ΟΙ ΘΕΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΕΕΣ ΣΤΟΥΣ ΜΕΣΟΥΣ ΔΙΑΛΟΓΟΥΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ *ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ*

Νεκτάριος Σαμιωτάκης

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....2

1. Ανθρωπομορφισμός……..……..7
2. Οι θεοί του Ομήρου.....9
    Α. Δυνάμεις και περιορισμοί.....10
    Β. Σχέσεις μεταξύ των θεών.....16
    Γ. Σχέσεις των θεών με τους ανθρώπους.....20
    Δ. Συναισθήματα.....21
    Ε. Εμφάνιση των θεών…….…….…..22
3. Από τον Ξενοφάνη ως τον Δημόκριτο…….……23
4. Η κριτική του Ομήρου από τον Πλάτωνα.....25
5. Θεοί και Ιδέες…….…….……36

Επίλογος……...49

Βιβλιογραφία.....51

Εισαγωγή[1]

Το corpus του Πλάτωνα αποτελείται από μια σειρά από έργα γραμμένα σε πεζό λόγο, τα οποία δεν έχουν την μορφή μιας φιλοσοφικής πραγματείας στο πλαίσιο της οποίας ο συγγραφέας δύναται να παρουσιάσει στο αναγνωστικό του κοινό τις σκέψεις του για τα φιλοσοφικά ζητήματα που τον απασχολούν· αντιθέτως, τα πλατωνικά κείμενα έχουν -ως επί το πλείστον- τη μορφή διαλόγου, που είναι ζωντανός και ίσως πιο ευχάριστος στην ανάγνωση σε σχέση με κάποια μακροσκελή έκθεση των ιδεών του φιλοσόφου πάνω σε πολύπλοκα θέματα που μπορεί να αφορούν σε ζητήματα ηθικής, πολιτικής, και μεταφυσικής.[2] Και μολονότι η ζωντάνια ή ορισμένες φορές το χιούμορ από τις περιγραφές των σκηνών που εκτυλίσσονται στο περικείμενο των πλατωνικών διαλόγων κάνει το κείμενό του πιο ευχάριστο και πιο λογοτεχνικό, οι προκλήσεις της φιλοσοφίας και των ερωτημάτων που τίθενται βρίσκονται πάντα στο προσκήνιο. Επιπλέον, μολονότι στους περισσότερους διαλόγους ο βασικός συνομιλητής, ο οποίος ελέγχει και καθοδηγεί τον διάλογο, είναι ο Σωκράτης, αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι απόψεις του Σωκράτη (ή των διαφόρων συνομιλητών του) πρέπει να θεωρηθούν από τους αναγνώστες των διαλόγων ως φιλοσοφικά ορθές. Μάλιστα, ο Σωκράτης σε πολλούς από τους διαλόγους –και ειδικότερα σε αυτούς που θεωρούνται πρώιμοι πλατωνικοί– δεν καταλήγει σε κάποια ισχυρή θέση ή αποδεδειγμένη αλήθεια. Ταυτόχρονα, η παρουσία τουλάχιστον δύο προσώπων που επιχειρηματολογούν γύρω από ένα καθορισμένο θέμα κάθε φορά μάς δίνει διαφορετικές οπτικές γωνίες, καθιστώντας ακόμη δυσκολότερη για τον αναγνώστη την συναγωγή ασφαλών συμπερασμάτων αναφορικά με την υπό διερεύνηση έννοια.

Ο Πλάτων ξεκίνησε να γράφει τους διαλόγους του μετά την θανάτωση του Σωκράτη, το 399 π.Χ. ως αποτέλεσμα της καταδίκης του για διαφθορά των νέων, για ασέβεια, και για την εισαγωγή καινών "δαιμονίων". Σύμφωνα με την κυρίαρχη άποψη, το corpus του Πλάτωνα έχει ταξινομηθεί από τον Θράσυλλο (1ος αι. μ.Χ.) σε εννέα τετραλογίες.[3] Μέρος των τετραλογιών είναι και η συλλογή με τις επιστολές (συνολικά δεκατρείς) του φιλοσόφου, από τις οποίες η έβδομη αποτελεί μια σημαντική πηγή πληροφοριών για τη ζωή του.[4] Η ταξινόμηση αυτή, η οποία ανάγεται στην αρχαιότητα, δεν μας

---

[1] Για τα κείμενα της *Ιλιάδας* χρησιμοποίησα την έκδοση των Monro & Allen (1920) και για της *Οδύσσειας* του Allen (1917-1919) και τις μεταφράσεις του Καζαντζάκη (1955) για την *Ιλιάδα* και του Μαρωνίτη (2006) για την *Οδύσσεια*. Για την *Πολιτεία* χρησιμοποιώ το κείμενο του Slings (2003) και μετάφραση του Σκουτερόπουλου (2002). Για τον *Θεαίτητο*, τον *Φαίδρο*, το *Συμπόσιο*, και τον *Φαίδωνα* ακολούθησα την έκδοση του Burnet (1900-1901) και τις μεταφράσεις του Θεοδωρακόπουλου για *Θεαίτητο* (1980) και *Φαίδρο* (1948), και του Συκουτρή για το *Συμπόσιο* (1934). Σε όλες τις περιπτώσεις που παραθέτω μεταφράσεις χωρίων, οι μεταφράσεις εκείνες ανήκουν στους αντίστοιχους μελετητές.

[2] Η *Απολογία Σωκράτους* είναι ένα από τα κείμενα του Πλάτωνα που δεν έχουν μορφή διαλόγου. Το corpus περιλαμβάνει επίσης ένα σύνολο δεκατριών επιστολών, των οποίων η πατρότητα έχει αμφισβητηθεί στη βιβλιογραφία.

[3] Όμως ο Lesky αναφέρει ότι εκείνος είχε βρει έτοιμες τις τετραλογίες από τον Δερκυλίδη. Βλ. Lesky, A. (2014), σελ. 728.

[4] Σε σχέση με την πατρότητα της περίφημης Έβδομης πλατωνικής επιστολής από την οποία οι μελετητές έχουν εξαγάγει

δίνει στην πραγματικότητα κάποιο στοιχείο για την χρονολογική σειρά της συγγραφής των πλατωνικών έργων. Τα πιο ασφαλή κριτήρια που έχουμε να χρησιμοποιήσουμε για την χρονολογική κατάταξη των έργων του Πλάτωνα αφορούν στους τελευταίους διαλόγους του: οι *Νόμοι*, από τους οποίους απουσιάζει ο Σωκράτης, δεν είχαν δημοσιευτεί ακόμα όταν πέθανε ο Πλάτων. Παράλληλα, μελέτες έχουν δείξει ότι υπάρχουν ορισμένες ομοιότητες ανάμεσα στους *Νόμους* και άλλα πέντε έργα του: *Τίμαιος*, *Πολιτικός*, *Σοφιστής*, *Φίληβος*, και *Κριτίας*.[5] Είναι ασφαλές, λοιπόν, να συμπεράνει κανείς ότι αυτά τα έργα ανήκουν στην ύστερη συγγραφική περίοδο του φιλοσόφου.

Η χρονολόγηση και η κατάταξη σε μια χρονολογική σειρά των υπολοίπων διαλόγων του Πλάτωνα είναι ένα πολύ πιο επισφαλές έργο. Υπάρχει η τάση ανάμεσα στους φιλολόγους να κατατάσσουν τους διαλόγους, στους οποίους ο Σωκράτης κατά κύριο λόγο ελέγχει τις απόψεις των συνομιλητών του χωρίς όμως να εκφέρει τη δική του γνώμη με τρόπο εμπεριστατωμένο, στην πρώιμη συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα. Η πλειοψηφία των διαλόγων ανήκει σε αυτήν την περίοδο, καθώς υπάρχουν είκοσι διάλογοι που πληρούν αυτό το κριτήριο.[6] Υπάρχουν πάντως οκτώ διάλογοι, οι οποίοι διαφοροποιούνται ως προς τους λεγόμενους πρώιμους διαλόγους. Αναφερόμαστε στον *Φαίδωνα,* τον *Κρατύλο,* τον *Θεαίτητο,* το *Συμπόσιο,* τον *Φαῖδρο,* τον *Μένωνα,* την *Πολιτεία*, όπου ο Σωκράτης είναι ένας συνομιλητής που εκθέτει και αναπτύσσει τις απόψεις του με μακρούς λόγους και επιχειρήματα, αλλά και στον *Παρμενίδη*, όπου τον ρόλο αυτόν τον αναλαμβάνει ο Παρμενίδης. Πρόκειται για διαλόγους όπου φαίνεται κάποια εξέλιξη του φιλοσόφου Πλάτωνα και μάλλον και του Πλάτωνα του λογοτέχνη. Σε αρκετούς από τους διαλόγους αυτής της ομάδας παρουσιάζεται επίσης η βασική πλατωνική φιλοσοφική θεωρία, η περίφημη θεωρία των Ιδεών.

Ο Taylor ξεχωρίζει τέσσερις διαλόγους, τον *Φαίδωνα*, το *Συμπόσιο*, την *Πολιτεία* και τον *Πρωταγόρα* ως «την κορυφαία περίοδο της δραματουργικής και λογοτεχνικής ακμής του Πλάτωνα».[7] Η *Πολιτεία*, συγκεκριμένα, η οποία αποτελείται από 10 βιβλία, θεωρείται το κορυφαίο έργο αυτής της περιόδου. Ο Lesky επιχειρεί μια πιο συγκεκριμένη χρονολογική τοποθέτηση της *Πολιτείας*, γύρω στα 374 και θεωρεί, όπως ο Taylor, ότι ο διάλογος αυτός γράφτηκε μετά από το *Συμπόσιο* και τον *Φαίδωνα*, αλλά πριν από τον *Θεαίτητο*.[8] Ο Cooper, αντίθετα, υποστηρίζει ότι η τοποθέτηση των διαλόγων σε μια πιθανή χρονολογική σειρά είναι στην πραγματικότητα εξίσου υποκειμενική όσο και οι απαντήσεις στα

συμπεράσματα αναφορικά με την ερμηνεία των πλατωνικών διαλόγων, βλ. εκτενή συζήτηση στο Frede & Burnyeat, (2015).
[5]Cooper, J. M. (1997), σελ. xiii-xiv.
[6] Σύμφωνα με τον Cooper (1997), παραμένει πιθανό κάποιοι από τους λεγόμενους πρώιμους διαλόγους να γράφτηκαν ύστερα ακόμα και από κάποιους που θεωρείται ότι ανήκουν στη μέση συγγραφική περίοδο του φιλοσόφου.
[7]Taylor, A.E. (1990), σελ. 41.
[8]Lesky, A. (2014), σελ. 705.

ερωτήματα σχετικά με την πατρότητά τους, και πως το όλο εγχείρημα αποτελεί πεδίο αντιπαράθεσης, καθώς εξαρτάται από τη γνώμη που μπορεί να έχει ο κάθε μελετητής για την εξέλιξη του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον ίδιο, τα δεδομένα που έχουμε δεν μας επιτρέπουν μια παγιωμένη ταξινόμηση όλων των διαλόγων, ούτε καν κατά προσέγγιση.[9] Παρόλα αυτά θεωρώ ότι τουλάχιστον για την *Πολιτεία* είναι κοινός τόπος ότι πρέπει να τοποθετηθεί στην μέση συγγραφική περίοδο του Πλάτωνα, που μπορεί να χαρακτηριστεί αλλιώς ως μεταβατική.

Για την ακρίβεια, και η ίδια η *Πολιτεία* είναι ένας «μεταβατικός» διάλογος, καθώς η ίδια αλλαγή που παρατηρείται όσον αφορά στη φιλοσοφική μέθοδο ανάμεσα στους πρώιμους και τους μέσους διαλόγους του Πλάτωνα υπάρχει και μέσα στον συγκεκριμένο διάλογο. Το πρώτο βιβλίο, δηλαδή, ακολουθεί τον τρόπο των πρώιμων διαλόγων, με τον Σωκράτη να ελέγχει τους συνομιλητές του με ερωταποκρίσεις αποδεικνύοντάς τους τις εσφαλμένες απόψεις τους. Από το δεύτερο βιβλίο, ωστόσο, και έως το τέλος του διαλόγου, το ελεγκτικό ύφος χάνεται ή μειώνεται σημαντικά, με αποτέλεσμα ο Σωκράτης να αναδεικνύεται ως ο βασικός ομιλητής ο οποίος αναπτύσσει τις σκέψεις του ουσιαστικά σε μορφή μονολόγου, αντί να ελέγχει με ερωταποκρίσεις. Έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι το πρώτο βιβλίο αποτελούσε έναν ανεξάρτητο διάλογο, λόγω αυτού του χαρακτηριστικού μεταξύ άλλων.[10]

Στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, λοιπόν, ο Σωκράτης βρίσκεται μαζί με τους αδελφούς του Πλάτωνα, Γλαύκωνα και Αδείμαντο, στο σπίτι του Κέφαλου, ενός εύπορου μετοίκου, όπου παρίσταται και ο σοφιστής Θρασύμαχος. Αυτοί, μαζί με τον Πολέμαρχο, γιο του Κέφαλου, και τον Κλειτοφώντα είναι τα κεντρικά πρόσωπα του διαλόγου. Ο Σωκράτης αρχικά ξεκινά μια συζήτηση με τον Κέφαλο για την δικαιοσύνη, η οποία πολύ γρήγορα εξελίσσεται σε μια κοπιώδη διανοητική προσπάθεια να δοθεί ένας σαφής ορισμός. Πολύ νωρίς στον διάλογο, ο Πολέμαρχος αντικαθιστά τον πατέρα του στην συζήτηση με τον Σωκράτη και επιχειρεί και εκείνος με τη σειρά του να δώσει κάποιον ορισμό της δικαιοσύνης. Μετά από διάφορες αποτυχημένες προσπάθειες να δώσουν έναν αποδεκτό ορισμό, ο Θρασύμαχος επεμβαίνει και παρουσιάζει τη δική του ιδέα για την δικαιοσύνη, σύμφωνα με την οποία δικαιοσύνη είναι το συμφέρον του ισχυρού (338c2-3). Έπειτα αναδιατυπώνει τη θέση του λέγοντας ότι δικαιοσύνη είναι η υπακοή στους νόμους, την οποία δέχονται οι άνθρωποι απλώς και μόνο επειδή φοβούνται την τιμωρία που επιφέρει η παραβίασή τους (338e1-339a4). Και τελικά παρουσιάζει την αδικία ως μια επιλογή ουσιαστικά αυτονόητη, ή τουλάχιστον λογική, και την δικαιοσύνη ως ευήθεια,

[9]Cooper, J. M. (1997), σελ. xi.
[10]Annas, J. (2006), σελ. 27-28.

καθώς η πρώτη εξασφαλίζει το συμφέρον του ίδιου του ατόμου, ενώ η δεύτερη το συμφέρον του άλλου (348c11-d2). Η κατάρριψη της άποψης του Θρασυμάχου για την ανωτερότητα της αδικίας έναντι της δικαιοσύνης είναι μια σπουδαία πρόκληση. Για το ερώτημα αν ο Θρασύμαχος έχει στο νου του μία σταθερή άποψη για τη δικαιοσύνη και την αδικία, την οποία απλώς δεν διατύπωσε σωστά στην αρχή, ή αν άλλαξε γνώμη υπό την πίεση του Σωκράτη, συμφωνώ με την Annas, η οποία υποστηρίζει ότι ο Θρασύμαχος δεν άλλαξε γνώμη αλλά απλώς επαναδιατύπωσε τον ορισμό του διατηρώντας το ίδιο πνεύμα καθ' όλη τη διάρκεια της συνομιλίας του με τον Σωκράτη (336b1-354c3).[11]

Υπάρχουν δύο πλαίσια, μέσα στα οποία πρέπει να τοποθετηθεί η συγγραφή και η αφήγηση των υπολοίπων βιβλίων της *Πολιτείας*: το πρώτο είναι το γενικότερο πλαίσιο, και το δεύτερο είναι το ειδικότερο. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο γενικότερο πλαίσιο της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα. Πρόκειται για τα ευρύτερα χαρακτηριστικά αυτής της περιόδου, κατά την οποία παρατηρείται μια αλλαγή στην φιλοσοφική μέθοδο: συγκεκριμένα ο Σωκράτης παρουσιάζεται να εγκαταλείπει τις επίμονες ερωτήσεις και να αναπτύσσει εκτενέστερα επιχειρήματα εκφράζοντας τις δικές του σκέψεις και τοποθετήσεις πάνω στο υπό διερεύνηση ζήτημα. Παράλληλα, ιδιάζον χαρακτηριστικό των έργων της μέσης συγγραφικής περιόδου του φιλοσόφου είναι και η περίτεχνη λογοτεχνικότητα των κειμένων του. Το ειδικότερο πλαίσιο παρέχεται στους αναγνώστες από το πρώτο βιβλίο. Πρόκειται για το δραματικό πλαίσιο, δηλαδή τον τόπο όπου διεξάγεται η συζήτηση (το σπίτι του Κέφαλου), την περίσταση (μια εορταστική νύχτα), και τα πρόσωπα που συμμετέχουν στη συζήτηση. Επιπλέον, δίνεται στους αναγνώστες το θεματικό πλαίσιο, δηλαδή η εξέταση της δικαιοσύνης και της αδικίας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι συζητήσεις με τον Κέφαλο, τον Πολέμαρχο και τον Θρασύμαχο αποτελούν την εισαγωγή στο θέμα και τις αφορμές για την βαθύτερη ανάλυση της έννοιας της δικαιοσύνης και για την εξήγηση της ανωτερότητάς της από την αδικία. Η απάντηση στα ζητήματα αυτά είναι το βασικό αίτημα του Γλαύκωνα και του Αδείμαντου στο δεύτερο βιβλίο, και ολόκληρη η *Πολιτεία* τελικά αφιερώνεται στην προσπάθεια να δοθούν οι απαιτούμενες απαντήσεις.

Στο Β' βιβλίο, ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος υπερασπίζονται την αδικία ως οιονεί συνήγοροι ζητώντας από τον Σωκράτη να τους αποδείξει γιατί η θεώρηση του Θρασύμαχου ήταν λανθασμένη (357a1 – 367e4). Έτσι ο Σωκράτης δέχεται να αναλάβει το εγχείρημα να δείξει τους λόγους για τους οποίους η δικαιοσύνη από μόνη της είναι κάτι καλό, και γιατί είναι καλύτερη από την αδικία. Προτείνει να ξεκινήσουν την εξέτασή τους για την δικαιοσύνη μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο μιας πόλης (368e2 –

[11]Annas, J. (2006), σελ. 62-64. Για μια αναλυτική συζήτηση της θέσης του Θρασύμαχου βλ. Petraki (2009).

369a4). Περιγράφεται η δημιουργία και η εξέλιξη της πόλης (369b7 – 374e3) και στη συνέχεια (376c8 και μέχρι τα τέλη του Γ' βιβλίου, στο 412b7) γίνεται αναφορά στην εκπαίδευση και ανατροφή των πολιτών, οι οποίοι θα είναι υπεύθυνοι για την ασφάλειά της. Η συζήτηση λοιπόν για την εκπαίδευση των πολιτών εκτείνεται από τα μισά περίπου του Β' βιβλίου ως τα τέλη του Γ' της *Πολιτείας*. Μέρος αυτής της μεγαλύτερης συζήτησης αποτελεί η κριτική που γίνεται στον Όμηρο και τους άλλους ποιητές για τον τρόπο με τον οποίο επέλεξαν να μεταχειριστούν και να παρουσιάσουν τους θεούς και τις θεές του Ολύμπου, καθώς και κάποιες από τις πτυχές της προσωπικότητας και της συμπεριφοράς των σπουδαίων ηρώων που πρωταγωνιστούν στα ποιήματά τους (377c1 – 392c5). Αποδέκτες της κριτικής είναι και ο Αισχύλος και ο Ησίοδος, αλλά ο ποιητής στον οποίο ξεκάθαρα επικεντρώνεται η κριτική είναι ο Όμηρος.

Η εν λόγω κριτική θα αποτελέσει το αντικείμενο της δικής μας εστίασης. Στα επόμενα κεφάλαια θα αναφερθώ σύντομα στο φαινόμενο του ανθρωπομορφισμού των αρχαιοελληνικών θεών, θα παρουσιάσω σε αδρές γραμμές τον τρόπο με τον οποίο οι θεοί εμφανίζονται να δρουν στα ομηρικά έπη και θα σχολιάσω τα σημεία εκείνα που προκαλούν την αντίδραση του Πλάτωνα, όπως αυτή φαίνεται μέσα από τα σχετικά χωρία των βιβλίων Β' και Γ' της *Πολιτείας*. Επίσης, θα διερευνήσω τους φιλοσοφικούς λόγους για αυτή την αντίδραση. Συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω ότι ο Πλάτων, μέσω της κριτικής του, επιδιώκει κατ' αρχάς να τροποποιήσει τους παραδοσιακούς μύθους περί θεών (αλλά και ηρώων) ώστε εκείνοι να αποτελέσουν κατάλληλα πρότυπα για την διαμόρφωση του σωστού χαρακτήρα των φυλάκων της πόλης· ότι, επιπλέον, ο Πλάτων απορρίπτει και λογοκρίνει τους μύθους που συγκρούονται με την δική του άποψη για την αληθινή φύση των θεών. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, κατά τη γνώμη μου, ο Πλάτων επαναπροσδιορίζει τους θεούς και φροντίζει ώστε Ιδέες και θεοί να συμβαδίζουν. Βεβαίως, οι θεοί και οι Ιδέες δεν ταυτίζονται. Αφού παρουσιάσω τις ομοιότητες και τις διαφορές μεταξύ τους, θα επιχειρήσω να αναδείξω τους ρόλους τους. Συγκεκριμένα, η ερμηνευτική μου πρόταση είναι πως οι Ιδέες αποτελούν το ύψιστο παράδειγμα, το οποίο ο φιλόσοφος έχει στόχο να «αγγίξει» και να μιμηθεί, ενώ οι –σωστοί για τον Πλάτωνα– μύθοι για τους θεούς είναι ένα απαραίτητο μέσο για την επίτευξη εκείνου του στόχου. Οι ίδιοι οι θεοί θα πρέπει να θεωρηθούν ως εγγυητές της δικαιοσύνης.

1. Ανθρωπομορφισμός

Ο ανθρωπομορφισμός φαίνεται πως είναι αποτέλεσμα ορισμένων γνωσιακών εξελίξεων. Οι πρώιμοι άνθρωποι, και πιο συγκεκριμένα οι *Νεάντερταλ*, οι πιο γνωστοί απόγονοι του *homo Erectus*, δεν είχαν την ικανότητα να σκεφτούν ανθρωπομορφικά. Η γνώση τους ήταν περιορισμένη σε συγκεκριμένα πεδία της καθημερινότητάς τους. Την γνώση την οποία κατείχαν δεν μπορούσαν να την μεταφέρουν σε νέα πεδία και να την εφαρμόσουν σε νέα αντικείμενα. Έτσι, για παράδειγμα, παρόλο που είχαν στην διάθεσή τους υλικά τα οποία θα μπορούσαν να εκμεταλλευτούν για την κατασκευή εργαλείων, εκείνοι επέμεναν στην χρησιμοποίηση της πέτρας ως πρώτης ύλης για να κατασκευάζουν τα εργαλεία τους. Το είδος του *H. Sapiens* ωστόσο φαίνεται πως είχε αναπτύξει αυτή την δυνατότητα μεταφοράς της γνώσης, είτε επειδή παρουσίασε μια σταδιακή γνωσιακή εξέλιξη, είτε διότι είχε μια εντελώς διαφορετική οντολογία[12]. Σύμφωνα με τον Boyer,[13] το ένα ενδεχόμενο δεν αποκλείει το άλλο αλλά ο ίδιος θεωρεί ότι και τα δύο ισχύουν και πως πρόκειται απλώς για διαφορετικές απόψεις της γνωσιακής εξέλιξης. Πάντως ο *Homo Sapiens* προέβαλλε στις γαζέλες χαρακτηριστικά της ανθρώπινης συμπεριφοράς και αυτό το γεγονός τον βοήθησε στο κυνήγι καθιστώντας τον ικανό να κατανοεί και να προβλέπει τις κινήσεις του θηράματός του. Ωστόσο, και η υπόθεση ότι οι πρώιμοι άνθρωποι επίσης θα μπορούσαν να σκεφτούν ανθρωπομορφικά δεν μπορεί να αποκλειστεί. Όμως το πιθανότερο είναι ότι αυτό το φαινόμενο ξεκίνησε πριν από εκατό χιλιάδες χρόνια με τον *Homo Sapiens*.[14] Τα πρώτα αποδεικτικά στοιχεία για την ανθρωπομορφική σκέψη έρχονται σε εμάς από τον χώρο της τέχνης, καθώς σώζεται ένα αγαλματίδιο από ελεφαντόδοντο, που βρέθηκε στη νότια Γερμανία, και το οποίο αναπαριστά ένα πλάσμα με σώμα ανθρώπου και κεφάλι λιονταριού. Εκτός από αυτό υπάρχουν ζωγραφικές αναπαραστάσεις παρόμοιων υβριδικών όντων που έχουν ανακαλυφθεί σε σπήλαια της Γαλλίας. Όλα τα ευρήματα ανήκουν στην Παλαιολιθική εποχή. Υπολογίζεται επομένως ότι περίπου σαράντα χιλιάδες χρόνια πριν η ανθρωπομορφική σκέψη ήταν ήδη διαδεδομένη. Αυτή η εξέλιξη πιθανώς συνδέεται με την εντονότερη χρήση της γλώσσας.[15]

Αυτή η έννοια του ανθρωπομορφισμού, την οποία χρησιμοποιούν οι ανθρωπολόγοι, είναι διαφορετική από εκείνη που χρησιμοποιούν οι μελετητές της θρησκείας στην αρχαιότητα όταν χρησιμοποιούν τον ίδιο όρο για να περιγράψουν την παρουσίαση των θεών από τους αρχαίους λαούς.

---

[12] Ο όρος «οντολογία» εδώ δεν έχει την συνηθισμένη έννοια που περιγράφει τον κλάδο της Μεταφυσικής, η οποία μελετά το ον και τις ιδιότητές του. Χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις λειτουργίες που χαρακτηρίζουν και διακρίνουν το συγκεκριμένο είδος από τους άλλους πρώιμους ανθρώπους κατά τη διάρκεια της εξελικτικής διαδικασίας.
[13] Smithen, S. & Boyer, P. (1996), σελ. 719.
[14] Smithen, S. & Boyer, P. (1996), σελ. 718.
[15] Ibid.

Παραμένει, ωστόσο, κοινή η βάση μεταξύ των δύο εννοιών, καθώς η πρώτη αφορά στην προβολή ανθρώπινων συμπεριφορών στα ζώα, ενώ η δεύτερη ουσιαστικά αναφέρεται στην προβολή ανθρώπινων συμπεριφορών και εξωτερικών μορφών στους θεούς.

Σύμφωνα με τον Kern (1963), υπήρχε ένα στάδιο κατά το οποίο οι άνθρωποι σκέφτονταν τους θεούς τους με ανθρώπινα χαρακτηριστικά αλλά δεν τολμούσαν να τους αναπαραστήσουν με ανθρώπινες μορφές.[16] Σε αυτό το γεγονός αποδίδει την κατασκευή των διπλών πελέκεων και των θρόνων. Ο Kern, βασιζόμενος στην τοποθέτηση αυτών των αντικειμένων στον χώρο, υποστηρίζει ότι προφανέστατα ήταν σημαντικά λατρευτικά αντικείμενα, τα οποία οι άνθρωποι εκείνης της εποχής φαντάζονταν ότι χρησιμοποιούνταν από τους θεούς. Στο μυαλό των ανθρώπων οι θεοί αναγκαστικά θα είχαν ανθρώπινη μορφή ώστε να μπορούν να χρησιμοποιούν τον διπλό πέλεκυ και να κάθονται σε θρόνους. Παρόλα αυτά ακόμα δεν είχαν προχωρήσει στην αναπαράσταση των θεών με ανθρώπινα χαρακτηριστικά και σώματα. Αργότερα βλέπουμε να αναπαρίσταται ο ανθρωπόμορφος θεός του κεραυνού ο οποίος κρατά τον πέλεκυ. Και ακόμη αργότερα βλέπουμε την αναπαράσταση του Δία ως ένθρονου.

Σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση και εδραίωση των αρχαίων ελληνικών θεών με τον τρόπο που αυτοί μας είναι μέχρι και σήμερα γνωστοί έπαιξαν ο Όμηρος και ο Ησίοδος. Στο δεύτερο βιβλίο των *Ιστοριών* του, ο Ηρόδοτος εκφράζει την άποψη ότι ο Ησίοδος και ο Όμηρος, οι οποίοι θεωρεί ότι δεν ήταν περισσότερο από τετρακόσια χρόνια παλαιότεροι από αυτόν, είναι οι «ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες». (*Ιστορίαι*, 2. 53). Οι δύο ποιητές παρουσιάζονται δηλαδή ως αυθεντίες πάνω στα βασικά ζητήματα που αφορούν στους θεούς και τα χαρακτηριστικά τους.

Η σπουδαιότητά τους, λοιπόν, ήταν απαράμιλλη, καθώς τα έργα τους ήταν πολύ διαδεδομένα στον Ελλαδικό χώρο και η επίδρασή τους στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι φαντάζονταν τους θεούς τους πρέπει να ήταν πολύ σημαντική. Τα ομηρικά έπη, συγκεκριμένα, αποτελούσαν μέρος της βασικής εκπαίδευσης των παιδιών στην Αρχαία Αθήνα.

Για τους λόγους αυτούς, αλλά και επειδή χρονικά είναι οι δύο πρωιμότεροι λογοτέχνες της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, είμαστε υποχρεωμένοι να ξεκινήσουμε την συζήτησή μας γύρω από

[16] Kern, O. (1963) Τόμος 1, σελ. 22-24.

τους θεούς στρέφοντας την προσοχή μας στους θεούς του Ομήρου και του Ησιόδου. Δεδομένου, ωστόσο, ότι ο Πλάτωνας ασκεί την κριτική του πολύ περισσότερο στον Όμηρο παρά στον Ησίοδο, θα εστιάσουμε την προσοχή μας στους θεούς του Ομήρου. Στην συνέχεια θα αναφερθούμε στα προβλήματα που δημιούργησε η σκιαγράφηση των θεών από τον Όμηρο στους σκεπτόμενους ανθρώπους της αρχαιότητας, ξεκινώντας από τον Ξενοφάνη και καταλήγοντας στον Πλάτωνα.

2. Οι θεοί του Ομήρου

Σε αυτό το κεφάλαιο θα γίνει μια ενδεικτική παρουσίαση ορισμένων ομηρικών χωρίων, η οποία έχει στόχο να αποτυπώσει συνοπτικά τα χαρακτηριστικά των θεών του Ομήρου. Οι βασικοί άξονες γύρω από τους οποίους θα κινηθεί η εν λόγω παρουσίαση αφορούν α) στις δυνάμεις και τους περιορισμούς των θεών, β) στις σχέσεις των θεών μεταξύ τους, γ) στις σχέσεις τους με τους ανθρώπους, δ) στα συναισθήματα ή τα πάθη που παρουσιάζονται να έχουν, ε) στην εμφάνισή τους. Δεν είναι στόχος αυτής της εργασίας να αναλυθούν αυτά τα ζητήματα στο σύνολο της αρχαιοελληνικής λογοτεχνίας και σκέψης· στόχος είναι να παρουσιαστεί σε γενικές γραμμές η προσέγγιση αυτών των ζητημάτων από τον Όμηρο και μόνο, ώστε να απαντηθεί το ερώτημα "πώς παρουσιάζονται οι θεοί στα ομηρικά έπη;".

Σύμφωνα με κάποιους μελετητές η παρουσίαση των θεών στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* δεν διέπεται από το ίδιο πνεύμα, αφού η *Οδύσσεια* φαίνεται να παρουσιάζει τους θεούς ως ηθικά ανώτερους συγκριτικά με την *Ιλιάδα*.[17] Από την άλλη πλευρά υπάρχει μια ομάδα μελετητών, ανάμεσα τους και ο William Allan (2006), που διαφωνεί με αυτήν την άποψη και επιχειρεί να αναδείξει την συνεκτικότητα ανάμεσα στα δύο ομηρικά έπη ως προς τη δικαιοσύνη. Άλλοι μελετητές υποστηρίζουν ότι δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε την θεολογία του Ομήρου μέσα από τα λογοτεχνικά του δημιουργήματα.[18] Αυτό ουσιαστικά σημαίνει ότι πρέπει να διαχωρίσουμε την ποίηση του Ομήρου από τις πραγματικές θεολογικές απόψεις του ποιητή και της κοινωνίας του, γιατί η ποιητική παρουσίαση και η θεολογική σκέψη ήταν δύο διαφορετικά πράγματα: ο ποιητής μπορεί να είχε μια συγκεκριμένη άποψη για τους θεούς αλλά ήταν αναγκασμένος να τους παρουσιάσει με έναν διαφορετικό τρόπο για να εξυπηρετήσει τους λογοτεχνικούς του στόχους. Παρομοίως, ο Burkert αναφερόμενος στην παρατήρηση του Ψευδο-Λογγίνου πάνω στα ομηρικά έπη (*De Sublimitate* 9.7), ότι, δηλαδή, οι

[17]Lesky, A. (2014), σελ. 124 και Burkert, W. (2005), σελ. 266.
[18]Schlesinger, A. C. (1932), σελ. 20.

άνθρωποι έχουν μετατραπεί όσο το δυνατόν περισσότερο σε θεούς, αλλά και οι θεοί σε ανθρώπους, υποστηρίζει ότι όντως αυτή είναι μια στρατηγική του ποιητή ούτως ώστε να διατηρήσει αμείωτη την προσοχή των ακροατών του.[19] Ανεξαρτήτως από το εάν οι θεοί της *Ιλιάδας* είναι πράγματι λιγότερο «ηθικοί» σε σχέση με την *Οδύσσεια*, ή εάν διέπονται από το ίδιο πνεύμα και στα δύο έπη, χρήσιμο είναι να αναδειχτούν όσο γίνεται σφαιρικότερα οι πτυχές της σκιαγράφησής τους από τον Όμηρο. Μια τέτοια έκθεση των θεϊκών χαρακτηριστικών τα οποία μπορεί κανείς να εντοπίσει στα ομηρικά έπη, ακόμα κι αν δεν είναι εξαντλητική, θα λειτουργήσει ως σημείο αναφοράς για να κατανοήσουμε καλύτερα την κριτική που κάνει ο Πλάτων στον Όμηρο στο Β' και Γ' βιβλίο της *Πολιτείας* του.

Α. Δυνάμεις και περιορισμοί

Στα έπη του Ομήρου οι θεοί κατέχουν αναμφισβήτητα κομβική θέση. Μια σαφής ένδειξη υπέρ αυτής της άποψης αποτελεί το γεγονός ότι η *Ιλιάδα* ξεκινά με αναφορά στο όνομα του Δία ήδη από τον 5ο κιόλας στίχο. Επιπλέον, η *Οδύσσεια* ξεκινά και τελειώνει με συνέλευση των θεών του Ολύμπου. Ο ποιητής, στον 5ο στίχο της *Ιλιάδας*, αναφέρει ότι «πραγματοποιείτο η βουλή του Διός»: (Διὸς δ᾽ ἐτελείετο βουλή). Μια απλή αναζήτηση μας δείχνει ότι οι φράσεις που αναφέρονται στις αποφάσεις του Δία εμφανίζονται σε πέντε διαφορετικές περιπτώσεις. Η θέση, λοιπόν, της πρώτης από αυτές τις φράσεις στο προοίμιο της *Ιλιάδας* είναι σημαντική για το σύνολο του έργου καθώς ο ποιητής εξηγεί ότι με τον θυμό του Αχιλλέα, και με την έριδα μεταξύ του μεγάλου αυτού ήρωα και του Αγαμέμνονα, άρχισε να εκπληρώνεται η βουλή του Διός. Αυτό κατ' ουσίαν αποτελεί μια δήλωση ότι όσα θα παρουσιαστούν μέσα στη διήγηση του έπους ακολουθούν τελικά το πλάνο του Δία. Μια δεύτερη φράση με παρόμοια βαρύτητα βρίσκεται σε μια σημαντική αφηγηματολογικά θέση στο έπος (Μ' 241-242), δηλαδή στη μέση της *Ιλιάδας*. Το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της φράσης είναι το μεγαλοπρεπές της ύφος, εφόσον εξυμνείται ο Δίας και η εξουσία του επί των ανθρώπων αλλά και των υπολοίπων θεών: ἡμεῖς δὲ μεγάλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλῇ,/ ὃς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.[20] Στην τρίτη περίπτωση φαίνεται με ακόμα πιο απτό και ευδιάκριτο τρόπο πως το πεδίο όπου επενεργεί και εξουσιάζει ο Δίας δεν περιορίζεται μόνο στο ανθρώπινο επίπεδο, αλλά και στο θεϊκό. Στην ραψωδία Ν 523-4, η βουλή του Δία συγκρατεί τον Άρη, ο οποίος στεκόταν στην πιο ψηλή κορυφή του Ολύμπου κάτω από τα χρυσά σύννεφα (ἀλλ᾽ ὅ γ᾽ ἄρ᾽ ἄκρῳ Ὀλύμπῳ ὑπὸ χρυσέοισι νέφεσσιν/ ἧστο Διὸς βουλῇσιν ἐελμένος). Το τέταρτο χωρίο στο οποίο

[19]Burkert, W. (1991), σελ. 81-82.
[20] Στου Δία μονάχα εμείς το θέλημα ν᾽ ακούσουμε ταιριάζει,
που 'ναι τρανός, και τους αθάνατους και τους θνητούς ορίζει.

εμφανίζεται η φράση «Διός βουλή» βρίσκεται στην αρχή της ραψωδίας Υ. Ο αφηγητής έχει περιγράψει την προσέλευση των θεϊκών στοιχείων, ξεκινώντας από τις πιο ελάσσονες μορφές, όπως τους ποταμούς και τις νύμφες και καταλήγοντας την περιγραφή του με τους πιο σπουδαίους θεούς, και συγκεκριμένα με τον Ποσειδώνα (Υ΄ 7-15). Ο αφηγητής λέει ότι ο Ποσειδώνας ρωτά για την βουλή του Δία. (Διὸς δ᾽ ἐξείρετο βουλήν· Υ΄ 15). Η πέμπτη και τελευταία τέτοια φράση έρχεται, ωστόσο, σε αντίθεση με την άποψη που διατύπωσα ότι τα γεγονότα που διηγούνται είναι σύμφωνα με το πλάνο του Δία. Όμως η αντίθεση αυτή είναι μάλλον φαινομενική. Εδώ λοιπόν ο ποταμός Σκάμανδρος απευθύνεται στον Απόλλωνα και του λέει ότι δεν τήρησε τις βουλές του Δία (ὦ πόποι ἀργυρότοξε Διὸς τέκος οὐ σύ γε βουλὰς/ εἰρύσαο Κρονίωνος... Φ' 229-230). Η φαινομενικότητα της αντίθεσης έγκειται κατά τη γνώμη μου στο γεγονός ότι η λέξη βουλή μπορεί να έχει μια γενικότερη σημασία όπου θα λέγαμε ότι αντιστοιχεί με την έκφραση "θέλημα θεού", ενώ στο συγκεκριμένο χωρίο έχει την έννοια ουσιαστικά της εντολής. Ο ποταμός θεωρεί ότι ο Απόλλων απέτυχε να τηρήσει τις διαταγές του Δία να προστατεύσει την Τροία. Η Τροία όμως ήταν ούτως ή άλλως γραφτό να χαθεί.

Στην *Οδύσσεια* η βουλή του Διός εμφανίζεται άλλες πέντε φορές, παρουσιάζοντας επίσης μεγάλη ομοιότητα με τις αντίστοιχες φράσεις της *Ιλιάδας* τόσο στο λεκτικό επίπεδο όσο και στη σημασία τους για την εξέλιξη των γεγονότων. Συγκεκριμένα, στη ραψωδία θ' γίνεται αναφορά στα γεγονότα της *Ιλιάδας* με την αρχή της διαμάχης ανάμεσα στους Δαναούς και τους Τρώες, για την οποία λέγεται ότι ήταν απόφαση του Δία: τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχὴ/ Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, θ΄ 81-82.[21] Η *Οδύσσεια*, λοιπόν, διατηρεί την πεποίθηση που απηχεί η *Ιλιάδα*, ότι δηλαδή ο Δίας με τις αποφάσεις του ταυτίζεται με τη μοίρα –όσον αφορά τουλάχιστον στα κεντρικά γεγονότα του ποιήματος και οπωσδήποτε στην κατάληξή τους, διότι είναι γνωστό ότι ακόμα και ο Δίας περιορίζεται από την μοίρα. Αντιστοίχως, το κεντρικό θέμα της *Οδύσσειας* είναι ο νόστος του Οδυσσέα. Υπάρχουν δύο χωρία που προοικονομούν την επιτυχημένη επιστροφή του Οδυσσέα στο νησί της Ιθάκης, καθώς ήταν απόφαση του Δία ο ήρωας να επιστρέψει στον τόπο του. Και πράγματι, ως γνωστόν, ο Οδυσσέας επιστρέφει μετά από πολλές περιπέτειες και ταλαιπωρίες. Ο νόστος ήταν πεπρωμένος γιατί ήταν αποφασισμένος από τον Δία. Τα δύο χωρία που μιλούν για αυτό το ζήτημα είναι σχεδόν πανομοιότυπα: τὸν δ΄ ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο/ ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι,/ ὅππως νοστήσει΄ Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον (ξ΄ 327-329)[22] και τὸν δ΄ ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο/ ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο

[21] ήταν ακόμη στην αρχή του το κακό που κύλησε σε Δαναούς και Τρώες, όπως ο μέγας Δίας το όρισε με τη βουλή του.
[22] Για κείνον είπε ο βασιλιάς πως είχε πάει προσώρας στη Δωδώνη, ν᾽ ακούσει του Διός απόφαση από την αψηλή και

Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι,/ ὅππως νοστήσειε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, (τ′ 296-298)[23]. Αυτά βεβαίως λέγονται μόνο όταν ο Οδυσσέας έχει ήδη βρεθεί στην Ιθάκη, και ως εκ τούτου δεν λειτουργούν ως προοικονομία αλλά ως εξήγηση και αιτιολόγηση. Μια ακόμα ομοιότητα ανάμεσα στα δύο έργα είναι η σκηνή κατά την οποία ο Ποσειδώνας ρωτά για την απόφαση του Δία (Διὸς δ′ ἐξείρετο βουλήν· ν′ 127), σύμφωνα με την οποία ο Οδυσσέας είχε μόλις φτάσει στην Ιθάκη. Η φράση είναι ακριβώς ίδια με εκείνη που χρησιμοποιήθηκε στο στίχο 15 της ραψωδίας Υ της *Ιλιάδας*. Αλλά και η φράση «Διὸς δ′ ἐτελείετο βουλή.», την οποία διαβάζει κανείς στο προοίμιο της *Ιλιάδας*, επίσης χρησιμοποιείται στην *Οδύσσεια* στον στίχο 297 της ραψωδίας λ.

Έως αυτό το σημείο έχουμε αναφερθεί με παραδείγματα στις δυνάμεις και τους περιορισμούς των ομηρικών θεών. Συγκεκριμένα, έχουμε δει την βαρύτητα που έχει η δύναμη του Δία, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις ταυτίζεται με τη μοίρα. Ο Δίας αποφασίζει, και -σε μεγάλο βαθμό- καθορίζει τα γεγονότα.

Ωστόσο, ακόμα και του Δία η επιρροή πάνω στα γεγονότα δεν είναι απεριόριστη, καθώς γενικώς ένας θεός δεν μπορεί να επαναφέρει ανθρώπους από τον θάνατο και δεν μπορεί να αλλάξει το παρελθόν.[24] Επιπλέον, οι θεοί ατομικά μπορούν να ενεργούν και να έχουν τα δικά τους σχέδια. Ο πολυθεϊσμός ήταν κάτι κοινό στην σκέψη του αρχαίου κόσμου στην περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου και της Εγγύς Ανατολής. Μάλιστα οι μελετητές έχουν παρατηρήσει ότι υπάρχουν κοινά χαρακτηριστικά ανάμεσα στους θεούς της αρχαιοελληνικής θρησκείας και τις αντίστοιχες χιττιτικές και ουγκαριτικές παραδόσεις.[25] Το ίδιο ισχύει και σε σχέση με τον ανθρωπομορφισμό των θεών. Οι έννοιες του πολυθεϊσμού και του ανθρωπομορφισμού των θεών, όμως, συνοδεύονται από ορισμένα αναπόφευκτα προβλήματα σχετικά με την συνύπαρξη διαφορετικών θεϊκών προσωπικοτήτων, με την έννοια ότι επιτρέπουν σε μυθολογικές αφηγήσεις να περιγράφουν τριβές και αντιπαλότητες μεταξύ των θεών. Θα δούμε αναλυτικότερα τις σχέσεις ανάμεσα στους θεούς στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου. Όμως σε αυτό το σημείο, και μέσα σε αυτό το πλαίσιο όπου συζητάμε για τις δυνάμεις και τους περιορισμούς των θεών, πρέπει να επισημανθεί ότι αυτή η αλληλεπίδραση των θεών μέσα σε

φουντωμένη δρυ, πώς θα μπορούσε να νοστήσει στα καρπερά χώματα της Ιθάκης.

[23] Όσο για κείνον, είπε πως πήγε στη Δωδώνη, να μάθει τη βουλή του Δία, όπως τη φανερώνει η δρυς με τ᾽ αψηλό της φύλλωμα· το πώς, μετά τα τόσα χρόνια που έλειψε, θα ᾽πρεπε να νοστήσει στην πατρίδα του.

[24]Versnel, H. S. (2011), σελ. 427. Η πεποίθηση ότι ένας θεός δεν μπορεί να κάνει πράγματα που είναι ενάντια στην φύση του ή στην λογική, όπως το να πεθάνει, το να χαρίσει αθανασία σε έναν θνητό, να αλλάξει το παρελθόν, κλπ είναι προϊόν μεταγενέστερης φιλοσοφικής σκέψης. Αλλά αυτά ισχύουν και στα ομηρικά έπη. Ακόμα και ο Αχιλλέας τελικά δεν είναι αθάνατος.

[25]Burkert, W. (2005), σελ. 266 και 385.

αυτή την θεϊκή τους κοινότητα έθετε περιορισμούς στη δράση τους. Ο Δίας ήταν ο αρχηγός των θεών αλλά και ο ίδιος έπρεπε να προσέχει να μην οργίσει τους άλλους θεούς ώστε να διατηρήσει την εξουσία του και την τάξη στον θεϊκό και τον φυσικό κόσμο. Ήδη στην πρώτη ραψωδία της *Ιλιάδας* φαίνεται ότι στο παρελθόν υπήρξε μια απόπειρα επανάστασης από τους άλλους θεούς, οι οποίοι ήθελαν να δέσουν τον Δία (*Ιλ.,* Α' 396-406). Οπότε γίνεται φανερό πως η εξουσία και η σταθερότητα στον θεϊκό κόσμο είναι τρωτή και μπορεί να απειληθεί.[26] Ο Allan υποστηρίζει ότι "τα ομηρικά έπη ανακλούν το γεγονός ότι η εξέλιξη του κόσμου είναι μια βίαιη διαδικασία και ότι η διατήρησή του μπορεί να περιέχει περαιτέρω βία ή τουλάχιστον την απειλή της βίας. Η σταθερότητα του σύμπαντος επομένως έγκειται στην ισορροπία της εξουσίας που είναι ευάλωτη στις ταραχές από τις αντιμαχόμενες θεϊκές βουλήσεις".[27]

Ο Δίας γενικώς είναι εκείνος που φροντίζει για την τάξη και την δικαιοσύνη, και τιμωρεί όσους την παραβαίνουν. Στην *Οδύσσεια* αυτή η άποψη φανερώνεται μέσα από τα λόγια του Οδυσσέα (Ζεύς σφεας τίσαιτο ἱκετήσιος, ὅς τε καὶ ἄλλους/ ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνυται, ὅς τις ἁμάρτῃ. ν' 213-214). Μια παρομοίωση των αλόγων, που έτρεχαν για να σωθούν από τον Πάτροκλο, ως την βροχή που στέλνει ο Δίας δείχνει τόσο τη σχέση του θεού με την δικαιοσύνη όσο και την φοβερή του δύναμη ως θεού του καιρού:

ὡς δ᾽ ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθὼν
ἤματ᾽ ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ 385
Ζεύς, ὅτε δή ῥ᾽ ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ,
οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες·
τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,
πολλὰς δὲ κλιτῦς τότ᾽ ἀποτμήγουσι χαράδραι, 390
ἐς δ᾽ ἅλα πορφυρέην μεγάλα στενάχουσι ῥέουσαι
ἐξ ὀρέων ἐπικάρ, μινύθει δέ τε ἔργ᾽ ἀνθρώπων·
ὣς ἵπποι Τρῳαὶ μεγάλα στενάχοντο θέουσαι. (*Ιλ.,* Π' 384-393)

[26]Ο Ποσειδώνας προειδοποιεί ότι αν ο Δίας δεν επιτρέψει στους Αχαιούς να κατακτήσουν την Τροία, αντίθετα στην δική του θέληση, όπως επίσης και της Ήρας, της Αθηνάς, του Ερμή, του Ηφαίστου, τότε να το ξέρει ότι ανάμεσα σε εκείνον και τους θεούς αυτούς θα υπάρξει ἀνήκεστος χόλος (Ο' 213-217). Αλλά η απειλή της επανάστασης δεν είναι κάτι τόσο εύκολο ώστε να μπορεί να γίνει ανά πάσα στιγμή, και ο Ποσειδώνας προηγουμένως είχε φανεί διστακτικός απέναντι σε αυτή την ιδέα (Θ' 210-211). Ο Δίας είναι δυνατότερος.
[27]Allan, W. (2006), σελ. 8.

Πώς όντας πιάσει μπόρα, αλάκερη πλαντάζει η γης η μαύρη,
κάποιαν ημέρα του χινόπωρου, νεροποντή σα στέλνει 385
ο Δίας, καθώς τον πήρε η μάνητα κι η οργή για τους ανθρώπους,
στην αγορά που κρίνουν άνομα, στραβά κρισολογώντας,
και λαχταρούν το δίκιο αψήφιστα κι ουδέ θεούς λογιάζουν
τους ποταμούς τους όλους ξέχειλους θωρούν να τρέχουν τότε,
και τις πλαγιές τα ξερορέματα να κόβουν πλημμυρώντας, 390
που απ᾽ το βουνό με ορμή στη θάλασσα τη σκοτεινή ως κυλούνε,
μουγκρίζουν δυνατά, ρημάζοντας τους μόχτους των ανθρώπων
όμοια βαριά εμουγκρίζαν τρέχοντας κι οι τρωικές φοράδες.

Ωστόσο, ο Grube ορθά επισημαίνει ότι αν επιχειρεί κάποιος μέσα από μερικά απομονωμένα χωρία να κάνει τους ομηρικούς θεούς να φαίνονται σαν υπερασπιστές του σωστού και της δικαιοσύνης, τους βάζει σε ένα καλούπι στο οποίο δεν χωρούν. Ο Grube θεωρεί ότι στους θεούς υπάρχει λίγη τάξη και καθόλου ηθικότητα και είναι βέβαιος πως ο Όμηρος δεν απεικονίζει τους θεούς του ως ηθικούς κυβερνήτες του κόσμου.[28]

Θα ήταν έξω από τους στόχους της εργασίας αυτής να επεκταθώ σε βαθύτερη ανάλυση των δυνάμεων τόσο του Δία όσο και των υπολοίπων θεών. Θα ήταν χρήσιμες μερικές παρατηρήσεις, ωστόσο, αναφορικά με την αντίληψη της αρχαϊκής εποχής, και συγκεκριμένα των ομηρικών επών, για την οντολογία των θεών. Οι θεοί ήταν αθάνατοι. Παρόλα αυτά, είχαν σώμα και μπορούσαν να πληγωθούν ακόμα και από τους ανθρώπους: ο Διομήδης τραυματίζει την Αφροδίτη (Ε 335-343) και τον Άρη (Ε 855-861). Επιπλέον οι θεοί δεν ήταν πανταχού παρόντες. Σε ένα από τα χωρία που αναφέρθηκαν και προηγουμένως (Ν 523-524) έχουμε δει πώς περιγράφεται η ύπαρξη των θεών μέσα στον χώρο: ο Άρης στεκόταν στην άκρη του Ολύμπου, κάτω από τα χρυσά σύννεφα. Μια εικόνα ενός αρκετά σαφώς προσδιορισμένου τόπου, όπου περιορίζεται ο θεός. Από την άλλη πλευρά υπάρχει η περίφημη κάθοδος του Απόλλωνα, στην αρχή της *Ιλιάδας*, ο οποίος καθώς κατεβαίνει από τις κορυφές του Ολύμπου μοιάζει με τη νύχτα, και καθισμένος πια πάνω στα καράβια ρίχνει με το τόξο του –στην πραγματικότητα– τον λοιμό, που αποδεκάτιζε το στρατόπεδο των Αχαιών (Α' 43-49). Αλλού πάλι παρομοιάζεται με γεράκι: (βῆ δὲ κατ᾽ Ἰδαίων ὀρέων ἴρηκι ἐοικὼς/ ὠκέϊ φασσοφόνῳ, ὅς τ᾽ ὤκιστος πετεηνῶν. Ο' 237-238). Μπορούμε επίσης να δούμε τις μεταβάσεις των θεών από και προς

[28]Grube, G.M.A. (1951), σελ. 68. Βλ. επίσης την ανάλυση του Versnel (2011), 163-179.

τον Όλυμπο να γίνονται με άλλα μέσα, σαν "οχήματα", όπως το άρμα που μεταφέρει την Ήρα και την Αθηνά στο πεδίο μάχης (Ε' 768-773), ή το σύννεφο με το οποίο τυλίγεται ο λαβωμένος Άρης και ανεβαίνει στον Όλυμπο (Ε' 867). Επομένως μπορούν να μετακινούνται από την θεϊκή τους βάση στον κόσμο των ανθρώπων και αντιστρόφως, αλλά η μετάβασή τους γίνεται αστραπιαία και με διάφορα μέσα. Αυτές οι εικόνες των μεταβάσεων των θεών δείχνουν ότι οι θεοί δεν ήταν πανταχού παρόντες, αλλά ότι μετακινούνταν με έναν τρόπο που ο άνθρωπος μπορεί να καταλάβει μέσα από την εμπειρία του από τον φυσικό κόσμο. Μπορούν να πετούν όπως τα πουλιά και να στέκονται ή να μεταφέρονται σε οχήματα όπως οι άνθρωποι. Επομένως, η φύση των θεών υπόκειται σε περιορισμούς έτσι ώστε να είναι κατανοητή στους ανθρώπους. Αυτοί όμως είναι ελάχιστοι σε σχέση με τους περιορισμούς των υπόλοιπων όντων που κατοικούν στη γη.

Ασφαλώς και οι θεοί έχουν πολύ πιο διευρυμένη γνώση και γνωσιακές ικανότητες σε σχέση με τους ανθρώπους. Ακούν τις προσευχές των θνητών, όπως, για παράδειγμα, ο Απόλλωνας άκουσε την προσευχή του Χρύση στην αρχή της *Ιλιάδας*. Βλέπουν από ψηλά τους ανθρώπους, όπως η Ήρα είδε την φιλονικία του Αγαμέμνονα με τον Αχιλλέα και έστειλε την Αθηνά να αποτρέψει το κακό. Όμως δεν γνωρίζουν μόνο εκείνα που οι θεϊκές τους αισθήσεις τους επιτρέπουν να γνωρίζουν· έχουν και τη δύναμη να γνωρίζουν αυτά που θα γίνουν στο μέλλον. Ο Δίας κάνει μια προφητεία (Ο' 59-77) στα πλαίσια μιας απάντησης που δίνει στην Ήρα και με την οποία ουσιαστικά δίνει εντολή στον Απόλλωνα να ενθαρρύνει τον Έκτορα. Ο Έκτορας θα τρέψει τους Αχαιούς σε φυγή, ο Αχιλλέας θα στείλει τον Πάτροκλο να αποκρούσει την επίθεση και μάλιστα αυτός θα σκοτώσει τον Σαρπηδόνα, τον γιο του Δία, αλλά στη συνέχεια ο Πάτροκλος θα σκοτωθεί από τον Έκτορα κι ο Έκτορας από τον Αχιλλέα. Όλα αυτά θα γίνουν στις επόμενες ραψωδίες όπως τα λέει ο Δίας. Παρόλα αυτά δεν είναι παντογνώστες οι θεοί και έτσι ο Άρης δεν γνωρίζει ότι ο Ασκάλαφος, ο γιος του, πέθανε (οὐδ᾽ ἄρα πώ τι πέπυστο βριήπυος ὄβριμος Ἄρης, Ν' 521) αλλά ξαφνιάζεται και ταράζεται πολύ όταν η Ήρα του ανακοίνωσε τα νέα για τον χαμό του γιού του, γιατί τότε μόνο πληροφορήθηκε την είδηση (Ο' 110-118). Επιπλέον, δεν έχουν την ικανότητα να καταλάβουν τα ψέματα που τους λέει η Ήρα (θα αναφερθούμε εκτενέστερα σε αυτό το επεισόδιο αμέσως παρακάτω), ώστε φαίνεται πως δεν γνωρίζουν τις σκέψεις και τις προθέσεις των άλλων θεών.

Στην ραψωδία Ξ', καθώς οι Τρώες έχουν φτάσει έξω από το σημείο που βρίσκονταν τα καράβια των Αχαιών, ο Αγαμέμνονας σκέφτεται να φύγουν, για να γλιτώσουν από τον θάνατο. Ο Οδυσσέας μέμφεται τον αρχηγό του για την πρόταση που έθεσε και ο Διομήδης ξεκινά να εκφράζει τις δικές του σκέψεις. Τότε όμως εμφανίζεται ο Ποσειδώνας, παίρνοντας τη μορφή κάποιου γέρου και πείθει τον

Αγαμέμνονα, και μαζί τους υπόλοιπους άρχοντες, να αντισταθούν απέναντι στους Τρώες και τον Έκτορα. Ενώ ο Ποσειδώνας είναι μέσα στο στρατόπεδο των Αχαιών και τους παρακινεί να αντεπιτεθούν, η Ήρα βλέπει τον Δία να βρίσκεται πάνω από την Τροία, και αποφασίζει να τον αποπλανήσει, για να προχωρήσει ο Ποσειδώνας με επιτυχία και χωρίς εμπόδια τη δράση του. Πρώτα, λοιπόν, καλλωπίζεται και συναντά την Αφροδίτη ζητώντας της να την εφοδιάσει με τον πόθο. Όμως δεν της αποκαλύπτει τον αληθινό της σκοπό, για τον οποίο είχε στολιστεί και τώρα χρειάζεται τη βοήθεια της θεάς του έρωτα. Αντιθέτως, της λέει ψέματα ότι θέλει να συμφιλιώσει τον Ωκεανό και την Τηθύ. Η Αφροδίτη δεν αντιλαμβάνεται το ψέμα και βοηθά την Ήρα. Μετά η θεά πηγαίνει να βρει τον Ύπνο, να του αποκαλύψει το σχέδιό της, και να τον πείσει να γίνει βοηθός της πλεκτάνης της. Όταν καταφέρνει να τον πείσει, τέλος, βρίσκει τον Δία πάνω από την Τροία και του λέει το ίδιο ψέμα που είχε πει και στην Αφροδίτη. Ο Δίας δεν γνωρίζει ούτε τη συνάντηση της Ήρας με τον Ύπνο, ούτε την συνωμοσία τους, ούτε και αντιλαμβάνεται την ψεύτικη δικαιολογία που προέβαλε η Ήρα για να τον συναντήσει. Έτσι, όταν ο Δίας βλέπει την Ήρα, του δημιουργείται η επιθυμία για έρωτα. Οι δυο τους τυλίγονται σε ένα χρυσό σύννεφο πάνω από την Τροία, η Ήρα παραδίδεται στον Δία και αυτός στη συνέχεια αποκοιμήθηκε. Όσο κοιμάται, ο Δίας δεν γνωρίζει τη δράση του Ποσειδώνα στο πλευρό των Αχαιών. Αλλά, όπως είδαμε, ακόμα και όταν δεν κοιμάται ο Δίας δεν γνωρίζει τα σχέδια της Ήρας.

Β. Σχέσεις μεταξύ των θεών

Η ραψωδία Ο' ξεκινάει με τον Δία να συνειδητοποιεί την ζημιά που είχαν πάθει οι Τρώες, σε συνδυασμό με το θάρρος που ανέκτησαν οι Αχαιοί. Αυτό εξοργίζει τον πατέρα των θεών, ο οποίος απειλεί την Ήρα υπενθυμίζοντάς της την παλιότερη τιμωρία της σε μια αντίστοιχη περίπτωση στο παρελθόν. Σε αυτό το σημείο φανερώνεται επίσης η αδυναμία των υπολοίπων θεών να βοηθήσουν την Ήρα, αφού ο Δίας έριχνε από τον Όλυμπο στη γη όποιον επιχειρούσε να την βοηθήσει. Η εξουσία του Δία στηριζόταν και στην βία. Άλλωστε, με τη βία ανήλθε στην εξουσία ανατρέποντας τον πατέρα του (πρβλ. Ξ' 203-204, όπου η Ήρα συνάντησε την Αφροδίτη). Στο ίδιο πλαίσιο ο Δίας απειλεί και τον Ποσειδώνα, αναφερόμενος ακριβώς στην φυσική του δύναμη: μή μ᾽ οὐδὲ κρατερός περ ἐὼν ἐπιόντα ταλάσσῃ/ μεῖναι, ἐπεί εὖ φημὶ βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι (Ο' 164-165). Και βλέπουμε και τους άλλους θεούς να φοβούνται την οργή του Δία και τις εκδηλώσεις της βίας του: ὃ δ᾽ ἡμέας εἶσι κυδοιμήσων ἐς Ὄλυμπον,/ **μάρψει δ᾽ ἑξείης ὅς τ᾽ αἴτιος ὅς τε καὶ οὐκί** (Ο' 136-137). Η εικόνα αυτή, βέβαια, μοιάζει με την εικόνα δύο ανθρώπινων νηπίων ή μικρών παιδιών, τα οποία φοβούνται τον αυστηρό πατέρα τους που έρχεται να τα μαλώσει, και από αυτή την άποψη ο Άρης και η Αθηνά μας δίνουν μια οικεία άποψη του παιδικού κόσμου, η οποία φαίνεται πως ήταν αγαπητή και

διαδεδομένη στην ανατολική λογοτεχνία.[29]

Όμως ο Δίας δεν είναι απλώς ένας βίαιος τύραννος. Ξέρει μέχρι τίνος σημείου μπορεί να επιβάλλεται στους άλλους θεούς με τη βία. Και έχουμε αναφέρει πως η δράση του περιορίζεται από τη θέληση και το πεδίο δράσης των άλλων θεών, ώστε να διατηρείται η τάξη. Στο τέλος όλη αυτή η ισορροπία δυνάμεων ταυτίζεται άλλωστε με τη θέληση του ίδιου του Δία.[30] Αυτά τα στοιχεία θα έλεγα ότι είναι στοιχεία ενός αληθινού ηγέτη, που ξέρει πότε να χρησιμοποιεί τον φόβο και πότε να είναι συγκαταβατικός και κατά κάποιον τρόπο να γοητεύει. Επιπλέον, ο Δίας αποκαλύπτει πως δεσμεύεται από την υπόσχεση που είχε δώσει στον Αχιλλέα και την Θέτιδα, τη μητέρα του Αχιλλέα, οι οποίοι δεν ανήκαν καν στην ομάδα των μεγάλων θεοτήτων του Ολύμπου. Απέναντί τους ο Δίας θέλει να φανεί δίκαιος και να τηρήσει την υπόσχεσή του, ακόμα κι αν γνωρίζει ότι προκειμένου να γίνει αυτό πρέπει να πεθάνει ο γιος του, ο Σαρπηδόνας (*Ιλ.,* Ο' 59-77). Πέρα όμως από αυτή την πλευρά της ηγεσίας, υπάρχει η πλευρά των οικογενειακών δεσμών. Ως εκ τούτου ο Δίας, αν και μισεί τον Άρη (ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν· *Ιλ.,* Ε' 890) γιατί όλο ζητά μάχες και πολέμους, δεν μπορεί να παραβλέψει ότι ο Άρης είναι παιδί δικό του και της Ήρας. Δεν είναι σαφές από το κείμενο αν η συνειδητοποίηση της σχέσης αυτής τον έκανε να νιώσει λίγη αγάπη και να διώξει ένα μέρος από τον θυμό του, ή αν ο Δίας είναι απλώς αναγκασμένος να ανέχεται τον Άρη λόγω αυτής της στενής συγγενικής σχέσης. Ίσως να συμβαίνουν και τα δύο ταυτόχρονα.[31] Σε κάθε περίπτωση, ο θυμός του Δία υποχωρεί και συνεπώς ο πατέρας των θεών φροντίζει να φέρει βοήθεια για να θεραπεύσει τον Άρη. Γενικώς, θα έλεγα ότι η ιδέα των ανθρώπων στην Αρχαία Ελλάδα για τους θεούς τους, σύμφωνα με την οποία η ομάδα των μεγαλύτερων θεών ενώνεται από δεσμούς συγγένειας σχηματίζοντας ουσιαστικά μια θεϊκή οικογένεια, επηρεάζει τη συμπεριφορά του κάθε μέλους της, με αποτέλεσμα να παρουσιάζονται αφηγήσεις που παραπέμπουν σε ανθρώπινες οικογενειακές σχέσεις, καθημερινές ανθρώπινες σκηνές και συμπεριφορές.

Ένα άλλο σημείο που θυμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά και ψυχολογία μέσα στο πλαίσιο της οικογένειας βρίσκεται στα λόγια που λέει ο λαβωμένος Άρης στον πατέρα του, τον Δία. Μπορεί

---

[29]Burkert, W. (1991), σελ. 82-83.
[30]Allan, W. (2006), σελ. 14-15.
[31] ἀλλ᾽ οὐ μάν σ᾽ ἔτι δηρὸν ἀνέξομαι ἄλγε᾽ ἔχοντα·/ ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐσσί, ἐμοὶ δέ σε γείνατο μήτηρ·/ εἰ δέ τευ ἐξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ὧδ᾽ ἀΐδηλος/ καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων. (*Ιλ.,* Ε' 895-898)
Μα κι άλλο εσύ να βασανίζεσαι κι εγώ δε θέλω τώρα'
σε γέννησε από μένα η μάνα σου κι είσαι γενιά δικιά μου.
Μ᾽ αν ήταν άλλος ο πατέρας σου, στριμμένε, χρόνια τώρα
θα σ᾽ είχα ρίξει μες στα Τάρταρα, πιο κάτω απ᾽ τους Τιτάνες.

να παρατηρηθεί ένα είδος αδελφικής ζήλιας, καθώς το ένα παιδί θεωρεί ότι το άλλο απολαμβάνει τα προνόμια μιας περισσότερο ευνοϊκής μεταχείρισης. Ο Άρης κατηγορεί ευθέως τον πατέρα του ότι μεταχειρίζεται ευνοϊκά την Αθηνά διότι την γέννησε ο ίδιος: ταύτην δ' οὔτ' ἔπεϊ προτιβάλλεαι οὔτέ τι ἔργῳ,/ ἀλλ' ἀνιεῖς, ἐπεὶ αὐτὸς ἐγείναο παῖδ' ἀΐδηλον· (*Ιλ.*, Ε' 879-880).[32] Αυτό θεωρώ έχει ως αποτέλεσμα να την ζηλεύει (ακόμη και να την εχθρεύεται ως ένα βαθμό), γι' αυτό και την αποκαλεί "οὐλομένην" (Ε' 876), μια λέξη που δείχνει τον θυμό του Άρη εναντίον της Αθηνάς όχι μόνο λόγω του σημασιολογικού της περιεχομένου,[33] αλλά και λόγω της θέσης της: πρόκειται για έναν διασκελισμό, που δίνει ακόμα μεγαλύτερη έμφαση. Βέβαια, η Αθηνά βοήθησε τον Διομήδη να χτυπήσει τον Άρη και αυτό δικαιολογεί τον θυμό του θεού ανεξάρτητα από το αν την ζηλεύει ή όχι. Πάντως είναι σαφές ότι οι σχέσεις μεταξύ των θεών (και ιδιαίτερα των θεών που συνδέονται με αδελφική συγγένεια) είναι ανταγωνιστικές. Ένα ακόμα παράδειγμα αποτελεί άλλωστε εκείνο που έχουμε ήδη αναφέρει παραπάνω, ότι δηλαδή ο Δίας συγκρίνει τη δύναμή του με εκείνη του μικρότερου αδελφού του, του Ποσειδώνα. Ο Ποσειδώνας από την άλλη πλευρά αναφέρει ότι τα τρία αδέλφια (Δίας, Άδης, Ποσειδώνας) πήραν ίσο μερίδιο κυριαρχίας πάνω στον κόσμο και θεωρεί, επομένως, ότι είναι ίσος με τον Δία. Αυτό ακριβώς είναι κάτι που εκνευρίζει τον Δία, γι' αυτό και το σημειώνει: ...τοῦ δ' οὐκ ὄθεται φίλον ἦτορ/ ἶσον ἐμοὶ φάσθαι, τόν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι (Ο' 166-167).[34]

Έχουμε αναφέρει ότι σε γενικές γραμμές οι θεοί δεν εναντιώνονται υπερβολικά ο ένας στην θέληση του άλλου, και πως ο Δίας ηρεμεί απέναντι στον Άρη, που είναι γιος του. Όμως υπάρχει και ο Ήφαιστος, η ιστορία του οποίου αποδεικνύει ότι ο δεσμός της οικογένειας δεν αποτελεί εχέγγυο για τον περιορισμό της βίας και την εκδήλωση κάποιας στοργικότητας. Έχουμε δύο ξεχωριστά χωρία (Α΄ 590-591 και Σ΄ 395-397) που ο Ήφαιστος περιγράφει την ρίψη του από τον Όλυμπο στη γη, με τον Δία να είναι ο δράστης στην πρώτη περίπτωση και την Ήρα στη δεύτερη. Την πρώτη φορά ο Ήφαιστος προσπάθησε να βοηθήσει την μητέρα του σε έναν τσακωμό που είχε με τον Δία, αλλά ήταν αδύνατον να αντισταθεί στον αρχηγό των θεών, ο οποίος τον έπιασε από το πόδι και τον έριξε από τον Όλυμπο, με αποτέλεσμα από τότε να χωλαίνει. Η δεύτερη φορά, κατά την οποία η Ήρα έριξε το γιο της από τον Όλυμπο, είναι και αυτή που δείχνει την σκληρότητα με την οποία φέρονται οι θεοί στους άλλους θεούς. Την σκληρότητα αυτή την εκφράζει ο ποιητής και μέσω μιας παραλλαγής του φορμουλαϊκού

[32] Μονάχα αυτή ποτέ δεν παίδεψες με λόγο για με πράξη,
μον᾽ την αφήνεις, τι τη γέννησες τη διαστραμμένη ατός σου.

[33] Από το λεξικό LJS: οὐλόμενος, η, ον, poet. (metri gr.) for ὀλόμενος, aor. part. of ὄλλυμαι, used as a term of abuse, accursed, i.e. one of or to whom the word ὄλοιτο (or ὄλοιο) may be used. Πρόκειται δηλαδή για την μετοχή αορίστου του ὄλλυμαι, η οποία χρησιμοποιείται ως υβριστικός όρος: καταραμένος, δηλ. κάποιος για τον οποίο μπορεί να χρησιμοποιηθεί ή προς τον οποίο μπορεί να απευθυνθεί η λέξη ὄλοιτο (ή ὄλοιο).

[34] …Τίποτα δεν το 'χει ωστόσο εκείνος/ να μου μιλάει σαν ίσος κι όμοιος μου, που κι άλλοι με τρομάζουν.

επιθέτου που χρησιμοποιεί για την Ήρα (**βοῶπις** πότνια Ἥρη), που πλέον αντικαθίσταται από το επίθετο "κυνῶπις" (*Ιλ.,* Σ' 396) σκόπιμα απηχώντας τον φορμουλαϊκό τύπο, ώστε να δώσει με εμφατικό τρόπο μια διαφορετική διάσταση γύρω από την προσωπικότητα της Ήρας.[35] Η αιτία για αυτή την πράξη της Ήρας είναι πως δεν άντεχε να βλέπει τον γιο της, και το γεγονός ότι εκείνη είναι η ίδια του η μητέρα κάνει την κακομεταχείριση του Ηφαίστου πραγματικά θλιβερή, έως και σοκαριστική ίσως –τουλάχιστον για το σημερινό αναγνωστικό κοινό.[36] Μετά από όλη αυτήν την κακομεταχείριση έρχεται να προστεθεί και ο περιβόητος ἄσβεστος γέλως όλων των άλλων Ολύμπιων θεών (Α΄ 599-600). Ένα άλλο παράδειγμα κακομεταχείρισης είναι το χτύπημα που δίνει η Ήρα στην Άρτεμη, καθώς είναι δυσαρεστημένη που η Άρτεμις μάλωνε τον Απόλλωνα γιατί εκείνος αρνήθηκε να πολεμήσει τον Ποσειδώνα *(Ιλ.,* Φ' 489). Ακόμα κι αν γελούν με αυτό το επεισόδιο τόσο η Ήρα όσο και ο Δίας, η Άρτεμις και πάλι κλαίει.

Στο ίδιο πλαίσιο, ξεχωριστή αναφορά πρέπει να γίνει εδώ για το τραγούδι του Δημόδοκου στην ραψωδία θ της *Οδύσσειας* (θ 266-366). Το τραγούδι που περιέγραφε την μοιχεία της Αφροδίτης με τον Άρη. Από την οικογένεια και κοινωνία των θεών, τουλάχιστον ο Ήφαιστος και ο Ποσειδώνας (και ενδεχομένως και ο Ήλιος) αντιλαμβάνονται και αντιμετωπίζουν την πράξη αυτή ακριβώς όπως θα την αντιμετώπιζε η ανθρώπινη κοινωνία, δηλαδή ως αδικία κατά του Ηφαίστου. Ο Ήφαιστος, σύζυγος της Αφροδίτης, στήνει παγίδα στον Άρη και την Αφροδίτη και αποκαλύπτει στους άλλους θεούς το οιονεί «έγκλημά» τους. Παρά ταύτα όλη αυτή η διήγηση είναι απλώς κωμική, χωρίς έντονα αρνητικές συνυποδηλώσεις. Το ίδιο το γεγονός όμως της παράδοσης ενός τέτοιου μύθου προκαλεί, όπως θα δούμε, προβληματισμούς σε μεταγενέστερους φιλοσόφους οι οποίοι άρχισαν να αντιλαμβάνονται τους θεούς ως ηθικά τέλεια όντα.

Συμπερασματικά, οι σχέσεις των θεών μεταξύ τους είναι ανταγωνιστικές και ιεραρχικές, και καθορίζονται με όρους εξουσίας και φυσικής δύναμης. Ο Δίας ως αρχηγός των θεών και η Ήρα ως σύζυγος του Δία και μητέρα των θεών είναι οι μορφές που περισσότερο επιβάλλονται στους άλλους θεούς εκμεταλλευόμενες την δύναμή τους αλλά και τη θέση τους μέσα στην οικογένεια. Παρόλο που η βία και οι απειλές φαίνεται να κυριαρχούν, η σταθερότητα της οικογένειας τελικά δεν κλονίζεται χάρη στους συγγενικούς δεσμούς και τον σεβασμό προς την ιεραρχία.[37] Ο Άρης είναι γιος του Δία και

[35]Rinon, Y. (2006), σελ. 5.
[36]Ο ποιητής μάλλον συνειδητά στοχεύει να εγείρει στον σύγχρονό του ακροατή συναισθήματα οίκτου και συμπάθειας για τον θεό κρίνοντας από το λεξιλόγιο που κυριαρχεί στη συνομιλία του με την Θέτιδα. Rinon, Y. (2006), σελ. 4.
[37] Ένα παράδειγμα της σημασίας και του σεβασμού αυτής της ιεραρχίας μέσα στην οικογένεια έρχεται από την Οδύσσεια, όπου η Αθηνά εξηγεί στον Οδυσσέα ότι δεν μπορούσε να εναντιωθεί στον θείο της, τον Ποσειδώνα: ἀλλά τοι οὐκ ἐθέλησα Ποσειδάωνι μάχεσθαι/ πατροκασιγνήτῳ, ὅς τοι κότον ἔνθετο θυμῷ, (ν' 341-342).

αυτός είναι αρκετός λόγος για να μην τιμωρηθεί και εξοριστεί πιο μακριά και από τους Τιτάνες. Με άλλα λόγια, οι θεοί λαμβάνουν υπόψη τους τις σχέσεις της οικογένειας που τους συνδέουν αλλά αυτό δεν αναιρεί σε καμία περίπτωση τη συνεχόμενη βία, τις απειλές και τον ανταγωνισμό ανάμεσά τους.

Γ. Σχέσεις των θεών με τους ανθρώπους

Ως προς τις σχέσεις των θεών με τους ανθρώπους από την άλλη πλευρά μπορούμε πάλι να κάνουμε διάφορες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις. Οι θεοί έχουν αγαπημένες πόλεις[38] και συμπάθειες προς συγκεκριμένα πρόσωπα (χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η σχέση της Αθηνάς με τον Οδυσσέα), ενώ έχουν πραγματικό μένος απέναντι σε άλλα. Ο Δίας κατηγορεί την Ήρα ότι από το μένος της προς τον Πρίαμο και τα παιδιά του θα μπορούσε ακόμα και να τους φάει ωμούς.[39] Ορισμένες φορές, αντίθετα, ακούγεται η άποψη των θεών ότι οι αθάνατοι δεν χρειάζεται να νοιάζονται για τους θνητούς και να πολεμούν μεταξύ τους για χάρη εκείνων – εκφράζοντας έμμεσα με αυτόν τον τρόπο κάποια περιφρόνηση για τους ανθρώπους (Φ΄ 462-467 και Α΄ 573-574). Όταν όμως ένας άνθρωπος είναι απόγονος κάποιου θεού γίνεται αντιληπτό –και φυσικό– το ενδιαφέρον του θεού για τον θνητό συγγενή του. Ανάλογα με όλες αυτές τις παραμέτρους οι θεοί βοηθούν κάποιους ανθρώπους και άλλοι θεοί τους θέτουν εμπόδια, όπως συμβαίνει στην *Οδύσσεια* με τον Οδυσσέα και την Αθηνά από την μία πλευρά και τον Ποσειδώνα από την άλλη.

Οι θεοί έχουν διάφορους τρόπους να βοηθούν τους ανθρώπους ή να τους οδηγούν στην καταστροφή. Στην αρχή της *Ιλιάδας* (Α΄ 194-214) η Αθηνά σώζει την κατάσταση νουθετώντας και συμβουλεύοντας τον Αχιλλέα, ώστε αυτός να μην ενδώσει στον θυμό του και να μην τραβήξει το σπαθί του για να σκοτώσει τον Αγαμέμνονα. Αλλού ο Ποσειδώνας ενθαρρύνει τους Αχαιούς, ώστε να αναχαιτίσουν τους Τρώες. Η Αθηνά και η Ήρα παρακινούν τους Αχαιούς με τα λόγια τους που στόχο έχουν να ξυπνήσουν μέσα τους την ντροπή απέναντι στους προγόνους τους. Η Αθηνά βοηθά τον

---

[38] Παραδείγματος χάριν, διαβάζουμε στους στίχους 51-52 της ραψωδίας Δ ότι οι τρεις αγαπημένες πόλεις της Ήρας ήταν το Άργος, η Σπάρτη και οι Μυκήνες: ἤτοι ἐμοὶ τρεῖς μὲν πολὺ φίλταταί εἰσι πόληες/ Ἄργός τε Σπάρτη τε καὶ εὐρυάγυια Μυκήνη· Μετάφραση: Τρεις είναι οι πολιτείες που αγάπησα πιο απ᾽ ολες στην καρδιά μου,/ το Άργος κι η Σπάρτη κι η πλατύδρομη Μυκήνα·

[39]

δαιμονίη τί νύ σε Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες τόσσα κακὰ ῥέζουσιν, ὅ τ᾽ ἀσπερχὲς μενεαίνεις Ἰλίου ἐξαλαπάξαι ἐϋκτίμενον πτολίεθρον; εἰ δὲ σύ γ᾽ εἰσελθοῦσα πύλας καὶ τείχεα μακρὰ ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον Πριάμοιό τε παῖδας (35) ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο.	Δαιμονισμένη, τόσο σου 'καμαν κακό κι ο Πρίαμος τάχα κι οι γιοί του Πριάμου, που έτσι αλάγιαστα λυσσομανάς και θέλεις της Τροίας μαθές το καλοτείχιστο να ξεπατώσεις κάστρο; Μονάχα αν μπόρειες, τις καστρόπορτες και τα ψηλά τειχιά της διαβαίνοντας, τον Πρίαμο να 'τρωγες ωμό και τους υγιούς του κι όλους τους άλλους Τρώες, θα χόρταινες την άγρια μάνητα σου!

Διομήδη να αναγνωρίζει τους θεούς που βρίσκονται στο πεδίο της μάχης και ακόμα στέκεται στο πλάι του οδηγώντας το άρμα του, παίρνοντας τη θέση του Σθένελου! Και όταν ο Διομήδης ρίχνει το δόρυ του για να χτυπήσει τον Άρη, η Αθηνά βοηθά ώστε το δόρυ να πληγώσει τον αδερφό της. Όταν όμως θέλουν τον θάνατο κάποιου ανθρώπου, μπορούν να είναι πραγματικά αμείλικτοι. Έτσι, η Αθηνά οδηγεί τον Έκτορα στον θάνατό του, και στην *Οδύσσεια* φροντίζει ώστε όλοι οι μνηστήρες να σφαγιαστούν – ακόμα κι αν κάποιοι από αυτούς φαίνεται στα μάτια του (σύγχρονου) αναγνώστη να μην άξιζαν να πεθάνουν, διότι ξεχωρίζουν σε σχέση με τους υπόλοιπους για την ευπρέπεια και το ήθος τους και γίνονται συμπαθείς χαρακτήρες.

Δ. Συναισθήματα

Οι θεοί γενικά είναι ευτυχισμένοι: η φράση "μάκαρες θεοί" (σε διαφορετικές πτώσεις) υπάρχει 14 φορές στην *Ιλιάδα* και 20 φορές στην *Οδύσσεια*. Όμως ήδη έχουμε παρατηρήσει σε αρκετές περιπτώσεις ως τώρα τον θυμό του Δία. Οι θεοί, λοιπόν, συχνά οργίζονται και αγανακτούν είτε με τους άλλους θεούς ή με τους ανθρώπους και θέλουν να τους εκδικηθούν και να τους τιμωρήσουν. Ακόμα και ο Δίας μπορεί να είναι ο αποδέκτης αυτής της οργής από τους άλλους θεούς, όπως υπογραμμίζει ο Ποσειδώνας (ἀνήκεστος χόλος, Ο' 217). Θα λέγαμε ότι ο πιο οργίλος από τους θεούς είναι ο Δίας και την οργή του Δία βλέπουμε να την φοβάται η Ήρα, αλλά και η Αθηνά. Ο Δίας και ο Άρης θρηνούν για τα θνητά τέκνα τους που σκοτώθηκαν στη μάχη. Συνεπώς, παρόλο που γενικώς οι θεοί είναι ευτυχισμένοι, παρουσιάζονται να αισθάνονται λυπημένοι σε ορισμένες περιπτώσεις. Μάλιστα, ο Δίας λυπάται τα αθάνατα άλογα που έχουν πάρει μέρος στη μάχη: Μυρομένω δ' ἄρα τώ γε ἰδὼν ἐλέησε Κρονίων, Ρ΄ 441.[40] Φυσικά, μπροστά στην αιωνιότητα η λύπη τους είναι παροδική και ασήμαντη, αλλά η λύπη τους δεν παύει να είναι υπαρκτή μέσα στα ομηρικά έπη.

Ακόμη, υπάρχει μία σκηνή κατά την οποία μια θεότητα, η Θέτις, θρηνεί τον Αχιλλέα (Σ΄ 50-66). Σε αυτή τη σκηνή, οι δύο πρώτοι στίχοι και οι δύο τελευταίοι (δηλ. 50-51 και 65-66), που πλαισιώνουν τον θρηνητικό λόγο της Θέτιδας, όπως υποστηρίζει ο Τσαγγάλης, συνθέτουν ένα σχήμα κύκλου.[41] Ο ποιητής κατασκευάζει αυτό το πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα ο θρήνος και στα σημεία εκείνα που αποτελούν το πλαίσιο φροντίζει να δώσει πληροφορίες για τον τόπο που περιβάλλει την Θέτιδα και τα θρηνητικά της λόγια. Το γεγονός ότι ο τόπος είναι μια σπηλιά και όχι μπροστά από το σώμα του νεκρού δίπλα σε κάποια πυρά, αλλά και ότι ο αποδέκτης του θρήνου είναι ακόμα ζωντανός, είναι αποδείξεις ότι δεν πρόκειται για έναν συμβατικό θρήνο. Η τοποθέτηση του θρήνου σε έναν χώρο που δεν είναι ο τυπικός ή συνηθισμένος καλεί το κοινό του να σκεφτεί την διαφορετική

[40] Κι ο γιος του Κρόνου, ως τα 'δε που 'κλαιγαν, εψυχοπόνεσέ τα.
[41] Τσαγγάλης, Χ. (2004), σελ. 10-11.

φύση της Θέτιδας, η οποία ήταν μία από τις Νύμφες. Επομένως, ο ποιητής σαφώς και έχει επίγνωση ότι αφηγείται τον θρήνο μιας θεϊκής μορφής. Αλλά και οι άλλες Νύμφες, που συμπαραστέκονται στην Θέτιδα και συμμετέχουν στον θρήνο της, παρουσιάζονται να χτυπούν τα στήθη τους (στήθεα πεπλήγοντο Σ΄ 51) ακριβώς όπως κάνουν τυπικά οι (θνητές) γυναικείες μορφές στην αρχαιοελληνική λογοτεχνία. Στις υπόλοιπες Νύμφες, λοιπόν, δίνει πολύ ανθρώπινες λεπτομέρειες στον τρόπο με τον οποίο θρηνούν.

Ίσως, τελικά, δεν θα έπρεπε να μας προξενεί εντύπωση που ο ποιητής δίνει στους θεούς ανθρώπινες αντιδράσεις, όπως εκείνες οι χειρονομίες θρήνου, συναισθηματική φόρτιση και κίνητρα που τους ωθούν σε ενέργειες όπως η εκδίκηση ή η χειροδικία. Δεδομένου ότι οι θεοί της παραδοσιακής αρχαιοελληνικής θρησκείας είναι θεοί με προσωπικότητες, οι οποίες είναι κατασκευασμένες σύμφωνα με τα ανθρώπινα πρότυπα, είναι φυσικό ότι και οι θεοί θα μπορούν να αισθανθούν μια πληθώρα συναισθημάτων. Ωστόσο, μέσα από αυτήν την μυθολογική παρουσίαση των θεών με ανθρώπινα χαρακτηριστικά είναι επίσης φυσικό, ύστερα από στοχασμό των ανθρώπων πάνω σε ορισμένες από εκείνες τις συμπεριφορές των θεών οι οποίες θεωρούνται κακές ή έχουν αρνητικές συνέπειες, να ανακύπτουν προβλήματα και λογικές δυσκολίες.

Ε. Εμφάνιση των θεών

Οι θεοί των ομηρικών επικών ποιημάτων, αλλά και γενικά σύμφωνα με διάφορους παραδοσιακούς μύθους, μπορούν να παίρνουν τη μορφή ανθρώπων ή ζώων όταν θέλουν να έρθουν σε επαφή και επικοινωνία με τους θνητούς. Ιδιαίτερα όταν μετακινούνται από τον ένα κόσμο στον άλλο (από τον θεϊκό στον επίγειο κυρίως) μπορούν να παρομοιαστούν με την νύχτα (Α΄ 47), με διάφορα πουλιά (Ο΄ 237, Φ΄ 493, κ.α.), ή με κάποιο πεφταστέρι (Δ΄ 75). Πολλές φορές δεν είναι σαφές αν ο ποιητής, παρομοιάζοντας τους θεούς με κάποιο πουλί, για παράδειγμα, επιθυμεί να δείξει την ομοιότητα των θεών με ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό όπως η ταχύτητα στο πέταγμα ή αν όντως παίρνουν την μορφή κάποιου πτηνού. Συχνά όμως οι θεοί παίρνουν ανθρώπινη μορφή. Είτε μεταμορφώνονται σε γνωστούς ανθρώπους, είτε παίρνουν κάποια μορφή θνητού χωρίς να προσδιορίζεται η ταυτότητά του. Ο Ποσειδώνας στους στίχους 135-136 της ραψωδίας Ξ μεταμορφώνεται σε κάποιο γέρο, ενώ αλλού (Ν΄ 45) παίρνει την μορφή του Κάλχα. Η Αφροδίτη μεταμορφώνεται σε μια ηλικιωμένη γυναίκα υπηρέτρια της Ελένης (Γ΄ 386), αλλά η Ελένη είναι σε θέση να αναγνωρίσει την θεά παρατηρώντας το λαιμό, το στήθος, και τα μάτια της Αφροδίτης (Γ΄ 396-397). Σε αυτή την περίπτωση, λοιπόν, φαίνεται πως πρόκειται περισσότερο για κάποιου είδους

μεταμφίεση παρά για πραγματική μεταμόρφωση. Επομένως, η θεά είχε αλλάξει την εξωτερική της εμφάνιση προκειμένου να προσεγγίσει την Ελένη και να της περάσει ένα μήνυμα, παρόλο που τελικά η μεταμφίεσή της δεν ήταν τόσο επιτυχημένη και χρειάστηκαν απειλές προκειμένου η Ελένη να υπακούσει. Άλλες μεταμορφώσεις είναι πιο επιτυχημένες σε ό,τι αφορά τον τελικό σκοπό τους, όπως η μεταμόρφωση της Αθηνάς σε Φοίνικα (Ρ΄ 555) και Δηίφοβο (Χ΄ 227), των οποίων η θεά «μιμήθηκε» και τις φωνές πέρα από την εμφάνιση. Πράγματι και στις δύο αυτές περιπτώσεις η θεά καταφέρνει να εξαπατήσει τον συνομιλητή της που την προσφωνεί με το όνομα του ανθρώπου στον οποίο έχει μεταμορφωθεί. Η εξαπάτηση του Έκτορα με αυτόν τον τρόπο οδήγησε τελικά στον θάνατο του ήρωα της Τροίας από τον Αχιλλέα.

3. Από τον Ξενοφάνη ως τον Δημόκριτο

Ήδη πριν από τον Πλάτωνα υπήρχαν άνθρωποι που ένιωσαν την αμηχανία που προκαλούσε η σκιαγράφηση των ομηρικών θεών, την οποία προσπάθησα να εκθέσω σύντομα γύρω από πέντε βασικούς άξονες, και που έχει προκαλέσει επίσης στους μελετητές της πιο σύγχρονης εποχής ποικίλες αντιδράσεις και ερμηνείες. Είναι γνωστή η διαμαρτυρία του Ξενοφάνη ενάντια στον Όμηρο και τον Ησίοδο, διότι τραγούδησαν παράνομες πράξεις θεών. Φαίνεται πως μια συλλογή σατιρικής ποίησης του Ξενοφάνη με τον τίτλο *Σίλλοι* ήταν γνωστή, μεταξύ άλλων, στον Ηρωδιανό, τον Στράβωνα και τον Πρόκλο, όπως αποδεικνύουν οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα που οι Diels και Kranz έχουν συμπεριλάβει στην έκδοσή τους για τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών.[42] Τα πιο γνωστά αποσπάσματα αυτής της σάτιρας του Ξενοφάνη είναι αυτά που μας σώζονται μέσω του Σέξτου Εμπειρικού στο έργο του *Προς Μαθηματικούς*: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,/ ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,/ κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. (*Προς Μαθηματικούς* 9, 193) και: ὡς πλεῖστ(α) ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,/ κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. (*Προς Μαθηματικούς* 1, 289).[43] Επιπλέον, κάποιες επίσης πολύ γνωστές παρατηρήσεις του Ξενοφάνη για τον ανθρωπομορφισμό των θεών μας σώζονται από τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα: ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,/ τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε (*Στρωματεῖς*, V 109), ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον

[42]Diels, H & Kranz, W. (1951), 1ος τόμος, σελ. 113-138.

[43]Ο Σέξτος Εμπειρικός συμπληρώνει: Κρόνος μὲν γὰρ ἐφ' οὗ τὸν εὐδαίμονα βίον γεγονέναι λέγουσι τὸν πατέρα ἠνδροτόμησε καὶ τὰ τέκνα κατέπιεν Ζεύς τε ὁ τούτου παῖς ἀφελόμενος αὐτὸν τῆς ἡγεμονίας 'γαίης νέρθε καθεῖσε', παραπέμποντας στον στ. 204 της ραψωδίας Ξ.

βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες/ ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,/ ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας/ καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν/ τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι> (*Στρωματεῖς*, V 110) και Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε/ Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασι πέλεσθαι> (*Στρωματεῖς*, VII 22). Στη σκέψη του Ξενοφάνη, λοιπόν, φαίνεται παράδοξος και παράλογος και, σε τελική ανάλυση, ψεύτικος ο ανθρωπομορφισμός των θεών τόσο ως προς τις πράξεις τους όσο και ως προς την εμφάνισή τους.

Παράλληλα όμως σώζονται και αποσπάσματα στα οποία ο Ξενοφάνης δεν αποδοκιμάζει τις δημοφιλείς απόψεις για τους θεούς αλλά παρουσιάζει τη δική του θεωρία για την ύπαρξη και την φύση του θεού. Του ενός θεού – αντί των παραδοσιακών Ολύμπιων θεών – ο οποίος δεν έμοιαζε με τους ανθρώπους ούτε στο σώμα ούτε στη σκέψη.[44] Είναι ένα ον που ολόκληρο πραγματοποιεί τις λειτουργίες της όρασης, της σκέψης και της ακοής· και όχι με τη βοήθεια συγκεκριμένων οργάνων, όπως συμβαίνει στους ανθρώπινους οργανισμούς και στα περισσότερα ζώα.[45]

Ο Παρμενίδης ήταν επίσης ένας από τους φιλοσόφους εκείνης της εποχής, ο οποίος εξέφρασε τις φιλοσοφικές του σκέψεις σε στίχους. Μάλιστα υπήρξε κάποτε από την αρχαιότητα η θεωρία ότι ο Παρμενίδης ήταν μαθητής του Ξενοφάνη, αλλά η θεωρία αυτή εδώ και πολλά χρόνια έχει χάσει έδαφος.[46] Είναι όμως ενδεικτικό της εγγύτητας που υπήρχε ανάμεσα στους δύο ποιητές–φιλοσόφους τόσο στις σκέψεις που εξέφρασαν όσο και στην περίοδο που έζησαν. Ο Παρμενίδης έκανε και αυτός λόγο για ένα ανώτερο ον, αυτό που υπάρχει και ούτε γεννήθηκε ούτε καταστρέφεται, που είναι επιπλέον ομοιόμορφο και συνεχές, ακίνητο και αμετάβλητο, αλλά και πεπερασμένο και τέλειο, με μορφή ολοστρόγγυλης σφαίρας (εὐκύκλου σφαίρης).[47] Γίνεται φανερό, λοιπόν, ότι υπήρξαν ζυμώσεις ήδη πριν από τον Πλάτωνα, οι οποίες αναδείκνυαν την αντίληψη για την ανωτερότητα και τελειότητα ενός θεϊκού όντος, το οποίο δεν έχει ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά αλλά είναι μάλλον απρόσωπο και, κατά συνέπεια, παρουσιάζεται αρκετά διαφορετικό από τους παραδοσιακούς θεούς. Στο ίδιο πλαίσιο μπορεί να τοποθετηθεί και ο Ηράκλειτος.[48]

---

[44] εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα. (Κλήμης Αλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς*, V 109).
[45] οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. (Σέξτος Εμπειρικός, *Προς Μαθηματικούς* 9, 144).
[46] Lesky, A. (2014), σελ. 305.
[47] Βλ. Kirk – Raven – Schofield (1990), σελ. 255-261.
[48] Ο Ηράκλειτος επίσης άσκησε κριτική στον Όμηρο (αλλά και στον Ησίοδο και τον Αρχίλοχο). Σύμφωνα με τον Richardson (2005), ο Ηράκλειτος υποστήριξε ότι ο Όμηρος και ο Αρχίλοχος αξίζουν να αποβληθούν από τους ποιητικούς διαγωνισμούς και να μαστιγωθούν «πιθανόν για λόγους ηθικής και επειδή παραπλανούν τους ανθρώπους (Β 42)».

Ο Αναξαγόρας με τον Νου, όπως και οι άλλοι φυσικοί φιλόσοφοι που συζήτησαν την συμπεριφορά και τις ιδιότητες των υλικών στοιχείων, σύμφωνα με τον Solmsen, ενδιαφέρονταν με αγωνία να επαναπροσδιορίσουν την φύση των θεών και να τους εδραιώσουν ξανά αλλά ως αρχές και δυνάμεις που καθοδηγούσαν τις κοσμικές διαδικασίες.[49] Όμως, εν τέλει η θεωρία του Αναξαγόρα αποδεικνύεται υπερβολικά υλιστική και περισσότερο βλάπτει παρά ωφελεί την θρησκεία.[50] Από την άλλη πλευρά, με τον Λεύκιππο αρχικά, αλλά με τον Δημόκριτο ως τον σπουδαιότερο εκφραστή της, αναπτύχθηκε η ατομική θεωρία, που είχε ως αποτέλεσμα μια αντίθετη τάση: τα συστατικά του σύμπαντος ήταν το κενό και τα άτομα, ενώ το ένα ον που ρύθμιζε τα πάντα δεν φαίνεται να είχε θέση σε αυτή την θεωρία.[51]

4. Η κριτική του Ομήρου από τον Πλάτωνα

Στο προσκήνιο άρχισαν να έρχονται και οι σοφιστές εκμεταλλευόμενοι την συγκυρία των πνευματικών ζυμώσεων, καθώς, όπως επισημαίνει ο Guthrie, το ενδιαφέρον του μέσου ανθρώπου στράφηκε μακριά από τη φυσική φιλοσοφία, που έφτασε να μην έχει κανένα αντίκτυπο στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, και στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος βρέθηκαν οι ανθρώπινες υποθέσεις.[52] Οι σοφιστές ασχολούνταν με την ρητορική, την ετυμολογία και την γλώσσα γενικότερα και ήταν διαβόητοι για το γεγονός ότι μπορούσαν να υποστηρίξουν δύο διαφορετικές απόψεις και είχαν την ικανότητα, ακόμα και για πράγματα που θεωρούνταν δεδομένα, να μεταστρέψουν την γνώμη των ακροατηρίων τους. Συγκεκριμένα, αμφισβήτησαν τις παραδοσιακές αξίες, όπως στην *Πολιτεία* ο Θρασύμαχος αμφισβητεί την αξία της δικαιοσύνης: θεωρεί την δικαιοσύνη ως ανοησία και στη θέση της προβάλλει το αντίθετό της, την αδικία, ως την πιο συμφέρουσα αξία (348c11-d2).

Ο Πλάτωνας, γράφοντας τις συνομιλίες του Σωκράτη με διάφορους ανθρώπους της εποχής, παρουσιάζει τον Σωκράτη να εξετάζει τις αξίες του ωραίου, της σωφροσύνης, κ.α., τις οποίες και ο

Αναφέρεται επίσης σε έναν μεταγενέστερο θρύλο, σύμφωνα με τον οποίο ο Πυθαγόρας δήλωσε πως είχε δει τον Όμηρο και τον Ησίοδο να τιμωρούνται στον Κάτω Κόσμο για τα ψέματά τους για τους θεούς. Βλ. σελ. 120.

[49] Solmsen, F. (1942), σελ. 29.

[50] Ο ιστοριογράφος Διογένης Λαέρτιος, και άλλοι συγγραφείς της αρχαιότητας, τους οποίους επικαλείται εκείνος, αναφέρουν την κατηγορία εναντίον του Αναξαγόρα για ασέβεια, καθώς υποστήριζε ότι ο ήλιος είναι μια διάπυρη μεταλλική μάζα. Υπάρχουν αρκετές διαφορετικές εκδοχές αυτής της ιστορίας, αλλά σε κάθε περίπτωση πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο ότι η θεωρία του και η αντίθεσή της με τις κοινές θρησκευτικές αντιλήψεις οδήγησαν στην φυγή του Αναξαγόρα από την Αθήνα. Βλ. Kirk – Raven – Schofield (1990), σελ. 361-363.

[51] Για την πορεία της σκέψης στον τομέα της φυσικής φιλοσοφίας από τα τέλη του έκτου αιώνα μέχρι τα μέσα του πέμπτου, δηλαδή από τον Ξενοφάνη ως τον Δημόκριτο, χρήσιμο είναι το κεφάλαιο του A. A. Long για την πρώιμη ελληνική φιλοσοφία: Long, A. A. (2006), σελ. 328-344.

[52] Guthrie, W. K. C. (1950), σελ. 338.

δάσκαλος και ο μαθητής εκτιμούν πραγματικά – σε αντίθεση με τους σοφιστές. Τον Πλάτωνα όμως θεωρείται βέβαιο ότι τον επηρέασαν και ο Παρμενίδης και ο Ηράκλειτος, καθώς επίσης και οι Πυθαγόρειοι και οι Ορφικοί.[53] Αλλά σε κάθε περίπτωση ο Πλάτωνας ανήκε σε εκείνο το «ρεύμα» που πρώτα αντανακλάται στον Ξενοφάνη και το οποίο θεωρούσε ότι εκείνο ή εκείνα που ανήκουν στο θεϊκό επίπεδο έχουν τουλάχιστον την δυνατότητα να κινούν το σύμπαν με μια λογική και να ορίζουν την τάξη του. Στον Πλάτωνα, όπως θα δούμε, εκφράζεται η άποψη ότι το θεϊκό είναι τέλειο ως προς την εμφάνιση ή την αισθητική, είναι τέλεια κατασκευασμένο ώστε να αντέχει στις εξωτερικές συνθήκες και να παραμένει αμετάβλητο, και όσον αφορά στην ηθική είναι δίκαιο και αγαθό, ώστε μόνο τα αγαθά μπορούν να προέρχονται από αυτό (*Πολ.* 379a5-381c8).

Η αντίληψη, συνεπώς, του Πλάτωνα για τους θεούς ήταν πολύ διαφορετική από την παραδοσιακή εικόνα που παρουσιάζει ο Όμηρος στα έπη του, αλλά και άλλοι ποιητές από τις διάφορες γενιές που μεσολάβησαν και οι οποίοι εκπροσωπούσαν άλλα ποιητικά είδη. Το γεγονός ότι το έργο του Ομήρου ήταν η αυθεντία στα ζητήματα των θεών, μαζί με αυτό του Ησιόδου, αλλά και το βασικό αντικείμενο μόρφωσης των παιδιών στην αρχαία Ελλάδα, έφερε τον επικό ποιητή στο επίκεντρο της προσοχής και της κριτικής του Πλάτωνα. Και είναι εύκολο να διαπιστώσει κανείς ότι ο Όμηρος πολλές φορές παρουσίαζε τους θεούς με τέτοια επιβλητικότητα και μεγαλοπρέπεια, όπως στην σκηνή όπου ο Δίας γνέφει και ταράσσεται ο Όλυμπος, και ότι τέτοια είναι η δύναμή τους και η επίδρασή τους στα ανθρώπινα που ο ποιητής τους αποδίδει, ώστε οι θνητοί αναπόφευκτα να αντιμετωπίζουν τους θεούς με δέος και να τους απεικονίζουν σύμφωνα με τις περιγραφές του Ομήρου.[54] Ταυτόχρονα, ωστόσο, είναι και τέτοια η συμπεριφορά τους, ώστε δεν είναι δυνατόν οι θεοί να αποτελούν παράδειγμα. Αντίθετα μάλιστα, οι θεοί του Ομήρου συμπεριφέρονται χειρότερα και από τους ανθρώπους. Αν δεν επρόκειτο για θεούς, κατά πάσα πιθανότητα δεν θα υπήρχε πρόβλημα με την ανηθικότητα και την διακωμώδησή τους· εφόσον όμως είναι οι σπουδαίοι θεοί που είναι οι πρωταγωνιστές, η σκιαγράφησή τους με αυτόν τον τρόπο είναι άκρως προβληματική. Δεν συμβαδίζει η σκιαγράφηση αυτή με την κατά τα άλλα επιβλητική εικόνα και την σπουδαιότητά τους για τους ανθρώπους. Από θετικά παραδείγματα, που θα έπρεπε να είναι τα θεϊκά όντα, σύμφωνα με την πλατωνική άποψη, γίνονται μάλλον αρνητικά παραδείγματα, τα οποία οι άνθρωποι πρέπει να αποφεύγουν. Αντιστοίχως και ο Όμηρος για τον Πλάτωνα είναι ταυτόχρονα τόσο σημαντικός λόγω της δημοτικότητάς του και της θέσης του ως αντικειμένου εκπαίδευσης, τόσο ευχάριστη και συναρπαστική η σύνθεση και το θέμα της ιστορίας του,

[53] Για την επιρροή που άσκησαν οι Ορφικοί και οι Πυθαγόρειοι στον Πλάτωνα: Guthrie, W. K. C. (1950), σελ. 351-353.
[54]Ενδιαφέρουσα και ενδεικτική της επιρροής που ασκούσε το έργο του Ομήρου στους αρχαίους Έλληνες της κλασικής εποχής είναι η παρατήρηση του Smith, W. (1988), σελ. 171, σχετικά με την τάση που εμφανίστηκε κατά τα μέσα του 5ου αι. ο Ερμής να αναπαρίσταται ως νεαρός, αντίθετα προς τις παραδοσιακές αναπαραστάσεις του γενειοφόρου Ερμή της αρχαϊκής εποχής.

ώστε οι ψευδείς (για τον Πλάτωνα) ιστορίες του Ομήρου για τους θεούς είναι ένα σημαντικό πρόβλημα (377a1-b9). Και είναι πολύ χειρότερο που τα ψεύδη αυτά τα αναφέρει ένας σημαντικός ποιητής και αυθεντία, παρά αν τα ίδια ψεύδη τα εξιστορούσε ένας πιο άσημος ποιητής. Επομένως, ο Πλάτωνας παραθέτει συχνά στίχους του Ομήρου λόγω και της σημασίας του προβλήματος αλλά και της σημασίας του ποιητή, προκειμένου να αντικρούσει τα λεγόμενά του. Αν και είναι πιθανό ότι ο Πλάτων θαυμάζει την ποίηση του Ομήρου για την λογοτεχνικότητά της,[55] ο Πλάτωνας παραμερίζει αυτή την οπτική γιατί εστιάζει στον κίνδυνο οι νεαροί ακροατές των ομηρικών επών να παραδειγματιστούν από τις συμπεριφορές των θεών (αλλά και των ηρώων), αγνοώντας εκείνον τον παράγοντα της λογοτεχνικής σκοπιμότητας (τον οποίο είχαμε αναφέρει προηγουμένως, βλ. σελ. 9), και να παρουσιάσουν προβληματική για την πόλη συμπεριφορά.

Ας εξετάσουμε αναλυτικότερα το κείμενο της *Πολιτείας* και ας εντοπίσουμε τους στίχους του Ομήρου στους οποίους εστιάζει ο Πλάτωνας, και να κατανοήσουμε σε ποιες ακριβώς αντιλήψεις αντιτίθεται. Πρώτα αναφέρεται στον Ησίοδο και τον Όμηρο και τους άλλους ποιητές, οι οποίοι συνέθεσαν ψευδείς μύθους.[56] Και ο πρώτος από τους ψευδείς μύθους στους οποίους αναφέρεται είναι οι πράξεις του Ουρανού, τις οποίες είπε ο Ησίοδος ότι εκείνος έκανε, και ότι ο Κρόνος στην συνέχεια τον τιμώρησε. Για αυτό το ψεύδος, το οποίο είναι το μεγαλύτερο, λέει ο Σωκράτης, και σχετικό με τους πιο σπουδαίους κατηγορεί τον Ησίοδο. Και μάλιστα πως δεν είπε ψέματα με καλό τρόπο (οὐ καλῶς ἐψεύσατο, 377e7). Γενικώς είναι αντίθετος ο Σωκράτης προς την ιδέα που εκφράζεται στην ποίηση και σύμφωνα με την οποία οι θεοί πολεμούν τους θεούς και μηχανορραφούν και συγκρούονται, γιατί αυτά δεν είναι αληθή (Οὐδέ γε, ἦν δ᾽ ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται, οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ, 378b8 – c1). Στη συνέχεια αναφέρεται πιο συγκεκριμένα σε μερικές ενέργειες που ο Όμηρος περιγράφει τους θεούς να κάνουν, για τις οποίες ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι δεν πρέπει να γίνουν αποδεκτές στην πόλη. Τα παραδείγματα που αναφέρει εδώ είναι πως η Ήρα δέθηκε από τον γιο της, ο Ήφαιστος εκσφενδονίστηκε από τον πατέρα του επειδή ήθελε να βοηθήσει τη μητέρα του που δεχόταν χτυπήματα, και οι θεομαχίες του Ομήρου (378d2-6). Θα δούμε άλλωστε ότι θα επιμείνει στον Όμηρο και θα παραθέτει στίχους του, και δευτερευόντως αναφέρεται επίσης στον Αισχύλο. Μέχρι στιγμής απλώς αναφέρεται σε περιστατικά που διαδραματίζονται στα ομηρικά έπη και δεν προχωράει σε άμεσες παραθέσεις στίχων.

---

[55]Βλ. *Πολ*. 606e-607a. Για αναλυτική συζήτηση: Petraki (2011).

[56]Οὗς Ἡσίοδός τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι (377d3-5).

Όλα τα παραπάνω γίνονται αντικείμενο κριτικής από τον Πλάτωνα αναφορικά με τις σχέσεις ανάμεσα στους θεούς του Ομήρου. Και θεωρώ ιδιαίτερα αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ο Σωκράτης, όταν αναφέρεται στους θεούς και τις κακές πράξεις που διαπράττουν ο ένας εναντίον του άλλου, χρησιμοποιεί όρους συγγένειας, όπως γιος, μητέρα, πατέρας.[57] Είναι φανερά σημαντικό για αυτόν ότι οι θεοί δεν είχαν απλώς μια κοινωνία, αλλά ήταν μια οικογένεια η οποία έχει στενούς συγγενικούς δεσμούς. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία εάν ιδωθεί υπό το πρίσμα όσων λέει αργότερα ο Σωκράτης για τους δεσμούς φιλίας και κοινωνίας που πρέπει να διέπουν τα μέλη της τάξης των φυλάκων στην ιδανική πόλη.[58] Επομένως, αν ο άνθρωπος-πολίτης δείξει συμπεριφορά ανάλογη με αυτήν που δείχνουν οι ομηρικοί θεοί, στην πραγματικότητα θα διαπράττει μεγάλη αδικία, την οποία ωστόσο δικαιολογούν οι μύθοι του Ομήρου. Έτσι, ο νέος στον οποίο λέγονται αυτοί οι μύθοι ακούει ότι με το να διαπράττει τις μεγαλύτερες αδικίες, στην πραγματικότητα δεν κάνει τίποτε το περίεργο, και πως τιμωρώντας με κάθε τρόπο τον πατέρα του που έκανε κάποια αδικία, δρα όπως οι πρώτοι και οι καλύτεροι από τους θεούς. Γι' αυτόν τον λόγο ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι τέτοιοι μύθοι δεν πρέπει να λέγονται, καθώς με λίγα λόγια αποτελούν κακό παράδειγμα για τους νέους.[59] Λίγο παρακάτω επεκτείνει τη ματιά του ώστε να συμπεριλάβει στην μομφή του και ιστορίες που περιγράφουν, εκτός από τους θεούς, και τους ήρωες και τις τυχόν έχθρες τους με συγγενείς και φίλους τους. Στόχος του Σωκράτη είναι να διαμορφώσει με τέτοιον τρόπο τους πολίτες, και ιδιαίτερα εκείνους που θα προστατεύσουν την πόλη, ώστε αυτοί να θεωρούν πως το να υπάρχει εύκολα μίσος μεταξύ των πολιτών είναι το πιο αισχρό πράγμα. Εξηγείται τώρα το γεγονός ότι ο Σωκράτης θεωρούσε ότι το μεγαλύτερο ψέμα ήταν ο μύθος του Ησιόδου σχετικά με αυτά που έκανε ο Ουρανός και την τιμωρία του Ουρανού από τον Κρόνο, αν σκεφτούμε ότι η εχθρότητα ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας πρέπει να αποκλειστεί, και άρα ακόμα περισσότερο πρέπει να αποκλειστεί η εχθρότητα και η σκληρότητα ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας. Αντίθετα, πρέπει να γίνει κατανοητό στους μελλοντικούς φύλακες της πόλης ότι κάτι τέτοιο δεν είναι όσιο και να πειστούν μάλιστα ότι κανείς πολίτης ποτέ μέχρι τώρα δεν μίσησε άλλον συμπολίτη του (ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἐστὶν τοῦτο ὅσιον, 378c6-8). Για να συνοψίσουμε, ο Σωκράτης και ο Πλάτωνας απορρίπτουν για

---

[57]*Πολ.* 378d2-6: Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὑέος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένῃ ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν.
Δηλαδή: «Κι αυτά για την Ήρα που την έριξε ο *γιος της* στην φυλακή και για τον Ήφαιστο που τον γκρέμισε *ο πατέρας του* από τον ουρανό, όταν θέλησε να υπερασπιστεί τη *μητέρα του* που την έδερναν, κι όλες εκείνες τις μάχες των θεών μεταξύ τους που έχει ιστορήσει ο Όμηρος, είτε με αλληγορική σημασία είτε και όχι, αυτά δεν θα τα ανεχθούμε να λέγονται στην πόλη». (Μετ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου. Τα italics δικά μου).
[58]Βλ. *Πολ.* Βιβλ. 5. Και τη σχετική συζήτηση της Petraki (2013).
[59] *Πολ.* 378b2-5: οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῷη ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι.

λόγους ηθικοπλαστικούς τους μύθους του Ομήρου και του Ησιόδου, οι οποίοι περιγράφουν τους θεούς να πολεμούν και να αδικούν ο ένας τον άλλο, καθώς θέλουν να διαμορφώσουν τον χαρακτήρα των φυλάκων της πόλης με βάση τις κατάλληλες ιδέες και αξίες, που θα απέτρεπαν τους πολίτες από το να βλάψουν τους συμπολίτες τους.

Το ηθικοπλαστικό στοιχείο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κυρίαρχο στα χωρία της *Πολιτείας* που θα μας απασχολήσουν περισσότερο στις επόμενες παραγράφους. Αυτό συμβαίνει διότι ο Σωκράτης στην *Πολιτεία* καλείται να απαντήσει στο ερώτημα σχετικά με την δικαιοσύνη και γιατί η ίδια από μόνη της είναι κάτι καλό. Εκείνοι που έθεσαν στον Σωκράτη το συγκεκριμένο ερώτημα ήταν ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος (357a-368c4), στους οποίους ο Σωκράτης προτείνει να απαντήσει εξετάζοντας το ζήτημα σε μια ευρύτερη κλίμακα, δηλαδή μέσα σε μια πόλη παρά σε έναν μεμονωμένο άνθρωπο. Ξεκινά, λοιπόν, ο Σωκράτης να σκέφτεται για την δημιουργία της πόλης σαν μια πολύ μικρή κοινωνία ανθρώπων που με την τέχνη τους θα ήταν ικανοί να καλύψουν τις βασικές τους ανάγκες της τροφής, της στέγασης και της ένδυσης και υπόδησης (369c9-e1). Σταδιακά αυξάνεται ο πληθυσμός ώστε να μπορούν οι πολίτες με τα ξεχωριστά επιτηδεύματά τους να καλύπτουν τις περαιτέρω ανάγκες της κοινωνίας τους, αλλά και για να μπορούν να κάνουν εξαγωγή αγαθών έξω από τα πλαίσια της δικής τους κοινωνίας (370c8-371e9). Αυτό το στάδιο ακόμα δεν περιλαμβάνει πολυτέλειες. Όταν όμως προστεθούν και αυτές, τότε η πόλη θα αναγκαστεί να κάνει επεκτατικό πόλεμο, γιατί η έκταση της γης δεν θα επαρκεί για να χωρέσει τον πληθυσμό της πόλης και να καλύψει τις ανάγκες της (372d8-373e9). Αυτό οδηγεί στην ανάγκη ενός εξειδικευμένου σώματος πολιτών – φυλάκων που θα φροντίζει για την ασφάλεια της πόλης (373e10-374e3). Το πρόβλημα που υπάρχει με αυτό το σώμα των φυλάκων είναι ότι αρχικά φαίνεται πως τα επιμέρους απαραίτητα χαρακτηριστικά των μελών του δεν είναι συμβατά μεταξύ τους, γιατί πρέπει οι φύλακες να είναι σκληροί προς τους εχθρούς αλλά πράοι με τους δικούς τους συμπολίτες (375b10-c4). Αναγκαία για να ξεπεραστεί αυτό το πρόβλημα είναι η εκπαίδευση των φυλάκων. Το αντικείμενο της εκπαίδευσης είναι πρώτα οι μύθοι, όπως συμβαίνει και στην πόλη του Σωκράτη άλλωστε. Όμως οι μύθοι πρέπει να είναι κατάλληλοι, και εδώ ακριβώς είναι το σημείο όπου η κριτική του Ομήρου και των άλλων ποιητών από τον Πλάτωνα είναι επιβεβλημένη. Είναι μια κριτική της οποίας το κριτήριο είναι καθαρά ηθικό ή ηθικοπλαστικό, και βάσει αυτού ξεχωρίζει ο Σωκράτης (και ο Πλάτωνας) ποιοι μύθοι πρέπει να λέγονται και ποιοι όχι, δεδομένου ότι αυτοί οι μύθοι για τους θεούς και τους ήρωες λειτουργούν γενικά σαν παραδείγματα τα οποία μιμείται η ψυχή του καθενός, και στην συγκεκριμένη περίπτωση οι ψυχές των φυλάκων. Ως εκ τούτου οι σχέσεις των θεών –και των ηρώων, οι οποίοι στα χωρία που αναφέρονταν σε αυτά τα ζητήματα έγιναν αντικείμενο μιας ακροθιγούς αναφοράς– μεταξύ τους πρέπει να παρουσιάζονται μόνο ως ειρηνικές και πρέπει να λέγεται ότι ποτέ οι πολίτες δεν έγιναν εχθροί ο ένας με τον άλλον.

Ένα άλλο ζήτημα για το οποίο ο Πλάτωνας ασκεί κριτική στον Όμηρο είναι η υπερβολή στην εκδήλωση του θρήνου και όλων των συναισθημάτων συνολικά. Αρχικά, σε σχέση με την θλίψη για την απώλεια ενός αγαπητού προσώπου και τις εκδηλώσεις του θρήνου στον Όμηρο, τα παραδείγματα στα οποία αναφέρεται αυτή τη φορά ο Σωκράτης προέρχονται από στίχους της *Ιλιάδας* στους οποίους θρηνεί ο Αχιλλέας, ο Πρίαμος, η Θέτιδα κι ο Δίας. Στην περίπτωση του Αχιλλέα ο Πλάτωνας διαφωνεί με την εικόνα του Αχιλλέα ο οποίος αδυνατεί να υπομείνει με ηρεμία την απώλεια του φίλου του αλλά όσο βρίσκεται ξαπλωμένος συνεχώς γυρίζει και αλλάζει πλευρό και όταν είναι όρθιος περιπλανιέται στην ακρογιαλιά, ενώ παρόμοια είναι και η εικόνα του Πριάμου, που κυλιόταν στις κοπριές. Όσον αφορά στους θεούς, μπορούμε να ακούσουμε τους ίδιους σε ευθύ λόγο να εκφωνούν ορισμένα θρηνητικά λόγια για τον χαμό των αγαπημένων τους ανθρώπων. Ο Πλάτωνας έχει συγκεντρώσει σε εκείνο το τμήμα του διαλόγου (388a5 – d1) τις εκφράσεις του θρήνου ή της θλίψης γενικότερα που εκφράζονται με υπερβολή, οι οποίες στον Όμηρο συμβαίνουν σε όλα τα επίπεδα: από το ανθρώπινο μέχρι το θεϊκό. Έχουμε έναν εκπρόσωπο για κάθε επίπεδο. Για το ανθρώπινο επίπεδο ο βασιλιάς της Τροίας, Πρίαμος (388b5-7). Για το ηρωικό, δηλαδή το επίπεδο των ημίθεων, έχουμε τον Αχιλλέα (388a5-b4). Για το επίπεδο των ελασσόνων θεοτήτων έχουμε την Θέτιδα (388b8-c1). Και για το θεϊκό επίπεδο έχουμε τον Δία (388c2-d1). Το καθένα από αυτά τα πρόσωπα είναι από τα πιο σημαντικά και ξακουστά ανάμεσα στους ομοίους τους, αλλά ο Όμηρος τους παρουσιάζει να κυριεύονται από τα συναισθήματά τους και να μην μπορούν να ελέγξουν τους εαυτούς τους και την συμπεριφορά τους, ανεξάρτητα από το οντολογικό τους status. Δεν πρόκειται, κατά τον Σωκράτη, ένας φρόνιμος άνδρας να θεωρήσει τον θάνατο του φρόνιμου και φίλου του ως κάτι φοβερό. Επομένως δεν θα οδύρεται γι' αυτόν σαν να έχει πάθει κάτι κακό. Επιπλέον, και για τον ίδιο τον φρόνιμο άνδρα δεν θα είναι φοβερό να χάσει τον γιο ή τον αδελφό του (ούτε θα είναι φοβερό για αυτόν να χάσει χρήματα ή κάτι άλλο από αυτά) διότι ελάχιστα χρειάζεται τους άλλους ανθρώπους, καθώς είναι αυτάρκης. Αντί λοιπόν να θρηνεί, ένας τέτοιος άνθρωπος θα υπέφερε απλώς μια τέτοια συμφορά με ηρεμία. Το πρόβλημα με τις περιγραφές του Ομήρου και τα λόγια που έβαλε τους ίδιους τους θεούς να λένε, είναι πως θα οδηγήσουν τους νέους, που θα ακούν προσεκτικά αυτές τις ιστορίες, να κλαίνε και να οδύρονται για μικρές συμφορές χωρίς να ντρέπονται και χωρίς να υπομένουν.

Από την άλλη πλευρά, η σκέψη του Σωκράτη πηγαίνει αμέσως στο αντίθετο άκρο του φάσματος της ανθρώπινης συμπεριφοράς, η οποία πρέπει να χαρακτηρίζεται από σύνεση και μέτρο, και με αυτόν τον τρόπο ολοκληρώνεται η συζήτηση πάνω σε αυτό το θέμα (*Πολ.* 388e4 – 389a6). Έτσι, ενώ προηγουμένως αντικείμενο κριτικής έγινε η έντονη θλίψη και ο υπερβολικός θρήνος, τώρα το αντικείμενο της κριτικής είναι το έντονο γέλιο. Η αναφορά του φιλοσόφου σε αυτό το θέμα είναι πολύ

συντομότερη. Η άποψη ότι οι φύλακες δεν πρέπει να είναι φιλογέλωτες αιτιολογείται με μια άλλη θεωρία ότι το ισχυρό γέλιο προκαλεί και μεγάλη μεταβολή της ψυχής. Πάνω σε αυτή τη θεωρία δεν γίνεται βαθύτερη ανάλυση. Οι αξιόλογοι άνθρωποι δεν πρέπει να παρουσιάζονται ότι κυριεύονται από το γέλιο, και αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για τους θεούς. Αλλά παρακάτω (390a4 – c7) ο Σωκράτης αναφέρεται και στην σύνεση και το μέτρο συγκεκριμένα απέναντι στις ηδονές του φαγητού και του έρωτα. Σε εκείνο το σημείο ο Πλάτωνας για να αναφερθεί σε αυτή τη σύνεση χρησιμοποιεί τις λέξεις σωφροσύνη και ἐγκράτεια. Εκείνα που δεν εγκρίνει από την ποίηση του Ομήρου πάνω σε αυτό το ζήτημα είναι η περιγραφή του τραπεζιού που παρέθεσαν οι Φαίακες στον Οδυσσέα, η κάπως συγκλονιστική αδυναμία του Δία να συγκρατηθεί όταν είδε την Ήρα, και το επεισόδιο ανάμεσα στον Άρη και την Αφροδίτη, τους οποίους, όπως τραγούδησε ο Δημόδοκος της *Οδύσσειας*, συνέλαβε ο Ήφαιστος πάνω στο κρεβάτι του.

Επομένως, οι φύλακες παρότι πρέπει να είναι φιλικοί με τους δικούς τους συμπολίτες, και για το λόγο αυτό πρέπει να απαγορεύονται οι μύθοι που πραγματεύονται έχθρες μεταξύ θεών και ανθρώπων που συνδέονται από συγγένεια, αλλά πρέπει, αντιθέτως, να μαθαίνουν από νεαρή ηλικία ότι ποτέ κανείς δεν έγινε εχθρός με κανέναν συμπολίτη του, πρέπει επίσης να υπομένουν την απώλεια με ηρεμία σε περίπτωση που κάποιος κοντινός τους άνθρωπος πεθάνει.[60] Δεν νομίζω ότι αυτό πρέπει να γίνει αντιληπτό ως έλλειψη αγάπης, αλλά ως μια έκφραση της αναγκαιότητας που υπάρχει για τους φύλακες να μετριάζουν τα συναισθήματά τους και την εκδήλωσή τους. Αυτό δεν ισχύει άλλωστε μόνο για την θλίψη αλλά και για την χαρά και το γέλιο. Και θεωρώ πως με την αναφορά ανάμεσα στα δύο αντίθετα ενδεχομένως να ήθελε ο Πλάτωνας να δείξει πως αυτός ο μετριασμός των συναισθημάτων ισχύει για όλα τα συναισθήματα, τα οποία βρίσκονται ανάμεσα στις δύο βασικές διαθέσεις της χαράς και της λύπης. Όποτε ο Όμηρος παρουσιάζει θεούς ή ήρωες να προβάλλουν αντίθετη συμπεριφορά από αυτή που ο Σωκράτης θεωρεί πως θα έπρεπε να δείχνουν, σπεύδει να το επισημάνει και ουσιαστικά να το λογοκρίνει και να το απομακρύνει από την πόλη του. Και αυτό διότι οι θεοί του Ομήρου ήταν κατά παράδοση τα πιο σεβαστά όντα και αναπόφευκτα έπρεπε να αποτελούν το ύψιστο παράδειγμα.

Με εξίσου ηθικοπλαστικούς σκοπούς αναφέρεται ο Σωκράτης στον θάνατο και τις απεικονίσεις του Κάτω Κόσμου και όλων των σχετικών εικόνων. Η διαφορά σε αυτήν την συζήτηση όμως έγκειται στο γεγονός ότι σε αυτήν την περίπτωση δεν εστιάζει ο φιλόσοφος σε αρνητικά παραδείγματα συμπεριφοράς των θεών –γιατί οι θεοί είναι αθάνατοι και άρα δεν ήταν δυνατό να

[60] Για μια πιο εξειδικευμένη ανάλυση του θέματος βλ. Πετράκη (2013), 283-320.

υπάρχουν αφηγήσεις για τον φόβο του θανάτου από τους θεούς, αλλά σε αφηγήσεις που εκφράζουν είτε τον φόβο των ηρώων ή την φρίκη του θανάτου και την φρικτή εικονοποιία την σχετική με τον θάνατο. Με αυτήν την συζήτηση ανοίγει το Γ' Βιβλίο της *Πολιτείας*, και εκτείνεται ως το 387c11. Οι φύλακες πρέπει να είναι ανδρείοι. Το πρόβλημα, λοιπόν, με αυτήν την εικονοποιία είναι πως εμπνέει στους ανθρώπους τον φόβο του θανάτου, ο οποίος είναι αδύνατον να συμβαδίσει με την ανδρεία, γιατί ανδρείος είναι αυτός που δεν φοβάται τον θάνατο. Τέτοιοι άνδρες, που τους ταιριάζει να είναι ελεύθεροι, φοβούνται την υποδούλωση περισσότερο από τον θάνατο. Ο Πλάτωνας σε αυτό το θέμα αρχικά έχει παραθέσει απανωτά αρκετούς στίχους του Ομήρου, και στη συνέχεια αναφέρεται στα φρικτά ονόματα που έχουν πολλά από όσα σχετίζονται με τον Κάτω Κόσμο. Και ο Σωκράτης λέει πως ανησυχεί μήπως αυτή η φρίκη κάνει τους φύλακες πιο θερμούς και μαλθακούς απ' όσο πρέπει. Επομένως, και τα ονόματα εκείνα πρέπει να αφαιρεθούν από την ποίηση και οι ποιητικές εικόνες που ανέφερε προηγουμένως, παρά την λογοτεχνική τους αξία (387b8-c6).

Επιπλέον, ο Σωκράτης δεν δέχεται εκείνες τις αντιλήψεις για τους θεούς, οι οποίες εκφράζονται στην ποίηση και αφορούν συγκεκριμένα στην ικανότητα και την συνήθεια των θεών να αλλάζουν μορφές και να εμφανίζονται στους ανθρώπους μεταμορφωμένοι, ή στην δημιουργία από τους θεούς μιας ψεύτικης εντύπωσης, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι νομίζουν ότι οι θεοί μεταμφιέζονται (380d1 – 382e11). Αυτές τις αντιλήψεις τις αντικρούει και τις απορρίπτει προβαίνοντας σε μερικά λογικά επιχειρήματα, και θα αποδείξει έτσι ότι οι θεοί δεν αλλάζουν μορφή. Ξεκινά υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν δύο ενδεχόμενα: είτε οι ίδιοι οι θεοί από μόνοι τους επιλέγουν να αλλάξουν μορφή, είτε αναγκάζονται από κάποιον εξωτερικό παράγοντα. Το πρώτο δεν ισχύει, διότι είναι δεδομένο για τους συνομιλητές ότι ο θεός είναι ένα τέλειο ον και η μορφή του είναι ήδη η καλύτερη, άρα αν επρόκειτο να αλλάξει με τη θέλησή του, θα άλλαζε μορφή προς το χειρότερο. Δεν γίνεται, ωστόσο, ο θεός να επιλέξει κάτι χειρότερο και άρα οι θεοί δεν αλλάζουν μορφές από μόνοι τους. Αποδείχθηκε λοιπόν ότι το πρώτο ενδεχόμενο δεν ισχύει. Για το δεύτερο ενδεχόμενο, ο Σωκράτης χρησιμοποιεί παραδείγματα και δείχνει πως τα πράγματα που είναι φτιαγμένα από τη φύση τους να αντέχουν αλλά και τα καλά κατασκευασμένα από την τέχνη του ανθρώπου πράγματα, όπως ένα καλό σκεύος, αντέχουν απέναντι στις εξωτερικές συνθήκες και δεν είναι δυνατό οι συνθήκες να τα μεταβάλουν. Έτσι και οι θεοί, που είναι άριστοι, δεν είναι δυνατό να αναγκάζονται από κάποιον εξωτερικό παράγοντα ώστε να αλλάζουν μορφή. Οπότε ούτε το δεύτερο ενδεχόμενο ισχύει. Αφού κανένα ενδεχόμενο δεν ισχύει, αποκλείεται οι θεοί να αλλάζουν μορφές. Τότε ο Πλάτωνας βάζει τον Σωκράτη να παραθέτει στίχους του Ομήρου και του Αισχύλου, απλώς για να τους απορρίψει, καθώς με τους στίχους εκείνους οι ποιητές μας λένε ψέματα. Ούτε όμως και οι θεοί παραπλανούν τους ανθρώπους ώστε να τους κάνουν να πιστεύουν ότι

εκείνοι μεταμφιέζονται. Διότι οι θεοί μισούν το ὡς αληθώς ψεύδος.[61]

Είναι λοιπόν φανερό μέσα από αυτή τη συζήτηση για την μεταμόρφωση των θεών ότι ο Σωκράτης όχι μόνο κατακρίνει τον Όμηρο για τα στοιχεία που προβάλλουν μια προβληματική εικόνα των θεών και των ηρώων, με αποτέλεσμα να μην αποτελούν εκείνοι ένα πραγματικά καλό παράδειγμα για τους πολίτες της πόλης του, και ιδιαίτερα για τους φύλακες· καταθέτει επίσης τις απόψεις του για την φύση και τα χαρακτηριστικά των θεών. Οι θεοί είναι άριστοι, η μορφή τους είναι τέλεια, και επιπλέον οι θεοί μισούν το ψέμα, όπως και οι άνθρωποι. Σε άλλο σημείο (379b1 – 380c11) ο Σωκράτης έχει αναφερθεί στην αγαθότητα του θεού και την αδυναμία του να προκαλέσει βλάβη σε κάποιον. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Σωκράτη, ο θεός είναι υπεύθυνος για λίγα πράγματα, τα καλά, που αφορούν στους ανθρώπους ενώ για πολλά πράγματα, δηλαδή τα κακά, δεν φέρει ευθύνη και δεν πρέπει να αναζητήσουμε στον θεό την αιτία για αυτά. Επομένως ο Σωκράτης εμφανίζεται ξανά να παραθέτει στίχους του Ομήρου (και του Αισχύλου) στους οποίους προβάλλεται η πεποίθηση πως τόσο η καλή όσο και η κακή μοίρα προέρχεται βασικά από τον Δία. Όμως στη συνέχεια κάνει μια παραχώρηση στο ενδεχόμενο η κακή μοίρα να προέρχεται και εκείνη από τον θεό. Προσπαθεί να συμβιβάσει την έννοια του αγαθού θεού, που μπορεί να είναι μόνο αιτία καλών και δεν μπορεί να βλάψει, με την ιδέα ότι όντως υπάρχει η πιθανότητα να είναι έργα θεού τα παθήματα των ανθρώπων που εξιστορούν οι μύθοι. Αποτέλεσμα αυτού του συμβιβασμού είναι η εξήγηση που δίνει, δηλαδή ότι τα έργα εκείνα του θεού, τα οποία οι άνθρωποι θεωρούν ως βλάβες και συμφορές, είναι στην πραγματικότητα τιμωρίες που θα ωφελήσουν τους ανθρώπους που τιμωρούνται. Τα έργα αυτά, λοιπόν, είναι δίκαια και αγαθά. Με τον τρόπο αυτό, παρότι έκανε μία παραχώρηση στο ενδεχόμενο ο θεός να είναι δράστης ή υπεύθυνος για ορισμένα γεγονότα που οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν ως συμφορές, εν τέλει μένει σταθερός στην άποψή του ότι ο θεός δεν είναι η αιτία για όλα τα πράγματα αλλά μόνο για τα καλά. Αν από την άλλη λέγεται το αντίθετο, δηλαδή ότι ο θεός είναι αίτιος για τα κακά, τότε πρέπει με κάθε τρόπο να πολεμήσει κανείς για να μην τα λέει αυτά κάποιος ούτε για να τα ακούει κανένας είτε νεότερος ή μεγαλύτερος. Ότι ο θεός δεν είναι η αιτία για όλα τα πράγματα αλλά μόνο για τα καλά, είναι τελικά και ο πρώτος νόμος και κανόνας σχετικά με τους θεούς και την θεολογία, στον οποίο συμφώνησαν ο Σωκράτης με τον Αδείμαντο (380c5-11). Ο δεύτερος κανόνας ορίζει ότι οι θεοί δεν είναι μάγοι για να αλλάζουν τους εαυτούς τους και πως δεν μας εξαπατούν με ψέματα είτε στο λόγο είτε στις πράξεις. Πρώτα πραγματεύτηκαν την αγαθότητα των θεών και στη συνέχεια το θέμα των αλλαγών στη μορφή

[61] *Πολ.,* 382a4-5: Οὐκ οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν;.
Μετάφραση Σκουτερόπουλου: Δεν ξέρεις, είπα, πως το αληθινό ψέμα, αν μπορεί κανείς να το πει έτσι, το μισούν όλοι, θεοί και άνθρωποι;

τους. Και τα δύο θέματα ανήκουν στην ευρύτερη συζήτηση για τους κανόνες της θεολογίας, καταλήγοντας στους δύο νόμους ή κανόνες που αναφέρθηκαν μόλις προηγουμένως.

Μέσα από αυτήν την συζήτηση που κατέληξε στον πρώτο νόμο, ο Σωκράτης ουσιαστικά έδωσε μία απάντηση στην σημείωση που έθεσε ο Αδείμαντος σχετικά με τα όσα λέει ο κόσμος για τους θεούς και την αρετή, ότι δηλαδή οι θεοί σε πολλούς καλούς ανθρώπους μοίρασαν δυστυχίες και στους αντίθετους έδωσαν την αντίθετη μοίρα (364b3-6). Ο Αδείμαντος όμως από εκείνο το σημείο και έπειτα (364b6– 365a3) ξεκίνησε να μιλάει για ένα άλλο θέμα: οι θεοί μπορούν να εξευμενιστούν μέσα από θυσίες και άλλες πρακτικές, κάνοντας τους άδικους να ξεφεύγουν από μια δίκαιη τιμωρία. Ο Σωκράτης δεν απαντάει σε αυτό το δύσκολο πρόβλημα, παρόλο που αναφέρεται επικριτικά στην σκιαγράφηση του Αχιλλέα από τον Όμηρο, σύμφωνα με την οποία ο Αχιλλέας, κατά τις διδαχές και συμβουλές επιπλέον που λάμβανε και από τον Φοίνικα, φαινόταν φιλοχρήματος και συνήθιζε να λαμβάνει δώρα προκειμένου ο ίδιος ύστερα να ανταποδώσει τη χάρη και να υπακούσει στα αιτήματα των ανθρώπων που ζητούν κάτι από εκείνον (390e5 – 391a2). Αυτού του είδους η σχέση του δούναι και λαβείν φαίνεται πως δεν είναι αποδεκτή από τον Σωκράτη, όμως ο ίδιος δεν εστιάζει στην αντίστοιχη σχέση μεταξύ θεών και ανθρώπων. Παρατίθεται ένας στίχος που στο πρώτο μισό του αναφέρεται στους θεούς και υποστηρίζει ότι τα δώρα μπορούν να τους πείσουν: δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ᾽ αἰδοίους βασιλῆας.[62] Ο Σωκράτης απορρίπτει μεν αυτόν τον στίχο, αλλά δεν εμβαθύνει.

Πάντως από αυτό που λέγεται για τον Αχιλλέα, ότι δηλαδή πάσχει από δύο νοσήματα που είναι αντίθετα μεταξύ τους: τη δουλοπρέπεια μαζί με την αγάπη για τα χρήματα από τη μία, και την έπαρση απέναντι σε θεούς και ανθρώπους από την άλλη, γίνεται φανερό σε πόσο μεγάλο βαθμό ο Σωκράτης θεωρούσε την φιλαργυρία και την δουλοπρέπεια που την συνόδευε, καθώς και την έπαρση, ως κάτι κακό για τον άνθρωπο. Ότι ο Αχιλλέας πάσχει από εκείνα τα δύο νοσήματα που αναφέραμε προηγουμένως είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει εξετάζοντας την συμπεριφορά του Αχιλλέα, όπως αυτή φαίνεται μέσα από την *Ιλιάδα*, αλλά ο Σωκράτης δεν θα επιτρέψει να γίνει πιστευτό από τους δικούς του ότι κάτι τέτοιο ίσχυε για έναν τόσο σπουδαίο ήρωα με λαμπρή καταγωγή και μόρφωση. Στο πρώτο νόσημα καταλήγει παρατηρώντας την συμβουλή του Φοίνικα προς τον Αχιλλέα να λάβει δώρα και να συντρέξει τους Αχαιούς, αλλά χωρίς δώρα να μην παραμερίσει το θυμό του,[63] και πάλι

[62] Ο στίχος είναι άγνωστο σε ποιον ανήκει, αλλά αποδίδεται στον Ησίοδο. Βλ. Emlyn-Jones & Preddy (2013) σημ.36, σελ. 241.

[63] *Πολ.* 390e6-8: συμβουλεύων αὐτῷ δῶρα μὲν λαβόντι ἐπαμύνειν τοῖς Ἀχαιοῖς, ἄνευ δὲ δώρων μὴ ἀπαλλάττεσθαι τῆς μήνιος.

αφού πάρει χρήματα να παραδίδει το νεκρό, αλλιώς να αρνείται.[64] Η «διάγνωση» για το δεύτερο νόσημα προκύπτει καταρχάς από τους στίχους της *Ιλιάδας*, κατά τους οποίους ο Αχιλλέας μιλά σε ευθύ λόγο και, απευθυνόμενος στον Απόλλωνα, τον χαρακτηρίζει ως τον πιο ολέθριο από όλους τους θεούς και του δείχνει την εχθρική του διάθεση λέγοντας πως θα έπαιρνε εκδίκηση αν μπορούσε.[65] Έπειτα, την έπαρση του Αχιλλέα καταδεικνύει επίσης το γεγονός ότι ήταν έτοιμος να πολεμήσει με τον ποταμό, ο οποίος ήταν και θεός, και ότι δεν έδωσε τα μαλλιά του στον άλλο ποταμό, τον Σπερχειό, επιπλέον το σύρσιμο του Έκτορα γύρω από το μνήμα του Πάτροκλου και οι σφαγές των αιχμαλώτων στην πυρά (391b1-7). Όμως όλα αυτά, όπως είπαμε, ο Σωκράτης τα αναφέρει για να τα απορρίψει.

Στη συνέχεια (391b8 – 392a1), ο Σωκράτης αρχικά στρέφει την προσοχή του και σε άλλους ήρωες με θεϊκή καταγωγή (τον Θησέα, γιο του Ποσειδώνα και τον Πειρίθοο, γιο του Δία) και έπειτα μιλά ακόμα γενικότερα για τους ήρωες συνολικά και υπογραμμίζει την ανάγκη είτε οι ασεβείς πράξεις που αποδίδουν στους ήρωες να πάψουν να αποδίδονται σε αυτούς, είτε να μην λέγεται ότι οι ήρωες είναι απόγονοι των θεών. Και πάλι γίνεται φανερό ότι ο Σωκράτης βλέπει τους ήρωες σαν παραδείγματα για τους πολίτες του, καθώς ισχυρίζεται ότι ο καθένας, έχοντας πειστεί ότι οι ήρωες πράττουν με αυτόν τον τρόπο, θα συγχωρεί τον εαυτό του αν και ο ίδιος είναι κακός.

Ανακεφαλαιώνοντας, μέσα από την κριτική του Σωκράτη απέναντι σε διάφορες όψεις των ομηρικών θεών και ηρώων, ο φιλόσοφος στην πραγματικότητα όρισε τα χαρακτηριστικά στοιχεία της προσωπικότητας των φυλάκων και τον τρόπο συμπεριφοράς τους. Πρέπει να αναπτύσσουν δεσμούς φιλίας με τους συμπολίτες τους. Πρέπει να είναι σώφρονες και εγκρατείς τόσο σε σχέση με τα συναισθήματά τους όσο και με τις σωματικές ηδονές. Δεν πρέπει να είναι δειλοί, αλλά αντιθέτως να μην φοβούνται καθόλου το θάνατο. Επιπλέον, να μην είναι φιλοχρήματοι και δουλοπρεπείς, ούτε και αλαζονικοί. Και γενικώς να μην κάνουν ασεβείς και άδικες πράξεις. Καθώς ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι η ψυχή έχει την τάση να μιμείται ό,τι υπάρχει γύρω της, η εκπαίδευση των φυλάκων είναι απαραίτητο να παρέχει τους εκπαιδευόμενους με τα σωστά παραδείγματα. Εφόσον δε η εκπαίδευση ξεκινά με τους μύθους, τους οποίους ακούν οι φύλακες από νεαρή ηλικία, είναι ανάγκη να αποβάλλεται από τις μυθικές διηγήσεις ό,τι δεν συνάδει με τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά στοιχεία, προκειμένου οι νεαροί ακροατές να μην έχουν αρνητικά πρότυπα ή παραδείγματα. Οι θεοί και οι ήρωες, ως πρωταγωνιστές των μύθων, αποτελούσαν τα κατ' εξοχήν παραδείγματα για τους

---

[64] *Πολ.* 391a1-2: καὶ τιμὴν αὖ λαβόντα νεκροῦ ἀπολύειν, ἄλλως δὲ μὴ ’θέλειν.

[65] *Πολ.* 391a7-8: ἔβλαψάς μ’ ἑκάεργε, θεῶν ὀλοώτατε πάντων·
ἦ σ’ ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμίς γε παρείη·. Αυτοί οι δύο στίχοι αντιστοιχούν στους στίχους 15 και 20 της ραψωδίας Χ της *Ιλιάδας*.

νέους της αρχαιότητας. Ο Σωκράτης διαμαρτύρεται για την παρουσίαση των θεών από τον Όμηρο και τον Ησίοδο όχι μόνο επειδή η παρουσίαση εκείνη τους καθιστά αρνητικά πρότυπα, αλλά και επειδή θεωρεί ότι δεν αποδίδει την πραγματική εικόνα των θεών. Με άλλα λόγια, κατηγορεί ευθέως τους δύο επικούς ποιητές ότι είπαν ψέματα για τους θεούς με τις αφηγήσεις τους. Σύμφωνα με τον Σωκράτη, λοιπόν, οι θεοί είναι καλοί και αίτιοι μόνο για τα καλά. Τίποτα κακό δεν μπορεί να προέρχεται από αυτούς, καθώς άλλωστε ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι ακόμα και οι τιμωρίες των θεών, τις οποίες οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν ως συμφορές, υπηρετούν τελικά μια έλλογη τάξη και το σωστό. Επιπλέον, οι θεοί δεν μεταμορφώνονται γιατί η φύση και η εμφάνισή τους είναι ήδη τέλεια και επομένως δεν υπάρχει λόγος ώστε οι θεοί να αλλάξουν την μορφή τους. Ούτε όμως κάνουν τους ανθρώπους να νομίζουν ότι εκείνοι μεταμορφώνονται. Αυτές οι δύο απόψεις, ότι δηλαδή οι θεοί είναι καλοί και ότι δεν μεταμορφώνονται, αποτελούν τους δύο «τύπους» θεολογίας.[66] Ο Σωκράτης και οι συνομιλητές του μάλιστα συμφωνούν να θεσπίσουν αυτούς τους κανόνες θεολογίας ως νόμους μέσα στην υποθετική πόλη τους.

5. Θεοί και Ιδέες

Θεοί

Η κριτική στον Όμηρο και τους άλλους ποιητές αναφορικά με τις προσωπικότητες των θεών και τις ιστορίες που έπλασε γύρω από αυτούς, αλλά και η διαχείριση ορισμένων πτυχών των ηρώων, όπως για παράδειγμα η συμπεριφορά τους όταν πενθούν, γίνεται από τον Πλάτωνα μέσα στο πλαίσιο της συζήτησης για την εκπαίδευση των φυλάκων της ιδανικής πόλης. Όπως έχουμε ήδη εξηγήσει, ο Σωκράτης αναφέρει διάφορα χαρακτηριστικά των θεών και των ηρώων που περιγράφονται από τους ποιητές γιατί θέλει να τα απορρίψει και στην θέση αυτών να προβάλει τα στοιχεία που θα είναι απαραίτητα για την σωστή εκπαίδευση και ανατροφή των φυλάκων, σύμφωνα με ένα ηθικό κριτήριο. Άλλωστε, ο Σωκράτης καθιστά σαφή τη σημασία αυτής της διάστασης της εκπαίδευσης: τη διαμόρφωση, δηλαδή, της ψυχής και του χαρακτήρα των εκπαιδευόμενων από μικρή κιόλας ηλικία, διότι τότε ακριβώς είναι πιο εύπλαστη η ψυχή.[67] Το αντικείμενο της εκπαίδευσης σε αυτήν την

[66] Όπως σημειώνει ο Σκουτερόπουλος, «Οι *τύποι* αυτοί είναι συγκεφαλαιώσεις ορισμένων γενικών αρχών που πρέπει να διέπουν τις κάθε λογής αποφάνσεις σχετικά με την υπόσταση και τις επενέργειες των θεών και των ηρώων». Ως εκ τούτου σε αυτά τα συμφραζόμενα θεωρώ ότι ο όρος τύπος είναι καλύτερο να μεταφράζεται ως «κανόνας». Παρόλα αυτά, ο συγκεκριμένος όρος μπορεί να έχει διάφορες σημασίες. Για την χρήση του όρου από τον Πλάτωνα με την έννοια του καλουπιού βλ. και υποσημείωση 90.

[67] *Πολ.* 377a11-b2: Οὐκοῦν οἶσθ᾽ ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ.
Κι όπως ξέρεις, το πιο σημαντικό σε όλα τα πράγματα είναι η αρχή, ιδίως όταν πρόκειται για κάτι νέο και τρυφερό, γιατί

τρυφερή ηλικία είναι οι μύθοι πρώτα, παρά η γυμναστική (πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα. 377a5-6), και η ψυχή των παιδιών πρέπει να πλάθεται με τους μύθους πολύ περισσότερο παρά τα σώματα με τα χέρια (καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν. 377c4-5). Όμως, η διάπλαση των ψυχών δεν πρέπει να γίνει μέσω οποιωνδήποτε μύθων, αλλά από μύθους που θα έχουν εγκρίνει (τοὺς δ' ἐγκριθέντας, 377c3) ο Σωκράτης με τους συνομιλητές του, ως ιδρυτές της πόλης. Έτσι ξεκινά η λογοκρισία μεγάλης μερίδας της επικής ποίησης και γενικώς της μυθολογίας.

Μέσα από αυτή τη διαδικασία της λογοκρισίας, σύμφωνα με την οποία ορίζει ο Σωκράτης τι πρέπει να λέγεται και τι όχι, ορίζονται επίσης όσα πρέπει να λέγονται για τους θεούς βάσει των δύο βασικών κανόνων (τύπων) θεολογίας. Ο ορισμός αυτών των κανόνων θεολογίας συνιστά, κατά τη γνώμη μου, μία αποκατάσταση της πραγματικής εικόνας των θεών – σύμφωνα τουλάχιστον με την οντολογία του Πλάτωνα – στοχεύοντας όχι μόνο στην αλήθεια για τους θεούς, αλλά και πάλι στην διαμόρφωση της σωστής προσωπικότητας και της ψυχής των φυλάκων. Ας αναφερθούμε ξανά στους τύπους θεολογίας αλλά εστιάζοντας αυτή τη φορά στην ορολογία που χρησιμοποιεί ο Πλάτωνας. Αυτή η εξέταση θεωρώ ότι θα μας βοηθήσει στο να κατανοήσουμε την φύση των (πλατωνικών) θεών, τις σχέσεις ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, και τις ομοιότητες και τις διαφορές τους από τις Ιδέες.

Σύμφωνα με τον πρώτο τύπο, ο θεός δεν είναι αίτιος για όλα, αλλά για τα καλά (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν. 380c9-10). Και αυτό το συμπέρασμα στηρίζεται στην πρώτη προκείμενη πρόταση, σύμφωνα με την οποία ο θεός είναι αγαθός (Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω; 379b1). Ο Σωκράτης θέτει τον δεύτερο τύπο ως εξής: ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ; (383a3-5).[68] Και πάλι όταν εισάγεται το θέμα του δεύτερου τύπου, σχετικά δηλαδή με την – λεγόμενη από τους ποιητές – ικανότητα των θεών να αλλάζουν μορφές, ο Σωκράτης ρωτάει τον συνομιλητή του αν θεωρεί ότι οι θεοί είναι μάγοι ώστε να ξεπετάγονται σαν από καρτέρι με διαφορετικές μορφές και να μεταμορφώνονται και άλλες φορές να μας εξαπατούν και να μας κάνουν να νομίζουμε εμείς τέτοια πράγματα, ή πως ο θεός είναι *ἁπλοῦς* και αλλάζει τη μορφή του λιγότερο από οτιδήποτε άλλο.[69] Επομένως, εφόσον στο τέλος αυτής της εξέτασης θα έχουν αποδείξει ότι ο θεός δεν αλλάζει μορφές,

---

τότε κυρίως πλάθεται και διαμορφώνεται σε κάθε πράγμα ο χαρακτήρας που θέλει κανείς να χαράξει σ' αυτό.

[68] Ότι δηλαδή οι θεοί ούτε γητευτές είναι που αλλάζουν μόνοι τους όψη ούτε εμάς μας εξαπατούν με ψεύτικα λόγια ή έργα.

[69] *Πολ.* 380d1-6: ἆρα γόητα τὸν θεὸν οἴει εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον, [καὶ] ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὑτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ *ἁπλοῦν τε εἶναι* καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν;

παραδέχονται ότι είναι απλός. Στην πορεία της απόδειξης μέσω επιχειρημάτων θα κάνουν και άλλες παραδοχές σχετικά με την φύση των θεών. Πρώτα λοιπόν αναφέρεται ότι ο θεός και ό,τι ανήκει στον θεό βρίσκεται σε τέλεια κατάσταση από κάθε άποψη: Ἀλλὰ μὴν ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ *ἄριστα ἔχει* (381b4). Με αυτήν την πρόταση επισφραγίζεται ο αποκλεισμός του ενδεχόμενου ο θεός να αλλάζει μορφή επειδή κάποιος εξωτερικός παράγοντας τον αναγκάζει. Ο θεός, λοιπόν, είναι αναλλοίωτος απέναντι στον χρόνο, σύμφωνα με αυτό το χωρίο της *Πολιτείας*. Συνεπώς, καθότι ο θεός δεν αναγκάζεται να αλλάξει μορφή, στη συνέχεια πρέπει να εξεταστεί μήπως ο θεός οικειοθελώς μεταμορφώνεται. Σχετικά με αυτό ο Σωκράτης καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὑτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ, 381c6-8.[70]

Ο θεός χαρακτηρίζεται ἀγαθὸς, ἁπλοῦς, κάλλιστος καὶ ἄριστος. Επιπλέον είναι αέναος (μένει ἀεὶ), κάτι που δεν είναι άμεσα και σαφώς ειρημένο. Η αθανασία των θεών είναι το βασικότερο χαρακτηριστικό τους και αυτό που περισσότερο από οτιδήποτε άλλο τους διακρίνει από τους θνητούς. Θεωρώ ότι αυτός ακριβώς είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων δεν αναφέρει την αθανασία, δηλαδή διότι είναι τόσο αυτονόητο ώστε να παραλείπεται. Αυτά είναι, σε κάθε περίπτωση, τα χαρακτηριστικά που ο φιλόσοφος αποδίδει στους θεούς στην *Πολιτεία* και τέτοια είναι όσα πρέπει να λέγονται για αυτούς· τα αντίθετα δεν πρέπει να λέγονται γιατί δεν ανταποκρίνονται στην αλήθεια για τους θεούς, με αποτέλεσμα να βλασφημεί όποιος τα λέει, και γιατί εξαιτίας αυτών των διηγήσεων, τις οποίες δεν εγκρίνει ο Σωκράτης, οι άνθρωποι που τις ακούν γίνονται δειλοί. (ἵνα μὴ ἅμα μὲν εἰς θεοὺς βλασφημῶσιν, ἅμα δὲ τοὺς παῖδας ἀπεργάζωνται δειλοτέρους. 381e4-6). Μάλιστα, όπως λέγεται στο τέλος του δεύτερου Βιβλίου της *Πολιτείας* (383c1-5): ὅταν τις τοιαῦτα λέγῃ περὶ 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 γίγνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε.[71]

Ὁμοίωσις θεῷ

Η εκπαίδευση των φυλάκων έχει στόχο να δημιουργήσει ένα σώμα ανθρώπων κατάλληλων για

[70] Είναι, επομένως, αδύνατον και ο θεός να θέλει να αλλάζει τον εαυτό του, αλλά, όπως φαίνεται, καθώς είναι όμορφος και καλός όσο δεν γίνεται άλλο, διατηρείται πάντα στη μορφή του χωρίς καμία μεταβολή.

[71] Όταν ένας ποιητής λέει τέτοια πράγματα για τους θεούς, εμείς θα θυμώσουμε και θα αρνηθούμε να του δώσουμε χορευτές, κι ούτε θα αφήσουμε τους δασκάλους να χρησιμοποιούν τέτοια ποιήματα στην εκπαίδευση των νέων, αν είναι οι φύλακες της πόλης μας να γίνουν άνθρωποι θεοσεβούμενοι και με τη σπίθα του θεού μέσα τους, στον υψηλότερο βαθμό που αυτό είναι εφικτό στον άνθρωπο.

την διαφύλαξη της πόλης από τους εξωτερικούς εχθρούς. Ταυτόχρονα όμως είναι διαποτισμένη από τέτοιες αξίες ώστε να τους κάνει όχι απλώς γενναίους και δίκαιους, αλλά θεοσεβεῖς και θείους. Ο Πλάτων δεν είχε χρησιμοποιήσει ως τώρα το επίθετο θεῖος για να μιλήσει για τους ανθρώπους της ιδανικής πόλης, ούτε είχε θέσει ως στόχο του μέσω της εκπαίδευσης που προτείνει οι άνθρωποι να γίνουν θεϊκοί. Η εισαγωγή αυτής της έννοιας σε σχέση με τους υποθετικούς πολίτες της ιδανικής πόλης που ιδρύει θεωρητικά ο Σωκράτης καθίσταται ακόμη πιο ενδιαφέρουσα από το γεγονός ότι το δεύτερο Βιβλίο – σχεδόν κυριολεκτικά – κλείνει με αυτό το επίθετο.

Κατά την άποψή μου, φαίνεται πως με τον τρόπο αυτό πολύ υπαινικτικά εισάγεται το θέμα της εξομοίωσης προς τον θεό, το οποίο είναι περισσότερο αναγνωρίσιμο στον διάλογο *Θεαίτητος*. Στο 176a5-b3 αυτού του διαλόγου διαβάζουμε το εξής: Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε— ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. <u>φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι</u>.[72] Η φράση της *Πολιτείας* μοιάζει κάπως με αυτήν του *Θεαίτητου*, την οποία έχω υπογραμμίσει, τουλάχιστον ως προς το νόημα. Θεωρώ ότι εκφράζουν την ίδια ιδέα, η οποία είναι εκπεφρασμένη με μεγαλύτερη σαφήνεια στον *Θεαίτητο*, αλλά μια λιγότερο ξεκάθαρη απήχηση υπάρχει στην *Πολιτεία* στο τέλος του δευτέρου Βιβλίου. Ο Sedley ανιχνεύει στο *Συμπόσιο* την πρώτη έκφραση (από τον Πλάτωνα) της ιδέας ότι ο θεός αποτελεί ένα πρότυπο το οποίο τα θνητά πλάσματα προσπαθούν να μιμηθούν,[73] καθώς η Διοτίμα λέει: ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, (207c9-d3).[74] Οπότε η βασική ιδέα ότι η θνητή φύση θέλει να μοιάσει με τους θεούς και να αποκτήσει κάποιο από τα χαρακτηριστικά τους είναι κοινή, αλλά ταυτόχρονα τα δύο χωρία (αυτό του *Συμποσίου* και αυτό του Θεαίτητου) είναι αρκετά διαφορετικά μεταξύ τους, γιατί το ένα συζητά για την αθανασία μέσω της αναπαραγωγής, ενώ το άλλο αναφέρεται σε ηθικές αξίες. Μεταξύ τους παρουσιάζουν και μια ακόμη ομοιότητα, καθώς και στις δύο περιπτώσεις εμφανίζεται η φράση «κατὰ τὸ δυνατὸν». Στο

[72] Ούτε να χαθούν τα κακά είναι δυνατόν, Θεόδωρε, γιατί είναι ανάγκη να υπάρχει κάτι αντίθετο στο καλό, ούτε πάλι γίνεται να έχουν τον τόπο τους στους θεούς, αλλά περιτριγυρίζουν κατ' ανάγκη τη θνητή φύση κι αυτόν εδώ τον τόπο. Γι' αυτό και πρέπει να προσπαθεί κανείς να φεύγει απ' εδώ, όσο μπορεί πιο γρήγορα προς τα εκεί. Και η φυγή αυτή σημαίνει ομοίωση με το θεό, όσο τούτο γίνεται. Ομοίωση πάλι θα πει, να γίνεις δίκαιος και όσιος με φρόνηση και γνώση.

[73] Sedley, D. (1999), σελ. 310.

[74] Διότι και εις την περίπτωσιν αυτήν, όπως και εκεί, δια τον ίδιον λόγον επιδιώκει η φύσις η θνητή, καθ' όσον είναι δυνατόν, να είν' αιώνια και αθάνατος. Δυνατόν δε της είναι κατά τούτον μόνον τον τρόπον, δια της αναπαραγωγής, με το ν' αφήνη πάντοτε εις του παλαιού την θέσιν ένα νέον παρόμοιον.

χωρίο της *Πολιτείας* είναι δύσκολο να υποθέσει κανείς, βάσει των λεγομένων του Πλάτωνα, ως προς τι μπορεί να μοιάσουν οι φύλακες με τους θεούς ώστε να γίνουν θεῖοι. Η δυσκολία έγκειται στο γεγονός ότι ο Πλάτων δεν αναφέρει τίποτα σχετικά με αυτό, αλλά μάλλον εννοεί κάποια ηθικά (ή και οντολογικά) χαρακτηριστικά. Όμως ένα κοινό χαρακτηριστικό είναι η μετριαστική έκφραση με την οποία ο Πλάτων συνοδεύει την άποψη για την ομοίωση με τους θεούς: στο *Συμπόσιο* και τον *Θεαίτητο* χρησιμοποιείται το «κατὰ τὸ δυνατὸν», ενώ στην *Πολιτεία* λέει «καθ᾽ ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε». Ακόμη ένα κοινό ανάμεσα στα δύο χωρία, της *Πολιτείας* και του *Θεαίτητου*, είναι το γεγονός ότι βλέπουμε να προηγείται κάποια άλλη φιλοσοφική άποψη του Πλάτωνα, σύμφωνα με την οποία τα κακά δεν πρέπει να αποδίδονται στους θεούς. Ωστόσο, λόγω της αδυναμίας που υπάρχει στο χωρίο που σχολιάζουμε να προσδιοριστεί το σημείο αναφοράς της ομοιότητας ανάμεσα στους θεούς και τους φύλακες, δεν θα πρέπει να αποκλειστεί το ενδεχόμενο ο Πλάτων να χρησιμοποιεί τον όρο θεῖος με την έννοια του «εξαιρετικός». Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση, όμως, είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι ο συγκεκριμένος όρος αναφέρθηκε τυχαία, και είναι νομίζω πιο λογικό να σκεφτούμε ότι ίσως να χρησιμοποιεί αυτή την αμφισημία προκειμένου να υποδείξει έμμεσα κάτι στον αναγνώστη. Σε μια τέτοια περίπτωση, λοιπόν, η χρήση του συγκεκριμένου όρου μπορεί να λειτουργεί ως υπαινιγμός ότι ο άνθρωπος, μέσα από διαδικασίες όπως η εκπαίδευση, μπορεί – αν όχι να «αγγίξει» το θεϊκό – τουλάχιστον να γίνει ένας εξαιρετικός άνθρωπος.

Πάντως το θέμα της ομοίωσης με τον θεό λίγο πιο ξεκάθαρα εμφανίζεται στο δέκατο Βιβλίο της *Πολιτείας*. Στο χωρίο 613a7-b1 ο Σωκράτης λέει: οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.[75] Μέσω της εξάσκησης της αρετής γίνεται κανείς όμοιος με τον θεό, ενώ φαίνεται ότι ο όμοιος με τον θεό ταυτίζεται με τον δίκαιο. Καθότι όμοιος με τον θεό, εξασφαλίζεται σε αυτόν ότι οι θεοί δεν θα τον παραμελήσουν. Ένας δίκαιος άνθρωπος είτε περιπέσει σε φτώχεια, σε ασθένειες ή κάτι άλλο από αυτά που θεωρούνται κακά, αυτά θα καταλήξουν σε καλό για εκείνον είτε όσο ζει ή όταν πεθάνει. Και είναι λογικό, διαβεβαιώνει ο συνομιλητής του Σωκράτη, ένας τέτοιος άνθρωπος να μην εγκαταλείπεται από τον όμοιό του. Ο Sedley παρατηρεί την εσχατολογική διάσταση αυτού του χωρίου και το γεγονός ότι η ανταμοιβή από τους θεούς σε εκείνον που τους μοιάζει φαίνεται ως ένα απογοητευτικό κλείσιμο των δέκα βιβλίων της *Πολιτείας*, αλλά υπογραμμίζει ότι στην πραγματικότητα αυτός ήταν ένας διαδεδομένος τρόπος με τον οποίο

[75] Γιατί οι θεοί ποτέ δεν εγκαταλείπουν τον άνθρωπο ο οποίος με όλη του την καρδιά θέλει να γίνει δίκαιος και, ασκώντας έμπρακτα την αρετή, να εξομοιωθεί με το θεό, στο βαθμό που αυτό είναι δυνατόν σ' έναν άνθρωπο.

ολοκληρώνονταν διάφορα φιλοσοφικά έργα.[76]

Το θέμα της εξομοίωσης με τον θεό εμφανίζεται σε ένα ακόμη χωρίο των διαλόγων της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, και συγκεκριμένα του *Φαίδρου*. Στο 253a6-b1 του *Φαίδρου* αναφέρεται ότι: κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ βάκχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ.[77] Ξεκινάμε την συζήτησή μας για την ομοίωση με τον θεό στον *Φαίδρο* αναφερόμενοι στην συγκεκριμένη περίοδο (253a6-b1), διότι είναι φανερά τα κοινά με το πιο διάσημο χωρίο σχετικά με το ζήτημα, αυτό του *Θεαίτητου* (176b1-3). Όμως δεν είναι μόνο αυτή η περίοδος που απηχεί αυτό το θέμα, αλλά ολόκληρο το χωρίο που την περιβάλλει (252c3-253c6). Μέσα σε αυτό το χωρίο, λοιπόν, λέγεται ότι άλλοι άνθρωποι είναι ὀπαδοί και χορευταί του Δία και άλλοι του Άρη, και ούτω καθεξής. Ο Σωκράτης με αυτά τα λόγια αναφέρεται σε έναν μύθο, τον οποίο είχε αναπτύξει προηγουμένως, και σύμφωνα με εκείνον οι ψυχές, πριν αποκτήσουν κάποιο σώμα, ακολουθούν τα άρματα των θεών που κινούνται κυκλικά στην άκρη της αψίδας του ουρανού, και τότε είναι που βλέπουν οι ψυχές τις Ιδέες, οι οποίες βρίσκονται πέρα από αυτήν την αψίδα (*Φαίδρος*, 246e4-248c2). Ο κάθε άνθρωπος στη διάρκεια της ζωής του επί της γης τιμά και μιμείται όσο γίνεται τον θεό τον οποίο ακολουθούσε πριν η ψυχή του αποκτήσει σώμα.[78] Η επιλογή του ερωμένου, συνεπώς, γίνεται με κριτήριο τη συνάφεια του χαρακτήρα του ερωμένου με τον θεό που ο εραστής τιμά. Έτσι, για παράδειγμα, ο οπαδός του Δία ψάχνει έναν φιλοσοφικό και ηγεμονικό χαρακτήρα, ενώ ο οπαδός της Ήρας λέγεται ότι αναζητά έναν βασιλικό. Μέσα σε αυτή τη σχέση των παιδικῶν φαίνεται πως πραγματώνεται η ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, και μάλιστα με τρόπο διπλό και αμφίδρομο, καθώς τόσο ο εραστής όσο και ο ερώμενος φαίνεται πως οδεύουν προς την ομοίωση με τον θεό, ο ένας με την βοήθεια του άλλου. Πιο συγκεκριμένα λέγεται το εξής: και όταν έρθουν σε επαφή με αυτόν (δηλ. τον θεό) μέσω της μνήμης, εμπνέονται από τον θεό και παίρνουν από αυτόν τις συνήθειες και τις ασχολίες, καθ' όσο είναι δυνατό στον άνθρωπο να έχει κοινά με το θεό.[79] Αυτή την θεϊκή έμπνευση τουλάχιστον οι εραστές την αποδίδουν στους ερωμένους (καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι, 253a5). Επομένως φαίνεται πως οι ερώμενοι συμβάλλουν στην ομοίωση των εραστών με τον θεό. Αλλά από την άλλη πλευρά, και οι εραστές ἐπὶ τὴν τοῦ

[76] Sedley, D. (1999), σελ. 314.

[77] Και γι' αυτά νομίζουνε πως αίτιος είναι εκείνος ο αγαπημένος και γι' αυτό τον αγαπάνε πιο πολύ, κι αν αντλούνε από το Δία, όπως οι Βακχίδες, το ξαναχύνουν επάνω στην ψυχή του αγαπημένου και τον κάνουν όσο γίνεται πιο όμοιο με το θεό των.

[78] *Φαίδρος*, 252d1-2: καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ.

[79] Φαίδρος, 253a2-5: καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν

ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ, όπως είδαμε παραπάνω. Από αυτά εξηγείται η άποψη ότι μέσα στα παιδικά η ομοίωση με τον θεό είναι διπλή και αμφίδρομη ανάμεσα στους δύο άνδρες.

Ορισμένα συμπεράσματα που μπορούμε να συναγάγουμε σχετικά με το θέμα της ομοίωσης με τον θεό πρέπει να αναφερθούν εδώ. Πρώτον, ας επισημανθεί ότι η ιδέα της ομοίωσης με τον θεό είναι ένα θέμα που επανέρχεται σε πολλούς από τους διαλόγους της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα, καθώς όπως είδαμε το θέμα αυτό μπορούμε να το συναντήσουμε στο *Συμπόσιο*, την *Πολιτεία*, τον *Φαίδρο* και τον *Θεαίτητο*, για τον οποίο υπάρχει διχογνωμία ανάμεσα στους μελετητές σχετικά με την χρονολόγηση. Δεύτερον, η πρώτη έκφραση αυτής της ιδέας ενδεχομένως να εντοπίζεται στο *Συμπόσιο*, στη συνέχεια όμως τροποποιείται ώστε να ταιριάζει με την άποψη του Πλάτωνα για την αθανασία της ψυχής, η οποία επίσης τροποποιείται. Τρίτον, η ομοίωση με τον θεό μπορεί να επιτευχθεί με δύο τρόπους: είτε μέσω των παιδικῶν, ή μέσω της εξάσκησης της αρετής και της δικαιοσύνης έξω από τα παιδικά, και μάλιστα ενδέχεται ακόμα και η εκπαίδευση των φυλάκων να αποσκοπούσε, εν μέρει, στην ομοίωσή τους με τους θεούς. Επιπλέον, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι σε όλα τα χωρία όπου παρουσιάζεται αυτό το θέμα ο Πλάτων χρησιμοποιεί μια φράση την οποία χαρακτηρίζω μετριαστική. Αυτό πρέπει να συμβαίνει διότι ο Πλάτων θεωρεί ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να μοιάσει απόλυτα στους θεούς ώστε να ταυτιστεί μαζί τους, αλλά μόνο μέχρι ένα σημείο που είναι ανθρωπίνως δυνατό. Έτσι, παρόλο που τόσο οι ψυχές των ανθρώπων όσο και οι θεοί είναι αθάνατοι, μεταξύ τους υπάρχει μια ιεραρχία που δεν ανατρέπεται. Τέλος, νομίζω έγινε σαφές ότι υπάρχει μια σχέση ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, όπως φαίνεται από τους μύθους που αναφέρονται στον *Φαίδρο*, κατά την οποία ο κάθε άνθρωπος είναι αφοσιωμένος σε έναν θεό περισσότερο από τους άλλους, αλλά και πως γενικώς για τον Πλάτωνα όλοι οι θεοί είναι καλοί και δίκαιοι, θέτοντας ένα πρότυπο όσον αφορά στην αρετή και τη δικαιοσύνη και έτσι η σχέση ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους χαρακτηρίζεται από την επιθυμία, από την πλευρά των ανθρώπων, να μιμηθούν και να μοιάσουν στους θεούς αναφορικά με αυτές τους τις ιδιότητες. Από την άλλη πλευρά, τέλος, και οι θεοί ποτέ δεν παραλείπουν να ανταμείβουν, είτε όσο είναι εν ζωή είτε μετά θάνατον, αυτούς που επιθυμούν να μοιάσουν σε εκείνους.

Ιδέες

Αναφορικά με τις Ιδέες έχουν τεθεί πολλά ερωτήματα, όπως σε ποιον πρέπει να αποδοθεί η πατρότητά τους και για ποιον λόγο τις χρειάζεται ο Πλάτωνας. Εμείς εδώ δεν θα ασχοληθούμε με

γενικότερους προβληματισμούς αυτού του είδους. Αντιθέτως, εκείνο που θα μας απασχολήσει είναι απλώς το ερώτημα σχετικά με τις ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ θεών και Ιδεών, τις οποίες θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, αλλά και η σχέση τους με την ανθρώπινη ψυχή.

Οι Ιδέες χαρακτηρίζονται με επίθετα που μοιάζουν και παραπέμπουν στους θεούς. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, οι θεοί γενικώς είναι αθάνατοι αλλά και ειδικά μέσα στο πλαίσιο της *Πολιτείας* οι θεοί περιγράφονται με διάφορα άλλα επίθετα: ἀγαθὸς, ἁπλοῦς, κάλλιστος καὶ ἄριστος, ενώ μπορούν επίσης να χαρακτηριστούν και δίκαιοι. Οι ιδιότητες των Ιδεών, από την άλλη, περιγράφονται σε ένα χωρίο του *Φαίδωνα* και, βάσει αυτού, μπορούν να αποδοθούν οι εξής χαρακτηρισμοί στις Ιδέες: μονοειδείς, απομονωμένες, αναλλοίωτες, αόρατες. [80] Παρακάτω στον ίδιο διάλογο εμφανίζονται ουσιαστικοποιημένα τα επίθετα ἀληθὲς, θεῖον και ἀδόξαστον ως ονόματα των Ιδεών. Έτσι, χαρακτηριστικές ιδιότητες των Ιδεών είναι ακόμα η αλήθεια, η θεϊκότητα, και το γεγονός ότι αποτελούν αντικείμενο της γνώσης και όχι της γνώμης. Άλλες ιδιότητές τους είναι ότι δεν έχουν χρώμα, σχήμα, και υλική υπόσταση (ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα. *Φαίδρος*, 247c6-7). Επιπλέον στο *Συμπόσιο* λέγεται ότι η φύση της ομορφιάς την οποία αντικρίζει ξαφνικά όποιος εκπαιδευτεί στα ερωτικά, προχωρώντας προς το τέλος τους, είναι θαυμαστή (ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, 210e4-5). Στη συνέχεια αναφέρεται ότι υπάρχει αιώνια και ούτε γεννιέται ούτε καταστρέφεται, ούτε αυξάνεται ούτε ελαττώνεται (ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, 211a1-2), και τελικά μετά από μια σειρά από αρνητικές δηλώσεις (δηλ. τι δεν ισχύει για αυτό) λέγονται τα εξής: ἀλλ᾽ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν (211b1-5).[81] Οι Ιδέες επομένως υπάρχουν από πάντα και δεν γεννιούνται. Υπάρχουν μόνες τους και με τέτοιο τρόπο ώστε τα αντικείμενα του αισθητού κόσμου που μετέχουν των Ιδεών, ή έστω της Ιδέας του Ωραίου, δεν προκαλούν καμία επίδραση σε αυτές ούτε όταν γεννιούνται ούτε όταν πεθαίνουν.

Είναι μάλλον επιβεβλημένο να γίνει ξεχωριστή αναφορά στην Ιδέα του Αγαθού. Είναι η Ιδέα

---

[80] *Φαίδων* 78d3-79a10: αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; […] Καὶ τὸ μὲν ἀιδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά;

[81] Αλλ᾽ ως κάτι που υπάρχει μόνον του, αυτοτελώς, με τον εαυτό του, ενιαίον εις την μορφήν, αιώνιον, όλα δε τ᾽ άλλα τα ωραία μετέχουν εκείνου κατά τοιούτον τινα τρόπον, ώστε, με την γένεσιν και τον αφανισμόν εκείνων, εκείνο μήτε αύξησιν μήτε ελάττωσιν καμμίαν να υφίσταται μήτε κανέναν άλλον επηρεασμόν.

που πραγματεύεται ο Πλάτωνας μόνο στην *Πολιτεία*, και θα λέγαμε ότι δεσπόζει ανάμεσα στις υπόλοιπες. Πρώτα από όλα θεωρείται ότι η Ιδέα του Αγαθού αποτελεί ουσιαστικά μια πρώτη αρχή, κάτι που δηλώνεται ρητά (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, 511b5-6), και ως εκ τούτου θα πρέπει να θεωρηθεί ως η υψηλότερη θεότητα στην Μεταφυσική του Πλάτωνα, η οποία επιπλέον δίνει στις άλλες Ιδέες την ουσία τους και τις καθιστά καταληπτές.[82] Είναι επίσης το ύψιστο αντικείμενο γνώσης, χάρη στο οποίο γίνονται χρήσιμα και ωφέλιμα τα δίκαια και τα υπόλοιπα που μεταχειριζόμαστε (ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. *Πολ.* 505a2-4). Ωστόσο, ο Σωκράτης αμέσως μετά παραδέχεται επιπροσθέτως ότι την Ιδέα του Αγαθού δεν την γνωρίζουμε αρκετά (οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν. *Πολ.* 505a5-6).[83]

Συμπερασματικά, οι Ιδέες είναι όντα που υπάρχουν αιώνια, χωρίς αρχή και τέλος και δίχως να υπόκεινται ποτέ σε μεταβολές. Σε αυτό δεν διαφέρουν καθόλου από τους θεούς. Και οι Ιδέες επιπλέον αποκαλούνται θεϊκές.[84] Όμως συγκεντρώνουν επιπλέον και πλήθος από άλλα χαρακτηριστικά, που τις διαφοροποιούν από τους θεούς. Αυτές υπάρχουν μόνες τους πέρα από τον φυσικό κόσμο, ανεξάρτητες από τα αντικείμενα του αισθητού κόσμου. Η μορφή τους είναι ενιαία αλλά χωρίς σχήμα και χρώμα. Γενικώς άλλωστε είναι αόρατες. Η Ιδέα του Αγαθού είναι η ανώτερη από όλες τις Ιδέες, άρα ανώτερη από τα πάντα. Καθώς ο Πλάτων, μάλιστα, αναφέρει ότι ο θεός είναι θείος επειδή είναι κοντά στις Ιδέες,[85] γίνεται νομίζω σαφές πόσο ανώτερες ιεραρχικά είναι οι Ιδέες στην οντολογία του φιλοσόφου ώστε κριτήριο τελικά της θεϊκής φύσης να είναι η εγγύτητα στις Ιδέες. Επίσης, χάρη στην Ιδέα του Αγαθού είναι χρήσιμα και ωφέλιμα τα δίκαια και τα υπόλοιπα. Ο Καλλιγάς κάνει τα εξής σχόλια για την Ιδέα του Αγαθού: «Μοιάζει εντελώς απόμακρη στην απόλυτη υπερβατικότητά της ακόμη και από τον κόσμο των νοητών, εφόσον βρίσκεται *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, ενώ παράλληλα δεν παρουσιάζει την παραμικρή ένδειξη κάποιου προσωπικού στοιχείου ή έστω οποιασδήποτε ανταπόκρισης στην ευσέβεια ή στην προσήλωση που κανείς μπορεί να επιδείξει απέναντί της».[86]

Παρόλο που χαρακτηρίζονται αόρατες, το λεξιλόγιο της όρασης που χρησιμοποιεί ο Πλάτων είναι πραγματικά εντυπωσιακό, αν κρίνουμε απλώς και μόνο από την αφθονία τέτοιων εικόνων «θέασης» των Ιδεών από τους ανθρώπους και από το πλήθος των όρων που σχετίζονται με την όραση.

---

[82] Nightingale, A. (2021), σελ. 58-59.
[83] Για την σημασία της Ιδέας του Αγαθού για την κατανόηση των άλλων Ιδεών και την αντίφαση σχετικά με την γνώση της Ιδέας του Αγαθού βλ. Nightingale, A. (2021), σελ. 61-62.
[84] Ibid, σελ. 49-55.
[85] Φαίδρος, 249c5-6: πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.
[86] Καλλιγάς, Π. (2012), σελ. 25.

Θα μπορούσε ίσως ένα ολόκληρο κεφάλαιο της εργασίας μου να αφιερωθεί στον σχολιασμό των χωρίων όπου ο Πλάτων φαίνεται να αντλεί από άλλα λογοτεχνικά είδη και να χρησιμοποιεί τυπικά χαρακτηριστικά για την αφήγηση μιας θεϊκής επιφάνειας για να περιγράψει την στιγμή κατά την οποία ο φιλόσοφος έρχεται σε «επαφή» με κάποια από τις Ιδέες. Αντ' αυτού θα αρκεστώ στο να παραπέμψω στις μελέτες της Nightingale.[87] Ακόμα και οι θεοί περιγράφονται να βλέπουν τις Ιδέες (*Φαίδρος*, 246e4-248c2).

Στις προηγούμενες ενότητες έγινε μια ανάλυση της πρώτης φάσης της εκπαίδευσης, η οποία έχει ως αντικείμενό της τους μύθους των θεών και των ηρώων. Εκείνο που επιχειρήθηκε να αναδειχθεί είναι ότι ο Πλάτων, μέσω του Σωκράτη, ασκεί κριτική στους ποιητές και ότι κίνητρο της κριτικής αυτής υπήρξε η ανάγκη να αποκατασταθεί η εικόνα των θεών και των ηρώων ώστε αυτοί να αποτελέσουν παραδείγματα για την εκπαίδευση και τη διαμόρφωση ενός κατάλληλου χαρακτήρα των φυλάκων. Επιπλέον παρατηρήθηκε ότι στους διαλόγους της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα επανερχόταν το θέμα της ομοίωσης με τον θεό, στον βαθμό που κάτι τέτοιο είναι δυνατό στους ανθρώπους. Ιδιαίτερα στον *Θεαίτητο* γίνεται φανερό ότι στην σκέψη του Πλάτωνα τα κακά δεν μπορούν να βρίσκονται ανάμεσα στους θεούς, άρα αναγκαστικά διαβαίνουν τη θνητή φύση και τον τόπο που περιβάλλει τους ομιλητές. Άρα ο άνθρωπος πρέπει να προσπαθεί και να ξεφύγει από τον φυσικό κόσμο όσο το δυνατόν πιο γρήγορα. Την στιγμή που συνέγραψε τον *Θεαίτητο* φαίνεται ότι ο Πλάτωνας είχε τον θεό στο μυαλό του ως το απόλυτο κριτήριο (παράδειγμα) του δικαίου, και θεωρούσε ότι ο τρόπος για να ξεφύγει κανείς από τον φυσικό κόσμο ήταν να εξομοιωθεί προς τον θεό. Το ίδιο θέμα υπάρχει και στην *Πολιτεία*, αλλά σε αυτό το σημείο θα προσπαθήσουμε τώρα να δείξουμε πως μια ανάλογη σχέση υπάρχει, αυτή τη φορά, ανάμεσα και στους ανθρώπους με τις Ιδέες.

Προκειμένου να αναπτύξω αυτό το επιχείρημα θα σταθώ σε ένα χωρίο της *Πολιτείας*. Στο 500b8-c6 ο Σωκράτης μιλάει στον Αδείμαντο για τον φιλόσοφο που έχει στραμμένο το νου του στις Ιδέες και του εξηγεί ότι αυτός ο άνθρωπος που βλέπει αυτά τα πράγματα ασχολείται με το να τα μιμηθεί και να τους μοιάσει.[88] Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι κάνει έναν διαχωρισμό ανάμεσα στους

---

[87] Nightingale, A. (2021), σελ. 1-44. και Nightingale, A. (2018), σελ. 61-94.

[88] *Πολ.* 500b8-c6: Οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι.

Γιατί, βλέπεις, Αδείμαντε, όποιος αληθινά έχει στραμμένο το λογισμό του στα ουσιαστικά πράγματα δεν ευκαιρεί να γυρίζει και να κοιτάζει κάτω, τις υποθέσεις των ανθρώπων, και μπλέκοντας στις διαμάχες τους να γεμίζει την ψυχή του με φθόνο και έχθρα· απεναντίας, έχοντας το βλέμμα του στραμμένο σε οντότητες μιας αιώνιας και αναλλοίωτης τάξης, οι οποίες ούτε αδικούν ούτε αδικούνται η μία από την άλλη, οντότητες τακτοποιημένες, όλες, σύμφωνα με το λόγο, τις μιμείται και προσπαθεί όσο το δυνατόν περισσότερο να εξομοιώνεται με αυτές.

δύο κόσμους: τον κόσμο των Ιδεών από τη μία και τον κόσμο των ανθρώπων από την άλλη. Το ανθρώπινο επίπεδο προσδιορίζεται τοπικά από το επίρρημα κάτω. Το επίπεδο των Ιδεών δεν προσδιορίζεται με αντίστοιχο τρόπο, αλλά μάλλον εύκολα καταλαβαίνει κανείς την αντίθεση που εννοείται, ώστε οι Ιδέες θα τοποθετούνταν πάνω. Θεωρώ, όμως, ότι σε κάθε περίπτωση η διατύπωση διατηρεί κάποια ομοιότητα με εκείνην του *Θεαίτητου* (ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν, 176a8-b1) τουλάχιστον ως προς την πρόθεση να διαχωριστούν οι δύο κόσμοι, με τον έναν από τους δύο (τον ανθρώπινο) να σκιαγραφείται με ιδιαιτέρως αρνητικό τρόπο. Βλέπουμε άλλωστε ότι, με το να έχει στρέψει την προσοχή του και να μιμείται και να εξομοιώνεται προς τις Ιδέες, δεν υπάρχει για αυτόν χρόνος να κοιτάξει προς τα κάτω και να ασχοληθεί με τις ἀνθρώπων πραγματείας, άρα υπό μία έννοια αυτή η διαδικασία της επικέντρωσης στις Ιδέες και στην μίμησή τους αποτελεί ένα είδος φυγής από τον ανθρώπινο κόσμο. Το όλο αυτό θέμα ολοκληρώνει ο Σωκράτης με την πρόταση με την οποία συμπληρώνει τα εξής: Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται (500d1-2). Δηλαδή, ο φιλόσοφος βέβαια που συναναστρέφεται με το θεϊκό και το κόσμιο, είναι κόσμιος και θεϊκός, όσο είναι δυνατό για τον άνθρωπο. Επομένως, εδώ συναντά κανείς μια πρόταση που θα μπορούσε να υπάρχει σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, όπου δηλαδή το αντικείμενο συζήτησης θα ήταν η ὁμοίωσις θεῷ. Όμως αυτή τη φορά το Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ δεν αναφέρεται στους παραδοσιακούς θεούς, αλλά στις Ιδέες.

Αν όμως οι Ιδέες αντικαθιστούν τους θεούς ως πρότυπα τα οποία πρέπει να μιμείται ο φύλακας ή ο φιλόσοφος βασιλέας, τότε ποια είναι η θέση των θεών τελικά; Σχολιάζοντας το ίδιο χωρίο, ο Sedley βρίσκεται αντιμέτωπος με ένα ανάλογο ερώτημα καθώς παρατηρεί ότι η αξία των θεών και της ομοίωσης με αυτούς φαίνεται να είναι απλώς επικουρική.[89] Ο ίδιος μελετητής αναζητά την απάντηση στον *Τίμαιο*. Όμως ποια είναι η θέση των θεών στην *Πολιτεία*; Όσον αφορά στην εκπαίδευση, πρέπει όντως να θεωρήσουμε ότι οι Ιδέες ήταν τα παραδείγματα, βάσει των οποίων θα διαμορφώνονταν οι νεαροί φύλακες, ως αναπαραστάσεις των Ιδεών. Οι θεοί, στην εκπαίδευση τουλάχιστον, αξιοποιούνται ως τύποι, δηλαδή εκπαιδευτικά μοτίβα, τα οποία συντελούν στην διαμόρφωση των φυλάκων ώστε να αποτελέσουν αυτοί πιστές αναπαραστάσεις των Ιδεών.[90] Ως προς την εκπαίδευση των φυλάκων, λοιπόν, οι θεοί –ή μάλλον οι σωστοί μύθοι για τους θεούς– συναπαρτίζουν αυτό που θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ως το καλούπι, μέσα από το οποίο θα προκύψουν οι όμοιοι με τις Ιδέες φύλακες.

Οντολογικά όμως ο Πλάτων δεν απορρίπτει τους θεούς. Μπορεί όντως να είναι πιο χαμηλά

[89] Sedley, D. (1999), σελ. 315-316.
[90] Για την σχέση προτύπου – καλουπιού – αντιγράφου και την μεταφορική γλώσσα από το πεδίο της γλυπτικής, την οποία δανείζεται ο Πλάτων για να επικοινωνήσει τις ιδέες του βλ. Πετράκη (2023), σελ. 173-196.

στην ιεραρχία σε σχέση με την Ιδέα του Αγαθού, αλλά ο διάλογος κλείνει με τον μύθο του Ηρός.[91] Ο Σωκράτης έχει περιγράψει τις ανταμοιβές που απολαμβάνουν οι δίκαιοι άνθρωποι στο τέλος της ζωής τους, οι οποίες σχετίζονται με διάφορα προνόμια μέσα στην ανθρώπινη κοινωνία όπως αυτό του γάμου και των τιμών με αξιώματα, ενώ οι άδικοι, υποστηρίζει, προπηλακίζονται και μαστιγώνονται (613d). Διηγούμενος ωστόσο τον μύθο του Ηρός (614b2-621b7), ο Σωκράτης εξηγεί ότι οι περισσότερες και σημαντικότερες αμοιβές ή τιμωρίες αντίστοιχα συμβαίνουν μετά θάνατον. Ο Ήρ, ο οποίος για δώδεκα μέρες είναι νεκρός, επανέρχεται στη ζωή τη στιγμή που βρισκόταν ξαπλωμένος πάνω στην πυρά και περιγράφει όσα είδε. Αναφέρεται σε δικαστές που χωρίζουν τις ψυχές σε δίκαιες και άδικες, και βάσει αυτού του διαχωρισμού οι μεν πηγαίνουν στον ουρανό· οι δε κάτω από τη γη. Λέγεται ότι οι άδικες τιμωρούνται και κλαίνε για τα παθήματά τους, ενώ αντίθετα οι δίκαιες διηγούνται την άφατη ομορφιά που είδαν στον ουρανό. Δέκα φορές μεγαλύτερο είναι το τίμημα για κάθε αδίκημα, και δέκα φορές μεγαλύτερη είναι η ανταμοιβή για κάθε ευεργεσία. Περιγράφεται επίσης η άγρια εικόνα τόσο των τιμωρών όσο και της τιμωρίας των άδικων ψυχών. Στη συνέχεια υποστηρίζεται ότι αφού οι ψυχές μείνουν επτά ημέρες στο λιβάδι, την όγδοη ημέρα ξεκινούν μια πορεία και την τέταρτη μέρα της πορείας βλέπουν ένα φως όμοιο με ουράνιο τόξο αλλά πιο λαμπερό και καθαρό, το οποίο διαπερνά όλο τον ουρανό και τη γη. Οι ψυχές καταλήγουν να βρίσκονται μαζί με τις Μοίρες και πρώτα περνούν από την Λάχεση και μία – μία μετά από κλήρο επιλέγουν την ζωή που θα ζήσουν,[92] μαζί και τον δαίμονα που θα τις συνόδευε ως φύλακάς τους. Οι δαίμονες οδηγούν τις ψυχές στην Κλωθώ και μετά στην Άτροπο και, τέλος, περνούν όλοι μαζί από την πεδιάδα της Λήθης. Εκεί κατασκηνώνουν δίπλα στον ποταμό Αμέλητα, μια ποσότητα από το νερό του οποίου είναι αναγκασμένοι να πιουν, και μόλις το κάνουν ξεχνούν τα πάντα. Τα μεσάνυχτα γίνεται σεισμός και ακούγεται βροντή και οι ψυχές ξαφνικά οι ψυχές πετάγονται, όμοιες με πεφταστέρια, η καθεμιά προς την κατεύθυνση που θα ξεκινούσε τη νέα της ζωή. Τότε ο Ηρ, που δεν του είχε επιτραπεί να πιει νερό, γυρίζει με κάποιο τρόπο στο σώμα του τη στιγμή που ήταν ξαπλωμένο πάνω στην πυρά και έτσι σώθηκε αυτός ο μύθος.

Μέσα από αυτήν τη διήγηση μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι υπάρχει λεξιλόγιο που σχετίζεται με τους όρους της απονομής της δικαιοσύνης, καθώς υπάρχουν οι δικαστές και οι τιμωρίες αλλά και οι ανταμοιβές που αναλογούν στην κάθε ψυχή. Επομένως, οι θεοί διατηρούνται ως εγγυητές της δικαιοσύνης όχι μόνο επειδή ανταμείβουν τους ομοίους τους, δηλαδή τους ανθρώπους που προσπαθούν να είναι δίκαιοι και ενάρετοι είτε όσο είναι εν ζωή ή μετά τον θάνατό τους, αλλά επιπλέον

[91] Για τον μύθο του Ηρός και διάφορα από τα ζητήματα που αφορούν σε αυτόν βλ. Halliwell (2007).

[92] Σε αυτό το σημείο (617d2-621b7) γίνεται εισαγωγή και πραγμάτευση του θέματος της μετενσαρκώσεως, μέσα βέβαια σε αυτό το μυθολογικό πλαίσιο. Σύμφωνα με τον μύθο επομένως, ψυχές που ανήκαν σε ανθρώπους μπορούν να επιλέξουν η νέα τους ζωή να είναι κάποιου ζώου, και αντιστρόφως. (καὶ πάσας μείξεις μείγνυσθαι. «Και γίνονταν όλες οι δυνατές αναμίξεις», *Πολ.* 620d4-5). Ο Rohde (1987) θεωρεί βέβαιο ότι ο Πλάτωνας υιοθέτησε από τους Πυθαγόρειους την άποψη ότι οι ψυχές μετενσαρκώνονται σε σώματα ζώων· βλ. σελ. 483, υποσημείωση 40. Επίσης Halliwell (2007), σελ. 447.

διότι φροντίζουν να απονεμηθεί δικαιοσύνη και να τιμωρηθούν μετά θάνατον όσοι αδίκησαν. Οι σκληρές τιμωρίες, από την άλλη πλευρά, μπορεί να φαίνεται πως αναιρούν τους ισχυρισμούς του Σωκράτη ότι οι θεοί είναι υπεύθυνοι μόνο για τα καλά και όχι για τις συμφορές των ανθρώπων. Ωστόσο, επαναλαμβάνεται η φράση θεὸς ἀναίτιος (618e5), την οποία παρόμοια είχε διατυπώσει επίσης στο 379c4: «πολλῶν δὲ ἀναίτιος». Βεβαίως, στον μύθο του Ηρός λέγεται ότι ο θεός δεν φέρει ευθύνη για την ζωή που διαλέγουν οι άνθρωποι, ούτε και για τον τρόπο με τον οποίο επιλέγουν να ζουν την ζωή τους. Αυτό είναι διαφορετικό από την άποψη την οποία υποστηρίζει στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*, ότι δηλαδή οι θεοί δεν ευθύνονται για τις συμφορές των ανθρώπων. Μπορούμε να συμπεράνουμε από τα παραπάνω ότι ο άνθρωπος έχει την ευθύνη να επιδιώξει την αρετή και ότι ο ρόλος του θεού είναι μέσω της τιμωρίας και της επιβράβευσης να φροντίζει πάντοτε ώστε στον κόσμο να υπάρχει τάξη και δικαιοσύνη. Αξίζει ίσως, τέλος, να παρατηρηθεί ότι ο Πλάτων σε αυτό το μυθολογικό πλαίσιο δεν αναφέρει το όνομα κανενός από τους παραδοσιακούς θεούς, αντιθέτως χρησιμοποιεί το ουσιαστικό «θεός» σε ενικό αριθμό.

Παρά ταύτα, θα λέγαμε γενικώς ότι ο Πλάτων έχει αρκετούς λόγους να επιχειρεί να διατηρήσει και να υπερασπιστεί τους θεούς και την παραδοσιακή θρησκεία. Ο πρώτος σχετίζεται με την κατηγορία κατά του Σωκράτη ότι εισήγαγε καινά δαιμόνια. Ο Πλάτων λοιπόν, ιδιαίτερα στους πρώιμους διαλόγους, παρουσιάζει τον Σωκράτη αντίθετα από τις κατηγορίες εκείνες.[93] Ο δεύτερος λόγος είναι ότι πιθανότατα ο ίδιος ο Πλάτωνας πίστευε στους θεούς –αν και μάλλον όχι σε θεούς με ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, αλλά στους θεούς ως ανωτέρων όντων που συνδέονται με την δικαιοσύνη– και εν πάση περιπτώσει φαίνεται πως είχε μέσα του ένα θρησκευτικό αίσθημα. Και ο τρίτος είναι πως αντλεί από τη θρησκεία, τις λατρευτικές πρακτικές και τα μυστήρια, αλλά και από τη μυθολογία σχετικά με τους θεούς.

Έτσι, ο Benitez προσπαθώντας να κατατάξει τον Πλάτωνα σε κάποια από τις δύο ομάδες ανθρώπων που ασχολήθηκαν με τους θεούς και την φύση τους (τους θεολόγους από την μία πλευρά, και τους φυσικούς φιλοσόφους από την άλλη), καταλήγει πως ο Πλάτωνας πρέπει να τοποθετηθεί στη μέση.[94] Ενώ ο Πλάτων μέσα από τα έργα του κάνει πράγματα που κινούνται προς την κατεύθυνση των φυσικών φιλοσόφων, ταυτόχρονα επιθυμεί να διατηρήσει τον μύθο και την θρησκεία. Η εξήγηση που δίνει ο Benitez είναι πως ο Πλάτωνας εκτιμά την αξία του μύθου. Ο Brisson συζητώντας την χρησιμότητα του μύθου στα έργα του Πλάτωνα παρατηρεί την χρήση επιθέτων όπως ωφέλιμος, λυσιτελής, χρήσιμος και καλός με τα οποία χαρακτηρίζεται ο μύθος, και αυτό είναι ενδεικτικό της

[93] Καλλιγάς, Π. (2012), σελ. 17.
[94] Benitez, R. (2016), σελ. 301.

σημασίας που είχε για τον Πλάτωνα η μυθολογική αφήγηση.[95] Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, ο μύθος παρουσιάζει δύο πλεονεκτήματα: πρώτον, αποτελεί το μέσο με το οποίο μεταδίδεται η βασική γνώση την οποία μοιράζονται όλα τα μέλη μιας κοινότητας· δεύτερον, αποτελεί ένα όργανο για την τροποποίηση της συμπεριφοράς του κατώτερου μέρους της ανθρώπινης ψυχής. Ο Brisson συνεχίζει αναφέροντας δύο τύπους περιορισμού ούτως ώστε η συμπεριφορά να συμμορφώνεται με τους κανόνες και τους νόμους: ο πρώτος τύπος ασκείται πάνω στο σώμα μέσω της βίας και ο δεύτερος στην ψυχή μέσω της πειθούς. Όπως κι εμείς παρατηρήσαμε, ο μύθος μπορεί να ρυθμίσει την συμπεριφορά και τον χαρακτήρα του ανθρώπου, καθώς προσφέρει ένα παράδειγμα προς το οποίο η ψυχή εξομοιώνεται μέσω της μίμησης.

Επίλογος

Η *Πολιτεία* του Πλάτωνα είναι ένα έργο που γράφτηκε σε μια περίοδο κατά την οποία οι σοφιστές αμφισβήτησαν τις παραδοσιακές αξίες εκμεταλλευόμενοι το πρόσφορο έδαφος που υπήρχε για αυτούς στην Αθήνα τόσο λόγω των πνευματικών ζυμώσεων όσο και λόγω της δημοκρατίας. Ο Πλάτωνας επιχείρησε γενικώς να υπερασπιστεί τις αξίες που βρίσκονταν υπό αμφισβήτηση από τους σοφιστές που θεωρούσαν πως τα πάντα είναι σχετικά. Ο Πλάτωνας, λοιπόν, σε αυτόν τον διάλογο εξετάζει την δικαιοσύνη. Στα πλαίσια αυτής της εξέτασης ασκεί κριτική, κατά κύριο λόγο, στον Όμηρο εξαιτίας της απεικόνισης των θεών, για την οποία είχε την πεποίθηση ότι δεν ήταν τίποτα άλλο παρά ψεύτικη. Στόχος του είναι να επαναπροσδιορίσει τους θεούς σύμφωνα με αυτά που θεωρεί ο ίδιος ότι είναι αλήθεια για εκείνους, ώστε να χρησιμοποιήσει τους αληθινούς πια μύθους περί θεών και ηρώων και να τους εντάξει στο εκπαιδευτικό του πρόγραμμα. Οι μύθοι εκείνοι που ο Σωκράτης επιτρέπει να λέγονται είναι όσοι υποστηρίζουν ότι οι θεοί είναι καλοί και αναλλοίωτοι, καθώς επίσης και όσοι μπορούν να διδάξουν την ανδρεία, την σωφροσύνη και άλλες παρόμοιες αξίες στους νεαρούς φύλακες, ενώ όσοι μύθοι λένε τα αντίθετα πρέπει να απαγορευτούν. Οπότε οι θεοί αλλά και οι μύθοι συνολικά μπορεί να υποστηριχθεί ότι τροποποιούνται με τέτοιον τρόπο ώστε να συμβαδίζουν με τις Ιδέες. Οι Ιδέες είναι και αυτές, στην ουσία, μεταφυσικά όντα, τα οποία αποτελούν τα απόλυτα παραδείγματα και τα οποία πρέπει να γνωρίσει ο φιλόσοφος, με την ύψιστη Ιδέα να είναι αυτή του Αγαθού. Οι Ιδέες περιγράφονται σε πολλούς από τους διαλόγους της μέσης συγγραφικής περιόδου του Πλάτωνα και τοποθετούνται στην κορυφή της οντολογικής κλίμακας του φιλοσόφου. Θεοί, Ιδέες και άνθρωποι συνυπάρχουν, αν και όχι στον ίδιο κόσμο. Οι Ιδέες δεν είναι προσιτές στους ανθρώπους μέσω των

[95] Brisson, L. (1998), σελ. 116.

αισθήσεων, καθώς δεν ανήκουν σε αυτόν τον κόσμο, τον φυσικό και αισθητό. Σκοπός πάντως των ανθρώπων, ή έστω αυτών που ασχολούνται με την φιλοσοφία, είναι «να δουν» τις Ιδέες. Η εκπαίδευση των πολιτών της ιδανικής πόλης του Σωκράτη είναι προσαρμοσμένη με τέτοιον τρόπο ώστε να εξυπηρετεί αυτόν τον σκοπό. Αλλά και οι θεοί, όταν οι άνθρωποι προσπαθούν να μοιάσουν με αυτούς, φαίνεται πως βοηθούν τους ανθρώπους να δουν και να μοιάσουν με τις Ιδέες. Όλα τα παραπάνω προκύπτουν ως συμπεράσματα της ανάλυσης που επιχειρήθηκε στην παρούσα εργασία.

Πέρα και πριν από όλα αυτά, έγινε αναφορά στην έννοια του ανθρωπομορφισμού, στους ομηρικούς θεούς και τις σχέσεις τους μεταξύ τους αλλά και με τους θνητούς. Υπογραμμίστηκε άλλωστε ότι γενικώς οι προσωπικότητες των θεών, οι πράξεις και οι συμπεριφορές τους αποτέλεσαν πεδίο προβληματισμού όχι μόνο για τον Πλάτωνα αλλά και για άλλους σκεπτόμενους ανθρώπους πριν από αυτόν. Αυτά τα επιμέρους θέματα θεωρήθηκαν χρήσιμα για να πλαισιώσουν την συζήτηση για την κριτική του Πλάτωνα αλλά και για τις σχέσεις των θεών με τις Ιδέες, σύμφωνα με τις απόψεις που εκφράζει ο φιλόσοφος στην *Πολιτεία*. Ανάλογη ερευνητική προσπάθεια αξίζει να αφιερωθεί σε διαλόγους της λεγόμενης «ύστερης» πλατωνικής περιόδου, και ιδιαίτερα στον *Τίμαιο* και τους *Νόμους*, όπου τίθεται εκ νέου το ζήτημα του θείου και των χαρακτηριστικών του, αλλά και η σχέση του με την παραδοσιακή θρησκεία.

Βιβλιογραφία

Allan, W. (2006) “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic” *The Journal of Hellenic Studies* 126, 1-35.

Allen, T.W. (1919) *Homeri Opera*. *Tomus IV*. Οξφόρδη.

_____ (1917) *Homeri Opera. Tomus III.* Οξφόρδη.

Annas, J. (2006) *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Αθήνα.

Benitez, R. (2016) “Plato and the Secularisation of Greek Theology” στο Kindt, J. & Osborne, R. (επιμ.) *Theologies of Ancient Greek Religion*, 301-316.

Brisson, L. (1998) *Plato the Myth Maker.* Chicago, London.

Burkert, W (2005) *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή.* Αθήνα.

_____ (1991) “Homer's Anthropomorphism. Narrative and Ritual” *Studies in the History of Art* 32, 80-91.

Burnet, J. (1900-1901) *Platonis Opera.* Τόμοι 1-2. Οξφόρδη.

Cooper, J. M. (1997) “Introduction” στο Cooper, J. M. (επιμ.) *Plato. Complete Works.* Indianapolis.

Diels, H. & Kranz, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Τόμος 1. Βερολίνο.

Emlyn-Jones, C. & Preddy, W. (2013) *Plato. Republic: Books 1-5*. Cambridge, MA. & London.

Frede, M & Burnyeat, M. (2015) *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. Oxford.

Grube, G. M. A. (1951) “The Gods of Homer” *Phoenix* 5, 62-78.

Guthrie, W. K. C. (1950) *The Greeks and Their Gods*. Λονδίνο.

Halliwell, S. (2007) “The Life-and-Death Journey of the Soul: Myth of Er” στο Ferrari, G. R. F. (επιμ.) *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, 445-473.

Kern, O. (1963) *Die Religion der Griechen.* Τόμος 1. Berlin.

Kirk, G. S. & Raven, J. E. & Schofield, M. (1990) *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*. Αθήνα.

Lesky, A. (2014) *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας.* Θεσσαλονίκη.

Long, A. A. (2006) “Πρώιμη Ελληνική Φιλοσοφία” στο Easterling, P. E. & Knox, B. M. W. (επιμ.)

Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας, 328-344. Αθήνα.

Monro, D. & Allen, T. W (1920) *Homeri Opera. Tomus I.* Οξφόρδη.

_____ (1920) *Homeri Opera. Tomus II.* Οξφόρδη.

Nightingale, A. (2001) *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*, Cambridge.

_____ (2018) "Divine Epiphany and Pious Discourse in Plato's Phaedrus" *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 26.1, 61-94.

Richardson, N. (2005) "Ο Όμηρος και οι αρχαίοι κριτικοί του" στο Ρεγκάκος, Α. (επιμ.) *Ομήρου Ιλιάδα. Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, Τόμος ΣΤ, 118-150. Θεσσαλονίκη.

Rinon, Y. (2006) "Tragic Hephaestus: The Humanized God in the Iliad and in the Odyssey" *Phoenix* 60, 1-20.

Rohde, E. (1987) *Psyche; The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*. Σικάγο.

Schlesinger, A. C. (1932) "The Literary Necessity of Anthropomorphism" *The Classical Journal* 32, 19-26.

Sedley, D. (1999) "The Ideal of Godlikeness" στο Fine, G. (επιμ.) *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul,* 309-328.

Slings, S. R. (2003) *Platonis Respublica*. Οξφόρδη.

Smith, W. (1988) "The Disguises of the Gods in the Iliad" *Numen* 35.2, 161-178.

Smithen, S. & Boyer, P. (1996), "Anthropomorphism and the Evolution of Cognition Author" *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2.4, 717-721.

Solmsen, F. (1942) *Plato's Theology*. Ιθάκη, Νέα Υόρκη.

Taylor, A. E. (1990) *Πλάτων. Ο Άνθρωπος και το Έργο του*. Αθήνα.

Versnel, H. S. (2011), *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology.* Leiden, Boston.

Θεοδωρακόπουλος, Ι. (1980) *Πλάτωνος Θεαίτητος.* Αθήνα.

_____ (1948) Πλάτωνος Φαίδρος. Αθήνα.

Καζαντζάκης, Ν. & Κακριδής, Ι. Θ. (1955) *Ομήρου Ιλιάς*. Αθήνα.

Καλλιγάς, Π. (2012) «Θεός και Θεολογία στο Έργο του Πλάτωνα» στο Ζουμπουλάκης, Σ. (επιμ.) *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων*, 15-27.

Μαρωνίτης, Δ. Ν. (2006) *Ομήρου Οδύσσεια*. Θεσσαλονίκη.

Petraki, Z. (2023) "Plato's Creative imagination: Socrates as an artist in the *Republic*" στον τόμο Xavier Buxton και Emily Clifford (επιμ.), *The Imagination of the Mind in Classical Athens: Forms of Thought*, 173–196. Routledge: Taylor and Francis Group.

_____ (2013) «Ο Ιδιωτικός και Δημόσιος Βίος των Φυλάκων» στο Αθανασάκη, Λ. & Νικολαΐδης, Τ. & Σπαθάρας, Δ. (επιμ.) *Ιδιωτικός Βίος και Δημόσιος Λόγος στην Ελληνική Αρχαιότητα και στον Διαφωτισμό*, 283-320.

_____ (2011) *The Poetics of Philosophical Language: Plato, Poets and Presocratics in the Republic.* Berlin/Boston.

_____ (2009) "«Reflecting (In)justice» in the Republic's Line and Cave", *Classica et Medievalia*, 60, 27-67.

Σκουτερόπουλος, Ν. (2002) *Πλάτων Πολιτεία*. Αθήνα.

Συκουτρής, Ι. (2012) *Πλάτωνος Συμπόσιον*. Αθήνα.

Τσαγγάλης, Χ. (2004) "The Poetics of Sorrow: Thetis' Lament in *Iliad* 18. 52-64" *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 76.1, 9-32.