

ΚΥΜΟΘΟΗ

ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΣΥΝΔΕΣΜΟΥ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ
ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ - ΙΘΑΚΗΣ

ΤΟΜΟΣ 29



Σελίδες αφιερωμένες στην
Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία

ΠΑΡΙΣΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΔΗΕΟΥΡΙΟΥ

ΑΡΓΟΣΤΟΛΙ 2019

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΚΥΜΟΘΟΗ

ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΣΥΝΔΕΣΜΟΥ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ
ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ - ΙΘΑΚΗΣ

ΤΟΜΟΣ 29

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ
- ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ -
Α/Α ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ: 31.708.....
ΗΜΕΡ.: 25/07/2023.....
ΤΑΞΙΝ. ΑΡΙΘ.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ | ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



ΑΡΧΟΣΤΟΛΙ 2019



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΚΥΜΟΘΟΗ

ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΣΥΝΔΕΣΜΟΥ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ
ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ - ΙΘΑΚΗΣ

ΤΟ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ

Πρόεδρος: Δημήτρης Ζαβιτσιάνος
Αντιπρόεδρος: Γαλιатσάτου Ανθούλα
Γραμματέας: Μαριέττα Καλογηράτου
Έφορος: Γιώργος Ματαράγκας
Ταμίας: Γιαννοπούλου Αγγελική

* Το περιοδικό δεν έχει κερδοσκοπικό χαρακτήρα.

Η έκδοση του τόμου αυτού ενισχύθηκε οικονομικά από το:

– Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη

το οποίο το Δ.Σ. του Συνδέσμου Φιλολόγων Κεφαλονιάς - Ιθάκης
ευχαριστεί θερμά



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ISSN 1108 - 0310

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Σελίδες αφιερωμένες στην ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	
Δ. Ζ. ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ: Ηράκλειτος	7
ΛΑΜΠΡΟΣ ΚΟΥΛΟΥΜΠΑΡΙΤΗΣ: Παρμενίδης	17
† ΑΓΓΟΥΣΤΟΣ ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ: Η σημασία της αρχαίας Σοφιστικής για τη σύγχρονη εποχή	33
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ: Λόγος και Πόλις στην Κλασική Σκέψη	43
† ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ: Η θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα	53
† ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΒΟΥΡΒΕΡΗΣ: Κράτος και Παιδεία κατά τον Πλάτωνα	71
† ΦΑΝΗΣ Ι. ΚΑΚΡΙΔΗΣ: Πλάστογραφώντας τον Πλάτωνα: Άλκιβιάδης 120a-b	93
ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ: Η θεωρία της Ανάμνησης του Πλάτωνα στον Μένωνα και η αντίληψη του για τη Γνώση	99
ΧΡ. ΤΕΡΕΖΗΣ & ΣΠ. ΘΕΟΔΩΡΑΚΗ: Φιλολογική και φιλοσοφική ανάλυση του πέμπτου κεφαλαίου του διαλόγου Λάχης του Πλάτωνα	115
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Π. ΑΘΑΝΑΣΑΤΟΣ: Πλάτωνος Πολιτεία (V, 451c-471c)	143
† ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ: Αριστοτέλης	169
† ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΛΥΠΟΥΡΑΝΗΣ: Πλάτων – Αριστοτέλης: δάσκαλος – μαθητής	181
ΛΑΜΠΡΟΣ ΚΟΥΛΟΥΜΠΑΡΙΤΗΣ: Η συνοχή της αριστοτελικής διανόησης	189
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ: Vita Contemplativa	209
ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ: Η επικούρεια αίρεσις βίου	215
ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ: Η σπουδαιότητα και η επικαιρότητα της Στωικής φιλοσοφίας	251

ΣΤΕΦΑΝΟΣ Α. ΤΟΚΟΣ: Η πρόσληψη του Ομήρου στον πρώτο «επωδό του Στρασβούργου» (115 W.)	273
ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΘΩΜΑΣ: Οι αρχαίες οχυρώσεις της Κεφαλληνιακής Τετραπόλεως	293
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΪΖΗΣ: Η αρμονία των αντιθέτων στον αρχαιοελληνικό κόσμο	311
ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΓΙΑΝΝΑΤΟΥ: Οι Επτανησιακές πολιτικές εφημερίδες 1818-1868	337
ΟΛΓΑ ΠΑΧΗ: Το Κατώτερο Γεωργικό Σχολείο Νυμφών Κερκίρας	351
ΕΥΗ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ: Συμβολή στην ανάδειξη της διαλεκτικής όψης και σύνθεσης του Κεφαλονίτικου Ριζοσπάστικου. Με απορρομή ένα βιβλίο	387
ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΣΩΤ. ΓΑΛΑΝΟΣ: Διονύσιος Ιωάννου Αραβαντινός, ένας λησμονισμένος λόγιος του 19ου αιώνα	407
ΗΛΙΑΣ ΤΟΥΜΑΣΑΤΟΣ: Η συμβολή του νησιώτικου τύπου στην τοπική κοινωνία και πολιτισμό	413
ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ Σ. ΠΟΛΛΑΤΟΣ: Σπύρος Πλουτάρχος Ζερβός (1930-2015). Μια μαρτυρία	427
ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΕΣ ΣΕΛΙΔΕΣ: Βάνια Σαμόλη, Γαλάτεια ...	433
ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ: Κανελλίνα Μενούτη	437
Μαθητικός Διαγωνισμός 2017-2018	443

ΚΥΜΟΘΟΗ

Περιοδική Έκδοση
Συνδέσμου Φιλολόγων
Κεφαλονιάς - Ιθάκης

Τόμος 29
2018-2019

ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ:
Σύνδεσμος Φιλολόγων
Κεφαλονιάς - Ιθάκης

ΕΚΔΟΤΗΣ:
Δημήτρης Ζαβιτσιάνος
Πρόεδρος Συνδέσμου Φιλολόγων
Κεφαλονιάς - Ιθάκης

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΥΛΗΣ
ΚΑΙ ΕΚΔΟΣΗΣ
Άννα Μινέτου
Δημήτρης Ζαβιτσιάνος

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΟΣ
Κων. Π. Αθανασάτος
Δρ. Φ. & επ. Σύμβουλος Φιλολόγων
Κεφαλληνίας - Ιθάκης

ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑ
ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΕΣ
Γιώργος Ματαράγκας
Τηλ. 697 9218372
e-mail: kymothoi.sfki@gmail.com

ΣΥΝΔΡΟΜΗ ΜΕΛΩΝ
ΕΤΗΣΙΑ: 20 Ευρώ

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ
Αγγελική Γιαννοπούλου
Τηλ. 697 3939216
e-mail: angelinagian16@gmail.com

ΠΑΡΑΓΩΓΗ
«Στ. Καρούσος»
ΕΚΔΟΤΙΚΗ

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΕΩΣΟΥΡΟΥ,
Νηοῦ τῆς
Liddell-Scott

- Τα κείμενα που δημοσιεύονται στην ΚΥΜΟΘΟΗ εκφράζουν τη γνώμη και τις σκέψεις των συγγραφέων τους.
- Οι εργασίες που στέλνονται για δημοσίευση στην ΚΥΜΟΘΟΗ:
 - δεν πρέπει να έχουν δημοσιευθεί σε άλλο έντυπο,
 - είναι απαραίτητο να έχουν επιστημονική τεκμηρίωση (οι παραπομπές στο τέλος του κειμένου),
 - πρέπει να είναι σε ηλεκτρονική μορφή (αρχείο word χωρίς εικόνες ή ιδιαίτερο στήσιμο),
 - η έκτασή τους δεν πρέπει να είναι μεγαλύτερη από 20 δακτυλογραφημένες σελίδες μεγέθους Α4 (5.500 λέξεις περίπου),
 - οι βιβλιοκρισίες δεν πρέπει να ξεπερνούν τις 2 σελίδες μεγέθους Α4.
- Κριτήρια επιλογής και δημοσίευσης:
 - πρωτοτυπία και επιστημονική πληρότητα,
 - ανταπόκριση του θέματος στην κάλυψη των επιστημονικών και εκπαιδευτικών αναγκών των φιλολόγων και των κοινωνικών και πολιτισμικών ενδιαφερόντων των πολιτών,
 - συχνότητα δημοσίευσης εργασιών του ίδιου συγγραφέα,
 - χρόνος υποβολής της εργασίας.
- Η αναδημοσίευση κειμένων επιτρέπεται με την προϋπόθεση ότι θα γίνεται σαφής αναφορά στο περιοδικό και στο συγγραφέα.



ΠΟΥ ΘΑ ΒΡΕΙΤΕ ΤΗΝ ΚΥΜΟΘΟΗ, βλ. σ. 436

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

Σελίδες αφιερωμένες στην

Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία

Σελίδες 7 - 272



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

Φίλοι συνδρομητές και αναγνώστες της ΚΥΜΟΘΟΗΣ,

Σύμφωνα με τη σχετική απόφαση του Δ.Σ του Συνδέσμου Φιλολόγων Κεφαλονιάς – Ιθάκης στο παρόν τεύχος (29) του περιοδικού περιλαμβάνεται εκτενές αφιέρωμα στην **Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία**, σε ένα γνωστικό πεδίο της αρχαιοελληνικής σκέψης εξαιρετικά δυναμογόνου, από την αρχαϊκή ως την ελληνιστική εποχή, όπου τέθηκαν και απαντήθηκαν από σοφούς και φιλοσόφους πολλά ερωτήματα για τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο που τον περιέβαλλε και εξετάσθηκαν δυνατές λύσεις στα προβλήματα που ανέκυπταν στο όλο πλαίσιο των ποικίλων ανθρώπινων εμπειριών και στο μάκρος της ιστορίας από την εποχή της δημιουργίας –εμβληματική μορφή ο Θαλής ο Μιλήσιος (624-546;), ο ιδρυτής της φιλοσοφίας– ως την ύστερη αρχαιότητα.

Η επιμέλεια του αφιερώματος αυτού, δηλαδή η επιλογή, συγκέντρωση και κατάταξη των άρθρων ανατέθηκε από το Δ.Σ. του Σ.Φ.Κ.Ι. στον υπογράφωντα.

Από τη μακρόχρονη αυτή περίοδο της ιστορίας της ελληνικής φιλοσοφίας επιλέξαμε να παρουσιάσουμε φιλοσόφους μεγάλου διαμετρήματος, προσφεύγοντας αφενός σε ειδικούς καθ' ύλην επιστήμονες, πανεπιστημιακούς και μη, οι οποίοι και συνέταξαν σχετικές *ad hoc* μελέτες (12 τον αριθμό), και αφετέρου σε κείμενα έργων εκλιπόντων κορυφαίων πανεπιστημιακών και ακαδημαϊκών (4 τον αριθμό), τα οποία φωτίζουν πτυχές σπουδαίων θεμάτων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

Τελικά, παρουσιάζουμε εδώ δύο φιλοσόφους από την προσωκρατική φιλοσοφία [μία μελέτη για τον Ηράκλειτο (540-480 π.Χ.) και μία για τον Παρμενίδη (515-470 π.Χ.)]. Ακολουθούν δύο μελέτες για το κίνημα της Σοφιστικής και τη σχέση του λόγου και της πόλεως στην κλασική εποχή, και αυτές διαδέχονται έξι για τον Πλάτωνα και την πλατωνική φιλοσοφία (5ος-4ος αι.) και τέσσαρες για τον Αριστοτέλη και την αριστοτελική φιλοσοφία (4ος αι.).

Έπεται μία μελέτη για τον Επίκουρο (4ος-3ος αι.) και, τέλος, μία για τη Στωική φιλοσοφία (3ος αι. π.Χ.-2ος αι. μ.Χ.).

Η κατάταξη των κειμένων των φιλοσόφων έγινε κατά χρονολογική σειρά, των δε ειδικών σχολιαστών για κάθε φιλόσοφο ή θέμα σύμφωνα με τον τίτλο τους.

Κατά παρέκκλιση της πολιτικής του περιοδικού και με τη σύμφωνη γνώμη του Δ.Σ. λόγω του ιδιαίτερου χαρακτήρα του αφιερώματος και προκειμένου να είναι αυτό πλήρες κατά το δυνατόν, αναδημοσιεύεται ένας μικρός αριθμός μελετών εξεχόντων ειδικών επιστημόνων που καλύπτουν σημαντικές πτυχές της εν λόγω θεματικής.

Για τις αναδημοσιεύσεις αυτές δηλώνουμε ότι έχουμε λάβει την απαραίτητη συγκατάθεση των συγγραφέων τους ή αυτών που έχουν τα πνευματικά δικαιώματα και αισθανόμαστε την ανάγκη να τους ευχαριστήσουμε θερμά για την παραχώρηση αυτή.

Κων/νος Π. Αθανασάτος.

Δρ. Φ. και επ. Σχολικός Σύμβουλος Φιλολόγων Κεφαλληνίας-Ιθάκης



ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ *

Η περίπτωση του Εφέσιου φιλοσόφου ιστορικά είναι γνωστή: η σκέψη του παρουσιάζεται αντιφατική και πολύπλοκη, γεγονός που επιτρέπει να διατυπωθούν οι πλέον αντιλεγόμενες φιλοσοφικές ερμηνείες· ακόμη και στις τελευταίες δεκαετίες –που υποτίθεται ότι στο χώρο της προσωκρατικής φιλοσοφίας έχουν γίνει σημαντικότερες έρευνες– οι ερμηνείες δε συγκλίνουν. Εδώ θα πρέπει να υπομνήσουμε ότι και η αρχαία παράδοση αυξάνει τη σύγχυση ή και, για ορισμένους, έστω, δημιουργεί μια προκατάληψη. Όταν ο Τίμων ο Φλειάσιος χαρακτηρίζει τον Ηράκλειτο «αίνιχτή»¹ (αινιγματικό) και ο Κικέρων «obscurus» (σκοτεινό),² καθώς και άλλοι ακόμη με ανάλογο τρόπο, τότε ο απλός αναγνώστης προκαταλαμβάνεται· εκτός των άλλων θα έλεγα ότι η προκατάληψη αυτή μπορεί να οδηγήσει το σπουδαστή του Εφέσιου φιλοσόφου στο να βλέπει ασάφειες, σκοτεινότητες εκεί που δεν υπάρχουν.

Ωστόσο, θα ήταν σωστό να πούμε ότι, πέρα από τις παραπάνω γενικές διαπιστώσεις και τις προκαταλήψεις, ο Ηράκλειτος είναι, αν όχι ο πιο δύσκολος, από τους δυσκολότερους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Ειδικότερα, η επισήμανση των κυριότερων γνωσιοθεωρητικών του προ-

* Ο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος είναι Ομ. Καθηγητής της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

* Ανάδηλωση από το βιβλίο του συγγραφέα *ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ* ΠΛΑ. Αθήνα 2018, σσ. 41-53.

1. Διογένης Λαέρτιος Α, 9,6 (L, IX, 6).

2. De finibus, 11,5,15.

τάσεων αλλά και η σύνθεση τους σε ενιαίο, συνεπές και εσωτερικά οργανωμένο θεωρητικό σχήμα είναι εξαιρετικά δυσχερές. Ένα πρώτο δείγμα της αντιφατικότητας των προτάσεων του εντοπίζεται στα παρακάτω αποσπάσματα:

(α) 107: *κακοί μάρτυρες ἀνθρώποισιν, ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχάς*.³

(β) 55: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*.⁴

(γ) 101α: *ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*.⁵

(δ) 7: *εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἃ διαγνοῖεν*.⁶

(ε) 98: *αἱ ψυχαὶ ὁσμῶνται καθ' ἄδην*.⁷

Δίνεται η εντύπωση ότι ο Ηράκλειτος στο α θεωρεί αναξιόπιστη την οπτική και ακουστική αντίληψη. Η μαρτυρία των οφθαλμών και των ὠτων, αλλά και κατά προέκταση και των υπόλοιπων αισθητηρίων δεν μπορεί να αποτελέσει πηγή γνώσης. Αντίθετα, στα β, γ, δ και ε ο Ηράκλειτος εμφανίζεται ως εμπειριστής και μάλιστα ως οπαδός ενός αφελούς ρεαλισμού. Η γνώση, κάθε είδους γνώση, αναγκαία βασίζεται στην αισθητηριακή αντίληψη. η οπτική και ακουστική αντίληψη για τον Εφέσιο φιλόσοφο φαίνεται να υπερτερεί έναντι των μαρτυριών που προέρχονται από τις άλλες αισθήσεις.

Αλλά η αντιφατικότητα όσον αφορά την αντίληψη και τη γνώση θα μπορούσε μάλλον να ξεκαθαριστεί, αν το πρόβλημα τεθεί πάνω σε άλλη βάση. Μια πιο προσεκτική ερμηνεία ορισμένων βασικών όρων, καθοριστικών για τη σημασία των αποσπασμάτων, θα μπορούσε, νομίζω, να μας οδηγήσει στο βάθος της ηρακλείτειας φιλοσοφικής σκέψης.

Στο α ο όρος κλειδί είναι ο προσδιορισμός *βάρβαρος*. Τι, αλήθεια, εννοεί ο φιλόσοφος με τον όρο *βάρβαρος*; Καταρχήν δεν πρέπει ο όρος να εκληφθεί ότι έχει φυλετικές υποδηλώσεις. Μπορεί γενικά στην καθημερινή χρήση του όρου για τους Έλληνες⁸ κριτήριο να αποτελούσε η

3. Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς μαθηματικούς*, 7, 126. Φτωχοί μάρτυρες είναι τα μάτια και τα αυτιά για τους ανθρώπους που έχουν βαρβάρους ψυχές.

4. Ιππόλυτος, *Έλεγχος κατὰ πασῶν των αιρέσεων*, 9, 9, 5. Εγώ προτιμῶ τη μάθηση αυτών των πραγμάτων που προέρχεται από την ὄραση και την ακοή.

5. Πολύβιος 12, 27,1. Τα μάτια είναι πιο ακριβείς μάρτυρες από τα αυτιά.

6. Αριστοτέλης *Περὶ αισθήσεως*, 5, 443α, 23. Αν όλα τα πράγματα που υπάρχουν γίνουν καπνός οι μύτες θα μπορούσαν ακόμη να κάνουν διακρίσεις (των πραγμάτων).

7. Πλούταρχος, *De facie in orbe lunae* 943ε, [αυτές] οι ψυχές μπορούν να αισθάνονται τις οσμές στον Άδη.

8. Όπως αναφέρει ο Ηρόδοτος στο II, 158. Οι Αιγύπτιοι ονομάζουν όσους δεν μιλούν τη γλώσσα τους βαρβάρους. Τελικά η γλώσσα αποτελεί το κριτήριο της διάκρισης Ελλήνων και βαρβάρων. Δεν είναι, ωστόσο, η γλώσσα το αποκλειστικό κριτήριο. Οι Έλληνες απέκτησαν συνείδηση, παρά τις μεταξύ τους διχόνοιες, συνείδηση ελληνική, και με τις



ελληνική γλώσσα: *Βάρβαροι* θεωρούνταν όσοι δε μιλούσαν, δε γνώριζαν την ελληνική γλώσσα· όμως, πιστεύω, για τον Ηράκλειτο, το κριτήριο έχει μεγαλύτερο σημασιολογικό εύρος. Ο όρος *βάρβαρος* θα μπορούσε να χαρακτηρίζει όχι μόνον Ασιάτες αλλά και Έλληνες μια και στο επίμαχο απόσπασμα 107 προσδιορίζει γενικά τις ψυχές ανθρώπων. Γίνεται αμέσως αντιληπτό ότι απαιτείται όχι μόνον η εννοιολογική αποσαφήνιση του προσδιορισμού *βάρβαρος* αλλά και του ουσιαστικού *ψυχή*. Το πιθανότερο είναι ότι το επίθετο *βάρβαρος* αναφέρεται στα άτομα που δεν κατανοούν την (ελληνική) γλώσσα την οποία χρησιμοποιούν «οι σοφοί»· τη γλώσσα που έχει ακρίβεια και με την οποία αποδίδεται ο λόγος του πραγματικού.⁹

Η γλώσσα των σοφών εκφράζει το λόγο του πραγματικού (της πραγματικότητας) και δεν είναι κτήμα του καθενός· προϋποθέτει εξειδίκευση, υψηλή νοημοσύνη και γενική εποπτεία των νόμων και αρχών βάσει των οποίων οι σοφοί (ειδικοί) συλλαμβάνουν τα φυσικά φαινόμενα μέσω των αισθητηρίων οργάνων, τους συνδυασμούς και τις αιτιώδεις σχέσεις τους και έτσι καθίστανται ικανοί να προβλέπουν μέσα από τις κανονικότητες των φαινομένων τη μελλοντική συμπεριφορά τους. Νομίζω ότι ο Ηράκλειτος μπορεί να εννοεί ως μη *βάρβαρους* όχι μόνον τους κατέχοντες την ελληνική γλώσσα στην ακρίβεια και καθαρότητα της αλλά και τους κατέχοντες οποιαδήποτε άλλη γλώσσα, αρκεί η γλώσσα αυτή να αντιστοιχούσε με ακρίβεια και σαφήνεια στο λόγο των πραγμάτων. Οι σοφοί συλλαμβάνουν την πραγματικότητα μέσω των αισθητηρίων οργάνων, αλλά όχι μόνον υπερβαίνουν το πρώτο στάδιο των ακατέργαστων ή ελάχιστα κατεργασμένων μαρτυριών των αισθήσεων εισδύουν πίσω από τα φαινόμενα και ανακαλύπτουν (δεν επινοούν) το πλέγμα των αρχών και κανόνων που συγκροτεί το λόγο, την ουσία των πραγμάτων. Οι σοφοί μπορούν ακόμη να οδεύσουν νοητικά πέρα από το πλέγμα αυτό και να φθάσουν σ' ένα υπέρτερο επίπεδο εξουσιάζοντας γενικότερες αρχές, χωρίς την παρουσία αισθητηριακών πληροφοριών, θα μπορούσε η ικανότητα αυτή να συσχετιστεί με ό,τι ο Εφέσιος φιλόσοφος ονομάζει *σωφρονεῖν* στο απόσπασμα 112: «*σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθὲς λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας*».¹⁰ Εδώ ίσως πρέπει να ταυτίσουμε κατά ένα μεγάλο μέρος το νου με την ψυχή.

κοινές παραδόσεις και θεσμούς και γενικότερα τον ξεχωριστό πολιτισμό τους. Ο Όμηρος χρησιμοποιεί τον όρο πανέλληνες στο 11.530 της *Ιλιάδας*· αλλά και ο Ησίοδος στο *Έργα και Ημέραι* 527-8 αναφέρεται στη φυλή των Ελλήνων και τους αποκαλεί με τον ίδιο όρο δέσφια. Στους ολυμπιακούς αγώνες οι *βάρβαροι* δεν επιτρέπονταν να λάβουν μέρος· οι Έλληνες κατά τους περσικούς πολέμους οι Πέρσες ονομάζονταν *βάρβαροι* (από την Εβραϊκή *בָּרְבָּר* *barbar*· *ΜΟΙΣΕΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ*· 9. T. M. Robinson, *Heraclitus*, University of Toronto Press, 1987, σ. 151.

10. Στοβαίος, 3,1,178.

Το αν η ψυχή είναι ανερεύννητη σε μεγάλο βαθμό, αυτό δεν σημαίνει αναγκαία ότι πρέπει να υποδηλώνει μυστηριώδεις ή μαγικές δυνάμεις ή οντότητες· πρόκειται μόνον για ό,τι είναι απροσδιόριστο, υποδηλώνοντας τους νοητικούς περιορισμούς του ανθρώπου· την κατοχή της συνολικής γνώσης ο Ηράκλειτος, φαίνεται, αφήνει στο Θεό που μπορεί να προσπελάσει ό,τι είναι άγνωστο για τον άνθρωπο· το προνόμιο της καθολοκληρίαν κατοχής του λόγου ανήκει μόνον στο Θεό.¹¹ Είναι ακόμη πιθανό ο Ηράκλειτος να ταύτιζε το θεό με το λόγο.¹²

Αν ακολουθήσουμε αυτό το σχήμα στην ερμηνεία των παραπάνω αποσπασμάτων, τότε η αντιφατικότητα μεταξύ του α και των β, γ, δ και ε αίρεται ως φαινομενική. Η ειδοποιός διαφορά έγκειται στο βάθος της έννοιας «σοφία» που σε τελευταία ανάλυση βασίζεται στο λόγο. Ο άνθρωπος δε διαθέτει σοφία, όταν οι γνώσεις του αναφέρονται στο πλάτος των εννοιών. Σ' αυτό το πρώτο επίπεδο της συλλογής πληροφοριών που πηγάζουν από τις αισθήσεις το αποτέλεσμα είναι η πολυμάθεια:

πολυμαθή νόον ἔχειν οὐ διδάσκει·
Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθα-
γόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε
καὶ Ἑκαταῖον.¹³

11. Το προνόμιο αυτό εκφράζεται στα αποσπάσματα 78 (Ωριγένης, *Κατά Κέλσου* VI, 12: ἥθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει). Βέβαια, δεν αποκλείεται και η δυνατότητα στον άνθρωπο να έχει μερική πρόσβαση στη σοφία. Επίσης, τα αποσπάσματα 32,108 και 41 υποδηλώνουν την παντοδυναμία και παντογνωσία του Θεού.

12. Στο απόσπασμα 114 (τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὅσοσον ἐθέλει) σαφώς δηλώνει ότι ο λόγος είναι η έκφραση του θείου νόμου· αυτό ενισχύεται ιδιαίτερα από την αναλογία με τους νόμους της πόλεως. Για να γίνει περισσότερο κατανοητό θα πρέπει μάλλον το θέμα της σχέσης αυτής να τοποθετηθεί σε ένα πλαίσιο.

Ο λόγος δεν είναι ιδιωτικό, υποκειμενικό θέμα, όπως δεν είναι ο νόμος της πόλεως-κράτους· είναι υπεράνω ατόμων και προτιμήσεων είναι οικουμενικός και γι' αυτό σεβαστός και θεῖος· είναι ο θεῖος νόμος, ο ίδιος ο Θεός. Αλλά, η ερμηνεία αυτή θα είχε συνέπεια, αν ως Θεός εννοηθεί το πλέγμα των αρχών, νόμων και αιτιωδών σχέσεων που είναι μέσα στη φύση και καθορίζουν τη συμπεριφορά της. Η ερμηνεία αυτή απηχεί Ξενοφάνειες απόψεις. Απηχάσεις τέτοιες μπορούν να εντοπιστούν στα εξής αποσπάσματα: (1) Απ. 23 (Κ.Ρ. 170): εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποις μέγιστός, οὗτι δὲ μᾶς θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα. (Ένας θεός, ο ισχυρότερος, μεγαλύτερος μεταξύ θεών και ανθρώπων, και σε καμιά περίπτωση ὁμοῖος με τους θνητούς στο σώμα και τη σκέψη) (Κλήμης, *Στρωματεῖς*, V, 109,1). (2) Απ. 24 (Κ.Ρ. 172): οὐλός ὄρα, οὐλός δὲ νοεῖ, οὐλός δὲ τ' ἀκροῖ (Σέξτος Εμπειρικός, *Adv. Math.*, IX, 144) και (3) Απ. 34 (Κ.Ρ. 186): καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές ὅστις ἄνθρωπος ἴδεν οὐδὲ τις εἰδὼς ἄμφι θεῶν τε ἅσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένων εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. (Κανένας άνθρωπος δεν γνωρίζει ούτε η ποτέ θα γνωρίσει την αλήθεια για τους θεούς και για καθετί που μιλά· γιατί και αν ακόμη κάποιος είχε την ευκαιρία να πει ολόκληρη την αλήθεια, εντούτοις αυτό δεν είναι δυνατόν να το γνωρίζει [ότι λέει με πληρότητα την αλήθεια]· αλλά αυτό που φαίνεται (νομίζει;) [ο δόκος] έχει σκεπάσει όλα τα πράγματα [ή, σε όλους τους ανθρώπους κυριαρχεί η αβέβαιη γνώμη]).

Η πολυμάθεια κατά τον Ηράκλειτο δεν δίνει κύρος· δεν ταυτίζεται με τη σοφία. Για παράδειγμα, ο Πυθαγόρας, ο γιος του Μνησάρχου, δεν ήταν σοφός κατά τον Ηράκλειτο, αλλά χαρακτηριζόταν από πολυμάθεια και κακοτεχνία (πολυμαθίην, κακοτεχνίην, Διογ. Λαέρτιος 8.6).

Ωστόσο, δεν απορρίπτεται ολωσδιόλου η πολυμάθεια: *χρή γάρ εἴ μόλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ'Ηράκλειτον*.¹⁴

Άρα, ο Ηράκλειτος δέχεται ότι τουλάχιστον ένα μέρος της σοφίας, της γνώσης δηλαδή που βασίζεται στο λόγο, πρέπει να προέρχεται από την έρευνα των πραγμάτων και φαινομένων του αισθητού κόσμου· τούτο είναι σαφές πλέον και σημαίνει αποδοχή και νομιμοποίηση των αισθήσεων. Μέσα από τις μαρτυρίες που παρέχουν οι αισθήσεις ορισμένα άτομα, οι σοφοί, μπορούν να συλλάβουν, έστω μερικώς, το πλέγμα των αρχών και νόμων, τις λογικές τους σχέσεις και την εσωτερική τους τάξη, δηλ. το λόγο.

Έτσι, λοιπόν, κατανοούνται οι απόψεις του στα β, γ, δ και ε: Η ὄψις, η ἀκοή και η ὁσμή δικαιώνονται, όταν προσφέρουν το πρώτο πληροφοριακό υλικό σε μη «βάρβαρες» ψυχές· σε άτομα που έχουν προσπελάσει το πρώτο γνωστικό στάδιο, έχουν συλλάβει το λόγο ως πλέγμα αρχών και κανόνων που διέπει το φυσικό και κοινωνικό γίγνεσθαι. Φυσικά, το υλικό αυτό όταν δεν περνά από τη βάσανο της λογικής επεξεργασίας, καταλήγει στην επιφανειακή περιγραφή των γεγονότων χωρίς να αγγίζει τη «σοφία». Ο Ηράκλειτος επιμένει στην υπέρβαση του πρώτου σταδίου, της αισθητηριακής γνώσης, ώστε να αναζητηθεί το πλέγμα των αρχών και νόμων που λειτουργικά εναρμονίζονται και παραμένουν «αφανής»· εννοεί την αναζήτηση των άδηλων μεν αλλά ουσιαστικών στοιχείων πίσω από τα φαινόμενα, γιατί, όπως ισχυρίζεται, αυτό το άδηλο αρμονικό πλέγμα είναι σημαντικότερο από όσα επιφανειακά και εύκολα συλλαμβάνουν οι αισθήσεις:

ἄρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.¹⁵

Αλλά, όπως τονίσαμε προηγουμένως, αναγκαία απαίτηση για τον μη βάρβαρο είναι να κατέχει τη γλώσσα που αντιστοιχεί στο λογικά οικοδομημένο πλέγμα των νόμων, την «αρμονία». Η γλώσσα ως εργαλείο και μέσο διείσδυσης στον κόσμο των εννοιών και των νόμων που εκφράζουν το γίγνεσθαι αλλά και ως μέσο επικοινωνίας και μετάδοσης

3. Διογένης Λαέρτιος 9.1. Η πολλή μάθηση (η συσσωρευση πληροφοριών) δεν διδάσκει τον άνθρωπο να κατανοεί· [αν ήταν έτσι] θα είχε διδάξει τον Ησίοδο και τον Πυθαγόρα πάλι, και τον Ξενοφάνη και τον Έκτατο.

4. Κλήμης, Στρατηγείς, 3.140, 5. Διότι σύμφωνα με τον Πλάτωνα η φιλοσοφία θα πρέπει σε βάθος να εξετάζει τον λόγο.

15. Ιππόλυτος Έλεγχος κατά πασών των αιρέσεων, 9, 9, 5. Η αφανής αρμονία είναι καλύτερη της εμφανούς.

της σοφίας, είναι για τον Ηράκλειτο η αναγκαία ειδοποιός διαφορά μεταξύ «βαρβάρου» και «μη βαρβάρου»· οδηγεί στη γνήσια γνώση, στη σοφία, αλλά και εξαπατά. Ακόμη και ο «των Ελλήνων σοφώτερος», ο Όμηρος, εξαπατήθηκε:

ἔξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν
γνώσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ
... ἐκείνον γὰρ παῖδες φθειράς κατα-
κτείνοντες ἔξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα
εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν,
ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν,
ταῦτα φέρομεν.¹⁶

Ο Ηράκλειτος επισημαίνει ένα καίριο πρόβλημα στο οποίο η σύγχρονη φιλοσοφία έχει δώσει μεγάλη έμφαση. Η γλώσσα μπορεί να εκφράζει είτε με ακρίβεια είτε όχι τον εννοιολογικό χάρτη του ανθρώπου. Στην καταφατική περίπτωση η ικανότητα αυτή αποτελεί αναγκαίο στοιχείο του σοφού άντρα, πράγμα που προϋποθέτει ότι ο σοφός κατέχει λόγο, έχει ψυχή καθαρή, μη βάρβαρη και δέχεται μερικώς τις οπτικές και ακουστικές μαρτυρίες. Στη δεύτερη περίπτωση η έλλειψη ακρίβειας υποδηλώνει ότι το άτομο έχει βάρβαρη ψυχή και, επομένως, οι οπτικοακουστικές μαρτυρίες δεν νοηματοδοτούνται από το λόγο, αλλά είναι επιπόλαιες και καχότεχνες ή χαρακτηρίζουν τον πολυμαθή που συσσωρεύει πληροφορίες, αλλά δεν έχει γνώση.

Το πώς ο Ηράκλειτος συνδέει τη γνώση με το φυσικό κόσμο αποτελεί ένα ιδιαίτερα πολύπλοκο φιλοσοφικό πρόβλημα για το οποίο οι ερευνητές έχουν δώσει διαφορετικές ερμηνείες. Ήδη ο Πλάτων, με την «πολεμική» στάση του κατά των σοφιστών οδηγήθηκε, αν όχι σε διαστρέβλωση και παρερμηνεία, οπωσδήποτε σε υπερβολές. Όσον αφορά στη χρήση των ηρακλείτειων θέσεων, ο στόχος του στο Θεαίτητο και τον Κρατύλο ήταν να διαβρώσει και να καταρρίψει την επιχειρηματολογία των σοφιστών και γενικότερα των εμπειριστών. Με μια απλουστευτική διατύπωση, το ερώτημα του Πλάτωνα είναι: Πώς είναι δυνατό να έχουμε σταθερή, αμετάβλητη και απόλυτη γνώση των πραγμάτων και φαινομένων όταν ο αισθητός κόσμος είναι κατά τον Ηράκλειτο και τους σοφιστές ένα συνεχές γίνεσθαι και όταν το υποκείμενο που γνωρίζει αποτελεί ένα μέρος του αισθητού κόσμου και άρα συμμεταβάλλεται και αλλάζει; Πώς είναι δυνατόν από δύο όρους μη στατικούς να έχουμε ύστερα από τη γνωστική διαδικασία ένα αποτέλεσμα στατικό, σταθερό και άρα γνωστικά αξιόπιστο;¹⁷ Και ενώ το ερώτημα αυτό εμέλλε να

16. Ό.π.

17. Βλ. Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αρχαία Ελληνική Γνωσιοθεωρία*, σσ. 128-29.

αποτελέσει ένα απ' τα σημαντικότερα φιλοσοφικά θέματα –το πρόβλημα του «είναι» και του «γίνεσθαι»–, ο Πλάτων φαίνεται να υπήρξε δίκαιος απέναντι στον Εφέσιο φιλόσοφο. Αν ορισμένοι σοφιστές υπεραπλούστευσαν την ηρακλείτεια θεωρία της ροής ή του γίνεσθαι, αυτό δε σημαίνει ότι ο Ηράκλειτος όντως δε διασφάλιζε με ορισμένες αρχές και έννοιες την εγκυρότητα της γνώσης.

Την πλατωνική παρερμηνεία, έστω χωρίς πρόθεση, αξιοποίησε και εμπλούτισε ο Αριστοτέλης, ο οποίος προχώρησε ακόμη πιο πέρα ισχυριζόμενος μάλιστα ότι ο Εφέσιος φιλόσοφος αρνείται την αρχή της αντίφασης.¹⁸ Η πλατωνική και η αριστοτελική ερμηνευτική όσον αφορά την ηρακλείτεια σκέψη δημιούργησε προκαταλήψεις σε μεταγενέστερους ερευνητές και ιστορικούς, με αποτέλεσμα η «σκοτεινή» σκέψη του Εφέσιου φιλοσόφου να συσκοτίζεται ακόμη περισσότερο, και παρά τις προθέσεις μας για εξυπαρχής γνήσιες, παρθένες προσεγγίσεις που θα στηρίζονται μόνον στα θεωρούμενα γνήσια αποσπάσματα,¹⁹ δε θα μπορούσαμε «να ελπίζουμε για περισσότερα από μια περιορισμένη κατανόηση».²⁰

Αλλά ας εξετάσουμε πρώτα το αντικείμενο της γνώσης, δηλ. το φυσικό κόσμο, κατά τον Ηράκλειτο. Πώς δηλ. εννοεί τον κόσμο, και στη συνέχεια πώς ο κόσμος γίνεται αντιληπτός από τις αισθήσεις και κατανοητός από το νου. Καταρχήν η φυσική πραγματικότητα για τον Ηράκλειτο σε πρώτο επίπεδο δεν διαφέρει από αυτήν που εννοούσαν οι Ίωνες και άλλοι προσωκρατικοί φιλόσοφοι. Η υλική της υπόσταση και η πολυειδειά της είναι δεδομένη· τα γενικά φυσικά χαρακτηριστικά, οι επιμέρους ιδιότητες, τα επιμέρους στοιχεία και οι αιτιακές σχέσεις τους προϋποτίθενται από τον Ηράκλειτο, ο οποίος είναι αναμφισβήτητα φυσιοκράτης. Σ' ένα δεύτερο επίπεδο, πραγματικότητα θεωρείται το πλέγμα των αρχών, νόμων και αιτιωδών σχέσεων που διέπει τις φυσικές διαδικασίες· πρόκειται για την έκφανση του λόγου στη φύση, ο οποίος αποτελεί μέρος του απόλυτου οικουμενικού λόγου, του λόγου που δεν είναι δυνατό ο ανθρώπινος νους να προσπελάσει. Ο ανθρώπινος νους, εφόσον και ο ίδιος είναι ένας επιμέρους λόγος, είναι ικανός να συλλάβει εκείνο το μέρος του λόγου (από το σύνολο των αιτιωδών σχέσεων, αρχών και νόμων) που διέπει τον αισθητό και μεταβλητό φυσικό κόσμο. Ο ανθρώπινος νους μπορεί επίσης να αναδιπλωθεί και να συλλάβει το λόγο που διέπει τον ίδιο τον εαυτό του· είναι ικανός να αυ-

18. Ο Σταγειρίτης, με πρόθεση ή μη, αποδίδει τον όρο «το ίδιο» του Ηρακλείτου ως «ταυτότητα», καθώς εφαρμόζει αναχρονιστικά τα δικά του αυστηρά λογικά κριτήρια. Kirk and Raven, σ. 186 (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge Univ. Press, 1983).

19. Kirk-Raven, σ. 187.

20. Ό.π., σ. 187.

τοξεταστεί, να αυτοκατανοηθεί, να φθάσει σε κάποιο βάθος, αλλά ποτέ δεν μπορεί να συλλάβει τον απόλυτο λόγο του εαυτού του· ποτέ δεν μπορεί να φθάσει το «πέρας»· αυτό το μέρος της ψυχής του²¹ μένει ανερεύνητο, σκοτεινό:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν
ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.²²

Αλλά φαίνεται ότι όσον αφορά την ακολουθητέα σειρά ο άνθρωπος θα πρέπει πρώτα να αναζητήσει το λόγο της ίδιας του της ψυχής και ύστερα να αναζητήσει το φυσικό λόγο που δομεί και νοηματοδοτεί το καθετί στον κόσμο.

Η πραγματικότητα, λοιπόν, κατά τον Ηράκλειτο αποτελείται από διάφορα επίπεδα με υλική αλλά και νοητική υφή· και αυτά τα επίπεδα καλείται ο άνθρωπος να γνωρίσει χρησιμοποιώντας τα αισθητήρια όργανα και τις νοητικές του λειτουργίες.

Ο Ηράκλειτος είναι μονιστής. Ακόμη και όσα αποτελούν αφηρημένες έννοιες και έχουν νοητικό χαρακτήρα, τα βλέπει όχι αποσπασμένα αλλά μέσα στο ίδιο το φυσικό γίνεσθαι. Επιπλέον, σε κάθε επίπεδο αντιστοιχεί μια αυστηρά εξειδικευμένη γνώση την οποία ο άνθρωπος, ή ακριβέστερα ένας αριθμός ανθρώπων μπορούν να κατακτήσουν. Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στον Ηράκλειτο η γλώσσα, η νόηση και η ευφυΐα, και ο λόγος (ατομικός, φυσικός, οικουμενικός) συνδέονται αυστηρά· το προνόμιο των διακρίσεων και αλληλοσυσχετισμών αυτών των όρων του φυσικού γίνεσθαι, της γλώσσας, του νου και του λόγου, ανήκει στον ίδιο τον Ηράκλειτο και ίσως σε μια μικρή μειοψηφία σοφών:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ὁξύνεται
γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι
καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γάρ
πάντων κατὰ λόγον τόνδε ἀπείρασιν
εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων
τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ
φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων
ὅκως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν
ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται.²³

21. Στοβαίος (Fr. 115): ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξών [Ἡ ψυχὴ ἔχει λόγο (μέτρο, αναλογία) που αυξάνει τον εαυτό της)].

22. Διογένης Λαέρτιος, 9,7. Ο άνθρωπος δε θα μπορούσε ποτέ να ανακαλύψει τα όρια της ψυχής και αν ακόμη εξερευνούσε (διέβαινε) κάθε οδό, τόσο βάθος έχει ο λόγος της.

23. Απ. 1 (Κ-Ρ 194). Σέξτος Εμπειρικός Προς μαθηματικούς VII, 132: Το Λόγο, που

Όσο για τη διασφάλιση της εγκυρότητας της γνώσης σε σχέση με την αρχή του γίνεσθαι, ο Εφέσιος φιλόσοφος (που έχει στο σημείο αυτό κατάφωρα παρερμηνευτεί) προσφέρει την έννοια της αρμονίας.

Η παλίντροπος αρμονία²⁴ έχει αφετηρία το εγχείρημα του Ηράκλειτου να εισαγάγει τη θεωρία των αντιθέτων στην κοσμολογία του. Η αντίληψη της αρμονίας ή της κατάλληλης τοποθέτησης (συναρμογής) υπηρξε στη σύνδεση της ανθρωποκεντρικής διδασκαλίας των αντιθέτων με την ευρύτερη αντίληψη του κοσμικού λόγου και με την αντίληψη του κόσμου συνολικά· η παγκόσμια τάξη αντιπροσωπεύεται από το μέτρο της φωτιάς όπως εκδηλώνεται στην εναλλαγή της ημέρας και της νύχτας και στον ετήσιο κύκλο της διαδρομής του ήλιου.²⁵

Το νοητικό σχήμα της αρμονίας αιτιακά ενοποιεί τα ουσιώδη αντιθετικά μέρη ή τις αντιθετικές διαδικασίες (τάσεις, ροπές, στάδια) του φυσικού γίνεσθαι²⁶ και διασφαλίζει την επαναληπτικότητα, κανονικότητα, σταθερότητα και ορθολογικότητα του ροϊκού, αισθητού μας κόσμου. Εδώ το σχήμα της αρμονίας, παρότι εμφανίζεται νοητικού χαρακτήρα, δεν είναι νοητικού χαρακτήρα. Δεν είναι νοητικό προκατασκευάσμα που επιβάλλεται και χρησιμοποιείται για μια ορθολογική ερμηνεία του ρευστού φυσικού κόσμου. Είναι μέσα στη φύση, στα ίδια τα γεγονότα και τις φυσικές διαδικασίες και δεν επιβάλλεται επάνω στα φαινόμενα· είναι μέσα στα φαινόμενα.

Και πάλι, ο προικισμένος άνθρωπος καλείται εδώ να αναζητήσει και να κατακτήσει γνωστικά την αρμονία. Έστω μερικά, αφού υπερβεί το επίπεδο των «δήλων», των φαινομένων. Πρέπει με επιμονή να διεισδύ-

είναι όπως τον περιγράφω, ποτέ δεν τον καταλαβαίνουν οι άνθρωποι, ούτε πριν τον ακούσουν ούτε κατόπιν. Γιατί, παρόλο που όλα συμβαίνουν σύμφωνα με αυτόν το Λόγο, οι άνθρωποι μοιάζουν με εκείνους που δεν έχουν καθόλου πείρα, ακόμα και αν γνωρίζουν από την πείρα τους τέτοια λόγια και έργα όπως αυτά για τα οποία μιλάω, όταν ξεχωρίζω καθετί ανάλογα με τη φύση του και εξηγώ πώς είναι· όμως από τους άλλους ανθρώπους διαφεύγουν τα όσα κάνουν όταν ξυπνήσουν, όπως ακριβώς ξεχνούν και τα όσα κάνουν όταν κοιμούνται.

24 Απ. 51 (K-R 209). Ιππόλυτος Έλεγχος IX, 9,1: Οὐ ξυνίᾳσιν ὅπως διαφερόμενον ἐαυτῷ ξυμφέρεται· παλίντονος ἀρμονίῃ ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. (Δεν καταλαβαίνουν πώς είναι δυνατό, ενώ βρίσκεται σε αντίθεση (ενώ έρχεται σε διάσταση), να συμφωνεί με τον εαυτό του· υπάρχει ένας παλίντονος δεσμός όπως στο τόξο και τη λύρα).

25. Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge (1979), σ. 200.

26. Αριστοτέλης *Περί κόσμου*, 5.396β 20: συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφορόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διαδόν [καὶ] ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. (Επίσης *Ηθικά Νικομάχεια* 8, 2, 1155β 4: τὸ ἀντιζύνει συμφέρον [καὶ] ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἀρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι). (Τα πράγματα που βεβαιώνεται ότι συζητάζουν σύνολα είναι και δεν είναι ένα ὅλο, συναρθρώνονται και διαλύονται, βρίσκονται και δεν βρίσκονται σε αρμονία· από όλα προέρχεται το ένα και από το ένα ὅλα).

σει πίσω από τα φυσικά φαινόμενα και να συλλάβει το σχήμα της αρμονίας, το φυσικό λόγο. Αλλά αυτό δεν είναι εύκολο εγχείρημα: Πρώτον, γιατί οι νοητικές δυνατότητες του ανθρώπου είναι περιορισμένες και δεύτερον, επειδή η

φύσις κρύπτεσθαι φιλεί.²⁷

Ο σοφός περνά απ' όλα τα επίπεδα: αισθητός κόσμος, ατομικός λόγος, φυσικός λόγος, οικουμενικός λόγος. Από την πολλαπλότητα της φύσης φθάνει στην ενοποιητική αρμονία, στο ένα, στο λόγο που είναι ξυνός (κοινός) σε όλα τα πράγματα και «κρυμμένος», αφανής. Ο Ηράκλειτος προσδίδει μιαν αντικειμενικότητα και οικουμενικότητα στο λόγο, πράγμα που είναι συνεπές με τις φυσιοκρατικές του προϋποθέσεις. Επιπλέον, χειρίζεται τη γλώσσα που αντιστοιχεί σε κάθε επίπεδο και αποδίδει με ακρίβεια τη δομή, τα πλέγματα των σχέσεων σε κάθε επίπεδο, δηλ. τα λογικά σχήματα που λειτουργούν ενοποιητικά, εξισορροπούν και συμπυκνωμένα χαρτογραφούν τα ατιθάσευτα πολλές φορές και αντιφατικά στοιχεία του φυσικού γίγνεσθαι.

Στο σημείο αυτό είναι ενδιαφέρον να υπομνησθεί ότι σύγχρονοι ερευνητές έχουν συγκρίνει τον Ηράκλειτο με τον Wittgenstein επισημαίνοντας τις ομοιότητες μεταξύ τους: «Όπως ο πρώιμος Wittgenstein, εμπνευσμένος από τη νέα «γλώσσα» της συμβολικής λογικής, προσπάθησε να οριοθετήσει τη χρήση της σημαντικής γλώσσας ως γλώσσας που απεικονίζει τον κόσμο, και ως εκ τούτου να παρουσιάσει μερικές αλήθειες για τη δομή της πραγματικότητας που ανακλάται στην αληθινή δομή της γλώσσας και να κατεδαφίσει ως ασήμαντη όλη τη μεταφυσική, έτσι και ο Ηράκλειτος φαίνεται να έχει μια νέα συνείδηση των προτάσεων ως τύπων που παρουσιάζουν την πραγματικότητα, η οποία υποδηλώνεται από τη χρήση του όρου λόγος, για να εικονίσει τη δομή των πραγμάτων σε μια κατάλληλα οικοδομημένη γλώσσα».²⁸ Ο E. Hussey, γενικά, ισχυρίζεται ότι ο τρόπος σκέψης και το εκφραστικό ύφος του Εφέσιου φιλοσόφου θυμίζει το Tractatus Logico-Philosophicus του Wittgenstein.

27. Απ. 123 (Κ-Ρ. 208). Θεμίστιος, *Λόγοι*, 5 69: Η αληθινή δομή των πραγμάτων συνήθως κρύβεται. [Και] Απ. 54, *Ιππόλυτος Έλεγχος* IX, 9,5: *ἀρμονία ἀφανής φανερός κρείττων*. Ο αφανής δεσμός (δομή) είναι ισχυρότερος από το φανερό.

28. Edw. Hussey, *The Presocratics*, Duckworth London, 1972, σ. 52: «Τα τεχνάσματα που χρησιμοποιεί ο Ηράκλειτος δεν είναι οι κανόνες της τυπικής λογικής, αλλά ετυμολογίες, λογοπαίγνια, αντιθέσεις και σύνθετες τεχνικές λέξεων (protimanteia words). Επιτίθεται ενάντια στην ανοησία των συνηθισμένων ανθρώπων, όπως ο Wittgenstein επιτίθεται ενάντια στη μεταφυσική. Καθώς και οι «δύο φιλόσοφοι κατέχονται από ένα ιδεώδες για το πώς θα έπρεπε να χρησιμοποιείται η γλώσσα, είναι συστηματικοί στη σκέψη αλλά ασυνεχείς στην έκφραση. Και οι δύο επιχειρούν να αποσεισουν το μυστήριο και τελειώνουν με μια θεμελιώδη δυσκολία, πως... τα πράγματα είναι πιο μυστηριώδη από πριν».

ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ*

Ο Παρμενίδης ο Ελεάτης (515-470;) κληροδότησε στην ιστορία της σκέψης το ποίημα *Περί Φύσεως*, που χωρίζεται σε δυο μέρη και περιλαμβάνει έναν πρόλογο (προοίμιο) όπου η χρήση του μέτρου προσυπογράφει τον μυθικό χαρακτήρα του συνολικού έργου. Διασώζονται ολόκληρο το προοίμιο και σημαντικά αποσπάσματα από το πρώτο μέρος, ενώ από το δεύτερο μέρος, που αναφέρεται στη θεώρηση του φυσικού κόσμου, δεν διαθέτουμε παρά σκόρπια ψιχία, ανεπαρκή για να ανασυνθέσουμε τη σκέψη του. Μπορούμε μονάχα να παρατηρήσουμε ότι αυτή η προοπτική εκθέτει –σεβόμενη τη γενεαλογική (κοσμογονική) αφήγηση– μια δομή του Κόσμου και των ζώντων (κοσμολογία).

Η επιστροφή της φιλοσοφικής πρακτικής στον μύθο δεν βάζει όμως στο περιθώριο την κριτική προσέγγιση και την απαραίτητη διασαφήνιση των εννοιών που εισηγήθηκαν οι Ίωνες σοφοί και προεξέτειναν οι πυθαγόρειοι. Ωστόσο η έννοια του «Είναι» ή, πιο συγκεκριμένα, «αυτού που είναι στο παρόν» (εόν), στην οποία ο Παρμενίδης επανέρχεται μετά τον Ξενοφάνη, παραμένει ανεξιχνίαστη, γεγονός που εξηγεί γιατί από την Αρχαιότητα προτάθηκαν γι' αυτήν αναρίθμητες ερμηνείες. Οι εξηγητές της σύγχρονης εποχής αναλώνονται ακόμη σε ατελείωτους διαξιφισμούς σχετικά με το τι σημαίνει «Είναι». Οι προτεινόμενες προσεγγίσεις τοποθετούνται σε δύο άκρα: το Είναι ως πραγματικότητα και το Είναι ως μορφή κατηγορήματος όσων λέγονται. Οι περισσότερες από αυτές τις προσεγγίσεις είναι αναχρονιστικές και υπερκαθορίζουν

• Ο Λάμπρος Κουλουμπαρίτης είναι Ομ. Καθηγητής στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο Βρυξελλών και μέλος της Βασιλικής Ακαδημίας του Βελγίου.

* «ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ», *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, Αθήνα, 2008.

τον ιστορικό χαρακτήρα του Είναι, σαν να επρόκειτο για το κεντρικό ζητούμενο της ελληνικής σκέψης. Έτσι, συνέτειναν στη συγκάλυψη της ιστορικότητας άλλων θεματικών του Παρμενίδη – όπως το Εν, η μεταλλαγή του μύθου, η αναγκαιότητα της ανάμιξης και του διαχωρισμού για να εξηγηθεί το γίγνεσθαι.

Σύμφωνα όμως με την ανάγνωση που προτείνω σε προηγούμενες εργασίες μου, φαίνεται ότι ο Παρμενίδης εγκαινιάζει μια νέα πρακτική του μύθου, η οποία δεν υποτάσσεται μονάχα στο σχήμα της συγγένειας αλλά και της οδού, που μοιραία καταλήγει στη γέννηση της μεθόδου. Απώτερος σκοπός αυτής της μεθόδου είναι η γνώση της πραγματικότητας, που στο εξής δεν νοείται βάσει μιας φύσεως αλλά, όπως ήδη έδειξε ο Ξενοφάνης, σύμφωνα με μια διπλή φύση, τη «γη» και τη «φωτιά». γεγονός που εμπλέκει μια νέα φυσική – της ανάμιξης και του (δια)χωρισμού. Με τη νέα αυτή φυσική της ανάμιξης συντελείται μια βαθιά τροποποίηση της ίδιας της σημασίας αυτού που κατονομάζεται φύση, και έτσι προκύπτει η νέα πρακτική του Ενός και του Πολλαπλού. Όσον αφορά στο «Είναι», η διασαφήνιση του οποίου παραμένει πάντοτε προβληματική, εκκρεμής, ο Παρμενίδης μας αποκαλύπτει κυρίως ότι είναι «απαράβιαστο» (άσυλον). Εφεξής καθίσταται σαφές ότι το ζήτημα του Είναι δεν είναι σε καμία περίπτωση η καλύτερη δίοδος για να γνωρίσει κανείς τη σκέψη του. Αντιθέτως, το μήνυμα που προσπάθησε να περάσει ο Ελεάτης στοχαστής –ο πατέρας της φιλοσοφίας, κατά τον Πλάτωνα–, δια φωτίζει η συμβολή του στο ερώτημα της φυσικής περί ανάμιξης και διαχωρισμού, την οποία αγνοούν πολλοί σύγχρονοι ερμηνευτές, αλλά αναγνωρίζουν οι αρχαίοι σχολιαστές, και η οποία συνιστά κορυφαία επανάσταση στην ιστορία της σκέψης.¹

Στα βήματα του Ξενοφάνη, ο Παρμενίδης εισάγει δύο οντότητες προκειμένου να εξηγήσει τα πράγματα εν τω γίγνεσθαι, τη φωτιά και τη γη, τα οποία θεωρεί με αφετηρία την οπτική τους έκφανση ως φως και σκοτάδι. Ακόμη, τα ορίζει ως μορφές, προσθέτοντας τους τις αντίστοιχες ιδιότητες, όπως το θερμό και το ψυχρό, και μάλιστα προτείνει μια επέκταση προς όλες τις άλλες ιδιότητες, τις οποίες αποκαλεί δυνάμεις. Αυτός ο δυϊσμός παραπέμπει σαφώς στους πυθαγόρειους, ενώ παράλληλα διορθώνει την ασυμμετρία που πρέσβευαν εκείνοι, αντικαθιστώντας την με μια αυστηρότερη συμμετρία, που αποσχίζεται από τη λογική της αμφισημίας και εγκαινιάζει τη λογική της εναντίωσης. Από την άλλη, ο Παρμενίδης αντικρούει τον ολιζικό διαχωρισμό που εισηγούνται οι πυθαγόρειοι (αναφορικά με τις σειρές αντιθέτων) και υποθε-

1. Κατ' αυτή την έννοια, η προσέγγιση που προτείνω εδώ διαφέρει κάπως από εκείνη που ανέπτυξα στο βιβλίο μου *Aux origines de la philosophie européenne*, σσ. 76-89, αν και κατά βάση παραμένει η ίδια.

τεί μια μορφή ενότητας, η οποία ωστόσο διατηρεί άθικτο κάθε έναν από τους αντιτιθέμενους όρους. Καθένα από τα αντιτιθέμενα μέρη αντιμετωπίζεται, συνεπώς, ως αντίθετο, ίδιο με τον εαυτό του και διαφορετικό από το άλλο, και μπορεί να ενοποιηθεί δίχως να διασαλευτεί η ταυτότητα του. Αυτή η έλλειψη ενότητας, το μοναδικό σημείο για το οποίο φαίνεται να επικρίνει ο Παρμενίδης τους πυθαγόρειους –ενώ στέκεται πιο άτεγκτος απέναντι στους Ίωνες σοφούς– συνεπάγεται την απόρριψη των πυθαγόρειων αρχών (περιττό/περιορισμένο/περατό και άρτιο/απεριόριστο/άπειρο), που οριοθετούν μια πραγματικότητα στην οποία βασιλεύει η ασυνέχεια. Με την ενότητα (δύο αντίθετων μορφών) ο Παρμενίδης εδραιώνει μια φυσική του συνεχούς, η οποία τον υποχρεώνει να τροποποιήσει αισθητά τα θεωρητικά του σημεία αναφοράς, εγκαταλείποντας τους αριθμούς ως κύρια σημεία αναφοράς και φέρνοντας στο προσκήνιο το Έν και την ενότητα, που στη γεωμετρική τάξη αντιστοιχούν σε δύο μόνο αρμόζοντα σχήματα: τον κύκλο και τη σφαίρα. Η Γη είναι σφαιρική, ο Κόσμος επίσης, και οι δομές του Ουρανού σχηματίζονται κατά κυκλικούς ή σφαιρικούς δακτυλίους που εξαπλώνονται σε συνδυασμό, ούτως ώστε να υπάρχει αλληλοδιαδοχή του φωτός και του σκοταδιού. Η προαγωγή της ενότητας και της σφαιρικότητας δείχνει ότι ο Παρμενίδης πασχίζει να αντικαταστήσει την έννοια του περιορισμένου (πεπερασμένου) με εκείνη του «ολοκληρωμένου» (τετελεσμένου) ή, πιο συγκεκριμένα, της «πληρότητας» (πλέον). Γι' αυτό και ορισμένοι αρχαίοι ερμηνευτές της νόησης αντιμετώπισαν το Είναι από την προοπτική του Ενός, νοούμενο ως Εν-Όλον. Προκειμένου να αποφύγει την υπερβολή και την έλλειψη, που εμπλέκονται στις δύο πυθαγόρειες αρχές (περιττό και άρτιο), ο Παρμενίδης ανάγει το ερώτημα του Ενός στη σφαίρα του απολύτου. Για τον λόγο αυτόν επιβάλλεται να τεθεί άμεσα μια βασική ερώτηση: πώς παρουσιάζεται το Είναι και πώς σχετίζεται με τις δύο όψεις του Ενός, εν όψει των δύο δομών της νόησης του – της μίας που αντιλαμβάνεται τις δύο αντίθετες «μορφές» στην ενότητά τους και της άλλης που θεωρεί το σύνολο του Κόσμου ως Εν-Όλον;

Επιβάλλεται να κάνουμε μια πρώτη παρατήρηση: πώς πρέπει να εκλάβουμε τον ήπιο δυϊσμό που ενώνει τα αντίθετα χωρίς να τα συρρικνώνει σε μια συγχώνευση; Πιστεύω ότι μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτό το πρώτο ερώτημα καταφεύγοντας στην εικόνα ενός έναστρου ουρανού στη Μεσόγειο, στο μέτρο που μέσα στο σκοτάδι της νύχτας τα αμέτρητα αστέρια φαίνονται φωτεινά. Το απεριορίστο όμως περιχαρακώνεται από το φως και το σκοτάδι, χάρη στα οποία πραγματώνεται μια ενιαία οπτική του όλου, παρά το απέραντο παρόν και το γεγονός ότι το σκοτάδι δεν επεμβαίνει στην καθαυτό ταυτότητα των άστρων

—ούτε το αντίστροφο— ενώ την ημέρα τα αστέρια εξαφανίζονται, όταν τα αντιτιθέμενα μέρη παύουν να διαχωρίζονται. Η σημασία αυτής της ισορροπίας ανάμεσα στα αντιτιθέμενα μέρη ισχύει εξίσου για τον άντρα και τη γυναίκα. Σε αντίθεση με τους πυθαγόρειους, ο Παρμενίδης αρνείται την αξιολογική διαφορά ανάμεσά τους και θεωρεί ότι είναι ίσοι και ότι η συμμετρία τους διέπεται από τις φυσικές διαδικασίες. Η ισότητα μεταξύ των αντιτιθέμενων μερών που αναντίρρητα κυριαρχεί στον τομέα του γίνεσθαι υπόκειται εξίσου σε μια δομή, στην οποία —όπως και για τους πυθαγόρειους— προεξάρχουν τα ουράνια σώματα. Και μάλιστα επανέρχεται εν προκειμένω στην κατά Ξενοφάνη έννοια του «κοσμικού θείου», χρησιμοποιώντας τη μυθική μορφή του Δαίμονα (θεότητας). Η τελευταία όμως δεν αντικατοπτρίζει την πληρότητα του Ουρανού, αλλά συμβολίζει μονάχα μια εν κινήσει ουράνια σφαίρα τοποθετημένη στο κέντρο ενός συνόλου σφαιρών που καθορίζονται από το φως και το σκοτάδι, από τις οποίες μόνο οι ανώτερες και εξώτερες είναι ακίνητες. Έργο αυτής της θεότητας είναι να ρυθμίζει την ανάμιξη και τον διαχωρισμό, χωρίς ποτέ να ισχυρίζεται ότι βλέπει και ακούει τα πάντα, ούτε ότι είναι ικανή να νοεί, όπως στον Ξενοφάνη: «Κυβερνάει τα πάντα», λέει ο Παρμενίδης, «καθώς ορίζει καθ' όλα τον επίπονο τοκετό και τη μίξη, στέλνοντας το θηλυκό με το αρσενικό να σμίξει και αντίστροφα το αρσενικό με το θηλυκό» (fr. 12). Επιπλέον, για να διασφαλιστεί αυτό το σμίξιμο, ο μύθος αναφέρει ότι γέννησε πρώτα τον Έρωτα, την αρχή της ένωσης. Με άλλα λόγια, ο δυϊσμός, κατά τον Παρμενίδη, μετριασμένος από την ένωση των αντιθέτων, παραπέμπει σε μια θεϊκή ενότητα, και το όλο συνδυάζεται με μια μυθική περιγραφή που παρευθύνει όμως συναντά ένα πρόσκομμα. Η δυσκολία αυτή επιτείνεται, αν σκεφτούμε ότι η λειτουργία του μύθου είναι, μεταξύ άλλων, να συνενώσει αυτό που στην πραγματικότητα είναι διαχωρισμένο και τις περισσότερες φορές ασύνδετο, με αποτέλεσμα να συρρικνώνει με γνωστικό τρόπο την αντικειμενική ασυνέχεια των πραγμάτων. Δικαίως λοιπόν αναρωτιόμαστε για ποιο λόγο ο Παρμενίδης καταφεύγει στον μύθο, ενώ θα μπορούσε να αρκεστεί στην αναμόρφωση των πυθαγόρειων αρχών που είχε επιχειρήσει ο ίδιος. Δεν θα αρκούσε απλώς να ταχθεί υπέρ μιας απόλυτης ενότητας των πάντων, κάποιου Ενός-Όλου, πέρα από την ενότητα των αντιθέτων και της μοναδικής Θεότητας (Δαίμονα);

Προκειμένου να απαντήσουμε στην παραπάνω ερώτηση, πρέπει πρώτα να έχουμε κατά νου ότι ο Παρμενίδης αφυγκριάζει πλέον στον πυθαγόρειο τρόπο σκέψης, αφού δεν δίνει μια σαφή εξήγηση για το γίνεσθαι, σε αντίθεση με τους Έλληνες σοφούς, που το είχαν αναγάγει σε επίκεντρο της σκέψης τους. Η επιστροφή στους Έλληνες έμοιαζε απαραί-

τητη και ωστόσο ήταν αδύνατη, καθώς η σκέψη τους κατέληγε σε χειρότερη ασυνέπεια και από των πυθαγορείων. Τη στιγμή που αρνείται τη ρήση «τίποτε ποτέ δεν είναι, αλλά όλα γίνονται»,² ο Παρμενίδης διασαλεύει την εγκυρότητα όσων οι προκάτοχοι του χαρακτήριζαν «πράγματα που υπάρχουν στο παρόν» (εόντα), μιας και για τον ίδιο τα εν λόγω πράγματα δεν θα μπορούσαν καν να μεταφερθούν στο παρόν, δεν ανήκουν στο παρόν (μη εόντα)· είναι «πράγματα απόντα» (απ-εόντα) ενόσω κάτι δεν τα καθιστά «παρόντα» (παρ-εόντα). Αυτό το κάτι είναι η ανθρώπινη νόηση (fr. 4). Ο Παρμενίδης καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα αφενός επειδή αποδίδει κεφαλαιώδη σημασία στη γνώση (εξ ου και η χρήση του σχήματος της οδού, αλλά και η αναφορά στη νόηση ως αυτό που καθιστά παρόν κάτι απόν), και αφετέρου επειδή καταφέρνει να δείξει ότι η θέση των Ιώνων περί του γίνεσθαι με αφετηρία μία «μοναδική» φύση προσκρούει σε λογικές δυσκολίες, αφού είναι αδύνατον να θεωρηθεί η γένεση οποιουδήποτε πράγματος με αφετηρία μία μοναδική ενότητα, η οποία ως τέτοια θα μπορούσε να παραγάγει μόνο το ίδιο. Είναι σαν να θέλαμε να εξαγάγουμε έναν πολλαπλό κόσμο από τη φωτιά (όπως υποστηρίζει ο Ηράκλειτος), ενώ, με λογικούς όρους, η φωτιά μπορεί να παραγάγει μόνο φωτιά. Πίσω από αυτή την αντίθεση διαγράφεται η υπόσταση της φύσεως ως αρχής θολερότητας με αφετηρία μία μοναδική ενότητα. Αποδίδοντας σε αυτό το μοναδικό υπόβαθρο την υπόσταση του αιώνιου «Είναι», το οποίο είναι επιπροσθέτως το αληθινό «θείο», δείχνουμε ότι δεν κατανοούμε ότι ένα τέτοιο Είναι θα έπρεπε να είναι καθαυτό ακίνητο. Προσκολλώντας του το γίνεσθαι, του προσδίδουμε μη είναι, που μεμιάς ισοπεδώνει την πληρότητα του και άρα την ίδια του την πραγματικότητα.

Η παρατήρηση είναι τόσο αποπλανητική που καθίσταται ανεξάντλητη ιστορική θέση. Εννοώ ότι οι δύο λογικές συνέπειες της σκέψης του Παρμενίδη –εξάρνηση της μετάβασης από το Εν στο Πολλαπλό με αφετηρία μια Φύση που μετατρέπεται σε απόλυτο, πάντοτε παρόν Είναι (Εόν), καθώς και της προέλευσης οποιουδήποτε πράγματος από ένα Είναι σε γίνεσθαι– στο πέρασμα της ιστορίας ώθησαν πολλούς στοχαστές που στηρίζονται στο θεμέλιο του Ενός να αιτιολογούν συνεχώς αυτό το θεμέλιο. Ο Παρμενίδης όμως πηγαίνει μακρύτερα, συνδέοντας αυτό το ερώτημα με εκείνο του μη είναι.

Αφότου συναγάγουμε ότι είναι αδύνατον να προέλθει γίνεσθαι από αυτό που είναι (ένα μοναδικό Είναι που αναπτύσσεται αφ' εαυτού, διαμέσου μιας εν πληρότητι ταυτότητας), επιχειρούμε να μάθουμε εάν

2. Την οποία ο Πλάτων αποδίδει σε όλους τους σοφούς από την εποχή του Ομήρου (Πρωταγόρα, Ηράκλειτο, Εμπεδοκλή), συμπεριλαμβανομένων και των ποιητών (Επίχαρμος), εκτός από τον Παρμενίδη (Θεαίτητος, 152ο-ε).

το γίγνεσθαι δεν θα μπορούσε εξίσου να προέρχεται από αυτό που δεν υπάρχει, από το μη είναι. Και σε αυτό το σημείο ο Παρμενίδης πρωτοπορεί και δείχνει ότι δεν είναι αδύνατον να εξετάσουμε το ενδεχόμενο ενός γίγνεσθαι με αφετηρία το μη είναι, στο βαθμό που το μη είναι δεν είναι τίποτα: (είναι) μηδέν. Αυτός ο αποκλεισμός του «χάους» θα αποδειχθεί στη συνέχεια παράδοξος, καθώς δεν θα μπορούμε να αφήσουμε κατά μέρος το μη είναι χωρίς να αποφύγουμε την παραχώρηση να ισχυριστούμε ότι είναι το μηδέν. Πάνω σε αυτή τη λογική λεπταίσθητη διάκριση ο Πλάτων στηρίζει την «πατροκτονική» του πράξη ενάντια στον «πατέρα» της φιλοσοφίας, διαβεβαιώνοντας ότι υπάρχει μια τροπικότητα του «μη είναι» που μπορεί να υπάρξει με συγκεκριμένη μορφή (λόγου χάρη, ως εικόνα ενός πράγματος, ομοίωμα, σφάλμα ή ακόμη και ως έννοια της «άρνησης»). Από εδώ ξεκινά και μια σειρά σχέσεων σχετικά με την υπόσταση του μη είναι, που θα πολλαπλασιάσει, με την πάροδο του χρόνου, τις διαφορετικές σημασίες που μπορούμε να προσδώσουμε στην έκφραση «μη είναι», αρχίζοντας από το απόλυτο μηδέν και φτάνοντας ως την ιδέα κάποιου Ενός ως μη είναι πέρα από το Είναι, και μάλιστα συνδέοντας το με την έννοια της θεϊκής δημιουργίας *ex nihilo*, με πολυάριθμες ενδιάμεσες περιπτώσεις. Για ακόμη μία φορά ο Παρμενίδης θέτει τις βάσεις για μια ιστορικά καθοριστική νόηση, η οποία διανοίγεται προς μια προβληματική που υπερβαίνει το Είναι. Θα δούμε ότι αυτό το ερώτημα παρουσιάζει ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον, καθώς ο Παρμενίδης αποφεύγει τη λογική δυσκολία χρησιμοποιώντας τον μύθο. Για τον ίδιο, εάν το Είναι (Εόν) είναι απαραβίαστο (άσυλον), το μη είναι δεν υπάρχει καν, είναι απρόσιτο και άγνωστο, και άρα επίσης αδιανόητο. Έκτοτε ο μόνος τρόπος να κατονομαστεί είναι μυθικός, με μυθικές δηλαδή εικόνες, παραλληλίζοντας το, επί παραδείγματι, με μια απρόσιτη οδό. Αυτός ο τρόπος κατάδειξης του αδύνατου και απρόσιτου χαρακτήρα του μη είναι αποκαλύπτει εντούτοις ότι το ερώτημα της νόησης είναι κεντρικό, αφού από το παρελθόν του ελληνικού πολιτισμού απορρέει κατά κύριο λόγο η συνεχής προσπάθεια σοφών και φιλοσόφων να νοήσουν τα πράγματα.

Καταλαβαίνουμε εφεξής ότι η διπλή αδυνατότητα –το γίγνεσθαι με αφετηρία κάτι που είναι και το γίγνεσθαι με αφετηρία κάτι που δεν είναι– δεν οδηγεί μονάχα στη νέα φυσική της ανάμιξης και του διαχωρισμού δύο οντοτήτων (της γης και της φωτιάς), αλλά και στο ζήτημα της νόησης. Εξ ου και η σημασία του δεύτερου αποσπάσματος που αναφέρεται στον λόγο, λέγοντας «ποιες είναι οι μόνες οδοί της αναζήτησης για τη νόηση». Εάν αφήσουμε κατά μέρος την οδό του μη είναι, συμπεραίνουμε αμέσως ότι μονάχα η οδός του Εόντος, αυτού που είναι στο παρόν, οδηγεί σε αυτό που καθιστά δυνατό το νοείν. Σε αυτό

συνίσταται και ο ρόλος του *Εόντος* (που κάπως βιαστικά μεταφράζουμε «Είναι»). Το *Εόν* δηλώνει εδώ μια κατάσταση αυτού που είναι στο παρόν και το οποίο, ως εκ τούτου, καθιστά δυνατό το νοείν. Έτσι, φαίνεται ότι χωρίς το Είναι (*Εόν*), δεν υπάρχει και νοείν (fr. 8, 35-36).

Πρόκειται άραγε για τη Φύση; Όχι βέβαια για τη «φύση» όπως τη θεώρησαν οι Ίωνες στοχαστές. Ή μήπως για μια φύση που χωρίζεται σε δύο οντότητες (γη και φωτιά); Και πάλι όχι, μιας και το Είναι υπάρχει ως ένα και πλήρες. Το Είναι θα μπορούσε ωστόσο να είναι κάτι όχι ανεξάρτητο από αυτή τη «φύση», όπως συνάγεται από το απόσπασμα 16, όπου λέγεται ότι η ικανότητα του νοείν διαμοιράζεται σε «όλους και στον καθένα», σε αρμονία με τη διαδικασία της φυσικής ανάμιξης, αλλά σύμφωνα με μια μορφή πληρότητας, καθώς ο Παρμενίδης λέει ότι «το πλήρες είναι η νόηση». Αυτό μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα την ιδέα ότι «το ίδιο είναι ταυτόχρονα η νόηση και αυτό στο οποίο οφείλεται η νόηση» (fr. 8, 34-35), εφόσον καταδεικνύει μια εγγύτητα ανάμεσα στη νόηση και το Είναι που είναι η προϋπόθεσή της. Με άλλα λόγια, ακόμη και αν υπάρχει μια σχέση ανάμεσα στα φυσικά θεμέλια των πραγμάτων και στη νόηση, το *Εόν* δεν ανήκει στην τάξη του φυσικού, αλλά εκφράζει την πληρότητα του φυσικού που συμφωνεί με την πληρότητα της νόησης. Αυτή η διπλή πληρότητα, που εκφράζεται στο απόσπασμα 3 («το ίδιο εξάλλου είναι τόσο νοείν όσο και είναι»), υποτάσσει τη νόηση στο συνεχές, ανατρέποντας την ασυνέχεια που παραδέχονταν οι πυθαγόρειοι. Εξασφαλίζει ακόμη και μια μορφή αυτονομίας στη νόηση, χάρη στην οποία τα πράγματα εν τω γίνεσθαι, δηλαδή τα πράγματα που δεν υπάρχουν στο παρόν (*μη εόντα*), τα πράγματα που είναι απόντα (*απεόντα*), μπορούν να είναι παρόντα (*παρεόντα*) (fr. 4).

Η αμφισβήτηση της ιωνικής αντίληψης περί γίνεσθαι, μετατρέποντας τα «πράγματα που είναι στο παρόν» (*εόντα*) σε πράγματα που δεν είναι στο παρόν (*μη εόντα*), που είναι απόντα (*απεόντα*), τροποποιεί τη σημασία των «πραγμάτων που είναι στο παρόν» (*εόντα*): ο Παρμενίδης αρνείται το γίνεσθαι θεωρώντας ότι αντιστοιχεί σε απολύτως εφήμερα πράγματα που παρέρχονται, ενώ το μόνο πράγμα που υπάρχει πάντοτε στο παρόν είναι το Είναι (*Εόν*), χάρη στο οποίο υπάρχει νόηση και άρα δυνατότητα να γίνουν παρόντα τα πράγματα. Επιπλέον, διαβεβαιώνει ότι οι έννοιες τις οποίες οι Ίωνες εισηγήθηκαν ως αληθινές, ως «γίνεσθαι και θνήσκειν, είναι και μη είναι, μετατόπιση και εναλλαγή φωτεινότητας στην επιφάνεια», δεν είναι παρά λέξεις, δηλαδή δεν έχουν άλλη υπόσταση από εκείνη ενός ονόματος το οποίο προσαρμόζουμε στα πράγματα, σε πράγματα τα οποία δεν υπάρχουν στο παρόν (*μη εόντα*), αφού είναι εφήμερα και χάνονται αφότου γεννη-

θούν, μετά από ένα πάντοτε μεταβλητό χρονικό διάστημα. Έτσι, εγκαινιάζει ένα μείζον φιλοσοφικό ρεύμα, τον νομιναλισμό (βλ. P. Somville), ο οποίος αποκαταστάθηκε από τους σοφιστές, αναβίωσε κατά τους ελληνιστικούς χρόνους και ήρθε σε πρώτο πλάνο κατά τον Μεσαίωνα. Αυτή όμως η διάκριση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα προσδίδει στη γλώσσα μια εξαιρετική δυνητικότητα. Δεν είναι μονάχα ο μύθος που αποκαλύπτει τη δυναμική του λειτουργία, αλλά και σύνολη η γλώσσα που μπορεί να επιβάλει τους νόμους της στα πράγματα βασιζόμενη στη σχετική κεκτημένη μας εμπειρία. Με αυτή την έννοια λέει ο Παρμενίδης στο απόσπασμα 9 ότι «καθώς τα πράγματα ονομάζονται φως και νύχτα... όλα είναι ταυτόχρονα γεμάτα από φως και αόρατη νύχτα, ίσα μεταξύ τους, μιας και κανένα από τα δυο δεν συναρμόζεται με το μηδέν». Με άλλα λόγια, η εμπειρία που έχουμε για το φως και το σκοτάδι αποκτά νόημα μονάχα μέσα από τον λόγο που ονομάζει έτσι τα πράγματα, εξασφαλίζοντας παρευθύς τις συνθήκες για έναν συγκεκριμένο έλεγχο του γίνεσθαι που διαφεύγει.

Κατά περιέργη σύμπτωση, βρισκόμαστε στο σημείο αυτό αντιμέτωποι με ερωτήματα που έχουμε ήδη συναντήσει αναφορικά με την εβραϊκή Βίβλο, όταν αναφέρει ότι είπεν ο Θεός γενηθήτω το φως και εγένετο φως... παρόλο που αναγνωρίζει εξίσου στον άνθρωπο την ικανότητα να κατονομάζει τα πράγματα που ποίησε ο Θεός. Η σύγκλιση αυτή δεν πρέπει να καμουφλάρει την αντιστροφή που πέτυχε ο Παρμενίδης, ο οποίος αποδίδει μονάχα στον άνθρωπο την ικανότητα που η Βίβλος αναγνώριζε στον Θεό. Εδώ διακρίνεται ξεκάθαρα η άρνηση της ιδέας ότι ο Θεός είναι το μέτρο των πάντων –που θα ξαναγίνει μέσα από άλλες οδούς μια διδαχή της πλατωνικής και ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης– και προετοιμάζεται το έδαφος για τη θέση των σοφιστών, που δεν επιφορτίζει απλώς τον άνθρωπο με την υποχρέωση να προάγει τον λόγο προς όλες τις κατευθύνσεις, αλλά τον θεωρεί μέτρο πάντων πραγμάτων. Κατά τον Παρμενίδη, το Είναι ανάγεται σε μέτρο για όλα τα πράγματα, καθώς αποτελεί το καθαυτό υπόβαθρο του ανθρώπου ως προϋπόθεση της νόησης περί πραγμάτων, και όχι –όπως στον Ξενοφάνη– ως θεϊκό Είναι που βλέπει, ακούει και νοεί τα πάντα. Η παρουσία του Δαίμονα στη σκέψη του δεν αλλοιώνει στο ελάχιστο αυτή την ανατροπή, καθώς η λειτουργία της Θεότητας που διαρθρώνεται μέσα από μια μυθική προσέγγιση (και πάλι γενεαλογική) περιορίζεται στην ανάμιξη και τον διαχωρισμό, μέσα από μια συνεχή κυκλική κίνηση. Η παρεμβολή μυθικών στοιχείων μέσα στο ποίημα δείχνει ότι από την αρχή του ποιήματος ο αφηγητής φιλόσοφος μπαίνει με μυθικό τρόπο στο μονοπάτι του λόγου, θέλοντας να φτάσει, μέσα από μια πληθώρα οδών, στη γνώση για τον κόσμο. Και ο άνθρωπος είναι, επομένως, εκείνος που



με τη χρήση της νόησης ανοίγεται προς τον κόσμο με μη μυθικό τρόπο, καθιστώντας δυνατή μια σχέση με τα πράγματα κατά τον τρόπο μιας συγκεκριμένης παρουσίας των πραγμάτων, που οργανώνεται με τη χρήση δύο μορφών (φως και σκοτάδι). Αρνούμενος όμως την οντολογικοποίηση της Θεότητας που εισηγήθηκε ο Ξενοφάνης, προσδίδοντας της τότε έναν μυθικό χαρακτήρα (fr. 1) και τότε έναν φυσικό ρόλο ως αρχή κίνησης, ο Παρμενίδης αποβάλλει εξίσου (fr. 9) και την οντολογικοποίηση των πραγμάτων, και μάλιστα των αντίθετων «μορφών»: δεν δέχεται ότι είναι οντότητες στις οποίες θα μπορούσαν να αποδοθούν οι όροι «είναι» και «μη είναι». Μονάχα η νόηση μπορεί, χάρη στο Είναι, να διασφαλίσει μια σχετική νοητότητα στα πράγματα εν τω γίγνεσθαι, με τη μορφή μιας ορισμένης παρουσίας τους (παρεσόντα). Εφεξής ο Παρμενίδης δεν θίγει το ερώτημα του Είναι για να το ταυτίσει με τον Θεό ή τα πράγματα, αλλά, όπως θα συμβεί αργότερα, για να θεμελιώσει τη νόηση και τη δραστηριότητα της σε σχέση με τον κόσμο των πραγμάτων που λανθάνουν μέσω της απουσίας, του εφήμερου, και που μονάχα η γλώσσα κατορθώνει να κατονομάσει. Αν λοιπόν τα πράγματα που εκδηλώνονται είναι τέτοια, δηλαδή αν ανήκουν στην τάξη της ονοματοδοσίας, καταλαβαίνουμε ότι ο Παρμενίδης αδυνατεί να θέσει ανοιχτά το ζήτημα του Είναι, όπως υποστηρίζουν οι περισσότεροι ερμηνευτές: μπορεί να το επιβάλει μονάχα μέσω ενός τύπου γλώσσας κατάλληλης να μιλήσει για το Είναι με εγκυρότητα και χωρίς να διατείνεται ότι το ορίζει, αν και είναι σε θέση να το γνωστοποιήσει έμμεσα. Γι' αυτό και εφαρμόζει μια νέα πρακτική του μύθου, όπου το σχήμα της συγγένειας υπόκειται στο σχήμα της οδού, καταλληλότερο να μιλήσει για τη γνώση. Εάν όμως, όπως ισχύει για κάθε πορεία, η γνώση θέτει έναν προορισμό, αρμόζει να εξετάσουμε εκ του σύνεγγυς τα είδη προορισμού που λαμβάνει υπόψη του ο Παρμενίδης.

Στις πρώτες γραμμές του ποιήματος βλέπουμε να πορεύονται ίπποι οδηγημένοι από τις κόρες του Ήλιου, βάζοντας ήδη τον μαθητευόμενο φιλόσοφο στην οδό της Θεότητας (δαίμονα) που του αποκαλύπτει το σύνολο της γνώσης, η οποία περιλαμβάνει τις παραδεδεγμένες αντίθετες γνώμες –ελάχιστα αξιόπιστες, κατά τον Παρμενίδη– και την αδιάβατη οδό του μη είναι. Εκτός από αυτές τις οδούς, η μυθική αφήγηση αναφέρει άλλες τέσσερις, οι οποίες συντάσσονται ανά δύο σύμφωνα με μια σχέση αντίθεσης και συμπληρωματικότητας που διέπει την αρχαϊκή λογική (της πρακτικής του μύθου): οδός της Θεότητας στην οποία παρεισφρεί η Δίκη (που στην τάξη του μύθου αντιστοιχεί με τον Δαίμονα που ορίζει την ανάμιξη και τον διαχωρισμό και με μια κοσμική σφαίρα που ονομάζεται «δικαιοσύνη»): οδός των κοινών ανθρώπων, αμύητων στη γνώση: οδός της Ημέρας και οδός της Νύχτας, που σχετίζονται με

το φως και το σκοτάδι. Η πολυσημία της «οδού» είναι σημαντική και συνάδει με την εξίσου πολύσημη χρήση άλλων όρων, όπως *δαίμων* και *δίκη*, που χρησιμεύουν στη μετάβαση από ένα επίπεδο του ποιήματος σε κάποιο άλλο. Η αρχική μυθική αφήγηση προοικονομεί με τις εικόνες και τη διάρθρωσή της τα βασικά χαρακτηριστικά του τελικού κοσμογονικού μύθου, η ανασύνταξη του οποίου δηλώνει την τάξη του κόσμου· και ωστόσο ο λόγος της θεάς, με τις οδούς που αποκαλύπτει, προετοιμάζει εξίσου αυτό που στο μεσοδιάστημα διασφαλίζει τη νομιμότητα, δηλαδή τη «νόηση».

Έτσι λοιπόν, βλέπουμε διαδοχικά τρεις διαφορετικούς προορισμούς μέσα στο ποίημα: τη Θεότητα (που παίρνει τον λόγο και αποκαλύπτει τα διαφορετικά μονοπάτια προς τη γνώση), τη θεμελίωση της νόησης χάρη στο Είναι, και την εφαρμογή της προκειμένου να καταδειχθεί η παρουσία των πραγμάτων και η καθαυτό υπόστασή τους. Φαίνεται, συνεπώς, ότι ο εν λόγω μύθος είναι ένας μύθος της καταγωγής και της γένεσης της γνώσης. Ο δρόμος που οδηγεί στη θεμελίωση της νόησης μέσω του Είναι εκφράζεται ποιητικά ως η αναζήτηση της «ατρόμητης καρδιάς της ολοστρογγυλής Αλήθειας», ενώ αυτό που αντιστοιχεί στον τελικό προορισμό φέρνει στο φως τον αρμόζοντα τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να λέγονται τα ήδη κατονομασμένα από τους προγενέστερους στοχαστές πράγματα, ούτως ώστε να αποφανθούν για τη διάταξη του κόσμου (fr. B 1). Καθένα από αυτά τα προγράμματα αντιστοιχεί σε δύο θέματα που έχουμε ήδη επισημάνει: θεμελίωση της νόησης που στηρίζεται στο Είναι και πρακτική της νόησης με στόχο την κατανόηση των πραγμάτων. Το μυθικό κείμενο και οι μορφές που χρησιμοποιεί συνδέουν όλους τους άξονες της αφήγησης και αναδεικνύουν, μέσα από τις έννοιες του παρόντος και της παρουσίας, την πραγματική απαρχή μιας μεταφυσικής της παρουσίας.

Από τον πρώτο κιόλας προορισμό του ποιήματος, ο Παρμενίδης δεν κάνει καμία αναφορά στις Μούσες, θυγατέρες της θεάς Μνημοσύνης, που συνδέονται με τον μυθικό αστερισμό του Απόλλωνα, θεού της Μουσικής και του Φωτός. Αντιθέτως, διαφαίνεται η παρουσία του Ήλιου, μέσα από τις κόρες του Ηλιάδες και το φως που αντιπαραβάλλεται με τη νύχτα, όπως η φωτιά με τη γη. Ο επαναληπτικός ρυθμός του Ήλιου που ανατέλλει το πρωί και σβήνει τη νύχτα μαρτυρεί την επικυριαρχία του παρόντος επί του παρελθόντος και του μέλλοντος, κατεξοχήν πεδίο της Μνημοσύνης. Ο Παρμενίδης προβάλλει και στη συνέχεια το παρόν για να φτάσει στον δεύτερο προορισμό, το «απαρσάβαστο» Είναι, δίχως το οποίο δεν είναι δυνατή η νόηση, το Είναι που βρίσκεται πάντοτε στο παρόν «καθώς τώρα είναι ολόκληρο, ένα, συνεχές» (fr. 8, 5-6, και 8, 34-38). Ως προϋπόθεση της νόησης, το Είναι εξετά-



ζεται σύμφωνα με την ενεστώσα αντοχή του, όπου ο παροντικός χρόνος (τώρα) και το συνεχές συμπράττουν και συνιστούν την πληρότητα του Είναι: «Είναι όλο γεμάτο από το είναι... είναι όλο συνεχόμενο, γιατί το είναι ζυγώνει το είναι». Προκειμένου να επικυρώσει αυτή την πληρότητα, ο Παρμενίδης αναγκάστηκε να αποκλείσει το μη είναι. Ο αποκλεισμός αυτός προσδίδει στο Είναι την αναγκαιότητά του, καθιστώντας το αποκλειστικό και απόλυτο. Ταυτόχρονα, το σύστημα των αντιτιθέμενων μερών που διασφάλιζε στη μυθική σκέψη, στους Ίωνες και πυθαγόρειους στοχαστές έναν χώρο για να αναπτυχθούν διασαλεύεται μεμιάς, καθώς αναδύεται μια νέα δυνατότητα, όπου κανένα αντιτιθέμενο μέρος δεν είναι δυνατό. Σε αυτήν ακριβώς την ακραία τοποθέτηση η νόηση βρίσκει ένα υπόβαθρο, εδώ εδραιώνονται οι αρχές της ταυτότητας και της μη αντίφασης. Εξ ου και η ιστορική δήλωση που διατυπώθηκε με αβυσσαλέο, θα τολμούσα να πω, τρόπο: «Εμμένοντας ίδιο μες στο ίδιο, στον εαυτό του, έτσι κείται και στερεό παραμένει» (fr. 8, 25-30). Αυτά είναι λοιπόν τα χαρακτηριστικά του Είναι που εξασφαλίζουν στη νόηση τη συνέχεια, χάρη στην οποία δύναται να κατανοεί τα πράγματα σε μια μορφή ενότητας, αναγνωρίζοντας την παρουσία ακόμη και των απόντων πραγμάτων, δηλαδή συμπλησιάζοντάς τα με το είναι (παρόντα), δίχως να τα περιορίζουν σε αυτό.

Με την τριπλή αυτή εκδήλωση της «παρουσίας» ο Παρμενίδης αποστασιοποιείται σαφώς από τον «δάσκαλο» του Ξενοφάνη, ο οποίος θεωρούσε τον ανθρώπινο λόγο αποκλειστικά ως εσφαλμένη άποψη, μιας και η συνέχεια είχε αναχθεί στη μόνιμη παρουσία του Ουρανού. Κάνοντας θετικότερη τη γνώση με τη χρήση του σχήματος της οδού, θέτει τα θεμέλια της ανθρώπινης γνώσης και, στο μέτρο αυτό, τοποθετεί τον άνθρωπο στην απαρχή, αποδίδοντας του το Είναι στην πληρότητα του, που ταυτόχρονα εξασφαλίζει και στη νόηση την πληρότητά της. Εφεξής, όπως και αν αποτιμάται η αξία του Θείου, το Εόν αποκτά οριστική σημασία με αφετηρία αυτή τη μυθικά θεμελιωμένη απαρχή, μιας και θέτει την προκείμενη απαρχή διαφοροτρόπως: ως απαραβίαστη «οντότητα» συστατική του ίδιου της του υπόβαθρου, από όπου ξετυλίγεται η σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο διαμέσου της ιδιότητας της νόησης, δηλαδή του στοιχείου που εξασφαλίζει πληρότητα σε όλους τους ανθρώπους και στον καθένα ξεχωριστά (fr. 16). Ανάμεσα στο Είναι και τη Νόηση δημιουργείται μια άρρηκτη σύννευση, με την οποία θα ασχοληθεί η ευρωπαϊκή σκέψη επαναλαμβάνοντας και εμβαθύνοντας την με τρόπους ποικίλους και πάντοτε προβληματικούς: Ξεκινά από την καθαρή υποκειμενικότητα και φτάνει ως το μεσαιωνικό της αντίθετο, τη Νόηση του Θεού, με διάφορα ενδιάμεσα στάδια όπως τον κατά Αναξαγόρα Νου και την κατά Διογένη τον Απολλώνιο Νόηση, τον Πλάτωνα

και τον Πλωτίνο, τον κατά Αριστοτέλη ενεργητικό Νου και την εντυπωσιακή αναβίωση της από τους Άραβες. Επ' ουδενί δεν θα μπορούσε ο Παρμενίδης να φανταστεί μια τέτοια εξέλιξη της έννοιας της νόησης, μιας και η ιστορική σημασία πράξη του συνοψίζεται στο ότι κατέδειξε πως υπάρχει νομιμότητα της νόησης: εφόσον διέπεται από τον ίδιο νόμο που διέπει το Είναι στο υπόβαθρο του ανθρώπου, εδραιώνει μια συνέχεια μέσω της ποικιλίας των πραγμάτων εν τω γίνεσθαι και δίνει την ευκαιρία στον άνθρωπο να εξασφαλίσει μια δυνατότητα νοήματος. Ουδέποτε όμως ο Παρμενίδης έκανε το επόμενο βήμα, επιχειρώντας να θεσπίσει την προβληματική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο σύμφωνα με μια μορφή αλήθειας, παρόλο που αναγνωρίζει ότι η οδός που οδηγεί σε αυτή τη νομιμοποίηση είναι «αληθινή».

Επιδεικνύοντας ιδιαίτερη σύνεση, ο Ελεάτης στοχαστής παραδέχεται ότι υπάρχει, ήδη στη διατύπωση αυτής της σχέσης, μια βαθιά διαστρέβλωση (λόγος απατηλός) που δεν του επιτρέπει να προχωρήσει πέρα από μια συγκεκριμένη δοξασιακή προσέγγιση των πραγμάτων (fr. 19). Εξ ου και ανατρέχει στη (μυθική) κοσμογονία προκειμένου να εκφράσει το γίνεσθαι των πραγμάτων. Όσον αφορά στην Αλήθεια, που αποκαλύπτεται μέσω της επιγραφικής διατύπωσης της θεάς που επιβεβαιώνει ότι πρέπει να ερευνήσει κανείς «την καρδιά της ολοστρογγυλής Αλήθειας», παραμένει εξίσου στην τάξη όσων φέρνει στο φως ο μύθος, δηλαδή μια μυθική μορφή. Εάν αληθεύει ότι η ετυμολογία του όρου (α-λήθεια) μαρτυρεί τη μη λήθη (Detienne) ή ένα είδος απο-κάλυψης (Heidegger), δεν μπορεί ωστόσο να είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο, γιατί μονάχα ο μύθος δύναται να πει ή να δείξει αυτό που κρύβει, εν προκειμένω το «απαράβιαστο» Είναι. Λέγοντας πως η νόηση δεν μπορεί να διανοηθεί το Είναι, δηλαδή την ίδια της την προϋπόθεση –γιατί αν ήταν σε θέση να το διανοηθεί, δεν θα ήταν πλέον η προϋπόθεση της αλλά το αντικείμενο της, πράγμα που απαιτεί παρευθύς μια άλλη προϋπόθεση (που οδηγεί σε μια οπισθοδρόμηση εις το διηνεκές)– ο μύθος χρησιμεύει εδώ για να περιχαράκώσει με τον εγγύτερο, καταλληλότερο τρόπο το θεμέλιο της νόησης και ωστόσο ξεφεύγει από την κυριαρχία του. Η «αλήθεια», επομένως, δεν συντάσσεται ακόμη με τη σχέση ανάμεσα στη νόηση και τα πράγματα ανάλογα με την ομοιότητα ή την αντιστοιχία τους, όπως θα ισχύσει από τον Αριστοτέλη και μετά: πρόκειται μάλλον για έναν τρόπο νομιμοποίησης της νόησης που προσδίδει εγκυρότητα σε αυτό που καταδηλώνεται. Έτσι η αλήθεια αναδύεται μέσα από την αληθινή οδό που εκθέτει την κρίση πάνω στην οποία ο Παρμενίδης στηρίζει τον απόλυτο χαρακτήρα του Είναι, απομακρύνοντας κάθε ενδεχόμενο μη είναι. Διαχωρίζοντας το Είναι από το μη είναι (απόλυτο μηδέν), εδραιώνεται η απόλυτη ταυτότητα του Είναι.



χάρη στην οποία η σκέψη διατηρεί τη συνέχεια της. Πολλοί αρχαίοι και μεσαιωνικοί στοχαστές, όταν έκαναν λόγο περί νοείν και νόησης, τα εξέταζαν ανεξάρτητα από κάθε μη είναι, επιμένοντας στη διάσταση της συνέχειας. Σύμφωνα με τον Παρμενίδη, όσοι ακολουθούν τα χνάρια των Ιώνων σοφών δρουν απερίσκεπτα (άκριτα φύλα) –καθώς η νόηση τους αντίκειται στην εν λόγω προοπτική εισάγοντας μη είναι στο γίγνεσθαι– ενώ όσοι λειτουργούν κατά το παράδειγμα των πυθαγόρειων επίσης πλανώνται –μιας και η νόηση τους καταλήγει στη διάκριση των αρχών χωρίς να αναζητά την ενδεχόμενη ενότητα. Σε αντιδιαστολή προς αυτές τις δύο τοποθετήσεις αρμόζει να διαφωτιστεί η μορφή της Αλήθειας, δίχως την οποία η μυθική εδραίωση της «αληθινής» οδού παραμένει μια μυθική αλήθεια, άρα, κατά μία έννοια, αναξιόπιστη.

Καθώς όμως η συνέχεια προσδίδει πληρότητα στο Είναι χάρη στην ιδιότητα του ιδίου σύμφωνα με ένα μόνιμο παρόν, το Είναι εμφανίζεται ως προϋπόθεση της νόησης, η οποία νοείται με τον τρόπο του συνεχούς και έρχεται αντιμέτωπη με όλα τα υπόλοιπα πράγματα εν τω γίγνεσθαι, συμπεριλαμβανομένης και της γλώσσας, η οποία αναπτύσσεται με τρόπο ασυνεχή. Ακόμη και όταν επιβεβαιώνουμε με τον λόγο την αρχή της ταυτότητας, αναγκαζόμαστε να διχάσουμε το «ίδιο», λέγοντας ότι είναι «ίδιο με τον εαυτό του». Στην προσπάθεια του να κατανοήσει τη σημασία του «απαράβιαστου» Είναι, ο Παρμενίδης το εξετάζει από τη σκοπιά ορισμένων μυθικών μορφών: το Είναι λέγεται ότι είναι δέσμιο της Ανάγκης, της Δίκης, της Μοίρας και περιβάλλεται από την Αλήθεια. Η προσέγγιση αυτή μας εκπλήσσει μονάχα επειδή συχνά ξεχνάμε ότι η ευρωπαϊκή σκέψη ξεπήδησε μέσα από τη μετάλλαξη του μύθου, καθώς και ότι μετά τον 1ο αιώνα π.Χ. διασταυρώθηκε με την ιουδαϊκή σκέψη, που και αυτή με τη σειρά της εκφράστηκε μέσω του μύθου. Με αφετηρία λοιπόν το ερώτημα του μύθου, διαγράφεται το υπόβαθρο από όπου συνάγεται ότι η οντολογία μάς καθορίζει και ότι η «Αλήθεια» είναι ένας προνομιούχος μάρτυρας.

Πράγματι, η κυκλικότητα που απορρέει από την εμμονή –ίδιον του Είναι που αποκαλύπτεται στη διατύπωση «εμμένοντας ίδιο μες στο ίδιο, στον εαυτό του, έτσι κείται και στέρεο παραμένει»– συνδέεται μερικώς με τη μυθική προσέγγιση από την οποία ωστόσο προσπαθεί να ξεφύγει, και αυτό χάρη στη μορφή της Αλήθειας. Η αφήγηση κάνει το Είναι να ξεπερνά τα όριά του, λόγω της Αλήθειας και όχι μόνο εξαιτίας των μορφών που το αιχμαλωτίζουν με ακατάλυτα δεσμά (της Δίκης που θέτει τις κρίσεις, της Ανάγκης που εξασφαλίζει την αναγκαιότητα και της Μοίρας που επιτρέπει τις κατανομές). Αναφερόμενος στο ξεχείλισμα αυτό, ο Παρμενίδης δεν κάνει πια λόγο για αιχμαλωσία αλλά για κάτι «ολοστρόγγυλο», στου οποίου την «καρδιά» πρέπει να φτά-

σουμε, δηλαδή για το Είναι, επειδή ο μύθος βρίσκεται σε εξαιρετική εγγύτητα με αυτό που δείχνει και που αποκρύπτει. Για να δείξει όμως καλύτερα τη σημασία του Είναι, που δεν είναι πια δέσμιο αλλά τέλεια περιστοιχισμένο, εισάγει –ανάμεσα στις μυθικές αυτές αναφορές και τη ρήση περί εμμονής που θεμελιώνει την αρχή της ταυτότητας– μια μεταφορική διατύπωση που θεωρεί ότι το Είναι μοιάζει πιστά με τη μάζα μιας ολοστρόγγυλης σφαίρας. Έτσι, κατασκευάζει ένα μοντέλο θέλοντας να οριοθετήσει ακριβέστερα το Είναι που λανθάνει, μοντέλο που καταδεικνύει την τακτικότητα η οποία διέπει τις διαδικασίες της νόησης, δηλαδή την ικανότητα της να συνενώνει το διασκορπισμένο προκειμένου να προσδώσει ένα νόημα στα πράγματα που δεν είναι, που είναι απόντα (απεόντα). Τα τελευταία μπορούμε ωστόσο να τα παρουσιάσουμε (παρ-εόντα) χάρη στη δράση της νόησης χωρίς ποτέ να τα οντολογικόποιουμε, εκτός μόνο με τη χρήση της μεταφοράς. Εν ολίγοις, ο Παρμενίδης προσπαθεί εδώ να καταδείξει ότι πλέον δεν υπάρχει μονάχα ο μύθος που συνενώνει τα πράγματα, ούτε και το ηρακλείτειο Εν-Όλον –που έχει ήδη αποκλειστεί λόγω έλλειψης νομιμότητας– αλλά η «νόηση που περιβάλλει την Αλήθεια» –όπως τολμά να διαβεβαιώσει με μια ρήση εξίσου αινιγματική με τις άλλες– την οποία συνδέει με τον «αξιόπιστο» λόγο του (fr. 8, 50-51). Αυτή η νόηση, χάρη στην οποία μπορούμε να προσδώσουμε μια μορφή ενότητας στα πράγματα, φανερώνει, σε μια τελική θεώρηση των πραγμάτων, την πραγματική της υπόσταση, που είναι λιγότερο ευρεία από του μύθου αλλά ανταγωνιστική, κυρίως λόγω της διπλής ικανότητας της να ενώνει και να αποκαλύπτει. Καθώς η Αλήθεια είναι μια ιδιάζουσα μορφή που περιβάλλει το Είναι –το οποίο είναι μεταφορικά η «καρδιά» της– δεν καταδεικνύει μονάχα το Είναι αλλά και αποκαλύπτει ότι είναι προϋπόθεση της νόησης. Δεν μπορεί, συνεπώς, να είναι αντικείμενο της, μέσα όμως στο ίδιο του το άσυλον το Είναι αποκαλύπτεται από τη νόηση που περιβάλλει την Αλήθεια. Η τελευταία έχει λοιπόν μια αινιγματική αμφισημία, καθώς τοποθετείται ανάμεσα στο Είναι –το οποίο περιβάλλει και είναι προϋπόθεση της νόησης– και στη νόηση ως «νόημα»– η οποία το περιβάλλει και θεμελιώνεται στο Είναι. Ως τέτοια, η Αλήθεια χαράσσει το όριο ανάμεσα στη νόηση και τον μύθο, αποκαλύπτοντας ότι η νόηση μπορεί να εδραιωθεί μονάχα με αφετηρία τον μύθο και συνάμα ότι ο μύθος δεν υπάρχει χωρίς τη νόηση. Αποκαλύπτοντας έτσι τη διπλή υπόσταση της νόησης, η Αλήθεια δείχνει ότι η δράση της νόησης είναι κατά τον Παρμενίδη αποκαλυπτική μιας και καθιστά τα απόντα παρόντα και καθιστά δυνατό διαφορετικά από το π. ο μύθος, την ενοποίηση του κόσμου, τον σχηματισμό ενός Ενός-Όλου. Εκτοτε ο μύθος βρίσκει στη νόηση έναν ανταγωνιστή – ανταγωνιστή που δεν του είναι

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΔΕΛΙΟ ΑΘΕΟΥΡΙΟΥ



ξένος, αφού βρίσκεται στην καρδιά του ίδιου του μύθου, διασφαλίζοντας την ικανότητα του να συνενώνει, και συνάμα στην καρδιά της μεταφοράς, επιτρέποντας την εννοιολογική μεταβίβαση από ένα περισσότερο σε ένα λιγότερο γνωστό πράγμα.

Ο Παρμενίδης δεν δρομολογεί, επομένως, μια μονοσήμαντη ιστορικότητα (Είναι) αλλά πολλαπλές ιστορικότητες. Εκείνη όμως που σχετίζεται με το Εν σε όλες του τις εφαρμογές κατέχει τιμητική θέση, καθώς αφορά στον μύθο, στη μεταφορά και στη φυσική. Με άλλα λόγια, το ποίημά του εισηγείται μια νέα ενολογική πρακτική, που συνιστά το υπόβαθρο του ίδιου του μύθου. Κατ' επέκταση αποκαλύπτει ότι, εάν ο μύθος καθιστά δυνατή την ανάδυση μιας πρώτης μορφής οντολογίας, υπόκειται εξίσου σε μια μορφή ενολογίας που διέπει τόσο την οντολογική πρακτική όσο και την πρακτική του μύθου.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Σχεδόν πλήρης βιβλιογραφία για το θέμα υπάρχει στο N.-L. Cordero, *Les Deux chemins de Parménide*, Ousia / Vrin, Bruxelles / Paris, 1972 (1984), σσ. 239-272.

ΓΙΑ ΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ

Les Deux chemins de Parménide, έκδοση των αποσπασμάτων, μετάφραση και σχόλια N.-L. Cordero, ό.π.

Études sur Parménide, επιμ. P. Aubenque, τόμ. I, αγγλ. & γαλλ. μτφρ. D. O'Brien & J. Frère, Vrin, Paris, 1987.

The Fragments of Parmenides, επιμ. A. H. Coxon, Van Gorcum, Assen, 1986.

Mythe et philosophie chez Parménide, με μετάφραση του Ποιήματος στο Παράρτημα, επιμ. L. Couloubaritsis, βλ. παρακάτω.

Parménide, επιμ. M. Conche, PUF, Paris, 1996.

Parménide, Poema sulla Natura, μτφρ. G. Reale, σχόλια L. Ruggiu, Milano, 1991.

Parmenides. A Text with Translation. Commentary and Critical Essays, επιμ. L. Taran, Princeton, 1965.

Parmenides of Elea. Fragments, επιμ. D. Gallop, Toronto, 1984.

ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ

AUBENQUE P. (επιμ.), *Etudes sur Parménide*, τόμ. I, αγγλ. & γαλλ. μτφρ. D. O'Brien & J. Frère, Vrin, Paris, 1987.

AUSTIN S., *Parmenides. Being, Bounds, and Logic*, Yale, 1986.

COLOBERT C., *L'Etre de Parménide ou le refus du temps*, Paris, 1993.

COULOUBARITSIS L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, 1998³ (1990², 1986).

MOURELATOS A. P. D., *The Route of Parmenides*, Yale, 1970.

SOMVILLE P., *Parménide d'Élée, son temps et le nôtre*, Paris, 1976.

STEVENS A., *La Postérité de l'Etre. Simplicius interprète de Parménide*, Bruxelles, 1990.

VILLANI A., «La tenue ontologique dans le Poème de Parménide», *Revue de Métaph et de Morale*, 93: 291-315, 1988.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

**ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ**

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ

Η ανάπτυξη του θέματος της εισήγησής μου προϋποθέτει την απάντηση σε δύο ερωτήματα: Ποια μπορεί να είναι η σημασία της Σοφιστικής φιλοσοφικής και διανοητικής κίνησης που αναπτύχθηκε στην Αθήνα από τα μέσα του 5ου αιώνα π.Χ. ως τις τελευταίες δεκαετίες του 4ου αιώνα για τα προβλήματα των σημερινών κοινωνιών; Τι ακριβώς σημαίνει ο όρος «Σοφιστική κίνηση», αν αναλογιστεί κανείς ότι καλύπτει τόσο ποικίλες ιδέες, όσο η άποψη του Πρωταγόρα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, ότι η Αθηναϊκή δημοκρατία αποτελεί την προσωρινή κατάληξη αλλά και την κορύφωση της εξέλιξης της κοινωνίας και του πολιτισμού, και την άποψη του μεταγενέστερου Σοφιστή Αντιφώντα, ότι όλες οι πόλεις είναι συμβατικά και τεχνητά κατασκευάσματα και σε τελική ανάλυση τυραννικές.¹

Το πρώτο ερώτημα θα ήταν δυνατό να απαντηθεί ως εξής: Η Σοφιστική, στην πιο ακραία μορφή της, άσκησε καθοριστική επίδραση μετά την έκρηξη του Πελοποννησιακού Πολέμου. Η περίοδος εκείνη είναι περίοδος κρίσης λόγω του μεταβατικού χαρακτήρα της. Η παραδοσιακή αντίληψη ότι δίκαιο είναι το νόμιμο, ότι δηλαδή ταυτίζεται με τον γραπτό νόμο αλλά και τα ήθη, τα έθιμα και τις αξίες, που είναι ενσωματωμένες σ' αυτά, ασκεί όλο και μικρότερη επίδραση στον τρόπο σκέψης και στη δράση των ανθρώπων. Βαθμιαία «βυθίζεται στη λήθη» σύμφω-

• Αύγουστος Μπαγιόνας, Καθηγητής Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης

* «Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ» Η Εκπαιδευτική και Πολιτιστική Επιτροπή του Μουσείου Αθηνών, 1997.

1. Πλάτωνας, Πρωταγόρας 319b-320a, 322b-323b, Αντιφών, D.K.87B 44, στ. 2-4.

να με την έκφραση του Χέγκελ. Το νέο στοιχείο της περιόδου εκείνης, η βαθμιαία αναπτυσσόμενη συνείδηση της αυτονομίας του υποκειμένου, δεν μπορούσε να πάρει τη σαφή μορφή που της ταίριαζε.

Και η εποχή μας είναι περίοδος κρίσης. Παρουσιάζει μεταβατικό χαρακτήρα. Ορισμένες παραδοσιακές αντιλήψεις, για παράδειγμα η ισότητα των ανθρώπων, οι δημοκρατικές ιδέες, οι επιστημονικές βεβαιότητες, η ιδέα της αντικειμενικότητας, ακόμα και η ιδέα ότι η σκέψη και ο λόγος δεσμεύονται από τους κανόνες της λογικής συνοχής, υφίστανται φαινομενικά ριζική αμφισβήτηση. Καταβάλλεται προσπάθεια για να κατεδαφιστεί τελείως κάθε μορφή ορθολογικής ή απλώς συνεκτικής σκέψης. Όπως και στην εποχή των Σοφιστών, οι νέες τάσεις του στοχασμού και της πράξης που κυοφορούνται στην εποχή μας δεν έχουν αποσαφηνιστεί.

Σε σχέση με το δεύτερο ερώτημα, παρ' όλη την ποικιλία και την ετερογένεια των ιδεών των διάφορων Σοφιστών, υπάρχει κάποιος βαθμός ενότητας, που επιτρέπει να γίνεται λόγος για ενιαία Σοφιστική κίνηση. Οι Σοφιστές φαίνεται να συμφωνούν τουλάχιστον ως προς ό,τι αρνούνται. Απορρίπτουν τη θέση ότι υπάρχουν έμφυτες ή προεμπειρικές αλήθειες και αξίες, έγκυρες αφ' εαυτών, με καθολική ισχύ και άσχετες προς την ανθρώπινη εμπειρία και δράση.

Οι Σοφιστές, όπως και οι Γάλλοι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, τείνουν να αρνηθούν την αρχή της αυθεντίας. Βεβαίως, ορισμένοι όπως ο Πρωταγόρας επικαλούνται το παρελθόν. Το ερμηνεύουν όμως ως επιβεβαίωση της δικής τους σκέψης και δράσης. Η Σοφιστική άρνηση εκφράζει ένα είδος ορθολογισμού διαφορετικού από τον παραδοσιακό ορθολογισμό, που θεμελιώνεται σε καθολικές και προεμπειρικές αλήθειες και θεωρεί ότι η λογική και τα μαθηματικά προσφέρουν το πρότυπο της αληθινής γνώσης. Ο ορθολογισμός της Σοφιστικής συνδέεται με την ωρίμανση της συνείδησης της υποκειμενικής αυτονομίας και της ιστορικότητας του ανθρώπου, δηλαδή της επίδρασης, θετικής ή αρνητικής, που ασκούν σ' αυτόν η ιστορική παράδοση και οι ιστορικές συνθήκες. Ταυτόχρονα η Σοφιστική τονίζει την τάση για άρνηση της επίδρασης αυτής από το ανθρώπινο υποκείμενο. Γενικότερα, ο ορθολογισμός της Σοφιστικής είναι ιδιαίτερα σημαντικός για την κατανόηση της αρνητικής και κριτικής διάστασης του νεότερου και σύγχρονου ορθολογισμού.

Η σημασία της αρχαίας Σοφιστικής για την εποχή μας καθίσταται φανερή: α) ως προς την αποστολή του διανοούμενου, που προϋποθέτει η σκέψη και η δράση των Σοφιστών, β) ως προς την πορεία προς την σύλληψη της υποκειμενικής αυτονομίας, στην οποία συμβάλλουν οι Σοφιστές, γ) ως προς την έννοια της ευθύνης, δ) ως προς την έννοια της

παιδείας, ε) ως προς την αξιολόγηση της εργασίας.

Όπως είναι γνωστό, οι Σοφιστές εθεωρούντο ως ξεριζωμένοι, απόλιδες διανοούμενοι, οι οποίοι υπονόμευαν τις παραδοσιακές πεποιθήσεις και αξίες της αρχαίας ελληνικής πόλης. Εθεωρούντο ως έτοιμοι να υποστηρίξουν οποιαδήποτε άποψη ή και την αντίθετη έναντι χρημάτων. Πιστευόταν ότι ήσαν ιδιαίτερα βλαβεροί για την παιδεία της νέας γενιάς. Η αρνητική γνώμη για τους Σοφιστές και το είδος της διανόησης που εκπροσωπούσαν δεν εκαλλιεργείτο μόνο από αριστοκρατικούς κύκλους των Αθηνών, όπως αυτός στον οποίο ανήκε ο Πλάτων. Εξίσου αρνητική έναντι της Σοφιστικής διανόησης ήταν και η λαϊκή κοινή γνώμη. Χαρακτηριστική έκφρασή της είναι, μεταξύ των άλλων πηγών, οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη και τα όσα λέγει ο Άνυτος στον Μένωνα του Πλάτωνα. Ο Άνυτος θεωρεί την παιδεία των Σοφιστών ως ιδιαίτερα βλαβερή για τη νέα γενιά και της αντιπαράθετει την παιδεία της πόλης.² Ο δημαγωγός Κλέων, κατηγορώντας τους Αθηναίους ότι αντιμετωπίζουν σοβαρά πολιτικά ζητήματα όπως οι θεατές Σοφιστικών επιδείξεων, εκμεταλλεύεται προφανώς το αίσθημα της σύγχρονης του κοινής γνώμης, ότι η Σοφιστική διανόηση συνίσταται σε επιδείξεις,³ που στερούνται σοβαρότητας και αισθήματος ευθύνης.

Η ίδια απορριπτική στάση χαρακτηρίζει σημαντικούς στοχαστές των νεότερων χρόνων, από τους οποίους θα περίμενε κανείς να επιδοκίμασουν και τις ιδέες των Σοφιστών και το είδος της διανόησης που εκπροσωπούν. Έτσι ο υλιστής και ο αρνητής της αυθεντίας Diderot, στο άρθρο *Sophiste* της Εγκυκλοπαίδειας των Διαφωτιστών, χαρακτηρίζει τους Σοφιστές ως λαοπλάνους. Η πρώτη, εν πάση περιπτώσει, η πιο γνωστή προσπάθεια «αποκατάστασης» της Σοφιστικής, έγινε από τον Χέγκελ και τον Άγγλο ιστορικό Γκρότε. Στις μέρες μας τη συνέχισαν ο Πόππερ, ο Χάβελock, ο Γκάθρι, ο Durpeel και άλλοι.

Η αρνητική στάση απέναντι στη Σοφιστική, όχι τελείως αδικαιολόγητη, αν αναλογιστεί κανείς την άγωνα εριστική του Διονυσόδωρου και του Ευθύδημου στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, στην οποία η Σοφιστική κατέληξε, αποσαφηνίζει έμμεσα τη σημασία της Σοφιστικής διανόησης για τη σημερινή σκέψη. Αν δεχτούμε ότι μια από τις αναγκαίες λειτουργίες του διανοούμενου σήμερα είναι η κριτική, ή ακόμα και η άρνηση της παρούσας κατάστασης πραγμάτων, για να προετοιμαστεί και να αναδειχθεί το μέλλον, οι Σοφιστές προσφέρουν, ως ένα βαθμό, ένα σημαντικό πρότυπο για τη λειτουργία και την αποστολή της διανόησης στη σύγχρονη κοινωνία. Εξάλλου, ο εκφυλισμός της Σοφιστικής σε

2. Μένων 91c κ.ε., 92e.

3. Θουκυδίδης, Γ 38.7.

εριστική μας διδάσκει ότι ο στοχασμός που απολυτοποιεί την άρνηση, αποσυνθέτει τελικά τον εαυτό του.

Η κριτική λειτουργία της Σοφιστικής, που, στους μεταγενέστερους Σοφιστές, όπως ο Αντιφών, ο Θρασύμαχος, ο Κριτίας και ο αινιγματικός Καλλικλής του πλατωνικού *Γοργία*, παίρνει τη μορφή της ριζικής άρνησης των παραδοσιακών «νομίμων» στο όνομα της φύσεως και της ισχύος, θα ήταν δυνατόν να θεωρηθεί ως μια όχι πλήρως αποσαφηνισμένη πορεία του υποκειμένου προς την αναζήτηση της αυτονομίας του, εφόσον με την άρνηση των Σοφιστών το υποκείμενο αποχωρίζεται βαθμιαία από ό,τι του είναι ξένο.

Η πορεία αυτή, που δεν είναι άσχετη προς τη Σωκρατική αναζήτηση της αυτογνωσίας, θα ολοκληρωθεί με τη φιλοσοφική σκέψη της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής. Η πορεία αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση της εποχής μας. Θεμελιακό, αν και όχι πάντα αποσαφηνισμένο, χαρακτηριστικό της είναι ο αγώνας του σύγχρονου ανθρώπου να απελευθερωθεί από καθετί που του είναι ξένο. Αφετηρία της πορείας του υποκειμένου προς την αυτονομία είναι η γνωστή «άνθρωπος μέτρον» αρχή του Πρωταγόρα. Σύμφωνα με τον πλατωνικό *Θεαίτητο* (151e κ.ε.) «*Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστί, τῶν δέ μή ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν*». Η αρχή αυτή μπορεί να οδηγήσει σ' ένα άκρικο πλουραλισμό, ο οποίος αποδίδει την ίδια αξία σε όλες τις γνώμες και αξίες και είναι ιδιαίτερα διαδεδομένος στις μέρες μας. Ίσως όμως ο Πρωταγόρας περιοριζόταν στην άποψη ότι το ίδιο ανθρώπινο υποκείμενο μπορεί να δεχθεί αντιφατικές γνώμες.

Εξάλλου, η αρχή αυτή προετοιμάζει ορισμένες σύγχρονες αντιλήψεις, ότι η αντικειμενική αλήθεια δεν μπορεί να απομονωθεί από την υποκειμενική βεβαιότητα και οι ηθικές αξίες από την υποκειμενική κατάφασή τους. Ίσως η αρχή αυτή πρέπει να συσχετισθεί με τη γνώμη του Πρωταγόρα στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (323aκ.ε.), σύμφωνα με την οποία οι Αθηναίοι ορθώς αναγνωρίζουν σε όλους τους πολίτες το δικαίωμα να «συμβουλευούν» για τα κοινά.⁴ Όσο και αν η θέση αυτή του Πρωταγόρα υπόκειται σε αμφισβήτηση, αποτελεί τη θεωρητική θεμελίωση της πρακτικής της καθολικής ψηφοφορίας και των δημοκρατικών ιδεών.

Ο υποκειμενισμός του Πρωταγόρα τείνει να πάρει τη μορφή του ατομικισμού στον Αντιφώντα, όταν τονίζει (DKB 44) ότι οι νόμοι των πόλεων είναι δεσμά για τη φύση και ότι όλες οι πόλεις είναι παρά φύσιν, γιατί αντίκεινται προς την κατά φύσιν ισοτέτεια και την ομοιότητα.

4. Βλ. Α. Bayonas, «L' art prolitique selon Protagoras», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1967.

τα μεταξύ των ανθρώπων. Μετριοπαθέστερη μορφή ατομικισμού μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί η θέση του Σοφιστή Λυκόφρονα, σύμφωνα με την οποία η πολιτική κοινωνία αποτελεί απλώς «συμμαχία» μεταξύ ανεξαρτήτων ατόμων και οι νόμοι εγγυώνται μόνο τα δικαιώματά τους. Δεν έχουν παιδευτική λειτουργία (Αριστοτέλης *Πολιτικά* Γ.9 128b8). Το ατομικιστικό αυτό ρεύμα οδηγεί στο συμπέρασμα που προτείνει ο Γ'λαύκων στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα (Β 359a-b). Σύμφωνα μ' αυτόν, η δικαιοσύνη, που εκφράζεται με τους νόμους, οι οποίοι ρυθμίζουν τις λειτουργίες της πολιτείας και της πόλης, αποτελεί αναγκαίο κακό. Είναι μια ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στην πιο επιθυμητή, να αδικεί κανείς ατιμώρητα, και την απεχθέστερη, να αδικείται χωρίς να τον υπερασπίζεται κανείς. Ο ατομικισμός θεμελιώνεται από τους Σοφιστές σε μια νομιναλιστική θεωρία για το πραγματικό, μια νομιναλιστική θεωρία της γνώσης, που αμφισβητεί το πραγματικό αντίκρισμα των γενικών εννοιών, και μια νομιναλιστική ηθική, που υποστηρίζει ο Μένων στην αρχή του ομώνυμου πλατωνικού διαλόγου.⁵

Για την εποχή μας, που χαρακτηρίζεται από την εξασθένηση του κοινωνικού ιστού, τουλάχιστον στις πολιτιστικά προηγμένες κοινωνίες, και για την οποία το πρόβλημα των ανθρώπινων, φυσικών, πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, η απορία για τον τυπικό ή ουσιαστικό χαρακτήρα τους, τίθεται τόσο έντονα, η έμφαση της Σοφιστικής στο ανθρώπινο υποκείμενο και το άτομο είναι ιδιαίτερα σημαντική, ακόμα και αν πρόκειται μόνο για το βιολογικό και ψυχολογικό υποκείμενο. Η προσέγγιση της Σοφιστικής θα μπορούσε να προφυλάξει τη σύγχρονη σκέψη από λαθεμένες κατευθύνσεις, όπως η ψευδο-αντιδιαστολή ατόμου και προσώπου ή η ψευδομαρξιστική άποψη ότι οι αναζητήσεις του ατόμου απορροφώνται εξ ολοκλήρου στη σοσιαλιστική και ιδιαίτερα στην αταξική κοινωνία από το κοινωνικό συμφέρον.⁶

Η κριτική των Σοφιστών για τα παραδοσιακά «νόμιμα» της αρχαίας ελληνικής πόλης, που συνδέεται και με την εξέταση της γένεσής τους, π.χ από τον Ιππία (Πλάτωνα *Ιππίας Μειζών*, 285b κ.ε.), συνδέεται και με το ζήτημα νομικής και ηθικής ευθύνης. Όπως είναι γνωστό, η αρχαία ελληνική γλώσσα δεν συμβάλλει στην αποσαφήνιση της έννοιας της νομικής και ηθικής ευθύνης. Η λέξη «αἴτιος» αναφέρεται σ' αυτόν που προκαλέσει κάποιο αποτέλεσμα, άσχετα αν το θέλησε ή όχι. Η λέξη «εὐθύνη» αναφέρεται στον απολογισμό των πεπραγμένων των αρχόντων μετά το τέλος της θητείας τους. Ίσως ο διαφορούμενος χαρακτήρας της γλωσσικής χρήσης, που αναφέρεται στη νομική και ηθική ευθύνη, να

5. Μένων 71e-72a.

6. Adam Schaff, *Le marxisme et l'individu*, Paris. 1968, σ. 111, 192.

υπήρξε κίνητρο για την προσέγγιση του ζητήματος αυτού από τους Σοφιστές, όπως ο Γοργίας (π.χ. στο *Ελένης Εγκώμιον* 6-8). Σύμφωνα με το κείμενο αυτό η Ελένη δεν ευθυνόταν για το ότι ακολούθησε τον Πάρι, είτε εξαναγκάστηκε, είτε πείστηκε από τα λόγια του. Ο «λόγος» είναι «μέγας δυνάστης», η δύναμη της πειθούς είναι απεριόριστη και η ψυχολογική βία είναι εξίσου αποτελεσματική με τη φυσική. Σε κάθε περίπτωση η Ελένη ακολούθησε τον Πάρι χωρίς την πραγματική θέληση της.

Η πρακτική συνέπεια της αμφισβήτησης της ηθικής και της νομικής ευθύνης από τον Γοργία είναι ότι οι κατηγορούμενοι πρέπει να αντιμετωπίζονται από τον δικαστή με επιείκεια, δηλαδή σύμφωνα με τη βούληση του νομοθέτη και όχι σύμφωνα με το γράμμα του νόμου, το *αὔθαδες δίκαιον*, που θα πρέπει να ερμηνευτεί όσο γίνεται πιο ευνοϊκά για τον κατηγορούμενο.⁷ Αμφισβητώντας την ηθική ευθύνη, ο Γοργίας οδηγείται λογικά στην άρνηση της κατασταλτικής πρακτικής. Οι σύγχρονες κοινωνίες ασφαλώς έχουν ανάγκη καταστολής σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από όσο ο Γοργίας θα δεχόταν. Άλλωστε, όλες οι κοινωνίες, από τη στιγμή που αναπτύχθηκε ο καταμερισμός της εργασίας, η διάκριση πολιτείας και κοινωνίας, ηθικής και πολιτικής, ήσαν αναγκασμένες να καταφύγουν σε κατασταλτικές πρακτικές. Οπωσδήποτε τα επιχειρήματά του Γοργία είναι τα πιο πειστικά από αυτά που μπορεί κανείς να επικαλεστεί για να γίνουν αποδεκτές οι «ανεκτικές», ενίοτε ανομικές κοινωνίες της εποχής μας.

Από τις αναλύσεις του Γοργία συνάγεται το ορθό συμπέρασμα ότι η καταστολή δεν εξαλείφει τα αίτια του εγκλήματος. Ο Γοργίας παραβλέπει το γεγονός ότι η καταστολή μπορεί να προφυλάξει την κοινωνία από τα αποτελέσματα του εγκλήματος. Οι ιδέες του Γοργία, όπως και αυτές του Πρωταγόρα για τον παιδαγωγικό και παραδειγματικό, όχι εκδικητικό ή επανορθωτικό χαρακτήρα της ποινής (*Πρωταγόρας* 324b), αποτελούν σημαντική συμβολή στην αποσαφήνιση και τη θεμελίωση της σημερινής πρακτικής της δικαιοσύνης και της σχέσης δικαίου και κοινωνικής εξέλιξης.

Η σημασία της Σοφιστικής για την κατανόηση των σύγχρονων κοινωνιών και του σύγχρονου πολιτισμού πηγάζει σε τελευταία ανάλυση από το ενδιαφέρον των Σοφιστών για τη γενική παιδεία και την πνευματική καλλιέργεια. Το ενδιαφέρον αυτό επέτρεψε στον Χέγκελ να τους συγκρίνει με τους φιλοσόφους του Γαλλικού Διαφωτισμού. Παρά το γεγονός ότι η παιδεία των Σοφιστών εμφανίζεται από τους αντιπάλους τους ως συνεπαγόμενη διαλυτικά αποτελέσματα για την αρχαία πόλη, ορι-

7. Επιτάφιος D.K.82B6, *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία*, D.K.82 B 11a.

σμένοι Σοφιστές, όπως ο Πρωταγόρας, υποστήριξαν ότι η παιδεία που προσφέρουν συμπληρώνει την παιδεία που πηγάζει από το κοινωνικό περιβάλλον, ακριβώς όπως η συστηματική γλωσσική εκπαίδευση προϋποθέτει και συμπληρώνει τη γλωσσική παιδεία, που αποκτά κάθε πολίτης όταν συναναστρέφεται με τους συμπολίτες του. Όλοι οι πολίτες είναι διδάσκαλοι του «έλληνίζειν» (Πρωταγόρας 327d-328a). Ότι ισχύει για τη γλωσσική παιδεία ισχύει και για την «πολιτική τέχνη» ή την «πολιτική αρετή» στην αρχή του ομώνυμου πλατωνικού διαλόγου. Η «πολιτική αρετή» είναι η ικανότητα να «συμβουλευεί» ο πολίτης αποτελεσματικά για τα ζητήματα της πόλης και να συμμετέχει ενεργά στις δραστηριότητες της προς όφελος δικό της, δικό του ή και των δύο. Ο Σωκράτης σωστά παρατηρεί ότι το τελευταίο ζήτημα μένει αδιευκρίνιστο. Ίσως ο Πρωταγόρας υπαινίσσεται ότι η «πολιτική αρετή» αποβλέπει τόσο στο ατομικό όσο και στο δημόσιο όφελος (Πρωταγόρας 318a-319a, 323e-324a).

Η «πολιτική αρετή» ασκείται με το λόγο. Γι' αυτό και η Σοφιστική παιδεία ασκείται με τη ρητορική, όπως τονίζεται από τον Γοργία στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο (452d κ.ε.), την *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία* κ.α. Παρά τις κριτικές του Σωκράτη, ο οποίος περιγράφει τη ρητορική ως πειστικό λόγο *ἀγνοούντος* πρὸς *ἀγνοούντας* για άγνωστα πράγματα (459b κ.ε.), η ρητορική, όπως την εννοεί ο Γοργίας, είναι ιδιαίτερα σημαντική, γιατί επιτρέπει στον μη ειδικό να αποφανθεί όχι για τις ιδιότητες ενός αντικειμένου και τις σχέσεις του με άλλα αντικείμενα, αλλά για την πρακτική χρήση του. Για παράδειγμα, ο Θεμιστοκλής αγνοεί την τέχνη της κατασκευής τειχών. Η πολιτική εμπειρία του όμως του επιτρέπει να αποφανθεί αν η κατασκευή των μακρών τειχών είναι ωφέλιμη ή όχι για την Αθήνα (Γοργίας 455e). Η ρητορική προϋποθέτει ότι η χρηστική ή πρακτική γνώση ενός αντικειμένου είναι ανεξάρτητη από τη γνώση της ουσίας και των κατηγορημάτων του, σε αντίθεση με τον Σωκράτη. Η χρηστική ή πρακτική γνώση ανθρώπων και πραγμάτων που θεμελιώνει τη ρητορική είναι συνυφασμένη με ένα ιδεώδες γενικής καλλιέργειας, το οποίο, όπως προκύπτει από όσα λέγει ο Ιππίας για την «ἀρχαιολογίαν»,⁸ περιλαμβάνει στοιχεία κοινωνικής ιστορίας, ιδιαίτερα της γένεσης και της εξέλιξης των ελληνικών πόλεων (Ιππίας *Μειζων* 285b κ.ε.), και άλλων ανθρωπιστικών επιστημών, όχι όμως ειδικές επιστημονικές γνώσεις των θετικών επιστημών (Πρωταγόρας 318c-319a).

8. Ο Ιππίας κατηγορείται υπαινικτικά από τον Πρωταγόρα (Πρωτ. 318a) ότι διδάσκει «λογισμούς», «γεωμετρίαν», «αστρονομίαν» και άλλες τέχνες. Αν γίνει δεκτή η μαρτυρία του Ιππία για την «αρχαιολογίαν», που διδάσκει σχεδόν αποκλειστικά, οι κατηγορίες του Πρωταγόρα είναι μάλλον αστήρικτες.

Η Σοφιστική αντίληψη για την εκπαίδευση και την παιδεία είναι ιδιαίτερα επίκαιρη. Μας υπενθυμίζει την ανάγκη μιας γενικής παιδείας συνοψασμένης με την τέχνη του λόγου. Η γενική παιδεία κατά τη Σοφιστική άποψη περιλαμβάνει κυρίως στοιχεία λογοτεχνίας, ιστορίας και κοινωνικών επιστημών. Η Σοφιστική αντίληψη για την παιδεία μας υπενθυμίζει την ανάγκη μιας χρηστικής γνώσης, που μπορεί να έχει ο μη ειδικός, π.χ. κάποιος που γνωρίζει να οδηγεί ένα όχημα αλλά δεν γνωρίζει την κατασκευή του, τη σύσταση του ή τη λειτουργία της μηχανής του. Τέτοιο είδος γνώσης προϋποθέτει η πολιτική ευθύνη στη δημοκρατική πολιτεία, είτε πρόκειται για κυβερνητική ευθύνη είτε για την ευθύνη των πολιτών και των ψηφοφόρων. Τίθεται βέβαια το ερώτημα αν η χρηστική γνώση, που ορθά υπερασπίζονται οι Σοφιστές, αρκεί για να αντιμετωπισθούν ορισμένα πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα της εποχής μας, που αποκτούν όλο και περισσότερο τεχνικό χαρακτήρα.

Η Σοφιστική αντίληψη για την παιδεία, ιδίως αυτή του Πρωταγόρα, είναι ιδιαίτερα επίκαιρη γιατί μας θυμίζει ότι η σχολική εκπαίδευση, η παιδεία γενικότερα, μπορεί να είναι αποτελεσματική όταν συμπληρώνει την κοινωνική πρακτική και δεν συγκρούεται προς αυτήν, όπως συχνά συμβαίνει στις μέρες μας. Το προτέρημα αυτό της Σοφιστικής αντίληψης για την παιδεία συνεπάγεται και μια αδυναμία της. Η ιδέα ενός στοχαστή και παιδαγωγού που σκέπτεται και δρα, όχι σε σχέση με την παρούσα κατάσταση της κοινωνίας, αλλά για την κοινωνία όπως θα έπρεπε να είναι ή έστω για τη μελλοντική κοινωνία, λείπει τελείως ακόμα και από τους ριζοσπαστικότερους εκ των Σοφιστών. Θα χρειαστούν ορισμένοι χριστιανοί μοναχοί, οι Διαφωτιστές και από θεωρητική άποψη ο Καντ στο δοκίμιο του *Περί Παιδαγωγικής*, για να αποσαφηνιστεί η σχέση της θεωρητικής και πρακτικής παιδευτικής δραστηριότητας με το δέον και το μέλλον. Η απουσία από τη Σοφιστική κάθε αναφοράς στο μέλλον και κάθε ουτοπικής διάστασης είναι φανερή και στις απόψεις των Σοφιστών για την χειρωνακτική εργασία, καθώς και την εργασία έναντι χρηματικής αμοιβής. Έτσι, π.χ., ο Ιππίας καυχάται για την ικανότητα του να κερδίζει χρήματα (*Ιππίας Μείζων* 282d κ.ε.) και για το γεγονός ότι είχε κατασκευάσει μόνος του τα ενδύματα του, το δαχτυλίδι του και ό,τι έφερε μαζί του (*Ιππίας Ελάσσων* 368b κ.ε.).

Εξάλλου, ο Πρόδικος στο έργο του *Ωραι* (*Ξενοφώντος Απομνημονεύματα*, B1,21-34) ταυτίζει την οδό της αρετής με τον τρόπο ζωής που συνδέεται με τις εργασίες των τεχνιτών και τις αγροτικές εργασίες. Πολλοί σχολιαστές, π.χ. ο B. Farrington, ο R. Mondolfo κ.ά. εθεώρησαν ότι ιδέες, όπως αυτές του Ιππία και του Προδίκου, παρουσιάζουν μεγαλύτερο ενδιαφέρον για το σημερινό άνθρωπο από τη διαδεδομένη



στους αρχαίους Έλληνες αντίληψη ότι η επιδίωξη χρηματικής αμοιβής μέσω εργασίας είναι κάτι το ανελεύθερο και ότι η χειρωνακτική εργασία ταιριάζει σε δούλους και «βάνανους».⁹

Πρέπει όμως να παρατηρηθεί ότι οι ιδέες του Ιππία και του Πρόδικου δεν ήταν αποδεκτές από όλους τους Σοφιστές. Ο Καλλικλής, αν θεωρηθεί ως Σοφιστής, δείχνει περιφρόνηση για τους τεχνίτες (Γοργίας, 491a-b). Η θετική αξιολόγηση της εργασίας των τεχνιτών από τον Ιππία υποτάσσεται στο ιδεώδες της αυτάρκειας, που η φιλοσοφική και η πολιτική σκέψη των αρχαίων Ελλήνων υπερασπιζόταν, αλλά η εποχή μας, με την πιθανή εξαίρεση ορισμένων οικολόγων, θα θεωρούσε ως στατικό και άγονο. Και από τους Σοφιστές, όπως και από τους αρχαίους Έλληνες στοχαστές γενικότερα, λείπει το ιδεώδες της κυριαρχίας πάνω στη φύση και της μεταβολής της από τον άνθρωπο που χαρακτηρίζει τη σκέψη των νεότερων χρόνων. Βεβαίως στις μέρες μας τονίζεται περισσότερο το ιδεώδες της προστασίας της φύσης και λιγότερο της μεταβολής της, κάτι που θυμίζει τις ιδέες του Ιππία και του Πρόδικου. Η στάση όμως αυτή είναι ανορθόλογη και προκύπτει από την άγνοια του γεγονότος, ότι μόνο η ανάπτυξη της τεχνολογίας μπορεί να περιορίσει τις αρνητικές συνέπειες της για τη φύση και την ανθρώπινη ζωή.

Ίσως η επικαιρότητα της Σοφιστικής για την εποχή μας να εξηγείται από το γεγονός ότι και η εποχή των Σοφιστών και η δική μας είναι φαινομενικά εποχές παρακμής, αλλά στην πραγματικότητα μεταβατικές. Η σημασία της Σοφιστικής για μας πρέπει να αναζητηθεί όχι μόνο στα επιτεύγματα της αλλά και στις αδυναμίες της.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

9. Π.χ. Ξενοφώντα, *Οικονομικός*, Δ. 2-3, Αριστοτέλη, *Πολιτικά* Γ' 1278a 20. 35, Η 1326a25.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΣ ΣΤΗΝ ΚΛΑΣΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Η αριστοτελική διαπίστωση για το «συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων» ως «κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας»¹ εδράζεται στον λόγον, που συνιστά το ειδοποιό γνώρισμα της ανθρώπινης ύπαρξης και την προϋπόθεση της επικοινωνιακής συμβίωσης, αφού ο «λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον».² Ο λόγος ως ικανότητα διασκεπτικής αναγωγῆς των διεστώτων συμβεβηκότων σε καθόλου διανοητικό γεγονός και ταυτοχρόνως ως δυνατότητα έκφρασης και προβολῆς των ατομικῶν διανοημάτων στον δημόσιο χώρο συγκροτεῖ την καταστατική πράξη της ανθρώπινης συνείδησης στα όρια της πόλεως. Η συγκρότηση βεβαίως της πόλεως ως κοινωνίας λόγου και ενεργημάτων, προϋποθέτει ορισμένες σταθερές που συναρτώνται με το ἦθος των επιμέρους πολιτῶν και με τις θεσμοποιημένες ορίζουσες, που κρυσταλλώνονται στους Νόμους. Ο «λόγος» ως «δυνάστης μέγας, [...] ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ», σύμφωνα με τὴν ἀπόφανση του Γοργία,³ διαδραματίζει

• Ο Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος είναι Καθηγητὴς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων

1. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 9, 1170b 11-12. Για την προβληματική της αριστοτελικῆς ἀπόφασης βλ. ενδεικτ., J.-Cl. Fraisse, *Philia. La notion d' amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1984, σ. 274· R. Kraut, *Aristoteles on the Human Good*, Princeton - New Jersey, 1989, σ. 183.

2. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1, 1253a 14-16· πβ. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München, 1973, σσ. 72 κ.ε.· K. W. Schmidt, *Logik und Polis. Zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechische Antike*. Dissert., Hannover, 1982, σσ. 11 κ.ε.

3. Γοργίας, *Ελένης Εγκώμιον*, 8· πβ. τα σχόλια του Ch. P. Segal, «Gorgias and the

τον καθοριστικό ρόλο στις διανθρώπινες σχέσεις, είτε αυτές περιορίζονται στο πεδίο της ιδιωτικότητας, είτε αφορούν τη δημόσια παρουσία του πολίτη και την μετοχή του στο γίγνεσθαι της πολιτικής πράξης.

Η διαφοροποίηση του ανθρώπου από τα έμβια όντα δεν καθορίζεται από τα βιολογικά χαρακτηριστικά, αφού και η απλή σύγκριση των συναφών γνωρισμάτων καταδεικνύει την δυσμενή θέση του: «τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις οἷς ἔχομεν», υπογραμμίζει ο Ισοκράτης, «οὐδὲν τῶν ζῶων διαφέρομεν, ἀλλὰ πολλῶν καὶ τῷ τάχει καὶ τῇ ρώμῃ καὶ ταῖς ἄλλαις εὐπορίαις καταδεέστεροι τυγχάνομεν ὄντες». Κριτήριο της διάκρισης συνιστά ο λόγος, με την επενέργεια του οποίου συντελείται ο μετασχηματισμός της βιολογικότητας σε ορίζοντα διωποκειμενικού πράττειν και διαμορφώνεται το πεδίο της πολιτικής παρ-ουσίας του ανθρώπου. Όπως διαβάζουμε στην *Τέχνη Ρητορική* του Αναξιμένους, «ἐπιθυμία γὰρ καὶ θυμῷ καὶ τοῖς τοιούτοις χρῆται καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα πάντα, λόγῳ δὲ οὐδὲν τῶν λοιπῶν χωρὶς ἀνθρώπων»,⁴ άποψη που φαίνεται πως αποτελεί locus communis κατά τον 5ο και 4ο π.Χ. αἰώνα και σηματοδοτεῖ τη γενέθλια συνθήκη της δημιουργίας πολιτισμοῦ. Με την καθοριστική συμβολή του λόγου «οὐ μόνον τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν», σημειώνει ο Ισοκράτης, «ἀλλὰ καὶ συνελθόντες πόλεις ὠκίσσαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα καὶ τέχνας εὖρομεν καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας».⁵ Το «θηριωδῶς ζῆν» ως διατύπωση δηλοποιεῖ την προπολιτική κατάσταση του ανθρώπου, όχι μόνον από την άποψη του χρόνου θεωρούμενη, αλλά και από την οπτική του τρόπου οργάνωσης του βίου αξιολογούμενη, αφού και η θεσμοθετημένη συμβίωση εἶναι ενδεχόμενο να φαλκιδευθεῖ, όταν δεν πρυτανεύει ο λόγος και το «οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων»⁶ ρυθμίζεται από τις ενστικτώδεις παρορμήσεις, οι οποίες συνιστοῦν γνώρισμα της φυσικής δραστηριότητας που αναγορεύει την ικανοποίηση της ιδιωφέλειας σε κανόνα συμπεριφοράς.

Κατά συνέπεια ο λόγος υποστασιοποιεῖται στους νόμους, οι τελευταῖοι συνιστοῦν έκφραση της λογικότητας και κατανοοῦνται ως «δόγμα

Phychology of the Logos», *Harvard Studies in Classical Philology*, 66 (1962), σσ. 99-156. Βλ. επίσης, Th. Buchheim (Hrsg., Übers., Kommt.), *Gorgias von Leontinoi*, Hamburg, 1989, σσ. 163-165· O. A. Baumhauer, *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Stuttgart, 1986, σσ. 33 κ.έ.· Βασίλειος Α. Κύρκος, *Αρχαῖος Ἑλληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1987, σσ. 281 κ.ε.

4. Αναξιμένους, *Τέχνη Ρητορική*, στο: L. Spengel, *Rhetores Graeci*, Lipsiae, 1863, σ. 173.

5. Ισοκράτης, *Περί Αντιδόσεως*, 253-254· πβ. Πανηγυρικός, 128 Βλ. σχετικά και Kahn, *The Origins of Social Contract Theory*, στο: B. Kerferd (Ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, 1981, σσ. 96 κ.ε.

6. Ισοκράτης, *Περί Αντιδόσεως*, 255.

[...] ανθρώπων φρονίμων», έλλογη διυποκειμενική απόφαση που διασφαλίζει την αποφυγή της αυθαιρεσίας και της βίας και την αποτροπή της επανεμφάνισης μιας προπολιτικής, θηριώδους, κατάστασης. Μέσα από το πρίσμα αυτό η διατύπωση του Πλάτωνος, «νόμους άνθρωποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους ἢ μηδὲν διαφέρειν τῶν πάντη ἀγριωτέρων θηρίων»⁷ συνιστά μία καίρια ανθρωπολογική επισήμανση που βρίσκεται εγγύς της αριστοτελικής απόφανσης για τη σημασία των νόμων· «ὥσπερ γάρ», υπομνήσκει ο Σταγειρίτης, «καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων».⁸

Έτσι προβάλλει το δίπολο λόγος (νόμος) – φύσις (ενστικτώδεις παρορμήσεις) ως μοτίβο εντός του οποίου εγγράφεται ο πολιτικός βίος και η ανορθόλογη, βίαιη και δυναστική επιβίωση αντίστοιχα. Με χαρακτηριστική διατύπωση συναντούμε την παραπάνω θεώρηση σε ένα κείμενο του Δημοσθένους, στον οποίο διαβάζουμε ότι «ἅπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος, [...] καὶ μεγάλην πόλιν οἰκῶσι, καὶ μικράν, φύσει καὶ νόμοις διοικεῖται. Τούτων δ' ἡ μὲν φύσις ἐστὶν ἄτακτον καὶ κατ' ἄνδρ' ἴδιον τοῦ ἔχοντος, οἱ δὲ νόμοι κοινὸν καὶ τεταγμένον καὶ ταῦτ' οἱς πᾶσιν. Ἡ μὲν οὖν φύσις, ἂν ἢ πονηρά, πολλάκις φαῦλα βούλεται· διόπερ τοὺς τοιούτους ἐξαμαρτάνοντας εὐρήσετε. Οἱ δὲ νόμοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ συμφέρον βούλονται καὶ τοῦτο ζητοῦσιν, καὶ ἐπειδὰν εὐρεθῇ, κοινὸν τοῦτο πρόσταγμ' ἀπεδείχθη πᾶσιν ἴσον καὶ ὅμοιον, καὶ τοῦτ' ἔστι νόμος. Ὡς πάντας πείθεσθαι προσήκει διὰ πολλὰ, καὶ μάλιστα ὅτι πᾶς ἐστὶ νόμος εὖρημα καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν ἐν τῇ πόλει».⁹ Η θεμελιώδης αυτή διασαφήνιση της ουσίας των νόμων, ως διήκουσας αρχής του κοινωνικού πράττειν, παρά την εμφανή επενέργεια της σοφιστικής διδασκαλίας ανάγεται στην πρώιμη περίοδο της ελληνικής σκέψης. Ο νόμος συνιστά τον ορίζοντα της σύντηξης των ατομικών βουλήσεων και το κοινό σημείο αναφοράς και δεν είναι τυχαία η παρομοίωσή του από τον Ηράκλειτο με τον κοινό (ξυνό) λόγο: «ξὺν νόῳ λέγοντας», σημειώνει ο Εφέσιος φιλόσοφος, «ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ

7. Πλάτων, *Νόμοι*, 874e 9- 10.

8. Αριστοτέλης, *Πολιτικῶν*, Α', 1253a 33- 35.

9. Δημοσθένης, *Κατ'Αριστογείτονος* Α', 15-16. Βλ. αναλυτικά Κώστας Θ. Πέτσιος, *Φιλοσοφικές έννοιες ως τρόπος επιχειρηματολογίας στους Αττικούς Ρητόρες. Διδακτορική Διατριβή*, Ιωάννινα, 1993, σσ. 294 κ.ε., όπου και η βιβλιογραφία αναφορικά με τη γνησιότητα του λόγου. Βλ. επίσης τις επισημάνσεις της Jacqueline de Romilly, *Ο Νόμος στην Ελληνική Σκέψη. Από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*. Μετάφρ., Μπάμπης Αθανασίου – Κατερίνα Μηλιαρέση. Πρόλογος Αριστόβουλος Μάνεσης. Αθήνα, 1995, σσ. 150 κ.ε.

πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως».¹⁰

Η συγκρότηση της πόλεως προϋποθέτει, κατά συνέπεια, υπέρβαση του *ιδιάζειν* και εμπρόθετη μετοχή στο κοινωνεῖν, ενσυνείδηση αναγνώριση του λόγου ως εμμενούς γνωρίσματος των Νόμων που διασφαλίζουν την συλ-λογικότητα και τη λειτουργία τους ως αξιακών σημείων αναφοράς. Η πολιτική θεωρία που αποκρυσταλλώνεται κατά τον 5ο και 4ο π.Χ. αιώνα και αποτυπώνεται με ενάργεια στὰ *Πολιτικά* τοῦ Ἀριστοτέλους προϋποθέτει την ιστορικότητα των εκφάνσεων του βίου που εμπεριέχονται στον σημασιολογικό αμητό της έννοιας «Δημοκρατία» ως κορυφαίας μορφής πολιτειακής οργάνωσης, στην οποία ενεικονίζονται, ως εδραίες πτυχώσεις μιας περιχωρούμενης σχέσης η αυτοχθονία, η ελευθερία, ο λόγος και ο νόμος. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Λυσίας, ἡ «ἀρχὴ τοῦ βίου (sc. των Ἀθηναίων) δικαία· οὐ γάρ, ὥσπερ οἱ πολλοί, πανταχόθεν συνειλεγμένοι καὶ ἐτέρους ἐκβαλόντες τὴν ἄλλοτριαν ὥκησαν, ἀλλ' αὐτόχθονες ὄντες τὴν αὐτὴν ἐκέκτηντο καὶ μητέρα καὶ πατρίδα. Πρῶτοι δὲ καὶ μόνοι ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ἐκβαλόντες τὰς παρὰ σφίσιν αὐτοῖς δυναστείας δημοκρατίαν κατεστήσαντο, ἡγούμενοι τὴν πάντων ἐλευθερίαν ὁμόνοιαν εἶναι μεγίστην, κοινὰς δ' ἀλλήλοις τὰς ἐκ τῶν κινδύνων ἐλπίδας ποιήσαντες ἐλευθεραῖς ταῖς ψυχαῖς ἐπολιτεύοντο».¹¹

Θα συναντήσουμε συχνά στα κείμενα της κλασικής περιόδου αναφορές στον μύθο της «αὐτοχθονίας»,¹² ο οποίος λειτουργεί ὡς «πολιτικό σύμβολο»¹³ και ταυτόχρονα ὡς ο θεωρητικός καμβάς στον οποίο ενοφθαλμίζονται οι αξίες των προγόνων που λειτουργούν ὡς δέον για την αποτίμηση των ατομικών ενεργημάτων που εκδηλώνονται στην εκάστοτε ιστορική στιγμή. Η πολιτική συνοίκηση αποτελεί ἓνα ιστορικό κατόρθωμα που προϋποθέτει συνειδητοποίηση του ανύσματος ανάμεσα στην δια-βίωση σε ἓναν τόπο και την ἐμ-βίωση υπαρκτῶν σχέσεων ανάμεσα

10. Ἡράκλειτος, *DK*. B 114 πβ. ὁ.π., B 44: «μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος».

11. Λυσίας, *Επιτάφιος*, 17-18.

12. Βλ. ἐνδεικτ., Δημοσθένης, *Επιτάφιος*, 4· Υπερείδης, *Επιτάφιος*, 7· Βλ. τα σχετικά τεκμήρια στη Διδακτορική Διατριβή του O. Schröder, *De laudibus Athenarum a poetis tragicis et oratoribus epideicticis excultis*, Göttingen, 1914, σσ. 5 κ.ε. Βλ. επίσης, Πλάτων, *Μενέξενος*, 237b 1-6: «τῆς δ' εὐγενείας πρῶτον ὑπῆρξε τοῖσδε ἡ τῶν προγόνων γένεσις οὐκ ἔπληυς οὐσα, οὐδὲ τοὺς ἐκγόνους τοοῦτους ἀποφηναμένη μετοικούντας ἐν τῇ χώρᾳ ἄλλοθεν σφῶν ἡκόντων, ἀλλ' αὐτόχθονας καὶ τῷ ὄντι ἐν πατρίδι οἰκοῦντας καὶ ζῶντας, καὶ τρεφομένους οὐχ ὑπὸ μητριᾶς ὡς οἱ ἄλλοι· ἀλλ' ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας ἐν ἡ ὥκουν»· πβ. τα σχόλια του Κωνσταντίνου Π. Ἀθανασάτου, *Πλάτων, Μενέξενος*. Τόμος Β'. Σχόλια, Ἀθήνα, Ζαχαρόπουλος, 2007, σσ. 108 κ.ε.

13. N. Loraux, *L' Invention d' Athènes: Histoire de l' oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, 1981 [= *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Transl., by A. Sheridan. Cambridge - Massachusetts and London England, 1986, σ. 148].

στην πόλη και τους πολίτες που κοινωνούν το γεγονός της μετοχής τους στους κινδύνους του συνόλου ως ελπίδα αυτοπραγμάτωσης και ιστορικής συνέχειας της ύπαρξής τους. Με ανάλογη διατύπωση ο Ισοκράτης υπογραμμίζει τη διασύνδεση της τοπικότητας με την μορφή των πολιτικών επιτευγμάτων της αθηναϊκής δημοκρατίας: «ταύτην (sc. τὴν πόλιν) γάρ οἰκοῦμεν», τονίζει, «οὐχ ἑτέρους ἐκβαλόντες οὐδ' ἐρήμην καταβαλόντες, οὐδ' ἐκ πολλῶν ἐθνῶν μιγάδες συλλεγέστες, ἀλλ' οὕτω καλῶς καὶ γνησίως γεγόναμεν, ὥστ' ἔξ ἧσπερ ἔφυμεν, ταύτην ἔχοντες ἅπαντα τὸν χρόνον διατελοῦμεν αὐτόχθονες ὄντες καὶ τῶν ὀνομάτων τοῖς αὐτοῖς οἷσπερ τοὺς οἰκειοτάτους τὴν πόλιν ἔχοντες προσειπεῖν· μόνοις γὰρ ἡμῖν τῶν Ἑλλήνων τὴν αὐτὴν τροφὸν καὶ πατρίδα καὶ μητέρα καλέσαι προσήκει».¹⁴

Η υπόμνηση της «αυτοχθονίας» και του ρόλου που διαδραματίζει στη συγκρότηση της ταυτότητας της πόλεως και στη διαμόρφωση του αξιακού σύμπαντος που αποτυπώνεται στους νόμους της, καθώς και στη μορφή της πολιτειακής οργάνωσης διατυπώνεται με ενάργεια από τον Θουκυδίδη, ο οποίος σημειώνει ότι «χρώμεθα [...] πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους».¹⁵ Στην ίδια συνοχή αξιοποιεί την αυτοχθονία και ο Πλάτων, ο οποίος συνάπτει την εκ φύσεως «ισογονίαν» με την θεσμοθετημένη εκ του νόμου «ισονομίαν»: «ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι», τονίζει, «μῖα μητρὸς (sc. τῆς πατρίδος) πάντες ἀδελφοὶ φύντες, οὐκ ἀξιοῦμεν δοῦλοι οὐδὲ δεσπότες ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἢ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον, καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπείχειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως».¹⁶

Όμως στα αποσπάσματα που υπογραμμίζουν τη συνάρτηση της τοπικότητας με την πολιτική στάση των Αθηναίων μπορούμε να αναγνωρίσουμε και μια άλλη διάσταση που αφορά το «ἦθος τῆς πόλεως» και δεν θα πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας ότι η αφετηριακή σημασία του όρου «ἦθος» είναι (στον πληθυντικό αριθμό) ενδιαίτημα, τόπος διαμονής¹⁷ και κατ' ἐπέκταση τρόπος μορφοποίησης του βίου και οριοθέτησης των κοινωνικά επιτρεπτών πράξεων. Ἢδη στον Ησίοδο συναντούμε τη συναρμογή νόμος - ἦθος με τη σημασία του ἔθους και

14. Ισοκράτης, *Πανηγυρικός*, 24-25.

15. Θουκυδίδης, *Ιστοριών*, Β', 37.

16. Πλάτων, *Μενέξενος*, 239a 1-5. Για τη σημασία του όρου βλ. Gregory Vlastos, «Ισονομία Πολιτική», στο: Gregory Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*. Μετάφρ., Ιορδάνης Αρζόγλου. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1994, σσ. 243-294.

17. Όμηρος, *Ιλιάδα*, Ζ', 511: «φέρει μετὰ τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἱππῶν»· Όμηρος, *Οδύσσεια*, Ξ', 411: «τὰς μὲν ἄρα ἔρξαν κατὰ ἦθεα κοιμηθῆναι»· πρβ. Ευστάθιος, *Περὶ Ἑλλήνων* εἰς τὴν *Ομήρου Ιλιάδα καὶ Οδύσσειαν*. Ἐκδ. Ματθαίου Δερασι, Λειψία, 1828 ἀνατύπωση: Αθήνα, χ.χ.), σ. 200. Βλ. ἐπίσης Πλάτων, *Νόμοι*, 865e 3-4: «ὁρῶν τὸν ἑαυτοῦ φρονέα ἐν τοῖς ἦθεσι τοῖς τῆς ἑαυτοῦ συνηθείας ἀναστρεφόμενον».

της κανονικότητας («πάντων τε νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ/ἀθανάτων»)¹⁸ και ευλόγως ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνοντας την εσωτερική συνάφεια της τοπικότητας με τον τρόπο φανέρωσης της ποιότητας του χαρακτήρα σημειώνει ότι «ἤθος [...] ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν».¹⁹

Η ενσυνείδητη πρόταξη του κοινού έναντι του ιδίου οδηγεί στην θέσμιση των κανονικοτήτων που επιβάλλεται να ρυθμίζουν τον ορίζοντα της διατομικότητας. Ο λόγος και η πειθὺ διαμορφώνουν ένα πλαίσιο συν-εννόησης του δέοντος, που διασφαλίζεται με την θέσμιση και την εφαρμογή των Νόμων: «νόμω», διαβάζουμε σε ένα κείμενο του Λυσία που απηχεί τη συζήτηση της περιόδου αυτής, «τοὺς ἀγαθοὺς τιμῶντες καὶ τοὺς κακοὺς κολάζοντες, ἡγησάμενοι θηρίων μὲν ἔργον εἶναι ὑπ' ἀλλήλων βία κρατεῖσθαι, ἀνθρώποις δὲ προσήκειν νόμω μὲν ὀρίσαι τὸ δίκαιον, λόγῳ δὲ πείσαι, ἔργῳ δὲ τούτοις ὑπηρετεῖν, ὑπὸ νόμου μὲν βασιλευμένους, ὑπὸ λόγου δὲ διδασκομένους».²⁰ Η αποσαφήνιση των δύο διαφορετικών μορφών συμπεριφοράς, της υιοθέτησης της πολύτροπης «βίας» ή της ανάδειξης της σημασίας του «λόγου» στην ἀμβλυνση των αναπόφευκτων στο πλαίσιο της κοινωνικής διάδρασης αντιθέσεων, μας παρέχει την δυνατότητα να συνειδητοποιήσουμε την εννοιολογική ενδοχώρα των ὁρων δημοκρατία και ελευθερία. Η ισηγορία, «χρῆμα σπουδαῖον», όπως επισήμανε ο Ηρόδοτος²¹ παρείχε τη δυνατότητα σε όλους τους πολίτες να μετάσχουν με τον λόγον στο σχηματισμό της απόφασης, δηλαδή στη συγκρότηση της κατ' ἐξοχὴν πολιτικής πράξης της Εκκλησίας του Δήμου.²²

Ο λόγος, ως συναρμογή της σκέψης και της σημαίνουσας φωνής, δηλαδή της γλώσσας, συνιστά «εἶδωλον» της ψυχῆς και βεβαίως, «λόγος ἀληθὴς καὶ δίκαιος» δεν αποτελεί παρά το «εἶδωλον [...] ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς».²³ Με τις διασαφηνίσεις αυτές κατανοούμε επαρ-

18. Ησίοδος, *Θεογονία*, 66-67-πβ. Ησίοδος, *Ἔργα και Ημέραι*, 167: «τοῖς δὲ διχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσσας». Με τὸν ὅρο «τάξη» μεταφράζει τὴ λέξη «ἤθεα» ο Παναγῆς Λεκατσῆς (εἰσαγ., μετάφρ., σχόλια), Ησίοδος, *Ἄπαντα*, Ἀθήναι, χ.χ. σ. 16.

19. Αριστοτέλης, *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, Β, 1, 1103a 17.

20. Λυσίας, *Επιτάφιος*, 19.

21. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, 5,78· βλ. ενδεικτ., Μ. Radin, «Freedom of Speech in Ancient Athens», *American Journal of Philology*, 48 (1927), σσ. 215-230· J.D. Lewis, «Isegoria at Athens: When did it begin?», *Historia*, 20 (1971), σσ. 129-140· G.T.Griffith, «Isegoria in the Assebly at Athens», στο: *Ancient Society and Institutions. Studiosto V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, σσ. 115-138.

22. Για τα πραγματολογικά τεκμήρια βλ. ενδεικτ., M.H.Hansen, *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Public Action against Unconstitutional Proposals*, Odense, 1974· του ιδίου, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1987· του ιδίου, «Solonian Democracy in Fourth - Century Athens», *Classica et Mediaevalia*, 40 (1989), σσ. 71-99.

23. Ισοκράτης, *Περί Αντιδόσεως*, 255.

κέστερα το αίτημα του Πλάτωνος για την αναγκαιότητα της φιλοσοφικής παιδείας του λόγου («ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανὸς ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός»²⁴), ἔτσι ὥστε ο ῥήγων, ο Ῥήτωρ,²⁵ να συμβουλεύσει τα βέλτιστα, με αἶσθημα ευθύνης, «τῆς αὐτοῦ διανοίας λόγον ὑπέχειν».²⁶ Ὅπως εὐστοχα κωδικοποιεῖ την ἔννοια της ἰσηγορίας ο Εὐριπίδης, «τοῦλεύθερον δ' ἐκεῖνο· “τίς θέλει πόλει / χρῆστόν τι βούλευμ' ἔς μέσον φέρειν ἔχων; ” / Καὶ ταῦθ' ὁ χρῆζων λαμπρὸς ἔσθ', ὁ μὴ θέλων σιγᾷ. Τί τούτων ἰσαίτερον πόλει;».²⁷ Το δημηγορεῖν εἶναι μια δυνατότητα «ἐξ ἴσου»²⁸ ἐκφρασης των ατομικῶν διανοημάτων αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο οι πολῖτες «τὰ κοινὰ [...] τῆς πόλεως καλῶς διοικήσουσιν».²⁹

Ἡ αυτόβουλη μετοχή στο γίγνεσθαι της πόλεως μέσω της δημόσιας εκφοράς του λόγου συνιστᾷ ἓνα διακύβευμα καὶ εἶναι ενδεικτική για τον τρόπο με τον οποίο κατανοεῖται ἡ παρρησία στο πλαίσιο της Εκκλησίας του Δήμου ἡ διατύπωση «Ἀθηναίων τὸν βουλόμενον, οἷς ἔξεστιν».³⁰ Ὅπως με ἔμφαση αναφέρει ο Δημοσθένης απευθυνόμενος στους συμπολίτες του, «οὐδένα τὰ κοινὰ πράττειν ὑμεῖς κελεύετε οὐδ' ἀναγκάζετε· ἀλλ' ἐπειδάν τις ἑαυτὸν πείσας δύνασθαι προσέλθῃ, πρᾶγμα ποιῶντες ἀνθρώπων χρηστῶν καὶ φιλανθρώπων, εὐνοϊκῶς δέχεσθε καὶ οὐ φθονερῶς, ἀλλὰ χειροτονεῖτε καὶ τὰ ὑμέτερ' αὐτῶν ἐγχειρίζετε».³¹ Κατὰ συνέπεια ἡ ρητορική δεινότητα συνιστᾷ μία ἐκ των προϋποθέ-

24. Πλάτων, *Φαῖδρος*, 261a 4-5· πβ. Ch. M. Kauffman, *The Platonic Tradition and the Theory of Rhetoric*, Dissert., Michigan, 1986, σσ. 49-109· E. A. Wyller, «Plato's Concept of Rhetoric in the Phaedrus and its Tradition in Antiquity», *Symbolae Osloenses*, 66 (1991), σσ. 51-69.

25. Για πρώτη φορά συναντούμε τον ὄρο Ῥήτωρ με τη σημασία του λέγοντος ενώπιον της Εκκλησίας του Δήμου σε μια Ἐπιγραφή (446/5 - 442/1), I.G., 12, 45.20 κ.ε.: «ἐἴαν δέ τις ἐπιφροεφίξει παρὰ τὸν στέλλον ἔ ῥέτορ ἀγορεύει ἔ λύειν τι τὸν ἡεφροεφισμένον ἄτιμον εἶναι αὐτὸν καὶ παῖδας»· πβ. W. Pilz, *Der Rhetor im attischen Staat*, Dissert., Weida i. Thur, 1934, σ. 11.

26. Δημοσθένης, *Προοίμια*, ΚΕ, 2.

27. Εὐριπίδης, *Ικέτιδες*, 438-440. Βλ. τις ἐπισημάνσεις του Chr. Collard (Ed., *Introduct., Comment.*) *Euripides Supplices*, II. Croningen, 1975, σσ. 227-228· πβ. J. Bleiken, «Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v.Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)», *Historia*, 28 (1979), σσ. 148-172.

28. Δημοσθένης, *Υπὲρ Κτησιφώντος Περὶ τοῦ Στεφάνου*, 236.

29. Ἰσοκράτης, *Περὶ τῆς Ἀντιδόσεως*, 285.

30. Λισίνης, *Κατὰ Τιμάρχου*, 23 καὶ 32· Ἀνδοκίδης, *Περὶ τῶν Μυστηρίων*, 23· Λυσίας, *Δήμου Καταλύσεως Ἀπολογία*, 14· Δημοσθένης, [*Πρὸς τὴν εἰσαγγελίαν*] *Περὶ τοῦ διδῶσθαι τῷ ἀδυνάτῳ ἀργύριον*, 63· [τοῦ ἰδίου], *Κατὰ Νεάρχου*, 16. Βλ. τὴν ἀνάλυσιν τοῦ M. H. Hansen, «Initiative and Decision: The Separation of Powers in Fourth-Century Athens», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 22 (1981), σσ. 345-370.

31. Δημοσθένης, *Περὶ τῆς Παρρησίας*, 99.

σεων του δημοσίου λόγου, με την εδραία όμως επιφύλαξη ότι οι «λόγοι πεφύκασιν ἑξαπατᾶν»,³² καθοριστικής σημασίας τεκμήριο της αλήθειάς τους είναι το ἦθος του λέγοντος και «τὸ ταῦτα προαιρεῖσθαι τοῖς πολλοῖς».³³ Ο Αριστοτέλης, ἄλλωστε, αναφερόμενος στην πειστικότητα του λόγου συναρτά τα πεδία της ἐμβέλειάς του με τὸ «ἦθος τοῦ λέγοντος», τὴν ψυχικὴ διάθεση που προκαλεῖται στον ἀκροατὴ («τῷ ἀκροατῇ διαθῆναι πῶς») και στο αποδεικτικὸ περιεχόμενο των επιχειρημάτων («ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι»).

Στη συνείδηση των πολιτῶν ἡ πόλις λειτουργεῖ ὡς τὸ ἀξιακὸ πρόταγμα, τὸ ὁποῖο νοσηματοδοτεῖ τις ἐπιμέρους πτυχώσεις του βίου τους και υπαγορεύει ὀρισμένους κανόνες ἠθικῆς τάξης και κυρίως τὴν ἀνάγκη νὰ συμπεριφέρονται οἱ πολῖτες «μεγαλοψύχως [...] και πολιτικῶς»,³⁵ ἔχοντας ἐπίγνωση ὅτι ἡ «μεγαλοψυχία» εἶναι «ἀρετὴ μεγάλων ποιητικῆ εὐεργετημάτων».³⁶ Σε κάθε περίπτωση ὀφείλει ὁ πολῖτης νὰ ἐμφορεῖται τόσο στις ἰδιωτικὲς του συναλλαγές ὅσο και στη δημόσια παρουσία του ἀπὸ «τὸ τῆς πόλεως ἦθος».³⁷ διότι ἡ πόλις δὲν συνιστᾶ ἀπλῶς ἓναν τόπο συνόικησης,³⁸ ἀλλὰ ἓναν τρόπο φανέρωσης τῆς πολιτικῆς διάστασης του ἀνθρώπου. Ἡ πόλις συγκροτεῖ ἓνα ἐμπυχο ὀργανισμό,³⁹ με τους πολῖτες νὰ ἀπαρτίζουν τὸ ἐγγχρονό διστορικό σώμα τῆς⁴⁰ και τὸ εἶδος τῆς πολιτείας νὰ συνιστᾶ τὴν ψυχὴ τῆς: «ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως», ἐπισημαίνει ὁ Ἰσοκράτης, «οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία. τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν, ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις».⁴¹ Εγγεγραμμένη, κατὰ συνέπεια, στον ἀξιακὸ ὀρίζοντα τῆς συγκεκριμένης πολιτι-

32. Δημοσθένης, *Προοίμια*, ΝΣΤ, 3

33. Δημοσθένης, *Υπὲρ Κτησιφώντος*, *Περὶ τοῦ Στεφάνου*, 280.

34. Αριστοτέλης, *Περὶ Ρητορικῆς*, Α2, 1356a 1-4.

35. Δημοσθένης, *Επιστολαί*, 9· πβ. Δημοσθένης, *Υπὲρ Κτησιφώντος Περὶ τοῦ Στεφάνου*, 169· πβ. H. Lloyd - Jones, «Ehre und Schade in der griechische Kultur», *Antike und Abendland*, 33 (1987), σσ. 1-28, ἰδ., σσ. 23-24.

36. Αριστοτέλης, *Περὶ Ρητορικῆς*, 1, 6, 1366 b 17- 18. Βλ. ἐνδεικτ., J. M. Rist, *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leyden, 1982, σσ. 123 κ.ε.

37. Δημοσθένης, *Κατὰ Τιμοκράτους*, 170.

38. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ δημοκρατία και ἡ σημασία τῆς για μας σήμερα*, Αθήνα, 1986, σ. 38.

39. Σχετικὰ με τὴν ἀναλογία ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ και πόλεως στον Ὅμηρο, τον Ησίοδο και τον Σόλωνα βλ. Γ. Γιατρομανωλάκης, *Πόλεως Σώμα. Μια πρώτη ἐλληνικὴ μεταφορὰ και Προσωποποιία*, Αθήνα, 1991, σσ. 65 κ.ε.

40. Βλ. Δείναρχος, *Κατὰ Δημοσθένους*, 110. Οἱ δικαστές ὀφείλουν γιὰ τὴν ὀρθὴ ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης νὰ προσβλέπουν «εἰς τὸ τῆς πόλεως σώμα». Συμφωνᾷ με τὸν Ὑπερείδη [*Κατὰ Δημοσθένους ὑπὲρ τῶν Ἀρπαλείων*], 25, ὁ Δημοσθένης και ὁ Δημάδης «ἐπ' αὐτῷ τῷ σώματι τῆς πόλεως δῶρα εἰλήφασιν».

41. Ἰσοκράτης, *Ἀρεοπαγητικός*, 14.

κής κοινότητας η πόλις προσωποποιείται και προσγράφονται σ' αυτή ιδιότητες και ενεργήματα που προσιδιάζουν στα άτομα.⁴² Η πόλις ως οντότητα «αίσθάνεται», χορηγεί αξιώματα, διαθέτει «φρόνημα» και διακρίνεται για την «καλοκαγαθίαν», την «ανδρείαν», καθώς και την «σωφροσύνην» της.⁴³

42. Иβ. Vasiliki Solomou – Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The Word of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*, Ioannina, University of Ioannina, 1989, σ. 45.

43. Βλ. διεξοδικά Κώστας Θ. Πέτσιος, *Φιλοσοφία και Ρητορική στην κλασική σκέψη*, Αθήνα, Gutenberg, 2017, σσ. 164 κ.ε., όπου και τα σχετικά τεκμήρια.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Κατά το δεύτερον έτος του Πελοποννησιακού πολέμου ή μάλλον του εμφυλίου πολέμου των Ελλήνων απέθανεν εις ηλικίαν 70 ετών ο Περικλής από την πανώλη, η οποία εμάστιζε τότε την πόλιν. Κατά δε το τέταρτον έτος του αυτού πολέμου, ο οποίος κατέστρεψε το λαμπρότερον οικοδόμημα του πνεύματος της ελευθερίας επί της γης, την Αθηναίων πολιτείαν, εγεννήθη ο Πλάτων. Όταν λοιπόν η πολιτική δόξα της Αθηναίων πολιτείας ήρχισε να σβήνη, εγεννήθη η φιλοσοφική της δόξα. «Η γλαύξ της Αθηνάς», λέγει ο Έγελος, «αρχίζει το πέταγμά της, όταν επέρχεται το λυκόφως», δηλαδή η φιλοσοφία έρχεται αργά εις την ζωήν. Πρέπει να υπάρξη έντονος παλμός της ζωής διά να υπάρξη φιλοσοφία. Ούτε είναι τυχαίον το γεγονός ότι η μορφή του Σωκράτους εμφανίζεται επί της σκηνής κατά την εποχήν αυτήν κατά την οποίαν διασπλούνται από την Σοφιστικήν τα αντικειμενικά μέτρα των αξιών της ζωής.

Και ο Περικλής και ο Πλάτων κατάγονται από αρχοντικά γένη των Αθηνών. Εις το δένδρον των γενεών των Αλχμαιωνιδών ανήκει ο Περικλής. Εις το δένδρον των γενεών του Σόλωνος ανήκει ο Πλάτων από την πλευράν της μητέρας του και εις το δένδρον των γενεών του Κόδρου από την πλευράν του πατέρα του.

Η αριστοκρατική όμως καταγωγή και του πολιτικού και του φιλοσόφου, όπως και η ταπεινή καταγωγή του Σωκράτους, επισκιάζεται

• Ο Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος διετέλεσε καθηγητής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών — Ακαδημαϊκός

* Ομιλία του συγγραφέως, γενομένη επί τη γενέθλιω ημέρα του φιλοσόφου (7η Θαρρηλιώνος 427 π.Χ.), 23 Μαΐου 1960, Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών, 53/1978, σσ. 206-228

και υπερνικάται από την αριστοκρατίαν του πνεύματος εις την οποίαν ανήκουν και οι τρεις.

Είναι η εποχή όπου θριαμβεύει το πνεύμα ανεξαρτήτως καταγωγής. Η εποχή του διαλόγου του πνεύματος. Τον διάλογον αυτόν εγκαινιάζει πρώτος ο Περικλής εις την πολιτικήν, διάλογον μεταξύ ηγέτου και πολιτών, και εισάγει πρώτος εις την φιλοσοφίαν ο Σωκράτης. Η τραγωδία όμως είναι εκείνη η οποία καθιέρωσε πρώτη τον διάλογον εις την ζωήν του πνεύματος.

Έχει παρέλθει μία εκατονταετία αφ' ότου εγεννήθη ο Αισχύλος, ο γενάρχης του αττικού πνεύματος, και μία γενεά αφ' ότου έχει αποθάνει. Είμεθα εις το έτος 427 π.Χ. οπότε εγεννήθη ο Πλάτων. Οι δύο άλλοι τραγικοί, ο Σοφοκλής και ο Ευριπίδης, ζουν. Ο Σοφοκλής, ο οποίος θα περάση τα ενενήντα, είναι τώρα 70 ετών, ο δε Ευριπίδης 53 ετών. Ο δημιουργός του φιλοσοφικού διαλόγου, ο Σωκράτης, κατά το έτος της γεννήσεως του Πλάτωνος είναι 42 ετών. Ο Αλκιβιάδης είναι 23 ετών. Ο Αριστοφάνης, ο οποίος ετοιμάζεται να παρουσιάση το πρώτον του έργον εις το θέατρον, είναι 18 ετών, ο Λυσίας είναι 18, ο δε Ισοκράτης είναι 10 ετών. Ο μέγας σοφιστής Πρωταγόρας είναι 58 ετών. Ο Θουκυδίδης τέλος είναι 28 ετών.

Κατά το αυτό έτος, δηλαδή το 427, έρχεται εις τας Αθήνας ο σοφιστής Γοργίας εις ηλικίαν 56 ετών ως πρεσβευτής της πατρίδος του, της πόλεως Λεοντίνοι της Σικελίας, και μεταφυτεύει εις τας Αθήνας την ρητορικήν, η οποία εγεννήθη εις την Σικελίαν, και καταπλήσσει τους ακροατάς του εις τους Δελφούς και την Ολυμπίαν με τους πανηγυρικούς του λόγους.

Ο έφηβος Πλάτων, όπως ο ίδιος μας λέγει εις την εβδόμην επιστολήν του, όπου ως πρεσβύτης εποπτεύει την περίοδον της ζωής του από 20 - 40 ετών, βλέπει ως κύριον σκοπόν της ζωής του την πολιτικήν. Η καταγωγή του, η κλίσις του και το πνεύμα του πέμπτου αιώνος προορίζουν τον νέον Πλάτωνα, όπως και τον αδελφόν του Γλαύκωνα και τον Αλκιβιάδην και γενικώς όλους τους νέους της εποχής, δια την πολιτικήν. Η πολιτική δεν είναι δι' αυτούς επάγγελμα, αλλά αποκλειστική έκφρασις της όλης ζωής ή μάλλον συμπίπτει εξ ολοκλήρου προς τον προορισμόν της ζωής. Δύο στενοί συγγενείς του Πλάτωνος, οι θείοι του Κριτίας και Χαρμίδης, των οποίων τα ονόματα θα απαθανάτιση ο ίδιος εις τους ομωνύμους διαλόγους του, είναι την στιγμήν αυτήν ισχυροί πολιτικοί άνδρες. Ο Κριτίας είναι η κεφαλή των τριών, ο δε Χαρμίδης ένας από τους δέκα άνδρας, οι οποίοι κυβερνοούν τα πράγματα του Πειραιώς. Η δημοκρατία έχει ανατραπή, ο στόλος της Αθηναίων πολιτείας έχει ηττηθή από τον Λύσανδρον, αι Αθήναι έχουν παραδοθή εις την Σπάρτην. Όμως νικηταί και ηττημένοι ευρίσκονται σχεδόν εις την αυτήν

κατάστασιν, δηλαδή εις το αδιέξοδον. Ως προς αυτό τα αποτελέσματα του Πελοποννησιακού πολέμου έχουν μεγάλην ομοιότητα προς τα αποτελέσματα των συγχρόνων παγκοσμίων πολέμων. Είμεθα εις το 404 π.Χ.. Ο Πλάτων είναι 23 ετών. Ιδού πώς αφηγείται ο ίδιος τα πράγματα. «Όταν ήμουν νέος, έπαθα το ίδιο που παθαίνουν πολλοί. Επίστευσα, ότι μόλις γίνω κύριος του εαυτού μου ευθύς θα πάω εις την πολιτικήν. Και η κατάσταση των πραγμάτων της πόλεως εις τον καιρόν μου έλαχε να είναι η ακόλουθη. Επειδή πολλοί κατηγορούσαν το τότε πολίτευμα, έγινε ανατροπή και αρχηγοί της ανατροπής ήσαν πενήντα ένας άνδρες, ένδεκα εις την πόλιν, δέκα εις τον Πειραιά, οι άλλοι όμως τριάκοντα έγιναν απόλυτοι άρχοντες όλων».

Απ' αυτούς λοιπόν μερικοί έτυχε να μου είναι συγγενείς – και γνωστοί – και με καλούσαν ευθύς να λάβω μέρος κι' εγώ ως εις πράγματα που μου εταίριαζαν. Και καθόλου δεν είναι να θαυμάζη κανείς δι' εκείνο που εξ αιτίας της νεότητός μου έπαθα. Επίστευσα δηλαδή ότι αυτοί θα διοικήσουν τώρα την πόλιν και θα την βγάλουν από την άδικον ζωήν και θα την οδηγήσουν εις δίκαιον τρόπον. Διά τούτο επρόσεχα πολύ με τον νουν μου διά να ιδώ τι θα κάμουν. Και έβλεπα λοιπόν ότι οι άνδρες αυτοί εντός ολίγου απέδειξαν ότι το προηγούμενον πολίτευμα ήταν χρυσάφι και διά τ' άλλα αλλά και διότι τον αγαπημένον μου φίλον, τον πρεσβύτεν Σωκράτη, διά τον οποίον εγώ δεν θά ντρεπόμουν να ειπώ ότι ήταν ο περισσότερον δίκαιος του καιρού εκείνου, τον έστελλαν μαζί με άλλους να πάη διά κάποιον πολίτην με την εντολήν να τους τον φέρουν διά της βίας διά να τον θανατώσουν. Και τούτο το έκαναν διά να αναγκάσουν τον Σωκράτη να μετάσχη και αυτός εις όσα αυτοί έπρατταν, είτε θέλει είτε όχι. Αυτός όμως δεν τους ήκουσε και προέκρινε να βάλη εις κίνδυνον την ζωήν του παρά να γίνη κοινωνός εις τα ανόσια έργα των. Αυτά λοιπόν όλα καθώς τα έβλεπα, και ακόμη μερικά όχι ασήμαντα, ηγανάκτησα και εχώρισα τον εαυτόν μου από τα κακά εκείνα. Δεν επέρασεν όμως πολύς καιρός και έπεσαν οι τριάκοντα και όλον το τότε πολίτευμα. Και πάλιν όμως, αν και με κάποιον δισταγμόν, με είλκυεν η ορμή να δράσω διά τα κοινά και τα πολιτικά. Έγιναν βεβαίως και εις αυτήν την εποχήν, αφού ήτο ταραχώδης, πολλά που θα τα απεστρέφετο κανείς και δεν ήταν ν' απορή κανείς, ότι κατά την μεταβολήν έγιναν από μερικούς μεγαλύτεραι τιμωρίαι εις μερικούς εχθρούς των, αν και εκείνοι που επέστρεψαν (δηλαδή οι δημοκρατικοί) έδειξαν πολλήν επιείκειαν. Πάλιν όμως κατά κακήν μοίραν τον φίλον μας τον Σωκράτη, αυτόν, μερικοί απ' εκείνους που είχαν την εξουσίαν τον επήγαν εις το δικαστήριον με την πλέον ανόσιον κατηγορίαν, η οποία ολιγότερον απ' όλους εταίριαζεν εις τον Σωκράτη. Διότι τον κατηγορήσαν ως άθεον, και οι δικασταί κατεδίκασαν και εθανάτωσαν εκείνον, ο οποίος

τότε δεν ηθέλησε να λάβη μέρος εις την ανόσιον προσαγωγήν ενός από τους εξορίστους τότε φίλους, όταν, όντες εις την εξορίαν, εδυστυχούσαν αυτοί οι ίδιοι.

Καθώς λοιπόν έβλεπα όλα αυτά και τους ανθρώπους, που ήταν εις τα πολιτικά πράγματα, και τους νόμους και τα ήθη, όσον πιο πολύ τα εξήταζα και προχωρούσα εις την ηλικίαν, τόσο πιο δύσκολον μου εφαινετο ότι είναι να διευθύνη κανείς ορθώς τα πολιτικά πράγματα.

Διότι ούτε χωρίς φίλους και πιστούς συντρόφους ήτο δυνατόν να τα διευθύνη κανείς, κι αυτούς, αν υπήρχαν, δεν ήτο εύκολον να τους εύρη κανείς, επειδή η πόλις μας δεν εκυβερνάτο πλέον με τα ήθη και τα έργα των πατέρων μας, και άλλους νέους ήτο αδύνατον να αποκτήση κανείς ευκόλως.

Και οι νόμοι και τα έθιμα χαλούσαν και ο χαλασμός αυτός απλωνόταν εις μεγάλον βαθμόν, ώστε εγώ, ο οποίος ήμουν εις την αρχήν γεμάτος από μεγάλην ορμήν να δράσω εις τα κοινά, καθώς τα έβλεπα να πηγαίνουν όλωσδιόλου δώθε κείθε, έπαθα εις το τέλος ίλιγγον.

Και δεν έπαυσα βεβαίως να εξετάζω, πώς θα ήτο κάποτε δυνατόν να γίνη το καλύτερον και δι' αυτά τα ίδια, και μάλιστα δι' όλην την πολιτείαν, όμως δια να δράσω ενόμιζα ότι έπρεπε να περιμένω πάντοτε την καλύτεραν ευκαιρίαν.

Εις το τέλος όμως ευρήκα ότι όλαι αι σημεριναί πόλεις πολιτεύονται κακώς. Διότι οι νόμοι μέσα εις αυτάς δεν είναι δυνατόν να εύρουν θεραπείαν δίχως κάποιαν υπέροχον προπαρασκευήν, εις την οποίαν να συντρέχη και η τύχη. Ηναγκάσθην λοιπόν να μείνω εις την θεωρίαν και να επαινώ την ορθήν φιλοσοφίαν, διότι απ' αυτήν είναι δυνατόν να ίδη κανείς τι είναι δίκαιον της πόλεως και τι του ατόμου. Τα βάσανα λοιπόν των ανθρωπίνων γενεών δεν θα λήξουν, προτού έλθη εις την αρχήν η γενεά εκείνων, που φιλοσοφούν ορθά και αληθινά, ή προτού την γενεάν εκείνων, που έχουν την εξουσίαν εις τας πόλεις, την ωθήση κάποια θεϊκή μοίρα να φιλοσοφήση αληθινά».

Εις ηλικίαν είκοσιν ετών ο Πλάτων εισέρχεται εις τον σωκρατικόν κύκλον. Τούτο σημαίνει ότι ετάχθη από την ιστορικήν μοίραν να παραλάβη τον βαρύν κλήρον της σωκρατικής παρουσίας, να ερμηνεύση την παράδοξον και δυσερμήνευτον μορφήν του διδασκάλου και τέλος να πλαστοουργήση εις τους διαλόγους του το νοερόν άγαλμα του Σωκράτους.

Ο Πλάτων απήντησε εις το απλούν, αλλά μέγα ερώτημα, του Σωκράτους: εις το τι εστί;

Η θεωρία των ιδεών είναι η απάντησις.

Εις τον Πλάτωνα το αττικόν αλλά και όλον το αρχαίον πνεύμα αγγί-



ζει το κορύφωμα της ευδαιμονίας του. Όλα τα γόνιμα στοιχεία της αρχαίας ζωής τα σφυρηλατεί ο Πλάτων και τα συμφιλιώνει με τον έρωτα της ψυχής του εις οργανικήν ολότητα, η οποία καταυγάζεται από την λάμψιν της εσωτερικής ευδαιμονίας ως πραξιτέλειον άγαλμα.

Ο Σωκράτης με την μαιευτική του τέχνην ήνοιξε την μεγάλην και πλουσίαν ψυχήν του εφήβου Πλάτωνος, ο δε Πλάτων είδε το απερίγραπτον κάλλος που έκρυβε η σωκρατική μορφή μέσα της. «Αμήχανον κάλλος ορώης εν εμοί και της παρά σοι ευμορφίας πάμπολυ διαφέρων», λέγει ο Σωκράτης προς τον Αλκιβιάδην εις το Συμπόσιον. Και τούτο το κάλλος του Σωκράτους το είδε περισσότερον παντός άλλου ο Πλάτων. Ο μεγάλος μαθητής συναντά τον μεγάλο διδάσκαλον. Η μεγαλοφυΐα συναντά την μεγαλοφυΐαν. Και δεν γνωρίζει κανείς τίνος την μεγαλωσύνην να θαυμάση περισσότερον, του διδασκάλου ή του μαθητού. Η αρχαία παράδοσις εκφράζει το γεγονός τούτο με δύο θρύλους. Ο ένας θρύλος λέγει ότι ο Σωκράτης πριν γνωρίση τον Πλάτωνα είδε ένα όνειρον: είδε ότι ένας μικρός κύκνος εκάθησε εις τα γόνατά του και γρήγορα απέκτησε φτερά και εφτερούγησε κι άρχισε να κελαδή ένα μελωδικόν σκοπόν. Διά τον Πλάτωνα εξ άλλου η παράδοσις λέγει ότι, όταν εγνώρισε τον Σωκράτη, έκαψε την τραγωδίαν, την οποίαν επρόκειτο να παρουσιάση εις το θέατρον του Διονύσου.

Ο Πλάτων είδε μέσα εις τον Σωκράτη το αυτούσιον κάλλος, την φρόνησιν και την καλωσύνην. Ότι αργότερον ο Πλάτων ωνόμασε ιδέαν, τούτο ακριβώς είδε ενσαρκωμένον μέσα εις τον μεγάλο δαίμονα, τον Σωκράτη. Με τον έρωτα του μαθητού προς τον διδάσκαλον, ο Σωκράτης γίνεται εις τους πλατωνικούς διαλόγους μυθική μορφή, μορφή απόλυτη.

Όταν ο Πλάτων από την σκοπιάν της πρεσβυτικής του ηλικίας θα εποπτεύη το άνθισμα τούτο της σωκρατικής μορφής μέσα εις την ψυχήν του και εις το έργον του, θα γράψη με βαθύν συμβολισμόν ότι κανείς μαθητής και μάλιστα μεγάλος και μεγάλου διδασκάλου, δεν έγγραφε ποτέ. «Εγώ δεν έγγραψα ποτέ τίποτε διά τα πράγματα αυτά (δηλαδή την φιλοσοφίαν) ούτε υπάρχει του Πλάτωνος σύγγραμμα κανένα, ούτε θα υπάρξη, αλλά αυτά τα οποία τώρα τα λέγουν δικά μου, είναι του Σωκράτους, ο οποίος έγινε νέος και όμορφος».

Εις ηλικίαν 40 ετών, εις το μέσον ακριβώς της ζωής του, ιδρύει ο Πλάτων, το 387, την Ακαδημίαν, ίδρυμα το οποίον μέλλει να ζήση 916 έτη και το κλείσιμον του οποίου από τον αυτοκράτορα Ιουστινιανόν θα σημαίνη το τέλος του αρχαίου κόσμου και την αρχήν του Μεσαίωvus.

Όταν ο Πλάτων ίδρυσε την Ακαδημίαν είχεν επιστρέψει από το ταξίδι του εις Αίγυπτον, Κυρήνην, Κάτω Ιταλίαν και Σικελίαν. Εις την Μεγάλην Ελλάδα εγνώρισε τους Πυθαγορείους φιλοσόφους και τους Ιππο-

κρατικούς ιατρούς, πολλές εννοίας των οποίων αφομοίωσεν εις το σύστημά του.

Εις τας Συρακούσας εγνώρισε τον Δίωνα, τον ευγενή αυτόν έφηβον, ο οποίος ηγάπησε την φιλοσοφίαν και τον Πλάτωνα με όλην την δύναμιν της ψυχής και του πνεύματός του.

Ό,τι ήτο διά τον Σωκράτη ο Πλάτων, τούτο ακριβώς είναι τώρα διά τον Πλάτωνα ο Δίων. Εις το Συμπόσιον και τον Φαίδρον θα εκφράση ο Πλάτων βραδύτερον το σκίρτημα της ψυχής του νέου ανθρώπου, όταν αυτός ατενίζει τον πνευματικώς ώριμον άνθρωπον, εις το Συμπόσιον με το στόμα του Αλκιβιάδου, εις τον Φαίδρον με το στόμα του Φαίδρου. Όσα λέγει ο Αλκιβιάδης εις το Συμπόσιον, είναι όσα θα έλεγεν ο Πλάτων περί Σωκράτους και όσα λέγει ο Φαίδρος εις τον διάλογον «Φαίδρος» περί Σωκράτους είναι όσα θα έλεγεν ο Δίων περί του Πλάτωνος. «Δι' εμέ» λέγει ο Αλκιβιάδης προς τον Σωκράτη, «δεν υπάρχει τίποτε περισσότερον άξιον παρά να γίνω όσον δύναμαι καλύτερος, και βοηθός μου εις αυτό δεν πιστεύω ότι υπάρχει κανείς ισχυρότερος από σε».

Ο πόθος της φιλοσοφίας ήτο εις τον Δίωνα συνηνωμένος με τον πόθον της πολιτικής. Ό,τι είχε ζήσει ο Πλάτων εις την νεότητά του μέσα του το είδε τώρα άλλην μίαν φοράν μέσα εις τον Δίωνα. Ο διπλός αυτός πόθος αποτελεί το θεμέλιον της Ακαδημίας. Ο σκοπός της Ακαδημίας θα είχε πραγματοποιηθή την στιγμήν κατά την οποίαν εκ των κόλπων της θα εξεπήδα ένας μέγας πολιτικός κατηυγασμένος από το φως της ιδέας του αγαθού. Η ορμή του Πλάτωνος προς πολιτικήν δράσιν μετουσιώνεται εν τη Ακαδημία εις διάλογον διά τα θεμέλια της αληθινής πολιτείας. Αμετακίνητος σκοπός της Ακαδημίας παραμένει η θεμελίωσις της αληθινής πολιτείας. Έτσι εξηγείται πώς είκοσι δύο έτη μετά την ίδρυσιν της Ακαδημίας ο Πλάτων εις ηλικίαν 62 ετών ταξιδεύει εις τας Συρακούσας ως προσκεκλημένος του Διονυσίου του Β', τυράννου των Συρακουσών. Ο Δίων, θείος του τυράννου, είχε πείσει τον Διονύσιον να καλέση τον Πλάτωνα ως πολιτικόν σύμβουλον όχι μόνον διά τα πολιτικά πράγματα των Συρακουσών αλλά και όλης της Σικελίας, και πέραν τούτου όλης της Μεγάλης Ελλάδος. «Ο Δίων», λέγει ο Πλάτων εις την εβδόμην επιστολήν, «έπεισε τον Διονύσιον να με προσκαλέση, αλλά και ο ίδιος ο Δίων με απεσταλμένους του με προσκαλούσε να φθάσω το ταχύτερον». Εις την επιστολήν του προς τον Πλάτωνα ο Δίων έγγραφει: «Ποιους καιρούς καλύτερους θα περιμένωμεν απ' αυτούς, που τώρα ήλθαν με την βοήθειαν κάποιας θεϊκής τύχης;» Συνάμα ο Δίων ετόνιζε την πολιτικήν του ισχύν εις τα πράγματα της Σικελίας και της Ιταλίας καθώς και την νεότητά του Διονυσίου και τον πόθον του διά την φιλοσοφίαν.

Ο Πλάτων, ο οποίος εγνώριζε τον εξαίρετον χαρακτήρα του Δίωνος,

επείσθη να ταξιδεύση. Οραματίζεται τώρα ο Πλάτων ότι θα καταστή δυνατόν να ενωθή ο Ελληνισμός της Κάτω Ιταλίας και της Σικελίας υπό την ηγεσίαν των Συρακουσών. Έβλεπε ότι ο κίνδυνος διά τον Ελληνισμόν εκείνον ήτο επί θύραις. Οι Καρχηδόνιοι κατείχαν ήδη το δυτικόν τμήμα των Συρακουσών.

Ο Πλάτων έφθασε εις τας Συρακούσας, αλλά δεν κατώρθωσε τίποτε, διότι ο Δίων περιέπεσε εις την δυσμένειαν του Διονυσίου, ο οποίος εφοβείτο ότι ο Δίων ήθελε να τον ανατρέψη.

Και πάλιν όμως ο Διονύσιος προσεκάλεσε τον Πλάτωνα εις Συρακούσας και ο Πλάτων επείσθη και πάλιν να ταξιδεύση. Είναι τώρα ο Πλάτων 67 ετών και ευρισκόμεθα εις το 360 π.Χ.. Ο Πλάτων επείσθη να ταξιδεύση και πάλιν, διότι ο Διονύσιος του υπεσχέθη, ότι και τον Δίωνα θα ανακαλέση από την εξορίαν και όλα θά γίνουν όπως ο φιλόσοφος επιθυμεί. Όμως ο Διονύσιος όχι μόνον δεν έπραξε όσα υπεσχέθη περί του Δίωνος, αλλά ήνοιξε και σφοδράν φιλονεικίαν με τον Πλάτωνα. Έτσι ο Πλάτων επιστρέφει και πάλιν εις Αθήνας και αφιερώνεται αποκλειστικώς εις την Ακαδημίαν, όπου εν τω μεταξύ φοιτά ο Αριστοτέλης. Ο έφηβος από τα Στάγειρα ήλθε εις την Ακαδημίαν εις ηλικίαν 18 ετών, το 366, όταν ο Πλάτων ήτο 62 περίπου ετών. Ό,τι έγινε μεταξύ Σωκράτους και Πλάτωνος, τούτο επαναλαμβάνεται τώρα μεταξύ Πλάτωνος και Αριστοτέλους. Η μεγαλοφυΐα ως διδάσκαλος συναντά την μεγαλοφυΐαν ως μαθητήν. Εις το τρίπτυχον αυτό της μεγαλοφυΐας ο Πλάτων ίσταται εις το μέσον, και είναι ο ευτυχέστερος, διότι είχε τον μεγαλύτερον διδάσκαλον και τον μεγαλύτερον μαθητήν. Είκοσι χρόνια θα μείνη ο μέγας μαθητής πλησίον του μεγάλου διδασκάλου, δηλαδή ως το 347, το έτος του θανάτου του Πλάτωνος.

Η Ακαδημία Αθηνών, η οποία ιδρύθη εν ονόματι και εν πνεύματι της Ακαδημίας του Πλάτωνος, εορτάζει σήμερον τα γενέθλια του Πλάτωνος και της φιλοσοφίας του, διότι ο Πλάτων είναι η φιλοσοφία του. Γενέθλια του Πλάτωνος και της φιλοσοφίας του εώρτασαν και εορτάζουν όλοι, όσοι μεταλαμβάνουν από το πνεύμα του. Όλη η ιστορία της φιλοσοφίας από την εποχήν του Πλάτωνος ως σήμερον δεν είναι τίποτε άλλο παρά μία συνεχής τελετή των γενεθλίων της πλατωνικής φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης πρώτος εορτάζει διά των έργων του τα γενέθλια του Πλάτωνος και της φιλοσοφίας του, διότι παραλαμβάνει όλον τον πλούτον των εννοιών του διδασκάλου και τον μεταπλάττει διά της μεγαλοφυΐας του εις οικοδόμημα νέον, το οποίον θα αντέχη ες αεί εις την φθοράν του χρόνου.

Οι Νεοπλατωνικοί και μάλιστα ο Πλωτίνος, ο τελευταίος μεγάλος Έλλην φιλόσοφος, θα εορτάσουν διά του έργου των τα γενέθλια του Πλάτωνος και της φιλοσοφίας του εις μίαν εποχήν, όπου ο λόγος των

Ελλήνων θα δώσει την τελευταίαν του μεγάλην μάχην κατά των μύθων της Ασίας, οι οποίοι από της εποχής του μεγάλου Αλεξάνδρου κατέκλυσαν την Ελλάδα πρώτον και έπειτα την Ρώμην.

Οι ανώνυμοι αντιγραφείς των πλατωνικών χειρογράφων, οι ταπεινοί καλόγηροι των βυζαντινών αιώνων, θα εορτάζουν σιωπηλώς και με κατάνυξιν θρησκευτικήν τα γενέθλια του Πλάτωνος και της φιλοσοφίας του αντιγράφοντες τα χειρόγραφα των Πλατωνικών κειμένων, και ίσως αυτοί εώρτασαν περισσότερον παντός άλλου τα γενέθλια του Πλάτωνος, διότι αυτοί διετήρησαν τον φιλόσοφον εις την ζωήν της ιστορίας.

Και εις τα τέλη του βίου της βυζαντινής αυτοκρατορίας θα εορτάση τα γενέθλια του Πλάτωνος και της φιλοσοφίας του ο Γεώργιος Γεμιστός, ο Πλήθων, ο οποίος διαισθανόμενος το δραματικόν τέλος της αυτοκρατορίας δεν βλέπει άλλην οδόν σωτηρίας του γένους των Ελλήνων παρά την επιστροφήν εις το πνεύμα του Πλάτωνος. Το μωσαϊκόν διαλύεται. Ο τεχνίτης όμως του μωσαϊκού, το γένος των Ελλήνων, πρέπει να αναγεννηθή, πρέπει να συγκεντρωθή εις τον εαυτόν του. Έτσι ο πλατωνικός Πλήθων εορτάζει γενέθλια της πλατωνικής φιλοσοφίας μετατρέπων αυτήν εις σπόρον της Αναγεννήσεως του ελληνικού έθνους.

Δεν έχει σημασίαν το γεγονός ότι ο Πλάτων του Πλήθωνος είναι ο Πλάτων του Νεοπλατωνισμού, ο Πλάτων του Πλωτίνου. Σημασίαν έχει ότι ο Πλατωνισμός αναγεννάται.

Αυτός ο Πλάτων του Νεοπλατωνισμού είναι και ο Πλάτων της Αναγεννήσεως εις την Ιταλίαν. Αυτός γίνεται τώρα ο Θεός του οίκου των Μεδίκων εις την Φλωρεντίαν. Και εμπρός εις την εικόνα αυτού του Πλάτωνος, ο ιδρυτής της πλατωνικής Ακαδημίας της Φλωρεντίας, Marcilius Ficinus θα ανάψη ένα κανδήλι, που θα πρέπει να μένη πάντα αναμμένο. Ο Savonarola, ο πύρινος αυτός κήρυξ της μετανοίας κατά την Αναγέννησιν, θα παρατηρήση ότι από τους άμβωνας της Φλωρεντίας κατά την εποχήν εκείνην δεν κηρύσσεται τίποτε άλλο εκτός από την διδασκαλίαν του θείου Πλάτωνος.

Έτσι ο Πλατωνισμός εορτάζει τώρα διά πρώτην φοράν γενέθλια εις την Ιταλίαν και την Δυτικήν Ευρώπην. Το πνεύμα της Δύσεως από αριστοτελικόν που ήτο ως τότε μετασχηματίζεται εις πλατωνικόν. Η μεγάλη διαμάχη μεταξύ Αριστοτελικών και Πλατωνικών κατά την Αναγέννησιν θα οδηγήση εις την επικράτησιν του Πλάτωνος, όχι μόνον εις την φιλοσοφίαν αλλά και εις την επιστήμην. Ο Γαλιλαίος και ο Κέπλερ θα ομολογήσουν ότι είναι μαθητάι του Πλάτωνος.

Το γονιμώτερον όμως και βαθύτερον πλατωνικόν πνεύμα του 15ου αιώνος εις την Δύσιν είναι ο καρδινάλιος Nicolaus Cusanus, ο οποίος θα μεταβή εις την Κωνσταντινούπολιν διά την ένωσιν των εκκλησιών. Θα μείνη εκεί δύο χρόνια και θα μάθη ελληνικά από τους σοφούς του



Βυζαντίου. Θα σπουδάση τον Πλάτωνα και θα γράψη όλα του τα έργα εις την μορφήν του διαλόγου. Εις τους διαλόγους του Nicolaus Cusanus έχομεν πραγματικήν αναγέννησιν του πλατωνικού πνεύματος, πνευματικά γενέθλια του Πλάτωνος εις την Δύσιν.

Ο χρόνος όμως δεν μας επιτρέπει να παρακολουθήσωμεν τας μεγάλας τελετάς των πνευματικών γενεθλίων του Πλάτωνος εις την Δύσιν κατά τους επομένους αιώνας. Δεν υπάρχει καμμία αναγέννησις του πνεύματος εις την Δύσιν τόσον εις την φιλοσοφίαν όσον και εις την επιστήμην και την λογοτεχνίαν, η οποία να μη προσδιορίζεται από το πνεύμα του Πλάτωνος. Όλη η φιλοσοφία από της εποχής του Πλάτωνος μέχρι σήμερον, έτσι θα είπη εις τον αιώνα μας ο εξαίρετος Άγγλοαμερικανός φιλόσοφος Whitehead, δεν είναι τίποτε άλλο παρά απλά σχόλια εις τον Πλάτωνα. Όλα τα φιλοσοφικά συστήματα του νεωτέρου πολιτισμού, ακόμη και εκείνα τα οποία αρνούνται τον Πλάτωνα, είναι απλά επιφαινόμενα του Πλατωνικού συστήματος και συγκεκριμένως της θεωρίας των ιδεών του Πλάτωνος.

Η θεωρία των ιδεών αποτελεί τον κορμόν της πλατωνικής φιλοσοφίας, τον άξονα περιστροφής όλων των πλατωνικών διανοημάτων. Εις την θεωρίαν των ιδεών συγχωνεύεται και η ηθική εννοιολογία του Σωκράτους και η οντολογία των προσωκρατικών. Πέραν όμως αυτών εις την θεωρίαν των ιδεών συναιρούνται όλα τα ηθικά, πολιτικά, αισθητικά, θρησκευτικά και μεταφυσικά προβλήματα της αρχαίας ζωής και δι' αυτής λαμβάνουν την κλασσικήν των μορφήν.

Εις τους πρώτους πλατωνικούς διαλόγους, τους λεγομένους σωκρατικούς, όπως είναι ο *Χαρμίδης*, ο *Λάχης*, ο *Ευθύφρων* και ο *Πρωταγόρας*, δεν ευρίσκομεν την θεωρίαν των ιδεών. Ο Πλάτων εις τους διαλόγους αυτούς ζητεί απλώς κατά το υπόδειγμα του Σωκράτους να δώση εννοιολογικόν ορισμόν των διαφόρων ηθικών αξιών της ζωής, ποία είναι η ειδοποιός διαφορά εκάστης εξ αυτών, «η ίδιος ουσία» και ποίον το κοινόν, «το επί πάσι ταυτόν», δηλαδή το γενικόν γνώρισμα όλων. Το κοινόν όλων πρέπει να είναι δυνατόν να συλληφθή εις μίαν ενιαίαν ιδέαν, εις εν ενιαίον είδος. Ήδη όμως εις τον *Ευθύφωνα* ζητείται το γενικόν τούτο είδος, το οποίον είναι ακόμη έννοια. Όστε εδώ έχομεν την πρώτην καταβολήν της θεωρίας των ιδεών. Εκτός αυτού ήδη εις αυτούς τους διαλόγους ο Πλάτων διά να ερμηνεύση ηθικά προβλήματα της ζωής, ηθικάς έννοιας, τέμνει προβλήματα καθαρώς λογικά, ζητεί την ουσίαν της ταυτότητος, της ετερότητος και άλλων λογικών έννοιών, αι οποίαι αργότερον θα ανακύψουν ως αι βασικαί λογικαί ιδέαι.

Εις την σειράν των Πλατωνικών διαλόγων την πρώτην καμπήν προς την θεωρίαν των ιδεών αποτελεί ο διάλογος *Μένων*, όπου ο Πλάτων, αν και θέτει πάλιν το σωκρατικόν ερώτημα τί εστιν αρετή, πραγματεύεται

τούτο εν συνδυασμῷ προς την θεωρίαν της γνώσεως. Η δυνατότης αληθούς γνώσεως όχι μόνον του τί εστιν αρετή, αλλά του εἶναι γενικῶς, στηρίζεται ἐδῶ ἀπὸ τον Πλάτωνα εἰς την ἀρχήν, ὅτι πᾶσα ἀληθινὴ γνώσις εἶναι ἀνάμνησις. Ἡ ἀρχὴ αὕτη ἔχει ὁρησκευτικὴν καταγωγὴν καὶ προϋποθέτει ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατος καὶ ὑπάρχει προτοῦ εἰσέλθῃ εἰς τὸ σῶμα. Ἡ ἐννοία τῆς ἀναμνήσεως, ἡ ὁποία εἰσάγεται ἐδῶ κατ' ἀρχὴν μυθικῶς, θὰ προσλάβῃ κατὰ την περαιτέρω ἀνάπτυξιν τῆς θεωρίας των ιδεῶν εἰς τους διαλόγους *Θεαίτητον*, *Σοφιστήν* καὶ *Παρμενίδην* βάθος λογικόν καὶ μεταφυσικόν πρωτάκουστον καὶ εἰς τους διαλόγους *Συμπόσιον* καὶ *Φαῖδρον* καλλιτεχνικὴν ἐκφρασιν ἀπαράμιλλον.

Ἡ ψυχὴ, –αὕτη εἶναι ἡ μυθικὴ διατύπωσις– προτοῦ ἐνωθῇ με τὸ σῶμα, εἶδε ὅλα τα ὄντα εἰς την καθαρότητά των καὶ οὐσα τῶρα μέσα εἰς τὸ σῶμα ἔχει την ικανότητα νὰ ἐνθυμηθῇ ὅ,τι εἶδε καὶ ἐγνώρισε τότε. Ἐάν ἀποφλοιώσωμεν την οὐσίαν τῆς ἀρχῆς αὐτῆς ἀπὸ την μυθικὴν τῆς διατύπωσιν, μένει τὸ καθαρώς λογικόν τῆς νόημα: ὅτι δηλαδὴ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ψυχὴ, κατέχει ὠρισμένας λογικὰς ἀρχάς, αἱ ὁποῖαι δὲν ἔχουν ἐμπειρικὴν την καταγωγὴν, ἀλλὰ εἶναι καταστατικαὶ ἀρχαί τοῦ πνεύματος, ἀποτελοῦν την οὐσίαν τοῦ πνεύματος. Ἡ παιδεῖα δὲν ἔχει νὰ πράξῃ τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ ἀφυπνίσῃ αὐτάς τας καταστατικὰς ἀρχάς τοῦ πνεύματος, νὰ φέρῃ τὸ πνεῦμα εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ, εἰς ἀνάμνησιν αὐτῶν των ἀρχῶν. Εἰς τον Μένωνα ὁ Σωκράτης με ὠρισμένα ἐρωτήματα τα ὁποῖα θέτει εἰς τον δούλον τοῦ Μένωνος τον ἀναγκάζει νὰ ἀντλήσῃ ἐσωθεν, δηλαδὴ ἀπὸ τον νοῦν του, γνώσεις γεωμετρικὰς, τας ὁποίας ποτὲ δὲν ἐδιδάχθη.

Ὁ ἄνθρωπος λοιπόν κατέχει δυνάμει την γνώσιν. Ἡ παιδεῖα εἶναι μία παρακίνησις ἐξωθεν διὰ νὰ μεταβάλλῃ αὐτός ὁ ἴδιος τὸ δυνάμει εἰς ἐνεργείαν, την δυνατότητα εἰς πραγματικότητα τῆς γνώσεως. Τὸ εἰδέναι στηρίζεται εἰς τὸ «προειδέναι», ἡ γνώσις στηρίζεται εἰς τας συστατικὰς καὶ καταστατικὰς ἀρχάς τοῦ πνεύματος.

Ὁ Μένων τοῦ Πλάτωνος εἰσάγει εἰς την ἱστορίαν τοῦ πνεύματος την θεωρίαν των ἐμφύτων ιδεῶν, ἡ ὁποία θὰ ἀποτελέσῃ την βάσιν ὅλων των μεγάλων φιλοσοφικῶν συστημάτων, ἀκόμη καὶ ἐκείνων τα ὁποῖα ἀρνοῦνται την θεωρίαν ταύτην, ὅπως εἶναι τα ἐμπειρικὰ συστήματα, διότι καὶ αὐτά τα συστήματα προϋποθέτουν ὅ,τι ἀρνοῦνται, δηλαδὴ τας βασικάς ἐννοίας τοῦ πνεύματος.

Δὲν εἶναι δυνατόν εἰς τα στενὰ ὅρια μίας ομιλίας νὰ παρακολουθήσῃ κανεὶς βῆμα πρὸς βῆμα, δηλαδὴ ἀπὸ τον ἐνός διαλόγου εἰς τον ἄλλον, την ἐξέλξιν τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Οὐτὲ καὶ θὰ ἀκολουθήσω αὐστηρῶς την χρονικὴν σειρὰν των διαλόγων.

Σταθμὸν αποφασιστικόν διὰ την διαμόρφωσιν τῆς θεωρίας των ιδεῶν ἀποτελεῖ ὁ διάλογος τοῦ Πλάτωνος *Θεαίτητος*, ὅπου ὁ φιλόσο-



φος κρίνει κατά τρόπον συντριπτικόν την αισθησιαρχίαν του Πρωταγόρου και καταδεικνύει ότι η γνώσις δεν είναι αίσθησις, ή ότι η αίσθησις δεν είναι γνώσις και ότι από την αίσθησιν μόνην δεν είναι δυνατόν ποτέ να προκύψη επιστήμη.

Ο Θεαίτητος είναι έργον βαρύ όχι εις όγκον αλλά εις νοήματα και παραμένει έκτοτε ως το θεμέλιον της θεωρίας της γνώσεως. Ούτε η Κριτική του καθαρού Λόγου του Kant, όπου αποκορυφούται η θεωρία της γνώσεως, ως ανεπτύχθη αύτη εις την νεωτέραν φιλοσοφίαν, είναι δυνατόν να συγκριθί με τον Θεαίτητον του Πλάτωνος.

Δύο ήσαν οι βασικοί ισχυρισμοί του Πρωταγόρου, ο πρώτος είναι ότι το επίστασθαι ταυτίζεται με το αισθάνεσθαι, και ο δεύτερος, ο οποίος είναι συνέπεια του πρώτου, είναι ότι ο άνθρωπος είναι το μέτρον όλων των πραγμάτων και με αυτό δεν νοείται η έννοια του ανθρώπου, αλλά ο συγκεκριμένος άνθρωπος, ο Θρασύμαχος, ο Πώλος, ο Γοργίας, ο Πρωταγόρας.

Ο Πρωταγόρας διδάσκει, ότι ούτε το περιεχόμενον του αισθάνεσθαι υπάρχει καθ' εαυτό, αλλά ότι τούτο γεννάται από την συνεργίαν και συρροήν δύο όρων, του ενεργούντος αντικειμένου και του πάσχοντος υποκειμένου. Το παράγωγον αυτής της τριβής είναι το περιεχόμενον του αισθάνεσθαι, π.χ. το λευκόν χρώμα, το οποίον αισθανόμεθα. Όμως, επειδή όχι μόνον ημείς ως υποκείμενα, αλλά και τα αντικείμενα διαρκώς μεταβάλλονται, έπεται ότι δεν υπάρχει ποτέ ένα Είναι αλλά πάντοτε ένα Γίγνεσθαι. Επίσης έπεται ότι ποτέ δύο άνθρωποι δεν είναι δυνατόν να αισθανθούν το αυτό πράγμα κατά τον ίδιον τρόπον, και ότι ούτε ο ίδιος άνθρωπος είναι δυνατόν εις την διαδοχήν των χρονικών στιγμών να έχη το αυτό αίσθημα διά το ίδιον αντικείμενον.

Το συμπέρασμα είναι, ότι όπως φαίνεται το κάθε τι εις τον καθένα, έτσι και είναι. Το φαίνεσθαι ταυτίζεται συνεπώς με το είναι. Έτσι το είναι και η αλήθεια κατακερματίζονται μέσα εις τα άπειρα υποκείμενα και εις την συνεχή ροήν. Η αλήθεια γίνεται σχετική.

Ο Πλάτων αναπτύσσει πλήρως μέχρι των εσχάτων συνεπειών την θεωρίαν αυτήν του Πρωταγόρου και έπειτα προχωρεί εις την κριτικήν της. Εάν, λέγει, ταυτίσωμεν την αίσθησιν προς την γνώσιν, ή εάν υψώσωμεν τον συγκεκριμένον άνθρωπον εις χριτήν περί του Είναι και του μη Είναι, τότε διατί να μη πράξωμεν το αυτό και διά τα ζώα, διατί να μη υψώσωμεν τον πίθηκον ως μέτρον όλων των πραγμάτων, αφού και αυτός αισθάνεται, όπως και όλα τα ζώα. Εάν κρατήσωμεν την αρχήν αυτήν του Πρωταγόρου, τότε και ο ίδιος ο Πρωταγόρας δεν θα διαφέρει ως προς την γνώσιν καθόλου όχι μόνον από κανένα άλλον άνθρωπον, αλλά ούτε από κανένα βάτραχον.

Σύμφωνα με την θεωρίαν του Πρωταγόρου κάθε γνώμη ισχύει όπως

και η ιδική του, αφού δεν υπάρχει γενική αλήθεια. Τότε – έτσι ερωτά ο Πλάτων – πού έγκειται η σοφία του Πρωταγόρου διά την οποίαν τον επλήρωναν οι πατέρες των νέων επί σαράντα ολόκληρα χρόνια και διά την οποίαν εξυμνείτο και εθαυμάζετο;

Εφ' όσον ο Πρωταγόρας διδάσκει ότι όλαι αι γνώμαι είναι αληθείς, τότε είναι υποχρεωμένος να δεχθή ότι είναι αληθής και η γνώμη εκείνων που ισχυρίζονται, ότι η θεωρία του είναι εσφαλμένη και ψευδής. Είναι ανόητον να αρνείται κανείς την αντικειμενική αλήθειαν, διότι η άρνησις αυτή εγείρει συνάμα την απαίτησιν να είναι αντικειμενικώς αληθής. Συνεπώς θέτει ό,τι αρνείται.

Μετά την ριζικήν αυτήν ανασκευήν της θεωρίας του Πρωταγόρου ο Πλάτων προσάγει και άλλα επιχειρήματα, τα οποία μας εμποδίζουν να ταυτίσωμεν την γνώσιν με την αίσθησιν, το επίστασθαι με το αισθάνεσθαι.

Κατά την ενέργειαν του αισθάνεσθαι, λέγει, προσφέρονται εις την ψυχήν διά των αισθητηρίων οργάνων συγκεκριμένα δεδομένα. Τα δεδομένα αυτά είναι διάφορα κατά αισθητήριον, όπως είναι διάφορον και το ένα αισθητήριον από το άλλο π.χ. ό,τι ακούω, δηλαδή τους ήχους, δεν είναι δυνατόν να τους ίδω, και ό,τι βλέπω, δηλαδή τα χρώματα και σχήματα, δεν είναι δυνατόν να ακούσω.

Εις την γνώσιν όμως προχωρούμεν εις κρίσεις και προσδιορισμούς περί αυτών των δεδομένων. Ομιλούμεν περί του Είναί ή του μη Είναί, περί της ομοιότητος ή ανομοιότητος, περί ταυτότητος ή της ετερότητος αυτών των δεδομένων, δηλαδή κρίνομεν. Η κρίσις είναι η πηγή της γνώσεως. Όταν όμως απλώς αισθανώμεθα, δεν κρίνομεν. Εκείνο διά του οποίου κρίνομεν δεν είναι η αίσθησις, αλλά ο νους. Η ταυτότης και η ετερότης, η ομοιότης και η ανομοιότης, το είναι και το μη είναι, δεν είναι δεδομένα των αισθήσεων, αλλά αρχαί του νου· δι' αυτών ο νους κρίνει τα δεδομένα των αισθήσεων.

Κατά την κρίσιν των αισθητών αντικειμένων και των σχέσεων αυτών χρησιμοποιούμεν βασικάς λογικάς εννοίας, τας οποίας δεν είναι δυνατόν να εύρωμεν εις την αίσθησιν, εις τον κόσμον των αισθητών, διότι εκεί δεν υπάρχουν έννοιαι αλλά φαινόμενα μεταβλητά. Εκτός αυτού τα είδη του αισθάνεσθαι, το οράν, το ακούειν κτλ., δεν είναι δυνατόν να διαχωρίσουν το είναι τους. Το οράν δεν διαχωρίζει εαυτό από το ακούειν. Ο νους χωρίζει τα είδη του αισθάνεσθαι. Συνεπώς ο νους είναι η έδρα των κρίσεων.

Πέραν τούτου εις τα μαθηματικά και την γεωμετρίαν το αντικείμενον της γνώσεως δεν είναι καν αισθητόν, αλλά κείται επείκεινα της εμπειρίας των αισθήσεων. Τα ορατά σχήματα τα οποία μεταχειριζόμεθα διά να παρουσιάσωμεν νοήματα και σχέσεις της γεωμετρίας και των



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΤΙΚΟ ΚΕΝΤΡΙΚΟ ΒΥΒΛΙΟΘΗΚΗ

15, 220 1536 ΠΑΤΡΑΚ

μαθηματικών δεν ταυτίζονται με νοητά σχήματα της γεωμετρίας και τας νοητάς σχέσεις των αριθμών. Το τρίγωνον, όπως το ορίζει ο γεωμετρικός λόγος, δεν δύναται να το φέρη εις την αίσθησίν μας καμμία παράστασις. Το αισθητόν σχήμα του τριγώνου δεν συμπίπτει ποτέ με το νοητόν σχήμα. Το αυτό ισχύει και διά τας αριθμητικές εννοίας. Το νόημα των εννοιών αυτών δεν συμπίπτει ποτέ με τα πράγματα τα οποία χαρακτηρίζομεν διά των εννοιών αυτών. Η ισότης, η ανισότης, το μέγεθος δεν είναι πράγματα αλλά καθαρά νοήματα. Την ισότητα πρέπει να την χωρίσωμεν από τα ίσα πράγματα, διότι τα ίσα δεν μένουν πάντοτε ίσα. Όταν προσθέσω κάτι εις ένα απ' αυτά, τότε γίνονται άνισα, όπως επίσης και όταν αφαιρέσω κάτι από ένα. Η μετάπτωσις αυτή δεν συμβαίνει ποτέ εις την έννοιαν της ισότητος, εις την αρχήν της ισότητος. Η αρχή της ισότητος δεν αφήνει ποτέ το είναι της, το νόημά της. Αν συνέβαινε τούτο, δεν θα ήτο δυνατόν να έχωμεν γνώσιν. Η σταθερότης των εννοιών είναι λοιπόν όρος απαραίτητος διά να έχωμεν γνώσιν.

Από την ανάλυσιν του γεγονότος της γνώσεως, της κρίσεως, καταφαίνεται ότι εκτός των αισθητών αντικειμένων υπάρχουν και νοητά, αρχαί λογικάί, αι οποίαι δεν κατάγονται από την εμπειρίαν. Ο Πλάτων όμως δεν περιωρίσθη μόνον εις την ανάλυσιν του γεγονότος της γνώσεως, αλλά ανέλυσε και το ηθικόν γεγονός και το αισθητικόν, τέλος δε την γλώσσαν και την τεχνικήν. Εις την σφαίραν του ηθικού γεγονότος συναντώμεν κατά Πλάτωνα την αυτήν σχέσιν μεταξύ πραγματικού και νοητού, μεταξύ πραγματικότητας και ιδέας, την οποίαν διεπιστώσαμεν πριν εις το γεγονός της γνώσεως.

Και εις το ηθικόν αγώνισμα χωρίζομεν ενέργειαν και νόημα, δηλαδή το γεγονός από την σημασίαν του. Ότι χαρακτηρίζομεν ως απλήν ενέργειαν, τούτο ακολουθεί τον νόμον της αιτίας και του αποτελέσματος. Η συγκεκριμένη πράξις, η οποία χαρακτηρίζεται ως ηθικόν γεγονός, είναι αποτέλεσμα άλλων, αι οποίαι χρονικώς πρέπει να είναι πριν από αυτήν, και θα είναι αιτία άλλων, αι οποίαι θα ακολουθήσουν έπειτα απ' αυτήν. Καμμία πράξις δεν είναι δυνατόν να ξεφύγη από τον νόμον αυτόν του χρόνου και της αιτιότητας. Όμως το νόημα, η αξία και η σημασία που έχει η πράξις γενικώς του ανθρώπου δεν έχει την αυτήν τύχην με την ενέργειαν, διότι δεν έχει και την αυτήν καταγωγήν. Ο νόμος της αιτίας και του αποτελέσματος δεν εξουσιάζει ποτέ το νόημα της πράξεως, ούτε χάνεται ποτέ το νόημα, η αξία της πράξεως με την πάροδον του χρόνου. Με τον νόμον της αιτίας και του αποτελέσματος, όπως τον θέτει η φυσική επιστήμη – λέγει ο πλατωνικός Σωκράτης εις τον Φαίδωνα – δεν είναι δυνατόν ποτέ να εξηγηθή η αξία και το νόημα του ηθικού γεγονότος, του πράττειν γενικώς. Η αιτία του γεγονότος ότι ο

Σωκράτης μένει εις την φυλακήν και προσμένει τον θάνατον δεν κατατάσσεται εις τα αίτια των φυσικών γεγονότων, αλλά εις τα ηθικά εκείνα κριτήρια τα οποία προσδιορίζουν την απόφασίν του να υπομείνη την τιμωρίαν, την οποίαν του επέβαλαν οι συμπολίται του.

Αν θελήσωμεν να μείνωμεν μέσα εις την δυναστείαν του νόμου της αιτιότητας, δεν φθάνομεν ποτέ εις το νόημα της ζωής μας. Το ηθικόν γεγονός έχει μέσα του και κάτι πέραν του νόμου της αιτιότητας και τούτο υψώνει την πράξιν εις την περιωπήν της αξίας. «Πάσα πράξις ὡδε ἔχει», λέγει ο Πλάτων εις το Συμπόσιον: «Αυτή ἀφ' εαυτῆς πραττομένη, οὔτε καλή οὔτε αισχρά. Οἷον ο νυν ἡμεῖς ποιούμεν ἢ πίνειν ἢ ἀδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστιν τούτων αὐτό καλόν οὐδέν. ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῇ τοιούτον ἀπέβη. καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αισχρόν». Το καλῶς λοιπόν και το ὀρθῶς καθιστά την πράξιν αξιόλογον και αξιαγάπητον. Το πρόσθετον τούτο στοιχείον εἶναι ὁ λόγος, ὁ νους, ὁ ὁποῖός δίδει νόημα εις τας πράξεις. Το νόημα τούτο, ὅπως και ὁ νους, κείται πέραν της φυσιοκρατικής και ψυχολογικῆς ἀκολουθίας των γεγονότων και των πράξεων.

Ὅπως αἱ μαθηματικαὶ ἐννοιαὶ δὲν ἐρχονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρίαν, διότι ἡ ἐμπειρία δὲν περιέχει ἀριθμούς και νοήματα, ἔτσι και αἱ ἠθικαὶ και αἰσθητικαὶ ἀξίαι δὲν εἶναι παράγωγα της ἐμπειρίας, ἀλλὰ κατὰγονται ἀπὸ τὸν νοῦν. Ὅπως τὰ κατηγορούμενα των λογικῶν κρίσεων δὲν ἔχουν νόημα, ἂν δὲν προϋποθέσωμεν τὰς λογικὰς ιδέας, ἔτσι και τὰ κατηγορούμενα των ἠθικῶν και αἰσθητικῶν κρίσεων δὲν ἔχουν ἀξίαν, ἂν δὲν ἀποτελοῦν ἐφαρμογὴν των ἠθικῶν και αἰσθητικῶν ιδεῶν.

Ὡστε αἱ ιδέαι τοῦ Πλάτωνος δὲν εἶναι μακρινὰ ὁράματα τοῦ φιλοσόφου, ἀλλ' ἀνευρίσκονται μέσα εις τὴν ἐπιστήμην και εις τὴν πράξιν τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι αἱ ἐννοιολογικαὶ προϋποθέσεις πάσης ἐπιστήμης και πάσης πράξεως και γενικῶς πάσης πνευματικῆς ἐνεργείας τοῦ ἀνθρώπου.

Ὅμως, θὰ ἔλεγε κανεὶς κατὰ τὸ ἥμισυ τὴν ἀλήθειαν περὶ πλατωνικῶν ιδεῶν, ἂν ἔμενεν εις τὸ σημεῖον αὐτὸ και ἐταῦτιζε τὰς ιδέας τοῦ Πλάτωνος με τὰς ἐννοίας, ὅπως ἐπραξε ἡ σχολὴ τοῦ Μαρβούργου, και κυρίως οἱ δύο μεγάλοι της εκπρόσωποι Cohen και Natorp, οἱ ὁποῖοι συνάμα τόσο πολύ συνετέλεσαν εις τὴν ἀναγέννησιν της πλατωνικῆς φιλοσοφίας εις τὰ τέλη τοῦ 19ου και τὰς ἀρχὰς τοῦ 20ου αἰώνος.

Κατ' οὐσίαν ἡ ἐννοία τείνει πρὸς τὴν ιδέαν, ἀποβλέπει πρὸς αὐτήν, δὲν συμπίπτει ὁμως ποτέ πρὸς αὐτήν. Αἱ ἐννοιαὶ εἶναι τὰ λογικὰ ὁμοιώματα των ιδεῶν. Αἱ ἐννοιαὶ ἀποτελοῦν τὴν παρουσίαν των ιδεῶν εις τὸν νοῦν, δὲν ἀποτελοῦν ὁμως τὴν οὐσίαν των ιδεῶν. Ἡ οὐσία των ιδεῶν εἶναι μεταφυσική. Τούτο ἀκριβῶς σημαίνει ὅτι ἡ ιδέα εἶναι τὸ ὄντως ὄν. Εἰς τὸν Φαῖδωνα και τὸν Φαῖδρον λέγει ρητῶς ὁ Πλάτων ὅτι ἔχομεν τὰς



εννοίας, επειδή είδαμεν τα όντως όντα, τας ιδέας, προτού λάβωμεν μορφήν ανθρώπου, δηλαδή προτού εισέλθωμεν ως άνθρωποι εις την χρονικήν αυτήν ζωήν, όπου η ψυχή είναι κλεισμένη μέσα εις το σώμα. «Πάσα ψυχή φύσει τεθέαται τα όντα, ή ουκ αν ήλθεν εις τόδε το ζών».

Ο βασικός πλατωνικός χωρισμός μεταξύ αισθήσεως και νοήσεως μας βοηθεί τα μέγιστα διά να κατανοήσωμεν το είναι των ιδεών ή τα όντως όντα. Η αίσθησις έχει ως αντικείμενον τα μεταβλητά όντα του αισθητού κόσμου. Ο κόσμος αυτός, ο διαρκώς αλλοιούμενος, δεν είναι δυνατόν κατά Πλάτωνα ν' αποτελέση αντικείμενον αληθούς γνώσεως. Το αντικείμενον της αληθούς γνώσεως πρέπει να είναι σταθερόν, αιώνιον. Όμως πράγματα αιώνια είναι αδιανόητα. Διά τούτο η ιδέα δεν είναι πράγμα. Πέραν από τα πράγματα και την φθοράν των, πέραν από το γίνεσθαι υπάρχει το Είναι. Το είναι τούτο ταυτίζεται από τον Πλάτωνα με τας ιδέας. Υπάρχει το αυτούσιον αγαθόν, το αυτούσιον καλόν και το αυτούσιον αληθές. Όπως έχομεν δύο είδη γνώσεως, την μίαν διά των αισθήσεων και την άλλην διά της νοήσεως, έτσι έχομεν και δύο κόσμους, τον ορατόν των αισθητών αντικειμένων και τον αόρατον των νοητών, των ιδεών. Ως παραδείγματα ιδεών αναφέρει ο Πλάτων το καλόν αυτό καθ' αυτό, το αγαθόν αυτό καθ' αυτό, το δίκαιον αυτό καθ' αυτό, το μέγεθος αυτό καθ' αυτό, το τετράγωνον αυτό καθ' αυτό, δηλαδή αναφέρει ηθικάς, αισθητικάς και μαθηματικάς ιδέας. Τούτο έχει σημασίαν, διότι εξηγεί την πορείαν την οποίαν ηκολούθησε η σκέψις του Πλάτωνος διά να φθάση εις τας ιδέας. Ο Πλάτων, όπως εδείξαμεν, ξεκίνησε από τα κατηγορούμενα των κρίσεων, λογικών, ηθικών, αισθητικών και απ' αυτά επροχώρησε εις τας ιδέας. Διά να έχη νόημα και αξίαν το κατηγορούμενον της κρίσεως «ότι ο Σωκράτης είναι δίκαιος» πρέπει το «δίκαιος» να είναι έννοια εις την οποίαν να ανταποκρίνεται μία ουσία, ένα Είναι. Το περιεχόμενον της κρίσεως αυτής, η αλήθειά της εξαρτάται από το απόλυτον Είναι, το οποίον υποδηλώνομεν με την έννοιαν του κατηγορουμένου της κρίσεως. Εις το απόλυτον τούτο Είναι αποβλέπομεν, όταν κρίνωμεν ή, όπως λέγει ο Πλάτων, με το απόλυτον τούτο Είναι των ιδεών σφραγίζομεν τα πράγματα είτε εις την επιστήμην είτε εις την πράξιν είτε εις την τέχνην. Αι ιδέαι συνεπώς είναι και τα ανώτατα κριτήρια, αι ανώταται αξίαι. Όμως ως ανώταται αξίαι αι ιδέαι δεν ισχύουν απλώς, όπως διδάσκει η σύγχρονος αξιολογία και ιδίως οι ιδρυταί της αξιολογίας Windelband και Rickert, αλλά και είναι. Διά τον Πλάτωνα είναι αδιανόητον να δεχθώ ότι το ιδανικόν, το τέλειον, ισχύει μόνον δίχως να είναι. Ακριβώς ισχύει, επειδή είναι. Απόλυτη αξία και απόλυτον Είναι συμπίπτουν κατά Πλάτωνα.

Το θεϊνόν βλέμμα του Πλάτωνος παντού εις την ζωήν ανακαλύπτει

την ιδέαν, την διαχωρίζει αυστηρότατα από τα πράγματα και τα άτομα, και την παρακολουθεί ως την μεταφυσικήν της ρίζαν εν συνδυασμῷ με τον μεταφυσικόν πόνον της ψυχῆς, τον οποίον ονομάζει έρωτα. Αν όμως ο χωρισμός της ιδέας από τα πράγματα και τον άνθρωπον είναι λογική ανάγκη της φιλοσοφίας, αίτημα εξ ίσου επιτακτικόν της φιλοσοφίας είναι να κατανοηθῇ εἰς βάθος η σχέσις της ιδέας με την ζώην. Απ' αρχῆς μέχρι τέλους της φιλοσοφικῆς του δημιουργίας απασχολεῖ τον Πλάτωνα το πρόβλημα τούτο, του χωρισμοῦ και της σχέσεως ιδέας και ζωῆς. «Αν», λέγει ο Πλάτων εἰς τον Φαῖδωνα, «εκτός από την ιδέαν του κάλλους, υπάρχει ἀκόμη και κάτι ἄλλο ὁμορφο, τότε τούτο εἶναι ὁμορφο, μόνον ἐπειδὴ μετέχει ἐκείνης της ιδέας του κάλλους». Με την μέθεξιν λοιπόν εἰς την ιδέαν διατηροῦν τα πράγματα και οἱ ἄνθρωποι τον χαρακτήρα τους, δηλαδή εἶναι ὁμορφα, ὅταν εἶναι, – εἶναι ἀγαθὰ, ὅταν εἶναι – ἴσα, ὅταν εἶναι. Ο Πλάτων χαρακτηρίζει την σχέσιν των ιδεῶν και των πραγμάτων ως μέθεξιν, ὅταν θεωρῇ αὐτὴν ἀπὸ την πλευρὰ των πραγμάτων, ἀπὸ την πλευρὰν του αισθητοῦ κόσμου και της ψυχῆς του ἀνθρώπου. Ὅταν ὅμως θεωρῇ την σχέσιν αὐτὴν ἀπὸ την πλευρὰν των ιδεῶν, την χαρακτηρίζει ως παρουσίαν της ιδέας μέσα εἰς τα πράγματα ἢ ως κοινωνίαν της ιδέας με τα πράγματα. Κατὰ προτίμησιν ὅμως χαρακτηρίζει την σχέσιν πραγμάτων και ιδέας ως μίμησιν· τα πράγματα, λέγει, τείνουν να μιμηθῶν την ιδέαν, ὁπότε η ιδέα εἶναι το πρότυπον, το ἀρχέτυπον, και τα πράγματα εἶναι το ἔκτυπον, το εἶδωλον του εἶδους, της ιδέας. Ο Πλάτων διὰ ν' ἀποσαφηνίσῃ αὐτὴν την σχέσιν ἀναλύει και τα δημιουργήματα των ἀπλῶν τεχνιτῶν. Ο τεχνίτης – ἢ, ὅπως λέγει ο Πλάτων, ο δημιουργός – και με την λέξιν αὐτὴν θα χαρακτηρίσῃ εἰς τον *Τίμαιον* τον Θεόν, ο οποίος ἐκτοτε ονομάζεται δημιουργός, δηλαδή τεχνίτης, – ο τεχνίτης λοιπόν, ο οποίος κατασκευάζει την σάϊττα, την κερκίδα του υφαντοῦ, δημιουργεῖ κάτι το οποίον δεν ὑπῆρχε πρὶν. Ὅμως διὰ να δημιουργήσῃ το ὄργανον τούτο του υφαίνειν, ἔχει ο τεχνίτης εἰς τον νουν του το ἀρχέτυπον, το πρότυπον το οποίον δεν ὑπάρχει εἰς τον αισθητόν κόσμον. Η μορφή, την οποίαν προσδίδει ο τεχνίτης εἰς το ὄργανον του υφαντοῦ, δηλαδή την σάϊττα, δεν εἶναι το ἴδιον πράγμα με την ὕλην ἀπὸ την οποίαν εἶναι καμωμένον το ὄργανον. Ούτε πάλιν η μορφή αὐτή εἶναι το ἴδιον με το πρότυπον, το ἀρχέτυπον, το οποίον κρατεῖ σταθερῶς εἰς τον νουν του ο τεχνίτης. Η μορφή την οποίαν δίδει εἰς την σάϊττα του υφαντοῦ ο κατασκευαστής της εἶναι ἕνα ὁμοίωμα ἐκείνης της νοητῆς μορφῆς, της ιδέας, την οποίαν ο νους ἔχει ἐνώπιόν του.

Ο Πλάτων ὅμως ἔχει συνειδησὶν ὅτι διὰ των εἰκονικῶν αὐτῶν ἐκφράσεων δεν αἰρεται η δυσχέρεια, η οποία ὑπάρχει εἰς το πρόβλημα: πῶς πρέπει να νοηθῇ η σχέσις ιδέας και πραγμάτων.

Αν εννοήσωμεν κατά λέξιν την παρουσίαν των ιδεών εις τα πράγματα, τότε διατρέχομεν τον κίνδυνον να μεταβάλωμεν τας ιδέας εις εμφύτους μορφάς και αρχάς των πραγμάτων, οπότε αι ιδέαι χάνουν το μεταφυσικόν των μεγαλείον. Εις το σημείον αυτό ακριβώς αλλάζει τρόπον του σκέπτεσθαι ο Αριστοτέλης, ο οποίος θεωρεί την μορφήν, το είδος, την ιδέαν σύμφυτον με την ύλην. Έτσι η ιδέα μεταβάλλεται από τον Αριστοτέλη εις κινούσαν αιτίαν ή εις εντελέχειαν. Ουδέποτε όμως ο Πλάτων επροχώρησε εις αυτήν την αντίληψιν. Εξ άλλου είναι χαρακτηριστικόν ότι ακριβώς εις το κρίσιμον τούτο σημείον της πλατωνικής φιλοσοφίας συνεκέντρωσεν ο Αριστοτέλης το κριτικόν του βλέμμα, δηλαδή εις το πρόβλημα της μεθέξεως και του χωρισμού των ιδεών. Κατά τον Αριστοτέλη η πλατωνική μέθεξις δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα νέον όνομα δι' ένα αρχαίον θέμα, την σχέσιν των αριθμών προς τα πράγματα, όπως έθεσαν αυτήν οι Πυθαγόρειοι.

Κατά τον Πλάτωνα αι ιδέαι ευρίσκονται μεταξύ των εις μίαν ιεραρχικήν τάξιν, όπου αι γενικαί ιδέαι είναι αι ανώτεραι, και αι ειδικαί, αι κατώτεραι. Υπεράνω όμως όλων αυτών των ιδεών ίσταται η ιδέα του αγαθού, η οποία αποτελεί την εγγύησιν δι' όλας τας άλλας. Και το σημαντικό είναι ότι ο Πλάτων ομιλεί περί της ιδέας του αγαθού εις το μέσον του έργου του: η Πολιτεία. Και είναι σημαντικό, διότι όλα εις τον Πλάτωνα είναι συμβολικά. Τοποθετεί επίτηδες την ιδέαν του αγαθού εις το μέσον της Πολιτείας του, επειδή το έργον και ο σκοπός της Πολιτείας πρέπει να ρυθμίζονται από αυτήν την ιδέαν. Πέραν τούτου η ιδέα του αγαθού είναι η αιτία και της αληθείας των όντων και της γνώσεως αυτών από τον άνθρωπον. «Τούτο τοίνυν το την αλήθειαν παρέχον τοις γιγνωσκομένοις και τω γιγνώσκοντι την δύναμιν αποδιδόν την του αγαθού ιδέαν φάθι είναι». Διά τον Έλληνα η γνώσις είναι το ανώτατον αγαθόν της ζωής, διότι μόνον αυτή δύναται να ρυθμίση ορθώς την πράξιν και διότι αυτή προέρχεται από την ανωτάτην ιδέαν. Διά τον Πλάτωνα είναι αδιανόητον να σκεφθή ό,τι εσκέφθη ο Descartes εις το έργον του *Discours de la methode*, όπου ζητεί να θεμελιώση την αλήθειαν και την αντικειμενικότητα της γνώσεως. Ο Descartes διερωτάται μήπως υπάρχει κανένα πονηρόν πνεύμα, το οποίον μας αναγκάζει να σκεπτόμεθα, όπως σκεπτόμεθα, μήπως, όταν πιστεύωμεν ότι κατέχομεν την αλήθειαν, δεν κατέχομεν τίποτε άλλο παρά το ψεύδος και μήπως μας οδηγεί εις αυτό ένα κακόβουλον πνεύμα, το οποίον θέλει να μας κρατή αιωνίως εις την πλάνην. Ο Descartes όμως έχει πίσω του τον δυτικόν Μεσαίωνα, ο οποίος επιβαρύνει την σκέψιν του, εστώ και προσωρινώς, ενώ ο Πλάτων έχει πίσω του Θεού του Ολύμπου, οι οποίοι μετασχηματίζονται τώρα μέσα εις το πνεύμα του εις καθαράς ιδέας, εις αιώνια πρότυπα, αρχέτυπα της αληθείας. Ό,τι συνέλαβε η φαντασία

του Ομήρου, τούτο θεμελιώνει τώρα λογικώς και μεταφυσικώς ο νους του Πλάτωνος.

Η ιδέα του αγαθού είναι η αιτία της γνώσεως και της αληθείας, εφ' όσον αυτή είναι δυνατόν να γνωσθή. «Αιτίαν δ' επιστήμης ούσαν και αληθείας, ως γιγνωσκομένης μεν διανοού». Όμως, όσον όμορφα και αν είναι αυτά τα δύο, η γνώσις και η αλήθεια, υπάρχει κάτι που είναι ωραιότερον, «κάλλιον» και της γνώσεως και της αληθείας, και τούτο είναι το αγαθόν.

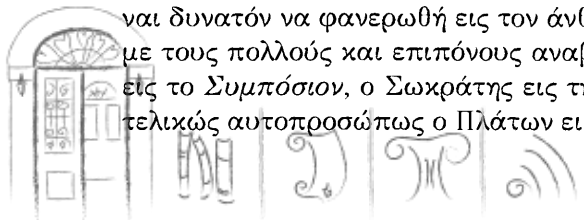
Όπως το φως και η όψις είναι ηλιοειδή, αλλά δεν είναι ο ίδιος ο ήλιος, έτσι η γνώσις και η αλήθεια συγγενεύουν με το αγαθόν, είναι αγαθοειδή, αλλά δεν είναι το ίδιο πράγμα μ' εκείνο.

Και όπως ο ήλιος είναι η αιτία όχι μόνον της ορατότητας των πραγμάτων, αλλά και της γενέσεως και της αυξήσεως, χωρίς ο ίδιος να είναι κάτι γιγνόμενον, έτσι και το αγαθόν είναι όχι μόνον η αιτία της γνώσεως των όντων αλλά και η αιτία της ουσίας των και του είναι των, ενώ το ίδιο το αγαθόν είναι «επέκεινα της ουσίας, πρεσβεία και δυνάμει υπερέχον».

Εις το σημείον αυτό ο Πλάτων εγγίζει την κορυφή της μεταφυσικής του σκέψεως. Η ανωτάτη αυτή ιδέα, από την οποίαν εξαρτάται το είναι και η ουσία όλων των όντων, είναι ο Θεός. Όστε αι ιδέαι του Πλάτωνος δεν είναι το ανώτατον. Υπεράνω αυτών ίσταται η ιδέα του Θεού, η θεϊκή αρχή, εις την οποίαν ανάγονται αι άλλαι ιδέαι. Ο Θεός είναι η μόνη ενεργούσα αιτία, η μόνη κοσμογονική και κοσμοπλαστική δύναμις.

Η ιδέα του αγαθού δεν είναι μόνον η δημιουργική αιτία, αλλά είναι και ο τελικός σκοπός των πάντων. Το αγαθόν, παρά τας αντιθέσεις αι οποίαι διέπουν τον κόσμον και την ζωήν, είναι η κυριαρχούσα δύναμις του κόσμου. Ο Θεός του Πλάτωνος όμως είναι επέκεινα του κόσμου – δεν είναι και εντός του κόσμου, όπως νομίζουν μερικοί – εντός του κόσμου είναι μόνον τα αποτελέσματα της θεϊκής ενεργείας.

Ένας ανηφορικός δρόμος οδηγεί εις τον Θεόν του Πλάτωνος. Εις το τέρμα αυτού του πολυμόχθου δρόμου υπάρχει το πλατωνικόν «εξαίφνης». Έξαφνα, έπειτα από σκληρόν αγώνα του πνεύματος, κάποτε είναι δυνατόν να φανερωθή εις τον άνθρωπον το θείον. Τον δρόμον αυτόν με τους πολλούς και επιπόνους αναβαθμούς, τον περιγράφει η Διοτίμα εις το Συμπόσιον, ο Σωκράτης εις την Πολιτείαν και τον Φαίδρον και τελικώς αυτοπροσώπως ο Πλάτων εις την εβδομήντην επιστολήν.



ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ*

«Πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστίν,
καλή μὲν ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν».

Πλάτ. Μενεξ. 238c.

Τὸ ζήτημα τῶν σχέσεων μεταξὺ κράτους καὶ παιδείας ἀπασχόλησε καὶ ἀπασχολεῖ οὐ μόνον ἐκπαιδευτικούς καὶ παιδαγωγικούς, ἀλλὰ καὶ πολιτικούς φιλοσόφους καὶ πολιτειολόγους καὶ πολιτικούς ἄνδρας πασῶν τῶν χωρῶν καὶ τῶν ἐποχῶν. Ἡ πολυμορφία, ὑφ' ἣν τοῦτο ἐμφανίζεται, ὀφείλεται κυρίως εἰς τὴν ἐξάρτησίν του ἀπὸ τῆς περὶ κόσμου καὶ βίου θεωρίας τῶν ἐξεταζόντων αὐτό. Ἐν τῇ παρούσῃ ἐργασίᾳ, ἥς ὑποκείμενον εἶναι αἱ περὶ τῆς σχέσεως τοῦ κράτους πρὸς τὴν παιδείαν γνῶμαι τοῦ Πλάτωνος, δὲν σκοποῦμεν νὰ ἀναδράμωμεν εἰς τὴν ὅλην ἱστορίαν τοῦ ζητήματος, ἀποτελοῦσαν ἴδιον θέμα· περιοριζόμεθα εἰς εἰσαγωγικάς τινας μόνον συναφεῖς νύξεις, ἀναφερομένας εἰς τὴν σύγχρονον μορφήν αὐτοῦ.

Δύο εἶναι κυρίως αἱ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου, ἄκρως ἀντίθετοι, γνῶμαι.

Κατὰ τὴν πρώτην, τὴν ἔχουσιν τὰς ρίζας αὐτῆς ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι, παιδεία ἀνεξάρτητος ἀπὸ τοῦ κράτους δὲν δύναται νὰ νοηθῇ, διότι αὕτη εἶναι τὸ μόνον μέσον πρὸς διατήρησιν, συνέχισιν καὶ προαγωγὴν τοῦ ἐθνικοῦ καὶ κρατικοῦ βίου. Παιδείαν, ἰδίους σκοποὺς θηρεύουσιν, ἀντιτιθεμένους πολλάκις πρὸς τοὺς τοῦ κράτους, ἀνέχονται μόνον κράτη, ἅτινα διανύουν τὴν ἐσχάτην φάσιν τοῦ βίου αὐτῶν. Ὅπως παράλογον δὲ θὰ ἦτο τὸ νὰ ὑποβάλλωνται πάντα σχεδὸν τὰ νεώτερα κράτη εἰς τεραστίας δαπάνας πρὸς ἵδρυσιν καὶ συντήρησιν δημοσίων σχολείων,

• Κωνσταντίνος Ι. Βουρβέρης, Ομότιμος Καθηγητὴς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

* Αναδημοσίευση ἀπὸ το ἔργο *Κλασσικὴ Παιδεία καὶ Ζωή*, Ἀθῆναι 1969, σσ. 157-176.

ύπηρετούντων σκοπούς άσχέτους πρὸς τοὺς τῆς πολιτείας ἢ καὶ ἀντι-
κρατικούς.

Ἡ δευτέρα περὶ τῶν σχέσεων κράτους καὶ παιδείας ἀντίληψις στη-
ρίζεται ἐπὶ τῆς ἀτομοκρατικῆς ἀρχῆς, καθ' ἣν τὸ ἄτομον κέκτηται φύσει
ἀπόλυτον δικαίωμα, ὅπως διαθέτῃ ἑαυτὸ κατὰ βούλησιν, ἐκλέγον ἐλευ-
θέρως τοὺς σκοποὺς καὶ τοὺς τρόπους τοῦ βίου καὶ διαμορφοῦν ἰδίαν
περὶ κόσμου καὶ βίου θεωρίαν, χωρὶς ἐν τῇ διαμορφώσει ταύτῃ νὰ ὑφί-
σταται ἄνωθεν ἐπίδρασίν τινα κατὰ τὴν παιδικὴν ἰδίαν καὶ ἐφηβικὴν ἡλι-
κίαν, καθ' ἣν τοῦτο διὰ τὴν πνευματικὴν ἁωρίαν ἀδυνατεῖ νὰ ἀντιτάξῃ
προσωπικὸν ἔλεγχον εἰς τὰ ἄνωθεν ἐπιβαλλόμενα. Κατὰ ταῦτα τὸ σχο-
λεῖον δὲν δικαιούται, ἰσχυρίζονται, νὰ διαπλάσῃ τοὺς μαθητὰς εἰς πι-
στοὺς ὠρισμένης περὶ κόσμου καὶ βίου θεωρίας, ἀλλ' ὀφείλει νὰ ὑποβο-
ηθῇ τὴν ἐλευθέραν καὶ ἀκώλυτον διαμόρφωσιν τῆς προσωπικότητος
τῶν τροφίμων του, εἰς οὓς καὶ μόνους ἀπόκειται νὰ ἐκλέξουν, ὅταν ἡλι-
κιωθοῦν, τὴν ἰδεολογικὴν σημαίαν τῆς προτιμήσεώς των.

Ἡ δευτέρα αὕτη ἀντίληψις περὶ τῶν σχέσεων κράτους καὶ παιδείας
ὀλίγους ἔσχεν ἐκπροσώπους καὶ θιασώτας, μεμονωμένοι δὲ ἀπόπειραι,
ἰδίαν ἐν Γερμανίᾳ, πρὸς ἐφαρμογὴν ἐν τῇ σχολικῇ πράξει τῆς περὶ αὐτο-
διαθέσεως τοῦ ἀτόμου ἀρχῆς συνήντησαν ἰσχυροτάτην ἀντίδρασιν, οὐ-
δεὶς δὲ πλέον περὶ αὐτῶν λόγος γίνεται σήμερον.

Οὕτω τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων κράτους καὶ παιδείας ὑφίσταται
σήμερον ὑπὸ τὴν πρώτην μορφήν, τὴν τῆς ἀμέσου δηλαδὴ συναφείας
τῆς παιδείας πρὸς τὸ κράτος.

Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ

Οἱ Ἕλληνες, ἀφ' ὧν κυρίως ἄρχεται ἡ ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ κα-
θόλου, ἰδίαν δὲ τοῦ πολιτισμοῦ τῶν εἰς τὸν «ἐλληνοκεντρικόν» κύκλον
ἀνηκόντων λαῶν, καταλαμβάνουν ὅλως ἰδιάζουσαν θέσιν ἐν τῇ ἱστορίᾳ
τῆς ἀγωγῆς, διότι τὴν παιδείαν ἐθεώρησαν ὡς τὴν μόνην δικαίωσιν τῆς
ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου ὡς «πολιτικοῦ ζώου», ὡς μέλους τῆς κοι-
νότητος.

Αἱ ἀξίαι τοῦ πολιτισμοῦ, αἵτινες εἶναι τὰ δημιουργήματα τῆς συμ-
βιώσεως τῶν ἀνθρώπων, τὸ κράτος, ἡ θρησκεία, τὰ γράμματα, ἡ τέχνη,
δὲν δύνανται κατὰ τοὺς Ἕλληνας νὰ νοηθοῦν ἄνευ τοῦ παιδευτικοῦ καὶ
παιδαγωγικοῦ γνωρίσματος αὐτῶν. Ὁ ποιητὴς καὶ ὁ καλλιτέχνης, ὁ φι-
λόσοφος καὶ ὁ πολιτικὸς εἶναι κατὰ τὴν ἀρχαίαν ἐλληνικὴν ἀντίληψιν οἱ
παιδαγωγοὶ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν μορφήν τουτοῦ, ἀναχθεῖσαν ἐκ
τοῦ πλήθους τῶν συγκρουομένων πρὸς ἀλλήλα συμφερόντων τῶν ἀτό-
μων καὶ τῶν ομάδων, ἔστρεφεν ἀρχῇθεν τὸ πλαστικόν του βλέμμα ὁ
κατ' ἐξοχὴν ἀνθρωποπλάστης λαὸς τῶν Ἑλλήνων. Ἀνακαλύπτοντες οἱ



Ἑλληνες τὴν ιδέαν τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τὸν «Λόγον», δὲν ἐφεῦρον μόνον τὰς θεμελιώδεις ἀρχάς, κατηγορίας καὶ μορφάς, ὑφ' ἃς εἶδον τὸ ἀληθές καὶ «ἐθεώρησαν» τὸ καλὸν καὶ ὑφ' ἃς διανοεῖται ἔκτοτε, δημιουργεῖ καὶ κατανοεῖ πάντα, οἷονδὴποτε πολιτισμὸν ἢ μετέπειτα ἀνθρωπότης, ἀλλ' ἀνεκάλυψαν ἐν ταύτῳ καὶ τῆς παιδείας τὴν ιδέαν. Παρ' Ἑλλήσι πολιτισμὸς καὶ παιδεία ταυτίζονται.

Ἄλλ' ἡ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων ἀνακαλυφθεῖσα παιδεία, ὑπὸ τὴν εὐρυτάτην αὐτῆς ἔννοιαν, τὴν ἄγνωστον εἰς τοὺς παλαιότερους τῶν Ἑλλήνων ἱστορικοὺς λαοὺς τῆς Ἀνατολῆς, δὲν στρέφεται πρὸς τὴν μορφήν τοῦ ἀνθρώπου, ὑπὲρ χρόνον καὶ τόπον θεωρουμένην. Ἀνθρώπος κατ' αὐτοὺς δὲν εἶναι τὸ ἄτομον τῶν νεωτέρων ἀτομοκρατικῶν οὐδ' εἶναι τῶν Ἑλλήνων παιδευτικὸν ιδεῶδες ἢ μέχρις αὐταρκειᾶς τελείωσις τοῦ ἀτόμου, πρὸς ἣν ἔτεινον οἱ αἰῶνες τῆς ἐλληνικῆς παρακμῆς. Ὁ «ἄνθρωπος» τῶν Ἑλλήνων εἶναι ὁ ἐν τῷ ἐδάφει τοῦ λαϊκοῦ βίου καὶ τῇ θαλπωρῇ τῆς πολιτικῆς κοινότητος φυεῖς «**πολιτικὸς ἄνθρωπος**», ὁ πολίτης· τὸ δὲ τοπικὸν καὶ χρονικὸν πλαίσιον, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἔζη καὶ ἐκινεῖτο, ἦτο τὸ τῆς ἀρχαίας «πόλεως», τῆς πολιτείας ἢ τοῦ κράτους, ὡς λέγομεν σήμερον. Ἄλλ' ἂν ὁ ἀρχαῖος Ἕλληνας δὲν ἦτο δυνατόν νὰ νοηθῇ ἄλλως ἢ ὡς πολίτης, τὸ ἀρχαῖον κράτος, ἢ πόλις, ἓνα κύριον ἠθικὸν σκοπὸν καὶ λόγον ὑπάρξεως εἶχε, τὴν διάπλασιν τῶν ἀποτελούντων αὐτὴν ἀνθρώπων εἰς πολίτας τελείους, «**ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπισταμένους μετὰ δίκης**».¹ Τὴν φύσιν καὶ τὸ ἠθικὸν περιεχόμενον τοῦ ἀρχαίου κράτους κατανοεῖ μόνον ὁ ἀναγνωρίζων καὶ κατανοῶν τὸν εὐρύτατον παιδαγωγικὸν προορισμὸν αὐτοῦ.

Τοιαύτην ἀποκαλύπτουν εἰς ἡμᾶς τὴν ιδέαν τῆς ἀρχαίας πόλεως καὶ τῆς ἐλληνικῆς παιδείας οἱ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς, οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ καλλιτέχναι εἰς τὰ ἀθάνατα προΐοντα τῆς δημιουργίας των. Ἀλλὰ τοιαύτη ὑπῆρξε μόνον μέχρι τῶν μέσων περίπου τοῦ 5ου π.Χ. αἰῶνος. Ὅτε, λήγοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, ἐκλείετο καὶ ἡ ἐποχὴ, τῆς ὁποίας εὐγενέστεραι καὶ χαρακτηριστικώτεραι ἐκφράσεις ὑπῆρξαν οἱ νόμοι τοῦ Λυκούργου καὶ τοῦ Σόλωνος, τὰ τρόπαια τοῦ Μαραθῶνος καὶ τῆς Σαλαμῖνος, τὸ ἦθος ἐνὸς Αἰσχύλου καὶ αἱ νοσταλγίαι ἐνὸς Ἀριστοφάνους, ὅτε ὑπὸ τὰ ἀτομοκρατικὰ πλήγματα τῶν σοφιστῶν ἐφάνη κλονιζομένη ἡ γηραιὰ δρῦς, ἡ ἀρχαία πόλις, ἐνῶ προσήγγιζε βαρὺ τὸ λυκόφως τῆς πολιτικῆς παρακμῆς καὶ τῆς πολιτικῆς ἀπαιδευσίας, ὠρθώθη νέος νοσταλγὸς ἅμα καὶ ἀνακαινιστὴς τῆς πόλεως καὶ τοῦ ἐλληνικοῦ βίου ὁ Πλάτων, μαθητὴς ἀκριβῶς τοῦ ὑπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ ἀσεβείας καὶ διαφθορᾷ τῶν νέων καταδικασθέντος ἀθῶου Σωκράτους.²

1. Πλάτ. Νόμ. Α 643e.

2. Πλάτ. Ἐπιστ. Ζ 3251b κ.έ.

ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Κράτος καὶ παιδεία εἶναι κεντρικὰ σημεῖα τῆς πλατωνικῆς σχέψεως καὶ ὁ ἄξων, περὶ ὃν στρέφεται ὁ ὅλος κόσμος τῆς πλατωνικῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ὁ κόσμος οὗτος, ὅστις ὑψοῦται ἀντιμέτωπος τοῦ κόσμου τῶν πολιτικῶν καὶ τῶν σοφιστῶν, τῶν ποιητῶν καὶ τῶν καλλιτεχνῶν τῆς ἐποχῆς τοῦ δημιουργοῦ του, δὲν εἶναι ἀπλῶς ἄρνησις τοῦ ἀντιθέτου κόσμου ἢ νοσταλγία καὶ πόθος ρομαντικὸς τῶν πατρίων ἡθῶν καὶ τῆς ἀρχαίας ἀρετῆς. Εἶναι νέα τιτανικὴ δημιουργία, ἀποσκοποῦσα εἰς ριζικὴν ἀνακαίνισιν καὶ ἀναμόρφωσιν τῆς τε ἀθηναϊκῆς πολιτείας καὶ τῆς ὅλης Ἑλλάδος.

Ἡ δημιουργία αὕτη τοῦ Πλάτωνος δὲν ἐκφράζεται ὑφ' ἑνὸς μόνου διαλόγου οὐδ' ἐκπροσωπεῖ μίαν μόνην περίοδον τῆς μακρᾶς ζωῆς τοῦ φιλοσόφου· εἶναι ὁ ὑπ' αὐτοῦ «λεγόμενος ἀεὶ λόγος καὶ βίος», τὸ διὰ τοῦ ὅλου πλατωνικοῦ ἔργου διήκον αἷτημα τῆς ταυτίσεως τῆς πολιτικῆς πρὸς τὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν παιδείαν. Γέρων ἤδη ὁ Πλάτων ἀναφέρεται ἐν τῇ Ζ' Ἐπιστολῇ αὐταῖς σχεδὸν λέξεσιν εἰς τὸ φιλοσοφικὸν καὶ πολιτικὸν κήρυγμα, ὅπερ τριάκοντα περίπου ἔτη πρότερον εἶχε κηρύξει ἐν τῇ Πολιτείᾳ: «κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἡ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ».

Ἰσχυρὰ ποιητικὴ προδιάθεσις ὥθησεν, ὡς γνωστόν, τὸν Πλάτωνα πρὸς τὴν ποίησιν τὸ πρῶτον. Ἀλλ' ἡ συνάντησις αὐτοῦ μετὰ τοῦ Σωκράτους, τοῦ παρὰ τὴν φυσικὴν δυσμορφίαν γοητεύοντος διδασκάλου καὶ παρὰ τὴν ἐξωτερικὴν πολιτικὴν ἀδιαφορίαν ἀληθοῦς καὶ μόνου πολιτικοῦ τῆς ἐποχῆς, ἔσχεν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν στροφὴν τοῦ νεαροῦ ἐταίρου ἀπὸ τῆς ποιήσεως πρὸς τὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν πολιτικὴν, τὴν «ὀρθὴν φιλοσοφίαν», ἐξ ἧς «ἔστιν τὰ τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν».³

Ἡ ἀπὸ τῆς νέας σκοπιᾶς θεώρησις τοῦ συγχρόνου ἑλληνικοῦ κόσμου, τοῦ οὐοῦ εἰκόνα παρέχουν ἡμῖν ἐκ παντοίων ἐπόψεων οἱ πλατωνικοὶ διάλογοι, ἀπεγοήτευσεν τὸν πρὸς πολιτικὴν δρᾶσιν ὀργῶντα νέον καὶ ἔπεισεν αὐτὸν «τοῦ μὲν σκοπεῖν μὴ ἀποστήναι πῇ ποτε ἄμεινον ἂν γίγνοιτο περὶ τε αὐτὰ ταῦτα καὶ δὴ καὶ περὶ τὴν πᾶσαν πολιτείαν, τοῦ δὲ πράττειν αὐτὸ περιμένειν ἀεὶ καιροῦς».⁴

Τὸ θεμελιῶδες γνώρισμα τοῦ κόσμου, καθ' οὗ στρέφεται ὁ Πλάτων, εἶναι ὁ χωρισμὸς τοῦ κράτους ἀπὸ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς παιδείας. Ἔτε περὶ τῶν συγχρόνων πολιτειῶν ἀποφάνεται ὁ φιλόσοφος, ὅτι «κα-

3. Ἐπιστ. Ζ 326a.

4. Ἐπιστ. Ζ 325e.

κῶς σύμπασαι πολιτεύονται».⁵ εἴτε τὴν σοφιστικὴν παιδείαν κατακρίνει ὡς θεραπαινίδα τῆς ρητορικῆς, ἀποσπῶσαν καὶ ἀπομονοῦσαν τὸ ἄτομον ἀπὸ τοῦ πολιτικοῦ συνόλου καὶ κατευθύνουσαν αὐτὸ πρὸς ἐγωιστικά, ἀντικοινωνικά καὶ ἀντικρατικά ἰδεώδη, εἴτε κατὰ τῆς τέχνης καθόλου στρέφεται, ὡς ἀποβαλούσης τὸν παιδευτικὸν αὐτῆς χαρακτήρα καὶ καλλιεργούσης διὰ τῶν καινοτομιῶν καὶ τῶν ἀποκλίσεων αὐτῆς ἀπὸ τῶν πατρίων μορφῶν τὸ πνεῦμα τῆς παρανομίας, μίαν βλέπει ὁ Πλάτων τῶν κακῶν τούτων τὴν ἀφετηρίαν καὶ τὴν ἀρχήν: τὴν διάκρισιν τῆς παιδείας καὶ τοῦ κράτους ἀπ' ἀλλήλων, τὸν χωρισμὸν τῆς πολιτικῆς ἀπὸ τῆς φιλοσοφίας. Ἐδῶ κεῖται, ἐπαναλαμβάνει ἐπιμόνως ὁ Πλάτων, τοῦ κακοῦ ἡ ρίζα καὶ μία εἶναι τοῦ κακοῦ ἡ ἵασις: ἡ ταύτισις τῆς πολιτικῆς πρὸς τὴν φιλοσοφίαν.

Ἄς ἐξετάσωμεν λεπτομερέστερον τὰς ἐπὶ μέρους, ἐκδηλώσεις τοῦ ἀντιθέτου πρὸς τὸν πλατωνικὸν κόσμον, ἀρχόμενοι ἀπὸ τοῦ πολιτικοῦ βίου, περὶ ὃν κυρίως θὰ διατρίψωμεν.

Πρὸς τὸ δημοκρατικὸν πολίτευμα τῶν Ἀθηνῶν ὁ Πλάτων, φύσις κατ' ἐξοχὴν ἀριστοκρατική, ἐκδηλοῖ κατ' ἀρχὴν θεμελιώδη ἀντίθεσιν. Τὸ πλατωνικὸν πολιτικὸν ἰδεῶδες εἶναι οὐχί ἡ δημοκρατία. «ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμονσα».⁶ ἀλλ' ἡ ἀρχὴ τῶν ὀλίγων ἀρίστων, τοὺς ὁποίους φύσις καὶ παιδεία ἐπροίκισαν διὰ τῶν προσόντων τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἱκανότητος πρὸς διαπαιδαγώγησιν καὶ βελτίωσιν τῶν ἀρχομένων. Παρὰ τὰ θεμελιώδη μειονεκτήματα αὐτῆς ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία θὰ ἦτο ἀπλῶς ἀνεκτὴ εἰς τὸν Πλάτωνα, μόνον καθ' οὓς χρόνους ἡ ἐλευθερία τῶν πολλῶν συνεκρατεῖτο ἐντὸς λογικῶν ὁρίων, τηρουμένου τοῦ ὀρθοῦ μέτρου ἐν τῇ μείξει τῶν στοιχείων τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς δουλείας. Ἀφότου ὅμως ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῶν ἀτομοκρατικῶν κηρυγμάτων τῶν σοφιστῶν οἱ φραγμοὶ τῶν νόμων καὶ τῆς παραδόσεως ἤρθησαν καὶ τὴν λελογισμένην ἐλευθερίαν διεδέχθη ἡ ἀσυδοσία καὶ ἡ ἀναρχία,⁷ ἀφ' οὔτου τὸ ἄτομον ἔταξεν ἑαυτὸ ὑπὲρ τὴν πολιτικὴν κοινότητα, τὴν πόλιν, τὸ κράτος, ἡ ἀθηναϊκὴ δημοκρατία ἀπέβη τελεία «στασιωτεία»,⁸ ἧς γενικὸν χαρακτηρισμὸν παρέχει ὁ Πλάτων εἰς τὸ Γ' βιβλίον τῶν Νόμων καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς Ζ' Ἐπιστολῆς. Καὶ ἀλλαχοῦ δὲ κακίζονται τὰ πολιτικά πράγματα τῶν Ἀθηνῶν κατὰ τε τοὺς χρόνους τῆς δημοκρατίας καὶ τῆς ἀρχῆς τῶν Τριάκοντα. Ἐν Ἀθήναις δὲν ὑπάρχουν, λέγει εἰς τὴν Ἀπολογία, ὁ Σωκράτης, ἀληθεῖς δικασταί· εἶναι «οἱ φάσκοντες δικα-

5. Ἐπιστ. Ζ 326a.

6. Πολιτ. Η 558c.

7. Νόμ. Γ' 701a κ.ε. Πρβλ. αὐτ. 700a καὶ Πολιτ. Η 562b κ.ε., 564a.

8. Νόμ. Η 832c. Πρβλ. Νόμ. Δ 715b.

σταί εἶναι»⁹. ἐν Ἄδου θὰ εὖρη οὗτος τοὺς «ὡς ἀληθεῖς δικαστὰς». Ἐπὶ δημοκρατίας ἡναντιώθη ὁ Σωκράτης εἰς τὴν παράνομον ἀπαίτησιν, ὅπως κριθῶσι μὲν ψήφῳ οἱ δέκα στρατηγοί, οἱ κατηγορούμενοι ἐπὶ παραβάσει τοῦ καθήκοντος αὐτῶν πρὸς τοὺς νεκροὺς τῆς παρὰ τὰς Ἀργινοῦσας νήσους ναυμαχίας.¹⁰ Καὶ βραδύτερον δὲ ἐπὶ τῶν Τριάκοντα ὁ Σωκράτης, διαταχθεὶς μετ' ἄλλων τεσσάρων νὰ συλλάβῃ Λέοντα τὸν Σαλαμίνιον, ἡρνήθη μόνος αὐτὸς τὴν ἐκτέλεσιν τῆς ἀδίκου ἐντολῆς.¹¹

Τὸν ἀριστοκρατικὸν χαρακτήρα τῶν πολιτειῶν τῆς Σπάρτης καὶ τῆς Κρήτης, ὧν πολλαχοῦ ὁ Πλάτων ἐπαινεῖ τὴν εὐνομίαν,¹² δὲν κατακρίνει κατ' ἀρχὴν ὁ φιλόσοφος. Ἀλλ' αἱ πολιτεῖαι αὗται ἔχουν τὸ κοινὸν μειονέκτημα, ὅτι ἡ νομοθεσία αὐτῶν ἀποβλέπει εἰς ἓν μόνον μῦθον τῆς ἀρετῆς, καὶ μάλιστα τὸ «σμικρότατον» καὶ ἔσχατον, τὴν ἀνδρείαν. Ἡ μονομέρεια δ' αὕτη ἀναγκάζει τὸν Πλάτωνα νὰ περιλάβῃ καὶ τὰς πόλεις ταύτας εἰς τὰς κακῶς πολιτευομένας.

Καὶ τῶν Περσῶν δὲ ἡ πολιτεία δὲν ἀρέσκει εἰς τὸν φιλόσοφον, ἰδίᾳ ὡς αὕτη διεμορφώθη κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ Καμβύσου, τοῦ Ξέρξου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν βασιλέων τῆς Περσίας μέχρι τῶν ἡμερῶν τοῦ Πλάτωνος, διότι ὑπερβαλοῦσα τὸ προσῆκον εἰς τὴν μοναρχίαν μέτρον, τὸ τηρούμενον ἐπὶ τῆς ἐποχῆς τοῦ Δαρείου, ἐξελίχθη εἰς ἄκραν δεσποτείαν, ἀφανίσασαν τὸ πνεῦμα τῆς φιλίας καὶ τῆς κοινότητος, ὅπερ πρέπει νὰ συνέχῃ ἄρχοντας καὶ ἀρχομένους.¹³

Ὡσαύτως ἡ ἐν τῷ Ἡ' βιβλίῳ τῆς Πολιτείας ἐκτιθεμένη παθολογία τῶν πολιτειῶν, τῶν προκυπτουσῶν διὰ βαθμιαίας ἀποκλίσεως καὶ ἐπὶ τὰ χεῖρω ἐξελίξεως ἀπὸ τῆς ὀρθῆς πολιτείας, τῆς ἀριστοκρατίας τοῦ πνεύματος, ἔχει ἱστορικὴν βάσιν τὴν κατάστασιν τῶν συγχρόνων τοῦ Πλάτωνος ἑλληνικῶν πολιτειῶν καὶ δικαιολογεῖ τὸν ἐν τῇ Ζ' ἐπιστολῇ γενικὸν χαρακτηρισμὸν αὐτῶν: «τελευτῶντα δὲ νοῆσαι περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται».¹⁴

Ἡ ριζικὴ καὶ βαθυτέρα αἰτία τῆς κακῆς καταστάσεως τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐν τε τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Περσίᾳ εἶναι ἡ κακὴ παιδεία, ἡ ἀπαιδευσία τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν ἀρχόντων. Ἐφρόσον τοῦ πολιτικοῦ βίου φορεῖς ἦσαν ἄνδρες ἀπαιδευτοὶ ἢ, ὅπερ ταῦτό, κακῆς παιδείας τυχόντες, ἐστεροῦντο καὶ αἱ πολιτεῖαι τοῦ θεμελιώδους ἐρείσματος.

9. Ἀπολ. 41a.

10. Ἀπολ. 32b. Ξενοφ. Ἑλλην. I, 7, 15.

11. Ἀπολ. 32ο κ.ε. Ἐπιστ. Ζ 324ε κ.ε.

12. Κρίτ. 52ε, Ἱππ. μείζ. 283ε, 284b, Πολιτ. II 544c, Νομ. Α 631b κ.α. Πρβλ. 11 καὶ Στράβ. IC 477, Ξενοφ. Ἀπομν. III, 5. IV, 4. Ὡς ἐκνομούμενοι παρίστανται ἐν Κρίτ. 53b καὶ αἱ Θῆβαι καὶ τὰ Μέγαρα. Πρβλ. καὶ Νομ. Α. 638b καὶ Νόχ. 182e.

13. Νόμ. I' 697c κ.ε. Πρβλ. αὐτ. 695d, 701d, Γοργ. 507e, Πολιτ. E 462b κ.ε.

14. Ἐπιστ. Ζ 326a.



τος αὐτῶν, τῆς παιδείας, καὶ ἦσαν ἀνίκανοι νὰ ἐκπληρώσουν τὸν παι-
δαγωγικὸν προορισμὸν αὐτῶν, τὴν βελτίωσιν δηλ. τῶν πολιτῶν. Ἐν τῇ
Ἀπολογίᾳ¹⁵ οἱ πολιτικοὶ τῶν Ἀθηνῶν, ὑποβαλλόμενοι μετ' ἄλλων ὑπὸ
τοῦ Σωκράτους εἰς ἔλεγχον, ἀποδεικνύονται οὐ μόνον ἀμαθεῖς, ἀλλὰ
καὶ μὴ ἔχοντες συνείδησιν τῆς ἀμαθείας αὐτῶν. Ἐπεβεβαιώθη οὕτως ἡ
ἀλήθεια τοῦ δελφικοῦ χρησμοῦ καὶ ὁ συναισθανόμενος τὴν ἰδίαν ἀμά-
θειαν Σωκράτης ἀπεδείχθη κατὰ τοῦτο σοφώτερος τῶν πολιτικῶν. Καὶ
εἰς τὸν Πρωταγόραν¹⁶ καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην¹⁷ καὶ τὸν Μένωνα¹⁸ καὶ τὸν
Γοργίαν¹⁹ πάντες οἱ ἐπιφανέστατοι πολιτικοὶ ἄνδρες τῶν Ἀθηνῶν, μὴδ'
αὐτοῦ τοῦ Περικλέους ἐξαίρουμένου, κατακρίνονται ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος
ὡς ἀπαίδευτοι καὶ ἀνίκανοι νὰ μεταδώσουν οὐ μόνον εἰς τοὺς πολίτας,
ἀλλ' οὐδ' εἰς αὐτοὺς τοὺς υἱοὺς τὰς πολιτικὰς γνώσεις καὶ τὴν πολιτι-
κὴν ἀρετὴν, ἀνίκανοι «καὶ ἄλλους ποῆσαι πολιτικούς». Φαίνονται
ὕστεροῦντες ἐν τούτῳ καὶ αὐτῶν τῶν χειρωνάκτων. «Δοκοῦσι γάρ μοι
οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττοντες ἐκτὸς ὀλίγων ἀπαίδευτοι εἶναι».²⁰ «Ἀλη-
θεῖς ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν, ὅτι οὐδὲνα ἡμεῖς ἴσμεν
ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει».²¹ Τὰ αὐτὰ λέ-
γει ὁ Πλάτων καὶ περὶ τοῦ τυράννου τῶν Συρακουσῶν Διονυσίου τοῦ
πρεσβυτέρου, ὅστις δὲν κατώρθωσε νὰ ἔχῃ συνεργάτας ἐν τῇ ἀρχῇ οὐδ'
αὐτοὺς τοὺς ἀδελφούς, οὓς ὁ ἴδιος ἀνέθρεψε καὶ ἐπαίδευσε, κατ' ἀντί-
θεσιν πρὸς τὸν Δαρεῖον, τὸν ἐξασφαλίσαντα τὴν πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς
ἀλλήλους φιλίαν τῶν ἑξ ἐταίρων, οἵτινες μάλιστα δὲν ἦσαν τρόφιμοι,
ἀλλ' ἀπλοὶ συνεργάται αὐτοῦ ἐν τῇ ἀνατροπῇ τοῦ Μήδου.

Τῆς ἀπαιδευσίας τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς ἐλλη-
νικῆς Σικελίας ἀντίστοιχον φαινόμενον ἀναφέρει ὁ Πλάτων τὴν κακίην
καὶ «διατρυφῶσαν» παιδείαν πάντων τῶν βασιλέων τῆς Περσίας, ἐξαι-
ρουμένου τοῦ Κύρου καὶ τοῦ Δαρείου, εἰς ἣν ὀφείλεται ἡ ἐν τῇ δια-
κυβερνήσει τοῦ περσικοῦ κράτους ἀποτυχία αὐτῶν καὶ ἡ παρακμὴ τῆς
Περσίας. Ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐπαινούμενοι βασιλεῖς
τῆς Περσίας, ὁ Κῦρος καὶ ὁ Δαρεῖος, εἴτε διότι ἦσαν ἀπησχολημένοι εἰς
διαρκεῖς πολέμους εἴτε διότι δὲν ἠδύναντο νὰ ἐκτιμήσουν τὴν ἀξίαν τῆς
ἀληθοῦς παιδείας, ἀπεδείχθησαν ἀνίκανοι νὰ μεταδώσουν τὰς διοικητι-
κὰς γνώσεις καὶ τὴν πολιτικὴν πείραν καὶ ἰκανότητα εἰς τοὺς υἱούς καὶ

15. 21c κ.έ.

16. 319e κ.έ.,

17. 118b κ.έ.

18. 93a κ.έ.

19. 503b κ.έ., 551a κ.έ. Πρβλ. καὶ *Περὶ ἀρετ. 376c κ.έ.

20. Ἀλκιβ. 119b.

21. Γοργ. 516e κ.έ. Εἰς τὴν Ἀπολογίαν 24b ὁ Μέλητος παρίσταται ἐν εἰρωνικῷ παι-
σίῳ χαρακτηρίζων ἑαυτὸν «ἀγαθόν» καὶ «φιλόπολιν».

ἐνῶ ὁ μὲν Κύρος κατέστη περίφημος διὰ τε τὰς κατακτήσεις καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἀρχομένους στοργήν, δι' ἣν καὶ πατὴρ ἀπεκαλείτο,²² ὁ δὲ Δαρεῖος ἐπετέλεσε μέγα πολεμικόν, διοικητικὸν καὶ νομοθετικὸν ἔργον, δι' ὃ θεωρεῖται ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐφάμιλλος τῶν μεγάλων νομοθετῶν τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου, τοῦ Σόλωνος καὶ τοῦ Λυκούργου,²³ ὁ Καμβύσης, ὁ Ξέρξης καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς τῆς Περσίας «ὀνόματι» μόνον ἦσαν μεγάλοι βασιλεῖς.²⁴ Οἱ διασημότατοι τῶν πολιτικῶν, τῶν νομοθετῶν καὶ τῶν βασιλέων περισσότερο ἐτιμήθησαν – διὰ τὰ μεταχειρισθῶ ἔκφρα-σιν τοῦ Συμποσίου²⁵ – διὰ τὰ πνευματικὰ αὐτῶν τέκνα, τοὺς νόμους, ἢ διὰ τὰ φυσικὰ ἔχγονα.

Τοῦ συγχρόνου τότε καὶ συνήθους πολιτικοῦ τύπον παρέχει ὁ Πλάτων εἰς τὸν διάλογον *Γοργίαν* τὸν Καλλικλέα, παραπλήσιοι δὲ πρὸς τοῦτον πολιτικοὶ εἶναι καὶ οἱ ἐν τῷ *Ἀλκιβιάδῃ δευτέρῳ*²⁶ κατακρινόμενοι «ἄνδρες ῥητορικοὶ πολιτικὸν φύσημα φουσῶντες... ἄνευ τῆς τοῦ βελτίστου ἐπιστήμης», ὧν μεστοὶ εἶναι αἱ «φαῦλαι» πολιτεῖαι. Παιδεῖας²⁷ καὶ ἀρετῆς δεῖται ὡσαύτως κατὰ: τὸν Πλάτωνα ὃ τε *Ἀλκιβιάδης* καὶ πᾶς ἄλλος. «ὅς μέλλει μὴ ἰδίᾳ μόνον αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ ἄρξειν καὶ ἐπιμελήσεσθαι, ἀλλὰ πόλεως καὶ τῶν τῆς πόλεως».²⁸

Τῆς αὐτῆς πρὸς τοὺς πολιτικούς κακῆς παιδείας φορεῖς εἶναι καὶ οἱ σοφισταί, ἀνήκοντες καὶ αὐτοὶ εἰς τὸν κόσμον, καθ' οὗ στρέφεται τὸ ὅλον πλατωνικὸν ἔργον. Δὲν νομίζομεν ἀναγκαῖον νὰ ἐξετάσωμεν λεπτομερέστερον τὴν ὀξυτάτην ἀντίθεσιν τοῦ πλατωνικοῦ πρὸς τὸ σοφιστικὸν παιδευτικὸν καὶ πολιτικὸν ἰδεῶδες, ἵνα μὴ περὶ γνωστὰ διατρίβωμεν.

Ὁ τρίτος τομεὺς τοῦ πρὸς τὸν πλατωνικὸν ἀντιθέτου κόσμου εἶναι ἡ ἐστερημένη παιδευτικὴ καὶ πολιτικὴ χαρακτῆρος τέχνη καθόλου. Οὐ

22. Πλάτ. Νόμ. Γ 694c, Ἡροδ. III, 89, Ξενοφ. Κύρ. Παῖδ. I, 2, 1, αὐτ. VIII 2, 9 κ.ἀ. Πρβλ. *Ἐπιστ. Δ 320d, Αἰσχ. Πέρσ. 768, 772.

23. Φαῖδρ. 258c, Νόμ. Γ 695c, Ἐπιστ. Ζ 332a. Ὁ Πλάτων μνημονεύει πλὴν τοῦ Λυκούργου καὶ τοῦ Σόλωνος (Συμπ. 209d, Πολιτ. I 599d - e, Νόμ. Α 630d, Γ 691e, Θ 858e, Ἐπιστ. Η 354b κ.ἀ.) καὶ τὸν Χαρώνδαν ὡς ἀγαθὸν νομοθέτην (Πολιτ. I 599d - e) καὶ τὸν Μίνω (Νόμ. Α 630d. Πρβλ. καὶ τὸν ὁμώνυμον νόθον διάλογον).

24. Τὰ περὶ προτύπου ἀγωγῆς τῶν Περσῶν βασιλοπαίδων ἐν τῷ *Ἀλκιβιάδῃ* (121d κ.ἐ.) λεγόμενα ἐξωτερικῶς μόνον διαφωνοῦν πρὸς τὰ ἀνωτέρω· ἐκεῖ πρόκειται περὶ παιδαγωγικοῦ μύθου, ἐν ᾧ ὑπὸ τὴν περσικὴν ἐπένδυσιν διαφαίνεται ἡ περὶ τῶν τεσσάρων θεμελιωδῶν μορφῶν τῆς ἀρετῆς διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος καὶ αἱ περὶ ἀγωγῆς καθόλου ἰδέαι τῆς Ἀκαδημείας.

25. 209d. Παραβολὴ τῶν νόμων πρὸς συγγράμματα ἐν Φαῖδρ. 277d, 278c, Νομ. Θ 858e, Ἐπιστ. Ζ 344c.

26. 145e

27. Ἀλκιβ. 118b, 123d, 124a κ.ἀ.

28. Ἀλκιβ. 134c



μόνον ἡ ποίησις καὶ αἱ δημιουργικαὶ μορφῶν καὶ σχημάτων τέχναι, ἀλλὰ καὶ ἡ μουσικὴ καὶ ἡ ὄρχησις καὶ αὐτὰ τὰ παίγνια καὶ οἱ μῦθοι καὶ αἱ παντοῖαι ἑορταὶ κατακρίνονται ὡς ἀσκοῦντα κακὴν καὶ ἀντικρατικήν παιδαγωγικὴν ἐπίδρασιν ἐπὶ τοὺς πολίτας καὶ δὴ καὶ τοὺς παῖδας. Αἱ διαρκεῖς ἰδίαι καινοτομίαι, ἡ ἔλλειψις μονίμων καὶ καθιερωμένων ἐν τῇ τέχνῃ ὑγιῶν μορφῶν²⁹ καὶ κρατικοῦ καθόλου ἐλέγχου ἐπὶ τῶν εἰρημένων καλλιτεχνικῶν ἐκδηλώσεων κακίζονται δριμύτατα, ὡς καλλιεργοῦσαι τὸ πνεῦμα τῶν νεωτερισμῶν καὶ τῶν ἀπὸ τῆς παραδόσεως ἀποκλίσεων, κλονίζουσαι τὴν πίστιν εἰς τοὺς κειμένους νόμους καὶ εὐκολύνουσαι τὴν ἀνάπτυξιν καὶ διάδοσιν τοῦ πνεύματος τῆς παρανομίας. Ἡ νεωτέρα ἀρχὴ «ἡ τέχνη διὰ τὴν τέχνην» θὰ εὑρίσκει ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Πλάτωνος σφοδρότατον πολέμιον. Θὰ ἦγεν ἡμᾶς εἰς μακρὸν ὁ λόγος, ἂν ἠθέλομεν νὰ ἐκθέσωμεν ἐνταῦθα, ὅσα διεξοδικώτατα λέγει ὁ Πλάτων εἰς τὴν *Πολιτείαν* καὶ τοὺς *Νόμους* περὶ τῆς ἐλευθέρας καὶ μὴ ὑποκειμένης εἰς τὸν ἔλεγχον τοῦ κράτους τέχνης. Ἀρκούμεθα εἰς ἓν μόνον χωρίον τῆς *Πολιτείας*, χαρακτηριστικὸν τῆς μεγάλης σημασίας, ἣν ἀποδίδει ὁ Πλάτων εἰς τὴν ἐπὶ τὰ ἀτομικὰ καὶ πολιτικὰ ἦθη ἐπίδρασιν τῶν ἐν τῇ μουσικῇ καινοτομιῶν: «ἡ γοῦν παρανομία, ἔφη, ῥαδίως αὕτη λανθάνει παραδυομένη. Ναί, ἔφην, ὡς ἐν παιδιᾷ γε μέρει καὶ ὡς κακὸν οὐδὲν ἐργαζομένη. Οὐδὲ γὰρ ἐργάζεται, ἔφη, ἄλλο γε ἢ κατὰ σμικρὸν εἰσοικισαμένη ἡρέμα ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἦθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰ πρὸς ἀλλήλους συμβόλαια μεῖζων ἐκβαίνει, ἐκ δὲ δὴ τῶν συμβολαίων ἔρχεται ἐπὶ τοὺς νόμους καὶ πολιτείας σὺν πολλῇ... ἀσελγείᾳ, ἕως ἂν τελευτῶσα πάντα ἰδίαι καὶ δημοσίᾳ ἀνατρέψῃ».³⁰ Οὕτω στενὴν ἀντιλαμβανόμενος ὁ Πλάτων τὴν σχέσιν τῆς παρανομίας πρὸς τὴν τέχνην, τὴν ἐστερημένην παιδευτικοῦ χαρακτήρος καὶ μὴ συνεργαζομένην μετὰ τῆς πολιτείας ἐν τῇ ἐκπληρώσει τοῦ παιδαγωγικοῦ προορισμοῦ αὐτῆς, φυσικὸν ἦτο νὰ στραφῇ καὶ κατὰ τῶν ποιητῶν καὶ καλλιτεχνῶν καθόλου, ὡς συνυπευθύνων μετὰ τῶν πολιτικῶν καὶ τῶν σοφιστῶν διὰ τὴν διαφθορὰν τῶν πολιτικῶν ἠθῶν καὶ τὴν πολιτικὴν παρακμὴν.

Τὴν κάθαρσιν³¹ τοῦ ἀντιπλάτωνικοῦ τούτου κόσμου ὡς ἄλλος πνευματικὸς Ἐπιμενίδης ὁ Πλάτων ἀνέλαβε μετ' ἀσυνήθους ὀξύτητος καὶ

29. Ἐξαίρεσιν ἐν προκειμένῳ, λέγει ὁ Πλάτων (Νόμ. Β 656d κ.έ.), ἀποτελεῖ ἡ Αἴγυπτος· ἐν αὐτῇ, ἀφοῦ εὑρέθησαν καὶ καθωρίσθησαν, τίνα τὰ καλὰ σχήματα καὶ μέλη, κατέστησαν γνωστὰ καὶ ἔκτοτε εἰς οὐδένα ζωγράφον ἢ ἄλλον δημιουργὸν μορφῶν καὶ σχημάτων ἐπιτρέπεται καινοτομία ἢ οἰαδήποτε ἐν τῇ καλλιτεχνικῇ δημιουργίᾳ ἀποκλίσις ἀπὸ τῶν πατρίων μορφῶν· τὰ αὐτὰ ἰσχύουσι καὶ ὡς πρὸς τὴν μουσικὴν (Πρόλ. καὶ Πρόδ. II, 79, 1. 132, 2 κ.ά.).

30. Πολιτ. Δ 424d.

31. Πολιτ. Δ 399e: «ἔθι δὴ... καὶ τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν».

ἐπέρανε νικητής. Δὲν παρέμεινεν ὅμως ἀπλοῦς τοῦ ἀντιθέτου κόσμου ἀρνητής, ἀλλ' ἀνήγειρεν ἐπὶ τοῦ καθαρθέντος πεδίου τῆς πνευματικῆς μάχης νέον, ἴδιον κόσμον, συνεχίσας οὕτω τὸ ὄντως «ποιητικὸν» ἔργον, δι' ὃ ὑπὸ τῆς φύσεως εἶχε προορισθῇ.

Ἡ πλατωνικὴ πολιτεία, ἡ διὰ τῶν φιλοσόφων ἀρχόντων αὐτῆς μετέχουσα τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῆς ιδέας τῆς πολιτείας, ἀποτελεῖ τὴν ὑψίστην βαθμίδα, εἰς ἣν καταλήγει ἡ θεωρητικὴ ἐξέτασις³² τῆς ἀρχῆς, γενέσεως καὶ ἐξελίξεως³³ τῆς «πόλεως» ἐν τῷ Β' βιβλίῳ τῆς Πολιτείας.³⁴ Τὸ ἐλαττήριον τῆς χρείας, ὡθοῦν ὀλίγους κατ' ἀρχὰς ἀνθρώπους εἰς «συνοικίαν» καὶ συμβίωσιν, προκαλεῖ τὴν γένεσιν τῆς «ἀναγκαιοτάτης» πόλεως, τῆς πρώτης ὑποτυπώδους βαθμίδος τοῦ πολιτικοῦ βίου. Πληθυνομένων τῶν κοινωνικῶς συμβιούντων διὰ τῆς ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ἐπιβαλλομένης δημιουργίας νέων ἐπαγγελματιῶν καὶ προσθήκης αὐτῶν εἰς τοὺς ὑπάρχοντας, προκύπτουν αἱ περαιτέρω βαθμίδες ἐν τῇ ἐξελίξει τῆς πολιτείας: ἐκ τῆς «ὑγεινῆς» ἢ «τρυφώσα» ἢ «φλεγμαίνουσα» πόλις, ἡ τείνουσα πρὸς τὴν ἡδονήν. Ταυτοχρόνως καθίσταται αἰσθητὴ ἡ ἀνάγκη τὸ μὲν τῆς δικαιοσύνης πρὸς ρύθμισιν τῶν ἐσωτερικῶν σχέσεων, ἃς δημιουργεῖ ἡ ἀμοιβαία χρεία τῶν πολιτῶν, τὸ δὲ τῆς ἰσχύος καὶ τοῦ πολέμου πρὸς ἀπόκτησιν γῆς, ἐπαρκούσης εἰς τὰς ἀνάγκας τοῦ αὐξανομένου πληθυσμοῦ τῶν κατοίκων, καὶ πρὸς διαφύλαξιν τῶν κεκτημένων. Ἐντεῦθεν ἡ ἀνάγκη τῶν φυλάκων καὶ τῆς προσηκούσης παιδείας αὐτῶν τῇ μερίμνῃ τῆς πολιτείας.

Παρατηροῦμεν, ὅτι καὶ εἰς αὐτὰς ἤδη τὰς πρώτας μορφὰς τοῦ πολιτικοῦ βίου εἶναι ἔκδηλοι αἱ θεμελιώδεις πολιτικαὶ ἔννοιαι, οὕτω δὲ ἡ ἐξέτασις τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς γενέσεως τῆς πολιτείας ἐπιτρέπει βαθύτερον βλέμμα εἰς τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς. Αἱ ἔννοιαι τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς παιδείας, καίπερ ὑπὸ ὑποτυπώδη μορφήν τὸ πρῶτον θεωρούμεναι, θεμελιώνουν ἐξ ἀρχῆς τὸν περὶ πολιτείας διάλογον. Ἡ δικαιοσύνη, νοουμένη τὸ πρῶτον ὡς «οἰκειοπραγία», ὡς ἰδιότης δηλ. τοῦ «ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττειν», προσλαμβάνει ἐν τῇ περαιτέρω ἐξελίξει τοῦ διαλόγου τὴν ἔννοιαν δυνάμεως,³⁵ συνεχούσης τὴν ἁρμονίαν ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ τῶν τριῶν τάξεων αὐτῆς, ἀρχόντων, φυλάκων, δημιουργῶν, ἐν δὲ τῇ ἀτομικῇ ψυχῇ τῶν τριῶν «εἰδῶν», λογιστικοῦ, θυμοειδοῦς καὶ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς ἄλληλα. Ἡ παιδεία ἐξ ἄλλου, ἀπὸ ἀπλοῦ μέσου πρὸς διάπλασιν τοῦ φυλακικοῦ γένους, οἷα τὸ πρῶτον παρίσταται, ἀνάγεται εἰς ζήτησιν καὶ θεώρησιν τοῦ λόγου, εἰς φιλοσοφίαν «τῆς ἀλη-

32. Πολιτ. Β 369a: «εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα λόγῳ».

33. Πρβλ. Νόμ. Γ 676c: «τὴν πρώτην τῶν πολιτειῶν γένεσιν καὶ μεταβάσιν».

34. 369b κ.έ.

35. Πολιτ. Δ 443b κ.έ.

θείας φιλοθεάμονα» καὶ ἐκφράζει τό κύριον νόημα τῆς πολιτείας. Οὕτως ὁ διάλογος, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ γενέσεως τῆς πολιτείας ἀφορμηθεὶς, ἀποκορυφοῦται εἰς τὴν ἀπεικόνισιν τῆς ὑψίστης βαθμίδος τοῦ πολιτικοῦ βίου, τῆς πλατωνικῆς δηλ. πόλεως, ὡς πολιτείας δικαίου καὶ παιδείας, ὑπὸ τὴν ἀνωτέρω ἔννοιαν νοουμένων.

Ἄρχοντες τῆς πλατωνικῆς πόλεως δὲν δύνανται νὰ εἶναι ἄλλοι ἢ οἱ ἐνσαρκοῦντες ἐν ἑαυτοῖς τὸ δίκαιον καὶ τὸν λόγον, οἱ φιλόσοφοι βασιλεῖς, οἱ συνδυάζοντες τὴν μεγίστην πολιτικὴν δύναμιν μετὰ τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ σωφρονεῖν, οἱ φορεῖς τῆς σοφίας, τῆς σωφροσύνης, τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς δικαιοσύνης,³⁶ ἐνὶ λόγῳ οἱ ἐκπρόσωποι τῆς ἐνιαίας πλατωνικῆς ἀρετῆς.³⁷ Τότε μόνον «τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ τῶν νόμων τῶν τοιούτων φύεται γενέσεις, ἄλλως δὲ οὐ μήποτε γένηται».³⁸

Ὅλιγοι τῶν πολιτῶν, «βέλτιστα φύντες καὶ παιδευθέντες»,³⁹ μετ' ἀλεπαλλήλους ἐπιλογὰς² δύνανται νὰ ἐξελιχθοῦν εἰς φιλοσόφους ἡγήτορας. Ἐχομεν καὶ ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν βαθμιαίαν ἀναγωγὴν ἀπὸ τοῦ πλήθους εἰς τοὺς ἀρίστους, οἷαν ἐν τῇ ψυχῇ ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας εἰς τὸν λόγον καὶ ἐν τῷ πολιτικῷ βίῳ ἀπὸ τῆς ἀναγκαιοτάτης εἰς τὴν ἀρίστην πόλιν. Ἐφόσον δὲ ἡ ἀρίστη πόλις δὲν δύναται νὰ ἔχῃ ὑπόστασιν ἄνευ τῶν ἀρίστων ἀρχόντων, ἡ δημιουργία πνευματικῶν ἡγετῶν εἶναι ὁ ἀπώτατος σκοπὸς τοῦ καθόλου παιδευτικοῦ τῶν πολιτῶν ἔργου τῆς πολιτείας.

Ἡ παιδεία, ὡς βλέπομεν, εἶναι τι σύμφυτον μὲ τὴν πλατωνικὴν πολιτείαν· δὲν εἶναι ἐπὶ μέρους ἐκδήλωσις τοῦ πολιτικοῦ βίου, ἀλλ' αὕτη ἡ φύσις τῆς πολιτείας ὡς θεσμοῦ παιδαγωγικοῦ καὶ παιδευτικοῦ πάντων τῶν ἀποτελούντων αὐτήν. Ταυτότης πολιτικῆς καὶ φιλοσόφου ζωῆς, «**βασιλικῆς τέχνης**» καὶ ἀρετῆς, βίου καὶ, λόγου, κράτους καὶ παιδείας εἶναι τὰ γνωρίσματα τοῦ νέου πνευματικοῦ κόσμου, τὸν ὁποῖον ὁ Πλάτων ἀνεγείρει ἀρνητῆς ἅμα καὶ ἀνακαινιστῆς τοῦ πολιτικοῦ καὶ πνευματικοῦ κόσμου τῆς ἐποχῆς του. «Ἔστιν ἄρα ταῦτόν, ὡς ἔοικε, βασιλεύς, τύραννος, πολιτικός, οἰκονόμος, δεσπότης, σώφρων, δίκαιος. Καὶ μία τέχνη ἐστὶν βασιλική, τυραννική, πολιτική, δεσποτική, οἰκονομική, δικαιοσύνη, σωφροσύνη».⁴¹

Ἡ πολιτικὴ, εἶδος ὑπάλληλον τῆς γενικωτάτης ἐννοίας «γνωστικὴ ἐπιστήμη» κατὰ τὴν ἐν τῷ διαλόγῳ Πολιτικῷ⁴² διαίρεσιν, εἶναι τμήμα

36. Πολιτ. Ε 475e κ.έ., Σ 494a κ.έ., 501d κ.έ. 503a κ.έ., Ζ 535a κ.έ., Πολιτικ. 293c, 294a, 301a, 309d. Νόμ. Δ 712a.

37. Νόμ. ΙΒ 965d.

38. Νόμ. Δ 712a.

39. Πολιτ. Δ 431c.

40. Πολιτ. Γ 412d, 413e κ.έ., Σ 503a -b.

41. *Εραστ. 138c.

42. 267a κ.έ.

τῆς γενικωτέρας «νομευτικῆς» ἐπιστήμης, ἥς μέρος ἀφορᾷ εἰς τὴν δι-
πουν ἀγέλην τῶν ἀνθρώπων· εἶναι «ἐπιστήμη ἀνθρωπονομικῆ» ἢ «κοι-
νοτροφικῆ ἀνθρώπων». Ἔργον αὐτῆς εἶναι ἡ θεραπεία «τῶν φύσεων
καὶ τῶν ἔξεων τῶν ψυχῶν»,⁴³ ἡ «τροφή», ἡ ἀγωγή τῶν ἀνθρώπων. Κα-
λῆς πολιτείας γνώρισμα εἶναι ἡ διάπλασις τῶν πολιτῶν εἰς ἀνθρώπους
ἀγαθοὺς, τῆς δ' ἐναντίας εἰς κακοὺς κατὰ τὴν ρῆσιν τοῦ Μενεξένου.⁴⁴
Καὶ κατὰ τὸν διάλογον Εὐθύδημον ἡ πολιτικὴ ἢ βασιλική⁴⁵ «σοφοὺς
ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθοὺς». ⁴⁶ Τὸ «ὥς βέλτιστους ποιεῖν τοὺς
πολίτας»,⁴⁷ μετόχους τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι ὁ κύριος σκοπὸς καὶ
τὸ θεμελιῶδες νόημα τῆς πολιτείας κατὰ τὸν Πλάτωνα. Τοῦ ὕψιστου
τούτου σκοποῦ πρέπει πᾶσα ἐκδήλωσις τοῦ τε δημοσίου καὶ ιδιωτικοῦ
βίου τῆς πολιτείας νὰ στοχάζεται. Ἰδίᾳ δὲ τῶν παίδων ἡ ἀγωγή, ἡ ἐν
στενωτέρᾳ ἐννοίᾳ παιδεία, ἔργον κατὰ τὸν Πλάτωνα κατ' ἐξοχὴν κρα-
τικόν, εἶναι **παιδεία πολιτικὴ**, ἅλλαις λέξεσιν ὁλκὴ τῶν νέων πρὸς ἀ-
ρετήν. Ἀλλ' ἡ πολιτεία, ὡς εἵπομεν, ὡς θεσμὸς κατ' ἀρχὴν παιδαγωγι-
κός, δὲν περιορίζει τὸ παιδευτικὸν αὐτῆς ἔργον εἰς τοὺς παῖδας μόνον,
ἀλλ' ἐπεκτείνει αὐτὸ ἐπὶ πάντας τοὺς πολίτας ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐ-
τῶν μέχρι τοῦ θανάτου· ὥστε ἐκούσης τῆς πολιτείας εἶναι ἀδύνατον νὰ
περιλαμβάνωνται ἐν αὐτῇ ἄνδρες κακοί.

Ἡ σύστασις τῆς πολιτείας παραβάλλεται εἰς τὸν «Πολιτικόν»⁴⁸ πρὸς
τὴν συμπλοκὴν τῆς ὑφαντικῆς. Ὡς ἡ δευτέρα ἐλέγχει καὶ ἐπιστατεῖ ἐν
τῇ παρασκευῇ τῶν νημάτων καὶ τῶν λοιπῶν χρειωδῶν, φροντίζουσα, ὅ-
πως τὰ πάντα καταστοῦν ἐπιτήδεια πρὸς ὕφανσιν, οὕτω καὶ ἡ πολιτικὴ
πάντα ἔλεγχον ὀφείλει νὰ ἀσκήσῃ, ὅπως προλάβῃ τὴν ἐν τοῖς κόλποις
τῆς πολιτείας γένεσιν στοιχείων φαύλων, καὶ πᾶν πολιτικὸν καὶ παιδευ-
τικὸν μέτρον πρέπει νὰ μετέλθῃ, ὅπως προπαρασκευάσῃ καὶ ἐξασφά-
λισῇ τὴν ἐκ χρηστῶν μόνον ἀνθρώπων σύστασιν τῆς πολιτείας καὶ τὴν ἐκ
πρεπόντων ἡθῶν σύγκρασιν αὐτῆς. Ὑπὸ τῆς ὑπερτέρας ταύτης πολι-
τικῆς καὶ παιδευτικῆς σκοπιμότητος ἐπιτρέπεται εἰς τοὺς φιλοσόφους
ἄρχοντας καὶ τῆς βίας ἡ χρῆσις: «τοὺς... μὴ δυναμένους κοινωνεῖν ἡ-
θους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρε-
τήν, ἀλλ' εἰς ἀθεσότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν ὑπὸ κακῆς βίᾳ φύσεως
ἀπωθουμένους, θανάτοις τε ἐκβάλλει καὶ φυγαῖς καὶ ταῖς μεγίσταις
κολάζουσα ἀτιμίαις».⁴⁹ Ἐκ τῆς ἐπόψεως ταύτης θεωρεῖται ὑπὸ τοῦ

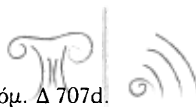
43. Νόμ. Α 650b.

44. 238c.

45. Εὐθύδ. 291c.

46. Εὐθύδ. 292c.

47. Γοργ. 513e κ.ε. Νόμ. Δ 707d.

48. 308 d. Πρβλ. καὶ τὸν ὅρον «συνουφία» ἡ πολιτεία δηλ. νοεῖται κατὰ τὸν Πλάτωνα
οὐχὶ ὡς μηχανή, ἀλλ' ὡς ζῶν ὀργανισμὸς (Gewächs, Struktur). Πρβλ. Νόμ. Δ 712 a.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
**ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ**

Πλάτωνος καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς πολιτικός· διότι οὗτος ἐπελαμβάνετο τῆς θεραπείας ἐκείνων μόνον, οἵτινες, ὄντες κατὰ τὰ ἄλλα ἰσχυρᾶς σωματικῆς κράσεως καὶ διαρκοῦς ὑγείας, προσεβάλλοντο ὑπὸ μεμονωμένου τινός, ὠρισμένα ὅρια ἔχοντος, νοσήματος· τοὺς διὰ βίου καχεκτικούς, ὧν ὁ ὅλος ὁργανισμὸς ἦτο ἐκ καταβολῆς νοσώδης, δὲν ἐπεχειρεῖ νὰ θεραπεύῃ διὰ διαίτης καὶ ἄλλης μακρᾶς θεραπείας, παρατεινούσης τὸν κακὸν βίον αὐτῶν καὶ ἀναβαλλούσης ἀπλῶς τὸν θάνατον, διὰ νὰ μὴ διατηροῦνται ἐν τῇ ζωῇ ἄνθρωποι ἀνωφελεῖς καὶ ἄχρηστοι εἰς ἑαυτοὺς τε καὶ τὸ κράτος.⁵⁰

Τὸ περὶ Ἀσκληπιοῦ χωρίον τῆς *Πολιτείας* παρέχει ἡμῖν τὴν ἀφορμὴν, ὅπως ἐξάρωμεν καὶ τὴν πρὸς τὰ σώματα τῶν πολιτῶν συναφῇ μέριμναν τῆς πολιτείας. «Καλὰ σώματα καὶ γενναῖαι ψυχαί»⁵¹ εἶναι τὸ παιδευτικὸν ἰδεῶδες τῶν Ἑλλήνων καὶ τοῦ Πλάτωνος. Ἄν εἰς τὴν κορυφὴν τῆς πλατωνικῆς ἀξιολογικῆς πυραμίδος⁵² κεῖνται αἱ πνευματικαὶ καὶ ψυχικαὶ ἀξίαι, ὅμως καὶ αἱ σωματικαὶ οὐδόλως παρορῶται. Διὰ τοῦτο ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος δὲν ἀποβλέπει μόνον εἰς τὴν πνευματικὴν καὶ ψυχικὴν ἀνακαίνισιν, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν σωματικὴν ἐξυγίανσιν καὶ τὴν εὐγονίαν. Προστασία καὶ προαγωγή τῆς τε πνευματικῆς καὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς τῶν πολιτῶν εἶναι τὰ κύρια ἔργα τῆς πολιτείας.

Ἀλλὰ τὸ παιδευτικὸν ἔργον τοῦ κράτους εἶναι πνευματικὸν κατ' ἐξοχὴν, ἡ δὲ πλατωνικὴ πολιτικὴ δημιουργία εἶναι **πνευματικὴ καὶ ψυχικὴ κυρίως ἀναδημιουργία τοῦ Ἑλληνικοῦ**. Τὸ «ἐν μέγα»⁵³ τοῦ πλατωνικοῦ κόσμου εἶναι ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀνατροφή. Οἱ νόμοι κατὰ τὸν διάλογον *Κρίτωνα* γεννοῦν, ἐκτρέφουν, παιδεύουν τοὺς πολίτας.⁵⁴ Εἰς τὰς εὐνομούμενας πολιτείας ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ τιμιώτατον πάντων.⁵⁵ Ἄν ὁ Σωκράτης⁵⁶ πρὸς ἀποφυγὴν τῆς ποινῆς, τοῦ δεσμοτηρίου δραπέτης, κατέφευγεν εἰς εὐνομον πόλιν, οἱ χρηστοὶ καὶ κοσμιώτατοι πολῖται αὐτῆς δὲν θὰ ἠνείχοντο καὶ θὰ περιεφρόνουν τὸν φυγάδα, τὸν διαφθορέα τῶν νόμων τῆς ἰδίας πόλεως. Οἱ ὑγιεῖς νόμοι δὲν τρέπουν τὰς γνώμας καὶ τὰς ἐπιθυμίας τῶν πολιτῶν πρὸς χρηματισμὸν καὶ πλοῦτον, ὡς παρ'

49. Πολιτικ. 308e Πρβλ. Πρωτ. 322d, Πολιτικ. 297a - b κ.ά.

50. Πολιτ. Γ. 407c κ.έ., ἐνθα καὶ περὶ τῶν υἱῶν τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὰ αὐτὰ λέγονται.

51. Νόμ. Ζ 816d.

52. Νόμ. Γ 697b: «ἔστιν δὲ ὀρθῶς ἄρα τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κείσθαι, σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ, δεύτερα δὲ τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ, καὶ τρίτα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα». Πρβλ. Πολιτ. Β 357c, Νόμ. Ε 743d - e, Ἐπιστ. Η 355b κ.ά.

53. Πολιτ. Δ 423e.

54. Κρίτ. 50c κ.έ., ἰδίᾳ 51c κ.έ. Πρβλ. Ἀπολ. 24e.

55. Ἰππ. μεζ. 284a, Νόμ. Ε 728a, Ἀπολ. 30b.

56. Κρίτ. 53b κ.έ.

Αἰγυπτίοις καὶ Φοίνιξι,⁵⁷ δὲν τίθενται χάριν ὀλίγων, ἀλλὰ συμπάσης τῆς πολιτείας,⁵⁸ δὲν ἀποβλέπουν εἰς ἓν μόνον μόριον τῆς ἀρετῆς, τὴν ἀνδρείαν, ὡς ἐν Σπάρτῃ καὶ Κρήτῃ, ἀλλ' εἰς ὁλόκληρον τὴν ἀρετὴν,⁵⁹ τὸ κοινὸν ἰδεῶδες τοῦ πολιτικοῦ καὶ τοῦ φιλοσόφου βίου. Ἡ τοιαύτη νομοθεσία ποιεῖ ὄντως εὐδαίμονας τοὺς πολίτας.⁶⁰ Ὡς ἡ ἀρίστη πολιτεία μετέχει τοῦ θείου, τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ, οὕτω καὶ οἱ νόμοι εἶναι ἔκφρασις τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου. Νόμος ὀνομάζεται ἡ «διανομὴ τοῦ νοῦ»,⁶¹ ἢ ὁ λογισμός, ὁ γενόμενος κοινὸν δόγμα τῆς πόλεως.⁶² Ὁ νομοθέτης πρέπει νὰ νομοθετῇ τριῶν στοχαζόμενος: πῶς ἡ νομοθετουμένη ἢ «παιδαγωγουμένη»⁶³ πόλις θὰ καταστῇ ἐλευθέρα καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ θὰ ἔχῃ νοῦν.⁶⁴ «Θεὸς ἀνθρώποις σῶφροσιν νόμος».⁶⁵ Δοῦλοι καὶ ὑπηρέται τῶν νόμων εἶναι ἀρχόμενοι καὶ ἄρχοντες.⁶⁶ Ἡ εὐνομουμένη πολιτεία εἶναι τὸ μέγα παιδευτήριον τῶν πολιτῶν. Οὕτως οἱ νόμοι τοὺς μὲν χρηστοὺς πολίτας διδάσκουν τὴν πρὸς ἀλλήλους φιλοφροσύνην καὶ τὴν ἐν φιλίᾳ καὶ οἰκειότητι συμβίωσιν, διὰ δὲ τοὺς διαφυγόντας τὴν παιδείαν ἀναπληροῦν τὸ σχολεῖον.⁶⁷ Αἱ ἀνώτεροι τάξεις τῆς πολιτείας διὰ τοῦ παραδείγματός των διαπαιδαγωγοῦν τὰς κατωτέρας, οἱ πρεσβύτεροι τοὺς νεωτέρους.⁶⁸

Γνώρισμα τῶν καλῶς διὰ τῆς νομοθεσίας διαπαιδαγωγηθέντων πολιτῶν εἶναι ἡ ἐν φιλοφροσύνῃ καὶ οἰκειότητι συμβίωσις αὐτῶν, «τὸ φίλον καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει».⁶⁹ Ἡ εὐνομος δηλ. πολιτεία κατὰ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι μηχανικὸν κατασκευάσμα· τὸ κράτος δὲν εἶναι μηχανὴ κατὰ τὴν ἀτυχεστάτην συνήθη ἔκφρασιν, τὴν ὀφειλομένην εἰς πτωχὴν καὶ πεζὴν καὶ ὑλιστικὴν ἀντίληψιν τῆς οὐσίας καὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ· εἶναι πνευματικὸν δημιουργημα καὶ σύνολον, «συνυφή», ὀργανικὴ ἐνότης.⁷⁰ κοινότης (Gemeinschaft) εἶναι, ὄχι κοινωνία (Gesellschaft) κατὰ τὴν ἐπιτυχὴ ἐπὶ τῆς πλατωνικῆς ἀντιλήψεως στηριζομένην διάκρισιν τοῦ Tönnies. Ἀρχοντας καὶ ἀρχομένους δὲν συνέχουσιν μόνον οἱ δεσμοὶ τῶν

57. Νόμ. Ε 747b - c.

58. Νόμ. Δ 715b.

59. Νόμ. Α 630c, 641b-c, ΙΒ 693a κ.ά.

60. Ἀλκιβ. 135a - b, Πολιτ. Ε 466a, Νόμ. Ε 743c, Ἐπιστ. Η 355b - c.

61. Νόμ. Δ 714a.

62. Νόμ. Α 644d κ.έ.

63. Νόμ. ζ 752c.

64. Νόμ. Ι' 701d, 694b κ.ά.

65. Ἐπιστ. Η 354e.

66. Νομ. Δ 715e-d.

67. Νόμ. Θ 880d - e, Πρβλ. καὶ Νόμ. ζ 752c.

68. Πολιτ. Ε 467d, Νόμ. Ε 729b - c.

69. Νόμ. Ι' 697c Πρβλ. αὐτ. 695d.

70. Πολιτ. Δ 423c - d, Ε 462a κ.έ.

νόμων καὶ ὁ φόβος τῆς ποινῆς, ἀλλὰ κυρίως οἱ ἠθικοὶ δεσμοὶ τῆς φιλίας καὶ τῆς ἀλληλεγγύης, τὸ πολῦτιμον τῆς κοινότητος συναίσθημα. Ἀπὸ τοῦ Κρίτωνος καὶ τοῦ Λύσιδος, ἔργων τῆς πρώτης περιόδου τοῦ Πλάτωνος, μέχρι τῶν *Νόμων* καὶ τῶν *Ἐπιστολῶν* διήκει⁷¹ διὰ τοῦ *Γοργίου*, τοῦ *Συμποσίου* καὶ τῆς *Πολιτείας* ὑπὸ ποικίλας μορφάς, ἀλλ' ἡ αὐτὴ κατὰ βάσιν προσήλωσις τοῦ Πλάτωνος πρὸς τὴν ιδέαν τῆς φιλίας καὶ τῆς κοινότητος, τὴν πλατωνικὴν ἀναβίωσιν τῶν περὶ ἁρμονίας ιδεῶν τοῦ Πυθαγόρου καὶ τῶν περὶ φιλότῆτος τοῦ Ἐμπεδοκλέους.⁷²

Ἄς ἐνθυμηθῶμεν πάλιν τὴν εἰς τὸν νομοθέτην προβαλλομένην τριττὴν ἀπαίτησιν: «ὅπως ἡ νομοθετομένη πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει». Τὸ αἶτημα τῆς φιλίας, κείμενον μεταξὺ τοῦ αἰτήματος τῆς ἐλευθερίας τῶν πολιτῶν καὶ τῆς δεσμευοῦσης ἐπιταγῆς τοῦ νόμου, προλαμβάνει τὰς ἐκατέρωθεν ἀκρότητας τῆς δουλείας καὶ τῆς ἐλευθερίας καὶ διασφαλίζει τὴν τήρησιν τοῦ μέτρου. Ἡ κατὰ Πλάτωνα πολιτεία οὐδὲν τὸ κοινὸν ἔχει πρὸς τὴν ἀσυδοσίαν τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας καὶ τὴν ἀπολυταρχίαν τῆς πολιτείας τῶν Περσῶν. Κεῖται μεταξὺ, ἀλλ' ὑπεράνω ἀμφοτέρων τὸ πλατωνικὸν «μέτρον». Ἡ πλατωνικὴ παιδεία προάγει τὸ φίλον καὶ τὸ κοινόν, καλλιεργεῖ καὶ θεραπεύει τὸ συναίσθημα τῆς κοινότητος, συνέχει τὸν «κόσμον» καὶ τὴν ἁρμονίαν ἐν τῇ πολιτείᾳ, ἀποτρέπει τὴν ἀκοσμίαν καὶ τὴν ἀκοσίαν, ποιεῖ τὴν πόλιν «φίλην ἑαυτῇ».

Μεταξὺ τῆς πόλεως καὶ τῶν πολιτῶν ἐκτείνεται κατὰ τὸν Πλάτωνα τὸ εὐρύτατον φαινόμενον τῆς ἀμοιβαίας παιδαγωγικῆς ἐπιδράσεως. Τὰ ἦθη τῶν καθ' ἕκαστον ιδιωτῶν συναποτελοῦν καὶ διαμορφώνουν τὸ ὑπερατομικόν, ὁμαδικὸν ἦθος τῆς πολιτείας. Θυμοειδεῖς ιδιώται, ὡς οἱ Σκύθαι καὶ οἱ Θρᾶκες, προσδίδουν εἰς τὴν πολιτείαν τῶν χαρακτήρα θυμοειδῆ ἀτομικαὶ ψυχαὶ φιλοχρήματοι, ὡς αἱ τῶν Αἰγυπτίων καὶ τῶν Φοινίκων, συντελοῦν εἰς τὴν διαμόρφωσιν φιλοχρημάτου ἥθους τῆς οἰκείας πολιτείας· φιλομαθῶν καὶ φιλοσόφων ιδιωτῶν ἡ πολιτεία εἶναι φιλομαθῆς· τοιοῦτοι εἶναι οἱ Ἕλληνες καὶ δὴ καὶ οἱ Ἀθηναῖοι μέ τὸ φιλομαθὲς ἦθος. «Τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει».⁷³ Καὶ ἀντιστρόφως τὸ εἶδος καὶ τὸ ἦθος τῆς πολιτείας διαμορφώνει ἀντίστοιχον τύπον ἀνθρώπου καὶ πολίτου: «καὶ ἀνθρώπων εἶδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν».⁷⁴ Ἡ

71. Παραπέμπομεν ἀπλῶς εἰς ὀλίγα τινὰ χαρακτηριστικὰ χωρία: Κρίτ. 44c, Γοργ., 507e κ.ε., Συμπ. 182b-c, Πολιτ. E 462b κ.ε., Νόμ. Γ 694a-b, 695d, 698c, Ἐπιστ. Z 325d, 331d - e, 334b. Κοινότητα ἀπετέλουν οἱ εἰς τὴν Ἀκαδημίαν φοιτῶντες οἱ «συνόντες» καὶ «ἐταῖροι».

72. Γοργ. 507e κ.ε.

73. Πολιτ. Δ 435e.

74. Πολιτ. Η 544d.

ἀριστοκρατία τοῦ πνεύματος, ἡ πλατωνικὴ πολιτεία, διαπλάσσει τύπον ἀνθρώπου καὶ πολίτου ἀγαθοῦ καὶ δικαίου, ἡ τιμοκρατία τὸν τύπον τοῦ τιμοκρατικοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὀλιγαρχία τὸν τοῦ ὀλιγαρχικοῦ κ.ο.κ. «Εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε, καὶ αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἶεν».⁷⁵ Εἰς τὸ Ἡ' βιβλίον τῆς Πολιτείας παραλλήλως πρὸς τὴν τυπολογίαν τῶν πολιτειῶν, αἵτινες εἶναι προῖδον τῆς ἀπὸ τῆς ἀρίστης πολιτείας βαθμιαίας ἀποκλίσεως (παθολογία τῶν πολιτειῶν), ἐκτίθεται μετ' ἀπαραιμίλλου παραστατικότητος ἡ ἀντίστοιχος τυπολογία τῶν ἀνθρώπων. Τῆς παραλληλίας ταύτης βάσις εἶναι ἡ γνωστὴ παρὰ Πλάτωνι ἀντιστοιχία τῆς ψυχολογίας πρὸς τὴν πολιτειολογίαν καὶ τῆς ἀτομικῆς πρὸς τὴν κοινωνικὴν ἠθικὴν, ἡ ἐκφραζομένη διὰ τῆς διακρίσεως τριῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ τάξεων ἀντιστοίχων πρὸς τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς.⁷⁶

Ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ παιδαγωγούντος κράτους μόνον δημοσία σχολικὴ παιδεία δύναται νὰ νοηθῇ. Ἡ ἀγωγή τῶν τέκνων, ἥτις ἐν Ἀθήναις ἦτο ὑπόθεσις τῶν γονέων, ἡ ἐν στενωτέρᾳ ἐννοίᾳ παιδεία, εἶναι κατὰ τὴν πλατωνικὴν ἀντίληψιν κατ' ἐξοχὴν ἔργον τῆς πολιτείας, εἰς ἐπὶ μέρους τομεὺς τῆς παιδευτικῆς αὐτῆς δράσεως. Ἡ παιδεία συμπληρῶνει τὸ ἔργον τῆς φύσεως.¹ Φύσις ἀγαθὴ καὶ «τροφή», ἀγωγή, ἐπιτηδεῖα εἶναι αἱ προϋποθέσεις διὰ τὴν διάπλασιν ἀνθρώπων ἀγαθῶν. Εἰς ἡγέτας ἐξελίσσονται οἱ βέλτιστα φύντες καὶ βέλτιστα παιδευθέντες· εὐφυῖα καὶ μελέτη δημιουργοῦν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας, τουτέστι τοὺς χρηστοὺς πολίτας. Αἱ εὐφυέσταται ψυχαί, κακῆς παιδαγωγίας τυχοῦσαι, γίνονται διαφερόντως κακαί.⁷⁸ «Ἄνθρωπος... ἡμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχούς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφέν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῇ».⁷⁹

Δὲν νομίζομεν, ὅτι παραθέτοντες ὀλίγα χαρακτηριστικὰ χωρία, θραύσματα κιόνων καὶ ἀναγλύφων ἐκ τοῦ πλατωνικοῦ Παρθενῶνος, εἶναι δυνατόν νὰ ἀποδώσωμεν τὸ ὅλον νόημα τῆς παιδείας, ὅπερ ἐγκλείει ὁ κόσμος τοῦ Πλάτωνος. Πάντες σχεδὸν οἱ διάλογοι εἴτε λόγῳ εἴτε μύθῳ ἀπὸ ἰδίου σημείου ἑκαστος καὶ διὰ νέου ἐκάστοτε φωτὸς διαφωτίζουν τὴν εἰκόνα τῆς παιδευοῦσης πόλεως, τὴν ὁποίαν ἐναργεστέραν καὶ πληρεστέραν παρέχουν εἰς τὸν μύστην τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου ἢ «Πολιτεία», ὁ «Πολιτικός» καὶ οἱ «Νόμοι», οἱ πολιτικώτεροι καὶ ἐν ταύτῳ παιδαγωγικώτεροι διάλογοι τοῦ Πλάτωνος. Οὐδεμία «συστηματικὴ» ἔκθεσις εἶναι δυνατόν νὰ ἀντικαταστήσῃ τὴν δαιμονίαν πολυμορφίαν τοῦ πλα-

75. Πολιτ. Η 544e. Προβλ. Πολιτ. Δ 445c - d.

76. Πολιτ. Θ 580d, Δ 444a: «ἄνδρα καὶ πόλιν», Ε 449a καὶ.

77. Πολιτ. Δ 423d, 430a, 431c, Ε 451c, Νόμ. Α 648d.

78. Πολιτ. ζ 491e.

79. Νόμ. ζ 766a.

τωνικού διαλόγου καθόλου: τὰς ἐναλλαγὰς τοῦ «παιδεύοντος ἐπαίνου» μὲ τὸν «παιδεύοντα ψόγον», τῆς εἰρωνείας μὲ τὴν σοβαρότητα, τῆς σπουδῆς μὲ τὴν παιδιάν, τῆς ζητήσεως μὲ τὴν θεωρίαν καὶ θέαν, τοῦ λόγου μὲ τὸ δαιμόνιον. Ἡ εἰς τὴν «ἀρχήν»⁸⁰ τοῦ διαλόγου διαρκὴς ἐπάνοδος, ἡ δημιουργοῦσα τὰς ἀλλεπαλλήλους τοῦ διαλόγου φάσεις, κύκλους ὁμοκέντρους⁸¹ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ πεδίου τῆς πρὸς τὸ κεντρικὸν πρόβλημα, τὴν «ἀρχήν», πάλης, ἡ ἀπὸ τῆς δόξης καὶ τῆς αἰσθήσεως εἰς τὴν νόησιν καὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ εἶδος ἀναγωγή καὶ ἀνάτασις, γνωρίσματα πάντα τοῦ παιδεύοντος πλατωνικοῦ διαλόγου, τοῦ ἀπαραμίλλου τούτου συνόλου περιεχομένου καὶ μορφῆς, εἶναι οὐχὶ ἀπλῶς ἀντιληπτὰ, ἀλλὰ κατ' ἐξοχὴν βιωτά. Τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου τὸ βίωμα εἶναι ἐν ταύτῃ βίωσις τῆς ιδέας τῆς παιδείας κατὰ Πλάτωνα.

Ἐφόσον τοῦ πλατωνικοῦ κόσμου θεμελιῶδες γνώρισμα εἶναι ἡ ταῦτις τῆς πολιτικῆς πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, μὲ ἄλλας λέξεις τὸ ὄντως παιδαγωγοῦν κράτος, σκοπὸς τῆς κατὰ Πλάτωνα παιδείας εἶτε τῶν παίδων εἶτε τῶν πολιτῶν δὲν δύναται νὰ νοηθῇ ἡ μετάδοσις τεχνικῶν γνώσεων διὰ τὴν ζωὴν. Βεβαίως εἶναι καὶ αὗται ἀπαραίτητοι, εἴπερ τις δὲ καὶ ἄλλος ὁ Πλάτων ἐκτιμᾷ τὴν ἀξίαν τῶν γνώσεων τούτων. Ἡ ὑπεροχὴ τοῦ «ἐπαίοντος» καὶ τοῦ εἰδήμονος ὑπὲρ τοὺς ἀδαιεῖς καὶ τοὺς μὴ εἰδικοὺς ἐξαίρεται, ὥς γνωστόν, πολλαχοῦ τῶν διαλόγων. Ἀλλ' αἱ τεχνικαὶ γνώσεις οὐδὲν τὸ κοινὸν ἔχουν μὲ τὴν ὄντως παιδείαν. Ὁ Πλάτων διέστειλε σαφῶς τὰς ἐννοίας τῆς ἐπαγγελματικῆς καὶ τῆς ἀληθοῦς παιδείας καὶ ἔσυρεν ἅπαξ διὰ παντὸς τὴν μόνιμον γραμμὴν τὴν διαχωρίζουσιν – ἵνα μεταχειρισθῶ σύγχρονον ἔκφρασιν – τὰ ἐπαγγελματικὰ ἀπὸ τῶν παιδαγωγούντων καὶ ἰδίᾳ τῶν ἀνθρωπιστικῶν σχολείων. Τὴν ἐννοίαν τῆς ἀληθοῦς παιδείας ἐκφράζει τὸ ὅλον ἔργον τοῦ Πλάτωνος. Ἀλλ' εἰς τὸ Α' καὶ τὸ Β' βιβλίον τῶν *Νόμων*⁸² γίνεται σαφεστάτῃ ἡ διάκρισις μεταξὺ ἐπαγγελματικῆς – τεχνικῆς ἐκπαιδεύσεως καὶ ἀληθοῦς παιδείας ἢ πολιτικῆς – ἀνθρωπιστικῆς μορφώσεως. Ἡ πρώτη σκοπὸν ἔχει νὰ προπαρασκευάσῃ, ἀπὸ τῶν παιγνίων ἀρχομένη, τοὺς παῖδας διὰ τὸ ἐπάγγελμα, ὅπερ οὗτοι βραδύτερον θὰ ἀσκήσουν. Ἀναλόγως τῶν κλίσεων τῶν παίδων δίδονται εἰς αὐτοὺς μικρὰ σκευὴ καὶ ἐργαλεῖα, «τῶν ἀληθινῶν μιμήματα», ἢ πρὸς τὴν χρῆσιν τῶν ὁποίων οἰκείως γίνεται τὸ πρῶτον ὑπὸ μορφὴν παιδιᾶς. Βαθμηδὸν οἱ παῖδες προσ-

80. «Ἀρχή» δὲν σημαίνει ἀπλῶς τὴν ἐν χρόνῳ ἐναρξιν, τὴν πρώτην βαθμίδα ἢ μορφὴν, ἀλλὰ καὶ τὴν θεμελίωσιν ἢ θεμελιώδη θέσιν τῆς φιλοσοφικῆς ζητήσεως, τὴν ἐνέχουσιν ἐν ἑαυτῇ οὐ μόνον τῆς φύσεως καὶ τῆς οὐσίας τὰ στοιχεῖα, ἀλλὰ καὶ τὴν τάσιν καὶ τοὺς ὅρους τῆς περαιτέρω ἐξελιξεως καὶ μεταβολῆς.

81. Τοῦ θέματος τούτου ἔρουναν βλ. ἐν Κωνστ. Ι. Βουρβέρη *Ὁ παιδεύων διάλογος*, ἐν τῷ παρόντι τόμῳ.

82. Α 643a κ.έ., Β 653a κ.έ., 659d κ.έ.

κτώνται τὰς στοιχειώδεις ἐπαγγελματικὰς γνώσεις· ὁ μέλλων τέκτων μανθάνει νὰ κάμνη χρῆσιν τοῦ μέτρου καὶ τῆς στάθμης, ὁ πολεμικὸς νὰ ἱππεύῃ, ὁ γεωργικὸς νὰ καλλιεργῇ. Παιδιὰ καὶ σπουδὴ ἐναλλάσσονται κατὰ τὰς πρώτας ταύτας ἀπασχολήσεις τῶν παιδῶν, αἱ φυσικαὶ κλίσεις τῶν καλλιεργοῦνται καὶ ἐνισχύονται, ὁ πρὸς τὸ ἐπάγγελμα ζήλος ὑπεκκαίεται οὕτως, ὥστε οὗτοι ἡλικιούμενοι καθίστανται τέλειοι τεχνῖται καὶ ἐπαγγελματίαι. Ἀλλ' ἡ ἀρετὴ αὕτη, ἥτοι ἡ ἐπαγγελματικὴ καὶ τεχνικὴ ἱκανότης, οὐδὲν τό κοινόν ἔχει πρὸς τὴν ἀρετὴν, τὴν ὁποίαν θηρεύει ἡ πλατωνικὴ παιδεία. Ἡ ἐπαγγελματικὴ ἀρετὴ δὲν ἀναφέρεται εἰς τὴν ψυχὴν· ἀλλ' ὁ Σωκράτης ἐν τέλει τοῦ Φαίδρου⁸³ τῆς ψυχῆς τὸ κάλλος ἐπόθει, ὅταν ἀνέπεμπεν εἰς τοὺς θεοὺς τὴν γνωστὴν προσευχὴν του. «Καλοί» ἢ «κακοὶ τ'ἀνδοθεν», «πεπαιδευμένοι» ἢ «ἀπαίδευτοι» θεωροῦνται καὶ εἶναι οἱ ἄνθρωποι ἀσχέτως πρὸς τὴν ἐπαγγελματικὴν ἀξίαν των. Τῆς κατὰ Πλάτωνα παιδείας γνώρισμα δὲν εἶναι ἡ ἐπαγγελματικὴ μόρφωσις καὶ ἱκανότης, ἀλλ' ἄλλο τι πολὺ ὑπέρτερον αὐτῆς καὶ τιμιώτερον : «τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παιδῶν παιδεῖαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης, ταύτην τὴν τροφὴν ἀφορισάμενος ὁ λόγος οὗτος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, νῦν βούλοιτ' ἂν μόνην παιδεῖαν προσαγορεύειν, τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν ἢ τινα πρὸς ἰσχὺν ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινὰ σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης, βάουαυσόν τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀξίαν τὸ παράπαν παιδεῖαν καλεῖσθαι».⁸⁴ Ἡ ἀληθὴς καὶ κατὰ Πλάτωνα παιδεία δὲν τείνει εἰς χρηματισμὸν καὶ πλοῦτον, εἰς ἰσχὺν ἢ οἰανδῆποτε σοφίαν· ἀπευθύνεται πρὸς τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν, διαπλάσσει τὸ πολιτικὸν καὶ τὸ ἀνθρώπινον ἦθος, ποιεῖ τὸν παῖδα πολίτην τέλειον, ταυτίζει τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν μὲ τὴν ἀνθρωπίνην, τὸν πολίτην μὲ τὸν ἄνθρωπον. Εἰς τὴν πλατωνικὴν πολιτείαν δὲν δύναται νὰ νοηθῇ οὔτε πολίτης ἀληθινὸς μὴ ὢν ἐν ταύτῳ ἐνάρετος καὶ χρηστὸς ἄνθρωπος οὔτε ἄνθρωπος ἐνάρετος μὴ ὢν πραγματικὸς καὶ τέλειος πολίτης. **Πολιτικὸς ἀνθρωπισμὸς**, ἰδοὺ τὸ παιδευτικὸν κήρυγμα τοῦ Πλάτωνος!

Τὸν πολιτικὸν τοῦτον ἀνθρωπισμὸν ἀντέταξεν ὁ Πλάτων εἰς τὸν πολιτικὸν ἐπαγγελματισμὸν τῶν σοφιστῶν. Εἰς τὴν ἐπαγγελματικὴν κατήχρησιν τῶν διδασκάλων τούτων τῆς πολιτικῆς ἀντέταξε τὴν πολιτικὴν μόρφωσιν, εἰς τὴν ρητορικὴν τὴν φιλοσοφίαν, εἰς τὴν πρόσκτησιν τεχνικῶν πολιτικῶν γνώσεων τὸ πολιτικὸν ἦθος καὶ «πάθος», εἰς τὴν πολιτικὴν ἀπαιδευσίαν καὶ τὴν σοφιστικὴν πολυπόθητον τὸν «κλόγον» καὶ τὴν πολιτικὴν ψυχὴν, εἰς τὰς σχολὰς τῶν σοφιστῶν καὶ τῶν ρητόρων τὸν

83. 279b.

84. Νόμ. Α 643e κ.έ.

θιάσων τῆς Ἀκαδημείας, εἰς τὸν ἐξ ἐπαγγέλματος πολιτικὸν τὸν φιλόσοφον πολιτικόν.

Τὸ πολιτικὸν ἦ, ὅπερ ταυτό, ἀνθρώπινον ἦθος τῶν μελῶν τῆς πολιτείας ἐνδιαφέρει τὸν Πλάτωνα· τούτο διαπλάσσει ἡ πόλις τῆς «Πολιτείας» καὶ ἡ τῶν «Νόμων». Ἄν ἡ πρώτη εἶναι τό ἰδεῶδες, ἀφ' οὗ ὁ Πλάτων ἐν τῇ περαιτέρω ἐξελίσσει τοῦ ἡναγκάσθη νὰ ἀποκλίνη, ἵνα, προσεγγίζων μᾶλλον πρὸς τὴν πραγματικότητα, καταλήξῃ εἰς τὴν πόλιν τῶν Νόμων, ἃν ἡ θέσις τῶν φιλοσόφων ἀρχόντων τῆς Πολιτείας παρεχωρήθῃ εἰς τοὺς νομοφύλακας καὶ τοὺς λοιποὺς ἀνωτάτους ἄρχοντας τῶν Νόμων, ἃν ἡ παιδαγωγικὴ τῶν Νόμων ἀφίσταται εἰς τινὰς λεπτομερείας ἀπὸ τὴν παιδαγωγικὴν τῆς Πολιτείας, πάντα ταῦτα, προβλήματα τῆς πλατωνικῆς ἐρεῦνης, εἶναι ξένα πρὸς τὴν ἡμετέραν ζήτησιν, ἥτις δὲν στρέφεται πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα τῆς κατὰ Πλάτωνα τροφῆς καὶ παιδείας οὐδὲ πρὸς τὰς ἐπὶ μέρους πολιτικὰς καὶ παιδαγωγικὰς ιδέας τούτου ἢ ἐκείνου τοῦ διαλόγου, ἀλλὰ πρὸς τὰς δύο θεμελιώδεις ἐννοίας τοῦ πλατωνικοῦ κόσμου, τὴν πολιτείαν καὶ τὴν παιδείαν, ἐν τῇ ἀδιασπάστῳ συνοχῇ αὐτῶν, ἐνὶ λόγῳ πρὸς τὴν παιδαγωγοῦσαν πόλιν.

Φαινομενολογία καὶ δεοντολογία τῆς ἀγωγῆς συνάπτονται παρὰ Πλάτωνι εἰς ἄρμονικὸν σύνολον, εἰς θαυμαστὴν ἐνότητα. Τὴν πολιτείαν βλέπει ὁ Πλάτων ὡς τὴν περιοχὴν, ἐντὸς τῆς ὁποίας τελεῖται τὸ ὅλον παιδαγωγικὸν φαινόμενον. Πάντες οἱ πολῖται εἶναι φορεῖς τοῦ φαινομένου τούτου, τοῦ ὁποίου τὰς ἐκδηλώσεις ὑπὸ πάσας τὰς ποικίλας αὐτῶν μορφὰς ὀξὺτάτα διαβλέπει τὸ βλέμμα τοῦ φιλοσόφου. Ἀλλὰ τοῦ φαινομένου τούτου δὲν παραμένει ὁ Πλάτων ἀπλοῦς παρατηρητῆς καὶ οὐδέτερος θεατῆς. Ἄμα τῇ ἰδρύσει τῆς πολιτείας, ὡς εἶδομεν, ἐκδηλοῦται ἡ παιδαγωγικὴ θέλησις αὐτῆς, δύνამις τεραστία, διορίζουσα συνειδητῶς τὸ διάχυτον τῆς ἀγωγῆς φαινόμενον, θέτουσα σκοποὺς, καθορίζουσα τὰ παιδευτικὰ μέσα, προλαμβάνουσα ἐκτροπὰς, ἐλέγχουσα παραβάσεις.

Ἡ διὰ τῆς παιδείας, ἐν τῇ εἰρημένῃ εὐρυτάτῃ ἐννοίᾳ τῆς, ἀποσκοπούμενη πολιτικὴ καὶ ἀνθρώπινῃ τελείωσις τῶν μελῶν τῆς πολιτείας χωρεῖ βαθμηδὸν ἀπὸ τῶν πρώτων παιγνίων, ᾠδῶν, μύθων καὶ τοῦ εἰς ἀγαθὰς ἕξεις ἐθισμού μέχρι τῆς μετὰ λόγου⁸⁵ οἰκειώσεως πρὸς τὰ πολιτικὰ καὶ ἀνθρώπινα καθήκοντα. Ἀλλὰ τῆς ὑψίστης βαθμίδος τῆς τελειώσεως ταύτης, ἐν ᾗ ἐπιτυγχάνεται, τὸ «ἰδεῖν τὸ ἀγαθόν»,⁸⁶ ἐφικνούνται μόνον αἱ φιλόσοφοι φύσεις, αἱ εἰς πολιτικοὺς καὶ πνευματικούς ἡγέτας ἐξελιχθεῖσαι· τῶν λοιπῶν ἢ πρὸς τὴν τελείωσιν ἀνάβασις τερματίζεται εἰς ἐνδιάμεσα σημεῖα τῆς μακρᾶς ἀνόδου, οἷοι αἱ φυσικαὶ

85. Πολιτ. Β 377b, Γ 401c - d, 402a, Νόμ. Β 653b, 659d.

86. Πολιτ. Ζ 519c - d.

προδιαθέσεις δὲν ἐξαρχοῦν πρὸς συνέχισιν αὐτῆς. Τὸ παιδευτικὸν τοῦτο φαινόμενον τῆς ἀναγωγῆς ἀπὸ τῆς ἀμαθείας εἰς τὴν μόρφωσιν, ἀπὸ τοῦ χάους εἰς τὸν κόσμον, ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως εἰς τὴν νόησιν, ἀπὸ τοῦ «γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν» παρακολουθεῖ καὶ ρυθμίζει ἡ πολιτεία διὰ τῆς ὅλης παιδαγωγικῆς μερίμνης της. Ἡ παιδεύουσα πόλις δὲν ἐπιδρᾷ παιδευτικῶς ἐπὶ μίαν μόνην ἡλικίαν ἢ τάξιν, ἀλλ' ἐπὶ πάντας τοὺς πολίτας ἀμφοτέρων τῶν φύλων ἀπὸ τῆς γεννήσεως μέχρι τοῦ θανάτου· ἀπευθύνεται κυρίως πρὸς τὴν ψυχὴν, δὲν ἀμελεῖ ὅμως τοῦ σώματος τῶν πολιτῶν· διδάσκει καὶ ἐθίζει διὰ τε τοῦ λόγου καὶ τοῦ παραδείγματος ἐν τῷ σχολείῳ καὶ ἐν τῷ θεάτρῳ, ἐν τοῖς γυμνασίοις, τοῖς δικαστηρίοις καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐν πολέμῳ καὶ ἐν εἰρήνῃ, ἐν συμποσίοις καὶ ἐορταῖς, ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Εἴτε φιλεῖ εἴτε τῆς βίας ποιεῖται χρῆσιν ἢ κολάζει καὶ ζημιοῖ, εἴτε ἐπαινεῖ εἴτε ψέγει, εἴτε εἰς στρατιωτικὰς ἀσκήσεις καὶ πόλεμον⁸⁷ εἴτε εἰς συμπόσια,⁸⁸ ἀγῶνας καὶ ἐορτὰς⁸⁹ καλεῖ, εἴτε παίζει⁹⁰ εἴτε σπουδάζει, ἐν εἶναι τὸ κοινὸν γνῶρισμα πασῶν τούτων τῶν ἐκδηλώσεων τῆς πολιτείας· ἡ **παιδεία**.

Τὸ πολιτικὸν καὶ ἀνθρώπινον ἦθος τῶν πολιτῶν προστατεύει κατὰ τὴν πλατωνικὴν ἀντίληψιν ἡ πολιτεία ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ. Πᾶν ὅ,τι εἴτε ὡς περιεχόμενον εἴτε ὡς μορφὴ ἀσχεῖ δυσμενῇ ἐπίδρασιν ἐπὶ τὰ ἦθη τῶν παίδων καὶ τῶν ἐνηλίκων ἐκβάλλεται τῆς πολιτείας, μίasma καὶ νόσος αὐτῆς θεωρούμενον. Ἐντεῦθεν καὶ ἡ ὀξύτατη ἀντίθεσις τοῦ Πλάτωνος πρὸς τὴν ποίησιν καὶ τὴν τέχνην,⁹¹ αἱ ὁποῖαι διὰ τοῦ περιεχομένου, τῶν μορφῶν καὶ τῶν συνεχῶν νεωτερισμῶν των ἐλυμαίνοντο τὸ πνεῦμα τῆς εὐνομίας καὶ τῆς «εὐθθείας»,⁹² ἐν τῇ κυρίᾳ τῆς λέξεως ἐννοίᾳ. Ἀντί τούτων ὁ Πλάτων ἀπαιτεῖ ποίησιν καὶ τέχνην, παιδιὰν καὶ χορείαν, αἱ ὁποῖαι διὰ τοῦ ἐννόμου χαρακτῆρος αὐτῶν, τῆς «εὐλογίας», τῆς «εὐαρμοστίας», τῆς «εὐσχημοσύνης» καὶ τῆς «εὐρυθμίας» προπαρασκευάζουν καὶ ἔλκουν τὰς ψυχὰς πάντων τῶν πολιτῶν πρὸς ἔννομον καὶ ἐνάρετον βίον. Ἴδου μία τῶν πολλῶν ἐν τῇ «**Πολιτείᾳ**»⁹³ καὶ τοῖς «**Νόμοις**»⁹⁴ συναφῶν ἀπαιτήσεων τοῦ Πλάτωνος: «Τὸν ποιητὴν παρὰ τὰ τῆς πόλεως νόμιμα καὶ δίκαια ἢ καλὰ ἢ ἀγαθὰ μηδὲν ποιεῖν ἄλλο, τὰ δὲ ποιηθέντα μὴ ἐξεῖναι τῶν ἰδιωτῶν μηδενὶ πρότερον δεικνύναι, πρὶν

87. Πολιτ. Ε 466e κ.έ.

88. Νόμ. Α 637d κ.έ., Β 652a, 666a κ.έ., 673e κ.έ., Ζ 775b κ.ά.

89. Νόμ. Β 653c κ.έ., 672 e : «ὅλη μὲν που χορεία ὅλη παιδευσίς ἦν ἡμῖν», Η 828a κ.έ.

90. Βλ. Κωνστ. Ι. Βουρβέρη, Παιδιὰ καὶ παιδεία, ἐν τῷ παρόντι τόμῳ.

91. Πολιτ. Β 379a κ.έ.

92. Πολιτ. Γ 400d - e.

93. Γ 401 b κ.έ., Δ 424b κ.έ.

94. Β 656c κ.έ., Ζ 797b κ.έ. 799a-b, 800a.



ἂν αὐτοῖς τοῖς περὶ ταῦτα ἀποδεδειγμένοις κριταῖς καὶ τοῖς νομοφύλαξιν δειχθῇ καὶ ἀρέσῃ· σχεδόν δὲ ἀποδεδειγμένοι εἰσὶν ἡμῖν οὕς εἰλόμεθα νομοθέτας περὶ τὰ μουσικὰ καὶ τὸν τῆς παιδείας ἐπιμελητὴν».⁹⁵

Διὰ τῆς πνευματικῆς συλλήψεως τῆς νέας πολιτείας, ἣτις «συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου», ὁ Πλάτων ἐφίκετο τοῦ ὑψίστου «ποιητικοῦ» ιδεώδους, πρὸς ὃ ἐξ ἀρχῆς ἔτεινεν. Ἐγένετο πρὸς τοὺς ποιητὰς τῶν τραγωδιῶν «ἀντίτεχνος καὶ ἀνταγωνιστὴς τοῦ καλλίστου δράματος», οἷον ὑπῆρξε τὸ ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸν ἑλληνικὸν καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον προβληθὲν ὄντως πολιτικὸν - νομοθετικὸν καὶ ἐν ταύτῳ παιδαγωγικὸν ἔργον.

Ἄν οἱ Ἕλληνες πρῶτοι συνέλαβον τὴν ἔννοιαν τῆς παιδείας, ὁ Πλάτων ὄχι μόνον ἐξέφρασε καὶ ἡρμήνευσεν αὐτὴν διὰ τοῦ θείου κάλλους τοῦ λόγου του, ἀλλὰ καὶ προσέδωκεν εἰς αὐτὴν εὐρύτητα καὶ βάθος, ἐντέλειαν καὶ ιδεώδη χαρακτήρα. Ὁ Πλάτων εἶδε τὴν ἔννοιαν τῆς παιδείας ὥς τὸν θεμελιώδη λόγον ὑπάρξεως τῆς πολιτείας· ἀνήγαγεν αὐτὴν εἰς μίαν τῶν ιδεῶν καὶ ὕψωσεν εἰς τὸν «ὑπερουράνιον τόπον».



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

95. Νόμ. Ζ 801c-d. Ἠρβλ. 817c-e.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Πλάστογραφώντας τον Πλάτωνα:

Άλκιβιάδης 120a-b'

Κάποια στιγμή τον 4ο π.Χ. αιώνα, ο Πλάτωνας, ή κάποιος άλλος Σωκρατικός, δημοσίευσε ένα διάλογο ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Άλκιβιάδη. Φιλολόγοι και φιλόσοφοι πλατωνιστές, άλλοι τον θεωρούν γνήσιο, άλλοι ψευδεπίγραφο· εμείς ας συμφωνήσουμε με την J. de Romilly, που έγραψε ότι πολύ θα στενοχωριόταν, αν αναγκαζόταν να παραδεχτεί ότι ο Άλκιβιάδης δεν είναι γνήσιος.²

Πρωτότυπο το θέμα δεν είναι. Αν και νεότερος ο Άλκιβιάδης, έχοντας εμπιστοσύνη στα εξαιρετικά του προσόντα, αποφασίζει ν' ασχοληθεί με τα κοινά της Αθήνας, και ο Σωκράτης τον προτρέπει να μη βιαστεί, καθώς είναι πολλά που πρέπει πρώτα να διδαχτεί, πριν γίνει άξιος να οδηγήσει τους συμπολίτες του.³ Γνωστές μάς είναι δύο ακόμα περιπτώσεις, όπου ο Σωκράτης συζήτησε με υποψήφιους πολιτικούς. Η πρώτη, όταν κατάφερε ν' απομακρύνει Γλαύκωνα τὸν Ἀρίστωνος, οὐδέπω εἴκοσιν ἔτη γεγονότα, ἀπὸ τὴν πολιτική, όπου γινόταν καταγέλαστος, η δεύτερη, όταν αντίθετα έπεισε Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος ... ἀξιόλογον ὄντα, να πολιτευτεί.⁴ Και τις δύο συναντήσεις είναι ο Ξενο-

• Φάνης Ι. Κακριδής, Ομότιμος Καθηγητής Κλασικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

1. Κάθε χρόνο, την άνοιξη, στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων οργανώνεται ένα Συμπόσιο, όπου οι κλασικοί φιλόλογοι παρουσιάζουν την πρόσφατη ερευνητική τους εργασία. Έτσι κι εφέτος, στις 31 του Μάη, ακούστηκε η ομιλία που με χαρά παραδίνω να εκδοθεί στην *Κυμοθόη*. Έχουν προστεθεί υποσημειώσεις, άλλα ο προφορικός χαρακτήρας διατηρήθηκε στο αέριο.

2. J. de Romilly, *Alcibiade*, Paris (Fayard) 1995, σ. 56.

3. Ο Πλάτωνας, όπως και ο Σωκράτης, πίστευαν, ότι η πολιτική είναι επιστήμη, άρα μπορεί και πρέπει να διδαχτεί· βλ. Ξενοφ. *Απομνημ.* 3,9,10κ. και Πλάτ. *Πολιτεία* 488B.

4. Διαφορετική είναι η περίπτωση του νεαρού δημοκρατικού πολιτικού Καλλικλή,

φώντας που τις παρουσιάζει, αναλυτικά, στα Απομνημονεύματα (3,6-7), δημοσιευμένα γύρω στα 380 π.Χ. Οι συζητήσεις έχουν γενικά πολλές θεματικές ομοιότητες με τον Αλκιβιάδη, χωρίς όμως αυτό να μπορεί ν' αξιοποιηθεί ούτε ως ένδειξη για τη γνησιότητα, ούτε ως δείκτης για τη χρονολόγηση του διαλόγου.

Πιο ενδιαφέρουσα είναι η χρονολογία, όπου σ' αυτήν υποτίθεται ότι έγινε ο διάλογος. Ο Αλκιβιάδης είναι νεαρός, ο Περικλής που τον επιτροπεύει ζει, και πουθενά δε γίνεται λόγος για τη μάχη του 432 π.Χ. στην Ποτίδαια, όπου ο Σωκράτης έσωσε τη ζωή του Αλκιβιάδη. Έτσι, η συνάντηση πρέπει να χρονολογηθεί κάπου το 433 π.Χ., όταν ο Αλκιβιάδης πλησίαζε τα είκοσι, και ο Σωκράτης τα σαράντα.⁵

Πρωτότυπος δεν είναι ούτε ο χειρισμός του θέματος, ούτε η συζητητική πορεία του διαλόγου, όπου –θα το περιμέναμε– ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως ο σοφός που γνολιάζεται να κυβερνήσουν την πόλη του άξιοι πολιτικοί, και συνάμα ως ο δεινός συζητητής που με τη διαλεκτική του ανατρέπει τις πλάνες και οδηγεί στο σωστό δρόμο. Αυτό συμβαίνει και στην περίπτωση του νεαρού Αλκιβιάδη, πού με τα πολλά πείθεται ότι για να ηγηθεί δε φτάνει να ξέρει ότι είναι καλύτερος από τους απλούς στρατιώτες, αλλά πρέπει να προετοιμάζεται για ν' αναμετρηθεί με τούς τών αντίπαλων ήγεμόνας (119e):

Σωκράτης: Πάνυ σοι ἄξιον ἀγαπᾶν εἰ τῶν στρατιωτῶν βελτίων εἶ, ἀλλ' οὐ πρὸς τοὺς τῶν ἀντιπάλων ἡγεμόνας ἀποβλέπειν εἴ ποτε ἐκείνων βελτίων γέγονας, σκοποῦντα καὶ ἀσκοῦντα πρὸς ἐκείνους ;

Αλκιβιάδης: Λέγεις δὲ τίνας τούτους, ὦ Σώκρατες ;

Σωκρ.: Οὐκ οἶσθα ἡμῶν τὴν πόλιν Λακεδαιμονίους τε καὶ τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ πολεμοῦσαν ἐκάστοτε ;

Αλκ.: Ἀληθῆ λέγεις.

Σωκρ.: Οὐκοῦν εἴπερ ἐν νῶ ἔχεις ἡγεμῶν εἶναι τῆσδε τῆς πόλεως, πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλέας καὶ τοὺς Περσῶν τὸν ἀγῶνα ἡγούμενός σοι εἶναι ὀρθῶς ἂν ἡγοῖο ;

Αλκ.: Κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν.

Σωκρ.: Οὐκ, ὡγαθέ, ἀλλὰ πρὸς Μειδίαν σε δεῖ τὸν ὀρτυγοκόπον ἀποβλέπειν καὶ ἄλλους τοιούτους, οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττειν ἐπιχειροῦσιν, ἔτι τὴν ἀνδραποδώδη, φαῖεν ἂν αἱ γυναῖκες, τρίχα ἔχοντες ἐν τῇ ψυχῇ ὑπ' ἀμουσίας καὶ οὐ πρὸς ἀποβεβληκότες,

που διαλέγεται εριστικά με τον Σωκράτη στο τελευταίο μέρος του Γ' βιβλίου.

5. P. Friedländer, *Plato* (1954-60), αγγλ. μετάφρ. H. Meyerhoff, NY (Pantheon) τ. 2 (1964), σ. 232.

ἔτι δὲ βαρβαρίζοντες ἐληλύθασι κολακεύσοντες τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐκ ἄρξοντες· πρὸς τούτους σε δεῖ, οὔσπερ λέγω, βλέποντα σαυτοῦ δὴ ἀμελεῖν, καὶ μῆτε μανθάνειν ὅσα μαθήσεως ἔχεται, μέλλοντα τοσοῦτον ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, μῆτε ἀσχεῖν ὅσα δεῖται ἀσκήσεως, καὶ πᾶσαν παρασκευὴν παρεσκευασμένον οὕτως ἵεναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως.

Αλκ.: Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, δοκεῖς μὲν μοι ἀληθῆ λέγειν, οἶμαι μέντοι τούς τε Λακεδαιμονίων στρατηγούς καὶ τὸν Περσῶν βασιλέα οὐδὲν διαφέρειν τῶν ἄλλων.

Ομαλό το κείμενο δεν είναι, και μερικά του χαρακτηριστικά, όπως τα παιχνίδια με τα μανθάνειν ... μαθήσεως, ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, ἀσχεῖν ... ἀσκήσεως, και παρασκευὴν παρεσκευασμένον στη μεγάλη ρήση του Σωκράτη, μας φέρνουν σε αμηχανία. Μια μετάφραση είναι ωστόσο απαραίτητη!

Σωκρ.: Θαρρείς πως σου ταιριάζει να είσαι ευχαριστημένος αν είσαι καλύτερος από τους στρατιώτες, αλλά δε σηκώνεις τα μάτια στους ηγεμόνες των αντιπάλων (να δεις) αν έχεις γίνει καλύτερός τους, σκοπεύοντας κι ασκώντας τον εαυτό σου να τους σταθείς απέναντι;

Αλκ.: Και ποιοι λες πως είναι αυτοί, Σωκράτη;

Σωκρ.: Δεν ξέρεις πως η πολιτεία μας πολεμά κάθε φορά με τους Λακεδαιμόνιους και με τον μεγάλο βασιλέα;

Αλκ.: Αλήθειες λες.

Σωκρ.: Αν λοιπόν έχεις στο νου σου να ηγεμονέψεις τούτη την πόλη, σωστό δε θα ήταν να πιστεύεις ότι ο αγώνας σου θα είναι απέναντι στους βασιλιάδες των Λακεδαιμονίων και των Περσών;

Αλκ.: Φαίνονται αλήθεια όσα λες.

Σωκρ.: Όχι καλέ μου! αλλά τον Μειδία τον ορτυγοκόπο πρέπει να κοιτάς και τους άλλους παρόμοιούς του, που επιχειρούν να χειριστούν τις υποθέσεις της πολιτείας έχοντας ακόμα στην ψυχή τους τη δουλική τρίχα, όπως θα έλεγαν οι γυναίκες, δίχως να την έχουν ως τώρα αποβάλει από έλλειψη καλλιέργειας, και που ακόμα βαρβαρίζοντας, να κολακέψουν έχουν έρθει την πόλη, όχι να την κυβερνήσουν! Σε αυτούς που λέω πρέπει να έχεις εσύ γυρισμένα τα μάτια σου, ναι, να παραμελείς τον εαυτό σου, και ούτε να μαθαίνεις όσα συνεπάγεται η μάθηση, όταν έχεις τόσο μεγάλο αγώνα εμπρός σου, ούτε να εξασκείσαι σε ό-

σα χρειάζονται εξάσκηση, κι έχοντας έτσι ολοκληρώσει την προετοιμασία σου, να πας να χειριστείς τις υποθέσεις της πόλης.

Αλκ.: Αλλά, Σωκράτη, έχω τη γνώμη πως είναι αληθινά όσα λες· πιστεύω όμως ότι οι στρατηγοί των Λακεδαιμονίων και ο βασιλιάς των Περσών σε τίποτα δε διαφέρουν από τους άλλους.

Παρατηρήσεις

(α) Ο Μειδίας ήταν Αθηναίος, πολίτευτής. Ο χαρακτηρισμός όρτυγοκόπος (ή ορτυγοτρόφος) του αποδόθηκε γιατί έπαιζε το παιχνίδι της όρτυγοκοπίας,⁶ ή/και γιατί ανάτρεφε ορτύκια. Η προσωπικότητά του δε μας είναι γνωστή παρά μόνο από τα πολλά που του έσερναν οι κωμωδιογράφοι, αποδίδοντάς του πτωχαλαζονείαν, πονηρίαν, κλοπήν δημοσίων και συκοφαντίαν.⁷ Με αυτά τα χαρακτηριστικά, η πολιτική του δράση, είναι εξαιρετικά δύσκολο να χρονολογηθεί κιόλας στα χρόνια του Περικλή, πριν από τον Πελοποννησιακό πόλεμο, ενώ αντίθετα ταιριάζει θαυμάσια στα χρόνια των δημαγωγών, το 414 π.χ., τότε που και ο Αριστοφάνης του απόδωσε στους Όρνιθες το παρανόμι Όρτυξ ... καί γάρ ἤκειν ὄρτυγι / ὑπὸ στυφοκόπου τὴν κεφαλὴν πεπληγμένῳ (1298κ.).⁸

(β) Η παροιμιακή δουλική (ἀνδραποδώδης) τρίχα συσχετίζεται με την υποχρέωση των δούλων να έχουν κοντά τα μαλλιά τους, αλλά η εδώ χρήση της μας προβληματίζει: το ουσιαστικό θριξ έχει χρησιμοποιηθεί περιληπτικά με τη σημασία κόμμωση ή τριχοφυΐα – (ἀνέθηκεν) τὴν παιδικὴν τρίχα διαβάζουμε σε επιγραφή του 1ου μ.Χ. αιώνα–, αλλά στο χωρίο μας ο συνδυασμός της ψυχής με την κόμμωση φαίνεται αταίριαστος,⁹ και ανεξήγητη μένει η σύνδεση του χαρακτηρισμού με τις γυναίκες.

Έχουμε έτσι στον πυρήνα του κειμένου μας, ασυνήθιστα γλωσσικά παιχνίδια, έναν σχεδόν βέβαιο αναχρονισμό, ανοίκειους ή τουλάχιστο σκοτεινούς συσχετισμούς· και όμως, όλοι οι εκδότες και μελετητές, είτε υποστηρίζουν τη γνησιότητα του διαλόγου είτε όχι, δέχονται το κείμενο ακριβώς όπως το παραδίνουν τα χειρόγραφα, όπως το διάβαζαν οι σχολιαστές, αλεξανδρινοί και νεότεροι.

6. Βλ. Πολυδεύκ. Ονομαστ. 9,107.

7. Βλ. Φρόνιχος, απ. 4 και 41, Πλάτων. απ. 80. Μεταγένης, απ. 11.

8. Όρτυγοκόπος χαρακτηρίζεται ο Μειδίας στο απ. 116 του κωμικού Πλάτωνα· βλ. και Αριστοφ., απ. 253

9. Ο Ν. Denyer, *Plato: Alcibiades*, Cambridge U.P. 2001, σ. 169, τον χαρακτηρίζει παράδοξο (bizarre), και ως μακρινό παράλληλο παραπέμπει στον Φαίδρο (246c κκ.), όπου η ψυχή είναι έπτερωμένη.

Ίσως λαθεύουμε, αλλά η άποψή μας είναι διαφορετική. Μπορούμε να το φανταστούμε, ο Σωκράτης ν' αναιρεί για μια στιγμή την αληθινή του γνώμη, ειρωνικά βέβαια· όμως τούτη τη φορά η αναίρεση παρα-είναι έντονη και κατηγορηματική.¹⁰ Σπάνια, αλλά συμβαίνει ο Σωκράτης ν' αναφερθεί και επώνυμα σε ανάξιους σοφιστές και ρήτορες· όμως τούτη τη φορά η επίθεση στον Μειδία και τους άλλους τοιούτους είναι εξαιρετικά φορτισμένη, οργισμένη, καταγγελτική: τους διασύρει ως α-μόρφωτους, ανελλήνιστους, άνδραποδώδεις (ανελεύθερους) – ως πολι-τικούς που ήρθαν όχι για να κυβερνήσουν, αλλά κολακεύοντες τὴν πόλιν, όπου το τελευταίο θαρρείς προετοιμάζει τον αριστοτελικό ορι-σμό του δημαγωγού: ἔστι γὰρ ὁ δημαγωγὸς τοῦ δήμου κόλαξ.¹¹ Η κο-λακεία είναι και πλατωνική έννοια, αλλά αφορά τη ρητορική και τη σοφιστική περισσότερο παρά οτιδήποτε άλλο. Η λέξη δημαγωγός και τα παράγωγά της, σημειώνουμε, συχνή στον Ισοκράτη και σε άλλους, δεν απαντά στον Πλάτωνα. Αξιοπρόσεχτο και ότι η τάχα παραίνεση στον Αλκιβιάδη – αυτούς, τους ανάξιους πολιτικούς να έχει στα μάτια του, τίποτα να μη μελετά, σε τίποτα να μην εξασκείται, και έτσι τε-λείως απαράσκευος να κατέβει στην πολιτική-, αν και για μια μόνο στιγμή φανεί πιστευτή, άλλο δεν κάνει παρά ν' αναιρεί την καθολική στόχευση του διαλόγου! Και το μεγάλο παράδοξο: παρ' όλη την ασυνή-θιστη αναφορά στον Μειδία και τον χοντροκομμένο σαρκασμό της 'πα-λινωδίας' του Σωκράτη, ο Αλκιβιάδης συμφωνεί!

Με αυτά τα δεδομένα, ολόκληρη η αυτοαναίρεση του Σωκράτη πα-ρουσιάζεται άτοπη, ξένο σώμα στην ομαλή ροή του διαλόγου, και απο-ρούμε πώς κανείς δεν το πρόσεξε, ότι αν αφαιρεθούν το κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν του Αλκιβιάδη και η προβληματική παλινωδία, κείμενο και νόημα τρέχουν ακριβώς όπως θα το περιμέναμε: ο Σωκράτης υ-ποστηρίζει ότι ο Αλκιβιάδης πρέπει να προετοιμαστεί ν' ανταγωνιστεί τους βασιλιάδες των Σπαρτιατών και των Περσών, και ο Αλκιβιάδης α-παντά: Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, δοκεῖς μὲν μοι ἀληθῆ λέγειν, οἶμαι μὲντοι τοὺς τε Λακεδαιμονίων στρατηγοὺς καὶ τὸν Περσῶν βασιλέα οὐδὲν διαφέρειν τῶν ἄλλων.¹² και τότε, για να τον διορθώσει, ο Σωκράτης,

10. He abruptly and jarringly contradicts himself : ξαφνικά και ασυνταίριαστα αντι-φάσκει με τον εαυτό του· Th. Pangle, *Plato : the roots of political philosophy, ten forgotten Socratic dialogues*, Ithaca (Cornell U.P.) 1987, σ. 229.

11. Πολιτικά 1313b κ.α.

12. Στην προηγούμενη συζήτηση ο Αλκιβιάδης υποστήριξε, ότι οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττοντες ἐκτὸς ὀλίγων εἶναι ἀπαίδευτοι, και ότι ἰδιωτικῶς ἔχοντες ἐληλύθασιν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως, ὁπότε με τα φυσικά του προσόντα εύκολα θα τους ξεπεράσει (119b).¹³ Ο K. Döring, *Platon- Erste Alcibiades*, Platon Werke, Übersetzung und Kommentar IV 1, Göttingen (Vandenhoeck) 2016, σ. 99,119) πρόσεξε, ότι ο Αλκιβιάδης υποτιμά τους Λα-κεδαιμονίων βασιλέας, ονομάζοντάς τους στρατηγούς.

χωρίς καμιά αναφορά στα όσα αντίθετα είχε υποστηρίξει στο μεταξύ, εκφωνεί τον περίφημο βασιλικό λόγο, όπου περιγράφει αναλυτικά την εντατική εκπαίδευση και προετοιμασία, πρώτα των Περσών, ύστερα και των σπαρτιατών βασιλέων.

Έτσι ομαλά πιστεύουμε εξελισσόταν η συζήτηση στον γνήσιο ή ψευδεπίγραφο Αλκιβιάδη, όταν κάποιος που τον έπνιγε η πολιτική κατάσταση της εποχής του, όταν ανάξιοι πολιτικοί είχαν πάρει το επάνω χέρι, αποφάσισε να προσθέσει το κείμενο που προτείνουμε να οβελιστεί, αποδίδοντας στην αυθεντία του Σωκράτη και του Πλάτωνα την αγανάκτηση που ο ίδιος αισθανόταν. Μόνο έτσι εξηγούνται τόσο το αναπάντεχο 'ξέσπασμα' του Σωκράτη, που τελικά μένει μετέωρο, όσο και η απάντηση του Αλκιβιάδη, που βέβαια θα ήταν αδιανόητη, αν είχε πραγματικά μεσολαβήσει η παλινωδία !

Σωστή ή σφαλερή η πρότασή μας, το κείμενο που συζητούμε είναι στηλιτευτικό συγκεκριμένων πολιτικών. Τέτοια κείμενα υπάρχουν διαχρονικά πολλά: η διαμαρτυρία του Θερόσιτη στην *Ιλιάδα*, παράδειγμα, που ονομάζει τον Αγαμέμνονα δημοβόρον βασιλιά · η αποστροφή του Ησιόδου στους δωροδόκους βασιλείς που τον αδίχησαν στη μοιρασιά της κληρονομιάς, τα παράπονα του Θέογνη για τους κακούς ήγεμόνες της εποχής του, η περιγραφή της κακοδιοίκησης των πονηρών αρχόντων της δημοκρατικής Αθήνας από τον γερο-ολιγαρχικό της ψευδοξενοφώντειας Αθηναίων πολιτείας. Χρειάζεται όμως να κατέβουμε στην εποχή των δημαγωγών για να βρούμε τη συγκεκριμένη κατηγορία της ενσυνείδητης κολακείας του δήμου με σκοπό την εξουσία. Τη συναντούμε διάχυτη στους κωμωδιογράφους, με κορυφαίο τον Αριστοφάνη, όπου κιόλας το 425 π.Χ., στους *Ιππείς*, ο στρατηγός Δημοσθένης, στο θεατρικό ρόλο του οικέτη, κατηγορεί τον Κλέωνα ότι ... καταγνούς τοῦ γέροντος (Δήμου Πυκνίτη !) τοὺς τρόπους ... / ὑποπεσὼν τὸν δεσπότην / ἤκάλλ', ἐθώπευ', ἐκολάκευ' ... : σαν ένιωσε του αφέντη / το χαρκτήρα, του 'πεσε από δίπλα / κι άρχισε καλοπιάσματα και χάδια, / και κολακείες ...¹³

Αργότερα στο ίδιο έργο, ο Αγοράκριτος, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, καλοπιάνοντας και κολακεύοντας, θα κατακτήσει την εύνοια του Δήμου, – όπως θα μπορούσε να συμβεί και πραγματικά, απaráσκειος και με κολακείες, ο Αλκιβιάδης να κερδίσει την εύνοια του αθηναϊκού δήμου στην Πνύκα. Κρύβει πολιτική αλήθεια το κείμενο που προτείνουμε να οβελιστεί, και ίσως γι' αυτό κανείς ως τώρα δε σκέφτηκε να το νοθεύει.



13. Στ. 46-49, μετάφραση Θρασ. Σταύρου.

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΜΝΗΣΗΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ ΣΤΟΝ ΜΕΝΩΝΑ ΚΑΙ Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΓΝΩΣΗ

Η ευκλείδεια γεωμετρία είναι ένα σύστημα ιεραρχικά δομημένων προτάσεων. Κάθε πρόταση αυτού του συστήματος συνάγεται παραγωγικά από άλλες πρότερες ή πιο στοιχειώδεις. Αλλά δεν είναι όλη η γεωμετρική γνώση αποδεικτική. Στην ευκλείδεια γεωμετρία καθετί ξεκινά από μερικές βασικές πρώτες αρχές οι οποίες θεωρούνται φανερές σε όλους (βλ. παρόμοια. Πλάτων *Πολιτεία* 510d1) Αυτό μπορεί να σημαίνει ότι οι αρχές αυτές είτε δεν χρειάζονται καμία αιτιολόγηση ή επιβεβαίωση είτε ότι αυτοεπιβεβαιώνονται. Οι αρχές ποτέ δεν αποδεικνύονται στη βάση άλλων προτάσεων. Επομένως υπάρχει μια ασυμμετρία στην γνώση μας των γεωμετρικών προτάσεων ανάμεσα σε αρχές οι οποίες είναι αναπόδεικτες και φανερές σε όλους και, από την άλλη, σε παραγόμενα θεωρήματα τα οποία αιτιολογούνται με απόδειξη από τις αρχές ή άλλα πιο απλά θεωρήματα. Μπορούμε σχηματικά να παραστήσουμε το ευκλείδειο μοντέλο (μοντέλο-Ε) σαν μία πυραμίδα που έχει στην κορυφή της τις πρώτες αρχές.

Είναι κοινός τόπος ανάμεσα στους πλατωνικούς μελετητές ότι ο Πλάτων υιοθετεί το μοντέλο-Ε στη θεωρία του για τη γνώση. Η βασική μαρτυρία βρίσκεται στα βιβλία 6 και 7 της *Πολιτείας* όπου βρίσκουμε μια ιεραρχία ανάμεσα στα αντικείμενα της γνώσης (Ιδέες) και στις σχέσεις τους. Οι μεταφορές του 'άνω' και 'κάτω' υποδηλώνουν τον ιεραρχικό χαρακτήρα του μοντέλου του της γνώσης, το οποίο μπορεί να παρασταθεί ως μία πυραμίδα που έχει στην κορυφή της την ανυπόθετη αρχή (το Αγαθό).

Σ' αυτό το κείμενο πρόκειται να αμφισβητήσω τη θέση ότι ο Πλάτων

• Ο Βασίλης Καρασμάνης είναι Ομότιμος Καθηγητής Φιλοσοφίας στο Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

αποδέχεται το μοντέλο-Ε στον διάλογο *Μένων*. Θα επιχειρηματολογήσω ότι είναι δυνατόν να διαβάσουμε τον *Μένωνα* σαν να παρουσιάζει μια διαφορετική αντίληψη για τη γνώση που ίσως μας θυμίζει σύγχρονες συνεκτικές θεωρίες. Πιο συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω ότι στον *Μένωνα* δεν υπάρχει μαρτυρία για την ύπαρξη ασυμμετρίας σε σχέση με τη γνώση ανάμεσα σε πρώτες αρχές και παραγόμενες προτάσεις. Στον *Μένωνα*, όλη η γνώση φαίνεται να είναι παραγωγική που απαιτεί αιτιολόγηση ή «λογισμό των αιτιών» (98a), χωρίς να υπάρχει ανάγκη από σταθερές αναπόδεικτες πρώτες αρχές από τις οποίες ξεκινά η διαδικασία της γνώσης. Το σύστημα της γνώσης κατά τον Πλάτωνα στον παραπάνω διάλογο φαίνεται να συνίσταται από αλληλοεξαρτώμενα στοιχεία και πολλοί λόγοι μπορούν να εξηγήσουν τις αλληλοσυσχετίσεις ανάμεσα στα στοιχεία του συστήματος. Ένα τέτοιο μοντέλο μπορεί να παρασταθεί μάλλον ως ένα δικτυωτό παρά ως μία πυραμίδα (θα το αποκαλώ εφεξής μοντέλο-Δ). Σε ένα τέτοιο μοντέλο, κυκλικές αναδρομές δεν είναι κατ' ανάγκην φαύλες. Δεν είμαι βέβαιος αν ο Πλάτων συνειδητά προτείνει ένα τέτοιο μοντέλο για τη γνώση στον *Μένωνα* ή ότι εξερευνά παρόμοιες κατευθύνσεις, μη έχοντας ακόμα καταλήξει οριστικά σε κάποιο συγκεκριμένο μοντέλο για τη γνώση, όπως θα γίνει αργότερα στην *Πολιτεία*.¹

Στο χωρίο 81c κ.ε. του *Μένωνα* ο Πλάτων εισάγει τη θεωρία της ανάμνησης για να απαντήσει στο παράδοξο του *Μένωνα* (81d-e) που αναφέρεται στο αδύνατον κάθε έρευνας. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, η ψυχή είναι αθάνατη, έχει γεννηθεί πολλές φορές, έχει 'δει' όλα τα πράγματα τόσο εδώ όσο και στον άλλο κόσμο, και έχει μάθει τα πάντα. Έτσι, αναζήτηση και μάθηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά ανάμνηση (81c-d). Κάποιος, που δε γνωρίζει κάτι, έχει εν τούτοις μέσα του αληθείς πεποιθήσεις γι αυτό (85c6-7). Με τη βοήθεια των κατάλληλων ερωτήσεων οι αληθείς αυτές πεποιθήσεις μπορούν να αναφανούν· και αν οι ερωτήσεις συνεχιστούν γύρω από τα ίδια πράγματα και με πολλούς τρόπους, στο τέλος θα καταλήξει να έχει γνώση (85c9-d1).

Γενικά μιλώντας, μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία της ανάμνησης προσπαθεί να λύσει το παράδοξο του *Μένωνα* εισάγοντας την 'αληθή πεποίθηση' (δόξα) ως ένα ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στη γνώση και στην άγνοια.² Έτσι, εφ' όσον η ψυχή έχει μάθει τα πάντα και έχει

1. Ο *Μένων* είναι ο πρώτος στη σειρά από τους μεσοūs διαλόγους του Πλάτωνα και γράφηκε μάλλον 10 έως 15 χρόνια πριν την *Πολιτεία* (Vassilis Karasmanis 1987, σσ. 4-5).

2. Κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν ότι τελικά η θεωρία της ανάμνησης δεν δίνει μια σαφή απάντηση στο παράδοξο. Βλ. για παράδειγμα R. Weiss (200, 1-64) και D. Scott (2006, σσ. 79-80).

αληθείς πεποιθήσεις για όλα τα πράγματα, έχουμε κάτι για να ξεκινήσουμε την έρευνά μας και υπό αυτή την έννοια μπορούμε να αναγνωρίσουμε το αντικείμενο της έρευνάς μας κάθε φορά. Η 'ανάμνηση' είναι μια διαδικασία στην οποία μπορούμε να διακρίνουμε τρία στάδια, όπως φαίνεται από το παράδειγμα με τον νεαρό δούλο, ο οποίος, παρ' ότι δε γνωρίζει γεωμετρία, καταφέρνει να λύσει από μόνος του ένα γεωμετρικό πρόβλημα καθοδηγούμενος από τις ερωτήσεις του Σωκράτη (82b – 85b). Τα τρία στάδια της ανάμνησης είναι τα εξής: α) η απόρριψη των ψευδών πεποιθήσεων που έχουμε μέσα μας σε σχέση με κάποιο γνωστικό αντικείμενο, β) η ανάκληση των αληθών πεποιθήσεων που έχει η ψυχή γι αυτό το θέμα, γ) η απόκτηση της γνώσης.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η γνώση που έχει κάποιος ανακαλείται από μέσα του – από την ψυχή του. Αυτή η γνώση δεν είναι εμπειρική, παρ' όλο που εμπειρικά δεδομένα μπορούν να συνεισφέρουν σ' αυτήν, όπως για παράδειγμα η αντίληψη ίσων πραγμάτων στον Φαίδωνα (74a-b) ή τα γεωμετρικά σχήματα στον Μένωνα που βοηθούν τη διαδικασία της ανάμνησης να ξεκινήσει. Εν τούτοις, ανάκτηση γνώσης από μέσα μας δεν εμπλέκει αισθητηριακή αντίληψη.³ Ο Σωκράτης δε θεωρεί σωστό τον ορισμό του χρώματος που βασίζεται σε εμπειρική παρατήρηση (76d-e). Ούτε πρέπει να υποθέσουμε ότι η γνώση της ψυχής είναι εμπειρική γνώση από προηγούμενες ζωές. Μια τέτοια ερμηνεία της γνώσης από ανάμνηση αποκλείεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα όταν λέει ρητά (89a9) ότι η ψυχή βρίσκεται αιωνίως σε κατάσταση γνώσης.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η ανάμνηση α) ανακαλεί στη γνώση «την αρετή και τα άλλα πράγματα που είχε κάποτε γνωρίσει» (81c8-d1) ή «όλα τα πράγματα» (d3) και β) «όλη η ζήτηση και μάθηση είναι ανάμνηση» (81d4-5). Από την α) μπορούμε να συνάγουμε ότι αυτά τα 'πράγματα' είναι παρόμοια ή συγγενή (d2) με την αρετή. Η β) αποκλείει γνώση που δεν απαιτεί έρευνα και περιορίζει τη γνώση σε πράγματα που η ψυχή γνώρισε.

Στο 98a ο Σωκράτης λέει ότι η γνώση είναι αλήθης πεποίθηση (δόξα) δεμένη με συλλογισμό επί των αιτιών (δήση αίτίας λογισμῶ). Σύμφωνα με τον Vlastos (1965, 154-50), η παραπάνω φράση υποδεικνύει λογική σχέση σε αντίθεση με την αισθητηριακή αντίληψη και χρησιμοποιείται «για γνώση που αποκτάται και αιτιολογείται με τυπική συναγωγή και ανάλυση σε αντίθεση με αισθητηριακές γνωστικές ικανότητες». Με αυτό τον τρόπο «μια πρόταση γίνεται γνωστή όταν παρατη-

3. Ο Vlastos, (1965, 143-67) επιχειρηματολόγησε πειστικά ότι ακόμη και η χρήση αισθητών σχημάτων στη γεωμετρική απόδειξη με το δούλο δεν εμπλέκει εμπειρική γνώση. Η όλη μαρτυρία από το διάλογο δείχνει ότι η γνώση που έχει ο Πλάτων υπ' όψιν σχετίζεται με μαθηματικές και ηθικές έννοιες.

ρούμε ότι ακολουθεί λογικά από προκείμενες ικανές γι αυτό το σκοπό. Το να έχουμε ανάμνηση αυτής της πρότασης σημαίνει να βρούμε από ποιες προκείμενες θα την συνάγουμε». Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η ανάμνηση στον Μένωνα αφορά κυρίως τη γνώση προτάσεων και όχι εννοιών (όπως γίνεται στον Φαίδωνα).⁴ Αυτή η άποψη ταιριάζει καλά με αυτά που λέει το κείμενο. Την εισαγωγή της θεωρίας της ανάμνησης ακολουθούν στο διάλογο δύο γεωμετρικά προβλήματα και επιπλέον, τα δύο βασικά επιχειρήματα του διαλόγου, μετά την εισαγωγή της θεωρίας, ασχολούνται με αποδείξεις προτάσεων και όχι με ορισμούς ή αποσαφηνίσεις εννοιών. Εν τούτοις, και παρ' όλο που τα παραδείγματα του Πλάτωνα αφορούν αποδείξεις προτάσεων, φαίνεται ότι η θεωρία της ανάμνησης τίθεται επίσης για να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι X» (βλ. 81c8, 81e2). Σ' αυτή την περίπτωση, ανάμνηση σημαίνει το να αποκτήσουμε κατανόηση μιας έννοιας και να βρούμε ενδοπροτασιακές λογικές σχέσεις ανάμεσα σε όρους.⁵ Επιπλέον, στον Πλάτωνα το «γνωρίζει το X» σημαίνει «γνωρίζει τι είναι το X» (βλ. 79c8-9) και αυτό στην πράξη τροποποιείται στο «γνωρίζει ότι το X είναι Φ». Έτσι, το ερώτημα της γνώσης της έννοιας X ανάγεται στο ερώτημα της εύρεσης του κατά πόσον μια πρόταση που αφορά το X είναι αληθής. Επομένως, η γνώση πραγμάτων μετατρέπεται σε γνώση προτάσεων.⁶

Είπαμε ήδη ότι το να έχουμε ανάμνηση για κάτι είναι να δούμε ότι συνάγεται από κάποιες προκείμενες. Οι προκείμενες αυτές πρέπει ομοίως να συνάγονται (αναμνηνέσκονται) από κάποιες άλλες με τον ίδιο τρόπο κ.ο.κ. Υπάρχει κάποιο τέλος σ' αυτή τη διαδικασία; Αν όλη μας η γνώση είναι αποδεικτική, δηλαδή, αν κάθε πρόταση, για να είναι γνωστή, πρέπει να παράγεται από κάποιες προκείμενες, τότε, όπως λέει ο Αριστοτέλης (*Αναλυτικά Υστερα*, 72b15 κ.ε.), καταλήγουμε είτε σε μίαν άπειρη αναδρομή προκείμενων και αποδείξεων είτε σε κυκλικές αποδείξεις. Το ίδιο συμβαίνει και με τον ορισμό εννοιών. Ο Πλάτων, στον Μένωνα, δε μας λέει τίποτα για την ανάγκη ύπαρξης αναπόδεικτων πρώτων αρχών από τις οποίες ξεκινά η γνώση ή για την ύπαρξη κάποιου άλλου είδους γνώσης που δεν είναι αποδεικτική. Γι αυτόν, για να γίνει κάτι γνωστό πρέπει να «δεθεί με λογισμό των αιτιών». Πως είναι λοιπόν δυνατόν να αποκτήσουμε γνώση για κάτι;

4. Βλ. Ackrill 1973, 177. Ο Moravcsic (1971, 60 κ.ε.) θεωρεί ότι η θεωρία της ανάμνησης του Πλάτωνα στον Μένωνα ασχολείται κυρίως με έννοιες έμφυτες στον ανθρώπινο νου παρά με προτάσεις. Η ερμηνεία του Hare (1965) βασίζεται στη διακρίση ανάμεσα στην ικανότητα χρήσης κάποιου όρου και σ' αυτήν του να δώσουμε έναν ικανοποιητικό ορισμό γι αυτόν. Έτσι περιορίζει την ανάμνηση στην περιούχ του νοήματος.

5. Βλ. Vlastos 1965, 157.

6. Βλ. G. Fine 1979, 366-7.

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να εξετάσουμε το πρόβλημα πιο προσεκτικά. Στο 81d ο Πλάτων λέει «καθώς όλη η φύση είναι συγγενής και η ψυχή έχει μάθει τα πάντα, τίποτα δεν εμποδίζει αυτόν που θα ξαναθυμηθεί ένα μόνο από αυτά – οι άνθρωποι το ονομάζουν μάθηση – να ανακαλύψει εκ νέου και όλα τα άλλα». Υπάρχουν τρία σημαντικά προβλήματα σε σχέση με αυτό το χωρίο. Α) Τι σημαίνει «όλη η φύση είναι συγγενής»; Β) Ποιο είναι αυτό το 'ένα' από το οποίο θα μπορεί να ξεκινήσει η διαδικασία της γνώσης; Γ) Πως μπορούμε να γνωρίσουμε (ή να ξαναθυμηθούμε) αυτό το 'ένα' πρώτο πράγμα;

Α) Η λέξη 'φύση' δεν μπορεί να αναφέρεται σε οτιδήποτε υπάρχει,⁷ καθ' όσον αυτό θα συνεπάγεται ανάμνηση επιμέρους πραγμάτων (καθέκαστα) και συγγένεια ανάμεσα σε επιμέρους πράγματα και αιώνιες πραγματικότητες. Επιπλέον, η λέξη 'συγγενής' δεν έχει νόημα υπό αυτή την ερμηνεία. Υπάρχει συγγένεια ανάμεσα σε κάποια πράγματα μόνο αν υπάρχουν και άλλα πράγματα διαφορετικά από αυτά. Ο Klein⁸ υποστηρίζει ότι «λόγω αυτής της παραδοχής (συγγένειας) κάθε τι που η ψυχή αναμνησθεί μπορεί να κατανοηθεί ως ένα 'μέρος' κάποιου 'όλου' και μπορεί να αναχθεί πίσω σε μια κοινή καταγωγή». Πράγματι, η λέξη 'συγγένεια' σημαίνει 'από το ίδιο γένος' και συνήθως μια τέτοια συγγένεια οφείλεται σε κοινούς προγόνους. Εν τούτοις η σχέση μέρος-όλον και η σχέση της κοινής καταγωγής είναι αρκετά διαφορετικές. Επίσης ο Klein δεν μας εξηγεί πως η σχέση μέρος-όλον ή αυτή της κοινής καταγωγής κάνει δυνατή την ανάμνηση.

«Όλη η φύση είναι συγγενής» μπορεί να σημαίνει ότι 1) όλα τα πράγματα είναι συγγενή με την έννοια ότι είναι οντολογικά παρόμοια, ή 2) ότι όλα τα πράγματα που αποτελούν τη φύση είναι αλληλένδετα μεταξύ τους, ή 3) αμφότερα. Τα πράγματα που αποτελούν τη 'φύση' είναι αυτά που η ψυχή μπορεί να ξαναθυμηθεί, δηλαδή αιώνιες πραγματικότητες όπως η «αρετή και τα άλλα» (91c8) τα οποία η ψυχή είδε (81c6-8) και έμαθε «καθ' όλο το χρόνο» (τόν *αεί χρόνον* - 86a8). Με αυτόν τον τρόπο, αν μπορούσαμε να βρούμε ένα από αυτά τα πράγματα, είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι θα βρούμε και όλα τα άλλα με τον ίδιο ίσως τρόπο που βρήκαμε το πρώτο ένα.⁹ Όμως η φράση «τίποτα δεν εμποδίζει αυτόν που θα ξαναθυμηθεί ένα μόνο από αυτά ... να ανακαλύψει εκ νέου και όλα τα άλλα» υποδηλώνει κάτι ισχυρότερο. Υποδηλώνει όχι μόνο ότι κάποιος μπορεί να βρει όλα τα άλλα με τον ίδιο τρόπο που βρήκε το πρώτο, αλλά και ότι η εύρεση (ανάμνηση) αυ-

7. O.R.S. Bluck (1961, 288) φαίνεται να δέχεται μια τέτοια ερμηνεία.

8. Βλ. J. Klein 1965, 65.

9. Βλ. J. Tinger (1970, 3) και R.W. Sharples (1985, 149).

τού του πρώτου θα διευκολύνει την ανάμνηση των άλλων. Αυτό μπορεί να σημαίνει ότι τα πράγματα που αποτελούν τη 'φύση' είναι αλληλένδετα μεταξύ τους και οι σχέσεις που εμφανίζουν μεταξύ τους μπορούν να εκφρασθούν από ένα σύνολο συνεκτικών μεταξύ τους πεποιθήσεων. Έτσι, η εύρεση ενός από αυτά διευκολύνει την εύρεση (χωρίς να την κά-νει κατ' ανάγκη δυνατή) των άλλων.¹⁰

Μπορούμε ίσως να πούμε ότι τα πράγματα που αποτελούν τη 'φύση' είναι 'συγγενή' με την ψυχή (βλ. Φαιδων 77-80) καθ' όσον η ψυχή κάποτε έμαθε όλα αυτά. Έτσι, οι έννοιες που η ψυχή σχηματίζει και οι σχέσεις που βρίσκει ανάμεσά τους αντανακλά τα πράγματα της 'φύσης' και τις σχέσεις τους.¹¹

Β) Ο Πλάτων δε μας λέει ποιο ή τι πρέπει να είναι το πρώτο 'ένα'. Διαβάζοντας τη φράση «ἐν μόνον ἀναμνησθέντα», φαίνεται ότι οποι-οδήποτε και να είναι αυτό το πρώτο 'ένα', αν κάποιος το ξαναθυμηθεί, τότε όλα τα υπόλοιπα μπορούν να γνωριστούν με νοητικές μόνο διαδι-κασίες. Η λέξη 'μόνον' υποστηρίζει αυτή την ερμηνεία. Επιπλέον, δεν έχουμε καμιά μαρτυρία (τόσο στον Μένωνα όσο και στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα) που να σχετίζεται με την ανάγκη ύπαρξης πρώτων αναπόδεικτων αρχών από τις οποίες πρέπει να ξεκινά η γνώση – σε αντίθεση με σχετικές αρχές (ή ομολογήματα) στις οποίες μπορούν να συμφωνήσουν οι συνομιλητές για να ξεκινήσουν κάποια συγκεκριμέ-νη συζήτηση ή επιχείρημα. Επομένως, φαίνεται ότι ο Μένων μας επι-τρέπει να ξεκινήσουμε την πορεία της γνώσης (ή της ανάμνησης) από οπουδήποτε και όχι από συγκεκριμένες αναπόδεικτες και σταθερές πρώτες αρχές.

Γ) Πως κάποιος μπορεί να ξαναθυμηθεί (αναμνησθεί) το πρώτο 'ένα'; Μια πιθανή απάντηση θα ήταν μέσω κάποιας άλογης διαίσθησης ή ενόρασης. Αλλά είναι σχεδόν βέβαιο ότι ο Πλάτων αποκλείει μια τέ-τοιου είδους 'γνώση'. Η γνώση πρέπει να συνοδεύεται πάντα με «λογι-σμό των αιτιών», δηλαδή λογική σκέψη. Το χωρίο 99e υποδεικνύει ότι η διαίσθηση ίσως να είναι χρήσιμη για απόκτηση αληθών πεποιθήσεων μόνο, αλλά ακόμα και αυτό δεν είναι βέβαιο γιατί ο Πλάτων μάλλον μι-λάει ειρωνικά σ' αυτό το χωρίο. Όπως έχει υποδείξει ο Αριστοτέλης (Αναλυτικά Ύστερα 72β15 κ.ε.), αν δεχθούμε ότι όλη μας η γνώση πρέπει να είναι αποδεικτική, χωρίς να ξεκινά από κάποιες πρώτες αρχές, οι οποίες γίνονται γνωστές ανεξάρτητα και με άλλο τρόπο, τότε

10. Πρβλ. I. M. Crombie (1963, 140), F. Cornford (1971, 121), Moravcsik (1971, 60), N. Gully (1962, 9) και Tinger (1979, 4).

11. Βλ. Crombie 1963, 140: «Ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί ο νους μας αντι-στοιχεί στον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν τα πράγματα, και αυτή είναι η συγγένεια της ψυχής με τις καθολικές φύσεις».



έχουμε δύο δυνατότητες: 1) μιαν άπειρη αναδρομή αποδείξεων και προκείμενων η οποία καταλήγει στο ότι η γνώση είναι αδύνατη, και 2) κυκλικές αποδείξεις. Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων απορρίπτει την πρώτη εναλλακτική περίπτωση (βλ. Θεαίτητος 201d κ.ε.), αλλά δεν έχουμε μαρτυρία για το ότι απορρίπτει και τη δεύτερη.

Πως είναι λοιπόν δυνατόν να αρχίσει η διαδικασία της γνώσης; Μια εύλογη απάντηση θα ήταν ότι μπορούμε να έχουμε γνώση του πρώτου πράγματος Α μετά από λογισμό, ο οποίος ξεκινά από κάποιες αληθείς πεποιθήσεις. Σ' αυτή την περίπτωση, η 'γνώση' μας εξαρτάται από αληθείς πεποιθήσεις. Αλλά φαίνεται ότι ο Πλάτων δε θεωρεί αυτού του είδους τη 'γνώση' ως πραγματική γνώση. Στο χωρίο 85c, αμέσως μετά την επίλυση του γεωμετρικού προβλήματος από το δούλο,¹² ο Σωκράτης επιμένει ότι ο νεαρός δούλος δεν έχει ακόμα γνώση.

Επιπλέον, υπάρχει ένα σημαντικό πρόβλημα του πως είναι δυνατόν να διακρίνουμε τις αληθείς πεποιθήσεις μας από τις ψευδείς. Όπως είδαμε από το πείραμα του Σωκράτη με τον νεαρό δούλο, κάθε άνθρωπος έχει αρκετές ψευδείς πεποιθήσεις γύρω από διάφορα θέματα. Το πρώτο στάδιο της ανάμνησης συνίσταται ακριβώς στην κατάρριψη αυτών των ψευδών πεποιθήσεων. Ας υποθέσουμε ότι έχουμε ένα σύνολο πραγμάτων (ή αντικειμένων έρευνας) $A_1, A_2, A_3, \dots A_k \dots A_n$. Τότε για κάποια από αυτά (έστω $A_1 - A_k$) έχουμε ψευδείς πεποιθήσεις ενώ για τα υπόλοιπα αληθείς. Αλλά, σύμφωνα με τη θεωρία της ανάμνησης, η ψυχή κατέχει αληθείς πεποιθήσεις για όλα αυτά ($A_1 \dots A_k \dots A_n$). Επομένως οι αληθείς πεποιθήσεις μας είναι δύο ειδών: α) ενεργές αληθείς πεποιθήσεις που έχουμε για τα $A_{k+1} - A_n$, και β) λανθάνουσες αληθείς πεποιθήσεις¹³ που έχουμε για τα $A_1 - A_k$, για τα οποία ενσυνείδητα έχουμε ψευδείς πεποιθήσεις. Ας υποθέσουμε τώρα ότι έχουμε ένα αντικείμενο έρευνας για το οποίο έχουμε κάποιες πεποιθήσεις ($B_1, B_2, \dots B_n$). Πως είναι δυνατόν να διακρίνουμε ποιες από αυτές είναι ψευδείς και ποιες αληθείς ώστε να απορρίψουμε τις ψευδείς; Η απάντηση του Πλάτωνα είναι συγκεκριμένη και ξεκάθαρη: μέσω του

12. Η επίλυση του γεωμετρικού προβλήματος στηρίζεται σε κάποιες βασικές και αληθείς παραδοχές, σε σχέση με το τετράγωνο και τις ιδιότητές του, οι οποίες γίνονται δεκτές χωρίς εξέταση.

13. Δε μιλώ για 'λανθάνουσα γνώση', γιατί η γνώση που η ψυχή έχει από πάντα έχει ξεχαστεί την ώρα της γέννησης. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή ξεχνάει τόσο ότι η πρόταση Α είναι αληθής όσο και γιατί είναι αληθής (αίτίας λογισμός). Επομένως, αν κάτι παραμένει στην ψυχή σε λανθάνουσα ή ασυνείδητη κατάσταση, αυτό πρέπει να είναι αληθείς πεποιθήσεις. (85e5-86a7). Ο Scott (2006, 108-112) και ο Tarrant (2005, 42) θεωρούν ότι η ψυχή κατέχει 'λανθάνουσα γνώση' από την οποία μπορούμε να ξαναθυμηθούμε ενεργή γνώση. Κατά αυτής της άποψης βλ. Fine 1992, 213 και σημ.40 καθώς και Fine 2007, 348-357.

ελέγχου. Αλλά κάθε ελεγκτικό επιχείρημα έχει προκείμενες Γ1, Γ2, ... Γν, οι οποίες με τη σειρά τους απαιτούν έλεγχο για να βρεθεί κατά πόσον είναι ψευδείς ή όχι και ούτω καθ' εξής. Αλλά, έτσι πάλι καταλήγουμε σε μιαν άπειρη αναδρομή.

Για να ξεφύγουμε από το πρόβλημα θα πρέπει να κάνουμε δύο παραδοχές: α) πάντα κατέχουμε ενεργεία κάποιες αληθείς πεποιθήσεις, και β) είμαστε ικανοί να αναγνωρίσουμε κάποιες από αυτές τις αληθείς πεποιθήσεις ως τέτοιες. Αν δεχθούμε ως εύλογη την πρώτη παραδοχή, το πρόβλημα είναι πως ικανοποιείται η δεύτερη. Υπάρχουν δύο πιθανές απαντήσεις. Είναι δυνατόν να αναγνωρίσουμε (όχι να γνωρίσουμε) κάποιες από τις πεποιθήσεις μας ως αληθείς με κάποιο είδος ενόρασης ή θεικής έμπνευσης αλλά χωρίς νου και γνώση (99c και 100b2-4). Όπως όμως ήδη είπαμε μια τέτοια απάντηση δε φαίνεται να ικανοποιεί τον Πλάτωνα και βέβαια δεν ικανοποιεί εμάς. Τι άραγε σημαίνει 'διαίσθηση' 'ενόραση' ή «θεία μοίρα» (100b2); Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι ακόμα και η διαίσθηση δεν μπορεί να δώσει τίποτα χωρίς περαιτέρω υποστήριξη με επιχειρήματα. Μια δεύτερη και πολύ πιο εύλογη απάντηση θα ήταν να δούμε τον σωκρατικό έλεγχο ως μία διαδικασία απόκτησης αληθών πεποιθήσεων με τον ακόλουθο τρόπο και σύμφωνα με την ερμηνεία του Vlastos.¹⁴ Ο σωκρατικός έλεγχος είναι μια διαδικασία ελέγχου συμβατότητας πεποιθήσεων. Μέσω αυτής της διαδικασίας απορρίπτουμε πεποιθήσεις ως ψευδείς επειδή αντιφάσκουν με άλλες. Προτάσεις τώρα που μπορούν να αντέξουν σε κάθε έλεγχο χωρίς να δημιουργούν αντιφάσεις μπορούν να θεωρηθούν ως αληθείς.¹⁵ Με αυτόν τον τρόπο η ελεγκτική διαδικασία μας βοηθά να αποκτήσουμε ένα συνεπές σύστημα προτάσεων, που μπορούν να θεωρηθούν αληθείς. Αλλά για να μπορέσει να ξεκινήσει η διαδικασία του ελέγχου χρειάζονται κάποιες προϋποθέσεις. Στο 82b ο Σωκράτης ρωτά τον Μένωνα κατά πόσον ο νεαρός δούλος μιλά καλά τα ελληνικά. Για το Σωκράτη αυτή είναι η μόνη προϋπόθεση για να ξεκινήσει η συζήτηση. Αλλά κάποιος που γνωρίζει καλά να μιλά μια γλώσσα έχει και την ικανότητα να χρησιμοποιεί σωστά κάποιες σχετικές έννοιες. Έτσι ο νεαρός κατανοεί καλά τι είναι γραμμή, το μέσον της, γωνία κτλ.¹⁶ Ακόμα

14. Βλ. Vlastos, 1994, 27. Παρόμοια και ο Nehamas 1999, 15.

15. Αυτές οι πεποιθήσεις είναι συνήθως πολύ απλές και ολοφάνερες προτάσεις που ο Σωκράτης χρησιμοποιεί ως 'ομολογήματα' (προτάσεις για τις οποίες συμφωνούν οι συνομιλητές) στη διάρκεια του ελέγχου. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η πρόταση «η αρετή είναι αγαθή» που προτείνει ο Σωκράτης ως προκείμενη του επιχειρήματος στο 87d.

16. Ο δούλος κατανοεί επίσης τι είναι τετράγωνο (82b). Αμέσως μετά, ο Σωκράτης του εξηγεί δύο βασικές ιδιότητες των τετραγώνων, αναγκαίες για την απόδειξη, οι



γνωρίζει το λεξιλόγιο των αριθμών και τις πράξεις της πρόσθεσης και του πολλαπλασιασμού. Έτσι, τα μόνα πράγματα που χρειαζόμαστε για να ξεκινήσουμε μια ορθολογική έρευνα είναι α) η ικανότητα να χρησιμοποιούμε τη γλώσσα σωστά και β) ορθολογική σκέψη και ικανότητα διατύπωσης συλλογισμών.

Έχοντας συζητήσει τις παραπάνω τρεις ερωτήσεις, ας ξαναγυρίσουμε στο θέμα του πώς είναι δυνατή η απόκτηση γνώσης. Στο 85c κ.ε. ο Σωκράτης λέει κάτι που φαίνεται παράδοξο. Παρ' όλο που επιμένει ότι ο δούλος κατάφερε να 'ξαναθυμηθεί' ιδιότητες σε σχέση με το διπλό τετράγωνο και έτσι να λύσει το πρόβλημα έχοντας αντλήσει γνώση από μέσα του (85d3-7),¹⁷ εν τούτοις συγχρόνως μας λέει ότι οι αληθείς πεποιθήσεις (δόξαι) που είχε ο δούλος στην ψυχή του «ταρακουνήθηκαν σαν σε όνειρο. Εάν μάλιστα κάποιος τον ξαναρωτήσει για πολλές περιπτώσεις του ίδιου πράγματος και με πολλούς τρόπους, θα δεις ότι στο τέλος θα φθάσει να γνωρίσει ακριβώς αυτά τα πράγματα όχι λιγότερο από οποιονδήποτε άλλον» (89c9 – d1). Όπως είπαμε, η ανάμνηση είναι μία μακρά διαδικασία και στο παραπάνω χωρίο ο Πλάτων μιλά για το τελικό στάδιο αυτής της διαδικασίας. Ακριβώς γι αυτό τον λόγο, χρησιμοποιεί τις λέξεις 'ακριβώς έπιστήσεται' και όχι απλώς 'έπιστήσεται'. Ο Πλάτων δε διακρίνει εδώ ανάμεσα σε δύο είδη γνώσης, αλλά μάλλον θέλει να δείξει ότι η διαδικασία της γνώσης (ανάμνηση) για το δούλο δεν τελειώνει με τη συγκεκριμένη απόδειξη. Έτσι, παρ' όλο που ο δούλος κατάφερε να ξαναθυμηθεί και να αντλήσει γνώση από μέσα του (85d3-7) δεν έχει ακόμα φθάσει στην 'πλήρη' ή 'ακριβή' γνώση. Εν τούτοις, στο τέλος της διαδικασίας «θα φθάσει να γνωρίσει ακριβώς αυτά τα πράγματα όχι λιγότερο από οποιονδήποτε άλλον», που σημαίνει ότι η γνώση του γι αυτό το θέμα δεν θα είναι κατώτερη από αυτήν ενός καλού γεωμέτρη που γνωρίζει καλά όλο τον κλάδο της γεωμετρίας.

Το πρόβλημα που ανακύπτει τώρα είναι το εξής: αν η γνώση αποκτάται με «αιτίας λογισμό» (98a3-4) και αφού ο δούλος βρήκε μια σωστή απόδειξη για το πρόβλημα, γιατί ο Πλάτων (μιλώντας μέσω του Σωκράτη) δεν είναι ευχαριστημένος και θεωρεί ότι ο νεαρός δούλος χρειάζεται για το ίδιο θέμα περισσότερες ερωτήσεις και με πολλούς τρόπους για να αποκτήσει 'ακριβή γνώση'; Μια πιθανή υπόδειξη θα

οποίες όμως δεν μας δίνουν τυπικό ορισμό του τετραγώνου. Για την αντίθετη άποψη βλ. Weiss (2001, 84-94) και Ebert (1973, 178-181).

17. "Οἷσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων" Η λέξη 'ακριβῶς' αναφέρεται στο 'έπιστήσεται'. Βλ. Πλάτων *Ευθύφρων* 4e5-6, 14b1, *Λύσις* 205b 4, *Σοφιστής* 243b9.

ήταν ότι «επανειλημμένες θεωρήσεις του προβλήματος, και ίσως και άλλων, θα κάνουν ικανό το δούλο να συλλάβει πιο καθαρά τις γενικές αρχές που υπόκεινται του προβλήματος μας αλλά και άλλων».¹⁸ Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία το τελικό στάδιο της ανάμνησης συνίσταται σε μιαν ανοδική πορεία από το πρόβλημά μας (και από άλλα) προς τις πρώτες αρχές της επιστήμης, ώστε να έχουμε μια καθαρή σύλληψη και κατανόηση αυτών. Αυτή είναι μια ερμηνεία του Μένωνα σύμφωνα με την Πολιτεία, η οποία προϋποθέτει την αποδοχή ενός μοντέλου-Ε για τη γνώση από τον Πλάτωνα. Αλλά, στα παραπάνω χωρία, ο Πλάτων δε μας λέει τίποτα για πρώτες αρχές και ανοδική πορεία προς αυτές. Αυτό που μας λέει είναι ότι ο δούλος, για να αποκτήσει ‘ακριβή γνώση’ πρέπει να ερωτηθεί «για πολλές περιπτώσεις του ίδιου πράγματος και με πολλούς τρόπους». Με αυτή την έκφραση, ο Πλάτων μοιάζει να υπονοεί ότι ο δούλος πρέπει να αποδείξει τη γεωμετρική πρόταση πολλές φορές και με διαφορετικούς τρόπους ώστε να διεξέλθει όλες τις δυνατές σχέσεις του προβλήματός του με άλλες γεωμετρικές προτάσεις. Υπάρχουν, επομένως, πολλοί τρόποι απόδειξης ή επιβεβαίωσης του Χ, και θα έχουμε ‘ακριβή γνώση’ αυτού μόνον όταν διεξέλθουμε όλους αυτούς. Μετά την απόδειξη, ο δούλος έχει ‘ξαναθυμηθεί’ μια συγκεκριμένη ιδιότητα για τα τετράγωνα. Όμως, η απόδειξη αυτή έχει βασιστεί πάνω σε κάποιες ανεξέταστες παραδοχές για τη φύση του τετραγώνου (82b9-c4). Επιπλέον, η γεωμετρία είναι ένα πεδίο από αυστηρά αλληλοσχετιζόμενες προτάσεις. Επομένως, το να ‘γνωρίζουμε’ ένα και μοναδικό θεώρημα με μία μόνο τις δυνατές αποδείξεις του, πιθανότατα δε λογαριάζεται ως ‘ακριβής γνώση’. Για να αποκτήσουμε ‘ακριβή γνώση’, θα πρέπει να συσχετίσουμε το πρόβλημά μας με άλλες γεωμετρικές προτάσεις και με όλο το πεδίο της γεωμετρίας ακόμα ίσως και με άλλα πεδία της επιστήμης.¹⁹

Όλες οι παρατηρήσεις που κάναμε έως τώρα μας οδηγούν να ερμηνεύσουμε την αντίληψη του Πλάτωνα για τη γνώση στον Μένωνα με διαφορετικό τρόπο από την γενικά αποδεκτή παραδοσιακή ερμηνεία. Έχοντας βρει, μέσω του ελέγχου, ένα συνεπές σύνολο πεποιθήσεων (τις οποίες εύλογα μπορούμε να τις θεωρήσουμε ως αληθείς) μπορούμε να προχωρήσουμε με λογικές διαδικασίες να συνάγουμε από αυτές μια πρώτη πρόταση, δηλαδή, με πλατωνικούς όρους, να ‘ξαναθυμηθούμε’

18. Βλ. Sharples 1985, 155. Ομοίως Gulley (1962, 14-5), Bedu-Addo (1983, 236), McCabe (1994, 53x.ε.), Nehamas (1999, 15) και ίσως ο Vlastos (1965, 156-157).

19. Βλ. 85e1-3: «γιατί αυτός θα κάνει τα ίδια ακριβώς για όλη τη γεωμετρία και για όλους τους άλλους κλάδους».

ένα πρώτο πράγμα. Χρησιμοποιώντας τώρα αυτή την πρώτη αποδεδειγμένη πρόταση μπορούμε να προχωρήσουμε και να παραγάγουμε με καθαρά λογικές διαδικασίες άλλες προτάσεις και ούτω καθ' εξής. Φθάνουμε στην πλήρη ή 'ακριβή' γνώση όταν καλύψουμε όλο το πεδίο της γνώσης και ξαναγυρίσουμε πίσω στο σημείο εκκίνησης, αιτιολογώντας και τις αρχικές αληθείς πεποιθήσεις από τις οποίες ξεκινήσαμε. Με αυτό τον τρόπο, το σύστημα της γνώσης φωτίζεται σταδιακά και η πλήρης γνώση έρχεται μόνο όταν προχωρήσουμε ορθολογικά μέσα από όλες τις εσωτερικές σχέσεις του συστήματος, έχοντας, έτσι, μια πλήρη κατανόησή του. Αυτό το σύστημα της γνώσης δεν μοιάζει με μια πυραμίδα με μία (ή περισσότερες) πρώτη αρχή στην κορυφή της, όπως συμβαίνει στην *Πολιτεία*. Δεν υπάρχει κάποια πραγματική πρώτη αρχή. Το σύστημα μοιάζει πιο πολύ με ένα δικτυωτό (μοντέλο-Δ) στο οποίο δεν υπάρχει συγκεκριμένη αρχή ή τέλος. Κάθε τι μπορεί να είναι αρχή. Με αυτό τον τρόπο δεν υπάρχουν δύο είδη προτάσεων και άρα δύο είδη γνώσης. Όλη η γνώση μας είναι αποδεικτική και χρειάζεται 'αιτίας λογισμό'. Πράγματα που είναι στο κέντρο του δικτυωτού είναι ίσως πιο σημαντικά και εμφανίζουν περισσότερες σχέσεις απ' ότι άλλα.²⁰ Το σύστημα είναι συνεπές, συνεκτικό και δομημένο, αλλά όχι ιεραρχικά δομημένο όπως το μοντέλο της ευκλείδειας γεωμετρίας.²¹ Η αντίληψη ότι κάποιες προτάσεις (ή και έννοιες) είναι 'ανώτερες' από άλλες, με την έννοια της *Πολιτείας*, είναι απούσα από τον Μένωνα. Στο μοντέλο-Δ, που βρίσκουμε στον Μένωνα, η γνώση του Χ εμπλέκει πολλές προσεγγίσεις του Χ οι οποίες εξηγούν τις σχέσεις του με άλλα πράγματα. Δεν υπάρχει γνώση απομονωμένων πραγμάτων. Η γνώση απαιτεί μια συστηματική αλληλοσυσχέτιση των αντικειμένων ενός πεδίου μέσω μίας σειράς εξηγήσεων ή αιτιολογήσεων.²² Η κυκλικότητα που μπορεί να παραχθεί από αυτό το μοντέλο δεν είναι φαύλη. Κυκλικές αιτιολογήσεις συνεισφέρουν στην συνεκτικότητα του συστήματος.

20. Για μια παρόμοια σύγχρονη αντίληψη για τη γνώση, βλ. Quine 1961,42 κ.ε.

21. Πολλοί μελετητές, που ερμηνεύουν τον Μένωνα υπό το φως της *Πολιτείας* (ή της Ευκλείδειας γεωμετρίας), μιλούν για ένα παραγωγικό, ιεραρχικά δομημένο σύστημα γνώσης με πρώτες αρχές στην κορυφή του. Βλ. Vlastos (1965, 155-156), Gulley (1962, 14-15), Cornford (1971, 125), Bedu-Addo (1983, 236), Nehamas (1999, 15). Ο Moravcsic (1971, 60-61) αντιτίθεται σ' αυτό το μοντέλο ισχυριζόμενος ότι τα αντικείμενα της ανάμνησης είναι έννοιες που «σχηματίζουν κάποιου είδους 'πεδίο', έτσι που αν κάποιος φέρει ένα στοιχείο στην επιφάνεια, τότε θα έχει την ικανότητα να φέρει επίσης στην επιφάνεια και άλλα στοιχεία αυτού του πεδίου». Αλλά δεν μας εξηγεί τι εννοεί με αυτό το 'πεδίο', πώς συλλαμβάνουμε το πρώτο πράγμα και πώς αυτό μας βοηθά να συλλαβούμε ή να βρούμε όλα τα άλλα.

22. Ο Πλάτων ισχυρίζεται στον *Φίληβο* (18c) ότι κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει ένα γράμμα χωρίς να γνωρίζει όλα τα άλλα.

Θεωρώ ότι το μοντέλο-Δ περιγράφει καλά την αντίληψη του Πλάτωνα για τη γνώση στον *Μένωνα*. Υπάρχει όμως μια ακόμα μαρτυρία που ενισχύει την παραπάνω ερμηνεία μας και σχετίζεται με την αποδοχή από τον Πλάτωνα κυκλικών αιτιολογήσεων. Στο 75b ο Σωκράτης προτείνει έναν ορισμό του σχήματος ως «το μόνο πράγμα που συνοδεύεται πάντα από χρώμα». Οι έννοιες ‘σχήμα’ και ‘χρώμα’ φαίνεται να έχουν το ίδιο πλάτος.²³ Αυτός ο ορισμός δεν έχει την τυπική δομή ενός ορισμού με γένος και ειδοποιό διαφορά. Ο Μένων, όμως, δεν αμφισβητεί τη δομή αυτού του ορισμού που δίνει ο Σωκράτης, αλλά το γεγονός ότι το ‘χρώμα’ είναι κάτι άγνωστο και έτσι το ‘σχήμα’ ορίστηκε με κάτι που είναι άγνωστο. Παρ’ όλα αυτά, ο Σωκράτης θεωρεί ότι δεν υπάρχει τίποτε κακό με τον ορισμό αυτόν και τη δομή του (75d1 και ίσως 76e3-6).²⁴ Στον παραπάνω ορισμό το ‘σχήμα’ δεν ορίζεται από κάποια ανώτερη ή πιο πρωταρχική έννοια, και το γεγονός ότι ο Πλάτων αναγνωρίζει εδώ τέτοιους ορισμούς ως σωστούς, ίσως δείχνει ότι στην αντίληψή του για τη γνώση οι έννοιες δεν βρίσκονται σε ιεραρχική σειρά όπως φαίνεται να γίνεται στην *Πολιτεία*, αλλά και στην *Ευκλείδεια γεωμετρία*. Επιπλέον, αυτός ο ορισμός του ‘σχήματος’ επιτρέπει να ορίσουμε το ‘χρώμα’ με τον ίδιο τρόπο, αλλά τότε ο ένας ορισμός θα είναι το αντίστροφο του άλλου. Μπορούμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων, στον *Μένωνα*, επιτρέπει ορισμούς όπου οι έννοιες ορίζονται η μία μέσω της άλλης και αντίστροφα. Αν επεκτείνουμε αυτό στις αποδείξεις, ίσως είναι δυνατόν να θεωρήσουμε ότι κυκλικές αποδείξεις δεν αποκλείονται από την αντίληψη του Πλάτωνα για τη γνώση στο διάλογό μας. Εν τούτοις δεν έχουμε συγκεκριμένη μαρτυρία γι αυτό το τελευταίο.²⁵

23. Η λέξη ‘πάντα’ αποκλείει τη δυνατότητα ύπαρξης χρώματος χωρίς σχήμα, αλλά όχι τη δυνατότητα σχήματος χωρίς χρώμα. Εν τούτοις σ’ αυτή την δεύτερη περίπτωση ο ορισμός του σχήματος δεν θα ήταν ένας πλήρης ορισμός, γιατί θα υπήρχαν πράγματα που τα ονομάζουμε σχήματα και ο ορισμός δεν θα τα περιείχε. Άλλοι που υποστηρίζουν το ισοπλάτες των δύο όρων είναι: Klein (1965, 59), Irwin (1977, 136), Sharples (1985, 131), Thomas (1980, 98-99).

24. Στους τρεις ορισμούς που δίνει στο διάλογό μας ο Σωκράτης (δύο του σχήματος και έναν του χρώματος) έχουμε τρεις διαφορετικούς τύπους ορισμών. Ο Σωκράτης δε δέχεται ως σωστό μόνο τον τρίτο ορισμό (αυτόν του χρώματος – 76d-e). Πολλοί μελετητές ισχυρίζονται ότι ο Πλάτων θεωρεί τον πρώτο ορισμό μη ικανοποιητικό ή έστω λιγότερο ικανοποιητικό από τον δεύτερο που ορίζει το σχήμα ως «πέρας στερεού», παρ’ όλο που ο Πλάτων δε μας λέει τίποτα. Γ’ια μια διαφορετική γνώμη βλ. Nakhnikian (1971, 127). Ο Hoerber (1960, 96-97) πηγαίνει ακόμα παραπέρα και ισχυρίζεται ότι ο πρώτος ορισμός είναι καλύτερος του δεύτερου, ‘φιλοσοφικά’ (καλύτερος για αποκαλύπτει μια ουσιαστή σύλληψη της αιτίας).

25. Στο 87d-89a, ο Σωκράτης ‘αποδεικνύει’ ότι η αρετή είναι γνώση. Το επιχείρημα, σε γενικές γραμμές, είναι το ακόλουθο: Η αρετή είναι αγαθό, κάθε αγαθό είναι ωφέλιμο,

Το πρόβλημα των κυκλικών αποδείξεων προκάλεσε διαμάχη ανάμεσα σε φιλοσόφους και μαθηματικούς στην αρχαιότητα. Ο Αριστοτέλης (*Αναλυτικά Ύστερα* 72b15 κ.ε.) αναφέρεται σε κάποιους που προσπάθησαν να 'σώσουν' την αποδεικτική γνώση δεχόμενοι την εγκυρότητα κυκλικών αποδείξεων. Ο Cherniss υπέδειξε ότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται στον Πλάτωνα, τον Σπεύσιππο ή τον Ξενοκράτη, αλλά σε κάποιους οπαδούς του Ξενοκράτη.²⁶ Ο Barnes (1976) υπέδειξε ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον μαθητή του Πλάτωνα Μέναιχμο (μαθηματικό και φιλόσοφο), ο οποίος εργάστηκε σε αντιστρέψιμες προτάσεις (βλ. Πρόκλος, *Εις το πρώτον των Ευκλείδους Στοιχείων*, εκδ. Friedlein, 183, 194-5) και χρησιμοποίησε τον όρο 'στοιχείο' με έναν πολύ ευρύ τρόπο. Σύμφωνα με τον Πρόκλο (*Εις Ευκλ.* 72-73) «με αυτή την έννοια πολλές προτάσεις μπορούν να ονομασθούν στοιχεία η μία της άλλης, όταν μπορούν να αποδειχθούν αμοιβαία (κατασκευάζεται έξ αλληλῶν)». Ακόμη, ο Αριστοτέλης (*Αναλυτικά Ύστερα* 64b39 – 65a9) μας πληροφορεί ότι κάποιοι μαθηματικοί προσπάθησαν να αποδείξουν το πέμπτο αίτημα των παραλλήλων χρησιμοποιώντας κυκλικές αποδείξεις, και ο Πρόκλος (*Εις Ευκλ.* 194-5) μας πληροφορεί ότι ο Απολλώνιος προσπάθησε να αποδείξει τα αξιώματα της γεωμετρίας με αυτό τον τρόπο. Δεν έχουμε μαρτυρίες για κυκλικές αποδείξεις στα μαθηματικά του πέμπτου αιώνα π.Χ. ή των αρχών του τετάρτου, παρ' όλο που είναι πολύ πιθανό ότι σ' αυτή την πρώιμη περίοδο (πριν την αξιωματικοποίηση των μαθηματικών) κυκλικές αποδείξεις θα ήταν αρκετά κοινές.

Καταλήγοντας, νομίζω ότι είναι δυνατόν να διαβάσουμε τον Μένωνα ως να παρουσιάζει ένα μοντέλο-Δ για τη γνώση και ότι αυτή η ανάλυση λύνει πολλά ερμηνευτικά προβλήματα που παρουσιάζονται στο κείμενο αν το ερμηνεύσουμε στη βάση του μοντέλου-Ε. Οι μελετητές που ερμηνεύουν τον Μένωνα υπό το φως της Πολιτείας ή της ευκλείδειας γεωμετρίας βρίσκουν σοβαρές δυσκολίες να εξηγήσουν δύο πράγματα: α) γιατί δεν υπάρχει μαρτυρία στον Μένωνα για την ύπαρ-

το ωφέλιμο συνεπάγεται ορθή χρήση και αυτό το τελευταίο φρόνηση, η οποία λογαριάζεται ως συνώνυμη της επιστήμης (γνώσης). Αλλά, στο 73b-c και στο 74b, λέει ότι η φρόνηση (ή σοφία) είναι μέρος της αρετής. Το επιχείρημα, πέρα από άλλα μειονεκτήματα, φαίνεται να είναι κυκλικό. Εν τούτοις, δεν είμαι βέβαιος ότι ο Πλάτων εσκεμμένα χρησιμοποιεί κυκλικό επιχείρημα ή ακόμα ότι έχει αντιληφθεί την κυκλικότητα.

26. Βλ. Cherniss 1944, 67-68 και 1951, 417 n.50. Όμως, είναι πολύ πιθανό ότι ήταν ο ίδιος ο Ξενοκράτης που χρησιμοποίησε κυκλικές αποδείξεις. Ο Αριστοτέλης (*Αναλυτικά Ύστερα* 91a35-b11) μιλά για κάποιους που προσπάθησαν να αποδείξουν τους ορισμούς της 'ψυχής', του 'ανθρώπου' κτλ. μέσω αντιστροφής. Η άποψή τους ότι η ψυχή είναι «αυτοκινούμενος αριθμός» (βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* 404b29, 408b32) αποδίδεται από τον Πλούταρχο (Ηθικά 1012 D) στον Ξενοκράτη.

ξη πρώτων αρχών της γνώσης (επιστήμης) και για την ύπαρξη μιας ασυμμετρίας στη γνώση ανάμεσα σε αρχές και παραγόμενες προτάσεις, β) γιατί ο νεαρός δούλος, αφού απέδειξε το γεωμετρικό πρόβλημα, δεν έχει ακόμα ‘ακριβή’ γνώση γι αυτό, αλλά χρειάζεται να ερωτηθεί για το ίδιο πράγμα πολλές φορές και με διαφορετικούς τρόπους. Η ερμηνεία που προτείνουμε λύνει αυτά τα προβλήματα. Εν τούτοις, θα ήταν ακραίο ίσως να θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων συνειδητά προτείνει στον Μένωνα ένα μοντέλο-Δ για τη γνώση. Ίσως να είμαστε πιο κοντά στην αλήθεια αν υποθέσουμε ότι, όταν έγραφε τον *Μένωνα*, δεν είχε ακόμα σχηματίσει μια καθαρή αντίληψη για το μοντέλο της γνώσης και εξερευνά κατευθύνσεις παρόμοιες με αυτές που είπαμε, αλλά αρκετά διαφορετικές από αυτές της *Πολιτείας*. Το γιατί στην *Πολιτεία* αλλάζει κατεύθυνση είναι ένα άλλο ερώτημα το οποίο έχει να κάνει, όπως έχω δείξει αλλού,²⁷ με την αξιωματικοποίηση των μαθηματικών που λαμβάνει χώρα για πρώτη φορά μέσα στην Ακαδημία. Τώρα ο Πλάτων έχει μπροστά του το μοντέλο μιας ακριβούς επιστήμης, το οποίο και υιοθετεί.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

27. Β. Καρασμάνης 2009, 154-159.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ackrill, J. L. 1973. "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c." In: E. N. Lee et al. (eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen, 177-195.
- Barnes, J. 1976. "Aristotle, Menaechmus, and Circular Proofs." In: *The Classical Quarterly* 26, 278-292.
- Bedu-Addo, J. T. 1983. "Sense-Experience and Recollection in Plato's *Meno*." In: *The American Journal of Philology* 104, 228-248.
- Bluck, R. S. 1961. *Plato's Meno*. Cambridge.
- Cherniss, H. 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore.
- Cherniss, H. 1951. "Plato as Mathematician." In: *The Review of Metaphysics* 4, 395-425.
- Cornford, F. M. 1971. "Anamnesis." In: M. Brown (ed.), *Plato's Meno*. Indianapolis, 108-127.
- Crombie, I. M. 1963. *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II: Plato on Knowledge and Reality*. London.
- Ebert, T. 1973. "Plato's Theory of Recollection Reconsidered: An Interpretation of *Meno* 80a – 86c." In: *Man and World* 6, 163-181.
- Fine, G. J. 1979. "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*." In: *The Philosophical Review* 88, 366-397.
- Fine, G. J. 1992. "Inquiry in the *Meno*." In: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 200-226.
- Fine, G. J. 2007. "Enquiry and Discovery: A Discussion of Dominic Scott's *Plato's Meno*." In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, 331-367.
- Gulley, N. 1962. *Plato's Theory of Knowledge*. London.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford.
- Hare, R. M. 1960. "Philosophical Discoveries." In: *Mind* 69, 145-162.
- Hoerber, R. G. 1960. "Plato's *Meno*." In: *Phronesis* 5, 78-102.
- Karasmanis, V. 1987. *The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues*. PhD Thesis. Oxford University, Oxford. Unpublished manuscript.
- Καρασμάνης, Β. 2009. "Περί των Προευκλείδειων Στοιχείων Γεωμετρίας." στο Δ. Αναπολιτάνος (επιμ.), *Στιγμές και Διασκέψεις*. Αθήνα, 145-163.
- Klein, J. 1965. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill.
- McCabe, M. M. 1994. *Plato's Individuals*. Princeton.

- McCabe, M. M. 2009. "Escaping One's Own Notice Knowing: Meno's Paradox Again." In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 109, 233-256.
- Moravcsic, J. 1971. "Learning as Recollection." In: G. Vlastos (ed.), *Plato I, Metaphysics and Epistemology*. New York, 53-69.
- Nehamas, A. 1999. "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher." In: A. Nehamas (ed.), *Virtues of Authenticity*. Princeton, 3-26 (orig. 1985. In: J. Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3. Oxford, 1-30).
- Nakhnikian, G. 1971. "Elenctic Definitions." In: G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. New York, 125-157.
- Quine, W. V. O. 1961. *From a Logical Point of View*. New York.
- Scott, D. 2006. *Plato's Meno*. Cambridge.
- Sharples, R. W. 1985. *Plato: Meno*. Warminster.
- Tarrant, H. 2005. *Recollecting Plato's Meno*. London.
- Thomas, J. E. 1980. *Musings on the Meno*. The Hague.
- Tinger, S. S. 1970. "On the 'kinship' of 'all nature' in Plato's Meno." In: *Phronesis* 15, 1-4.
- Vlastos, G. 1965. "Anamnesis in the Meno." In: *Dialogue* 4, 143-167.
- Vlastos, G. 1994. "The Socratic Elenchus: Method is All." In: M. Burnyeat (ed.), *Gregory Vlastos: Socratic Studies*. Cambridge, 1-38.
- Weiss, R. 2001. *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΠΟΥ

Φιλολογική και φιλοσοφική ανάλυση του πέμπτου κεφαλαίου του διαλόγου *Λάχης* του Πλάτωνος

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V: 181d1-182d5

ΣΩ. Ἀλλά καὶ τούτων πέρι, ὦ Λυσίμαχε, ἔγωγε πειράσομαι συμβουλεύειν ἄν τι δύνωμαι, καὶ αὐτὸς ἅ προκαλεῖ πάντα ποιεῖν. Δικαιότατον μέντοι μοι δοκεῖ εἶναι ἐμὲ νεώτερον ὄντα τῶνδε καὶ ἀπειρότερον τούτων ἀκούειν πρότερον τί λέγουσιν καὶ μανθάνειν παρ' αὐτῶν· ἐὰν δ' ἔχω τι ἄλλο παρὰ τὰ ὑπὸ τούτων λεγόμενα, τότε ἤδη διδάσκειν καὶ πείθειν καὶ σὲ καὶ τούτους. Ἄλλ', ὦ Νικία, τί οὐ λέγει πότερος ὑμῶν;

ΝΙ. Ἄλλ' οὐδέν κωλύει, ὦ Σώκρατες. Δοκεῖ γὰρ ἐμοί (181e) τοῦτο τὸ μάθημα τοῖς νέοις ὠφέλιμον εἶναι ἐπίστασθαι πολλαχῇ. Καὶ γὰρ τὸ μὴ ἄλλοθι διατρίβειν, ἐν οἷς δὴ φιλοῦσιν οἱ νέοι τὰς διατριβὰς ποιεῖσθαι, ὅταν σχολὴν ἄγωσιν, ἀλλ' ἐν τούτῳ, εὖ ἔχει, ὅθεν καὶ τὸ σῶμα βέλτιον ἴσχειν ἀνάγκη –οὐδενὸς γὰρ τῶν γυμνασίων φραυλότερον (182a) οὐδ' ἐλάττω πόνον ἔχει– καὶ ἅμα προσήκει μάλιστ' ἐλευθέρῳ τοῦτο τε τὸ γυμνάσιον καὶ ἡ ἵππικὴ· οὗ γὰρ ἀγῶνος ἀθληταὶ ἐσμεν καὶ ἐν οἷς ἡμῖν ὁ ἀγὼν πρόκειται, μόνοι οὗτοι γυμνάζονται οἱ ἐν τούτοις τοῖς περὶ τὸν πόλεμον ὀργάνοις γυμναζόμενοι. Ἐπειτα ὀνήσει μὲν τι τοῦτο τὸ μάθημα καὶ ἐν τῇ μάχῃ αὐτῇ, ὅταν ἐν τάξει δέῃ μάχεσθαι μετὰ πολλῶν ἄλλων· μέγιστον μὲντοι αὐτοῦ ὄφελος, ὅταν λυθῶσιν αἱ τάξεις καὶ ἤδη τινὰ δέῃ μόνον πρὸς μόνον ἢ διώκοντα ἀμυνομένῳ τινὶ ἐπιθέσθαι ἢ καὶ ἐν

• Ο Χρήστος Αθ. Τερεζής είναι καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, της Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών, του Πανεπιστημίου Πατρών.

• Η Σπυριδούλα Θεοδωράκη είναι Μεταπτυχιακή Φοιτήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, της Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών, του Πανεπιστημίου Πατρών

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

φυγῇ ἐπιτιθεμένου ἄλλου(182b) ἀμύνασθαι αὐτόν· οὐ τᾶν ὑπὸ γε ἐνός εἷς ὁ τοῦτ' ἐπιστάμενος οὐδὲν ἄν πάθοι, ἴσως δ' οὐδὲ ὑπὸ πλειόνων, ἀλλὰ πανταχῇ ἄν ταύτη πλεονεκτοῖ. Ἔτι δέ καί εἰς ἄλλου καλοῦ μαθήματος ἐπιθυμίαν παρακαλεῖ τὸ τοιοῦτον· πᾶς γὰρ ἄν μαθὼν ἐν ὅ-πλοις μάχεσθαι ἐπιθυμήσειε καὶ τοῦ ἐξῆς μαθήματος τοῦ περὶ τὰς τά-ξεις, καὶ ταῦτα λαβὼν καὶ φιλοτιμηθεὶς ἐν αὐτοῖς ἐπὶ πᾶν ἄν τὸ περὶ τὰς στρατηγίας ὁρήσειε· (182c) καὶ ἤδη δηλὸν ὅτι τὰ τούτων ἐχόμενα καὶ μαθήματα πάντα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ καλὰ καὶ πολλοῦ ἄξια ἀνδρὶ μαθεῖν τε καὶ ἐπιτηδεύσαι, ὧν καθηγῆσται' ἄν τοῦτο τό μάθημα. Προσθήσομεν δ' αὐτῷ οὐ σμικράν προσθήκην, ὅτι πάντα ἄνδρα ἐν πο-λέμῳ καὶ θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρειότερον ἄν ποιήσειεν αὐτόν αὐτοῦ οὐκ ὀλίγῳ αὕτη ἡ ἐπιστήμη. Μή ἀτιμάσωμεν δέ εἰπεῖν, εἰ καὶ τῷ σμι-κρότερον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ εὐσχημονέστερον ἐνταῦθα οὐ χρή (182d) τὸν ἄνδρα εὐσχημονέστερον φαίνεσθαι, οὐ ἅμα καὶ δεινότερος τοῖς ἐχθροῖς φανέεται διὰ τήν εὐσχημοσύνην. Ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ Λυσίμαχε, ὥσπερ λέγω, δοκεῖ τε χρῆναι διδάσκειν τοὺς νεανίσκους ταῦτα καὶ δι' ἃ δοκεῖ εἶρηκα· Λάχηςτος δ', εἴ τι παρὰ ταῦτα λέγει, κἂν αὐτὸς ἡδέως ἀκούσαιμι.

Μετάφραση

ΣΩ. Αλλά αναφορικά με τα ὅσα διευτυπώθησαν, Λυσίμαχε, ἐγὼ βέ-βαια θα αποπειραθῶ νὰ σε συμβουλευθῶ, ἀν σε κάτι ἔχω δυνατότητα, καὶ προσέτι νὰ πράττω ὅσα ζητεῖς. Μου φαίνεται ὅμως ὅτι εἶναι δικαι-ότατο, ἐπειδὴ ἐγὼ εἶμαι νεώτερος ἀπὸ τοὺς ἐδῶ παρευρισκόμενους καὶ πιο ἄπειρος, τὸ νὰ ἀκούω ἀπὸ πρὶν τί λέγουν καὶ νὰ μανθάνω ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ἰδίους. Καὶ εἰάν (τυγχάνει) νὰ ἔχω κάτι ἄλλο ἀντίθετο ἀπὸ τα λεγόμενα ὑπ' αὐτῶν, τότε ἤδη (πρέπει) νὰ σας (το) ἀνακοινώσω καὶ νὰ πείσω καὶ ἐσένα καὶ τοὺς ἰδίους. Αλλά, Νικία, γιὰ ποία αἰτία δὲν ἐκφέρει λόγῳ κάποιος ἀπὸ ἐσάς;

ΝΙ. Αλλά, οὐδεὶς παρὰ γων με ἐμποδίζει, Σωκράτη. Μου φαίνεται λοιπόν ὅτι αὐτὸ τὸ μάθημα ἀπὸ πολλὰς πλευρὲς εἶναι ωφέλιμο νὰ τὸ γνωρίζουν οἱ νέοι. Καὶ διότι, γιὰ (ἢ: το) νὰ μὴν ἀσχολοῦνται με ἄλλες δραστηριότητες, με τὶς ὁποῖες ἀγαποῦν νὰ ἀφιερώνουν τὸ ἐνδιαφέρον του οἱ νέοι, ὅταν ἔχουν ἐλεύθερο χρόνο, ἀλλὰ με αὐτὴ, καλῶς ἔχει, ἀπ' ὅπου κατ' ἀνάγκη καὶ τὸ σῶμα σκληραγωγεῖται –διότι ἀπὸ καμιά ἀ-σκησὴ δὲν εἶναι κατώτερη οὔτε λιγότερο κοπιαστικὴ– καὶ συγχρόνως ἀρμόζει κατεξοχὴν αὐτὸ τὸ γύμνασμα καθὼς καὶ ἡ ἐπιτυχία στὸν ἐλεύ-θερο ἄνθρωπο. Ἀφου στὸν ἀγῶνα στὸν ὁποῖον εἴμεθα ἀθλητὲς καὶ γιὰ ὅσα ἴσως μᾶς ἀναμένει ὁ ἀγὼν, μόνοι αὐτοὶ ἀποχοῦν ἐξαιρετικὴ ικα-νότητα, ὅσοι δηλαδὴ μαθαίνουν τὴν χρῆσιν τῶν πολεμικῶν ὀπλῶν. Ἐπει-τα θὰ ωφελήσῃ κάπως τὸ μάθημα αὐτὸ καὶ στὴν μάχῃ ἐκείνῃ, ὅταν

δηλαδή είναι ανάγκη να μάχεται κάποιος στην παράταξη με πολλούς άλλους αλλά θα του είναι μέγιστο πλεονέκτημα, όταν διαλυθούν οι παρατάξεις και πλέον παραστεί η ανάγκη μόνος εναντίον μόνου ή καταδιώκοντας κάποιον αμυνόμενο να επιτεθεί ή και κατά την υποχώρηση ενώ του επιτίθεται άλλος να τον αποκρούσει. Ούτε από έναν επιτιθέμενο θα υποστεί κάτι το άτομο που γνωρίζει επαρκώς τους τρόπους αντίδρασης κατά την διάρκεια μίας μάχης, και ίσως ούτε από περισσότερους, αλλά παντού κατά τον ίδιο τρόπο θα παρουσιάζει πλεονέκτημα. Προσέτι προκαλεί και για άλλο ωραίο μάθημα τον πόθο το μάθημα των όπλων. Διότι ο καθείς, εάν μάνθανε να μάχεται με τα όπλα, θα επιθυμούσε την εκμάθηση του μαθήματος της τακτικής, και εάν μάθει αυτά και ερεθισθεί η φιλοδοξία του θα ποθήσει την μάθηση κάθε κλάδου της στρατηγικής. Και ήδη είναι προφανές ότι τα όσα έχουν σχέση με τα ανωτέρω, και μαθήματα και επιτηδειότητες στο σύνολό τους, και ωραία είναι και ιδιαιτέρως σημαντικά να τα μανθάνει και να ασχολείται ο καθείς και σε τούτων την μάθηση θα παροτρύνει το μάθημα των όπλων. Και θα προσθέσουμε στο αναφερθέν και την σημαντική παρατήρηση, ότι δηλαδή κάθε άνθρωπο το εν λόγω μάθημα σε καιρό πολέμου θα μπορούσε κατά πολύ να τον καταστήσει και πιο θαρραλέο και πιο ανδρείο από ό,τι είναι. Ας μην παραλείψουμε επίσης να αναφέρουμε, έστω και αν αυτό φανεί ότι είναι ασήμαντο, ότι και με πιο ωραίο παράστημα παρουσιάζει τον άνθρωπο όπου είναι ανάγκη να έχει ωραίο παράστημα και θα (ή: με αποτέλεσμα να) φανεί συγχρόνως φοβερότερος στους εχθρούς εξαιτίας του επιβλητικού παραστήματός του. Σε μένα, λοιπόν, Λυσίμαχε, καθώς είπα, φαίνεται με θετικό πρόσημο το ότι πρέπει να διδάσκονται στα παιδιά τα εν λόγω (μαθήματα) και έχω αναφέρει για ποίο λόγο το πιστεύω. Και θα άκουγα με ευχαρίστηση τον Λάχη, εάν στα αναφερθέντα έχει να προσθέσει κάτι άλλο.

Ι. ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΟΣ ΑΞΟΝΑΣ

Α. Λειτουργία ρήματος

1. Κατηγορίες ρημάτων (δι' αναγωγής στο α' ενικό)

Ενέργεια: προχαλῶ/λέγω/κωλύω/ἄγω/γυμνάζομαι/ὀνήσω/προσθήσω/εἶρηκα

Πρόθεση: πειράσομαι/ἀτιμάσω/παρακαλῶ

Μεταβολή: πρόκειμαι/λυθῶ

Δυνατότητα: δύνωμαι/ἄν πάθοιμι/ἄν πλεονεκτοῖμι/ἄν ἐπιθυμήσαιμι/ἄν ὀρμήσαιμι/ἄν κατηγῇσαιμιν/ἄν ποιήσαιμι/ἄν ἀκούσαιμι

Γνωστική κατάσταση: δοκῶ/φανῶ

Ηθική/πολιτική κατάσταση: προσήκει/δῆ

ΠΑΡΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

Υπαρκτική κατάσταση: εἰμί
 Συναισθηματική κατάσταση: φιλω
 Κτητική κατάσταση: ἔχω

2. Στατιστική εγκλίσεων

Οριστική αρκτικού χρόνου: πειράσομαι/προκαλεί/δοκεῖ/λέγουσιν/
 ἔχω/λέγει/κωλύει/φιλοῦσιν/ἔχει/προσέχει/ἐσμέν/πρόκειται/
 γυμνάζονται/ὀνήσει/παρακαλεῖ/προσθήσομεν/λέγω/εἶρηκα/φανεῖται

Υποτακτική αρκτικού χρόνου: δύνωμαι/ἄγωσιν/δέη

Υποτακτική ιστορικού χρόνου: ἀτιμάσωμεν/λυθῶσιν

Ευκτική αρκτικού χρόνου: ἂν πλεονεκτοῖ

Ευκτική ιστορικού χρόνου: ἂν πάθοι/ἂν ἐπιθυμήσειε/ἂν ὀρμήσειε/ἂν
 καθηγήσαιτο ἂν ποιήσειεν/ἂν ἀκούσαιμι

Σχόλιο: Η ανωτέρω ποικιλία στις χρονικές βαθμίδες (ως έκφραση της διακινούμενης ιστοριχότητας) και στις εγκλίσεις (ως αποτύπωση των προσωπικών διαθέσεων) καταγράφουν μία κειμενική μονάδα δυναμοκρατικού προσανατολισμού, δείγμα τού ότι ο Πλάτων δεν θέλγεται από το εκφραστικά μονοδιάστατο και από το περιγραφικά ως προς τις εκάστοτε τρέχουσες συνθήκες μονοσήμαντο. Σημειωτέον ότι στο υπό εξέταση κεφάλαιο συναντάμε αρκετά ρήματα τα οποία ευρίσκονται είτε σε υποτακτική είτε σε ευκτική ἐγκλίση, με αποτέλεσμα ο οριστικός προσανατολισμός να ισορροπείται από τον επιθυμητικό ή τον ευχητικό ή τον υπό προσδοκία τελώντα προσανατολισμό. Το ότι αρκετά ρήματα ευρίσκονται σε δυνητική ευκτική, οδηγεί στην εκτίμηση ότι μετριάζεται η ισχύς ή η ακεραία βεβαιότητα του νοήματος της εκάστοτε πρότασης στην οποία ανήκει. Ως εκ τούτου, ο Αθηναίος διαλεκτικός κατορθώνει να δείξει πως όσα αναφέρει ο Νικίας ή δεν θα έχουν νόημα διατύπωσης στην συνέχεια ή θα αντιμετωπιστούν με ιδιαίτερο σχεπτικισμό ή θα πρέπει να τύχουν συμπληρωματικών και επικυρωτικών προσθηκών. Πράγματι, αυτός ο στόχος του Πλάτωνος επιτυγχάνεται, καθότι εν συνεχεία του λόγου του Νικία επιχειρηματολογεί ο Λάχης (στο έκτο κεφάλαιο), ο οποίος έχει την ακριβώς αντίθετη άποψη. Οι ρηματικοί τύποι λοιπόν θεμελιώνουν εδραίως τις αξιώσεις της διαλεκτικής ως προωθητικής των διαβουλευτικών «συγκρούσεων».

3. Χαρακτηρισμός ρημάτων

Ρήματα αρκτικού χρόνου τα οποία ευρίσκονται σε οριστική ἐγκλίση: με την οριστική δηλώνεται μία βέβαιη κατάσταση. Τα ρήματα ενεργητικής διάθεσης δηλώνουν ότι το υποκειμενο ευρίσκεται σε μία εκδήλωση δράσης. Όσα ρήματα ευρίσκονται σε μέση φωνή αρκτικού χρόνου,



ΙΑΚΟΒΑΤΕΙΟΣ
 ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ
 ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΘΕΟΥΡΟΥ

δηλώνουν ότι το υποκείμενο κινείται σύμφωνα με μία διαδικασία η οποία διέρχεται από τα εσωτερικά κέντρα του και την οποία διϋλισμένως επεξεργάζεται (ενδεχομένως σε διηγετική κλίμακα).

Ρήματα αρκτικού χρόνου τα οποία ευρίσκονται σε υποτακτική έγκλιση: η έγκλιση της υποτακτικής παραπέμπει στο ότι η κατάσταση που φανερώνει το ρήμα ανήκει στον ορίζοντα του εφικτού, το οποίο αναμένουμε να πραγματοποιηθεί, σε οιαδήποτε στιγμή ανάλογα με τον χρονικό τόπο, υπό την τήρηση πάντως ή την εξασφάλιση συγκεκριμένων κατά περίπτωση προϋποθέσεων. Επομένως είναι ενδεχόμενο να αναφέρεται σε καταστάσεις κινούμενες στον άξονα του φαντασιακού.

Ρήμα αρκτικού χρόνου το οποίο ευρίσκεται σε ευκτική έγκλιση: με την ευκτική δηλώνεται μία απλή σκέψη, κάτι το πιθανό ή το εφικτό ή το επιθυμητό στο παρόν ή στο μέλλον. Στο κειμενικό πεδίο που εδώ εξετάζουμε, το ρήμα είναι ενεργητικής διάθεσης, εκφορά η οποία οφείλεται στο δεδομένο ότι το υποκείμενο ευρίσκεται σε μία εκδήλωση δράσης, έστω στο πεδίο το φαντασιακό και στο μη πραγματολογικό. Σημειωτέον, προσέτι, ότι με την δυνητική ευκτική δηλώνεται κάτι το οποίο είναι πιθανόν ή δυνατόν στην συγκεκριμένη εκείνη χρονική στιγμή την οποία δηλώνει ο ρηματικός τύπος.

Ρήμα ιστορικού χρόνου το οποίο ευρίσκεται σε ευκτική έγκλιση: με την ιστορική ευκτική δηλώνεται μία απλή σκέψη, κάτι το πιθανό ή το εφικτό ή το επιθυμητό στο παρελθόν. Στο σύνολό τους οι ευκτικές έχουν το δυνητικό μόριο «άν», προσθήκη η οποία εντείνει την σχετικότητα (αλλά και τον γόνιμο σκεπτικισμό) του λόγου του Νικία υπέρ της ωφελείας της οπλομαχητικής τέχνης.

4. Κατηγοριοποίηση του ρήματος «είμι» και του ρήματος «έχω»

Συνδεδεικτική κατάσταση ρ. «είμι»: έσμέν (182a3)

Υπαρκτική κατάσταση ρ. «έχω»: έχω (181d5)/έχει (181e4, 182a1)

Σχόλιο: Τα ρήματα «είμι» και «έχω» είναι πρωταρχικής τάξης αναφορικά με πηγαίες ή διαμορφωμένες καταστατικές θέσεις του υποκειμένου και είναι προσδιοριστικές του συνόλου των ιδιωμάτων του εκείνων τα οποία εμφανίζονται σε μία συγκεκριμένη ιστορική συνάφεια.

Β. Ποιοτική ανάλυση ουσιαστικών

1. Γραμματικός χαρακτηρισμός ουσιαστικών

Κύρια ονόματα: Σωκράτης/Νικίας/Λάχης/Λυσίμαχος

Προσηγορικά ονόματα: νέος/άθλητης/άνηρ/έχθρος/νεανίσκος

Αφηρημένα ουσιαστικά που δηλώνουν:

1. Κατάσταση: σώμα/ανάγκη/πόλεμος/όφελος/φυγή/εὐσχημοσύνη

II. Κατασκευή: όπλον

III. Δραστηριότητα: ίππική/άγών/μάχη

IV. Μέσον: όργανον

V. Συλλογικότητα: τάξη/γυμνάσιον/στρατηγία

VI. Πνευματική δραστηριότητα: μάθημα/σχολή/διατριβή/ έπιτήδευμα/ έπιστήμη

VII. Πρόθεση: έπιθυμία

Σχόλιο: Στο ανά χείρας κεφάλαιο –όπως και στα τέσσερα προηγούμενα– η διάχυτη –κατά τούς ως άνω πίνακες– χρήση των ουσιαστικών που δηλώνουν πρόσωπα και αφηρημένες καταστάσεις, αποτυπώνουν ή μία κατάσταση, ή μία συνθήκη, ή μια κατασκευή ή μία συλλογική συγκρότηση και έτσι αρθρώνουν μία δυναμοκρατική κειμενική μονάδα, διακλαδίζουσα υπό τον τύπο, τουλάχιστον, των πληροφοριών ένα υπαρκτό και εξειδικευμένο πολιτιστικό κεκτημένο. Σημειωτέον ότι το εν λόγω κεκτημένο σε δημοκρατικές κοινωνίες φέρει σε άμεση συνάφεια τα πρόσωπα με τις έννοιες που αποτυπώνουν την όποια παρουσία τους και αναδεικνύει το ότι αυτά δεν είναι παθητικά όντα. Και μάλιστα η εν λόγω συνάφεια κορυφώνεται, όταν τίθενται ζητήματα εκπαιδευτικού προσανατολισμού, τα οποία λειτουργούν ως ανοικτότητες για την δράση της νέας γενεάς αλλά και εν ταυτώ για τις αυτογνωσιακές διαδρομές της προηγούμενης ως προς το ποία κατάσταση δεν είχε αποτελέσει τεύξιν της ιδίας. Μάλιστα στην υπό εξέταση κειμενική μονάδα τίθεται για πρώτη φορά ως εντόνως ζητούμενο κορυφαίας αξιολογικής υφής η ωφέλεια την οποία προσπορίζει στους νέους η γνώση της οπλομαχητικής τέχνης. Ο Νικίας στον λόγο του παρουσιάζει τις αποχρώσεις αιτίες για τις οποίες θεωρεί ότι η οπλομαχητική τέχνη θα ωφελήσει τα άρρενα τέκνα και γι' αυτόν τον λόγο επιχειρηματολογεί εκτενώς υπέρ της διδασκαλίας-γνώσεως του εν λόγω μαθήματος.

2. Εννοιολογική – θεωρητική ταξινόμηση των ουσιαστικών

Προσωπική έννοια: Σωκράτης/Νικίας/Λάχης/Λυσίμαχος

Ηλικιακή έννοια: νέος/νεανίσκος

Αθλητική έννοια: άθλητής/πόνος/σώμα (προκύπτουσα από τα συμφραζόμενα) /εύσχημοσύνη/ίππική/άγών/γυμνάσιον

Πολιτική/ηθική έννοια: άνήρ (προκύπτουσα από τα συμφραζόμενα)

Ανταγωνιστική έννοια: έχθρός/πόλεμος/φυγή/μάχη

Κατασκευαστική έννοια: όπλον

Αναγκαιότητας έννοια: ανάγκη

Ωφελιμιστική έννοια: όφελος

Γνωσιολογική έννοια: μάθημα/σχολή/διατριβή/έπιστήμη



ΠΑΡΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

Στρατιωτική έννοια: *ὄργανον/τάξη/στρατηγία*

Επιμελητική έννοια: *ἐπιτήδευμα*

Προθετική: *ἐπιθυμία*

Σχόλιο: Η ανωτέρω ταξινόμηση μεταβιβάζει την γραμματική κατηγοριοποίηση στην νοηματική, σημασιολογική και ερμηνευτική· αναδεικνύει την συνάφεια του συνταγματικού με τον παραδειγματικό άξονα και, άρα, την λειτουργική ισορροπία του κειμένου μεταξύ της ρεαλιστικής και της ιδεαλιστικής θεώρησης. Τα δρώντα υποκείμενα είναι φορείς των νοημάτων, των προθέσεων και των ενεργημάτων και μάλιστα παρουσιάζονται να έχουν συνείδηση αναφορικά με το τί έχουν κληθεί ή αναλάβει να επιτελέσουν.

3. Σύγκριση ουσιαστικών και επιθέτων

Ουσιαστικά: *Σωκράτης/Νικίας/Λάχης/Λυσίμαχος/νέος/ἄθλητής/ἄνθρωπος/ἐχθρός/νεανίσκος/σῶμα/πόνος/ἀνάγκη/πόλεμος/ὄφελος/φυγή/ἐπιθυμία/εὐσχημοσύνη/ὄπλον/ἵππικη/ἄγών/μάχη/ὄργανον/τάξις/γυμνάσιον/στρατηγία/μάθημα/σχολή/διατριβή/ἐπιτήδευμα/ἐπιστήμη*

Επίθετα: *δικαιότατος,-τάτη,-τατον/νεώτερος,-τέρα,-τερον/ἄπειρότερος,-τέρα,-τερον/ὠφέλιμος,-η,-ον/βελτίων,-ων, βέλτιον/φαιλότερος,-τέρα,-τερον/μέγιστος,-ίστη,-ον/πλείων,-ων, πλείον/καλός,-ή,-όν/πολύς, πολλή,πολύ/ἄξιος,-ία,-ον/θαρραλεώτερος,-τέρα,-τερον/ἀνδρειότερος,-τέρα,-τερον/σμικρότερος,-τέρα,-τερον/εὐσχημονέστερος,-τέρα,-τερον/ δεινότερος,-τέρα,-τερον*

Σχόλιο: Η εκτενής παρουσία των ουσιαστικών –και μάλιστα των αναφερομένων σε πρόσωπα– αποτελεί επικυρωτικό επιχείρημα για την ποιότητα της εννοιολογικής δόμησης του κειμένου, η οποία ενισχύεται από την ουσιαστική λειτουργία επιθέτων, όπως «δικαιότατος», «βελτίων», «ἄξιος», «θαρραλεώτερος», «ἀνδρειότερος» και «εὐσχημονέστερος». Τα εν λόγω επίθετα συνοψίζουν την συνάντηση του νοηματικού με το αξιολογικό στην προοπτική του σημασιολογικού, το οποίο κατά αυτόν τον τρόπο δεν τίθεται αυθαίρετα και ενισχύει το θεωρητικό περιεχόμενο που συγκροτείται από τα γραμματικῶ τω τύπῳ εκφερόμενα επίθετα αλλά λειτουργούντα ως ουσιαστικά. Η παράμετρος η οποία είναι ἄξια προσοχής, παραπέμπει στο ότι, στην εν λόγω κειμενική μονάδα, συναντώνται πλείστα επίθετα στον συγκριτικό βαθμό, χρήση η οποία αποσκοπεί στο να αναδείξει την εξέλιξη και την αλλαγή, η οποία έχει θετικό αξιακό πρόσημο και η οποία θα επιτευχθεῖ με τὴν μάθησιν της οπλομαχητικής τέχνης. Ως εκ τούτου, ο δραματουργός Πλάτων μέσω της αφηγηματικότητας και της άριστης χρήσης της γραμματικῆς κατορθώνει να αποτυπώσει τις κύριες νοηματικές κατευθύνσεις του κειμένου.

Γ. Μετοχές

1. «ὄντα» (εἰμί, 181d4): επιθετική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, ενεργητικής φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, αιτιατικής πτώσης. Δηλώνει μία σύγχρονη ενέργεια με αυτή του ρήματος και το περιεχόμενό της ισχύει στο παρόν.

2. «τὰ λεγόμενα» (λέγομαι, 181d6): επιθετική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, μέσης φωνής, ουδετέρου γένους, πληθυντικού αριθμού, αιτιατικής πτώσης. Δηλώνει μία σύγχρονη ενέργεια με αυτή του ρήματος και το περιεχόμενό της ισχύει στο παρόν.

3. «οἱ γυμναζόμενοι» (γυμνάζομαι, 182a5): επιθετική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, μέσης φωνής, αρσενικού γένους, πληθυντικού αριθμού, ονομαστικής. Η ονομαστική εδώ δηλώνει την άμεση κατάσταση και αντίληψή της, δηλαδή το τι επιτελεί ένα πρόσωπο, σε πραγματικό και σε οριοθετημένο χρόνο, το οποίο μας ερεθίζει για να το παρατηρήσουμε.

4. «διώκοντα» (διώκω, 182a8): τροπική και εν ταυτώ μετοχή, χρόνου ενεστώτα, ενεργητικής φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, αιτιατικής πτώσης. Δηλώνει ακραίας έντασης δράση και ευρίσκεται σε άμεση νοηματική συνάφεια με το απαρέμφατο «ἐπιθέσθαι».

5. «ἀμυνομένῳ» (ἀμύνομαι, 182a9): επιθετική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, μέσης φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, δοτικής πτώσης. Η δοτική εδώ εκφράζει μία αρνητική πρόσληψη (την επίθεση) που υφίσταται ένα πρόσωπο, το οποίο επιχειρεί να αποκρούσει τον κίνδυνο.

6. «ἐπιτιθεμένῳ» (ἐπιτίθεμαι, 182a9): τροπική και εν ταυτώ χρονική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, μέσης φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, γενικής πτώσης. Δηλώνει ακραίας έντασης δράση και ευρίσκεται σε άμεση νοηματική συνάφεια με το απαρέμφατο «ἀμύνασθαι».

7. «ὁ ἐπιστάμενος» (ἐπίσταμαι, 182b1-2): επιθετική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, μέσης φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, ονομαστικής. Η ονομαστική εδώ δηλώνει μία καταστηματική συνθήκη, δηλαδή το τι μπορεί να επιτελέσει λόγω των γνώσεων που κατέχει ένα πρόσωπο, σε πραγματικό και σε οριοθετημένο πρόσωπο, το οποίο προσφέρει επικυρωτικά στοιχεία οδηγούνται σε ακέραιες και αιτιολογούμενες διαπιστώσεις.

8. «μαθών» (μανθάνω, 182b5): χρονική και εν ταυτώ υποθετική μετοχή, χρόνου αορίστου, ενεργητικής φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, ονομαστικής. Δηλώνει το προτερόχρονο σε σχέση με την ενέργεια του ρήματος, την οποία προσδιορίζει ως προϋποθέσεις της αιτιακά.



9. «λαβών» (λαμβάνω, 182b6): χρονική και εν ταυτώ υποθετική μετοχή, χρόνου αορίστου, ενεργητικής φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, ονομαστικής. Δηλώνει το προτερόχρονο σε σχέση με την ενέργεια του ρήματος, την οποία προσδιορίζει ως προϋπόθεσή της αιτιακά.

10. «φιλοτιμηθείς» (φιλοτιμοῦμαι, 182b6-7): χρονική και εν ταυτώ υποθετικά μετοχή, χρόνου αορίστου, μέσης φωνής, αρσενικού γένους, ενικού αριθμού, ονομαστικής. Δηλώνει το προτερόχρονο σε σχέση με την ενέργεια του ρήματος, την οποία προσδιορίζει ως προϋπόθεσή της αιτιακά. Σημειωτέον ότι μεταξύ των μετοχών 8,9,10 αναπτύσσεται λογική διαδοχή, η οποία παρουσιάζει την εξέλιξη της από την οποία διέρχεται το υποκείμενο ως φορέας τους.

11. τὰ ἐχόμενα (ἔχομαι, 182c1): επιθετική μετοχή, χρόνου ενεστώτα, μέσης φωνής, ουδετέρου γένους, πληθυντικού αριθμού, ονομαστικής. Αναφέρεται σε περιεχόμενο εκ βαθείας συνείδησης κατεχόμενο.

Σχόλιο: Η παρουσία των μετοχών επιτείνει το δυναμοκρατικό περιεχόμενο του κειμένου και αίρει την ούτως ειπείν απολυταρχία του ρήματος. Η κάθε μετοχή συνιστά έναν αποφασιστικό εταίρο στην λειτουργία του ρήματος, με στόχευση τον, όσον ενέστι, περιορισμό του μονοδιάστατου τρόπου ύπαρξης των προσώπων ή της μονοσημαντότητας των επιλογών τους.¹ Είναι απαραίτητο να διευκρινισθεί, για λόγους που έχουν σχέση με την εξέλιξη του διαλόγου, ότι στο εν λόγω κεφάλαιο ο Πλάτων χρησιμοποιεί κατ' επακολούθησιν επιθετικές και χρονικές-υποθετικές μετοχές ούτως ώστε ο Νικίας να αναδείξει με τον λόγο του τις υπό προϋποθέσεις διϋλισμένες ωφέλειες της οπλομαχητικής τέχνης. Ως εκ τούτου, στον τρέχοντα συλλογιστικό αναβαθμό ο ιδρυτής της Ακαδημίας ως δραματουργός καταφεύγει στην χρήση τους σε αρκούντως σημαντικό βαθμό και έτσι αναδεικνύει έναν διαφοροποιημένο εκφραστικά και υπό ανανέωση ποικιλιών τελούντα κόσμο προσωπικών παρουσιών, υποκειμένων σε, όχι ασαφείς αλλά συνειδητά συντονισμένες, τροπικότητες.

Δ. Χαρακτηρισμός προτάσεων με βάση τον χρόνο και την έγκλιση

• Οι χαρακτηρισμοί θα αναγράφονται μόνον κατά την πρώτη φορά που θα συναντώνται και θα δηλώνονται με υπόρρητο παραπεμπτικά τρόπο στις αντίστοιχες περιπτώσεις:

Α) Η έγκλιση της οριστικής εκφράζει μία διαπεπιστωμένη κατάσταση

1. Για το περιεχόμενο των χρόνων και των εγκλίσεων στην αρχαία ελληνική γλώσσα, παραπέμπουμε ενδεικτικά στο βιβλίο του Νικ. Δ. Τζουγανάτου, *Σύνταξις της αρχαίας ελληνικής γλώσσας*, εκδ. "Εστία", Αθήνα 1963, σσ. 9-22.

I. Με τον ενεστώτα η οριστική ουδέν προσθέτει στην σημασία της διάρκειας στο παρόν.

II. Με τον μέλλοντα η οριστική ουδέν άλλο εκφράζει παρά το ενδεχομένως ή κατά προσδοκία και πεποιθήση επιγενόμενο, εφόσον στερείται, εξ ορισμού, του ασφαλώς διαπεπιστωμένου πραγματολογικού ποιού ενεργείας.

III. Με τον παρακείμενο η οριστική εκφράζει το δεδομένο που έχει αποκτηθεί σε βαθμό, κατά το μάλλον ή ήττον, ακεραιότητας και διατηρεί την παρουσία του κατά την εκάστοτε διαμειβόμενη κειμενική χρονική στιγμή. Κατά βάση συνιστά έναν καταστηματακόν “εταίρον” στο υποκείμενο της πρότασης, και αναφορικά με τα όσα πρόκειται να επιτελέσει.

B) Η έγκλιση της υποτακτικής παραπέμπει στο ότι η κατάσταση που φανερώνει το ρήμα ανήκει στον ορίζοντα του εφικτού, το οποίο αναμένουμε να πραγματοποιηθεί, σε οιαδήποτε χρονική στιγμή ανάλογα με την εκφορά, υπό την τήρηση συγκεκριμένων κατά περίπτωση προϋποθέσεων.

Γ) Η έγκλιση της ευκτικής δηλώνει την απλή σκέψη του υποκειμένου. Σε μία πιο εξειδικευμένη εκδοχή, η δυνητική ευκτική δηλώνει κάτι το πιθανό ή το εφικτό ή το επιθυμητό στο παρόν ή στο μέλλον, υπό την τήρηση όμως συγκεκριμένων κατά περίπτωση προϋποθέσεων, οπότε υφέρπει διάχυτα το σκεπτικιστικό στοιχείο.

Κύριες προτάσεις και διαπεπιστωμένες ή υπό διαπίστωση καταστάσεις των περιεχομένων τους:

1. «*Ἀλλὰ καὶ τούτων πέρι, ὦ Λυσίμαχε, ἔγωγε πειράσομαι συμβουλεύειν καὶ αὐτὰ πάντα ποιεῖν*» (181d1-3): εκφέρεται με οριστική μέλλοντα. Με τον μέλλοντα η οριστική ουδέν άλλο εκφράζει παρά το ενδεχομένως ή κατά προσδοκία και πεποιθήση επιγενόμενο, εφόσον στερείται, εξ ορισμού, του διαπεπιστωμένου πραγματολογικού ποιού ενεργείας. Εδώ αποτυπώνεται μία υπό προοπτική-επικείμενη συμβουλευτική κατάσταση. Ο Σωκράτης δηλώνει ότι θα αποπειραθεί να δώσει την γνώμη του, αφότου πληρωθούν οι προϋποθέσεις που θα ορίσει στην πορεία του λόγου του.

2. «*Δικαιοτάτον μέντοι μοι δοκεῖ εἶναι ἐμὲ νεώτερον ὄντα τῶνδε καὶ ἀπειρότερον τούτων ἀκούειν πρότερον καὶ μανθάνειν παρ' αὐτῶν*» (181d3-5): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Με τον ενεστώτα η οριστική ουδέν προσθέτει στην σημασία της διάρκειας στο παρόν. Εδώ διατυπώνεται μία δηλωτική κατάσταση αγωνιστικού περιεχομένου. Ο Αθηναῖος φιλόσοφος θεωρεί πως είναι δικαιότερο κατά πρώτον να ειπωθούν οι γνώμες των στρατηγών αναφορικά με το ζήτημα της ωφέ-



λεια της οπλομαχητικής τέχνης και έπειτα να διατυπώσει την δική του –εάν χρειαστεί–, καθότι ο ίδιος είναι νεώτερος και απειρότερος συγκριτικά με τον Νικία και τον Λάχητα.

3. «τότ' ἤδη (διακαιότατον ἐστί) διδάσκειν και πείθειν καὶ σὲ καὶ τούτους» (181d6-7): κύρια πρόταση η οποία λειτουργεί ως απόδοση της υποθετικής πρότασης «ἐάν δ' ἔχω τι ἄλλο παρὰ τὰ ὑπὸ τούτων λεγόμενα» (181d5-6). Εννοείται ως ρήμα η απρόσωπη έκφραση. Αποτυπώνεται μία κανονιστική εκτίμηση. Μόνον εάν ισχύει το περιεχόμενο της υπόθεσης, ο Σωκράτης θα παρουσιάσει τη δική του άποψη και θα αποπειραθεί να πείσει τους παρευρισκόμενους για τα λεγόμενά του.

4. «Ἄλλ', ὦ Νικία, τί οὐ λέγει πότερος ὑμῶν;» (181d7-8): ευθεία ερώτηση η οποία εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Παρουσιάζεται μία κατάσταση απορίας από το πρόσωπο του Σωκράτη προς τον στρατηγό Νικία. Η εν λόγω ερώτηση αποσκοπεί στο να προτρέψει τον Νικία να διατυπώσει πρώτος εκείνος την άποψή του αναφορικά με τον προβληματισμό τους για την διδασκαλία της οπλομαχητικής στα άρρενα τέκνα.

5. «Ἄλλ' οὐδὲν κωλύει, ὦ Σώκρατες» (181d9): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Επισημαίνεται από τον Νικία μία κατάσταση άνεσης και θάρρους. Τίποτε δεν τον εμποδίζει από το να διατυπώσει εκτενή λόγο για την οπλομαχητική τέχνη ούτως ώστε να πείσει τους παρευρισκόμενους να υιοθετήσουν την δική του άποψη.

6. «Δοκεῖ γὰρ ἐμοὶ τοῦτο τό μάθημα τοῖς νέοις ὠφέλιμον εἶναι ἐπίστασθαι πολλαχῇ» (181d9-e2): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Τονίζεται μία γνωστική κατάσταση που αφορά στην ωφέλεια του εν λόγω μαθήματος. Ο Νικίας θεωρεί ότι το μάθημα αυτό θα προσφέρει στους νεανίσκους προκεχωρημένη ωφέλεια, με αποτέλεσμα να προιδεάζει τους υπόλοιπους για την επικείμενη επιχειρηματολογία του.

7. «Καὶ γὰρ τὸ μὴ ἄλλοθι διατρίβειν, ἀλλ' ἐν τούτῳ, εὖ ἔχει» (181e2-4): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εκφράζεται μία γνωστική κατάσταση. Ο στρατηγός επισημαίνει να μην ασχολούνται οι νεανίσκοι με άλλες δραστηριότητες αλλά με την μάθηση της οπλομαχητικής τέχνης, καθότι εκείνη έχει θετικό αντίκτυπο για τους ιδίους.

8. «-οὐδενὸς γὰρ τῶν γυμνασίων φαυλότερόν «(ἐστί)» οὐδ' ἐλάττω πόνον ἔχει-» (181e5-182a1): εκφέρονται με οριστική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία διαπίστωση από τον Νικία, καθώς ο ίδιος υποστηρίζει ότι η οπλομαχητική τέχνη δεν έχει ελάχισονα κόπο ούτε είναι πιο εύκολη από τα υπόλοιπα αθλήματα. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει τίποτε έναντι των υπολοίπων.

9. «καὶ ἅμα προσήκει μάλιστα' ἐλευθέρῳ τοῦτο τε τὸ γυμνάσιον καὶ ἡ ἵππική» (182a1-2): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Αποτυπώνεται

μία κατάσταση αρμοδιότητας αξιακής τάξης. Συνεχίζοντας τον λόγο του θεωρεί ότι η οπλομαχητική τέχνη από κοινού με την ιππική προσιδιάζουν σε ελεύθερους ανθρώπους.

10. «μόνοι οὔτοι γυμνάζονται οἱ ἐν τούτοις τοῖς περὶ τον πόλεμον ὀργάνοις γυμναζόμενοι» (182a3-5): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία κατάσταση επιτονισμού. Αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση του Γ. Μιστριώτη, σύμφωνα με την οποία η λέξη «μόνοι» φανερώνει ότι τα άλλα γυμνάσια δεν προσέφεραν τις ίδιες αποτελεσματικές προοπτικές για τον πόλεμο.² Με αυτόν τον λόγο ο στρατηγός επιχειρεί να διακρίνει τους ενασχολούμενους με την οπλομαχητική από τους υπόλοιπους, μία διάκριση μάλιστα η οποία έχει θετικό αξιακό πρόσημο.

11. «Ἐπειτα ὀνήσει μὲν τι τοῦτο τὸ μάθημα καὶ ἐν τῇ μάχῃ αὐτῇ» (182a5-6): εκφέρεται με οριστική μέλλοντα. Παρουσιάζεται μία προσδοκώμενη με βεβαιότητα κατάσταση. Πιο συγκεκριμένα, η οπλομαχητική τέχνη φαίνεται να είναι ωφέλιμη σε μία εξειδικευμένης υφής μάχη.

12. «μέγιστον μέντοι αὐτοῦ ὄφελος (ἐστί)» (182a7): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εκφράζεται μία κατάσταση ωφελείας. Συγκεκριμένα, ο Νικίας ετοιμάζεται να ανακοινώσει το πιο διευρυμένο όφελος της εν λόγω τέχνης κατά την εξέλιξη μίας μάχης.

13. «οὐ τᾶν ὑπὸ γε ἐνός εἰς ὃ τοῦτ' ἐπιστάμενος οὐδὲν ἂν πάθοι, ἴσως δ' οὐδὲ ὑπὸ πλειόνων» (182b1-2): εκφέρεται με δυνητική ευκτική αορίστου. Αποτυπώνεται μία κατάσταση εσωτερικής διεργασίας. Ο στρατηγός επισημαίνει ότι δεν θα έχει καμία επίπτωση κατά την μάχη αυτός ο οποίος γνωρίζει την οπλομαχητική τέχνη, ακόμη και αν οι αντίπαλοί του είναι περισσότεροι.

14. «ἀλλὰ πανταχῇ ἂν ταύτῃ πλεονεκτοί» (182b2-3): εκφέρεται με δυνητική ευκτική ενεστώτα. Τονίζεται μία κατάσταση ωφελείας, η οποία γίνεται ακόμη πιο έντονη με το επίρρημα «πανταχῇ». Αυτός ο οποίος έχει διδαχθεί σχετικά με την οπλομαχητική τέχνη θα έχει σε μόνιμη κλίμακα πλεονέκτημα κατά την έκβαση του πολέμου.

15. «Ἐτι δε καὶ εἰς ἄλλου καλοῦ μαθήματος ἐπιθυμίαν παρακαλεῖ τὸ τοιοῦτον.» (182b3-4): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Παρουσιάζεται μία κατάσταση αιτίας. Η οπλομαχητική τέχνη μπορεί να οδηγήσει σε επιθυμία κατάκτησης μίας άλλης πολεμικής τέχνης, η οποία φαίνεται να την καθιστά ως ουσιαστικό θεμέλιό της προόδου της.

16. «πᾶς γὰρ ἂν μαθὼν ἐν ὅπλοις μάχεσθαι ἐπιθυμήσει καὶ τοῦ ἐξῆς μαθήματος τοῦ περὶ τὰς τάξεις» (182b4-6): εκφέρεται με δυνητική

2. Γ. Μιστριώτης, Πλάτωνος Λάχης, εκδ. "Παλιγγενεσία", Αθήνα 1884, σελ. 48.

κή ευκτική αορίστου. Η έγκλιση της ευκτικής δηλώνει την απλή σκέψη του υποκειμένου. Σε μία πιο εξειδικευμένη εκδοχή, η δυνητική ευκτική δηλώνει κάτι το πιθανό ή το επικτό ή το επιθυμητό υπό την τήρηση συγκεκριμένων κατά περίπτωση προϋποθέσεων. Εδώ περιγράφεται μία προσδοκώμενη κατάσταση επιθυμίας. Πιο συγκεκριμένα, η αμέσως ακόλουθη τέχνη την οποία θα επιθυμήσουν οι νεανίσκοι να μάθουν είναι η τακτική.

17. «καὶ ταῦτα λαβὼν καὶ φιλοτιμηθεὶς ἐν αὐτοῖς ἐπὶ πᾶν ἄν τὸ περὶ τὰς στρατηγίας ὁρμήσειε.» (182b6-c1): εκφέρεται με δυνητική ευκτική αορίστου. Τονίζεται μία ακόμη μετέπειτα επιθυμία μάθησης. Εν συνεχεία της τακτικής, τα ἄρρενα τέκνα θα θελήσουν να μάθουν και την στρατηγική τέχνη. Η μετοχή «λαβὼν» εκφράζει την γνωσιολογική πλευρά του θέματος, ενώ η μετοχή «φιλοτιμηθεὶς» εκφράζει την ηθική και την πολιτική, υπό την ευρεία μάλιστα έννοια των ὁρων, πτυχή. Η πρώτη προσδιορίζει την δεύτερη και χρονικά και νοηματικά, υπό την έννοια ότι με την «φιλοτιμηθεὶς» δηλώνεται σε συλλογική κλίμακα μετεξέλιξη της γνώσης.

18. «καὶ ἤδη δῆλον (ἐστὶ)» (182c1): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εκφράζεται μία γνωστική κατάσταση. Ο Νικίας σκοπεύει να διατυπώσει την προκύπτουσα εκτίμηση η οποία έχει καταστεί φανερή από τα λεχθέντα.

19. «Προσθήσομεν δ' αὐτῷ οὐ σμικρὰν προσθήκην» (182c4-5): εκφέρεται με οριστική μέλλοντα. Ανακοινώνεται η αναγκαιότητα για μία περαιτέρω διευκρίνηση.

20. «Μη ἀτιμάσωμεν δε εἰπεῖν» (182c7): εκφέρεται με υποτακτική αορίστου, προτρεπτικού χαρακτήρα. Η έγκλιση της υποτακτικής παραπέμπει στο ότι η κατάσταση που φανερώνει το ρήμα είναι κάτι το επικτό ή το κανονιστικῶς επιβαλλόμενο, το οποίο αναμένουμε να πραγματοποιηθεί, σε οιαδήποτε χρονική στιγμή ανάλογα με την εκφορά, υπό την τήρηση συγκεκριμένων κατά περίπτωση προϋποθέσεων. Επιτονίζεται μία ακόμη προσδοκώμενη με βεβαιότητα κατάσταση. Ο Νικίας ετοιμάζεται να ανακοινώσει μίαν επιπλέον ωφέλεια της οπλομαχητικής τέχνης.

21. «Ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ Λυσίμαχε, δοκεῖ τε χρῆναι διδάσκειν τοὺς νεανίσκους ταῦτα» (182d2-4): εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία γνωστική κατάσταση, ὄχι ἀπόλυτου χαρακτήρα. Ο Νικίας με το τέλος του μακροσκελούς λόγου του επαναφέρει στην μνήμη ὅλα ὅσα προεῖπε και εκφράζει μία συμπερασματική κρίση τονίζοντας ότι πρέπει να διδάσκεται στους νεανίσκους η οπλομαχητική τέχνη.

22. «εἴρηκα.» (182d4): εκφέρεται με οριστική παρακειμένου. Με τον παρακειμένο η οριστική εκφράζει το δεδομένο που έχει αποκτηθεί

σε βαθμό, κατά το μάλλον ή ήττον, ακεραιότητας και διατηρεί την παρουσία του κατά την εκάστοτε διαμειβόμενη κειμενική χρονική στιγμή. Κατά βάση συνιστά έναν καταστηματακόν “εταίρον” στο υποκείμενο της πρότασης. Παρουσιάζεται μία γνωστική κατάσταση κατά την οποία ο Νικήας υπενθυμίζει όλα όσα προείπε.

23. «*Λάχητος δ' ἅν αὐτὸς ἡδέως ἀκούσαιμι*» (182d4-5): εκφέρεται με δυνητική ευκτική αορίστου. Εκφράζεται μία κατάσταση προσδοκίας αλλά και προτροπής προς το πρόσωπο του Λάχητος, με σκοπό να εκφράσει και ο ίδιος την δική του επιχειρηματολογία αναφορικά με την ωφέλεια ή μη της οπλομαχητικής τέχνης.

Δευτερεύουσες προτάσεις και διαπεπιστωμένες ή υπό διαπίστωση καταστάσεις των περιεχομένων τους:

1. «*ἃ προκαλεῖ*» (181d2-3): δευτερεύουσα ονοματική αναφορική προσδιοριστική πρόταση στον όρο «*αὐ*». Εισάγεται με την αντωνυμία «*ἃ*» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εκφράζεται μία συναινετική κατάσταση. Ο Σωκράτης συμφωνεί με την ατμόσφαιρα σύμφωνα με την οποία καλείται να αναλάβει να πράξει όλα όσα καλείται, με το κριτήριο τις τελεσθείσας διαβούλευσης, να αναλάβει.

2. «*ἅν τι δύνωμαι*» (181d2): δευτερεύουσα επιρρηματική παραχωρητική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «*ἅν*» και εκφέρεται με υποτακτική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία κατάσταση δυνατότητας. Ο αθηναίος φιλόσοφος υπόσχεται ότι θα τηρήσει την υπόσχεσή του στον βαθμό κατά τον οποίον αυτό είναι εφικτό.

3. «*τί λέγουσιν*» (181d5): δευτερεύουσα ονοματική πλάγια ερωτηματική πρόταση. Εισάγεται με την ερωτηματική αντωνυμία «*τί*» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία κατάσταση απορίας αναφορικά με το τί θα ειπωθεί από τους δύο στρατηγούς.

4. «*ἐάν δ' ἔχω τι ἄλλο παρὰ τὰ ὑπὸ τούτων λεγόμενα*» (181d5-6): δευτερεύουσα επιρρηματική υποθετική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «*ἐάν*» και εκφέρεται με υποτακτική ενεστώτα. Ως απόδοση λειτουργεί η πρόταση «*τότ' ἤδη (δικαιότατον ἐστὶ) διδάσκειν καὶ πείθειν καὶ σὲ καὶ τούτους*» (181d6-7). Το είδος του υποθετικού λόγου είναι το προσδοκώμενο. Παρουσιάζεται μία υποθετική κατάσταση κατά την οποία ο Σωκράτης θα έχει μία διαφορετική άποψη, από όσες έχουν ήδη παρουσιαστεί και ελεγχθεί, με αποτέλεσμα να πρέπει και εκείνος με την σειρά του να επιχειρηματολογήσει για την άποψη που υιοθετεί.

5. «*ἐν οἷς δὴ φιλοῦσιν οἱ νέοι τὰς διατριβάς ποιέσθαι*» (181e2-3): δευτερεύουσα ονοματική αναφορική προσδιοριστική πρόταση στον όρο «*ἄλλοθι*». Εισάγεται με τον εμπρόθετο προσδιορισμό «*ἐν οἷς*» και

εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Τονίζεται μία γνωστική κατάσταση από τον Νικήα, η οποία αφορά στους νεανίσκους και στις ασχολίες στις οποίες εκείνοι αρέσκονται.

6. «ὅταν σχολήν ἄγωσιν» (181e3-4): δευτερεύουσα επιρρηματική χρονικοὑποθετική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅταν» και εκφέρεται με υποτακτική ενεστώτα. Παρουσιάζεται μία υπαρκτική επαναλαμβανόμενη κατάσταση. Ο Νικήας αναφέρεται στην περίπτωση κατά την οποία οι νέοι είναι ελεύθεροι από τις ασχολίες τους και κατά την οποία ασχολούνται με ενδιαφέροντα στα οποία αρέσκονται.

7. «ὅθεν καὶ τὸ σῶμα βέλτιον ἴσχειν ἀνάγκη (ἐστὶ)» (181e4-5): δευτερεύουσα αναφορική προσδιοριστική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅθεν» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία κατάσταση ωφελείας ακεραίας υφής. Η πρώτη ωφέλεια της οπλομαχητικής τέχνης είναι η διαπίστωση ότι καθιστά το σώμα πιο δυνατό.

8. «οὐ γάρ ἀγῶνος ἀθληταὶ ἐσμεν» (182a2-3): δευτερεύουσα επιρρηματική αναφορική (διετυπούμενη προληπτικῶς) πρόταση. Εισάγεται με το επίρρημα «οὐ» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Παρουσιάζεται μία ενδεχόμενη σε ισχυρό βαθμό κατάσταση. Σε γενικότερη θεματική συνάφεια, ο στρατηγός θεωρεί ότι μόνον όσοι ασκούνται στην οπλομαχητική τέχνη, είναι ικανοί να ανταποκριθούν σε επικείμενο πόλεμο. Ὦντας ο ἴδιος εξάίρετος στρατηγός αποπειράται να δώσει κατ' αὐτόν τον τρόπο κύρος στον λόγο του αποσκοπώντας στο να πείσει τους παρευρισκόμενους.

9. «καὶ ἐν οἷς ἡμῖν ὁ ἀγὼν πρόκειται» (182a3): δευτερεύουσα επιρρηματική αναφορική (διετυπούμενη προληπτικῶς) πρόταση. Εισάγεται με την αντωνυμία «οἷς» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εκφράζεται μία ενδεχόμενη σε ισχυρό βαθμό κατάσταση. Συνεχίζει τον λόγο του ισχυριζόμενος ότι με την οπλομαχητική τέχνη ασχολούνται όσοι προτίθενται να προετοιμαστούν με προοπτικές επιτυχίας για τον πόλεμο.

10. «ὅταν ἐν τάξει δέη μάχεσθαι μετὰ πολλῶν ἄλλων» (182a6-7): δευτερεύουσα επιρρηματική χρονικοὑποθετική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅταν» και εκφέρεται με υποτακτική ενεστώτα. Διατυπώνεται μία κατάσταση υποστήριξης των ὅσων θεωρούνται ως συλλογικής – ή και εθνοφυλετικής – υφής ως κεφαλαιῶδη. Ο στρατηγός επισημαίνει την δεύτερη ωφέλεια της μάθησης της οπλομαχητικής, η οποία φαίνεται κατά την μάχη μέσα στην παράταξη από κοινού με ἄλλων και βεβαίως ἐναντίον ορισμένων ἄλλων.

11. «ὅταν λυθῶσιν αἱ τάξεις» (182a7-8): δευτερεύουσα επιρρηματική χρονικοὑποθετική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅταν» και εκφέρεται με υποτακτική αορίστου. Τονίζεται μία κατάσταση αμυ-

ντικής-προστατευτικής στάσης σε μία μη ελεγχόμενη συνθήκη. Η τρίτη ωφέλεια της οπλομαχητικής τέχνης καθίσταται φανερή όταν διαλυθούν οι παρατάξεις.

12. «καὶ ἤδη τινὰ δέη μόνον πρὸς μόνον ἢ διώκοντα ἀμυνομένῳ τινὶ ἐπιθέσθαι ἢ καὶ ἐν φυγῇ ἐπιτιθεμένου ἄλλου ἀμύνασθαι αὐτόν.» (182a8-b1): δευτερεύουσα επιρρηματική χρονικοῦποθετική πρόταση. Συνδέεται παρατακτικά με την ανωτέρω πρόταση με τον συμπλεκτικό σύνδεσμο «καί» και εκφέρεται με υποτακτική ενεστώτα. Εκφράζεται μία κατάσταση ατομικής προστασίας ή ακόμη και ωφελείας. Η ανωτέρω ωφέλεια αφού λυθούν οι παρατάξεις εκδηλώνεται τη στιγμή κατά την οποία μόνος εναντίον μόνου ή καταδιώκοντας κάποιον αμυνόμενο να επιτεθεί ή και κατά την υποχώρηση, ενώ του επιτίθεται άλλος, να τον αποκρούσει.

13. «ὅτι τὰ τούτων ἐχόμενα καὶ μαθήματα πάντα (ἐστί) καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ καλὰ καὶ πολλοῦ ἄξια ἀνδρὶ μαθεῖν τε καὶ ἐπιτηδεῦσαι» (182c1-3): δευτερεύουσα ονοματική ειδική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅτι», ο οποίος εκφράζει μία κατάσταση αντικειμενική και επικυρώσιμη, και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εδώ αποτυπώνεται μία γνωστική βεβαιότητα. Ο Νικίας ανακεφαλαιώνει επισημαίνοντας ότι όλα τα ανωτέρω μαθήματα (οπλομαχητική, τακτική, στρατηγική) είναι εκφράσεις του κάλλους και προκεχωρημένης αξίας, γεγονός το οποίο τα καθιστά πολύτιμα πεδία μάθησης από έναν άνδρα.

14. «ὣν καθηγήσαιτ' ἂν τοῦτο τό μάθημα» (182c3-4): δευτερεύουσα ονοματική αναφορική πρόταση προσδιοριστική στα «μαθήματα» και στα «ἐπιτηδεύματα». Εισάγεται με την αντωνυμία «ὣν» και εκφέρεται με δυνητική ευκτική αορίστου αντί της οριστικής, επειδή ο Νικίας, μετά από μία αναστοχαστική κρίση ή έναν κριτικό έλεγχο, αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο να οδηγεί η οπλομαχητική και σε άλλες ενασχολήσεις απ' όσες έχει ήδη αναφέρει, ή αναφέρεται σε δυνατότητες ως προς το επιτελεστέο. Παρουσιάζεται μία γνωστική κατάσταση η οποία αφορά στον άνδρα εκείνον ο οποίος θα μάθει την οπλομαχητική τέχνη.

15. «ὅτι πάντα ἀνδρα ἐν πολέμῳ καὶ θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρείοτερον ἂν ποιήσειεν αὐτόν αὐτοῦ οὐκ ὀλίγῳ αὕτη ἡ ἐπιστήμη» (182c5-7): δευτερεύουσα ονοματική ειδική πρόταση. Παρά το ότι εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅτι», ο οποίος εκφράζει κάτι το αντικειμενικό και το πραγματικό το ότι εκφέρεται με δυνητική ευκτική αορίστου και έτσι προκύπτει ότι μετριάζεται η αντικειμενικότητα της διατυπώμενης εκτίμησης. Εκφράζεται πάντως μία κατάσταση ικανότητας η οποία θεωρείται αρχοῦντως βεβαία. Πιο συγκεκριμένα, η ωφέλεια την οποία θα απολαύσει αυτός ο οποίος θα μάθει την οπλομαχητική τέχνη, είναι ότι θα καταστεί πιο θαρραλέος και πιο ανδρείος σε σχέση με τους



άλλους, οι οποίοι, αν και είναι μαχητές, δεν έχουν διδαχθεί στην εν λόγω τέχνη.

16. «εἰ καὶ τῷ σμικρότερον δοκεῖ εἶναι» (182c7-8): δευτερεύουσα επιρρηματική παραχωρητική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «εἰ καὶ» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Αναλαμβάνεται το εγχείρημα να αποφευχθεί μία λανθασμένη εκτίμηση. Ο Νικίας τονίζει ότι η επόμενη ωφέλεια την οποία θα παρουσιάσει, ενδεχομένως να θεωρηθεί ως ελαχίστης σημασίας και αξίας σε σχέση με τις προηγούμενες. Ωστόσο, η εν λόγω άποψη φαίνεται από τον λόγο του ότι τον βρίσκει αντίθετο.

17. «ὅτι καὶ εὐσχημονέστερον ἐνταῦθα (φανεῖται): δευτερεύουσα ονομαστική ειδική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὅτι», ο οποίος εκφράζει κάτι το αντικειμενικό, το πραγματικό και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Τονίζεται μία κατάσταση που παραπέμπει στην σύνθεση του αισθητικά αξιόλογου με την ανδρεία. Η οπλομαχητική τέχνη θα ωφελήσει τους άνδρες ως μαχητές, καθότι θα καταστήσει το σώμα τους να έχει ποιοτικότερο παράστημα.

18. οὗ χρὴ τὸν ἄνδρα εὐσχημονέστερον φαίνεσθαι» (182c8-d1): δευτερεύουσα αναφορική παραπέμπουσα στο «ἐνταῦθα». Εκφέρεται με το απρόσωπο «χρὴ», το οποίο δηλώνει το επιτελεστέον ως προς τα διαμεμβόμενα. Παρουσιάζεται και εδώ μία κατάσταση που παραπέμπει στην σύνθεση του αισθητικά αξιόλογου καθότι γίνεται αναφορά στο επιβλητικό παράστημα.

19. «οὗ ἅμα καὶ δεινότερος τοῖς ἐχθροῖς φανεῖται διὰ τὴν εὐσχημοσύνην» (182d1-2): δευτερεύουσα ονομαστική αναφορική πρόταση. Συνδέεται παρατακτικά με την ανωτέρω πρόταση με τον σύνδεσμο «οὗ καὶ» και εκφέρεται με οριστική μέλλοντα. Εκφράζεται όπως και στην προηγούμενη, μία κατάσταση υπεροχής, στο πλαίσιο του ανταγωνισμού. Ο Νικίας τονίζει, σε συνάρτηση με την ανωτέρω πρόταση, ότι το παράστημα αυτών των ανδρών θα φαίνεται συγχρόνως και φοβερότερο στους εχθρούς. Το αισθητικά λοιπόν αξιόλογο εγγράφεται στον άξονα του ανταγωνισμού.

20. «ὥσπερ λέγω» (182d3): δευτερεύουσα επιρρηματική αναφορική παραβολική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «ὥσπερ» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Εκδηλώνεται μία γνωστική κατάσταση η οποία αφορά στον λόγο του Νικία υπέρ της ωφέλειας της οπλομαχητικής τέχνης.

21. «καὶ δι' ἃ δοκεῖ» (182d4): δευτερεύουσα ονομαστική αναφορική πρόταση. Εισάγεται με το «δι' ἃ» και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Λειτουργεί ως εμπρόθετος του αναγκαστικού αιτίου στο ρήμα «εἴρηκα» (182d4). Παρουσιάζεται μία γνωστική κατάσταση. Ο Νικίας επιση-

μαίνει ότι έχει αναφερθεί στους λόγους εξαιτίας των οποίων θεωρεί ότι η οπλομαχητική τέχνη θα ωφελήσει τα άρρενα τέκνα.

22. «εἴ τι παρὰ ταῦτα λέγει» (182d5): δευτερεύουσα ονομαστική πλάγια ερωτηματική πρόταση. Εισάγεται με τον σύνδεσμο «εἴ», ο οποίος είναι ολικής άγνοιας και εκφέρεται με οριστική ενεστώτα. Τονίζεται μία κατάσταση απορίας, η οποία έχει ως απώτερο στόχο το να παροτρύνει τον Λάχητα στο να αναφερθεί και ο ίδιος στο εν λόγω ζήτημα το οποίο απασχολεί τον εδώ διαλεκτικό όμιλο.

II. ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΙΚΟΣ ΑΞΟΝΑΣ

A. Αφηγηματικότητα

Ο Σωκράτης εκφράζοντας την διακριτικότητα και την μετριοφροσύνη του, υπό τον τόνο της χαρακτηριστικής ειρωνείας η οποία διακρίνεται με ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης του υπό εξέταση κεφαλαίου, απευθύνεται στους συνομιλητές του και ζητεί κατά πρώτον να ακούσει την δική τους θέση αναφορικά με το ζήτημα της διδασκαλίας της οπλομαχητικής τέχνης –δεδομένου ότι θεωρεί τον εαυτό του δίχως πείρα και νεώτερο συγκριτικά με τους προκεχωρημένους ενήλικες Λυσίμαχο και Μελησία. Τον λόγο λαμβάνει πρώτος ο Νικίας ο οποίος με μία διά συλλογιστικών αναβαθμών αφήγηση εδραζόμενη σε πιθανά γεγονότα και καταστάσεις συγκρουσιακές³ εκφράζει την άποψη ότι η διδασκαλία της οπλομαχητικής τέχνης είναι χρήσιμο μάθημα για τα άρρενα τέκνα. Ο λόγος είναι αφηγηματικός όχι όμως ως πληροφορία αλλά ως συνθετική συλλογιστική διαδικασία υπό τον τύπο των αναγκαίων ακολουθιών και συνεπαγωγών, κυρίως από μία επιμέρους κατάσταση σε μίαν άλλη επιμέρους, με τον κεντρικό ρόλο να διαδραματίζεται από τα γεγονότα, τα οποία αποτελούν την πηγή των συλλογισμών. Η ιστορία θα αποτελέσει την πηγή των φιλοσοφικών αφορ-

3. Σχετικώς παραπέμπουμε στην ακόλουθη επισήμανση του Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ για τους επιλεγόμενους αφηγηματικούς κύκλους εκ μέρους του ιδρυτή της Ακαδημίας, επιλογή η οποία μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, κατά το μάλλον ή ήττον, κατέχει δεσπόζουσα θέση στο σύνολο των διαλόγων του: «Μέσα στην ίδια της την μορφή, αυτή που της έδωσε ο Πλάτων στους διαλόγους, η προσπάθεια της νομιμοποίησης της γνώσης παραδίδει τα όπλα στην αφήγηση· γιατί καθένas από αυτούς τους διαλόγους επενδύεται πάντα την μορφή αφήγησης μιας επιστημονικής συζήτησης. Δεν έχει καμία σημασία εδώ αν η ιστορία της διαμάχης περισσότερο δείχνεται παρά περιγράφεται αφηγηματικά, περισσότερο σκηνοθετείται παρά εξιστορείται, και κατά συνέπεια πιο πολύ έχει να κάνει με το τραγικό παρά με το επικό. Το γεγονός είναι ότι ο πλατωνικός λόγος, που εγκαινιάζει την επιστήμη, δεν είναι επιστημονικός, και αυτό στον βαθμό που προτίθεται να την νομιμοποιήσει. Η επιστημονική γνώση δεν μπορεί να γνωρίζει και να κάνει γνωστό ότι είναι αληθινή γνώση χωρίς να καταφεύγει στην άλλη γνώση, την αφήγηση, που είναι γι' αυτήν η μη γνώση». Ζ.-Φ. Λυοτάρ, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, σε μτφρ. Κ. Παναγιώργη, εκδ. "Γνώση", Αθήνα 1988, σελ. 82.



μών και διεργασιών. Παράλληλα, λειτουργεί υπό τους όρους της τρέχουσας ιστορικότητας, την οποία καλούνται να έχουν αφομοιώσει και ερμηνεύσει οι πρωταγωνιστές, όχι μόνον σε θεωρητικό επίπεδο αλλά και διά την άμεσης, και μάλιστα της επίκαιρης πραγματικότητας. Ο χώρος και ο χρόνος συνιστούν τους παράγοντες οι οποίοι ορίζουν συγκεκριμένες επιλογές και το αντίστοιχο πράττειν. Ως εκ τούτου, δεν είναι ουδέτερες εξωτερικές συνθήκες οι οποίες θα λειτουργούσαν μηχανιστικά, υπό τον αυτοματισμό της τυπικής επαναληπτικότητας, αλλά οριοθετούν τρόπους βίου και δράσης με όρους συνειδητότητας και καταγράφουν την γενικότερη ατμόσφαιρα. Η πρώτη λοιπόν ωφέλεια της οπλομαχητικής είναι ότι καθιστά το σώμα πιο ισχυρό, με αποτέλεσμα να γίνονται ικανοί οι μαχόμενοι να πολεμήσουν στην μάχη ή να αμυνθούν για τον εαυτό τους. Επιπρόσθετα, ο Νικίας θεωρεί ότι η γνώση χειρισμού των όπλων θα ωθήσει τους νέους στην επιθυμία κατάκτησης της τακτικής και της στρατηγικής, με τις παρατηρήσεις να μην εδράζονται καταρχάς σε συλλογιστικές συνεπαγωγές αλλά σε εσωτερικές διεργασίες, ψυχολογικά ή ερεθιστικά μεταβατικού τύπου. Με αυτήν την αφορμή αναδεικνύεται ακολούθως η συμπληρωματική σχέση ανάμεσα στις αρμοδιότητες και στις δραστηριότητες, αμοιβαιότητα η οποία φέρει στο προσκήνιο όχι μόνον μία συνθετική σκέψη αλλά και τον βαθμό εξέλιξης των επιστημονικών κατακτήσεων και των παραγωγικών δομών –και ενδεχομένως σχέσεων– στην αθηναϊκή κοινωνία. Οι περιοχές δράσης και έρευνας δεν απομονώνονται μεταξύ τους με κάθετες διατομές, αλλά εντάσσονται ως διακριτά μεγέθη σε ένα ενιαίο πλαίσιο, το οποίο συνειδητοποιείται με άξονα την παιδαγωγική και την διδακτική, οι οποίες εξειδικεύουν και συνθέτουν τα περιεχόμενα, τα νοήματα, τις σημασίες και παρακολουθούν την εσωτερική κινητικότητα των ανθρώπων. Από την μονοσημαντότητα η στάση των πολιτών κινείται προς την πολυσημαντότητα, και μάλιστα εκ νέου με όρους συνειδητούς, ως επικυρωτικούς και όχι ως διαλυτικούς της ενότητας, τόσο της ανθρωπολογικής όσο και της νοηματικής. Πρόκειται, λοιπόν, για ασχολία ωφέλιμη σε όποιον την σπουδάσει. Επίσης, ο Νικίας τονίζει ότι λόγω της ακεραίως δομημένης σωματικής διάπλασης, την οποία θα αποκτήσει ο άνδρας που θα διδαχθεί στην οπλομαχητική τέχνη, θα είναι φοβερότερος προς τους εχθρούς καθώς και θα έχει εντυπωσιακό παράστημα και θα αποκτήσει έτι περαιτέρω γενναιότητα και θάρρος εκ νέου επεισάγεται η ψυχολογική διεργασία. Με βάση την ανωτέρω μακροσκελή επιχειρηματολογία του Νικία, καθίσταται σαφές ότι ο ίδιος τάσσεται υπέρ της διδασκαλίας της οπλομαχητικής τέχνης. Εν τούτοις, είναι έτοιμος να ακούσει τυχούσα διαφορετική άποψη κάποιου από τους συνομιλητές και εν προκειμένω του Λάχης, οπότε ο διαλεκτικός

τόνος διατηρείται αμείωτος με τις ποικιλίες των προσαρμογών που ορίζει, ως διερχόμενος από ποικίλους προσωπικούς φορείς. Με την αφήγηση ως διαλεκτική ο επιστημονικός λόγος απορρέει από τα προϊόντα τα οποία θα προκαλέσει το κοινωνείν.

Β. Φιλοσοφική ανάλυση

Ο επαινετικός λόγος για το πρόσωπο, ως πνευματική και συμβουλευτική παρουσία, του Σωκράτους έχει ήδη προηγηθεί. Ωστόσο, όσον αφορά στο διαμειβόμενο ζήτημα, αναφορικά με το εάν η οπλομαχητική «ἐπιτήδειον εἶναι ἢ οὐ» μάθημα, ο ίδιος δεν διατυπώνει προς το παρόν την γνώμη του και την αξιολόγησή του. Κατά την εκτίμησή μας αυτή η στάση του Αθηναίου φιλοσόφου αρύεται τις αιτιολογήσεις της από δύο παραμέτρους που άπτονται κυρίως μεθοδολογικών κριτηρίων, ή τουλάχιστον προσωπικών σκηνοθετικών επιλογών. Εκ πρώτης όψεως, ο διάλογος είναι μαιευτικός. Έτσι, δε θα ήταν λογικό, στο πλαίσιο αυτού του είδους του γυμναστικού διαβουλευτικού κειμένου, ο Σωκράτης να εκθέσει πρώτος την άποψή του για το συγκεκριμένο ερώτημα. Ο ρόλος του Αθηναίου φιλοσόφου είναι να αποπειράται να εκμαιεύσει με τις κατάλληλες ερωτήσεις την γνώση από τον συνομιλητή και όχι να προβεί ο ίδιος εξ αρχής στην διατύπωση μίας θέσης. Γι' αυτόν τον λόγο, ακολουθώντας την μέθοδο της σωκρατικής διαλεκτικής, ο συνδιαλεγόμενος καλείται να απαντήσει στις ερωτήσεις τις οποίες τού θέτει ο διδάσκαλος του Πλάτωνα, και να δώσει μία απάντηση, έναν ορισμό στο εκάστοτε με εύλογο τρόπο διατυπούμενο ερώτημα.⁴ Από την άλλη πλευρά, σε έναν πλατωνικό διάλογο δεν δύναται να απουσιάζει η σωκρατική ειρωνεία. Χαρακτηριστικό της διαδικαστικής άρθρωσής της είναι η περίφημη αυτογνωσιακή εκτίμηση «ἐν οἶδ᾽ ὅτι οὐδὲν οἶδ᾽ α», δηλαδή ότι ο ορίζων της γνώσης μου συνδέεται στενά με την διαπιστωμένη εκ μέρους του άγνοια. καταγραφή πάντως η οποία έχει ευρύτερους προσανατολισμούς. Σύμφωνα με τον Γ. Βλαστό, «η ειρωνεία είναι η ομιλία που χρησιμοποιείται για να εκφράσει ένα νόημα που είναι το αντίθετο απ' αυτό που λέγεται –το τέλειον μέσον για τον χωρίς εξαπάτηση χλευασμό».⁵ Αυτή η ερμηνεία αναντιλέκτως έχει επικρατήσει από την νεότερη ευρωπαϊκή έρευνα, όπως επισημαίνει ο Γ. Βλαστός, αλλά κατά την γνώμη του διαφέρει κατά πολύ από τον στόχο που επεδίωκε ο Σωκράτης με την ειρωνεία του. Αναντιλέκτως, ο ίδιος δεν αποσκοπούσε στον χλευασμό του συνο-

4. W. K. C. Guthrie, *Ο Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, εκδ. "Μ.Ι.Ε.Π.", Αθήνα 1991, σσ. 173-175.

5. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγάς, εκδ. "Εστία", Αθήνα 2000, σελ. 67.

μιλητή του. Αντιθέτως, σεβόμενος την άποψή του, θεωρούμε ότι απειράτο, με παιγνιώδη διάθεση, να δείξει σε ποια σημεία και για ποιες αποχρώσεις αιτίες ήταν λανθασμένη, στοχεύοντας σε έναν παιδευτικό-μαθησιακό προσανατολισμό. Και ο εν λόγω χαρακτηρισμός προκύπτει από το ότι ως αρχοντικός διαβουλευτικός έταίρος δεν διόρθωνε τον συνομιλητή του, αλλά, θέτοντας στοχευόμενα ερωτήματα, οδηγούσε τον συνδιαλεγόμενο να κατανοήσει ο ίδιος το σφάλμα του. Επομένως, εύλογα συνάγουμε ότι υπήρχε εκ μέρους του Σωκράτη μία, κατ' επίφαση εξαπάτηση, μία αγνών προθέσεων στρατηγική προσποίηση που δεν είχε κανέναν άλλον χαρακτήρα, όπως π.χ. υποτιμητικό, παρά μόνον παιδευτικό-ανακατασκευαστικό ή αναστοχαστικό. Αυτή η αξιολόγηση ισχυροποιείται, εάν λάβουμε υπ' όψιν την θέση του P. Friedländer, σύμφωνα με την οποία «αυτός που εξαπατά εκούσια είναι καλύτερος από αυτόν που εξαπατά ακούσια»,⁶ αρκεί βεβαίως η εν λόγω εξαπάτηση να επιλέγεται για μεταμορφώσεις επί τα βελτίω, οι οποίες σε ένα συνεπές διαλεκτικό περιβάλλον δεν μπορούν παρά να είναι και δομικές.

Έτσι, λοιπόν, στον παρόντα διάλογο ο Σωκράτης προσποιείται ότι όντας νεώτερος από τους δύο στρατηγούς έχει ελάχιστον πείρα και ότι συνεπαγωγικώς οφείλει να ακούσει κατά πρώτον τους λόγους τους. Όθεν, μόνον εάν προκύψει μία ορισμένη διαφωνία, τότε θα επέμβει για να διατυπώσει την γνώμη του.⁷ Ωστόσο, θα ευρισκόμεθα εκτός των πραγματολογικών δεδομένων, εάν υποστηρίζαμε ότι η σωκρατική ειρωνεία μπορεί να συνδεθεί με χιούμορ, χλευασμό, ύπουλη συμπεριφορά ή με συλλογιστικά σχήματα που αποσκοπούν στην συλλογιστική παραπλάνηση του συνδιαλεγόμενου.⁸ Ακόμη, όταν λειτουργήσει σαν αίνιγμα κινδυνεύει να μην κατανοηθεί εάν υπό το πρίσμα της διενεργητικής σκοποθεσίας της από τον συνομιλητή. Συμπληρώνοντας απόψεις αναφορικά με την σωκρατική ειρωνεία, ο W. K. C. Guthrie σημειώνει ότι «σκοπός της είναι η κατανόηση από τους συνομιλητές της πνευματικής ένδειας των ιδίων, και η από κοινού αναζήτηση της αλήθειας μέσω της διαλεκτικής». Ο Σωκράτης πραγματικά δεν γνωρίζει «τί έστιν ανδρεία» και, πιο συγκεκριμένα, εάν χορηγεί μία ιδιαίτερη ωφέλεια η σπουδή της οπλομαχητικής, με αποτέλεσμα να επιτελείται η από κοι-

6. Γ. Βλαστός, ό.π., σελ. 86.

7. Όπως διαβάζουμε στον Γ. Μιστριώτη, *Πλάτωνος Λάχης*, σελ. 29, ο Σωκράτης ήταν πράγματι νεώτερος έναντι των δύο στρατηγών, καθότι διήνυε το πεντηκοστόν έτος της ηλικίας του. Ωστόσο, δεν είναι τόσο νέος, ώστε να μην έχει τις προϋποθέσεις να εκφράσει πρώτος την γνώμη του. Γι' αυτόν τον λόγο συμπεραίνουμε ότι προφανίζεται το "νεαρό" της ηλικίας του, καθότι έχει απώτερους στόχους, οι οποίοι δικαιολογούν την εν λόγω θέση του.

8. H. Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, εκδ. "Oxford University Press", New York 1992, σσ. 66-68.

νού έρευνα. Ωστόσο, υπάρχει ιδιάζουσα πρόθεση, εκ μέρους του Σωκράτους, διότι, όπως προείπαμε, η ειρωνεία στην οποία καταφεύγει, είχε παιδευτικό χαρακτήρα, θέση μάλλον βέβαιη, δεδομένου ότι έχει πλείστους υποστηρικτές στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία.⁹

Ακολουθώντας τις εκτιμήσει του Γ. Βλαστού, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η ελεγκτική μέθοδος του Σωκράτους μορφολογικά είναι αντιθετική, καθώς, από την μία πλευρά αρνείται να εκφράσει την οικεία του άποψη, αλλά από την άλλη, την ίδια στιγμή, είναι πρόθυμος να εξετάσει την άποψη του συνδιαλεγόμενου. Το εν λόγω αντιθετικό συναμφοτερον οφείλεται στο ότι, με το να αρνείται να εκφράσει ο ίδιος πρώτος την θέση του στο διαμειβόμενο ζήτημα, δεν αποσκοπεί στο να συνηγορήσει υπέρ μιας θέσης αλλά στο να ελέγξει, εξονυχιστικά, μόνον την θέση της οποίας καθίσταται παραλήπτης.¹⁰ Συνεχίζοντας την επιχειρηματολογία του, ο Γ. Βλαστός, επισημαίνει ότι ο Σωκράτης επιδιώκει με την ελεγκτική μέθοδο να ανακαλύψει την αλήθεια. Διά τής εν λόγω στόχευσης επιδιώκει να ακούσει και να συζητήσει μόνον τις πεποιθήσεις που πραγματικά ανήκουν στους συνομιλητές του, ώστε να αποκομίσει από αυτές αποκλειστικά τις αληθείς γνώμες, οι οποίες μπορούν να προκύψουν και από την άρνηση των εσφαλμένων πεποιθήσεων.¹¹ Από την άλλη πλευρά, με την χρήση της ειρωνείας ο Σωκράτης φέρει τον συνομιλητή του εγγύτερα στον τρόπο παρουσίας των συλλογιστικών διεργασιών που ο ίδιος επιλέγει, διότι έχει επιμεληθεί να ευρίσκονται στην ίδια θέση και με αφετηρία την κοινή άγνοια εξασφαλίζεται επί ίσοις όροις μία διανοητική πορεία για την αναζήτηση

9. Η σωκρατική ειρωνεία έχει απασχολήσει σε προκεχωρημένο βαθμό την έρευνα. Ενδεικτικώς θα παραπέμπουμε στον W. Boder, ο οποίος έχει διατυπώσει τρεις πιθανές εξηγήσεις της. Σύμφωνα με την πρώτη προσέγγιση, ο Σωκράτης πραγματικά γνωρίζει τα όσα ρωτά και υποδύεται ότι δεν γνωρίζει. Με βάση αυτήν την προσέγγιση, η εν λόγω μέθοδος έχει παιδαγωγικό χαρακτήρα και αποτελεί για τους συνομιλητές του Σωκράτους ένα μεταβατικό στάδιο από την άγνοια στη γνώση. Η δεύτερη ανάγνωση της σωκρατικής ειρωνείας κινείται στην ακριβώς αντίθετη εκδοχή, ότι δηλαδή ο Σωκράτης πραγματικά δεν γνωρίζει την απάντηση των ερωτημάτων που θέτει. Αυτή η ερμηνεία θα λέγαμε ότι προσιδιάζει με την φράση «έν οίδα ότι οὐδέν οίδα». Η ειρωνεία που υποκρύπτεται σε αυτή την θέση του φιλοσόφου, θεωρούμε ότι συμβάλλει στο εγχείρημά του να βοηθήσει τους συνομιλητές του να γνωρίσουν οι ίδιοι, διά των οικείων τους συλλογιστικών διαδρομών, την αλήθεια. Τέλος, η τρίτη προσέγγιση βασίζεται σε ουδέτερο έδαφος και τοποθετεί τον Σωκράτη ανάμεσα στη γνώση και στην άγνοια. Σύμφωνα με αυτήν την εκτίμηση, η άγνοια δεν προκύπτει από την έλλειψη της γνώσης αλλά από τη γενική αδυναμία της γνώσης που χαρακτηρίζει εν τέλει την ανθρώπινη ύπαρξη. W. Boder, *Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*, εκδ.: "Verlag B. R. Grüner B.V", Amsterdam 1973, σελ. 20. Πρόκειται δηλαδή για μία εκδοχή που εγγράφεται στον ανθρωπολογικό ρεαλισμό.

10. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, σελ. 180.

11. Γ. Βλαστός, ό.π., σσ. 180-181.

της αληθούς γνώσης.

Με τον συνδυασμό των δύο αυτών μεθόδων, της μαιευτικής και της ειρωνείας, ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι πρέπει να δοθεί κατά πρώτον ο λόγος στον Νικία, ώστε να επιχειρηματολογήσει περί της ωφέλειας της σπουδής της οπλομαχητικής για τους νέους. Εν συνεχεία, τον λόγο θα λάβει ο Λάχης. Οι λόγοι των δύο στρατηγών φανερώνουν με απόλυτο σχεδόν τρόπο την εκτίμηση την οποία επρέσβευαν οι σοφιστές για τον τρόπο χαρακτηρισμού των καταστάσεων. Πιο συγκεκριμένα, οι σοφιστές ενεγράφοντο στον άξονα της δυνατότητας «τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν»¹² (Αριστοτέλης, *Ρητορική* 1402a23). Με εφιαλτήριο αυτή την δυνατότητά τους υποστήριζαν, κατά τους Β. Κάλφα και Γ. Ζωγραφίδη, ότι αναφορικά με ένα ερώτημα, όπως εδώ εξετάζεται το εάν η οπλομαχητική είναι ή όχι ωφέλιμο μάθημα, μπορεί να υποστηριχθεί εξίσου επαρκώς μία θέση και η αντίθετή της. Τέτοιο θα ήταν λοιπόν το περιεχόμενο των συγγραμμάτων των σοφιστών, με τίτλο *Αντιλογίες* ή *Δισσοί Λόγοι*.¹³ Εφόσον αυτό το στοιχείο συναντάται στον υπό επεξεργασία διάλογο, εύλογα τονίζεται ότι η συγκεκριμένη μέθοδος των σοφιστών διεκδικείται από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα.¹⁴ Πρόκειται για μία διεκδίκηση που αποτυπώνεται, κατά την άποψή μας, με εμφανή τρόπο, όταν εστιάζουμε στη μέθοδο της σωκρατικής διαλεκτικής, όπου εκφέρονται αντίθετες αλλά και με οικεία αιτιολόγηση εκτιμήσεις σχετικά με το ίδιο ζήτημα. Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση εκφοράς διακινείται ένας ιδιαίτερος σκοπός και ορίζεται ως ανιχνευτέος προκειμένου να μην οδηγηθούμε στην εκτίμηση περί κοινών κριτηρίων μεταξύ των σοφιστών και του διδύμου Σωκράτη-Πλάτωνα.

Ο Νικίας επιχειρηματολογεί υπέρ της σπουδής της οπλομαχητικής, παραθέτοντας μία σειρά από λόγους, ώστε να καταστήσει πιο ισχυρή την θέση του και αναδεικνύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την πρακτική όψη-εφαρμογή τής εν λόγω αρετής. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει πέντε λόγους σύμφωνα με τους οποίους η σπουδή της οπλομαχητικής ωφελεί τους νέους. Αρχικά, κατά τον Νικία «η ασχολία αυτή θα τους εξασφαλίσει, κατά φυσική συνεπαγωγή, πιο ισχυρό σώμα» (181e3-4). Από τον πρώτο ακόμη λόγο φαίνεται η σημασία της εξωτερικής εμφάνισης, κατ' εκείνη την εποχή, ενός αχμαίου ανδρικού σώματος που θα μπορεί να αντιμετωπίσει οιαδήποτε κατάσταση θα προκύψει στην μάχη. Το εν λόγω αποτέλεσμα θα μπορούσε να επιτευχθεί και με μία άλλη άσκηση, όπως η ιππική. Ωστόσο, η οπλομαχητική δεν υστερεί ούτε ως προς την

12. Β. Κάλφας & Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, εκδ. "Ι.Ν.Σ.", Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 97-98.

13. Β. Κάλφας & Γ. Ζωγραφίδης, ό.π., σελ. 98.

αξία ούτε ως προς τον καταβαλλόμενο μόχθο για την απόκτησή της. Η αξία και η σημασία της μάθησης της οπλομαχητικής τέχνης τονίζεται ιδιαίτερα, κατά την ιδιαίτερη κατεύθυνση που λαμβάνει η επιχειρηματολογία, με την πρακτική εφαρμογή της στον πόλεμο. Η εν λόγω συνεπαγωγή προκύπτει, όπως επισημαίνει ο Νικίας στο χωρίο 182a2-5, εκ του ότι σε αυθεντική κλίμακα «γυμνάζονται μόνον όσοι ασκούνται στα όργανα του πολέμου». Αυτή η θέση αποκτά έτι περαιτέρω ισχύ όταν διατυπώνεται από έναν στρατηγό όπως είναι ο ίδιος, καθότι έχει το τεκμήριο της διαπεπιστωμένης εμπειρίας. Η συλλογιστική κατεύθυνσή του είναι ρητή: το ακμαίο σώμα, που έχει ασκηθεί στην οπλομαχητική, θα αντεπεξέλθει αποτελεσματικότερα στις συνθήκες του πολέμου.

Κατά δεύτερον, «η σπουδή αυτή θα ωφελήσει και στην ίδια την μάχη, όταν χρειαστεί να αγωνίζεται ο κατά περίπτωση πολεμιστής μέσα στην παράταξη από κοινού με άλλους» (182a5-7), αλλά προσφέρει έτι περαιτέρω ωφέλεια στη μάχη «όταν διαλυθούν οι γραμμές και είναι πια ανάγκη ένας με έναν ή καταδιώκοντας να επιτεθεί σε κάποιον που αμύνεται, ή, στην υποχώρηση, να αποκρούσει ο ίδιος τον άλλον που επιτίθεται» (182a8-182b1). Στον δεύτερο λόγο του, κατά τη γνώμη μας, ο Νικίας γίνεται πιο συγκεκριμένος και από την παράταξη από κοινού με πολλούς, εστιάζει εξατομικευμένη κατ' ενώπιον μάχη. Η επιμονή του δηλώνεται στον λόγο του με την επανάληψη λέξεων «μόνον προς μόνον» (182a8) και «υπό γε ενός» (182b1) και είναι από κάθε άποψη σαφές ότι αποσκοπεί στο να αναδείξει την υπεροχή του ενός, ο οποίος γνωρίζει και έχει ασκηθεί από την περίοδο της προετοιμασίας στην οπλομαχητική, έναντι του άλλου, ο οποίος υστερεί σε αυτό το τμήμα της μη κατοχής της εν λόγω πολεμικής τέχνης. Στην κατ' ενώπιον εξατομικευμένη μάχη αναδεικνύεται η αξία του μαθήματος ως προσπορισμός ωφελειών, καθώς στο πλήθος της παράταξης δεν έχουμε την δυνατότητα μίας πιο σαφούς εικόνας για την προσωπική νίκη του μαχόμενου που έχει ασκηθεί με τη συγκεκριμένη επιτηδειότητα. Από κάθε άποψη, ο Νικίας υποστηρίζει ότι θα ήταν ο ασκημένος πολεμιστής εκείνος που θα επικρατήσει (182b3). Αν αναγάγουμε την εν λόγω γενίκευση στο πεδίο της μάχης, τότε, κατά τη γνώμη μας, πράγματι, δικαιολογείται η αναφορά του λόγου σε βέβαιη επικράτηση. Και το τεκμήριο προκύπτει από το ότι κερδίζει ο ήδη ησχημένος τόσο σε συλλογικό επίπεδο, μέσα στην παράταξη, όσο και σε ατομικό, στην έναν προς έναν μάχη, επειδή έχει την προσιδιάζουσα προς τούτο τεχνική ευελιξία. Αν αξιολογήσουμε, όμως, την γενίκευση διά της αναγωγής σε ένα πιο διευρυμένο πλαίσιο του φάσματος του βίου, τότε θεωρούμε ότι ο Νικίας δεν έχει δικαιολογήσει επαρκώς τη θέση του, καθότι ο ίδιος παραμένει αποκλειστικά στην πραγματολογία του πολέμου. Η συγκε-



κριμένη εξειδίκευσή του και οι εμπειρίες που εκ της άσκησής της έχει αποκτήσει τον οδηγούν σε μία εμπεριστατωμένη αλλά σαφώς μονοδιάστατη επιχειρηματολογία.

Κατά τρίτον, ένας άλλος λόγος σύμφωνα με τον οποίο ο Νικίας θεωρεί ωφέλιμη την μάθηση της οπλομαχητικής, είναι ότι η κατάκτησή της γεννά την επιθυμία επόμενων σπουδών ανάλογου χαρακτήρος (182b3-4). Πιο συγκεκριμένα, όποιος μάθει «έν' ὅπλοις μάχεσθαι» (182b5), στην συνέχεια θα επιθυμεί να μάθει το «περί τὰς τάξεις» (182b6), καταλλήγοντας στην επιθυμία να μάθει και το «περί τὰς στρατηγίας» (182b7). Άρα, από την οπλομαχητική, θα οδηγηθεί στην τακτική και από εκεί στην στρατηγική τέχνη, υπό το πρίσμα ενός οιονεί εφηρμοσμένου ορθολογισμού. Επομένως, ο Νικίας, όντας ο ίδιος στρατηγός, καθιστά σαφή την συσχέτιση που υπάρχει ανάμεσα στις τρεις τέχνες και θεωρεί την πρώτη ως προθάλαμο και βάση για τις υπόλοιπες δύο. Η παράμετρος προθετικότητας που πρέπει κατά την γνώμη μας να σημειωθεί, είναι η επιθυμία που γεννάται για την βαθμιαία μάθηση των συγκεκριμένων τεχνών. Αυτή η επιθυμία προκαλεί εσωτερική ευφορία και καθιστά τους άνδρες φιλότιμους, με αποτέλεσμα αυτά τα μαθήματα να χαρακτηρίζονται από τον ίδιο ως καλά (ως αισθητικώς υψηλής τάξης) και άξια σπουδής (ως ενταχθησόμενα σε μία συστηματική επιμελητεία), αλλά μονίμως υπό ένα ειδικό πρίσμα, χωρίς να αναδεικνύονται προς το παρόν υποψιασμοί για γενικεύσεις.

Κατά τέταρτον, μία προσέτι ωφέλεια της οπλομαχητικής είναι ότι «αυτή η μάθηση θα οδηγούσε στον πόλεμο κάθε άνδρα να υπερβεί όχι κατ' ελάχιστον τον εαυτό του τον ίδιο σε θάρρος και σε ανδρεία» (182c4-7). Αυτός ο τέταρτος λόγος διαπιστώνουμε ότι διαφέρει από τους άλλους τρεις, ή τούς προσφέρει μία ποιοτική ψυχολογική και αρεταϊκή συνθήκη. Το θάρρος και την ανδρεία το μόνο που θα μπορούσαμε να σημειώσουμε σε μία πρώτη ανάγνωση ενός ανθρώπου, είναι ότι αποτελούν στοιχεία της εσωτερικότητας και όχι εξωτερικά χαρακτηριστικά που φαίνονται εξ αρχής ως διαπιστώσιμα. Ακόμη, θα ήταν σκόπιμο να προσθέσουμε ότι συναντάμε για πρώτη φορά στον πλατωνικό διάλογο τους όρους «θαρραλεώτερον» (182c5) και «άνδρειότερον» (182c6), οι οποίοι πάντως προκύπτουν εκ του ότι ως προς το ειδολογικό περιεχόμενό του έχει τον υπότιτλο «περί ανδρείας». Άρα, εκτιμούμε ότι ο Νικίας ήδη από αυτό το σημείο επιχειρεί να συνδέσει το σύνολο των τεχνών εκείνων που αφορούν στον πόλεμο με δύο καταστάσεις που αποδεικνύουν την ανθρώπινη προσωπικότητα. Τέλος, ένας άλλος λόγος είναι ότι η οπλομαχητική θα καθιστούσε τον άνδρα «εὐσχημονέστερον» (182d1). Το γεγονός ότι τονίζεται το αισθητικά αξιολογικό παράστημα, νομίζουμε ότι επαναφέρει, για εισέτι μία φορά, την σημα-

σμού δεν νοείται εκπαιδευτική-μαθησιακή διαδικασία αν ο φορέας και ο πομπός της δεν είναι καθ' ύλην επιστημονικά κατηρτισμένοι.

Τέλος, σημειωτέον η αρεταϊκή προσέγγιση του ζητήματος υπό τα κριτήρια του Πρακτικού Λόγου δεν έχει εισέτι εισαχθεί, τουλάχιστον εμφανώς, στο προσκήνιο. Η ανδρεία συνδέεται κατεξοχήν με τις σωματικές επιδόσεις, οι οποίες πάντως δεν είναι επιχειρηματολογικά αμελητέες. Μέλλει να δειχθεί ο βαθμός του πώς θα διεγείρουν τις συλλογιστικές επαυξήσεις, οι οποίες πάντως παρουσιάζονται ως έντονα προσδοκώμενες με βάση τις ψυχολογικές πλαισιώσεις της ανδρείας που προβάλλονται. Προς το παρόν παρακολουθούμε μία θέαση της πραγματικότητας υπό το πρίσμα υποκειμενικών διϋλισμένων πάντως, κριτηρίων.

Αντί Επιλόγου

Κλείνουμε την μελέτη μας με την ακόλουθη επισήμανση του Th. Nagel, η οποία κατά την εκτίμησή μας προσφέρει προϋποθέσεις για την κατανόηση της σημασιολογικής εμβέλειας που έχει ο συλλογισμός του Νικία: «Επιζητώ να περιγράψω έναν τρόπο τού να θεάται κανείς και να ζει μέσα σ' αυτόν, που να ταιριάζει σε σύνθετα όντα, χωρίς μία φυσικαλιστικά ενοποιημένη θεώρηση. Αυτή η απόπειρα εδράζεται σε μία σκόπιμη προσπάθεια να αντιπαραβάλλω στο έπακρο τις εσωτερικές με τις εξωτερικές ή τις υποκειμενικές με τις αντικειμενικές όψεις, με σκοπό να επιτύχω την ενοποίηση, όταν αυτό είναι δυνατό, και να αναγνωρίσω με σαφήνεια αυτό που δεν είναι. Στη θέση μίας ενοποιημένης αντίληψης του κόσμου καταλήγουμε μία αλληλόδραση αυτών των δύο καθόλου εύκολα σχετιζόμενων τύπων θεώρησης και την ουσιωδώς ατελή προσπάθεια συμβιβασμού τους» (Η θέα από το πουθενά, σε μτφρ. Χρ. Σταματέλου, εκδ. "Κριτική", Αθήνα 2000, σελ. 14). Αναμένεται η παρέμβαση του Σωκράτη για να εντοπίσουμε το πώς προσεγγίζεται η εν λόγω αλληλόδραση στον διάλογο Λάχης.

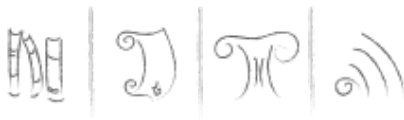


ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Βιβλιογραφία

- Benson, H. H. (1992). *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York: Oxford University Press.
- Boder, W. (1973). *Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner B.V.
- Guthrie, W. K. (1991). *Ο Σωκράτης*. (Τ. Νικολαΐδης, Μεταφρ.) Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Nager Th. (2000). *Η θέα από το πουθενά* (Χρ. Σταματέλου, Μεταφρ.) Αθήνα: Κριτική
- Βλαστός, Γ. (2000). *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος* (3η εκδ.). (Π. Καλλιγιάς, Μεταφρ.) Αθήνα: Εστία.
- Κάλφας, Β., & Ζωγραφίδης, Γ. (2006). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.
- Λυοτάρ, Ζ.-Φ. (1988). *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*. (Κ. Παπαγιώργης, Μεταφρ.) Αθήνα: Γνώση.
- Μιστριώτης, Γ. (1884). *Πλάτωνος Λάχης*. Αθήνα: Παλιγγενεσία.
- Μουτσόπουλος, Ε. (1972). *Γνώσις και Επιστήμη*. Αθήνα: Πανεπιστήμιον Αθηνών
- Τζουγανάτος, Ν. Δ. (1963). *Σύνταξις της αρχαίας ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα: Εστία.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ (V, 451c-471c)

I. Τα δύο πρώτα κατά του Σωκράτη κύματα της Πολιτείας που απειλούν να τον κατακλύσουν:

α) Συνεκπαίδευση φυλάκων και φυλακίδων (V, 451c-457b)

Ενώ ο Σωκράτης ετοιμαζόταν να ασχοληθεί με τα κακά και ελαττωματικά Πολιτεύματα – τόσο ως προς τον τρόπο διοίκησής τους όσο και ως προς τη διαμόρφωση του χαρακτήρα των πολιτών –, κατατάσσοντάς τα σε τέσσερα διαφορετικά είδη κακίας, που αναλογούν σε ανάλογες μορφές της ψυχής,¹ όλοι οι συνομιλητές τον καλούν πρώτα να απαντήσει κάτω από ποιες προϋποθέσεις θα πραγματωθεί η δικαιοσύνη όπως ορίστηκε στα προηγούμενα βιβλία.²

Έτσι αλλάζει η κατεύθυνση της συζήτησης και αρχίζει μια παρέκβαση από το κεντρικό θέμα του διαλόγου («ἀναμνησθῶμεν πόθεν δεῦρο ἐξετραπόμεθα», VIII, 543c5). Η καλοσχεδιασμένη αυτή παρέκβαση αποτελεί τον φιλοσοφικό κορμό της Πολιτείας, όπου ολοκληρώνεται η

1. Πολιτεία, IV, 445c9-10: «Ὅσοι πολιτειῶν τρόποι εἰσὶν εἶδη ἔχοντες, τοσοῦτοι κινδυνεύουσι καὶ ψυχῆς τρόποι εἶναι».

2. «Αὐτοὶ οἱ ἀνήσυχοι ψίθυροι ἀνάμεσα στους ἀκροατές, ἡ παρέμβαση τοῦ Πολέμαρχου καὶ ἀκόμη τοῦ ἰδίου τοῦ Θρασύμαχου, αὐτὴ ἡ περιέργειά τους νὰ μάθουν γιὰ πράγματα τόσο ἀμφιλεγόμενα ὅσο ἡ κοινοκτημοσύνη τῶν γυναικῶν καὶ ἡ γέννηση τῶν παιδιῶν – ὅλες αὐτές οἱ κινήσεις ἀποσκοποῦν – τι ταιριαστὴ εἰρωνεία! –, ὅπως σημειώνει ὁ P. Friedländer (ὁπ.π., σ. 103), στὸ νὰ φέρουν τὴ συζήτησιν ἀντιμέτωπὴ πρὸς τὸ ἀληθινόν».

• Ο Κωνσταντίνος Π. Αθανασάτος είναι Δρ. Φιλοσοφίας, Επ. Σχολικός Σύμβουλος Φιλολόγων

εικόνα της «ἀρίστης πόλεως» και του «φιλοσόφου βασιλέως».

Μετά και την επιμονή του Γλαύκωνος και του Θρασύμαχου, που απαιτούν μια λεπτομερέστερη εκτίμηση εκ μέρους του Σωκράτη σχετικά με την πρότασή του ότι οι γυναίκες και τα παιδιά πρέπει να ανήκουν από κοινού στους φύλακες³ και να περιγράφει αναλυτικά τον τρόπο διαβίωσής τους, ο Σωκράτης «τρομάζει» αρχικά να απαντήσει, διότι πρέπει να αντιμετωπίσει διαδοχικά τρία κύματα, που το καθένα απ' αυτά είναι πολύ περισσότερο επίφοβο από το άλλο: η συνεκπαίδευση των φυλάκων— ανδρών και γυναικών (451c-457b)—, η κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών (457b-466d) και τέλος η άσκηση της εξουσίας από τους ίδιους τους φιλοσόφους (471c κ.εξ.), οι οποίοι θα παρασκευασθούν γι' αυτόν τον σκοπό μέσω μιας ειδικής και επίπονης εκπαίδευσης.

Έτσι αρχίζοντας ο Σωκράτης την καινούργια συζήτηση, αναλαμβάνει – υποκλινόμενος στην Αδράστεια⁴ –το παράτολμο⁵ εγχείρημα – πρώτο κύμα το χαρακτηρίζει –, να αναπτύξει την αντίληψη ότι η εκπαίδευση των γυναικών και οι ασχολίες τους δεν πρέπει να έχουν καμιά διαφορά από την παιδεία και τις ενασχολήσεις των φυλάκων, με δεδομένο μάλιστα ότι η αγωγή αυτή έχει να κάνει με την ίδια φυσική προδιάθεση⁶ τη σκέψη του δε αυτή την στηρίζει στο γεγονός ότι, όπως φαίνεται και

3. Όπ.π., IV, 423e6-424a2: «... τήν τε τῶν γυναικῶν κτήσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παρομίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιῆσθαι».

4. Η Αδράστεια ήταν, ίσως, πρωταρχικά η προσωποποίηση της «ἀνάγκης» στη σχέση της με την ανθρωπότητα και τα θέματα της ανθρωπίνης συμπεριφοράς. Αυτή η σημασία επιβίωσε στην Ορφική θεολογία και εμφανίζεται στον Φαίδρο, 248c2. Στα σχόλια στον Προμηθέα Δεσμώτη του Αισχύλου παρουσιάζεται ως θεά ανάλογη με τη Νέμεση («θεὰ τις τοὺς ὑπερηφάνους τιμωροῦσα») και με την έννοια αυτή ο Αισχύλος γράφει (936): «οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί». Επομένως η φράση του Σωκράτη «προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν» (451a3) αποτελεί εδώ ένα είδος απολογητικής εισαγωγής για το παράτολμο εγχείρημα που αναλαμβάνει.

5. Το εγχείρημα αυτό ο Σωκράτης χαρακτηρίζει παράτολμο («κινδύνευμα»), 451a8, διότι αφενός και ο ίδιος έχει αμφιβολίες για την ορθότητα της πρότασης και αφετέρου θεωρεί ότι είναι μεγάλος ο κίνδυνος δημιουργίας σφαλερών εντυπώσεων και παραπλάνησης για ένα τόσο σοβαρό θέμα που αφορά «ευγενικούς, καλούς και δίκαιους θεσμούς».

6. Ο Αριστοτέλης (Πολιτικά, I, 1260a19-24) δέχεται ότι όλοι πρέπει να μετέχουν στις ηθικές αρετές, όχι όμως με τον ίδιο τρόπο, αλλά όσο χρειάζεται στον καθένα για το έργο που επιτελεί. Επομένως, λέει, υπάρχει ηθική αρετή σε όλα τα πρόσωπα, αλλά η σωφροσύνη δεν είναι η αυτή για τον άνδρα και τη γυναίκα, ούτε η ανδρεία ούτε η δικαιοσύνη, όπως δεχόταν ο Σωκράτης, αλλά η μεν ανδρεία του άντρα είναι «ἀρχική», ενώ της γυναίκας «υπηρετική». Το χωρίο αυτό του Αριστοτέλη δεν αναφέρεται στην Πολιτεία αλλά στον Μένωνα, 73b5-7: «Τῶν αὐτῶν ἄρα ἀμφοτέροι δέονται. εἴπερ μέλλουσιν ἀγαθοὶ εἶναι, καὶ ἡ γυνὴ καὶ ὁ ἀνὴρ, δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης».



από παρατηρήσεις στη ζωή των ζώων, το γυναικείο φύλο είναι κατάλληλο σύμφωνα με τη φύση («κατὰ φύσιν») για τα ίδια έργα⁷ για όσα και το ανδρικό, με τη διαφορά μόνο ότι η σωματική δύναμή του και η α-ντοχή είναι μικρότερη.⁸ Η διαπίστωση αυτή επιβάλλει να παίρνουν οι γυναίκες την ίδια μουσική και γυμναστική εκπαίδευση όποια και οι άνδρες.⁹

Το ότι δεν είχε υποστηριχθεί προηγουμένως, όταν γινόταν η θεμελίωση της πόλης, πως είναι από τη φύση αναγκαίο να πράττει καθέννας τα δικά του και ότι οι διαφορετικές φύσεις πρέπει να καταπιάνονται με διαφορετικά έργα, αυτό στην πραγματικότητα δεν αντιφάσκει προς αυτό που υποστηρίζεται τώρα, ότι δηλαδή οι άνδρες και οι γυναίκες

7. Ο Α.Ε. Taylor (όπ.π., σ. 326) θεωρεί ότι οι γενικές αρχές που διέπουν την αντιμετώπιση της θέσης των γυναικών στο βιβλίο Ε' δεν συνιστούν προσωπική εξέλιξη του Πλάτωνος, αλλά προέρχονται από τον ίδιο τον Σωκράτη. Στα κατάλοιπα της Ασπασίας, ο Αισχίνης παρουσιάζει και αυτός τον Σωκράτη να τονίζει ότι «η αρετή της γυναίκας είναι η ίδια με την αρετή του άντρα» και να αναφέρει ως σχετικά παραδείγματα τις πολιτικές ικανότητες της Ασπασίας και τις στρατιωτικές επιτυχίες της Περισίδας «α-μαζόνας» Ροδογύνης. Οφείλουμε λοιπόν να θεωρήσουμε καθαρά σωκρατική την ιδέα ότι τα πολιτικά και τα στρατιωτικά καθήκοντα πρέπει να αναθέτονται και στις γυναίκες.

8. Πολιτεία, V, 455d6-e1: «Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἄνδρὸς διότι ἀνὴρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀφμοῖν τοῖν ζώοιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἄνδρὸς» πρβλ. 456a10-11: «Καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἄνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως, πλὴν ὅσα ἀσθενέστερα, ἢ δὲ ἰσχυρότερα ἐστίν».

Σχολιάζοντας ο J. Adam (όπ.π. I, σ. 280) την πρόταση αυτή σημειώνει ότι το κύριο χαρακτηριστικό του επιχειρήματος που διέπει αυτό το μέρος του διαλόγου είναι η σταθερή επίκληση του Πλάτωνος στη «φύσιν» (452e, 453b,c,e, 454b,c,d, 455a,d,e, 456a,b,c,d). Ο Πλάτων λέει ότι η κοινότητα έργου και εκπαίδευσης ανάμεσα σε ορισμένους εκλεκτούς άνδρες και γυναίκες είναι φυσική κατά δύο έννοιες: πρώτον, βρίσκεται σε αρμονία με την ανθρώπινη φύση, δηλαδή με τη φύση του άντρα και της γυναίκας (455e κ.εξ.), Και δεύτερον, υποδεικνύεται από την αναλογία άλλων δημιουργημάτων της φύσης, των κατώτερων ζώων (451d). Η υπογράμμιση από τον Πλάτωνα για κοινότητα δικαιωμάτων και εκπαίδευσης των δύο φύλων έχει την αφετηρία της στην έλλογη και εκ προθέσεως προσπάθεια της σωκρατικής σχολής να επιδοκιμάσει τη θέση της γυναίκας στην Ελλάδα. Είναι επίσης πιθανόν ότι μερικές από τις εικόνες του Ευριπίδη γυναικών ευγενών και ανιδιοτελών ήταν ως ένα βαθμό αποτέλεσμα έμπνευσης από την ίδια αυτή κίνηση. Σε υστερότερους χρόνους οι Στωικοί αναδείχτηκαν πρωταγωνιστές όμοιων απόψεων, και ο Κλεάνθης έγραψε μια διατριβή με τίτλο «περί τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἄνδρὸς καὶ γυναικὸς». Τέλος πρέπει να σημειωθεί ότι, από τη σκοπιά του Πλάτωνος, η επιλογή κατάλληλων γυναικών ως «φυλάκων» βρίσκεται σε απόλυτη αρμονία με τη βασική αρχή της πόλης μας, δηλαδή «ο καθέννας πρέπει να ασκεί το έργο που είναι συμφωνο με τη φύση του/της» (II, 370b).

9. Κατά τον Lesky (όπ.π., σ. 731), η πλήρης εξίσωση ανδρών και γυναικών στην υπηρεσία του κράτους ήταν για την εποχή του Πλάτωνος μια ορθολογική υπερβολή, που άλλωστε στους Νόμους (VI, 781a-b) ανακαλείται σιωπηρά.

πρέπει να καταπιάνονται με τα ίδια πράγματα, παρόλο που η φύση τους παρουσιάζει πολύ μεγάλες διαφορές, διότι, αν το θέμα εξετασθεί διαλεκτικά (με βάση τις εννοιολογικές διακρίσεις)¹⁰ και όχι εριστικά¹¹ (με αντιλογία¹² και προσκόλληση στις λέξεις),¹³ ορίζοντας την έννοια της διαφορετικής και της αυτής φύσης – οι διαφορετικές φύσεις να ασχολούνται με διαφορετικά έργα, ενώ η αυτή φύση να καταπιάνεται με τα αυτά έργα –, τότε θα οδηγηθούμε στην παραδοχή ότι όπως οι φαλακροί και οι μαλλιαροί τσαγκάρηδες έχουν την ίδια φύση, και επομένως μπο-

10. «Κατ' εἶδη διαιρούμενοι» (454a6). Πρβλ. Σοφιστής, 253d1-3. Σύμφωνα με τον Κ. Γεωργούλη (όπ.π., σ. 420) ο Stenzel (*Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik*, σ. 49) αγωνίζεται να αποδείξει ότι ο Πλάτων δεν έχει ακόμη ξεκαθαρίσει την έννοια της διαιρετικής μεθόδου όπως την παρουσίασε έπειτα στον Σοφιστή και τον Πολιτικό· φρονεί ο Stenzel ότι στο χωρίο που έχουμε εμπρός μας πρόκειται για μια αντίθεση προς τον εριστικό τρόπο που έπαιζε με τις λέξεις και όχι για τον μεθοδικό τρόπο που μας επιτρέπει αναλύοντας ένα όλο είδος στα μέρη του με μια συμπλοκή των ειδών να φτάνουμε στον ορισμό. Οι ισχυρισμοί του Stenzel προέρχονται από την τάση να ευρεθεί μέσα στην ανάπτυξη της σκέψης του Πλάτωνος κάποια εξέλιξη· κυριαρχημένος ο Stenzel από την έμμονή του αυτή προσπάθεια παραβλέπει ότι εδώ γίνεται λόγος για την αδυναμία που έχουν οι αντιλογικοί να κάνουν ορθή διαίρεση· παραβλέπει ότι η διαλεκτική-διαιρετική μέθοδος αντιμετωπίζει και στους υστερότερους διαλόγους την αντιλογική και την εριστική· δεν λαμβάνει υπ' όψιν του ακόμη ότι στο προκείμενο χωρίο έχουμε διαίρεση κατά διχοτομία.

11. «Ἐριδι, οὐ διαλέκτω» (454a8). Στον Φίληβο, που είναι από τους οψιμότερους διαλόγους, υπάρχει αντίθεση ανάμεσα στη διαλεκτική και την εριστική.

12. Η αντιλογική ορίζεται στον Σοφιστή (225b) ως μια μορφή του «ἀμφισβητικόν», ως μια λογομαχία κατακερματισμένη σε ερωταποκρίσεις, ενώ παραδείγματά της δίνονται στα σοφίσματα του Ευθύδημου (275c κ.εξ.). Περιγράφεται ακόμη στον Φαίδρο (261d κ.εξ.). Οι Αντιλογικοί αναφέρονται σαν μια σχεδόν ξεχωριστή αίρεση στα χρόνια του Πλάτωνος· βλ. Λύσις, 216a και Ισοκράτης, *Περί αντιδόσεως*, 45: «ἄλλοι δέ τινες περὶ τὰς ἐρωτήσεις καὶ τὰς ἀποκρίσεις – οὓς ἀντιλογικοὺς καλοῦσιν». Πιθανόν ο Πλάτων εδώ, όπως σημειώνει ο Adam (όπ.π., I, σ. 285), έχει υπ' όψιν κάποιους από τους Σοφιστές (βλ. και VI, 499a) καθώς και τη Μεγαρική σχολή, της οποίας γνωστά αινίγματα – ο ψευδόμενος, ο διαλανθάνων, Ἡλέκτρα, ὁ ἐγκεκαλυμμένος (βλ. Διογένης Λαέρτιος, II, 108 – είναι εξαιρετικά παραδείγματα λεκτικών σοφιστειών. Η ίδια τάξη αυτών των ανθρώπων αποκαλούνται «ἐριστικοί» και «ἀγωνιστικοί»: βλ. Μένων, 75c και πρβλ. Θεαίτητος, 167e, Φίληβος, 17a και Ισοκράτης, *Κατὰ σοφιστῶν*, 20: «τῶν περὶ τὰς ἑρίδας καλινδουμένων, ὅσον οὗτοι μὲν τοιαῦτα λογιῶν διαξιόντες, οἷς εἴ τις ἐπὶ τῶν πράξεων ἐμμείνειν, εὐθὺς ἂν ἐν πᾶσιν εἴη κακοῖς». Για την Εριστική και την Αντιλογική βλ. Κ.Π. Αθανασάτος, *Πλάτων και Σοφιστική Ρητορική*, Αθήνα, 2011, σσ. 372-380.

13. «Κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα δῶκεν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν» (454a7-8). Στους *Πρωματεῖς* (II, 7.968b Migne) του Κλήμεντος του Αλεξανδρέως ο Κριτόλαος ονόμαζε αυτούς που εύρισκαν αντιφάσεις στηριζόμενοι στην λέξη «ὀνομαστικόν». Και ο Πλάτων διερευνώντας τη φύση του σοφιστή, εκφράζει στον ομώνυμο διάλογο (218b-c) την αντίθεσή του προς τους λεκτικούς χειρισμούς που στηρίζονται μόνο στο όνομα παρά στο περιεχόμενο: «κτεῖ δὲ αἰεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μαλὶν διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνομολογήσασθαι χωρὶς λόγου» (218c4-5). Πρβλ. Θεαίτητος, 166d8: «τὸν δὲ λόγον αὐτὸ μὴ τῷ ῥήματι μου δῶκε».



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΔΕΛΟΥΡΙΟΥ

ρούν να καταπιάνονται με την τέχνη αυτή, έτσι και ο ξυλουργός και ο γιατρός, που έχουν διαφορετική φύση ως προς την άσκηση του οικείου επαγγέλματος, δεν μπορούν να καταπιάνονται με την ίδια τέχνη (453e-454d). Κατ' αναλογία, σε σχέση με το ανδρικό και το γυναικείο φύλο, αποφαινεται ο Σωκράτης, αν προκύψει ότι δείχνουν κάποια διαφορά σχετικά με κάποια τέχνη ή με κάποιο άλλο επάγγελμα, θα παραδεχτούμε ότι την τέχνη αυτή ή το επάγγελμα πρέπει να τα αποδώσουμε σε ένα από τα δύο φύλα· αν όμως φαίνεται ότι διαφέρουν κατά το σημείο μόνο τούτο, δηλαδή κατά το ότι το θηλυκό γεννάει ενώ το αρσενικό γονιμοποιεί, δεν μπορούμε ακόμη να πούμε ότι έχει κάπως σε μεγαλύτερο βαθμό αποδειχτεί ότι σχετικά με την άποψη που μας απασχολεί διαφέρει η γυναίκα από τον άντρα, αλλά θα εξακολουθήσουμε να πιστεύουμε ότι οι φύλακες και οι γυναίκες τους πρέπει να ασχολούνται με τις ίδιες δουλειές (454d-e).

Όμως ο Πλάτων, όπως υποστηρίζει ο Barker (όπ.π., σ. 467), δεν επιχειρηματολογεί βάσει της αναλογίας με τον κόσμο των ζώων, αλλά προσπαθεί να αποδείξει τη θέση του με μία ανάλυση της ανθρώπινης φύσης. Αρνείται ότι υπάρχει κάποια ποιοτική διαφορά μεταξύ άνδρα και γυναίκας: Η γυναίκα διαφέρει μεν από τον άνδρα στη σεξουαλική λειτουργία, αλλά αυτό είναι όλο· σε όλες τις άλλες λειτουργίες της ζωής η γυναίκα είναι ένας ασθενέστερος άνδρας, που διαθέτει τις ίδιες ικανότητες αλλά όχι την ίδια δύναμη. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι είναι παράλογο να χρησιμοποιείται η διάκριση σε μία λειτουργία ως αιτιολογία για τη διάκριση σε όλες τις λειτουργίες. Δεν υπάρχει διαφορά στη φύση των γυναικών που να επηρεάζει τη συμμετοχή τους στην πολιτική ζωή (455 a-b). Είναι αλήθεια ότι οι γυναίκες έχουν κατώτερη ικανότητα από τους άνδρες στην πολιτική, όπως και αλλού. Πολλές γυναίκες, όπως και πολλοί άνδρες, δεν έχουν καμία ικανότητα για τις πολιτικές λειτουργίες του φύλακα. Όμως υπάρχουν γυναίκες οι οποίες σε κατώτερο βαθμό έχουν την ικανότητα που έχουν κάποιοι άνδρες για την εκτέλεση της λειτουργίας του φύλακα· αυτές θα πρέπει να εκπαιδεύονται και να υπηρετούν ως φύλακες από κοινού με τους άνδρες που διαθέτουν αντίστοιχη ικανότητα. Αν δεν γίνει αυτό, η αρχή της δικαιοσύνης θα παραβιαστεί και θα υπάρχουν στο κράτος άτομα τα οποία δεν θα εκτελούν την κατάλληλη λειτουργία για την οποία είναι προικισμένα από τη φύση τους. Μπορούμε να αντιληφθούμε ότι ο Πλάτων δεν διδάσκει τόσο τα δικαιώματα της γυναίκας, όσο τα καθήκοντά της· παρότι σκοπεύει να απελευθερώσει τις γυναίκες από τα δεσμά του οίκου, το κάνει μόνο προκειμένου να τις υποτάξει ξανά στην υπηρεσία της ευρύτερης κοινότητας. Επιθυμεί την απελευθέρωση των γυναικών για λόγους κρατικού συμφέροντος: Αν οι γυναίκες εκπαιδεύονται, ώστε να εκ-

τελούν τα πιο ελαφρά καθήκοντα μεταξύ των φυλάκων, η υπηρεσία του κράτους θα αποκτήσει νέα εργαλεία και έτσι θα εκτελείται πιο αποτελεσματικά. «Όμως σε τελική ανάλυση αυτού του είδους η υπηρεσία είναι η αληθινή ελευθερία. Σε αυτήν η γυναίκα στέκεται στο πλευρό του άνδρα ως σύντροφός του στην πληρότητα της ζωής του και μέσω αυτής της υπηρεσίας αποκτά και η γυναίκα την πληρότητα της δικής της ζωής».

Περαιτέρω, αναφερόμενος ξανά ο Σωκράτης στον τρόπο διαμόρφωσης των φυλάκων ως σωστών φυλάκων, χωρίς το βλέμμα να είναι στραμμένο σε μία μόνο κοινωνική τάξη απ' όσες είναι στην πόλη και στην ευτυχία αυτής της μιας τάξης, συνομολογεί τη συμμετοχή των γυναικών από κοινού με τους άνδρες, όπως την περιέγραψαν προηγούμενως, και στην εκπαίδευση¹⁴ και σε ό,τι αφορά τα παιδιά και στη φρούρηση των άλλων πολιτών, και είτε βρίσκονται στην πόλη είτε πηγαίνουν στον πόλεμο πρέπει να ασκούν μαζί το έργο του φύλακα¹⁵ «και μαζί να κυνηγούν σαν τα θηλυκά σκυλιά» και να γυμνάζονται μαζί με τους άνδρες γυμνές,¹⁶ νέες και ηλικιωμένες – χωρίς να φοβούνται τις

14. Ο Πλάτων στους *Νόμους* (VII, 804d) τονίζει ρητά ότι οι γυναίκες πρέπει να τυχάνουν της ίδιας παιδείας με τους άνδρες και ως προς τα σχετικά με τον πόλεμο και ως προς τη μουσική («τὰ αὐτὰ δὲ δὴ καὶ περὶ θηλειῶν ὁ μὲν ἐμὸς νόμος ἂν εἴποι πάντα ὅσα περ καὶ περὶ τῶν ἀρρένων, ἴσα καὶ τὰς θηλείας ἀσχεῖν δεῖν»), ακόμη δε και ως προς τη γυμναστική και την ιππική.

15. Μερικές από αυτές τις γυναίκες, «όσες είναι από τη φύση τους αρκούντως προικισμένες», προβλέπεται (VII, 540c) να ανέλθουν στην τάξη των αρχόντων.

Όπως σημειώνει η J. Coleman (*A History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity*, Λονδίνο, 2000. Μτφρ. Γ.Ε. Χρηστίδης, Επιμέλεια Π.Σ. Βαλλιάνος, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, από την Αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους, Αθήνα, 2005, σ. 220), παρότι ο Πλάτων ομιλεί για Φιλοσόφους-Βασιλείς και ουδέποτε για Φιλοσόφους-Βασίλισσες, στην περίπτωση που ένας μικρός αριθμός γυναικών αποδεικνυόταν ικανός για μια τέτοια διανοητική ανάπτυξη, δεν θα το κατόρθωνε αυτό ως «γυναίκα» αλλά ως ψυχή που κυριαρχείται από το λογικό. Το ίδιο ισχύει και για τους άντρες. Αυτού του είδους οι άνθρωποι που διαθέτουν τα απαραίτητα προσόντα θα είναι οι φιλόσοφοι-άρχοντες (540b). Για τον Πλάτωνα η φιλοσοφική άσκηση της πολιτικής εξουσίας δεν έχει σχέση με το φύλο, από τη στιγμή που για εκείνον η διαφορά φύλου αποτελεί απλώς ένα χαρακτηριστικό του σώματος παρά της ψυχής. Άρα μόνο στην ιδανική πολιτεία οι γυναίκες, όχι ως θηλυκά αλλά ως έλλογες ψυχές, θα μπορέσουν να πραγματώσουν αυτό που ο Πλάτων εκλαμβάνει ως τον λογικό ανθρώπινο εαυτό τους.

16. Όχι σε μακρινό καιρό από την εποχή του Πλάτωνος (Ηρόδοτος I, 10: «παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροις, καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνειν μεγάλην φέρει) εθεωρείτο ντροπή και γελοϊότητα να γυμνάζονται οι άντρες γυμνοί – πρώτα οι Κρήτες και έπειτα οι Λακεδαιμόνιοι και οι «καταλοί» τους διακωμωδοῦσαν. Η λογική όμως υπαγόρευε λέει ο Σωκράτης, ότι η πρακτική αυτή ήταν η ορθή για το αποτέλεσμα της γυμναστικής, το δε γελοίο του πράγματος δεν βρίσκεται στο γυμνό θέαμα αλλά στο θέαμα «του άμυαλου και του κακού» (452d8-e1).

κοροϊδίες των ανθρώπων που κάνουν πνεύμα («τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα»,¹⁷ 452b7) – και να συμμετέχουν σε όλα αυτά από κοινού με τους άνδρες, εφόσον τους το επιτρέπουν οι δυνάμεις τους, και ότι κάνοντας το ίδιο οι γυναίκες πράττουν άριστα και δεν κάνουν τίποτε που να αντιβαίνει στη φυσική σχέση άνδρα και γυναίκας, όπως από τη φύση έχει καθοριστεί σωστά (466c7-d3).

β. Κοινή κατοχή των γυναικών και των παιδιών από τους επίκουρους και τους άρχοντες της πολιτείας

Το «δεύτερο πελώριο κύμα» που επέρχεται πιο ορμητικό και απειλητικό κατεπάνω του Σωκράτη είναι η εξέταση του προβλήματος που αναφέρεται στην κοινή κατοχή των γυναικών και των παιδιών. Έτσι στο χωρίο 457d του ίδιου βιβλίου θεσπίζεται νόμος που προβλέπει ότι οι γυναίκες των φυλάκων «πρέπει να είναι κοινές για όλους, και καμιά τους να μη συζεί κατ' ιδίαν με κανέναν· και τα παιδιά, πάλι, να τα έχουν κι αυτά από κοινού, και κανένας γονιός να μην ξέρει το παιδί που έχει γεννηθεί από αυτόν ούτε και κανένα παιδί τον γονέα του».¹⁸

Ο Θουκυδίδης (I, 6, 5) αναφέρει, αντίθετα με τον Πλάτωνα, ότι οι πρώτοι που ξεγυμνώθηκαν ήταν οι Λακεδαιμόνιοι. Βλ. και Θεαίτητος, 162b, όπου ο Πλάτων ομιλεί για τη γύμναση των Λακεδαιμονίων κατά τους αγώνες.

17. Πρόκειται ίσως για υπαινιγμό στις Εκκλησιάζουσες του Αριστοφάνη (βλ. στίχ. 614-615: «καὶ ταύτας γὰρ κοινὰς ποιῶ τοῖς ἀνδράσι συγκατακείσθαι – καὶ παιδοποιεῖν τῇ βουλομένῃ»). Αν θεωρήσουμε, λέει ο J. Adam (όπ.π., I, σ. 282), ότι οι Εκκλησιάζουσες είναι έργο πρωιμότερο του βιβλίου V της Πολιτείας και αν το έργο, ως ένα βαθμό, στρέφεται εναντίον θεωριών που αφορούν την κοινοκτημοσύνη και τη θέση των γυναικών που ευνοούσε η σωκρατική σχολή, είναι εύκολο να ερμηνεύσουμε τον Πλάτωνα εδώ ως μεμφόμενον το κωμικό θέατρο με τη μορφή μιας περαιτέρω προσωπικής πρόκλησης.

18. Ο J. Adam θεωρεί (όπ.π., I, σ. 292) ότι το Πλατωνικό δόγμα για την κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των παιδιών περισσότερο έχει επικριθεί παρά κατανοηθεί. Εξηγώντας ο ίδιος τη στάση του Πλάτωνος επί του προκειμένου, υποστηρίζει ότι η θεωρία αυτή θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια ακραία ανάπτυξη του Νατουραλισμού που κυριαρχεί στα βιβλία II-IV: βλ. II, 370a κ.εξ. και ανωτέρω 451c κ.εξ. Πολλοί, λέει, προγενέστεροι έχουν αναφερθεί σε θεσμούς διαφόρων πρωτόγονων λαών τους οποίους οι Έλληνες έβλεπαν ως τύπους «φυσικών» κοινωνιών, όπως π.χ. τους Σκύθες, και ακόμη τη Σπάρτη, μια Πολιτεία η οποία σταθερά είχε εγκωμιασθεί από τους Έλληνες πολιτικούς θεωρητικούς ως πρότυπο «πόλεως κατὰ φύσιν οἰκισθείσης», επικαλούμενος μερικές παράλληλα προς την κοινοκτημοσύνη απ' αυτή τη σκοπιά (Πλούταρχος, Λυκούργος, 15, 9-11, Ξενοφών, Λακεδαιμονίων Πολιτεία, I, 8, 9). Αλλά το πραγματικό κίνητρο της υποστήριξης αυτής της θεωρίας είναι απλώς και μόνον το καλό της πολιτείας: «...τί ποτε τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ἔχομεν εἰπεῖν εἰς πόλεως κατασκευὴν, οὐ δὲ στοχασόμενοι τὸν νομοθέτην τίθεναι τοὺς νόμους; καὶ τί μέγιστον κακόν», (V, 462a 3-5). Από τη μία πλευρά, φοβόταν τις συνέπειες των οικιακών δεσμών με την ενθάρρυνση της ιδιοτελείας και της φιλαυτίας και την εξασθένηση των συνδέσμων του πολιτικού ηθικού καθήκοντος·

Τούτο εδώ, είπε ο Αδείμαντος, πολύ δυσκολότερα γίνεται πιστευτό πως πρόκειται για κάτι δυνατό και ωφέλιμο.

Σχετικά με το αν είναι ωφέλιμο δεν νομίζω, απαντά ο Σωκράτης, ότι θα μπορούσε κανείς να αμφισβητήσει ότι αποτελεί μέγιστο αγαθό να ανήκουν οι γυναίκες και τα παιδιά σε όλους από κοινού, εφόσον βέβαια κάτι τέτοιο θα ήταν εφικτό. Πιστεύω όμως ότι θα υπάρξει πολύ μεγάλη αμφισβήτηση σχετικά με το αν αυτό είναι ή δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί»¹⁹ (Μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλου).

και, με τη συνήθη του περιφρόνηση των ορίων της κοινότητας ανθρώπινης φύσης, προσδοκούσε οι πολίτες του να μεταφέρουν τα συναισθήματα της οικιακής στοργής, χωρίς να ενδίδουν καθόλου στην έντασή τους, από την οικογένεια στην Πολιτεία. Ως εκ τούτου μπορούμε πραγματικά να πούμε ότι η πρόθεση του Πλάτωνος δεν ήταν να φθείρει την οικογένεια, αλλά μάλλον να διευρύνει τα όρια της και να την κάνει να συμπίπτει με την Πολιτεία. Από την άλλη πλευρά, ο Πλάτων εντυπωσιάστηκε βαθιά από την αναγκαιότητα να περιορισθεί ο πληθυσμός και συγχρόνως να διατηρηθεί και να βελτιωθεί η γενιά των φυλάκων, και τα μέτρα που προδιαγράφει εδώ σε ευρεία έκταση τα επινόησε με την προοπτική να εξασφαλίσει αυτούς τους σκοπούς (459a-461e). Από τη σκοπιά αυτή ο Πλάτων μπορεί δικαίως να ελπίζει ότι οι προτάσεις του δεν θα ήταν αποτροπιαστικές σε ένα έθνος του οποίου η ιδέα για τον γάμο ήταν αρχικώς μόνον μια νομιμοποιημένη ένωση για τη γέννηση νόμιμων παιδιών. Μπορεί ίσως να υποστηριχθεί ότι ο Πλάτων θυσιάζει περισσότερα απ' όσα κερδίζει, ακόμη κι αν τον κρίνουμε από τη σκοπιά του πολιτικού του ιδεαλισμού, αλλά αυτό έδειξε μια πλήρη παρανόηση της θέσης να του καταλογίσει μια σκόπιμη ενθάρρυνση της διαστροφής: την κοινότητα των γυναικών και των παιδιών. Τελικά, θα έπρεπε να θυμόμαστε ότι είναι μόνον οι Φύλακες και οι Επίκουροι που υπόκεινται σ' αυτούς τους κανόνες (βλ. III, 417a), και ότι στη δεύτερη-άριστη πολιτεία που περιγράφηκε στους *Νόμους* ο Πλάτων δίνει νέα ώθηση στον θεσμό του γάμου, έτσι όπως αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο, χωρίς, εντούτοις, να εγκαταλείπει κατ' ελάχιστον το πρωιμότερο ιδανικό του (VII, 807b).

19. *Πολιτεία*, V, 457c10-d9. Στους *Νόμους* (V, 739c-e) ο Πλάτων υποστηρίζει με το στόμα του Αθηναίου ξένου ότι η πλήρης κοινοκτημοσύνη που εκτείνεται σε όλη την πολιτεία συνιστά υπόδειγμα πολιτεύματος («παράδειγμα πολιτείας», 739e1).

Ο Πλάτων, όπως παρατηρεί ο E. Barker (όπ.π., σ. 460 κ.εξ.), πίστευε ότι και τα δύο μέτρα, της κοινότητας της περιουσίας και της κοινότητας των συζύγων, προέκυπταν λογικά από τον στόχο τον οποίο είχε θέσει. Ήθελε οι ηγεμόνες του ιδεώδους κράτους του να μην περισπώνται από το έργο τους ούτε να μπαίνουν στον πειρασμό να προωθήσουν τα ατομικά τους συμφέροντα. Τους είχε αποστερήσει την περιουσία, επειδή η φροντίδα γι' αυτή θα τους περισπούσε, ενώ η επιθυμία γι' αυτή θα τους έβαζε σε πειρασμό. Όμως με την κατάργηση της περιουσίας ο στόχος τους επιτυγχανόταν μόνο κατά το ήμισυ. Η οικογένεια προϋποθέτει περιουσία για τη συντήρησή της. Έτσι αποτελεί περισπασμό από το πραγματικό έργο της ζωής του άνδρα, ενώ παράλληλα δημιουργεί τον πειρασμό να κοιτάξει κανείς το προσωπικό του συμφέρον, το οποίο φαίνεται σχεδόν σαν κάτι το ευγενικό, όταν καλύπτεται με τον μανδύα της ανησυχίας ενός πατέρα για το μέλλον των παιδιών του. Έτσι η κατάργηση της οικογενειακής ζωής μεταξύ των φυλάκων είναι το επακόλουθο, το αναπόφευκτο επακόλουθο, της εκ μέρους τους απεμπόλησης της ιδιωτικής περιουσίας.

Η υποστήριξη της κοινότητας των συζύγων καλύπτει πολύ μεγαλύτερο τμήμα του επιχειρήματος της *Πολιτείας* απ' όσο η υποστήριξη της κοινότητας περιουσίας. Ο χώρος



Και εδώ ο Πλάτων είναι λογικός: η φυλακίδα δεν έχει ούτε σπίτι ούτε οικογένεια. Αντί να είναι κλεισμένη στον γυναικωνίτη,²⁰ ζει τη ζωή

που αφιερώνεται στην τελευταία είναι μικρός· ο Πλάτων δεν θεωρεί την κοινότητα αγαθών ως παράδοξο και δεν μπαίνει στον κόπο να την υπερασπιστεί απέναντι σε πιθανή κριτική. Αισθάνεται όμως ότι αυτό που έχει να πει για την οικογένεια είναι παράδοξο, και για την ακρίβεια, όπως θα δούμε, διπλά παράδοξο. Ως εκ τούτου υπερασπίζεται δυναμικά αυτό το παράδοξο από κριτικές όπως αυτή που είχε διατυπωθεί στις Εκκλησιαζούσες λίγα χρόνια νωρίτερα ενάντια σε παρόμοιες ιδέες. Το σύστημα του Πλάτωνα, το οποίο συνεπάγεται τη συμμετοχή των γυναικών στην εκπαίδευση και στα επαγγέλματα των ανδρών και τη συνακόλουθη κατάργηση της οικογένειας υπέρ ενός συστήματος προσωρινού και ρυθμιζόμενου από το κράτος γάμου, είχε τα προηγούμενα και τους προπάτορές του. Παρά το σχόλιο του Αριστοτέλη ότι «κανείς άλλος δεν είχε εισαγάγει τέτοιους νεωτερισμούς όπως την κοινότητα των γυναικών» (Πολιτικά, II 7 (1266a34), μπορούμε να εντοπίσουμε τέτοιες ιδέες πριν από την εποχή του Πλάτωνα. Η πρακτική των «λαών της φύσης» παρείχε μία φυσική βάση για τη διατύπωση τέτοιων ιδεών. Ήδη ο Ηρόδοτος αναφέρει (IV, 104, 116) ότι «οι Αγαθύρσοι έχουν τις γυναίκες τους από κοινού, έτσι ώστε όλοι να είναι αδελφία· και αφού όλοι είναι συγγενείς, δεν δείχνουν φθόνο και μίσος ο ένας για τον άλλον»· και επίσης ότι «οι γυναίκες των Σαυροματών κυνηγούν πάνω στ' άλογο μαζί με τους άνδρες... και πολεμούν και φορούν την ίδια ενδυμασία με τους άνδρες». Στη Σπάρτη οι γυναίκες συμμετείχαν μέχρι ενός σημείου στην εκπαίδευση των ανδρών, δεν υπήρχε σφιχτή οικογενειακή ζωή και οι άνδρες μπορούσαν να δακνίζουν τις γυναίκες τους, προκειμένου να γεννηθούν παιδιά για το κράτος. Στην Αθήνα, όπου η θέση των γυναικών ήταν πολύ διαφορετική, υπήρχαν ήδη από τον 5ο αιώνα υποστηρικτές μιας αλλαγής στις σχέσεις των δύο φύλων. Ο Ευριπίδης είχε επιτεθεί ενάντια «στην υποταγή των γυναικών» στη *Μήδεια* (στιχ. 230 κ.εξ.) και σε ένα απόσπασμα του *Πρωτεσίλαου* (Fragm. 655) εμφανίζεται ως υποστηρικτής της κοινότητας συζύγων. Οι Εκκλησιαζούσες δείχνουν ότι ένα τέτοιο σύστημα ήταν αρκετά του συρμού, ώστε να γίνει αντικείμενο σάτιρας από τον Αριστοφάνη, ο οποίος πάντα ήταν γρήγορος στο να εντοπίζει και να ασαφεί κριτική στις ριζοσπαστικές ιδέες των προωθημένων κύκλων της Αθήνας. Τέλος, ο ίδιος ο Σωκράτης, αν μπορούμε στην περιγραφή του Ξενοφώντα, υποστήριζε ότι δεν υπήρχε ποιοτική διαφορά στα φυσικά χαρίσματα γυναικών και ανδρών, παρότι οι γυναίκες υστερούσαν σε δύναμη και σε κρίση (Συμπόσιον, 2, 9). Ο Σωκράτης, όπως ο Πλάτων μετά από αυτόν (και για την ακρίβεια όπως οι αρχαίοι Έλληνες γενικά), είχε θεωρήσει τον γάμο όχι ως *consortium vitae* (κοινωνία της ζωής) αλλά ως μέσο τεκνοποίησης και αναπαραγωγής μιας καλής φύτρας (Απομνημονεύματα, II, 2, 4).

20. Ο G. Klosko (όπ.π., σ. 144), αναφερόμενος στις συνθετέστερες στάσεις και πρακτικές στις ελληνικές πόλεις σε σχέση με την κοινωνική και πολιτική κατάσταση των γυναικών, σημειώνει: «οι περισσότερες πόλεις τοποθετούσαν τις γυναίκες σε θέση αναμφισβήτητης κατωτερότητας. Είναι επίσης ευρύτατα γνωστό ότι οι Έλληνες έβλεπαν τους δούλους ως φυσικά κατώτερους και κατά τον ίδιο σχεδόν τρόπο έβλεπαν γενικά τις γυναίκες. Βέβαια, η νομική τους θέση εποικίλλε από πόλη σε πόλη. Στην Αθήνα, π.χ., οι γυναίκες ήταν πολίτες, αλλά δεν είχαν το δικαίωμα να διατηρούν περιουσία ή να συνηγορούν στα δικαστήρια και είχαν περιορισμένα δικαιώματα να υποβάλλουν αγωγές. Σε άλλες πόλεις η θέση της ήταν καλύτερη, όπως π.χ. στη Σπάρτη, όπου είχαν το δικαίωμα να κατέχουν περιουσία και μπορούσαν, ως κληρονόμοι, να διαδοθούν υπολογίσιμο πλούτο. Γενικά όμως οι γυναίκες βρίσκονταν σε κατώτερη θέση από τους άνδρες και αντιμετώπιζονταν αναλόγως· η θέση τους ήταν σχεδόν αυτή της ανατολικής υποταγής. Ζούσαν σε ουσιαστική απομόνωση, στα γυναικεία καταλύματα των σπιτιών τους, οι

του άντρα, με τον άντρα, ντυμένη ή ξεγυμνωμένη όπως αυτός.²¹ η αξιοσύνη της είναι τα ρούχα της.²² Έτσι, ο σεξουαλικός συγχρωτισμός παράγει, μέσω της γοητείας που ασκείται, άμεσα και απτά αποτελέσματα. Ευτυχώς, επειδή ο Πλάτων, που επιβάλλει στους φύλακες τη λιτότητα και την υπακοή των μοναχών, δεν σκέφτεται να τους επιβάλει την εγκράτεια: έτσι όχι μόνο δεν εμποδίζει τη δημιουργία μιας ωραίας γενιάς καλά αναστημένης, αλλά αντιθέτως την προωθεί, την επιτηρεί και την ρυθμίζει. Η ρύθμιση αυτή προβλέπει «οι καλύτεροι άνδρες να

έξοδοί τους ήταν σπάνιες, και δεν έβλεπαν, σχεδόν ποτέ, άλλους άντρες εκτός από τους συζύγους τους ή άλλους στενούς συγγενείς. Σχεδόν χαρίζονταν σε «διευθετημένους» γάμους ήδη από την εφηβική τους ηλικία, γενικά από τα δεκαπέντε τους, γεγονός που συνεπαγόταν μετακίνηση από ένα γυναικείο κατάλυμα σε ένα άλλο. Ούτε βέβαια αποτελούσαν υποκείμενα ρομαντικού έρωτα – αυτόν τον ρόλο τον κατείχαν τα νέα αγόρια –, όπως φαίνεται καθαρά στους δραματικούς διαλόγους του Πλάτωνος. Ο δικός τους ρόλος ήταν να γεννούν παιδιά, δίνοντας έτσι στους συζύγους τους νόμιμους διαδόχους. Σε αντίθεση με αυτήν την απομόνωση των γυναικών, οι άντρες διοχέτευαν τις ενεργητικότητες και τις δραστηριότητές τους στη δημόσια σφαίρα και στη δημόσια ζωή». [Ευτυχώς, δεν παραδειγματίζονταν από την κοινωνία των Αιγυπτίων, στην οποία, όπως αναφέρει ο Ηρόδοτος (II, 35), «οι γυναίκες πήγαιναν στην αγορά και ασχολούνταν με το εμπόριο, ενώ οι άντρες έμεναν στο σπίτι και ύφαιναν»]. Κρίνοντας ο συγγραφέας από την κατάσταση αυτή των γυναικών, θεωρεί ότι οι προτάσεις του Πλάτωνος στην Πολιτεία για το επίδικο αυτό θέμα είναι εντυπωσιακές και εκπληκτικές. «Αληθινά επαναστατικές» τις χαρακτηρίζει η J. Annas (όπ.π., σ. 182), μολοντί θεωρεί ότι δεν αποσκοπούν στην εξάλειψη της αθλιότητας και της ταπείνωσης των γυναικών που ήταν αναγκασμένες να ζουν μια τόσο φρικιαστική ζωή, αλλά αποβλέπουν πρωτίστως στο συμφέρον της πόλης και η ισότητα που προτείνει ισχύει αποκλειστικά για τις γυναίκες-φύλακες. Στηνπραγματικότητα ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται για τα δικαιώματα των γυναικών, για την ίση ανθρωπινή αξία και αξιοπρέπεια που προσβέουν οι θεωρίες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και βλέπει τις γυναίκες κυρίως ως μια τεράστια δεξαμενή πόρων. Οι προτάσεις του δεν έχουν να κάνουν με την ελευθερία των γυναικών να επιλέγουν τον τρόπο της ζωής τους.

21. «Αποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναῖξιν, ἐπεὶ περ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται» (457a6-7). Ο P. Friedländer υποστηρίζει (όπ.π., III, σ. 103) ότι αυτές οι προτάσεις είναι παράδοξες και ο Πλάτων παίζει με αυτές, για να καταπλήξει τους αστούς – *pour épater le bourgeois*, – βάζοντας τις γυναίκες να ασκούνται γυμνές μαζί με τους άνδρες στα γυμνάσια και επιμελούμενος τον θεσμό του κοινού γάμου, με πολλές διασκεδαστικές και κομικές λεπτομέρειες. Ίσως όμως από αυτό το αστειό είναι πολύ σοβαρός. Διότι και εδώ, όπως σε όλη την Πολιτεία, αυτό που τον ενδιαφέρει δεν είναι ο θεσμός, αλλά η αρχή που απεικονίζεται με αυτόν. Κατ' αρχήν, όσο το δυνατόν περισσότεροι θα μπορούσαν να λάβουν μέρος στην εκπαίδευση που εξασφαλίζει η πολιτεία. Κατ' αρχήν, οι δυνάμεις που διαλύουν την πολιτεία είναι το μέγιστο κακό και αυτές που ενισχύουν τη συνοχή της είναι το μέγιστο καλό, και οι πιο σκληροί δεσμοί σφυρηλατούνται από τη συμμετοχή στη χαρά και στον πόνο (462a-b).

22. «Ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται» (457a4). Η ίδια μεταφορά συναντάται στον Πλούταρχο, *Ηθικά*, «Γαμικά Παραγγέλματα», 10, 139c: «τοῦναντίον γὰρ ἡ σώφρων ἀντενδύεται τὴν αἰδῶ» (με αναφορά στον Ηρόδοτο, I, 8, στον Κανδαύλη και τον Γύγη: «όταν μια γυναίκα βγάζει τα ρούχα της, βγάζει μαζί και τη ντροπή της»).

έρχονται σε όσο το δυνατόν συχνότερη επαφή με τις καλύτερες γυναίκες,²³ ενώ για τους χειρότερους και τις χειρότερες πρέπει να ισχύει το αντίθετο, κι όσα παιδιά γεννιούνται από τους πρώτους να τα μεγαλώνουν, όσα όμως από τους δεύτερους όχι, αν είναι να κρατηθεί το κοπάδι σε όσο το δυνατόν καλύτερη κατάσταση, κι όλα αυτά να γίνονται χωρίς κανείς να το παίρνει είδηση, εκτός από τους ίδιους τους άρχοντες, προκειμένου η αγέλη των φυλάκων να μην αναστατώνεται κατά το δυνατόν καθόλου»²⁴ (459d7-e3).

Η νομοθετική αυτή πρωτοβουλία του Σωκράτη προβλέπει, επομένως, να επιλεγούν για τους άρχοντες και τους βοηθούς τους, τους επίκουρους, γυναίκες προικισμένες από τη φύση όμοια μ' εκείνους, και έτσι, καθώς «θα μένουν μαζί τους και θα τρώγουν και θα γυμνάζονται και θα εκπαιδεύονται», θα οδηγηθούν, από έμφυτη ανάγκη, στο ερωτικό σμίξιμο.

Κατά την καθιέρωση αυτών των «αγιασμένων γάμων» («ιεροί γάμοι»)²⁵ 458e3-4), που θα φέρουν την πιο μεγάλη ωφέλεια, οι άρχο-

23. «Τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι» (459d7-8). Στις Εκκλησιάζουσες του Αριστοφάνη (616-634) οι σχέσεις ανδρῶν και γυναικῶν ρυθμίζονται με εντελῶς αντίστροφο τρόπο.

24. Πρόκειται για τον ευγονισμό, που αποσκοπεί στην ευρωστία και την ηθική και πνευματική υγεία της πολιτείας. Βλ. και Α. Diès, Platon, *La République*, Introduction, σ. XLVI.

Όπως παρατηρεί η Χ. Μπάλλα («Γιατί ο Πλάτων δέχεται τις γυναίκες στην τάξη των φυλάκων», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, 2(2004), σ. 115), στο μέτρο που οι διασταυρώσεις των φυλάκων με τις καλύτερες συντρόφους υπηρετούν αυτήν την καθαρότητα, η αναβάθμιση των γυναικῶν στο 5ο βιβλίο αναδεικνύεται σε στοιχείο σημαντικό για την οικονομία του κειμένου της *Πολιτείας*.

25. Πρβλ. *Νόμοι*, 841d6-7: «εἴ τις συγγίγνοιτό τινι πλὴν ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν». Οι γάμοι του Διὸς και τῆς Ἥρας ἦταν γνωστοί ως «Θεογαμία», ἢ «ιερός γάμος», και γιορτάζονταν με ειδική γιορτὴ στην Αθήνα και αλλοῦ. Για το ελληνικό θρησκευτικό αἶσθημα ο γάμος του Διὸς και τῆς Ἥρας ἦταν ο ιδανικός τύπος όλων των ανθρώπινων γάμων, και γι' αυτόν τον λόγο ο Πλάτων χρησιμοποιεῖ την έκφραση «ιερός γάμος» για τον ιδανικό του γάμο στην ιδανική του πόλη. Πρβλ. επίσης Πρόκλος, στον *Τίμαιο*, 16b: «τῶν ἐν ἀπορρήτοις λεγομένων ἱερῶν γάμων, οἷς καὶ ὁ Πλάτων εἰς δύνανμιν ἐξομοίων περὶ τοὺς πολίτας καὶ τοὺς τῶνδε γάμους ἱεροὺς γάμους προσηγόρευσε». Όπως σημειώνει ο Adam (όπ.π., I, σ. 296), εἶναι φανερό από τα λόγια του Πλάτωνος ὅτι θα εἶχε απορρίψει με περιφρόνηση την κατηγορία ὅτι ἐπιδίωκε να καταργήσει τον γάμο. Ἐχουμε ἤδη δει ὅτι πασχίζει να καταστήσει την Πολιτεία μια ευρεία οικογένεια (457b)· και τώρα προσπαθεῖ να υψώσει τον γάμο από θεσμό ἰδιωτικό σε θεσμό δημόσιο, χωρίς να θυσιάζει οποιαδήποτε από τις θρησκευτικές τελετές και σχέσεις δια των οποίων η ἑνώση των φύλων ἦταν καθιερωμένη στο μάτι των συγχρόνων του (πρβλ. 459e).

Σύμφωνα με τον Κ. Δεσποτόπουλο (*Φιλοσοφία του Πλάτωνα*, Αθήνα, 1997, σσ. 112-113), ὅτι πραγματικά θεσπίζει ο Πλάτων εἶναι ο θεσμός των «ιερῶν γάμων» (458e3), και ο θεσμός αυτός αφορά ἰσότητα σε ἄνδρες και σε γυναίκες, ὅχι ὁμως στο

ντες θα καταφεύγουν συχνά στο ψέμα και την απάτη, προκειμένου να ωφεληθούν, όπως με τα φάρμακα, τους αρχομένους με το κατάλληλο ζευγάρι. Έτσι, με την επιδέξια διαχείριση των κλήρων («κομφοί κλήροι», 461a8) από τους άρχοντες, όσοι δεν θα κατορθώσουν να βρουν ερωτικό σύντροφο θα μέμφονται την τύχη, όχι τους άρχοντες.

Οι συνενυρέσεις όμως των γυναικών και των ανδρών δεν έχουν τη μορφή του ελεύθερου έρωτος, αλλά διατελούν κάτω από την αυστηρή εποπτεία των αρχόντων, οι οποίοι θα ελέγχουν τον αριθμό των γάμων²⁶

μέγα πλήθος των ανδρών και των γυναικών, αλλά μόνο στους «φύλακες» και στις «φυλακίδες». Αφού δηλαδή απαγορεύεται να δημιουργήσουν οικογένεια όσοι και όσες υπέχουν τον αυστηρό βίο του υπεύθυνου της πολιτικής εξουσίας, έστω με λειτουργήμα «επικούρου φύλακος», και αφού μάλιστα υποβάλλονται ισότιμα, και χωρίς διαχωρισμό, στην παιδεία με τη γυμναστική και τα άλλα μαθήματα, προβάλλει από τον συγχρωτισμό αυτόν σοβαρό πρόβλημα σχετικά με την ερωτική ζωή. Και ο Πλάτων, ενώ απαγορεύει στους «φύλακες» και στις «φυλακίδες» τον λεγόμενο ελεύθερο έρωτα, δεν αξιώνει όμως από αυτούς και ολοκληρωτικό ασκητισμό, καθώς η Χριστιανική Εκκλησία π.χ. αξιώνει από τους μοναχούς και τις μοναχές ή και από άλλους πολλούς ιερωμένους, αλλά θεσπίζει τους «ιερούς γάμους». Σ' αυτούς μετέχουν, και στη διάρκεια τους ζουν ως ερωτικά ζεύγη, όσοι και όσες από τους «φύλακες» και τις «φυλακίδες» ορίστηκαν με κλήρο – κατ' επιφασί τουλάχιστον, γιατί παρεμβάινουν και οι ευγονικές επιδιώξεις των αρχόντων – για ν' αποτελέσουν χωριστά ζεύγη.

Πού είναι λοιπόν η κοινοκτημοσύνη των γυναικών; Ούτε κτήματα είναι οι γυναίκες ούτε κοινές είναι των ανδρών, όπως και οι άνδρες αντίστροφα ούτε κτήματα είναι ούτε κοινοί των γυναικών. Ισότιμη σύζευξη απλώς, παροδική, ορισμένου άνδρα και ορισμένης γυναίκας. Εξ άλλου, θεσμός περιορισμένος αποκλειστικά στους «φύλακες» και στις «φυλακίδες».

Αξίζει δε να σημειωθεί ότι οι «ιεροί γάμοι» γίνονται σε ατμόσφαιρα εορταστική, με συμβολή ενεργό αξίων ποιητών.

Σύμφωνα πάλι με τον Α.Ε. Taylor (όπ.π., σ. 326), όπως δεν υπάρχει στην Πολιτεία σοσιαλισμός δεν υπάρχει ούτε και «κοινοκτημοσύνη των γυναικών». Αν ο αναγνώστης καλοσκεφτεί τις συνέπειες των κανόνων που διέπουν το ζευγάρι των φρουρών, θα διαπιστώσει ότι οι γενετήσιες ορμές και οι συναφείς οικογενειακοί δεσμοί υπόκεινται σε περιορισμούς πολύ αυστηρότερους από οποιαδήποτε χριστιανικής κοινωνίας. Βλέπει κανείς ότι τα μέλη της άρχουσας τάξης, για την οποία έχουν θεσπιστεί οι κανόνες, δεν πρέπει να επιζητούν την ικανοποίηση των γενετήσιων ορμών τους παρά μόνο στις σοβαρές εκείνες στιγμές που καλούνται να τεκνοποιήσουν για χάρη του κράτους. Η ανάθεση των καθόντων του «φρουρού» και στα δύο φύλα αρκεί, ώστε οι στιγμές αυτές να έρχονται σε αραιά διαστήματα και η αυταπάτηση την οποία συνεπάγεται η αποδοχή ενός τέτοιου κανόνα συμπεριφοράς ίσως είναι ταχύτερη ακόμα και από τη δοκιμασία που επιβάλλει στον μοναχό ο όρκος αγνείας, γιατί επιπλέον η αποχή πρέπει να διακόπτεται όποτε το επιτάσσει το κράτος. Κατά συντριπτική πιθανότητα, αν οποιαδήποτε κοινωνία επιχειρούσε να εφαρμόσει σε κάποιο τμήμα της κανόνες σαν της Πολιτείας, η προσπάθεια θα αποτύγχανε απλώς και μόνο λόγω της απογοήτευσης των μελών της. Καμιά ύψιστη αρχούσα τάξη έστω και αν ήταν ικανή να επιβάλει τη συμπεριφορά των ερωτικών ορμών στο πρωτεϊνόμενόν της, θα κατανείε ποτέ στην απόλυτη εξάλειψη της οικογενειακής τρυφερότητας από τον βίο των μελών της.

26. Σχετικά με την αρμοδιότητα των αρχόντων να ελέγχουν τον αριθμό των γάμων



ΠΑΝΟΡΑΜΑ ΤΗΣ ΚΑΛΩΝΗΣ ΣΑΝΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ, Η
ΛΗΜΟΛΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΕΣΟΝΕΡΙΟΥ

και θα εποπτεύουν ώστε να εξευγενίζεται η φυλή και να συγκρατείται ο πληθυσμός μέσα σε καθορισμένα όρια. Οι γαμήλιες ενώσεις θα έχουν τον τύπο των ιεροτελεστιών και θα κανονίζονται κατά τις αρχές του ευγονισμού. Πιστεύοντας δηλαδή ο Πλάτων ότι τα τέκνα θα πρέπει να γεννιούνται από την καλύτερη φύτρα, όταν βρίσκεται στην ακμή της ηλικίας της, ορίζει ως χρόνο παιδογονίας για τους άντρες το εικοστό πέμπτο μέχρι το πενήκοστο πέμπτο έτος της ηλικίας τους και για τις γυναίκες το εικοστό μέχρι το τεσσαρακοστό έτος, και μόνο κατά τις περιόδους αυτές θα επιτρέπεται να γεννούν παιδιά για την Πολιτεία. Παραβίαση αυτών των κανόνων καταδικάζεται αυστηρά και κάθε ξεστράτημα που θα έχει ως αποτέλεσμα να σπαρθεί παιδί χωρίς την προστασία των θυσιών και των ευχών χαρακτηρίζεται ανοσιούργημα και αδίκημα ως γέννημα σκοτεινής και άθλιας ακράτειας. Μετά όμως την παρέλευση της ηλικίας της τεκνογονίας θα αρθούν οι περιορισμοί της ερωτικής συνεύρεσης με την προϋπόθεση της τήρησης των αναγκαίων απαγορεύσεων, ώστε να αποφευχθούν περιπτώσεις αιμομιξίας· και, ει δυνατόν, οι παράνομες αυτές ενώσεις, με τη λήψη προφυλακτικών ή κατασταλτικών μέτρων, να μην καρποφορούν, σε αντίθετη δε περίπτωση προβλέπεται ότι δεν θα ανασταίνεται το παιδί που θα γεννηθεί.

Σε αντίθεση με τον σύγχρονο ευγονικό ανθρωπολόγο, υπογραμμίζει ο Barker (όπ.π., σ. 474), ο οποίος σπανίως υποστηρίζει κάποια σχετική νομοθεσία και γενικά δεν πιστεύει στη ρύθμιση των γάμων από τις αρχές, ο Πλάτων βασίζεται εξολοκλήρου στη δράση του κράτους και είναι έτοιμος να ρυθμίσει τον γάμο όπως ρυθμίζει την τέχνη και την ποίηση. Μία από τις αρχές της ρύθμισής του ίσως μας θυμίσει τον Malthus. Ο

ανάμεσα στις νύμφες και στους νυμφίους, ο F.M. Cornford (όπ.π., σ. 159, σημ. 2) παρατηρεί ότι ο Πλάτων φαίνεται να ξεχνά ότι αυτές οι ρυθμίσεις αφορούν μόνο στους Φύλακες. Αν η πολύ ευρύτερη Τρίτη τάξη μπορεί να γεννά χωρίς περιορισμό, μια μεγάλη αύξηση του αριθμού της μπορεί να συνεπάγεται αναστολή όλων των γεννήσεων ανάμεσα στους Φύλακες, με δυσμενές αποτέλεσμα. Ο Πλάτων, εντούτοις, φοβήθηκε μια εξασθένηση μάλλον παρά μια αύξηση της γεννητικότητας. (Η πολιτεία που περιγράφεται στους Νόμους προβλέπεται να έχει 5.040 πολίτες, κρατώντας ο καθένας αναλλοίωτο τον κλήρο). Ο «αριθμός των γάμων» μπορεί να περιλαμβάνει τον αριθμό των επιτρεπόμενων υποψηφίων σε κάθε γιορτή και τη συχνότητα των εορτών. Αλλά όπως οι γιορτές μπορεί να είναι ετήσιες, έτσι και οι γυναίκες που έχουν γεννήσει παιδιά από την τελευταία γιορτή μπορεί να είναι διαθέσιμες για νέο γάμο. Έτσι, σε κάθε γιορτή θα κληθεί μια νέα ομάδα που αποτελείται από άνδρες που έκλεισαν τα 25 χρόνια και γυναίκες που έκλεισαν τα 20 από την προηγούμενη γιορτή. Μερικοί ή όλοι απ' αυτούς θα ζευγαρωθούν με κάποιον άλλον ή με μέλη παλαιότερων ομάδων. Τα ζευγάρια θα συνοικούν κατά τη διάρκεια της γιορτής που θα διαρκεί ένα μήνα. Οι γάμοι τότε θα διαλυθούν και οι σύντροφοι θα μείνουν άγαμοι μέχρι τουλάχιστον την προσεχή γιορτή. Αυτό ακολουθείται από τη δήλωση στο χωρίο 461d ότι η καινούργια φουρνιά των παιδιών θα γεννηθεί στο διάστημα επτά και δέκα μηνών μετά τη γιορτή.

Πλάτων είναι αντίθετος προς την αύξηση του πληθυσμού, όχι, όπως στην περίπτωση του Malthus, για οικονομικούς λόγους, προκειμένου να εμποδιστεί η εξάντληση των τροφίμων, αλλά για πολιτικούς λόγους, προκειμένου να διατηρηθεί η σταθερότητα του κράτους του. Όπως οι σύγχρονοι βιολόγοι, ο Πλάτων πιστεύει ότι «η κοινωνική οργάνωση δεν θα πρέπει να προσπαθεί να εξασφαλίσει τον μέγιστο αριθμό αλλά τον βέλτιστο». (Bateson, *Biological Fact and the Structure*, σ. 21).

Με αυτόν τον σκοπό ο Πλάτων προσπαθεί να ρυθμίσει τον αριθμό των γάμων και υποστηρίζει ένα σύστημα ελέγχων. Για παράδειγμα, αποδοκιμάζει την με ιατρικά μέσα παράταση της ζωής των χρόνια ασθενών, υποστηρίζει την άμβλωση, όταν η συνεύρεση έχει λάβει χώρα εκτός των καθορισμένων ορίων ηλικίας, και σε ορισμένες περιπτώσεις υποστηρίζει τη βρεφοκτονία. Γενικά όμως μπορεί να ειπωθεί ότι ο Πλάτων, παρότι ενδιαφέρεται για τα προβλήματα της γέννησης, ασχολείται πολύ περισσότερο με τα προβλήματα της εκπαίδευσης. Οι συγγραφείς της ευγονικής διακρίνουν μεταξύ φύσης και ανατροφής και τονίζουν την πρωταρχική σημασία της πρώτης. Ο Πλάτων πιστεύει πρώτα και κύρια στην ανατροφή και τονίζει τη βαθιά επίδραση που έχει η εκπαίδευση της νεολαίας στο κατάλληλο περιβάλλον. Το σχέδιό του για τη μεταρρύθμιση του γάμου όπως και το σχέδιό του για την κοινοκτημοσύνη της περιουσίας είναι δευτερεύοντα σε σχέση με το σχέδιό του για την εκπαίδευση.

Ο Σωκράτης διατυπώνει ακόμη μερικές περαιτέρω ρυθμίσεις που αφορούν στη νέα σημασία που θα αποδοθεί στα ονόματα των οικογενειακών σχέσεων, και προσθέτει ότι «αδελφοί» και «αδελφές» μπορούν να συνοικούν «αν πέσει έτσι ο κλήρος και επί πλέον δώσει καταφατική απάντηση η Πυθία».²⁷

Ως επιβράβευση της ανδρείας προβλέπεται τόσο η απόδοση τιμών και βραβείων²⁸ όσο και «το δικαίωμα της συχνότερης ερωτικής επαφής με γυναίκες» για τους νέους που διακρίνονται στον πόλεμο ή κάπου αλλού, όσο και η πρόβλεψη να μην εκπαιδεύονται τα παιδιά των «χειρόνων φυλάκων» μαζί με τα γερά παιδιά καθώς και να «καταχωνιάζονται»²⁹ (460c4) τα ελαττωματικά βρέφη. Θα λαμβάνονται επίσης τα

27. Ο F.M. Cornford (όπ.π., σ. 162, σημ. 2) παρατηρεί ότι, επειδή ο γάμος είναι θρησκευτική γιορτή, έπρεπε να επικυρωθεί από το μαντείο των Δελφών είτε επρόκειτο για το όλο σχήμα των σχετικών με τον γάμο διατάξεων είτε για κάθε γιορτή χωριστά που αφορούσε στους γάμους. Οι Άρχοντες ήταν επιφορτισμένοι με την προστασία του θρησκευτικού νόμου από κάθε παραβίασή του.

28. Ειδικά προνόμια φαίνεται ότι αποδίδονταν στη Σπάρτη για επίδειξη ανδρείας στη μάχη (πρβλ. Τυρταίος, *απόσπ.* 12, 35-44), ενώ είναι βέβαιο ότι η δειλία τιμωρείτο με διάφορες μορφές στιγματισμού (Ξενοφών, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, 9, 4-6).

29. *Πολιτεία*, V, 460c3-5: «Τὰ δὲ τῶν χειρόνων, καὶ ἐάν τι τῶν ἑτέρων ἀνάπηρον

κατάλληλα μέτρα για να μην είναι δυνατόν να γνωρίσει το παιδί τη μητέρα του ή τον πατέρα του, και έτσι όλα τα μέλη της πολιτείας θα είναι συνδεδεμένα με στενότερους οικογενειακούς δεσμούς. Οι μητέρες θα είναι απαλλαγμένες από τις φροντίδες της ανατροφής των παιδιών και θα έχουν μόνο την υποχρέωση της γαλούχησης. Όλοι οι πολίτες όσοι θα γεννιώνται τον ίδιο καιρό θα χαρακτηρίζονται ως αδελφοί και θα προσφωνούν τους πρεσβύτερους ως πατέρες και πάππους.

Ύστερα από την κοινή κατοχή των γυναικών και των παιδιών ολόκληρη η πολιτεία μεταμορφώνεται σε ενιαία οικογένεια στηριγμένη στην κοινότητα του αίματος.³⁰ Η κοινότητα αυτή θα καταστεί στενό-

γένηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατακρύψουσιν ὥς πρέπει». Η έκφραση που χρησιμοποιείται είναι αιωρούμενη, όμως δεν συνεπάγεται ότι όλα τα κατώτερα παιδιά των φυλάκων πρόκειται να θανατωθούν. Ο F.M. Cornford (όπ.π., σ. 159, σημ. 1) υποστηρίζει ότι αυτά και τα ελαττωματικά παιδιά δεν θα εκπαιδεύονταν μαζί με τα γερά παιδιά, αλλά θα «ρίχνονταν» στην τάξη των τεχνιτών και των γεωργών, εκδοχή που φαίνεται να ενισχύεται από ρητή αναφορά στον *Τίμαιο* (19a1-5). ΣΩ: «Καὶ μὴν ὅτι γε τὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν θρεπτέον ἔφαμεν εἶναι, τὰ δὲ τῶν κακῶν εἰς τὴν ἄλλην λάθρα διαδοτέον πόλιν· ἐπαυξανομένων δὲ σκοποῦντας αἰε τοὺς ἀξίους πάλιν ἀνάγειν δεῖν, τοὺς δὲ παρὰ σφίσιν ἀναξίους εἰς τὴν τῶν ἐπανιδόντων χώραν μεταλλάττειν; ΤΙΜ: Οὕτως».

Αντιθέτως, ο J. Adam πιστεύει (όπ.π., I, σ. 299) ότι η παραπάνω έκφραση «ἐν ἀπορρήτῳ... ὥς πρέπει» αποτελεί ευφημισμό και δηλώνει τη βρεφοκτονία δι' «ἀποθέσεων», πρακτική που ακολουθούσαν (σύμφωνα με τον Πλούταρχο, *Λυκούργος*, 16, 1) στη Σπάρτη: «εἰ δ' ἄγεννῆς καὶ ἄμορφον, ἀπέπεμπον εἰς τὰς λεγομένας Ἀποθέτας, παρὰ Ταῦγετον βαραθρῶδῃ τόπον». Πρβλ. και Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VII, 1335b20-21: «Περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μὴδὲν πεπηρωμένον τρέφειν».

30. Με την εφαρμογή της αρχής «οι φίλοι έχουν όλα τα πράγματα κοινά», και τη στέρηση από τους φύλακες οικογένειας και ιδιωτικής περιουσίας ώστε να σχηματίζουν μια απλή οικογένεια, επιδιώκονται κατά τον Cornford (όπ.π., σ. 155) οι εξής σκοποί: (1) να γεννούν και να ανατρέφουν παιδιά υψηλότατου τύπου με τις μεθόδους της ευγονικής που χρησιμοποιούνται στην αναπαραγωγή των οικιακών ζώων (2) να απαλλαγούν οι φύλακες από τον πειρασμό να προτιμούν οικογένεια με τα ίδια ενδιαφέροντα από το σύνολο της κοινότητας (3) να διασφαλίσουν τη μέγιστη δυνατή ενότητα στην πολιτεία.

Ο Πλάτων, σύμφωνα με τον Barker (όπ.π., σ. 465), βλέπει την οικογένεια αφενός ως πηγή ιδιοτελείας, η οποία μπορεί να εξελιχθεί σε οικογενειακές διαμάχες και πολιτική διχόνοια, αφετέρου ως εμπόδιο στην ανάπτυξη, κάτι που εμποδίζει τους άνδρες και τις γυναίκες να είναι αυτό που θα μπορούσαν να είναι και να εκτελούν τη λειτουργία που θα μπορούσαν να εκτελούν, και συνεπώς (καθώς η δικαιοσύνη συνίσταται στην εκτέλεση λειτουργίας) τους εμποδίζει να είναι «δίκαιοι» οι ίδιοι ή να καθιστούν «δίκαιο» το κράτος στο οποίο ζουν. Η ημέρα της κατάργησης της οικογένειας θα είναι η ημέρα της απαρχής της ενότητας (που είναι το μεγαλύτερο από όλα τα καλά πράγματα) για το κράτος, της ελευθερίας για το άτομο και της δικαιοσύνης και για τα δύο. Κατά μία έννοια όμως είναι λάθος να θεωρούμε ως στόχο του Πλάτωνα την κατάργηση της οικογένειας. Στην πραγματικότητα αυτό που επιθυμεί είναι η μεταρρύθμιση και μετά μόρφωση της οικογένειας. Αν κατά μία έννοια μπορεί να ειπωθεί ότι επιδιώκει να εξοβελίσει την οικογένεια από το κράτος, κατά μία άλλη και βαθύτερη έννοια μπορεί να ειπωθεί ότι ήθελε να εισαγάγει την οικογένεια στο κράτος. Επιστρέφοντας στην παλιά

τερη όταν οι πολίτες θα μεταφέρουν στο κράτος τους στενούς συναισθηματικούς δεσμούς της οικογένειας και έτσι η τάξη των φυλάκων, στην οποία και μόνον αφορά η προτεινόμενη ρύθμιση, θα γίνει μια μεγάλη συναισθηματική³¹ κοινότητα στηριγμένη στην κοινή κατοχή όλων των αγαθών και αφιερωμένη στο κοινό καλό.

Κατά τον Σωκράτη, εκείνο που διασπά την πόλη και την κάνει «πολλές αντί για μία» είναι η ατομική ιδιοκτησία, όταν οι φράσεις «το δικό μου» ή το «δεν είναι δικό μου» δεν προφέρονται μ' ένα στόμα στην πόλη, και το ίδιο σχετικά με το «ξένο». Γι' αυτό όλη η πολιτεία πρέπει να αποτελεί ενότητα, να σκέφτεται και να αισθάνεται – να υποφέρει και να χαίρεται³² – σαν να είναι ένας άνθρωπος.

Συνεπώς σ' αυτήν την πόλη, πολύ περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, τονίζει ο Σωκράτης (463e), όταν κάποιος είναι ευτυχισμένος ή όταν τον έχει βρει δυστυχία, θα έχουν όλοι στα χείλη τους τη φράση που τώρα θα λέγαμε, δηλαδή το «είμαι ευτυχισμένος» ή «με έχει βρει δυστυχία». Έτσι η χαρά και η λύπη θα διαχέεται σε όλους τους πολίτες, που θα τις αισθάνονται ως κοινή υπόθεσή τους. Σ' αυτό θα συμβάλει αποφασιστικά, πέρα από τη γενικότερη οργάνωση της πολιτείας, το γεγονός ότι οι γυναίκες και τα παιδιά θα αποτελούν κοινό κτήμα των φυλάκων. Έτσι οι τελευταίοι θα έχουν όλοι μια πίστη σχετικά με το τι είναι δικό τους και προσβλέποντας όλοι τους σε ένα και το αυτό πράγμα θα αισθάνονται όλοι κατά το δυνατόν τις ίδιες λύπες και τις ίδιες χαρές.

Επομένως ο κάθε πολίτης πρέπει να κατανοεί ότι τα αγαθά της πολιτείας αποτελούν και δική του ιδιοκτησία. Κατ' αυτόν τον τρόπο η πολιτεία εμφανίζεται ως κάτι ολοκληρωτικά κοινό και όχι ιδιον. Η κοινότητα της κατοχής των αγαθών, γυναικών και παιδιών αποκορυφώνεται σε κοινότητα συναισθηματική αδιάσπαστης συμπάθειας. Με τη σφυρηλάτηση τέτοιων κοινωνικών δεσμών η ζωή στην πόλη θα εξυψωθεί και θα απαλλαγεί από τις ένομες ενέργειες και τις μικρότητες³³

εποχή του φυλετικού κράτους, οπότε η ιδιότητα του πολίτη συνεπαγόταν δεσμό συγγένειας, θα μετέτρεπε το κράτος – ή μάλλον τους κυβερνήτες του κράτους – σε οικογένεια και την οικογένεια σε κράτος. Συνενώνοντας αυτά τα δύο δεν θα καταργούσε κανένα, αλλά θα καταργούσε τη μεταξύ τους αντίθεση η οποία έτεινε να τα διαχωρίζει.

31. Σχετικά με την αποτελεσματικότητα της ρύθμισης αυτής του Πλάτωνος αποσκοπούσης στην ενότητα της πόλης μέσω της σφυρηλάτησης συνεκτικών δεσμών συναισθηματικής φιλίας ανάμεσα στους πολίτες, ο Αριστοτέλης εκφράζει επιφυλάξεις (Πολιτικά, II, 1262b7-25).

32. Πολιτεία, IV, 462b4-6: «Οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονὴς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνόμενων τε καὶ ἀπολλυμένων παρὰ πλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται;». Πρβλ. Γοργίας, 510d4-9.

33. Ο Ηρόδοτος αναφέρει (IV, 104) ότι ένας Σκυθικός λαός, οι Αγάθυρσοι είχαν κοι-



– καταγγελίες, διχόνοιες, προσωπικές προσβολές, βιαιοπραγίες και δίκες, κολακείες και ταπεινώσεις³⁴ – σε όσες αναγκαστικά οι άνθρωποι πέφτουν, στο πλαίσιο των κοινωνικών τους σχέσεων και τριβών, προκειμένου να εξοικονομήσουν τα χρήματα που τους είναι απαραίτητα για να θρέψουν την οικογένειά τους και να αναστήσουν τα παιδιά τους.

Ιδιαίτερα τονίζεται εδώ με έμφαση η αποσώβηση αδικοπραγιών και προσβολών εκ μέρους νεότερων απέναντι σε γεροντότερους,³⁵ που πιθανόν να είναι οι γονείς τους, και από το αίσθημα ντροπής «να σηκώσουν χέρι εναντίον τους» και από τον φόβο άμεσης συνδρομής εκ μέρους των άλλων πολιτών προς εκείνους που υφίστανται την κακοποίηση, «άλλοι επειδή θα είναι παιδιά τους, άλλοι επειδή θα είναι αδέρφια τους και άλλοι πατεράδες τους». Και το αποτέλεσμα θα είναι να μην υπάρχει έχθρα ανάμεσα στους πολίτες και να αποσοβηθεί έτσι ο κίνδυνος διχοστασίας στους κόλπους της άρχουσας τάξης, που αποτελεί, σύμφωνα με χωρίο³⁶ του βιβλίου VIII, τον κυριότερο λόγο παρακ-

νές τις γυναίκες τους, για να γίνουν όλοι αδέρφια και να μη μισούν και να μη φθονούν ο ένας τον άλλον. Ο Αθηναίος (XII, σ. 517) αναφέροντας τον θεόπομπο γράφει: «Θεόπομπος δ' ἐν τῇ μὲν τῶν ἱστοριῶν καὶ νόμον εἶναι φησι παρὰ τοῖς Τυρρηνοῖς κοινὰς ὑπάρχει τὰς γυναῖκας· ταύτας δὲ ἐπιμελεῖσθαι σφόδρα τῶν σωμάτων καὶ γυμνάζεσθαι πολλάκις καὶ μετ' ἀνδρῶν ἐνίοτε δὲ καὶ πρὸς ἑαυτάς... τρέφειν δὲ τοὺς Τυρρηνοὺς πάντα τὰ γινόμενα παιδιά, οὐκ εἰδότες ὅτου πατὴρ ἐστὶν ἕκαστον».

Το ότι η κοινότητα της κατοχής των γυναικών θα απαλλάξει τους ανθρώπους από τις δίκες και τις στάσεις είναι μια αντίληψη που αναπτύσσει στο ψήφισμα της Συνέλευσης ο Αριστοφάνης στις *Εκκλησιαζούσες* (561-567): «παν οι σπιουνιές, οι μαρτυρίες τελειώσαν... / πάνε οι λωποδυσίες, ο φθόνος του άλλου, / η γύμνια, η φτώχεια, πάνε οι εξουβρίσεις, / πάνε οι κατακρατήσεις ενεχύρων».

34. «Όσο τώρα για τα ευτελή πράγματα από τα οποία οι πολίτες θα είναι απαλλαγμένοι, αυτά, λέει ο Σωκράτης, διστάζω ακόμη και να τα αναφέρω: τις κολακείες των φτωχών στους πλούσιους, τις στενοχώριες και τα βάσανα για την ανατροπή των παιδιών, την προσπάθεια να βρουν χρήματα για τη συντήρηση του νοικοκυριού, άλλοτε παίρνοντας δανεικά, άλλοτε αρνούμενοι εντελώς να το κάνουν, κι άλλοτε παραδίνοντας στις γυναίκες και στους ανθρώπους του σπιτιού να φυλάνε αυτά που τις οίδε, φίλε μου, πώς κατάφεραν να τα βρουν, και όσες κι όποιες λογής ταπεινώσεις υφίστανται γύρω από αυτά, πράγματα που, προφανώς, και αναξιοπρεπή είναι και δεν επιτρέπεται να τα συζητάει κανείς» (Μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλου).

35. Πρβλ. *Νόμοι*, IX, 879c2-d2: «Αποτελεί αισχρή και θεομίσητη πράξη να βλέπει κανείς σε μια πόλη να κακοποιείται ένας γέρος από έναν νεότερο. Αλλά όταν ένας νέος χτυπηθεί από κάποιον ηλικιωμένο, πρέπει, όπως φαίνεται, σε κάθε περίπτωση, να ανεχθεί με υπομονή την πράξη αυτή της οργής του, επιφυλάσσοντας και για τον εαυτό του την τιμή αυτή προς τα γηρατειά. Να, λοιπόν, ποιος θα είναι ο νόμος μας. Ο καθένας μας θα σέβεται τον μεγαλύτερό του και με λόγια και με έργα. Και τον γεροντότερό του κατά είκοσι χρόνια, είτε άντρα είτε γυναίκα, ας τους σέβεται σαν πατέρα ή σαν μητέρα και γενικά ας αποφεύγει να προσβάλλει κάθε ηλικιωμένο που θα μπορούσε να τον γεννήσει και να τον μεγαλώσει, από σεβασμό πάντοτε προς τους θεούς που είναι προστάτες των γεννήσεων». (Μτφρ. Β. Μοσχόβη).

36. *Πολιτεία*, VIII, 545d1-2: «Πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος

μής και πτώσης των πολιτικών καθεστώτων.

Όλες οι παραπάνω διαπιστώσεις συνιστούν απάντηση στην παρατήρηση που είχε κάμει αρχικά ο Αδείμαντος σχετικά με τον τρόπο της ζωής των φυλάκων, ο οποίος τώρα αποδεικνύεται ότι είναι με τέτοιο τρόπο ρυθμισμένος ώστε να οδηγεί στην ευτυχία και σε μια ζωή «πιο όμορφη και πιο καλή από τη ζωή των Ολυμπιονικών»³⁷ (466a9).

Οι φύλακες, επομένως, αυτής της πολιτείας θα βγαίνουν στον πόλεμο μαζί με τις γυναίκες τους και τα παιδιά τους κι έτσι κι αυτά θα εξοικειώνονται με το πολεμικό επάγγελμα από τη μικρή τους ηλικία. Όσοι δείχνουν δειλία στη μάχη θα εκπίπτουν από την τάξη των φυλάκων στην τρίτη τάξη των τεχνιτών και των γεωργών,³⁸ ενώ όσοι διακρίνονται και ξεχωρίζουν για την ανδρεία τους θα τιμούνται ποικιλοτρόπως όχι μόνον όσο ζουν³⁹ με εξαιρετικές αμοιβές – στεφάνωμα, περισσότερες ερωτικές συννευρέσεις, ύμνους κατά τη διάρκεια των θυσιών, ιδιαίτερες θέσεις στα τραπέζια – αλλά και μετά τον θάνατό τους⁴⁰ ως ήρωες.

τάς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ στάσις ἐγγένηται».

Όπως σημειώνει ο Ν. Σκουτερόπουλος (όπ.π., σ. 844), εδώ προεξαγγέλλεται ένας θεμελιώδης νόμος των επαναστατικών πολιτικών μεταβολών που έμελλε να τον ανακαλύψουν πολύ αργότερα ο J.J. Rousseau στο 10ο κεφάλαιο του 3ου βιβλίου του *Contrat social* (1762) και ο θεωρητικός του συντηρητισμού Vilfredo Pareto στις σσ. 2054, 2057 και 2058 του *Trattato di sociologia generale* (1916).

37. Ο Ηρόδοτος αναφέρει (V, 47) ότι οι Εγεσταίοι τίμησαν ως Ολυμπιονίκη τον Κρωτωνιάτη Φίλιππο, γυιο του Βουτακίδη, «τον πιο όμορφο Έλληνα της εποχής του», με ανέγερση ηρώου στον τάφο του και προσφορά θυσιών.

38. Στους *Νόμους* (XII, 944e5 κ.εξ.) η τιμωρία που επιφυλάσσεται «για 'κείνον που δεν χρησιμοποίησε την αμυντική δύναμη των όπλων του» είναι πιο ατιμωτική – «αν και το πιο σωστό θα ήταν να υπήρχε η δυνατότητα να του αλλάξουν τη φύση και να τον κάμουν από άντρα γυναίκα»: «Γι' αυτό, λοιπόν, θα του επιβάλουμε κάτι παραπλήσιο, για να εξασφαλίζουμε τη ζωούλα του, απομακρύνοντάς τον από κάθε κίνδυνο και κάνοντάς τον να ζει όσο το δυνατόν περισσότερο καιρό μέσα στο αίσχος της δειλίας του. Και να ο νόμος που θα επιβάλλουμε σε τέτοιες περιπτώσεις: Αν ένας άνθρωπος καταδικασθεί ότι στον πόλεμο παράτησε με αισχρό τρόπο τα όπλα του, αυτόν ούτε στρατηγός ούτε κανένας άλλος από τους αρχηγούς του πολέμου να τον χρησιμοποιήσει σαν στρατιώτη ούτε να του αναθέσει κάποια άλλη στρατιωτική υπηρεσία».

39. Στο σημείο αυτό ο Πλάτων ακολουθεί τον Όμηρο, όπως δηλώνει με την αναφορά του (468d) στις τιμές που αποδίδει ο ποιητής στον Αίαντα (*Ιλιάδα*, Η, 321-323: «... Τον Αίαντα τιμώντας μάλιστα – ο γιος του Ατρέα, ο Αγαμέμνων, ηγεμόνας του στρατού, – μπροστά του έβαζε, τη μια μετά την άλλη, σπάλεις από την πλάτη». Μτφρ. Δ. Μαρωνίτης), για την αριστεία του στον πόλεμο, και με το λεκτικό που χρησιμοποιεί δανεισμένο από την *Ιλιάδα* (Θ, 162-164).

40. Η ανδρεία των νεκρών ηρώων γεραίρεται με τη συμπερίληψή τους στο «χρυσό γενός» (468e5) και με την ανάδειξή τους σε «πνεύματα αγαθά, φύλακες των θνητών ανθρώπων που διώχνουν το κακό», πίστη την οποία εκφράζει ο Ησίοδος (*Έργα και ημέραι*, 121-123: «Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, – τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι

II. Ρύθμιση της διεθνούς πολιτικής της πόλης στις σχέσεις της με τους Έλληνες και τους βαρβάρους

Στο τμήμα που ακολουθεί (469b-471c3) ο Σωκράτης συζητά τις αρχές που αποσκοπούν στη ρύθμιση της διεθνούς πολιτικής της πόλης στις σχέσεις της με τους Έλληνες και τους Βαρβάρους. Οι Έλληνες αναγνώριζαν ορισμένους άγραφους νόμους ή έθιμα («νόμοι κοινοί τῆς Ἑλλάδος, νόμιμα τῶν Ἑλλήνων») για θέματα αυτού του είδους, και σ' αυτούς ο Πλάτων συχνά κάνει υπαινιγμό μέσω του επιχειρήματος που διατυπώνει στα χωρία 469e, 470c και αλλού. Η πολιτική που ο Πλάτων προδιαγράφει εδώ για την ιδανική πόλη του αποσκοπούσε να έχει μια άμεση και ευθεία επίδραση στις επικρατούσες συνθήκες στην εποχή του.

«Ἄπαξ και ολοκληρώθηκε η δομή του ιδεώδους κράτους του», γράφει ο Barker (ό.π., σ. 558), «και άπαξ και εξηγήθηκαν και δικαιολογήθηκαν οι καινοτομίες της εσωτερικής του δομής, ο Πλάτων στρέφεται στο ζήτημα των εξωτερικών του σχέσεων. Γράφοντας ίσως υπό την επιρροή των συναισθημάτων που προκάλεσαν οι σπαρτιατικές εκστρατείες εναντίον της Περσίας (400-394 π.Χ.), υποστηρίζει μία εξωτερική πολιτική συμμαχίας, ή έστω φιλίας, μεταξύ των κρατών της Ελλάδος σε αντιπαράθεση προς τους «βαρβάρους». Το τμήμα της Πολιτείας στο οποίο αναπτύσσεται αυτό το επιχείρημα είναι ίσως το πλέον σαφώς και συνειδητά πρακτικό τμήμα της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνος. Ο Πλάτων δεν προχωρεί τόσο μακριά, όσο ο Ισοκράτης, και δεν υποστηρίζει ότι η πραγματική θεραπεία για τα εσωτερικά προβλήματα των ελληνικών κρατών βρίσκεται στην ένωσή τους σε μία σταυροφορία ενάντια στον Μεγάλο Βασιλιά –ο Πλάτων παραείχε σαφή συνείδηση της ριζικής εσωτερικής μεταρρύθμισης την οποία χρειαζόνταν τα ελληνικά κράτη, προτού μπορέσουν πραγματικά να ησυχάσουν από τα προβλήματα τους, αλλά επιμένει στην ανάγκη δημιουργίας μιας γενικής αρμονικής φιλίας στην Ελλάδα. Ο Πλάτων δίνει έμφαση στην ιδέα ενός κοινού δημοσίου δικαίου που να ρυθμίζει ή θα πρέπει να ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των ελληνικών κρατών. Και, παρότι δεν κάνει κήρυγμα υπέρ μιας σταυροφορίας εναντίον της Περσίας, τονίζει τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ των Ελλήνων και όλων των άλλων λαών και συνάγει

Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς – ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων»). Το χωρίο αυτό επαναλαμβάνεται από τον Σωκράτη στον Κρατύλο (391e3-398a2) παρόλο που λαγχμένο ως εξής:

«αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυψεν
οἱ μὲν δαίμονες ἄγνοοι ἐπιχθόνιοι καλέονται

ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων».

ΛΑΟΒΟΥΛΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

από αυτή τη διάκριση το ηθικό δίδαγμα ότι οι Έλληνες θα πρέπει να συμπεριφέρονται μεταξύ τους με μία αυτοσυγκράτηση την οποία δεν είναι απαραίτητο να δείχνουν προς τον έξω κόσμο.

Το μόνιμο ενδιαφέρον του επιχειρήματος του Πλάτωνος βρίσκεται στο φως που ρίχνει στις ιδέες του περί διεθνούς δικαίου και διεθνούς ηθικής. Παρότι μπορεί να καθιστά το κράτος απόλυτο στο εσωτερικό του, ο Πλάτων απέχει πολύ από το να θεωρεί ότι είναι απόλυτο ή ότι δεν υπόκειται σε περιορισμούς στην εξωτερική του ζωή. Είναι αλήθεια ότι ο Πλάτων δεν έχει συλλάβει καμία ιδέα περί οικουμενικής αδελφoσύνης ή περί κοινής ανθρώπινης κοινωνίας μέσα στην οποία το κράτος περικλείεται και η οποία περιορίζει τη δράση του. Μία τέτοια ιδέα ήταν αδύνατο να συλληφθεί, προτού οι παγκόσμιες αυτοκρατορίες της Μακεδονίας και της Ρώμης συντελέσουν προς αυτή την κατεύθυνση και προτού η σκέψη προσαρμοζόμενη σε αυτά τα γεγονότα συλλάβει τις έννοιες της αδελφοσύνης και ισότητας όλων των ανθρώπων, οι οποίες εμφανίζονται πρώτα στη στωική φιλοσοφία και στη συνέχεια στον Χριστιανισμό. Ο Πλάτων δεν υπερβαίνει τη διάκριση, που εξακολουθούσε να είναι του συρμού στην εποχή του, μεταξύ Έλληνα και βαρβάρου· η μόνη αδελφοσύνη που αναγνωρίζει περιορίζεται στον ελληνικό κόσμο. Όμως έχει μία σαφή αντίληψη ότι τουλάχιστον ο ελληνικός κόσμος είναι μία ενιαία κοινωνία με μία δική της ευγένεια ή αρμονική φιλία, προς την οποία όλα τα μέλη της είναι υποχρεωμένα να προσαρμόζονται. Στα πλαίσια αυτής της κοινωνίας θα πρέπει να επικρατεί ειρήνη ή, αν υπάρχει πόλεμος, θα πρέπει να διεξάγεται σύμφωνα με τους κανόνες που σέβονται τον άνθρωπο. Και πάλι στα πλαίσια αυτής της κοινωνίας θα πρέπει να υπάρχει μία γενική αναγνώριση του δικαιώματος της προσωπικής ελευθερίας και ο Έλληνας ποτέ δεν θα πρέπει να είναι δούλος του Έλληνα. Με λίγα λόγια, ο Πλάτων πιστεύει ότι υπάρχει ένα δημόσιο δίκαιο της Ελλάδος και ότι όλα τα ελληνικά κράτη δεσμεύονται από αυτό το δίκαιο.

Η διδασκαλία του Πλάτωνος στην Πολιτεία θίγει εν μέρει την υποδούλωση των Ελλήνων και εν μέρει τους κανόνες του πολέμου μεταξύ των Ελλήνων. Ο Πλάτων πιστεύει ότι οι ελληνικές πόλεις ουδέποτε θα πρέπει να υποδουλώνουν Έλληνες ή να επιτρέπουν σε οποιονδήποτε άλλο να κάνει κάτι τέτοιο· κι αυτό, γιατί θα κινδύνευαν να υποδουλωθούν οι ίδιες από τους βαρβάρους, αν σπαταλούσαν τη δύναμη του έθνους τους στερώνοντας από τα μέλη του την ελευθερία τους (469 b). Εδώ ο Πλάτων αναγνωρίζει το δικαίωμα κάθε μέλους του ελληνικού κόσμου στην ελευθερία και καθώς κάθε δικαίωμα υποδηλώνει μία κοινωνία στα πλαίσια της οποίας απολαμβάνεται και από την οποία εγγυάται, μπορεί να ειπωθεί ότι επαγωγικά αναγνώριζε την ύπαρξη μιας



κοινής ελληνικής κοινωνίας. Η σύλληψη μιας τέτοιας κοινωνίας και του δημοσίου δικαίου μιας τέτοιας κοινωνίας εμφανίζεται με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια στους νόμους που θέτει ο Πλάτων για τη ρύθμιση του πολέμου μεταξύ ελληνικών κρατών. Ο πόλεμος μεταξύ Ελλήνων είναι στην πραγματικότητα εμφύλιος πόλεμος και όχι κανονικός πόλεμος. Όλοι οι Έλληνες είναι ενωμένοι θετικά μέσω δεσμών φιλίας και συγγένειας και αρνητικά μέσω μιας κοινής αντιπαράθεσης και μιας κοινής εχθρότητας προς τον βαρβαρικό κόσμο (470 b-c)). Όταν σε ένα κράτος μαίνεται εμφύλιος πόλεμος, η κοινή γνώμη του κράτους καταδικάζει την οποιαδήποτε μεγάλη σφοδρότητα εχθροπραξιών και αναμένει από τους αντιμαχομένους να διεξαγάγουν τον πόλεμο με τρόπο που να μην καθιστά τη συμφιλίωση αδύνατη. Η κοινή γνώμη της Ελλάδος αναμένει, ή θα έπρεπε να αναμένει, ότι οι εχθροπραξίες μεταξύ ελληνικών κρατών θα διεξάγονται σε αντίστοιχες γραμμές. Έλληνες ουδέποτε θα πρέπει να λεηλατούν το έδαφος Ελλήνων ή να καίνε τα σπίτια τους· θα πρέπει να περιορίζονται στην αρπαγή της ετήσιας σοδειάς – ως πολεμικό μέτρο και προκειμένου να συντομευτεί η περίοδος των εχθροπραξιών. Επίσης κατά τη διάρκεια των εχθροπραξιών δεν θα πρέπει να γίνεται σκύλευση των πτωμάτων ή παρεμπόδιση της ταφής τους ή επίδειξη τροπαίων στους ναούς. Ο κανονικός πόλεμος – ο πόλεμος σε όλη του τη σφοδρότητα – θα πρέπει να διεξάγεται από τους Έλληνες εναντίον των βαρβάρων, οι οποίοι είναι οι «φυσικοί εχθροί» τους. Ο Πλάτων δεν λέει αν είναι καθήκον του ιδεώδους κράτους του να διεξάγει πόλεμο, αλλά είναι αρκετά σαφές αναφορικά με το καθήκον του κράτους του προς τα άλλα ελληνικά κράτη. Πρόκειται για μία ελληνική πόλη και, όπως είναι φυσικό, οι πολίτες της θα αγαπούν την Ελλάδα, θεωρώντας όλους τους άλλους Έλληνες ως συγγενείς τους και έχοντας κοινή θρησκευτική λατρεία με αυτούς. Αν πολεμήσουν άλλους Έλληνες, αυτό επ' ουδενί θα γίνει με επιθετικό πόλεμο ή για κατάκτηση ή καταστροφή αλλά για λόγους τιμωρίας, για να αντιταχθούν σε άδικες πράξεις και για να εμποδίσουν την παραβίαση του νόμου του κράτους τους. Επίσης ουδέποτε θα θεωρήσουν ως εχθρούς όλους τους πολίτες ενός εχθρικού κράτους, άνδρες, γυναίκες και παιδιά, ούτε θα τους συμπεριφερθούν όπως σε εχθρούς· αντίθετα, «γνωρίζοντας ότι η ενοχή για τον πόλεμο περιορίζεται σε λίγα άτομα και ενεργώντας ωσάν οι πολλοί να είναι φίλοι τους», δεν θα προχωρήσουν τη διαμάχη πέρα από το σημείο όπου οι ένοχοι θα υποχρεωθούν από τους άλλους, οι οποίοι υφίστανται τις συνέπειες των κακών τους πράξεων, να παραιτηθούν της δόσας ικανοποίηση (471 b).

Ο περιορισμός της οπτικής γωνίας του Πλάτωνος – αν μπορεί να χαρακτηριστεί περιορισμένη μία οπτική γωνία που σε τελική ανάλυση

ήταν ευρύτερη από εκείνη των περισσότερων συγχρόνων του – δεν θα πρέπει να μας κάνει να μη δούμε το γεγονός ότι ο Πλάτων υποστήριξε την κυριαρχία του διεθνούς δικαίου και ότι ήταν ο πρώτος στοχαστής που έκανε κάτι τέτοιο. Δύο χιλιάδες χρόνια πριν τον Grotius ασχολείται με το πρόβλημα του Grotius και προσπαθεί να βρει ένα *jus belli*, δίκαιο του πολέμου. Δεν προσπαθεί, όπως κάνει ο Grotius, να βασίσει ένα τέτοιο δίκαιο πάνω σε ένα *jus natural*, φυσικό δίκαιο· δεν έχει ανάγκη να προσφύγει στο δίκαιο της φύσης, εφόσον το αίσθημα της εθνικότητας τού παρέχει μία πιο συγκεκριμένη βάση. Πιστεύει ότι είναι λάθος μονάδες του ίδιου έθνους, ακόμη κι αν είναι πολιτικά ανεξάρτητες, να συμπεριφέρονται σαν να μην είχαν σχέση και σύνδεση μεταξύ τους. Όμως αναγνωρίζει, και ουδέποτε θα του είχε περάσει έστω και για μία στιγμή από το μυαλό να μην αναγνωρίσει, την πολιτική τους ανεξαρτησία. Δεν οραματίζεται κάποια ομοσπονδία της Ελλάδος ή κάποια κοινή πολιτική εξουσία οποιουδήποτε είδους. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο και επειδή αναγνωρίζει ότι τα κράτη της Ελλάδος είναι πολιτικά ανεξάρτητα, η επιμονή του για την κυριαρχία του δικαίου στα πλαίσια ενός συστήματος πολιτικά ανεξάρτητων κρατών τού δίνει το δικαίωμα να θεωρείται ως προπάτορας του διεθνούς δικαίου».

Στο πλαίσιο αυτών των δεδομένων και σε σχέση με τη φρουρήρηση της πόλης, η στάση των φυλάκων στον πόλεμο απέναντι στους ομοεθνείς θα είναι φιλόανθρωπη, με τη σκέψη ότι δεν επιτρέπεται ελληνικές πόλεις να υποδουλώνουν Έλληνες,⁴¹ διότι όλοι οι Έλληνες αποτελούν μια συγγενική κοινότητα, γι' αυτό και «θα αφήνουν το ελληνικό γένος απείραχτο αναλογιζόμενοι τον κίνδυνο της υποδούλωσης στους βαρβάρους».⁴²

41. Ο Σπαρτιάτης Καλλικρατίδας συμφωνεί εδώ με τον Πλάτωνα: «οὐκ ἔφθ' ἑαυτοῦ γε ἄρχοντος οὐδέν' ἂν Ἑλλήνων [εἰς τὸ κείνου δυνατόν] ἀνδραποδισθῆναι», (Ξενοφών, *Ελληνικά*, Α, VI, 14). Αντιθέτως, η υποδούλωση των βαρβάρων θεωρείται δίκαιη πράξη: «Διὸ φασιν οἱ ποιηταὶ «βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός», ὡς ταῦτ' οὖ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I, 1252b8-10). Βλ. και Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*, στιχ. 1400-1401: «βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, / μήτερ, Ἑλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι».

Πρόδρομος του Πλάτωνα, πλην του Καλλικρατίδα, στον Πανελληνισμό είναι, σύμφωνα με τον Κρατίνο, ο Κίμων: «Πανελλήνων πρόμος» (= πρόμαχος), *Αρχίλοχος*, 1.

42. *Πολιτεία*, V, 469b10-c2: «... τοῦτο ἐθίζειν, τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους φεῖδεσθαι, εὐλαβουμένους τὴν ὑπὸ τῶν βαρβάρων δουλείαν».

Όπως παρατηρεῖ ο Α. Diès (όπ.π., σ. I.IV), η ψυχή του λαού θα όφειλε να ευαισθητοποιηθεῖ προς αυτές τις ενωτικές ιδέες εναντίον του φυλετικού εχθρού, αφού για τους ρήτορες που διαδέχονταν ο ένας τον άλλο στο βήμα στις μεγάλες ολυμπιακές γιορτές το θέμα αυτό αποτελούσε ανεξάντλητη πηγή των επιδεικτικών τους λόγων. Όμως, ούτε ο Γοργίας, ούτε ο Λυσίας, ούτε ακόμη ο Ισοκράτης ή ο Πλάτων, ούτε οι πιο σοφές ιδέες, ούτε οι πιο πατριωτικές εκκλήσεις δεν μπόρεσαν να υπερσχύσουν των πολύ παλαιών μοιραίων αμαρτημάτων και δυστυχιών οφειλομένων κυρίως σε εγωιστι-

απέναντι στους οποίους θα διεξάγουν πόλεμο σκληρό και ανελέητο.⁴³ Ούτε θα έχουν Έλληνα για δούλο τους, και θα συμβουλεύουν τους άλλους Έλληνες να κάνουν το ίδιο.⁴⁴ Θα αποφεύγουν ακόμη τη σκύλευση⁴⁵ των νεκρών – πράξη ανελευθερίας, φιλοχρηματίας και μικρόνοιας – τις ιεροσυλίες και τις αφιερώσεις των όπλων στα ιερά, και μάλιστα τα όπλα των Ελλήνων, καθώς και τη δήωση της ελληνικής γης, τη δενδροτόμηση και τον εμπρησμό των σπιτιών.⁴⁶ Μόνο τη σοδεία της χρονιάς

κούς σκοπούς και επιδιώξεις. Ο Πλάτων τουλάχιστον επιδιώκει αυτοί οι πόλεμοι ανάμεσα στους Έλληνες να περιορίζουν στο ελάχιστο τις βαρβαρότητες και τις καταστροφές, με την αίσθηση ότι δεν πρέπει να διαπραχθεί ανήκεστο κακό που θα δηλητηριάσει την ειρήνη του αύριο. Εδώ κορυφώνεται η πολιτική υψηλοφροσύνη του Πλάτωνος, που του εξασφαλίζει μια αδιαφιλονίκητη θέση ανάμεσα στους φορείς του πανελλήνιου πολιτικού πνεύματος κατά την Αρχαιότητα.

43. Κατά τον G.C. Field (*Plato and his Contemporaries*, Λονδίνο, 1967² (1930). Μτφρ. Α.Η. Σακελλαρίου, *Ο Πλάτων και η εποχή του*, Αθήνα, 1972, σσ. 172-173), το όλον αυτό χωρίο αναφαιίνεται ξαφνικά εδώ, και μάλιστα δεν έχει καμιά ιδιαίτερη σχέση με τη λοιπή συζήτηση, η οποία μπορούσε θαυμάσια να προχωρήσει και χωρίς ένα τέτοιο επιχείρημα. Φυσική εξήγηση του γεγονότος αυτού είναι ότι το θέμα αυτό απασχολούσε πολύ τον νου του Πλάτωνος κι ένωσε την επιθυμία να το εισαγάγει σ' ένα σημείο του διαλόγου, κι ας μην είχε και πολλή σχέση με την πορεία της συζήτησης.

44. Πρέπει εδώ να τονισθεί ότι ο Πλάτων δεν επιτρέπει να υπάρχουν δούλοι Ελληνικής καταγωγής. Στην Πολιτεία δεν υπάρχει καμιά ρητή διάταξη που να καθιερώνει τη δουλεία. Αντίθετα, ο θεσμός αυτός διατηρείται στους Νόμους, VI, 776d5-7: «Ίσμεν ότι που πάντες είπομεν ἂν ὡς χρὴ δούλους ὡς εὐμενεστάτους ἐκτῆσθαι καὶ ἀρίστους».

Ένας από τους σπουδαιότερους λόγους που κάνει τον Πλάτωνα να εκφράζεται με ασυγκράτητο μίσος εναντίον των τυράννων είναι και το ότι δεν edίσταζαν τα τυραννικά πολιτεύματα να ελευθερώνουν τους δούλους, που κατά τον μεγαλύτερο αριθμό δεν ήταν ελληνικής καταγωγής, και να καταρτίζουν απ' αυτούς στρατιωτικά σώματα για να κρατούν σε υποταγή τους ελεύθερους πολίτες: «Τοὺς δούλους ἀφελόμενος (ὁ τύραννος) τοὺς πολίτας, ἐλευθερώσας, τῶν περὶ ἑαυτὸν δορυφόρων ποιήσασθαι» (567e5-6).

45. Πρβλ. Ξενοφών, *Ελληνικά*, Β, IV, 19. Μετά τη νίκη κατά των τριάκοντα τυράννων (στο Φάληρο) ο Θρασύβουλος και οι οπαδοί του «τὰ μὲν ὅπλα ἔλαβον, τοὺς δὲ χιτῶνας οὐδενὸς τῶν πολιτῶν ἐσκύλευσαν», Όπως σημειώνει ο Ν. Σκουτερόπουλος (όπ.π., σ. 845), «οι κανόνες διεξαγωγῆς των πολέμων που διατυπώνει εδώ αλλά και στη συνέχεια (471a9-b4) ο Πλάτων αφορούν πρωτίτως σε πολέμους μεταξύ Ελλήνων και αποτελούν μέρος ενός κώδικα ηθικής του πολέμου που ο Πλάτων τον ενυφαίνει στην παιδεία των φυλάκων. Η αντιπαραβολή και η σύγκριση με το θεωρούμενο τότε ως αυτονόητο δικαίωμα του νικητή να υποδουλώνει τον ηττημένο και αιχμάλωτο εχθρό, κάτι που, ας σημειωθεί, το θεωρεί φυσικό δικαίωμα και ο θεμελιωτής του νεότερου διεθνούς δικαίου, ο Hugo Grotius στο *De jure belli ac pacis* (1625), μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε την πρόοδο του ηθικού αισθήματος που αποπνέει το πλατωνικό κείμενο εδώ, το 471c3. Γιατί, στο ο περιορισμός της ισχύος των κανόνων αυτών στην ενδοελληνική μόνον σφαίρα αποδυναμώνει σημαντικά την ανθρωπιστική βάση τους».

46. Βλ. *Πολιτεία*, V, 471a9-b5: «Δεν θα ρημάξουν, λοιπόν, Έλληνες αυτοί, την Ελλάδα, ούτε θα βάλουν φωτιά στα σπίτια, ούτε θα βγουν και θα πουν πως όλοι οι κάτοι-

(«ἐπέτειον καρπόν», 470b1) θα μπορούν να τους παίρνουν.

Εν συνεχεία ο Σωκράτης προβαίνει στη διάκριση ανάμεσα στον πόλεμο, που είναι η έχθρα απέναντι στον ξένο εχθρό, και τη στάση, που αποτελεί έχθρα απέναντι στο συγγενικό, γενικότερα απέναντι στο ελληνικό γένος. Έτσι, στην ελληνική⁴⁷ αυτή πόλη που χτίζεται, όταν οι Έλληνες μάχονται με τους βαρβάρους και οι βάρβαροι με τους Έλληνες, θα χαρακτηρίσουμε τη σύγκρουση αυτή ως πόλεμο και θα πούμε ότι είναι φύσει πολέμιοι.⁴⁸ όταν όμως κάτι τέτοιο γίνεται ανάμεσα σε Έλληνες, θα πούμε ότι είναι φύσει φίλοι, ωστόσο η σύγκρουσή τους δείχνει ότι η Ελλάδα είναι άρρωστη⁴⁹ και έχει πέσει σε στασιασμό και την

και της μιας ή της άλλης πολιτείας, άντρες, γυναίκες, παιδιά, είναι εχθροί τους, αλλά πάντοτε λίγους μόνο θα χαρακτηρίζουν εχθρούς, αυτούς που προκάλεσαν τη διένεξη. Κι έτσι, ούτε τη γη των άλλων θα θελήσουν να την ρημάξουν, αφού τους περισσότερους από αυτούς θα τους θεωρούν φίλους τους, ούτε σπίτια θα γκρεμίσουν, αλλά θα τραβήξουν τη διαφορά ίσαμε το σημείο που οι υπαίτιοι θα υποχρεωθούν από εκείνους, οι οποίοι θα υποφέρουν χωρίς να έχουν φταίξει σε τίποτε, να πληρώσουν για όσα έκαναν» (Μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλου).

47. Ο Κ. Γεωργούλης σημειώνει (όπ.π., σ. 436) ότι ο Jowett διετύπωσε τη γνώμη στην εισαγωγή του έργου του [*The Dialogues of Plato*, 4 τόμοι, Οξφόρδη, 1953⁴ (1875²)] ότι η πόλη που σχεδιάζεται στα πρώτα τέσσερα βιβλία είναι αληθινά μια Ελληνική πόλη. Η περιγραφόμενη όμως στα βιβλία που ακολουθούν – η τρίτη πόλη – διασπά τα σύνορα της δεύτερης και υψώνεται στον πανανθρώπινο ορίζοντα, όντας η πόλη των φιλοσόφων. Την αντίληψη τούτη του Jowett την επανέλαβε και ο Adam διατυπώνοντας τη γνώμη ότι από το 473b αρχίζει η περιγραφή της τρίτης πόλης και ότι αυτή ευρίσκεται «έν ούρανῳ παράδειγμα τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικῆζειν». Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δεν λέει πουθενά ο Πλάτων ότι η τρίτη πόλη των φιλοσόφων δεν είναι Ελληνική. Αποτελεί, βέβαια, ανυπέρβλητο πρότυπο η Πολιτεία του, δεν παύει όμως να είναι Ελληνική, παρόλο ότι ο Πλάτων θεωρεί δυνατή τη συγκρότηση παρόμοιας πολιτικής οργάνωσης και σε άλλες χώρες.

Πώς όμως ο Πλάτων φαντάστηκε αυτήν την πόλη; Όπως σημειώνει ο Guthrie (όπ.π., IV, σ. 485), ο Zeller θεώρησε ότι διαμορφώθηκε με βάση το πολίτευμα της Σπάρτης, αλλά μολονότι ο Πλάτων θαύμαζε πολλά χαρακτηριστικά του σπαρτιατικού τρόπου ζωής, διαχωρίζει ρητά το πολίτευμα αυτό από το δικό του ως το πρώτο από τους κατώτερους τύπους πολιτευμάτων (545a). Ούτε είναι πιθανό ότι ήλπιζε σοβαρά να πραγματοποιήσει τα ιδανικά της Πολιτείας στη Σικελία, με τον Διονύσιο II ως φιλόσοφο-βασιλιά, όπως μεταξὺ άλλων είχαν πιστέψει οι Crossman, Cornford και Hammond.

48. Η δήλωση αυτή του Πλάτωνος εκφράζει την καθολική ελληνική θέση: Ηρόδοτος, I, 4· Ευριπίδης, *Εκάζη*, στιχ. 1199-1201: «ἀλλ' ὦ κάχιστε, πρῶτον οὔ ποτ' ἂν φίλον / τὸ βάρβαρον γένοιτ' ἂν Ἑλλήσιν γένος / οὐδ' ἂν δύναίτο...»· Ισοκράτης, *Πανηγυρικός*, 158: «Οὕτω δὲ φύσει πολεμικῶς πρὸς αὐτοὺς (= τοὺς Πέρσας) ἔχομεν, ὥστε καὶ τῶν μύθων ἥδιστα συνδιατρίβομεν τοῖς Τρωαῖς [καὶ Περσῶσι] δι' ὧν ἔστι πυνθάνεσθαι τὰς ἐκείνων συμφορὰς».

49. Πρβλ. τη μελαγχολική εικόνα της πολιτείας της σύγχρονης Ελλάδος στον Πανηγυρικό, 115-117, του Ισοκράτη. Για την αντίληψη του Πλάτωνος η κατάσταση που παρούσασε η Ελλάς κατά την εποχή του δεν ήταν η φυσιολογική, αλλά η νοσηρή κατάσταση των στάσεων και του κομματισμού. Από την άποψη αυτή ο Πλάτων, όπως τονίζει

έχθρα αυτή πρέπει να την ονομάζουμε στάση⁵⁰ (470c5-471b).

ο Κ. Γεωργούλης (όπ.π., σ. CXVI), είναι δίκαιο χωρίς αμφιβολία να καταταχτεί στους φορείς του Πανελληνίου πνεύματος. Παράλληλα ο συγγραφέας προσθέτει (σ. CXVIII) ότι η εμμονή του Πλάτωνα στο ελληνικό πλαίσιο της πολιτικής ζωής δεν τον εμποδίζει να φτάσει στο πανανθρώπινο βάθος. Κατά την αντίληψή του ο αληθινός άνθρωπος είναι αυτός που ζει μέσα στην ελληνική πολιτική κοινότητα. Γι' αυτό η πόλη που σχεδίαζε, παρόλο που μένει από τη ρίζα της έως την ύψιστη αποκορύφωσή της ελληνική, χρησιμεύει για την ανθρωπότητα ως ένα σημείο προσανατολισμού στην προσπάθεια της πραγμάτωσης της αληθινής ουσίας του ανθρώπου. Αυτό συμβαίνει επειδή για τους Έλληνες η πολιτική κοινότητα είναι ο απαραίτητος ορίζοντας για να τελειωθεί ο άνθρωπος και να πάρει την παιδεία που του ταιριάζει. Ήταν λοιπόν αδύνατο η πολιτική συνείδηση στον Πλάτωνα να μην είναι αισθητή στο συγκεκριμένο της περιεχόμενο ως ελληνική.

50. Ο Αριστοφάνης είχε ήδη από το 411, στη Λυσιστράτη (1128-1134), προσάψει ντροπή στους Αθηναίους όπως και στους Σπαρτιάτες, παιδιά μιας και της ίδιας οικογένειας, που λατρεύουν τους ίδιους θεούς σε κοινά ιερά, να σκοτώνονται μεταξύ τους και να καταστρέφουν ελληνικές πόλεις κάτω από τα βλέμματα των καραδοκούντων βαρβάρων:

«Μια που σας βρήκα εδώ μπροστά μου,
Θέλω να σας μαλώσω δίκαια και τους δυο σας,
που, ενώ στην Ολυμπία, στις Θερμοπύλες
και στους Δελφούς – πόσα άλλα θα μπορούσα
μέρη να πω, αν εμάκραινα το λόγο! –
από έναν αγιασμό βωμούς ραντίζετε
σα μιας γενιάς παιδιά, κι ενώ οι εχθροί μας
με βάρβαρο στρατό είν' εδώ κοντά μας,
χαλάτε πόλεις και άντρες της Ελλάδας»
(Μτφρ. Θ. Σταύρου).

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

1. Είσαγωγή

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπηρέασε τὴ σκέψη τῆς ἀνθρωπότητας ὅσο κανεῖς ἄλλος φιλόσοφος, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ἡ ἀναγνώριση ἔρχεται ἀπὸ τὶς πιὸ διαφορετικὰ προσανατολισμένες συνειδήσεις. Ὁ Μὰρξ ἐκφράζεται μὲ θαυμασμὸ γιὰ τὴ μεγαλοφυΐα τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Μπεργκσὸν χαρακτηρίζει τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ὡς κατ' ἐξοχὴν σύμφωνη μὲ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος.

Τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ ὅσο προβλήθηκε στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος, ἀποτελεῖ ὄχι μόνο τὴν ὑστατὴ ἀκέραιη φάση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ ἀποφασιστικὴ συμβολὴ στὴν προαγωγή ἢ καὶ στὴ δημιουργία πολλῶν κλάδων τῆς ἐπιστήμης· καὶ περιέχει, ἐκτὸς ἀπὸ ἄλλα πολλά, φιλοσοφικὴ συστηματοποίηση τῆς ἠθικῆς, ἐπιστημονικὴ ἀνάπτυξη τῆς πολιτειολογίας· ἔτσι καὶ ἄσκησε πολλαπλὲς ἐπιδράσεις, προσδιοριστικὲς, στὴν πνευματικὴ συγκρότηση τῆς Εὐρώπης, ἰδιαίτερα στὴ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία τῆς καὶ στὴν ἀναγεννησιακὴ ἐπιστήμη, καὶ στὶς πολιτικὲς θεωρίες καὶ τὶς ἰδεολογίες τῆς.

Τὸ γιγάντιο αὐτὸ πνευματικὸ ἔργο ἐμφανίζεται σήμερα στὴν προοπτικὴ τῶν αἰώνων, ἀποκομμένο ἀπὸ τὸν δημιουργό του, σὰν αὐθύπαρκο καὶ αὐτόδοτο ἀγαθὸ τῆς ἀνθρωπότητας· δημιουργήθηκε ὅμως βαθμιαῖα, καὶ ὀργανικὰ σχεδόν, καὶ παλίντροπα σὲ πολλὰ μέρη του, ἀπὸ ἕνα προικισμένο καὶ πολύμοχθο ἄνθρωπο, ἀτρύγετο ἥρωα τῆς μελέτης καὶ τῆς συγγραφῆς, τῆς ἔρευνας καὶ τῆς ἐννοιοπλασίας, καὶ στὴ διάρκεια μιᾶς ζωῆς πολὺ ἀνθρώπινης, βαθιὰ χαραγμένης ἀπὸ τὶς πίκρες καὶ τοὺς ριπτασμοὺς μὲ τὴν ὀφάνια πρῶτα καὶ ὕστερα μὲ τὰ πένθη, τὶς

• Κωνσταντίνος Ι. Δεσποτόπουλος π. Πρόεδρος Ακαδημίας Αθηνών

Αναδημοσίευση ἀπὸ τὸ βιβλίο του «Μελετήματα Φιλοσοφίας», Αθήνα, 1978.

ἀπογοητεύσεις, τοὺς διωγμούς, ἀλλὰ καὶ ἐμψυχωμένης καὶ στηριγμένης σὲ βαθμὸ ἐξαίρετο ἀπὸ τὴν ἀναστροφή ἐπὶ χρόνια μὲ τὸν ὕψιστο φιλόσοφο, ἀπὸ τῆ φιλία ἔπειτα μὲ τοὺς ἰσχυροὺς τῆς ἐποχῆς καὶ ἀπὸ τῆ συνεργασία πιστῶν ἐπίλεκτων μαθητῶν.

2. Ὁ βίος καὶ ἡ παιδεία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἡ δράση του μέχρι τὸ 347 π.Χ.

Γεννημένος ὁ Ἀριστοτέλης τὸ 384 π.Χ. στὴ μικρὴ πόλη Στάγειρα τῆς Χαλκιδικῆς, ἀποικία ἰωνικῆ, ἔζησε τὰ παιδικὰ του χρόνια στὴν Πέλλα, πρωτεύουσα τῆς Μακεδονίας, ὅπου ὁ πατέρας του Νικόμαχος ἦταν γιατρός τοῦ βασιλέα τότε Ἀμύντα Β'. Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε καὶ τὴν πρώτη παιδεία του ἰδιαίτερα φροντισμένη, δηλαδὴ πλουτισμένη καὶ μὲ στοιχεῖα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης στὴν παράδοση τῶν Ἰώνων σοφῶν, καὶ εἰδικώτερα τῆς Σχολῆς τῶν Ἀβδέρων (Λεύκιππος, Δημόκριτος), ὅπως καὶ μὲ στοιχεῖα τῆς πρακτικῆς τέχνης τῶν Ἀσκληπιαδῶν, ἴσως μάλιστα καὶ ἀνατομίας, ὅσο πρόφτασε νὰ τὸν διδάξει ὁ πατέρας του. Καί, φαίνεται, οἱ πνευματικὲς αὐτὲς καταβολὲς ἀφῆκαν τὰ ἴχνη τους ἀνεξίτηλα στὸ πνεῦμα τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ προδιέγραφαν μερικὰ χαρακτηριστικά του γιὰ πάντα, ὅπως ἡ ἐπαγωγικὴ πορεία τοῦ στοχασμοῦ του, ἡ ἀκόρεστη παρατήρηση τῶν φαινομένων, ἡ ὀξύτατη αἴσθηση τοῦ δυνατοῦ, ἡ εὐλάβεια πρὸς τὰ δεδομένα τῆς πραγματικότητος, ἡ «κλινικὴ» ἐξέταση καὶ τῶν κοινωνικῶν θεμάτων, ἡ προτίμηση τῆς μεσότητος εἴτε συμμετρίας, σὰν ἀρχῆς καὶ τῆς ἡθικῆς υἱείας, καὶ ἄλλα.

Πολὺ ἐνωρὶς ὁμως ὀρφάνεψε ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὸν πατέρα του, καὶ τότε ἔφυγε ἀπὸ τὴν Πέλλα γιὰ τὴ γενέτειρά του· καὶ ἀπὸ ἐκεῖ, μόλις ἔγινε δέκα ἑπτὰ χρόνων, τὸ 367 π.Χ., ἔρχεται, φιλομαθέστατος καὶ ὀξυνούστατος ἔφηβος, στὴν ἰωνικὴ πρωτεύουσα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, σὲ μέγιστη πνευματικὴ ἀνθιση καὶ μεγάλη ἐμπορικὴ ἀκμὴ τότε, ἱστορικὸ χῶρο κατ' ἐξοχὴν πρόσφορο γιὰ νὰ ὑποδεχθεῖ καὶ νὰ καλλιεργήσῃ τὸ μοναδικὰ γόνιμο πνεῦμα του. Στὴν Ἀθήνα ὁ Ἀριστοτέλης ἀπόκτησε ἄμεση πλούσια ἐμπειρία μιᾶς πολυδύναμης κοινωνικῆς πραγματικότητος, μὲ συναρπαστικὰ ἢ καὶ βαθύσημα φαινόμενα, πολιτικά, οἰκονομικά, πολιτιστικά· καὶ προπάντων γεύθηκε τὸν ἀττικὸ λόγον, ὑπερκαλλιεργημένο ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους ρήτορες καὶ διδασκάλους τῆς ρητορικῆς, περιεκτικὸ ἐξ ἄλλου ἀφθονίας γνώσεων εἴτε γνωμῶν γιὰ τὰ προβλήματα καὶ τίς ἀξίες τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Καί, ὕστερα ἴσως ἀπὸ κάποιες ἀναγνωριστικὲς ἐπαφὲς καὶ μὲ ἄλλους πνευματικοὺς τότε «κύκλους», ἐντάχθηκε τελικὰ ὁ προικισμένος καὶ φιλόπνοος ἔφηβος στὴν Ἀκαδημία τοῦ Πλάτωνος, ἐνῶ τότε ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων εἴχοντα χρόνια ἤδη, ἀπουσίαζε ἀπὸ τὴν Ἀθήνα στὴν ἐπιχείρησή του γιὰ τὴν πολιτικὴ ἀναμόρφωση τῶν Συρακουσῶν.

Ἀπὸ τότε ὁ Ἀριστοτέλης ἔμεινε στὴν Ἀκαδήμεια εἴκοσι ὁλόκληρα χρόνια, μέχρις ὅτου ὁ θάνατος ἐπῆρε τὸν Πλάτωνα, τὸ 347 π.Χ.: καί, στὰ εἴκοσι αὐτὰ χρόνια, ἔζησε μὲ ἀδιάπτωτη πνευματικὴ ἔνταση, ἀκροάσθηκε, μελέτησε, ἔγραψε, ἐπιδόθηκε στὴν ἔρευνα καὶ στὴ θεωρία καὶ σὲ γόνιμες συζητήσεις, ἀναδείχθηκε γιὰ τὴν ἀσίγαστη φιλομάθειά του, γιὰ τὴ ρώμη τοῦ συστηματικοῦ λογισμοῦ του καὶ γιὰ τὴ διαλεκτικὴ του δεινότητα, συμερίσθηκε συναισθηματικὰ τὰ ιδεώδη, τὶς ἐπιδιώξεις, τὶς ἐπιτυχίες καὶ τὶς ἀποτυχίες τῆς Ἀκαδημείας, ἐκδηλώθηκε μὲ πίστη καὶ ζῆλο ὑπέρμαχος τοῦ γοήτρου καὶ τῶν δικαίων της σὲ πολεμικὲς ἐναντίον ἀντιπάλων Σχολῶν, καὶ προπάντων, μὲ τὴν ἀκάματη αὐτὴ πνευματικὴ ἐργασία του, πλάϊ στὸν ὕψιστο φιλόσοφο καὶ μὲ κορυφαίους ἐπιστήμονες καὶ στοχαστὲς γύρω του, συγκροτήθηκε ὁ ἴδιος βαθμιαία σὲ πνευματικὴ προσωπικότητα μὲ αὐτονομία καὶ αὐτάρκεια.

Στὴν κατάστασι αὐτή, καὶ σὲ ἡλικία 37 ἢ 38 χρόνων, βρίσκεται ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν, μὲ τὴν ἐκλειψή τοῦ Πλάτωνος, προβάλλει τὸ ζήτημα τῆς διαδοχῆς στὴν ἡγεσία τῆς Ἀκαδημείας. Ὁ Σταγειρίτης ἔχει μεγάλη αὐτοεμπιστοσύνη καὶ συναίσθημα ὑπεροχῆς ἀντίκρου στοὺς ἄλλους ἀκαδημεικούς, ἔτσι καὶ τὴ θεμιτὴ φιλοδοξία νὰ γίνῃ αὐτὸς διάδοχος τοῦ Πλάτωνος· ὅπως καὶ ἔμελλε νὰ γίνῃ ἀργότερα, μὲ τὸ πέρασμα τῶν αἰῶνων, στὴν προοπτικὴ τῆς ἱστορικῆς ἀθανασίας. Τότε, ὅμως, στὴν προοπτικὴ καὶ μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητος, διάδοχος τοῦ Πλάτωνος ἔγινε ὁ Ἀθηναῖος Σπεύσιππος. Ὑπῆρξε ὅμως εὐλογη μᾶλλον ἢ ἀπόφασις γιὰ τὴ διαδοχὴ τοῦ Πλάτωνος. Οὔτε ἡ Ἀκαδήμεια ἦταν Πανεπιστήμιον ἀπλῶς μὲ ἀποστολὴ καθαρὰ ἐπιστημονικὴ· οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν ἀκόμη ὁ σχηματισμένος καὶ ἀναγνωρισμένος μέγας Ἀριστοτέλης. Ἡ Ἀκαδήμεια εἶχε βασικὰ πολιτικὴ ἀποστολή. Ἔτσι, εὐλογα προτιμήθηκε ὁ «ἀρχαιότερος» καὶ δοκιμασμένος σύντροφος τοῦ Πλάτωνος στὶς Σικελικὰς πολιτικὰς ἐξορμήσεις του, ὁ Ἀθηναῖος πολίτης, μὲ τὸ ἐξαίρετον ἄλλωστε κῦρος καὶ γιὰ τὸ αὐστηρὸ ἦθος του, ὁ ἀνώτερος ἄρα καὶ σὲ διοικητικὰ προσόντα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξ ἄλλου ὄχι μόνο ἦταν πολὺ νεώτερος ἀπὸ τὸν Σπεύσιππο καὶ σὲ ἡλικία, ὄχι μόνο δὲν εἶχε τίτλους ἀπὸ δράσιν ἐνεργὸν στὶς πολιτικὰς ἐπιχειρήσεις τῆς Ἀκαδημείας, ἢ ἐξ ἄλλου τὴν ἡθικὴ ἐπιβολὴ καὶ τὰ διοικητικὰ προσόντα ἐκείνου, ὄχι μόνο δὲν ἦταν Ἀθηναῖος πολίτης, ἀλλὰ προπάντων δὲν εἶχε ἀκόμη παρουσιάσει, οὔτε κἂν ἄλλωστε πραγματοποιήσει, τὸ μέγα ἔργο του, ὥστε αὐτὸ σὰν ὀγκόλιθος νὰ ἐσάρωνε τὴν ὑπεροχὴ τῶν ἀντιζήλων του σὲ ἄλλους τίτλους. Ἔτσι δὲν ἀποτελεῖ σκάνδαλον ἢ μὴ ἀνάδειξις τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ θέσιν τοῦ Πλάτωνος, καὶ δὲν χρειάζεται νὰ ἐμφανισθῇ σὰν ἐξήγησίς της ἢ μὴ «ὀρθοδοξία» τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ νὰ ἐμφανισθῇ σὰν ἐξήγησίς της ἢ γνωριμία εἴτε ὅποια φιλία του, ἀπὸ τὰ παιδικὰ του χρόνια, μὲ τὸν ἐχθρὸ τῶν Ἀθηνῶν τότε Φίλιππο τῆς Μακεδονίας.

3. Ὁ Ἀριστοτέλης στὴν Ἄσσο, στὴ Μυτιλήνη καὶ στὴ Μακεδονία

Ὅπωςδήποτε ὅμως, ἀφοῦ ἀναδείχθηκε ὁ Σπεύσιππος Σχολάρχης στὴν Ἀκαδημία, ὁ Ἀριστοτέλης, μαζί καὶ μὲ τὸν Ξενοκράτη, φεύγει τὸ 347 π.Χ. ἀπὸ τὴν πόλιν τοῦ πνεύματος, ἐμπνευστικὸ ὡρὸς εἴκοσι χρόνων τῆς ζωῆς του· καὶ δὲν ἐπιστρέφει πιά στὴ γενέτειρα Στάγειρα, ποῦ εἶχε ἄλλωστε πρόσφατα καταστραφεί, τὸ 349 π.Χ., ἀπὸ τὸν Φίλιππο τῆς Μακεδονίας, ἀλλὰ πηγαίνει στὴν Ἄσσο τῆς Τρωάδας, ἴσως μὲ πρόσκληση τοῦ Ἑρμεία, ποῦ εἶχε ἀποκτήσει τὴν ἐξουσία τῆς περιοχῆς ἐκείνης, μὲ ὁρμητήριο τὸν Ἀταρνέα, πατρίδα τοῦ Προξένου, κηδεμόνα τοῦ Ἀριστοτέλους. Στὴν Ἄσσο ζοῦσαν τότε, μὲ παραχώρηση τοῦ Ἑρμεία, προσηλυτισμένου στὴ φιλοσοφία καὶ ὁδηγούμενου κάπως στὴν πολιτική του ἀπὸ αὐτή, δύο μέλη τῆς Ἀκαδημίας, ὁ Ἑραστός καὶ ὁ Κορίσκος, ὁ πατέρας τοῦ Νηλέα, τοῦ εὐρύτερα γνωστοῦ ἀπὸ τὴν παράδοση, ὅτι σὲ ὑπόγειο τῶν ἀπογόνων του κρυμμένα, στὴ Σκῆψι τῆς Τρωάδας, τὰ χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη, κληροδοτημένα σ' αὐτὸν ἀπὸ τὸν Θεόφραστο, ἀνακαλύφθηκαν ὕστερ' ἀπὸ δύο αἰῶνες σχεδόν. Στὴν Ἄσσο καὶ ἱδρύσε ὁ Ἀριστοτέλης τὴν πρώτη σχολή του, μὲ τὴ σύμπραξη καὶ τῶν ἄλλων ἐκεῖ πλατωνικῶν, σὰν παράρτημα κάπως τῆς Ἀκαδημίας, ἢ καὶ σὰν τὴν αὐθεντικὴ Ἀκαδημία, δηλαδὴ αὐτὴ ποῦ διατηροῦσε τὸ ἀληθινὸ πνεῦμα τοῦ Πλάτωνος. Ἐμείνε τρία χρόνια ἐκεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, δίδαξε πολλαπλά, στοχάσθηκε, συνέχισε τὴ συγγραφικὴ ἐργασία του καὶ ἀπόκτησε πλούσια ἐμπειρία σὲ ζητήματα οἰκονομίας καὶ πολιτικῆς πρακτικῆς, ἀπὸ τὴν ἀναστροφή του καὶ μὲ τὸν Ἑρμεία, μαθητὴ καὶ φίλο του πιά. Καὶ ἀπὸ ἐκεῖ, μὲ πρόσκληση τοῦ Θεοφράστου ἴσως, πηγαίνει στὴ Μυτιλήνη, ὅπου ἱδρύσε τὴ δεύτερη σχολή του, πλατωνικὴ ἀκόμη στὴ συνείδησή του, καὶ ὅπου ἔζησε δύο χρόνια, διδάσκοντας, μελετώντας, γράφοντας, διευρύνοντας ἐγκυκλοπαιδικὰ τίς γνώσεις του, διεξάγοντας ἐρευνες, ἰδιαίτερα σὲ θέματα βιολογίας, αὐτὲς ποῦ θὰ χρωματίσουν πολὺ ἔντονα τὸ ἐπόμενο ἔργο του καὶ θὰ κεντρίσουν τὴ σκέψη του, ὥστε νὰ γίνῃ ἐκτοτε, μὲ τίς βιολογικὲς θεωρίες του, ὁ μέγας «φιλόσοφος τῆς ζωῆς».

Τὰ πέντε χρόνια τῆς Ἄσσου καὶ τῆς Λέσβου ὑπῆρξαν γονιμότατα γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ ὄχι μόνο στὸ πεδίο τῆς βιολογίας, ἀλλὰ καὶ στὸ πεδίο τῆς λογικῆς, τῆς ἠθικῆς, τῆς μεταφυσικῆς, τῆς κοινωνιολογίας, τῆς πολιτειολογίας. Στὴν περίοδο αὕτὴ ἐκδηλώθηκε ἄλλωστε καὶ ἡ χειραφεσία τοῦ Ἀριστοτέλη σὲ βαθμὸ σημαντικὸ ἀπὸ βασικά θεωρήματα καὶ ἀπὸ τὸ συγγραφικὸ ὕψος τοῦ Πλάτωνος.

Μόλις ὅμως δύο χρόνια διάρχεσε ἡ διαμονὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ Λέσβο, ποῦ ἦταν, φαίνεται, ἰδιαίτερα εὐτυχισμένη γι' αὐτόν. Ὁ Φίλιππος τῆς Μακεδονίας προσκαλεῖ τὸν γνώριμό του ἀπὸ τὰ παιδικὰ χρόνια,

διάσημο ἤδη φιλόσοφο, νὰ ἀναλάβει τὴν ἐκπαίδευση τοῦ διαδόχου τοῦ Ἀλεξάνδρου, ἡλικίας δεκατριῶν χρόνων. Ἴσως ὑπῆρξε καὶ ὑπόδειξη τοῦ Ἑρμεία, σὲ ἄριστες σχέσεις τότε μὲ τὸ Φίλιππο, ἴσως ἴσχυσε ἀπλῶς ἡ μεγάλη φήμη καὶ ἡ ἀκμαία ἡλικία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἡ παλαιὰ γνωριμία, καὶ ἔτσι δὲν προτιμήθηκαν γιὰ τὴν ἐπίζηλη αὐτὴ θέση ὁ γηραιὸς Ἴσοκράτης καὶ δυὸ τουλάχιστον Ἴσοκρατικοί, ἀλλὰ ἴσως καὶ ὁ Σπεύσιππος. Ἡ τιμητικὴ ὁμως αὐτὴ πρόσκληση ἔθετε ὀξύτατο πρόβλημα στὸν Ἀριστοτέλη: ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἐσήμαινε χαλάρωση, ἂν μὴ ἐγκατάλειψη, γιὰ λίγα ἔστω χρόνια, τῆς δημιουργικῆς πνευματικῆς ἐργασίας του, καὶ τῆς λειτουργίας ἀντίστοιχα τῆς Σχολῆς του, καὶ παράλληλα ἠθικὸ συμβιβασμό, καὶ μάλιστα οἰκείωση μὲ τὸν ἀδυσώπητο καταστροφέα, πρὶν ἔξι μόλις χρόνια, τῆς ἀγαπημένης του πατρίδας· ἡ μὴ ἀποδοχὴ τῆς ἐσήμαινε ἠθικὴ ἀσυνέπεια μὲ τὴν πλατωνικὴ παράδοση, καὶ μὲ τὸ παράδειγμα τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος, ποὺ δὲν εἶχε παύσει νὰ ἐλπίζει καὶ νὰ ἐπιδιώκει τὴν ἀποφασιστικὴ ἐπιρροὴ τῆς φιλοσοφίας στοὺς κατόχους τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, καὶ ἴσως ἀκόμη ἀπώλεια τῆς εὐκαιρίας νὰ ἐπιτευχθεῖ καὶ ἡ ἀνοικοδόμησις τῆς ἀφανισμένης πατρίδας. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔλυσε θετικὰ τὸ δῆλημα, καὶ μαζὶ μὲ τὸν Θεόφραστο ἐφθασαν τὸ 342 π.Χ. στὴν Πέλλα, πρωτεύουσα τῆς Μακεδονίας. Ἔτσι, ὁ Ἀλέξανδρος ἀπόκτησε παιδαγωγὸ ἐξάισιο, ἀλλὰ καὶ ὁ Φίλιππος ὁ ἴδιος πολιτικὸ σύμβουλο πολῦτιμο.

Ἡ παιδευτικὴ ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸν Ἀλέξανδρο ὑπῆρξε περιορισμένη· ἄλλωστε καὶ ἡ διάρκεια τῆς παιδαγωγικῆς ἐπαφῆς ἦταν οὐσιαστικὰ μόλις τρία χρόνια, καὶ ὁ μαθητὴς ἦταν σὲ ἡλικία μὲ δεκτικότητα ὄχι καὶ γιὰ τὰ ὕψιστα μαθήματα, καὶ ἡ ἀντίδραση τῆς μητέρας τοῦ Ὀλυμπιάδας ἦταν ἐπίμονη καὶ ἰσχυρή. Τὰ χρόνια ὁμως τῆς δεύτερης αὐτῆς διαμονῆς στὴν Πέλλα, καὶ συγκεκριμένα στὸ πλησιόχωρο Νυμφαῖον, ἀπὸ τὸ 342 μέχρι τὸ 340 π.Χ., ὑπῆρξαν ὄχι ἄγονα γιὰ τὸ ἐπιστημονικὸ ἔργο καὶ γιὰ τὴν προσωπικὴ ζωὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Στὴν περίοδο αὐτὴ συνεχίζεται ἡ μελέτη καὶ ἡ ἔρευνα καὶ ἡ συγγραφικὴ ἐργασία του σὲ θέματα ὑπαγορευμένα καὶ ἀπὸ τὴν παιδαγωγικὴ ἀποστολὴ του. Ἔτσι γράφτηκε τότε καὶ τὸ ἔργο του «Ἀπορήματα Ὀμηρικά», ποὺ θεωρήθηκε θεμελιωτικὸ τῆς φιλολογικῆς ἐπιστήμης· ὅπως, ἐκτὸς ἀπὸ ἄλλα, καὶ τὸ ἔργο του «Περὶ βασιλείας», ἐξιδανικευτικὸ τοῦ θεσμοῦ χάπως, μὲ πολιτικοπαιδαγωγικὴ σκοπιμότητα γιὰ τὸν νεαρὸ διάδοχο. Στὴν ἴδια περίοδο γεννιέται καὶ ἡ θερμότερη φιλία του μὲ τὸν Ἀντίπατρο, τὸν ἔπειτα καὶ ἀντιβασιλέα τῆς Μακεδονίας, ποὺ ἔμελλε νὰ διαρκέσει καὶ ὕστερ' ἀπὸ τὸν θάνατο, καὶ μάλιστα νὰ ἔχει σοβαρὰς συνέπειες καὶ γιὰ τὶς πολιτικὰς τύχες τῶν Ἀθηνῶν μέχρι ἀκόμη τὸ 307 π.Χ. Στὰ ἴδια χρόνια, καὶ εἰδικώτερα τὸ 340 π.Χ., πραγματοποιήθηκε βαλὺς πόθος του, ἡ ἀνοικοδόμησις τῆς συντριμμένης πατρίδας του, μὲ

τὴ συνδρομὴ τοῦ Φιλίππου καὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου, καὶ μάλιστα δόθηκε σ' αὐτὴν νομοθεσία, συνταγμένη ἀπὸ τὸν ἴδιον, ποὺ ἔτσι ἔγινε γιὰ τὴν πατρίδα του δεύτερος οἰκιστὴς καὶ νομοθέτης· κάτι ποὺ καὶ δικαίωσε ὕστερ' ἀπὸ τρία χρόνια τὸν ἠθικὸ συμβιβασμὸ του νὰ δεχθεῖ τὴν πρόσκληση τοῦ καταστροφέα τῆς πατρίδας του.

Στὴν περίοδο αὐτὴ δοκίμασε ὁ Ἀριστοτέλης βαρύντατο πένθος ἀπὸ τὴ θανάτωση μὲ βασανιστήρια στὰ Σοῦσα τοῦ φίλου του Ἑρμεία· καὶ τίμησε πολλαπλὰ τὴ μνήμη του σὰν ἥρωα καὶ μάρτυρα τῆς φιλοσοφίας, ἀκόμα καὶ μὲ ὕμνο σὲ τόνο ἠθικὰ ὑψηλότατο: «Ἀρετὰ πολύμοχθε γένει βροτεῖω, – θήραμα κάλλιστον βίω – σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς – καὶ θανεῖν ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος – καὶ πόνους τλῆναι μαλεροὺς ἀκάμαντας... σᾶς δ' ἔνεκεν φιλίου μορφᾶς καὶ Ἀταρνέος ἔντροφος – ἀελίου χήρωσεν αὐγάς...».

Ἐξ ἄλλου στὴν ἴδια περίοδο, τὸ 340 π.Χ. πιθανότατα, νυμφεύθηκε ὁ Ἀριστοτέλης, σὲ ἡλικία σαραντατεσσάρων χρόνων, τὴν Πυθιάδα, ἀνεψιὰ τοῦ ἀφηρωισμένου φίλου του Ἑρμεία, ἡ νεώτερη ἀδελφή, ποὺ εἶχε καταφύγει στὴν Πέλλα ὕστερ' ἀπὸ τὴν πτώση του, καὶ ποὺ ἔμελλε νὰ πεθάνει σὲ λίγα χρόνια, ἀφήνοντας μιὰ κόρη μικρὴ στὸν φιλόσοφο.

Ἀπὸ τὸ 340 π.Χ., καθὼς ὁ Ἀλέξανδρος, σὲ ἡλικία δεκάξι χρόνων, ἄρχισε ν' ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐνεργὸ κυβερνητικὴ δράση, ὁ Ἀριστοτέλης πολὺ σπάνια εἶχε συναντήσεις μαζί του· ἔτσι καὶ ἄλλαξε διαμονή, κατοικώντας πιά, μαζί μὲ τὸν Θεόφραστο πάντοτε καὶ ἄλλους συντρόφους, στὴν ξαναχτισμένη πατρίδα του, ὅπου καὶ ἔμεινε ὡς τὸ 336 ἢ 335 π.Χ. Ἐκεῖ τότε συνεχίζεται ἡ ἐπιστημονικὴ ἐργασία του, ἀλλὰ καὶ ἡ ἄλλη δράση του, ἡ συμβουλευτικὴ τοῦ Φιλίππου σὲ πολιτικὰ θέματα. Τότε, φαίνεται, γράφτηκε ἀρχικὰ τὸ ἔργο του «Δικαιώματα πόλεων», πραγματεία ἐφαρμοσμένου διεθνοῦς δικαίου, γιὰ διαφορὲς μεταξὺ ἐλληνικῶν πόλεων, ποὺ καὶ βοήθησε τὸν Φίλιππο, ὡς Πρόεδρο τοῦ «Συνεδρίου» τῆς Κορίνθου, ὕστερ' ἀπὸ τὴ μάχη τῆς Χαιρώνειας καὶ τὴν ὑποταγὴ οὐσιαστικὰ τῶν ἐλληνικῶν πόλεων, νὰ ρυθμίσει μεθοριακὲς ἢ ἄλλες διαφορὲς μεταξὺ τους.

4. Ἡ δράση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ «Λύκειον», ὁ διωγμὸς του καὶ ὁ θάνατός του

Μὲ τὴ δολοφονία τοῦ Φιλίππου τὸ 336 π.Χ. καὶ τὴν ἀνάρρηση τοῦ Ἀλεξάνδρου στὸν θρόνο τῆς Μακεδονίας ὁ Ἀριστοτέλης ἔκρινε ὅτι ἐσήμανε ἡ ὥρα νὰ ἐπανέλθει στὴν Ἀθήνα ὕστερ' ἀπὸ δέκα τριῶν χρόνων ἀπουσία· ἔτσι ἔφυγε τὴ γενέτειρά Στάγειρα τὸ 335 π.Χ. καὶ ἦλθε πάλι στὴν πόλη ὅπου εἶχε συγκροτήσει τὴν πνευματικὴν προσωπικότητα, καὶ ἵδρυσε ἐκεῖ τὴ Σχολή, ποὺ ὀνομάσθηκε Λύκειον ἀπὸ τὸν Λύκιο Ἀπόλλωνα καὶ ποὺ ἔμελλε νὰ γίνεи καὶ νὰ μείνει ἐξαίσιος ἐνδοξη στὴν

ιστορία τοῦ πνεύματος, καὶ ἰδιαίτερα τῶν ἐπιστημῶν. Ὡς Σχολάρχης τοῦ Λυκείου ἔδρασε ἀκάματος ὁ Ἀριστοτέλης μέχρι τὸ 323 π.Χ., καὶ στὰ 12 αὐτὰ χρόνια, τελευταῖα πιά τῆς ζωῆς του, ἀναδείχθηκε διδάσκαλος θαυμαστὸς καὶ φιλόσοφος ρηξικέλευθος, καὶ δημιουργικὸς ἐπιστήμων, καὶ ἀκόμη ὀργανωτὴς δαιμόνιος καὶ προγραμματιστὴς ἐμπνευσμένος τῆς μεθοδικῆς ἔρευνας ὁμάδων ἐπιστημονικῶν συνεργατῶν στὰ πρὸ διάφορα ἐπιστημονικὰ θέματα. Εἶναι ἡ κατ' ἐξοχὴν μεγάλη περίοδος τῆς ζωῆς του. Στὴν περίοδο αὕτῃ προπάντων συντελέσθηκε τὸ μοναδικὸ σὲ μέγεθος καὶ ποιότητα ἔργο του, μὲ τὴ διδασκαλία, τὴ διέυθυνση τῆς ἔρευνας καὶ τὴ συγγραφὴ, παράλληλες καὶ ἀλληλεξαρτημένες. Τότε δηλαδὴ καὶ γεννήθηκαν ἡ ἔλαβαν ὀριστικὴ μορφή, μὲ ἀξιοποίηση προγενέστερων ἔργων ἢ προεργασιῶν καὶ τῶν πορισμάτων ἀπὸ τὶς ἔρευνες καὶ τὶς συζητήσεις τῆς Σχολῆς, οἱ κλασσικὲς συγγραφές του, ποὺ ἐστéγασαν πνευματικὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἐπὶ αἰῶνες, στὴν Εὐρώπῃ τουλάχιστον, καὶ σχεδὸν νομοθέτησαν τὶς προβάσεις τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος: ἡ λογικὴ του καὶ ἡ μεταφυσικὴ του, ἡ ψυχολογία του καὶ ἡ βιολογία του εἴτε φιλοσοφία τῆς ζωῆς, ἡ ποιητικὴ του, ἡ ρητορικὴ του, ἡ ἠθικὴ του καὶ ἡ πολιτειολογία του.

Ἡ πολιτειολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ εὐρύτερα ἡ φιλοσοφικὴ σύλληψη καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ διερεύνηση καὶ συστηματοποίηση τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, ἀναπτύχθηκε, ἀλλὰ καὶ διαμορφώθηκε ὀριστικὰ στὴν ὠριμότερη αὕτῃ περίοδο μὲ τὶς πολλαπλὰ πρόσφορες προϋποθέσεις. Ἡ προσωπικὴ ἐμπειρία του, μὲ τὴ σύμφυτη διορατικότητα γιὰ τὰ κοινωνικοπολιτικὰ φαινόμενα, θρεμμένη ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ ζωὴ του, πλάι σὲ πολιτικοὺς ἡγέτες, ὅπως ὁ Ἑρμείας ἤδη, ὁ Φίλιππος ἔπειτα, καὶ ἀκόμη ὁ Ἀντίπατρος, ἔτσι ὥστε καὶ νὰ μετέχει ὡς ἓνα βαθμὸ στὴν ἀντιμετώπιση τῶν πολιτικῶν προβλημάτων, καὶ σὲ μιὰ ἐποχὴ, συγκλονισμένη ἀπὸ μεταπολιτεῦσεις καὶ πολέμους καὶ ἀναστατώσεις κοινωνικές, ἐνισχυόταν καὶ πλουτιζόταν καθημερινὰ καὶ ἀπὸ τὸ θέαμα τῆς βαρὶς ταραχισμένης, ὕστερ' ἀπὸ τὴ μάχη τῆς Χαιρώνειας, καὶ βαθιὰ διασπασμένης κοινωνίας τῶν Ἀθηνῶν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀξιοθαύμαστης ἀνορθωτικῆς προσπάθειας τοῦ Λυκούργου, – μαθητὴ παλαιὰ τοῦ Πλάτωνος καὶ φίλου τοῦ Ξενοκράτη –, ποὺ σὰν ἀρχηγὸς τῆς δημοκρατικῆς μερίδας τοῦ λαοῦ διεύθυνε ἀδιάφθορα καὶ οἰκοδομητικὰ, μὲ σύνεση καὶ μὲ ἔξαρση, τὴν πολιτεία τῶν Ἀθηνῶν, ἀπὸ τὸ 338 ἕως τὸ 326 π.Χ. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴν προσωπικὴ αὕτῃ ἐμπειρία, παλαιότερη καὶ νεώτερη, συγκροτημένη στὰ νεώτερα στοιχεῖα τῆς μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ παρατηρητικότητα ἐνὸς ἀμέτοχου στὴν πολιτικὴ μετοίκου, διαθέτοντας ὁ Ἀριστοτέλης τώρα καὶ ἀρκετὰ οἰκονομικὰ μέσα καὶ πολυπρόσωπα συνεργεῖα μελετητῶν, κατόρθωσε καὶ νὰ συγκεντρῶνει στοιχεῖα γιὰ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ τὴν πολιτικὴ ὀργάνωση ἀπὸ τὶς διαφορὲς περιοχὲς τῆς Ἑλλάδος, ἀλλὰ καὶ

ἀπὸ τὶς ἄλλες τότε γνωστὲς χώρες γύρω στὴ Μεσόγειο· καὶ ἔτσι, βασι-
σμένος σὲ μιὰ τεράστια ἐποπτεία κοινωνικοπολιτικῶν θεσμῶν καὶ θε-
σμίων – κάτι ποὺ ὁ Πλάτων δὲν εἶχε ποτέ, ὅσο καὶ ἂν ἐπιδίωξε νὰ τὸ
ἔχει στὰ ὕστερα χρόνια τῆς ζωῆς του, – προχώρησε ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι
μόνο στὴν ιστορικοθεσμολογικὴ περιγραφὴ τῆς πολιτικῆς φυσιογνωμίας
τῆς οἰκουμένης, μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ παρουσίαση ἑκατὸν πενήντα ὀκτὼ
πολιτευμάτων, ὁμαδικὸ ἔργο τῆς Σχολῆς, χαραγμένο στὸ σύνολό του
ὅμως ἀπὸ τὴ διευθυντικὴ ἐμπνοή του, ἀλλὰ καὶ στὴ θεωρητικὴ σύλληψη
συνθετικὰ τῶν βασικῶν θεμάτων καὶ τῶν συστατικῶν ἐννοιῶν τῆς ἐπι-
στημονικῆς πολιτειολογίας του, περιεκτικῆς ἐξ ἄλλου καὶ τῶν δεοντο-
λογικῶν γνωμῶν του γιὰ τὴν «ἀρίστη πολιτεία».

Πλησιάζει ὁ μέγας στοχαστὴς νὰ ὀλοκληρώσει τὸ πολιτειολογικὸ
ἔργο του, καὶ ξέσπασε ἀπτότομα ὁ ἄδικος διωγμός· καὶ σὲ λίγους μῆνες
ἤρθε καὶ ὁ θάνατος. Μὲ τὴν εἰδηση ὅτι πέθανε ὁ Ἀλέξανδρος στὴν Ἀσία,
ὁ δημοκρατικὸς λαὸς τῆς Ἀθήνας, παρασυρμένος ἀπὸ ἑξαλλους ἡγέτες,
ἔσπευσε νὰ κηρύξει τὸν πόλεμο ἐναντίον τῆς Μακεδονίας. Καί, στὴν
ἑξαψή των πολιτικῶν παθῶν, ἔγινε στόχος διωγμοῦ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης,
σὰν ἐκπρόσωπος τῆς μακεδονικῆς ἐπιρροῆς· κατηγορήθηκε γιὰ τὸ ἀδί-
κημα τῆς ἀσέβειας, μὲ πρόσχημα τὸν ὕμνο, θεωρημένο σὰν παιάνα, ποὺ
εἶχε γράψει γιὰ τὸν Ἑρμεία, καὶ τὸν ἀνδριάντα ποὺ τοῦ εἶχε στήσει
πρὶν χρόνια στοὺς Δελφούς, πράξεις ποὺ ταιριάζουν μόνο γιὰ ἥρωες καὶ
θεοὺς· καὶ μόλις διέφυγε, τὸ 323 π.Χ., ἀπὸ τὴν Ἀττικὴ στὴ μητρόπολη
τῆς πατρίδας του Χαλκίδα, πατρίδα τῆς μητέρας του, ἀφήνοντας ἀνα-
γκαστικὰ Σχολὴ καὶ χειρόγραφα στὸν Θεόφραστο· ἐκεῖ σὲ λίγους μῆνες
καὶ πέθανε, τὸ 322 π.Χ., θλιμμένος στὴ μοναξιά του, χωρὶς τὴν ἐμφυ-
χωτικὴ παρουσία τῶν συντρόφων του.

Ἦδη, ἐξ ἄλλου, ἀπὸ χρόνια εἶχαν συσσωρευθεῖ ἀπογοητεύσεις, δυ-
σμένειες, πένθη, στὴ ζωὴ τοῦ μεγαλουργοῦ ἐπιστήμονα· καὶ μὲ κύρια
πηγὴ τὸν ὑπερένδοξο παλαιό του μαθητὴ. Ὁ στρατηλάτης αὐτοκράτο-
ρας στὰ βάθη τῆς Ἀσίας ὀλοένα καὶ ἀπομακρυνόταν ἀπὸ τὸ πνεῦμα καὶ
τὸ ἦθος τῆς διδασκαλίας του· καί, προπάντων, ὑποκινημένος ἀρχικὰ
ἴσως ἀπὸ ὑπαγορεύσεις πολιτικῆς σκοπιμότητος, νὰ ἐπιβάλλει τὴν προ-
σχύνησή του ἀπὸ τοὺς ὑπάρχοντες του, παρασύρθηκε βαθμιαίᾳ στὴν
«ὕβρι» τοῦ μονάρχη, τοῦ αὐτοῦψωμένου σὲ θεό, καὶ μάλιστα θανάτωσε
βάρβαρα συντρόφους του καὶ συνδημιουργοὺς τῆς δόξας του, γιὰ τὴν
ἄρνησή τους βασικά νὰ τὸν προσκυνοῦν· καὶ μαζὶ μὲ αὐτοὺς θανάτωσε
καὶ τὸν Καλλισθένη, ἀνεψιὸ καὶ μαθητὴ καὶ ἀντιπρόσωπο τοῦ παλαιοῦ
παιδαγωγοῦ του, ἐκλεκτὸ ἄνθρωπο τοῦ πνεύματος, ποὺ θογγήθηκε στὸ
Λύκειο σὰν ἥρωας καὶ μάρτυρας τῆς ἐλευθερίας.

Ἐπιγραμματικὰ ἐκφράζεται ἡ πικρία τοῦ κορυφαίου μεταπλατωνι-
κοῦ φιλοσόφου, ἀπὸ τὰ πένθη, τὶς ἀπογοητεύσεις καὶ τὶς ἄλλες δοκι-

μασίες, με τὸν καταληκτικὸ στίχο τοῦ ἐγκωμίου του γιὰ τὸν Πλάτωνα:

«...ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς,
οἰκίῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὥς ἀγαθὸς τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίγνεται ἀνὴρ.
νῦν δ' οὐκ ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ».

5. Σύνοψη τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη.

Τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ μετὰ τὸν ὄγκο του μόνο εἶναι καταπληκτικὸ. Ἡ ἔκδοση τῶν διασωσμένων ἔργων του ἀπὸ τὴν Πρωσικὴ Ἀκαδημία, τὸ 1831, ἐκτείνεται σὲ δύο μεγάλους τόμους, ποὺ περιέχουν ἑκατὸν δέκα ὀκτὼ χιλιάδες στίχους.

Ἀπὸ τὰ σωζόμενα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη τὰ σπουδαιότερα εἶναι τὰ ἑξῆς:

- 1) Σχετικὰ μετὰ τὴ Λογικὴ: Ἀναλυτικὰ Πρότερα, Ἀναλυτικὰ Ὑστερα, Τοπικά, Σοφιστικοὶ Ὑλεγχοι.
- 2) Σχετικὰ μετὰ τὴ Φυσικὴ: Φυσικὰ ἢ Φυσικὴ ἀκρόασις, Περὶ οὐρανοῦ, Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, Μετεωρολογικά.
- 3) Σχετικὰ μετὰ τὴ Βιολογία: Περὶ ζῶων Ἱστορίας, Περὶ ζῶων μορίων, Περὶ ζῶων πορείας, Περὶ ζῶων κινήσεως, Περὶ ζῶων γενέσεως.
- 4) Σχετικὰ μετὰ τὴν Ψυχολογία: Περὶ ψυχῆς, Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως.
- 5) Σχετικὰ μετὰ τὴ Μεταφυσικὴ ἢ Πρώτη Φιλοσοφία: Μετὰ τὰ Φυσικά.
- 6) Σχετικὰ μετὰ τὴν Ἠθικὴ: Ἠθικὰ Εὐδῆμεια, Ἠθικὰ Νικομάχεια.
- 7) Σχετικὰ μετὰ τὴν Πολιτικὴ: Πολιτικά, Ἀθηναίων Πολιτεία.

Στὸν Ἀριστοτέλη ἀναγνωρίζεται κατ' ἐξοχὴν ἡ ἀποφασιστικὴ συμβολὴ στὴ δημιουργία τῆς Λογικῆς. Γεγονὸς εἶναι ὅτι αὐτὸς ἀναδιερεύνησε κριτικά, συμπλήρωσε καὶ ἀποσαφηνίστηκε τὶς σχετικὲς μετὰ τὴ λογικὴ σκέψη ἀνακαλύψεις τῶν πρὶν αὐτὸν Ἑλλήνων φιλοσόφων, τὶς προσάυξησε μετὰ ἰδικές του καὶ συστηματοποίησε τὸ σύνολό τους, ὥστε νὰ συγκροτήσει μετὰ αὐτὸ ἀρτιωμένη φιλοσοφικὴ ἐπιστήμη. Ἔτσι γεννήθηκε ἡ Λογικὴ, ποὺ ἔμελλε νὰ ἐπιβληθεῖ ἐπὶ αἰῶνες ὡς πνευματικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀνθρωπότητας, καὶ μάλιστα ὡς ἐπιστήμη «κλειστὴ καὶ ὀλοκληρωμένη» ἤδη μετὰ τὴ δημιουργία της ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως ἔγραψε ὁ Κάντ.

Ἡ Λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει ἀντικείμενο τὴ σκέψη τῶν ἀνθρώπων, ὄχι μόνον στὸ πεδίο τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ στὴν καθημερινὴ ζωὴ τους, ὅταν σκέπτονται μετὰ ὄχι αὐστηρὰ ἐπιστημονικὸ τρόπο. Ἔτσι καὶ διακρίνεται ἀντίστοιχα σὲ ἀναλυτικὴ, ποὺ εἶναι καὶ τὸ σπουδαιότερο μέρος της καὶ σὲ διαλεκτικὴ. Ἡ «ἀναλυτικὴ», μετὰ κύριο θέμα τὸν «συλλογισμό» καὶ τὴν «ἀπόδειξη», ἔχει προσφέρει ἀνεκτιμητὲς ὑπηρεσίες, ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς μεθόδου, στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἀκριβολογικῶν ἐπιστημῶν.

Ἡ εὐμέθοδη συγκρότηση τῆς γεωμετρίας τοῦ Εὐκλείδη ὀφείλει πολλὰ στὴν «ἀναλυτικὴ» τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ὁ «πατέρας τῆς Λογικῆς» ὅμως δὲν παρασύρθηκε σὲ ἀκρότητες λογικισμοῦ. Εἶχε ἐπίγνωση ὅτι ὁ συλλογισμός, καὶ ἄρα ὁ διασκεπτικὸς λογισμός, δὲν καλύπτει ὅλο τὸ πεδίο τῆς γνωστικῆς ἐνέργειας, ὅτι ἡ γνώση τῶν πρώτων ἐννοιῶν, ποὺ ἀπαρτίζουν τὶς κρίσεις, ἄρα καὶ τοὺς συλλογισμούς, γίνεται μὲ ἄμεση γνωστικὴ ἐνέργεια, δηλαδὴ ὅχι μὲ συλλογισμό ἀλλὰ μὲ κάποια ἐνόραση. Καὶ δὲν ταύτιζε τὴ λογικὴ μὲ τὴν ὄντολογία, διαχώριζε καθαρὰ τὸν λογικὸ συνειρμὸ ἐσωτερικὰ τῆς σκέψης ἀπὸ τὴ γνώση τῶν πραγματικῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν ὄντων καὶ θεωροῦσε τὴν ἀλήθεια ὡς ὁμοιότητα τοῦ ἀπότοκου τῆς γνωστικῆς ἐνέργειας νοήματος μὲ τὸ πράγμα ποὺ εἶναι ἀντικείμενό της. Ἐξ ἄλλου, χρησιμοποιοῖ ὁ Ἀριστοτέλης ὡς μέθοδο γιὰ τὴ διερεύνηση τῶν φιλοσοφικῶν καὶ τῶν ἐπιστημονικῶν προβλημάτων ὅχι ἀπλῶς τὸν συλλογισμό, ἀλλὰ καὶ τὴν παρατήρηση, βάση ἄλλωστε γιὰ τὴν ἐπαγωγή, καὶ τὴν ταξινομήση, καὶ τὴν ἀναλογία, ὅπως καὶ τὴν ιστορικὴ-ἐξελικτικὴ μέθοδο. Στὴ διερεύνηση τῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων ἀρχίζει κατὰ προτίμησιν μὲ τὴ σημασιολογικὴ ἀνάλυση τῶν λέξεων καὶ προχωρεῖ μὲ τὴν ἀπορητικὴ ἀνάλυση τοῦ θέματος, μάλιστα καὶ μὲ ἀντιπαράθεση ἀπόψεων τοῦ ἀντιθετικῶν.

Ὀλιγώτερο τιμᾶται σήμερα ἡ Φυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἂν καὶ σπουδαιοτάτη. Ἀντικείμενό της εἶναι τὰ ὄντα, ὅσα ὑπάρχουν «φύσει», δηλαδὴ ἔχουν μέσα τοὺς ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως εἴτε κατὰ χώρον εἴτε κατ' αὔξησιν καὶ φθίσην εἴτε κατ' ἀλλοίωσιν. Τέτοια εἶναι τὰ ζῶα καὶ τὰ μέρη τοὺς καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλὰ σώματα, γῆ, πῦρ, ἀέρας, ὕδωρ. Τὰ ἀπλὰ αὐτὰ σώματα χρησιμεύουν ὡς ἀφετηρίες γιὰ νὰ ἐξηγηθοῦν οἱ μεταβολαὶ τῶν φθαρτῶν, «ὑπὸ τῇ σελήνῃ», φυσικῶν ὄντων, χωρὶς ὅμως νὰ ὑποτίθεται αὐστηρὴ αἰτιοκρατία. Ἡ φύση, ἄλλωστε, θεωρεῖται ὅχι ὡς ἐξισωτέα μὲ τὴν ὕλη, ἀλλὰ καὶ ὡς «δαιμονία» καὶ «θεία».

Γιὰ νὰ θεμελιώσῃ θεωρητικὰ τὴν προβληματικὴ τῆς Φυσικῆς μελέτησε ὁ Ἀριστοτέλης, μὲ λογισμό συχνὰ μαθηματικόν, τὸ ἄπειρον, τὸν χρόνον («τόπον»), τὸ κενόν, τὸν χρόνον, τὸ συνεχές, τὴν κίνηση, τὴ δύναμη, καὶ διαμόρφωσε τολμηρὰς θεωρίας, ὅπως ἰδιαίτερα ἡ σχετικὴ μὲ τὸν χρόνον, ποὺ ἐμελλαν νὰ ἐπηρεάσουν γόνιμα ἐκπροσώπους μεγάλους τῆς νεώτερης Φυσικῆς εἴτε Φιλοσοφίας, καθὼς π.χ. τὸν Νεύτωνα, τὸν Χοῦρσελ, τὸν Μπερξόν. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι θεωροῦσε ὅχι ἀπίθανη τὴ θεωρίαν γιὰ τὸ σφαιρικόν σχῆμα τῆς ὑδρογείου. Σχετὸν χωρὶς ἔργον τοῦ Περί οὐρανοῦ (298 α 6-12) ἐνθάρρυνε τὸν Κολόμβον νὰ πλεύσῃ πρὸς τὰς Ἰνδίες μὲ κατεύθυνσιν πρὸς δυσμὰς.

Γιὰ τὴ συμβολὴν τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν ἀνάπτυξιν τῆς βιολογίας ἔχουν ἐκφρασθεῖ μὲ θαυμασμὸ κορυφαῖοι νεώτεροι ἐκπρόσωποί της. Ὁ Δαρ-



ΜΟΥΣΕΙΟ ΣΥΧΡΟΝΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

βίνος χαρακτήρισε τὸν Λινναῖο ὡς ἀπλὸ μαθητὴ συγκριτικὰ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη. Στὰ βιολογικὰ ἔργα τοῦ Ἑλλήνα φιλοσόφου μνημονεύονται πεντακόσια εἶδη ζώων, ὑπάρχουν γνώσεις πλουσιώτατες συγκριτικῆς ἀνατομίας καὶ ἐμβρυολογίας, ὅπως καὶ θεωρήματα φυσιολογίας, πρωτοπαρουσιάζεται ἡ ἔννοια τοῦ «ὀργανισμοῦ», ἐρμηνεύεται ἡ γένεση τῆς Ζωῆς τελεολογικά, μὲ κύρια ἔννοια τὴν ἐντελέχεια.

Πρώτη ἐντελέχεια γιὰ τὰ ἐμβρία ὄντα θεωρεῖται ἡ ψυχὴ, ἐννοημένη ὡς ζωοποιὸς ἀρχή, διαπλαστικὴ καὶ συντηρητικὴ τοῦ ὀργανισμοῦ τους («τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή»), γεννητικὴ καὶ διευθυντικὴ τῶν κινήσεων τους καὶ τῶν αἰσθήσεων τους, ἀλλὰ καὶ τῆς βουλευτικότητος καὶ τῆς πνευματικῆς ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι καὶ διακρίνεται θρεπτικὴ ψυχὴ, ποὺ ὑπάρχει στὰ φυτὰ ἤδη, αἰσθητικὴ ψυχὴ, ποὺ ὑπάρχει μαζί μὲ τὴ θρεπτικὴ στὰ ζῶα, καὶ νοητικὴ ψυχὴ, ποὺ μαζί μὲ τὴ θρεπτικὴ καὶ τὴν αἰσθητικὴ ὑπάρχει στὸν ἄνθρωπο.

Στὴν ψυχολογία ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε πρόδρομος θεωρητικῶν τάσεων, ποὺ ἐμφανίσθηκαν στοὺς νεώτερους χρόνους, ἀπὸ τοὺς ἰδρυτὲς π.χ. τῆς μορφολογικῆς ψυχολογίας καὶ τῆς συνειρμικῆς ψυχολογίας εἴτε ἤδη ἀπὸ τὸν Κάντ καὶ τὸν Φίχτε. Κύριες ἔννοιες τῆς ψυχολογίας του εἶναι τὰ «πάθη», οἱ «δυνάμεις» καὶ οἱ «ἔξεις», ἡ «αἴσθησις», ἡ «ὄρεξις» καὶ ὁ «νοῦς», ἡ «ἐπιθυμία» καὶ ἡ «βούλησις».

Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη διαμορφώθηκε μὲ κριτικὴ ἐπεξεργασία τῶν ἠθικῶν δοξασιῶν τοῦ λαοῦ καὶ τῶν σοφῶν τῆς Ἑλλάδος καὶ προσαρμογὴ τους κάπως στὴν ψυχολογία του καὶ στὴ μεταφυσικὴ του καὶ μὲ φιλοσοφικὴ διερεύνηση τῆς πρακτικῆς λειτουργίας τοῦ ἀνθρώπου. Κύριες ἔννοιες τῆς ἀνοικτῆς αὐτῆς ἠθικῆς εἶναι τὸ ἀγαθόν, ἡ εὐδαιμονία, ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ προαίρεση, ἔννοια ποὺ ἔχει προϋπόθεση τὴν πρακτικὴ ἐλευθερίαν τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ εὐδαιμονία ὀρίζεται ὡς «ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν», ἄρα ὡς κάτι συναρτημένο μὲ τὴν ἐλευθερίαν, παρουσιάζεται ὅμως καὶ ὡς ἐξαρτημένη ἀπὸ τὴν κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου, τὴν προσδιορισμένη ἀπὸ τὶς περιστάσεις τῆς ζωῆς του.

Κλασσικὴ εἶναι ἡ πολιτειολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Μὲ τὸ θεώρημα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ζῶον πολιτικόν» ἀπὸ τὴ φύση του παρουσιάζεται ἡ πολιτικὴ κοινωνία ὡς κάτι ὄχι τεχνητό, ἀλλὰ συνυφασμένο πρὸς τὴ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὸ αἶτημα γιὰ τὸ «κοινὴ συμφέρον» τῶν πολιτῶν, ὡς ὑπέρτατο κριτήριον ἀξιολογίας τῶν πολιτειῶν, προβάλλεται ἡ σύμφυσις τῆς πολιτικῆς κοινωνίας πρὸς τὴν πραγμάτωσιν τοῦ δικαίου καὶ ἡ οὐσιαστικὴ διάκρισις τῶν ὀρθῶν καὶ τῶν μὴ ὀρθῶν πολιτειῶν.

Ἀπὸ τὸν ὕστερον Μεσαίωνα ἡ πολιτειολογία τοῦ Ἀριστοτέλη διαδόθηκε στὴ Δυτικὴ Εὐρώπῃ εὐρύτατα καὶ ἐπηρέασε δυναστικά τὴ διαμόρφωσιν τῆς πολιτειολογίας τῆς. Ἔτσι ἔννοιες καὶ θεωρίες τῆς νεώτερης πολιτειολογίας, ὅπως τὸ κράτος, ὁ νόμος, τὸ πολίτευμα, ὁ πολίτης,

ή πολιτική ως ἀρχιτεκτονική ἐπιστήμη καὶ ὡς τέχνη τοῦ δυνατοῦ, ἡ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, οἱ τυπικὲς μορφὲς τοῦ πολιτεύματος, ὁ ἀνταγωνισμὸς πλουσιῶν καὶ φτωχῶν, ἔχουν ἐμφανέστατη προέλευση ἀπὸ τὴν πολιτειολογία τοῦ Ἀριστοτέλη.

Θέματα δικαίου, ἀλλὰ καὶ λογικῆς, πραγματεύεται ὁ Ἀριστοτέλης στὴ Ρητορική του, ἔργο μὲ κύριο θέμα τὴ ρητορική τέχνη, ποὺ ἐπηρέασε πολὺ τοὺς νεώτερους καὶ ποὺ ἀκόμη στὴν ἐποχὴ μας ἐμπνέει ὀρισμένες τάσεις τῆς σύγχρονης Λογικῆς.

Ἐξ ἄλλου, τὸ μερικὰ διασωσμένο ἔργο του Ποιητική, ὅπου κύριο θέμα εἶναι ἡ καλλιτεχνικὴ δημιουργία, ἐννοημένη ὡς μίμηση τοῦ «εἶδους» μὲ σχήματα, χρώματα, ἤχους, κινήσεις, λέξεις, ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση, ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ ὕστερα, στὴν παγκόσμια φιλολογία, καὶ προπάντων μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς τραγωδίας, ποὺ οἱ καταληκτικὲς λέξεις του «παθημάτων κάθαρσιν» ἀπασχόλησαν ζωηρὰ τὸ πνεῦμα πολλῶν μεγάλων ποιητῶν καὶ φιλολόγων.

Κορυφαῖο ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι τὰ σπουδαιότατα Μεταφυσικά του, μὲ κύριο θέμα τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα, παρουσιασμένο ἄλλωστε ὡς ἀνεξάντλητη ἀπορία τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ θεμελιακὸ αὐτὸ ἔργο τῆς φιλοσοφίας, ποὺ ἔστω μὲ παραλλαγές του ἔθρεψε τὴν ἀραβικὴ φιλοσοφία καὶ στέγασε φιλοσοφικὰ τὸν ὕστερο Μεσαίωνα καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ στηρίζει ὡς σήμερα τὴ φιλοσοφικὴ διδασκαλία τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, ὁ Ἀριστοτέλης πρόβαλε θεωρίες καὶ δημιούργησε ἐννοιες, ποὺ ἔμειναν κτήματα ἐσαεὶ τῆς φιλοσοφίας. Ἐκτὸς ἀπὸ ἄλλα ἐπινόησε τὰ ἐνταγμένα σήμερα στὴ γλώσσα τοῦ πολιτισμοῦ ἐννοιακὰ ζεύγη «εἶδος» (μορφή) καὶ «ὑλὴ», «δύναμις» καὶ «ἐνέργεια», ποὺ τὸ πρῶτο ἐκφράζει τὴ σύσταση τοῦ κάθε ὑπαρκτοῦ ἤδη ὄντος, ἐνῶ τὸ δεύτερο ἐξηγεῖ τὴν πρόβαση τοῦ κάθε ὄντος πρὸς τὴν πραγμάτωσή του. Ἐπίσης ἔθεσε καὶ ἀντιμετώπισε φιλοσοφικὰ ἔσχατα προβλήματα, ὅπως ἡ γένεση καὶ ἡ φθορὰ τῶν ὄντων, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν αἰώνια ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου, ὅπως ἡ αἰτία καὶ ἡ ἀρχὴ ποὺ ἐνεργοποιεῖ καὶ συνέχει τὸν κόσμος, καὶ ὅπως ἡ αὐτοσυνειδησία ποὺ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου.

Βιβλιογραφία: Vita Aristotelis Marciana (Ἐκδοσὴ καὶ σχόλια Gigon, 1962), Jaeger Aristoteles, 1935², Philippe, Aristoteles 1948, Allan, The philosophy of Aristotle, 1952, Allan – Wilpert, Die Philosophie des Aristoteles, 1955, Brocker, Aristoteles 1957², Γεωργοῦλη, Ἀριστοτέλης ὁ Σταγειρίτης, 1962, Moreau, Aristote et son école, 1962, Δεσποτοπούλου, Περὶ τῆς προαιρέσεως κατ' Ἀριστοτέλη, 1963, During Aristoteles, 1966, Despotopoulos, Les concepts de juste et de justice selon Aristote, 1969, Kyrkos, Die Dichtung als Wissensproblem bei Aristoteles, 1972, Noulas, Ethik und Politik bei Aristoteles, 1977.

Πλάτων – Αριστοτέλης : δάσκαλος – μαθητής

Στα 367 π.Χ. ο Πλάτων είχε συμπληρώσει τα εξήντα του χρόνια· ήταν, θέλω να πω, στην ηλικία που με τη σημερινή μας γλώσσα θα τη λέγαμε –συν πλην– ηλικία της συνταξιοδότησης. Του χαρίστηκαν, βέβαια, από τότε άλλα είκοσι χρόνια ζωής, χρόνια και αυτά σημαντικότατης συγγραφικής δραστηριότητας, όμως εγώ θα ήθελα να σας ζητήσω να σταματήσουμε για λίγο σε ένα από τα πιο θαυμαστά του έργα της ηλικίας των εξήντα περίπου χρόνων του. Εννοώ τον Φαίδρο, έναν από τους ωραιότερους πράγματι διαλόγους του τόσο από την πλευρά του περιεχομένου όσο και από την πλευρά της τέχνης του λόγου.

Πρόσωπα του διαλόγου ο Σωκράτης και ο Φαίδρος. Σε κάποια στιγμή της συζήτησής τους τα δύο αυτά πρόσωπα χρειάστηκε να μιλήσουν για την ψυχή και για το πώς, τελοσπάντων, μπορεί να γίνει «κατανοητή» από τους ανθρώπους η φύση της. Ο Σωκράτης υποστήριξε ότι η φύση της ψυχής μόνο σε συνάρτηση με «τήν του όλου φύσιν» είναι δυνατό να γίνει κατανοητή, και ο Φαίδρος έσπευσε να συμφωνήσει μαζί του. έναν λόγο παραπάνω, αφού, όπως είπε, «με την ίδια μέθοδο γίνεται δυνατή και της φύσης του σώματός μας η κατανόηση, όπως μας δίδαξε ο Ιπποκράτης», και είναι φανερό από τη διατύπωσή του ότι, λέγοντας «Ιπποκράτης», ο Φαίδρος ήθελε να πει «ο πιο μεγάλος ως τις μέρες μας γιατρός» – ένα πρόσωπο, επομένως, που στη γνώμη του μπορούσε ο καθείς άφοβα να στηριχθεί.

• Ο Δημήτρης Λυπουρλής ήταν μέχρι πρότινος Καθηγητής της Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Ομιλία του ομότιμου καθηγητή του ΑΠΘ Δ. Λυπουρλή το 2009 σε τιμητική εκδήλωση του ΑΠΘ για τους καθηγητές που έλαβαν τον τίτλο του ομότιμου.

Πολύ τον αγαπούσε τον νεαρό Φαίδρο ο Πλάτων. Είχε μιλήσει γι' αυτόν στον Πρωταγόρα του, όπου τον παρουσίασε καθισμένον δίπλα στον γιατρό Ερυξίμαχο να ακούει με πολλή προσοχή τον σοφιστή Ιππία. Αργότερα, στο Συμπόσιό του ο Πλάτων βρήκε και πάλι την ευκαιρία να μιλήσει για τη φιλία του Φαίδρου με τον γιατρό Ερυξίμαχο, και νά που τώρα του έκαμνε τη μεγαλύτερη πλέον φιλοφρόνηση, αφιερώνοντάς του έναν ολόκληρο διάλογο. Ότι θαύμαζε περισσότερο στον έφηβο αυτόν ο Πλάτων ήταν η φιλομάθειά του. Δεν είχε άλλωστε άλλα σπουδαία πράγματα να πει γι' αυτόν. Δεν είχε, επί παραδείγματι, τίποτε το αξιόλογο να πει για την καταγωγή του Φαίδρου: και τις τρεις φορές που μας τον παρουσιάζει δεν είναι – όπως τα λογής αρχοντόπουλα της Αθήνας για τα οποία μας μιλάει στους διαλόγους του – «γιος του τάδε» είναι απλώς ένας *Μυρρινούσιος*, ένα απλό παιδί από τον δήμο του Μυρρινούντα. Όμως αυτό το παιδί σύχναζε στους κύκλους των σοφών. Διψώντας για μάθηση έκαμνε φιλίες με ανθρώπους που θα μπορούσαν να καλλιεργήσουν τον νου του: ρήτορες, σοφιστές, επιστήμονες. Όλους τους άκουγε με προσοχή και από όλους κέρδιζε πολύτιμες γνώσεις. το δίχως άλλο θα είχε και βιβλία τους συγκεντρωμένα στο σπίτι του, ιδίως των παλαιότερων του Ιπποκράτη λ.χ..

Όμως σ' αυτόν τον τρόπο της μάθησης φωλιάζει –πολύ συχνά– ένας κίνδυνος: ένας κίνδυνος καθόλου ασήμαντος, ιδίως για τους νέους, που μερικές φορές ούτε καν τον αντιλαμβάνονται: ο κίνδυνος να «καταργήσουν» τη δική τους σκέψη, αφού μπορούν κάθε φορά να προστρέχουν σε μία ή περισσότερες «αυθεντίες». Από όλους τους χώρους διαλεγμένες οι «αυθεντίες»: από τον χώρο της πολιτικής, από τον χώρο της κοινωνικής ζωής και συμπεριφοράς, από τον χώρο της σκέψης, από τον χώρο της επιστήμης. Στον χώρο της επιστήμης π.χ. είναι πολύ σοβαρός ο κίνδυνος να γίνει κανείς «ο άνθρωπος της βιβλιογραφίας». Όχι πως είναι κακό να αποθηκεύσεις μέσα σου όσο μπορείς περισσότερες γνώσεις – καρπούς της σκέψης των άλλων· ο κίνδυνος αρχίζει από τη στιγμή που δεν βάζεις καθόλου πια ύστερα σε λειτουργία το δικό σου μυαλό, παρά «αφήνεις» στις ιδέες των άλλων.

Ας δούμε τον Σωκράτη του Φαίδρου. Μόλις άκουσε από τον νεαρό Φαίδρο να του θυμίζει από τη «βιβλιογραφία», θα λέγαμε εμείς σήμερα, τη γνώμη ενός μεγάλου σοφού, δεν παρέλειψε να τον βεβαιώσει για τη μεγάλη, πράγματι, αξία αυτής της γνώμης. «Καλώς λέγει», ήταν η άμεση αντίδραση του Σωκράτη: «Είναι πολύ σωστά αυτά που θυμάσαι, Φαίδρε, ότι είτε ο Ιπποκράτης. Μόνο που ο ίδιος εσύ έχεις άλλο ένα μεγάλο χρέος» – και ο Σωκράτης έσπευσε να του το θυμίσει με τον ευγενικότερο τρόπο: «δίπλα στη γνώμη του Ιπποκράτη» – ο Σωκράτης τόνιζε τώρα μία μία τις λέξεις του– «μην παραλείψεις να προσθέσεις



και τη δική σου προσωπική σκέψη και έρευνα· μην παραλείψεις με κα-
νέναν τρόπο να δεις πόσο και η δική σου, του κοινού ανθρώπου η λο-
γική δίνει –και αυτή– τη δική της συγκατάθεση. Τότε μόνο θα έχεις
κάνει όλο σου το χρέος».

Νά ο τύπος του νέου ανθρώπου που συστήνει ο Πλάτων: ο νέος να
σέβεται τη γνώμη των άλλων, των μεγαλύτερων και εμπειρότερων =
σοφότερων του· από αυτήν μάλιστα να ξεκινά – δεν είναι καθόλου
κακό αυτό· παράλληλα όμως ο νέος να μην ξεχνά ποτέ ότι και ο δικός
του νους είναι εφοδιασμένος με δύναμη κριτική καθόλου ευκαταφρόνη-
τη, που οφείλει να τη χρησιμοποιεί: η υποδούλωση του εαυτού του στις
αυθεντίες, αληθινές ή κατασκευασμένες (από τον ίδιο, από τους ίδιους,
από το περιβάλλον του ή από το περιβάλλον τους), μπορεί να έχει ο-
λέθριες γι' αυτόν συνέπειες.

Ωραία, αλήθεια, η σκέψη αυτή του Πλάτωνα. Ίσως όμως ακόμη
ωραιότερη η άλλη του σκέψη: ότι η προφύλαξη του νέου από τον κίν-
δυνο της υποδούλωσης του νου του στις «αυθεντίες» είναι επίσης δου-
λειά –από τις κύριες– των δασκάλων του: ο Πλάτων «ανέθεσε» το έργο
αυτό στον Σωκράτη – και εκείνος το εκτέλεσε με αληθινή μαεστρία.

Πόσοι από τους δασκάλους (ας τη σκεφτούμε τώρα στην πιο ευρεία
σημασία της αυτή τη λέξη) αντιλαμβάνονται με αυτόν τον τρόπο το
έργο τους; Πόσοι «μαθητές» έχουν στις μέρες μας τη βοήθεια των «δα-
σκάλων» τους, προκειμένου να ξεπεράσουν τον κίνδυνο από τις, κατα-
σκευασμένες ιδίως, αυθεντίες που τους απειλεί; Η κοινωνία μας άλλο
δεν κάνει από το να κατασκευάζει καθημερινά «αυθεντίες» – κι εγώ
φοβούμαι ότι αυτόν τον αέναης λειτουργίας κατασκευαστικό μηχανι-
σμό τον υπηρετούν δυστυχώς και πολλοί (εν πάση περιπτώσει όχι και
τόσο λίγοι) δάσκαλοι.

Δίπλα σ' έναν τέτοιο δάσκαλο ήρθε να κάνει τις ανώτερες σπουδές
του στην Αθήνα ο Αριστοτέλης στα 367 π.Χ., τη χρονιά που, όπως εί-
παμε, ο Πλάτων συμπλήρωνε τα εξήντα του χρόνια. Ο Αριστοτέλης ή-
ταν τότε μόλις δεκαεφτά χρονών, και ερχόταν στην Αθήνα από τα Στά-
γειρα, μια μικρή, επαρχιακή θα λέγαμε εμείς σήμερα, πόλη. Ανίδεο, πά-
ντως, επαρχιωτόπουλο δεν ήταν στα δεκαεφτά του ο Αριστοτέλης κα-
θόλου. Μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι τα έργα του Πλάτωνα –όσα
είχαν δημοσιευτεί ως τότε– του ήταν, το δίχως άλλο, γνωστά. Αλλιώς
–αναρωτιέται ένας αριστοτελιστής των ημερών μας– γιατί να διάλεξε
την Ακαδημία από το πλήθος τις σχολές που υπήρχαν τότε στην Αθήνα;
Τότε, βλέπεις, οι νέοι μπορούσαν και διάλεγαν οι ίδιοι –από την πρώτη
στιγμή των σπουδών τους– τους δασκάλους τους· δεν είχαν ακόμη ε-
φευρεθεί οι κομπιούτερ, να αποφασίζουν αυτοί σε ποια γωνιά της Ελ-
λάδας θα πάει ο καθείς να βρει τη φοιτητική του τύχη, αυτήν μάλιστα

που αποφασίζουν γι' αυτόν οι κομπιούτερ. Ίσως γι' αυτό ήταν τότε άγνωστες και οι μετεγγραφές!

Ο νεαρός λοιπόν Σταγειρίτης βρέθηκε την πιο κατάλληλη στιγμή στον πιο σωστό τόπο: σε μια σχολή όπου, εκτός από τον Πλάτωνα, δίδασκαν και άλλοι σημαντικότεροι δάσκαλοι. Γιατί η Ακαδημία δεν ήταν απλώς μια σχολή, μια από τις πολλές σχολές που υπήρχαν τότε στην Αθήνα· ήταν το σημείο συνάντησης σημαντικών λογίων της εποχής, που διατηρώντας και μέσα στην Ακαδημία ο καθένας τη δική του προσωπικότητα, το δικό του επιστημονικό «πιστεύω», προωθούσαν όλοι μαζί την επιστημονική έρευνα, παίρνοντας ο ένας από τον άλλον χρήσιμες παρορμήσεις και επιδρώντας θετικά ο ένας στον άλλον. Όλοι αυτοί ήταν άνθρωποι που μπορούσαν να γονιμοποιήσουν με έναν εντελώς ξεχωριστό τρόπο τη σκέψη του νεαρού Αριστοτέλη, βοηθώντας την να απλώσει μέσα σε σύντομο χρόνο τα δικά της φτερά.

Είκοσι χρόνια έμεινε στην Ακαδημία ο Αριστοτέλης, και στο διάστημα αυτό πέτυχε –με τη βοήθεια του δασκάλου του– να σχηματίσει απόψεις για τα μεγάλα θέματα ολόδικές του. Δεν θα ήταν, αλήθεια, κρίμα, και για τον μαθητή και για τον δάσκαλο, μια τόσο μεγάλη «μαθητεία» να τελειώνει χωρίς από αυτήν να γεννηθεί μια καινούργια αυτόνομη προσωπικότητα;

Άνθρωπος της ακαταπόνητης σπουδής και της οργανωμένης πνευματικής εργασίας –μόνο αυτή, ως γνωστόν, κάνει τις προσωπικότητες. χωρίς αυτήν γίνεται κανείς το πολύ πολύ «οπαδός»– ο Αριστοτέλης έκανε από νωρίς φανερό ότι κρατούσε αμέριστο για τον εαυτό του το δικαίωμα «να δέχεται» αλλά και «να μη δέχεται», ακόμη και «να απορρίπτει» διδασκαλίες. Ότι μια τέτοια συμπεριφορά «κοστίζει», το ξέρουμε όλοι –γεμάτη η ζωή γύρω μας από τέτοια παραδείγματα. Γέμισε λοιπόν και η αρχαιότητα με χίλιες δυο ιστορίες –να τις λέει η μια γενιά στην άλλη– γι' αυτόν τον «αγνώμονα» μαθητή που, έχοντας την πρόθεση «υπεριδεν την Πλάτωνος φιλοσοφίαν» δεν δίστασε να ρθει σε «διαφωνία» (άλλοι την είπαν «διαφορά») με τον μεγάλο «καθηγητή» του στα πιο σπουδαία θέματα: «περί της ιδέας», «περί του αγαθού», «περί της πολιτείας». Ότι πολλές από τις ιστορίες αυτές έγιναν και για να πολεμηθεί στο πολιτικό επίπεδο στην Αθήνα του Δημοσθένη ο Μα-κεδόνας Αριστοτέλης, δεν είναι κάτι που δεν θα το περιμέναμε.

Ας ξαναγυρίσουμε όμως σε ό,τι λέγαμε πριν από λίγο.

Τι αγώνας, αλήθεια, να κερδίσεις, παρά τις ισχυρές επιρροές που δέχεται από γύρω σου, παρά τις ισχυρότερες επιρροές που δέχεται –ιδίως– από τους δασκάλους σου το προσωπικό σου «πιστεύω»! Ο Αριστοτέλης την ένωσε αυτήν την αγωνία. Ήξερε ότι υπήρχαν πράγματα στα οποία δεν μπορούσε να συμφωνήσει με τον δάσκαλό του και με



όλους εκείνους που δέχονταν τις απόψεις του κοινού τους δασκάλου. Όλοι του ήταν αγαπητοί. Πώς να έβγαινε λοιπόν να πει ανοιχτά τις αντιρρήσεις του στις διδασκαλίες τους; Από την άλλη, να αδιαφορούσε για τον κόπο με τον οποίο κέρδισε τις δικές του απόψεις, αφού μάλιστα ένιωθε –και δεν ήταν λίγες αυτές οι φορές– πως οι δικές του απόψεις βρίσκονταν κοντύτερα στην αλήθεια από τις απόψεις των άλλων, των αγαπητών του δασκάλων και φίλων; Αληθινά «προσάντης (πολύ ανηφορική) η τοιαύτη ζήτησις» χρειάστηκε να πει μια φορά, όταν αισθανθηκε ότι έπρεπε να (αντι)μιλήσει για θέματα που τα «εισήγαγον φίλοι άνδρες»: πώς να τον ανεβείς έναν τέτοιο ανήφορο, κουβαλώντας μάλιστα στους ώμους σου όλο το βάρος των γνώμων των φίλων σου; Ο ίδιος –τον βοηθούσε, είναι αλήθεια, και ο χαρακτήρας του– αποφάσισε εκείνη τη φορά πως είναι «βέλτιον» να τον πάρει τελικά τον ανήφορο... και ο θεός βοηθός. Αυτό το τελευταίο πρέπει να ήθελε να πει ο Αριστοτέλης όταν αμέσως μετά διάλεξε –ανάμεσα σε άλλες ασφαλώς– την έκφραση «αμφοιν γάρ όντοιιν φίλοιιν ό σ ι ο ν προτιμαν την αλήθειαν» («έχοντας κανείς να διαλέξει ανάμεσα σε δύο φίλους, έχει το ιερό χρέος να προτιμήσει την αλήθεια»). Δεν την βρήκε όμως μόνο «βελτίονα» ο Αριστοτέλης τη στάση του αυτή: τη βρήκε και υποχρεωτική για τον εαυτό του: «δει» ήταν η δεύτερη λέξη που διάλεξε για την περίπτωση.

Χρωστούσε ασφαλώς στον δάσκαλό του τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης όλη τη σωτήρια προετοιμασία που είχε συντελεσθεί μέσα στην ψυχή του προτού βρεθεί μπροστά στο αμείλικτο δίλημμα. Είχε βρεθεί και εκείνος, ο δάσκαλός του, κάποτε στη ζωή του μπροστά στο ίδιο δίλημμα –και ύστερα το περιέγραψε με την απaráμιλλη τέχνη του στην Πολιτεία του. Οι δύο «αγάπες» του Πλάτωνα, που τη μια τους όμως έπρεπε να τη θυσιάσει, ήταν από τη μια η ποίηση και οι ποιητές και ο πιο μεγάλος ανάμεσά τους, ο Όμηρος, πολύτιμη αγάπη του από τα παιδικά του κιόλας χρόνια, και από την άλλη η αλήθεια. Όσο κι αν η «φιλία» του προς τον Όμηρο αισθανόταν να του κλείνει το στόμα («αποκωλύει με λέγειν»), έπρεπε να βρει τον τρόπο να ξεπεράσει τη δυσκολία του («αλλά ρητέον»)· η απόφασή του ήταν τελεσίδικη: μπροστά στην αλήθεια δεν θα έπρεπε σε καμιά περίπτωση να θεωρηθεί «προτιμητέος ο ανηρ», ο Όμηρος, που ποιητής και αυτός, ευθύνεται, κατά τη γνώμη του Πλάτωνα, για ένα πλήθος από ολέθρια για την πόλη και για τη διαμόρφωσή της κακά: τον τελικό –αναπάντεχο!– λόγο του τον διαβάζουμε –έκπληκτοι– στην Πολιτεία του: «Αν ο άνθρωπος αυτός που ήταν τόσο η ποιητική του δεξιότητα ώστε να μπορεί να παίρνει χίλιες δυο μορφές και να μιμείται τα πάντα, ερχόταν στην πόλη μας για να μας παρουσιάσει τα ποιήματά του, εμείς θα έλεγα να τον προσκυνή-

σουμε ως πρόσωπο ιερό, αξιοθαύμαστο και ιδιαίτερα τερπνό, να του πούμε όμως ότι έναν τέτοιο άνθρωπο η πόλη μας δεν τον χρειάζεται και ούτε είναι σωστό να ζήσει ανάμεσά μας· να χύσουμε λοιπόν μύρα στα μαλλιά του, να τον στεφανώσουμε, και αμέσως να τον διώξουμε από την πόλη μας – ας πάει σε όποιαν άλλη πόλη θέλει».

Ας το ξαναπούμε με τα ίδια τα λόγια του Πλάτωνα· ήταν, στ’ αλήθεια, μια από τις μεγάλες στιγμές στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης:

«Ἄνδρα δὴ δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεισθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτὸς τε καὶ τὰ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοίμεν ἄν αὐτόν ὡς ἱερόν καὶ θαυμαστόν καὶ ἡδύν, εἰποίμεν δ’ ἄν ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ’ ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμὲν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέφαντες».

Πολύ πιο δύσκολη ασφαλώς η περίπτωση του Αριστοτέλη. Ο Όμηρος ήταν όλων των Ελλήνων ο δάσκαλος και η «αιδώς» ολόδια όλων των Ελλήνων απέναντί του. Με τον Πλάτωνα όμως τον Αριστοτέλη τον έδεναν προσωπικές σχέσεις και ο σεβασμός του για κείνον –σύμφωνα με άλλες διηγήσεις– ήταν πασίγνωστος: ο ίδιος είχε μιλήσει για τον σεβασμό του προς τον δάσκαλό του σε ένα του ποίημα, όπου βεβαίως ότι «με όλον τον σεβασμό που γέμιζε την ψυχή του ίδρυσε, στο όνομα της φιλίας, βωμό προς τιμήν του ανθρώπου που το όνομά του οι κακοί δεν έχουν το δικαίωμα να το παίρνουν στο στόμα τους ούτε και για να τον παινέψουν». Αυτός λοιπόν ο άνθρωπος βρέθηκε κάποτε στη ζωή του Αριστοτέλη από τη μια μεριά, και από την άλλη η αλήθεια. Σ’ αυτόν όμως ο Αριστοτέλης χρωστούσε και το μεγάλο μάθημα –δεν την ξέχασε ποτέ την καίρια λέξη– πως σε τέτοιες στιγμές τό δοκουν αληθές ουχ ό σ ι ο ν προδιδόναι. Ο μαθητής του Πλάτωνα ήταν λοιπόν πανέτοιμος– ακριβώς χάρη στις διδασκαλίες εκείνου– να πάει ένα βήμα πιο πέρα από τον δάσκαλό του: πώς να διστάσει κανείς στην επιλογή –είπε–, όταν, αν είναι να σωθεί η αλήθεια, πρέπει να είναι έτοιμος και τις δικές του ακόμη απόψεις να πάψει να τις υποστηρίζει; (Με τα δικά του λόγια: «ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία δεῖ ἀναιρεῖν»). Αληθινά εντυπωσιακός λόγος, που τέτοιον δεν φαίνεται να είχε ακούσει ο Αριστοτέλης από τον δάσκαλό του.

Μια λεπτομέρεια ας μη την παραλείψουμε. Αναζητώντας το τελευταίο στήριγμα της στάσης του ο Αριστοτέλης θυμάται –και θυμίζει– ότι μια τέτοια στάση είναι η φυσικότερη για έναν άνθρωπο που έχει κάνει έργο της ζωής του τη φιλοσοφία, τον στοχασμό: άλλως τε καὶ φιλοσόφους όντας – «έναν λόγο παραπάνω αφού είμαστε φιλόσοφοι». Δεν

ξέρω αν έχω δίκαιο, όμως αυτός ο πληθυντικός φιλοσόφους όντας είναι, κατά τη γνώμη μου, η πιο εσωτερική αυτή τη στιγμή επικοινωνία του Αριστοτέλη με τον δάσκαλό του: «και είμαι βέβαιος πως θα τη βρίσκεις, δάσκαλε, σωστή τη συμπεριφορά μου· φιλόσοφοι δεν είμαστε στο κάτω κάτω και οι δυο μας;» Μερικοί μίλησαν για ειρωνεία του μαθητή προς τον δάσκαλο· προτιμώ να διακρίνω μιαν αγωνιώδη παράκληση για κατανόηση.

Λέω να κλείσω τη σύντομη αυτή ομιλία μου με μια σκέψη-διδασκαλία που τη μοιράστηκαν και οι δυο τους: δάσκαλος και μαθητής.

Πολλά χρόνια μετά τη μαθητεία του στην Ακαδημία, μιλώντας στα *Ηθικά* του *Νικομάχεια* για τη διαδικασία απόκτησης της αρετής, της απόλυτης γι' αυτόν προϋπόθεσης για την *ευδαιμονία* του ανθρώπου, ο Αριστοτέλης αναρωτιέται πώς άραγε ελέγχεται ο πραγματικός χαρακτήρας των ανθρώπινων πράξεων: ορθός ή λαθεμένος; Η απάντησή του είναι ότι *σημειον* = στοιχείο ελέγχου είναι η «*επιγινόμενη τοις έργοις ηδονή ή λύπη*», το αίσθημα δηλαδή της ευχαρίστησης ή της δυσαρέσκειας που ακολουθεί τις ανθρώπινες πράξεις. «Σώφρονα π.χ. θα ονομάσουμε», σημειώνει ο Αριστοτέλης, «τον άνθρωπο που απέχει από τις σωματικές ηδονές και αυτό του προκαλεί ευχαρίστηση· είναι ακόλαστος τότε», συνεχίζει ο Αριστοτέλης, «αυτός που απέχοντας από τις σωματικές ηδονές αισθάνεται γι' αυτό δυσαρέσκεια» – για να προσθέσει αμέσως ότι ανάλογα πρέπει να σκεφτόμαστε και στις άλλες περιπτώσεις αρετών και κακιών. «Μήπως δεν είναι γνωστό», καταλήγει, «ότι *διά τήν ηδονήν τά φαυλα πράττομεν, διά δέ τήν λύπην των καλών απεχόμεθα*»; Η συνέχεια φέρνει τον μαθητή Αριστοτέλη κοντά σε μια διδασκαλία του Πλάτωνα, για την οποία δηλώνει ότι την αποδέχεται ασυζητητί: «Νά γιατί θεωρώ», λέει, «ότι είχε απόλυτο δίκαιο ο Πλάτων όταν έλεγε ότι η μόνη ορθή αγωγή, η μόνη ορθή παιδεία είναι αυτή που αρχίζει από παιδιά να μας μαθαίνει να χαιρόμαστε και να ευχαριστιούμαστε, να λυπούμαστε και να δυσσαρεστούμαστε με αυτά που πρέπει: *χαίρειν τε καί λυπείσθαι οἷς δεῖ*». Το πρώτο δικό μου σχόλιο ας είναι: Δεν ξέρω καλύτερο ορισμό της παιδείας. Το δεύτερο σχόλιό μου είναι, δυστυχώς, πικρό: Δεν είναι κρίμα, τέτοιες υψηλές ιδέες να μένουν στη ζωή μας απλά όνειρα; Και να πεις, δεν είναι τελικά και τόσο δύσκολη η πραγμάτωσή τους.

Ίδου τι θα ήταν μια αληθινή μεταρρύθμιση στον χώρο της Εκπαίδευσής μας. Μία μεταρρύθμιση που δεν θα μπορούσε να την αμφισβητήσει κανείς, αφού τη βασική της αρχή την έχουμε από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη – τι άλλο καλύτερο;



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Λάμπρος Κουλουμπαρίτης

Η συνοχή της αριστοτελικής διανόησης

1. Τα σύγχρονα φιλοσοφικά αδιέξοδα και τα αίτιά τους

Στον 19ο αιώνα, με τη βοήθεια της φιλολογίας, έγινε σημαντική προσπάθεια για την ταξινόμηση των διαλόγων του Πλάτωνος με διάφορα κριτήρια που μας προσέφεραν μια γενική ικανοποιητική εικόνα, παρόλο που παραμένει εκκρεμής η τελειωτική διαδοχή των διαλόγων. Τα πράγματα υπήρξαν πιο συγκεχυμένα με τον Αριστοτέλη, γιατί κυριάρχησε η υπόθεση ότι τα κείμενα που κληρονομήσαμε αντιπροσωπεύουν τα μαθήματα που δίδαξε κατά τη διάρκεια της ζωής του, από την εποχή που υπήρξε μαθητής του Πλάτωνος, όταν έγραψε διαλόγους, μέχρι τον θάνατό του. Τα κριτήρια που φάνηκαν χρήσιμα για την ταξινόμηση των έργων του Πλάτωνος που ήταν ολοκληρωμένοι διαλόγοι, δεν ισχύουν για τον Αριστοτέλη. Τα αντικειμενικά κριτήρια που διαθέτουμε (ημερομηνίες, γεγονότα, πρώτοι διάλογοι, γλωσσικές δομές...) είναι ελλιπή και δεν επιτρέπουν πειστική χρονολόγηση του έργου του. Για τον λόγο αυτόν η συνοχή της αριστοτελικής σχέψης υπήρξε ένα από τα κεντρικά θέματα της μελέτης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στην αρχή του 20ου αιώνα, και παραμένει ακόμα σήμερα το ζητούμενο.

Ο πρώτος που αντιμετώπισε το πρόβλημα με μεθοδικότητα ήταν ο Werner Jaeger, ο οποίος εφήρμοσε το 1912 την γεννητική και εξελικτική μέθοδο στη *Μεταφυσική*.¹ Ο Jaeger διαχώρισε τα διάφορα βιβλία με κριτήριο την πλατωνική επιρροή στη θεολογία ως πρώτη περίοδο, μέχρι την αυτόνομη θέση του Αριστοτέλη με τη θεωρία της ουσίας ως σύνολο

• Ο Λάμπρος Κουλουμπαρίτης είναι Ομ. Καθηγητής στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο Βρυξελλών και μέλος της Βασιλικής Ακαδημίας του Βελγίου.

1. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

της μορφής και της ύλης (ουσιολογία), με ενδιαμέσση περίοδο τη μελέτη του όντος ως ον (οντολογία). Το 1923 ο Jaeger έλαβε υπόψη του όλο σχεδόν το κόρπους του Αριστοτέλη,² και χρησιμοποίησε διαφορετικά κριτήρια για κάθε έργο, με βασική δυσκολία την ανυπαρξία ενός κοινού κριτηρίου που να διεισδύει σε όλο το έργο του, και το οποίο να μπορεί να ορίζει περιόδους ανάμεσά τους και στο εσωτερικό κάθε έργου.

Ο πρώτος που διαμόρφωσε ένα κοινό κριτήριο ήταν ο François Nuyens το 1939, σε ολλανδική έκδοση, την οποία ακολούθησε γαλλική μετάφραση το 1949.³ Πρέπει να υπενθυμίσω ότι πριν και μετά τον Nuyens, πολλαπλασιάστηκαν οι απόπειρες εξιχνίασης της εξέλιξης και της χρονολογίας των έργων και της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Οι απόπειρες αυτές κατέληξαν στον κατακερματισμό των κειμένων του, πράγμα που κλόνησε τη συνοχή της σκέψης του, την οποία είχε εμπεδώσει η θωμιστική παράδοση με τη θεωρία την αναλογίας του όντος και την καθολική οντολογοποίηση της γλώσσας, του κόσμου και του ίδιου του Θεού ως εγγυητή της ενότητας του όλου και του συστήματος. Ο κατακερματισμός υποσκάπτει κυρίως το βαθύ νόημα της φιλοσοφίας του. Κατά συνέπεια, η εικόνα που παρουσιάζει το έργο του Αριστοτέλη το πρώτο μισό του 20ου αιώνα συνοψίζεται, από τη μια μεριά, στη δογματική θωμιστική ενότητα και, από την άλλη μεριά, στον κατακερματισμό των κειμένων με την εξάτμιση του νοήματος.

Η ιστορική και φιλοσοφική διαστρέβλωση της σκέψης του Αριστοτέλη οφείλεται στην απόλυτη οντολογοποίηση που της επέβαλε ο Άγιος Θωμάς ο Ακινάτης και οι οπαδοί του τον 13ο και 14ο αιώνα.⁴ Μετά από την αντιθωμιστική περίοδο στην Αναγέννηση που ξεκίνησε ο Πλήθων, η θωμιστική φιλοσοφία επανήλθε κατόπιν της κριτικής που αναπτύχθηκε από τη Σύνοδο της Τρέντης κατά τον Λούθηρο (1545-1563), που αναβάθμισε η Αντι-μεταρρύθμιση. Ενα από τα αποτελέσματα ήταν η δημιουργία του όρου «οντολογία» από τον Goclenius το 1613.⁵ Αυτό σημαίνει ότι όταν χρησιμοποιούμε τον όρο «οντολογία» για τους αρχαίους είναι αναχρονισμός, άσχετα αν η χρήση του βοηθάει την κατανόηση του Αριστοτέλη στα πλαίσια της σημερινής φιλοσοφικής ορολογίας.

2. Του ιδίου, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, αγγλική μετάφραση, R. Robinson, *Aristotle*, Oxford, 1948.

3. Ch. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

4. Βλ. Το βιβλίο μου *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset, Paris, 1998. Υπάρχει ελληνική μετάφραση του πρώτου μέρους, όχι δυστυχώς της μεσαιωνικής φιλοσοφίας με τον τίτλο *Ιστορία της αρχαίας και μεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Π. Α. Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας, Εξάντας, Αθήνα, 2008.

5. Βλ. Το βιβλίο μου *La philosophie face à la question de la complexité*, Ousia, Bruxelles, 2014, T. 1, σελ. 362-381.



Μπορώ να πω το ίδιο για τη χρήση που θα κάνω στη συνέχεια με τους όρους «ενολογία» και «αγαθολογία». Πρέπει να προσθέσω ότι μετά από την Αντι-μεταρρύθμιση, ο θωμισμός κυριάρχησε πολύ αργότερα, κυρίως τον 19ο αιώνα μετά τη Σύνοδο του Α΄ Βατικανού, και η επιρροή του διήρκεσε μέχρι το 1950, παρόλο που οι πρωτεργάτες της σύγχρονης λογικής είχαν συνειδητοποιήσει ότι οι Αρχαίοι στωϊκοί είχαν ήδη διατυπώσει ανεξάρτητη λογική. Οι νεωτεριστές δεν είχαν όμως καταλάβει ότι η μεταφυσική υπόσταση της στωϊκής λογικής έχει ενολογικό υπόβαθρο, δηλαδή αναφέρεται σε συνδυασμούς που απορρέουν από το Ένα και τα Πολλά, όπως το έδειξα σε μελέτη μου αφιερωμένη στους στωϊκούς.⁶ Η ενολογία είχε παίξει πρωτεύοντα ρόλο στην αρχαία και μεσαιωνική φιλοσοφία και θεολογία μέχρι τον 13ο αιώνα και, όπως θα δούμε, την είχε ήδη υιοθετήσει ο Αριστοτέλης, ο οποίος εμπνεύστηκε από τον Παρμενίδα του Πλάτωνος, θέτοντας νέες βάσεις.

Αν τώρα θέσουμε σε παρένθεση τον άλλον άξονα της σύγχρονης ερμηνείας του Αριστοτέλη, δηλαδή εκείνον που χαρακτηρίζεται από τις παρεκτροπές που προκάλεσαν οι υπερβολικές φιλολογικές μελέτες επί ένα περίπου αιώνα, διαπιστώνουμε ότι ο Nuyens είχε επιτύχει να προβάλλει την ψυχολογία του Σταγειρίτη, προτείνοντας την «ψυχήν» ως κοινό κριτήριο ανάγνωσης, με τρεις κατευθύνσεις που να μπορούν να διατυπώσουν εξειδικευμένη χρονολογία και εξέλιξη της φιλοσοφίας του: ο χωρισμός της ψυχής ως είδος και του σώματος (επιρροή του Πλάτωνος όταν ήταν μαθητής του), το σώμα ως όργανο ή εργαλείο της ψυχής (ενδιάμεση θέση με έμφαση την βιολογία, όταν ο Αριστοτέλης βρέθηκε στη Μικρά Ασία) και η ενοποίηση του είδους και της ύλης (την εποχή της ίδρυσης του Λυκείου). Θα δούμε ότι η ψυχή παίζει σημαντικό ρόλο στη συνοχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Η θέση του Nuyens θα ήταν συνεπής, αν δεν την είχε κερδίσει ο πειρασμός του κατακερματισμού κάθε μεμονωμένου έργου, όπως συνέχισαν να τον βιώνουν πολλοί μελετητές εις βάρος του νοήματος της αριστοτελικής σκέψης.

Απέναντι στην αμφιλογία της εξελικτικής μεθόδου, ήταν εύλογο, από φιλοσοφική άποψη, να επιζητεί ο ορίζοντας της θωμιστικής φιλοσοφίας σαν ανεξίτηλη σκιά που ακολουθούσε τα βήματα των αυθεντικών φιλοσόφων, όχι πλέον σαν σύστημα αλλά σαν αναφορά ορισμένων θεμάτων, όπως η αποκλειστικότητα της οντολογίας, η ορολογία της «ουσίας» ως *substantia* που εμπλέκει την νεοπλατωνική υπόσταση και όχι μόνο το υποκείμενο (που εκφράζει την αυθεντική θέση του Αριστοτέλη), η σύλληψη της «φρονήσεως» ως σύνεση (*prudentia*) και όχι ως

6. «Les pratiques hénologiques dans le stoïcisme ancien», *Le stoïcisme*, ed. G. Romeyer-Dherbey και J.-B. Gourinat, Paris, 2005, σσ. 187-211.

πρακτική σοφία, και η αντίληψη ότι η «βούλευσις» είναι συμβουλή (concilium) και όχι διαβούλευση (deliberatio).

Την πρώτη συντονισμένη αντίδραση στο τεμάχισμα της σκέψης του Αριστοτέλη την οφείλουμε στον Pierre Aubenque, ο οποίος υπογράμμισε τον κίνδυνο το 1962.⁷ Εφήρμοσε φιλοσοφική προσέγγιση αναφερόμενος στη θωμιστική ερμηνεία της αναλογίας του όντος που είχε αναγνωθεί λόγω της νεοθωμιστικής επιρροής από το 1879 (όταν ο πάπας Λέων 13ος θεώρησε τη σκέψη του Θωμά του Ακινάτη ως την αληθινή έκφραση της Καθολικής Εκκλησίας) μέχρι τη μεταπολεμική περίοδο πριν αναδυθούν η φαινομενολογία, η ερμηνευτική, ο υπαρξισμός και η αγγλοσαξονική αναλυτική φιλοσοφία που αναπροσάρμοσαν την οντολογία στα νέα δεδομένα της νεότερας φιλοσοφίας και κυρίως στην προαγωγή του ανθρωπίνου υποκειμένου. Στον αντίποδα της θωμιστικής ερμηνείας του Αριστοτέλη, που βασίζεται στην αναλογία του όντος και στη συνωνυμία, ο Aubenque αναβάθμισε την ομωνυμία του όντος. Η θέση αυτή δημιούργησε αδυναμία καθίδρυσης επιστήμης του όντος ως ον, όπως το καθορίζει ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Γ' της *Μεταφυσικής*, εφόσον, σύμφωνα με τον Aubenque, κάθε επιστήμη αφορά ένα γένος, ενώ με το «πολλαχώς λέγεται τὸ ὄν» συνεπάγονται πολλαπλά γένη δίχως μετάβαση αναμεταξύ τους. Επί πλέον υποστήριξε ότι ο Θεός είναι στον Αριστοτέλη τόσο χωριστός από τον κόσμο που αυτό αδυνατεί να θεμελιώσει κάποια θεολογία. Και κατέληξε στην ιδέα ότι ο Σταγειρίτης απέβλεπε στην καθίδρυση επιστήμης του όντος, αλλά απέτυχε και προτίμησε να περιοριστεί στη *διαλεκτική* θεώρηση της μεταφυσικής.

Άσχετα αν αυτή η λύση δεν είναι ικανοποιητική, επειδή ο Αριστοτέλης δημιούργησε την φυσική επιστήμη και έκανε το παν να θεμελιώσει την πρώτη φιλοσοφία με επιστημονική βάση, η προσφορά του Aubenque υπήρξε ενθαρρυντική. Πρώτον, γιατί απέδειξε ότι μπορούμε να προτείνουμε φιλοσοφική ενωτική ερμηνεία της αριστοτελικής διάνοησης (άσχετα αν την ακρωτηρίασε μέχρι ένα ορισμένο σημείο) αποφεύγοντας τα υπερφιλολογικά πειράματα που εξαλείφουν τη φιλοσοφική υπόσταση των έργων του. Και δεύτερον, γιατί πυροδότησε προβληματισμούς και συζητήσεις με έμμεσο αποτέλεσμα την περιθωριοποίηση της γεννητικής μεθόδου. Το ίδιο επέτυχε και στην ερμηνεία της ηθικής, περιορίζοντας όμως τη φρόνηση στη σύνεση (prudence) πέρα ακόμη και από τη θέση του Ακινάτη που είχε υποβαθμίσει τη φρόνηση προς όφελος της «synderesis», η οποία είχε ως ρόλο την αναφορά σε αρχές που ήταν οι αρχές της Καθολικής Εκκλησίας. Στην ερμηνεία του Aubenque, ο οποίος απέφυγε κάποια αναφορά σε αρχές, η φρόνηση ως

7. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962.

σύνεση εκφράζει την επιδεξιότητα και την επιτηδειότητα (βασιζόμενος κυρίως στο τρίτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*), υποσκάπτοντας την ηθική διάσταση της φρόνησης ως πρακτική σοφία, την οποία θεμελιώνει ο Αριστοτέλης στο έκτο βιβλίο της ίδιας πραγματείας.⁸

Με άλλα λόγια, η προσπάθεια του Pierre Aubenque να παραμερίσει την γεννητική μέθοδο και να πάρει αποστάσεις από τη θωμιστική ερμηνεία του Αριστοτέλη με σκοπό να παρουσιάσει νέα φιλοσοφική προσέγγιση, υπήρξε αμφίροπη, με αποτέλεσμα, από τη μια μεριά, να αποδυναμώσει τη συνοχή της φιλοσοφίας του Σταγειρίτη (με άλλο όμως τρόπο από εκείνον που υποστηρίζουν οι οπαδοί της γεννητικής μεθόδου) και, από την άλλη μεριά, να οδηγεί σε γόνιμες προτάσεις, ιδιαίτερα στην ομωνυμία του όντος, η οποία οδηγεί στο εξής ερώτημα: είναι δυνατό να υπάρχει επιστήμη και φιλοσοφική συνοχή όταν τα όντα στις διάφορες κατηγορίες δεν μπορούν να αναγάγονται σε ένα πρώτο ον (την ουσία) και κατόπιν σε μια πρώτη έσχατη ουσία (τον Θεό), όπως υποστήριζαν οι μελετητές του Αριστοτέλη που ακολούθησαν τη θωμιστική φιλοσοφία;

Το ερώτημα αυτό υπήρξε πρωταρχικό στις συζητήσεις σε πολλούς κύκλους που ασχολούνται με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Ενθάρρυνε καινούργιες έρευνες με πρωτεργάτες τον Enrico Berti⁹ και τον Walter Leszl¹⁰ στην Ιταλία, οι οποίοι προσπάθησαν να δώσουν κάποια λύση στα πλαίσια της οντολογίας, διατηρώντας όμως έμμεσα την θωμιστική προοπτική, παρόλες τις δυσκολίες και τις προτάσεις που ανέκυψαν σε διάφορες συναντήσεις, και κυρίως στα Symposia aristotelica (με παρουσία κυρίως αγγλοφώνων και γερμανοφώνων ερευνητών).

Η κριτική του Aubenque υπήρξε λοιπόν τραγική για όσους (που ήταν η πλειονότητα των ερευνητών) είχαν καταναλώσει τόση ενέργεια για λίγα αποτελέσματα με την γεννητική μέθοδο. Υπήρξε όμως σωτήρια για τις αριστοτελικές μελέτες που αναπτύχθηκαν με ταχύτατους ρυθμούς σε όλα τα κέντρα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, με ειδικές φιλοσοφικές προσεγγίσεις (αναλυτική, φαινομενολογική, ερμηνευτική, ιστορική...), αποδίδοντας στον Σταγειρίτη τη θέση που του αξίζει στην ιστορία της φιλοσοφίας και στη σημερινή φιλοσοφική σκέψη και προβληματική.

Όσον αφορά τη γεννητική μέθοδο, αυτή υπέστη σοβαρό πλήγμα, και την χαριστική βολή της την έδωσε ο Charles Lefèvre, ο οποίος στην προσπάθειά του να ξαναεκδώσει το βιβλίο του Nuyens, αντιλήφθηκε τις α-

8. Του ίδιου, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

9. E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, 1966.

10. W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, 1970 και *Aristotle conception of ontology*, Padova, 1975.

δυναμίες του και προτίμησε να πραγματευτεί δικό του σύγγραμμα.¹¹ στο οποίο απέδειξε ότι η ενδιάμεση χρονολογική περίοδος (που υποθέτει ότι το σώμα είναι εργαλείο της ψυχής) δεν έχει καμία υπόσταση μέσα στα έργα του Αριστοτέλη. Υποστήριξε ότι η εργαλειακή θέση συμβαδίζει με την υλομορφική δομή που είχε καταλογίσει ο Nuyens ως τελική φάση. Η θέση αυτή περιορίζει τη χρονολογία του κόρπους στον πρώτο Αριστοτέλη που συγκεντρώνει μερικά αποσπάσματα με πλατωνική επιρροή, και στον δεύτερο που συναθροίζει το υπόλοιπο έργο του, χωρίς να διαθέτουμε πειστικά κριτήρια για να χαρακτηρίσουμε συγκεκριμένη εξέλιξη.

Πρέπει να σημειώσω εδώ ότι ευτυχώς οι γεννητικές έρευνες δεν μηδενίστηκαν εντελώς. Περιορίστηκαν σε πειραματισμούς με τις νέες τεχνολογίες και κυρίως την πληροφορική, και τούτο χάρη στον Antony Kenny (στο πανεπιστήμιο της Οξφόρδης) και στον Christian Rutten (στο πανεπιστήμιο της Λιέγης), δίχως όμως οι έρευνές τους να έχουν την απήχηση που τους αξίζει. Η αμέλεια των ερευνητών για την γεννητική μέθοδο έχει σήμερα ως αποτέλεσμα να μην επωφελούνται οι μελετητές από ορισμένα εύλογα ζητήματα που έθεσε κυρίως ο Rutten, όπως αυτά που αμφισβητούν την αριστοτελική προέλευση ορισμένων κειμένων, όπως π.χ. ένα μεγάλο μέρος του βιβλίου Κ της *Μεταφυσικής*. Το χειρότερο όμως είναι ότι με τον παραμερισμό της γεννητικής προσέγγισης χάθηκε κάθε δισταγμός ως προς τα διαδοχικά στρώματα της αριστοτελικής σύνταξης, άσχετα αν δεχτούμε τη θέση (που υποστηρίζω) ότι τα έργα που κληρονομήσαμε εκφράζουν πιθανώς την τελευταία διατύπωση που ο Αριστοτέλης πρόλαβε να συντάξει πριν εκλείψει, ενδεχομένως με διορθώσεις και προσθήσεις.

Η έλλειψη κάποιας εμπεριστατωμένης μεθόδου επέτρεψε σε πολλούς ερευνητές να περιοριστούν στην αναγωγή κάθε αμφίρροπης και πολυσήμαντης έννοιας σε μονοδιάστατη σημασία, προκαλώντας σύγχυση, με συνέπεια να υποτάσσουν τα διάφορα κείμενα σε μονόπλευρη αντίληψη, που συνήθως διέπεται από την οντολογική προσέγγιση της αριστοτελικής φιλοσοφίας, η οποία βασίζεται στο «πολλαχώς λέγεται τὸ ὄν» και στην «ουσίαν» ως έσχατο υποκείμενο. Το χειρότερο είναι ότι με την εξάλειψη της γεννητικής μεθόδου, που έχει την ιδιότητα να ξεετάζει εξονυχιστικά και με κάθε λεπτομέρεια τις αντιφάσεις, τις ασυνέπειες και ό,τι φαίνεται ασυμβίβαστο, χάθηκαν και οι αμφιβολίες, ώστε πολλοί μελετητές να μην διστάζουν πλέον να συγχέουν τις έννοιες ταυτίζοντας φράσεις έξω από το πλαίσιό τους, διαστρεβλώνοντας την δομή και την ιδιαιτερότητα των κειμένων και το πλαίσιο που τις εκ-

11. Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, 1972.

φράζουν. Με άλλα λόγια, στη φιλοσοφική ανεπάρκεια της γεννητικής μεθόδου, πολλοί ερευνητές απάντησαν με υπερφιλοσοφική σύμπληξη και συμπίεση των εννοιών δίχως πάντοτε την εύλογη αναφορά στο κάθε πλαίσιο όπου εκδηλώνονται και κυρίως δίχως την απαραίτητη διάρθρωση της αφήγησης. Αυτό σημαίνει ότι ελλείπει μια ειδική μέθοδος που να σέβεται και να συντονίζει τη σημασία κάθε έννοιας και την αυτονομία κάθε θέματος.

2. Οι ερμηνευτικές ανακατατάξεις

Αυτό δεν εμπόδισε μερικούς μελετητές να διαπιστώσουν ότι υπάρχει στο έργο του Αριστοτέλη πραγματική ασυνέπεια επειδή δεν εφαρμόζει την επιστημονική απόδειξη στα κείμενα του, δημιουργώντας ουσίωδη απορία. Ο Jonathan Barnes, ο οποίος ανέλυσε την αριστοτελική θεωρία της απόδειξης (στα Δεύτερα Αναλυτικά), υποστήριξε ότι αυτή η αντίφαση λύεται όταν καταλάβουμε ότι η απόδειξη είναι παιδαγωγική πρακτική που παρουσιάζει εκ των υστέρων τα δεδομένα που προϋποθέτει και από τα οποία συνίσταται.¹² Ξεκινώντας από αυτή την παρατήρηση, έδειξα ότι δεν είναι σωστό να νομίζουμε ότι τα περισσότερα έργα του Αριστοτέλη παρουσιάζουν ελεύθερη διατύπωση (όπως οι διάλογοι του Πλάτωνος), δίχως συγκεκριμένη και προμελετημένη μέθοδο, αλλά καθιερώνουν και θεμελιώνουν τη φιλοσοφία και την επιστήμη των αρχών, και συνεπώς προηγούνται της απόδειξης, η οποία μπορεί ενδεχομένως να εφαρμοσθεί αφού πρωτίτερα εντοπιστούν τα «ἴδια» και τα «καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα» που επιτρέπουν την προοδευτική διάρθρωση της απόδειξης. Όμως τέτοια εκπόνηση είναι μακροχρόνιος και υποθέτει λεπτομερή ανάλυση των επιστημονικών θεμάτων, που αφορούν την κοσμολογία, την βιολογία και την ψυχολογία, και που καταλήγουμε στη φυσική.

Πράγματι, όπως το ανέπτυξα σε διάφορες μελέτες μου και κυρίως στην ερμηνεία μου της Φυσικής, οι αρχικές προτάσεις από τις οποίες συγκροτείται η απόδειξη είναι αποτέλεσμα της εκπόνησης και της καθίδρυσης των αρχών, όχι όμως με την επαγωγή ή τη σύλληψη με τον νου, ούτε μόνο με διαλεκτική μέθοδο, αλλά με εμπεριστατωμένη απορητική μέθοδο η οποία επιτρέπει την καθίδρυση των αρχών.

Είναι αξιοσημείωτο ότι, μεταξύ άλλων, ο Ch. Pietsch¹³ και ο W. Wieland¹⁴ είχαν ήδη διατυπώσει τον πρωταρχικό ρόλο των αρχών. Πε-

12. J. Barnes, «Aristotle's Theory of Demonstration», *Phronesis*, 14-15, 1969-1970, σελ. 123-152.

13. Ch. Pietsch, *Prinzipienfindung bei Aristoteles : Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Wiesbaden. 1992.

ριόρισαν όμως την καθίδρυση τους είτε στην επαγωγή ή στη σύλληψη των αρχών με τον νου (θέση που κυριαρχεί), είτε στη γλωσσική ερμηνεία (θέση του W. Wieland με επιρροή του Gadamer). Σε ό,τι με αφορά, διαπίστωσα ότι η μέθοδος που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης αναφερόμενος στο «πολλαχώς λέγεται τὸ ὄν» οδηγεί στο λογικο-οντολογικό υπόβαθρο της σκέψης του, το οποίο χρησιμοποιεί η απορητική μέθοδος που συγκροτείται από την απορία (με την ερώτηση: πόσες είναι οι αρχές;), την διαπορία (που ερευνά όλες τις λογικές δυνατότητες και τις δοξασίες που τις αναπτύσσουν, τις οποίες ακολουθεί κριτική με τη διαλεκτική μέθοδο) και την ευπορία (όχι μόνο ως άμεση λύση, όπως είχε υποστηριχθεί, αλλά ως δημιουργική διαδικασία και επίδοση με προσήκοντα επιχειρήματα).

Εφαρμόζοντας τη συντονισμένη αυτή μέθοδο που απορρέει από το ίδιο το έργο του Αριστοτέλη, υποστήριξα στην πρώτη έκδοση του βιβλίου όπου ανέλυσα τη Φυσική¹⁵ ότι ο Αριστοτέλης αναπτύσσει διάφορα θέματα (όπως το γίνεσθαι, τη φύση, την κίνηση, τη μεταβολή, τη φορά ως πρώτη κίνηση και το πρώτο κινούν ακίνητο), τα οποία αποκτούν φιλοσοφική ενότητα στην πορεία ανάπτυξης της επιχειρηματολογίας. Στην πορεία αυτή θεμελιώνονται οι αρχές (το είδος, η ύλη και η στέρηση), τα τέσσερα κλασσικά αίτια, η γέννηση και η φθορά συν οι τρεις κινήσεις (αλλοίωση, αύξηση, φθορά), η πρώτη συνεχής κίνηση (κυκλική φορά) και το πρώτο κινούν ακίνητο. Με τον τρόπο αυτόν φανέρωσα τη συνοχή της Φυσικής χωρίς να θυσιάσω τα διάφορα ανεξάρτητα θέματα στον βωμό της γεννητικής μεθόδου, ή ακόμα στην επαγωγή όλων των θεμάτων σε μια έννοια (όπως τη μεταβολή) που χαρακτηρίζει τη θέση των αγγλο-σαξονικών σχολών. Με άλλα λόγια, διατήρησα τη διαφοροποίηση κάθε θέματος με βάση ενός κεντρικού νοήματος που απορρέει από την ανάπτυξη των κειμένων διαμέσου απαντήσεων στις διαδοχικές απορίες.

Πιο συγκεκριμένα, με την απορητική μέθοδο προκύπτει το ξεδίπλωμα των θεμάτων κάθε έργου χωρίς να ταραχθεί η ενότητα του, λύνοντας τις φαινομενικές αντιφάσεις και ασυνέπειες με τη διαπίστωση πως κάθε σταθμός στην πορεία των επιχειρημάτων συμπληρώνει το προηγούμενο στάδιο, δίχως να ανατρέπει την αυτονομία του. Η απορητική μέθοδος επιτρέπει με αυτόν τον τρόπο μια συνεχή πορεία της σκέψης του Αριστοτέλη διαμέσου σταθμών που παρουσιάζουν ειδική προβληματική.

14. W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, 1962, 19702.

15. Βλ. *L'avènement de la science physique. Essai sur la "Physique" d'Aristote*, Bruxelles, 1980.

Κάθε σταθμός μπορεί επί πλέον να φωτίσει και άλλα έργα με την προϋπόθεση να μην αφομοιωθεί στο νέο πλαίσιο. Αυτή η παρατήρηση επιτρέπει να διανοηθούμε τη δυνατότητα της συνοχής όχι μόνο κάθε έργου χωριστά, αλλά και όλης της φιλοσοφίας του, χωρίς τον πειρασμό της αναγωγής της σε μια και μόνη προβληματική, όπως το έκανε η θωμιστική παράδοση με το *Ον* και την οντολογία, και όπως συνεχίζουν να το κάνουν οι πιο πολλοί μελετητές του Σταγειρίτη. Αυτό σημαίνει πως η θωμιστική παράδοση είναι τόσο ισχυρή που συνεχίζει το έργο της αόρατα, ενώ θεωρητικά φαίνεται να έχει χάσει την παλαιά της αίγλη.

Το ερώτημα που προκύπτει από την παρατήρηση αυτή είναι ίσως ασυνήθιστο και μπορεί να ξαφνιάσει: υπάρχει κάτι τόσο σημαντικό στο έργο του Σταγειρίτη που να έχουν παραμελήσει οι μελετητές του, και το οποίο να μπορεί να αναστατώσει τις καθιερωμένες λογικο-οντολογικές ερμηνείες; Και αν φανεί ότι πράγματι υπάρχει κάποιος κρυφός θησαυρός που θα μπορούσε να τον εμπλουτίσει, μπορεί αυτός να γίνει η αφετηρία γενικότερης συνοχής του έργου του πέρα από εκείνη που επέτυχα να παρουσιάσω για τη *Φυσική* ;

Όπως το υπογράμμισα στο τελευταίο παγκόσμιο συνέδριο της Θεσσαλονίκης, όπου μίλησα για την πολύπλοκη οργάνωση της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, υπάρχει η δυνατότητα ολικής ενόρασης της φιλοσοφίας του με την ενσωμάτωση δύο θεμελιωδών συνεισφορών του, τις οποίες παραμέλησαν οι ερευνητές του εξαιτίας τις θωμιστικής ιστορικής επιβολής: το *Εν* και τα *Πολλά* (την *ενολογία*) και το *Αγαθόν* (την *αγαθολογία*), που υπήρξαν βασικές αναφορές της προθωμιστικής φιλοσοφίας και που ο Αριστοτέλης είχε διατυπώσει με πρωτότυπο τρόπο, παράλληλα με την οντολογία του.¹⁶ Η διαπίστωση αυτή ήταν αποτέλεσμα πολυετούς έρευνας που έχω ξεκινήσει με τη διατριβή μου το 1975, η οποία σκόπευε να αναμορφώσει την ιδέα ενός αριστοτελικού συστήματος κατόπιν της κριτικής του Aubenque, χωρίς όμως να επιστρέψω στη δογματική προοπτική της θωμιστικής ερμηνείας. Θεώρησα ότι το κλειδί ήταν η διασάφηση της *Φυσικής* ως προοίμιο και προπύργιο της *Μεταφυσικής*, παραμένοντας ωστόσο στο αποκλειστικό πλαίσιο της οντολογίας.

Στην ερμηνεία που πρότεινα για τη *Φυσική* είχα υποστηρίξει ότι ο Αριστοτέλης θεμελίωσε τη φυσική επιστήμη με την οντολογοποίηση του γίγνεσθαι που είχε αρνηθεί ο Πλάτων στο *Φίληβο*. Βασίστηκα εκείνη την εποχή στα καινούργια όργανα που ο Αριστοτέλης επεξεργάστηκε στο πλαίσιο της οντολογίας: την ειδική και τεχνική γλώσσα που

16. Βλ. « The complex Organization of Aristotle's Thought », *Aristotle – Contemporary Perspectives on his Thought*, ed. D. Sfendoni-Mentzou, Berlin-Boston, 2018, σσ. 257-267.

επινόησε και που τον δόξασε, δηλαδή την αποφαντική (που συνήθως διαφημίζουμε με την έκφραση «αριστοτελική λογική»). Η γλώσσα αυτή αναφέρεται αποκλειστικά στα όντα και στα κατηγορούμενα, δηλαδή στην οντολογική προοπτική. Ομως το 1983 θεώρησα ότι η ερμηνεία μου ήταν ελλιπής γιατί, επηρεασμένος από την οντολογοποίηση της φιλοσοφίας, είχα παραμελήσει την αναφορά του Αριστοτέλη στο «πολλάχως λέγεται τὸ ἓν» τόσο στη Φυσική όσο και στο βιβλίο Ι της Μεταφυσικής (το οποίο είχε υποτιμηθεί από τους ερμηνευτές του έργου του).¹⁷ Από τότε πρόβαλα την ενολογική διάσταση της φιλοσοφίας του,¹⁸ που διαφέρει ριζικά από την ενολογία που ανέπτυξαν αργότερα οι Στωϊκοί και κυρίως ο Πλωτίνος, ο οποίος παρουσιάζει τη θεολογική διάσταση της, ενώ στον Αριστοτέλη έχει οργανωτικό σκοπό. Είναι αξιοσημείωτο ότι είχα ήδη επιτύχει να παρουσιάσω τη συνοχή της Φυσικής χωρίς την συνεισφορά της ενολογίας. Πράγμα που σημαίνει ότι η ενολογία θα μπορούσε να δυναμώσει ακόμα πιο πολύ τη συνοχή της. Και θα δούμε, όταν θα προσθέσω και την αγαθολογία στη διαδικασία του Σταγειρίτη, ότι αυτή η προοπτική δεν περιορίζεται στην πρακτική φιλοσοφία, αλλά εξηγεί, στη Φυσική, το τέλος ως το «βέλτιον» και την «μορφή», και στη Μεταφυσική, την ολική δομή της, και κυρίως τη σχέση του όλου με τον Θεό.

Στη Μεταφ. Ι, 1-2 ο Αριστοτέλης εισάγει δύο σημαντικές θέσεις. Η πρώτη θεωρεί ότι τον Εν είναι το μέτρο των πάντων παίρνοντας αποστάσεις τόσο από τον Πρωταγόρα που είχε καταστήσει τον άνθρωπο ως μέτρο των πάντων, και από τον Πλάτωνα που υποστήριξε ότι το ζητούμενο μέτρο είναι ο Θεός. Η δεύτερη θέση θεωρεί ότι το Εν και τα Πολλά παρουσιάζουν τέσσερις τρόπους οργάνωσης: 1. Το συνεχές και τα ασυνεχές (με όλες τις ενδιάμεσες καταστάσεις). 2. Το όλον και τα μέρη με πολλές δυνατότητες. 3. Το είδος και το γένος, συν την αναλογία. 4. Τις διάφορες μονάδες σε κάθε κατηγορία (δηλαδή τα «ἀριθμῶ ἓν»). Οι δύο αυτές θέσεις επιτρέπουν πολλαπλούς συνδυασμούς των όντων και την οργάνωση των πάντων με συγκεκριμένες αναφορές σε διάφορα μέτρα σε όλες τις κατηγορίες.

Παραδόξως, ο πολυδιάστατος αυτός άξονας της σκέψης του Αριστοτέλη είχε παραμεριστεί από τον Θωμά τον Ακινάτη, γιατί θεώρησε ότι το Εν μεταλλάσσεται με το Ον, το οποίο εξηγεί τα πάντα χάρη στην

17. Βλ. « L'être et l'un chez Aristote » (1) και (2), *Revue de philosophie ancienne*, 1, 1 και 2, σελ. 49-98 και 143-195.

18. Βλ. τη σύνθεση των μελετών μου στο « Le statut de l'un et du Multiple dans la Métaphysique », *La "Métaphysique" d'Aristote*, ed. M. Narcy και A. Tordesillas, Bruxelles-Paris, 2005, σσ. 17-47.

οργάνωση των κατηγοριών και τον ειδικό ρόλο της ουσίας-υπόστασης (substantia), η οποία σχετίζεται και με την άυλη πραγματικότητα. Πιο συγκεκριμένα, το *Ον* καθιστά την πολλαπλή πραγματικότητα χάρη στους νόμους των κατηγοριών και τη διαίρεση την οποία επιβάλλει ο Θεός στη δημιουργία του σύμπαντος και η οποία καταλήγει στο ένα και αδιαίρετο άτομο (ατομική ουσία-υπόσταση). Κατά συνέπεια, το *Εν* εκφράζει το αρνητικό του *Οντος*, ανατρέποντας τη νεοπλατωνική παράδοση όπου το *Εν* στέκει πέρα από το *Ον* και είναι η αρχή των πάντων από την οποία εκπορεύεται κάθε πράγμα στις δύο επόμενες υποστάσεις, τη *Νόηση* και την *Ψυχή*. Η ιστορική αυτή ανατροπή υπήρξε και η αφετηρία της απόλυτης οντολογοποίησης της πραγματικότητας από τον *Θωμά*, αφού θεώρησε και τον ίδιο τον Θεό ως *ον* και *νόηση*, και το *Αγαθό* να εναλλάσσεται με το *Ον* χωρίς καμία αυτονομία έξω από την τελείωση του όντος.

Θεωρώ ότι η αναβάθμιση που τόλμησα της αριστοτελικής ενολογίας, η οποία εκφράζει την επιστροφή στην αυθεντικότητα της σκέψης του, είναι προοίμιο νέας αποτίμησης όχι μόνο της φιλοσοφίας του αλλά και της σύγχρονης φιλοσοφίας, γιατί μπορεί να μας ελευθερώσει από το μονοπώλιο της οντολογίας στη σύγχρονη σκέψη.¹⁹

Με αυτή τη συμβολή, εφήρμοσα την ενο-οντο-λογική προσέγγιση στη δεύτερη έκδοση του Βιβλίου μου της *Φυσικής*,²⁰ το οποίο μεταφράστηκε στα ελληνικά από την Μαίρη Γιώση, με τίτλο *Η Φυσική του Αριστοτέλους* (από τις εκδόσεις της Ακαδημίας Αθηνών, 2012). Χάρη στην ενολογία με τις οργανωτικές δομές της, νομίζω ότι ανανέωσα τη μελέτη του Αριστοτέλη στην κοσμολογία, στη βιολογία, στην ψυχολογία, στη μεταφυσική και στην πολιτική. Δεν θα αναπτύξω εδώ αυτή την προσφορά μου, που επιζητεί πιο λεπτομερή διατύπωση που φωτίζει τη συνοχή κάθε έργου, όχι όμως τη γενική συνοχή της φιλοσοφίας, στην οποία αποσκοπούν οι τελευταίες μου έρευνες.

Πρέπει να διευκρινήσω ότι η προαγωγή της ενολογίας και της αγαθολογίας που ενεργοποίησα δεν εκτιμήθηκε όσο το περίμενα από τους μελετητές. Το θέλουμε ή δεν το θέλουμε, οι συνήθειες αντιστέκονται στις αλλαγές που υπομονεύουν τις καθιερωμένες πεποιθήσεις. Ευτυχώς τα πράγματα αλλάζουν, γιατί πολλοί νέοι ερευνητές έχουν συνειδητοποιήσει ότι η σκέψη του Αριστοτέλη είναι πιο γόνιμη και πιο ενδιαφέρουσα απ' ό,τι το νομίζαμε, και διαβλέπουν πλέον τη δυνατότητα εκπόνησης ανανεωμένης ερμηνείας. Το ενθαρρυντικό είναι ότι, πέρα από

19. Όπως το έδειξα στη μελέτη μου « *Ontologies et hénologies contemporaines* », *Y'a-t-il une histoire de la philosophie ?* ed. Y.-Ch. Zarka και Br. Pinchard, Paris, 2005, σσ. 1805-343.

20. Βλ. *La Physique d'Aristote*, Bruxelles, 1997.

την ενολογία, και η αγαθολογία παρουσιάζει δυνατότητες που δεν είχαμε μέχρι σήμερα υποπτευθεί.

Πράγματι, στην πορεία των ερευνών μου έδειξα ότι στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης αναπτύσσει το «πολλάχως λέγεται τὸ ἀγαθόν», με τρόπο εντυπωσιακό, αφού θεωρεί ότι η ουσία ως αγαθόν είναι ο Θεός και ο Νους, ο χρόνος είναι ο καιρός, η ποιότης είναι η αρετή, ο τόπος είναι το κατοικεῖν, κτλ.²¹ Αυτή η διαπίστωση, η οποία είχε παραδοξώς παραμεληθεί, δείχνει ότι η αγαθολογία δεν αφορά μόνο την ηθική και την πολιτική, αλλά εισδύει δυναμικά στην ψυχολογία όπου ο νους δεν ανήκει, όπως το πιστεύαμε, στην οντολογία, αλλά μετατρέπει στην οντολογική της υπόσταση σε εντελώς διαφορετική δομή, την αγαθολογική. Το ίδιο και με τη *Μεταφυσική*, και ειδικά το βιβλίο Λ, όπου θεωρεί τον Θεό ως «νόησις νοήσεως» και «ἀγαθόν», και συνεπώς αναφέρεται ξεκάθαρα στην αγαθολογία. Μάλιστα, αν λάβουμε υπόψη μας ότι για τον Αριστοτέλη το τέλος δεν είναι μόνο το πέρας μιας διαδικασίας του βίου που καταλήγει στον θάνατο, αλλά ότι είναι επίδοση προς το καλύτερο («τὸ βέλτιον») τόσο στην τέχνη όσο και στη φύση όπου εκφράζεται με τη «μορφή» ως τελικό αίτιο, καταλαβαίνουμε πως η αγαθολογία έχει δυναμική παρουσία σε πολλά έργα της φυσικής (κυρίως στη βιολογία και στην ψυχολογία), παρόλο που η Φυσική πραγματεία αποβλέπει στη συνέχεια της όλης δομής του κόσμου (σε αντίθεση με την ατομική φιλοσοφία του Δημοκρίτου), προβάλλοντας τον πρώτον από τους τέσσερις τρόπους του Ενός στο βιβλίο Ιώτα της *Μεταφυσικής*. Ενώ η ενολογία στέκει στην καρδιά της Φυσικής, αφού η πορεία της επιχειρηματολογίας του Αριστοτέλη καταλήγει, όπως το είδαμε, στην πρώτη κίνηση (την κυκλική φορά), που εκφράζει το Εν ως μέτρον στη σειρά των κινήσεων, αντίθετα, στη *Μεταφυσική* είναι η αγαθολογία η οποία υπηρετεί τη συνοχή της, και επιπλέον εποπτεύει τη συνολική δομή της φιλοσοφίας του.

Είναι χρήσιμο να προσθέσω εδώ ότι το *Περὶ Ψυχῆς* ανήκει στη φυσική επιστήμη εξαιτίας της σχέσης της ψυχῆς με τη φύση και την κίνηση. Πρέπει όμως να θεωρηθεί ως γέφυρα μεταξύ της φυσικής και της μεταφυσικής, εφόσον ο Αριστοτέλης αναπτύσσει το ζήτημα του νου, ο οποίος σχετίζεται με την αγαθολογία. Τέλος, η διαφορά μεταξύ της πρακτικής φιλοσοφίας, που αφορά κυρίως την ανθρώπινη πράξη (η οποία έχει προφανώς ως βάση την ψυχή), και της μεταφυσικής, η οποία ως πρώτη φιλοσοφία ανήκει στη θεωρητική επιστήμη²² συνίσταται στη τρι-

21. Βλ. «La question du temps dans l'Éthique à Nicomaque», *Le temps chez Aristote*; ed. D. Sfondoni-Mentzou, Bruxelles-Paris, 2016, σσ. 167-200.

22. Βλ. τη μελέτη μου «Causalité et scientificité dans la Métaphysique», *Κῆποι* (Mélanges

διάστατη προσέγγιση της μεταφυσικής που θεμελιώνει και συγχρόνως χρησιμοποιεί την οντολογία, την ενολογία και την αγαθολογία, ενώ στην πρακτική φιλοσοφία η οντολογία είναι ανύπαρκτη.

3. Η ανασυγκρότηση της συνοχής του αριστοτελικού έργου

Η προβολή της ενολογίας με οδήγησε και σε άλλη διαπίστωση. Πίστευσα στην αρχή ότι η προβληματική του νου ανήκε στην ενολογία, αντίθετα από την πλατωνική παράδοση που την είχε συμπεριλάβει στην οντολογία, θεωρώντας ότι ο νους και το ον είναι δύο φάσεις της ίδιας πραγματικότητας, σε σημείο που ο Θωμάς ο Ακινάτης θεώρησε τον Θεό συγχρόνως ως ον και ως νόηση. Τον ενολογικό χαρακτήρα του νου τον είχε υποστηρίξει στη Γερμανία ο Rudolf Brandner, τον οποίο είχα καλέσει στο Πανεπιστήμιο των Βρυξελλών να αναπτύξει το θέμα, και δημοσίευσα μάλιστα τη διάλεξη του στο περιοδικό *Revue de Philosophie ancienne*.²³ Όμως, μελετώντας τότε την έννοια του “καιρού” στην ελληνική φιλοσοφία, διαπίστωσα, όπως ήδη το έχω υπογραμμίσει, ότι στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης θεωρεί όχι μόνο ότι ο καιρός εκφράζει τον χρόνο σε σχέση με το αγαθό, αλλά ότι και ο Θεός και ο νους εκφράζουν την ουσία σε σχέση με το αγαθό.

Η διαπίστωση αυτή υπήρξε πραγματική έκπληξη, γιατί φωτίζει το έργο του με νέο φως, επιτρέποντας τον καθαρό διαχωρισμό μεταξύ της *Φυσικής*, της *Μεταφυσικής* και της *Ηθικής*. Στη *Φυσική* μελετά τον χρόνο ως επιστημονικό αντικείμενο (δηλαδή σαν αριθμό της κίνησης) και τον Θεό ως πρώτο κινούν ακίνητο. Στη *Μεταφυσική* θεωρεί τον Θεό ως αγαθό και ως «νόησιν νοήσεως» και απόλυτη ενέργεια, αλλά συγχρόνως αποδίδει στον «αίωνα» τον χρονικό χαρακτήρα του υπερουρανίου τόπου, τον οποίο ταυτίζει με την ζωή. Και στην *Ηθική* θεωρεί ότι ενώ ο βίος κάθε ανθρώπου κρίνεται με τον χρόνο, οι πράξεις όμως έχουν δική τους χρονικότητα που είναι εκείνη του καιρού, γιατί, για κάθε πράξη, πρέπει να εκτιμούμε την καλύτερη στιγμή για να την πραγματοποιήσουμε. Θα επανέλθω σε αυτή τη διαφορά, που είναι ένα από τα κλειδιά για την συγκρότηση της συνοχής της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Τελειώνοντας, απομένει λοιπόν να προχωρήσουμε με μεγαλύτερη σιγουριά προς αυτή την κατεύθυνση.

Υπενθυμίζω ότι με την οντολογοποίηση της σκέψης του, ο Θωμάς ο Ακινάτης είχε επιτύχει ένα είδος συνοχής, απλοποιώντας όμως αφάνταστα το έργο του Σταγειρίτη. Με την αναβάθμιση που επιχείρησα

offerts à André Motte), ed. V. Pirenne, Liège, 2001, σσ. 213-226.

23. R. Brandner, « Hénologie ou noologie : À l'intersection de la pensée antique », *Revue de Philosophie ancienne*, 15 (1), 1997, 35-64.

της ενολογίας και της αγαθολογίας, μπορούμε τώρα να αποκαταστήσουμε την πολυπλοκότητα της σκέψης του, με τον κίνδυνο όμως να ανοίξουμε τον ασκό του Αιόλου διασπείροντας ανεξέλεγκτους ανέμους, γιατί υπάρχει ο φόβος να συγχέουμε τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη και τη μετέπειτα νεοπλατωνική παράδοση όπου κυριαρχεί η ενολογία και η αγαθολογία. Εξάλλου, όταν προχώρησα στην αποκατάσταση της αριστοτελικής ενολογίας, βγήκε η φήμη στη Γαλλία ότι «πλωτίνιζα» τον Αριστοτέλη, ενώ είχα επιμείνει ότι κάθε αρχαίος φιλόσοφος εφήρμοζε δική του ενολογία. Με άλλα λόγια, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος δυσπιστίας και διαστρέβλωσης της πρόθεσης μας όταν προτείνουμε πρωτότυπες ερμηνείες. Πιστεύω ωστόσο ότι η προοπτική που επέλεξα μπορεί να γίνει πειστική στο μέλλον, γιατί αποκαλύπτει μερικά κλειδιά που βοηθούν να αποκαταστήσουμε τη ζητούμενη συνοχή της φιλοσοφίας του, αποφεύγοντας ανεξέλεγκτα πειράματα.

Επιμένω λοιπόν ότι η ενολογική διάσταση της αριστοτελικής σκέψης εκφράζει κάτι το πολύ σημαντικό, γιατί πρώτα από όλα φανερώνει ξεκάθαρα ότι στο παρελθόν πέσαμε θύματα της οντολογοποίησης της γλώσσας και της νόησης που επέβαλε κάποτε ο Θωμάς ο Ακινάτης και οι υποστηρικτές του, ενώ ο Αριστοτέλης είχε διαφοροποιήσει ξεκάθαρα τα κατηγορούμενα (που σχετίζονται με τα όντα στις κατηγορίες) από τα λεγόμενα (που αφορούν όλες τις άλλες δομές της γλώσσας, όπως τον μύθο, τη ρητορική, την πράξη...). Οι δύο αυτές διαστάσεις της γλώσσας (ή πιο τεχνικά της «λέξεως»), καλύπτουν εκτεταμένο χώρο των δυνατοτήτων έκφρασης και αφήγησης. Και πρώτα από όλα, αποκαλύπτουν ότι ο ρόλος του «είναι» είναι να σημαίνει τα πράγματα με τους διαφόρους κατηγορικούς τρόπους μετατρέποντάς τα σε όντα. Όπως λέγει ο Αριστοτέλης, «όσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει» (Μεταφ. Δ 7, 1017a24).

Πιο συγκεκριμένα, με την επαναστατική αυτή ιδέα ο Σταγειρίτης δημιούργησε μια νέα και τεχνική γλώσσα (την αποφαντική) με σκοπό να εκφράσει τα πράγματα όπως είναι, δηλαδή ως όντα, σε όλες τις δυνατότητες που εκφράζονται από τις κατηγορίες, με πρώτη κατηγορία την ουσία που στέχει ως υποκείμενο, πολλαπλασιάζοντας τις αποδόσεις διαμέσου των κατηγορουμένων και τον βαθμό συνοχής με το υποκείμενο (δηλαδή, ως συμβεβηκός, ως ιδιον ή καθ'αυτό συμβεβηκός, ως ορισμόν...) Αντίθετα, τα λεγόμενα που χρησιμοποιούν ποικίλους συνδέσμους που δεν ανάγονται στα όντα μόνο στο πλαίσιο των κατηγορουμένων, ανήκουν ξεκάθαρα στην ενολογική δομή, η οποία επεκτείνει την πλατωνική δομή της γλώσσας. Αυτό επέτρεψε στον Αριστοτέλη να αναπτύξει τη ρητορική με τις μεταφορές και τα παραδείγματα, και την ποιητική με τους μύθους, την τραγωδία και την κωμωδία, που το πολύ



πολύ παρουσιάζουν μιμήσεις των πράξεων, χωρίς καμία οντολογική απαίτηση. Πρέπει να προστεθεί εδώ πως η ηθική και η πολιτική, οι οποίες κάνουν χρήση κυρίως της αγαθολογίας, δεν έχουν καμία σχέση με κάποια οντολογική διασαφήνιση των πράξεων, ενώ κάνουν εκτενή χρήση της ενολογίας.

Η έκταση αυτή της φιλοσοφίας πέρα από τη θεωρητική της διάσταση δεν σημαίνει ότι ελαττώνει την αξία της οντολογίας στον Αριστοτέλη, αφού, όπως το υπογράμμισα, η οντολογία τού επέτρεψε να δημιουργήσει καινούργια τεχνική γλώσσα που αρμόζει με τα πράγματα ως όντα. Και με την οντολογική συγκρότηση της γλώσσας θεώρησε ότι μόνο με αυτόν τον τρόπο θα μπορούμε να θεμελιώσουμε την επιστήμη του γίνεσθαι (τη φυσική επιστήμη) και την επιστήμη του όντος ως ον (τη μετα-φυσική επιστήμη, όπως θάλεγε ο Ανδρόνικος της Ρόδου, ο οποίος πρώτος καθιέρωσε τον όρο). Αυτή η επιθυμία του θα διαψευστεί με την πάροδο του χρόνου, ιδίως με τη νεότερη και τη σύγχρονη φυσική, οι οποίες συνδυάζουν τη μαθηματική προσέγγιση (που αγνοεί ο Σταγειρίτης) με τα μοντέλα (τα οποία παρουσιάζουν ενολογικές δομές) και με τη σημερινή συνεισφορά της θεωρίας της πολυπλοκότητας. Ωστόσο, για την ευρύτερη συνοχή της επιστήμης όπως εκείνος την συλλαμβάνει, η οντολογία παίζει ένα σημαντικό ρόλο, δίχως όμως να είναι αποκλειστικός, γιατί, κατά τον Αριστοτέλη, δεν νοείται η καθίδρυση της επιστήμης χωρίς τους τέσσερις τρόπους του Ενός και των Πολλών, όπως το έδειξα στο Βιβλίο μου *Η Φυσική του Αριστοτέλους*. Αυτό σημαίνει επίσης ότι όσο συζητούμε για επιστήμη, συμπεριλαμβανομένης και της *Μεταφυσικής*, η οντολογία αποβαίνει αποφασιστική, γιατί η επιστήμη ασχολείται με κάποιο είδος ή γένος του όντος. Όμως, για να αρθρωθεί και να θεμελιωθεί έχει ανάγκη να συμβαδίσει με την ενολογία. Από το άλλο μέρος, κάθε φορά που γίνεται λόγος για κάποια άλλη διάσταση της πραγματικότητας, η ενολογία αναλαμβάνει τα ηνία, και, όπως ήδη το είδαμε, σε ορισμένα θέματα, συμβαδίζει και με την αγαθολογία.

Από όσα προηγούνται, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι «ή πρώτη φιλοσοφία», η οποία έχει και επιστημονικές απαιτήσεις, δεν εκφράζει την τελευταία λέξη της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, και συνεπώς τη συνοχή της. Αυτό όμως που προέχει, για την επίτευξη της ολικής συνοχής της πέρα από κάθε ειδικού έργου, είναι πρωτίστως η συνοχή της *Μεταφυσικής* με τον ίδιο ή όμοιο τρόπο με εκείνον που ανέπτυξε για τη *Φυσική*. Το ερώτημα είναι, κατά συνέπεια, να συλλάβουμε την αντιστοιχία και τη διαφορά μεταξύ της *Φυσικής* και της *Μεταφυσικής*.

Υπενθυμίζω ότι οι δομές της ενολογίας, δηλαδή οι τέσσερις τρόποι που παρουσίασα πρωτότερα και το Εν ως μέτρο, αναπτύχθηκαν στο

βιβλίο Ιώτα της *Μεταφυσικής*. Επιβάλλουν στα όντα πολλαπλές εκδηλώσεις και επιτρέπουν τη διοργάνωση και τη διαδικασία που πρέπει να αναφέρονται σε μια πρώτη έννοια της ίδιας σειράς, ώστε να επιτευχθεί η συνοχή της γνώσης πέρα από την απλοποιημένη οντολογικά δομή. Ο Αριστοτέλης σκοπεύει με αυτά τα εργαλεία να διαρθρώσει και να συντονίσει όλες τις περιοχές του σύμπατος, με τις ιδιότητες και τις λειτουργίες τους. Για να αρθρώσει την πλαστικότητα των φαινομένων, επινόησε, όπως είναι γνωστό, και τις έννοιες της δύναμης και της ενέργειας, που δεν περιόρισε, όπως το πιστεύουμε συνήθως στη θεματική του όντος, αλλά τις χρησιμοποιεί και για τις δομές του Ενός και των Πολλών, για να επιτύχει καλύτερη προσέγγιση της πολυπλοκής πραγματικότητας. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο πρόσθεσε στην οντολογία : την ουσιολογία, την ενολογία, την αγαθολογία, τη θεολογία, και την ενεργειολογία, συμπληρώνοντας ανεξάρτητες προβληματικές που συνεισφέρουν στη συνοχή της σκέψης του. Με αυτή τη σύντομη παρουσίαση κάναμε ήδη ένα βήμα προς τη συνοχή της *Μεταφυσικής*, και μας επιτρέπει με εύλογες επαναλήψεις να συλλάβουμε την πορεία μέσα από την οποία αναπτύσσεται η αριστοτελική σκέψη.

Η *Μεταφυσική* αρχίζει την ιστορική ανάλυση των αιτιών και τη διάπλαση της απορητικής μεθόδου στα βιβλία Α και Β. Η θεώρηση της οντολογίας βρίσκεται ήδη στα *Τοπικά*, ωστόσο τη θεμελίωσή της διεκπεραιώνουν τα βιβλία Γ, Ε και Ζ της *Μεταφυσικής*, παράλληλα με την πραγμάτευση της ενεργειολογίας στα βιβλία Η και Θ, και της ενολογίας στο βιβλίο Γ (όπου γίνεται λόγος για «τὸ πρὸς ἓν», «τὸ καθ' ἓν», «τὸ ἓν ἐφεξῆς») και στο βιβλίο Ι, όπου, το είδαμε, γίνεται λόγος για το ἓν ως μέτρον των πάντων και όπου διευκρινίζονται οι τέσσερις τρόποι του ενός και των πολλών, δηλαδή το συνεχές και το ασυνεχές (διαδοχή, πρότερον και ὕστερον, κτλ.), το ὅλον και τα μέρη (ανάμεσα σε ένα σώρο και σε οργανωμένο σώμα), το είδος, το γένος και η αναλογία, και οι αριθμητικές μονάδες σε όλες τις κατηγορίες. Τέλος, ο Αριστοτέλης εφαρμόζει την αγαθολογία στο βιβλίο Λ όπου καταλήγει στη θεολογία, ενώ την εξετάζει στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, όπου το είδαμε, ως αγαθό, η ουσία είναι ο θεός και ο νους, η ποιότητα είναι η αρετή, ο χρόνος, ο καιρός, ο τόπος η “δίαιτα” (δηλαδή η κατοίκηση), κτλ. Όλα αυτά τα διαφορετικά και ανεξάρτητα θέματα αποκτούν φιλοσοφική ενότητα στην πορεία ανάπτυξης της επιχειρηματολογίας, όπως στη φυσική με επί πλέον θεμελιώδεις θεματικές που χαρακτηρίζουν την πρώτη φιλοσοφία. Η μέθοδος που χειρίζεται ο Αριστοτέλης στη *Μεταφυσική* αποβλέπει, όπως ο ίδιος το μαρτυρεί στο βιβλίο Β, στην καθολικότητα.

Ηδη στο επίπεδο της μεθόδου (στο *Όργανον*) καθορίζεται το «κα-

θόλου» με τις διάφορες βαθμίδες της επαγωγής και την πολυδιάστατη πρακτική της διαίρεσης (από το «πολλαχῶς λεγόμενον» και την «λέξιν» μέχρι τα όλα, το γένος και τις κατηγορίες) πλαισιώνοντας τα όντα ποικιλοτρόπως. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και στη Φυσική, όπου ο Αριστοτέλης εφαρμόζει τη διαίρεση πρώτα στο «γίγνεσθαι», στο «ὄν» και στο «ἔν», και έπειτα στις αρχές, στα αίτια, στη μεταβολή και στις κινήσεις, ενσωματώνοντας τις κατηγορίες στη γένεση και στις κινήσεις. Τόσο το *Περί Ουρανού*, τα βιολογικά έργα και το *Περί Ψυχής*, όσο και η *Ρητορική* και η *Ποιητική* επιβεβαιώνουν την ίδια πρακτική, με ορίζοντες το βιβλίο Ι της *Μεταφυσικής* που καθιστά το «Ἔν» ως μέτρο των πάντων, και το βιβλίο Λ που τοποθετεί τον θεό ως έσχατον αγαθόν, κορυφώνοντας την τελεολογική διάσταση της αριστοτελικής σκέψης, προσθέτοντας τη λογικο-ενολογική δομή «πρὸς ἔν», η οποία συνδυάζει τα άφθονα πράγματα και όντα τα οποία διατηρούν την υπόσταση τους παρόλο που όλα τείνουν προς το αγαθόν (θεόν). Με αυτόν το τρόπο η *Μεταφυσική* οικοδομεί τη δική της συνοχή συμπληρώνοντας τη συνοχή της *Φυσικής*. Και η τάση της πρὸς το απόλυτο αγαθό δεν είναι στατική, σαν ένα σύστημα, ούτε επί πλέον δυναμική, σαν να κυριαρχούσαν οι μεταβάσεις από τα δυνάμει όντα σε ενεργεία όντα, αλλά αποτέλεσμα της γνωστικής πορείας με όλα τα νοητικά εργαλεία που συνεισφέρουν στην καθολική γνώση που συγκροτείται βήμα προς βήμα από την ανάλυση της γλώσσας μέχρι την καθιέρωση της ενο-αγαθο-λογικής δομής της *Μεταφυσικής*. Πιο συγκεκριμένα, η καθολικότητα της γνώσης αναδύεται προοδευτικά από την ανάλυση της γλώσσας και την καθίδρυση των ποικίλων δυνατοτήτων της την πορεία προς τη φυσική επιστήμη, στη *Φυσική*, που οδηγεί στο πρώτο κινούν ακίνητο, μέχρι τη *Μεταφυσική* που καταλήγει στην ενο-οντο-αγαθολογική σύσταση της θεϊκής ουσίας ως «νόησις νοήσεως» και ως απόλυτη ενέργεια, που πρωτοστατεί στην ολοκλήρωση της ενεργειολογίας και στην καθίδρυση της θεολογίας. Η ολική όμως αυτή συνοχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας δεν είναι ολοκληρωμένη γιατί αφήνει ανοικτή τη θέση της πρακτικής φιλοσοφίας στο σύνολο του έργου του. Συνεπώς, το κλειδί της ολοκληρωμένης συνοχής της σκέψης του βρίσκεται στη θέση της πρακτικής φιλοσοφίας στο έργο του, η οποία δεν παύει να προβληματίζει τους μελετητές της αρχαίας φιλοσοφίας.

Αυτή η απορία οφείλεται στη διαπίστωση ότι το ορόσημο της σκέψης του Αριστοτέλη δεν περιορίζεται στο αποκορύφωμα που επιβάλλει η ύπαρξη της θεϊκής ουσίας. Ο θεός στη *Φυσική* ως πρώτο κινούν ακίνητο εγγυάται κυρίως τη συνέχεια των κοσμικών κινήσεων και διαδραματίζει, και στη *Μεταφυσική*, ως «νόησις νοήσεως», εκφράζει τη ζωή και την απόλυτη ενολογική συνέχεια και την ανώτατη βαθμίδα της

αγαθολογικής κλίμακας. Η παρουσία της ζωής, που περνάει συνήθως απαρατήρητη, παίζει σημαντικό ρόλο, γιατί συνδέεται με τον ανθρώπινο βίο που στέκει στο κέντρο της πρακτικής φιλοσοφίας, διαμέσου της ζωής στα ψυχολογικά έργα του. Με αυτόν τον τρόπο ο Αριστοτέλης εμπλέκει και την προβληματική του νου, την οποία εισήγαγε στο *Περί ψυχής* και στο *Περί των ζώων γενέσεως*. Τα έργα αυτά είναι ο δίαυλος που ενώνει τη φυσική επιστήμη και τη μεταφυσική σχετικά με την αμφίσημη ουσία του ανθρώπου, γύρω από τη ζωή. Αυτό σημαίνει ότι με την προβληματική του νου και του θεού, ο Αριστοτέλης πραγματοποιεί το τελευταίο βήμα που τον οδηγεί στην προβληματική του αγαθού, την οποία τοποθετεί όχι μόνο στη θεϊκή ζωή, αλλά και στον πολύπλοκο βίο του ανθρώπου με την προαγωγή της πράξης διαμέσου της αρετής και της φρόνησης, της ευδαιμονίας και της μακαριότητας, σφραγίζοντας, με την αγαθολογία, τη συνοχή και την ολοκλήρωση του στοχασμού του.

Συμπεραίνω λοιπόν ότι το έργο του Αριστοτέλη δεν περιορίζεται στην οντολογική διάσταση στην οποία το είχαν εγκλωβίσει, και η οποία αποδυνάμωσε και πτώχνηε τη σχέση του. Είναι πλουσιότατο και γόνιμο, και μπορεί να προσφέρει ακόμα πολλά στη σύγχρονη διάπλαση της φιλοσοφίας και ιδιαίτερα της μεταφυσικής. Προφανώς δεν υπάρχει ξεκάθαρο σύστημα στη φιλοσοφία του. Ωστόσο μπορούμε να αποκαταστήσουμε την οργανωτική της συνοχή με κύριους άξονες την *ενολογία*, την *οντολογία*, την *ουσιολογία*, την *ενεργειολογία* και την *αγαθολογία*, που υφαίνουν μια συντονισμένη συστηματική, με πολλαπλές σχέσεις, και με πολύπλοκες και δημιουργικές αλληλεπιδράσεις. Η τελευταία αυτή έννοια, που φανερώνει τη γνωστική επανάσταση της σύγχρονης θεωρίας της πολυπλοκότητας, μπορεί να οδηγήσει στην αναβάθμιση και την ανανέωση της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, αλλά και γενικότερα της σύγχρονης φιλοσοφίας με τα δεδομένα της εποχής μας.

Όπως το έδειξα στο δίτομο βιβλίο που αφιέρωσα στην πολυπλοκότητα,²⁴ πρώτος ο Αριστοτέλης κατάλαβε ότι, όταν το όλο υπερβάλλει το άθροισμα των μερών του, δημιουργεί νέες ιδιότητες και νέες λειτουργίες — κάτι το επαναστατικό, όπως το γνωρίζουμε σήμερα χάρη στη θεωρία της πολυπλοκότητας. Με αυτόν τον τρόπο διεχώρισε τα τέσσερα πρώτα στοιχεία της φύσης (γη, ύδωρ, αήρ και πυρ) από τα ομοιομερή (όπως το αίμα, τα κόκκαλα...) που απορρέουν με αναφορά σε νέες ποιότητες, και έπειτα διαχώρισε και τα ομοιομερή από τα ανομοιομερή (τα όργανα και τα μέλη), που προσθέτουν και νέες λειτουργίες και συνεισφέρουν στη σύσταση κάποιων ουσίας, όπως βεβαίως κάθε φυτού, κάθε ζώου ή και του ανθρώπου, των οποίων είναι τα μέρη.

24. Βλ. *La philosophie face à la question de la complexité*, 2 τόμοι, Ousia, Bruxelles, 2014.

Εκείνο που δεν κατάφερε να αντιληφθεί ο Σταγειρίτης είναι ότι αυτή η δραστηριότητα οφείλεται στο ότι οι σχέσεις ανάμεσα στα μέρη γίνονται με τις αλληλεπιδράσεις οι οποίες εμπλέκουν μη γραμμικά δυναμικά συστήματα, τα οποία είναι και η βάση της πολυπλοκότητας, ενώ οι γραμμικές δομές αφορούν κυρίως την κλασική φυσική και σκέψη με την αιτιολογία και τις απλές σχέσεις. Το ερώτημα είναι, κατά συνέπεια: αφού κατάφερε ο Αριστοτέλης να προβλέψει δομές της πολυπλοκότητας χωρίς να γνωρίζει τα κριτήριά της, όπως π.χ. τις αλληλεπιδράσεις, δεν θα είναι χρήσιμο να ερευνηθούν οι δομές του έργου του που ταιριάζουν με τα αποτελέσματα των σημερινών ερευνών, μήπως μας φωτίσουν για τον τρόπο με τον οποίο επέτυχε να πλησιάσει την προοπτική της πολυπλοκότητας;

Τα νέα αυτά δεδομένα μπορεί να ενθαρρύνουν τους νέους ερευνητές να διερευνήσουν αν ο Αριστοτέλης έχει πιο εκτεταμένη σχέση με την θεωρία της πολυπλοκότητας. Αν τα στοιχεία προς αυτή την κατεύθυνση αποβούν θετικά και πειστικά, θα είναι δυνατόν να προσθέσουμε σε όσα ανέπτυξα πρωτότερα και την πολυπλοκολογία. Έχω την πεποίθηση ότι οι αρχαίοι φιλόσοφοι μπορούν να συνεισφέρουν στην πρόοδο της ανθρώπινης σκέψης, όσο μεγάλες και απροσπέραστες είναι οι διαφορές μεταξύ της αρχαίας και της σύγχρονης εποχής. Το παράδειγμα της ενολογίας και της αγαθολογίας που είχαν θάψει επί αιώνες οι ερευνητές, μπορεί να μας είναι η πυξίδα της ελπίδας, και να μας οδηγήσει σε νέους ερευνητικούς ορίζοντες. Ο λόγος είναι απλός. Απέναντι στην πολυπλοκότητα της πραγματικότητας, κάθε φιλοσοφική σκέψη διαμορφώνει τον δικό της πολύπλοκο κόσμο. Κατά συνέπεια, καμία ερμηνεία δεν μπορεί να την εξαντλήσει, πράγμα που επιτρέπει στον κάθε ερευνητή που χειρίζεται τη σκέψη του με λίγη οξυδέρκεια, να μη διστάζει να πειραματίζεται με νέες προσεγγίσεις στα πλαίσια της εποχής του, οι οποίες έχουν μεγάλη πιθανότητα να καταλήξουν σε εκπλήξεις.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

VITA CONTEMPLATIVA

Όσες μελέτες και να γραφούν για τον Αριστοτέλη δεν θα εξαντλούσαν το ενδιαφέρον μας γι' αυτόν, αφού το έργο του είναι πολυσχιδές και πολυδιάστατο. «Ολόκληρη σχεδόν η σκέψη του δεν είναι παρά ένα μωσαϊκό δανείων από τους προκατόχους του, που χάρη στην ιδιοφυία του, μεταμορφώνεται σ' ένα εντυπωσιακά πρωτότυπο φιλοσοφικό σύστημα».¹ Η ηθική συγκεκριμένα δεν θα πρέπει, κατ' αυτόν, να θεμελιώνεται στον υπερβατικό κόσμο των ιδεών, όπως έλεγε ο Πλάτων, αλλά στον πεπερασμένο κόσμο της ανθρώπινης ιστορίας και της φύσης του ανθρώπου. Κατά τον Αριστοτέλη, η ουσία ενός πράγματος –αυτό δηλαδή που κάνει το πράγμα να είναι αυτό που είναι κι όχι κάτι άλλο–, δεν είναι κάτι δεδομένο, έτοιμο που υπάρχει πριν από το πράγμα, αλλά το αποτέλεσμα μιας σύνθετης διαδικασίας που καθορίζεται από τέσσερις αιτίες: την ύλη, τη μορφή, την ενέργεια και το σκοπό. Σημαντικότερος όλων είναι, κατά το Αριστοτέλη, ο σκοπός, όχι μόνο γιατί για να εξηγήσουμε ένα πράγμα δεν αρκεί να ξέρουμε ποιος το έφτιαξε και από τί το έφτιαξε, αλλά και το γιατί το έφτιαξε, αλλά και γιατί δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε πως όλα στον κόσμο μας γίνονται τελολογικά, καθώς η φύση ουδέν μάτην ποιεΐν.²

Κατά τον Αριστοτέλη, τα τελικά, όπως και όλα τα άλλα αίτια (υλικά, ποιητικά, ειδικά), υπάρχουν στη φύση πολύ πριν τα παρατηρή-

• Ο Παναγιώτης Πανταζάκος είναι καθηγητής Φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών

1. W.D. Ross, Αριστοτέλης, μεταφ. Μαριλίτσα Μητσού, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2001, σ. 7.

2. Αριστοτέλης, *Περί ουρανού*, Α4, 271a 33, Δ. Κούτρας, *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, ό.π., σ. 13.

σουμε εμείς – γι' αυτό και όχι μόνο δεν αντιπαρατίθενται μεταξύ τους, ώστε το ένα να αναιρεί το άλλο, αλλά και κανείς δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι επιβάλλονται στη φύση από τις επιστήμες, αφού ακόμη και εκεί που καταφεύγουμε στη αναγκαιότητα των επιστημών για να εξηγήσουμε τα φυσικά φαινόμενα υπάρχει χώρος για να γίνει εξήγηση με όρους τελικών αιτίων.

Με την επίτευξη του σκοπού της φύσης ή του δημιουργού και ολοκλήρωση της διαδικασίας κατασκευής του πράγματος, το πράγμα αποκτά, κατά τον Αριστοτέλη, εντελέχεια και μεταβαίνει από την κατάσταση του δυνάμει στο ενεργεία είναι. Στον άνθρωπο η εντελέχεια λειτουργεί διττά: αφενός παθητικά, αφού όπως όλα τα πράγματα στον κόσμο μας έτσι και αυτός υπόκειται στο φυσικό νόμο, αφετέρου ενεργητικά, αφού μόνο ο άνθρωπος είναι γεννήτορας των πράξεών του και «κάθε πράξη του αποσκοπεί σε κάτι διαφορετικό από τον εαυτό της και από την τάση της να το παραγάγει απορρέει η αξία της».³ Κατά τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος αποτελείται από σώμα και ψυχή, τα οποία είναι αχώριστα ενωμένα μεταξύ τους και όχι δυο ξεχωριστές ουσίες, όπως έλεγε ο Πλάτων. Ωστόσο η φράση «αδιαχώριστα ενωμένα μεταξύ τους» απαιτεί προσεκτική εξέταση,⁴ για δυο λόγους: πρώτον, γιατί η ψυχή, κατά τον Αριστοτέλη, είναι τριών ειδών: φυτική, αισθητική και νοερά εκ των οποίων η νοερά καθεαυτή δεν μεταχειρίζεται το σωματικό όργανο, η αισθητική δεν έχει ανάγκη του σωματικού οργάνου, αν και το χρησιμοποιεί, ενώ η φυτική έχει ανάγκη των οργάνων του σώματος⁵ και δεύτερον, γιατί, κατά τον Αριστοτέλη, η ύλη από την οποία αποτελείται το σώμα, όχι μόνο υπάρχει πριν συνδεθεί με τη ψυχή και σχηματίσει τον άνθρωπο, αλλά και θα εξακολουθήσει να υπάρχει ακόμη και όταν η ένωσή τους τελειώσει. Στον Αριστοτέλη, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, η ύλη από την οποία φτιάχνεται ο άνθρωπος δεν είναι αδιαχώριστα ενωμένη με αυτήν ή με εκείνη τη συγκεκριμένη μορφή, του λευκού π.χ. ή του μαύρου, αλλά με τη μορφή του ανθρώπου γενικά, όχι μόνο γιατί μια ενιαία μορφή επενδύεται σε όλα τα μέλη ενός είδους,⁶ αλλά και γιατί για να υπάρξει ένα σώμα χρειάζεται όχι αυτή τη συγκεκριμένη ύλη, αλλά αυτό το συγκεκριμένο είδος ύλης με την ορισμένη χημική σύνθεση, το ορισμένο σχήμα κτλ.

Με αυτό το πνεύμα ο φιλόσοφος επιχειρεί στη συνέχεια του έργου του να σχηματίσει τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ψυχής. Κατ'

3. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094a. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σ. 266.

4. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 188.

5. Αντ. Χάλα, *Εισαγωγή, Αριστοτέλους, Περί ψυχής*, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1940, σ. 23.

6. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σ. 189.



αυτόν, η ψυχή: πρώτον, δεν μπορεί να μετενσαρκωθεί, αφού το να μιλά κανείς για την είσοδο της ψυχής τότε σε σώμα ανθρώπου και τότε σε ζώου είναι σαν να υποθέτει ότι η ξυλουργική μπορεί να επενδυθεί όχι σε σμίλες αλλά σε αυλούς.⁷ δεύτερον, δεν μπορεί να εξαϋλωθεί. Κατά τον Αριστοτέλη, παρατηρεί ο Ρος, το υπέρτατο στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής, ο ποιητικός νους, όχι μόνο έρχεται απ' έξω, θύραθεν, αλλά και εξακολουθεί να υπάρχει μετά το θάνατο του σώματος. Όμως ο φιλόσοφος πουθενά στο έργο του δεν διευκρινίζει αν μετά θάνατον ο ποιητικός νους εξακολουθεί να υπάρχει σε ατομική μορφή ή αφομοιωμένος σε μια ευρύτερη πνευματική ενότητα.⁸ τρίτον, μπορεί να κινεί χωρίς να κινείται, να κινεί δηλαδή το σώμα, χωρίς, να είναι αυτοκίνητη.⁹ τέταρτον, είναι ασώματη, όχι όμως με την πλατωνική έννοια του όρου, δηλαδή ως μια ξεχωριστή ουσία, αλλά ως ένα από τα δυο στοιχεία μιας και μοναδικής ουσίας, την οποία μόνο το έμπειρο φιλοσοφικό μάτι μπορεί να την διακρίνει στα συνθετικά της· πέμπτον, γνωρίζει διάφορα πράγματα, χωρίς, όμως, να ταυτίζεται μαζί τους, όχι μόνο γιατί όσο δεδομένο και αδιαμφισβήτητο είναι το εγώ, ως σώμα και ψυχή, άλλο τόσο δεδομένος και αδιαμφισβήτητος είναι ο κόσμος μας· έκτον, είναι «ομοιομερής» όχι όπως τα όργανα του σώματος, αλλά όπως οι ιστοί που το άθροισμα των κυττάρων τους επιτελεί την ίδια λειτουργία. Κατά τον Αριστοτέλη, «η διάσπαση που επιδέχεται η ψυχή δεν είναι διάσπαση σε ποιοτικά διαφορετικά μέρη, αλλά σε μέρη από τα οποία καθένα έχει τις ιδιότητες του συνόλου», γι' αυτό και ο φιλόσοφος προτιμά να μιλά για δυνάμεις και όχι για μόρια της ψυχής.¹⁰ και έβδομον, είναι σε κατάσταση διαρκούς στέρησης, αφού χωρίς την ύλη που της ταιριάζει, δεν μπορεί να επιτύχει το στόχο της.

Κατά τον Αριστοτέλη, «η ψυχή είναι η μορφή ή η εντελέχεια κάθε ζωντανού σώματος».¹¹ Ωστόσο, επειδή η εντελέχεια που υπηρετεί η ψυχή του ανθρώπου δεν μπορεί να εξισωθεί πλήρως με την εντελέχεια που υπηρετεί η ψυχή των άλλων έμφυχων σωμάτων, θα πρέπει να διακρίνουμε σε αυτήν δυο όψεις: μια στενή και μια ευρεία. Η ψυχή είναι η πρώτη, η ευρεία, εντελέχεια του φυσικού σώματος του ανθρώπου, ενώ η άσκηση των λειτουργιών του ανθρώπου ως ψυχοσωματικής ενότητας, αποτελεί τη δεύτερη, την στενή ή την πληρέστερη εντελέχειά του. Για να κατανοήσουμε ανάγλυφα το σημείο αυτό μπορούμε να αναλογιστούμε δυο παραδείγματα: τον επιστήμονα σε σχέση με τον κοινό άν-

7. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 189.

8. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 189.

9. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 190.

10. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 191.

11. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 192.

θρωπο και τον ύπνο σε σχέση με την εγρήγορση. «Ο άνθρωπος της επιστήμης, γράφει ο Ρος,¹² (και της γνώσης) σε σύγκριση με τον κοινό άνθρωπο έχει την εντελέχεια της γνώσης, ακόμη κι όταν δεν σκέφτεται επιστημονικά. Όταν, όμως, σκέφτεται επιστημονικά, έχει αυτή την εντελέχεια με πληρέστερο νόημα». Το ίδιο συμβαίνει και με τον άνθρωπο που κοιμάται. Αυτός είναι έμψυχος είτε κοιμάται είτε όχι. Όταν, όμως κοιμάται δεν είναι πλήρως ενεργός, αφού όλες οι λειτουργίες του εκτός από τη φυτική λειτουργία βρίσκονται σε αδράνεια.¹³ Μπορεί, παρατηρεί σε ελεύθερη απόδοση των απόψεών του ο Αριστοτέλης, η ψυχή να είναι αδιάσπαστα ενωμένη με το σώμα, ωστόσο η ένωσή τους δεν είναι εύκολη υπόθεση,¹⁴ όχι μόνο γιατί η ψυχή ενώνεται με το σώμα μέσα από μια πλειάδα κινήσεων,¹⁵ αλλά και γιατί υπάρχει ένα μέρος της ψυχής, ο λόγος, που, κατά το φιλόσοφο, δεν είναι εντελέχεια κανενός σώματος.¹⁶

Στην ηθική η τελεολογία γίνεται τελειοκρατία, όχι μόνο γιατί ενώ στον κόσμο μας υπάρχουν πολλά τέλη στην ηθική το ύψιστο τέλος είναι το αγαθό, αλλά και γιατί το αγαθό το επιλέγουμε επειδή είναι τέλειο¹⁷ και δεν δέεται ουδενός. Κατά τον Αριστοτέλη, οι πιο σημαντικές και αξιόλογες ενέργειες της ζωής μας έχουν την αρχή τους στην αρετή και στο νου,¹⁸ όχι μόνο γιατί ο νους είναι για την ψυχή ό, τι τα μάτια για το σώμα, αλλά και γιατί χωρίς την αρετή δεν μπορούμε να καταστούμε ευδαίμονες. Ωστόσο, το γεγονός ότι «άλλα είναι τα πράγματα που έχουν αξία για τα παιδιά και άλλα αυτά που έχουν αξία για τους ώριμους ανθρώπους, άλλα τα πράγματα να έχουν αξία για τους κατώτερης ποιότητας ανθρώπους και άλλα για τους σημαντικούς και αξιόλογους»,¹⁹ αλλιώς αντιλαμβάνεται την ευδαιμονία ο μορφωμένος και αλλιώς ο ανώριμος συνάνθρωπός μας, αλλιώς ο ηδονοθήρας και αλλιώς ο πιστός,²⁰ επιτρέπει στον φιλόσοφο, όχι μόνο να υποστηρίξει πως «πο-

12. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 192.

13. W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 192.

14. Γεννάδιος, Πάπυρος σ. 26.

15. Κατά τον Αριστοτέλη, «η ψυχή δεν είναι μόνο η εντελέχεια ή το ουσιαστικό αίτιο του σώματος, αλλά (σύμφωνα με την γενική αρχή της ταυτότητας ουσιαστικού, τελικού και ποιητικού αιτίου) και το τελικό του αίτιο και το ποιητικό αίτιο όλων των μεταβολών που προκαλεί, της κατά τόπον κινήσεως, της αλλοιώσεως ή της αυξήσεως του», Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 415b 7-28, W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 437.

16. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1102b, 1103a, W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σ. 193.

17. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1097b.

18. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1176b.

19. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1095a 18-20.

20. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1095a.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

λύτιμα και ευχάριστα θα πρέπει να θεωρούνται τα πράγματα που είναι τέτοια για τον σημαντικό και αξιόλογο άνθρωπο», αλλά και να διακρίνει την ευδαιμονία από την αρετή. «Η ευδαιμονία», λέει ο φιλόσοφος, «δεν βρίσκεται στις ψυχαγωγικές ασχολίες και στις διασκεδάσεις» –όπως ορθά παρατηρεί ο φιλόσοφος στα *Ηθικά Νικομάχεια*, είναι «αδιανόητο η ψυχαγωγία και η διασκέδαση να είναι τελικός στόχος του ανθρώπου και ακόμη ο άνθρωπος να μπαίνει σε κόπους και να κακοπαθαίνει μια ολόκληρη ζωή για χάρη της διασκέδασής του– αλλά στο σύμφωνο με την αρετή βίο του, στο βίο «που συνοδεύεται από κόπο και σοβαρές ενασχολήσεις»,²¹ αφού ενώ την ανάπαυση και τις διασκεδάσεις μπορεί να τις απολαμβάνουν τόσο ο ενάρετος όσο και ο δούλος, την ευδαιμονία μόνο ο ενάρετος, που ασκείται ελεύθερα στην αρετή, μπορεί να την κατακτήσει και όχι ο δούλος. «Αν, λέει ο φιλόσοφος, η ευδαιμονία είναι ενέργεια κατά τους κανόνες της αρετής, είναι λογικό η αρετή αυτή να είναι η ανώτερη από όλες τις άλλες· αυτή, τότε, δεν μπορεί παρά να είναι η αρετή αυτού που είναι το καλύτερο μέσα μας. Είτε λοιπόν αυτό είναι ο νους είτε είναι κατιτί άλλο, που κατά την κοινή παραδοχή έχει εκ φύσεως την αρχή και την ηγεμονία, αλλά και την ικανότητα να σκέφτεται πράγματα ωραία και θεϊκά (είτε όντας το ίδιο κάτι το θεϊκό είτε όντας το πιο θεϊκό μέσα μας στοιχείο), αυτού του στοιχείου η ενέργεια κατά τους κανόνες της δικής του αρετής πρέπει να είναι η τέλεια ευδαιμονία».²²

Με αυτό το πνεύμα ο φιλόσοφος επιχειρεί στη συνέχεια των *Ηθικών Νικομαχείων* να προβάλει τον τέλειο (φιλοσοφικό ή θεωρητικό, όπως λέει ο ίδιος) βίο ως τον ύψιστο σκοπό του ανθρώπου. Κατά τον Αριστοτέλη, αν δεχτούμε ότι η ευδαιμονία πρέπει να είναι ανάμεικτη με την ευχαρίστηση και την απόλαυση, θα πρέπει, επίσης, να δεχτούμε ότι ανώτερη μορφή ευδαιμονίας, που μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος είναι η ευδαιμονία, που χαρίζει ο φιλοσοφικός βίος(αφού αυτός) χαρίζει απολαύσεις θαυμαστές για την καθαρότητα, την σταθερότητα και τη διάρκεια τους».

Κατά τον Αριστοτέλη, αληθινά τέλειος είναι ο βίος των ανθρώπων που μιμείται τον βίο θεών. Οι θεοί, λέει ο φιλόσοφος, (είτε πιστεύουμε σε αυτούς είτε όχι) είναι μακάριοι και ευδαίμονες σε ύψιστο βαθμό. Όμως, ενώ ζουν και ενεργούν και δεν κοιμούνται σαν τον Ενδυμίωνα, δεν μπορούμε να πούμε ότι ταιριάζουν σε αυτούς πράξεις ελευθερίας, σώφροσύνης ή ανδρείας, όπως ταιριάζουν σε εμάς, γιατί αυτοί ούτε πράττουν ούτε δημιουργούν με την έννοια που πράττουμε και δημιουργούμε εμείς. Αυτός είναι, κατά το φιλόσοφο, ο λόγος που η ενέργεια

21. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1177a.

22. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1177a.

του θεού –μια ενέργεια που, όπως λέει ο ίδιος, ξεπερνάει όλες τις άλλες σε μακαριότητα– θα πρέπει να έχει καθαρά θεωρητικό –πνευματικό– χαρακτήρα, αφού αν από ένα ζωντανό ον αφαιρέσουμε το να πράττει, πολύ περισσότερο το να δημιουργεί, δεν μένει (σε αυτό) τίποτε άλλο εκτός από τον θεωρητικό φιλοσοφικό στοχασμό. Από τις ανθρώπινες ενέργειες, συνεχίζει ο φιλόσοφος, αυτή που συγγενεύει με την ενέργεια του θεού στον μέγιστο βαθμό είναι η νόηση, γι’ αυτό και θα πρέπει να την θεωρούμε την πιο σχετική με την ευδαιμονία. Τα ζώα, παρατηρεί ο φιλόσοφος, δεν μπορούν να ευδαιμονούν, γιατί η φύση τους δεν τους επιτρέπει να συμμετέχουν στον θεωρητικό στοχασμό. Αντίθετα, οι άνθρωποι ευδαιμονούν ανάλογα με το πόσο περισσότερο ασκούν τον θεωρητικό/φιλοσοφικό στοχασμό και αυτό όχι ως απλή σύμπτωση, αλλά γιατί η ευδαιμονία είναι ένα είδος θεωρητικού/φιλοσοφικού στοχασμού.²³



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

23. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1178a.

Η ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑ ΑΙΡΕΣΙΣ ΒΙΟΥ

1. Οι παρερμηνείες

Ήταν θεός, ναι θεός...
που με την τέχνη του άρπαξε τη ζωή
απ' τα μεγάλα κύματα και το βαθύ σκοτάδι
και την απίθωσε σ' ατάραχο λιμάνι και στο ξάστερο φως
ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ V.8-12

Επίκουρέ μας, μάλλον από χοιροστάσιο βγήκες
παρά από σχολή
ΚΙΚΕΡΩΝ In Pisonem, 37

Οι ρήσεις φανατικών οπαδών και άσπονδων φίλων είναι ασφαλώς ο πιο ριψοκίνδυνος τρόπος για να προσεγγίσουμε έναν φιλόσοφο. Είναι όμως ο πλέον κατάλληλος για να εξοικειωθούμε με τις ερμηνείες της σκέψης του, καθώς αποτελούν ακραία σημεία της ιστορίας μιας πολεμικής. Της πολεμικής των διαδοχικών ερμηνειών, που στόχο τους έχουν –συνήθως– την καταγραφή, την αξιολόγηση ή την αποκάλυψη του «αυθεντικού» νοήματος της συγκεκριμένης φιλοσοφίας.

Η φιλοσοφία και η προσωπικότητα του Επίκουρου αποδείχθηκαν πεδία πρόσφορα για κάθε είδους και επιπέδου πολεμική (χυδαία συκοφάντηση, απερίφραστη απέχθεια και καταδίκη, παραμορφωτική κριτική) αλλά και νηφάλιο φιλοσοφικό έλεγχο, συμπάθεια και έπαινο, απεριόριστο θαυμασμό και λατρεία. Αν οι οριακές στάσεις (συκοφάντια και λατρεία) γνώρισαν την ταυτόχρονη ακμή τους στους πρώτους

• Ο Γιώργος Ζωγραφίδης είναι Αναπληρωτής Καθηγητής του τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

αιώνες μετά τον θάνατο του φιλοσόφου, η ποικιλία και η ένταση των λοιπών διατηρούνται ως σήμερα –απόδειξη του όχι μόνο ιστορικού ενδιαφέροντός μας για τη σκέψη του Επίκουρου.

Για τον παραπάνω λόγο, και προτού προχωρήσουμε σ' αυτό που κατεξοχήν προσελκύει διαρκώς το ενδιαφέρον στον Επίκουρο, σκόπιμο είναι να καταγράψουμε παρερμηνείες (ηθελημένες ή όχι) της φιλοσοφίας του. Ίσως έτσι απαλλαγούμε από διαδεδομένες παρανοήσεις και μπορέσουμε να διαβάσουμε τον ίδιο τον φιλόσοφο όχι βεβαίως απαλλαγμένοι από την ιστορικότητα και τα όρια του προσωπικού μας κόσμου αλλά τουλάχιστον ενήμεροι για τα «λάθη» όσων αγνόησαν ή παρέκαμψαν τις παραμέτρους αυτές.

Τι δεν είναι, λοιπόν, ο Επίκουρος; Δεν είναι άμοιρος παιδείας και αμόρφωτος, όπως καυχιόταν ο ίδιος και όπως τον κατηγορούσαν· είναι, ωστόσο, ένας δριμύς κατήγορος της σύγχρονης του εκπαίδευσης. Δεν είναι ένας φιλόσοφος που διακηρύσσοντας το «ζήσε απαρατήρητος» αδιαφορούσε για την πράξη και τα κοινά –πράγμα αδιανόητο για τους Έλληνες της εποχής του. Δεν είναι, επίσης, «εκπρόσωπος» του επιστημονικού πνεύματος της εποχής του· απεναντίας στάθηκε δύσπιστος απέναντι στα μαθηματικά και στις τότε επιστήμες. Αν και ο εμπειρισμός του μοιάζει να εμπιστευόταν απολύτως τα δεδομένα των αισθήσεων, δεν δίστασε να βασίζει τη φυσική του στα μη αισθητά ἄτομα. Ο υλισμός του είναι αναμφισβήτητος, αλλά δεν έχει τη μορφή αυστηρής αιτιοκρατίας· απεναντίας, επιτίθεται στους οπαδούς της. Ο Επίκουρος δεν είναι εχθρός μόνο της «θρησκείας της ολιγαρχίας» ή των «ιδεαλιστών» (η κριτική του συμπλέει σε ορισμένα σημεία με την πλατωνική) αλλά κυρίως της λατρευτικής πρακτικής των «πολλών» και των προκαταλήψεών τους. Δεν είναι πρόδρομος του Χριστιανισμού ούτε οι επικούρειες κοινότητες αποτέλεσαν πρότυπο για τις πρώτες χριστιανικές, παρ' όλα τα κοινά σημεία που έχουν επισημανθεί. Δεν είναι ιεροκήρυκας ενός σκληρού ασκητισμού, παρά το αναμφισβήτητο ασκητικό στοιχείο στη σκέψη και τη ζωή του. Η ηδονή που πρεσβεύει και για την οποία τόσο κατηγορήθηκε δεν πρέπει να θεωρηθεί αποκλειστικά ή κατά κύριο λόγο σαρκική. Τέλος, η ηθική του δεν είναι εγωιστική και στενά ωφελιμιστική (υπό την τρέχουσα αλλά όχι φιλοσοφική σημασία των όρων) αλλά συνεπειοκρατική και, σε μερικές όψεις της και υπό μια πολύ συγκεκριμένη έννοια, αλτρουιστική.

Πολλές από τις παραπάνω παρερμηνείες εμφανίστηκαν σχεδόν ταυτόχρονα με τον Επίκουρο στη φιλοσοφική σκηνή της Αθήνας στο τέλος του 4ου αιώνα και τον συνόδευσαν για αιώνες. Χωρίς να παραβλέπει κανείς ότι οι παρερμηνείες αποτελούν πάντοτε μέρος, ενίοτε δε γόνιμο, της πρόσληψης μιας φιλοσοφίας, πρέπει να σημειωθεί ότι ειδικά για



τον Επικουρισμό η ιστορία του διέγραψε, πάνω από μία φορά, την τροχιά ενός εκκρεμούς. Χωρίς, βεβαίως, να προκαλέσει τις βαθιές συζητήσεις του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού, ο Επικουρισμός προκάλεσε έντονα τους φιλοσόφους, τους ρήτορες, τους λόγιους, τους θεολόγους, τους καθημερινούς ανθρώπους κάθε εποχής με τις θέσεις που πήρε. Και κυρίως με τρεις θέσεις: τον ξεκάθαρο υλισμό του, τον παρεξηγημένο ηδονισμό του και την ιδιάζουσα αθεΐα του.¹

Τα πολυτελή εστιατόρια και οι στήλες γαστρονομικής αρθρογραφίας που έχουν πάρει το όνομα του Επίκουρου είναι μια ανάλαφρη παρερμηνεία του φιλοσόφου ως φιλοσοφημένου Λούκουλου, την οποία και ο ίδιος πιθανώς να απολάμβανε μαζί με το ψωμοτύρι του. Αλλά το φάντασμα ενός Επίκουρου που συμπύκνωνε τα τρία αλληλένδετα κακά της κυρίαρχης ηθικότητας πλανιόταν επί αιώνες στην αντίληψη πολλών: αρνητής των θεών (ή του θεού), άρα υπόδουλος στην ύλη, κοιλιόδουλος και έρμαιο των αισθησιακών απολαύσεων. Αν και οι κατηγορίες για αθεΐα αποτέλεσαν τη θεωρητική βάση της απόρριψης του Επίκουρου τους τελευταίους είκοσι αιώνες, ο γλαφυρά διατυπωμένος αποτροπιασμός για τον συνεπαγόμενο ηδονισμό του φανερώνει μια εμμονή των αντιπάλων του εναντίον και των πιο απλών χαρών της ανθρώπινης ζωής.

Μερικές παρερμηνείες, κακόβουλες συνήθως (και δεν κατέγραψα παρά τις κυριότερες), οφείλονται στην άγνοια, την ελλιπή γνώση, την παραγνώριση ή τον υπερτονισμό ορισμένων παραμέτρων που είναι βασικές για μία, κατ' αρχήν, ορθή κατανόηση κάθε φιλοσοφίας που εμφανίστηκε στην αρχαία Ελλάδα. Οι παράμετροι αυτές παρουσιάζονται σχηματικά στην επόμενη ενότητα ως προϋποθέσεις για την ερμηνεία της φιλοσοφίας του Επίκουρου.

2. Προϋποθέσεις ερμηνείας της επικούρειας φιλοσοφίας

Δεν πρόκειται, βεβαίως, να παραθέσουμε έναν αναλυτικό κατάλογο προϋποθέσεων· θα κάνουμε απλώς ορισμένες νύξεις, που θα ενισχύσουμε βιβλιογραφικά για να τις ελέγξει ο αναγνώστης για δικό του λογαριασμό.

1. Το βιβλίο του H. Jones, *The Epicurean Tradition*. Λονδίνο: Routledge, 1989, παραμένει η καλύτερη ευσύνοπτη εξιστόρηση του επικουρισμού ως και τον 17ο αιώνα. Για την αρχαιότητα απαραίτητα συμπληρώματα είναι: M. Erler (επιμ.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Στουτγάρδη: Steiner, 2000. J. Ferguson, «Epicureanism under the Roman Empire», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.4 (1990) 2257-2327. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*. Για τη νεότερη φιλοσοφία: G. Bonafina, *Filosofia ellenistica e cultura moderna*. Φλωρεντία: Le Lettere, 1996 (από τον Bayle στον Hegel). Στα ελληνικά, συνοπτική παρουσίαση του θέματος από τον V. Cook στο Αβραμίδης, *Επίκουρος*, 287-310, και αναλυτική από τον Θεοδωρίδη, *Επίκουρος*, 133-199.

Κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο. Ο Επίκουρος γεννιέται λίγα χρόνια πριν από τη μάχη της Χαιρωνείας (338 π.Χ.) και ανδρώνεται σε μια Ελλάδα, που –και μετά τον θάνατο του Μ. Αλεξάνδρου– διατηρεί αμφίθυμες σχέσεις με τη μακεδονική εξουσία. Η παλαιότερη εικόνα της άμμεσης κατάρρευσης της πόλεως έχει εγκαταλειφθεί, ωστόσο η αυτονομία των πόλεων αρχίζει να υποσκάπτεται και να αποτελεί σε κάποιο βαθμό το ένδοξο παρελθόν, ενώ οι πόλεμοι, οι λεηλασίες και οι δολοφονίες το θλιβερό παρόν του νεαρού Επίκουρου. Ειδικότερα στην Αθήνα, όπου τελικά εγκαθίσταται ο Επίκουρος, η πόλις αλλάζει και τα σημάδια της αλλαγής γίνονται εμφανή στην καθημερινή ζωή: δημογραφικός μαρασμός, οικονομική κρίση, αδιαφορία για τα κοινά. Επικρατεί γενικός σκεπτικισμός για τα παλαιά ιδανικά και τους θεσμούς και συμβαίνουν καθοριστικές κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές, καθώς επικρατεί το μοναρχικό πολίτευμα και μια νέα αριστοκρατία αναδύεται στις ελληνιστικές πόλεις.²

Αγωγή-παιδεία. Η Αθήνα διατηρεί, ωστόσο, τη σημασία της ως τόπου του φιλοσοφείν. Τα μαθήματα των σοφιστών παλαιότερα και των ρητόρων έχουν πρακτικό προσανατολισμό, ενώ η πλατωνική Ακαδημία και το Λύκειο του Αριστοτέλη τονίζουν ιδιαίτερα τη θεωρητική στάση και την έρευνα. Ο ρόλος της φιλοσοφικής αγωγής στη διαμόρφωση του πολίτη δεν είναι εντελώς αμελητέος και η φιλοσοφία βρίσκεται σε σχέση αλληλεπίδρασης με άλλους τομείς της ζωής. Ανάμεσα στις άλλες σχολές ο Κήπος, καθόλου αριστοκρατικός και ολότελα ανοιχτός, κομίζει μια ριζικά διαφορετική πρόταση που απορρίπτει την τρέχουσα εκπαίδευση, καθώς η τελευταία βασίζεται στη μελέτη της ποίησης και της ρητορικής.³

Επιστήμη. Για την κατανόηση μιας φιλοσοφίας όπως η επικούρεια, που έχει τη φύση ως ένα από τα βασικά αντικείμενά της, απαραίτητη είναι η αναφορά στην κατάσταση των σύγχρονών της φυσικών επιστημών. Οι επιστήμες αναπτύσσονται παράλληλα προς τη φιλοσοφία και σταδιακά αυτονομούνται από αυτήν, με καινούργιο κέντρο την Αλε-

2. Βλ., σαν οδηγό, H.-J. Gehrke, *Ιστορία του ελληνιστικού κόσμου*, μτφ. Α. Χανιώτης. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2000. J. Boardman (επιμ.), *Η Ελλάδα και ο ελληνιστικός κόσμος*, μτφ. Α. Τσοτσόρου-Μυστάκα. Αθήνα: Νεφέλη, 1996. C. Mosse, *Το τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας*. Αθήνα: Παπαζήσης, 1978.

3. Για τη στάση του Επίκουρου προς την εκπαίδευση της εποχής του βλ. *Βίος* 13.3 με τα σχόλια. Το παλαιό βιβλίο του H. Marrou, *Ιστορία της Εκπαίδευσης στην Αρχαιότητα*. Αθήνα 1961, διατηρεί βέβαια την αξία του, αλλά για την ελληνιστική φιλοσοφία αξίζει να ανατρέξει κάποιος σε ειδικότερες μελέτες: M. Hadass, *Hellenistic Culture*. Νέα Υόρκη: Norton, 1972. P. Mitsis, «The Institutions of Hellenistic Philosophy», στο: A. Erskine (επιμ.), *A Companion to the Hellenistic World*. Οξφόρδη: Blackwell, 2003, 464-476. G. Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World*. Λονδίνο: Routledge, 2000.

ξάνδρεια και όχι την Αθήνα. Οι επιστήμονες και οι μαθηματικοί δεν εντάσσονται πλέον αναγκαστικά σε φιλοσοφικές σχολές, όπως συνέβη στην πλατωνική Ακαδημία.

Η ανάπτυξή τους, καθώς και των μαθηματικών, δεν αξιολογείται θετικά από τον Επίκουρο. Ο τελευταίος καταφέρεται λ.χ. κατά των αστρονόμων, οι οποίοι «δεν μπορούν να σχηματίσουν με τη βοήθεια των οργάνων τους μια επαρκή νοητική εικόνα».⁴ Εξάλλου, ο σκοπός της φυσικής έρευνας είναι συγκεκριμένος και την καθιστά ένα χρήσιμο εργαλείο: «Αν δεν μας παίδευαν οι ανησυχίες για τα ουράνια φαινόμενα και για τον θάνατο, μήπως τυχόν έχουν κάποια σχέση με μας, και επιπλέον η αδυναμία μας να κατανοήσουμε τα όρια του πόνου και των επιθυμιών, τότε δεν θα χρειαζόμασταν τη μελέτη της φύσης» (ΚΔ XI).

Ελληνιστική φιλοσοφία. Η αντίληψη ότι μετά τον Αριστοτέλη οι φιλόσοφοι αποσύρθηκαν εντελώς από τον δημόσιο χώρο, τη ζωή του ενεργού πολίτη –αντίληψη που επικράτησε τουλάχιστον μετά τον Χέγκελ και εγγεληανούς ιστορικούς σαν τον Zeller–, πρέπει ασφαλώς να τροποποιηθεί. Τον ελληνιστικό αναχωρητισμό μπορούμε να τον κατανοήσουμε μόνο στο πλαίσιο του σύγχρονου του κοσμοπολιτισμού.

Στα ελληνιστικά χρόνια, τα θεωρητικά ενδιαφέροντα (για τη λογική και τη φυσική) καλλιεργούνται, ωστόσο νομιμοποιούνται στο μέτρο που υπηρετούν έναν τελικό ηθικό σκοπό. Το ερώτημα για το είδος της ζωής που πρέπει και μπορώ να διάγω, το ερώτημα για την κατάκτηση της ευτυχίας αποκτά προτεραιότητα στην ελληνιστική φιλοσοφία. Η στροφή όμως γίνεται προς την αναζήτηση της ατομικής σωτηρίας, καθώς η εποχή δεν παράγει τόσο πολίτες όσο άτομα. Έτσι και η φιλοσοφία, όπως θα φανεί συχνά στη συνέχεια, απευθύνει πρόσκληση σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη να μεταμορφωθεί.⁵

Η πρόταξη της φρονήσεως και όχι της (θεωρητικής) σοφίας, τα ιδεώδη της αυτάρκειας, της αταραξίας, της αδιαφορίας, της απάθειας, της απονίας, όλα συμπυκνώνονται στον επί γης θεό, που είναι ο σοφός –και, για κάθε φιλοσοφική σχολή, ο ιδρυτής της.⁶

4. *Περί φύσεως* ΙΑ' [38] Arr. Για την απόρριψη της αστρονομίας από τον Επίκουρο, βλ. I. Müller, «Remarks on Physics and Mathematical Astronomy and Optics in Epicurus, Sextus Empiricus, and Some Stoics», *Apeiron* 37 (2004) 57-87. Γενικότερα για την επιστήμη του καιρού του: J.D. Bernal. *Η επιστήμη στην ιστορία*, 1. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1982.

5. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Οξφόρδη: Blackwell, 1995, 275. Η προβληματική του Αντό έχει επιρεάσει την εδώ προσέγγιση του Επίκουρου ΒΛ. Τσιλιάνη-Ταρχαία *ελληνική φιλοσοφία*, μτφ. Α. Κλαμπασέα. Αθήνα: Ίνδικτος, 2002, και *Exercitios spirituels et philosophie antique*. Παρίσι: Michel, 2002.

6. Βλ. Reale, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, 9-36. Algra κ.ά., *The Cambridge History*

Ο Επίκουρος αναλαμβάνει μία νέα ανάγνωση της φιλοσοφικής παράδοσης, όχι για καθαρά θεωρητικούς λόγους αλλά για να αντιπροτείνει έναν καινούργιο τρόπο ζωής. Έτσι, διατηρώντας το διαφωτιστικό αίτημα των σοφιστών, γνωρίζει και αξιοποιεί στην οικοδόμηση του δικού του συστήματος τον ατομικό στοχασμό του Δημόκριτου. Ασκεί κριτική στον ιδεαλισμό του Πλάτωνα και διαλέγεται γόνιμα με τον πρώιμο και χαμένο Αριστοτέλη. Ο σκεπτικισμός του Πύρρωνα τον βρίσκει αντίθετο,⁷ ενώ ο Επικουρισμός γενικότερα θα διαφοροποιηθεί από τους Στωικούς. Αυτή την πορεία οφείλουμε να την παρακολουθήσουμε και να την ανιχνεύσουμε στα κείμενά του, λαμβάνοντας ταυτόχρονα υπόψη την πρακτική κατεύθυνση της ελληνιστικής φιλοσοφίας.

Προσωπικότητα Επικούρου. Η εγχύκλιος παιδεία του φιλοσόφου μας αμφισβητήθηκε από πολλούς, ωστόσο ήταν ενήμερος των επίκαιρων φιλοσοφικών συζητήσεων. Η κοινωνική θέση του ίδιου και της οικογενείας του δεν ήταν υψηλή. Ωστόσο, η δυναμικότητα του χαρακτήρα του (παρά την ασθενική του κράση) και η φιλανθρωπία του, σε συνδυασμό με τη συναίσθηση της διαφωτιστικής του αποστολής, του επέτρεψαν να οργανώσει τη δική του Σχολή και με τη διδασκαλία του και το προσωπικό του παράδειγμα –το οποίο δεν έπαυσαν να προβάλλουν οι αφοσιωμένοι οπαδοί του– να επηρεάζει για αιώνες τους μορφωμένους ανθρώπους του αρχαίου κόσμου.⁸

Η γνώση της ζωής ενός φιλοσόφου θεωρείται στα ελληνιστικά χρόνια προϋπόθεση για την προσέγγιση των γραπτών του, σε τέτοιο βαθμό που ακόμη και αν λείπουν τα τελευταία αρκεί η πρώτη! Γι' αυτό και οι βιογραφίες των φιλοσόφων και οι συλλογές καθημερινών επιστολών τους ήταν δημοφιλείς –και στην περίπτωση του Επικούρου, όπου οι ίδιοι οι οπαδοί του συνέτασσαν τέτοια έργα (βλ. τα σχόλια στον Βίο και στα απόσπασμα των επιστολών). Η ζωή του φιλοσόφου, το κατεξοχήν έργο του, δεν μπορεί παρά να εναρμονίζεται με τα διδάγματά του. Ακριβώς επειδή κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή η συμφωνία της ζωής και της διδασκαλίας ενός ατόμου ήταν διακριτικό γνώρισμα του φιλοσόφου· ήταν αυτή που τελικά μπορεί και να τον έκανε άξιο να ονομάζεται «φιλόσοφος».⁹



of Hellenistic Philosophy.

7. M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*. Νάπολη: Bibliopolis, 1992.

8. Για την προσωπογραφία του Επικούρου βλ. τα κείμενα του ίδιου και ιδιαίτερα τις επιστολές του (απ. 1-103). Οι παραπομπές στα αποσπάσματα του Επικούρου γίνονται στην έκδοση Επικούρος, *Πθηκή: η θεραπεία της ψυχής*, μτφ. σχόλια Γ. Ζωγραφίδης. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2009 (στο εξής: Επικούρος, *Πθηκή*).

9. Ακραία περίπτωση τέτοιου «φιλοσόφου» χωρίς έργο είναι ο κατοπινός Ευφράτης ο Τύριος· βλ. M. Frede, *Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, επιμ. Χ. Μπάλλα. Αθήνα: Εκ-

Προβλήματα πηγών. Ο αναγνώστης δεν πρέπει, τέλος, να ξεχνά ότι από το μεγάλο σε όγκο έργο του Επίκουρου δεν διασώθηκαν ακέραια παρά μόνο τρεις επιστολές, δύο ανθολόγια με γνωμικά και η διαθήκη του. Τα υπόλοιπα κείμενα μας παραδόθηκαν διαμέσου μεταγενέστερων πηγών, οι συγγραφείς των οποίων δεν ήσαν πάντοτε ακριβοδίκαιοι προς τον φιλόσοφο. Το σημαντικότερο έργο του, το *Περὶ φύσεως*, το ανασυγκροτούμε από παπύρους που έρχονται στο φως το ίδιο και άλλα μικρότερης σημασίας κείμενα. Έλλειψη, συνεπώς, και αποσπασματικότητα του υλικού, που καθιστά αναγκαία τη συνεργασία της φιλολογικής κριτικής και της φιλοσοφικής έρευνας.¹⁰

Ειδικά για την ηθική του Επίκουρου μπορούμε να σημειώσουμε τρεις επιπλέον προϋποθέσεις:

Λαϊκή ηθική και θρησκεία. Η ηθική των αρχαίων Ελλήνων έχει ευδαιμονιστικό χαρακτήρα: κύριο μέλημά της είναι η διασφάλιση της μακάριας ζωής. Από την εποχή του Επίκουρου τα «παράλογα» στοιχεία συναντούν ολοένα και ασθενέστερη αντίσταση: οι δεισιδαιμονίες, η αστρική θρησκεία, η θεά Τύχη, οι μυστηριακές λατρείες παίζουν σημαντικό ρόλο στην καθημερινή ζωή, υποσχόμενες πολλά στο άτομο που αγωνιά για το παρόν και το μέλλον του. Ο Επίκουρος, σχεδόν μόνος, θα επιτεθεί με δριμύτητα στις λύσεις αυτές, ενώ κατά τα άλλα ο αθεϊσμός θα συνεχίσει να καταδικάζεται θεωρητικά.¹¹

Φιλοσοφική ηθική. Αποτελεί κοινός τόπος ότι ο νεότερος και ο σύγχρονος τρόπος φιλοσοφικού ηθικού στοχασμού διαφέρει από την αρχαιοελληνική ηθική. Οι χριστιανικές καταβολές της, ακόμη κι αν συχνά είναι δυσδιάκριτες, και μια κοινωνική μέριμνα κάνουν τη σύγχρονη ηθική να στοχάζεται πάνω στην ηθικότητα –που γίνεται νοητή κατά βάση σαν υποχρέωση.¹² Η αρχαία σκέψη δεν διαθέτει καν την έννοια της ηθικότητας και δεν ενδιαφέρεται να διατυπώσει μια καθολική ηθική θεωρία ή μια θεωρία της δράσης. Το ερώτημα των Αρχαίων δεν ήταν τι να

κρεμές, 2008, 187-210.

10. Για το πρόβλημα των πηγών βλ. Αναλυτικότερα Επίκουρος, *Ηθική*, σ. 640 κ.ε.

11. Βλ. ειδικά για την ελληνιστική θεολογία: K. Algra, *Conceptions and Images: Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie, 2007. D. Frede & A. Laks (επιμ.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden: Brill, 2002. Γενικότερα: W. Burkert, *Αρχαία ελληνική θρησκεία*, μτφ. Ν. Μπεζαντάκος & Α. Αβαγιανού. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993, 616-672 (φιλοσοφική θρησκεία).

12. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, 32. Την άποψή του για τη διαφορά αρχαίας και σύγχρονης ηθικής την αναπτύσσει και στο άρθρο του «Philosophy», στο: M.I. Finley (επιμ.), *The Legacy of Greece*. Οξφόρδη: Clarendon Press, 1981, 202-255. Βλ. και τις προσεκτικές διαφοροποιήσεις του S. Everson (επιμ.), *Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 1-26.

πράττω γενικά· άρα να θεσπίσω, ή να αποδεχθώ, έναν καθολικό κανόνα. Επικεντρώνεται στο (ηθικό) υποκείμενο, στις συγκεκριμένες πράξεις του: οι ηθικοί προβληματισμοί θεμελιώνονται στην ανθρώπινη φύση, όχι σε ηθικές προστακτικές. Τι είναι αυτό που κάνει ένα πρόσωπο ενάρετο; Ποια ζωή είναι λογικό να την ζει το άτομο; Και μια επιπλέον ουσιαστική διαφορά με τη σύγχρονη προβληματική, όπως έχει εύστοχα συμπυκνωθεί: «ο ιδεατός πράττων της αρχαίας ηθικής χαρακτηρίζεται από αρετές που δεν αφήνουν χώρο να αναδυθεί σύγκρουση ανάμεσα στη δέσμευση στο αγαθό των άλλων και στη δέσμευση στο αγαθό του ενός».¹³

Ανεξάρτητα από τις πολλές διαφορές τους (που αντανακλούν άλλες διαφορές στην ψυχολογία, τη γνωσιολογία, την ανθρωπολογία) και στο περιχόμενο της ευδαιμονίας, οι αρχαίοι φιλόσοφοι μιλούν για τις έννοιες της αρετής και της ευδαιμονίας και οι περισσότεροι τονίζουν τον ρόλο της γνώσης στην επίτευξή τους. Το ευδαιμονιστικό και αριστοκρατικό στοιχείο χαρακτηρίζουν μεγάλο μέρος της ηθικής, στην οποία σημαντικό ρόλο παίζει η φρόνηση. Δεν είναι, ωστόσο, άγνωστες η εγκράτεια, η αποχή και η διαιτητική των απολαύσεων.

Στα χρόνια του Επίκουρου, από την κλασική ηθική (που περιλαμβάνει την πολιτική) της αρχαίας πόλεως περνάμε στην ατομική ηθική, που μέσα σε απρόσωπα βασίλεια ή αυτόκρατορίες υπόσχεται να σώσει τον άνθρωπο. Και ίσως δεν είναι τυχαίο που, ενώ η επίδραση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας είναι αναμφισβήτητη και διαρκής, στη σύγχρονη καθημερινή γλώσσα τέσσερις ιδεατοί τύποι συμπεριφοράς έχουν κληρονομηθεί από την ελληνιστική ηθική: ο επικούρειος, ο στωικός, ο σκεπτικός και ο κυνικός.

Στον Επικουρισμό διακρίνονται τα σωκρατικά στοιχεία της ελληνιστικής ηθικής, όπως η εξάλειψη των ανυπόστατων φόβων, ο λογικός έλεγχος των επιθυμιών, η επικέντρωση στην ψυχική υγεία και η κυριαρχία στον εαυτό.¹⁴ Ακόμη και έννοιες όπως της έγκρατειάς, που λείπουν από τον φιλόσοφό μας, μπορούμε να θεωρήσουμε πως σχετίζονται με το ιδανικό της επικούρειας άταραξίας.

Ο Επίκουρος δεν επιχειρεί να κατασκευάσει ένα άλλο ηθικό σύστημα, ενάντια π.χ. στο αριστοτελικό, ούτε ξεκινά τον προβληματισμό του διαβάζοντας και αναθερώντας τις ως τότε φιλοσοφικές απαντήσεις. Τα ερωτήματά του αφενός θέλουν να είναι καθολικά, γι' αυτό συζητά

13. Long, *From Epicurus to Epictetus*, 23. Για μια πρόσφατη συνολική αφήγηση της αρχαίας ηθικής βλ. T. Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, 1. Οξφόρδη: Oxford University Press, 2007 (για τον Επίκουρο, 257-284).

14. Συνθετική παρουσίαση στον Long, *From Epicurus to Epictetus*, 5-10.

για τη «φυσική» τάση του ανθρώπου (να επιδιώκει το ευχάριστο και να αποφεύγει το δυσάρεστο) τη στιγμή της γέννησής του, δηλαδή πριν από την ένταξή του στον πολιτισμό και την αποδοχή διάφορων κοινωνικών αντιλήψεων.¹⁵ Αφετέρου, ο Επίκουρος δίνει έμφαση στην προσωπική στρατηγική του κάθε ανθρώπου να κατάκτησει τον τελικό σκοπό, που είναι η *εὐδαιμονία*, μέσω μιας –όπως την ονόμασε ο Φουκώ– «τεχνολογίας του εαυτού». Επειδή βρισκόμαστε ήδη από τη γέννησή μας μέσα στον πολιτισμό και την κοινωνία, άρα εξαρτώμαστε από τους άλλους, χρειάζεται η φιλοσοφία ως *τέχνη του βίου* να διαμορφώσει τον εαυτό μας.¹⁶

Φυσική διδασκαλία του Επικούρου. Η εξάρτηση της ηθικής από τη φυσική θέτει ένα γενικότερο πρόβλημα: ποια προηγείται (μεθοδολογικά και πρακτικά)· η φυσική θεμελιώνει την ηθική ή έρχεται εκ των υστέρων να την νομιμοποιήσει; Πάντως, ο Επίκουρος τονίζει τη στενή σχέση των δύο και την ανάγκη της ορθής γνώσης (της φύσης) για την ορθοπραξία. Γι' αυτό θα αναφερθούμε διεξοδικότερα στην παραπάνω προϋπόθεση, δίνοντας έτσι μια σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία του Επικούρου.

3. Επικούρεια γνωσιοθεωρία και φυσική

Ο ανθρωπιστικός τόνος και η διαφωτιστική διάθεση είναι φανερά στη φιλοσοφία του Επικούρου, η οποία χαρακτηρίστηκε εύστοχα ως η «μόνη ιεραποστολική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων».¹⁷ Η έμφαση που δίνει στην πράξη και η παγχοσμιότητα της προοπτικής της αποτελούν βασικές συνιστώσες της, που δεν θέτουν όμως στο περιθώριο άλλα γενικά γνωρίσματά της: τα πολλά πεδία διαμάχης που ανοίγει με τη φιλοσοφική παράδοση, την επιστροφή στη Φύση ως κριτηρίου για τη σκέψη και την πράξη και τη μέριμνα για σύνθεση ενός ολοκληρωμένου φιλοσοφικού συστήματος. Στη συνέχεια θα διακρίνουμε, για λόγους μεθόδου, και θα παρουσιάσουμε τρεις κεντρικές περιοχές του συστήματος αυτού.

Γνωσιοθεωρία. Θα οργανώσουμε τις θέσεις του Επικούρου με βάση τέσσερα ερωτήματα: (1) Είναι δυνατή η γνώση; (2) Ποια είναι η πηγή και το αντικείμενο της γνώσης; (3) Πώς γνωρίζουμε τον κόσμο; (4) Πώς μπορούμε να κρίνουμε την αξιοπιστία της γνώσης;

(1) Ο Επίκουρος καταφάσκει στη δυνατότητα της γνώσης τόσο για

15. Πρόκειται για το γνωστό 'επιχείρημα από την κούνια': J. Brunschwig, *Etudes sur les philosophies hellénistiques*, 69-112.

16. Για την ελληνιστική ηθική και φιλοσοφία γενικότερα ως *τέχνης του βίου* βλ. τα έργα του P. Hadot (παραπάνω σ. 22 σημ.) και Long, *From Epicurus to Epictetus*, 23-39.

17. DeWitt, *Epicurus*, 329.

τα φαινόμενα όσο και για τα αόρατα· κρατά απόλυτη, δογματική στάση, την οποία κρίνει ορθή, καθώς καταρρίπτει αβεβαιότητες ολέθριες για τη σκέψη και τη ζωή του ανθρώπου.

(2) Αντικείμενο της γνώσης μας είναι το σύνολο της Φύσης (βλ. παρακάτω) και πηγή της οι αισθήσεις, χωρίς να αποκλείεται η συμβολή του νου.

(3) Αντιλαμβανόμαστε την αισθητή εξωτερική πραγματικότητα χάρη στα είδωλα, λεπτότατα άτομα που απορρέουν από κάποιο σώμα και μας παρουσιάζουν την εικόνα ενός αντικειμένου. Το μη αισθητό (ἄδηλον) –π.χ. τους θεούς– μπορούμε να το γνωρίσουμε με βάση τις ενδείξεις που δίνουν τα φαινόμενα, κατ’ αναλογία ή ομοιότητα.

(4) Ποια είναι, όμως, τα κριτήρια που μας επιτρέπουν να χαρακτηρίσουμε αληθή ή ψευδή μια γνώση, τα κριτήρια της αλήθειας; (α) Τα αντιληπτικά αισθήματα (αἰσθήσεις) και (β) οι προλήψεις (νοητικές εικόνες, γενικές έννοιες): εξαρτώνται από προγενέστερα αισθήματα, που έχουν αποθηκευτεί στον νου, και μπορούν να κρίνουν προτάσεις που αδυνατούν να κριθούν άμεσα από τις μαρτυρίες των αισθήσεων. (γ) Τα συναισθήματα (πάθη), η ηδονή και ο πόνος, που αποτελούν κριτήρια για την πράξη. (δ) Η φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας: όταν ο νους προσηλώνεται σε μιαν εντύπωση, υπό μορφή νοητικής παράστασης (βλ. Βίος 31-34.)

Οι κρίσεις μας για τα φαινόμενα επαληθεύονται, όταν προσκομίζεται ενισχυτική μαρτυρία (ἐπιμαρτύρησις) ή δεν προσκομίζεται αντίθετη (ἀντιμαρτύρησις): ενώ η αλήθεια μιας πρότασης για τα άδηλα ενισχύεται, όταν λείπουν αντίθετες μαρτυρίες. Ανάλογα συμβαίνει και με τη διάψευση. Έγκυρες είναι, επίσης, οι εναργείς εντυπώσεις (ἐνάργειες). Η κατανόηση της γνωσιοθεωρίας συνδέεται άμεσα με την οντολογία και, στην περίπτωσή μας, με τη φυσική.

Φυσική. Η θεωρία του Επίκουρου για τη φύση δεν είναι αυστηρά αιτιοκρατική, καθώς ενέχει το στοιχείο της απροσδιοριστίας. Οι βασικές της προτάσεις μπορούν να καταγραφούν υπό μορφή αξιωμάτων, που προκύπτουν από την ανάγνωση της *Επιστολής στον Ηρόδοτο*:

(1) Τίποτε δεν γίνεται από το τίποτε και τίποτε δεν καταλήγει (και φθείρεται) στο τίποτε.

(2) Το σύμπαν είναι αμετάβλητο: ήταν, είναι και θα είναι αιώνια το ίδιο.

(3) Το σύμπαν είναι άπειρο.

(4) Το σύμπαν δεν διέπεται από καμία αρχή ούτε έχει κάποιο σκοπό.

(5) Το σύμπαν αποτελείται από σώματα και κενό.

(6) Το κενό υπάρχει, είναι άπειρο και διαμέσου αυτού γίνεται η



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΤ. ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΠΕΥΡΥΡΙΟΥ

κίνηση.

(7) Τα στερεά σώματα (στερέμνια) είναι ή σύνθετα ή απλά, αναλλοίωτα και αδιαίρετα (ἄτομα).

(8) Τα σώματα είναι απειράριθμα.

(9) Τα σώματα βρίσκονται σε διαρκή αλληλεπίδραση.

(10) Τα διάφορα σχήματα είναι απειράριθμα.

(11) Τα άτομα διαιρούνται θεωρητικά σε ελάχιστα μέρη (ὄγκοι), που είναι θεωρητικά και φυσικά ἄτμητα.

(12) Οι πρωτεύουσες ιδιότητες των ατόμων: σχήμα, μέγεθος, βάρος.

(13) Τα άτομα βρίσκονται σε διαρκή κίνηση (ευθύγραμμη ή παλμική) που καθορίζεται από το βάρος, τις προσκρούσεις και την εκτροπή (παρέγκλισις).

(14) Υπάρχουν απειράριθμοι κόσμοι.

Ο Επίκουρος εφαρμόζει τις αρχές του στην εξέταση του ήλιου, της σελήνης, μετεωρολογικών και ατμοσφαιρικών φαινομένων (βλ. *Επιστολή στον Πυθοκλή*). Εδώ βέβαια τα πράγματα διαφέρουν: οφείλουμε να προστρέξουμε στα όσα συμβαίνουν πάνω στη γη για να ερμηνεύσουμε τα του ουρανού, όπου ένα φαινόμενο (αποτέλεσμα) μπορεί να έχει πολλές αιτίες.

Ανθρωπολογία. Η φυσική του Επικούρου προσδιορίζει και τη θεωρία του για τον άνθρωπο. Ο ανθρώπινος οργανισμός είναι σύνθετος από άτομα και δεν είναι δημιούργημα κανενός. Σῶμα και ψυχή βρίσκονται σε αλληλεξάρτηση. Στην πραγματικότητα η ψυχή είναι κράμα τεσσάρων στοιχείων: είναι σώμα φθαρτό, θνητό και σύνθετο από λεία και στρογγυλά άτομα. Πρέπει να είναι σωματική, ειδάλλως δεν θα μπορούσε να ενεργήσει, γιατί ασώματο είναι μόνο το κενό. Είναι διασπαρμένη στο σύνολο του ανθρωπίνου σώματος και αποτελεί την κύρια αιτία της αίσθησης. Η ψυχολογία αυτή έχει μεγάλη σημασία για την ηθική, καθώς αποκλείει τη μετά (σωματικό) θάνατο ζωή της ψυχής. Επίσης, ότι συμβάλλει στη διατήρηση της ζωής, αυτής της συλλειτουργίας των ατόμων, θεωρείται αγαθό. Έτσι η ηδονή και η απόλαυσή της είναι η αρχή και το τέλος/σκοπός μιας ευτυχημένης ζωής.

4. Η επιτυχία του επικουρισμού

Η φιλοσοφία αυτή, σχηματικά παρουσιασμένη, έμεινε ζωντανή επί επτά αιώνες ανάμεσα σε Έλληνες και «Βαρβάρους» από όλα τα μέρη του ελληνορωμαϊκού κόσμου.

Όταν ο Επίκουρος ίδρυσε τον Κήπο κανείς –ούτε ο ίδιος– μπορούσε να φανταστεί ότι η σχολή τους θα γνώριζε τέτοια επιτυχία επί πέντε τουλάχιστον αιώνες. Το μόνο που επεδίωκε –και δεν ήταν λίγο– ήταν

να προβάλλει μια εναλλακτική πρόταση φιλοσοφίας και ζωής στην ελληνιστική Αθήνα.

Και το πέτυχε, παράλληλα βέβαια με τον Στωικισμό του Ζήνωνα: αντικατέστησαν τους Κυρηναίους, τους Μεγαρικούς, τους Κυνικούς και τις υπόλοιπες σχολές που ακολουθούσαν με τον ένα ή άλλον τρόπο τη σωκρατική παράδοση· δεν υποχώρησαν μπροστά στον όγκο και την ισχύ του πλατωνικού έργου και του αριστοτελικού συστήματος, αλλά τα πολέμησαν και, εν μέρει, τα υποσκέλισαν· έθεσαν τη δική τους σφραγίδα στην πορεία της φιλοσοφίας, στον προσανατολισμό της και στον χαρακτήρα της.

Τα πέτυχαν όλα αυτά επειδή υπερασπίστηκαν σθεναρά και με επιχειρήματα τις διδασκαλίες τους, και έπεισαν. Επειδή προσέγγισαν τη φιλοσοφία πιο συστηματικά από τις σωκρατικές σχολές και πιο κοντά στο πνεύμα της εποχής από τους Πλατωνικούς και τους Αριστοτελικούς. Επειδή οι δύο Σχολές τους ανέδειξαν προσωπικότητες, ανθρώπους που οι συμπολίτες τους τούς έβλεπαν να ζουν τη φιλοσοφία που δίδασκαν. Και αυτό το εκτιμούσαν όλοι.

Η περίπτωση των δύο ιδρυτών των Σχολών είναι χαρακτηριστική. Ο Ζήνων έθεσε πολύ ψηλά τον πήχυ της ευδαιμονίας και παρουσίασε σχεδόν ανέφικτο το ιδανικό του σοφού. Κι όμως ο ίδιος, ο τόσο αυστηρός στην ηθική του, γνώριζε πολύ καλά πώς να περάσει την εικόνα του στους άλλους: επιδείκνυε μια υπερβολική φτώχεια και προσπαθούσε να τον βλέπουν σαν τον συνεχιστή του Σωκράτη. Εκείνος ήταν σε όλη την αρχαιότητα η πιο αναγνωρίσιμη φιλοσοφική μορφή και το κατεξοχήν πρότυπο του φιλοσοφικού βίου. Από την άλλη, ο Επίκουρος διακήρυξε σε όλους τους τόνους ότι μια ήσυχη ζωή είναι φυσική και ότι το ιδανικό της ευδαιμονίας είναι εφικτό για όλους, απέφευγε όμως να επιδεικνύει δημοσίως το πόσο εύκολα πραγματοποιήσιμο είναι. Σημασία είχε να πετύχαινε αυτό που σκόπευε.

Ήταν και η περίοδος ευνοϊκή, καθώς η φιλοσοφία βρέθηκε ίσως στην καλύτερη εποχή της. Υπήρχε ποικιλία απόψεων σε ζητήματα που κάλυπταν όλο το εύρος της ανθρώπινης γνώσης (και άγνοιας): τη δημιουργία και τη λειτουργία του κόσμου, τη σύσταση της φύσης και του ανθρώπου, την ύπαρξη και τις ενέργειες των θεών, το πώς και τι γνωρίζει ο άνθρωπος, το πώς σκέφτεται, το πώς μιλά για τα πράγματα, το πόσο ελεύθερος είναι, τις σχέσεις του με τους συνανθρώπους του, την κατάσταση της ευτυχίας, την ορθή λειτουργία της πόλης.

Η φιλοσοφική διαμάχη ανάμεσα στις σχολές για τα ζητήματα αυτά ήταν σκληρή: όλες οι πλευρές έγραφαν πολεμικά βιβλία, διατύπωναν λογικά επιχειρήματα για να στηρίξουν τις απόψεις τους και να αναιρέσουν τις αντίθετες, αλλά –καμιά φορά– κατέφευγαν και στις εύκολες

συκοφαντίες. Τέλος, η φιλοσοφία κατείχε κεντρική θέση στην εκπαίδευση, και μια πόλη όπως η Αθήνα θεωρούσε τιμή της να φιλοξενεί τις φιλοσοφικές Σχολές. Οι ίδιοι οι φιλόσοφοι μπορεί να θαυμάζονταν από τους οπαδούς τους και να χλευάζονταν από ποιητές και συγγραφείς· πάντως δεν τους έλειψε η δημόσια αναγνώριση και ο έπαινος –για να μην πούμε για τα αγάλματα που στήθηκαν προς τιμήν τους.

Ο Επικουρισμός (αν και όχι όπως ο Στωικισμός) ασχολήθηκε με όλες τις περιοχές της φιλοσοφίας και ανέλυσε προσεκτικά τους συλλογισμούς και τις έννοιες που χρησιμοποίησε. Ό,τι έβρισκε στη φυσική είχε συνάφεια και βοηθούσε να στηρίξει την ηθική θεωρία του. Ως φιλοσοφία της ζωής συντόνιζε τα πάντα προς αυτήν την κατεύθυνση, την επίτευξη του ενός στόχου. Αυτή ήταν η καινοτομία του Επικουρισμού (και του Στωικισμού). Ξεκινούσαν από το πιο οικείο και σημαντικό πράγμα για όλους τους ανθρώπους, από τον εαυτό τους και την προσωπική τους ζωή. Δεν έδιναν απλώς έμφαση στην ηθική θεωρία· έδιναν προτεραιότητα στην πρακτική, στην ενασχόληση με τα καθημερινά προβλήματα και στη διατύπωση και την εφαρμογή κανόνων ζωής. Όποιος άνθρωπος ήταν πρόθυμος να σκεφτεί για τον εαυτό του και τις εμπειρίες του, μπορούσε να βρει στις φιλοσοφίες αυτές ένα σχέδιο ζωής, έναν λογικό προσανατολισμό στον κόσμο, μια πρακτική καθοδήγηση. Τι άλλο μπορούσε (ή ήθελε) να ζητήσει από τη φιλοσοφία ο άνθρωπος εκείνης (ή ίσως όχι μόνο εκείνης) της εποχής;

Οι Επικούρειοι και οι Στωικοί κυριάρχησαν ολόκληρη την Ελληνιστική Εποχή, παραμερίζοντας τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Προερχόμενοι από τις εκτεταμένες επικράτειες του ελληνικού καινούργιου κόσμου, συγκεντρώθηκαν στην Αθήνα, πέρασαν από τις Σχολές της και πολλοί παρέμειναν εκεί. Η φιλοσοφική τους σκέψη διαμορφώθηκε στο περιβάλλον μιας πόλης, που δεν είχε πια τη δύναμη του ξίφους αλλά κρατούσε ακόμη την πρωτοκαθεδρία του πνεύματος· διατυπώθηκε σε εκατοντάδες έργα, από απλές περιλήψεις και εκλαϊκευτικές συνόψεις έως εκτεταμένες πραγματείες γεμάτες τεχνικούς όρους (που έχουν χαθεί!)· διαβάστηκε από χιλιάδες ανθρώπους, Έλληνες και Ρωμαίους, άνδρες και γυναίκες, ελεύθερους και δούλους, πλούσιους και φτωχούς· και, κυρίως, επηρέασε τη ζωή αυτών των ανθρώπων, που είδαν στην άσκηση της μίας ή της άλλης φιλοσοφίας τον δρόμο και το τέρμα μιας ευτυχισμένης πορείας.

Τα πράγματα άρχισαν να αλλάζουν προτού έρθουν τα αυτοκρατορικά χρόνια. Οι Επικούρειοι και οι Στωικοί δεν χάθηκαν· κάθε άλλο! Ήδη όμως από τον προηγούμενο αιώνα η ελληνιστική φιλοσοφία έχανε ένα βασικό χαρακτηριστικό της, ότι ήταν μια υπόθεση της Αθήνας. Εκτός από τιςσχόρπιες κοινότητες των Επικουρείων που έτσι κι αλλιώς

ζούσαν τη δική τους ζωή, το κράτος της φιλοσοφίας ήταν υδροκέφαλο και αθηναιοκεντρικό: οι τέσσερις μεγάλες σχολές ήταν εκεί, όποιος ήθελε να σπουδάσει πήγαινε σε αυτές, όποιος γινόταν καλός φιλόσοφος έμενε σε αυτές, και όποιος διακρινόταν περισσότερο γινόταν Σχολάρχης τους.

Όταν η Αθήνα το 155 π.Χ. απέστειλε μια πρεσβεία στη Ρώμη για να δικαιολογηθεί που παραβίασε μία συνθήκη, διάλεξε να στείλει ό,τι καλύτερο είχε: τους φιλοσόφους της, τους τρεις Σχολάρχες, τον ακαδημαϊκό Καρνεάδη, τον στωικό Διογένη από τη Βαβυλώνα και τον περιπατητικό Κριτόλαο – κανέναν Επικούρειο!

Η Αθήνα έχασε το μονοπώλιο της φιλοσοφίας και νέα κέντρα αναδείχθηκαν: η Ρώμη, η Αλεξάνδρεια, η Ρόδος. Στα χρόνια του Χριστού πιο εύκολα εύρισκες έναν αξιόλογο φιλόσοφο στη Ρώμη παρά στην Αθήνα. Κι αν οι γονείς ακόμη έστελναν τους γόνους τους για σπουδές στην Αθήνα, ήταν ζήτημα συνήθειας και περασμένων μεγαλειών. Η κατάρρευση του παραδοσιακού κέντρου οδήγησε τους φιλοσόφους στα νέα κέντρα και δημιούργησε μια πρωτόγνωρη κατάσταση: δεν ήταν μόνο οι φιλόσοφοι πολλοί και σκορπισμένοι, αλλά και οι διδασκαλίες τους αναπτύχθηκαν ξεχωριστά και ανεξάρτητα. Χάθηκε η ενότητα στο εσωτερικό των φιλοσοφικών ρευμάτων. Μόνον οι Επικούρειοι έμεναν ακλόνητοι και πιστοί (η καλύτερα: σχετικά πιστοί) στα όσα τους όρισε ο ιδρυτής του Κήπου και στη διαρκή αναφορά σ' αυτόν.

Η φιλοσοφική επικράτηση του πλατωνισμού από τις αρχές της Ύστερης Αρχαιότητας οδήγησε τις επικούρειες κοινότητες σε παρακμή. Μετά από μία εύλογη σιωπή και καταδίχη κατά τους χριστιανικούς μέσους χρόνους, ο Επικουρισμός επανήλθε στο προσκήνιο στην πρώτη νεότερη φιλοσοφία, με την αναβίωση του ατομισμού, και από τότε προκαλεί συζητήσεις και διαμάχες. Ο Επίκουρος συσχετίζεται με φιλοσόφους και στοχαστές τόσο διαφορετικούς, όπως ο Gassendi, ο Montaigne, ο Hobbes, ο Rousseau, ο Comte, ο Marx, ο J.-S. Mill, ο Thomas Jefferson, ο Nietzsche· κι όμως, κάθε φορά, αναδεικνύεται –έστω και παραμορφωτικά– μια ορισμένη πτυχή της διδασκαλίας του.

Θεωρήθηκε ότι οι θεμελιωτές της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας στον 16ο και 17ο αιώνα οικειοποιήθηκαν τον ηδονισμό του, και γενικότερα τον αρχαίο ηδονισμό, κάνοντάς τον κινητήρια δύναμη για τη σύλληψη του νεότερου δημοκρατικού κράτους.¹⁸ Και ακόμη και σήμερα συζητιέται η «επικαιρότητά» του.¹⁹

18. Ενδιαφέρουσα ως προς αυτό η αφήγηση του P. Vaughan, *The Tradition of Political Hedonism*, Νέα Υόρκη: Fordham University Press, 1982.

19. Βλ. την άνιση συλλογή: D.R. Gordon & D.B. Suits (επιμ.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester, N.Y.: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003.

Ο Frank Rosen παρατηρεί ότι ο κλασικός ωφελισμός ριζώνει στην ψυχολογία (και στον ηδονισμό) περισσότερο από τη σύγχρονη θεωρία και θεωρεί ότι αυτό οδήγησε στην υπερβολική έμφαση στην ορθολογικότητα (έλλογη επιλογή, συμφωνία) και στην υποβάθμιση του ρόλου των συναισθημάτων, των παθών και των συμφερόντων.²⁰ Ο Επίκουρος, ασφαλώς λιγότερο πολύπλοκος και τεχνικός στους ωφελιμιστικούς υπολογισμούς του από τους σύγχρονους θεωρητικούς, νομίζω ότι προσπαθεί να συνδυάσει τον ανυποχώρητο ηδονισμό του με την έλλογη επιλογή της πράξης.

Ο πλέον ακραίος και σημαντικός ηδονιστής φιλόσοφος των τελευταίων χρόνων –και δεν εννοώ τον, ενδιαφέροντα βεβαίως, Μισέλ Ονφρέ (Michel Onfray)–, ο Φρεντ Φέλντμαν στο βιβλίο του *Ηδονή και καλή ζωή* προχωρεί σε θετική επαναξιολόγηση του «παρεξηγημένου», όπως ακόμη και σήμερα χρειάζεται να το υπενθυμίζουμε, επικούρειου ηδονισμού, του οποίου τα βήματα ακολουθεί.²¹

Πιθανώς μέσα από τα κείμενα του Επίκουρου, όπως συμβαίνει και με άλλους κλασικούς στοχαστές, δεν μπορούν να απαντηθούν (ή: δεν μπορούν να απαντηθούν επαρκώς) τα σημερινά ηθικά ερωτήματα· ειδικά τα συνήθως επινοημένα και ευρέως συζητούμενα, για λίγα ή περισσότερα χρόνια, ηθικά διλήμματα των ακαδημαϊκών άρθρων. Όμως –απέναντι στους κλασικούς τουλάχιστον– ίσως θα ήταν πιο ωφέλιμο να αλλάζαμε τα ερωτήματα που τους απευθύνουμε παρά να ξεφορτωνόμαστε τις «ανεπαρκείς» απαντήσεις τους.

5. Η σημασία του να είσαι επικούρειος

δεν έχουμε ανάγκη από σοφές και μάταιες γνώμες
αλλά από μία αθόρυβη ζωή
Επίκουρος, *Επιστολή προς Πυθοκλή*, 87

Το σημείο που σχολιάστηκε κυρίως από τη φιλοσοφία του Επίκουρου, όπως έγινε προφανές, είναι η ηθική του. Με αυτήν θα ασχοληθούμε και εμείς στη συνέχεια: όχι μόνο επειδή αναγνωρίζουμε την πρωτοκαθεδρία της στη σκέψη και στην πρακτική του Επίκουρου, αλλά και για τη σημασία που έχει ως προβολή της έλλογης πράξης και ως απόπειρα να εδραιωθεί κάτι σίγουρο και ασφαλές σ' έναν αβέβαιο κόσμο.

Σκοπός της φιλοσοφίας, για τον Επίκουρο, είναι να ελευθερώσει τον

20. F. Rosen, «Epicureanism and Utilitarianism», *Utilitas* 18 (2006) 182–187.

21. *Pleasure and Good Life: Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism*. Οξφόρδη: Oxford University Press, 2004, 91–107· δεν εννοώ ότι ο Φέλντμαν είναι επικούρειος, αλλά ότι δείχνει πως ο επικούρειος ηδονισμός βρίσκεται στον πυρήνα κάθε σύγχρονου ηδονισμού. Ευχαριστώ τον Γρηγόρη Μολύβα που μου υπέδειξε το βιβλίο.

άνθρωπο από τα πάθη τῆς ψυχῆς και να κάνει τη ζωή του ευτυχισμένη (απ. 122-126). Αναλύοντας την πρόταση αυτή, που φανερώνει τον ευδαιμονιστικό χαρακτήρα και τις υψηλές επαγγελίες της φιλοσοφίας του Επίκουρου, τοποθετούμαστε στο κέντρο της ηθικής του, η οποία πραγματεύεται κλασικά θέματα της αρχαιοελληνικής ηθικής: ευδαιμονία, κριτήριο του καλού και του κακού, θάνατος, αγαθό, ηδονή, επιθυμίες, αρετές, φιλία.

Τα πάθη της ψυχῆς: ο φόβος και οι επιθυμίες. Όμως από ποιους φόβους και από ποιες επιθυμίες πρέπει να απαλλαγούμε; Και με ποιον τρόπο; Την ανθρώπινη ζωή τυραννούν φόβοι για τον θάνατο (και τη μετά από αυτόν ζωή), για τους θεούς (που τιμωρούν), για το κακό (που είναι ανυπόφορο), για τα φυσικά φαινόμενα (που προκαλούν δέος και μένουν ανεξήγητα). Επιθυμίες προς αποφυγήν είναι όλες εκείνες που μας προξενούν πόνο, όταν επιμένουμε να τις ικανοποιήσουμε, οι μη αναγκαίες: λ.χ. ο πόθος της αθανασίας, η αναρρίχηση στα δημόσια αξιώματα. Πώς θα λυτρωθούμε από αυτά τα εσωτερικά δεσμά, που καλλιεργούνται μέσα στην κοινωνία; Τους (ανυπόστατους) φόβους τους διαλύει η φυσική επιστήμη, ενώ αρκεί να ακολουθήσουμε τη φύση για να επιθυμούμε πράγματα φυσικά και αναγκαία.

Αυτές είναι οι ελάχιστες προϋποθέσεις για την κατάκτηση της μακάριας ζωής: η εξασφάλιση τροφής, στέγης, ενδυμασίας, στοιχειώδους ιατρικής φροντίδας. Επιπλέον, η προστασία της ζωής από άγρια ζώα και άλλες εξωτερικές ενοχλήσεις: βασανισμούς, χλευασμούς, επιθέσεις. Αν τα πάθη καταπολεμούνται χάρη στην ορθή φιλοσοφία, τα υπόλοιπα απαιτούν εξωτερικό περιβάλλον ικανό να τα ικανοποιήσει.

Ας προχωρήσουμε τώρα στην ευτυχισμένη ζωή που έθεσε ως στόχο η επικούρεια φιλοσοφία. Με βάση ποιο κριτήριο θεωρείται τέτοια και ποιος είναι ο σκοπός της; Η απάντηση του Επίκουρου είναι κατηγορηματική: η απαλλαγή από τον πόνο και η απόλαυση της ηδονής. Στην τελευταία θεμελιώνεται το ευπόριστο αγαθό και προς την κατάκτησή της ενεργοποιούνται οι αρετές. Η κατάσταση αυτή της άταραξίας διασφαλίζεται κατεξοχήν στον έλλογο βίο του σοφού.

Το κράτος, η αρχαία πόλις δεν μπορούν πλέον να προστατεύσουν την ήσυχη ζωή του φιλοσοφημένου ανθρώπου. Ο Κήπος είναι ο τόπος όπου η φιλοσοφική επικούρεια παιδεία (άγωγή) είναι τρόπος ζωής (διαγωγή). Είναι μία δημοκρατική κοινότητα, τα μέλη της οποίας δεν συνδέονται με δεσμούς θρησκευτικούς, κοινωνικούς ή πολιτικούς: αναγνωρίζοντας την μεταξύ τους ισότητα (την οποία θεμελιώνουν στην κοινή ανθρώπινη ιδιότητα), συνάπτουν σχέσεις και ιδρύουν μιαν εναλλακτική κοινότητα, έξω αλλά όχι μακριά από τους περισπασμούς της καθημερινής ζωής. Δεν φιλοσοφούν απλώς, αλλά φροντίζουν και καλλιεργ-

γούν τη γή. Μέσα στην αναταραχή των ελληνιστικών χρόνων, επιχειρούν να συγκροτήσουν μια μικρή διαφορετική κοινωνία, πρότυπο για την ευρύτερη. Η κατεξοχήν αρετή σ' αυτή την κοινωνία είναι η φιλία: ένα διαπροσωπικό συμβόλαιο που μαζί με το κοινωνικό συμβόλαιο και το λάθε βιώσας (ζήσε απαρατήρητος) προσφέρουν λύση στο πρόβλημα της κοινωνικής συμβίωσης.

Δεν αδιαφορεί, λοιπόν, ο Επίκουρος για την πολιτική (όσο κι αν η στάση του ερμηνεύεται ποικιλοτρόπως) ούτε κρατά τους συμφιλοσόφους του απομονωμένους από τα πολιτικά πράγματα.²² Ο Κήπος βρίσκεται χίλια μέτρα από τα τείχη της Αθήνας: «λίγο έξω από τα τυπικά όρια της πόλης αλλά αρκετά κοντά για επαφή και επίδραση».²³ Ο Επίκουρος φαίνεται να δέχεται μία ανοιχτή κοινωνία, όπου «η ελάχιστη εξουσία είναι η καλύτερη εξουσία», ενώ η φιλοσοφία παίζει καθοδηγητικό ρόλο και υπόσχεται τη μεγαλύτερη ευτυχία για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων. Σήμερα, και εφόσον διαθέτουμε ιστορική γνώση, είμαστε δύσπιστοι προς (ορισμένοι και απογοητευμένοι από) τα οράματα μαζικής ευτυχίας: δεν πρόκειται όμως για την περίπτωση του Επικούρου. Το ενδιαφέρον του δεν περιορίζεται στη φθίνουσα άλλωστε αρχαία πόλιν· η φιλοσοφία του στήνει χορό (περιχορεύει) γύρω από την οίκουμένην, ζητώντας από μας να μακαρίσουμε και να απολαύσουμε όχι μόνο τη φιλία αλλά και το κίνητρό της: τη χάριν, την επικούρεια αγάπη.

Καταπολεμώντας τον πόθο για αθανασία (της ψυχής), που επειδή δεν μπορεί να ικανοποιηθεί φέρνει στον άνθρωπο μόνο πόνο, ο Επίκουρος προτείνει τη μόνη κατ' αυτόν αληθινή αθανασία: όχι μια άπειρη προέκταση στον χρόνο (μια μετά θάνατον ζωή), αλλά την εδώ και τώρα απόλαυση της ζωής, με τον υπολογισμένο τρόπο του σοφού. Ο σοφός μπορεί να μην είναι αθάνατος θεός, αλλά είναι αυτός που κατακτά το είδος της αθανασίας που ταιριάζει στον άνθρωπο: «ζει σαν αθάνατος ανάμεσα σε θνητούς» (Μεν. 135).

Με την αισιοδοξία και την απλότητά του, τις αδυναμίες και τους περιορισμούς του ο φιλόανθρωπος Επίκουρος ανήκει στη χορεία των στοχαστών που, χωρίς να δίνουν συνταγές για το μέλλον, δεν διστάζουν να υποστηρίξουν ένα ανώτερο ηθικό και πολιτικό αίτημα και να επαγγέλονται έναν αλλαγμένο κόσμο:²⁴

Τότε στ' αλήθεια η ζωή των θεών θα περάσει στους ανθρώπους.

22. Για μια τέτοια ερμηνεία του λάθε βιώσας βλ. Επίκουρος, *Μετὰ*, σ. 70, 609.

23. Long, *From Epicurus to Epictetus*, 199.

24. Διογένης Οινωανδρεύς, απ. 56, 4-12: τότε ως αληθώς οίτων θεών βίος εἰς ανθρώπους μεταβήσεται· δικαιοσύνης γὰρ ἔσται μεστὰ πάντα καὶ φιλαλληλίας, καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν ἢ νόμων χρεία καὶ πάντων ὅσα δι' ἀλλήλους σκευωρούμεθα.

Γιατί τα πάντα θάναι γεμάτα από δικαιοσύνη και αμοιβαία αγάπη. Και δεν θα χρησιμοποιούμε τείχη ή νόμους και όλα όσα μηχανευόμαστε ο ένας εις βάρος του άλλου.

6. Ο επικούρειος βίος και ο Κήπος

(α) Από μικρός στα βάσανα και στη φιλοσοφία

Πρέπει να ήταν δύσκολο να κατάγεται από αρχοντική γενιά που έβγαλε έναν Μιλτιάδη και έναν Κίμωννα, και συ να έχεις πατέρα κάποιον Νεοκλή, ασήμαντο και μικρομεσαίο γραμματοδιδάσκαλο. Και μάλιστα να μην γεννιέσαι καν στην Αθήνα αλλά στη μακρινή Σάμο, όπου η ένδοξη ακόμη Αθήνα είχε στείλει πολλούς έμπιστους και φτωχούς πολίτες της ως κληρούχους, για να μην τους έχει στα πόδια της και για να στηρίξει την εξουσία της στο νησί.

Αρχές του 341 π.Χ., αρχές Φεβρουαρίου, γεννήθηκε ο Επίκουρος. Αθηναίος γνήσιος, ό,τι κι αν του καταμαρτύρησαν οι αντίπαλοί του. Αλλά τι νόημα είχε να είσαι αθηναίος πολίτης λίγα χρόνια μετά τη μάχη της Χαιρώνειας και υπό τη μακεδονική κυριαρχία; Και τι νόημα θα είχε να γίνεις φιλόσοφος λίγα χρόνια μετά τον θάνατο του Πλάτωνα, όταν δεν βρίσκεσαι στο κέντρο των φιλοσοφικών εξελίξεων και δεν έχεις σπουδάσει στα καλύτερα σχολεία;

Αυτά όμως ήταν ακόμη πολύ μακρινά ερωτήματα για τον μικρό Επίκουρο. Η οικογένειά του ζούσε μετρημένα σε μια ξένη πόλη που ζούσε τη δική της παρακμή, με πολλούς Σαμιώτες διωγμένους από την πατρίδα τους και τους κληρούχους Αθηναίους να μοιράζονται τις περιουσίες των ντόπιων. Ο Επίκουρος με τα τρία του αδέρφια έπαιζε στα μισοχαλασμένα τείχη και πήγαινε στον μισοτελειωμένο ναό της Ήρας για να θαυμάσει τα παγώνια της θεάς. Όταν μεγάλωσε και έμαθε γράμματα, βοηθούσε όσο μπορούσε την οικογένειά του: με τη μητέρα του περιφερόταν στα χαμόσπιτα της Σάμου και διάβαζε ευχές και ξόρκια (Βίος 4).

Όταν ο Επίκουρος έγινε δεκατεσσάρων χρόνων άρχισε να φιλοσοφεί, όπως λέει ο ίδιος. Πώς όμως μπορείς να φιλοσοφείς από τόσο μικρός, στο σχολείο ακόμη; Ο Επίκουρος φαίνεται να το πέτυχε: δεν φλυαρούσε για να εντυπωσιάσει, ούτε έλεγε με σοβαροφάνεια σκέψεις που έμεναν ακατανόητες· απλώς ρώτησε τον δάσκαλό του να του εξηγήσει περισσότερο αυτά που άκουσε σε ένα μάθημα (Βίος 2 απ. Μ4). «Στην κοσμογονία του Ησιόδου όλα έγιναν από το Χάος: πρώτα η Γη και μετά οι Θεοί», διάβαζε ως συνήθως μέσα από το σχολικό εγχειρίδιο ο δάσκαλος. «Και το Χάος πώς έγινε;», «και τι υπήρχε πριν από το Χάος;», πετάχτηκε και ρώτησε ο μικρός Επίκουρος. «Καλή ερώτηση»,



απάντησε ο έμπειρος δάσκαλος, «αλλά πού να σου εξηγώ... Εμένα δουλειά μου είναι απλώς να διδάσκω. Για περισσότερα, ειδικοί είναι οι φιλόσοφοι. Άλλη ερώτηση;». Αυτές τις αναπάντητες ερωτήσεις μάζευε ο Επίκουρος και σαν να έδωσε υπόσχεση στον εαυτό του πως όταν έρθει η δική του ώρα θα έχει να δίνει τις δικές του απαντήσεις στους δικούς του μαθητές.

Κατάλαβε και κάτι άλλο. Ότι αυτοί που ξέρουν την αλήθεια για τα πράγματα, ή τουλάχιστον ψάχνουν να την βρουν, είναι οι φιλόσοφοι, και ότι σ' αυτούς πρέπει να πάει. Ίσως και γι' αυτό μετά από χρόνια έγραφε στον μαθητή του Μενοικέα: «όταν κάποιος είναι νέος να μην αργοπορεί να φιλοσοφήσει» (Μεν. 122). Ξεκινά να φιλοσοφεί από νέος, γι' αυτό και όταν μεγαλώνει βλέπει τη ζωή σαν νέος. Όταν ο Επίκουρος έγινε ο ίδιος δάσκαλος, θυμόταν το δικό του ξεκίνημα στη φιλοσοφία και ήθελε και οι μαθητές του να αρχίσουν να φιλοσοφούν χωρίς το μυαλό τους να είναι κιόλας γεμάτο από όσες αδιάφορες ή και άχρηστες γνώσεις προσφέρει το σχολείο. «Τι τυχερός είσαι Απελλή», έγραφε στον νεαρό μαθητή του, «που πλησίασες τη φιλοσοφία αμόλυντος από κάθε μόρφωση» (απ. 5)!

(β) Από τη σχολή του περιωνύμου φιλοσόφου στον στρατό και στη δουλειά

Ό,τι κι αν έλεγε όμως ο Επίκουρος, τόσο πολύ ενδιαφέρθηκε να σπουδάσει φιλοσοφία, παιδί ζωνό και φανατικό για γράμματα, ώστε πριν από τα δεκαοκτώ του εγκατέλειψε τη Σάμο και πέρασε στην απέναντι ακτή της Ιωνίας, στην Τέω (γύρω στο 327). Εκεί παρακολούθησε μαθήματα του Ναυσιφάνη, ενός περίεργου ανθρώπου που δίδασκε μαθηματικά, ρητορική και φιλοσοφία. Δεν γνωρίζουμε τι ακριβώς δίδασκε και πόσο καλά το δίδασκε· πάντως τα δύο πρώτα ο Επίκουρος αργότερα δεν τα εκτιμούσε ιδιαίτερα.

Ο Ναυσιφάνης παρουσιαζόταν ως οπαδός του Δημόκριτου και έτσι ο Επίκουρος από μικρός εξοικειώθηκε με την ατομική φιλοσοφία και την ιωνική φυσιοκρατική παράδοση, και δεν ένωσε αμέσως τη βαριά σκιά του Πλάτωνα. Αυτά είχαν να κάνουν με τα μαθήματά του και τις φιλοσοφικές του γνώσεις. Όμως τον έφηβο Επίκουρο πιο πολύ μοιάζει να τον συνεπήραν οι αφηγήσεις του δασκάλου του για τον σκεπτικό Πύρωνα. Θαύμαζε τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής του και διαρκώς ρωτούσε να μάθει γι' αυτόν (απ. 147). Τούτο το ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία όχι μόνο ως θεωρητική διδασκαλία αλλά και ως τρόπο ζωής πρέπει ο Επίκουρος να το οφείλει και στον δάσκαλό του.

Κατά τα άλλα, δεν τον θεωρούσε σπουδαίο φιλόσοφο –και ίσως είχε δίκιο. Εξάλλου αν έμεινε στην ιστορία ο Ναυσιφάνης είναι επειδή ήταν

δάσκαλος του Επίκουρου, ο μόνος σίγουρος. Πώς, λοιπόν, να τον παρυσίαζε αργότερα ως δάσκαλό του, όταν οι μορφωμένοι της εποχής είχαν να επικαλεστούν έναν Πλάτωνα ή έναν Αριστοτέλη, ή έστω κάποια αθηναϊκή σχολή; Το μόνο που έκανε ήταν να μιλήσει περιφρονητικά για τον Ναυσιφάνη και να απαρνηθεί τον δάσκαλό του (απ. 71, 141). Αλλά αυτό δεν ήταν σπάνιο εκείνα τα χρόνια –αν έπαψε ποτέ να μην είναι.

Λίγο κράτησε η παραμονή του Επίκουρου στην Τέω, γιατί μόλις έγινε δεκαοκτώ –γιος νομοταγής αθηναίου κληρούχου– έφυγε στην Αθήνα για την έφηβεία του, τη διετή στρατιωτική του θητεία (325/4-324/23). Δυο χρόνια που πέρασαν σαν να μην συνέβη τίποτε, σε έναν νέο που διψούσε για φιλοσοφία και βρέθηκε, επαρχιώτης αυτός, στο κέντρο της φιλοσοφικής σκηνης. Ήταν και οι καιροί ταραγμένοι: το κλίμα στην πόλη μεταστράφηκε σε έντονα αντιμαχεδονικό, ο Αριστοτέλης κατέφυγε στη Χαλκίδα και ο Περίπατος έκλεισε, ο Μέγας Αλέξανδρος πέθανε, ο Περδίκκας επιτέθηκε στην Αθήνα και οι Αθηναίοι κληρούχοι εκδιώχθηκαν από τη Σάμο. Έτσι ο Επίκουρος, είκοσι χρονών πια, αναγκάστηκε να πάει ως την Κολοφώνα για να συναντήσει την οικογένειά του, που ζούσε φτωχικά στην καινούργια της τρίτη πατρίδα. Δώδεκα χρόνια σχεδόν παρέμεινε εκεί (321-311), προφανώς κάνοντας το μόνο που μπορούσε, εκτός από το να διαβάξει: βοηθούσε τον πατέρα του και δίδασκε κολυβογράμματα για ένα κομμάτι ψωμί.

(γ) Η ίδρυση της Σχολής (ο Κήπος)

Είχε φτάσει τα τριάντα δύο το 310 π.Χ., όταν έκανε το αποφασιστικό βήμα: άνοιξε σχολή πρώτα στη Μυτιλήνη και μετά στη Λάμψακο. Μπορεί να μην γνωρίζουμε τι άρχισε να διδάσκει και απλώς να φανταζόμαστε ότι θα δοκίμαζε σιγά σιγά αυτά που αργότερα αποτέλεσαν τις βάσεις της φιλοσοφίας του. Γνωρίζουμε όμως το πιο βασικό για την ίδια του τη ζωή και ίσως για τον τρόπο που αντιλήφθηκε τη φιλοσοφία: στις δύο αυτές πόλεις απέκτησε φίλους και πιστούς μαθητές, έζησε μαζί τους και φιλοσόφησε μαζί τους –τον Μητρόδωρο, τον Λεοντέα, τον Ιδομενέα, τον Κωλώτη, τον Πολύαινο, τη Θεμίστα και άλλους. Κι έτσι φαίνεται να πίστεψε από τότε ότι μια κοινότητα φίλων φιλοσόφων αποτελεί μοναδική ευκαιρία για να ζήσει κάποιος δίκαια, ευχάριστα κι ευτυχισμένα.

Εκεί, μακριά από την Αθήνα, τα πράγματα ήταν πιο εύκολα: η πολιτική κατάσταση δεν ήταν τόσο καταπιεστική και στη φιλοσοφία οι παλιές μη πλατωνικές παραδόσεις αντέχον ακόμη, οι μαθητές του Επίκουρου έγραφαν βιβλία εναντίον των Σωκρατικών και του Πλάτωνα. Όμως όλοι οι φιλοσοφικοί δρόμοι οδηγούσαν στην Αθήνα. Και μόλις οι

πολιτικές συνθήκες άλλαξαν και ένωσε ελευθερία δράσης, ο Επίκουρος τόλμησε και πραγματοποίησε το όνειρό του. Το 307 εγκαταστάθηκε στην Αθήνα (Βίος 2). Λίγο αργότερα, αγόρασε ένα οικόπεδο στα όρια της πόλης και ίδρυσε φιλοσοφική σχολή, θέλοντας να φτιάξει και στην Αθήνα μια εναλλακτική φιλοσοφική κοινότητα μαζί με τους παλιούς φίλους του. Δεν έχτισε μεγάλα οικοδομήματα με αίθουσες για διδασκαλία και μελέτη, ούτε έβγαλε τους μαθητές του να περπατούν και να συζητούν στο κέντρο της πόλης. Προτίμησε να διαμορφώσει αλλιώς τον χώρο της σχολής: διδακτήριο και κατοικίες για τους μαθητές, αλλά κυρίως ένα κτήμα απομονωμένο από την πόλη και τη θορυβώδη ζωή της, κατάλληλο για περιδιάβαση μέσα στη φύση, ένας αληθινός «Κήπος» –όπως ονομάστηκε η σχολή.

Η ίδρυση όμως μιας νέας σχολής αποτελούσε διπλή πρόκληση: από τη μια, να σταθεί με αξιώσεις δίπλα στην πλατωνική Ακαδημία και τον αριστοτελικό Περίπατο (η Στοά ιδρύθηκε λίγα χρόνια μετά), παρότι εισήγαγε δυναμικά απόψεις ριζικά αντίθετες προς τις κυρίαρχες και από την άλλη, να προσελκύσει μαθητές που δεν θα ενδιαφέρονταν να εξαργυρώσουν τις γνώσεις τους με ακαδημαϊκή καριέρα ή να τις εκμεταλλευτούν στη δημόσια ζωή της πόλης.

Ο Επίκουρος φαίνεται ότι τα πέτυχε και τα δύο. Ακολούθησε και ενίσχυσε την ορθολογιστική και την υλιστική ατομική παράδοση και στα δεκάδες έργα του επιτέθηκε στις αντιλήψεις των δύο μεγάλων φιλοσόφων για τη φύση, για τον άνθρωπο και για την πολιτεία. Υποστήριξε ότι ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης με τους θεωρητικούς ακροβατισμούς τους απομακρύνθηκαν από τον αληθινό σκοπό της φιλοσοφίας. Δεν έγραψε ο Επίκουρος κείμενα εφάμιλλα των πλατωνικών διαλόγων και των αριστοτελικών αναλύσεων, απέφυγε τους πολλούς τεχνικούς όρους και τις περίτεχνες εκφράσεις, απαξίωσε τη λογική και τη ρητορική. Έδωσε πρωτοκαθεδρία στην ηθική φιλοσοφία και επί τριάντα πέντε χρόνια μέσα στον Κήπο οργάνωσε τη διδασκαλία και τη ζωή του έτσι, ώστε να φανεί πως η φιλοσοφία είναι η τέχνη που κάνει τη ζωή μας ευτυχισμένη (απ. 122) και ότι μόνο τότε έχει αξία, όταν μας βοηθά να το πετύχουμε (απ. 124).

Αλλά, πέρα από το αν οι απόψεις του ήταν έγκυρες, σημαντικό ήταν ότι βρήκε ανταπόκριση και στο ευρύτερο κοινό, όχι μόνο στους συνήθεις θαμώνες των σχολών. Ο Κήπος ήταν ανοιχτός στους Αθηναίους πολίτες και σε άλλους Έλληνες (κυρίως από την Ιωνία), αλλά και σε γυναίκες, σε δούλους, σε φτωχούς, ακόμη και σε απαιδευτους. Όλοι γίνονταν δεκτοί, γιατί όλοι μπορούν να γίνουν φιλόσοφοι. Εξάλλου, όπως έλεγε ο Επίκουρος, «και ο Πρωταγόρας στην αρχή ήταν χαμάλης και κουβαλούσε ξύλα ... κι ο Αριστοτέλης έφαγε πρώτα τα λεφτά του

μπαμπά του, μετά πήγε στρατό, μετά έγινε έμπορος φαρμάκων, ώσπου γνώρισε τον Πλάτωνα. Άκουσε τα μαθήματά του –δεν ήταν δα και ανεγκέφαλος– και έγινε αυτό που έγινε» (απ. 72). Όλα αυτά ήταν ενοχλητικά έως σκανδαλώδη για τον πνευματικό κόσμο της τότε Αθήνας, που προτιμούσε να φαντάζεται ότι η φιλοσοφία είναι μια ασχολία για τους εκλεκτούς (που συνήθως είναι και λίγοι) και ασφαλώς όχι για τους ανθρώπους κατωτέρου μορφωτικού ή κοινωνικού επιπέδου.

(δ) Η επιτυχία της σχολής

Την επιτυχία δεν του την συγχώρεσαν. Η αντίδραση των αντιπάλων του Επίκουρου ήταν έντονη και κράτησε αρκετούς αιώνες· τόσο μεγάλη και διαρκής ήταν η επιτυχία του. Ειδικά στην ελληνιστική εποχή, στη φιλοσοφία κυριάρχησαν ο Κήπος και η Στοά –όχι το αριστοτελικό Λύκειο και η πλατωνική Ακαδημία.

Με πρώτο κέντρο την Αθήνα η επικούρεια σκέψη μεταφέρθηκε από ενθουσιώδεις «ιεραποστόλους» οπαδούς της παντού. Καθώς δεν παρυσιαζόταν σαν κάτι στενά ακαδημαϊκό αλλά σαν τέχνη ζωής, ο επικούρισμός προσηλύτισε χιλιάδες άνδρες και γυναίκες, ελεύθερους και δούλους, πλούσιους και φτωχούς. Ως τον 3ο αιώνα μ.Χ. φτιάχτηκαν και άνησαν πολυάριθμες φιλοσοφικές κοινότητες, διασπαρμένες σ' ολόκληρο τον ελληνορωμαϊκό κόσμο, στην Ασία, την Αίγυπτο, την Ιταλία και, βέβαια, την Ελλάδα. Ήταν καλά οργανωμένες, είχαν κοινό και απαρέγκλιτο σημείο αναφοράς τη διδασκαλία του ιδρυτή της σχολής, του Επίκουρου, βοηθούσαν η μία την άλλη και επικοινωνούσαν μεταξύ τους με επιστολές.

Οι αντίπαλοι του Επίκουρου δεν δίστασαν να χρησιμοποιήσουν κάθε μέσο, προκειμένου να τον βλάψουν. Ως συνήθως, η συκοφαντία ήταν το πιο αποτελεσματικό τους όπλο (Βίος 3-8). Είπαν τόσα πολλά που κάτι έμεινε μέχρι σήμερα: ότι η οικογένειά του ήταν παρακατιανή, ότι ήταν κοιλιόδουλος, κόλακας και ανήθικος, ότι η διδασκαλία του αντιγράφει άλλες. Το όνομα του Επίκουρου ταυτίστηκε με εκείνου που επιζητά μόνο την ευχαρίστηση των αισθήσεων, του ηδονιστή.

Αλλά και ο ίδιος αντιδρούσε με πάθος, και απέναντι στους ομοτέχνους του δεν χαριζόταν. Εξάλλου, ας μην υπερβάλλουμε: μπορεί να διασώθηκαν ως σήμερα οι ύβρεις που ανταλλάξαν μεταξύ τους, ίσως γιατί η χαμηλού επιπέδου πολεμική τραβάει το ενδιαφέρον πολλών. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι από την εποχή του Επίκουρου οι Επικούρειοι, οι Στωικοί και οι Σκεπτικοί συζητούσαν έντονα τις φιλοσοφικές διαφορές μεταξύ τους και με τους προηγούμενους φιλοσόφους.

Άκουσε πολλά ο Επίκουρος για τις ελλιπέστατες, όπως διέδιδαν ορισμένοι, σπουδές του. Εννοούσαν μάλλον ότι δεν σπούδασε στην Α-

θήνα και δεν εντάχθηκε στους κύκλους της πρωτεύουσας. Τον κατηγορήσαν άνθρωποι που είχαν την τύχη να σπουδάσουν εκεί, αλλά έμειναν γνωστοί μόνο για τις συκοφαντίες τους εναντίον του Επίκουρου. Γιατί, ο Επίκουρος ίσως δεν είχε τα τυπικά προσόντα που ήταν αναγκαία για καριέρα σε κάποια σχολή, κατόρθωσε όμως να ιδρύσει μια νέα σχολή που άλλαξε τα φιλοσοφικά πράγματα για αιώνες.

Αντιδρώντας σ' αυτό το κλίμα, ο Επίκουρος αναγνώριζε την οφειλή του στον Δημόκριτο (καταδικασμένο στη σιωπή από τον Πλάτωνα) και διατυμπάνιζε ότι είναι αυτοδίδακτος και αυτοδημιούργητος στη φιλοσοφία (απ. 11). Μήπως και ο Σωκράτης το ίδιο δεν έκανε, μόνο που ανέφερε ως οδηγό του τον δελφικό Απόλλωνα; Ο Επίκουρος στη δική του σχολή παραμέρισε την εγκύκλιο παιδεία, την πολυμάθεια και κάθε είδους γνώση που πίστευε ότι δεν συμβάλλει στην επίτευξη της μακαριότητας, τον ύψιστο στόχο της φιλοσοφίας (απ. 129-132).

(ε) Και τι χρειάζονται οι φιλόσοφοι σ' έναν μικρόψυχο καιρό;

Σαν να χρειαζόταν εκείνη την εποχή ένας τέτοιος τόπος για την άσκηση της φιλοσοφίας. Κατά την ελληνιστική περίοδο η ελευθερία στις πόλεις περιορίστηκε, καθώς το καθεστώς έγινε μοναρχικό, αλλά η δημόσια ζωή δεν σταμάτησε. Απεναντίας, η πολιτική, η πολιτιστική, η θρησκευτική δραστηριότητα ήταν έντονες –το ίδιο και η φιλοσοφική.

Ποιον ρόλο ήθελε και μπορούσε να παίξει η φιλοσοφία στην καινούργια οικουμένη, στα βασίλεια των διαδόχων και στις μεγάλες πόλεις; Να παραιτηθεί από τα κοινά, νιώθοντας ότι είναι μια ειδική επιστήμη που απευθύνεται σε λίγους και ότι είναι ανίκανη να αλλάξει την κοινωνία; Ή να συνεχίσει να ενδιαφέρεται για τα κοινά και να ελπίζει ότι κάτι θα αλλάξει, ακόμη κι αν νιώθει την αδυναμία της;

Ο Επίκουρος ήταν, μαζί με τον Πλάτωνα, ένας από τους ελάχιστους φιλοσόφους του 4ου αιώνα που ως Αθηναίος πολίτης έζησε, πρώτα μακριά από την Αθήνα και μετά πίσω από τον φράχτη του Κήπου, τις απαρχές της παρακμής της πόλης και τις αλλαγές του πολιτεύματος. Δεν έκανε όμως αντικείμενο της σκέψης του τις μεταβολές ή τις αιτίες τους στο πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο. Δεν κατασκεύασε κάποια θεωρία που να εξηγεί αυτήν την –θλιβερή για πολλούς– πραγματικότητα. Ούτε, από την άλλη, έτρεφε φανερές ή κρυφές φιλοδοξίες να την αλλάξει συνολικά, δίνοντας συμβουλές σε ηγεμόνες –κάτι που και τότε συνήθιζαν οι φιλόσοφοι (ακόμη και μερικοί οπαδοί του). Δεν άρχισε να φαντάζεται ιδανικές πολιτείες μαζικής ευτυχίας ή να στρέφεται αποκλειστικά στο απομονωμένο άτομο, να κλείνεται στον εαυτό του και να τον αναγορεύει ως τη μοναδική αλήθεια.

Όπως και άλλοι φιλόσοφοι της εποχής, ο Επίκουρος είχε πολιτικές

ανησυχίες και πίστευε ότι ένας τρόπος λύτρωσης από την πολιτική διαφθορά είναι η φιλοσοφική ζωή. Και αυτό ήταν το περισσότερο που μπορούσε να προσφέρει: να ασκήσει τη φιλοσοφία μαζί με άλλους και να δείξει ότι ίσως μπορεί να αλλάξει κάτι στην κοινωνία με το ζωντανό του παράδειγμα. Δεν παρέβλεπε τις πραγματικές δυσκολίες της ζωής, ούτε όμως τις δραματοποιούσε, ώστε να νομίζει αδύνατη την κατάκτηση της ευτυχίας. Απλώς εκτιμούσε ότι η απομάκρυνση από αυτό που λέγεται πολιτική ζωή του τόπου είναι προϋπόθεση για τον άνθρωπο που θέλει να ευτυχήσει.

Γιατί ο Επίκουρος αυτό θεώρησε και αυτό έζησε ως το μεγαλύτερο πρόβλημα της ανθρώπινης ζωής: το «πώς μπορώ να είμαι ευτυχισμένος», δηλαδή ποια είναι η ιδανική μορφή ζωής που μπορώ να ζήσω. Και δεν ήταν ένα θεωρητικό ερώτημα. Την εποχή εκείνη οι φιλόσοφοι πίστευαν ότι μπορεί να απαντηθεί όχι μόνο στα λόγια αλλά και στην πράξη. Και το πρώτο βήμα ήταν η επιλογή της κατάλληλης φιλοσοφικής σχολής: όταν την επέλεγες, δεν επέλεγες απλώς μια μέθοδο να γνωρίζεις, έναν τρόπο να σκέφτεσαι ή κάποιες συγκεκριμένες γνώσεις· επέλεγες έναν τρόπο να ζήσεις.

Απηυδισμένος από φιλοσοφικές συζητήσεις που δεν οδηγούσαν σε κάτι ωφέλιμο για την ανθρώπινη ζωή, ο Επίκουρος δεν δίστασε να διεκδικήσει για τη φιλοσοφία τον ανώτερο δυνατό στόχο: να καθοδηγήσει τον χαμένο άνθρωπο μέσα από τις αντιξοότητες της προσωπικής και της δημόσιας ζωής του, για να κατακτήσει την ευτυχία εδώ και τώρα. Η φιλοσοφία δεν είναι απλώς μια μέθοδος που την χρησιμοποιείς για να πετύχεις τον σκοπό σου και μετά σου είναι άχρηστη· είναι ο δρόμος και το τέρμα μαζί: «Στις άλλες ασχολίες το αποτέλεσμα έρχεται όταν ολοκληρωθούν. Στη φιλοσοφία, όμως, συνδυάζεται το τερπνό με τη γνώση· γιατί η απόλαυση δεν ακολουθεί τη μάθηση, αλλά συμβαίνουν ταυτόχρονα» (Προσφ. 27).

Έγραφε απλά ο Επίκουρος και είχε τους λόγους του. Αν μπορείς και θέλεις να βοηθήσεις όσο περισσότερους ανθρώπους γίνεται, θα σκεφτόταν, πρέπει η θεραπεία που τους προτείνεις να είναι απλή για να την καταλάβουν, εύκολη για να την εφαρμόσουν και, ασφαλώς, αποτελεσματική. Πρώτα πρώτα, σαν γιατρός των ψυχών οφείλεις να διαβεβαιώσεις ότι η θεραπεία είναι εφικτή, ότι δεν απαιτεί ιδιαίτερη προσπάθεια ή ειδικές γνώσεις, τεχνικές και τελετουργίες: «το αγαθό είναι εύπορο και το κακό ευκατέρητο» (απ. 179). Αλλά οφείλεις και να αποδείξεις στους ασθενείς σου ότι η θεραπεία έχει δοκιμαστεί με επιτυχία, φέρνοντας το δικό σου παράδειγμα και των άλλων συμφιλοσόφων σου.



7. Η διαχείριση των φόβων και των επιθυμιών

(α) Απλές σχέψεις για να διώχνουμε τους φόβους μας και να ελέγχουμε τις επιθυμίες μας

Σκεπτόμενος τις συγκεκριμένες συνθήκες της ανθρώπινης ζωής, βασισμένος στην αμεσότητα των αισθήσεων και σε εμπειρικές παρατηρήσεις, ξεκίνησε ο Επίκουρος να φτιάξει τη φιλοσοφική θεραπευτική του πρόταση.

Όσο κι αν δεν του άρεσε η λογική, οι σχέψεις του μπορούν να μπουκώσουν σε μια λογική σειρά, περίπου όπως θα τις δίδασκε σε μια φιλοσοφική σχολή, τότε ή τώρα:

1. Όλοι οι άνθρωποι θέλουν να ζήσουν μίαν ευτυχισμένη ζωή και το θεωρούν αυτό υπέρτατο σκοπό τους (αυτό που ονομάζουμε σήμερα ψυχολογικό ηδονισμό).

2. Για να επιτύχουν αυτόν τον στόχο, όλοι οι άνθρωποι επιλέγουν πράγματα που πιστεύουν ότι συντελούν στην επίτευξή του, δηλαδή οδηγούν σε μίαν ευτυχισμένη ζωή. Είτε ενστικτωδώς είτε συνειδητά κάνουν ό,τι προξενεί ευχαρίστηση (που είναι το καλό) και αποφεύγουν ό,τι προκαλεί πόνο (που είναι το κακό).

3. Όμως, εφόσον οι άνθρωποι δεν νιώθουν μόνο ευχαρίστηση αλλά και πόνο, τούτο σημαίνει ότι –παρά τις προθέσεις τους– υπάρχουν πράγματα (και από αυτά που οι ίδιοι επιλέγουν) τα οποία προξενούν πόνο.

4. Αυτές οι αιτίες του πόνου είναι εμπόδια για την επίτευξη της ευτυχίας, και όσο μεγαλύτερο πόνο προξενούν, τόσο μεγαλύτερα εμπόδια είναι.

5. Για να ξεπεραστούν αυτά τα εμπόδια και να φτάσουμε στην άταραξία της ψυχής και την άπονία του σώματος, πρέπει είτε να εξαλειφθούν, οπότε δεν θα προξενούν πόνο, είτε να καταλάβουμε εμείς ότι δεν χρειάζεται να νιώθουμε πόνο από αυτά.

6. Νιώθουμε πόνο (α) όταν δεν ικανοποιούνται οι ανάγκες μας και (β) όταν δεν απολαμβάνουμε την ευχαρίστηση.

7. Άρα, για να μην νιώθουμε πόνο πρέπει (α) να ικανοποιούμε τις ανάγκες μας, να εκπληρώνουμε τις επιθυμίες μας, και (β) να μην επιτρέπουμε άλλους παράγοντες να μας ενοχλούν στην απόλαυση της ηδονής.

8. Όμως πόνο νιώθουμε κυρίως όταν προσπαθούμε να εκπληρώσουμε όλες τις επιθυμίες μας και δεν μπορούμε. Μήπως τότε δεν είναι αναγκαίο να εκπληρώνουμε όλες τις επιθυμίες μας, τουλάχιστον όσες μας πονούν όταν δεν τις ικανοποιούμε;

9. Ποιοι είναι οι παράγοντες που δεν μας επιτρέπουν να απολαύ-

σουμε μια ευχάριστη κατάσταση; Ποιες σκέψεις, ποιοι φόβοι δεν μας αφήνουν να χαρούμε; Μήπως, λοιπόν, είναι απαραίτητο να διώξουμε από μέσα μας όλους τους φόβους μας;

10. Αν, λοιπόν, βρούμε ποιες επιθυμίες χρειάζεται να ικανοποιούμε και ποιες όχι και ποιους φόβους πρέπει να απομακρύνουμε, και αν γνωρίζουμε τον τρόπο να το κάνουμε, τότε μπορούμε να πετύχουμε και τον τελικό σκοπό μας, δηλαδή να ζήσουμε μίαν ευτυχισμένη ζωή.

Αυτή, ακριβώς, είναι η τετραφάρμακος (απ. 179):

*Ο θεός δεν εμπνέει φόβο,
ο θάνατος δεν φέρνει ταραχή,
το αγαθό αποκτιέται εύκολα
και το κακό υποφέρεται εύκολα.*

(β) Επιθυμίες και ηδονές τι να προτιμάμε και τι να αποφεύγουμε

Ο Επίκουρος πίστευε ότι οι σκέψεις αυτές είναι σωστές, γιατί επαληθεύονται από την εμπειρία του κάθε ανθρώπου (απ. 181-2, 187). Από τη στιγμή που γεννιόμαστε, από μωρά, κάνουμε ο,τιδήποτε για να μην πονάμε: όταν πεινάμε, κλαίμε για να μας ταΐσουν· όταν κρυώνουμε, για να μας ντύσουν. Και μόλις μας δίνουν τις πρώτες μπουκιές, ο πόνος της πείνας αρχίζει να υποχωρεί και δίνει τη θέση του στην ευχαρίστηση του φαγητού. Αυτές οι επιθυμίες μας είναι φυσικές και αναγκαίες για την επιβίωσή μας και για την ευεξία του σώματος, και δεν μπορούμε παρά να τις εκπληρώνουμε. Λογικά, τότε θα έπρεπε να νιώθαμε ευτυχισμένοι και να μην ζητούσαμε τίποτε παραπάνω.

Εμείς όμως, όσο μεγαλώνουμε τόσο πιο περίπλοκες πεποιθήσεις έχουμε για το τι μας προσφέρει χαρά. Δεν ικανοποιούμαστε με τα λίγα και έχουμε κι άλλες επιθυμίες. Τι γίνεται με αυτές τις επιθυμίες, που είναι και οι πιο πολλές; Νομίζουμε ότι θα ευτυχίσουμε αν αποκτήσουμε πλούτη, φήμη και αξιώματα, αν απολαμβάνουμε μια ζωή γεμάτη πολυτέλεια, και τρέχουμε όλη μας τη ζωή να τα καταφέρουμε, πιέζοντας τον εαυτό μας πέρα από τις δυνάμεις του. Αυτό που δεν καταλαβαίνουμε είναι ότι νιώθουμε πόνο όχι επειδή μας λείπουν πράγματι όλα αυτά τα πράγματα, αλλά επειδή είμαστε ματαιόδοξοι και θέλουμε να τα έχουμε. Αλλά όσα περισσότερα κι αν αποκτούμε, η ευχαρίστησή μας δεν μπορεί να αυξηθεί. Γιατί το μέγεθος της ευχαρίστησης εξαρτάται από τον βαθμό που εξαλείφονται ο πόνος και η ταραχή: όσο περισσότερο και να φάμε, ο πόνος της πείνας θα έχει φύγει, όπως αν είχαμε αρκεστεί σε ένα λιτό γεύμα.

Τέτοιες επιθυμίες έχουμε συνήθως τόσες πολλές, απεριόριστες, ώστε, όσο τις έχουμε, μας προκαλούν ταραχή και πόνο, γιατί είναι αδύ-



νατον να ικανοποιηθούν. Μια και είναι αδύνατον αυτό, μήπως αυτό που μένει είναι να τις ελαττώσουμε; «Αν θες να κάνεις πλούσιο τον Πυθοκλή», συνιστούσε ο Επίκουρος στον φίλο του Ιδομενέα, «μην του δίνεις περισσότερα πράγματα, αλλά ελάττωσε τις επιθυμίες του» (απ. 16), δηλαδή ελάττωσε τις πιθανές αιτίες του πόνου και την αγωνία του για το μέλλον.

Πρέπει, επομένως, να βρούμε ένα κριτήριο ώστε να διακρίνουμε τις επιθυμίες μας (Μεν. 127-8). Να εκπληρώνουμε όσες δεν μας πονάνε, όταν τις ικανοποιούμε: να τρώμε, να πίνουμε, να έχουμε μια στέγη, να είμαστε υγιείς και ασφαλείς (Προσφ. 33). Όλες οι άλλες επιθυμίες μας δεν είναι αναγκαίες· μπορεί να είναι φυσικές αλλά και μη φυσικές. Από αυτές πρέπει να αποφεύγουμε όσες μας πονάνε, όταν επιμένουμε να τις ικανοποιήσουμε· και να επιλέγουμε όσες όχι απλώς μας ευχαριστούν, αλλά και δεν μας φέρνουν πόνο και ταραχή, είτε αμέσως είτε αργότερα. Γιατί δεν αξίζει να πονάμε σωματικά ή ψυχολογικά για πράγματα που δεν συμβάλλουν στον τελικό μας στόχο, που είναι μια ευτυχισμένη ζωή. Τέτοια πράγματα είναι μη αναγκαίες επιθυμίες που οφείλονται σε λανθασμένες πεποιθήσεις, δικές μας ή της κοινωνίας, και αποτελούν τα συχνότερα εμπόδια για τη ζωή κάθε ανθρώπου.

Η επιθυμία να ντυνόμαστε με τα τελευταία ρούχα της μόδας μοιάζει φυσική, αν και κατά κάποιον τρόπο καθορίζεται από τον περίγυρό μας· δεν είναι όμως αναγκαία. Μπορεί να μας κάνει να νιώθουμε ευχάριστα, ως ευπρόσδεκτο μέλος μιας ομάδας που έχει τις ίδιες επιθυμίες και προσπαθεί να τις εκπληρώσει. Είναι όμως αμφίβολο αν η ηδονή αυτή αξίζει την αγωνία μας να είμαστε πάντα σε θέση να ανταποκριθούμε σ' αυτές τις επιθυμίες και την ταραχή μας όσες φορές δεν το κατορθώνουμε.

Παρόμοια πρέπει να διακρίνουμε τις ηδονές (απ. 185). Όσο τρώω και απομακρύνεται ο πόνος της έλλειψης, νιώθω μια ηδονή που είναι φευγαλέα (κινητική). Όταν όμως έχω φάει, η πληρότητα που νιώθω, η έλλειψη πόνου και ανάγκης, είναι μια σταθερή (καταστηματική) ηδονή. Αυτές οι ηδονές είναι πολύ σημαντικές, υποστήριζε ο Επίκουρος. Ουσιαστικά, από τέτοιες φυσικές και σωματικές ηδονές, από την ικανοποίηση των αισθήσεων, ξεκινά η ανθρώπινη ευτυχία. Εξ ου και η προκλητική ρήση του: «αρχή και ρίζα κάθε αγαθού είναι η ηδονή της κοιμίας» (απ. 189).

Από την άλλη πλευρά, ο Επίκουρος φαινόταν ότι θεωρούσε κάτι απλό τη σωματική ευχαρίστηση: «στείλε μου μια φέτα τυρί για να μπορώ να ζω στην πολυτέλεια», έγραψε σε κάποιον φίλο του (απ. 92). Δεν την περιφρονούσε. Σκεφτόταν όμως ότι οι φυσικές ηδονές αφορούν μόνο το παρόν και ότι αν μείνουμε σ' αυτές θα πρέπει να επιζητούμε κά-

θε στιγμή την ηδονή. Έτσι θα ζούσαμε με αγωνία και αβεβαιότητα, ενώ σκοπός μας είναι η αδιατάρακτη γαλήνη. Πρέπει, επομένως, να αναζητούμε άλλες ηδονές, πιο μόνιμες στο σώμα και στην ψυχή, που αφορούν και το παρελθόν (ευχάριστες αναμνήσεις) και το μέλλον (βεβαιότητα για το τι θα συμβεί). Όταν ικανοποιούμε τις φυσικές και αναγκαίες επιθυμίες μας και δεν έχουμε άλλες ανικανοποίητες επιθυμίες, ζούμε μια σταθερή κατάσταση, την πιο ηδονική από όλες. Με αυτόν τον τρόπο, ακολουθώντας τη φύση, φτάνουμε στο μέγιστο αγαθό της αυτάρκειας και δεν περιμένουμε να ζήσουμε περισσότερο για να ευτυχίσουμε περισσότερο: μεγαλύτερη ζωή δεν σημαίνει μεγαλύτερη ευτυχία (ΚΔ ΧΙΧ, απ. 204). Να πώς ο Επίκουρος συνδύαζε τον ηδονισμό του με μια μετρημένη ζωή.

Ο Επίκουρος το έλεγε ξεκάθαρα (Μεν. 128): «Η ηδονή είναι η αρχή και ο σκοπός της ευτυχισμένης ζωής» (ηθικός ηδονισμός). Ωστόσο, σε αντίθεση με τον φιλόσοφο Αρίστιππο, πρόσθετε ότι δεν θα επιζητάμε μόνο τις χαρές. Η ηδονή είναι καλό και ο πόνος κακό. Αλλά μερικές φορές κάτι ευχάριστο μπορεί να προκαλέσει μεγαλύτερες δυσκολίες, ενώ ένα βάσανο να φέρει τελικά μεγαλύτερη χαρά. Ο πόνος και η χαρά, η ηδονή και η οδύνη, είναι δυο συναισθήματα, δυο καταστάσεις αντίθετες. Οι άνθρωποι προσπαθούν να ελαχιστοποιήσουν τη μία και να μεγιστοποιήσουν την άλλη (ηθικός εγωισμός). Αλλά για να κρίνουμε ποια θα επιλέξουμε σε κάθε περίπτωση, πρέπει να σκεφτόμαστε ποια συμβάλλει περισσότερο στην ευτυχία μας (Μεν. 129-130) –αλλιώς η χαρά του σήμερα θα φέρει την ταλαιπωρία του αύριο.

Το ίδιο συμβαίνει και με τους φόβους μας. Επιθυμούμε να ζήσουμε για πάντα και ταυτόχρονα φοβόμαστε επειδή θα πεθάνουμε. Η επιθυμία της αιωνιότητας δεν μας αφήνει να χαρούμε τα όσα ζούμε τώρα σ' αυτήν τη ζωή, γιατί αγωνιούμε αν θα τα έχουμε πάντα ή γιατί αγωνιζόμαστε διαρκώς να τα αυξήσουμε. Και ο φόβος του τέλους δεν μας αφήνει να χαρούμε, γιατί αγωνιούμε ότι ο θάνατος θα είναι φρικτός. Αυτοί οι φόβοι για το κακό που είναι ανυπόφορο, για τους θεούς που παρεμβαίνουν στους ανθρώπους και τιμωρούν στη ζωή και μετά τον θάνατο, αλλά και για τα ανεξήγητα καταστροφικά φυσικά φαινόμενα, είναι για τον Επίκουρο τα μεγαλύτερα εμπόδια για την απόλαυση της ευχαρίστησης (Προσφ. 49). Πώς, όμως, θα διαλυθούν αυτοί οι φόβοι;

Εδώ, θάλεγε ο Επίκουρος, η καθημερινή εμπειρία δεν μας βοηθά, γιατί χρειάζεται η ορθή θεώρηση (ἀπλανής θεωρία, Μεν. 128.1) όλων των δεδομένων που μας προσφέρουν οι αισθήσεις μας. Και εδώ αναλαμβάνει ο λόγος, ο νηφάλιος στοχασμός, η φρόνησις, η πρακτική σοφία, η φιλοσοφία. Αυτή θα απελευθερώσει τον άνθρωπο από ανυπόστατους φόβους αλλά και μάταιες ελπίδες, και θα τον κάνει να κατα-



νοήσει την αληθινή φύση των επιθυμιών του και της ηδονής. Όπως ο Σωκράτης πίστευε ότι η γνώση είναι αναγκαία για την αρετή, έτσι και ο Επίκουρος πίστευε ότι η γνώση είναι αναγκαία για την ευτυχία, την *εὐδαιμονία*.

8. Η φυσική ως θεμέλιο της ηθικής και της ευδαιμονίας

Όλα όσα απασχολούσαν τον Επίκουρο στην ηθική φιλοσοφία του είχαν πρακτικό προσανατολισμό, την κατάκτηση της ανθρώπινης ευτυχίας. Τον ίδιο προσανατολισμό, πίστευε ο φιλόσοφος, οφείλει να έχει κάθε θεωρητική ενασχόληση –και η επιστημονική ενασχόληση με τη φύση.

Στην ελληνιστική εποχή η επιστήμη βρέθηκε στο απόγειό της: τα μαθηματικά, η αστρονομία, η μηχανική, η ιατρική γνώρισαν πρωτόγνωρη άνθιση, με νέο κέντρο τους την Αλεξάνδρεια. Ο Επίκουρος δεν συμμεριζόταν την αρνητική στάση διαφόρων Σωκρατικών που υποστήριζαν ότι είναι άχρηστο να ασχολείται κάποιος με τη φυσική επιστήμη. Υιοθέτησε σύγχρονες του αστρονομικές θεωρίες αλλά και παλαιότερες παρωχημένες. Γι' αυτόν η έρευνα της φύσης δεν αποτελούσε αυτοσκοπό, αλλά εξυπηρετούσε τους δικούς του σκοπούς. Δεν χρειάζονται ειδικευμένες θεωρίες και λεπτομέρειες: η έρευνα της ανατολής, της δύσης, των ηλιοστασίων και των εκλείψεων δεν συμβάλλει καθόλου στην ευτυχία.

Δεν έχουμε ανάγκη από ματαιόσπουδες σοφίες,
αλλά από μίαν αθόρουβη ζωή (Πυθ. 87)

Τι χρειαζόταν ακόμη ο Επίκουρος, προκειμένου να διασφαλίσει ότι ο άνθρωπος μπορεί να ευτυχήσει; Για τις επιθυμίες έδειξε ότι με το λογικό μας επιλέγουμε ορθά εκείνες που αξίζει να εκπληρώσουμε και ότι για να γίνει αυτό είναι απαραίτητο να καταλάβουμε τη φύση. Εναπόκειται, λοιπόν, στον άνθρωπο να ερευνήσει τη φύση, τη δική του και όλων των πραγμάτων. Επιπλέον, παραμένει ένα σημαντικό εμπόδιο στην πορεία του ανθρώπου προς την ευτυχία: οι φόβοι του.

Αυτοί ήταν οι στόχοι της επικούρειας φυσικής: (α) Να μελετήσει τα ουράνια και τα μετεωρολογικά φαινόμενα, να βρει τις φυσικές αιτίες τους και να αποδείξει δεν είναι σημάδια θείκης εύνοιας ή οργής. Αυτή η γνώση είναι αναγκαία για να διαλύσει τους φόβους και τις δεισιδαιμονίες των πολλών, που πίστευαν ότι οι θεοί στέλνουν τα καλά και τα κακά στη ζωή μας, σαν να ασχολούνται με τις ανθρωπινες υποθέσεις και να ευεργετούν ή να τιμωρούν τον κάθε άνθρωπο.

(β) Ο δεύτερος στόχος της φυσικής ήταν να μελετήσει τη σύσταση των όντων και να αποδείξει ότι η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι αθάνατη. Έτσι διαλύεται ο φόβος για τον θάνατο και, παράλληλα, η κατά τον Επίκουρο μάταιη επιθυμία για αθανασία.

Για να αποδείξει αυτές τις απόψεις, ο Επίκουρος ακολούθησε και τροποποίησε την υλιστική ατομική φιλοσοφία του Δημόκριτου. Με δυο λόγια, και σε πολεμική αντίθεση προς την τελολογία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, υποστήριξε τα παρακάτω: Το σύμπαν είναι αμετάβλητο, άπειρο και χωρίς σκοπό. Ότι υπάρχει συνίσταται από *ἄτομα* και κενό. Αυτά τα *ἄτομα* είναι αδιαίρετα και αμετάβλητα. Καθώς βρίσκονται σε συνεχή κίνηση στο κενό, όταν αποκλίνουν από την πορεία τους συγκρούονται και σχηματίζουν σύνθετα σώματα. Σ' ένα τέτοιο σύμπαν το κάθε τι είναι σωματικό, και δεν έχει θέση οτιδήποτε το υπερφυσικό.

Επομένως, (α) τα ουράνια σώματα δεν είναι υπερφυσικά όντα και όλα τα φαινόμενα εξηγούνται με βάση τις κινήσεις των ατόμων, που δεν έχουν καμία σκοπιμότητα. Οι θεοί υπάρχουν ως σύνθετα σώματα, αλλά ούτε έφτιαξαν τον κόσμο ούτε ενδιαφέρονται για τους ανθρώπους. Ζουν γαλήνια και αιώνια, μακριά από τα εγκόσμια, μακριά κι ευτυχισμένα. Δεν έχουν καμία διάθεση να χαλάσουν την ηρεμία τους και να ασχοληθούν με τις ανθρώπινες υποθέσεις (Μεν. 123-4, απ. 113, 154-178).

(β) Η ανθρώπινη ψυχή είναι κι αυτή σωματική, αν και αποτελείται από πολύ λεπτά *άτομα*. Επειδή όμως είναι σύνθετη, όταν πεθαίνει ο άνθρωπος, διαλύεται μαζί με το σώμα. Αυτή η άποψη του Επικούρου έρχεται σε μετωπική σύγκρουση με την πλατωνική (και όχι μόνο) αντίληψη για την αθανασία της ψυχής. Σημαίνει ότι δεν υπάρχει τίποτε αθάνατο στον άνθρωπο, τίποτε που να επιζεί τον προσωπικό μας θάνατο, άρα και τίποτε που να έχουμε να φοβόμαστε για μετά τον θάνατο.

Κόπιασε πολύ ο Επίκουρος να δείξει ότι θα ηρεμήσουμε στη ζωή μας όταν καταλάβουμε ότι το κάθε φαινόμενο οφείλεται σε κάποιους λόγους, ακόμη κι αν δεν μπορούμε πάντα να μαθαίνουμε τους συγκεκριμένους λόγους. Και επειδή πίστευε ότι η φυσική επιστήμη μάς οδηγεί στην *ἀταραξία*, φρόντισε να αποδείξει ότι η γνώση που μας δίνει είναι αληθινή. Είναι αληθινή, υποστήριξε, γιατί βασίζεται στις αισθητηριακές μας εντυπώσεις· τις εντυπώσεις που αντιλαμβανόμαστε άμεσα με το νου ή με τα αισθητήρια όργανα.

9. Η φιλοσοφία ως μάθηση και ως άσκηση

Οι προτάσεις του Επικούρου μοιάζουν απλές και ίσως εύκολες. Μήπως όμως δεν είναι παρά λόγια, όμορφα και πομπώδη, αλλά μακριά από την πραγματικότητα; Η προτεινόμενη θεραπεία της ψυχής φαινόταν απλή και χωρίς παρενέργειες – αλλά σε ποιον δοκιμάστηκε, ώστε να μην διστάζουν να την ακολουθήσουν και άλλοι ενδιαφερόμενοι;

Το σκεφτόταν αυτό ο Επίκουρος, όλα τα χρόνια που πέρασε στον Κήπο, και η απάντησή του ήταν το ίδιο απλή και ενθαρρυντική: «ελάτε και θα δείτε». Πολλοί ήρθαν και είδαν. Και έμειναν στον Κήπο. Γιατί ο Επίκουρος δεν περιορίστηκε στις δηλώσεις: θέλησε η ζωή του να σταθεί μαρτυρία για την αλήθεια της διδασκαλίας του. Την επιβεβαίωσε με τη ζωή του, με τις πράξεις του και με το ήθος του, παραδέχθηκαν αργότερα ακόμη αντίπαλοί του όπως ο Κικέρων.

Ο Επίκουρος δίδασκε στους μαθητές του φυσική, αλλά μόνο επειδή «χωρίς την έρευνα της φύσης δεν μπορούμε να απολαμβάνουμε ακέραιες τις ηδονές» (ΚΔ XII). Δεν τους υποσχόταν ότι μπορούν να αλλάξουν τον κόσμο, αλλά ότι ασφαλώς μπορούν να αλλάξουν τον εαυτό τους. Τους συνιστούσε να μελετούν «μέρα και νύχτα, μόνοι τους και με τους ομοίους τους, ώστε ποτέ να μην ταραχθούν ούτε στον ύπνο τους ούτε στον ξύπνιο τους» (Μεν. 135).

Μέσα στον Κήπο η μελέτη μπορούσε να ήταν και μοναχική. Όμως, η πνευματική καθοδήγηση βασιζόταν σε μια σχέση διαπροσωπική δασκάλου και μαθητή, που «είναι ο ένας για τον άλλο μεγάλο ακροατήριο» (απ. 99). Οι μαθητές αναγνωρίζαν και εμπιστεύονταν τον δάσκαλο, γίνονταν φίλοι, και όλοι μαζί απολάμβαναν τις χαρές της συντροφικότητας των ελεύθερων ανθρώπων. Έτσι ο Κήπος έγινε τόπος φιλοσοφικής παιδείας και αγωγής, μάθησης και άσκησης.

Δεν αποπήρε ποτέ τους μαθητές του και τους φίλους του ο Επίκουρος. Ακόμη κι όταν τον έφερναν σε δύσκολη θέση. Πολλές φορές ένοιωθαν την ανάγκη να εκφράσουν με υπερβολικό τρόπο τον σεβασμό τους στον δάσκαλο, αλλά μόνο όσοι ήταν έξω από τον Κήπο –σεμνότυφοι ή κακόβουλοι– συσχέτιζαν κουτά και τους κορόιδευαν.

Όταν μια μέρα ο Κωλώτης έπεσε στα πόδια του δασκάλου για να του εκφράσει τον μέγιστο σεβασμό, ο Επίκουρος αναγκάστηκε να του ανταποδώσει την τιμή. Δεν παρέλειψε όμως, όπως συνήθιζαν και τότε οι δάσκαλοι, να του κάνει παρατήρηση, την οποία ο Κωλώτης αποδέχθηκε, όπως συνήθιζαν τότε οι μαθητές: «έκανες σαν να μην έχεις καταλάβει τη διδασκαλία μου για τη φύση, ενώ γενικά σέβεσαι τα λόγια μου. Δεν ήταν λογική η επιθυμία που σου ήρθε» (απ. 29).

Σε όλα τα ανθρώπινα έμοιαζε να έδειχνε κατανόηση ο Επίκουρος και όλα του έδιναν αφορμή να ασκήσει την πρακτική του φιλοσοφία. Η μητέρα του, όπως κάθε μητέρα, ανησυχούσε για τον γιο της, ακόμη κι όταν εκείνος μεγάλωσε κι έφυγε στην Αθήνα. Νοιαζόταν διαρκώς: του έστελνε χρήματα, και μάλιστα επιπλέον από εκείνα που του έστελνε ο πατέρας του –για συμπλήρωμα... Στα γράμματα της εκφράζει μέχρι και την ανησυχία της για κάποιο κακό όνειρο που είδε για τον γιο της. Και ο Επίκουρος, όπως κάθε γιος, δεν έπαυε να την καθησυχάζει: «ναι,

είμαι καλά, τρώω καλά, είμαι με καλές παρέες, όλα πάνε καλά. Μην στέλνεις άλλα χρήματα. Δεν χρειάζεται να ανησυχείτε άλλο για μένα. Κοιτάξτε τώρα ο ένας τον άλλο». Και συνεχίζει, ως φιλόσοφος, το δικό του κήρυγμα: «τα όνειρα δεν πρέπει να μας φοβίζουν ιδιαίτερα, γιατί αυτά που βλέπουμε στον ύπνο δεν είναι διαφορετικά από αυτά που βλέπουμε στον ξύπνιο» (απ. 36).

Δεν ξεχνούσε ο Επίκουρος όσους ταξίδευαν ή έφευγαν από τον Κήπο για να ζήσουν σε άλλη πόλη. Σ' όλους έστελνε γράμματα, για να μάθει νέα τους και να τους συμβουλευτεί ακόμη και για τις πιο καθημερινές καταστάσεις. Αγωνιούσε για τον Μιθρή που τον είχαν συλλάβει και ζητούσαν χρήματα για να τον ελευθερώσουν (απ. 12). Προέτρεπε τους μαθητές του να τηρούν τα πατροπαράδοτα της πόλης τους. Τους ευχαριστούσε για το ενδιαφέρον που έδειχναν για τον ίδιο ή για την οικονομική συνεισφορά τους στη Σχολή (απ. 41, 69, 89). Βέβαια, δεν έχανε την ευκαιρία να πει και τις φιλοσοφικές του κουβέντες... Τους παρηγορούσε και προσπαθούσε να τους πείσει ότι τις ατυχίες, μικρές και μεγάλες, μπορούν να τις ελέγξουν. Έγραφε πολλά γράμματα, αλλά του άρεσε και να του στέλνουν. Καμιά φορά, όταν το έκρινε σωστό, τα διάβαζε μεγαλόφωνα σε κύκλο φίλων στον Κήπο και, αν κάτι τους ενθουσίαζε, ξεσπούσαν σε επευφημίες (απ. 35).

Ανθρώπιнос και τρυφερός, πράος και αυτάρκης αποδείχθηκε στη ζωή του ο Επίκουρος, ταυτόχρονα ανυποχώρητος και συχνά επιθετικός προς τους αντιπάλους φιλοσόφους και τις ιδέες τους. Η επαφή μαζί του γοήτευε και το προσωπικό του παράδειγμα φάνταζε για πολλούς πιο δυνατό από ένα ορθολογικό σύστημα ηθικής φιλοσοφίας με κανόνες και «πρέπει».

Κι ο θάνατος δεν θάχει καμιά εξουσία

Έζησε πολλά χρόνια ο Επίκουρος, πέρασε χαρές τριγυρισμένος από αγαπημένους φίλους και μαθητές, αλλά πέρασε και στεναχώριες. Σαν κι αυτές που μπορεί να περνάει ο κάθε άνθρωπος: φτώχεια, αρρώστιες, καθημερινά μικροπροβλήματα. Σαν κι αυτές που μπορεί να περνάει ο κάθε δάσκαλος: ανταγωνισμό από τους ομότεχνους (κακόβουλο και αθέμιτο ενίοτε), αχαριστία και προδοσία από αγαπημένους μαθητές, όπως ο Τιμοκράτης. Κι αν στην καθημερινή ζωή μπορεί να υπάρχουν τόσα πράγματα, τόσες καταστάσεις, τόσα πρόσωπα που πονάνε τον άνθρωπο αλλά τελικά τα προσπερνά ο πόνος τους μοιάζει μικρός μπροστά σ' εκείνον που νιώθει ο άνθρωπος εξαιτίας του θανάτου· μπροστά στον πόνο του θανάτου που επέρχεται και αυτού που αφήνει ο θάνατος που φεύγει.

Πώς τον αντιμετώπισε ο Επίκουρος; Ούτε αυτό που ταράζει και κά-

ποτε αλλάζει τη ζωή του καθενός δεν τάραξε τον φιλοσοφικό του βίο; Του αρκούσαν οι θεωρητικές διαβεβαιώσεις του ότι ο θάνατος δεν μας αφορά; Έστω, να μην φοβόμαστε τη ζωή μετά τον θάνατο, γιατί δεν υπάρχει όπως διακηρύσσει (Μεν. 124-7)· έστω, να μην φοβόμαστε τον ακραίο πόνο πριν από τον θάνατο, γιατί θα κρατήσει λίγο· έστω, να φεύγουμε από τη ζωή με ευγνωμοσύνη για όσα ζήσαμε, γιατί τα ευχάριστα υπερισχύουν σε σύγκριση με τα δυσάρεστα. Τι γίνεται όμως μ' αυτούς που αφήνουμε πίσω μας; Και τι γίνεται με μας, όταν μας αφήνουν τα αγαπημένα μας πρόσωπα;

Του Επίκουρου δεν του μείνανε οι θεωρίες και τα λόγια: όταν πέθανε ο φίλος και νεότερός του Μητρόδωρος, συγκλονίστηκε. Άφησε τον εαυτό του να νοιώσει λύπη και να ξεσπάσει σε δάκρυα, γιατί (σαν να μας προειδοποιεί) η απάθεια μπορεί να προέρχεται από ωμότητα. Δεν έδειξε αδιαφορία, ούτε απλώς έγραψε παρηγορητικούς –τους τόσο αγαπητούς στους κατοπινούς Στωικούς. Απεναντίας, φρόντισε πρακτικά θέματα, για την ανατροφή των παιδιών του φίλου του, για τα έξοδά τους. Αλλά και στη δική του διαθήκη καθόρισε με λεπτομέρειες την τύχη της περιουσίας του (απ. 104). Μα πάνω από όλα για ένα πράγμα ενδιαφέρθηκε: πώς να έχουν τα μέσα και να συνεχίζουν να φιλοσοφούν οι φίλοι και οι μαθητές του, να φιλοσοφούν και να τον θυμούνται. Γιατί μόνο αυτό νικά τον θάνατο, έλεγε: η «γλυκιά ανάμνηση» (απ. 268) των όσων ζήσαμε και των όσων είπαμε μαζί με τους φίλους μας.

Την τελευταία μέρα της ζωής του, παρά τους πολυήμερους πόνους, έγραψε ο Επίκουρος στον φίλο του Ιδομενέα με ατάραχο νου: «οι πόνοι της κύστης και του στομαχιού συνεχίζονται με τη μεγαλύτερη δυνατή ένταση. Αλλά τους καταπολεμά η χαρά της ψυχής μου από την ανάμνηση των συζητήσεων που κάναμε μαζί» (απ. 15).

10. Ο επικούρειος σοφός: λάθε βιώσας, πολιτική και φιλοσοφική κοινότητα

Έστω ότι με τον θάνατο τα κατάφερε ο Επίκουρος. Με τους ανθρώπους όμως; Μπορεί να δίδασκε ότι τις συμφορές δεν τις στέλνουν οι θεοί, γνώριζε όμως ότι τις προκαλούν οι ίδιοι οι άνθρωποι. Και αν σκοπός του ανθρώπου είναι να μείνει ατάραχος, δεν είναι πιο εύκολο να το πετύχει, μόνος του, αποτραβηγμένος από την καθημερινότητα και τα προβλημάτά της, τις τόσες και τόσες αιτίες σωματικής ταλαιπωρίας και ψυχικής ταραχής;

Κατηγορήθηκε ο Επίκουρος ότι η φιλοσοφία του ήταν εγωιστική, ότι οδηγούσε τον κάθε άνθρωπο να νοιάζεται αποκλειστικά για τον εαυτό του και να αδιαφορεί για τους άλλους. Είναι αλήθεια ότι πολλές μορφές ζωής δεν άρεσαν στον Επίκουρο: η ζωή του οικογενειάρχη, του

στρατιώτη, του ρήτορα, του πολιτικού. Μια ζωή να ανατρέφεις παιδιά, να διακινδυνεύεις τη ζωή σου, να πείθεις τους άλλους, να επιζητείς τη δημοσιότητα και τη δόξα. Και όλα αυτά για ποιον σκοπό; Αφού το μόνο που καταφέρνουν είναι να σε κρατήσουν δέσμιο στη «φυλακή των καθημερινών ασχολιών». Τα ψεύτικα λόγια και τα λογικά τεχνάσματα: τα σπούδασε και τα έμαθε από τους φιλοσόφους, αλλά δεν τα χρησιμοποίησε· τα άκουσε από τους ρήτορες και τους πολιτικούς, αλλά δεν τα πίστεψε. Γιατί όλα τους στέκονται εμπόδια στην κατάκτηση της ευτυχίας.

Ο μόνος τρόπος ζωής που οδηγεί στην ευτυχία είναι ο φιλοσοφικός. Δεν είναι μια ζωή χαμένη στην ερμηική γαλήνη των μελετών, αλλά μια άσκηση των αρετών στην χαρούμενη κοινότητα των φίλων. Αυτή είναι, για τον Επίκουρο, η μόνη βιωμένη πραγματικότητα: οι επικούρειες συντροφικές μέσα στα μεγάλα ελληνιστικά βασίλεια και, αργότερα, στην αχανή ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Ανάμεσα στους φίλους ο άνθρωπος λυτρώνεται από επίμονες και επίπονες επιθυμίες, ηρεμεί η τρικυμία της ψυχής και ζει σε μια κατάσταση που συναγωνίζεται και τη θεική μακαριότητα. Μέσα στις επικούρειες κοινότητες ο φιλόσοφος δεν έχει ανάγκη από νόμους, γιατί τα πάντα είναι γεμάτα δικαιοσύνη και φιλία.

Από τον τρόπο που έζησε, εύκολα εξηγείται γιατί ο Επίκουρος θεωρούσε τη φιλία ύψιστη αρετή (ΚΔ XXVII). Ακόμη κι αν μια φιλία ξεκίνησε για τη δική μας ευχαρίστηση (Προσφ. 23) –μια και αυτό είναι το κίνητρο και ο σκοπός των πράξεών μας–, καταλήγει στη σταθερή κοινή απόλαυση της ασφάλειας και της αμοιβαίας αγάπης;

Και η φιλία δημιουργείται για τη χρήση της. Πρέπει, ωστόσο, να έχει ήδη αρχίσει· όπως και τη γη, που πρώτα την σπέρνουμε. Αλλά συνίσταται στην κοινότητα της ζωής ανάμεσα σε αυτούς που είναι πλήρεις από ηδονές. (απ. 244)

Μια τέτοια ζωή είναι προτιμότερη από οποιαδήποτε άλλη και η επιλογή της οδηγεί στο ξεπέραςμα του εγωιστικού ηδονισμού: ο φίλος είναι έτοιμος να δώσει και τη ζωή του για τον φίλο του (απ. 246, 302).

Δεν έχουμε τόσο ανάγκη τη βοήθεια των φίλων μας, όσο τη βεβαιότητα ότι θα μας βοηθήσουν (Προσφ. 34)

Αυτό το παράδειγμα είχε να προσφέρει ο Επίκουρος: αυτήν τη θεραπεία επαγγελοταν: ότι η κατάκτηση της ευτυχίας είναι εφικτή σ' αυτήν τη ζωή, όσο σύντομη κι αν είναι. Απόδειξη αποτελεί ο ίδιος ο σοφός. Ο σοφός, ακριβώς επειδή έχει κατανοήσει τη φύση και έχει κατακτήσει τον πλούτο της αυτάρκειας, χρειάζεται ελάχιστα πράγματα. Και επειδή τα χρειάζεται ελάχιστα, μπορεί και να τα απολαύσει κα-



λύτερα.

Χωρίς ηρωικές εξάρσεις αλλά και προσωπικές φιλοδοξίες, απόλυτοι στις θεωρητικές τους απόψεις αλλά επιεικείς στις πράξεις τους, λίγο απομακρυσμένοι από τα κοινά αλλά μαχητικοί στις ιδεολογικές αντιπαραθέσεις τους, οι Επικούρειοι φιλόσοφοι ήταν ίσως «οι καλύτεροι φίλοι που θα μπορούσε να ευχηθεί κανείς στον εαυτό του».

Ένας φιλόσοφος παντός καιρού;

Αυτά που δίδαξε με τα έργα και τα λόγια ο Επίκουρος στον Κήπο τα διαφύλαξαν ευλαβικά οι διάδοχοί του για έξι σχεδόν αιώνες. Μνημόνευαν το όνομά του και γιόρταζαν τα γενέθλιά του, όπως άλλωστε ο ίδιος το είχε ορίσει (απ. 104.18). Κράτησαν σχεδόν αναλλοίωτες τις διδασκαλίες του, κάτι που δεν το θεωρούσαν συντηρητισμό: εφόσον δεν αλλάζει η ανθρώπινη φύση, γιατί να αλλάξουν τα δόγματα του ιδρυτή της Σχολής; Προσπαθούσαν να μιμηθούν το παράδειγμά του και να τον έχουν σαν μεγάλο αδελφό: «κάνε το κάθε τι σαν να σε έβλεπε ο Επίκουρος», έλεγαν οι Επικούρειοι (απ. 259).

Η φιλοσοφία του Επικούρου φτιάχτηκε για να την μελετούν και να την συζητούν οι ειδικοί ή για να την μάθουν και να την εφαρμόζουν όλοι; Ο ίδιος ο Επίκουρος θα προτιμούσε το δεύτερο. Τίποτε δεν θα τον έκανε πιο σταθερά ευτυχισμένο αν είχε τη βεβαιότητα ότι οι διδασκαλίες του θα διαδίδονταν και θα παρέμεναν ζωντανές. Κι αυτό έγινε σε μεγάλο βαθμό: ποιητικά διατυπωμένες σε ένα από τα γνωστότερα λατινικά ποιήματα, το *Περί της φύσης των όντων* του Λουκρήτιου· συστηματικά συγκεντρωμένες στα βιβλία των οπαδών του, που οι σελίδες τους ανασύρονται ακόμη μέσα από τη λάβα του Βεζούβιου· χαραγμένες σε μια τεράστια πέτρινη επιγραφή στα Οινόανδα της Μικράς Ασίας· ή χάρη σε όσους έως σήμερα επέμεναν να τον διαβάζουν όχι μόνο για να γράψουν κάποιο βιβλίο για τη φιλοσοφία του αλλά και για να την ασκήσουν.

Όσο για τις παρεξηγήσεις της διδασκαλίας και του χαρακτήρα του, που τις είχε γνωρίσει και τις είχε αντιμετωπίσει όσο ζούσε, θα επαναλάμβανε με το μειλίχιο ύφος του: «Οι βλάβες που προξενούν οι άνθρωποι οφείλονται στο μίσος, στον φθόνο ή στην περιφρόνηση, πράγματα που ο σοφός ξεπερνά χάρη στο λογικό» (απ. 242).

Ο φιλόανθρωπος Επίκουρος ένα μόνο θα ζητούσε από τους ανθρώπους στους οποίους απευθύνεται, σε όσους έχουν «νοῦ καὶ κρίση» «μην δείτε αυτά που έγραψα με το βλέμμα ενός τοχαίου περαστικού ούτε σαν κάτι αδιάφορο και πληκτικό». Θα έλεγε αιώνες μετά ο Επικούρειος Διογένης Οίνοανδεύς. Όπως είπε ο ίδιος ο Επίκουρος στους

φίλους του προτού αφήσει την τελευταία του πνοή μέσα στον Κήπο το 270 π.Χ. –Φεβρουάριος ήταν;– «να είστε καλά και να θυμάστε τις διδασκαλίες μου» (*Βίος* 16).*



* Μια πρώτη δημοσίευση του κειμένου στο: Επίκουρος, *Ηθική*, σσ. 15-74.

Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου

Η ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΤΩΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Η επιλογή μου του θέματος της εργασίας αυτής στο οποίο είχα πρόσφατα επικεντρωθεί σε διάλεξή μου στο Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου,¹ οφείλεται στην ακαταμάχητη τάση να επιστρέφουμε στο γέρμα του βίου μας στα αρχικά μας ενδιαφέροντα και κυρίως να ανταποκρινόμαστε στα σημεία των καιρών τα οποία –ιδιαίτερα στη χώρα μας– ξανακάνουν επίκαιρες τις λέξεις και τις έννοιες «στωικός» και «στωικότητα».

Καίτοι έχω στρέψει το ενδιαφέρον μου εδώ και χρόνια και σε άλλα φιλοσοφικά πεδία,² ένιωσα την ανάγκη να ξαναγυρίσω στη θεματική που με είχε εμπνεύσει και κατακτήσει απαρχής: στη στωική φιλοσοφία,

• Η Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, είναι Ομότιμη καθηγήτρια Φιλοσοφίας των Πανεπιστημίων Αθηνών και Κρήτης

1. Επιθυμώ να ευχαριστήσω από τη θέση αυτή τον συνάδελφο κύριο Κωνσταντίνο Αθανασάτο για την ευγενική του πρόσκληση να συμμετάσχω στον τόμο αυτό επισημαίνοντας τη διεθνή σχεδόν αναγνώριση της επικαιρότητας της Στωικής φιλοσοφίας με μια αδημοσίευτη διάλεξή μου με θέμα «Η σπουδαιότητα και η πολυδιάστατη επικαιρότητα της Στωικής φιλοσοφίας» που έκανα τον Νοέμβριο του 2017 στη Σχολή Ανθρωπιστικών και Πολιτιστικών Επιστημών του Τμήματος Φιλολογίας και του Εργαστηρίου Ρητορικής και Δραματικής Τέχνης που εδρεύουν στην ιδιαίτερη πατρίδα μου Καλαμάτα, στις οποίες τα μεταπτυχιακά προγράμματα έχω διδάξει φιλοσοφία και βιοηθική. Την εργασία αυτή –πιο ανεπτυγμένη από τη διάλεξη– αφιερώνω στη μνήμη του αλησμόνητου Κεφαλλονίτη εξαδέλφου μου Γεράσιμου Πετράτου, εκλεκτού επιστήμονα, σπουδαίου ανθρώπου και μαχητικού στωικού.

2. Βλ. σχετικά τα βιβλία *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*, Αθήνα, Πατάσιος 1986, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1995, *Σωκράτης*, Αθήνα, Σκάι, 2009, *Φιλοσοφικοί Προβληματισμοί σε θέματα ιατρικής ηθικής και βιοηθικής*, ACADEMIA 2016, κ.λπ. και ποικίλες ανακοινώσεις. Έντονα με είχε απασχολήσει και ο Αριστοτέλης, με αρκετά παλαιότερα δημοσιεύματα

που αποτέλεσε και το θέμα της διδακτορικής μου διατριβής.³ Επειδή, μάλιστα, είχα ανέκαθεν δει τη στωική ηθική ως τέχνη του βίου, διαχρονική και οικουμενική, την βρήκα εξαιρετικά αναγκαία στην κατάσταση που ταλανίζει την οικουμένη στην εποχή μας, και ιδιαίτερα στην κρίση που μαστίζει τα τελευταία χρόνια τη χώρα μας. Οι στωικοί, εξάλλου, που άνθισαν την Ελληνιστική εποχή, ήταν οι πρώτοι έλληνες στοχαστές στην ιστορία του πνεύματος οι οποίοι, χάρις στην εξάπλωση του ελληνικού πνεύματος με τον Αλέξανδρο στα πέρατα της τότε οικουμένης και στο κλίμα του κοσμοπολιτισμού που καλλιέργησαν, ένιωσαν απαρχής πολίτες του κόσμου και, με παράδειγμα τον Σωκράτη, έκαναν τη φιλοσοφία «τρόπο ζωής», «επιστήμη του βιού» και όχι μόνο θεωρητική αναζήτηση και απάντηση σε μεταφυσικά, λογικά και ηθικά ερωτήματα.

Ένας πρόσθετος λόγος που ενίσχυσε την τάση μου να ξανα-ασχοληθώ με στωική ηθική φιλοσοφία ιδιαίτερα στα δίσεκτα τελευταία χρόνια, ήταν αρχικά το βιβλίο του Laurence C. Becker *A New Stoicism*⁴ και ιδιαίτερα το κίνημα «Modern Stoicism», που με πρωτοβουλία των καθηγητών Gregory Sadler και John Sellars θεσπίστηκε πρόσφατα στην Αγγλία με την οργάνωση μεγάλου συμποσίου και την καθιέρωση της πρώτης εβδομάδας του Νοεμβρίου του 2017 ως Στωικής εβδομάδας (Stoic Week), ενώ ο William Stephens και άλλοι νεο-Στωικοί είχαν ήδη από το 2000 θεσπίσει «στωικές εβδομάδες» κατά τον μήνα Νοέμβριο σύμφωνα με το πρόγραμμα «Stoicism Today», όπου γιόρταζαν πανηγυρικά την ανάγκη επανεγκόλπωσης του στωικισμού με μεγάλη συμμετοχή θαυμαστών του, με αρκετές σχετικές εκδόσεις⁵ και με έντονη παρου-

αλλά και συμβολές κατά το πρόσφατο «Έτος Αριστοτέλη».

3. *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens, Saripolion 1976.

4. Princeton University Press, New Jersey 1998. Ο Becker διερωτάται πώς θα ήταν η ηθική σήμερα αν είχε επιβιώσει ο στωικισμός χωρίς μεταφυσικές και ψυχολογικές προϋποθέσεις ως «ηθική φυσιοκρατία». Πολύ περιληπτικά, ισχυρίζεται, ακολουθώντας τους αρχαίους, ότι η αρετή και όχι η ευτυχία είναι ο κύριος σκοπός της ζωής και επαρκεί για την ευδαιμονία. Αντίθετα στη λαϊκή καρικατούρα του Στωικού, καρτερική και παραιτημένη, υποστηρίζει ότι οι στωικοί σοφοί, καίτοι μπορούν να υποφέρουν τον πόνο, δεν είναι υποχρεωμένοι να θυσιάζουν τη χαρά της ζωής, και προβαίνει σε μια ανασύνθεση των θεωρητικών θεμελίων της στωικής ηθικής. Σε σχετική συνέντευξή του στο Daily Stoic (6/11/2017) στο ερώτημα «τι εννοεί με το new» εξηγεί: «Τι θα ήταν ο στωικισμός αν είχε μια συνεχή ιστορία από τις αρχές μέχρι σήμερα, ύστερα, δηλαδή, από τα 500 χρόνια κατά τα οποία άνθισε» και επισημαίνει ότι μέρος της στωικής ηθικής – η «αρεταϊκή ηθική» (virtue ethics) και η έννοια της «οικείωσης» εξακολουθούν να έχουν ενδιαφέρον και σήμερα, όχι όμως το «ομολογουμένως τη φύσει» ζήν» Μιλά έσας για Modern Stoicism” αλλά όχι για τον «Neostoicism» του 17ου αιώνα.

5. Βλ. σχετικά, Patrick Ussher, (Ed.) *Stoicism Today: Selected writings*, Vol. 1, 2014, Vol., 2, 2017, Massimo Pigliucci, *Stoicism for Modern Practice*, Kindle (Ed.0. 2015, κ.λπ.

σία και πανηγυρισμούς στο ραδιόφωνο, την τηλεόραση και τον Τύπο.

Μετά τη μεταηθική και την εφαρμοσμένη ηθική η επιστροφή στη στωική ηθική και η σχετική αναβίωσή της στον αγγλόφωνο κυρίως κόσμο –απ’ όσο γνωρίζω– ειδώθηκε ως ένα διανοητικό και λαϊκό κίνημα. Έτσι, ο «νεο-στωικισμός» (Modern Stoicism) –όπως χαρακτηρίστηκε– είναι ένα ακαδημαϊκό αλλά και λαϊκό κίνημα που εμφανίστηκε στο τέλος του 20ου και κυρίως στις αρχές του 21ου αιώνα –ανάλογο με την εμβέλεια του στωικισμού τού 17ου αι.–, που αποσκοπούσε σε μια επανερμηνεία και επανεκτίμηση του Στωικισμού κυρίως από το 2012 και εξής, όταν οργανώθηκε επίσημα η πρώτη «στωική εβδομάδα» που εξελίχτηκε σε ένα ευρύ κίνημα, «προσαρμοσμένο στο διανοητικό πλαίσιο του παρόντος». Με τα δεδομένα αυτά, μιλώντας για τη Στοά, την ιστορία και τα ιδεώδη της και τονίζοντας την πανηγυρική επικαιρότητά της, είχα κατά κάποιο τρόπο την αίσθηση ότι με τη διάλεξή μου εκείνη συμμετείχε και η ιδιαίτερη πατρίδα μου στον πρόσφατο Νεο-στωικισμό, στη θεώρηση, δηλαδή, του στωικισμού ως τρόπου σκέψης και ζωής και της ηθικής φιλοσοφίας του ως «κατησχολημένης περί τον ανθρώπινον βίον» κατά τον Πλούταρχο. Θεώρησα λοιπόν χρήσιμο να μιλήσω στους φοιτητές και τους συμπατριώτες μου για τη στωική φιλοσοφία, πολύ περιληπτικά για την ιστορία της, για τη συμβολή της στην ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων και για την αναγέννησή της στην εποχή μας.

Το γεγονός ωστόσο ότι με μεγάλες ελπίδες στο γέρμα του βίου μου ξαναγυρίζω στη Στοά, και μάλιστα σε μια ανανεωμένου ενδιαφέροντος και διεθνώς αναγνωρισμένη Στοά, οφείλεται ίσως και στο ότι, κατά τη δύση του περασμένου και τις απαρχές του τρέχοντος αιώνα– με την αλματώδη πρόοδο της επιστήμης και της τεχνολογίας, με τις Οικουμενικές Διακηρύξεις της UNESCO, με τις πρωτοβουλίες της Διεθνούς Ομοσπονδίας Φιλοσοφικών Εταιριών (F.I.S.P.), και γενικώς σύμφωνα με το πνεύμα της οικουμενικότητας και του κοσμοπολιτισμού, που ξεκίνησε με τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και οδήγησε στην Ελληνιστική εποχή, πρόβαλε έντονη η ανάγκη όχι μόνο του σεβασμού των ανθρώπινων δικαιωμάτων, αλλά και των οικουμενικών ηθικών αξιών, ανάλογων με αυτές για τις οποίες δούλεψαν πρωτοποριακά οι Στωικοί. Έτσι, εκτιμήθηκε ιδιαίτερα στην εποχή μας η αξία της στωικής ηθικής

κ.λπ. Ενδιαφέρον έχει σχετικά το λήμμα “Stoicism Today” στο διαδίκτυο. Πρέπει να σημειωθεί ότι στην πρόσφατη αναβίωση του Στωικισμού πρέπει να κάνουμε διάκριση σε δύο ρεύματα, ίσως εξ ίσου αποτελεσματικά: Ένα με μελέτες από γνωστούς θεράποντες του Στωικισμού και ένα άλλο υπό μορφήν κινήματος με βάση το διαδίκτυο. Πρέπει να σημειωθεί ότι από το 1966 διαμορφώνεται η “New Stoa”, μια διαρκής στωική κοινότητα στο Internet με προσωπικά globs που διερευνούν τον στωικισμό, διαμορφώνουν Stoic groups στο facebook και οργανώνουν διεθνείς συναντήσεις.

–πολύ περισσότερο απ’ ό,τι της στωικής φυσικής και της λογικής– και ως οικουμενικό πλέον ιδεώδες αποτελεί σπουδαίο τονωτικό και ελπιδοφόρα πυξίδα ιδιαίτερα σε περιόδους και καταστάσεις κρίσης. Δεν είναι τυχαία η έκδοση το 1999 ενός χειμένου του τότε προέδρου του τμήματος Φιλοσοφίας και Ηθικής της UNESCO Yersu Kim με τίτλο «*A Common Framework for the Ethics of the 21st Century*», απότοκου πολύχρονων συσκέψεων σημαντικών τότε φιλοσόφων απ’ όλο τον κόσμο, ούτε η πρώτη εμφάνιση το 2005 του περιοδικού *Global Ethics*– ενδεικτικά και τα δύο της ανάγκης για μια κοινή για όλη την ανθρωπότητα, καθοδηγητική της πράξης, ηθική για την αντιμετώπιση κυρίως των «οριακών καταστάσεων του βίου». Οι διεθνείς θηριωδίες –ακόμη και με θρησκευτικά προπετάσματα– δικαιώνουν την ανάγκη κοινών ηθικών αρχών και αξιών επαναφέροντας στην επικαιρότητα τη στωική φιλοσοφία, κάνοντας αρκετούς συνανθρώπους μας αν όχι στωικούς, τουλάχιστον πρόθυμους να ασκηθούν να αντιμετωπίζουν στωικά «τις οριακές καταστάσεις του βίου». Αυτό δεν σημαίνει βέβαια «μοιρολατρικά» –όπως κακώς ερμηνευόταν κάποτε το επίρρημα «στωικά»,– επειδή για τη Στοά η «ειμαρμένη» ταυτιζόταν με τη θεϊκή πρόνοια –και επειδή, κατά τον στωικισμό, πολλά από τα κοινώς θεωρούμενα «αγαθά»– αρκετά από τα οποία λείπουν σε πολλούς από εμάς τους Έλληνες σήμερα– είναι κατά τους Στωικούς «ηθικώς αδιάφορα», και μπορούμε να κάνουμε και χωρίς αυτά, χωρίς αυτό να διακυβεύει την αξιοπρέπεια και την ηθική μας ελευθερία. Και τούτο, επειδή αυτό που προέχει ηθικά για τους Στωικούς είναι η «προαίρεσις», το φρόνημα και το ήθος, κύρια συστατικά στοιχεία της αξιοπρέπειας του ανθρώπου.

Μερικά γενικά χαρακτηριστικά στοιχεία της στωικής ηθικής φιλοσοφίας είναι ίσως αναγκαία για να αξιολογηθεί η διαφοροποίηση των Στωικών από τους φιλοσόφους της κλασικής εποχής και όχι μόνο η φιλοσοφική αλλά και η «πρακτική», θα λέγαμε, σημασία τους σήμερα. Οι Στωικοί, διαφορετικά από σημαντικούς προγενέστερους τους φιλοσόφους, είχαν απορρίψει ηθικά τη δουλεία, τη «φυσική» κυρίως δουλεία, ισχυριζόμενοι ότι «άνθρωπος εκ φύσεως δούλος ουδείς» (SVF III 352)⁶ περιορίζοντας τη λέξη «δούλος» μόνο στους υπόδουλους στα πάθη τους, τους φαύλους και τους ανόητους. Είχαν «διακηρύξει» την ελευθερία «τελικό αγαθό» (SVF I 107, 35) και θεωρήσει την ισότητα «απαιτητή καθαυτήν» (SVF III 43), απαξιώνοντας την ευγένεια της καταγωγής (SVF III 349-350) υπέρ της ηθικής ισοτιμίας. Ταυτίζοντας τον νόμον με τον ορθόν λόγον, οι Στωικοί διακηρούσαν ελευθέρους όσους «μετά νόμου ζώσιν». Και νόμος κατ’ αυτούς, κυρίως «Νόμος της φύ-

6. Για τη συντομογραφία SVF βλ. την έκδοση Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Germany, B.G. Teubner, Stuttgart 1964, 4 τόμοι.

σεως» ήταν ο «αψευδής ορθός λόγος» (SVF III 360). Με αυτή την έννοια η ηθική τους θεωρήθηκε «φυσιοκρατική». Πρώτοι οι Στωικοί επινόησαν τον όρο «καθήκον», ως τεχνικό ηθικό όρο για μια πράξη σύμφωνη με τον λόγον –«όσα λόγος αιρεί ποιείν» (SVF III 495) –λέξη, που απέκτησε ιδιαίτερο κύρος στα νεότερα χρόνια, ιδιαίτερα με τον Kant–, καθώς και τον τέλειο ηθικά όρο «κατόρθωμα» (SVF III 501), ή «δικαίωμα», για τη σύμφωνη με τον ορθό λόγο ή με τη δικαιοσύνη πράξη (SVF III 502).

Ο όρος «στωικός», καθιερώθηκε λόγω της Ποικίλης Στοάς στην οποία ο αρχηγέτης της Στοάς Ζήνων διδασκε τη στωική φιλοσοφία, αλλά έγινε σχεδόν ισοδύναμος της λέξης «φιλοσοφημένος» ικανός, δηλαδή, «να αντιμετωπίζει τις αντιξοότητες της ζωής με το ψυχικό σθένος που συνιστούσαν οι στωικοί φιλόσοφοι». Στωική μπορεί να χαρακτηριστεί τόσο μια στάση υπερήφανης αξιοπρέπειας όσο και μια στάση ελεύθερα και αβίαστα αποδεκτής εγκαρτέρησης. Δεν αποδόθηκαν στους Στωικούς τυχαία τα δόγματα «ανέχου και απέχου». Ένα δικαίωμα εσωτερικής αντίστασης απέναντι στη βαρβαρότητα είναι γι' αυτούς απαράγραπτο και αναπαλλοτρίωτο, αλλά και ένα δικαίωμα αντίστασης με τίμημα την ίδια τη ζωή είναι εξίσου σεβαστό ως «εύλογος εξαγωγή» (SVF III 768), δηλαδή καταφυγή στην αυτοκτονία όταν τίθεται σε κίνδυνο η ανθρώπινη αξιοπρέπεια. «Υπάρχει μία είσοδος στη ζωή, αλλά πολλές έξοδοι», όταν κινδυνεύει η αξιοπρέπεια του ανθρώπου, έγραφε το πιο αντιπροσωπευτικό ίσως πρότυπο του στωικισμού, ο επίσης βαθιά σωκρατικός Επίκτητος, με πνεύμα ίσως όχι εντελώς διαφορετικό από αυτό της εσωτερικής ανάγκης καταφυγής στην ευθανασία στο πλαίσιο της σύγχρονης βιοηθικής.⁷

Τόσο η προέλευση όσο και το διαφορετικό κοινωνικό καθεστώς των κύριων εκπροσώπων της Αρχαίας, της Μέσης και της Νεώτερης Στοάς είναι ενδεικτικά της εξισωτικής, οικουμενικής και κοσμοπολιτικής ιδεολογίας του Στωικισμού: Ο Ζήνων (334-262), Φοινικικής καταγωγής, από το Κίτιο της Κύπρου, ιδρυτής της Στοάς, τάχτηκε στη φιλοσοφία όταν, ήδη διαβασμένος εμπορευόμενος, ναυάγησε κοντά στον Πειραιά. Όπως μαθαίνουμε από τον Διογένη τον Λαέρτιο (*Vitae philosophorum* VII), όταν βρέθηκε στην Αθήνα, κάθισε κοντά σ' ένα βιβλιοπώλη που διάβαζε για τον Σωκράτη στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα. Τον ρώτησε πού σύχναζαν άνθρωποι σαν το Σωκράτη κι αυτός του υπέδειξε τον κυνικό φιλόσοφο Κράτη που περνούσε εκείνη τη στιγμή δίπλα τους και του σύστησε να τον ακολουθήσει. Ο Ζήνων έγινε αμέσως μαθητής του, σύχναζε στην Ποικίλη Στοά –η οποία είχε ηθικά μολυνθεί από τα

7. Βλ. σχετικά Δραγώνα-Μονάχου «The Post-Existentialist Neo-Stoicism of Jason Xenakis and the Stoic Theory of Suicide» *The Greek Review of Social Research* 41, 56-65.

εγκλήματα των 30 τυράννων και, αποφασίζοντας να ξεπλύνει το κρίμα της, δηλαδή να την «εξαγνίσει»— άρχισε να διδάσκει εκεί. Γι' αυτό οι μαθητές του αποκλήθηκαν Στωικοί. Έγραψε περίπου 20 έργα από τα οποία έχουν σωθεί μόνο αποσπάσματα – όπως συνέβη και με τους λοιπούς πολυγραφότερους ηγέτες της Αρχαίας και Μέσης Στοάς— και έθεσε τις βάσεις της στωικής φυσικής, λογικής και ηθικής, ταυτίζοντας το «κατά φύσιν» με το «κατά λόγον» και κηρύσσοντας ως σκοπό της ζωής το «ομολογουμένως τη φύσει ζην», δηλαδή «κατά τον ορθόν λόγον ζην», θεωρώντας την ορθολογικότητα «μοναδική πηγή της ανθρώπινης ευδαιμονίας». Σπουδαίος μαθητής του υπήρξε ο Κλεάνθης (331-232), από την Άσσο της Τρωάδος, γνωστός ως «φρεάντλης», που έγινε νυχτοκαματιάρης για να αξιωθεί να πληρώνει τα δίδακτρα στον Ζήνωνα για τη μύησή του στη φιλοσοφία, ποιητής και συγγραφέας σημαντικών έργων μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονταν και μια πραγματεία *Περί ελευθερίας*, η οποία δυστυχώς δεν έφθασε ως εμάς, αλλά και μια άλλη –πιο σύγχρονη– *Περί του ότι η αυτή αρετή ανδρός και γυναικός*. Ενδεικτικός της βαθιάς του θρησκευτικότητας είναι κυρίως ο περίφημος ύμνος του *Εις Δία* (SVF I 537) και η «προσευχή» προς τον Δία και την πεπρωμένην (SVF I 527), την οποία μας παραδίδει ο Επίκτητος. Πολυγραφότατος, και ιδιαίτερα συστηματικός, ειδικός κυρίως στη λογική, αλλά και στη φυσική και την ηθική, ήταν ο Χρύσιππος (280-206 π.Χ.) από τους Σόλους ή την Ταρσό της Κιλικίας –ο οποίος αντιμαχήθηκε ιδιαίτερα τον επίσης πολυγράφο θιασώτη της ηδονής Επίκουρο– στον οποίο αποδίδονται περισσότερα από 300 έργα, από τα οποία έχουμε επίσης μόνο αποσπάσματα. Αυτοί –και μερικοί άλλοι ελάσσονες στωικοί– εκπροσωπούν την Αρχαία Στοά, επηρεασμένη από τους Κυνικούς φιλοσόφους, αλλά κυρίως από τον Ηράκλειτο και τον Σωκράτη.

Ιδιαίτερα σημαντικοί είναι και οι εκπρόσωποι της Μέσης Στοάς ο Παναίτιος από τη Ρόδο (185-109 π.Χ.), φίλος του Σκιπίωνα, που επηρέασε αποφασιστικά τη ρωμαϊκή σκέψη ως ο τελευταίος αρχηγέτης της Στοάς που δίδαξε στην Αθήνα, συγγραφέας του έργου *De officiis* (*Περί καθηκόντων*) το οποίο γνωρίζουμε κυρίως από το αντίστοιχο του Κικέρωνα και ο πολυδιάστατος λόγιος Ποσειδώνιος (135-50 π.Χ.), από την Ρόδο, που και αυτός μαζί με τον Παναίτιο επηρέασε τον Κικέρωνα, ο οποίος μάλιστα τον επισκέφτηκε στην πατρίδα του. Και οι δύο αυτοί φιλόσοφοι, κυρίως ο Ποσειδώνιος –ο οποίος είχε και σημαντικό έργο στην ιστορία και τη γεωγραφία και πρωτότυπη συμβολή στη στωική ηθική– είχαν και σπουδαία επιστημονικά ενδιαφέροντα, ανάλογα με του Αριστοτέλη, και επηρέασαν σημαντικά τη ρωμαϊκή πνευματική ζωή. Είναι χαρακτηριστικός ο ορισμός που δίνει στο σκοπό της ζωής: «...ζην θεωρούντα την των όλων αλήθειαν και τάξιν και συγκαταστευάζοντα αυτήν

κατά το δυνατόν, κατά μηδέν αγόμενον υπό του αλόγου μέρους της ψυχής» (απ. 186, Edelstein-Kidd). Και σημαντική είναι από μέρους του η αρχή της «συμπάθειας», της ενότητας, δηλαδή, που διέπει το σύμπαν.

Τα έργα των εκπροσώπων της Αρχαίας και της Μέσης Στοάς, όπως ήδη σημείωσα, μας έχουν σωθεί εντελώς αποσπασματικά, και μάλιστα πολλές φορές γραμμένα με κριτικό πνεύμα από αντιπάλους φιλοσοφικά συγγραφείς, πράγμα που ευτυχώς δεν συμβαίνει με τη νεώτερη Στοά των οποίων έχουν σωθεί και αυθεντικά έργα. Εκπρόσωποί της ήταν ο Σενέκας, ο Επίκτητος και ο Μάρκος Αυρήλιος. Ο Lucius Annaeus Seneca (4π.Χ.-65 μ.Χ.) καταγόταν από την Ισπανία, υπήρξε παιδαγωγός και αυλικός του Νέρωνα, αποδείχτηκε διάσημος διανοούμενος και φιλόσοφος, πολυγραφότατος συγγραφέας διαλόγων, φυσικών ζητημάτων, τραγωδιών κ.λ.π., και των ιδιαίτερα σημαντικών για τη στωική ηθική «Επιστολών στον Λουκίλιο», που αποτελούν σπουδαία φιλοσοφικά δοκίμια, τα οποία μεταφράζονται και σχολιάζονται εκτενώς. Ο Σενέκας τελικά κατηγορήθηκε για συνωμοσία και διατάχτηκε να «αυτοκτονήσει», πράγμα που ως στωικός φιλόσοφος έκανε με απόλυτη ηρεμία και αξιοπρέπεια. Το φιλοσοφικό του έργο το γνωρίζουμε κυρίως από Διαλόγους, ηθικές Πραγματείες και από τις διάσημες 124 Επιστολές του «Προς Λουκίλιον», σχετικές με καίρια θέματα στωικής ηθικής, όλα γραμμένα στα λατινικά. Ο χωλός από γεννησιμιού του Επίκτητος (60-140 μ.Χ.), από την Ιεράπολη της Φρυγίας, αρχικά δούλος του Επαφρόδιτου και γραμματέας του Νέρωνα στη Ρώμη, είχε ως έμβλημά του τις προστακτικές «ανέχου» και «απέχου». Ως απελεύθερος πλέον ο Επίκτητος ίδρυσε σχολή και δίδαξε στωική φιλοσοφία στη Νικόπολη της Ηπείρου. Υπήρξε μάλιστα σε ύψιστο βαθμό σωκρατικός. Ως πρότυπό του είχε κυρίως τον Σωκράτη, που τον αναφέρει με ιδιαίτερο σεβασμό πολύ περισσότερες φορές απ' όσες τους εκπροσώπους της σχολής του. Τις μισές περίπου Διατριβές –ίσως και το Εγχειρίδιό του– μας τα διέσωσε από σημειώσεις του ο μαθητής του Αρριανός. Εξαιρετικά σημαντική θεωρώ τη μακρά διατριβή του Περί ελευθερίας, τη μοναδική πραγματεία που έχουμε από τους αρχαίους Έλληνες στο θέμα αυτό, εφόσον δυστυχώς χάθηκε η σχετική πραγματεία του Κλεάνθη. Ο στωικός ρωμαίος αυτοκράτορας, τέλος, Μάρκος Αυρήλιος (121-180 μ.Χ.), έγραψε τους περίφημους Στοχασμούς του στα ελληνικά κατά τη διάρκεια των εκστρατειών του μέσα σε καταφύγια απευθύνοντας συμβουλές προς τον εαυτό του, τα περίφημα «Εις εαυτόν».

Αυτό, που έχει ιδιαίτερη σημασία και για τη σπουδαιότητα και την επικαιρότητα της στωικής φιλοσοφίας είναι κυρίως το γεγονός ότι ήδη οι Αρχαίοι Στωικοί είχαν τονίσει την οικουμενικότητα που πρέπει να διέπει την ηθική αλλά και το πνεύμα του κοσμοπολιτισμού, μοίρα της

εποχής τους –όπου η έννοια της «πόλεως» με το πλατωνικό και αριστοτελικό πνεύμα είχε αρχίσει να καταρρέει– και της εποχής μας. Οι Στωικοί έθεσαν τις βάσεις για το σεβασμό του ανθρώπου γενικώς και αναγνωρίστηκαν σκαπανείς της στήριξης οικουμενικών ηθικών αρχών που ενέπνευσαν στα μέσα του περασμένου αιώνα τη διεκδίκηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, στοιχειοθετώντας την ανάγκη μιας οικουμενικής ηθικής. Οι Στωικοί κληροδότησαν στην ανθρωπότητα τους διεθνείς πλέον όρους «στωικότητα», (stoicism) «στωικός» (stoic) και «στωικά» (stoically) ως ενδεικτικές εκφράσεις αντιμετώπισης των καίριων καταστάσεων με αξιοπρέπεια, εσωτερική ελευθερία και αυτοσεβασμό, χωρίς αυτό να συνεπάγεται κάποιο είδος υποταγής στη μοίρα, στην «ειμαρμένη», η οποία κατ’ αυτούς ταυτιζόταν με τη θεική πρόνοια και δεν συνεπάγονταν μοιρολατρία. Ο Επίκτητος συνιστά αντίσταση στις αξιώσεις των τυράννων, ανάλογη με τη στάση του Σωκράτη απέναντι στους διαβόητους «τριάκοντα τυράννους» αλλά και στους κατηγορούς του, και δεν έλειψαν μαθητές της Στοάς, ιδιαίτερα στη Ρώμη, που άσκησαν ενεργά ένα δικαίωμα αντίστασης,⁸ όπως έχω υποστηρίξει σε παλαιότερη ομιλία μου. Αξίζει να σημειωθεί ότι, όπως ήδη τόνισα, τόσο ο Κλεάνθης όσο και ο Επίκτητος έγραψαν πραγματείες *Περί ελευθερίας*, από τις οποίες του πρώτου δυστυχώς δεν διασώθηκε, όπως ευτυχώς έγινε τουλάχιστον με την εκτενή Διατριβή *Περί ελευθερίας* του Επικτήτου (*Διατριβή Δ’ α*) την οποία σχολίασα στην ανακοίνωσή μου στο σχετικό με τον Επίκτητο συνέδριο στην Πρέβεζα⁹ και εκτενέστερα σε εκτενή ανακοίνωσή μου στο Β’ Διεθνές Φιλοσοφικό Συνέδριο στη Λάρνακα το 2001 αφιερωμένο στον Επίκτητο.¹⁰

Στα περιθώρια μια σύντομης μελέτης δεν είναι δυνατόν να δείξει κανείς τη σπουδαιότητα μιας φιλοσοφικής Σχολής που είχε ενεργό ζωή και δράση πέντε σχεδόν αιώνων, που αναζωπυρώθηκε στον Μεσαίωνα γύρω στον 10 και 12ο αι. και επανεμφανίστηκε στην Αναγέννηση, και τον Διαφωτισμό με τον Βέλγο ουμανιστή Justus Lipsius και τον γάλλο νομικό Guillaume du Vair –συγγραφέα του βιβλίου *La sainte philosophie*– με επίκεντρο τον Σενέκα ως «πολύτιμο συμπλήρωμα της χριστιανικής πίστης», όπως αναφέρει ο καθηγητής του πανεπιστημίου του Berkeley

8. Βλ. Δραγώνα-Μονάχου, «Το δικαίωμα της αντίστασης και οι Στωικοί», στο Κ. Μπέη (επιμ.) *Το δικαίωμα της Αντίστασης*, Αθήνα 1995, 61-84. Σχετικά με την αντίσταση του Σωκράτη βλ. στο βιβλίο μου *Σωκράτης*, Αθήνα: Σκάι: Οι Μεγάλοι Έλληνες, 2009.

9. «Ελευθερία και δουλεία στον Επίκτητο», *Επικτήτος*, Πρέβεζα, 1997, 91-102.

10. «Epictetus on Freedom, Parallels between Epictetus and Wittgenstein» στο Theodore Scaltsas-Andrew S. Mason (Eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press 2007, 112-139. Πολύ καλή μετάφραση της διατριβής αυτής έγινε το 2017 από τον Θάνο Σαμαρτζή.

Α. Α. Long, ο σημαντικότερος σήμερα θεράπων της στωικής φιλοσοφίας διεθνώς και επίτιμος διδάκτωρ του Πανεπιστημίου Κρήτης.¹¹ Γενικώς ο στωικισμός υπήρξε το μακροβιότερο αρχαιο-ελληνικό φιλοσοφικό σύστημα, που πρωταγωνίστησε στο φιλοσοφικό στοχασμό επί πέντε αιώνες και άσκησε μεγάλη επίδραση σε σημαντικούς φιλοσόφους των μέσων και των νεότερων χρόνων (Θωμά Ακινάτη, William of Ockham, Hugo Grotius, John Locke, και άλλους). Ο στωικισμός έφτασε στο ύψιστο σημείο της δημοτικότητάς του στον 16ο αιώνα στη Γαλλία, στη Γερμανία και στην Ιταλία και στις αρχές του 18ου και στην Αγγλία ως σχολή με κορυφαία σύλληψη της ηθικής αρετής. Σημαντικά και πρωτοποριακά στοιχεία της ηθικής του υπήρξαν κυρίως ο όρος καθήκον (pflicht), που επηρέασε τον Καντ και ο κάποιος ντετερμινισμός του, σύμφωνα με μερικούς ιστορικούς, που επηρέασε τον Σπινόζα.¹² Ο στωικισμός ωστόσο αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο δεύτερο μισό του περασμένου αιώνα με την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου καθώς και σήμερα στην κοσμοπολιτική και παγκοσμιοποιημένη εποχή μας.¹³

Δεν θα συζητήσω εδώ εκτενώς την ιστορία και τις φάσεις του αρχαίου Στωικισμού κατά την ελληνιστική και την ελληνο-ρωμαϊκή αρχαιότητα· το έχω κάνει εκτενώς αλλού. Έχω δώσει ήδη μερικά ενδεικτικά στοιχεία της στωικής φιλοσοφίας και των εκπροσώπων της στην ελληνο-ρωμαϊκή αρχαιότητα και της επιρροής που άσκησε σε μεταγενέστερους φιλοσόφους, που δικαιώνουν τόσο τη διαχρονικότητα όσο και την επικαιρότητά της. Θα περιοριστώ εδώ σε μια σύντομη αναφορά σε κάποιες θεμελιώδεις αρχές της στωικής ηθικής, ενδεικτικές της πρωτοπορίας της σε σύγκριση με τις ηθικές αρχές της φιλοσοφίας της κλασικής εποχής, που είχα αναπτύξει σε μια εργασία δημοσιευμένη αρκετά παλαιότερα.¹⁴ συμπληρώνοντας με νεότερες διαπιστώσεις την πρωτοτυπία και την ανταπόκριση που βρήκε στη νεότερη και τη σύγχρονη εποχή. Έγραφα τότε:

11. Α. Α. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ελλ. Μετάφραση Στυλιανού Δημόπουλου-Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1987. Βλ. σχετικά για τον Συγγραφέα και το έργο του *Αριάδνη* Τόμος 20/21, 2014-15, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου: Laudatio του καθηγητή Anthony A. Long, σελ. 258-271, Anthony Long: Μια ζωή με την Ελληνική Φιλοσοφία σελ. 272-286.

12. Long ό.π.. 265, 326-327.

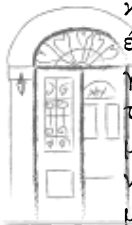
13. Βλ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου *Φιλοσοφία και Ανθρώπινα Δικαιώματα*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση 1986, 49-64 κα. *Stoicisme et les droits de l'homme, Discorsi* 2 (1985) 209-236.

14. Βλ. το λήμμα «Στωική φιλοσοφία, στωικοί φιλόσοφοι», *Παιδαγωγική, Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια*, Λεξικό, Ελληνικά Γράμματα, 1992, τόμος 8, σσ. 4415-4417.

«Κεντρική έννοια της στωικής ηθικής είναι ο λόγος, ως ο «ορθός λόγος», όπως προκύπτει από την αρχική διατύπωση του σκοπού της ζωής ως «ομολογουμένως ζην», δηλαδή καθ' ένα λόγον και σύμφωνον ζήν που καθιερώθηκε όμως ως «ομολογουμένως τη φύσει ζην», ως συμφωνία με την κοινή και την ατομική φύση, ως ισοδύναμο με το «κατ' αρετήν ζήν», εφόσον η φύση για τους Στωικούς δεν είναι μόνο όσα συμβαίνουν αλλά και όσα πρέπει να συμβαίνουν, κανόνas δεοντολογίας και ηθικής συμπεριφοράς. Η αρετή δεν είναι πια μέσον για την ευδαιμονία αλλά εξαντλεί όλο το περιεχόμενο της ευδαιμονίας, αφού τα εξωτερικά αγαθά είναι ηθικώς αδιάφορα και δεν συμβάλλουν στον «ομολογούμενον βίον». Ωστόσο, ως «κατά φύσιν» αποτελούν στοιχεία της ευδαιμονίας και είναι φυσικό να προτιμώνται από τα αντίθετά τους. Οι Στωικοί επινόησαν και καθιέρωσαν με τεχνική έννοια τους όρους «καθήκον», συμφωνία με τον λόγον, και «κατόρθωμα», τέλεια ηθική πράξη που πηγάζει από καθαρά ηθική διάθεση, σύμφωνη με τον ορθόν λόγον. Οι Στωικοί καταδίκασαν τα πάθη και, προπαντός την ηδονή, και τα υποκατέστησαν με τις «ευπάθειες», θέτοντας ως ιδεώδες την «απάθεια του σοφού», ο οποίος αποτελεί την επιτομή του «στωικού ιδεαλισμού». Κατάργησαν θεωρητικά πολλές μειωτικές διακρίσεις ανάμεσα στους ανθρώπους, τους οποίους διέκριναν μόνο σε αγαθούς και φαύλους. Με βάση την έννοια του νόμου της φύσεως στήριξαν στη νεότερη και τη σύγχρονη εποχή τη θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων, που οδήγησε σε αναβιώσεις του Στωικισμού».

Αυτές οι βασικές ηθικές αρχές της Στοάς που ιδρύθηκε στην Αθήνα το 315 π.Χ., δικαιώνουν όχι μόνο την επικαιρότητα αλλά και την αναγκαιότητα του Στωικισμού στην εποχή μας. Για το λόγο αυτό η στωική ηθική έρχεται και σήμερα στο προσκήνιο ίσως όχι τόσο ως θεονομική ηθική, σε αντιπαράθεση μάλιστα προς τον Κήπο του Επικούρου, αλλά ως βιοθεωρία, πολύ περισσότερο απ' ό,τι η στωική φυσική και λογική, που έχουν σχεδόν ξεπεραστεί, καίτοι ορισμένα σημεία τους διατηρούν κάποιο ενδιαφέρον.

Για να συμπληρώσω μερικές αρχές της στωικής ηθικής, που ίσως εξηγούν την επιβίωση σημαντικών στοιχείων της και ιδιαίτερα τη σχετικά πρόσφατη αναβίωσή της, θα αναφέρω ακόμη τα εξής: Κεντρική έννοια της στωικής ηθικής είναι η φύσις, ταυτόσημη με τον «ορθό λόγο», και σκοπός της ζωής είναι «το «κατά φύσιν ζην», ταυτόσημο με το «κατ' αρετήν ζην», εφόσον κατά τους στωικούς η φύσις δεν είναι μόνο όσα συμβαίνουν αλλά όσα πρέπει να συμβαίνουν, κανόνas δεοντολογίας και ηθικής συμπεριφοράς. Να ακολουθεί κανείς τη φύση σημαίνει να ακολουθεί τον ορθό λόγο και εν τέλει να ζει ενάρετα. Η αρετή, είδος επιστήμης –ας θυμηθούμε το σωκρατικό «η αρετή είναι γνώ-



ση»— δεν είναι μέσον για την ευδαιμονία, αλλά εξαντλεί όλο το περιεχόμενο της ευδαιμονίας, αφού τα εξωτερικά αγαθά είναι ηθικώς αδιάφορα, καίτοι μερικά αγαθά, όπως η υγεία και η τιμή, ως «κατά φύσιν» και «προ-ηγμένα», αποτελούν στοιχεία της ευδαιμονίας και προτιμώνται από τα «αποπροηγμένα» αντίθετά τους. Η αρετή ως «τέχνη του βίου» θεωρεί-ται αυτάρκης προς ευδαιμονίαν» και κορυφώνεται στην απάθειαν, στην εκρίζωση, δηλαδή, των παθών και την υποκατάστασή τους από τις «ευπάθειες», όπως είναι η χαρά, η ευχαρίστηση, και η αταραξία της ψυχής. Οι στωικοί επινόησαν και καθιέρωσαν με τεχνική έννοια τους όρους «καθήκον», ως πράξη σύμφωνη με τον λόγο (ομολογουμένως) και «κατόρθωμα», ως την τέλεια ηθική πράξη, τη σύμφωνη με τον ορθό λόγο, θέτοντας ως ιδεώδες την «απάθεια» του σοφού. Με βάση τον «νόμον της φύσεως», ταυτόσημο με τον ορθό λόγο, και με κριτήριο την αρετή κήρυξαν την ισότητα των ανθρώπων και διακαίωσαν στο σχετικά πρόσφατο παρελθόν τα ανθρώπινα δικαιώματα. Σύμφωνα με το έργο «*Ηθική στοιχειώσεις*», του στωικού φιλοσόφου του 1ου -2ου μ.Χ. Ιεροκλή, ο άνθρωπος βρίσκεται στο κέντρο 5 ομόκεντρων κύκλων που με αφετηρία τους άμεσους συγγενείς του τον συνδέουν ηθικά με όλους τους ανθρώπους της οικουμένης, πράγμα που συνηγορεί για την ενότητα της ανθρωπότητας, για το ενδιαφέρον του ανθρώπου για τους συνανθρώπους του και για την αποστροφή κάθε μορφής εκμετάλλευσης.

Παρά τις αναπόφευκτες επιμέρους διαφοροποιήσεις των κύριων εκπροσώπων του στωικισμού σε μια διαδρομή σχεδόν πέντε αιώνων, οι βασικές αρχές της στωικής ηθικής φιλοσοφίας τηρούνται και επιβιώνουν απαρέγκλιτα στα κείμενα των εκφραστών του Νεώτερου Στωικισμού, τα μόνα που διασώθηκαν και βρήκαν μεγάλη απήχηση τόσο στο Δυτικό Μεσαίωνα όσο και στο Βυζάντιο, ενώ τους αρχαίους Στωικούς τους γνωρίζουμε μόνο αποσπασματικά και στην πλειοψηφία από προκατειλημμένες κρίσεις αντιπάλων τους. Για τους Στωικούς της Μέσης Στοάς, Παναίτιο και Ποσειδώνιο, τους οποίους επίσης γνωρίζουμε αποσπασματικά, ενημερωνόμαστε κυρίως από τον Κικέρωνα, σημαντικά χωρία του οποίου προδίδουν στωικές απόψεις, ιδιαίτερα στα έργα του *De republica* και *De legibus*. Γενικώς η επίδραση που άσκησαν οι Στωικοί όχι μόνο στην εποχή τους αλλά και στους αιώνες που ακολούθησαν είναι εντυπωσιακή.

Οι Στωικοί, πρώτοι στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, ύστερα ίσως από κάποιους σοφιστές, αλλά με σωκρατικό πνεύμα, είδαν τον άνθρωπο ως ισότιμο μέλος της κοινωνίας, έγδυσαν το θεό από πολλούς μύθους του –ερμηνεύοντας αλληγορικά τους θεούς της ποιητικής κυρίως παράδοσης–, τον τίμησαν ως αρχήν των πάντων, ως νοερόν και

πυρώδες πνεύμα, αλλά και ως τεχνικόν πυρ, κινούσαν την ύλην δύναμιν, δημιουργόν της διακοσμήσεως, σπερματικόν λόγον του κόσμου, ψυχήν και ηγεμονικόν του κόσμου, και προπαντός μη ανθρωπόμορφο αθάνατον και αίδιον. Τον ταύτισαν με τον λόγον, με τον νουν του κόσμου και με τον ίδιο τον κόσμον, και τον τίμησαν ως προνοητικόν της σωτηρίας του κόσμου, χωρίς ωστόσο μερικοί εκπρόσωποι της Στοάς να πάψουν να μιλούν και για θεούς. Και χρησιμοποίησαν πολλά και ενδιαφέροντα επιχειρήματα για την ύπαρξή των θεών, μερικά από τα οποία έμειναν κλασικά, όπως έδειξα στη διδακτορική μου διατριβή.¹⁵ Τις σχετικές πληροφορίες για τη συμβολή των αρχαίων και ενδιαμέσων Στωικών στη φιλοσοφία τις αντλούμε κυρίως, όπως τόνισα, από αποσπάσματα μεταγενέστερων συγγραφέων, όχι πάντοτε απολύτως ακριβή και συνεπή αναμεταξύ τους. Ευτυχώς, όπως επισήμανα, μας διασώθηκε ο περίφημος «Ύμνος εις Δία», του Κλεάνθη που μας παραδίδει ο Στοβαίος (SVF I 537), ένα σπουδαίο κείμενο που έχω μελετήσει παλαιογραφικά, μεταφράσει και συζητήσει.¹⁶

Δεν είναι τυχαίο ότι ο στωικισμός μετρά μια ζωή πέντε σχεδόν αιώνων, ότι τον επικαλούνται σε μεγάλες πολιτικο-κοινωνικές κρίσεις και κυρίως ότι αξιώνεται να επιβιώνει και στην εποχή μας, κυρίως σε οριακές καταστάσεις του βίου.

Καίτοι τα ανθρώπινα δικαιώματα θεωρήθηκαν ιδέα μοντέρνα, ήδη από την προϊστορία και την πρωτο-ιστορία τους, το στωικό πνεύμα ενέπνεε τη σκέψη των εμπνευστών τους, όπως υποστηρίζουν αρκετοί ξένοι ειδικοί.¹⁷ Ο Maurice Cranston¹⁸ μάλιστα επισήμαινε –25 χρόνια μετά τη Διακήρυξή τους– ότι «στην ελληνιστική περίοδο διαμορφώθηκαν τα φυσικά δικαιώματα για όλους τους ανθρώπους όλων των εποχών με βάση την ανθρώπινη ιδιότητα». Ο Locke «έγραφε ως μαθητής

15. Myrto Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the providence of the Gods*, Athens, S. Saripolos Library 1976 *Authority on Stoic Theodicy*, *Φιλοσοφία* 3, 262-306), *Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism*, Calcidius as an Authority on Stoic Theodicy, *Φιλοσοφία* 3, 262-305, κ.λπ.

16. «Ο Ύμνος στον Δία» και «Τα Χρυσά Έπη». Η ποιητική θεολογία του Κλεάνθη και η ορφικο-πυθαγορική παράδοση», «*Φιλοσοφία*» 1, (1971) 339-378. Πρβλ. και τα άρθρα μου «Ο Ύμνος στον Δία» και «Τα Χρυσά Έπη». Η ποιητική θεολογία του Κλεάνθη και η ορφικο-πυθαγορική παράδοση», «*Φιλοσοφία*» 1, (1971) 339-378.

17. Σχετικά με την απήχηση Στωικών ιδεών στο πνεύμα της Διακήρυξης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην προϊστορία δηλαδή και την πρωτο-ιστορία τους βλ. το βιβλίο μου *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα: Η φιλοσοφική προϊστορία, η πρωτο-ιστορία και η ιστορία της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*. Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση 1986, τόσο για το ρόλο της αρχαίας φιλοσοφίας γενικώς σελ. 29-48 όσο και κυρίως για τον ρόλο της στωικής φιλοσοφίας σελ 49-64 και τη σχετική βιβλιογραφία.

18. *What are Human Rights?*, London 1973.

των Στωικών», λέει. Προδρομικά βέβαια κείμενα της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και πριν από την ελληνιστική εποχή, όπως η Αντιγόνη του Σοφοκλή, ο Επιτάφιος του Περικλή, η περιγραφή της ισονομίας από τον Οτάνη στο διάλογο με τον Δαρείο και τον Μεγάβυζο, που μας παραδίδει ο Ηρόδοτος, ορισμένοι στίχοι του Ευριπίδη και κάποιες ιδέες σε κείμενα σοφιστών, κυρίως του Πρωταγόρα στο έργο *Περί της εν αρχή καταστάσεως*», του Αντιφώντα, του Ιππία, του Λυκόφρονα και του Αλκιδάμαντα, που έχουν αποσπασματικά διασωθεί, γράφτηκαν πολύ πριν εμφανιστούν οι Στωικοί στο προσκήνιο.¹⁹ Κατά τον Max Pohlenz, *Griechische Freiheit* 1966,²⁰ όμως, οι Στωικοί «υπήρξαν κήρυκες της εσωτερικής ελευθερίας», η οποία, ωστόσο, δεν απέκλειε και την ελευθερία ως δικαίωμα με τη νεότερη έννοια. Ο κορυφαίος αυτός ιστορικός της στωικής φιλοσοφίας βλέπει στους Στωικούς την κορύφωση της εσωτερικής ελευθερίας, ως μιας αρχής για την οποία μπορεί κανείς να ζει» (σελ. 32-33), αλλά και να πεθαίνει, προσθέτω εγώ. Και πολλοί άλλοι ιθύνοντες, φιλόσοφοι και μη, βλέπουν στο κίνημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την επαύριο του τελευταίου μεγάλου πολέμου, αναβίωση στωικών ιδεών και κυρίως του δόγματος του «νόμου της φύσεως» που συμπίπτει με τον «ορθό λόγο», απόηχο του Ηρακλείτειου αποσπάσματος «το φρονείν αρετή μεγίστη και σοφίη αληθέα λέγειν και ποιείν κατά φύσιν επαίοντας» (απ. 112).

Καίτοι έχει υποστηριχθεί ότι η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εμφανίζεται για πρώτη φορά στον ύστερο Μεσαίωνα και στα νεότερα χρόνια, ο D' Entreve ωστόσο υποστηρίζει ότι χωρίς το νόμο της φύσεως –κατά τον οποίο όλοι οι άνθρωποι γεννώνται ίσοι και ελεύθεροι– «δεν θα πραγματοποιούνταν η αμερικανική και η γαλλική επανάσταση», και ο Maurice Cranston επισημαίνει ότι «ο John Locke έγραψε τη Δεύτερη πραγματεία για την Κυβέρνηση ως μαθητής των Στωικών». Καίτοι, ακόμη, αποδίδεται στους Στωικούς πίστη, αν όχι υποταγή στην «ειμαρμένη», δηλαδή στη μοίρα –και μ' αυτή την έννοια ερμηνεύεται –κακώς– πολλές φορές η έκφραση «αντιμετωπίζω την πραγματικότητα στωικά», ως «την αντιμετωπίζω μοιρολατρικά»–, πρέπει να σημειωθεί ότι η «ειμαρμένη κατά τους Στωικούς ήταν σχεδόν ταυτόσημη με τη θεϊκή πρόνοια –όπως έχω ήδη υποστηρίξει– εφόσον την όριζαν ως «του Διός λόγον και νουν» και «λόγον των εν τω κόσμω προνοία διοικουμένων». Ήδη ο ιδρυτής της Στοάς Ζήνων «την ειμαρμένην ...και πρόνοιαν και φύσιν ωνόμασεν» (SVF I 176). Παρόμοια θέση για την ταύτιση της ειμαρμένης με τη θεϊκή πρόνοια διαβάζουμε στον περίφημο ύμνο του Κλεάνθη «Εἰς Δία» και στο συγκλονιστικό τετραστίχο του ευσεβέστα-

19. Βλ. σχετικά στο παραπάνω βιβλίο μου, σσ. 46-48.

20. Αγγλική μετάφραση *Freedom in Greek Life*, Dortrecht 1966.

του αυτού στωικού φιλοσόφου προς τον «Δία και την πεπρωμένην». Δεν είναι τυχαίο ότι ο στωικισμός βρήκε αρκετή απήχηση στο Χριστιανισμό. Αντιδιαστέλλοντας τα πράγματα που είναι στην εξουσία μας (εφ' ἡμίν) από αυτά που δεν είναι, ο Χρύσιππος ονόμαζε την «πρόνοιαν» «ψυχὴν του κόσμου» και μάλιστα υποστήριζε ότι «η ουσία του θεού ἐγκείται «εν τῷ προνοεῖν» και ακόμη πως ὅτι γίνεται στον κόσμο «κατὰ πρόνοιαν γίνεται» δια «τὴν των θνητῶν σωτηρίαν» (SVF III 118).

Ἐχω υποστηρίξει σε μελέτες, ανακοινώσεις και διαλέξεις μου ότι αρκετές στωικές θέσεις στήριξαν την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο ὅρος «δικαίωμα», πάντως, καίτοι σπάνιος στην αρχαιο-ελληνική γραμματεία, νοείται ως πράξις δικαιοσύνης. Απαντάται ἀπαξ στους Νόμους του Πλάτωνα 864e, ως κρίση, ποινή, ζημία, και στον Αριστοτέλη, ως πράξις δικαιοσύνης και επανόρθωση αδικήματος, ενώ με τη σύγχρονη έννοια του ως δικαίωση, αξίωση και απαίτηση τον βρίσκουμε στον Θουκυδίδη και στον Πλούταρχο. Στους Στωικούς ο ὅρος αποδίδεται ἀπαξ από τον Στοβαίο στο πλαίσιο της συζήτησης σχετικά με το «κατόρθωμα», την ορθή, την τέλεια ηθική πράξη, ως επακόλουθο της απόδοσης δικαιοσύνης. Τα δικαιώματα είναι κατὰ τους Στωικούς κατορθώματα, δηλαδή τέλειες ηθικές πράξεις δικαιοσύνης. Λέει στην αναφορά του για τους Στωικούς ο Στοβαίος: Πάντα δε τα κατορθώματα δικαιοπραγήματα είναι και ευνομήματα και ευτακτήματα και επιτηδεύματα και ευτυχήματα και ευδαιμονήματα και ευκαιρήματα και ευσημονήματα... δικαιώματα δε τα από δικαιοσύνης» (SVF III 502).

Βέβαια, για τους Στωικούς, πολλά από τα σύγχρονα δικαιώματα είναι ηθικῶς αδιάφορα, εφόσον αυτό που έχει αξία κατ' αυτούς είναι κυρίως η αρετή. Ανήκουν ωστόσο και αυτά στην κατηγορία των πραγμάτων που είναι «κατὰ φύσιν», είναι «προηγμένα» και έχουν αξία, εφόσον συντείνουν στον «ομολογούμενον βίον» και στην ανάπτυξη της προσωπικότητας (SVF III 126). Εξάλλου, ο κατ' ἐξοχήν στωικός ὅρος «καθήκον», ως «ακόλουθον εν ζωῇ και οικείον ταις κατὰ φύσιν κατασκευαίς» (SVF III 493), εμπεριέχει σπερματικά και τη σύγχρονη έννοια του δικαιώματος, εφόσον καθήκον του ἐμβίου ὄντος είναι η «οικείωση προς τον εαυτό του» και τη διατήρησή του στη φυσική του κατάσταση. Και τούτο, επειδή δεν θα ήταν δυνατόν –αφού το ἐπλάσε η φύσις– «να του ἐμπνεύσει αἴσθημα αλλοτριώσεως προς τον εαυτό του» (SVF III 178). Η «οικείωσις», ως «αρχὴ δικαιοσύνης» κατὰ τον Ζήνωνα, ἐπεκτείνεται από τα ἄμεσα και ἐμμεσα συγγενικά πρόσωπα σταδιακά σε ὅλη την ανθρωπότητα, με τον ἄνθρωπο στο κέντρο των ὁμόκεντρων κύκλων του στωικού Ιεροκλή. Και δεν πρόκειται μόνο για ενστικτώδεις ἀλλὰ και για λογικές τάσεις, επειδή ο «λόγος» στον ἄν-



θρωπο είναι «τεχνίτης της ορμής».

Ο όρος «κοσμοπολιτισμός», βέβαια, «λέγεται πολλαχώς», ανάλογα με τις ηθικές, φιλοσοφικές, κοινωνικές και πολιτικές παραμέτρους του. Πυρηνικά σημαίνει ότι, ανεξάρτητα από τις άλλες συγκυριακές συναρτήσεις και δεσμεύσεις του, ο κοσμοπολίτης νιώθει πρωταρχικά «πολίτης του κόσμου», μέλος της παγκόσμιας κοινότητας, της «κοσμόπολης» και κατά δεύτερο λόγο δημότης της πόλης που γεννήθηκε και πολίτης ενός συγκεκριμένου κράτους. Ο κοσμοπολιτισμός άλλοτε αποτελεί διεθνές πολιτικο-κοινωνικό ιδεώδες, άλλοτε ηθικο-θρησκευτικό πνευματικό όραμα και σήμερα οικομικο-πολυπολιτισμικό καθεστώς. Ο κοσμοπολίτης δεν θεωρεί τη γλώσσα, το χρώμα του δέρματος, τη θρησκεία και γενικώς τις πολιτισμικές παραδόσεις διαχωριστικές γραμμές της «κοινότητας των λογικών». Κοινά ιδεώδη, κοινές αρχές και αξίες αποτελούν τον ακρογωνιαίο λίθο της ένταξής του στο «σύστημα» αυτό. Ούτε όμως κόβει τον ομφάλιο λώρο από τη γη στην οποία έτυχε να γεννηθεί. Ο κοσμοπολιτισμός αντιστρατεύεται μόνο τον ακραίο εθνικισμό και τον τοπικισμό, όχι όμως και τον πατριωτισμό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα θετικού κοσμοπολίτη, μετά τον αρνητικό κυρίως κοσμοπολιτισμό του Διογένη του Κυνικού, υπήρξε ο ιδρυτής όχι μόνο του Στωικισμού αλλά και του ηθικού κοσμοπολιτισμού στις απαρχές της ελληνιστικής εποχής Ζήνων. Ως συνεπής κοσμοπολίτης, αλλά και ως πολίτης της ιδιαίτερης πατρίδας του, δεν δέχτηκε να πολιτογραφηθεί Αθηναίος πολίτης. Και σε τιμητική πλάκα για τη συμβολή του στην επισκευή κάποιου λουτρώνα, όπου είχε χαραχτεί η επιγραφή «Ζήνωνος του φιλοσόφου», αξίωσε να προστεθεί και το «Κιτιέως», για να μην φανεί ότι, θεωρώντας τον εαυτό του πολίτη του κόσμου, απαρνιόταν το Κίτιον, την ιδιαίτερη πατρίδα του.²¹ Η Πολιτεία του Ζήωνα, σε αντιδιαστολή με την πολιτείαν του Πλάτωνα και την πόλιν του Αριστοτέλη είναι στην ουσία κοσμόπολη, δεν την κατοικούν άνθρωποι χωρισμένοι σε δήμους, όλοι είναι συνδημότες και «συμπολίτες» και «βασιλεύει ένας βίος και ένας κόσμος, όπως σε μια σύννομη αγέλη, που συντρέφεται με τον «κοινό νόμο» και έχει θεό της τον Έρωτα, «θεό φιλίας, ελευθερίας και ομονοίας παρασκευαστικών».²² Αυτό που έχει σημασία για το θέμα μου είναι ότι οι στωικές κοσμοπολιτικές θέσεις δεν είναι μακριά από την προοπτική μιας παγκόσμιας, μιας κοινής ηθικής, την ανάγκη της οποίας είχε πολλαπλώς διακηρύξει η UNESCO και στηρίζει η Διεθνής Ομο-

21. Διογένης Λαέρτιος, V11 42=SVF I 3.

22. Βλ. Την ομιλία μου στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας – που έγινε τελευταίως και στην Ελλάδα το 2013 – με θέμα «Eros, An Unexpected God of the Stoic Cosmopolis», 2013, Selected Papers from the XXIII World Congress of Philosophy, Charlottesville, Virginia 2015, 159-182.

σπονδία Φιλοσοφικών Εταιριών.

Παρά την εμμονή της πολιτικής φιλοσοφίας της κλασικής εποχής στην ιδιότητα του ανθρώπου ως πολίτη μιας συγκεκριμένης πόλης, οι Στωικοί είναι αυτοί που δικαίωσαν ηθικά τον κοσμοπολιτισμό, διαφοροτικά από τον αρνητικό κοσμοπολιτισμό του Κυνικού Διογένη και τον κοσμοπολιτισμό που αποδίδεται στον Μέγα Αλέξανδρο με βάση τον λόγο –ή τον όρκο– που εκφώνησε στην περίφημη σύναξη στην Ώπη λίγο πριν από τον θάνατό του, όπως αναφέρω σε εκτενή εργασία μου²³ δημοσιευμένη στο διαδίκτυο. Λέει ο Tarn, κάπως αναχρονιστικά αναφερόμενος στον λόγο ή την προσευχή του Αλεξάνδρου στην Ώπη: «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Αλέξανδρος, υποστηρίζοντας για πρώτη φορά την ενότητα και αδελφοσύνη των ανθρώπων ...αντικατέστησε την Πολιτεία του Αριστοτέλη με την ιδανική πολιτεία του Ζήνωνα» –η οποία βέβαια δεν είχε συλληφθεί ζώντος του Αλεξάνδρου. Σωστά ωστόσο επισημαίνει ο Tarn ότι «Ο Αλέξανδρος «ενέπνευσε το όραμα του Ζήνωνα για ένα κόσμο στον οποίο οι άνθρωποι...υπόκεινται στην αρμονία του φυσικού δικαίου...».²⁴

Αναφορικά με τον όρο «κοσμοπολίτης» επισημαίνω ότι –κατά το λεξικό των Lidell-Scott– για πρώτη φορά εμφανίζεται ο όρος κοσμοπολίτης στην ελληνική γραμματεία στην Ελληνιστική εποχή και αποδίδεται στον Διογένη, ενώ ο όρος «κοσμοπολιτισμός» φαίνεται να είναι μεταγενέστερος. Ο Διογένης φέρεται να θεωρεί μόνη ορθή πολιτείαν ... την εν τω κόσμω (Διογένης Λαέρτιος VI 72) και την ίδια άποψη συμμεριζόταν και ο κυνικός Κράτης, δάσκαλος του Ζήνωνα. Τον όρο «κοσμοπολίτης» ωστόσο τον βρίσκουμε και στα αποσπάσματα των αρχαίων Στωικών. Αποδίδεται για πρώτη φορά στους Στωικούς από τον Φίλωνα τον Ιουδαίο τον 1ον αιώνα μ.Χ. ως ιδιότητα «του νομίμου ανδρός ευθύς όντος κοσμοπολίτου», επειδή πολιτεία του είναι όλος ο κόσμος (SVF III 336-337).

Η αναγνώριση της συμβολής των Στωικών στη διαμόρφωση της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων την επαύριον της Οικουμενικής της Διακήρυξης ήταν πανηγυρική, επισημάνθηκε διεθνώς από σημαντικούς φιλοσόφους και ιστορικούς και συντέλεσε στην εντυπωσιακή έκτοτε σπουδή της στωικής φιλοσοφίας.²⁵

Η θεώρηση των Στωικών ως θεωρητικών του κοσμοπολιτισμού και

23. «Ο Αλέξανδρος, ο στωικός κοσμοπολιτισμός και τα ανθρώπινα δικαιώματα», 2013, Διεθνής Ακαδημία Θεσμών, www.Academy.edu.gr

24. Tarn W.W. *Alexander the Great* (1948) C.U.P. ελληνική μετάφραση, Μέγας Αλέξανδρος, ΣΚΑΙ 2009, 200-201.

25. Βλ. σχετικά Δραγώνα-Μονάχου *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*, σσ. 49-64. Βλ. ακόμη τις εργασίες μου «Ο νόμος της φύσεως στη Στοά», *Μνήμη Ε.Π. Παπανούτσου*, Αθήνα 1984.

προδρόμων της ιδέας ή της ιδεολογικής υποδομής των ανθρώπινων δικαιωμάτων στις αρχές της τελευταίας πεντηκονταετίας εξηγείται από την εκτίμηση της σημασίας του νόμου της φύσεως και κυρίως από την αναγνώριση της στωικής πατρότητας της ηρακλείτειας και αντι-σοφιστικής ως ένα σημείο εκδοχής του νόμου αυτού ως άγραφου νόμου της κοσμοπόλης. Αυτός ο νόμος δεν ήταν πια ο «νόμος του ισχυρού» του Καλλικλή στον πλατωνικό *Γοργία* (483e). Χαρακτηρίστηκε από τον Χρύσιππο «πάντων βασιλεύς, προστάτης των καλών πραγμάτων, κανόνας δικαίων και αδίκων και των φύσει πολιτικών ζώων, προστακτικός μεν των ποιητέων, απαγορευτικός δε των μη ποιητέων» (SVF III 314). Και ως υπέρτατη αρχή του έγινε η ψυχή και ο νους της μεγαλόπολης, της στωικής κοσμοπόλης, σύμφωνα με όλους τους αρχηγέτες της Στοάς κατά τους πέντε αιώνες του ακαδημαϊού στωικού βίου.

Ο πληρέστερος ορισμός του φυσικού νόμου μάς έχει διασωθεί σε δυο εκδοχές από τον Κικέρωνα: «Νόμος είναι ο υπέρτατος λόγος που έχει εγχαραχθεί μέσα μας από τη φύση και προστάζει αυτά που πρέπει να πράττουμε, ενώ απαγορεύει τα αντίθετά τους» (*De legibus* I 6, 18=SVF III 315). Και: «Ο αληθινός νόμος είναι πραγματικά ο ορθός λόγος που είναι σύμφωνος με τη φύση, έχει καθολική εφαρμογή και είναι σταθερός και αιώνιος...Και δεν υπάρχει διαφορετικός νόμος στη Ρώμη και διαφορετικός στην Αθήνα, διαφορετικός τώρα και άλλος στο μέλλον, αλλά ένας αιώνιος και αμετάβλητος νόμος ισχύει για όλα τα έθνη και όλους τους καιρούς» (*De republica* II 22, 33 =SVF III 325). Ο φυσικός αυτός νόμος ελάχιστα διαφέρει από τον νόμο της φύσεως που συναντάμε στη *Β' Πραγματεία για την Κυβέρνηση* (I, 1, 6) του John Locke (1690), που ως ορθός λόγος διδάσκει όλη την ανθρωπότητα ότι «όλοι είναι ίσοι και ανεξάρτητοι και κανείς δεν πρέπει να βλάπτει τον άλλο στην υγεία, την ελευθερία ή τα υπάρχοντά του». Βέβαια, ο στωικός νόμος της φύσεως με τα προστάγματά του κλητεύει στο «καθήκον» και όχι σε δικαιώματα όπως στον Locke, αλλά, όπως έχω δείξει εκτενώς αλλού (Δραγώνα-Μονάχου 1985), ο πρωτόγνωρος στωικός όρος «καθήκον» έχει ως «οικεία στον άνθρωπο λειτουργία» και την έννοια του δικαιώματος και όχι μόνο της υποχρέωσης, εφόσον καθήκον είναι αυτό που προστάζει ο λόγος «οικείον ταις κατά φύσιν κατασκευαίς» (SVF III 493). Και πρώτο καθήκον του λογικού ζώου είναι «το τηρείν εαυτό» (SVF III 188, 192), δηλαδή η αυτοσυντήρησή του και η διατήρησή του στη φυσική του κατάσταση. Η στωική έννοια του νόμου της φύσεως, όπως αναπτύχθηκε αργότερα από τους Hooker, Grotius, Locke και άλλους,²⁶ λειτούργησε ως θεμελιακή φιλοσοφική υποδομή των σχέ-

26. Δραγώνα-Μονάχου «From Natural Law to Natural Rights», Β' Διεθνές Συνέδριο Φιλοσοφία, 1985.

τικών Διακηρύξεων και ανέδειξε τους Στωικούς, όπως ήδη τόνισα, σκαπανείς της ιδέας των ανθρώπινων δικαιωμάτων.

Ωστόσο ούτε στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948 ούτε στην πλούσια φιλοσοφική βιβλιογραφία που ακολούθησε γίνεται πλέον έκκληση στον νόμο της φύσεως για την επιστημολογική θεμελίωση των δικαιωμάτων, εκτός ίσως από αναφορές μερικών νεοθωμιστών. Αυτό δεν σημαίνει ότι αναχαιτίστηκε και η συνάφεια των Στωικών με την ιδέα ή την πρωτοϊστορία των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Έχουμε κατά καιρούς αναβιώσεις του Στωικισμού και δεν είναι τυχαίο ότι και σήμερα γίνεται λόγος για ένα «νεοστωικισμό» ως αντίδοτο στην «οικονομιοκρατική» παγκοσμιοποίηση. Ενδεικτικοί για την επικαιρότητά των Στωικών στην κανονιστική (φυσιοκρατική) ηθική, στην οικολογία και τη βιοηθική είναι οι τίτλοι αρκετών πρόσφατων βιβλίων και άρθρων.²⁷

Προς επίρρωση της επικαιρότητας του Στωικισμού στις μέρες μας αξίζει ίσως να αναφερθεί ότι ο πρώτος πανηγυρικός εορτασμός της «Ημέρας της φιλοσοφίας στην Ουνέσχο» το 2002 ήταν αφιερωμένος στη σχέση της φιλοσοφίας και των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Ο τότε διευθυντής του Τμήματος Φιλοσοφίας της Ουνέσχο Jerome Binde στην εναρκτήρια ομιλία του με τίτλο *Philosophie et droits humains* (2000), αφού αναφέρθηκε στην όχι πάντοτε φιλική προς τα ανθρώπινα δικαιώματα φιλοσοφία του Πλάτωνα και άλλων, εντόπισε δύο στιγμές κατά τις οποίες η φιλοσοφία αγχάλιασε συστηματικά τα δικαιώματα, η πρώτη από τις οποίες ήταν η στωική. Είπε μεταξύ άλλων, μιλώντας για τη «στωική στιγμή». Και αναφερόμενος στον ιστορικό Πολύβιο πρόσθεσε: «Είναι στους κόλπους του αρχαίου στωικισμού που αναδύεται η ιδέα, αποτελεσματική για την ανάδυση της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων, της «πολιτογράφησης στον κόσμο» (*de citoyennete du monde*), η «ιδέα του πολίτη του κόσμου». Και ίσως είναι η ίδια στιγμή που γεννιέται, μέσα στον ίδιο χώρο της αρχαίας φιλοσοφίας, η ιδέα της παγκοσμιοποίησης (*mondialisation*)» (9-10). Επισημαίνει ωστόσο ότι οι Στωικοί δεν χτίζουν ακόμη μια πολιτική ανθρώπινων δικαιωμάτων, αλλά κληροδοτούν την ιδέα αυτή. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Binde δεν χρησιμοποιεί για την παγκοσμιοποίηση τον όρο *globalization* αλλά τον όρο *mondialisation* για τον οποίο επιμένει και ο Jaques Derrida (2003).

27. Βλ. σχετικά Jim Cheney, "The Neostoicism of Radical Environmentalism", *Ethics* 11 (1989), το βιβλίο του William Stephens, *Stoic Naturalism, Rationalism and Ecology*, 1994) που έχω συζητήσει αλλού (Dragona-Monachou 2002 / 2010), καθώς και οι σχετικές με το πρόβλημα της ευθανασίας αναφορές στους Στωικούς του Christopher Cosans "Facing Death like a Stoic: Epictetus on Suicide in the case of illness", στη έκδοση των Mark Kuczewski-Ronald Polansky, *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues* (2000, 229-246). Και έχει αναγνωρισθεί η συμβολή της Στοάς στη διαμόρφωση της έννοιας της ανθρώπινης «αξιοπρέπειας» από τον Μάρκο Αυρήλιο, της *humanitatis* του Σενέκα.

γιατί παραπέμπει στον κόσμο (monde) και την ιστορία του σε διάκριση από την υδρόγειο (globe) και την οικουμένη (univers), σηματοδοτώντας πληρέστερα την ιδιότητα του «πολίτη του κόσμου».

Εκτενή και τεκμηριωμένη αναφορά στους Στωικούς ως θεμελιωτές του κοσμοπολιτισμού κάνει και η Martha Nussbaum²⁸ στο πλαίσιο μιας ενδιαφέρουσας πρότασης για μια κοσμοπολιτική εκπαίδευση, θεωρώντας τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων απαραίτητο «μέσα σ' ένα κόσμο όπου ασκούνται αλληλεπιδράσεις μεταξύ των εθνών υπό όρους... δικαιοσύνης και αμοιβαίου σεβασμού». Σημαντική είναι επίσης η αναφορά στους Στωικούς της Julia Kristeva²⁹ στο δοκίμιό της «Οι Έλληνες ανάμεσα σε βαρβάρους, ικέτες και μετοίκους» αλλά και σε άλλα, δημοσιευμένα στον τόμο *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας* (2004), δοκίμιό της, καθώς και η ετυμηγορία της ότι «την πρώτη κοσμοπολιτική ηθική την οφείλουμε στους Στωικούς και στη βασισμένη στην ατομική σοφία ηθική τους») αλλά και στις «φιλελεύθερες και εξισωτικές ιδέες τους» (76). Η πρωτοποριακή συμβολή των Στωικών στη ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει επανειλημμένως συζητηθεί από εμένα αλλά και άλλοτε εντονότερα και άλλοτε ηπιότερα από τον καθηγητή Φίλιππο Μήτση σε σχετικά άρθρα.³⁰

Στις μέρες μας μάλιστα, και πιο συγκεκριμένα προς τα τέλη του προηγούμενου και τις αρχές του αιώνα μας, γίνεται ιδιαίτερος λόγος για ένα Νέο Στωικισμό ή για ένα Νεοστωικισμό τόσο σε επιστημονικό όσο και σε πιο λαϊκό επίπεδο. Θα κλείσω λοιπόν την εκτενή αυτή συμβολή μου με λίγα λόγια για μερικές σύγχρονες εκδοχές του στωικισμού, που είτε επιβεβαιώνουν την επικαιρότητά του, αντλώντας από τη σοφία του τα στοιχεία εκείνα που προσφέρονται ιδιαίτερα στην εποχή μας, είτε δείχνουν πόσο σωτήριος μπορεί να αποβεί σε οριακές καταστάσεις, και σκιαγραφώντας παραστατικά την κίνηση που ονομάστηκε «μοντέρνος στωικισμός».

Στο πολύ ενδιαφέρον άρθρο του «Stoicism Today» ο Jean-Baptiste Gourinat³¹ εξηγεί πώς νοείται ο στωικισμός σήμερα ως φιλοσοφικό σύστημα. Θεωρώντας πολλές απόψεις της λογικής και της φυσικής του ξεπερασμένες –καίτοι η στωική τους προσέγγιση μπορεί ακόμη να εν-

28. «Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός; Αθήνα, Scripta 1999. Βλ. σχετικά Δραγώνα-Μονάχου «Η Martha Nussbaum, οι Στωικοί και τα ανθρώπινα δικαιώματα, *Ισοπολιτεία* XI: 179-199, 2007.

29. «Οι Έλληνες ανάμεσα σε βαρβάρους, ικέτες και μετοίκους», στο *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, Μετάφραση Β. Πατσουγιάννη, Αθήνα, Scripta.

30. «Στωικοί και δικαιώματα», *Δευκαλίων* 15/1 (1997) και «The Stoic Origin of Natural Rights», Katerina Ierodiakonou (Ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999.

31. Iris, ISSN 2036-3257, I, 2 October 2009, p. 497-511.

διαφέρει— βρίσκει πιο πειστική την ηθική τους, μια φυσιοκρατική αλλά και λογοκρατική ηθική. Οι Στωικοί, ισχυρίζεται, θεωρούν την αρετή μοναδικό αγαθό και προσπαθούν να μας κάνουν να παραιτηθούμε από τα πάθη. Όλα αυτά φαίνονται συχνά ανυπόφορα, αλλά η δύναμη του στωικισμού εξαρτάται από την πνευματικότητά του. Ένα από τα διακριτικά στοιχεία του Στωικισμού, καθώς και του μεγαλύτερου μέρους της αρχαίας φιλοσοφίας, είναι ότι η φιλοσοφία δεν είναι μόνο ένα θεωρητικό σύστημα, αλλά και ένας τρόπος ζωής. Από αυτή την άποψη είναι ο στωικισμός μια ζωντανή φιλοσοφία, όπως μπορεί να φανεί από τη φημισμένη μορφή του δοκιμασμένου στωικού James B. Stockdale—, του φιλοσοφημένου πιλότου καταδιωκτικού αεροπλάνου, που πληγώθηκε στον πόλεμο του Βιετνάμ, έμεινε έγκλειστος εκεί για πολλά χρόνια και «ένιωσε ότι εγκατέλειψε τον κόσμο της τεχνολογίας και εισήλθε στον κόσμο του Επικτήτου». Επιβίωσε δε χάρις στις αρχές του Επικτήτου, ιδιαίτερα στη διάκρισή του «τί είναι στην εξουσία μας» και «τί δεν εξαρτάται από εμάς», όπως ομολογεί ο ίδιος ο Stockdale στα πολυδιαβασμένα βιβλία του *Courage under Fire, Testing Epictetus' Doctrines in a Laboratory of Human Behavior* (Stanford 1994), *Thoughts of a Philosophical Fighter Pilot*, Stanford 1995 και σε άλλα. Ο Gourinat επισημαίνει ότι, με βάση τη δεδομένη διανοητική προσέγγιση, η στωική θεωρία των παθών αντιτίθεται προφανώς στην ψυχαναλυτική προσέγγιση και την έμφασή της στις ασυνείδητες διαδικασίες. Οι θεωρίες που είναι γνωστές ως «γνωστικές θεραπείες» προσεγγίζουν στενά τον στωικισμό. Ο στωικισμός είναι, λοιπόν, μια ζωντανή φιλοσοφία «με περισσότερους από ένα τρόπους». Παρόλο που τα έργα των κύριων εκπροσώπων του αρχαιότερου κυρίως στωικισμού χάθηκαν γρήγορα, η σχολή—μάλλον το «κίνημα» αυτό— ως επιδραστική τάση σκέψης και οδηγός ζωής είχε μεγάλη διάρκεια. Ο στωικός Κορνούτος άκμαζε για πολλά χρόνια για τη γραμματική και τη ρητορική του, ο Σενέκας, ο Επικτήτος και ο Μάρκος Αυρήλιος για την ηθική τους. Γενικώς ο στωικισμός απορροφήθηκε από την κοινή παιδεία. Έγινε ένας έντονος τρόπος ζωής και υπαρκτής σκέψης, μια στάση απέναντι στη ζωή και μια σωτήρια ψυχολογική διάθεση. Το βιβλίο του Ολλανδού Justus Lipsius, *Manuductio ad Stoicorum philosophiam* (1604) συνέβαλε στην αναβίωση του στωικισμού στα νεότερα χρόνια. Και στην εποχή μας στάθηκε πολύτιμο το βιβλίο του J. Lagree, *Juste Lipse, La restauration du stoicisme*, Paris, Vrin, 1994. Οι σύγχρονοι Στωικοί δεν είναι επαγγελματίες φιλόσοφοι κατά τον Gourinat, ο οποίος κλείνει το άρθρο του με το καιριο ερώτημα: Τι είναι ο στωικισμός σήμερα; Είναι ή μπορεί να είναι μια ζώσα φιλοσοφία;

Η κρίση που περνά σήμερα ο κόσμος, και ιδιαίτερα η χώρα μας, ίσως αναδιηρήσει το ερώτημα αυτό εκ βαθέων και το απαντήσει υπεύ-

θυνα και αποτελεσματικά, δηλαδή στωικά. Μια θετική απάντηση για μια ζωή εμπνευσμένη από το στωικό πνεύμα θα ήταν ίσως λυτρωτική ακόμη και αν –ή κυρίως εάν– είχε βοηθήσει μια αναγέννηση του στωικού πνεύματος να λήξει τελεσίδικα η κρίση που μαστίζει τη χώρα μας τα τελευταία χρόνια και είχε κατορθώσει να κάνει να επανέλθει στην Ελλάδα, κοιτίδα του στωικισμού, η στωική «εύροια βίου». Με τον στωικισμό ως «εκ νέου ζώσα ηθική φιλοσοφία» ίσως το φάσμα κρίσεων, ανάλογων με αυτές που πλανώνται ανά τον κόσμο και δοκιμάζουν ιδιαίτερα σκληρά τη χώρα μας, αποτελέσει ανεπανάληπτο παρελθόν.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΣΤΟΝ ΠΡΩΤΟ «ΕΠΩΔΟ ΤΟΥ ΣΤΡΑΣΒΟΥΡΓΟΥ» (115 W.)

Αντικείμενο της παρούσας εργασίας αποτελεί ο πρώτος «επωδός του Στρασβούργου» (115 W.).¹ Ειδικότερα, στόχος είναι να παρουσιαστούν και να αναλυθούν τα ομηρικά στοιχεία που εντοπίζονται στον επωδό, τόσο σε λεξιλογικό επίπεδο, όσο και σε επίπεδο θεματολογίας και σκηνών.

Η εργασία διακρίνεται σε τρεις ενότητες. Στην πρώτη ενότητα, μετά την παρουσίαση του κεντρικού θέματος του επωδού και τη μετάφρασή του, γίνεται κατά λέξη ανάλυση και σε κάθε στίχο παρουσιάζονται οι λεξιλογικές ομηρικές επιδράσεις. Στη δεύτερη αναλύονται οι ομηρικές επιδράσεις σε επίπεδο σκηνών (σκηνές ναυαγίου, κατάρας και εκδίκησης). Τέλος, το τρίτο μέρος εξετάζει την πρόσληψη του επωδού στη μεταγενέστερη ελληνική και λατινική γραμματεία.

Ι. Ο ΠΡΩΤΟΣ «ΕΠΩΔΟΣ ΤΟΥ ΣΤΡΑΣΒΟΥΡΓΟΥ» ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ - ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Ο πρώτος «επωδός του Στρασβούργου» δημοσιεύτηκε το 1899 από τον Γερμανό φιλόλογο Richard August Reitzenstein. Ως προς την πατρότητα του επωδού, ορισμένοι μελετητές τον αποδίδουν στον Αρχίλοχο, ενώ άλλοι στον Ιππώνακτα.²

1. Το απόσπασμα προέρχεται από την έκδοση του West (1989) [= *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrian cantati*, Oxford], ο οποίος αποδίδει τον επωδό στον Ιππώνακτα. Στην έκδοση του Diehl (απ. 79a) (1952) [= *Anthologia Lyrica Graeca III*, Leipzig], ο επωδός αποδίδεται στον Αρχίλοχο.

2. Για μια εκτενή και αναλυτική πραγμάτευση της πατρότητας του επωδού, βλ.

• Ο Στέφανος Α. Τόκος είναι Υποψήφιος Διδάκτωρ Κλασικής Φιλολογίας στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

. [
 η[
 π . []ν[...]....[
 κύμ[ατι] πλα[ζόμ]ενος·
 5 καὶν Σαλμυδ[ησ]σ[ω] ᾧ γυμνὸν εὐφρονε . [
 Θρήικες ἀκρό[χ]ομοι
 λάβοιεν — ἔνθα πόλλ' ἀναπλήσαι κακὰ
 δοῦλιον ἄρτον ἔδων—
 10 ῥίγει πεπηγότ' αὐτόν· ἐκ δὲ τοῦ χνόου
 φουκία πόλλ' ἐπέχει,
 κροτέοι δ' ὀδόντας, ὥς [χ]ύων ἐπὶ στόμα
 κείμενος ἀκρασίη
 ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα....δ.ο.υ·
 ταῦτ' ἐθέλοιμ' ἄν ιδεῖν,
 15 ὅς μ' ἠδίκησε, λ[α]ίξ δ' ἐπ' ὀρκίοις ἔβη,
 Τὸ πρὶν ἐταῖρος [ἐ]ών.

[...παρասυρμένος από το κύμα. Και στον Σαλμυδησό γυμνό ας τον αρπάξουν φιλικότατα οι Θράκες, που δένουν τα μαλλιά τους στην κορυφή –εκεί πολλά βάσανα ας περάσει, τρώγοντας το ψωμί της σκλαβιάς– ξεπαγιασμένο από το φύχος. Και η θάλασσα από τον αφρό, πολλά φύκια ας ρίχνει πάνω του, ας κροταλίζει τα δόντια του, καθώς σαν το σκυλί μπρούμυτα θα κείτεται από την αδυναμία στην άκρη της ακτής, εκεί όπου σπάνε τα κύματα. Αυτά θα 'θελα να δω γι' αυτόν, ο οποίος με αδίκησε, και καταπάτησε τους όρκους, αν και πριν ήταν φίλος.]

Τα παλιά χρόνια ήταν σύνηθες να κατευθύνουν κάποιο φιλικό πρόσωπο που έφτανε σε θαλάσσιο ταξίδι, χάνοντας προσειχτές και σπονδές στις θεότητες της θάλασσας για ασφαλές ταξίδι και αβλαβή επιστροφή.

Μεταξύ άλλων, η Σαπφώ και ο Θεόκριτος έγραψαν ποιήματα στα οποία αποχαιρετούν αγαπημένα τους πρόσωπα, τα οποία αναχωρούν για ένα ταξίδι διά θαλάσσης. Τα ποιήματα αυτά ανήκουν στο ποιητικό είδος του «προπεμπτικού». Πληροφορίες γι' αυτό το λογοτεχνικό είδος αντλούνται από το έργο *Περὶ Ἐπιδεικτικῶν* του ρήτορα Μενάνδρου.³

«Primus inventor» αυτού του ποιητικού είδους φαίνεται να ήταν ο συγγραφέας του επωδού (είτε είναι ο Αρχίλοχος, είτε ο Ιππώναξ), με τη διαφορά όμως ότι συνέθεσε μια παρωδία «προπεμπτικού» ποιήματος.

* * * * *

4. κύμ[ατι] πλα[ζόμε]νος: «παρασυρμένος απ' το κύμα». Το «πλάζομαι» απαντά στον Όμηρο με τη σημασία του «περιπλανώμαι», «παραδέρνομαι». Το ρήμα εμφανίζεται ήδη από το προοίμιο της Οδύσσειας για να αποτυπώσει την περιπλάνηση και την ταλαιπωρία του Οδυσσέα στη θάλασσα (Οδ. α 1-2: *ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν*). Με την ίδια έννοια χρησιμοποιείται και αργότερα, όπου περιγράφεται το ναυάγιο του Οδυσσέα αφότου φεύγει από το νησί της Καλυψούς (Οδ. ε 388-9: *ἔνθα δὺν νύκτας δύο τ' ἤματα κύματι πηγῶ / πλάζετο, πολλὰ δέ οἱ κραδίη προτιόσσετ' ὄλεθρον*). Στο σημείο που ο Νέστορας αφηγείται τα βάσανα των Ελλήνων προ των τειχῶν της Τροίας, χρησιμοποιείται η μετοχή πλαζόμενοι, για να εκφράσει την περιπλάνησή τους με τα πλοία στο πέλαγος (Οδ. γ 105-6: *ἡμέν ὅσα ξὺν νηυσὶν ἐπ' ἥροειδέα πόντον / πλαζόμενοι κατὰ ληϊδ', ὅπη ἄρξειεν Ἀχιλλεύς*).

Στον Όμηρο επίσης, το «πλάζω» προσλαμβάνει και την έννοια του «απομακρύνω κάποιον απ' την πατρίδα» (Οδ. α 74-5: *ἐκ τοῦ δὴ Ὀδυσῆα Ποσειδάων ἐνοσίχθων / οὐ τι κατακτείνει, πλάζει δ' ἀπὸ πατρίδος αἰῆς*), «απομακρύνω κάποιον από έναν σκοπό» (Ιλ. Β 131-3: *πολλέων ἐκ πολλῶν ἐγχεσπαλοι ἄνδρες ἔασιν, / οἳ με μέγα πλάζουσι καὶ οὐκ εἰώσ' ἐθέλοντα / Ἰλίου ἐκπέρσαι εὐ ναιόμενον πτολίεθρον*), καθώς επίσης και του «ζαλίζω» (Οδ. β 395-6: *ἔνθα μνηστήρεσσιν ἐπὶ γλυκὺν ὕπνον ἔχευε, / πλάζε δὲ πίνοντας, χειρῶν δ' ἔκβαλλε κύπελλα*).⁴

3. Πρόκειται για τον Μένανδρο από τη Φρυγία, γραμματικό και ρητοροδιδάσκαλο του 3ου μ. Χ. αιώνα. Αναλυτικά βλ. Kroh (1996) 323 & Montanari (2008) 942. Για τα κύρια μέρη του προπεμπτικού βλ. Μέν. Ρήτ. *Περὶ Ἐπιδ.* 258.

4. Πρβλ. Ιλ. Φ 269: *πλάζ' ὤμους καθύπερθε: ὃ δ' ὑψόσε ποσσὶν ἐπὶ ἡδ' α 431: πλῆξεν ἐπεσσύμενον, τηλοῦ δέ μιν ἔμβαλε πόντω, ι 80-1: ἀλλὰ με κύμα ῥοῆς τε περὶ γνάμπτοντα Μάλειαν / καὶ Βορέης ἀπέωσε, παρέπλαγεν δὲ Κουθήρων, ο 306-7: αὐτὰρ ἐμοὶ γ' ὄνομ' ἐστὶν Ἐπήριτος: ἀλλὰ με δαίμων / πλάγξ' ἀπὸ Σικανίης δεῦρ' ἐλθέμεν οὐκ ἐθέλοντα.*

5. **Σαλμυδ[ησσ]ῳι**: ο Σαλμυδησσός είναι γιαλός στον Εύξεινο Πόντο, από την πλευρά της Θράκης. Είναι γνωστός για τον αγριότητα και τη βαρβαρότητα των κατοίκων της πόλης, οι οποίοι λεηλατούσαν συστηματικά τους ναυαγούς. Στον Αισχύλο, η Σαλμυδησσός χαρακτηρίζεται «εχθρική στους ναύτες και μητριά των πλοίων» (Αισχ. Προμ. 726-7: *τραχεῖα πόντου Σαλμυδησσία γνάθος / ἐχθρόξενος ναύταισι, μητρυιὰ νεῶν*)⁵ ενώ και στον Σοφοκλή χαρακτηρίζεται «ἄξενος» (Αντ. 969). Η βαρβαρότητα των Θρακῶν της Σαλμυδησσού πιστοποιείται και από τον Ξενοφῶντα, καθώς όχι μόνο λήστευαν τα πλοία και τους ναυαγούς, αλλά τσακωνόνταν και μεταξύ τους, ποιός θα τους συλήσει (Ξεν. Ανάβ. 7.5.12-13: *...καὶ ἀφικνοῦνται ἐν δεξιᾷ ἔχοντες τὸν Πόντον διὰ τῶν Μελινοφάγων καλουμένων Θρακῶν εἰς τὸν Σαλμυδησσόν. ἔνθα τῶν εἰς τὸν Πόντον πλεουσῶν νεῶν πολλαὶ ὀκέλλουσι καὶ ἐκπίπτουσι: τέναγος γάρ ἐστιν ἐπὶ πάμπολου τῆς θαλάττης. καὶ Θραῖκες οἱ κατὰ ταῦτα οἰκοῦντες στήλας ὀρισάμενοι τὰ καθ' αὐτοὺς ἐκπίπτοντα ἕκαστοι λήζονται: τέως δὲ ἔλεγον πρὶν ὀρίσασθαι ἀρπάζοντας πολλοὺς ὑπ' ἀλλήλων ἀποθνήσκειν*).⁶

γυμνόν: εδώ η λέξη χρησιμοποιείται για να δηλώσει τον γυμνό –χωρίς ρούχα– άνθρωπο, ενώ σε ένα δεύτερο επίπεδο έχει την έννοια του «αβοήθητου» και του «ανυπεράσπιστου». ⁷ Η λέξη απαντά στον Όμηρο και με τις δύο σημασίες. Ο Οδυσσεύς όταν συναντά τη Ναυσικά και τις νεαρές κοπέλες πλάι στο ποτάμι είναι χωρίς ρούχα, ολόγυμνος (Οδ. ζ 135-6: *ὥς Ὀδυσσεὺς κούρησιν ἐυπλοκάμοισιν ἔμελλε / μῖξεσθαι, γυμνός περ ἐών*) και κόβει ένα κλωνάρι προκειμένου να κρύψει τη γύμνια του (ζ 127: *ὥς εἰπὼν θάμνων ὑπεδύσετο δῖος Ὀδυσσεύς, / ἐκ πυκινῆς δ' ὕλης πτόρθον κλάσε χειρὶ παχείῃ / φύλλων, ὥς ῥύσαιτο περὶ χροῖ μήδεα φωτός*). Ωστόσο, στο συγκεκριμένο σημείο η λέξη ενέχει και μια ερωτική σημασία.

Στην *Ιλιάδα*, η λέξη γυμνός εμφανίζεται ως επί το πλείστον σε πολεμικές σκηνές, δηλώνοντας τον απροστάτευτο και άοπλο στη μάχη άνδρα. Στην *Πατρόκλεια*, ο Απόλλωνας επεμβαίνει στη μάχη και αφοπλίζει τον Πάτροκλο. Τον απογυμνώνει σταδιακά από τα όπλα του: ο Πάτροκλος χάνει στη μάχη πρώτα το κράνος, έπειτα το δόρυ, την ασπίδα και το θώρακά του και ως εκ τούτου είναι απροστάτευτος και ανυπεράσπιστος μπροστά στον εχθρό (Ιλ. Π 815: *Πάτροκλον γυμνόν περ*

5. Βλ. Griffith (1983) 218. Η Σαλμυδησσός χαρακτηρίζεται *μητρυιά*, διότι οι θετές μητέρες ήταν συνήθως σκληρές (πρβλ. Ησ. Έργ. 823: *ἀλλοτε μητρυὶα τέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ*).

6. Για τον Σαλμυδησσό πρβλ. Απολλοδ. 1.120.2, Διοδ. Σικ. 14.37.2, Λυκόφ. Αλεξ. 1286.

7. Βλ. επίσης Σκιαδάς (1979) 115, Nicolosi (2007) 50.

έοντ' ἐν δηϊοτήτι).⁸

Ομοίως, ο Λυκάονας είναι πλήρως απογυμνωμένος από τα όπλα του, καθώς το κράνος, η ασπίδα και το κοντάρι του βρίσκονται στο χώμα (Ιλ. Φ 49-51: τὸν δ' ὥς οὖν ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς / γυμνὸν ἄτερ κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος, οὐδ' ἔχεν ἔγχος, / ἀλλὰ τὰ μὲν ῥ' ἀπὸ πάντα χαμαὶ βάλε...)⁹.

εὐφρονε. [: ο Diels προτείνει τη γραφή «εὐφρονέσ[τατα]» (φιλικότατα),¹⁰ επίρρημα που εδώ έχει ειρωνική χροιά, καθώς αντιπαρβάλλεται αφενός με την αγριότητα των Θρακών και αφετέρου με το ρήμα «λάβοιεν».¹¹ Έτσι, διαγράφεται εύστοχα η χαρά του ποιητικού υποκειμένου για την τιμωρία του πρώην φίλου του. Αντιθέτως, η γραφή «εὐφρόν[ης σκότῳ]» ή «εὐφρόν[ης σκότει]» (κατά τη διάρκεια της νύχτας), που προτείνει ο Schulthess,¹² δηλώνει απλώς χρόνο. Η λέξη εὐφρόνη (νύχτα) δεν είναι ομηρική και εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Ησίοδο (Εργ. 560: μακραι γὰρ ἐπίρροθοι εὐφρόναι εἰσίν).

6. Θρήϊκες ἀκρό[χ]ομοι: οι Θράκες που δένουν τα μαλλιά τους στην κορυφή. Η διατύπωση «Θρήϊκες ἀκρόχομοι» είναι ομηρική και εμφανίζεται στην *Ιλιάδα*. Ο Θόαντας εκδικείται το φόνο του Διώρη και σκοτώνει τον Πείρω. Αλλά δεν προλαβαίνει να σκυλέψει το πτώμα του, καθώς εμποδίζεται από τους μεγαλόσωμους Θράκες (Δ 532-5: τεύχεα δ' οὐκ ἀπέδυσσε: περίστησαν γὰρ ἑταῖροι / Θρήϊκες ἀκρόχομοι δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντες, / οἳ ἐ μέγαν περ ἑόντα καὶ ἴφθιμον καὶ ἀγαυὸν / ὥσαν ἀπὸ σφείων...)¹³.

Το γεγονός πως ο ποιητής τοποθετεί στον επωδό τους Θράκες για τιμωρούς του πρώην φίλου του και τη Σαλμυδησό ως τόπο ναυαγίου, θα μπορούσε να αποτελέσει ένα δείγμα για την πατρότητα του επωδού. Και αυτό, διότι ο Αρχίλοχος, ακολουθώντας τον πατέρα του Τελεσικλή διέμενε ως στρατιώτης στη Θάσο και είχε συμμετάσχει στον πόλεμο με τους Θράκες. Από ένα απόσπασμά του (5W), γίνεται φανερό πως πολέμησε με τους Σαῖους, λαό της Θράκης, και έγινε ρίψασπις για

8. Για τον σταδιακό αφοπλισμό του Πατρόκλου βλ. Ιλ. Π 791-804.

9. Πρβλ. Ιλ. Ρ 122. 693: γυμνόν: ἀτάρ τά γε τεύχε' ἔχει κορυθαίολος Ἴκτωρ, Χ 510: γυμνόν: ἀτάρ τοι εἴματ' ἐνὶ μεγάροισι κέονται, Οδ. λ 607: γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νεύρῳσιν ὀιστόν, φ 417: γυμνός: τοῖ δ' ἄλλοι κοίλῃς ἔντοσσε φαρέτρῃς.

10. Βλ. αναλυτικά Degani (1991²) 169.

11. Πρβλ. Ιλ. Ο 99: οὔτε θεοῖς, εἴ περ τις ἔτι νῦν δαίνυται εὐφρων, Οδ. ρ 531: ἢ αὐτοῦ κατὰ δώματ', ἐπεὶ σφισι θυμὸς εὐφρων. Σύμφωνα με τη Nicolosi (2007) 58, το επίθετο «εὐφρων» σε αυτούς τους στίχους χρησιμοποιείται **εισιρωνικά** (Πρβλ. 12 W: κρύπτωμεν <δ> ἀνιρὰ Ἰηοειδάωνος ἀνακτος / δῶρα.

12. Βλ. αναλυτικά Degani (1991) 169.

13. Πρβλ. Ιλ. Β 542: τῷ δ' ἄμ' Ἀβαντες ἔποντο θοοὶ ὅπιθεν κομώντες.

να σώσει τη ζωή του:¹⁴

ἀσπίδι μὲν Σαῖων τις ἀγάλλεται, ἣν παρὰ θάμνῳ,
ἐντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἐθέλων·
αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;
ἐρρέτω· ἔξαυτις κτήσομαι οὐ κακίῳ.

7. **λάβοιεν**: το «λαμβάνω» εδώ έχει επιθετική σημασία και αντιπα-
ραβάλλεται με το «εὐφρονέσ[τατα]». Δε χρησιμοποιείται με τη σημασία
του «αγγίζω», «πιάνω», «παίρνω», αλλά του «αρπάζω», «παίρνω με
τη βία». Στον Όμηρο, το ρήμα συναντάται συχνά με εχθρική σημασία
και χρησιμοποιείται για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο τα
άγρια ζώα αρπάζουν τη λεία τους, λειτουργώντας έτσι συνεκδοχικά για
τη σύλληψη και το φόνο του εχθρού στη μάχη.

Ο Αγαμέμνων, όταν χτυπάει τον Άντιφο, παρομοιάζεται με λιοντάρι,
το οποίο αρπάζει με τα κοφτερά του δόντια τα τέκνα μιας ελαφίνας
και τα κατασπαράζει (Ιλ. Α 113-5: ὥς δὲ λέων ἐλάφοιο ταχείης νήπια
τέκνα / ῥηϊδίῳσ συνέαξε λαβὼν κρατεροῖσιν ὁδοῦσιν / ἐλθὼν εἰς εὐ-
νήν, ἀπαλὸν τέ σφ' ἦτορ ἀπηύρα). Και ο Μενέλαος, όταν φονεύει τον
Εὐφορβο, παρομοιάζεται με λιοντάρι, που αρπάζει με τα κοφτερά του
δόντια μια αγελάδα και τρώει τα σωθικά της (Ιλ. Ρ 63-5: τῆς δ' ἐξ
αὐχέν' ἔαξε λαβὼν κρατεροῖσιν ὁδοῦσι / πρῶτον, ἔπειτα δέ θ' αἷμα
καὶ ἔγκατα πάντα λαφύσσει / δηῶν: ἀμφὶ δὲ τὸν γε κύνες τ' ἄνδρες
τε νομῆες).¹⁵

Σύμφωνα με τη Nicolosi (2007: 57), στον Όμηρο συναντάται μόνο
μια φορά με φιλική σημασία (Οδ. η 254-6: ...ἐνθα Καλυψὼ / ναίει ἐυ-
πλόκαμος, δεινὴ θεός, ἥ με λαβοῦσα / ἐνδυκέως ἐφίλει τε καὶ ἔτρε-
φεν ἡδὲ ἔφασκε). Η μετοχή «λαβοῦσα», πλαισιωμένη από λέξεις που
δηλώνουν φροντίδα και περίθαλψη («ἐνδυκέως», «ἐφίλει» «ἔτρεφεν»),
δηλώνει την προστασία της Καλυψούς για το ναυαγὸ Οδυσσέα. Σε ένα
δεύτερο επίπεδο όμως, η μετοχή προσλαμβάνει και τη σημασία του
«παγίδευσε», «αιχμαλώτισε», διότι η Καλυψὼ κράτησε τον Οδυσσέα
κοντά της παρά τη θέλησή του.

πολλὴ ἀναπλήσαι κακὰ: το «ἀναπλήρημι» απαντά στα ομηρικά ἐ-
πι με τη σημασία του «υποφέρω πολλά βάσανα» και συνήθως εμφανί-

14. Βλ. αναλυτικά Σκιαδάς (1979) 73-6.

15. Πρβλ. Ιλ. Ε 273: εἰ τούτῳ κε λάβοιμεν, ἀροῖμεθα κε κλέος εὐθλόν, Θ 196: εἰ
τούτῳ κε λάβοιμεν, ἐελποῖμην κεν Ἀχαιοῦς, Ο 223: ...ὅν δὲ λάβοιμι / ῥιπτάσκον
τεταγὼν ἀπὸ βῆλαυ ὄφρ' ἂν ἵκηται, Οδ. ι 418: εἰ γὰρ τοῦ μετ' ἐμοῖσι λάβοι στείχοντα
θύραζε. Εκτενέστερα για τις παρομοιώσεις ηρώων με λιοντάρι, αετό κτλ. βλ. Ζαμάρου
(1994) 285-301 (σελ. 296, υπ. 30 & 31).

ζεται μαζί με τις λέξεις «κακά» (Ιλ. Ο 132: ...ἀναπλήσας κακά πολλὰ), «άλγεα» (Οδ. ε 302: ἄλγε' ἀναπλήσειν...), «κῆδεα» (Οδ. ε 207: κῆδε' ἀναπλήσαι...).¹⁶ Συνοδευόμενο από τη λέξη «οἶτον» προσλαμβάνει τη σημασία του «πεθαίνω» (Ιλ. Θ 34, 465: ...κακὸν οἶτον ἀναπλήσαντες...). Συχνά στον Όμηρο έχει μεταφορική χρήση και σημαίνει «εκπληρώνω αυτό που καθορίζει η μοίρα» (Ιλ. Δ 170: αἶ κε θάνης καὶ πότμον ἀναπλήσης βίοτιο).¹⁷

8. δούλιον ἄρτον ἔδων: «τρώγοντας το ψωμί της σκλαβιάς». Στον Όμηρο δεν εμφανίζεται η φράση «δούλιον ἄρτον», αλλά «δούλιον ἥμαρ». Το «ἥμαρ» στα ομηρικά έπη έχει συχνά δυσσίωνες συνδηλώσεις και συνοδεύεται κυρίως από τα επίθετα *μόρσιμον* (Οδ. κ 175: ...μόρσιμον ἥμαρ...), *ὀλέθριον* (Ιλ. Τ 294: ...ὀλέθριον ἥμαρ...), *δούλιον* (Ιλ. Ζ 463: ...δούλιον ἥμαρ), *κακόν* (Οδ. κ 269: ...κακὸν ἥμαρ).¹⁸ Στον Ιππώνακτα (26,6 W) εμφανίζεται η φράση «δούλιον χόρτον».

9. ῥίγει πεπηγὸτ' αὐτόν: το «πήγνυμι» συναντάται με τη σημασία του «παγώνω» και στον Όμηρο. (Ιλ. Χ 452-3: στήθεσι πάλλεται ἥτορ ἀνὰ στόμα, νέρθε δὲ γούνα / πῆγνυται: ἐγγὺς δὴ τι κακὸν Πριάμοιο τέκεσσιν). Τις περισσότερες όμως φορές, το ρήμα έχει τη σημασία του «μπήγω», «καρφώνω» και εντάσσεται σε πολεμικά συμφραζόμενα (Ιλ. Δ 185: οὐκ ἐν καιρίῳ ὀξὺ πάγη βέλος..., Δ 442: ... δόρου δ' ἐν κραδίῳ ἐπεπήγει, Δ 460-1: ἐν δὲ μετώπῳ πῆξε, πέρησε δ' ἄρ' ὅστεον εἴσω / αἰχμὴ χαλκείῃ..., Ν 371-2: ...οὐδ' ἤρκεσε θώρηξ / χάλκεος, ὃν φορέεσκε, μέση δ' ἐν γαστέρι πῆξε).¹⁹

χνόου: ο «χνόος» είναι η άχνη, ο αφρός. Η λέξη απαντά στην Οδύσεια (ζ 226: ἐκ κεφαλῆς δ' ἔσμηχεν ἄλδος χνόον ἀτρυγέτιο).

10. φυκία πόλλ' ἐπέχοι: στον Όμηρο δε χρησιμοποιείται η λέξη «φύκιον» όπως εδώ, αλλά το «φῦκος» (Ιλ. Ι 7: ...πολλὸν δὲ παρέξ ἄλα φῦκος ἔχευεν).

11-12. κροτέοι δ' ὀδόντας, ὡς [κ]ύων ἐπὶ στόμα / κείμενος ἀκρασίη: το ρήμα «κροτέω» εδώ έχει τη σημασία του «χτυπώ», «κάνω θόρυβο», όπως ακριβώς και στον Όμηρο (Ιλ. Α 160: κείν' ὄχεα κροτάλιζον ἀνὰ πτολέμοιο γεφύρας, πρβλ. Ο 453: ...ὄχεα κροτέοντες..., Pl. Rud. 536: *crepito dentibus*). Η παρομοίωση του ταλαιπωρημένου ναυαγού με ένα σκυλί που κείτεται, παραπέμπει στην εικόνα του γερασμέ-

16. Πρβλ. Ηροδ. 5.4.2: ὅσα μιν δεῖ ἐπεῖτε ἐγένετο ἀναπλήσαι κακά, 6.12.3: 'τίνα δαιμόνων παραβάντες τάδε ἀναπίμπλαμεν.

17. Βλ. Σκιαδάς (1979) 116.

18. Βλ. Kirk (2003) 538.

19. Πρβλ. Ιλ. Β 664: αἶψα δὲ νῆας ἔπηξε, πολὺν δ' ὀϊγεῖ λαὸν ἀγέρας, Π 217: στάσκεν, ὑπαὶ δὲ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πῆξας, Οδ. ε 163: εὐρείαν σχεδὴν: ἀτὰρ ἱκρία πῆξαι ἐπ' αὐτῆς, λ 77: ταῦτά τέ μοι τελέσαι πῆξαι τ' ἐπὶ τύμβῳ ἑρετμόν.

νου και αδύναμου Ἀργου (ρ 291: ἂν δὲ κύων κεφαλὴν τε καὶ οὐατα κείμενος ἔσχεν), ἀλλὰ και του αδύναμου μετά του ναυάγιο Οδυσσέα (Οδ. ε 457: κεῖτ' ὀλιγηπελέων, κάματος δέ μιν αἰνὸς ἔκανεν).

13. ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα...δου: το ουσιαστικό «ῥηγμῖν» εἶναι ομηρικό και δηλώνει το ακρογιάλι, ἀλλὰ και τον τόπο, όπου σπάει το κύμα (Οδ. ι 150: ἐκ δὲ καὶ αὐτοὶ βῆμεν ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης, ι 169: δὴ τότε κοιμήθημεν ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης, μ 214: ὕμεις μὲν κώπησιν ἄλὸς ῥηγμῖνα βαθεῖαν, Ιλ. Α 437: ἐκ δὲ καὶ αὐτοὶ βαῖνον ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης, Υ 229: ἄκρον ἐπὶ ῥηγμῖνος ἄλὸς πολιοῖο θέεσκον).

15. ὅς μ' ἠδίκησε: το ρῆμα «ἀδικῶ» δεν εἶναι ομηρικό και εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Ησίοδο (Εργ. 260: γηρύετ' ἀνθρώπων ἄδικον νόον..., 272: ...εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἔξει).²⁰ Ὅπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σκιαδάς (1979: 117), «εκφράζεται η ἔννοια της αδικίας ως ενέργεια και όχι ως κατάσταση».

Λ[ι]ξ δ' ἐπ' ὀρκίοις ἔβη: εδώ εκφράζεται η αιτία της αγανάκτησης του ομιλούντος προσώπου του επωδού, η οποία εἶναι η επιορκία. Η διατύπωση εἶναι ομηρική (Ιλ. Δ 157: ... κατὰ δ' ὄρκια πιστὰ πάτησαν). Το επίρρημα λάξ εμφανίζεται ἤδη στον Ὅμηρο σε πολεμικές σκηνές. Ἐχει ιδιαίτερη σημασιολογική βαρύτητα, καθώς συνοδευόμενο από τα «βάς», «προσβάς» παραπέμπει στην εικόνα, όπου ο νικητής πατάει πάνω στο νεκρὸ πτώμα του αντιπάλου και βγάζει το δόρυ του. Ο Αἴαντας πατώντας πάνω στο νεκρὸ κορμί του Ἀμφίου, τραβά ἔξω το χάλκινο κοντάρι (Ιλ. Ε 620-1: αὐτὰρ ὃ λάξ προσβάς ἐκ νεκροῦ χάλκεον ἔγχος / ἐσπάσας...). Ομοίως και ο Αγαμέμνωνας πατά επάνω στον Ἄδρηστο και βγάζει το δόρυ από την κοιλιά του (Ζ 64-5: ... ὃ δ' ἀνετράπετ', Ἀτρεΐδης δὲ / λάξ ἐν στήθεσι βάς ἐξέσπασε μείλινον ἔγχος).

16. τὸ πρὶν ἑταῖρος [ἐ]ών: η βαθύτερη αιτία για την οργή του ομιλούντος προσώπου εἶναι η επιορκία ἀλλὰ και το γεγονός πως αυτή προέρχεται από κάποιον που πριν ἦταν φίλος. Για τη διατύπωση πρβλ. Οδ. θ 586: «...ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν...».

II. Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ ΣΤΟΝ ΕΠΩΔΟ ΣΕ ΕΠΙΠΕΔΟ ΣΚΗΝΩΝ

Ἐχοντας αναλύσει την ομηρική επίδραση στον επωδὸ σε λεξιλογικό επίπεδο, η δεύτερη αυτή ἐνότητα επικεντρώνεται στην πρόσληψη του Ὁμήρου σε επίπεδο σκηνών. Οι βασικοί θεματικοί ἄξονες γύρω από τους οποίους στρέφεται ο επωδός, εἶναι το ναυάγιο, η κατάρα καθώς και η εκδίκηση για την προδοσία της φιλίας.

Οι ομηρικές σκηνές που παρουσιάζουν ἀναλογία με τον επωδὸ εἶναι

20. Βλ. επίσης Nicolosi (2007) 82.

αφενός η σκηνή του ναυαγίου του Οδυσσέα (ε 278-473), και αφετέρου κάποιες σκηνές που σχετίζονται με την κατάρα και την αντεκδίκηση (ζ 184-5, ι 477-9, ι 528-36, δ 684-95, υ 116-21, χ 35-41).

Η σκηνή του ναυαγίου του Οδυσσέα, που καλύπτει ένα εκτενές μέρος της αφήγησης (Οδ. ε 278-473), παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες αλλά και διαφορές με τον επωδό. Αρχικά, ο Ποσειδώνας, που θέλει να τιμωρήσει τον Οδυσσέα, θα μπορούσε να ταυτιστεί με το ομιλούν πρόσωπο του επωδού, το οποίο επιθυμεί την τιμωρία του πρώην φίλου του. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός πως ο Ποσειδώνας προβαίνει στην τιμωρία του Οδυσσέα με ένα ναυάγιο, ενώ στον επωδό εκφράζεται μια φανταστική αλλά και συνάμα ιδανική τιμωρία για κάποιον επίορκο φίλο.

Κοινό τόπο αποτελεί και στις δύο περιπτώσεις το ναυάγιο, αλλά και το γεγονός πως ο θάνατος στη θάλασσα θεωρείται άδοξος και ταπεινωτικός.²¹ Αυτό, διότι οι γενναίοι άνδρες «έπεφταν» στο πεδίο της μάχης. Ο Οδυσσέας τη στιγμή του ναυαγίου εύχεται να είχε πεθάνει στην Τροία για τη μετέπειτα δόξα και υστεροφημία (ε 306-12).²² Ωστόσο, ο Ποσειδώνας δε θέλει να θανατώσει τον Οδυσσέα, αλλά θέλει να τον τυραννήσει και να τον παιδέψει. Ομοίως και η ποιητική persona του επωδού δεν εύχεται θάνατο για τον πρώην φίλο του, αλλά θέλει να τον δει να ταλαιπωρείται και να βασανίζεται.

Οι ακόλουθοι στίχοι «ἔνθα δὺν νύκτας δύο τ' ἤματα κύματι πηγῶ / πλάζετο...» (388-9), «καὶ τὸ μὲν ὥς ὑπάλυξε, παλιρρόθιον δέ μιν αὖτις / πλῆξεν ἐπεσσύμενον, τηλοῦ δέ μιν ἔμβαλε πόντῳ» (430-1), «...τὸν δὲ μέγα κῦμα κάλυφεν» (435), σχετίζονται με το «κύμ[ατι] πλα[ζόμ]ε-νος» του επωδού και διαγράφουν εύστοχα την ταλαιπωρία και την περιπλάνηση στη θάλασσα. Οι στίχοι «ἔκτοσθεν μὲν γὰρ πάγοι ὀξέ-ες...» (411) και «...τρηχεῖαν ἐπ' ἀκτὴν» (425), παραπέμπουν στους τραχείς βράχους του Σαλμυδησοῦ («ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα.... δροῦ»). Ἐπειτα, τα θεριόψαρα, τα οποία φοβάται ο Οδυσσέας μήπως τον κατασπαράξουν (421-2: ἤε τί μοι καὶ κῆτος ἐπισσεύῃ μέγα δαίμων / ἔξ ἁλός..., 473: δεῖδω, μὴ θήρεσσιν ἔλωρ καὶ κύρμα γένωμαι), μπο-

21. Πρβλ. Ιλ. Φ 120-9. Ατιμωτικός τρόπος θανάτου θεωρείται και ο στραγγαλισμός: πρβλ. Ον. Met. 12.140-3: *tum clipeo genibusque premens praecordia duris / vincla trahit galeae, quae presso subdita mento / elidunt fauces et respiramen iterque / eripiunt animae. victum spoliare parabat.*

22. Πρβλ. Verg. Aen. 1.94-101: *...Ο' terque quaterque beati, / quis ante ora patrum Troiae sub moenibus altis / contigit oppetere! O Danaum fortissimae gentis / Ilydiade! Mena Thucis occu- mbere campis / non potuisse, tuoque animam hanc effundere dextra, / Idaeus ubi Aecidae telo iacet Hector, ubi ingens / Sarpedon, ubi tot Simois correpta sub undis / scuta virum galeasque et fortia corpora volvit?*

ρούν τα ταυτιστούν με τους Θράκες, οι οποίοι θα συλήσουν το ναυαγό.

Η παγωνιά και η δροσιά της πάχνης (ε 467: μή μ' ἄμυδις στίβη τε κακὴ καὶ θῆλυς ἔερση) σχετίζεται με το «ρίγει πεπηγόντ'...», ενώ η άχνη της θάλασσας, που καθαρίζει ο ναυαγός Οδυσσέας από το κεφάλι του (ζ 226: ἐκ κεφαλῆς δ' ἔσμηχεν ἄλως χνόον ἄτρυγέτοιο), παραπέμπει στη λέξη «χνός» του επωδού.

Κλείνοντας με τη σκηνή του ναυαγίου του Οδυσσέα, που ουσιαστικά αντιστοιχεί στους στίχους 1-13 του επωδού, οι επόμενες σκηνές που σχετίζονται με την κατάρα και την αντεκδίκηση, αντιστοιχούν θεματικά στους δύο τελευταίους στίχους του επωδού.

Η αιτία για την οποία το ομιλούν πρόσωπο εξαπολύει κατάρες δεν είναι μόνο η επιορκία, αλλά το γεγονός πως αυτή προέρχεται από κάποιον που πριν ήταν φίλος. Ο φίλος που προδόθηκε, τώρα γίνεται εχθρός. Οι δύο τελευταίοι στίχοι του επωδού παραπέμπουν σε μια σκηνή από τη ραψωδία ζ της Οδύσσειας, όπου ο Οδυσσέας μιλώντας με τη Ναυσικά, εκφράζει την αντίληψη «να βοηθάς τους φίλους και να βλάπτεις τους εχθρούς» (184-5: ...πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσι, / χάρματα δ' εὐμενέτησι...).²³ Η αντίληψη αυτή, η οποία αργότερα αποτέλεσε βασικό νόμο της Παλαιάς Διαθήκης «ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος, χεῖρα ἀντὶ χειρός, πόδα ἀντὶ ποδός» (Εξ. 21.24) και ανατράπηκε μόνο στο Χριστιανισμό,²⁴ κυριαρχεί σε όλες τις ακόλουθες οδυσσειακές σκηνές.

Ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του, φθάνοντας στο νησί των Κυκλώπων ζητούν ως ικέτες τη φιλοξενία του Πολύφημου.²⁵ Η φιλοξενία αποτελούσε ιερό θεσμό και προστάτης της ήταν ο Ξένιος Δίας.²⁶ Αλλά ο Πολύφημος καταπατά το θεσμό της φιλοξενίας, τρώγοντας κάποιους συντρόφους του Οδυσσέα²⁷ και τονίζει την ανωτερότητα των Κυκλώπων έναντι του ὕψιστου Δία, διαπραττοντας έτσι διπλή ὕβριν.²⁸

23. Βλ. αναλυτικά για το χωρίο West et al. (2004) 529-30.

24. Βλ. Ματθ. 5.44: Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς.

25. Βλ. Οδ. ι 266-71: ...ἡμεῖς δ' αὐτὲ κιχανόμενοι τὰ σὰ γούνα / ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἦε καὶ ἄλλως / δοίης δωτίνην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν./ ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν, / Ζεὺς δ' ἐπιτιμῆτωρ ἱκετῶν τε ξείνων τε, / ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

26. Βλ. Heubeck – Hoekstra (2005) 159.

27. Βλ. Οδ. ι 288-93: ἀλλ' ὃ γ' ἀναΐξας ἐτάροισ' ἐπὶ χεῖρας ἱαλλε, / σὺν δὲ δύο μάρψας ὥς τε σκύλακας ποτὶ γαίῃ / κόπτ'· ἐν δὲ ἐγκέφαλος χαμάδις ῥεῖ, / δευὲ δὲ γαίαν. / τοὺς δὲ διὰ μελίσσι ταμῶν ὠπλίσσασα θόρον / ἤσθη δ' ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν, / ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόντα.

28. Βλ. Οδ. ι 273-8: 'νήπιός εἰς, ὦ ξεῖν'. ἣ τηλόθεν εἰλήλουθας, / ὃς με θεοὺς κέλεαι

Ο Κύκλωπας λοιπόν αποτελεί εχθρό για τον Οδυσσέα και τους συντρόφους του και η τιμωρία του κρίνεται αναγκαία και επιβεβλημένη για τη σωτηρία του Οδυσσέα και των συντρόφων. Έτσι, τιμωρείται με τύφλωση γι' αυτήν τη διπλή ασέβεια. Ο Οδυσσέας καυχιέται γι' αυτό του το κατόρθωμα και θεωρεί πως οι ενέργειές του είναι ηθικά δικαιολογημένες, αφού ο Πολύφημος δε σεβάστηκε τον ιερό θεσμό της ξενίας.²⁹ Εκδικήθηκε τον Πολύφημο για τις πράξεις του και θεωρεί πως η τιμωρία του προέρχεται από τον Δία: (ι 477-9: *καὶ λήν σέ γ' ἔμελλε κινήσεται κακὰ ἔργα, / σκέτλι, ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἄζω σῶ ἐνὶ οἴκῳ / ἐσθέμεναι: τῷ σε Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι*).

Στη συνέχεια χλευάζει τον Πολύφημο και προσβάλλει τον Ποσειδῶνα λέγοντας πως ούτε ο ίδιος του ο πατέρας του δε μπορεί να γιατρέψει το μάτι του.³⁰ Τότε ο Πολύφημος καταριέται τον Οδυσσέα και του εύχεται, αν είναι γραμμένο από τη μοίρα να επιστρέψει στην πατρίδα του, να περάσει πρώτα μύρια βάσανα και επικαλείται τον Ποσειδῶνα για να τον εκδικηθεί (ι 528-35):

*‘κλῦθι, Ποσειδάων γαίῃοχε κυανοχαῖτα,
εἰ ἐτέον γε σός εἰμι, πατήρ δ' ἐμός εὖχεται εἶναι,
δὸς μὴ Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον οἶκαδ' ἐκέσθαι
υἱὸν Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἐνὶ οἴκῳ ἔχοντα.
ἀλλ' εἰ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἐκέσθαι
οἶκον ἐυκτίμενον καὶ ἐὴν ἐς πατρίδα γαῖαν,
ὄψε' κακῶς ἔλθοι, ὀλέσας ἄπο πάντας ἐταίρους,
νῆος ἐπ' ἄλλοτρίης, εὖροι δ' ἐν πῆματι οἴκῳ.*

Τότε ο Ποσειδῶνας τιμωρεί τον Οδυσσέα με τριχυμία και ναυάγιο, αφενός γιατί τύφλωσε το γιό του και αφετέρου γιατί προσέβαλε τον ίδιο. Όπως πλήρωσε για τις πράξεις του ο Πολύφημος, έτσι θα τιμωρηθεί τώρα και ο Οδυσσέας. Επομένως, η κατάρα, η αντεκδίκηση και το ναυάγιο είναι κοινοί τόποι τόσο στην Οδύσεια, όσο και στον υπό εξέτασιν επωδό.

Οι σκηνές που ακολουθούν σχετίζονται με την τιμωρία των μνηστήρων. Οι μνηστήρες είναι υβριστές, καθώς καταχρώμενοι τον ιερό θεσμό

ἢ δειδόμεν ἢ ἀλέασθαι: / οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγίοχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἡ πολὺ φέρτεροί εἰμεν / οὐδ' ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδόμην / οὔτε σέυ οὐθ' ἐτάρων, εἰ μὴ θυμὸς με κελεύει).

29. Βλ. Heubeck – Hoekstra (2005) 173.

30. Βλ. Οδ. ι 522-5: *ὥς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον / αἶψα γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός σε δυναίμην / εὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἴδιος εἴσω, / ὥς οὐκ ὀφθαλμόν γ' ἴησεται οὐδ' ἐνοσίχθων.*

της φιλοξενίας, κατασπαταλούν το βιος του Οδυσσέα, πλαгиάζουν με τις δούλες του σπιτιού ενώ παράλληλα διεκδικούν την Πηνελόπη. Η Πηνελόπη, οργισμένη για την αδικία που πράττουν σε βάρος του Οδυσσέα, ο οποίος φέρθηκε με στοργή στους προγόνους τους και ποτέ δεν αδίκησε κανέναν, τους καταριέται και εύχεται αυτό να είναι το τελευταίο τους γεύμα (δ 684-95):³¹

μὴ μνηστεύσαντες μηδ' ἄλλοθ' ὁμιλήσαντες
ὕστατα καὶ πύματα νῦν ἐνθάδε δειπνήσειαν·
οἳ θάμ' ἀγειρόμενοι βίοτον κατακείρετε πολλόν,
κτῆσιν Τηλεμάχοιο δαΐφρονος· οὐδέ τι πατρῶν
ὑμετέρων τὸ πρόσθεν ἀκούετε, παῖδες ἐόντες,
οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μεθ' ὑμετέροισι τοκεῦσιν,
οὔτε τινὰ ῥέξας ἐξαίσιον οὔτε τι εἰπὼν
ἐν δῆμῳ, ἧ τ' ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῶν·
ἄλλον κ' ἐχθαίρησι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοίη.
κεῖνος δ' οὐ ποτε πάμπαν ἀτάσθαλον ἄνδρα ἐώργει.
ἀλλ' ὁ μὲν ὑμέτερος θυμὸς καὶ ἀεικέα ἔργα
φαίνεται, οὐδέ τίς ἐστι χάρις μετόπισθ' εὐεργέων.

Παρόμοια κατάρα ξεστομίζει και μια δούλη, που εύχεται το θάνατο των μνηστήρων (υ 116-21). Τα λόγια της Πηνελόπης, αλλά και της δούλης προοικονομούν την επικείμενη τιμωρία τους:

μνηστήρες πύματόν τε καὶ ὕστατον ἥματι τῷδε
ἐν μεγάροις Ὀδυσῆος ἐλοίατο δαῖτ' ἐρατεινήν,
οἳ δὴ μοι καμάτῳ θυμαλγεί· γούνατ' ἔλυσαν
ἄλφιτα τευχούσῃ· νῦν ὕστατα δειπνήσειαν,
ὥς ἄρ' ἔφη, χαῖρεν δὲ κληδόνι διος Ὀδυσσεὺς
Ζηγὸς τε βροντῇ· φάτο γὰρ τίσασθαι ἀλείτας.

Η αδικία που ξεκίνησε από τους μνηστήρες σε βάρος του Οδυσσέα, τώρα θα πληρωθεί με θάνατο στο τελευταίο τους δείπνο.³² Οι μνηστήρες θα τιμωρηθούν για την ὕβριν και τις ενέργειές τους σε ένα αιματηρό συμπόσιο. Η κατασπατάληση της περιουσίας του Οδυσσέα ξεκίνησε από τα συμπόσια και θα «πληρωθεί» εκεί. Στο σημείο αυτό, όσον αφορά την αντίληψη «να βοηθάς τους φίλους να βλάπτουν τους εχθρούς», που αποτελεί το βαθύτερο νόημα του επωδού, αξίζει να ανα-

31. Πρβλ. Οδ. ρ 530-46.

32. Πρβλ. Οδ. υ 390-4.

φερθεί το εξής: ο Εύμαιος αφενός δεν παραβιάζει την αρχή της φιλοξενίας,³³ και αφετέρου προσπαθεί να διασώσει την περιουσία του Οδυσσέα. Έτσι θα ανταμειφθεί γι' αυτό, ενώ οι μνηστήρες θα τιμωρηθούν (χ 35-41):

ὦ κύνες, οὐ μ' ἔτ' ἐφάσκεθ' ὑπότροπον οἶκαδ' ἰκέσθαι
δήμου ἅπο Τρώων, ὅτι μοι κατεκείρετε οἶκον,
δμῳῇσιν δὲ γυναιξὶ παρευνάξεσθε βιαίως,
αὐτοῦ τε ζώνοντος ὑπεμνάσθε γυναῖκα,
οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι:
νῦν ὑμῖν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφήπται.

III. Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΕΠΩΔΟΥ ΣΤΗ ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Ο επωδός επηρέασε τη μεταγενέστερη παράδοση, τόσο στη συγγραφή του ποιητικού είδους του «προπεμπτικού», όσο και σε θεματικό επίπεδο (κατάρα, προδοσία, αντεκδίκηση).

Προπεμπτικά ποιήματα συνέθεσαν αργότερα η Σαπφώ, ο Θεόκριτος και ο Οράτιος. Η Σαπφώ έγραψε ένα προπεμπτικό (25 D.) για τον αδερφό της Χάραξο, ο οποίος επρόκειτο να κάνει ένα μεγάλο ταξίδι από την Αίγυπτο στη Μυτιλήνη.³⁴

Στον Θεόκριτο (Ειδ. 7.51-62), ο Λυκίδας εύχεται ασφαλές ταξίδι στον Αγεάνακτα, ο οποίος θα ταξιδέψει στη Μυτιλήνη. Ο Λυκίδας αντί να επικαλεσθεί τις Νηρηίδες, αναφέρεται στις αλκυόνες, τα αγαπημένα πουλιά των Νηρηίδων και είναι βέβαιος πως θα κατευνάσουν τη θάλασσα και τους ανέμους.³⁵

Ο Οράτιος συνέθεσε δύο προπεμπτικά ποιήματα: ένα για τον φίλο του Βεργίλιο, και αργότερα ένα καταραστικό για τον Μαίβιο. Στην πρώτη αποχαιρετιστήρια ωδή (*Carm.* 1.3), ο ποιητής εύχεται ασφαλές ταξίδι για τον Βεργίλιο, που θα ταξίδευε για την Αθήνα. Ο Οράτιος ξεκινά με μια επίκληση στην Αφροδίτη και τους Διόσκουρους, τους προστατές των θαλασσινών, καθώς επίσης και στον Αίολο, βασιλιά των ανέμων. Αργότερα προσφωνεί το καράβι και το παρακαλεί να διαφυλάξει τον φίλο του και να φτάσει σώος.³⁶

33. Για τη φιλοξενία του Οδυσσέα από τον Εύμαιο, βλ. αναλυτικά Φοντίνογλου (1997) 27-41.

34. Βλ. αναλυτικά Σκιαδάς (1999) 124-9.

35. Βλ. αναλυτικά Χατζηκώστα (2005) 250.

36. Βλ. αναλυτικά Γρόλλιος (2008) 47-63.

Σε αντίθεση με την αποχαιρετιστήρια ωδή προς το Βεργίλιο, και έχοντας ως πρότυπο τον πρώτο «επωδό του Στρασβούργου», ο Οράτιος συνέθεσε μια παρωδία προπεμπτικού (Erod. 10).³⁷ Οι αναλογίες με τον επωδό είναι εμφανείς: ο ποιητής καταριέται τον Μαίβιο και του εύχεται ένα ναυάγιο. Επικαλείται όλους τους ανέμους, για να προκαλέσουν μεγάλη τρικυμία, να ταράξουν τη θάλασσα και να συντρίψουν το καράβι, στο οποίο επιβαίνει ο Μαίβιος. Στο τέλος, ο Οράτιος εύχεται στον Μαίβιο να γίνει λεία των αρπακτικών πτηνών. Παρόμοια ευχή κάνει και το ομιλούν πρόσωπο του επωδού, θέλοντας να γίνει ο πρώην φίλος του λεία στα χέρια των Θρακών.

Η διαφορά έγκειται στο γεγονός πως ενώ στον επωδό γνωρίζουμε ότι η αιτία για την οργή και την αγανάκτηση του ποιητικού υποκειμένου είναι η επιορκία και η προδοσία της φιλίας, στην επωδό του Ορατίου δεν αναφέρεται ο λόγος για τον οποίο καταριέται το Μαίβιο. Αντλώντας όμως στοιχεία από τον Βεργίλιο (Ecl. 3.90: *Qui Bavium non odit, amet tua carmina, Mevi*), γίνεται φανερό πως ο Μαίβιος, σύγχρονος του Βεργιλίου και του Ορατίου, υπήρξε σφοδρός κριτής και αντίπαλός τους:

*Mala soluta navis exit alite
ferens olentem Mevium.
ut horridis utrumque verberes latus,
Auster, memento fluctibus;
niger rudentis Eurus inverso mari
fractosque remos differat;
insurgat Aquilo, quantus altis montibus
frangit trementis ilics;
nec sidus atra nocte amicum adpareat,
qua tristis Orion cadit;
quietiore nec feratur aequore
quam Graia victorum manus,
cum Pallas usto vertit iram ab Ilio
in inpiam Aiakis ratem.
o quantus instat navitis sudor tuis
tibique pallor luteus
et illa non virilis heulatio
preces et aversum ad Iovem,
Iunius udo cum remugiens sinus*

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

37. Βλ. Fraenkel (1957) 35, Cairns (1972) 130. Αναλυτικά για τον επωδό του Ορατίου βλ. Mankin (1995) 182-92.

*Noto carinam ruperit
optima quodsi praeda curvo litore
porrecta mergos iuverit,
libidinosus immolabitur caper
et agna Tempestatibus.*

[Το πλοίο, που φέρει τον δυσώδη Μαίβιο, αναχωρεί με απαίσιο οιωνό. Νότε θυμήσου να πλήξεις και τις δύο πλευρές του πλοίου με φρικτά κύματα. Ο ζοφερός Εύρος, αφού ανατρέψει τη θάλασσα, ας διασκορπίσει τα σχοινιά και τα σπασμένα κουπιά. Ο Βοριάς ας ανυψωθεί τόσο ορμητικός, όσο όταν συντρίβει τις σειόμενες βελανιδιές στα ψηλά όρη. Και κατά τη μαύρη νύχτα ας μην εμφανιστεί το ευνοϊκό άστρο, εκεί όπου δύνει ο θλιβερός Ωρίων. Και να μη φέρεται στη θάλασσα πιο ήσυχα απ' ότι ο ελληνικός στρατός των νικητών, όταν η Παλλάδα έστρεψε την οργή της απ' το φλεγόμενο Ίλιον εναντίον της ασεβούς σχεδιάς του Αίαντα. Πόσος ιδρώτας επικρατεί στους ναύτες σου, και κίτρινη ωχρότητα σε σένα, και εκείνος ο άνανδρος οδυρμός και οι δεήσεις προς τον εχθρικό Δία, όταν το Ιόνιο πέλαγος, αντηχώντας στον άγριο Νότο θα συντρίψει το πλοίο! Εάν ευχαριστήσεις τα πτηνά σαν παχιά λεία, πλάι σε κυρτή ακτή, ασελγής κάπρος και αρνί θα σφαγιαστούν από εμένα για τις θεές του χειμώνα.]³⁸

Ο πρώτος «επωδός του Στρασβούργου» λοιπόν δεν επηρέασε μόνο τυπολογικά τον παραπάνω επωδό του Ορατίου, αλλά και θεματικά, καθώς και εδώ εκφράζεται η παραδοσιακή ιδέα «καλό στους φίλους, κακό στους εχθρούς». Μετά τον Όμηρο και τον πρώτο «επωδό του Στρασβούργου», η αντίληψη αυτή απαντά στον Αρχίλοχο (23 W., 14-5: ἐπ[ί]σταμαί τοι τὸν φιλέ[ο]ν[τα] μὲν φιλεῖν[ι], / τὸν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε [κα]ὶ κακο[στομέειν, 126 W.: ...ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα, / τὸν κακῶς <μ' ἔ>ρδοντα δέννοις' ἀνταμείβεσθαι κακοῖς), τη Σαπφώ (25 D., 6-7: καὶ φίλοις! Φοῖσι χάραν γένεσθαι / ἔ]χθροισι, γένοιτο δ' ἄμμι), τον Θεόγνη (871-2: εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἷ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖς ἀνὴ καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι), και τον Πίνδαρο (Πυθ. 2.83-5: ...φίλον εἴη φιλεῖν: / ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἄτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι, / ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς). Επίσης εμφανίζεται στον Πλάτωνα (Πλ. Πολ. 335a: δίκαιον εἶναι τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακῶς) και πολύ συχνά στους τραγικούς: από τον

38. Βλ. επίσης και τη μετάφραση του Κασσελίδη (1895) 95-6.

Αισχύλο (Αγ. 608: ἐσθλὴν ἐκείνω, πολεμίαν τοῖς δύσφροσιν) και το Σοφοκλή (Αντ. 643-4: ὥς καὶ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνωνται κακοῖς /καὶ τὸν φίλον τιμῶσιν ἐξ ἴσου πατρὶ) μέχρι τον Ευριπίδη (Μήδ. 809: βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῇ).³⁹

Στα δύο ακόλουθα αποσπάσματα υπάρχει συνάμα η κατάρα και η αντεκδίκηση. Όταν ο Αινείας ανακοινώνει στη Διδώ την αναχώρησή του, εκείνη αισθανόμενη την προδοσία και την εγκατάλειψη, τον καταριέται και ελπίζει πως θα «πιεί όλο το ποτήρι της τιμωρίας» (383: *supplicia hausurum*) γι' αυτήν του την πράξη. Του εύχεται ένα ναυάγιο στη μέση της θάλασσας και κλείνει το λόγο της με τη σιγουριά πως ο Αινείας θα τιμωρηθεί και η τιμωρία του θα έρθει στα αυτιά της. Η διαφορά με τον επωδό είναι πως εδώ υπάρχει προδοσία για τον έρωτα, και όχι για τη φιλία. Επίσης, στον επωδό το ομιλούν πρόσωπο θέλει να δει ιδίους ὄμμασι την τιμωρία του επίορκου φίλου του, ενώ στην Αινειάδα δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην αίσθηση της ακοής. Η τιμωρία του Αινεία θα φτάσει στα αυτιά της Διδούς μέσω της φήμης:⁴⁰

*i, sequere Italiam uentis, pete regna per undas.
spero equidem mediis, si quid pia numina possunt,
supplicia hausurum scopulis et nomine Dido
saepe uocaturum. sequar atris ignibus absens
et, cum frigida mors anima seduxerit artus,
omnibus umbra locis adero. dabis, improbe, poenas.
audiam et haec Manis ueniet mihi fama sub imos.'*

(Verg. Aen. 4. 381-7)

Ιδιαίτερες ομοιότητες με τον επωδό παρουσιάζει και το έργο ενός ανώνυμου Κρητικού (15ος μ.Χ. αι.) *Ριμάδα κόρης και νιού*.⁴¹ Η προδομένη κόρη καταριέται με ένα ναυάγιο αυτόν που την αδίκησε και την απαρνήθηκε. Του εύχεται να βρεθεί στην ξενιτιά, να περάσει πολλά βά-

39. Βλ. επίσης Blundell (1989) 28 σημ.12, Περυσινάκης (2012) 348.

40. Στο συγκεκριμένο σημείο της Αινειάδας είναι χαρακτηριστική η έμφαση που δίνεται στην αίσθηση της ακοής και στη *Fama*. Και αυτό, διότι η *Fama* αποτέλεσε τον κινητήριο μοχλό για την έναρξη μιας σειράς γεγονότων, που θα έχουν τραγικό τέλος για τη ζωή της Διδούς. Η *Fama* μεταδίδει στον Ιάρβα την είδηση για τη σχέση του Αινεία και της Διδούς. Τότε ο Ιάρβας εξοργισμένος, απευθύνεται στον Δία, ο οποίος στέλνει τον Ερμή στον Αινεία για να του ανακοινώσει πως πρέπει να φύγει. Και τότε πάλι η *Fama* φροντίζει να μεταφέρει στη Διδώ την είδηση της αναχώρησης του Αινεία. Μετά την αυτοκτονία της βασίλισσας, η *Fama* παρουσιάζεται να μαινεται και να θρηνεί στην πόλη, που έχει συγκλονιστεί από τις κραυγές της Διδούς. Η αυτοκτονία της σηματοδοτεί το τέλος της τραγωδίας, τον πρόλογο της οποίας έγραψε η *Fama* με την είδησή της στον Ιάρβα.



σανα και να πέσει στα χέρια Τούρκων και άλλων άγριων λαών. Η στιγμή της δικαίωσης για την ίδια θα έρθει, όταν τον δεί ιδίοις ὄμμασι πνιγμένο στη θάλασσα (159-76):

Και μέσα στες αγκάλες της τον άγουρον ετήρα
κ' έκλαιγεν κ' εβρααίνετον στη δολερή της μοίρα
ως πέρδικα μοιρολογά και σαν τρυγόνα κλαίγει
και προς αυτόν τον νιότερον τούτα τα λόγια λέγει:
“Α βουληθής να μ' αρνηθής και να μ' αλησμονήσης,
εις την Τουρκιά, στα σίδερα, πολλά ν' αγανακτήσης,
σε τούρκικα σπαθιά βρεθής, σε Κατελάνου χέρια,
τα κριάτα σου να κόφτουσι με δίστομα μαχαίρια,
Αράπηδες να σ' εύρουσι και Μώροι να σε σώσου
κ' εις όχλον σαρακήνικον τρεις μαχαιριές σου δώσου:
οι δυο ν' αγγίζου στην καρδιά κ' η άλλη στα μυαλά σου
κ' εις τον αφρόν της θάλασσας να βρούσι τα μαλλιά σου.”
τα πόδια και τα χέρια σου να βρουν εις περιγιαλί
και τα μουσούδια τα βαστάς στην άμμο να τα βγάλλη,
να δράμου νά νά' ρθου να σε δου εκ τα συγγενικά σου,
η μάννα σου να κουρευτή θωρώντα τα μαλλιά σου
και τότες νά 'ρθω να σε δω για παρηγόρημά μου,
στο ξόδι σου να γδικιωθώ, να δροσιστή η καρδιά μου!

Κοινό τόπο λοιπόν μεταξύ του επωδού και της Ριμάδας αποτελεί η προδοσία (με τη διαφορά πως εδώ είναι ερωτική και όχι φιλική), η κατάρρα της προδομένης κόρης, οι «ευχές» για ναυάγιο και κακουχίες στη θάλασσα, τα βάσανα του ατόμου, που την απαρνήθηκε, από άγριους λαούς, καθώς επίσης και η δικαίωσή της, η οποία θα έρθει με τη στιγμή της θέασης. Εμφανή ομοιότητα συνιστά προφανώς η καταραστική και αιχμηρή γλώσσα.

Συνοφίζοντας, γίνεται αντιληπτή η ιδιαίτερη επίδραση που άσκησε η ομηρική ποίηση στον πρώτο «επωδό του Στρασβούργου», όχι μόνο σε λεξιλογικό επίπεδο, αλλά και σε επίπεδο σκηνών και θεματολογίας.

Επίσης, πρόδηλο είναι το γεγονός πως (και) ο επωδός επηρέασε σημαντικά τη μεταγενέστερη ελληνική και λατινική γραμματεία, σε ό,τι αφορά τη θεματολογία και τα μοτίβα (ναυάγιο, εκδίκηση, κατάρρα, προδοσία, φιλίας ή έρωτα) ενώ σε επίπεδο τυπολογίας, αποτέλεσε την αφετηρία για τη μετέπειτα σύνθεση «προπεμπτικών» ωδών.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΑΡΧΙΕΡΕΣ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

41. Βλ. αναλυτικά Κακχιδής (2000) 76-8.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ*

- Austin, R.G. (2000), *Βεργιλίου Αινειάδος IV* (επιμ. Τρομάρας Α.), Θεσσαλονίκη.
- Blundell, M.W. (1989), *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.
- Burnett, A.P. (1983), *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*, Cambridge.
- Cairns, F. (1972), *Generic composition in Greek and Roman poetry*, Edinburgh.
- Γρόλλιος, Κ. (2008), *Οράτιος. Οι Ωδές, Βιβλίο I*, Αθήνα.
- Degani, H. (ed.) (1991²), *Hipponactis testimonia et fragmenta*, Teubner.
- Diehl, E. (ed.) (1952), *Anthologia Lyrica Graeca III*, Leipzig.
- Fraenkel, E. (1957), *Horace*, Oxford.
- Griffith, M. (1983), *Aeschylus: Prometheus bound*, Cambridge.
- Heubeck, A. – Hoekstra, A. (2005), *Ομήρου Οδύσσεια, Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα: Τόμος Β', Ραψωδίες I-Π* (επιμ. Ρεγκάκος Α.), Θεσσαλονίκη.
- Κακριδής, Ι.Φ. (2000), «Η κατάρα των απαρνημένων», στο: Σηφάκης Γ.Μ. (επιμ.), *Κτερίσματα: Φιλολογικά Μελετήματα αφιερωμένα στον Ιωάννη Σ. Καμπίτση (1938-1990)*, Κρήτη, σσ. 73-90
- Κασσελίδης, Δ. Α. (1895), *Κόιντου Ορατίου Φλάκκου: Εκατονταέτηρος Ύμνος και Επωδοί, Έν Αθήναις*.
- Kirk, G.S. (2003), *Ομήρου Ιλιάδα, Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα: Τόμος Α', Ραψωδίες Α-Δ* (επιμ. Ιακώβ Δ. - Ρεγκάκος Α.), Θεσσαλονίκη.
- Kirkwood, G. M. (1961), “The Authorship of the Strasbourg Epodes”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92: 267-282.
- Kroh, P. (1996) *Λεξικό αρχαίων συγγραφέων, Ελλήνων και Λατίνων* (μτφ.-επιμ. Λυπουρλής Δ., Τρομάρας Α.), Θεσσαλονίκη.
- Mankin, D. (1995), *Horace Epodes*, Cambridge.
- Montanari, F. (2008), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας* (επιμ. Ιακώβ Δ. - Ρεγκάκος Α.), Θεσσαλονίκη.
- Nicolosi, A. (2007), *Ipponatte, Epodi di Straburgo, Archiloco, Epodi di Colonia, Pàtron*.
- Περυσινάκης, Ι.Ν. (2012), *Αρχαϊκή λυρική ποίηση*, Αθήνα.
- Σκιαδάς, Α. (1979), *Αρχαϊκός λυρισμός I*, Αθήνα.



- Σχιαδάς, Α. (1981), *Αρχαῖκος λυρισμός II*, Αθήνα.
- Φυντίχογλου, Α.Β. (1996), «Ταπεινή φιλοξενία»: Μορφή και λειτουργία του μοτίβου στον καλλιμαχικό και ρωμαϊκό Νεωτερισμό, Θεσσαλονίκη.
- West, M. L. (ed.) (1989), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Oxford.
- West, S. – Heubeck, A. – Hainsworth, J.B. (2004), *Ομήρου Οδύσσεια, Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα: Τόμος Α', Ραψωδίες Α-Θ* (επιμ. Ρεγκάκος Α.), Αθήνα.
- Ζαμάρου, Ρ. (1994), «Συμπόσιο Θανάτου. Μια παράλληλη ανάγνωση της Ορέστειας και της Οδύσσειας», *Ελληνικά* 44 (2): 285-301.
- Χατζηκώστα, Σ. (2005), *Θεοκρίτου: Ειδύλλια*, Αθήνα.

* Οι συντομογραφίες των Λατίνων συγγραφέων και έργων ακολουθούν το *OCD* [=Hornblower, S. - Spawforth, A. (edd.) (1996), *The Oxford Classical Dictionary*, New York].





ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΟΙ ΑΡΧΑΙΕΣ ΟΧΥΡΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΕΦΑΛΛΗΝΙΑΚΗΣ ΤΕΤΡΑΠΟΛΕΩΣ

Τα λείψανα των αρχαίων Κεφαλληνιακών οχυρώσεων,¹ υλικά τεκμήρια μιας σπουδαίας φρουριακής αρχιτεκτονικής των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων, δύνανται ακόμη και σήμερα, παρά τη γενική φθορά τους, να σκιαγραφήσουν πτυχές της αρχαίας οικοδομικής τεχνολογίας, της πολεοδομίας και της τοπικής ιστορίας (πολιτικών εξελίξεων, πολέμων, σεισμικών συμβάντων). Η μνημειακότητα, η τεχνική ή καλλιτεχνική τους ποιότητα, η σχεδιαστική αρτιότητα και η αντοχή τους στο χρόνο, αναγορεύουν τα συγκεκριμένα έργα της αρχαιότητας ως τα σπουδαιότερα του νησιού, εν συγκρίσει με διάδοχα τεχνικά έργα.²

Τα αρχαία Κεφαλληνιακά τείχη, έργα μεγαλιθικά, ολόλιθα και μνημειώδους κλίμακας, εμφανίζουν ομοιότητες με άλλα αντίστοιχα της δυτικής Ελλάδας και των Αθηνών, μα και ιδιαιτερότητες, που τουλάχιστον εγείρουν το μελετητικό ενδιαφέρον. Η ανάγκη σχεδιασμού οχυρώσεων προκύπτει ως αυτονόητη ενέργεια σε έναν τόπο, ο οποίος ανέκαθεν αποτελεί στόχο επιδρομών και κατακτητών, λόγω της στρατηγικής θέ-

1. Το παρόν άρθρο αποτελεί μια σύνοψη της πολύχρονης ερευνητικής μου θητείας στα αρχαία τείχη της Κεφαλληνίας. Συναφές είναι το θέμα της διδακτορικής διατριβής μου, το οποίο υποστηρίχθηκε το 2009 στο Τμήμα Αρχιτεκτόνων του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου και που είχε την τύχη να τελέσει υπό την επίβλεψη των Ομότιμων Καθηγητών Αρχιτεκτονικής κ. Μ. Κορρέ (κύριου επόπτη) και κ. Π. Τουλιάτου, καθώς και του Δρος Πολιτικού Μηχανικού - Ανασθηλωτή κ. Κ. Ζάμπα.

2. Σπουδαία επίσης και σε πολύ καλύτερη κατάσταση διατήρησης από τα αρχαία φρούρια είναι τα ενετικά κάστρα του Αγίου Γεωργίου και της Άσου, πλην όμως η κατασκευαστική ποιότητα των αργολιθοδομών τους υπολείπεται της τεχνικής στάθμης των αρχαίων λιθοδομών. Βλ. Θωμάς Γερ., 2009.

• Ο Γεράσιμος Θωμάς είναι Δρ. Αρχιτεκτονικής ΕΜΠ, Πολιτικός μηχανικός ΕΜΠ, MSc ΕΜΠ «Προστασία Μνημείων», Εικαστικός ΑΣΚΤ

σεως. Τα μεγάλα αρχαία φρούρια του νησιού είναι μάρτυρες γεγονότων ιστορικής σημασίας για την αρχαιότητα, όπως οι επιχειρήσεις των Αθηναίων και των συμμάχων τους³ (5ος αι), οι ατελέσφορες επιδρομές των Κορινθίων⁴ (430 π.Χ.) και του Φιλίππου του Ε΄⁵ (218 π.Χ), καθώς και η δυσμενής για το νησί πολιορκία και κατάκτηση από τους Ρωμαίους⁶ (188 π.Χ.). Τα φρούρια δεν θα παύσουν να αποτελούν σημεία αναφοράς του νησιού, κατά τη ρωμαϊκή και βυζαντινή εποχή μα και αργότερα,⁷ όπως στα έτη της μακροχρόνιας κατοχής υπό τους Νορμανδούς (12ος αι), Φράγκους τυχοδιώκτες (πειρατής Μαργαριτώνης, φεουδάρχες Ορσίνι, κόμης Γραβίνας Ιωάννης, Ανδεγαυοί Νάπολης, Τόκκοι - 1357), Τούρκους (1479-81 και 1485-1500), Ενετούς (1500-1797), Γάλλους, του Ναπολέοντα, Ρωσότουρκους, Άγγλους (1810-1864), Ιταλούς και Γερμανούς (Β΄ παγκόσμιος πόλεμος), δεδομένου ότι οι θέσεις και το δομικό υλικό τους συχνά επαναχρησιμοποιούνται σε μεταγενέστερα αμυντικά έργα.⁸

Οι κύριες εστίες των σωζόμενων υλικών τεκμηρίων αντιστοιχούν στις περιοχές της αρχαίας Κεφαλληνιακής τετραπόλεως που μνημονεύει ο Θουκυδίδης,⁹ συγκεκριμένα στη Σάμη, την Κράνη, τους Πρόννους και την Πάλη (εικ. 1). Αυτές σχεδόν συμπίπτουν με τους σημερινούς ενάλιους οικισμούς Σάμη, Αργοστόλι, Πόρο και Ληξούρι. Οι φρουριακοί περίβολοι είναι ιδιαιτέρως μεγάλοι, με μήκη της τάξεως χιλιομέτρων, κατά κανόνα στέφουν ομάδες βραχωδών λόφων, περικλείουν πεδιάδες ή ρέματα και απολήγουν στη θάλασσα, συνεπώς ερείδονται επί φυσικών κωλυμάτων, αξιοποιούν και προφυλάσσουν τους φυσικούς πόρους, τα ύδατα και τις καλλιέργειες και συνεξυπηρετούν τις αντικρουόμενες απαιτήσεις για προσβασιμότητα και ισχυρή άμυνα. Μολονότι υπάρχουν πλείστα ερείπια οχυρωματικού χαρακτήρα στην ενδοχώρα του νησιού, κυρίως μεμονωμένοι πύργοι ή περίβολοι¹⁰ (αναφέρονται ενδεικτικά τα σχετικά ίχνη στις θέσεις Καστρί - Ανδρεολάτα, Διγαλέτο, Καμπούλια, Μουζακάτα, Άκωλη, Άγιος Νικόλαος - Τσαχαρισιάνο, Χαλιωτάτα, Κοκκύλια, Διχάλια, Ελληνικά, Αγία Ευφημία, Δρακοπουλάτα, Λογαράτα, Καρουσάτα, Παλάτια, Μεροβίγλι, Πύργος Πλαγιάς κ.α.), δεν φαίνεται

3. Θουκυδίδης, 2.7. Επίσης Μοσχόπουλος Γ.Ν, 1990, σ. 44, σημ. 2.

4. Θουκυδίδης, 2.33.

5. Πολύβιος, 5,3-5. Επίσης Μοσχόπουλος Γ.Ν, 1990, σ.45.

6. Λίβιος, 38, 28-31. Επίσης Σουρής Γ., *Η σημασία της Κεφαλλονιάς*, σσ. 119-120.

7. Μοσχόπουλος Γ.Ν, 1990, σ. 61-70.

8. Randsborg K., 2002, τ. 2, σ. 9.

9. Θουκυδίδης, 2.30.2.

10. Βλ. Partsch J., 1892, σσ. 167-170 και σσ. 182-185. Επίσης Μηλιαράκης Α., 1890, Randsborg K., 2002, τομ. 1 & 2.



ότι αυτά αποτελούσαν συστατικά στοιχεία ενός καθολικού αμυντικού συστήματος στο νησί. Κατ' αρχάς πολλά εξ αυτών είτε είναι αρκετά πρώιμα¹¹ (π.χ. Οχυρωμένοι οικισμοί της Μέσης και Ύστερης Χαλκοκρατίας, Μυκηναϊκοί και Αρχαϊκοί περίβολοι κλπ), είτε αρκετά αθηνή και απομονωμένα. Εξάλλου, οι οχυρώσεις των τεσσάρων πόλεων έχουν περισσότερο το χαρακτήρα προστασίας αυτόνομων περιοχών, προσκείμενων στα τείχη τους. Υπέρ της άποψης αυτής συνηγορούν η μεγάλη διασπορά τους στο νησί, δίχως εξασφάλιση άμεσης επικοινωνίας, καθώς και οι ενδείξεις για σχετική αυτονομία των πόλεων¹² (πολιτική οργάνωση, νομίσματα, αμυντικές πρωτοβουλίες κλπ).

Παρότι η κατάσταση διατήρησης των σωζόμενων υλικών τεκμηρίων,¹³ πύργων, πυλών, τειχών, θεμελίων, διασπάρτων μελών, καθώς και θέσεων λιθοληψίας, δεν είναι πολύ καλή, αρκεί εντούτοις να αποδώσει μια ικανοποιητική εικόνα για τις αρχές σχεδιασμού, την κλίμακα, τη μορφή και τη δομή των οχυρώσεων. Γενικώς πρόκειται για κατασκευές μεγάλης κλίμακας, ίσως δυσανάλογης ως προς τις ανάγκες φρούρησης τόσο μικρών πόλεων. Είναι μνημειακές, εντυπωσιακά μεγαλιθικές εν ξηρώ κατασκευές, κτισμένες με καλή συνάρμωση επιμελώς λαξευμένων λίθων από τοπικό ασβεστόλιθο, κατά τα συνήθη δομικά συστήματα της εποχής¹⁴ (κυρίως: πολυγωνικό, ορθογωνικό, ισόδομο, τραπεζιόσχημο, λέσβιο). Αν και ως τεχνικά έργα άμεσης ανάγκης, εκτελούνται εν σπουδή, δε στερούνται τεχνικής αρτιότητας και καλής αισθητικής.

Η έρευνα των αρχαίων Κεφαλληνιακών τειχών αποκτά ενδιαφέρον και λόγω της εξαιρετικά υψηλής σεισμικότητας του νησιού.¹⁵ Περισσότερες πληροφορίες από διάφορες πηγές¹⁶ έχουμε για τους ιστορικούς σεισμούς του νησιού από τον 15ο αιώνα και έπειτα. Ο ιστορικός γεωγράφος J. Partsch αναφέρεται στους ισχυρούς σεισμούς των ετών 1612, 1613, 1625, 1630, 1636, 1637, 1658, 1714, 1723, 1743, 1766, 1767, 1833, 1862, 1865, 1866 και κάνει ειδική μνεία για το σεισμό του 1867 (M=7.4, 230 νεκροί, στοιχεία των M. Fouquet, J. F. J. Schmidt). Επρόκειτο να ακολουθήσουν ιδιαιτέρως ισχυροί σεισμοί (1912, 1915, 1939, 1953, 1972,

11. Randsborg K., 2002, τ. 1 & 2.

12. Μοσχόπουλος, Γ. Ν., σ. 25, Ζερβός Ι. Η., 1861, σ. 52, Λοβέρδος, Κ. Ι. Ι., 1888, σσ. 48-49 και 68-70, σημ. 4, 5, 6.

13. Βλ. Θωμάς Γερ., 2009, Σχέδια περιβόλων, χαρακτηριστικών τμημάτων των τειχών και λεπτομερειών.

14. Σχετικά βλ. Ορλάνδος Αν., 1994, σσ. 207-259.

15. Κατάταξη του νησιού στη Ζώνη III, τη δυσμενέστερη του Ελλαδικού χώρου για τον ισχύοντα αντισεισμικό κανονισμό, με σεισμική επιτάχυνση εδάφους $A = 0.136g$. Βλ. ΕΛΚ2000.

16. Έχουν συγκεντρωθεί από διάφορους μελετητές, βλ. σχετικά: Παπαζάχος Β., Παπαζάχου Κ., 2003, Τσιτσέλης Η., 1960, Partsch J., 1892 κ.α.

1983, 2014), εκ των οποίων εκείνοι του Αυγούστου 1953 ($M=7.2$, 455 νεκροί) και Ιανουαρίου 2014 (κύριος $M=6.1$, επιφανειακός, περίπου 2.000 μετασεισμοί) είναι ορόσημα στη σύγχρονη ιστορία του νησιού.¹⁷ Τα τείχη φέρουν στη μνήμη τους όλους τους παραπάνω σεισμούς, ακόμη και όλους τους παλαιότερους, για τους οποίους δεν έχουμε στοιχεία.

Ακόμη και με τη συντηρητική θεώρηση της εκδήλωσης μίας μόνο μικροσεισμικής δόνησης ανά δίμηνο, προκύπτει ένας αριθμός της τάξεως των 15 χιλιάδων σεισμών στην 25 αιώνων ιστορία των οχυρώσεων. Παρακάτω δίνονται συνοπτικά ορισμένα στοιχεία για τις οχυρώσεις των τεσσάρων πόλεων, με έμφαση σε χαρακτηριστικά ή ιδιάζοντα τμήματά τους.

Σάμη

Τα ερείπια των τειχών της Σάμης, εντοπισμένα κοντά στα ίχνη της αρχαίας ομώνυμης πόλεως,¹⁸ είναι το σωζόμενο τεκμήριο ενός μεγάλου τεχνικού έργου (εκτάσεως 400 στρεμμάτων, με περίβολο της τάξεως των 3400μ., βλ. εικ. 2-5), συνοφασμένου με τη σθεναρή τετράμηνη αντίσταση των υπερασπιστών του έναντι των Ρωμαίων και τη δήωση του 188 π.Χ. Το οχυρωματικό συγκρότημα περιλαμβάνει: α) την Ακρόπολη (βόρειος λόφος, +275μ.), β) την Κυάτιδα (νότιος λόφος, +226μ.), όπου κτίστηκε αργότερα η Μονή Αγίων Φανέντων, γ) το Βόρειο τείχος, που συνάπτεται στην ακρόπολη και καταλήγει στον αιγιαλό, δ) το Νότιο τείχος, που αναπτύσσεται μεταξύ Κυάτιδας και αιγιαλού, ε) το Συνδετήριο των λόφων τείχος, αποτελούμενο από δύο καθέτως διασταυρούμενα σκέλη. Δεσπόζον στοιχείο της άμυνας αποτελεί η ακρόπολη (εικ. 2, 3), η στέφουσα με περιμετρικό τείχος το λόφο. Στην ανατολική πλευρά της σώζονται τα ίχνη ενός αξιόλογου μετασκευασμένου τμήματος της οχύρωσης, που περιλαμβάνει την χαρακτηριστική ανατολική πύλη, έναν πύργο και μέρη του τείχους.

Η ανατολική πύλη (+242μ., βλ. εικ. 4) είναι μετωπική, στενή, με μικρή κλίμακα ανόδου και όπως τεκμηριώνεται από τα κατά χώραν κατώφλια, είχε δύο θύρες και πλακόστρωτο διάθυρο. Η πύλη ανήκει στον τύπο εισόδου μέσω ευθύγραμμου διαδρόμου,¹⁹ που ορίζεται ανάμεσα

17. Συγκλονιστικές είναι και οι μαρτυρίες των εντοπίων, που βίωσαν τα τραγικά γεγονότα του σεισμού του 1953. Δείγμα των μετασεισμικών δονήσεων του σεισμού του Ιανουαρίου 2014, είχε την τύχη να βιώσει ο γράφων τον Απρίλιο, 2014, σε επίσκεψή του στα τείχη της Σάμης. Χαρακτηριστική ήταν η κλιμακούμενη υπόγεια βοή, χωρίς όμως οφθαλμοφανώς ανάλογη απόκριση του τείχους (πρακτικά μη αισθητή παραμόρφωση).

18. Randsborg K., 2002, τομ. 1, σσ. 283-301.

19. Περί τυπολογίας πυλών Βλ. Winter F.E., 1971, σσ. 208-22, Lawrence, A.W., 1979, σ. 315, Σταινχάουερ Γ., 2005, σ. 196.



σε δύο επιμήκεις παράλληλους αναλημματικούς τοίχους μεταβλητού ύψους. Ο άξονάς της τέμνει εγκάρσια τη γραμμή του τείχους. Είναι κτισμένη με ευμεγέθεις βελονισμένους λίθους, στην πλειονότητα ορθογώνιους, με βάρη από 1 έως 7 τόνους, φέροντες μεγάλα μοχλοβόθρια στην άνω έδρα τους. Η διατήρηση των λίθινων βαθμίδων δαπέδου και ενός από τους λίθους του ανωφλίου κοντά στην έξοδο, ορίζουν περί τα 2.50μ το καθαρό ύψος της στη θέση αυτή. Τα κατώφλια και οι παραστάτες διασώζουν τα ίχνη λειτουργίας (εγχοπές ενσφήνωσης ξύλινων κασωμάτων, στροφένων, δοκών ασφάλισης) των δύο θυρών, μιας εξώθυρας επαπτόμενης στο τείχος και μιας δεύτερης εσωτερικής, 3μ δυτικά της πρώτης.

Αξιοσημείωτη είναι η ένταξη στο σχεδιασμό συστήματος αποστράγγισης μέσω ανοικτού αγωγού, στην άκρη του διαδρόμου. Στη βάση του εσωτερικού κατωφλίου υπάρχουν δύο ορθογώνιες οπές για την απαγωγή των υδάτων. Σήμερα είναι σε εξέλιξη το έργο αποκαταστάσεως της πύλης σύμφωνα με τη σχετική μελέτη.²⁰

Στην προς βορρά περιοχή της πύλης υπάρχει ένας ερειπωμένος πύργος ορθογωνικής κατόψεως (μήκους 10.70μ, βάθους 6.50μ), απαραίτητος για την ενίσχυση της άμυνας στην ευαίσθητη περιοχή της εισόδου και μάλιστα στην ακάλυπτη δεξιά πλευρά του εισερχόμενου. Σε επαφή με τον πύργο και δομικώς εμπλεκόμενο με αυτόν, αναπτύσσεται ένα χαρακτηριστικό τμήμα αναλημματικού τείχους (σωζόμενο ύψος 5.5μ, βλ. εικ.3α) και εντυπωσιακό ως προς τον τρόπο δομής του. Συγκριμένα, ογκώδεις λίθοι της τάξεως των 5-6 τόνων συναρμολογούν ατελώς, ενώ μικρά πλινθοειδή παρενθέματα της τάξεως των 5 κιλών πληρούν τα κενά. Αρκετοί λίθοι φαίνονται επανατοποθετημένοι σε τυχαία διάταξη (π.χ. με την άνω έδρα ως πρόσωπο). Αυτή η διαπίστωση, σε συνδυασμό με την ύπαρξη ενός τύπου χονδρόκοκκου ασβεστοκονιάματος, τεκμηριώνει μια ιστορική φάση μετασκευής του τείχους, την οποία συμβατικά καλούμε υστερορωμαϊκή (ακόμη επιβιώνει η τεχνολογία μεταφοράς και κατεργασίας μεγάλων λίθοπλίνθων). Μια ακόμη ιστορική φάση (βυζαντινή) τεκμηριώνεται από τις αργολιθοδομές της ανωδομής και τα ασθενή τους κεραμοκονιάματα.

Στη νότια κλιτύ της ακροπόλεως Σάμης, στην περιοχή όπου εκφύεται το συνδεδημένο τείχος, σώζεται ένα χαρακτηριστικό τμήμα τοίχου (εικ. 3β), που είναι από τα πλέον εντυπωσιακά και πολυτελή δείγματα οχυρωματικής τοικοδομίας του νησιού. Ουσιαστικά πρόκειται για το λίθινο θώρακα της εξωτερικής παρείας του τείχους, ο οποίος παρακολουθεί την εδαφική κλίση (5:8), δομείται εν ξηρώ με λίθους μέσου και μεγάλου μεγέθους, ορθογώνιου σχήματος προσώπου, εντόνως κυφωτούς, δίχως περιτένειες, έχει συνολικό σωζόμενο μήκος 56μ. και μέγιστη

διαφορά στάθμης θεμελίωσης 28μ. Σήμερα διακρίνονται κατά χώραν 136 λίθοι, οι οποίοι αντιστοιχούν σε 33 ανισούψεις κατά κανόνα οριζόντιους δόμους (από 68.5εκ. έως 94.5εκ.) και σε πολλές περιπτώσεις είναι εντυπωσιακά επιμήκεις (άνω των 4.60μ). Φέρουν κατεργασία «τριών τετάρτων», με εργασμένες τις τέσσερις έδρες επαφής και το πρόσωπο ενώ οι πίσω όψεις (ουρές) είναι αδούλευτες (επιφάνειες λατομείου, άπεργα). Το πλέον παράδοξο ίσως κατασκευαστικό ζήτημα του εξεταζόμενου τμήματος είναι η ατελής δομική του υπόσταση, καθώς και η κατάσταση διατήρησής του. Συγκεκριμένα, εντυπωσιάζει το γεγονός ότι η κατασκευή, ως ελεύθερα ιστάμενος λεπτός τοίχος μίας ασύνδετης παρειάς χωρίς εγκάρσιες συνδέσεις, στέκει σε σχετικώς μεγάλο ύψος.²¹ Θα ήταν άτοπο να θεωρηθεί ότι ο τοίχος σχεδιάσθηκε με τη μορφή που έχει σήμερα, διότι δεν υπάρχει καμία έννοια ευστάθειας ή αντοχής σε ισχυρές κρούσεις εκτός επιπέδου. Η περίπτωση αυτός να έμεινε ημιτελής, μάλλον πρέπει να αποκλεισθεί, καθώς είναι σχεδόν απίθανο να ολοκληρώθηκε ο θώρακας στο πλήρες ύψος του (διατηρούνται ίχνη υποδοχής επάλξεων μεταξύ απέργων) και να μην τον παρακολούθησε καθ' ύψος μια κατασκευή εσωτερικής πληρώσεως. Η διερεύνηση των διαφόρων πιθανών μορφών που θα είχε το τείχος,²² βάσει των σωζόμενων τεκμηρίων, μας οδηγεί στα εξής συμπεράσματα: 1) Την πιθανότητα του αναλήμματος με επικλινή επίχωση σε άνδρα, που ενισχύουν τα λείψανα ορισμένων χαμηλών τοιχαρίων, καθέτως βαινόντων στο τείχος. Όμως, την άποψη τούτη αντικρούει η απουσία μειώσεως του τοίχου και κυρίως η ανυπαρξία βαθέων διατόνων λίθων, που θα αγκύρωναν στην επίχωση. 2) Την πιθανότητα του δίτονου τείχους, για την οποία τα σωζόμενα τεκμήρια είναι εξαιρετικά ελλιπή, ενισχύουν: α) μία αποσπασματική σειρά σχετικώς μικρών ημίεργων και αργών λίθων σε απόσταση περίπου τεσσάρων μέτρων πίσω από τον τοίχο, β) τα λίαν φθαρμένα ίχνη αναβαθμών σε δύο παράλληλες σειρές, που εμφανίζονται στη ράχη ενός βράχου.

Πάντως το κατακείμενο υλικό στην εσωτερική πλευρά του τοίχου δεν επαρκεί ποσοτικά για να τεκμηριώσει την παρουσία των παραπάνω στοιχείων, διότι ακόμη και με την πιο έντονη δράση απόπλυσης ή κατωλίσθησης, θα αναμενόταν μεγαλύτερος όγκος σωζόμενου υλικού πληρώσεως. Αν θεωρηθεί πως η απολεσθείσα εσωτερική παρειά του τείχους και κυρίως ο πυρήνας αποτελούσαν τα πιο ευτελή τμήματά του, που δεν ήταν μεγαλιθικά και στερούνταν καλής συνάρμοσης, ίσως ήταν

20. Ζαμπάς Κ., Θωμάς Γερ., 2008.

21. Η υφιστάμενη κατάσταση θα μπορούσε να προσομοιωθεί με κατακόρυφο πολυσπόνδυλο πρόβολο ύψους 3-7μ και πάχους της τάξεως των 0.50-0.60μ (αναλογία πλάτους προς ύψος έως και 1:14).

επιρρεπή στην αποδιοργάνωση και κατά συνέπεια στη λιθοθηρία. Η κατάσταση διατήρησης ενός ασύνδετου ραδινού τοίχου ηλικίας 24 περίπου αιώνων είναι πραγματικά εντυπωσιακή και θα εξακολουθούσε να είναι, ακόμη και στην περίπτωση που χτιζόταν σε ένα περιβάλλον μη σεισμογενές. Το ερώτημα για το πώς στέκει μια τόσο γηραιά κατασκευή σε ένα τέτοιο χώρο, δεν είναι εύκολο να απαντηθεί. Ίσως η μεγάλη εγκάρσια ευκαμψία του τοίχου, που συνεπάγεται μια πολύ μεγάλη ιδιοπερίοδο, το καθιστά λιγότερο τρωτό σε κοντινούς ισχυρούς σεισμούς, μικρών δεσποζουσών ιδιοπεριόδων.

Στην κορυφή του λόφου Κυάτιδος, μέσα στον ερειπιώνα της Μονής Αγίων Φανέντων, εντοπίζονται τα ίχνη οχυρωματικού πύργου, τετραγωνικού εν κατόψει, πλευράς 10μ και μέγιστου σωζόμενου ύψος 5μ (εικ. 5). Σε αυτόν προσκολλώνται άνευ δομικής πλοκής δύο μεταγενέστερα σκέλη αρχαίων τειχών από βορρά και νότο αντιστοιχώς. Επί των αρχαίων λιθοδομών και ιδίως εντός του πύργου, αναπτύσσονται καθ' ύψος οι μεταγενέστερες κατασκευές του μοναστηριακού συγκροτήματος (μεσαιωνικές αργολιθοδομές, τοξωτό υπέρθυρο μεσότοιχου, προβολίσκοι με δοκοθήκες). Τα όψιμα αυτά λείψανα, καθώς και οι σχεδιαστικές ή γραπτές μαρτυρίες των περιηγητών²³ τεκμηριώνουν την αδιάλειπτη λειτουργία του πύργου ως δεσπόζοντος αμυντικού στοιχείου της περιοχής έως τους τελευταίους αιώνες. Στις χαμηλότερες στάθμες του αναγνωρίζεται η πρώτη και κυριότερη ιστορική φάση του πύργου (πιθανότατα ελληνιστική²⁴), με κατασκευή τοίχων κατά το ισόδομο σύστημα, με επιμελώς λαξευμένους ορθογώνιους λίθους, φέροντες περιτένεις, ρηχές κυφώσεις και λοξότμητες ακμές προσώπου (αποφυγές). Εκ των κάτω προς τα άνω διακρίνονται ίχνη της προσφάτως αποκαλυφθείσας κοίτης θεμελίωσης στο βράχο, καθώς και των προεχουσών στρώσεων της ευθυντηρίας και του κρηπιδώματος ενώ στη βόρεια πλευρά υπάρχει φραγμένο θύρωμα. Εξάιρεση στον αυστηρό προσανατολισμό των κατακόρυφων αρμών αποτελούν ορισμένοι αρμοί του θεμελίου, καθώς και δύο χαρακτηριστικές περιοχές με τοπική ιδιάζουσα διαμόρφωση των αρμών σε σχήμα C (εν είδει εντορμίας - μόρσου). Τα κατεστραμμένα τμήματα των τοίχων αποκαλύπτουν ενδιαφέροντα στοιχεία οικοδομικής. Κατ' αρχάς διακρίνονται οι αντιθηματικοί λίθοι της εσωτερικής (αθέατης) παρειάς, που είναι σχεδόν ισομεγέθεις με τους εξωτερικούς, όμως ατελώς εργασμένοι. Διάτονοι λίθοι εξασφαλίζουν τη συνεργασία των παρειών, επιπροσθέτως δε επιτυγχάνεται άριστη δομική

22. Σχετικά βλ. Θολάνδος Αν., 1994, σσ. 203-207.

23. Χαρακτηριστική είναι π.χ. η λιθογραφία των λόφων και του κόλπου της Σάμης του Ot. Stackelberg, La Grece, Vues pittoresques et topo-graphiques, Paris, 1834.

πλοκή στις γωνίες του πύργου με συστηματική διασταύρωση των αρμών εις βάθος. Ωστόσο, το πλέον ιδιάζον στοιχείο είναι τα ίχνη των συστηματικών ζητάμορφων σιδηρών συνδέσμων,²⁵ οι οποίοι φαίνεται πως συνέδεαν ανά δύο τους λίθους της εξωτερικής παρειάς. Σιδηρά λείψανα των συνδέσμων ή του μολυβδοχοημένου περίβλημά τους δεν σώζονται παρά σε ελάχιστες θέσεις, όμως η ύπαρξή τους τεκμηριώνεται από τις μεγάλες εντορμίες τους στις άνω έδρες των λίθων (αύλακες με μήκος κορμού 32εκ, μήκος εκάστου σκέλους 9εκ, πλάτος 2εκ, βάθος 3.5εκ). Το γεγονός ότι οι σύνδεσμοι εμφανίζονται και σε πολλές θέσεις αδιατάρακτων αρμών των κατώτερων δόμων, δεν αφήνει αμφιβολία για το ότι ανήκουν στην αρχική φάση κατασκευής. Εκτός από τα παραπάνω, παρατηρούνται ίχνη και άλλων τύπων συνδέσμων, που δηλώνουν είτε πιθανές τοπικές μικροδιορθώσεις - προσαρμογές στα διαθέσιμα πλάτη (π.χ. εντορμίες συνδέσμων μορφής Π σε μονή ή διπλή σειρά) είτε μεταγενέστερες επεμβάσεις (π.χ. δεύτερη χρήση, επανατοποθετήσεις κερματισμένων λίθων με τυχαίο προσανατολισμό, όπως μαρτυρεί η εντορμία χελιδονοουράς σε έδρα που ορίζει πρόσωπο λίθου). Δεδομένου ότι δε συνηθίζεται γενικώς η χρήση συνδέσμων σε αρχαίους οχυρωματικούς πύργους, ούτε ακόμη και στους πλέον πολυτελείς εξ αυτών (π.χ. Δρακάνου Ικαρίας,²⁶ Αγίας Μαρίνας Κέας,²⁷ Χειμάρρου Νάξου,²⁸ Αγίου Πέτρου Άνδρου, Σίφνου, Σερίφου, Αμοργού, Οινόης, Αιγιοσθένων), η παρουσία τους στον πύργο Κυάτιδος αποτελεί στοιχείο σπανιότητας, που συνηγορεί υπέρ της τεχνικής ποιότητας και επιμέλειας.

Εκτός από τα παραπάνω, υπάρχουν πλείστα ενδιαφέροντα στοιχεία της οχύρωσης Σάμης, όπως π.χ. η δυτική πύλη της ακροπόλεως, οι ελάσσονες πυλίδες, τμήματα του τείχους με μεγάλη ποικιλία δομικών συστημάτων (από το αυστηρό ισόδομο έως το πολυγωνικό) ή απλώς μεμονωμένα μέλη, που χρήζουν αναγνωρίσεως (π.χ. αταύτιστα θραύσματα, παραστάτες και κατώφλια θυρών, πιθανές επάλξεις του συνδετηρίου τείχους).

Κράνη

Στα ανατολικά του κόλπου του Αργοστολίου, κοντά στο μυχό της λιμνοθάλασσας του Κουτάβου, βρίσκονται τα ερείπια των τειχών της

24. Σχετικά με τη χρονολόγηση τειχών βλ. Scranton, R.L., 1941.

25. Σχετικά με τους ζητάμορφους συνδέσμους βλ. Ορλάνδος Αν., 1994, σσ. 183-184.

26. Ζάμπας Κ., Θωμάς Γερ., Παυλίδης Ε., 2005.

27. Lawrence A.W., 1979, σ. 494, εικ. 18-19. Επίσης Ζάμπας Κ., Θωμάς Γερ., Παυλίδης Ε., Δουδούμη Ειρ., Μελέτη στερέωσης του πύργου Αγίας Μαρίνας Κέας, 2011.

28. Ζάμπας Κ., Θωμάς Γερ., Παυλίδης Ε., Μελέτη αποκαταστάσεως πύργου Χειμάρρου Νάξου, 2013.

αρχαίας πόλης Κράνης²⁹ (εικ. 6, 7). Την περιοχή οριοθετούν από βορρά ο λόφος Ράχη (+251μ), από νότο η πεδιάδα της Κρανιάς και οι λόφοι Πεζούλες και Καστέλλι, από ανατολάς οι λόφοι Κουντουρού και Τράγαλο Βουνί και από δυσμάς η λιμνοθάλασσα. Τα ίχνη των τειχών της Κράνης δεσπόζουν σε μια λοφώδη περιοχή πολύ μεγάλης έκτασης, ώστε να καθίσταται δυσχερής η συνολική θεώρησή τους. Διακρίνουμε δύο μεγάλους τομείς: α) τη Νότια οχύρωση, που περιλαμβάνει την Ακρόπολη, το Περιτείχισμα και τα συναπτόμενα σκέλη τειχών: το ανατολικό, το δυτικό και το νότιο, β) τη Βόρεια οχύρωση, που περιλαμβάνει το Δίπυλον και τα εκατέρωθεν αυτού συναπτόμενα τμήματα του τείχους από βορρά και νότο, συμπεριλαμβανομένων των πύργων και πυλών. Κοινό χαρακτηριστικό των τειχών της Κράνης είναι η συστηματική χρήση εξαιρετικά βαρέων λίθων (από 10 έως και 27 τόνους) στις χαμηλές στρώσεις.

Στη βόρεια πλευρά της ακροπόλεως διακρίνονται τα ίχνη μιας πύλης (+99μ), η οποία είναι απροσπέλαστη, καθώς σφραγίσθηκε με πολυγωνική τοιχοποιία ήδη από την αρχαιότητα.³⁰ Τυπολογικά η πύλη ανήκει στην κατηγορία του τεθλασμένου διαδρόμου μεταξύ αναλλημματικών τοίχων. Ο άξονας εισόδου τέμνει καθέτως τα τείχη, εισδύει στο εσωτερικό της οχύρωσης και στη συνέχεια κάμπτεται υπό γωνία 38ο προς τα αριστερά του εισερχόμενου. Η μικρή στένωση του ωφέλιμου ανοίγματος της (από 2.40μ σε 1.70μ) αποτελεί κατασκευαστική υπόμνηση των πυλών τύπου χοάνης, με στόχο τον συνωστισμό του επιτιθέμενου αποσπάσματος. Η στρατηγική σημασία της πύλης πρέπει να κατανοηθεί στα πλαίσια της αρχικής φάσης της οχύρωσης της Κράνης, πριν από την κατασκευή του μεταγενέστερου βόρειου τομέα της. Στη φάση εκείνη, η πύλη εξασφάλιζε την επικοινωνία της ακροπόλεως προς το βορρά και δεδομένου του εύρους της, μάλλον λειτουργούσε ως στοιχείο κύριας επικοινωνίας.

Το ενδιαφέρον των ιστορικών γεωγράφων του 19ου αιώνα Partsch και Μηλιαράκη³¹ προσείλκυσε η ημιτελής βόρεια οχύρωση, η οποία αναπτύσσεται γραμμικά επί τριών λόφων σε μήκος 1200μ.³²

29. Ήδη το 19ο αιώνα οι ερευνητές Riemann, Biedermann και Partsch είχαν μελετήσει την περιοχή. Πρβλ. σύγχρονη δημοσίευση: Randsborg K., 2002, τ.1, σ. 277-278.

30. Ο Winter δίνει δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα τειχοσιμένων κατά την αρχαιότητα πυλών: α) στην Ποσειδωνία της Ιταλίας και β) στην ακαρνανική οχύρωση Λιμναίας. Βλ. Winter, F.E, 1971, εικ.276-277, σ.250.

31. Βλ. Partsch J., 1892, σ. 209, Μηλιαράκης Α., 1890.

32. Το συνολικό πλήθος των λίθων της εξωτερικής παρειάς είναι της τάξεως των 1800, εκ των οποίων οι 1535 λίθοι είναι κατά χώραν και οι υπόλοιποι διάσπαρτοι. Περίπου 620 λίθοι ανήκουν στο ορθογώνιο σύστημα δόμησης και οι υπόλοιποι στο πολυγων-

Κομβικό στοιχείο της, το επιβλητικό Δίπυλον, αποτελεί μια απλουστευμένη εκδοχή του σχεδίου του Αθηναϊκού Διπύλου,³³ σε μια εποχή, που η Αθήνα ασκούσε επιρροή στις άλλες πόλεις. Οι δύο ευρείες εισοδοί του Διπύλου ορίζονται στο βάθος ενός τραπεζιόσχημου πεδίου, μεταξύ πύργων και μεταπυργίων τειχών, που τις προφυλάσσουν. Τα συναπτόμενα στο Δίπυλον τείχη περιλαμβάνουν 23 τουλάχιστον πύργους σε πυκνή διάταξη, καθώς και 6 πυλίδες. Είναι ισχυρά, πάχους περίπου 4μ, με δύο χτιστές πλευρές, ενίοτε συνδεδεμένες εγκαρσίως με τοιχίσκους, φέρουν ενδιάμεση λιθοστοιβή (λατύπη και χώμα) και δομούνται με υλικό εξορυσθέν επί τόπου, όπως δείχνουν οι θέσεις λιθοληφίας. Ιδιαίτερες και ειδολογικά πλούσιες είναι οι οικοδομικές λεπτομέρειες της εξωτερικής παρειάς των τειχών (εναλλαγή ορθογώνιας - τραπεζιόσχημης με πολυγωνική τοιχοποιία, όρθια σφηνοειδή παρενθέματα, ποικιλία θεμελίωσης και μασχαλιαίων συνδέσεων πύργων και μεταπυργίων). Σε πολλές θέσεις προβάλλουν ισχυροί λίθοι βάσεως, με βάρη μεταξύ 15-20 τόνων και καλή θεμελίωση με μεγάλα άπεργα ποδός εντός βραχότμητων κοιτών (εικ. 6). Την εικασία του Partsch για το ότι το τείχος έμεινε ημιτελές, επιβεβαιώνουν τα υφιστάμενα οικοδομικά τεκμήρια.³⁴

Πρόννοι

Λόγω του έντονου φυσικού αναγλύφου της, η επικράτεια των Πρόνων (στο νοτιοανατολικό τμήμα του νησιού) ανέκαθεν αποτελούσε δυσπρόσιτη έως δυσπολιόρηκτη ζώνη, γεγονός που φαίνεται πως ανέτρεψε τα φιλόδοξα σχέδια του Φιλίππου Ε' να την εκπορθήσει.³⁵ Παρά το μικρό μέγεθος της πόλεως, δεσπόζουν δύο ανεξάρτητα φρουριακά συγκροτήματα, στα οποία συγκεντρώνεται μια πιο οργανωμένη δραστηριότητα οίκησης και άμυνας: α) του Παλαιοκάστρου και β) του Πόρου.

Η οχύρωση του Παλαιοκάστρου, εκτάσεως 200 περίπου στρεμμάτων, εντοπίζεται στην ενδοχώρα και στέφει την κορυφή του ομώνυμου λόφου (+571μ), καθώς και το λόφο Ντακίρι (+520μ), που συμφύεται στα νοτιοανατολικά του πρώτου. Διακρίνονται τα εξής τμήματα της οχύρωσης:³⁶ α) η Ακρόπολη, που περιλαμβάνει τον αρχικό επιμήκη

νικό. Το συνολικό μήκος των αρμών επαφής των λίθων της εξωτερικής παρειάς υπολογίζεται σε περίπου 3500μ.

33. Βλ. Winter F. E., 1971, σ. 211.

34. Π.χ. η απότομη διακοπή των περάτων, το χαμηλό ύψος του τείχους και η μορφή των απέργων στη στέψη των λίθων, η μικρή ποσότητα διασπέρσιων λίθων κλπ. Βλ. Θωμάς Γερ., 2009.

35. Πολύβιος 5.3.4.

36. Βλ. Randsborg K., 2002, τομ. 1, σ. 243, σχ. D III και σ. 252, σχ. D XII.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

κλειστό περίβολο του φρουρίου και το βραχύτμητο βωμό, β) ο Βόρειος τομέας, δηλαδή το βόρειο τείχος και τα σκέλη της προς βορράν επέκτασης της ακρόπολης, γ) ο Νότιος τομέας, δ) ο Ανατολικός τομέας, ήτοι η οχύρωση Ντακιρίου. Οι τοίχοι της Ακροπόλεως είναι αναλημματικού χαρακτήρα. Οι λίθοι είναι μέσων έως μεγάλων διαστάσεων, με πρόσωπο κυφωτό, σχήματος πολυγώνου 5-6 ακμών, συνήθως εναλλάσσονται με σφηνοειδή παρενθέματα, ενίοτε όμως τηρούν σταθερό μέγεθος και επίμηκες εξαγωνικό πρόσωπο, ώστε το δίκτυο των αρμών να έχει περίπου τη μορφή κυψέλης. Σε πολλές θέσεις τα τείχη έχουν μετασκευασθεί σε μεταγενέστερη εποχή, όπως τεκμηριώνουν οι ανωδομές τους (αργολιθοδομές με μικρά άμορφα λιθοσώματα και συνδετικό κοινίαμα). Το πιο αξιόλογο υλικό τεκμήριο του φρουρίου εντοπίζεται στο βόρειο τομέα, όπου σώζεται τμήμα του τείχους, συνολικού πάχους 2.70μ (εικ. 8). Πρόκειται για ίχνη σκέλους, το οποίο παρακολουθεί την έντονη εδαφική κλίση και δομείται με δύο ισχυρές παρειές και ενδιάμεση λιθοστοιβή (πυρήνα). Η εξωτερική παρειά αποτελεί το 35-40% του συνολικού όγκου της κατασκευής, μορφώνεται με ευμεγέθεις λίθους (αρχετούς διάτονους, ώστε να κλειδώνουν στον πυρήνα) κατά το πολυγωνικό σύστημα, εμφανίζει παρενθέματα τριγωνικού προσώπου και ύπτιους αρμούς με ελαφρά κλίση αντίρροπη εκείνης του πρανούς. Αξιοσημείωτα είναι τα τεκμήρια λιθοτομίας, όπως προκύπτουν από τις θέσεις λιθοληψίας. Αυτές αναγνωρίζονται στο βράχο είτε από τις ομάδες εντορμιών για την εισαγωγή σφηνών εξόρυξης είτε από τα ίχνη απόσπασης κανονικών πρισματικών τεμαχίων, είτε ακόμη από εγκαταλελειμμένους όγκους, που πιθανόν κρίθηκαν ακατάλληλοι.

Η οχύρωση του Πόρου βρίσκεται στην περιοχή των ιχνών της αρχαίας πόλης κοντά στο σημερινό λιμάνι. Το φρούριο εκτείνεται στις βόρειες υπώρειες του Πυροβουνίου, στα δυτικά και στα νότια της πόλης, σε μια έκταση συνολικού μήκους 600μ από βορρά έως νότο, περιχλείοντας μια έκταση της τάξεως των 250 στρεμμάτων από τους λόφους έως τη θάλασσα. Το ισχυρότατο πλεονέκτημα της θέσης οφείλεται στην ανάπτυξη μιας πρακτικά απόρθητης ζώνης στα βόρεια και στα δυτικά αυτής, λόγω του προσκείμενου φαραγγιού. Στην οχύρωση διακρίνονται: α) ο Βόρειος τομέας, που περιλαμβάνει τμήματα τειχών και τη βόρεια πύλη, β) ο Νότιος τομέας (Ακρόπολη) του υψώματος Πάχνη με τμήματα τειχών και τη νότια πύλη, γ) ο Ανατολικός τομέας, που πιθανόν συνέδεε το νότιο τομέα με τη θάλασσα.

Παρά την κακή κατάσταση διατήρησης των τειχών του Πόρου και τη σχεδόν παντελή έλλειψη της διάστασης του ύψους, αναγνωρίζουμε σήμερα τα ίχνη τους στο έδαφος. Ιδίως οι πύλες εμφανίζουν σχεδιαστικές αρετές ως προς τη χάραξη, τη διάταξη και την προσαρμογή τους στο εδαφικό ανάγλυφο.

Πάλη

Στις ανατολικές ακτές της Παλικής χερσονήσου, προσκείμενη στο μεγάλο κόλπο του Λιβαδιού, νοτιώς των χειμάρρων Υπαπαντής (Λούρου) και Κεχριώνος (Χαλικιά) και σε απόσταση ενός περίπου χιλιομέτρου βορείως του Ληξουρίου, βρισκόταν η αρχαία οχυρωμένη πόλη της Πάλης.³⁷ Περιλάμβανε έναν χαμηλό λόφο (Παλαιόκαστρο ή Ντούρι +68μ) και ικανή προς εκμετάλλευση πεδινή έκταση, της τάξεως των 250 στρεμμάτων. Εκτός από τα οικοδομικά λείψανα αρχαίων κτηρίων (ναού, τάφου) του Παλαιόκαστρου, στην επικράτεια της Πάλης ανήκουν ο αποδιδόμενος στον Ποσειδώνα ναός στη θέση Βραχυνάρι του όρμου Βάτσα³⁸ και ο αρχαίος ναυσταύθμος στις εκβολές του Κεχριώνος («Κα-ραβοστάσι»).

Σήμερα δεν διατηρούνται αξιοσημείωτα ίχνη της οχύρωσης της Πάλης, ώστε να αναπτύξουμε μια ασφαλή υπόθεση για τη μορφή της. Μέλη των τειχών εντοπίζονται διάσπαρτα, ακέραια ή κερματισμένα σε όμορες του λόφου περιοχές, κυρίως όμως ενταγμένα σε όψιμες κατασκευές (ξηρολιθοδομές, περιφράξεις). Υπάρχουν μαρτυρίες³⁹ για διατήρηση των τειχών της Πάλης μέχρι τις αρχές του 17ου αιώνα. Κατά τον Partsch, την εποχή εκείνη ίσως διατηρούνταν ολόκληρο το φρούριο σε καλή κατάσταση, καθώς οι κάτοικοι ζήτησαν τη μερική του αποκατάσταση το 1636, προκειμένου να αμυνθούν στους Τούρκους.⁴⁰ Όπως υποστηρίζει ο ιστορικός Λοβέρδος, οι αυξημένες ανάγκες των κατοίκων για οικοδομικά υλικά, τους ώθησαν σε λιθοθηρία, προκειμένου να κατασκευαστούν οικίες και περιφράξεις,⁴¹ γνώμη που εκφράζει και ο Partsch. Ο Randsborg επισημαίνει επιπλέον την ίδια ανάγκη, η οποία προέκυψε την εποχή της ανέγερσης οικοδομημάτων στο Ληξούρι επί αγγλοκρατίας.⁴²

Ο ίδιος αναφέρεται στο ζήτημα του εδαφικού ορίζοντα θεμελίωσης των τειχών της Πάλης, που, ως μη βραχύδες, ήταν ευάλωτο στις δράσεις υποσκαφής και υπονόμευσης από τους πολιορκητές.

Επίλογος

Τα αρχαία τείχη της Κεφαλληνίας εμφανίζουν αρκετές ομοιότητες

37. D' Agostino B., Gastaldi P., Ricerche Archeologiche a Pale (Cefalonia), Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene e delle missioni italiane in oriente, Vol. LXXX, Serie III, 2 – Vol. I, Saia 2002.

38. Βλ. Μοσχόπουλος Γ. Ν., 1990, σσ. 31-33 και εικ. 5-6.

39. Βλ. Randsborg K., 2002, τομ. 2, σ. 281 και Μοσχόπουλος Γ. Ν., 1990, σ. 23.

40. Βλ. Partsch J., 1892, σ. 226. Πρβλ. Pignatone, Memorie storiche, σ. 122.

41. Λοβέρδος Κ. Ι. II., 1888.

42. Βλ. Randsborg K., 2002, τομ. 2, σ. 281.

με αντίστοιχα τείχη της Ηπείρου⁴³ (Ελέας, Αμβρακίας, Γιτάνων), της Αιτωλοακαρνανίας⁴⁴ (Οινιάδων, Πλευρώνος, Στράτου, Παλαίρου), της Πελοποννήσου (Μεσσήνης, Σαμικού) και των Αθηνών⁴⁵ (Ελευθερών, Πανάκτου, Φυλής, Ραμνούντα). Τούτο είναι μια ένδειξη άσκησης επιρροής της μητροπόλεως στην περιφέρεια, καθώς και μια ένδειξη χρονολογικής σύμπτωσης. Για λόγους οικονομίας και βέλτιστης εργονομικής διαχείρισης έγινε η συγκεκριμένη επιλογή των θέσεων οχύρωσης⁴⁶ και λιθοτομίας, η ένταξη στο σχεδιασμό απότομων πρανών, συχνά η χρήση της βραχώμαζας ως αυτοτελούς αμυντικού στοιχείου⁴⁷ και η εφαρμογή συγκεκριμένων μεθόδων κατασκευής, που επιβάλλουν οι τοπικές συνθήκες (γεωμορφία, εδαφικός ορίζοντας, ιδιότητες υλικών). Η ύπαρξη ζωνών φυσικής σχιστότητας στο βράχο προσδιορίζει τις μέγιστες διαθέσιμες διαστάσεις ή το σχήμα για την παραγωγή λίθων.⁴⁸ Γενικώς, οι τυχούσες δομικές ιδιαιτερότητες δεν αντανακλούν διάθεση μορφολογικής πρωτοτυπίας ή συνθετικής διάκρισης, μα είναι αποτέλεσμα προσαρμογής στους όρους της κατασκευής, από τη φάση της λιθοτομίας, έως την περάτωση. Ωστόσο, τούτο δε στερεί από τις οχυρώσεις αξίες, οι οποίες εμπίπτουν σαφώς στο πεδίο της καλλιτεχνικής έκφρασης μιας εποχής αλλά και μιας διαχρονικής αισθητικής ποιότητας.⁴⁹

43. Πρβλ. Σπανοδήμος Χρ., 2014, (αδημοσίευτη) διδακτορική διατριβή για τα αρχαία τείχη της Θεσπρωτίας.

44. Adam, J. P., 1982, σ.228 και εικ. 131. Επίσης Winter F. E., 1971, σ. 81, 149, 210, 225.

45. Winter F. E., 1971, σ. 149, 173, 240.

46. Lawrence A.W., 1979, σ. 19.

47. Παρόμοια τεχνική υπάρχει στα τείχη της Ιόρτυνας, βλ. Martin R., 1956, πίν. XIII.

48. Βλ. Korres M., 1988.

49. Βλ. Ορλάνδος Αν., 1994, σ. 260-276. Επίσης Θωμάς Γερ., «Οι Αρχαίες Οχυρώσεις της Κεφαλληνίας και η Αισθητική τους στον 21ο αιώνα». Ανακοίνωση στο 10ο Διεθνές Συμπόσιο Αργοστολίου: Πόλεις και Περιφέρειες στην Ελλάδα και τη Μεσόγειο στον 21ο αιώνα. Ιούνιος 2010. Πρακτικά Συμποσίου.

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adam J.P., 1982: *L' Architecture Militaire Grecque, Publié avec le concours du C.N.R.S.*, Picard, 82, Rue Bonaparte – Paris 6e, 1982.

Ζάμπας Κ., Παυλίδης Ε., Θωμάς Γ., 2005: *Μελέτη στερέωσης και τμηματικής αναστήλωσης του πύργου Δρακάνου Ικαρίας*, ΥΠΠΟ, 2005.

Ζάμπας Κ., Θωμάς Γερ., 2008: *Μελέτη αποκαταστάσεως ανατολικής πύλης Ακροπόλεως Σάμης*, (αδημοσίευτη), ΥΠΠΟ, Μάιος 2008.

Ζερβός Ιακωβάτος Η., 1861: *Συλλογή αρχαιολογικών λειψάνων της νήσου Κεφαλληνίας, εν Κεφαλληνία, εκ του τυπογραφείου «Κεφαλληνία», 1861.*

Θωμάς Γερ., 2009: *Αρχαίες Οχυρώσεις στην Κεφαλληνία. Συμβολή στη μελέτη των αρχαίων λιθοδομών. Διδακτορική διατριβή στην Αρχιτεκτονική ΕΜΠ (αδημοσίευτη), Αθήνα, 2009.*

Korres M., 1988: *The geological factor in ancient Greek architecture, The Engineering Geology of Ancient Works, Monuments and Historical Sites, Preservation and Protection*, (P.G.Marinis - G.C. Koukis edit.) Rotterdam, Brookfield 1988, p. 1779-1793.

Lawrence A.W., 1979: *Greek Aims in Fortification*, New York, Oxford Univ. Press, 1979.

Λοβέρδος Κ. Ι. Π., 1888: *Ιστορία της νήσου Κεφαλληνίας. Δοκίμιον συγγραφέν ιταλιστί. Εξελληνισθέν υπό Παύλου Κωνσταντίνου Γρατσιαύτου και διά Πολλών σημειώσεων πλουτισθέν. Εκδίδεται επιμελεία Γερασίμου Α. Λοβέρδου Κωστή, εν Κεφαλληνία 1888.*

Martin L., 1947: *Les enceintes de Gortys d' Arcadie*, BCH, Vol. 71-72, p. 81-147.

Μηλιαράκης Α., 1890: *Γεωγραφία Πολιτική, Νέα και Αρχαία του νομού Κεφαλληνίας, εκ του τυπογραφείου των αδελφών Πέρρη, Αθήνα 1890.*

Μοσχόπουλος Γ. Ν., 1990. *Ιστορία της Κεφαλονιάς*, τόμ. 1, β' έκδοση βελτιωμένη, Κέφαλος, Αθήνα 1990.

Ορλάνδος Αν., 1994: *Τα υλικά δομής των αρχαίων Ελλήνων και οι τρόποι εφαρμογής αυτών κατά τους συγγραφείς, τας επιγραφάς και τα μνημεία*, έκδοσις β', Αθήνα 1994.

Παπαζάχος Β., Παπαζάχου Κ., 2003: *Οι σεισμοί της Ελλάδας*, Γ' έκδοση, εκδ. Ζήτη, Θεσσαλονίκη, 2003.

Partsch J., 1892: *Κεφαλληνία και Ιθάκη. Γεωγραφική μονογραφία, συγγραφείσα μεν υπό Δρος Ιωσήφ Παρτς, εξελληνισθείσα δε υπό Α.Γ. Παπανδρέου, εν Αθήναις, εκ του τυπογραφείου Αλεξ. Παπαγεωργίου, 1892.*



ΙΑΚΟΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΑΡΤΙΣΙΟ - 26100 ΠΑΤΡΑΕΣ

Randsborg K., 2002: *Kephallenia, Archaeology & History, Acta Archaeologica*, Vol. 73:1 - *Acta Archaeologica Supplementa*, Vol. IV:1, Blackwell Munksgaard, Copenhagen 2002.

Scranton R.L., 1941: *Greek Walls*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1941.

Σταϊνχάουερ Γ., 2005: *Ο πόλεμος στην αρχαία Ελλάδα*, Εκδ. Παπαδήμα, 3η έκδοση, Αθήνα 2005.

Τσιτσέλης Η., 1960: *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα, Συμβολαί εις την Ιστορίαν και Λαογραφίαν της Νήσου Κεφαλληνίας εις τόμους τρεις*, εν Αθήναις, τύποις Μηνά Μυρτίδη, 1960.

Winter F.E., 1971: *Greek Fortifications, Phoenix. Supplementary Vol. IX*. University of Toronto Press 1971. (Toronto and Buffalo Printed in Canada).

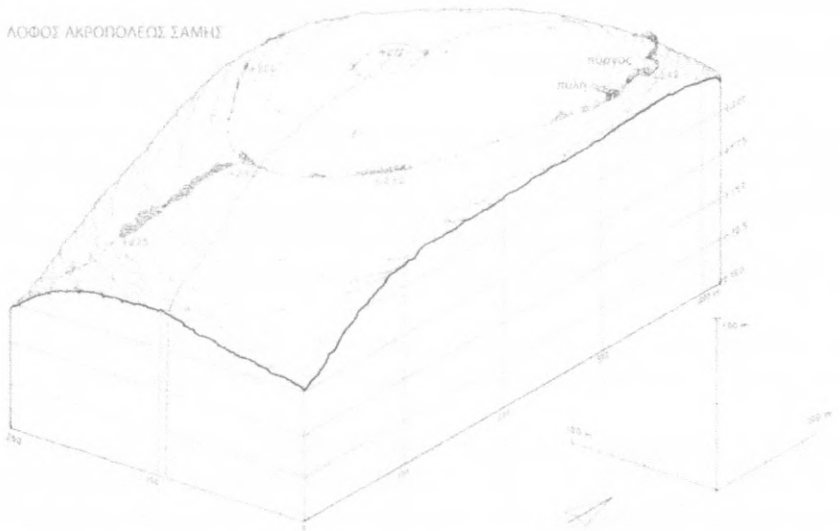


ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

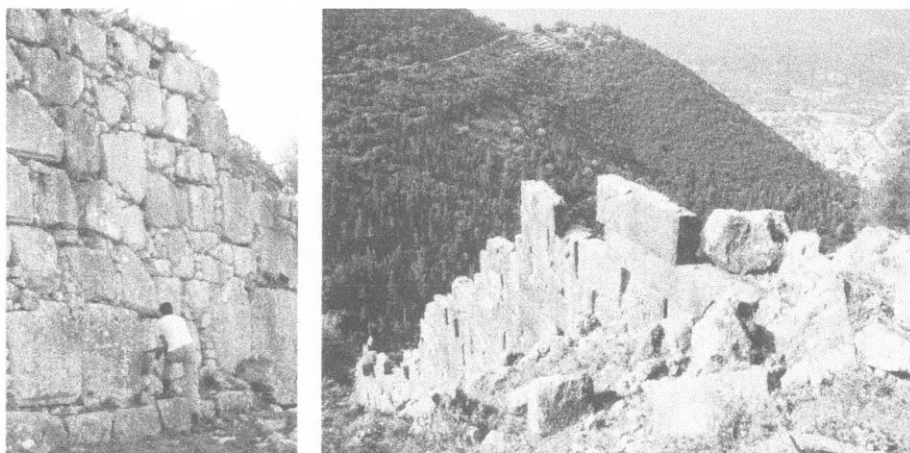
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



Εικ. 1. Νήσος Κεφαλληνία. Σημειώνονται οι θέσεις των αρχαίων κεφαλληνιακών φρουριών της κλασικής τετραπόλεως: 1. Σάμη, 2. Κράνη, 3. Πρόννοι (3α Παλαιόκαστρο, 3β Πόρος), 4. Πάλη.



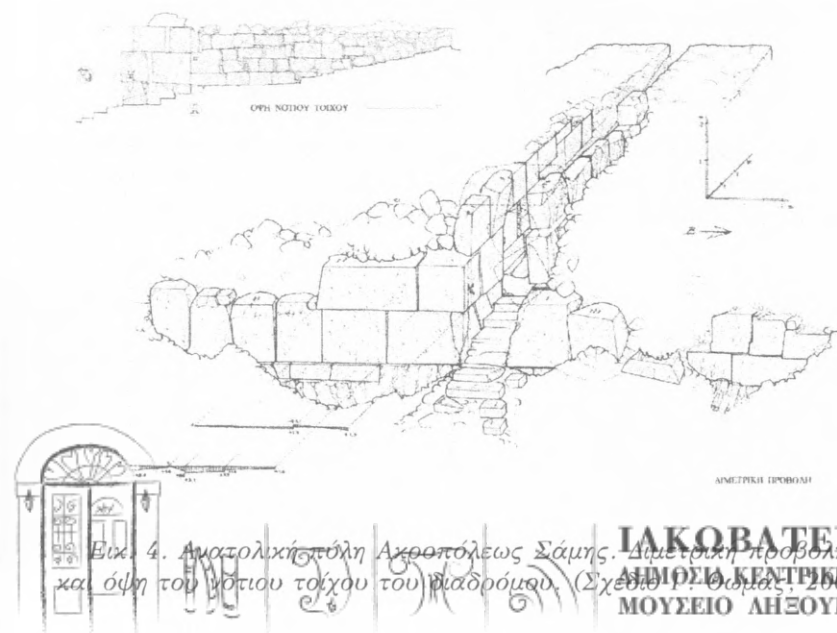
Εικ. 2. Διμετρική προβολή του λόφου ακροπόλεως (+277μ) και των ιχνών της οχύρωσης Σάμης με απόλυτες στάθμες. Διακρίνονται σπαράγματα του περιμετρικού τείχους (τύπου «διαδρομού») και του ανατολικού πύργου (+242μ), καθώς και του συνδετηρίου τείχους (+225 έως +252μ).



Εικ. 3. Τμήματα τειχών της Σάμης:

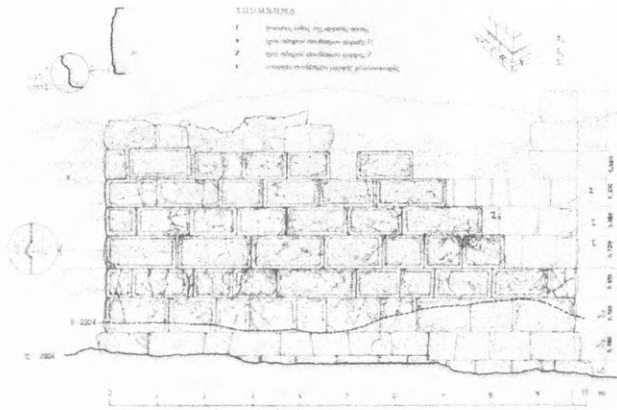
α. Λεπτομέρεια του μετασκευασμένου σε δύο τουλάχιστον μεταγενέστερες φάσεις τείχους στην ανατολική πλευρά της Ακροπόλεως Σάμης.

β. Γενική άποψη του ελεύθερα ιστάμενου τοίχου, που αντιστοιχεί στην εξωτερική παρειά του Συνδετηρίου τείχους των δύο λόφων της Σάμης (της Ακροπόλεως στο πρώτο πλάνο και της Κυάτιδος στο βάθος).



Εικ. 4. Ανατολική πόλη Ακροπόλεως Σάμης. Διμετρική πρόβολη και όψη του νότιου τοίχου του διαδρόμου. (Σχέδιο: Θωμάς, 1997).

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΑΓΙΟΝ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



Εικ. 5. Πύργος Κυάτιδος. Ανατολική όψη (ενημέρωση Οκτ. 2006).
Σημειώνονται οι θέσεις των συνδέσμων.



Εικ. 6. Τμήμα της Βόρειας οχύρωσης Κράνης. Συχνά απαντώνται λίθοι εντυπωσιακού μεγέθους και βάρους (ο επιμήκης ζυγίζει 16 τόνους), με μεγάλα άπεργα ποδός, θεμελιωμένοι σε διαμορφωμένες κοίτες του βράχου.



Εικ. 7. Δεπτοβέρεια θεμελίωσης
τείχους στη Νότια οχύρωση
Κράνης.



Εικ. 8. Τμήμα της οχύρωσης
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ
Παλαιοκαστρου Πρόννων.

Πολυγωνικό σύστημα τοιχοποιίας.

Η ΑΡΜΟΝΙΑ ΤΩΝ ΑΝΤΙΘΕΤΩΝ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟ

*Μια διστακτική ερασιτεχνική προσπάθεια προσέγγισης των αξιών,
που αφθονούν μέσα στο αστείρευτο ορυχείο γνώσης και ομορφιάς της
πολιτιστικής μας κληρονομιάς.*

Φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας
Θουκ. Β, 40

*Αυτή η διαλεκτική σύνθεση των νεωτερισμών, συχνά εντελώς τολμηρών
προς την παράδοση, αποτελεί ένα από τα πιο χαρακτηριστικά στοιχεία
της ελληνικής τέχνης, μάλιστα των κλασικών χρόνων, που θα τολμήσει τα
πάντα, χωρίς να ξεχνά τίποτα.*
Μ Ανδρόνικος

Κατατοπιστικό

Από τη Μυθολογία έμαθα ότι ο Άρης και η Κυθήρεια Αφροδίτη γέννησαν την Αρμονία. Αργότερα είδα ότι την πληροφορία αυτή μας τη δίνει ο Ησίοδος στη Θεογονία του (933):

Ἄρηι ρινοτόρῳ Κυθήρεια ἔτικτε... Ἀρμονίην.

(Από τον ασπιδοσπάστη Άρη η Κυθήρεια... γέννησε την Αρμονία).

Μου φάνηκε κάπως περίεργο στην Ησιόδεια διήγηση το ότι ο Ουρανός και η Γη γέννησαν τον Κόττο, τον Γύγη και τον Βριάρειο (τερατώδη όντα με πενήντα κεφάλια και εκατό χέρια), ενώ από τον Άρη και την Αφροδίτη, που είναι τόσο διαφορετικοί, γεννήθηκε η Αρμονία. Την έννοια αρμονία την ήξερα σαν μια ομαλή σχέση και σαν μια ισορροπημένη αλληλεξάρτηση, που δεν επιτρέπει την ύπαρξη ή την ανάπτυξη ενός μέρους εις βάρος άλλου. Ως λέξη, πάλι, τη γνώριζα σαν συνώνυμο της ομόνοιας, της σύμπνοιας και της συμφωνίας. Διπλό το ερώτημα:

• Ο Κωνσταντίνος Παΐζης είναι Αναπληρωτής Καθηγητής Κοσμικής Φυσικής στο Πανεπιστήμιο του Μιλάνου.

πώς από ένα φυσικό ζευγάρι γεννήθηκαν παιδιά που εμπνέουν τρόπο και πώς από μια ένωση αντιθέτων (πόλεμος – έρωτας) γεννήθηκε μια κόρη που σημαίνει ταίριασμα;

Την απάντηση στο πρώτο ερώτημα την πήρα, όταν έμαθα ότι τα αρχέγονα αυτά όντα ήταν κακόμορφες θεότητες παλαιών θρησκειών, που η ελληνική θρησκεία θα εκτοπίσει: πράγματι, ο Ησίοδος λέει ότι οι εκατόγχειρες είναι *οὐκόννομαστοί*, δηλαδή το όνομά τους πρέπει να αποφεύγεται. Πέρασαν χρόνια, πριν πάρω την απάντηση στο δεύτερο ερώτημα. Να πώς έγινε.

Πριν από καιρό διάβασα από την *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* της *Εκδοτικής* τον τόμο που αναφέρεται στην Κλασική Ελλάδα. Με εντυπωσίασε ένα σύντομο σχόλιο, που έκανε ο συγγραφέας του σχετικού κεφαλαίου, αναφορικά με την ικανότητα των προγόνων μας να βάζουν και να πετυχαίνουν υψηλούς στόχους σε διαφορετικούς τομείς της ζωής (τέχνες, θρησκεία κ.λ.π.), συνδυάζοντας συχνά αντίθετα στοιχεία. Συνειρμικά ήρθε στη σκέψη μου η έννοια των αντιθέτων και της αρμονίας από την προσωκρατική φιλοσοφία και σκέφτηκα να μάθω περισσότερα. Αποτέλεσμα της προσπάθειας αυτής είναι το κείμενο που ακολουθεί.

Η μετάφραση των αποσπασμάτων του αρχαίου κειμένου (αν δεν δηλώνεται διαφορετικά) είναι από τους τόμους της σειράς *Αρχαία Ελληνική Γραμματεία* οι «*Ελληνες*», όπου ο αναγνώστης βρίσκει ακόμη ωραιότερες ερμηνευτικές σημειώσεις και σχόλια.

Τα αντίθετα από το μύθο και την ποίηση στη φιλοσοφία και τις επιστήμες

Τα αντίθετα και οι συνέπειες της αμοιβαίας επίδρασής τους έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ιστορία του παγκόσμιου πολιτισμού. Ήδη στην κινεζική φιλοσοφία το Yin, που εκπροσωπεί (και) το θηλυκό, και το Yang που αντιπροσωπεύει (και) το αρσενικό, συνθέτουν ένα εμβληματικό πρωτογενές ζευγάρι αντιθέτων ενεργειών, που βρίσκεται στην αρχή της δημιουργίας του Κόσμου. Παράλληλα, στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό η ταξινόμηση των αντιθέτων κατά γένη και είδη υπερβαίνει τα όρια του φύλου και αγκαλιάζει έναν ευρύ χώρο ύπαρξης και δράσης.

Πρώτος ο Ησίοδος (VIII-VII αι. π.Χ.) στη *Θεογονία* κάνει σαφή διάκριση μεταξύ των «κακών θεοτήτων», που γεννήθηκαν παρθενογενετικά από τη Νύχτα, και των άλλων θεών. *Μας λέει ακόμα (123-124) ότι από το Χάος έγινε το πρώτο ζευγάρι, που ήταν το Έρεβος και η μαύρη Νύχτα. Αυτοί πάλι, με τη σειρά τους, γεννήσαν τον Αιθέρα και την Ημέρα.*



Ἐκ Χάεος δ' Ἑρεβός τε μέλαινά τέ Νυξ' ἐγένοντο.
Νυκτός δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο.

Εἶναι σημαντικό ότι από το ερωτικό σμίξιμο του Ερέβους και της Νύχτας γεννήθηκαν τα αντίθετά τους, ο Αιθέρας¹ και η Ημέρα. Ο ποιητής ξεπερνάει την αντίθεση και βλέπει σ' αυτή φυσική συγγένεια και σχέση Μάνας-παιδιού. Το ότι πάλι η μαύρη Νύχτα γέννησε την Ημέρα, ίσως να θέλει να δηλώσει πρόοδο στην εξέλιξη του Κόσμου. Είναι άξιο προσοχής ότι ο Ήλιος γεννήθηκε αργότερα (Θεογονία 371-374). Δεν είναι παράξενο γιατί στις αρχαίες θεογονίες ο άνθρωπος δεν ξέρει ότι το φως της μέρας οφείλεται στον Ήλιο. Η Σαπφώ αργότερα (VII-VΙαι. π.Χ.) χρησιμοποιεί και αποδίδει στον Έρωτα το επίθετο «γλυκύπικρος».²

Στη Θεογονία ο Ησίοδος εισάγει δυνάμεις που ενεργούν κατά τρόπο διαφορετικό (και συχνά αντιθετικό) οι μεν από τις δε και απαιτείται κάποια επέμβαση, προκειμένου να αποκατασταθεί η παγκόσμια τάξη. Η Σαπφώ πάλι μιλάει για τα αντίθετα συναισθήματα που μπορεί να προκαλέσει η ίδια αιτία, ο Έρωτας. Γεννιέται λοιπόν στην ελληνική σκέψη αυτός ο δυϊσμός, αυτή η διπολική δομή, που θα οδηγήσει στην έννοια των αντιθέτων (σαν φιλοσοφικών όρων αυτή τη φορά), με τη βοήθεια των οποίων οι προσωκρατικοί στοχαστές με διαφορετικές μεθόδους και προσεγγίσεις θα δοκιμάσουν να περιγράψουν τον Κόσμο και να ερμηνεύσουν τα φυσικά φαινόμενα. Στα χέρια τους τα ζεύγη των αντιθέτων από μυθολογικό υλικό και ποιητικό εύρημα, θα γίνουν εργαλείο και επιχείρημα, προκειμένου να διατυπωθούν θεωρίες σε όλα

1. Ο Αιθέρας είναι το υψηλότερο μέρος του Ουρανού, εκεί όπου το φως είναι πιο καθαρό. Στο ομώνυμο ποίημα του Σολωμού η ψυχούλα «εις τον αέρα γλήγορα ανέβαινε προς τον αιθέρα».

2. Φυσικά δεν παραλείπει να τον χαρακτηρίσει και ακαταμάχητο «άμáχανον», όπως θα κάνει δύο σχεδόν αιώνες αργότερα και ο Σοφοκλής στην Αντιγόνη (στ. 781). Δεν είναι η μόνη που, συνδέοντας αντίθετες έννοιες σε μια λέξη ή φράση, δημιουργεί οξύμωρο σχήμα. Αξίζει τον κόπο να δούμε μερικά ακόμα παραδείγματα, για να διαπιστώσουμε πόσο ωραία μπορεί να περιγράψει μια κατάσταση ή μια έννοια η συνύπαρξη αντιθέτων. Ήδη ο Ησίοδος (Θεογ. 585) αναφερόμενος στην Πανδώρα την αποκαλεί καλόν κακόν που ο Δίας έστειλε στους ανθρώπους σαν αντιστάθμισμα του άγαθοῦ (της φωτιάς) που είχαν ήδη πάρει από τον Προμηθέα. Ο Λουκιανός (120-180μ.Χ.) χρησιμοποιεί την έκφραση λάλος νεκρός (φλύαρος νεκρός) σε δύο τουλάχιστον έργα του (Χάρων ἢ Ἐπισκοποῦντες καὶ Μένιππος ἢ Νεκρομαντεία), αλλά παράλληλα σημειώνει ότι στον κάτω κόσμο δεν υπάρχουν αντιθέσεις. Στην Ιλιάδα (Ζ 484) έχουμε την περιφημη σκηνή του αποχαιρετισμοῦ ανάμεσα στον Έκτορα και την Ανδρομάχη, όπου βλέπουμε την τραγική προγίγισσα να παύνει στην αγκαλιά της τὸν μικρὸ Ἀστυνάκτα δακρυδέν γελάσασα (δακρυογέλωντας). Ο Πίνδαρος (518-438π.Χ.) στον δευτερό από τους Επινίκιους Ήυθιόνικους (Τέρωνι Συρακουσίῳ ἄρματι, 75) μιλάει για καλόν πῆμα (πῆμα = πόνος, δυστυχία). Τέλος ας μην ξεχνάμε το σπεῦδε βραδέως.

σχεδόν τα πεδία της γνώσης.

Τα αντίθετα, από έννοιες που εκφράζουν αντικρουόμενες δυνάμεις ή αντιδιαμετρικές ιδιότητες, έγιναν κοσμολογικοί παράγοντες και παράμετροι, όταν οι πρωτοπόροι εκείνοι ερευνητές της Φύσης κατάλαβαν ότι η αλληλεπίδραση των αντιθέτων οδηγεί σε μεταβολές. Ζεύγη αντιθέτων όπως θερμόν-ψυχρόν, υγρόν-ξηρόν έχουν σαν πεδίο δράσης όλο τον Κόσμο και αποτέλεσμα της αμοιβαίας τους επίδρασης είναι η μεταβολή, δηλαδή η εξέλιξη. Επιπλέον δεν χρειάζεται κάποια εξωτερική επέμβαση, κάποιος Δίας να πούμε, για να μη διασαλευτεί η παγκόσμια ισορροπία· εδώ η μεταβολή (και άρα η εξέλιξη) αυτορυθμίζεται, διαφορετικά ο Κόσμος δεν θα υπήρχε.

Τα αντίθετα στη φιλοσοφία και τις επιστήμες

Στην κοσμογονία του Αναξιμάνδρου (VII-VΙαι. π.Χ.) τα αντίθετα θα πρέπει να έπαιξαν ένα σημαντικό ρόλο. Σε μια μαρτυρία του Σιμπλίκιου διαβάζουμε ότι τα αντίθετα αποχωρίζονται από το Άπειρο λόγω της αιωνίας κίνησης.³ Ο Αναξίμαδρος θεωρεί σαν πρώτη αρχή το Άπειρον, από το οποίο αποσπώνται ταυτόχρονα, αλληλεπιδρούν και εξελίσσονται τα διάφορα ζεύγη των αντιθέτων. Ο ταυτόχρονος αποχωρισμός από το εν κινήσει Άπειρον είναι αναγκαία προϋπόθεση, διότι η προϋπαρξη του ενός μέλους του ζεύγους των αντιθέτων δεν θα επέτρεπε τη γένεση και την επιβίωση του άλλου. Αποχωρίζονται μαζί και κανένα από τα δύο δεν θα υπερισχύσει ολοκληρωτικά του άλλου, ώστε να το εκμηδενίσει, διότι έτσι θα διέπραττε αδικία, η οποία όμως τιμωρείται σύμφωνα με την τάξη του χρόνου.⁴ Οι όποιες διαδικασίες μεταξύ των αντιθέτων γίνονται αναγκαστικά (κατά τό χρεών) και όχι με την επέμβαση της θεϊκής δύναμης της Μοίρας.

Ο Κροτωνιάτης Αλκμέων⁵ (VΙαι. π.Χ.) διατύπωσε την επαναστατική για την εποχή της θεωρία ότι αυτό που διατηρεί την υγεία είναι η ισορροπία (ίσονομία) των δυνάμεων υγρού-ξηρού, ψυχρού-θερμού, γλυκού-πικρού κ.λ.π. Αντιθέτως η επικράτηση μιας εξ αυτών προκαλεί ασθένεια. Είναι καταστροφική, λέει συμπερασματικά, η κυριαρχία ενός εκ των δύο αντιθέτων.⁶

Η επίδραση των Πυθαγορείων στην επέκταση και τη γενίκευση της

3. Diels- Kranz, 12 A9, ἀποκρινόμενων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως.

4. Diels- Kranz, 12 B1, διδόναι γάρ αὐτὰ δύναμι καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

5. Μάθητῆς τοῦ Πυθαγόρα, γιατρός καὶ φιλόσοφος. Ἀνακάλυψε τὸ οπτικό νευρὸ καὶ ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ υποστήριξε τὴν ἀποψη ὅτι ἡ εἰδὼς τῶν αἰσθησέων καὶ τῆς νόησης εἶναι ὁ ἐγκέφαλος καὶ ὄχι ἡ καρδιά.

6. Diels- Kranz, 24 B4, φθοροποιὸν γάρ ἐκατέρου μοναρχίαν.

ισχύος των αντιθέτων ήταν σημαντική λόγω των ερευνών και της προόδου που έκαναν στα μαθηματικά και τους αριθμούς. Ας δούμε πρώτα τα σχετικά αποσπάσματα από τον Αριστοτέλη:⁷

Οι λεγόμενοι πυθαγόρειοι καταπιάστηκαν πρώτοι με τα μαθηματικά, και όχι μόνον τα ανέπτυξαν αλλά καθώς αυτά τους έγιναν δεύτερη φύση, θεώρησαν ότι οι αρχές τους είναι αρχές των όντων.

... στα μαθηματικά οι αριθμοί έρχονται από τη φύση τους πρώτοι...

... Αφού λοιπόν, όλα τα όντα φαίνονται να είναι τέλεια απεικόνιση των αριθμών και αφού οι αριθμοί είναι πρωταρχικοί σε ολόκληρη τη φύση, θεώρησαν ότι τα στοιχεία των αριθμών είναι στοιχεία όλων των όντων.

Και λίγο παρακάτω:⁸

Απ' ό,τι φαίνεται οι πυθαγόρειοι θεωρούν ότι ο αριθμός είναι αρχή για τα όντα όχι μόνο ως ύλη αλλά και με την έννοια ότι καθορίζει τις μόνιμες ή παροδικές ιδιότητες και καταστάσεις τους. Στοιχεία του αριθμού είναι το άρτιο και το περιττό. Από αυτά το ένα περατό⁹ και το άλλο άπειρο.

Στους Πυθαγόρειους αποδίδονται δέκα ζεύγη αντιθέτων μεταξύ των οποίων και το ζεύγος περιττό-άρτιο, αφού το πρώτο θεωρείται πεπερασμένο και το δεύτερο απέραντο. Επιπλέον, επειδή (κατά τους Πυθαγόρειους) οι αριθμοί διέπουν τη δομή και τη λειτουργία του Κόσμου, έπεται ότι η αντίθεση μεταξύ αριθμών αντικατοπτρίζεται σε ό,τι συνιστά και συνθέτει το Σύμπαν. Φτάνουμε επομένως σε ένα δυισμό και σε μια διαίρεση της πραγματικότητας σε κατηγορίες αντιθέτων: τάναντία ἀρχαί τῶν ὄντων.¹⁰

Η αρμονία των αντιθέτων

Η λέξη Κόσμος είναι πυθαγόρειος όρος που σημαίνει στολίδι. Μπορεί λοιπόν στο Σύμπαν να δρουν τα αντίθετα, μπορεί το καθένα από αυτά να έχει τα δικά του γνωρίσματα, αλλά όλα μαζί συνθέτουν μια αρμονία. φτιάχνουν ένα στολίδι, δημιουργούν τον Κόσμο. Αυτό δεν ξέφυγε από την προσοχή των προσωκρατικών· μα εκείνος που, περισσότερο από κάθε άλλον, συνέδεσε το όνομά του με την αρμονία, που προκύπτει από την αλληλεπίδραση των αντιθέτων, ήταν ο Ηράκλειτος (535-475 π.Χ.), ο σκοτεινός φιλόσοφος των φωτεινής Ιωνίας.

Σε ένα απόσπασμα που αναφέρει ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικο-*

7. Μετά τα Φυσικά, Α5 985b 23-24 και 986a 1-2.

8. Ο.π., Α5 986a 15-18.

9. Το περατό.

10. Μετά τα Φυσικά, Α5 986b.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

μάχεια (1155b. 4) λέει ξεκάθαρα ότι το αντίρροπο είναι χρήσιμο και ότι η ωραιότερη συναρμογή προκύπτει από τα διαφορετικά (τό αντίξουν συμφέρον... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν).¹¹ Ο Εφέσιος φιλόσοφος λέει ότι από τη συνένωση αντιθέτων μπορούμε να έχουμε όχι μόνο χρήσιμο αποτέλεσμα αλλά και αισθητικό επακόλουθο. Σε ένα άλλο απόσπασμα διαβάζουμε: Παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης,¹² δηλαδή αρμονία που προκύπτει από αντίρροπες κινήσεις, όπως στην περίπτωση του τόξου και της λύρας. Πράγματι ο τοξότης τραβάει τη χορδή και το βέλος προς το στήθος του, ενώ ταυτόχρονα σπρώχνει τη βέργα του τόξου προς τα έξω. Επιφανειακά έχουμε μια στατική εικόνα που προϋποθέτει όμως μια δυναμική κατάσταση.¹³ Ο παρατηρητής βλέπει μόνο τη στατική εξωτερική αρμονία ανάμεσα στη βέργα και τη χορδή, ενώ η πραγματική εσωτερική αρμονία, που είναι αποτέλεσμα μια δυναμικής ισορροπίας ανάμεσα σε δύο αντίρροπες δυνάμεις μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο με το νου. Για το λόγο αυτόν η αρμονία, που δε φαίνεται, είναι ισχυρότερη και καλύτερη από τη φανερή: ἁρμονία ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.¹⁴ Αυτός ο τρόπος με τον οποίο η Φύση συνδυάζει τις αντίρροπες τάσεις, για να δημιουργήσει μια κρυφή αρμονία, που όμως είναι ανωτέρου βαθμού, και που είναι κατανοητή με το νου, αλλά δεν γίνεται αντιληπτή με την όραση, ωθεί τον Ηράκλειτο στο να διατυπώσει την άποψη ότι στη Φύση αρέσει να κρύβεται: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.¹⁵

Στο δέκατο βιβλίο των Νόμων ο Πλάτων αναφέρεται στα τέσσερα στοιχεία φωτιά, νερό, γη και αέρας (που είναι τα τέσσερα θεμελιώδη και δομικά στοιχεία του Εμπεδοκλή) και, στη συνέχεια, περιγράφει και συζητάει, με το στόμα του Αθηναίου ξένου, την κίνηση και την μετέπειτα συνένωσή τους (889 b, c).

Πρώτα τα στοιχεία αυτά κινούνται χωριστά κατά τρόπο τυχαίο υπό την επίδραση των ιδιαιτέρων δυνάμεων (τύχη δέ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων). Μετά η κίνηση αυτή οδηγεί στη συνένωση και την κατάλληλη προσαρμογή του θερμού με το ψυχρό, του ξηρού με το υγρό, του μαλακού με το σκληρό και ακόμα όλων εκείνων των πραγ-

11. Diels-Kranz, 22B8.

12. Diels-Kranz, 22B51.

13. Η παρομοίωση αυτή φέρνει στο νου τη σκηνή από την Ιλιάδα (Δ 122-123), όπου ο Πάριος ετοιμάζεται να τοξεύσει τον Μενέλαο. Σε μετάφραση Καζαντζάκη – Κακριδή διαβάζουμε:

Εἰς ὅπως μαζί καὶ κόρδα τράβηξε καὶ ἀγκίδον ἐκείνην
παρὰ τοῦ βυζίου τοῦ κόρδα ἀκούμῃσιν, τοῖ σὺν ὅσῳ τὸ ξύλον

14. Diels-Kranz, 22B54.

15. Ό.π., 22B123.

μάτων που, μέσα από την τυχαία ανάμιξη των αντιθέτων, αναμίχθηκαν κατ' ανάγκη (τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκέρασθη). Με τον τρόπο αυτό έγινε ο ουρανός (και όλα όσα βρίσκονται στον ουρανό) και όλα τα ζώα και τα φυτά.

Για μια ακόμη φορά έχουμε τη συνένωση των αντιθέτων, προκειμένου να δημιουργηθεί κάτι το καινούριο και κάτι το αξιόλογο και ωραίο· εδώ ο Κόσμος και το περιεχόμενό του. Υπάρχει όμως μία ακόμη σύμπραξη αντιθέτων στην αρχική κίνηση των τεσσάρων βασικών στοιχείων. Πράγματι, στη φράση «τύχη δέ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἔκαστα ἐκάστων» έχουμε ένα συνδυασμό του τυχαίου με το αναγκαίο, πράγμα που, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται οξύμωρο. Εδώ όμως ο όρος τύχη δεν προϋποθέτει μια τυφλή και άλογη δύναμη, αλλά μια τάξη πραγμάτων, που δεν εξαρτάται από εξωτερικές επεμβάσεις ή μεταφυσικές δυνάμεις, αλλά από τα «εσωτερικά» χαρακτηριστικά των συστατικών που την ορίζουν και τη συνθέτουν. Καθένα από αυτά, δηλαδή, κινείται μεν κατὰ τρόπο τυχαίο, πλην όμως είναι και αυτο-κίνητο.

Είναι σα να λέμε ότι η τελική εικόνα αρμονίας και ομορφιάς υπάρχει ήδη κατανεμημένη στα αντίθετα συστατικά της και ότι απαιτείται η συνάντησή, η συνένωση και τελικά ο κατάλληλος συνδυασμός τους, προκειμένου να συγκροτηθεί και να λάμψει.

Από τη Φύση στον άνθρωπο

Θα ήταν περίεργο αν αυτή η τόσο γόνιμη ιδέα της αρμονίας των αντιθέτων, δεν έβρισκε εφαρμογή και στις ανθρώπινες πράξεις. Ο Αριστοτέλης στο *Περί Κόσμου* έργο του αναφέρεται στο σημείο αυτό με αφοπλιστική πειστικότητα και σαφήνεια:¹⁶

Ίσως όμως η φύση να επιθυμεί τα αντίθετα και από αυτά να δημιουργεί την αρμονία της και όχι από τα όμοια· όπως ακριβώς ένωσε το αρσενικό με το θηλυκό και όχι το καθένα τους με το ομόφυλό του. Δημιούργησε δηλαδή την πρώτη αρμονική τάξη διά των αντιθέτων, και όχι διά των ομοίων. Φαίνεται μάλιστα πως και η τέχνη κάνει κατά μίμηση της φύσης το εξής: η ζωγραφική ανέμειξε το λευκό και το μαύρο, το κίτρινο και το κόκκινο, για να δημιουργήσει με φυσικό τρόπο τις εικόνες της σύμφωνες με τα πρότυπά τους. Η μουσική ανέμειξε συνάμα ήχους οξείς και βαρείς, μακρούς και βραχείς και δημιούργησε μια αρμονία από διαφορετικές φωνές. Η γραμματική έκανε ανάμειξη των φωνηέντων και των συμφώνων και από αυτά δημιούργησε την τέχνη στο σύνολό της.

Την άποψη αυτή (της δράσης των διαφερόντων αντιθέτων) την

16. Ο.π., 22B10.

συνοψίζει με τέσσερις μόνο λέξεις (Μετά τά φυσικά, A986 b 3):

τάαναντία ἀρχαί τῶν ὄντων

και σε άλλο έργο του (Περί ψυχῆς, A 4,30) λέει:

τὴν ἁρμονίαν κράσιν καί σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι

Αυτά μας λέει ο Αριστοτέλης και καταλήγει σε μια σύντομη παραπομπή στον Ηράκλειτο:

ἐκ πάντων ἓν καί ἐξ ἑνός πάντα.

Ας επιχειρήσουμε λοιπόν ένα σύντομο περίπατο για να δούμε, έστω και επιφανειακά, πώς ο αρχαιοελληνικός πολιτισμός κατάφερε να επιτύχει αρμονία από την ένωση αντιθέτων όχι μόνο στη φιλοσοφία, αλλά και σε άλλους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Ας σημειώσουμε όμως πρώτα ότι τα «αντίθετα» δεν είναι κατ' ανάγκη αλληλοαποκλειόμενες έννοιες σε διαρκή εμπόλεμο κατάσταση, όπως το ζεύγος καλό-κακό, ιδιαίτερα μάλιστα όταν αναφερόμαστε σε τομείς όπως η θρησκεία ή η τέχνη. Εδώ τα αντίθετα μπορεί απλώς να δηλώνουν διαφορετικά γνωρίσματα και ιδιότητες που, χωρίς να είναι πολέμιες, δεν είναι, σε πρώτη προσέγγιση, συμβατές. Στην πυθαγόρεια σκέψη, για παράδειγμα, το περιττό και το άρτιο είναι αντίθετα, αφού το πρώτο θεωρείται πεπερασμένο και το δεύτερο άπειρο· το «ένα» όμως, η μονάδα,¹⁷ είναι και περιττό και άρτιο· το δεξιό και το αριστερό λογίζονται αντίθετα, διότι δείχνουν διαφορετικό προσανατολισμό και κατεύθυνση, μα όμως δεν αποτελούν ζεύγος μονομάχων (εκτός αν πρόκειται για πολιτικά κόμματα).

Ολύμπιοι θεοί και μυστήρια

Βασικό γνώρισμα της αρχαιοελληνικής θρησκείας είναι η απουσία αλήθειας εξ αποκαλύψεως ιερών βιβλίων και ιερατείου με καθήκοντα θεματοφύλακα. Αυτό έκανε τη θρησκεία «ανοικτή» σε άλλες θεότητες και τους Έλληνες επιδεκτικούς αποδοχής άλλων ιδεών σχετικών με το θείο.¹⁸ Οι ιερείς και οι ιέρειες ήταν σεβαστοί από όλους αλλά δεν είχαν πολιτική ή άλλης μορφής εξουσία. Αντιθέτως, ήταν οι πολίτες στους οποίους η πόλις ανέθετε περιοδικά και για κάποιο χρονικό διάστημα θρησκευτικά αξιώματα. Πηγή της ελληνικής θρησκείας ήταν ο Όμηρος και ο Ησίοδος, τα έπη των οποίων ήταν γνωστά και προσιτά σε όλους. Οι πολίτες εκτελούσαν δημόσια τα θρησκευτικά τους καθήκοντα και οι θρησκευτικές τελετές ήταν υπόθεση όλων και τελούντο από την αιγίδα της πόλης. Ο Αθηναίος πολίτης δεν θα καταλάβαινε μια ερώτηση της

17. που είναι θεμελιώδης έννοια της πυθαγόρειας φιλοσοφίας.

18. Ενδεικτική είναι η ύπαρξη βωμού στην Αθήνα αφιερωμένου στον άγνωστο θεό.

μορφής «πιστεύεις;», αλλά δεν ξεχνούσε να θυσιάσει στους θεούς, πριν φύγει για κάποιο ταξίδι ή πριν αρχίσει κάποιο έργο. Όλα ήταν τακτοποιημένα, ταξινομημένα και κυρίως φανερά.

Από την άλλη όμως πλευρά, δεν έλειπε ο μυστικισμός από τη θρησκευτική ζωή των Ελλήνων και τα Ελευσίνια μυστήρια είναι ίσως η πιο γνωστή μαρτυρία.¹⁹ Προφανώς η μυστικότητα ήταν για κάποιους αναγκαία προϋπόθεση, προκειμένου να ευοδωθούν οι ευχές και να τελεσφορήσει το δρώμενο. Γυναίκες και άνδρες, δούλοι και ελεύθεροι, νέοι και γέροι μπορούσαν να γίνουν μύστες των μυστηρίων, όπου μόνον οι μνημένοι είχαν πρόσβαση, για να εκδηλώσουν τη λατρείας τους στη Δήμητρα που, σαν θεά της γεωργίας που ήταν, μόνο μυστικιστική θεότητα δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί. Το κρυφό και το φανερό, ο ορθολογισμός και ο μυστικισμός οδεύουν παράλληλα στην ίδια κοινωνία, στην ίδια θεότητα.

Το σεβασμό που έτρεφαν οι Αθηναίοι για τα Ελευσίνια μυστήρια μπορούμε να τον καταλάβουμε από τον κίνδυνο που διέτρεξε ένας ισχυρός άνδρας, όπως ο Αλκιβιάδης, όταν κατηγορήθηκε για ασέβεια. Επειδή, σύμφωνα με την κατηγορία, τα είχε διακωμωδήσει σε ιδιωτικές συγκεντρώσεις μαζί με τους φίλους του.

Το παράλογο εμφανίζεται συχνά στις αρχαίες κοινωνίες (και όχι μόνο σε αυτές) με το ένδυμα της δεισιδαιμονίας και των προλήψεων. Ο Θεόφραστος (372-287 π.Χ.), μαθητής του Αριστοτέλη και διάδοχός του στο Λύκειο, μας λέει στους Χαρακτήρες:

Η δεισιδαιμονία φαίνεται ότι είναι βασικά ο φόβος μπροστά στα θεία.

Ύστερα μας δίνει τα χαρακτηριστικά του δεισιδαίμονα: ένα από αυτά αφορά τα όνειρα:

Όταν δει ένα όνειρο τρέχει στους ερμηνευτές ονείρων, στους μάντεις, στους οιωνοσκόπους, για να ρωτήσει σε ποιο θεό ή θεά πρέπει να προσευχηθεί.

Αυτό δε σημαίνει ότι είναι κατ' ανάγκη θρησκόληπτος. Απλά εκείνο που ο άνθρωπος δεν μπορεί να συλλάβει με τη σκέψη και τη λογική του, πρέπει να το αποδώσει σε κάτι που είναι υπερφυσικό και που οφείλει να το σεβαστεί. Άλλωστε, το παράλογο μπορεί μεν να μη συμβιβάζεται με τη λογική, αλλά δεν έπεται ότι είναι κατ' ανάγκη ανόητο. Μια αναζήτηση στο λεξικό μας πείθει ότι παράλογος είναι και αυτός που ξεπερνά το μέτρο.

Ο Ησίοδος (Έργα και Ημέραι 724-759) μας δίνει μια σειρά από

19. Ο Ορφείας, ο Πυθαγόρας, ο Εμπεδοκλής είναι χαρακτηριστικές περιπτώσεις συμβίωσης ορθολογισμού και μυστικισμού.

παράξενες θρησκευτικές απαγορεύσεις που σίγουρα αντιτίθενται στον ορθολογισμό (όπως να μην ουρείς όρθιος στραμμένος προς τον Ήλιο), αλλά συνθέτουν μαζί την καθημερινή ζωή του ανθρώπου της εποχής του. Το ποίημα τελειώνει (765-828) με μια αναφορά στις μέρες του χρόνου, άλλες εκ των οποίων είναι καλές και ευοίωνες και άλλες είναι κακές και δυσοίωνες. Είναι πολύ όμορφος ο στίχος (825):

*ἄλλοτε μητριή πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ.
(ἄλλοτε μητριά είναι η μέρα και ἄλλοτε μητέρα).*

Η παρουσία και ο σεβασμός αντιθέτων ημερών μέσα στο χρόνο και η επανάληψή τους μήνα με το μήνα ανήκει σε ένα τρόπο ερμηνείας του Κόσμου, που συνδέει την καθημερινή ανθρώπινη δραστηριότητα σε μια ανώτερη κοσμική τάξη. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος προσαρμόζει τη ζωή του στη λειτουργία της Φύσης και έτσι μπορεί να ελπίζει ότι οι προσδοκίες του μπορούν να ευοδωθούν. Εκείνος που γνωρίζει όλα αυτά και συμπεριφέρεται κατά τρόπο ανάλογο είναι (826):

εὐδαιμών τε καὶ ὄλβιος.

Μυστικιστικές ιεροτελεστίες μόνο για τους μυημένους και θρησκευτικές τελετές για όλους τους πολίτες συνυπάρχουν παρά το ότι υπακούουν σε διαφορετικές νοοτροπίες. Παράλληλα, πράξεις που τις κατευθύνει η λογική και ενέργειες που τις χαρακτηρίζει η δεισιδαιμονία, συμβαδίζουν χωρίς να αλληλοαποκλείονται ή να συγκρούονται. Πώς γίνεται αυτό; Ο Eric Dodds στο βιβλίο του *Οι Έλληνες και το παράλογο* αναλύει την ερώτηση και διαπιστώνει ότι οι Έλληνες εκτός από την τάση για αυστηρή φιλοσοφική σκέψη, ένιωθαν και μια έλξη για το άγνωστο. Η πόλις ήταν τόπος συμβίωσης τόσο των ορθολογιστών όσο και των κοινωνικών εκείνων ομάδων που τις διέκρινε ένα ισχυρό θρησκευτικό και μυστικιστικό συναίσθημα. Η θρησκεία δεν ήταν εμπόδιο και φραγμός. Έτσι δεν εκπλήσσει το ότι εκείνοι που είχαν κριτήριο εισόδου στην πλατωνική ακαδημία το «μηδείς άγεωμέτρητος εισίτω», ρύθμιζαν την ημέρα τους σύμφωνα με το όνειρο της προηγούμενης νύχτας.

Θα έλεγε κανείς πως οι ανθρώπινες κατακτήσεις στην αδιάκοπη και διάφανη πορεία της προόδου, συνοδεύονταν από θεϊκό μυστήριο και η θεόσταλτη Ἄτη²⁰ καραδοκούσε έτοιμη να θολώσει τη διαύγεια του ανθρώπινου νου. Ο Σοφοκλής περιγράφει με αξεπέραστη μαστοριά την ομορφιά και τον τρόπο που συνυπάρχουν στις αρχαίες θρησκευτικές δοξασίες. Στους 43 στίχους που διαρκεί το δεύτερο στάσιος της Αντι-

20. Ἄτη: προσωποποίηση της αφροσύνης και της μωρίας, προκαλεί στους ανθρώπους σύγχυση φρενών, τυφλό και αλόγιστο πάθος. Ο Όμηρος (Ιλ. Γ, 91) μας λέει ότι είναι η μεγαλύτερη κόρη του Δία που όλους παραπλανεί, η ολέθρια (πρέσβα Διός θυγάτηρ Ἄτη ἥ πάντας ἁῖται, οὐλομένη).

γόνης η Άτη αναφέρεται 4 φορές και το χορικό τελειώνει με αναδρομή σε ένα παλαιό σοφό γνωμικό:²¹

Φαίνεται καλό το κακό σε κείνον που ο θεός οδηγάει το νου του στο χαμό και ο χαμός²² δεν θ' αργήση να φτάση
(πράσσει δ' ὀλίγιστον χρόνον ἐκτός ἄτας).

Αγάλματα και ξόανα

Οι Έλληνες δούλεψαν το μπρούτζο και το μάρμαρο, για να φτιάξουν τα αριστουργήματα που εμείς τώρα θαυμάζουμε και που εκείνοι τότε είχαν για να τιμούν τους θεούς και τους ήρωές τους ή για να θυμούνται τους άξιους συμπολίτες τους. Τι άλλο καλύτερο θα μπορούσε να φανταστεί κανείς σα μέσο λατρείας και επικοινωνίας των θνητών με το θείο;

Και όμως! Ένα σπουδαίο ρόλο στη ζωή των Ελλήνων έπαιξαν τα ξόανα, που δεν ήταν άλλο παρά μικρά και άκομψα ξύλινα λατρευτικά αγάλματα, ομοιώματα ενός θεού ή κάποιου ήρωα, φτιαγμένα από ένα κορμό δένδρου. Ο βαθμός κατεργασίας ήταν τέτοιος που άφηνε συχνά αναλλοίωτο το αρχικό σχήμα του κορμού.²³ Το ξόανο της Ήρας στη Σάμο ήταν αρχικά μια σκέτη δοκός (ἄξοος σανίς), ενώ στην Ικαρία ένα απλό ακατέργαστο ξύλο συμβόλιζε το πνεύμα της Αρτέμιδας. Ο μυθικός Δαίδαλος και ο σύγχρονός του Σμίλις εθεωρούντο κατασκευαστές πολλών από αυτά τα τόσο απλοϊκά, αλλά και τόσο πολύτιμα ξύλινα αγάλματα. Άλλων πάλι η προέλευση ενομιζέτο θεία. Στο Ερέχθειο υπήρχε και εφυλάσσετο ένα ξύλινο ομοίωμα της Αθηνάς από ελιά (το Παλλάδιον), που οι Αθηναίοι πίστευαν ότι έπεσε από τον ουρανό σαν δώρο της θεάς στην πόλη. Η πρώτη ύλη, το ξύλο, είχε συμβολική σημασία: ξύλο ελιάς για την Αθηνά, ξύλο βαλανιδιάς για το Δία.

Ο Παιυσανίας²⁴ αναφέρει πολλούς τόπους, όπου υπήρχαν ξόανα θεών. Στη Σάμο (Ήρα), στη Δήλο (Αφροδίτη), στην Κνωσό (Αθηνά). Ξύλινοι κούροι απεικόνιζαν τον Απόλλωνα. Υπήρχαν ακόμη και ξόανα ηρώων (λόγω της θεϊκής καταγωγής τους), όπως του Ηρακλή στη Θήβα και στην Κόρινθο, αλλά όχι θνητών. Ίσως διότι τα ξόανα ήταν μέσο εκδήλωσης λατρείας και όχι τιμής ή ανάμνησης.

Το πόσο σπουδαίος ήταν ο ρόλος που είχαν τα ξόανα στη θρησκευτική ζωή, φαίνεται και από το ότι οι μελλοντικοί ιδρυτές μιας

21. Στ. 583-625, μετ. Γ. Γρουπάρη.

22. Πρβλ. «Μορσάνει Κύριος ὃν βούλεται ἀπολέσαι».

23. Δεν είναι ίσως τυχαίο το ότι μεταφορικά το ξόανο δηλώνει τον ασχημοσύνη.

24. Γεωγράφος και περιηγητής του Πμ.Χ. αιώνα. Το έργο του Έλλάδος περιήγησις είναι αστείρευτη πηγή πληροφοριών.

αποικίας, πριν εγκαταλείψουν τη μητρόπολη έφτιαχναν και έπαιρναν μαζί τους ένα πιστό αντίγραφο του ξόανου της τοπικής λατρείας. Ο Στράβων²⁵ αναφέρει ότι αυτό ακριβώς έκαναν με την Εφεσία Αρτέμιδα οι μελλοντικοί άποικοι της Μασσαλίας, πριν αφήσουν τη Φώκαια. Μερικές φορές το ξόανο αλλάζει κατοικία με κάποια περιπέτεια. Ο Ευριπίδης μας εξιστορεί πως ο Ορέστης και η Ιφιγένεια έκλεψαν από την Ταυρίδα το ξόανο της Αρτέμιδας, για να το μεταφέρουν στην Αττική.²⁶

Τα περίτεχνα αγάλματα, που δηλώνουν καλαισθησία και πρόοδο και τα άτεχνα ξόανα, που θυμίζουν απειρόκαλο πρωτογονισμό, συνυπάρχουν στις σχέσεις και την επικοινωνία ανάμεσα στο ανθρώπινο και το θείο. Παλίντροπος άρμονία, όπως έλεγε ο Ηράκλειτος.

Η αρμονία των ρυθμών

Στενά δεμένοι με τη θρησκεία ήταν φυσικά οι ναοί φτιαγμένοι συνήθως για να δεχθούν στο εσωτερικό τους το άγαλμα ενός θεού ή για να περιβάλουν και να προστατέψουν ένα χώρο σε αυτόν αφιερωμένο. Οι Έλληνες αντέστρεψαν αυτή την πανάρχαια τάση και απέδωσαν μεγαλύτερο βάρος στο εξωτερικό μέρος του ναού²⁷ και στον τρόπο με τον οποίο αυτό σχεδιαζόταν και κατασκευαζόταν τόσο σε ό,τι αφορούσε τη δομή του όσο και σε ό,τι αναφερόταν στις λεπτομέρειες. Η προτίμηση όμως αυτή αφορούσε μόνο την αρχιτεκτονική και άφηνε άθικτη την ιερότητα του χώρου. Οι Σπαρτιάτες οδήγησαν τον ετοιμοθάνατο Πausανία²⁸ έξω από το ναό της Χαλκιοίκου Αθηνάς, όπου είχε προσφύγει ικέτης· ο θάνατος δεν έπρεπε να μιάνει τον ιερό χώρο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο σηκός ήταν κάτι σαν ένα πολύτιμο κιβώτιο με βαρύτιμο περιεχόμενο που όμως έπρεπε να «ντυθεί», για να πάρει την τελική και οριστική του αξία. Σε συνάρτηση του «ενδύματος» αυτού γεννήθηκαν και εξελίχθηκαν οι αρχιτεκτονικοί ρυθμοί κυριότεροι και αρχαιότεροι των οποίων ήταν ο δωρικός και ο ιωνικός. Ας μη νομίσουμε όμως ότι ο ρυθμός ήταν απλή διακόσμηση, η επιλογή της οποίας θα μπορούσε να γίνει εκ των υστέρων. Ήταν η αρχική εκλογή συνυφασμένη με το σκοπό για τον οποίο έχτιζαν το ναό.

Χωρίς να μπορούμε σε λεπτομέρειες εξετάζοντας τις κατασκευαστικές διαφορές, που θα μας οδηγούσαν ενδεχομένως στην επισήμανση χτυπη-

25. Γεωγράφος που έζησε την περίοδο 64 π.Χ-24 μ.Χ.

26. *Ιφιγένεια ή έν Ταύροις*, 1358-1359.

27. Ας μη ξεχνάμε ότι ο χώρος των τελετών ήταν έξω από το ναό και όχι μέσα σ' αυτόν.

28. Ο νικητής της μάχης των Πλαταιών, το 479 π.Χ., είχε αργότερα μηδίσει και γι' αυτό είχε καταδικαστεί σε θάνατο. Κατέφυγε στο ναό της Αθηνάς, όπου αφέθηκε να πεθάνει από αστία.



τών τεχνικών αντιθέσεων, αξίζει τον κόπο να δούμε τους σύντομους, αλλά εύγλωττους γενικούς χαρακτηρισμούς, που δίνουν για τους ρυθμούς αυτούς ο Χρήστος Τσουντας²⁹ και ο Αλέξανδρος Φιλαδελφεύς:³⁰

Ο Ιωνικός ρυθμός έχει αναλογίας πολύ ελαφροτέρας από τον Δωρικό και εις την αρχαϊκήν ήδη εποχήν οι κίνες του ήταν σημαντικά ραδινώτεροι³¹ από τους δωρικούς.

Και άλλως είναι ο Ιωνικός ρυθμός κομψότερος από τον Δωρικό και, όπως θα ιδώμεν κατωτέρω, επιδεκτικός ποικιλωτέρας κοσμήσεως, αλλά δεν έχει την στιβαρότητα και το επιβλητικόν εκείνου.

Ο Ιωνικός ρυθμός ήτο ως θήλυ προς άρρεν παραβαλλόμενος προς τον όντως αρρενωπόν και αυστηρόν δωρικό, διότι ο ιωνικός ρυθμός, δημιούργημα της ιωνικής φυλής, ενσάρκου τελείως τον λεπτοφυή, χαρίεντα, εύκαμπτον και κομψόν ταύτης χαρακτήρα.

... ο δώριος παραμένει εισέτι προβληματικόν εάν οφείλεται πράγματι εις τους Δωριείς ή ωνομάσθη ούτω ένεκα του σεμνού, απλού και μεγαλοπρεπούς αυτούς χαρακτήρος.

Ασυμβίβαστες διαφορές; Κάθε άλλο! Η συνένωση των στοιχείων των δύο ρυθμών έγινε για πρώτη φορά στο οικοδόμημα εκείνο που αποτελεί και θεωρείται το maximum maximum της ελληνικής αρχιτεκτονικής, τον Παρθενώνα. Ο ναός είναι, όπως μάθαμε στο σχολείο, δωρικός περίπτερος αμφιπρόστυλος.³² Η παρουσία όμως εξάστυλης κιονοστοιχίας μπροστά από τον πρόναο και τον οπισθόδομο θυμίζει κάπως τους δίπτερους ναούς της Ιωνίας. Είναι ίσως η αρχή εκείνου που θα ακολουθήσει: η οροφή του οπισθόδομου στηρίζεται σε τέσσερις ιωνικές κολώνες που για πρώτη φορά αντικαθιστούν στο εσωτερικό των οικοδομημάτων τους δύο επάλληλους δωρικούς κίονες. Ο Roland Martin στο βιβλίο του *Ελληνική Αρχιτεκτονική* γράφει: ο συνδυασμός των δύο ρυθμών έκανε για πρώτη φορά την εμφάνισή του σε μια αρχιτεκτονική που μέχρι τότε είχε δώσει πολύ βάρος στην ομοιογένεια και η πρόσδος του ιωνικού ρυθμού δεν θα σταματήσει πλέον. Κάτι περισσότερο από συνένωση: Σταθμός. Το εσωτερικό του οπισθόδομου δεν ήταν βέβαια προσιτό σε όλους, όμως τα τρίγλυφα και οι μετόπες από τη μια και η ζωφόρος από την άλλη,³³ στο εξωτερικό του ναού, ήταν αρκετά κοντά τα μεν στη δε, για να επιβεβαιώσουν τα λόγια του Ηράκλει- του: *ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν*.

29. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής τέχνης*, 1964, σ. 88.

30. *Μνημεία Αθηνών*, 1928μ. σσ. 102, 106.

31. ραδινός = επιμήκης και λεπτός.

32. Η ανέγερσή του, με αρχιτέκτονες τον Ικτίνο και τον Καλλικράτη, άρχισε το 447 π.Χ. και ολοκληρώθηκε το 438π.Χ..

33. Χαρακτηριστικά του δωρικού και ιωνικού ρυθμού αντιστοίχως.

Ανάλογη συνένωση των δύο ρυθμών βρίσκουμε αργότερα και στα Προπύλαια, η ανέγερση των οποίων, με αρχιτέκτονα τον Μνησικλή, άρχισε το 437π.Χ. μα δεν ολοκληρώθηκε, αφού το 431 π.Χ. ξέσπασε ο ολέθριος Πελοποννησιακός πόλεμος. Τη δομή του όλου οικοδομήματος αποτελούν δύο εξάστυλες δωρικές προσόψεις, αλλά το εσωτερικό του, που απαιτούσε υποστύλωση, χωρίζεται σε τρία κλίτη με διπλή σειρά τριών ιωνικών κιόνων που μπορούν να έχουν μεγάλο ύψος με μικρή διάμετρο, πράγμα χρήσιμο όταν ο διαθέσιμος χώρος είναι περιορισμένος.

Το Ερέχθειο είναι λίγα μόνο μέτρα πιο βόρεια από τον Παρθενώνα. Εκεί ο αρχιτέκτονας δεν μπορούσε να λύσει το πρόβλημα των υψομετρικών διαφορών του εδάφους (3 περίπου μέτρα) με μια απλή επιχωμάτωση. Το γιατί μας το εξηγεί με γλαφυρότητα ο Αλέξανδρος Φιλαδελφεύς:³⁴

Δεν επρόκειτο περί ναού αφιερωμένου εις την λατρείαν ενός θεού, αλλά πολλών θεών, δαιμόνων και ηρώων. Και εν τούτοις ο αρχιτέκτων³⁵ του Ερεχθείου κατώρθωσε να δώση τοιούτον σχήμα εις αυτό, ώστε αι ανωμαλίας του εδάφους αντί νάσχημίσωσι το κτίριον, τουναντίον να εξάρωσι και καταστήσωσιν αυτό πρωτοτυπότατον, εσωτερικώς δε μετά τοιαύτης ευφυΐας διήρεσε και διηυθέτησε τούτο, ώστε να εξοικονομηθή χώρος δι' όλους τους λατρευομένους εν αυτώ θεούς και δαίμονας.

Έτσι το Ερέχθειο αποτελείται από τρία τμήματα, το γνωστότερο των οποίων είναι ίσως η πρόσταση των Καρυάτιδων, ένα κομφοτέχνημα της αττικής σμίλης και φαντασίας, όπου έξι κόρες στηρίζουν την οροφή χωρίς τίποτα να χάσουν από τη γυναικεία χάρη και ευκαμψία τους.³⁶

Ο Παρθενώνας συνδυάζει και εναρμονίζει στοιχεία διαφορετικών ρυθμών,³⁷ το Ερέχθειο συνενώνει και σέβεται διαφορετικές αναμνήσεις και λατρείες· και όλα αυτά στο βράχο των θαυμάτων που λέγεται Ακρόπολη.

Ύστερα από όσα είδαμε, σχετικά με την τάση σύνθεσης διαφορετικών ρυθμών στον ίδιο ναό, δεν θα ήταν αφύσικο ν' αναρωτηθούμε αν παρόμοιες προσπάθειες έγιναν για να συνενωθούν και να παρουσια-

34. Μνημεία Αθηνών, 1928, σ. 192.

35. Φιλοκλής. Κατ' άλλους όμως άγνωστος.

36. Σε μια, μάλλον ατυχή, απόπειρα απομίμησης οι Καρυάτιδες στο εσωτερικό της Βουλής στη Βιέννη κρατούν στο κεφάλι τους δυο οροφούς! Ου πάντως πλείν ές Κόρινθον.

37. Ο επισκέπτης της στοάς του Αττάλου (II αι. π.Χ.) διαπιστώνει κάτι ανάλογο: η πρόσοψη αποτελείται από 45 δωρικές κολώνες, ενώ το εσωτερικό χωρίζεται σε δύο κλίτη από 22 ιωνικές.

στούν ανάλογες αντιθέσεις και στις εναέτιες διακοσμήσεις του. Η απάντηση είναι καταφατική και ένα τέτοιο παράδειγμα έχουμε στο σύνολο των γλυπτών που κοσμούν τα αετώματα του ναού του Δία στην Ολυμπία. Το ανατολικό αέτωμα έχει σαν θέμα την αρματοδρομία με πρωταγωνιστές τον Πέλοπα και τον Οινόμαο, που ο πρώτος έπρεπε να νικήσει για να μπορέσει να παντρευτεί την κόρη του δεύτερου, την Ιπποδάμεια. Η σύνθεση απεικονίζει τους ήρωες λίγο πριν αρχίσει ο δραματικός και μοιραίος για τον Οινόμαο αγώνας. Στο κέντρο βλέπουμε την επιβλητική μορφή του Δία και δίπλα του τα δυο ζευγάρια: από το ένα μέρος ο Οινόμαος με τη σύζυγό του Στερόπη και από το άλλο ο Πέλοπας με την Ιπποδάμεια. Ακολουθούν συμμετρικά τα δύο άρματα με τους ηνίοχους και τους υπηρέτες, ενώ στις άκρες του αετώματος εμφανίζονται προσωποποιημένοι οι δύο ποταμοί της Ολυμπίας, ο Αλφειός και ο Κλάδεος. Όλα είναι έτοιμα για να αρχίσει ο αγώνας. Στο δυτικό αέτωμα έχουμε την Κενταυρομαχία. Είναι η σκληρή συμπλοκή που ξέσπασε μεταξύ Λαπιθών και Κενταύρων, όταν οι τελευταίοι, που ήταν καλεσμένοι στο γάμο του Λαπίθη ήρωα Πειρίθου, μέθυσαν και δοκίμασαν να αρπάξουν τη νύφη Δηιδάμεια και τις άλλες γυναίκες. Η συμπλοκή έχει ήδη φτάσει στο αποκορύφωμά της και μόνο ο Απόλλωνας στο κέντρο της σκηνής δείχνει ατάραχος με απλωμένο το δεξί του χέρι. Τον πλαισιώνουν ο οικοδεσπότης Πειρίθους και ο Θησέας, ενώ ακολουθούν, σε συμμετρική διάταξη, συμπλέγματα Κενταύρων, Λαπιθών και γυναικών σε άγρια πάλη. Να όμως πώς ο Μανώλης Ανδρόνικος συγκρίνει και σχολιάζει τις δύο συνθέσεις, αποκαλύπτοντας συνάμα και το αόρατο νήμα που συνδέει τις αντιθέσεις τους:³⁸

Είναι πρόδηλη στον θεατή των αετωμάτων η αντίθεσή τους. Στο ανατολικό όλα έχουν στηθεί μια στιγμή, σαν με κομμένη την ανάσα συγκεντρωμένες δυνάμεις που αναμένουν την τραγική σύγκρουση. Στο δυτικό οι αντίπαλες δυνάμεις έχουν εμπλακεί και καθηλωθεί στον θανάσιμο αγώνα. Κι όμως στην ουσία και τα δυο αποτελούν μια υπέρτατη πλαστική έκφραση του τραγικού. Και η δύναμη της τραγωδίας είναι το ίδιο συγκλονιστική και στα δύο· διαφέρει μόνο η έκφραση, που διαλέγει μια διαφορετική στιγμή του δράματος. Στο ανατολικό όλα μνηούν την καταστροφή που θα έρθει. Και η νύφη που έχει αποκοπεί από την ομάδα του πατέρα της και έχει ταχθεί με τον νέο άντρα της δηλώνει κιόλας το αποτέλεσμα. Στο δυτικό οι επιβλητικές μορφές των δύο ηρώων που πλαισιώνουν τον μεγάλο θεό του φωτός μας πείθουν πώς νικηφόρα θα αντιμετωπίσουν την άνομη

ΠΑΡΚΕΒΑΤΕΛΙΟΣ
ΔΗΜΟΛΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

38. Μ. Ανδρόνικος, Ολυμπία, σ. 22.

39. Ό.π., σελ. 62.

βία των Κενταύρων με την ευλογία του θεού, που εκτείνει το γεμάτο νόημα χέρι του.

Η αντίθεση όμως δεν περιορίζεται στη γενικότητα των συνθέσεων, αλλά επεκτείνεται συχνά και στις λεπτομέρειες. Σ' ένα σύμπλεγμα του δυτικού αετώματος βλέπουμε ένα νεαρό Λαπίθη να έχει σφίξει με το δεξί του χέρι το λαιμό ενός Κενταύρου, που προσπαθεί απεγνωσμένα να απελευθερωθεί από το θανάσιμο αγκάλιασμα, ενώ ταυτόχρονα δαγκώνει το χέρι που τον πνίγει. Ο πόνος του νέου Λαπίθη εκδηλώνεται με ένα ελαφρό, σχεδόν ανεπαίσθητο, άνοιγμα των χειλιών που όμως δεν αλλοιώνει τη νεανική ομορφιά του και ευγένεια. Αντίθετα, ο πόνος του Κένταυρου αποτυπώνεται στη σύσπαση του προσώπου του και το κάνει ακόμα πιο άσχημο. Οι δυο μορφές διαφορετικές τόσο από τη φύση τους όσο και από την επίδραση του πόνου, συνθέτουν ωστόσο «ένα από τα πιο δυνατά συμπλέγματα του δυτικού αετώματος», παρατηρεί ο Ανδρόνικος.³⁹

Στάσιμα και επεισόδια

Ο σύγχρονος θεατής που παρακολουθεί μια παράσταση αρχαίου δράματος καθισμένος στα «σκαλάκια» του Ηρώδειου, την απολαμβάνει από μια μετάφραση σε ενιαίο γλωσσικό ιδίωμα. Ο Χορός όμως διαφοροποιείται από «τα του δράματος πρόσωπα» εκτελώντας περίτεχνους γεωμετρικούς σχηματισμούς και απαγγέλλοντας ομαδικά τα μέρη που του αντιστοιχούν.⁴⁰ Βέβαια, αν ο σκηνοθέτης θέλει να μας παρουσιάσει τη «δική του νέα ανάγνωση» του αρχαίου κειμένου, τότε η όλη παράσταση κυλάει μέσα σε μια γενική ισοπέδωση, από την οποία ξεχωρίζει, και συχνά ξαφνιάζει, το εκκεντρικό ντύσιμο των ηθοποιών.

Οι θεατές όμως του 5ου π.Χ. αιώνα που παρακολουθούσαν τους δραματικούς αγώνες από τις κερκίδες του θεάτρου του Διονύσου, λίγες εκατοντάδες μέτρα πιο κάτω, είχαν άλλες προσλαμβάνουσες παραστάσεις. Οι υποκριτές στα επεισόδια, εκφράζονταν στην αττική διάλεκτο, ενώ ο Χορός, στα στάσιμα, χόρευε και τραγουδούσε στη δωρική. Τίποτε το περίεργο στην υπόθεση αυτή. Το αρχαίο δράμα στηρίζεται σε δύο σκέλη: το δραματικό και το λυρικό. Το πρώτο το αποτελούν τα επεισόδια που εκτελούνται από τους υποκριτές και το δεύτερο το συνοδεύουν τα στάσιμα που αποδίδονται από το Χορό τραγουδιστά με τη συνοδεία λύρας ή αυλού. Τα χορικά, σαν λυρικό ποίημα που είναι, συνδυάζουν ποίηση, μουσική και όρχηση.

40. Έτσι τουλάχιστον πρωτογνώρισα το αρχαίο δράμα το 1952 στο Εθνικό Θέατρο με την *Ηλέκτρα* και τον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή σε σκηνοθεσία του Δημήτρη Ροντήρη και του Αλέξη Μινωτή.

μεν είναι η αττική και για τα δε η δωρική. Ας κάνουμε μια προσπάθεια σχηματικής ανακεφαλαίωσης.

Στάσιμο	Επεισόδιο
14+1 μέλη Χορού	3 υποκριτές
Δωρική διάλεκτος	Ιωνική διάλεκτος
Όρχηση	Απλή κίνηση
Τραγούδι – Μουσική	Απαγγελία

Επιπλέον το μέτρο των στίχων είναι διαφορετικό στα επεισόδια και τα στάσιμα.

Οι διαφορές (και οι αντιθέσεις) είναι εμφανείς. Και όμως! Τα στάσιμα και τα επεισόδια εναλλάσσονται και συνθέτουν με ζηλευτή αρμονία αυτό το ανυπέρβλητο επίτευγμα του ελληνικού πνεύματος, που είναι το Αττικό δράμα.⁴¹

Περνώντας τώρα από τη δομή στο περιεχόμενο της τραγωδίας, διαπιστώνουμε ότι η αντίθεση (σε συμπεριφορές, ψυχικές καταστάσεις κ.λ.π.) αποτελούσε συνηθισμένη τεχνική των ποιητών. Αυτό που πιστεύουν οι τραγικοί ήρωες πάνω στη σκηνή και εκείνο που ξέρουν οι θεατές στις κερκίδες, αποτελεί συχνά μέσο δημιουργίας αντίθεσης ανάμεσα στην όψη και την πραγματικότητα, την επιφάνεια και το βάθος, την εφήμερη χαρά της πλάνης και την ατέλειωτη πίκρα της αλήθειας· και ο Σοφοκλής ήταν μάστορας σ' αυτήν την τεχνική. Στο δεύτερο στάσιμο του Αίαντα ο Χορός λέει:

Τινάζομ' από τρελή χαρά κι όλος χαρά πετώ,

και παρακάτω:

Όλα τα μαραίνει ο καιρός ο δυνατός και τίποτα δεν μπορώ να πω πως είναι αναπάντεχο τώρα που αναπάντεχα ο Αίαντας αλλαξογνώμησε και το θυμό για του Ατρέα τους γιους παράτησε και τις φιλονικίες τις μεγάλες.⁴²

Να πώς σχολιάζει τους στίχους αυτούς ο μεταφραστής:

Το συνηθάει ο Σοφοκλής, πριν απ' την καταστροφή ν' αφήνη να γεννηθή χαρά σε στιγμή, που κάθε άλλο παρά να χαίρεται κανείς πρέ-

41. Εδώ που ζω δεν χάνω την ευκαιρία να παρακολουθήσω παραστάσεις αρχαίου δράματος· φεύγω όμως πάντα απογοητευμένος διαπιστώνοντας ότι οι σκηνοθέτες, για να προσθέσουν κάτι δικό τους «τη δική τους ανάγνωση», αφαιρούν κάτι άλλο συνήθως από το ρόλο και το μέρος του Χορού. Έτσι όμως διαταράσσεται η δυναμική ισορροπία ανάμεσα στα δύο σκέλη του δράματος· το δράμα χωλαίνει και η αρμονία χάνεται. Αναρωτιέμαι αν έχουμε το δικαίωμα να επεμβαίνουμε και να αλλοιώνουμε μια πολιτιστική κληρονομιά που, ναι μεν μπορούμε να τη χαϊρόμαστε και να την απολαμβάνουμε, αλλά δεν μας ανήκει.

42. Στ. 693, 714-717. Μτφρ. Π. Λορεντζάτου.

πει· μόνον οι θεατές βλέπουν καθαρά την αλήθεια και τι τρέχει και τι έχει να γίνει· ο χορός που ούτε το περίμενε ούτε το έλπιζε ν' ακούση από τον Αίαντα πως άλλαξε ιδέες και πως θα εξιλεώσει τους θεούς και θα ζήσει πια ήσυχα, τραγουδάει χαρούμενα και χορεύει, μα η χαρά του αυτή κάνει τους θεατές ακόμη περισσότερο να πικραθούν σαν ιδούν ό,τι έχει να γίνει.

Και πράγματι, τα νέα που φέρνει ο αγγελιοφόρος, που μπαίνει αμέσως μετά, κάθε άλλο παρά ευχάριστα είναι και έτσι πιάνει το Χορό μεγάλη ανησυχία και φόβος. Λίγο αργότερα ο ήρωας ύστερα από ένα δραματικό μονόλογο, στ. 815-865, αυτοκτονεί.⁴³

Αυτή η αλληλουχία απατηλής χαράς και καταστροφής που υπογραμμίζει ο Λορεντζάτος στα σχόλια του Αίαντα, φτάνει σε αξεπέραστα ύψη τραγικότητας και δραματικής πλοκής στον Οιδίποδα Τύραννο. Μέσα σε 150 περίπου στίχους η πρόσκαιρη ανακούφιση από την απειλή του τρομερού δελφικού χρησμού που κυνηγούσε τον Οιδίποδα (θα σκότωνε τον πατέρα του και θα έσμιγε με τη μάνα του) μετατρέπεται σε οδυνηρή αλήθεια. Ο κίνδυνος επαλήθευσης των λόγων του Λοξία φαίνεται ότι απομακρύνεται, όχι όμως για να σβήσει, αλλά για να πέσει με μεγαλύτερη ορμή στο θύμα του. Ας δούμε όμως από πιο κοντά, σε μετάφραση του Φώτου Πολίτη, το πώς ξετυλίγεται το νήμα που δεν οδηγεί, όπως ο μίτος της Αριάδνης, στη σωτηρία, αλλά στην καταστροφή.

Φτάνει από την Κόρινθο ένας μαντατοφόρος, για να αναγγείλει στον Οιδίποδα ότι, μετά το θάνατο του Πόλυβου, ο λαός θέλει να τον κάνει βασιλιά του. Η Ιοκάστη τον υποδέχεται πρώτη, τον ρωτά τι μήνυμα φέρνει και αυτός αρχικά της απαντά (στ. 934):

Καλό στ' αρχοντικό σου και στον άντρα σου.

Ύστερα όμως αναλογίζεται ότι η καλή είδηση της διαδοχής του θρόνου συνοδεύεται με το θλιβερό νέο του θανάτου του Πόλυβου, που ο Οιδίποδας θεωρεί πατέρα του και σπεύδει να διορθώσει (στ. 936-937):

... για ό,τι πω θα νιώσης

χαρά, πώς όχι; μα μπορεί και θλίψη.

Το ίδιο νέο, το ίδιο γεγονός μπορεί να προκαλέσει τα αντίθετα συναισθήματα χαράς και λύπης. Όταν ο Οιδίποδας πληροφορείται τα νέα, θλίβεται για το θάνατο του «πατέρα» του, αλλά και χαίρεται γιατί,

43. Ο Αίας πικραμένος και θυμωμένος, που οι Αχαιοί έδωσαν τα όπλα του Αχιλλέα στον Οδυσσέα και όχι σ' αυτόν, απειλεί θεούς και δαίμονες και ιδιαίτερα τους αογγούς του σπαραγμού που τους θεωρεί υπεύθυνους για την αδικία. Χάνει τα λογικά του και σκοτώνει κοπάδια νομίζοντας ότι σκοτώνει Έλληνες. Όταν συνέρχεται, ντρέπεται για την πράξη του και μοιρολογά και αυτός τον εαυτό του. Προσποιείται ότι ο θυμός του πέρασε, βγαίνει δήθεν για να καθαριστεί και αυτοκτονεί πέφτοντας πάνω στο σπαθί του.

τώρα πλέον, έχει εκλείψει ο κίνδυνος να γίνει φονιάς του, όπως λέει ο χρησμός, και ξεσπάει (στ. 967-970):

Στη γη κοιμάται εκείνος
νεκρός, κι' εγώ είμαι εδώ, δίχως ν' αγγίξω
σπαθί· μόνο αν μαράθηκε απ' τον πόθο
να με δη, τότες πέθανε από μένα.

Παρ' όλα αυτά διστάζει να γυρίσει, επειδή ζει ακόμα η Μερόπη που την νομίζει μητέρα του. Ο αγγελιοφόρος όμως τον καθησυχάζει (στ. 1014):

Ξέρεις λοιπόν πως άδικα τρομάζεις;

Του αποκαλύπτει λοιπόν ότι η Μερόπη δεν είναι μητέρα του και του εξιστορεί το πώς, μωρό ακόμα τον πήρε από έναν άλλο βοσκό, δούλο του Λαίου, κάπου στην Κιθαιρώνα και τον πήγε στην Κόρινθο, όπου το άτεκνο βασιλικό ζεύγος τον υιοθέτησε. Ο αγαθός βοσκός πιστεύει ότι με όσα λέει θα δώσει στον Οιδίποδα χαρά και ανακούφιση, αλλά πετυχαίνει ακριβώς το αντίθετο. Τα λόγια του, ιδιαίτερα το τραύμα στα σφυρά, ξυπνούν στον Οιδίποδα κρυφούς καημούς και του γεννούν μαύρες υποψίες (στ. 1033):

Αλί! ποιον παλιό πόνο μου θυμίζεις.

Ο Οιδίποδας δεν είναι δειλός, ούτε τον τρομάζει η αλήθεια. Ζητά να φτάσει ως το τέλος και να μάθει ποιος είναι και από ποιους γεννήθηκε. Φτάνει και μαθαίνει· και τη στιγμή που επιτέλους μαθαίνει ποια είναι η γενιά του, τη στιγμή δηλαδή που γεννιέται, καταλαβαίνει ότι τα πάντα έχουν τελειώσει (στ. 1183):

Φως σε βλέπω για στερνή φορά.

Τα λόγια του Τειρεσία βγήκαν αληθινά (στ. 438):

Θα γεννηθείς και θα χαθείς απόψε.

Σε μια και μόνη τραγική στιγμή, σε ένα μόνο στίχο σμίγουν οι πιο μεγάλες αντιθέσεις της ανθρώπινης ζωής: η γέννηση και ο θάνατος. Ο Χορός αναφέρεται στην εναλλαγή της ευτυχίας και της δυστυχίας στη ζωή και παρατηρεί μελαγχολικά (στ. 189-1192):

Ποιος άνθρωπος νιώθει χαρά ευτυχίας,
πιο μεγάλη παρ' όση φανερή είναι,
ως που πάλε κι' ό,τι εφάνη, να σβήση;

Ο Αριστοτέλης στο *Περί Ποιητικής* έργο του λέει (1452a 22-23) ότι το «στριφογύρισμα», δηλαδή η αιφνίδια αλλαγή της τύχης (γύρω από την οποία περιστρέφεται η πλοκή της τραγωδίας), συνίσταται στη μεταβολή της ροής των γεγονότων προς το αντίθετο (ἔστι δέ περιπέτεια

μέν ἢ εἰς το ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολῶν).

Στη συνέχεια αναφέρεται στον Οιδίποδα Τύραννο του Σοφοκλή όπου, ενώ ο αγγελιοφόρος ήλθε με σκοπό να προξενήσει ευχαρίστηση στον Οιδίποδα και να τον απαλλάξει από το φόβο απέναντι στη μητέρα του, φανερώνοντάς του ποιος ήταν, έκανε το αντίθετο.

Ο Φιλοκτήτης του Σοφοκλή (διδάχτηκε το 409) είναι ένα ακόμη παράδειγμα όπου τα αντίθετα πρωταγωνιστούν. Ας θυμηθούμε πρώτα την υπόθεση του δράματος. Οι Αχαιοί έχουν εγκαταλείψει τον Φιλοκτήτη στη Λήμνο· η πληγή που του προκάλεσε ένα δάγκωμα φιδιού έχει κακοφορμίζει και η δυσοσμία της είναι αφόρητη. Να όμως που ένας χρησμός λέει ότι, προκειμένου να κυριεύσουν οι Έλληνες την Τροία, πρέπει απαραίτητως να έχουν τη βοήθεια του ξεχασμένου ήρωα και του αλάθητου τόξου του που κληρονόμησε από τον Ηρακλή. Οι ένοχοι της εγκατάλειψης έχουν τώρα την ανάγκη εκείνου που κάποτε (όταν είχε την ανάγκη τους) άφησαν στην τύχη του μόνο και αβοήθητο. Ο ήρωας πρέπει με κάθε τρόπο να πειστεί και στην ανάγκη να οδηγηθεί στην Τροία με τη βία ή με δόλο.

Η επιχείρηση «Φιλοκτήτης» ανατίθεται σε δύο επίλεκτους, δύο commando, όπως θα λέγαμε, με εντελώς διαφορετικούς και αντίθετους χαρακτήρες. Ο ένας είναι ο Οδυσσέας που εμφανίζεται ώριμος, πανούργος, καιροσκόπος, αδίστακτος, με μια ηθική που βασίζεται στην πρακτική επιτυχία. Ο άλλος είναι ο γιος του Αχιλλέα Νεοπτόλεμος. Παρουσιάζεται σαν ένας νέος απονήρευτος, ειλικρινής, προβληματισμένος που τις πράξεις του δεν τις υπαγορεύει ο υπολογισμός και η υστεροβουλία. Μόλις έχει έλθει από τη Σκύρο, για να βοηθήσει τους Αχαιούς με όπλα τον άδολο ενθουσιασμό του και την προσωπική του ανδρεία. Στη συνέχεια του δράματος οι δύο αυτοί αντίθετοι χαρακτήρες συγκρούονται και η δράση καθορίζεται από τη διαρκή εξέλιξη των σχεδίων και των τεχνασμάτων του Οδυσσέα και τη συνεχή αντίδραση (σαν αντιστάθμισμα) των διλημμάτων και των αμφιβολιών του Νεοπτόλεμου.

Ο Οδυσσέας δεν μπορεί να εμφανιστεί, γιατί ο Φιλοκτήτης τον γνωρίζει. Συμβουλεύει λοιπόν το Νεοπτόλεμο να πλησιάσει τον Φιλοκτήτη, να κερδίσει την εμπιστοσύνη του και να του αποσπάσει με δόλο το τόξο. Ο Νεοπτόλεμος απορεί (102-103, 108-111):⁴⁴

Ν. Και γιατί τάχα με δόλο και όχι με την πειθώ να τον πάρω;

Ο. Ποτέ δεν θα πειστεί και με τη βία δεν θα μπορέσεις να τον βάλεις χέρι.

Ν. Μα δε ναίσεις άτιμο το ψέμα;

Ο. Όχι, αν το ψέμα φέρνει επιτυχία.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

**ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ**

44. Η μετάφραση είναι του Γιάννη Γρυπάρη.

Ν. Α, πώς μπορεί κανείς νάχει την τόλμη τέτοια λόγια να λέει.

Ο. Όταν μια πράξη φέρνει κέρδος δεν πρέπει να διστάζεις.

Φυσικά από όλη αυτή την ιστορία θα ωφεληθεί και ο στρατός, πράγμα που ο Οδυσσέας δεν παραλείπει να επισημάνει. Έτσι η πράξη νομιμοποιείται και αποκτά ακόμα και ηθικό έρεισμα, αφού γίνεται για το καλό της Πατρίδας. Μετά από αυτή την «εθνική και ηθική διαπαιδαγώγηση» ο νέος κάμπτεται και ο έμπειρος Οδυσσέας συμβουλεύει τον άπειρο Νεοπτόλεμο να θυμάται καλά όλες τις οδηγίες του πριν αρχίσει τη δράση (121).

Στη συνέχεια ο Νεοπτόλεμος καταφέρνει να κερδίσει την εμπιστοσύνη του Φιλοκτήτη και να πάρει στα χέρια του το φοβερό όπλο. Όμως τον ζώνουν οι τύψεις (906, 908-909):

Ατιμος θα φανώ και αυτό με πνίγει.

Ω θεέ μου τι να κάνω; ξανά πάλι να γίνω επίβουλος και να κρύβω εκείνα που δεν πρέπει κι αχρείες ψευτιές να λέγω;

Αποφασίζει λοιπόν να φανερώσει την αλήθεια και να επιστρέψει τα όπλα στο νόμιμο κάτοχό τους. Αυτή του όμως η απόφαση τον φέρνει σε σύγκρουση με τον Οδυσσέα (1232-1234, 1247-1249):

Ο. Δεν έχεις βέβαια στο νου σου να του τα δώσεις;

Ν. Ναι, γιατί τα πήρα με τρόπο αισχρό και τα κρατώ όχι δίκια.

Ο. Και λες δίκιο να δώσεις πίσω εκείνα που τα πήρες με τις δικές μου συμβουλές.

Ν. Το σφάλμα που έφταιξα πριν το αισχρό να προσπαθήσω να διορθώσω.

Παρά τις πιέσεις ο Νεοπτόλεμος παραμένει αμετάπειστος· ο Οδυσσέας φεύγει και απειλεί ότι θα τα μεταφέρει όλα στο στρατό των Αργείων που θα τον τιμωρήσει. Η σύγκρουση είναι σκληρή και θα χρειαστεί η επέμβαση του ίδιου του Ηρακλή, για να δοθεί μια λύση που την ορίζουν η πειθώ και η σύνεση, αντί να την επιβάλλουν η βία και η απάτη.

Ο Σοφοκλής με τη σύγκρουση δύο αντιθέτων χαρακτήρων και νοοτροπιών έφτιαξε ένα δράμα που οι Αθηναίοι του 409 τίμησαν με το πρώτο βραβείο· και να σκεφτούμε ότι βρισκόμαστε σε μια κρίσιμη στιγμή του Πελοποννησιακού πολέμου και όταν οι καιροί είναι χαλεποί το πάνω χέρι το έχουν συνήθως τα αποτελέσματα και όχι οι ιδεολογίες.

Δεν είναι μόνο η δραματική ποίηση που επιχειρεί και πετυχαίνει την αρμονική συνένωση διαφορετικών και στην ουσία αντιθέτων. Στη λυρική ποίηση ο Πίνδαρος⁴⁵ εξιστορώντας στον ίδιο ύμνο νίκες θνητών

45. 518-438 π.Χ.

και μύθους θεών συνδυάζει το θείο με το ανθρώπινο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι εξυψώνει το ένα ή ότι υποβιβάζει το άλλο. Στον πρώτο Ολυμπιακό επινίκιο, για παράδειγμα, υμνεί τη νίκη που πέτυχε ο Συρακούσιος τύραννος Ιέρωνας⁴⁶ στις ιπποδρομίες των Ολυμπιακών αγώνων του 476. Παράλληλα όμως αφιερώνει 70 από τους 115 στίχους του ύμνου,⁴⁷ για να αναφερθεί στο μύθο του Τάνταλου και στην απόπειρά του να εξαπατήσει τους Ολύμπιους θεούς. Ο συνδεδειχός κρίκος με τη νίκη του Ιέρωνα είναι ο γιος του Τάνταλου, ο Πέλοπας· αυτός, όπως είδαμε, σε μια δραματική και τραγική συνάμα στην έκβασή της αρματοδρομία νίκησε τον Οινόμαο, πήρε σαν έπαθλο για γυναίκα του την κόρη του Ιπποδάμεια⁴⁸ και θεωρείται ο πρώτος νικητής των Ολυμπιακών αγώνων. Η παράλληλη εξιστόρηση θεϊκών μύθων και ανθρωπίνων επιτυχιών στον ίδιο ύμνο όχι μόνο δεν σκανδαλίζει, αλλά θέλγει.

Η Σαπφώ (630-; π.Χ), στο μοναδικό ποίημά της που μας έφτασε ακέραιο, απευθύνει μια προσευχή στην Αφροδίτη που, όπως φαίνεται, δεν έμεινε αναπάντητη, αφού η Θεά στην έκτη στροφή του ποιήματος της δίνει καθησυχαστικές απαντήσεις και υποσχέσεις μέσα από τρία ζεύγη αντιθέτων συμπεριφορών:

*Μα κι αν σε φεύγει, γλήγορα θα τρέξει
ξωπίσω σου· τα δώρα σου, αν δεν παίρνει
θα δώσει· κι αν δεν σ' αγαπάει
θα σ' αγαπήσει κι άθελά σου.*⁴⁹

Το απόσπασμα του Βακχυλίδη (516-450 π.Χ) που ακολουθεί δεν χρειάζεται να το δούμε σε μετάφραση:

Τα πρόσθεν εχθρά φίλα θανείν γλύκιστον.

Μπορεί να διαφωνούμε με τα δεύτερο ημιστίχιο, αλλά όχι με τον εντυπωσιακό τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται δύο αντιθέσεις στις έξι μόνο λέξεις του στίχου.

Ο Σόλων (640-560 π.Χ.) σε μια ελεγεία που αναφέρεται στο έργο του νομοθέτη (απ. 36) λέει:

Ταῦτα μὲν κράτει ὁμοῦ βίην τέ καί δίκην ξυναρμόσας ἔρεξα⁵⁰

Δηλαδή: αυτά τα έκανα αφού συνταίριασα με τη δύναμη (και την επιβολή) του νόμου (και της εξουσίας, κράτει) τον εξαναγκασμό και τη δικαιοσύνη.

46. Δηλαδή ο κέλυτας, ιδιοκτήτης του οποίου ήταν ο Ιέρωνας.

47. Στ. 25-95.

48. Πρβλ. *Ιφ. η εν Ταύροις*, 1-2.

49. Μτφρ. Ηλία Βουτιεριδής.

50. *έρεξα* < *ρέζω* = κάνω, εκτελώ, πετυχαίνω.

Το ότι η «βίη» και η «δίκη» δεν είναι συνώνυμα δεν χρειάζεται σχόλιο. Αξίζει όμως να σταθούμε στο ρήμα «συναρμόζω» που σημαίνει συνδυάζω και συνταιριάζω. Βλέπουμε ότι μέσα στο πλαίσιο της δικαιοδοσίας που απορρέει από τη δυνατότητα της εφαρμογής του νόμου, δύο αντίθετες έννοιες μπορούν να συνδυαστούν και να συνταιριαστούν και «ταίριασμα» δηλώνει συμφωνία και αρμονικό συνδυασμό.

Στον Όμηρο έχουμε ένα πολύ όμορφο παράδειγμα συνύπαρξης και αρμονίας αντιθέτων. Στη ραψωδία Σ της Ιλιάδας ο Ήφαιστος σχεδιάζει και μαστορεύει (462-617) για τον Αχιλλέα μια πανοπλία (ασπίδα, θώρακα, κράνος και κνημίδες) «τέτοια που όσοι τη βλέπουν να σαστίζουνε στην οικουμένη πάσα» (467).⁵¹ Αρχίζει από την ασπίδα: «και πρώτα δυνατό, θεόρατο βάζει μπροστά σκουτάρι δουλεύοντάς το ολούθε» (478). Δεν αρκείται όμως στην κατασκευή, που φυσικά πρέπει να είναι τέτοια, ώστε να αντέχει και να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις και της πιο σκληρής μάχης. Θέλει ακόμα και να τη στολίσει με ωραίες παραστάσεις. Στο κέντρο βάζει τον Ουρανό, τη Γη και τη Θάλασσα και αμέσως μετά συμμετρικά (δηλαδή σε αμοιβαία αντίθεση στο χώρο) «παίρνει και βάζει δυο πολιτείες ανθρώπων πανέμορφες» (490). Στη μια παρουσιάζει εκδηλώσεις σε καιρό ειρήνης (σκηνές ιδιωτικής και δημόσιας ζωής): ένα γάμο και μια δίκη. «Στη μια ξεφάντωσες ιστορήσε και γάμους» (491). Πιο δίπλα όμως «οι άνδρες στη σύναξη εμαζώνουνταν. πλήθος μεγάλο. κι είχε καβγάς ανάψει... κι κόσμος εμοιράστη» (497). Στην άλλη πολιτεία «ο ξακουσμένος Κουτσοπόδαρος» παρουσιάζει σκηνές πολέμου (πολιορκίες, ενέδρες και συμπλοκές). «Στην άλλη πόλη ωστόσο ολόγυρα κάθονταν δυο φουσάτα κι αστράφταν τ' άρματά τους· δίγνωμη βουλή κρατούσε τούτους: να την κουρσέψουνε πατώντας τη, για και το βιος ακέριο που'χε το κάστρο τ'ώριο μέσα του στα δυο να το μοιράσουν», (509).

Δυο αντιθέσεις μπορούμε να δούμε σ' αυτή την περιγραφή, τη μία μέσα στην άλλη. Η πρώτη είναι ιδιαίτερα χτυπητή και προφανής: πόλεμος και ειρήνη. και όμως οι δυο αυτές αντιθετικές στιγμές της ανθρώπινης ζωής μπορούν θαυμάσια να συνυπάρχουν η μία δίπλα στην άλλη σαν αρμονικές συνιστώσες του ίδιου έργου τέχνης. Η δεύτερη είναι ίσως λιγότερο εμφανής, αλλά όχι και λιγότερο σημαντική. Την συνθέτουν οι δύο εκδηλώσεις της ειρηνικής πόλης. Είναι ο γάμος που ενώνει δύο ανθρώπους και τους καλεσμένους τους και η δίκη που χωρίζει τους δύο διαδίκους και το κοινό που την παρακολουθεί. Ανάλογη εικόνα παρουσιάζει και η διχογνωμία μεταξύ των δύο πολιορκητικών στρατών στην πόλη που την συγκλονίζει ο Άρης.

51. Μτφρ. Κακριδή-Καζαντζάκη.

Τα στολίδια που χαράζει ο θεός πάνω στην ασπίδα του Αχιλλέα και που περιγράφει ο Όμηρος, φέρνουν στο νου τα ξόμπλια που κεντάει η Κόρη στο μαντήλι του καλού της και που υμνούν τα δημοτικά μας τραγούδια. Τι κι αν έχουν περάσει από τότε κοντά τρεις χιλιάδες χρόνια;

Από την ποίηση στη μουσική

Τη σημασία και το βάρος που έδιναν οι Έλληνες στη μουσική μπορούμε εύκολα να τα αντιληφθούμε αν αναλογιστούμε ότι η μουσική ήταν «υποχρεωτικό μάθημα» στην αγωγή και την εκπαίδευση των νέων. Ο Πλάτων όταν μιλάει για μουσική αρμονία, εξετάζει το θέμα με την προϋπόθεση ότι υπάρχει μια αμφιμονοσήμαντη αντιστοιχία ανάμεσα στους διάφορους τύπους της μουσικής αρμονίας⁵² και τις διαθέσεις της ψυχής του ανθρώπου που οδηγούν στις αντίστοιχες πράξεις. Λέει λοιπόν⁵³ ότι η αντικατάσταση ενός είδους μουσικής από ένα άλλο θα πρέπει να αντιμετωπίζεται με καχυποψία, διότι κινδυνεύει το σύνολο· και τούτο επειδή η αλλαγή στους τρόπους της μουσικής θα έχει επιπτώσεις στους νόμους (αυτοπροστασία του συστήματος ή προδρομική διατύπωση της θεωρίας του χάους;): Ούδαμου γάρ κινούνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων.

Στη συζήτηση απορρίπτει τα λυδική αρμονία, διότι προκαλεί χαλάρωση, πράγμα που δεν συμβιβάζεται με την εγρήγορση στην οποία πρέπει να βρίσκονται διαρκώς οι φύλακες της τριταξικής κοινωνίας της Πολιτείας του. Κρατάει όμως το δωρικό και το φρυγικό μέλος, διότι το μεν πρώτο έχει το σοβαρότερο και το πιο ανδρείο ύφος, το δε δεύτερο είναι μια αρμονία ειρήνης, κοσμιότητας και προσευχής.⁵⁴ Η μία είναι αρμονία ζωηρής και έντονης δράσης και η άλλη αρμονία για τον ελεύθερο χρόνο.

Ο Αριστοτέλης⁵⁵ σχολιάζει τη θέση αυτή και προσθέτει ότι τα μεγαλύτερης ηλικίας άτομα, και γενικά οι ασθενέστεροι, δεν μπορούν να τραγουδήσουν σκοπούς με γρήγορη αρμονία, αλλά μόνο ήρεμα τραγούδια. Επομένως οι νέοι, που κάποτε θα γεράσουν, θα πρέπει να διδάσκονται τις ανάλογες αρμονίες και όποιες άλλες ταιριάζουν στην παιδική ηλικία· και από τις αρμονίες αυτές καταλληλότερη φαίνεται να είναι η λυδική, ή λυδιστί φαίνεται πεπονηθέναι μάλιστα τῶν ἁρμονιῶν.

52. Ο διαφορετικός τρόπος διάταξης των ήχων μέσα σε μια οκτάβα (δωριστί, φρυγιστί, λυδιστί) ονομάστηκε αρμονία. Έτσι, ανάλογα με την προέλευση, μιλάμε για δωρική, φρυγική ή λυδική αρμονία.

53. Πολιτεία, Δ 424c.

54. Πολιτεία, Γ 399 a, b, c.

55. Πολιτικά, Θ 1342 b 20-34.



Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης έχουν διαφορετικές ιδέες σχετικά με το ιδανικό πολίτευμα και τη σύσταση της κοινωνίας. Είναι όμως άξιο προσοχής ότι και οι δύο, ο καθένας από τη σκοπιά του, προτείνουν για την αγωγή των νέων μουσικές αρμονίες με αντίθετα γνωρίσματα,⁵⁶ διότι πιστεύουν ότι έτσι εξασφαλίζεται στο χαρακτήρα του νέου η δυναμική εκείνη ισορροπία που οδηγεί στην επίτευξη των στόχων της παιδείας: το μέτρο, το δυνατό και το πρόπον: *Δῆλον (οὖν) ὅτι τούτους ὅρους τρεῖς ποιητέον εἰς την παιδείαν, τό τε μέσον και τό δυνατόν και τό πρόπον.*⁵⁷

Απόλλων και Διόνυσος

Ο Nietzsche (1844-1900) στο έργο του *Η γέννηση της Τραγωδίας* (1872) εισάγει τους όρους *Απολλώνειο* και *Διονυσιακό* πνεύμα, προκειμένου να εξηγήσει πώς από την ισορροπία δύο διαφορετικών τάσεων δημιουργήθηκε και αναπτύχθηκε η Τραγωδία. Το Απολλώνειο πνεύμα σημαίνει τάξη και ορθολογισμό. το Διονυσιακό πάλι εκφράζει ενθουσιασμό και έξαρση. Από τη συνένωση του πάθους (στοιχείο Δ) και της προσπάθειας να βρεθεί λύση και να υπερκερασθούν χαώδεις καταστάσεις (στοιχείο Α) ξεπήδησε και αναδύθηκε το θαύμα της Τραγωδίας.

Είναι συγκινητικές οι τελευταίες γραμμές του έργου, όπου ο υποθετικός επισκέπτης, αφού πρώτα περιπλανήθηκε και είδε, αναφωνεί: *Μακάριος ο ελληνικός λαός... και ένας γέροντας Αθηναίος απαντά: Πρόσθεσε όμως και αυτό ξένε... πόσο χρειάστηκε να υποφέρει αυτός ο λαός για να γίνει τόσο ωραίος. Τώρα όμως ακολουθήσέ με στην Τραγωδία και θυσίασε μαζί μου στο ναό των δύο θεών.*

Και τρέχει στο ναό εδώ προσκυνητής σου,

Αρχαίο πνεύμα αθάνατο κάθε λαός.

Κ. Παλαμάς

Σαν παράρτημα

Ας μου επιτραπεί στο σημείο αυτό μια μικρή αναδρομή στο παρελθόν, για να φέρω πάλι στο νου μου τον τρόπο με τον οποίο απόχτησα ένα από τα βιβλία που χρησιμοποίησα για τη γραφή αυτού του κειμένου. Ήμουν φοιτητής, όταν αγόρασα τον *Αίαντα* σε μετάφραση και σχόλια του Λορεντζάτου. η μετάφραση του Γρυπάρη που είχα ήταν χωρίς σχόλια. Βρήκα το θαυμάσιο αυτό βιβλίο στα καλαθάκια, όπου τα βιβλιοπωλεία κυριολεκτικά στοιβάζουν κάθε τόσο στην είσοδό τους τα

56. Και οι δύο ξέρουν την επίδραση της μουσικής στην ψυχική διάθεση.

57. *Πολιτικά*, Θ 1342 b 33-34.

βιβλία που θέλουν να ξεφορτωθούν σε χαμηλές φυσικά τιμές.
Στο εξώφυλλο διάβασα:

ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ
ΑΙΑΣ

ΔΙΟΡΘΩΣΕ ΚΑΙ ΕΞΗΓΗΣΑΤΟ
ΠΑΝΑΓΗΣ ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΣ
Δ.Φ. ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΑΘΗΝΗΣΙ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ

ΑΘΗΝΗΣΙΝ
ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ «ΕΣΤΙΑ»
1932

Ωχ, σκέφτηκα, θα χρειαστώ λεξικό, για να μεταφράσω τη μετάφραση και τα σχόλια. Είναι αλήθεια ότι εκείνο το ΠΑΝΑΓΗΣ δεν ταίριαζε με τα υπόλοιπα και έτσι δειλά – δειλά, αλλά και με κάποια κρυφή ελπίδα προχώρησα στην επόμενη σελίδα όπου, εμβρόντητος και με ένα κόμπο στο λαιμό, διάβασα γραμμένη με κεφαλαία γράμματα αυτή την αφιέρωση:

ΣΤΑ ΠΑΙΔΙΑ ΠΟΥ ΣΠΟΥΔΑΖΟΥΝ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ,
Σ' ΑΥΤΟΥΣ ΠΟΥ ΘΑ ΔΩΣΟΥΝ ΣΤΟ ΕΘΝΟΣ
ΤΗ ΜΟΡΦΩΜΕΝΗ ΤΟΥ ΤΑΞΗ ΚΑΙ ΤΟΥΣ
ΔΑΣΚΑΛΟΥΣ ΤΟΥ ΛΑΟΥ.

Ακόμα και τώρα, ύστερα από 60 σχεδόν χρόνια, μπροστά στη σελίδα αυτή αισθάνομαι την ίδια συναισθηματική ένταση και συγκίνηση που είχα νιώσει και τότε.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

ΟΙ ΕΠΤΑΝΗΣΙΑΚΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ 1818-1868

Μετά από πολυετή έρευνα και μελέτη των πρωτογενών πηγών της περιόδου 1818-1868 του γεωγραφικού μορφώματος των Ιονίων Νήσων, οδηγήθηκα στην καταγραφή του πίνακα που ακολουθεί. Αφορά πενήντα χρόνια κυκλοφορίας πολιτικού τύπου στο πλαίσιο των Ιονίων Νήσων.

Αναφέρεται σε σχεδόν όλη την περίοδο που το κράτος των Ηνωμένων Πολιτειών των Ιονίων Νήσων ήταν υπό την «προστασία» του βρετανικού στέμματος, ή αλλιώς, την περίοδο της αγγλοκρατίας στα Ιόνια νησιά. Οι Άγγλοι είχαν αρχίσει να κατακτούν σιγά σιγά τα Ιόνια νησιά από το 1809 μέχρι που με τη Συνθήκη των Παρισίων στις 05 Νοεμβρίου 1815 τους ανατέθηκε από τις Μεγάλες Δυνάμεις η «προστασία» των νησιών.¹ Μετά το Σύνταγμα του πρώτου αρμοστή Maitland το 1817, ακολούθησε η έκδοση της πρώτης κρατικής/διοικητικής εφημερίδας στην Κέρκυρα το 1818.

Το 1818 επιλέχθηκε, λοιπόν, διότι ήταν το πρώτο έτος έκδοσης και κυκλοφορίας της «κρατικής», «προστασιανής» εφημερίδας, δηλαδή της επίσημης κρατικής εφημερίδας που τυπωνόταν στην Κέρκυρα και είχε τον τίτλο *Gazzetta degli Stati Uniti Isole Jonie*. Αργότερα, πήρε τον τίτλο, *Εφημερίς Επίσημος του Ηνωμένου Κράτους των Ιονίων Νήσων*. Μέχρι και το 1848 ήταν απαγορευμένη η ελεύθερη κυκλοφορία του τύπου και η λειτουργία τυπογραφείων στο κράτος των Ηνωμένων Πολιτειών των Ιονίων Νήσων. Έκτοτε, σημειώθηκε μια έντονη εκδοτική παραγωγή

1. Ε.Ε. Κούκου, *Ιστορία των Επτανήσων από το 1797 μέχρι τη Γαλλοκρατία*, Αθήνα, 1983, σσ.180-223.

με παμφλέτσια-μονόφυλλα και εφημερίδες με πολιτικό περιεχόμενο που «πολεμούσαν» το πολιτικό καθεστώς της «προστασίας» από τους Άγγλους ή και κάποιες το υποστήριζαν. Στοιχείο που καθορίζει και την χρονική διάρκεια της παρουσίας τους στον ιστορικό ορίζοντα, δηλαδή, όταν έγινε η Ένωση έπαψαν να κυκλοφορούν. Είχαν αλλάξει οι πολιτικοί προσανατολισμοί, τα πολιτικά δεδομένα και οι όροι για την ανάληψη της εξουσίας.

Η έρευνα επεκτάθηκε και λίγο μετά την εθνική αποκατάσταση των νησιών, το 1864, μέχρι το 1868, που ήταν η τελευταία φορά που συμμετείχε σε εκλογική αναμέτρηση ο ριζοσπάστης Ι. Μομφερράτος. Ήταν οι εκλογές που ανέδειξαν επτανήσιους αντιπροσώπους στην ελληνική βουλή με το εκλογικό σύστημα που ίσχυε σε όλη την ελεύθερη ελληνική επικράτεια, και που είχαν απαγκιστρωθεί από τις πολιτικές που «πρόσταζε» το προηγούμενο καθεστώς της ξενοκρατίας ως μέλη του εθνικού κορμού. Είχαν ξαναγίνει εκλογές το 1864 και το 1865. Το 1864 τα Ιόνια Νησιά είχαν στείλει αντιπροσώπους στην Β' εν Αθήναις Εθνοσυνέλευση η οποία ήταν συντακτική και θέσπισε το νέο συνταγματικό πλαίσιο, βάσει του οποίου θα λειτουργούσε ακολούθως το πολιτικό σύστημα.²

Τα στοιχεία αντλήθηκαν από πρωτογενή έρευνα. Βασίστηκαν κυρίως στην εύρεση των πρωτότυπων φύλλων των εφημερίδων στις βιβλιοθήκες της Επτανήσου, καθώς και της Αθήνας και της Πάτρας. Ακόμη για όποιες δεν υπάρχουν συμπληρωμένες όλες οι στήλες του πίνακα, τα στοιχεία είναι από αναφορές για την κυκλοφορία των φύλλων σε πρωτογενείς άλλες πηγές, δηλαδή τις ίδιες τις εφημερίδες, όταν στις στήλες τους γινόταν λόγος για την έκδοση μιας άλλης, της οποίας τα φύλλα μπορεί ακόμη να μην έχουν εντοπιστεί. Ή αντίστοιχα, αναφορά σε κάποια εφημερίδα από πρωτογενή βιβλιογραφική πηγή. Ακόμη, αναφορά σε κάποια, από την κυκλοφορία ενός πολιτικού φυλλαδίου.

Εκτός από τη συστηματική μελέτη του Επτανησιακού τύπου από τον Ντίνο Κονόμο στα *Επτανησιακά Φύλλα* το 1964,³ και την προσπάθεια της γράφουσας για καταγραφή του Επτανησιακού Ριζοσπαστικού Τύπου στην *Κυμοθόη*,⁴ δεν έχει εντοπιστεί μια συστηματική προσπάθεια καταγραφής του υλικού αυτού. Σε πολλές μελέτες υπάρχουν πλούσια στοιχεία, για κάποιες από τις εφημερίδες αυτές και τους εκδότες τους, όπως η διδακτορική μελέτη της Ε.-Α. Σταυροπούλου για

2. G. Herring, *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936* (μετάφρ. Θ. Παρασκευόπουλος), τμ. Α', Αθήνα, 2008, σσ. 402-486.

3. Ντ. Κονόμος, «Αφιέρωμα στα εκατό χρόνια από την Ένωση της Επτανήσου (1864-1964), Επτανησιακός τύπος 1798-1864», *Επτανησιακά Φύλλα*, τμ. Β', Αθήνα, 1964.

4. Α. Γιαννάτου, «Σύντομη ανασκόπηση του Επτανησιακού Ριζοσπαστικού τύπου κατά τη διάρκεια της Αγγλοκρατίας», *Κυμοθόη*, τχ. 25, Αργοςτόλι, 2015, σσ. 25-35.

τον Παναγιώτη Πανά,⁵ του Γ.Γ. Αλυσανδράτου τα *Κείμενα για τον Επτανησιακό Ριζοσπαστισμό* με διάσπαρτες λεπτομέρειες για τους εκδότες τους και τις συνεργασίες τους.⁶ Ακόμη υπάρχουν επιμέρους μελέτες με θεματική το περιεχόμενο κάποιων εφημερίδων, όπως το *Ρήγα Φερραίο της Ζακύνθου*,⁷ την *Αναγέννησις* και τον *Φιλελεύθερο* από την Κεφαλληνία.⁸ Επίσης, τα *Άπαντα* του Α. Λασκαράτου και πρωτογενείς βιβλιογραφικές πηγές, όπως κείμενα του Η. Ζερβού Ιακωβάτου, του Π. Πανά, του Σπ. Μαλάκη, του Η. Τσιστέλη.⁹ Η νεότερων μελετητών, όπως ο Α.-Δ. Δεμπόνος και ο Σπ. Λουκάτος.¹⁰ Όλη η επτανησιακή βιβλιογραφία εν γένει εμπεριέχει πληροφορίες και αναφορές σε εφημερίδες ή βασίζεται σε εκείνες. Δεν είναι όμως ο στόχος τούτης της προσπάθειας η σχετική βιβλιογραφική παρουσίαση. Άλλωστε πρόκειται για μια πρωτόλεια και εισαγωγική στο θέμα προσπάθεια, ένας κατάλογος.

Ο κατάλογος αυτός εμπεριέχει το κάλεσμα για μια δυναμική προσέγγιση του θέματος και μέσα από τα κενά του, την πρόκληση για νέα κείμενα και άλλων μελετητών της περιόδου, που θα του συμπληρώσουν τις πληροφορίες που του λείπουν αλλά και άλλες γραμμές, με εφημερίδες που δεν είχα την τύχη να συναντήσω και είναι πολύ πιθανό να έχουν κυκλοφορήσει την περίοδο των πενήντα χρόνων που εστιάζεται η

5. Ε.-Α. Σταυροπούλου, *Παναγιώτης Πανάς (1832-1896), ένας ριζοσπάστης ρομαντικός*, Αθήνα, 1987.

6. Γ.Γ. Αλυσανδράτος, *Κείμενα για τον Επτανησιακό Ριζοσπαστισμό*, (εκδ. φρ. Δ. Αρβανιτάκης), Αθήνα, 2008. Επίσης, Γ.Γ. Αλυσανδράτος, «Ο τύπος κατά την Αγγλοκρατία. Από την ελευθεροτυπία, το 1849, έως την ένωση της Επτανήσου, το 1864», *Η Καθημερινή* (ένθετο 7 ημέρες) 30.05.1999, Αθήνα, σ. 6.

7. Α. Γιαννάτου, «Ο *Ρήγας Φερραίος* του Γεώργιου Βερούκιου (Ζάκυνθος 1863)», *Κεφαλληνιακά Χρονικά*, τομ. 16, Αργοστόλι, 2015, σσ. 533-550. (Ανάτυπο)

8. Σχετικά με την *Αναγέννησις*, βλέπε: Α. Γιαννάτου, «*Αναγέννησις*: όταν οι στίχοι συναντούσαν τους πόθους των Επτανησίων Ριζοσπαστών», στα *Πρακτικά: Η' Διεθνές Πανόριο Συνέδριο* (Κύθηρα, 21-25 Μαΐου 2006), τομ. IV, Κύθηρα, 2009, σσ. 131-179. Για τον *Φιλελεύθερο*, βλέπε: Ν. Αλεξάτου, «Δημοσιεύσεις ποιητικών κειμένων από τις στήλες της εφημερίδας ο *Φιλελεύθερος*», *Κυμοθόη*, τομ. 25, Αργοστόλι, 2015, σσ. 37-81.

9. Η. Ζερβός Ιακωβάτος, *Η επί της Αγγλικής προστασίας Επτανήσος Πολιτεία και τα κόμματα* (επιμ. και προλ. Σωτ. Θεοδωράτος), (Πρακτικά τρίτου Πανιόνιου συνεδρίου), Αθήνα. 1969. Σπ. Μαλάκης, *Απομνημονεύματα επί της συγχρόνου ιστορίας ή ιστορικών επεισόδων επί των ενεργειών δρασάντων τινών προσώπων προς επίτευξιν της Μεγάλης Ιδέας*, Αθήνα, 1895. Σπ. Χρ. Βερούκιος, *Ιστορία των «Ηνωμένων Κρατών» των Ιονίων Νήσων. Η Αποκλιθείσα «Βρεττανική Προστασία» και οι αγώνες των Επτανησίων δια την Εθνικήν Αποκατάστασιν 1815-1864*, Αθήνα, 1964. Η.Α. Τσιτσέλης, *Κεφαλληνιακά Συμμικτα. Συμβολαί εις την Ιστορίαν και Λαογραφίαν της Νήσου Κεφαλληνίας*, τομ. Α', εν Αθήναις, 1904 & τομ. Β', εν Αθήναις, 1960.

10. Α.-Δ. Δεμπόνος, *Η Πειθαρχική Προστασία*, Αργοστόλι, 1985. Σπ. Λουκάτος, *Η επτανησιακή πολιτική σχολή των ριζοσπαστών*, (γεν. επιμ. Η.Πετράτος), Αργοστόλι, 2009.

συγκριμένη έρευνα.

Κλείνω με κάποιες οδηγίες για τον Κατάλογο/Πίνακα που ακολουθεί. Ο/η αναγνώστης/αναγνώστρια μπορεί να βρει πληροφορίες γενικές, όπως, τον τίτλο της εφημερίδας, τον εκδότη ή συντάκτη της, το τυπογραφείο που τυπωνόταν, το νησί έκδοσης, τον αριθμό φύλλων που έχουν εντοπιστεί, την περίοδο κυκλοφορίας της, τις διαστάσεις της που μετρήθηκαν όταν βρέθηκε στα χέρια μου το φύλλο της, και ο χαρακτήρας της ιδεολογικής της «τοποθέτησης» κυρίως για την περίοδο 1818-1864. Αλλά και να συνάγει εντυπώσεις και συμπεράσματα συγκριτικά με άλλους σχετικούς καταλόγους, άλλων τόπων. Αλλά και να εντυπωσιαστεί με το μέγεθος της εκδοτικής παραγωγής σε ένα τόσο μικρό τόπο. Να αναρωτηθεί για το χαρακτήρα και τις ανάγκες που «γέννησαν» αυτήν την πολιτική εφημεριδογραφία. Τους λόγους που την διέκοπταν και την ανατροφοδοτούσαν.



Οι επτανησιακές πολιτικές εφημερίδες 1818-1868

	Τίτλος εφημερίδας	Εκδότης/ Συντάκτης	Τυπογραφείο	Νησί έκδοσης	Αριθμός φύλλων	Περίοδος κυκλοφορίας	Διαστάσεις	Ιδεολογική τοποθέτηση
1	<i>Gazzetta degli Stati Uniti delle Isole Ionie,</i>		Της διοικήσεως ή της κυβερνήσεως ή της «προστασίας»	Κέρκυρα		1(05/17.01. 1818)-1843	0,36X0,22cm	«Προστασιανή»
2	<i>Εφημέρις Επίσημος του Ηνωμένου Κράτους των Ιονίων Νήσων</i>	Πλ. Πετρίδης	Της διοικήσεως ή της κυβερνήσεως ή της «προστασίας»	Κέρκυρα	Μέχρι τις 14/26.12. 1863 είχαν κυκλοφ. 670 φύλλα	(25.12.1843)- 28.05.1864	0,34X0,25cm	«Προστασιανή»
3	<i>Το Μέλλον, εφημερίς πολιτική, φιλολογική και εμπορική</i>	Αντ. Γάργας, Φρ. Καρβελάς, Φρ. Μερκάτης		Ζάκυνθος	53	01.01.1849- 15.03.1851	0,54X0,34	Μεταρρυθμι- στική
4	<i>Πατρίς</i>	Πέτρ. Βράϊλας Αρμένης, Ανδρ. Κάλβος, Σπ. Ζαμπέλης, Ναπ. Ζαμπέλης, Ιωάν. Πετριτσόπουλος	Ερμής Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφώς	Κέρκυρα	104	15.01.1849- 13.01.1851	0,52X0,34cm	Μεταρρυθμι- στική
5	<i>Ο Φιλελεύθερος, εφημερίς πολιτική και φιλολογική</i>	Η. Ζερβός Ιαχωβάτος	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	56	7/19.2.1849 - 01.10.1851	45,20x28,50 cm	Ριζοσπαστική
6	<i>Αναγέννησις, εφημερίς εθνική και δημοκρατική</i>	Ι. Μομφερράτος	Η Κεφαλληνία (1-20φ) Η Σάλπιγξ (21-35φ)	Κεφαλληνία	1-35 α' φάση	9.4.1849 - 29.09.1851	45,20X28cm	Ριζοσπαστική
7	<i>Αναγέννησις, εφημερίς εθνική και δημοκρατική</i>	Ι. Μομφερράτος	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	36-61 β' φάση	15.11.1858- 25.05.1859	45,20X28cm	Ριζοσπαστική

	Τίτλος εφημερίδας	Εκδότης/ Συντάκτης	Τυπογραφείο	Νησί έκδοσης	Αριθμός φύλλων	Περίοδος κυκλοφορίας	Διαστάσεις	Ιδεολογική τοποθέτηση
8	Ριζοσπάστης, εφημερίς εθνική και δημοτική	Ι. Μομφερράτος, Δ. Δαυής	Ερμής Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφείως	Κέρκυρα	4	05.04.1850- 17.05.1850	45,40X28,30 cm	Ριζοσπαστική
9	Ο Χωρικός, εφημερίς δημοτική	Δ. Δαυής, Μ. Κουρβισιάνος	Η Κεφαλληνία (1-17, 20-30), Η Σάλατιγξ (18-19, 31-61)	Κεφαλληνία	61	16.02.1852- 22.03.1852	28X20,20 cm	Ριζοσπαστική
10	Ο Ρήγας, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Δ. Καλλίνικος, Γ. Βερύκιος, Π. Ταβουλάρης	Ο Παρνασσός (1-3), Ο Ζάκυνθος (4-12)	Ζάκυνθος	1-12 α΄φάση	28.04.1851- 11.11.1851	47X32cm	Ριζοσπαστική
11	Ο Ρήγας, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Δ. Καλλίνικος, Γ. Βερύκιος, Π. Ταβουλάρης	Η Αυγή (13-47)	Ζάκυνθος	13-47 β΄φάση	22.05.1858- 02.06.1859		Ριζοσπαστική
12	Ο Κεραυνός, εφημερίς ριζοσπαστική	Π. Πανάς	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	19	17.10.1855- 28.12.1859	28,50X21,00 cm	Ριζοσπαστική
13	Ο Διογένης, εφημερίς ποικίλη	Π. Πανάς	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	4	16.07.1862- 23.08.1862		Ριζοσπαστική
14	Αλήθεια, εφημερίς του λαού	Π. Πανάς	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	52	16/28.09.1861- 1/13.09.1862	29,00X21,50 cm	Ριζοσπαστική
15	Η Φωνή του Ιονίου, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Κ. Λομβάρδος	Η Αυγή	Ζάκυνθος	50	17.05.1858- 05.06.1859	46,50X33,00 cm	Ενωτική
16	Φωνή του Ιονίου και Ρήγας, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Κ. Λομβάρδος	Η Αυγή	Ζάκυνθος	138	03.10.1859- 14.05.1864	47,00X29,80 cm	Ενωτική

17	Φωνή του Ιονίου και Ρήγας, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Κ. Λομβάρδος, Γ. Βερούκιος, Δ. Καλλίνικος*	Η Αυγή	Ζάκυνθος	(1-24)	03.10.1859-14.05.1860	47,00X29,80 cm	Ενωτική
18	Φωνή του Ιονίου και Ρήγας, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Κ. Λομβάρδος, Γ. Βερούκιος **	Η Αυγή	Ζάκυνθος	25-114	28.05.1860-27.03.1863	47,00X29,80 cm	Ενωτική
19	Φωνή του Ιονίου και Ρήγας, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Κ. Λομβάρδος	Η Αυγή	Ζάκυνθος	115-138	04.04.1863-14.05.1864	47,00X29,80 cm	Ενωτική
20	Ο Λύχνος, εφημερίδα οικογενειακή	Α. Λασκαράτος	Η Κεφαλληνία (1-4, 8-12, 18-20, 22-28, 30-35, 39-42) Ο Παρνασσός (5-7), Ερμής (13)		34	1(05.05.1859)-13(08.06.1850), 18(16.01.1861)-20(23.02.1861), 22(02.04.1861)-28(12.07.1861), 30(10.08.1861)-Παρόρσημα 35 (10.03.1862), 39(20.04.1863)-42(17.06.1863)		Συντηρητική
21	Η Λυχνίες, εφημερίδα πολεμική	Α. Λασκαράτος	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	5	14(29.10.1860)-17(27.12.1860), 29(27.07.1861)		Συντηρητική
22	Η Λυχνίες, εφημερίδα πολεμική	Α. Λασκαράτος	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	3	21(23.03.1861), 37(25.04.1862)-38(02.07.1862)		Συντηρητική
23	Νέα Εποχή, εφημερίς εθνική	Γερ. Μωραΐτης	Σχέρια (1-4), Ιονία (5-35), Ερμής (36-)	Κέρκυρα	231	10.03.1858-13.10.1862	0,46-0,31 cm (1-40φ), 0,54X0,37 cm (41-64 φ), 0,43X0,31cm (65-231φ)	Μεταρρυθμιστική/Ενωτική



	Τίτλος εφημερίδας	Εκδότης/ Συντάκτης	Τυπογραφείο	Νησί έκδοσης	Αριθμός φύλλων	Περίοδος κυκλοφορίας	Διαστάσεις	Ιδεολογική τοποθέτηση
24	Ο Αιθής Ριζοσπάστης, εφημερίς πολιτική	Ι. Μομφερράτος	Η Κεραλληνία	Κεραλληνία	48	15/27.09.1862- 24/8.05/09. 1863	43,20X28,00 cm	Ριζοσπαστική
25	Ο Ρήγας Φεραίος	Γ. Βερύκιος	Ο Παρνασσός	Ζάκυνθος	6	06.03.1863- 26.04.1863	Μικρό μέγεθος	Ενωτική
26	Η Φωνή του Χωρικού, εφημερίς πολιτική			Κεραλληνία				
27	Ο Ριζοσπάστης, εφημερίς θηνική και δημοτική			Κεραλληνία				Μεταρρυθμιστική/Συντηρητική
28	Αποθήκη του Διαβόλου, εφημερίς πολιτική	Γερ. Λιβαδίτης, Φ. Όδδης	Η Κεραλληνία	Κεραλληνία		05.10.1859-1864		Σατιρική/ Συντηρητική
29	Η Διορθωτική	Φ. Όδδης	Η Κεραλληνία	Κεραλληνία	-1864		Ενωτική
30	Φιλαλήτης	Π. Φωκάς, Σπ. Μαύρος, Ν. Μαυροϊωάννης	Σχερία	Κέρκυρα	52	08/20.09.1851- 02.09.1852	0,32X0,23cm	
31	Αναμόρφωτης-εφημερίς πολιτική	Ι. Μομφερράτος	Η πρόοδος	Κεραλληνία	49	09.07.1866- 01.07.1867		Συντηρητική
32	Η Νεολαία		Χειρόγραφο	Λευκάδα				Ριζοσπαστική
33	Όλυμπος			Ζάκυνθος				
34	Η Ρομφαίτης Νεολαίας			Λευκάδα				

35	Η Δενδροζωγία, εφημερίς μυθική	Ι.Α. Αραβαντινός	Ερμής	Κέρκυρα		15.06.1858 ε.ε.-	0,21X0,12cm	Σατιρική/ μυθική
36	Εισαφόρος, φύλλον εγκοκλοπαίδιόν	Ν. Κονεμένος, Α. Λασκαράτος	Η Ιονία	Κέρκυρα		1858-1860 [το 2(08.11.1858)]		
37	Εθνεγερεία	Σπ. Μελισσηνός	Ερμής Αντ. Τερζάκη (1-46), Τυπογραφείο Σπυρ. και Αρσενίου Αδελφών Κάων (47-67)	Κέρκυρα	67	16.02.1861- 23.05.1863	0,45X0,30cm	φιλελεύθερη
38	Η Αλογόμυγα, εφημερίς εθνική, πολιτική, εμπορική, φιλολογική, γεωργική και ναυτική			Ζάκυνθος		01.10.1859-		
39	Ο Ερμής, εφημερίς των δημοτικών συμφερόντων	Σπ. Μαύρος/ Θ. Ρωμαίος	Ερμής/Ερμής Α. Τερζάκη και Θ. Ρωμαίου	Κέρκυρα	13	06.10.1851- 01.01.1852	0,28X0,18cm	
40	Ο Παρατηρητής	Περ. Καλάφωνος	Ο Ζάκυνθος Κων/ νου Ρωσάλμιου	Ζάκυνθος	16	02.02.1852- 29.05.1852	0,29X0,21cm	Μεταφραστική
41	Η Εφημερίς των ειδήσεων	Αναστ. Πολίτης	Ερμής	Κέρκυρα	94 +;	01.01.1855- 76(09.06.1856)	0,43X2,28 cm	
42	Τα Καθημερινά	Γεώργ. Μοναστηριώ- της, Αντ. Πολίτης	Σχερία	Κέρκυρα	182	21.05.1855- 22.09.1858	0,42X2,28 cm	
43	Η Παλιγγενεσία, εφημερίς εθνική	Νικόλ. Μαυρογιάννης	Σχερία	Κέρκυρα	45	01.02.1857- 17.01.1858		



	Τίτλος εφημερίδας	Εκδότης/ Συντάκτης	Τυπογραφείο	Νησί έκδοσης	Αριθμός φύλλων	Περίοδος κυκλοφορίας	Διαστάσεις	Ιδεολογική τοποθέτηση
44	Ο Παράτηρητής, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Π. Βράϊλας Αρμένιος, Νικόλ. Μαυρογιάννης, Κων. Κοκινάρης	Ιονία	Κέρκυρα	227	04.01.1858- 24/06.12.1862	0,43X0,28cm (1-9 φ), 0,44X0,31cm (10-227φ)	
45	Σπινθήρ	Ν. Μινώτος, Γ. Βερύκιος, Γ. Λαγουνιδάρας	Ο Ζάκυνθος Κων/ νου Ρωσσόλμου	Ζάκυνθος	49	17.02.1849- 20.04.1850	0,30X22,00 cm (1-8 φ) 0,54X0,28cm (9φ. 11.04. 1849-49φ.)	
46	Η Ελλάς, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Ευστάθ. Αργυρόπουλος	Ερμής Χ. Νικο- λαΐδου Φιλαδελφείως	Κέρκυρα	55	25.07.1864- 20.11.1865		
47	Ο Σπινθήρ, εφημερίς περιέχουσα ωφελίμους και τελεωγώνους γνώσεις		Κ. Ρωσσολίμου	Ζάκυνθος	18 (;)	01.10.1847- 15.06.1848		
48	Ο Ανατολίτης	Α. Δάνδολος	Ερμής Χ. Νικο- λαΐδου Φιλαδελφείως	Κέρκυρα	23	02.04.1849- 16.02.1850	0,44X0,28 cm	
49	Η Ανατολή	Αλέξ. Ι. Βραχλιώτης	Ερμής Αντ. Τερζάκη	Κέρκυρα	26	11.11.1863- 20.06.1864	0,43X0,34cm	
50	Η Ανατολή	Αλέξ. Ι. Βραχλιώτης	Τύποις Διον. Κορομηλά	Αθήνα	1	27φ. (02.09.1864)	0,43X0,34cm	
51	Η 10η Οκτωβρίου	Ν.Ε.Λούντζης	Ο Παρνασσός Σ.Χ. Ραφτάνη	Ζάκυνθος	48	29.12.1862- 24.10.1863	0,39X0,25cm	

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΤΑΛΟΓΙΚΗ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΤΑΛΟΓΙΚΗ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΤΑΛΟΓΙΚΗ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

52	Η Αναγέννησις, εφημερίς πολιτική	Γεώργ. Περιοδικομιάτης	Ερμής Αντ. Τερζάκη	Κέρκυρα	74	12.01.1863-1865, Γ' έτος =φ. 19(16.10.1865)	0,44X0,31cm	
53	Ισραηλιτικά Χρονικά, εφημερίς ηθικο-πολιτική	Δεν αναφέρει	Δεν αναφέρει	Κέρκυρα	41;	1862-41 (13.07.1863)	0,32X0,22cm	
54	Ένσις	Σπ. Πολυκαλάς, Νικ. Βαλιέρης, Δημ. Μηλιαρέσης, Νικ. Χωραφάς	Σάμπιγξ	Κεφαλληνία	34	16.05.1849-03.10.1849	0,47X0,32cm	Μεταφρυβι-στική
55	Το Τιμόνι	Αριστ. Κιαπίνης	Mercurio di C. Nicolaides Filadelfeo	Κέρκυρα	18	16.05.1849-03.10.1849	0,44X0,28cm	Συντηρητική
56	Η Επτάνησος	Ληλ. Δελβινιώτης Βορότσης		Κέρκυρα	3	28.01.1850-	0,50X0,37cm	Συντηρητική
57	Ο Όλυμπος			Ζάκυνθος		...1849		
58	Ο Πέλεκος, εφημερίς πολιτική και φιλολογική	Σπ. Πολυκαλά	Σάμπιγξ	Κεφαλληνία		01.04.1850-	0,46X0,31cm	Μεταφρυβι-στική/Συντηρητική
59	Ο Φίλος του Λαού	Σπ. Γούλιος, Αριστ. Κιαπίνης	Ερμής Χ.Ν. Φιλαδελφώς	Κέρκυρα	50	21.05.1850	0,52X3,34 cm	Συντηρητική
60	Ελλάς	Σπ. Μαύρος	Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφώς	Κέρκυρα	35	07.09.1850-02.06.1851	0,43X0,29cm	
61	Ο Αμερόληπτος		Χειρόγραφο	Κεφαλληνία	-1852		Ριζοσπαστική
62	Αποθήκη Διαβόλου Κωκαίων			Κεφαλληνία		13.04.1860-01.01.1864		

	Τίτλος εφημερίδας	Εκδότης/ Συντάκτης	Τυπογραφείο	Νησί έκδοσης	Αριθμός φύλλων	Περίοδος κυκλοφορίας	Διαστάσεις	Ιδεολογική τοποθέτηση
63	Η Διαολαποθήκη Κυκλαίων			Κεφαλληνία		11.03.1861- 13.01.1864		
64	Εφημερίς Ιωνική			Κέρκυρα		1814-1818		
65	Εφημερίς Επίσημος του Ηνωμένου Κράτους των Ιονίων Νήσων			Κέρκυρα		1845-1846		
66	Η κοινότης Κερκύρας			Κέρκυρα		07.03.1864- 07.05.1865		
67	Φωνή του Έλληνας, εφημερίς των αρχών του έθνους	Δ.Δ. Καλοδούκας	Η Λυγή	Ζάκυνθος	50	15.07.1865- 29.06.1867		
68	Η Φωνή (των Χωρικών), εφημερίς πολιτική	Δεν αναφέρει	ΚΛΑΜΟΣ Νεοφύτου Καραγιάννη	Κέρκυρα	122	08.08.1865- 29.09.1867		
69	Το Δάκτυλον			Κεφαλληνία				
70	Ομόνοια	Βασ. Πατούνης, Παναγ. Δραγώνας	Η Λυγή	Ζάκυνθος	68	12.02.1866- 21.06.1867		
71	Η Κεφαλληνία	Κοσμ. Βλάχος, ΚΠ. Πολλάνης	ΠΟΣΕΙΔΩΝ Κ.Π. Πολλάνη	Κεφαλληνία	95	22.05.1867- 17.05.1869		
72	Ο Τύπος			Κεφαλληνία		05.11.1867- 23.12.1867		
73	Επαγρύπνησις, εφημερίς εξιλεκτική και επικριτική			Κεφαλληνία		9(09.04.1866)		

74	Ο θρίαμβος	Θ.Γ. Πεφάνης	Η Ανατολή	Κεφαλληνία	7;	05.08.1864- 7(19.09.1864)	Σχήμα μικρό	
75	Η Φωνή της Ελευθερίας, εφημερίς ανεξάρτητος	Γερ. Μαρκέτος	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	3;	27.12.1861- 3(03.02.1862)	Σχήμα μικρό	
76	Φεγγίτης, εφημερίς αστική και των ειδήσεων	Κράσος Κωβιέλος Παναγ.	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	25;	(1860;-) 25(14.12.1861)		
77	Ο Λύχνος του Διογένη ήτα κάλανθα δια την 1ην του 1862	Π. Πανάς	Η Κεφαλληνία	Κεφαλληνία	1;	01.01.1862		
78	Gazzetta de ' Tribunale Ionii	Marco Rossi	Mercurio	Κέρκυρα	13;	1(03.08.1861)- 13(15.08.1862)		
79	Σάλπιγξ του Δήμου Λευκیمیαιών			Κέρκυρα		1(06.03.1867)-		
80	Βασιλειον της Ελλάδος			Κέρκυρα	21;- 21(10.10.1864)		
81	Η κοινότης της Κέρκυρας			Κέρκυρα		1864		
82	Αστήρ, εφημερίς πολιτική και φιλολογική			Κέρκυρα		1865		
83	Ο Εθνόφλας, εφημερίς της επαρχίας Κερκύρας			Κέρκυρα	1;	1(30.09.1867)-		
84	Η Θείμις			Κεφαλληνία		04.04.1868		

* Ο Δ. Καλλίνικος αποχώρησε από το 9ο φύλλο, αλλά τυπικά από το 25ο φύλλο. Βλέπε Γ.Γ. Αλίσανδράτο, *Κείμενα για τον Επτανησιακό Ριζοσπαστισμό*, ό.π. σ.335.

** Ο Γ. Βερύκιος αποχώρησε από την έκδοση της εφημερίδας, δεν είναι γνωστό πότε ακριβώς αλλά από το 115 (04.04.1863) αρχίζει η σύγκρουσή του με τον Κ. Λομβάρδο μέσω της εφημερίδας. Βλέπε, Γ.Γ. Αλίσανδράτο, ό.π., σ. 359.

*** Ο Λύχνος, Η Λυχνίες, Λυχνίες, του Α. Λασκαράτου έχουν συνεχή αρίθμηση από 1 έως 42.

**** Σε όποιο αριθμό φύλλων υπάρχει ερωτηματικό είναι διότι από την έρευνα βρέθηκε μέχρι εκείνο τον αριθμό φύλλο της εφημερίδας, χωρίς να υπάρχουν στοιχεία για την συνέχιση έκδοσης του φύλλου.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

ΤΟ ΚΑΤΩΤΕΡΟ ΓΕΩΡΓΙΚΟ ΣΧΟΛΕΙΟ ΝΥΜΦΩΝ ΚΕΡΚΥΡΑΣ

Τα γεωργικά σχολεία στη νεότερη Ελλάδα

Το πρώτο γεωργικό σχολείο ιδρύθηκε από τον Ιωάννη Καποδίστρια το 1829 στην Τίρυνθα Ναυπλίου, με διευθυντή τον Γρηγόριο Παλαιολόγο. Σε αυτό μαθητές του Ορφανοτροφείου της Αίγινας θα παρακολουθούσαν μαθήματα πρακτικής γεωπονικής. Οι πρώτοι τριάντα μαθητές άρχισαν να φοιτούν το 1830.¹ Το σχολείο αυτό καταργήθηκε το 1837, επί πρωθυπουργίας Rudhart, αλλά ανασυστάθηκε το 1846 από τον Υπουργό Δικαιοσύνης Ιωάννη Κωλέττη, με τον ΑΖ' νόμο.² Το 1850

1. Η λειτουργία αυτού του σχολείου καλυπτόταν από τη δωρεά του Ιωάννη Εϋνάρδου. Με δική του επίσης ενίσχυση δωρίζονταν σε κάθε απόφοιτο εργαλεία και σύνεργα απαραίτητα για το ξεκίνημα της εργασίας του. Ο Ιωάννης Γαβριήλ Εϋνάρδος (1755-1863) ήταν Ελβετός φιλέλληνας. Γνωρίστηκε με τον Ιωάννη Καποδίστρια το 1810 στη Γενεύη της Ελβετίας. Έκανε εράνους για ενίσχυση του αγώνα της ανεξαρτησίας, αλλά και για την αποκατάσταση του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Στην Γ' Εθνοσυνέλευση της Τροιζήνας, ο Ιωάννης Εϋνάρδος ανακηρύχτηκε επίτιμος πολίτης. Βλ. Αντώνιος Δαυίδ, *Τα προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης (1833-1929)*, τόμος πρώτος, Αθήνα 1987, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, σ. 64, Αικατερίνη Κουτουξιάδου, *Εθνική ευεργεσία και νεοελληνική εκπαίδευση (1830-1913)*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2007, σσ. 782-783, Δημήτριος Μαυροσκούφης «Η εκπαίδευση 1821-1832. Ανανεωτικές φροντίδες στα χρόνια του αγώνα», *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770-2000*, τ. 3, Αθήνα 2003, Ελληνικά Γράμματα, σσ. 302-303 και *Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ηλίου*, τ. Η', Αθήναι, χ.χ., σσ. 447-448.

2. Σύμφωνα με το πρώτο άρθρο του ΑΖ' νόμου «Περί συστάσεως γεωργικού σχολείου εις Τίρυνθον», προβλεπόταν ότι : «Το κατάστημα της Τίρυνθου και του ιπποφορβείου μετά των επ' αυτών οικοδομών και των προσηρτημένων γαιών προσδιορίζονται δια να χρησιμεύσωσιν εις σύστασιν προτύπου γεωργικού σχολείου όπου θέλει διδάσκεισθαι το θεωρητικόν και πρακτικόν μέρος της γεωργίας και της κτηνοτροφίας», Βλ. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α' 15/10-6-1846.

• Η Όλγα Παχή είναι δρ. Ιστορίας.

με το Β. Δ. «Περί διοργανισμού της Γεωργικής Σχολής Τίρυνθος»³ καθορίστηκε ότι οι μαθητές του σχολείου διαιρούνταν σε τακτικούς, οικότροφους και έκτακτους και ότι η σχολή αποτελούνταν από δύο τμήματα. Στο πρώτο τμήμα, διάρκειας δύο ετών, εγγράφονταν μαθητές, οι οποίοι ήταν ηλικίας 15 με 20 ετών και γνώριζαν ανάγνωση, γραφή και την προπαίδεια, ενώ στο δεύτερο τμήμα, διάρκειας τριών ετών, εγγράφονταν μαθητές, απόφοιτοι ελληνικού σχολείου.

Στο μεταξύ το Υπουργείο Παιδείας, με την υπ' αριθμ. 694/30-1-1849 εγκύκλιο του Υπουργού Παιδείας Δ. Καλλιφρονά, αφού τόνιζε ότι η καλλιέργεια της γης ήταν η πρώτη και αναγκαιότερη τέχνη στον άνθρωπο, όριζε στα δημοτικά σχολεία τη διδασκαλία στοιχειωδών γνώσεων περί γεωργικής (φυτοκομία, κτηνοτροφία, βομβυχοτροφία και μελισσοκομία). Μάλιστα, πρότεινε στους δασκάλους την αξιοποίηση συγκεκριμένων βιβλίων σχετικών με τη γεωργία και την εύρεση κήπου δύο στρεμμάτων, σε συνεργασία με τους δημάρχους για πρακτικές ασκήσεις.⁴

Το γεωργικό σχολείο Τίρυνθας λειτούργησε μέχρι το 1873,⁵ οπότε και καταργήθηκε επί πρωθυπουργίας Επαμεινώνδα Δεληγεώργη.⁶ Στα είκοσιεπτά χρόνια της δεύτερης φάσης λειτουργίας του φιλοξένησε περίπου,⁷ μόνο διακόσιους μαθητές και αυτό, γιατί δεν βρήκε ανταπόκριση στον αγροτικό χώρο και αμφισβητήθηκε η σκοπιμότητα και η αποτελεσματικότητά του.

Το κενό που δημιούργησε στη γεωργική εκπαίδευση η κατάργηση του γεωργικού σχολείου της Τίρυνθας, φάνηκε ότι θα κάλυπτε η ιδιωτική πρωτοβουλία.⁸ Συγκεκριμένα, στις 29 Ιανουαρίου 1873 υπογράφηκε σύμβαση⁹ ανάμεσα στους ομογενείς επιχειρηματίες και στην ελλη-

3. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α' 42/22-11-1850.

4. Γεώργιος Βενθύλιος, *Θεσμολόγιον της δημοτικής εκπαιδεύσεως*, εν Αθήναις 1884, σσ. 162-164 και Χρήστος Λέφας, *Ιστορία της Εκπαιδεύσεως*, εν Αθήναις 1942, Οργανισμός Εκδόσεως Σχολικών Βιβλίων, σσ. 68-69.

5. Ουσιαστικά η κατάργηση του γεωργικού σχολείου της Τίρυνθας ξεκίνησε με το Β.Δ. της 31ης Ιανουαρίου του 1872 (ΦΕΚ Α' 6/25-2-1872), με το οποίο χορηγούνταν για το 1872, στο γεωργικό σχολείο Τίρυνθας πίστωση 3.215 δραχμών μόνο, δηλαδή το 1/3 του ποσού που είχε χορηγηθεί για το 1871.

6. Αναλυτικά για τη λειτουργία του γεωργικού σχολείου Τίρυνθας, βλ. Δημήτριος Ζωγράφος, *Ιστορία της παρ' ημίν γεωργικής εκπαιδεύσεως*, εν Αθήναις 1937, Υπουργείον Γεωργίας.

7. Λεωνίδας Καλλιβερετάκης, *Ελληνική Γεωργική Εταιρεία Α.Ε. (1873). «Ενα επεισόδιο του «πολέμου των τραπεζών»*, Αθήνα 1992, Εκδόσεις Δύχνος, σ. 297.

8. Στο σημείο αυτό να σημειώσουμε ότι το 1864 η επιτροπή για τον προϋπολογισμό είχε καταθέσει στη Εθνοσυνέλευση πρόταση για συστάση πρακτικών γεωργικών σχολείων από ιδιωτική εταιρία, στην οποία το κράτος θα παραχώρούσε κατάλληλο κτήμα. Η πρόταση όμως αυτή δεν έγινε αποδεκτή. Βλ. Λεωνίδας Καλλιβερετάκης, *ό.π.*, σσ. 298-299.

9. Δημήτριος Ζωγράφος, *ό.π.*, σσ. 219-225.



νική κυβέρνηση του Επαμεινώνδα Δεληγεώργη για σύσταση ανώνυμης Ελληνικής Γεωργικής Εταιρείας, η οποία θα δημιουργούσε ένα πρακτικό αγροκήπιο σε κάθε νομό της Ελλάδας και δύο γεωργικές σχολές στην Πελοπόννησο και τη Στερεά Ελλάδα.¹⁰ Ωστόσο, δεν εντοπίσαμε αποφάσεις ίδρυσης των σχετικών γεωργικών σχολών.

Το 1878 ψηφίστηκε ο ΧΘ΄ νόμος «περί συστάσεως του Διδασκαλείου εν Αθήναις»,¹¹ ο οποίος στο πρώτο άρθρο προέβλεπε ότι η στοιχειώδης εκπαίδευση αποτελούνταν από τη διδασκαλία συγκεκριμένων γνώσεων, μεταξύ των οποίων και η διδασκαλία των αναγκαίων πρακτικών οδηγιών γεωργίας και δενδροκομίας, γεγονός που επιβεβαιώνει και πάλι την αναγνώριση από την πλευρά της πολιτείας για την ανάγκη γεωργικής εκπαίδευσης.

Στη συνέχεια, κάποια διστακτικά βήματα για τη δημιουργία τεχνικών και επαγγελματικών σχολών έγιναν από τις τρικουπικές κυβερνήσεις, η εκπαιδευτική πολιτική των οποίων απέβλεπε στο να εξυψώσει την ποιότητα της διδασκαλίας και να προσανατολίσει τους σπουδαστές προς τις παραγωγικές δραστηριότητες.¹²

Στο πλαίσιο αυτής της πολιτικής δημιουργήθηκε το 1887, στο Υπουργείο Εσωτερικών χωριστό τμήμα Γεωργίας, στο οποίο εντάχθηκε και η γεωργική εκπαίδευση. Πρώτος τμηματάρχης του τμήματος Γεωργίας ήταν ο Παναγιώτης Γεννάδιος,¹³ ο οποίος και διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στη γεωργική εκπαίδευση κατά το τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα.¹⁴

Στις 28 Μαΐου 1887 ψηφίστηκε ο ΑΦΜΒ΄ νόμος του Υπουργείου Εσωτερικών, σύμφωνα με τον οποίο προβλεπόταν η ίδρυση τριών γεωργικών σχολείων.¹⁵ Τα σχολεία αυτά θα ονομάζονταν «Τριανταφυλλίδεια», επειδή θα συντηρούνταν από τους τόκους του κληροδοτήματος

10. Λεωνίδας Καλλιβερέτακας, *ό.π.*, σσ. 295-296.

11. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α΄, αρ. 7/21-1-1878.

12. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, «Πολιτική των κυβερνήσεων και προβλήματα από το 1881 ως το 1895», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΓ΄, Αθήνα, 1977, Εκδοτική Αθηνών, σσ. 39-56.

13. Ο Παναγιώτης Γεννάδιος (1848-1917), γεωπόνος σπούδασε φυσικομαθηματικά στη Γενεύη της Ελβετίας και γεωπονία στην Αμερική. Μετά την επιστροφή του στην Ελλάδα, προσλήφθηκε διευθυντής στα κτήματα του Χρηστάκη Ζωγράφου στη Θεσσαλία. Αργότερα διορίστηκε καθηγητής φυσικής ιστορίας στο γυμνάσιο Πύργου και μετά σε γυμνάσια των Αθηνών και στο Βαρβάκειο Λύκειο. Το 1896 διορίστηκε διευθυντής Γεωργίας στην Κύπρο και μετά την επιστροφή του διευθυντής του γεωργικού σταθμού Αττικής (1906-1908). Εξέδωσε πλήθος έργων. Βλ. Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ηλίου, *ό.π.*, τ. Ε΄, σ. 87.

14. Δημήτριος Παναγιωτόπουλος, *Γεωργική εκπαίδευση και ανάπτυξη. Η συμβολή της Ανωτάτης Γεωπονικής Σχολής Αθηνών*, διδακτορική διατριβή, Κέρκυρα 2003, σ.11.

15. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α΄, αρ. 159/ 20-6-1887.

του Παναγιώτη Τριανταφυλλίδη.¹⁶ Σκοπός αυτών των σχολείων ήταν η μόρφωση γεωργών. Το πρώτο σχολείο θα ιδρυόταν στην Αθήνα, στα εθνικά κτήματα «Ρουφ». Το δεύτερο θα ιδρυόταν στη Λάρισα σε εθνικά κτήματα και το τρίτο στην Τίρυνθα Ναυπλίου, στις εθνικές γαίες του πρώην γεωργικού σχολείου της Τίρυνθας. Στα σχολεία αυτά θα εγγράφονταν απόφοιτοι ελληνικού σχολείου ηλικίας 14-18 ετών. Η φοίτηση θα ήταν τριετής, οι μαθητές θα ήταν οικότροφοι και θα πλήρωναν δίδακτρα. Στις 16 Μαρτίου του 1888 με Β.Δ. ρυθμίστηκε η εισαγωγή, η διδασκαλία των μαθητευομένων, η διοίκηση και η περιουσία των συγκεκριμένων σχολείων.¹⁷

Στις 19 Μαρτίου 1888 ιδρύθηκε το γεωργικό σχολείο στην Αθήνα, του οποίου οι εργασίες θα ξεκινούσαν την 1η Απριλίου και ο αριθμός των μαθητευομένων από την 1η Σεπτεμβρίου, καθοριζόταν στους είκοσι.¹⁸ Για τα σχολικά έτη 1889-1890 και 1890-1891 ο αριθμός των μαθητευομένων καθορίστηκε στους εικοσιέξι,¹⁹ ενώ για το σχολικό έτος 1891-1892 καθορίστηκε στους σαράντα.²⁰

Στις 4 Μαΐου 1888 ιδρύθηκε με Β.Δ. στον νομό Λάρισας, στο εθνικό κτήμα «Αϊδίν», το δεύτερο γεωργικό σχολείο,²¹ το οποίο ονομάστηκε «Κασσαβέτειος²² και Τριανταφυλλίδειος γεωργική Σχολή».²³ Η ίδρυση αυτού του γεωργικού σχολείου κυρώθηκε με τον ΑΨΛΑ΄ νόμο.²⁴ Ο αριθμός των μαθητευομένων καθορίστηκε στους είκοσι και το σχολικό έτος

16. Ο Παναγιώτης Τριανταφυλλίδης (1810-1863) καταγόταν από τη Βυτίνα Αρκαδίας. Μετά την επιδρομή του Ιμπραήμ, διέφυγε στη Βλαχία, όπου απέκτησε μεγάλη περιουσία. Την περιουσία του αυτή την κληροδότησε στο ελληνικό δημόσιο για ίδρυση κοινωνοφελών ιδρυμάτων. Βλ. *Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ηλίου*, τ. ΙΖ', Αθήναι, χ.χ., σ. 823.

17. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 83/21-3-1888.

18. Στο ίδιο, 84/21-3-1888.

19. Στο ίδιο, αρ. 217/26-8-1889 και αρ. 253/29-9-1890.

20. Στο ίδιο, αρ. 176/21-6-1891.

21. Το Γεωργικό Ημερολόγιο του 1894, αφιέρωνε ξεχωριστό κεφάλαιο στα δύο Τριανταφυλλίδεια γεωργικά σχολεία. Σε αυτό αναφέρονταν το προσωπικό, το οποίο στελέχωνε τα σχολεία αυτά, οι προϋποθέσεις φοίτησης, οι παροχές σε σίτιση, ένδυση και διαμονή, η υποχρέωση των μαθητών να πληρώνουν 360 δραχμές κάθε χρόνο προκαταβολικά, το πρόγραμμα μαθημάτων, καθώς και προτάσεις για το περιεχόμενο της διδασκαλίας. Βλ. Σπύρος Χασιώτης, *Νέον Γεωργικόν Ημερολόγιον: Γεωργία, κτηνοτροφία, ορνιθοτροφία, αμπελοργία, δενδροκομία κ.τ.λ.*, εν Αθήναις 1894, σσ. 58-63.

22. Ο Αλέξανδρος Δ. Κασσαβέτης από τη Ζαγορά Βόλου και η μητέρα του Ευφροσύνη δώρησαν στο ελληνικό δημόσιο το κτήμα «Αϊδίν», στην περιοχή Αλυρού Μαγνησίας, έκτασης περίπου 20.000 στρεμμάτων, για ίδρυση γεωργικής σχολής. Βλ. Ιουλία Κανδήλα, *Η Αβερώνφειος γεωργική σχολή Λάρισας. Συμβολή στην ιστορία της γεωργικής εκπαίδευσης στην Ελλάδα*. Διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 2001, σ. 74.

23. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 123/9-5-1888.

24. Στο ίδιο, αρ. 84/1-4-1889.

1888-1889 θα ξεκινούσε στις 10 Οκτωβρίου.²⁵ Για το σχολικό έτος 1889-1890 ο αριθμός των μαθητευομένων καθορίστηκε στους είκοσιεπτά²⁶ και για το σχολικό έτος 1891-1892 στους είκοσιέξι.²⁷

Τον Νοέμβριο του 1894 ιδρύθηκε το γεωργικό σχολείο Τίρυνθας στο οποίο όμως, δεν προβλεπόταν η εισαγωγή μαθητών.²⁸ Μάλιστα, στην έκθεση απολογισμών και εργασιών των γεωργικών σχολείων, για το έτος 1895, ο διευθυντής του γεωργικού σχολείου Τίρυνθας Σπυρίδων Χασιώτης,²⁹ υποστήριξε ότι το σχολείο μπορούσε να εξακολουθεί να μην δέχεται τακτικούς μαθητές, αλλά να χρησιμεύει ως γεωργικός σταθμός, δηλαδή ως σχολείο πρακτικής άσκησης των εργατών οι οποίοι απασχολούνταν στο κτήμα του σχολείου.³⁰

Ουσιαστικά, λοιπόν, αυτό το γεωργικό σχολείο δεν λειτούργησε ποτέ.³¹

Το 1897 με τον ΒΥΞΕ΄ νόμο «περί συστάσεως γεωργικών σταθμών», το γεωργικό σχολείο στο «Αϊδίν», μετατρέπεται σε πρακτική γεωργική σχολή με την επωνυμία «Κασσαβέτειος και Τριανταφυλλίδειος Πρακτική Γεωργική Σχολή», στην οποία θα εισάγονταν ως μαθητές απόφοιτοι ελληνικού σχολείου, ηλικίας τουλάχιστον 17 ετών και θα προκατέβαλαν 480 δραχμές κάθε χρόνο. Η διάρκεια της φοίτησης θα ήταν τριετής.³²

Με το άρθρο 5 του ίδιου νόμου το γεωργικό σχολείο στην Αθήνα και το γεωργικό σχολείο στην Τίρυνθα μετατρέπονταν σε γεωργικούς σταθ-

25. Στο ίδιο, αρ. 198/3-8-1888.

26. Στο ίδιο, αρ. 271/3-11-1889.

27. Στο ίδιο, αρ. 194/6-7-1891.

28. Ιουλία Κανδήλα, *ό.π.*, σ. 88.

29. Ο Σπυρίδων Χασιώτης (1862-1945) γεννήθηκε στη Βίτσα Ιωαννίνων και σπούδασε γεωπονία στο Παρίσι. Χρημάτισε διευθυντής του γεωργικού σχολείου Τίρυνθας, του γεωργικού σταθμού Τίρυνθας και Βυτίνας, καθηγητής και διευθυντής της Ανώτατης Γεωπονικής Σχολής Αθηνών, προϊστάμενος της Γεωργικής Υπηρεσίας του Υπουργείου Εθνικής Οικονομίας και γενικός επιθεωρητής του Υπουργείου Γεωργίας. Το 1893 ίδρυσε τον «Γεωργικών Προμηθευτικών Σύλλογον Βυτίνης» και το 1899 την «Εταιρεία Συνδέσμου Γεωργοκτηματοκτηπουρών». Το 1926 εκλέχτηκε βουλευτής του Αγροτικού κόμματος. Το 1929 και το 1932 εκλέχτηκε γερουσιαστής από τα Γεωργικά Επιμελητήρια Ελλάδος. Εξέδωσε τα περιοδικά «Νέον Γεωργικών Ημερολόγιον», «Γεωργική Πρόοδος» και «Νέα Γεωπονικά» και δημοσίευσε πολλές μελέτες για τη διάδοση της επιστήμης της γεωργίας. Βλ. Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ηλίου, *ό.π.*, τ. ΙΗ΄, σ. 583 και Κυριακή Σπίνου, *Περιφερειακή ανάπτυξη της χώρας και η ειδικότερη συμβολή των Ενώσεων Αγροτικών Συνεταιρισμών*, Καβάλα 1990, σ. 12.

30. Έκθεσεις επί των απολογισμών και των εργασιών εν έτει των γεωργικών σχολείων κατά το έτος 1895. Εν Αθήναις 1896, Τμήμα Γεωργίας, Υπουργείο Εσπεριών, σ. 35.

31. Ιουλία Κανδήλα, *ό.π.*, σ. 86.

32. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α΄, 11/144-1-1897.

μούς.³³ Το 1910, επί κυβέρνησης Στέφανου Δραγούμη, με τον 3724 νόμο ιδρύθηκε Υπουργείο Γεωργίας, Εμπορίου και Βιομηχανίας, στο οποίο περιερχόταν και η αρμοδιότητα της γεωργικής εκπαίδευσης.³⁴ Το Υπουργείο αυτό όμως, το 1911, επί κυβέρνησης Ελευθερίου Βενιζέλου μετονομάστηκε σε Υπουργείο Εθνικής Οικονομίας, με προϊστάμενο της Γεωργικής Υπηρεσίας τον Σπυρίδωνα Χασιώτη και ανέλαβε τη σύσταση γεωργικών σταθμών, γεωργικών επιμελητηρίων καθώς και τη γεωργική εκπαίδευση.³⁵

Τότε με τον 3901/1911 νόμο ιδρύθηκε στη Λάρισα η «Αβερώφειος Πρακτική Γεωργική Σχολή», η οποία υπαγόταν στο Υπουργείο Εθνικής Οικονομίας και αποτελούνταν από δύο τμήματα τριετούς διάρκειας: το κατώτερο, στο οποίο γίνονταν δεκτοί απόφοιτοι δημοτικού σχολείου και το ανώτερο, στο οποίο γίνονταν δεκτοί απόφοιτοι ελληνικού σχολείου.³⁶

Τις 5 Μαΐου 1914, η επιτροπή η οποία είχε συγκροτηθεί για την κατάρτιση νομοσχεδίων για τη δημοτική εκπαίδευση, υπέβαλε την έκθεσή της στη Βουλή. Στην έκθεση αυτή γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στην επαγγελματική εκπαίδευση. Συγκεκριμένα, η επιτροπή θεωρούσε αναγκαία τη συμπλήρωση της δημοτικής εκπαίδευσης με καθαρά επαγγελματική μόρφωση των παιδιών που ήταν προορισμένα για χειροτεχνικά επαγγέλματα. Γι' αυτό και τόνιζε την ανάγκη να δοθούν στους αγροτικούς πληθυσμούς οι αναγκαίες στοιχειώδεις γεωργικές γνώσεις.³⁷ Έτσι, τον Οκτώβριο του ίδιου έτους, με τον 301 νόμο «Περί συστάσεως κατωτέρων πρακτικών γεωργικών σχολών», προβλεπόταν σε κάθε νομό³⁸ η ίδρυση κατωτέρων γεωργικών σχολείων. Σε αυτά μπορούσαν να φοιτήσουν απόφοιτοι δημοτικών σχολείων ηλικίας 14-19 ετών, των οποίων οι γονείς ασχολούνταν αποκλειστικά ή εν μέρει με τη γεωργία ή κλάδο αυτής. Η διδασκαλία ήταν καθαρά πρακτική και η διάρκεια της φοίτησης διετής. Οι μαθητές θα εισάγονταν κάθε χρόνο

33. Οι γεωργικοί σταθμοί ήταν δημόσια αγροκτήματα τα οποία χρησιμοποιούνταν για την εφαρμογή βελτιωμένων μεθόδων καλλιέργειας των εδαφών, για τη διατροφή οικοσυντηνών ζώων και για την παραγωγή δενδρυλλίων εκλεκτών ποικιλιών οπωροφόρων δένδρων.

34. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 159/4-5-1910.

35. Δημήτριος Παναγιωτόπουλος, *ό.π.*, σ. 12 και Δαυίδ Αντώνιος, *ό.π.*, σ. 65.

36. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 226/13-8-1911.

37. Λουκάς Νάκος, *Η νέα Ιταλία και η σχολική μεταρρύθμιση*, εν Αθήναις 1929, Εκδοτικός οίκος Δημητράκου, σσ. 74, 77.

38. Συνολικά προβλεπόταν η ίδρυση 35 κατωτέρων πρακτικών γεωργικών σχολείων, τα οποία θα ιδρύονταν σταδιακά, εφόσον εξασφαλιζόταν το αναγκαίο προσωπικό για τη διδασκαλία και την πρακτική άσκηση. Βλ. Σπύρος Χασιώτης, *Η γεωργία εν Ελλάδι*, εν Αθήναις 1924, σ. 30.

και ο αριθμός των εισακτέων σε κάθε κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο δεν μπορούσε να υπερβαίνει τους πενήντα. Οι μαθητές θα ήταν οικότροφοι, θα διδάσκονταν και διατρέφονταν δωρεάν. Επίσης, θα τους παρέχονταν δωρεάν πηλίκια, υποδήματα εργασίας, χιτώνες εργασίας, ιατρική περίθαλψη και φάρμακα.³⁹

Με τον ίδιο νόμο καταργήθηκε η «Κασσαβέτειος και Τριανταφυλλίδειος Πρακτική Γεωργική Σχολή».

Με βάση τον νόμο 301/1914, τον Απρίλιο του 1916 ιδρύθηκε με Β.Δ. πρακτικό σχολείο τυροκομίας στα Γιάννενα, δίπλα στον γεωργικό και κτηνοτροφικό σταθμό. Τα δύο πρώτα χρόνια της λειτουργίας του θα γίνονταν δεκτοί για παρακολούθηση μαθημάτων μόνον εξωτερικοί ακροατές, οι οποίοι θα συντηρούνταν με δικά τους έξοδα.⁴⁰

Το 1932 με τον 5318 νόμο του Υπουργείου Γεωργίας «Περί αναδιοργάνωσης του τυροκομικού σχολείου Ιωαννίνων», το σχολείο αυτό μετονομάστηκε σε Πρακτική Γαλακτοκομική Σχολή Ιωαννίνων και καθορίστηκε το πλαίσιο λειτουργίας της.⁴¹

Το 1918 ιδρύθηκε με Β.Δ. στην Τρίπολη, κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο, το οποίο θα προσαρτούνταν στον γεωργικό σταθμό της Βυτινάς. Τα δύο πρώτα χρόνια της λειτουργίας του θα γίνονταν δεκτοί για παρακολούθηση μαθημάτων μόνον εξωτερικοί ακροατές, οι οποίοι θα συντηρούνταν με δικές τους δαπάνες.⁴² Όμως, το σχολείο αυτό καταργήθηκε τον επόμενο χρόνο με το Β.Δ. της 5ης Μαρτίου 1919, με το οποίο και ιδρύθηκε νέο πρακτικό γεωργικό σχολείο στην Τρίπολη.⁴³

Κατώτερα γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Γεωργίας

Με την ίδρυση Υπουργείου Γεωργίας, τον Ιούνιο του 1917, αμέσως μετά την επάνοδο του Ελευθερίου Βενιζέλου στην Αθήνα, η εποπτεία της γεωργικής εκπαίδευσης περιήλθε στο Υπουργείο Γεωργίας. Την 1η Ιουνίου 1920 ψηφίστηκε ο 2203 νόμος «Περί κατωτέρων πρακτικών γεωργικών σχολείων». Σύμφωνα με αυτόν τον νόμο τα κατώτερα πρακτικά γεωργικά σχολεία διακρίνονταν σε δύο κατηγορίες, σε γενικά και ειδικά. Στα κατώτερα πρακτικά γεωργικά γενικά σχολεία η φοίτηση ήταν διετής, οι μαθητές θα ήταν οικότροφοι, θα διδάσκονταν και θα διατρέφονταν δωρεάν. Επίσης, τους παρέχονταν δωρεάν πηλίκια, υποδήματα εργασίας, χιτώνες εργασίας, ιατρική περίθαλψη και φάρμακα.

39. Στο ίδιο, αρ. 282/4-10-1914.

40. Στο ίδιο, αρ. 73/13-4-1916.

41. Στο ίδιο, αρ. 54/29-2-1932.

42. Στο ίδιο, αρ. 42/22-2-1918.

43. Στο ίδιο, αρ. 51/8-3-1919.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

Σε αυτά μπορούσαν να φοιτήσουν απόφοιτοι δημοτικών σχολείων ηλικίας 14-18 ετών.

Για τα κατώτερα πρακτικά γεωργικά ειδικά σχολεία προβλεπόταν ότι μπορούσαν να ιδρυθούν προσαρτημένα σε κάποιο γεωργικό ίδρυμα (σχολείο, σταθμό, αγροκήπιο). Η διάρκεια της φοίτησης ήταν μονοετής, οι μαθητές ήταν εξωτερικοί και διατρέφονταν με δικά τους έξοδα.

Με την ψήφιση του ν. 2203/1920 καταργούνται ο νόμος 301/1914.⁴⁴

Μέχρι τις αρχές του 1930 είχαν ιδρυθεί πολλά κατώτερα πρακτικά γεωργικά σχολεία, γενικά και ειδικά, αλλά τα περισσότερα δεν λειτούργησαν, εξαιτίας της απροθυμίας των μαθητών να φοιτήσουν σε αυτά.

Το 1927, επί οικουμενικής κυβέρνησης Αλέξανδρου Ζαΐμη και με υπουργό Γεωργίας τον Αλέξανδρο Παπαναστασίου, εκδόθηκε Νομοθετικό Διάταγμα, «Περί στοιχειώδους γεωργικής εκπαίδευσεως»,⁴⁵ το οποίο τροποποιήθηκε τον επόμενο χρόνο από την κυβέρνηση του Ελευθέριου Βενιζέλου και τον Υπουργό Γεωργίας Ι. Κανναβό, με τον νόμο 3600 «Περί κυρώσεως και τροποποιήσεως του από 7/10/1927 Ν.Δ. περί στοιχειώδους γεωργικής εκπαίδευσεως». Ο νόμος αυτός προέβλεπε στο τρίτο άρθρο του τη σύσταση Κυριακών Γεωργικών σχολείων (Κ.Γ.Σ.) σε κάθε δημοτικό σχολείο. Η διδασκαλία στα Κ.Γ.Σ. θα γινόταν τις Κυριακές και τις άλλες μη εργάσιμες ημέρες, για τέσσερις τουλάχιστον ώρες την ημέρα. Σε αυτά μπορούσαν να φοιτήσουν οι απόφοιτοι/ες του δημοτικού σχολείου, αγόρια και κορίτσια, που δεν συνέχιζαν τις σπουδές τους στη μέση εκπαίδευση ή σε κατώτερα γεωργικά σχολεία ή δεν αφοσιώνονταν σε επαγγέλματα άσχετα με τη γεωργία ή δεν είχαν υπερβεί το δέκατο τέταρτο έτος της ηλικίας τους. Μπορούσε να ιδρυθεί και ειδικό τμήμα γυναικείας στοιχειώδους μετεκπαίδευσης, όπου οι μαθήτρες θα διδάσκονταν ειδικότερα γεωργικά μαθήματα αναγόμενα στον κύκλο των γυναικείων έργων, όπως σηροτροφία, μελισσοκομία, ορνιθοτροφία, υγιεινή και οικοκυρικά μαθήματα. Η διάρκεια της φοίτησης στα Κ.Γ.Σ. δεν μπορούσε να είναι λιγότερη από δύο εξάμηνα και περισσότερη από τέσσερα.⁴⁶

Με την υπ' αριθ. 2943 Απόφαση του Υπουργείου Γεωργίας στις 10/1/1929 ορίστηκε ότι η φοίτηση στα Κυριακά Γεωργικά Σχολεία θα ήταν διετής και ο χρόνος διδασκαλίας ανά έτος σαράντα τουλάχιστον ημέρες, με τετράωρη ημερήσια διδασκαλία, από τις οποίες δύο ώρες θα γίνονταν πρακτικές ασκήσεις.

Με απόφαση του Γεωργικού Συμβουλίου του Υπουργείου Γεωργίας

44. Στο ίδιο, αρ.136/24-6-1920.

45. Στο ίδιο, αρ. 220/ 14 -10-1927.

46. Στο ίδιο, αρ.121/ 11-7-1928.

ορίζονταν τα διδασκόμενα σ' αυτά μαθήματα, ο τρόπος διδασκαλίας τους και η διάρκεια φοίτησης. Ιδιαίτερη μνεία γινόταν για τη σύσταση σχολικού κήπου, ανεξάρτητα από το γυμναστήριο και τον αύλειο χώρο. Μάλιστα, στον νόμο 3600/1928, οριζόταν ρητά ότι «ουδέν κτίριον σχολείου ανεγείρεται άνευ εξασφαλίσεως κατάλληλου και επαρκούς χώρου προς σύστασιν σχολικού κήπου».

Τον Δεκέμβριο του 1930 ιδρύθηκαν 88 Κυριακά Γεωργικά Σχολεία σε δημοτικά, στα οποία υπηρετούσαν δάσκαλοι, οι οποίοι είχαν πιστοποιητικό από γεωργικό φροντιστήριο.⁴⁷

Ωστόσο, ο νομοθέτης γνώριζε ότι τα Κ.Γ.Σ. δεν ικανοποιούσαν όλες τις γεωργικές εκπαιδευτικές ανάγκες, αν και είχαν το πλεονέκτημα της εύκολης σύστασης από όλες σχεδόν τις κοινότητες. Εξάλλου, στους διευθυντές αυτών των σχολείων δεν καταβαλλόταν πάντα η προβλεπόμενη νόμιμη αμοιβή για την πρόσθετη εργασία κατά τις Κυριακές και τις αργίες.⁴⁸ Παρά ταύτα, ο Σπύρος Τζουμελέας, γενικός επιθεωρητής των ιδιωτικών και ξένων σχολείων και ο Παναγιώτης Παναγόπουλος, τέως επιθεωρητής δημοτικών σχολείων, στις αρχές του 1933, εξέφρασαν την άποψη ότι τα Κυριακά Γεωργικά Σχολεία ήταν ωφελιμότητα.⁴⁹

Στο Υπουργείο Γεωργίας υπάγονταν και τρία ιδιωτικά κατώτερα πρακτικά γεωργικά σχολεία. Αυτά ήταν: α) το πρακτικό γεωργικό σχολείο Συγγρού στο Μαρούσι,⁵⁰ β) η Αμερικανική γεωργική σχολή Θεσσαλονίκης⁵¹ και γ) το Αναγνωστοπούλειο γεωργικό σχολείο Κόνιτσας Ηπείρου.⁵²

Το 1956 λειτουργούσαν 12 κατώτερα πρακτικά γεωργικά σχολεία (8 δημόσια και 4 ιδιωτικά).⁵³ Η φοίτηση ήταν δωρεάν και διαρκούσε από

47. Στο ίδιο, αρ. 382/2-12-1930.

48. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμος δέκατος, Αθήναι 1934, Εκδόσεις Πυρσός, σ. 326.

49. Σπυρίδων Τζουμελέας και Παναγιώτης Παναγόπουλος, *Η εκπαίδευση μας στα τελευταία 100 χρόνια*, Αθήναι 1933, Εκδόσεις Δημητράκος Α.Ε., σ.131.

50. Το πρακτικό γεωργικό σχολείο Συγγρού ιδρύθηκε το 1926. Σε αυτό φοιτούσαν, κατά προτεραιότητα, γόνοι γαιοκτημόνων, οι οποίοι σκόπευαν να ασχοληθούν με γεωργία και κτηνοτροφία. Το σχολείο αυτό με το Π.Δ. 317/1991(ΦΕΚ Α' 117/29-7-1991) μετατράπηκε σε Τεχνική Επαγγελματική Σχολή Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης, στην αρμοδιότητα του Υπουργείου Γεωργίας.

51. Η Αμερικανική γεωργική σχολή Θεσσαλονίκης ιδρύθηκε το 1904 από τον δρ. John Henry House και σήμερα λειτουργεί με παιδικό σταθμό, νηπιαγωγείο, δημοτικό, γενικό και επαγγελματικό λύκειο, σύγχρονες γεωργικές πρακτικές για απόφοιτους λυκείου και σεμινάρια εκπαίδευσης ενηλίκων.

52. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, ό.π., σ. 326.

53. Τα κατώτερα πρακτικά γεωργικά σχολεία που λειτουργούσαν ήταν: 1. η πρακτική γαλακτοκομική σχολή Ιωαννίνων, η οποία το 1989 μετονομάστηκε σε Τεχνική Επαγγελματική Σχολή Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης με ειδικότητα τυροκομίας-γαλακτοκομίας,

τρεις μήνες έως δύο έτη. Σε αυτά μπορούσαν να φοιτήσουν απόφοιτοι δημοτικών σχολείων.⁵⁴

Στα επόμενα χρόνια, σταδιακά τα σχολεία αυτά καταργήθηκαν, εξαιτίας της έλλειψης μαθητών, εκτός από την πρακτική γαλακτοκομική σχολή Ιωαννίνων, την Αβερύφειο πρακτική γεωργική σχολή Λάρισας και το πρακτικό γεωργικό σχολείο Συγγρού, τα οποία μετατράπηκαν σε τεχνικές-επαγγελματικές σχολές Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης.

Τα κατώτερα γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Παιδείας

Με την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1929 διαμορφώθηκαν δύο εξαετείς κύκλοι σπουδών, καταργήθηκαν τα ελληνικά σχολεία, τα οποία λειτουργούσαν από το 1836, με τρεις τάξεις, ως προγυμνάσια⁵⁵ και στις κωμοπόλεις ιδρύθηκαν διτάξια ημιγυμνάσια και κατώτερα επαγγελματικά σχολεία. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον 4397 νόμο «Περί Στοιχειώδους εκπαίδευσεως» του Υπουργείου Παιδείας,⁵⁶ ο οποίος έθετε ως κύριο σκοπό της στοιχειώδους εκπαίδευσης την προπαρασκευή των μαθητών/τριών για τη ζωή,⁵⁷ προβλεπόταν η ίδρυση και κατώτερων γεωργικών σχολείων.⁵⁸

στην αρμοδιότητα του Υπουργείου Γεωργίας (ΦΕΚ Α'109/25-2-1989), 2. η Αβερύφειος πρακτική γεωργική σχολή Λάρισας, η οποία το 1990 μετονομάστηκε σε Τεχνική Επαγγελματική Σχολή Λάρισας, στην αρμοδιότητα του Υπουργείου Γεωργίας (Π.Δ. 92, ΦΕΚ Α'46/2-4-1990), 3. το κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο Μεσσαράς Κρήτης, το οποίο ιδρύθηκε το 1920, με τον 2155 νόμο (ΦΕΚ Α' 79/7-4-1920), ξεκίνησε να λειτουργεί το 1927 με 50 μαθητές και σταμάτησε να λειτουργεί το 1961, λόγω έλλειψης μαθητών, 4. το κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο Ασωμάτων Ρεθύμνης Κρήτης, το οποίο ιδρύθηκε το 1930, 5. το κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο Φλώρινας, 6. το κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο Πατρών, 7. το κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο ΑΧΕΠΑ Βέλλου Κορινθίας, 8. το κατώτερο πρακτικό γεωργικό σχολείο Καλαμών Ρόδου, 9. το ιδιωτικό γεωργικό σχολείο Συγγρού Αμαρουσίου, 10. το Αναγνωστοπούλειο ιδιωτικό γεωργικό σχολείο Κόνιτσας Ηπείρου, 11. το ιδιωτικό κατώτερο γεωργικό σχολείο Χίου και 12. η Αμερικανική ιδιωτική γεωργική σχολή Θεσσαλονίκης. Βλ. Ιωάννης Κατράλης, *Οδηγός επαγγελματικού προσανατολισμού*, Αθήνα 1956, σ. 60.

54. Στο ίδιο, σ. 59.

55. Σπυρίδων Τζουμελέας και Παναγιώτης Παναγόπουλος, *ό.π.*, σ. 94.

56. Ο Υπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Κωνσταντίνος Γόντικας (1870-1937) είχε καταθέσει στη Βουλή τον Απρίλιο του 1929 δεκατρία εκπαιδευτικά νομοσχέδια. Στην αγόρευση του μεταξύ των άλλων είχε πει ότι σε αυτά τα νομοσχέδια αποκρυσταλλωνόταν η εκπαιδευτική πολιτική. Θα επιτυγχανόταν ο συντονισμός της εκπαίδευσης και δημιουργούνταν πραγματικό εκπαιδευτικό σύστημα, ώστε να προαχθεί η κοινωνία. Αξιοσημείωτη επίσης ήταν η επισήμανση του ότι παρατηρούνταν αύξηση των εγγραμμάτων, ενώ η αγραμματόσυνη χαρακτηρίζει τον όγκο πληθυσμού. Βλ. *Εφημερίδα Εμπρός*, αρ. 11.622, 3.4.1929.

57. Χρήστος Λέφας, *ό.π.*, σ. 19.

58. *Εφημερίς της Κυβερνήσεως*, τεύχος Α' αρ. 309/ 24-8-1929.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η συζήτηση του συγκεκριμένου νομοσχεδίου στη Γερουσία, στις 26 Ιουλίου 1929. Σε αυτήν τη συζήτηση ο γεωρυσιαστής Παναγιώτης Δεκάζος,⁵⁹ διευθυντής του ιδιωτικού κατώτερου γεωργικού σχολείου Συγγρού, αφού ανέφερε ότι στο σχολείο φοιτούσαν 24 μαθητές, παρουσίασε αναλυτικά το πρόγραμμα σπουδών του σχολείου, σύμφωνα με το οποίο ο μαθητής εργάζονταν χειρωνακτικά, πέντε ώρες την ημέρα στις εκτάσεις του σχολείου. Υποστήριξε λοιπόν, ότι για να επιτύχουν τα κατώτερα γεωργικά σχολεία που προτείνονταν στο υπό ψήφιση νομοσχέδιο θα έπρεπε να οργανωθούν με τον ίδιο τρόπο που λειτουργούσε το κατώτερο γεωργικό σχολείο Συγγρού. Γι' αυτό πρότεινε να ιδρυθούν τρία με πέντε κατώτερα γεωργικά σχολεία, πλήρως εξοπλισμένα και εφόσον η λειτουργία τους κρινόταν επιτυχής, τότε να προχωρούσε η πολιτεία στην ίδρυση και άλλων κατώτερων γεωργικών σχολείων εφοδιασμένων με όλα τα μέσα. Επιπλέον, ο Παναγιώτης Δεκάζος εξέφρασε την άποψη ότι τα κατώτερα γεωργικά σχολεία έπρεπε να υπαχθούν στο Υπουργείο Γεωργίας, το οποίο διέθετε και την πείρα και τα μέσα για τέτοιου είδους σχολεία, άποψη, την οποία είχε διατυπώσει και ο πρωθυπουργός Ελ. Βενιζέλος, στην ίδια συνεδρίαση.⁶⁰

Το θεσμικό πλαίσιο αυτών των κατώτερων γεωργικών σχολείων ήταν ίδιο με αυτό των αντίστοιχων κατώτερων πρακτικών γεωργικών σχολείων του Υπουργείου Γεωργίας.⁶¹

Σύμφωνα με τα άρθρα 25-38 αυτού του νόμου σκοπός των κατώτερων γεωργικών σχολείων ήταν η γεωργική πρακτική μόρφωση αυτών που επρόκειτο να ασχοληθούν με το επάγγελμα του γεωργού είτε ως καλλιεργητές δικών τους κτημάτων είτε ως εργάτες γεωργοί σε ξένα κτήματα. Η φοίτηση ήταν διετής, αλλά μπορούσε να προστεθεί και τρίτη ειδική τάξη κάποιου κλάδου της γεωργίας ή της γεωργικής βιομηχανίας όπου οι συνθήκες το επέβαλαν.

Τα κατώτερα γεωργικά σχολεία διακρίνονταν σε τρία είδη, ανάλογα

59. Ο Παναγιώτης Δεκάζος (1879-1976) γεννήθηκε στην Τρίπολη. Σπούδασε γεωπονία στο Ινστιτούτο της Λειψίας, ως υπότροφος του ελληνικού κράτους και στη συνέχεια στη Γαλλία. Το 1904 επέστρεψε στην Ελλάδα, όπου και ανέλαβε ανώτατες θέσεις σε σχέση με τη γεωργία. Από 28-12-1934 μέχρι και 20-3-1935 διετέλεσε Υπουργός Γεωργίας επί κυβέρνησης Π. Τσαλδάρη. Από 30-11-1935 μέχρι 14-3-1936 διετέλεσε Υπουργός Εθνικής Πρόνοιας επί κυβέρνησης Κ. Δεμερτζή και από 14-3-1936 μέχρι 4-8-1936 διετέλεσε Υπουργός Εθνικής Οικονομίας επί κυβερνήσεων Κ. Δεμερτζή και Ι. Μεταξά. Στις 21-4-1929 και στις 25-9-1932 εκλέχτηκε γεωρυσιαστής από τα γεωργικά επιμελητήρια. Βλ. Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ηλίου, ό.π. τ. Ε', σ. 840.

60. Παναγιώτης Δεκάζος, *Αγορεύσεις εν τη Γερουσία των Ελλήνων (1929-1931)*, Αθήναι 1932, Συνεδριάσεις 43η /26-7-1929, σσ. 34-40.

61. Στο ίδιο, σ. 131.

με τους επικρατέστερους κλάδους τη γεωργίας σε κάθε τόπο: α) σε σχολεία με ειδικότητα τη μεγάλη καλλιέργεια, β) σε σχολεία με ειδικότητα την κτηνοτροφία και γ) σε σχολεία με ειδικότητα τη δενδροκομία και την αμπελουργία. Τα διδασκόμενα μαθήματα θα ήταν: γεωργία, κτηνοτροφία, δενδροκομία και κηπουρική, γεωργική βιομηχανία, αμπελουργία, μελισσοκομία, σηροτροφία και κτηνοτροφία, στοιχεία υγιεινής και στοιχεία κτηνιατρικής, ελληνικά, θρησκευτικά, ιστορία, πρακτική αριθμητική και γεωμετρία.⁶² Το είδος του σχολείου και το αναλυτικό πρόγραμμα του θα καθοριζόταν με Προεδρικό Διάταγμα, ύστερα από πρόταση του Εκπαιδευτικού Συμβουλίου.

Ωστόσο, πρέπει στο σημείο αυτό να αναφέρουμε ότι στα Π.Δ. σύστασης των κατώτερων γεωργικών σχολείων δεν καθοριζόταν ούτε το είδος του σχολείου ούτε το αναλυτικό πρόγραμμά του.

Ανώτατο όριο μαθητών ανά τάξη οριζόταν οι τριάντα μαθητές, ενώ γεωργικό σχολείο που είχε λιγότερους από είκοσι μαθητές συνολικά ή τριάντα, αν ήταν τριτάξιο, καταργούνται.

Προϋπόθεση για την ίδρυση κατώτερου γεωργικού σχολείου ήταν η προσφορά από την κοινότητα κατάλληλου αγροκτήματος έκτασης τουλάχιστον πέντε στρεμμάτων. Επίσης, για την ίδρυση κάθε κατώτερου γεωργικού σχολείου θα δινόταν εφάπαξ το ποσό των δέκα χιλιάδων δραχμών για αγορά εργαλείων και χίλιες δραχμές το έτος για την αγορά σπόρων και λιπασμάτων.

Το διδακτικό και βοηθητικό προσωπικό των κατώτερων γεωργικών σχολείων θα αποτελούνταν από τον Διευθυντή, απόφοιτο της Ανώτερης Γεωπονικής Σχολής, δύο επιμελητές γεωπόνους,⁶³ από έναν φιλόλογο και ελλείπει αυτού από έναν δάσκαλο των θεωρητικών μαθημάτων ή έναν θεολόγο, από δύο εργάτες, έναν φύλακα και έναν επιστάτη.

Το 1930 ψηφίστηκε ο 4836 νόμος «περί τροποποιήσεως και συμπληρώσεως του νόμου 4397 περί στοιχειώδους εκπαιδεύσεως»,⁶⁴ ο οποίος τροποποιούσε τα άρθρα 31, 32, 33 και 36, που αφορούσαν τα κατώτερα γεωργικά σχολεία. Με αυτές τις τροποποιήσεις καθόριζε, μεταξύ των άλλων, ότι οι δύο επιμελητές γεωπόνοι θα έπρεπε να ήταν απόφοιτοι μέσης γεωργικής σχολής και ότι για την ίδρυση κάθε κατώτερου γεωργικού σχολείου θα δινόταν εφάπαξ το ποσό των δεκαπέντε χιλιάδων δραχμών για αγορά εργαλείων και, τρεις χιλιάδες δραχμές το έτος, για αγορά σπόρων και λιπασμάτων.

62. Να σημειώσουμε ότι δεν εντοπίσαμε κανένα σχολικό εγχειρίδιο, το οποίο να είχε συγγραφεί για τους μαθητές των κατώτερων γεωργικών σχολείων.

63. Ως επιμελητές γεωπόνοι μπορούσαν να διοριστούν και δάσκαλοι, οι οποίοι είχαν μετεκπαιδευτεί σε γεωργικά φροντιστήρια.

64. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, αρ. 252/25-7-1930.

Στο μεταξύ, στη συνεδρίαση της Γερουσίας, στις 13 Ιουνίου 1930, συζητήθηκε διεξοδικά το υπό ψήφιση νομοσχέδιο για τις τροποποιήσεις στα κατώτερα γεωργικά σχολεία. Ο Παναγιώτης Δεκάζος αγόρευσε επί μακρόν,⁶⁵ και μεταξύ των άλλων υποστήριξε ότι οι όροι με τους οποίους δημιουργούνταν τα κατώτερα γεωργικά σχολεία δεν ήταν οι προσφορότεροι και, αν αυτά δεν λειτουργούσαν σωστά, θα έκαναν κακό στη γεωργική εκπαίδευση. Γι' αυτό και πρότεινε την ενίσχυση των Κυριακών Γεωργικών Σχολείων και την μη επιβάρυνση του προϋπολογισμού με άσκοπες δαπάνες.⁶⁶

Στις 20 Σεπτεμβρίου του 1930 ιδρύθηκαν τα πρώτα τριάντα κατώτερα γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων.⁶⁷

Στις 23 Οκτωβρίου 1930 ιδρύθηκαν άλλα έξι κατώτερα γεωργικά σχολεία από το Υπουργείο Παιδείας,⁶⁸ με την προϋπόθεση ότι οι

65. Βλ. Παράρτημα Ι.

66. Παναγιώτης Δεκάζος, *ό.π.*, Συνεδριάσεις 80η, 13-6-1930, σσ. 122-125.

67. Τα τριάντα κατώτερα γεωργικά σχολεία τα οποία ιδρύθηκαν ήταν: στη Φιλιππιάδα Πρέβεζας, στα Μεγάλα Καλύβια Τρικάλων, στο Παλαιόκαστρο Καρδίτσας, στη Μηλιά Λάρισας, στην Ορεστιάδα Έβρου, στην Ερυμάνθεια Αχαΐας, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στην Αλίστρατη Σερρών, στο Βελβενδό Κοζάνης, στην Ελασσόνα Λάρισας, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στο Ζαγκλιβέρι Θεσσαλονίκης, στην Ανδραβίδα Ηλείας, στην Τεγέα Αρκαδίας, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στην Καλλονή Λέσβου, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στο Ζευγολατιό Μεσσηνίας, στο Κάστρο Λήμνου, στη Σκάλα Λακεδαιμόνος, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στη Νεμέα Κορινθίας, στο Πάλερο Ζαβέρδας Αχαρνών, στη Μακρακώμη Φθιώτιδας, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στην Ερεσσό Λέσβου, στο Κολυμβάριο Χανίων, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στους Καλημεριάνους Εύβοιας, στον Υψούντα Αρκαδίας, στους Φιλιάτες Θεσπρωτίας, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στην Πελασγία Φθιώτιδας, στα Δολιανά Ιωαννίνων, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργούν ημιγυμνάσιο, στη Μεγάλη Βρύση Ηρακλείου, στην Έδεσσα Πέλλας, στα Γρεβενά Κοζάνης και στην Παραμυθιά Θεσπρωτίας. Βλ. ΦΕΚ Α' 328/27-9-1930 και αναδημοσίευση σε ορθή επανάληψη ΦΕΚ Α' 361/31-10-1930. Να σημειώσουμε ότι το 1932 (ΦΕΚ Α' 38/13-2-1932) η έδρα του κατώτερου γεωργικού σχολείου στην Πελασγία Φθιώτιδας, μεταφέρθηκε στο Κροκύλιο Φωκίδας και η έδρα του κατώτερου γεωργικού σχολείου στο Βελβενδό Κοζάνης, μεταφέρθηκε στη Νεάπολη Κοζάνης, υπό τον όρο η κοινότητα της Νεάπολης να παραχωρούσε αγρόκτημα πενήντα στρεμμάτων (ΦΕΚ Α' 249/31-7-1932). Επίσης, το 1935 η έδρα του κατώτερου γεωργικού σχολείου στη Μεγάλη Βρύση Ηρακλείου, μεταφέρθηκε στο αγροκτήριο «Αγιοστέφανος» της Ιεράπετρας Λασιθίου, υπό τον όρο η κοινότητα να παραχωρούσε κατάλληλο αγρόκτημα και οικόνημα (ΦΕΚ Α' 117/4-4-1935).

68. Τα έξι κατώτερα γεωργικά σχολεία τα οποία ιδρύθηκαν ήταν: στην Πάρο, στις Κροκεές Λακωνίας, όπου θα μετατρεπόταν σε κατώτερο γεωργικό σχολείο το ήδη λειτουργ-

κοινότητες στις οποίες ιδρύονταν τα γεωργικά σχολεία θα πρόσφεραν κατάλληλο αγρόκτημα πέντε τουλάχιστον στρεμμάτων.⁶⁹

Έτσι, από το σχολικό έτος 1930-1931 λειτουργούσαν κατώτερα γεωργικά σχολεία υπό την εποπτεία του Υπουργείου Παιδείας, κατώτερα γεωργικά σχολεία υπό την εποπτεία του Υπουργείου Γεωργίας και Κυριακά Γεωργικά Σχολεία υπό την εποπτεία του Υπουργείου Γεωργίας. Όμως, αυτή η πολυδιάσπαση των αρμοδιοτήτων της γεωργικής εκπαίδευσης μεταξύ Υπουργείου Γεωργίας και Υπουργείου Παιδείας, επηρέασε αρνητικά την ανάπτυξη των κατώτερων γεωργικών σχολείων.

Τον Νοέμβριο του 1930, ανακλήθηκε η ίδρυση σε πέντε κατώτερα γεωργικά σχολεία,⁷⁰ επειδή οι αντίστοιχες κοινότητες δεν προσέφεραν την οριζόμενη από τον νόμο έκταση.

Τον επόμενο χρόνο, το 1931 ιδρύθηκαν ακόμα δύο κατώτερα γεωργικά σχολεία.⁷¹

Τον Οκτώβριο του 1931, το Ανώτατο Εκπαιδευτικό Συμβούλιο⁷²

γούν ημιγυμνάσιο, στον **Μοχό Ηρακλείου**, στους **Μαγουλάδες Κέρκυρας**, στον **Αβδό Ηρακλείου** και στην **Πρέβεζα**. Βλ. ΦΕΚ Α' 360/30-10-1930. Η έδρα του κατώτερου γεωργικού σχολείου στον Αβδό Ηρακλείου μεταφέρθηκε το 1933 στο Καστέλλιο της Πεδιάδας Ηρακλείου, υπό τον όρο η κοινότητα να προσέφερε το προβλεπόμενο από τον νόμο κατάλληλο κτίριο και αγρόκτημα (ΦΕΚ Α' 289/30-9-1933).

69. Ο Σπύρος Τζουμελέας και ο Παναγιώτης Παναγόπουλος, εσφαλμένα αναφέρουν ότι 35 ελληνικά σχολεία μεταβλήθηκαν σε κατώτερα γεωργικά, μετά την ψήφιση του 4397/1929 νόμου, ο οποίος καταργούσε τα ελληνικά σχολεία. Συγκεκριμένα, με το Π.Δ. της 13ης Σεπτεμβρίου 1929 (ΦΕΚ Α' 363/2-10-1929) καταργήθηκαν 293 ελληνικά σχολεία και μετατράπηκαν σε διτάξια ημιγυμνάσια 138 ελληνικά σχολεία. Βλ. Τζουμελέας Σπυρίδων και Παναγόπουλος Παναγιώτης, *ό.π.* σσ. 109, 129.

70. Ανακλήθηκε η ίδρυση των εξής κατώτερων γεωργικών σχολείων: στην Ελασσόνα Λάρισας, στη Σκάλα Λακεδαιμόνος, στη Μακρακώμη Φθιώτιδας, στους Φιλιάτες Θεσπρωτίας και στις Κροκεές Λακωνίας. Βλ. ΦΕΚ Α' 369/14-11-1930 και 379/28-11-1930.

71. Τα κατώτερα γεωργικά σχολεία που ιδρύθηκαν ήταν: στη **Δεσφίνη Παρνασσίδας, νομού Φωκίδας** και στο **Μάτσανι Κορινθίας**. Βλ. ΦΕΚ Α' 132/15-5-1931 και ΦΕΚ Α' 201/15-7-1931. Η έδρα του γεωργικού σχολείου της Δεσφίνης Παρνασσίδας μεταφέρθηκε το 1933 στην Ιτέα Παρνασσίδας, υπό τον όρο η κοινότητα της Ιτέας να προσφέρει κατάλληλο κτίριο και αγρόκτημα (ΦΕΚ Α' 269/18-9-1933).

72. Το Ανώτατο Εκπαιδευτικό Συμβούλιο ιδρύθηκε το 1930 με τον 4653 νόμο (ΦΕΚ Α' 169/16-5-1930). Σύμφωνα με τα άρθρα 1 και 2 αυτού του νόμου το Ανώτατο Εκπαιδευτικό Συμβούλιο θα συγκροτούνταν από τα παρακάτω μέλη: τον Υπουργό Παιδείας, ως πρόεδρο, τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Αθηνών, ως αντιπρόεδρο, τον Πρόεδρο του Εκπαιδευτικού Γνωμοδοτικού Συμβουλίου ως δεύτερο αντιπρόεδρο, τον Διευθυντή Παιδείας, ως γραμματέα, έναν καθηγητή του ΕΜΠ, έναν καθηγητή της Ανώτατης Γεωπονικής Σχολής, έναν καθηγητή της Ανωτάτης Σχολής Οικονομικών και Εμπορικών Επιστημών, έναν καθηγητή της Παιδαγωγικής του Πανεπιστημίου Αθηνών και Θεσσαλονίκης, τον Διευθυντή της Σιβιτανιδείου Σχολής, πέντε μέλη του Εκπαιδευτικού Γνωμοδοτικού Συμβουλίου, τον πρόεδρο του εκπαιδευτικού διοικητικού συμβουλίου Μέσης Εκπαίδευσης, ένα αιρετό μέλος του εκπαιδευτικού διοικητικού συμβουλίου της στοιχειώδους

ασχολήθηκε με τη γεωργική εκπαίδευση και ειδικά με τα κατώτερα γεωργικά σχολεία, έναν χρόνο μετά την ίδρυσή τους. Ο Αλέξανδρος Δελμούζος εξέφρασε την άποψη ότι ο θεσμός ήταν καλός και έπρεπε να δοκιμαστεί, αλλά η δοκιμή να γινόταν σωστά, με ελάχιστα σχολεία και με έμπειρο προσωπικό. Υποστήριξε ότι συστάθηκαν βιαστικά πολλά μαζί κατώτερα γεωργικά σχολεία, χωρίς να υπάρχει το απαραίτητο προσωπικό και οι κατάλληλες εγκαταστάσεις. Για παράδειγμα, ανέφερε την περίπτωση ενός κατώτερου γεωργικού σχολείου, το οποίο λειτουργούσε για μήνες με έναν μόνο θεολόγο.⁷³

Ο Θεοδόσιος Μελάς, τμηματάρχης του τμήματος Γεωργικής Εκπαίδευσης του Υπουργείου Παιδείας σημείωσε ότι παρατηρούνταν απροθυμία φοίτησης στα κατώτερα γεωργικά σχολεία επειδή, αφενός δεν υπήρχαν οικοτροφεία σε ορισμένα από αυτά, αφετέρου οι απόφοιτοι των κατώτερων γεωργικών σχολείων δεν θα μπορούσαν να διοριστούν στο δημόσιο,⁷⁴ ενώ ο Χρήστος Λέφας, τμηματάρχης Μέσης Εκπαίδευσης του Υπουργείου Παιδείας, διατύπωσε την άποψη ότι τα κατώτερα γεωργικά σχολεία θα αποτύγχαναν, γιατί απευθύνονταν στα παιδιά των φτωχών χωρικών, οι οποίοι και αμφέβαλλαν για τη χρησιμότητα της γεωργικής εκπαίδευσης και φοβούνταν ότι ήταν χάσιμο χρόνου και χρημάτων.⁷⁵

Ο Ιωάννης Ράπτης, εκπρόσωπος του Γεωργικού Επιμελητηρίου Αττικοβοιωτίας, είπε ότι, αν η φοίτηση ήταν τριετής θα υπήρχε προσέλευση στα κατώτερα γεωργικά σχολεία,⁷⁶ ενώ ο Σπύρος Τζουμελέας,

εκπαίδευσης, ένα αιρετό μέλος του εκπαιδευτικού διοικητικού συμβουλίου της μέσης εκπαίδευσης, τον διευθυντή και τον γενικό γραμματέα του αρχιτεκτονικού τμήματος του Υπουργείου Παιδείας, τον διευθυντή του τμήματος σχολικής υγιεινής του Υπουργείου Παιδείας, τον τμηματάρχη του τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Υπουργείου Παιδείας, τον διευθυντή του τμήματος σωματικής αγωγής του Υπουργείου Παιδείας, τον διευθυντή Επιστημών και Καλών Τεχνών του Υπουργείου Παιδείας, τον διευθυντή της Διεύθυνσης Θρησκευμάτων του Υπουργείου Παιδείας, τον διευθυντή της Διεύθυνσης Γεωργίας του Υπουργείου Παιδείας, τον διευθυντή της Γενικής Διεύθυνσης Στατιστικής του Υπουργείου Εθνικής Οικονομίας, τον διευθυντή Εμπορίου και δύο υπαλλήλους του Υπουργείου Εθνικής Οικονομίας, τρεις υπαλλήλους του Υπουργείου Γεωργίας, έναν αντιπρόσωπο του Τεχνικού Επιμελητηρίου Ελλάδος, έναν αντιπρόσωπο του Επαγγελματικού και Βιοτεχνικού Επιμελητηρίου Αθηνών, έναν αντιπρόσωπο του Εμπορικού και Βιομηχανικού Επιμελητηρίου Αθηνών, έναν αντιπρόσωπο του Γεωργικού Επιμελητηρίου Αττικοβοιωτίας και πέντε μέλη οριζόμενα από τον Υπουργό Παιδείας. Το Ανώτατο Εκπαιδευτικό Συμβούλιο θα συνεδρίαζε δύο φορές τον χρόνο, τον Οκτώβριο και τον Απρίλιο.

73. Ανώτατον Εκπαιδευτικόν Συμβούλιον, Πρακτικά Συνεδριάσεων 5-24 Οκτωβρίου 1931, Αθήνα 1933, σ. 135.

74. Στο ίδιο, σσ.121-122.

75. Στο ίδιο, σσ.160-161.

76. Στο ίδιο, σ.162

γενικός Επιθεωρητής των ιδιωτικών και ξένων σχολείων, υποστήριξε ότι τα κατώτερα γεωργικά σχολεία ήταν χρησιμότερα, έστω και με λίγους μαθητές.⁷⁷ Ο Σπύρος Παπανδρέου, διευθυντής της Ανωτάτης Γεωπονικής Σχολής, ζήτησε να συνεχιστεί η λειτουργία των κατώτερων γεωργικών σχολείων για να διαπιστωθεί η σκοπιμότητα της λειτουργίας τους⁷⁸ και ο Ευάγγελος Κακούρος, διευθυντής Παιδείας, ανέφερε ότι η λειτουργία των κατώτερων γεωργικών σχολείων το σχολικό έτος 1930-1931 ήταν δοκιμαστική και δεν επέτρεπε την εξαγωγή συμπερασμάτων.⁷⁹

Γενικά, από την όλη συζήτηση για τον ένα χρόνο λειτουργίας των κατώτερων γεωργικών σχολείων προκύπτει ότι η λειτουργία τους δεν ήταν επιτυχημένη, εξαιτίας της απροθυμίας των οικογενειών να ακολουθήσουν τα παιδιά τους σπουδές, οι οποίες δεν τους εξασφάλιζαν προοπτικές κοινωνικής ανέλιξης, αλλά και εξαιτίας των ελλείψεων σε διδακτικό προσωπικό και σε υλικοτεχνικές υποδομές. Ωστόσο, το Συμβούλιο έκρινε σωστό τον θεσμό και αποφάσισε τη συνέχισή του.

Το 1932, μάλιστα, μετατράπηκαν σε κατώτερα γεωργικά σχολεία δύο ημιγυμνάσια:⁸⁰ το ημιγυμνάσιο στην Τσαγκαράδα Μαγνησίας⁸¹ και το ημιγυμνάσιο στους Καστελλάνους Κέρκυρας, των οποίων η λειτουργία θα ξεκινούσε μετά την τοποθέτηση κατάλληλου προσωπικού.⁸²

Δυστυχώς όμως, και το σχολικό έτος 1932-1933, στα κατώτερα γεωργικά σχολεία φοίτησαν πολύ λίγοι μαθητές. Αναφέρεται ότι ο αριθμός των εγγεγραμμένων μαθητών σε είκοσι⁸³ κατώτερα γεωργικά

77. Στο ίδιο, σ. 167.

78. Στο ίδιο, σ. 89.

79. Στο ίδιο, σ. 109. Ωστόσο, πολύ αργότερα, στις αρχές του 1940, ο Ευάγγελος Κακούρος είπε ότι «ύστερα από τις επανειλημμένες απόπειρες του Υπουργείου Γεωργίας και του Υπουργείου Παιδείας, πρέπει να απελπιστούμε». Βλ. Δημήτριος Παναγιωτόπουλος, *ό.π.*, σ. 24.

80. Σύμφωνα με τα άρθρα 19-20 του νόμου 4373/13-8-1929 «περί διαρρυθμίσεως των σχολείων της Μέσης Εκπαιδεύσεως», τα ημιγυμνάσια μετατρέπονταν σε διτάξια και συνέχιζαν να λειτουργούν στις πόλεις στις οποίες δεν λειτουργούσε γυμνάσιο, υπό την προϋπόθεση ότι ο συνολικός αριθμός των μαθητών, οι οποίοι πήραν μέρος στις εξετάσεις δεν ήταν μικρότερος των σαράντα.

81. Η έδρα του κατώτερου γεωργικού σχολείου στην Τσαγκαράδα Μαγνησίας μεταφέρθηκε, από τις 15 Σεπτεμβρίου 1934 στο Μούρσει Μαγνησίας, υπό τον όρο η κοινότητα να παραχωρούσε κατάλληλο αγρόκτημα ή οίκημα. (ΦΕΚ Α' 342/9-10-1934).

82. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 311/8-9-1932.

83. Γνωρίζουμε ότι σύμφωνα με τα ΦΕΚ ίδρυσης, το σχολικό έτος 1932-1933 έπρεπε να λειτουργούν τριανταεννέα κατώτερα γεωργικά σχολεία. Τα είκοσι κατώτερα γεωργικά σχολεία για τα οποία αναφέρονται τα στοιχεία είναι, στα Μεγάλα Καλύβια Τρικάλων, στο Παλαιόκαστρο Καρδίτσας, στη Μηλιά Λάρισας, στην Ορεσιτιάδα Έβρου, στην Αλίστρατη Σερρών, στο Βελβενδό Κοζάνης, στο Ζαγκλιβέρι Θεσσαλονίκης, στην Ανδραβίδα

σχολεία ήταν 325 και ο αριθμός των φοιτησάντων 236.⁸⁴ Ο πολύ μικρός αριθμός φοιτησάντων επιβεβαιώνεται και από τους Σ. Τζουμελέα - Π. Παναγόπουλο, οι οποίοι απέδιδαν την αιτία στο γεγονός ότι οι γονείς, όταν μάθαιναν ότι τα σχολεία αυτά παρείχαν μόνο γεωργικές γνώσεις, δεν έγραφαν τα παιδιά τους. Οι ίδιοι επίσης, τον Φεβρουάριο του 1933 υποστήριζαν ότι το κράτος θα επέμενε στη διατήρηση αυτών των σχολείων, για να φωτιστούν οι γεωργοί και να εφαρμόσουν στα κτήματά τους επιστημονική καλλιέργεια. Τότε, πίστευαν ότι και οι άλλοι γεωργοί θα τους μιμούνταν, γιατί θα καταλάβαιναν ότι αυτό ήταν προς το συμφέρον τους. Γι' αυτό και οι Τζουμελέας-Παναγόπουλος, υποστήριζαν ότι ήταν απαραίτητη η ίδρυση και άλλων κατώτερων γεωργικών σχολείων σε αγροτικές περιοχές.⁸⁵

Η πραγματικότητα όμως ήταν εντελώς διαφορετική και μετά τη λήξη του σχολικού έτους 1932-1933 καταργήθηκαν δέκα⁸⁶ κατώτερα γεωργικά σχολεία, επειδή είχαν ελάχιστους μαθητές ή δεν λειτουργούσαν καθόλου λόγω έλλειψης μαθητών.

Το 1936 με Β.Δ. αποφασίστηκε η κατάργηση άλλων δέκα κατώτερων γεωργικών σχολείων,⁸⁷ με τη λήξη του σχολικού έτους 1935-1936, επειδή δεν λειτουργούσαν κανονικά, εξαιτίας έλλειψης επαρκούς αριθμού μαθητών και τελικά το 1937 με τον Αναγκαστικό νόμο 770 καταργούνταν σταδιακά όλα τα κατώτερα γεωργικά σχολεία. Συγκεκριμένα με το άρθρο 21 του 770 νόμου από τη λήξη του σχολικού έτους 1936-1937 καταργούνταν η Α' τάξη των κατώτερων γεωργικών σχολείων και από τη λήξη του σχολικού έτους 1937-1938 καταργούνταν τελείως τα κατώτερα γεωργικά σχολεία. Οι μαθητές της Α' τάξης, οι οποίοι είχαν

Ηλείας, στην Καλλονή Λέσβου, στο Κάστρο Λήμνου, στο Πάλαιρο Ζαβέρδας Ακαρνανίας, στην Ερεσσό Λέσβου, στους Καλημεριάνους Εύβοιας, στον Ύψούντα Αρκαδίας, στα Δολιανά Ιωαννίνων, στη Μεγάλη Βρύση Ηρακλείου, στην Έδεσσα Πέλλας, στα Γρεβενά Κοζάνης, στην Παραμυθιά Θεσπρωτίας και στην Πρέβεζα. Βλ. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, ό.π., σ. 325.

84. Στο ίδιο, σ. 325.

85. Σπύρος Τζουμελέας και Παναγιώτης Παναγόπουλος, ό.π., σσ. 129,131.

86. Τα κατώτερα γεωργικά σχολεία που καταργήθηκαν ήταν: του Βελβενδού Κοζάνης, των Δολιανών Ιωαννίνων, της Καλλονής Λέσβου, της Επανωμής Χαλκιδικής, του Κάστρου Λήμνου, του Κορθίου Άνδρου, του Μοχού Ηρακλείου, της Νεμέας Κορινθίας, της Φιλιππιάδας Πρέβεζας και των Μεγάλων Καλυβιών Τρικάλων. Βλ. ΦΕΚ Α', αρ. 244/21-8-1933.

87. Τα δέκα κατώτερα γεωργικά σχολεία που καταργούνταν ήταν: Ερεσσού Λέσβου, Ζαγκλιβερίου Θεσσαλονίκης, Ιτέας Παρνασσίδας, Καστελλάνων Κερκυρας, Κροκυλίου Φωκίδας Μάτσαν, Κορινθίας, Μηλιών Μαγνησίας, Νεοχωρίου, Ύψούντα Αρκαδίας, Ανδραβίδας Ηλείας, Καλημεριάνων Εύβοιας, Καστελλίου Πεδιάδας Ηρακλείου, Νυμφών Κέρκυρας, Κολυμβαρίου Χανίων και Μούρεσι Μαγνησίας. Βλ. ΦΕΚ Α', αρ. 127/11-3-1936.

απορριφθεί το σχολικό έτος 1936-1937 θα εγγράφονταν, χωρίς εξετάσεις στην Α' τάξη των αστικών σχολείων, ή κατόπιν εξετάσεων στην Α' τάξη των γυμνασίων και πρακτικών λυκείων. Αντίστοιχα οι μαθητές της Β' τάξης των κατώτερων γεωργικών σχολείων, οι οποίοι θα απορρίπτονταν το σχολικό έτος 1937-1938, θα εγγράφονταν, χωρίς εξετάσεις στη Β' τάξη των αστικών σχολείων ή κατόπιν εξετάσεων στη Β' τάξη των γυμνασίων και πρακτικών λυκείων.⁸⁸

Συνολικά, το Υπουργείο Παιδείας ίδρυσε σαραντατρία (43) κατώτερα γεωργικά σχολεία.⁸⁹

Το κατώτερο γεωργικό σχολείο Νυμφών Κέρκυρας

Στις 23 Οκτωβρίου 1930, όπως είδαμε, ιδρύθηκε με Προεδρικό Διάταγμα κατώτερο γεωργικό σχολείο στους Μαγουλάδες της Κέρκυρας. Η ίδρυση του συγκεκριμένου γεωργικού σχολείου δεν ανακλήθηκε, λόγω μη προσφοράς έκτασης από την κοινότητα. Ωστόσο, στις 23 Νοεμβρίου 1931 με Προεδρικό Διάταγμα μεταφέρθηκε η έδρα του Γεωργικού Σχολείου Μαγουλάδων στις Νυμφές Κέρκυρας, κατόπιν πρότασης του Διοικητικού Εκπαιδευτικού Συμβουλίου Μέσης Εκπαίδευσης.⁹⁰

Δεν έχουμε βρει κανένα στοιχείο, από το οποίο να προκύπτει ότι κατά το σχολικό έτος 1930-1931, φοίτησαν μαθητές στο κατώτερο γεωργικό σχολείο Μαγουλάδων και από το γεγονός ότι στο «Μαθητολόγιο» του κατώτερου γεωργικού σχολείου Νυμφών δεν φαίνεται να φοίτησαν μαθητές στη Β' τάξη κατά το σχολικό έτος 1931-1932, προκύπτει ότι το κατώτερο γεωργικό σχολείο Μαγουλάδων δεν λειτούργησε καθόλου.

Το κατώτερο γεωργικό σχολείο Νυμφών στεγάστηκε στο «Ασκηταριό», ένα μοναστηριακό συγκρότημα, έξω από το χωριό. Στο συγκρότημα αυτό και βόρεια από τον ναό του Παντοκράτορα δεσπόζει ένα ογκώδες κτίριο, το οποίο είναι με έναν όροφο από τη δυτική πλευρά και διώροφο από την ανατολική, λόγω της κλίσης του εδάφους. Το συγκεκριμένο κτίριο είναι λιθόχτιστο με ιδιαίτερα χοντρούς τοίχους και φαίνεται ότι είχε διάφορες οικοδομικές φάσεις και επεμβάσεις. Ο πρώτος όροφος (ισόγειο από τη δυτική πλευρά) έχει θολωτή οροφή. Από εκεί μία σκάλα οδηγεί στον δεύτερο όροφο, αλλά και στο υπόγειο, όπου βρίσκονται οι εγκαταστάσεις ενός ζωοκίνητου ελαιοτριβείου. Σε αυτό το κτίριο λειτούργησε το κατώτερο γεωργικό σχολείο, από το σχολικό έτος 1931-1932 μέχρι και το σχολικό έτος 1935-1936, οπότε και καταργήθηκε με Β.Δ., όπως προαναφέραμε.

88. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 263/13-7-1937.

89. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 1.

90. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, τεύχος Α', αρ. 16/16-1-1932.



Από τα βιβλία του σχολείου «Γενικός Έλεγχος», «Ειδικός Έλεγχος» και «Μαθητολόγιο», τα οποία σώζονται στα Αρχεία της Κέρκυρας, προκύπτουν τα παρακάτω στοιχεία για την πενταετή λειτουργία του σχολείου:

Οι πρώτες εγγραφές έγιναν στις 25 Φεβρουαρίου του 1932 και μέχρι τις 28 Μαρτίου ενεγράφησαν έντεκα μαθητές, ηλικίας 14 έως 19 ετών. Η τάξη λειτούργησε, παρότι σύμφωνα με τον νόμο απαιτούνταν, όπως προαναφέραμε, τουλάχιστον είκοσι μαθητές. Από αυτούς τους έντεκα μαθητές, έμειναν στάσιμοι λόγω απουσιών τέσσερις μαθητές.

Τα μαθήματα τα οποία διδάχτηκαν ήταν: θρησκευτικά, ελληνικά, μαθηματικά, πατριδογνωσία, γεωργία, δενδροκομία, μελισσοκομία, σηροτροφία και πρακτικές ασκήσεις. Χρέη διευθυντή του σχολείου αυτήν τη χρονιά εκτελούσε ο Θεόδωρος Ζερβός.

Από το βιβλίο «Ειδικός Έλεγχος» προκύπτει ότι το σχολικό έτος διαιρούνταν σε τρία τρίμηνα, σε κάθε ένα από τα οποία οι μαθητές αξιολογούνταν προφορικά και στο τέλος του τρίτου τριμήνου έδιναν γραπτές εξετάσεις και έβγαινε ο μέσος όρος της επίδοσης. Ωστόσο, δεν υπήρχε καμία αριθμητική βαθμολογία και η αξιολόγηση περιοριζόταν στον χαρακτηρισμό «επέτυχε» και «διεκρίθη».

Οι μαθητές της Α' τάξης, του σχολικού έτους 1931-1932 ήταν:

1. Βλάχος Δημήτριος του Ελευθερίου
2. Δημητράς Ιωάννης του Δημητρίου
3. Δημητράς Ευστάθιος του Γεωργίου
4. Κοσκινάς Αθανάσιος του Σωκράτη
5. Μαλαχάς Σπυρίδων του Ιωάννη
6. Ξανθός Ευτύχιος του Σπυρίδωνος
7. Πουλιάσης Γεώργιος του Αλεξάνδρου
8. Ράδος Μιλτιάδης του Αντωνίου
9. Ρίζος Ιωάννης του Σπυρίδωνος
10. Ρίζος Κωνσταντίνος του Γεωργίου
11. Τσενεμπής Κωνσταντίνος του Αθανασίου⁹¹

Το επόμενο σχολικό έτος 1932-1933 οι επτά μαθητές οι οποίοι είχαν προαχθεί ενεγράφησαν στη Β' τάξη. Από αυτούς απολυτήριο πήραν μόνο οι εξής τρεις:

1. Βλάχος Δημήτριος του Ελευθερίου
 2. Δημητράς Ιωάννης του Δημητρίου
 3. Μαλαχάς Σπυρίδων του Ιωάννη
- Οι υπόλοιποι απεχώρησαν από το σχολείο.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

91. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 2.

Τα μαθήματα τα οποία διδάχθηκαν οι τρεις μαθητές, οι οποίοι πήραν και απολυτήριο ήταν: ελληνικά, μαθηματικά, γεωργία, κτηνοτροφία, δενδροκομία, σηροτροφία, αμπελουργία, γεωργική βιομηχανία, πτηνοτροφία, αγροτική οικονομία και πρακτικές ασκήσεις.

Στην Α' τάξη τον Σεπτέμβριο του 1932 ενεγράφησαν εικοσιένα μαθητές. Από αυτούς, οι έξι απεχώρησαν και ένας έμεινε στάσιμος λόγω απουσιών. Οι υπόλοιποι δεκαεπτά προήχθησαν στη Β' τάξη.

Αναλυτικά οι μαθητές, οι οποίοι ενεγράφησαν ήταν:

1. Αγιοβλασίτης Κωνσταντίνος του Γεωργίου
2. Αυλωνίτης Κωνσταντίνος του
3. Βεδουράς Αλέξανδρος του Ιωάννη
4. Βλασερός Δημήτριος του Σταματίου
5. Γουδέλης Γεώργιος του Μιχαήλ
6. Δούκας Σπυρίδων του Δημητρίου
7. Καλούδης Αθανάσιος του Σπυρίδωνος
8. Κουβαράς Δημήτριος του Νικολάου
9. Κούδας Κωνσταντίνος του Στεφάνου
10. Κουρτελέσης Γεώργιος του Σταματίου
11. Κοριός Σπυρίδων του Ιωάννη
12. Λεοντίσης Νικόλαος του Βασιλείου
13. Λιντοβόης Αλέξανδρος του Ευσταθίου⁹²
14. Μεταλληνός Σπυρίδων του Στεφάνου
15. Πολίτης Σπυρίδων
16. Πουλιάσης Νικόλαος του Ιωάννη
17. Ρίζος Βασίλειος του Σταματίου
18. Ρίζος Γεώργιος του Σταματίου
19. Στογιάννος Σπυρίδων του Στυλιανού
20. Τζήλιος Κωνσταντίνος του Βασιλείου
21. Τσιριγώτης Θεόφιλος του Αθανασίου⁹³

Τα μαθήματα που διδάχθηκαν ήταν: θρησκευτικά, ελληνικά, μαθηματικά, πατριδογνωσία, γεωργία, κτηνοτροφία, δενδροκομία, μελισσοκομία και πρακτικές ασκήσεις.

Συγκρίνοντας τα με αυτά που διδάχτηκαν στην Α' τάξη το προηγούμενο σχολικό έτος, βλέπουμε ότι το σχολικό έτος 1932-1933 αντί της σηροτροφίας διδάχτηκε η μελισσοκομία και διδάχτηκε επιπλέον το μάθημα της κτηνοτροφίας.

92. Ο Αλέξανδρος Λιντοβόης ενεγράφη την 1η Αυγούστου 1932 στην Α' τάξη. Επειδή όμως είχε αποδεικτικό Β' τάξης από το Ελληνικό Γυμνάσιο Κερκυρας, παρακολούθησε τα μαθήματα της Α' τάξης, ως ακροατής και προήχθη στη Β' τάξη.

93. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 3.

Από τους δεκαεπτά μαθητές οι οποίοι προήχθησαν, μόνο οι έντεκα ενεγράφησαν το σχολικό έτος 1933-1934 στη Β' τάξη και από αυτούς μόνο οι πέντε πήραν απολυτήριο, γιατί οι υπόλοιποι δεν φοίτησαν ή αποχώρησαν.⁹⁴ Τα μαθήματα, τα οποία διδάχθηκαν ήταν τα ίδια με αυτά του σχολικού έτους 1932-1933.

Το σχολικό έτος 1933-34 ενεγράφησαν στην Α' τάξη δεκαοκτώ μαθητές, από τους οποίους διέκοψαν τη φοίτηση οι δεκαέξι, όπως προκύπτει από τα αποτελέσματα που είναι καταχωρημένα στο βιβλίο «Γενικός Έλεγχος» και τα οποία υπογράφει ο διευθύνων Αλέξανδρος Προβατάς στις 2 Ιουλίου 1934.⁹⁵ Τα μαθήματα που διδάχθηκαν ήταν ίδια με αυτά που διδάχτηκαν το σχολικό έτος 1932-1933.

Οι δύο μαθητές οι οποίοι προήχθησαν (Δολιανίτης Παναγιώτης και Σγουρόπουλος Χρήστος) ενεγράφησαν στη Β' τάξη το αμέσως επόμενο σχολικό έτος 1934-1935, κατά το οποίο διευθυντής ήταν ο Μιχάλης Σωτηρίου.

Στη Β' τάξη το σχολικό έτος 1934-1935 ενεγράφη και ο Κούδας Κωνσταντίνος, ο οποίος είχε προαχθεί από την Α' τάξη το σχολικό έτος 1932-1933. Επίσης, οι μαθητές Ρίζος Γεώργιος και Ρίζος Βασίλειος οι οποίοι κατά το σχολικό έτος 1933-1934 είχαν διακόψει τη φοίτησή τους στη Β' τάξη επανεγράφησαν το σχολικό έτος 1934-1935. Και οι πέντε μαθητές πήραν απολυτήριο.

Τα μαθήματα τα οποία διδάχτηκαν ήταν: ελληνικά, μαθηματικά, γεωργία, κτηνοτροφία, κηπουρική, αμπελουργία, πτηνοτροφία, εντομολογία και φυτολογία.

Παρατηρούμε ότι υπάρχουν διαφορές σε σχέση με τα μαθήματα, τα οποία διδάχτηκαν τις δύο προηγούμενες σχολικές χρονιές. Συγκεκριμένα, το σχολικό έτος 1934-1935 διδάχτηκαν συνολικά οκτώ μαθήματα, ενώ τις δύο προηγούμενες σχολικές χρονιές διδάχτηκαν έντεκα μαθήματα. Δεν διδάχτηκαν η σηροτροφία, η αγροτική οικονομία, η γεωργική βιομηχανία και οι πρακτικές ασκήσεις, αλλά διδάχτηκε η κηπουρική, η οποία δεν υπήρχε στο πρόγραμμα των προηγούμενων σχολικών ετών.

Στην Α' τάξη το σχολικό έτος 1934-1935 ενεγράφησαν έντεκα μαθητές, από τους οποίους προήχθησαν μόνο οι πέντε.⁹⁶ Δηλαδή, το σχολικό έτος 1934-1935 το σχολείο είχε εγγεγραμμένους μόνο δεκαέξι μαθητές, από τους οποίους φοίτησαν κανονικά, μόνο οι δέκα. Σύμφωνα όμως με τον νόμο ένα κατώτερο γεωργικό σχολείο για να λειτουργεί έπρεπε να έχει τουλάχιστον είκοσι μαθητές.

Τα μαθήματα τα οποία διδάχτηκαν οι μαθητές της Α' τάξης ήταν:

94. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 4.

95. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 5.

96. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 6.

θηρσκευτικά, ελληνικά, μαθηματικά, πατριδογνωσία, γεωργία και κτηνοτροφία. Δηλαδή δεν διδάχτηκαν δενδροκομία, μελισσοκομία και πρακτικές ασκήσεις όπως τα δύο προηγούμενα σχολικά έτη.

Οι πέντε μαθητές οι οποίοι προήχθησαν ενεγράφησαν το σχολικό έτος 1935-1936 στη Β' τάξη και όλοι πήραν απολυτήριο. Επιπλέον, το σχολικό έτος 1935-1936 φοίτησε στη Β' τάξη και ο Κεφαλληνός Νικόλαος του Αλεξάνδρου, ο οποίος όμως στο βιβλίο «Γενικός Έλεγχος» και στα αποτελέσματα του σχολικού έτους 1934-1935, τα οποία εκδόθηκαν στις 29 Ιουνίου 1935 και υπογράφηκαν από τον διευθυντή Μ. Σωτηρίου, φαίνεται ότι είχε αποκλειστεί από τις εξετάσεις λόγω απουσιών. Δεν εξηγείται στα βιβλία του σχολείου, πώς ο Κεφαλληνός Νικόλαος του Αλεξάνδρου ενεγράφη στη Β' τάξη. Μάλιστα, ο συγκεκριμένος μαθητής πήρε και αυτός απολυτήριο. Έτσι, τον Ιούλιο του 1936, έξι μαθητές πήραν απολυτήριο από το γεωργικό σχολείο Νυμφών, όπως καταγράφεται στα αποτελέσματα της 29ης Ιουλίου 1936, τα οποία υπογράφει ο διευθυντής Αλέξανδρος Προβατάς, ο οποίος είχε εκτελέσει χρέη διευθυντή του σχολείου και το σχολικό έτος 1933-1934.

Τα μαθήματα τα οποία διδάχτηκαν αυτό το σχολικό έτος ήταν: ελληνικά, μαθηματικά, γεωργία, γεωργική βιομηχανία, κτηνοτροφία, γαλακτοκομία, κηπουρική, αμπελουργία, πτηνοτροφία, δενδροκομία, αγροτική οικονομία και πρακτικές ασκήσεις. Συγκρίνοντας τα με αυτά που διδάχτηκαν τα προηγούμενα σχολικά έτη βλέπουμε ότι είναι περισσότερα. Συγκεκριμένα σε σχέση με τα σχολικά έτη 1932-1933 και 1933-1934 δεν διδάχτηκε η σηροτροφία, αλλά διδάχτηκαν γαλακτοκομία και κηπουρική. Σε σχέση με το σχολικό έτος 1934-1935 οι διαφορές είναι περισσότερες. Δεν διδάχτηκε εντομολογία και φυτολογία, αλλά διδάχτηκαν γεωργική βιομηχανία, γαλακτοκομία, δενδροκομία, αγροτική οικονομία και πρακτικές ασκήσεις.

Στην Α' τάξη, στο σχολικό έτος 1935-1936, ενεγράφησαν μόνο τέσσερις μαθητές από τους οποίους φοίτησαν και προήχθησαν οι δύο.⁹⁷ Δηλαδή, το σχολικό έτος 1935-1936, τελευταίο έτος λειτουργίας του σχολείου, η εικόνα ήταν ακόμα δυσμενέστερη, γιατί ήταν εγγεγραμμένοι μόνο δέκα μαθητές και τελικά φοίτησαν οκτώ.

Ωστόσο, πρέπει να επισημανθεί ότι το Β.Δ. του 1936, με το οποίο καταργούνται το κατώτερο γεωργικό σχολείο Νυμφών δεν προέβλεπε καμία ρύθμιση για τους μαθητές της Α' τάξης, οι οποίοι θα προάγονταν.

Τα μαθήματα τα οποία διδάχτηκαν στην Α' τάξη το σχολικό έτος 1935-1936 ήταν: θρησκευτικά, ελληνικά, μαθηματικά, πατριδογνωσία, γεωργία, κτηνοτροφία, γαλακτοκομία, μελισσοκομία, σηροτροφία, δεν-

97. Βλ. Παράρτημα II, Πίνακας 7.

δροκομία και πρακτικές ασκήσεις.

Όσον αφορά στα διδασκόμενα μαθήματα παρατηρούμε ότι, εκτός του ότι δεν διδάσκονταν τα ίδια ακριβώς κάθε χρόνο, κάποια από αυτά που διδάχτηκαν δεν προβλέπονταν στον ιδρυτικό νόμο (4397/1929) των κατώτερων γεωργικών σχολείων. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τα μαθήματα: πτηνοτροφία, γεωργική βιομηχανία, εντομολογία, φυτολογία και γαλακτοκομία. Από την άλλη δεν διδάχτηκαν ποτέ τα στοιχεία υγιεινής και τα στοιχεία κτηνιατρικής, όπως προβλεπόταν στον νόμο.

Τελικά, στη διάρκεια της πενταετούς λειτουργίας του, στο κατώτερο γεωργικό σχολείο Νυμφών ενεγράφησαν συνολικά πενήντα εννέα μαθητές και πήραν απολυτήριο μόνο οι δεκαεννέα. Επομένως, η λειτουργία του δεν ήταν επιτυχημένη και η κατάργησή του ήταν αναπόφευκτη.

Συμπέρασμα

Το κατώτερο γεωργικό σχολείο Νυμφών στα πέντε χρόνια λειτουργίας του υπολειτούργησε και δεν πέτυχε τον στόχο του, δηλαδή την εκπαίδευση ικανού αριθμού νέων στη επιστήμη της γεωργίας, αφού μόνο δεκαεννέα μαθητές αποφοίτησαν από αυτό. Η αποτυχία του συμβάδισε με την αποτυχία όλων των κατώτερων γεωργικών σχολείων του Υπουργείου Παιδείας. Αντίθετα, όπως είδαμε, ορισμένα κατώτερα πρακτικά γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Γεωργίας, συνέχισαν να λειτουργούν μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1950.

Η αποτυχία των κατώτερων γεωργικών σχολείων του Υπουργείου Παιδείας δυστυχώς, δικαίωσε τον γερουσιαστή Παναγιώτη Δεκάζο, ο οποίος εμπεριστατωμένα είχε υποστηρίξει την άποψη ότι τα κατώτερα γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Παιδείας δεν θα εκπλήρωναν τον στόχο τους, εφόσον με την ίδρυσή τους δεν εξασφαλιζόταν ο απαραίτητος προϋπολογισμός για τις απαιτούμενες εγκαταστάσεις. Αποτέλεσμα ήταν να μην μπορούν να δώσουν τις πρακτικές γνώσεις, οι οποίες ήταν απαραίτητες για την προαγωγή της γεωργικής παραγωγής. Επομένως, τα κατώτερα γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Παιδείας ήταν, εν τη γενέσει τους, καταδικασμένα σε αποτυχία.



ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι

Περί τροποποιήσεως και συμπληρώσεως του νόμου 4397 περί στοιχειώδους εκπαιδεύσεως.⁹⁸

Π. ΔΕΚΑΖΟΣ. Όταν εψηφίσθη το πρώτον ο νόμος περί της δημοτικής εκπαιδεύσεως, από του βήματος τούτου είχαν την τιμήν να εκθέσω, ότι κατά γενικόν κανόνα δεν συμφωνώ με τας γνώμας του αξιοτίμου τέως επί της Παιδείας Υπουργού, διότι εθεώρουν, ότι τα αποτελέσματα, τα οποία θα έδιδον τα υπ' αυτού ιδρυθησόμενα γεωργικά σχολεία δεν θα εξεπλήρουν κανένα προορισμόν και δεν θα εβελτίουν ποσώς την κατάρτασιν. Εν λεπτομερείαις δε είχαν εκθέσει προς τούτοις και την γνώμην μου. Με την βελτίωσιν, η οποία γίνεται σήμερον δια του νομοσχεδίου αυτού, δεν θεωρώ, ότι δύναμαι κατά βάσιν να συμφωνήσω απολύτως και προς το πρόγραμμα, το οποίον καθιερώνεται δια του νομοσχεδίου του υπό ψήφισιν. Διότι η βάσις και του νομοσχεδίου τούτου είναι η αυτή, ανεπαρκής.

Ο αξιοτίμος συνάδελφός μου κ. Χασιώτης πολυπειρότατος και ειδικώτατος εις τα ζητήματα της γεωργικής εκπαιδεύσεως δια μακρών εξέθηκε τας γνώμας του, με τας οποίας απολύτως συμφωνώ. Ίσως αι γνώμαι αυτάι δεν είναι σύμφωνοι με τας γνώμας των μελών του εκπαιδευτικού συμβουλίου του Υπουργείου Παιδείας. Αλλ' επί του σημείου αυτού, το οποίον είναι ειδικώς γεωπονικόν, νομίζω, ότι και εκείνοι θα εσυμφωνούσαν, εάν από κοινού εγένετο μία σύσκεψις δια τα ζητήματα τα αφορώντα την γεωργικήν εκπαίδευσιν. Διότι η γεωργική εκπαίδευσις είναι όλως διάφορος της λοιπής εγκυκλοπαιδικής και επαγγελματικής εκπαιδεύσεως.

Ενώ οι σύμβουλοι και οι εκπαιδευτικοί, εν γένει λειτουργοί δύνανται εγκυρότερον να κρίνωσι και περί της επαγγελματικής εκπαιδεύσεως, προκειμένου περί της γεωργικής εκπαιδεύσεως δεν φαντάζομαι, ότι έχουν όλα τα στοιχεία, δια να κρίνουν ασφαλώς, εάν κρίνη τις εκ του υποβαλλομένου νομοσχεδίου. Όσον αφορά την γεωργικήν διδασκαλίαν την στοιχειώδη, την πρακτικήν, αυτή είναι εντελώς εξαιρετική και εντελώς ιδιάζουσα, μη δυναμένη να κριθή μόνον από την διδασκαλίαν, η οποία γίνεται συνήθως εντός μιας αιθούσης αλλά κυρίως κρίνεται αυτή εκ των αποτελεσμάτων, τα οποία φέρει εκ του αγρού. Και όσον αφορά, λέγω, το σημείον τούτο θα μου επιτρέψη ο κ. Υπουργός της Παιδείας να έχω και εγώ την γνώμην, την οποίαν διετύπωσεν ο κ. Χασιώτης, ότι τα

98. Παναγιώτης Δεκάζος, ό.π., 80η Συνεδρίασις 13 Ιουνίου 1930, σσ. 121-129.

σχολεία αυτά τα πρακτικά γεωργικά οπωσδήποτε και αν φροντίσετε να τα καταρτίσετε καλύτερον με τους ισχύοντας νόμους, δεν θα αποκομίστητε αποτελέσματα ευχάριστα. Όχι διότι, όπως είπατε προηγουμένως, δεν θα υπάρξουν γεωπόνοι, οι οποίοι δύνανται να διδάσκουν καλά. ουχί διότι οι μετεκπαιδευόμενοι διδάσκαλοι, δεν θα είναι επαρκώς κατηρτισμένοι, εις τα ζητήματα τα γεωπονικά, αλλά διότι τα μέσα και τα λοιπά στοιχεία, τα οποία τους χορηγείτε, δεν είναι επαρκή δια να εκπληρώσουν τον σκοπόν, δια τον οποίον προορίζονται. Συμφωνώ δε απολύτως και με αυτήν την παρατήρησιν του κ. Χασιώτου, ότι εάν αυτά τα σχολεία δεν λειτουργήσουν και δεν αποφέρουν τους καρπούς, τους οποίους ημείς επιζητούμεν, όχι μόνον δεν θα κάμουν καλόν, αλλά θα κάμουν κακόν εις την εν γένει γεωργικήν εκπαίδευσιν. Ο Έλλην γεωργός, κύριοι, σήμερον όταν πρόκειται να του πητέ, ότι θα βάλη το παιδί του εις ένα σχολείον γεωργικόν, δεν θεωρεί ότι τούτο είνε έργον, δια το οποίον πρέπει να υπερηφανεύεται, διότι φαντάζεται, ότι και το παιδί του θα αναλάβη την ίδια περιφρονημένη δουλειά, που έχει ο ίδιος. Εάν όμως τω έχητε ένα σχολείον αντάξιον του προορισμού, τον οποίον επιδιώκει και αποδίδον ικανοποιητικά αποτελέσματα, τότε θα βλέπετε τον Έλληνα γεωργόν ν'αποστέλλη το παιδί του με ενθουσιασμόν εις το σχολείον αυτό το γεωργικόν, διότι θα βλέπη πασιφανή την ωφέλειάν του.

Έχομεν μερικά παραδείγματα επ' αυτού. Έχομεν παράδειγμα την Αμερικανικήν Γεωργικήν σχολήν, το Αναγνωστοπούλειον γεωργικόν σχολείον, την σημερινήν Αβερύφειον σχολήν, το γεωργικόν σχολείον Συγγρού της Ελληνικής Γεωργικής Εταιρείας. Εάν όμως αυτά τα ιδρυθήσόμενα δεν έχουν τα αναγκαία μέσα, δια να είναι επαρκώς κατηρτισμένα, εάν τα γεωργικά σχολεία δεν δίδουν τας πρακτικές γνώσεις εκείνας, αι οποίαι θα χρειασθούν εις τα παιδιά, ώστε μεθαύριον, όταν θα εξέλθουν εις την κοινωνίαν, να ξεύρουν το επάγγελμά των κατά πρώτον λόγον και κυρίως πρακτικώς, καλλίτερον από τον πατέρα των, να είσθε βέβαιοι, ότι όχι μόνον δεν ευεργετήτε τα παιδιά ταύτα, όχι μόνον δεν προάγετε την γεωργικήν παραγωγήν, αλλά θα ευρεθήτε προ της αρνήσεως να στέλλουν οι γεωργοί τα παιδιά των εις τα σχολεία αυτά. Θα τα αποφεύγουν. Και εάν ποτέ το Κράτος αποφασίση να κάμη αρτιώτερα και πρακτικώτερα, καλά σχολεία, οι γεωργοί επηρεαζόμενοι εκ της αποτυχίας των σχολείων σας, δεν θα στέλλουν ούτε εις τα τελευταία ταύτα καλά σχολεία τα παιδιά των. Ιδού η ζημία. Εφ' όσον λοιπόν υπάρχει τοιαύτη πρόβλεψις, νομίζω ότι εκ των προτέρων πρέπει να σκεφτώμεν, εάν πρέπει να προχωρήσωμεν εις τας σχέψεις αυτας του νομοσχεδίου δια τα αγροτικά σχολεία και με τον τύπον αυτόν, τον οποίον καθιερώνει και ο προγενέστερος και τροποποιημένος νόμος.

Εγώ νομίζω, ότι δι' ους λόγους δια μακρών εξέθηκεν ο έγκριτος συνάδελφός μου, ο κύριος Χασιώτης, δι' ους λόγους γνωρίζομεν και πάντες οι διδάξαντες τα γεωπονικά μαθήματα, οι όροι υπό τους οποίους δημιουργούνται αυτά τα σχολεία δεν είναι οι προσφορώτεροι, δια να δημιουργήσουν αγροτικά σχολεία επωφελή δια τον τόπον. Δεν είναι ικανά τα σχολεία ταύτα να αποδώσουν γεωργούς, οι οποίοι εξερχόμενοι εξ αυτών να είναι εις θέσιν να καλλιεργήσουν τους αγρούς των, δεν είναι ικανά αυτά τα σχολεία να εμπνεύσουν την εμπιστοσύνην του γεωργικού κόσμου. Εάν θελήσετε να δώσητε την μορφήν αυτήν, την οποίαν επιδιώκετε δι' αυτών, θα την δώσητε καλύτερον μόνον δια των νομοθετημένων Κυριακάτικων σχολείων κατά το παράδειγμα των ξένων χειμερινών σχολών «Winterschulen», όπως προηγουμένως ο αξιότιμος κύριος συνάδελφος εκ Κυκλάδων είπεν. Επειδή κατά τον χειμώνα οι γεωργοί εις τα ψυχρά κλίματα δεν έχουν άλλας εργασίας, γίνονται εις τους γεωργούς αυτούς κατά τον χειμώνα σειραί μαθημάτων με γεωπόνους ή με διδασκάλους ειδικώς εκπαιδευομένους. Ούτοι τότε μεταβαίνουν περιοδικώς εις τα δημοτικά σχολεία των χωρίων και διδάσκουν ωρισμένας προοδευτικάς γνώσεις αφορώσας τους γεωργούς. Επειδή δε ημείς δεν ευρισκόμεθα εις τας ειδικάς συνθήκας των ψυχρών μερών, συμφώνως προς συμπεράσματα μεγάλου ειδικού συμβουλίου γεωπόνων και παιδαγωγών, το οποίον εγένετο άλλοτε επί υπουργίας του κυρίου Παπαναστασίου, ως Υπουργού της Γεωργίας, κατελήξαμεν εις το να αποδεχθώμεν, ότι δι' ημάς καλύτερα θα είναι τα Κυριακά και εορτινά σχολεία. [...] Αντί των αγροτικών σχολείων αυτών είναι προτιμότερον να ενισχύσητε τα θεσπισμένα ήδη Κυριακά σχολεία. Λέγω δε τούτο, ότι όταν το Κράτος αποφασίζη να καταργήση ωρισμένα κλασικά γυμνάσια ή ημιγυμνάσια, τότε πρέπει να σκεφθή παραλλήλως κατά ένα τρόπον σοβαρόν, οφείλει να αντιμετωπίση την κατάστασιν μετά παρρησίας και να πη ότι, εάν θέλω να καταργήσω εις τας διαφόρους περιφέρειας τα γυμνάσια τα κλασικά, οφείλω, προς τούτοις να αντιμετωπίσω και τας δαπάνας δια την ίδρυσιν σοβαρών γεωργικών σχολείων, σοβαρών ναυτικών και εμπορικών σχολείων. Δεν μπορούν τα έργα αυτά να γίνονται άνευ μέσων. Δεν έχει τα μέσα το Κράτος; Εν τοιαύτη περιπτώσει, διατί θέλετε να γενικεύσητε τα συστήματα, τα οποία είναι εκ των προτέρων καταδικασμένα να ναυαγήσουν και προς τούτοις να προκαλέσουν την αγανάκτησιν και την δυσπιστίαν του κόσμου προς τας επιστήμας τας πρακτικάς; Θελήσατε μόνον, όπως το ετόνισα και άλλοτε από του βήματος τούτου, να αρχίσετε από περιορισμένον μόνον αριθμόν αρτίων πρακτικών γεωργικών σχολείων. Μη θέλετε να κάμετε ορμαθόν αγροτικών σχολείων αχρήστων. Κάμετε ελάχιστα, εις τα οποία όμως να δώσετε όλα εκείνα τα μέσα, περί των οποίων σας είπεν ο κ.



Χασιώτης. Και άλλοτε, όταν εγένετο συζήτησις εν τη αιθούση ταύτη, ελέχθη, ότι δια τα άρτια γεωργικά σχολεία η δαπάνη ανέρχεται εις 200 χιλιάδας δραχμάς κατά σχολείον. Είπα τότε και υποστηρίζω και σήμερα, ότι ούτε εν εκατομμύριον δεν φθάνει δι' εν έκαστον άρτιον πρακτικόν γεωργικόν σχολείον. Ένας πεπειραμένος ειδικός σύμβουλος γνωρίζει καλά, πώς γίνονται τα άρτια σχολεία αυτά. Εις το Μαρούσι μόνον εξοδεύει η Γεωργική Εταιρία 500 χιλιάδας δραχμάς, καίτοι είχαμεν και το κτήμα ιδικόν μας και παλαιάς εγκαταστάσεις αρκετάς. Πώς θέλετε λοιπόν να γίνουν τα σχολεία αυτά; Θέλετε να κάμωμεν σχολεία, τα οποία εκ των προτέρων θα είναι καταδικασμένα εις αποτυχίαν; Θέλετε να κάμωμεν εγκυκλοπαιδικά αγροτικά σχολεία, δια να διδάσκεται εν τη αιθούση μόνον η γεωργική καλλιέργεια και η κτηνοτροφία; Αλλά τότε αυτά τα σχολεία δεν είναι ανάγκη να γίνουν με τον τύπον των πρακτικών γεωργικών σχολείων του νομοσχεδίου. Τοποθετήσατε ένα μετεκπαιδευμένον δημοδιδάσκαλον εις τα δημοτικά σχολεία προς τούτο. Βάλτε εν ανάγκη ανά ένα γεωπόνον εις αυτά. Συμπληρώσατε τα δημοτικά σχολεία με γεωπόνους και πήτε ότι αντί να είναι εξαετής η φοίτησις εις τα δημοτικά σχολεία θα είναι οκταετής και μεσα εις τα δύο τελευταία χρόνια θα διδάσκουν οι γεωπόνοι ή οι μετεκπαιδευμένοι δημοδιδάσκαλοι γεωπονικά μαθήματα. Διότι όπως δημιουργείτε σήμερα τα πρακτικά αγροτικά αυτά σχολεία, κάνετε το ίδιο, με την διαφοράν ότι επιβαρύνετε τον προϋπολογισμόν με ασκόπους δαπάνας, διότι άσκοποι είναι αι δαπάναι, όταν λέγετε, ότι θα εξοδεύσετε δι' ένα κτήμα 5.000 δραχμάς δια να κάμετε εγκαταστάσεις και να δώσετε τα μέσα της διδασκαλίας εις αυτά. Ένα πηγάδι στοιχίζει 20-50.000 δραχμάς. Ένας ίππος 10-15.000 δραχμάς. Μία μάνδρα 20-100 χιλιάδας δραχ. Επί του σημείου αυτού να μου επιτρέψη ο κ. Υπουργός να διαφωνώ με το νομοσχέδιόν του. Όσον αφορά το άλλο ζήτημα το οποίον έθιξε ο κύριος Υπουργός, ότι δεν έχει εμπιστοσύνην, ότι οι γεωπόνοι είναι δυνατόν να αποδώσουν τα προσδοκώμενα αποτελέσματα, να μου επιτρέψη να του είπω ότι αναλόγως των μέσων, τα οποία έδωσε και δίδει η Ελληνική Πολιτεία εις τους γεωπόνους, εκτελούν τον προορισμόν των με το παραπάνω. Εάν οι γεωπόνοι οι ιδικοί μας ήσαν εις άλλο οιονδήποτε Κράτος, με την μόρφωσιν και τον ζήλον οι οποίοι τους διακρίνουν, θα έκαμαν πολύ μεγάλα πράγματα. Πρέπει δε να γνωρίζουν πάντες, ότι και εάν άριστοι ξένοι γεωπόνοι, υποχρεούντο να εργασθούν με τας κρατικές συνθήκας τας ελληνικάς, δεν θα έκαμαν τίποτε επί πλέον εκείνου, όπερ κατορθώνουν οι γεωπόνοι μας. Άλλως τε περί αυτού υπάρχει και η πείρα η σχετική, ότι σημερινόν έστω και με τας χειροτέρας συνθήκας, υπό τας οποίας διατελούν οι γεωπόνοι μας, καυχώμεθα και φέρομεν ως ένα τιμητικόν ένσημον του

Ελληνικού Κράτους εις τον πεπολιτισμένον κόσμον, ότι έγεινε δι' αυτού η αποκατάστασις 1.500.000 προσφύγων. Με τους κατηγορουμένους γεωπόνους ως βάσιν, κύριε Υπουργέ, εγένετο θαύμα αυτό.[...]

[...] Το νομοσχέδιον αυτό κατ' εμέ, δεν θα αποφέρη τα αποτελέσματα, τα οποία επιδιώκομεν, δι' ους εξέθηκα. Το νομοσχέδιον τούτο νομίζω, ότι μάλλον κακόν θα φέρη εις την γεωργικήν εκπαίδευσιν του αγροτικού κόσμου, παρά καλόν. Τα πράγματα εύχομαι να δικαιώσουν τον κ. Υπουργόν, ο οποίος επέβαλε το νομοσχέδιον και τας τροπολογίας του νομοσχεδίου ως προς την σύστασιν των αγροτικών σχολείων, έστω και αν εγώ διαψευσθώ.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ

Πίνακας 1: Τα κατώτερα γεωργικά σχολεία του Υπουργείου Παιδείας

A/A	ΦΕΚ ΙΔΡΥΣΗΣ	ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΕΔΡΑΣ	ΦΕΚ ΜΕΤΑΦΟΡΑΣ	ΦΕΚ ΚΑΤΑΡΤΙΣΗΣ
1	ΦΙΛΙΠΠΙΔΑ ΠΡΕΒΕΖΑΣ	328/27-9-1930		244/21-8-1933
2	ΜΕΓΑΛΑ ΚΑΛΥΒΙΑ ΤΡΙΚΑΛΩΝ	328/27-9-1930		244/21-8-1933
3	ΠΑΛΑΙΟΚΑΣΤΡΟ ΚΑΡΔΙΤΣΑΣ	328/27-9-1930		263/13-7-1937
4	ΜΗΛΙΑ ΛΑΡΙΣΑΣ	328/27-9-1930		127/11-3-1936
5	ΟΡΕΣΤΙΑΔΑ ΕΒΡΟΥ	328/27-9-1930		263/13-7-1937
6	ΕΡΥΜΑΝΘΕΙΑ ΑΧΑΪΑΣ	328/27-9-1930		263/13-7-1937
7	ΑΛΙΣΤΡΑΤΗ ΣΕΡΡΩΝ	328/27-9-1930		263/13-7-1937
8	ΒΕΛΒΕΝΔΟ ΚΟΖΑΝΗΣ	328/27-9-1930	249/31-7-1932	263/13-7-1937
9	ΒΛΑΣΣΟΝΑ ΛΑΡΙΣΑΣ	328/27-9-1930		369/14-11-1930
10	ΖΑΓΚΑΙΒΕΡΙ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ	328/27-9-1930		127/11-3-1936
11	ΑΝΔΡΑΒΙΔΑ ΗΛΙΕΙΑΣ	328/27-9-1930		127/11-3-1936
12	ΤΕΓΕΑ ΑΡΚΑΔΙΑΣ	328/27-9-1930		
13	ΚΑΛΛΟΝΗ ΛΕΣΒΟΥ	328/27-9-1930		244/21-8-1933
14	ΖΕΥΤΟΛΙΑΤΟ ΜΕΣΣΗΝΙΑΣ	328/27-9-1930		263/13-7-1937
15	ΚΑΣΤΡΟ ΔΗΜΟΥ	328/27-9-1930		244/21-8-1933
16	ΔΕΛΦΑ ΛΑΚΕΔΑΙΜΟΝΟΣ	328/27-9-1930		369/14-11-1930
17	ΝΕΜΕΑ ΚΟΡΙΝΘΙΑΣ	328/27-9-1930		263/13-7-1937
18	ΠΑΛΙΟΡΟΔΑΒΕΡΔΑΣ ΑΚΑΡΝΑΝΙΑΣ	328/27-9-1930		263/130701937
19	ΑΝΤΙΚΑΚΩΜΗ ΦΘΙΩΤΙΔΑΣ	328/27-9-1930		369/14-11-1930
20	ΕΡΕΣΣΟΣ ΛΕΣΒΟΥ	328/27-9-1930		127/11-3-1936
21	ΑΜΜΕΡΙΑΝΟΙ ΕΥΒΟΙΑΣ	328/27-9-1930		127/11-3-1936
22	ΦΥΛΙΝΤΑΣ ΑΡΚΑΔΙΑΣ	328/27-9-1930		127/11-3-1936
23	ΒΕΛΑΤΕΣ ΘΕΣΠΙΡΩΤΙΑΣ	328/27-9-1930		369/14-11-1930

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΥ
ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΚΕΝΤΡΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ
ΛΕΩΣΤΡΙΟΥ

24	ΠΕΛΛΑΣΓΙΑ ΦΩΙΩΤΙΔΑΣ	328/27-9-1930	ΚΡΟΚΥΛΙΟ ΦΩΚΙΔΑΣ	38/13-2-1932	127/11-3-1936
25	ΔΟΛΙΑΝΑ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ	328/27-9-1930			244/21-8-1933
26	ΜΕΓΑΛΗ ΒΡΥΣΗ ΗΡΑΚΛΕΙΟΥ	328/27-9-1930	ΑΓΡΟΚΗΠΙΟ «ΑΓΓΙΑΣΜΕΝΟΣ» ΙΕΡΑΠΗΤΡΑ ΛΑΣΗΘΙΟΥ	117/4-4-1935	263/13-7-1937
27	ΕΔΕΣΣΑ ΠΕΛΛΑΣ	328/27-9-1930			263/13-7-1937
28	ΓΡΕΒΕΝΑ ΚΟΖΑΝΗΣ	328/27-9-1930			263/13-7-1937
29	ΠΑΡΑΜΥΘΙΑ ΘΕΣΣΙΡΟΤΙΑΣ	328/27-9-1930			263/13-7-1937
30	ΚΟΛΥΜΒΑΡΙΟ ΧΑΝΙΩΝ	328/27-9-1930			127/11-3-1936
31	ΠΑΡΟΣ	360/30-10-1930			263/13-7-1937
32	ΚΡΟΚΕΕΣ ΛΑΚΩΝΙΑΣ	360/30-10-1930			379/28-11-1930
33	ΜΟΧΟΣ ΗΡΑΚΛΕΙΟΥ	360/30-10-1930			244/21-8-1933
34	ΜΑΓΟΥΛΑΔΕΣ ΚΕΡΚΥΡΑΣ	360/30-10-1930	ΝΥΜΦΑΙ ΚΕΡΚΥΡΑΣ		127/11-3-1936
35	ΑΒΔΟ ΗΡΑΚΛΕΙΟΥ	360/30-30-1930	ΚΑΣΤΕΛΛΙΟ ΠΕΔΙΑΔΑΣ ΗΡΑΚΛΕΙΟΥ	16/16-1-1932 289/30-9-1933	127/11-3-1936
36	ΠΙΡΕΒΕΖΑ	360/30-10-1930			263/13-7-1937
37	ΔΕΣΦΟΝΗ ΠΑΡΝΑΣΣΙΔΑΣ ΦΩΚΙΔΑΣ	132/15-5-1931	ΙΤΕΑ ΠΑΡΝΑΣΣΙΔΑΣ ΦΩΚΙΔΑΣ	269/18-9-1933	127/11-3-1936
38	ΜΑΓΕΣΑΝΙ ΚΟΡΙΝΘΙΑΣ	201/15-7-1931			127/11-3-1936
39	ΤΣΑΙ ΚΑΡΑΔΑ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ	311/8-9-1932	ΜΟΥΡΕΣΙ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ		127/11-3-1936
40	ΚΑΣΤΕΛΛΑΝΟΙ ΚΕΡΚΥΡΑΣ	311/8-9-1932		342/9-10-1934	127/11-3-1936
41	ΝΕΟΧΩΡΙΟ ⁹⁹				127/11-3-1936
42	ΕΙΡΑΝΩΜΗ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗΣ				244/21-8-1933
43	ΚΟΡΘΙΟ ΑΝΔΡΟΥ				244/21-8-1933

99. Για τα κατάφερα γεωργικά σχολεία στο Νεοχώριο, στην Επανομή Χαλκιδικής και στο Κορθίο Ανδρου, δεν έχουμε βρει τα Προεδρικά Διατάγματα ίδρυσής τους.

Πίνακας 2: Οι μαθητές της Α΄ τάξης του σχ. έτους 1931-1932

Α/Α	ΕΠΙΘΥΤΜΟ	ΟΝΟΜΑ	ΠΑΤΡΩΝΥΜΟ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΤΑΓΙΣΓΗΣ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ ΓΟΝΕΑ	ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΜΟΣ ΦΟΙΤΗΣΗΣ
1	ΒΛΑΧΟΣ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ	ΠΕΤΑΛΙΑ	15	ΠΟΙΜΗΝ	ΠΡΟΗΧΘΗ
2	ΔΗΜΗΤΡΑΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΕΠΙΣΚΕΨΙΣ	19	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
3	ΔΗΜΗΤΡΑΣ	ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΕΠΙΣΚΕΨΙΣ	16	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΣΤΑΣΙΜΟΣ ΛΟΓΩ ΑΠΟΥΣΙΩΝ
4	ΚΟΣΚΙΝΑΣ	ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ	ΣΩΚΡΑΤΗΣ	ΣΤΡΗΝΙΔΑΣ	15	ΟΡΦΑΝΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
5	ΜΑΛΑΧΑΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
6	ΞΑΝΘΟΣ	ΕΥΓΥΧΙΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
7	ΠΟΥΛΙΑΣΗΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΠΕΤΑΛΙΑ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
8	ΡΑΔΟΣ	ΜΙΛΤΙΑΔΗΣ	ΑΝΤΩΝΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	-	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΣΤΑΣΙΜΟΣ ΛΟΓΩ ΑΠΟΥΣΙΩΝ
9	ΡΙΖΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	-	-	ΣΤΑΣΙΜΟΣ ΛΟΓΩ ΑΠΟΥΣΙΩΝ
10	ΡΙΖΟΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	19	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
11	ΤΣΕΝΕΜΙΗΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	-	-	ΣΤΑΣΙΜΟΣ ΛΟΓΩ ΑΠΟΥΣΙΩΝ

Πίνακας 3: Οι μαθητές της Α΄ τάξης του σχ. έτους 1932-1933

Α/Α	ΕΠΩΝΥΜΟ	ΟΝΟΜΑ	ΠΑΤΡΩΝΥΜΟ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΙΔΕΛΜΑ ΓΟΝΕΑ	ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΜΟΣ ΦΟΙΤΗΣΗΣ
1	ΑΓΓΟΒΛΑΣΙΤΗΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΠΕΡΟΥΛΑΔΕΣ	16	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
2	ΑΥΛΩΝΙΤΗΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ		ΜΑΓΟΥΛΑΔΕΣ	-	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
3	ΒΕΛΟΥΡΑΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΝΥΜΦΑΙ	13	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
4	ΒΛΑΣΕΡΟΣ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΠΕΡΟΥΛΑΔΕΣ	-	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΣΤΑΣΙΜΟΣ ΛΟΓΩ ΑΠΟΥΣΙΩΝ
5	ΓΟΥΔΕΛΗΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΜΙΧΑΗΛ	ΜΑΓΟΥΛΑΔΕΣ	13	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
6	ΔΟΥΚΑΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΒΕΛΟΝΑΔΕΣ	13	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
7	ΚΑΛΟΥΔΗΣ	ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΜΑΓΟΥΛΑΔΕΣ	12	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
8	ΚΟΥΒΑΡΑΣ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΠΕΡΟΥΛΑΔΕΣ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
9	ΚΟΥΔΑΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΣΤΕΦΑΝΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	19	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
10	ΚΟΥΡΤΕΛΕΣΙΗΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΔΟΥΚΑΔΕΣ	15	ΔΑΣΚΑΛΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
11	ΚΟΡΙΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
12	ΛΕΟΝΤΕΥΣΙΗΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ	ΠΕΡΟΥΛΑΔΕΣ	-	ΠΑΝΤΟΠΩΛΗΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
13	ΛΙΝΤΟΡΟΗΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ	ΠΕΛΕΚΑΣ	16	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
14	ΜΕΤΑΛΛΙΝΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΣΤΕΦΑΝΟΣ	ΚΟΡΑΚΙΑΝΑ	15	ΓΕΩΡΓΟ-ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
15	ΠΟΛΥΤΗΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ		ΝΥΜΦΑΙ	14	ΟΡΦΑΝΟΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
16	ΠΟΤΑΛΑΞΗΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΑΓ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ	13	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
17	ΡΙΖΟΣ	ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
18	ΡΙΖΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
19	ΣΤΟΡΙΑΝΝΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ	ΜΑΓΟΥΛΑΔΕΣ	12	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
20	ΤΖΗΛΙΟΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ	ΧΩΡΟΕΠΕΣΚΟΠΟΙ	15	ΥΠΑΛΛΗΛΟΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
21	ΤΣΙΡΙΓΩΤΗΣ	ΘΕΟΦΙΛΟΣ	ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ	ΑΓΙΟΙ ΔΟΥΛΟΙ	13	ΥΦΑΣΜΑΤΕ-ΜΠΟΡΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ



Πίνακας 4: Οι μαθητές της Β΄ τάξης του σχ. έτους 1933-1934

A/A	ΕΠΩΝΥΜΟ	ΟΝΟΜΑ	ΠΑΤΡΩΝΥΜΟ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ ΓΟΝΕΑ	ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΜΟΣ ΦΟΙΤΗΣΗΣ
1	ΒΕΛΟΥΡΑΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
2	ΔΟΥΚΑΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΒΕΛΟΝΑΔΕΣ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΗΡΕ
3	ΚΟΥΡΤΕΛΕΣΗΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΔΟΥΚΑΔΕΣ	17	ΔΑΣΚΑΛΟΣ	ΑΠΟΛΥΤΗΡΙΟ
4	ΚΟΥΒΑΡΑΣ	ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΠΕΡΟΥΛΑΔΕΣ	16	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΟΛΥΤΗΡΙΟ
5	ΚΟΥΡΙΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
6	ΑΝΤΩΝΟΗΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ	ΠΕΛΕΚΑΣ	17	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΗΡΕ
7	ΝΟΥΛΑΣΗΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΑΓ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΟΛΥΤΗΡΙΟ
8	ΜΙΖΟΣ	ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΟΛΥΤΗΡΙΟ
9	ΡΙΖΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΕΧΩΡΗΣΕ
10	ΣΤΟΥΠΑΝΝΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ	ΜΑΓΟΥΛΑΔΕΣ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΗΡΕ
11	ΣΤΟΥΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ	ΘΕΟΦΙΛΟΣ	ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ	ΑΓΙΟΙ ΔΟΥΛΟΙ	13	ΥΦΑΣΜΑ- ΤΕΜΠΟΡΟΣ	ΑΠΟΛΥΤΗΡΙΟ



Πίνακας 5: Οι μαθητές της Α΄ τάξης του σχ. έτους 1933-1934

Α/Α	ΕΠΩΝΥΜΟ	ΟΝΟΜΑ	ΠΑΤΡΩΝΥΜΟ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ ΓΟΝΕΑ	ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΜΟΣ ΦΟΙΤΗΣΗΣ
1	ΒΛΑΧΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΣΤΕΦΑΝΟΣ	ΑΓ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ	13	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
2	ΓΟΥΛΗΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΑΓΡΑΦΟΙ	15	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
3	ΔΙΒΡΙΩΤΗΣ	ΣΤΕΦΑΝΟΣ	ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ	ΣΦΑΚΕΡΑ	13	ΔΑΣΚΑΛΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
4	ΔΙΒΡΙΩΤΗΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ	ΣΦΑΚΕΡΑ	17	ΔΑΣΚΑΛΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
5	ΔΟΛΙΑΝΙΤΗΣ	ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΑΓΙΟΙ ΔΟΥΛΟΙ	13	ΚΗΠΟΥΡΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
6	ΔΟΜΑΝΙΤΗΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΑΓΙΟΙ ΔΟΥΛΟΙ	13	ΠΑΝΤΟΠΩΛΗΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
7	ΚΕΦΑΛΛΗΝΟΣ	ΑΝΔΡΕΑΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	13	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
8	ΚΕΦΑΛΛΗΝΟΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΝΑΠΟΛΕΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	13	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
9	ΚΛΑΔΑΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΚΑΡΟΥΣΑΔΕΣ	20	ΔΗΜΟΣΙΟΓΡΑΦΟΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
10	ΛΑΜΠΟΥΡΑΣ	ΝΙΚΚΟΛΑΟΣ	ΠΑΥΛΟΣ	ΚΑΙΗΜΑΤΙΑ	13	ΚΗΠΟΥΡΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
11	ΛΕΥΘΕΡΙΩΤΗΣ	ΑΝΤΩΝΙΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΓΙΑΝΝΑΔΕΣ	16	ΔΗΜ. ΥΠΗΡΕΤΗΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
12	ΠΑΓΚΑΛΗΣ	ΠΡΟΚΟΠΙΟΣ	ΘΕΟΔΩΡΟΣ	ΚΑΤΩ ΓΑΡΟΥΝΑΣ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
13	ΠΡΟΒΑΤΑΣ	ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ	ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ	ΚΑΒΒΑΛΟΥΡΙ	-	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
14	ΣΑΪΤΑΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΚΑΒΒΑΛΟΥΡΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
15	ΣΠΟΥΡΟΠΟΥΛΟΣ	ΧΡΙΣΤΟΣ	ΘΕΟΦΙΛΟΣ	ΚΑΒΒΑΛΟΥΡΙ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
16	ΤΡΟΥΣΑΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΣΦΑΚΕΡΑ	13	ΑΓΡΟΦΥΛΑΞ	ΔΙΕΚΟΨΕ
17	ΤΣΩΛΗΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΘΕΟΦΙΛΟΣ	ΛΑΥΚΙ	16	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ
18	ΧΑΚΙΔΑΣ	ΕΥΓΕΝΙΟΣ	ΣΤΑΜΑΤΙΟΣ	ΧΩΡΕΠΙΣΚΟΠΟΙ	13	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΔΙΕΚΟΨΕ

Πίνακας 6: Οι μαθητές της Α΄ τάξης του σχ. έτους 1934-1935

A/A	ΕΠΩΝΥΜΟ	ΟΝΟΜΑ	ΠΑΤΡΩΝΥΜΟ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ ΓΟΝΕΑ	ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΜΟΣ ΦΟΙΤΗΣΗΣ
1	ΑΡΜΕΝΗΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΒΕΛΟΝΑΔΕΣ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΙΧΘΗ
2	ΔΕΒΡΙΩΤΗΣ	ΣΤΕΦΑΝΟΣ	ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ	ΣΦΑΚΕΡΑ	13	ΔΑΣΚΑΛΟΣ	ΔΙΕΚΟΥΉ
3	ΚΕΦΑΛΛΗΝΟΣ ¹⁰⁰	ΑΝΔΡΕΑΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΙΧΘΗ
4	ΚΕΦΑΛΛΗΝΟΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΑΠΕΚΛΕΙΣΘΗ ΕΞΕΤΑΣΕΩΝ
5	ΚΕΦΑΛΛΗΝΟΣ ¹⁰¹	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΝΑΠΟΛΕΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΑΠΕΚΛΕΙΣΘΗ ΕΞΕΤΑΣΕΩΝ
6	ΚΛΑΔΑΣ ¹⁰³	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΚΑΡΟΥΣΑΔΕΣ	14	ΔΗΜΟΣΙΟΓΡΑΦΟΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
7	ΞΑΝΘΟΣ	ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ	ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΙΧΘΗ
8	ΞΑΝΘΟΣ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΙΧΘΗ
9	ΜΑΡΙΤΣΑΣ	ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ	-	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΔΙΕΚΟΥΉ
10	ΡΙΖΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ	ΝΥΜΦΑΙ	13	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΙΧΘΗ
11	ΤΡΟΥΣΑΣ ¹⁰⁴	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΙΩΑΝΝΗΣ	ΣΦΑΚΕΡΑ	14	ΑΓΡΟΦΥΛΑΞ	ΔΙΕΚΟΥΉ

100. Ο Κεφαλληνός Ανδρέας είχε εγγραφεί στην Α΄ τάξη και το σχολικό έτος 1933-34, αλλά είχε διακόψει.

101. Ο Κεφαλληνός Νικόλαος του Ναπολέοντα είχε εγγραφεί στην Α΄ τάξη και το σχολικό έτος 1933-34, αλλά είχε διακόψει.

102. Ο Κεφαλληνός Νικόλαος του Ναπολέοντα διέκοψε τα μαθήματα τον Οκτώβριο του 1934 και επανήλθε τον Απρίλιο του 1935.

103. Ο Κλάδας Σπυρίδων είχε εγγραφεί στην Α΄ τάξη και το σχολικό έτος 1933-34, αλλά δεν είχε φοιτήσει καθόλου.

104. Ο Τρουσός Νικόλαος είχε εγγραφεί στην Α΄ τάξη και το σχολικό έτος 1933-34, αλλά είχε διακόψει.



Πίνακας 7: Οι μαθητές της Α΄ τάξης του σχ. έτους 1935-1936

A/A	ΕΠΩΝΥΜΟ	ΟΝΟΜΑ	ΠΑΤΡΩΝΥΜΟ	ΤΟΙΟΣ ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ ΓΟΝΕΑ	ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΜΟΣ ΦΟΙΤΗΣΗΣ
1	ΚΛΑΔΑΣ ¹⁰⁵	ΣΠΥΡΙΔΩΝ	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΚΑΡΟΥΣΑΔΕΣ	15	ΔΗΜΟΣΙΟΓΡΑΦΟΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
2	ΚΕΦΑΛΛΗΝΟΣ ¹⁰⁶	ΝΙΚΟΛΑΟΣ	ΝΑΠΟΛΕΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	15	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΔΕΝ ΦΟΙΤΗΣΕ
3	ΑΔΕΞΑΚΗΣ	ΜΙΧΑΗΛ	ΞΕΝΟΦΩΝ	ΝΥΜΦΑΙ	12	ΓΕΩΡΓΟΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ
4	ΚΟΝΤΟΣΤΑΝΟΣ	ΓΕΩΡΓΙΟΣ	ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ	ΝΥΜΦΑΙ	14	ΚΤΗΜΑΤΙΑΣ	ΠΡΟΗΧΘΗ

105. Ο Κλαδάς-Νικόλαος είχε εγγραφεί στην Α΄ τάξη και τα σχολικά έτη 1933-34 και 1934-1935, αλλά δεν είχε φοιτήσει καθόλου.

106. Ο Κεφαλληνός Νικόλαος του Ναπολέοντα είχε εγγραφεί στην Α΄ τάξη και τα σχολικά έτη 1933-34 και 1934-35.

Το γεγονός ότι οι μαθητές Κλαδάς Νικόλαος και Κεφαλληνός Νικόλαος επί τρία συνεχόμενα σχολικά έτη ενεγράφησαν στην Α΄ τάξη, αλλά δεν φοίτησαν, προκύπτει ερωτηματικά σχετικά με τον λόγο της εγγραφής τους.



ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗΝ ΑΝΑΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΟΨΗΣ ΚΑΙ ΣΥΝΘΕΣΗΣ ΤΟΥ ΚΕΦΑΛΟΝΙΤΙΚΟΥ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΣΜΟΥ. ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ ΕΝΑ ΒΙΒΛΙΟ

Η πρόσφατη μελέτη του φιλόλογου και διδάκτορα της Ιστορικής Επιστήμης Πέτρου Πετράτου (στο εξής: Π. Π.) δεν έρχεται με μοναδικό σκοπό να συμπληρώσει ένα ακόμη βιβλιογραφικό κενό στην ήδη αποσπασματική και ενίοτε ελλειμματική γνώση μας γύρω από τη συγκρότηση της Πολιτικής Σχολής των Επτανησίων Ριζοσπαστών. Ακόμα, δεν επιδιώκει την ανάδειξη του ριζοσπαστικού κινήματος ως μιας μεμονωμένης τοπικής ιστορικής και πολιτικής συγκυρίας, η οποία αναφύεται αποκομμένη από το προτσές της ιστορικής εξέλιξης εντός των στενών γεωγραφικών ορίων της Κεφαλονιάς και επομένως οι όποιες προεκτάσεις, συνδηλώσεις ή απηχήσεις της αφορούν αποκλειστικά το συγκεκριμένο χωροχρόνο.

Το παρόν έργο ανοίγει παράθυρο στο επτανησιακό πολιτικό τοπίο του πρώιμου αλλά και όψιμου 19ου αιώνα, αναδεικνύοντας σφαιρικά και ολόπλευρα όλες ανεξαιρέτως τις πτυχές της επτανησιακής κοινοπολιτικής εμπειρίας. Συγχρόνως, αποτελεί πρωτότυπη συμβολή στην επτανησιακή ιστοριογραφία στο βαθμό που προχωράει τολμηρά σε θεμελιώδεις διασαφήσεις γεγονοτολογικού τύπου ενώ τροφοδοτεί με πλούσια στοιχεία τη μελέτη της πολιτικής ιστορίας μέσα από τη συστηματική αξιοποίηση των πλουσιότατων πρωτογενών ιστορικών πηγών, αλλά και μέσα από την κριτική ανασύνθεση της δευτερογενούς εγχώριας και διεθνούς βιβλιογραφίας. Ιδιαίτερα, όμως, σημαντική είναι η συμβολή του συγγραφέα στην ανάδειξη των ευρύτερων ιδεολογικο-πολιτικών πτυχών ενός κινήματος, που δεν περιοριζόταν μόνο στην αλυτρωτική πολιτική αλλά είχε και κοινωνικές συνιστώσες.

• Η Εύη Παναγιωτάτου είναι φιλόλογος, Msc Νεοελληνικής Φιλολογίας.

Ο Π. Π. με πνεύμα επιστημονικής ανεξαρτησίας, δίχως αναστολές και ιδεολογικές αγκυλώσεις υπερβαίνει τα έως τώρα παγιωμένα ιστορικά ερμηνευτικά σχήματα και διαλέγεται κριτικά τόσο με τις διαδοχικές και συχνά αλληλοσυγκρουόμενες ερευνητικές τύχες του ριζοσπαστικού κινήματος όσο και με ολόκληρη την επτανησιακή ιστοριογραφία εν γένει. Άλλωστε, όσοι τον είχαν δάσκαλο αλλά και όσοι παρακολούθησαν και εξακολουθούν να παρακολουθούν το εν προόδω έργο του επί μία και πλέον τριακονταετία γνωρίζουν καλά την ακλόνητη πίστη του «στην αφομοίωση της ιστορίας ως αέναης πάλης αντίθετων ιδεών, καταστάσεων και γεγονότων, ως μια διαπλοκή οικονομικών, κοινωνικών, πολιτικών και άλλων πολιτισμικών παραγόντων, αφού σύμφωνα πάντα με τον ίδιο στην ιστορία –όπως και στη ζωή– δεν υπάρχει αυτοτέλεια, τα γεγονότα δεν αυτονομούνται, αλλά αντίθετα συνυφαίνονται και συνυπάρχουν». Κι αυτήν, ακριβώς, την πίστη έρχεται να υποστηρίξει ενναργέστερα με την καινούρια του μελέτη, συγκεφαλαιώνοντας παλαιότερα και νεότερα ερευνητικά δεδομένα.

Το περιεχόμενο του βιβλίου

Ως ένας αρχικός στόχος του πονήματος – καρπού πολύχρονης και επίμοχθης ερευνητικής δραστηριότητας – διαφαίνεται η αποκατάσταση του Ριζοσπαστισμού στο γεωγραφικό και ιδεολογικό του πλαίσιο. Από τις πρώτες κιόλας σελίδες του βιβλίου ο συγγραφέας με σταθερή πυξίδα προσανατολισμού τη βαθιά αίσθηση της ιστορικότητας που τον διέπει, μας επισημαίνει ότι η κοσμοθεωρία των Κεφαλονιτών Ριζοσπαστών – και έτσι όπως συνάγεται από τις διακηρύξεις τους – είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πολιτική και συνεπώς ενσωματώνει όχι μόνο τη θεωρία της επανάστασης αλλά ένα δόγμα πολιτικής, πρακτικής, οργάνωσης, στρατηγικής και τακτικής. Σκιαγραφείται, λοιπόν, εντέχνως η πρόθεσή του να φέρει στο φως τις άγνωστες αυτές εκφάνσεις του κοινωνικού ριζοσπαστισμού. Πράγματι, το βιβλίο προσφέρει ένα πολύ διαφωτιστικό πανόραμα των ερμηνευτικών προσεγγίσεων του επαναστατικού φαινομένου, πρωτίστως. Πρόκειται για μια μνημειώδη σύνθεση απειράριθμων και πολύμορφων κοινωνικο-οικονομικών, πολιτικών και πολιτισμικών φαινομένων σε μια συγκροτημένη και διαυγή ιστορική αφήγηση, όπου κυριαρχεί η διαλεκτική της συνύπαρξης της μικρο- με τη μακρο-κλίμακα μέσα στους καθοριστικούς χωρο-χρονικούς άξονες της ιστορικής αλλαγής και εξέλιξης.

1. Βλ. Έφη Ραζή, «Οι Εποχές του Eric Hobsbawm», *Το Βήμα*, 10.10.2004. Ανακτήθηκε από τον εξής ιστότοπο: <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=161679> [Ανακτήθηκε στις 10 Μαΐου 2018].

Το έργο του Π. Π. εγγράφει την πορεία του κεφαλληνιακού αγωνιστικού ριζοσπαστισμού σε μεγάλους χρονικούς κύκλους και προτείνει την έννοια του μετασχηματισμού ως κεντρικό αναλυτικό και ερμηνευτικό εργαλείο-μεθοδολογία εξ ολοκλήρου εδραζόμενη στον επιστημονικό διαλεκτικό ιστορικό υλισμό. Έτσι, επιδίδεται στην αναζήτηση των κοινωνικών δυνάμεων, που υποκινούν τη μεταβολή σε κάθε ιστορική στιγμή, και στις διαδικασίες των προωθητικών αλλαγών της ιστορικής εξέλιξης. Κωδικοποιεί τη συσσωρευμένη πολιτική εμπειρία των κοινωνικών υποκειμένων και αντιμετωπίζει την ιστορία ως εμβάθυνση και ως προϋπόθεση για την πολιτική πράξη. Για το λόγο αυτό δεν αρκείται σε ρηχές νομιμοποιητικές αφηγήσεις. Αντίθετα, ανασυνθέτει το υλικό του παρελθόντος σε τρόπο ώστε να δίνει απαντήσεις για το σήμερα αφού το σύνολο της μελέτης του θίγει ζητούμενα που, αν και έλαβαν χώρα σε ένα απώτατο ιστορικό παρελθόν, προσομοιάζουν ωστόσο σε εκπληκτικό βαθμό με τη σημερινή μας κατάσταση, με τη συγκυρία που διασχίζουμε. Με αυτόν τον τρόπο θεμελιώνει μία νέα οπτική για την πολιτική ιστορία του τόπου μας. Με απλά λόγια οι σελίδες του βιβλίου προσκαλούν και ταυτόχρονα προκαλούν τον αναγνώστη σε μια εκ νέου αναμέτρηση και διαλεκτική αλληλεπίδρασή του με τις ιδεολογικές και πολιτισμικές συνιστώσες του κοινωνικού Ριζοσπαστισμού.

Το κύριο σώμα της μελέτης του Π. Π. διαρθρώνεται σε τρεις βασικούς άξονες. Το πρώτο μέρος καταπιάνεται με τη λεγόμενη «προϊστορία του κινήματος» και τις συνθήκες που συντέλεσαν στην εμφάνισή του. Στο πλαίσιο αυτό προσφέρεται μια πυκνή σύνθεση της πρώτης περιόδου της Αγγλοκρατίας, όπου με τη Συνθήκη των Παρισίων το 1815 τα Επτάνησα αποτέλεσαν το Ιόνιο κράτος, υπό την άμεση και αποκλειστική προστασία της Μεγάλης Βρετανίας, ενώ λίγο αργότερα, δηλαδή το 1817, ψηφίζεται από το Νομοθετικό Σώμα (το οποίο είχε συγκροτηθεί από τον Thomas Maitland) το ανελεύθερο και αντιδραστικό Σύνταγμα του Ηνωμένου Κράτους των Ιονίων Νήσων – ένα σύνταγμα, που παραχώρησε όλες ανεξαιρέτως τις εξουσίες στα χέρια του Υπατου Αρμοστή. Με αυτόν τον τρόπο τα Επτάνησα δεν μεταβλήθηκαν, όπως μας εξιστορεί ο συγγραφέας, σε ένα ακόμη προτεκτοράτο της Βρετανικής θαλασσοκρατίας αλλά ακόμα χειρότερα μετατράπηκαν σε ημι-αποικία της, όπως αντίστοιχα είχε πράξει στον ίδιο ιστορικό χρόνο η Αγγλία με την Ινδία. Πολύ γλαφυρά περιγράφονται μέσα από τη μελέτη του Π. Π. οι βρετανικές απόπειρες δυτικοποίησης και αποικιοποίησης της Επτανήσου, οι οποίες σφίγγουν ολοένα και περισσότερο τη θηλιά γύρω από το λαιμό του επανησιακού λαού. Ωστόσο, το έργο αυτό δεν επιχειρούν να διεκπεραιώσουν αποκλειστικά με τις δικές τους δυνάμεις οι Άγγλοι κατακτητές. Στο πλευρό τους στοιχίζονται οι

εγγώριοι συνεργάτες τους, δηλαδή η επτανησιακή αριστοκρατική και μεγαλοαστική τάξη.

Στη συνέχεια, παρακολουθούμε τις ιδιάζουσες αντικειμενικές συνθήκες, που η νέα αυτή διοικητική τάξη πραγμάτων επιφέρει στην οικονομία της Κεφαλονιάς. Οι μεγαλογαιοκτήμονες του παλιού βενετσιάνικου Libro d' oro εξαιτίας του ανταγωνισμού που προκαλεί η ραγδαία άνοδος της αστικής τάξης στο ιστορικό προσκήνιο, χάνουν σταδιακά τα προνομιά τους. Έτσι, οι παλιοί φεουδάρχες, μη θέλοντας να αλλάξουν το επίπεδο του τρόπου ζωής τους, με τη βοήθεια της τοκογλυφίας συνθλίβουν τα αγροτικά στρώματα, ενισχύοντας το ασφυκτικό καθεστώς της αγροληψίας: Η αβάσταχτη φτώχεια, η κοινωνική αδικία, οι διωγμοί αγροτών, εργατών, μικροβιοτεχνών και φωτισμένων διανοουμένων, ο βρόχος της Βρετανικής Διοίκησης, η σύναψη υπέρογκων δανείων από την «Προστάτιδα Δύναμη», τα δυσβάσταχτα φορολογικά χαράτσια στο λαό, ο έλεγχος της εκπαίδευσης και η στέρησή της από το λαό, η φήμωση της ελληνικής λαλιάς και γλώσσας, τα σκανδαλώδη προνόμια υπέρ των τοπικών ευγενών και φεουδαρχών, η αύξηση των εισαγωγών και η παρεμπόδιση της κεφαλληνιακής αγροτικής παραγωγής, τα παιχνίδια των Ελλήνων πολιτικών-οργάνων της ξενοκρατίας, ξεσήκωσαν τα αγροτικά και λαϊκά στρώματα της Κεφαλονιάς σε μακρόχρονους, σκληρούς και αιματηρούς αγώνες, ενάντια στους ξένους και εγχώριους εξουσιαστές και εκμεταλλευτές τους.

Οι αγώνες μάλιστα αυτοί, όπως μας επισημαίνει ο συγγραφέας, είχαν ξεκινήσει στην Κεφαλονιά ήδη από το 1830, για να κορυφωθούν στη δεκαετία του 1840 καθώς τώρα, δηλαδή στα μέσα της δεκαετίας του 1840, εξέλειπαν σταδιακά οι ανασταλτικοί παράγοντες, που έως τότε λειτουργούσαν κατασταλτικά και περιοριστικά στην πολιτική τους διατύπωση: με τις μεταρρυθμίσεις του αρμοστή Seaton καθιερώθηκε η ελευθεροτυπία και η ελευθεροψηφία, οπότε διαχέονται μέσω του Τύπου οι επαναστατικές ιδέες, ενώ με την παραχώρηση του δικαιώματος ίδρυσης λεσχών κατοχυρώνεται το στοιχειώδες δικαίωμα της συγκέντρωσης, οπότε ανοίγει ο δρόμος οργανωτικής συγκρότησης της λαϊκής βάσης του κινήματος.² Όπως διατυπώνεται στο βιβλίο του Π. Π.

2. Την εθνική ιδέα ουδέποτε οι Κεφαλονίτες Ριζοσπάστες την αντιμετώπισαν ως στείρο εθνικιστικό στόχο, ανάλογο με εκείνον της Μεγάλης Ιδέας της οθωνικής Ελλάδας, που την ίδια εποχή κατακυριεύει και αποπροσανατολίζει τους Έλληνες. Μέσα από τις διακηρύξεις των κοινωνιστών ριζοσπαστών τονίζεται η προσήλωση τους στο δόγμα της Λαϊκής Κυριαρχίας και στο στόχο της εγκαθίδρυσης της Δημοκρατίας, καθώς «εγκατεστημένη ελευθερά και ανεξάρτητος εθνικότης» και «πλήρης κυριαρχία του Λαού» είναι δύο στοιχεία αναγκαία και αδιαχώριστα, χωρίς την ύπαρξη των οποίων «εις τας κοινωνίας ούτε ιδίαν και ζώσαν προσωπικότητα, ούτε ιδίαν και ελευθέραν θέλησιν

στηρίγματα, μοναδικοί σύμμαχοι των λαϊκών στρωμάτων και των αγώνων τους ήταν μερικοί φωτισμένοι διανοούμενοι, που έχοντας σπουδάσει στη δυτική Ευρώπη και αδυνατώντας να αποκατασταθούν εργασιακά μετά την επιστροφή τους στο νησί ή έχοντας ορισμένοι από αυτούς βιώσει και συμμετάσχει στις συνταρακτικές λαϊκές εξεγέρσεις σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, κομίζοντας έτσι ανάλογη οργανωτική εμπειρία συναφών κινήματων στις αποσκευές τους, μεταλαμπάδευσαν στην Κεφαλονιά τις ιδέες της κοινωνικής, ταξικής απελευθέρωσης και χειραφέτησης του λαού.

Το νόημα, επομένως, της πολιτικής καθοδήγησης των ηγετικών μορφών του ριζοσπαστικού κινήματος και έτσι όπως αντανακλάται από την πληθώρα των ιστορικών τεκμηρίων που προσκομίζει ο συγγραφέας, συνίσταται στην αφύπνιση της υποβόσκουσας ταξικής συνείδησης των κοινωνικών αυτών τμημάτων εξαιτίας της βρετανικής αποικιοκρατικής διαχείρισης της οικονομίας της Κεφαλονιάς. Πράγματι, η ιδιαιτερότητα του μικρόκοσμου των νησιών του Ιονίου πελάγους μέσα στον ευρύτερο ελληνικό κόσμο έχει ως κύριο αίτιο τη μακρόχρονη δυτική κατάκτηση, τα αποτυπώματα της οποίας εμφανίζονται έκτυπα σε ορισμένα στοιχεία του εποικοδομήματος.³ Συνακόλουθα η συγγένεια αυτή των Ιόνιων νησιών με το δυτικό πρότυπο της τιμοκρατικά διαρθρωμένης κοινωνίας τα καθιστά πιο δεκτικά στην επίδραση και ιδεολογική πρόσληψη συναφών ευρωπαϊκών φιλοσοφικών ιδεών και τάσεων. Έτσι, η παρισινή αστικοδημοκρατική επανάσταση που ξέσπασε τον Φεβρουάριο του 1848, η οποία κατέλυσε την δεσποτική Ιουλιανή Μοναρχία εγκαθιδρύοντας τη Δεύτερη Γαλλική Δημοκρατία, έγινε το σύμβολο μιας σειράς επαναστατικών κινήματων που εκδηλώθηκαν την ίδια χρονιά σε όλη την Ευρώπη και αντίστοιχα πυροδότησε την εκ νέου αντίσταση των

*δυνάμεθα να εννοήσωμεν», κατά τον Ηλία Ζερβό Ιακωβάτο. Και πράγματι, τα Επτάνησα μεθενωτικά αποτέλεσαν μια ειδική περίπτωση αποαποικιοποίησης, που από το καθεστώς της διοικητικής και πολιτικής αυτονομίας, πέρασαν (ενσυνείδητα) κατευθείαν σε εκείνο της εθνικής συσσωμάτωσης και όχι της εθνικής ανεξαρτησίας. Δε χρειαζόταν να πυροδοτηθεί ο εθνικισμός των Επτανησίων, ο οποίος θεωρητικά θα επιτάχυνε μία διαδικασία απόσχισης εδαφών από κάποια προϋπάρχουσα πολυεθνική αυτοκρατορία, όπως συνέβαινε με τους λαούς της ΝΑ και Κεντρικής Ευρώπης προκειμένου να επιτευχθεί η πολυπόθητη αυτονομία και η ενιαία κρατική υπόσταση. Πρβλ. Αναστάσιος Ιωάννης Μεταξάς, «Επτανησιακή Αποαποικιοποίηση και Σύγχρονη Πολιτική Επιστήμη», *Κερκυραϊκά Χρονικά: Δ' Πανιώνιο Συνέδριο (Πρακτικά)*, τ. 2, τχ. xxvι, Κ. Δαφνής, Κέρκυρα, 1982, σσ. 36-42.*

3. Τη συνοπτική θεώρηση της προγενέστερης ενετικής επτανησιακής ταξικής διαστρωμάτωσης αντλώ από τη μελέτη της Δώρας Μόσχου, «Οψεις της ιστορίας και της κοινωνικής διαστρωμάτωσης της Κέρκυρας στο έργο του Κων. Θεοτόκη», στο *Ανθολογία Ιονίου Λογοτεχνίας, Πρακτικά Συνεδρίου*, τ. Β', 12 Δεκεμβρίου 2008, Αργοστόλι, σσ. 109-113.

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟ ΚΕΝΤΡΙΚΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΕΤΕΩΡΩΝ

Επτανησίων απέναντι στην Προστασία.⁴

Στη συνέχεια ο Π. Π. προχωρά στο δυναμικό συσχετισμό του κοινωνικοοικονομικού παράγοντα, που προηγουμένως ανέδειξε, με την πολιτισμική και πολιτική παράδοση αναδεικνύοντας έτσι τις κοινωνικές εκκείνες δυνάμεις, που διαρρηγνύουν τις υφιστάμενες κοινωνικοπολιτικές δομές κατά τις περιόδους που προοικονομούν το ξέσπασμα των κοινωνικών επαναστάσεων. Μέσα, λοιπόν, σε αυτό το ασφυκτικό κοινωνικοπολιτικό κατεστημένο διαμορφώνονται και συγκροτούνται στα Επτάνησα πάγιες πολιτικές ομαδοποιήσεις ή, όπως τις αποκαλεί ο συγγραφέας, «πολιτικές συσπειρώσεις ή πολιτικοί πυρήνες» καθώς σύμφωνα πάντα με τον ίδιο κατά την εξεταζόμενη περίοδο δεν υπήρξαν συμπαγή και συγκροτημένα κόμματα. Αυτές είναι οι εξής: η φατρία των Καταχθονίων ή Προστασιανών, οι Μεταρρυθμιστές και οι Ριζοσπάστες, που μάχονταν δυναμικά για την ελευθερία και την εθνική ανεξαρτησία. Πλάι σε αυτούς τους πολιτικούς σχηματισμούς αναδύεται στην Ζάκυνθο και το πολιτικό μόρφωμα των Ενωτιστών υπό τον Ζακύνθιο γιατρό Κωνσταντίνο Λομβάρδο, που κατηλεύτηκε τους αγώνες και τις θυσίες των Κεφαλονιτών Ριζοσπαστών.

Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, λοιπόν, παρουσιάζεται σαν συνέχεια και κοινωνικό επακόλουθο των πολιτικών αυτών ροπών και τάσεων η καθοριστική εξέλιξη, που σηματοδοτείται από τη γέννηση μιας πρώιμης μορφής συνδικαλιστικής οργάνωσης του ελλαδικού χώρου, η οποία αντανακλάται στην ίδρυση και λειτουργία των πολιτικών λεσχών της Κεφαλονιάς. Στο πλαίσιο αυτό και αφού ο συγγραφέας έχει πραγματοποιήσει πρώτον μία αναγωγή στις ευρωπαϊκές γενεαλογικές καταβολές των – αστικού τύπου – πολιτικών αυτών συσσωματώσεων σχιαγραφώντας, έτσι, τους αντίστοιχους τόπους και τρόπους σύστασης και οργανωτικής διάρθρωσής τους σε Αγγλία και Γαλλία και αφού δεύ-

4. Η αμφισβήτηση του συντηρητισμού και των δεσποτικών καθεστώτων, που το Συνέδριο της Βιέννης είχε παλινρθώσει, αποτελούσε το κοινό τους χαρακτηριστικό. Τα επαναστατικά κινήματα της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης πυροδοτήθηκαν από το φιλελευθερισμό και τον εθνικισμό που οδήγησε σε εδαφικές αποσχίσεις, αφού οι διάφορες εθνότητες που συμβίωναν υποδουλωμένες μέσα σε αχανείς πολυεθνικές αυτοκρατορίες (Αυτοκρατορία των Αψβούργων, Οθωμανική Αυτοκρατορία κ.ο.κ.) διεκδίκησαν την εδαφική τους αυτονομία και την ενιαία κρατική τους υπόσταση (Γερμανική και Ιταλική Ενοποίηση, Ελληνική Επανάσταση κ.ο.κ.). Στη Γαλλία και στην Αγγλία, ωστόσο, πέραν του φιλελευθερισμού και του εθνικισμού που ήταν κοινή επιδίωξη, διατυπώνονται νέες διεκδικήσεις, κοινωνικού κυρίως περιεχομένου, που προβλήθηκαν από τους εργάτες, το νέο στρώμα της κοινωνίας που προσέκυψε μετά τη βιομηχανική επανάσταση. Στον ορίζοντα άρχισε να διαφαίνεται η επιτακτική ανάγκη επίλυσης του Κοινωνικού Ζητήματος, που ανέκυψε από τις οξυμένες ταξικές αντιθέσεις που η ραγδαία εκβιομηχάνιση της παραγωγής σε συνάρτηση με την πιστωτική κρίση του 1846 προκάλεσαν. Βλ. Ι. Σ. Κολιόπουλος, *Νεώτερη Ευρωπαϊκή Ιστορία 1789-1945*, σ. 153 κ.ε.

τερον ανιχνεύει τις αντίστοιχες προδρομικές μορφές τους στην Κεφαλονιά, έτσι όπως αυτές προέκυψαν κατά την περίοδο της πρώτης κυριαρχίας του νησιού από τους Γάλλους Δημοκρατικούς (ιακωβινεία), διατυπώνει ένα δυναμικό ορισμό του όρου λέσχη: πρόκειται για τον τόπο συνάθροισης, συγκέντρωσης και συζήτησης των αστών πολιτών, που στη συνέχεια παρεισφρήσανε στους κόλπους του τα λαϊκά στρώματα, οπότε μετατρεπόταν σε χώρο συνάντησης και όσμωσης και άλλων αντιπολιτευτικών ομάδων, για να καταστεί τελικά ένα πολιτικό κέντρο έξω από τον έλεγχο του κράτους που στόχευε να ενεργήσει ως κέντρο ελέγχου, κριτικής αλλά και ανατρεπτικής διαμαρτυρίας κατά της υφιστάμενης κρατικής αρχής. Η σύσταση των λεσχών συντίθεται, επομένως, από μεικτές οργανώσεις μικροαστικών και εργατικών-αγροτικών στοιχείων, ενώ μέσα σε αυτά τα κέντρα χαράσσονται οι συντεταγμένες των διαδικασιών συγκρότησης των ιστορικών υποκειμένων και των συναφών δράσεών τους.

Η ανάλυση της μελέτης εστιάζεται στο σημείο αυτό, α) στη σχηματοποίηση της ίδρυσης και συγκρότησης των πολιτικών λεσχών β) στην περιγραφή της λειτουργίας και της συμμετοχής τους στον ενωτικό αγώνα και τελικά στην παρακμή των λεσχών αυτών ως συνέπεια της άλωσης της κινηματικής τους δράσης. Τρεις ήταν οι κυριότερες πολιτικές σχέσεις, που συστάθηκαν στις δυο πόλεις του νησιού κατά την περίοδο της Αγγλοκρατίας: Το αναγνωστήριο «Μουσείον “Ο Κοραής”» και το «Δημοτικόν Κατάστημα» στο Αργοστόλι καθώς και το «Αναγνωστήριο “Η Ομόνοια”», που συστάθηκε στο Ληξούρι. Στην πρώτη λέσχη συγκεντρώνονταν τα φιλελεύθερα μέλη της κεφαλονίτικης κοινωνίας και αντάλλασσαν ιδέες και απόψεις για την πολιτική κατάσταση και κυρίως για τα εθνικά θέματα. Αν και ήταν κέντρο τόνωσης του εθνικού φρονηματισμού, ωστόσο τα μέλη του Κοραή παρουσίαζαν εμφανείς τάσεις συμβιβασμού με την Προστασία και πλήρη απουσία διεκδικητικών αγώνων με κοινωνικό περιεχόμενο, με αποτέλεσμα η λέσχη αυτή να μετατραπεί σταδιακά στο πολιτικό κέντρο των Μεταρρυθμιστών. Αυτός ήταν, άλλωστε, ο λόγος που οδήγησε πολλά από τα προοδευτικότερα μέλη της -με πρωτοστάτες τον Ιωσήφ Μομφερράτο και τον Δημήτριο Δαυή- στο να αποσχιστούν από αυτήν, οπότε το Γενάρη του 1848 θα προχωρήσουν στη συγκρότηση μίας νέας πολιτικής λέσχης στο Αργοστόλι, πιο ριζοσπαστικοποιημένης από την πρώτη, που θα την ονομάσουν «Δημοτικόν Κατάστημα», δηλαδή το Κατάστημα του Λαού. Το ριζοσπαστικό αυτό κέντρο, όπως μας εξιστορεί ο Π. Π. υπήρξε μαχητική και πρωτοπόρα εστία αντίστασης και ένα από τα σημαντικότερα βήθρα των εξωκοινοβουλευτικών αγώνων των πρωτοριζοσπαστών. Σε αντίστοιχη ιδεολογική τροχιά και παράλληλο κοινωνικοπο-

λιτικό προσανατολισμό με το «Δημοτικόν Κατάστημα» του Αργοστολιού κινούνταν και η λέσχη «Ομόνοια» του Ληξουρίου.

Σε αυτό το πλαίσιο ο συγγραφέας με οδηγό την अपαράβατη αρχή του στη διαλεκτική ενότητα της θεωρίας με την πράξη προχωρά στην αναλυτική καταγραφή των πρακτικών εκφάνσεων της συμμετοχής των ριζοσπαστικών λεσχών στον αντιπροστασιανό αγώνα των Κεφαλονιτών Ριζοσπαστών, αναδεικνύοντας, εν τέλει, την αγωνιστική τους δράση ως προϊόν της διαχείρισης και επεξεργασίας των νέων ιδεών εντός των πολιτικών λεσχών. Ειδικότερα, οι λέσχες «Δημοτικόν Κατάστημα» Αργοστολίου και «Ομόνοια» Ληξουρίου, που αποτελούσαν τα κέντρα της σύναξης των Ριζοσπαστών, μονοπωλούν την αφήγηση εξαιτίας της πλούσιας αγωνιστικής δράσης τους. Είναι χαρακτηριστικό, μάλιστα, ότι ο αναγνώστης με όχημα τη γλαφυρή αφήγηση του συγγραφέα μυείται με τελετουργικό τρόπο στα άδυτα του «Δημοτικού Καταστήματος» του 19ου αιώνα και γίνεται κοινωνός και μέτοχος των μυστικών συνεδριάσεων των Κεφαλονιτών Ριζοσπαστών, ενώ παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς τις πολιτικές πρωτοβουλίες της λέσχης, την οργανωτική της διάρθρωση, τις ιδεολογικές τοποθετήσεις και τις πολιτικές θέσεις των μελών της, τον καθορισμό των μορφών πάλης και δράσης τους ακόμα και τους συνωμοτικούς μηχανισμούς που ενίοτε αναπτύσσουν, ανακτώντας με αυτόν τον τρόπο μια ολοζώντανη εικόνα από τη λειτουργία της λέσχης. Μας παραθέτει, επίσης, αναλυτικές πληροφορίες για τη στρατολόγηση, παραίτηση, αντιπαράθεση, καταγγελία, λιποταξία, διαγραφή των μελών του «Δημοτικού Καταστήματος». Ακολουθεί η αναφορά και αναλυτική παράθεση στοιχείων για την ίδρυση και λειτουργία της επίσης ριζοσπαστικής πολιτικής λέσχης «Αναγωστήριον “Η Ομόνοια”» στο Ληξούρι. Τοποθετεί χρονικά την ίδρυσή της στο διάστημα μεταξύ Ιουνίου του 1849 και Φεβρουαρίου του 1850. Έχοντας στοιχειοθετήσει τη λειτουργία των πολιτικών λεσχών, ο συγγραφέας καταγράφει διεξοδικά τις αντιπροστασιανές δραστηριότητές τους, τις διακλαδώσεις, αλλά και τα σημαίνοντα πρόσωπα, που εντάσσονται σε αυτές.

Στο τρίτο μέρος του βιβλίου, ο Π. Π. μας παρουσιάζει με κινηματογραφικό τρόπο τις πολύμορφες αγωνιστικές δράσεις των ριζοσπαστικών λεσχών στο νησί της Κεφαλονιάς ως προς την καθιέρωση του εορτασμού της εθνικής επετείου της 25ης Μαρτίου – ενέργειες που συνιστούν άκρως τολμηρές αντιστασιακές πράξεις από πλευράς Ριζοσπαστών απέναντι στη βρετανική εξουσία. Συνακόλουθα μας περιγράφει τις εκάστοτε προετοιμασίες των μελών τους για τη συμμετοχή τους στον εκλογικό στίβο μέχρι και το 1869, οπότε οι λέσχες θα παρακμάσουν και το «Δημοτικόν Κατάστημα» θα μετατραπεί σε Δημοτικό

Πολιτικό Σύλλογο. Η αναμέτρησή τους στον εκλογικό αγώνα είχε ως αποτέλεσμα την εκλογή πολλών μελών τους ως βουλευτών στην Ιόνιο Βουλή αλλά και στα τοπικά δημοτικά συμβούλια επηρεάζοντας έτσι τα πολιτικά δρώμενα του νησιού και αποκτώντας εντυπωσιακό βήμα στην Ενάτη Βουλή της Επτανήσου, όπου το 1850 θα διαλαλήσουν σε όλους τους τόνους τον εθνικό και πολιτικό τους πόθο για αποτίναξη της Προστασίας. Έτσι, οι πολιτικές λέσχες της Κεφαλονιάς μετατράπηκαν σε αποφασιστικές οργανώσεις άσκησης εξουσίας. Ήταν, μπορούμε να πούμε, συνελεύσεις συνοικιών της πόλης, που αρχικά είχαν δημιουργηθεί και σαν εκλογικές περιφέρειες, για να γίνονται εκλογικές συνελεύσεις. Οι πληβείοι, οι χειρώνακτες εργάτες και οι μικροαστοί της Κεφαλονιάς μετέτρεψαν τα τμήματα αυτά στα πρώτα κέντρα άσκησης πολιτικής δράσης, απέναντι στη νομοθετική συνέλευση, στην οποία μέχρι τότε η μεγαλοαστική και αριστοκρατική τάξη είχε την εξουσία. Αυτός είναι σε γενικές γραμμές ο εξαιρετικά ζωντανός και πολιτικά αεικίνητος χώρος στον οποίο ο συγγραφέας μας ξεναγεί.

Εν κατακλείδι, και αφού πλέον έχουν διερευνηθεί όλες ανεξαιρέτως οι πτυχές του κεφαλληνιακού αγωνιστικού Ριζοσπαστισμού, ο συγγραφέας συνοψίζοντας τις εκτιμήσεις και τα συμπεράσματα του διαλεκτικού αυτού πολιτικού σχηματισμού, αναδεικνύει τη συμπόρευση του κατώτερου κλήρου με τον απλό λαό κάτω από την πολιτική και ιδεολογική καθοδήγηση των ριζοσπαστικών λεσχών. Συνάγεται, επομένως, ότι το επτανησιακό ριζοσπαστικό κίνημα υπερβαίνοντας το στείο ορθολογισμό του Διαφωτισμού υπερασπίστηκε σθεναρά την ορθόδοξη πίστη και λατρεία ως ιερό κειμήλιο της λαϊκής παράδοσής των Επτανησίων, οι οποίες ούσες απαραίτητα συνεκτικά στοιχεία του επτανησιακού κοινωνικού ιστού συνέβαλαν συσπειρωτικά στον μεγαλειώδη ενωτικό αγώνα. Συγκεφαλαιώνοντας, η μελέτη κλείνει με τον επίλογο του συγγραφέα, όπου καταδεικνύει τη συνέχεια των ριζοσπαστικών ιδεών και αγώνων από τα μέσα του 19ου αιώνα και για έναν αιώνα μετά. Η αφετηρία της σκέψης των πρωτοσοσιαλιστικών εκδηλώσεων του ελλαδικού χώρου αναμφισβήτητα επισφραγίστηκε αλλά και συνεχίστηκε μέσα από τη σκέψη και τη δράση των μαχητικών επιγόνων των Πρωτοριζοσπαστών Ρόκκου Χοϊδά, Παναγιώτη Πανά και Μαρίνου Αντύπα.

Εξαιρετικό βοήθημα αποτελεί το παράρτημα του βιβλίου, όπου ο συγγραφέας παρουσιάζει ανέκδοτες κυρίως επιτολές πολιτικά μονόφυλλα, έγγραφα της αστυνομίας και αναφορές αλλά και σπάνιες φωτογραφίες-ντοκουμέντα της εποχής, πολλά εκ των οποίων δημοσιεύονται για πρώτη φορά εδώ και μπορούν συνολικά να αποτελέσουν από μόνα τους πλουσιότερες πηγές ανάλυσης των πολιτικών γεγονότων της

περιόδου. Η γραφή του Π. Π. διαθέτει παλμό και συμπαρασύρει τον αναγνώστη, ενώ το έργο απευθύνεται σε όλο ανεξαιρέτως το εύρος του αναγνωστικού κοινού.

Οι ριζοσπαστικές λέσχες: μήτρες επαναστατικής νοοτροπίας και πρακτικής

Ιδιαίτερα διεισδυτική κρίνεται, ωστόσο, η ανάδειξη του καταλυτικού ρόλου των ριζοσπαστικών λεσχών «Δημοτικόν Κατάστημα» και «Αναγνωστήριον “Η Ομόνοια”» στη συνένωση των κεφαλονίτικων λαϊκών δυνάμεων. Η ευρεία απήχηση του ενωτικού κινήματος στα κατώτερα στρώματα της Κεφαλονιάς το 1848 συνδέεται με το μονιμότερο και οξύτερο χαρακτήρα που είχαν εδώ οι οικονομικοκοινωνικές συνθήκες απ' ό,τι στα άλλα Ιόνια νησιά και εξηγείται από την πίστη που είχαν οι ομάδες αυτές, ότι η Ένωση με την Ελλάδα θα έφερνε όχι μόνο την πολιτική αποκατάσταση αλλά και την κοινωνική χειραφέτηση. Ωστόσο, η μετατροπή της απατηλής ενότητας των τάξεων σε ασυμφιλίωτη αντίθεση ανάμεσα στην τοπική άρχουσα τάξη, η οποία είχε αγκιστρωθεί στο άρμα των ξένων κυριάρχων, και στην τάξη των εργατών, των μικροεπαγγελματιών των πόλεων και της μεγάλης μάζας των αγροτών έδωσε στους μαχόμενους αγωνιστές σημαντικές εμπειρίες ταξικής πάλης, ενώ αποτέλεσε την πρακτική επιβεβαίωση της ταξικότητας της αστικής δημοκρατίας. Έτσι, ο ταξικός ανταγωνισμός έγινε εμπειρικά αισθητός, αντιληπτός.

Σύντομα οι ριζοσπαστικές λέσχες μετατράπηκαν στις μήτρες της επαναστατικής νοοτροπίας στην Κεφαλονιά. Υπηρέτησαν με συνέπεια τον αγώνα για Ένωση και όξυναν την πάλη με τον κατακτητικό ζυγό και τα εγχώρια όργανά του. Ενισχύθηκαν το αίτημα για άμεση αναδιανομή του πλούτου και ανακούφιση των λαϊκών στρωμάτων από τα σκληρά μέτρα της Προστασίας, προσανατολίζοντας έστω και ακούσια την πάλη σε ταξική γραμμή. Βοήθησαν να αναδειχθεί ακόμα καλύτερα η σύγκρουση των δύο γραμμών (Ενωτιστών-Ριζοσπαστών) στο ενωτικό κίνημα, συμβάλλοντας ενεργά στην ανάπτυξη του πρώιμου ελληνικού ταξικού κινήματος. Μάλιστα, ο κοινωνικός ριζοσπαστισμός των δύο αυτών λεσχών αντιλήφθηκε από την πρώτη ώρα τον ρόλο της επικοινωνίας και εργάστηκε με ζήλο για την εκπαίδευση και ενημέρωση του λαού. Για το σκοπό αυτό τα ιδρυτικά μέλη των λεσχών υπερακοντίζοντας με τόλμη το φόβο της λογοκρισίας στήριξαν την έκδοση εφημερίδων, μέσα από τις οποίες υπερασπίστηκαν με κάθε τρόπο αλλά και με προσωπικές θυσίες τα δικαιώματα των αδυνάτων. Πολιτικά φύλλα σαν το Φιλελεύθερο του Ζερβού, την Αναγέννησι του Μομφερράτου και το Χωρικό του Δημ. Δαυή στην Κεφαλονιά βοηθούν τους Επτανήσιους Ριζο-

σπάστες να αξιοποιήσουν την ισχυρή λαϊκή τους βάση. Η γραπτή προπαγάνδα τους παρουσιάζει αξιοσημείωτο όγκο και μπορεί κάλλιστα να συγκριθεί με το ρόλο ενός «κεντρικού οργάνου» των σημερινών πολιτικών κομμάτων.

Η αδρομερής χαρτογράφηση της στρατηγικής, που οι πολιτικές σχέσεις του νησιού αναπτύσσουν κατά τη διάρκεια του αγώνα, αποκαλύπτει επιπλέον ότι τα ριζοσπαστικά αυτά κέντρα διαδραμάτισαν ακόμα περισσότερο αποφασιστικό ρόλο στη διάχυση της ριζοσπαστικής ιδεολογίας στην ύπαιθρο και στα χωριά της Κεφαλονιάς και έμμεσα πυροδότησαν τις τοπικές εξεγέρσεις. Η επέκταση της επιρροής και δράσης των λεσχών στον αγροτικό κόσμο κρυσταλλώθηκε στην κορυφαία στιγμή της ταξικής διαπάλης, που έλαβε χώρα στην Κεφαλονιά, **όταν τον Αύγουστο του 1849 οι επαναστατημένοι αγρότες της Σκάλας επιχείρησαν να απαλλοτριώσουν τους απαλλοτριωτές τους.**⁵ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πρόκειται για την πρώτη ένδειξη που καταγράφεται στον ελλαδικό χώρο εφαρμογής της θεωρίας σαν όπλο στον πρακτικό ταξικό αγώνα, «σαν βία που επαναστατικοποιεί τις μάζες». Γενικότερα, αποτελεί μια από τις ιδιότητες του ιστορικού προτσές ότι οι αναλφάβητες, εκμεταλλευόμενες, ακτήμονες πληβειακές μάζες υιοθετούν ιδέες προοδευτικών στοχαστών, μετατρέπουν τις ιδέες αυτές σε πράξη και τις κάνουν «υλική δύναμη»⁶ – ανεξάρτητα απ' το γεγονός ότι τα φτωχά αγροτικά στρώματα του νησιού λόγω της «ελλειμματικής» ταξικής συνειδητοποίησής τους και της ανεπαρκούς οργάνωσής τους χρησιμοποιήθηκαν σε ένα βαθμό ως «μέσον» υλοποίησης των σχεδιασμών της τοπικής αριστοκρατίας και βεβαίως υπήρξαν και πάλι τα μόνα θύματα του ανταγωνισμού και της αλληλοεχδίκησης των καταπιεστών τους.⁷

5. Την εξέγερση της Σκάλας διαδέχτηκε η αιματηρή καταστολή σε μια αυταρχική επίδειξη δύναμης της Προστασίας προς παραδειγματισμό των «στασιαστών» και αποτροπής αντίστοιχων μελλοντικών εξεγέρσεων: επιβλήθηκαν έκτακτα στρατοδικεία, εκτελέσεις δι' απαγχονισμού, μαστίγωμα, ενώ η θηριωδία της αγγλικής αποικιακής πολιτικής επισφραγίστηκε από την πολύμηνη λευκή τρομοκρατία που καθιέρωσε, η οποία βύθισε το νησί στο αίμα και το πένθος και έπληξε θανάσιμα τον οικονομικό του τομέα.

6. Η εμφάνιση και ανάπτυξη των πρώιμων κομμουνιστικών οργανώσεων των πληβείων εμφανίζεται στην ιστορία στην περίοδο τους Έτους Ι της Γαλλικής Επανάστασης (1789) σαν πολιτική αντανάκλαση του ταξικού ανταγωνισμού ανάμεσα στην αστική τάξη που κατακτούσε την εξουσία και του προ-προλεταριάτου που εξελισσόταν σε σύγχρονο βιομηχανικό προλεταριάτο. Η λαϊκή δημοκρατική τάξη εμφανίζεται ξανά με το ιδανικό της «κόκκινης δημοκρατίας» των μεταγενέστερων κομμουνιστών και αναζωογονείται και πάλι από τους κομμουνάρους του 1871, βλ. Ούλιχ Λούαρ, «Για την πολιτική οργάνωση των κομμουνιστών στην Ιστορία», ΚΟΜΕΠ (Θεωρητικό και πολιτικό όργανο της ΚΕ του ΚΚΕ, τχ. 3, 2001).

7. Η αντιπαράθεση των ανερχόμενων αστών με τους ευγενείς και γαιοκτήμονες

Εντούτοις, το σύνθημα της Γαλλικής Επανάστασης «Ελευθερία-Ισότητα-Αδελφότητα», που με θέρμη διατράνωσαν οι πρωτεργάτες του ριζοσπαστικού κινήματος, δημιούργησε την προσδοκία συλλογικής κοινωνικής προόδου μέσα από τις αναγκαίες κοινωνικές βελτιώσεις και έξω από τα όρια της ιακωβίνικης «μεσοαστικής ευπρέπειας»⁸: Αν η διαλεκτική της ελευθερίας είχε ερείσματα για την ανερχόμενη αστική τάξη, η ισότητα και η αδελφότητα όμως ανασηματοδοτούνταν από τις κατώτερες τάξεις της Κεφαλονιάς, διατυπώνοντας το αίτημα του κοινωνικού εξισωτισμού⁹ και συντελώντας στη διαμόρφωση μίας νέου τύπου εξελικτικής και συνάμα αγωνιστικής αντίληψης μέσα στους κόλπους της μικροαστικής κοινωνίας της Κεφαλονιάς. Ειδικότερα, οι πληβείοι της Κεφαλονιάς πήραν μέσα από τις πολιτικές λésχες αλλά και από μέσα από το ριζοσπαστικό Τύπο τις ιδέες του μικροαστικού εξισωτισμού του Γάλλου διαφωτιστή Rousseau και τις ερμήνευσαν με τη δική τους έννοια σε «αριστερό εξισωτισμό», ο οποίος περιλάμβανε το αίτημα της ριζικής αγροτικής μεταρρύθμισης με απαλλοτρίωση χωρίς αποζημίωση των αριστοκρατικών και εκκλησιαστικών αγαθών,

άφηνε περιθώρια ελπίδας για τη βελτίωση της εθνικής και κοινωνικής θέσης των καταπιεσμένων από όλους – Αγγλοκρατία, μεγαλογαιοκτήμονες και μεγαλοαστούς – λαϊκών στρωμάτων.

8. Το οικονομικό μοντέλο που πρόσφερε ο Ιακωβινισμός, προέβλεπε ουσιαστικά τη σταδιακή μετατόπιση της ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής από την επιχειρηματική αστική τάξη στα μικροαστικά στρώματα. Το όραμα της τριανδρίας του Ιακωβινισμού (Ροβεσπιέρος-Κουτόν-Σαιν-Τζουστ) ήταν να οικοδομήσει μία δημοκρατία άπειρων ελεύθερων μικροϊδιοκτητών, βλ. G. Lefebvre, *Η Γαλλική Επανάσταση*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 2003, σσ. 399-404..

9. Σύμφωνα με τη Στυλιανή Μπαλούμη, *Κοινωνικοπολιτικές και Θρησκευτικές Θέσεις του Ευρωπαϊκού και Νεοελληνικού Διαφωτισμού*. (Βολταίρος, Μοντεσκιέ, Ρήγας Φεραίος, Ελληνική Νομαρχία). *Κοινωνιολογική διερεύνηση, Διδακτορική Διατριβή*, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, ΑΠΘ, Θεολογική Σχολή, Θεσσαλονίκη 2017, σσ. 266-267, το πολιτικό πρόγραμμα του Ιακωβινισμού, κατά τον C. C. Brinton, μπορεί να συνοψισθεί στα εξής: ανεξάρτητο εθνικό κράτος, μη μοναρχικό πολίτευμα, καθολική ψηφοφορία, χωρισμός Εκκλησίας - κράτους, ίσα πολιτικά δικαιώματα, κατάργηση των κοινωνικών διακρίσεων και προνομίων, ανταγωνιστική βιομηχανική και αγροτική οικονομία, ατομική ιδιοκτησία χωρίς μεγάλες περιουσίες και χωρίς την εξαθλίωση της υπερβολικής φτώχειας. Ο Ιακωβινισμός «πρόσφερε ένα μοντέλο ζωής σύμφωνο με τη διαφωτιστική φιλοσοφία, με στήριγμα και υπόβαθρο τον αστικό ορθολογισμό. Η αναγέννηση του ανθρώπου και του πολίτη θα έπρεπε να εξασφαλίζεται από την ελευθερία, την πολιτική ισότητα και την εθνική κυριαρχία και, ταυτόχρονα, να εξασφαλίζεται η ευτυχία του με θεμέλια την ατομική ιδιοκτησία και τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Μέσα σ' αυτό το σύστημα επιδιωκόταν να συνδυαστεί ο ατομικισμός με τον ωφελιμισμό. Αυτό σήμαινε ότι "σκοπός της κοινωνικής οργάνωσης είναι η εξασφάλιση της ατομικής ευτυχίας" από τη μία πλευρά. Το άτομο, όμως, από την άλλη δε θα αφηνόταν να χαθεί μέσα στην κοινωνία, αλλά θα μπορούσε να πραγματώσει το σκοπό του, αφού θα τον αναζητούσε "μέσα στον ίδιο του τον εαυτό" [...]».

καθώς και της παράδοσης της γης σε φτωχούς αγρότες και αγροτικούς εργάτες. Πολιτικά, ο «αριστερός εξισωτισμός» εννοούσε την εφαρμογή μιας άμεσης δημοκρατίας, της αδιαμεσολάβητης άσκησης της εξουσίας από το λαό. Οι αγώνες των αγροτών είχαν ταξική όσμωση όσο λίγο κι αν το συνειδητοποιούσαν οι ίδιοι. Οι λαϊκές δυνάμεις με την καθημερινή πάλη τους για τη βελτίωση των συνθηκών ζωής τους γίνονταν οι πραγματικοί στυλοβάτες της προόδου, της κοινωνικής απελευθέρωσης και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Από την άλλη πλευρά, οι θυσίες τους θέρειναν το ποτάμι της λαϊκής οργής κατά των εξουσιαστών και εκμεταλλευτών του μόχθου και των οραμάτων τους.

Στο πλαίσιο αυτό ο συγγραφέας καταγράφει με συνέπεια τη μορφή της κοινωνικής συμπεριφοράς του λαού και άρα της μορφής της πολιτικής δράσης του ενάντια σε ό, τι ένιωθε να τον αλλοτριώνει, να τον εξοντώνει, να τον συνθλίβει οικονομικά, κοινωνικά, ηθικά, πολιτικά. Έτσι, οι ερμηνευτικές προσβάσεις του Π. Π. δεν επικαλούνται απλώς την προφανή ερμηνευτική νομιμότητα κι αυτοτέλεια του εκάστοτε ιστορικού φαινομένου και δεν επιτρέπουν κάποια μόνιμη κι αδιαμφισβήτητη ιεράρχησή του, π.χ. με βάση το σχήμα οικονομική βάση - πολιτικό εποικοδόμημα. Αντίθετα, η εξιστόρησή του είναι ταυτόχρονα οικονομικοκοινωνική, πολιτική, διπλωματική, γεωγραφική, φυλετική, εθνική, ψυχολογική: Σφυγμομετρά τον βαθμό αντίστασης των Κεφαλονιτών Ριζοσπαστών και ελέγχει τα αντανακλαστικά τους απέναντι στο αυταρχικό καθεστώς της Βρετανικής Προστασίας και των εγχώριων οργάνων της. Αποτιμά το βαθμό μετασχηματισμού της ταξικής συνείδησης των απλών Κεφαλονιτών. Προχωρά στη διαλεκτική συνεξέταση των τρόπων δεξίωσης των νεότευκτων - έστω επείσακτων - ριζοσπαστικών ιδεών από τα ίδια τα λαϊκά επτανησιακά στρώματα. Ανατέμνει τους τρόπους και τις πρακτικές διαμόρφωσης του κεφαλονίτικου λαού σε συλλογικό υποκείμενο επαναστατικής ανατροπής της αντιδραστικής Αγγλοκρατίας. Ανιχνεύει την ιστορική πρωτοβουλία των μαζών. Χαρτογραφεί τη στρατηγική επεξεργασία της ριζοσπαστικής ιδεολογίας και τη μετουσίωσή της σε κινηματική δράση. Εξετάζει το ρόλο του υποκειμενικού παράγοντα. Δίχως να παραγνωρίζεται ο ρόλος της προσωπικότητας και του ηγετικού στελέχους, προβάλλεται ωστόσο ο αποφασιστικός ρόλος του πλήθους των "ανώνυμων" αγωνιστών ως οντότητας παρούσας σε κάθε φάση του αγώνα, αποκαθιστώντας έτσι το ιστορικό βάθος στο οποίο άφησαν ανεξίτηλα τα ίχνη τους.

Με έναν υπαδειγματικά διαλεκτικό τρόπο, ο συγγραφέας, αναδεικνύει τις προωθητικές πλευρές αλλά και τα όρια του προμαρξικού κοινωνισμού των πρώτων ριζοσπαστών του ελλαδικού χώρου, καθιστώντας διαυγέστερη τη μετέπειτα ενσωμάτωση επιμέρους στοιχείων των

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΑΝΕΞΑΡΤΗΤΟΤΗΤΑΣ

διανοητικών κατασκευών τους στις αντιλήψεις των επιγόνων τους - όχι μονάχα στη σφαίρα των ιδεών αλλά κυρίως στην πολιτική πρακτική και στην ιστορική δυναμική της ταξικής πάλης. Έτσι, μέσα από αυτήν την πολυπρισματική μεθοδολογία εκβάλλει στην αφήγηση των γεγονότων ότι το σύνθετο πολιτικό φαινόμενο του Ριζοσπαστισμού, που θεμελιώθηκε και εξελικτικά αναπτύχθηκε στην Κεφαλονιά κατά την περίοδο της Βρετανικής Προστασίας, ήταν παράγωγο μιας μακράς κοινωνικής διεργασίας, προϊόν ιστορικών αναγκών, το αποκορύφωμα της βαθιάς ταξικής πάλης εξαιτίας των οξυμένων αντιφάσεων ενός αυταρχικού και συγχρόνως εκμεταλλευτικού τύπου πολιτικού κατεστημένου στα Επτάνησα εξ ορισμού αντιδραστικού σε κάθε έννοια κοινωνικής προόδου. Πρόκειται, πράγματι, για μία μέγιστη προσπάθεια σύλληψης από πλευράς συγγραφικού υποκειμένου ενός πολυμερούς, ενιαίου και αδιάσπαστου, οργανικού όλου.

Ακόμα, οι πολιτικές λέσχες της Κεφαλονιάς καλλιέργησαν συστηματικά το ιδεώδες της κοινωνικής αλληλεγγύης μεταξύ των μελών τους -συνθήκη που αναμφισβήτητα δημιούργησε νέες προϋποθέσεις στη διεξαγωγή του αντιπροστασιανού αγώνα. Μέσα από το έργο του Π. Π. προκύπτει ότι τα ριζοσπαστικά αυτά κέντρα μετατρέπονται βαθμιαία στα πρώτα κοινωνικά εργαστήρια και σχολεία επεξεργασίας της επαναστατικής θεωρίας και πράξης του ελλαδικού χώρου. Προσδίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στην ολόπλευρη διαπαιδαγώγηση και στον ουσιαστικό φωτισμό των μελών τους μέσα από τη λειτουργία αναγνωστηρίων αλλά και μέσα από τις διαφωτιστικές τους εξορμήσεις, συνέδραμαν αποφασιστικά στην καλλιέργεια των δρόμων της προοπτικής τους, στο βαθμό που πολλαπλά υποστήριξαν την ανάπτυξη εκείνων των γνώσεων και ικανοτήτων που δεν υπηρέτησαν απλώς το σύγχρονο ιστορικό παρόν τους αλλά δημιούργησαν το μέλλον μέσω της διεύρυνσης της αντίληψης των υπαρκτών και ιστορικά θεμελιωμένων προοπτικών.

Όπως πολύ παραστατικά περιγράφεται στο βιβλίο, μέσα σε αυτά τα κέντρα οι ακτήμονες και τα φτωχά εργατικά στρώματα των πόλεων δημιούργησαν μια πολιτική στέγη, μια πολυσύχναστη λαϊκή κοινότητα. Ήταν τόποι πολιτικής μόρφωσης του πρώιμου προλεταριάτου και ιδεολογικής μέθεξης στο όραμα για εθνική ανεξαρτησία και λαϊκή χειραφέτηση όλων των κοινωνικών τάξεων. Εκεί αισθάνονταν τη δύναμη της οργανωμένης δράσης. Εκεί μάθαιναν μεθόδους πάλης και - αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία- απέκτησαν τη γνώση ότι πρέπει κανείς να επιβάλλει τα κοινωνικά συμφέροντά με πολιτικά μέσα. Εκεί συνέλεξαν τις πρώτες τακτικές εμπειρίες τους. Στα τμήματα αυτά, οι πληβείοι και οι χειρώνακτες εργάτες των πόλεων υπό την πολιτική καθοδήγηση των μικροαστικών στοιχείων έφεραν δικές τους μορφές οργάνωσης της άσκη-



σης εξουσίας, αρχές του δημοκρατικού συγκεντρωτισμού, τις πρώτες μορφές της λειτουργίας μιας λαϊκής δημοκρατικής τάξης, έναν ανώτερο τύπο δημοκρατίας σε σύγκριση με την έως τότε παγιωμένη αστική αντιπροσωπευτική δημοκρατία και σε ευθεία αντιπαράθεση με τον ολοκληρωτικό βρετανικό νομοθετικό συγκεντρωτισμό.¹⁰ Εν τέλει, οι διεργασίες που συντελούνται μέσα σε αυτά τα ριζοσπαστικά κέντρα, παράγουν ιδεολογήματα τα οποία συνεπικουρούν στις εξελίξεις των αντικειμενικών κοινωνικών συνθηκών της εποχής, μέσα στις οποίες αναδύονται ή και αποκτούν σχετική αυτοδυναμία, προκαλώντας συνειδητά ή λαθάνοντα ταξικά ξεσπάσματα.

Η σύγκρουση για το περιεχόμενο της εθνικής ολοκλήρωσης

Όπως ήδη υπονοήθηκε, την εποχή που εξετάζουμε, τα επαναστατικά κινήματα στην Ευρώπη διχάζονται γύρω από το δίλημμα της «εθνικής ολοκλήρωσης με κοινωνικό περιεχόμενο» ή της «εθνικής ολοκλήρωσης χωρίς κοινωνικό περιεχόμενο». Σε αυτό το πλαίσιο εκδηλώνεται και η οξεία και σφοδρότατη ιδεολογική σύγκρουση ανάμεσα στους Κεφαλονίτες Ριζοσπάστες, που έρχονταν σε αντίθεση με τους Ευρωπαίους ηγεμόνες, τους οποίους χαρακτήριζαν «τυράννους και καταπιεστές των λαών» (ήταν κατά της βασιλείας) και στο καιροσκοπικό και συντηρητικό πολιτικό μόρφωμα του Ενωτιστή Κ. Λομβάρδου με έδρα την Ζάκυνθο, που επεδίωκε την Ένωση των Επτανήσων με τη συνδρομή των ευρωπαϊκών δυνάμεων.

Ορμώμενος από τα παραπάνω γεγονότα, ο συγγραφέας της παρούσας μελέτης διερευνά διεξοδικά τις θεμελιώδεις διαφοροποιήσεις των δύο αυτών τάσεων που δίχασαν τον Ενωτικό Αγώνα. Έτσι, επικεντρώνει την οπτική του στις μεθόδους ενσωμάτωσης, που επιστράτευσε η Βρετανική Προστασία μέσω του Λομβάρδου (και όχι μόνον), προκειμένου να απονευρώσει ιδεολογικά και πολιτικά το κίνημα των Κεφαλονιτών Ριζοσπαστών, αλλά και στις άμυνες που οι τελευταίοι ανέπτυξαν και αντιπαρέταξαν, προκειμένου να περάσουν στην αντεπίθεση. Εξετάζοντας τις επιπτώσεις της εσωκομματικής διαπάλης, ο Π. Π. επισημαίνει αυστηρά ότι δεν υπήρξε κανενός είδους σχίσμα ή διάσπαση στην ηγεσία του ριζοσπαστικού κινήματος. Αντίθετα, ο Λομβάρδος εξέφρασε μια άλλη αντίληψη για τον ενωτικό αγώνα, προκαλώντας ταυτόχρονα σύγχυση μέσα στις γραμμές του ριζοσπαστικού κινήματος. Συνεπώς, ο Λομβάρδος, προσεταιριζόμενος το κυρίαρχο ρεύμα της εποχής, που εξαιτίας της αγωνιστικής δράσης των «αληθινών» Ριζοσπα-

10. Βλ. Ούλριχ Χούαρ, «Για την πολιτική οργάνωση των κομμουνιστών στην Ιστορία (Α' Μέρος)», ΚΟΜΕΠ (Θεωρητικό και πολιτικό όργανο της ΚΕ του ΚΚΕ), τχ. 3, 2001.

στών είχε μετατραπεί σε μαζικό λαϊκό κίνημα κατά της Βρετανικής Προστασίας, καπηλεύτηκε την αρχική ιδεολογία του ριζοσπαστικού κινήματος και προέβη σε μια άκρως συντηρητική αναδίπλωση. Η δε ιδεολογία του αποτυπώνεται στην εθνικιστική του ρητορεία εντός και εκτός Βουλής αλλά και στη σφοδρή επίθεση που εξαπολύει στον Κεφαλονίτη Πρωτοριζοσπάστη Ι. Μομφερράτο, στον οποίο πρόσαψε την κατηγορία του «κομμουνιστή».

Οι οξύνουσες και ιστορικά τεκμηριωμένες παρατηρήσεις του Π. Π. μας οδηγούν με απόλυτη ασφάλεια στον αποχαρκτηρισμό της ιδεολογίας του Λομβάρδου ως «ριζοσπαστικής» και του ηγέτη της ως «Ριζοσπάστη». Πρόκειται κατ' ουσίαν για μια εθνικοφιλελεύθερη¹¹ ιδεολογία η οποία κάθε άλλο παρά ρεαλιστική κρίνεται από τους «αληθείς» Ριζοσπάστες, αφού κατά τη γνώμη τους όρισε την ολέθρια έκβαση του Επτανησιακού ζητήματος μέσα από τη συναίνεση σε μια «βρετανό-πνευστη», όπως τη χαρακτήριζαν, Ένωση, η οποία πολλαπλά ζήμιωσε τον ελληνικό λαό· γι' αυτό, άλλωστε, οι τελευταίοι αρνήθηκαν να συμπράξουν σε αυτήν. Έτσι, η κατά Ζερβό Ιακωβάτο «αγυρτεία» του Λομβάρδου συντέλεσε στη διακοπή οποιασδήποτε σχέσης των «αληθών» Ριζοσπαστών με τον Λομβάρδο, στην ανατροπή του συσχετισμού δυνάμεων σε βάρος των «αληθών» Ριζοσπαστών και εν τέλει στην απονεύρωση και οριστική άλωση του ριζοσπαστικού κινήματος, στο πω-γύρισμά του, δηλαδή. Ο Π. Π. σωστά εκτιμά ότι μέσα σ' αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η διαλεκτική του εσωτερικού δράματος του επτανησιακού ριζοσπαστικού κινήματος ανάμεσα στην Ένωση και τον «Κοινωνισμό» - φαινόμενο που άλλωστε θα το δούμε πολλές φορές στην ιστορία του ελληνικού εργατικού κινήματος.¹²

Με αφορμή, τέλος, τις εορταστικές εκδηλώσεις για την εθνική επέτειο της 25ης Μαρτίου, που διοργάνωνε το «Δημοτικόν Κατάστημα», και τις επιγραφές, που αναρτούσαν τα μέλη του στην πρόσοψη του κτηρίου του, στοιχειοθετούνται οι άξονες που συνθέτουν – και συνεχουν – τα ιδεολογικά ερείσματα των πρώτων Ριζοσπαστών. Με αυτόν τον τρόπο στρέφεται ακόμα περισσότερο η προβληματική μας στην κατεύθυν-

11. Η εντελώς αυτόνομη πολιτική πορεία του Λομβάρδου και της κοινοβουλευτικής του ομάδας καταδεικνύει εντελώς διαφορετικές αρχές, αντιλήψεις και μεθόδους ως προς το εθνικό, το θεσμικό και το πολιτειακό ζήτημα. Βλ. Χρύσα Τζαγκαρουλάκη, Ο ρόλος των Επτανησίων βουλευτών στην ελληνική πολιτική ζωή, 1864-1881. Από την «πρωτοπορία» στην πλήρη αφομοίωση, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Αθήνα 2010, σ. 479.

12. Βλ. Αναστάσης Γκίκας, *Ρήξη και Ενσωμάτωση. Συμβολή στην ιστορία του εργατικού-κομμουνιστικού κινήματος του Μεσοπολέμου (1918-1936)*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 2010.

ση της ιστορίας των ιδεών, στις ευρύτερες ιδεολογικές παραμέτρους και πολιτικές ερμηνείες και αναπαραστάσεις της εποχής. Αυτές συνδέονται αναπόδραστα με την πρόσβαση και την υποδοχή των φιλοσοφικών και πολιτικών ιδεών και τάσεων του ευρωπαϊκού χώρου στο νησί της Κεφαλονιάς. Ο Ριζοσπαστισμός, λοιπόν, οραματιζόταν μια – μακριά από κάθε ξενική εξάρτηση – δημοκρατική Ελλάδα, εστία και φάρο πολιτισμού, που θα καθόριζε ουσιαστικά τα εκπολιτιστικά δρώμενα και στην ευρύτερη περιοχή των Βαλκανίων και της Εγγύς Ανατολής, συνεχίζοντας προφανώς την κλασική παράδοση, προκειμένου να παίξει όντας επικεφαλής μιας παμβαλκανικής συμμαχίας το ρόλο καταλύτη στη λύση του Ανατολικού Ζητήματος.

Τα θεμέλια του πρωτοσοσιαλισμού

Μέσα σε αυτό το κλίμα των εκρηκτικών ιδεολογικών ζυμώσεων, ταξικών και εθνικών επαναστάσεων και κοινωνικών ανακατατάξεων, όπου οι ευρωπαϊκοί λαοί μάχονται για την αυτοδιάθεσή τους, την ίδια εποχή που η βιομηχανική επανάσταση δημιουργεί μεγάλη συγκέντρωση πληθυσμών στις πόλεις καθώς και μεγάλη συγκέντρωση του πλούτου στα χέρια των κατεχόντων τα μέσα παραγωγής, δημοσιεύεται στο Λονδίνο το Φεβρουάριο του 1848 από τους Marx και Engels *Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο* στη γερμανική γλώσσα, οπότε ανοίγει σταδιακά ο δρόμος που επιτρέπει στο εργατικό κίνημα να πορευτεί προς τη συνένωσή του με την επιστημονική κοσμοθεωρία. Ωστόσο, όπως προκύπτει μέσα από τις ιστορικές πηγές, οι Κεφαλονίτες Ριζοσπάστες καθώς και οι πρώτοι από τους επιγόνους τους το αγνοούσαν παντελώς και φυσικά δεν είχαν την παραμικρή υποψία γύρω από τα ζητήματα του επιστημονικού σοσιαλισμού. Είναι γεγονός ότι «ο καρπός της σαινσιμονικής σοσιαλιστικής ουτοπίας» των Κεφαλονιτών Πρωτοριζοσπαστών «έπεσε στην ποδιά, μα έπεσε από το δέντρο της γνώσης κι όχι από το δέντρο της ζωής», όπως αντίστοιχα σημείωνε ο Μαρξ στο μεγαλειώδες έργο του *18η Μπρυσμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη* αποτιμώντας εκεί συνολικά τις αστικοδημοκρατικές επαναστάσεις του 1848.¹³ Το φαινόμενο της ελλειμματικής ταξικής συνειδητοποίησής τους δεν είναι αναντίστοιχο με τους αργούς ρυθμούς ανάπτυξης των παραγωγικών σχέσεων της εποχής,¹⁴ όπως ευσύνοπτα αποτυπώνεται στη μελέτη του Π. Π.

13. Karl Marx, *Η 18η Μπρυσμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2005, σ. 31.

14. Άλλωστε, όπως σημείωνε ο F. Engels, «Η εξέλιξη του Σοσιαλισμού από την ουτοπία στην Επιστήμη», στο *Διαλεχτά Έργα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα χ.χ., σσ. 95-172, η ιστορική αυτή κατάσταση καθόριζε και τους ιδρυτές του σοσιαλισμού, τους πρώιμους

Επρόκειτο βεβαίως για μια αντικειμενική αδυναμία των πρώτων Ριζοσπαστών του επτανησιακού χώρου, που σε τίποτα δεν επηρεάζει την τεράστιας σημασίας συμβολή τους στη γέννηση της πρώτης σε πανελλαδική κλίμακα σοσιαλιστικής εκδήλωσης και της σταδιακής ανάπτυξης της θεωρίας της κοινωνικής επανάστασης, της στρατηγικής και τακτικής και του ρόλου του υποκειμενικού παράγοντα, έτσι όπως αυτά τα στοιχεία συντονίστηκαν μέσα από τις πολιτικές ριζοσπαστικές λέσχες τους. Με τίποτα, επίσης, δεν αναιρείται το γεγονός ότι είναι αυτοί που με τις ιδέες τους και την ανιδιοτελή δράση τους έθεσαν τα θεμέλια για τον μετέπειτα σχηματισμό των πρωτοσοσιαλιστικών εστιών και εργατικών συνδέσμων στα Επτάνησα, οριοθετώντας τις απαρχές των πρώτων βηματισμών του ελληνικού εργατικού κινήματος, ώστε δικαίως με τη δράση τους να θεωρούνται οι προάγγελοι της έλευσης της σοσιαλιστικής σκέψης στην Ελλάδα. Όσο μεγάλες κι αν ήταν οι θυσίες του αγωνιζόμενου κεφαλονίτικου λαού του 19ου αιώνα, αυτές εξαγοράζονται με τη σημασία που έχει για τον αγώνα της εργατικής τάξης, αφού έβαλαν σε κίνηση το σοσιαλιστικό κίνημα της Ελλάδας, όπως μας υποδεικνύουν οι καίριες εκτιμήσεις του συγγραφέα. Εύλογα λοιπόν, μπορούν να χαρακτηριστούν με βάση τη διαλεκτική αποτίμηση της δράσης τους, όπως αυτή συνοψίζεται στον επίλογο του βιβλίου του Π. Π., ως «κοινωνιστές διαφωτιστές» – χαρακτηρισμός που απέδιδαν άλλωστε οι Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν στους ουτοπιστές σοσιαλιστές – ή αλλιώς ως «σπορείς του κοινωνισμού» κατά τον χαρακτηρισμό που προσέδωσε στους συμπατριώτες του Ριζοσπάστες ο Κεφαλονίτης ιστοριοδίρης Ηλίας Τσιτσέλης.¹⁵

Συγκεφαλαιώνοντας, η παρούσα μελέτη εντάσσεται επάξια στην ιστοριογραφία των νεοελληνικών κοινωνικών και εργατικών κινήματων, ενώ συντελεί στην αναγωγή της Κεφαλονιάς στην κοιτίδα του κοινωνικού Πρωτοριζοσπαστισμού. Με το πλούσιο συγγραφικό και ερευνητικό του έργο ο Π. Πετράτος μας συστήνει με τα ειδικά χαρακτηριστικά του κεφαλονίτικου ριζοσπαστικού κινήματος τους αρμούς, τα συστατικά και συνεκτικά στοιχεία της φύσης του, την καρδιά του, που βρίσκεται, όπως μας αποκάλυψε μέσα από τον επίπονο και μακρόχρονο ερευνητικό του αγώνα, εκεί που χτυπά η φλέβα του ίδιου του λαού και των οργανώσεών του. Σε μια εποχή, σαν αυτή που ζούμε, όπου οι

δηλαδή ουτοπιστές σοσιαλιστές. «Στην ανωριμότητα της καπιταλιστικής παραγωγής [εν προκειμένω του αργού ρυθμού ανάπτυξης των παραγωγικών σχέσεων της ελληνικής κοινωνίας], στην ανωριμότητα των τάξεων, αντιστοιχούσαν ανώριμες θεωρίες».

15. Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, «Οι επίγονοι του Επτανησιακού Ριζοσπαστισμού», στο *Η Σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875-1974*, τ. Α', εκδ. Γνώση, Αθήνα 1995, σ. 46.

κατακτήσεις δεκαετιών δέχονται λυσσαλέα επίθεση, ποδοπατούνται και ξηλώνονται μία-μία, η μελέτη της πείρας του κινήματος από την πρώτη κιόλας κρίσιμη ώρα της γέννησής του στο νησί της Κεφαλονιάς, δεν αποτελεί πολυτέλεια αλλά αναγκαιότητα. Γιατί, αν υπάρχει ένα διαχρονικό συμπέρασμα που προκύπτει από αυτήν είναι πως πράγματι «τίποτα στη ζωή δε χαρίζεται, τα πάντα κατακτιούνται». Υπό αυτό το πρίσμα ο Π. Πετράτος μαζί με την πολύτιμη μελέτη του καταθέτει σεμνά, όπως άλλωστε προσιδιάζει στον ταπεινό του χαρακτήρα, την υπογραφή του στις λεωφόρους του μέλλοντος, για να παραφράσω τους στίχους του Ρίτσου.





ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΣΟΥΡΙΟΥ

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ ΕΝΑΣ ΛΗΣΜΟΝΗΜΕΝΟΣ ΛΟΓΙΟΣ ΤΟΥ 19ου ΑΙΩΝΑ

Τα βιογραφικά στοιχεία που διαθέτουμε για την περίπτωση του λόγιου Διονυσίου Ιω. Αραβαντινού, προέρχονται από τον ιστοριοδίφη Ηλία Τσιτσέλη και από κάποιες μικροαναφορές για την προσωπικότητά του σε μελέτες και έντυπα που αφορούν στην Ιόνιο Ακαδημία. Πρόκειται για ένα εκλεκτό πρόσωπο από την οικογένεια των Αραβαντινών¹ του 19ου αιώνα, που η δράση του και το ήθος του άφησαν αξιόλογο έργο και αγαθή μνήμη. Ωστόσο, τούτη η πρώιμη βιογραφία του λόγιου, που ακολουθεί, αποτελεί το εφιαλτήριο για περαιτέρω έρευνα και μελέτη, ώστε να φωτιστούν τα έργα και ημέρες μιας ξεχωριστής μορφής, που έως τώρα έμεινε στην άχλη της ιστορίας, μια και δεν είχαν εντοπιστεί χειρόγραφα έργα του, τα οποία και αποτελούν τα μόνα τεκμήρια της ισχυρής προσωπικότητάς του.

Γιος του Ιωάννη Αραβαντινού από τους Σουλλάρους της Πάλης Κεφαλονιάς, γεννήθηκε το 1797. Ήταν κληρικός με σπουδαία μόρφωση και σεμνοπρεπέστατος στο χαρακτήρα. Διετέλεσε μαθητής του σιναΐτου ιερομονάχου Αποστόλου,² που κατά τα πρώτα έτη του 19ου αιώνα δίδασκε στο Ληξούρι και κατόπιν μετείχε στις παραδόσεις των Ιεροκλήρων της πόλης Χαραλάμπους Τυπάλδου Ποβερέτου και Κωνσταντίνου Τυπάλδου. Κατόπιν φοίτησε στην Ιόνιο Ακαδημία.³

- Ο Γερ. Σ. Γαλανός είναι εκπαιδευτικός, ερευνητής.

1. Βλ. Ηλίας Τσιτσέλης, *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα*, τομ. Β', εν Αθήναις 1960, σ. 616. Πρόκειται για οικογένεια Βυζαντινής καταγωγής. Ο δε κλάδος της Ηπείρου προέρχεται από τον ομώνυμο της Κεφαλληνίας, πρβλ Miklosich et Muller 1157.

2. Ο.π., τομ. Α', εν Αθήναις 1904, σ. 24.

3. Βλ. ό.π., σ. 25. Βλ. επίσης Γεράσιμος Ι. Σαλβάνους – Βάσω Γ. Σαλβάνου, *Η Ιόνιος Ακαδημία*, Αθήναι 1949, σ. 73.

Προικισμένος με μεγάλη φυσική ευφράδεια, επιδόθηκε σε μελέτες των εκκλησιαστικών πατέρων και ρητόρων και διακρίθηκε στην Κεφαλονιά ως δημόσιος ιεροκήρυκας από το 1847. Άφησε σπουδαία φήμη λαμπρού ιεροκήρυκα, που πέρα από την πλούσια ευγλωττία του στηλίτευε τα κακώς κείμενα και παρουσίαζε με κατανυκτικό ύφος στο λόγο του πολλές αρετές.

Στα 1839 έπειτα από διαγωνισμό διορίστηκε καθηγητής⁴ της Ιεράς Ιστορίας και Ερμηνευτικής στην Ιόνιο Ακαδημία, αλλά παραιτήθηκε τον ίδιο χρόνο. Ο λόγος της παραίτησής του φαίνεται πως ήταν η επιστροφή στο νησί του για τον ευρύτερο ιεραποστολικό του σκοπό. Έγινε μοναχός και έπειτα ιερέας, πράγμα που ο ίδιος επιθυμούσε. Πίστευε πως με το ράσο θα μπορεί να διδάσκει, να νοουθετεί και να αγωνίζεται ορθόδοξα για τους ανθρώπους της εποχής του.

Από το 1849 δίδαξε στην Πετρίτσειο Σχολή τα ιερά μαθήματα. Παράλληλα ασκήτευε ως μοναχός στην Ιερά Μονή Λεπέδων, όπου και φρόντισε ως ηγούμενος για την ανακαίνιση του κτηριακού συγκροτήματός της καθώς και για τη διάσωση των παραδόσεών της. Πρωτίστως μερίμνησε για την πνευματική πορεία της Μονής, ώστε να γίνει τόπος μελέτης και ψυχικής θρησκευτικής ανάταξης. Κύριο μέλημά του απέτελεσε η έρευνα και καταγραφή κάθε ικανού στοιχείου για τη σύνταξη της βιογραφίας του Οσίου Ανθίμου, κτήτορα της Μονής Λεπέδων (Ανθιμος Κουρούκλης – κλάδος Κουρούκλη Ψωμά). Πέθανε το 1853 στο Μοναστήρι των Λεπέδων.

Ακολουθεί μια πρώτη καταγραφή των διασωθέντων χειρογράφων του,⁵ τα οποία χρήζουν συστηματικής μελέτης από ειδικούς μελετητές.

● Βιογραφία του Οσίου Ανθίμου του Θεότυφλου (Κουρούκλη) από τον Διονύσιο Ιωάννου Αραβαντινό. Φύλλα 4, διαστάσεων 295χιλ. x 210χιλ., με ελαφρά πλάγια γραφή.

Στα 1849 ο Διονύσιος Αραβαντινός κατέγραψε το βίο του Οσίου Ανθίμου του Κουρούκλη από τη μνήμη της ανιψιάς του Οσίου Αναστασούλας, χήρας του Ανδρέα Βασιλοπούλου. Οι αναφορές για την πληροφοριοδότη και την οικογενειακή συγγένεια με τον Άγιο Άνθιμο αποτελούν το προοίμιο του χειρογράφου που συνέταξε ο Αραβαντινός. Εύκολα διαπιστώνει κανείς πως το χειρόγραφο αποτελεί την πρώτη πρόχειρη καταγραφή, γι' αυτό που ακολούθησε αργότερα, καλογραμμένο, τακτοποιημένο και ευανάγνωστο ως επίσημη βιογραφία του Αγίου Ανθίμου, φυσικά από τον ίδιο τον συντάκτη και που περιέχεται στη συλ-

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

4. Βλ. Μιχάλης Γ. Λυκίσσας, *Η ιστορία της Ιονίου Ακαδημίας*, έκδοση Εταιρείας Φίλων της Μεγάλης Ιδέας, Αθήνα 1993, σ. 58. *Ελληνική Δημοκρατία*, τομ. 31, σ. 797.

5. Το πολύτιμο αυτό χειρόγραφο υλικό, πεταμένο σε χωματερή, συλλέχθηκε γύρω στα 1985 και βρίσκεται στο αρχείο του υπογράφοντα τούτο το άρθρο.

λογή χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης.⁶

● *Πρώτον τετράδιον της Μεταφυσικής*, (δεξιά και αριστερά του τίτλου τα αρχικά του συγγραφέα Δ - Α = Διονυσίου Αραβαντινού). Φύλλα 12, 280x200. Στο φ. 1^ο αναγράφεται μόνο ο τίτλος· όλα τα υπόλοιπα φύλλα είναι γραμμένα. Το χειρόγραφο έχει εμφανή φθορά σε πολλά σημεία, αλλά διαβάζεται με κάποια προσοχή και προσπάθεια.

● *Δεύτερον τετράδιον της Μεταφυσικής*, (δεξιά και αριστερά του τίτλου τα αρχικά του συγγραφέα Δ - Α). Φύλλα 12, 280x200. Στο φ. 1^ο αναγράφεται μόνο ο τίτλος· τα υπόλοιπα φύλλα γραμμένα εκτός από το φ. 12^ο.

● *Τρίτον τετράδιον της Μεταφυσικής*, (δεξιά και αριστερά του τίτλου τα αρχικά του συγγραφέα Δ - Α). Φύλλα 12, 280x195, γραμμένα από φ. 1^ο έως φ. 12^ο.

● *Μεταφυσικής Β'.* Τετράδιο 11 φύλλων, 285x195, όλων γραμμένων εκτός από το φ. 1^ο, που περιέχει τον τίτλο.

● *Μεταφυσικής Ε'.* Τετράδιο 12 φύλλων, 280x195. Το φ. 1^ο περιέχει μόνο τον τίτλο, ενώ το φ. 12^ο είναι χωρίς κείμενο. Στο φ. 12^ο αναγράφεται ο τίτλος *Της Μεταφυσικής - Μέρους Β' - Εφαρμοσμένη μεταφυσική*.

● *Μεταφυσικής ΣΤ'.* Τετράδιο 12 φύλλων, 285x195.

● *Μεταφυσικής Ζ'.* Τετράδιο 11 φύλλων, 285x200. Το φ. 1^ο και το φ. 11^ο είναι άγραφα.

● *Μεταφυσικής Η'.* Τετράδιο 11 φύλλων, 285x200. Τα φύλλα είχαν υποστεί φθορά από την υγρασία.

● *Μεταφυσικής Θ'.* Τετράδιο 11 φύλλων, 285x200. Το φ. 1^ο και το φ. 11^ο είναι άγραφα. Το χειρόγραφο αυτό έχει υποστεί από την υγρασία αρκετή φθορά με αποτέλεσμα να είναι πολύ δύσκολη η μελέτη του, όχι όμως και ακατόρθωτη.

● *Μεταφυσικής Ι'.* Τετράδιο 12 φύλλων, 285x195. Διακρίνονται, παρ' όλη την εμφανή φθορά του χρόνου, μικρά κεφάλαια που αφορούν στον

6. Βλ. Παναγιώτης Γ. Νικολόπουλος, *Περιγραφή χειρογράφων κωδίκων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, Αθήναι 1996 (Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος), σελ. 282 όπου αναφορά (20 X 14,5) φφ 4 + 2 άγραφα 19ου αι. (Διονυσίου Ιερέως Αραβαντινού) *Μαρτυρία αξιοπίστοι συναχθείσαι υπό του υπογεγραμμένου, περί του βίου και πολιτείας του εν μακαρία τη λήξει Ανθίμου Κουρούκλη Μοναχού του επονομαζομένου Θεότυφλου ανακαινιστού της επ' ονόματι της αγίας οσιοπαρθενομάτορος Παρασκευής Μονής των Λεπέδων, εν Κεφαλληνία, αωμθ (1849)*. Επίσης βλ. Η. Τσιτσέλης *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα*, τομ. Β', σσ. 352-356. Το κείμενο του Διονυσίου Αραβαντινού για τον όσιο Ανθιμο εξέδωσε κατά τη δεκαετία 1970-80 σε μικρό φυλλάδιο ο αρχιμανδρίτης Γεράσιμος Κεφαλάς, οικειοποιώντας το ως δική του βιογραφία για τον άγιο γέροντα Ανθιμο των Λεπέδων.

τίτλο του χειρογράφου.

- *Μεταφυσικής Ν'.* Δύο τετράδια, 9 και 10 φύλλων αντίστοιχα, το δεύτερο συνέχεια του πρώτου. Ο τίτλος γραμμένος στο φ. 1^ο του πρώτου τετραδίου.
- *Μεταφυσικής.* Τετράδιο, όπου γίνεται λόγος περί ψυχών.
- *Προλεγόμενα της Θεολογίας.* Τετράδιο 10 φύλλων, 290x200. Όλα τα φύλλα γραμμένα.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον 1.* Φύλλα 12, 285x190. Φθαρμένο ελαφρά στο επάνω αριστερό μέρος, σχετικά ευανάγνωστο.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον 2.* Φύλλα 12, 285x190. Ευανάγνωστο.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον Β'.* Φύλλα 12, 290x195. Φθαρμένο στο επάνω μέρος και εμφανή ίχνη καταστροφής από υγρασία. Επίσης σε αρκετά σημεία τα φύλλα κατεστραμμένα από την υγρασία.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον Γ'.* Φύλλα 12, 290x195. Φθαρμένο στο επάνω μέρος και εμφανή ίχνη καταστροφής από υγρασία. Επίσης σε αρκετά σημεία τα φύλλα κατεστραμμένα από την υγρασία.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον Ε'.* Φύλλα 12, 290x195. Φθαρμένο στο επάνω μέρος και εμφανή ίχνη καταστροφής από υγρασία. Επίσης σε αρκετά σημεία τα φύλλα κατεστραμμένα από την υγρασία.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον Η'.* Φύλλα 12, 290x195. Διατηρείται αρκετά καλά και είναι ευανάγνωστο.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον Θ'.* Φύλλα 12, 290x195. Διατηρείται αρκετά καλά και είναι ευανάγνωστο.
- *Ηθικής Θεολογίας Τετράδιον ΙΓ'.* Φύλλα 12, 290x195. Στο φ. 1^ο αναγράφεται ο τίτλος, ενώ γραμμένα είναι τα φύλλα 1^ο - 4^ο.
- *Σημειώσεις, και λύσεις ενστάσεων τινων εις την Εκκλησιαστικήν Ιστορίαν.* Τετράδιο 12 φύλλων, 285x200. Το κείμενο σχετικά ευανάγνωστο με πολλές αναφορές και υποσημειώσεις στη Βίβλο.
- *Κεφάλαιον Ζ' - Περί των γενομένων Συνόδων εις αυτούς τους χρόνους, εν τη Ανατολή και Δύση.* Τετράδιο 15 φύλλων, 290x210. Υπάρχουν φύλλα γραμμένα και φύλλα άγραφα.
- *Πιστεύεις, μείζων τούτων όφει.* Ιωάν. α', 51. Τετράδιο 7 φύλλων, 250x200. Μάλλον πρόκειται για θεολογική ομιλία.
- Τετράδιο άτιτλο, 10 φύλλων, 240x200, θεολογικού περιεχομένου, περί Δευτέρας Παρουσίας. Ευανάγνωστο, παρ' όλα τα εμφανή σημάδια φθοράς.
- Τετράδιο άτιτλο, θεολογικού περιεχομένου, περί μυστηρίων, αχέφαλο με αρκετά υποκεφάλαια.
- Τετράδιο άτιτλο, θεολογικού περιεχομένου, 10 φύλλων, 235x195. Ραμμένο με κλωστή μαύρη, με γραμμένα όλα τα φύλλα.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

- Τετράδιο άτιτλο, με ομιλία εκκλησιαστικού περιεχομένου, με γραμμένα όλα τα φύλλα.
- *Θρησκεία Ινδών, Αιγυπτίων, Περσών*. Τετράδιο 15 φύλλων, 285x200.
- *Κεφ. Ε΄ Περί συλλογισμού*. Τετράδιο 8 φύλλων, 200x145, με αριθμημένα τα φύλλα.
- *Περί της Αλληλοδιδασκτικής Μεθόδου - Κεφάλαιον Α΄ Περί γραφής*. Τετράδιο 8 φύλλων, 285x195. Γραμμένα όλα τα φύλλα.
- *Κανόνες της Αλληλοδιδασκτικής Μεθόδου*. Τετράδιο 5 φύλλων, 285x195. Φαίνεται πως έχουν χαθεί κάποια φύλλα του.
- *Περί των σημείων των ιδεών, ήτοι περί γλώσσης*. Τετράδιο με γραμμένα όλα τα φύλλα του, 290x200.
- *Ελληνικής Γραμματικής Μέρος Γ΄. Το Συντακτικόν*.
- *Περί Απαρεμφάτου*.
- *Υποτακτικής εγκλίσεως*. Τετράδιο 4 φύλλων, 285x200.
- Τετράδιο άτιτλο, 18 φύλλων, με περιεχόμενο σχετικό με την ελληνική ιστορία.
- *Σημειώσεις Χημείας Β΄*. Τετράδιο 12 φύλλων, 285x200.
- Τετράδιο άτιτλο, με ποικίλα θέματα.

Όλα τα παραπάνω με πολλά ακόμη σπαράγματα, ακέφαλα, λίγες επιστολές και μέρη από μεγαλύτερο έργο βεβαιώνουν την πνευματική παραγωγή του Διονυσίου Αραβαντινού.

Εν κατακλείδι το έργο και η δράση του Διονυσίου Αραβαντινού παρουσιάζουν ενδιαφέρον και φωτίζουν μια εποχή, που κατά την περίοδο της Αγγλοκρατίας φωτεινές προσωπικότητες από τον εκκλησιαστικό χώρο ζουν και πράττουν με βάση τη θεολογική ορθόδοξη θεολογία κόντρα στους Άγγλους δυνάστες και στους εγχώριους υποστηρικτές τους. Φαίνεται πως ο Διονύσιος Αραβαντινός με το δικό του τρόπο γίνθηκε άξιος επίγονος των Μεγάλων Δασκάλων, του Ηλία Μηνιάτη, του Δαμοδού, του Χαράλαμπου Ποβερέτου Τυπάλδου και του λαμπρού επισκόπου Κωνσταντίνου Τυπάλδου Ιακωβάτου.

Η βαθύτερη μελέτη του έργου του Δ. Αραβαντινού θα φανερώσει και θα αποδείξει την αξία του Ληξουριώτη αυτού λόγιου, του οποίου «τύχη αγαθή» σώθηκαν τα χειρόγρατά του.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΝΗΣΙΩΤΙΚΟΥ ΤΥΠΟΥ ΣΤΗΝ ΤΟΠΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ¹

Προβλήματα και προοπτικές του νησιωτικού τύπου

Η νησιωτικότητα του ελλαδικού χώρου στο επίπεδο της παραγωγής δημόσιου λόγου και της μαζικής επικοινωνίας είναι μια επιμέρους διάσταση της περιφερειακότητας που μέχρι ένα ιστορικό σημείο κυριαρχεί στον χώρο του ευρύτερου ελληνισμού. Όπως οι ελληνικές κοινότητες με τους διάφορους τρόπους διοίκησής τους συνθέτουν ένα καμβά από πολλές μικρές κοινωνικές και οικονομικές μονάδες, έτσι και μέσα στις κοινότητες αυτές η παραγωγή πολιτισμικού περιεχομένου, και ειδικότερα δημόσιου λόγου, έχει με τη σειρά της το χαρακτηριστικό της «τοπικότητας» που ενίοτε στρέφει το βλέμμα της στο γενικό πλάνο του ελληνισμού.

Με την ίδρυση του ελληνικού κράτους, αυτή η τοπικότητα υποχωρεί – η Αθήνα και τα μεγάλα αστικά κέντρα δημιουργούν τις προϋποθέσεις ο δημόσιος λόγος να παράγεται και να διαχέεται σε ευρύτερη κλίμακα, χωρίς να υποχωρεί το τοπικό στοιχείο. Μια σύγκριση των επτανησιακών ή άλλων τοπικών εφημερίδων με τις αντίστοιχες αθηναϊκές μέχρι το 1880 θα δείξει ότι ο τοπικός τύπος δεν υστερεί σε σχέση με τον αθηναϊκό.² Ο εικοστός αιώνας θα φέρει, ωστόσο, σταδιακά, την υποχώρησή.

1. Το κείμενο αποτελεί ανακοίνωση στο 17ο Επιστημονικό Συμπόσιο που πραγματοποιήσε το Ίδρυμα Κεφαλονιάς και Ιθάκης σε συνεργασία με το Τμήμα Μηχανικών Χωροταξίας, Πολεοδομίας και Περιφερειακής Ανάπτυξης (Αργοστόλι Κεφαλονιάς, 7-8 Ιουλίου 2018) με θέμα: «Ελληνικός νησιωτικός χώρος, Περιβαλλοντικές, οικονομικές, πολιτισμικές προκλήσεις».

2. Πολύτιμος αρωγός για τη μελέτη του περιφερειακού τύπου είναι η Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων, η οποία τα τελευταία χρόνια έχει προχωρήσει και στην ψηφιοποίη-

• Ο Ηλίας Τουμασάτος είναι εκπαιδευτικός, δρ Ιονίου Πανεπιστημίου, συγγραφέας.

όχι όμως και την εξαφάνιση των τοπικών φύλλων και την κυριαρχία των αθηναϊκών εφημερίδων, και, σε μικρότερη γεωγραφική κλίμακα, εφημερίδων της Θεσσαλονίκης και μεγάλων αστικών κέντρων. Η επαγγελματική δημοσιογραφία θα υπερισχύσει των τοπικών εκδοτικών προσπαθειών.

Αυτή η τοπικότητα ήταν δυσκολότερο, ωστόσο, να υποχωρήσει στις νησιωτικές περιοχές, όπου η ίδια η γεωγραφία θέτει τα όρια της κυκλοφορίας των νησιωτικών εφημερίδων. Αλλά και η δυσκολία πρόσβασης στα νησιά των ανταποκριτών των μεγάλων εφημερίδων, αφήνει ένα «κενό πληροφόρησης» που πρέπει να καλυφθεί, για τους νησιώτες, από τα τοπικά τους φύλλα. Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα των σεισμών του 1953 στην Κεφαλονιά, την Ιθάκη και τη Ζάκυνθο. Τις πρώτες ημέρες, όπου υποδομές για ανταποκρίσεις δεν υπάρχουν και οι δημοσιογράφοι δεν έχουν εύκολη πρόσβαση στους τόπους της καταστροφής, τοπικές εφημερίδες δεν υπάρχουν και οι αθηναϊκές εφημερίδες περιγράφουν με τερατώδεις ανακρίβειες την κατάσταση, άλλοτε αναφέροντας ότι τα νησιά βυθίζονται, και άλλοτε ότι στην Κεφαλονιά ξεπροβάλλει μετά τους σεισμούς ενεργό ηφαίστειο.³

Τα νησιά, όπως όλες οι μικρές ελληνικές κοινότητες στο παρελθόν, χρειάζονται πληροφόρηση για τα του οίκου τους, αλλά και βήμα δημό-

ηση μεγάλου αριθμού μικροταινιών από τη συλλογή της. Για τον αναλυτικό κατάλογο των ψηφιοποιημένων εφημερίδων και περιοδικών βλ. την ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://library.parliament.gr/Portals/6/pdf/digitalmicrofilms.pdf?ver=2018-05-09-104050-780> (online, πρόσβαση στις 3/8/2018). Εξαιρετικό βοήθημα επίσης αποτελεί η *Εγκυκλοπαιδεία του ελληνικού τύπου 1784-1924*. Εφημερίδες, περιοδικά, δημοσιογράφοι, εκδότες, επιμ. Λουκία Δρούλια - Γιούλα Κουτσοπανάγου, τόμοι 4, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών - Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, 2008. Ειδικά για τα περιοδικά βλ. και Καράογλου, Χ.Α. (επιμ.), *Περιοδικά λόγου και τέχνης (1901-1940. Αναλυτική βιβλιογραφία και παρουσίαση*, τόμ. 1ος: Αθηναϊκά περιοδικά (1901-1925), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 1996· τόμ. 2ος (B1 και B2): Αθηναϊκά περιοδικά (1926-1933), Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2002. Πέραν αυτών, αλλά και των ψηφιακών συλλογών εφημερίδων και περιοδικών που έχουν υλοποιήσει ελληνικά πανεπιστήμια, η μελέτη του επαρχιακού τύπου παρουσιάζει δύο επιπρόσθετες δυσκολίες: Αφενός, το πλουσιότατο υλικό που βρίσκεται στις κατά τόπους δημόσιες και ιδιωτικές βιβλιοθήκες δεν έχει ψηφιοποιηθεί, ιδιαίτερα για την περίοδο μετά το 1930, όπου υπάρχει και το επιπρόσθετο κώλυμα των πνευματικών δικαιωμάτων. Αφετέρου, ακόμα και σε αυτές τις βιβλιοθήκες οι συλλογές των τοπικών εφημερίδων δεν είναι πλήρεις, είτε επειδή πολλές εφημερίδες κυκλοφόρησαν πριν την ίδρυση των νησιωτικών βιβλιοθηκών, είτε επειδή πολύ συχνά οι ίδιοι οι εκδότες δεν μερίμνησαν για την αποστολή φύλλων των εφημερίδων τους στις βιβλιοθήκες. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις που οι υπάρχουσες σειρές αποτελούν δωρεές ιδιωτών που έχουν παραχωρήσει στις βιβλιοθήκες μέρος ή το σύνολο των προσωπικών τους αρχείων.

3. Πλήρες σώμα των αθηναϊκών εφημερίδων που είχαν κυκλοφορήσει τις ημέρες των καταστροφικών σεισμών του 1953 υπάρχει στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη Αργοστολίου, όπου σώζεται και αρχείο αποκομμάτων του ελληνικού και ξένου τύπου για το ίδιο θέμα.



σιου λόγου για όσα συμβαίνουν πέρα απ' αυτά. Και το έχουν περισσότερο ανάγκη από τις ηπειρωτικές περιοχές, όπου μια μεγάλη περιφερειακή εφημερίδα (π.χ. η *Πελοπόννησος* μπορεί να φτάσει εύκολα στα περίπτερα και τα καφενεία).

Ας φανταστούμε την εποχή που η τηλεόραση δεν έχει φτάσει καν σε όλα τα σπίτια, ή την εποχή που εκπέμπουν μόνο οι δύο κρατικοί σταθμοί. Πηγές πληροφόρησης των νησιωτών είναι το ραδιόφωνο (από τα μεσαία και βραχέα κύματα, πριν την εποχή των FM) και ο τοπικός νησιωτικός τύπος. Οι περιφερειακοί ραδιοφωνικοί σταθμοί της ΕΡΤ έχουν προσφέρει τα μέγιστα στις τοπικές κοινωνίες (αδυνατώ ακόμη να πιστέψω την βιαιότητα με την οποία σίγησαν, ευτυχώς για λίγο), ωστόσο πρόκειται για το κρατικό ραδιόφωνο, όπου δεν έχουν εκ των πραγμάτων πρόσβαση όλοι.⁴ Αυτό λοιπόν που δίνει την ευκαιρία για ακηδεμόνευτη και ελεύθερη παραγωγή και διάδοση λόγου είναι ο τοπικός τύπος.

Εδώ βέβαια αναφύονται άλλα προβλήματα. Η έλλειψη τυπογραφείων σε πολλά νησιά, η έλλειψη ικανής χρηματοδότησης των εκδοτικών επιχειρημάτων, οι δυσκολίες διανομής, ο στην πλειονότητα των περιπτώσεων ατομικός χαρακτήρας των προσπαθειών, αλλά και η οικονομική μη βιωσιμότητα των περισσότερων φύλλων είναι παράγοντες που δυσχέραιναν την μακροήμερευση πολλών φύλλων, που αναγκάζονταν να αναστείλουν την έκδοσή τους ελάχιστα μετά την κυκλοφορία τους, τις περισσότερες φορές «γκρινιάζοντας» γιατί τελικά οι αναγνώστες ουδόλως ενδιαφέρονταν να πληρώσουν τις συνδρομές τους.

Στα χρόνια μετά τον πόλεμο και τον εμφύλιο (και τους σεισμούς, εδώ στα Επτάνησα), όπου το ρεύμα της εσωτερικής μετανάστευσης και της εξωτερικής είναι πολύ μεγάλο, μπορούμε να διαπιστώσουμε διάφορες κατηγορίες νησιωτικού τύπου, ανάλογα με τον τόπο έκδοσής τους και το κοινό στο οποίο απευθύνονταν.

Οι εφημερίδες που εκδίδονται στα ίδια τα νησιά, είτε τυπώνονται στα ελάχιστα παραδοσιακά τυπογραφεία που εκείνα διαθέτουν, είτε, κατά παραγγελία, σε μεγαλύτερα τυπογραφεία των Αθηνών ή μεγάλων πόλεων. Εδώ πρόκειται είτε για ατομικές εκδοτικές προσπάθειες ντόπιων δημοσιογράφων, είτε για προσπάθειες που έχουν στόχο τη στήριξη ντόπιων πολιτευτών. Αυτά τα φύλλα απευθύνονται τόσο στο κοινό των νησιών, όσο και στο κοινό των νησιωτών που βρίσκονται σε μεγάλα

4. Τη στιγμή συγγραφής του άρθρου αυτού (Ιούλιος 2018) λειτουργούν περιφερειακοί ραδιοφωνικοί σταθμοί της ΕΡΤ στις ακόλουθες νησιωτικές περιοχές: Νότιο Αιγαίο (με έδρα τη Ρόδο), Βόρειο Αιγαίο (με έδρα τη Μυτιλήνη), Χανιά, Ηράκλειο, Κέρκυρα, Ζάκυνθος. Οι σταθμοί αυτοί εκπέμπουν πέρα από τις ραδιοφωνικές συχνότητες (ΑΜ και FM) και μέσω διαδικτύου (webradio).

αστικά κέντρα. Στα νησιά πωλούνται στα περίπτερα και τα πρακτορεία εφημερίδων, ενώ στα αστικά κέντρα διακινούνται ταχυδρομικά, μέσω συνδρομών. Είναι σημαντικό ότι η παραγωγή του λόγου γίνεται στα νησιά, αλλά η έκδοση και η διακίνηση τις περισσότερες φορές γίνεται από αλλού.

Εφημερίδες που το περιεχόμενό τους γράφεται και τυπώνονται στην Αθήνα. Για τη διανομή τους και για τους εκδότες τους ισχύουν τα παρράνω. Η μόνη διαφορά είναι ότι το περιεχόμενο παράγεται εκτός των νησιών, από νησιώτες της διασποράς, που επιθυμούν να διαβαστούν τόσο στα νησιά τους, όσο και στους συμπατριώτες τους.

Πέρα από αυτές τις ατομικές προσπάθειες, σταδιακά διαπιστώνεται ακόμη μία πηγή παραγωγής δημόσιου λόγου, αυτή τη φορά από συλλογικότητες. Πρόκειται για τις κατά τόπους ενώσεις νησιωτών που έχουν μεταναστεύσει κυρίως στην Αττική. Η οργάνωση των νησιωτών σε συλλόγους και αδελφότητες δημιουργεί την ανάγκη δημιουργίας μιας έντυπης πλατφόρμας επικοινωνίας μεταξύ των «συμπατριωτών», είτε αυτοί βρίσκονται στο νησί, είτε αυτοί βρίσκονται στην Αττική ή σε άλλο μεγάλο αστικό κέντρο. Έτσι δημιουργούνται έντυπα πιο πολυφωνικά και συλλογικά που απευθύνονται είτε σε όλους τους νησιώτες, είτε στους κατοίκους ή τους καταγόμενους από μια συγκεκριμένη περιοχή ή χωριό. Όταν ο σύλλογος ταυτίζεται με το νησί (π.χ. η Αδελφότητα Κεφαλλήνων και Ιθακησίων Πειραιώς) το κοινό των εντύπων είναι εξίσου ευρύ με εκείνο των προηγούμενων κατηγοριών. Όταν ο σύλλογος αναφέρεται σε μικρότερη ομάδα, το κοινό περιορίζεται.

Και στις δύο προηγούμενες περιπτώσεις οι δυσκολίες στην εκτύπωση, τη διανομή, αλλά και καθαυτή τη σύνθεση του περιεχομένου καθορίζουν και την περιοδικότητα των νησιωτικών εκδόσεων, που κυκλοφορούν σε μηνιαία, δεκαπενθήμερη, και ενίοτε εβδομαδιαία βάση.

Καθώς η τυπογραφία περνά στη φωτοσύνθεση και την επιτραπέζια στοιχειοθεσία, δημιουργούνται προϋποθέσεις για εκδοτικές προσπάθειες που θα απευθύνονται αποκλειστικά στο κοινό της περιοχής και θα έχουν μεγαλύτερη περιοδικότητα. Ένα παράδειγμα τέτοιου εγχειρήματος στην Κεφαλονιά είναι η έκδοση της καθημερινής εφημερίδας *Ημερήσιος Κεφαλονιάς και Ιθάκης* τον Σεπτέμβριο του 1991.⁵ Ο εκδότης της (Χρήστος Παπαδάτος), εξέδιδε παλαιότερα από την Αθήνα την ετήσια επιθεώρηση *Κεφαλονίτικες Ώρες*⁶ και τη μηνιαία εφημερίδα *Νέα*

5. Ο *Ημερήσιος Κεφαλονιάς και Ιθάκης* κυκλοφόρησε το πρώτο του φύλλο στις 14 Σεπτεμβρίου 1991 και έκτοτε κυκλοφορεί ανελλιπώς. Στο διαδικτυό η εφημερίδα έχει δημιουργήσει τον ιστοχώρο www.kefalonianmantata.gr.

6. Οι *Κεφαλονίτικες Ώρες* κυκλοφόρησαν με τη μορφή ετήσιας εικονογραφημένης επιθεώρησης από το 1974 έως το 1982.

Κεφαλονιά.⁷ Η προσπάθειά του στέφθηκε με επιτυχία, και η εφημερίδα συνεχίζει να κυκλοφορεί μέχρι σήμερα, ενώ δεν έλειψαν και άλλες προσπάθειες στις δεκαετίες που ακολούθησαν (*Ανεξάρτητος*, *Καθημερινή Φωνή*, *Κάθε μέρα*, *Κεφαλονιά*).⁸ Σ' αυτές τις περιπτώσεις μιλάμε για εφημερίδες με το βλέμμα στραμμένο στο τοπικό αναγνωστικό κοινό και την τοπική αγορά και με τρόπο αγοράς το περίπτερο και λιγότερο τη διακίνηση μέσω συνδρομών.

Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η πρόσβαση στα έντυπα ευρείας κυκλοφορίας προκάλεσε στα τοπικά και νησιωτικά έντυπα μια κάποια εσωστρέφεια, που υπαγορεύτηκε σε μεγάλο βαθμό από τους κανόνες της αγοράς. Η λογική είναι πλέον «δημοσιεύουμε αυτό που θέλεις να διαβάσεις για τον τόπο σου, τα υπόλοιπα ξέρουμε ότι θα τα βρεις στις μεγάλες εφημερίδες, στα περιοδικά, στην τηλεόραση). Αυτό προσέδιδε την απαραίτητη για την επιβίωση στην αγορά «ταυτότητα» στα έντυπα, ωστόσο περιόριζε (χωρίς να αποκλείει ολοκληρωτικά) τη δυνατότητα να δει κανείς τη στάση των νησιωτών απέναντι σε ευρύτερα ζητήματα σε εθνική και διεθνή κλίμακα.

Η αξία του νησιωτικού τύπου για την ικανοποίηση του αγαθού της πληροφόρησης των νησιωτών, αλλά και των καταγόμενων από τα νησιά μεταναστών, αλλά και η ανάπτυξη μιας ιδιαίτερης επικοινωνίας ανάμεσα στα δύο αυτά αδελφά αλλά απομακρυσμένα σύνολα είναι πρόδηλη.

Πρόδηλη είναι και η παροχή ελεύθερου ή λιγότερου ελεύθερου βήματος στις ντόπιες και «ομογενείς» γραφίδες για την παραγωγή πολιτικού λόγου, αλλά και η επίδραση του τύπου στην τοπική πολιτική πραγματικότητα. Δεν ήταν λίγες οι τοπικές εφημερίδες οι οποίες εκδίδονταν από πολιτευτές ή τις τοπικές οργανώσεις πολιτικών κομμάτων, ή εκδήλωναν ανοιχτά την ιδεολογική τους προσέγγιση με συγκεκριμένες πολιτικές παρατάξεις. (Θα αναφέρουμε παραδείγματα για την Κεφαλονιά στη δεκαετία του 1980: *Αλλαγή* (ΠΑΣΟΚ),⁹ *Δημοκρατικός*

7. Η *Νέα Κεφαλονιά* κυκλοφόρησε από το 1982 έως το 1995.

8. Ο *Ανεξάρτητος* κυκλοφόρησε το 1998 (εκδότης Χαράλαμπος Παπαδόπουλος). Πλέον κυκλοφορεί μόνο η ηλεκτρονική της έκδοση. Με το ίδιο όνομα είχαν κυκλοφορήσει εφημερίδες στην Κεφαλονιά το 1865, το 1879, το 1899 και το 1988. Η *Καθημερινή Κεφαλονιάς και Ιθάκης* κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1997, με εκδότη τον Γαβριήλ Παπαναστασάτο και αργότερα μετονομάστηκε σε *Καθημερινή Φωνή*. Το *Κάθε μέρα* κυκλοφόρησε το 1994 με εκδότη τον Μιλτιάδη Γεωργάτο και ήταν η πιο βραχύβια από τις παραπάνω. Η *Κεφαλονιά* με εκδότη τον Ξενοφώντα Ευαγγελάτο είναι χρονολογικά η τελευταία προσπάθεια έκδοσης καθημερινής εφημερίδας. Κυκλοφόρησε σε έντυπη μορφή στη δεκαετία του 2010, αλλά γρήγορα πέρασε αποκλειστικά σε ηλεκτρονική έκδοση.

9. Στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη σώζονται φύλλα της *Αλλαγής Κεφαλονιάς και Ιθάκης* από τον Μάρτιο του 1978 έως τον Σεπτέμβριο του 1986. Η εφημερίδα επανεκδίδεται το 1993 (εκδότης: Άγγελος Μπενετάτος), για μικρό χρονικό διάστημα.

Μαχητής από τον βουλευτή της ΝΔ Παναγή Γεράκη,¹⁰ *Λαϊκή Επαρχιακή*¹¹ (προσκειμένη στο ΚΚΕ), *Χαραυγή Κεφαλονιάς και Ιθάκης* (πριν και μετά τη δικτατορία του 1967, προσκειμένη στην Αριστερά),¹² *Διάλογος* (προσκειμένος στο ΚΚΕ Εσωτερικού)¹³ κ.ά. Ας μην θεωρηθεί όμως ότι ο πολιτικός λόγος είναι μόνο «στρατευμένος».

Η προβολή της πολιτιστικής δράσης των νησιών (αλλά και η μελλοντική χρήση του νησιωτικού τύπου ως πηγής καταγραφής της τοπικής ιστορίας), σε συνδυασμό με τη δημοσίευση λογοτεχνικών έργων, δοκιμίων, ακόμα και ιστορικών μελετών από τον νησιωτικό τύπο, δίνουν επιπλέον βήμα γραφής στους ντόπιους ερευνητές και ιστοριοδίφες και παράγουν πολιτιστικό και επιστημονικό προϊόν σε πολύ μεγάλη κλίμακα αχαρτογράφητο. Το γεγονός ότι στις σελίδες του νησιωτικού τύπου συναντώνται κείμενα ντόπιων αλλά και «ομογενών» νησιωτών δίνει μια πρώτης τάξεως ευκαιρία για έναν ιδιότυπο διάλογο ανάμεσα στον συρρικνωμένο τόπο προέλευσης και στους απανταχού της οικουμένης τόπους προορισμού των νησιωτών.

Θα ήθελα να σταθώ στην οικονομική σημασία του νησιωτικού τύπου. Ως οικονομικές μονάδες οι νησιωτικές εφημερίδες δεν μπορούν να έχουν υψηλές πωλήσεις ούτε να έχουν μεγάλο κύκλο εργασιών από διαφημιστικές καταχωρίσεις, ενώ οι δημοσιεύσεις δημοπρασιών του Δημοσίου και ισολογισμών μπορούν να ενισχύσουν τη βιωσιμότητα φύλλων που κυκλοφορούσαν χωρίς ανταγωνιστή στο κάθε νησί. Η οικονομική σημασία τους ωστόσο είναι μεγαλύτερη από την όποια κερδοφορία τους, καθώς σε τοπικό επίπεδο η διαφήμιση είναι αποτελεσματικότερη και φθηνότερη για τις τοπικές επιχειρήσεις όταν προβάλλονται στα τοπικά μέσα, εφ' όσον βεβαίως αυτή γίνεται με επαγγελματικό τρόπο. Εξίσου σημαντική είναι η συμβολή τους στην γνωριμία των νησιωτών της διασποράς με την τοπική αγορά, αλλά και με νησιώτες επαγγελματίες που δραστηριοποιούνται εκτός των νησιών. Ένας γιατρός π.χ.

10. Στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη εντοπίσαμε φύλλα του *Δημοκρατικού Μαχητή* από το Νοέμβριο του 1974 (φύλλο 1) έως τον Μάρτιο του 1982 (φύλλο 103), και ένα ακόμη φύλλο (104) το 1985.

11. Η *Λαϊκή Επαρχιακή Κεφαλονιάς και Ιθάκης*, με εκδότη τον Άγγελο Βουτσίνα, κυκλοφόρησε από τον Ιανουάριο του 1983, ενώ το τελευταίο φύλλο της που βρίσκεται στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη έχει ημερομηνία 15 Φεβρουαρίου 1986.

12. Η *Χαραυγή Κεφαλονιάς και Ιθάκης* με εκδότη τον Σταμάτη Καβαδιά πρωτοκυκλοφορεί το 1964, διακόπτει την κυκλοφορία της στο 1967 και επανакυκλοφορεί το 1976, ενώ το τελευταίο της φύλλο που υπάρχει στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη έχει χρονολογία 30-6-1979.

13. Ο *Διάλογος*, με εκδότη τον Ανδρέα Μπερδεμπε, κυκλοφόρησε στις 15 Μαΐου 1984. Το τελευταίο φύλλο της εφημερίδας που υπάρχει στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη έχει χρονολογία 30 Νοεμβρίου 1986.

που εργάζεται στην Αθήνα και διαφημίζεται σε κεφαλονίτικο μέσο, γίνεται γνωστός τόσο στους ντόπιους όσο και στους Κεφαλονίτες των Αθηνών.

Η ορμητική είσοδος του διαδικτύου και των μέσων κοινωνικής δικτύωσης προκάλεσε τη συρρίκνωση του τύπου, εθνικής και τοπικής εμβέλειας. Και η οικονομική κρίση της τελευταίας δεκαετίας έδωσε σοβαρότατο χτύπημα σε μια αγορά που ήταν εκ των πραγμάτων υπερμεγεθυμένη και υπερεκτιμημένη.¹⁴ Αυτό συμπαρέσυρε και τις τοπικές εφημερίδες, με αποτέλεσμα πολλές να αναστείλουν την έκδοσή τους. Η «δημιουργική καταστροφή» αυτής της δεκαετίας φέρνει στο προσκήνιο πολλές ενημερωτικές ιστοσελίδες, που μπορούν να λειτουργούν με χαμηλότερο κόστος, να έχουν παγκόσμια εμβέλεια, μεγαλύτερη αμεσότητα και αναγνωσιμότητα.¹⁵ Αυτό έχει οδηγήσει πολλές νησιωτικές εφημερίδες να έχουν περάσει αποκλειστικά σε ηλεκτρονική μορφή. Χωρίς δικτυακό τόπο και επιπλέον χωρίς παρουσία στα κοινωνικά δίκτυα, οι νησιωτικές εφημερίδες είναι καταδικασμένες να σβήσουν οριστικά.

Σ' αυτή την καινούρια πραγματικότητα, μπορούν άραγε τα νησιωτικά μέσα να συμβάλουν στην ανάπτυξη της κατεξοχήν παραγωγικής πηγής των νησιών, του τουρισμού; Θεωρώ ότι πλέον ο νησιωτικός τύπος (ηλεκτρονικός πλέον ως επί το πλείστον), καθώς απευθύνεται σε ειδικό κοινό δεν είναι ελκυστικό μέσο για την προβολή τουριστικών υπηρε-

14. Ενδεικτικά σημειώνουμε, από το δελτίο κυκλοφορίας των καθημερινών εφημερίδων, όπως εκδίδεται από το πρακτορείο «Άργος» που έχει αναλάβει την πανελλαδική διανομή τους. Την Παρασκευή 27-7-2018 οι πέντε πρώτες σε κυκλοφορία εφημερίδες είχαν τις ακόλουθες πανελλαδικές πωλήσεις: *Καθημερινή*: 14.860, *Τα Νέα*: 14.100, *Espresso*: 8.180, *Δημοκρατία*: 8.100, *Εφημερίδα των Συντακτών*: 7.030. Την Κυριακή 29-7-2018, με τη βοήθεια προσφορών που ανεβάζουν κατακόρυφα τα κόστη η *Καθημερινή* προηγείται με 61.330 φύλλα και ακολουθούν το *Πρώτο Θέμα* (44.760), *Το Βήμα* (44.120) και το *Έθνος* (15.620) (πηγή: www.argoscom.gr, πρόσβαση 3-8-2018). Η αναγνωσιμότητα των εφημερίδων ενισχύεται από τις διαδικτυακές τους εκδόσεις. Ωστόσο, με εξαίρεση το *Πρώτο Θέμα*, οι δικτυακοί τόποι των εφημερίδων είναι λιγότερο δημοφιλείς από ενημερωτικούς δικτυακούς τόπους με παρουσία αποκλειστικά στο διαδίκτυο.

15. Σύμφωνα με τον δικτυακό τόπο www.similarweb.com, Ο δημοφιλέστερος ενημερωτικός δικτυακός τόπος της Ελλάδας, www.newsbomb.gr σημείωσε 26,2 εκατομμύρια επισκέψεις τον Ιούνιο, δηλαδή 873.000 επισκέψεις ημερησίως, ενώ ο δημοφιλέστερος δικτυακός τόπος της Κεφαλονιάς www.inkefalonias.gr τον μήνα Ιούνιο 2018 σημείωσε 349.720 επισκέψεις (δηλαδή 11.657 επισκέψεις ημερησίως, πηγή: <https://www.similarweb.com/website/inkefalonias.gr>, πρόσβαση 3-8-2018). Τα στοιχεία αυτά βέβαια δεν μπορούν να είναι απολύτως ακριβή. Ούτε μπορεί να συγκριθεί η πρόσβαση σε μία συγκεκριμένη σελίδα με την αναγνωσιμότητα μιας εφημερίδας. Υπολογίζεται π.χ. ότι κάθε επισκέπτης στο www.newsbomb.gr επισκέπτεται 2,83 σελίδες κάθε φορά που μπαίνει στην ιστοσελίδα, άρα δεν αφιερώνει πάνω από 5 λεπτά στη σελίδα αυτή (πηγή: <https://www.similarweb.com/website/newsbomb.gr#overview>, πρόσβαση 3-8-2018).

σιών, καθώς υπάρχουν πλέον δεκάδες ειδικές ιστοσελίδες στις οποίες οι ενδιαφερόμενοι προστρέχουν για να κλείσουν τις διακοπές τους. Ωστόσο τα νησιωτικά μέσα μπορούν να παράγουν έγκυρο και επικοινωνιακά ελκυστικό περιεχόμενο που θα προβάλλει τα νησιά και το οποίο θα διαχέεται μέσω των μέσων κοινωνικής δικτύωσης.

Υπάρχει μέλλον για τον νησιωτικό τύπο; Πέρα από τους συναισθηματισμούς, η παραγωγή λόγου είναι αυτό που δεν πρέπει να χάσουμε, είτε σε έντυπη μορφή είτε σε ηλεκτρονική. Αυτό που απειλεί τον λόγο δεν είναι οι ηλεκτρονικές εκδόσεις, είναι η υποχώρηση του λόγου έναντι της εικόνας. Η εικόνα ως αδιαμεσολάβητο αποτέλεσμα της αίσθησης της όρασης δεν πρέπει να πάψει να συνοδεύεται από τον συλλογισμό, αυτόν που εγγυάται ο γραπτός λόγος. Αυτό είναι το στοίχημα του τύπου. Σε μια εποχή που η εικόνα είναι η είδηση και ο λόγος είναι το σχόλιο (παρατηρήστε τη δομή του κοινωνικού δικτύου Instagram), το στοίχημα είναι ο λόγος, ο συλλογισμός, η κρίση, να μας κάνουν να βλέπουμε πίσω από την εικόνα, όπως κάποτε διαβάζαμε ανάμεσα στις γραμμές.

Το «τοπικότερο» του τοπικού. Κεφαλληνιακές εκδόσεις τοπικού χαρακτήρα στις τελευταίες δεκαετίες.

Με αφορμή την βράβευση εκπροσώπων του τοπικού τύπου στο πλαίσιο του παρόντος συνεδρίου, θα επιχειρήσουμε μια σύντομη αναδρομή στις «τοπικότερες των τοπικών» εκδόσεις, εκείνες δηλαδή που αφορούν συγκεκριμένες κοινότητες των Κεφαλλήνων, συγκεκριμένους οικισμούς ή συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες. Τις «περιφερειακές» εφημερίδες της Κεφαλονιάς και της Ιθάκης. Είναι πολύ πιθανό να υπάρχουν ακόμη περισσότερες απ' όσες εντοπίσαμε σε βιβλιοθήκες και στα μητρώα του Υπουργείου Τύπου, για τις περισσότερες επίσης δεν είναι δυνατό να εντοπίσουμε την ακριβή περιοδικότητα και το χρονικό φάσμα της έκδοσής τους, ωστόσο ας θεωρήσουμε αυτή την προσπάθεια ως πρώτη καταγραφή.

Δεν έχουμε συμπεριλάβει στον κατάλογο αυτό «παγκεφαλληνιακού» περιεχομένου έντυπα, όπως οι καθημερινές εφημερίδες που αναφέρθηκαν, αλλά και δυο ιστορικές εφημερίδες της Κεφαλονιάς, *Τα Νέα* της Ελισάβετ (Μπέτας) Γαλιατσάτου και *Τα Χρονικά* του Γεράσιμου Παγουλάτου. Τα τελευταία εκδίδονται ανελλιπώς από το 1977 μέχρι σήμερα, και την έκδοσή τους έχει αναλάβει η κόρη του Γεράσιμου Παγουλάτου, Ματούλα. Σημειώνουμε επίσης, από την τελευταία εικοσαετία, την ετήσια επιθεώρηση της Ευρυδικής Λειβαδά-Άτρουκα Οδύσσεια (από το 1999 και για μια δεκαετία), το περιοδικό του Κοσμά Κρούσου *Γέφυρα* (ο ίδιος εξέδωσε επίσης την *Πένα Κεφαλονιάς-Ιθάκης*), Η

Κεφαλονίτικη Πρόοδος της Αμαλίας Βουτσινά (με παρουσία τόσο στη δεκαετία του 1970 όσο και στη δεκαετία που διανύουμε). Δεν συμπεριλαμβάνουμε επίσης στα «τοπικότερα του τοπικού» τα επιστημονικά περιοδικά *Κεφαλληνιακά Χρονικά* της Εταιρείας Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών (από τη δεκαετία του 1970 μέχρι σήμερα), *Κυμοθόη* του Συνδέσμου Φιλολόγων Κεφαλονιάς και Ιθάκης (από το 1992 μέχρι σήμερα). Επίσης, τα free-press έντυπα που πρωτοεμφανίστηκαν τη δεκαετία 2000-2010 *Περί* (της Μαρίας Ταραζή), *kefalonitis magazine* (του Ανδρέα Δεμπόνου, με κυκλοφορία 8.000 αντιτύπων), *Kefalonia Free Press* (του Τάκη Βασιλάτου).

Για τις «τοπικότερες του τοπικού» εκδόσεις οι χρονολογικές μας πληροφορίες είναι επισφαλείς. Έχρινα ωστόσο σημαντικό να τις μνημονεύσω, έστω ως τίτλους, ώστε να δοθεί κάποιο έναυσμα για εντατικότερη μελέτη τους.

(α) Εφημερίδες Ληξουρίου – Παλικής

Η αρχαιότερη περιφερειακή εφημερίδα της Κεφαλονιάς που εντοπίσαμε είναι η *Πάλη* (δίσσημη έννοια) του Γεράσιμου Αυλάμη, που την συναντούμε το 1872 με τόπο έκδοσης φυσικά το Ληξούρι.¹⁶ Ακολουθεί το *Ληξούριον* με εκδότη τον Δ. Φαρακλό που εκδιδόταν από το 1893 και τουλάχιστον μέχρι το 1895, αλλά τυπωνόταν στο τυπογραφείο «Η Κεφαλληνία» του Αργοστολίου.¹⁷ Το Ληξούρι είχε να επιδείξει και άλλες εκδοτικές προσπάθειες, οι οποίες δεν εμέλλετο να μακροημερεύσουν. Η εφημερίδα *Κακόμοιρος* (εφημερίς κωμικοπολιτική διά τον λαόν) κυκλοφόρησε επίσης το 1893.¹⁸ Το ίδιο συνέβαινε και με τη ληξουριώτικη σατιρική εφημερίδα *Ο Μύδρος* που κυκλοφόρησε το 1900 και τυπωνόταν στο τυπογραφείο «Η Πρόοδος».¹⁹ Πολύ σύντομα όμως μετονομάστηκε σε *Αίνος*, και πάλι με τόπο έκδοσης το Ληξούρι και εκδότη τον Σπυρίδωνα Σχηνωτάτο.²⁰ Με υπότιτλο «Εφημερίς πολιτικοκοινωνική ανεξάρτητος» κυκλοφορεί το 1900 και το 1901.

Η Φωνή της Θηνιάς. Κυκλοφορεί το 1996, τυπώνεται στην Αθήνα

16. Στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη υπάρχει μόνο ένα φύλλο της εφημερίδας (αρ. 4, 22-7-1872).

17. Το πρώτο φύλλο της εφημερίδας κυκλοφορεί στις 29-5-1893, ενώ το τελευταίο που σώζεται κυκλοφορεί στις 15-4-1895.

18. Ένα φύλλο της εφημερίδας σώζεται στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη (αρ. 4, 13-5-1893).

19. Στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη σώζονται 21 φύλλα της εφημερίδας (από το φ. 3 της 16-4-1900 έως το φ. 26 της 24-9-1900).

20. Η αρίθμηση του *Αίνου* συνεχίζει την αρίθμηση του *Μύδρου* ξεκινώντας από το φ. 27 (1-10-1900), ενώ το τελευταίο φύλλο της που σώζεται είναι το φ. 40 (19-1-1901).

και εκδότης της είναι ο Παναγής Μαρκάτος.

Η Φωνή των Καμιναραδων. Η τριμηνιαία εφημερίδα του Συλλόγου των απανταχού Καμιναραδων «Ο Προφήτης Ηλίας». Εκδότης σήμερα είναι ο Ηλίας Γαλιατσάτος, ενώ ο σύλλογος διατηρεί σήμερα και την ιστοσελίδα www.kaminarata.gr.

Καρνάβαλος. Καρναβαλίστικη ληξουριώτικη εφημερίδα – κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1998 και εκδιδόταν σε ετήσια βάση πλαισιώνοντας το ληξουριώτικο καρναβάλι. «Ψυχή» της έκδοσης είναι ο δάσκαλος και ερευνητής Γεράσιμος Σωτ. Γαλανός.

Πορεία του Ληξουρίου. Κυκλοφορεί, με τόπο έκδοσης την Αθήνα και με εκδότη τον Κ. Κουζέλη

Σάλπιγγα των Χαβδάτων. Κυκλοφορεί από τον Σύλλογο Χαβδάτων, με εκδότη τον Κωνσταντίνο Μουρελάτο.

Φωνή των Χαβδάτων. Κυκλοφόρησε στην Αθήνα το 1982 από τον Σύλλογο Χαβδάτων Κεφαλονιάς «Οι δώδεκα Απόστολοι», με εκδότη τον Σωκράτη Κατερέλο και τόπο έκδοσης τη Νίκαια Πειραιώς.

(β) Εφημερίδες της επαρχίας Κρανιάς

Ελεύθερη Σκέψη. Πρωτοεκδόθηκε από τον λογοτέχνη Διονύση Μαρκαντωνάτο το 1989.

Εμείς οι νέοι του Πυργίου. Κυκλοφορεί το 1997 στην Αθήνα από τον Πολιτιστικό Σύλλογο Πυργίου «Ο Αίνος» και εκδότρια την Βιργινία Κοκκίνου.

Η Φωνή των Βλαχάτων. Μία από τις μακροβιότερες τοπικές εκδόσεις, από τον πολιτιστικό σύλλογο Βλαχάτων «Ο Αίνος». Κυκλοφορεί από το 1985 και εντοπίσαμε φύλλα της μέχρι και το 1997.

Κεφαλλήνων Πρόννοι. Εκδίδεται στο Αργοστόλι το 1999 με εκδότη τον Δημήτριο Βανδώρο, σε μηνιαία βάση.

Κουρουκλάτικα νέα. Κυκλοφορεί για πρώτη φορά το 1981, από τον Σύλλογο των απανταχού Κουρουκλάδων «Παναγία η Δαμασκηνή».

Μπαλκόνι της Κεφαλονιάς. Κυκλοφορεί το 1999 στην Αθήνα από τον Σύλλογο Κουρουκλάδων, σε τριμηνιαία βάση, με εκδότη τον Παναγή Παπαδάτο.

Νέοι Καιροί. Εκδίδεται το 1998, τόπος έκδοσης αναφέρεται ο Πόρος Κεφαλληνίας και εκδότης ο Βασίλης Καμπίτσης.

Φαρσινά Νέα. Κυκλοφορούν σε διμηνιαία βάση από το 1992, και είναι πρωτοβουλία της Κοινότητας Φάρσων, μετέπειτα δημοτικού διαμερίσματος Φάρσων του Δήμου Αργοστολίου. Εκδότης αναφέρεται ο Νικόλαος Μπενετάτος. Η εκκλησιαστική επιτροπή των Φάρσων εκδίδει και τα **Εκκλησιαστικά Νέα** το 1999. Εκδότης αναφέρεται ο Άγγελος Μπενετάτος.



Φραγκάτα Κεφαλονιάς / Φραγκάτα. Εκδίδεται με την επιμέλεια του Νικολάου Γαρμπή στην Πάτρα, σε εξαμηνιαία βάση από το 1995. Η εφημερίδα περιέχει πλούσιο πολιτιστικό περιεχόμενο και άρθρα για την ιστορία αλλά και τη συγχρονη πραγματικότητα του χωριού.

Αξιοσημείωτη είναι μία περίπτωση «μοναχικού» εκδότη με ιδιαίτερη ιδιοσυγκρασία, που αποτυπωνόταν και στις εκδόσεις του. Πρόκειται για τον Διονύσιο Ασάνη και τη μικρή εφημερίδα του **ΦΥΡΙΕΟΣ** που κυκλοφορούσε με διακοπές από το 1965 μέχρι το 1992.

Φωνή των απανταχού Δειληνάδων: Κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1990, από τον Σύνδεσμο των Απανταχού Δειληνάδων. Ως εκδότης αναφέρεται ο Κανέλλος Κατσαμπούλας.

(γ) Εφημερίδες της Επαρχίας Σάμης

Βοή της Πυλάρου. Κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1999, από την Ένωση των Απανταχού Πυλαρέων, σε τριμηνιαία βάση. Συνεχίζει να κυκλοφορεί μέχρι σήμερα, με εκδότη τον Παναγή Καλλιακούδη

Η Φωνή της Ερύσσου. Εκδόθηκε στο Αργοστόλι από τον Εμμανουήλ Ζαμπέλη.

Πυλαρινά νέα. Κυκλοφόρησε το 2000. Πρόκειται για έκδοση του τότε Δήμου Πυλαρέων με εκδότη τον τότε Δήμαρχο Μάρκο Κοτσιλίνη.

Ρυσιάνικα Νέα. Εκδίδεται το 2005 στον Κοθρέα της Ερίσου. Ως εκδότης αναφέρεται ο Γιώργος Κιουρτσής.

Τα Νέα της Ερίσου. (Εκδόθηκε ως ηλεκτρονικό newsletter στη δεκαετία του 2000) από τον Γεράσιμο Βανδώρο.

(δ) Εφημερίδες της Ιθάκης

Νέα της Ιθάκης. Κυκλοφορεί για πρώτη φορά το 1952 στην Αθήνα, από την Ένωση των απανταχού Ιθακησίων, με εκδότη τον Γεράσιμο Αναγνωστάτο. Εξακολουθεί να κυκλοφορεί μέχρι σήμερα

Ιθάκη. Εφημερίδα που εκδίδεται από τον Σπύρο Αρσένη, συνθέτη και τέως Δήμαρχο Ιθάκης και εκδότη τον Αρχ. Κασσιανό. Κυκλοφορεί για πρώτη φορά το 1995, σε μηνιαία βάση.

Η Φωνή της Ιθάκης. Εκδόθηκε από τον Πολιτιστικό Σύλλογο «Η Φωνή της Ιθάκης» και εκδότη τον Ιωάννη Κουβαρά.

Ιθακος. Κυκλοφόρησε στις δεκαετίες του 1980 και του 1990 με εκδότη τον λογοτέχνη και τέως Δήμαρχο Ιθάκης Τηλέμαχο Καραβία.

(ε) Εντυπα συλλογικότητας της Κεφαλονιάς

ΑΚΙΔΑ. Ενημερωτικό δελτίο της Αδέσμευτης Κίνησης Δήμου Αργοστολίου. Εκδόθηκε το 1997, με υπεύθυνο τον Πέτρο Πετράτο, επικε-

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΔΗΕΟΥΡΙΟΥ

φαλής της ομώνυμης παράταξης.

Αραξοβόλι. Εφημερίδα των μελών του ΚΑΠΗ Αργοστολίου. Πρωτοεκδόθηκε το 1996.

Η Θάλασσα. Εκδίδεται από το 1999, από το σωματείο ναυτικών «Ο Νίκος Καββαδίας», ενώ διατηρεί και ηλεκτρονική έκδοση (www.alidromos.gr)

Περίγραμμα. Βραχύβιο περιοδικό της Ένωσης Λειτουργών Μέσης Εκπαίδευσης Κεφαλονιάς. Το πρώτο τεύχος κυκλοφόρησε τον Απρίλιο του 1989.

Πολύτροπον. Περιοδικό των μαθητών του Ενιαίου Πολυκλαδικού Λυκείου Αργοστολίου και στη συνέχεια του 2ου Γενικού Λυκείου Αργοστολίου «Παναγιώτης Βεργωτής», που πρωτοκυκλοφόρησε τον Οκτώβριο-Δεκέμβριο του 1998 με επιμέλεια των φιλόλογων του σχολείου Πέτρου Πετράτου και Ειρήνης Τζανάτου.

Τα νέα του συλλόγου Γονέων. Κυκλοφόρησε από το 2002 μέχρι το 2010 από τον Σύλλογο Γονέων και Κηδεμόνων του 4ου Δημοτικού Σχολείου Αργοστολίου. Τα 25 τεύχη της εφημερίδας επιμελήθηκε ο Διονύσιος Γαρμπής.

(στ) Έντυπα συλλόγων Κεφαλλήνων και Ιθακησίων

Θα πρέπει να σημειώσουμε την έντονη εκδοτική παρουσία της Αδελφότητας Κεφαλλήνων και Ιθακησίων Πειραιά, με το περιοδικό **Κεφαλονιά και Ιθάκη** από το 1975 έως το 1982, το **Ενημερωτικό Δελτίο**, που πρωτοκυκλοφόρησε το 1984 και την εφημερίδα **Κεφαλονίτικος και Θιακός Λόγος** που μετονομάστηκε σε **Λόγος Κεφαλλήνων και Ιθακησίων** και κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1987. Πρόκειται για το μακροβιότερο από τα έντυπα της Αδελφότητας, που επίσης διατηρεί την ιστοσελίδα kefalinontopos.gr.

Ανάλογο περιεχόμενο είχε και το **Βήμα της Ομοσπονδίας Κεφαλονίτικων και Θιακών Σωματείων**, που πρωτοεκδίδεται το 1992. Ως εκδότες αναφέρονται οι Ηλίας Αλυσανδράτος, Αλεξάνδρα Μεργιανού, Άγγελος Μοσχόπουλος.

Έντονη εκδοτική παρουσία έχει και ο Σύλλογος Φαρακλάδων **Η Εύγερος** με το ομώνυμο τριμηνιαίο περιοδικό (με εκδότη-διευθυντή τον Παναγιώτη Λυκούδη) που αποστέλλεται στα μέλη και αναφέρεται τόσο στις δραστηριότητες του συλλόγου όσο και στην κεφαλληνιακή και ελληνική επικαιρότητα. Η «Εύγερος» έχει περάσει και αυτή στην ψηφιακή εποχή με τη λειτουργία του ιστοχώρου www.evgeros.gr.

Ευκοσμία. Εκδόθηκε το 1996 από τον ομώνυμο σύλλογο και με εκδότρια την Χρυσούλα Χρηστάτου.

Κεφαλονίτικη Ώρα. Κυκλοφορεί το 1999 από τον Σύλλογο Κεφαλονιτών Αργυρούπολης, με τόπο έκδοσης την Αργυρούπολη και εκδότη τον Γ.Κωνσταντάτο.

Κεφαλονίτικο Δαιμόνιο: Σατιρική εφημερίδα, που κυκλοφορεί το 2005, με συντάκτη τον Κεφαλονίτη σατιρικό συγγραφέα Βαγγέλη Φλωράτο. Εκδίδεται στην Αθήνα και ως εκδότης αναφέρεται ο Μανώλης Τσάμης.

Μήνυμα Κεφαλλονιάς και Ιθάκης. Κυκλοφορεί το 2001, με τόπο έκδοσης την Αθήνα και εκδότες την Σπυριδούλα Σιμωνετάτου.

Τηλεβόας. Κυκλοφορεί το 1992 στην Αθήνα από την Κεφαλληνιακή Ένωση. Ως εκδότης αναφέρεται ο Ηλίας Λιβανός.

Η καινούρια, ψηφιακή εποχή δίνει την ευκαιρία στις τοπικές κοινότητες αλλά και στις συλλογικότητες των εκτός Κεφαλονιάς Κεφαλλήνων να εκφραστούν ξεπερνώντας τα προβλήματα της διανομής, του κόστους κι της απήχησης. Είναι πλέον πολύ εύκολο να γίνει κανείς παραγωγός περιεχομένου στο διαδίκτυο, και αυτό φαίνεται από τις περισσότερες ιστοσελίδες κεφαλληνιακού περιεχομένου, που σταδιακά πληθύνονται. Οι τοπικές κοινωνίες φαίνεται να ανταποκρίνονται σε αυτή την πρόκληση: Οι σελίδες www.lixouri.gr, www.lourdass.gr, www.vlahatasamis.gr, porosnews.blogspot.gr και πολλές άλλες φαίνεται να έχουν απήχηση στους κατοίκους της περιοχής και να δίνουν το στίγμα μιας καινούριας πρόκλησης, ενός αδιαμεσολάβητου χώρου πληροφόρησης και ανταλλαγής ιδεών για τις τοπικές κοινωνίες. Το χαρτί δίνει τη θέση του στην οθόνη, κι αυτή η καινούρια, υπό διαμόρφωση και χαρτογράφηση πραγματικότητα, σηματοδοτεί μια καινούρια, αλλιώςτική εποχή. Το πώς θα διαμορφωθεί αυτή η εποχή θα το διαπιστώνουμε σταδιακά προϊόντος του χρόνου.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΣΠΥΡΟΣ-ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ ΖΕΡΒΟΣ (1930-2015). ΜΙΑ ΜΑΡΤΥΡΙΑ

Από τα πρώτα ονόματα που περιπλανιόντουσαν στην ατμόσφαιρα των αμφιθεάτρων του Μαθηματικού Αθηνών, ήταν αυτό του Καθηγητή Σπύρου Π. Ζερβού. Είχα την τύχη να τον γνωρίσω κατά τη διάρκεια των φοιτητικών μου χρόνων τη δεκαετία του '90.

Η φήμη του Σπύρου Ζερβού ως «Δασκάλου» αλλά και «ιδιαίτερου χαρακτήρα» ήταν διάχυτη στα πηγαδάκια των φοιτητών. Παρότι διευθυντής του Τομέα Άλγεβρας-Γεωμετρίας, παρέδιδε μαθήματα ελεύθερης επιλογής. Κατά πολλούς ήταν οι ενδοπανεπιστημιακές κόντρες με το πανεπιστημιακό κατεστημένο που τον κράταγαν μακριά από τα υποχρεωτικά μαθήματα κορμού. Κατ' άλλους ήταν επιλογή του Ζερβού να αποστασιοποιηθεί, ώστε να διατηρεί περισσότερους βαθμούς αυτονομίας διατηρώντας την αντισυμβατικότητα του. Προσωπικά πιστεύω ότι και οι δυο προαναφερθέντες λόγοι είναι που οδήγησαν το Ζερβό στο να διδάσκει Καθολική Άλγεβρα, Διατεταγμένα Σώματα και Ιστορία των Μαθηματικών – όλα μαθήματα επιλογής. Επέλεξα να παρακολουθήσω αυτά τα μαθήματα με απώτερο σκοπό να γνωρίσω από κοντά αυτό το ζωντανό μύθο του Μαθηματικού Αθηνών. Πρέπει να αναφερθεί ότι οι ώρες διδασκαλίας των μαθημάτων του κάθε άλλο από βολικές ήταν, αφού απέκλειαν, αν όχι άλλο, κάθε βραδινή έξοδο. Αν θυμάμαι καλά, συνέπιπταν με τη βραδινή προβολή στο Ideal.

Η πρώτη φορά που είδα το Ζερβό θα μου μείνει ανεξίτηλη. Μισοσκόταδο – τι κρίμα, ακόμη και σήμερα τα αμφιθέατρα στο Μαθηματικό Αθηνών τα σκεπάζει το σκοτάδι – λιγοστό το ακροατήριο και ξαφνικά εισβάλλει στην αίθουσα ένας μικροκαμωμένος άνδρας ηλικιωμένος στα

- Ο Γεράσιμος Σ. Πολλάτος είναι μαθηματικός, Master at Computer Science & Educational Technology

όρια της συνταξιοδότησης, αλλά σβέλτος σαν έφηβος. Φορούσε ένα σακάκι που μαρτυρούσε την ηλικία του, αλλά διατηρούσε ένα βλέμμα τόσο σπινθηροβόλο! Μας συστήθηκε σαν να ήταν ο νέος μας συμφοιτητής, χωρίς πομφόλυγες και περιαιτολογίες: «Σπύρος Ζερβός με καταγωγή από τα Ζερβάτα της Κεφαλονιάς». Τώρα εξηγούνται όλα, σκέφτηκα, κάνοντας αυτόματα την αναγωγή της φήμης, που τον ακολουθούσε ως «ιδιόμορφου», στο κεφαλονίτικο γονίδιο.

Η διδασκαλία του Ζερβού κάθε άλλο από παραδοσιακή μπορούσε να χαρακτηριστεί. Κάθε προσπάθεια να κρατήσει κανείς σημειώσεις ήταν αναποτελεσματική. Πραγματικός χείμαρρος. Η ευκολία με την οποία μεταπηδούσε από τον Ευκλείδη στον Poincare και πάλι πίσω στον Πυθαγόρα, για να ξαναγυρίσει στο Riemann, θα άφηνε άφωνους όλους τους σύγχρονους υποστηρικτές της οργανωμένης διδασκαλίας και του σχεδίου μαθήματος. Ο ίδιος, βέβαια, είχε προνοήσει, ώστε να μας προμηθεύει πάντα με ιδιόχειρες σημειώσεις.

Πολλά θα μπορούσα να θυμηθώ από τη μετέπειτα σχέση μου με αυτό τον υπέροχο άνθρωπο «Δάσκαλο». Θα αναφέρω μόνο ορισμένα χαρακτηριστικά περιστατικά.

Ένα απόγευμα ο Ζερβός εμφανίστηκε στο αμφιθέατρο, ξυρισμένος κατά το ήμισυ. Με περιπαικτική διάθεση – ήταν πάντα δεκτικός στα πειράγματα – του λέω: «Δάσκαλε, ξεμείναμε από ξυραφάκια;» και μετά από παύση λίγων δευτερολέπτων και αφού ψηλαφίστηκε, μου απαντά: «Κεφαλονίτη, ας όψεται ο Baire και η γενίκευση του θεωρήματός του. Θα ολοκληρώσω, όταν επιστρέψω». Ποτέ δεν κατάλαβα, αν θα ολοκλήρωνε τη γενίκευση ή το ξύρισμα, αλλά το σίγουρο είναι ότι θα επέστρεφε στο Παλαιό Ψυχικό, Αγίου Δημητρίου και Π. Ζερβού. Εκεί βρίσκονταν το χτυπημένο από το χρόνο αρχοντικό της οικογένειας Ζερβού. Ο δρόμος φέρει ακόμη και σήμερα τιμητικά το όνομα του, επίσης Καθηγητή, πατέρα του. (Η γενέτειρα Κεφαλονιά ουδέποτε τίμησε ούτε τον πατέρα του, αλλά ούτε και τον ίδιο. Όπως μου εκμυστηρεύτηκε αργότερα, είχε επισκεφθεί το νησί, όπου και δάκρυσε αντικρύζοντας τα χαλάσματα από την οικία της οικογένειας στα Ζερβάτα).

Οι μέρες στο Μαθηματικό περνούσαν, ώσπου μια ιδιόχειρη πρόσκληση στον πίνακα ανακοινώσεων, γραμμένη από τον ίδιο το Ζερβό, ήρθε να ταράξει τα λιμνάζοντα νερά. «Ο Καθηγητής Σ. Π. Ζερβός εισέρχεται εις γάμου κοινωνία με την εκλεκτή της καρδιάς του. Καλεσμένοι όλοι οι φοιτητές. Δώρα δε θα γίνονται δεκτά». Ο Δάσκαλος, ο απόλυτα αφοσιωμένος στην επιστήμη του, είχε κάνει για άλλη μια φορά την έκπληξη.

Έκπληξη ήταν επίσης ο τρόπος που ο Ζερβός εξέταζε. Στις γραπτές εξετάσεις δεν υπήρχε χρονικός περιορισμός. «Έχετε όσο χρόνο χρειά-

ζεστε». Στις δε προφορικές εξετάσεις δεν μπορώ να ξεχάσω ότι ξεκίνησε να με εξετάζει (στο παλιό αρχοντικό που προανέφερα) πρωί Κυριακής και καταλήξαμε ξημερώματα Δευτέρας να τον πηγαίνω με το αυτοκίνητο στην Κυψέλη, όπου διέμενε με τη σύζυγό του. Στο ερώτημα μου «Πώς και δεν έχετε αγοράσει ένα αυτοκίνητο τόσα χρόνια;» η απάντησή του ήταν αποστομωτική: «Δεν έχω χρήματα. Όλα μου τα χρήματα τα διέθεσα στις εκδόσεις των βιβλίων μου και σε ανθρώπους που έχουν πραγματική ανάγκη. Τι άλλο να τα έκανα;».

Ο Σπύρος-Πλούταρχος Ζερβός γεννήθηκε στην Αθήνα το 1930 και απεβίωσε το 2015. Ο πατέρας του Παναγιώτης Σ. Ζερβός γεννήθηκε στα Ζερβάτα της Κεφαλονιάς το 1878.¹ Οι Ζερβοί είναι παλαιοί κάτοικοι της Κεφαλονιάς. Οι αρχαιότεροι στην Κεφαλονιά Ζερβοί μνημονεύονται στο *Πρακτικόν της Λατινικής Επισκοπής Κεφαλληνίας* του 1264 μ.Χ. Γενάρχης των Ζερβών, στους οποίους ανήκει και ο Σπύρος, ήταν ο ιερέας Χριστόδουλος Ζερβός. Οι απόγονοι του Χριστόδουλου Ζερβού ονομάστηκαν και «Παπαδάτοι», επειδή κατά παράδοση ένα τουλάχιστον παιδί από κάθε γενιά γινόταν ιερέας.² Ο Παναγιώτης Ζερβός διατέλεσε Καθηγητής του Τμήματος Μαθηματικών (1878-1952) αλλά και Πρύτανης του Πανεπιστημίου (1935-1936). Μητέρα του Σπύρου Ζερβού ήταν η φιλόλογος και καθηγήτρια της Μέσης Εκπαίδευσης Χαρίκλεια Παπαϊωάννου - Ζερβού – σύγγραμμά της: *Εισαγωγή εις την μελέτην της αρχαίας ελληνικής ποιήσεως*, 1974 – η οποία μεταξύ άλλων συνέδραμε ουσιαστικά το σύζυγο της στη σύνταξη άρθρων για τη *Μεγάλη Εγκυκλοπαίδεια Πυρσού*.

Ο Σ. Π. Ζερβός σπούδασε Μαθηματικά στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και με υποτροφία του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών έκανε μεταπτυχιακές σπουδές στη Γαλλία, όπου έλαβε Doctorat d'État. Εξελέγη καθηγητής Μαθηματικών στη Φυσικομαθηματική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών το 1961 σε ηλικία μόλις 31 ετών, όπου και υπηρέτησε έως το 1997 με εξαίρεση τα χρόνια 1968 - 1974, κατά τα οποία απολύθηκε από τη χούντα. Του αφαιρέθηκε το διαβατήριό καθώς και το δικαίωμα ιατροφαρμακευτικής περίθαλψης. Υπήρξε ο μοναδικός Έλληνας πανεπιστημιακός, που κατέθεσε ως μάρτυρας υπεράσπισης στη δίχτη του «Ρήγα Φεραίου» το 1968. Από το 1990-1997 εκλέγονταν κάθε χρόνο Διευθυντής του Τομέα Άλγεβρας - Γεωμετρίας με στήριξη και όλων των φοιτητικών παρατάξεων. Ως πρώτος μεταπολιτευτικός Προ-

1. Για τον Παναγιώτη Ζερβό βλ. Γεώργιος Δεστούνης, *Κεφαλληνιακά*, Αθήνα, 1968, σσ. 135-137, καθώς και Ηλίας Τσιτσέλης, *Κεφαλληνιακά Συμμετά*, τ. Α', εν Αθήναις, 1904, σ. 848.

2. Σύμφωνα με χειρόγραφες μαρτυρίες του Σ. Η. Ζερβού. Βλ. επίσης Ηλίας Τσιτσέλης, *ό.π.*, τ. Α', σσ. 168-171.

έδρος της Ελληνικής Μαθηματικής Εταιρείας (1974-1975), οργανώνει τις «Πυθαγόρειες Ημέρες Αθήνα - Σάμος» με επισκέπτες διάσημους ξένους μαθηματικούς. Υπήρξε εμπνευστής και υπέρμαχος της δημιουργίας του Πανεπιστημίου του Αιγαίου.

Τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα ήταν πολλά, μεταξύ των οποίων η Θεωρία Σωμάτων και η Τοπολογία. Η ερευνητική του δραστηριότητα ήταν πολύπλευρη: Ανάλυση, Άλγεβρα, Γεωμετρία, Ιστορία των αρχαίων ελληνικών μαθηματικών. Το επιστημολογικό κείμενο του «Τι μπορούν να μας πουν τα Μαθηματικά και οι Θετικές Επιστήμες» αποτελεί ισχυρή παρακαταθήκη για την αξία και τα οφέλη της μαθηματικής παιδείας. Πέρα από τα Μαθηματικά και προφανώς επηρεασμένος από τη φιλόλογο μητέρα του ασχολήθηκε με την ιστορική ποίηση. Έργα του: «1940», «Της Λευτεριάς», «Στα μαρμαρένια Αλώνια», «Πλούταρχος» Έχει γράψει επίσης μελέτες για το έργο του Ιουλίου Βερν. Αξιοσημείωτο ήταν και το ταλέντο του στη ζωγραφική με εντυπωσιακή δουλειά στα πρώτα νεανικά του χρονιά.

Υπήρξε υπέρμαχος της Ορθοδοξίας και άνθρωπος με βαθιά πίστη. Αγνός πατριώτης και ανυποχώρητος αγωνιστής στα θέματα της Εθνικής Ανεξαρτησίας και της Εθνικής Ακεραιότητας. Το 2012, λίγα μόλις χρόνια πριν από το θάνατό του, είχε το θάρρος και την παρρησία να απευθύνει ανοικτή επιστολή στη Γερμανή Καγκελάριο Μέρκελ. Από την επιστολή αυτή αντιγράφουμε το παρακάτω χαρακτηριστικό απόσπασμα: «Επειδή γνώρισα την πείνα της Κατοχής, τρέμω για τις συνέπειες των μέτρων σας. Τον φοβερό χειμώνα του 1941-42, σε Αθήνα και Πειραιά, σε κάθε τέσσερεις κατοίκους πέθαινε ο ένας. Ο πατέρας μου, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο και πρώην πρύτανης, ετών 63, περπατούσε χιλιόμετρα, για να φέρει λαχανίδες. Η μητέρα μου, φιλόλογος, ετών 43, λιποθυμούσε. Έπαθαν τα μάτια της. Εγώ (με αποτιτανωμένους αδένες), που δεν πατάω μυρμήγκι, έλεγα: «Θα μπορώ με το μαχαίρι της κουζίνας να σφάξω Γερμανούς και Ιταλούς;». Ο συνήθως μεγαλόψυχος απέναντι στον αιχμάλωτο νικητής στρατιώτης μας στην Αλβανία έγινε σκληρός αντάρτης. (Ο αιώνιος κύκλος του αίματος: Το Αουσβιτς έφτιασε το Ισραήλ. Αυτό φτιάχνει τις διάφορες ακραίες αραβικές οργανώσεις κ.λπ.). Λύση μοναδική: Μου την είπε, πριν από δεκαετίες, ο βαθυστόχαστος γείτονας μου Εβραίος γιατρός Μωρίς Γιοέλ: «Τώρα έπρεπε να έρθει ο Χριστός στη γη». Γιατί, κυρία Μέρκελ, αντιφάσκει και με τα δύο σκέλη του τίτλου του Κόμματός σας, τον Χριστιανισμό και τη Δημοκρατία. Περιληπτική διατύπωση ενός λόγου αποτυχίας των δεξιών και των αριστερών ευρωπαϊκών κυβερνήσεων: «Μακριά από Δεξίον που δεν πιστεύει στο Χριστό και από Αριστερό που δεν βοηθάει τον φτωχό».



Εσείς, θετική επιστήμων, κυρία Μέρκελ, πιστεύετε ότι θα μακροζωήσει ένα σύστημα που εξαρτάται, κάθε στιγμή, από τα παιγνίδια κερδοσκοπών;».

Πηγές:

Χειρόγραφες σημειώσεις Σ. Π. Ζερβού.

Εφημερίδα Συνδέσμου Φίλων Κ. Καραθεοδωρή, αρ. Φύλλου 57.

Οδηγός Σπουδών Τμήματος Μαθηματικών Ε.Κ.Π.Α.

Δεστούνης Γεώργιος, *Κεφαλληνιακά*, Αθήναι 1968.

Τσιτσέλης Ηλίας, *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα*, τ. Α'. εν Αθήναις 1904,

<https://el.wikipedia.org>

<https://www.mathematica.gr/>

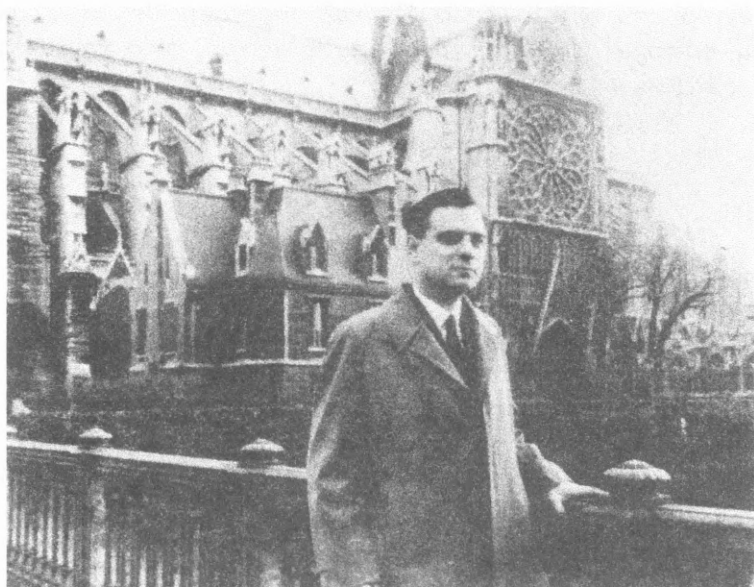
<https://physicsgg.me>

<https://www.palladio.edu.gr>



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



1. Ο Σπύρος Ζερβός νεαρός μεταπτυχιακός φοιτητής στο Παρίσι



2. Το αρχοντικό των Ζερβών στην Αθήνα
σήμερα στο Παλάτι της Κεντρικής Βιβλιοθήκης
Μουσείου Ληξούριου

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

λογοτεχνικές σελίδες

BANIA ΣΑΜΟΛΗ

Σκόρπιες σκέψεις

Να 'ταν ακτίδα η μοναξιά, στον
ήλιο παλικάρι!

Να 'ταν τα νέφη βιολετιά,
λουλούδια στο φεγγάρι!

Να 'ταν η θλίψη γιατρικό, του
πόνου η μορφή!

Να 'ταν στεριά το λογικό, στου
έρωτα τη δίνη!

Αν η καρδιά είχε αργαλειό, θα
ύφαινε την σκέψη

Αν το μυαλό είχε καρδιά, την
πλάση θα χε κλέψει

Αν η ψυχή ήταν αετός θα
πάντρευε τα αστέρια

Αν ο αετός ζευγάρωνε, θα 'πλαθε
περιστέρια

Δεν είναι μήπως ο καιρός, μια
αέναη μπαλάντα;

Δεν είναι μήπως ευωδιά, των
νιάτων η λεβαντα;

Δεν είναι μήπως ακριβή, του
γήρατος η γνώση;

Δεν είναι μήπως θησαυρός, όσα η
ζωή θα δώσει;

Μα ποιος ελπίζει και ποθεί; ποιος
τα ρωτά ή ξέρει;

Ποιος ονειρεύεται ουρανούς στα

αλαργινά τα μέρη;
Ποιος ζωγραφίζει ειρηνικά, με
χρώματα από πάθη;

Ποιος τα πληρώνει τελικά τα
ανθρώπινα τα λάθη;

Όποιος φυλάττει μυστικά καλά
να τα κρατήσει.

Όποιος την λύση αναζητά, ποτέ
μην σταματήσει.

Όποιος ταξίδια νοσταλγεί, ας
γλυκό-ξεκινήσει.

Όποιος γυρεύει τον θεό, τα μάτια
μη σφαλήσει!!!!

Και εγένετο άνθρωπος!!

Μια μέρα λουλούδια, ένας κήπος
με κρίνα,

μπουκετάκια από ρόδα, ερχομό
αναγγέλλουν.

Όλη η πλάση ευωδιάζει με
αρώματα φίνα

και χαμόγελα ήλιου, νια ψυχή
ανατέλλουν

Τα μπουμπούκια μιλάνε, ώρια,
δρόσινη νότα!

Παιχνιδίζουν στο χρώμα, ξεγελάνε
το αγέρι

και ανθίζουν τραγούδια στις
μαγεΐας την ρότα

Υφαντό από νιάτα, στων αθώων

το ταίρι!

Μεγαλώσαν τα κρίνα και κισσός
ανεστήθη.
Σκαρφαλώνει στα βράχια,
λαχταράει τα ύψη
και θεριεύει το πάθος στ' εφήβου
τα στήθη
στων ερώτων τα θέλω και στων
πόθων τη θλίψη.

Γαληνεύει η αντάρα κι οι καρποί
ωριμάζουν.
Ως μεστώνει η σάρκα κι
ευωδιάζει χυμούς,
οι ανάγκες της «φύσης», ξεκινάνε
να αλλάζουν,
να γεννάνε στων σπόρων της
ζωής τους καημούς.

Το σπαρμένο χωράφι θέλει
κόπους και πόνο.
και η λευκάδα η πρώτη, κορυφές
στεφανώνει.
Νανουρίζει η αγάπη, τα σημάδια
στο χρόνο
κι η φροντίδα, με γνώση, στο
γονιό ανταμώνει.

Των παππούδων βλαστάρι, της
στοργής το εγγόνι
την χαρά ξαγρυπνάει, στου
χειμώνα την λήθη
Κι ως κύκλος του ονείρου, στα
ωραία τελειώνει

Ο θεός τους διηγείται, το στερνό
παραμύθι...

ΓΑΛΑΤΕΙΑ

Θλιβερός νέος

Πόσο θλιβερός αυτός ο νέος.
Φαντάστηκε πως θα μπορούσε να
περιφράξει το ασύνоро των
ματιών της.

Οικοδόμος ήχων

Μέσα σε παράξενες τονικότητες
έχτιζε την δική του μελωδία.
Οικοδόμος ήχων... Επάγγελμα
προορισμένο για ρομαντικούς και
ονειροπόλους...

Πρόσφυγες

Σκιές με βήματα μετέωρα
ακολουθούν πορείες μαρτυρικές.
Με δάκρυ λούζουν τις πληγές.
Μαύρο μαντήλι ανεμίζει εντός
τους.
Στα όνειρα τους πνιγηρό το
φόντο. Ανήκουν στο άγνωστο,
στο αναίτιο, στο αναπότρεπτο.
Και οι οικείοι; Οι συγγενείς;
Ξέπνοοι περιπατητές του
παρελθόντος...

Σαν να μην πέρασε μια μέρα

Περπάτησε στις μνήμες.
Άφησε το μαύρο μαντό στην
πολυτροπή της τιμής.
Ξεκίνησε το αναλαμπόχαρτο των
σημάτων
Βιαζόταν να ολοκληρώσει το έργο
του.



Ένα έργο ανθεκτικό στους
καιρούς, σύγχρονο και αλλοτινό
μαζί.
Κοίταξε τη φωτογραφία της
αποφοίτησης.
Πρόσεξε το εκφραστικό μειδίαμα.
Σαν να μην πέρασε μια μέρα...

Χόρεψε μόνος

Από νέος συνήθιζε να χορεύει.
Προτιμούσε μέρη με χαμηλό
φωτισμό,
πολυκοσμία, έντονα αρώματα..
Τα χρόνια παρήλθαν γοργά
και χωρίς να το καταλάβει
έφθασε στο κύκνειο άσμα.
Ένα άσμα που τον καλούσε να
χορέψει μόνος...
Μόνος απέναντι στο τραγούδι
αιχμηρών αιώνων...



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΠΟΥ ΘΑ ΒΡΕΙΤΕ ΤΗΝ ΚΥΜΟΘΟΗ

- Στα βιβλιοπωλεία, βιβλιοχαρτοπωλεία και Πρακτορεία Τύπου της Κεφαλονιάς και της Ιθάκης και ειδικά στα εξής:
 - Βιβλιοπωλείο Σταματελάτος - Λιθόστρωτο 1, Αργοστόλι, τηλ.: 26710 22918
 - Κέντρο Τύπου +plus Αλυσανδράτος - Ι. Μεταξά 54 (έναντι Φέρρυ Ληξουρίου), Αργοστόλι, τηλ.: 26710 22675
 - Happy House - Μουρελάτος Χ. - Βαλαωρίτου 6 & Παλαμά. Ληξούρι, τηλ.: 26710 92411
- Για προηγούμενα τεύχη τηλεφωνήστε:
 - 6944415637, e-mail: syndesfil@yahoo.gr (Δ. Ζαβιτσιάνος).



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ



Βιβλιοκρισίες

ΜΑΡΙΑ ΒΛΑΧΟΥ

Πέλματα στην αυλή του κόσμου

Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2018,
64 σελίδες

Πέλματα στην αυλή των λέξεων

Εισαγωγή

Ένας πέτρινος τοίχος και ένα σιδερένιο πορτόνι. Ένα μικρό λευκοντυμένο κορίτσι σπρώχνει να ανοίξει. Μπροστά της σκαλοπάτια που οδηγούν σε μιαν αυλή. Ένα δέντρο αποκαλύπτει το πέρας της. Αυλή Κεφαλονίτικη, στολίδι του Αργοστολιού.

Ως αναγνώστρια διαβαίνω, μαζί το κορίτσι, την αυλή. Μέσα της λέξεις, λέξεις με φορτίο, ίχνη βημάτων στο χώμα της γλώσσας, με το δικό τους αποτύπωμα λόγου, αναμφίβολο στίγμα ύφους ποιητικού. Κοιτάζω την αυλή της Μαρίας Βλάχου σαν έναν περίβολο σαράντα τριών ποιημάτων και πλήθους λέξεων. Σαν αυτό που η κοινωνιολογία αποκαλεί «πλαίσιο εμπειριών» (Erving Goffman) και η γλωσσολογία ονομάζει «συγκείμενο». Είναι, με άλλα λόγια, ο συμβολικός χώρος που οργανώνει και ορίζει το νόημα των λέξεων εντός πευ.

Τι νόημα παρέρχουν οι λέξεις στην αυλή της Μαρίας Βλάχου; Προτείνω

να ακολουθήσουμε το κορίτσι «με τα ξυπόλητα πόδια» (σελ. 10) και τα «ξεφλουδισμένα πέλματα» (σελ. 10), όπως γράφει και η ποιήτρια στο ομώνυμο της συλλογής ποίημα, για να ανακαλύψουμε τις λέξεις της, καθώς αυτές φανερώνονται μέσα στην αυλή της ποίησής της. Αυτές που ματώνουν τα πόδια κι εκείνες που ευωδιάζουν «βιολέτες, γαρδένιες, ανθόφυλλα μανταρινιάς» (ποίημα εν είδει περιλήψης-οπισθόφυλλο). Αυτές που το κορίτσι ανακαλύπτει με φόρεμα λευκό, από το σημείο μηδέν, για να συστηθεί στον κόσμο και να συστήσει σε εμάς την ποιητική εκφορά του.

Η Αυλή

Μπαίνοντας στην αυλή, ανακαλύπτουμε τη λέξη «κύκλος» (σελ. 9, 19). Είναι, μάλιστα, το πρώτο ποίημα της συλλογής, γι' αυτό και η λέξη θα μπορούσε να κρέμεται σαν στεφάνι πάνω από την κύρια πόρτα του σπιτιού εντός της αυλής –σαν οικόσημο. Ο κύκλος είναι σχήμα που υποδηλώνει μια πορεία. Πορεία επαναλαμβανόμενη, χωρίς προορισμό. Ο κύκλος σημαίνει «τίποτα» (σελ. 10), «κατάληξη στο όχι» (σελ. 10), «επαναλήψεις» (σελ. 52), άνοιξη τέλους. Ένα μή κι ένα δεν. Πολλαπλασιαζόμενος σε ομόκεντρους κύκλους, σχηματίζει λαβυρινθώδη πορεία (σελ. 9). Μια επαναληπτικότητα

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΔΗΕΟΥΡΙΟΥ

τα εις το διηνεκές, τη ζάλη της ματαίωσης. Τα σημεία του γεμάτα με «κουφάρια βασιανισμένης αλήθειας» (σελ. 19), όπως αναφέρει η ποιήτρια, γεμάτα επαναλαμβανόμενα ταλαιπωρία, άρνηση της ζωής επικυρωμένη «εις την νιοστή» (σελ. 10). Ο κύκλος είναι μια «ματωμένη γη» (σελ. 19) από το «βρώμικο πόλεμο» (σελ. 18) που μαίνεται στην αυλή τη δικιά μας και του κόσμου όλου. Η ποιήτρια, παρούσα στο παρόν, αναρωτιέται με «γδαρμένα δέρματα» (σελ. 10) πώς αυτή η αρνητικότητα θα γίνει κατάφαση ζωής.

«Πέλματα στην αυλή του κόσμου»

Όλα τα «τίποτα»
επικυρώνουν στην εντέλεια
την ισχυρότητα του «όχι»
η μνήμη του παρόντος
σφαίρα που καταρραχιά στο τίποτα
ασύνειδη ζωή

ίχνη ισχνά

κατάληξη στο όχι.

Για εκείνη
με τα ξυπόλητα πόδια
τα ξεφλουδισμένα πέλματα
τα γδαρμένα δέρματα
που στάζουν ψιχάλες αίματος
στην αυλή του κόσμου

τούτη η επικύρωση εις την νιοστή
βαθιά τη σακατεύει.

Προχωρώντας στο εσωτερικό της αυλής μυρίζουμε, ένθεν κι ένθεν, τη λέξη «γαρδένια» (σελ. 22) και πίσω της τη λέξη «γαρύφαλλο» (σελ. 22) και παραπέρα τις λέξεις «βανίλια» (σελ. 22), «βιολέτες» (σελ. 22). Όλες

αυτές οι λέξεις ευωδιάζουν αρώματα που διαπερνούν τα ρουθούνια. Τα αρώματα, αναδύουν μεθυστικά μνήμες ανθρώπων, των χεριών τους, των ρυτίδων τους, μνήμες από το χνούδι του δέρματός τους, μνήμες που αναμετρώνται με το άπειρο, σχέσεις καταλυτικές. Τα άνθη μοσχοβολούν σχέσεις ανθρώπων που πραγματικά συναντήθηκαν, αγάπησαν και αγαπήθηκαν. Η αυλή υπόσχεται μιαν άλλη πορεία –όχι κυκλική. Πορεία προς τη συνύπαρξη.

Δύο βήματα παραπέρα, η λέξη «καρδιά» (σελ. 27). Δεν πρόκειται για εκείνη την καρδιά τη ζωγραφισμένη στα μαθητικά τετράδια, ούτε για εκείνη την εικονική «καρδιά» που περισταλτικά χρησιμοποιείται από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και τις δημόσιες σχέσεις ως απείκασμα αγάπης. Η καρδιά της ποιήτριας είναι απλωμένη στην αυλή. Στεγνώνει για να ξαναδοθεί καθαρή στην αγάπη, έτοιμη να λερωθεί, σαν να μη στιγματίστηκε ποτέ από έρωτα ή αγάπη. Με κινήσεις ρουτίνας πλένεται και απλώνεται, τακτικά, ανατοποθετείται εντός του σώματος, μέχρι να ξαναλερωθεί, να ξανατσαλακωθεί, να ξαναξεφτίσει. Η ρουτίνα αυτή σταλάζει ιδρώτα, ωδίνη και καθημερινότητα. Καρδιά και ρουτίνα της αγάπης μοιάζουν συνώνυμα. Ρουτίνα αγώνα μέχρι τέλους. Εξάλλου, όπως λέει και η ποιήτρια στο ποίημά της με τον τίτλο «τέλος», «για την αγάπη παίζουμε μέχρι το τέλος» (σελ. 48).

«Καρδιές στα μπουγαδόσχοινα»

«Άκαρδη» την αποκάλεσε.



Εκείνη ξεκούμπωσε την καρδιά της και την τοποθέτησε στο κομοδίνο πλάι στο υπέρδιπλο κρεβάτι με τα κάθιδρα αναμαλλιασμένα σκεπάσματα.

Την έτριψε με τα ακροδάχτυλα ύστερα την ξέπλυνε καλά καλά για να την απλώσει στα μπουγαδόσκοινα.

Στράγγιξε κάμποσα κυβικά υγρών και όταν τη μάζεψε, τη φόρεσε κουμπώνοντας όλα τα κομβία. «Καρδιά μου» την αποκάλεσε. Εκείνη την άφησε πάνω της να βρωμίσει.

Εκτεθειμένο στον αέρα, παρατημένο κάπου χάμω, στο πλακόστρωτο της αυλής, να παρασύρεται από τους ανέμους, συνειδητά ανυπεράσπιστο, το «με», αυτός ο ασθενής τύπος της προσωπικής αντωνυμίας σε θέση άμεσου αντικειμένου. Πρόκειται για μια μονοσύλλαβη λέξη πολύπαθη: «με διανύει» (σελ. 23), «με μαστιγώνει» (σελ. 29), «με χλευάζει» (σελ. 32), «με φοβίζουν» (σελ. 33), «με ορίζει» (σελ. 44), «με τιμωρεί» (σελ. 47), «με αγκυλώνει» (σελ. 47), «με διώχνει» (σελ. 52), «με γυρνά» (σελ. 52), «με κηδεύω» (σελ. 13). Το υποκείμενο-γράφουσα επιλέγει να είναι ένας ασθενής τύπος αντικειμένου στις προτάσεις της. Ένα αντικείμενο που υποκειται. Αντικείμενο αλλά και υποκείμενο γραφής. Το υποκείμενο της γραφής του συγγραφέα χαρακτηρίζεται σύμφωνα με τον Μπαχτίν, από την, το «κείσθαι εκτός». Πρόκειται για τη σχετική εξωτερικότητα ενός συγγραφέα σε σχέση με τους ήρωές του, προκειμένου να μπορέ-

σει να οργανώσει το λόγο του και να γράψει γι' αυτούς. Η ποιήτρια, βλέπει τον εαυτό της από απόσταση –λόγω της συγγραφικής της ιδιότητας– να διανύεται από άλγη. Το με αποκτάει τη δύναμη του αναστοχασμού και της συνειδητότητας, και γίνεται ασθενές-δυνατό, ένα πάθος ενεργητικό. Αυτό το ενεργητικό πάθος είναι μια ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο, ένα πήγαινε έλα ανάμεσα σε αυτές τις δύο καταστάσεις. Ένα «σκουλήκι» (σελ. 15), μια ακόμα λέξη της αυλής, που περπατά διατρωνώντας τη ζωή πάνω σε ό, τι σαπίζει. Οι φυλακισμένοι «λύκοι» (σελ. 17) –κι άλλη μια λέξη– που ουρλιάζουν συν-κινητικά από τον εγκλεισμό. Ο «κισσός» (σελ. 53) που αναπτύσσεται στο μαρμαρό. Οι λέξεις της Μαρίας Βλάχου ταλαντεύονται ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο, την επιθυμία και την απώθησή της, ανάμεσα στα μαύρα χρώματα ενός απελπισμένου και βίαιου κόσμου (σελ. 18), και τα παιδικά, «στιλπνά» (σελ. 18) «ανορθόγραφα όνειρα» (σελ. 30). Ανάμεσα στα «σκιάχτρα» (σελ. 33) και το «πουλί» (σελ. 33 και σελ. 39) που «αθόρυβα» (σελ. 33) και με αυτοκυριαρχία ξεμακραίνει από τους φόβους που του προκαλούν. Κάπου εκεί στην αυλή, μια «ίνα του κλέφτη» (σελ. 50), σκορπίζεται στον αέρα έχοντας προηγουμένως, σπείρει την ανθοφορία.

Εμείς, οι διαβάτες της αυλής και αναγνώστες των ποιημάτων θα ταλαντευτούμε στο διττό των λέξεων και των φράσεων, και θα αναπνεύσουμε στη ζωογόνο διακύμανση του νοήματος, διακύμανση που εκλείπει

από τις μονοσήμαντες χρήσεις της γλώσσας του δημόσιου και ιδιωτικού λόγου. Εκεί που η λέξη χάνει το εύρος του νοήματός της, έρχεται η ποίηση σαν ξέφωτο, σαν αυλή νοημάτων.

Το κορίτσι της αυλής, σηκώνει ελαφρά το κεφάλι για να δει ένα παράθυρο του σπιτιού. Εκεί κρέμονται δυο λέξεις «κουρτίνες ανοιχτές» (σελ. 45): βλέπει τον εαυτό της στο παράθυρο, μεγάλη πια, «πιο όμορφη από εχτές» (σελ. 45), σε ένα μέλλον όπου αγαπά και αγαπιέται, με το πικρό χαμόγελο της αυτοπραγμάτωσης μέσα σε μιαν αυλή αγάπης.

«Σκύλευση»

Σκυλεύοντας
με την επιμέλεια και την αφοσίωση
του ν' αγαπάς και να αγαπιέσαι
δόκιμη επιλογή η απογύμνωση
αδόκιμο το πότε και το πού·

το στίγμα σου φρέσκο σημείο
αναφοράς.

Σήμερα με ανοιχτές κουρτίνες
με βλέπω πιο όμορφη από χθες
κι αυτό με αγκαλιάζει
παρηγορητικά
οι ωδίνες μετριάζονται – οι ωδίνες
δυναμώνουν
τοκετός σκληρός η
αυτοπραγμάτωση
να ξέρεις πού βρίσκεσαι και πού
πατάς.

Ας κλάψω
δεν είναι πράγμα εύκολο
να τα βάζεις με τον εαυτό σου.

Οδηγούμαστε κάτω από «τον ίσκιο της κληματαριάς» (σελ. 35), στο τραπέζι του κήπου. Εκεί που στα ελατήρια της σιδερένιας καρέκλας είναι χαραγμένες οι λέξεις ο «σίδηρος παραδόθηκε προ καιρού στην οξειδωση» (σελ. 38). Σίδηρος, μέταλλο που, καιτοι ανθεκτικό, οξειδώνεται. Όπως οι λέξεις που «έρπουν» (σελ. 38) κάτω και γύρω από ένα «παγκάκι» (σελ. 38) στο οποίο στάθηκαν κάποιοι κάποτε και ανταλλάξαν λέξεις, λέξεις «με ζέση», (σελ. 38), με «αξία ανυπολόγιστη» (σελ. 38) – ανθεκτικές στη φθορά έμοιαζαν κι αυτές προτού να οξειδωθούν. Ο «σίδηρος» είναι οι λέξεις που οξειδώθηκαν. Ο «σίδηρος» είναι η καρέκλα με τα «συρμάτινα ελατήρια» (σελ. 35) που κάθεται το κορίτσι, οξειδωμένος, άβρολος, αυλακώνει «επώδυνα» (σελ. 35) τους τροφαντούς μηρούς της, τους μηρούς που κινούν μικρά, ακόμα, βήματα στη ζωή. Όμως εκεί, στην καρέκλα της αυλής, η προσμονή του κοριτσιού για το τρατάρισμα της «συμπυκνωμένης πορτοκαλάδας» (σελ. 34-35) θα γλυκάνει τον πόνο της, θα τον κάνει φυσιολογικό, θα μετατρέψει την οξειδωση σε συνήθη διαδικασία, αναγόμενη σε φυσικούς νόμους. Η «ζάχαρη σε πορτοκάλι» (σελ. 35), το γλυκό μαζί με το όξινο, τι πιο πολύτιμη παρακαταθήκη ζωής, φιλεμένη από κάποιον που σε αγαπά, τραταρισμένη από τη «καμπουριασμένη γριούλα» (σελ. 34) με τα χαραγμένα από τις ρυτίδες χέρια; Χέρια που οξειδώθηκαν, αλλά χέρια που δίνουν. Χέρια πλήρη ημερών και νοημάτων.

Τέλος, η «μνήμη» (σελ. 10, 29,

42, 46, 49, 52 και στο ποίημα εν είδει περίληψης- οπισθόφυλλο). Λέξει στο βάθος της αυλής, εκεί που σηματοδοτείται το τέλος της, ή μian αρχή; Μνήμη της καταγωγής ως συγκεκριμένου τόπου στο χάρτη του παρελθόντος που σώζει από τους φόβους του παγκόσμιου χάους και από τον «πολύπλοκο ιστό του κόσμου» (σελ. 42). Μνήμη των τεθνεώτων που τους σώζει από το θάνατο (σελ. 46). Μνήμη που τοποθετεί τα εξαντλημένα και σκορπισμένα (σελ. 11) μέλη του σώματος του χρόνου, ανθρώπους, στιγμές, σχέσεις, στη θέση τους, έτσι ώστε ο χρόνος να πατήσει στα πόδια του και να ξανασυστηθεί γεμάτος εμπειρίες. Οι λέξεις της ποιήτριας, τα βιώματά της, ο κύκλος, η γαρδένια, οι βιολέτες, η καρδιά, το με, ο χισσός, το σκουλήκι, τα όνειρα, η ίνα του κλέφτη, τα σκιάχτρα, οι λύκοι, οι κουρτίνες, ο σίδηρος, η πορτοκαλάδα... βγαίνουν από την περιστασιακή σημασία των εισαγωγικών και από «ασύνταχτες ιστορίες» (ποίημα εν είδει περίληψης-οπισθόφυλλο) συναρμολογούνται με την «άθικτη ορμή του παιδιού» (ποίημα εν είδει περίληψης-οπισθόφυλλο) «σε μια σύζευξη αρμονίας» (σελ. 54), γίνονται εμπειρίες μέσα από τα «αθώα παιχνίδια» (ποίημα εν είδει περίληψης-οπισθόφυλλο) της ποίησης προσφέροντας στην ποιήτρια τη δυνατότητα να τις ανα-θεωρεί (ποίημα εν είδει περίληψης-οπισθόφυλλο), να τις αναδιοργανώνει, να τις θυμάται.

Η μνήμη αποκτά υπόσταση μέσα από τις λέξεις που έγιναν εμπειρία, μέσα από την ποίηση.

Επίλογος

Τα «πέλματα στην αυλή του κόσμου» χορογραφούν μια πορεία που μοιάζει, στην αρχή, να μην έχει διέξοδο. Όπως η κυκλική πορεία, ή ένα «γράμμα» (σελ. 36) που δεν βρήκε τον ιδανικό παραλήπτη, ή ένα «δώρο-άδωρον» (σελ. 40). Όπως οι «άθικτες απωθημένες ορμές» (σελ. 52), η επιθυμία που απωθήθηκε (σελ. 46) ή δεν αναλήφθηκε από το επιθυμητό αντικείμενο. Όπως η ζωή που πεθαίνει, ή ένας παγιδευμένος «λύκος» (σελ. 17) που «ουρλιάζει» (σελ. 17) εξαντλημένα για ζωή. Όπως ο ενεστώτας που ονειρεύεται τον «εξακολουθητικό μέλλοντα» (σελ. 28), αλλά, «αλυσιτελώς» (σελ. 28), ξεμένει με τον «αόριστο» (σελ. 28). Όπως το «σίδηρο που οξειδώνεται» ή η αυτοπάθεια, εκεί που η πορεία του ρήματος επιστρέφει στο υποκείμενό του. Η πορεία λοιπόν, της Μαρίας, μοιάζει, στην αρχή, να γίνεται α-πορ(ε)ία: με το άλφα το στερητικό να την προ-ορίζει και να την προλαβαίνει, ένας «κλοιός», όπως γράφει και η ίδια στο ποίημά της «το έρεισμα», «προκαθορισμένης ευτυχίας» (σελ. 51). Μόνο χαρακτηριστικό της α-πορ(ε)ίας ένα ερωτηματικό: ποιος είναι ο προσορισμός του κοριτσιού με το λευκό φόρεμα; Μετά την αυλή τι;

Μετά την αυλή η μνήμη της αυλής, όχι σαν μια απλή ανάμνηση, αλλά σαν δυνατότητα ανα-θεώρησής της, ανακατασκευής και αναδημιουργίας της. Η μνήμη είναι η ποίηση. Ο περιβολος των λέξεων της ζωής και του θανάτου, του τραγικού και της κάθαρσης, του γράμματος που μπορεί και να μη βρήκε τελικά

τον ιδανικό παραλήπτη, γίνεται χώρος παιχνιδιού από την ποιήτρια-παιδί. Την επισκέπτεται όποτε επιθυμεί. Θα την επισκέπτεται στον εξακολουθητικό μέλλοντα, ντυμένη με το λευκό της φόρεμα, με το λευκό χαρτί της.

«Η αυλή»

Η αυλή θα σε ακολουθεί.
Μια βούληση θα σε εξαναγκάζει
—ως φυσική ροπή—
να τριγυρνάς στην αυλή.
Όλος ο κόσμος είναι εκεί.
Χωρίς προσκόμματα
άνθη στολίδια μια σύζευξη
αρμονίας
με το χνούδι της μάνας στην αφή
σου.

Το τίποτα, το μη και το δεν γίνονται μηδέν που είναι η αρχή των πάντων. Το ερωτηματικό γίνεται πρόσκληση για κατάφαση. Κατάφαση της ζωής μέσα στην οδυνηρή

και ευωδιαστή ποιητικότητα της. Μέσα στον αγώνα για το ποιητικό ύφος, αγώνα, εν τέλει πνευματικής ζωής, καθώς, όπως έγραψε και ο Γάλλος φιλόσοφος Georges Gusdorf¹: «Ο αγώνας για το ύφος είναι αγώνας για την πνευματική ζωή».

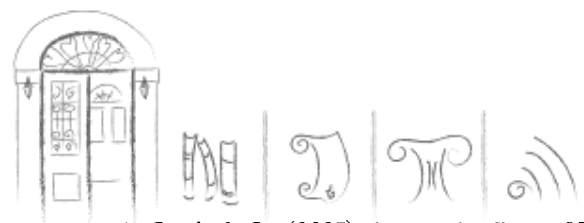
Και η αυλή, πάνω σε μια συλλαβή γης, το νησί, ενώνεται με τον κόσμο, γίνεται παγκόσμια, πανανθρώπινη, όπως μια λέξη, από μια στίξη γραφίδας, καταλήγει μέσα από την ποίηση, να αγκαλιάζει την οικουμένη.

Κανελλίνα Μενούτη

Εκπαιδευτικός,

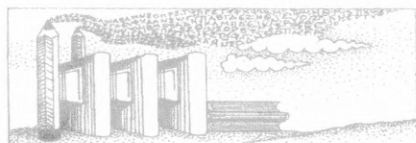
δρ στις Γλωσσικές Επιστήμες

ΣΟΦ



1. Gusdorf, G., (2007). La parole. Paris: QUADRIGE /PUF, σελ. 75 (μετάφραση της γράφουσας).

Μαθητικός Λογοτεχνικός Διαγωνισμός 2017-2018



Το θέμα του διαγωνισμού προερχόταν από το παρακάτω μελοποιημένο ποίημα του Ναζίμ Χικμέτ «ΑΥΤΟ ΕΙΝΑΙ», που περιλαμβάνεται στο δίσκο 33 στροφών με τίτλο «ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ» σε μετάφραση Γιώργου Παπαλεονάρδου:

Αυτό είναι

Είμαι μέσα στο φως που προχωρεί

Τα μάτια μου είναι πλημμυρισμένα από πόθους

Ειν' ωραίος ο κόσμος

Ειν' ωραίος ο κόσμος

Τα μάτια μου δεν κουράζονται να βλέπουνε τα δέντρα

Τα δέντρα τα τόσο γεμάτα από ελπίδα

Τα δέντρα τα τόσο πράσινα

Ένα μονοπάτι ηλιόλουστο τραβάει μέσα απ' τις μουριές

είμαι στο παράθυρο του νοσοκομείου

Δε νιώθω τη μυρωδιά των γιατρικών

Κάπου πρέπει ν' ανθίζουν τα γαρύφαλα

Δε νιώθω τη μυρωδιά των γιατρικών

Το ζήτημα δεν είναι να είσαι αιχμάλωτος

Το να μην παραδίνεσαι αυτό είναι.

[Ναζίμ Χικμέτ – Βολφ Μπίρμαν / “Πολιτικά Τραγούδια” / Μουσική: Θάνος Μικρούτσικος – Τραγούδι: Μαρία Δημητριάδη – Αθήνα, Οκτώβριος 1975 / LYRA (3719)]

Ενός Διαγωνισμό για το Γυμνάσιο υπήρξαν 45 συμμετοχές (38 συμμετοχές για την Ποίηση και 7 συμμετοχές για την Πεζογραφία) και για τα Γενικά Λύκεια 6 συμμετοχές (Ολεσάντριν Ηοίση).

Την Κοιτική Επιτροπή Αξιολόγησης αποτέλεσαν οι φιλόλογοι Κ. Γεωργιάδης και Διονυσία ως Πρόεδρος, 2. Μήλας Ελένη και 3. Βογιατζίδης Ανδρέας ως μέλη.

Σύμφωνα και με την Προκήρυξη του Διαγωνισμού τα πρώτα βραβεία από κάθε κατηγορία δημοσιεύονται στην περιοδική έκδοση του Σ.Φ.Κ.Ι. «ΚΥΜΟΘΟΗ».

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΕΣΟΥΡΙΟΥ

1ο Βραβείο Ποίησης Γυμνασίου

ΥΠΑΡΧΕΙ ΑΚΟΜΑ ΕΛΠΙΔΑ

Είμαι αισιόδοξη, απελπισμένα
αισιόδοξη.
Ο θάνατος κάνει βόλτα στη γειτονιά
μας
το «μπαρούτι» μυρίζει παντού
εξακολουθώ να είμαι αισιόδοξη,
απελπισμένα αισιόδοξη...
το έχω ανάγκη... δεν μπορώ να
αναπνεύσω αλλιώς.
Είναι άνοιξη, πάνω στα συντρίμια
ενός κατεστραμμένου κό-
σμου ανθίζουν μαργαρίτες,
μια φλόγα αγάπης για τη ζωή
σιγοκαίει...
είναι τα μάτια των παιδιών που ατε-
νίζουν μπροστά περιμένο-
ντας να έρθει το αύριο, φω-
τεινό και γαλανό!

Ποιος μπορεί να φέρει αυτό το
αύριο στα παιδιά;
Το περιστέρι της ειρήνης είναι φυ-
λακισμένο, τα παιδιά το
περιμένουν...
Μην αναρωτιέσαι ποιος θα το ελευ-
θερώσει. Κανείς δεν θα το
κάνει αν δεν το κάνεις ΕΣΥ,
μην περιμένεις τον απομηνανή θεό,
εσύ είσαι αυτός!!!

Σήκω από την πολυθρόνα σου, τρέ-
ξε ανάμεσα στα συντρίμια
αυτού του κόσμου, γίνε το
παιδί που πεινάει, που
κρυώνει, που ορφάνεψε,
που σε κοιτάει τελικά με τα αθώα
φοβισμένα του μάτια και σε
ρωτάει:

τι θα κάνεις εσύ για μένα;
Υπάρχει ακόμα ελπίδα...

Ψευδώνυμο: MI-RE-LA

Δαναλάτου Χρύσα
Β' Τάξη, 2ου Γυμνασίου

2ο Βραβείο Ποίησης Λυκείου

ΚΥΝΗΓΟΣ ΟΝΕΙΡΩΝ

Γεννήθηκα από μian άβυσσο.
Στο καταπράσινο λιβάδι των
ονείρων μεγάλωσα.
Όνειρο μου τ' άγνωστο.
Τώρα γερμένος στο κρεβάτι του
πόνου.
Να σκίσω το ζοφερό του φόβου
σκοτάδι θέλω.
Να φυσήξει αέρας, δυνατός.
Τα φτερά μου ν' ανοίξω.
Να πετάξω.
Μακριά-μακριά πολύ μακριά από
εδώ.
Να χαράξω τη δική μου ιστορία με
πάθος, με περιπέτεια.
Του σκότους την ελπίδα, ν' αγγίξω
θέλω.
Σε τόπους ξένους να με ταξιδέψει.
Το φιλί του ελκυστικού σκοταδιού
να γευτώ, θέλω.
Να με πάει σε μέρη ζωντανά,
παραδεισένια.
Τον γλοκό Μορφέα καιρό τώρα
προσμένω.
Μα όχι δεν είναι ώρα.



Δεν είναι ώρα τον Αχέροντα να
διαβώ.

Ο Άδης μπορεί και θα περιμένει.

Εγώ θα συνεχίσω να ζω.

Όνειρα να κάνω.

Σε κόσμους μαγικούς να ξυπνάω.

Εκεί στον ορίζοντα μακριά.

Η ευδαιμονία αγνοφάνεται,

και οι Σειρήνες της

τ' όνομα μου γλυκοτραγουδούν.

Τα πλάσματα αυτά, ελπίδα μου
δίνουν.

Εγώ κάτω δεν θα το βάλω.

Έξω θα βγω.

Το πεπρωμένο μου να πάρω!

Βουταινά Ευανθία-Νεφέλη

Α' τάξη, 2ου ΓΕΛ Αργοστολίου

κελαηδίσματα τους σαν να κάνουν
τον πιο όμορφο μελωδικό διαγωνι-
σμό. Να ακούς την βόμβο από τα
σκάφη μέσα στο νερό καθώς ισορ-
ροπούν πάνω στα κύματα. Τα
πνευμόνια σου που δεν μπορούν να
χορτάσουν την μυρωδιά από το
ιώδιο, παίρνεις συνεχώς όλο και με-
γαλύτερες ανάσες για να χορτάσεις
αυτήν την αίσθηση.

Στην Μαρίνα δεν άρεσαν ποτέ οι
διακοπές. Πάντοτε ένιωθε μια κα-
ταπίεση πως πρέπει να περάσει κα-
λά. Πρέπει να σου αρέσει ο ήλιος,
πρέπει να χαίρεσαι την θάλασσα,
πρέπει να αισθάνεσαι χαρούμενος
που ήταν όλη σου η οικογένεια εκεί.
Αυτός ο ψυχαναγκασμός ήταν τόσο
κουραστικός για εκείνη που είχε ως
αποτέλεσμα να μην έχει πάει για
διακοπές εδώ και τρία χρόνια. Τι κι
αν της ζήτηγαν οι φίλες και οι συ-
νάδελφοι να πάει μαζί τους έστω
για μια εκδρομή. Ακόμα και όταν οι γο-
νείς της της ζητούσαν να τους επι-
σκεφτεί για ένα έστω σαββατοκύ-
ριακο, εκείνη αρνούταν πάντοτε
ευγενικά σε όλους βρίσκοντας μια
δικαιολογία.

Δικαιολογίες έλεγε και στον εαυ-
τό της. Πως κάποια στιγμή θα ρύθ-
μιζε την ζωή και την καθημερινότητα
της με τέτοιο τρόπο, ώστε να έχει
ελεύθερο χρόνο και να μπορεί αφιε-
ρώνει τον χρόνο της αυτό στους
δικούς της ανθρώπους. Ίσως αν είχε
επιτέλους ένα σωστό πρόγραμμα
να έκανε και αυτή διακοπές και
ποιος ξέρει ίσως και να περνούσε
καλά. Τα πάντα ήταν θέμα προ-
γραμματισμού. Στην παρούσα φά-
ση έπρεπε να ρίξει το βάρος και την

2ο Βραβείο Πεζογραφίας Γυμνασίου

Ανέμη

«ΚΑΙΡΟΣ ΓΙΑ ΔΙΑΚΟΠΕΣ»

Είναι ωραία η ζωή όταν είσαι δια-
κοπές. Ποσό μάλλον αν είσαι αρχε-
τά τυχερός και μπορείς να κάνεις
οικογενειακές διακοπές. Όλοι είναι
εκεί μαζί σου. Άνθρωποι που αγα-
πάς και που ξέρεις πως σε αγαπούν
κι αυτοί. Τι τύχη να μπορείς να μοι-
ραστείς τόση ομορφιά με τους δι-
κούς σου ανθρώπους. Το φως του
ηλίου να είναι τόσο δυνατό που σε
αναγκάζει να κλείνεις τα μάτια. Να
κλείνεις τα μάτια και να ακούς. Να
ακούς τα πουλιά να φωνάζουν τα

ενέργεια της στην δουλειά. Εξορμήσεις ταξίδια και εκδρομές θα γίνονταν όταν ερχόταν η σωστή στιγμή. Οι γονείς και οι φίλοι θα έπρεπε να κάνουν λίγη υπομονή ακόμη. Οι διακοπές και τα παρελκόμενα τους θα γίνονταν με τον σωστό τρόπο και τον σωστό χρόνο.

Συχνά η Μαρίνα αναρωτιόταν πότε οι διακοπές της έγιναν κάτι το καταναγκαστικό. Θυμόταν τον εαυτό της ως παιδί να περιμένει με λαχταρά τον ερχομό των καλοκαιρινών διακοπών. Με την Στέλλα την αδερφή της φαντάζονταν όλες τι μαγικές περιπέτειες που θα ζούσαν στις παραλίες όλο το καλοκαίρι. Η Μαρίνα πάντοτε οργανωμένη και προνοητική από παιδί ακόμα ξεκινούσε να φτιάχνει την βαλίτσα της για το νησί, πριν ακόμα καλά-καλά κλείσουν τα σχολεία. Δεν την ένοιαζε τίποτα άλλο πάρα πότε θα ερχόταν η στιγμή που θα έμπαιναν στο καράβι και θα έφευγαν.

...το καράβι. Ποσό μεγάλο και τρομακτικό της φαινόταν κάθε φορά που έδενε στο λιμάνι και έπρεπε να μπει μέσα. Κρατούσε όσο πιο σφιχτά μπορούσε το χέρι του πατέρα της την στιγμή που έμπαιναν στο πλοίο. Εκείνος γνώριζε τον φόβο της και πάντοτε της έλεγε χαμογελώντας «Ελα Μαρινάκι τώρα! Άσε ότι σε φοβίζει στο λιμάνι και φύγαμε». Μεγαλώνοντας όμως όλα αυτά της φαινόταν παιδιάστικα. Σίγουρα αναπολούσε την ξεγνοιασιά της εποχής αυτής, άλλα πλέον εκείνη ήταν ένας άλλος άνθρωπος. Κανένα καράβι δεν την φόβιζε ούτε ανησυχούσε για τα ταξίδια που έπρεπε να κάνει.

Ο καιρός και χρόνος πέραγαν και παρότι το καλοκαίρι είχε φτάσει και όλοι γύρω της μιλούσαν και έκαναν σχέδια για τις διακοπές τους, η Μαρίνα το μόνο που ένιωθε ήταν ένα βάρος στο στομάχι. Η δυσφορία αυτή ήταν πλέον καθημερινή και ολοένα πιο έντονη κάτι που η ίδια το απέδιδε στο άγχος ή στην κούραση. Το είχε ξανανιώσει παλιά και περιέμενε πως θα υποχωρήσει σιγά-σιγά μόνο του. Όσο και αν έκανε υπομονή και προσπαθούσε να αγνοήσει τον πόνο της, αυτός δεν υποχωρούσε, αναγκάζοντας την Μαρίνα να επισκεφτεί έναν γιατρό.

Από την πρώτη κιόλας στιγμή δήλωσε στον γιατρό πως δεν είχε κάτι και μάλλον άδικα είχε έρθει και πως είναι όλα από το άγχος και την πίεση της δουλειάς. Ο γιατρός της είπε πως είναι πολύ πιθανό άλλα παρόλα αυτά θα έπρεπε να κάνει μια σειρά εξετάσεων για να ξέρουν περί τίνος πρόκειται. Μέσα σε μια εβδομάδα η Μαρίνα, βγαίνοντας από το πρόγραμμα της, έκανε όσες εξετάσεις τις είχε ζητήσει ο γιατρός. Έτσι ένα απόγευμα γεμάτη ανακούφιση που είχε επιτέλους ξεμπερδέψει πήγε στο γιατρό τον φάκελο με τις εξετάσεις της.

Στα πρώτα κιόλας λεπτά η βεβαιότητα της Μαρίνας εξανεμίστηκε. Ο γιατρός με πολύ συγκαταβατικό τόνο της μιλούσε για μια σκιά. Μια σκιά που την ένιωθε να της σταματάει την καρδιά και να της κόβει την αναπνοή. Δεν άκουγε πλέον τον γιατρό, δεν βοισχόταν καν στο ιατρείο, η μόνη λέξη που αντηχούσε μέσα στο κεφάλι της ήταν η λέξη «χειρουργήσιμο». Ο



γιατρός συνέχιζε να μιλάει να της λέει για ποσοστά, πόσο έχει προχωρήσει η επιστήμη και πόσες πολλές ελπίδες είχε. Όταν έφτασε η ώρα να φύγει ο γιατρός την ρώτησε ευγενικά αν ήθελε βοήθεια ή να καλέσει κάποιον δικό της. Αρνήθηκε ευγενικά και κάνοντας μεγάλη προσπάθεια να μην φύγει τρέχοντας από το ιατρείο, βγήκε έξω.

Η επόμενη εβδομάδα της φάνηκε σαν ένα ατελείωτο τηλεφώνημα με χειρουργούς, γιατρούς και νοσοκομεία. Αποφάσισε να ονομάσει την σκιά «ζήτημα υγείας» δεν την ένοιαζε ποιον όρο χρησιμοποιούσαν για την ασθένεια της, για εκείνην ήταν ένα ζήτημα υγείας και τίποτα παραπάνω. Όταν εξήγησε στην οικογένεια της για το χειρουργείο που θα έπρεπε να κάνει, ένωθε λες και εξηγούσε το «ζήτημα υγείας» ενός ξένου και όχι κάποιο δικό της πρόβλημα.

Αντιμετώπιζε την εγχείρηση ως άλλη μια υποχρέωση. Ένα μικρό χαμόγελο δημιουργούταν στο πρόσωπο της όταν σκεφτόταν πόσο εκτός προγράμματος ήταν αυτή η επέμβαση. Δεν ήθελε να σκέφτεται τίποτα σχετικά με το χειρουργείο. Αντί να ανησυχεί για το ζήτημα υγείας της, σχεδίαζε τι θα κάνει όταν πια βγει από το νοσοκομείο. Σαν να ξαναέγινε παιδί δεν την ενδιέφερε τίποτε άλλο παρά μόνο όλα αυτά τα μαγικά πράγματα που χρωστούσε στον εαυτό της να ζήσει. Σκεφτόταν όλα αυτά τα μέρη που θα επισκεπτόταν. Έβλεπε τον εαυτό της να γυρνάει πίσω στο πατρικό της και να μένει εκεί για εβδομάδες

ολόκληρες, θα τα έκανε όλα το ήξερε. Θα ερχόταν και η Στέλλα και τα πάντα θα ήταν όπως τότε. Δεν θα άφηνε κανένα ζήτημα υγείας να της αλλάξει τα σχέδια της. Ήταν πολύ πιο δυνατή και το ήξερε τώρα πια.

Έτσι κι έγινε. Η Μαρίνα κατάλαβε πως είναι ωραία η ζωή όταν είσαι διακοπές. Κατάφερε να έχει όλους τους δικούς της ανθρώπους μαζί της. Το φως του ήλιου ήταν τόσο δυνατό που έκλεινε τα μάτια της. Έκλεινε τα μάτια της και άκουγε. Άκουγε τα πουλιά να κελαηδούν, άκουγε την βοή από τα σκάφη στην παραλία και έπαιρνε μεγάλες και βαθιές ανάσες γεμάτες ιώδιο. Ο ήλιος δεν ήταν μια τρομακτική λάμπα που χρησιμοποιούσαν οι γιατροί όταν την εξέταζαν. Ο ήχος από τα κελαηδίσματα δεν ήταν από το μηχανήμα που μετρούσε τους σφυγμούς της. Η βοή από τα σκάφη δεν ήταν από το οξυγόνο που της παρείχαν. Οι ανάσες γέμιζαν από ιώδιο δεν ήταν από τα φάρμακα και τις γάζες.

Εκείνη βρισκόταν σε μια παραλία με όλους όσους αγαπούσε. Δεν υπήρχαν δάκρυα στα μάτια του πατέρα της όταν της είπε για άλλη μια φορά «Έλα Μαρινάκι τώρα! Άσε ότι σε φοβίζει στο λιμάνι και φύγαμε».

Αυτό έκανε, άφησε όλους τους φόβους της στο λιμάνι κι έφυγε.

Μουρελάτου Τζόγια,
Β. Τάξη, Γυμνασίου
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΛΥΚΕΙΟ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΛΕΞΟΥΡΙΟΥ

Αργοστόλι: 12 Ιανουαρίου 2019

ΣΥΛΛΥΠΗΤΗΡΙΟ ΨΗΦΙΣΜΑ

Του Διοικητικού Συμβουλίου του Συνδέσμου Φιλολόγων
Κεφαλονιάς – Ιθάκης

Για τον Φάνη Κακριδή (1933-2019)

Βαθειά θλίψη έχει προκαλέσει στους φιλόλογους των νησιών μας η απώλεια του Φάνη Κακριδή. Συνεχίζοντας την μακρά οικογενειακή παράδοση, ο Φάνης Κακριδής διέγραψε τη δική του λαμπρή πορεία στο χώρο της Φιλολογίας και άφησε ζωνή τη σφραγίδα του στο χώρο της διδασκαλίας. Υπήρξε ο αγαπημένος των φιλόλογων της Μέσης Εκπαίδευσης, καθώς στάθηκε πάντοτε δίπλα μας για δεκαετίες προτείνοντας με συνέπεια και υπευθυνότητα διδακτικά προγράμματα έχοντας γνώση των προβλημάτων του σχολείου και υψηλή αίσθηση ευθύνης του πανεπιστημιακού δασκάλου που οφείλει απλόχερα να παρέχει τη γνώση του.

Καθοριστική υπήρξε η παρουσία του στα Σεμινάρια Ομηρικών Μελετών στην Ιθάκη, τα οποία έχει παρακολουθήσει πλήθος φιλόλογων από όλη τη χώρα.

Αποδέχθηκε πάντοτε με χαρά τις προσκλήσεις του Συνδέσμου μας να παρουσιάσει θέματα της Κλασικής Φιλολογίας αλλά και της διδακτικής των Αρχαίων Ελληνικών και ήλθε επανειλημμένως στην Κεφαλονιά, για να μοιραστεί τις αγωνίες μας για τη διδακτική πράξη και τα φιλολογικά μαθήματα. Στα ταξίδια του αυτά παρουσίαζε πάντοτε – σε συνεργασία με τον Σύνδεσμό μας – και θέματα γενικότερου αρχαιογνωστικού ενδιαφέροντος για το ευρύτερο κοινό.

Επιπλέον, συχνά μας είχε εμπιστευθεί κείμενά του για το περιοδικό του Συνδέσμου μας, την Κυμοθόη, το επόμενο τεύχος της οποίας (το 30ο τεύχος) θα είναι αφιερωμένο στη μνήμη του.

Προσηνής, φιλικός, ευχάριστος, εγγάρδιος, ευφυαλός, εξαιρε-



ΤΑΚΟΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΔΕΙΟ ΛΗΣΙΟΥ

τικός ομιλητής με γλαφυρό λόγο και απaráμιλλο ύφος, ο Φάνης Κακριδής κρατούσε αμείωτο το ενδιαφέρον του πολυπληθούς ακροατηρίου όχι μόνον χάρι στο περιεχόμενο των εισηγήσεών του αλλά και στον τρόπο παρουσίασής τους: στον τόνο και στο ρυθμό της φωνής, στο βλέμμα, στις κινήσεις του σώματος, στις χειρονομίες.

Ο Φάνης Κακριδής ήταν πάνω από όλα δάσκαλος. Η παρουσία του, ο λόγος του, η συμβουλή του, η προτροπή του – ειδικά σήμερα – θα μας λείψουν πολύ. Ας είναι το παράδειγμά του φωτεινός φάρος στις σχολικές μας αίθουσες.

ΑΙΩΝΙΑ ΤΟΥ Η ΜΝΗΜΗ!!

Για το Διοικητικό Συμβούλιο

Ο Πρόεδρος
Δημήτρης Ζαβιτσιάνος

Η Γραμματέας
Μαριέττα Καλογηράτου



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ – ΙΘΑΚΗΣ

Αργοστόλι: 27 Μαρτίου 2018

Ψ Η Φ Ι Σ Μ Α

Το Διοικητικό Συμβούλιο του Συνδέσμου Φιλολόγων Κεφαλονιάς – Ιθάκης συγκλήθηκε σήμερα εκτάκτως, όταν με μεγάλη θλίψη πληροφορήθηκε το θάνατο του Γεράσιμου Ρουχωτά, συζύγου της αγαπητής συναδέλφου Ελένης Μήλα, η οποία υπήρξε ιδρυτικό μέλος του Συνδέσμου Φιλολόγων Κεφαλονιάς – Ιθάκης, έχει δε χρηματίσει Πρόεδρος και μέλος του Δ.Σ. και άοκνα προσφέρει μέχρι και σήμερα ανελλιπώς τις υπηρεσίες της.

Ο Γεράσιμος Ρουχωτάς υπήρξε πάντοτε άνθρωπος σοβαρός και μετρημένος, αφοσιωμένος σύζυγος, στοργικός πατέρας και τρυφερός παππούς. Στάθηκε πάντοτε δίπλα στη σύζυγό του δημιουργώντας μαζί της το κατάλληλο περιβάλλον για να ανάπτυξη και προκοπή των τέκνων και των εγγονών τους.

Στη σημερινή έκτακτη συνεδρίασή του το Δ. Σ. αποφάσισε τα εξής:

1. Να παραστεί αντιπροσωπεία του Δ.Σ. στη νεκρώσιμη ακολουθία.
2. Αντί στεφάνου να κατατεθεί συμβολικό χρηματικό ποσό για ενίσχυση του Ορφανοτροφείου «Ο ΣΩΤΗΡ»
3. Να εκφραστούν θερμότητα συλλυπητήρια στους οικείους του.
4. Να δημοσιευτεί το παρόν ψήφισμα στον τοπικό τύπο καθώς και στον υπό έκδοση 29ο τόμο της περιοδικής έκδοσης του Σ.Φ.Κ.Ι. «ΚΥΜΟΘΟΗ»

ΑΙΩΝΙΑ ΤΟΥ Η ΜΝΗΜΗ!!

Για το Διοικητικό Συμβούλιο

Ο Πρόεδρος
Δημήτρης Ζαβιτσιάνος

ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

ΔΗΜΟΤΙΚΟ ΚΕΝΤΡΙΚΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΔΗΕΟΥΡΙΟΥ
Μαριέττα Καλογηράτου

1 Δεκέμβριος 2017 - Μάιος 2018. Διοργάνωση σεμιναρίου/επιμορφωτικού προγράμματος διάρκειας 12 ωρών υπό την αιγίδα της Περιφερειακής Διεύθυνσης Α/θμιας & Β/θμιας Εκπαίδευσης Ιονίων Νήσων με τίτλο «Ειδικά θέματα επτανησιακής πολιτικής ιστορίας (19ος αι.). Επτανησιακός ριζοσπαστισμός». Επιστημονική υπεύθυνη και εισηγήτρια ήταν η Μεταδιδακτορική Ερευνήτρια στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης του ΕΚΠΑ κ. Αγγελική Γιαννάτου

2 30/01/2018. Συνδιοργάνωση με την Ι. Μητρόπολη Κεφαλληνίας εκδήλωσης για τα Ελληνικά Γράμματα στο Δημοτικό Θέατρο Αργοστολίου «Ο Κέφαλος» με συντονιστή τον κ. Βασίλειο Μανίκα, Φιλολόγο και ομιλήτριες τις κ. Βασιλική Καραδήμου, θεολόγο και Ειρήνη Γραικούση, εκπαιδευτικό της Α/θμιας Εκπαίδευσης. Συμμετείχε με θεατρικό δρώμενο ομάδα μαθητών του 2ου Γενικού Λυκείου Αργοστολίου.

3 12/05/2018. Παρουσίαση του βιβλίου της δημοσιογράφου και συγγραφέως κ. Δέσποινας Σωτηροπούλου με τίτλο «Τι είπαμε είναι ο έρωτας» σε συνδιοργάνωση με τον εκδοτικό οίκο Κλειδάριθμο και την Κοινωνική Επιχείρηση Δήμου Κεφαλονιάς στο Δημοτικό Θέατρο Αργοστολίου «Ο Κέφαλος». Η παρου-

σίαση έγινε από τον έφορο του Δ.Σ. κ Γιώργο Ματαράγκα και τα έσοδα των πωλήσεων διατέθηκαν για την ενίσχυση των παιδιών που πάσχουν από καρκίνο.

4 16/05/2018. Παρουσίαση αποτελεσμάτων του Μαθητικού Λογοτεχνικού Διαγωνισμού του Σχολικού Έτους 2017-2018, που ήταν αφιερωμένος στον Ναζίμ Χικμέτ στο Δημοτικό Θέατρο Αργοστολίου «Ο Κέφαλος». Ο Διαγωνισμός ήταν εγκεκριμένος από το Υπουργείο Παιδείας κατόπιν θετικής εισήγησης του Ινστιτούτου Εκπαιδευτικής Πολιτικής. Παρουσίαση της ζωής και του έργου του Ν. Χικμέτ έγινε από τις φιλόλογους Μαριάννα Δελλάλη και Διαμαντίνα Μαρούλη. Ακολούθησε μουσικό πρόγραμμα με το Διόνυση Φραγκόπουλο. Παράλληλα και με αφορμή την Παγκόσμια Ημέρα Ειρηνικής Συμβίωσης στην εκδήλωση συμμετείχαν ο κ. Zuaddin Yousafzai, πατέρας της Πακιστανής ακτιβίστριας Malala Yousafzai, βραβευμένης με Νόμπελ Ειρήνης για τον αγώνα της για το δικαίωμα των κοριτσιών στην εκπαίδευση και η διεθνής καλλιτέχνης - ακτιβίστρια κ. Salma Zulfiquar.

5 31/05/2018. Παρουσίαση του 28ου τόμου της περιοδικής έκδοσης του Σ.Φ.Κ.Ι. «ΚΥΜΟΘΟΗ» στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη Αργοστολίου με κύριο ομιλητή τον κ. Γρηγόρη Γρηγορα-

κάκη, προϊστάμενο της Εφορείας Αρχαιοτήτων Κεφαλληνίας.

6 1/06/2018. Μουσικοχορευτική παράσταση του Πολιτιστικού Συλλόγου Κεφαλονιάς & Ιθάκης «Ιόνιος Πνοή» με τίτλο «Σε τούτα εδώ τα μάρμαρα ... κακιά σκουριά δεν πιάνει» στο Δημοτικό Θέατρο Αργοστολίου «Ο Κέφαλος». Συμμετοχή του Σ.Φ.Κ.Ι με κείμενα - γέφυρες που συνέθεσαν ο Έφορος του Δ.Σ. Γιώργος Ματαράγκας και η Ταμίας του Δ.Σ. Αγγελική Γιαννοπούλου, η οποία και τα παρουσίασε στην εκδήλωση μαζί με τον Πρόεδρο του Δ.Σ. Δημήτρη Ζαβιτσιάνο.

7 5-6/06/2018. Συμμετοχή στο λογοτεχνικό αφιέρωμα στον Άντον Τσέχωφ που διοργάνωσε το Ερασιτεχνικό Θέατρο Κεφαλονιάς με επιλογή- σύνθεση και ανάγνωση κειμένων από τη φιλόλογο κ. Μαριάννα Δελλάλη στον Πολυχώρο «Capitol».

8 9/06/2018. Συνδιοργάνωση με το βιβλιοπωλείο του Γερ. Σταματελάτου της παρουσίασης της ποιητικής συλλογής της κ. Μαρίας Βλάχου «Πέλματα στην αυλή του κόσμου». Την παρουσίαση έκαναν οι: Κανελλίνα Μενούτη εκπαιδευτικός, ο Ηλίας Τουμασάτος εκπαιδευτικός- συγγραφέας και ο ηθοποιός-μουσικός Αλέξανδρος Λυκούρας.

9 23/06/2018. Διοργάνωση ποιητικής βραδιάς στην Κοργιαλένιο Βιβλιοθήκη, κατά την οποία οι Κεφαλλονίτες ποιητές διάβασαν από τις συλλογές τους. Εισηγητής και συντονιστής της εκδήλωσης ήταν ο έφορος του Δ.Σ. κ Γιώργος Ματαράγκας.

10 8/07/2018. Παρουσίαση του βιβλίου του Φιλόλογου - Δρος Ιστορίας κ. Πέτρου Πετράτου «Ο Ριζοσπαστισμός στην Κεφαλονιά της Βρετανικής Προστασίας. Οι πολιτικές λέσχες του νησιού.» σε συνδιοργάνωση με την Ιακωβάτσιο Βιβλιοθήκη Ληξουρίου, όπου και πραγματοποιήθηκε η εκδήλωση. Τον Σ.Φ.Κ.Ι. εκπροσώπησε η γραμματέας του Δ.Σ. κ. Μαριέττα Καλογρηάτου.

11 15/07/2018. Παρουσίαση του βιβλίου της κ. Μ. Τουλ «Μια ανάσα στο όνειρο» στον κήπο της Ιακωβατείου Βιβλιοθήκης Ληξουρίου. Ανάγνωση επιλεγμένων αποσπασμάτων του βιβλίου έγινε από την ταμία του Δ.Σ. κ. Αγγελική Γιαννοπούλου. Για το βιβλίο μίλησαν η κ. Χαλιώτου Ρενάτα, νομικός, η κ. Μαρούλη Διαμαντίνα, φιλόλογος και η συγγραφέας.

12 31/07/2018. Παρουσίαση του βιβλίου του κ. Νίκου Μωραΐτη με τίτλο



τλο «Μνήμες από το Ληξούρι» σε συνδιοργάνωση με την Ιακωβάττειο Βιβλιοθήκη Ληξουρίου.

13 8/10/2018. Παρουσίαση του βιβλίου της κ. Αντρεάς Μεσσάρη «Οι ανεμώνες του άλλου γαλαξία» στην Κοργιαλέντειο Βιβλιοθήκη, με ομιλητές την κ. Δώρα Μαρκάτου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, την κ. Αλίκη Γαλιατσάτου Φιλολόγο και Διευθύντρια του 3ου Γυμνασίου Αργοστολίου και τον κ. Ηλία Τουμασάτο εκπαιδευτικό. Χαιρετισμός έγινε από τον Πρόεδρο του Σ.Φ.Κ.Ι. κ. Δημήτρη Ζαβιτσιάνο.

Στο τέλος της εκδήλωσης ο Σ.Φ.Κ.Ι. τίμησε τη συγγραφέα για το σύνολο του έργου και της απένειμε Αναμνηστική Τιμητική Πλακέτα.

13 16/11/2018. Εκδήλωση του Σ.Φ.Κ.Ι. σε συνδιοργάνωση με την

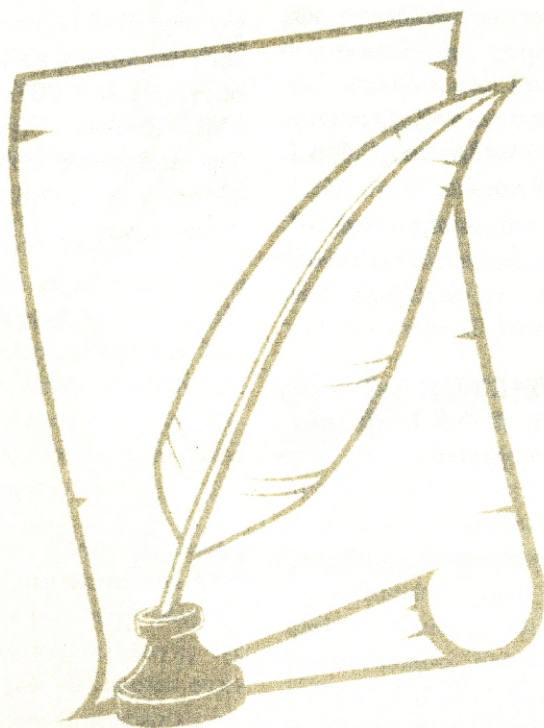
ΕΛΜΕ-ΚΙ και το τοπικό παράρτημα της ΕΕΔΥΕ στο χώρο του Εργατικού Κέντρου Αργοστολίου. Η εκδήλωση πραγματοποιήθηκε στα πλαίσια του διήμερου εορτασμού για το Πολυτεχνείο. Κατά τη διάρκεια της εκδήλωσης οι μαθητές/τριες που συμμετείχαν στο Μαθητικό Λογοτεχνικό Διαγωνισμό της προηγούμενης σχολικής χρονιάς διάβασαν τα κείμενά τους και παρέλαβαν τα Αναμνηστικά Συμμετοχής της ΕΕΔΥΕ για τη συμμετοχή τους στη δράση καλλιτεχνικής δημιουργίας έτους 2017-2018 με τίτλο «Μία Εικόνα - Τρία ερωτήματα» Την εκδήλωση συντόνισε ο Πρόεδρος του Σ.Φ.Κ.Ι. κ. Δημήτρης Ζαβιτσιάνος.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ

Χρύσα Σταματελάτου

- βιβλία
- χαρτικά
- φωτοτυπίες



Λιθόστρωτο 1 Αργοστόλι Κεφαλονιά

τηλ.: 26710 22918, 26710 25070

ΚΗ

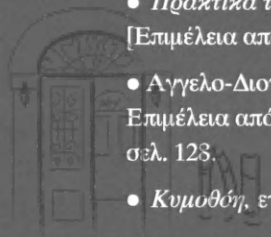


ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ

**ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΕΒΔΟΜΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΟΥ**

**ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΟΥ ΣΥΝΔΕΣΜΟΥ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ
ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ-ΙΘΑΚΗΣ**

- Παναγής Γ. Γεωργόπουλος, *Κόλαση - Ποιητική συλλογή με θέμα την κατοχική περίοδο στην Κεφαλονιά*, [Εισαγωγή, γενική επιμέλεια από τη φιλόλογο Δώρα Ζαφειράτου], Αθήνα 2001, σελ. 46.
- Σπύρος Δ. Λονκάτος, *Η Επτανησιακή Πολιτική Σχολή των Ριζοσπαστών*, [Γενική επιμέλεια από το φιλόλογο Πέτρο Πετράτο], Αργοστόλι 2009, σελ. 350.
- *Πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου «Το Κεφαλονίτικο Γλωσσικό Ιδίωμα»*, [Επιμέλεια από το φιλόλογο Πέτρο Πετράτο], Αργοστόλι 2012, σελ. 214.
- Αγγελο-Διονύσης Δεμπόνος, *Ημέρες Οργής. Dies Irae.. Dies Illa...* [Δίγλωσση έκδοση. Επιμέλεια από τους φιλόλογους Πέτρο Πετράτο και Άννα Μινέτου], Αργοστόλι 2017, σελ. 123.
- *Κυμοθήκη*, ετήσια περιοδική έκδοση του Συνδέσμου.



ΙΑΚΩΒΑΤΕΙΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΑ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΜΟΥΣΕΙΟ ΛΗΞΟΥΡΙΟΥ