

ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Ο ΘΕΟΣ ΩΣ ΜΕΤΡΟ ΟΛΩΝ ΤΩΝ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ
ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ: ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΝΟΜΟΥΣ ΣΤΗΝ ΑΠΟΛΟΓΙΑ
ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΦΡΑΓΚΟΥΛΟΠΟΥΛΟΥ ΓΙΟΧΑΝΣΕΝ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ κ. ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ

Μάρτιος, 2021

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα της διδακτορικής διατριβής μου κ. Βασίλη Καρασμάνη, Καθηγητή ΕΜΠ, ο οποίος είχε την υπομονή από το 2015 να επιβλέπει την μελέτη μου και να με καθοδηγεί και συμβουλεύει, χρησιμοποιώντας τη Σωκρατική μέθοδο. Επίσης ευχαριστώ τα άλλα δύο μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής μου, την κα Κατερίνα Ιεροδιακόνου, Αν. Καθηγήτρια ΕΚΠΑ, και τον κ. Παύλο Καλλιγά, Αν. Καθηγητή ΕΚΠΑ, για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους στις τελικές εκδοχές του κειμένου.

Ευχαριστώ και την οικογένειά μου, τον Θωμά και τον Θεόφιλο Κιέλλερ Γιοχάνσεν για όλες τις φιλοσοφικές συζητήσεις που έχουμε κι αποτελούν πάντα πηγή έμπνευσης. Αφιερώνω αυτή τη μελέτη, με αγάπη, στη μνήμη του πατέρα μου Γεωργίου και στη μητέρα μου Σοφία.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα μελέτη επιδιώκει να φέρει στο προσκήνιο κάποιες όψεις και ιδέες της πλατωνικής φιλοσοφίας που δείχνουν την εξέχουσα σημασία της θεολογίας στο πλατωνικό έργο. Γίνεται προσπάθεια να αναδειχθεί και να εξεταστεί το πλατωνικό δόγμα 'ο θεός είναι μέτρο όλων των πραγμάτων' (*Νόμοι*, 716c4-6). Επίσης, γίνεται προσπάθεια να εξεταστούν κάποια στοιχειώδη θεολογικά ερωτήματα.

Για την παρούσα μελέτη ως βασικά θεολογικά ερωτήματα θεωρούμε τρία: Πώς προσδιορίζεται ο θεός, οι θεοί, το θεϊκό στον Πλάτωνα. Η σχέση του θεού με τον άνθρωπο. Η σχέση του ανθρώπου με τον θεό. Και σε συνάρτηση με αυτά τα ερωτήματα, ποιος είναι ο ρόλος του θεού στην πλατωνική παιδεία, στις αρετές, στην πολιτική.

Με την εξέταση επτά πλατωνικών έργων από την κάθε περίοδο της πλατωνικής συγγραφής, αναδεικνύεται η μεγάλη σημασία της σωφροσύνης, που συνδέεται με τη θεολογία και το δόγμα 'μέτρο όλων ο θεός'. Η ομοίωση στον θεό επιτυγχάνεται με τη σωφροσύνη, σε συνδυασμό με τη φρόνηση και την οσιότητα. Η οσιότητα (ευσέβεια) υποστηρίζεται ότι αποτελεί μια αρετή που ενσωματώνει τις τέσσερις παραδοσιακές αρετές.

The present study seeks to bring to the fore some aspects and ideas of the Platonic philosophy that show the prominence of theology in the Platonic work. An attempt is made to highlight and examine the Platonic doctrine 'God is the measure of all things' (*Laws*, 716c4-6). Some basic theological questions are also addressed.

For the present study we consider three basic theological questions. How God, the gods, the divine are defined in Plato. God's relationship with man. Man's relationship with God. And in connection with these questions, what is the role of God in Platonic education, in virtues, in politics? Through the examination of seven Platonic works from each period of Plato's writings, the great importance of temperance is highlighted, which is associated with theology and the doctrine of 'God is the measure of all'. Assimilation to God is achieved through temperance, combined with wisdom and holiness. Holiness (piety) is claimed to be a virtue that incorporates the four traditional virtues.

Περιεχόμενα

<i>Εισαγωγή</i>	<i>1</i>
<i>1. Ο Θεός ‘μέτρο όλων των πραγμάτων’ στους Νόμους και οι αρετές τα βέλη της ευσέβειας (Νόμοι, βιβλία 4 και 5)</i>	<i>6</i>
<i>2. Η θεογνωσία στους Νόμους και η επίδραση των θεϊκών ψυχών στην παιδεία (Νόμοι, βιβλία 12, 1 και 2).....</i>	<i>20</i>
<i>3. Η μίμηση του θείου στον Τίμαιο και ο ρόλος των τριών μερών της ψυχής (Τίμαιος).....</i>	<i>45</i>
<i>4. Ο μύθος των μετάλλων στην Πολιτεία και οι δύο θεολογικοί τύποι που αναμορφώνουν την κοινωνία (Πολιτεία 1 και 2).....</i>	<i>61</i>
<i>5. Ο Έρωτας ως μίμηση του θείου και η οριοθέτηση της διαλεκτικής (Φαίδρος).....</i>	<i>87</i>
<i>6. Η ευσέβεια στον Ευθύφωνα και η παλινωδία του Πλάτωνα (Ευθύφρων).....</i>	<i>104</i>
<i>7. Ο Σωκράτης της Απολογίας η ζωντανή απόδειξη της ύπαρξης των θεών σύμφωνα με το βιβλίο 10 των Νόμων (Απολογία).....</i>	<i>114</i>
<i>Συμπεράσματα.....</i>	<i>130</i>
<i>Βιβλιογραφία</i>	<i>144</i>

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα μελέτη σε καμία περίπτωση δεν φιλοδοξεί να δώσει οριστικές απαντήσεις στα βασικά θεολογικά ερωτήματα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Γίνεται προσπάθεια όμως να έρθουν στο προσκήνιο κάποιες όψεις και ιδέες της που δείχνουν την εξέχουσα σημασία της θεολογίας στο πλατωνικό έργο. Γίνεται προσπάθεια να αναδειχθεί και να εξεταστεί το πλατωνικό δόγμα ‘ο θεός είναι μέτρο όλων των πραγμάτων’ (*Νόμοι*, 716c4-6) – ακόμη, ίσως θα μπορούσαμε να πούμε, και της πλατωνικής φιλοσοφίας. Επίσης, γίνεται προσπάθεια να εξεταστούν κάποια στοιχειώδη θεολογικά ερωτήματα.

Για την παρούσα μελέτη ως βασικά θεολογικά ερωτήματα θεωρούμε τρία. Πώς προσδιορίζεται ο θεός, οι θεοί, το θεϊκό στον Πλάτωνα. Η σχέση του θεού με τον άνθρωπο. Η σχέση του ανθρώπου με τον θεό. Και σε συνάρτηση με αυτά τα ερωτήματα, ποιος είναι ο ρόλος του θεού στην πλατωνική παιδεία, στις αρετές, στην πολιτική.

Για τον προσδιορισμό του θείου δεν εντρυφούμε στην μεταφυσική του Πλάτωνα, όπως έχουν πράξει άλλοι μελετητές, όπως ο Stephen Menn στο *Plato on God as Nous*. Κατ’ επέκταση δεν ασχολούμαστε με τις αριστοτελικές ή τις νεοπλατωνικές απόψεις για την μεταφυσική του Πλάτωνα. Περισσότερο εντοπίζουμε τους διαφορετικούς κάθε φορά πρωταγωνιστές των θεϊκών πραγμάτων (ο Νους, οι Ιδέες, η Παγκόσμια ψυχή, το Δωδεκάθεο) και εξετάζουμε ποια είναι η επίδρασή τους στην ανθρώπινη ψυχή. Αντιστοίχως, εξετάζουμε πώς ο άνθρωπος αλληλεπιδρά με τους θεούς.

Η μελέτη αυτή ξεκινά κάπως ανάποδα. Από το τέλος του πλατωνικού έργου, τους *Νόμους*. Καταλήγει στην *Απολογία*, με τέσσερις ενδιάμεσους σταθμούς, τον *Τίμαιο*, την *Πολιτεία*, τον *Φαίδρο* και τον *Ευθύφρονα*. Εξετάζει δηλαδή από δύο έργα της πρώιμης, μέσης και ύστερης πλατωνικής περιόδου.

Ο λόγος που επελέγη αυτή η αντίστροφη σειρά είναι καταρχάς διότι θεωρούμε ότι οι *Νόμοι* και τα έργα της ύστερης περιόδου του Πλάτωνα αναφέρονται πιο ρητά στο θείο, στην οσιότητα και στην επίδραση του θείου στον κόσμο (*Τίμαιος*). Ο Πλάτων γίνεται πιο αποκαλυπτικός για τα μεγάλα ζητήματα, παίρνει θέση σε αυτά, κάνει θετικές αναφορές και δεν περιορίζεται στην απορία του Σωκρατικού ελέγχου.

Δεν υποστηρίζουμε ότι αλλάζει απόψεις στη μέση και ύστερη φιλοσοφία του. Αλλά γίνεται πιο συστηματικός, πιο συνολικός (με την έννοια ότι συνδυάζει την ηθική με τη θεολογία και τη φυσική επιστήμη), γεγονός που διευκολύνει τον μελετητή να βάλει κάτω κάποιες βασικές θέσεις και να τις εξετάσει κι ελέγξει στη βάση νεότερων έργων όπως η *Απολογία* κι ο *Φαίδρος*.

Συμφωνούμε εν προκειμένω με τον Kahn (1996) ότι η ‘Σωκρατική περίοδος’ των διαλόγων δεν θα πρέπει να θεωρείται ξεχωριστή και ότι οι Σωκρατικοί διάλογοι μπορούν να διαβαστούν ‘προληπτικά’, ερμηνεύοντάς τους δηλαδή ως μέρος του φιλοσοφικού οράματος του Πλάτωνα που εμφανίζεται στους ύστερους διαλόγους. Εμείς όμως επιχειρούμε να δείξουμε αυτό το φιλοσοφικό, και θεολογικό, όραμα αρχικά κι έτσι να διαβάσουμε τους Σωκρατικούς διαλόγους ‘καταληκτικά’, ως το απόσταγμα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Ξεκινάμε με το σύνολο και το μείγμα της πληροφορίας (ηθική, κοσμολογική, φυσική) που μας προσφέρεται στα μεγάλα σε έκταση και ηλικία έργα του Πλάτωνα για να προσεγγίσουμε καθαρότερα τις λίγες κι απορητικές θέσεις των νεότερων έργων.

Για παράδειγμα μελετούμε πρώτα την έννοια της ευσέβειας στην πολιτική (*Πολιτεία*) και την κοσμολογία (*Τίμαιος*) και κατανοούμε καλύτερα τα ερωτήματα που θέτει ο Σωκράτης για την ευσέβεια στον *Ευθύφρονα*.

Η επιλογή των έργων στην παρούσα μελέτη αφορά στη σχέση τους με θεολογικά ζητήματα και είναι αντιπροσωπευτικά των διαφορετικών ιδεών του θείου για τον Πλάτωνα: στους *Νόμους* επικρατούν οι θεοί-ψυχές, στον *Τίμαιο* ο θεός Δημιουργός και η παγκόσμια ψυχή, στην *Πολιτεία* η ιδέα του Αγαθού, στον *Φαίδρο* το Δωδεκάθεο και στην *Απολογία*, ο Απόλλων θα λέγαμε. Σε όλα τα έργα ο Πλάτωνας μας μιλά και για έναν θεό, χωρίς όμως να τον προσδιορίζει. Και στον *Ευθύφρονα* προσπαθεί να ορίσει την ευσέβεια.

Ίσως φανεί βέβαια παράδοξο ότι ο *Θεαίτητος* δεν συμπεριλαμβάνεται σε αυτά τα έργα, όμως αυτό είναι επειδή η επιρροή των θεολογικών ιδεών του *Θεαίτητου* παρουσιάζεται, όπως θα δείξουμε, οριζοντίως, σε όλα τα ανωτέρω έργα. Και εκτεταμένη αναφορά στο συγκεκριμένο έργο γίνεται στο πρώτο κεφάλαιο.

Περίληπτικά, στο **πρώτο κεφάλαιο** της παρούσης μελέτης εξετάζεται η σημασία του θεού για τη νομοθεσία των *Νόμων*. Οι *Νόμοι* άλλωστε ξεκινούν με το ερώτημα ‘ο θεός ή ο άνθρωπος είναι αίτιος για τη δημιουργία των νόμων’ και η απάντηση είναι ‘ο θεός’. Και οι *Νόμοι* είναι που στο βιβλίο 10 περιλαμβάνουν την υπέροχη απόδειξη ύπαρξης των θεών, την υπέροχη επιχειρηματολογία κατά της απιστίας στους θεούς.

Το κεφάλαιο όμως αυτό είναι αφιερωμένο στα βιβλία 4 και 5 που περιλαμβάνουν το ‘προοίμιο’ της νομοθεσίας των *Νόμων*. Δηλαδή τον λόγο που θα πρέπει να απευθύνει ο νομοθέτης στον συνετό πολίτη, προκειμένου αυτός να πειστεί και να αποδεχθεί τη νομοθεσία του.

Εξετάζοντας αυτόν τον λόγο διαπιστώνουμε ότι αποτελεί έναν κανόνα ζωής που ξεκινά από το θεμελιώδες δόγμα ότι ‘‘ο θεός είναι μέτρο όλων των πραγμάτων’’ και καταλήγει στο τι αυτό σημαίνει ακόμη και για την θνητή φύση του ανθρώπου. Και βασικό ζήτημα αυτής της εξέτασης αποτελούν οι αρετές και πώς αυτές συνδέονται με το θείο, και κυρίως η αρετή της σωφροσύνης.

Σε αυτό το κεφάλαιο διαπιστώνουμε μεταξύ άλλων ότι η ευσέβεια συνυπάρχει με τις τέσσερις αρετές και μαζί με τη σωφροσύνη καθορίζει την ομοίωση στο θείο. Η όλη περιγραφή υποστηρίζουμε ότι έντονα αντανακλά την ομοίωση στο θείο της παρέκβασης στον *Θεαίτητο*.

Το **δεύτερο κεφάλαιο** ασχολείται με τη γνώση του θείου, τη θεογνωσία. Μελετά το δωδέκατο βιβλίο των *Νόμων*, δηλαδή τον επίλογό τους και τα βιβλία 1, 2 και 7. Στον επίλογο των *Νόμων* το ερώτημα που τίθεται είναι πώς θα μπορέσει να διατηρηθεί το ιδανικό πολίτευμα των *Νόμων*. Όπως δηλαδή σε κάθε νομοθεσία, έτσι κι εδώ, στο βιβλίο δώδεκα, βρίσκονται ‘οι τελικές διατάξεις’ για τη φύλαξη των νόμων.

Και η απάντηση είναι ότι η φύλαξη των νόμων επιτυγχάνεται με τη σωστή παιδεία των φυλάκων. Αυτή η παιδεία είναι η θεολογική. Στο ζήτημα όμως πώς διδάσκεται η θεολογία, ο Αθηναίος δεν έχει σαφή απάντηση.

Είναι άραγε δυνατή η διδασκαλία της θεολογίας; Είναι σαν τα υπόλοιπα μαθήματα, όπως αυτά της *Πολιτείας*, ή είναι μια διαφορετική μάθηση; Γίνονται συσχετισμοί για τη θεολογική διδασκαλία με τα άγραφα δόγματα του Πλάτωνα στην *Έβδομη Επιστολή* και με τον *Μένωνα* και το διδακτό της αρετής. Επίσης, εξετάζεται η παιδεία των *Νόμων* και το ερώτημα κατά πόσο αυτή αφορά στο θεϊκό και την τελετουργία. Εν τέλει εξετάζεται το ερώτημα κατά πόσο και πώς επιδρά το θεϊκό στην παιδεία των πολιτών σε όλες τις ηλικίες. Και διαπιστώνεται ότι οι θείες ψυχές επιδρούν και στην ψυχή κι ανατροφή του ατόμου.

Το **τρίτο κεφάλαιο** καταπιάνεται με τον *Τίμαιο* και την ερμηνεία του David Sedley ότι η ομοίωση στο θείο γίνεται μόνο από το λογικό μέρος της ψυχής και με την καθαρή θεωρία και επιστήμη, χωρίς ηθικές επιρροές. Μήπως όμως είναι απαραίτητη η εμπλοκή ολόκληρης της ψυχής στην διαδικασία της προσέγγισης του θείου, ακόμη και του θνητού μέρους της ψυχής; Μήπως οι βασικές αρχές της επιστήμης, για παράδειγμα της αστρονομίας, έχουν για πρότυπό

τους τις αρετές, ώστε ο κόσμος μας να είναι όσο το δυνατόν πιο όμοιος με τον αγαθό δημιουργό του;

Και μήπως η θεωρία της περιωθήσεως που εμφανίζεται στον *Τίμαιο*, ότι δηλαδή δεν υπάρχουν κενά στη φύση παρά αλληλένδετες επιρροές, εξηγεί σε μεγάλο βαθμό πώς οι θεϊκές ψυχές επιδρούν στα ανθρώπινα, αλλά και το αντίστροφο;

Στο **τέταρτο κεφάλαιο** εξετάζουμε την θεολογική¹ παιδεία στην *Πολιτεία*. Όχι στη βάση των βασικών μαθημάτων που οδηγούν στη φιλοσοφία και τη διαλεκτική, αλλά στη βάση μιας ‘πρακτικής παιδείας’ στην οποία ο νέος δοκιμάζεται (‘βασανίζεται’ στο κείμενο) προκειμένου να διατηρήσει τα δυο θεμελιώδη θεολογικά δόγματα.

Μελετούμε τα βιβλία 2, 3 της *Πολιτείας* και συγκρίνουμε τον μύθο των μετάλλων με τον μύθο της αρετής των *Νόμων*, επειδή και οι δύο μύθοι εμφανίζονται δομικά στη συζήτηση περί παιδείας και στα δύο έργα. Εξετάζουμε τον ρόλο του θεού στους μύθους και την επίδρασή του στην αναμόρφωση της κοινωνίας, της τέχνης, της παιδείας.

Έχοντας αναλύσει σημαντικά χωρία των *Νόμων*, του *Τίμαιου* και της *Πολιτείας*, σε αυτό το κεφάλαιο επιχειρούμε επίσης μια εξέταση της έννοιας του θεού στον Πλάτωνα, όπου διαπιστώνουμε την στενή διασύνδεση στο θεολογικό σχήμα του φιλοσόφου του Νου, της Ιδέας του Αγαθού και της Παγκόσμιας ψυχής.

Στο **πέμπτο κεφάλαιο** μελετούμε τον *Φαίδρο* σε σχέση και πάλι με το δόγμα της ομοίωσης στο θείο. Τι σχέση έχει ο έρωτας με την ομοίωση στο θείο; Τι σχέση έχει η θεϊκή ευσέβεια με τον έρωτα; Πώς συνδέεται η διαλεκτική με την υπηρεσία στο θείο; Πώς συνδέεται η διαλεκτική με τον έρωτα;

Εάν και ένας μελετητής του Πλάτωνα, ακόμη και του *Φαίδρου*, ίσως δεν έχει συνδυάσει αυτά τα ερωτήματα με το συγκεκριμένο πλατωνικό έργο, εμείς, μέσα από τη διερεύνησή του με πιστή ακολουθία του κειμένου, δείχνουμε ότι όχι μόνον τα ερωτήματα αυτά προκύπτουν στο κείμενο, αλλά και οι απαντήσεις τους είναι ενδεικτικές για την πλατωνική θεολογία. Επίσης, προσπαθούμε να αναδείξουμε τη σημασία του Δωδεκάθεου στην εν γένει ομοίωση στο θείο.

Στο **έκτο κεφάλαιο** εξετάζεται η ευσέβεια, όπως αυτή εμφανίζεται στον *Ευθύφρονα*. Πρόκειται για μία βασική έννοια για τα θεϊκά πράγματα που στους πρώιμους διαλόγους του

¹ Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι σύμφωνα με τον Werner Jaeger (στο *Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon, 1947) ο Πλάτωνας ήταν αυτός που χρησιμοποίησε πρώτος τον όρο ‘θεολογία’ στην *Πολιτεία* (379a).

Πλάτωνα αποτελούσε ξεχωριστή αρετή, ενώ στη συνέχεια έπαψε να αναλύεται ξεχωριστά, αλλά, όπως υποστηρίζουμε, η σημασία της ενισχύθηκε.

Έτσι κάνουμε μια ανάλυση των διαδοχικών ορισμών για την ευσέβεια στον *Ευθύφρονα* αντιπαραβάλλοντάς τους με τις μετέπειτα εμφανίσεις της ευσέβειας στα πλατωνικά έργα και κυρίως στους *Νόμους*.

Καταλήγουμε στο **έβδομο κεφάλαιο**, στην *Απολογία*, όπου ως γνωστόν ο Σωκράτης δικάζεται για την απιστία του στους θεούς της πόλης. Ο Πλάτων ξεκίνησε το έργο του με τις τραγικές συνέπειες των νόμων της εποχής του για τον δάσκαλό του και τελείωσε το έργο του με τους δικούς του *Νόμους*.

Κοινό σημείο ο θεός. Ο Σωκράτης κατηγορείται για απιστία κι ασέβεια, ο Πλάτων περιγράφει τους λόγους ευσέβειας στους *Νόμους*, ένας κύκλος ολοκληρώνεται. Οι *Νόμοι* ξεκινούν με τη λέξη 'θεός', η *Απολογία* τελειώνει με τη λέξη 'θεός'.

Σε αυτό το κεφάλαιο μελετούμε τα κίνητρα της αποστολής του Σωκράτη, τους λόγους που τον οδήγησαν στην εξεταστική ζωή, στον έλεγχο της σοφίας των άλλων. Μελετούμε το κίνητρο δράσης του φιλοσόφου που βασίζεται περισσότερο, υποστηρίζουμε, στη θεολογία παρά αμιγώς στην ηθική. Συνταιριάζουμε τους τρεις λόγους για την απιστία στους *Νόμους* με την υπηρεσία του Σωκράτη στο θείο, όπως περιγράφεται στην *Απολογία*. Φτάνουμε έτσι στην αρχή, ξεκινώντας από το τέλος.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Ο Θεός ‘μέτρο όλων των πραγμάτων’ στους *Νόμους*

και οι αρετές τα βέλη της ευσέβειας

Το προοίμιο στους *Νόμους*

Εάν ήμασταν νομικοί και ρίχναμε μια πρακτική ματιά στους *Νόμους*², θα διαπιστώναμε δύο κυρίως πράγματα. Πρώτον, στα δώδεκα βιβλία του έργου, ο συγγραφέας προσπαθεί να ρυθμίσει κάθε πτυχή της ανθρώπινης ζωής, τη δημόσια και την ιδιωτική ζωή, τον γάμο, την τεκνοποιία, την εκπαίδευση, τον αθλητισμό και τα στρατιωτικά καθήκοντα, την εργασία και τον παραγωγικό τομέα (γεωργία, βιοτεχνία, εμπόριο), την ανθρωποκτονία, τις φυσικές επιθέσεις, την κλοπή, την ιδιοκτησία, το οικογενειακό δίκαιο, τη θρησκεία κ.ά. Πρόκειται δηλαδή για έναν εντυπωσιακό νομοθετικό κώδικα, με μεγάλη πληρότητα διαχρονικών θεμάτων.

Δεύτερον, και πέρα από το ζήτημα που καλύπτεται με το περιεχόμενο των ανωτέρω ρυθμίσεων, δηλαδή το ζήτημα ποιοι είναι οι νόμοι, ο Πλάτων μας περιγράφει και πώς θα πρέπει να νομοθετούμε. Κι εδώ έγκειται μία από τις μεγάλες αξίες του έργου, στην εισαγωγή της έννοιας του ‘προοιμίου’ του νόμου.

Ο νόμος θα πρέπει σύμφωνα με τον Αθηναίο ομιλητή να έχει δύο τμήματα. Το πρώτο τμήμα οφείλει να πείθει τον πολίτη για την ουσία του νόμου και το δεύτερο να έχει αναγκαστικό χαρακτήρα, δηλαδή να θέτει τον νόμο και την απειλή για τιμωρία στην περίπτωση που δεν ακολουθηθεί ο νόμος. Το πρώτο τμήμα ονομάζεται προοίμιο. Έχει εκπαιδευτικό χαρακτήρα, ανταποκρίνεται στο λογικό του ανθρώπου, αποσκοπεί στο να πείσει τον πολίτη, και χαρακτηρίζεται από γλυκύτητα κι ευμένεια.

Μία ολόκληρη αυτόνομη και ξεχωριστή μελέτη μπορεί να γραφεί για το προοίμιο³. Εδώ θα θέλαμε βασικά να επισημάνουμε και να υποστηρίξουμε ότι στο βιβλίο 4 και στην αρχή του βιβλίου 5 των *Νόμων* ο Πλάτων μας αποκαλύπτει το προοίμιο της συνολικής νομοθεσίας της πολιτείας. Δηλαδή την ουσία της λογικής πάνω στην οποία θεσπίζονται οι νόμοι, την ουσία στην οποία αποβλέπουν οι νόμοι για τον άνθρωπο ατομικά και την πολιτεία.

² Σε αυτό το κεφάλαιο για τους *Νόμους* χρησιμοποιούμε την μετάφραση Η.Π. Νικολούδη, Δαίδαλος (2011).

³ Κάποιοι μελετητές έχουν ασχοληθεί με το θέμα όπως ο André Laks ‘*Pour une lecture des Lois de Platon*’ και ο L.Brisson (2000). ‘*Les préambules dans les Lois*’ in *Lectures de Platon*, Paris.

Η ομιλία προς τους νέους εποίκους του βιβλίου 4, αποτελεί ξεκάθαρα το προοίμιο της συνολικής νομοθεσίας, απλά η έννοια του προοιμίου δεν είχε εισαχθεί όταν γίνεται η ομιλία, όμως διαπιστώνεται από τον Αθηναίο ως προοίμιο αναδρομικά. Ωστε και χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Αθηναίος ομιλητής ότι ο νομοθέτης δεν πρέπει ποτέ να παραμελεί να παραθέτει προοίμια για τους νόμους ως σύνολο, αλλά και για την κάθε νομοθετική ρύθμιση ξεχωριστά (723b).

Το εν λόγω προοίμιο αναπτύσσεται από τον στίχο 715 e 7 (βιβλίο 4) έως τον στίχο 734 e (βιβλίο 5) και δεν αποτελεί μονάχα μία αιτιολόγηση γιατί θα πρέπει να ακολουθούνται οι νόμοι, αλλά αποτελεί στην ουσία έναν ύμνο στον θεό, και συνακόλουθα και κατ' επέκταση στον άνθρωπο, τον συνάνθρωπο, την ψυχή και την αρετή, έναν ύμνο στην ευγενή, 'κεκοσμημένη' ζωή. Οι επιμέρους νόμοι που ακολουθούν καλύπτουν όλες αυτές τις σχέσεις και διαφυλάττουν την 'κεκοσμημένη' ζωή.

Από το περιεχόμενο αυτού του προοιμίου, το οποίο θα δούμε αναλυτικά ακολούθως, προκύπτει η βασική μας θέση, ότι δηλαδή ο θεός είναι ο ακρογωνιαίος λίθος στη σκέψη του Πλάτωνα στους *Νόμους* και ότι τούτος ο λίθος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τα μικρά και μεγάλα λιθάρια της Πλατωνικής φιλοσοφίας, όπως οι αρετές και οι νόμοι. Αρχικά τούτο προκύπτει από το βασικό δόγμα ότι ο θεός είναι το μέτρο πάντων, κι έπειτα από τη διασύνδεση των αρετών με αυτό το δόγμα.

Αλλά ας δούμε αναλυτικά τα μέρη και στοιχεία αυτού του προοιμίου και τις ιδέες του.

Η αρχή του προοιμίου – η ακολουθία του θείου και η σωφροσύνη.

Το προοίμιο αρχίζει με αναφορά στον θεό και στην παντοδυναμία του. Ο θεός, μας λέει ο Αθηναίος, έχει στα χέρια του την αρχή, το τέλος και το μέσο όλων των πραγμάτων και πετυχαίνει όλους τους στόχους του στη φύση (715d-716a2).

Τον ακολουθεί η δικαιοσύνη, που τιμωρεί τους παραβάτες του θείου νόμου. Η δικαιοσύνη ανταμείβει εκείνον που σέβεται τον θεό με ταπεινοφροσύνη και κοσμιότητα. Εκείνος όμως που είναι αλαζονικός σχετικά με τα πλούτη, τις τιμές ή τη σωματική του ομορφιά, και που νομίζει ότι δεν χρειάζεται κάποιον ηγεμόνα, αλλά είναι ο ίδιος ικανός να ηγείται, εγκαταλείπεται από τον θεό.

Το αποτέλεσμα είναι αυτός ο αλαζών άνθρωπος που έχει εγκαταλειφθεί από τον θεό να συγκεντρώνει κι άλλους σαν τον ίδιο, να επαναστατεί, να καταστρέφει τον εαυτό του, το σπίτι του και ολόκληρη την πόλη του.

Σύμφωνα με αυτά, τι πρέπει να κάνει ή να σκέφτεται ένας λογικός άνθρωπος, διερωτάται ο Αθηναίος. Πρέπει να ανήκει σε εκείνους που ακολουθούν τον θεό. Ποια πράξη όμως είναι φίλη και ακόλουθος στον θεό; (716b7-716c1).

Αναμένουμε στην απάντηση αυτή να λάβουμε κάτι που είναι συναφές με τη ταπεινοφροσύνη και την κοσμιότητα που έχουν αναφερθεί προηγουμένως. Και η απάντηση είναι η σωφροσύνη. Μία εκ των τεσσάρων πλατωνικών αρετών. Ο σώφρων θα είναι του θεού φίλος και όμοιος, ο δε μη σώφρων, ανόμοιος και διάφορος και άδικος. Η σωφροσύνη είναι το μέτρο και το μέτρο για όλα τα πράγματα είναι ο θεός.

Παρατηρούμε εδώ μια σημαντική έμφαση στην αρετή της σωφροσύνης. Η δικαιοσύνη παραπάνω φαίνεται να συνδέεται με το αποτέλεσμα των πράξεων του ανθρώπου. Η δικαιοσύνη φαίνεται να συνδέεται με τη μετέπειτα κρίση του ανθρώπου. Όμως η σωφροσύνη μοιάζει να ανήκει στην παρούσα ζωή και στο είδος της πράξης που εξασφαλίζει τη φιλία του θεού. Πρόκειται για την πράξη με μέτρο, δίχως υπερβολή. Για την πράξη όπου το μέτρο είναι ο θεός.

Το κείμενο εν προκειμένω (716c,d) δεν είναι εύκολο. Η λογική του Αθηναίου αναλύεται ως εξής:

- 1) Στο όμοιο αρέσει (είναι φίλος με) το όμοιο που τηρεί το μέτρο.
(Η φιλία συνεπώς έχει ως προϋπόθεση το μέτρο. Τα υπερβολικά δεν είναι αρεστά ούτε μεταξύ τους, ούτε σε εκείνα που έχουν μέτρο).
- 2) Ο θεός είναι το βασικό μέτρο όλων των πραγμάτων.
- 3) Ο σώφρων έχει μέτρο.
- 4) Όποιος είναι σώφρων (με μέτρο) μοιάζει στον θεό (2+3)
- 5) Άρα ο σώφρων είναι φίλος του θεού (1+4)

Έχουμε δηλαδή τη διασύνδεση των εννοιών ομοιότητα, φιλία, μέτρο, θεός, σωφροσύνη με μία λογική συνέπεια που καταλήγει στη βαρύνουσα σημασία της σωφροσύνης. Ο σώφρων είναι φίλος του θεού, ο σώφρων δεν είναι αλαζονικός, ο σώφρων θα ανταμειφθεί από τη Δικαιοσύνη που ακολουθεί τον θεό.

Στην εισαγωγή του στους *Νόμους* του Πλάτωνα, ο R.F. Stalley (1983), στο σχετικό με την αρετή κεφάλαιο, αναρωτιέται εάν η σωφροσύνη στους Νόμους αποτελεί το κύριο ελατήριο του έργου. Αυτή είναι άλλωστε η άποψη του Barker (1960, σ. 343), ο οποίος ερμηνεύει τη σωφροσύνη ως αυτοπειθαρχία. Ο Stalley υποστηρίζει ότι η σωφροσύνη, με μία όμως ευρύτερη

της αυτοπειθαρχίας έννοια, που περιλαμβάνει την τάξη, την αρμονία, τη μεσότητα και την αυτογνωσία, κυριαρχεί πράγματι στον διάλογο.

Ωστόσο, οι οκτώ αναφορές που παραθέτει για να τεκμηριώσει την άποψή του δεν περιλαμβάνουν το ανωτέρω απόσπασμα, την αρχή δηλαδή του προοιμίου όλων των νόμων, την βασική θεολογική αναφορά του έργου, η οποία διασυνδέεται και με άλλα έργα όπως ο *Θεαίτητος*, ο *Τίμαιος* και η *Πολιτεία*. Και σε αυτή την αναφορά το τρίτο στοιχείο, μετά από τον θεό και τη δικαιοσύνη, είναι η σωφροσύνη, ως η μία πράξη φίλη προς τον θεό.

Η συνέχεια του προοιμίου – η ακολουθία του θείου και η ευσέβεια/απόδοση τιμών.

Το προοίμιο συνεχίζει με την εξής φράση του Αθηναίου:

‘πρέπει να αντιληφθούμε ότι λογική συνέπεια του συλλογισμού αυτού είναι το εξής δίδαγμα, που το θεωρώ καλύτερο και πιο αληθινό απ’ όλα τα άλλα. Για τον ηθικό άνθρωπο το πιο σωστό κι αποτελεσματικό μέσο για να ζήσει ευτυχισμένος είναι να θυσιάζει στους θεούς και να βρίσκεται σε συνεχή επαφή μαζί τους με την προσευχή, τις προσφορές και τις λειτουργίες’ (716d4-e2⁴).

Και ο Αθηναίος συνεχίζει παρατηρώντας ότι για τον κακό άνθρωπο είναι φυσικό να συμβαίνει το αντίθετο, δηλαδή οι θυσίες και οι προσφορές στους θεούς δεν είναι αποτελεσματικό μέσον για να ζει ευτυχισμένος, αφού δεν έχει καθαρή ψυχή όπως ο ενάρετος. Ο κακός άνθρωπος ακόμη κι αν προσφέρει δώρα στους θεούς, εκείνοι δεν τα δέχονται και ο κόπος που καταβάλλουν συνεπώς οι ασεβείς πάει χαμένος (716e2-717a5). Και καταλήγει ο Αθηναίος ότι αυτός θα πρέπει να είναι ο στόχος μας, δηλαδή η συνεχής επαφή με τους θεούς, με την προσευχή, τις προσφορές και τις λειτουργίες.

Το ζητούμενο εξακολουθεί να είναι η ευτυχισμένη ζωή. Έχουμε δει ότι αυτή επιτυγχάνεται όταν ο άνθρωπος δεν εγκαταλείπεται από τον θεό (δικαιοσύνη), κι όταν ζει με μέτρο τον θεό (σωφροσύνη).

Τώρα είναι σαν να κατεβαίνουμε ακόμη περισσότερο στην πρακτική ζωή του ανθρώπου, στην ζωή της τελετουργίας. Τούτη η ζωή φαίνεται να αφορά στην αρετή της ευσέβειας (οσιότητας),

⁴ [716d] ‘καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶ φίλος, ὁμοῖος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ὁ ἄδικος, καὶ τὰ ἄλλ’ οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει. νοήσωμεν δὴ τούτοις ἐπόμενον εἶναι τὸν τοιόνδε λόγον, ἀπάντων κάλλιστον καὶ ἀληθέστατον οἶμαι λόγων, ὡς τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα’.

που ναι μεν δεν αναφέρεται ρητά στο κείμενο, εικάζουμε όμως ότι εννοείται με την αναφορά στην ακολουθία και τη τελετουργία υπέρ του θεού.

Και συνεχίζει ο Αθηναίος λέγοντάς μας ότι για την επίτευξη του στόχου της πρακτικής ευσέβειας (δηλαδή της συνεχούς επαφής με το θείο με την προσευχή και τις προσφορές), τα βέλη (δηλαδή τα μέσα) είναι η απόδοση τιμών (717a) προς τρεις διαφορετικές κατευθύνσεις: προς τους θεούς, τους συνανθρώπους μας, τον εαυτό μας.

Εδώ ο Πλάτων παραθέτει μία ιεράρχηση των τιμών που θα πρέπει να απονέμονται. Βλέπουμε σε αυτή την ιεράρχηση την πρώτη θέση να την κατέχουν οι θεοί, τη δεύτερη θέση η ψυχή και τη τρίτη το σώμα. Στην ιεράρχηση αυτή παρεμβάλλονται και οι άλλοι άνθρωποι με κύρια έμφαση στους γονείς, κι έπειτα στα παιδιά, τους συγγενείς, τους φίλους, τους συμπολίτες και τους ξένους.

Πολλές σκέψεις γεννά αυτή η συνέχεια του προοιμίου. Πολλές σκέψεις γεννά η επιταγή της απόδοσης τιμών. Και πρώτα απ' όλα τούτη η επιταγή προφανώς συνδέεται με την ευσέβεια που έχει τονισθεί παραπάνω. Ο Αθηναίος αναφέρει ότι σκοπός είναι οι προσφορές στους θεούς και τα βέλη για την επίτευξη αυτού του σκοπού η απόδοση τιμών. Αλλά και τούτη η επιταγή φαίνεται να ολοκληρώνει το προοίμιο. Έτσι, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι έχουμε την εξής λογική συνέχεια:

1. Ο θεός είναι παντοκράτωρ.
2. Ο άνθρωπος οφείλει να ακολουθεί/ομοιάσει με/είναι φίλος προς τον θεό, ώστε να μην εγκαταλειφθεί από τον θεό, ώστε να είναι ευτυχισμένος.
3. Ο άνθρωπος οφείλει να βρίσκεται σε συνεχή επαφή με τους θεούς (με τις προσευχές και τις προσφορές). Ο άνθρωπος θα πρέπει να αποδίδει τιμές (στους θεούς, τους συνανθρώπους, τον εαυτό του).

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να κάνουμε μια επιπλέον παρατήρηση. Στη μέχρι στιγμής ανάπτυξη ο Αθηναίος δεν μας μιλά για οποιονδήποτε άνθρωπο. Κάθε φορά που αναφέρεται στον άνθρωπο, τονίζει ότι αυτός είναι ο 'έμφρων' άνθρωπος, δηλαδή αυτός που έχει λογική, φρόνηση. Το αρχικό ερώτημα του Αθηναίου, όπως είδαμε παραπάνω είναι 'τι οφείλει να πράττει και να σκέφτεται και τι όχι ο φρόνιμος άνθρωπος' (716 b7,8). Και πιο κάτω '' για τον ηθικό άνθρωπο, το πιο αποτελεσματικό μέσον για να ζει ευτυχισμένος είναι να βρίσκεται σε συνεχή επαφή με τους θεούς'' (716d7).

Και το ερώτημα που τίθεται είναι εάν η φρόνηση είναι προϋπόθεση για τη σωφροσύνη και την ευσέβεια του ανθρώπου, ή επακόλουθο. Μια εύκολη απάντηση προκύπτει από τη γενική

διαπίστωση των μελετητών των *Νόμων* ότι η νομοθεσία που προτείνει ο Αθηναίος απευθύνεται σε μορφωμένους πολίτες. Έτσι και στην προκειμένη περίπτωση, στο προοίμιο της συνολικής νομοθεσίας, ο Αθηναίος απευθύνεται σε μορφωμένους, φρόνιμους εκ των προτέρων πολίτες.

Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος για να μην εγκαταλειφθεί από τον θεό, για να ομοιωθεί με τον θεό, οφείλει να είναι σώφρων (να ακολουθεί και να έχει μέτρο τον θεό) και όσιος (να βρίσκεται σε συνεχή επαφή με τον θεό μέσω της απόδοσης τιμών), με φρόνηση (οι επιταγές του Αθηναίου αφορούν καταρχάς έμφρονες και ηθικούς πολίτες).

Στον *Θεαίτητο* συναντούμε την ίδια λογική. Όταν ο Θεόδωρος σε κάποια στιγμή ρωτά τον Σωκράτη πώς γίνεται να λυτρωθούμε από το κακό, στην αρχή της παρέμβασης του *Θεαίτητου*, ο Σωκράτης απαντά ότι θα πρέπει να ξεφύγουμε από την θνητή μας φύση κι αυτό θα το πετύχουμε όταν γίνουμε όμοιοι με τον θεό, και ‘η ομοίωση είναι να γίνουμε δίκαιοι και όσιοι, με φρόνηση’ (176b).

Τονίζεται επιπλέον ότι ο θεός είναι δικαιοτάτος και δεν υπάρχει κάτι πιο όμοιο με αυτόν, παρά εκείνος από εμάς που θα γίνει δικαιοτάτος (176b, c). Και λίγο παρακάτω παρατηρεί ο Σωκράτης ότι ‘υπάρχουν δύο παραδείγματα, το θείο και πιο ευτυχισμένο και το άθεο και αθλιότατο. Στο δεύτερο ομοιώνονται όσοι κάνουν άδικες πράξεις κι αυτούς δεν θα τους δεχθεί ο καθαρός, απαλλαγμένος από τα κακά τόπος, παρά μόνον θα έλκονται και θα ταιριάζουν με άλλους κακούς’ (176e2-177a8).

Έχουμε άρα και στον *Θεαίτητο* ένα παρόμοιο σχήμα λόγου με αυτό τον *Νόμων*. Την επιταγή της ομοίωσης στο θείο, με την αρετή (δικαιοσύνη, φρόνηση) και την οσιότητα, ώστε ο άνθρωπος να λυτρωθεί από το κακό, να προσεγγίσει το ευτυχισμένο παράδειγμα και να μην ομοιωθεί με τους άλλους κακούς, καταστρέφοντας, σύμφωνα με τους *Νόμους*, τον εαυτό του, το σπίτι του και ολόκληρη την πόλη του (βλ. παραπάνω αρχή προοιμίου).

Στους *Νόμους* έχουμε επιπλέον τη ξεκάθαρη ρήση ότι ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων και όχι ο άνθρωπος (716c). Ρήση που σαφώς αντιδιαστέλλεται με το πρωταγορικό απόφθεγμα ότι ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων. Στον *Θεαίτητο* ο Πλάτων προσπαθεί να αντικρούσει τις πρωταγορικές απόψεις. Και στους *Νόμους* βλέπουμε να επαναλαμβάνεται αυτή η προσπάθεια, αυτή τη φορά ίσως πιο μετωπικά.

Όπως σημειώνει στο ενδιαφέρον άρθρο της με τίτλο ‘άνθρωπος-μέτρο έναντι θεός-μέτρο’ η Garciela Marcos de Pinotti (2003)⁵, οι *Νόμοι* μπορούν να διαβαστούν με βάση την αντίθεση θεϊκού και ανθρώπινου και με βάση την πολεμική μεταξύ Πλάτωνος και Πρωταγόρα, φιλοσοφίας και σοφιστικής (βασικός εκπρόσωπος της οποίας είναι ο Πρωταγόρας), θεϊκής, νοητικής και θνητής φύσης του ανθρώπου, θεϊκού και άθεου παραδείγματος.

Η Garciela Marcos de Pinotti συγκρίνει λοιπόν το βιβλίο 4 των *Νόμων* και την παρέκβαση στον *Θεαίτητο* και δίδει τρία παραδείγματα για να περιγράψει την ανωτέρω κοινή αντίθεση στα δύο έργα.

Το πρώτο αφορά στον μύθο του Κρόνου στους *Νόμους*, όπου οι δαίμονες, ως ανώτεροι, είχαν ταχθεί να κυβερνούν τους ανθρώπους και όχι οι ίδιοι οι άνθρωποι, όπως και τις κατσίκες και τα πρόβατα δεν τα φυλούν κατσίκες και πρόβατα, αλλά οι άνθρωποι.

Αντίστοιχα στον *Θεαίτητο* ο Σωκράτης ειρωνεύεται τη θέση ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να είναι μέτρο όλων των πραγμάτων, παρατηρώντας ότι, ο άνθρωπος είναι ένα ζωντανό πλάσμα με αισθήσεις, οπότε γιατί να μην είναι στη θέση του κάποιο άλλο ζώο, όπως ένα γουρούνι.

Επιπλέον, η Garciela Marcos de Pinotti παραλληλίζει τις αντιδιαστολές του Αθηναίου, όταν πραγματεύεται το προοίμιο, μεταξύ νομοθέτη και ποιητή και γιατρού και σκλάβου, με την αντιδιαστολή στον *Θεαίτητο* μεταξύ φιλοσόφου και σοφιστή (ρήτορα).

Εκτιμώ όμως ότι τα αναφερόμενα παραδείγματα δεν αρκούν για την θεμελίωση της θέσης του Πλάτωνα έναντι του Πρωταγόρα στα δυο έργα. Σαφέστατα η κυριαρχία του νου, ως θεϊκού στοιχείου και όπως εμφανίζεται στον μύθο του Κρόνου, στον ρόλο του νομοθέτη, του γιατρού, του φιλοσόφου στην *Πολιτεία*, παίζει σημαντικό ρόλο για την απόφαση επιλογής του θεϊκού προτύπου και απόρριψης του ανθρώπινου.

Όμως ο σημαντικότερος ρόλος έχω την εντύπωση ότι ανήκει όχι απλά στη σημασία της κυριαρχίας του νου, αλλά και στην ευσέβεια, την οσιότητα, με την έννοια της πρακτικής ακολουθίας του θεού. Και με την έννοια της συνειδητοποίησης του ανθρώπου ότι ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων και άρα οι ανθρώπινες δυνατότητες προσέγγισής του περιορισμένες. Ο Πλάτωνας εκτιμούμε δεν επιδιώκει την νοησιарχία, δεν επιδιώκει ο άνθρωπος να σκέπτεται τις σκέψεις του θεού. Επιδιώκει μάλλον αυτό που και ο δάσκαλός του

⁵ MARCOS DE PINOTTI, Graciela E., (2003). ‘Homme-mesure versus dieu-mesure: Traces de la polémique avec Protagoras dans les Lois IV’, in: Scolnicov & Brisson (eds.), σελ. 116 - 121.

δίδασκε, το να γνωρίζει ο άνθρωπος τον εαυτό του, τον να γνωρίζει δηλαδή τη σχέση του με τον θεό.

Αυτή η ευσέβεια και η αρετή οφείλει να συγκριθεί στα δύο έργα, διότι αυτή υποστηρίζω θεμελιώνει την αρχή του θεού μέτρου, έναντι του ανθρώπου μέτρου.

Παραπάνω θέλησα να συγκρίνω τα επιχειρήματα στα δύο έργα, κάτι που ίσως δεν έχει επιχειρηθεί. Θέλησα να δείξω ότι η αρετή και η ευσέβεια και στα δυο έργα είναι που οδηγούν στην ομοίωση με το θεό. Πώς όμως θεμελιώνεται πιο αναλυτικά η ευσέβεια αυτή στα δύο έργα; Ακούμε τον Πλάτωνα να μας λέει ότι ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων. Στους *Νόμους* η βασική απόδειξη είναι το βιβλίο 10, όπου με τρία βασικά επιχειρήματα, αποκρούεται η απιστία κυρίως των νέων. Στο δε προοίμιο η ευσέβεια συνδέεται άρρηκτα με την άσκηση της αρετής.

Απόδοση τιμών και αρετή

Αλλά ας επιστρέψουμε στο προοίμιο των *Νόμων* για να δούμε αυτή τη σύνδεση και πώς η ανάλυση συνεχίζεται κι ολοκληρώνεται. Η απόδοση τιμών προς τους θεούς, τον εαυτό μας, του άλλους ανθρώπους είναι ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται η συνεχής επαφή με το θεό.

Ο Αθηναίος παρατηρεί ‘τίποτα κακό δεν αξίζει να τιμηθεί, αφού η τιμή είναι θείο αγαθό’ (727a). Και λίγο αργότερα ‘ αυτό που μας τιμά είναι να ακολουθούμε τα καλύτερα και να προσπαθούμε να βελτιώνουμε, κατά το δυνατό, τα χειρότερα’ (728c).

Πληροφορούμαστε συνεπώς ότι η τιμή είναι θείο αγαθό και ότι η τιμή προς τους θεούς, τον εαυτό μας (ψυχή και σώμα) και προς τους άλλους ανθρώπους είναι το μέσον για να βρισκόμαστε σε συνεχή επαφή με το θεό.

Τι όμως σημαίνει απόδοση τιμών, πώς αυτή πραγματοποιείται, τι αφορά; Το κείμενο που ακολουθεί στο προοίμιο διαπραγματεύεται αυτό ακριβώς το θέμα και θέλω να δείξω ότι διαπραγματεύεται την αρετή ως μέσον απόδοσης τιμών.

Αρχικά ο Αθηναίος μιλά για την τιμή που οφείλουμε στους Ολύμπιους και στους χθόνιους θεούς, στους δαίμονες, τους ήρωες και τους προγονικούς θεούς και στους γονείς μας.

Για τους μεν θεούς το κείμενο είναι αινιγματικό και παραπέμπει σε πυθαγόρειες δοξασίες, για τους γονείς το κείμενο είναι κατανοητό, πρακτικό και όμορφο, αναφέροντας μεταξύ άλλων ότι ‘πρέπει να θεωρεί κανείς ότι όλα όσα απέκτησε και διαθέτει τα χρωστά σε εκείνους που τον

γέννησαν και τον μεγάλωσαν, ώστε να τα χρησιμοποιεί πρόθυμα για την εξυπηρέτησή τους' (717c).

Εδώ θα ήθελα όμως να επικεντρωθώ στις τιμές που ακολουθούν κι αφορούν στην ψυχή και το σώμα.

Μετά τους θεούς ο άνθρωπος πρέπει να τιμά την ψυχή του (727a). 'Από όλα τα πράγματα που κατέχει ο άνθρωπος, το πιο ιερό μετά τους θεούς είναι η ψυχή' παρατηρεί ο Αθηναίος κι έπειτα αναφέρει επτά εσφαλμένες αντιλήψεις που μπορεί ο άνθρωπος να έχει για την ψυχή του:

- α) στην εφηβεία μπορεί να νομίζει πως τα ξέρει όλα,
- β) μπορεί να πιστεύει ότι η ευθύνη για τα σφάλματά του δεν είναι δική του αλλά των άλλων,
- γ) μπορεί να ρίχνεται στις απολαύσεις και να αδιαφορεί για τις συμβουλές του νομοθέτη,
- δ) μπορεί να αποφεύγει από δειλία τους κόπους, τους πόνους, τους φόβους και τις λύπες,
- ε) μπορεί να θεωρεί τη ζωή ως το μεγαλύτερο αγαθό,
- στ) μπορεί να δίνει μεγαλύτερη αξία στην ομορφιά παρά στην αρετή,
- ζ) μπορεί να επιδιώκει τον πλούτο με ανήθικα μέσα.

Όταν ο άνθρωπος μεταχειρίζεται έτσι την ψυχή του, συνεχίζει ο Αθηναίος, τιμωρείται με το να γίνει όμοιος με τους ανήθικους ανθρώπους, να απομακρυνθεί από τους σωστούς και να προσκολληθεί στους κακούς (727-728d).

Μήπως λοιπόν μέσα σε αυτές τις λανθασμένες αντιμετώπισεις της ψυχής υποβόσκει η έλλειψη των αρετών, της φρόνησης, της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης, της ανδρείας και η λανθασμένη αντιμετώπιση των σωματικών ιδιοτήτων, της ζωής, της ομορφιάς, της περιουσίας;

Η πίστη ότι όλα τα γνωρίζει, μάλλον δεν ανήκει στον φρόνιμο άνθρωπο, ούτε είναι δίκαιη η πεποίθηση ότι για όλα φταίνε οι άλλοι. Μια ζωή μες τις απολαύσεις δεν δείχνει σωφροσύνη και η αποφυγή των κόπων και των πόνων μάλλον μαρτυρά δειλία.

Κι έχει ενδιαφέρον ότι και στο πλαίσιο της παρούσας ανάλυσης, περί των τιμών της ψυχής, βλέπουμε να επαναλαμβάνεται η εσχατολογία που βρίσκεται στην αρχή του προοιμίου. Ο μη ενάρετος, ο άδικος, ακολουθεί τους όμοιους, τους ανήθικους.

Την τρίτη θέση στην απονομή τιμών κατέχει η τιμή που απονέμεται στο σώμα (728d4-5).

Κι εδώ η επιταγή είναι η 'ισορροπία των ιδιοτήτων που χαρίζει στο σώμα σωφροσύνη και ασφάλεια'. Όπως εξηγεί ο Αθηναίος το σώμα που αξίζει να τιμάται δεν είναι το όμορφο, το δυνατό, το γρήγορο ή το υγιές, αλλά ούτε εκείνο που έχει τα αντίθετα χαρακτηριστικά.

Το σώμα που αξίζει να τιμάται είναι αυτό που διαθέτει ισορροπία αυτών των ιδιοτήτων, ώστε να αποφεύγεται η έπαρση της ψυχής στην περίπτωση που υπερτερούν οι ανωτέρω ιδιότητες, και τα δουλικά συναισθήματα, σε περίπτωση που υστερούν οι ανωτέρω ιδιότητες (728 e). Και η ίδια ισορροπία, καταλήγει ο Αθηναίος, οφείλει να υπάρχει και σε σχέση με την περιουσία του ατόμου.

Δύο ακόμη θέματα απομένουν στην παρουσίαση του Αθηναίου προς τους πρώτους εποίκους, προκειμένου να ολοκληρωθεί το συνολικό προοίμιο των νόμων. Το είδος της συμπεριφοράς του ατόμου προς τους άλλους ανθρώπους και η στάση του ατόμου προς τη θνητή του φύση, δηλαδή τις επιθυμίες, τις ηδονές και τις λύπες. Και στο πλαίσιο της ανάπτυξης αυτών των θεμάτων η αρετή είναι ο κανόνας που πρέπει να τηρείται.

Για τη συμπεριφορά του ατόμου ο Αθηναίος ενισχύει την εφαρμογή των τεσσάρων αρετών πέραν του ατομικού επιπέδου. Υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να είναι φιλαλήθης, ώστε να είναι και αξιόπιστος στους άλλους. Όποιος δεν κάνει αδικίες είναι άξιος τιμών, εκείνος όμως που δεν αφήνει τους άλλους να κάνουν αδικίες αξίζει διπλάσιο σεβασμό. Το ίδιο ισχύει για τη σωφροσύνη, τη φρόνηση και τις υπόλοιπες αρετές.

Θα πρέπει γενικά να υπάρχει άμιλλα για την αρετή, ώστε η αρετή να αυξάνει στην πόλη. Και θα πρέπει καθένας να συνδυάζει αυστηρότητα και καλοσύνη, προκειμένου να ξεφύγει από τα σφάλματα των άλλων και να τα διορθώσει (730c-731d).

Πριν ξεκινήσει ο Αθηναίος την αναφορά του στη θνητή φύση του ατόμου και στη συνέχεια της προτροπής του για άμιλλα στην αρετή, αναφέρεται στην αιτία όλων των σφαλμάτων που διαπράττει ο άνθρωπος. Την χαρακτηρίζει δε ως το μεγαλύτερο κακό, έμφυτο στην ψυχή των περισσότερων ανθρώπων. Αυτό το κακό και η αιτία όλων των σφαλμάτων είναι **η υπερβολική αγάπη για τον εαυτό μας**.

Αυτή η αγάπη μας τυφλώνει ώστε να θεωρούμε άσχημα τα καλά, τα όμορφα και τα δίκαια, πιστεύοντας ότι πρέπει να δικαιώνουμε τον εαυτό μας κι όχι την αλήθεια (731c7-732a2). Αυτό το 'αμάρτημα', όπως αναφέρεται στο κείμενο, μας κάνει σίγουρους ότι η αμάθειά μας είναι σοφία, και νομίζουμε ότι τα ξέρουμε όλα, ενώ δεν ξέρουμε τίποτα. Αυτό το αμάρτημα επιπλέον δεν μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε τις δίκαιες πράξεις των άλλων.

Βλέπουμε συνεπώς σε αυτό το απόσπασμα να επιφοιτῶνται ἡ βασική σωκρατική θέση ‘ἐν οἶδα, ὄτι οὐδὲν οἶδα’ και να ἐξηγεῖται πού οφείλεται ἡ λάθος ἀντίληψη του ἀτόμου για τὴ γνώση του – στην υπερβολική ἀγάπη του εαυτοῦ. Βλέπουμε ἡ ἀγνοία που εἶναι ἡ πλέον σωκρατική αἰτία του κακοῦ να εἶναι τὸ ἐπακόλουθο τῆς πραγματικῆς αἰτίας του κακοῦ, τῆς ‘σφόδρας ἑαυτοῦ φιλίας’. Με αὐτὴν ‘τυφλοῦνται περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν’ (731d).

Μήπως ὁμως ὁ ἐντοπισμὸς αὐτοῦ του σφάλματος, αὐτοῦ του ἀμαρτήματος συνδέεται και με τὴ θέση ὅτι ὁ θεός, κι ὄχι ὁ ἄνθρωπος, εἶναι τὸ μέτρο ὅλων των πραγμάτων;

Στην παρέκβαση στον *Θεαίτητο* στο 176c ὁ Σωκράτης προβαίνει στον προσδιορισμὸ τῆς σχέσης θεοῦ-ἀνθρώπου χαρακτηρίζοντας τὴ γνώση αὐτῆς τῆς σχέσης σοφία και ἀρετὴ ἀληθινή, τὴ δε ἀγνοία ἀμάθεια και κακία ἐναργής.

Ἡ σχέση προσδιορίζεται ὅπως στην ἀρχὴ του προοιμίου : ‘ὁ θεός εἶναι δικαιοτάτος, και δεν ὑπάρχει τίποτα πιο ὅμοιο με τον θεό ἀπὸ τον ἄνθρωπο που θα γίνεῖ δικαιοτάτος’ (176c1-2). Εἶναι ἀξιοσημείωτη δηλαδή ἡ καταφατική προσέγγιση τῆς γνώσης και ἡ στήριξή τῆς στη συγκεκριμένη σχέση θεοῦ-ἀνθρώπου.

Παράλληλα, παρατηροῦμε στο προοίμιο αὐτούσιες σωκρατικές ἀναφορές που δηλώνουν πιστὴ προσήλωση στις θέσεις του δασκάλου του Πλάτωνα. Στο τμήμα για τὴν πρέπουσα συμπεριφορὰ του ἀτόμου διαβάζουμε ὅτι ‘πρέπει να ἔχουμε ὑπόψη μας ὅτι κανένας δεν εἶναι κακός με τὴ θέλησή του... κανεῖς δεν θα δεχόταν ἐκούσια να ἔχει μέσα του οποιοδήποτε μεγάλο κακό, και μάλιστα στο πολυτιμότερο τμήμα του εαυτοῦ του, που εἶναι ἡ ψυχὴ’ (731b-c)⁶.

Επίσης, στο τμήμα για τὴς πρέπουσες τιμές προς τὴν ψυχὴ, διαβάζουμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος δεν θα πρέπει να θεωρεῖ τὴ ζωὴ ὡς τὸ μεγαλύτερο ἀπὸ τα ἀγαθὰ. ‘Ἡ σκέψη αὐτὴ ἀτιμάζει τὴν ψυχὴ γιατί πιστεύει ὅτι ὅλα ὅσα ὑπάρχουν στον Ἄδη εἶναι κακά, ἐνὼ θα πρέπει να ἀντιταχθεῖ σε αὐτὴ τὴν ἰδέα και να ἠρεμήσει τὴν ψυχὴ του με τὴ σκέψη ὅτι δεν ξέρει ἀν ἡ συνάντησή μας με τους θεοὺς στον ἄλλο κόσμος εἶναι ἰσως τὸ μεγαλύτερο ἀπὸ τα ἀγαθὰ’ (727c,d)⁷. Ἀναφορὰ που μας παραπέμπει στην *Ἀπολογία*.

⁶ ‘τὰ δ’ αὖ τῶν ὅσοι ἀδικοῦσιν μὲν, ἰατὰ δέ, γινώσκειν χρὴ πρῶτον μὲν ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος: τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν οὐδεὶς οὐδαμοῦ οὐδὲν ἑκὼν κεκτηῖτο ἂν ποτε, πολὺ δὲ ἤκιστα ἐν τοῖς τῶν ἑαυτοῦ τιμωτάτοις. ψυχὴ δ’, ὡς εἶπομεν, ἀληθεῖα γέ ἐστιν πᾶσιν τιμωτάτων: ἐν οὖν τῷ τιμωτάτῳ τὸ μέγιστον κακὸν οὐδεὶς ἑκὼν μὴ ποτε λάβῃ καὶ ζῆ διὰ βίου κεκτημένος αὐτό. ἀλλὰ ἐλεεινὸς μὲν πάντως ὁ γε ἄδικος καὶ ὁ τὰ κακὰ ἔχων, ἐλεεῖν’.

⁷ ἡγήται τὸ ζῆν πάντως ἀγαθὸν εἶναι, τιμᾶ, ἀτιμάζει δ’ αὐτὴν και τότε: τὰ γὰρ ἐν Ἄιδου πράγματα πάντα κακὰ ἡγουμένης τῆς ψυχῆς εἶναι, ὑπεῖκει και οὐκ ἀντιτείνει διδάσκων τε και ἐλέγχων ὡς οὐκ οἶδεν οὐδ’ εἰ τάναντία πέφυκεν μέγιστα εἶναι πάντων ἀγαθῶν ἡμῖν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τοὺς ἐκεῖ. οὐδὲ μὴν πρὸ ἀρετῆς ὁπόταν αὖ

Όμως πέραν από αυτή την καθαρή προσήλωση στις σωκρατικές θέσεις, παρατηρούμε και μια εμβάθυνση στις αιτίες των θέσεων αυτών, δηλαδή μία περαιτέρω αναζήτηση και διατύπωση των λόγων που μπορεί να έχουν διαμορφώσει αυτές τις θέσεις: για τη μεταθανάτιο ζωή της ψυχής έχουμε την εσχατολογία του βιβλίου 10 (θα αναλυθεί παρακάτω), για την άγνοια ως το κακό στη ζωή του ανθρώπου έχουμε τον εγωϊσμό (υπερβολική φιλία του εαυτού) και όπως θα δούμε αργότερα, την άγνοια ότι η ψυχή- θεός προηγείται της ύλης.

Αλλά και σε σχέση με τις αρετές, βλέπουμε μία σημαντική πρόοδο στο νόημά τους και στην εφαρμογή τους: για παράδειγμα ο ενάρετος άνθρωπος, όπως είδαμε, είναι άξιος τιμών, εκείνος όμως που δεν αφήνει τους κακούς να κάνουν αδικίες, αξίζει διπλάσιων τιμών.

Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι με τους *Νόμους* συμπληρώνεται η σωκρατική διδασκαλία, δεν αναιρείται, δεν ανατρέπεται, αλλά αποτελεί μέρος μιας πιο ολοκληρωμένης εικόνας της ανθρώπινης ζωής.

‘Με την ανθρώπινη φύση συνδέονται πάνω απ’ όλα οι απολαύσεις, οι κόποι και οι επιθυμίες, από τις οποίες εξαρτώνται απόλυτα όλα τα θνητά όντα’ (732e). Στο τελευταίο αυτό τμήμα του προοιμίου ο Αθηναίος παρουσιάζει τη θέση ότι η ενάρετη ζωή είναι προτιμότερη από εκείνη στην οποία επικρατεί η κακία, διότι σε αυτή βασιλεύει η ομορφιά, η σωφροσύνη και η καλή φήμη και είναι πιο ευτυχής αυτός που την ακολουθεί, παρά αυτός που προτιμά το αντίθετο. Και εν προκειμένω η ενάρετη ζωή είναι η σώφρων, η συνετή, η γενναία και η υγιεινή. Και στην ενάρετη ζωή είναι ήπιες οι επιθυμίες, οι κόποι και οι απολαύσεις (733e-734).

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να σημειώσω τρία ενδιαφέροντα σημεία. Πρώτον και σύμφωνα και με τις υπόλοιπες ενότητες του προοιμίου, οι τέσσερες αρετές αποτελούν τις καθοριστικές ιδιότητες της ψυχής και του σώματος που φροντίζουν για τη σωστή τοποθέτηση του ατόμου έναντι των επιθυμιών, της λύπης και των απολαύσεων. Δεύτερον, η μόνη διαφοροποίηση εν προκειμένω είναι ότι έχουμε αναφορά σε υγιεινή ζωή, αντί για δίκαιη. Τρίτον, η ενασχόληση με το ζήτημα των επιθυμιών, της λύπης και της απόλαυσης αφορά στην ανθρώπινη-θνητή φύση του ατόμου. Σε αντίθεση άρα με την θεϊκή φύση που αναλύθηκε παραπάνω και περιλαμβάνει τη ψυχή, αλλά και το σώμα;

προτιμᾶ τις κάλλος, τοὔτ’ ἔστιν οὐχ ἕτερον ἢ ἡ τῆς ψυχῆς ὄντως καὶ πάντως ἀτιμία. ψυχῆς γὰρ σῶμα ἐντιμότερον οὗτος ὁ λόγος φησὶν εἶναι’.

Ξεκινώντας από το τελευταίο ερώτημα, υποστηρίζω ότι η διάκριση στο προοίμιο μεταξύ σώματος και θνητής φύσης του ανθρώπου είναι σκόπιμη και σημαντική. Το σώμα είναι το τρίτο αντικείμενο απόδοσης τιμών, μετά τους θεούς και τη ψυχή. Το σώμα συγκαταλέγεται στην παρουσίαση των θεϊκών πραγμάτων που κάνει ο Αθηναίος.

Η τελευταία του ανάλυση περί επιθυμιών, λύπης και απολαύσεων ξεκινά με την παρατήρηση ‘μιλήσαμε για τις υποχρεώσεις που έχει ο άνθρωπος απέναντι στο θεό, δεν είπαμε όμως τίποτα για τα ανθρώπινα...με τα οποία συνδέονται πάνω απ’ όλα οι απολαύσεις, οι κόποι και οι επιθυμίες’ (732e)⁸.

Αλλά και η όλη λογική του κειμένου μαρτυρεί ότι το σώμα είναι τρίτο στην ιεράρχηση των τιμών ανάλογα με την σημασία της φύσης που έχει. Η ανάλυση υποστήριξα ακολουθεί μια κλιμακωτή πορεία και ξεκινά από το θεό και τους θεούς, συνεχίζει με τη ψυχή και το σώμα, ακολουθεί η συμπεριφορά προς τους άλλους ανθρώπους και καταλήγει με τη θνητή φύση του ατόμου.

Και σε όλα αυτά τα επίπεδα αντιπαρατίθεται ο κυρίαρχος ρόλος της αρετής. Γίνεται δε η διάκριση από τον Αθηναίο σε θεϊκά και ανθρώπινα ζητήματα. Και τα πρώτα είναι όλα εκτός από τη θνητή φύση του ανθρώπου. Και η ευσέβεια προς το θεό, επιτυγχάνεται με τις τιμές προς τα θεϊκά που είναι οι θεοί, ο εαυτός, οι άλλοι άνθρωποι.

Η αρετή προσαρμόζεται ανάλογα με το επίπεδο της ανάλυσης. Ίσως γι’ αυτό τον λόγο, στο τελευταίο απόσπασμα, η δικαιοσύνη αντικαθίσταται από την υγεία. Η υγιής ζωή συναντάται και στο απόσπασμα για το σώμα. Σε σχέση με το σώμα, η μεσότητα στις έξεις, στις ιδιότητες της ομορφιάς, της δύναμης, της γρηγοράδας και της υγείας είναι που προσφέρουν σώφρονα και ασφαλή σώματα (728e).

Στο απόσπασμα για τη θνητή φύση του ανθρώπου και πάλι επαινείται ο σώφρων βίος, που προϋποθέτει τη σώφρονα, τη συνετή, τη γενναία και την υγιεινή ζωή και οδηγεί στην πραότητα και σε ‘ήρεμες λύπες και ηδονές και μαλακές επιθυμίες και έρωτες’ (734a).

Η σωφροσύνη συνεπώς αναδεικνύεται σε πολύ σημαντική αρετή. Και καθώς είδαμε παραπάνω είναι και η αρετή που εξασφαλίζει την ακολουθία του θείου. Και γενικότερα, σε όλα τα

⁸ ‘λέλεκται σχεδόν ὅσα θεῖά ἐστι, τὰ δὲ ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρηται, δεῖ δέ: ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα ἀλλ’ οὐ θεοῖς. ἔστιν δὲ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαι τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις’.

αποσπάσματα, ο τρόπος απόδοσης τιμών αφορά στην εξάσκηση των αρετών. Με αποτέλεσμα το σχήμα που αναφέρθηκε παραπάνω να συμπληρώνεται ως εξής :

Ο θεός είναι παντοκράτωρ → Ο άνθρωπος οφείλει να ακολουθεί/ομοιάσει με/είναι φίλος προς τον θεό, ώστε να μην εγκαταλειφθεί από τον θεό, ώστε να είναι ευτυχισμένος → Ο άνθρωπος οφείλει να βρίσκεται σε συνεχή επαφή με τους θεούς (με τις προσευχές και τις προσφορές) → Ο άνθρωπος θα πρέπει να αποδίδει τιμές (στους θεούς, τους συνανθρώπους, τον εαυτό του) → ο άνθρωπος θα πρέπει να ζει ενάρετα.

Συμπέρασμα

Σε αυτό το κεφάλαιο θέλησα να δώσω έμφαση στο προοίμιο της συνολικής νομοθεσίας του Πλάτωνα και να δείξω πώς η φιλοσοφική θεολογία επικρατεί σε αυτό. Θέλησα να δείξω ότι στο προοίμιο των *Νόμων* ο Πλάτων αναλύει τη σχέση του ανθρώπου με τον θεό, προκρίνοντας τη θέση ότι ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων.

Και οι αρετές είναι τα οχήματα για την ακολουθία του θείου, σε πέντε διαφορετικά επίπεδα : στο επίπεδο της σχέσης θεού-ανθρώπου, στη σχέση του ανθρώπου με την ψυχή του, στη σχέση του ανθρώπου με το σώμα του, στη σχέση του ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους και στη σχέση του ανθρώπου με την θνητή του φύση.

Θέλησα να δείξω ότι αυτές οι σχέσεις βοηθούν τον άνθρωπο να είναι σε συνεχή επαφή με το θείο. Αυτές οι σχέσεις, όταν κυριαρχεί η αρετή, συνιστούν την απόδοση τιμών, που όπως χαρακτηριστικά λέει ο Αθηναίος είναι τα βέλη για την επίτευξη του στόχου της συνεχούς επαφής με το θείο.

Από αυτή την άποψη, θέλησα να δείξω ότι έχουμε την καθιέρωση μιας πλατωνικής ευσέβειας που αφορά στην προσήλωση και την επαφή με το θείο μέσω της αρετής. Άποψη με έντονες σωκρατικές βάσεις, που υποστηρίζεται και στον *Θεαίτητο*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η θεογνωσία στους *Νόμους* και η επίδραση των θεϊκών ψυχών στην παιδεία

Η τελευταία ενότητα του δωδέκατου βιβλίου των *Νόμων*, περί του Νυχτερινού Συμβουλίου, φαίνεται να αποτελεί τον γενικό επίλογο των *Νόμων*. Ωστόσο, το δωδέκατο βιβλίο των *Νόμων* φαίνεται να μένει ανολοκλήρωτο και το έργο καταλήγει σε μία απορία. Γεννάται η ανάγκη στον αναγνώστη να προχωρήσει σε ένα δέκατο-τρίτο βιβλίο που θα ολοκληρώνει και τον επίλογο της νομοθεσίας.

Ποιά είναι όμως η απορία και ποιό θα είναι το αντικείμενο αυτού του δέκατου-τρίτου βιβλίου; Πριν απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά.

Μέχρι στιγμής στο όλο έργο προηγήθηκε το γενικό προοίμιο των *Νόμων*, το οποίο είδαμε στα βιβλία 4, 5 και 10 κι αφορούσε στη σημασία της ευσέβειας και της θεολογίας, στην απόδειξη της ύπαρξης των θεών και της φροντίδας τους για τον άνθρωπο και στη σημασία της αρετής. Επίσης προηγήθηκαν οι επιμέρους νόμοι για όλους τους διαφορετικούς τομείς της ανθρώπινης ζωής. Φτάσαμε έτσι στο χωρίο που θα μπορούσε να θεωρηθεί ο γενικός επίλογος των *Νόμων* (960 b – τέλος) όπου το κύριο ζήτημα που τίθεται είναι το πώς θα εξασφαλισθεί η διατήρηση των *Νόμων* και άρα του καλού πολιτεύματος.

Ο επίλογος των *Νόμων* αφορά στον τρόπο διατήρησής τους. Αυτή είναι η σωτηρία του πολιτεύματος.

Οι *Νόμοι* του Πλάτωνα καταλήγουν, όπως και μία σύγχρονη νομοθεσία, σε κάποιες τελικές διατάξεις που αφορούν στη διατήρησή της. Όπως αναφέρεται στο κείμενο, για όλα τα πράγματα η ολοκλήρωσή τους δεν συνίσταται στο να κάνει κάποιος κάτι, ούτε στο να αποκτήσει ή να εγκαθιδρύσει κάτι, αλλά στο να κατορθώσει να εξασφαλίσει απόλυτα και μόνιμα στο προϊόν της εργασίας του την διατήρησή του – τότε μόνον μπορεί να πιστεύει πως ό,τι πρέπει να έχει γίνει έχει γίνει, όμως προτύτερα το όλον είναι ανολοκλήρωτο.

Αυτή η διατήρηση ονομάζεται και σωτηρία, και θεμελίωση σε στέρεη βάση. Και το ερώτημα που τίθεται είναι ποια είναι η σωτηρία για τους νόμους και το πολίτευμα. Αυτή η σωτηρία φαίνεται να βασίζεται στην εγκαθίδρυση του Νυχτερινού Συμβουλίου.

Το συμβούλιο αυτό θα αποτελείται από τους πιο ηλικιωμένους νομοφύλακες, όσους πήγαν στο εξωτερικό και θεωρούνται άξιοι, και αντίστοιχο με αυτούς αριθμό νέων όχι κάτω των τριάντα ετών. Πέρα όμως από τη σύσταση, τις συνεδριάσεις και στοιχεία του συμβουλίου που έχουν διατυπωθεί και νωρίτερα στους *Νόμους*, η έμφαση στο χωρίο-επίλογος δίδεται στον τρόπο που το συμβούλιο αυτό θα σώζει το πολίτευμα και τους νόμους⁹.

Ο τρόπος αυτός αφορά σε δύο θεμελιώδεις προϋποθέσεις. Η μία είναι το συμβούλιο να μπορεί να συγκεράζει τον νου και τις αισθήσεις και η άλλη να αποβλέπει σε έναν μοναδικό σκοπό και να ρίχνει όλα τα βέλη του σε αυτόν. Το συμβούλιο λοιπόν θα πρέπει να είναι ενάρετο, οι νέοι που συμμετέχουν σε αυτό να είναι 'οι αισθήσεις του' και οι γέροι, 'ο νους του' (964 ε). Ο σκοπός στον οποίο αποβλέπει θα πρέπει να είναι η αρετή, στο σύνολό της και οι επιμέρους αρετές, με τον νου ως οδηγό τους (963 α).

Μήπως όμως αυτές οι επιταγές για το Νυχτερινό Συμβούλιο και για τη σωτηρία του πολιτεύματος και των *Νόμων* αντανakλούν πιστά την κοσμική τάξη που αναπτύχθηκε με τη δεύτερη και τρίτη απόδειξη περί ευσέβειας στο βιβλίο 10; Μήπως με αυτό τον τρόπο πραγματοποιείται η μίμηση του θείου προτύπου στο επίπεδο της πόλης, τη σημασία της οποίας είδαμε στο βιβλίο 4;

Το Νυχτερινό Συμβούλιο μιμείται τους θεούς του βιβλίου 10.

Στο βιβλίο 10, 903 b, αναφέρεται ότι 'όλα είναι συστηματικά τακτοποιημένα από αυτόν που φροντίζει για το σύμπαν για την σωτηρία και την αρετή του όλου, από τα οποία και το επιμέρους παθαίνει και κάνει αυτό που του ταιριάζει'¹⁰. Για όλα αυτά υπάρχουν 'άρχοντες, οι οποίοι ορίζουν για καθένα μέχρι τις πιο μικρές λεπτομέρειες κάθε τους πάθημα και πράξη, πραγματοποιώντας στο πνεύμα αυτό αναφορικά με τη διάταξη του σύμπαντος στον τελευταίο βαθμό το τέλει'. Η σωτηρία συνεπώς είναι η αρετή του όλου.

Και στο βιβλίο 10 είναι που θεμελιώνεται ότι η ψυχή – θεός κατέχει νου και αρετή και φροντίζει για όλα, και τα ανθρώπινα, λόγω της αρετής της. Στο 906 α μάλιστα οι θεοί-ψυχές

⁹ Οι μελετητές του χωρίου αυτού περί του Νυχτερινού Συμβουλίου (όπως για παράδειγμα ο Sedley (1996), σελ. 134) εστιάζουν κυρίως στις ασάφειες που το σώμα αυτό παρουσιάζει σχετικά με τη σύσταση και ονομασία του και στις ομοιότητες στα θέματα εκπαίδευσης των μελών του με την εκπαίδευση των φυλάκων στην Πολιτεία.

¹⁰ 'τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσήκον πάσχει καὶ ποιεῖ. τούτοις δ' εἰσὶν ἄρχοντες προστεταγμένοι ἐκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι'.

παρομοιάζονται με άρχοντες που διαθέτουν στις έμψυχες δυνάμεις τους δικαιοσύνη και σωφροσύνη που συνοδεύεται από φρόνηση που σώζει.

Συνεπώς θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι φύλακες της πόλης, μιμούνται το θεϊκό-κοσμικό παράδειγμα - λογική που έντονα θυμίζει την *Πολιτεία* - προκειμένου για την σωτηρία του πολιτεύματος.

Η διαφορά των φυλάκων. Η αρετή δεν είναι δεδομένη. Άρα χρειάζεται κάποια παιδεία.

Στην περίπτωση όμως των νομοφυλάκων η αρετή τους δεν είναι δεδομένη και η γνώση του ενός σκοπού, που είναι η αρετή, είναι μια γνώση δύσκολη. Εδώ λοιπόν εισάγεται το καθοριστικό ζήτημα της παιδείας των φυλάκων/ μελών του Νυχτερινού Συμβουλίου και το ζήτημα της ανώτατης μάθησης που είναι η θεολογία. Η θεολογία μάλιστα έρχεται να συμπληρώσει την παιδεία της *Πολιτείας*, ακόμη και την παιδεία της διαλεκτικής και της προσέγγισης της Ιδέας.

Όπως αναφέρεται στο κείμενο θα πρέπει να εξασφαλισθεί ότι οι φύλακες είναι πιο τέλειοι από όλους στην πράξη και στη θεωρία στα θέματα γύρω από την αρετή. Θα πρέπει να αποβλέπουν στα πολλά, αλλά να γνωρίζουν και το ένα, και να δίνουν λογικές εξηγήσεις για το ωραίο και το καλό. Θα πρέπει να μπορούν να βλέπουν τη μία και μοναδική Ιδέα. Το στοιχείο που τυχαίνει να είναι ταυτόσημο με τις τέσσερις αρετές και καλείται αρετή, το καλό και το αγαθό και τη σχέση τους, την αλήθεια για όλα τα σπουδαία (966a-b). Θα πρέπει οι νομοφύλακες τελικώς να γνωρίζουν για την ύπαρξη και τη δύναμη των θεών, στο μέτρο που είναι δυνατόν να γνωρίζει ο άνθρωπος (966c). Και ο Αθηναίος εμμένει σε αυτή τη τελική και κορυφαία γνώση τονίζοντας:

- Δεν θα πρέπει να επιτρέπεται να γίνεται φύλακας εκείνος που δεν έχει εργασθεί σκληρά προκειμένου να κάνει κτήμα του κάθε δυνατή πίστη για τα θέματα της ύπαρξης ('*ουσίας*' στο αρχαίο κείμενο) των θεών.
- Δεν θα πρέπει να εκλέγεται νομοφύλακας αυτός που δεν είναι θεϊκός και δεν έχει εργασθεί σκληρά για όσα είναι θεϊκά, ούτε να γίνεται αποδεκτός μεταξύ εκείνων για αρετή.
- Και δύο είναι οι δρόμοι που οδηγούν στην πίστη για την ύπαρξη των θεών: ο ένας είναι ότι η ψυχή είναι το πιο παλαιό χρονικά και πιο θεϊκό πράγμα/κίνηση που από τη στιγμή που έλαβε γένεση έφερε διηνεκή ύπαρξη. Ο άλλος, ο σχετικός με την φορά, είναι ότι ο νους είναι ο κύριος ως προς την γενική τάξη των πραγμάτων, των άστρων και όσων άλλων, κι έχει βάλει σε τάξη το σύμπαν.

- Τα πράγματα δηλαδή γίνονται από διανοητικές δυνάμεις μίας βούλησης που έχει να κάνει με αγαθά κατά την εκπλήρωσή τους (967 a).
- Δεν θα είναι ποτέ δυνατόν να γίνει κανείς από τους θνητούς ανθρώπους ακλόνητα θεοσεβής, εάν δεν έχει συλλάβει τα δύο ανωτέρω δόγματα, ότι η ψυχή είναι προγενέστερη από όλα τα όντα και αθάνατη και κυβερνά όλα τα σώματα, και ο νους είναι οδηγός όλων των όντων στα άστρα.
- Και εάν δεν έχει κατανοήσει τη συνάφεια μεταξύ αυτών και της μουσικής τέχνης (φιλοσοφίας)¹¹, ώστε να τη χρησιμοποιήσει ταιριαστά στα έθιμα και τους γραπτούς κανόνες δικαίου.
- Όποιος δεν είναι ικανός να κατέχει επι πλέον από τις κοινές αρετές και αυτές τις γνώσεις, δεν θα μπορούσε ποτέ να γίνει ένας άξιος άρχοντας για όλη την πόλη (968a).

Ο θεοσεβής δηλαδή άνθρωπος είναι ο άξιος άρχοντας της πόλης και η θεολογία είναι το ανώτατο μάθημα, η δε συνάφειά της με τη μουσική/φιλοσοφία και την πολιτική εξαιρετικά σημαντική γνώση. Αυτή η συνάφεια και η γνώση της είναι που οδηγεί στη μίμηση του θεϊκού προτύπου που διαπιστώσαμε παραπάνω.

Επίσης παρατηρούμε ότι η γνώση των δύο δογμάτων διαχωρίζεται από την κατοχή των κοινών αρετών. Κι αυτό ακούγεται εύλογο, όταν η γνώση των δύο δογμάτων θεμελιώνει την απόδειξη και την πίστη στην ύπαρξη των θεών, ενώ οι αρετές αποτελούν τις έμψυχες δυνάμεις των θεών (906b)¹².

Η απορία που όμως διαμορφώνεται τώρα στους συνομιλητές αυτού του επιλόγου, και που παραμένει ανοιχτή πιστεύω με το τέλος του έργου, είναι ποια μέθοδος διδασκαλίας θα μπορούσε να εξασφαλίσει την ανωτέρω παιδεία. Και αυτό είναι το ζήτημα που θα όφειλε ενδεχομένως να προσεγγίσει ένα δέκατο-τρίτο βιβλίο, και όχι το ποια μαθήματα θα πρέπει να διδάσκονται, όπως γίνεται στο έργο *Επινομίς*.

Από το ζήτημα της σωστής παιδείας στο ζήτημα της σωστής διδασκαλίας.

Μία πρώτη απάντηση του Αθηναίου εν προκειμένω είναι ‘ή διδαχή μετὰ ξυνουσίας πολλῆς’, δηλαδή η διδασκαλία που συνοδεύεται από πολλές συνομιλίες.

¹¹ Οι μελετητές των *Νόμων* (Cherniss (1953,σελ.377) και Saunders (1972, σελ. 9-10) θεωρούν ότι με τον όρο μουσική εδώ εννοείται η φιλοσοφία. Το όλο κείμενό μας θα δείξει ότι με τον όρο ‘μουσική’ εννοείται περισσότερο η μουσική, παρά εν γένει οι τέχνες των Μουσών.

¹² Για το ζήτημα αυτό βλέπε πιο αναλυτικά το τρίτο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης.

Η εν λόγω παρατήρηση προβληματίζει τους συνομιλητές, που ζητούν διευκρινίσεις. Και σε αυτό το σημείο ο Αθηναίος, για πρώτη φορά στο όλο έργο, δεν φαίνεται να απαντά σαφώς. Μάλιστα αναφέρει ότι για το ζήτημα αυτό της εκπαίδευσης κι ανατροφής караδοκεί ένας κίνδυνος καθόλου μικρός και όμοιος με κανέναν άλλον.

Επίσης ο Αθηναίος σε μία μόνον παράγραφο αναιρεί όλα τα θέσφατα σχετικά με την παιδεία, όπως αυτά μας είναι γνωστά από την *Πολιτεία*. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι εκείνα τα οποία πρέπει να μαθαίνονται, ούτε να τα βρει κανείς από μόνος του είναι εύκολο, ούτε όταν τα βρει κάποιος άλλος να γίνει μαθητής του.

Επίσης, το χρονικό σημείο και τα χρονικά όρια μέσα στα οποία πρέπει κανείς να προσλαμβάνει καθένα από αυτά που πρέπει να μαθαίνονται, είναι μάταιο να διατυπώνονται εγγράφως, διότι ούτε για αυτούς τους ίδιους που μαθαίνουν δεν είναι φανερό το τι μαθαίνεται εγκαίρως, προτού γίνει κάπως κτήμα μες την ψυχή του καθένα η γνώση του μαθήματος. Και συνεπώς αυτά που ειπώθηκαν (και είναι όσα πρέπει να μαθαίνονται) θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν απόρρητα (968 d, e).

Τέλος, και πάλι ο Αθηναίος τονίζει τον κίνδυνο του ζητήματος για το σύνολο του πολιτεύματος, εφόσον, εικάζουμε, η έλλειψη μεθόδου διδασκαλίας συνεπάγεται έλλειψη παιδείας και άρα έλλειψη των δύο προϋποθέσεων που σώζουν την πόλη- ενάρετων και με νομοφυλάκων με γνώση του ενός σκοπού της πόλης.

Έχει ενδιαφέρον στο παρόν σημείο να παρατηρήσουμε την ορολογία που σχετίζεται με τη μάθηση σε αυτό το χωρίο-επίλογο των *Νόμων*. Αυτή η μάθηση χαρακτηρίζεται ως 'κτήμα' μες στην ψυχή του ατόμου, οι νομοφύλακες πρέπει να γίνουν 'κοινωνοί' αυτής της σωστής παιδείας, η γνώση της αρετής θα πρέπει να 'φυτρώσει' στην πόλη, για τη σωτηρία των νόμων θα πρέπει να φυτρώσει μέσα τους 'με τρόπο φυσικό η απαράβατη δύναμη' (960d, 965e, 968a, 968e).

Αλλά σημασία έχει και η εναλλαγή λεκτικού πίστης και γνώσης για τα θεϊκά : 'ο νομοφύλακας θα πρέπει να εργασθεί σκληρά προκειμένου να κάνει κτήμα του κάθε δυνατή πίστη για τα θέματα ύπαρξης των θεών' και 'δύο είναι οι δρόμοι που οδηγούν στην πίστη για την ύπαρξη των θεών'. Και τέλος η διαπίστωση ότι τα ζητήματα για τους θεούς τα γνωρίζει κανείς στο μέτρο που είναι δυνατόν να τα κατέχει ο άνθρωπος (966c).

Δύο ασφαλείς παρατηρήσεις μπορούμε να κάνουμε για τη γνώση των θεϊκών πραγμάτων, οι οποίες επιβεβαιώνονται σε πολλά έργα του Πλάτωνα. Πρώτον, αυτή η γνώση είναι

περιορισμένη, απρόσιτη για τον άνθρωπο. Για παράδειγμα και στον *Τίμαιο* στο 28 c τονίζει ο ομιλητής ότι είναι δύσκολο να βρει κανείς τον δημιουργό και πατέρα του σύμπαντος, κι αν ακόμη τον βρει δεν θα μπορέσει να τον αποκαλύψει σε όλους. Δεύτερον, υπάρχουν ωστόσο στοιχεία της που είναι προσιτά. Επιπλέον, και σε σχέση με τη μέθοδο διδασκαλίας παρατηρούμε ότι αυτή παρεμβάλεται μεταξύ πίστης και γνώσης, μεταξύ ρητής και εν είδει απόρρητης διαδικασίας.

Πρώτη εξήγηση για την αδυναμία προσδιορισμού της σωστής εκμάθησης του θείου – η εν γένει αδυναμία.

Μήπως λοιπόν εν τέλει αυτή η αδυναμία που παρουσιάζει ο Αθηναίος για την εξήγηση της ορθής διδασκαλίας των θεϊκών ζητημάτων, έχει να κάνει με την ανώτερη φύση του θέματος αλλά και με το γεγονός όπως είδαμε ότι, τουλάχιστον για τα ζητήματα του νου, όπως και για τα ζητήματα του αγαθού στην *Πολιτεία*, η γνώση μας είναι περιορισμένη κι έχουμε στη διάθεσή μας εικόνες για την προσέγγιση του ζητουμένου.

Θυμίζουμε εδώ τη σχετική αναφορά στο βιβλίο 10. Όταν στο 897 d διερωτάται ο Αθηναίος ποια είναι η φύση της κίνησης του νου, απαντά ευθύς ο ίδιος ότι ‘ας μη φανταστούμε ότι τα θνητά μας μάτια έχουν την ικανότητα να διακρίνουν τον νου και να τον καταλάβουν καλά. Θα είναι σαν να κοιτάζουμε κατευθείαν τον ήλιο, με αποτέλεσμα να δημιουργήσουμε σκοτάδι γύρω μας, κι ας είναι καταμεσήμερο. Καλύτερα ας κοιτάζουμε την εικόνα του αντικειμένου που μας ενδιαφέρει, ώστε να μην διακινδυνεύσουμε την όρασή μας’¹³. Κι έπειτα αναφέρεται ο Αθηναίος στην κίνηση με την οποία μοιάζει ο νους.

Μήπως δηλαδή για το ανώτερο ζήτημα της θεολογίας η διαλεκτική μέθοδος οφείλει να συνδυαστεί με κάποια άλλη μέθοδο, άγνωστη μέχρι στιγμής, που κάνει τη γνώση να φυτρώνει στη ψυχή του ατόμου; Μήπως τελικά αυτό που λείπει από τον επίλογο των *Νόμων* είναι ένα δέκατο-τρίτο βιβλίο με την ανάλυση της αινιγματικής απόκρισης του Αθηναίου ‘‘ διδαχή μετά ξυνουσίας πολλῆς’’; Εννοείται άραγε με αυτή την έκφραση η απλή διδασκαλία, η διαλεκτική ή ίσως και κάτι περισσότερο;

¹³ ‘τίνα οὖν δὴ νοῦ κινήσεις φύσιν ἔχει; τοῦτο ἤδη χαλεπὸν, ὦ φίλοι, ἐρώτημα ἀποκρινόμενον εἰπεῖν ἐμφρόνως; διὸ δὴ καὶ ἐμὲ τῆς ἀποκρίσεως ὑμῖν δίκαιον τὰ νῦν προσλαμβάνειν...μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι, ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτε θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοι τε καὶ γνωσόμενοι’.

Δεύτερη εξήγηση της αδυναμίας – Ο Μένων

Η θεματική του δωδέκατου βιβλίου των *Νόμων* μας παραπέμπει στον διάλογο *Μένων*. Στον *Μένωνα* το βασικό ερώτημα που τίθεται είναι εάν η αρετή είναι διδακτή, ασκητή ή παράγεται φυσικά στους ανθρώπους, ή με ποιον τρόπο γενικά παράγεται η αρετή και τι είναι η αρετή, στην ολότητά της και τα μέρη της.

Στο υπό μελέτη χωρίο των *Νόμων* 12 γίνεται αντίστοιχα αναφορά στη σπουδαιότητα της γνώσης της μίας αρετής και των επιμέρους αρετών (963c-966b). Επανεκφράζεται η προβληματική της δυνατότητας διάκρισης και διασύνδεσης των πολλών με το ένα, της κοινότητας και ετερότητας των αρετών αλλά και των άλλων σημαντικών θεμάτων, όπως το ωραίο και το αγαθό, της εξέτασης της μίας και των πολλών και ανόμοιων Ιδεών.

Στους *Νόμους* επί της ουσίας του ζητήματος δεν δίδεται απάντηση, όπως άλλωστε ίσως και στον *Μένωνα*. Τονίζεται όμως ότι και η θεολογία ανήκει σε αυτά τα σημαντικά πεδία γνώσης, όπως η γνώση της αρετής, και ότι όλα είναι απαραίτητα για τους φύλακες εάν θέλουν να διαφυλάξουν την πόλη.

Και οι προϋποθέσεις που τίθενται εν προκειμένω για τους φύλακες είναι α) να έχουν αποκτήσει με επίμονη προσπάθεια απόλυτη πεποίθηση (πᾶσα πίστιν λαβεῖν) για όσα αναφέρονται στους θεούς, β) να έχουν τα θεϊκά προσόντα και γ) να ανήκουν σε αυτούς που έχουν διακριθεί για την αρετή τους.

Για δε το ζήτημα της διδασκαλίας των σημαντικών πεδίων γνώσης όπως η αρετή και η θεολογία, παρουσιάζεται όπως είδαμε μία δυσκολία στην επεξήγησή του ‘δεν είναι εύκολο να βρούμε τι πρέπει (οι φύλακες) να μάθουν αλλά ούτε υπάρχει κανένας άλλος που το ξέρει και μπορεί να μας το διδάξει...είναι μάταιο να δώσουμε γραπτούς κανόνες για τον τρόπο με τον οποίο θα ασχολούμαστε με αυτές τις μελέτες και τον χρόνο που θα τους αφιερώσουμε...εφόσον κάθε θέμα θα πρέπει πρώτα να αφομοιωθεί στην ψυχή τους’ (968d-e)¹⁴.

Η ίδια δυσκολία παρουσιάζεται στον *Μένωνα* και εκεί που καταλήγει ο διάλογος είναι δυο σημεία, τα οποία ίσως είναι χρήσιμα για τη κατανόηση των λεγομένων του Αθηναίου. Πρώτον, στον *Μένωνα* ο Πλάτων εισάγει τη θεωρία της ανάμνησης. Και δεύτερον, ο διάλογος

¹⁴ ‘ἂ δεῖ μανθάνειν οὔτε εὐρεῖν ῥάδιον οὔτε ἠὺρηκός τις ἄλλου μαθητὴν γενέσθαι. πρὸς τούτοις δὲ χρόνους, οὓς τε καὶ ἐν οἷς δεῖ παραλαμβάνειν ἕκαστα, μάταιον ταῦτ’ ἐν γράμμασιν λέγειν: οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τοῖς μανθάνουσι... [968e] δῆλα γίγνοιτ’ ἂν ὅτι πρὸς καιρὸν μανθάνεται, πρὶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς ἐκάστω που μαθήματος ἐπιστήμην γεγονέναι. οὕτω δὴ πάντα τὰ περὶ ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων’.

καταλήγει στο ότι ‘ή ἀρετή ἄν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγινομένη’. Μήπως αυτά τα δύο σημεία ταιριάζουν στο ζήτημα της γνωσιολογίας του θείου όπως αυτό εξετάζεται στους *Νόμους* 12;

Στους *Νόμους* δεν έχουμε την εμφάνιση της θεωρίας της ανάμνησης. Ούτε της θεωρίας που εμφανίζεται και στον *Τίμαιο* ότι η ψυχή ξαναγεννιέται – θεωρία που θεμελιώνει την ανάμνηση, εφόσον η ψυχή έχει μάθει από προηγούμενες ζωές και θυμάται.

Στους *Νόμους* όμως έχουμε την έμφαση στην παλαιότητα και προτεραιότητα της ψυχής σε σχέση με την ύλη και την προτεραιότητα του νου σε σχέση με την ψυχή και την ύλη. Έχουμε με βάση αυτό το δόγμα την απόδειξη της ύπαρξης των θεών, όπως αυτή αναπτύσσεται στο βιβλίο 10.

Δεν έχουμε κάποια ξεχωριστή ανάπτυξη για την ψυχή του ανθρώπου, για το εάν ξαναγεννιέται ή την αθανασία της. Συνεπώς δεν έχουμε και τη βάση που θα μπορούσε να μας οδηγήσει στην εφαρμογή της θεωρίας της ανάμνησης στους *Νόμους* 12. Κάπως διαφορετικά λοιπόν θα πρέπει να εξηγείται το μεγάλο κενό που περιγράφεται για τον τρόπο διδασκαλίας της αρετής και των θεϊκών πραγμάτων.

Όπως προαναφέρθηκε, οι φύλακες των *Νόμων* θα πρέπει να είναι θεϊκοί. Θα πρέπει να έχουν τα θεϊκά προσόντα. Τι σημαίνει όμως αυτό; Να είναι θεϊκοί επειδή έχουν σπουδάσει επίπονα τα ζητήματα που σχετίζονται με τους θεούς;

Ωστόσο, τούτο από μόνο του δεν πρέπει να τους καθιστά θεϊκούς, διότι όπως είδαμε οι σπουδές τους και η γνώση τους θα έχει κενά. Ο Πλάτων πάντα εισάγει ως ρήτρα για τη γνώση των θεϊκών το ‘όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο’.

Άρα υφίσταται ο διαχωρισμός του θεϊκού και της γνώσης των θεϊκών πραγμάτων. Οι φύλακες φαίνεται να δύναται να είναι θεϊκοί παρά την άγνοιά τους. Τι όμως είναι τότε αυτό που τους καθιστά θεϊκούς;

Βλέπουμε συνεπώς εδώ την καταληκτική ιδέα στον *Μένωνα* να ταιριάζει με τη γνωσιολογική προσέγγιση στους *Νόμους* 12. Οι φύλακες δύνανται να είναι θεϊκοί, δίχως απόλυτη γνώση. Με ευσέβεια όμως για τα θεϊκά, όπως μαθαίνουμε στο βιβλίο 10. Επίσης με επίπονη προσπάθεια μελέτης τους. Και θυμίζουμε την καταληκτική ιδέα στον *Μένωνα* ότι ‘η αρετή δεν είναι ούτε

φυσική ούτε διδακτική, αλλά θεία μοίρα παραγινομένη, χωρίς γνώση, σε όσους παρουσιάζεται' (*Μένων*, 99c -100)¹⁵. Τι όμως μπορεί να σημαίνει 'θεία μοίρα παραγινομένη';

Τρίτη εξήγηση της αδυναμίας – τα άγραφα δόγματα

Ένα άλλο ενδιαφέρον σημείο στα λεγόμενα του Αθηναίου σχετικά με τη μέθοδο διδασκαλίας των φυλάκων είναι στο 968 e όπου αναφέρει ότι είναι μάταιο να υπάρχουν γραπτοί κανόνες για τον τρόπο και τον χρόνο με τον οποίο οι φύλακες θα ασχολούνται με τις μελέτες τους και ότι αυτά τα ζητήματα θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν απόρρητα, διότι εάν αποκαλυφθούν προκαταβολικά δεν αποσαφηνίζουν αυτά τα ζητήματα.

Εδώ τίθενται το ερώτημα εάν ο Πλάτων κάνει μία έμμεση νύξη στα άγραφα δόγματα της φιλοσοφίας του, έτσι όπως αυτά έχουν χαρακτηριστεί από σύγχρονους μελετητές – με βάση τις αναφορές των μαθητών του Πλάτωνα – και όπως αυτά θεμελιώνονται στην *Εβδομη Επιστολή* του Πλάτωνα.

Θυμίζουμε ότι υπάρχει μεγάλη αμφιβολία ότι η *Εβδομη Επιστολή* είναι έργο του Πλάτωνα. Πάραυτα, αξίζει εδώ να αναφέρουμε το χωρίο της σχετικά με τη γνώση στην ψυχή, διότι παρουσιάζει κάποια χρησιμότητα για την κατανόηση του εξεταζόμενου θέματος. Πρόκειται για την επιχειρηματολογία του συγγραφέα της *Εβδομης Επιστολής* κατά της γραπτής αναφοράς των ανώτερων αρχών της φιλοσοφίας.

Ο Πλάτων, ας υποθέσουμε, υποστηρίζει ότι υπάρχουν πέντε 'μέσα' για να φτάσει κανείς στη γνώση (κατανόηση) ενός πράγματος: το όνομα, ο ορισμός, η εικόνα, η γνώση και η ύπαρξη του πράγματος.

Και δίδει το παράδειγμα του κύκλου, που ξέρουμε το συγκεκριμένο όνομά του, γνωρίζουμε τον ορισμό του ως "αυτό που έχει ίση απόσταση από ένα κέντρο", έχουμε επίγνωση της εικόνας του – μπορούμε να το σχεδιάσουμε και να το συγκρίνουμε με άλλα σχήματα. Έπειτα προσλαμβάνουμε γνώση για τον κύκλο, η οποία είναι κάτι διάφορο από τα τρία προηγούμενα. Η γνώση ξεφεύγει από τις λέξεις και τις σωματικές καταστάσεις και προσεγγίζει τον ψυχικό κόσμο. Και τέλος προσεγγίζουμε νοητικά τον κύκλο (7.342b-342e).

Η κατανόηση του αντικειμένου, όπως σημειώνεται, είναι διαδοχική, δηλαδή για να φτάσεις στο πέμπτο 'μέσον' κατανόησης πρέπει να έχεις διασχίσει τα προηγούμενα τέσσερα.

¹⁵ 'οὐδὲν μέλει ἔμοιγε. τούτῳ μὲν, ὃ Μένων, καὶ αὐθις διαλεξόμεθα: εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγηται, εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν'.

Και συνεχίζει ο Πλάτων αναφέροντας τις δυσκολίες για να επιτευχθεί αυτή η μέθοδος με λόγια και ως εκ τούτου γιατί δεν θα πρέπει να περιγράφονται γραπτώς κάποιες φιλοσοφικές αρχές. Η γλώσσα (τα γράμματα της γλώσσας) μας λέει είναι αμετακίνητη και μπορεί να περιγράψει μόνο αυτό που δηλώνει κάτι, αλλά όχι αυτό που πραγματικά είναι. Αυτή είναι η δυσκολία-αδυναμία της γλώσσας.

Εν προκειμένω για τον κύκλο, το όνομά του μπορεί κάλλιστα να αλλάξει και να ονομασθεί κάποτε ευθεία. Και ο ορισμός του κύκλου δεν μπορεί να είναι βέβαιος κι αμετάλλακτος. Και πιο συγκεκριμένα ο κάθε κύκλος, που γίνεται από τον άνθρωπο ή τον τόρνο, είναι γεμάτος από τα αντίθετα που γνωρίζουμε με το πέμπτο μέσον της νόησης. Δηλαδή κάθε κύκλος εφάπτεται κάποιας ευθείας. Αυτό όμως είναι αντίθετο στην φύση του. Επίσης τα τέσσερα μέσα φανερώνουν ποιότητες του αντικειμένου κι όχι την ουσία του.

Σε αυτή την αντιφατικότητα που οδηγούμαστε, συνεχίζει ο Πλάτωνας, δεν ευθύνεται ο μελετητής, αλλά η φαύλα φύση των τεσσάρων μέσων που διαθέτει. Πάραυτα, τα μέσα αυτά είναι χρήσιμα και μπορούν να επιφέρουν γνώση όταν επανεξετάζονται διαρκώς από έναν ‘συγκροτημένο’ διανοητικά και ηθικά μελετητή (7.343d-7.344a).

Εδώ δηλαδή προστίθεται στο επιχείρημα της αδυναμίας της αμετακίνητης γλώσσας, το επιχείρημα της συνεχούς κίνησης που απαιτείται (διαρκής επανεξέταση των τεσσάρων μέσων) στη διαδικασία (‘διαγωγή’ στο αρχαίο κείμενο) της γνώσης/κατανόησης.

Επιπλέον, έρχεται στο προσκήνιο ως προϋπόθεση για τη γνώση/κατανόηση η προσωπικότητα του μελετητή¹⁶. Δηλαδή, τελικώς, η γνώση του καλά συγκροτημένου πράγματος γεννάται στον καλά συγκροτημένο νου και χαρακτήρα. Όπως εξηγείται, εάν κάποιος είναι κακώς συγκροτημένος (κακῶς δὲ ἂν φύει), είτε από τη φύση του, είτε από φθορά, τότε δεν γίνεται να έχει γνώση. Και εάν δεν είναι συγγενής του πράγματος το οποίο προσπαθεί να μάθει, αυτό δεν μπορεί να φυτρώσει σε φύσεις που είναι ξένες σε αυτό (7.344a-7.344b).

Αυτός ο κανόνας, που παρουσιάζει ενδιαφέρον και για τον τρόπο διδασκαλίας των φυλάκων στους *Νόμους* 12, καταλήγει και σε έναν άλλο λόγο – ηθικό αυτή τη φορά – γιατί οι βασικές αρχές της φιλοσοφίας δεν μπορούν να εκφράζονται γραπτά. Και αυτός είναι ότι ο σπουδαίος

¹⁶ ‘Ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ’ ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότης εὖ πεφυκότη’.

μελετητής που καταπιάνεται με τις σπουδαίες μελέτες, δεν θα θελήσει να τις υποβάλει με τον γραπτό λόγο στην κακή διάθεση και τον φθόνο των άλλων ανθρώπων.

Συμπερασματικά λοιπόν το επιχείρημα της *Εβδομης Επιστολής* κατά της γραπτής διδασκαλίας ξεκινά από την αντιφατικότητα που γεννά ο γραπτός λόγος και την απόσταση που έχει από την ουσία των πραγμάτων και καταλήγει στη δυνατότητα της γένεσης της γνώσης, όταν ο μελετητής είναι συγγενής με το αντικείμενο της μελέτης του. Άρα, η γραπτή διδασκαλία δεν είναι το μέσον γνώσης, παρά μόνο μέρος σε μία συνεχή διαδικασία που εμπλέκει τις ψυχικές και νοητικές δυνάμεις του μελετητή.

Αυτό το συμπέρασμα ρίχνει κάποιο φως στις δύο θέσεις που εξετάζουμε στους *Νόμους* 12. Εξηγεί γιατί ο Αθηναίος βρίσκει δυσκολία στο να καθορίσει τον τρόπο διδασκαλίας των φυλάκων και γιατί χαρακτηρίζει ‘απόρρητα’ τα ζητήματα που σχετίζονται με τη διδασκαλία των φυλάκων.

Επίσης, η συγγένεια του μελετητή με το αντικείμενο της μελέτης του, μας παραπέμπει στην επιταγή των *Νόμων* 12 οι φύλακες να είναι θεϊκοί, ακόμη και πριν από τη διδασκαλία τους. Επιπλέον, μας παραπέμπει και στην καταληκτική διαπίστωση του *Μένωνα* ότι ‘ή αρετή δεν είναι ούτε φυσική ούτε διδακτική, αλλά θεία μοίρα παραγινομένη, χωρίς γνώση, σε όσους παρουσιάζεται’.

Σύνθεση απόψεων και ‘‘διδασχί μετά ζυνουσίας πολλής’’ ή ‘‘ομιλίαν γενομένην ισχυράν’’

Πριν αφήσουμε την *Εβδομη Επιστολή* κι επιστρέψουμε στους *Νόμους* υπάρχει και κάτι άλλο να παρατηρήσουμε για την απόκτηση γνώσης των ανωτέρων, θεϊκών πραγμάτων. Στην *Εβδομη Επιστολή* συναντούμε επανειλημμένα τον όρο ‘ζυνουσία’ προκειμένου για την περιγραφή φιλοσοφικής σχέσης μεταξύ φίλων. Συγκεκριμένα, όταν ο Πλάτων υπογραμμίζει ότι δεν υπάρχει και δεν θα υπάρξει ποτέ από τον ίδιο γραπτή μελέτη για τις βασικές αρχές τις φιλοσοφίας προσθέτει ότι μετά από πολλή συζήτηση για το πράγμα και κοινή ζωή, ξαφνικά μια φλόγα γεννάται στην ψυχή του μελετητή και έπειτα αυτοσυντηρείται¹⁷.

Σε άλλο σημείο ο συγγραφέας σημειώνει ότι με την πάροδο του χρόνου και του ‘ήθους συνουσίαν’ ο Διόνυσος προσκολλάτο στον Πλάτωνα. Κι αλλού, ότι ο Δίων είχε αναπτύξει

¹⁷ ‘‘όσοι φασίν ειδέναι περί ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ’ ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ’ ἄλλων εἴθ’ ὡς εὐρόντες αὐτοί: τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περί τοῦ πράγματος ἐπαῖειν οὐδέν. οὐκουν ἐμόν γε περί αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: ῥητὸν γάρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γινομένης περί τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς 341d πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει’ [7.341c-7.341d-2].

φιλίες εδραζόμενες στην φιλοξενία και ‘ἐκ τοῦ ξενίζειν τε καὶ μυεῖν καὶ ἐποπτεύειν’, δηλαδή στη μύηση στα μυστήρια.

Αντίστοιχα στους *Νόμους* 12, όταν ο Αθηναίος αναρωτιέται πώς θα καθοριστούν αποτελεσματικά τα ζητήματα της παιδείας του Συμβουλίου, έχουμε την εξής αναφορά, την οποία ο μεταφραστής και σχολιαστής των *Νόμων* Trevor J. Saunders (1970) χαρακτηρίζει ακατανόητη¹⁸: αυτά θα καθοριστούν έπειτα από ‘διδασχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς’ (968c). Και το ερώτημα που γεννάται είναι εάν πρόκειται για μια νέα μέθοδο διδασκαλίας και τι αυτή αφορά. Στο ζήτημα αυτό θα επιστρέψουμε παρακάτω.

Παρά τη γενική διστακτικότητα του Αθηναίου να μιλήσει για την σωστή παιδεία κι ανατροφή των φυλάκων, στο τέλος των *Νόμων* 12, δέχεται να πει κάποιες απόψεις του, όπως άλλωστε, καθώς παρατηρεί, ήδη το έχει πράξει προηγουμένως (969a-b). Αυτή η αναφορά του Αθηναίου μας παρακινεί να επιστρέψουμε στα προηγούμενα βιβλία των *Νόμων* όπου γίνεται η πραγμάτευση του θέματος της παιδείας. Πρόκειται για επιστροφή στα δύο πρώτα βιβλία των *Νόμων* και στο έβδομο βιβλίο.

Η ματιά με την οποία κοιτάμε τα θέματα αυτά τώρα είναι επηρεασμένη από την ανάλυση που έχουμε παρουσιάσει για το καταληκτικό τμήμα των *Νόμων* 12. Δηλαδή, από τις βασικές παρατηρήσεις α) ότι τα θέματα της παιδείας των φυλάκων δεν μπορούν να περιγραφούν εξαντλητικά, β) ότι η γνώση της αρετής και της θεολογίας μόνο ως έναν βαθμό είναι διδακτή, γ) ότι το ‘‘θεία μοίρα παραγινόμενη’’ για τη γνώση της αρετής στον *Μένωνα* ίσως να έχει σημαίνουσα αξία και στους *Νόμους* και δ) ότι η ‘‘διδασχὴ μετὰ συνουσίας’’ ίσως να αφορά στη θεολογική ανατροφή των νέων.

Τα δύο πρώτα βιβλία των *Νόμων* και το έβδομο βιβλίο είναι αφιερωμένα στην παιδεία των κατοίκων της νέας αποικίας των *Νόμων*. Όχι ειδικά στην παιδεία των φυλάκων, που μας ενδιαφέρει για την ερμηνεία του βιβλίου 12, αλλά εν γένει στην παιδεία των κατοίκων της Μαγνησίας. Η γενική αυτή παιδεία βέβαια αφορά και στους φύλακες. Και στηριζόμαστε και στην άποψη του Αθηναίου ότι η παιδεία που περιγράφει σε αυτά τα βιβλία – που είναι κυρίως η μουσική και γυμναστική παιδεία – χρειάζεται, όπως υποστηρίζει, να ασκείται διαρκώς, καθόλη τη ζωή του ατόμου.

Στα τρία λοιπόν αυτά βιβλία αναπτύσσονται πολλές και ποικίλες ιδέες, κάποιες που συναντούμε και για πρώτη φορά στο πλατωνικό έργο. Ορίζεται ο σκοπός της παιδείας,

¹⁸ Saunders, Trevor. (1970). *Plato-The Laws*, Penguin Books, σελίδα 528.

σχετίζεται αυτός με την αρετή, περιγράφεται με έμφαση η παιδεία στην πολύ νεαρή ηλικία (ακόμη και στην εμβρυακή ηλικία), εισάγεται η παρομοίωση του ανθρώπου ως ένα ‘θαύμα’ των θεών και εισάγεται ο θεσμός των ελεγχόμενων συμποσίων, προκειμένου για την εκπαίδευση των ατόμων.

Όλα αυτά τα στοιχεία, θα ήθελα να υποστηρίξω μας βοηθούν να συνδέσουμε το ζήτημα της παιδείας με τη θεολογία του Πλάτωνα στους *Νόμους* και να εξάγουμε το συμπέρασμα ότι η διδασκαλία των ατόμων και των φυλάκων είναι θέμα περισσότερο μυστηριακής μάθησης.

Ο ορισμός της παιδείας

Ας ξεκινήσουμε με τον ορισμό του σκοπού της παιδείας. Αυτός περιγράφεται στο 643 e ως η μόρφωση που από την παιδική ηλικία οδηγεί τον άνθρωπο στην αρετή και του προκαλεί ισχυρή επιθυμία να γίνει ένας τέλειος πολίτης που ξέρει να κυβερνά ή να κυβερνιέται σύμφωνα με το δίκαιο.

Έχει ενδιαφέρον ότι λίγο αργότερα, στο 650 b, η παιδεία ταυτίζεται με την πολιτική, αφού σε αυτό το πλαίσιο της συζήτησης για την παιδεία, η πολιτική ορίζεται ως η τέχνη που είναι αρμόδια να διαμορφώνει καλούς χαρακτήρες.

Κι έπειτα, στο 653 b συμπληρώνεται ο αρχικός ορισμός με τον ορισμό της αγωγής. Εδώ ο Αθηναίος παρατηρεί ότι αγωγή είναι η πρώτη αρετή που αποκτά ένα παιδί, τότε που τα αισθήματα της ευχαρίστησης, της στοργής, του πόνου και του μίσους, τα οποία γεμίζουν την ψυχή του, κατευθύνονται στον σωστό δρόμο χωρίς να καταλαβαίνει ακόμη τον λόγο.

Κι έχει ιδιαίτερη σημασία για την εξέτασή μας η συμπλήρωση του ανωτέρου χωρίου : όταν το λογικό αρχίσει να αντιλαμβάνεται, θα συμφωνήσει με τα συναισθήματα ότι η εκπαίδευση έχει γίνει σωστά, σύμφωνα με τα χρηστά ήθη, και αυτή η γενική αρμονία λογικής και συναισθημάτων αποτελεί την αρετή. Το στοιχείο λοιπόν που ξεχωρίζουμε από την λογική και που είναι να μισούμε αυτά που πρέπει να μισούμε και να αγαπάμε αυτά που πρέπει να αγαπάμε, αυτό είναι η παιδεία.

Πρόκειται για ένα σπουδαίο χωρίο πιστεύω που μας δείχνει το ειδικό βάρος της παιδείας στον Πλάτωνα, που είναι η διαμόρφωση των καλών χαρακτήρων και ενάρετων πολιτών. Παιδεία και πολιτική είναι μάλιστα έννοιες αλληλένδετες. Όμως η μεγαλύτερη σπουδαιότητα έγκειται στο ότι διαχωρίζεται η λογική από την παιδεία και ότι τα χρηστά ήθη (‘προσηκόντων εθών’) είναι εκείνα που διαμορφώνουν στις ψυχές τα αισθήματα της ευχαρίστησης, του πόνου, της στοργής και του μίσους.

Ίσως κάποιος υποστηρίζει εδώ ότι ο Πλάτων μιλάει περισσότερο για την αγωγή των παιδιών, που πράγματι δεν διαθέτουν λογική και χρειάζεται να μαθαίνουν μέσα από τις καλές έξεις. Άλλωστε η μεγαλύτερη έμφαση στα τρία βιβλία των *Νόμων* που ασχολούνται με την παιδεία δίδεται στην παιδική ηλικία των πολιτών.

Όμως πιστεύω ότι εύκολα αντιμετωπίζεται αυτή η παρατήρηση. Και η απάντηση, που ο ίδιος ο Αθηναίος μας δίδει, οδηγεί σε μία άλλη σημαντική διαπίστωση. Μας λέει λοιπόν στο 653 a-b ότι τα πρώτα αισθήματα ενός παιδιού είναι η ευχαρίστηση και ο πόνος, που αποτελούν τον δρόμο για αποκτήσει η ψυχή την αρετή και την κακία και θα ήταν ευχής έργο αν ο άνθρωπος αποκτούσε τη φρόνηση και την ευθυκρισία ακόμα και στα γεράματά του.

Επίσης, στο 653 d παρατηρεί ότι στη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής, τα αποτελέσματα της εκπαίδευσης – που είναι η σωστή διαμόρφωση των συναισθημάτων της ευχαρίστησης και του πόνου – εκφυλίζονται και πολλές φορές χάνονται εντελώς. Οι θεοί όμως λυπήθηκαν το ανθρώπινο γένος που έχει γεννηθεί για να υποφέρει και του έδωσαν τις γιορτές προς τιμήν των ιδίων των θεών. Οι γιορτές αυτές είναι περίοδος ανάπαυσης στους κόπους του ανθρώπου, αλλά και με τη συμμετοχή των θεών στις γιορτές τους, οι άνθρωποι βελτιώνονται.

Άρα, η παιδεία την οποία παρουσιάζει ο Αθηναίος δεν αφορά μόνο στα παιδιά, αλλά πραγματοποιείται καθόλη τη διάρκεια της ζωής του ατόμου. Αυτή η διαπίστωση επαναλαμβάνεται κι αργότερα στο κείμενο για την παιδεία, όταν οι πολίτες χωρίζονται ηλικιακά και ανήκουν σε διαφορετική θρησκευτική τάξη. Βέβαια, και παράλληλα με αυτές τις διαπιστώσεις, ο Αθηναίος παρατηρεί και ότι τα πρώτα χρόνια της ζωής του ατόμου είναι πολύ σημαντικά για την απόκτηση της σωστής παιδείας.

Δεύτερο συμπέρασμα από το ανωτέρω χωρίο είναι ότι οι γιορτές προς τιμήν των θεών έχουν βαρύνουσα σημασία για την παιδεία του ατόμου καθόλη τη διάρκεια της ζωής του. Αυτή η σημασία θα υποστηρίξω δεν είναι τόσο απλή όσο παρουσιάζεται συνήθως στις αναλύσεις για την παιδεία των *Νόμων*. Οπότε θα επανέλθω στο παραπάνω χωρίο και λίγο αργότερα.

Βασικό πρόγραμμα παιδείας

Αφού είδαμε τον ορισμό της παιδείας και τι αυτός περικλείει, το επόμενο που αξίζει να αναφέρουμε είναι το βασικό πρόγραμμα της παιδείας όπως αυτό παρουσιάζεται στα βιβλία 1, 2 και 7. Κι εδώ ίσως μας καταπλήξει και πάλι ο συσχετισμός της παιδείας με τη τελετουργική και θρησκευτική ζωή του ατόμου. Ξεκινά δε η περιγραφή του προγράμματος με τη διαπίστωση από τα παραπάνω ότι η εκπαίδευση προέρχεται καταρχήν από τον Απόλλωνα και τις Μούσες.

Στο 672 d μάλιστα αναφέρεται ότι ο Απόλλωνας, οι Μούσες και ο Διόνυσος είναι οι θεοί-αίτια για τον ρυθμό και την αρμονία στους ανθρώπους.

Το τραγούδι και ο χορός λοιπόν, αυτά δηλαδή που χρησιμοποιούνται στις τελετές, είναι τα πρώτα και βασικά στοιχεία της παιδείας που αναλύονται. Σημειώνεται μάλιστα στο 672 e ότι το τραγούδι κι ο χορός αποτελούν μαζί το σύνολο της εκπαίδευσης. Όχι βέβαια οποιοδήποτε τραγούδι κι οποιοσδήποτε χορός. Αλλά η μουσική και ο χορός που έχουν ομοιότητα με το πρότυπο του ωραίου (668 b) και όχι η μουσική και ο χορός που προκαλούν απόλαυση.

Και το πρότυπο αυτό το αποδίδουν καταρχάς οι Μούσες και οι θεοί, και όχι οι συνθέτες (669c) κι έπειτα ο νόμος που παραδέχονται οι πιο ηλικιωμένοι με την πείρα και την ηθική τους (659d).

Επιπλέον, το πρότυπο αυτό συνάγουμε ότι αφορά στις αρετές, με πρώτη από όλες τη δικαιοσύνη. Στο βιβλίο 2 των *Νόμων* γίνεται εκτενής αναφορά στη δικαιοσύνη (660e – 664c) που καταλήγει με τον Αθηναίο να υποστηρίζει ότι αρχές, όπως η δικαιοσύνη, θα πρέπει να εκφράζονται από τους τρεις χορούς που πρέπει να θεσπιστούν, τον χορό των παιδιών που είναι αφιερωμένος στις Μούσες, τον χορό των νέων κάτω από τα τριάντα, που είναι αφιερωμένος στον Απόλλωνα, και τον χορό των μεγαλύτερων, από τριάντα έως εξήντα, που είναι αφιερωμένος στον Διόνυσο (664c, d).

Βλέπουμε δηλαδή στο σύστημα της παιδείας που αναπτύσσεται μια στενή συνύφανση της παραδοσιακής θεολογίας με την γνωστή πλατωνική ανάλυση από την *Πολιτεία* και τον *Τίμαιο* που συνδέει την παιδεία και την πολιτική με την μίμηση ενός θεϊκού προτύπου που αφορά στην αρετή. Μόνο που στους *Νόμους* πιστεύω η παραδοσιακή αυτή θεολογία (θεοί-αίτια της μουσικής και του χορού, οι Μούσες, ο Απόλλων, ο Διόνυσος), έχει κάτι λίγο περισσότερο να κάνει με μία νέα, πιο ολοκληρωμένη φιλοσοφική αντίληψη, παρά με ένα απλό τέχνασμα για μία πιο εύπεπτη από το κοινό φιλοσοφία.

Και είναι κρίμα πιστεύω που αυτή η σύνδεση δεν παρουσιάζεται, στις πραγματικές τουλάχιστον διαστάσεις της, από σύγχρονους μελετητές των *Νόμων*, παρά παραβλέπεται σε μεγάλο βαθμό¹⁹. Αλλά ας δούμε αυτή τη συνύφανση και στο βιβλίο 7 των *Νόμων* που είναι αφιερωμένο στην παιδεία, πριν περάσουμε σε μία σύνθεση των απόψεων μας για την παιδεία, σε σχέση με τα βιβλία 10 και 12.

¹⁹ Έχουμε εδώ κατά νου την μελέτη του Cleary, J.J..(2001) *'The role of theology in Plato's Laws'* Academia, του Mayhew, R.(2010). *'The theology of the Laws'*, Cambridge, και του Stalley, R.F.(1983). *'Education and the Arts'*, Hackett Publishing Company.

Η παραδοσιακή θεολογία είναι έκδηλη και στο πρόγραμμα της παιδείας όπως συνεχίζει να αναπτύσσεται στο βιβλίο 7. Έπειτα από τη δικαιοσύνη και την ανδρεία που εξασφαλίζει στα παιδιά η παιδεία με τις σωστές μουσικές και κινήσεις, ακολουθεί στο 792 ο έπαινος της σωφροσύνης, ως η ενδιάμεση κατάσταση στις απολαύσεις και τους κόπους. Αυτή την κατάσταση θα πρέπει να επιδιώκει όποιος θέλει να γίνει θεός (792 d). Θυμόμαστε εδώ την αρχή του προοιμίου των *Νόμων* στο βιβλίο 4 όπου η σωφροσύνη ανάγεται στη βασικότερη αρετή για την ακολουθία του θείου.

Έπειτα ο Αθηναίος παρατηρεί ότι στη σημαντικότερη ηλικία, όπου τίθενται οι βάσεις για την μετέπειτα ανάπτυξη του ατόμου, στα 3-6 έτη του παιδιού, θα πρέπει αυτά να συγκεντρώνονται στους ναούς της πόλης, όπου οι παραμάνες θα παρακολουθούν εάν είναι φρόνιμα ή άτακτα (794).

Κι έπειτα, από τα πρώτα χρόνια της ζωής τους, μέχρι την ηλικία που θα πάνε στον πόλεμο, θα πρέπει να μετέχουν στις πομπές και τις λιτανείες προς τιμή όλων των θεών, να τους υμνούν με πορείες και χορούς. Μόνο γι' αυτόν το λόγο μάλιστα θα πρέπει να γυμνάζεται κάποιος κι όχι για άλλο λόγο (796b-d).

Οι χοροί και οι μελωδίες θα πρέπει να τυποποιηθούν και να οριστούν οι ημερομηνίες που θα γιορτάζονται οι θεοί, τα παιδιά των θεών και οι δαίμονες, καθώς και οι ύμνοι που θα ψάλλονται για την κάθε τελετή (799a-b). Άλλωστε, παρατηρεί ο Αθηναίος, το ότι οι ύμνοι έγιναν νόμοι δεν είναι τυχαίο, αφού αυτή την άποψη είχαν και οι πρόγονοι που έδωσαν το όνομα ύμνος στα τραγούδια για τους θεούς.

Στη συζήτηση αργότερα για το είδος 'γραμμάτων' (γραμματική, αριθμητική, αστρονομία, όπως αναφέρεται στο κείμενο) που θα πρέπει να μάθουν τα παιδιά, σημειώνεται ότι ο σκοπός και η χρησιμότητά τους έγκειται στο να καθορίζονται σωστά, από την ίδια τη φύση, οι διάφορες γιορτές και θυσίες για τους θεούς και να αποδίδονται έτσι στους θεούς οι κατάλληλες τιμές (809d).

Αλλά και για το θέμα των πεζών έργων που θα πρέπει να μελετούν τα παιδιά, αφού μάθουν ανάγνωση κι αριθμητική, σημειώνεται ότι το έργο πρότυπο που θα πρέπει να διδάσκεται είναι ακριβώς οι *Νόμοι* (811d).

Τέλος, και σε άλλα σημεία του κειμένου γίνεται η άμεση διασύνδεση της παιδείας με τις θρησκευτικές τελετές, όπως ότι ο νομοθέτης πρέπει να συνδυάσει τον χορό και την μουσική και να τα αφιερώσει στις θυσίες και τις ετήσιες γιορτές που ταιριάζουν (816 c) και ότι ο

άνθρωπος μπορεί να γίνει θεϊκός μόνον όταν μάθει αριθμητική κι αστρονομία (818c). Στην αστρονομία άλλωστε θα βασιστεί και η απόδειξη ύπαρξης των θεών του βιβλίου 10.

Ο άνθρωπος ως κατασκεύασμα των θεών – ο μύθος της αρετής

Είδαμε συνεπώς ότι τα βιβλία 1, 2 και 7 των *Νόμων* περιγράφουν μία παιδεία που είναι εξίσου συνυφασμένη με τις αρετές και με την παραδοσιακή θεολογία, αλλά, θα ήθελα να δείξω, και τη θεολογία των *Νόμων* 10.

Αυτό είναι αναμενόμενο, εφόσον οι *Νόμοι* είναι ένα θεολογικό έργο, η μεγάλη αξία του οποίου εντοπίζεται στην απόδειξη ύπαρξης των θεών στο βιβλίο 10 και στη σημασία της ευσέβειας των πολιτών.

Όμως αυτή η εσωτερική λογική των *Νόμων*, που μάλιστα πολλές φορές παραβλέπεται από τους σύγχρονους μελετητές, έχει πιστεύω και προεκτάσεις σε άλλα έργα του Πλάτωνα, όπως ο *Μένων*, η *Πολιτεία*²⁰, αλλά και στη γενικότερη ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αυτό θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε και παρακάτω.

Ας γυρίσουμε όμως πρώτα σε κάποια πιο αινιγματικά χωρία στην συζήτηση περί παιδείας και να δούμε πού αυτά μας οδηγούν. Αυτά είναι τρία διαφορετικά χωρία που έχουν κοινό παρονομαστή την κατά κάποιο τρόπο ‘υποβίβαση’ των ικανοτήτων του ανθρώπινου γένους – σε ένα μάλιστα από αυτά τα χωρία ο Μέγιλλος χαρακτηριστικά αντιδρά στον Αθηναίο λέγοντας: ‘‘πολύ μικρή εκτίμηση έχεις για το ανθρώπινο γένος φίλε μου’’ (804b).

Προς το τέλος του βιβλίου 7 λοιπόν, με έκπληξη συναντούμε ξανά τον Αθηναίο να είναι στην ίδια άβολη θέση που είχε στον επίλογο του βιβλίου 12, όταν δεν ήταν σε θέση να περιγράψει ποια μπορεί να είναι η καλή μέθοδος διδασκαλίας των φυλάκων.

Στο χωρίο 818d-820d ο Αθηναίος διερωτάται ποια μέρη της αστρονομίας πρέπει να μελετηθούν, με πόση ένταση και πότε, πώς θα γίνει η σύνθεσή τους, ποια θέματα θα πρέπει να συνδυαστούν και ποια να μελετηθούν ξεχωριστά.

Παρατηρεί ότι αυτά τα ζητήματα είναι δύσκολο να ρυθμιστούν νομικά. Φοβάται όμως και να δώσει περαιτέρω εξηγήσεις στους συνομιλητές τους για αυτά τα ζητήματα, λόγω της απειρίας τους, όπως αναφέρεται.

²⁰ Για την παιδεία στη *Πολιτεία* και τους *Νόμους* βλέπε πιο αναλυτικά το τέταρτο κεφάλαιο της μελέτης.

Και θυμόμαστε εδώ την αντίστοιχη στάση του Αθηναίου στο βιβλίο 12, όπου χαρακτήρισε τα ζητήματα αυτά απόρρητα. Συμπληρώνει πάντως ο Αθηναίος ότι δεν τον ανησυχεί τόσο η απόλυτη αμάθεια σε κάποιο θέμα, αλλά ‘ή πολυπειρία και πολυμαθία μετὰ κακῆς ἀγωγῆς’.

Στο πρώτο βιβλίο των *Νόμων*, προκειμένου να εξηγήσει ο Αθηναίος τη σημασία της παιδείας από την παιδική ηλικία που οι απολαύσεις και οι θλίψεις είναι οι βασικές οδοί για να εισχωρήσουν στη ψυχή του παιδιού η αρετή και η κακία, μας παραθέτει την παρομοίωση του ανθρώπου με ένα κατασκευάσμα (θαῦμα) των θεών (644d-645b).

Αυτό το κατασκευάσμα έχει πάθη που το τραβάνε το καθένα προς το μέρος του και το ωθούν να κάνει πράξεις αντίθετες. Έτσι πηγαινοέρχεται πάνω στη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αρετή και στην κακία. Αλλά εάν υπακούσει τη χρυσή και άγια έλξη που είναι η κρίση και ο νόμος της πόλης θα επιβληθεί στα υπόλοιπα υλικά που είναι μέσα του και είναι άκαμπτα και σκληρά.

Σημαντικό λοιπόν ρόλο παίζει εν προκειμένω κι ο νόμος της πόλης, που όπως αναφέρεται αφορά στις ιδέες που πήρε από τους θεούς ή από κάποιον άνθρωπο με σωστή κρίση.

Πρόκειται για μία ωραία αναλογία, το ίδιο το κείμενο την ονομάζει ‘ο μύθος της αρετής’, που έχει κάποιες φορές αναλυθεί από τους σύγχρονους μελετητές. Σε μια από αυτές τις αναλύσεις θα ήθελα να αναφερθώ ιδιαίτερα για να αντιπαραθέσω τις δικές μου απόψεις.

Πρόκειται για το ενδιαφέρον άρθρο της Dorothea Frede ‘*Puppets on strings*’ (2010)²¹. Σε αυτό το άρθρο η Frede προσεγγίζει την αναλογία αυτή αντιπαραβάλλοντάς την στην ψυχολογία του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* και στον *Φίληβο*.

Αφού εξηγεί ότι λίγα κοινά έχει η αναλογία της του τρίπτυχου κρίση-απόλαυση-πόνος με τη τριμερή ψυχή της *Πολιτείας* και την εικόνα του ηνιόχου και των αλόγων του στον *Φαίδρο*, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η αναλογία του ατόμου με θεϊκό κατασκευάσμα στους *Νόμους* έχει περιορισμένο σκοπό (να δικαιολογήσει τα συμπόσια ως μέσον παιδείας) και δεν αποκαλύπτει καθόλου την ψυχολογία του Πλάτωνα στους *Νόμους*. Θα ήθελα να δείξω ακριβώς το αντίθετο, βασιζόμενη στο βιβλίο 10 των *Νόμων*.

Δεύτερον, η Frede εξηγεί τη χρήση του όρου ‘παίγνιον’ των θεών ο άνθρωπος ως ένα ‘αυτόματο παιχνίδι’, δηλαδή κατασκευάσμα που κινείται από μόνο του και δεν επιδέχεται επιρροή από τους θεούς. Η μόνη επιρροή είναι η κατασκευή του ανθρώπου και τίποτα άλλο.

²¹ Frede, Dorothea. (2010). ‘Puppets on Strings’, *Plato’s Laws-A Critical Guide*, ed. Bobonich, Christopher, Cambridge, σελ. 108-126.

Παρά μάλιστα τη χρήση του όρου ‘πάθος’ στο κείμενο για όσα συμβαίνουν στο εσωτερικό του ανθρώπου, που το αποδίδει με την ερμηνεία του Bobonich ως κατάσταση, αντί για κάτι που παθαίνει κάποιος από κάτι.

Θα ήθελα να δείξω ότι η σχέση του θεού με το κατασκευασμά του είναι πολύ στενότερη από ό,τι νομίζεται, βασιζόμενη και πάλι στο βιβλίο 10. Αυτή μάλιστα η θέση δικαιολογεί, θα ήθελα να δείξω, την παιδεία έτσι όπως αυτή περιγράφεται στους *Νόμους*, αλλά και την αδυναμία του Αθηναίου να προσδιορίσει τον τρόπο που οι φύλακες μπορούν να γίνουν θεϊκοί στο βιβλίο 12.

Τρίτον, η Frede στο εν λόγω άρθρο δεν αναφέρεται καθόλου στο βιβλίο 7 των *Νόμων* που είναι επίσης για την εκπαίδευση και πιο ειδικά συμπληρώνει τον προαναφερθέντα μύθο της αρετής. Η συμπλήρωση αυτή είναι εξαιρετικά σημαντική πιστεύω, αλλά κι εξίσου αινιγματική. Κι από εδώ είναι που θα ξεκινήσω την δική μου επιχειρηματολογία.

Στο βιβλίο 7 εισάγεται και πάλι η αντίληψη του ανθρώπου ως κατασκευάσμα των θεών, ως παιχνίδι (παίγνιον) κατά κάποιο τρόπο των θεών. Πότε; Όταν και πάλι ο Αθηναίος θέτει το ερώτημα πώς θα διδάσκονται και θα μεταδίδονται τα τραγούδια, ποια μέθοδος θα χρησιμοποιείται, ποιοι θα διδάσκονται και πότε (803-804b). Τότε φαίνεται να γίνεται μία παρέκβαση στη διαπραγμάτευση της παιδείας όπου ο Αθηναίος χαρακτηριστικά λέει τα εξής (αναφέρω σχεδόν όλο το χωρίο διότι είναι σημαντικό) :

‘Πιστεύω ότι πρέπει να προσέχουμε τα σοβαρά θέματα κι όχι τα ασήμαντα, ότι οι σωστοί χαρακτήρες πρέπει να έχουν πάντα στην σκέψη τους τον θεό, διότι ο άνθρωπος έχει δημιουργηθεί ως παιχνίδι του θεού κι αποτελεί το καλύτερο έργο της δημιουργίας. Έτσι κάθε άντρας και γυναίκα πρέπει να ζει σύμφωνα με τον ρόλο που του έχει ανατεθεί, δηλαδή με τελείως διαφορετικό τρόπο σκέψης απ’ ό,τι γίνεται τώρα... κάθε άνθρωπος πρέπει να ζει παίζοντας ορισμένα παιχνίδια, κάνοντας θυσίες, ψάλλοντας και χορεύοντας, ώστε να κερδίσει την εύνοια των θεών, για να μπορεί να προστατεύεται από τους εχθρούς του και να τους νικά στον πόλεμο. Θα πετύχει αυτούς τους δύο στόχους του, αν ψάλλει και χορεύει με τον τρόπο που περιγράψαμε. Η πορεία του είναι καθορισμένη και πρέπει να την ακολουθήσει με την ελπίδα ότι ο ποιητής έχει δίκιο όταν λέει :

‘Αλλα θα σου τα πει, Τηλέμαχε, η δική σου σκέψη κι άλλα θα σου τα δείξουν οι θεοί, που σου δώσανε ζωή και σε βοήθησαν ν’ ανατραφείς σωστά’.

Το ίδιο πρέπει να κάνουμε κι εμείς όταν ανατρέφουμε τα παιδιά μας, που πρέπει να ξέρουν ότι μολονότι οι συμβουλές μας είναι σωστές, ο θεός θα τους αποκαλύψει όλα τα σχετικά με τις

θυσίες και τους χορούς – δηλαδή σε ποιους θεούς και πότε πρέπει να αποδίδουν τιμές, ώστε να κερδίσουν την εύνοιά τους και να ζήσουν σύμφωνα με τη φύση, αφού δεν είναι παρά έρμια στα χέρια τους και δεν μετέχουν στην πραγματικότητα'.²²

Αρκετά σημαντικός πιστεύω είναι αυτός ο λόγος του Αθηναίου. Και αυτός ακριβώς ο λόγος είναι πιστεύω ο λόγος της αδυναμίας του Αθηναίου στα βιβλία 1, 2 και 7, αλλά και στο βιβλίο 12 να καθορίσει τις λεπτομέρειες της παιδείας των κατοίκων της Μαγνησίας και των φυλάκων.

Αυτός είναι ο λόγος που και στον *Μένωνα* η απορία για το διδακτό της αρετής απαντάται με το αινιγματικό απόφθεγμα ότι 'η γνώση της αρετής είναι θεία μοίρα παραγενομένη'. Αυτός είναι ο λόγος που η παιδεία είναι γεμάτη θρησκευτική τελετουργία. Αυτός είναι ο λόγος που ίσως απαντά στη θέση πολλών αναλυτών, όπως και της Frede, σύμφωνα με την οποία ο θεός απλά κατασκεύασε το δημιούργημά του και το άφησε στην τύχη του. Δηλαδή, ο λόγος του Αθηναίου υποδεικνύει αντιθέτως ότι οι θεοί δεν άφησαν τον άνθρωπο στην τύχη του, αλλά τον φροντίζουν και μάλιστα του αποκαλύπτουν πώς αυτός θα πρέπει να ζει.

Ο πλατωνικός θεός βοηθά τον άνθρωπο, επεμβαίνει στις ανθρώπινες υποθέσεις και του αποκαλύπτει το πώς πρέπει να ζει. Και αυτός ο λόγος που εδώ είναι αινιγματικός, υποστηρίζεται φιλοσοφικά, θα ήθελα να δείξω, στο βιβλίο 10.

Αλλά πριν καταφύγουμε στο βιβλίο 10 που εκτιμούμε ότι τεκμηριώνει αυτή την αντίληψη, ας δούμε και δυο επιπλέον σχετικά σημεία της συνολικής παρουσίασης του μύθου της αρετής στα βιβλία 1 και 7.

²² 'φημι χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ, φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἵπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι: τούτῳ δὲ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδίας πάντ' ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιώναι, τούναντίον ἢ νῦν διανοηθέντας. νῦν μὲν που τὰς σπουδὰς οἴονται δεῖν ἔνεκα τῶν παιδιῶν γίνεσθαι: τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον ἠγοῦνται σπουδαῖα ὄντα τῆς εἰρήνης ἔνεκα δεῖν εὖ τίθεσθαι. τὸ δ' ἦν ἐν πολέμῳ μὲν ἄρα οὐτ' οὖν παιδιὰ πεφυκυῖα οὐτ' αὖ παιδεία ποτὲ ἡμῖν ἀξιόλογος, οὔτε οὔσα οὐτ' ἐσομένη, ὃ δὲ φαμεν ἡμῖν γε εἶναι σπουδαιότατον: δεῖ δὲ τὸν κατ' εἰρήνην βίον ἕκαστον πλεῖστον τε καὶ ἄριστον διεξελεθεῖν. τίς οὖν [803ε] ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὲ παιδίας, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως αὐτῷ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον: ὅποια δὲ ἄδων ἂν τις καὶ ὀρχούμενος ἀμφοτέρα ταῦτα πράττοι, τὸ μὲν τῶν τύπων εἴρηται καὶ καθάπερ ὁδοὶ τέτμηται καθ' ἃς ἰτέον, προσδοκῶντα καὶ τὸν ποιητὴν εὖ λέγειν τὸ— "Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται: οὐ γὰρ οἶω οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφόμεν τε αὐτὸν δὴ καὶ τοὺς ἡμετέρους τροφίμους δεῖ διανοουμένους τὰ μὲν εἰρημένα ἀποχρώντως νομίζειν εἰρήσθαι, τὰ δὲ καὶ τὸν δαίμονά τε καὶ θεὸν αὐτοῖσιν ὑποθήσεσθαι θυσιῶν τε πέρι [804β] καὶ χορειῶν, οἷσσις τε καὶ ὁπότε ἕκαστα ἕκαστοις προσπαίζοντές τε καὶ ἰλεούμενοι κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσονται, θαύματα ὄντες τὸ πολὺ, σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἅττα μετέχοντες'.

Μας είπε ο Αθηναίος ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να κερδίσει την εύνοια των θεών, για να μπορεί να προστατεύεται από τους εχθρούς του και να τους νικά στον πόλεμο. Με την απεικόνιση ενός πολέμου είχε ξεκινήσει και η παράθεση του μύθου της αρετής στο βιβλίο 1.

Αυτός ο πόλεμος ήταν για την επιβολή πάνω στα πάθη μας και τη νίκη πάνω στον εαυτό μας. Για τη νίκη του χρυσού γένους πάνω στα άλλα γένη, τη νίκη της κρίσης πάνω στις έλξεις των παθών που είναι σιδερένιες, σκληρές κι άκαμπτες (645a-b). Άρα, κι αν αυτή η ερμηνεία είναι σωστή, η θεϊκή αυτή εύνοια και η θεϊκή αυτή φροντίδα που περιγράφεται έχει πάνω απ' όλα να κάνει με την ψυχολογία του ατόμου.

Επιπλέον, το ότι η ψυχολογία αυτή ελέγχεται από εξωτερικούς ας πούμε παράγοντες από το άτομο, που είναι εν προκειμένω θεϊκοί, συνάγεται και από το βιβλίο 1 όπου αναφέρεται ότι πρέπει πάντα να συνεργαζόμαστε για την ενίσχυση της εσωτερικής κρίσης με τη δύναμη που ασκεί ο νόμος, διότι τούτος εμπεριέχει τις ιδέες που πήρε από τους θεούς ή από κάποιον άνθρωπο με σωστή κρίση (645b).

Είναι χρήσιμο τώρα να δούμε πώς ο μύθος της αρετής με την ερμηνεία που αναφέρω, ότι δηλαδή ο μύθος εγκαθιδρύει την επίδραση του θεού στον άνθρωπο, στο επίπεδο μάλιστα της ανθρώπινης ψυχολογίας, σχετίζεται με το βιβλίο 10 και την απόδειξη ύπαρξης των θεών. Τρία σημεία είναι πιστεύω καθοριστικά.

Το ένα ίσως είναι και το πιο φανερό. Αφορά στην ανασκευή της δεύτερης αιτίας ασέβειας του βιβλίου 10 σύμφωνα με την οποία ο θεός δεν φροντίζει για τους ανθρώπους. Ο Αθηναίος επιχειρηματολογεί όμως για το αντίθετο, δείχνοντας ότι ο θεός ενδιαφέρεται για τα ανθρώπινα ζητήματα, ακόμη και στις λεπτομέρειές τους. Μας γνωρίζεται ξεκάθαρα δηλαδή η θεϊκή επέμβαση στα ανθρώπινα σε ένα λιγότερο ίσως ψυχολογικό, αλλά περισσότερο κοσμικό κι εσχατολογικό επίπεδο.

Η βασική λογική, που μάλλον προσομοιάζει σε μύθο παρά σε επιχείρημα, έχει ως εξής (903b-905d): ο άνθρωπος είναι μέρος του συνόλου της δημιουργίας, κι όπως και τα άλλα μέρη του συνόλου, βρίσκεται κάτω από την εποπτεία δυνάμεων (ἄρχοντες προστεταγμένοι ἐκάστοις) που έχουν τελειοποιήσει ακόμη και τις πιο μικρές λεπτομέρειες του σύμπαντος, ώστε να εξασφαλίζεται μέσα στο σύμπαν η νίκη της αρετής και η ήττα της κακίας. Σε αυτό το πλαίσιο ο θεός δημιουργός μεταφέρει μια ενάρετη ψυχή σε καλύτερη θέση και μια ασεβή σε χειρότερη, όπως ταιριάζει στην καθεμιά.

Περιορίζεται όμως άραγε εκεί η θεία επέμβαση; Και εάν ναι, τι σημαίνει τότε η ‘εποπτεία δυνάμεων’ για κάθε λεπτομέρεια και ο διαχωρισμός τους από τον θείο δημιουργό – αυτόν που φροντίζει για όλα (903b); Από την άλλη πλευρά, η ενάρετη ψυχή του ανθρώπου επιτυγχάνεται από τον ίδιο ή με κάποια θεϊκή βοήθεια;

Τρεις αναφορές στο ανωτέρω χωρίο μας βοηθούν να σχηματίσουμε γνώμη εν προκειμένω. Η μία μας λέει ότι η ψυχή συνδέεται κατά καιρούς με διαφορετικά σώματα και υφίσταται διάφορες μεταβολές είτε εξαιτίας της είτε εξαιτίας άλλης ψυχής (903d). Αργότερα βλέπουμε ότι την ευθύνη για τις αλλαγές στον χαρακτήρα μας κατέχουμε εμείς κι αυτές οι αλλαγές καθορίζουν σε ποιο τόπο πρέπει να τοποθετείται η ψυχή (903c). Και λίγο αργότερα σημειώνεται ότι η ψυχή μπορεί να υποστεί μεγαλύτερες αλλαγές προς την αρετή ή την κακία, είτε με δική της θέληση, είτε από ξένη επίδραση (904d).

Ο Robert Mayhew (2008) στα σχόλιά του για τους *Νόμους* 10²³ σημειώνει για τις παραπάνω αναφορές αντίστοιχα ότι α) με τις ‘αλλαγές εξαιτίας άλλης ψυχής’ εννοείται η επιρροή άλλων ανθρώπων, γονέων, εκπαιδευτών, πολιτικών, κ.ά., β) αυτό υποστηρίζεται από την ευθύνη των αλλαγών που έχουμε εμείς και γ) το ‘ξένη επίδραση’ αφορά και πάλι σε άλλους ανθρώπους αφού ακολουθεί την μετάφραση του England²⁴, σύμφωνα με τον οποίον το ‘όμιλία γενομένην ισχυρά’ αφορά σε συναναστροφή με ανθρώπους παρόμοιου χαρακτήρα.

Εμείς όμως υποστηρίζουμε ότι αυτή η ξένη επίδραση, η επίδραση άλλων ψυχών θα μπορούσε να εννοεί την επίδραση των θείων δυνάμεων (άρχόντων) που έχουν προαναφερθεί. Αυτές μάλιστα οι θείες δυνάμεις, όπως μας λέει το βιβλίο 10, είναι ψυχές που ακριβώς κινούν άλλα αντικείμενα (θα μπορούσε αυτά να είναι οι ανθρώπινες ψυχές). Αυτοί οι ‘άρχοντες προστεταγμένοι έκαστοις’, όπως μας λέει το υπό συζήτηση χωρίο, μεριμνούν ‘ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως’. Η μέριμνά τους είναι δηλαδή συνεχής και έχει να κάνει με πάθη και ενέργειες, ορολογία που μας θυμίζει τη ψυχολογία του μύθου της αρετής²⁵.

²³ Mayhew, Robert. (2008). *Plato-Laws 10*, Oxford, σελ 181.

²⁴ England (1921), σελ.491.

²⁵ 644 e, d – ‘ γε γινώσκομεν, τότε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσιν τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ’ ἐναντίας πράξεις, οὐ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κείται. μᾶ γάρ φησιν ὁ λόγος δεῖν τῶν ἔλξεων συνεπόμενον ἀεὶ καὶ μηδαμῆ ἀπολειπόμενον ἐκείνης, ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις ἕκαστον, ταύτην δ’ εἶναι τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν, τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην, ἄλλας δὲ σκληρὰς καὶ σιδηρᾶς, τὴν δὲ μαλακὴν ἄτε χρυσῆν οὔσαν, τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς εἶδεσιν ὁμοίας. δεῖν δὴ τῇ καλλίστῃ ἀγωγῇ τῇ τοῦ νόμου ἀεὶ συλλαμβάνειν: ἄτε γὰρ τοῦ λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πρᾶου δὲ καὶ οὐ βιαίου, δεῖσθαι ὑπηρετῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγὴν, ὅπως ἂν ἐν ἡμῖν τὸ χρυσοῦν γένος νικᾷ τὰ ἄλλα’.

Επιπλέον, και σε σχέση με το (γ) η ξένη επίδραση που αναφέρεται, η 'όμιλία γενομένην ισχυρά' σηματοδοτεί την ένωση με τη θεία αρετή με αποτέλεσμα η ίδια η ψυχή να γίνεται θεία (904d). Άρα, τούτη η συναναστροφή θα πρέπει να είναι όχι με απλά όμοιους στον άνθρωπο χαρακτήρες, αλλά ανώτερους και θεϊκούς. Σημειώνουμε δε ότι το αρχαίο 'όμιλία' έχει την έννοια της συναλλαγής, μιας αμφίδρομης σχέσης.

Δύο άλλα σημεία του βιβλίου 10 που θα μπορούσαν να στηρίζουν τη θέση μας ότι στον μύθο της αρετής και μάλλον γενικότερα οι θεοί όχι απλά κατασκεύασαν τους ανθρώπους, αλλά επικοινωνούν με αυτούς ('αποκαλύπτουν' όπως λέει το απόσπασμα του Ομήρου) και τους επηρεάζουν, αφορούν την 'καθαρή' θα λέγαμε ψυχολογία του βιβλίου 10.

Το ένα σημείο έχει να κάνει με την κίνηση και το αλληλένδετο των ενάρτων και μη ψυχών και το άλλο με τον αιγισματικό τρόπο με τον οποίο οι ψυχές κινούν τα σώματα.

Στον μύθο της αρετής του βιβλίου 1 λέγεται ότι 'τα πάθη που έχουμε μέσα μας μας σφίγγουν σαν νεύρα ή σαν συνδετικά νήματα και μας τραβάνε το καθένα προς το μέρος τους και μας ωθούν να κάνουμε πράξεις ενάντιες μεταξύ τους. Έτσι πηγαινοερχόμαστε πάνω στη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αρετή και στην κακία. Η λογική λέει ότι θα πρέπει να υπακούμε πάντα σε μία από αυτές τις έλξεις και να μην αφήνουμε να μας παρασύρουν οι άλλες. Αυτή είναι η χρυσή και άγια έλξη που ονομάσαμε κρίση' (644e-645b).

Μία εύλογη παρατήρηση σε αυτή την περιγραφή, πέραν του ότι στη δική μου συνείδηση φέρει κατά νου τον πίνακα της κλίμακος του Ιωάννη, είναι η έντονη κινητικότητα – πάθη, έλξεις, πράξεις, σφίγγουν, τραβάνε, πηγαινοερχόμαστε, παρασύρουν. Και το ερώτημα που γεννάται είναι εάν όλη αυτή η κίνηση αφορά στο εσωτερικό μόνο του ανθρώπου. Εάν όλες αυτές οι έννοιες είναι απόλυτα υποκειμενικές κι αφορούν σε εσωτερικές ψυχικές δυναμικές ή εάν συνδέονται με κάποιο τρόπο με τις ψυχές του σύμπαντος.

Σύμφωνα με τη θεωρία της κίνησης και της ψυχής που αναπτύσσεται στο βιβλίο 10 τα πάθη και οι έλξεις που βιώνουμε θα πρέπει να κινούνται από ψυχές που κινούν και τη συνολική ψυχή μας σε άλλες πράξεις, αλλά και κοντινότερα στην αρετή ή στην κακία.

Θυμίζουμε εδώ ότι στο βιβλίο 10 αναπτύσσονται τρεις σχετικές πολύ ουσιαστικές θέσεις για την 'κοσμική' ψυχή: α) ότι ψυχή είναι η αυτοκινούμενη δύναμη (896a) και πηγή όλων των κινήσεων, β) ότι η ψυχή κατευθύνει οτιδήποτε υπάρχει στον ουρανό, στη γη και στη θάλασσα με τις κινήσεις της, που έχουν διάφορα ονόματα όπως επιθυμία, σκέψη, φροντίδα, ορθή ή λανθασμένη γνώμη, χαρά, θλίψη, θάρρος, φόβος, αγάπη και μίσος (896e-897b) και γ) ότι οι

ψυχές δεν μπορεί να είναι λιγότερες από δύο, εκείνη που κάνει το καλό κι η αντίθετή της (896e). Βέβαια το είδος της ψυχής που εξουσιάζει τον ουρανό, τη γη και ολόκληρη την περιστροφή τους είναι εκείνο που διαθέτει λογική κι αρετή (897b,c).

Αυτές οι τρεις βασικές θέσεις μας οδηγούν να θέσουμε κάποια ερωτήματα και να προβούμε σε κάποιες διαπιστώσεις και για την ανθρώπινη ψυχή, που μας απασχολεί με τον μύθο της αρετής.

Πρώτον, μπορεί η ανθρώπινη ψυχή να είναι κι αυτή αυτοκινούμενη δύναμη, κι όπως υποστηρίζει η Frede το 'παίγνιον' του θεού να σημαίνει αυτοκινούμενο παιχνίδι χωρίς θείες επιρροές; Δεύτερον, τα πάθη και οι ενέργειες που τραβούν και έλκουν τον άνθρωπο γίνεται να πηγάζουν από τον ίδιο, όταν η κοσμική ψυχή είναι εκείνη που τα κατευθύνει; Και τρίτον, η κοσμική ψυχολογία του βιβλίου 10 αναγνωρίζει την ύπαρξη ωφέλιμης και αντίθετης ψυχής, όπως και οι κινήσεις και οι έλξεις που ρυθμίζουν την ανθρώπινη πορεία. Κι αυτά τα σημεία δεν τα βλέπουμε σε αναλογία με την ανθρώπινη ψυχή, αλλά σε αλληλεπίδραση, δηλαδή μας δηλώνουν ότι η κοσμική ψυχή(ές) επηρεάζουν τις ανθρώπινες.

Αυτή η προσέγγιση δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι έρμαιο των ανώτερων ψυχικών δυνάμεων, αν και αποκαλείται αρκετές φορές έτσι από τον Αθηναίο. Όπως είδαμε κατέχει βούληση κι ελευθερία επιλογών, που όμως επιδέχονται εξωτερικές επιρροές. Ο άνθρωπος είναι άλλωστε μέρος της συνολικής δημιουργίας, το πιο θείο κι έτσι, ως μέρος του συνόλου επηρεάζεται από αυτό, και ως το πιο θείο, κατέχει ιδίαν βούληση.

Υποστηρίζουμε συνεπώς ότι η ανθρώπινη ψυχή επηρεάζεται ενεργά και συνεχώς από τις κοσμικές ψυχικές δυνάμεις. Ο μύθος της αρετής δίνει μια εικόνα της ανθρώπινης ψυχής σαν μαριονέττα που καθοδηγείται με νήματα εξωτερικά. Τι σημαίνει όμως αυτή η εικόνα για τη σχέση ψυχής και σώματος ή μάλλον για το πώς η ψυχή επενεργεί στο σώμα και για το εάν μπορούν εξωτερικές του σώματος ψυχικές δυνάμεις να επηρεάζουν τις εσωτερικές ψυχικές δυνάμεις και το σώμα;

Το βιβλίο 10 είναι ταυτόχρονα διαφωτιστικό και αινιγματικό στο σημείο αυτό, αλλά πιστεύω μας παρέχει κάποιες νέες δυνατότητες προσέγγισης της σχέσης ψυχής και σώματος. Μας λέει λοιπόν ο Αθηναίος αναφορικά με το πώς η ψυχή κινεί τα ουράνια σώματα, ότι αυτό γίνεται με έναν από τους εξής τρεις τρόπους: είτε η ψυχή εδρεύει μέσα στο σώμα τους, όπως κάνει η δική μας που μας οδηγεί παντού, είτε βρίσκεται έξω από αυτά και τα σπρώχνει απέξω, είτε της λείπει εντελώς το σώμα και τα οδηγεί στην πορεία τους διαθέτοντας κάποιες άλλες αξιοθαύμαστες δυνάμεις (898c).

Το ότι η ανθρώπινη ψυχή εδρεύει στο ανθρώπινο σώμα είναι μάλλον πάγια πλατωνική θέση, όμως αυτή η θέση δεν αποκλείει τις άλλες δύο εναλλακτικές, πέραν των ουρανίων σωμάτων και για τον άνθρωπο, εάν αποδεχθούμε την παραπάνω θέση μας περί της συνεχούς επιρροής των κοσμικών ψυχικών δυνάμεων στην ανθρώπινη ψυχή.

Εδώ όμως τώρα τελειώνει το μακρύ μας ταξίδι στο ζήτημα της θεολογικής παιδείας των φυλάκων των *Νόμων* και πιο ειδικά στο θέμα του τρόπου διδασκαλίας των θεολογικών γνώσεων. Υποστηρίξαμε ότι ο Αθηναίος ένιωσε άβολα στην εξήγηση αυτού του ζητήματος τόσο στο βιβλίο 12, όσο και στο βιβλίο 7 περί παιδείας. Συνταιριάξαμε τούτη την άβολη στάση με την απορία στον *Μένωνα* για το διδακτό της αρετής και με την προτίμηση της *Έβδομης Επιστολής* κάποια ζητήματα να μην εκφράζονται ρητά.

‘Ακούσαμε’ παράλληλα την συμβουλή του Αθηναίου να επιστρέψουμε στα λεγόμενά του για την παιδεία στα αρχικά βιβλία (1, 2, και 7) κι εκεί διαπιστώσαμε ότι δεν είναι τυχαία η σχεδόν ταύτιση της παιδείας με τις θρησκευτικές τελετές, αφού αυτές δεν εξασφαλίζουν μόνο την μίμηση του θεϊκού προτύπου, αλλά και την αποκάλυψή του.

Ο δε μύθος της αρετής στα βιβλία 1 και 7, ερμηνευμένος με βάση τη ψυχολογία του βιβλίου 10, μας έδειξε ότι ίσως πράγματι οι θείες ψυχικές δυνάμεις να επεμβαίνουν στη συνεχή αγωγή της ψυχής, όπως άλλωστε κι όλες οι ψυχικές δυνάμεις (ωφέλιμες και μη να την επηρεάζουν). Η άβολη στάση συνεπώς του Αθηναίου δικαιολογήθηκε και ίσως εξηγήθηκε ικανοποιητικά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Η μίμηση του θείου στον *Τίμαιο*

και ο ρόλος των τριών μερών της ψυχής

Παραθέτω μία καλά ειπωμένη θέση με την οποία είμαι απόλυτα σύμφωνη. Είναι του David Sedley (1999) στην αρχή του κειμένου του ‘The ideal of Godlikeness’.²⁶:

‘Εάν ρωτούσαμε έναν σχετικά καλά μορφωμένο πολίτη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας να μας πει τον επίσημο ηθικό σκοπό, το *τέλος*, του φιλοσοφικού συστήματος του Πλάτωνα, θα μας έλεγε ότι αυτός είναι *‘η ομοίωση στους θεούς, όσο είναι δυνατόν’*. Λίγοι στη σημερινή εποχή, ακόμη και αυτοί που ξέρουν καλά τον Πλάτωνα, θα έδιναν την ίδια απάντηση. Το *‘ομοίωσις θεών’* που στην αρχαιότητα ήταν κοινώς αποδεκτός σκοπός του Πλατωνισμού, δεν εμφανίζεται καν στα ευρετήρια των μοντέρνων μελετών για τον Πλάτωνα, ούτε παίζει σπουδαίο ρόλο σε κάποια μοντέρνα ανακατασκευή της πλατωνικής σκέψης’.

Στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσης μελέτης θέλησα να δείξω ότι *‘η ομοίωση στο θεό’* είναι ο βασικός σκοπός των νόμων, έτσι όπως αυτή περιγράφεται στο γενικό προοίμιο των *Νόμων* που βρίσκεται στα βιβλία 4 και 5. Το γενικό προοίμιο των *Νόμων*, όπως μας εξηγεί ο Πλάτων, επιδιώκει να εξηγήσει στους πολίτες, με επιχειρήματα, γιατί οι νόμοι είναι επωφελείς για αυτούς και γιατί θα πρέπει να τους σέβονται. Το επιχειρήμα, όπως έδειξα στο πρώτο κεφάλαιο, ξεκινά από τον ύστατο σκοπό του ανθρώπου που είναι η ομοίωση στον θεό και καταλήγει στην εξάσκηση της αρετής, και ιδιαίτερα της σωφροσύνης για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Με άλλα λόγια, η αρετή είναι το όχημα που καθιστά τον άνθρωπο όμοιο με τον θεό, η αρετή της ψυχής και του σώματος, η αρετή στις σχέσεις του ανθρώπου με τους συνανθρώπους του.

Στον *Θεαίτητο*, όπως αναλύσαμε στο πρώτο κεφάλαιο, μας παρέχεται η διαπίστωση ότι ο θεός είναι δίκαιος. Στους *Νόμους* ότι είναι σώφρων. Στην *Πολιτεία*, όπως θα δούμε κι αργότερα, ότι είναι αγαθός. Είναι λοιπόν λογικό και ο άνθρωπος να επιδιώκει να προσομοιάσει σε αυτά τα θεϊκά χαρακτηριστικά. Συγκλίνω συνεπώς κι εγώ με την άποψη εκείνων των μελετητών που συνδέουν άμεσα την ηθική με την ομοίωση στον θεό, την εξάσκηση των αρετών (όλων των αρετών) με την τελείωση του ανθρώπου. Τι βρίσκεται όμως στον αντίποδα και πώς μπορούμε να απαντήσουμε σε όσους αμφιβάλλουν για αυτή την θέση;

²⁶ Βλέπε Gail Fine (ed.). (1999) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford University Press. pp. 309-328.

Επιστρέφω στον David Sedley και στο προαναφερθέν κείμενό του. Εκεί ο Sedley εστιάζει την ανάλυσή του για την πλατωνική ομοίωση στο θείο στον *Τίμαιο* και φαίνεται να υιοθετεί την πλωτική άποψη ότι αυτή επιτυγχάνεται με την αγνή διανοητική δραστηριότητα, τη θεωρία.

Πιο συγκεκριμένα, ο Sedley παραθέτει αρχικά τα έργα όπου η ομοίωση στο θείο είναι θέμα ηθικής: Στο *Συμπόσιο* (207c-209e), η ομοίωση στο θεό, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο, σχετίζεται με τον αγώνα για την αθανασία, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο, όπως αυτός περιγράφεται από τη Διοτίμα στον Σωκράτη.

Στην παρέκβαση του *Θεαίτητου* (176a5-c3) η αναφορά στην ομοίωση, όπως κι εμείς είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, είναι ξεκάθαρη και αφορά στο να γίνει ο άνθρωπος δίκαιος και όσιος με φρόνηση. Στην *Πολιτεία* και πάλι η δικαιοσύνη συνδέεται με την ομοίωση στο θείο (*Πολιτεία* 10, 613 a-b) – ‘το να είσαι δίκαιος είναι να γίνεσαι όμοιος με τον θεό, όσο είναι δυνατόν’.

Στον *Φαίδρο* (252c-253c) η έμφαση δίδεται στην ομοίωση με έναν από τους δώδεκα συγκεκριμένους θεούς του δωδεκάθεου. Κι εδώ ο Sedley ορθώς παρατηρεί ότι ο Πλάτων μάλλον συνδυάζει τον παραδοσιακό πολυθεϊσμό με μια νέα πλουραλιστική άποψη της αρετής. Σε αυτό το θέμα εμείς θα γυρίσουμε στο πέμπτο κεφάλαιο της παρούσης μελέτης.

Έπειτα ο Sedley επικεντρώνει την ανάλυσή του στον *Τίμαιο* (90a-d) και υποστηρίζει ότι σε αυτό το χωρίο παρατίθεται μια άποψη περί νοητικής αρετής που επισκιάζει τις ηθικές αρετές της *Πολιτείας*. Το χωρίο είναι εξαιρετικά σημαντικό και πυκνογραμμμένο, γι’ αυτό αξίζει να το αναφέρουμε περιληπτικά:

Ο *Τίμαιος*²⁷ μιλά για τα τρία είδη ψυχής που έχουμε μέσα μας και τις κινήσεις τους. Και παρατηρεί ότι θα πρέπει να γυμνάζουμε το κυρίαρχο είδος (το λογικό) για να είναι ισχυρό και να καθοδηγεί τα υπόλοιπα (και αναλόγως – σύμμετρα να γυμνάζουμε και τα υπόλοιπα είδη).

Το κυρίαρχο είδος γυμνάζεται, εξασκείται με τη μάθηση. Και εκείνος που έχει αφοσιωθεί στη μάθηση και την κατανόηση της αλήθειας, εάν πλησιάσει την αλήθεια, τότε λίγο θα απέχει από την αθανασία, όσο η αθανασία είναι προσιτή στην ανθρώπινη φύση. Αυτός θα είναι κι ευδαίμων και θα έχει πετύχει τον τελικό σκοπό που έχουν θέσει οι θεοί για τον άνθρωπο – την εξομοίωση της νόησης με το αντικείμενό της σύμφωνα με την αρχαία φύση. Η εξομοίωση αυτή μπορεί να γίνει όταν οι σκέψεις μας εξομοιώνονται με τις περιφορές του σύμπαντος.

²⁷ Για την απόδοση του *Τίμαιου* στα νέα ελληνικά έχουμε χρησιμοποιήσει σε αυτό το κεφάλαιο την μετάφραση του Ορέστη Πεردικίδη, (1993). Κάκτος.

Σχολιάζοντας το εν λόγω χωρίο, ο Sedley διερωτάται ποια είναι η φύση αυτής της εξομοίωσης και δίνει τις δύο βασικές (κι αντίθετες) αρχαίες εκδοχές-απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα.

Η μία, όπως μας πληροφορεί, είναι του Ξενοκράτη²⁸ και των μεσαίων Πλατωνιστών, σύμφωνα με την οποία η εξομοίωση είναι ουσιαστικά ηθική, αφού και η παγκόσμια ψυχή δρα για το καλό του κόσμου, εφόσον και οι περιφορές των άστρων και οι εποχές γίνονται για το γενικό καλό και την φροντίδα του όλου.

Η άλλη είναι του Πλωτίνου στις *Εννεάδες*, σύμφωνα με την οποία η εξομοίωση είναι στη φύση της διανοητική λειτουργία για την προσέγγιση του υπερβατού. Σε αυτό το πλαίσιο μονάχα η φρόνηση έχει θεϊκή αξία, σε σχέση με τις άλλες αρετές που σχετίζονται μάλλον με το ήθος παρά τη νόηση.

Όπως τονίζει ο Sedley, η αντίθεση αυτών των απόψεων είναι η θεμελιακή αντίθεση στο ανωτέρω χωρίο του *Τίμαιου*, όπου η ηθική αρετή ως αρμονία των τριών ειδών της ψυχής, είναι αρχικά σημαντική, αλλά η ευδαιμονία βρίσκεται στην ιδιαίτερη και όμοια με το θείο κατάσταση του λογικού είδους της ψυχής.

Ο Sedley καταλήγει το κείμενό του συνταιριάζοντας εν προκειμένω την πλωτινική άποψη – την οποία και υιοθετεί- ότι δηλαδή η ομοίωσις θεού δεν αφορά στην ηθική αρετή, αλλά σε μία αγνή διανοητική λειτουργία, με την αριστοτελική θέση περί της ανωτερότητας της καθαρής διανοητικής θεώρησης, όπως αυτή αναπτύσσεται στο τελευταίο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Αυτή η θεώρηση οδηγεί σύμφωνα με τον Αριστοτέλη στην εξομοίωση στο θεό. Κι αυτή η θεώρηση, σύμφωνα με την ερμηνεία του Sedley, αφορά στη σπουδή της αστρονομίας και στα αποτελέσματα της σπουδής των ειδών και των επιστημονικών ερευνών.

Δύσκολα και σημαντικά θέματα αναπτύσσονται από τον Sedley. Εμείς εδώ θα θέλαμε να επισημάνουμε κάποιες αδυναμίες των παραπάνω θέσεων αλλά και να παρουσιάσουμε την δική μας άποψη για το τι θα μπορούσε να εννοεί ο Πλάτων με την ομοίωση στο θείο, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο.

Για αυτή την παρουσίαση θα σταθούμε σε δύο καίρια πιστεύουμε ερωτήματα: α) σε ποιον θεό θα πρέπει να προσπαθεί να εξομοιωθεί ο άνθρωπος, όσο είναι δυνατόν και β) τι ρόλο παίζει η

²⁸ Σύμφωνα με τα *Τοπικά* του Αριστοτέλη, 112^a36-8, ο Ξενοκράτης υποστήριξε ότι ευτυχισμένος είναι αυτός που έχει ηθικά καλή ψυχή. Όπως ο Sedley παρατηρεί ο Ξενοκράτης δεν αναφέρεται μόνο στο λογικό κομμάτι της ψυχής, αλλά και στο άλογο.

τριμερής σύσταση της ψυχής του ανθρώπου σε αυτή την εξομοίωση. Αλλά προηγουμένως ως σταθούμε σε κάποιες παρατηρήσεις για τις θέσεις του Sedley.

Κριτική στη θέση του Sedley

Αρχικά, ο Sedley στη σύντομη καταγραφή που κάνει όλων των έργων του Πλάτωνα, όπου συζητείται το ζήτημα της ομοίωσης στο θεό, δεν αναφέρεται καθόλου στους *Νόμους*. Εάν και, όπως δείξαμε στο πρώτο κεφάλαιο, το προοίμιο των *Νόμων* διαπραγματεύεται ακριβώς την ομοίωση στο θείο. Και παρόλο που το δέκατο βιβλίο των *Νόμων* αφορά στην απόδειξη ύπαρξης των θεών, μίας απόδειξης που αποτελεί προϋπόθεση για την ομοίωση στο θεό (πρέπει να υπάρχει ο θεός για να προσπαθούμε να του μοιάσουμε) και μας θυμίζει σε πολλά σημεία τον *Τίμαιο* και μας δίνει απαντήσεις για θέματα που εγείρονται στον *Τίμαιο*.

Ο Sedley υποστηρίζει ότι η εξομοίωση του ανθρώπου οφείλει να γίνεται, σύμφωνα με τον *Τίμαιο*, προς την παγκόσμια ψυχή. Θυμίζουμε εδώ ότι στον *Τίμαιο* υπάρχει ένας Δημιουργός θεός που έχει δημιουργήσει την παγκόσμια ψυχή η οποία είναι το σύμπαν και αυτό το δημιούργημα, η παγκόσμια ψυχή, το σύμπαν, είναι επίσης θεός.

Επιπλέον, ο Sedley υποστηρίζει ότι η εξομοιωτική δραστηριότητα του ανθρώπου είναι η καθαρή θεώρηση, όπως αυτή εννοείται κι από τον Αριστοτέλη. Είναι όμως η καθαρή θεώρηση χαρακτηριστικό της παγκόσμιας ψυχής ή του Δημιουργού;

Μήπως τελικά στον *Τίμαιο* η καθαρή θεώρηση ταιριάζει περισσότερο στον Δημιουργό; Σε κανένα σημείο στον *Τίμαιο* δεν έχουμε κάποια σαφή αναφορά στη θεωρητική δραστηριότητα της παγκόσμιας ψυχής. Ενώ ο Δημιουργός εμφανίζεται να κλείνεται στον εαυτό του σε μία συνηθισμένη κι ήρεμη κατάσταση που θα μπορούσε να είναι η κατάσταση της καθαρής νόησης:

‘Όταν έδωσε αυτές τις εντολές, ο δημιουργός κλείστηκε πια στον εαυτό του με τον συνηθισμένο του τρόπο. Κι όσο βρισκόταν σ’ αυτή την ήρεμη κατάσταση, τα παιδιά του κατανόησαν τις διαταγές που είχαν πάρει και υπάκουσαν σε αυτές’ (42e)²⁹.

Η παγκόσμια ψυχή εμφανίζεται αντιθέτως πρακτικά δραστήρια. Η παγκόσμια ψυχή είναι δημιούργημα, απομίμηση του αιώνιου προτύπου (37c,d) και δρα μιμούμενη τη σκέψη του Δημιουργού.

²⁹ ‘καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενον ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει: μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέειθοντο αὐτῇ’.

Το ίδιο συμβαίνει στους *Νόμους* με τις ψυχές του βιβλίου 10. Είναι πρακτικά δραστήριες, φροντίζουν για το καλό του συνόλου, και μέσω αυτών μπορούμε να προσεγγίσουμε, σε μικρό βαθμό, τις εργασίες του νου.

Στους *Νόμους* 10 ο Αθηναίος μας λέει ότι με τα θνητά μας μάτια δεν μπορούμε να γνωρίσουμε επαρκώς τον νου και εάν προσπαθήσουμε θα είναι σαν να κοιτάζουμε απευθείας τον ήλιο κι έτσι θα σκοτεινιάσει γύρω μας. Η ασφαλέστερη όμως μέθοδος για να δούμε το αντικείμενο που μας ενδιαφέρει είναι να δούμε μια εικόνα του. Και η εικόνα αυτή είναι το πρώτο κινούν, δηλαδή η πρώτη κίνηση της ψυχής, η οποία είναι η πιο οικεία και όμοια με την κίνηση του νου. Αυτή η ψυχή είναι που καθοδηγεί τον κόσμο, αυτή η ψυχή είναι θεός (897d-898d).

Αυτή η περιγραφή της ψυχής στους *Νόμους* ταιριάζει με την περιγραφή της παγκόσμιας ψυχής στον *Τίμαιο*. Και στα δύο έργα, ο νους διαφοροποιείται από την ψυχή και είναι κάτι απρόσιτο. Στους *Νόμους* αναφέρεται ως νους (897d3) και στον *Τίμαιο* ταυτίζεται από τους μελετητές με τον Δημιουργό. Έχουμε έτσι δύο θεϊκά πρότυπα. Και το ερώτημα που παραμένει είναι σε ποιο από τα δύο προσπαθεί ο άνθρωπος να προσομοιάσει και πώς.

Είναι εμφανές από τις διηγήσεις και των δύο έργων ότι τα δύο αυτά θεϊκά πρότυπα συνδέονται άμεσα. Το ένα, ο νους αποτελεί πρότυπο για την ψυχή. Αλλά οι εργασίες της ψυχής είναι που είναι προσιτές για τον άνθρωπο, και μέσω αυτών μπορεί να προσεγγίσει, σε μικρό βέβαια βαθμό, τις εργασίες του νου. Άρα ο άνθρωπος δεν γίνεται να προσπαθεί να προσομοιάσει στον νου, διότι δεν είναι άμεσα προσεγγίσιμη η δραστηριότητά του. Μπορεί όμως να προσομοιάσει στην παγκόσμια ψυχή. Βεβαίως με αυτό τον τρόπο θα προσομοιάσει, εμμέσως και στον νου.

Οι αρετές και η καθαρή θεωρία.

Πώς όμως ο άνθρωπος μιμείται την παγκόσμια ψυχή, με την καθαρή θεωρία ή με την άσκηση των αρετών; Η καθαρή θεωρία μας λέει ο Sedley είναι τα μαθηματικά κι η αστρονομία, είναι η μελέτη των ειδών και η γνώση των κατηγοριών όπως υποστηρίζει κι ο Αριστοτέλης. Η καθαρή θεωρία αφορά στη γνώση των σκέψεων του θεού. Η άσκηση των αρετών από την άλλη είναι η άσκηση της φρόνησης, της ανδρείας, της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης. Ακόμη και η άσκηση της ευσέβειας.

Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Sedley φαίνεται να υποστηρίζει μια διάκριση των δύο, η οποία όμως υπάρχει απαραίτητα; Μήπως μπορεί δηλαδή μια ενάρετη πράξη να είναι ένας νόμος της αστρονομίας ή των μαθηματικών;

Ας γυρίσουμε σε αυτό που αναφέραμε πιο πριν, ότι δηλαδή η παγκόσμια ψυχή είναι πρακτικά δραστήρια και το ίδιο είναι και οι ψυχές στους *Νόμους* – φροντίζουν με κάθε λεπτομέρεια για το καλό του συνόλου.

Σύμφωνα με το 90c,d χωρίο του *Τίμαιου* για να είναι ο άνθρωπος ευτυχισμένος και να μετέχει στην αθανασία, όσο γίνεται για τον άνθρωπο, θα πρέπει να παρέχει σε κάθε μέρος του τις τροφές και τις κινήσεις που είναι οι αρμόζουσες.

Για το θείο μέρος που βρίσκεται μέσα μας, συγγενικές του κινήσεις είναι τα διανοήματα και οι περιφορές του σύμπαντος, τις οποίες πρέπει να ακολουθούμε για να διορθώσουμε τις άσχημες κινήσεις τις σχετικές με τη γένεση που υπάρχουν στο κεφάλι μας, με την κατανόηση της αρμονίας και των περιφορών του σύμπαντος.

Ποιες είναι όμως τελικά οι κινήσεις αυτές, τα διανοήματα αυτά και οι περιφορές του σύμπαντος; Είναι για παράδειγμα οι περιφορές των πλανητών και τα διαφορετικά έτη τους; Είναι ο χρόνος και οι νόμοι των αριθμών, είναι οι σκέψεις μας όταν μελετούμε την αστρονομία, τα μαθηματικά και τις επιστήμες;

Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα μας δίδεται στον ίδιο τον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*. Αρκετά συχνά στα δυο έργα αναφέρονται θέματα κυκλικών κινήσεων, περιφορών, τροχιών που ακολουθούνται κυρίως από ψυχές και έχουν κάποιο νόημα. Αυτά τα θέματα είναι κάπως ασαφή και δεν υπάρχουν επιστημονικές μελέτες που να τα στηρίζουν. Περισσότερο υποστηρίζεται ότι η επιστήμη που προτείνει ο Πλάτωνας είναι 'ένας μύθος μες στον μύθο', μία πειραματική σκέψη με πολύ φαντασία (Gavin, 1975). Μόνο ως έναν βαθμό μπορούμε ίσως να καταλάβουμε τις επιστημονικές γνώσεις που αναφέρονται και κάποιες περισσότερο από άλλες, όπως την εναλλαγή μέρας-νύχτας ή τις μουσικές αρμονίες που συμβάλλουν στην αλλαγή της διάθεσής μας.

Ο Sedley υποστηρίζει ότι η κατανόηση αυτών των κινήσεων και περιφορών είναι που κάνουν τον άνθρωπο να προσομοιάσει στον θεό. Όμως, όπως έχουμε δείξει παραπάνω, αυτή η κατανόηση είναι εκ των πραγμάτων περιορισμένη. Μας το λέει ο ίδιος ο Πλάτων επανειλημμένα σε πολλά έργα του, ότι δηλαδή δεν δυνάμεθα να καταλάβουμε τις λειτουργίες του νου.

Πέρα όμως από αυτό, ο Πλάτων μας λέει και κάτι άλλο. Ότι δεν θα πρέπει να επικεντρωνόμαστε σε αυτές τις κινήσεις, αλλά στις αιτίες τους. Συγκεκριμένα στο 46 d,e ο *Τίμαιος* αναφέρει ότι 'όποιος αγαπάει τη νόηση και τη γνώση πρέπει καταρχάς να εξετάζει τις

αιτίες της λογικής φύσης και στη συνέχεια να ενδιαφέρεται για εκείνες που δημιουργούνται από άλλες και οι οποίες, με τη σειρά τους, αναγκαστικά κινούν κι άλλες. Οφείλουμε λοιπόν να κάνουμε κι εμείς το ίδιο, να εξετάζουμε δηλαδή και τα δύο είδη των αιτιών’.

Στο 34c στον *Τίμαιο* επίσης παρουσιάζεται το βασικό δόγμα των *Νόμων*, που η άγνοιά του οδηγεί σε όλα τα κακά, και που αφορά στην αρχαιότητα της ψυχής σε σχέση με το σώμα : ‘Ο θεός δημιούργησε τη ψυχή πριν από το σώμα κι έτσι είναι ανώτερη του τόσο στην ηλικία, όσο και στην αρετή, για να το εξουσιάζει και όχι να εξουσιάζεται από αυτό’³⁰.

Στους *Νόμους* από εκεί ξεκινά η απόδειξη ύπαρξης των θεών. Ο συλλογισμός είναι ο εξής: το πρώτο κινούν είναι η ενάρτη κι έλλογη ψυχή που με τις πρωτογενείς κινήσεις της, που έχουν διάφορα ονόματα όπως επιθυμία, σκέψη, φροντίδα, απόφαση, ορθή γνώμη, χαρά, θάρρος, αγάπη ενεργοποιεί τις δευτερογενείς κινήσεις της ύλης που συντελούν στην αύξηση, τη μείωση, τη διάσπαση ή την ένωση με όλα τα επακόλουθά τους (*Νόμοι*, 897a παράφραση) κι έτσι κατευθύνει οτιδήποτε υπάρχει στον ουρανό, στη γη και στη θάλασσα.

Και σε άλλο σημείο των *Νόμων* (896d) τονίζεται ότι οι συνήθειες, τα έθιμα, οι θελήσεις, οι ορθές γνώμες, οι φροντίδες και οι μνήμες έχουν προτεραιότητα σχετικά με το μήκος, το πλάτος, το βάθος και τη δύναμη των πραγμάτων, όπως η ψυχή είναι προγενέστερη από την ύλη.

Πρέπει συνεπώς να επικεντρώνουμε την προσοχή μας περισσότερο στις δευτερογενείς κινήσεις των ψυχών των *Νόμων*, που είναι αυτές που έχει ο Sedley στο μυαλό του στον *Τίμαιο*, παρά στις πρωτογενείς που είναι οι αιτίες των άλλων και είναι οι κινήσεις των αρετών και όλων των σχετικών με τις αρετές πραγμάτων;

Και στον *Τίμαιο*, παρόλο που σε πολλά σημεία του κειμένου πράγματι τονίζεται η σημασία της μελέτης των κινήσεων και των περιφορών του σύμπαντος, μία βαθύτερη ανάγνωση του κειμένου μας δείχνει τι βρίσκεται πίσω από αυτές τις κινήσεις.

Στο πρώτο τμήμα του έργου που περιγράφεται η δημιουργία της ψυχής και του σώματος του κόσμου, έχουμε την εξής αναφορά στο 34a: ‘(Ο θεός) έδωσε στον κόσμο την κατάλληλη για το σώμα του κίνηση, δηλαδή εκείνη από τις εφτά κινήσεις που ταιριάζει περισσότερο στη λογική και τη σωφροσύνη (περί νουν και φρόνησιν ούσαν). Γι’ αυτό λοιπόν τον έκανε να

³⁰ ‘οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν—οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶασεν—ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσιν ἄρξομένου’.

κινείται ομοιόμορφα κυκλικά, στο ίδιο σημείο και γύρω από τον εαυτό του³¹. Με άλλα λόγια η κίνηση του κόσμου αναφέρεται στη φρόνηση και τη λογική.

Κι αμέσως μετά, όταν έγινε η σύνδεση της ψυχής με το σώμα, η κίνηση της ψυχής περιγράφεται ως μία σώφρονος ζωή (36e) :

‘...έπειτα (ο θεός) σύνδεσε κι εναρμόνισε τη ψυχή και το σώμα κέντρο με κέντρο. Η ψυχή, ξεκινώντας από το μέσον, απλώθηκε μέχρι τα τελευταία άκρα του ουρανού, τον κάλυψε κυκλικά από έξω κι άρχισε να γυρίζει γύρω από τον εαυτό της, σε μία αιώνια και σώφρονα ζωή’³².

Λίγο αργότερα, όταν μετά από τη δημιουργία του κόσμου και της παγκόσμιας ψυχής η διήγηση περνά στην δημιουργία των υπόλοιπων πλασμάτων (του ουρανού, της γης και της θάλασσας), μία άλλη αρετή έρχεται στο προσκήνιο, πέρα από τη φρόνηση και τη σωφροσύνη, η αρετή της δικαιοσύνης.

Ο θεός δημιουργός όταν απευθύνεται στους ‘θεούς θεών’ που θα αναλάβουν την δημιουργία των ανωτέρω πλασμάτων, τους λέει χαρακτηριστικά (42b):

‘θα προετοιμάσω και θα σας παραδώσω εκείνο το μέρος τους που πρέπει να χαρακτηρίζεται αθάνατο, να θεωρείται θείο και να επιβάλλεται σε όσα θέλουν να υπακούνε πάντα στη δικαιοσύνη και σε εσάς τους ίδιους’³³.

Εδώ λοιπόν εννοείται το θείο τμήμα της ψυχής, το λογικό, το οποίο επιβάλλεται σε ποιους; Όχι σε αυτούς που μελετούν τις περιφορές του σύμπαντος, αλλά σε αυτούς που εθελούσια υπακούνε στη δικαιοσύνη και στους θεούς.

Και αμέσως μετά αναλύεται λίγο περισσότερο αυτή η έννοια της δικαιοσύνης (42b) :

‘εάν οι ανθρώπινες ψυχές υποτάξουν τα πάθη τους, θα ζήσουν με δικαιοσύνη, διαφορετικά θα βουτηχτούνε στην αδικία. Κι όποιος περάσει σωστά τον χρόνο που έχει οριστεί γι’ αυτόν, θα

³¹ ‘κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν: διὸ δὴ κατὰ ταῦτά ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἔξ ἀπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων’.

³² ‘αὐτῆς ἔτεκταινετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοττεν: ἢ δ’ ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὀρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα’.

³³ ‘τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεσθηκότα: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ. καὶ ὁ μὲν εὔ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι’.

επιστρέφει μετά τον θάνατο του στο άστρο από όπου ξεκίνησε για να ζήσει εκεί ευτυχισμένα'. Η δικαιοσύνη συνεπώς συνδέεται άμεσα με την τελείωση του ανθρώπου και την ευτυχία του.

Πριν ολοκληρώσουμε αυτή την παραπομπή αποσπασμάτων που συνδέουν την υλική άποψη της δημιουργίας με τις αρετές, μένει δυο σημεία ακόμη να τονίσουμε, ενδεικτικά για την ομοίωση του ανθρώπου στο θείο και την αρετή. Το ένα βρίσκεται στην αρχή της διήγησης της δημιουργίας και το άλλο στο τέλος όταν περιγράφεται η δημιουργία του ανθρώπου.

Ξεκινά ο *Τίμαιος* την κύρια διήγηση λέγοντας (29 e) : 'Ας εξετάσουμε για ποιο λόγο έφτιαξε ο δημιουργός τη γένεση και τον κόσμο. Ήταν αγαθός, και ο αγαθός δεν έχει κανένα φθόνο μέσα του για τίποτα. Γι' αυτό θέλησε να γίνουν τα πάντα όσο το δυνατόν πιο όμοια με τον ίδιο'³⁴.

Από αυτή τη θέση μπορεί να συναχθεί ότι κι ο άνθρωπος, που είναι μέρος του παντός, ομοιάζει, ως ένα βαθμό στον θεό και την αγαθότητά του. Κι εάν τα πάθη, και οι αισθητικές και υλικές προκλήσεις τον κάνουν να αποκλίνει από αυτή την κατάσταση, ο άνθρωπος θα πρέπει να στοχεύει σε αυτή την εξομοίωση, που είναι τελική κι απόλυτα ηθική.

Όταν τώρα η διήγηση φθάνει στη δημιουργία του ανθρώπου, αυτός χαρακτηρίζεται ως εξής στο 42a 'το πιο θεοσεβούμενο από όλα τα όντα'. Δίδεται δηλαδή μια ξεχωριστή θέση στον άνθρωπο, όχι ανάλογα με τη λογική του, αλλά με τη θεοσέβειά του. Δεν αναφέρεται ως το πιο λογικό από όλα τα όντα, που πράγματι είναι, αλλά ως το πιο θεοσεβούμενο από όλα τα όντα.

Αυτή ακριβώς η θεοσέβεια, που αναφέρεται ως το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό στη δημιουργία του ανθρώπου, είναι και η πρωτογενής κίνηση που μπορεί να οδηγήσει και στις άλλες αρετές και στην μελέτη των δευτερογενών κινήσεων που περιλαμβάνουν τις περιφορές του κόσμου.

Η αναγνώριση των πρώτων αιτιών από τον *Τίμαιο* και των πρωτογενών κινήσεων από τους *Νόμους*, που είναι οι αρετές, ως προγενέστερων κινήσεων από τις κινήσεις των πλανητών και της ύλης είναι που μας οδηγεί να αποδεχθούμε κι εμείς τη θέση του Ξενοκράτη και των μεσαίων Πλατωνιστών, σύμφωνα με την οποία η εξομοίωση στον θεό σύμφωνα με τον Πλάτωνα είναι ουσιαστικά ηθική.

³⁴ 'τόδε ὁ συνισταὸς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην'.

Άλλωστε οι ανωτέρω αρετές που αναφέρθηκαν και βρίσκονται πίσω από το κάθε στάδιο της δημιουργίας στον *Τίμαιο* – η αγαθότητα, η φρόνηση, η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη και η θεοσέβεια – είναι ακριβώς οι ίδιες αρετές που και στον *Θεαίτητο*, και στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους* συνδέονται με την ομοίωση στο θεό.

Ο *Τίμαιος* σε τίποτα δεν υστερεί στην προτεραιότητα της ηθικής, σε σχέση με τα άλλα πλατωνικά έργα. Ο κόσμος στον *Τίμαιο* ακολουθεί την κίνηση που ταιριάζει στη φρόνηση, η ψυχή κινείται με σωφροσύνη, το λογικό επιβάλλεται στον δίκαιο και θεοσεβή, σε αυτόν που υποτάσσει τα πάθη, σε αυτόν που επιλέγει να ακολουθήσει τους θεούς.

Με αυτή τη λογική, εάν ο άνθρωπος από δημιουργίας του μοιάζει με τον Δημιουργό, όπως μας μαρτυρεί το κείμενο στις αρχικές γραμμές του, αυτό σημαίνει ότι αυτές οι αρετές που καθορίζουν τις κινήσεις του σύμπαντος, καθορίζουν και τις κινήσεις του ανθρώπου. Και διότι ο άνθρωπος είναι φτιαγμένος με τον ίδιο τρόπο που είναι φτιαγμένο το σύμπαν αλλά και διότι οι κινήσεις αυτές επηρεάζουν, κινούν τη ζωή του ανθρώπου.

Για παράδειγμα, η έμφυτη τάση του ανθρώπου για το αγαθό θα τον οδηγήσει, εάν δεν έχει αλλοιωθεί, σε μία καλή αντανακλαστική πράξη. Επίσης, η ανατολή του ηλίου και η κίνηση της γης και η εναλλαγή των εποχών θα επηρεάσουν την εργασιακή οργάνωση της ζωής του και θα επιβάλλουν κάποια πειθαρχία και κάποια συνύφανση με το όλο.

Και το αντίθετο όμως, εάν δηλαδή ο άνθρωπος ξεφεύγει από αυτές τις αρετές, δεν έχει παρά να μιμηθεί τις κινήσεις του σύμπαντος για να επιστρέψει σε αυτές και στο αρχικό του κάλλος (90d).

Κατά συνέπεια, ενώ ο Sedley περιορίζει την ομοίωση στο θείο με τις λογικές δυνάμεις του ανθρώπου και την καθαρή θεώρηση, εμείς υποστηρίξαμε ότι η ομοίωση στο θείο γίνεται με όλη την ψυχή. Επίσης, αυτή αφορά στις αρετές διότι πίσω από τις περιφορές του σύμπαντος, που προσλαμβάνονται με τη νόηση, υπάρχουν οι ηθικές αρχές, με βάση τις οποίες είναι φτιαγμένο το σύμπαν και η παγκόσμια κι ανθρώπινη ψυχή. Οι αιτίες της λογικής φύσης είναι ηθικές και ολόκληρη η ψυχή μιμείται εν τέλει αυτές τις αιτίες.

Τα διαφορετικά μέρη της ψυχής μιμούνται διαφορετικά μέρη του θείου.

Θα πρέπει τώρα να δώσουμε κάποια έμφαση σε ένα άλλο σημείο του χωρίου 90 που μας μιλά για την επίτευξη της αθανασίας του ανθρώπου και την ομοίωση στο θείο.

‘Ο άνθρωπος θα πρέπει να υπηρετεί το θείο και ο τρόπος για αυτή την υπηρεσία είναι να παρέχει σε κάθε μέρος του των τροφών και των κινήσεων που είναι οι αρμόζουσες’ (90c)³⁵.

Δηλαδή η αθανασία του ανθρώπου εξαρτάται από την υπηρεσία στο θείο. Και αυτή η υπηρεσία σχετίζεται με τα μέρη της ψυχής του ανθρώπου, που θα πρέπει να έχουν τις τροφές και τις κινήσεις που τους αρμόζουν.

Αλλά και στο 90 a είχε γίνει σχετική αναφορά ‘σε τρία σημεία μέσα μας υπάρχουν τρία είδη ψυχής και καθεμιά έχει τις δικές της κινήσεις...το είδος που δεν κάνει τίποτα και μένει ακίνητο γίνεται αναγκαστικά πολύ ασθενικό, ενώ εκείνο που γυμνάζεται γίνεται ισχυρότατο. Γι’ αυτό το λόγο πρέπει να φροντίζουμε να έχουν όλα συμμετρικές κινήσεις μεταξύ τους’³⁶.

Ένα πρώτο ερώτημα που γεννιέται εδώ είναι πώς ερμηνεύουμε το ‘‘αεί θεραπεύοντα τὸ θεῖον’’. Πρόκειται για το θεῖον γενικά ή για το θεῖον που βρίσκεται μέσα μας; Η συνέχεια μας μαρτυρεί ότι μάλλον πρόκειται για το θεῖον γενικά, εφόσον γίνεται διάκριση με την περιποίηση που οφείλει για ‘‘τον δαίμονα που φιλοξενεί μέσα του’’ ο άνθρωπος.

Και οι οικείες τροφές και κινήσεις για το θεῖο μέρος του ανθρώπου, το κυρίαρχο μέρος της ψυχής, αναφέρονται ρητώς και είναι οι διανοήσεις και οι περιφορές του σύμπαντος. Είναι η μίμηση της παγκόσμιας ψυχής.

Ποιες είναι όμως οι οικείες τροφές και κινήσεις για τα άλλα μέρη της ψυχής; Και εφόσον οι διανοήσεις και οι περιφορές προσομοιάζουν στην παγκόσμια ψυχή, σε ποιόν θα προσομοιάσουν οι τροφές και οι κινήσεις των άλλων μερών της ψυχής;

Σύμφωνα με τον Donald J. Zeyl (2000) που έχει μεταφράσει και σχολιάσει τον *Τίμαιο*³⁷, οι κινήσεις των δύο άλλων μερών της ψυχής δεν περιγράφονται στον *Τίμαιο*. Αυτό είναι ενδιαφέρον, αφού α) δίδεται τόση σημασία και από τον *Τίμαιο* και από τους σχολιαστές του στο θέμα των κινήσεων και των τροφών του λογικού και β) στο υπό εξέταση χωρίο σημειώνεται emphatically ότι θα πρέπει να φροντίζουμε τις συμμετρικές κινήσεις των τριών μερών που θα πρέπει να έχουν τις τροφές και τις κινήσεις που τους αρμόζουν, προκειμένου να

³⁵ ‘φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ’ ὅσον δ’ αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστω τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἰ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί’.

³⁶ ‘διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμετρους. τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ’ ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν’.

³⁷ Zeyl, Donald J. (2000). *Plato Timaeus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, σελ.81.

υπηρετήσουν το θείο (κι εμείς υποστηρίζουμε και το θείο μέρος της ψυχής και το θείο γενικότερα, εκτός του ανθρώπου).

Θυμίζουμε ότι η τριμερής ψυχή που είδαμε στην *Πολιτεία* διατηρείται και στον *Τίμαιο*. Η ψυχή έχει το λογικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό μέρος. Στον *Τίμαιο* μάλιστα τα τρία αυτά μέρη τοποθετούνται σε συγκεκριμένες περιοχές του ανθρώπινου σώματος (69d,e). Το λογικό στο κεφάλι, το θυμοειδές στο στήθος και τον θώρακα και το επιθυμητικό στον χώρο ανάμεσα στις φρένες και στην περιοχή του αφαλού.

Το λογικό μέρος αναφέρεται ως θείο. Τα δύο άλλα μέρη είναι θνητά. Η σχέση τους με το σώμα είναι αμεσότερη. Τα άλλα δύο μέρη αναφέρονται ως η θνητή ψυχή και στο σύνολό της η ψυχή, θνητή κι αθάνατη είναι τοποθετημένη στο θνητό σώμα. Το σώμα περιγράφεται ως όχημα της ψυχής.

Τα θνητά μέρη της ψυχής και το σώμα

Αλλά ας δούμε τη στενή σχέση των δύο θνητών μερών της ψυχής με το θνητό σώμα. Από το χωρίο 69 μέχρι το 89 στον *Τίμαιο*, έχουμε την περιγραφή του θνητού μέρους της ψυχής σε συνάρτηση με το θνητό σώμα.

Το θυμοειδές μέρος της ψυχής είναι συνυφασμένο με την καρδιά και τους πνεύμονες – π.χ. όταν μαίνεται ο θυμός, καθώς ο λόγος αναγγέλλει την τέλεση μιας άδικης πράξης, η καρδιά μεταφέρει τις απειλές σε κάθε μέρος του σώματος.

Το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, τοποθετημένο κοντά στον ομφαλό, είναι συνυφασμένο με το συκώτι, το οποίο αντικατοπτρίζει τα μηνύματα του νου σε αυτό το μέρος της ψυχής (70-71c).

Έπειτα συνεχίζεται η περιγραφή των οργάνων του σώματος σε σχέση με τα θνητά μέρη της ψυχής. Η κάτω κοιλιά- για τη θεραπεία από την αχαλίνωτη επιθυμία του επιθυμητικού. Ο μυελός, τα οστά, τα νεύρα και η σάρκα – για τη σύνδεση των ειδών της ψυχής με το σώμα (γι' αυτό εδώ ανάλογα με το είδος της ψυχής περιγράφεται διαφορετική ποσότητα οστών, νεύρων και σαρκών – π.χ. λιγότερη σάρκα σε όσα εδράζεται η φρόνηση). Το στόμα – για την τροφή, αλλά και το ρεύμα των λόγων που ρέει προς τα έξω και τίθεται στην υπηρεσία της φρόνησης. Το δέρμα και τα μαλλιά – για την προστασία του κεφαλιού, χωρίς να δημιουργούν εμπόδια στις αισθήσεις.

Αναλόγως περιγράφονται και οι λειτουργίες του σώματος. Με αξιοσημείωτο παράδειγμα τη λειτουργία της εισπνοής και της εκπνοής, λειτουργίας που, όπως και οι άλλες που περιγράφονται, μας φανερώνει όχι μόνον την άμεση διασύνδεση της ψυχής με το σώμα, αλλά και την άμεση διασύνδεση της παγκόσμιας ψυχής, του σύμπαντος με το κάθε σώμα και τη θνητή ψυχή. Γεγονός που μας εξηγεί το πώς το σύμπαν αλληλοεπιδρά με το σύνολο της ψυχής.

Όπως εξηγεί στα σχόλιά του στον *Τίμαιο* ο Βασίλης Κάλφας (1995)³⁸, η εξήγηση της αναπνοής στηρίζεται στη θεωρία της περιωθήσεως. Θεωρία που υιοθετείται και από τον Αριστοτέλη για την εξήγηση της κίνησης των βλημάτων και συνδέεται εγγενώς με την πεποίθηση ότι δεν υπάρχει κενό στη φύση. Για τον Πλάτωνα η κίνηση του αέρα της αναπνοής μοιάζει με έναν διαρκώς περιστρεφόμενο τροχό. Σύμφωνα με το 79 b,c :

‘Επειδή δεν υπάρχει κενός χώρος, όπου θα μπορούσε να εισχωρήσει κάτι κινούμενο, κι επειδή ο αέρας της εκπνοής διοχετεύεται προς τα έξω, βγαίνοντας δεν συναντά το κενό, αλλά εξωθεί από τη θέση του τον πλησιέστερο αέρα. Ο αέρας όμως που εξωθείται εκτοπίζεται με τη σειρά του τον διπλανό του και, κατ’ ανάγκη, ένας πλήρης κύκλος ωθήσεων οδηγεί και πάλι στη θέση από όπου εξήλθε ο αέρας της εκπνοής. Όλα τα στάδια αυτής της διαδικασίας εκτελούνται ταυτόχρονα, σαν τροχός που περιστρέφεται, εξαιτίας της ανυπαρξίας του κενού’³⁹.

Πώς όμως αυτή η θεωρία της περιωθήσεως μας φανερώνει τη σύνδεση της θνητής ψυχής με την παγκόσμια ψυχή;

Καταρχάς, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτή η θεωρία διέπει και άλλες σωματικές λειτουργίες, όπως η ακοή, η αύξηση και η φθορά μέσω της τροφής, ο μαγνητισμός κ.ά. Επίσης, με αυτή τη θεωρία εξηγούνται και κάποιες μυστήριες θεραπείες, όπως οι ιατρικές βεντούζες.

Τώρα, το παράδειγμα των ήχων που αναφέρεται (80a-d), απαντά στο ερώτημά μας. Οι ήχοι λοιπόν μπορούν να μιμούνται τη θεία αρμονία, η οποία με τη σειρά της αναπαράγεται μέσα σε θνητές κινήσεις, με αποτέλεσμα να αντλούν ευχαρίστηση οι σώφρονες (ή ηδονή οι άφρονες). Η έλλειψη κενού και η θεωρία της περιωθήσεως δηλαδή συνεπάγεται τη μεταδοτικότητα κινήσεων του σύμπαντος στο εσωτερικό του ανθρώπου, επηρεάζοντας τη σωματική του και

³⁸ Κάλφας, Βασίλης. *Πλάτων-Τίμαιος-Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Πόλις 1995.

³⁹ ‘επειδή κενόν οὐδέν ἐστιν εἰς ὃ τῶν φερομένων δύναιτ’ ἂν εἰσελθεῖν τι, τὸ δὲ πνεῦμα φέρεται παρ’ ἡμῶν ἔξω, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη παντὶ δῆλον ὡς οὐκ εἰς κενόν, ἀλλὰ τὸ πλησίον ἐκ τῆς ἕδρας ὡθεῖ: τὸ δ’ ὠθούμενον ἐξελαύνει τὸ πλησίον αἰεὶ, καὶ κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην πᾶν περιελαυνόμενον εἰς τὴν ἕδραν ὅθεν ἐξῆλθεν τὸ πνεῦμα, εἰσιὸν ἐκεῖσε καὶ ἀναπληροῦν αὐτὴν συνέπεται τῷ πνεύματι, καὶ τοῦτο ἅμα πᾶν οἶον τροχοῦ περιελαυνόμενον γίνεταί διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι’.

ψυχική του υγεία. Τα δε σώματα που κινούνται, εναλλάσσουν θέσεις κινούμενα πάντοτε προς την οικεία περιοχή (80c)⁴⁰.

Είδαμε στο κεφάλαιο 2 σχετικά με την παιδεία των *Νόμων* τη σημασία της μουσικής και των τελετών για τη διαμόρφωση του καλού χαρακτήρα. Βλέπουμε και τώρα πώς οι ήχοι υπεισέρχονται κι επηρεάζουν τα θνητά σώματα και τη θνητή ψυχή.

Άλλωστε και στο 47 d του *Τίμαιου* που πραγματεύεται τα περί της φωνής και της ακοής σημειώνεται ότι η αρμονία μας έχει δοθεί από τις Μούσες ως σύμμαχος στην προσπάθειά μας να επιβάλουμε τάξη στη διαταραγμένη κίνηση της ψυχής και να τη φέρουμε σε συμφωνία με τον εαυτό της.

Στα ανωτέρω χωρία για την αναπνοή και τους ήχους εξηγείται καλύτερα ο τρόπος με τον οποίον εξωτερικές κινήσεις βρίσκουν έδαφος κι επηρεάζουν το εσωτερικό του ανθρώπου.

Επίσης στο κεφάλαιο 2 είδαμε τον μύθο της αρετής σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος είναι ένα κατασκεύασμα των θεών που έχει πάθη που τον τραβάνε το καθένα προς το μέρος του και τον ωθούν να κάνει πράξεις αντίθετες. Έτσι πηγαινοέρχεται πάνω στη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αρετή και στην κακία. Στον αγώνα του να ελέγξει αυτά τα πάθη βοηθιέται από εξωτερικές επιδράσεις που εμείς υποστηρίζαμε πως είναι θεϊκές.

Μήπως θα μπορούσε και η ανωτέρω ανάλυση για τη θεωρία της περιωθήσεως να τεκμηριώνει αυτές ακριβώς τις εξωτερικές επιδράσεις που επηρεάζουν τον ψυχισμό του ανθρώπου; Σύμφωνα με τα λόγια του *Τίμαιου*, για παράδειγμα, η θεία αρμονία αναπαράγεται σε θνητές κινήσεις που ευχαριστούν τον σώφρονα (και βάζουν σε τάξη την κίνηση της ψυχής).

Οι κινήσεις της θνητής ψυχής προσομοιάζουν στις κινήσεις της Χώρας.

Υπάρχει όμως και άλλο χωρίο στον *Τίμαιο* που μας φανερώνει τα σχετικά με τις κινήσεις της θνητής ψυχής και τις σχέσεις τους με το πρότυπο του σύμπαντος. Πριν ακριβώς από το απόσπασμα με το οποίο ξεκινήσαμε το παρόν κεφάλαιο σχετικά με τη θεϊκή ψυχή και τις κινήσεις της, αναπτύσσεται στο 88 d-89 η φροντίδα που οφείλουμε στο σώμα μας.

⁴⁰ ἄ τῶν κεραυνῶν πτώματα καὶ τὰ θαυμαζόμενα ἠλέκτρων περὶ τῆς ἔλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων, πάντων τούτων ὀλκή μὲν οὐκ ἔστιν οὐδενὶ ποτε, τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τό τε διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὐτῶν διαμειβόμενα ἔδραν ἕκαστα ἰέναι πάντα, τούτοις τοῖς παθήμασιν πρὸς ἄλληλα συμπλεχθεῖσιν τεθαυματουργημένα τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι φανήσεται;

Όπως είδαμε το θνητό σώμα μας είναι άμεσα συνυφασμένο με τη θνητή ψυχή. Έτσι μιλώντας για το σώμα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι εννοείται και η θνητή ψυχή. Συνεπώς οι κινήσεις που αφορούν στο θνητό σώμα αφορούν και στη θνητή ψυχή.

Ποιες είναι όμως αυτές οι κινήσεις και τι πρότυπο ακολουθούν; Σύμφωνα με το εν λόγω χωρίο δεν θα πρέπει να αφήσει κανείς το σώμα του στην απρόσκοπτη δράση όσων εισχωρούν σε αυτό, διότι έτσι θα το καταδικάσει στην ξένη κυριαρχία και στον αφανισμό, αλλά θα πρέπει να το κρατά σε διαρκή κίνηση και να μιμηθεί την οντότητα που ορίστηκε ως η τροφός και η υποδοχή του σύμπαντος.

Οι κινήσεις συνεπώς είναι δονήσεις για τη φυσική αντίσταση σε εσωτερικές κι εξωτερικές επιρροές και αρμονικές κινήσεις για τη τάξη και την επίτευξη της εσωτερικής υγείας με βάση την αρχή της φιλίας, την αρχή ότι στο όμοιο αρέσει το όμοιο (88d7-89a).

Και οι κινήσεις αυτές ακολουθούν το πρότυπο της Χώρας, δηλαδή εκείνου του τρίτου γένους που έχει περιγραφεί στο 47e – 53c. Η Χώρα, όπως μας περιγράφεται, έχει τουλάχιστον δύο βασικά χαρακτηριστικά. Το ένα είναι ότι πείθεται από τον νου : ‘κι επειδή ο νους κατεύθυνε την ανάγκη πείθοντάς τη να κάνει όσο μπορούσε καλύτερα τα περισσότερα πλάσματά της, δημιουργήθηκε καταρχάς το σύμπαν μας με αυτό τον τρόπο, μέσα δηλαδή από την ανάγκη που υποτασσόταν στην πειθώ της λογικής’ (48a).

Μήπως κατά το πρότυπο της Χώρας και το σώμα και κατ’ επέκταση και οι σωματικές λειτουργίες και τα θνητά μέρη της ψυχής πείθονται από το λογικό του ανθρώπου;

Σύμφωνα με τον *Τίμαιο*, αλλά και την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*, αυτό θα πρέπει να γίνεται. Το λογικό είναι το θείο και κυρίαρχο μέρος της ψυχής και κατευθύνει τα υπόλοιπα μέρη. Η αγία έλξη που είδαμε στους *Νόμους* στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσης μελέτης, δηλαδή η σωστή κρίση, θα πρέπει να ελέγχει και να περιορίζει τα πάθη που εισέρχονται στον ανθρώπινο οργανισμό (μύθος της αρετής).

Το άλλο βασικό χαρακτηριστικό της Χώρας είναι η διαρκής της κίνηση η οποία τακτοποιεί τα στοιχεία που έχει μέσα της. Και η τακτοποίηση αυτή συμβαίνει όταν η κίνηση ξεχωρίζει τα όμοια από τα ανόμοια. Πρόκειται για τη διαδικασία που περιεγράφηκε παραπάνω ως περιώθησις. Πρόκειται και για μία αρχή που διέπει το πλατωνικό έργο στο σύνολό του. Το όμοιο είναι φίλο με το όμοιο είδαμε στο προοίμιο των *Νόμων* (κεφάλαιο 1) και γι’ αυτό ο σώφρων θα αγαπηθεί από το θεό και θα ομοιάσει στο θεό. Αλλά κι εσχατολογικώς, ο μύθος

της αρετής καταλήγει να αναφέρει ότι οι ενάρετες ψυχές θα βρεθούν στον τόπο που τους αρμόζει, μαζί με τις άλλες ενάρετες ψυχές.

Για τη Χώρα και το σώμα και κατ' επέκταση το θνητό μέρος της ψυχής η διαδικασία αφορά εν πολλοίς στα υλικά στοιχεία που περικλείουν. Και είναι αποδείξιμος ο ισχυρισμός του 88 d-89 που είδαμε παραπάνω, ότι η κίνηση του σώματος θα πρέπει να μιμηθεί τη τροφό του σύμπαντος, την Χώρα.

Συμπερασματικά, είδαμε ότι το θνητό σώμα είναι άρρηκτα δεμένο με το θνητό μέρος της ψυχής. Η περιγραφή των οργάνων του σώματος και των λειτουργιών τους σε σχέση με τη θνητή ψυχή είναι ενδεικτική. Έπειτα δείξαμε πώς το σώμα και η θνητή ψυχή συνδέεται με την παγκόσμια ψυχή και τη Χώρα. Τόσο οι κινήσεις της παγκόσμιας ψυχής επηρεάζουν τη θνητή ψυχή (π.χ. οι αρμονικοί ήχοι που εισχωρούν στο σώμα), όσο και οι κινήσεις της θνητής ψυχής και του σώματος μιμούνται τη Χώρα.

Κατά συνέπεια, υποστηρίζουμε ότι στον *Τίμαιο* αρκετά αναλυτικά μας παρουσιάζονται τα θέματα της κίνησης της θνητής ψυχής. Κι έτσι συμπληρώνεται ο λόγος για τις κινήσεις της θείας ψυχής, του λογικού. Και αυτές οι κινήσεις μιμούνται τα διαφορετικά γένη του σύμπαντος (παγκόσμια ψυχή και Δημιουργό για το λογικό και Χώρα για την θνητή ψυχή, δηλαδή το θυμοειδές και το επιθυμητικό). Επιπλέον, δείξαμε ότι αυτές οι κινήσεις πέρα από ένα υλιστικό πρότυπο, έχουν ένα καθαρώς ηθικό πρότυπο, που είναι και η πρώτη αιτία των πραγμάτων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Ο μύθος των μετάλλων στην *Πολιτεία*

και οι δύο θεολογικοί τύποι που αναμορφώνουν την κοινωνία

Το βασικό ζήτημα που μας απασχόλησε στο δεύτερο κεφάλαιο ήταν το διδακτό της θεολογίας στους *Νόμους*. Εάν δηλαδή η θεολογία, ως το ανώτερο μάθημα των *Νόμων*, είναι διδακτική και ποια είναι η μέθοδος της διδασκαλίας της.

Διαπιστώσαμε τη μεγάλη δυσκολία του Αθηναίου να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, γεγονός που μας θύμισε την απορία στον *Μένωνα* για το διδακτό της αρετής. Έπειτα διαπιστώσαμε ότι η βασική παιδεία στους *Νόμους* είναι έντονα θεολογική, σχεδόν τελετουργική θα λέγαμε, με τη μουσική και τον χορό να κυριαρχούν στο πρόγραμμα σπουδών. Η μουσική εν πολλοίς συνδέεται με τους ύμνους που ψάλλονται στις τελετές (*Νόμοι*, 799a,b), ενώ ο λόγος για τον οποίο θα πρέπει κάποιος να γυμνάζεται, πέραν της χρησιμότητας για την υγεία και τον πόλεμο, είναι για να μετέχει στις πομπές και τις λιτανείες για τους θεούς (*Νόμοι*, 796 b-d). Αλλά και τα γράμματα που θα πρέπει να μαθαίνουν τα παιδιά (γραμματική, αριθμητική, αστρονομία) αποσκοπούν στο να αποδίδονται στους θεούς οι κατάλληλες τιμές (*Νόμοι*, 811d). (βλ. βιβλία 1,2 και 7 των *Νόμων*).

Τέλος, καταλήξαμε στη θέση ότι η ψυχολογία των *Νόμων* υποδηλώνει κάποιες θεϊκές επιδράσεις (των κοσμικών ψυχών μέσω της μουσικής παιδείας) για την επίτευξη της θεολογικής παιδείας. Αυτή η θέση μας βασίστηκε σε μία ερμηνεία του μύθου της αρετής των *Νόμων* που τονίζει τις εξωτερικές επιδράσεις στη ψυχολογία του ατόμου. Στις εξωτερικές αυτές επιδράσεις (πέραν της οικογένειας και της πόλης) περιλαμβάνονται αυτές των κοσμικών ψυχών του βιβλίου 10. Η παραδοχή αυτών των θεϊκών επιδράσεων είναι που δυσκόλευε, όπως υποστηρίξαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, τον Αθηναίο να απαντήσει στο ερώτημα του διδακτού της θεολογίας.

Πολλοί μελετητές των *Νόμων*, έχουν διαπιστώσει ομοιότητες της παιδείας της *Πολιτείας* και των *Νόμων*, κυρίως όσον αφορά στο πρόγραμμα σπουδών στα δύο έργα. Και οι σύγχρονοι μελετητές έχουν προβεί εν προκειμένω σε τέτοιες συγκρίσεις. Ο Staley (1983)⁴¹ υπογραμμίζει

⁴¹ Staley, RF, (1983). 'An introduction to Plato's *Laws*' στο κεφάλαιο περί παιδείας και τέχνης (σελίδες 123-136)

τα παρόμοια επιχειρήματα του Πλάτωνα στα δυο έργα για το ότι η (κακή) μουσική μπορεί να μας διαφθείρει ηθικά και γι' αυτό θα πρέπει η μουσική τέχνη να ελέγχεται αυστηρά.

Επίσης, επισημαίνει τις ομοιότητες της ανώτερης παιδείας στα δυο έργα (διδασκαλία μαθηματικών σε παρόμοια ηλικία), υποστηρίζοντας ωστόσο ότι η *Πολιτεία* και οι *Νόμοι* διαφέρουν ως προς την θεωρία των Ιδεών: φαίνεται στους *Νόμους*, σύμφωνα με τον Staley, να εγκαταλείπεται αυτή η θεωρία, τουλάχιστον έτσι όπως αναπτύσσεται στην *Πολιτεία* και να ακολουθείται ένα πιο πρακτικό και απλό σχήμα γνώσης βασισμένο σε εμπειρικές παρατηρήσεις (*Νόμοι* 962b, 964e-965a, 966e-967a).

Αυτές είναι σημαντικές παρατηρήσεις που χρήζουν περαιτέρω εξέτασης. Αλλά αρχικά ας σημειώσουμε εδώ κάποιες γενικότερες παρατηρήσεις για την παιδεία στα δύο έργα. Και στα δυο έργα ακολουθείται μια παρόμοια δομή εξέτασης της παιδείας :

α) αφιερώνονται ολόκληρα βιβλία στην **μουσική και τη γυμναστική** που έχουν βαρύνοντα ρόλο στην παιδική ηλικία για τη δημιουργία των σωστών έξεων (*Πολιτεία*, βιβλία 2,3,4 και *Νόμοι*, βιβλία 1, 2 και 7). Η μουσική και γυμναστική παιδεία συνδέεται και στα δύο έργα άμεσα με την θεολογική παιδεία και πρακτική, όχι απλά με την διδασκαλία της αρετής, αλλά με τη διδασκαλία των σωστών δογμάτων για τους θεούς και την ευσέβεια.

β) αφιερώνονται πολύ μεικτά χωρία, δηλαδή χωρία που συνδυάζουν διαφορετικά νοήματα, στην **ανώτερη παιδεία**. Στην *Πολιτεία* ο συνδυασμός αφορά στην ανώτερη παιδεία σε σχέση με τη θεωρία των Ιδεών όπως αναπτύσσεται και μέσω της αναλογίας του Ηλίου, της γραμμής και του σπηλαίου. Στους *Νόμους* ο συνδυασμός αφορά στην ανώτερη παιδεία σε σχέση με την απόδειξη ύπαρξης των θεών και

γ) και στα δύο έργα η πραγμάτωση της παιδείας συνδέεται έντονα με τον **ψυχισμό** του ατόμου. Δηλαδή η φύση και ο χαρακτήρας του ατόμου επιδρούν καθοριστικά στην πρόσληψη της παιδείας. Χαρακτηριστική είναι σχετικώς η αρχή του βιβλίου 6 της *Πολιτείας* όπου περιγράφεται η φύση του ανθρώπου (εκ γενετής) που μπορεί να γίνει φιλόσοφος - φιλαλήθης, μεγαλοπρεπής, μνημονικός (*Πολιτεία*, 486-487). Για παράδειγμα ο μύθος της αρετής στο βιβλίο 2 των *Νόμων* μας περιγράφει τη σημασία του λόγου στο εσωτερικό του ανθρώπου για να ελέγξει τα πάθη, τις λύπες και τις ηδονές και στην *Πολιτεία* έχουμε την τριμερή διάκριση της ψυχής να καθορίζει, αλλά και να καθορίζεται από τη σχέση του ατόμου με την παιδεία.

Ας ξεκινήσουμε τώρα από μία διαφορετική προσέγγιση του ψυχισμού του ατόμου στην *Πολιτεία* που λίγο έχει παρατηρηθεί, όμως πιστεύω παίζει σημαντικό ρόλο στην κατανόηση

της πλατωνικής παιδείας. Υποστηρίζω ότι ο μύθος της αρετής που συναντήσαμε στους *Νόμους* συναντάται και στην *Πολιτεία*.

Υποστηρίζω επίσης ότι ο Πλάτων δεν επιδιώκει τόσο να αναμορφώσει πλήρως την κοινωνία μέσω της ιδανικής πολιτείας (με την απαγόρευση ή τον περιορισμό για παράδειγμα της ποίησης), όσο να διδάξει τον τρόπο που το άτομο θα πρέπει να τοποθετείται απέναντι στα σκεύσματα (με την ευρεία έννοια), στον πολιτισμό δηλαδή της κοινωνίας. Με άλλα λόγια ο Πλάτων επιδιώκει να αναμορφώσει το εσωτερικό του ατόμου, ώστε το άτομο να αντιδρά σωστά στον πολιτισμό της πόλης.

Το ευγενές ψεύδος και ο μύθος της αρετής

Στην *Πολιτεία*⁴² λοιπόν, στο 414d-415d, μας παρουσιάζεται το ‘ευγενές ψεύδος’, μία ιστορία παραμύθι για την προέλευση και τη σύσταση της ψυχής των φυλάκων. Σύμφωνα με αυτό το παραμύθι η παιδεία των φυλάκων, όπως περιεγράφηκε στα πρώτα βιβλία του έργου, ήταν ένα όνειρο και στην πραγματικότητα όλον αυτό τον καιρό οι φύλακες βρισκόντουσαν μέσα στην γη ‘πλαττόμενοι και τρεφόμενοι’, καθώς και τα όπλα και τα σκεύη αυτών.

Λίγο αργότερα το ‘πλαττόμενοι’ αποδίδεται στον θεό (‘άλλ’ό θεός πλάττων’, 415a4) και προσδιορίζεται ως ανάμιξη τεσσάρων μετάλλων στην ψυχή του ατόμου: με χρυσό αναμείχθηκαν οι άρχοντες, με αργυρό οι επίκουροι και με σίδηρο και χαλκό οι γεωργοί κι οι άλλοι δημιουργοί. Και συμπληρώνεται ο μύθος με την θεϊκή παραίνεση να προσέχουν οι άρχοντες τις προσμίξεις αυτών των μετάλλων στις ψυχές των απογόνων τους, διότι μπορεί να συμβεί από αργυρό πατέρα να γεννηθεί χρυσό παιδί ή το αντίστροφο. Τότε οι ανάλογες τιμές θα πρέπει να αποδοθούν και να μην γίνει ποτέ φύλακας όποιος έχει σίδηρο ή χαλκό, διότι τότε η πόλη θα ανατραπεί.

Το ερώτημα που γεννάται εδώ είναι εάν θα μπορούσε άραγε το ευγενές αυτό ψεύδος της *Πολιτείας* να συνδέεται με τον μύθο της αρετής των *Νόμων*. Είδαμε στο κεφάλαιο 3 ότι αυτός ο μύθος που καλείται κίολας ‘ο άνθρωπος ως παιχνίδι ή σκεύασμα των θεών’ αφορά στην παρομοίωση των ψυχικών γνωρισμάτων του ατόμου με μέταλλα, προκειμένου να περιγραφούν οι ιδιότητές τους. Επίσης αφορά στη σχέση του θείου με τον άνθρωπο.

⁴² Σε αυτό το κεφάλαιο χρησιμοποιούμε την μετάφραση της *Πολιτείας* από τον Ι. Γρυπάρη, Μνημοσύνη Ψηφιακή Βιβλιοθήκη της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας.

Τη σχέση αυτή οι μελετητές (Bobonich (2002), Frede (2010))⁴³ εξηγούν ως σχέση δημιουργίας/κατασκευής, δηλαδή η μόνη παρέμβαση του θείου στη ζωή του ανθρώπου αφορά στη δημιουργία του ανθρώπου, κι εγώ θέλησα να δείξω ότι η σχέση αυτή είναι συνεχής, σχέση αλληλεπίδρασης των κοσμικών ψυχών στον ψυχισμό του ατόμου, πρωτίστως μέσω της παιδείας.

Στο ευγενές ψεύδος έχουμε και πάλι, στο πλαίσιο μάλιστα της εξέτασης της παιδείας των φυλάκων, τα μέταλλα να συνδέονται με τα επαγγέλματα και κατ' επέκταση το κυρίαρχο στοιχείο της φύσης του κάθε επαγγελματία.

Δηλαδή, ο χρυσός χαρακτηρίζει τους άρχοντες, οι οποίοι εκπροσωπούν και το λογικό μέρος της ψυχής. Αντίστοιχα στον μύθο της αρετής το χρυσό γένος εκπροσωπεί τον λόγο και νικά τα άλλα γένη (*Νόμοι*, 645 b). Αντίστοιχα, το σίδηρο χαρακτηρίζει τους γεωργούς και άρα το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, όπως στους *Νόμους* αναφέρεται ότι οι σιδερένιες έλξεις, σκληρές και άκαμπτες εκπροσωπούν τα άφρονα πάθη, τις απολαύσεις και τις θλίψεις (*Νόμοι*, 644 c).

Αλλά όπως προανέφερα και το στοιχείο του θεϊκού ρόλου και στους δύο μύθους έχει σημαντική αξία και είναι συγκρίσιμο. Στον μύθο της αρετής είδαμε ότι ο άνθρωπος είναι τουλάχιστον κατασκεύασμα των θεών και, εάν κάποιος δεχθεί την ερμηνεία μας, επηρεάζεται από τους θεούς συνεχώς (τις καλές, αλλά και τις κακές κοσμικές ψυχές).

Στο 'ευγενές ψέμα' αναφέρεται ότι ο θεός 'πλάθει' όσους είναι ικανοί να κυβερνήσουν, αναμειγνύοντας αναλόγως τα διάφορα μέταλλα (*Πολιτεία*, 415a). Αυτή η πλάση, αυτή η διαμόρφωση λαμβάνει χώρα εντός της γης, πριν οι άνθρωποι να γεννηθούν από αυτήν. Κι αυτή η εικόνα έχει την αξία της, την οποία θα δούμε λίγο αργότερα. Εδώ συγκρατούμε και πάλι τη θεϊκή επέμβαση.

Θεωρώ ότι η εν λόγω σύγκριση είναι αρκετή για να μας κάνει να σκεφτούμε ότι και στα δύο έργα ο Πλάτων υποδεικνύει έναν παρόμοιο ψυχισμό και μάλιστα στο πλαίσιο της συζήτησης της παιδείας. Ο ψυχισμός αυτός είναι της τριμερούς ψυχής, με το λογικό, φρόνιμο μέρος να εκπροσωπείται από το χρυσό γένος, το θυμοειδές από το αργυρό και το επιθυμητικό από το σιδερένιο και χάλκινο. Μου φαίνεται συνεπώς παράξενη η τοποθέτηση της Frede ότι οι 'ορμές' (χρυσό, σιδερένιο γένος) του μύθου της αρετής και ο ίδιος ο μύθος δεν έχουν και πολλά να

⁴³ Frede, Dorothea. (2010). 'Puppets on Strings', *Plato's Laws-A Critical Guide*, ed. Bobonich, Christopher, Cambridge και Bobonich (2002), σελ. 108-126.

κάνουν με την τριμερή ψυχή της *Πολιτείας*. Μάλιστα όταν και ένα άλλο χωρίο της *Πολιτείας* που προηγείται του ευγενούς ψεύδους, δείχνει το αντίθετο.

Συγκεκριμένα, στο 411 b της *Πολιτείας*, όταν ο Σωκράτης τονίζει την αξία της ισορροπίας μεταξύ γυμναστικής και μουσικής, μας λέει χαρακτηριστικά ότι:

‘όταν παραδίνει κανείς την ψυχή του στη μουσική, να του την καταμαγεύει και όλο να της χύνει μέσ’ από τ’ αυτιά σα μέσ’ από χωνί τις γλυκιές εκείνες και μαλακές και κλαψιάρικες αρμονίες, και να περνά όλη του τη ζωή τραγουδώντας και συνεπαρμένος από την ευχαρίστηση του τραγουδιού, αυτός στην αρχή, αν είχε μέσα του τίποτα δυνατές ορμές του θυμοειδούς, αρχίζει να τις μαλακώνει, σαν το σίδηρο στη φωτιά, που από σκληρό κι αδούλευτο το κάνει ευκολομεταχείριστο· μ’ αν εξακολουθεί, χωρίς να σταματά, να παραδίνεται στη γοητεία της, από κει και πέρα αρχίζει να λιώνει και να στάζει σιγά σιγά, ώσπου ν’ απολιώσει εκείνη η πρώτη ορμή της ψυχής του, σα να της έκοψαν σύρριζα τα νεύρα, και καταντήσει πραγματικός μαλθακός αιχμητής’⁴⁴.

Παρατηρούμε, δηλαδή, σε αυτή την περιγραφή τις γνώριμες έννοιες και το γνώριμο λεξιλόγιο του μύθου της αρετής των *Νόμων*. Τα πάθη ή οι ορμές και οι έλξεις είναι σαν τα νεύρα και τα συνδετικά νήματα της ψυχής, που μας ωθούν να κάνουμε πράξεις ενάντιες μεταξύ τους, οι σιδερένιες έλξεις είναι σκληρές και άκαμπτες, ενώ η χρυσή είναι μαλακή. Αυτή θα πρέπει να επιβληθεί στα υπόλοιπα υλικά (*Νόμοι* 644e-645b).

Αντίστοιχα στην *Πολιτεία* προτείνεται οι φύλακες να δοκιμάζονται, σαν ‘το χρυσό στη φωτιά’, ώστε να παραμένουν ευσχήμονες και κατάλληλοι ηγέτες (*Πολιτεία*, 413 e).

Με βάση αυτά τα αποσπάσματα πιστεύω ότι θεμελιώνεται μία παρόμοια προσέγγιση του ψυχισμού του ατόμου στους *Νόμους* και την *Πολιτεία*, η οποία δεν είναι ανεξάρτητη από τη γενικότερη παιδεία και θεολογία του Πλάτωνα. Και περισσότερο αυτό είναι που θα ήθελα να καταδείξω με αυτή τη σύγκριση, η οποία τώρα μπορεί να μας οδηγήσει δυο βήματα παραπέρα.

‘Η εκβολή από τη διάνοια της αληθούς δόξας’

⁴⁴ ούκοῦν ὅταν μὲν τις μουσικῇ παρέχη καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὠτων ὥσπερ διὰ χώνης ἅς νυνδὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἀρμονίας, καὶ μινυρίζων τε καὶ γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ὥδῆς διατελῆ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρον ἐμάλαξεν καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν: ὅταν δ’ ἐπέχων μὴ ἀνιῆ ἀλλὰ κηλῆ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτῆξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ ‘μαλθακὸν ἀιχμητήν.’

Στα πρώτα βιβλία της *Πολιτείας* περί παιδείας έχουμε δει κάποιες παραινέσεις για την παιδεία, ώστε αυτή να ενισχύει τις αρετές και να επιδρά στις ανθρώπινες ορμές και στο επιθυμητικό, το θυμοειδές, και το φιλοσοφικό μέρος της ψυχής. Άλλωστε, αυτός είναι κατά την άποψή μας ο σκοπός του μύθου της αρετής και του ευγενούς ψεύδους, να καταδείξουν πώς η παιδεία (με την ευρεία έννοια, δηλαδή παιδεία και τέχνη) πλάθει τα υλικά της ψυχής, μέσω των αισθήσεων.

Έχουμε δει την ανάλυση της μουσικής και της γυμναστικής, ώστε οι λόγοι, η αρμονία, ο ρυθμός και οι κινήσεις να προωθούν την ευήθεια (‘ευλογία και ευαρμοστία και ευσημοσύνη και ευρυθμία ευήθεια ακολουθεί’, *Πολιτεία* 400 e) και την μίμηση του αγαθού (401a). Με σκοπό, όπως λέει ο Σωκράτης, ‘οι νέοι μας, ζώντας σα μέσα σ’ ένα τόπο υγιεινό, να ωφελούνται από το καθετί με το να δέχονται και με τα μάτια και με την ακοή εντυπώσεις από έμμορφα πάντα έργα, όπως από τους υγιεινούς τόπους την αύρα της υγείας, και έτσι ευθύς από την παιδική ηλικία να οδηγούνται ανεπαίσθητα στην αγάπη και τη μίμηση του καλού και στην τέλεια αφομοίωση μαζί του’ (401c,d)⁴⁵.

Το ενδιαφέρον για εμάς σε αυτή την ανάλυση είναι πώς αυτό το μυστηριώδες οικοδόμημα, που ξεκινά από την αποδόμηση στην *Πολιτεία* της παραδοσιακής παιδείας και τέχνης της εποχής του Πλάτωνα και καταλήγει σε αυτό που λανθασμένα πολλοί έχουν χαρακτηρίσει ‘πλατωνικό ολοκληρωτισμό’, σχετίζεται με το θείο, τους θεούς, τον θεό. Μας ενδιαφέρει επίσης να δώσουμε μια διαφορετική ερμηνεία αυτής της ‘αποδόμησης’.

Όταν στο 412 b ολοκληρώνεται η εξέταση της παιδείας κι ανατροφής των φυλάκων, τίθεται ένα νέο ερώτημα. Ποιοι από τους φύλακες θα είναι οι άρχοντες και ποιοι οι αρχόμενοι. Η απάντηση που δίνει ο Σωκράτης είναι πως άρχοντες θα πρέπει να είναι αυτοί που θα μπορέσουν να τηρήσουν σε όλη τους τη ζωή το συμφέρον της πόλης, τα σωστά δηλαδή δόγματα για την πόλη. Αυτή η απάντηση εισάγει μία ενδιαφέρουσα συζήτηση σχετικά με τον λόγο για τον οποίο τα σωστά δόγματα ή μία αληθής δόξα εκβάλλονται από τη διάνοια κάποιου.

Αρχικά επισημαίνεται ότι η ψευδής δόξα εκβάλλεται εκούσια, όταν κάποιος μαθαίνει καλύτερα, ενώ η αληθής δόξα εκβάλλεται ακούσια. Η ακούσια αυτή εκβολή της αληθούς δόξας μπορεί να οφείλεται σε τρεις λόγους: (413b) ‘Και δεν το παθαίνουν αυτό, είτε αν

⁴⁵ ‘ άλλ’ εκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλη, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθύς ἐκ παίδων λανθάνη εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα’.

ξεγελαστούν, είτε αν πλανευτούν, είτε αν με τη βία αναγκαστούν;’ (‘Οὐκοῦν κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο πάσχουσιν;’).

Και επεξηγεί ο Σωκράτης τι εννοεί με αυτά τα τρία. Ξεγελιούνται (‘κλαπέντας’) εκείνοι που τους πείθουν ν’ αλλάξουν την ιδέα τους ή που τη λησμονούνε· επειδή στην πρώτη περίπτωση τους την υπεξαιρεί, χωρίς να το πάρουν είδηση, ο λόγος, και στη δεύτερη, ο χρόνος. Βιάζονται (βιασθέντας) εκείνοι που ένας σωματικός ή ψυχικός πόνος τούς κάνει ν’ αλλάξουν την ιδέα τους. Και τέλος πλανεύονται (γοητευθέντας), αυτοί που αλλάζουν ιδέα ή μαγεμένοι από την ηδονή ή φοβισμένοι από κάποιο τρομερό πράγμα.

Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι τα τρία αυτά ανταποκρίνονται στα τρία διαφορετικά μέρη της ψυχής. Η πειθώ, ακόμη και με τη διαλεκτική (ως τέχνη και μέθοδος, όχι ως πλήρης γνώση), η οποία όπως μαθαίνουμε αργότερα μπορεί να αποβεί κι επικίνδυνη, ανταποκρίνεται στο λογικό, το οποίο απειλείται και από την ενδεχόμενη αδυναμία μνήμης, ο πόνος ανταποκρίνεται στο θυμοειδές και η πλάνη των ηδονών και των φόβων ανταποκρίνονται στο επιθυμητικό.

Οι φύλακες λοιπόν που μέλλουν να γίνουν άρχοντες θα πρέπει από τη νεαρή μέχρι την ώριμή τους ηλικία να έχουν αντιμετωπίσει αυτές τις τρεις προκλήσεις και να έχουν εμείνει στις σωστές πεποιθήσεις τους, στα σωστά δόγματα, ανεξαρτήτως των όσων συμβαίνουν.

Και ξέρουμε ότι τα σωστά αυτά δόγματα έχουν δοθεί από την περιγραφείσα παιδεία των πρώτων βιβλίων της *Πολιτείας*. Πιο συγκεκριμένα είναι αυτά που διατηρούν τον φύλακα ώστε να είναι ευσχήμων, φύλακας της μουσικής που έμαθε, εύρυθμος κι καλά συναρμοσμένος (413e)⁴⁶.

Η συζήτηση όμως του θέματος της εκβολής από την διάνοια των σωστών δογμάτων δεν καταλήγει εκεί. Ο Σωκράτης συνεχίζει εισάγοντας μία ενδιαφέρουσα παιδευτική – πολιτική και θεολογική – έννοια που θα υποστηρίξουμε ότι ανατρέπει την ‘αυστηρή’ ερμηνεία της πλατωνικής παιδείας. Με την έννοια ‘αυστηρή’ ερμηνεία εννοώ αυτή που θέλει τον Πλάτωνα να προτείνει τον απόλυτο έλεγχο της παιδείας, ακόμη και με την απαγόρευση ή τον περιορισμό κάποιων μορφών τέχνης. Είναι η έννοια της δοκιμασίας (‘βασανίζοντας τους νέους’ - 413e).

⁴⁶ ‘βασανίζοντας πολύ μάλλον ἢ χρυσὸν ἐν πυρὶ—εἰ δυσγοήτευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται, φύλαξ αὐτοῦ ὦν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἥς ἐμάνθανεν, εὐρυθμὸν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων, οἷος δὴ ἂν ὦν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος εἴη. καὶ τὸν ἀεὶ ἐν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι βασανιζόμενον’.

Στο 413 c λοιπόν προτείνει ο Σωκράτης τη δοκιμασία από τη νεαρή ηλικία των φυλάκων ώστε εκείνοι που θα τηρήσουν την παιδεία τους και τα σωστά δόγματα να είναι οι άριστοι φύλακες. Κι έχει ενδιαφέρον ότι δεν προτείνεται απλά η παρακολούθηση των φυλάκων για τις επιδόσεις τους σε σχέση με τις προαναφερθείσες προκλήσεις, αλλά η συνειδητή δοκιμασία τους ως ‘χρυσόν ἐν πυρί’ (413e).

Αυτή μάλιστα η δοκιμασία θα πρέπει να είναι αντίστοιχη των προκλήσεων. Έτσι, κατηγοριοποιείται σε τρία είδη: α) δοκιμασία του δόγματος και της μνήμης, β) δοκιμασία στους κόπους και στους πόνους και γ) δοκιμασία στους πειρασμούς και στις ηδονές.

Τρία ερωτήματα που προκύπτουν από αυτή την πρόταση είναι: 1) πώς αυτές οι δοκιμασίες θα γίνονται, με ποιους μηχανισμούς, 2) ποιος/ποιοι είναι αυτοί που θα αποφασίζουν και θα πραγματοποιούν αυτές τις δοκιμασίες, και 3) ποια είναι τελικά αυτά τα σωστά δόγματα που θα πρέπει πάντοτε να τηρήσει ο νέος;

Ερώτημα 1 – Πώς δοκιμάζεται ο νέος

Από τις πιο σπουδαίες κι ωραίες αναλύσεις για την παιδεία και την τέχνη στην *Πολιτεία* είναι αυτή του Burnyeat (1997)⁴⁷. Για πολλούς λόγους. Ένας είναι ότι μας έχει αποδώσει την συνολική προσέγγιση του Πλάτωνα για την παιδεία, που συμπεριλαμβάνει τη τέχνη, τον πολιτισμό και τις κοινωνικές συνήθειες. Αλλά όπως και ο Burnyeat αναφέρει, ο πολιτισμός στην *Πολιτεία* είναι ‘υλικός, ηθικός και μουσικός’ και ‘η τέχνη επηρεάζει τη ψυχή και τον χαρακτήρα με τρόπους που ο άνθρωπος δεν κατανοεί’.

Κι αυτός είναι ένας δεύτερος λόγος της αξίας της ανάλυσης του Burnyeat. Έχει εντοπίσει τα λεπτά νοήματα της *Πολιτείας* για το πώς ο πολιτισμός επηρεάζει τον άνθρωπο και τα έχει μάλιστα χρησιμοποιήσει για να εξηγήσει καταστάσεις του σύγχρονου πολιτισμού μας.

Τρίτον, έχει επιχειρηματολογήσει ενάντια στην αυστηρή ανάγνωση της *Πολιτείας* που θέλει τον Σωκράτη να επιδιώκει συνολικά την κατάργηση της ποίησης (και όχι μόνον της μιμητικής) στο βιβλίο 10.

Το τελευταίο αυτό ζήτημα είναι σημαντικό. Ο Burnyeat μας περιγράφει, ακολουθώντας πιστά την ανάγνωση των βιβλίων 2,3 και 10 της *Πολιτείας*, τις μεταρρυθμίσεις που θέλει ο Σωκράτης να επιφέρει στην παιδεία/τέχνη/πολιτισμό της κοινωνίας. Πρόκειται για αλλαγές στο περιεχόμενο της (ποιητικής κυρίως) τέχνης, αλλαγές στον τρόπο απόδοσής της (φωνή και

⁴⁷ Burnyeat, M. (1997). ‘Culture and Society in Plato’s Republic’, The Tanner Lectures on Human Value, σελ. 217-324.

κίνηση), αλλαγές στη μουσική τεχνική και αλλαγές στο υλικό και κοινωνικό πλαίσιο (π.χ. συμπόσια) μέσα στο οποίο η τέχνη εκφράζεται.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Burnyeat, λόγω αυτών των αλλαγών, ο Πλάτων έχει αποκτήσει τη φήμη ότι κατήργησε την ποίηση και τους ποιητές από την ιδανική πόλη στην *Πολιτεία*, αλλά στην πραγματικότητα δεν έκανε κάτι τέτοιο. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Burnyeat, ο Πλάτων επιβάλλει έναν αυστηρό έλεγχο στη τέχνη, που όμως δικαιολογείται πολύ καλά από την κατανόησή του ότι η τέχνη επηρεάζει με λεπτούς τρόπους το ήθος, τον χαρακτήρα και τις ψυχές των ανθρώπων. Ο Burnyeat κατανοεί βαθιά τον Πλάτωνα και τα κίνητρό του. Αντιτάσσεται μάλιστα στην άποψη κάποιων άλλων σπουδαίων σχολιαστών του (όπως του Nehamas (1982)⁴⁸) που εκτιμούν ότι στην *Πολιτεία* επιδιώκει την κατάργηση και της ποίησης.

Έχοντας υπόψη αυτή τη συζήτηση, δηλαδή το μεταρρυθμιστικό έργο του Πλάτωνα και τις διαφορετικές, για την αυστηρότητά του, αναγνώσεις των σχολιαστών του, θα ήθελα να παρουσιάσω μίαν άλλη προσέγγιση.

Εκτιμώ ότι στην πραγματικότητα ο Πλάτων είναι εξαιρετικά ρεαλιστής και δεν επιδιώκει καμιά ρηξικέλευθη μεταρρύθμιση του πολιτιστικού συστήματος της εποχής του. Αυτό που επιδιώκει είναι να διδάξει τον αναγνώστη πώς να ανταποκρίνεται σε οποιοδήποτε πολιτιστικό σύστημα, οποιασδήποτε εποχής, με βάση κάποιες βασικές αρχές. Ο δε πολιτισμός που δεν εγκρίνει, έχει κάποιο ρόλο να παίζει στη διαμόρφωση των σωστών χαρακτήρων. Ο ρόλος του είναι να τους δοκιμάσει.

Το προαναφερθέν χωρίο περί εκβολής των σωστών δογμάτων μας οδηγεί σε αυτή τη σκέψη. Η δοκιμασία είναι η απαραίτητη μέθοδος που θα ξεχωρίσει τους άξιους φύλακες που θα γίνουν οι άρχοντες της πόλης. Η δοκιμασία που αφορά στα δόγματα στα οποία πιστεύουν, στις ηδονές και τις λύπες, στα πάθη τους. Ο πολιτισμός, η τέχνη και η παιδεία, αφορά σε αυτά τα δόγματα και στα πάθη που προξενεί.

Και είναι κάτι χρονικά συνεχές. Μας λέει ο Πλάτων ότι ‘ όποιος βγει καθαρός κάθε φορά από όλες αυτές τις δοκιμασίες, και στην παιδική και στη νεανική και στην ανδρική του ηλικία,

⁴⁸ Nehamas, Alexander. (1982). ' **Plato on imitation and poetry in republic 10**', Moravcsik & Philip (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*. Rowman & Littlefield, σελ. 53.

(414a) θα τον διορίζομε άρχοντα και φύλακα της πολιτείας⁴⁹. Είναι συνεπώς μία συνεχής διαδικασία που λαμβάνει χώρα, όπως συνεχής είναι η επιρροή του πολιτισμού.

Κι επίσης, ο τρόπος που φαίνεται ότι νικά ο φύλακας στις δοκιμασίες είναι η διατήρηση της σωστής μουσικής του παιδείας με την ευρεία έννοια :

‘Για να εξακριβώσομε πολύ καλύτερα παρά όταν δοκιμάζομε το χρυσάφι στη φωτιά, αν δύσκολα νικούν τον νέο μας οι πειρασμοί, αν φαίνεται σε κάθε του περίπτωση κόσμιος, αν είναι ικανός να φυλάγει τον εαυτό του και τη μουσική που έμαθε, και για να αποδείξει πως είναι σύμφωνη η διαγωγή του σ’ όλα αυτά με τους νόμους της αρμονίας και του ρυθμού, έτσι που να είναι χρησιμότετος και στον εαυτό του και στην πολιτεία’ (413e).

Στους *Νόμους*, όπως είδαμε παραπάνω, το χρονικό αυτό συνεχές επαναλαμβάνεται. Οι προκλήσεις της παιδείας ταλαιπωρούν και τους μεγάλους ανθρώπους και οι περιοδικές θρησκευτικές τελετές έχουν δοθεί ως δώρο από τους θεούς για την αναψυχή και ξεκούραση τους.

Στο 653 d των *Νόμων* υπογραμμίζεται ότι στη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής, τα αποτελέσματα της εκπαίδευσης – που είναι η σωστή διαμόρφωση των συναισθημάτων της ευχαρίστησης και του πόνου – εκφυλίζονται και πολλές φορές χάνονται εντελώς. Οι θεοί όμως λυπήθηκαν το ανθρώπινο γένος που έχει γεννηθεί για να υποφέρει και του έδωσαν τις γιορτές προς τιμήν των ίδιων των θεών. Οι γιορτές αυτές είναι περίοδος ανάπαυσης στους κόπους του ανθρώπου, αλλά και με τη συμμετοχή των θεών στις γιορτές τους οι άνθρωποι βελτιώνονται.

Αυτός ο εκφυλισμός προκύπτει και προκαλείται από λάθος ερεθίσματα. Τούτα είναι απόρροια και του μη εγκρινόμενου πολιτισμού. Όμως η επιστροφή στα αρχικά, σωστά δόγματα, που αφορούν όπως θα δούμε παρακάτω στις σωστές απόψεις για τους θεούς και κατά προέκταση τις γιορτές προς τιμήν τους, βοηθά και βελτιώνει τους ανθρώπους.

Στους *Νόμους* είναι επίσης πιο ξεκάθαρη η λογική της δοκιμασίας με τα συμπόσια κρασιού που διοργανώνονται για να ‘ελέγξουν’ και να δοκιμάσουν τους νέους. Εδώ ίσως αξίζει μία παρένθεση για να επισημάνουμε την ενδιαφέρουσα ομοιότητα της παιδείας της *Πολιτείας* και των *Νόμων* και στο θέμα των συμποσίων. Με τον ίδιο τρόπο που τα συμπόσια αποτελούν μια

⁴⁹ ‘καί άκήρατον έκβαίνοντα καταστατέον άρχοντα τής πόλεως καί φύλακα, καί τιμάς δοτέον καί ζώντι καί τελευτήσαντι, τάφων τε καί τών άλλων μνημείων μέγιστα γέρα λαγχάνοντα: τόν δέ μη τοιοῦτον άποκριτέον. τοιαύτη τις, ήν δ’ έγώ, δοκεί μοι, ὦ Γλαύκων, ή έκλογή εἶναι καί κατάστασις τών άρχόντων τε καί φυλάκων, ώς έν τύπῳ, μή δι’ άκριβείας, εἰρησθαί’.

δοκιμασία, θα μπορούσαν και τα ποιήματα για τους θεούς κι άλλες μορφές τέχνης που αποκλίνουν από την απαραίτητη τέχνη της *Πολιτείας*.

Στους *Νόμους* λοιπόν, στα πρώτα βιβλία, η οινοποσία περιγράφεται ως μία μέθοδος για την εξέταση του χαρακτήρα των νέων, που είναι μάλιστα αβλαβής, ανώδυνη, αδάπανη και σίγουρη (*Νόμοι*, 649). Εντάσσεται σε ένα γενικότερο πλαίσιο εκπαίδευσης όπου ‘πρέπει κάποιος να εκτίθεται σε κινδύνους μέσα στα πλαίσια του νόμου’ (*Νόμοι* 647 c), προκειμένου να αποκτήσει την αρετή. Κι όπως παρατηρείται κι αργότερα η εξέταση με κάποια ανώδυνη μέθοδο είναι πολύ προτιμότερη, παρά να θέτουμε σε κίνδυνο άλλους για αυτή τη δοκιμασία (*Νόμοι*, 650 b). Μήπως λοιπόν, όχι μόνον η οινοποσία και τα συμπόσια, αλλά και η τέχνη γενικότερα συμβάλλει στην απαραίτητη δοκιμασία των νέων;

Τόσο στους *Νόμους*, όσο και στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων μας λέει ότι αυτή είναι μία σχεδιασμένη, ελεγχόμενη δοκιμασία. Και φαίνεται να είναι στα πλαίσια του εκπαιδευτικού και πολιτιστικού συστήματος της πόλης. Ποιος ή ποιοι όμως είναι αυτοί που ελέγχουν αυτή τη δοκιμασία;

2. Ποιοι δοκιμάζουν τους νέους

Μία γρήγορη κι εύκολη απάντηση θα ήταν ‘οι άρχοντες’, οι φιλόσοφοι δηλαδή της *Πολιτείας* και οι νομοθέτες των *Νόμων*. Όμως, μια εξίσου γρήγορη κι εύκολη αντίρρηση σε αυτή την απάντηση είναι ότι και τα δυο έργα πρεσβεύουν το μεταρρυθμιστικό έργο των αρχόντων, το οποίο δεν θα τους επέτρεπε να δημιουργούν, να επιτρέπουν και να χρησιμοποιούν καταστάσεις (πολιτισμό) τον οποίο συστηματικά επικρίνουν. Δηλαδή, οι φιλόσοφοι και οι νομοθέτες επιδιώκουν να μεταρρυθμίσουν το υπάρχον πολιτικό και πολιτιστικό σύστημα. Δεν μπορούν συνεπώς να το χρησιμοποιούν για το καλό των νέων.

Και στα δύο έργα, όταν το ζήτημα της δοκιμασίας παρουσιάζεται, στην *Πολιτεία* αμέσως μετά το χωρίο για τη διατήρηση των σωστών δογμάτων μέσω δοκιμασιών και στους *Νόμους* αμέσως πριν από την εισαγωγή των δοκιμαστικών οινοποσιών, ο Πλάτων εισάγει δυο αιγιματικούς μύθους.

Στην *Πολιτεία* είναι, όπως είδαμε ο μύθος, των μετάλλων και στους *Νόμους* ο μύθος της αρετής. Υποστήριξα παραπάνω ότι οι δυο αυτοί μύθοι σχετίζονται μεταξύ τους πολύ περισσότερο από όσο έχει υποστηριχθεί από τους σύγχρονους μελετητές⁵⁰.

Επιπλέον, υποστηρίζω ότι κύριο μήνυμα των δύο μύθων είναι ότι η ανθρώπινη παιδεία εξαρτάται από θεϊκές επιδράσεις. Για τον μύθο των *Νόμων* η σχετική επιχειρηματολογία αναπτύχθηκε στο κεφάλαιο 3, όπου υποστηρίξαμε ότι οι κοσμικές ψυχικές δυνάμεις επιδρούν στον ανθρώπινο ψυχισμό μέσω της παιδείας.

Στον μύθο της *Πολιτείας*, στον μύθο των μετάλλων, λέει για τους φύλακες χαρακτηριστικά ο Σωκράτης ότι ‘όλη εκείνη η ανατροφή και η εκπαίδευση, που τους δίναμε εμείς κι έπαιρναν εκείνοι, δεν ήταν τίποτ’ άλλο παρά όνειρα που έβλεπαν, ενώ στ’ αλήθεια ήτανε τότε κάτω από τη γη και εκεί, μέσα στους κόρφους της, πλάθονταν και τρέφονταν και αυτοί οι ίδιοι και τα όπλα τους και όλα τ’ άλλα σύνεργά τους εκεί μέσα κατασκευάζονταν’ (414e).

Και είναι σαν αυτό το πλάσιμο να συνταιριάζει τρία πράγματα. Πρώτον τη φύση των νέων (μέταλλα), δεύτερον την εκπαίδευσή τους (τα όπλα και σύνεργά τους) και τρίτον, τη θεία παρέμβαση. Και το ότι η φύση των νέων είναι καθοριστική δεν είναι η μόνη φορά που το συναντούμε στην *Πολιτεία*. Το βιβλίο 6 ξεκινά ακριβώς περιγράφοντας την φιλοσοφική φύση από γεννησιμιού της και τα χαρακτηριστικά της – ένα από αυτά είναι και η φιλομάθεια. Και μας λέει το κείμενο ότι αυτή εξαρτάται από τα ρεύματα στα οποία έχει συνηθίσει η επιθυμία του ανθρώπου (485 d). Όταν αυτά κινούνται προς τη μάθηση, τότε ο νέος θα αποφεύγει τα ρεύματα που ασχολούνται με το σώμα. Και πάλι δηλαδή ορολογία που μας παραπέμπει και στον μύθο της αρετής.

Και συνεχίζει:

‘ο θεός όμως, όταν τους έπλαττε, όσοι από αυτούς είναι ικανοί να κυβερνούν, ανακάτωσε χρυσάφι μέσα στα συστατικά τους, και για αυτό είναι οι πιο πολύτιμοι από όλους. Σ’ όσους πάλι κάνουν για επίκουροι, ασήμι· σίδηρο τέλος και χαλκό, στους γεωργούς και τους άλλους τεχνίτες’. Και ‘στους άρχοντες λοιπόν το πρώτο και κυριότερο που παραγγέλλει ο θεός είναι τίποτ’ άλλο να μην εξετάζουν με περισσότερη φροντίδα και προσοχή, παρά ποιο από αυτά τα μέταλλα βρίσκεται ανακατωμένο μέσα στις ψυχές των παιδιών, και αν και δικό τους παιδί ακόμα βρεθεί να ‘χει τίποτα κράμα από χαλκό ή σίδηρο μέσα του, με κανένα (415c) τρόπο να

⁵⁰ Εκτός από την ανάλυση της Dorothea Frede στο ‘Puppets on strings’ έχω κατά νου και την ανάλυση του Malcolm Schofield στο ‘The Noble Lie, Ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, 2007, σελ.138-164’, όπου δεν γίνεται κανένας συσχετισμός των δύο μύθων.

μη το σπλαγνιστούν, αλλά να του δώσουν τη σειρά που του αξίζει από τη φυσική του κατασκευή και να το παραμερίσουν μες στους γεωργούς και τους τεχνίτες· κι αν απεναντίας βρεθεί κανείς απ' αυτούς τους τελευταίους με κάπως περισσότερο χρυσάφι ή ασήμι μέσα του, θα τους ανεβάσουν κατά την αξία του τον καθένα στην τάξη των φυλάκων ή των επικούρων⁵¹.

Και στον εν λόγω μύθο το στοιχείο του ελέγχου εισάγεται. Όπως άλλωστε είπαμε, το χωρίο ακολουθεί αμέσως μετά τη διαπραγμάτευση της ανάγκης ελέγχου-δοκιμασίας των φυλάκων. Στους άρχοντες λοιπόν το πρώτο και κυριότερο που παραγγέλλει ο θεός είναι τίποτα άλλο να μην εξετάζουν με περισσότερη φροντίδα και προσοχή, παρά ποιο από αυτά τα μέταλλα βρίσκεται ανακατωμένο μέσα στις ψυχές των παιδιών.

Εάν, όπως έχουμε υποστηρίξει, τα μέταλλα συμβολίζουν την τριμερή ψυχή, ο χρυσός όπως στους *Νόμους* την κρίση και τη φρόνηση, τότε αυτό είναι που ελέγχουν και οι άρχοντες εάν διαθέτουν οι νέοι. Μας δίδεται λοιπόν κάποια απάντηση ως προς το ποιοι είναι αυτοί που πραγματοποιούν την εξέταση για το ποιόν των νέων – οι άρχοντες. Είναι όμως η εξέταση και δοκιμασία;

Ο μύθος αμφισβητεί άμεσα την αξία της παιδείας των βιβλίων 2, 3 για τη διαμόρφωση των σωστών χαρακτήρων. Την καλεί μάλιστα 'όνειρο'. Αυτό το σημείο είναι εντυπωσιακό. Είναι κάπως όμως κατανοητό για τον μελετητή των *Νόμων*.

Θυμίζουμε ότι στο βιβλίο 7 των *Νόμων* ο Πλάτων, χρησιμοποιώντας μάλιστα μία ομηρική ρήση, υπογραμμίζει ότι σχετική μόνο αξία έχουν οι ανθρώπινες συμβουλές για την παιδεία των νέων, διότι ο θεός θα τους αποκαλύψει όσα πρέπει να γνωρίζουν.

‘Αλλά θα σου τα πει, Τηλέμαχε, η δική σου σκέψη κι άλλα θα σου τα δείξουν οι θεοί, που σου δώσανε ζωή και σε βοήθησαν να ανατραφείς σωστά’...’ (*Νόμοι*, 804). Το ίδιο πρέπει να κάνουμε κι εμείς όταν ανατρέφουμε τα παιδιά μας, που πρέπει να ξέρουν ότι μολονότι οι συμβουλές μας είναι σωστές, ο θεός θα τους αποκαλύψει όλα τα σχετικά με τις θυσίες και τους χορούς – δηλαδή σε ποιους θεούς και πότε πρέπει να αποδίδουν τιμές, ώστε να κερδίσουν την εύνοιά τους και να ζήσουν σύμφωνα με τη φύση, αφού δεν είναι παρά έρμια στα χέρια τους και δεν μετέχουν στην πραγματικότητα’.

⁵¹ ‘ἀλλὰ τὴν τῆ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὥσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργοὺς, καὶ ἂν αὖ ἐκ τούτων τις ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος φυῆ, τιμήσαντες ἀνάξουσι τοὺς μὲν εἰς φυλακὴν, τοὺς δὲ εἰς ἐπικουρίαν, ὡς χρησιμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ. τοῦτον οὖν τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν, ἔχεις τινὰ μηχανήν;’.

Στον μύθο των *Νόμων* είναι η θεϊκή αποκάλυψη που αντικαθιστά τις γνώμες και τις ανθρώπινες συμβουλές. Είναι μάλιστα η ‘ζωή σύμφωνα με τη φύση’ το επιδιωκόμενο. Στην *Πολιτεία* ο θεός πλάθει τον άνθρωπο με μία συγκεκριμένη αξία (μέταλλα), γεγονός που τον διαμορφώνει σε σχέση με την παιδεία που λαμβάνει. Η παιδεία δεν είναι η πραγματικότητα, αλλά όνειρο, όπως μας λέει ο μύθος. Είναι σαν ο θεός να διαμορφώνει εγγενείς ιδιότητες, οι οποίες μάλιστα είναι και κληρονομικές (από χρυσό γένος γεννιούνται παιδιά με χρυσό μέταλλο εκτός από εξαιρέσεις) που υπερισχύουν έναντι επίκτητων ιδιοτήτων όπως η παιδεία.

Φαίνεται γενικότερα να μας παρουσιάζεται μία σημαντική διάκριση με το μύθο των μετάλλων. Από τη μια πλευρά έχουμε τον πολιτισμό, την παιδεία και την ανατροφή που έχουν προσφέρει οι άνθρωποι στους νέους, που έχει περιγραφεί στα πρώτα βιβλία της παιδείας, να παρομοιάζεται με ‘όνειρο’. Δηλαδή με κάτι μη υπαρκτό, κάτι που συνεχώς αλλάζει, κάτι μη αληθινό. Από την άλλη έχουμε μία πιο σταθερή ανατροφή, αλλά και πολιτισμό (όπλα, σκεύη) που δίδεται από τον θεό στους νέους. Ένας πολιτισμός που συμβολίζεται με τα φυσικά μέταλλα.

Τα μέταλλα αυτά είναι ξεκάθαρο ότι αντιστοιχούν στις τρεις τάξεις της πόλης, τους δημιουργούς, τους φύλακες και τους άρχοντες. Μήπως όμως δεν αφορούν μόνο σε διαφορετικές τάξεις της πόλης, αλλά σε διαφορετικά τμήματα του ψυχισμού του ατόμου; Και είναι άραγε κατασκευαστική η θεϊκή λειτουργία της ανάμιξης των μετάλλων ή διαπλαστική; Επιπλέον έχει ο άνθρωπος κάποια δυνατότητα αντίδρασης σε αυτή τη λειτουργία ή ο θεός αποφασίζει για τη τελική διαμόρφωση του ατόμου;

Όλα αυτά τα ερωτήματα οδηγούν σε κάποιες ενστάσεις σε ερμηνείες που έχουν δοθεί για τον αιγιματικό μύθο των μετάλλων. Ως εφαλτήριο αυτών των ενστάσεων είναι μια εντελώς διαφορετική τοποθέτηση για τη σκοπιμότητα του μύθου. Ας ξεκινήσουμε όμως από αυτό.

Ο Malcolm Schofield (2007) στην εξαιρετική του ανάλυση για τον μύθο⁵² υποστηρίζει ότι ο σκοπός της παρουσίας αυτού του μύθου στην *Πολιτεία* είναι να δικαιολογήσει μία φυσική αδελφότητα μεταξύ αυτόχθονων πολιτών, βασισμένη σε μία θεϊκή κατανομή αξιωμάτων που δικαιολογεί τις διαφορετικές τάξεις της πολιτείας. Διατείνεται ο Schofield ότι ο μύθος θέλει να δώσει ένα καλό κίνητρο στους φύλακες για να κυβερνήσουν, διότι έτσι όπως είναι αδέρφια με τις υπόλοιπες τάξεις θα πρέπει να ενδιαφέρονται για αυτές και για τον τόπο τους.

⁵² Malcom Scolfield, (2007). ‘*The Noble Lie*’, Cambridge University Press., σελ. 138-164.

Αυτό είναι το κεντρικό νόημα του μύθου, σύμφωνα με τον Schofield. Ωστόσο, παρά το ότι υποστηρίζει ότι στην *Πολιτεία* υπάρχει έλλειψη του κινήτρου για την ανάληψη της εξουσίας από τους φύλακες, την οποία ο μύθος των μετάλλων έρχεται να καλύψει, ο ίδιος και στο εν λόγω κείμενό του αναφέρεται σε σημαντικά χωρία του έργου που παρουσιάζουν ξεκάθαρα και χωρίς μυθικές αναφορές αυτό το κίνητρο.

Τα χωρία αυτά είναι: α) 412d περί ανάληψης της εξουσίας επειδή το ατομικό και το κοινωνικό συμφέρον συμπίπτουν, β) 346d περί ανάληψης της εξουσίας επειδή δεν υπάρχει άλλη επιλογή, και σε αντίθετη περίπτωση κάποιος χειρότερος θα αναλάβει την εξουσία, γ) 519d περί επιστροφής των φιλοσόφων στη σπηλιά (ανάληψη εξουσίας) για το συνολικό καλό και για την ανταπόδοση στην πόλη της καλής ανατροφής που έλαβαν.

Συνεπώς, σε αυτά τα χωρία, λίγο ως πολύ, ο Schofield εντοπίζει αρκετά καλά κίνητρα για την αδελφότητα των πολιτών. Ο μύθος των μετάλλων φαίνεται λοιπόν με βάση αυτά τα χωρία να είναι πλεονασμός.

Εμείς εντοπίζουμε το κεντρικό νόημα του μύθου αλλού. Σε τρία σημεία όμως συμφωνούμε αρκετά με τον Schofield. Πρώτον, όπως κι εκείνος παρατηρεί, ο μύθος εντάσσεται στο πλαίσιο της πραγμάτευσης της παιδείας των φυλάκων. Άρα και το κεντρικό του νόημα εκτιμούμε ότι κάπως θα σχετίζεται με την προηγούμενη πραγμάτευση της παιδείας.

Δεύτερον, πράγματι, όπως παρατηρεί και ο Schofield, ο Σωκράτης νιώθει έντονη αμηχανία κι άβολα όταν ξεκινά να μιλήσει για αυτόν τον μύθο. Στο 414c φαίνεται ακριβώς αυτή η αμηχανία αφού ο συνομιλητής του Σωκράτη παρατηρεί "πόσο φαίνεσαι πως φοβάσαι να το (το γενναίο ψέμα) βγάλεις από το στόμα σου!" και ο Σωκράτης απαντά "Θα ομολογήσεις και συ πόσο πολύ δίκιο έχω να διστάζω, όταν θα τ' ακούσεις". Εμείς παρατηρούμε ότι αυτή η στάση του Σωκράτη μας θυμίζει έντονα τη διστακτικότητα και την αμηχανία του Αθηναίου στους *Νόμους*, όταν και πάλι, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης της παιδείας, εισήγαγε ιδέες για τους θεούς (βλ. κεφάλαιο 2).

Και τρίτον, υπάρχει μία αντιστοιχία χωρίων με τους *Νόμους* όπως σημειώνει ο Schofield, αλλά δεν συμφωνούμε σε ποια χωρία αυτή θα πρέπει να εστιαστεί. Ο Schofield βρίσκει ομοιότητα του μύθου των μετάλλων με το χωρίο των *Νόμων* που μιλά για τη χρησιμότητα του ψέματος προκειμένου για τη διατήρηση της ενότητας της κοινωνίας (663e-664a). Εμείς βρίσκουμε μία πιο σημαίνουσα αντιστοιχία με τον μύθο της αρετής, σύμφωνα με τον οποίο ο χρυσός στη σύσταση του ατόμου θα πρέπει να υπερισχύσει στα άλλα υλικά, δηλαδή η κρίση θα πρέπει να υπερισχύει στις επιρροές των διαφορών παθών που προξενούνται από την παιδεία.

Αυτά ακριβώς τα σημεία μας οδηγούν και στη δική μας ερμηνεία του μύθου. Εκτιμούμε ότι στον μύθο των μετάλλων αντιτίθενται δύο βασικοί πολιτισμοί, ο εξωτερικός ‘τεχνητός’ πολιτισμός, που καλείται ‘όνειρο’ κι ο εσωτερικός, φυσικός πολιτισμός, των μετάλλων, που ανταποκρίνεται στην τριμερή ψυχή, η οποία διαμορφώνεται (πλάθεται στο κείμενο) από τον θεό.

Και η αξία του μύθου έγκειται στην ίδια αξία του μύθου της αρετής στους *Νόμους*, όπως παρουσιάζεται στο βιβλίο 4 των *Νόμων*. Το μήνυμα ήταν εκεί (διαμέσου των λόγων του επικρινόμενου Ομήρου στην *Πολιτεία*): νεαρέ, μην ανησυχείς και πολύ για την παιδεία σου και για αυτά που σου λένε οι εκπολιτιστές σου, διότι σε τελική ανάλυση τα βασικά θέματα θα σου αποκαλυφθούν από τους θεούς, κι αυτά αφορούν στα θεϊκά ζητήματα. Με τον ίδιο τρόπο ο μύθος των μετάλλων περνάει το μήνυμα ότι τελικά, ένα όνειρο ήταν η περιγραφείσα παιδεία και η βασική διαμόρφωση της ψυχής του νέου γίνεται από τον θεό.

Το ζήτημα τώρα του τρόπου που γίνεται αυτή η διαμόρφωση ξαναπροκύπτει. Είχαμε υποστηρίξει προηγουμένως ότι ο πολιτισμός ως είχε την εποχή του Πλάτωνα και επικρίνεται και χρήζει μεταρρύθμισης στην *Πολιτεία*.

Από την άλλη υποστηρίξαμε ότι αυτή η επίκριση και το μεταρρυθμιστικό έργο μπορεί να είναι ένα είδος διαπαιδαγώγησής μας ώστε να αντιμετωπίζουμε τα διαφορετικά είδη πολιτισμού που παρουσιάζονται κατά καιρούς κι αποτελούν δοκιμασίες σε σχέση με τη γνώση κάποιων βασικών δογμάτων.

Η μεταρρύθμιση δηλαδή είναι πρωτίστως εσωτερική. Αυτή τώρα η εσωτερική μεταρρύθμιση, στον ψυχισμό του ατόμου, είναι που, καθώς θα δείξουμε, αναλαμβάνεται από το θεό στον μύθο των μετάλλων.

Το χωρίο στο οποίο θα θέλαμε να σταθούμε είναι το εξής : ‘Ναι μεν, είστε βέβαια όλοι μες στην πόλη αδελφοί —έτσι θα συνεχίσουμε το παραμύθι— ο θεός όμως, όταν σας έπλαττε, όσοι από σας είναι ικανοί να κυβερνούν, ανακάτωσε χρυσάφι μέσα στα συστατικά τους, και γι’ αυτό είναι οι πιο πολύτιμοι απ’ όλους. Σ’ όσους πάλι κάνουν για επίκουροι, ασήμι· σίδηρο τέλος και χαλκό, στους γεωργούς και τους άλλους τεχνίτες. (415a)⁵³.

⁵³ ‘έστε μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, ἀλλ’ ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἰκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν: ὅσοι δ’ ἐπίκουροι, ἄργυρον: σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς’.

Ο συνήθης τρόπος ερμηνείας του εν λόγω χωρίου, όπως και αυτός που γίνεται από τον Schofield, είναι ότι ο θεός κατασκευάζει τις ψυχές με τα εν λόγω μέταλλα κι επιπλέον αυτές δεν έχουν 'λέγειν' σε αυτή την κατασκευαστική διαμόρφωση. Λέει σχετικά ο Schofield ότι η ειδικευση σε διαφορετικές λειτουργίες οφείλεται σε φυσικές ιδιότητες του καθενός και οι πολιτικές ρυθμίσεις που αυτές συνεπάγονται δεν έχουν να κάνουν με την ανθρώπινη βούληση, αλλά αντικατοπτρίζουν το πώς τα πράγματα είναι (από τη φύση).

Είναι όμως σίγουρα έτσι τα πράγματα; Καταρχήν, το κείμενο φανερώνει μία διάρκεια και μία διαδικασία στην διαπλαστική λειτουργία των ψυχών από τον θεό. Δεν φαίνεται να είναι μία αυτοτελής δράση, κάτι που γίνεται για μια φορά. Το κείμενο λέει 'στην πραγματικότητα όλον αυτό τον καιρό οι φύλακες βρισκότουσαν μέσα στην γη πλαττόμενοι και τρεφόμενοι, καθώς και τα όπλα και τα σκεύη αυτών'.

Πρόκειται θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε για την περιγραφή μιας άλλης εκπολιτιστικής εποχής, αυτής που είναι 'μέσα στη γη', πριν τη γέννηση των φυλάκων, δηλαδή θα λέγαμε πριν από την ανάληψη της δημόσιας δράσης τους. Σε αυτή την εποχή οι φύλακες 'πλάθονται και τρέφονται', δηλαδή διαμορφώνονται και ανατρέφονται, έννοιες που παραπέμπουν σε μία διαρκούσα εκπαιδευτική διαδικασία. Κι αυτή η εποχή θα μπορούσε κάλλιστα να είναι η εποχή που οι φιλόσοφοι βρίσκονται μέσα στο σπήλαιο.

Η ανάμιξή τους με τα διάφορα μέταλλα δεν φαίνεται να είναι μια θεϊκή επιλογή, δίχως τη συμμετοχή της δικής τους βούλησης, καθώς υποστηρίζεται από τον Schofield. Το κείμενο εν προκειμένω έχει σημασία: 'ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς', δηλαδή, όσοι από πριν ήταν ικανοί να κυβερνούν, αναμείχθηκαν με χρυσό, κατά τη γέννησή τους. Είναι άραγε αυτή η αναφορά σχετική με τη μετεμψύχωση που υποστηρίζει ο Πλάτων σε άλλα έργα, όπως στον *Φαίδρο*;

Όπως διαπιστώσαμε, η γέννησή τους αφορά όλη αυτή την περίοδο που διαμορφώνονταν και πριν να ξεβγαθούν από τη γη, πριν δηλαδή να αναλάβουν την εξουσία. Αυτή την περίοδο σφυρηλατήθηκαν με χρυσό, δηλαδή είχαν κάποια έφεση να κυβερνούν κι αυτή υποστηρίχθηκε, ολοκληρώθηκε με τη θεία επέμβαση της σφυρηλάτησης. Μία επέμβαση που θα μπορούσε να φανερώνει και τη δοκιμασία που συζητήθηκε πριν από τον μύθο των μετάλλων.

Με άλλα λόγια, η εν λόγω ερμηνεία μας του μύθου των μετάλλων, ανάγει την παιδεία – ανατροφή των φυλάκων σε μία θεϊκή διαδικασία που μόνον ως εργαλείο έχει την εκάστοτε παιδεία/πολιτισμό της πόλης. Οι άρχοντες της πόλης οφείλουν να εξετάζουν προσεκτικά τον

χαρακτήρα των διαφορετικών πολιτών, αλλά οι τελικώς υπεύθυνοι για την διαμόρφωσή του, είναι το ίδιο το άτομο και ο θεός.

3. Οι τύποι περί θεολογίας (379 a) το αντικείμενο της δοκιμασίας του νέου.

‘Όταν κανείς μάς λέγει τέτοια για τους θεούς, θα του γυρίσομε τις πλάτες και δε θα του δώσομε τα ψαλτικά του, ούτε και στους δασκάλους θα επιτρέψομε να τα μεταχειρίζονται για την ανατροφή των παιδιών, αν εννοούμε οι φύλακές μας να γίνουν θεοσεβείς και με τους θεούς όμοιοι όσο περισσότερο είναι δυνατό αυτό για άνθρωπο. Εγκρίνω κι εγώ, είπε, αυτούς τους τύπους και θα τους εφαρμόζα σα νόμους’ [383c]⁵⁴.

Η πρώτη μεταρρυθμιστική λειτουργία στον πολιτισμό της *Πολιτείας* αφορά στο περιεχόμενο της ποίησης και συγκεκριμένα στα λεγόμενα για τους θεούς. Εκεί ο Σωκράτης εντοπίζει δυο βασικά λάθη που γίνονται από τους ποιητές. Πρώτον, παρουσιάζουν τους θεούς ως αίτιους και για τα κακά πράγματα που συμβαίνουν στους ανθρώπους και δεύτερον παρουσιάζουν τους θεούς ως πολύμορφους και πονηρούς.

Ο Σωκράτης επιχειρηματολογεί πειστικά έναντι αυτών των δύο θέσεων κι εγκαθιδρύει δύο βασικούς ‘τύπους’ και ‘νόμους’ για τους θεούς (380 c 7), οι οποίοι αποτελούν και τον ακρογωνιαίο λίθο της παιδείας των πολιτών.

Οι δύο αυτοί τύποι της θεολογίας, όπως τους αποκαλεί ο ίδιος ο Σωκράτης (‘τύποι περί θεολογίας’ – 379 a), είναι α) ότι οι θεοί είναι αγαθοί και ως εκ τούτου είναι υπαίτιοι για ό,τι αγαθό και δεν μπορούν να βλάψουν, και β) ότι οι θεοί είναι τέλειοι και έτσι δεν έχουν ανάγκη να αλλάζουν μορφή από εσωτερικά ή εξωτερικά αίτια.

Θα δούμε την επιχειρηματολογία λίγο παρακάτω. Αυτό όμως που τώρα έχει εξίσου σπουδαία σημασία είναι η θέση αυτών των τύπων για την ευρύτερη παιδεία και τον πολιτισμό των φυλάκων.

Στην παρούσα μελέτη δώσαμε ιδιαίτερη σημασία στην έννοια της δοκιμασίας των φυλάκων. Φτάσαμε μάλιστα στο σημείο να υποστηρίξουμε ότι ο όλος πολιτισμός, αναμορφωτικός και μη, υπάγεται στο πλαίσιο της δοκιμασίας των φυλάκων και αυτή η δοκιμασία/επιμόρφωση ίσως γίνεται από τον θεό, σύμφωνα με τον μύθο των μετάλλων.

⁵⁴ ‘Όταν τις τοιαῦτα λέγη περί θεῶν, χαλεπανοῦμέν τε καὶ χορὸν οὐ δώσομεν, οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἐάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νέων, εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίνεσθαι, καθ’ ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἶόν τε. παντάπασιν, ἔφη, ἔγωγε τοὺς τύπους τούτους συγχωρῶ, καὶ ὡς νόμοις ἂν χρῶμην’.

Το ερώτημα τώρα που προκύπτει είναι, εάν όντως οι φύλακές μας δοκιμάζονται, ποιες είναι οι αξίες, οι σταθερές πάνω στις οποίες δοκιμάζονται. Ποιο είναι το αντικείμενο της δοκιμασίας τους;

Εάν επιστρέψουμε στο κείμενο περί εκβολής των σωστών δοξασιών που αναφέραμε πρωύτερα, θα δούμε ότι η δοκιμασία των φυλάκων έγκειται στη φύλαξη του δόγματος ότι πάντοτε θα πρέπει να πράττουν το καλό για την πόλη και στη φύλαξη της καλής μουσικής παιδείας τους και του ρυθμού και της αρμονίας:

‘αν φαίνεται σε κάθε του περίπτωση κόσμιος, αν είναι ικανός να φυλάγει τον εαυτό του και τη μουσική που έμαθε, και για να αποδείξει πως είναι σύμφωνη η διαγωγή του σε όλα αυτά με τους νόμους της αρμονίας και του ρυθμού, έτσι που να είναι χρησιμότετος και στον εαυτό του και στην πολιτεία. Και όποιος βγει καθαρός κάθε φορά απ’ όλες αυτές τις δοκιμασίες, και στην παιδική και στη νεανική και στην ανδρική του ηλικία, να τον διορίζομε άρχοντα και φύλακα της πολιτείας και να τον γεμίζομε τιμές όσο ζει, κι όταν πεθάνει να τον τιμούμε με τάφους και με τα μεγαλύτερα δείγματα σεβασμού της μνήμης του’ [414a].

Η φύλαξη λοιπόν της μουσικής που έμαθαν, με την ευρεία έννοια, θα είναι το αντικείμενο της δοκιμασίας τους. Και το ενδιαφέρον τους για το καλό της πόλης. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο βασικοί ‘τύποι’ που ορίζει ο Σωκράτης για τους θεούς θα είναι αυτό στο οποίο δοκιμάζονται και εξετάζονται οι νέοι, κατά πόσον δηλαδή διατηρούν αυτούς τους τύπους και δρουν με βάση αυτούς. Το ότι αυτοί οι τύποι είναι το κυρίαρχο κομμάτι της παιδείας των νέων φανερώνεται από την όλη λογική της διαπραγμάτευσης της παιδείας στα πρώτα βιβλία της *Πολιτείας*.

Όπως είδαμε, το μεταρρυθμιστικό έργο του Πλάτωνα έχει τέσσερα στάδια και το πρώτο, αλλά και πιο σημαντικό, αφορά στο περιεχόμενο της μουσικής, δηλαδή στα λεγόμενα για τους θεούς. Μετά από τα λεγόμενα για τους θεούς, είναι ο τρόπος ομιλίας για τους θεούς (δεύτερο στάδιο), έπειτα ο ρυθμός (τρίτο στάδιο) και τέλος το κοινωνικό πλαίσιο (τέταρτο στάδιο).

Κι αυτή η ιεράρχηση είναι φανερή από πολλές απόψεις. Γνωρίζουμε ότι η επική ποίηση (αυτή του Ησίοδου και του Ομήρου) ήταν η σπουδαιότερη τέχνη στην αρχαιότητα, με την προστάτιδά της, την Κλειώ, να κατέχει την πρώτη θέση ανάμεσα στις Μούσες. Η σπουδαιότητα έγκειται στην έμπνευση που χρειαζόταν για την αναφορά στα θεϊκά θέματα. Από εδώ λοιπόν ξεκινά και το μεταρρυθμιστικό έργο του Πλάτωνα κι εδώ βασίζεται και η υπόλοιπη μεταρρύθμιση που προτείνει.

Άλλωστε κι ο ίδιος τονίζει ότι η αρμονία και ο ρυθμός (που βρίσκονται στο τρίτο στάδιο της μεταρρύθμισης) θα πρέπει να συμφωνούν με το περιεχόμενο της ποίησης (398 c). Στο δεύτερο στάδιο βρίσκεται ο τρόπος της ομιλίας/έκφρασης για τους θεούς, στο τρίτο, όπως είπαμε, η αρμονία και ο ρυθμός και στο τέταρτο, το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο η μεταρρύθμιση πραγματώνεται (σύμφωνα και με την εξαιρετική ανάλυση του Burnyeat).

Το περιεχόμενο της ποίησης και η ευσέβεια

Όμως το περιεχόμενο της ποίησης για τους θεούς συντείνει και στην απόκτηση μίας βασικής αρετής, που φαίνεται να τοποθετείται στην κορυφή της εξέτασης των αρετών που αποκτώνται μέσω της παιδείας. Πρόκειται για την ευσέβεια.

Όταν ο Σωκράτης ολοκληρώνει την εξέταση του θεϊκού περιεχομένου της ποίησης και της διατύπωσης των δύο βασικών ‘τύπων’ περί των θεών, σημειώνει ότι όλα αυτά ελέχθησαν ώστε ‘οι φύλακές μας να γίνουν θεοσεβείς και με τους θεούς όμοιοι όσο περισσότερο είναι δυνατό αυτό για άνθρωπο (383c)’. Έχουμε δει και στον *Θεαίτητο* ότι η ομοίωση στο θείο συνδέεται άμεσα με τη δικαιοσύνη, την ευσέβεια και τη φρόνηση.

Επιπλέον, η μετέπειτα ανάλυση του περιεχομένου της παιδείας αφορά στις άλλες γνωστές μας αρετές. Συγκεκριμένα, το τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας* ξεκινά ως εξής: ‘Τέτοια λοιπόν είναι εκείνα που, καθώς νομίζω, πρέπει ευθύς από την παιδική τους ηλικία ν’ ακούσουν κι εκείνα που δεν πρέπει ν’ ακούσουν οι άνθρωποι που θέλομε να τιμούν τους θεούς ...τώρα λοιπόν, αν θέλομε να ‘ναι και ανδρείοι...’ (386a).

Κι όταν ολοκληρώνει τη διαπραγμάτευση της ανδρείας, στο 389 d ξεκινά τη διαπραγμάτευση της σωφροσύνης : ‘Και δε μου λες; δε θα μας χρειαστεί ακόμα και η σωφροσύνη για τους νέους μας;’ Κι όταν ολοκληρώνεται η ομιλία για την σωφροσύνη ξεκινά η ανάλυση της δικαιοσύνης. Στο 392 b ολοκληρώνει ο Πλάτων την παρουσίαση του σωστού περιεχομένου της ποίησης λέγοντας :

‘Γιατί θα πούμε, νομίζω, πως οι ποιητές και οι μυθογράφοι πέφτουν στο πιο μεγάλο λάθος, όταν μιλούν για τους ανθρώπους και λένε πως υπάρχουν πολλοί άδικοι που όμως είναι ευτυχισμένοι, και απεναντίας δίκαιοι που είναι δυστυχισμένοι, πως η αδικία ωφελεί, όταν κατορθώνει να κρύβεται, πως η δικαιοσύνη είναι καλό για τον άλλον, όχι όμως και για κείνον

που την έχει· αυτά όμως όλα εμείς θα τους απαγορέψουμε να τα λένε, και θα τους προστάξουμε να ψάλλουν και να μυθολογούν ολωσδιόλου τα εναντία⁵⁵.

Συνεπώς, οι δύο τύποι της θεολογίας που εισάγει ο Πλάτων, είναι και τύποι ευσέβειας αλλά κι αρετής. Όπως και σε άλλα έργα του Πλάτωνα, όπως στον *Πρωταγόρα* 329 d όπου η ευσέβεια είναι μέρος της αρετής, έτσι κι εδώ, η ευσέβεια συμβαδίζει με τις άλλες αρετές και βρίσκεται μόνο ένα βήμα πριν από την ομοίωση στο θείο. Ο όσιος άνθρωπος μπορεί να ομοιάσει στο θείο.

Παράλληλα οι δύο τύποι της θεολογίας είναι και ‘νόμοι’ της πόλης. Έτσι τους ονομάζει ο Γλαύκων (383 c), δίδοντάς τους έτσι και την πολιτική τους αξία. Κι αυτή η πολιτική αξία είναι που τους συνδέει επιπλέον με τον μύθο των μετάλλων.

Εκεί είδαμε ότι οι φύλακες δοκιμάζονται για τη διατήρηση της μουσικής τους παιδείας, αλλά και για τη διατήρηση του ενδιαφέροντος τους για τα πολιτικά πράγματα. Ο Schofield θεωρεί ότι αυτό το πολιτικό ενδιαφέρον δεν θεμελιώνεται επαρκώς στην επιχειρηματολογία του Πλάτωνα, γι’ αυτό και χρησιμοποιεί έναν μύθο για να δείξει ότι ως αδέρφια οι φύλακες, γεννημένοι από την ίδια μάνα, τη γη, ενδιαφέρονται ο ένας για τον άλλο και για την πατρίδα τους. Όμως αυτό το ενδιαφέρον, αντιτείνουμε, προκύπτει σθεναρά από τους δύο τύπους της θεολογίας.

Αναφέρει ο Πλάτων στην ολοκλήρωση της συζήτησης περί των δύο τύπων :

‘Τέτοια λοιπόν είναι, είπα εγώ, εκείνα που, καθώς νομίζω, πρέπει ευθύς από την παιδική τους ηλικία ν’ ακούσουν κι εκείνα που δεν πρέπει ν’ ακούσουν οι άνθρωποι που θέλομε να τιμούν τους θεούς και τους γονείς των και να μη θεωρούν για τιποτένιο πράγμα την αγάπη και την ομόνοια μεταξύ τους (386a)⁵⁶’.

Γίνεται δηλαδή εδώ άμεση η διασύνδεση των δύο τύπων της θεολογίας με την αγάπη και την ομόνοια μεταξύ των πολιτών και την τιμή προς τους γονείς. Ενώ ο Schofield αναφέρει ότι ‘το ενδιαφέρον προκύπτει από την αγάπη (φιλία) για κάτι. Η κοινότητα συμφέροντος είναι απαραίτητη για αυτή την αγάπη. Το επιχείρημα όμως γιατί είναι προς το συμφέρον των φυλάκων να προωθούν το καλό της πόλης δεν προκύπτει πουθενά’. Ωστόσο αυτή η κοινότητα

⁵⁵ ‘κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα, ὅτι εἰσὶν ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλιοι, καὶ ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ, ἢ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία: καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν, τὰ δ’ ἐναντία τούτων προστάξιν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν. ἢ οὐκ οἶει; εὖ μὲν οὖν, ἔφη, οἶδα. οὐκοῦν ἐὰν ὁμολογῆς ὀρθῶς με λέγειν, φήσω σε ὠμολογηκέναι ἃ πάσαι ζητοῦμεν;’.

⁵⁶ ‘τὰ μὲν δὴ περὶ θεοῦ, ἧν δ’ ἐγώ, τοιαῦτ’ ἄττα, ὡς ἔοικεν, ἀκουστέον τε καὶ οὐκ ἀκουστέον εὐθύς ἐκ παίδων τοῖς θεοῦς τε τιμήσουσιν καὶ γονέας τήν τε ἀλλήλων φιλίαν μὴ περὶ σμικροῦ ποιησομένους’.

συμφέροντος και η φιλία προκύπτει από τους δύο τύπους της θεολογίας, σύμφωνα με το προαναφερθέν απόσπασμα.

Στους *Νόμους* το εν λόγω ζήτημα (σχέση ευσέβειας κι ανθρώπινης φιλίας) αναλύεται εκτενώς (βλέπε κεφάλαιο 1 παρούσης μελέτης). Με αποκορύφωμα μάλιστα την διδαχή προς τους νέους στο βιβλίο 10 των *Νόμων* όπου ο Αθηναίος απευθύνεται στους νέους λέγοντας:

‘Εκείνος που φροντίζει για όλα, έχει ρυθμίσει τα πάντα αποβλέποντας στη διατήρηση και την τελειοποίηση του συνόλου, του οποίου όλα τα μέρη πάσχουν κι ενεργούν ανάλογα με τις δυνατότητές τους. Αυτά τα μέρη βρίσκονται κάτω από την εποπτεία δυνάμεων που έχουν τελειοποιήσει ακόμη και τις πιο μικρές λεπτομέρειες του σύμπαντος. Ανάμεσά τους είσαι κι εσύ, ανόητε, μια μονάδα που πάντα αποβλέπει στο σύνολο, έστω κι αν έχεις ξεχάσει ότι τίποτα δεν δημιουργείται παρά μόνο για να προσφέρει μακροχρόνια ευτυχία στη ζωή του σύμπαντος κι ότι τίποτα δεν έγινε για χάρη σου αλλά για χάρη εκείνου. Ο γιατρός κι ο έμπειρος τεχνίτης αποβλέπουν πάντα στο καλό του συνόλου και χειρίζονται τα όργανα της δουλειάς τους με τρόπο ώστε να συμβάλλουν στο γενικό καλό κι όχι στο καλό ενός μόνο τμήματος. Εσύ όμως δυσανασχετείς γιατί δεν καταλαβαίνεις ότι το ωφελιμότερο για σένα γίνεται ωφέλιμο τόσο στο σύνολο όσο και σε σένα, χάρη στην κοινή σας καταγωγή’ (903 b-e).

Στην *Πολιτεία* το ενδιαφέρον για τα κοινά, για την πόλη και τους συμπολίτες, σε σχέση με την ευσέβεια, θεμελιώνεται στην ιδέα ότι ο θεός είναι αγαθός και μηνοειδής. Είναι συνεπώς αιτία μόνον αγαθών πραγμάτων και οι ενέργειές του είναι παραδείγματα αρετής προς μίμηση. Έτσι οι δυο πρωταρχικές ιστορίες για τους θεούς πρέπει ιδιαίτερα να προσεχθούν, διότι δίδουν άσχημο παράδειγμα για τους ανθρώπους.

Αυτές είναι α) η συμπεριφορά του Ουρανού προς τον Κρόνο και αντιστοίχως του Κρόνου και του Δία και β) οι επιβουλές και μάχες των θεών μεταξύ τους. Αυτές οι ιστορίες, μας λέει ο Πλάτων, που αφορούν σε εχθρότητες για συγγενείς και φίλους, είναι ανόσιες και θα πρέπει να αποφεύγονται (378 c). Κι ακριβώς το αντίθετο αυτών των ιστοριών είναι που προωθεί την τιμή προς τους γονείς και τη φιλία προς τους συμπολίτες. Και το αντίθετο εύλογα θεμελιώνεται στην αγαθότητα του θεού.

Συνεπώς, οι δύο τύποι της θεολογίας, όπως τους αποκαλεί ο Σωκράτης στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*, είναι τύποι ευσέβειας, αρετής και πολιτικής αρετής. Είναι επίσης η βάση του μεταρρυθμιστικού έργου της *Πολιτείας* και το αντικείμενο της δοκιμασίας των φυλάκων.

Παράρτημα

Αξίζει σε αυτό το σημείο να προβούμε σε μία παρέκβαση από την ανάπτυξη των κεφαλαίων μας για να κάνουμε κάποιες παρατηρήσεις αναφορικά με την έννοια του θεού για τον Πλάτωνα. Κι αυτό το σημείο ίσως είναι το καταλληλότερο, διότι θεωρούμε ότι στα τρία έργα που μόλις εξετάσαμε, της μέσης και ύστερης περιόδου της πλατωνικής φιλοσοφίας, στην *Πολιτεία*, στον *Τίμαιο* και στους *Νόμους* ο Πλάτωνας μας αποδίδει τρεις βασικές απόψεις του θείου : την ιδέα του Αγαθού στην *Πολιτεία*, τον Νου – Δημιουργό στον *Τίμαιο* και την παγκόσμια ψυχή και την ψυχή ως το πρώτο κινούν στους *Νόμους*.

Στην αναζήτηση του θεού για τον Πλάτωνα από τους μελετητές του και οι τρεις αυτές απόψεις, η καθεμιά από αυτές ξεχωριστά, έχει αποτελέσει τον υποψήφιο θεό του φιλοσόφου. Κάποιες φορές δυο από αυτές έχουν ταυτιστεί για την απόδοση του θείου- όπως ο Νους και η Ιδέα του Αγαθού. Όλες όμως οι απόψεις παρουσιάζουν προβληματισμούς τόσο για την αυτοτελεία τους, αλλά και τις μεταξύ τους σχέσεις. Μας προσφέρουν όμως ταυτόχρονα και κάποιες δυνατότητες καλύτερης κατανόησης του θείου στον Πλάτωνα.

Η παγκόσμια Ψυχή στον *Τίμαιο* και οι θείες ψυχές των *Νόμων*. Φαίνεται καταρχάς σχεδόν αδιαμφισβήτητο ότι η παγκόσμια ψυχή στον *Τίμαιο* και οι θεϊκές ψυχές στους *Νόμους* ταυτίζονται ή τουλάχιστον παρουσιάζουν θεμελιώδη κοινά χαρακτηριστικά. Μέσω αυτών ο κόσμος τίθεται σε κίνηση, μέσω αυτών ο νους εκδηλώνεται στον κόσμο, μέσω αυτών εκδηλώνεται η θεϊκή δημιουργία και φροντίδα, μέσω αυτών ο άνθρωπος μπορεί να προσεγγίσει έμμεσα, όσο είναι δυνατόν, τον νου. Και είδαμε παραπάνω τα σχετικά αποσπάσματα στον *Τίμαιο* και στους *Νόμους*.

Οι ψυχές των *Νόμων* και η παγκόσμια ψυχή, μας λένε ξεκάθαρα τα κείμενα, είναι θεοί. Είναι όμως η παγκόσμια ψυχή ο αυτοτελής, ύψιστος θεός για τον Πλάτωνα; Η παγκόσμια ψυχή, όπως και οι θεϊκές ψυχές των *Νόμων* βρίσκονται σε σχέση εξάρτησης από τον Νου. Στον *Τίμαιο* η παγκόσμια ψυχή δημιουργείται από τον Δημιουργό – Νου και στους *Νόμους* οι ψυχές είναι θεϊκές μόνο όταν έχουν οδηγό τον νου (*Νόμοι 10*, 897b). Αυτή η σχέση εξάρτησης προβληματίζει κάπως τους μελετητές και για την θεώρηση της παγκόσμιας ψυχής ως θεό, αλλά και για τη θεώρηση του Νου ως θεό.

Ο Νους. Είναι αδιαμφισβήτητο ότι οι αναφορές στο νου στον Πλάτωνα γίνονται πάντοτε σε συνάρτηση με τη ψυχή, όπως είδαμε στον *Τίμαιο* και στους *Νόμους*. Φαίνεται εξαιρετικά δύσκολο ο νους να υπάρχει και να δρα ανεξάρτητα από την ψυχή. Όμως, τουλάχιστον δύο

σύγχρονες σημαντικές μελέτες⁵⁷ της μεταφυσικής και θεολογίας του Πλάτωνα επιχειρηματολογούν ότι ο νους είναι ο ύψιστος θεός στον Πλάτωνα. Και η μια είναι του Stephen Menn (1995) σύμφωνα με την οποία ο νους είναι η αιτία της τάξης στο σύμπαν, ο Δημιουργός στον *Τίμαιο* που υπάρχει ανεξάρτητα από τις ψυχές⁵⁸ και τα σώματα που δημιουργεί και επιβάλλει τη τάξη σε αυτά.⁵⁹ Ο Menn μάλιστα τονίζει στο βιβλίο του την ορολογία του Πλάτωνα που δίδει την εντύπωση ότι ο νους είναι ή λειτουργεί σαν τις Ιδέες. Υποστηρίζει λοιπόν ότι είναι ενδεχομένως μια Ιδέα και γι' αυτό μπορεί και υπάρχει ανεξάρτητα από την ψυχή η οποία απλά συμμετέχει στον νου⁶⁰.

Αυτή η ερμηνεία του Menn έχει δεχθεί κάποιες κριτικές και αξίζει εδώ να αναφερθεί η βασικότερη όπως εμφανίζεται στον Gerd Van Riel (2013). Ο Van Riel διερωτάται πώς είναι δυνατόν ο νους να είναι μία Ιδέα και ταυτόχρονα να ατενίζει και ο ίδιος τις Ιδέες (και να τις χρησιμοποιεί ως μοντέλα στη δημιουργία, όπως μας γίνεται γνωστό στον *Τίμαιο*, 28a). Επίσης, πώς είναι δυνατόν ο νους να νοεί ενεργά όταν είναι Ιδέα, εφόσον οι Ιδέες στον Πλάτωνα κάθε άλλο παρά ενεργές είναι. Κι εδώ ακριβώς είναι που ο Menn αποδέχεται την αναγκαιότητα της ψυχής για την πραγμάτωση - δράση του νου. Μία αναγκαιότητα που τελικώς περιορίζει την αυτοτέλεια του νου.

Η Ιδέα του Αγαθού. Μια δεύτερη σύγχρονη μελέτη που αναγνωρίζει τον νου ως τον ύψιστο θεό στον Πλάτωνα είναι του Michael Bordt (2006)⁶¹. Ο Bordt βασιζόμενος στην μελέτη της *Πολιτείας* πηγαίνει όμως ένα ακόμη βήμα παραπέρα ταυτίζοντας τον Νου με την Ιδέα του Αγαθού. Το βασικό του επιχείρημα είναι ότι ο νους ευθύνεται για την τάξη στον κόσμο (*Φαίδων*, 96a-102a), με τον ίδιο τρόπο που και η Ιδέα του Αγαθού παρέχει την τάξη στον κόσμο των Ιδεών στην *Πολιτεία*. Όμως, όπως παρατηρεί ο Van Riel, παραβλέπεται με αυτό το σκεπτικό η διαφορά αισθητού και υπεραισθητού κόσμου, όπως παραβλέπεται και η ενατένιση των Ιδεών από τον Νου στον *Τίμαιο*. Κάπως πιο πειστική εμφανίζεται σχετικώς η επιχειρηματολογία του Bordt που συνδέει την αγαθότητα του Δημιουργού στον *Τίμαιο* με την

⁵⁷ Υπάρχουν σχετικώς και αρκετές σπουδαίες παλαιότερες μελέτες από τις αρχές του προηγούμενου αιώνα, όπως του Hackforth (1936), Skemp (1942), Cherniss (1944), κ.ά.

⁵⁸ Βλ. *Τίμαιο* 30b και 46d όπου σημειώνεται ότι νους χωρίς ψυχή είναι αδύνατον να υπάρξει, αλλά και ότι η μοναδική οντότητα στην οποία αρμόζει η απόκτηση του νου είναι η ψυχή. Σύμφωνα με τον Hackforth (1936) ο Δημιουργός ταυτίζεται με τον νου και ο νους είναι υψηλότερη αρχή από την Ψυχή του κόσμου, η οποία μετέχει της γενέσεως.

⁵⁹ Menn, Stephen, (1995). *Plato on God as Nous*, Carbondale, σελ. 12-13,

⁶⁰ Ibid. σελ. 17.

⁶¹ Bordt, Michael, *Platons Theologie* (Munich, 2006). Εφόσον δεν γνωρίζω γερμανικά έχω διαβάσει κριτικές κι αναλύσεις των ιδεών του Bordt στο εν λόγω βιβλίο, όπως αυτή του Gerd Van Riel και της Barbara Sattler στο Bryn Mawr Classical Review.

αγαθότητα όπως περιγράφεται στην *Πολιτεία*. Αυτή η σύνδεση γίνεται τόσο με την Ιδέα του Αγαθού, όσο και με τον έναν από τους δύο τύπους της θεολογίας που είδαμε παραπάνω, σύμφωνα με τον οποίον ο θεός είναι αγαθός.⁶²

Κι αυτή η σύνδεση έχει υποστηριχθεί κι από άλλους μελετητές. Ο Παύλος Καλλιγιάς (2012) αναφέρει ότι 'το συγκεκριμένο αυτό χαρακτηριστικό (της αγαθότητας) μας ωθεί να αναζητήσουμε τον πυρήνα της έννοιας του Θεού στον Πλάτωνα στην ίδια την υπέρτατη αρχή της οντολογίας του, στην Ιδέα του Αγαθού'⁶³. Και προσθέτει ότι εάν και η Ιδέα του Αγαθού δεν χαρακτηρίζεται ως θεός, παρουσιάζεται 'με λεξιλόγιο που υποβάλλει το αίσθημα μιας βαθύτατα θρησκευτικής σύλληψής της'. Επίσης, υποστηρίζει ο Καλλιγιάς, η Ιδέα του Αγαθού στερείται συνήθη θεϊκά χαρακτηριστικά (όπως του προσωπικού στοιχείου, ανταπόκρισης στην ευσέβεια) διότι η πλατωνική θεολογία είναι φιλοσοφική, κι έτσι η έννοια του θείου συλλαμβάνεται μέσω του ορθού λόγου ως μέγιστο μάθημα.

Από τα παραπάνω θεωρούμε ότι προκύπτουν κάποιοι ελάχιστοι κοινοί παρονομαστές για όλες τις απόψεις - ερμηνείες που έχουν διατυπωθεί. Ένας πρώτο είναι ότι το θεολογικό σύστημα του Πλάτωνα πράγματι καταλήγει στα έργα της ύστερης περιόδου του να περιλαμβάνει σε σημαίνοντα ρόλο την ιδέα του αγαθού, τον νου και την παγκόσμια ψυχή.

Δεύτερον, οι τρεις αυτές όψεις του θείου φαίνεται να ασκούν διαφορετικές λειτουργίες στη δημιουργία και τη διατήρηση του κόσμου και της ανθρώπινης ψυχής. Ο νους φαίνεται να αποφασίζει τη δημιουργία του κόσμου με βάση μια συγκεκριμένη τάξη που αναπαραγάγει την αγαθότητά του (*Τίμαιος*, 29 e -30 b). Η ιδέα του αγαθού καθιστά εφικτή την προσέγγιση του νου και αποτελεί το μοντέλο της δημιουργίας. Η παγκόσμια ψυχή μεσολαβεί μεταξύ νου και αισθητού κόσμου, ώστε οντολογικά να είναι δυνατή η δημιουργία και διατήρηση του κόσμου.

Τρίτον, το αγαθό χαρακτηρίζει τόσο τον νου και την παγκόσμια ψυχή, όσο και την ιδέα του αγαθού. Ίσως όμως θα πρέπει να διαχωριστεί η ιδέα του Αγαθού από το αγαθό. Η Ιδέα του Αγαθού, εάν δώσουμε την έμφαση στην Ιδέα, αποτελεί την ύψιστη ιδέα που συγκεντρώνει τα δυο βασικά χαρακτηριστικά των ιδεών: από τη μία το υπέρτατο υπερβατικό παράδειγμα που ακολουθείται κι από την άλλη τη δυνατότητα προσέγγισης του με τη συμμετοχή-μέθεξη. Το αγαθό αποτελεί την ουσία που χαρακτηρίζει και τις τρεις όψεις του θείου.

⁶² Και η ιδέα του Αγαθού συνδέεται άμεσα με την Ψυχή, αφού είναι υπεύθυνη τόσο για τις άλλες ιδέες, αλλά και για την επίδραση στον αισθητό κόσμο, μέσω της Ψυχής.

⁶³ Καλλιγιάς, Παύλος. (2012). 'Θεός και θεολογία στο έργο του Πλάτωνα', *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων*, επ. Σ. Ζουμουλάκης, Άρτος Ζωής, Αθήνα, σελ.15-23.

Αυτό όμως που δημιουργεί κάποιες αμφιβολίες στις παραπάνω απόψεις είναι η κατά κάποιο τρόπο ταύτιση του νου με την ιδέα του αγαθού ή και ο περιορισμός του νου μονάχα σε ό,τι έχει ψυχή. Ο Πλάτωνας φαίνεται να διαχωρίζει αυτές τις έννοιες, χωρίς να κάνει καμιά έστω νύξη ότι αποτελούν τον ίδιο θεό.⁶⁴ Αυτά τα όρια που ο ίδιος ο Πλάτων περιγράφει θεωρούμε ότι πρέπει να τηρηθούν. Διακρίνει δηλαδή μια αυτοτέλεια του νου, της παγκόσμιας ψυχής και της ιδέας του αγαθού που κάποιο λόγο θα έχει. Αυτή η αυτοτέλεια όμως δεν αποκλείει θεωρούμε την συμπληρωματικότητα των τριών αυτών θεϊκών αρχών. Μία συμπληρωματικότητα που έχει να κάνει με διαφορετικές λειτουργίες στα διαφορετικά στάδια της δημιουργίας και διατήρησης του κόσμου.

Εάν τώρα οι προαναφερόμενοι κοινοί παρονομαστές είναι ορθοί, κι ανεξάρτητα εάν θέλουμε να αποκαλέσουμε θεό τον νου, την παγκόσμια ψυχή ή την ιδέα του αγαθού, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο άνθρωπος στον Πλάτωνα καλείται να ομοιάσει στο θείο, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο, μέσω της προσέγγισης της αγαθότητας του θεού, μέσω δηλαδή της άσκησης της αρετής. Αυτό διαπιστώθηκε στην εξέταση των *Νόμων*, όπου ο άνθρωπος με τη σωφροσύνη γίνεται θεοφιλής. Στον *Θεαίτητο* επίσης, όπου ο άνθρωπος με τη δικαιοσύνη προσεγγίζει τον θεό. Στον *Τίμαιο*, όπου η παρατήρηση των έργων της παγκόσμιας ψυχής καταλήγει να είναι η παρατήρηση της σωφροσύνης και της δικαιοσύνης του σύμπαντος⁶⁵.

Και παράλληλα, σε όλα τα ανωτέρω έργα, αυτή η επιδίωξη του ανθρώπου τίθεται σε ένα πλαίσιο με 'το όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο'. Ένα πλαίσιο που μάλλον καθιστά μη ρεαλιστική την αριστοτελική θέση ότι ο θεός είναι νους και γι' αυτό ο άνθρωπος θα πρέπει να προσπαθεί να σκέπτεται τις σκέψεις του θεού. Ακόμη και η φρόνηση, όπως δείξαμε παραπάνω, τίθεται σε κάποια όρια, με τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη, την ευσέβεια και τη ταπεινοφροσύνη να ενισχύονται σημαντικά στην προσπάθεια ομοίωσης στον θεό. Και υπενθυμίζουμε ότι επανειλημμένα ο Πλάτωνας τονίζει ότι είναι αδύνατη η γνώση του νου ή του θεού από τον άνθρωπο.

Και εάν αυτή είναι μια προσέγγιση που ο Πλάτωνας υιοθετεί στα μεταφυσικά και κοσμολογικά έργα του της μέσης και ύστερης περιόδου, είναι πολύ περισσότερο μια προσέγγιση που

⁶⁴ Κάποιος μπορεί να αντιτείνει ότι στον *Παρμενίδη* (132 b) αναφέρεται ότι οι ιδέες μπορεί και να είναι νοήσεις-σκέψεις που υπάρχουν μόνον στον νου μας. Και ίσως αυτό να ταιριάζει και με την Αριστοτελική προσέγγιση σύμφωνα με την οποία η νόηση και το νοητό υπάρχουν ενωμένα στον θεό. Όμως, εμείς θεωρούμε ότι αυτή η προσέγγιση υποκειμενικοποιεί την ιδέα του αγαθού, στο θεϊκό και το ανθρώπινο επίπεδο. Λίγο παρακάτω άλλωστε στον *Παρμενίδη* (132d) αναφέρεται ότι 'οι ιδέες υπάρχουν στην φύση σαν πρότυπα, κι όλα τα άλλα πράγματα τους μοιάζουν και είναι απομιμήσεις τους, και τίποτα άλλο'.

⁶⁵ Με άλλα λόγια η ομοίωση στο θείο ίσως είναι ευκολότερη με τη μίμηση της ψυχής, παρά της ιδέας του Αγαθού και παρά του Νου. Κι αργότερα θα δούμε και τον ρόλο των παραδοσιακών θεών σε αυτή τη μίμηση.

ακολουθεί στους πρώτους διαλόγους, όπου αρχικά θέτει το δόγμα ότι ο θεός είναι μέτρο όλων των πραγμάτων στην *Απολογία*, μιλώντας για τη σοφία του θεού. Και αυτό το δόγμα έχει δυο όψεις για να ερμηνευθεί. Η μια είναι ότι εάν ο θεός είναι ο νους και είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, τότε ο άνθρωπος θα πρέπει να επιδιώκει να ομοιάσει στο νου και να σκέπτεται τις σκέψεις του νου. Υπάρχει και η άλλη όμως όψη, σύμφωνα με την οποία, η αναγνώριση αυτού του μέτρου από τον άνθρωπο, συνεπάγεται την μεγάλη απόσταση που χρειάζεται να διανύσει για την προσέγγιση του θείου, απόσταση συνυφασμένη με τις επιμέρους αρετές και όχι με την καθαρή νοητική δραστηριότητα.

Πριν όμως φθάσουμε στην *Απολογία*, αξίζει να δούμε αναλυτικά δυο άλλα έργα, τον *Φαίδρο* και τον *Ευθύφρονα*, που συμβάλλουν στην κατανόηση της ευσέβειας και της ομοίωσης στο θείο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Ο Έρωτας ως μίμηση του θείου

και η οριοθέτηση της διαλεκτικής

‘Αυτά όμως (την τέχνη του λόγου) δεν θα τα αποκτήσει ποτέ χωρίς δουλειά, κι αυτήν πρέπει να την κάνει ο συνετός, όχι για να μιλάει και να πράττει στους ανθρώπους, αλλά για να μπορεί να λέγει λόγους καλόδεχτους στους θεούς, και καλόδεχτα να κάνει κάθε τι όσο δύναται.’ (273e)⁶⁶

Αυτά είναι τα λόγια του Σωκράτη όταν ολοκληρώνει την παρουσίασή του στον *Φαίδρο*⁶⁷ σχετικά με την τέχνη του λόγου και τη σκοπιμότητά της. Παρατηρεί δηλαδή ότι με πολύ δουλειά θα πρέπει ο συνετός να αποκτήσει την τέχνη του λόγου, όχι με σκοπό να μιλάει και

⁶⁶ ‘ταῦτα δὲ οὐ μὴ ποτε κτήσεται ἄνευ πολλῆς πραγματείας· ἦν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν’.

⁶⁷ Σε αυτό το κεφάλαιο έχω χρησιμοποιήσει την μετάφραση του *Φαίδρου* από τον Ιωάννη Ν. Θεοδορακόπουλο (Εστία, 2013).

να πράττει για τους ανθρώπους, αλλά με σκοπό να χαρίζονται ('κεχαρισμένοι') οι λόγοι και οι πράξεις του στους θεούς.

Και συνεχίζει λέγοντας χαρακτηριστικά: 'δεν πρέπει, λένε εκείνοι που είναι πιο σοφοί από εμάς, να κοιτάζει κανείς να χαρίζεται στους ομόδουλούς του όποιος έχει μυαλό, αλλά σε άρχοντες καλούς κι από καλή γενιά' (274 a).

Αυτά τα λόγια πιστεύουμε συνδέουν τα δύο μεγάλα τμήματα του *Φαίδρου*, το τμήμα περί του έρωτος και το τμήμα περί της τέχνης των λόγων. Επίσης αυτά τα λόγια φανερώνουν το θεολογικό νόημα του *Φαίδρου*, που αντανακλάται και στα δυο τμήματα.

Οι πρώτοι δύο λόγοι περί έρωτος, του Λυσία και του Σωκράτη αφορούσαν ακριβώς στο να χαρίζεται ο άνθρωπος σε άλλους ανθρώπους, στο αντικείμενο του έρωτά του. Με την παραπάνω φράση μας λέει ο Σωκράτης ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να χαρίζεται σε άρχοντες καλούς κι από καλή γενιά. Οι άρχοντες αυτοί δεν είναι άλλοι παρά οι θεοί.

A. Περί έρωτος ή περί ομοίωσης στο θείο.

Το πρώτο τμήμα του *Φαίδρου* αποτελείται από τρεις λόγους περί έρωτος. Ο πρώτος είναι του Λυσία, ο δεύτερος του Σωκράτη και ο τρίτος πάλι του Σωκράτη. Ο τρίτος αποτελεί μία παλινωδία, δηλαδή έναν αντίθετο λόγο προς τον προηγούμενο του Σωκράτη, που προσπαθεί να διορθώσει αυτά που δεν ειπώθηκαν σωστά.

Και στους τρεις λόγους το θέμα είναι ο έρωτας και πιο συγκεκριμένα το ερώτημα 'σε ποιον θα πρέπει ο νέος να χαρίζεται'. Σε κάποιον που δεν τον αγαπά ή σε κάποιον που τον αγαπά; Και σε ποιον ακριβώς;

Ο λόγος του Λυσία υποστηρίζει ότι ο νέος θα πρέπει να χαρίζεται σε κάποιον που δεν τον αγαπά, που δε κατέχεται από έρωτα για αυτόν. Για πολλούς και διάφορους λόγους: Διότι όσοι κατέχονται από έρωτα, οι εραστές δηλαδή, αλλάζουν εύκολα γνώμη, κοπιάζουν κι αμελούν τα προσωπικά τους ζητήματα, βρίσκουν άλλους εραστές αργότερα και ξεχνούν τους πρώτους, έχουν μικρότερη εκλογή επειδή ψάχνουν κάποιον να αγαπούν, υπολογίζουν πολύ τη φήμη, παρά το συμφέρον τους, πιο εύκολα κατηγορούνται από τους πολλούς για τις συναναστροφές τους, είναι καχύποπτοι με τους άλλους, παύουν να είναι φίλοι όταν σβήσει η επιθυμία τους (230e - 234d).

Ο λόγος του Σωκράτη που ακολουθεί υιοθετεί την άποψη του Λυσία ότι είναι προτιμότερο να χαρίζεται κανείς σε κάποιον που δεν κατέχεται από έρωτα παρά το αντίθετο, διότι ο εραστής εξουσιάζεται από την ηδονή κι έτσι χάνει τη σωφροσύνη του με επακόλουθα όσα λίγο ως πολύ ανέφερε κι ο Λυσίας (234d – 242).

Κι έρχεται έπειτα ως τρίτος λόγος αυτός που χαρακτηρίζεται ως η παλινωδία του Σωκράτη ή αλλιώς ο καθαρός του, σύμφωνα με τον ίδιο, διότι κακολόγησε τον Έρωτα (243 a,b). Ο Σωκράτης δηλαδή συνειδητοποιεί ότι κάποιο λάθος έκανε στον προηγούμενο λόγο του και τώρα προσπαθεί να το διορθώσει. Και να προσδιορίσει τι πράγματι είναι ο έρωτας.

Το κείμενο της παλινωδίας είναι ένα όμορφο μύθευμα που δεν αφορά μόνο στον έρωτα. Αφορά στον θετικό ορισμό της μανίας, στον ορισμό της ψυχής, της θεϊκής και της ανθρώπινης, στην περιγραφή της περιφοράς της θεϊκής και της ανθρώπινης ψυχής, στη θέαση των Ιδεών, στην εσχατολογία των ψυχών, στην ανάμνηση, στην ομορφιά, και στο πάθος που λέγεται έρωτας, βαλμένο στο πλαίσιο όλων των ανωτέρω. Με άλλα λόγια και συνοπτικά, η παλινωδία αφορά στη φύση της ψυχής, στα πάθη και τα ενεργήματά της (245c).

Προκειμένου δηλαδή ο Σωκράτης να απαντήσει στο θέμα του έρωτα αναπτύσσει συνολικά το ζήτημα της ψυχής και της σχέσης της με όλα, τα ανθρώπινα και τα θεϊκά. Πρόκειται για μια διήγηση που μας ξαφνιάζει, μας γοητεύει και μας θαμπώνει και που όμως μας προσφέρει, όπως θα καταδείξουμε, ένα πειστικό επιχείρημα για τη συσχέτιση του έρωτα με την ομοίωση στο θείο. Ποιο είναι αυτό;

Η ψυχή του ανθρώπου, μας λέει ο Σωκράτης, είναι σαν έναν ηνίοχο με δυο φτερωτά άλογα που έχει κάποια στιγμή ταξιδέψει πέρα από τον ουρανό, στον υπερουράνιο τόπο (247c). Δύο σημαντικά πράγματα συμβαίνουν σε αυτό το ταξίδι: Πρώτον, η ψυχή ακολουθεί έναν από τους δώδεκα θεούς. Η κάθε ανθρώπινη ψυχή συνδέεται με έναν από τους θεούς κι αυτόν ακολουθεί στο ταξίδι της (248a). Δεύτερον, η κάθε ψυχή, μαζί με την ψυχή του θεού που ακολουθεί, στο τέλος του ταξιδιού, της περιφοράς της, ‘βλέπει’, ‘θωρεί’, το πεδίο της αλήθειας, τα όντα, με άλλα λόγια, τις Ιδέες των αρετών (248a).

Αυτά τα θαυμαστά συμβαίνουν στο υπερουράνιο ταξίδι της ψυχής. Τι συμβαίνει όμως όταν επιστρέψει η ψυχή στη γη;

Πριν απαντηθεί αυτό το ερώτημα, ο Σωκράτης στο 249 c μας αναφέρει ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου (και θεμελιώδες στοιχείο της πλατωνικής φιλοσοφίας) που είναι η ‘ανάμνηση’. Ο άνθρωπος λοιπόν μας λέει διαθέτει την ανάμνηση ‘εκείνων που είδε

κάποτε η ψυχή του όταν πορεύθηκε με το θείο κι όταν σήκωσε τα μάτια της πάνω από αυτά που λέμε τώρα πως υπάρχουν, κι ανυψώθηκε εκεί που είναι η αληθινή ουσία’.

Λόγω ακριβώς της ανάμνησης, στη γη συμβαίνουν αντιστοίχως δυο διαδικασίες που εξηγούν τον έρωτα: Πρώτον, στη γη ο άνθρωπος θυμάται την ομορφιά που συνάντησε στο υπερουράνιο ταξίδι του και θέλει να την πλησιάσει ξανά. Κι αυτό είναι ο έρωτας.

‘Όταν κανείς βλέπει την ομορφιά εδώ κάτω, καθώς θυμάται την αληθινή, φτερώνεται κι ανοίγει τα φτερά του γεμάτος πόθο να πετάξει, μα δεν έχει τη δύναμη, και κοιτάζει σαν το πουλί προς τα επάνω κι αμελεί τα κάτω και του λένε πως είναι μανιακός. Αυτή λοιπόν η μανία είναι από όλα τα θεϊκά δαιμονίσματα η πιο καλή, και από την πιο καλή πηγή, και για εκείνον που την έχει μέσα του και για εκείνον που γίνεται κοινωνός της. Κι εκείνος που έχει αυτή τη μανία, αυτός που αγαπάει την ομορφιά, λέγεται εραστής’ (249d,e)⁶⁸.

Δεύτερον, και στην γη ο άνθρωπος ακολουθεί και μιμείται έναν από τους δώδεκα θεούς και ανάλογα με το πρότυπό τους συμπεριφέρεται (252d). Επιπλέον, ‘κάθε ένας σύμφωνα με τον χαρακτήρα του διαλέγει τον έρωτά του μέσα στους όμορφους, και σαν αυτός να ήταν θεός, του στήνει άγαλμα και τον στολίζει για να τον τιμήσει και να τον γιορτάσει’ (252 d κ.ε.)⁶⁹.

Και γενικότερα, οι άνθρωποι ζητάνε ο αγαπημένος τους να έχει ίδια φύση με τον θεό που ακολουθούν και όταν τον βρουν, προσπαθούν να τον οδηγήσουν στην τέχνη και στην μορφή του θεού τους και προσπαθούν να τον κάνουν να μοιάσει, όσο γίνεται πιο πολύ, με τους ίδιους και με τον θεό που λατρεύουν (253 b,c).

Συνεπώς ο έρωτας αποτελεί μια διαδικασία που φέρνει τον άνθρωπο κοντινότερα στα θεϊκά, όπως αυτά εμφανίζονται στον *Φαίδρο* και γενικότερα στο πλατωνικό έργο: στις Ιδέες και στο δωδεκάθεο ή αλλιώς στις επιμέρους θεϊκές ψυχές. Και το κίνητρο του ανθρώπου στον έρωτα, είναι ακριβώς αυτό, κι ας μην το καταλαβαίνει: να πλησιάσει ο άνθρωπος τον θεό, να του μοιάσει όσο είναι δυνατόν και να γίνει και ο ίδιος θεϊκός.

Ιερό, ευσέβεια, αρετή (εξαγνισμός)

⁶⁸ ‘ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἡκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας—ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὀρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶται τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος—ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιᾶσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνοῦντι αὐτῆς γίνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται’.

⁶⁹ ‘καὶ οὕτω καθ’ ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκείνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατόν ζῆ, ἕως ἂν ἧ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῆδε πρώτην γένεσιν βιοτεύη, καὶ τούτῳ τῶν τρόπων πρὸς τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέρεται. τόν τε οὖν ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα ἑαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ’.

Το πώς γίνεται αυτό το πλησίασμα και η αιτία του, περιγράφονται επίσης στον μύθο. Συνοπτικά, με τη θύμηση των Ιδεών, αλλά και με την ομοίωση στον ειδικό θεό του καθενός, αναπτύσσεται το φτέρωμα της ψυχής, γίνεται αυτή ελαφριά και μπορεί να συμμετέχει ευκολότερα στον θεϊκό χορό και τη θέαση των Ιδεών.

Ο έρωτας δίδει τροφή στην ψυχή για να αναπτύξει το φτέρωμά της, για να γίνει και πάλι αγνή. Ο έρωτας, ακριβώς επειδή αφορά στο θείο, προκαλεί σεβασμό και δέος που ενισχύει τη σωφροσύνη και περιορίζει την ακολασία.

Στο 251-252c περιγράφεται ακριβώς αυτός ο σεβασμός και το πώς αναπτύσσεται το φτέρωμα της ψυχής:

‘ο νεομύητος, αυτός που τότε είδε πολλά, όταν ιδεί κανένα θεόμορφο πρόσωπο, που είναι καλό μίμημα της ατόφιας ομορφιάς, ή καμιά τέτοια ειδή σε σώμα, πρώτα-πρώτα τον πιάνει φρίκη και χωρίς να το καταλάβει τον κυριεύει κάποιος σαν κείνους τους τότε φόβους, έπειτα καθώς τον θωρεί σαν θεό τον σέβεται, κι αν δεν φοβόταν μην τον πάρουν ολωσδιόλου για τρελό, θα έκανε θυσίες στον αγαπημένο, σαν σε άγαλμα σε θεό’⁷⁰.

Το φτέρωμα της ψυχής αναπτύσσεται από διαδοχικούς ποτισμούς και θερμάνσεις, χαρές και λύπες, που προκαλεί ο πόθος. Πρόκειται για μια άσκηση, που ενώ στο ανωτέρω χωρίο περιγράφεται με όρους της φυσικής και της βιολογίας, λίγο αργότερα μας περιγράφεται με όρους ηθικούς (254) που αφορούν στην αυτοσυγκράτηση του κακού αλόγου της ψυχής:

‘όταν ιδεί ο ηνίοχος την όψη του αγαπημένου, η θύμησή του πηγαίνει στη φύση της ομορφιάς και την βλέπει ξανά να στέκει μαζί με τη σωφροσύνη επάνω σε ιερό βάθρο, κι άμα η ψυχή την ιδεί τρομάζει και από σεβασμό κλίνει προς τα πίσω και τότε αναγκάζεται να σύρει προς τα πίσω τα ηνία με τόση δύναμη, που τα δυο άλογα καθίζουν στους γοφούς τους, το ένα βέβαια αυτόθελά του, το ακόλαστο όμως αθέλητα’⁷¹.

Και όταν αυτή η διαδικασία επαναλαμβάνεται πολλές φορές, το κακό άλογο παύει να έχει αναίδεια και ταπεινώνεται, κι ακολουθεί με φρονιμάδα τον ηνίοχο (254e).

⁷⁰ ‘ούδ’ αίσχύνεται παρά φύσιν ήδονήν διώκων: ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ιδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἔδεδίδει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς’.

⁷¹ ‘ιδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν: ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἄμα ἠναγκάσθη εἰς [254ξ] τοῦπίσω ἐλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ’ ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθῖσαι τῷ ἵππῳ, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ’ ἄκοντα’.

Είναι χαρακτηριστικά εν προκειμένω τα σχόλια του R.Hackforth (1972)⁷² ο οποίος παρατηρεί ότι ο Πλάτων βρίσκει την πηγή του πνευματικού έρωτα στην ίδια 'έννοια του ιερού' στην οποία μερικοί μοντέρνοι στοχαστές έχουν βρει την πηγή της θρησκείας. Μπορεί και να εννοηθεί ως μια θετικότερη όψη της σωφροσύνης. Και παρά που αυτός ο έρωτας ξεκινά από τη λατρεία, οδηγεί σε μια ένωση ισχυρότερη από αυτήν που παρέχει η λατρεία. Ο άνθρωπος επιζητεί την κοινωνία με τον θεό, οι μνημένοι επιζητούν την ένωση μαζί του. Με τον έρωτα, όπως συνεχίζει ο Πλάτων, θεραπεύονται οι πόνοι και οι αρρώστιες (Hackforth, σελ.96).

Το επιχείρημα του έρωτα ή όπως εμείς το αποκαλούμε, της ομοίωσης στο θείο, αλλά και οι διαπιστώσεις του R.Hackforth μας οδηγούν να φέρουμε στο μυαλό μας το πρότυπο της θέωσης που αναπτύσσεται στον *Θεαίτητο* κι επαναλαμβάνεται, όπως δείχνουμε σε αυτή τη μελέτη, και σε άλλα πλατωνικά έργα (*Πολιτεία, Νόμοι*).

Το πρότυπο αυτό αφορά στο ότι για να γίνει ο άνθρωπος όσο πιο όμοιος με τον θεό, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο, θα πρέπει να προσπαθεί να είναι δίκαιος και όσιος με φρόνηση. Στους *Νόμους* είχαμε δει (Κεφάλαιο 1) την αντίστοιχη παρότρυνση να συνδέεται αντί για τη δικαιοσύνη με τη σωφροσύνη (716 c,d). Όμως κι εκεί η αρετή είναι άρρηκτα συνδεμένη με την ευσέβεια και μαζί οδηγούν στην ομοίωση.

Βλέπουμε κι εδώ στον *Φαίδρο* ότι ο έρωτας αφορά στην επαφή του ανθρώπου με το ιερό που είναι οι Ιδέες και η ομορφιά των Ιδεών. Από αυτή την επαφή, ή αλλιώς την ανάμνηση, προκύπτει μεγάλο δέος και σεβασμός για το αντικείμενο του έρωτα, που είναι και ο ερωμένος αλλά κυρίως η φύση της ομορφιάς εν γένει. Αυτό το δέος και ο σεβασμός ενισχύουν τη σωφροσύνη και γενικότερα την αρετή στον ερωτευμένο. Έτσι προσεγγίζει ακόμη περισσότερο το ιερό, η ψυχή του εξαγνίζεται (αναπτύσσεται το φτέρωμα της ψυχής) και ομοιάζει στο θείο.

Και είναι χαρακτηριστική η κάθε περιγραφή που συνδέεται με το κακό άλογο στην εικόνα της ψυχής και τα καμώματά του. Το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται αφορά στην ύβρη και την αιδώ. Ενώ η ευσέβεια είναι που προκαλείται στον ηνίοχο όταν αντικρίσει την ομορφιά και θυμηθεί την Ιδέα.

Στο 251a, b και στο 254 c βρίσκονται όλες οι αντιδράσεις του ηνίοχου : φρίκη, φόβος, σεβασμός όταν αντικρίσει την ατόφια ομορφιά. Με τρόπο και σεβασμό ο ηνίοχος σύρει πίσω τα ηνία. Στο 253 e και 254 e αντιθέτως τονίζεται η ύβρις, η αλαζονεία και η αναίδεια του κακού αλόγου, σε αντίθεση με την αιδώ του ηνίοχου. Εν τέλει το κακό άλογο, με τη διαδικασία του

⁷² R.Hackforth, (1972). *Plato-Phaedrus*, Cambridge University Press, page 96.

έρωτα ταπεινώνεται κι ακολουθεί την φρονιμάδα του ηνιόχου, κι όλη η ψυχή χαρακτηρίζεται από αιδώ και φόβο (254e7-9).

Είναι λοιπόν έντονη κι εμφανής η χρήση θρησκευτικών εννοιών, σε συνάρτηση με την αγνότητα των Ιδεών. Στο 254 b πληροφορούμαστε ότι η φύση της ομορφιάς και της σωφροσύνης στέκουν πάνω σε αγνό βάθρο. Στην αρχαία θρησκευσιολογία⁷³ το αγνό ταυτίζεται με το ιερό. Το ιερό είναι αυτό που βρίσκεται σε άλλους τόπους, έξω από τις πόλεις, έξω από την επικράτεια του ‘μολυσμένου’. Το ‘αγνό βάθρο των Ιδεών’ βρίσκεται στον υπερουράνιο τόπο και μια πομπή τελετουργική οδηγεί σε αυτό, όπως είδαμε. Μας παραπέμπει λοιπόν η όλη περιγραφή της ακολουθίας των θεών και της θέασης των Ιδεών στη λογική της παραδοσιακής τελετουργίας στην αρχαιότητα, όπου ο μνημένος έπρεπε με τη σειρά του να είναι και ο ίδιος καθαρός, αγνός για να του επιτραπεί η προσέγγιση στο ιερό.

Και είναι αρκετά ενδεικτική η παρατήρηση στην αρχαία θρησκευσιολογία ότι η αγνότητα χαρακτηρίζει λιγότερο το Δωδεκάθεο, αλλά πλήρως το ‘ιερό’. Οι δώδεκα θεοί χαρακτηρίζονται από έντονο ανθρωπομορφισμό στην ελληνική μυθολογία κι ακόμη και στους ναούς, το προσωπικό των ναών συστηματικά καθάριζε τα αγάλματά τους ως μέρος της τελετουργίας⁷⁴.

Συνεπώς και στον *Φαίδρο* ταιριάζει η απόδοση της πλήρους αγνότητας στις Ιδέες. Και αυτή η ανάγκη για αγνότητα οδηγεί στον περιορισμό του κακού αλόγου της ψυχής του ανθρώπου, στον περιορισμό των σεξουαλικών επιθυμιών, στην άσκηση της αρετής. Η αγνότητα των Ιδεών προκαλεί τον φόβο του ηνιόχου και την τροπή του προς την αρετή, τη φρόνηση, τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη. Εν τέλει τη φιλοσοφία.

Στον Πλάτωνα γενικότερα υπάρχει η ιδέα της κάθαρσης πέραν από τις σωματικές καταστάσεις, η κάθαρση του νου και της ψυχής, η κάθαρση μέσω της αρετής και της φιλοσοφίας.

‘Όπως της αξίζει φτερώνεται μονάχα η ψυχή του φιλοσόφου, γιατί είναι πάντα με όλη τη δύναμη της μνήμης της κοντά σε εκείνα, όπου είναι κι ο θεός και γι’ αυτό θα είναι θεός. Όποιος λοιπόν άνθρωπος δουλεύει ορθά με αυτές τις θύμησες και προσδέχεται πάντα τέλεια τις μυσταγωγίες, αυτός μονάχα γίνεται πραγματικά τέλειος’ (249c)⁷⁵.

⁷³ Βλέπε σχετικά Bendlin, A.(2007). ‘Purity and Pollution’, Origen, D. ed. *A Companion to Greek Religion*, pp 178-189, Blackwell.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ ‘τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς

Το Δωδεκάθεο στον *Φαίδρο*.

Αξίζει βέβαια εδώ να δούμε κάποια άλλα σημεία αυτής της μυσταγωγίας και ιδιαίτερα τον ρόλο των δώδεκα παραδοσιακών θεών σε αυτή. Όπως μας πληροφορεί το κείμενο, η ανθρώπινη ψυχή πάντα ακολουθεί έναν από τους έντεκα θεούς (η Εστία μένει ακίνητη και δεν συμμετέχει στη θεία περιφορά), προκειμένου να συμμετάσχει στη θεία περιφορά και να θεαθεί τι ιδέες. Οι θεοί αυτοί, έτσι όπως εμφανίζονται στον *Φαίδρο*, έχουν δυο βασικά χαρακτηριστικά. Πρώτον, παρουσιάζουν μια θεϊκή τελειότητα από την άποψη ότι η ψυχή τους είναι τέλεια ισορροπημένη, τα δυο άλογα κι ο γνίοχος έχουν τέλεια συνεργασία και γι' αυτό η ψυχές των θεών πάντα τελούν χωρίς προβλήματα τη θεία περιφορά, το υπερουράνιο ταξίδι και μπορούν και αντικρίζουν την ουσία (246 c2-d). Αυτό είναι το κοινό χαρακτηριστικό όλων των θεών.

Από την άλλη όμως, οι θεοί διακρίνονται στο ότι έχουν διαφορετικά χαρακτηριστικά, τα οποία μάλιστα οδηγούν σε μια μεταξύ τους ιεράρχηση. Στο 253 μας περιγράφεται πώς ο Δίας είναι φιλοσοφικός και ηγεμονικός, η Ήρα έχει βασιλικό χαρακτήρα, ο Άρης πολεμικό, κ.ά. Αυτό μας οδηγεί και στη σκέψη ότι οι διαφορετικοί θεοί 'πλησιάζουν' με διαφορετικό τρόπο τις ιδέες, διατηρούν μια ιεραρχική απόσταση από αυτές. Γι' αυτό και ο Δίας, ο ηγεμονικός και φιλοσοφικός, όπως είδαμε αμέσως παραπάνω (249c) – με το 'θεός' ίσως εννοείται ο Δίας – είναι κοντά στις ιδέες, κοντά στην ουσία (246e και 247a).

Σε σχέση με τον άνθρωπο τώρα, αυτή η οργάνωση έχει ιδιαίτερη σημασία. Η ανθρώπινη ψυχή είδαμε ότι προσομοιάζει σε έναν από τους θεούς και αυτόν ακολουθεί στη θεία περιφορά. Επίσης, ο άνθρωπος νιώθει τον έρωτα για κάποιον που επίσης μοιάζει στον θεό που ακολουθεί και προσπαθεί να τον κάνει όσο πιο όμοιο γίνεται μαζί του και με τον θεό του (253c). Βλέπουμε δηλαδή να μας περιγράφεται μια τριπλή κοινότητα χαρακτηριστικών, εκείνων του θεού (από τους έντεκα), εκείνων του ανθρώπου που τον ακολουθεί κι εκείνων του ερωμένου.

Τι σημαίνουν όμως όλα αυτά για το θείο γενικότερα στον Πλάτωνα και την ομοίωση σε αυτό; Τι ρόλο παίζει το δωδεκάθεο στην ομοίωση; Είναι οι ανθρωπόμορφοι θεοί ενδεχομένως ένα όχημα για τη θέαση των ιδεών;

Πολλές απόψεις έχουν υποστηριχθεί για τον ρόλο του Δωδεκάθεου στη Πλατωνική θεολογία. Μερικές από αυτές αμφισβητούν την προσήλωση του Πλάτωνα στους παραδοσιακούς θεούς

γάρ εκείνοις αεί έστιν μνήμη κατά δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὦν θεϊὸς έστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίνεταί'.

και θέλουν τον φιλόσοφο να τους αναφέρει είτε ειρωνικά, είτε μόνο από σεβασμό στην παράδοση και χωρίς να τους ενσωματώνει στο θεολογικό του σχήμα. Όμως αντιθέτως, η πίστη κι ο σεβασμός του φιλοσόφου στους παραδοσιακούς θεούς έχει ευρεία βάση. Όχι μόνον οι δώδεκα θεοί εμφανίζονται σε όλα τα έργα του φιλοσόφου, αλλά σχετίζονται με όλες τις εκφάνσεις της Πλατωνικής φιλοσοφίας -παιδεία, ηθική, πολιτική, μεταφυσική, κοσμολογία. Και το ότι ο Πλάτωνας του σέβεται και τους τιμά προκύπτει και από τη διορθωτική παρέμβαση που κάνει σχετικά με τις αναφορές των ποιητών για τους θεούς στην *Πολιτεία*. Βασιζόμενος στους δύο θεολογικούς τύπους της *Πολιτείας* δεν επιτρέπει την αρνητική αναφορά στους δώδεκα θεούς, η οποία τους αποδίδει ανθρώπινη ελλειμματική ηθική (το ίδιο υποστηρίζεται και στον *Ευθύφρονα* όπως θα δούμε παρακάτω).

Στα ύστερα έργα όπως ο *Τίμαιος* και οι *Νόμοι* το δωδεκάθεο έχει συνδεθεί στενότερα με τους πλανήτες και τα αστρικά όντα, ή μάλλον, όπως υποστηρίζεται, το δωδεκάθεο θα μπορούσε να είναι οι πλανήτες και άλλες κοσμολογικές οντότητες. Αυτό βέβαια δεν εδραιώνεται στέρεα, εφόσον στον *Τίμαιο* υπάρχουν ξεχωριστές αναφορές στους αστρικούς θεούς και στους παραδοσιακούς (*Τίμαιος* 40d)⁷⁶. Ίσως όμως να μην αποκλείεται η ακολουθία που περιγράφεται στον *Φαίδρο* να σχετίζεται με μια κοσμική ακολουθία, τόσο ενός συγκεκριμένου ανθρωπόμορφου θεού, όσο και ενός πλανήτη, με τον οποίο ο θεός αυτός συνδέεται.

Σε κάθε περίπτωση, οι δώδεκα θεοί φαίνεται να εκπροσωπούν διαφορετικά χαρακτηριστικά, διαφορετικές ιδιότητες και να καλύπτουν διαφορετικούς χώρους και χρόνους (με τις τελετές που είχαν καθιερωθεί στην αρχαιότητα τις διαφορετικές εποχές για τους διαφορετικούς θεούς). Φαίνεται οι δώδεκα θεοί να σχετίζονται με την τάξη του κόσμου (247a), κάτι που ο Πλάτωνας όχι μόνο το δέχεται και το χρησιμοποιεί συμβολικά, αλλά αποτελεί και βασικό στοιχείο, εκτιμούμε, της θεολογίας του.

Στον *Φαίδρο* υποστηρίξαμε ότι οι δώδεκα θεοί αποτελούν με κάποιο τρόπο το 'όχημα' για να μπορέσει η ανθρώπινη ψυχή να θεαθεί την ουσία. Και οι ίδιοι οι θεοί βλέπουν την ουσία. Φαίνεται να αποτελούν ένα μέσον για τη προσέγγιση του κόσμου των ιδεών, που αφορά στη τάξη του κόσμου. Πώς όμως αυτή τους η λειτουργία συνδέεται με την ομοίωση όπως την είδαμε στους *Νόμους*, στον *Θεαίτητο*, τον *Τίμαιο* και την *Πολιτεία*; Δηλαδή, εάν όπως υποστηρίξαμε παραπάνω οι τρεις βασικές θεϊκές αρχές είναι ο Νους, η ιδέα του Αγαθού και η Παγκόσμια Ψυχή, πώς οι δώδεκα θεοί βοηθούν στη σύνδεση του ανθρώπου με τις αρχές

⁷⁶ Περισσότερα για αυτό το θέμα στον Gerd Van Riel, *Plato's Gods*, σελ. 58-59, Ashgate 2013. Ο Van Riel επισημαίνει μάλιστα ότι οι πλανήτες δεν έχουν το ίδιο όνομα με τους θεούς, αλλά αναφέρονται στην γενική, επειδή μάλλον ανήκουν – συνδέονται με αυτούς (πχ Αφροδίτης, Ερμού, κ.ά.).

αυτές ; Αν και η απάντηση είναι τόσο δύσκολη όσο παρουσιάζεται στον *Τίμαιο*⁷⁷, εδώ μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι όταν ο Πλάτωνας μιλά για την ομοιότητα στο θείο δίδει ιδιαίτερη σημασία και στην παραδοσιακή τελετουργία.

Στους *Νόμους* για παράδειγμα (716 c – 717d) στο πλέον θεολογικό χωρίο, όπου αναφέρεται ότι ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων και ο σώφρων μοιάζει στον θεό, αναφέρεται ως λογική συνέπεια αυτού του συλλογισμού ότι το πιο αποτελεσματικό μέσο για να ζήσει ευτυχισμένος ο άνθρωπος είναι να θυσιάζει στους θεούς, να βρίσκεται σε συνεχή επαφή μαζί τους με τις προσευχές και τις τελετουργίες. Και αυτά θα πρέπει να γίνονται, όπως παρατηρείται, με την απόδοση τιμών στους Ολύμπιους θεούς (κι έπειτα ακολουθεί και η ιεράρχηση για άλλους θεούς). Στο ίδιο δηλαδή απόσπασμα, συνδυάζεται η παραδοσιακή θρησκευολογία με την ρηξικέλευθη αναφορά στον ένα θεό που είναι και το μέτρο όλων των πραγμάτων.

Η διορθωτική παρέμβαση του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* για την αγαθότητα και των παραδοσιακών θεών, σύμφωνα με τους δυο τύπους της θεολογίας, γίνεται στο πλαίσιο της διαπραγμάτευσης της ευσέβειας και της ομοίωσης των φυλάκων στο θείο⁷⁸. Επίσης, στον *Τίμαιο*, η σχέση του ανθρώπου με τους δώδεκα θεούς εμφανίζεται ακόμη στενότερη, αφού οι άνθρωποι φαίνεται να είναι απόγονοι των θεών κι έτσι μια άλλη σχέση ομοίωσης υπονοείται⁷⁹. Στον δε *Θεαίτητο* (175e-176a), ο άνθρωπος που μοιάζει στον θεό, εκείνος που φιλοσοφεί και ξεχνά τα ανθρώπινα είναι και ο μόνος που μπορεί ‘να χρησιμοποιήσει την αρμονία των λόγων για να υμνήσει σωστά την αληθινή ζωή των θεών και των ευτυχισμένων ανθρώπων’. Εικάζουμε εδώ ότι εννοούνται οι Ολύμπιοι θεοί, αφού διαφαίνεται ένας ανθρωπομορφισμός στο ‘ζωή των θεών’ αλλά και ο ίδιος ο Σωκράτης, αυτό δήλωσε ότι θα έπραττε στο τέλος της

⁷⁷ *Τίμαιος*, 40d-e: ‘Όσο για τις άλλες θεότητες, η γνώση και η εξιστόρηση της γέννησής τους ξεπερνά τις δυνάμεις μας. Πρέπει να εμπιστευτούμε όσους μίλησαν για αυτά τα πράγματα στο παρελθόν, αφού, ως απόγονοι οι ίδιοι των θεών όπως ισχυρίστηκαν ότι είναι, γνώριζαν καλά τους προγόνους τους’.

⁷⁸ *Πολιτεία*, 383c: ‘Όταν κανείς μάς λέγει τέτοια για τους θεούς, θα του γυρίσομε τις πλάτες και δε θα του δώσομε τα ψαλτικά του, ούτε και στους δασκάλους θα επιτρέψομε να τα μεταχειρίζονται για την ανατροφή των παιδιών, αν εννοούμε οι φύλακές μας να γίνουν θεοσεβείς και με τους θεούς όμοιοι όσο περισσότερο είναι δυνατό αυτό για άνθρωπο’.

⁷⁹ *Τίμαιος*, 40 d -e, παρά το ότι το εν λόγω χωρίο ερμηνεύεται ως μια ειρωνική αναφορά του Πλάτωνα στις καθιερωμένες θεογονίες (βλ. σχόλια Β. Κάλφα), εμείς θεωρούμε ότι δεν είναι βέβαιο ότι ο Πλάτωνας ειρωνικά αναφέρεται στη σχέση των προγόνων με τους θεούς, διότι η σχέση που περιγράφει μεταξύ ανθρώπου – παραδοσιακού θεού επανεμφανίζεται στα έργα του και παίζει έναν συνδετικό ρόλο για τη σχέση μεταξύ ανθρώπου – Δημιουργού. ‘Άλλωστε όλος ο μύθος του *Τίμαιου* και του *Κριτία* ξεκινά από την θεά Αθηνά και τον Ποσειδώνα.

ζωής του (στον *Φαίδωνα* αφιερώνεται να γράφει ύμνους στον θεό με τον οποίο ήταν περισσότερο συνδεμένος, στον Απόλλωνα).

Συμπερασματικά, εκτιμούμε ότι οι δώδεκα παραδοσιακοί θεοί παίζουν έναν σημαίνοντα ρόλο στο θεολογικό σχήμα του Πλάτωνα, βοηθώντας τον άνθρωπο να προσεγγίσει τις ιδέες και τα νοητά, μέσω της προσήλωσης σε αυτούς και της ομοίωσης με αυτούς. Αυτή η βοήθεια είναι πρακτική, έχει να κάνει με τις τελετουργίες που αφορούν στην χωρική, χρονική αλλά και ειδολογική (σε είδη και χαρακτήρες) οργάνωση του κόσμου. Γι' αυτό άλλωστε το δωδεκάθεο αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα κάθε θεολογικής αναφοράς στα έργα του Πλάτωνα⁸⁰.

B. Πέρι της τέχνης του λόγου ή της διαλεκτικής ως μέσον θέωσης.

Είδαμε λοιπόν ότι η ανάμνηση της θέας του ιερού, της θέας των Ιδεών προκαλεί τρόμο και σεβασμό στον άνθρωπο για το θείο και για το αντικείμενο του έρωτά του. Αυτά τα συναισθήματα συγκρατούν και ταπεινώνουν το κακό άλογο της ψυχής, οδηγώντας στον εξαγνισμό της. Με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος μπορεί να μοιάσει στο θείο και να υπηρετήσει το πάθος της ομοίωσης που λέγεται έρωτας.

Η παλινωδία του Σωκράτη, ο τρίτος αυτός λόγος περί έρωτος τελειώνει όπως ξεκίνησε. Με αναφορά στον θεό Έρωτα σαν την ολοκλήρωση μιας προσευχής. Κι έτσι ολοκληρώνεται και το πρώτο τμήμα του *Φαίδρου*.

Ακολουθεί το δεύτερο τμήμα του που αφορά στην τέχνη του λόγου. Στην απομάκρυνση από το περιεχόμενο και το θέμα των δύο βασικών λόγων του κειμένου, του Λυσία και της παλινωδίας του Σωκράτη, και στην εξέταση ποιος από τους δύο λόγους είναι τεχνικά σωστός και γιατί.

Παρόλο που αυτή η απότομη θα λέγαμε αλλαγή ύφους και περιεχομένου, από το πρώτο τμήμα στο δεύτερο, μας ξενίζει κάπως – πολύ θα θέλαμε να ονειροπολήσουμε περισσότερο στο μύθευμα της μυσταγωγίας των ψυχών και του έρωτα – δεν είναι η πρώτη φορά που ο Πλάτων προσπαθεί να δώσει ίση σημασία στα διδάγματα και στον τρόπο διδασκαλίας τους.

⁸⁰ Δεν πρέπει επίσης να ξεχνούμε τους μύθους του Πλάτωνα για τους παραδοσιακούς θεούς, που ουσιαστικά υποστηρίζουν τις θεολογικές θέσεις που προσπαθεί να παρουσιάσει (για παράδειγμα οι εσχατολογικοί μύθοι, και μεθοδολογικά υποστηρίζουν, όπως θα δούμε παρακάτω, μίαν άλλη διαλεκτική μέθοδο για την προσέγγιση του θείου).

Χαρακτηριστικά, είδαμε στο κεφάλαιο 2 της παρούσης μελέτης ότι ο επίλογος της νομοθεσίας στους *Νόμους* στο βιβλίο 10 αφορούσε ακριβώς στο πώς η θεολογία θα πρέπει να διδάσκεται. Εκεί παρατηρήσαμε μια έλλειψη εμπιστοσύνης θα λέγαμε του Αθηναίου στα παραδοσιακά μαθήματα και πρακτικές. Είδαμε ότι οι απόψεις που εκφράστηκαν μας θύμιζαν τον *Μένωνα* αναφορικά με το διδακτό της αρετής. Επιπλέον, τις διαπιστώσεις της *Έβδομης Επιστολής*, σύμφωνα με τις οποίες ο γραπτός λόγος δεν έχει πολλά να προσφέρει κι έχει εγγενείς αδυναμίες (βλ. Κεφάλαιο 2 παρούσης μελέτης).

Και στο δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου*, το οποίο παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με την *Έβδομη Επιστολή*, ο γραπτός λόγος επικρίνεται. Συνάμα ο προφορικός λόγος οριοθετείται ώστε να είναι διαλεκτικός. Και κάποια βασικά του στοιχεία μας γίνονται γνωστά.

Θα σταθούμε σε αυτά τα στοιχεία για να υποστηρίξουμε την άποψη ότι το δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου* αποτελεί μία στενή συνέχεια του πρώτου, ως προς το περιεχόμενο και όχι την τεχνική του λόγου. Δηλαδή θα δείξουμε ότι με το δεύτερο τμήμα του έργου, συνεχίζεται η ‘διδασκαλία’ που βρίσκουμε στην παλινωδία και που αφορά στον έρωτα και τη θέωση του ανθρώπου. Δεν χρησιμοποιείται λοιπόν απλά η παλινωδία ως ένα μόνο παράδειγμα για τη σωστή τεχνική του λόγου, όπως έχει υποστηριχθεί.

Για παράδειγμα, ο C.J. Rowe (1986)⁸¹ ενστερνίζεται τις απόψεις του W.H.Thompson (1868) σύμφωνα με τις οποίες ο Πλάτων εισάγει την παλινωδία προκειμένου να την χρησιμοποιήσει για να δείξει τις δικές του μεθόδους γραψίματος, αλλά και πώς η ρητορική πρέπει να είναι – ένα μείγμα από μυθεύματα με διαλεκτικές επιρροές.

Δηλαδή, και οι δύο σχολιαστές, ο δεύτερος το 1868⁸², ο πρώτος το 1986, θεωρούν ότι τα δύο τμήματα του διαλόγου συνδέονται στενά, αλλά το πρώτο, που περιλαμβάνει τον δεύτερο λόγο του Σωκράτη, την παλινωδία, αποτελεί ένα εργαλείο για την ανάλυση της τέχνης των λόγων που γίνεται στο δεύτερο.

Τα επιχειρήματά τους είναι πολλά και πειστικά. Και πρώτα από όλα, στο ίδιο το κείμενο, στο 277b-c ο Σωκράτης αναφέρει όλα τα χαρακτηριστικά της ‘διαλεκτικής ρητορικής’: να γνωρίζει κανείς την αλήθεια για αυτό που μιλάει, να το ορίζει και να το χωρίζει σε είδη, μέχρι εκείνο

⁸¹ Rowe, Christopher, J. (1986) The Argument and Structure of Plato’s Phaedrus, *The Cambridge Classical Journal*, [Volume 32](#), pp. 106-125

⁸² Thompson, W.H. (1868). The *Phaedrus* of Plato.

που δεν χωρίζεται, να γνωρίζει κανείς τη φύση της ψυχής, να ξέρει το είδος που ταιριάζει στην κάθε ψυχή κι ανάλογα να κανονίζει τον λόγο του. Και σημειώνει ότι :

‘ προτού να ξέρει κανείς (όλα αυτά), δεν θα μπορέσει να μεταχειριστεί με τέχνη, όσο του είναι δοσμένο από τη φύση, το γένος των λόγων, ούτε για να διδάξει κάτι, ούτε για να πείσει κανέναν σε τίποτε, όπως μας έδειξε ο μακρός λόγος που έγινε πριν’.

Δηλαδή, ακόμη κι ο ίδιος ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την παλινωδία ως παράδειγμα για την σωστή ρητορική, και καθώς υποστηρίζουν οι Rowe και Thompson, μπορούμε κι εμείς να διακρίνουμε ότι τα προαναφερόμενα χαρακτηριστικά του λόγου βρίσκονται στην παλινωδία. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά, παρατηρεί ο Thompson, υπάρχουν στην παλινωδία του Σωκράτη, όπου ορίζει και διαιρεί τα υπό συζήτηση αντικείμενα και γι’ αυτό η παλινωδία μπορεί να χαρακτηριστεί ως ποικίλος λόγος που συνδυάζει τη φιλοσοφία και τη μυθολογία, ώστε να γίνει κατανοητός από την ποικίλη ψυχή του *Φαίδρου*.

Και το επιχείρημα (του Thompson και όπως ανασκευάζεται από τον Rowe) επεκτείνεται για να συμπεριλάβει κι όλο το γραπτό πλατωνικό έργο. Ότι δηλαδή έτσι εξηγείται και ο γενικότερος τρόπος γραψίματος του Πλάτωνα, ο οποίος συνδυάζει τη μυθολογία με τη διαλεκτική, τη σοβαρότητα με το παιχνίδι.

Το όλο σκεπτικό των δύο σχολιαστών είναι ωραίο και χρήσιμο και καθιστά την εργαλειοποίηση της παλινωδίας κάπως σημαντική. Ωστόσο, και χωρίς να αμφισβητείται αυτό το σκεπτικό, μήπως δεν είναι αυτός ο βασικός σκοπός του δεύτερου τμήματος του *Φαίδρου*; Μήπως η όμορφη παλινωδία δεν έχει ολοκληρωθεί, αλλά συνεχίζεται μέχρι το τέλος του έργου;

Και η γνώμη μας είναι κάπως αντίθετη με αυτή των Thompson-Rowe. Δηλαδή θα θέλαμε να δείξουμε ότι το δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου* αντί να χρησιμοποιεί το πρώτο (μόνο) για να αποδείξει κάποια σημεία της σωστής τεχνικής των λόγων, στην ουσία χρησιμοποιείται από το πρώτο τμήμα, την παλινωδία, για να τονίσει τη σημασία της διαλεκτικής και της φιλοσοφίας στη διαδικασία του έρωτα.

Είδαμε μέσα στην παλινωδία ότι η διαδικασία του έρωτα ξεκινά με την ανάμνηση. Η ανάμνηση όπως ορίζεται στο 249 c ταυτίζεται με τη διαλεκτική. Η διαλεκτική αφορά στην φιλοσοφία. Και είναι σημαντικό το χωρίο για να το επαναλάβουμε:

‘Ο άνθρωπος πρέπει να κατανοεί ό,τι λέγεται στη μορφή της έννοιας που βγαίνει μέσα από τις πολλές αισθήσεις και συναιρείται με το λογισμό και γίνεται ένα. Και τούτο είναι η ανάμνηση

που έχουμε για εκείνα που είδε κάποτε η ψυχή μας, όταν πορεύθηκε μαζί με το θεό κι όταν σήκωσε τα μάτια της πάνω από αυτά που λέμε τώρα ότι υπάρχουν, κι ανυψώθηκε εκεί που είναι η αληθινή ουσία. Γι' αυτό δα, όπως της αξίζει φτερώνεται μονάχα η ψυχή του φιλοσόφου, γιατί είναι πάντα με όλη τη δύναμη της μνήμης της κοντά σε εκείνα, όπου είναι κι ο θεός και γι' αυτό δα είναι θεός. Όποιος λοιπόν άνθρωπος δουλεύει ορθά με αυτές τις θύμησες και προσδέχεται πάντα τέλεια τις μυσταγωγίες, αυτός μονάχα γίνεται πραγματικά τέλειος. Κι όταν παραιτείται από τα ανθρώπινα σπουδάγματα και πάει κοντά στο θείο, τότε οι πολλοί κοιτάζουνε βέβαια να τον νουθετήσουν σαν να του είχε σαλέψει, και δεν βλέπουν οι πολλοί πως αυτός είναι γεμάτος από το θεό '.

Διαλεκτική και ανάμνηση

Πολλά είναι τα σημεία εδώ που έχουν εξέχουσα σημασία και που συνδέονται άμεσα με το δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου*. Και αρχικά η έμφαση που δίδεται στην διαλεκτική και την ανάμνηση. Η διαλεκτική είναι η ανάμνηση, είναι η κατανόηση με τον λόγο αυτού που βγαίνει μέσα από τις πολλές αισθήσεις και γίνεται ένα με τον λογισμό. Είναι η προσέγγιση της αληθινής ουσίας.

Και βλέπουμε στο δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου*, πόση σημασία δίδει ο Σωκράτης στη διαλεκτική και την ανάμνηση. Αρχικά στη διαλεκτική. Στο 265 c κι ακολούθως περιγράφει ακριβώς τον τρόπο της διαλεκτικής : 'να αποβλέπεις με το νου σου σε μια ιδέα και να συνάζεις λογικά τα δώθε κείθε σκόρπια...να μπορείς να χωρίζεις τα είδη κατά τις αρθρώσεις, όπως είναι βαλμένες από τη φύση...'. Και στο 273 e ' αν κανείς δεν ξεχωρίζει τις διάφορες φύσεις εκείνων που θα τον ακούνε, κι αν δεν μπορεί να χωρίζει τα όντα κατά είδη και να περιλαβαίνει το καθένα χωριστά σε ορισμένη ιδέα, δεν θα γίνει ποτέ τεχνίτης στους λόγους, όσο είναι τούτο δυνατό στον άνθρωπο'⁸³.

Για την ανάμνηση και τον γραπτό λόγο άλλωστε παρατηρεί στο 275 a ότι τα γράμματα θα φέρουν λησμονιά στις ψυχές εκείνων που θα τα μάθουν, μια και αυτοί θα παραμελήσουν τη μνήμη τους, γιατί από εμπιστοσύνη στη γραφή θα φέρνουν τα πράγματα στη μνήμη τους απέξω με ξένα σημάδια, όχι από μέσα από τον εαυτό τους τον ίδιο. Και άλλωστε όλο το δεύτερο μέρος του δεύτερου τμήματος του *Φαίδρου* αποτελεί μια κριτική στους γραπτούς λόγους με το ανωτέρω επιχείρημα.

⁸³ 'τὰς φύσεις διαριθμήσῃται, καὶ κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μὴ ἰδέα δυνατὸς ἢ καθ' ἕνα ἕκαστον περιλαμβάνειν, οὐ ποτ' ἔσται τεχνικὸς λόγων πέρι καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ. ταῦτα δὲ οὐ μὴ ποτε κτήσῃται ἄνευ πολλῆς πραγματείας'.

Βλέπουμε λοιπόν ότι στο δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου* αναλύεται περισσότερο η σημαντική διαπίστωση για την ανάμνηση και τη διαλεκτική του 249 c, εξειδικεύεται θα λέγαμε το νόημα αυτού του χωρίου. Και δυο ακόμη σημεία πρέπει να τονιστούν σε αυτό το χωρίο, που και πάλι τα συναντούμε στο δεύτερο τμήμα.

Διαλεκτική και σκληρή δουλειά

Χρειάζεται πολύ δουλειά για τη διαλεκτική και την ανάμνηση. ‘‘Πρέπει να δουλεύει ορθά με τις θύμησες ο άνθρωπος και να προσδέχεται τέλεια τις μυσταγωγίες’’. Εδώ ακριβώς είναι που πιστεύουμε ότι η διαδικασία του έρωτα που συνδέεται με την ομορφιά επεκτείνεται τώρα και στη διαδικασία που συνδέεται και με τις άλλες αρετές. Εδώ είναι που γίνεται μια υπέρβαση και το κείμενο κλίνει περισσότερο προς τον έρωτα του φιλοσοφικού ανθρώπου. Αμέσως μετά το χωρίο του 249 c γίνεται ακριβώς αναφορά στις άλλες αρετές:

‘Η δικαιοσύνη βέβαια και η σωφροσύνη και όσα άλλα είναι πολύτιμα για τις ψυχές δεν έχουν καμιά φεγγοβολία στα ομοιώματα εδώ κάτω, αλλά με αδύνατα όργανα, με πολύ μόχθο και λίγοι πλησιάζουν τις εικόνες τους και θεάζονται το γένος που παριστάνουν’ (250 b)⁸⁴.

Και στο δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου* τονίζεται η πολύ δουλειά που χρειάζεται να κάνει κανείς για τη τέχνη των λόγων, για να ξεχωρίζει τις διάφορες φύσεις εκείνων που θα τον ακούν, για να χωρίζει τα όντα κατά είδη και να περιλαμβάνει χωριστά το καθένα σε μια ιδέα. Με άλλα λόγια η πολύ δουλειά για τη διαλεκτική (273 e).

Διαλεκτική και θείο - η οριοθέτησή της.

Στο δεύτερο τμήμα του *Φαίδρου* έχουμε ξεκάθαρα την αναφορά στη διαλεκτική σε σχέση μάλιστα με τον ρητορικό λόγο. Μας θυμίζει δηλαδή το κείμενο την προσέγγιση στον *Γοργία*, όπου η διαλεκτική αντιπαρατίθεται στη ρητορική, με μία κάπως πιο τεχνική διάσταση, που χαρακτηρίζεται από ερωταποκρίσεις (*Γοργίας*, 447b9-c4).

Και είναι μάλλον ορθές οι παρατηρήσεις των μελετητών⁸⁵ ότι στον *Φαίδρο* έχουμε μια εισαγωγή του είδους της διαλεκτικής που χρησιμοποιείται αργότερα στον *Σοφιστή*, τον *Πολιτικό* και τον *Φίληβο*. Πρόκειται για τη διαλεκτική της διαίρεσης και της σύνθεσης για

⁸⁴ ‘δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι’ ἄμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος: κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαιμόνι χορῶν μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ’ ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἢν θέμις λέγειν μακαριωτάτην’.

⁸⁵ Βλέπε σχετικῶς Charles h. Kahn. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*, σελ. 299-300, Cambridge.

χάρη των ορισμών. Και αντιδιαστέλεται κάπως αυτό το είδος της διαλεκτικής με αυτό που συναντούμε στην *Πολιτεία*, που είναι πιο τεχνικό, ίσως πιο μαθηματικό είδος κι αφορά την απόδειξη.

Παρά όμως του ότι ο *Φαίδρος* φαίνεται να εισάγει την πιο τεχνική μορφή της διαλεκτικής που θα χρησιμοποιηθεί αργότερα, εμείς θεωρούμε ότι ταυτόχρονα οριοθετεί σημαντικά τις δυνατότητές της κι έτσι την παρουσιάζει στενότερα συνδεδεμένη με τον σωκρατικό έλεγχο, παρά με την εφαρμογή της στα έργα της μέσης και ύστερης περιόδου. Τι αφορά όμως αυτή η οριοθέτηση;

Αφορά τη σχέση του ανθρώπου, όχι πλέον με τον άλλον άνθρωπο, δηλαδή τον ερωμένο με τον εραστή, αλλά με τον θεό πιο άμεσα. Θα περίμενε κανείς η απαίτηση της διαλεκτικής που επανεμφανίζεται στο κείμενο, να βρίσκει εφαρμογή στη σχέση ερωμένου και εραστή. Όμως στο αποκορύφωμα της διήγησης στο 250 a, που διαπιστώνουμε ότι ο Σωκράτης μάλλον μιλά για τον φιλόσοφο παρά για έναν οποιοδήποτε εραστή της ομορφιάς, παρατηρούμε ότι αυτός είναι πλέον μόνος του, παρέα με τα θεϊκά και μόνον.

Χαρακτηρίζεται από τη θεϊκή μανία για την οποία οι άλλοι τον περιγελούν και προσπαθούν να τον συνεφέρουν. Δεν υπάρχει δίπλα του κανένας εραστής και κανένας ερωμένος. Μόνο τα θεϊκά. Και μας θυμίζει η εικόνα αυτή και την παρέκβαση στον *Θεαίτητο*. Στο 174 a-c του *Θεαίτητου* μας λέει ο Σωκράτης ότι ο φιλοσοφικός άνθρωπος αγνοεί τον διπλανό του και τον γείτονά του, όχι μόνο τι κάνει, αλλά κι αν είναι άνθρωπος ή άλλο πλάσμα. Αντίθετα διερευνά τι τέλος πάντων είναι ο άνθρωπος και τι αρμόζει στην τέτοιου είδους φύση να κάνει ή να παθαίνει διαφορετικό από τις άλλες.

Κι αυτός ο 'μοναχισμός' αντανακλάται αργότερα και στην τέχνη των λόγων. Τελικώς, μας λέει ο Σωκράτης, ο άνθρωπος θα πρέπει να βασιστεί στον λόγο που βρήκε μόνος του και που έχει μέσα του. Έπειτα στους τυχόν έκγονους κι αδελφούς αυτού που φύτρωσαν κατ' αξίαν σε ψυχές άλλων (278b).

Παρατηρούμε δηλαδή τόσο εντός του λόγου της παλινωδίας, όσο και στο πλαίσιο της μελέτης της τέχνης των λόγων, μια αλλαγή στην εστίαση της προσοχής και του τελικού σκοπού, που αφορά και στον έρωτα.

Στην παλινωδία γίνεται η υπέρβαση και η προσοχή από τη σχέση ερωμένου-εραστή στρέφεται στη σχέση φιλοσόφου-θείου. Η πρώτη σχέση υπήρξε χρήσιμη, για τον εξαγνισμό της ψυχής με τη συγκράτηση των παθών, που όπως είδαμε συμβαίνει λόγω του σεβασμού στο θείο. Δεν

είναι όμως η τελική σχέση. Ο φιλόσοφος καταλήγει στην προσωπική του θεϊκή μανία, όπου όλοι γύρω του κοιτάζουν να τον συνεφέρουν, όπως και τον φιλόσοφο στον *Θεαίτητο*.

Κι αντιστοίχως, τόσο η πηγή των λόγων, όσο και η τελική απόληξή τους, δεν είναι ο άλλος, εραστής ή ερωμένος. Οι λόγοι μας λέει το κείμενο έχουν και τη διδακτική τους αξία, είναι όμως αυτή ένα μέρος μόνο της αξίας τους. Πρώτα, θα πρέπει να έχει κανείς σαν γνήσιους γιους του το λόγο που έχει μέσα του, που τον βρήκε μόνος του, κι έπειτα τους λόγους που λέγονται για να διδαχθούν και να μάθουν οι άλλοι, και καταγράφονται μέσα στην ψυχή και καταγίνονται με τα δίκαια, όμορφα και τα καλά (278 a, b).

Η διαλεκτική μάλιστα οριοθετείται και υπό μια άλλη έννοια. Όχι αναφορικά με τη σχέση του ατόμου με τον άλλο κι ενδεχομένως τον ερωμένο, ούτε αναφορικά με τη σχέση της με τον εσωτερικό λόγο σε σχέση με τα διδάγματα της διδασκαλίας, αλλά αναφορικά με τη σχετική της αξία, επειδή ανήκει στον άνθρωπο.

Την έκφραση ‘όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο’ την συναντούμε κυρίως στον Πλάτωνα όταν μας μιλά για την ομοίωση στο θείο. Ο άνθρωπος μπορεί να ομοιάσει στο θείο, όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο. Όχι δηλαδή απόλυτα. Στο 273 e την ίδια έκφραση τη συναντούμε και αναφορικά με τη διαλεκτική και την τέχνη των λόγων.

‘Αν κανείς δεν ξεχωρίζει τις διάφορες φύσεις εκείνων που θα τον ακούνε κι αν δεν μπορεί να χωρίζει τα όντα κατά είδη και να περιλαβαίνει χωριστά το καθένα σε ορισμένη ιδέα, δεν θα γίνει ποτέ τεχνίτης στους λόγους, όσο είναι τούτο δυνατό στον άνθρωπο’.

Αλλά και η απόληξη, ο τελικός σκοπός των λόγων και των έργων, όπως και του ίδιου του έρωτα με σαφήνεια μας τονίζει ο Σωκράτης ότι είναι το θείο.

‘Την πολύ δουλειά (για τους λόγους και τη διαλεκτική), πρέπει να την κάνει ο συνετός, όχι για να μιλάει και να πράττει στους ανθρώπους, αλλά για να μπορεί να λέει λόγους καλόδεχτους στους θεούς, και καλόδεχτα να κάνει καθετί όσο δύναται. Γιατί δεν πρέπει να κοιτάζει να χαρίζεται στους ομόδουλούς του αλλά σε άρχοντες καλούς και από καλή γενιά’ (258 a).

Πρόκειται για μια διαπίστωση στο δεύτερο τμήμα του έργου που συνοψίζει τα συμπεράσματα που προαναφέραμε και δίνει την απάντηση στο ερώτημα με το οποίο ξεκίνησε ο *Φαίδρος*: σε ποιον πρέπει να χαρίζεται ο άνθρωπος, σε κάποιον που τον αγαπά ή όχι; Σε άρχοντες καλούς κι από καλή γενιά, που σύμφωνα με το λεκτικό του Πλάτωνα και του Σωκράτη, δεν είναι άλλοι παρά οι θεοί.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

Η ευσέβεια στον *Ευθύφρονα* και η παλινωδία του Πλάτωνα

Στον *Ευθύφρονα*⁸⁶ επιχειρείται ο ορισμός της ευσέβειας (οσιότητας). Βέβαια ο διάλογος είναι απορητικός και δεν καταλήγει σε κάποιον επιτυχημένο ορισμό της έννοιας. Όμως είναι αξιοσημείωτο ότι οι διαστάσεις/ορισμοί που προσφέρονται, επανεμφανίζονται στα πλατωνικά έργα και ιδιαίτερα σε αυτά που μόλις εξετάσαμε. Κι αυτή τη φορά επανεμφανίζονται όχι επιβεβαιώνοντας την απορία, αλλά φωτίζοντας βασικές όψεις αυτής της αρετής.

Αξίζει λοιπόν σε αυτό το σημείο να σταθούμε για λίγο στον *Ευθύφρονα*. Υπενθυμίζουμε ότι ο Σωκράτης προσπαθεί να μάθει από τον Νάξιο Ευθύφρονα τι είναι η οσιότητα και μαζί προσπαθούν να την ορίσουν. Ο Ευθύφρων συναντά τον Σωκράτη κοντά στο Δικαστήριο, διότι έχει πάει να καταγγείλει τον πατέρα του που από αμέλεια σκότωσε έναν δούλο, ο οποίος δούλος είχε σκοτώσει έναν άλλον δούλο πάνω στο μεθύσι του. Ο Ευθύφρων υποστηρίζει ότι είναι όσιο (ευσεβές) να καταγγείλει τον πατέρα του για φόνο. Ο Σωκράτης, που βρίσκεται κοντά στο Δικαστήριο διότι έχει ο ίδιος κατηγορηθεί για ασέβεια ενδιαφέρεται πολύ να μάθει από τον Ευθύφρονα τι είναι η ευσέβεια. Ακολουθούν διάφορες απόπειρες ορισμού της ευσέβειας, χωρίς όμως να ικανοποιούν τους συνομιλητές, κυρίως τον Σωκράτη και ίσως τους αναγνώστες του διαλόγου.

Ας σταθούμε τώρα στα έξι βασικά σημεία (απόπειρες ορισμού) του διαλόγου και ας δούμε πώς αυτά σχετίζονται με κατοπινές θέσεις για την ευσέβεια του Πλάτωνα.

Αρχικά στον διάλογο εμφανίζεται η ευσεβής υποχρέωση που νιώθει ο Ευθύφρων να καταγγείλει τον πατέρα του. Αυτή βέβαια εξαρτάται από το αδίκημα, κι αυτό είναι που παρατηρεί ο Σωκράτης. Συζητείται επίσης και το κίνητρο της καταγγελίας, που για τον Ευθύφρονα είναι το παράδειγμα των άδικων πράξεων του Ουρανού και του Κρόνου που δείχνουν ότι και οι παραδοσιακοί πατέρες-θεοί μπορούν να διαπράττουν αδικίες – θέμα στο οποίο αντιτίθεται σθεναρά ο Σωκράτης (όπως και στην *Πολιτεία*).

Σε σχέση με αυτό το σημείο, δηλαδή τη διασύνδεση της ευσέβειας με την υποχρέωση της καταγγελίας μιας άδικης πράξης, είδαμε στο προοίμιο των *Νόμων* που εξετάσαμε ότι ο

⁸⁶ Για τον *Ευθύφρονα* χρησιμοποιήσαμε τη μετάφραση του Αλ. Μωραϊτίδη, (1911). Αθήνα, Φέξης.

άνθρωπος για να είναι κοντά στους θεούς οφείλει να προσφέρει τιμές στους ίδιους του θεούς, στους γονείς του, στην ψυχή του, στο σώμα του και στους άλλους ανθρώπους με τις ενάρετες πράξεις. Αυτές οι πράξεις, διευκρινίζεται, δεν αφορούν μόνο στην προσωπική ευθύνη του καθενός να είναι ενάρετος, αλλά και στην ευθύνη να εμποδίζει τις μη ενάρετες πράξεις των άλλων.

Έτσι στο χωρίο *Νόμοι* 730 b -731 d περιγράφεται αυτή η λογική και παρατηρείται ``όποιος δεν κάνει αδικίες είναι άξιος τιμών, εκείνος όμως που δεν αφήνει τους κακούς να κάνουν αδικίες αξίζει διπλάσιο σεβασμό από τον προηγούμενο. Ο πρώτος είναι δίκαιος μόνο για έναν, τον εαυτό του, ενώ ο δεύτερος, που αποκαλύπτει στις αρχές τις αδικίες των άλλων, αξίζει όσο χίλιοι και πρέπει να θεωρείται μεγάλος και τέλειος πολίτης, αληθινό υπόδειγμα αρετής`` (730 d).

Με άλλα λόγια, με αυτό το σκεπτικό, και πέραν του θέματος εάν η πράξη που καταγγέλλεται είναι άδικη, ο Πλάτων συνδέει τις κοινωνικές ευθύνες (όπως συγκεκριμένα την καταγγελία ενός εγκλήματος) ενός ενάρετου κι ενεργού πολίτη με την ευσέβεια. Όχι μόνο το ανωτέρω απόσπασμα αποτελεί μέρος της ανάλυσης των τιμών που πρέπει να προσφέρονται στους θεούς, στην ψυχή, στο σώμα και στους άλλους ανθρώπους, αλλά και συνοψίζεται από τον Αθηναίο ως ``οι υποχρεώσεις που έχει ο άνθρωπος απέναντι στον θεό`` (732e). Επιπλέον, το απόσπασμα ξεκινά με τη φράση ``τόσο για τους θεούς, όσο και για τους ανθρώπους, η αλήθεια κατέχει την πρώτη θέση ανάμεσα σε όλα τα αγαθά`` (730c). Και η καταγγελία μιας άδικης πράξης σχετίζεται άμεσα με την αλήθεια. Συνεπώς, και με την ανωτέρω λογική ίσως μπορεί να αιτιολογηθεί ως ευσεβής η καταγγελία του Ευθύφρονα, όπως και ο ίδιος υποστηρίζει.

Έπειτα στον *Ευθύφρονα* προσφέρεται ένας πρώτος ορισμός του ευσεβούς. Σύμφωνα με αυτόν το ευσεβές είναι αυτό που όλοι οι θεοί αγαπούν (9e). Στην αρχή του προοιμίου στους *Νόμους*, δίδεται ιδιαίτερη έμφαση στην θεοφιλή πράξη για την τήρηση του θείου νόμου. Επίσης, ορίζεται, ίσως και με περισσότερο αντικειμενικούς όρους, η θεοφιλής πράξη: ``ποια πράξη είναι αρεστή στον θεό και σύμφωνη με τη θέλησή του; Υπάρχει μόνο μία, που την εκφράζει το παλιό ρητό: στο όμοιο αρέσει το όμοιο που τηρεί το μέτρο, τα υπερβολικά δεν είναι αρεστά ούτε μεταξύ τους, ούτε σε εκείνα που έχουν μέτρο`` (716 c). Και συνεχίζει ο Αθηναίος με το

να εξηγήσει ότι θεοφιλής θα είναι αυτός που θα προσπαθήσει να μοιάσει στον θεό και άρα ο σόφρων⁸⁷.

Βλέπουμε λοιπόν εδώ να ξεπερνιούνται οι συζητήσεις που εμφανίζονται στον *Ευθύφρονα* για τη σχετικότητα του θεοφιλούς και τον ορισμό της θεοφιλούς πράξης. Βλέπουμε επίσης την θεοφιλία να είναι βασικό στοιχείο της ευσέβειας. Και με την εισαγωγή του “παλιού ρητού” απαντιέται και το δεύτερο σημείο ελέγχου του Σωκράτη για το θεοφιλές – το όσιο είναι όσιο επειδή αγαπιέται από τους θεούς ή αγαπιέται από τους θεούς επειδή είναι όσιο; Σύμφωνα με τους *Νόμους*, λόγω της ομοιότητας συμβαίνουν και τα δύο.

Κατόπιν, στον *Ευθύφρονα* επιχειρείται ο ορισμός της ευσέβειας σε σχέση με τη δικαιοσύνη. Το δίκαιο είναι και το όσιο. Όμως μήπως το δίκαιο είναι ευρύτερο από το όσιο; Κι εδώ εισάγεται και η σύγκριση του δέους με την αιδώ. Είχαμε κι εμείς παρατηρήσει στον *Φαίδρο* (251a, b και στο 254 c) ότι η θύμηση των Ιδεών στον επίγειο κόσμο προκαλεί φόβο και σεβασμό στον άνθρωπο κι έτσι πείθεται να βάλει σε τάξη τα άλογα της ψυχής του, να τα συκρατήσκει κι ο ίδιος να γίνει σόφρων. Και είχαμε διαπιστώσει το σημαντικό ρόλο της ευσέβειας για την αναμόρφωση του ερωμένου.

Σε σχέση με το δίκαιο και το όσιο, είναι αρκετές οι φορές στο πλατωνικό έργο που αυτές οι έννοιες εμφανίζονται μαζί. Στον *Θεαίτητο*, όπως είδαμε, η ομοίωση στον θεό είναι να γίνει ο άνθρωπος δίκαιος και όσιος με φρόνηση. Αλλά και στην *Πολιτεία* ή όλη εξέταση της

⁸⁷ Σχετική είναι εδώ και η άποψη του Αριστοτέλη όπως εμφανίζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* X8 1179a23-34 όπου ξεχωρίζει τη σωφροσύνη και τη συνδέει άμεσα με το θεοφιλές “Ο Σόλωνας είχε ασφαλώς δώσει τον σωστό ορισμό, όταν έλεγε ότι ευδαίμονες είναι οι άνθρωποι που έχουν μέτρια εξωτερικά αγαθά, που έκαναν όμως πανέμορφες —όπως εκείνος τις πίστευε— πράξεις και έζησαν τη ζωή τους με σωφροσύνη· γιατί και με λίγα μέσα μπορεί κανείς να κάνει αυτά που πρέπει. Και ο Αναξαγόρας επίσης φαίνεται ότι ήταν της γνώμης ότι ο ευδαίμων άνθρωπος δεν χρειάζεται ούτε πλούσιος να είναι ούτε άνθρωπος της εξουσίας· γι’ αυτό και είπε ότι δεν θα τον παραξένευε καθόλου αν ο ευδαίμων άνθρωπος φαινόταν στα μάτια των πολλών ένας περίεργος και αλλόκοτος άνθρωπος· γιατί αυτοί κρίνουν με βάση τα εξωτερικά αγαθά τους, αφού στην πραγματικότητα μόνο αυτά αντιλαμβάνονται. Οι γνώμες λοιπόν των σοφών μοιάζουν να συμφωνούν με τα δικά μας επιχειρήματα. Όλα, βέβαια, αυτά έχουν κάποια αξιοπιστία, η αλήθεια όμως στα θέματα που σχετίζονται με τις ανθρώπινες πράξεις κρίνεται από τα έργα και από τον τρόπο ζωής· αυτά είναι, πράγματι, το αποφασιστικό στοιχείο. Πρέπει λοιπόν αυτά που έχουμε πει να τα εξετάσουμε σε αντιβολή προς την πραγματικότητα της ζωής, και: αν συμφωνούν με την πραγματικότητα της ζωής, να τα δεχτούμε· αν όμως δεν βρίσκονται σε συμφωνία με αυτά, να τα θεωρήσουμε απλώς θεωρίες. Ο άνθρωπος λοιπόν που ενεργεί σε συμφωνία προς τον νοϋ, που υπηρετεί τον νοϋ και τον φροντίζει, ο άνθρωπος αυτός φαίνεται ότι και σε άριστη ψυχική κατάσταση βρίσκεται και ιδιαίτερα αγαπητός στους θεούς είναι. Γιατί, αν οι θεοί νοιάζονται, όπως πιστεύουμε, με κάποιον τρόπο για τα ανθρώπινα πράγματα, εύλογα μπορεί κανείς να δεχτεί και τα δύο αυτά: α) ότι οι θεοί ευχαριστιούνται με αυτό που είναι στον άνθρωπο το καλύτερο και το πιο συγγενικό προς αυτούς (και αυτό δεν μπορεί παρά να είναι ο νοϋς), β) ότι στους ανθρώπους που αγαπούν πάρα πολύ τον νοϋ και τον τιμούν οι θεοί ανταμείβουν αυτή την αγάπη, επειδή τους βλέπουν να νοιάζονται για τα πράγματα που είναι αγαπητά στους ίδιους και επειδή οι άνθρωποι αυτοί κάνουν πράξεις σωστές και ωραίες”. Μετάφραση Δ. Λυπουρλής (2006).

δικαιοσύνης ξεκινά από τη συζήτηση με τον Κέφαλο για το τι είναι δίκαιο και όσιο (*Πολιτεία*, 330d5-331a8).

Το θέμα όμως που προκύπτει είναι εάν οι δύο έννοιες είναι ταυτόσημες ή η μία εμπεριέχει την άλλη. Πριν δούμε την τελική απάντηση του Ευθύφρονα, που οδηγεί σε ένα πολύ ευρύ θέμα, ίσως οφείλουμε να θέσουμε το εξής ερώτημα: Γίνεται κάποιος να είναι δίκαιος και όχι όσιος; Και ίσως το ερώτημα αυτό να ισχύει και για όλες τις αρετές. Και είναι ένα σημαντικό ερώτημα διότι έχει να κάνει με την ενότητα της αρετής – ένα θέμα που συναντάμε πολύ στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους.

Σε αυτό το επιμέρους ερώτημα ο Εθύφρονας δέχεται στο 12 d ότι καθετί όσιο είναι δίκαιο, αλλά καθετί δίκαιο δεν είναι όσιο. Εάν η οσιότητα είναι μια ξεχωριστή αρετή, τότε αυτή η θέση δεν μπορεί να λειτουργήσει υπέρ της ενότητας των αρετών. Εάν η ενότητα ισχυε, δεν θα έπρεπε και καθετί δίκαιο να είναι όσιο;

Στους *Νόμους 10* φαίνεται και πάλι να υποστηρίζεται η ίδια άποψη. Ότι δηλαδή το δίκαιο δεν είναι απαραίτητα και όσιο. Εκεί ο Αθηναίος υποστηρίζει ότι κάποιος άνθρωπος μπορεί να είναι δίκαιος, αλλά όχι όσιος. Συγκεκριμένα στο 908b-c7 μας λέει ότι υπάρχουν ορισμένοι άνθρωποι εντελώς άθεοι αλλά με δίκαιο χαρακτήρα, που απεχθάνονται τους άδικους και δεν δέχονται να καταφύγουν σε αδικίες από αντιπάθεια σε αυτή την πράξη. Και υπάρχουν και κάποιοι που είναι και άθεοι και άδικοι. Και οι δύο περιπτώσεις, μας πληροφορεί ο Αθηναίος, συνιστούν κατηγορίες αδικημάτων κατά των θεών που θα πρέπει να τιμωρούνται σε διαφορετικό βαθμό.

Βέβαια το ότι κάποιος δίκαιος αλλά άθεος θα πρέπει να τιμωρείται, επειδή διαπράττει αδίκημα κατά των θεών, ταιριάζει με τη λογική του βιβλίου 10. Πολύ χειρότερη είναι όμως η περίπτωση αυτού που είναι και άδικος και άθεος. Η τιμωρία τότε αφορά ακόμη και στον θάνατο. Αυτή όμως η γενικότερη προσέγγιση μαρτυρά μία σταδιακή εξέλιξη προς την πλήρη αρετή. Είναι σαν να υπάρχει μια ιεράρχηση όπου ο άδικος και άθεος είναι η χειρότερη κατάσταση, ο δίκαιος και άθεος κάπως καλύτερη, και δίκαιος και ευσεβής η άριστη κατάσταση.

Τούτο φανερώνει μια ανώτερη θέση της ευσεβείας σε σχέση με τις άλλες αρετές και βέβαια αναφορικά με τα αδικήματα κατά των θεών. Αυτά όμως επίσης θεωρούνται ιεραρχικά τα σημαντικότερα. Η ανωτερότητα όμως αυτή έχει πιστεύουμε να κάνει και με μια ειδοποιό

διαφορά της ευσέβειας σε σχέση με τις άλλες αρετές, που και πάλι φανερώνεται σε αυτό το απόσπασμα.

Η δικαιοσύνη του ατόμου δεν μπορεί να είναι τέλεια. Ούτε η σωφροσύνη, ούτε η γενναιότητα, ούτε η φρόνηση. Κάποιος δίκαιος αλλά άθεος, μας λέει το κείμενο, μπορεί να έχει δίκαιο χαρακτήρα, αυτό όμως αφήνει ένα ερωτηματικό εάν κατέχει τέλεια τη δικαιοσύνη.

Επιπλέον είναι πάγια θέση στο πλατωνικό έργο ότι δίκαιος είναι μόνον ο θεός, όπως και σώφρων, όπως και σοφός. Ο άνθρωπος προσπαθεί να γίνει όσο περισσότερο δίκαιος γίνεται, όσο αυτό είναι δυνατόν για τον άνθρωπο. Σε αυτή την φυσική καθώς φαίνεται αδυναμία να επιτύχει ο άνθρωπος την τέλεια αρετή, υπεισέρχεται η ευσέβεια. Και η ευσέβεια αποτελεί εκείνο το συμπλήρωμα της αρετής που μπορεί να την οδηγήσει στην τελειότητα. Η ιεραρχική σχέση που αναφέραμε παραπάνω, ότι δηλαδή ο δίκαιος αλλά άθεος θα πρέπει να σωφρονιστεί για να γίνει δίκαιος και ευσεβής, αυτή τη θέση υποδηλώνει.

Και είναι εύλογο η ευσέβεια να δρα με αυτόν τον τρόπο, αφού την τέλεια αρετή την κατέχει μόνο ο θεός. Ως συμπλήρωμα των επιμέρους αρετών η ευσέβεια είναι η συνειδητοποίηση αυτής της απόστασης μεταξύ αρετής και θείου και η συνειδητοποίηση της μικρότητας κι ατέλειας του ατόμου σε σχέση με το θεϊκό. Είναι συνεπώς η ευσέβεια ενός είδους γνώση. Μία γνώση που συμβάλλει στην ολοκλήρωση – τελειοποίηση των επιμέρους αρετών.

Και ίσως ανάλογα με τον βαθμό της ολοκλήρωσης λειτουργεί η ιδιαιτερότητα των αρετών. Οι επιμέρους αρετές εξαλείφονται κι οδεύουν προς την ενότητα όταν τα χαρακτηριστικά της καθεμίας διοχετεύονται στα χαρακτηριστικά της άλλης, κατά την πορεία για το θείο. Έτσι επιτυγχάνεται η ενότητα της αρετής κι έτσι δικαιολογείται η επιλογή διαφορετικών αρετών για τον χαρακτηρισμό του θεού (δίκαιος, σώφρων, σοφός). Τελικά πρόκειται για την αγαθότητα.

Αυτή η διαρκής εναλλαγή στις έννοιες των διαφορετικών αρετών, συμπεριλαμβανομένης της ευσέβειας, ακριβώς θεωρούμε ότι οφείλεται στο ότι πρόκειται για την εν δυνάμει αγαθότητα που όμως στο επίπεδο της πραγμάτωσής της αφορά στην μετεξέλιξη των διαφορετικών αρετών. Και ίσως με αυτή την οπτική δικαιολογείται και η κατανόηση των αρετών ως πνευματικών δυνάμεων, όπως αναφέρει στους *Νόμους* ο Πλάτων (906 a,b).

Ενδεικτικό είναι εν προκειμένω ένα άλλο απόσπασμα των *Νόμων* στο βιβλίο 10 στο πλαίσιο της ανάλυσης του δεύτερου λόγου της ασέβειας που είναι η πίστη από πολλούς ότι οι θεοί παρασύρονται από τα δώρα των ασεβών. Προκειμένου να αποδείξει το αντίθετο ο Αθηναίος επιχειρηματολογεί ότι οι θεοί είναι τέλειοι άρχοντες που φροντίζουν για τους ανθρώπους, αφού οι άνθρωποι είναι κτήμα τους. Φροντίζουν δηλαδή για αυτούς, όπως ένας βοσκός φροντίζει για τα πρόβατά του, ένας κυβερνήτης για το πλήρωμά του, ένας γιατρός για τους ασθενείς του, ένας αναβάτης για τα άλογά του (905 e-906 a).

Και σημειώνει σε αυτό το πλαίσιο ο Αθηναίος ότι αυτό που ζημιώνει τον άνθρωπο είναι τελικώς η δική του αδικία και η αλαζονεία (ύβρις) με την αφροσύνη, ενώ σώζει η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη με τη φρόνηση, που κατοικούν στις έμψυχες δυνάμεις των θεών και κατά ένα μικρό μέρος βρίσκονται μέσα στους ανθρώπους (906 a,b). Βλέπουμε δηλαδή εδώ μια και πάλι εναλλαγή των αρετών, το αντίθετο της σωφροσύνης φαίνεται να είναι η ύβρις (η οποία σχετίζεται με την έλλειψη μέτρου και ευσεβείας). Και βλέπουμε τις αρετές αυτές να κατοικούν στις έμψυχες δυνάμεις των θεών, και σε μικρότερο βαθμό στους ανθρώπους.

Είναι ίσως ένα μεγάλο καινούργιο θέμα οι αρετές να εντοπίζονται συγκεκριμένα στις έμψυχες δυνάμεις των θεών, όμως θυμίζουμε ότι παρόμοια αναφορά είχαμε συναντήσει στον *Φαίδρο*. Στην εξέταση της ρητορικής γίνεται ένας παραλληλισμός με την ιατρική. Με σκοπό να δειχθεί ότι για να προσαρμόζονται τα λόγια στις ανάγκες αυτού που τα ακούει, θα πρέπει να είναι γνωστή η φύση της ψυχής αυτού που τα ακούει και η φύση των λόγων. Όπως ένας γιατρός πρέπει να εξετάζει τη φύση των σωμάτων για τη θεραπεία που θα προτείνει (*Φαίδρος*, 270 b). Εκεί λοιπόν ο Σωκράτης μας αναφέρει αυτά λέει ο Ιπποκράτης για τη φύση κάθε πράγματος⁸⁸, ακόμη και της ψυχής. Αυτή μπορεί να είναι απλή ή από πολλά είδη και σε κάθε περίπτωση θα πρέπει να εξετάζεται η δύναμή της, δηλαδή πώς ενεργεί επάνω σε κάτι άλλο ή πώς δέχεται ενέργεια από κάτι άλλο. Έτσι προσδιορίζονται οι δυνάμεις της ψυχής, οι έμψυχες δυνάμεις, που εμείς εκτιμούμε ότι κάνουν χρήση των αρετών για την επενέργειά τους σε κάτι άλλο. Και αυτή η χρήση είναι σχετική. Εξαρτάται πάντα από αυτό στο οποίο επενεργούν και τη δική του φύση.

⁸⁸ 'τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἰπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. ἄρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὄτουοῦν φύσεως: πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν οὗ πέρι βουλευσόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, τῶ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῶ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ'.

Δεν θα προβούμε στην παρούσα μελέτη στην ανάλυσή του σημείου αυτού, αλλά θα αρκεστούμε να συγκρατήσουμε την εύλογη διαπίστωση ότι οι αρετές προσδιορίζονται σε σχέση με τους θεούς και οι άνθρωποι τις κατέχουν σε μικρότερο βαθμό. Επίσης, η συχνή εναλλαγή μεταξύ τους ίσως να οφείλεται ακριβώς στον διαφορετικό βαθμό που κατέχονται από τους ανθρώπους. Ίσως αυτός να είναι κι ο λόγος που η αρετή της γενναιότητας εκπίπτει στις περισσότερες διανοητικές συζητήσεις των διαλόγων και η αρετή της ευσέβειας είναι περισσότερο εμφανής στις συζητήσεις για την ομοίωση στο θείο.

Για τη θέση ότι η ευσέβεια είναι ένα είδος γνώσης και συγκεκριμένα της γνώσης ότι ο θεός κατέχει την πλήρη αρετή (ο θεός είναι δίκαιος) αξίζει σύντομα να αναφερθούμε και σε ένα ενδιαφέρον χωρίο στον *Θεαίτητο*. Αμέσως μετά την διατύπωση του περίφημου δόγματος της ομοίωσης στον θεό, που για πρώτη φορά γίνεται αναλυτικά στην παρέκβαση του *Θεαίτητου*, ο Σωκράτης συνεχίζει διατυπώνοντας μία αλήθεια, όπως την χαρακτηρίζει ο ίδιος (‘‘η αλήθεια όμως λέω πως έχει ως εξής’’). Η αλήθεια αυτή, συνεχίζει ο Σωκράτης, είναι ότι ο θεός δεν είναι καθόλου και με κανέναν τρόπο άδικος, αλλά δικαιοτάτος, και δεν υπάρχει τίποτα πιο όμοιό του από τον άνθρωπο που θα γίνει όσο περισσότερο δίκαιος. Μάλιστα παρατηρεί ότι ως προς αυτό κρίνεται η αληθινή ικανότητα του ανθρώπου ή η μηδαμινότητα και η ανανδρία του. Και καταλήγει σημειώνοντας ότι η γνώση αυτής της αλήθειας είναι σοφία κι αληθινή αρετή, ενώ η άγνοιά της αμάθεια και ολοφάνερη κακία. (176 b,c).

Πέραν του ότι είναι εντυπωσιακό ο Σωκράτης να μας μιλά για το τι είναι αλήθεια με τόσο ξεκάθαρο τρόπο, είναι επίσης εντυπωσιακό ότι αυτή την αλήθεια την χαρακτηρίζει και γνώση και σοφία και αληθινή αρετή. Και η αλήθεια αυτή θυμίζουμε ότι αφορά ότι ο θεός είναι δίκαιος κι ο άνθρωπος εκείνος που μπορεί να του μοιάσει. Δεν είναι όμως αυτή η αλήθεια και το νόημα της ευσέβειας;

Ο Taylor (1982) στην ωραία ανάλυσή του για τον *Ευθύφρονα* συμπεραίνει επίσης ότι η αλήθεια αφορά στο ότι η θρησκεία (ευσέβεια) δεν είναι τίποτα άλλο παρά η αγαθότητα (αληθινή αρετή παραπάνω) που αφορά στη συνεργασία του ανθρώπου με τους θεούς. Και η αγαθότητα αφορά στην κάθε αρετή και στη γνώση του αγαθού. Μία άποψη που συντείνει και στην ενότητα της αρετής σύμφωνα με τον *Πρωταγόρα*⁸⁹.

⁸⁹ Taylor, C.C.W.(1982) ‘*The end of the Euthyphro*’, Corpus Christi College, Oxford, Phronesis, Vol. 27, No. 2, σελ. 109-118 (10 pages), Published By: Brill.

Ξαναγυρίζοντας στο κείμενο του *Ευθύφρων*, αναφορικά τώρα με την πρακτική όψη της ευσεβείας και το γεγονός ότι το ευσεβές αποτελεί μέρος του δικαίου ο Ευθύφρων υποστηρίζει: ‘‘Λοιπόν εις εμέ τουλάχιστον, ω Σώκρατες, φαίνεται ότι το ευσεβές και το άγιον αποτελεί αυτό το μέρος του δικαίου, το οποίον αφορά εις την θεραπείαν και λατρείαν των θεών, το δε επίλοιπον μέρος αυτού αφορά εις την περιποίησιν και φροντίδα, η οποία είναι πρέπον να υπάρχη μεταξύ των ανθρώπων’’ (12e)⁹⁰.

Και σε αυτό το σημείο ο Σωκράτης ζητά εξηγήσεις για το τι σημαίνει ‘‘θεραπεία θεών’’, διότι εάν σημαίνει φροντίδα και προσφορά υπηρεσιών σε κάποιον ή σε κάτι, αυτό συνδέεται με τη βελτίωσή του, πράγμα που δεν πρέπει να ισχύει για τους θεούς. Κι εδώ διευκρινίζεται από τον Ευθύφωνα ότι εννοεί κάποιο είδος υπηρετικής τέχνης από το δούλο στο αφεντικό, πράγμα που δέχεται ο Σωκράτης αλλά και προσθέτει και ρωτά: ‘‘η ευσεβεία η οποία εξυπηρετεί τους θεούς, εις ποιου έργου την εκτέλεση μπορεί να τους εξυπηρετεί ;’’(13e)⁹¹. Και η απάντηση που λαμβάνει είναι ‘‘στην εκτέλεση πολλών ωραίων πραγμάτων’’.

Εκτιμούμε ότι η έννοια της θεραπείας θεών, παρά το ότι συναντάται και στην *Απολογία*, κι αυτός είναι ο σκοπός του Σωκράτη – να προσφέρει την υπηρεσία του στον Απόλλωνα – εμφανίζεται καθοριστικά στα ύστερα πλατωνικά έργα. Αλλά και η απάντηση που τόσο αναζητεί από τον Ευθύφωνα ο Σωκράτης, σχετικά με την ‘‘εκτέλεση πολλών ωραίων πραγμάτων’’, βρίσκεται εκεί.

Υπενθυμίζουμε, για παράδειγμα, ότι στον *Τίμαιο* ορίζεται η θεραπεία του θείου. ‘Ο άνθρωπος θα πρέπει να υπηρετεί το θείο και ο τρόπος για αυτή την υπηρεσία είναι να παρέχει σε κάθε μέρος του των τροφών και κινήσεων που είναι οι αρμόζουσες’ (90c)⁹². Και στους *Νόμους* είδαμε ότι η θεραπεία του θείου και πάλι δεν αφορά μόνον την υπηρεσία και τις τιμές που προσφέρει ο άνθρωπος στους θεούς, αλλά και τις τιμές που προσφέρει στους άλλους ανθρώπους, στην ψυχή και το σώμα του. ‘‘Για τον ηθικό άνθρωπο, το πιο σωστό κι

⁹⁰ ‘ τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὄσιον, τὸ περὶ τῆν τῶν θεῶν θεραπείαν, τὸ δὲ περὶ τῆν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος’.

⁹¹ ‘εἰπέ δὴ, ὦ ἄριστε: ἢ δὲ θεοῖς ὑπηρετικὴ εἰς τίνος ἔργου ἀπεργασίαν ὑπηρετικὴ ἂν εἴη; δῆλον γὰρ ὅτι σὺ οἶσθα, ἐπειδὴ περ τὰ γε θεῖα κάλλιστα φῆς εἰδέναι ἀνθρώπων...καὶ ἀληθῆ γε λέγω, ὦ Σώκρατες..εἰπέ δὴ πρὸς Διὸς τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπρέταις χρώμενοι;..πολλὰ καὶ καλά, ὦ Σώκρατες’

⁹² Βλ. σχετικῶς τὸ 3^ο κεφάλαιο τῆς παρούσας μελέτης ὅπου ἀναλύεται τὸ ἐν λόγῳ ἀπόσπασμα καὶ υποστηρίζεται ὅτι με τὸν ὄρο ‘θεῖο’ δὲν ἐννοεῖται ἀπλᾶ τὸ θεῖο μέρος τῆς ψυχῆς.

αποτελεσματικό μέσο για να ζησει ευτυχισμένος είναι να θυσιάζει στους θεούς, να βρίσκεται σε συνεχή επαφή μαζί τους με την προσευχή και να προσφέρει κάθε θεραπεία στους θεούς''(Νόμοι, 716 d).

Δηλαδή έτσι όπως εννοείται η θεραπεία θεού στα ύστερα έργα, ξεπερνιέται η διάκριση του Ευθύφωνα για υπηρεσία προς τους θεούς και υπηρεσία προς τους ανθρώπους. Η υπηρεσία γίνεται ενιαία και μέσω της φυσικής επιστήμης που αναπτύσσεται σε αυτά τα έργα αφορά στον κόσμο συνολικά. Έτσι, συνολικά εξηγούνται και ''τα πολλά κι ωραία πράγματα'' που αναφέρει ο Ευθύφρων ότι εκτελούνται με τη θεραπεία θεού. Αυτά είναι όλα όσα επηρεάζονται από την αρετή στην παρούσα ή την μέλλουσα ζωή. Διότι, και πάλι στους *Νόμους* υποστηρίζεται ότι ο άνθρωπος είναι μέρος του συνόλου, και το σύνολο καθώς και η διατήρηση και τελειοποίησή του φροντίζεται από τον θεό.

''Εκείνος που φροντίζει για όλα, έχει ρυθμίσει τα πάντα αποβλέποντας στη διατήρηση και τελειοποίηση του συνόλου, του οποίου όλα τα μέρη πάσχουν κι ενεργούν ανάλογα με τις δυνατότητές τους. Αυτά τα μέρη βρίσκονται κάτω από την εποπτεία δυνάμεων που έχουν τελειοποιήσει ακόμη και τις πιο μικρές λεπτομέρειες του σύμπαντος. Ανάμεσά τους είσαι κι εσύ, ανόητε, μια μονάδα που πάντα αποβλέπει στο σύνολο, έστω κι αν έχεις ξεχάσει ότι τίποτα δεν δημιουργείται παρά μόνο για να προσφέρει μακροχρόνια ευτυχία στη ζωή του σύμπαντος κι ότι τίποτα δεν έγινε για χάρη σου αλλά για χάρη εκείνου...Εσύ όμως δυσανασχετείς γιατί δεν καταλαβαίνεις ότι το ωφελιμότερο για σένα γίνεται ωφέλιμο τόσο στο σύνολο όσο και σε εσένα, χάρη στη κοινή σας καταγωγή'' (Νόμοι, 903 b-e).

Τελικώς, όταν ο Ευθύφρων δεν μπορεί να εξηγήσει ο ίδιος ''τα πολλά κι ωραία πράγματα'' (''πολύ δύσκολο να τα αναπτύξει κανείς με ακρίβεια, 14 b'') παρατηρεί ότι ευσεβή έργα είναι όταν ο άνθρωπος ξέρει και να λέει και να πράττει ευάρεστα εις τους θεούς, κι όταν προσεύχεται κι όταν θυσιάζει⁹³. Και εν τέλει τα δώρα που προσφέρονται στους θεούς είναι η τιμή, ο σεβασμός και η δοξολογία (15 a).

⁹³ 'πλείονος ἔργου ἐστὶν ἀκριβῶς πάντα ταῦτα ὡς ἔχει μαθεῖν· τόδε μὲντοι σοι ἀπλῶς λέγω, ὅτι ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σφίζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων· τὰ δ' ἐναντία τῶν κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὴ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν''(14b).

Και είναι ενδιαφέρον εδώ ότι ενώ ο Σωκράτης δεν εμφανίζεται ικανοποιημένος από τα λόγια και τις εξηγήσεις του Ευθύφρονα, σε λίγο κατοπινό έργο της μέσης περιόδου του Πλάτωνα, αυτά τα ίδια λόγια θα χρησιμοποιήσει και ο ίδιος για να δείξει τι τελικώς πρέπει να κάνει ο άνθρωπος, τι κάνει και ο ίδιος.

Πρόκειται για τον *Φαίδρο*, όπου όπως είδαμε ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι 'Την πολύ δουλειά (για τους λόγους και τη διαλεκτική), πρέπει να την κάνει ο συνετός, όχι για να μιλάει και να πράττει στους ανθρώπους, αλλά για να μπορεί να λέει λόγους καλόδεχτους στους θεούς, και καλόδεχτα να κάνει καθετί όσο δύναται. Γιατί δεν πρέπει να κοιτάζει να χαρίζεται στους ομόδουλούς του αλλά σε άρχοντες καλούς και από καλή γενιά' (258 a). Και είναι χαρακτηριστική η χρήση του ακριβώς ίδιου λεξιλογίου στα δύο σχετικά αποσπάσματα, λεξιλογίου που αφορά στο 'κεχαρισμένον'.

Συμπερασματικά, φαίνεται, τόσο από τον *Ευθύφρονα*, όσο και από τα έργα της μέσης και ύστερης περιόδου που εξετάσαμε, ότι η ευσέβεια (η οσιότητα) είναι μία δυναμικά παρούσα αρετή που αποτελεί την εφαρμογή του 'ο θεός είναι μέτρο όλων των πραγμάτων'.⁹⁴ Οι επιμέρους αρετές μπορούν να χαρακτηριστούν όσιες, όταν ο άνθρωπος έχει συνειδητοποιήσει ότι η ουσία τους συνδέεται με το θεϊκό. Και γι' αυτό η ευσέβεια αποτελεί μια νοητική, λογική και πρακτική αρετή. Αφορά στην κατανόηση της γενικότερης τάξης των πραγμάτων, αφορά στη διαλεκτική και αφορά στη τελετουργία.

Οι ίδιες βασικές όψεις της ευσέβειας όπως εμφανίζονται στον *Ευθύφρονα* επαναλαμβάνονται σε όλο το πλατωνικό έργο. Γι' αυτό είναι σαν ο φιλόσοφος να προβαίνει σε μία παλινωδία στα κατοπινά έργα, δηλαδή σε μία ανασύνθεση της έννοιας της ευσέβειας, βασιζόμενος στα ερωτήματα που τίθενται στον *Ευθύφρονα* και στις απαντήσεις που δίδονται στους μετέπειτα διαλόγους.

⁹⁴ Συμφωνούμε απόλυτα με την παρατήρηση εν προκειμένω του Taylor, C.C.W. (1982) 'The end of the *Euthyphro*', *Corpus Christi College, Oxford, Phronesis*, Vol. 27, No. 2, σελ. 109-118, Brill, Oxford, ότι σύμφωνα με την ερμηνεία του για τον *Ευθύφρονα*, οι τελικές σκέψεις του Πλάτωνα στους *Νόμους* για τον κοσμικό ρόλο του ηθικού δράστη έχουν πολλά κοινά με τις αρχικές του σκέψεις (στον *Ευθύφρονα*). Αυτό ακριβώς προσπαθήσαμε να δείξουμε κι εμείς σε αυτό το κεφάλαιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7

Ο Σωκράτης της *Απολογίας* η ζωντανή απόδειξη της ύπαρξης των θεών σύμφωνα με το βιβλίο 10 των *Νόμων*.

Η εξέταση της σχέσης θεολογίας και πολιτικής στην *Απολογία* είναι ενδεικτική για την κατανόηση των αρχών της πλατωνικής σκέψης. Οι επιρροές του Σωκράτη στις σχετικές ιδέες του Πλάτωνα είναι εμφανείς και νομίζω ότι, όπως θα προκύψει από την ανάλυσή μου, ακόμη σημαντικότερες απ' ό,τι πιστεύεται, ιδιαίτερα για τους *Νόμους*.

Ο Σωκράτης είναι ο κατεξοχήν πολιτικός άνδρας γιατί φροντίζει για την πολιτική αρετή, δηλαδή την εκπαίδευση των πολιτών, την ηθική εξέτασή τους και για την προαγωγή του δικαίου (χωρίς να το παραδέχεται στο πλαίσιο της σωκρατικής ειρωνείας). Για το ότι η πολιτική αρετή σήμαινε την εκπαίδευση αρκεί να αναφέρουμε το παρακάτω χωρίο, 19 e ⁹⁵ :

‘Τώρα όμως που είναι άνθρωποι, ποιον έχεις στο μυαλό σου να προσλάβεις για να επιβλέψει την εκπαίδευσή τους; Ποιος κατέχει πραγματικά την ικανότητα που ταιριάζει στους ανθρώπους, την πολιτική αρετή; Φαντάζομαι ότι το έχεις σκεφτεί αυτό, επειδή έχεις γιους. Υπάρχει κανείς ή όχι; Βέβαια είπε . Ποιος, τον ρώτησα, και από που και πόσα παίρνει. Ο Εύηνος από την Πάρο, Σωκράτη, και παίρνει πέντε μνες. Και εγώ τον καλοτύχισα τον Εύηνο, αν όντως βέβαια κατέχει αυτή την τέχνη και τη διδάσκει με τόσο λογικά δίδακτρα. Γιατί και εγώ ο ίδιος θα καμάρωνα και θα περηφανευόμουν αν τα γνώριζα αυτά. Αλλά δεν τα γνωρίζω, Αθηναίοι’⁹⁶.

Όμως και σε άλλα πλατωνικά κείμενα υπάρχει η ίδια άποψη. Ωστόσο, ο Σωκράτης ρητά παραδέχεται και τονίζει ότι ποτέ δεν υπήρξε δάσκαλος κανενός : «Εγώ ποτέ ως τώρα δεν έγινα δάσκαλος κανενός. Αν όμως κάποιος θέλει να με ακούσει όταν μιλάω και εκτελώ την προσωπική μου αποστολή, είτε νέος είτε γέρος, εγώ ποτέ δεν τον εμπόδισα από φθόνο, ούτε

⁹⁵ Για την *Απολογία* σε αυτό το κεφάλαιο έχουμε χρησιμοποιήσει τη μετάφραση του Π. Νιρβάνα. (1923). Πλάτωνος “Απολογία Σωκράτους”, Αθήνα, Ελευθερουδάκης.

⁹⁶ ‘τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν; οἶμαι γάρ σε ἐσκέφθαι διὰ τῶν ὑέων κτῆσιν. ἔστιν τις,’ ἔφην ἐγώ, ‘ἢ οὐ;’ ‘πάνυ γε,’ ἦ δ’ ὅς. ‘τίς,’ ἦν δ’ ἐγώ, ‘καὶ ποδαπός, καὶ πόσου διδάσκει;’ ‘Εὐηνος,’ ἔφην, ‘ὃ Σώκρατες, Πάριος, πέντε μνῶν καὶ ἐγὼ τὸν Εὐήνον ἐμακάρισα εἰ ὡς ἀληθῶς ἔχει ταύτην τὴν τέχνην καὶ οὕτως ἐμμελῶς διδάσκει. ἐγὼ γοῦν καὶ αὐτὸς ἐκαλλυνόμεν τε καὶ ἡβρυνόμεν ἂν εἰ ἠπιστάμην ταῦτα: ἀλλ’ οὐ γὰρ ἐπίσταμαι, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι’.

συζητώ όταν με πληρώνουν και δεν συζητώ στην αντίθετη περίπτωση. Προσφέρομαι το ίδιο και στον πλούσιο και στο φτωχό για να με ρωτάνε, ή, αν κάποιος θέλει, για να μου απαντάει και να ακούει όσα λέω. Αν τώρα κάποιος από αυτούς γίνει ή δε γίνει καλός, δεν θα ήταν σωστό να κατηγορηθώ εγώ, αφού ούτε υποσχέθηκα ποτέ σε κανένα να διδάξω κάποιο μάθημα ούτε και δίδαξα. Αν πάλι κάποιος ισχυρίζεται ότι από μένα έμαθε ή άκουσε ποτέ κατ'ιδίαν κάτι διαφορετικό από όλους τους άλλους, να είστε βέβαιοι ότι δε λέει την αλήθεια» (33 a5-b8)⁹⁷.

Μήπως όμως η έμφαση στα λεγόμενά του θα πρέπει να δοθεί στο ότι δεν δίδαξε κατ'ιδίαν και στο ότι δεν δίδαξε κάποιο μάθημα. Η 'διδασκαλία' του, η εξέταση ήταν γενική, δηλαδή πολιτική : για όλη την πόλη (όλοι μπορούσαν να τον ακούνε, προσφερόταν το ίδιο σε πλούσιο και φτωχό, νέο και γέρο και για τα θέματα της ηθικής, που είναι τα μείζονα θέματα, και όχι για κάποιο μάθημα, τεχνικό αντικείμενο). Στην απολογία του ο Σωκράτης επιπλέον παραδέχεται ότι δεν ασχολήθηκε με τα κοινά, με τις δημόσιες υποθέσεις για δύο λόγους : α) το δαιμόνιό του τον απέτρεψε και β) εάν είχε επιχειρήσει να ασχοληθεί με τα πολιτικά οι Αθηναίοι θα τον είχαν σκοτώσει πολύ νωρίς (31d6-32a3).

Μπορεί όμως οι πράξεις του Σωκράτη, η εξέταση των ιδιωτικών υποθέσεων των πολιτών, να μην εμπίπτουν στην στενή σφαίρα της άσκησης πολιτικής τέχνης, όμως είχαν τα ίδια χαρακτηριστικά και τις ίδιες συνέπειες με τις πολιτικές πράξεις. Αρχικά εναντιώθηκε με ειλικρίνεια στο πλήθος, εξετάζοντας μεταξύ άλλων και όσους ασχολήθηκαν με την πολιτική και όσους έπρατταν το άδικο και, κατά συνέπεια, δεν κατάφερε να σώσει την ζωή του. Κι άλλωστε, για το όφελος της πόλης δεν θέλησε να καταδικαστεί νωρίς, ασχολούμενος με τα πολιτικά αξιώματα, σεβόμενος την θεία αποστολή του.

‘Γιατί πολύ καλά ξέρετε, ω άνδρες Αθηναίοι, πως αν εγώ από καιρό επιχειρούσα να πολιτευθώ θα ήμουν χαμένος και ούτε’ εσάς θα σας είχα ωφελήσει τίποτε ούτε τον εαυτό μου. Και μη θυμώνετε μαζί μου που σας λέω την αλήθεια: γιατί δεν υπάρχει άνθρωπος που μπορεί να σωθεί όταν εναντιώνεται με ειλικρίνεια, είτε σε σας είτε σε άλλον λαό, κι εμποδίζει να γίνονται πολλά άδικα και παράνομα στον τόπο. Γι’ αυτό είναι ανάγκη όποιος με τα σωστά του μάχεται για τη

⁹⁷ ‘έγώ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ’ ἐγενόμην: εἰ δὲ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἑμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμοῖ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα, οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι μὴ λαμβάνων δὲ οὐ, ἀλλ’ ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἑμαυτὸν ἐρωτᾶν, καὶ ἐάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω. καὶ τούτων ἐγὼ εἴτε τις χρηστός γίγνεται εἴτε μὴ, οὐκ ἂν δικαίως τὴν αἰτίαν ὑπέχοιμι, ὧν μὴτε ὑπεσχόμην μηδενὶ μηδὲν πώποτε μάθημα μὴτε ἐδίδαξα: εἰ δὲ τίς φησὶ παρ’ ἐμοῦ πώποτέ τι μαθεῖν ἢ ἀκοῦσαι ἰδίᾳ ὅτι μὴ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, εὖ ἴστε ὅτι οὐκ ἀληθῆ λέγει’.

δικαιοσύνη, κι αν θέλει να σωθεί για λίγον καιρό, να μένει ιδιώτης και να μην ανακατεύεται στα πολιτικά.’ (31d6-32a3)⁹⁸. Η αποστολή του Σωκράτη μπορεί συνεπώς να χαρακτηριστεί και πολιτική και οι κατηγορίες που δέχεται και για τις οποίες απολογείται είναι πολιτικές και θρησκευτικές.

Η επίσημη κατηγορία έχει ως εξής : ο Σωκράτης παραβαίνει τους νόμους, επειδή διαφθείρει τους νέους και δεν πιστεύει στους θεούς της πόλης αλλά σε άλλες θεότητες καινούργιες (*Απολογία*, 24b8-c). Ο Σωκράτης λοιπόν απολογείται παρουσιάζοντας στο κοινό τις θεολογικές και ηθικές του πεποιθήσεις. Αξίζει συνεπώς κανείς να εξετάσει ποια η σημασία της θεολογίας για έναν φιλόσοφο και πολιτικό άνδρα που καταδικάστηκε από την πόλη, επισήμως, για τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις.

Ας δούμε λοιπόν αναλυτικά πώς η θεολογία επηρέασε την πολιτική δράση του Σωκράτη, πώς καθόρισε την αποστολή του, στο ξεκίνημά της, καθ’ όλη την διάρκεια της ζωής του και ακόμη στο τέλος της ζωής του, όταν γνώριζε ότι εξαιτίας της αποστολής του μπορεί να θανατωθεί με την απολογία του. Η ίδια η δομή της *Απολογίας* του Πλάτωνος υπαγορεύει την εξέταση σε αυτά τα τρία στάδια, τα οποία αφορούν στην απάντηση του Σωκράτη αρχικά στους «φοβερούς κατηγορούς», έπειτα στις επίσημες κατηγορίες του Μέλητου και τέλος στην θετική απολογία του Σωκράτη προς το τέλος του έργου.

A. Απολογία προς του φοβερούς κατηγορούς

Στην αρχή της *Απολογίας* ο Σωκράτης δηλώνει ότι θα απολογηθεί πρώτα ως προς τις πρώτες ψευδείς κατηγορίες σε βάρος του και τους πρώτους κατηγορούς που διέδωσαν τη φήμη από παλιά ότι ο Σωκράτης εξετάζει τα ουράνια φαινόμενα και ερευνά όλα όσα υπάρχουν κάτω από τη γη (18 α-β). Αυτούς τους κατηγορούς τους χαρακτηρίζει φοβερούς (οί δεινοί εισιν μου κατηγοροί), διότι «όσοι τους ακούν θεωρούν ότι όσοι εξετάζουν τέτοια ζητήματα δεν πιστεύουν και στους θεούς». Πρόκειται για όσους συκοφάντησαν τον Σωκράτη και το έκαναν σύμφωνα με τον φιλόσοφο για τον ακόλουθο λόγο: ‘Εγώ λοιπόν Αθηναίοι δεν απέκτησα το κακό μου όνομα για κανένα άλλο λόγο, παρά μόνο εξαιτίας κάποιας σοφίας. Ποια σοφία είναι

⁹⁸ ‘εὔ γάρ ἴστε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ ἐγὼ πάλα ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα, πάλα ἂν ἀπολώλη καὶ οὐτ’ ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὐτ’ ἂν ἐμαυτὸν. καὶ μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τάληθῆ: οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλω πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίνεσθαι, ἀλλ’ ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν τῷ ὄντι μαχόμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθήσεσθαι, ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν’.

αυτή. Ίσως να είναι η ανθρώπινη σοφία. Γιατί πραγματικά φαίνεται ότι ως προς αυτή τη σοφία είμαι σοφός'.(20d6-9)⁹⁹.

Για την σοφία του, λέει ο Σωκράτης, θα φέρει μάρτυρα το θεό των Δελφών και συνεχίζει αναφέροντας τον χρησμό που εδόθη από τους Δελφούς στον Χαιρεφώντα, σύμφωνα με τον οποίο κανένας άνθρωπος δεν είναι σοφότερος από τον Σωκράτη. Ήταν αυτός ο χρησμός που έκανε τον Σωκράτη να αρχίσει την αποστολή του, την συστηματική διερεύνηση της αλήθειας του χρησμού, όμως και την εξέταση των συμπολιτών του προκειμένου να προσφέρει την υπηρεσία του στον θεό. Διότι ο χρησμός των Δελφών δεν συνδέεται άμεσα με την ανάληψη από τον Σωκράτη της ηθικής αποστολής του, παρά μόνον μέσω της ερμηνείας που κάνει ο ίδιος για τον χρησμό και που δικαιολογεί τον εν γένει εξεταστικό ρόλο που αναλαμβάνει, ώστε να προσφέρει την υπηρεσία του στο θεό :

‘Όμως φαίνεται ότι πραγματικά σοφός είναι ο θεός και με το χρησμό εννοεί αυτό, ότι η ανθρώπινη σοφία πολύ λίγο αξίζει και ίσως και καθόλου. Φαίνεται επίσης ότι αναφέρει εμένα τον Σωκράτη και χρησιμοποιεί το δικό μου όνομα ως παράδειγμα, σα να ήθελε να πει. ‘Άνθρωποι, ο πιο σοφός ανάμεσά σας είναι αυτός που, όπως ο Σωκράτης, έχει επίγνωση ότι αληθινά τίποτα δεν αξίζει ο ίδιος όσον αφορά τη σοφία του’. Ακόμη και τώρα λοιπόν εγώ περιφέρομαι και τα ερευνώ αυτά σύμφωνα με την εντολή του θεού, εξετάζοντας όποιον πολίτη ή ξένο νομίζω ότι είναι σοφός, και, όταν μου φανεί ότι δεν είναι σοφός, προσφέροντας τη βοήθειά μου στο θεό, αποδεικνύω ότι όντως δεν είναι. Και εξαιτίας αυτής της ενασχόλησής μου δεν είχα τον χρόνο ούτε στα δημόσια ζητήματα, ούτε στην ιδιωτική μου ζωή να πράξω κάτι άξιο λόγου, αλλά ζω μέσα σε πολύ μεγάλη φτώχεια λόγω της υπηρεσίας μου προς το θεό’ (23 a5-c)¹⁰⁰.

Οι απαρχές συνεπώς της σωκρατικής αποστολής θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι είναι θεολογικές, από την άποψη ότι ο φιλόσοφος έχει λάβει και υπακούει στην θεία εντολή των

⁹⁹ ‘εγώ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι’ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἤπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός’.

¹⁰⁰ ‘τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὡσπερ ἂν εἶ εἶποι ὅτι ‘οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.’ ταῦτ’ οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιμῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀσπῶν καὶ ξένων ἂν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι: καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῆ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πράξαι μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ’ ἐν πενίᾳ μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν’.

Δελφών, η οποία βέβαια του φανερώνεται και με άλλους τρόπους: ‘Όμως εμένα με διέταξε ο θεός να το κάνω αυτό και με χρησμούς και με μηνύματα που μου έστειλε στα όνειρά μου και με κάθε τρόπο που χρησιμοποίησε ποτέ θεότητα για να διατάξει κάποιον άνθρωπο να κάνει οτιδήποτε’ (33c4-7)¹⁰¹.

Βέβαια, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι η αγάπη του Σωκράτη για την αλήθεια, την σοφία, τη βελτίωση της ψυχής και την αρετή, χωρίς κάποια θεϊκή αναφορά, είναι τα κίνητρα που τον ωθούν στην εξεταστική ζωή, τόσο για τον εαυτό του, όσο και για τους άλλους και ότι η αποστολή του βασίζεται στην πρωτοκαθεδρία της ηθικής και στην πεποίθησή του ότι όταν επιχειρηματολογεί του φαίνεται ότι πράττει το καλύτερο πράγμα για τον εαυτό του (*Κριτίας* 46b4-6). Ωστόσο μία τέτοια άποψη παραβλέπει α) τις σημαντικές και επαναλαμβανόμενες αναφορές στο θείο και στην θεία εντολή του Σωκράτη, όπως προκύπτει από το παραπάνω χωρίο, και β) την δογματική και πρακτική προσέγγιση του θείου από τον Σωκράτη.

Όσον αφορά την πρακτική προσέγγιση του θείου, τον σεβασμό του στα ήθη και τα έθιμα της πόλης, υπάρχουν αναφορές από τον ίδιο για την λατρεία του για τον Απόλλωνα, τον Δία και την Αθηνά (*Απ.*35d5-7), αλλά και αναφορές στο πλατωνικό έργο, σύμφωνα με τις οποίες, ο Σωκράτης παραδέχεται ότι τα θέματα του τρόπου της λατρείας των θεών ξεπερνούν την ανθρώπινη γνώση και είναι θέματα που καθορίζονται από τον ίδιο τον θεό (*Πολιτεία* 427b1-c4). Όσον αφορά στην δογματική προσέγγιση του θείου από τον Σωκράτη η υπακοή στο θείο βασίζεται στο γεγονός ότι οι θεοί είναι σοφοί, καλοί και ενάρετοι και ως εκ τούτου παράγουν κάθε καλό και είναι ανώτεροι από εμάς. (*Πολιτεία*, 379-380)¹⁰²

Η αρετή συνεπώς και η ηθική είναι επακόλουθα της σοφίας του θεού, η οποία είναι γνώση που ο άνθρωπος δεν μπορεί να την κατέχει, παρά μόνο μπορεί να κατέχει την γνώση της άγνοιάς του. Και αυτή η σωκρατική διαπίστωση είναι χαρακτηριστική της γενικότερης επιστημολογίας του Πλάτωνα. Όπως και ο Kahn (1996) παρατηρεί, το ίδιο το κίνητρο που έγραψε ο Πλάτων δεν είναι για να ‘επιβεβαιώσει αληθινές θέσεις, αλλά για να αλλάξει τις σκέψεις και τις καρδιές των αναγνωστών του’.¹⁰³ Αυτό είναι άλλωστε το δόγμα της οσιότητας και στους *Νόμους*, αλλά

¹⁰¹ ‘προστέταται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὧπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν’.

¹⁰² Βλ. κεφάλαιο 4 μελέτης περί των δύο θεολογικών τύπων της *Πολιτείας*.

¹⁰³ Kahn, Charles. (1996). *H. Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a literary form*, Cambridge, σελ. xv.

και η βασική αρχή για τους θεούς στην *Πολιτεία* (379 a 7-9) και σε αυτό το δόγμα εντάσσεται η θεία εντολή του Σωκράτη.

Το κεφάλαιο 10 των *Νόμων* πραγματεύεται τρεις ουσιαστικές θέσεις για τους θεούς :

α) ότι οι θεοί υπάρχουν (συνήθως το ζήτημα περιγράφεται ως απόδειξη ύπαρξης της ψυχής, όμως η απόδειξη αφορά στην απάντηση της πρώτης αιτίας της ανοσιότητας που είναι η αμφισβήτηση ύπαρξης των θεών), β) ότι οι θεοί ενδιαφέρονται για τις υποθέσεις των ανθρώπων ως συνέπεια της αγαθότητάς τους, και γ) ότι οι θεοί δεν παρασύρονται από τα δώρα των ασεβών, αλλά έχουν πάντα δίκαιη κρίση.

Η υπηρεσία του Σωκράτη στον θεό υπαγορεύεται από αυτές τις θέσεις που συνυφαίνουν το θεικό με το ηθικό στοιχείο, δίνοντας όμως την πρωτοκαθεδρία στο θεικό στοιχείο. Πριν αναλύσω όμως αυτή την πρωτοκαθεδρία, όπως πρακτικά διαπιστώνεται στην *Απολογία* και θεωρητικά παρουσιάζεται και στους *Νόμους*, θα αναφέρω συντόμως πώς αντανακλώνται οι τρεις ανώτερες θέσεις των *Νόμων* στην *Απολογία* (στο πώς ο Σωκράτης βλέπει τα πράγματα σε σχέση με την αποστολή του) :

α) ο Σωκράτης ομολογεί και αναλύει την πίστη του στους θεούς, σε αντιδιαστολή μάλιστα με τους φυσικούς επιστήμονες (Αναξαγόρας) που δεν πιστεύουν στην θειότητα του ήλιου και της σελήνης «Δηλαδή δεν πιστεύω, όπως οι υπόλοιποι άνθρωποι, ότι ο ήλιος και η σελήνη είναι θεοί...Τον Αναξαγόρα νομίζεις ότι κατηγορείς φίλε Μέλιτε...Αφήνω στην άκρη ότι αυτές οι ιδέες είναι καθαυτές παράλογες-άτοπα όντα» (26d-e4). Στους *Νόμους* η απόδειξη της ύπαρξης των θεών βασίζεται στην ύπαρξη της ψυχής στα ουράνια σώματα, καθώς άλλωστε στον *Τίμαιο* η κοσμολογία είναι μία πλήρης θεογονία.

β) Μέσω του Σωκράτη εκδηλώνεται το ενδιαφέρον των θεών για τους Αθηναίους. Ο Σωκράτης εστάλη σαν αλογόμυγα για να τους ελέγχει, να τους μαθαίνει το δίκαιο, και ακόμη και στην δίκη του προσπαθεί να τους αποτρέψει από το να πράξουν το άδικο: 'Κι εγώ φαντάζομαι πως δεν έγινε ακόμη μεγαλύτερο καλό σε σας και στην πολιτεία, από την υπηρεσία μου αυτή προς τον θεό. Γιατί εγώ τίποτε άλλο δεν κάνω, καθώς τριγυρίζω παντού, παρά να σας πείθω, νέους και γέρους, μήτε για τα σώματά σας [30b] να φροντίζετε, μήτε για χρήματα πρώτα πρώτα και με τόσο ζήλο, όσο για την ψυχή σας, πώς να την κάμετε καλύτερη, λέγοντάς σας πως τα χρήματα δεν κάνουν την αρετή αλλά η αρετή τα χρήματα και όλα τα άλλα καλά των ανθρώπων και στην ιδιωτική ζωή και στη δημόσια....Τώρα λοιπόν, ω άνδρες Αθηναίοι, εγώ κάθε άλλο

κάνω παρά ν' απολογούμαι για τον εαυτό μου, όπως θα νομίζετε ίσως, μ' απολογούμαι για σας, μήπως αμαρτήσετε στον θεό [30e] για το χάρισμα που σας έκανε, με την καταδικαστική σας ψήφο. Γιατί αν με θανατώσετε δεν θα βρείτε εύκολα άλλον σαν κι εμένα, κολλημένο από το θεό στην πόλη' (30d6-31a8)¹⁰⁴.

γ) Ο Σωκράτης δεν φοβάται τον θάνατο και έχει την πεποίθηση ότι στη μεταθανάτιο ζωή θα συνδιαλεχθεί με τους δίκαιους ανθρώπους και ότι «κανένα κακό δεν μπορεί να βρει τον καλό άνθρωπο, ούτε όσο ζει ούτε όταν πεθάνει, και ότι οι θεοί νοιάζονται για αυτόν (41d1-3). Στους *Νόμους* αναφέρεται ότι «Αυτή είναι η κρίση των θεών που ζουν πάνω στον Όλυμπο...όταν δηλαδή κάποιος γίνει χειρότερος πηγαίνει να βρει τις χειρότερες ψυχές, ενώ αν γίνει καλύτερος πηγαίνει στις καλύτερες» (904e 4-6). Αυτή είναι η δίκαιη κρίση των θεών και γι' αυτό δεν παρασύρονται από δώρα που τους αφιερώνουν οι ασεβείς.

Στο βιβλίο του Reeve (1989)¹⁰⁵, ο συγγραφέας υποστηρίζει : «οι αρετές δεν είναι απλά ανεξάρτητες από τους θεούς, είναι σημαντικότερες. Διότι οι απαιτήσεις της αρετής είναι ανώτερες και ξεπερνούν όλες τις άλλες, θεϊκές ή ανθρώπινες. Το μόνο πράγμα που πρέπει κάποιος να προσέχει είναι εάν οι πράξεις του είναι δίκαιες ή άδικες, είναι πράξεις ενός καλού ή κακού ανθρώπου. Οι συνέπειες αυτών των βασιζόμενων στον έλεγχο συμπερασμάτων για την εξουσία των θεών είναι εξαιρετικά σημαντικές. Επειδή γνωρίζουμε ότι οι θεοί είναι καλοί και ενάρετοι, γνωρίζουμε ότι οτιδήποτε προστάζουν πρέπει να είναι καλό και ενάρετο. Επειδή γνωρίζουμε ότι οι απαιτήσεις της αρετής ξεπερνούν κάθε άλλη απαίτηση, γνωρίζουμε ότι πρέπει να τις υπακούσουμε. Αλλά επειδή η αρετή είναι ανεξάρτητη από την αποδοχή ή μη των θεών, η εξουσία που οι θεϊκές εντολές έχουν πάνω μας απορρέουν από την ανεξάρτητη και ανώτερη ηθική εξουσία των αρετών. Άρα η εξουσία των θεών είναι παράγωγη. Θα πρέπει να τους υπακούμε, διότι με βάση το ελεγκτικό επιχείρημα, έχουμε έναν ανεξάρτητο ηθικό λόγο για να το κάνουμε».

¹⁰⁴ 'καὶ ἐγὼ οἶομαι οὐδὲν πῶ ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων [30β] ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι 'οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.' εἰ μὲν οὖν ταῦτα λέγων διαφθείρω τοὺς νέους, ταῦτ' ἂν εἴη βλαβερὰ: εἰ δὲ τίς μὲ φησιν ἄλλα λέγειν ἢ ταῦτα, οὐδὲν λέγει. πρὸς ταῦτα, φαίην ἂν, 'ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἢ πείθεσθε Ἄνυτῶ ἢ μή, καὶ ἢ ἀφίετέ με ἢ μή, ὡς ἐμοῦ οὐκ [30ξ] ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνᾶναι.'

¹⁰⁵ Reeve, Christopher. (1989). *Socrates in Apology, An essay on Plato's Apology of Socrates*.

Άραγε έτσι σκεφτόταν ο Σωκράτης; Ότι δηλαδή πάνω απ' όλα θέλει να είναι δίκαιος και ενάρετος και παρεμπιπτόντως έτσι υπακούει και την θεία εντολή; Ότι πάνω απ' όλα επιχειρηματολογεί γιατί του φαίνεται το καλύτερο και πιο σημαντικό που μπορεί να κάνει; Ότι σέβεται τη θεϊκή εντολή διότι είναι σύμφωνη με τις εντολές της αρετής και όχι διότι προέρχεται από τον θεό που είναι δίκαιος, ενάρετος, αγαθός; Η δικαιοσύνη είναι άραγε ανώτερη από την οσιότητα για τον Σωκράτη;

Εάν ο Reeve μιλώντας για τους θεούς εννοεί τους παραδοσιακούς θεούς του δωδεκάθεου, όπως εμφανίζονται στον μύθο και στον Όμηρο, τότε συμφωνούμε με την τοποθέτησή του για την ανωτερότητα της αρετής. Στην *Απολογία* όμως και στο πλατωνικό έργο είναι κάπως περισσότερο αναβαθμισμένη η θέση του θείου από την απλή παραδοχή ότι ο Σωκράτης είναι θρήσκος και παράλληλα με τους ηθικούς λόγους δράσης του έχει και θεολογικούς λόγους δράσης.

Αλλά ας δούμε τι λέει το κείμενο από το οποίο ο Reeves αποσπά το συγκεκριμένο χωρίο. Σε αυτό το τμήμα της *Απολογίας* ο Σωκράτης μιλά για την σημασία της υπακοής στον ανώτερο, την σημασία παραμονής, παρά τον φόβο του θανάτου, εκεί που μας ορίζει ο θεός κατ' αναλογία της υπακοής του κυβερνήτη στα πράγματα της πόλης. Παρατηρεί μάλιστα ότι:

‘Το να παρακούσω το θεό θα ήταν φοβερό, και αληθινά, δικαιολογημένα τότε θα με προσήγαγε κανείς σε δίκη, επειδή δεν πιστεύω ότι υπάρχουν θεοί και δεν υπακούω στην εντολή που πήρα μέσω του χρησμού και φοβάμαι το θάνατο και νομίζω ότι είμαι σοφός ενώ δεν είμαι (29a1-7)’.¹⁰⁶

Η διαπραγμάτευση από τον Σωκράτη του θέματος της υπακοής στον κυβερνήτη ή στο θείο δεν επικεντρώνεται τόσο στο είδος της εντολής όσο στο πρόσωπο του εντολέα και στο γεγονός ότι αυτός είναι ανώτερος: «Γνωρίζω όμως ότι το να αδικεί κανείς και να μην υπακούει στον ανώτερο του, είτε θεό είτε άνθρωπο, είναι κακό και επονείδιστο» (29b6-7).

¹⁰⁶ ‘δεινόν τ'αν εἴη, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸτ' ἂν με δικαίως εἰσάγοι τις εἰς δικαστήριον, ὅτι οὐ νομίζω θεοὺς εἶναι ἀπειθῶν τῇ μαντείᾳ καὶ δεδιῶς θάνατον καὶ οἰόμενος σοφὸς εἶναι οὐκ ὦν. τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα’.

Όταν πρόκειται για τους ανθρώπους εντολείς, τότε ο Σωκράτης κάνει λόγο για την εξέταση του είδους της εντολής, εάν αυτή είναι δίκαιη και όσια (32a-32e). Όμως όταν εντολέας είναι ο θεός, επειδή ακριβώς είναι δίκαιος και ενάρετος, προστάζει αυτό που είναι δίκαιο και ενάρετο.

Όμως υπάρχουν και εκείνοι που μπορεί να επιλέξουν το δίκαιο χωρίς όμως να υπακούν σε θεία εντολή και χωρίς να πιστεύουν στο θείο. Άρα μπορούν οι εντολές της αρετής να ισχύσουν και για κάποιον που δεν είναι όσιος. Η οσιότητα όμως είναι απαίτηση που δεν ξεπερνιέται από την αρετή.

Πώς μπορεί το πράγμα (η ηθική επιταγή) που μπορεί να παράγει κάτι ανόσιο να είναι ίσο η ανώτερο από κάτι που οτιδήποτε παράγει είναι και όσιο και ενάρετο (η θεϊκή επιταγή); Συνεπώς η θεία εντολή για δράση υπέρ του δικαίου δεν μπορεί να είναι παράγωγο των επιταγών της αρετής και η εξουσία της θείας εντολής δεν μπορεί παρά να είναι η ανώτερη εξουσία για τον Σωκράτη, εφόσον όλα τα ενάρετα και όσια (όπως η φιλοσοφική ζωή) είναι παράγωγά της.

Ο φόβος του Σωκράτη μήπως διαπράξει κάτι άδικο ή ανόσιο (τα δύο είναι διαφορετικά αδικήματα) φανερώνεται στο 32d2-4 : 'όχι με λόγια αλλά με έργα απόδειξα πως εμένα δεν με μέλει για τον θάνατο, να το πούμε έτσι χονδρά-χονδρά, ουδέ τόσο δα, αλλά με μέλει προπάντων να μην κάνω τίποτε άδικο ή ανόσιο.'¹⁰⁷

Όμως και το αντικείμενο, ο τελικός σκοπός της θείας εντολής, της ελεγκτικής ζωής, της φιλοσοφίας δεν είναι ξεκάθαρα η αρετή, αλλά μέσω της αρετής η συνειδητοποίηση του ατόμου πόσο μακριά βρίσκεται από την σοφία η οποία είναι χαρακτηριστικό του θεού. Με άλλα λόγια η αντιμετώπιση της ύβρεως και η σωτηρία της ψυχής του ανθρώπου, ένας σκοπός θρησκευτικός, σχετιζόμενος άμεσα με την οσιότητα, εφόσον αυτή αφορά τους κανόνες που διέπουν την σχέση ανθρώπου-θεού.

Είναι για τα ανωτέρω επιβοηθητικά και ενδεικτικά κάποια αποσπάσματα των *Νόμων* (θεωρώ ότι στους *Νόμους* ο Πλάτων βάζει νερό στο κρασί του και σε αντίθεση με τους άλλους ώριμους

¹⁰⁷ · 'ού λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὖ ἐνεδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὀτιοῦν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι'.

διαλόγους του επιστρέφει πιο κοντά στις απόψεις του δασκάλου του): 'Είναι σύμμαχοι μας τόσο οι θεοί και συνάμα οι δαίμονες, ενώ εμείς πάλι είμαστε κτήμα των θεών και των δαιμόνων, ή αδικία και ή ασέβεια πού συνοδεύεται από ανοησία μας καταστρέφει, ενώ ή δικαιοσύνη και ό υγιής νους πού συνοδεύεται από φρονιμάδα μας σώζει, (ενν. αρετές) πού κατοικούν στις έμψυχες δυνάμεις των θεών, ωστόσο θα μπορούσε κανείς να δει καθαρά ότι ένα μικρό έστω μέρος από αυτές τής αρετές κατοικούν μέσα μας.'(Νόμοι, 906 a7-d4).

Η διάκριση μεταξύ αρετής και ευσέβειας εμφανίζεται στους *Νόμους* και λίγο αργότερα, όταν στο (908b-c7) ο Πλάτων περιγράφει ότι υπάρχουν τρεις περιπτώσεις ασέβειας (οι τρεις που προαναφέρθηκαν, δηλαδή η περίπτωση όσων είναι άθεοι, η περίπτωση όσων πιστεύουν ότι οι θεοί αδιαφορούν για τους ανθρώπους και η περίπτωση όσων νομίζουν ότι οι θεοί μπορούν να δελεαστούν) από τις οποίες η καθεμιά διαιρείται σε δύο. Κατά συνέπεια έχουμε έξι κατηγορίες αδικημάτων κατά των θεών, των οποίων η τιμωρία πρέπει να ποικίλλει σε είδος και βαθμό.

Υπάρχουν δηλαδή ορισμένοι εντελώς άθεοι, που όμως διαθέτουν δίκαιο χαρακτήρα, απεχθάνονται τους άδικους και δεν δέχονται να καταφύγουν σε αδικίες από αντιπάθεια σ' αυτή την πράξη. Αποστρέφονται όλους τους κακούς κι επιδιώκουν τη συντροφιά των ενάρετων ανθρώπων. Αν όμως αυτοί που πιστεύουν ότι τα πάντα είναι άδεια από θεούς τύχει να επιδιώκουν τις απολαύσεις και να αποφεύγουν τους κόπους, ενώ είναι προικισμένοι με γερή μνήμη και δίψα για μάθηση, τότε και οι δύο πάσχουν από μία κοινή ασθένεια, την αθεΐα. Σχετικά όμως με τη ζημιά που κάνουν στους άλλους, οι πρώτοι είναι λιγότερο επικίνδυνοι από τους δεύτερους.

B. Απολογία στις ειδικές κατηγορίες του Μέλητου

Όσον αφορά στην απολογία του Σωκράτη στις κατηγορίες του Μέλητου πρέπει καταρχάς να σημειωθεί ότι η κατηγορία αφορούσε αρχικά στην ετεροδοξία, όμως ο Μέλητος παραδέχθηκε ότι αυτή αφορούσε στην αθεΐα. Από πλευράς μου πιστεύω ότι έχει μεγαλύτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον η αντίκρουση της κατηγορίας της αθεΐας, παρά η δικαιολόγηση από τον Σωκράτη γιατί προτιμά τον Απόλλωνα (θεός της παραδοσιακής έγχειας αριστοκρατίας) από την Αθηνά (θεά που συνδέεται με την δημοκρατία), θέμα που ενέχει κοινωνικό-πολιτικό ενδιαφέρον¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Βλ. Πρόλογο και σχόλια μετάφρασης Απολογίας από Θ.Σαμαρά.

Επιπλέον, η απολογία του Σωκράτη στον Μέλιτο που αφορά στο δαιμόνιό του, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αφορά ετεροδοξία, δεδομένου ότι το δαιμόνιο δεν ανήκε στους παραδοσιακούς θεούς της πόλης. Αλλά ας δούμε αναλυτικότερα την απάντηση του Σωκράτη, η οποία θα υποστηρίξω ότι θέτει την εμπιστοσύνη του στο θείο στα κορυφαία κίνητρα δράσης του.

Με δυο λόγια η απάντηση προς τον Μέλιτο και η εισαγωγή του δαιμονίου ως ξεχωριστής οντότητας που καθορίζει τις πράξεις του Σωκράτη γίνεται ως εξής: για να υπάρχουν θεϊκά πράγματα σημαίνει ότι υπάρχουν και θεότητες που τα παράγουν. Οι θεότητες είναι θεοί ή παιδιά θεών. Οι δαίμονες είναι νόθα παιδιά θεών, γέννημα και αυτοί των θεών. Εφόσον λοιπόν ο Σωκράτης πιστεύει κι ακούει το δαιμόνιό του πιστεύει και στους θεούς.

Παράλληλα με την υπακοή του Σωκράτη στον χρησμό των Δελφών υπήρχε πάντοτε και η εμπιστοσύνη του στο δαιμόνιο που μάλιστα τον συμβούλευε από την παιδική του ηλικία. ‘Αιτία για αυτή την συμπεριφορά μου είναι αυτό που με ακούσατε να λέω πολλές φορές και σε πολλά μέρη, ότι δηλαδή μου έρχεται ένα θεϊκό δαιμόνιο, αυτό το δαιμόνιο που ο Μέλιτος κοροϊδεύοντας το περιέλαβε στην κατηγορία. Αυτό μου συμβαίνει από παιδί, μία φωνή που ακούω μέσα μου, η οποία, όταν έρχεται, πάντα με αποτρέπει από κάτι που πρόκειται να πράξω, αλλά ποτέ δεν με προτρέπει’ (31c8-d4)¹⁰⁹.

Τώρα το ότι αυτή η υπακοή δεν εμπίπτει σε ηθικές επιταγές είναι ξεκάθαρο (και πάλι σε αυτό το σημείο διαφωνώ με την θέση του Reeve ότι «το δαιμόνιο υπάγεται στους ίδιους ελεγκτικούς ηθικούς φραγμούς που υπάγονται και οι θεοί για τον Σωκράτη»). Πρώτα απ’ όλα όταν ο Σωκράτης ήταν παιδί δεν θα μπορούσε να έχει αναπτυγμένη την λογική για να κρίνει με βάση και τις ηθικές αξίες τις παρεμβάσεις του δαιμονίου (Βλ. άποψη που αναπτύσσεται για τα παιδιά και την λογική στην *Πολιτεία*).

Αλλά και στο ίδιο το έργο της *Απολογίας*, πράγμα που παραδέχεται ο Reeve, το δαιμόνιο, λέει στο τέλος ο Σωκράτης, δεν τον απέτρεψε από το να προχωρήσει προς τον θάνατό του, με δεδομένο μάλιστα ότι ο Σωκράτης δεν γνωρίζει εάν ο θάνατος είναι κάτι καλό ή κακό. Σε αυτή

¹⁰⁹ ‘δαιμόνιον γίνεταί φωνή, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ’ ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνὴ τις γινομένη, ἢ ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε. τοῦτ’ ἔστιν ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν, καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι’.

την περίπτωση, όπως επισημαίνει ο Reeve, το δαιμόνιο είναι σαν να δίνει επιπλέον την ένδειξη ότι ο θάνατος είναι κάτι καλό.

Μάλλον όμως το δαιμόνιο α) θέλει ο Σωκράτης να απαλλαγεί από τις έγνοιες του (άποψη ότι το σώμα είναι φυλακή), β) συμερίζεται την άποψη που εκφράζει ο φιλόσοφος ότι κανένα κακό δεν μπορεί να βρει τον καλό άνθρωπο, ούτε όσο ζει ούτε όταν πεθάνει και μάλλον, όπως και όλες τις φορές που εκδηλώνεται, και γ) δρα προτρεπτικά προς την γνώση (εάν θεωρηθεί ότι με τον θάνατό του ο Σωκράτης τελικώς θα μάθει εάν αυτός είναι καλός ή κακός -βλ. *Φαίδων*):

«Αλλά κι εσείς πρέπει δικαστές να είστε πολύ αισιόδοξοι σε ό,τι αφορά το θάνατο και να σκέφτεστε ότι ένα πράγμα είναι αλήθεια, ότι δηλαδή κανένα κακό δεν μπορεί να βρει τον καλό άνθρωπο, ούτε όσο ζει ούτε όταν πεθάνει, και ότι οι θεοί νοιάζονται για αυτόν. Ούτε όλα αυτά που μου συνέβησαν έγιναν από μόνα τους, αλλά σε μένα είναι φανερό αυτό, ότι δηλαδή τώρα πια είναι καλύτερο για μένα να πεθάνω και να απαλλαγώ από τις έγνοιες. Για αυτό το θεϊκό σημάδι δε με απέτρεψε καθόλου» (41c8-d6)¹¹⁰.

Γ. Η θετική απολογία του Σωκράτη

Η θετική απολογία του Σωκράτη είναι μία επιβεβαίωση της υπακοής του στο θεό. Προσφέρει επιπλέον μία σαφή εικόνα για τον ρόλο του φιλοσόφου για την πόλη, όπως αυτός τον εννόησε, όπως ο ίδιος ερμήνευσε την εντολή του. Ήδη έχουμε αναφέρει σημαντικά χωρία αυτού του τμήματος, του τελικού της *Απολογίας*, ως ξαναδούμε όμως την δομή του. Θα μπορούσε αυτό το τμήμα να τιτλοφορηθεί «η εντολή του Σωκράτη και ο θάνατος».

Ξεκινά από το ρητορικό ερώτημα «Μα δεν ντρέπεσαι Σωκράτη που επιδόθηκες σε τέτοια ενασχόληση που να κινδυνεύεις τώρα εξαιτίας της να πεθάνεις;» 28b3-c1. Ο Σωκράτης απαντά ότι: α) δεν πρέπει κανείς να παρακούει τον εντολέα του, επειδή μάλιστα δεν μπορεί να ξέρει εάν ο θάνατος είναι κάτι καλό ή κακό, επειδή δεν είναι σοφός ως προς αυτό το θέμα, β) εάν εκτελεστεί οι Αθηναίοι θα βλάψουν περισσότερο τους εαυτούς τους παρά τον ίδιο, και γ)

¹¹⁰ αλλά και ὑμᾶς χρή, ὧ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἔν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα: οὐδὲ τὰ ἐμὰ νῦν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γέγονεν, ἀλλὰ μοι δῆλόν ἐστι τοῦτο, ὅτι ἤδη τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων βέλτιον ἦν μοι διὰ τοῦτο καὶ ἐμὲ οὐδαμοῦ ἀπέτρεψεν τὸ σημεῖον'.

απόδειξη για το ότι δεν φοβάται το θάνατο υπήρξαν οι πολιτικές του πράξεις και η στάση του στο δικαστήριο, όπου δεν ικέτευσε και δεν προσπάθησε να οδηγήσει τους δικαστές σε επιορκία.

Στην πρώτη του απάντηση ο Σωκράτης επιβεβαιώνει τα δύο στοιχεία της εντολής του που είδαμε αρχικά, στην ερμηνεία του για την εντολή του μαντείου των Δελφών, ότι αποτελούν τους καθοριστικούς παράγοντες για την φιλοσοφική του δράση (29b). Ο θάνατος έρχεται σε δεύτερη μοίρα διότι πρώτιστης σημασίας είναι εκείνα που γνωρίζει ότι είναι δεινά: α) η μη υπακοή στο θεό (προσωπική αξία εντολής) και β) η μη υπακοή σε όσα διατάζει ο θεός (φιλοσοφία- αντικειμενική αξία εντολής).

«Εγώ λοιπόν Αθηναίοι θα ήμουν ένας άθλιος, αν , όταν με όριζαν οι διοικητές μου, αυτοί που εσείς εκλέξατε, και στην Ποτίδαια και στην Αμφίπολη και στο Δήλιο, έμενα εκεί όπου αυτοί με όρισαν, όπως και όλοι οι άλλοι, και διακινδύνευα τη ζωή μου, ενώ αντίθετα, όταν μου όριζε ο θεός, όπως εγώ το κατανόησα και το ερμήνευσα, ότι πρέπει να περάσω τη ζωή μου φιλοσοφώντας και εξετάζοντας τον εαυτό μου και τους άλλους, λιποτακτούσα από φόβο για το θάνατο ή για κάτι άλλο. Το να παρακούσω το θεό θα ήταν φοβερό, και, αληθινά, δικαιολογημένα τότε θα με προσήγαγε κανείς σε δίκη, επειδή δεν πιστεύω ότι υπάρχουν θεοί και δεν υπακούω στην εντολή που πήρα μέσω του χρησμού και φοβάμαι το θάνατο και νομίζω ότι είμαι σοφός ενώ δεν είμαι...Γνωρίζω όμως ότι το να αδικεί κανείς και να μην υπακούει στον ανώτερο του, είτε θεό, είτε άνθρωπο, είναι κακό και επονείδιστο. Μπροστά λοιπόν στα δεινά που ξέρω ότι είναι δεινά, ποτέ δε θα φοβηθώ και δε θα αποφύγω όσα δεν ξέρω αν τυχόν είναι και καλά» (28e-29c)¹¹¹.

«Ακόμη και αν εσείς με αφήσετε ελεύθερο...και μου λέγατε 'θα σε αφήσουμε ελεύθερο υπό τον όρο όμως ότι δε θα συνεχίσεις την έρευνά σου ούτε θα φιλοσοφείς...θα σας έλεγα 'Αθηναίοι σας εκτιμώ και σας αγαπώ, αλλά θα υπακούσω στο θεό και όχι σε σας. Και όσο θα

¹¹¹ Αθηναίοι, εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταπτον, οὐς ὑμεῖς εἴλεσθε ἄρχειν μου, καὶ ἐν Ποτειδαίᾳ καὶ ἐν Αμφιπόλει καὶ ἐπὶ Δηλίῳ, τότε μὲν οὐ̄ ἐκεῖνοι ἔταπτον ἔμενον ὡσπερ καὶ ἄλλος τις καὶ ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ ᾤηθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν. δεινὸν τᾶν εἶη, καὶ ὡς ἀληθῶς τότε ἂν με δικαίως εἰσάγοι τις εἰς δικαστήριον, ὅτι οὐ νομίζω θεοὺς εἶναι ἀπειθῶν τῇ μαντείᾳ καὶ δεδιώς θάνατον καὶ οἰόμενος σοφὸς εἶναι οὐκ ὢν. τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὧ̄ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα: δοκεῖν γὰρ εἰδέναί ἐστιν ἂ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὔ̄ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶ. καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονείδιστος, ἢ τοῦ οἶεσθαι εἰδέναί ἂ οὐκ οἶδεν'.

αναπνέω και θα έχω τη δύναμη, δε θα σταματήσω να φιλοσοφώ...Γιατί να το ξέρετε καλά, αυτά διατάζει ο θεός και εγώ νομίζω ότι ποτέ δεν υπήρξε μεγαλύτερο καλό για την πόλη από τη δική μου δραστηριότητα στην υπηρεσία το θεού. Γιατί εγώ δεν κάνω τίποτε άλλο από το να τριγυρίζω και να προσπαθώ να σας πείσω όλους, νέους και γέρους, να μη φροντίζετε πρώτα από όλα και με τόσο ζήλο για το σώμα σας και τα χρήματα, αλλά για το πώς θα κάνετε την ψυχή σας όσο το δυνατόν καλύτερη». (29e-30b).

Δεύτερον, ο Σωκράτης επιβεβαιώνει το ενδιαφέρον του θεού για την πόλη, την θεία πρόνοια και ταυτόχρονα προσπαθεί να αποτρέψει τους Αθηναίους όχι απλά από την αδικία, αλλά από την ανοσιότητα, από την αμαρτία. Διότι πρόκειται να καταδικάσουν το δώρο, την προσφορά του θεού προς αυτούς.

«Επομένως Αθηναίοι εγώ δεν απολογούμαι για να υπερασπιστώ τον εαυτό μου, όπως θα νόμιζε κανείς, αλλά για να υπερασπιστώ εσάς, μη τυχόν και καταδικάζοντάς με διαπράξετε ολέθριο σφάλμα απέναντι στο δώρο του θεού σε σας (μη τι εξαμάρτητε περί την του θεού δόσιν υμίν). Γιατί, αν με σκοτώσετε, δε θα βρείτε άλλον τέτοιο σαν και μένα, που, κυριολεκτικά, αν και ακούγεται λίγο αστείο, τοποθετήθηκε από το θεό στην πόλη όπως μία αλογόμυγα πάνω σε άλογο μεγαλόσωμο και καθαρόαιμο, όμως νωθρό....Κατόπιν θα περνούσατε ολόκληρη την ζωή σας κοιμισμένοι, εκτός και αν ο θεός ενδιαφερόμενος για σας σάς έστελνε κάποιον άλλον». (30e-31b)

Τρίτον, παρά την απειλή του θανάτου, ο Σωκράτης δεν καταφεύγει σε παρακάλια και αναξιοπρεπή συμπεριφορά προς το δικαστήριο, διότι και η ηλικία και η φήμη του δεν το επιτρέπουν, αλλά πολύ περισσότερο διότι δεν θέλει να διαπράξει ανοσιούργημα. Οι δικαστές δικάζουν αφού έχουν ορκιστεί στο θεό και δικάζουν με βάση την αλήθεια και το δίκαιο. Όποιος με παρακάλια τους αναγκάζει να στραφούν σε άδικη κρίση τους καθιστά επίορκους, πράγμα που φανερώνει ασέβεια προς τους θεούς από πλευράς τους και από την πλευρά του κατηγορουμένου.

«Αλλά και πέρα από το ζήτημα της φήμης, Αθηναίοι, δε μου φαίνεται ότι είναι δίκαιο να παρακαλεί κανείς το δικαστή, ούτε να αθρώνεται με παρακάλια, αλλά να εξηγεί την ουσία της υπόθεσης και να πείθει. Γιατί δεν κάθεται στη θέση του ο δικαστής για αυτό το σκοπό, για να κάνει χάρες κατά την απονομή του δικαίου, αλλά για να κρίνει αντικειμενικά. Και ορκίστηκε όχι να κάνει χάρες σε όποιον θέλει, αλλά να δικάζει σύμφωνα με τους νόμους. Έτσι λοιπόν δεν

πρέπει ούτε εμείς οι κατηγορούμενοι να σας συνηθίζουμε στην επιορκία, ούτε εσείς να την συνηθίζετε. Γιατί σε αυτή την περίπτωση και οι μεν και οι δε θα δείχναμε ασέβεια προς τους θεούς. Μην έχετε επομένως την απαίτηση, Αθηναίοι, να συμπεριφερθώ σε σας με τρόπο που πιστεύω ότι ούτε ωραίος είναι, ούτε δίκαιος, ούτε αρέσει στους θεούς». (35c-e)¹¹²

Παρατηρούμε λοιπόν από τα παραπάνω ότι στο τελικό αυτό κείμενο της απολογίας του ο Σωκράτης επιβεβαιώνει τα τρία δόγματα της οσιότητας, όπως παρουσιάζονται στην *Πολιτεία* (364b-399b), όπως παρουσιάζονται και στους *Νόμους*: την πίστη του στο θεό, το ενδιαφέρον του θεού για τους ανθρώπους και την δίκαιη κρίση του θεού για τον άνθρωπο, ο οποίος (θεός) δεν πείθεται από τα παρακάλια, αλλά από το δίκαιο (το τρίτο δόγμα μετατίθεται εδώ, μέσω του όρκου, στους δικαστές). Επιπλέον, ρητά αναφέρει, και νομίζω πως πρόκειται για σημαντικό στοιχείο, ότι αποτελεί ασέβεια – όχι άδικο, όχι απλά ηθικό ξεπεσμό – η παραβίαση των ανωτέρω αρχών που ρυθμίζουν τις σχέσεις ανθρώπου-θεού.

Η τελική επιβεβαίωση των ανωτέρω είναι αφού ακούσει ο Σωκράτης την επιβολή της θανατικής ποινής. Πρόκειται για επιστροφή στα ανωτέρω σημεία : α) Τονίζει ότι καταδικάστηκε από έλλειψη θράσους και αναισχυντίας και διάθεσης να πει τα πράγματα που θα άκουγαν με ευχαρίστηση και ότι προτιμά να πεθάνει έχοντας απολογηθεί με αυτόν τον τρόπο και όχι με την μέθοδο των ικεσιών (38d2-e5), β) με την απόφασή τους οι Αθηναίοι καταδικάστηκαν και οι ίδιοι από την αλήθεια για μοχθηρία και αδικία (39b4-6), και γ) εκφράζει την πεποίθηση, βασισμένη και στο δαιμόνιό του, ότι υπάρχουν πολλές ελπίδες να είναι καλό ο θάνατος και κανένα κακό δεν μπορεί να βρει τον καλό άνθρωπο, ούτε όσο ζει, ούτε όταν πεθάνει, και ότι οι θεοί νοιάζονται για αυτόν (41d1-3).

Συμπερασματικά, ο χρησμός των Δελφών, το δαιμόνιο, τα βασικά δόγματα της οσιότητας, όπως αυτά φανερώνονται στην ερμηνεία του χρησμού και στην φιλοσοφική και πολιτική (και εντός του δικαστηρίου) δράση του Σωκράτη, αποτέλεσαν τις βάσεις ανάλυσης των θεολογικών πεποιθήσεων του φιλοσόφου αλλά, καθώς υποστήριξα, και τις βάσεις για την φιλοσοφική, πολιτική και θρησκευτική του αποστολή.

¹¹² 'τοῦ δικαστοῦ οὐδὲ δεόμενον ἀποφεύγειν, ἀλλὰ διδάσκειν καὶ πείθειν. οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ κἀθηται ὁ δικαστής, ἐπὶ τῷ καταχαρίζεσθαι τὰ δίκαια, ἀλλ' ἐπὶ τῷ κρίνειν ταῦτα: καὶ ὁμῶμοκεν οὐ χαριεῖσθαι οἷς ἂν δοκῆ αὐτῷ, ἀλλὰ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους. οὐκ οὐκ χρὴ οὔτε ἡμᾶς ἐθίζειν ὑμᾶς ἐπιορκεῖν οὔθ' ὑμᾶς ἐθίζεσθαι: οὐδέτεροι γὰρ ἂν ἡμῶν εὐσεβοῖεν. μὴ οὖν ἀξιοῦτέ με, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοιαῦτα δεῖν πρὸς ὑμᾶς πράττειν ἢ μήτε ἡγοῦμαι καλὰ εἶναι μήτεδίκαια μήτε ὄσια'.

Το σημείο εκκίνησης για τον Σωκράτη, ίσως και για την πλατωνική φιλοσοφία, ήταν η σχέση του θεού με τον άνθρωπο, η προσφορά – σαν δώρο θεού – μίας αιτιολογημένης γνώμης γιατί ο άνθρωπος θα πρέπει να είναι ευσεβής, να υπακούει στο θείο και να φροντίζει για την βελτίωση της ψυχής του, όχι κατ' ιδίαν, αλλά πάντα στο πλαίσιο της πόλης.

Συμπεράσματα

Διανύσαμε μια ωραία πορεία που ξεκίνησε με τους *Νόμους* και κατέληξε στην *Απολογία* και σε αυτό το τελευταίο κεφάλαιο θα θέλαμε να συνοψίσουμε κάποια συμπεράσματα για την πλατωνική θεολογία. Οι διαπιστώσεις που κάνουμε βασίζονται στα έργα που εξετάσαμε και προκύπτουν από τις αναλύσεις των προηγούμενων επτά κεφαλαίων. Αφορούν στα βασικά 'δόγματα' της πλατωνικής θεολογίας, στον προσδιορισμό του θείου, στην ανοδική πορεία του ανθρώπου για την προσέγγιση του θείου, στην καθοδική πορεία του θείου, στην ευσέβεια (οσιότητα). Αφορούν επίσης στην πλατωνική επιστημολογία για το θείο, στη σχέση της παιδείας και της πολιτικής με τη θεολογία και στην εξέλιξη των εν προκειμένω πλατωνικών απόψεων.

1.Ο θεός μέτρο όλων των πραγμάτων (*Νόμοι*, 716 c): Μία από τις βασικότερες θέσεις (δόγματα) της πλατωνικής θεολογίας. Ξεκάθαρα ειπωμένη στους *Νόμους* όταν ο Αθηναίος εκφωνεί τον λόγο που θα πρέπει να πείσει τους πολίτες να δεχθούν τους νόμους της πόλης.

“Ο θεός το μέτρο όλων των πραγμάτων, πολύ περισσότερο από τον άνθρωπο, όπως υποστηρίζουν μερικοί”. Κι εδώ ο Πλάτων αναφέρεται στον σοφιστή Πρωταγόρα που υποστήριζε ότι ο άνθρωπος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων.

Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η ίδια θέση και έμμεση αναφορά στον Πρωταγόρα εμφανίζεται και στον *Θεαίτητο* και είναι η βασική θέση του Σωκράτη στην *Απολογία*. Για τη σοφία των ανθρώπων ο θεός είναι το μέτρο κι όλη η εξεταστική ζωή του φιλοσόφου δεν είναι κάτι άλλο παρά η υπηρεσία του στον θεό και στον δελφικό χρησμό.

Όμως η πλατωνική διδασκαλία εμπεριέχει κι άλλες βασικές θέσεις που είναι καθαρά θεολογικές και που καθορίζουν την πλήρη αναμόρφωση του ατόμου και της πόλης.

Είδαμε στους *Νόμους* τα αποκαλούμενα θεολογικά δόγματα, τους δύο δρόμους που οδηγούν στην πίστη για την ύπαρξη των θεών. Ο ένας είναι ότι η ψυχή είναι το πιο παλαιό χρονικά και πιο θεϊκό πράγμα/κίνηση που από τη στιγμή που έλαβε γένεση έφερε διηνεκή ύπαρξη. Ο άλλος δρόμος είναι ότι ο νους έχει βάλει σε τάξη το σύμπαν κι ευθύνεται για τη φορά των άστρων και όσων άλλων πραγμάτων.

Και όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, δεν θα είναι ποτέ δυνατόν να γίνει κανείς από τους θνητούς ανθρώπους ακλόνητα θεοσεβής, εάν δεν έχει συλλάβει τα δύο ανωτέρω δόγματα, ότι η ψυχή είναι προγενέστερη από όλα τα όντα και αθάνατη και κυβερνά όλα τα σώματα, και ο νους είναι οδηγός όλων των όντων στα άστρα. Μόνον αυτός που έχει συλλάβει αυτά τα δόγματα, μπορεί να είναι νομοθέτης και να 'σώσει' την πόλη, διατηρώντας τους νόμους.

Στην *Πολιτεία* εμφανίστηκαν δυο άλλοι τύποι θεολογίας, που όπως δείξαμε στο τέταρτο κεφάλαιο, όταν ο νέος διατηρήσει αυτούς τους τύπους σε όλη τη διάρκεια της ζωής του, παρά τις δοκιμασίες που θα αντιμετωπίσει, τότε γίνεται άξιος φύλακας της πόλης και την σώζει. Παρόμοια δηλαδή λογική με αυτή στους *Νόμους*, όπου οι εντρυφούντες στα θεολογικά δόγματα διατηρούν το καλό πολίτευμα.

Και οι δυο τύποι είναι ότι α) οι θεοί είναι αγαθοί και ως εκ τούτου είναι υπαίτιοι για ό,τι αγαθό και δεν μπορούν να βλάψουν, και β) οι θεοί είναι τέλειοι και έτσι δεν έχουν ανάγκη να αλλάζουν μορφή από εσωτερικά ή εξωτερικά αίτια.

Όπως δείξαμε αυτοί οι τύποι καθορίζουν τη μουσική παιδεία του νέου, το περιεχόμενο της διδασκαλίας που λαμβάνει, το οποίο με τη σειρά του καθορίζει την ποιητική τέχνη, την αρμονία και την αναμόρφωση του πολιτισμού στην *Πολιτεία*.

Με άλλα λόγια, στα πλατωνικά έργα που εξετάσαμε και γενικότερα στην πλατωνική φιλοσοφία εμφανίζονται συγκεκριμένα θεολογικά δόγματα, που πέραν του ότι συμβάλλουν στον προσδιορισμό του θείου, αποτελούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την προσωπική και κοινωνική αναμόρφωση.

2. Ποιος είναι ο θεός στον Πλάτωνα; Ένα από τα τρία βασικά θεολογικά ερωτήματα όπως αναφέραμε στην εισαγωγή μας. Τα παραπάνω δόγματα μας αποδίδουν θεμελιώδη χαρακτηριστικά του θεού (αγαθός, μέτρο, ψυχικός, νοητός, αμετάλλακτος). Αλλά σε ποιον θεό αναφέρονται;

Σε όλα τα έργα που εξετάσαμε είδαμε τρεις εναλλαγές που είναι και οι συνήθειες στον Πλάτωνα. Μας μιλά για έναν θεό, για πολλούς θεούς και για το θεϊκό. Στα διαφορετικά έργα μάλιστα βρίσκουμε διαφορετικούς θεϊκούς πρωταγωνιστές.

Στους *Νόμους* τον θεό και τις θεϊκές ψυχές και τον νου, στον *Τίμαιο* τον θεό Δημιουργό που θα μπορούσε να είναι ο νους, με την παγκόσμια ψυχή και τις Ιδέες, στην *Πολιτεία* τον θεό και την Ιδέα του Αγαθού, στον *Φαίδρο* το Δωδεκάθεο και στην *Απολογία* τον Απόλλωνα και το δαιμόνιο του Σωκράτη. Επιπλέον υπάρχει η χρήση του 'θείου' σε όλα τα έργα κυρίως όταν

γίνεται αναφορά στις Ιδέες και σε ό,τι σχετίζεται με τις Ιδέες, χωρίς όμως οι ιδέες να αποκαλούνται θεοί.

Οι πλατωνικοί διάλογοι είναι γεμάτοι από το θείο, όπως τα πράγματα του Θαλή (McPherran, 2006) και πράγματι αυτό διαπιστώνεται από τα ανωτέρω. Στην παρούσα μελέτη δεν εξετάσαμε το ζήτημα αυτό καθαυτό ποιος είναι ο θεός για τον Πλάτωνα¹¹³, αλλά μέσα από την ανάλυσή μας μπορέσαμε να αποτυπώσουμε το κυρίαρχο θεολογικό σχήμα του Πλάτωνα στα έργα της μέσης και ύστερης περιόδου του.

Είδαμε ότι ο θεός του Πλάτωνα θα μπορούσε να είναι ο Νους, η Ιδέα του Αγαθού και η Παγκόσμια Ψυχή, αλλά ίσως όχι ανεξάρτητα η μια έννοια από την άλλη, και όχι σε ταύτιση. Ο Νους, που φαίνεται να μην προσεγγίζεται άμεσα από την ανθρώπινη ψυχή, παρά μόνο μέσω της παγκόσμιας ψυχής, και η Ιδέα του Αγαθού, στην προσέγγιση της οποίας παίζει ρόλο και η παραδοσιακή θρησκείολογία. Η οντολογική διαφορά ανθρώπου – θεού, αισθητού – υπερβατικού, φαίνεται να γεφυρώνεται με τον συνδυασμό αυτών των εννοιών και πάνω από όλα με την άσκηση των αρετών, που συμβάλλουν στην αγαθότητα που χαρακτηρίζει και τις τρεις αυτές εκδοχές του θείου.

Και καταλήξαμε σε δύο σχετικά συμπεράσματα.

Πρώτον, ότι είναι πιο παραγωγικό να αποδεχθεί κάποιος μία ειρηνική συνύπαρξη όλων των θεών του Πλάτωνα, που φαίνονται να ανταποκρίνονται σε διαφορετικές ανάγκες της δημιουργίας ή της διατήρησης του σύμπαντος, παρά να αποδώσει τις προτιμήσεις ανά έργο σε οποιαδήποτε σύγκρουση του συγγραφέα με την παράδοση ή στην εξέλιξή του.

Και είναι εμφανές στα έργα που εξετάσαμε ότι ο Πλάτων αναφέρεται παράλληλα σε διαφορετικούς θεούς, συμπεριλαμβανομένου του δωδεκάθεου, χωρίς να απορρίπτει κάποια από τις θεϊκές υπάρξεις. Το μόνο που απορρίπτει είναι οι ασεβείς αναφορές στο θείο, όπως στην περίπτωση της *Πολιτείας* με την κριτική του για τις περιγραφές των θεών στη ποίηση (Ομηρική, κ.ά.).

Αυτό μπορεί να έχει να κάνει με την προσωπική επιστημολογική αδυναμία εξήγησης του θεϊκού, που επανειλημμένα αναφέρει ο Πλάτων, αλλά πολύ περισσότερο με έναν ιεραρχημένο πολυθεϊσμό, όπου κάθε άποψη του θείου βρίσκει τη θέση της στον κόσμο.

¹¹³ Για το ζήτημα αυτό βλ. το εξαιρετικό βιβλίο του Riel, Gerd. (2013). *‘Plato’s Gods’*, Ashgate.

Στα έργα της ύστερης περιόδου, στον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*, συναντούμε τον νου -εάν υποθέσουμε ότι ο νους είναι ο Δημιουργός στον *Τίμαιο* - και την παγκόσμια ψυχή στον *Τίμαιο* ή τις ψυχές που κινούν τον κόσμο στους *Νόμους*. Παράλληλα, οι Ιδέες, έστω και εμμέσως, είναι παρούσες και στα δύο έργα. Το ίδιο και το Δωδεκάθεο και οι υπόλοιποι παραδοσιακοί θεοί. Στα έργα της μέσης περιόδου που εξετάσαμε (*Φαίδρος* και *Πολιτεία*) οι Ιδέες εμφανίζονται πιο ξεκάθαρα, αλλά πάντοτε σε συνάρτηση με αυτόν που τις παρατηρεί. Το Δωδεκάθεο και ο άνθρωπος στον *Φαίδρο*, ο φιλόσοφος στην *Πολιτεία*. Στην *Απολογία*, ο Απόλλων επικρατεί και μέσα από το πρίσμα του *Φαίδρου*, θα είναι κι ο θεός που μάλλον ακολουθεί ο Σωκράτης κατά τη διάρκεια της υπερουράνιας περιφοράς.

Διαφορετικά λοιπόν αλλά κι επαναλαμβανόμενα θεϊκά πρότυπα. Με διαφορετικές λειτουργίες και με διαφορετική δυνατότητα προσέγγισής τους για τον άνθρωπο. Ο νους παραμένει απροσέγγιστος, οι Ιδέες, ακόμη και η Ιδέα του Αγαθού, είναι δυνατόν να θεαθούν από τον άνθρωπο, και η παγκόσμια ψυχή ή οι ψυχές είναι κοντινότερα στον αισθητό κόσμο, στον κόσμο της δημιουργίας.

Δεύτερον, ότι το ποιος ακριβώς είναι ο θεός ή οι θεοί στον Πλάτωνα δεν επηρεάζει την επαναλαμβανόμενη θέση ότι οι θεοί ενδιαφέρονται για τους ανθρώπους και ο άνθρωπος οφείλει να προσπαθεί να μοιάσει στους θεούς.

4.Η ομοίωση στο θείο: όπως είδαμε στο κεφάλαιο 3 οι περισσότεροι αρχαίοι μελετητές του Πλάτωνα είχαν υπόψη τους ότι ο τελικός σκοπός της πλατωνικής φιλοσοφίας είναι η ομοίωση στο θείο. Δείξαμε ότι αυτή είναι η βασική σχέση του ανθρώπου με τον θεό. Και αυτή η σχέση εμφανίστηκε καθαρά στον *Θεαίτητο*, αλλά παρουσιάζεται δυναμικά σε όλα τα υπό εξέταση έργα.

Στον *Θεαίτητο* είχαμε την βασική τοποθέτηση ότι ‘η φυγή από τα κακά είναι η ομοίωση με τον θεό, κατά το δυνατόν, και ομοίωση είναι να γίνει κάποιος δίκαιος και ευσεβής με φρόνηση’ (176 b). Στο ευρύτερο χωρίο του κειμένου τονίζεται ότι ο θεός είναι δίκαιος και τίποτα δεν υπάρχει στον κόσμο που μπορεί να γίνει πιο δίκαιο από τον άνθρωπο.

Και είδαμε η ίδια άποψη να επαναλαμβάνεται στους *Νόμους* ‘εάν θέλει κάποιος να γίνει αγαπητός στον θεό, πρέπει να καταβάλλει κάθε προσπάθεια να του μοιάσει...και όποιος είναι σώφρων θε έχει την αγάπη του θεού, αφού θα του μοιάζει’(716 d).

Αλλά και στα άλλα έργα (*Τίμαιος*, *Πολιτεία*, *Φαίδρος*) διαπιστώσαμε ότι, όχι μόνον αυτός είναι ο κορυφαίος σκοπός του ανθρώπου – για αυτόν τον λόγο μελετά ο άνθρωπος τις περιφορές του σύμπαντος, για αυτόν τον λόγο ερωτεύεται – αλλά και ότι αυτός ο σκοπός επιτυγχάνεται μέσω της ευσέβειας και της αρετής.

4.Το ενδιαφέρον του θεού για τα ανθρώπινα: πέρα από την ανοδική πορεία του ανθρώπινου προς το θείο που περιγράφεται με την ομοίωση, μια άλλη διάσταση στη σχέση θεού – ανθρώπου στον Πλάτωνα είναι η καθοδική πορεία του θείου προς τον άνθρωπο. Πρόκειται για μια διάσταση που δεν έχει πολύ συζητηθεί, όμως παρουσιάζεται έντονα στα έργα του όπως υποστηρίξαμε κυρίως στα κεφάλαια 2 και 4.

Αυτό το ενδιαφέρον παρουσιάζεται σχετικά ξεκάθαρα στους *Νόμους* 10, στη δεύτερη απόδειξη για την ύπαρξη των θεών και στον *Τίμαιο* μέσα από τη δημιουργική δραστηριότητα του Δημιουργού που είναι από αγαθότητα, και όλα φτιαγμένα όσο το δυνατόν όμοια με τον ίδιο.

Στην παρούσα μελέτη θελήσαμε να δείξουμε επίσης όψεις αυτού του ενδιαφέροντος που αφορούν στην παιδεία του ατόμου και σε παρεμβάσεις από το θεό (τις θεϊκές ψυχές των *Νόμων*) σε αυτήν. Αυτές οι παρεμβάσεις δείξαμε είναι που διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό την παιδεία και ανατροφή του ατόμου.

Στην *Πολιτεία* είδαμε να υποστηρίζεται στο μύθο των μετάλλων ότι ο θεός πλάθει τον άνθρωπο συνεχώς με κάποια μέταλλα. Στον μύθο της αρετής των *Νόμων* είδαμε ότι ο θεός δεν δημιουργεί απλά τον άνθρωπο και τον αφήνει στην τύχη του, αλλά συνεχώς τον φροντίζει.

Όμως και η ίδια η μεταφυσική των έργων δικαιολογεί αυτή την άποψη (κεφάλαιο 2). Οι θεϊκές ψυχές έχουν μυστήριους τρόπους να κινούν την ανθρώπινη ψυχή. Αλλά η ανθρώπινη ψυχή κινείται από αυτές. Ή στον *Τίμαιο* η θεωρία της περιωθήσεως, ότι δηλαδή δεν υπάρχουν κενά στη φύση και το κάθε τι επηρεάζει τον άνθρωπο, μας εξηγεί πώς, για παράδειγμα, οι ηθικές αρμονίες διοχετεύονται στο εσωτερικό του ατόμου και το αναμορφώνουν (κεφάλαιο 3).

Έτσι εξηγείται και η δύναμη της τελετουργίας στον Πλάτωνα, την οποία βλέπουμε να ακολουθεί κάθε έκφανση του θεϊκού. Η παιδεία είναι έντονα επηρεασμένη από τη τελετουργία που μέσω της μουσικής ενσταλάζει το ήθος στους νέους και σε όλη τη διάρκεια της ζωής του ατόμου. Η τελετουργία που παίζει ρόλο στην ανοδική και καθοδική πορεία του θείου μαζί με την ευσέβεια.

5.Η ευσέβεια: μία πέμπτη αρετή; Σε διαφορετικά σημεία αυτής της μελέτης είδαμε τον καθοριστικό ρόλο της ευσέβειας (οσιότητας) για την ψυχή του ατόμου. Όλη η ζωή του Σωκράτη μπορεί να χαρακτηριστεί σύμφωνα με την *Απολογία* μία υπηρεσία στο θεό και άρα μια ευσεβής ζωή, παρόλο που ο φιλόσοφος κατηγορήθηκε για το αντίθετο.

Στον *Φαίδρο* είδαμε ότι η καίρια επιβολή του λογικού, του ηνιόχου, στα άλογα μέρη της ψυχής είναι συνέπεια της ευσέβειας που νιώθει όταν αντικρίζει τις θεϊκές ιδέες. Κι έτσι δεν θέλει ο έρωτάς του να είναι ατιμωτικός αλλά να τον οδηγήσει στην κάθαρση, στην πτέρωση της ψυχής και την άνοδο προς το θείο.

Στην *Πολιτεία* είδαμε ότι η όλη αναμόρφωση της παιδείας και της κοινωνίας ξεκινά από τους δύο θεολογικούς τύπους. Όταν ο Σωκράτης ολοκληρώνει την εξέταση του θεϊκού περιεχομένου της ποίησης και των δύο βασικών ‘τύπων’ περί των θεών, σημειώνει ότι όλα αυτά λέχθηκαν ώστε ‘οι φύλακές μας να γίνουν θεοσεβείς και με τους θεούς όμοιοι όσο περισσότερο είναι δυνατό αυτό για άνθρωπο’ (383c).

Στον *Τίμαιο*, ο κύριος χαρακτηρισμός του ανθρώπου και η διαφορά του με κάθε τι άλλο της δημιουργίας είναι ότι είναι θεοσεβής κι ακόμη η φροντίδα του ανθρώπου για τον εαυτό του είναι μια υπηρεσία στον θεό. Στους *Νόμους* ο τρόπος για να ομοιάσει ο άνθρωπος στο θεό και να ζει ευτυχισμένος είναι να θυσιάζει στους θεούς και να βρίσκεται σε συνεχή επαφή μαζί τους με την προσευχή, τις προσφορές και τις λειτουργίες (716e).

Συνεπώς η θέση της ευσέβειας για την ομοίωση του ανθρώπου στο θείο, αλλά και για την πλήρη αρετή είναι θεμελιώδης. Είναι όμως παράλληλα και μυστηριώδης. Τι έκανε για παράδειγμα τον Πλάτωνα να αλλάξει στάση κι από εκεί που η ευσέβεια αποτελούσε μια ξεχωριστή αρετή στον *Πρωταγόρα* και είχε ειδικά μελετηθεί, έστω απορητικά, στον *Ευθύφωνα*, σε όλα τα άλλα έργα του εμφανίζεται διακριτικά, αλλά ταυτόχρονα καθοριστικά;

Μία παρόμοια στάση δείχνει κι ο Αριστοτέλης σε σχέση με την ευσέβεια, όπως πολύ ωραία έχει αναλύσει η Broadie (2003). Στο σχετικό της άρθρο παρατηρεί πόσο εντυπωσιακό είναι ο Αριστοτέλης να μην αφιερώνει κάποια μελέτη στην ευσέβεια δεδομένης της σημασίας της για την εποχή και τη φιλοσοφία. Υποστηρίζει ότι άλλοι μελετητές εξηγούν αυτή την στάση με το γεγονός ότι η ευσέβεια υπαγόταν αρκετές φορές στη δικαιοσύνη και δεν εξεταζόταν ξεχωριστά.

Η ίδια η Broadie δεν δέχεται αυτή την εξήγηση. Υποστηρίζει ότι τελικώς η ευσέβεια εμφανίζεται στον Αριστοτέλη με καλυμμένη μορφή σε ένα χωρίο στο τέλος των *Ηθικών Νικομαχείων* (1179a22-32) όπου ο φιλόσοφος πραγματεύεται την θεοφιλία. Εκεί το επιχείρημα του Αριστοτέλη είναι ότι οι θεοί αγαπούν περισσότερο αυτόν που αφιερώνει τον εαυτό του στην θεωρία και σε αυτή ακριβώς την αφιέρωση (θεραπεία) προκύπτει, χωρίς να αναφέρεται ρητά, η ευσέβεια.

Το αριστοτελικό απόσπασμα μας θυμίζει τις απόψεις του Sedley για την ομοίωση στο θείο στον *Τίμαιο*, όπως τις αναλύσαμε στο κεφάλαιο 3 της παρούσας μελέτης. Όμως δεν είναι αυτό το σημείο που τώρα θέλουμε να σταθούμε. Θέλουμε εδώ να σταθούμε στους λόγους για τους οποίους η Broadie θεωρεί ότι η αναφορά του Αριστοτέλη στην ευσέβεια είναι τόσο έμμεση και συγκαλυμμένη.

Αυτό είναι όπως υποστηρίζει για τρεις πιθανούς λόγους: α) διότι η έννοια της ευσέβειας καλύπτεται από την έννοια της αριστοτελικής ευδαιμονίας, β) διότι θα ήταν πολιτικά ριψοκίνδυνο για τον Αριστοτέλη, έναν Μακεδόνα φιλόσοφο στην Αθήνα, να μιλήσει για το ευαίσθητο θέμα της ευσέβειας, και γ) διότι είναι ευσεβές να προστατεύσει ο φιλόσοφος την αλήθεια για την ευσέβεια από οποιοδήποτε σκάνδαλο και παρερμηνεία από εξωτερικούς σχολιαστές.

Ο τρίτος αυτός λόγος θεωρούμε ότι βρισκόταν και στο μυαλό του Πλάτωνα όταν συνέγραφε τα σχετικά με την ευσέβεια. Δεν αναλύει τα περί ευσέβειας ξεχωριστά στα έργα που εξετάσαμε, αλλά με πολύ προσοχή στο κείμενο, οι αναφορές του και η σημασία της αρετής αυτής γίνονται φανερές. Και μάλιστα γίνονται φανερές οι ίδιες διαστάσεις της ευσέβειας που είχαν συζητηθεί στον πρώιμο σωκρατικό διάλογο *Ευθύφρων* καθώς δείξαμε στο κεφάλαιο 6.

6.Οι αρετές της θεολογίας. Ένα σημείο όπου παρατηρείται η μεγάλη συνέπεια στα έργα του Πλάτωνα είναι η απεικόνιση των τεσσάρων αρετών: της φρόνησης, της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης και της ανδρείας. Αυτές αναλύονται στην *Πολιτεία* αλλά επανεμφανίζονται σε όλα τα έργα του Πλάτωνα.

Όταν ο φιλόσοφος διαπραγματεύεται τα υψηλότερα θεολογικά ζητήματα, οι αρετές βρίσκονται εκεί. Όμως δεν αντικαθιστούν την ευσέβεια, περισσότερο αλληλοσυμπληρώνονται. Επίσης έχουν μια συγκεκριμένη αλληλουχία μεταξύ τους όταν αφορούν στο θείο.

Συγκεκριμένα, όπως είδαμε στους *Νόμους*, στον *Θεαίτητο* και στην *Απολογία*, η φρόνηση έχει έναν υποστηρικτικό ρόλο θα λέγαμε στην επίτευξη της ομοίωσης στο θείο. Ο βαρύνοντας ρόλος αφορά στη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη.

Στον *Θεαίτητο* είδαμε ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να προσπαθεί να είναι όσο πιο δίκαιος γίνεται, μετά φρονήσεως. Στους *Νόμους*, το μέτρο επιτυγχάνεται με τη σωφροσύνη, και το μέτρο είναι ο θεός. Οι πολίτες των *Νόμων* στους οποίους απευθύνεται ο λόγος του Αθηναίου περί ομοίωσης κατέχουν σε κάποιο βαθμό της φρόνηση.

Στην *Απολογία*, η άγνοια του Σωκράτη συνδέεται από την μια πλευρά με το γεγονός ότι σοφός είναι μόνον ο θεός και άρα πλήρη φρόνηση μόνον αυτός κατέχει, και από την άλλη πλευρά ότι ο σώφρων είναι αυτός που γνωρίζει τον εαυτό του, δηλαδή γνωρίζει τι ξέρει και τι δεν ξέρει.¹¹⁴

Αλλά και στον *Τίμαιο* που ο άνθρωπος θα πρέπει να ακολουθήσει και να μελετήσει τις περιφορές του σύμπαντος προκειμένου να πετύχει την ευδαιμονία και την αθανασία και την ομοίωση, οι περιφορές αυτές μας λέει το κείμενο διεξάγουν μια σώφρονα ζωή.

Άρα έχουμε μια εναλλαγή της σωφροσύνης με τη δικαιοσύνη για τα ζητήματα της προσέγγισης του θείου. Και η ευσέβεια ακολουθεί τις δύο αυτές αρετές στενά. ‘Δίκαιος και όσιος’ είναι συνήθως η φράση που χρησιμοποιείται στον *Θεαίτητο*. Αλλά και στους *Νόμους* ο σώφρων, που είναι και δίκαιος, οφείλει να θυσιάζει στους θεούς και να βρίσκεται σε συνεχή επαφή μαζί τους, με την προσευχή, τις προσφορές και τις λειτουργίες.

¹¹⁴ Βλ. Καρασμάνης, Βασίλης. (2002) ‘Ο Σωκράτης και το Δελφικό ‘Γνώθι σ’ αυτόν’’, ο *Σωκράτης και η φιλοσοφία του*. Εταιρία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα.

Δικαιολογήσαμε αυτή την εναλλαγή στις αρετές στο κεφάλαιο 6 με την άποψη ότι όλες οι αρετές οδηγούν δυνητικά στην ενότητα της αρετής και το αγαθό. Διαφοροποιούνται όμως ανάλογα με τον βαθμό προσέγγισης του θείου. Και η ευσέβεια είναι εκείνη η αρετή που συμβάλλει στην ενότητα των υπολοίπων, προσφέροντας τη γνώση ότι ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων και ο άνθρωπος μέσω των αρετών οφείλει να προσομοιάσει στο θεό.

7. Η επιστημολογία της θεογνωσίας. Στην παρούσα μελέτη είδαμε πολλές φορές έναν δισταγμό του Πλάτωνα να μιλά για τα θεϊκά. Χαρακτηριστική η μη δυνατότητα προσέγγισης της Ιδέας του Αγαθού στην *Πολιτεία* και γι' αυτό η παρουσίαση της αλληγορίας του ήλιου. Αλλά και στους *Νόμους* όταν στο 897 d διερωτάται ο Αθηναίος ποια είναι η φύση της κίνησης του νου, απαντά ευθύς ο ίδιος ότι 'ας μη φανταστούμε ότι τα θνητά μας μάτια έχουν την ικανότητα να διακρίνουν τον νου και να τον καταλάβουν καλά. Θα είναι σαν να κοιτάζουμε κατευθείαν τον ήλιο, με αποτέλεσμα να δημιουργήσουμε σκοτάδι γύρω μας, κι ας είναι καταμεσήμερο'.

Στον *Τίμαιο* στο 28 c τονίζει ο ομιλητής ότι είναι δύσκολο να βρεις κανείς τον δημιουργό και πατέρα του σύμπαντος, κι αν ακόμη τον βρει δεν θα μπορέσει να τον αποκαλύψει σε όλους. Στους *Νόμους* αναφέρεται ότι τα ζητήματα για τους θεούς τα γνωρίζει κανείς στο μέτρο που είναι δυνατόν να τα κατέχει ο άνθρωπος (966c).

Αλλά και η ομοίωση στο θεό συνοδεύεται πάντα από τη φράση 'όσο είναι δυνατόν για τον άνθρωπο'. Και η μάθηση και η παιδεία για τα θεϊκά φέρνει σε δύσκολη θέση τον Αθηναίο.

Η εξήγηση που προσφέραμε για αυτή τη διστακτικότητα ή αδυναμία ομιλίας για τα θεϊκά, όπως άλλωστε και για την ευσέβεια, βασίστηκε σε τρεις αλληλοεπηρεαζόμενους λόγους: α) στον ρόλο της θεϊκής παρέμβασης στον άνθρωπο για τα θεϊκά ζητήματα, β) στην ως ένα βαθμό αποδοχή άγραφων δογμάτων από τον Πλάτωνα και γ) σε μια άποψη της διαλεκτικής που είναι περισσότερο 'δοξαστική' με τη σύγχρονη έννοια του όρου, εσωτερική, τελετουργική, παρά διδακτική.

Είναι χαρακτηριστική για το (γ) η αναφορά στον *Φαίδρο* στο 273 e 'αν κανείς δεν ξεχωρίζει τις διάφορες φύσεις εκείνων που θα τον ακούνε, κι αν δεν μπορεί να χωρίζει τα όντα κατά είδη και να περιλαβαίνει το καθένα χωριστά σε ωρισμένη ιδέα, δεν θα γίνει ποτέ τεχνίτης στους λόγους, όσο είναι τούτο δυνατό στον άνθρωπο'. Η διαλεκτική συνεπώς έχει κι αυτή κάποια

όρια. Τα ανθρώπινα όρια. Κι όπως είδαμε στον *Φαίδρο* αποσκοπεί στο να λέγονται αυτά που είναι αρεστά στους θεούς.

Στον *Φαίδρο* επίσης, σε σχέση με την (β) παρατήρησή μας, επικρίνεται ο γραπτός λόγος, όπως στη σχετική αναφορά των *Νόμων* που αναλύσαμε στο Κεφάλαιο 2, αλλά και στην *Εβδομη Επιστολή*. Επίσης στον *Φαίδρο* εμπιστοσύνη πρέπει να δίδεται στον εσωτερικό λόγο, που προκύπτει από την ανάμνηση κι όχι από τη διδασκαλία από τους άλλους.

Και όπως δείξαμε στα κεφάλαια 2 και 3, σε σχέση με την (α) παρατήρησή μας, η θεϊκή παρέμβαση τόσο στους *Νόμους* όσο και στη *Πολιτεία* για την παιδεία των νέων είναι έντονη και ένας επιπλέον παράγων για την μάθηση, μαζί με την καλή φύση και την εκπαίδευση του ανθρώπου.

8. Παιδεία και θεολογία: Εξετάζοντας τα μεγάλα πολιτικά έργα του Πλάτωνα, την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*, διαπιστώσαμε ότι σε σχέση με τα θέματα της παιδείας υπάρχουν κάποιες ομοιότητες. Μια από αυτές αφορά στην δομή της εξέτασης του θέματος στα δύο έργα. Η παιδεία αναλύεται σε δύο στάδια θα λέγαμε, το αρχικό αφορά στη μουσική και γυμναστική και στην καλή αγωγή από την παιδική ηλικία και το δεύτερο στα σημαντικά μαθήματα (μαθηματικά, αστρονομία, κ.ά.), που συμπληρώνονται από τη διαλεκτική ή τη θεολογία ως την ανώτερη μάθηση.

Στην παρούσα μελέτη θελήσαμε να εξισορροπήσουμε τα δύο αυτά στάδια για τη σημασία τους στη θεολογία, δείχνοντας τις διαμορφωτικές επιδράσεις που αυτή έχει για την ανατροφή του νέου. Δώσαμε έμφαση σε αρκετά σημεία των κειμένων που η τελετουργία, η υμνολογία προς τους θεούς δεν είναι απλά μέρος της πρακτικής της εποχής του Πλάτωνα, αλλά μέρος της ιδανικής παιδείας του. Και αιτιολογήσαμε αυτή την άποψη χρησιμοποιώντας τις πλατωνικές αναφορές για τον τρόπο δράσης του θεϊκού στη ψυχή του ανθρώπου.

9. Πολιτική και θεολογία : Η πλατωνική πολιτική φιλοσοφία είναι έντονα αναμορφωτική τόσο για το άτομο, όσο και για τους θεσμούς. Στην *Πολιτεία* μας περιγράφεται το ιδανικό πολίτευμα, αυτό στο οποίο οι αρετές κυριαρχούν και ο άρχοντας της *Πολιτείας* είναι ο φιλόσοφος. Στους *Νόμους* έχουμε και πάλι την περιγραφή ενός ιδανικού πολιτεύματος όπου οι νόμοι κυριαρχούν και ένα Νυχτερινό Συμβούλιο από σοφούς και νομοθέτες αποφασίζει για όλα.

Ως γνωστόν, στην *Πολιτεία* γίνεται και η διαπραγμάτευση της δικαιοσύνης. Η αρετή της δικαιοσύνης ορίζεται περιληπτικά ως το κάθε τμήμα της ψυχής ή η κάθε τάξη της *Πολιτείας*

να κάνει τη δική της δουλειά. Στους *Νόμους*, στην παρούσα μελέτη, εμείς προσπαθήσαμε να αναδείξουμε τη μεγάλη σημασία της σωφροσύνης, που συνδέσαμε με τη θεολογία και το δόγμα ‘μέτρο όλων ο θεός’. Στην *Απολογία* είδαμε ότι αυτή η σωφροσύνη, μια ταπεινότητα αναφορικά με τη σοφία, αλλά και σχετικά με τη γνώση του εαυτού μας, ήταν το βασικό χαρακτηριστικό του Σωκράτη. Στους *Νόμους* ακόμη και η λέξη ‘ταπεινός’ χρησιμοποιείται εν προκειμένω στο κείμενο – ‘ο θεός ανταμείβει εκείνον που μένει πιστός σε αυτόν με κοσμιότητα και ταπεινοφροσύνη’ (716 a5).¹¹⁵

Στα σχετικά όμως κεφάλαια της παρούσης μελέτης, είδαμε και κάτι άλλο. Μία άλλη αναζήτηση του Πλάτωνα, που εν πολλοίς ορίζει τις δυο αυτές αρετές. Στον επίλογο των *Νόμων* όπως στις τελικές διατάξεις μιας νομοθεσίας προκύπτει το ερώτημα πώς θα διατηρηθούν οι νόμοι και το καλό πολίτευμα. Όπως αναφέρεται στο κείμενο, για όλα τα πράγματα η ολοκλήρωσή τους δεν συνίσταται στο να κάνει κάποιος κάτι, ούτε στο να αποκτήσει ή να εγκαθιδρύσει κάτι, αλλά στο να κατορθώσει να εξασφαλίσει απόλυτα και μόνιμα στο προϊόν της εργασίας του την διατήρησή του – τότε μόνον μπορεί να πιστεύει πως ό,τι πρέπει να έχει γίνει έχει γίνει, όμως προτιμότερα το όλον είναι ανολοκλήρωτο.

Αυτή η διατήρηση επιτυγχάνεται με την εγκαθίδρυση του Νυχτερινού Συμβουλίου. Αλλά ποια είναι εκείνα τα χαρακτηριστικά που μπορούν να κάνουν τη λειτουργία του Νυχτερινού Συμβουλίου πετυχημένη, κι έτσι το πολίτευμα των *Νόμων* διατηρήσιμο;

Η απάντηση που δίδεται, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2, είναι ότι θα πρέπει να εξασφαλισθεί ότι οι φύλακες είναι πιο τέλειοι από όλους στην πράξη και στην θεωρία στα θέματα γύρω από την αρετή. Θα πρέπει να αποβλέπουν στα πολλά, αλλά να γνωρίζουν και το ένα, και να επισυνάπτουν σε εκείνο όλα εκείνα που βλέπονται μαζί με μια ματιά. Θα πρέπει να μπορούν να βλέπουν τη μία και μοναδική Ιδέα. Το στοιχείο που τυγχάνει να είναι ταυτόσημο με τις τέσσερις αρετές και καλείται αρετή, το καλό και το αγαθό και τη σχέση τους, την αλήθεια για όλα τα σπουδαία (966b). Θα πρέπει οι νομοφύλακες τελικώς να γνωρίζουν για την ύπαρξη και τη δύναμη των θεών, στο μέτρο που είναι δυνατόν να γνωρίζει ο άνθρωπος (966c). Και ο Αθηναίος εμμένει σε αυτή τη τελική και κορυφαία γνώση αναλύοντάς την.

Στην δε *Πολιτεία* όταν στο 412 b ολοκληρώνεται η εξέταση της παιδείας κι ανατροφής των φυλάκων, τίθεται και πάλι ένα καίριο ερώτημα. Ποιοι από τους φύλακες θα είναι οι άρχοντες και ποιοι οι αρχόμενοι. Η απάντηση που δίνει ο Σωκράτης είναι πως άρχοντες θα πρέπει να

¹¹⁵ ‘ο μεν ευδαιμονήσειν μέλλων εχόμενος συνέπεται ταπεινός και κεκοσμημένος’

είναι αυτοί που θα μπορούσαν να τηρήσουν σε όλη τους τη ζωή το συμφέρον της πόλης, τα σωστά δηλαδή δόγματα για την πόλη. Βλέπουμε λοιπόν κι εδώ να τίθεται το ζήτημα της διατήρησης των συμφερόντων της πόλης.

Οι φύλακες λοιπόν που μέλλουν να γίνουν άρχοντες θα πρέπει από τη νεαρή μέχρι την ώριμη τους ηλικία να διατηρήσουν τις σωστές πεποιθήσεις τους, τα σωστά δόγματα, ανεξαρτήτως των όσων συμβαίνουν. Τα σωστά αυτά δόγματα όμως, όπως είδαμε, δεν είναι άλλα από τους δύο τύπους της θεολογίας που αναλύσαμε περί της αγαθότητας του θεού και περί της μη αλλαγής των μορφών του.

Άρα το έντονα προσωπικό και θεσμικό αναμορφωτικό έργο του Πλάτωνα εδράζεται στη θεολογία του, εδράζεται σε αυτά που ο ίδιος αποκαλεί δόγματα ή τύπους της θεολογίας και που βρίσκονται ακόμη πιο πίσω από τις έννοιες της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης. Δεν εδράζεται δηλαδή απλά στην ηθική και τη κυριαρχία των αρετών, αλλά στη σχέση με το θείο, όσο αυτή είναι δυνατή για τον άνθρωπο.

10. Σωκράτης και Πλάτωνας. ‘Σόλωνα, Σόλωνα, εσείς οι Έλληνες είστε αιωνίως παιδιά. Δεν υπάρχει γέρος Έλληνας...Είστε όλοι νέοι στην ψυχή γιατί δεν έχετε μέσα σας παλαιές αντιλήψεις από αρχαία παράδοση ούτε και καμιά διδασκαλία που να πάλιωσε με το πέρασμα του χρόνου’ (*Τίμαιος*, 22b,c).

Αυτά γράφει ο Πλάτων στον *Τίμαιο* για τους Έλληνες και τους Αθηναίους. Μία περιγραφή ενός Αιγύπτιου ιερέα για το γεγονός ότι οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν τους μύθους για να ερμηνεύσουν τα φυσικά φαινόμενα, η αλήθεια παρέμενε μέσα στους ιερούς ναούς, η γραφή δεν μπορούσε να διαφυλάξει την αλήθεια. Πάραυτα, οι Αθηναίοι κατείχαν πάντα την αρετή, διότι ήταν οι ίδιοι ‘γέννημα και θρέμμα των θεών’ (24d).

Αυτά ίσως και να είχε ο Πλάτων κατά νου σε όλη τη διάρκεια της ανάπτυξης του φιλοσοφικού του έργου. Επισκεπτόμενη εφέτος το καλοκαίρι την Ακαδημία του Πλάτωνος στην Αθήνα και το νέο διαδραστικό μουσείο της παρατήρησα εκεί εκ νέου το γενεαλογικό δέντρο του φιλοσόφου. Μερικές γενιές πίσω ήταν ο Κριτίας, λίγες ακόμη ο Σόλωνας, και λίγες ακόμη, και στο τέλος, ο Ποσειδώνας.

Η παρούσα μελέτη δεν εξέτασε την ιστορικότητα της θεολογικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα. Αλλά διαπίστωσε μέσα από την ανάλυση κάποιων στοιχείων της θεολογικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα κοινές βασικές ιδέες κι αντιλήψεις για το θεό και το θείο και τη σχέση του με την ανθρώπινη ψυχή από την *Απολογία* έως στους *Νόμους*.

Ενδεικτικά, διαπιστώσαμε, **πρώτον**, την επανεμφάνιση του δόγματος ‘ ο θεός είναι μέτρο όλων των πραγμάτων’ από την *Απολογία* όπου η σοφία το θεού είναι μέτρο κάθε σοφίας μέχρι τον *Θεαίτητο* και τους *Νόμους* όπου σταδιακά το δόγμα αυτό εξηγήθηκε περισσότερο κι εκφράστηκε ρητά, αλλά κι εφαρμόστηκε στους *Νόμους*, με τη νομοθεσία να ακολουθεί αυτό το δόγμα.

Δεύτερον, η προσέγγιση του Πλάτωνα για το θείο, παρά κάποιες αλλαγές στην θεωρία των Ιδεών, εμφάνισε μια συνέχεια αναφορικά με τον πρωτεύοντα ρόλο του νου, των ιδεών και της ψυχής. Και ποτέ, καθώς είδαμε, ο Πλάτων δεν εγκατέλειψε την αναφορά και την ευσέβεια προς στους παραδοσιακούς θεούς.

Τρίτον, η ομοίωση στο θείο εμφανίζεται πάντα να αποτελεί τον σκοπό του ατόμου. Ο ίδιος ο Σωκρατικός έλεγχος αποτελεί μια απόπειρα του Σωκράτη να αποδείξει τη σοφία του, να μάθει τον εαυτό του, να μάθει την αρετή και να την διδάξει, έτσι ώστε να καταστεί ο σοφός ανάμεσα στους ανθρώπους του δελφικού χρησμού. Ο φύλακας της *Πολιτείας* και ο νομοθέτης των *Νόμων* επίσης αποβλέπουν στην ακολουθία του θεϊκού υποδείγματος, για τη δική τους σωτηρία και τη σωτηρία της πόλης.

Τέταρτον, από το ‘‘θεία μοίρα παραγινόμενη για την αρετή’’ στον *Μένωνα*, μέχρι την ομηρική ρήση στους *Νόμους* ‘‘Τηλέμαχε, άλλα θα σου τα πει, η δική σου σκέψη κι άλλα θα σου τα δείξουν οι θεοί, που σου δώσανε ζωή και σε βοήθησαν ν’ ανατραφείς σωστά’’ η επενέργεια του θείου στην ανθρώπινη παιδεία και ψυχή είναι σημαντική. Ο Πλάτων δείξαμε δεν αρκείται στην προσπάθεια του ανθρώπου να ομοιάσει στον θεό. Με το δαιμόνιο στην *Απολογία*, με τις δοκιμασίες που βιώνουν οι φύλακες της *Πολιτείας*, με τις ψυχές των *Νόμων* που κινούν τις ανθρώπινες ψυχές, το θείο παρεμβαίνει στην ψυχή του ανθρώπου.

Πέμπτον, η αντίληψη της ευσέβειας, όπως δείξαμε, παίζει έναν πρωτεύοντα ρόλο σε όλη την πορεία της πλατωνικής συγγραφής. Τα χαρακτηριστικά της στοιχεία που συναντούμε στον *Ευθύφρονα* επανεμφανίζονται στα κατοπινά έργα και ‘υιοθετούνται’ από τον Σωκράτη.

Το ίδιο και με την εξέχουσα σημασία της αρετής της σωφροσύνης. Οι διαστάσεις της αρετής φωτίστηκαν καλύτερα κοιτάζοντάς την από τη σκοπιά των *Νόμων* και ξανασυναντώντας την στην *Απολογία*. Στους *Νόμους* υποστηρίξαμε ότι η σωφροσύνη γίνεται η κεντρική αρετή για την ομοίωση στο θεό. Συνδέεται με το μέτρο και με την κατανόηση ότι το μέτρο για όλα δεν είναι ο άνθρωπος, αλλά ο θεός. Κι αυτή είναι ακριβώς η αντιμετώπιση του Σωκράτη στην *Απολογία*, σε σχέση με τη σοφία και τον δικό του ρόλο.

Με άλλα λόγια, η παρούσα μελέτη μας οδήγησε στην άποψη της ενότητας του πλατωνικού έργου, σε αντιδιαστολή με την άποψη της εξελικτικής πορείας των ιδεών του Πλάτωνα. Μας έκανε βέβαια να διακρίνουμε τη φρεσκάδα και τη αυτονομία του κάθε πλατωνικού έργου που εξετάσαμε, σε συνέπεια με την παρατήρηση της ‘παιδικότητας’ από τον Αιγύπτιο ιερέα για τους Έλληνες. Το κάθε έργο είναι σαν να ξεκινά από την αρχή κι εκφράζει έναν συναρπαστικό κόσμο. Αλλά διαπιστώσαμε και την ωριμότητα, σκοπιμότητα και κοινότητα των ιδεών του φιλοσόφου στο κάθε έργο, εδραζόμενη ακριβώς στην εγγενή αρετή και θεϊκότητα του συγγραφέα.

Συμμεριζόμαστε συνεπώς σε μεγάλο βαθμό, μέσα από το πείραμά μας να ξεκινήσουμε από το τέλος του πλατωνικού έργου και να καταλήξουμε στην αρχή, τη θέση του Kahn (1996) ότι το έργο του Πλάτωνα παρουσιάζει μια ενοποιημένη άποψη του κόσμου, συνεπής σε όλη τη διάρκεια της ζωής του. Παρά τις αλλαγές στο λογοτεχνικό ύφος, παρά τη διαφορετική παρουσία του δασκάλου του Σωκράτη και παρά τις διαφορετικές εκφάνσεις της μεταφυσικής του¹¹⁶.

Το σημείο όμως που διαφοροποιούμαστε σε αυτή την θεωρία του Kahn είναι η εκτίμηση που έδειξε ο Πλάτων προς τον δάσκαλο του και ο ρόλος της φιλοσοφίας του Πλάτωνα τελικά. Πιστεύουμε, κι ευελπιστούμε ότι δείξαμε ότι, ο Σωκράτης υπήρξε η ζωντανή απόδειξη της πλατωνικής φιλοσοφίας και όχι απλά ένας ‘ήρωας’ – φορέας των πλατωνικών απόψεων και ότι, η φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν αποσκοπούσε στην αντικατάσταση της θρησκείας για το μορφωμένο κοινό, αλλά στην εγκαθίδρυση της θεολογίας.

¹¹⁶ Kahn, Charles (1996), *H. Plato and the Socratic Dialogue – The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, σελ. xv.

Βιβλιογραφία

- Barker, Andrew. (1976). 'The Digression in the Theaetetus', *Journal of the History of Philosophy*, Volume 14, Number 4, pp.475-462.
- Benson, H, H. (2006). 'Plato's Method of Dialectic' in H. Benson, ed., *A Companion to Plato*, Blackwell.
- Bobonich, Christofer and Frede, Dorothea, ed. (2010). *Plato's Laws-A Critical Guide*, Cambridge.
- Bordt, Michael, (2006). *Platons Theologie*, Munich.
- Bradshaw, David. (1998). 'The Argument of the Digression in the Theaetetus', *Ancient Philosophy* 18, σελ.61-68.
- Brisson, Luc. (2000). '*Les preambules dans les Lois*', Lectures de Platon, Paris.
- Broadie, Sarah. (2003). 'Aristotelian Piety', *Phronesis*, Vol. 48. No 1, pp. 54-70.
- Burnyeat, Miles, F. (1997). 'Culture and Society in Plato's Republic', *The Tanner Lectures on Human Values*, Harvard University.
- Cleary, J.J. (2001). 'The role of theology in Plato's Laws' in '*Plato's Laws and its Historical Significance*', Lisi, F. ed., pp. 125-143, Academia.
- Frede, Dorothea. (2010). 'Puppets on Strings' in *Plato's Laws-A Critical Guide*, Bobonich, C., ed., Cambridge.
- Gavin, William, J. (1975). "Science and Myth in the TIMAEUS." *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 6, no. 2, pp. 7-15. JSTOR, www.jstor.org/stable/43155037.
- Johansen, Thomas Kjeller. (2004). *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge.
- Hackforth, (1972). *Plato-Phaedrus*, Cambridge University Press.
- Kahn, Charles,H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue – The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.
- Kahn, Charles, H. (2013). *Plato and the post-Socratic dialogues: the return to the philosophy of nature*, Cambridge.

- Karasmanis, Vassilis. (1988). Plato's Republic: The Line and the Cave', *Apeiron Journal for Ancient Philosophy and Science*, pp 147-172.
- Laks, André. (2005). *Pour une lecture des Lois de Platon*, Septentrion.
- Marcos De Pinotti, Graciela E., (2003) 'Homme-mesure versus dieu-mesure : Traces de la polémique avec Protagoras dans les Lois IV', Scolnicov & Brisson (ed), pp 116-121.
- Mason, Andrew. (1994). 'Immortality in the Timaeus', *Phronesis* 39 (1):90-97.
- Mayhew, Robert. (2008). *Plato-Laws 10*, Oxford.
- Mayhew, Robert. (2010). 'The theology of the Laws', in *Plato's Laws - A critical Guide*, Bobonich, C. ed., Cambridge.
- Mcpherran, Mark. (2006). 'Platonic Religion', in *A Companion to Plato*, H.H. Benson, ed., Blackwell Publishing.
- Menn, Stephen. (1995). Plato on God as Nous, *The Journal of the History of Philosophy monograph series*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Nehamas, Alexander. (1982). 'Plato on imitation and poetry in republic 10', Moravcsik & Philip (eds.), [*Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*](#). Rowman & Littlefield, page 53.
- Ogden, Daniel, ed. (2007). *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, Oxford.
- Reeve, Christopher. (1989). *Socrates in Apology, An essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis: Hackett.
- Riel, Gerd Van. (2013). *Plato's Gods*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology.
- Row, Christopher, J. (1986). *The Argument and Structure of Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- Sauers, Trevor J. (1970). *Plato: The Laws*, Penguin Books, England.
- Schofield, Malcolm. (2007). *The Noble Lie*, Cambridge University Press.
- Sedley, David. (2019) 'Plato's Theology', *The Oxford Handbook of Plato* (2nd edn) , Ed. Gail Fine.
- Sedley, David. (1999). 'The ideal of Godlikeness', in *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Gail Fine (ed.), Oxford University Press. pp. 309-328.
- Stalley, R.F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett Publishing.

Taylor, C.C.W.(1982). ‘The end of the Euthyphro’, Corpus Christi College, Oxford, *Phronesis*, Vol. 27, No. 2, pp. 109-118, Brill, Oxford.

Zeyl, Donald J.(2000). *Plato Timaeus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.

Καλλιγιάς, Παύλος. (2012). Θεός και θεολογία στο έργο του Πλάτωνα, επ. Στ. Ζουμπουλάκης, *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων*, σελ. 15-27, Άρτος Ζωής, Αθήνα.

Κάλφας, Βασίλης. (1995). *Πλάτων-Τίμαιος-Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Πόλις, Αθήνα.

Καρασμάνης, Βασίλης.(2002). ‘Ο Σωκράτης και το Δελφικό ‘Γνώθι σ’αυτόν’’, *ο Σωκράτης και η φιλοσοφία του*, Εταιρία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα.

Μεταφράσεις

Γρυπάρης, Ι., *Πολιτεία*, Μνημοσύνη Ψηφιακή Βιβλιοθήκη της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας,https://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/library/index.html?start=5&author_id=199 .

Θεοδωρακόπουλος, Ι., (2013) *Φαίδρος*, Εστία.

Μωραϊτίδης, Αλ,(1911) *Ευθύφρων*, Αθήνα, Φέξης.

Νικολούδης, Η.Π., (2011) *Νόμοι*, Δαίδαλος.

Νιρβάνας, Π.(1923) *Απολογία*, Ελευθερουδάκης, Αθήνα.

Περδικίδης, Ορ. (1993) *Τίμαιος*, Κάκτος, Αθήνα.