

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ: «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ,
ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

*Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ
ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΣΤΟΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ*

ΔΡΑΚΟΥΣΗ ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΚΑΛΦΑΣ Β.
ΕΠΙΤΡΟΠΗ: ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ Γ., ΛΕΜΠΙΝΤΕΦ Α.

ΡΕΘΥΜΝΟ 2005

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος.....	2
Α' ΜΕΡΟΣ: Αρχαία Στοά	3
Γενικά στοιχεία για τη Στωική Φιλοσοφία	3
Σύνδεση Στωικισμού με το ιστορικό πλαίσιο της εποχής	5
Στωική κοσμολογία – Στωική Φυσική.....	7
Πρόνοια – Ειμαρμένη – Κακό	14
Πρόνοια.....	16
Ειμαρμένη.....	20
Κακό.....	26
<i>Η Ειμαρμένη ως Αιτιότητα: Ο ρόλος των «εφ'ημιν»</i>	29
Β' ΜΕΡΟΣ: ΠΛΑΤΩΝ – Η Πραγμάτωση του θείου.....	45
<i>Ο Πλάτων και η προγενέστερη παράδοση.....</i>	45
<i>Ο θεός δημιουργεί το σύμπαν</i>	48
Ο πλατωνικός θεός : φύσει προνοητικός.....	54
Το κακό στον κόσμο	58
<i>Η πλατωνική αντίληψη περί ειμαρμένης και ελευθερίας επιλογής</i>	62
Γ' ΜΕΡΟΣ.....	74
Σημεία σύγκλισης και απόκλισης μεταξύ των δύο φιλοσοφικών συστημάτων.	74
Επίλογος.....	78
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	80

Πρόλογος

Το θέμα με το οποίο θ' ασχοληθούμε στην παρούσα εργασία είναι η έννοια της Ειμαρμένης, όπως αυτή παρουσιάζεται από την αρχαία Στοά, και η αναζήτηση πιθανών επιρροών της πλατωνικής παράδοσης γύρω από το θέμα αυτό. Ζητήματα θεολογίας είναι αυτά που θα μας απασχολήσουν περισσότερο. Η επιχειρηματολογία για την ύπαρξη των θεών, τα χαρακτηριστικά που απέδιδαν οι Στωικοί στον θεό, η πρόνοια, το κακό στον κόσμο και η Ειμαρμένη είναι τα ζητήματα με τα οποία θα ασχοληθούμε. Παράλληλα θα δούμε και τις Στωικές αλλά και τις πλατωνικές απόψεις για την κοσμολογία, για το πώς εκθέτουν τη δημιουργία του κόσμου και πώς μπορεί να συσχετιστεί η κοσμολογία και έννοιες όπως ο θεός και η ύπαρξη Ειμαρμένης και πρόνοιας.

Η αναφορά μας σ' αυτά τα ζητήματα δεν θα ακολουθήσει τη χρονολογική σειρά με την οποία εμφανίζονται οι δύο φιλοσοφικές σχολές. Αρχικά θ' αναφερθούμε στον Στωικισμό, και πιο συγκεκριμένα στην αρχαία Στοά, και θα εξετάσουμε τις θέσεις της περί της Ειμαρμένης και των άλλων συναφών μ' αυτήν ζητημάτων. Κατόπιν θα εκθέσουμε την πλατωνική θέση γύρω από τα θέματα αυτά. Θ' ακολουθήσουμε αυτή τη σειρά ώστε να μπορέσουμε, αφού εκθέσουμε τις Στωικές απόψεις, να δείξουμε ποια είναι τα δάνεια, αν υπάρχουν, από την πλατωνική παράδοση. Η εργασία αυτή αποσκοπεί να ερευνησει κατά πόσον οι Στωικοί ήταν αυτοί που θεμελίωσαν την έννοια της Ειμαρμένης και της ελεύθερης βούλησης και κατά πόσον υπήρξαν πρωτοπόροι στις απόψεις τους, ή υπάρχουν και προγενέστεροι φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν μ' αυτό το θέμα. Ήδη από την προ-ομηρική ακόμη εποχή υπάρχουν αναφορές στην Μοίρα και στο κατά πόσον ο άνθρωπος μπορεί να δράσει έξω από αυτή. Μέχρι όμως την εμφάνιση του Στωικισμού οι αναφορές στην Μοίρα είναι λίγες και δευτερεύουσας σημασίας. Οι Στωικοί ήταν αυτοί που καθιέρωσαν τη συζήτηση γύρω από την έννοια της Ειμαρμένης και άνοιξαν τον δρόμο για μια σοβαρή και επίπονη ενασχόληση με το ζήτημα αυτό. Στόχος αυτής της εργασίας θα είναι να δείξει ότι πριν από τους Στωικούς είχε ασχοληθεί και ο Πλάτων με την έννοια της Ειμαρμένης, και μάλιστα κατά τρόπο που οι Στωικοί θα μπορούσαν να είχαν υιοθετήσει.

Α' ΜΕΡΟΣ: Αρχαία Στοά

Γενικά στοιχεία για τη Στωική Φιλοσοφία

Ο Στωικισμός υπήρξε το πιο σημαντικό φιλοσοφικό ρεύμα της Ελληνιστικής εποχής. Η επίδρασή του διήρκεσε πάνω από τέσσερις αιώνες στον Ρωμαϊκό κόσμο. Η απαρχή του Στωικισμού ως φιλοσοφικού ρεύματος βρίσκεται στο 301 π.Χ. με την ίδρυση της σχολής στην Αθήνα από τον Ζήνωνα τον Κιτιέα. Η σχολή ονομάστηκε «Στωική» επειδή ο Ζήνων, ο ιδρυτής της, δίδασκε σε μια στοά στην αγορά της Αθήνας.

Ο Στωικισμός χωρίζεται σε τρεις μεγάλες ιστορικές περιόδους: α) στην αρχαία Στοά, β) στη Μέση Στοά, και γ) στην Ύστερη ή Ρωμαϊκή Στοά. Κύριοι εκπρόσωποι της αρχαίας Στοάς υπήρξαν ο Ζήνων ο Κιτιεύς, ο Κλεάνθης από την Άσσο και ο Χρύσιππος από τη Σόλωνα. Ο ιδρυτής της σχολής ο Ζήνων (333/2 – 262 π.Χ.) έφτασε στην Αθήνα σε μια περίοδο όπου το φιλοσοφικό σκηνικό διαμόρφωναν ποικίλες επιδράσεις. Η επιρροή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη συνεχίζονταν από τους διαδόχους τους, ενώ χαρακτηριστικό της περιόδου ήταν η εμφάνιση των Κυνικών, οι οποίοι είχαν δεχτεί επιδράσεις από τη Σωκρατική ηθική. Ο Ζήνων φτάνοντας στην Αθήνα ήρθε σε επαφή τόσο με τον Κυνισμό όσο και με τη Σωκρατική διδασκαλία. Δεν έμεινε όμως ανεπηρέαστος και από την τάση της σύγχρονης του φιλοσοφίας που αναβίωνε τις αρχές της Προσωκρατικής διδασκαλίας (ο Ζήνων φαίνεται να ακολούθησε τα βήματα του Ηράκλειτου σχετικά με την κυκλική κοσμολογία αλλά και τον ρόλο του πυρός). Ο Ζήνων θέλησε να οικοδομήσει ένα φιλοσοφικό σύστημα όπου η ύλη και το πνεύμα αποτελούν ένα και το αυτό (αντίθετα από τον πλατωνικό και αριστοτελικό δυϊσμό ύλης – πνεύματος), και όπου η ηθική στηρίζεται στον λόγο και όχι στην ηδονή (σε αντίθεση προς τους Επικούρειους, τους μεγάλους αντίπαλους των Στωικών).

Διάδοχος του Ζήνωνα υπήρξε ο Κλεάνθης από την Άσσο της Τροίας (342 – 232 π.Χ.), ο οποίος διατήρησε σε γενικές γραμμές τα βασικά δόγματα του Ζήνωνα, αλλά έδωσε μεγαλύτερη βαρύτητα στη θεολογία. Θεωρείται ο πιο ευσεβής και με το πιο έντονο θρησκευτικό αίσθημα εκπρόσωπος της Στοάς. Η τρίτη μετά το Ζήνωνα μεγάλη μορφή της σχολής υπήρξε ο Χρύσιππος από τη Σόλωνα (277 – 204 π.Χ.). Ο Χρύσιππος

διαδέχθηκε τον Κλεάνθη το 232 π.Χ.. Ο Χρύσιππος έγραψε αναλυτικά και σε πολλούς τόμους γύρω από όλα τα θέματα που απασχολούσαν τον Στωικισμό. Κύριος σκοπός του ήταν να διορθώσει κάποια σημεία της Στωικής διδασκαλίας, να τα εξομαλύνει και να υπερασπιστεί τον Στωικισμό έναντι των επιθέσεων που δεχόταν από τις αντίπαλες σχολές.

Η μέση Στοά είχε τη δική της συμβολή στην διδασκαλία των Στωικών θέσεων. Κύριοι εκπρόσωποι της υπήρξαν ο Παναίτιος ο Ρόδιος (185/80 – 110/00 π.Χ.) και ο Ποσειδώνιος ο Απαμεύς (140/30 – 59/40). Ο Παναίτιος ήταν ο πρώτος που εισήγαγε τον Στωικισμό στη Ρώμη, καθώς υπήρξε ηγετικό μέλος ενός κύκλου σημαντικών διανοουμένων, πολιτικών και συγγραφέων κατά την παραμονή του εκεί. Ο Παναίτιος δεν υπήρξε και από τους πιο ορθόδοξους Στωικούς και επέφερε κάποιες αλλαγές σε βασικά δόγματα της σχολής.

Η δεύτερη μεγάλη προσωπικότητα της Μέσης Στοάς, ο Ποσειδώνιος, είναι ένας από τους πιο ενδιαφέροντες φιλοσόφους της εποχής του καθώς είχε ένα μεγάλο εύρος γνώσεων. Εκτός από τη λογική, τη φυσική και την ηθική (τους τρεις κλάδους δηλαδή της φιλοσοφίας σύμφωνα με τη Στωική διαίρεση) ο Ποσειδώνιος είχε μελετήσει μαθηματικά, γεωγραφία, ιστορία και εθνογραφία. Ο Ποσειδώνιος υιοθέτησε μη Στωικά δόγματα και σε πολλές περιπτώσεις δεν ακολουθεί τον ορθόδοξο Στωικισμό. Ο λόγος που και οι δύο βασικοί εκπρόσωποι της Μέσης Στοάς παρεκκλίνουν από τον ορθόδοξο Στωικισμό είναι εξαιτίας της επιρροής που είχαν δεχθεί από την πλατωνική παράδοση και εξαιτίας της προσπάθειάς τους να ενσωματώσουν στοιχεία της πλατωνικής παράδοσης στη Στωική φιλοσοφία.

Η Ρωμαϊκή Στοά είναι το τρίτο και τελευταίο στάδιο της Στοάς. Η τελευταία αυτή περίοδος της σχολής σηματοδοτεί μια σημαντική αλλαγή στη σχολή με τρόπο διττό. Καταρχήν κανένας από τους Ρωμαίους Στωικούς δεν υπήρξε επίσημη κεφαλή της σχολής. Διατυπώνουν τις αρχές τους για παιδαγωγικούς σκοπούς ενώ κανείς δεν απαντά σε αντίπαλες σχολές. Κατά δεύτερον, οι Ρωμαίοι Στωικοί δείχνουν ένα αποκλειστικό ενδιαφέρον στην ηθική.

Ο Σενέκας (4 π.Χ. – 65 μ.Χ.) υπήρξε από τους πρώτους Ρωμαίους Στωικούς και ο μοναδικός που έγραψε στα λατινικά. Ο Επίκτητος (50 – 130 μ.Χ.) έδωσε ιδιαίτερο βάρος στην ηθική ελευθερία. Ο τελευταίος εκπρόσωπος της σχολής υπήρξε ο Μάρκος

Αυρήλιος (121 – 180 μ.Χ.). Τα έργα του δεν προορίζονταν για αναγνώστες αλλά για τον ίδιο και, όπως και των άλλων εκπροσώπων της Ύστερης Στοάς, σώζονται ακέραια, σε αντίθεση προς τα έργα των εκπροσώπων της αρχαίας και μέσης περιόδου της σχολής¹. Είναι γνωστό ότι ο Στωικισμός ως φιλοσοφικό ρεύμα επέζησε και τον επόμενο αιώνα αλλά χωρίς να υπάρχει πια μια οργανωμένη φιλοσοφική σχολή με επίσημους διδασκάλους και μαθητές.

Σύνδεση Στωικισμού με το ιστορικό πλαίσιο της εποχής

Πολλές προσπάθειες έχουν γίνει, για να εξηγήσουν την εμφάνιση του Στωικισμού ως αποτέλεσμα των ιστορικών περιστάσεων του 4^{ου} αι. π.Χ. και κυρίως λόγω της κατάρρευσης της ελληνικής πόλης-κράτους και της εμφάνισης της Μακεδονικής αυτοκρατορίας. Όταν η πόλη² με την εμφάνιση και κυριαρχία του μακεδονικού στοιχείου αλλοτριώθηκε και έχασε τα συνεκτικά στοιχεία της, επηρεάστηκε τόσο η πολιτική όσο και η κοινωνική ζωή. Αυτές οι αλλαγές δεν μπορούσαν ν' αφήσουν ανεπηρέαστη τη φιλοσοφία, η οποία έγινε αποδέκτης των συνεπειών της καταστροφής της πόλης – κράτους από τους Μακεδόνες.

Όταν λοιπόν ο Ζήνων ήρθε στην Αθήνα γύρω στον 4^ο αι. π.Χ., δεν υπήρχε η αίγλη και η ευημερία της Αθήνας του Περικλή³. Δύο ήταν οι παράγοντες που είχαν συμβάλλει σ' αυτήν την παρακμή: 1) Πρώτον, οι σοφιστές οι οποίοι με τη διδασκαλία τους και με τον τρόπο ζωής τους έθεταν υπό αμφισβήτηση τους παραδεδομένους ηθικούς νόμους. Κατά την άποψή τους οι ηθικοί νόμοι πρέπει να προσαρμόζονται ανάλογα με την κατάσταση και να εξυπηρετούν τα συμφέροντα του ανθρώπου, ο οποίος είναι το μέτρο

¹ Για τα ιστορικά – εισαγωγικά στοιχεία για τους Στωικούς βλ. Colish, Marcia, *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages : I. Stoicism in Classical Antiquity*, E.J. Brill, Leiden, 1985 σσ 7 – 21 καθώς και Inwood, Brad, “Stoicism” στο David, Furley, *Routledge History of Philosophy vol. II : From Aristotle to Augustine*, Routledge, London and New York, 1999, σσ 222 – 224

² Για το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο έδρασαν οι Στωικοί βλ. Τσάτσου, Κωνσταντίνου, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Δίφρος, Αθήνα, 1962 σσ 276 – 277

³ Βλ. Ιωαννίδου, Βασιλείου Χ., *Απόστολος Παύλος και Στωικοί φιλόσοφοι-αι ιδέαι αυτων περι θείου προορισμού και περι ανθρώπινης ελευθερίας*, Βιβλιοπωλείον «Αλεξίου και Πικοπούλου», Θεσσαλονίκη, 1934 σσ 17 – 19.

και το κριτήριο για όλα τα πράγματα. 2) Δεύτερον, η παρακμή της κλασικής εποχής οφείλεται κυρίως στη στέρηση της πολιτικής ελευθερίας με την επικράτηση της Μακεδονικής ηγεμονίας και κατόπιν της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Ο κλασικός πολιτισμός των αρχαίων Ελλήνων ήταν συνυφασμένος με την πολιτική ελευθερία των πόλεών τους. Έτσι από τη στιγμή που δεν υπήρχε πια αυτή η ελευθερία στις πόλεις, έπαψε να υπάρχει και το ενδιαφέρον για τα κοινά και ο ατομικισμός έκανε την εμφάνισή του. Και η πνευματική ζωή έγινε αποδέκτης των αποτελεσμάτων της απώλειας της πολιτικής ελευθερίας. Η τολμηρή έρευνα, η συστηματικότητα, η ορθολογική σκέψη και η αισιόδοξη ενατένιση της ζωής παύουν να υπάρχουν. Αν και από τους διαδόχους του Μ. Αλεξάνδρου και μετά παρατηρείται μεγάλη εξάπλωση των ελληνικών γραμμάτων και του ελληνικού πολιτισμού, ωστόσο αυτό έγινε σε βάρος της πνευματικής άνθισης και της διεύρυνσης της σκέψης. Γιατί μπορεί ο ελληνικός πολιτισμός να διαδόθηκε σε όλο τον τότε γνωστό κόσμο, αλλά δεν βρίσκουμε στα έργα αυτά την κριτική σκέψη και την πρωτοτυπία των έργων των κλασικών χρόνων.

Παράλληλα προς την πνευματική παρακμή και η ηθική ζωή του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου δεν μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη. Κατά τη διάρκεια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας είχαν καταλυθεί όλοι οι ηθικοί κανόνες. Η συνεχής εναλλαγή αυτοκρατόρων, οι συμφορές των πολέμων και η γενικότερη ρευστότητα που επικρατούσε είχαν δημιουργήσει στους ανθρώπους φόβους για την τύχη και τη ζωή τους.

Μια τέτοια πραγματικότητα είχαν ν' αντιμετωπίσουν οι Στωικοί φιλόσοφοι. Γι' αυτό και η διδασκαλία τους έκανε λόγο για τις αρχές της απάθειας και της πίστης ότι στον κόσμο κυριαρχεί η λογική τάξη, και η αγαθή και προνοητική Ειμαρμένη. Διακήρυτταν ότι μέσα από τη δύναμη της θέλησης οι άνθρωποι ελευθερώνονται, τόσο από τις εξωτερικές επιδράσεις, όσο και από τα εσωτερικά πάθη. Η πρακτική αυτή αφορούσε την αταραξία της ψυχής. Τόσο οι Στωικοί, όσο και οι Επικούρειοι και οι Σκεπτικοί συνιστούσαν πλήρη αδιαφορία για τα εξωτερικά γεγονότα της δημόσιας και ιδιωτικής ζωής και αποκλειστική συγκέντρωση στον εσωτερικό κόσμο του ατόμου. Για να επιβιώσει το άτομο δεν είχε άλλη διέξοδο παρά να στηριχθεί στον εαυτό του. Η ιδέα της ολοκλήρωσης και της ευδαιμονίας του ατόμου μέσα από την πολιτεία ανήκε στο παρελθόν.

Στωική κοσμολογία – Στωική Φυσική

Ο Ζήνων, ο ιδρυτής της Στοάς, ερχόμενος στην Αθήνα και πριν ξεκινήσει την διδασκαλία του στην Στοά, δέχτηκε τις επιδράσεις του Ξενοκράτη και άλλων μελών της Ακαδημίας καθώς και των Κυνικών. Ο Ζήνων μετά την επαφή του με τον Ξενοκράτη διαίρεσε την φιλοσοφία σε τρία μέρη: στη λογική, στη φυσική και την ηθική. Όσον αφορά τη φυσική οι Στωικοί φαίνεται να έχουν επηρεαστεί από την ευρύτερη παράδοση της ελληνικής φιλοσοφικής κοσμολογίας. Ο πλατωνικός *Τίμαιος* φαίνεται να υπήρξε μια από τις κύριες πηγές επιρροής τους (εκείνη την εποχή ο *Τίμαιος* ήταν ένα από τα δημοφιλέστερα αναγνώσματα στους φιλοσοφικούς κύκλους όπως καταμαρτυρούν διάφορες πηγές) με την αναφορά του σ' έναν θεό – Δημιουργό και στην τελεολογική περιγραφή του φυσικού κόσμου. Αλλά και οι Προσωκρατικοί φαίνεται ότι είχαν επηρεάσει τους Στωικούς και κυρίως ο Ηράκλειτος, ο οποίος είχε υποστηρίξει τον κεντρικό ρόλο του πυρός στη φυσική εξήγηση του κόσμου. Η επιλογή των τεσσάρων μορφών της ύλης (γή, αέρας, φωτιά, νερό) πρέπει να είναι αποτέλεσμα πλατωνικής ή αριστοτελικής επιρροής, ενώ η θεωρία του κοσμικού κύκλου πρέπει να είναι πυθαγόρειας προέλευσης.

Η κοσμολογία των Στωικών κάνει λόγο για έναν κόσμο σφαιρικό και πεπερασμένο που έχει ως κέντρο του τη γή. Κενό δεν υπάρχει μέσα στον κόσμο⁴ αλλά δέχονταν την ύπαρξη του κενού έξω από τον κόσμο. Η ύπαρξη του εξω-κοσμικού κενού εξάλλου εξυπηρετούσε και την άποψη τους ότι ο κόσμος έχει αρχή και τέλος. Για την Στωική κοσμολογία ο κόσμος ήταν δημιούργημα της δραστηριότητας του Δία και κάποια στιγμή θα καταστρεφόταν από το ίδιο υλικό από το οποίο είχε γεννηθεί, από το πύρ (μέσω της εκπύρωσης). Το εξω-κοσμικό κενό σύμφωνα με την άποψη αυτή θ'αποτελούσε τον κενό χώρο όπου θα συντελούνταν η καταστροφή του κόσμου μέσω της εκπύρωσης.

Στη θεωρία των Στωικών για το πώς δημιουργήθηκε ο κόσμος, ο Δίας παίζει τον ρόλο του Θεού – Τεχνίτη. Το πύρ είναι το πρώτο υλικό στην πιο καθαρή μορφή του και ταυτίζεται με τον Θεό – Δία. Η πρώτη δραστηριότητα του Δία ξεκινώντας την διαδικασία

⁴ Η κοσμολογία των Στωικών διέφερε από την κοσμολογία των Επικούρειων και Ατομικών. Για τους Στωικούς ο κόσμος δεν ήταν αποτέλεσμα τυχαίας ένωσης των ατόμων αλλά αποτέλεσμα θεϊκής και προνοητικής δραστηριότητας. Η αποδοχή της ύπαρξης εξω-κοσμικού κενού δεν ήταν μερική αποδοχή της Ατομικής θεωρίας αλλά πιθανότατα αποτέλεσμα Αριστοτελικής επίδρασης. βλ. Brad, Inwood, *ο.π.* 1, σ235

δημιουργίας του κόσμου είναι η γέννηση των τεσσάρων στοιχείων. Ο Δίας ξεκινώντας ως πυρ δημιουργεί τα τέσσερα στοιχεία εκ των οποίων το ένα είναι το πυρ. Δηλαδή, το πυρ έχει στη Στωική κοσμολογία έναν ρόλο διττό. Είναι η θεμελιακή κοσμική δύναμη (*πυρ τεχνικόν*) από τη μία και από την άλλη είναι στοιχείο γεννητό⁵ (*πυρ άτεχνον*). Αυτός ο διττός ρόλος του πυρός δείχνει ότι οι θείες δυνάμεις ενυπάρχουν στον κόσμο. Η παρουσία και η δύναμη του θείου στον φυσικό κόσμο εκδηλώνεται με πολλούς τρόπους.

Μια από τις εκδηλώσεις της θεϊκής παρουσίας στον κόσμο είναι ο τρόπος με τον οποίο σχηματίζονται τα στοιχεία. Για τους Στωικούς⁶ ο κόσμος είναι συνδυασμός δύο άφθαρτων και σωματικών αρχών, της ύλης και του θεού. Στην Στωική περιγραφή του φυσικού κόσμου οι δύο αυτές αρχές είναι αδιάκριτες⁷. Ο Στωικός θεός για να είναι ενυπάρχων στον κόσμο και να μπορεί να επιδρά στην ύλη (*άποιον* ουσία όπως την ονομάζει ο Ζήνων)⁸ πρέπει να είναι σωματικός. Για τους Στωικούς μόνο τα σώματα υπάρχουν, καθώς μόνο τα σώματα έχουν την ικανότητα να ενεργούν αλλά και να πάσχουν. Έτσι ο ενυπάρχων θεός προσδιοριζόμενος να ενεργεί από την φύση του, δρα πάνω στην ύλη που είναι προορισμένη να δέχεται αυτήν την ενέργεια. Ο θεός όμως ποτέ δεν ταυτίζεται με την μορφή της ύλης (π.χ. χρώμα, σχήμα) αλλά διαποτίζει την ύλη ως έλλογος δημιουργός αυτής της μορφής⁹.

Αυτή η θέση των Στωικών ότι ο θεός, το *τεχνικόν πυρ*, είναι η ενεργητική αρχή που διεισδύει στον κόσμο και τον δομεί, δίνει μια αιτιακή εξήγηση για το πώς

⁵ Σ' αυτή τη Στωική θέση είναι εμφανής η επιρροή του Ηράκλειτου.

⁶ Βλ. Sedley, David, «Hellenistic physics and metaphysics» στο Keimpe, Algra, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap, Schofield, Malcolm, *The Cambridge history of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, σσ 384 - 387

⁷ «*αιτίασαιτο δ' άν τις εύλόγως αύτων ένταύθα του λόγου γενόμενος και το δύο αρχάς των πάντων λέγοντας είναι ύλην τε και θεόν, ών τον μέν ποιούντα είναι την δέ πάσχουσαν, μεμίχθαι τή ύλη λέγειν τον θεόν, δια πάσης αύτης διήκοντα και σχηματίζοντα αύτήν, και μορφούντα και κοσμοποιούντα τούτω τώ τρόπω.*» (SVF II, 310)

⁸ «*δι' ών δέ ως νοϋς, ως δια του ήγεμονικου. ούτω δη και τον όλον κόσμον ζώον όντα και έμψυχον και λογικόν, έχειν ήγεμονικόν μέν τον αίθέρα, καθά φησιν Άντίπατρος ό Τύριος έν τώ όγδόω Περι κόσμου. Χρύσιππος δ' έν τώ πρώτω Περι προνοίας και Ποσειδώνιος έν τώ Περι θεών τον ούρανόν φασι το ήγεμονικόν του κόσμου, Κλεάνθης δέ τον ήλιον. ό μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερονάλιν το καθαρώτατον του αίθέρος έν ταύτῳ, ό και πρώτων θεόν λέγουσιν αίσθητικώς ώσπερ κεχωρηκένας δια των έν άέρι και δια των ζώων άπάντων και φυτών· δια δέ τής γής αύτης καθ' έξιν.*» SVF II, 300

⁹ Σύμφωνα με την άποψη κάποιων σχολιαστών πίσω από την Στωική αυτή θέση βρίσκεται η επίδραση του Πλάτωνα και μάλιστα το έργο του *Τίμαιος*. Στον *Τίμαιο* ο Πλάτων θέτει δύο «αρχές»: α) την ύλη και β) μια κινητική αιτία που τη συνδέει με την δύναμη του θεού. Η ύλη εδώ αναφέρεται στην Υποδοχή. Η ταύτιση του θεού με μια ενυπάρχουσα αιτιακή αρχή φαίνεται περιεργος τρόπος ανάγνωσης του *Τίμαιου*. Ίσως είχαν στο μυαλό τους όχι τον θεό- Δημιουργό του *Τίμαιου* αλλά την Ψυχή του κόσμου, που όπως λέγεται στο 34b ότι εκτείνεται μέσα στον κόσμο και τον διαμορφώνει ως σύνολο. (βλ. Sedley, ο.π 6,σ 385)

δημιουργείται ο κόσμος και για τη σχέση θεού – κόσμου. Η θέση αυτή εξελίσσεται και η ενεργητική αρχή δεν είναι μόνο *πυρ τεχνικόν* αλλά είναι και πνεύμα. Το πνεύμα συντίθεται από πυρ και αέρα μαζί (SVF II, 786). Το πνεύμα είναι ο βασικός τρόπος με τον οποίο ο θεός διαπερνούσε τον φυσικό κόσμο και ήταν υπεύθυνο για μια σειρά από φαινόμενα, από τη συνοχή του ίδιου του κόσμου μέχρι τη φύση της ανθρώπινης ψυχής. Το πνεύμα είναι παρόν παντού μέσα στο φυσικό κόσμο και είναι αυτό που δίνει στα φυσικά αντικείμενα την εσωτερική τους συνοχή και τις βασικές φυσικές τους ιδιότητες. Στην αδρανή ύλη (π.χ. πέτρες) το πνεύμα ήταν παρόν ως έξις, στα φυτά ως φύσις, στα ζώα ως ψυχή, και στα έλλογα ζώα (άνθρωπος) ,ως λόγος.

Το πνεύμα είναι η ενεργητική αρχή, η οργανωτική δύναμη του Δία που διεισδύει στον κόσμο και τον συνέχει ως όλο. Ο κόσμος αντιμετωπίζεται λοιπόν από τους Στωικούς ως έμβιο ον, έμψυχο και έλλογο (D.L VII 142), αλλά δεν είναι αθάνατος. Και εδώ εγείρεται το ερώτημα γιατί οι Στωικοί υιοθέτησαν αυτήν την θεωρία καταστροφής του κόσμου μέσω της εκπύρωσης και της αναγέννησής του. Απάντηση από τα κείμενα δεν βρίσκουμε αλλά μπορούμε να εντάξουμε αυτήν την άποψή τους στο πώς αντιλαμβάνονταν την δημιουργία του κόσμου και την δράση του θεού μέσα σ' αυτόν. Γι' αυτό θα πρέπει να δούμε πως όριζαν οι Στωικοί τον θεό και ποια χαρακτηριστικά του απέδιδαν.¹⁰

Για τους Στωικούς η θεολογία ήταν μέρος της φυσικής φιλοσοφίας τους. Η θεολογία τους δεν αφορούσε την κοσμική διαδικασία αλλά την ύπαρξη και την φύση της θεϊκής αρχής του κόσμου, την στάση των ανθρώπων προς τους θεούς (δηλαδή την ευσέβεια ή την ασέβεια των ανθρώπων προς τους θεούς), ζητήματα τελετουργίας καθώς και ζητήματα γνώσης της πρόνοιας του θεού μέσω των χρησμών και της μαντικής.

Η Στωική θεολογία¹¹ ενσωματώνεται στο πλαίσιο της φυσικής φιλοσοφίας, καθώς η αντίληψη του θεού ως υπεράνθρώπου, ως αιώνιας δύναμης είναι κατάλληλη για να χρησιμοποιηθεί ως εξήγηση σ' ένα κοσμολογικό πλαίσιο. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι η φυσική θεολογία αντιμετωπίζεται ως μέρος μιας προσπάθειας για να εξηγηθεί ο κόσμος και τα φυσικά φαινόμενα. Οι Στωικοί βέβαια δεν ήταν οι πρώτοι που

¹⁰ Στον ορισμό του Στωικού θεού υπάρχουν πλατωνικές επιρροές, κυρίως από τον *Τίμαιο*.

¹¹ Βλ. Για την διαμόρφωση της ελληνικής φυσικής θεολογίας και την εξήγηση της βάσει της έννοιας της αρχής βλ. Gerson, L.P., *God and Greek philosophy : Studies in the early history of natural theology*, Routledge, London and New York, 1990 σ. 3 – 14

προσέγγισαν ζητήματα θεολογικά από φιλοσοφική σκοπιά. Στην Μίλητο φαίνεται να εντοπίζεται η σύνδεσή της φυσικής θεολογίας με την επιστήμη. Η σύνδεση αυτή αφορά τη χρήση της έννοιας του θεού ως εξηγητικής οντότητας.

Για να μπορέσουμε να μιλήσουμε για την ελληνική φυσική θεολογία είναι απαραίτητο να εισάγουμε την έννοια της αρχής. Οι Έλληνες φιλόσοφοι συχνά αλλά όχι πάντα ταυτίζουν την αρχή του κόσμου που αναζητούν με τον θεό. Βασικό χαρακτηριστικό της αρχής μέσα στο θεολογικό πλαίσιο είναι ότι πρέπει να είναι διαφορετική από αυτό το μέρος το οποίο εξηγεί. Η αρχή πρέπει να είναι αιτία και πρέπει να είναι κάτι του οποίου η ύπαρξη δεν χρειάζεται εξήγηση. Όποια και αν είναι η φύση της αρχής δεν μπορεί να είναι κάτι που δεν υπάρχει. Πρέπει η αρχή να είναι αναγκαία υπαρκτή. Καθώς εκείνο που εξηγεί τέλεια αυτό που θα γίνει πρέπει να υπάρχει.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο της αναζήτησης μιας αιτιακής αρχής που θα εξηγεί την ύπαρξη και τη φύση του κόσμου, οι Ίωνες φιλόσοφοι προίκισαν τις φυσικές αρχές που διέπουν αυτόν τον κόσμο με χαρακτηριστικά που ανήκουν παραδοσιακά στο θείο, δηλαδή ζωή, αιωνιότητα, δύναμη (κοσμολογική προσέγγιση της φύσης του θεού)¹². Άλλοι φιλόσοφοι επικεντρώθηκαν στην ίδια την φύση του θεού προσπαθώντας να καθορίσουν τη φύση αυτή με φιλοσοφικά επιχειρήματα και να δείξουν ότι από κάποια σκοπιά ο παραδοσιακός μύθος και η θρησκεία ήταν σε λάθος δρόμο (θεολογική προσέγγιση). Ο Ξενοφάνης ήταν ένας από αυτούς τους φιλοσόφους που ήταν αντίθετος με την απόδοση ανθρωπομορφικών στοιχείων στους θεούς ενώ από την άλλη προσπαθούσε να εξετάσει τι είδους χαρακτηριστικά ταιριάζει ν' αποδοθούν σ' ένα θεϊκό ον. Η κοσμολογική και η θεολογική προσέγγιση συνυπάρχουν στο έργο του Πλάτωνα. Η πρώτη είναι κυρίαρχη στη συζήτηση για τους ορατούς και γεννητούς κοσμικούς θεούς ενώ η δεύτερη στην *Πολιτεία* (377b – 383c) όπου ο θεός λέγεται ότι είναι αγαθός, απλός, αμετάβλητος και δεν εξαπατά. Ενώ σύμφωνα με μια τρίτη προσέγγιση της φύσης του θεού, ο θεός βρίσκεται παντού, στα φυσικά φαινόμενα που προκαλούν το φόβο, στις χρήσιμες ανακαλύψεις του ανθρώπου.

Η Στωική θεολογία αποτελεί απαύγασμα και των τριών αυτών προσεγγίσεων της θεολογίας. Η κοσμολογική προσέγγιση βρίσκεται στις αποδείξεις για την ύπαρξη του

¹² Βλ. Algra, Keimpe, «Stoic Theology», στο Brad, Inwood., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, σσ 153 - 158

θεού και στην αναφορά ότι ο κόσμος είναι έμψυχος και λογικός. Η θεολογική άποψη ξεκίνησε από μια ιδέα του θεού ανεξάρτητη από εμπειρικές ή κοσμολογικές θεωρήσεις, ενώ και οι Στωικοί από τον Χρύσιππο και μετά είχαν ως σημείο αφετηρίας την πρόληψη του θεού (δηλαδή το πώς σχηματιζόταν η έννοια του θεού στον νού του ανθρώπου). Η πρόληψις, του θεού κατά την άποψή τους σχηματιζόταν στο μυαλό των ανθρώπων βάση μιας επαναλαμβανόμενης εμπειρίας του κόσμου και της δομής του. Για τους Στωικούς η πρόληψις του θεού δεν αφορούσε μόνο την αιωνιότητα και την αφθαρσία του αλλά και την προνοητική φύση του. Όσον αφορά την τρίτη προσέγγιση ο λόγος που κάποιοι Στωικοί την υιοθετούσαν ήταν επειδή έδειχνε κατά κάποιο τρόπο πως ο άνθρωπος ανέπτυξε αρχικά την πρόληψη του θεού.

Η θεολογία της Ελληνιστικής περιόδου και επομένως και η Στωική θεολογία ασχολείται με τέσσερα βασικά ζητήματα: 1) με την απόδειξη της ύπαρξης του θεού, 2) με τη φύση του θεού, 3) με την απόδειξη ότι ο κόσμος διοικείται από τον θεό, και 4) με την απόδειξη ότι ο θεός προνοεί, ότι φροντίζει για τον άνθρωπο και για τον κόσμο. Τα τέσσερα αυτά ζητήματα φαίνεται να είναι αλληλένδετα για τους Στωικούς. Έτσι πολλές φορές οι αποδείξεις για την ύπαρξη του θεού αφορούν και τη φύση του θεού. Γεγονός που εξηγεί γιατί κάποιες αποδείξεις για την θεϊκή ύπαρξη αποδεικνύουν ότι ο κόσμος είναι ένα έμβιο ον με λογική τάξη. Από την άλλη στα επιχειρήματα περί μαντικής το ερώτημα για τη θεία ύπαρξη και για την πρόνοιά της φαίνεται να είναι ταυτόσημα. Η ύπαρξη της μαντικής δηλαδή χρησιμοποιείται και ως απόδειξη της πρόνοιας των θεών. Αλλά και η έννοια της πρόληψης του θεού συνδέεται με αποδείξεις για την ύπαρξή του.

Ο Κικέρων¹³ αναφέρει ότι ο Κλεάνθης είχε κάνει λόγο για τέσσερις αιτιακούς παράγοντες βάσει των οποίων σχηματίζεται η έννοια του θεού στο μυαλό των ανθρώπων. Οι παράγοντες αυτοί είναι: 1) η πρόγνωση των μελλοντικών γεγονότων, 2) το πλήθος των ωφελειών που η φύση μας χαρίζει, 3) ο φόβος και ο θαυμασμός που μας προκαλούν τα φυσικά φαινόμενα, και 4) η ομοιόμορφη κίνηση του ουρανού.

Τώρα όσον αφορά τα επιχειρήματα για το ζήτημα της ύπαρξης του θεού αυτά φαίνεται από τις σωζόμενες πηγές ότι είναι πολλά και ποικίλουν. Εδώ θα κάνουμε μια γενική μόνο αναφορά στα είδη των επιχειρημάτων που αφορούν την θεία ύπαρξη¹⁴. Έτσι

¹³ Πρόκειται για αναφορά στο έργο του *Natura Deorum*, Βιβλίο II, §13 – 15

¹⁴ Βλ. Algra, ο.π. 12, σσ 161 – 162

το πρώτο είδος επιχειρημάτων στηρίζεται στο γεγονός ότι οι άνθρωποι παντού και πάντα πίστευαν ότι υπάρχουν θεοί. Οι Στωικοί δηλαδή φαίνεται να στηρίζουν τα επιχειρήματά τους στην πεποίθηση ότι η θρησκεία είναι ένα καθολικό ανθρώπινο φαινόμενο. Αυτό είναι το επιχείρημα του *e consensus omnium*¹⁵.

Το δεύτερο είδος επιχειρημάτων είναι το επιχείρημα του σχεδίου. Το επιχείρημα του σχεδίου παίρνει ως αρχικό στοιχείο την ύπαρξη της τάξης στο σύμπαν. Ξεκινώντας από το στοιχείο της τάξης, της λογικής και της ομορφιάς που υπάρχει στην δομή του κόσμου, οι Στωικοί θέλουν να δείξουν ότι η μόνη πιθανή εξήγηση για μια τέτοια τάξη είναι η ύπαρξη ενός θεού (SVF II 1009 – N.D. II 15 – 17). Το επιχείρημα του σχεδίου αντλεί την πειστική του δύναμη από μια αναλογία. Αν παρατηρήσει κανείς ένα ρολόι καθώς και τον τρόπο που δουλεύει θα καταλάβει ότι πρόκειται για έργο ενός δεξιότηχνη τεχνίτη. Ανάλογα αν κοιτάξουμε και την περιπλοκότητα της φύσης καθώς και την καταλληλότητα των μερών της φύσης για τους στόχους της, θα έπρεπε επίσης να υποθέσουμε ότι πρόκειται για έργο ενός δεξιότηχνη δημιουργού, δηλαδή του θεού.

Το τρίτο είδος επιχειρημάτων επικεντρώνει την προσοχή του στον αθεϊσμό. Υποστηρίζουν ότι αν δεν υπάρχει θεός, μια σειρά από πράγματα, όπως οι θρησκευτικές πρακτικές, η μαντική, η ευσέβεια γίνονται ασήμαντα (SVF II 1017). Άλλη μια συνέπεια της άρνησης ύπαρξης θεών θα ήταν οι περιπλοκές που θα δημιουργούσε η περίπτωση όπου στη φύση δεν θα υπήρχε τίποτα ανώτερο από τον άνθρωπο (N. D. II. 16). Τα είδη αυτά των επιχειρημάτων που αναφέραμε εδώ σίγουρα δεν είναι εξαντλητικά, αλλά μας δίνουν να κατανοήσουμε μέσα σε ένα γενικό πλαίσιο, τις βασικές γραμμές που ακολούθησαν οι κεφαλές της Στωικής σχολής προκειμένου να υποστηρίξουν την ύπαρξη του θεού.

Σχετικά με τη φύση του θεού, η Στωική απάντηση είναι περίπλοκη, καθώς φαίνεται να ενσωματώνει στοιχεία πανθεϊσμού και θεϊσμού μαζί. Ο πιο γνωστός ορισμός του Στωικού θεού μας σώζεται από τον Διογένη Λαέρτιο: « Θεὸν δ' εἶναι ζῶον

¹⁵ «τὸ εἶναι πολλαχῶς ἐν ταῖς ἀποδείξεσι μέτιμεν· ἐνίστε μὲν γὰρ ἀπὸ συμβεβηκότος καὶ πόρρω τῆς οὐσίας τοῦ πράγματος, ἐνίστε δὲ <καὶ ἀπὸ τοῦ πράγματος> καὶ τοῦ ἐκείνου τι ἔχειν, οἷον ὅτι εἰσὶ θεοί, ἀπὸ συμβεβηκότος μὲν, ὅτι εἰσὶ βωμοί, ὡς Χρῦσιππὸς φησιν, ἀπὸ δὲ τοῦ πράγματος, ὅτι θεραπεύουσιν, ὅτι προλέγουσιν, ὅτι κινουῦνται τὸν ἄπειρον χρόνον ποικίλας κινήσεις.» SVF II, 1019. Σύμφωνα με το απόσπασμα αυτό ἀπόδειξη του ὅτι οἱ θεοὶ ὑπάρχουν εἶναι ἡ ὑπαρξὴ βωμῶν λατρείας, τὸ γεγονός ὅτι θεραπεύουν, ὅτι προβλέπουν τὸ μέλλον καὶ ὅτι εἶναι αεικίνητοι.

ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονία, κακοῦ παντός ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίος ἐστίν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρὸν, καὶ Διὸν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοι τινος οἰκειότητος ἀπέδωσαν.» (SVF II,1021). Στον ορισμὸ αὐτὸ ἀρχικὰ γίνεται ἀναφορὰ σε μιὰ μονοθεϊστικὴ σύλληψη τῆς ἐννοίας ἐνὸς κοσμικοῦ θεοῦ. Ἡ τελευταία ὁμῶς πρόταση ἀφήνει χῶρο γιὰ τὸν πολυθεϊσμὸ, καθὼς ἐπιτρέπει μερικὲς ορατὲς ἐκδηλώσεις τοῦ θεοῦ νὰ ἔχουν πολλὰ ὀνόματα.

Τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Στωικοῦ θεοῦ ἐτσι ὅπως προκύπτουν ἀπὸ τὸν παραπάνω ορισμὸ ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἄλλα σωζόμενα ἀποσπάσματα εἶναι τὰ ἐξῆς¹⁶: 1) Εἶναι πεπερασμένος γιὰτι καὶ ὁ κόσμος εἶναι πεπερασμένος 2) Ὑπάρχει μόνον ἓνας φυσικὸς θεὸς στὸν ὁποῖο ἀποδίδονται πολλὰ ὀνόματα ἀνάλογα με τὶς δραστηριότητές του¹⁷ 3) Εἶναι σωματικὸς, δηλαδὴ ἐνυπάρχων στὸν κόσμον καὶ διεισδύει στὸν κόσμον ὡς νοῦς, ψυχὴ ἢ φύση καὶ δίνει μορφή στὴν ἀσχημάτιστη ὕλη 4) Εἶναι αἰώνιος παρὰ τὶς συνεχεῖς ἐκπυρώσεις τοῦ κόσμου 5) Ὁ θεὸς δημιούργησε τὸν κόσμον, τὸν διοικεῖ καὶ τὸν φροντίζει δείχνοντας ἐτσι τὴν πρόνοιάν του 6) Ὁ Στωικὸς θεὸς δὲν εἶναι ἀνθρωπομορφικὸς ἀλλὰ εἶναι πνεῦμα 7) Βρίσκεται σε ἀμεση σχέση με τὸν ἄνθρωπον καθὼς τὸν φροντίζει δείχνοντας ἐτσι καὶ τὴν πρόνοιάν του. Αὐτὰ εἶναι τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Στωικοῦ θεοῦ μέσα ἀπὸ τὰ ὁποῖα φαίνεται πὼς οἱ Στωικοὶ συνδυάζουν ταυτόχρονα τὴν πολυθεϊστικὴ καὶ θεϊστικὴ παράδοση. Ἐτσι ἀπὸ τὴν μιὰ ὁ θεὸς εἶναι ἐνυπάρχων στὸν κόσμον, ταυτίζεται με τὸν ἴδιον τὸν κόσμον καὶ μπορεῖ νὰ πάρει διάφορες μορφές (γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἄλλωστε παίρνει καὶ πολλὰ ὀνόματα) μέσα σ' αὐτόν, γεγονός που εἶναι στοιχεῖο πανθεϊσμοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη θεῖο καὶ ὕλη συνδέονται καὶ ὁ κόσμος εἶναι ἓνας καὶ ἐτσι

¹⁶ Βλ. Dragona –Monachou Myrto, *The Stoic arguments for the existence and the providence of the gods*, S. Saripolo's Library, Athens, 1976, σσ 32 – 33

¹⁷ Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο ὁ πληθυντικὸς καὶ ὁ ἐνικός (θεοὶ – θεός) χρησιμοποιοῦνται ἀδιάκριτα χωρὶς καμία διαφορά στὸ νόημα ἢ στὴ σημασία.

διαφαίνεται μια μονιστική προσέγγιση των Στωικών. Αλλά και η παρουσίαση του θεού ως δημιουργού του κόσμου, της τέλειως κοσμικής τάξης καταδεικνύει τα θεϊστικά στοιχεία της Στωικής θεολογίας. Η δε απόρριψη του παραδοσιακού ανθρωπομορφισμού και η ταυτόχρονη θεοποίηση του ήλιου και των άστρων δείχνουν πως οι Στωικοί χρησιμοποιούν τον παραδοσιακό πολυθεϊστικό μύθο δίνοντάς του μια νέα ερμηνεία κοσμολογική.

Φαίνεται λοιπόν πως η απόδοση του Στωικού θεού είναι ένα συνοθύλευμα πολλών και ίσως αντιφατικών παραδόσεων. Οι Στωικοί φαίνεται να χρησιμοποιούν στοιχεία από διάφορες παραδόσεις και να τα εναρμονίζουν μέσα στη δική τους θεωρία έχοντας πάντα κατά νου ένα βασικό σκοπό: να κάνουν το ζήτημα του θεού όχι ζήτημα μεταφυσικής θεώρησης αλλά φυσικής. Για τους Στωικούς αντίθετα από την πλατωνική και αριστοτελική παράδοση, ο θεός είναι σωματικός και ενυπάρχων στον κόσμο, δεν βρίσκεται στη σφαίρα του υπερβατικού. Υιοθετώντας μια τέτοια άποψη οι Στωικοί λύνουν πολλά προβλήματα που είχαν να αντιμετωπίσουν οι προγενέστεροι από αυτούς φιλόσοφοι, οι οποίοι μιλούσαν για μια άυλη θεϊκή οντότητα. Αλλά έχουν ν' αντιμετωπίσουν άλλου είδους προβλήματα τα οποία δημιουργεί η προσπάθειά τους να εξηγήσουν τη φυσική θεολογία ενσωματώνοντας σ' αυτήν όρους μεταφυσικής.

Πρόνοια – Ειμαρμένη – Κακό

Η αναζήτηση των ανθρώπων και η πίστη τους στην ύπαρξη μιας ανώτερης δύναμης, φαίνεται να χαρακτηρίζει τους ανθρώπους ανέκαθεν. Ωστόσο η αντίληψη των ανθρώπων για το θείο και για την μεταξύ τους σχέση φαίνεται ν' αλλάζει από την μια χρονική περίοδο στην άλλη. Έτσι για παράδειγμα από διάφορες πληροφορίες που υπάρχουν στα Ομηρικά έπη συνάγεται το συμπέρασμα ότι οι θεοί της προ-ομηρικής περιόδου καμία σχέση δεν φαίνεται να είχαν με τα εγκόσμια¹⁸. Το αίσθημα των ανθρώπων για τους θεούς ήταν ο φόβος. Στις σωζόμενες μαρτυρίες της προ-ομηρικής

¹⁸ Βλ. Φιλιππίδης, Λεωνίδας Ιω., *Θεία Πρόνοια και Μοίρα εν τη Θρησκεία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήναι, 1939, σσ 6 – 17

περιόδου δηλαδή δεν υπάρχει καμία ένδειξη περί πίστεως στην θεία πρόνοια. Δεν υπήρχαν οι κοσμοθεωρητικές προϋποθέσεις για να εκδηλωθεί μια τέτοια πίστη εφόσον μεταξύ κόσμου και θεών υπήρχε αγεφύρωτο χάσμα. Από την ομηρική περίοδο όμως και εξής διαμορφώνονται διαφορετικές αντιλήψεις για τη σχέση θεού – ανθρώπων. Οι θεοί παρουσιάζονται να ενδιαφέρονται για τα εγκόσμια και επεμβαίνουν είτε με δική τους πρωτοβουλία είτε μετά από επίκληση των ανθρώπων. Οι θεοί της ομηρικής περιόδου επεμβαίνουν στα ανθρώπινα πράγματα αλλά είναι περιορισμένοι, καθώς δεν έχουν ηλικία και θάνατο, αλλά δεν είναι αιώνιοι. Είναι περιορισμένοι από την Μοίρα, την οποία δεν ορίζουν και στην οποία δεν μπορούν να αντισταθούν. Η Μοίρα ήταν η ιερή τάξη που διέπει τον κόσμο των θεών και των ανθρώπων και εκδηλώνεται μέσα από αναγκάιους νόμους που διέπουν την φύση. Η Μοίρα είναι μια τυφλή, αυτόματη δύναμη που επιβάλλει όρια στους σκοπούς και στις επιθυμίες των ανθρώπων. Αυτή η έννοια της Μοίρας προσωποποιήθηκε από τη λαϊκή θεολογία, σύμφωνα με την οποία οι Μοίρες είναι τρεις: η Κλωθώ (που υφαίνει το νήμα της ζωής), η Λάχεσις (που δηλώνει την τύχη και το τυχαίο) και η Άτροπος (που δηλώνει το αναπότρεπτο της μοιραίας εκβάσεως)¹⁹. Η Μοίρα προσωποποιημένη είναι υπεύθυνη για την αμετάβλητη, αναπότρεπτη και απαραβίαστη τάξη του κόσμου, διέπει με αναγκάιους νόμους το σύμπαν και βρίσκεται πάνω από θεούς και ανθρώπους. Οι θεοί όμως σε αντίθεση προς τους ανθρώπους γνωρίζουν τι έχει ορίσει η Μοίρα. Στην Ομηρική περίοδο θεοί και Μοίρα εκφράζουν την αιτία των γεγονότων που ο άνθρωπος δεν μπορεί ν' αλλάξει.

Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι²⁰ στρέφουν την προσοχή τους στον φυσικό κόσμο και έχουν ως βασικό αντικείμενο των ερευνών τους τη φύση, έμβια και θεϊκή. Η Φύσις περιλαμβάνει τόσο την έννοια της ύλης από την οποία γίνεται το καθετί όσο και την ιδέα της προέλευσης και της διαδικασίας, καθώς και το αιτιακό πλέγμα όλων των πραγμάτων στο σύνολο. Υπάρχει και στους Προσωκρατικούς μια έννοια της Μοίρας αλλά δεν χαρακτηρίζεται από ηθικό περιεχόμενο, δεν αναφέρεται στην απόδοση καλού ή κακού. Οι Προσωκρατικοί δίνουν έμφαση στην έννοια μιας θεϊκής, κοσμογενετικής αρχής αλλά

¹⁹ Οι Μοίρες συναρτήθηκαν με τις τρεις νύχτες που προηγούνται της Νέας Σελήνης. Οι τρεις αυτές νύχτες στην Ορφική θεογονική παράδοση καλούνται με τρία ονόματα που αποδίδονται και στις Μοίρες:

Αδράστεια, από την οποία τίποτα δεν ξεφεύγει, Ανάγκη στους νόμους της οποίας υποτάσσεται το σύμπαν, Ειμαρμένη, το τέκνο της Ανάγκης – η αναπόφευκτη και αναπότρεπτη υποταγή στους νόμους της Ανάγκης. Βλ. Φιλίππιδου, *ο.π.* 18, σ 10

²⁰ Βλ. Greene, William Chace, *MOIRA, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Peter Smith, Gloucester Mass., 1968, σσ220-221

δεν παρουσιάζουν την υπέρτατη δύναμη στον κόσμο (Θεός ή Φύσις ή Μοίρα) να έχει σκοπό να προκαλέσει το καλό ή το κακό.

Από την εποχή του Σωκράτη και μετά οι Έλληνες φιλόσοφοι χωρίζονται σε δύο ομάδες. Σ' αυτήν που θεωρεί τη φύση προϊόν της αναγκαιότητας χωρίς σχέδιο ή σκοπό. Εδώ ανήκουν οι Ατομικοί, οι Επικούρειοι καθώς και οι οπαδοί της θεάς τύχης των οποίων η πίστη έγινε κυρίαρχη κατά την Ρωμαϊκή εποχή²¹. Στην δεύτερη ομάδα ανήκουν όσοι πιστεύουν ότι το σύμπαν δεν είναι προϊόν της τυφλής, μηχανικής αναγκαιότητας αλλά ενός νόμου ή της μοίρας που είναι λογική και καλή, είτε αυτή ονομάζεται Δίας είτε Πρόνοια ή Ειμαρμένη²². Σ' αυτήν την ομάδα συναντάμε τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τους Στωικούς και τους διαδόχους τους. Σύμφωνα με τους φιλοσόφους αυτής της ομάδας, το καλό του ανθρώπου είναι είτε το δώρο της Ειμαρμένης (ή της θεϊκής Πρόνοιας) είτε το κέρδος από τη συμμόρφωση προς τους νόμους της φύσης που είναι η έκφραση της Ειμαρμένης (ή της βούλησης των θεών). Η ανακάλυψη του νόμου στη φύση και η προσπάθεια να βασιστεί η ανθρώπινη συμπεριφορά στους αμετάβλητους νόμους του σύμπαντος ήταν η μεγάλη αποστολή που ανέλαβε όχι μόνο ο Σωκράτης αλλά και ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και οι Στωικοί. Εδώ θ' αναφερθούμε πιο διεξοδικά στη θέση των Στωικών που υποστηρίζει ότι ο κόσμος διοικείται από θεϊκή πρόνοια και την Ειμαρμένη.

Πρόνοια

Οι Στωικοί ανέπτυξαν ένα συστηματικό δόγμα για την Πρόνοια. Η προνοητική διοίκηση του κόσμου και η προνοητική φροντίδα για τον άνθρωπο ήταν από τις πιο σημαντικές θέσεις της Στωικής φιλοσοφίας. Ο Ζήνων είχε μιλήσει για τη θεϊκή Πρόνοια και σύμφωνα με τις πηγές, την ταύτιζε με την Ειμαρμένη και τη Φύση, και κατά την άποψή του η Πρόνοια φροντίζει για τις ανάγκες όλων (SVF I, 176). Ο Κλεάνθης από την

²¹ Βλ. Greene, *ο.π.*20, σσ 277 – 278

²² Η ετυμολογία της Ειμαρμένης έχει ως εξής: η Ειμαρμένη είναι θηλυκό της μετοχής Υπερσυντέλικου του ρήματος είμαρτο – Ενεστώτας μείρομαι. Συνώνυμο της Ειμαρμένης είναι το πεπρωμένη από το ρήμα πέπρωται = ότι είναι καθορισμένο για τον καθένα από την μοίρα. Η λέξη μοίρα προέρχεται επίσης από το ρήμα μείρομαι και σημαίνει το μερίδιον εκάστου στη ζωή, το πεπρωμένον εκάστου. Βλ. Σταματάκου, Ιωάννου δρ., *Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*, εκδ. «Ο Φοίνιξ» Ε.Π.Ε., Αθήνα, 1972.

έννοια της Πρόνοιας φαίνεται ν' αντλούσε επιχειρήματα για την ύπαρξη των θεών (SVF I, 528). Στον περίφημο ύμνο του στον Δία ο θεός είναι προνοητικός, φροντίζει για τον κόσμο. Όσον αφορά τον Χρύσιππο και αυτός πίστευε στην ύπαρξη της θείας Πρόνοιας και της προνοητικής φροντίδας του κόσμου και είχε γράψει μάλιστα και ένα βιβλίο αφιερωμένο στην πρόνοια. Η Στωική θέση για την Πρόνοια και την Ειμαρμένη ήταν από τα πιο βασικά δόγματα της σχολής και αν κάποιος δεν το δεχόταν δεν θα μπορούσε να θεωρείται Στωικός. Οι αντίπαλοι των Στωικών, όπως ήταν αναμενόμενο, απέρριπταν το δόγμα περί προνοητικής διοικήσεως του σύμπαντος.

Για την μελέτη του Στωικού δόγματος περί προνοίας, βασική και σημαντική πηγή αποτελεί το δεύτερο βιβλίο του *Natura Deorum* του Κικέρωνα²³. Στο μεγαλύτερο μέρος του δεύτερου βιβλίου του *Natura Deorum* γίνεται αναφορά στη Στωική θεολογία, και πιο συγκεκριμένα στη θεϊκή διοίκηση του κόσμου (73 – 153) και στη φροντίδα του θεού για τον άνθρωπο (153 – 167)²⁴. Το κομμάτι που αναφέρεται συγκεκριμένα στη θεϊκή πρόνοια θέτει τη βασική Στωική θέση σύμφωνα με την οποία ο κόσμος και τα μέρη του εξαρχής ακολουθούν μια τάξη και διοικούνται από την θεϊκή πρόνοια (N.D. II, 75). Το Στωικό δόγμα της Πρόνοιας παρουσιάζεται να είναι τριμερές. Έτσι η απόδειξη της ύπαρξης της πρόνοιας στον κόσμο στηρίζεται:

1. Στο επιχείρημα της ύπαρξης θεών. Αν οι θεοί υπάρχουν τότε είναι παραδεκτό ότι ο κόσμος διοικείται από τη σοφία τους.
2. Στο επιχείρημα ότι όλα τα πράγματα ακολουθούν μια φυσική νομοτέλεια και τάξη. Αυτό δεν είναι τυχαίο γεγονός, αλλά έργο της θεϊκής πρόνοιας.
3. Στο επιχείρημα του θαυμασμού, από το θαυμασμό που νιώθουμε μπρος στην υπεροχή της δημιουργίας ουράνιας και γήινης (N.D. II, 75).

Αυτά τα τρία σημεία του δόγματος της πρόνοιας πραγματεύεται ο Κικέρων στη συνέχεια του βιβλίου. Στο απόσπασμα 76 – 80 η θέση που πρέπει να αποδειχθεί είναι ότι

²³ Cicero, *De Natura Deorum*, English translation by Falconer, William Armistead, William Heinemann LTD, London, 1971

²⁴ Ο Κικέρων αναφέρεται στο Στωικό δόγμα για την πρόνοια σαν να είναι μια θέση συνεκτική που ασπάζονται όλοι οι Στωικοί. Αυτό δεν ξέρουμε κατά πόσον απηχεί την πραγματικότητα. Και σχετικά με τις πηγές του Κικέρωνα για τη συγγραφή του δεύτερου βιβλίου δεν συμφωνούν όλοι οι σχολιαστές. Πολλοί θεωρούν ότι ο Κικέρων χρησιμοποίησε ως πηγές τον Ποσειδώνιο και τον Παναίτιο ενώ άλλοι θεωρούν ότι έχει επηρεαστεί από το έργο του Χρύσιππου *Περί Πρόνοιας*. Για το ζήτημα αυτό βλ. Dragona – Monachou, ο.π 16, σσ 133 –134 και Dragona – Monachou, Myrto, «Divine Providence in the Philosophy of the Empire» *ANWR*, II/36, (1944) 4425 καθώς και Frede Dorothea, «Theodicy and Providential care in Stoicism» στο Frede, Dorothea and Andre Laks, *Traditions of theology*, Brill, Leiden, 2002, σσ 96-97

ο κόσμος κυβερνάται από την Πρόνοια των θεών. Για να υποστηριχθεί η θέση αυτή επιστρατεύονται διάφορα είδη επιχειρημάτων, στα οποία θεωρείται δεδομένο ότι τίποτα δεν είναι ανώτερο από τον κόσμο (μια θέση που έχει αποδειχθεί στο N.D. II, 46) και ότι οι θεοί υπάρχουν και ενεργούν τέλεια ως συνέπεια της φύσης τους. Έτσι εφόσον οι θεοί υπάρχουν και ενεργούν και τίποτα δεν είναι πιο χαρακτηριστικό της δραστηριότητάς τους από τη διοίκηση του κόσμου, ο κόσμος διοικείται από τη σοφία των θεών (N.D.II, 76)²⁵. Αυτό το επιχείρημα προϋποθέτει αυτό που πρέπει να αποδειχθεί, την ύπαρξη των θεών. Ένα δεύτερο επιχείρημα καταλήγει στο ότι ο κόσμος κυβερνάται από τον θεό δια της απόπου απαγωγής. Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό αποκλείεται η πιθανότητα ο κόσμος να υπόκειται στην αναγκαιότητα ή στην άψυχη φύση γιατί κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι υπάρχει κάτι ανώτερο από τον θεό, πράγμα που είναι αδύνατον (N.D.II, 76 – 77). Το τρίτο επιχείρημα συσχετίζει την παντοδυναμία και την παντογνωσία των θεών με την προνοητική διοίκηση του κόσμου (N.D.II, 77). Το επιχείρημα αυτό υποστηρίζει ότι αν υπάρχουν παντογνώστες θεοί πρέπει να είναι και προνοητικοί. Γιατί αν δεν είναι προνοητικοί ή θα αγνοούν τα πράγματα που πρέπει να γίνουν και πως πρέπει να γίνουν ή δεν θα έχουν τη δύναμη να τα πραγματοποιήσουν. Αλλά και η άγνοια και η ανικανότητα είναι ασύμβατες με τη θεία φύση και γι' αυτό ο κόσμος κυβερνάται από τη θεία πρόνοια. Το τέταρτο επιχείρημα είναι αναλογικό, αποδίδοντας ιδιότητες που έχει το μέρος στο σύνολο. Έτσι εφόσον οι άνθρωποι είναι σοφοί και συνετοί και οι θεοί πρέπει να κατέχουν αυτές τις ιδιότητες και σε βαθμό μεγαλύτερο και να τις εφαρμόζουν στη διοίκηση του κόσμου (N.D. II, 78 – 80). Το τελευταίο επιχείρημα για την υπεράσπιση της προνοητικής διοίκησης του κόσμου στηρίζεται στην θεϊκότητα των ορατών θεών όπως τα άστρα, ο ήλιος, η σελήνη, των οποίων τα οφέλη προς το ανθρώπινο είδος δείχνουν ότι ο κόσμος κυβερνάται με ευφυΐα και σοφία (N.D.II, 80). Θα πρέπει επίσης να αναφέρουμε ότι η ύπαρξη προνοητικής φροντίδας για τον άνθρωπο κατ'αναλογίαν δείχνει την ύπαρξη της προνοητικής διοίκησης του κόσμου²⁶.

²⁵ Βλ. Dragona – Monachou, ο.π. 24,4427 – 4429 καθώς και Dragona-Monachou, ο.π. 16, 134 -137

²⁶ «Κρείττον μὲν γὰρ τὸ κατὰ γνώμην ὠφελῶν τοῦ μὴ ὠφελῶντος κατὰ γνώμην, τοῦ δὲ θεοῦ κρείττον οὐδέν. Καὶ οὐκ ἄλλο τί ἐστὶ τὸ κατὰ γνώμην ὠφελεῖν, ὅτι μὴ ἐπιμελεῖσθαι [τοῦ ἀνθρώπου]. κήδετα ἄρα καὶ ἐπιμελεῖται τοῦ ἀνθρώπου ὁ θεός» SVF II, 1116. Για την απόδειξη της προνοητικής διακυβέρνησης του κόσμου από την ύπαρξη της θεϊκής φροντίδας για τον άνθρωπο. Επίσης βλ. SVF II, 1111 – 1114, 1117, 1119.

Μετά την πραγμάτωση του πρώτου μέρους του δόγματος της θείας Πρόνοιας ο Κικέρων συνεχίζει με την επιχειρηματολογία της δεύτερης θέσης, σύμφωνα με την οποία τα πάντα υπόκεινται στη Φύση (N.D. II, 81 – 90). Η Φύσις ταυτίζεται με τον θεό και την Πρόνοια. Και η τάξη και το σχέδιο που παρουσιάζει ο έμβιος κόσμος φανερώνουν τη δημιουργική και συνεκτική δύναμή της (N.D. II, 82). Η χρησιμότητα και η ομορφιά του κόσμου δείχνουν ότι ο κόσμος δεν είναι προϊόν της τύχης αλλά της λογικής (N.D. II, 87). Αυτό το επιχείρημα του σχεδίου έχει χρησιμοποιηθεί από τους Στωικούς και για την απόδειξη της ύπαρξης των θεών. Αυτό που υποστηρίζεται σ' αυτό το μέρος του *Natura Deorum* είναι ότι ο κόσμος έχει μια οργανική δομή την οποία συνέχει η Φύσις καθώς και ότι η Φύσις είναι λογική και ταυτόσημη με την Πρόνοια.

Ο Κικέρων κλείνει την αναφορά του στο Στωικό δόγμα της Πρόνοιας με το επιχείρημα της ομορφιάς και της χρησιμότητας του σύμπαντος που είναι έργο της λογικής και αγαθοεργής φύσης (N.D. II, 91 – 153). Η τάξη, η αρμονία και η ομορφιά που υπάρχει στα στοιχεία του κόσμου δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα της τυχαίας ένωσης ατόμων αλλά θεϊκής πρόνοιας (N.D. II, 93 – 94). Η τάξη του κόσμου ως το πιο τέλειο έργο τέχνης είναι δημιούργημα του πιο τέλειου τεχνίτη, του θείου λόγου (N.D. II, 97). Η ομορφιά της γης και της θάλασσας, η χρησιμότητα του αέρα και του αιθέρα, η λειτουργία του ήλιου, της σελήνης και τα σχήματα των άλλων αστερισμών δεν μπορεί παρά να είναι έργο ενός θεϊκού δημιουργού (N.D. II, 99 – 115).

Όσον αφορά τον άνθρωπο, η θεία Πρόνοια δείχνει ιδιαίτερη φροντίδα γι' αυτόν, πράγμα που φαίνεται από την τελειότητα της φύσης του. Η θεία Πρόνοια του παρέχει, τροφή νερό, αέρα, τα κατάλληλα σωματικά όργανα για να επιβιώσει. Αλλά το μεγαλύτερο δώρο της θείας Πρόνοιας στον άνθρωπο είναι ο λόγος. Μόνο ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να κατανοεί την πραγματικότητα και να μπορεί να γνωρίζει και να λατρεύει τους θεούς (N.D. II, 147 – 152). Ο άνθρωπος έχει το ιδιαίτερο όφελος από τη θεία Πρόνοια ότι όλος ο κόσμος φτιάχτηκε για χάρη του (N.D. II, 154). Και από την άλλη ο άνθρωπος είναι ο μόνος που μπορεί να εκτιμήσει την ομορφιά και τη χρησιμότητα του κόσμου ως όλου (N.D. II, 155 – 161). Η ύπαρξη της θείας Πρόνοιας αποκαλύπτεται στον άνθρωπο μέσω της μαντικής. Η μαντική μπορεί να δικαιολογηθεί από την ύπαρξη προνοητικών θεών που διαχέουν σημάδια στη Φύση και τα οποία

μπορούν να ερμηνευτούν και ν' αποκαλύψουν στους ανθρώπους το μέλλον²⁷. Ακόμη και γι' αυτό φρόντισαν οι θεοί, να μπορεί ο άνθρωπος να γνωρίζει τα μελλοντικά γεγονότα.

Ο θεός λοιπόν φροντίζει για το όφελος του ανθρώπου, καθώς το *προνοεῖν* είναι ιδιότητα θεμελιακή για την έννοια του θεού²⁸. Η θεία πρόνοια φροντίζει για την τελειότητα του κόσμου και τα μέρη του, τα οποία υπόκεινται σε μια ιεραρχία έτσι ώστε τα κατώτερα να εξυπηρετούν και να χρησιμοποιούνται από τα ανώτερα. Ο άνθρωπος είναι το πιο τέλειο κομμάτι του κόσμου και γι' αυτό όλα τα άλλα μέρη του κόσμου χρησιμοποιούνται από τον άνθρωπο. Το στοιχείο εκείνο που κάνει τον άνθρωπο το πιο τέλειο κομμάτι του κόσμου είναι η γνώση και η λατρεία των θεών. Ο Στωικός θεός όμως έχει ως πρωταρχικό ενδιαφέρον τον άνθρωπο, γι' αυτό και του χαρίζει το διακριτικό γνώρισμα της γνώσης και λατρείας των θεών, για να είναι ο άνθρωπος το πιο τέλειο ον του κόσμου και να μπορεί να έχει τα οφέλη της προνοητικής φύσης που τον περιβάλλει. Γι' αυτό και ο χαρακτήρας της Στωικής θείας Πρόνοιας είναι ανθρωποκεντρικός.

Ειμαρμένη

Για τους εκπροσώπους της αρχαίας Στοάς το δόγμα της Πρόνοιας καθώς και το δόγμα της Ειμαρμένης υπήρξαν οι θεμελιώδεις θέσεις της σχολής. Η σχέση που υπήρχε ανάμεσα σ' αυτά τα δύο αξιώματα ήταν στενή. Οι αρχαίοι Στωικοί μάλιστα φαίνεται να ταύτιζαν την Πρόνοια με την Ειμαρμένη θεωρώντας την Πρόνοια τη βούληση του θεού και την Ειμαρμένη την ανεμπόδιστη εκπλήρωση αυτής της βούλησης. Για τους αρχαίους Στωικούς Ειμαρμένη και Πρόνοια δεν θεωρήθηκαν ποτέ διακριτές οντότητες και γι' αυτό μπορούσαν να υποστηρίξουν ότι τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με την Ειμαρμένη και

²⁷ «καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφ' ἑστέωναι πᾶσαν φασι, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διὰ τινὰς ἐκβάσεις, ὡς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ μαντικῆς» SVF II, 1191

²⁸ «ἐπεὶ τί τὸ καταλειπόμενον ἢ τῆς χιόνος, ἂν ἀφέλη τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρὸν; τί δὲ πυρὸς, ἂν τὸ θερμὸν σβέσσης, μέλιτος δὲ τὸ γλυκὺ καὶ τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖσθαι καὶ τοῦ θεοῦ τὸ προνοεῖν;» SVF II, 1118

ότι τα πάντα διοικούνται από τη θεϊκή Πρόνοια. Για τους Στωικούς η Ειμαρμένη οριζόταν ως «δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης, τάξει τοῦ παντός διοικητικὴν.»(SVF II, 913) και ως αιτιακό πλέγμα που συνέδεε τα παρελθόντα, τα παρόντα και τα μελλοντικά συμβάντα και που ανήγαγε τον θεό στην μοναδική καθολική αιτία των πάντων (SVF II, 975 – 976, 987)²⁹. Η Ειμαρμένη στο Στωικό δόγμα δεν είναι ούτε τυφλή δύναμη όπως η τύχη ούτε αυστηρός φυσικός νόμος όπως η αναγκαιότητα, αλλά είναι ο νόμος της αιτίας και του αποτελέσματος, είναι ο νόμος σύμφωνα με τον οποίο κάθε γεγονός καθορίζεται από τα προηγούμενα αίτια. Ο Ζήνων, ο οποίος ως ιδρυτής της σχολής είχε θέσει τα βασικά δόγματα της Στοάς, υποστήριξε ότι η Ειμαρμένη, η Πρόνοια και ο θεός ταυτίζονται. Η Ειμαρμένη είναι η κινητική δύναμη της ύλης (SVF I, 176)³⁰.

Για τον Ζήωνα τα πάντα στον κόσμο είναι προκαθορισμένα από τον θεό ενώ παράλληλα ο θεός είναι προνοητικός και φροντίζει για όλα. Ο θεός διαπερνά την ύλη, φροντίζει για την ύλη και προκαθορίζει την ύλη. Γι' αυτό και Ειμαρμένη, Πρόνοια και θεός θεωρούνται διαφορετικές εκφάνσεις του ίδιου πράγματος. Ο καθορισμός της Ειμαρμένης ως αλληλουχίας λόγων δεν απέχει πολύ από τον ορισμό της Ειμαρμένης ως σειράς αιτίων (ο ορισμός αυτός αποδίδεται στον Χρύσιππο (SVF II, 917). Η Ειμαρμένη είτε ως επαρκής αιτία των γεγονότων είτε ως νόμος εξέλιξης των γεγονότων μέσα στον χρόνο δεν διαφοροποιείται από τον θεό, γιατί θεός και Ειμαρμένη δηλώνουν το ίδιο πράγμα, την αυστηρά καθορισμένη και τακτική κοσμική διαδικασία³¹.

Ο Κλεάνθης υπήρξε από τους πιο ευσεβείς Στωικούς έχοντας ιδιαίτερα ανεπτυγμένο το θρησκευτικό αίσθημα. Σε λόγο ποιητικό εξυμνεί το μεγαλείο του Θεού. Αυτός ο έντονα θρησκευτικός χαρακτήρας του αποτυπώνεται στον περίφημο Ύμνο στον Δία:

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ,

²⁹ Βλ. Dragona – Monachou, M., «Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism» *Φιλοσοφία* 3 (1973), σσ 265 – 266

³⁰ «Ζήνων ὁ Στωικὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως δύνάμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως, ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.». Στο απόσπασμα αυτό δηλώνεται η ταύτιση Πρόνοιας και Ειμαρμένης από τον Ζήωνα. Βλ. Pearson, A.C., *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Arno Press, New York, 1973, σ 93

³¹ «Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλὰς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.» SVF II, 580

Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
χαίρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, ἤχου μίμημα λαχόντες
μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν·
τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἰίδα.
σοὶ δὴ πᾶς ὄδε κόσμος, ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν,
πείθεται, ἧ̄ κεν ἄγης, καὶ ἐκῶν ὑπὸ σείῳ κρατεῖται·
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοῖς ἐνὶ χερσὶν
ἀμφήκη, πυρόεντ', αἰειζῶοντα κεραυνόν·
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐρρίγα<σιν>·
ῶ̄ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὅς διὰ πάντων
φοιτᾶ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι
ὡς τόσσος γεγαῶς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός,
οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὀπόσα □έζουσι κακοὶ σφετέρησιν ἀνοίαις·
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσά <τ'> ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
ὦδε γὰρ εἰς □ν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ᾧσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὄν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι,
δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτήσιν ποθέοντες
οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
ῶ̄ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ̄ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
αὐτοὶ δ' αὐθ' ὀρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,
οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῆν δυσέριστον ἔχοντες,
οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα
..... ἐπ' ἄλλοτεν ἄλλα φέρονται,
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,

ἀνθρώπους <μὲν> □ύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
ἦν σύ, πατήρ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
γνώμης, ἧ πίσυνοσ σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνάσ,
ὄφρ' ἂν τιμηθέντεσ ἀμειβόμεσθά σε τιμῆ,
ὑμνοῦντεσ τὰ σὰ ἔργα διηνεκέσ, ὡσ ἐπέοικε
θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖσ γέρασ ἄλλο τι μεῖζον,
οὔτε θεοῖσ, ἧ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν. (SVF I, 537).

Ο Κλεάνθης στον ὕμνο του δίνει μέσα σε λίγες γραμμές μια περίληψη του Στωϊκού δόγματος περί Πρόνοιασ και Ειμαρμένησ. Στον Ὑμνο ο Κλεάνθης δεν ζητά ἀπὸ τον Δία να του προσφέρει ἢ να ἀλλάξει κάτι ἀλλὰ να τον οδηγήσει ο Δίας ἐκεῖ που ἔχει ἤδη καθορίσει να πάει. Ο Ὑμνοσ εἶναι μια προσευχή στην ἀρετὴ και τη λογικὴ³². Κατὰ τον Festugiére ο Ὑμνοσ του Κλεάνθη εἶναι μια προσευχὴ στον Δία καθὼσ κλείνει με μια προσευχὴ³³. Σ'αὐτὸ το ποίημα βρίσκεται το ἀπαύγασμα του Στωϊκοῦ μυστικισμοῦ και της Στωϊκῆσ ευσέβειασ, ἡ ὁποῖα συντελεῖ ὄχι μόνο στην ἀποδοχὴ ἀλλὰ και στην κατανόηση και στον ἐπαινο του θεῖκοῦ σχεδίου. Ο Wilamowitz αὐτὸ που παρατηρεῖ στον Ὑμνο εἶναι ἡ παρουσίαση του Στωϊκοῦ θεοῦ ὡσ προσωπικοῦ θεοῦ. Ωστόσο ἐνὸσ διαφαίνεται ἓνα στοιχεῖο προσωπικοῦ συναισθήματοσ ἡ σχέση προς τον Δία παραμένει λογικὴ και πνευματικὴ. Ο Κλεάνθης το μόνο που ζητά ἀπὸ τον θεὸ εἶναι να δοθεῖ στον ἀνθρώπο ἓνα μερίδιο της θεῖκῆσ γνώσησ που διοικεῖ το σύμπαν. Δεν ζητά προσωπικέσ χάρεσ που συνήθωσ οἱ ἀνθρώποι ζητοῦν σε μια προσευχὴ. Ο Δίας ἐδὼσ παρουσιάζεται παντοδύναμοσ και ἀρχων της φύσησ. Τα πάντα ὑπακούουν σ'αὐτὸν πρόθυμα. Οτιδήποτε στον κόσμο συμβαίνει προέρχεται ἀπὸ τον Δία ἐκτὸσ ἀπὸ τις πράξεισ των κακῶν ἀνθρώπων. Ο Δίας προικίζει ἐξίσου ὄλουσ τουσ ἀνθρώποσ με τον Λόγο, ἀλλὰ μερικοὶ δεν τον κατανοοῦν και αὐτοὶ εἶναι οἱ κακοὶ ἀνθρώποι. Ωστόσο ο Δίας μπορεῖ και μεταβάλλει το κακὸ σε καλὸ. Ἀκόμη και οἱ κακέσ πράξεισ φροντίζει να ἔχουν καλὸ ἀποτέλεσμα για το σύνολο δείχνοντασ και σ' αὐτὴν την περίπτωση την πρόνοιά του.

³² Βλ. Mansfeld, Jaap, «Theology», στο Keimpe, Algra, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap, Schofield Malcom, *The Cambridge history of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, σ 466 και Algra, ο.π. 12, σ 174

³³ Mansfeld, Jaap, «Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought» στο M.J., Vermaseren, , *Studies in Hellenistic Religions*, Brill E.J., Leiden, 1979, σσ 130 – 131

Αλλά και όταν οι κακές πράξεις μεταβάλλονται σε καλές αυτό δεν σημαίνει ότι πηγάζουν από τη θεία Πρόνοια³⁴.

Υπάρχει και άλλη μια προσευχή την οποία ο Κλεάνθης αφιερώνει στον Δία και στην *Πεπρωμένη*³⁵. Οι σχολιαστές εξήγησαν την *Πεπρωμένη* ως όρο που αντικαθιστά στον Κλεάνθη την Ειμαρμένη. Ο όρος Ειμαρμένη απουσιάζει όχι μόνο από την προσευχή στην *Πεπρωμένη* αλλά και από τον Ύμνο στον Δία, όπου και εκεί διάφορες άλλες εκφράσεις (όπως κοινός νόμος, λόγος, γνώμη) θεωρείται ότι χρησιμοποιούνται αντί της Ειμαρμένης. Αυτό το γεγονός σύμφωνα με τους σχολιαστές δείχνει ότι για τον Κλεάνθη η Πρόνοια και η Ειμαρμένη δεν είναι ταυτόσημες, καθώς η έννοια της Ειμαρμένης ούτε καν κατονομάζεται σε χωρία που αφορούν την Πρόνοια³⁶. Εάν η ερμηνεία αυτή είναι σωστή, τότε ο Κλεάνθης έρχεται σε αντίθεση με τους δύο άλλους εκπροσώπους της σχολής, τον Ζήνωνα και τον Χρύσιππο, οι οποίοι θεωρούσαν τις δύο έννοιες ταυτόσημες.

Καταλήγοντας, λοιπόν, ο Κλεάνθης α) δεν θεωρούσε την Πρόνοια και την Ειμαρμένη ταυτόσημες αλλά τις εξίσωνε και τις δύο με τον θεό, β) ο θεός δεν είναι αιτία του κακού. Το κακό πηγάζει από τον άνθρωπο. Αλλά ο θεός μπορεί να μετατρέψει το κακό σε καλό, γ) η Ειμαρμένη είναι φυσικός νόμος-κοινός νόμος τον οποίο οι κακοί δεν ακολουθούν και γι' αυτό διαπράττουν αδικήματα, δ) η θεική Πρόνοια κυβερνά τον κόσμο.

Μετά τον Κλεάνθη έρχεται ο Χρύσιππος, ο οποίος ήταν εκείνος που καθιέρωσε το Στωικό δόγμα περί Πρόνοιας και Ειμαρμένης και το υπερασπίστηκε σθεναρά απέναντι στις επιθέσεις των αντίπαλων σχολών. Ο Χρύσιππος, όπως και ο Ζήνων, τόνιζε την ταύτιση Ειμαρμένης – Πρόνοιας και την εξίσωση των δύο με το θεό. Κατά τον Χρύσιππο η Πρόνοια είναι το θέλημα του θεού και η Ειμαρμένη η υλοποίηση του θελήματος του θεού. Έτσι για τον Χρύσιππο η Ειμαρμένη και η Πρόνοια είναι δύο πλευρές του ίδιου

³⁴ Dragona -Monachou, *ο.π.* 29, σσ 277 – 278

³⁵ «ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἢ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἶμι διατεταγμένος...» Επίκτητος, *Διατριβαί* 2, 23, 42

³⁶ Ο Χαλκίδιος (SVF II, 933) αποδίδει στον Κλεάνθη μια ιεραρχία σύμφωνα με την οποία υποτάσσει την Ειμαρμένη στην Πρόνοια. Ωστόσο η ύπαρξη μιας τέτοιας ιεραρχίας δεν συμφωνεί με τον Στωικό πανθεϊσμό κατά τον οποίο υπάρχει μια μόνο αρχή η οποία διαφοροποιείται ανάλογα με τις εκδηλώσεις της πάνω στην ύλη. Εξάλλου αν ο Κλεάνθης παρουσίαζε τέτοια απόκλιση από τη θέση του Ζήνωνα δεν θα είχε περάσει απαρατήρητο. Επιπλέον ο Χαλκίδιος δεν θεωρείται και από τις πιο αξιόπιστες πηγές του Στωικισμού. Αυτή η απόδοση ιεραρχίας στον Κλεάνθη δεν επαληθεύεται ενώ η απουσία του όρου Ειμαρμένη προφανώς δηλώνει την μη – ταύτιση Πρόνοιας και Ειμαρμένης. Βλ. Dragona – Monachou., «Posidonius «Hierarchy» between God, Fate and Nature and Cicero's de Divinatione» *Φιλοσοφία* 4 (1974) σ 278 και Dragona-Monachou, *ο.π.* 24, 4432 – 33

νομίσματος, καθώς σύμφωνα με την άποψη του Χρύσιππου πρόκειται για την ίδια ιδιότητα του θεού, το θέλημά του και την εφαρμογή του. Και για να ενισχύσει την άποψή του αυτή, υποστήριζε πως «ό,τι είναι σε συμφωνία με την Ειμαρμένη είναι επίσης σε συμφωνία με την Πρόνοια και ό,τι είναι σε συμφωνία με την Πρόνοια είναι και σε συμφωνία με την Ειμαρμένη»³⁷.

Ο Χρύσιππος όριζε την Ειμαρμένη ως πνευματική ουσία που διοικεί τα πάντα με τάξη. Είναι ο λόγος του σύμπαντος και ο λόγος αυτών που ορίζονται από την Πρόνοια (SVF II, 913). Για να υπερασπιστεί την ύπαρξη της Ειμαρμένης ο Χρύσιππος επικαλείται και την τέχνη της μαντικής. Η μαντική είναι η επιστήμη που παρατηρεί και ερμηνεύει τα σημάδια που δίνονται από τους θεούς στους ανθρώπους. Τα σημάδια που στέλνουν οι θεοί στους ανθρώπους είναι αληθινά επειδή αποκαλύπτουν μελλοντικά γεγονότα σύμφωνα με τον νόμο της Ειμαρμένης. Αν τα πράγματα δεν ακολουθούσαν τον νόμο της αιτίας και του αποτελέσματος και προέκυπταν χωρίς αιτία, κανείς δεν θα μπορούσε να προβλέψει τι θα γίνει³⁸. Έτσι από την μια η Ειμαρμένη αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη της μαντικής και από την άλλη η ύπαρξη της μαντικής αποδεικνύει την ύπαρξη της Ειμαρμένης. Αν τα γεγονότα ακολουθούν το αιτιακό πλέγμα της Ειμαρμένης, τότε παρατηρώντας τα παρελθόντα και παρόντα γεγονότα μπορούμε να προβλέψουμε το μέλλον. Ενώ αν μπορούμε να προβλέψουμε το μέλλον, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια αιτιακή αλληλουχία σύμφωνα με την οποία συμβαίνουν τα γεγονότα και άρα ο κόσμος διέπεται από την Ειμαρμένη. Για την σχέση της Ειμαρμένης με την αιτιότητα θα μιλήσουμε πιο διεξοδικά σε επόμενο κεφάλαιο.

³⁷ Dragona – Monachou, ο.π 29 ,σ 268

³⁸ «τὸ μὲν γὰρ πάντα γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην ἐκ τοῦ μαντικὴν εἶναι δεικνύναι βούλεται, τὸ δὲ εἶναι μαντικὴν οὐκ ἂν ἄλλως ἀποδείξαι δύναίτο, εἰ μὴ προλάβοι τὸ πάντα συμβαίνειν καθ' εἰμαρμένην.» SVF II, 939

Κακό

Όπως έχουμε δει μέχρι τώρα για τους Στωικούς ο θεός ως Ειμαρμένη καθορίζει τα πάντα και ως Πρόνοια είναι ουσιαστικά καλός και διασφαλίζει τον κόσμο ως σύνολο όμορφο και καλά οργανωμένο. Τότε γιατί υπάρχει το κακό στον κόσμο; Γιατί οι άνθρωποι υποφέρουν μέσα σ' έναν κόσμο που υποτίθεται ότι είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος – προνοητικά φτιαγμένος; Αυτό είναι το πρόβλημα της θεοδικίας. Ένα πρόβλημα κείριο για το θεολογικό σύστημα των Στωικών, πάνω στο οποίο στηρίχθηκαν οι αντίπαλοι της σχολής και άσκησαν σκληρή κριτική. Αλλά και οι ίδιοι οι Στωικοί είχαν κατανοήσει τον αντινομικό χαρακτήρα που είχε το σύστημά τους και προσπαθούσαν να εντάξουν την προβληματική του κακού στη θεωρία τους³⁹.

Ο Στωικός θεός όπως έχει ήδη αναφερθεί είναι ενυπάρχων στην ύλη, τη διαμορφώνει και δημιουργεί τον κόσμο. Γνωρίζει τα πάντα και προκαθορίζει τα πάντα ως Ειμαρμένη. Αλλά αφού προκαθορίζει τα πάντα αυτό σημαίνει ότι και το κακό πηγάζει από τον θεό και άρα δεν είναι πανάγαθος και δεν μπορεί να είναι προνοητικός, όπως υποστήριζαν οι πολέμιοι της Στωικής σχολής. Οι Στωικοί όμως απορρίπτουν μια τέτοια εξήγηση της ύπαρξης του κακού. Ο θεός είναι από τη φύση του αγαθός και προνοητικός γιατί αλλιώς δεν θα μπορούσε να είναι θεός (γιατί τι απομένει στον θεό αν δεν είναι προνοητικός; SVF II, 1118). Οι Στωικοί θέλουν να απαλλάξουν τον θεό από οποιαδήποτε ευθύνη για το κακό και θέλουν να δείξουν ότι ο θεός είναι πανάγαθος, αγαθοεργός και φιλόανθρωπος⁴⁰.

Δύο είδη κακού διέκριναν οι Στωικοί, το ηθικό και το φυσικό κακό. Το ηθικό κακό αναφέρεται στις πράξεις των ανθρώπων που δρουν αντίθετα προς τον θείο Λόγο (SVF II, 1000). Το φυσικό κακό αναφέρεται στα διάφορα φυσικά φαινόμενα (πλημμύρες, σεισμοί, πυρκαγιές κ.τ.λ.) και για τους Στωικούς είναι μόνο φαινομενικό, δηλαδή δεν το θεωρούν ως κακό αλλά ως φυσικά φαινόμενα που προκαλούν τον φόβο και το θαυμασμό στον άνθρωπο και γίνονται χάριν της αρμονίας του συνόλου της φύσης.

³⁹ Ο Χρύσιππος φαίνεται να έχει ασχοληθεί εκτενώς με το ζήτημα στο 4^ο βιβλίο του *Περί Πρόνοιας* όπως δείχνουν τα σωζόμενα αποσπάσματα (SVF II 1000, 1169, 1170) καθώς και άλλες πολεμικές πηγές (SVF II 1168, 1175 – 1178, 1181 – 1182). Βλ. Dragona – Monachou, *ο.π.* 24, 4430

⁴⁰ «Καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον <κατ'> οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν γραμμάτων ἰοῦ ἰοῦ, φεῦ φεῦ' βοῶντες, ὡς συγγέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν ἀναιρουμένης τῆς προνοίας· οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν» SVF II, 1126

Μια εξήγηση λοιπόν, που δίνουν οι Στωικοί για το κοσμικό κακό (ηθικό και φυσικό) είναι ότι υπάρχει στον κόσμο χάριν του γενικού καλού του συνόλου⁴¹. Η εξήγηση αυτή θέλει να δείξει ότι ο προσωπικός πόνος, η προσωπική δυστυχία γίνεται τελικά για κάποιον καλό σκοπό, για την εξυπηρέτηση της αρμονίας του συνόλου. Το ίδιο συμβαίνει και με το φυσικό κακό. Υπάρχει χάριν της αρμονίας του συνόλου της Φύσης. Προσπαθούν έτσι οι Στωικοί να δείξουν ότι το κακό υπάρχει κατ'ανάγκη και ότι ο τελικός σκοπός της ύπαρξής του είναι το γενικό καλό.

Ο Χρύσιππος στην προσπάθειά του να δώσει μια ικανοποιητική απάντηση για την ύπαρξη του κακού μέσα σ'έναν κόσμο προνοητικά καθορισμένο, ισχυρίζεται ότι ως αντίθετα το καλό και το κακό είναι αλληλοεξαρτώμενα. Χρησιμοποιεί δηλαδή ο Χρύσιππος στην εξήγηση του κακού το αξίωμα των αντιθέτων⁴². Δεν μπορούμε να συλλάβουμε το καλό χωρίς το κακό (επιστημολογική διατύπωση του αξιώματος των αντιθέτων) αλλά και το καλό δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς το κακό (οντολογική διατύπωση)⁴³. Πέρα όμως από το αξίωμα των αντιθέτων ο Χρύσιππος προσπάθησε να εξηγήσει το κακό και με άλλους τρόπους. Έτσι για τον Χρύσιππο το καλό και τα σκόπιμα έργα της Πρόνοιας αναπόφευκτα περιλαμβάνουν κάποια κακά ως αναγκαίο αποτέλεσμα της καλύτερης δυνατής διάταξης των πραγμάτων. Έτσι για παράδειγμα το γεγονός ότι οι άνθρωποι αρρωσταίνουν ή ότι έχουν ευαίσθητα κρανία είναι «βοηθητική» ζημία για το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα. Επιπλέον το κακό μπορεί να υπάρχει ως φαινομενικό κακό και τελικά ναδειχθεί ότι πρόκειται για καλό, π.χ. ένας πόλεμος μπορεί να συμβάλλει στην μείωση του υπερπληθυσμού.

Ως αποτέλεσμα της ενέργειας κακών πνευμάτων εξηγείται επίσης το κακό. Άλλη μια ομάδα επιχειρημάτων στρέφεται στον πιθανό ηθικό ή εκπαιδευτικό χαρακτήρα που μπορεί να έχει το κακό. Έτσι τα κακά που υφίστανται οι άνθρωποι και πολλές φορές οι καλοί άνθρωποι πρέπει να θεωρηθούν ως δοκιμασία από τον θεό ή ως παραδειγματισμός για τους άλλους ανθρώπους⁴⁴. Και επιπλέον οι συμφορές που παθαίνουν οι άνθρωποι

⁴¹ «ή δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἰδιὸν τιν' ἔχει λόγον· γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καὶ, ἴν' οὕτως εἶπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰγαθὸν ἦν.» SVF II, 1181

⁴² Algra, ο.π 12, σσ 171 – 172

⁴³ Εδώ ο Χρύσιππος απηχεί τον Ηράκλειτο, ο οποίος θεωρούσε ότι ο κόσμος συγκροτείται βάση αντιθέσεων.

⁴⁴ «ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν, ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἤττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν.» SVF II, 1175

είναι μια καλή ευκαιρία για να εξασκήσουν τις δυνατότητες με τις οποίες τους έχει προικίσει η φύση⁴⁵.

Σύμφωνα με μια άλλη ερμηνεία το ηθικό κακό ορίζεται ως συμπεριφορά αντίθετη προς τον ορθό Λόγο⁴⁶. Ο Κλεάνθης στον ύμνο προς τον Δία είχε υποστηρίξει ότι ο Δίας προικίζει όλους τους ανθρώπους με τον ορθό Λόγο. Υπάρχουν όμως και μερικοί άνθρωποι που δεν τον κατανοούν και αυτοί είναι οι κακοί άνθρωποι. Ο ορθός Λόγος είναι ο καθολικός νόμος, ο φυσικός νόμος που ορίζει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να γίνεται. Οι άνθρωποι αυτοί που δεν τον κατανοούν δεν μπορούν να τον εφαρμόσουν, και έτσι δεν ξέρουν τι είναι αυτό που πρέπει να κάνουν και τι όχι, και επομένως οδηγούνται σε κακές πράξεις. Η Φύση δίνει στους ανθρώπους την ικανότητα να είναι καλοί και τους οδηγεί προς την καλοσύνη που είναι η τελειότητα της ανθρώπινης φύσης. Γι' αυτό και η φυσική προδιάθεση του ανθρώπινου λόγου είναι να είναι ορθός και το κακό δρα αντίθετα προς την ανθρώπινη φύση. Αλλά είναι ζήτημα των ανθρώπων αν κάνουν άλογες επιλογές και δεν ακολουθούν τις επιταγές του ορθού λόγου.

Οι Στωικοί εκτός από την προσπάθεια να εξηγήσουν το ηθικό κακό και να το εντάξουν στη θεωρία τους έπρεπε ν' απαντήσουν και σ' ένα άλλο ερώτημα σχετικό με το φυσικό κακό που αφορούσε τη θέση της περιοδικής εκπύρωσης του κόσμου. Πως μπορεί ένας προνοητικός και ενυπάρχων στον κόσμο θεός να είναι υπεύθυνος για την καταστροφή του κόσμου; Ο Χρύσιππος στο 1^ο βιβλίο του *Περί Προνοίας* φαίνεται να έχει δώσει την απάντηση «*ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας τὸν Δία φησὶν αὐξεσθαι, μέχρι ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ· ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν αὐξεται δὲ συνεχῶς μέχρι ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ἴητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.*» (SVF II, 604). Ο κόσμος κατά τη διάρκεια της εκπύρωσης δεν πεθαίνει πραγματικά. Η εκπύρωση δεν είναι θάνατος με την έννοια του διαχωρισμού σώματος και ψυχής του κόσμου. Ο θεός, η Ψυχή του κόσμου, λιώνει το σώμα του κόσμου για να το ανανεώσει. Η Ψυχή του κόσμου δεν χωρίζεται από το σώμα αλλά αυξάνεται συνεχώς μέχρι να καταναλώσει την ύλη. Κατά τη διάρκεια της εκπύρωσης ο Δίας είναι ο μόνος από τους

⁴⁵ Το κατά πόσον ο Χρύσιππος είχε χρησιμοποιήσει τέτοιου είδους επιχειρήματα για να εντάξει την έννοια του κακού σ' έναν κόσμο που διοικείται από τη θεία Πρόνοια τίθεται υπό αμφισβήτηση. Τα επιχειρήματα αυτά σώζονται από κριτικές προς τους Στωικούς που ήθελαν να δείξουν την αντινομία που υπάρχει στο σύστημά τους. Βλ. Greene, *ο.π.*20, σ 346

⁴⁶ Βλ. Long, A.A., «The Stoic concept of evil», *Philosophical Quarterly* 18 (1968), σσ 335 – 339

θεούς που παραμένει αναλλοίωτος⁴⁷. Ο Δίας συμπύσσεται μαζί με την Πρόνοια και ενωμένοι συνεχίζουν να υπάρχουν στην μοναδική ουσία του αιθέρα (SVF II, 613). Οι Στωικοί ήθελαν να κατανοηθεί η εκπύρωση όχι ως καταστροφή αλλά ως μορφή φυσικής αλλαγής (SVF II 596). Γι' αυτόν τον λόγο και δεν θεωρούσαν την εκπύρωση ως φυσικό κακό και αντίθετη προς τη θεία Πρόνοια που διοικεί τον κόσμο. Η Πρόνοια ακόμα και κατά τη διάρκεια της εκπύρωσης φροντίζει όχι πια για τα ξεχωριστά πράγματα αλλά για το σύνολο των πραγμάτων⁴⁸ (SVF II, 1065).

Η Ειμαρμένη ως Αιτιότητα: Ο ρόλος των «εφ'ημιν»

Η Ειμαρμένη, όπως έχουμε δει, ταυτίζεται με την ενεργητική αρχή, δηλαδή με τον θεό ή τον Δία. Επίσης εξισώνεται με την Πρόνοια και ερμηνεύεται ως βούληση του Δία. Η Ειμαρμένη ταυτίζεται με τον Λόγο ή την αιτία του κόσμου. Όλες αυτές οι διαφορετικές εκφάνσεις της Ειμαρμένης είναι ήδη γνωστές από τον Ζήνωνα και ο Χρύσιππος τις ακολουθεί. Για τον Χρύσιππο η Ειμαρμένη είναι η σύνταξις και ο Λόγος του κόσμου, είναι η τάξη που διοικεί τα πάντα (SVF II, 913). Όπως ο θεός, η ενεργητική αρχή είναι αιώνια και άναρχη έτσι και η Ειμαρμένη είναι άναρχη και αμετάβλητη στους αιώνες («ὅτι ἀμετάτρεπτος καὶ ἀμετάβλητος ἐστὶν ὁ καθ' ἕκαστα διορισμὸς ἐξ αἰδίων χρόνων» SVF II, 913). Είναι η αρχή που οργανώνει τον κόσμο κατά τέτοιο τρόπο ώστε οτιδήποτε συμβαίνει ήταν οργανωμένο από πριν να προκύψει. Αλλά η

⁴⁷ «... ὁ δὲ Ζεὺς αἰδιός ἐστιν.!» SVF II, 1049

⁴⁸ Για την Πρόνοια στην εκπύρωση και για την εκπύρωση ως φυσικό κακό βλ. Long, A.A., «The Stoics on World – Conflagration and Everlasting Recurrence» *The Southern Journal of Philosophy* 23 (1985) σ 18 καθώς και Mansfeld, *ο.π.* 33, σσ 175 – 177

Ειμαρμένη δεν καθορίζει τα γεγονότα σε συγκεκριμένο χρόνο πριν συμβούν, γιατί η σύνταξις του κόσμου είναι αιώνια και αυτά που συμβαίνουν ήταν από πάντα καθορισμένα να συμβούν.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό που αποδίδεται στην Ειμαρμένη είναι το αναπόδραστο, το αναγκαίο⁴⁹. Στα κείμενα αυτή η ιδιότητά της εκφράζεται με διάφορα επίθετα όπως *αμετάβλητος*, *αμετάτρεπτος* προκειμένου να δείξουν το αναπόφευκτο και το αναγκαίο της μοίρας. Έξω από την Ειμαρμένη (καθώς ταυτίζεται και με τη φύση) δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί ν'αλλάξει ή να επηρεάσει με κάποιον τρόπο την πορεία των πραγμάτων. Επομένως είναι άσκοπο να προσπαθεί κανείς να αλλάξει την μοίρα του, καθώς ο ρους των πραγμάτων είναι προδιαγεγραμμένος. Το αναπόφευκτο της μοίρας είναι που διοικεί τα πάντα.

Στην Ειμαρμένη αποδίδεται επίσης και κυρίως από τον Χρύσιππο, όπως αναφέρουν οι πηγές, ότι συνδέει τα μέρη του κόσμου κατ'επιπλοκήν⁵⁰. Η σύνδεση αυτή συντελείται μέσω της συνάρτησης του ενός μέρους με το άλλο και καταλήγει σε μια αλληλοσύνδεση μεταξύ των μερών του κόσμου. Η αλληλοσύνδεση αυτή των όντων μέσω της Ειμαρμένης δηλώνεται και σ'ένα άλλο απόσπασμα όπου η Ειμαρμένη αναφέρεται ως η αιτία που συνέχει τα μέρη του κόσμου μεταξύ τους «*ἔστι δ' εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.*»(SVF II, 915). Σ'έναν δεύτερο ορισμό της Ειμαρμένης, η Ειμαρμένη αναφέρεται ως αλυσίδα αιτίων⁵¹. Και πρόκειται για τον πιο δημοφιλή και γενικά παραδεκτό ορισμό της Στωϊκής Ειμαρμένης. Μεταξύ των δύο ορισμών δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά. Στην πρώτη αναφορά έχουμε αλληλοσύνδεση ανάμεσα στα μέρη (όντα) του κόσμου όπου η Ειμαρμένη ως πνεύμα συνδέει τα όντα μεταξύ τους. Στην δεύτερη αναφορά έχουμε αλληλοσύνδεση αιτίων, αλλά και οι αιτίες όπως και τα άλλα μέρη του κόσμου για τους Στωϊκούς είναι σώματα, διαφορετικά δεν θα μπορούσαν ούτε ν'ασκήσουν ούτε να

⁴⁹ «Καὶ Χρύσιππος δὲ ὁ Στωϊκὸς μὴδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν ἀίδιον ξυνεχὴ καὶ τεταγμένην» SVF II, 916

⁵⁰ («<Χρύσιππος> μὴ διαφέρειν τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, <τὴν δὲ εἰμαρμένην εἶναι κίνησιν ἀίδιον τῶν ὄλων> κατ' ἐπιπλοκήν τῶν μερῶν συνηρητημένην» SVF II, 916)

⁵¹ («εἰρμόν γοῦν αἰτίων αὐτὴν φασιν εἶναι» SVF II, 920)

δεχτούν την επίδραση ενός άλλου σώματος. Οπότε και στην δεύτερη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με αλληλοσύνδεση σωμάτων⁵².

Σύμφωνα λοιπόν με τη Στωική άποψη, κύριος εκφραστής της οποίας υπήρξε ο Χρύσιππος, φαίνεται να κυριαρχεί στον κόσμο ένας καθολικός ντετερμινισμός, όπου ο κόσμος ως προκαθορισμένος δεν είναι χαοτικός αλλά είναι ένα τακτικό και οργανωμένο σύνολο. Αυτό το οργανωμένο σύνολο εξελίσσεται ακολουθώντας τις επιταγές της λογικής αρχής, του Δία. Μέσα σ' αυτόν τον τελεολογικά σχεδιασμένο κόσμο, κατά τους Στωικούς, τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με την Ειμαρμένη. Και δεδομένου ότι η Ειμαρμένη είναι η αιτία όλων των όντων αλλά ταυτόχρονα και αλυσίδα αιτιών, συνεπάγεται ότι κάθε συμβάν και κάθε κίνηση στον κόσμο θα είναι αιτιακά προκαθορισμένη⁵³. Με λίγα λόγια στην καρδιά της Στωικής έννοιας της Ειμαρμένης βρίσκεται η αιτιότητα. Η αρχή της αιτιότητας τίθεται από τον Χρύσιππο σε μια προσπάθεια να υπερασπιστεί την έννοια της Ειμαρμένης και να δείξει ότι τίποτα δεν γίνεται αναίτια. Ο Χρύσιππος προσπαθώντας να δείξει ότι τίποτα δεν βρίσκεται έξω από τον χώρο της αιτιότητας τονίζει το στοιχείο της καθολικότητας που έχει. Η εμφάνιση ενός αναίτιου γεγονότος θα ήταν για τους Στωικούς η καταστροφή ενός ενοποιητικού κόσμου⁵⁴. Για τη Στωική κοσμοθεωρία λοιπόν, τίποτα δεν γίνεται αναίτια αλλά τα πάντα γίνονται σύμφωνα με τις προηγούμενες αιτίες «*πρῶτον <ἂν> εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν*

⁵² Ο ορισμός της Ειμαρμένης ως ειρμός αιτιών (πληθυντικός) δεν πρέπει να συγχέεται με την ταύτιση της Ειμαρμένης με την αιτία (ενικός) όπου στην δεύτερη περίπτωση και η Ειμαρμένη και η αιτία αναφέρονται στην ενεργητική αρχή, στον λόγο του κόσμου. Βλ. Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998, σσ 51 – 53

⁵³ Ο ντετερμινισμός (determinism) εκφράζει το δόγμα σύμφωνα με το οποίο κάθε γεγονός έχει μια αιτία. Η συνήθης εξήγηση γι' αυτό είναι ότι για κάθε γεγονός υπάρχει μια προηγηθείσα κατάσταση που συσχετίζεται με το γεγονός κατά τέτοιο τρόπο που αν αυτή η προηγηθείσα κατάσταση υπάρχει αλλά το γεγονός δεν λάβει χώρα τελικά θα είναι σαν να σπάει ο νόμος της Φύσης. Αυτός είναι ένας καθαρά μεταφυσικός ισχυρισμός. Τα είδη του ντετερμινισμού είναι 4: 1) λογικός ντετερμινισμός, 2) θεολογικός ντετερμινισμός, 3) ψυχολογικός ντετερμινισμός, 4) φυσικός ντετερμινισμός

1. Σύμφωνα με τον λογικό ντετερμινισμό το μέλλον είναι προσχεδιασμένο και αμετάβλητο όπως το παρελθόν. Οι προβλέψεις είναι αλάθητες επειδή είναι λογικά αναγκαίες.
2. Ο θεολογικός ντετερμινισμός υποστηρίζει ότι ο θεός εφόσον είναι παντογνώστης, γνωρίζει τα πάντα και το μέλλον. Και εφόσον είναι θεός η γνώση του είναι αλάθητη, τέλεια και συγκεκριμένη.
3. Ο ψυχολογικός ντετερμινισμός υποστηρίζει ότι υπάρχουν συγκεκριμένοι ψυχολογικοί νόμοι που καθορίζουν τη συμπεριφορά του ανθρώπου, και οι οποίοι θα πρέπει ν' αναζητηθούν στην νηπιακή ηλικία.
4. Ο φυσικός ντετερμινισμός υποστηρίζει ότι βάσει φυσικών νόμων που είναι λογικά αληθείς καθορίζεται το μέλλον.

Βλ. Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994 καθώς και Lucas, J.R., *The freedom of the will*, Clarendon Press, Oxford, 1970, σσ 65 – 70

⁵⁴ («μηδὲν γὰρ ἀναίτιως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἀπάντων») SVF II, 945)

ἀναιτίως γίνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας,» (SVF II, 912). Κατά τη Στωική αρχή της αιτιότητας λοιπόν, κάθε πράγμα που συμβαίνει καθορίζεται από τα προηγούμενα αίτια, και έτσι δικαιολογείται και ο ορισμός της Ειμαρμένης ως αλυσίδας αιτιών. Έτσι η Στωική σύλληψη της Ειμαρμένης οδηγεί στον αιτιακό ντετερμινισμό⁵⁵. Εδώ βέβαια θα πρέπει να διευκρινιστεί, όπως αναφέρει και η Bobzien⁵⁶ στο βιβλίο της, ότι η Ειμαρμένη δεν ταυτίζεται με τα προηγούμενα αίτια. Η Ειμαρμένη αποτελεί ολότητα των αιτιών. Ένα γεγονός όταν συμβαίνει καθορίζεται από τα προηγούμενα αίτια αλλά όχι μόνο από αυτά, όπως θα δούμε και στην συνέχεια.

Το ζήτημα που προκύπτει τώρα είναι πώς δικαιολογούν οι Στωικοί την ύπαρξη του τυχαίου μέσα σ' ένα αιτιακό πλέγμα τόσο αυστηρά καθορισμένο. Την ύπαρξη του τυχαίου δεν μπορούν να την αρνηθούν, καθώς φαίνεται ότι δεν είναι καθολική η περίπτωση ότι από τις ίδιες αιτίες το αποτέλεσμα που θα προκύπτει θα είναι πάντα το ίδιο. Αυτό ακριβώς οδήγησε τους Στωικούς να εισάγουν την έννοια της τύχης. Η τύχη για τους Στωικούς είναι και αυτή αιτία αλλά είναι άδηλος αιτία στην ανθρώπινη διάνοια (SVF II, 965 – 967 και 970–971). Η τύχη ως άδηλος αιτία υπερβαίνει την ανθρώπινη γνώση και γι' αυτό δεν μπορεί να εξηγηθεί. Έτσι ενσωματώνουν οι Στωικοί και την έννοια της τύχης στον καθολικό ντετερμινισμό που χαρακτηρίζει το φιλοσοφικό τους σύστημα⁵⁷.

Η γενική έννοια της αιτίας σύμφωνα με τους Στωικούς φαίνεται να είναι η εξής: μια αιτία είναι ένα σώμα που κάνει κάτι και με αυτήν την ενέργειά της έχει ως αποτέλεσμα να επηρεαστεί ένα άλλο σώμα⁵⁸. Μέσα στα πλαίσια αυτής της ενεργητικής αιτίας οι Στωικοί έκαναν λόγο για διαφορετικά είδη σχέσεων αιτίας – αποτελέσματος και επομένως για διαφορετικές αιτίες. Ο Κικέρων⁵⁹ στο *De Fato* 41(= SVF II, 974) αναφέρει

⁵⁵ Βλ. Gould, Josiah B., «The Stoic Conception of Fate» στο John P., Anton, and Anthony, Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1983 σσ 478 – 480

⁵⁶ Bobzien, ο.π. 52, σσ 301 – 309

⁵⁷ Για την έννοια της τύχης πως εξηγείται από τους Στωικούς και τι συνέπειες έχει για το φυσικό Στωικό δόγμα βλ. White, Michael J., «Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)» στο Brad, Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, σσ 139 – 140

⁵⁸ Για την έννοια της αιτίας και για το ποια είναι τα είδη των αιτών κατά τους Στωικούς βλ. Frede, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987, σσ 138 – 145

⁵⁹ Στο *De Fato* του Κικέρωνα υπάρχουν σημαντικές πληροφορίες για την καλύτερη κατανόηση των Στωικών θέσεων. Βλ. Cicero, *De Fato*, English translation by Rackham, H., William Heinemann LTD, London, 1968.

ότι ο Χρύσιππος διακρίνει δύο είδη αιτιών, τις αυτοτελείς και κύριες (*perfectae et principales*) και τα σύνεργα και τα προκαταρκτικά αίτια (*adiuvantes et proximae*). Σ' αυτό το απόσπασμα ο Χρύσιππος εφαρμόζει αυτή τη διάκριση των αιτιών στις προηγούμενες αιτίες. Υποστηρίζει ότι αν όλα συμβαίνουν σύμφωνα με τις προηγούμενες αιτίες, τότε συμβαίνουν όχι μέσω των αυτοτελών και κύριων αιτιών, αλλά μέσω των συνεργών και προκαταρκτικών αιτιών. Αυτό που θέλει να δείξει ο Χρύσιππος μ' αυτή τη διάκριση των αιτιών είναι από τη μια ότι τα πάντα συμβαίνουν «καθ'ειμαρμένην» και καθορίζονται από τις προηγούμενες αιτίες. Από την άλλη θέλει να δείξει ότι υπάρχει η ανθρώπινη ευθύνη, καθώς έστω κι αν οι ανθρώπινες πράξεις καθορίζονται από μια προηγούμενη αιτία δεν είναι η προηγούμενη αιτία που ευθύνεται για την πράξη αλλά ο ίδιος ο άνθρωπος. Βέβαια εδώ όταν μιλάμε για ευθύνη δεν εννοούμε απαραίτητα την ηθική ευθύνη, καθώς για να έχει κάποιος την ηθική ευθύνη για μια πράξη πρέπει να υπάρχουν συγκεκριμένες συνθήκες κάτω από τις οποίες γίνεται η πράξη. Αυτή η επιχειρηματολογία του Χρύσιππου έχει ως στόχο να δείξει, απαντώντας έτσι στους αντιπάλους, πως η συγκατάθεση στις φαντασίες εξαρτάται από το Υποκείμενο, πως δηλαδή είναι δυνατόν η συγκατάθεση να προκύπτει μέσω των προηγούμενων αιτιών χωρίς να εξαναγκάζεται από αυτές, καθώς η συγκατάθεση δεν μπορεί να προκύψει χωρίς την άσκηση μιας εξωτερικής δύναμης, δηλαδή της φαντασίας⁶⁰ (*De Fat.* 42). Προκειμένου ο Χρύσιππος να εξηγήσει τον ρόλο των προηγούμενων αιτιών στη συγκατάθεση χρησιμοποιεί μια αναλογία παίρνοντας ως παράδειγμα έναν κύλινδρο. Για να αρχίσει να κινείται ο κύλινδρος κάποιος πρέπει να του δώσει μια ώθηση, να τον σπρώξει. Από κει και πέρα σύμφωνα με τον Χρύσιππο, ο κύλινδρος κυλά λόγω της φύσης του («...*suapte vi et natura movebitur* ...» *De Fat.* 42). Όπως στην περίπτωση, λοιπόν, του κυλίνδρου όπου ο άνθρωπος έδωσε απλώς την ώθηση για την κίνηση αλλά όχι την ικανότητα του κυλίνδρου να κυλά, έτσι και η φαντασία θα εντυπωθεί στην ψυχή μας, αλλά το αν θα δώσουμε τη συγκατάθεση εξαρτάται από μας. Αυτό που υπονοείται

⁶⁰ Οι φαντασίες, οι εντυπώσεις δηλαδή, εμφανίζονται στον νου όταν τα εξωτερικά αντικείμενα-ερεθίσματα επενεργούν στα αισθητήρια όργανα. Με λίγα λόγια για τους Στωικούς ο νους δεν έχει a priori περιεχόμενο αλλά το διαμορφώνει κατά τη διάρκεια της ζωής του ανθρώπου. Τα εξωτερικά αντικείμενα γίνονται αντιληπτά μέσω των αισθήσεων, και δημιουργείται με τη βοήθεια των αισθήσεων μια εντύπωση του αντικειμένου στον νου. Έτσι μέσω των αισθήσεων γεννιέται στην ανθρώπινη ψυχή η φαντασία («*Τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ*» SVF I, 53). Αλλά δεν γίνεται κάθε φαντασία-εντύπωση αποδεκτή από την ανθρώπινη διάνοια ως αληθινή. Πρέπει βάσει κάποιων κριτηρίων να δοθεί η *συγκατάθεσις* για να γίνει αποδεκτή η φαντασία ως αληθινή.

στην αναλογία του κυλίνδρου είναι ότι υπάρχουν δύο δυνάμεις που εμπλέκονται στην όλη διαδικασία. Η μια είναι εξωτερική δύναμη, ο άνθρωπος που δίνει την ώθηση στον κύλινδρο, η εξωτερική δύναμη δηλαδή αφορά την προηγούμενη αιτία. Η άλλη είναι εσωτερική δύναμη, είναι η δύναμη που κάνει τον κύλινδρο να κυλά από τη στιγμή που του δόθηκε η αρχική ώθηση και μετά. Αυτό που προκύπτει, λοιπόν, από αυτήν την αναλογία είναι το εξής. Σε κάθε ενέργεια εμπλέκονται τουλάχιστον δύο είδη αιτιών, μια προηγούμενη αιτία η οποία ορίζεται ως *συνεργόν* και *προσεχής* αιτία και μια εσωτερική αιτία η οποία ορίζεται ως *αυτοτελής* και *κύρια* αιτία. Παρόλο που και οι δύο αιτίες συμβάλλουν στο αποτέλεσμα, ωστόσο η εσωτερική αιτία έχει την ευθύνη γι' αυτό που συμβαίνει.

Οι Στωικοί εκτός από τη διάκριση σε *συνεργόν* και *προκαταρτικόν* αίτιον και σε *αυτοτελή* και *κύρια* αιτία διακρίνουν και άλλα είδη αιτιών. Σε πολλά κείμενα διασώζεται η διάκριση σε αίτιον *αυτοτελές*, *συναίτιον* και *συνεργόν* («*εἰ δὲ τὸ <αὐτοτελές> αἴτιον αὐτοτελοῦς ἐνεργείας ἐστὶ δηλωτικόν*» SVF II, 351). Το αυτοτελές αίτιον αναφέρεται ως συνώνυμο του συνεκτικού αιτίου (SVF II, 345). Έτσι καταλήγουμε στη διάκριση σε *συνεκτικόν* αίτιον, *συναίτιον* και *συνεργόν*. Σύμφωνα με τη χρήση των αιτιών αυτών κάθε φορά που υπάρχει ένα πράγμα που είναι υπεύθυνο για ό,τι συμβαίνει αυτό είναι το αυτοτελές αίτιον. Αν υπάρχουν δύο ή περισσότερα πράγματα τα οποία συνολικά και όχι το καθένα ξεχωριστά οδηγούν σ' ένα αποτέλεσμα, τότε μιλάμε για τα *συναίτια*. Αν κάτι με κάποιο τρόπο συμβάλλει στην επίτευξη ενός αποτελέσματος πρόκειται για το *συνεργόν* αίτιον.

Η αυτοτελής αιτία⁶¹ προκαλεί από μόνη της το αποτέλεσμα χωρίς να χρειάζεται να στηριχθεί σε κάτι άλλο. Ενώ το *συναίτιον* ή το *συνεργόν* πρέπει να στηριχθούν σε κάτι άλλο για να φέρουν ένα αποτέλεσμα. Γι' αυτό και τα προηγούμενα αίτια και επομένως και η *Ειμαρμένη* δεν μπορούν να αναγκάσουν ένα αποτέλεσμα. Γιατί το αν η προηγούμενη αιτία φέρει ένα αποτέλεσμα εξαρτάται από τη δράση της αυτοτελούς αιτίας και από το αν η αυτοτελής αιτία δρά έξω από το πεδίο της προηγούμενης αιτίας, αν και

⁶¹ Η αυτοτελής αιτία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, σε πολλές μαρτυρίες ταυτίζεται με τα συνεκτικά αίτια. Για τους Στωικούς το συνεκτικόν αίτιον δεν είναι απλά αιτία μιας δραστηριότητας αλλά είναι η αιτία του όντος. Το πνεύμα, η ενεργητική Στωική αρχή, που διαπερνά κάθε πράγμα, συγκρατεί τα μέρη κάθε πράγματος, και γι' αυτό παρέχει σε κάθε πράγμα την ενότητα και τη μορφή του και έτσι γίνεται η αιτία του όντος. Και σε αυτήν την ιδιότητά του να συγκρατεί τα μέρη ενός πράγματος είναι πολύ πιθανόν ότι οφείλεται και η ονομασία του συνεκτικού αιτίου. Βλ. Frede, *ο.π.* 58, σ 145

είναι προκαθορισμένη. Έτσι όταν ο Χρύσιππος λέει ότι οι προηγούμενες αιτίες δεν είναι αυτοτελείς αλλά μόνο σύνεργα, το κάνει γιατί θέλει να δείξει ότι η προηγούμενη αιτία δεν έχει την ευθύνη εξ ολοκλήρου για το αποτέλεσμα.

Ένα ζήτημα που προκύπτει εδώ είναι πώς είναι δυνατόν η Ειμαρμένη, δηλαδή τα προηγούμενα αίτια να φέρουν ένα αποτέλεσμα χωρίς να το εξαναγκάσουν. Η δυσκολία που υπάρχει εδώ είναι να κατανοήσουμε πώς ένα πράγμα ούτε εμποδίζεται αλλά ούτε εξαναγκάζεται να συμβεί παρόλο που συμβαίνει σύμφωνα με την Ειμαρμένη, η οποία ταυτίζεται στο Στωικό δόγμα με την Ανάγκη⁶². Αυτό συμβαίνει γιατί ο Χρύσιππος προσπαθεί να υποστηρίξει ότι τα πάντα γίνονται σύμφωνα με την Ειμαρμένη αλλά δεν είναι τα πάντα αναγκαία. Γι'αυτό υποστηρίζει (*De Fat.* 39) ότι κάθε γεγονός έχει μια προηγούμενη αιτία αλλά οι προηγούμενες αιτίες δεν κάνουν τα αποτελέσματα αναγκαία. Και επομένως δεν είναι κάθε γεγονός αναγκαίο αλλά είναι κάθε γεγονός ειμαρμένο καθώς είναι προκαθορισμένο από έναν συνδυασμό αιτιακών παραγόντων. Στην περίπτωση της συγκατάθεσης, η φαντασία είναι η εξωτερική αιτία, η προηγούμενη αιτία που προκαλεί το αποτέλεσμα (δηλαδή την συγκατάθεση). Η εσωτερική αιτία που είναι και ο κύριος αιτιακός παράγοντας αφορά τον χαρακτήρα και τη φύση του νου του ανθρώπου. Η συγκατάθεση συμβαίνει σύμφωνα με την Ειμαρμένη γιατί είναι προκαθορισμένη από το συνδυασμό της εξωτερικής και εσωτερικής αιτίας. Το αποτέλεσμα όμως της συγκατάθεσης δεν είναι αναγκαίο γιατί η εξωτερική αιτία δεν το εξαναγκάζει να συμβεί. Αλλά το αποτέλεσμα εξαρτάται από το Υποκείμενο, γιατί ο χαρακτήρας και η φύση του νου του είναι αυτά που καθορίζουν το αποτέλεσμα. Ο Χρύσιππος ακολουθώντας μια τέτοια επιχειρηματολογία θέλει να δείξει ότι μπορεί και μέσα σ'ένα σύστημα αιτιακού προκαθορισμού να υπάρξει η έννοια της ηθικής ευθύνης. Στόχος του Χρύσιππου είναι να δείξει ότι τα προηγούμενα αίτια που είναι τα εξωτερικά αίτια δεν έχουν την ευθύνη για το αποτέλεσμα, αλλά βοηθούν στην πραγμάτωση ενός αποτελέσματος. Θέλει να δείξει ότι η Ειμαρμένη δεν καθορίζει από μόνη της το

⁶² Οι Στωικοί υποστηρίζουν ότι όλα τα πράγματα είναι προκαθορισμένα από την Ειμαρμένη και την Ανάγκη. Μιλώντας για την Ανάγκη ως ανίκητη, απaráβατη και αμετάθετη δύναμη προφανώς θέλουν να τονίσουν αναφορικά με την Ειμαρμένη ότι είναι αναπόφευκτη δύναμη. Έτσι όταν ταυτίζουν την Ανάγκη με την Ειμαρμένη θέλουν να δείξουν το αναπόδραστο της Ειμαρμένης («τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἰμαρμένην» SVF II, 940) βλ. Bobzien, *ο.π.* 52, σσ 140 – 142

αποτέλεσμα αλλά σε συνδυασμό με τις εσωτερικές αιτίες, την ευθύνη των οποίων έχουν αποκλειστικά τα δρώντα Υποκείμενα⁶³.

Υιοθετώντας μια τέτοια άποψη ο Χρύσιππος προσπαθεί να υποστηρίξει την ύπαρξη ηθικής ευθύνης μέσα στο αιτιακό πλέγμα του δόγματος της Ειμαρμένης. Η ευθύνη των Υποκειμένων για τις πράξεις τους στηρίζεται στο ότι η φύση, ο χαρακτήρας των Υποκειμένων καθορίζει αν θα επιλέξουν να κάνουν μια πράξη ή όχι (SVF II, 979). Αυτό όμως το επιχείρημα δεν απορρέει αβίαστα από τη Στωική άποψη για την αιτιότητα, αλλά πρόκειται μάλλον για μια προσπάθεια να διασώσουν την έννοια της ηθικής ευθύνης μέσα σ'έναν κόσμο αυστηρά προκαθορισμένο από την Ειμαρμένη. Έτσι σύμφωνα με κάποιους σχολιαστές αλλά και αντιπάλους της Στωικής σχολής, οι Στωικοί θα έπρεπε να εγκαταλείψουν την έννοια της ευθύνης και να καταφύγουν στον σκληρό ντετερμινισμό. Η περίφημη ιστορία για τον Ζήνωνα ο οποίος έδειρε έναν δούλο επειδή έκλεβε και του είπε ότι ήταν καθορισμένο από την μοίρα να κλέψει, η απάντηση του Ζήνωνα ότι και να τον δειρεί ήταν επίσης καθορισμένο (SVF I, 298), είναι σύμφωνη με τον σκληρό ντετερμινισμό αλλά δεν τον εμπεριέχει⁶⁴. Κατά πάσα πιθανότητα η παραβολή αυτή στόχευε να δείξει την ανάγκη που υπήρχε για το Στωικό δόγμα των συνειμαρμένων (*confatalia* είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Κικέρων). Το δόγμα αυτό υπήρξε η απάντηση των Στωικών στο επιχείρημα του Αργού Λόγου. Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό αν κάτι είναι προκαθορισμένο από την μοίρα να συμβεί είναι μάταιη οποιαδήποτε προσπάθεια είτε για να το αποτρέψει να συμβεί είτε για να το ενισχύσει να πραγματοποιηθεί. Το επιχείρημα αυτό είναι γνωστό ως επιχείρημα του Αργού Λόγου γιατί οδηγεί στην αδράνεια εφόσον υποστηρίζει ότι οποιαδήποτε ενέργεια είναι μάταιη αφού αυτό που είναι καθορισμένο να γίνει θα γίνει ούτως ή άλλως. Ένα τέτοιο επιχείρημα οδηγεί στον φαταλισμό, σε μια μοιρολατρία που οι Στωικοί απέρριπταν καθώς δεν υπήρχε κανένα περιθώριο για την ύπαρξη της ηθικής ευθύνης.

Το επιχείρημα του Αργού Λόγου έχει ως εξής: αν είναι καθορισμένο από την μοίρα να γιατρευτεί κάποιος από την αρρώστια που έχει είτε καλέσει γιατρό είτε όχι θ'αναρρώσει. Αν πάλι είναι καθορισμένο να μην αναρρώσει, είτε καλέσει γιατρό είτε όχι

⁶³ Για τη σχέση Ανάγκης – Ειμαρμένης βλ. Bobzien, *ο.π.* 52, σσ 310 – 311, και Hankinson, R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1998, σσ 255 – 256 καθώς και Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London, 1980 σσ 80 – 81

⁶⁴ Hankinson, *ο.π.* 63, σσ 256 – 259

δεν θα αναρρώσει. Έτσι είτε είναι καθορισμένο από τη μοίρα ότι θ' αναρρώσει κάποιος είτε όχι. Γι' αυτό είναι μάταιο το να ζητήσεις τη βοήθεια ενός γιατρού είτε ισχύει η μία περίπτωση είτε η άλλη («*Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀργὸς καλούμενος λόγος, σόφισμα ὄν, τοιοῦτός ἐστι λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν νοσοῦντα καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ ἰατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος· εἰ εἴμαρταί σοι ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἰατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἰατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· ἤτοι δὲ εἴμαρταί σοι ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστήναι· μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἰατρὸν*» SVF II, 957). Γενικεύοντας αυτό το παράδειγμα, αν ακολουθήσουμε το επιχείρημα του Αργού Λόγου θα πρέπει να μην αναλαμβάνουμε καμία δραστηριότητα και να μην παίρνουμε καμία απόφαση στη ζωή μας αλλά να περιμένουμε να δούμε τι θα συμβεί, αφού κάθε ενέργειά μας θα είναι μάταιη.

Ο Χρύσιππος δεν θα μπορούσε παρά ν' αντικρούσει ή τουλάχιστον να προσπαθήσει ν' αντικρούσει το επιχείρημα του Αργού Λόγου, προκειμένου να διαφυλάξει τον αιτιακό ντετερμινισμό που υποστήριζε από τον κίνδυνο του φαταλισμού που ελλοχεύει στον Αργό Λόγο. Για τον Χρύσιππο τα πράγματα γίνονται σύμφωνα με την Ειμαρμένη αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει πιθανότητα να πάρουν μια διαφορετική πορεία. Για τον Χρύσιππο το κάθε αποτέλεσμα εξαρτάται και από τη δράση του Υποκειμένου, όχι μόνο από την Ειμαρμένη. Έτσι για τον Χρύσιππο μπορεί η μέρα που θα πεθάνει ο Σωκράτης να είναι προκαθορισμένη και να μην μπορεί να γίνει τίποτα για ν' αλλάξει αυτό (*De Fat.* 30). Αλλά το ότι ο Σωκράτης θα πεθάνει είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με το γεγονός ότι ο Σωκράτης θα πει το κώνειο. Το κώνειο δηλαδή αποτελεί αναγκαία συνθήκη για να συμβεί ο θάνατος του Σωκράτη που είναι προκαθορισμένος να γίνει. Και στην περίπτωση του χρησμού που είχε πάρει ο Λάιος ότι θα τον σκοτώσει ο γιος του, είναι μοιραίο να συμβεί αυτό αλλά το αν ο Λάιος συννευρεθεί με γυναίκα και γεννήσει έναν γιο που θα τον σκοτώσει δεν είναι μοιραίο. Το να συννευρεθεί δηλαδή ο Λάιος με την Ιοκάστη είναι αναγκαίος όρος για να πραγματοποιηθεί ο χρησμός, είναι το συνειμαρμένο με λίγα λόγια. Αυτό που θέλει να δείξει ο Χρύσιππος είναι ότι για να συμβούν κάποια πράγματα σύμφωνα με την

Ειμαρμένη χρειάζεται μια αλυσίδα αιτιών, και τα συνειμαρμένα είναι απαραίτητα, αλλιώς τα πράγματα μπορεί να ακολουθήσουν διαφορετική πορεία.

Όλη αυτή η επιχειρηματολογία δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια προσπάθεια της Στοάς και κυρίως του Χρύσιππου να συμβιβάσει την ύπαρξη της ηθικής ευθύνης και της ελευθερίας της βούλησης μέσα σ'έναν κόσμο καθολικά προκαθορισμένο από την Ειμαρμένη. Ο Χρύσιππος δηλαδή, προσπαθεί ν'ακολουθήσει τη μέση οδό ανάμεσα στις δύο κυρίαρχες τάσεις στην Ελληνική φιλοσοφία, όπου σύμφωνα με τη μία τα πάντα στον κόσμο είναι προκαθορισμένα και ακολουθούν έναν καθολικό αιτιακό νόμο, ενώ σύμφωνα με την άλλη άποψη τίποτα δεν είναι προκαθορισμένο, αλλά τα πάντα ανάγονται στην τυχαιότητα. Για τον Χρύσιππο είναι πολύ σημαντικό να δείξει ότι ο άνθρωπος ενεργεί ελεύθερα και είναι ο ίδιος υπεύθυνος για τις πράξεις του έτσι ώστε να μπορεί να κατηγορηθεί ή να επαινεθεί για μια πράξη του. Αυτό που θα πρέπει να σημειωθεί εδώ είναι ότι η συζήτηση για την ηθική ευθύνη και ελευθερία ακολουθεί μια διαφορετική ορολογία από τη σημερινή στην Ελληνιστική περίοδο. Έτσι η ελευθερία ή το επίθετο «ελεύθερος» στην Ελληνιστική φιλοσοφία δεν αφορούσε τη συζήτηση γύρω από την ηθική ευθύνη ή τη σκόπιμη πράξη αλλά η χρήση της είχε ένα πολιτικό-κοινωνικό πλαίσιο αναφοράς. Με τον όρο ελευθερία ή ελεύθερος εννοούσαν αυτόν που δεν ήταν δούλος, αυτόν που είχε πολιτική ελευθερία και πολιτικά δικαιώματα⁶⁵. Η ελευθερία κάποια στιγμή σήμαινε την εξουσία αυτοπραγίας (SVF II, 359 – 364). Για τον Χρύσιππο αυτοπραγία σήμαινε *τα αυτού πράττειν*, δηλαδή κάποιος είναι ελεύθερος αν έχει τη δυνατότητα να κάνει αυτό που θέλει. Αντί του όρου ελευθερία χρησιμοποιούσαν εκφράσεις προθετικές. Αυτές που συναντάμε κυρίως στα αρχαία κείμενα είναι οι εκφράσεις *εφ'ημιν* και *παρ'ημας*⁶⁶. Και οι δύο αυτές εκφράσεις χρησιμοποιούνται για να δείξουν ότι κάτι εξαρτάται από μας. Επίσης θα πρέπει ν' αναφερθεί ότι όταν οι Στωικοί μιλούσαν για θέματα ηθικής ευθύνης αναφέρονταν στο κατά πόσο μπορεί ν' αποδοθεί σ'έναν άνθρωπο ο έπαινος ή ο ψόγος, η τιμωρία ή επιβράβευση ανάλογα με τις πράξεις του (SVF II, 1002 – 1003).

⁶⁵ Για τα ζητήματα που αφορούν την ορολογία της Ελληνιστικής περιόδου γύρω από το θέμα της ελεύθερης βούλησης και ηθικής ευθύνης βλ. Bobzien, Susanne, «Stoic conceptions of freedom and their relations to ethics» στο Richard Sorabji, *Aristotle and after*, Institute of Classical Studies-School of Advanced Study – University of London, London, 1997, σσ 72 – 73

⁶⁶ Η έκφραση *παρ'ημας* συναντάται κυρίως σε κείμενα που αναφέρονται στον Επίκουρο. Σπανιότερα αναφέρεται σε κείμενα που αφορούν τη Στοά («καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίνεσθαι,» SVF II, 999).

Για να μπορεί, λοιπόν, ένας άνθρωπος είτε να τιμωρηθεί είτε να επαινεθεί για μια πράξη πρέπει να είναι υπεύθυνος για την πράξη αυτή. Μπορεί όμως να είναι δυνατή μια τέτοια συζήτηση μέσα στα πλαίσια της Στωικής θεωρίας της Ειμαρμένης; Όπως έχουμε δει σύμφωνα με το δόγμα της Ειμαρμένης τα πάντα στον κόσμο είναι αιτιακά προκαθορισμένα και συμβαίνουν βάσει των προηγούμενων αιτιών. Επομένως το να μιλάμε για πράγματα που εξαρτώνται από μας μέσα σ' ένα καθολικά αιτιακό πλέγμα είναι τουλάχιστον αντιφατικό. Η μια έννοια αναιρεί την άλλη και γι' αυτό δεν γίνεται να συνυπάρξουν μέσα σε μια θεωρία. Οι Στωικοί όμως θέλοντας να δείξουν ότι, παρόλο που η Ειμαρμένη κυριαρχεί στον κόσμο, υπάρχουν πράγματα που είναι *εφ'ημιν*, υποστηρίζουν, αφενός ότι κάθε γεγονός που είναι προκαθορισμένο δεν σημαίνει ότι είναι και αναγκαίο, και αφετέρου ότι κάποια πράγματα εξαρτώνται από μας έστω και αν είναι προκαθορισμένα.

Πριν ξεκινήσουμε οποιαδήποτε συζήτηση γύρω από το πως προσπάθησαν οι Στωικοί να ενσωματώσουν την έννοια της ελευθερίας της βούλησης μέσα στον καθολικό ντετερμινισμό πρέπει να κάνουμε τις εξής διακρίσεις γύρω από τα διαφορετικά είδη ελευθερίας⁶⁷. Έχουμε λοιπόν:

1. ελευθερία να ενεργήσω διαφορετικά: είμαι ελεύθερος να ενεργήσω διαφορετικά, αν όντας το ίδιο Υποκείμενο, με τις ίδιες επιθυμίες και πεποιθήσεις, και όντας στις ίδιες καταστάσεις, είναι πιθανόν να κάνω ή να μην κάνω κάτι με την έννοια ότι δεν είναι πλήρως προκαθορισμένο το αν θα το κάνω ή όχι.
2. ελευθερία της απόφασης: υποδιαίρεση του παραπάνω τύπου ελευθερίας. Έχω ελευθερία απόφασης, αν όντας το ίδιο Υποκείμενο, με τις ίδιες επιθυμίες και πεποιθήσεις και όντας στις ίδιες συνθήκες, είναι πιθανόν να αποφασίσω ανάμεσα σε εναλλακτικούς τρόπους για το πως θα κάνω μια πράξη, με την έννοια ότι δεν είναι πλήρως προκαθορισμένο τι θ' αποφασίσω.
3. ελευθερία βούλησης: υπάγεται στην ελευθερία της απόφασης, ενεργώ βάση της ελεύθερης βούλησής μου, αν είμαι σε θέση να έχω βούληση

⁶⁷ Για τη διάκριση των ειδών της ελευθερίας βλ. Bobzien, Susanne, «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem» *Phronesis* 43 (1998) σσ 133 – 135

δηλαδή αν μπορώ να αποφασίσω ανάμεσα σε εναλλακτικούς τρόπους εκτέλεσης μιας πράξης ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες μου, με την έννοια ότι δεν είναι πλήρως αιτιακά καθορισμένο αυτό που θα αποφασίσω.

Αυτά τα τρία είδη ελευθερίας αφορούν την απροσδιόριστη ελευθερία (indeterminist freedom). Υπάρχουν όμως και άλλα τρία είδη ελευθερίας που αφορούν την έλλειψη προκαθορισμένης ελευθερίας(un-predeterminist freedom).

4. μη προκαθορισμένη ελευθερία: έχω μια τέτοια ελευθερία αν δεν υπάρχουν αιτίες που να καθορίζουν αν θα ακολουθήσω ή όχι μια συγκεκριμένη πορεία εκτέλεσης της πράξης μου, αλλά στις ίδιες συνθήκες, αν έχω τις ίδιες επιθυμίες και πεποιθήσεις, θα επιλέγω – θα κάνω πάντα το ίδιο πράγμα. Αυτή η ελευθερία εγγυάται την αυτονομία του Υποκειμένου με την έννοια ότι μόνο τα ίδια τα Υποκείμενα είναι αιτιακά υπεύθυνα για το τι θα αποφασίσουν. Στην αρχαιότητα υπάρχει μια τέτοια μορφή αιτιότητας.
5. ελευθερία εξ ανάγκης: είμαι ελεύθερος στις πράξεις και επιλογές μου αν δεν είμαι εξωτερικά ή εσωτερικά εξαναγκασμένος όταν ενεργώ ή επιλέγω. Αυτό δεν αποκλείει ότι οι πράξεις ή επιλογές μου ίσως είναι αιτιακά καθορισμένες από εξωτερικούς και εσωτερικούς παράγοντες.
6. ελευθερία από τον προκαθορισμό εξωτερικών αιτιακών παραγόντων: τα Υποκείμενα είναι ελεύθερα από εξωτερικούς αιτιακούς παράγοντες στις πράξεις ή στις επιλογές τους, αν οι ίδιες εξωτερικές συνθήκες δεν καθορίζουν αναγκαία την ίδια πράξη ή επιλογή διαφορετικών Υποκειμένων ή του ίδιου του Υποκειμένου αλλά με διαφορετικές επιθυμίες ή πεποιθήσεις.
7. ελευθερία από τον καθορισμό (εξωτερικών) και συγκεκριμένων αιτιακών παραγόντων: Είμαι ελεύθερος από συγκεκριμένους αιτιακούς παράγοντες αν έχοντας τους ίδιους εσωτερικούς παράγοντες δεν θα με οδηγήσουν αναγκαία στην ίδια επιλογή / πράξη.

Οι τρεις τελευταίοι τύποι ελευθερίας αποτελούν έναν συνδυασμό απροσδιόριστης και μη προκαθορισμένης ελευθερίας. Στη συνέχεια έχουμε δύο διαφορετικές έννοιες της ηθικής ευθύνης. Η πρώτη στηρίζεται στην αυτονομία του Υποκειμένου θεωρώντας ως απαραίτητη προϋπόθεση για τον έπαινο ή τον ψόγο ενός Υποκειμένου ότι μόνο το ίδιο το Υποκείμενο και τίποτα άλλο είναι αιτιακά υπεύθυνο για την πράξη. Ως απαραίτητη προϋπόθεση για την αυτονομία του Υποκειμένου θεωρείται η μη – προκαθορισμένη ελευθερία. Η δεύτερη έννοια της ηθικής ευθύνης θεωρεί ως απαραίτητη προϋπόθεση για τον έπαινο ή την τιμωρία ενός προσώπου για μια πράξη το ότι το πρόσωπο θα μπορούσε να είχε ενεργήσει διαφορετικά. Αυτή η έννοια της ηθικής ευθύνης έχει να κάνει με την απροσδιόριστη (indeterminist) ελευθερία και με την αντίστοιχη κατηγορία. Φαίνεται όμως ότι ο Χρύσιππος και οι αντίπαλοί του επιχειρηματολόγούσαν πάνω στην έννοια της αυτονομίας του Υποκειμένου αν είναι αναγκαία και επαρκής συνθήκη για την ηθική ευθύνη.

Η αυτονομία του Υποκειμένου συνίσταται στο ότι το άτομο επιλέγει το ίδιο ποια συγκατάθεση θα δώσει ή ποια πράξη θα κάνει. Η πράξη δηλαδή εξαρτάται από το ίδιο το άτομο και επομένως στο άτομο ανήκει και ο ψόγος ή ο έπαινος ανάλογα με το είδος της πράξης. Ο Χρύσιππος ήθελε να δείξει ότι το γεγονός ότι κάτι είναι μοιραίο να συμβεί δεν το κάνει αναγκαίο να συμβεί, καθώς και ότι κάτι που δεν είναι μοιραίο να συμβεί δεν σημαίνει ότι είναι και αδύνατο. Εδώ εισάγεται η έννοια του ενδεχομένου⁶⁸. Κάτι είναι ενδεχόμενο όταν είναι ικανό να συμβεί και να μην συμβεί, και όταν δεν εμποδίζεται από εξωτερικούς παράγοντες να συμβεί αλλά ούτε εξαναγκάζεται. Ο Χρύσιππος με την έννοια του «*εφ' ημιν*» θέλει να τονίσει αυτήν την ενδεχομενικότητα, την πιθανότητα που έχει μια διπλή δυναμική. Για παράδειγμα το αν θα περπατήσω εξαρτάται από μένα τον ίδιο. Μπορώ είτε να περπατήσω είτε όχι. Το τι θα κάνω εξαρτάται από την ελεύθερη απόφασή μου, δηλαδή ενεργώ ανεξάρτητα από εξωτερικούς παράγοντες και από τις διαθέσεις και τις πεποιθήσεις του χαρακτήρα μου. Καθετί που συμβαίνει λοιπόν είναι *εφ' ημίν* σύμφωνα με τον Χρύσιππο. Το *εφ' ημίν* αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την ηθική ευθύνη κατά τον Χρύσιππο.⁶⁹ Αυτό σημαίνει ότι για να εξαρτάται μια πράξη από

⁶⁸ Bobzien, *ο.π.* 65, σ 75 καθώς και Bobzien, *ο.π.* 52, σσ 281 – 282.

⁶⁹ Κατά τον Long οι Στωικοί εισάγοντας την έννοια των *εφ' ημίν* θέλουν να δείξουν ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος είτε για την τιμωρία που μπορεί να του επιβληθεί ως αποτέλεσμα μιας πράξης του είτε για τον έπαινο. Δεν θέλουν να δείξουν ότι οι άνθρωποι θα μπορούν να δρουν ελεύθερα, αλλά ότι θα μπορούν να

μας, πρέπει η φύση μας ,ο χαρακτήρας μας, να είναι η αιτία της πράξης για να έχουμε έτσι και τη ηθική ευθύνη της πράξης.

Από την παραπάνω συνθήκη οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η συγκατάθεσις είναι αυτή που ευθύνεται για τις πράξεις μας. Με λίγα λόγια δηλαδή οι επιλογές μας ή οι πράξεις μας δεν καθορίζονται από εσωτερικούς ή εξωτερικούς παράγοντες αλλά από εμάς τους ίδιους, από το που θα δώσουμε τη συγκατάθεσή μας. Εφόσον η πράξη εξαρτάται από εμάς τους ίδιους και άρα η φύση μας είναι η αιτία της πράξης, αυτό που πρέπει να δούμε τώρα είναι αν η φύση μας, αν ο χαρακτήρας μας καθορίζεται από άλλους παράγοντες ή από μας τους ίδιους. Πρέπει να δούμε δηλαδή αν έχουμε την ηθική ευθύνη για τον ίδιο μας τον χαρακτήρα. Κατά τους Στωικούς οι διαθέσεις του χαρακτήρα των ανθρώπων εξαρτώνται και από κληρονομικούς παράγοντες αλλά και από εξωτερικές επιδράσεις⁷⁰. Για τους Στωικούς οι άνθρωποι δεν γεννιούνται έχοντας συγκεκριμένες ηθικές διαθέσεις αλλά τις διαμορφώνουν στην πορεία της ζωής. Και υπάρχει η πιθανότητα να γίνουν κάποιες σκόπιμες αλλαγές στη φύση του χαρακτήρα των ανθρώπων. Αυτή η φύση του νου, του χαρακτήρα δηλαδή είναι αποτέλεσμα των δικών μας πράξεων συγκατάθεσης. Με το να δίνουμε τη συγκατάθεσή μας στις φαντασίες αποκτάμε τις πεποιθήσεις μας. Και ανάλογα με τις πεποιθήσεις μας κάνουμε ή όχι κάποια πράγματα. Έτσι και η φύση του χαρακτήρα μας είναι *εφ'ημίν*, διαφορετικά πως θα μπορούσαμε να πούμε ότι και οι πράξεις είναι *εφ'ημίν* καθώς εξαρτώνται και αυτές από τη φύση μας.

Οι Στωικοί λοιπόν θέλοντας ν' αποφύγουν μέσω του καθολικού ντετερμινισμού τον οποίο πρέσβευαν να οδηγηθούν σ' ένα άκρατο φαταλισμό εισήγαγαν στο σύστημά τους την έννοια των *εφ'ημίν*. Οι Στωικοί, όπως και οι Επικούρειοι, αλλά και οι Πλατωνικοί θεμελίωσαν την ηθική ευθύνη και την ελευθερία στη συνείδηση του ατόμου⁷¹. Όντας δεμένος ο άνθρωπος στις ανάγκες της εμπειρικής ζωής, μπορεί να νιώσει την ελευθερία στη συνείδησή του, όπου τίποτα δεν μπορεί να εμποδίσει τη γνωστική του δραστηριότητα. Ο άνθρωπος όντας προικισμένος με τον λόγο μπορεί να κατανοήσει την ύπαρξη του ντετερμινισμού. Αυτή η γνώση τον κάνει να προσαρμόζει ο ίδιος ελεύθερα

δρουν διαφορετικά. «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action» στο A.A, Long, *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London, 1971, σ.185.

⁷⁰ Bobzien, *ο.π.* 52, σσ 292 – 296

⁷¹ Βλ. Dihle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1982, σσ 41 – 42

τις πράξεις του. Έτσι, ακόμα και μέσα σ' ένα αυστηρά καθορισμένο σύμπαν όπως είναι αυτό των Στωικών μπορεί να ενσωματωθεί και η έννοια της ελευθερίας της βούλησης. Τουλάχιστον αυτό πρόσβευαν οι Στωικοί και προσπάθησαν να δικαιολογήσουν.

Το αν και κατά πόσο οι Στωικοί κατάφεραν να συμβιβάσουν την έννοια της ηθικής ευθύνης και της ελεύθερης βούλησης μέσα στο αυστηρά ντετερμινιστικό σύστημά τους έχει γίνει αντικείμενο συζήτησης πολλών σχολιαστών. Για τους περισσότερους μελετητές οι Στωικοί ακολουθούν έναν ήπιο ντετερμινισμό (soft determinism) προσπαθώντας να συμφιλιώσουν την ευθύνη και την αυστηρή αιτιοκρατία⁷². Άλλοι πάλι διαφωνούν με αυτήν την ερμηνεία και θεωρούν ότι οι Στωικοί είναι αυστηρά αιτιοκράτες που εισάγουν στο σύστημά τους την έννοια του ανθρώπινου υποκειμένου αλλά χωρίς να αντιλαμβάνονται πλήρως τη σύγκρουση που υπάρχει ανάμεσα στον ντετερμινισμό και στην ανθρώπινη αυτονομία⁷³. Βέβαια όπως και οι ίδιοι αναγνωρίζουν αλλά όπως θα έπρεπε να αναφέρουμε και εμείς, η όλη συζήτηση ίσως είναι αναχρονιστική, καθώς προσπαθούμε να εξηγήσουμε τη Στωική φιλοσοφία με ορολογία σύγχρονη.

Σύμφωνα με την άποψη εκείνων που δεν θεωρούν ότι οι Στωικοί ακολουθούν έναν μετριοπαθή ντετερμινισμό, οι Στωικοί δεν προσπαθούν να ενσωματώσουν στη θεωρία τους την έννοια της ηθικής ευθύνης. Κάτι τέτοιο δεν μπορούμε να πούμε ότι ισχύει καθώς η αναλογία του κυλίνδρου και ο ρόλος των *εφ' ημίν* ακριβώς αυτόν τον στόχο έχουν, να δείξουν την ανθρώπινη ευθύνη μέσα στον καθολικό αιτιακό πλέγμα. Η παραβολή με τον σκύλο και το καρότσι (SVF II, 975) έχει χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα για το ότι οι Στωικοί δεν ασχολούνται με ένα συμβιβασμό ανάμεσα στην ηθική ευθύνη και τον ντετερμινισμό. Σύμφωνα με την παραβολή αυτή ένας σκύλος που είναι δεμένος σ' ένα καρότσι μπορεί είτε να ακολουθήσει πρόθυμα είτε να τον σύρουν καθώς είτε θέλει είτε όχι θα πρέπει να ακολουθήσει το καρότσι. Είναι δηλαδή προκαθορισμένο ότι ο σκύλος θα πρέπει να ακολουθήσει το καρότσι, γι' αυτό είναι καλύτερο να το ακολουθήσει με τη θέλησή του αλλιώς θα πρέπει να τον τραβήξουν. Η αναλογία αυτή θέλει να εκφράσει μια αντίθεση ανάμεσα στα πράγματα που είναι *εφ' ημίν* και σ' αυτά που δεν είναι. Μια ερμηνεία της αναλογίας είναι, ότι μπορεί ένας άνθρωπος να προσπαθήσει με τις πράξεις του ν' αντισταθεί σ' αυτό που είναι προκαθορισμένο από την

⁷² Βλ. Sharples, R.W., «Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism», *Phronesis* 31 (1986) 266 – 278

⁷³ Βλ. Botros, Sophie, «Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy» *Phronesis* 30 (1985) σσ 279 – 302

Ειμαρμένη να συμβεί, ενώ κάποιος άλλος με τις πράξεις του να βοηθήσει να γίνει αυτό που είναι προκαθορισμένο να γίνει. Και στις δύο περιπτώσεις οι πράξεις του ανθρώπου είναι οι δικές του πράξεις, αυτός έχει την ευθύνη για το πως επιλέγει να ενεργήσει, το αν ο σκύλος αντισταθεί να τραβήξει το καρότσι και έτσι πληγωθεί από το σκοινί είναι δική του ευθύνη. Με λίγα λόγια εκεί που θέλουμε να καταλήξουμε είναι ότι δεν μπορούμε να πούμε ότι οι Στωικοί δεν είχαν αντιληφθεί τις δυσκολίες που υπάρχουν στο να συμβιβάσουν τον καθολικό ντετερμινισμό με την έννοια της ηθικής ευθύνης και της ελεύθερης βούλησης. Γι' αυτό προσπάθησαν με διάφορα επιχειρήματα και αναλογίες να ενσωματώσουν την ύπαρξη της ηθικής ευθύνης και της ελεύθερης βούλησης στη θεωρία τους περί αιτιότητας.

Β' ΜΕΡΟΣ: ΠΛΑΤΩΝ – Η Πραγμάτωση του θείου

Ο Πλάτων και η προγενέστερη παράδοση

Μέχρι τώρα είδαμε πώς μια μεταγενέστερη σχολή από τον Πλάτωνα πραγματεύτηκε το ζήτημα της Ειμαρμένης και ό,τι ακολουθεί από τη συζήτηση ενός τέτοιου θέματος. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, οι Στωικοί μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας θεωρούνται οι πρώτοι που καθιέρωσαν τη συζήτηση γύρω από τα ζητήματα που αφορούν τον προκαθορισμό του κόσμου από ένα ανώτερο ον, το κατά πόσο ο άνθρωπος ενεργεί ελεύθερα και αυτοβούλως ή είναι μια μαριονέτα που ακολουθεί το σχέδιο ενός θεϊκού όντος. Από τους Στωικούς και μετά αυτά τα ζητήματα έγιναν θεμελιώδη και αποτελούν αντικείμενο των φιλοσοφικών συζητήσεων, με διαφορετικούς βέβαια όρους, ως και τις μέρες μας. Ένα ερώτημα που τίθεται είναι εάν οι Στωικοί είναι όντως πρωτοπόροι στην πραγμάτευση αυτών των θεμάτων ή εάν υπάρχει πριν από αυτούς μια συζήτηση γύρω από τα θέματα αυτά που απλά οι ίδιοι εξέτασαν πιο συστηματικά. Κατά τη γνώμη μου οι Στωικοί ήταν το φιλοσοφικό ρεύμα που έθεσε τις βάσεις για την εξέταση της Ειμαρμένης στον κόσμο και της ανθρώπινης ελεύθερης βούλησης. Ωστόσο πριν από τη Στοά είχε προηγηθεί ο Πλάτων, ο οποίος έθεσε τα θεμέλια της φιλοσοφίας και ασχολήθηκε με μια πληθώρα ζητημάτων, επομένως γιατί όχι και με αυτό το ζήτημα; Θεωρώ ότι διαβάζοντας κανείς τους διαλόγους του, μπορεί να βρει νύξεις και σε ορισμένες περιπτώσεις και ξεκάθαρα διατυπωμένες απόψεις για τον ρόλο του θεού και της Ειμαρμένης, για το αν ο άνθρωπος δρα αυτοβούλως ή όχι, για το ποιος ευθύνεται για την ύπαρξη του κακού στον κόσμο. Γι' αυτόν τον λόγο θεωρώ ότι πέρα από τη Στωική άποψη θα πρέπει να δούμε και τι έχει να πει ο Πλάτων, πάνω σ' αυτό το θέμα και αν και κατά πόσον τελικά οι Στωικοί έχουν δεχτεί επιρροές από τις απόψεις του.

Πριν μιλήσουμε για τις θέσεις του ίδιου του Πλάτωνα πάνω σε ζητήματα που αφορούν το θείο, είναι σκόπιμο να δούμε σε γενικές γραμμές τι είδους αντιλήψεις υπήρχαν για τα θεολογικά θέματα στην προγενέστερη από τον Πλάτωνα παράδοση. Οι θεοί της παραδοσιακής Ελληνικής σκέψης ήταν είτε δαίμονες είτε ανθρωπόμορφοι θεοί.

Ήταν οι αρχές του καλού και του κακού. Οι θεοί όπως παραδίδεται μέσα από την ποιητική παράδοση (Όμηρος – Ησίοδος) έδειχναν διάφορες όψεις του χαρακτήρα τους σε σχέση προς τον άνθρωπο. Άλλοτε εμφανίζονταν ως σωτήρες και άλλοτε επέφεραν καταστροφές. Αρκετές φορές είχαν παρουσιαστεί να παρεμβαίνουν στα ανθρώπινα λόγω φθόνου για την ευτυχία ενός θνητού. Οι θεοί λοιπόν της παραδοσιακής λατρείας όπως παρουσιάζονταν από τους ποιητές και από τους μύθους της παράδοσης είχαν ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά όχι μόνο ως προς την εξωτερική εμφάνισή τους αλλά και ως προς το χαρακτήρα τους.

Κάποια στιγμή με την ανάπτυξη της επιστήμης, όλη αυτή η ποιητική και μυθική παράδοση τέθηκε υπό κρίση και αμφισβήτηση (κυρίως από τους Ίωνες φιλοσόφους και τους Προσωκρατικούς). Δεν ήταν πια ο Δίας που έστελνε τους κεραυνούς και τις αστραπές αλλά τα σύννεφα. Ωστόσο η αμφισβήτηση της αυθεντίας των ποιητών και του μύθου δεν σήμανε και το τέλος της θρησκείας⁷⁴. Απλά άρχισαν να υπάρχουν συγκεκριμένες προϋποθέσεις που έπρεπε να πληρεί ένας θεός για να είναι θεός. Ένας θεός λοιπόν δεν έπρεπε να έχει ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, έπρεπε να είναι άφθαρτος, αγέννητος και αυτάρκης. Έπρεπε να είναι παντοδύναμος, να φροντίζει και να καθοδηγεί τον κόσμο. Ένας από τους φιλοσόφους που ακολούθησαν αυτήν την γραμμή υπήρξε ο Εμπεδοκλής. Για τον Εμπεδοκλή τα τέσσερα στοιχεία ήταν θεϊκά, και οι κινητήριες δυνάμεις του Νείκους και της Φιλότητος ήταν οι θεοί. Ο Ηράκλειτος ακολουθώντας την ίδια στάση απέναντι στη θεολογία, θεωρούσε ότι η παρατήρηση της φύσης θα έδινε μια στέρεη βάση στην θρησκεία. Ο Αναξαγόρας είχε μιλήσει για τον θεϊκό νου που κινεί και καθοδηγεί τα πάντα.

Ο Πλάτων γνώριζε την προγενέστερη παράδοση και άλλοτε την ακολούθησε ενώ άλλοτε διαφοροποίησε τη θέση του. Βέβαια η σκέψη του για τη θρησκεία είναι περιφερειακή καθώς δεν έχει γράψει μια συστηματική έκθεση για τις θεολογικές του απόψεις. Όμως χρησιμοποιεί με μεγάλη ελευθερία τους όρους θεός και θεϊός για κάθε σημαντική οντότητα της φιλοσοφίας του ακολουθώντας τη γενικότερη τάση, σύμφωνα με την οποία η λέξη θεός έχει μια ρευστότητα στη σημασία της. Εδώ θα πρέπει ν' αναφέρουμε ότι μέσα σ' αυτό το κλίμα γίνεται συχνά εναλλαγή της χρήσης πληθυντικού

⁷⁴ Για το πως αντιμετωπίζονται οι θεοί στην μετα-ομηρική εποχή βλ. Burkert, Walter, *Greek Religion*, translated by John Raffan, Basil Blackwell Ltd, Oxford, 1985, σσ 317 – 320

– ενικού της λέξης θεός – θεοί. Ο ενικός αναφέρεται στην έννοια του θεού, ως Δημιουργού (*Τίμαιος*). Ο πληθυντικός αφορά τους Ολύμπιους θεούς, χωρίς όμως να περιλαμβάνει και τα θεϊκά άστρα. Ωστόσο η διάκριση αυτή κάποια στιγμή ξεχνιέται και η χρήση των όρων φαίνεται να γίνεται αδιάκριτα⁷⁵.

Τι και ποιος είναι ο θεός της πλατωνικής φιλοσοφίας; Οι ποιότητες που αποδίδονται στον πλατωνικό θεό είναι ότι είναι αμετάβλητος, αλάθητος, χωρίς ίχνος κακού, αιώνιος (*Πολιτεία*, 2^ο Βιβλίο). Ο θεός είναι για πάντα αμετάβλητος δεν υπάρχει καμιά δύναμη έξω από αυτόν που θα μπορούσε να τον μεταβάλει. Είναι τέλεια απλός και αληθινός και στην σκέψη και στην πράξη. Είναι αγαθός και ωφελεί. Δεν προκαλεί κανένα κακό ούτε είναι η αιτία του κακού. Από τον θεό προέρχεται μόνο το αγαθό⁷⁶. Αυτά είναι λοιπόν τα χαρακτηριστικά της πλατωνικής θεότητας, παντογνωσία, παναγαθότητα, αιωνιότητα.

Ο Πλάτων με τις απόψεις του περί θείου θέλει να δείξει ότι η θεολογία χρειάζεται μια αναμόρφωση. Δεν αποσκοπεί στο ν' αντικαταστήσει τους θεούς και τις τελετουργίες με τον λόγο. Αυτό που θέλει να κάνει είναι ν' αναμορφώσει τη θεολογία από τα χαρακτηριστικά που της έχουν προσδώσει οι ποιητές (δηλαδή τον ανθρωπομορφισμό και τους αφελείς μύθους της παράδοσης). Ο Πλάτων δεν απορρίπτει το δωδεκάθεο, αντίθετα το αποδέχεται και θεωρεί τους ομηρικούς θεούς ως τους θεούς της πόλης. Είναι αθάνατοι, είναι οι κοσμικές αρχές στους οποίους η πόλη στηρίζεται. Ο Δίας έχει την πρωτοκαθεδρία, είναι η αρχή της τάξης και της ηθικής ισορροπίας όλων των αρχών⁷⁷.

Η θεολογία λοιπόν είναι ένα ζήτημα που τίγεται από τον Πλάτωνα σε διάφορες περιπτώσεις μέσα στους διαλόγους έστω και αν δεν υπάρχει κάποιο συγκεκριμένο έργο ειδικά αφιερωμένο σ' αυτήν. Ο Πλάτων όμως λέει αυτά που θέλει να πει κάθε φορά που κρίνει την περίσταση κατάλληλη. Στη συνέχεια της εργασίας θα προσπαθήσουμε να δείξουμε τα καίρια σημεία των θεολογικών του πεποιθήσεων και που βρίσκονται αυτά.

⁷⁵ Βλ. More, Paul Elmer, *The Religion of Plato*, Princeton University Press, Princeton, 1921, σσ 206 – 207. Επίσης ο ενικός θεός και το ουδέτερο θείον φαίνεται να χρησιμοποιούνται για να δείξουν την αφηρημένη έννοια της θεϊκής οντότητας και εισάγουν ένα μονοθεϊσμό βλ. Else, Gerald F., «God and Gods in Early Greek Thought» *Transaction and Proceedings of the American Philological Association* XXX (1949) 24 – 36

⁷⁶ Else, ο.π. 75, σσ 118 – 119

⁷⁷ Βλ. Mueller, Gustav E., «Plato and the gods» *Philosophical Review* 45 (1936) σσ 462 – 469

Ο θεός δημιουργεί το σύμπαν

Ο Πλάτων σ' ένα από τα έργα της ύστερης περιόδου του, στον *Τίμαιο*, αναφέρεται διεξοδικά στο πώς δημιουργήθηκε ο κόσμος. Ίσως φαίνεται απρόσμενο να έχει γράψει ο Πλάτων ένα τέτοιο έργο με κοσμολογικό περιεχόμενο σε μια περίοδο όπου τα άλλα έργα του (*Σοφιστής*, *Πολιτικός*) ασχολούνται με πολιτικά κυρίως ζητήματα αλλά και λόγω της απαξίωσης που έχει εκφράσει σε άλλους διαλόγους γι' αυτόν τον κόσμο που ζούμε, τον κόσμο των αισθητών. Ωστόσο ο *Τίμαιος* είναι από τα πιο διεξοδικά έργα του Πλάτωνα, το οποίο γνώρισε τη μεγαλύτερη απήχηση και τον περισσότερο σχολιασμό από οποιοδήποτε άλλο πλατωνικό έργο. Η ύπαρξη ενός τέτοιου έργου με κοσμολογικό περιεχόμενο δείχνει την αντίληψη του Πλάτωνα ότι για να κατακτήσει κανείς τη σοφία χρειάζεται να έχει γνώση όλων των πραγμάτων.

Από τον πρόλογο ήδη δηλώνεται ότι η εξιστόρηση που θ' ακολουθήσει δεν είναι τίποτα άλλο από ένας *εικώς μύθος* (29c4 -d2). Δηλώνεται δηλαδή εξ αρχής ότι η έκθεση της δημιουργίας του κόσμου δεν αποσκοπεί στην αλήθεια αλλά στην κατά το δυνατόν μεγαλύτερη αληθοφάνεια. Ο *εικώς λόγος* ή *μύθος* δεν είναι τίποτα άλλο παρά εικόνα των αληθών λόγων. Οι εικότες λόγοι αναφέρονται στα αισθητά και επομένως δεν μπορούν να είναι γνώση αλλά αληθοφανής δόξα. Οι *εικότες λόγοι* με λίγα λόγια βρίσκονται ανάμεσα στην αλήθεια (ως εικόνες των αληθών λόγων) και στην δόξα (αφού αναφέρονται στα αισθητά και για τα αισθητά δεν μπορούμε να έχουμε βέβαιη γνώση). Έτσι η εξιστόρηση του *Τίμαιου* είναι *εικώς λόγος*, ευλογοφανής μύθος, αφενός γιατί καμιά αναφορά στον υλικό κόσμο δεν μπορεί να αφορά την αλήθεια και τη γνώση, και αφετέρου επειδή εδώ έχουμε να κάνουμε μια κοσμογονία που αφορά τα γεγονότα μέσα στον χρόνο συνολικά⁷⁸.

Επόμενο είναι για τη συγγραφή του έργου ο Πλάτων να έχει δεχτεί επιρροές από άλλους προγενέστερους φιλοσόφους, οι οποίοι είχαν διατυπώσει κάποιες θέσεις γύρω από τα κοσμογονικά ζητήματα. Έτσι η μεταβλητότητα της ύλης και η συνεχής αλλαγή της είχε ήδη απασχολήσει τους Ίωνες φιλοσόφους και τον Ηράκλειτο (*Τίμαιος* 49b).

⁷⁸ Για το τι σημαίνει ο *εικώς λόγος* ή *μύθος* και ποια είναι η λειτουργία του στον *Τίμαιο* βλ. Cornford, F.M., *Plato's cosmology*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1977, σ 631 καθώς και Πλάτων, *Τίμαιος*, εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια, Β. Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1995, σσ 41 – 45

Επίσης η θέση του Ηράκλειτου ότι η κίνηση βρίσκεται παντού μέσα στην τάξη των πραγμάτων ενώ η ακινησία πουθενά, είναι έκδηλη και στον Πλάτωνα («*ἀεί ὁ καθορώμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ □ήματι τῷ τότε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθα*» *Τίμαιος* 49d-e). Ο Αναξαγόρας ήταν ο πρώτος που είχε μιλήσει για τον νου ως κινητική αιτία στη φύση. Την άποψη αυτή τη βλέπουμε και στον *Τίμαιο* αλλά με κάποιες διαφοροποιήσεις. Και όπως και σε πολλούς άλλους πλατωνικούς διαλόγους το ορφικό-πυθαγόρειο στοιχείο δεν λείπει ούτε από τον *Τίμαιο* (τα επιχειρήματα για τους μαθηματικούς δεσμούς των υλικών σωμάτων, η θέση του για την ψυχή)⁷⁹. Αυτές θεωρώ ότι είναι οι πιο βασικές επιρροές του Πλάτωνα στη συγγραφή του *Τίμαιου*.

Οι βασικές θέσεις του *Τίμαιου* για τη δημιουργία του κόσμου ήδη δηλώνονται στο προοίμιο: 1) υπάρχουν δύο ειδών οντότητες, οι αιώνιες και αμετάβλητες Ιδέες και τα συνεχώς μεταβαλλόμενα αισθητά, 2) κάθε μεταβολή (γέννηση) προκαλείται από κάποιο αίτιο—κάποιον δημιουργό, 3) ο δημιουργός δρα βάσει ενός υποδείγματος που είναι νοητό για να είναι και το αποτέλεσμα ωραίο (28a). Για να δημιουργηθεί το σύμπαν λοιπόν τρία πράγματα χρειάζονται, ο Δημιουργός, το αιώνιο Υπόδειγμα, και η άμορφη ύλη. Ο Δημιουργός είναι αυτός που κατασκευάζει το σύμπαν προσπαθώντας να δώσει μορφή στην ασχημάτιστη ύλη σύμφωνα προς ένα αιώνιο Υπόδειγμα. Σ' αυτό το σημείο έχουμε μια ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα στον αιώνιο και αμετάβλητο κόσμο των Ιδεών και στον γεννητό και συνεχώς μεταβαλλόμενο κόσμο των αισθητών⁸⁰.

Το σύμπαν λοιπόν είναι γεννητό, είναι ορατό, απτό και έχει σώμα. Έχοντας αυτές τις ιδιότητες συνεπάγεται ότι το σύμπαν ανήκει στον κόσμο των αισθητών. Το σύμπαν επομένως είναι *γιγνόμενον*, και όπως έχει ήδη ειπωθεί, όλα τα *γιγνόμενα* γίνονται από

⁷⁹ Για τις επιρροές που δέχθηκε ο Πλάτων βλ. Archer – Hind, *The Timaeus of Plato*, Arno Press, New York, 1973, σσ 1 – 11

⁸⁰ «*τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον*» (28a2). Αυτή η φράση που αναφέρεται στον κόσμο των αισθητών έχει μπερδέψει τους σχολιαστές. Το πρόβλημα έγκειται στο αν ο κόσμος είναι γεννητός ή αιώνιος. Κατά τον Hackforth με τον οποίο συμφωνώ, η φράση «τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί» (28a) ερμηνεύεται ως αυτό που βρίσκεται πάντα σε διαδικασία αλλαγής. Το *αεί* δεν σημαίνει αιώνια αλλά κάθε στιγμή της ύπαρξής του. Βλ. Hackforth, R., «Plato's Cosmogony (Timaeus 27dff)» *Classical Quarterly* 9 (1959) σσ 17 – 18 καθώς επίσης και Cornford, *ο.π.* 78, σ 24 και Κάλφας, *ο.π.* 78, σ 46

κάποιο αίτιο κατ' ανάγκην⁸¹. Το αίτιο αυτό είναι ο Δημιουργός του σύμπαντος, ο οποίος όντας ο ίδιος αγαθός και όντας ωραίο το δημιούργημά του φαίνεται ότι χρησιμοποίησε το αιώνιο Υπόδειγμα για την κατασκευή του κόσμου. Η αγαθότητα του Δημιουργού και η ομορφιά του κόσμου είναι αδιαμφισβήτητα. Το αντίθετο θα ήταν ασέβεια. Επομένως είναι αυτονόητο ότι ο κόσμος φτιάχτηκε βάσει του αιώνιου Υποδείγματος (Ιδέες) και όχι βάσει του γεννητού. Ο κόσμος δημιουργείται όχι εκ του μηδενός αλλά από ένα προϋπάρχον αισθητό υλικό το οποίο κινείται ατάκτως (30α). Ο κόσμος δημιουργήθηκε βάσει του Υποδείγματος του αιώνιου Έμβιου Όντος γι' αυτό και ο κόσμος είναι έμβιο όν. Έχει δηλαδή ψυχή (γιατί η ψυχή είναι εκείνη που δίνει ζωή) και έχει και νου, ο οποίος βρίσκεται μέσα στην ψυχή (30b). Ο κόσμος είναι ένας και μοναδικός. Έχει κατασκευαστεί σύμφωνα προς το αιώνιο Έμβιο Όν και γι' αυτό δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για πολλούς κόσμους. Ο κόσμος είναι σφαιρικός (31 a - b). Η σφαίρα είναι το σχήμα με την μεγαλύτερη ομοιογένεια και αυτό το σχήμα ταιριάζει στη φύση του. Για τον ίδιο ακριβώς λόγο και η κίνηση που του προσέδωσε ήταν η ομαλή κυκλική κίνηση, καθώς αυτή είναι η ανώτερη και ευγενέστερη από όλες τις κινήσεις.

Η ύλη από την οποία δημιουργήθηκε ο κόσμος είναι τα τέσσερα στοιχεία. Ο Δημιουργός φρόντισε να μην περισσέψουν υλικά ώστε να μην μπορούν να δημιουργηθούν άλλοι κόσμοι αλλά και για να μη κινδυνεύει ο κόσμος από αρρώστιες και από το γήρας. Έτσι έξω από τον κόσμο δεν υπάρχει τίποτα. Τα τέσσερα αυτά στοιχεία στην προκοσμική κατάσταση (53 a – b) βρίσκονταν σε άλογη και άμετρη κατάσταση. Ο θεός τα ανασυγκρότησε και με τη βοήθεια γεωμετρικών δεσμών κατάφερε να τα ενώσει, να τα βάλει σε τάξη και να δημιουργήσει το σύμπαν.

Ο κόσμος, βέβαια όπως έχει ήδη ειπωθεί, ως μίμηση του ιδεατού Έμβιου Όντος έχει και ψυχή. Προχωρώντας λοιπόν ο Δημιουργός στην κατασκευή της Ψυχής του κόσμου αναμειγνύει τρία συστατικά, την ενδιάμεση ουσία, την ενδιάμεση ταυτότητα και την ενδιάμεση διαφορά (35a). Στη συνέχεια χωρίζει το μείγμα σύμφωνα με τους κανόνες μιας μουσικής κλίμακας σε δύο κύκλους, στον κύκλο του Ταυτού και στον κύκλο του Διαφορετικού. Η κίνηση είναι ομαλή κυκλική. Η Ψυχή του κόσμου ενώνεται με το σώμα του κόσμου και του μεταδίδει τις περιστροφές της. Η Ψυχή του κόσμου μετέχει και στο Γίγνεσθαι και στο Είναί. Αυτό σημαίνει ότι εμφανίζεται ως η ενδιάμεση οντότητα

⁸¹ Για τον ρόλο που παίζει η ανάγκη στον διάλογο θα μιλήσουμε στη συνέχεια.

ανάμεσα στις αιώνιες Ιδέες και στον συνεχώς μεταβαλλόμενο αισθητό κόσμο. Επομένως η Ψυχή του κόσμου παράγει είτε γνώση είτε αληθή δόξα (37c) ανάλογα με ποια οντολογική σφαίρα έρχεται σ' επαφή. Χαρακτηριστικό της Ψυχής είναι ότι δεν γίνεται αντιληπτή από τις αισθήσεις μας, είναι αόρατη. Διέπεται από λογική και αρμονία (36e), και ως τέτοια έδωσε στον κόσμο την θεϊκή αρχή ενός έμφρονος βίου (36e). Ρόλος της Ψυχής του κόσμου είναι να εξηγεί την τακτική κίνηση του κόσμου. Όσο πιο πολύ διακατέχεται η ίδια από μαθηματικούς νόμους τόσο οι κινήσεις του υποσελήνιου χώρου θα είναι σε τάξη⁸². Η Ψυχή του κόσμου λοιπόν εκτελεί δύο βασικές λειτουργίες, την παραγωγή γνώσης και την παραγωγή κίνησης. Παράγει ως τέλειον μόνο έγκυρη γνώση και προσδίδει στον ουρανό ομαλή κυκλική κίνηση.

Η δομή και η δράση του αισθητού σύμπαντος φτιάχτηκε κατ' αναλογίαν προς το νοητόν Υπόδειγμα και για να ολοκληρωθεί η διαδικασία δημιουργίας του αυτό που χρειάζεται είναι η δημιουργία τεσσάρων μορφών ζωής: το γένος των ουράνιων θεών, το γένος των πτηνών, το γένος των υδρόβιων ζώων και το γένος των χερσαίων (39e – 40a).

Το πρώτο είδος έμβιων όντων, τα άστρα και οι ουράνιοι θεοί, αποτελούν το θεϊκό γένος και αποτελούνται από το πυρ για να είναι ό,τι πιο λαμπρό και ό,τι πιο ωραίο έχει δει κανείς (40a). Ο Δημιουργός τους έδωσε σχήμα σφαιρικό και τους τοποθέτησε σε όλο τον ουρανό. Οι κινήσεις που χαρακτηρίζουν τα άστρα είναι δύο, η κίνηση της ομαλής περιστροφής και η κίνηση προς τα εμπρός. Οι αστέρες που διατηρούνται πάντα σταθεροί και κινούνται ομαλά μέσα στα όριά τους ονομάζονται απλανείς. Ενώ οι αστέρες που παρεκκλίνουν της ομαλής πορείας τους είναι οι πλανήτες. Η ομαλή κυκλική κίνηση είναι αυτή που σχετίζεται με τη νοητική δραστηριότητα και γι' αυτό είναι η κίνηση που αποδίδεται στο θεϊκό γένος των άστρων, όπως εξηγείται και στους *Νόμους* στο 10^ο βιβλίο (898 a – b). Ενώ η περιγραφή των άστρων ως σώματων αποτελούμενων από πυρ, σφαιρικά, με τεράστιο όγκο και ομαλή κυκλική κίνηση, δίνεται και στην *Επινομίδα* (981 d - e). Εκτός όμως από τους ουράνιους θεούς υπάρχουν και οι θεοί της παράδοσης⁸³. Γι' αυτούς μπορεί κάποιος να μιλήσει βασιζόμενος στις μαρτυρίες εκείνων που ισχυρίστηκαν ότι υπήρξαν απόγονοι των θεών αυτών, έστω και αν μιλούν χωρίς να

⁸² Βλ. Brisson, Luc, and F. Walter, Meyerstein, *Inventing the Universe*, State University of New York Press, Albany, 1995, σσ 29 – 32

⁸³ Όπως έχει ήδη αναφερθεί ο Πλάτων δεν απορρίπτει τους θεούς της παράδοσης αλλά τους ενσωματώνει με τον δικό του τρόπο στο σύστημά του.

παρέχουν «*εϊκότων και ἀναγκαίων ἀποδείξεων*» (40ε). Εδώ ο Πλάτων ειρωνεύεται τις θεογονίες προγενέστερων συγγραφέων που υποστήριζαν ότι η γνώση τους για τους θεούς προέρχεται από το ότι είναι απόγονοι των θεών⁸⁴. Ο Δημιουργός καλεί τους θεούς της παραδοσιακής λατρείας ν' αναλάβουν την κατασκευή των υπόλοιπων ειδών των έμβιων όντων. Δεν τα φτιάχνει ο ίδιος ο θείος Δημιουργός γιατί έτσι θα τα εξίσωνε με τους θεούς (41c). Τους ζητά να μιμηθούν τον δικό του τρόπο δημιουργίας και να φτιάξουν τα άλλα είδη των έμβιων όντων. Το αθάνατο μέρος που θα υπάρχει στα έμβια όντα θα το φτιάξει ο ίδιος ο Δημιουργός και θα τους το παραδώσει ώστε να κατασκευάσουν τα άλλα είδη των έμβιων όντων συνυφαίνοντας το θνητό με το αθάνατο (41c – d). Ακολουθώντας οι θεοί τις οδηγίες του θείου Δημιουργού προχώρησαν στην κατασκευή της ψυχής του ανθρώπου, στην κατασκευή των αισθήσεων και των μερών του σώματος (41d – 45a). Μετά από αυτήν την περιγραφή γίνεται αναφορά στον ρόλο των αιτίων και συναιτίων (46d). Ο θεός χρησιμοποιεί τα συναίτια ως βοήθημα για να εκπληρώσει το άριστο έργο («*Ταὐτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ιδέαν ἀποτελῶν*» 46 c- d). Όμως τα συναίτια δεν είναι αίτια των πάντων, δεν έχουν κάποιο λογικό σχέδιο, ούτε νου (46d). Έτσι έχουμε την διάκριση δύο κατηγοριών αιτιών: 1) αίτια που έχουν σχέση με το έλλογο μέρος της ψυχής και προϋποθέτουν λογικό ή τελεολογικό σχεδιασμό (τελεολογικά αίτια) και 2) αίτια που συνδέονται με την αλυσίδα των αναγκαίων κινήσεων, τα μηχανικά δηλαδή αίτια (εδώ ανήκουν τα συναίτια). Τα συναίτια αποτελούν απαραίτητες προϋποθέσεις για τη δράση του τελεολογικού αιτίου, δηλαδή του θείου Δημιουργού⁸⁵.

Αυτή η διάκριση αιτίων – συναιτίων επιτρέπει στον Πλάτωνα να παρουσιάσει δίπλα στον θείο Δημιουργό μια δεύτερη κοσμική δύναμη, την Ανάγκη (47d). Η Ανάγκη είναι το σύνολο της δράσης των συναιτίων. Είναι η τυφλή μηχανική αιτιότητα που προκαλεί μια αλυσίδα μετάδοσης κινήσεων. Η Ανάγκη εκφράζει το προκοσμικό χάος της άτακτης κίνησης των τεσσάρων στοιχείων. Όμως ο Νους, που είναι η αρχή της τάξης,

⁸⁴ Κάλφας, *ο.π.* 78, σ 399, και Cornford, *ο.π.* 78, σ 138

⁸⁵ Στους Προσωκρατικούς συναντάμε δύο απόψεις για τη φύση της αιτιότητας. Η μία μιλά για τις αιτίες στη σφαίρα του υπερβατικού, θέση που υποστηρίζει και ο Πλάτων. Η δεύτερη άποψη υποστηρίζει ότι η αιτιότητα μπορεί να εξηγηθεί με όρους φυσικών διαδικασιών, θέση που υιοθετήθηκε από τους Ατομιστές. Στον Πλάτωνα παρατηρήθηκε μια αλλαγή ως προς την αιτιότητα. Ενώ στους μέσους διαλόγους οι Ιδέες ήταν επαρκής αιτία που ενώνει τα επιμέρους με τις Ιδέες, στους ύστερους διαλόγους ο θεός είναι επαρκής αιτία του γίνεσθαι. Βλ. DeLacy, Phillip H., «The problem of causation in Plato's Philosophy» *Classical Philology* 34 (1939) 97 – 115.

επιβλήθηκε πάνω στην Ανάγκη χρησιμοποιώντας την έλλογη πειθώ και από τον συνδυασμό του Νου και της Ανάγκης δημιουργήθηκε ο κόσμος μας⁸⁶. Η δράση του Νου φέρνει τάξη εκεί όπου υπήρχε αταξία. Σ' αυτήν ακριβώς τη στιγμή ο Τίμαιος αναγγέλλει ότι θα ξεκινήσει μια νέα περιγραφή του σύμπαντος πληρέστερη (48e). Για τη δημιουργία του σύμπαντος συμμετείχαν δύο είδη όντων, το αιώνιο και αμετάβλητο Υπόδειγμα και η γεννητή και αισθητή μίμησή του. Τώρα ο Τίμαιος έρχεται να προσθέσει και ένα τρίτο είδος, την Υποδοχή (49a). Η Υποδοχή, η τροφός κάθε γένεσης, ή το *εκμαγείο του γίνεσθαι* ή η *χώρα* είναι κάποια ονόματα με τα οποία ο Τίμαιος αναφέρεται στην Υποδοχή. Η Υποδοχή ή η Χώρα (52 a - b) υποδέχεται όλα τα γεννητά, ενώ η ίδια δεν υπόκειται σε οποιαδήποτε φθορά. Η Υποδοχή παίζει τον ρόλο ενός καθρέφτη όπου καθρεφτίζονται οι Ιδέες και πάνω στον οποίο αποτυπώνεται το είδωλό τους (τα αισθητά)⁸⁷. Η Υποδοχή λοιπόν παίζει έναν σημαντικό ρόλο, αφενός συντελεί στη διατήρηση της ύπαρξης των αισθητών και αφετέρου συντελεί στην διάκριση αισθητών – Ιδεών. Αν δεν υπήρχε η Υποδοχή θα έρχονταν σε άμεση επαφή οι δύο οντότητες.

Η Υποδοχή, η περιγραφή του προκοσμικού χάους και η γεωμετρική δομή των τεσσάρων στοιχείων, όλα αυτά ανήκουν στη δράση της Ανάγκης. Όλα αυτά τα παρέλαβε ο Δημιουργός και έφτιαξε τον αυτάρκη και τέλειο θεό, το σύμπαν (*«ηνικα τον αυτάρκη τε τον τελευτατον θεον εγεννα»* 68e). Έτσι ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της συνεργασίας δύο αιτιών, της θεϊκής και της αναγκαίας. Η τελεολογία βρίσκεται σε συνεργασία με την μηχανική αιτιότητα για να δημιουργηθεί ο κόσμος.

Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε ότι στην κοσμολογία του Πλάτωνα πρωταρχικό ρόλο παίζει ο θεϊός Δημιουργός. Ο θεϊός Δημιουργός δεν κατασκευάζει τον κόσμο εκ του μηδενός αλλά παραλαμβάνει τα τέσσερα στοιχεία που κινούνται ατάκτως και προσπαθεί να τα βάλει σε τάξη κοιτάζοντας το αιώνιο και αμετάβλητο Υπόδειγμα. Στην προσπάθειά του αυτή συνεπικουρεί και η Υποδοχή η οποία λειτουργεί ως η τροφός κάθε γένεσης. Ο Δημιουργός κατασκευάζει το σώμα και την Ψυχή του κόσμου, τον χρόνο, τους ουράνιους θεούς και το αθάνατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής. Την δημιουργία των υπόλοιπων την αναθέτει στους κατώτερους θεούς της παράδοσης. Ο

⁸⁶ Για τον ρόλο της πειθούς και της Ανάγκης βλ. Morrow, Glenn R., «Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*» στο R.E., Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1965, σσ 430 – 433 και Μπάλλα, Χλόη, «εκουσα πεισθεισα τε υπεικεν» *Δευκαλίων* 15 (1997) 215 – 217 καθώς και Solmsen, Friedrich, *Plato's Theology*, Ithaca, New York, 1942, σ 112.

⁸⁷ Κάλφας, ο.π.78, σ 114

δημιουργημένος κόσμος είναι ένας και μοναδικός, σφαιρικός, και κινείται κυκλικά ενώ έξω από αυτόν δεν υπάρχει τίποτα.

Ο πλατωνικός θεός : φύσει προνοητικός

Ο πλατωνικός Θεός στον *Τίμαιο* αποκαλείται Δημιουργός και κατέχει πρωταγωνιστικό ρόλο στο έργο.⁸⁸ Ο θείος Δημιουργός από την αρχή της αφήγησης παρουσιάζεται ως αιτία των *γιννομένων* (28a). Ο ίδιος δεν είναι ενυπάρχων στη φύση, επιδρά στη διαμόρφωση της φύσης χωρίς όμως αυτή η διαδικασία να είναι αμφίδρομη. Δηλώνεται ότι είναι ο πατέρας και ποιητής αυτού του κόσμου. Είναι όμως δύσκολο ο άνθρωπος να ανακαλύψει την ύπαρξή του και να τη φανερώσει σε όλους τους ανθρώπους (28c). Κατ' αναλογία προς τους θεούς της παράδοσης ο Δημιουργός παρουσιάζεται ως προσωποποιημένος θεός.⁸⁹ Εμφανίζεται να χαίρεται (37c7), να μιλά (41a5-6, 41d4, 41e3), να σκέφτεται (30b1, 34a8, 52d2, 55c7), να θεωρεί (*νομίζειν* 33b7), να επιθυμεί (*βούλεσθαι* 30d1-3, 41a4, 30a2, 41b4) να προνοεί (30c1, 73a1). Ο πλατωνικός θεός είναι σωματικός αφού μιλά και κατασκευάζει (ιδιαίτερα στην περιγραφή κατασκευής της Ψυχής του κόσμου (35a-37a) δίνεται παραστατικά η εικόνα ενός χειρωνακτικού δημιουργού που ανακατεύει τα υλικά του και πλάθει την Ψυχή του κόσμου). Είναι άριστος μαθηματικός, γεωμέτρης και αστρονόμος. Με τη βοήθεια των μαθηματικών επιλέγει τις κατάλληλες αναλογίες για να παρασκευάσει το μείγμα της Ψυχής του κόσμου, εφαρμόζοντας τους γεωμετρικούς κανόνες συνδέει τα τέσσερα στοιχεία, ενώ ως τέλειος

⁸⁸ Γιατί ο Πλάτων επιλέγει να ονομάσει δημιουργό τον ρυθμιστή της κοσμικής τάξης είναι περίεργο, δεδομένου ότι οι δημιουργοί ήταν μια τάξη που ο ίδιος ο Πλάτων δεν την είχε σε εκτίμηση. Για τον Vlastos πρόκειται για μια αντίδραση στις κοινωνικές προκαταλήψεις, ενώ για τον Κάλφα εφόσον οι ποιητές είναι δουλικοί μιμητές, και άρα δεν είναι κατάλληλοι για τον ρόλο ενός θεού που κατασκευάζει το σύμπαν, ο δημιουργός ίσως εκφράζει καλύτερα την εικόνα του χειροτέχνη. Βλ. Κάλφας, *ό.π.* 78, σ 77 και Vlastos, Gregory, *Plato's Universe*, University of Washington Press, Seattle, 1975, σ26.

⁸⁹ Για τον Δημιουργό στον *Τίμαιο* ιδιαίτερα χρήσιμο είναι το σχετικό κεφάλαιο στην Εισαγωγή στο Κάλφας, *ό.π.* 78, σσ 65-105.

αστρονόμος είναι αυτός που αποδίδει την κυκλική κίνηση στα ουράνια σώματα. Στη δράση του θείου Δημιουργού υπάρχει μια τελεολογία, τα πάντα γίνονται για κάποιον σκοπό. Το σύμπαν γεννιέται από έναν θεό του οποίου η αγαθότητα και η αγάπη για το ωραίο τον οδήγησαν να δημιουργήσει έναν κόσμο κατά το πρότυπο του ιδεατού Έμβιου όντος. Ο Δημιουργός του *Τίμαιου* αντίθετα από τους θεούς της λαϊκής πίστης δεν είναι φθονερός εφόσον είναι από τη φύση του αγαθός («*ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος*» 29e). Ο Δημιουργός δρα από την επιθυμία του να μοιραστεί την τελειότητά του με τους άλλους. Γι' αυτό άλλωστε δημιουργεί και τον κόσμο για να μεταδώσει την αγαθή φύση του στο δημιούργημά του. Αυτή η μετάδοση επιτυγχάνεται μέσω της επιβολής της τάξης (29d-30a). Ο θεός θέλει τα πάντα να είναι αγαθά και να μην υπάρχει τίποτα ατελές. Ο κόσμος ο οποίος δημιουργεί είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος όχι που μπορεί να γίνει αλλά που μπορεί να υπάρξει δεδομένου των υλικών που έχει στη διάθεσή του ο Δημιουργός. Και υπό αυτήν την έννοια ο θεϊκός Δημιουργός δεν είναι παντοδύναμος.

Τελικός σκοπός της δράσης του θεού είναι η επιβολή τάξης στα αισθητά. Για να μπορέσει να υπάρξει η φυσική τάξη των ορατών πραγμάτων χρειάζεται η επιβολή του νου (30b). Ο νους, όμως, δεν γίνεται να υπάρξει χωριστά από την ψυχή. Έτσι προσδοκώντας το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα ο Δημιουργός τοποθετεί τον νου στην ψυχή και την ψυχή στο σώμα. Επομένως το σύμπαν είναι έμβιο ον που διαθέτει ψυχή και νου. Ο κόσμος λοιπόν γεννήθηκε από την πρόνοια του θεού («*τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*» 30b-c)⁹⁰ και κατά την ίδια δήλωση του Δημιουργού λόγω της αγαθότητας και της πρόνοιάς του δεν πρόκειται να λύσει και να διαλύσει τον κόσμο και τους θεούς που ο ίδιος έπλασε («*λύειν ἐθέλειν κακοῦ*» 41a-b). Ο Δημιουργός δεν ταυτίζεται με τη δράση του νου γιατί ο νους δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από την ψυχή, είναι το θεϊκό μέρος της ψυχής. Αν θα θέλαμε να ταυτίσουμε τη δράση του με κάτι, αυτό που θα ταίριαζε θα ήταν η Ψυχή του κόσμου.⁹¹

⁹⁰Κατά τον Runia το «*τῇ ἀληθείᾳ*» αναφέρεται στην πρόνοια του θεού. Η πρόνοια του θεού δηλώνεται κατηγορηματικά. Δεν είναι *εἰκὼς λόγος* αλλά αλήθεια. Βλ. Runia, David T., «Plato, *Timaeus* 30B6-C1» *Elenchos* X (1989) 435-443.

⁹¹ Για την εξήγηση της ταύτισης της Ψυχής του κόσμου με τον Δημιουργό Βλ. Κάλφας, *ό.π.* 78, σσ. 103-104.

Η περιγραφή του Δημιουργού ως απόλυτα αγαθής φύσης και χωρίς φθόνο είναι ίσως η πιο άδολη εικόνα θεότητας στην κλασική αρχαιότητα και δίνει μια διαφορετική έννοια στην ευσέβεια που η παραδοσιακή λατρεία θα θεωρούσε ασέβεια. Οι άνθρωποι πρέπει να προσπαθούν να μοιάσουν στον θεό για να γίνουν ενάρετοι και αγαθοί, για να έχουν ένα φωτισμένο νου.⁹² Η προσπάθεια *ομοίωσις θεώ* (*Θεαίτητος* 176b) πρέπει να είναι το βασικό ζητούμενο των ανθρώπων.

Και αν στον *Τίμαιο* υπήρξαν μόνο κάποιες αναφορές στην προνοητική φροντίδα του θεού μέσα από την εξιστόρηση της κοσμολογικής δημιουργίας, στους *Νόμους*, στο 10ο βιβλίο συναντάμε το μανιφέστο της πλατωνικής θεολογίας με επιχειρήματα για την ύπαρξη των θεών και την προνοητική φροντίδα τους για τον κόσμο. Ο Πλάτων στους *Νόμους* προσπαθεί να αντικρούσει τον αθεϊσμό, την άποψη ότι οι θεοί δεν ενδιαφέρονται για τους ανθρώπους καθώς και την πεποίθηση ότι οι θεοί δωροδοκούνται (885b6-9).

Το πρώτο επιχείρημα του Αθηναίου Ξένου για την ύπαρξη του θεού στηρίζεται στην παρατήρηση της τάξης που υπάρχει στον κόσμο. Η ορατή τάξη του ουρανού, των άστρων και του σύμπαντος αποτελεί απόδειξη της ύπαρξης ενός θεϊκού δημιουργού (886d). Όσοι όμως δεν πιστεύουν στην ύπαρξη των θεών δεν βλέπουν τα άστρα, τον ήλιο, τη σελήνη ως τους ορατούς θεούς αλλά απλά ως πέτρες και χώμα («*ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα*» 886d-e). Επιπλέον γι' αυτούς αιτία της γέννησης όλων των πραγμάτων είναι η φύση, η τέχνη και η τύχη (889a). Τα μεγαλύτερα και ωραιότερα δημιουργήματα είναι έργα της φύσης και της τύχης και τα πιο μικρά έργα της τέχνης. Η τέχνη μεταπλάθει όλες τις δημιουργίες της φύσης σε μικρότερες. Από τα τέσσερα στοιχεία έχει προκύψει ο κόσμος, τα έμβια όντα και τα ουράνια σώματα (889b5-d4). Με λίγα λόγια, για τους υλιστές οι τυχαίες κινήσεις και οι περιστασιακοί συνδυασμοί της ανόργανης ύλης δημιούργησαν τον κόσμο. Και εδώ ακριβώς έγκειται για τον Πλάτωνα το λάθος των υλιστών, ότι θεώρησαν δηλαδή ως αίτιο γενέσεως την ύλη, τη φύση και αγνόησαν την ψυχή και ανωτερότητά της. Αντίθετα για τον Πλάτωνα αρχή γένεσης και κίνησης των όντων είναι η ψυχή («*δεδειχθαι ψυχὴν ταῦτὸν ὄν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ*

⁹² Βλ. Festugiere, Andre-Jean, *Personal religion among the Greeks*, University of California, Berkeley and Los Angeles, 1954, σ20

κίνησιν τῶν τε ὄντων» 896a6-9)⁹³. Η ψυχή δηλαδή για τον Πλάτωνα ταυτίζεται με την αυτοκίνηση(896a3-5). Έτσι κάθε αντικείμενο που μπορεί να κινεί τον εαυτό του, να είναι δηλαδή αυτοκινούμενο, είναι έμψυχο, έχει ψυχή⁹⁴. Και στον *Φαίδρο* γίνεται λόγος για την αυτοκίνηση της ψυχής (245e). Στον μύθο του *Φαίδρου* αναζητάται να δειχθεί η αθανασία της ψυχής. Η αυτοκίνηση και στην επιχειρηματολογία του *Φαίδρου* ως αρχή κινήσεως δεν μπορεί να έχει ούτε γέννηση ούτε φθορά διαφορετικά όλο το σύμπαν θα ακινητοποιηθεί.⁹⁵

Σχετικά με το ζήτημα ότι οι θεοί δεν φροντίζουν για τους ανθρώπους και αμελούν τα μικρά πράγματα η θέση του Αθηναίου Ξένου είναι σαφής. Οι θεοί είναι ενάρετοι και άριστοι (901e) και επομένως δεν μπορούμε να τους κρίνουμε ως αμελείς ή ότι δεν γνωρίζουν τι συμβαίνει. Δεν παραμελούν τα μικρά φροντίζοντας για τα μεγάλα γιατί όπως ο χτίστης δεν μπορεί να τοποθετήσει τις μεγάλες πέτρες χωρίς τις μικρές έτσι και οι θεοί δεν μπορούν να παραβλέπουν τα μικρά αν θέλουν το σύνολο να είναι σωστό («τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον, ὧν μὲν □ᾶον ἦν ἐπιμεληθῆναι σμικρῶν ὄντων, μηδαμῆ ἐπιμελεῖσθαι καθάπερ ἄργον ἢ δειλόν τινα διὰ πόνους □αθυμοῦντα, τῶν δὲ μεγάλων» *Νόμοι* 902e).⁹⁶ Απλώς οι άνθρωποι θα πρέπει να κατανοήσουν ότι το καθετί γίνεται για χάριν του συνόλου και όχι για χάριν του μέρους.⁹⁷ Η θέση ότι οι θεοί δεν μας παραμελούν αλλά φροντίζουν για μας εκφράζεται ως αδιαμφισβήτητο γεγονός στην *Επινομίδα* (991d).

Τέλος, όσον αφορά την επιχειρηματολογία για το αν οι θεοί δωροδοκούνται ο Αθηναίος Ξένος απαντά με μια παρομοίωση. Εφόσον ούτε οι λύκοι δεν μπορούν να γοητεύσουν τους σκύλους που φυλάνε το κοπάδι (907a), πώς θα ήταν δυνατόν να μπορέσει κάποιος άνθρωπος να εξαγοράσει τους θεούς που είναι φύλακες μεγαλύτερων πραγμάτων. Κάτι τέτοιο και σαν σκέψη μόνο είναι ασέβεια.

⁹³ Την ίδια επιχειρηματολογία επαναλαμβάνει ο Πλάτων και στο 12^ο Βιβλίο των *Νόμων* εν συντομία («Ἐν μὲν ὁ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβυτάτον τε καὶ θειότατον ἔστιν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν νομον»967a).

⁹⁴ Για το 10^ο βιβλίο των *Νόμων* και τα επιχειρήματα για την ύπαρξη και πρόνοια του θεού Βλ. More, *ό.π.* 75, σσ. 110-112, και Rexine, John., *Religion in Plato and Cicero*, Greenwood Press Publishers, New York, 1968, σσ 24-27

⁹⁵ Βλ. Hackforth, F.B.A., *Plato's Phaedrus*, translated with introduction and commentary, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, σσ 66-67

⁹⁶ Αναφορά σ' αυτό το επιχείρημα υπάρχει στην *Επινομίδα* «ὡς εἰσὶν θεοὶ ἐπιμελούμενοι πάντων, σμικρῶν καὶ μειζόνων» 980d

⁹⁷ Βλ. Seth, Benardete, *Plato's "Laws": The discovery of being*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000, σ308 καθώς και Solmsen, *ό.π.* 86, σ153

Το κακό στον κόσμο

Ο θεός είναι αγαθός και όχι φθονερός. Η αγαθότητα του θεού εκφράζεται μέσα από τα έργα του. Αυτή είναι η πλατωνική άποψη για το θεό όπως είδαμε παραπάνω. Στον κόσμο όμως είναι παρόν και το κακό, και η ύπαρξή του πρέπει να έχει μια αιτία. Το βασικό επιχείρημα για την ύπαρξη του κακού ήταν ότι οι καλοί αντιμετωπίζουν κακοτυχίες ενώ οι κακοί ευημερούν (*Πολιτεία*, 2^ο Βιβλίο). Ο Πλάτων, αντιμετώπιζε την πραγματικότητα και δεν εθελουφλούσε. Έτσι αφενός δεν μπορούσε ν' αρνηθεί την ύπαρξη του κακού στον κόσμο, αφετέρου δεν μπορούσε ν' αποδώσει την ύπαρξη του κακού στους θεούς. Για τον Πλάτωνα ο θεός είναι αγαθός και προνοητικός και άρα η αιτία της ύπαρξης του κακού πρέπει ν' αναζητηθεί αλλού και όχι στον θεό. Σχετικά με το κακό και την ύπαρξή του δεν συναντάμε στον Πλάτωνα μια συστηματική και οργανωμένη αναφορά, αλλά σκόρπιες νύξεις μέσα στους διαλόγους του, όπου η περίπτωση και η υπό συζήτηση θεματική το επιτρέπουν.

Γύρω από το ζήτημα του κακού βλέπουμε αρχικά τον Πλάτωνα ν' ακολουθεί το Σωκρατικό παράδοξο ότι «ουδείς εκών κακός». Στον *Γοργία* (467a – 469e) υπάρχει αυτή η προσέγγιση του κακού. Κανείς δεν είναι κακός εκούσια, με τη θέλησή του αλλά από άγνοια. Όλοι επιθυμούν το αγαθό. Βέβαια το χειρότερο, όπως δηλώνεται στον *Γοργία* (476 – 479) δεν είναι να κάνεις το κακό αλλά να μένεις ατιμώρητος. Στον μύθο του διαλόγου (525) γίνεται λόγος για την μεταθάνατον τιμωρία. Ο κακός μπορεί να μην τιμωρηθεί για τα αμαρτήματά του όσο είναι στη ζωή αλλά από την μεταθάνατον κρίση δεν ξεφεύγει κανείς, και εκεί θα τιμωρηθεί για τα κακά που διέπραξε, και σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ότι θα τιμωρούνταν στην επίγεια ζωή.⁹⁸

Στον *Θεαίτητο* το κακό υπάρχει στον κόσμο βάση των νόμων της ανάγκης, οι οποίοι υπαγορεύουν ότι πρέπει πάντα να υπάρχει το αντίθετο σε καθετί («Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. ἀλλὰ γάρ, ὦ ἄριστε, οὐ πάνυ τι □άδιον πείσαι ὡς ἄρα οὐχ

⁹⁸ Για το κακό στον *Γοργία* βλ. Gössling, J.C.B., *Plato*, Routledge and Kegan Paul, London & Boston, 1973 σ 85

ὦν ἔνεκα οἱ πολλοὶ φασι δεῖν πονηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρετὴν δὲ διώκειν, τούτων χάριν τὸ μὲν ἐπιτηδεύτεον, τὸ δ' οὐ, ἵνα δὴ μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῇ εἶναι· ταῦτα μὲν γὰρ ἔστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται· τὸ δὲ ἀληθὲς ὦδε λέγωμεν. θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιοτάτος.» 176a).

Ἔτσι το κακό υπάρχει αναγκαία ως αντίθετο του καλού. Και δεν πρέπει το κακό ν' αναζητάται στο βασίλειο των θεών αλλά στη θνητή φύση λόγω της ανάγκης. Στον *Θεαίτητο* δηλαδή το κακό υπάρχει ως το αντίθετο του καλού⁹⁹. Σ' αυτό το απόσπασμα υπάρχουν δύο στοιχεία τα οποία θα χρησιμοποιήσει ο Πλάτων ως γραμμή εξήγησης της ύπαρξης του κακού στον κόσμο. Τα στοιχεία αυτά είναι ότι η ύπαρξη του κακού υπαγορεύεται στον κόσμο από την ανάγκη, καθώς και ότι το κακό δεν αφορά τον θεό παρά μόνο τη θνητή φύση των ανθρώπων.

Στον *Τίμαιο* υπάρχουν και τα δύο στοιχεία, και η Ανάγκη και ο δυϊσμός ψυχής – σώματος, τα οποία επιστρατεύονται για να εξηγήσουν πως είναι δυνατόν να υπάρχει το κακό σ' ένα κόσμο δημιουργημένο από την αγαθότητα και την πρόνοια του θεού. Ο δυϊσμός αυτός είναι καθολικός. Ο θεῖος Δημιουργός, η Πρόνοιά του, ο Νους, η Ψυχή αντιπροσωπεύουν την ἐμβία πηγή του αγαθού και η αντίσταση στη θεϊκή πράξη της δημιουργίας ἐρχεται από την τυφλή Ανάγκη, από την ὕλη. Στον *Τίμαιο* ο Δημιουργός συμβολίζει το λογικό και ἀριστο αἴτιο του κόσμου. Είναι ἀπόλυτα ἀγαθός και υπεύθυνος μόνο για το ἀγαθό. Ο Δημιουργός φτιάχνει τον καλύτερο δυνατό κόσμο βάσει των υλικών που ἔχει. Τα υλικά που ἔχει, τα τέσσερα στοιχεία στην προκοσμική κατάσταση κινούνται ἀτακτα και ἀλογα. Στην προκοσμική κατάσταση η «πλανώμενη» αἰτία (48a), η Ανάγκη, είναι αὐτή που προκαλεῖ τις κινήσεις στο σύμπαν. Και επειδή η δημιουργία του σύμπαντος είναι προϊόν της συνεργασίας της Ανάγκης και του Δημιουργοῦ, θεωρήθηκε ὅτι το κακό στον κόσμο είναι υπόλειμμα της ἀτακτης προκοσμικῆς κίνησης που δεν κατάφερε να υποτάξει ο Δημιουργός.¹⁰⁰ Ὅμως, σύμφωνα με τον *Τίμαιο*, η Ανάγκη μέσω της ἔλλογης πειθούς υποτάσσεται και συνεργάζεται με τον Δημιουργό. Η πηγή του κακού στον Πλάτωνα εμφανίζεται με την εμφύτευση της ψυχῆς στο ἀνθρώπινο σῶμα. Η

⁹⁹ Πρόκειται για το ἐπιχείρημα των ἀντιθέτων το οποίο ἔχουν χρησιμοποιήσει και οι Στωϊκοὶ για την εξήγηση της ύπαρξης κακού στον κόσμο.

¹⁰⁰ Για τη λειτουργία της Ανάγκης ως πηγή του κακού βλ. Cherniss, Harold, «The sources of evil according to Plato» στο Harold, Cherniss, *Selected Papers*, E.J. Brill, Leiden, 1977, σσ 24 – 25.

ψυχή του ανθρώπινου γένους φτιάχνεται από κατώτερα υλικά (σε σχέση με εκείνα που συγκροτούν την Ψυχή του κόσμου) και όχι από τον ίδιο τον θείο Δημιουργό αλλά από τους κατώτερους θεούς της λαϊκής παράδοσης (41d). Όταν η ψυχή με τις κυκλικές τροχιές της εμφυτεύεται στο σώμα δέχεται πολλές διαταράξεις (42a). Η ψυχή έχει δημιουργηθεί σύμφωνα με το παράδειγμα της Ψυχής του κόσμου και η εγκατάστασή της στο θνητό σώμα, που είναι έδρα συνεχών εισροών και εκροών (43a), την οδηγεί στην διατάραξη της εσωτερικής της συνοχής και τάξης. Αν η ψυχή παρασυρθεί από την επαφή της με το σώμα και χάσει κάθε έλλογο στοιχείο που έχει, θα εκφυλιστεί η φύση της και θα οδηγηθεί σ' ένα φαύλο βίο. Το κακό λοιπόν, στον *Τίμαιο* περιορίζεται στην ανθρώπινη δράση και είναι αποτέλεσμα του εκφυλισμού του θείου μέρους της ανθρώπινης ψυχής που προκαλείται από την ενσωμάτωσή της¹⁰¹. Ο θεός λοιπόν δεν φέρει καμιά ευθύνη για το κακό που υπάρχει στον κόσμο («*κακίας ἐκάστων ἀναίτιος*» 42d) καθώς αυτό εμφανίζεται μόνο στο πεδίο δράσης του ανθρώπου, όπου ο θεός δεν έχει καμιά ανάμειξη.

Στον *Πολιτικό*, ο μύθος (268e – 274e) προσπαθεί να εξηγήσει την ύπαρξη του κακού, όπως και ο *Τίμαιος*, βάσει του δυϊσμού ψυχής – σώματος. Σύμφωνα με τον μύθο ο κόσμος διανύει δύο κοσμικούς κύκλους που είναι αντίστροφοι μεταξύ τους. Όταν ο κόσμος οδηγείται από την φροντίδα ενός αγαθού θεού, υπάρχει ευημερία και ευδαιμονία. Όταν το άριστον αίτιον αποχωρήσει από τη διακυβέρνηση του κόσμου και αφήνεται ο κόσμος να οδηγηθεί στηριζόμενος στις δικές του δυνάμεις, επικρατεί το χάος και η αταξία σε βαθμό που ν' απειλείται η περαιτέρω πορεία του κόσμου και να οδηγείται προς την καταστροφή. Την κατάλληλη στιγμή επεμβαίνει ο θεός και αντιστρέφει την πορεία του κόσμου θέτοντάς τον σε μια ορθή τροχιά. Στην περίπτωση της ορθής πορείας του κόσμου μπορούμε να πούμε ότι καθοδηγείται από την αγαθή Ψυχή του κόσμου. Όταν όμως εγκαταλείπεται στην τύχη του, η Ψυχή του κόσμου (μέσα στα πλαίσια του μύθου πάντα), αν το σωματικό στοιχείο επιβληθεί στο έλλογο στοιχείο της, μπορεί να γίνει πηγή του κακού, της αδικίας και της αταξίας («*τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα*

¹⁰¹ Για τη συσχέτιση του κακού με την ύλη, το σώμα στον *Τίμαιο* βλ. Meldrum, M., «Plato and the APXH KAKΩN» *Journal of Hellenic Studies* 70 (1950) 65 – 74.

καλά κέκτηται· παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῶ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται» Πολιτικός 273 b – c)¹⁰².

Στους *Νόμους* έχουμε τη διάκριση σε καλή και κακή ψυχή. Όπως είδαμε προηγουμένως, όταν ο Αθηναίος Ξένος προσπαθούσε να δείξει ότι οι θεοί είναι προνοητικοί και ότι φροντίζουν για τους ανθρώπους, υποστήριξε ότι ο θεός είναι απόλυτα αγαθός (900d) και ότι έχει επίγνωση του κακού που υπάρχει στον κόσμο. Το κακό υπάρχει ως ιδιότητα που μπορεί μόνο να χαρακτηρίσει τα μέρη ενός συνόλου αλλά ποτέ το ίδιο το σύνολο. Το κακό συμβάλει στο συνολικό αγαθό («πάντων ἀμέλειαν θεῶν, οὐκ εἰδὼς αὐτῶν τὴν συντέλειαν ὅπῃ ποτὲ τῷ παντὶ συμβάλλεται» 905b5). Το κακό δηλαδή εξηγείται μέσα από την προοπτική του συνόλου και δεν αντιτίθεται αλλά ενσωματώνεται, εν τέλει στο θεϊκό σχέδιο¹⁰³.

Όμως στον ίδιο διάλογο αναφέρεται ότι το κακό προέρχεται από την ψυχή γιατί υπάρχουν ψυχές που είναι οι ίδιες κακές («Ἀρ' οὖν τὸ μετὰ τοῦτο ὁμολογεῖν ἀναγκαῖον τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν» 896d6 – 8). Η ψυχή θεωρείται αιτία και των καλών και των κακών. Το αν οι ψυχές που προκαλούν το καλό και το κακό είναι μία η περισσότερες, αυτό δεν διευκρινίζεται. Αυτό που δηλώνεται ξεκάθαρα είναι ότι υπάρχουν δύο είδη ψυχών η ευεργετική και η αντίθετή της (896e5). Η καλή ψυχή οφείλει την αγαθότητά της στον νου ενώ η κακή ψυχή στην ἔλλειψή του¹⁰⁴. Ωστόσο η ψυχή που είναι η κινητήριος δύναμη του σύμπαντος, είναι η ἄριστη ψυχή και όχι η κακή και αυτό προκύπτει από την τάξη και αρμονία που βασιλεύει στο σύμπαν, από την ομαλή περιστροφική κίνηση των ουράνιων σωμάτων και της γῆς. Αυτόν τον διαχωρισμό της ψυχῆς σε καλή και κακή, καθώς και την θέση ότι οι κυκλικές κινήσεις διέπονται από την ἄριστη ψυχή, τα συναντάμε και στην *Επινομίδα* (988d-e). Η φύση της κίνησης και της περιστροφῆς των ουράνιων σωμάτων είναι ίδια με τη φύση του νου, επομένως η ἄριστη ψυχή ἔχει αναλάβει την επιμέλεια του σύμπαντος (847c). Η ἄριστη

¹⁰² Βλ. Κάλφας, *ο.π.* 78, σσ 94 – 95.

¹⁰³ Για την εξήγηση του κακού ως μέρος του συνολικού αγαθού βλ. Mohr, Richard, «Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899 - 905» *Mind* 87 (1978) 572 – 575.

¹⁰⁴ «νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίξα δὲ συγγενομένη πάντα αὐτὰναντία τούτοις ἀπεργάζεται» *Νόμοι* 847b

ψυχή προκαλώντας κάθε αρετή και κοσμώντας το σύμπαν ταυτίζεται με τον θεό (899b)¹⁰⁵.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι για τον Πλάτωνα, το κακό είναι υπαρκτό. Το κακό λαμβάνει χώρα στον Πλάτωνα μέσα στον φαινομενικό κόσμο των αισθητών. Ο τρόπος που πραγματεύεται την εξήγηση της ύπαρξής του στηρίζεται ουσιαστικά στον δυϊσμό ψυχής – σώματος¹⁰⁶. Ενώ σε άλλες περιπτώσεις ο Πλάτων εξηγεί τη συμπληρωματική δύναμη του αγαθού (*Θεαίτητος*) και το ενσωματώνει στο γενικό καλό του συνόλου (*Νόμοι*). Σε κάθε περίπτωση και ευκαιρία φροντίζει να τονίζει ότι ο θεός είναι πανάγαθος και δεν ευθύνεται για το κακό¹⁰⁷. Το κακό αποδίδεται σε άλλες αιτίες αλλά όχι στον θεό, ο οποίος είναι για τον Πλάτωνα φύσει αγαθός.

Η πλατωνική αντίληψη περί ειμαρμένης και ελευθερίας επιλογής

Ενδιαφέρον είναι να δούμε στον Πλάτωνα κατά πόσον υπάρχει η αντίληψη ότι στον κόσμο υπάρχει προκαθορισμός, ότι τα πάντα ακολουθούν μια πορεία προδιαγεγραμμένη από τη Μοίρα, και κατά πόσον υπάρχει ένας βαθμός ελευθερίας στο να επιλέξουν οι άνθρωποι ποιο είδος ζωής θ' ακολουθήσουν. Στον Πλάτωνα τα πράγματα δεν είναι τόσο ευδιάκριτα και ξεκάθαρα όπως στους Στωικούς, καθώς εκεί η έννοια της Ειμαρμένης στοιχειοθετεί το κεντρικό δόγμα της φιλοσοφίας τους. Ωστόσο δεν μπορούμε να πούμε ότι δεν υπάρχουν στοιχεία στο πλατωνικό έργο που καταδεικνύουν τις πεποιθήσεις του Πλάτωνα γύρω από το ζήτημα αυτό. Αυτά τα στοιχεία τα αντλούμε κυρίως από τους εσχατολογικούς μύθους στον Πλάτωνα, οι οποίοι έχουν ως κεντρικό θέμα την τύχη που έχει η ψυχή μεταθάνατον. Μέσα από τους μύθους αυτούς θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ποιος είναι ο ρόλος του θεού, ποιος είναι ο ρόλος

¹⁰⁵ Για τη διάκριση καλής – κακής ψυχής στους *Νόμους* βλ. Cherniss, *ο.π.* 100, σσ 27 – 28 καθώς και Hackforth, R., «Plato's Theism» *Classical Quarterly* 30 (1936) σ 7

¹⁰⁶ Για τον δυϊσμό ψυχής – σώματος βλ. Dodds, E.R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ & εισαγωγή Γιώργη Γιατρομανωλάκη, εκδ. Ν. Καρδαμίτσα, Αθήναι, 1978, 177 – 183

¹⁰⁷ *Πολιτεία* 617e «θεός ἀναίτιος», *Τίμαιος* 42d «εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος», *Νόμοι* 900 d

της ψυχής και ποια τύχη τελικά θα έχει η ψυχή. Εδώ θ' αναφερθούμε στον *Τίμαιο*, *Πολιτικό*, *Γοργία*, *Φαίδρο* και στους *Νόμους* όπου υπάρχουν τα σχετικά χωρία που μας αφορούν .

Στον *Τίμαιο*, ο Δημιουργός αφού έχει κατασκευάσει τους ορατούς θεούς του ουρανού, τους γνωστοποιεί την αποστολή που έχουν. Αναθέτει στους ουράνιους θεούς τη δημιουργία των τριών άλλων ειδών των έμβιων όντων, ώστε να υπάρξει η επιδιωκόμενη πληρότητα στο σύμπαν (41b). Δεν δημιουργεί ο θεός και τα υπόλοιπα θνητά γένη των έμβιων όντων, γιατί έτσι θα τα εξίσωνε με τους θεούς. Για τη δημιουργία των έμβιων όντων οι ορατοί θεοί θα έχουν ως πρότυπο τη δημιουργία του θείου Τεχνίτη και αυτή τη δημιουργία θα μιμηθούν¹⁰⁸. Στα θνητά γένη θα υπάρχει και ένα μέρος αθάνατο κατ' αναλογίαν προς τους ορατούς θεούς. Το θεϊκό αυτό μέρος θα το φτιάξει ο ίδιος ο Δημιουργός και θα τους το παραδώσει έτοιμο. Για τα υπόλοιπα μέρη των θνητών όντων υπεύθυνοι θα είναι οι ορατοί θεοί.

Μετά από αυτήν την δήλωση ο Δημιουργός προβαίνει στη δημιουργία του αθάνατου μέρους της ανθρώπινης ψυχής. Ο θεός κατασκευάζει την ανθρώπινη ψυχή κατ' αναλογίαν προς την Ψυχή του κόσμου, αλλά τα υλικά, ήταν ότι είχε περισσέψει από πριν και ήταν δεύτερης κατηγορίας. Αφού έφτιαξε το νέο μείγμα το διαίρεσε σε τόσες ψυχές όσα είναι και τα άστρα και κατένειμε σε κάθε άστρο και μια ψυχή (41e). Η κατανομή των ψυχών στα άστρα παρομοιάζεται με το ανέβασμα των ψυχών σ' ένα ουράνιο όχημα, για να γνωρίσουν τους νόμους της φύσης και της ειμαρμένης («*τὴν τοῦ παντός φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς*» 41e).¹⁰⁹ Στο σημείο αυτό ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος μιμούμενος τις ουράνιες περιφορές μπορεί να γίνει υγιής και έμφρων. Πριν αρχίσει ο κύκλος των μετενσαρκώσεων της ψυχής πρέπει να γνωρίσει τη φύση του παντός, πρέπει να γνωρίσει την τάξη του κόσμου, ώστε να μπορεί μέσω της ανάμνησης να θυμάται τη λογική τάξη και αρμονία του σύμπαντος και να προσπαθεί να την μιμηθεί ώστε να μπορέσει να ξεφύγει από τον κύκλο των γεννήσεων και να επιστρέψει στο συγγενές άστρο της.

¹⁰⁸ «*μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν*» *Τίμαιος* 41c

¹⁰⁹ Το ίδιο μοτίβο, σύμφωνα με το οποίο οι ψυχές βρίσκονται πάνω σ' ένα ουράνιο όχημα / άρμα και θέονται τους φυσικούς νόμους θα τα συναντήσουμε στην *Πολιτεία* 617d, στον *Φαίδρο*, 248c – 249b και στους *Νόμους* 904 c.

Η ψυχή πάνω στο ουράνιο όχημα δεν γνωρίζει μόνο τους νόμους της φύσης αλλά και τους *ειμαρμένους* νόμους. Εδώ έχουμε αναφορά στην πρωταρχική απόφαση της ψυχής να επιλέξει έναν αστρικό θεό, δηλαδή, ένα είδος ζωής. Αυτή η επιλογή γίνεται σ' έναν προεμπειρικό χρόνο και καθορίζει ποια θα είναι η μοίρα της ψυχής. Επομένως η μοίρα της ψυχής είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης επιλογής της. Έτσι ο Δημιουργός και οι κατώτεροι θεοί δεν έχουν καμία ευθύνη για την πορεία της ψυχής και για τα καλά ή τα κακά που μπορεί να της συμβούν (42e)¹¹⁰.

Οι *ειμαρμένοι* νόμοι τους οποίους γνωρίζουν οι ψυχές είναι οι εξής (42a – d):

1. μια και μοναδική γένεση γίνεται για να διασφαλιστεί η ίση μεταχείριση όλων των ψυχών
2. οι ψυχές πρέπει να φυτευθούν στο κατάλληλο όργανο του χρόνου, δηλαδή στη Γη, στον Ήλιο, ή στη Σελήνη ή σ' έναν από τους 5 πλανήτες.
3. οι ψυχές πρέπει να δώσουν ζωή στο πιο θεοσεβές έμβιο ον, στον άνθρωπο.
4. η ανθρώπινη φύση είναι διπλή. Το καλύτερο γένος της είναι αυτό που θα ονομασθεί άνδρας.
5. όταν οι ψυχές *έξ ανάγκης* (42a) εμφυτευθούν σε κάποια σώματα θα πρέπει να εξοικειωθούν με τη δυνατότητα της αίσθησης που προκαλείται από βίαια ερεθίσματα, όπως ο έρωτας αναμειγμένος με την ηδονή και τη λύπη, όπως ο φόβος και η οργή, καθώς και τα αντίθετά τους¹¹¹.

Όποια ψυχή καταφέρει να κυριαρχήσει πάνω σ' αυτά τα πάθη θα ζήσει ακολουθώντας το σωστό δρόμο και θα επιστρέψει στο συγγενές άστρο της. Όποια ψυχή όμως νικηθεί από τα πάθη θα συνεχίσει τον κύκλο των μετενσαρκώσεων και ανάλογα με το είδος κακίας που θα διαπράττει σε κάθε ζωή, στην επόμενη ζωή θα μετενσαρκώνεται σε κατώτερο ζωικό είδος. Η ψυχή θα σταματήσει να μετενσαρκώνεται όταν κατορθώσει ν' ακολουθήσει την περιφορά του Ταυτού, όταν δηλαδή κατορθώσει να χαλιναγωγήσει το άτακτο και άλογο μέρος της με το οποίο ενώθηκε κατά την ενσωμάτωσή της¹¹².

¹¹⁰ Βλ. Κάλφας, *ο.π.* 78, σ 402

¹¹¹ Η ενσωμάτωση των ψυχών γίνεται αναγκαστικά γιατί ο θεός έχει να κάνει μ' ένα προϋπάρχον υλικό στο οποίο τίθενται κάποιοι περιορισμοί από την Ανάγκη. Βλ. Archer – Hind, *ο.π.* 79, σ 140

¹¹² Στο σημείο αυτό γίνεται νύξη στην αναλογία που υπάρχει στην ανθρώπινη ψυχή και στην Ψυχή του κόσμου, αφού το θεϊκό μέρος της ανθρώπινης ψυχής χαρακτηρίζεται από τις ίδιες περιστροφικές κινήσεις που έχει και η Ψυχή του κόσμου. Έχουμε δηλαδή μια αναλογία μικρόκοσμου – μακρόκοσμου. Επιπλέον η

Είναι χαρακτηριστικό, ότι στην περιγραφή της διαδικασίας της ενσωμάτωσης της ψυχής, καθώς και στην περιγραφή της διαδικασίας των μετενσαρκώσεων, δεν υπάρχει θεία παρέμβαση. Η επιλογή της πορείας που έχει κάθε ψυχή είναι αποκλειστικά δική της ευθύνη. Ο Δημιουργός θεσμοθέτησε ένα σύνολο κανόνων και το γνωστοποίησε στις ψυχές. Από κει και πέρα η διαγωγή κάθε ψυχής είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης επιλογής που έχει. Ο Δημιουργός είναι *αναίτιος κακίας* (42d). Στη συνέχεια της μυθικής αφήγησης οι ψυχές περιγράφονται να έχουν τη μορφή σπόρων και να αναμένουν να εμφυτευτούν στο θνητό σώμα που θα κατασκευάσουν οι κατώτεροι θεοί. Από το σημείο αυτό και εξής οι κατώτεροι θεοί θα έχουν την κυριαρχία. Θα προσπαθήσουν να κυβερνήσουν όσο το δυνατόν καλύτερα το γένος των θνητών έμβιων όντων και θα προσπαθήσουν να το αποτρέψουν από τα κακά που το ίδιο δημιουργεί στον εαυτό του¹¹³.

Ο Δημιουργός μετά την δημιουργία του σύμπαντος και τον διακανονισμό της σποράς των ψυχών και της εναλλαγής των γεννήσεων, αποσύρεται στην οικεία γαλήνη του και αφήνει τον κόσμο στην Ειμαρμένη και την *σύμφυτον* επιθυμία (*Πολιτικός* 272d). Αυτό ακριβώς το μοτίβο συναντάμε και στον μύθο του *Πολιτικού*. Στον μύθο του *Πολιτικού* (268d – 274e) ο Πλάτων μας δίνει μια αφήγηση όπου συνδυάζει τρεις ιστορίες του *παλιού καιρού* (268e). Οι ιστορίες αυτές είναι γνωστές και από το *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου καθώς και από Πυθαγόρειες δοξασίες. Η πρώτη ιστορία αφορά τη διαμάχη ανάμεσα στον Ατρέα και τον Θυέστη για τη διεκδίκηση του θρόνου. Ένα υπερφυσικό γεγονός λαμβάνει χώρα. Γεννήθηκε ένα αρνί χρυσόμαλλο ως θεϊκό σημάδι υπέρ του Ατρέα. Όταν όμως ο Ατρέας θέλησε να δείξει το χρυσόμαλλο αρνί ως σημάδι της θεϊκής εύνοιας η γυναίκα του το είχε δώσει στον Θυέστη. Τότε ο θεός για να δείξει την εύνοιά του στον Ατρέα άλλαξε την πορεία των άστρων. Οι άλλες δύο από τις παλιές ιστορίες αναφέρονται στην εποχή της βασιλείας του Κρόνου, και στους γιους της γής. Στη μια χρονική περίοδο (στη βασιλεία του Κρόνου) ο θεός κυβερνά το σύμπαν, το οδηγεί στην πορεία του και συνεργεί στην κυκλική περιστροφή του. Στη συνέχεια το αφήνει να πορεύεται μόνο του και μετά το πέρας κάποιων ορισμένων χρονικών περιόδων, ο κόσμος

εικόνα της ψυχής που περιγράφεται εδώ, αντιστοιχεί στην περιγραφή της ψυχής στην *Πολιτεία*, όπου η ψυχή είναι τριμερής και το λογικό, θεϊκό μέρος της προσπαθεί να καθυποτάξει το θυμοειδές και το επιθυμητικό ώστε να γίνει έμφρων.

¹¹³ Εδώ φαίνεται να υπάρχει μια αντίφαση, καθώς ο άνθρωπος φαίνεται να ευθύνεται για τα κακά που του συμβαίνουν ενώ στο 44a και στο 87d-e ο άνθρωπος δεν έχει ευθύνη για το κακό. Μια ερμηνεία είναι ότι εδώ η αναφορά στο θείο απευθύνεται στο λογικό μέρος του ανθρώπου. Βλ. Κάλφας, *ο.π.* 78, σ 404

αυτομάτως ακολουθεί μια αντίστροφη πορεία καθώς έχει προικισθεί από τον θεό με φρόνηση και ζωή¹¹⁴. Γι' αυτόν τον λόγο είναι έμφυτη η διάθεση του κόσμου προς μια αντίστροφη πορεία. Η αντίστροφη κίνηση του κόσμου και η εγκατάλειψή του από το θεό γίνεται λόγω της μετοχής του κόσμου στο σώμα (269e). Όταν το σύμπαν ακολουθεί αντίστροφη πορεία συμβαίνουν μεταβολές και στη φύση των ζώων και των ανθρώπων. Αναφέρεται ότι οι γέροι έγιναν νέοι φτάνοντας στην κατάσταση του νεογέννητου παιδιού και από τη ραγδαία μεταβολή εξαφανίζονταν. Την εποχή της βασιλείας του Κρόνου, η γέννηση των ανθρώπων γινόταν από τη γή, είχαν άφθονους καρπούς που η γή χωρίς καλλιέργεια τους πρόσφερε, και ζούσαν στο ύπαιθρο γυμνοί χωρίς κρεβάτια γιατί οι εποχές δεν είχαν απότομες εναλλαγές. Επίσης δεν είχαν πολιτικά συστήματα γιατί ο ίδιος ο θεός τους κυβερνούσε (272a). Αυτά συνέβαιναν στην εποχή της βασιλείας του Κρόνου, όταν ο κόσμος ακολουθούσε την ομαλή κυκλική περιστροφή για την οποία φρόντιζε ο ίδιος ο θεός.

Όταν όμως ήρθε η ώρα να γίνει η μεταβολή και ο κόσμος ν' ακολουθήσει μια αντίστροφη πορεία το γένος των γηγενών ανθρώπων εξαφανίστηκε και στη γή πέσανε τόσα σπέρματα όσα αντιστοιχούσαν σε κάθε ψυχή. Τότε ο θεός αποσύρθηκε από τον κόσμο και το πηδάλιο της καθοδήγησης της αντίστροφης πορείας του κόσμου ανέλαβαν η «*είμαρμένη τε και σύμφυτος επιθυμία*» (272d). Σ' αυτήν την κοσμική περίοδο (στην περίοδο της βασιλείας του Δία) η αταξία κυριάρχησε. Ο κόσμος προσπάθησε μιμούμενος τον δημιουργό του(273b)να κυβερνήσει τον εαυτό του και τα άλλα γένη των έμβιων όντων. Αρχικά τα κατάφερε όσο όμως περνούσε ο καιρός, η σωματική σύστασή του τον οδηγούσε στην αταξία και την αδικία. Ο κόσμος είχε πάρει όλα τα καλά από τον δημιουργό του, όμως η σωματική φύση του τον οδηγεί σε μεγάλα κακά και καταστροφές. Όταν η αταξία που κυριάρχησε στον κόσμο ήταν τόσο μεγάλη που κινδύνευε να καταστραφεί τότε επενέβη ο θεός και επανέφερε τον κόσμο στην πρότερη κατάσταση και τον έκανε αθάνατο και αγέραστο (273e). Επομένως όταν ο κόσμος βρίσκεται υπό θεϊκή καθοδήγηση υπάρχει ευρυθμία στον κόσμο και η αγαθότητα είναι διάχυτη, ενώ όταν ο θεός αποσύρεται υπάρχει ένας σταδιακός εκφυλισμός, καθώς ο κόσμος ξεχνά τις θεϊκές

¹¹⁴ «*Ἀκούοις ἄν. τὸ γὰρ πᾶν τότε μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τότε δὲ ἀνήκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τὰναντία περιάγεται, ζῶν ὃν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς. τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τὸδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε.*»(Πολιτικός 269c – d)

οδηγίες και κυριαρχεί το προ-κοσμικό και άτακτο σωματικό στοιχείο. Τότε επεμβαίνει ο θεός και εξασφαλίζει την αθανασία και την αιωνιότητα του κόσμου¹¹⁵.

Στην πλατωνική *Πολιτεία*¹¹⁶, στο τελευταίο βιβλίο έχουμε τον εσχατολογικό μύθο του Ηρός¹¹⁷. Ο μύθος αυτός αναφέρεται στην μεταθάνατον κρίση των ψυχών. Εκτός από την *Πολιτεία*, συναντούμε και στον *Γοργία* και στον *Φαίδρο* και στους *Νόμους* μύθους με ανάλογη θεματική. Ο μύθος του Ηρός (614b – 621d) έχει ως εξής: ο Ηρ, γιος του Αρμένιου σκοτώθηκε στον πόλεμο. Ενώ ήταν νεκρός δώδεκα μέρες μετά τον θάνατό του επέστρεψε στη ζωή και αφηγήθηκε τα όσα είδε στο ταξίδι του στον Άλλο κόσμο. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του βρέθηκε σ' ένα μέρος όπου υπήρχαν τέσσερα χάσματα, δύο προς τον ουρανό και δύο προς τα κάτω. Ανάμεσα στα χάσματα δίκαιζαν τις ψυχές δικαστές. Έστελναν δεξιά και πάνω τους δίκαιους για να ανταμειφθούν για τον ενάρετο βίο που είχαν διατελέσει και αριστερά και κάτω τους άδικους για να τιμωρηθούν για τις αδικίες που είχαν διαπράξει, τον Ήρα τον άφησαν να παρατηρεί για να επιστρέψει στη ζωή και ν' αφηγηθεί στους ανθρώπους τα όσα είδε. Από την αντίστροφη οδό επέστρεφαν οι ψυχές μετά από 1000 χρόνια, 10 φορές δηλαδή περισσότερο από την ανθρώπινη συμβατική ζωή. Τόσο διαρκούσε η τιμωρία ή η ανταμοιβή τους. Τη χειρότερη μοίρα στον Άδη την είχαν οι τύραννοι, οι ασεβείς και οι πατροκτόνοι. Όσες ψυχές είχαν διατελέσει τη 1000ετή τιμωρία ή ανταμοιβή τους έμεναν σ' ένα λιβάδι για 7 μέρες όπου η μία εξιστορούσε στην άλλη τις εμπειρίες της. Την όγδοη μέρα ξεκίνησαν την πορεία τους και ύστερα από τέσσερις μέρες είδαν από μακριά ένα λαμπρό φως. Όταν έφτασαν κοντά στο φως είδαν πως επρόκειτο για το ουράνιο κοσμικό αδράχτι που περιστρεφόταν στα γόνατα της Ανάγκης. Γύρω από το αδράχτι βρίσκονταν οι 3 Μοίρες, οι κόρες της Ανάγκης, η Λάχεση ψάλλοντας τα περασμένα, η Κλωθώ τα τωρινά, και η Ατροπός τα μελλούμενα. Η Λάχεση κρατούσε στα γόνατά της κλήρους και παραδείγματα βίων (617d). Ένας προφήτης έβαλε τις ψυχές να παραταχθούν με τάξη και παίρνοντας τους κλήρους από τα γόνατα της Λάχεσης δήλωσε στις ψυχές ότι θα επιστρέψουν για μια

¹¹⁵ Για τον μύθο του *Πολιτικού* βλ. Scodel, Harvey Ronald, *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Germany, 1987, σσ 81 – 83

¹¹⁶ Η σειρά με την οποία αναφέρομαι στους διαλόγους δεν στηρίζεται στη χρονολογική σειρά τους αλλά στη συσχέτιση του ενός μύθου με τον άλλο.

¹¹⁷ Το όνομα Ηρ φαίνεται να έχει ανατολική προέλευση. Στην ανατολή υπήρχαν πολλές παραλλαγές του μύθου του Ηρός και είναι πιθανό ο Πλάτων να έχει δεχθεί επιρροές ανατολικές στη συγγραφή του. Βλ. Russel, J.R., «The Platonic myth of Er, Armenian Ara, and Iranian Ardāy Wiraz» *Revue des Études Arméniennes* 18 (1984) 477 - 485

ακόμη φορά στη θνητή ζωή. Η επιλογή ζωής ανήκε αποκλειστικά στις ψυχές. Η ευθύνη για τις επιλογές τους ανήκε στις ίδιες και όχι στον θεό, ο θεός είναι αναίτιος (517e5). Οι ψυχές έκαναν την επιλογή τους με διαφορετικά κριτήρια η καθεμία. Τις περισσότερες φορές η επιλογή γινόταν με βάση τις συνήθειες της προγενέστερης ζωής (620a3). Εκείνοι που είχαν έρθει από τη γη, και είχαν υποφέρει, και είχαν δει και άλλους να υποφέρουν, δεν επέλεξαν βεβιασμένα τη ζωή που θα είχαν. Όταν όλες οι ψυχές είχαν κάνει την επιλογή τους, πήγαιναν μπροστά στη Λάχηση, και αυτή έδινε σε καθεμία το δαίμονα που η ίδια είχε επιλέξει για να την ακολουθεί ως φύλακας στη ζωή και να εκπληρώνει τις επιλογές της (620e)¹¹⁸. Η Κλωθώ με μια περιστροφή του αδραχτιού επικύρωνε την μοίρα της ψυχής. Την μοίρα αυτή έκανε *αμετάστροφη* η Ατροπός¹¹⁹. Στη συνέχεια πορεύονταν προς την καυτή πεδιάδα της Λήθης και έφθαναν στον ποταμό Αμέλητα όπου έπιναν το νερό της λησμονιάς και ξεχνούσαν όσα έζησαν στον Άλλο κόσμο. Στη συνέχεια εκσφενδονίζονταν στη γη για ν' αρχίσουν τη νέα ζωή τους.

Ο Πλάτων εξιστορεί αυτόν τον μύθο για να δείξει την αξία που έχει ο δίκαιος βίος και πως επηρεάζει την ψυχή ακόμη και μετά θάνατον. Ο Ηρ τονίζει το πόσο αγωνιούσαν οι ψυχές για την απόφαση που έπρεπε να πάρουν. Σημαντικό ρόλο στην απόφασή τους έπαιζαν οι συνήθειες της προηγούμενης ζωής. Η τύχη μικρό ρόλο έπαιζε, γιατί μπορεί να γινόταν κλήρωση για τη σειρά επιλογής, αλλά αυτό δεν απέκλειε ο τελευταίος να κάνει μια καλύτερη επιλογή από τον πρώτο, και αυτό ακριβώς επιβεβαιώνει ο Ηρ με τα λεγόμενά του. Και στον μύθο του Ηρός, όπως και στον Τίμαιο, τονίζεται η ελεύθερη επιλογή του ανθρώπινου βίου. Ο κύκλος της επίγειας ζωής διδάσκει την ψυχή και είναι αυτός που παίζει καταλυτικό ρόλο στην επιλογή της. Η επιλογή λοιπόν, μιας δίκαιης ζωής είναι προϊόν της ελεύθερης βούλησης της ψυχής. Δεν προκύπτει από την παρέμβαση της τύχης ή των θεών. Βασικό ρόλο παίζει η μάθηση και η πνευματική καλλιέργεια που έχουν αποκτήσει κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής τους. Αυτές θα επηρεάσουν την απόφαση της ψυχής.

Και στον *Γοργία* έχουμε έναν εσχατολογικό μύθο που μιλά για την μεταθανάτια κρίση των ψυχών και στόχο έχει να καταδείξει τη σημασία της δίκαιης ζωής. Ο βασικός

¹¹⁸ Ο ρόλος του δαίμονα ως φύλακα της ψυχής και ως μεσολαβητή ανάμεσα στους θεούς και στους θνητούς υπάρχει και στην *Επινομίδα* (984e – 985a)

¹¹⁹ Και στην *Επινομίδα* έχουμε αναφορά στις 3 Μοίρες, οι οποίες κατέχουν και φυλάνε την τελειότητα του θεϊκού σχεδίου («*ἀλλ' ὄντως τρεῖς Μοῖραι κατέχουσαι φυλάττουσι τέλεον εἶναι τὸ βελτίστη βουλῇ βεβουλενμένον ἐκάστοις θεῶν*» 982c)

σκοπός είναι ίδιος μ' αυτόν του μύθου του Ηρόδ. Ο μύθος στον *Γοργία* εισάγεται για να ενισχύσει τη δήλωση του Σωκράτη ότι αφού έζησε δίκαια δεν έχει λόγο να φοβάται τον θάνατο. Κατά την μυθική αφήγηση οι ψυχές των νεκρών χωρίς το χιτώνα του σώματος εμφανίζονται στο δικαστήριο. Έτσι τώρα χωρίς το σώμα οι ψυχές εμφανίζουν τον αληθινό τους εαυτό και δεν μπορούν να διαφύγουν της προσοχής οι κηλίδες και οι πληγές της ψυχής. Η μοίρα της καθορίζεται βάσει της αξίας της και όχι της κοινωνικής θέσης που κατείχε το άτομο στη ζωή. Οι άδικοι πηγαίνουν στον Τάρταρο και οι δίκαιοι στις νήσους των Μακάρων. Ωστόσο στον μύθο του *Γοργία* δεν γίνεται λόγος για την ανταμοιβή των δικαίων ενώ η τιμωρία είναι αυστηρή για τους τυράννους και τους διεφθαρμένους πολιτικούς.

Στον *Φαίδρο* μέσω του μύθου ο Πλάτων πραγματεύεται τη φύση της ψυχής, θεϊκής και ανθρώπινης, τα πάθη και τα έργα της ψυχής, τότε η ψυχή θα γνωρίσει την αλήθεια. Στον *Φαίδρο* παρουσιάζεται η ψυχή πριν ενσωματωθεί, και ο αγώνας της να γνωρίσει την ουσία των αιώνιων όντων. Ευθύς εξαρχής δηλώνεται η αθανασία της ψυχής και ότι είναι η αρχή της κίνησης και ως αρχή της κίνησης είναι αγέννητη. Άρα η ψυχή είναι αθάνατη, αγέννητη και «*αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῖν*» (246a), και παρομοιάζεται με τη σύδετη δύναμη που έχει ένα ζευγάρι φτερωτά άλογα μαζί με τον ηνίοχο. Αυτή είναι η μυθική παράσταση της ψυχής. Τα άλογα των θεών και οι ηνίοχοι είναι από καλή γενιά και ευγενείς¹²⁰. Στο θνητό γένος όμως το ένα άλογο έχει ευγενική καταγωγή, ενώ το άλλο έχει αντίθετη καταγωγή. Έτσι το έργο του ηνίοχου στο θνητό γένος είναι *εξ ανάγκης* δύσκολο¹²¹. Ο νους είναι ο κυβερνήτης της ψυχής και μόνο αυτός μπορεί να δει την όμορφη και ανέγγιχτη ουσία (Ιδέες) που βρίσκεται στον υπερουράνιο τόπο (247d). Εκεί η ψυχή βλέπει την αληθινή γνώση κατά την περιφορά που κάνει. Αυτός είναι ο βίος των θεών. Οι υπόλοιπες ψυχές που δεν ανήκουν σε κάποιον θεό προσπαθούν ν' ακολουθήσουν την πορεία του θεού (248 a-b). Εδώ το έργο του ηνίοχου δυσκολεύει γιατί το ένα άλογο (το ευγενικό) τραβάει προς τα πάνω ενώ το άλλο προς τα κάτω. Η μια ψυχή πέφτει πάνω στην άλλη και γίνονται πολλές ψυχές ανάπηρες και σπάζουν πολλά φτερά από φταίξιμο του ηνίοχου καθώς δεν μπορεί να χαλιναγωγήσει το ανυπότακτο άλογο.

¹²⁰ Οι θεοί εδώ είναι σωματικοί.

¹²¹ Τα δύο άλογα και ο ηνίοχος παραπέμπουν στην τριμερή διάκριση της ψυχής στην *Πολιτεία*. Το *εξ ανάγκης* αναφέρεται και εδώ στη σωματικότητα και στα κακά που επιφέρει.

Έτσι πολλές ψυχές φεύγουνε από τον ουράνιο χώρο αμύητες στη θέα του όντος και τρέφονται με παραστάσεις,

Για τις ψυχές υπάρχει ο εξής νόμος της Αδράστειας, όσες ακολουθούν την πορεία του θεού και δουν κάτι από την αληθινή γνώση να μείνουν ανέγγιχτες από κακό ως την επόμενη περιστροφή. Και αν μια ψυχή ακολουθεί πάντα τον θεό δεν θα τη βλάψει το κακό¹²². Αν όμως για οποιοδήποτε λόγο εκπέσει, τότε σύμφωνα με τον νόμο της Αδράστειας η ψυχή αυτή δεν θα φυτευτεί στο σώμα ζώου αλλά ανθρώπου. Όποια ψυχή είδε τα πιο πολλά από τα αληθή θα φυτευτεί σε σπέρμα φιλοσόφου. Απαριθμούνται εννιά είδη βίων ανάλογα με το τι είδε η ψυχή από τον κόσμο των Ιδεών.

Η ψυχή όταν εκπέσει δεν μπορεί ν' ανακτήσει τα φτερά της και να επιστρέψει στον ουράνιο χώρο πριν συμπληρωθούν 10000 χρόνια. Η μετενσάρκωση γίνεται κάθε 1000 χρόνια. Αν μια ψυχή, τρεις συνεχόμενες φορές επιλέξει τη ζωή φιλοσόφου, θα επιστρέψει στο άστρο της σε 3000 χρόνια (248e – 249d). Οι άλλες ψυχές όμως μετά την ολοκλήρωση της πρώτης ενσάρκωσης δικάζονται και κρίνονται. Όσες τιμωρούνται πάνε κάτω από τη γή ενώ όσες επιβραβεύονται πάνε στον ουρανό. Όταν συμπληρώνονται ξανά 1000 χρόνια οι ψυχές κρίνονται και πάλι, και οι ψυχές του πρώτου και του δεύτερου βίου, μετά από κλήρωση διαλέγει η καθεμία τη ζωή που επιθυμεί¹²³.

Στους *Νόμους* μετά τα επιχειρήματα υπέρ της ύπαρξης ενός προνοητικού θεού που φροντίζει για τους ανθρώπους και δεν παραμελεί προστίθενται μερικοί διδακτικοί μύθοι για την ενίσχυση των επιχειρημάτων (903b). Έτσι υποστηρίζεται ότι τα πάντα γίνονται χάριν του συνόλου. Το συνολικό καλό είναι αυτό που έχει σημασία και όχι η ωφέλεια του μερικού. Οτιδήποτε όμως είναι ωφέλιμο για το σύμπαν είναι ωφέλιμο και για τον άνθρωπο γιατί έχουν κοινή καταγωγή¹²⁴. Οι ψυχές λόγω των συνεχών μετενσαρκώσεων μεταβάλλονται συνεχώς. Έτσι ο «πεττευτής» (= αυτός που ρίχνει τα

¹²² « θεσμός τε Ἀδραστείας ὄδε. ἥτις ἂν ψυχή θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι. ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει» *Φαῖδρος* 248 c – d. Το κακό εδώ είναι η εμφύτευση της ψυχῆς σ' ένα σώμα. Η σωματικότητα, η ὕλη ταυτίζεται με το κακό.

¹²³ Το μοτίβο αυτό υπάρχει πανομοιότυπο στον μύθο του Ηρόδ και στον *Γοργία*. Αυτό που είναι διαφορετικό στον *Φαῖδρο* είναι η απουσία αιώνιας τιμωρίας. Στον *Φαῖδρο* όλες οι ψυχές αποκτούν τα φτερά τους ὕστερα από 10000 χρόνια. Βλ. Hackforth, *ο.π* 95. , σ 87.

¹²⁴ Αναλογία μακρόκοσμου – μικρόκοσμου. Βλ. *Τίμαιο*.

ζάρια. *Νόμοι 903d*) αυτό που πρέπει να κάνει είναι να μεταφέρει την ψυχή που έχει γίνει καλύτερη σ' έναν καλύτερο τόπο ενώ εκείνη που έχει γίνει χειρότερη σ' έναν χειρότερο τόπο. Άρα κάθε ψυχή θα έχει την μοίρα που της ταιριάζει. Σύμφωνα με το σχέδιο που υπάρχει στον κόσμο η ψυχή έχει ένα μέρος ενάρετο και ένα κακό. Ο θεός φρόντισε η θέση που θα κατέχει το κάθε μέρος της ψυχής να είναι τέτοια ώστε στον κόσμο να κυριαρχεί η αρετή. Μέσα στο θεικό σχέδιο προβλέπεται ποια θέση και ποιους τόπους θ' αλλάζει η ψυχή από τη στιγμή που θα ενσαρκωθεί. Το πως θα μεταβάλλεται ποιοτικά το άφησε στη βούληση της ψυχής ο θεός («*τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφήκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας*» 904c). Τα ἐμψυχα λοιπὸν μεταβάλλονται και αφού μεταβάλλονται μετακινούνται σύμφωνα με τους νόμους της εἰμαρμένης («*μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον*» 904c). Η ψυχή που ακολουθεῖ την κακία και διαπράττει αδικίες γκρεμίζεται στον Ἄδη, ενώ η ψυχή που ακολουθεῖ την αρετή μετατοπίζεται σ' έναν ιερό τόπο. Οι αδικίες και οι κακίες θα τιμωρηθῶν είτε στην παρούσα ζωή είτε στη μεταθάνατον ζωή (905 a – b).

Στην εσχατολογία των *Νόμων* υπάρχουν οι δύο βασικές ἐννοιες που κυριαρχοῦν σε ὅλους τους εσχατολογικούς μύθους: α) η σύνδεση της μοίρας της ψυχής στον ἄλλο κόσμο σε σχέση με τον τρόπο ζωής που διετέλεσε στην παρούσα ζωή, β) η μετενσάρκωση¹²⁵. Υπάρχουν ὅμως και κάποια στοιχεία που είναι νέα και σημαντικά, ὅπως το γεγονός ὅτι στους *Νόμους* η περιγραφή του Ἄλλου κόσμου δεν αναφέρεται σε μια ακριβή τοποθεσία. Περιγράφεται ως ο «τόπος» (903d), η «χώρα» (904b), περιγράφεται δηλαδή με μια φυσική και γενική γλώσσα ,που θα μπορούσε να τον ταυτίζει και με το ίδιο το φυσικό σύμπαν. Επιπλέον το ενδιαφέρον δεν επικεντρώνεται μόνο στην ανταμοιβή ή την τιμωρία της ψυχής και στον τρόπο που κατὰ κάποιο τρόπο επιλέγει μια νέα μετενσάρκωση, αλλά και στην διαβεβαίωση ὅτι οτιδήποτε συμβαίνει γίνεται για χάριν του συνολικού καλού. Η εσχατολογία των *Νόμων* είναι μια καινούρια μορφή εσχατολογίας, είναι μια φυσική, μια επιστημονική θα λέγαμε εσχατολογία η οποία είναι καλυμμένη με μυθολογικά μοτίβα.

Ο ρόλος του μύθου στο πλατωνικό ἔργο είναι βασικός και αποτελεί μια ἀπὸ τις τεχνικές, στις οποίες ο Πλάτων καταφεύγει συχνά. Ὄταν ἐπρόκειτο για ζητήματα, ὅπως η

¹²⁵ Για την εσχατολογία στους *Νόμους* βλ. Saunders, Trevor, «Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws» *Classical Quarterly* 23 (1973) 232 – 242.

ύπαρξη των θεών, η πρόνοιά τους, η μοίρα των ανθρώπων και αν καθορίζεται από το θεό, ο Πλάτων γνωρίζει πως δεν μπορεί να μιλήσει για τα ζητήματα αυτά με επιστημονικές αποδείξεις αλλά με αφηγήσεις πειστικές και αληθοφανείς. Γι' αυτό καταφεύγει και στον μύθο. Οι μύθοι που εξιστορεί είναι μια επιλογή παραδοσιακών μύθων, γεγονός που τον βοηθά καθώς υπάρχει ένα κοινό σημείο αναφοράς. Είναι ιστορίες γνωστές από τη λαϊκή παράδοση¹²⁶. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί αυτούς τους μύθους σ' ένα άλλο πλαίσιο για να εξηγήσει τους δικούς του σκοπούς. Οι μύθοι συνήθως χρησιμοποιούνται για να δώσουν μια νέα οπτική στο θέμα του διαλόγου που πραγματεύονται οι εκάστοτε συνομιλίες. Μια άλλη λειτουργία που έχουν είναι η ανάπαυλα από το δύσκολο έργο της διαλεκτικής, ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που έρχονται να δώσουν τη λύση όταν η επιχειρηματολογία έχει φτάσει σε αδιέξοδο. Υπάρχουν και περιπτώσεις όπως στον *Φαίδρο* και στον *Τίμαιο* όπου ο μύθος κυριαρχεί στον διάλογο και η διαλεκτική έρχεται να δώσει εξηγήσεις για τις σκοτεινές πλευρές του μύθου. Το περιεχόμενο των μύθων που παραθέτει ο Πλάτων στους διαλόγους του είναι η καταγωγή του κόσμου, του ανθρώπου, της κοινωνίας, της γραφής, η αθανασία της ψυχής, η μεταθάνατον ζωή, η μετενσάρκωση των ψυχών. Τα τρία τελευταία θέματα αποτελούν το περιεχόμενο των εσχατολογικών μύθων. Οι μύθοι αυτοί έχουν ορφικό – πυθαγόρειες καταβολές καθώς εμπεριέχουν εικόνες από μυστικές δοξασίες και καθαρτικές τελετές, προϋποθέτουν την αθανασία της ψυχής και μιλούν για την μετενσάρκωση των ψυχών. Κοινό μοτίβο όλων των εσχατολογικών μύθων αποτελεί η μεταθανάτια κρίση των ψυχών. Οι εικόνες που συνθέτουν την κρίση μεταθάνατον είναι: α) η παρουσίαση των ψυχών μπροστά σε δικαστές που δικάζουν σ' ένα σταυροδρόμι, β) η μοίρα των δικαίων είναι η ανταμοιβή, ενώ των άδικων η τιμωρία γ) η λεπτομερέστερη αναφορά στις τιμωρίες των αδίκων σε σχέση προς τις ανταμοιβές των δικαίων και δ) η κάθαρση των ψυχών.¹²⁷

Οι εσχατολογικοί μύθοι, έτσι όπως παρουσιάστηκαν, θα λέγαμε ότι μας βοηθούν να κατανοήσουμε ποιες είναι οι απόψεις του Πλάτωνα περί ειμαρμένης και ελευθερίας της βούλησης. Σε όλους τους εσχατολογικούς μύθους τονίζεται η αξία της δίκαιης ζωής.

¹²⁶ Για τη λειτουργία των μύθων στους πλατωνικούς διαλόγους βλ. Brisson, Luc, *Plato the myth maker*, translation – introduction – edition by Gerard Naddaf, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998, σ 116 καθώς και Moors, Kent F., *Platonic myth: An Introductory Study*, University Press of America, USA, 1982 σ 96.

¹²⁷ Βλ. Κάλφας, Βασίλης, «Ο μύθος του Ηρόδου και η πλατωνική *Πολιτεία*» *Υπόμνημα* 2 (2004) 186 – 189.

Οι άδικοι είτε στον εδώ κόσμο είτε στον Άλλο κόσμο θα τιμωρηθούν για τα κακά που διέπραξαν. Όμως τελικά σε ποιο βαθμό οι ψυχές είναι ελεύθερες να επιλέξουν τη ζωή που θα διατελέσουν και σε ποιο βαθμό η μοίρα τους είναι καθορισμένη; Ο Πλάτων δεν σταματά να υποστηρίζει ξεκάθαρα ότι το αν οι ψυχές θα είναι καλές ή κακές οφείλεται αποκλειστικά στις ίδιες και στις επιλογές τους. Ο θεός δεν έχει καμία ευθύνη και καμία ανάμειξη στο όλο ζήτημα, άλλωστε η αγαθή φύση του δεν θα του επέτρεπε να έχει την ευθύνη για το κακό. Αυτό που είναι προβληματικό όμως είναι το κατά πόσον οι ψυχές μπορούν να θεωρηθούν ηθικά υπεύθυνες.

Οι ψυχές εξ ανάγκης πρέπει να ενωθούν με το σώμα, την ύλη που είναι το κακό. Από την άλλη οι ίδιες διαθέτουν τον νου που μπορεί με την μάθηση και εκπαίδευση να τις καθοδηγήσει στην αρετή. Οι ψυχές όμως όταν στην μεταθάνατον κρίση καλούνται να επιλέξουν ζωή, επιλέγουν βάση των συνηθειών της προηγούμενης ζωής τους που μπορεί, να τις παρασύρει ξανά και ξανά στην τιμωρία, αφού πίνοντας το νερό της Λήθης έχουν ξεχάσει τα δεινά που πάθανε στον Άλλο κόσμο. Έτσι η περιγραφή της επιλογής των ψυχών μοιάζει με μια συνεχή πάλη ανάμεσα στο καλό και στο κακό. Δεν μπορούμε ν' αρνηθούμε ότι οι ψυχές έχουν την ευκαιρία να επιλέξουν αυτοβούλως τη ζωή τους, αλλά η επιλογή αυτή δεν είναι εντελώς ελεύθερη καθώς υπάρχουν και τα εμπόδια που πριν αναφέραμε.

Γ' ΜΕΡΟΣ

Σημεία σύγκλισης και απόκλισης μεταξύ των δύο φιλοσοφικών συστημάτων.

Μέχρις εδώ ασχοληθήκαμε με την παρουσίαση των κοσμολογικών και θεολογικών πεποιθήσεων των αρχαίων Στωικών και του Πλάτωνα. Μέσα από την πραγμάτευση αυτή προσπαθήσαμε να δείξουμε πώς θεμελιώνει το κάθε φιλοσοφικό σύστημα τα επιχειρήματα και τις απόψεις του περί της ύπαρξης του θεού, της ύπαρξης της πρόνοιας στον κόσμο, τον ρόλο της ειμαρμένης και τη δικαιολόγηση της ύπαρξης του κακού στον κόσμο. Το ζήτημα είναι να δούμε τώρα κατά πόσον οι Στωικοί, ως μεταγενέστερη σχολή από τον Πλάτωνα, έχουν δεχτεί επιδράσεις από πλατωνικά στοιχεία και πώς τα ενσωμάτωσαν στη δική τους φιλοσοφία. Το ζητούμενό μας είναι να δείξουμε, αν και ποια στοιχεία έχουν πάρει από την πλατωνική παράδοση στη συζήτηση περί ειμαρμένης και προκαθορισμού του κόσμου, της οποίας υπήρξαν θεμελιωτές. Μεταξύ των δύο φιλοσοφικών σχολών σίγουρα υπάρχουν σημεία επικοινωνίας αλλά και σημεία καθολικών διαφορών και αυτά θα προσπαθήσουμε να δείξουμε εδώ.

- Οι Στωικοί θεωρούσαν τον κόσμο ως έμβιο ον, έμψυχο και έλλογο, τον οποίο δημιούργησε ο Δίας από τα 4 στοιχεία, αφού πρώτα είχε δημιουργήσει τα 4 στοιχεία. Ο Δίας ταυτιζόταν με ένα από τα 4 στοιχεία, με το πυρ. Το πυρ, επομένως, ήταν για τους Στωικούς και στοιχείο γεννητό και δημιουργική δύναμη που κατασκεύασε τον κόσμο.

Για τον Πλάτωνα, ο κόσμος είναι έμβιο ον, έμψυχο και έλλογο (*Τίμαιος* 30b – c). Κατασκευάζεται από τα 4 στοιχεία τα οποία βάζει σε τάξη και μορφοποιεί ένας θεός – Δημιουργός. Η δημιουργία όμως του κόσμου δεν είναι γέννηση εκ του μηδενός στον Πλάτωνα. Τα 4 στοιχεία προϋπάρχουν του κόσμου. Σ' αυτό το σημείο η διαφορά ανάμεσα στον Πλάτωνα και στην αρχαία Στοά έγκειται στο ότι ο πλατωνικός κόσμος δεν δημιουργείται από το μηδέν, καθώς και στον ρόλο του πυρός. Το πυρ δεν φαίνεται να έχει την ίδια λειτουργία για τον Πλάτωνα, δεν αποτελεί δηλαδή, την δύναμη που κατασκεύασε τον κόσμο, ούτε ταυτίζεται με τον

Δία. Ωστόσο στην *Επινομίδα* (982a) το υλικό από το οποίο δημιουργούνται τα άστρα, που είναι οι ορατοί θεοί, είναι το πυρ.

- Για τον Πλάτωνα και τους Στωικούς ο κόσμος είναι σφαιρικός και η γη βρίσκεται στο κέντρο του. Έξω από τον κόσμο δεν υπάρχει τίποτα. Για τον Πλάτωνα ο κόσμος είναι αιώνιος, ενώ στους Στωικούς υπάρχει η θεωρία των κοσμικών κύκλων. Ο κόσμος με τη συμπλήρωση ενός κοσμικού κύκλου (κάθε 10.000 χρόνια περίπου) καταστρέφεται μέσω της εκτύρωσης και δημιουργείται πάλι από την αρχή.
- Στη Στωική κοσμολογία δύο είναι οι αρχές που διέπουν το σύμπαν η ύλη και ο θεός. Ο Στωικός θεός είναι ενυπάρχων στην ύλη και στον κόσμο. Δρα πάνω στην ύλη χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται με την μορφή της. Γι' αυτό και ο Στωικός θεός αποτελεί την ενεργητική αρχή ενώ η ύλη την παθητική. Η Στωική αυτή θέση έχει θεωρηθεί ως επιρροή του πλατωνικού *Τίμαιου*. Ύστεροι πλατωνικοί σχολιαστές καθώς και φιλόσοφοι της Ελληνιστικής περιόδου είχαν αποδώσει στον πλατωνικό *Τίμαιο* την ύπαρξη δύο αρχών, μιας ενεργητικής και μιας παθητικής. Η ενεργητική αρχή κατά την άποψή τους, ήταν ο Δημιουργός και η Ψυχή του κόσμου, όπου η Ψυχή του κόσμου αποτελούσε την ενυπάρχουσα στον κόσμο έκφανση του θείου Δημιουργού. Ως παθητική αρχή θεωρούσαν την Υποδοχή¹²⁸.
- Η θεία ύπαρξη και η αγαθότητα είναι ταυτόσημα και στις δύο περιπτώσεις. Ο θεός είναι από τη φύση του αγαθός. Και ο Στωικός και ο Πλατωνικός θεός είναι μοναδικός και αιώνιος. Είναι σωματικός αλλά όχι ανθρωπομορφικός. Είναι ο δημιουργός του κόσμου για τον οποίο φροντίζει και προνοεί. Ενώ, όμως ο Στωικός θεός βρίσκεται σε άμεση σχέση με τον κόσμο συνεχώς, ο Πλατωνικός θεός, όπως είδαμε και στον *Τίμαιο* και στον *Πολιτικό* μόλις τελειώσει την κατασκευή του κόσμου αποσύρεται στην αιώνια γαλήνη του για να επέμβει όταν παραστεί ανάγκη. Οι θεοί της παραδοσιακής λατρείας δεν απορρίπτονται ούτε από τον Πλάτωνα ούτε

¹²⁸ Οι Στωικοί θα μπορούσαν να οφείλουν τη θέση τους περί ενεργητικής και παθητικής αρχής στον *Τίμαιο*, αλλά όπως αυτός είχε ερμηνευτεί και σχολιαστεί από τους μεταγενέστερους του Πλάτωνα φιλοσόφους και όχι από τον ίδιο. Βλ. Reydam – Schils, Gretchen, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout, 1999, σσ 43 – 46. Και στο σχετικό άρθρο της Δραγώνα –Μονάχου αναφέρεται η Μεσοπλατωνική ανάγνωση του Πλάτωνα, και πιο συγκεκριμένα του *Τίμαιου*, όπου γίνεται προσπάθεια να δειχθεί η πλατωνική επίδραση στο Στωικό δόγμα. Βλ. Δραγώνα-Μονάχου, «Πρόνοια και Ειμαρμένη στον *Τίμαιο*: Μια ανάγνωση του Μέσου Πλατωνισμού» *Δευκαλίων* 15(1997) 315-327.

από τους Στωικούς αλλά προσεγγίζονται από μια άλλη σκοπιά. Τα άστρα είναι θεϊκά, θεωρούνται ως οι ορατοί θεοί.

- Η τάξη, η ομορφιά και η χρησιμότητα που υπάρχει στον κόσμο αποδεικνύουν την ύπαρξη μιας προνοητικής θεότητας. Το επιχείρημα του σχεδίου χρησιμοποιείται ως απόδειξη της ύπαρξης ενός προνοητικού θεού και από τον Πλάτωνα και από τους Στωικούς.
- Η αναλογία μικρόκοσμου – μακρόκοσμου παρατηρείται στις απόψεις και των δύο φιλοσοφικών συστημάτων. Στον *Τίμαιο* το θεϊκό μέρος της ανθρώπινης ψυχής φτιάχνεται κατ' αναλογίαν προς την Ψυχή του κόσμου. Στους Στωικούς ο θεός όντας ο ίδιος ο Λόγος του σύμπαντος προικίζει και τον άνθρωπο με λόγο.
- Υπάρχει η έννοια της τελεολογίας και στο Στωικό και στο Πλατωνικό σύμπαν, τα πάντα γίνονται για κάποιο σκοπό. Στον *Τίμαιο* η όραση δίνεται στον άνθρωπο για να μπορέσει να γνωρίσει το θεό, μέσα από την παρατήρηση των ουράνιων φαινομένων. Ο κόσμος στον οποίο ζούμε είναι ο καλύτερος δυνατός που μπορεί να υπάρξει, και αυτός ήταν και ο σκοπός του θεού.
- Η θέση ότι ο θεός είναι πανάγαθος και αγαθοεργός, την οποία ασπάζονται και ο Πλάτων και οι Στωικοί, υπήρξε προβληματική για το σύστημά τους, καθώς η ύπαρξη κακού στον κόσμο, την καθιστούσε αντιφατική. Ένα κοινό επιχείρημα για την υπεράσπιση της θεϊκής αγαθότητας και της εξήγησης του κακού είναι ότι το κακό υπάρχει χάριν του καλού του συνόλου. Οι Στωικοί χρησιμοποιούν αυτό το επιχείρημα για να εξηγήσουν και το φυσικό κακό εκτός από το ηθικό. Όμως στον Πλάτωνα δεν υπάρχει καμία συζήτηση περί φυσικού κακού. Το μόνο κακό το οποίο παραδέχεται ο Πλάτων ότι υπάρχει είναι το ηθικό.

Στον *Θεαίτητο* η ύπαρξη του κακού εξηγείται ως το αντίθετο του καλού. Ο Χρύσιππος υιοθετεί και ο ίδιος αυτήν την εξήγηση για να δείξει ότι μερικές φορές το κακό είναι αναγκαίο, προκειμένου να επιτευχθεί το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα. Ως ενίσχυση αυτής της θέσης του χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα από τον *Τίμαιο* (75a–c) σύμφωνα με το οποίο οι άνθρωποι έχουν ευαίσθητα και ασθενικά κρανία λόγω του ότι δεν είναι σαρκώδη, αλλά αυτό τους δίνει μεγαλύτερη συμμετοχή στη φρόνηση και άρα στην καλύτερη ζωή.

Για τον Κλεάνθη οι κακοί άνθρωποι είναι αυτοί που δεν κατανοούν τον ορθό λόγο με τον οποίο τους προίκισε ο Δίας. Αντιστοίχως στην πλατωνική σύλληψη το κακό υπάρχει όταν το θεϊκό μέρος της ψυχής υποτάσσεται στα άλογα μέρη της.

- Σχετικά με την Ειμαρμένη οι απόψεις του Πλάτωνα και των Στωικών σίγουρα δεν ταυτίζονται απόλυτα. Για τους Στωικούς η Ειμαρμένη εκφράζει τον απόλυτο προκαθορισμό του κόσμου. Είναι η αναπόδραστος ανάγκη. Για τους Στωικούς η ανάγκη είναι η ανίκητη και αναπόφευκτη αιτία. Αυτή την άποψη περί ανάγκης όπως μαρτυρείται από τις πηγές την είχαν υιοθετήσει από τον Πλάτωνα (SVF II, 976)¹²⁹. Στον *Τίμαιο* ο Πλάτων θεωρεί την Ανάγκη τυφλή μηχανιστική αιτιότητα.

Όμως η Ειμαρμένη για τους Στωικούς δεν είναι μόνο η αναπόδραστος ανάγκη αλλά και η αλληλοσύνδεση των αιτιών, και οδηγεί σ' ένα καθολικό ντετερμινισμό. Κάθε συμβάν οφείλεται σ' ένα προηγούμενο αίτιο και άρα κάθε συμβάν ακολουθεί μια αλυσίδα αιτιών. Αυτός ο αιτιακός ντετερμινισμός που εκφράζει η Στωική έννοια της Ειμαρμένης λείπει από τον Πλάτωνα. Για τον Πλάτωνα η Ειμαρμένη είναι μια δύναμη που επηρεάζει την ανθρώπινη πράξη και την ηθική ευθύνη αλλά δεν αποκλείει την ανθρώπινη ελευθερία. Η Πλατωνική έννοια της Ειμαρμένης καθορίζει ποιες συνέπειες θ' ακολουθήσουν ως απόρροια των ανθρωπίνων πράξεων και επιλογών αλλά δεν προκαθορίζει μια συγκεκριμένη πορεία δράσης. Οι νόμοι της Ειμαρμένης αφορούν την επιλογή της ψυχής για το αν θα ακολουθήσει έναν ενάρετο και δίκαιο βίο ενός φιλοσόφου επιστρέφοντας έτσι πιο σύντομα στην αρχική θεϊκή κατάστασή της ή αν θα επιλέξει έναν βίο χωρίς φρόνηση και γεμάτο πάθη σωματικά. Αλλά κατά τον Πλάτωνα το ποια θα είναι η επιλογή της ψυχής οφείλεται αποκλειστικά στην ίδια την ψυχή. Ο ντετερμινισμός υπάρχει και στον Πλάτωνα αλλά δεν εστιάζει στην αιτιακή εξήγηση του κόσμου. Και στον Πλάτωνα ο άνθρωπος δεν δρά εντελώς ανεπηρέαστος από τον χαρακτήρα του και τις επιλογές των πράξεων του, αλλά δεν καθορίζεται και κάθε γεγονός βάσει των προηγούμενων αιτιών όπως στους Στωικούς.

¹²⁹ «Πλάτων εγκρίνει μὲν τὴν εἰμαρμένην ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ βίων, συνεισάγει δὲ καὶ τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν. οἱ Στωικοὶ Πλάτωνι ἐμπερὼς· καὶ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνίκητον φασὶν αἰτίαν καὶ βιαστικὴν, τὴν δὲ εἰμαρμένην συμπλοκὴν αἰτιῶν τεταγμένην, ἐν ἡ συμπλοκῇ καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς, ὥστε τὰ μὲν εἰμάρθαι, τὰ δὲ ἀνειμάρθαι » SVF II, 976

Επίλογος

Η Ειμαρμένη ως έννοια συναντάται σε όλες σχεδόν τις φιλοσοφικές συζητήσεις, αλλά για τους Στωικούς υπήρξε το βασικό αντικείμενο μελέτης τους. Ολόκληρο το κοσμοείδωλό τους βασίστηκε στη θέση ότι τα πάντα στον κόσμο είναι καθορισμένα από πριν, ότι στηρίζονται σε μια αλυσίδα αιτιών. Ο αγώνας τους υπήρξε μεγάλος για να καταφέρουν να θεμελιώσουν μια αρμονική συνύπαρξη ανάμεσα σ' έναν καθολικό ντετερμινισμό και στην ύπαρξη της ελευθερίας της βούλησης και της ανθρώπινης ευθύνης μέσα σ' αυτό το αιτιακό πλέγμα. Όμως πως είναι δυνατόν να συνυπάρξουν αρμονικά μέσα στο ίδιο σύστημα δύο έννοιες τόσο αντιφατικές μεταξύ τους; Οι Στωικοί με βασικότερο εκπρόσωπο τον Χρύσιππο πάνω σ' αυτό το ζήτημα ακολούθησαν τελικά έναν ήπιο ντετερμινισμό όπου υπήρχε χώρος για την ελευθερία της βούλησης στο σύστημά τους.

Ο Πλάτων πραγματεύεται την έννοια της Ειμαρμένης υπό το πρίσμα της δικαιοσύνης, της επιβράβευσης και της τιμωρίας. Στον Πλάτωνα ο προκαθορισμός έγκειται στο ότι υπάρχουν δύο επιλογές, η επιλογή της δίκαιης και ενάρετης ζωής και η επιλογή ενός άδικου και χωρίς φρόνηση βίου. Η ψυχή καλείται να επιλέξει η ίδια ποιο είδος ζωής θα ακολουθήσει. Ωστόσο στην επιλογή της αποτελεί τροχοπέδη το σωματικό, άλογο στοιχείο, με το οποίο εξ ανάγκης έρχεται σε επαφή. Αυτή η επαφή θολώνει την κρίση της και την εμποδίζει να επιλέξει σωστά. Για να απαλλαγεί από τα εμπόδια της ενσωμάτωσης η ψυχή πρέπει να αγωνιστεί και να χαλιναγωγήσει το σωματικό στοιχείο, ώστε να μπορεί να έχει ορθή κρίση και υιοθετήσει μια ενάρετη ζωή.

Οι Στωικοί οφείλουν πολλά στον Πλάτωνα και έχουν δεχθεί αρκετές επιρροές από τους διαλόγους του και κυρίως από τον *Τίμαιο*. Σχετικά με την έννοια της Ειμαρμένης δεν μπορούμε να πούμε τόσο ότι την πραγματεύονται με τον ίδιο τρόπο όσο ότι ακολουθούν μια κοινή συλλογιστική. Η Ειμαρμένη και για τον Πλάτωνα και για τους Στωικούς αποτελεί την «αναπόφευκτη» μοίρα, η οποία παραδόξως ενέχει την δυνατότητα της ελευθερίας της επιλογής μέσα σ' αυτό το σύστημα όπου κυριαρχεί ο καθορισμός των γεγονότων.

Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Πλάτων και οι Στωικοί έζησαν και έδρασαν σε διαφορετικές χρονικές περιόδους, όπου οι απαιτήσεις οι κοινωνικές ήταν διαφορετικές,

και άρα είναι λογικό να μιλάνε με διαφορετικούς όρους καθώς απευθύνονται σε διαφορετικούς ανθρώπους.

BIBΛIOΓPAΦIA

ΠΗΓΕΣ

ΣΤΩΙΚΟΪ:

- Arnim, H. von, *Stoicorum Veterum Fragmenta* vol.i-iii, Stutgardiae:B.G. Teubneri, 1968.
- Cicero, *De Natura Deorum*, English translation by Falconer, William Armistead, William Heinemann LTD, London, 1971
- _____ *De Fato*, English translation by Rackham, H., William Heinemann LTD, London, 1968.
- Diogenes, Laertii, *Vitae Philosophorum*, translated by Herbert Strainge, Long, E.Typographeo Clarendoniano,Oxonii,1964.
- Pearson,A.C., *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Arno Press, New York,1973

Πλάτων:

- Πλάτων, *Θεαίτητος* , εισαγωγή-αρχαίο και νέο ελληνικό κείμενο I.N. Θεοδωρακόπουλου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι, 1980
- _____ *Πολιτεία*, εις. σημείωμα-μετάφραση-ερμ. σημειώματα, Ν.Μ Σκουτερόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα,2002
- _____ *Πολιτικός*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ηλ., Λάγιος, εκδ. Ι.Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, χ.χ
- _____ *Τίμαιος* ,εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Βασίλης, Κάλφας, εκδ. Πόλις, Αθήνα,1995
- _____ *Φαίδρος* , εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, Βιβλιοπωλείον της «ΕΣΤΙΑΣ», Αθήνα, 2000
- _____ *Epinomis*, translated by WR.M., Lamb, William Heinemann LTD, London, 1964.
- _____ *Gorgias*, introduction and commentary by E.R., Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1959
- _____ *Laws* II, translated by R.G., Bury, William Heinemann LTD, London, 1968.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Ιωαννίδης, Βασίλης Χ., *Απόστολος Παύλος και Στωικοί Φιλόσοφοι – Αι ιδέαι αυτών περί θείου προορισμού και περί ανθρώπινης ελευθερίας*, Βιβλιοπωλείον «Αλεξίου και Πικοπούλου», Θεσσαλονίκη, 1934.
- Κάλφας, Βασίλης, «Ο μύθος του *Ηρός* και η πλατωνική *Πολιτεία*» *Υπόμνημα 2* (2004) .
- Μπάλλα, Χλόη, «Εκουσα πεισθεισα τε υπείκεν» *Δευκαλίων* 15 (1997) 213 – 224
- Σταματάκος, Ιωάννης Δρ., *Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*, εκδ. «Ο Φοίνιξ» Ε.Π.Ε., Αθήναι, 1972.
- Τσάτσος, Κωνσταντίνος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Δίφρος, Αθήνα, 1962
- Φιλίππιδης, Λεωνίδας Ιω., *Θεία Πρόνοια και Μοίρα εν τη Θρησκεία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήναι, 1939.
- Algra, Keimpe, «Stoic Theology», στο Brad, Inwood,, *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Archer – Hind, *The Timaeus of Plato*, Arno Press, New York, 1973.
- Blackburn, Simon, *Oxford dictionary of philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994
- Bobzien, Susanne, «Stoic Conceptions of Freedom and their relation to ethics» στο Richard, Sorabji, *Aristotle and after*, Institute of Classical Studies-School of Advanced Study – University of London, London, 1997
- _____, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1998
- _____, «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem» *Phronesis* 43 (1998) 132-175
- Botros, Sophie, «Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy» *Phronesis* 30 (1985) 274 – 304
- Brisson, Luc, *Plato the myth maker*, translation – introduction – edition by Gerard, Naddaf, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998.

_____, Meyerstein, *Inventing the Universe*, State University of New York Press, Albany, 1995.

- Burkert, Walter, *Greek Religion*, translated by John, Raffan, Basil Blackwell Ltd, Oxford, 1985.

- Cherniss, Harold, «The sources of evil according to Plato» στο Harold, Cherniss, *Selected Papers*, E.J. Brill, Leiden, 1977

- Colish, Marcia, *The Stoic tradition from antiquity to the middle ages: I. Stoicism in Classical Antiquity*, E.J. Brill, Leiden, 1985.

- Cornford, F.M., *Plato's Cosmology*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1977.

- DeLacy, Phillip H., «The problem of causation in Plato's Philosophy» *Classical Philology* 34 (1939) 97 – 115

- Dihle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1982

- Dodds, E.R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ & εισαγωγή Γιώργη Γιατρομανωλάκη, εκδ. Ν. Καρδαμίτσα, Αθήναι, 1978

- Dragona-Monachou Myrto, *The Stoic arguments for the existence and the providence of the Gods*, S.Saripolo's Library, Athens, 1976

_____, «Posidonius «Hierarchy» between God, fate and nature and Cicero's *De Divinatione*» *Φιλοσοφία* 4 (1974)286-305

_____, «Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism» *Φιλοσοφία* 3 (1973) 262-306

_____, «Divine Providence in the Philosophy of the Empire» *Aufstieg und Niedergang der Welt Romischen*, II/36, (1994) 4424-4455

_____, «Πρόνοια και Ειμαρμένη στον *Τίμαιο*: μια ανάγνωση του Μέσου Πλατωνισμού» *Δεσκαλίων* 15 (1997)315-327

- Else, Gerald F., «God and Gods in Early Greek Thought», *Transaction and Proceedings of the American Philological Association* XXX (1949) 24 – 36.

- Festugiere, Andre-Jean, *Personal Religion among the Greeks*, University of California, Berkeley and Los Angeles, 1954.

- Frede, Dorothea, «Theodicy and providential care in Stoicism» στο Dorothea, Frede, and Andre, Laks, *Traditions of Theology*, Brill, Leiden, 2002
- Frede, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- Gerson, L.P., *God and Greek Philosophy: Studies in the early history of natural theology*, Routledge, London and New York, 1990.
- Gössling, J.C.B., *Plato*, Routledge and Kegan Paul, London & Boston, 1973.
- Gould, Josiah B., «The Stoic Conception of Fate» στο John P., Anton, and Anthony, Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1983.
- Greene, William, Chace, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Peter Smith, Gloucester Mass., 1968.
- Hackforth, R., «Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27dff)» *Classical Quarterly* 9 (1959) 17-22
 _____, «Plato's Theism» *Classical Quarterly* 30 (1936) 4-9
 _____, *Plato's Phaedrus*, translated with introduction and commentary, Cambridge University Press, Cambridge, 1972
- Hankinson, R.J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Inwood, Brad, «Stoicism» στο David, Furley, *Routledge History of Philosophy vol. II: From Aristotle to Augustine*, Routledge, London and New York, 1999.
- Long, A.A., «The Stoics on World – Conflagration and Everlasting Recurrence» *The Southern Journal of Philosophy* 23 (1985) 13-38
 _____, «The Stoic concept of evil», *Philosophical Quarterly* 18 (1968) 329-343
 _____, «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action» στο A.A, Long, *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London, 1971
- Lucas, J.R., *The freedom of the will*, Clarendon Press, Oxford, 1970
- Mansfeld, Jaap, «Theology», στο Keimpe, Algra, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap, Schofield Malcom, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

_____, «Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought» στο M.J., Vermaseren, *Studies in Hellenistic Religions*, Brill E.J., Leiden, 1979.

- Meldrum, M., «Plato and the APXH KAKΩN» *Journal of Hellenic Studies* 70 (1950) 65 – 74
- Mohr, Richard, «Plato's Final Thoughts on Evil: *Laws* X, 899 - 905» *Mind* 87 (1978) 572 – 575.
- More, Paul Elmer, *The religion of Plato*, Princeton University Press, Princeton, 1921.
- Moors, Kent F., *Platonic Myth: An Introductory Study*, University Press of America, USA, 1982.
- Morrow, Glenn R., «Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*» στο R.E., Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1965.
- Mueller, Gustav E., «Plato and the Gods» *Philosophical Review* 45 (1936) 462 – 469.
- Rexine, John., *Religion in Plato and Cicero*, Greenwood Press Publishers, New York, 1968
- Reydamas – Schils, Gretchen, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout, 1999
- Runia, David T., «Plato, *Timaeus* 30B6-C1», *Elenchos* X (1989) σσ435-443.
- Russel, J.R., «The Platonic myth of Er, Armenian Ara, and Iranian Ardāy Wiraz» *Revue des Études Arméniennes* 18 (1984) 477 – 485.
- Saunders, Trevor, «Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*» *Classical Quarterly* 23 (1973) σσ232 – 242
- Scodel, Harvey Ronald, *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Germany, 1987.
- Sedley, David, «Hellenistic physics and metaphysics» στο Keimpe, Algra, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap, Schofield, Malcolm, *The Cambridge history of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

- Seth, Bernardete, *Plato's "Laws": The discovery of being*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.
- Sharples, R.W., «Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism», *Phronesis* 31 (1986) 266 – 278.
- Solmsen, Friedrich, *Plato's Theology*, Ithaca, New York, 1942.
- Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London, 1980
- Vlastos ,Gregory, *Plato's Universe*, University of Washington Press, Seattle, 1975.
- White, Michael J., «Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)» στο Brad, Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.