

ΑΡΧΑΙΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

ΘΕΟΦΟΣ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛ



# Αριστοτέλης

Περί Μέθης - Περί Αρετών  
και Κακιών - Περί Κόσμου

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ & ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

*Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*

ΣΩΤΗΡΙΑ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ - ΜΑΡΑ

*Πρόλογος*

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΛΥΠΟΥΡΛΗΣ

Εκδόσεις ΖΗΤΡΟΣ



# ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

## ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΚΑΚΙΩΝ ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ



Εισαγωγή: Φιλοσοφία και Εκπαίδευση

*Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια,*  
ΣΩΤΗΡΙΑ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ-ΜΑΡΑ

*Πρόλογος*  
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΑΥΠΟΥΡΑΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΖΗΤΡΟΣ

Στον αγαπημένο μου πατέρα  
Αριστοτέλη

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος	11
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ	

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

#### ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Ή ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ

α. Τα συμπόσια ως εκπαιδευτική κοινωνική λειτουργία	27
β. Ο οίνος στην υπηρεσία της εκπαίδευσης του νου και της ψυχής	34
γ. Η φρόνηση ως διανοητική και κανονιστική ηθική αρχή	45
ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ-ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	57
ΣΧΟΛΙΑ	83

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

#### ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΚΑΚΙΩΝ

α. Αρετολογία και οι θεμελιώδεις αρετές	106
β. Παιδαγωγικές πτυχές της ηθικής	121
γ. Η αξία των αρετών στην ηθική και πολιτική	

διαπαιδαγώγησις	136
δ. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ στὴ νεοελληνικὴ ἐκπαί- δευσις	145
ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ - ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	165
ΣΧΟΛΙΑ	187

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ' ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ

α. Ἡ ἐκπαιδευτικὴ ἀξία τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴ γνώσιν τοῦ σύμπαντος	217
β. Παιδαγωγικαὶ προεκτάσεις στὴ θεώρησιν τῆς ἀρμονίας τοῦ κόσμου καὶ τῆς σχέσεως τοῦ με- το θεοῦ	249
ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ-ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	269
ΣΧΟΛΙΑ	347
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	367

### ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἦδη στὴν ἀρχαιότητα τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη χωρί-  
ζονταν σὲ δύο κυρίως ομάδες. Τὴν πρώτη τὴν ἀποτε-  
λοῦσαν ἔργα μετὰ τὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης ἀπευθυνόταν σὲ  
ἓνα πλατύτερο ἀναγνωστικὸ κοινόν, ἓνα κοινὸ πέρα ἀπὸ  
τὸ ἀκροατήριόν του στὴν Ἀκαδημία καὶ, ἀργότερα, στὸ  
Λύκειο. Οἱ ἀρχαῖοι ὀνόμαζαν τὰ ἔργα τῆς ομάδας αὐ-  
τῆς, ἀκριβῶς γι' αὐτὸν τὸν λόγο, *ἐξωτερικά*. Σήμερα δὲν  
ἔχουμε ἀπὸ τὰ ἔργα αὐτά τοῦ Ἀριστοτέλη παρὰ μόνον  
ἀποσπάσματα. Χρυστούμε, βέβαια, μεγάλη χάριν στους  
συγγραφεῖς ποὺ διέσωσαν μέσα στα δικά τους ἔργα τὰ  
ἀποσπάσματα αὐτά, λυπούμαστε ὅμως ποὺ τὰ ἀποσπά-  
σματα αὐτά εἶναι τόσα ὥστε νὰ μὴ μας ἐπιτρέπουν πά-  
ντοτε νὰ ἀνασυντάσσουμε μετὰ ἀπόλυτὴ βεβαιότητα τὸ  
περιεχόμενον τῶν ἔργων ἀπὸ τὰ ὁποῖα προέρχονται. Τὴ  
δεύτερη ομάδα τὴν ἀποτελοῦν τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη  
ποὺ μας σώθηκαν ὁλόκληρα. Σχεδὸν ὅλα τους εἶναι τὰ  
χειρόγραφα ποὺ εἶχε μαζί του ὁ Ἀριστοτέλης στὶς πα-  
ραδόσεις του· μερικὰ μάλιστα ἀπὸ αὐτά δὲν εἶναι παρὰ  
ἀπλά memoranda, σημειώσεις στὴν πιο σύντομὴ μορφή,  
πρέπει ἐπομένως νὰ εἶχαν γραφεῖ γιὰ ἀποκλειστικά

προσωπική χρήση, για να βοηθήσουν τη μνήμη του Αριστοτέλη την ώρα της παράδοσης. Το πράγμα είναι ιδιαίτερα συγκινητικό. Διαβάζοντας τα έργα αυτά νιώθουμε -πώς να το πω ;- την ανάσα μας να συνταιριάζεται με την ανάσα των μαθητών του Αριστοτέλη· μεταφερόμαστε κι εμείς μέσα στην αίθουσα όπου δίδασκε ο μεγάλος δάσκαλος· παύουμε, στην πραγματικότητα, να είμαστε αναγνώστες και γινόμαστε κι εμείς ακροατές του Αριστοτέλη ( οι αρχαίοι ονόμαζαν τα έργα αυτά *ακροατικά* ή *ακροαματικά* ). Δεν ξέρω άλλη παρόμοια περίπτωση στην αρχαία ελληνική γραμματεία.

Ένα αρχαίο ανέκδοτο μιλούσε για ένα γράμμα που έστειλε ο Αλέξανδρος στον δάσκαλό του για να του παραπεμφθεί -γιατί όμως να μη διαβάσουμε το ίδιο το γράμμα του Αλέξανδρου ;

*Ο Αλέξανδρος στέλνει τις ευχές του στον Αριστοτέλη.*

*Δεν ήταν καθόλου σωστό αυτό που έκανες να εκδώσεις τους ακροατικούς λόγους. Αλήθεια, σε τι θα διαφέρω τώρα εγώ από όλους τους άλλους, αφού τα έργα ακριβώς στα οποία βασίστηκε η δική μου παιδεία θα γίνουν πια κοινό κτήμα όλων ; Στο κάτω κάτω, αν θα ήθελα σε κάτι να διαφέρω από τους άλλους, αυτό είναι η γνώση των αρίστων, όχι η δύναμη.*

Ποια ήταν άραγε η απάντηση που έδωσε ο Αριστοτέλης στον μαθητή του; Μας τη διέσωσε και αυτήν το αρχαίο ανέκδοτο στο οποίο σας παρέπεμψα :

*Ο Αριστοτέλης στέλνει τις ευχές του στον βασιλιά Αλέξανδρο.*

*Μου έγραψες για τους ακροατικούς λόγους. Φανταζόσουν ότι έπρεπε να τους φυλάγουμε κρυφούς. Ξέρε λοιπόν ότι είναι το ίδιο· ας έχουν εκδοθεί, είναι σαν να μην έχουν εκδοθεί, γιατί άλλος κανείς δεν τους καταλαβαίνει παρά μόνο όποιοι έχουν ακούσει εμένα τον ίδιο.*

Οι δύο αυτές επιστολές είναι ασφαλώς πλαστές : είναι φανερό ότι γράφτηκαν μόνο για να δικαιολογηθεί -εκ των υστέρων- η διάκριση των έργων του Αριστοτέλη σε *εξωτερικά* ( ή *εκδοκόμενα* ) και σε *ακροατικά* ( ή *μη εκδοκόμενα, εσωτερικά* ). Ένα είναι βέβαιο : από τα έργα του Αριστοτέλη που μας έχουν σωθεί λίγα μόνο θα μπορούσαν με βεβαιότητα να θεωρηθούν ότι προορίζονταν, από την πρώτη στιγμή που γράφτηκαν, για αναγνώστες· αυτό θα πει : λίγα μόνο θα πρέπει να είχαν κυκλοφορήσει όσο ζούσε ο Αριστοτέλης ώστε να μπορούσε κανείς να τα βρει στο εμπόριο. Η απορία μας αρχίζει πια τότε να γίνεται συγκεκριμένη : Τα έργα του Αριστοτέλη που κυκλοφόρησαν στο ευρύ κοινό, τα έργα επομένως που πολλαπλασιάστηκαν σε πλήθος αντιτύπων, είναι ακριβώς τα έργα του που χάθηκαν· αντίθετα, έργα του από τα οποία δεν υπήρξε στην αγορά καν δεύτερο αντίτυπο πέρα από το προσωπικό χειρόγραφο του Αριστοτέλη, αυτά έφτασαν τελικά ως εμάς. Τι έγινε και χάθηκαν τα πρώτα ; Κάτι παραπάνω : Πώς έφτασαν



ως εμάς τα δεύτερα ;

Είναι μια ιστορία μεγάλη και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, που όμως εγώ δεν πρόκειται να σας τη διηγηθώ τώρα εδώ. Θα πω μόνο το τέλος της : πως στο δεύτερο μισό του 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ. ο Ανδρόνικος από τη Ρόδο έκανε - πρώτος αυτός- την έκδοση των εσωτερικών έργων του Αριστοτέλη. Τόσο πολύ εντυπωσιάστηκε τότε από το περιεχόμενο των έργων αυτών το αναγνωστικό κοινό, ώστε έπαψε πια να έχει ενδιαφέρον για τα από παλιά γνωστά στο ευρύ αναγνωστικό κοινό εξωτερικά έργα του Αριστοτέλη, που έτσι όμως οδηγήθηκαν σιγά σιγά στην αφάνεια.

Και όμως τα εξωτερικά έργα του Αριστοτέλη πρέπει να είχαν εξαιρετικές λογοτεχνικές αρετές, και ήταν, φαίνεται, αληθινά θαυμαστό το ύφος τους, δυο ιδιότητες που λείπουν -όπως θα το περίμενε, βέβαια, κανείς εξαιτίας του χαρακτήρα τους- από τα εσωτερικά έργα του Αριστοτέλη, αυτά που έχουμε και διαβάζουμε σήμερα εμείς. Δύο μαρτυρίες από τον Κικέρωνα, τον μεγάλο Λατίνο ρήτορα και νομομαθή, μπορούν να δείξουν του λόγου το αληθές. Σύμφωνα με την πρώτη μαρτυρία του Κικέρωνα ο Αριστοτέλης ήταν ένας συγγραφέας που από το στόμα του έτρεχε χρυσό ποτάμι λόγου· τα χαιρόταν λοιπόν, όπως φαίνεται, πολύ τα κείμενα του Αριστοτέλη ο Κικέρωνας που ήταν και αυτός ένας εξαίρετος μάστορης του λόγου. Στη δεύτερη μαρτυρία ο Λατί-

νος ρήτορας ομολογεί ότι χρειάστηκε μεγάλη ένταση ψυχής για να διαβάσει και να εξηγήσει κείμενα του Αριστοτέλη. Είναι φανερό ότι άλλα έργα του Αριστοτέλη διάβαζε ο Κικέρωνας όταν έγραφε την πρώτη του φράση και άλλα όταν έγραφε τη δεύτερη : στην πρώτη περίπτωση εξωτερικά έργα του Αριστοτέλη, στη δεύτερη εσωτερικά του έργα, που και μόνο με τον σχετικά αφρόντιστο λόγο τους γίνονται συχνά δύσκολα αναγνώσματα. Δεν μπορούμε λοιπόν να μη λυπούμαστε που χάθηκαν -σχεδόν στο σύνολό τους- τα εξωτερικά έργα του Σταγειρίτη φιλοσόφου.

Ας συνοψίσουμε : Σήμερα εμείς είμαστε σε θέση να διαβάζουμε αποσπάσματα μόνο - κι αυτά λίγα- από τα εξωτερικά έργα του Αριστοτέλη και, σχεδόν στο σύνολό τους, τα εσωτερικά του έργα.

Το ενδιαφέρον είναι ότι ανάμεσα στα έργα που έφτασαν ως εμάς από την αρχαιότητα με το όνομα του Αριστοτέλη είμαστε εμείς σήμερα σε θέση να διακρίνουμε - μπορούμε να το κάνουμε- και έργα που δεν πρέπει να ήταν δικά του. Τα ονομάζουμε γιαυτό νόθα, αξίζει όμως να μελετούμε και αυτών των έργων το περιεχόμενο για πολλούς επιμέρους λόγους. Είναι από την άποψη αυτή ενδιαφέρον ότι η κ. Τριαντάρη-Μαρά, που βρίσκει ιδιαίτερη ευχαρίστηση στη μελέτη των αριστοτελικών έργων, έστρεψε σε τέτοια έργα την προσοχή της : πρώτα στα αποσπάσματα που μας σώθηκαν από ένα εξωτερικό έργο

του Αριστοτέλη και ύστερα σε δύο άλλα από την ομάδα των νόθων έργων. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η οπτική γωνία από την οποία η κ. Τριαντάρη-Μαρά μελετά τα έργα αυτά: στο κέντρο του ενδιαφέροντός της βρίσκονται οι παιδαγωγικού-εκπαιδευτικού χαρακτήρα ιδέες και εφαρμογές που μπορούν να αντληθούν από τα έργα αυτά. Είμαι γιαυτό βέβαιος ότι οι αναγνώστες θα διαβάσουν με ευχαρίστηση και ωφέλεια τη δουλειά της κ. Τριαντάρη-Μαρά.

Δημήτριος Λυπουρλής  
Ομότιμος καθηγητής του Α.Π.Θ.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Ἡ ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ

Αφετηρία για την πιο συστηματική και επιμελημένη μελέτη των έργων του Αριστοτέλη αποτελεί η βασική προϋπόθεση ότι τα έργα του θα πρέπει να τα εντάσσουμε πάντα σε μια από τις τρεις περιόδους της ζωής του. Η ένταξη αυτή ανάγει ταυτόχρονα το συγγραφικό έργο του φιλοσόφου σε τρεις βασικές κατηγορίες: α. στα έργα εκλαϊκευτικού χαρακτήρα, τα οποία δημοσίευσε ο ίδιος, β. στις σημειώσεις και συλλογές υλικού που προορίζονταν για επιστημονικές πραγματείες και γ. στα ίδια τα επιστημονικά έργα. Βάσει αυτού του πλαισίου τα αποσπάσματα του απολεσθέντος αριστοτελικού έργου *Συμπόσιον ἢ Περί μέθης*, το οποίο σύμφωνα με τη σχετική έρευνα ενδεχομένως δεν ανήκει στον κατάλογο των γνήσιων έργων του Αριστοτέλη, εντάσσονται στην πρώτη περίοδο της φιλοσοφικής του δραστηριότητας (367-347) και ειδικότερα στα χρόνια της Ακαδημίας. Το έργο αυτό φαίνεται ότι περιλαμβανόταν σ' έναν από τους παλαιότερους καταλόγους, που ανήκε στο Διογένη Λαέρτιο



(αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ.), βάσει του οποίου έγινε και η κατάταξη των αποσπασμάτων. Στον κατάλογο αυτό μεταξύ των δεκαεννέα έργων περιλαμβάνεται και το *Συμπόσιον ἢ Περί μέθης*, το οποίο έχει εκλαϊκευτικό χαρακτήρα και είναι γραμμένο σε διαλογική μορφή, κατά το πλατωνικό πρότυπο. Αποσπάσματα του έργου αυτού μνημονεύουν αρχαίοι συγγραφείς, και κατά συνέπεια το παρόν σύγγραμμα υπάγεται στη δοξογραφία. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι τα περισσότερα αποσπάσματα του *Περί μέθης* παραδίδονται από τον Αθήναιο το σοφιστή στο έργο του *Δειπνοσοφισταί*, που αποτελεί ένα συμποσιακό διάλογο με ποικίλη ύλη, από παράδοξα και μυθικά φαινόμενα μέχρι ακόμη και συνταγές μαγειρικής<sup>1</sup>.

1. Βλ. σχετικά, Ε. Φωτιάδης, χ.χ. 4-5. Ο Φωτιάδης αναφέρει έργο υπό τη μορφή συμποσίου που περιλαμβάνονται στην αλεξανδρινή και ρωμαϊκή φιλολογία και είναι τα εξής: Το *Συμπόσιον* του Πλάτωνα, του Ξενοφώντα και του Αριστοτέλη, το *Συμπόσιον φιλοσόφων* του Επίκουρου, οι *Συμποτικοί διάλογοι* του Περσαίου, τα *Σύμμεικτα συμποτικά* του Αριστοξένου, τα *Συμποσιακά προβλήματα* και *Των επτά σοφών συμπόσιον* του Πλουτάρχου, το *Συμπόσιον* του Παρμενίδου, τα *Συμποσιακά σύμμεικτα* του Διδύμου, το *Συμπόσιον* του Ηρωδιανού. Επίσης, εκτός από αυτά τα έργα που είναι γραμμένα σε πεζό λόγο, υπάρχουν και άλλα έμμετρα, όπως η *Ηδυπάθεια* του Αρχεστράτου, τα ένδεκα βιβλία *Δείπνων* του Ροδίου Τιμαχίδα, καθώς και οι παρωδίες συμποσίων του Μάτρωνος, του Ηγήμονος, του Νουμηνίου, του Ηρακλείδου.

Το παρόν έργο, όπως επιβεβαιώνεται τόσο από τον τίτλο του όσο και από το περιεχόμενό του, μας οδηγεί στην υπόθεση ότι ο Αριστοτέλης το έγραψε στα νεανικά χρόνια του, όταν ακόμη ανήκε στα μέλη της πλατωνικής σχολής<sup>2</sup>.

Σύμφωνα με τον Μ. Ι. Γιόση τα αποσπάσματα του αριστοτελικού έργου συγκεντρώνουν όλα τα χαρακτηριστικά των αριστοτελικών αποσπασμάτων, τα οποία για πρώτη φορά εκδόθηκαν στη Λειψία στα 1863 από τον Valentin Rose με τον τίτλο *Aristoteles Pseudepigraphus*. Επίσης ο Μ. Ι. Γιόσης επισημαίνει ότι ο Rose κατέταξε τα αποσπάσματα λαμβάνοντας υπόψη τη συμφωνία του περιεχομένου τους με τους παραδεδομένους τίτλους. Εντούτοις η κατάταξη αυτή προκάλεσε την αυστηρή κριτική νεότερων ερευνητών, παρά το γεγονός ότι ο Rose θεωρούσε όλα τα αριστοτελικά αποσπάσματα, τα οποία εξέδωσε, ως ψευδεπίγραφα<sup>3</sup>.

Αναφορικά με τη χρονολόγηση των αποσπασμάτων δεν παραδίδεται καμία πληροφορία αλλά ούτε και εικα-

2. Σχετικά βλ. W. D. Ross, 1991:21-22. Πρβ. I. Düring, 1994:110. Επίσης βλ. Αριστοτέλης, *Περί μέθης*. Εσαγωγή-Μτφρ.-Σχόλια Μ. Ι. Γιόσης, 1992:7. Διεξοδικά για τη δοξογραφία, βλ. Θ. Πελεγρίνης, 2004:172. Ο Πελεγρίνης επισημαίνει ότι οι πρώτοι δοξογράφοι ήταν οι πρώτοι συγγραφείς που αναδείχτηκαν στους κόλπους της Περιπατητικής σχολής του Αριστοτέλη.

3. Βλ. σχετικά, Αριστοτέλης, *Περί μέθης*. Εσαγωγή-Μτφρ.-Σχόλια Μ. Ι. Γιόσης, 1992:7. Πρβ. Α.-Η. Chroust, 1966: 70-74.

σία. Στους πρώιμους αυτούς διαλόγους, στους οποίους ανήκει και το παρόν έργο, υφίσταται σχετική συνάφεια ανάμεσα στις πλατωνικές απόψεις και σε αυτές που εκθέτει ο Αριστοτέλης, γεγονός που αρχικά αποτέλεσε βασικό κριτήριο για τη γνησιότητα των αποσπασμάτων. Μετέπειτα τέθηκε το ζήτημα, αν τελικά στα έργα αυτά υπάρχει ουσιαστική μίμηση των πλατωνικών θέσεων ή απομίμηση του πλατωνικού ύφους, με απώτερο στόχο να ανασκευαστούν οι βασικές θέσεις τους<sup>4</sup>.

Το κείμενο που εκδίδεται εδώ και στο οποίο στηρίχθηκε η παρούσα μετάφραση είναι το κείμενο του Ross, όπου μάλιστα στο τέλος προσθέτει ένα νέο απόσπασμα, το υπ. αρ. 12, στην έκδοσή του. Εξάλλου συχνά οι μελετητές δέχονται ή παραλείπουν αποσπάσματα που αποδόθηκαν από άλλους στον Αριστοτέλη, γεγονός που αποδεικνύει και την αμφισβήτηση που επικρατεί ως προς τη γνησιότητα των αποσπασμάτων<sup>5</sup>.

4. Βλ. σχετικά, Αριστοτέλης, *Περί μέθης*. Εσαγωγή-Μτφρ.-Σχόλια Μ. Ι. Γιόσης, 1992:9. Πρβ. J. Zürcher, 1952. Σύμφωνα με τον Zürcher τα 20-30% από τα περιωθέντα συγγράμματα προέρχονται από τη γραφίδα του Σταγειρίτη. Τα υπόλοιπα έργα ανήκουν στο Θεόφραστο. Ο Zürcher αναφέρει τα γνήσια έργα του Αριστοτέλη και παραθέτει τα περιωθέντα από τα εξωτερικά συγγράμματα αποσπάσματα, στα οποία όμως δεν περιλαμβάνεται το *Συμπόσιον*, όπως αναφέρει σχετικά ο Γιόσης (βλ. συγκεκριμένα, σ. 9). Επιπλέον βλ. Κ. Δ. Γεωργούλης, 1962:408.

5. Βλ. σχετικά, Αριστοτέλης, *Περί μέθης*. Εσαγωγή-Μτφρ.-

Στα σωζόμενα αποσπάσματα του *Συμποσίου* ο μελετητής δε θα εντοπίσει ολοκληρωμένες απόψεις, ενώ επίσης η έρευνα και η σχετική βιβλιογραφία αναφορικά με το παρόν έργο είναι αρκετά πενιχρή. Εδώ θα προσπαθήσουμε, όσο αυτό είναι εφικτό, να εισδύσουμε σε ορισμένες πτυχές του έργου, επιχειρώντας παράλληλα και μια πιο συστηματική ανάλυσή του.

Επιχειρώντας μια σύντομη περιγραφή των υπαρχόντων αποσπασμάτων μπορούμε να παρατηρήσουμε τα εξής σημεία, τα οποία θίγονται εδώ. Αρχικά παρατίθενται ονομαστικά οι αρχαίοι φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτων, ο Ξενοφών, ο Αριστοτέλης, ο Σπεύσιππος, ο Πρύτανις και ο Ιερώνυμος, οι οποίοι ασχολήθηκαν σοβαρά με τα θέματα τα οποία εκτίθενται στα συμπόσια, τα οποία μάλιστα δε θεωρούνταν καθόλου παιδαριώδη. Στη συνέχεια, επισημαίνεται ήδη και από τον Όμηρο στην *Οδύσσεια* ότι ο μετέχων στα συμπόσια (δείπνα), θα έπρεπε να

Σχόλια Μ. Ι. Γιόσης, 1992:10. Ο Γιόσης επισημαίνει ότι ο Ross δεν περιλαμβάνει στα αποσπάσματα του *Συμποσίου* ή *Περί μέθης* το απ. 99 του Rose (1886), και συγκεκριμένα ο Γιόσης παραθέτει το απ. 99 του Rose (Βλ. υποσημείωση, 8. Plutarchus, *non posse suav. vini sec. Ep.*: «τί λέγεις, ὦ Ἐπίκουρε; κιθαρωδῶν καὶ αὐλητῶν ἔωθεν ἀχροασόμενος εἰς τὸ θέατρον βαδίζεις, ἐν δὲ συμπόσιῳ Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγομένου καὶ Ἀριστοξένου περὶ μεταβολῶν καὶ Αἰσθητικῶν περὶ Ὁμήρου, τὰ ὧτα καταλήψῃ ταῖς χερσὶ δυσχεραίων καὶ βδελυττόμενος;». 13). Πρβ. W. D. Rose, 1952.

είναι καθαρός και πολύ περισσότερο μάλιστα, όταν αυτός είναι μορφωμένος. Η καθαρότητα και η πληρότητα είναι βασικές προϋποθέσεις για την προσφορά θυσιών στους θεούς, και συγκεκριμένα οι συμποσιάζοντες θα πρέπει, κατά την αρχαία παράδοση, να στεφανώνονται με ωραία άνθη, προϋποδεικνύοντας έτσι τον πλούτο και την αφθονία των εδεσμάτων. Σύμφωνα με τα παλαιά ήθη, όπως διευκρινίζει ο Σέλευκος, το φαγοπότι στα συμποσία συνοδευόταν με τη συνήθεια να πίνουν λίγο οίνο προς τιμή των θεών και να αποφεύγουν την πολυτέλεια. Σύμφωνα με το Θ. Σαββίδη, η πρώτη μνεία για τον οίνο σε γραπτό κείμενο έγινε από τον Όμηρο, ο οποίος θεωρούσε τον οίνο απαραίτητο συστατικό για κάθε γεύμα. Ο οίνος υπήρξε αναπόσπαστο στοιχείο της καθημερινής διατροφής. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με αναφορές στην *Οδύσεια*, ο οίνος μετά τη ζύμωση φυλασσόταν σε μεταλλικούς ή πύλινους αμφορείς καθώς και σε αγγεία γενικότερης χρήσης. Ο άκρατος οίνος προσφερόταν στους θεούς κατά τη διάρκεια των σπονδών και κατείχε ιδιαίτερα σημαντική θέση στο εθιμοτυπικό και στην ιερουργία. Επιπλέον η χοή οίνου, ως μια ειδικότερη κατηγορία σπονδών, αποτελούσε ένα μέσο θυσίας ή και απότισης τιμής στους νεκρούς ή στους θεούς του κάτω κόσμου. Επίσης ο οίνος συνόδευε και τους όρκους των θνητών, ώστε να τονισθεί η ιερότητα της τήρησής τους. Μάλιστα στις μονομαχίες η τήρηση

των όρκων ήταν ζήτημα ζωής ή θανάτου<sup>6</sup>.

Οι φιλόσοφοι, με αφορμή την οινοποσία και το τελικό στάδιο αυτής, τη μέθη, ασχολήθηκαν με το ερώτημα, αν θα πρέπει να μεθάει ο σοφός. Η ερώτηση αυτή αποτελείται από δύο τμήματα, από τα οποία αναδεικνύεται η ηθική αρετή και κατά συνέπεια η φρόνηση και η παιδεία του σοφού. Το ένα τμήμα αφορά στην *ηθική ποιότητα*, δηλαδή το να πίνει ο σοφός, εφόσον αυτό είναι σύνηθες στα συμποσία προς τιμή των θεών. Το άλλο τμήμα αφορά στην *ιδιάζουσα φύση του καλού πολίτη*, που απασχόλησε τον αριστοτελικό συλλογισμό. Ο *αγαθός-καλός* πολίτης δεν εμφανίζεται άφρων και συνεπώς δεν αρμόζει να πίνει υπερβολικά και να μεθάει, αλλά απλά να πίνει.

Η ερευνητική στοχοθεσία περί του ζητήματος ότι επιτρέπεται να μεθάει ο σοφός επιχειρείται μέσα από τρία επιχειρήματα: α. εφόσον ο σοφός επιτρέπεται να πίνει, είναι σαν να λέμε ότι επιτρέπεται και να μεθάει. Εξάλλου οι έννοιες «πιωμένος» και «μεθυσμένος» δε διαφέρουν παρά μόνο στον ήχο. β. Με βάση την παράδοση των προγόνων, οι οποίοι ακολουθούσαν μια συγκεκριμένη διαδικασία για τις θυσίες αλλά και το χρόνο προσφοράς του ανόθευτου κρασιού, ανάλογα με τις περιστάσεις και όπως αρμόζει στην τάξη και χωρίς να διαπράττουν

6. Αναλυτικά περί της χρήσης του οίνου, καθώς και αναφορές σε αυτόν στα κείμενα του Ομήρου, βλ. Θ. Σαββίδη, 2003:65-79.

σφάλματα με τα λόγια ή τις πράξεις, στους σοφούς αρμόζει να πίνουν, καθώς είναι ικανοί και άξιοι να προσφέρουν θυσίες, τις οποίες ολοκληρώνουν με οινοποσίες. Είναι πρόδηλο ότι η ιδιαιτερότητα του σοφού στην οινοποσία και πολύ περισσότερο στο λεγόμενο «μεθύσι» εστιάζεται στην αυτοδέσμευση της συνειδήσής του, που θέτει ως προϋπόθεση το μέτρο και ισοδυναμεί με την κυριαρχία του λογικού. γ. Η ετυμολογία της λέξης «μέθη» αποδίδεται από ορισμένους φιλοσόφους όχι επειδή τελείται μετά από τις θυσίες, αλλά επειδή αποτελεί αιτία για χαλάρωση της ψυχής. Στο πλαίσιο αυτό τονίζεται ότι υφίσταται ετερότητα ανάμεσα στο λογισμό του ανόητου και άφρονα ανθρώπου και στο λογισμό του σοφού, καθώς ο πρώτος με την οινοποσία παραδίνεται στη μέθη και στις άλογες πράξεις, ενώ ο δεύτερος παραδίνεται στην απόλαυση της άνεσης, στη χαρά και στην ευθυμία. Ο σοφός, όταν πίνει, γίνεται νηφάλιος, αποκτά πνευματική ευφορία, την οποία εξωτερικεύει και η οποία συνοδεύεται από ένα αυτοσυναίσθημα αυτάρκειας και αγαλλίασης ως αποτέλεσμα της ηδονής από το μεθύσι, χωρίς όμως να χάνει την αυτοσυνειδησία του νου. Από την ανάλυση των ανωτέρω τριών επιχειρημάτων οδηγούνται οι φιλόσοφοι στο συμπέρασμα ότι το να πίνει κάποιος δεν είναι μεμπτό, καθώς η απόλαυση του οίνου οδηγεί στη χαλάρωση, ενώ το μεθύσι στη φλυαρία.

Παράλληλα ο Αριστοτέλης αναφέρει ονόματα ανδρών,

οι οποίοι περιορίζονταν στις αλμυρές τροφές, χωρίς να τρέπονται κατ' ανάγκη στο ποτό. Στο σημείο αυτό επισημαίνει τη διαφορά ανάμεσα στο κυρίως φαγητό και στο επιδόρπιο, ξεχωρίζοντας μάλιστα ως ορεκτικό και επιδόρπιο το σύκο, το οποίο εξαίρουν οι αρχαίοι για την ιερότητα και τη χρησιμότητά του. Μετά το φαγητό ο Αριστοτέλης προβαίνει και σε μια σχετική διάκριση, που προσδιορίζει και το είδος του «μεθυσιού». Συγκεκριμένα, αν το ποτό είναι από ζύθο (κριθάρι), αυτοί που το πίνουν νιώθουν ένα απλό νυσταγμό και πέφτουν ανάσκελα γέρνοντας προς τα πίσω το κεφάλι, ενώ όσοι πίνουν οίνο, επειδή νιώθουν βαρύ το κεφάλι, πέφτουν μπρούμυτα. Στην ίδια γραμμή ο φιλόσοφος προβαίνει και σε μια άλλη πρόδηλη διαπίστωση, δηλαδή, όταν το κρασί είναι αρκετά ζεστό, μεθάει λιγότερο. Και εδώ όμως επισημαίνεται μια διαφορά ότι, όταν ο πότης είναι ηλικιωμένος, μεθάει πιο γρήγορα, διότι η θερμότητα στο εσωτερικό του είναι λιγότερη και ασθενέστερη. Ωστόσο και οι πιο νέοι μεθούν γρήγορα, διότι η θερμότητα στο εσωτερικό τους είναι μεγαλύτερη.

Ο Αριστοτέλης συνιστά τη μεσότητα, κατά την οποία η θερμότητα του σώματος θα είναι τέτοια, ώστε ούτε να είναι ελάχιστη ούτε υπερβολική. Η έλλειψη της μεσότητας οδηγεί αναγκασία στη μέθη, είτε αυτή εντοπίζεται στον ανθρώπινο οργανισμό, είτε στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Ακολουθώντας, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος αναφέρε-

ται και σε περιπτώσεις ζώων που μεθούν από οίνο. Στο σημείο αυτό εντοπίζει το διαχωρισμό των αντίθετων ψυχολογικών καταστάσεων που προξενούνται από δύο διαφορετικά είδη οίνου, δηλαδή το αποκαλούμενο «σαμαγόρειο», όταν αναμιχθεί με νερό, προκαλεί μέθη. Αντίθετα, το αποκαλούμενο «ροδιακό», το οποίο προσφέρεται στα συμπόσια, προκαλεί τέρψη, απόλαυση και μεθάει λιγότερο όχι μόνο εξαιτίας της θερμότητάς του, αλλά και επειδή είναι αναμεμιγμένο με διάφορα μυρωδικά που το καθιστούν πιο ελαφρύ, με αποτέλεσμα να διατηρείται νηφάλιο το πνεύμα, αλλά συγχρόνως να καταλύονται οι ερωτικές ορμές.

Από την ανωτέρω συνοπτική ανάλυση του περιεχομένου του έργου αναφαίνεται ότι η κατεύθυνση της παρούσας μελέτης εντάσσεται στην ψυχολογικο-ηθική ιδεολογία του Αριστοτέλη, δίνοντας στον αναγνώστη τη δυνατότητα να κατανοήσει και τα ποιοτικά χαρακτηριστικά από το είδος του οίνου αλλά και του φαγητού που θα επιλέξει. Ο Αριστοτέλης, ανεξάρτητα από τις συνειδητές επιδιώξεις του, φαίνεται να επιχειρεί εδώ μια εκπαίδευση του νου και της ψυχής μέσα από την ηδονική κατάσταση της ευωχίας, και κυρίως της οινοποσίας, αφήνοντας να κατανοηθεί ότι μέσα από τη χαλάρωση της ψυχής και τη νηφαλιότητα του νου, που επιτυγχάνεται από την οινοποσία, απελευθερώνονται ακόμη και οι δυσεκπαίδευτες δυνάμεις της ψυχής.

#### α. Τα συμπόσια ως εκπαιδευτική κοινωνική λειτουργία

Τα συμπόσια υπήρξαν μια από τις σπουδαιότερες κοινωνικές εκδηλώσεις των αρχαίων Ελλήνων, των οποίων βέβαια η μορφή καθώς και ορισμένα στοιχεία ποίκιλλαν από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή. Η ιδιαιτερότητα των αρχαίων ελληνικών συμποσίων έγκειται στο γεγονός ότι υπήρξαν δημιουργήμα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης των ευγενών (αρίστων) της αρχαϊκής εποχής. Τα συμπόσια είχαν συνήθως ιδιωτικό χαρακτήρα και αποτελούσαν γιορταστικές συνεστιάσεις συνοδευόμενες από κατανάλωση άφθονου ποτού σε ευχάριστη ατμόσφαιρα. Η διάρκεια των συμποσίων ήταν πολύωρη και πολλές φορές παρατείνονταν και ως τα χαράματα. Οι οικοδεσπότες των συμποσίων μεριμνούσαν, ώστε οι καλεσμένοι να φάνε και να πιούνε κατά βούληση, διασκεδάζοντας όσο γίνεται καλύτερα και έχοντας τη δυνατότητα να επιδείξουν τα πνευματικά και καλλιτεχνικά χαρίσματά τους. Όπως περιγράφει ο Όμηρος στην *Οδύσσεια*, πριν από το δείπνο θα έπρεπε οι καλεσμένοι να πλύνουν το σώμα τους, διότι, όπως επισήμανε και ο Ηρόκλητος, κανένας μορφωμένος άνθρωπος δε θα έπρεπε να παρευρεθεί στο συμπόσιο ακάθαρτος. Η Σαπφώ μαρτυρεί ότι με καθαρότητα σώματος προχωρούσαν στις θυσίες προς τους θεούς στεφανωμένοι με άνθη, γεγονός

που προξενούσε ευχαρίστηση στους θεούς. Ακολουθώντας, μετά το φαγητό και την εκλογή των συμποσιαρχών, οι οποίοι ρύθμιζαν το ρυθμό και την ποσότητα του *πότου* (οίνου) που θα καταναλωνόταν από τους καλεσμένους, ακολουθούσε για αρκετές ώρες η προγραμματισμένη *οινοποσία*, κατά τη διάρκεια της οποίας οι καλεσμένοι στεφανωμένοι με λουλούδια επιδίδονταν στον *πότο*, από τον οποίο έλαβε το όνομά του η σύναξή τους, *συμπόσιον*<sup>7</sup>.

Στο σημείο αυτό το ιδιαίτερα σημαντικό είναι ότι στα αθηναϊκά συμπόσια οι καλεσμένοι δεν περιορίζονταν μόνο στο φαγοπότι, αλλά κυρίως κατά τη διάρκεια της οινοποσίας κύρια θέση είχε ο *λόγος*, οι συζητήσεις επί κάποιων σημαντικών θεμάτων, στις οποίες οι προσκεκλημένοι είχαν τη δυνατότητα να συμμετάσχουν και να εκθέσουν τις απόψεις τους, αναδεικνύοντας παράλληλα τη γενικότερη παιδεία τους και τα πνευματικά χαρίσματά τους. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί και το *Συμπόσιον* του Πλάτωνα, κατά μίμηση του οποίου προφανώς ο Αριστοτέλης συνέθεσε το δικό του *Συμπόσιον*, ή *Περί μέθης*. Στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα δόθηκε η ευκαιρία στους καλεσμένους να πλέξουν το εγκώμιο για τον έρωτα, αλλά και ακόμη βαθύτερα να διερευνηθεί,

7. Βλ. σχετικά, Η. Σ. Σπυρόπουλος, 2004:10-14. Πρβ. Α. Ε. Taylor, 2000:250 κ.ε.

μέσα από τη συλλογιστική και επιχειρηματολογία των συνδιαλεγόμενων, στην ουσία του το φαινόμενο του έρωτα<sup>8</sup>. Το ιδιαίτερο αυτό στοιχείο που χαρακτήριζε τα αττικά συμπόσια έδωσε σήμερα στη λέξη συμπόσιο μια πνευματική χροιά, καθώς χρησιμοποιείται για συγκεντρώσεις με καθαρά πνευματικό περιεχόμενο.

Στο πλαίσιο αυτό τα συμπόσια αποτέλεσαν κατ' επέκταση μια εκπαιδευτική κοινωνική λειτουργία, των οποίων η δυναμική βασιζόταν ακριβώς στο γεγονός ότι λειτούργησαν ως κοινωνικός θεσμός, όπου κατά τη διάρκεια της οινοποσίας και μέσα σε μια ερευνητική και διαλεκτική ατμόσφαιρα, αφενός παρέχονταν γνώσεις σχετικά με κάποιο θέμα και αφετέρου δινόταν η ευκαιρία να αναπτύξουν και να επιδείξουν τις πνευματικές ικανότητές τους οι συνδιαλεγόμενοι. Από τη θέση αυτή τα συμπόσια θα μπορούσαν να εκληφθούν ως εκδηλώσεις

8. Βλ. σχετικά, Η. Σ. Σπυρόπουλος, 2004: 31 κ.ε. Συγκεκριμένα, ο Η. Σ. Σπυρόπουλος παρατηρεί ότι (βλ. σελ. 15): «οι συμπότες είχαν το δικαίωμα να μετέσχουν στη συζήτηση κάποιου θέματος κοινού ενδιαφέροντος, αλλά και να διηγηθούν κάθε είδους κατόρθωμά τους και τη συμμετοχή τους σε σπουδαία γεγονότα, τη γνωριμία τους με σπουδαίους ανθρώπους (βλ. Αριστοφάνης, *Σφήκες* 1187), να κάνουν αστεϊσμούς-συνηθισμένα πνευματικά παίγνια ήταν τα επαμφοτερίσματα (*Πολιτεία* 479b), δηλαδή αινίγματα, και αί εικόνες δηλ. παρομοιάζαν κάποιον συμπότη τους με κάποια γνωστή από τη μυθολογία ή την ιστορία ή τη σύγχρονή τους ζωή μορφή».

στις οποίες συνειδητά και οργανωμένα λάμβαναν χώρα μια διαδικασία μάθησης, στην οποία δεν έλειπε ο παράγων της εμπειρίας, εφόσον οι συνομιλητές επιδίδονταν στην άσκηση του λόγου, που ως έλλογη αρχή τροφοδοτεί την ανθρώπινη ψυχή με το πνεύμα για τη γνώση των πραγμάτων. Η εμπειρία όμως δεν περιοριζόταν μόνο στην άσκηση του λόγου και στη διαμόρφωση μιας συλλογιστικής την οποία επιδίωκαν οι συμπότες, προκειμένου να διατυπώσουν τις θέσεις τους για κάποιο θέμα, αλλά επεκτεινόταν στην ελευθερία της συνείδησης των συνομιλητών, καθώς επίσης και στη δημιουργία φιλικών σχέσεων ανάμεσά τους, γεγονός που υπήρξε καθοριστικό για τη σχέση της εκπαίδευσής τους με το ήθος τους. Η αξιολογική θέση ενός συμποσίου εμφανίζεται να έχει άμεση σχέση με το φιλοσοφικό στοχασμό, ο οποίος συχνά αναπτυσσόταν γύρω από θέματα που αφορούσαν στην αισθητική, στη γνωσιολογία, στην ηθική και στη μεταφυσική (βλ. τη συζήτηση περί έρωτος στο *Συμπόσιον* του Πλάτωνα). Πρόκειται για θέματα που αποτελούν μέρη οιοδήποτε προγράμματος εκπαίδευσης ιδιαίτερος σήμερα, που οι νέοι αναπτύσσουν την προσωπικότητά τους ευαισθητοποιούμενοι αναφορικά με τέτοια θέματα όχι μόνο διαμέσου του μαθήματος της φιλοσοφίας, αλλά και διαμέσου άλλων μαθημάτων από άλλους κλάδους. Ο σύγχρονος ερευνητής θα μπορούσε μέσα από τη σημασία και την παρουσία των συμποσίων της αρ-

χαιότητας να διεισδύσει στη σχέση της φιλοσοφίας ή του φιλοσοφικού στοχασμού με την εκπαίδευση και να κατανοήσει τα συμπόσια ως ένα κοινωνικό θεσμό στον οποίο αναπτυσσόταν η ελευθερία της βούλησης, της οποίας αποτέλεσμα ήταν η ηθική συμπεριφορά με απόρροια τη γνήσια ηθική μορφή της φιλίας, στην οποία ο Αριστοτέλης έδινε μεγάλη σημασία<sup>9</sup>. Ο Πλάτων στους *Νόμους* χαρακτηρίζει ως εκπαίδευση την πρώτη αρετή που εισάγεται στις ψυχές των παιδιών (αναφέροντας συγκεκριμένα την ηδονή, τη φιλία, τη λύπη, το μίσος), των οποίων η ορθή αγωγή αποτελεί στο σύνολό της και την αρετή<sup>10</sup>. Επιπλέον, στα συμπόσια αναπτυσσόταν η κριτική σκέψη και αναγνωριζόταν η ανεξαρτησία της γνώσης, εφόσον μέσα στη διαδικασία του διαλόγου που διαρκούσε αρκετά εκφραζόταν σε φιλική ατμόσφαιρα ο αντίλογος. Το γεγονός αυτό διέκρινε ανθρώπους πεπαιδευμένους που είχαν τις προϋποθέσεις για να ρυθμίζουν και να περιορίζουν την ποσότητα του οίνου, ακολουθώντας τους νόμους του ενάρετου νομοθέτη, του οποίου οι σχετικοί νόμοι για τα συμπόσια είχαν το δυναμοκρατικό χαρακτήρα να επαναφέρουν την τάξη<sup>11</sup>. Η επισήμανση αυτή δεν απέκλειε στο πλαίσιο της δυναμικής αυτής

9. Βλ. σχετικά, Δ. Ν. Κούτρας, 1973:103-143.

10. Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 653b.

11. Βλ. Πλάτων, *ό.π.*, 671 c-d.



διάπλασης του διαλόγου την ανάδειξη και της ρητορικής δεινότητας των συνομιλητών, οι οποίοι ενδεχομένως κατέφευγαν σε αληθοφανή ή πιθοφανή μέσα πειθούς, προκειμένου να καταστήσουν αξιόπιστα τα επιχειρήματά τους ή ακόμη και τις προσωπικές αφηγήσεις τους για τυχόν κατορθώματα του παρελθόντος.

Με τα ανωτέρω δεδομένα τα συμπόσια φαίνεται να καθιερώνουν μια νέα δυναμική, ενέχοντας στο πλαίσιό τους την εκπαιδευτική κοινωνική λειτουργία, η οποία δραστηριοποιείται στους εξής πρακτικούς προσανατολισμούς: α. οι συμπότες, που ουσιαστικά ως πεπαιδευμένοι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι, καλλιεργούν και ασκούν το λόγο μέσα από ατέρμονες συζητήσεις, ασκώντας παράλληλα και τη διαλεκτική-ρητορική δεινότητά τους. Ταυτόχρονα, κατά την πόση του οίνου που έχει τις προϋποθέσεις για να φλογίζει τις ψυχές και να τις καθιστά εύπλαστες, ώστε να μπορούν να διαπαιδαγωγηθούν και να διαμορφωθούν κατάλληλα<sup>12</sup>, αναλαμβάνουν οι φιλόσοφοι και το ρόλο του παιδαγωγού. β. Η ανάπτυξη φιλικών αισθημάτων στα συμπόσια αποτελεί διακριτικό γνώρισμα των δημιουργών τους, δηλαδή ανθρώπων αρίστων με ευγενή και υψηλά αισθήματα. Παράλληλα αποτελεί απόδειξη της ελεύθερης πνευματικής σχέσης αλλά και της εσωτερικής επικοινωνίας που καλλιεργούνταν

12. Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 671 c.

μεταξύ των συνδαιτημόνων. Το γεγονός αυτό φυσικά αναδεικνυε τα συμπόσια και ως ένα θεμελιώδη κοινωνικό θεσμό με βασικές λειτουργίες, που αφορούσαν στο ήθος και στη συμπεριφορά των συμποτών όχι μόνο μέσα στα συγκεκριμένα συμπόσια αλλά και στην κοινωνία. Είναι σημαντικό εδώ να αναφερθεί ότι η φιλία για τον Αριστοτέλη αποτελούσε απόρροια της αρετής που ευδοκίμουσε μεταξύ ενάρετων ανθρώπων, αλλά και αναγκαίοτατο εξωτερικό αγαθό<sup>13</sup>. Εξάλλου, και στο πρώτο απόσπασμα του εξεταζόμενου έργου *Περί μέθης* αναφέρεται ότι κατά μαρτυρίες των όσων πραγματεύονται περί συμποσίων όχι μόνο δημιουργούνται φιλίες κατά την οργάνωσή τους, αλλά και εκτίθενται διάφορα ζητήματα τα οποία μάλιστα δε θεωρούνται παιδαριώδη. γ. Τα συμπόσια ως εκπαιδευτική πράξη εμφανίζουν μια θεωρητική και πρακτική συνάφεια και λειτουργία, όπου αναφαίνεται η άμεση επαφή της κοινωνικής χρησιμότητας του ήθους με τη διαδικασία μάθησης και καλλιέργειας της γνώσης, στα οποία απαιτείται η ελευθερία της συνειδήσης, της βούλησης, η ανεξαρτησία της γνώμης και γενικότερα η ελευθερία του λόγου και της πράξης. Μέσα στο πλαίσιο αυτού του κοινωνικού καθορισμού των συμποσίων θα μπορούσαμε ενδεχομένως να τα εκλάβουμε με μια

13. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Θ1 1155a. Πρβ. Δ. Ν. Κούτρας, 1973:110-111. Επιπλέον βλ. Κ. Τσάτσος, 1962:299.

ευρύτερη σήμερα σημασία αλλά και με μια έτερη μορφή ως μια «δια βίου εκπαίδευση», η οποία ωστόσο στην αρχαιότητα λάμβανε χώρα μέσα σε μια ατμόσφαιρα χαλαρότητας, λόγω της οινοποσίας. Εντούτοις δεν πρόκειται για ασυγκράτητη οινοποσία, εφόσον καταφανώς όσον αφορά στους μορφωμένους και στους σοφούς ανθρώπους έφτανε μέχρι τη χαλάρωση της ψυχής και τη νηφαλιότητα του νου, εσωτερική ισορροπία που μας κατευθύνει σε μια ταυτόχρονη εκπαίδευση του νου και της ψυχής που επιχειρούνταν όσο διαρκούσε η οινοποσία.

#### 6. Ο οίνος στην υπηρεσία της εκπαίδευσης του νου και της ψυχής

Ένα βασικό ζήτημα με νοηματικό σκοπό επισημαίνεται από το συγγραφέα του *Συμποσίου* ή *Περί μέθης* στο απόσπασμα 3 ( $R^2$  98,  $R^3$  102), όπου τέθηκε από τους περισσότερους φιλοσόφους το ερώτημα για το αν θα πρέπει τελικά ο σοφός να μεθάει. Μάλιστα για την άμεση κατανόηση του ζητήματος από τον αναγνώστη, δίνονται στο ανωτέρω δίλημμα δύο όψεις, που ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα και ενέχουν μια γνωσιολογική εγκυρότητα. Η μια όψη ισοδυναμεί με την απλή πράξη του σοφού να πίνει, ενώ η άλλη με την ακρότητα, που δηλώνει και έλλειψη εγκράτειας, εφόσον ο σοφός με τη μεγάλη ποσότητα του ποτού που θα καταναλώσει θα

φτάσει στο παραλήρημα. Με μεθοδικό τρόπο, όπως θα φανεί κατωτέρω, ο συγγραφέας επιδιώκει να προκαταλάβει το αναγνωστικό κοινό μέσα από τρία επιχειρήματα που θα προβάλει, με καταληκτικό σημείο την κατάδικη της άκρατης οινοποσίας που οδηγεί στο μεθύσι με όλες τις αρνητικές συνέπειες. Ταυτόχρονα όμως παραχωρεί το δικαίωμα στο σοφό να μεθάει, καθότι ο ίδιος είναι λογικός και σώφρων και δύναται να ελέγχει την ποσότητα του οίνου που πίνει, εφόσον με τη μέθη του αποβλέπει στην άνεση, στη χαρά και στην ευθυμία. Στο σημείο αυτό υποστηρίχθηκε ότι γίνεται εμφανής η άμεση επίδραση από τους *Νόμους* του Πλάτωνα, όπου ο ενάρετος νομοθέτης συντάσσει νόμους σχετικούς με τα συμπόσια, ώστε να διατηρηθεί η τάξη και η ευρυθμία. Και ακόμη περισσότερο για την τήρηση των σχετικών νόμων θα πρέπει να ορίζονται νομοφύλακες, οι οποίοι θα συνεργάζονται με ήρεμους και νηφάλιους ανθρώπους, οι οποίοι θα επαναφέρουν στην τάξη τούς μη νηφάλιους, διότι μόνο με αυτή τη διαδικασία θα αντιμετωπιστεί το μεθύσι<sup>14</sup>.

14. Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 671 c-e. Την επίδραση που δέχτηκε το αριστοτελικό κείμενο από τους πλατωνικούς *Νόμους* επισήμανε ο F. Wehrli, 1983:495. Ήδη ο Πλάτων στον Πρωταγόρα (347e) προβαίνει στη διάκριση των συμποσίων των *καλῶν κάγαθῶν καὶ πεπαιδευμένων* συμποτῶν από εκείνα των *φαύλων καὶ ἀγοραίων*, οι οποίοι περίμεναν τα πάντα από *αὐλητρίδας, ὀρχηστρίδας καὶ*

Σε προέκταση των ανωτέρω παρατηρήσεων παρατίθενται τα τρία επιχειρήματα των φιλοσόφων αναφορικά με το φαινόμενο της μέθης στο σοφό. Στο πρώτο επιχειρήμα, βάσει της νομιμότητας της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στον «οίνο» και στο «μεθύσι» και κατεπέκταση στη σημασία των όρων «πιωμένος» και «μεθυσμένος», ο σοφός επιτρέπεται να πίνει οίνο και επομένως επιτρέπεται να μεθάει. Εδώ πρέπει να διευκρινιστεί ότι ήδη στο εξεταζόμενο απόσπασμα παρατηρείται μια παράμετρος κατά την οποία «δεν επιτρέπεται στο σοφό να πίνει υπερβολικά, αλλά ούτε και να παραληρεί». Η παράμετρος αυτή αποτελεί ταυτόχρονα το κριτήριο της αριστοτελικής μεσότητας, που οδηγεί στον πρώτο συλλογιστικό αναβαθμό του, ότι δηλαδή ο σοφός μπορεί να πίνει και μπορεί να μεθάει αλλά υπό τον έλεγχο του

*φαλτριάς*. Στο ανωτέρω απόσπασμα από τους *Νόμους* ο Πλάτων προτείνει τη θέσπιση νόμου από το νομοθέτη για τα συμπόσια, με απώτερο στόχο τα συμπόσια να αποτελέσουν πράγματι ένα κοινωνικό θεσμό, η λειτουργία του οποίου να συμβάλει στην εκπαιδευτική άσκηση για την κατοχή της σωφροσύνης και της φρόνησης. Επιπλέον βλ. Η. Σ. Σπυρόπουλος, 2004:16. Πρβ. Α. Ε. Taylor, 2000:252. Ο Taylor επισημαίνει στην εισαγωγή (172a-178a) ότι «μετά το τέλος του γεύματος η συντροφιά, με συμβουλή του γιατρού *Ερυξίμαχου*, αποφάσισε να μην ακολουθήσει υποχρεωτικό «μεθοκόπι» ούτε παράσταση αυλήτριας. Θα ψυχαγωγούνταν με εκφωνήσεις λόγων, όπως ταιριάζει σε νηήμονες ανθρώπους».

ανωτέρω κριτηρίου, που θα αποτελέσει και τη βασική προϋπόθεση για το διάλογο μεταξύ των συμποτών, αλλά και καθοριστικό στοιχείο για την ψυχολογική ελευθερία τους, που είναι εξάλλου και το δομικό γνώρισμα της ανθρώπινης νοητής φύσης. Ο έλεγχος της μέθης καθίσταται αναγκαιότητα, προκειμένου να ψυχαγωγηθούν οι συμπότες με διαλεκτικές συζητήσεις υπό τη μορφή εκφωνήσης λόγων, γεγονός που αρμόζει σε αγαθούς (χρηστούς) και νηήμονες ανθρώπους, οι οποίοι γνωρίζουν τα όρια της ελευθερίας τους, τα οποία εμφανώς σχετίζονται και με τους αντίστοιχους συμποτικούς νόμους του Πλάτωνα<sup>15</sup>. Ο έλεγχος της μέθης επιβάλλεται στην προοπτική της απλής πόσης, αποτελώντας έλλογη κανονιστική ηθική αρχή με γνωσιολογικό χαρακτήρα. Η προθετικότητα της κυριαρχίας της λογικής ψυχής, του νου, συνδέεται άρρηκτα και με την αυτοσυνειδησία<sup>16</sup>, δια της οποίας επιτυγχάνεται η εγκράτεια στην οινοποσία. Η συλλογιστική αυτή συνδέεται έμμεσα και με το δεύτερο επιχειρήμα, σύμφωνα με το οποίο η μέθη συνδέεται με την προσφορά θυσιών στους θεούς, καθώς έλαβε το όνομά της εξαιτίας τού ότι μετά

15. Αναλυτικά για τη σχέση του διαλόγου με την ελευθερία, βλ. Α. Κελεσιδου, 1988:421-427.

16. Για την ενότητα των ψυχικών δυνάμεων στον Αριστοτέλη, το είδος του ποιητικού νου και τη σχέση με την αυτοσυνειδησία, βλ. Κ. Δ. Γεωργούλης, 1962:316-320.

τις θυσίες συνήθιζαν να πίνουν. Η προσφορά θυσίας εκτελούνταν από σώφρονες ανθρώπους, οι οποίοι ακολουθούσαν μια συγκεκριμένη διαδικασία, χωρίς να δρουν γρήγορα και να διακατέχονται από βιασύνη, πράγμα που δεν αρμόζει σε σώφρονες. Σε πρώτο στάδιο προσεύχονταν και προσέφεραν θυσίες στους θεούς, με την πρόθεση να αποσπάσουν την ευμένειά τους. Κατόπιν εξάγνιζαν τα σώματα καθαίροντάς τα με λουτρά και εκπαιδεύοντας τις ψυχές τους με το νόμο και τη σωστή παιδεία, και χωρίς να διαπράττουν σφάλματα είτε με τις πράξεις είτε με το λόγο τους, παρέμεναν αρκετές ώρες στους ιερούς τόπους, πίνοντας ανόθευτο οίνο, ελέγχοντας την ποσότητά του και προσαρμόζοντάς την στην τάξη και στις περιστάσεις. Οι συμπότες, κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να εκπαιδεύουν τις ψυχές τους με νόμους και σωστή παιδεία. Αναφορικά με τους νόμους υποδηλώνονται, πιθανότατα, αφενός οι κανόνες συμπεριφοράς μεταξύ των πολιτών, ώστε να είναι αρμονικές οι κοινωνικές σχέσεις (επομένως, πρόκειται για *ηθικό νόμο*), αφετέρου, πρόκειται για *νόμο της πολιτείας*, ο οποίος διαμορφώνεται μέσα στις ιστορικές περιστάσεις και επιβάλλεται αναγκαστικά από το κοινωνικό σύνολο στο άτομο, στον πολίτη<sup>17</sup>.

Η συσχέτιση της εκπαίδευσης των ψυχών με νόμους

17. Βλ. σχετικά, Φ. Κ. Βώρος, 1997:316-317.

και ορθή παιδεία μάς παραπέμπει ταυτόχρονα σε μια φιλοσοφία της εκπαίδευσης, την οποία διατύπωσε ο Αριστοτέλης στα δύο τελευταία βιβλία (Η,Θ, 1333 κ.ε.) των *Πολιτικών* του. Το κριτήριο της κάθαρσης των ψυχών αποτελεί ταυτόχρονα κριτήριο για την καλλιέργεια της ανθρώπινης προσωπικότητας, την οποία ρυθμίζει και κατοχυρώνει ο νόμος. Σκοπός της σωστής παιδείας είναι η καλλιέργεια του νου και της λογικής, ώστε ο άνθρωπος να αποκτά την ικανότητα να στοχάζεται ζητήματα γνώσης, να πραγματοποιεί ενάρετες πράξεις, οι οποίες θα διαπνέονται από ορθή συμπεριφορά. Για την ευδωση αυτών των σκοπών της παιδείας θα πρέπει να μεριμνά η πολιτεία, και ο νομοθέτης να διαμορφώνει τη νομοθεσία για τις λειτουργίες τους<sup>18</sup>. Ο Αριστοτέλης προϋποθέτει την εκπαίδευση της ψυχής με ορθή παιδεία μετά από τις θυσίες και πριν από την οινοποσία, η οποία έτσι καθίσταται συντελεστής μάθησης, που έρχεται να συμβάλει στην παραγωγή της πνευματικής ηδονής μέσα από την ψυχική χαλάρωση. Μόνο στους σοφούς θα άρμοζε να προβαίνουν σε θυσίες και να πίνουν οίνο, διότι αυτοί ως σώφρονες και λογικοί θα μπορούσαν να οδηγηθούν στο τελευταίο στάδιο της εκπαίδευσης όχι μόνο της ψυχής αλλά και του νου, καθώς δια των συζητήσεων που θα ανέπτυσαν θα καλλιεργούσαν και το

18. Βλ. σχετικά, Φ. Κ. Βώρος, 1999:50-55.

λόγο. Με το ανωτέρω επιχείρημα συνδέεται και το τρίτο επιχείρημα των φιλοσόφων, που ισχυρίζονται ότι η μέθη αποτελεί αιτία για τη χαλάρωση της ψυχής. Η υποδομή όμως αυτής της χαλάρωσης είναι η παρουσία της λογικής που διακρίνει τους φρόνιμους –και εδώ υπονοεί τους σοφούς ανθρώπους–, οι οποίοι απλά παραδίνονται στην απόλαυση της άνεσης, της ευθυμίας και της χαράς, υποβάλλοντας τις πράξεις και τις γλωσσικές εκφράσεις τους σε λογικό έλεγχο. Αντιθέτως, οι μη έχοντες λογική, τους οποίους χαρακτηρίζει και «ανόητους», παραδίνονται εξαιτίας της μέθης σε σφάλματα και άλογες πράξεις. Στο σοφό και σώφρονα το «νοεῖν» και το «πράττειν» συνδέονται άρρηκτα και συγχροτούν ένα σύνθετο συνειδέναι, με επίκληση σε αυτό το σημείο της ανάλυσης τον Σωκράτη<sup>19</sup>.

Ενώπιον αυτών των τριών επιχειρημάτων θεωρείται άξιο προσοχής το συμπέρασμα του ποιητή, που εδώ ενδεχομένως εννοεί τον Όμηρο, σύμφωνα με τον οποίο υφίσταται διάκριση ανάμεσα στο να μεθάει και στο να απολαμβάνει κάποιος τον οίνο που πίνει, ο οποίος σε ορθολογική χρήση αναπτύσσει την ευστροφία, καθώς και τις αφομοιωτικές ικανότητες του πνεύματος. Στην προκειμένη περίπτωση επενεργεί μια σημαντική

19. Βλ. σχετικά, Γ. Ξ. Σάντας, 1997:357-388. Πρβ. Χρ. Αθ. Τερέζης, 2004:195.

ιδιότητα του οίνου, η χαλάρωση, διότι ξεκουράζονται οι μύες, κυρίως μετά από έντονη κόπωση ή ακόμη και συναισθηματική φόρτιση, με αποτέλεσμα να αποβάλλεται το άγχος, η λύπη, όπως και άλλα αρνητικά συναισθήματα και να επέρχεται η συναισθηματική αποφόρτιση. Στην κατάσταση αυτή ο οίνος αυξάνει την ευφορική διάθεση και, προκαλώντας ευθυμία –την άλλη ιδιότητα του οίνου–, μεταφέρει το θνητό άνθρωπο σε άλλο κόσμο. Έτσι η οινοποσία υπό κανονικές συνθήκες δημιουργεί τις καταλληλότερες προϋποθέσεις για την άσκηση του πνεύματος και της ψυχής, διαμορφώνοντας παράλληλα κατάλληλες συνθήκες και για τη δημιουργία φιλικών σχέσεων. Αντιθέτως, η υπερβολική δόση οίνου οδηγεί στο μεθύσι, και κατά συνέπεια τίθενται στο περιθώριο οι ηθικές αναστολές και ο μεθυσμένος πέφτει σε ακατάσχετη φλυαρία, απαλλάσσεται των ευθυνών για όσα λέει και πράττει και, υπερβαίνοντας το μέτρο, προκαλεί ανεπιθύμητε καταστάσεις. Για να αποφευχθεί η πλάνη της υπέρβασης, οι φιλόσοφοι οδηγούνται στο συμπέρασμα ότι το μεθύσι είναι μωρολογία και αποτέλεσμα της άμετρης συμπεριφοράς του μεθυσμένου. Επομένως, το να πίνει κάποιος, γεγονός που ισχύει και για το σοφό, δεν είναι μεμπτό, αλλά η υπερβολική δόση του οίνου μεταβάλλει την απόλαυση σε μεθύσι, με αποτέλεσμα να μειώνεται ο αυτοέλεγχος. Κάτι τέτοιο οδηγεί σε ανόητη φλυαρία, που πολλές φορές γίνεται η αιτία

για να ξεσπάσουν έριδες και διαπληκτισμοί, που αποβαίνουν μοιραίοι<sup>20</sup>.

Η κεντρική έννοια παραμένει: ο σοφός μπορεί να πίνει, εφόσον αυτός είναι σε θέση να κατανοεί την αναγκαιότητα της νηφαλιότητας του νου, που είναι απόρροια της ορθολογικής χρήσης του οίνου. Από τη θέση αυτή δύναται να ελέγχει τα συλλογιστικά στάδια, εφόσον η συλλογική οиноποσία δημιουργούσε την κατάλληλη ατμόσφαιρα για σοβαρές συζητήσεις που διεζάγονταν με διάλογο και ανταλλαγή απόψεων σε σημαντικά φιλοσοφικά, επιστημονικά και πολιτικά θέματα.

Ζωτικό στοιχείο ο οίνος και στα χρόνια του Ομήρου αποτελούσε μέρος της διατροφικής παιδείας στην παιδική ηλικία, γεγονός που αποδεικνύεται από το φραστικό επεισόδιο ανάμεσα στον παιδαγωγό Φοίνικα και στον Αχιλλέα, όπου ο πρώτος διηγείται στον δεύτερο ότι τον μεγάλωσε στα γόνατά του με κρέατα και οίνο<sup>21</sup>. Ο οίνος προάγει το διάλογο και δημιουργεί ευνοϊκή και εγκάρδια ατμόσφαιρα για την παραγωγή πνευματικού έργου, στο πλαίσιο του οποίου εκδηλώνεται και το ήθος του ανθρώπου, και πιο συγκεκριμένα το παιδαγωγικό

20. Αναφορικά με τις ιδιότητες του οίνου καθώς και τα αρνητικά αποτελέσματα της υπερβολικής χρήσης του, βάσει των ομηρικών επών, της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*, βλ. Θ. Σαββίδης, 2003:105-117.

21. Βλ. Όμηρος, *Ιλιάδα*, I, 489-491. Πρβ. Θ. Σαββίδης, 2003:65.

και επιστημονικό. Μάλιστα το παιδαγωγικό ήθος εμφανίζεται ως πλατύ πεδίο και το έργο του παιδαγωγού είναι διττό. Στην περίπτωση των συλλογικών συμποσίων οι συμπότες καθίστανται ταυτόχρονα με τη συμπεριφορά τους παιδαγωγοί, με την έννοια ότι από τη μια ενημέρωναν και ευαισθητοποιούσαν με τις απόψεις τους στα υπό συζήτηση θέματα τους συνομιλητές τους και από την άλλη με την έλλογη πόση του οίνου, χωρίς να χάνουν τον αυτοέλεγχό τους και να μεταβάλουν την ψυχολογία τους, εξέφραζαν το προσωπικό ήθος τους<sup>22</sup>. Εξάλλου, στον Αριστοτέλη, ψυχή και σώμα σχηματίζουν μια απόλυτη ένωση, με αποτέλεσμα ένας παραλογισμός που προκύπτει από την υπερβολική δόση οίνου να προκαλεί ταυτόχρονα και σωματικό πάθος. Και η αιτία αυτού του παραλογισμού είναι η κοινή στα ζώα και στους ανθρώπους θρεπτική και αυξητική ζωή, που εν γένει είναι η αισθητική ζωή, της οποίας οι πράξεις υπογορεύονται από τις ορέξεις, τα ένστικτα και τα πάθη. Όταν μάλιστα σε αυτά δεν κυριαρχεί το λογικό, επί του οποίου υφίσταται και η διαφοροποίηση από τα ζώα<sup>23</sup>, τότε ο ευρισκόμενος υπό την επήρεια του οίνου χάνει την αίσθηση του μέτρου και της λογικής. Ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από το υπέρτατο είδος της επιθυμίας, και

22. Βλ. σχετικά, Φ. Κ. Βώρος, 1997:209 κ.ε.

23. Βλ. σχετικά, Θ. Ν. Πελεgrίνης, 1997:94.

μάλιστα αυτό το είδος διακρίνει κυρίως όντα προικισμένα με νου. Η προαίρεση και η βούληση είναι *ορεκτικός νους* και *όρεξις διανοητική*, όπου στη σχέση επιθυμητικού και λογιστικού, κατά τον Αριστοτέλη, αναφάνεται ότι δεν ακολουθεί αυτόματα το πρώτο στο δεύτερο, αλλά πολύ περισσότερο πειθαρχεί στις κανονιστικές εντολές του. Το γεγονός αυτό λαμβάνει χώρα και στην περίπτωση του σοφού ανθρώπου, ο οποίος ελέγχει και συνάμα ασκεί τόσο την ψυχή, και κατά συνέπεια την ψυχολογία του, που είναι μια ψυχολογία δυνάμεων, καθώς η ψυχή παρουσιάζει μια προχωρημένη ποικιλία λειτουργιών<sup>24</sup>, όσο και το νου, δηλαδή το λογιστικό, το οποίο χαρακτηρίζει έναν άνθρωπο εγκρατή, κάτι που αντιπροσωπεύει και τη βαθμίδα της ηθικής ανάπτυξής του.

Με το πρίσμα αυτό, ο οίνος αποτελεί αντικείμενο επιθυμίας κάθε ανθρώπου, είτε αυτού που θα καταντήσει οινόβαρης, ξεπερνώντας την επιτρεπτή ποσότητα και θα φθάσει ως τη μέθη, είτε εκείνου που κυριαρχεί και ελέγχει δια του λογικού του την άμετρη οινόποσια. Στη διάκριση όμως αυτών των δύο λαμβάνει χώρα η διανοητική αρετή της φρόνησης, εφόσον, όπως αναφέρεται και στο απόσπασμα [3 (R2 98, R3 102)], ο λογισμός των φρονιμών με την οινόποσια παραδίνεται στην απόλαυση

24. Βλ. σχετικά, W. D. Ross, 1991:188 κ.ε.

της άνεσης, της επιθυμίας και της χαράς. Από τη θέση αυτή παρουσιάζεται η *φρόνηση* αλλά και η σχέση της *φρόνησης* με το *πρακτόν* ως μια διανοητική αρετή. Ταυτόχρονα η φρόνηση εκλαμβάνεται ως μια παράμετρος και κανόνας της ηθικότητας που αναιρεί και την υπερβολή και την έλλειψη, επιτυγχάνοντας την ευδαιμονία της ψυχής. Έτσι, η φρόνηση είναι η μεσότητα μεταξύ δύο ακραίων καταστάσεων, δηλαδή μεταξύ του να πει κάποιος υπερβολικά, ώστε να μεθύσει, και του να μη πει, γεγονός που αντιτίθεται στη διατροφική, πνευματική και ψυχική ανάπτυξή του.

#### γ. Η φρόνηση ως διανοητική και κανονιστική ηθική αρχή

Μια αυστηρή και στοιχειώδης προϋπόθεση, που θέτει ο Αριστοτέλης και η οποία αποτελεί το κριτήριο για την οινόποσια, που οδηγεί στην τέρψη του οίνου και όχι στο μεθύσι, που καταλήγει στην ανόητη φλυαρία, είναι η φρόνηση. Η φρόνηση θεωρείται ως μια από τις βασικότερες διανοητικές αρετές, αλλά και βασικό στάδιο φιλοσοφικής ανάπτυξης στην ηθική του Σταγειρίτη φιλόσοφου. Μάλιστα τη σημασία και το ρόλο της φρόνησης, που κατευθύνει στην κατανόηση της έννοιας της ευδαιμονίας και εδώ ουσιαστικά στην ψυχική απόλαυση



και χαλάρωση, επεκτείνει ο Αριστοτέλης σε δύο περιπτώσεις. Πρώτον, στις περιπτώσεις των ανδρών που, αν και έτρωγαν αλμυρή και ξηρή τροφή, μπορούσαν να επιζήσουν. Δεύτερον, στις περιπτώσεις της επιλογής του είδους του οίνου που έπιναν, δηλαδή αν αυτός ήταν ανειμειγμένος με νερό ή όχι, εάν ήταν ζεστός ο οίνος ή ακόμη και αναμειγμένος με άλλα μυρωδικά.

Η σημασία και η αξία της φρόνησης αναφαίνεται μέσα από τη σύγκριση που επιχειρείται στο απόσπασμα [3 (R2 98, R3 102)], όπου αναφέρεται η ετερότητα και η διάκριση του άφρονα από τον έμφρονα: «μεθίεται δὲ ὁ μὲν τῶν ἀφρόνων λογισμὸς εἰς πλειόνων ἰσχυσιν ἀμαρτημάτων, ὁ δὲ τῶν ἐμφρόνων εἰς ἀνέσεως καὶ εὐθυμίας καὶ ἰλαρότητος ἀπόλαυσιν».

Η έννοια του άφρονα και του έμφρονα εμπεριέχει σε συλλογιστικό και εμπειρικό επίπεδο την έννοια της βούλευσης, η οποία εμφανώς, κατά τον Αριστοτέλη, αφορά σε δύο τομείς του ανθρώπινου νου, το λογισμό και την επιθυμία<sup>25</sup>. Η βούλευση είναι ιδιον του φρόνιμου ανθρώπου, εφόσον, όπως αναφέρεται και στο ανωτέρω απόσπασμα, ο λογισμός του άφρονα οδηγεί σε σφάλ-

25. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1142a31-b2: «*Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσθαι. τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστὶν ... ἢ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογιζέται*».

ματα, κατάληξη που δηλώνει ότι μόνο ο έμφρων, δηλαδή ο φρόνιμος, θα ακολουθήσει τη διαδικασία της βούλευσης εξετάζοντας με το νου του όλες τις παραμέτρους και τους σχετικούς παράγοντες, προκειμένου να φθάσει στο συμπέρασμα περί του τι πρέπει να πράξει. Κατεπέκταση ο φρόνιμος ελέγχει ορθολογικά την ποσότητα του οίνου που πρέπει να πει, αξιολογώντας παράλληλα και την εφικτή πραγματοποίηση του σκοπού του, που είναι αποκλειστικά και μόνο η απόλαυση, η χαλάρωση της ψυχής, η άνεση, η ευθυμία και η χαρά, και όχι η διάπραξη ακαταλόγιστων ενεργειών ή λόγων, που είναι το αποτέλεσμα της κατάχρησης του οίνου<sup>26</sup>.

Στο προαναφερόμενο απόσπασμα δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στο λογισμό, που θεωρείται η αφετηρία των πρακτών, των οποίων οι αρχές σχετίζονται άμεσα με τη φρόνηση, που αποτελεί το κέντρο της ηθικότητας. Από τη θέση αυτή η φρόνηση κατανοείται ως η κορύφωση του ηθικού βίου και μπορεί να ταυτιστεί με τη συνειδητή ηθική απόφαση και πράξη, η οποία βασίζεται στην κρίση και διάθεση του πράττοντος<sup>27</sup>. Η σχέση λογιστικού και

26. Αναλυτικά για τη φρόνηση και τα στάδιά της βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:19-45.

27. Βλ. σχετικά, Π. Κόντος, 2000:24-25. Ο Κόντος, όσον αφορά στη σχέση της φρόνησης και του πρακτού, παρατηρεί τα εξής: «*Η σχέση φρονήσεως και πρακτού είναι διπλή. Από τη μια, η φρόνησις*

επιθυμητικού στον Αριστοτέλη διαφέρει από εκείνη του Πλάτωνα, καθώς ο πρώτος καταλύει την απόλυτη και στενή σχέση που απαντάται στο Σωκράτη και στο μαθητή του Πλάτωνα, οι οποίοι υποστήριζαν την αυτόματη ακολουθία του επιθυμητικού από αυτό που το λογιστικό αναγνωρίζει ως καλό. Στο Σταγειρίτη φιλόσοφο το επιθυμητικό πειθαρχεί στο λογιστικό, *πειθεται και νουθετείται* από αυτό<sup>28</sup>. Το γεγονός αυτό αναδεικνύεται και από τον τονισμό του λογισμού τόσο στον άφρονα αλλά κυρίως στον έμφρονα, στο φρόνιμο άνθρωπο.

Κατά την εκτίμησή μας, ο Αριστοτέλης δεν προτίθε-

*είναι αίσθηση (1142a 33), σύλληψη και κατανόηση του συγκεκριμένου, δηλαδή της συγκεκριμένης ηθικής κατάστασης και πράξεως. Κατανοεί την ιδιαιτερότητα των περιστάσεων, τις στάσεις των ηθικών υποκειμένων που εμπλέκονται, τις προθέσεις και τους στόχους τους. Αλλά αυτή η αίσθηση δεν συνιστά απλή εποπτεία και περιγραφή του καθ' έκαστον ... Ο φρόνιμος δεν παρατηρεί μηχανικά ένα θέαμα που καταγράφεται, αλλά η αίσθησή του συνιστά αναγνώριση των ηθικών κατηγορημάτων ... Η ηθική αίσθηση έχει, όμως, και ένα επιπλέον γνώρισμα που εξασφαλίζει την ιδιαιτερότητά της: είναι «έπιτακτική», αποφασίζει τι πρέπει να πράχθει. Πριν από την καθοριστική στιγμή της απόφασης, δεν υφίσταται ηθική γνώση, δεν υφίσταται φρόνησις».*

28. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1102b26, b33, b34. Πρβ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:61. Γενικότερα για τη σχέση λογιστικού και επιθυμητικού στον Αριστοτέλη, βλ. N. Dahl, 1984.

ται απλά και μόνο να περιγράψει τη συμπεριφορά του άφρονα ανθρώπου, που υπερτιμά τις δυνάμεις του μέσα από την επιθυμία του να καταναλώσει υπερβολική δόση οίνου και να εξάρει τη συμπεριφορά του φρόνιμου και σοφού ανθρώπου που οδηγείται στον αυτοέλεγχο με την κυριαρχία του λογιστικού στο επιθυμητικό του. Ενδεχομένως επικεντρώνει την επιχειρηματολογία του στη βασική διάκριση του άφρονα που είναι *ακρατής* είτε *εγκρατής*, καθώς κοινό σημείο και των δύο είναι ότι οι επιθυμίες τους αντιτίθενται στην εκλογή του λογιστικού, από τον έμφρονα, που είναι ο φρόνιμος και αποτελεί την τέταρτη βαθμίδα ηθικής υπόστασης του ανθρώπου<sup>29</sup>. Συγκεκριμένα, η ηθική υπόσταση του φρόνιμου ανθρώπου φαίνεται να βρίσκει εφαρμογή στην περιγραφή εκείνων των ανδρών που κατόρθωσαν να διατηρηθούν στη ζωή και συγκεκριμένα στην έρημο, έχοντας ως βασική τροφή τα αλμυρά και ξηρά, χωρίς να πίνουν ποτό και διερχόμενοι όλη τη ζωή τους χωρίς δίψα. Στην προοπτική αυτή που ο άφρων είναι *ακρατής*, δηλαδή γνωρίζει το πραγματικά καλό, το ορθό και το αγαθό, οι επιθυμίες του υπερισχύουν του λογισμού του και τον οδηγούν σε αντίθετες πράξεις. Στην περίπτωση αυτή, ο ακρατής εθίζεται ηθικά, αλλά ο εθισμός αυτός δεν κα-

29. Σχετικά με τις τέσσερις βαθμίδες της ηθικής υπόστασης του ανθρώπου στον Αριστοτέλη, βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:47-83.

τορθώνει να μορφώσει τις ορέξεις του. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, στον ακρατή άνθρωπο δεν κυβερνά το επιθυμητικό, αλλά απλά αυτό δεν πειθαρχεί στο λογιστικό. Τα φαινόμενα της ακρασίας και της εγκράτειας ο Αριστοτέλης προφανώς τα αναπτύσσει με το πρίσμα της ψυχολογικής θεωρίας του<sup>30</sup>. Εντούτοις η απόδοση για την αιτία της υπερβολικής και άμετρης οινοποσίας στο λογισμό, ο οποίος παραδίνεται στη δίνη πολλών υπερβολών που χαρακτηρίζει τους άφρονες, αλλά και η απόδοση της ορθολογικής χρήσης του οίνου στο λογισμό, ο οποίος παραδίνεται στην απόλαυση της άνεσης, της ευθυμίας και της χαράς, που χαρακτηρίζει τους φρόνιμους, φέρνει στην επιφάνεια ένα βασικό ζήτημα που απασχόλησε και απασχολεί τους φιλοσόφους μέχρι σήμερα. Συγκεκριμένα, πρόκειται για την περίπτωση της ακρασίας<sup>31</sup>, καθώς ο ακρατής και λόγω της έλλειψης

30. Αναλυτικά βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993: 65. Ο Σκαλτσάς παρατηρεί ότι η διαφορά ανάμεσα στον ακρατή και στον εγκρατή άνθρωπο έγκειται στο γεγονός ότι, «ενώ στον ακρατή οι επιθυμίες ανατρέπουν και υπερνικούν την προαίρεσή του να προβεί στην πράξη X, με αποτέλεσμα να κάνει την Ψ, ο εγκρατής κάνει τη X, παρ' ότι επιθυμεί την Ψ. Το φαινόμενο της εγκράτειας είναι τόσο αντισωκρατικό όσο και το φαινόμενο της ακρασίας».

31. Αναλυτικά για το ζήτημα της ακρασίας, βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:63. Πρβ. D. Davidson, 1969.

της ηθικής προπαίδευσης και διαπαιδαγώγησης, την οποία ήδη αναφέρει ο Αριστοτέλης ως βασικό κριτήριο για την οινοποσία που ακολουθούσε μετά την προσφορά θυσιών, ήταν ο πλέον ακατάλληλος να λάβει μέρος τόσο στις θυσίες όσο και στην οινοποσία: «σώματά τε καὶ ψυχὰς καθηράμενοι τὰ μὲν λουτροῖς τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ρεύμασι, φαιδροὶ καὶ γεγηθότες πρὸς ἀνειμένην δίαιταν ἐτρέποντο, μηδὲ οἴκαδε πολλάκις ἀφικόμενοι ἀλλ' ἐν οἷς ἔθυσαν ἱεροῖς διαπατούμενοι, ἵνα καὶ τῶν θυσιῶν μεμνημένοι καὶ τὸν τόπον αἰδούμενοι ἱεροπρεπεστάτην ὡς ἀληθῶς ἄγωσιν εὐωχίαν μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ διαμαρτάνοντες».

Προφανώς για τον Αριστοτέλη ο εσφαλμένος λογισμός του ακρατή, όπως και του εγκρατή -που σύμφωνα με το φιλόσοφο ενέχει μια ολόκληρη ομάδα επιθυμιών (των κακῶν επιθυμιῶν)<sup>32</sup>- είναι απόρροια των ορμών του. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος, υπερβαίνοντας τη σωκρατική εξήγηση που βασίζει τις ανθρώπινες πράξεις στη γνώση, θεωρεί απαραίτητη τη σύνδεση των γνώ-

32. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1151b34-1152a3: «ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι». Πρβ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:67-68.

σεών του με τις επιθυμίες<sup>33</sup>. Η σύνδεση αυτή θα πρέπει να επέλθει μέσα από ένα προπαιδευτικό στάδιο άσκησης του σώματος και κυρίως της ψυχής, η οποία θα πρέπει να εκπαιδευτεί με την υπακοή στους νόμους και την ορθή παιδεία. Όλη αυτή η παιδευτική διαδικασία, για να φθάσει κάποιος στην ηθική πράξη και συγκεκριμένα στην ορθολογική χρήση του οίνου, είναι κυρίως γνώρισμα του σοφού και φρόνιμου ανθρώπου. Η συνεργασία λογιστικού και επιθυμητικού φαίνεται να δαμάζεται στον Αριστοτέλη μέσα από την εμπειρική διαδικασία εθισμού, που συμβαίνει στην ευεργετική επίδραση του οίνου στο ανθρώπινο πνεύμα, όταν αυτός καταναλώνεται με μέτρο. Στην αντίθετη περίπτωση η υπερβολική δόση του οίνου πέρα του συνήθους οδηγεί σε ανεπιθύμητα αποτελέσματα.

Συνεπαγωγικά προκύπτει ότι οι ακρατείς και οι εγκρατείς άνθρωποι, που εκπροσωπούν τους άφρονες, τίθενται στο περιθώριο, ενώ οι φρόνιμοι άνθρωποι είναι οι πλέον κατάλληλοι και πνευματικά διαυγείς να μετέχουν στα συμπόσια, να λαμβάνουν μέρος στις θυσίες και να πίνουν τον οίνο, εφόσον σε αυτούς οι επιθυμίες βρίσκονται σε απόλυτη συμφωνία και αρμονία με την προαίρεση της βούλευσης, πράττοντας όσα προαιρούνται. Ο φρόνιμος χαρακτηρίζεται από μια εσωτερική ψυχική αρμο-

νία, εφόσον δε δηλώνει καμιά επιθυμία για οτιδήποτε εναντιώνεται στο λογιστικό<sup>34</sup>.

Στο πλαίσιο αυτό, ο φρόνιμος φυσιολογικότατα επιτυγχάνει με την οινοποσία την ευδαιμονία του, εφόσον τελικός σκοπός δεν είναι η μέθη, αλλά η ψυχική χαλάρωση, ως βασική προϋπόθεση για πνευματική απελευθέρωση και αμεσότερη επικοινωνία, η ευθυμία και η άνεση, γεγονός που τον οδηγεί ταυτόχρονα και σε μια ψυχική ικανοποίηση. Η έλλογη πράξη του φρόνιμου στην ορθολογική χρήση του οίνου αναδεικνύει το κατ' αρετήν έργο του. Για το φρόνιμο άνθρωπο η αρετή είναι η μεσότητα, που στην προκειμένη περίπτωση παρουσιάζεται με πολλές μορφές, δηλαδή η μεσότητα υφίσταται αναφορικά με την ποσότητα του οίνου που πρέπει να πει ο φρόνιμος. Η μεσότητα υφίσταται στη διάκριση του φαγητού από το επιδόρπιο, συνιστώντας ο Αριστοτέλης

34. Υπάρχουν διαμάχες μεταξύ των ερευνητών σχετικά με το σαφή χαρακτηρισμό του φρόνιμου, καθώς εμφανίζεται να μη διαχωρίζεται εύκολα από τον εγκρατή. Εντούτοις ο Θ. Σκαλτσάς, (βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:68) επικαλούμενος ένα χωρίο από τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη (1151b34-1152a3, βλ. ό.π., υποσημείωση 32), επισημαίνει ότι ο εγκρατής, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, έχει για να αντιμετωπίσει μια ολόκληρη ομάδα μεγάλων και κακών επιθυμιών, τις οποίες δεν έχει ο φρόνιμος. Συνεπώς ο φρόνιμος δεν επιθυμεί τα πράγματα εκείνα που είναι αντίθετα προς το λογιστικό.

33. Βλ. σχετικά, Θ. Σκαλτσάς, ό.π., 65.

ως βασικό επιδόρπιο το σύκο και τονίζοντας την ιερότητά του και τη χρησιμότητά του. Η μεσότητα υφίσταται όσον αφορά στη διάκριση της μέθης από οίνο και από ποτό κατασκευασμένο με ζύθο, γεγονός που επιφέρει διαφορά και στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Συγκεκριμένα, στην πρώτη περίπτωση ο μεθυσμένος πέφτει σε πρημναία στάση, ενώ στη δεύτερη γέρνει προς τα πίσω το κεφάλι. Η μεσότητα απαντάται και στο είδος του οίνου, καθώς ο οίνος που ζεσταίνεται μεθάει λιγότερο, σε αντίθεση προς την ακρότητα που επέρχεται με το ονομαζόμενο σαμαγόρειο οίνο, ο οποίος αναμειγμένος με τρία και μόνο ποτήρια νερό προκαλεί μεθύσι. Ενώ την απόλαυση χαρίζει ο ροδιακός οίνος, ο οποίος χωρίς να οδηγήσει στη μέθη, εκ του ότι ζεσταίνεται και αναμειγνύεται με πολλά μυρωδικά, δίνει την απαιτούμενη απόλαυση και τη νηφαλιότητα του πνεύματος. Ο φρόνιμος δια της βούλησής του (της επιθυμίας του) φθάνει στο τέλος, στο σκοπό, που είναι η απόλαυση του οίνου, η ψυχική και η σωματική τόνωση. Την τόνωση αυτή κατορθώνει μέσω της βούλευσης, του λογιστικού, βάσει του οποίου προφανώς οδηγείται και στο είδος του οίνου που θα επιλέξει, ώστε να έχει και το κατάλληλο αποτέλεσμα, μέσα από το οποίο αναδεικνύεται και η άσκηση των ικανοτήτων του (φυσικών,

συναισθηματικών και διανοητικών)<sup>35</sup>.

Η βούλευση (το λογιστικό) αποτελεί για το φρόνιμο όχι μόνο μια διανοητική αλλά και μια κανονιστική αρχή στο πλαίσιο της αριστοτελικής ηθικής, βάσει της οποίας οδηγείται στην πράξη -που εδώ αφορά στην ορθολογική χρήση του οίνου- που σημαίνει ουσιαστικά και την απόκτηση του καλού, την προτίμηση στο αγαθό. Χρέος του φρόνιμου είναι η συμμόρφωση της πράξης στο λογικό κανόνα, στον ορθό λόγο. Στην περίπτωση της οινοποσίας του φρόνιμου ο Αριστοτέλης φαίνεται να αντιλαμβάνεται ως το καλύτερο παράδειγμα της αλληλοσύνδεσης της εμπειρίας με τον εθισμό. Πρόκειται για μια αλληλοσύνδεση μέσα από την οποία η επιθυμία εμφανίζεται να διαφωτίζεται και να μορφώνεται από τη διάνοια. Η φρόνηση ως διανοητική αρετή την οποία διαθέτει ο σοφός άνθρωπος προσανατολίζει στη μη υπέρβαση της ποσότητας του οίνου, που αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας του<sup>36</sup>.

Στην ηθική γνωσιολογία του Αριστοτέλη η φρόνηση νοηματοδοτεί την ενέργεια μιας πράξης, είναι συνώνυμη

35. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1111b26-27, 1112b11-12, 1113b3-4. Αναφορικά με το έργο, το σκοπό και την εκλογή του σκοπού στο φρόνιμο, βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:66-83.

36. Σχετικά με τη σχέση ηθικής και διανοητικής αρετής στον Αριστοτέλη, βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:92-94.

της δυνατότητας για πράξη και ειδικότερα ως αρετή κατανοείται ως η ορθή σύλληψη του σκοπού (του τέλους), και ακόμη περισσότερο ως η σύλληψη του αληθινού αγαθού<sup>37</sup>. Στα συμπόσια που, όπως ήδη αναφέρθηκε, διοργανώνονταν από νοήμονες ανθρώπους, η πνευματική διαύγεια και η ψυχική απελευθέρωση αποτελούσαν γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη φιλοσοφικών θεμάτων. Οι φιλοσοφικές συζητήσεις συντελούνταν μέσα από την έλλογη χρήση της οινοποσίας, που ισοδυναμούσε με τη σύλληψη του αληθινού αγαθού, καθώς μετέφερε το θνητό σε άλλο κόσμο, μακριά από την καθημερινότητα και, κατά τον πλατωνικό λόγο, εγγύτερα στον αληθινό έρωτα, που είναι ο πόθος ενός αιώνια καλού και η αναγνώριση του ψυχικού κάλλους, που γεννά ωραίους λόγους.

## ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ Ἡ ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ

### ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ

37. Αναφορικά με την ηθικότητα της φρόνησης, βλ. Π. Κόντος, 2000:72-74. Πρβ. G. Santas, 1994:70-117.

## ΚΕΙΜΕΝΟ

Τὸ δ' ὅλως ἀμνημονεῖν τῶν ἐν οἴνῳ μὴ μόνον τῶ φιλοποιῶ<sup>1</sup> λεγομένῳ μάχεσθαι τῆς τραπέζης<sup>2</sup>, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἀντιμαρτυροῦντας ἔχειν Πλάτωνα καὶ Ξενοφῶντα<sup>3</sup> καὶ Ἀριστοτέλην καὶ Σπεύσιππον<sup>4</sup> Ἐπίκουρόν τε καὶ Πρύτανιν<sup>5</sup> καὶ Ἰερώνυμον<sup>6</sup> καὶ Δίωνα τὸν ἐξ Ἀκαδημίας<sup>7</sup> ὥς ἄξιόν τινος σπουδῆς πεπονημένους ἔργον ἀναγράφασθαι λόγους παρὰ πότον γενομένους.

*Suadeo in conviviis ... quaestiones convivales vel proponas vel ipse dissolvas. quod genus veteres ita ludicrum non putarunt ut et Aristoteles de ipsis aliqua conscripserit et Plutarchus<sup>8</sup> et vester Apuleius<sup>9</sup>.*

Τί λέγεις, ὦ Ἐπίκουρε; κιθαρωδῶν καὶ αὐλητῶν ἔωθεν ἀκροασόμενος εἰς τὸ θέατρον βαδίζεις, ἐν δὲ συμποσίῳ Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγόμενου καὶ Ἀριστοξένου περὶ μεταβολῶν καὶ Ἀριστοτέλους περὶ Ὁμήρου, τὰ ὧτα καταλήψη ταῖς χερσὶ δυσχεραίνων καὶ βδελυττόμενος.

## ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

PLU. Mor. (Q. Conv. I) 612 d-e. Το να λησμονεῖς ἐξ ολοκλήρου (εν. τα ὅσα ἔχουν λεχθεῖ καὶ ἔχουν συμβεῖ) κατὰ τη διάρκεια της οἰνοποσίας δεν ἀντιτίθεται μόνο σε αὐτό που λέγεται για τα συμπόσια, ὅτι δηλαδή γίνονται αἰτία να δημιουργηθοῦν φιλίες, ἀλλὰ τα ἀντιθετα μαρτυροῦν καὶ οἱ πιο σπουδαῖοι ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους, ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ξενοφών καὶ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Σπεύσιππος καὶ ὁ Πρύτανις καὶ ὁ Ἰερώνυμος καὶ ὁ Δίων της Ἀκαδημίας, ὅλοι αὐτοὶ δηλαδή που θεώρησαν σπουδαία ἀσχολία να ἐκθέσουν τα ὅσα λέγονται στα συμπόσια.

MACROB. Sat. 7. 3.23. Σε συμβουλεύω στα συμπόσια ... ζητήματα που ταιριάζουν στην περίπτωση να ἐκθέτεις ἢ να προτείνεις για συζήτηση. Τέτοιου εἶδους συζητήσεις οἱ ἀρχαῖοι δεν τις θεωροῦσαν τόσο παιδαριώδες, ἐφόσον καὶ ὁ ἴδιος Ἀριστοτέλης κατὰ κάποιον τρόπο καὶ ὁ Πλούταρχος καὶ ὁ δικός σας Ἀπολλύσιος ἐγράψαν πραγματείες γι' αὐτούς.

PLU. Non pose suav. vivi. sec. Ep. Τι λες, Ἐπίκουρε; ἀπὸ νωρὶς ἀφοῦ θα ἀκούσεις τοὺς κιθαρωδοὺς καὶ τοὺς αὐλητὲς βαδίζεις στο θέατρο, καὶ στο συμπόσιο του Θεοφράστου συνδιαλέγεσαι περὶ μουσικῶν ἀρμονιῶν καὶ στου Ἀριστόξενο περὶ μεταβολῶν καὶ στου Ἀριστοτέλη περὶ Ὁμήρου, τραβάς την προσοχή



Πάντα δ' ὦν ἀκριβῆς Ὅμηρος<sup>10</sup> καὶ τὸ μικρὸν τοῦτο οὐ παρέλιπε τὸ δεῖν θεραπεύσαντα τὸ σωματίον καὶ λουσάμενον ἵεναι πρὸς τὸ δειπνον. ἐπὶ γοῦν τοῦ Ὀδυσσέως εἶπε πρὸ τῆς παρὰ Φαίᾳξι θοίνης «αὐτόδιον δ' ἄρα μιν ταμίη λούσασθαι ἄνωγεν». ἐπὶ δὲ τῶν περὶ Τηλέμαχον «ἕς ῥ' ἀσαμίνθους βάντες ἐυξέστας λούσαντο». ἀπρεπὲς γὰρ ἦν, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἥκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἰδρωτί πολλῷ καὶ κονιορτῷ. δεῖ γὰρ τὸν χαριέντα μῆτε ῥυπᾶν μῆτε αὐχμεῖν μῆτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον.

ὥς εὐανθέστερον γὰρ καὶ κεχαρισμένον μᾶλλον τοῖς θεοῖς παραγγέλλει ἢ Σαπφῷ στεφανοῦσθαι τοὺς θύοντας. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ συμποσίῳ φησὶν ὅτι οὐδὲν κολοβὸν προσφέρουμεν πρὸς τοὺς θεοὺς ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα· τὸ δὲ πλήρες τέλειόν ἐστι, τὸ δὲ στέφειν πλήρως ἵνα σημαίνει. Ὅμηρος "κοῦροι δὲ κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο" καὶ "ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεισι στέφει". τοὺς γὰρ αὖ τὴν ὄψιν ἀμόρφους,

του ακροατηρίου, δημιουργώντας δυσαρέσκεια και αποτροφή με τα χέρια.

I (R<sup>2</sup> 175, R<sup>3</sup> 100)

ΑΤΗ. 178 e-f. Σε όλα ο Ὅμηρος ήταν ακριβῆς και δεν παρέλειψε και αυτό ακόμη το ασημαντο, το ότι πρέπει με καθαρό και πλυμένο το σώμα να πηγαίνουμε στο δείπνο. Για τον Οδυσσεά, λοιπόν, λέει πριν από το δείπνο στους Φαίακες «στην ώρα πάνω και η κελάρισσα τον κάλεσε ν' ανέβει και να λουστεί». Και για τους συντρόφους του Τηλέμαχου λέει «σε καλοσκαλισμένους κάθισαν για να λουστούν λουτήρες». Διότι είναι απρέπεια, λέει ο Αριστοτέλης, να έρθεις στο συμπόσιο μέσα στον ιδρώτα και στη σκόνη. Εξάλλου, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, πρέπει ο πεπαιδευμένος άνθρωπος μῆτε να είναι ακάθαρτος, μῆτε να είναι αλουστος μῆτε να χαίρεται στη βρωμιά του.

2 (R<sup>2</sup> 108, R<sup>3</sup> 101)

ΑΤΗ. 674 e-675a. (εν. Η Σαπφώ) παραγγέλλει σε αυτούς που προσφέρουν θυσίες με άφθονα ωραία άνθη να στεφανώνονται, καθώς αυτό προκαλεί ευχαρίστηση περισσότερο στους θεούς. Και ο Αριστοτέλης στο Συμπόσιο λέει ότι τίποτα ατελές δεν προσφέρουμε στους θεούς αλλά πράγματα τέλεια και ολόκληρα. Το πλήρες είναι τέλειο και το να στεφανώνεις κάτι σημαίνει ότι το γεμίζεις πλήρως. Ο Ὅμηρος λέει «παίρνουν κροντήρια τ' αρχοντόπουλα, κρασί τα ξεχειλίζουν» και αλλού «μα

φησὶν, ἀναπληροῖ ἢ τοῦ λέγειν πιθανότης<sup>11</sup>.  
ἔοικεν οὖν ὁ στέφανος τοῦτο ποιεῖν βούλεσθαι.  
διὸ καὶ περὶ τὰ πένθη τοῦναντίον παρασκευά-  
ζομεν· ὁμοπαθεία γὰρ τοῦ κεκημηκότος  
κολοβοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς τῇ τε κουρᾷ τῶν  
τριχῶν καὶ τῇ τῶν στεφάνων ἀφαιρέσει.

τὸν στέφανον τίλαί με ... στεφάνοις ἐχρῶντο  
ἐν τοῖς συμποσίοις, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης,  
εὐετηρίαν καὶ ἀφθονίαν αἰνιττόμενοι τροφῶν·  
στέψαι γὰρ τὸ πληρῶσαι, ὥς Ὅμηρος "κοῦροι  
δὲ κρητῆρας ἐπεστέφαντο ποτοῖο".

Σέλευκος δὲ τὸ παλαιὸν οὐκ εἶναι ἔθος οὗτ'  
οἶνον<sup>12</sup> ἐπὶ πλεῖον οὗτ' ἄλλην ἡδυπάθειαν προσ-  
φέρεισθαι μὴ θεῶν<sup>13</sup> ἕνεκα τοῦτο δρῶντας. διὸ  
καὶ θοίνας καὶ θαλίας καὶ μέθας ὠνόμαζον,  
τάς μὲν ὅτι διὰ θεοὺς οἰνοῦσθαι δεῖν ὑπελάμ-  
βανον, τὰς δ' ὅτι θεῶν χάριν ἡλίζοντο καὶ  
συνῆεσαν· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ δαῖτα θάλειαν.

θέλησε ὁ θεὸς καὶ ὁ λόγος τοῦ σαρκῶναι». Διότι, λέει την  
ἀσχημη μορφή ἀναπληρώνει ἡ δύναμη τοῦ λόγου.  
Φαίνεται, λοιπόν, ὅτι αὐτὸ το ρόλο παίζει τὸ στεφάνι ὡς  
βραβεῖο νίκης. Γι' αὐτὸ καὶ στα πένθη κάνουμε τὸ  
αντίθετο· συμπάσχουμε με τὸ νεκρὸ, ἀκρωτηριάζουμε  
τοὺς εαυτοὺς μας, με τὸ κόψιμο τῶν μαλλιῶν καὶ τὴν  
στέρηση τῶν στεφανιῶν.

Schol. In Theocr. 3. 21. «τὸν στέφανον τίλαί με» ...  
Στεφάνια συνήθιζαν νὰ φοροῦν στα συμπόσια, ὅπως λέει  
ὁ Ἀριστοτέλης, γιὰ νὰ προῦποδειξοῦν τὸν πλοῦτο καὶ  
τὴν ἀφθονία τῶν ἐδεσμάτων· γιατί τὸ νὰ στεφανώνεις  
κάτι σημαίνει ὅτι τὸ γεμίζεις πλήρως, ὅπως λέει ὁ Ὀ-  
μηρος «παίρνουν χροντήρια τ' ἀρχοντόπουλα, κρασί τὰ  
ξεχειλίζουν».

3 (R<sup>2</sup> 98, R<sup>3</sup> 102)

ATH. 40c-d. Ὁ Σέλευκος ἀναφέρει ὅτι οἱ παλαιοὶ δὲν  
εἶχαν τὴ συνήθεια νὰ πίνουν κρασί οὔτε νὰ ζοῦν με  
τρυφηλότητα, παρὰ μόνο τὸ ἔκαναν αὐτὸ πρὸς τιμὴ τῶν  
θεῶν. Γι' αὐτὸ καὶ τὶς δραστηριότητες αὐτές τὶς  
ονόμαζαν δείπνα (θοίνας), καὶ συμπόσια (θαλίαι) καὶ  
πολυποσίες (μέθαι), διότι νόμιζαν ὅτι πρέπει νὰ πίνουν  
πρὸς χάρη τῶν θεῶν καὶ διότι πρὸς χάρη τῶν θεῶν  
συγκεντρώνονταν καὶ συναναστρέφονταν μεταξύ τους·  
αὐτὸ ἐξάλλου σημαίνει «ωραία συμπόσια» («δαῖτα θά-

τὸ δὲ μεθύειν φησὶν Ἀριστοτέλης τὸ μετὰ τὸ  
θύειν αὐτῷ χρῆσθαι.

τὰ μὲν οὖν εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ περὶ μέθης  
εἰσόμεθα ἐπ' ἀκριβείας αὐθις, νυνὶ δὲ ἐξερευνή-  
σομεν ὅσα καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδοξεν. ἐσπουδάσθη  
δὴ παρὰ πολλοῖς τῶν φιλοσόφων ἡ σκέψις οὐ  
μετρίως, προτείνεται δὲ οὕτως, εἰ μεθυθήσεται  
ὁ σοφός; ἔστι τοίνυν τὸ μεθύειν διττόν, ἓν μὲν  
ἴσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἕτερον δὲ ἴσον τῷ ληρεῖν  
ἐν οἴνῳ. τῶν δὲ ἐπιχειρησάντων τῇ προτάσει οἱ  
μὲν ἔφασαν μήτε ἀκράτῳ πλείονι χρήσεσθαι  
τὸν σοφὸν μήτε ληρήσειν<sup>14</sup> οἱ δὲ τὸ μὲν οἰνοῦ-  
σθαι καὶ σπουδαῖῳ προσῆκον ἀπεφήναντο, τὸ δὲ  
ληρεῖν ἀνοίκειον ... τὸν ἄκρατον ὥσπερ οἶνον  
οὕτω καὶ μέθυ οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν. πολλαχοῦ  
γούν τῆς ποιήσεώς ἐστι τουτὶ τὸ ὄνομα ἐμφε-  
ρόμενον ... τό τε οἰνοῦσθαι καὶ τὸ μεθύειν ἓν ... εἰ  
δὲ οἰνωθήσεται, καὶ μεθυθήσεται ὁ σπουδαῖος  
... μία μὲν ἀπόδειξις περὶ τοῦ τὸν σοφὸν μεθυ-

λειαν» του Ομήρου). Το να μεθάς, λέει ο Αριστοτέλης,  
ὅτι δήλωνε πως ἔπρεπε να πιουν μετὰ τις θυσίες προς  
τους θεούς.

PHILO., De Plant. 34.141. Τα ὅσα ἔχει αναφέρει ο  
νομοθέτης για το μεθύσι θα τα δούμε με ακρίβεια  
αργότερα, ὁμως τώρα θα εξετάσουμε ὅσα πίστευαν οι  
ἄλλοι. Πάρα πολλοὶ φιλόσοφοι ασχολήθηκαν επιμελῶς  
και εκτενῶς με το ζήτημα που προβάλλεται ἔτσι, εἰάν  
πρέπει να μεθάει ο σοφός. Λοιπὸν το να μεθάει κάποιος  
ἔχει δύο ὀφεις: η μία ισοδυναμεῖ με το να πίνει, και η  
ἄλλη με το να παραμιλάει ἀπὸ τη μέθη. Απὸ αὐτοὺς  
που προσπάθησαν να ασχοληθούν με το ζήτημα οι μεν  
υποστήριξαν ὅτι ο σοφός δεν αρμόζει οὔτε να πίνει  
υπερβολικά οὔτε να παραληρεῖ ... 35. 144. Οι δε (εν.  
υποστήριξαν) ὅτι το να πίνεις ταιριάζει και στους  
αγαθοὺς (χρηστούς), σε αὐτοὺς ὁμως δεν αρμόζει το  
μεθύσι... 38. 154. Το ἀνόθευτο κρασί οι παλαιοὶ το ονό-  
μαζαν «μεθύσι». Σε πολλὰ λοιπὸν ποιήματα ἔτσι αὐτό  
το ὄνομα φέρει, ὥστε αν τα συνώνυμα αναφέρονται σε  
ένα πράγμα, ὅπως το «κρασί» και το «μεθύσι», θα ἦταν  
εὐλογο και ὅσα παράγονται ἀπὸ αὐτά, ὅπως δηλαδή το  
να εἶσαι «πιωμένος» και «μεθυσμένος», δε διαφέρουν  
παρὰ μόνο στον ἦχο... 155. Εἰάν λέμε, δηλαδή ὅτι ο σο-  
φός επιτρέπεται να πίνει κρασί, εἶναι σα να λέμε ὅτι  
επιτρέπεται και να μεθάει... 156. Ἐνα λοιπὸν ἐπιχείρημα  
για το ὅτι επιτρέπεται ο σοφός να μεθάει ἤδη αναφέρθη-

σθήσεσθαι λέλεκται, δευτέρα δέ ἐστι τοιαύτη ... ὅτι καὶ τὸ ἄκρατον<sup>5</sup> οὐχ ὁμοίως οἱ νῦν τοῖς πάλαι προσφέρονται ... πάσης γὰρ καλῆς πράξεως ἀφ' ἱερῶν τελείων οἱ πρότεροι κατήρχοντο νομίζοντες μάλιστα οὕτως αἴσιον ἀποβήσεσθαι τὸ τέλος αὐτοῖς, τῷ πρὶν εὐξασθαί τε καὶ θῆσαι· καὶ εἰ σφόδρα τοῦ πράττειν ἔσπευδον οἱ καιροί, πάντως ἀνέμεινον, οὐκ ἀεὶ τὸ ταχὺ τοῦ βραδέος ἡγούμενοι κρεῖττον. οὐ προμηθὲς μὲν γὰρ τάχος βλαβερὸν, βραβύτης δὲ μετ' εὐελπιστίας ὠφέλιμον. εἰδότες οὖν ὅτι ἡ τοῦ οἴνου ἀπολαυσίς τε καὶ χρήσις δεῖται πολλῆς ἐπιμελείας, οὔτε ἄρδην οὔτε ἀεὶ προσεφέροντο τὸν ἄκρατον ἀλλ' ἐν τε κόσμῳ καὶ καιρῷ προσήκοντι. πρότερον γὰρ εὐξάμενοι καὶ θυσίας ἀναγαγόντες καὶ ἱλασάμενοι τὸ θεῖον, σώματά τε καὶ ψυχὰς καθηράμενοι τὰ μὲν λουτροῖς τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ρεύμασι, φαιδροὶ καὶ γεγηθότες πρὸς ἀνειμένην διαίταν ἐτρέποντο, μηδὲ οἴκαδε πολλάκις ἀφικόμενοι ἀλλ' ἐν οἷς ἔθυσαν ἱεροῖς διαπατούμενοι, ἵνα καὶ τῶν θυσιῶν μεμνημένοι καὶ τὸν τόπον αἰδούμενοι ἱεροπρεπεστάτην ὥς ἀληθῶς ἄγωσιν εὐωχίαν μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ

κε. Τώρα ας δούμε το δεύτερο (εν. επιχείρημα) ... 39. 160. (εν. Αυτό που θα ήθελα να επισημάνω είναι) ότι σήμερα δεν πίνουμε το ανόθευτο κρασί, όπως το έπιναν οι παλαιοί ... 161. Οι πρόγονοί μας άρχιζαν κάθε καλή πράξη με ιερές προσφορές στους θεούς, πιστεύοντας μάλιστα ότι έτσι θα είχαν αίσια έκβαση τα όσα επιχειρούσαν, αφού προηγουμένως έκαναν ευχές και θυσίες. Ακόμη και αν υπήρχε επιτακτική ανάγκη να δράσουν άμεσα, παρόλα αυτά περίμεναν, θεωρώντας ότι δεν είναι πάντοτε το καλύτερο να σπεύδουν από το να καθυστερούν. Γιατί δεν είναι σώφρον να ενεργούν με βιασύνη, διότι θα ήταν εις βάρος τους, ενώ θα ήταν ωφέλιμο ευελπιστώντας να καθυστερούν. Λοιπόν γνωρίζοντας ότι η ευχαρίστηση και η χρήση του κρασιού απαιτεί πολλή επιμέλεια, δεν προσέφεραν το ανόθευτο κρασί σε ποσότητες, ούτε σε όλες τις περιστάσεις, αλλά όπως ταιριάζει στην τάξη και στην περίσταση. Πρώτα λοιπόν προσεύχονταν και πρόσφεραν θυσίες, εξευμενίζοντας τους θεούς και μετέπειτα (εξαγνίζοντας) τα σώματα και τις ψυχές, τα σώματα με τα λουτρά και τις ψυχές με νόμους και σωστή παιδεία, χαρούμενοι και γιορταστικοί στρέφονταν προς τις απολαύσεις, χωρίς πολλές φορές να επιστρέφουν στα σπίτια τους, αλλά παραμένοντας στα ιερά όπου θυσίασαν, για να θυμούνται τις θυσίες και να σέβονται τον τόπο, ώστε πιο ταιριαστή στην ιερότητα του χώρου να είναι η ευθυμία, χωρίς οι ίδιοι να πράττουν

διαμαρτάνοντες. ἀπὸ τούτου γέ τοι φασὶ τὸ μεθύειν ὠνομάσθαι, ὅτι μετὰ τὸ θύειν ἔθος ἦν τοῖς πρότερον οἰνοῦσθαι. τίσι δὴ μᾶλλον οἰκεῖος ἂν εἴη τῆς τοῦ ἀκράτου χρήσεως ὁ λεχθεὶς τρόπος ἢ σοφοῖς ἀνδράσιν, οἷς νῦν καὶ τὸ πρὸ τῆς μέθης ἔργον ἀρμόττει τὸ θύειν; σχεδὸν γὰρ οὐδὲ εἰς τῶν φαύλων πρὸς ἀλήθειαν ἱερουργεῖ καὶ ἐνδελεχῶς μυρίους βόας ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ἀνάγῃ. τὸ γὰρ ἀναγκαιότατον ἱερεῖον αὐτῷ λελωβῆται ὁ νοῦς, λωβοὺς δὲ οὐ θέμις βωμοῦ προσψάυσασθαι. δεύτερος μὲν δὴ λόγος οὗτος ... τρίτον δὲ ἐστὶν ἀπὸ διαφερούσης τῆς πρὸς τὴν ἐτυμολογίαν πιθανότητος ἡρτημένον. τὴν γὰρ μέθην οὐ μόνον ἐπειδὴ μετὰ θυσίας ἐπιτελεῖται νομίζουσί τινες εἰρῆσθαι ἀλλ' ὅτι καὶ μεθέσεως φυχῆς αἰτία γίνεται. μεθιέται δὲ ὁ μὲν τῶν ἀφρόνων λογισμὸς εἰς πλειόνων ἰσχυσιν ἀμαρτημάτων, ὁ δὲ τῶν ἐμφρόνων εἰς ἀνέσεως<sup>16</sup> καὶ εὐθυμίας<sup>17</sup> καὶ ἱλαρότητος<sup>18</sup> ἀπόλαυσιν. ἡδίων γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ νήφοντος οἰνωθεὶς ὁ σοφὸς γίνεται, ὥστε οὐδὲν ταύτῃ διαμαρτάνοιμεν φάσκοντες ὅτι μεθυσθήσεται ...

καὶ τι ἔπος προέηκεν ὅπερ τ' ἄρρητον ἄμεινον" ... καὶ μήποτε τὸ ζητούμενον παρὰ τοῖς φιλο-

σφάλματα με λόγο ἢ με πράξῃ. Ἀπὸ αὐτὰ λοιπὸν λένε πως ἔλαβε τὴν ονομασίαν τοῦ το «μεθύσι», γιατί μετά τις θυσίες συνήθιζαν οἱ παλαιοὶ νὰ πίνουν κρασί. Σε ποιους λοιπὸν θὰ ταίριαζε περισσότερο ἡ χρῆση τοῦ ἀνόθευτου κρασιοῦ, ὅπως ἀναφέρθηκε παραπάνω, παρὰ στους σοφοὺς ἀνδρες, στους οὐσίους θὰ ἀρμοζε καὶ το νὰ κάνουν θυσίες πρὶν ἀπὸ τὴν οἰνοποσία; Γιατί μπορούμε νὰ πούμε ὅτι σχεδὸν κανεὶς ἀπὸ τους ἀνάξιους δὲν προσφέρει πράγματι θυσίες στους θεούς, ἀκόμη καὶ ἀν ὀδηγεῖ καθημερινὰ καὶ ἀδιάλειπτα χίλια βόδια στο βωμό. Διότι βεβηλώνεται τὸ πιο σπουδαῖο ἱερό μέσα του, ο νους καὶ οἱ βέβηλοι δὲν εἶναι δίκαιο νὰ ἀγγίζουν τὸ βωμό. Αὐτὸ εἶναι τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα ... 40. 165-6. Τὸ τρίτο ἐπιχείρημα βασίζεται σε μιὰ ἄλλη ἐκδοχὴ γιὰ τὴν ἐτυμολογία τῆς λέξης. Διότι ορισμένοι θεωροῦν ὅτι ἡ μέθη δὲν ἀποκαλεῖται ἐτσι, ἐπειδὴ τελεῖται μετὰ τις θυσίες, ἀλλὰ γιατί γίνεται αἰτία γιὰ χαλάρωση τῆς φυχῆς. Ὁ λογισμὸς λοιπὸν τῶν ἀνόητων παραδίνεται στὴ δύναμη πολλῶν σφαλμάτων, ἐνῶ ὁ λογισμὸς τῶν φρονίμων παραδίνεται στὴν ἀπόλαυση τῆς ἀνέσης, τῆς εὐθυμίας καὶ τῆς χαράς. Διότι πιο ἀνετος καὶ ἡπιος γίνεται ὁ σοφός, ὅταν πιεῖ ἀπ' ὅτι ὁ νηφάλιος, ἐτσι ὥστε δὲν κάνουμε λάθος ἀν πούμε ὅτι πράγματι ὁ σοφός μπορεῖ νὰ μεθάει ...

PLU., *Mor. (De Garr.)* 503 φ. «καὶ τι ἔπος προέηκε ὅπερ τ' ἄρρητον ἄμεινον» ... Ἴσως ὁ ποιητὴς νὰ ἔλυσε τὸ

σόφοις<sup>9</sup> λύων ὁ ποιητῆς οἰνώσεως καὶ μέθης διαφορὰν εἴρηκεν, οἰνώσεως μὲν ἄνεσιν, μέθης δὲ φλυαρίαν. τὸ γὰρ ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ νήφοντος ἐπὶ τῆς γλώττης ἐστὶ τοῦ μεθύοντος, ὥς οἱ παροιμιαζόμενοι φασιν ... οἱ δὲ φιλόσοφοι καὶ ὀριζόμενοι τὴν μέθην λέγουσιν εἶναι λήρησιν πάροινον. οὕτως οὐ φέγεται τὸ πίνειν, εἰ προσεῖη τῷ πίνειν τὸ σιωπᾶν, ἀλλ' ἡ μωρολογία μέθην ποιεῖ τὴν οἴνωσιν.

Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης Ἄνδρων, φησὶν, Ἀργεῖος ἐσθίων πολλά καὶ ἀλμυρὰ καὶ ξηρὰ δι' ὅλου τοῦ βίου ἄδιφος καὶ ἄποτος διέτελεσεν. ἔτι δις πορευθεὶς εἰς Ἀμμωνα διὰ τῆς ἀνύδρου ἄλφιστα ξηρὰ σιτούμενος οὐ προσηνέγκατο ὕγρον.

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν ὅτι ἀλμυράς τινες προσφερόμενοι τροφὰς ἄδιφοι διέμειναν ὧν ἦν Ἀρχωνίδης ὁ Ἀργεῖος. Μά-

ζήτημα που απασχολοῦσε τους φιλοσόφους, ὅταν εἶπε ὅτι ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀπόλαυση τοῦ κρασιοῦ καὶ τὸ μεθύσι εἶναι ὅτι ἡ ἀπόλαυση τοῦ κρασιοῦ οδηγεῖ στὴ χαλάρωση, ἐνῶ τὸ μεθύσι στὴ φλυαρία. Διότι αὐτὸ που κρύβεται στὴν καρδιά τοῦ νηφάλιου, ἀποκαλύπτεται στα λόγια τοῦ μεθυσμένου, ὅπως λέει καὶ ἡ παροιμία ... 504b. Καὶ οἱ φιλόσοφοι, ὀρίζοντας τὸ μεθύσι, τὸ ονομάζουν μωρολογία που εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς συμπεριφορὰς τοῦ μεθυσμένου. Ἐτσι, τὸ νὰ πίνει κάποιος δὲν εἶναι μεμπτό, εἰάν κρατάει τὸ στόμα τοῦ κλειστό. Ἀλλὰ ἡ ἀνόητη φλυαρία εἶναι ἐκεῖνη που μετατρέπει τὴν ἀπλὴ ἀπόλαυση τοῦ κρασιοῦ σὲ μεθύσι.

4 (R<sup>2</sup> 99, R<sup>3</sup> 103)

APOLLON. *Mirab.* 25. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει στο «περὶ μέθης» ὅτι ὁ Ἀργεῖος Ἄνδρων, ἀν καὶ ἐτρωγε πολλή αλμυρή καὶ ξηρή τροφή, σὲ ὅλη τὴ ζωὴ τοῦ πέρασε χωρὶς δίψα καὶ χωρὶς ποτό. Επιπλέον, δύο φορές που ἐπισκέφθηκε τὸ ναὸ τοῦ Ἀμμωνα, διασχίζοντας τὴν ἐρήμο καὶ τρώγοντας μόνον ξηρὴ τροφή, δὲ χρειάστηκε νὰ πει καθόλου νερό.

ATH., *Epit.*, 44d. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει στο «περὶ μέθης» ὅτι ὀρισμένοι που ἐτρωγαν αλμυρὴς τροφὴς ἐμείναν διαρκῶς χωρὶς νὰ διψοῦν. Ἐνας ἀπὸ αὐτοὺς ἦταν ὁ Ἀρχωνίδης ὁ Ἀργεῖος. Ὁ Μάγων μάλιστα ἀπὸ τὴν Καρ-

γων δὲ ὁ Καρχηδόnius τρίς τὴν ἀνδρὸν διήλθεν ἄλφιτα ξηρὰ σιτούμενος καὶ μὴ πίνων.

Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης, διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὠδεύεν ἄποτος.

Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος οὕτως ἄδιψος ἦν ὡς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὁδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα ποτόν.

Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης παραπλησίως ἡμῖν δευτέρας τραπέζας ἀπαγορεύει διὰ τούτων "τὸ μὲν οὖν ὅλον διαφέρειν τράγημα βρώματος νομιστέον ὅσαν ἔδεσμα τρωγαλίου· τοῦτο γὰρ πάτριον τοῦνομα τοῖς Ἑλλήσιν, ἐπεὶ ἐν τραγήμασι τὰ βρώματα παρατίθενται. διόπερ οὐ κακῶς ἔοικεν εἰπεῖν ὁ πρῶτος δευτέραν προσαγορεύσας τράπεζαν· ὅντως γὰρ ἐπιδορπισμός τις ὁ τραγηματισμός ἐστι καὶ δεῖπνον ἕτερον παρατίθεται τραγήματα".

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης τὰ τραγήματά φησι λέγεσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχαίων τρωγάλια· ὥσπερ γὰρ ἐπιδορπισμὸν εἶναι.

ξηρόνα τρεις φορές διέσχισε τὴν ἐρήμο τρώγοντας ξηρή τροφή καὶ χωρὶς νὰ πιεῖ κάτι.

DIOG. LAERT. 9.11.81. Ο Ἀργεῖος Ἄνδρων, καθὼς λέει ο Ἀριστοτέλης, διέσχισε τὴ Λιβυκὴ ἐρήμο, χωρὶς νὰ πιεῖ νερό.

SEXT. EMP., Pyrrh. I. 84. Ο Ἀργεῖος Ἄνδρων μάλιστα, τόσο πολὺ δε γνώρισε δίψα, ὥστε διέσχισε τὴ Λυβική ἐρήμο, χωρὶς νὰ αισθανθεῖ τὴν ἀνάγκη νὰ πιεῖ νερό.

5 (R<sup>2</sup> 102, R<sup>3</sup> 104)

ATH. 641 d-e. Ο Ἀριστοτέλης στο «περὶ μέθης» το ονομάζει ομοίως ὅπως καὶ εμεῖς «δεύτερο πιάτο», με αὐτὰ τα λόγια «Πρέπει νὰ λάβουμε υπόψη μας ὅτι το ἐπιδόρπιο διαφέρει ἐντελῶς ἀπὸ το κυρίως φαγητό ὅσο καὶ το φαγητό ἀπὸ τοὺς ξηρούς καρπούς· διότι αὐτὸ το ὄνομα εἶναι γνωστὸ στοὺς Ἕλληνας, ὅταν κάποιες τροφές προσφέρονται ὡς ἐπιδόρπια. Με αὐτὸ τὸν τρόπο φαίνεται πως δεν εἶχε ἄδικο ἐκεῖνος που πρῶτος το ονόμασε «δεύτερο πιάτο»· πράγματι το ἐπιδόρπιο συνοδεύει το κυρίως φαγητό καὶ προσφέρεται ὡς ἐπιπλέον γεῦμα».

Ibid. 641 b. Ο Ἀριστοτέλης στο «περὶ μέθης» αναφέρει ὅτι τα ἐπιδόρπια ονομάζονταν ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους «τρωγάλια» (δηλαδὴ ξηροὶ καρποί, που τρώγονται μετὰ τὴν κυρίως τροφή). Διότι εἶναι σαν νὰ πρόκειται γιὰ ἓνα εἶδος ἐπιπλέον φαγητού.



τρωγαλίων δὲ ἀντὶ τοῦ τῶν τραγημάτων  
οὕτω γὰρ ἐκάλουν τὰ τραγήματα οἱ παλαιοί.

σῦκον<sup>ο</sup> δὲ οὐκ αἰσθήσει μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ  
ἀναδόσει κρεῖττον ἐστὶ. οὕτω δὲ ἐστὶν ἀνθρώ-  
ποις ὠφέλιμον ὥστε καὶ ἀλεξιφάρμακον αὐτὸ  
παντὸς ὀλεθρίου φαρμάκου φησὶν Ἀριστοτέλης  
εἶναι καὶ τοῖς δείπνοις οὐκ ἄλλου τινὸς ἢ  
τούτου χάριν τῶν ἐδεσμάτων προτίθεσθαι τε καὶ  
ἐπιτραγηματίζεσθαι, καθάπερ ἀντ' ἄλλης τινὸς  
ἀλεξήσεως ἱερᾶς ταῖς τῶν βρωμάτων ἀδικίας  
περιπτυσσόμενον. καὶ μὴν ὅτι θεοῖς τὸ σῦκον  
ἀνάκειται καὶ θυσίας ἐστὶν ἀπάσης ἐπιβώμιον  
καὶ ὅτι παντὸς λιβανωτοῦ κρεῖττον ἐς θυμιά-  
ματος σκευασίαν ἐστίν, οὐκ ἐμὸς ἴδιος οὗτος ὁ  
λόγος, ἀλλ' ὅστις τὴν χρείαν αὐτοῦ ἔμαθεν  
οἶδεν ὡς ἀνδρὸς σοφοῦ καὶ ἱεροφάντου λόγος  
ἐστί.

ἀλλ' ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέ-

Schol. In Aristoph. Pacem. 1.767. «τρωγαλίων»  
(δηλαδή ξηροὶ καρποὶ) ἀντὶ τοῦ «τῶν τραγημάτων»  
(δηλαδή τῶν ἐπιδόρπιων). Διότι ἐτσι ἀποκαλοῦσαν οἱ  
παλαιοὶ τὰ ἐπιδόρπια.

6 (R<sup>2</sup> 218, R<sup>3</sup> 105)

Ps-JUL., *Ep.* 391 b-c. Το σύκο δεν εἶναι ευχάριστο  
μόνο στη γεύση ἀλλὰ καὶ πάρα πολὺ καλὸ γιὰ τὴν πέψη.  
Τόσο πολὺ ὠφέλιμο εἶναι γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὥστε,  
ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι καὶ ἀντίδοτο σὲ κάθε  
βλαβερὸ δηλητήριο καὶ ὅτι στο δείπνο δε χρειάζεται τί-  
ποτε ἄλλο νὰ προσφέρεται παρὰ μόνον αὐτὸ εἴτε ὡς ορε-  
κτικὸ πρὶν ἀπὸ τὸ κυρίως φαγητὸ εἴτε ὡς ἐπιδόρπιο, σὰν  
νὰ πρόκειται νὰ προφυλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ οἰοιαδή-  
ποτε ἄλλη παρενέργεια τῆς τροφῆς ἀντὶ οἰοιασδήποτε  
ἄλλης ἱερῆς βοήθειας. Καὶ μάλιστα τὸ ὅτι τὸ σύκο προ-  
σφέρεται στοὺς θεοὺς καὶ ὅτι συνοδεύει κάθε θυσία στο  
βωμό, ὅπως καὶ τὸ ὅτι εἶναι τὸ καλὺτερο λιβάνι γιὰ θυ-  
μίαμα, δεν το λέω ἐγὼ ὁ ἴδιος, ἀλλὰ ὅποιος γινώρισε τὴ  
χρησιμότητά του καὶ ξέρει καλὰ ὅτι αὐτὰ τὰ λένε ἄνδρες  
σοφοὶ καὶ αὐτοὶ που διδάσκουν τὴν τάξη τῶν θυσιῶν καὶ  
τῆς λατρείας.

7 (R<sup>2</sup> 101, R<sup>3</sup> 106)

ATH. 447 a-b. Ἀλλὰ, ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, στο

θης, εἰς τὰ νῶτα καταπίπτουσιν οἱ τὸν κριθῖνον πεπωκότες, ὃν πῖνον καλοῦσι, λέγων οὕτως "πλὴν ἰδιόν τι συμβαίνει περὶ τὰς τῶν κριθῶν, τὸ καλούμενον πῖνον· ὑπὸ μὲν γὰρ τῶν λοιπῶν τε καὶ μεθυστικῶν οἱ μεθυσθέντες ἐπὶ πάντα τὰ μέρη πίπτουσι· καὶ γὰρ ἐπὶ τὰ ἀριστερά καὶ δεξιὰ καὶ πρηνεῖς καὶ ὕπτιοι· μόνοι δὲ οἱ τῷ πίνῳ μεθυσθέντες εἰς τοῦπίσω καὶ ὕπτιοι κλίνονται."

Ἀριστοτέλης δὲ φησιν ὅτι οἱ μὲν ἀπ' οἴνου μεθυσθέντες ἐπὶ πρόσωπον φέρονται, οἱ δὲ τὸν κριθῖνον πεπωκότες ἐξυπτιάζονται τὴν κεφαλὴν· ὁ μὲν γὰρ οἶνος καρηβαρικός, ὁ δὲ κριθίνος καρωτικός.

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης φησὶν "εἰ ὁ οἶνος μετρίως ἀφεψηθείη, πινόμενος ἦττον μεθύσκει". τὴν γὰρ δύναμιν ἀφεψηθέντος αὐτοῦ ἀσθενεστέραν γίνεσθαι. "μεθύσκονται δέ, φησιν, οἱ γεραίτεροι τάχιστα, δι' ὀλιγότητα καὶ ἀσθενειαν τοῦ περὶ αὐτοὺς ἐνυπάρχοντος φύσει θερμοῦ. καὶ οἱ παντελῶς δὲ νέοι τάχιον μεθύσκονται διὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐνυπάρχοντος θερμοῦ· τῷ γὰρ ἐκ τοῦ οἴνου προσγινομένῳ κρατοῦνται ῥαδίως. μεθύσκονται δὲ καὶ τοῖς ἀλό-

«περὶ μέθης», ἀνάσκελα πέφτουν ὅσοι πίνουν ποτό φτιαγμένο ἀπὸ κριθάρι, δηλαδή αὐτό που αποκαλοῦν ζύθο. Καὶ ἀναφέρει αὐτά: «μόνο που συμβαίνει κάτι ιδιαίτερο με τὸ ποτό που φτιάχνεται ἀπὸ κριθάρι, τὸν αποκαλούμενο ζύθο ὅσοι λοιπὸν μεθάνε με ἄλλα ποτά πέφτουν σε ὅλες τις μεριές, καὶ στα ἀριστερά καὶ στα δεξιὰ καὶ μπρούμυτα καὶ ἀνάσκελα. Μόνο δε ὅσοι μεθάνε ἀπὸ ζύθο γέρνουν πρὸς τὰ πίσω καὶ πέφτουν ἀνάσκελα».

ΑΤΗ. 34b. Ο Αριστοτέλης λέει ὅτι ὅσοι μεθύν ἀπὸ κρασί πέφτουν μπρούμυτα, ἐνῶ ὅσοι μεθύν ἀπὸ ζύθο γέρνουν πρὸς τὰ πίσω τὸ κεφάλι. Διότι τὸ κρασί κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ αισθάνεται ἀρκετὸ βάρος στὸ κεφάλι, ἐνῶ τὸ ποτό που εἶναι ἀπὸ κριθάρι ἐπιφέρει στὸν ἄνθρωπο νυσταγμό.

8 (R<sup>2</sup> 102, R<sup>3</sup> 107)

ΑΤΗ. 429 b-c. Ο Αριστοτέλης στὸ «περὶ μέθης» λέει ὅτι «αν τὸ κρασί ζεσταθεῖ ἀρκετά, μεθαίει λιγότερο ὅταν τὸ πίνεις». Γιατί ἡ δύναμη τοῦ εξασθενεῖ ὅταν ζεσταθεῖ. «Μεθύν», ὁμῶς λέει, «οἱ ἡλικιωμένοι πιο γρήγορα, διότι τὸ θερμό που ὑπάρχει ἐκ φύσεως μέσα τους εἶναι λιγότερο καὶ πιο ἀσθενές. Καὶ οἱ πιο νέοι μεθύν γρηγορότερα, διότι τὸ θερμό εἶναι περισσότερο μέσα τους. Ἀν σε αὐτό προστεθεῖ καὶ τὸ θερμό τοῦ κρασιοῦ εὐκόλα μεθύν. Καὶ ἀπὸ τὰ ἄλογα ζῶα μεθύν οἱ χοῖροι, εἰάν φάνε πολ-

γοις ζώοις ὕες μὲν σταφυλῆς στεμφύλων χορ-  
τασθέντες καὶ τὸ τῶν κοράκων καὶ τῶν κυνῶν  
γένος τὴν οἰνούτταν καλουμένην φαγόντα  
βοτάνην, πίθηκος δὲ καὶ ἐλέφας πίνοντες οἶνον.  
διὸ καὶ τὰς θήρας ποιοῦνται τῶν πιθήκων καὶ  
τῶν κοράκων μεθυσθέντων τῶν μὲν οἶνω τῶν  
δὲ τῇ οἰνούττῃ."

ἐθαύμαζε δὲ Φλῶρος, εἰ γεγραφώς Ἀριστο-  
τέλης ἐν τῷ περὶ μέθης ὅτι μάλιστα μὲν οἱ  
γέροντες, ἥκιστα δὲ αἱ γυναῖκες<sup>21</sup> ὑπὸ μέθης  
ἀλίσκονται, τὴν αἰτίαν οὐκ ἐξειργάσατο μηδὲν  
εἰωθὼς προῖεσθαι τῶν τοιούτων.

τὸν δὲ σαμαγόρειον οἶνον καλούμενόν φησιν ὁ  
Ἀριστοτέλης ἀπὸ τριῶν κοτυλῶν κερασθεισῶν  
μεθύσκειν ὑπὲρ τεσσαράκοντα ἄνδρας<sup>22</sup>.

καὶ Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ μέθης "αἱ ῥο-

λές φλούδες σταφυλίων, ὅπως καὶ τα κοράκια καὶ τα  
σκυλιά, ἀν φάνε ἀπὸ το φυτό που ἔχει μεθυστική δύναμη  
καὶ ονομάζεται οινούττα, καὶ ο πίθηκος καὶ ο ἐλέφαντας  
μεθοῦν ἀν πιουν κρασί. Για αὐτό το λόγο χρησιμοποιοῦν  
στο κυνήγι κρασί για νὰ μεθύσουν τοὺς πιθήκους καὶ νὰ  
τοὺς πιάσουν, καὶ το φυτό οινούττα για νὰ πιάσουν τοὺς  
κόρακες».

9 (R<sup>2</sup> 103, R<sup>3</sup> 108)

PLU., *Mor.* (*Qu. Conn.*) 650 a. Ο Φλῶρος ἐξέφρασε  
τὴν ἀπορία του, γιατί ο Ἀριστοτέλης στο «περὶ μέθης»  
δεν ἀναζήτησε τὴν αἰτία, ὅταν ἔγραφε ὅτι οἱ γέροντες  
ἦταν πιο εὐάλωτοι στο μεθύσι, ἐνῶ οἱ γυναῖκες εἶναι  
λιγότερο εὐάλωτες, ἀν καὶ συνήθως δὲν ἀμελοῦσε κάτι  
τέτοιο.

10 (R<sup>2</sup> 104, R<sup>3</sup> 109)

ATH. 429 f. Για το κρασί που ἀποκαλοῦσαν σαμα-  
γόρειο λέει ο Ἀριστοτέλης ὅτι ἀν τρία καὶ μόνο ποτήρια  
ἀναμιχθoῦν με νερό μποροῦν νὰ μεθύσουν πάνω ἀπὸ σα-  
ράντα ἄνδρες.

11 (R<sup>2</sup> 105-6, R<sup>3</sup> 110-111)

ATH. 464 c-d. Ο Ἀριστοτέλης ἀναφέρει στο «περὶ μέ-

διακαί, φησι, προσαγορευόμεναι χυτρίδες διὰ τε τὴν ἡδονὴν εἰς τὰς μέθας παρεισφέρονται καὶ διὰ τὸ θερμαινόμενας τὸν οἶνον ἥττον ποιεῖν μεθύσκειν· σμύρνης γὰρ καὶ σχοίνου καὶ τῶν τοιούτων ἐτέρων εἰς τὸ ὕδωρ ἐμβληθέντων ἔφονται, καὶ παραχεόντων εἰς τὸν οἶνον ἥττον μεθύσκουσιν". καὶ ἄλλω δὲ μέρει φησὶν "αἱ ῥοδιακαὶ χυτρίδες γίνονται σμύρνης, σχοίνου ἄνθους, κρόκου, βαλσάμου, ἀμώμου, κινναμώμου συνεφληθέντων· ἄφ' ὧν καὶ τὸ γινόμενον τῷ οἴνῳ παραχυθὲν οὕτω μέθας ἴστησιν, ὥστε καὶ τῶν ἀφροδισίων παραλύειν τὰ πνεύματα πέττον.

μνημονεύει δ' αὐτῶν τῶν ῥοδιακῶν ... καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ μέθης.

τὸν δ' οἶνον ἐπιθυμῶ μαθεῖν, ὁπόθεν ὑπόνοιαν ἡμῖν τοῦ ψυχρὸς εἶναι πάρεσχεν, ἵοι γὰρ ἐγὼν ἐγώ, τοῦτον ἡμέτερον εἶναι τὸν λόγον; ἀλλὰ τίνος, εἶπεν, ἐτέρου; μέμνημαι μὲν οὖν, ἔφη ἐγώ, καὶ Ἀριστοτέλους ἐντυχῶν οὐ νεωστὶ λόγῳ περὶ τούτου τοῦ προβλήματος ἀλλ' ἱκανῶς πάλαι.

θης» ὅτι «το ποτό που αποκαλοῦν Ροδιακό» προσφέρεται στα συμπόσια, εξαιτίας της απόλαυσης που δίνει και διότι, όταν θερμαίνεται, μεθάει λιγότερο. Γιατί μέσα στο νερό που βράζει προσθέτουν σμύρνη και σχοίνα και άλλα τέτοια μυρωδικά, και όταν αυτό το μίγμα το ρίξουν στο κρασί γίνεται πιο ελαφρύ». Και σε άλλο χωρίο αναφέρει: «το Ροδιακό ποτό γίνεται με την προσθήκη ενός θερμού μίγματος από σμύρνη, σχοίνο, άνθη, κρόκο, βάλσαμο, κάρδαμο και κανέλλα. Αυτό το μίγμα, όταν προστεθεί στο κρασί το κάνει πιο ελαφρύ, έτσι ώστε και τις ερωτικές ορμές καταλύει, διατηρώντας το πνεύμα νηφάλιο».

Ibid. 496 f. Το αναφέρει μάλιστα (εν. το Ροδιακό ποτό) ... και ο Αριστοτέλης στο «περί μέθης».

12 (προσθήκη του Ross)

PLU., *Mor. (Qu. Conn.)* 651f-652a. «Για το κρασί τώρα επιθυμῶ να μάθω, τι σε κάνει να υποπτεύεσαι ότι είναι ψυχρό;». Και εγώ τότε είπα: «Νομίζεις δηλαδή, ότι αυτός ο λόγος είναι δικός μου;» «Μα ποιανού άλλου» είπε. «Θυμάμαι», απάντησα, «ότι κάποτε έτυχε να διαβάσω τι έγραφε ο Αριστοτέλης για το θέμα αυτό, όχι πρόσφατα, αλλά από τότε πέρασε πολύς καιρός».

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τα συμπόσια αποτελούσαν μια εκδήλωση με κύριο χαρακτηριστικό τη συλλογική οиноποσία, όπου παρεχόταν η δυνατότητα να ανταλλάξουν οι συμμετέχοντες τις απόψεις τους επί των φιλοσοφικών, επιστημονικών, πολιτικών και άλλων θεμάτων. Τα αρχαιοελληνικά συμπόσια ήταν δημιουργήματα της τάξης των ευγενών της αρχαϊκής εποχής και διακρίνονταν για τα εξής στοιχεία: α. το συμπόσιο ελάμβανε χώρα πάντα στον *ανδρώνα*, που ήταν η αποκλειστική για τους άνδρες αίθουσα της οικίας, β. σε αυτό δε μετείχαν, και κυρίως στην Αθήνα, παρά μόνο άνδρες, ενώ οι γυναίκες του σπιτιού έμεναν στη *γυναικωνίτιδα* (δε γίνονταν δεκτές γυναίκες, οι οποίες δεν ανήκαν στην οικογένεια). Εξάιρεση αποτελούσαν οι *αυλητρίδες*, καθώς και οι καλλιτέχνιδες συνήθως ελαφρών ηθών, οι οποίες με τη μουσική και την όρχησή τους διασκεδάζαν τους συμπότες· γ. επίσης στους συμπότες δεν επιτρεπόταν να περιληφθούν οι δούλοι, ενώ όσοι από αυτούς παρευρίσκονταν εκεί είχαν υπηρετικούς ρόλους, όπως είναι οι σημερινοί σερβιτόροι. Τα συμπόσια δεν οργανώνονταν σε τακτές ημερομηνίες. Η μορφή των συμποσίων ποίκιλλε από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή, καθώς πάντα προσαρμόζονταν στα νέα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά

δεδομένα. Σύμφωνα με τις περιγραφές του Ομήρου υπάρχουν πολλές διαφοροποιήσεις στα συμπόσια ακόμη και στο εσωτερικό των ομηρικών επών, δηλαδή από τα πιο απλά συμπόσια με κύριο χαρακτηριστικό το χορταστικό φαγοπότι, όπως στην περίπτωση των ηγετών των Αχαιών στο τρωικό στρατόπεδο, μέχρι και στα πιο εκλεπτυσμένα συμπόσια, όπως εκείνα των Φαιάκων. Τα συμπόσια διαρκούσαν πολύ και συχνά η διάρκειά τους παρατεινόταν έως και τα χαράματα (Αναφορικά με την πλήρη περιγραφή των συμποσίων βλ. στην εισαγωγή του Η. Σ. Σπυρόπουλος, 2004:9-19). Όπως αναφέρει ο Σπυρόπουλος τα αθηναϊκά συμπόσια δεν ξεχώριζαν μόνο για το φαγοπότι, αλλά σημαντική θέση κατείχε ο λόγος, όσο διαρκούσε η οινοποσία. Στο πλαίσιο αυτό ο οίνος αποτελούσε το μέσο για τη δημιουργία μιας εγκάρδιας ατμόσφαιρας, στην οποία ο λόγος, η συζήτηση και η επικοινωνία ανάμεσα στους συμπότες γινόταν στενότερη, ώστε να προάγουν το διάλογο και την παραγωγή του πνευματικού έργου τους μέσα από την ανάδειξη της γενικότερης παιδείας τους, καθώς και των πνευματικών χαρισμάτων τους. Μια τέτοια περίπτωση συμποσίου με πνευματικό περιεχόμενο και αρκετά προσφιλές για ουσιασθή φιλοσοφικά θέματα αποτέλεσε το *Συμπόσιον* του Πλάτωνα, όπου ξεδιπλώνεται ο φιλοσοφικός στοχασμός γύρω από το ερώτημα του τι είναι έρωτας και το ποια είναι η λειτουργία του στην πνευματική, φυσιολογική, συναισθηματική και κοινωνική ζωή του ανθρώπου. Το παρόν εξεταζόμενο *Συμπόσιον* ή *Περί μέθης* του Αριστοτέλη εμφανίζεται ως απόηχος του ανωτέρω έργου του Πλάτωνα, εφόσον υπήρξε προϊόν των πρώιμων έργων του

Σταγειρίτη φιλοσόφου, όπως ήδη αναφέρθηκε στην εισαγωγή. Εντούτοις εδώ το κύριο θέμα θα λέγαμε ότι συνοψίζεται στον προβληματισμό του εάν τελικά οι σοφοί και φρόνιμοι άνδρες πρέπει να πίνουν οίνο, με βασικό καταληκτικό σημείο το συμπέρασμα ότι κατ' ουσίαν μόνο αυτοί θα πρέπει να πίνουν, διότι είναι φρόνιμοι και σώφρονες. Σήμερα επικρατεί ακόμη ο όρος συμπόσιο, με τη σημασία της επιστημονικής συνεύρεσης και με σκοπό τις επιστημονικές ανακοινώσεις και συζητήσεις πάνω σε συγκεκριμένα θέματα. Βέβαια ακόμη και σήμερα δεν απουσιάζει από τις εκδηλώσεις αυτές ο οίνος, που είναι το κυρίαρχο μέσο για την πνευματική απελευθέρωση και την αμεσότερη επικοινωνία των μετεχόντων. (Βλ. Θ. Σαββίδης, 2003:105).

2. Η φιλία στην τέλεια ηθική μορφή της υπήρξε για τον Αριστοτέλη το ανώτερο από τα εξωτερικά αγαθά, αλλά και ο τελειότερος πνευματικός σύνδεσμος των ανθρώπων. Η φιλία είναι η θεμελιώδης μορφή του κοινωνικού βίου και είναι φυσικό στα συμπόσια που, όπως ήδη αναφέρθηκε, αποτελούσαν κοινωνικές εκδηλώσεις, να αναπτύσσονται δεσμοί φιλίας, οι οποίοι γίνονταν βασική αιτία για τις εκδηλώσεις υψηλών και ευγενών συναισθημάτων. Εξάλλου η φιλία στην αρχαία Ελλάδα είχε προσλάβει τη μορφή της πιο ελεύθερης πνευματικής σχέσης μεταξύ των ανθρώπων, ενώ στη συνέχεια εξελίχθηκε στην πιο εσωτερική επικοινωνία ψυχών και πνευμάτων. Η αρετή της φιλίας απαντάται τόσο πίσω χρονικά όσο και οι αναφορές για την άμπελο και τον οίνο, δηλαδή στα έπη του Ομήρου, και μετέπειτα στον Ησίοδο, στο Θέογνι και στους Τραγικούς. Για τη φιλία έκαναν λόγο οι προσωκρα-

τικοί φιλόσοφοι, ο Εμπεδοκλής, ο Ηράκλειτος και οι Πυθαγόρειοι. Την ηθική μορφή της φιλίας εκθείασε ο Δημόκριτος, ενώ στη σημασία της ενδιέτριψαν ο Σωκράτης και ο μαθητής του Ξενοφών. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η φιλία είναι αρετή ή απόρροια της αρετής, η οποία ευδοκιμεί ανάμεσα σε ενάρετους ανθρώπους. Η φιλία είναι χρήσιμη και αναγκαία για την ανθρώπινη ζωή. Η αξία της φιλίας ενυπάρχει μέσα στην οικογένεια και επεκτείνεται και στην κοινωνία. Ο Αριστοτέλης επισημαίνει τη χρησιμότητα και τα προτερήματά της στις μορφές της ανθρώπινης συλλογικής ζωής, δηλαδή στην κοινωνία και στο κράτος. Κατεπέκταση μέσα σε αυτές τις μορφές ζωής περιλαμβάνονται και τα συμπόσια ως μορφές κοινωνικών εκδηλώσεων. (Αναφορικά με τη σημασία και την αξία της φιλίας στην αρχαία Ελλάδα και κυρίως στον Αριστοτέλη, καθώς και στον εντοπισμό της σημασίας της τέλει φιλίας στο Σταγειρίτη φιλόσοφο, βλ. Δ. Ν. Κούτρας, 1973:103-136 και Π. Κόντος, 2000:168-179. Ο Κόντος παρατηρεί ότι: «η φιλία είναι μια ευάλωτη σχέση προς τον άλλον, ένα άνοιγμα του εαυτού στην ετερότητα, που περιγράφει την ίδια την ευπραξία στην ανώτερη μορφή της, σε αυτήν που προϋποθέτει τον άλλον». Επίσης βλ. H. G. Gadamér, 1985:396-406).

3. Ο Ξενοφών στο έργο του που φέρει τον τίτλο: *Συμπόσιον* δίνει μια πληρέστερη εικόνα της διοργάνωσής του. Συγκεκριμένα το προαναφερόμενο συμπόσιο οργάνωσε ο πλούσιος και σπάταλος Καλλίας, ο οποίος ως οικοδεσπότης ενδιαφέρθηκε επιμελώς για τη διασκέδαση των καλεσμένων του, μεριμνώντας να δώσει χαρά και τέρψη στα μάτια και στην

ακοή τους. Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι έκαναν την εμφάνισή τους γνωστές αυλητρίδες, ενώ ορισμένοι πλούσιοι μετέχοντες του συμποσίου μίσθωναν «ανθρώπους του θεάματος», όπως θαυματοποιούς, γελωτοποιούς, ακροβάτες, ταχυδακτυλουργούς. Τα συμπόσια αυτού του είδους γίνονταν αρκετά προσφιλή και κοσμοαγάπητα, καθώς από τη φύση τους προσφέρονταν ως θέμα καλλιτεχνικής δημιουργίας, συντελώντας στο να επιλέγονται ως θέματα τόσο των εικαστικών τεχνών όσο και της λογοτεχνίας. (Βλ. Η. Σ. Σπυρόπουλος, 2004:16-19).

4. Ο Σπεύσιππος ανεψιός του Πλάτωνα και διάδοχος του τελευταίου στη διεύθυνση της Ακαδημίας (347-339) έγραψε έργο με τον τίτλο: *Συμπόσιον*, το οποίο όμως δε σώζεται.

5. Ο Πρύτανις ήταν περιπατητικός φιλόσοφος και έζησε στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.

6. Ο Ιερώνυμος ήταν Ρόδιος περιπατητικός φιλόσοφος του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. Υπάρχει μνεία για σύγγραμμά του με τον τίτλο: *Περί μέθης*.

7. Για το Δίωνα γίνεται λόγος από τον Αθηναίο το σοφιστή στο έργο του *Δειπνοσοφιστές* (I,34b). Ενδεχομένως πρόκειται για το Δίωνα τον Αλεξανδρέα (1<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ.), που υπήρξε οπαδός της διδασκαλίας του Πλάτωνα και δολοφονήθηκε στη Ρώμη το 57 π.Χ., όπου μάλιστα μετέβη εκεί ως πρεσβευτής. Ο Δίων ήταν μαθητής του Αντίοχου Ασκαλωνίτη και έγραψε ένα έργο με τον τίτλο: *Συμποσιακά*. (Βλ. Θ. Πελεγρίνης, 2004:800).

8. Περιγραφή συμποσίου, και μάλιστα με σημαντική αξία για την αττική και την αττικιστική πεζογραφία έχουμε και

στον Πλούταρχο (45-125 μ.Χ.), του οποίου τα έργα, φιλοσοφικού κυρίως περιεχομένου, αφορούν σε ηθικά θέματα. Ο Πλούταρχος ο Χαιρωνεύς υιοθέτησε τη διδασκαλία της Ακαδημίας Αθηνών, που ίδρυσε ο Πλάτων, και γενικότερα ανήκε στο ρεύμα της μέσης πλατωνικής φιλοσοφίας. (Βλ. σχετικά, Θ. Πελεγρίνης, 2004: 1131).

9. Ο Απουλήιος Λεύκιος από τη Μαδαύρα ανήκε και αυτός, όπως και ο Πλούταρχος, στην παράδοση της μέσης πλατωνικής φιλοσοφίας. Υπήρξε ποιητής και πεζογράφος και ασχολήθηκε με τη θεωργία και τη μαγεία. Στο συγγραφικό έργο του, όπως αναφέρεται στο ανωτέρω απόσπασμα, του αποδόθηκε και μια πραγματεία που αφορά στην αντιμετώπιση των συζητήσεων που γίνονταν στα συμπόσια από τους αρχαίους Έλληνες.

10. Είναι πολλές και σημαντικές οι αναφορές του Ομήρου στην άμπελο και στον οίνο. Οι δύο αυτοί όροι απαντώνται στα ομηρικά έπη, τα οποία φαίνεται να αποτελούν την πρώτη καταγεγραμμένη προσέγγιση αυτού του φυτού από τον άνθρωπο, παρά το γεγονός ότι απώτερος στόχος του Ομήρου ήταν η ανάδειξη της τέχνης της ποίησης και όχι της αμπελουργίας. Στα ομηρικά έπη διασώζονται το πνεύμα και τα έθιμα του κόσμου της συγκεκριμένης αυτής εποχής. Ο οίνος εμφανίζεται να συνοδεύει τον Οδυσσέα σε όλες τις περιπέτειές του, χρησιμοποιούμενος άλλοτε ως ευφραντικό και άλλοτε ως πολιτικό μέσο, ενώ συχνά παρατηρούνται και περιπτώσεις κατάχρησης. Ακολούθως στον έβδομο ύμνο του Ομήρου στο Διόνυσο υποδηλώνεται η μεταφορά της αμπέλου και του οίνου από τον Πόντο στην αρχαιότητα. Έτσι το φυτό της

αμπέλου, απ' όπου προέρχεται και το πολύτιμο προϊόν ο οίνος, εμφανίζεται ως η συνέχεια του αρχαίου με το σύγχρονο ελληνικό κόσμο. Ο οίνος θεωρείται αναπόσπαστο στοιχείο πολιτισμού, που αποτέλεσε και το θεμέλιο λίθο στο μετέπειτα παγκόσμιο πολιτισμό. (Βλ. Θ. Σαββίδης, 2003:11-12. Ο Σαββίδης περιγράφει σκηνές βουκολικές και πολεμικές από την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, όπου δίνονται πολύτιμες πληροφορίες για την καλλιέργεια της αμπέλου και το λειτουργικό ρόλο του οίνου. Επίσης βλ. Β. Λογοθέτης, 1970: 167-249 και του ιδίου 1975:1-286).

11. Εδώ ο συγγραφέας του *Συμποσίου ή Περί μέθης* επιχειρεί μια ορθή επισήμανση αναφορικά με τη δύναμη του λόγου, η οποία έχει διαχρονική σημασία. Η καλλιέργεια και η ορθότητα του λόγου στα συμπόσια προϋπέθετε την καλή γνώση της φιλοσοφίας και της ρητορικής, γεγονός που ενισχύει και το επιχείρημα ότι οι συζητήσεις σε τέτοιου είδους συγκεντρώσεις δεν ήταν καθόλου ανόητες ή παιδαριώδεις. Η καλλιέργεια του λόγου είναι μια από τις βασικές αρετές, εφόσον δια αυτής ο νους πειθαρχεί την κατώτερη άλογη ψυχή. Ακόμη και σε μεταγενέστερα χρόνια και συγκεκριμένα, καθόλη τη διάρκεια της ελληνιστικής αλλά και της βυζαντινής περιόδου διατηρείται η αρχαιοελληνική κληρονομιά για την πολυσήμαντη αξία του λόγου. Μάλιστα στο Βυζάντιο και ειδικότερα στην πολιτική σκέψη των βυζαντινών διανοητών το ενδιαφέρον επικεντρώνεται τόσο στην παιδεία του βασιλιά όσο και των πολιτών, η οποία όμως παιδεία είναι σε όλη την έκτασή της παιδεία των λόγων και των έργων. Στην άσκηση της εξουσίας του ο βασιλιάς εμφανίζεται να έχει ως ισχυρό



σύμμαχο το λόγο, την ομιλία, η οποία σαφώς ομορφαίνει και λαμπρύνει την προσωπικότητα και το ήθος του. (Βλ. συγκεκριμένα, Σ. Τριαντάρη-Μαρά, 2002:30, 120, 183-188).

12. Ο οίνος αποτελεί ένα αγαθό του προελληνικού πολιτισμού. Η παραγωγή του γινόταν μαζικά και συστηματικά σε συγκεκριμένους τόπους με τις κατάλληλες κλιματολογικές και εδαφολογικές συνθήκες. Ο οίνος υπήρξε αγαθό με μεγάλη κοινωνική και οικονομική σημασία, ενώ η χρήση του συνδέθηκε με τις κοινωνικές σχέσεις και τα έθιμα της εποχής του χαλκού. Επιπλέον χρησιμοποιήθηκε ως αγαθό του εμπορίου, καθώς και ως πηγή εσόδων για το λαό. Όπως ήδη αναφέρθηκε, αναφορές στον οίνο έχουμε στα ομηρικά έπη, όπου μάλιστα δεν περιγράφεται γεύμα χωρίς να συνοδεύεται από οίνο, ο οποίος αποτελούσε βασικό συστατικό της καθημερινής διατροφής. Η οινοποσία αποτελούσε σημαντικό στοιχείο της διατροφικής παιδείας. Στην *Ιλιάδα* (I, 489-491) ο παιδαγωγός Φοίνικας αφηγείται στον Αχιλλέα ότι τον μεγάλωσε στα γόνατά του με κρέατα και οίνο. Ο οίνος εμφανίζεται να αποτελεί θεμελιώδες συστατικό στην ανάπτυξη και στη λειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού ήδη ακόμη από την παιδική ηλικία. Η προσφορά κρέατος και οίνου αναδεικνύει και την υπόσταση της ομηρικής κοινωνίας, της οποίας η διατροφή ήταν λιτή, και μάλιστα η κρεοφαγία συνδεόταν περισσότερο είτε με τις γιορτές, συνδυαζόμενη με θυσίες στους θεούς, είτε με τις ανάγκες του πολέμου (βλ. Θ. Μαυρόπουλος, 2004:25). Ο οίνος μετά τη ζύμωση φυλαγόταν κυρίως σε μεταλλικούς ή πήλινους αμφορείς, όπως και σε αγγεία γενικής χρήσης. Επιπλέον για τη μακροπρόθεσμη κατανά-

λωσή του ο οίνος φυλαγόταν σε πίθους, τους οποίους άρμοζαν στον τοίχο και τον χρησιμοποιούσαν οι μνηστήρες στα πλούσια γεύματά τους. (Περισσότερα στοιχεία για τη χρήση, την παραγωγή και την ετυμολογία του οίνου, βλ. Θ. Σαββίδης, 2003:68 κ.ε., 119-121).

13. Ο οίνος και κυρίως ο άκρατος οίνος χρησιμοποιούνταν στις σπονδές, οι οποίες ήταν προσφορά υγρών στους θεούς, γεγονός που απέδιδε στον άκρατο οίνο μια εξέχουσα θέση στο εθνοτυπικό και στην ιερουργία. Έτσι στην αρχή μιας τελετής ή συμποσίου χυνόταν λίγος άκρατος οίνος (*σπονδαί άκρατοι*) στο έδαφος. Οι σπονδές αυτές είχαν ως αποδέκτες κυρίως τους ήρωες, το Δία, την Αθηνά, καθώς και τους Ολύμπιους θεούς. Η σπονδή οίνου λάμβανε χώρα την κατάλληλη στιγμή πάνω στα θυσιαζόμενα σφάγια. Εκτός από τους θεούς γίνονταν σπονδές και προς τιμή προσφιλών ή σημαντικών προσώπων. Οι σπονδές οίνου γίνονταν στις εορτές, στις συμφωνίες, στις κηδείες, καθώς και με την έναρξη ενός συνηθισμένου γεύματος. Επίσης λάμβαναν χώρα και κατά τη διάρκεια δείπνων και συμποσίων. (Βλ. σχετικά, Θ. Σαββίδης, 2003:71-77). Στην ίδια γραμμή οι χοές οίνου αποτελούσαν μέσο θυσίας ή απότισης τιμής στους νεκρούς ή ακόμη και στους θεούς του κάτω κόσμου. Οι χοές ήταν μια ειδικότερη κατηγορία σπονδών με συγκεκριμένους αποδέκτες. Μάλιστα το έθιμο των χοών προς τιμή των νεκρών ακόμη και σήμερα διατηρήθηκε στον ελληνικό χώρο. (Βλ. σχετικά, Θ. Σαββίδης, 2003:77-78). Ακολούθως ο οίνος χρησιμοποιούνταν και στους όρκους των θνητών, προκειμένου να τονιστεί η ιερότητα της τήρησής τους. Συγκεκριμένα όποιος καταπατούσε τους όρ-

κους, οι οποίοι επικυρώνονταν με σπονδές οίνου, διέπραττε μεγάλο ανοσιούργημα. (Βλ. σχετικά, Θ. Σαββίδης, 2003:78-79).

14. Βλ. κυρίως Philo de planatione Noë & 142 Vol. II. P. 161,18 στα *Stoicorum Veterum Fragmenta* (von I. ab Arnim, Lipsiae, 1903), III. 179, 712, 13-20.

15. Ο «άκρατος» οίνος είναι εκείνος που δεν αναμειγνύεται με νερό και ήταν «άκρητος» ή «άκρατος», δηλαδή αμιγής, καθαρός, ανόθευτος. Οι σπονδές, όπως ήδη αναφέρθηκε, γίνονταν με άκρατο οίνο· γι' αυτό και ονομάζονταν «άκρατοι» ή «άκρητοι», δηλαδή καθαροί, άδολοι, όπως θα έπρεπε να είναι και οι σχέσεις ανάμεσα στους θεούς και στους ανθρώπους. Επίσης ο άκρατος οίνος συνέβαλε στη δημιουργία αντισηπτικού περιβάλλοντος για τα οστά και την απομάκρυνση εστιών λοιμώξεων. (Βλ. σχετικά, Θ. Σαββίδης, 2003:81).

16. Η ορθολογική χρήση του οίνου βοηθά σημαντικά κυρίως στην περίπτωση της έντονης κόπωσης αλλά και της συναισθηματικής φόρτισης, διότι ο άνθρωπος μπορεί να χαλαρώσει και να νιώσει άνεση, εφόσον οι μύες ξεκουράζονται μέσα από αυτή τη χαλάρωση και αποβάλλονται οι τοξικές ουσίες. Η άνεση που χαρίζει ο οίνος έχει ως αποτέλεσμα να αποφεύγεται το άγχος, η λύπη και να επιφέρεται συναισθηματική αποφόρτιση.

17. Ο οίνος αυξάνει επίσης και την ευφορική διάθεση, δημιουργώντας ευθυμία και μεταφέροντας τον άνθρωπο σε άλλο κόσμο. Το γεγονός αυτό τον απομακρύνει από την καθημερινότητα, ώστε για ελάχιστο χρονικό διάστημα να αισθάνεται αθάνατος. (Για την άνεση και την ευθυμία που προσφέρει ο

οίνος, βλ. Θ. Σαββίδης, 2003:108-110).

18. Ο οίνος γενικά βοηθά στο να ξεπεραστούν οι ψυχικές αναστολές του ανθρώπου και δημιουργεί τις καταλληλότερες προϋποθέσεις για την ανάπτυξη των ανθρώπινων σχέσεων και την αμεσότερη επικοινωνία, προκαλώντας έτσι ευχαρίστηση και χαρά. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι πέρα από μια ηθική που διέπει τη συμπεριφορά των συμποτών μεταξύ τους εμφανίζεται ενδεχομένως και μια περιβαλλοντική ηθική. Η ηθική αυτή επεκτείνεται πέρα από τη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους σε μια νέα σχέση του ανθρώπου προς τη φύση, και ειδικότερα προς ένα αγαθό της φύσης τον οίνο. Η σχέση του ανθρώπου με τον οίνο, όταν βασίζεται πάνω σε μια κανονιστική ηθική αρχή, και εδώ πρόκειται για τη φρόνηση, επιφέρει θετικά αποτελέσματα για τον ίδιο τον άνθρωπο. Σε αντίθετη περίπτωση η ανορθολογική και ανεξέλεγκτη ποσότητα του οίνου οδηγεί σε εκτεταμένη περιβαλλοντική και γλωσσική ρύπανση, εφόσον ο μεθυσμένος δύναται ανεξέλεγκτα να δημιουργήσει πιθανές καταστροφές στο χώρο όπου βρίσκεται με την επιθετικότητά του ή ακόμη να φτάσει σε διαπληκτισμούς, που θα αποβούν μοιραίοι. (Αναφορικά με την περιβαλλοντική ηθική, βλ. αναλυτικά, Α. Γεωργόπουλος, 2002:38κ.ε.).

19. Βλ. Diog. Laërt. VII 118 στα *Stoicorum Veterum Fragmenta* (von I. ab Arnim, Lipsiae, 1903), III. 163, 644, 14-17: «καὶ οἰνωθήσεσθαι μὲν, οὐ μεθυσθήσεσθαι δέ (scil. σπουδαῖον), ἔτι δὲ οὐδὲ μανήσεσθαι· προσπείεσθαι μὲντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἄλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, οὐ κατὰ τῶν αἰρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν».

20. Αναλυτικά για τη σημασία, τα είδη και τη χρήση του σύκου, καθώς επίσης και τη σημαντική λειτουργία του και προσφορά του στον ανθρώπινο οργανισμό γίνεται λόγος από τον Αθήναιο το σοφιστή στο έργο του *Δειπνοσοφισταί*. (Αυγχεκριμένα βλ. Vol. II. κεφ. I, 3,2-32, 4,1-38, 5,1-38, 6,1-38, 7,1-10).

21. Σύμφωνα με το Θ. Σαββίδη (2003:117-119) οι γυναίκες σπάνια κάνουν χρήση του οίνου. Επίσης για τις μαινάδες, δηλαδή τις γυναίκες που εκπροσωπούν την οινοποσία και τη μέθη, γίνονται ελάχιστες μνείες από τον Όμηρο. Την εποχή αυτή ο Διόνυσος ενέπνεε ελάχιστα στις μαινάδες την εκστατική παραφροσύνη, ενώ μετέπειτα, αφού θα καταξιωθεί στο ελληνικό πάνθεο των Ολύμπιων θεών, τότε θα επέλθει και η αποποινικοποίηση της οινοποσίας από τις γυναίκες. Παρά το γεγονός ότι στα ομηρικά έπη εμφανίζονται μόνο άνδρες να κάνουν χρήση του οίνου, εντούτοις υπάρχουν και ορισμένες αναφορές στις οποίες παρουσιάζονται γυναίκες να ευφραίνονται με τον οίνο. Ενδεχομένως, όπως παρατηρεί και ο Σαββίδης, οι γυναίκες είναι λιγότερο ευάλωτες στον οίνο, διότι εμφανώς καθώς ήταν μικρότερες σε σωματική διάπλαση από τους άνδρες και με λιγότερο αίμα, περιορίζονταν σ' αυτές και οι δυνατότητες μεταβολισμού του οίνου. Αυτό βέβαια σε συνδυασμό και με τη μεγαλύτερη περιεκτικότητα σε λίπος δε διευκόλυνε τη διάλυση του οινοπνεύματος, με αποτέλεσμα να συγκεντρώνεται περισσότερο οινόπνευμα στο αίμα. Πιθανότατα λοιπόν μια τέτοια κατάσταση, από φυσιολογική άποψη, να έκανε τις γυναίκες λιγότερο ευάλωτες όχι μόνο στο μεθύσι αλλά και στην οινοποσία.

22. Κυρίως από την εποχή του χαλκού και μετέπειτα οι αρχαίοι έπιναν τον οίνο, αφού προηγουμένως τον αναμείγνυαν με νερό. Συγκεκριμένα η σωστή αραίωση ήταν τρία μέρη νερού προς ένα μέρος οίνου. Με αυτό τον τρόπο κατανάλωναν μεγαλύτερη ποσότητα υγρού, το οποίο απαιτεί το ζεστό κλίμα του ελλαδικού χώρου, με αποτέλεσμα να υφίστανται περιορισμένες δυσάρεστες παρενέργειες. Η ανάμιξη του οίνου με νερό στο θερμό κλίμα της Μεσογείου είχε ως σκοπό να αποφευχθεί η γρήγορη απορρόφησή του από το πεπτικό σύστημα, τη στιγμή που ο οργανισμός είναι αναγκαίο να ξεδιψάσει. Το αγγείο, στο οποίο αναμείγνυαν τον οίνο με το νερό ονομαζόταν «κρατήρ» (κρατήρας). (Βλ. σχετικά, Θ. Σαββίδης, 2003:80-81).

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

### ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΚΑΚΙΩΝ

Σημαντικό ζήτημα της ηθικής φιλοσοφίας, το οποίο φαίνεται να απασχόλησε αλλά συνάμα να αντιμετώπιστηκε με συστηματικό τρόπο από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και το Θωμά Ακινάτη, υπήρξε η διάκριση των αρετών και κακιών. Συγκεκριμένα αναφορικά με την ερμηνεία της αρετής και της κακίας, καθώς και την αναφορά στη διάκριση των αρετών από τις κακίες, όπου δίνονται και οι ορισμοί τους, ο Πλάτων εκφέρει λόγο στο έργο του *Όροι*, ενώ στον ίδιο εμφανίζεται να αποδίδεται και ένα άλλο έργο που επιγράφεται *Περί αρετής*. Εντούτοις πρόκειται για έργα, τα οποία χαρακτηρίζονται νόθα, δηλαδή δεν μπορούν να θεωρηθούν ως γνήσια πλατωνικά έργα. Συγκεκριμένα, οι *Όροι* αποτελούν μια συλλογή εννοιών της φυσικής και της ηθικής επιστήμης και παρατίθενται στο σύνολο 184 ορισμοί, σε πολλούς από τους οποίους δίνονται δύο ή ακόμη και

περισσότεροι εναλλακτικοί ορισμοί<sup>38</sup>. Ακολούθως και το *Περί αρετής* συγκαταλέγεται στους νοθευμένους διαλόγους, οι οποίοι θεωρούνταν πλαστοί στην αρχαιότητα<sup>39</sup>.

Στο διάδοχο και μαθητή του Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, αποδόθηκε το έργο με τον τίτλο *Περί αρετών και κακιών*, για το οποίο θα διατυπώσουμε στην παρούσα μελέτη εκτενή λόγο. Η εν λόγω πραγματεία πιθανότατα γράφτηκε μεταξύ του 1<sup>ου</sup> π.Χ. και του 1<sup>ου</sup> μ.Χ. αιώνα και με το περιεχόμενό της επιδιώκεται μια συμφιλίωση της περιπατητικής ηθικής με την πλατωνική. Η ψευδοπραγματεία αυτή, η οποία παραδόθηκε σε όλους

38. Συγκεκριμένα βλ. A. E. Taylor, 2000:608-609. Ο Taylor υποστηρίζει ότι οι Όροι αποτελούν προϊόν της πρώτης περιόδου της Ακαδημίας, γεγονός που στηρίζει σε δύο στοιχεία: α. Πολλοί από τους ορισμούς προέρχονται αυτούσιοι από τους διαλόγους, ενώ άλλοι ορισμοί παρατίθενται και σχολιάζονται από τον Αριστοτέλη, του οποίου τα *Τοπικά* είναι πλούσια από αναφορές αυτού του είδους. β. Στη συλλογή δεν υπάρχουν δείγματα στωικής επίδρασης, πράγμα που αποδεικνύει ότι η συλλογή χρονολογείται σε προγενέστερη εποχή από την προσέγγιση του ακαδημαϊσμού και του στωικισμού, η οποία έλαβε χώρα με τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη στο δεύτερο τέταρτο του 1<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.

39. Βλ. σχετικά, A. E. Taylor, ό.π., 610. Ο Taylor διευκρινίζει ότι το *Περί αρετής* αποτελεί ένα διάλογο ανάμεσα στο Σωκράτη και σ' ένα φίλο, που παραμένει ανώνυμος στα περισσότερα χειρόγραφα. Το *Περί αρετής* βασίζεται κυρίως σε «αφαιμάξεις» από το *Μένωνα* και τον *Πρωταγόρα*.

τους μεταγενέστερους αιώνες από κοινού και με άλλα ηθικά συγγράμματα του Αριστοτέλη ως γνήσιο αριστοτελικό έργο, φαίνεται ότι συντάχθηκε από τον Ανδρόνικο το Ρόδιο<sup>40</sup>, ο οποίος παρέφρασε τα *Ηθικά Νικομάχεια*<sup>41</sup>.

Το πρόβλημα της διάκρισης των αρετών και κακιών απασχόλησε και προσείλκυσε το ενδιαφέρον και του δυτικού στοχαστή και φιλοσόφου Θωμά Ακινάτη, ο οποίος στη *Σούμμα Θεολογική*, βάσει των αριστοτελικών αρχών διαμόρφωσε ένα ολόκληρο ηθικό σύστημα, το οποίο ξεχωρίζει για την περίτεχνη δομή του και τη λογική συνέπειά του. Με το πρίσμα αυτό ο Ακινάτης

40. Βλ. *Andronici Rhodii, Peripatetici Philosophi, libellus Περί παθών, id est, de animi affectionibus, et Anonymus de virtutibus et vitiis*, editi opera Davidis Hoeschelii, Augustani, Lugduni Batavorum, excudit Ioannes Patius, 1617.

41. Βλ. σχετικά, W. D. Ross, 1991:31. Πρβ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001:273-274. Η Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη επισημαίνει ότι στην έκδοση του έργου του Ανδρόνικου του Ρόδιου *Περί παθών* (1617) η συνεκτιδόμενη με αυτό πραγματεία που τιτλοφορείται *De virtutibus et vitiis* -που θα ανέμενε κάποιος ότι είναι το γνωστό αριστοτελικό έργο- κατ' ουσίαν είναι κείμενο σαφώς διάφορο από αυτό το οποίο αποδίδεται σε ανώνυμο συγγραφέα, γεγονός που εγείρει εύλογα ερωτήματα. Εδώ, αναφέρει η Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «έχουμε μια ηθική πραγματεία περί των αρετών και κακιών της ψυχής και των τούτων μεσοτήτων, η οποία διαφέρει σαφώς από την αριστοτελική ως προς τον τρόπο δόμησης των περιεχομένων σ' αυτήν αρετών και κακιών».

χωρίζει τις *εμπρόθετες* (ή *εκούσιες*) πράξεις του ανθρώπου σε *ηθικές* (*αγαθές*) και *ανήθικες* (*κακές*). Όλες οι *εμπρόθετες* πράξεις, οι οποίες σχεδιάστηκαν και επινοήθηκαν με βάση τη λογική και αποσκοπούν στον τελικό σκοπό που είναι η ευδαιμονία, χαρακτηρίζονται ως *καλές*, ενώ όλες οι άλλες είναι *κακές*. Μόνο οι *ακούσιες* πράξεις, οι οποίες δεν έχουν καμία πρόθεση, δεν μπορούν να δεχθούν ηθικό χαρακτηρισμό<sup>42</sup>. Ο Ακινάτης, υιοθετώντας την αριστοτελική αντίληψη, θεωρεί ότι οι αρετές του ανθρώπου, όπως και οι κακίες του, οι οποίες τον χαρακτηρίζουν ως πρόσωπο, είναι στην πραγματικότητα συνήθειες, σύμφωνα με τις οποίες ζει και για τις οποίες είναι απολύτως υπεύθυνος<sup>43</sup>.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Αριστοτέλης στην πραγματεία *Περί αρετών και κακιών* αρχικά χαρακτηρίζει τις καλές πράξεις και τα αποτελέσματά τους, καθώς και τις αρετές από τις οποίες πηγάζουν οι πρώτες, ως άξιες επαίνου, ενώ μεμφόταν τις κακίες ως μεμπτές. Στη συνέχεια, ακολουθώντας τον Πλάτωνα, διέκρινε την ψυχή σε τρία μέρη: το *λογικό* με βασική αρετή τη *φρόνηση*, το

42. Βλ. Thomas d' Aquin, *Summa Theologica*. Ia, liae, 18,9

43. Βλ. Thomas d' Aquin, ό.π., Ia, liae, 55 κ.ε. Βλ. συγκεκριμένα, Δημήτριος Κυδώνης, Θωμά Ακινάτου: *Σύμμυα Θεολογική*. Εξελληνισθείσα επιμ. Φ. Α. Δημητρακόπουλος. (Αθήνα, 1980). Αναφορικά με τις απόψεις του Θωμά Ακινάτη για τις αρετές και τις κακίες στην ανθρώπινη υπόσταση, βλ. A. Kenny, 1980.

*θυμικό*, στο οποίο βασικές αρετές είναι η *πραότητα* και η *ανδρεία*, και το *επιθυμητικό*, που ενέχει ως βασικές αρετές την *εγκράτεια* και τη *σωφροσύνη*. Στην ίδια γραμμή επισημαίνει και τις κακίες των ανωτέρω τριών μερών της ψυχής, δηλαδή ως κακία του *λογικού* αναφέρει την *απερισκεψία*, του *θυμικού* την *οργή* και τη *δειλία* και του *επιθυμητικού* την *ακολασία* και την *ακράτεια*. Εντούτοις στην αριστοτελική ηθική ως κακίες ολόκληρης της ψυχής παρατίθενται η *αδίκη*, η *φιλαργυρία* και η *μικροψυχία*.

α. *λογικό*: *φρόνηση* ≠ *απερισκεψία*

Μέρη της ψυχής: β. *θυμικό*: *πραότητα-ανδρεία* ≠ *οργή-δειλία*

γ. *επιθυμητικό*: *σωφροσύνη-εγκράτεια* ≠ *ακολασία-ακράτεια*

Ο Αριστοτέλης διέκρινε επίσης τις αρετές σε *ηθικές* και *διανοητικές*, βασιζόμενος στο δεδομένο ότι κάθε αρετή δηλώνει υπεροχή της ψυχής, ενώ κάθε κακία υπερβολή των παθών της ψυχής. Επίσης ο Σταγειρίτης φιλόσοφος κατέγραψε τα αίτια και τα αποτελέσματα των αρετών και των κακιών, με καταληκτικό σημείο την αξία των αρετών δια των οποίων εξασφαλίζεται το ύψιστο αγαθό της ευδαιμονίας. Στους κόλπους των αρετών συγκεντρώνονται όλες οι οικοδομητικές για τις ανθρώπινες ηθικές πράξεις ιδιότητες, ενώ οι αντίθετες ιδιότη-

τες ανήκουν στις κακίες και κατευθύνουν στην ηθική φευδαίσθηση και πλάνη.

Με την πραγματεία *Περί αρετών και κακιών* ο Αριστοτέλης εμφανώς αποσκοπεί μέσα από την περιγραφή και αξιολόγηση των αρετών και κακιών να καλλιεργήσει στον πράττοντα τη δυνατότητα προσανατολισμού στο χώρο των ηθικών πράξεων, προκαλώντας παράλληλα αποστροφή και απόκλιση από κάθε ανήθικη και μεμπτή πράξη που χαρακτηρίζεται ως κακία. Από τη θέση αυτή επιχειρείται στην παρούσα μελέτη μια ηθική ερμηνευτική, στην οποία θα διαφανούν παιδαγωγικές και εκπαιδευτικές πτυχές, εφόσον οι αρετές δεν έπαυσαν να βρίσκονται στο επίκεντρο της ηθικής και πολιτικής διαπαιδαγώγησης αρχόντων και αρχομένων. Σε αυτή την προοπτική αναγνωρίζεται μέσα από την τρέχουσα ανάλυση η παιδευτική σημασία του *Περί αρετών και κακιών* του Αριστοτέλη, το οποίο καθώς φαίνεται είχε διαχρονική αξία, εφόσον ήταν γνωστό στους υστεροβυζαντινούς και μεταβυζαντινούς χρόνους. Συγκεκριμένα σημαντικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το κείμενο του Μιχαήλ Ψελλού *Ίαμβοι εις αρετάς και κακίας*, το οποίο, σύμφωνα με την Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντοίνη, σε έκδοση της εποχής της Αναγέννησης συνεκδόθηκε με την αριστοτελική πραγματεία *Περί αρετών και κακιών* και την πραγματεία *Όροι* του Πλάτωνα. Επίσης, η ανωτέρω πραγματεία του

Ψελλού χρησιμοποιήθηκε στις παραδουνάβιες ηγεμονίες, καθώς και το 18<sup>ο</sup> αιώνα, όπου μάλιστα παραδίδεται *εξήγηση* του κειμένου αυτού, που συντάχτηκε στην κοινή ελληνική από τον Κωνσταντίνο Δαπόντε. Το χειρόγραφο με την *εξήγηση* του Δαπόντε σώζεται στη βιβλιοθήκη της Ρουμανικής Ακαδημίας. Στους *Ίαμβους* του Ψελλού γίνεται λόγος για διάφορες αρετές και κακίες, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνονται η αγάπη, το μίσος, η εξουσία, η φρόνηση, η αφροσύνη, η δικαιοσύνη, η αδικία, η ανδρεία, η δειλία, η ακολασία, η αλήθεια, το ψεύδος κ.ά.<sup>44</sup> Ακολούθως, μεταγενέστερος βυζαντινός στοχαστής, ο Πλήθων, συντάσσει την πραγματεία του *Περί αρετών*, η οποία μάλιστα συνεκδόθηκε το 16<sup>ο</sup> αιώνα μαζί με το αριστοτελικό έργο *Περί αρετών και κακιών*. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι στο έργο του Πλήθωνα είναι εμφανείς οι πλατωνικές επι-

44. Βλ. σχετικά, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντοίνη, 2001:286-287. Η Γλυκοφρύδη-Λεοντοίνη επισημαίνει ότι «Σ' όλα τα έργα που αναφέρθηκαν διαπιστώνουμε προβληματισμό γύρω από τη διάκριση των αρετών και κακιών και διαφοροποιήσεις που ανιχνεύονται και σε ηθικά συγγράμματα των νεοελλήνων στοχαστών, που ασχολήθηκαν με το θέμα αυτό κατά τη διάρκεια του νεοελληνικού Διαφωτισμού, και είναι εκδηλώσεις της συνέχειας μιας παράδοσης η οποία συνδέει τους νεώτερους νεοέλληνες φιλοσόφους με την ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και με τη χριστιανική αρετολογική ηθική».

δράσεις<sup>45</sup>. Συγκεκριμένα, καταγράφονται οι γενικές αρετές, η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη, η ανδρεία και η φρόνηση στις οποίες εγγράφονται επιμέρους αρετές. Πιο ειδικά, στη φρόνηση αναφέρεται η θεοσέβεια, η φυσική και η ευβουλία. Στη δικαιοσύνη περιλαμβάνονται η οσιότητα, η πολιτεία και η χρηστότητα. Στην ανδρεία αναφέρονται η ευφυχία, η γενναιότητα και η πραότητα, και τέλος στη σωφροσύνη ανήκουν η μετριότητα, η ελευθεριότητα και η κοσμιότητα<sup>46</sup>.

α. φρόνησις: θεοσέβεια-φυσική-ευβουλία

β. δικαιοσύνη: οσιότητα-πολιτεία-χρηστότητα

#### ΑΡΕΤΗ:

γ. ανδρεία: ευφυχία-γενναιότητα-πραότητα

δ. σωφροσύνη: μετριότητα-ελευθεριότητα-κοσμιότητα

Ενδιαφέρον στην αριστοτελική ηθική φιλοσοφία έδειξαν και οι λόγιοι του 17<sup>ου</sup> αιώνα και συγκεκριμένα ο Σεβαστός Κυμινήτης, ο οποίος φαίνεται να χρησιμοποίησε και το *Περί αρετών* του Πλήθωνα στην πραγματεία του

45. Βλ. σχετικά, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001: 284.

46. Βλ. Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, *Περί αρετών* (ed. B. Tambrun-Krasker. Athens, 1987), 2-15.

*Περί αρετών και κακιών εξήγησις*. Την πραγματεία απέδωσε ο Κυμινήτης σε νεοελληνική γλώσσα και χρησιμοποιήθηκε για διδακτικούς σκοπούς. Μάλιστα η εν λόγω πραγματεία του Κυμινήτη συνδέθηκε με την ελληνική παιδεία των παραδουνάβιων ηγεμονιών και παραδίδεται σε έξι χειρόγραφα. Στην πραγματεία αυτή και στην παιδευτική χρησιμότητά της, που αποτελεί αρχαία ελληνική και βυζαντινή κληρονομιά, θα γίνει λόγος σε ξεχωριστό κεφάλαιο. Εντούτοις αξίζει εδώ να παραθέσουμε τη διάκριση των αρετών και κακιών που παραθέτει ο Κυμινήτης και οι οποίες κατατάσσονται κατά την πλατωνική και αριστοτελική διαίρεση, προκειμένου να έχουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα αναφορικά με την κατάταξη και την ταξινόμηση των γενικών αλλά και επιμέρους αρετών. Αρχικά, ο Κυμινήτης αναφέρεται γενικά στις αρετές της δικαιοσύνης, της ελευθεριότητας και της μεγαλοφυχίας, ενώ ως κακίες αναφέρει την αδικία, την ανελευθεριότητα και τη μικροφυχία. Στη συνέχεια, παραθέτει τις αρετές και τις κακίες ακολουθώντας τη διαίρεση της ψυχής στο λογικά, στο οποίο προσιδιάζει η φρόνηση, με αντίθετό της την αφροσύνη, στο θυμικό, στο οποίο ανήκουν η πραότητα και η ανδρεία με αντίθετά τους την οργή και τη δειλία, και στο επιθυμητικό, στο οποίο διακρίνεται η σωφροσύνη και η εγχράτεια με αντίθετά τους την ακολασία και την ακράτεια.



αρετές: δικαιοσύνη-ελευθεριότητα-μεγαλο-  
φυχία

κακίες: αδικία-ανελευθεριότητα-μικροφυχία

α. λογιστικό: αρετή = φρόνηση  $\neq$  κακία =

Μέρη της αφροσύνη

ψυχής: β. θυμοειδές: αρετές=πραότητα-ανδρεία  $\neq$   
κακίες=οργιλότητα-δειλία

γ. επιθυμητικόν: αρετές=σωφροσύνη-εγκρά-  
τεια  $\neq$  κακίες=ακολασία-ακράτεια

Από τα ανωτέρω γίνεται σαφές ότι κατά την ύστερη και μεταβυζαντινή περίοδο έως και τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα τόσο στον ελλαδικό χώρο όσο και στις ελληνικές παροικίες του εξωτερικού καλλιεργήθηκε και αναπτύχθηκε κυρίως το ενδιαφέρον σε θέματα ηθικής φιλοσοφίας. Το ενδιαφέρον αυτό θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε μέσα από την ανάλυση των θεμελιωδών αρετών που διέπουν τόσο την αριστοτελική αρετολογία όσο και τη μεταβυζαντινή και νεοελληνική αρετολογία.

#### α. Αρετολογία και οι θεμελιώδεις αρετές

Το *Περί αρετών και κακιών* έργο του Αριστοτέλη εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της ελληνικής αρετολογίας δια της οποίας αναφάνεται η ζωτικότητα της ηθικής διανόησης των Ελλήνων καθώς και ο κατ'

αρετήν βίος τους, που είναι διαχρονικό αίτημα. Η ελληνική αρετολογία εμφανίζει πέντε φάσεις ανάπτυξης από τις οποίες αναδεικνύεται η ενότητά της, η οποία οφείλεται κατά κύριο λόγο στην ορθότητα με την οποία κατανόησαν τη φύση και το είναι του ανθρώπου.

Την πρώτη φάση της ελληνικής αρετολογίας καταλαμβάνει η προσωκρατική ή πλατωνική περίοδος, όπου συντελείται η μετάβαση από την ηθική εννοιολογία, που αναδύεται από τα έργα του Ομήρου, του Ησίοδου και άλλων γεναρχών της ελληνικής διανόησης, στη συγκροτημένη και ορθά δομημένη πλατωνική φιλοσοφία περί ηθικής ζωής, η οποία αναδύεται μέσα από το ζωντανό διάλογο. Η διάκριση ανάμεσα στην προ- και μεταπλατωνική περίοδο έγκειται στο γεγονός ότι προ του Πλάτωνα η αρετή ερμηνεύεται ως η κοινωνική ποιότητα του ανθρώπου, αναδεικνύεται η ικανότητα και δεξιότητα του ανθρώπου να επιτελεί ορθά ορισμένα έργα και να επιτυγχάνει στη ζωή του. Με τον Πλάτωνα η αρετή αποκτά πλέον καθαρά ηθικό νόημα.

Με το Σωκράτη και το μαθητή του Πλάτωνα σηματοδοτείται η γένεση της ελληνικής αρετολογίας. Ο Πλάτων ανέδειξε με επιτυχία την αξία, τη σημασία και την αναγκαιότητα των ηθικών προτύπων για τον ανθρώπινο βίο και των αρετών, δίνοντας μάλιστα προτεραιότητα στις τέσσερις αρχαιοελληνικές αρετές, τη σοφία, την ανδρεία, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη. Ο

λόγος για την αρετή είναι στον Πλάτωνα στενά συνδεδεμένος με τη φιλοσοφική ψυχολογία και ανθρωπολογία. Η σύνδεση αυτή θα αποτελέσει το θεμέλιο και για τη μεταγενέστερη μορφή αρετολογίας. Στον Πλάτωνα ο ενάρετος βίος είναι αιρετός καθεαυτόν, διότι η αρετή είναι η υγεία της ψυχής<sup>47</sup>. Η ψυχή είναι ομόζυγη προς το αγαθό, και κυρίως όταν οι δυνάμεις της δεν διαφθείρονται από την αδόκιμη μορφή εκπαίδευσης. Με αυτό το σκεπτικό ο Πλάτων θεωρεί ως προϋπόθεση του ενάρετου βίου και συνάμα βασίζει το λόγο του περί αρετών στην καλή ποιότητα της παιδείας την οποία λαμβάνει ο άνθρωπος στην πολιτεία όπου ζει και αναπτύσσεται.

Την πλατωνική ηθική συνεχίζει και διευρύνει ο μαθητής του Πλάτωνα ο Αριστοτέλης, του οποίου οι απόψεις αποτέλεσαν τη βάση για τη συνέχιση της ελληνικής αρετολογίας. Την τρίτη φάση αυτή της αρετολογίας καταλαμβάνει η αριστοτελική και μετααριστοτελική ηθική φιλοσοφία μέχρι τον Πλωτίνο. Ο Αριστοτέλης, αν και δέχεται τις βασικές θέσεις τις πλατωνικής αρετολογίας, επιχειρεί κατ' επέκταση μια ανάλυση των βασικότερων και ουσιαστικότερων στοιχείων που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη πράξη και την ηθική ζωή. Παράλληλα επιχειρεί μια θεσμοθέτηση των αρχών και των αρετών που

θεωρούνται ορθές, λειτουργικές και κατάλληλες για τη ζωή των ανθρώπων και συγκεκριμένα για τη ζωή του οικουμενικού ανθρώπου, ο οποίος ζει σε διάφορα μέρη του κόσμου. Από τη θέση αυτή ο Αριστοτέλης έδωσε στην ηθική του ένα εγκόσμιο προσανατολισμό, ενώ οι αναλύσεις και ερμηνευτικές προσεγγίσεις που επιχείρησε αναφορικά με την αξιολόγηση και το χαρακτήρα των αρετών οδήγησαν στη δημιουργία προτύπων, ώστε να μπορεί να αναλυθεί και να κριθεί η ηθική πράξη του ανθρώπου. Τη διεύρυνση των αριστοτελικών θέσεων επιχείρησαν οι στωικοί, οι οποίοι προηγουμένως προέβησαν σε μια βαθιά σύλληψη του φαινομένου του λόγου, ο οποίος ταυτίζεται με το Θεό αλλά και ενυπάρχει σε κάθε ον της φύσης, γεγονός που καθιστά ηθικό χρέος του ανθρώπου το αίτημα να εναρμονίζει τη συμπεριφορά του προς τη φύση. Έτσι, η παρουσία του θείου λόγου εμπλέκεται άμεσα στο πώς ο άνθρωπος διάγει το βίο του. Σε αυτό το στοιχείο οικοδόμησαν οι στωικοί την ηθική φιλοσοφία τους, ασκώντας επιδραση στις ηθικές απόψεις των μεταγενέστερων χριστιανών διανοητών και Πατέρων της εκκλησίας.

Την τέταρτη φάση της ελληνικής αρετολογίας καταλαμβάνει η πλωτινική περίοδος και φθάνει μέχρι τη φιλοσοφική συζήτηση περί ηθικής των άλλων νεοπλατωνικών, όπως του Πρόκλου, του Μαρίνου κ.ά. Με τον Πλωτίνο και τους διαδόχους του τόσο οι τέσσερις θεμε-

47. Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 444d3-e3.

λιώδεις αρετές, όσο και γενικότερα οι αρετές, γίνονται κατανοητές ως καθάρσεις της ψυχής. Η αρετή απελευθερώνει την ψυχή από τα πάθη, την καθαίρει, τη φωτίζει και τη βοηθά να μεταστραφεί και να αναχθεί στο αγαθό. Ο συσχετισμός της ελληνικής αρετολογίας με την κάθαρση και άσκηση της ψυχής δια των αρετών, τις οποίες θα πρέπει να επιμελείται ο άνθρωπος, έδωσε μια νέα διάσταση στην αντίληψη για την αρετή και την ηθικότητα, η οποία φαίνεται να επέδρασε σημαντικά στην ανάπτυξη της ελληνικής αρετολογίας στη βυζαντινή, μεταβυζαντινή και νεοελληνική εποχή<sup>48</sup>.

Την πέμπτη φάση της ελληνικής αρετολογίας καταλαμβάνει η ηθική φιλοσοφία της βυζαντινής, μεταβυζαντινής και νεοελληνικής περιόδου. Οι βυζαντινοί διανοητές αλλά και οι Πατέρες της εκκλησίας αφομοίωσαν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την κλασική ελληνική αρετολογία. Μάλιστα, υπό την επίδραση της πλωτικής κάθαρσης των παθών και άσκησης της ψυχής, προσέδωσαν νέο αξιολογικό περιεχόμενο στην άσκηση και κάθαρση των παθών, καθώς και στο αίτημα της ηθικής εξομοίωσης του ανθρώπου προς το θείο. Βέβαια

48. Βλ. ενδεικτικά Πρόκλος, *Εἰς τον Πλάτωνα πρότον Αλκιβιάδην*. Επίσης αναφορικά με επιδράσεις της αρχαίας ελληνικής αρετολογίας στη νεοελληνική εποχή, βλ. Χρ. Αθ. Τερέζης, 2002: 23-38.

έρχονται στο προσκήνιο και νέες αρετές, που απορρέουν από το μεταφυσικό δυναμισμό του χριστιανισμού, όπως είναι η αρετή της ελπίδας, της πίστης, της αγάπης και της ταπεινοφροσύνης. Αυτή ακριβώς η ελληνική αρετολογία της βυζαντινής περιόδου, στην οποία εμφανίζεται άρρηκτα δεμένη η ελληνική καλοκαγαθία με τη χριστιανική αρετή, συνεχίζεται στη μεταβυζαντινή και προεπαναστατική περίοδο, αλλά και μετά την επανάσταση του 1821<sup>49</sup>. Από την εποχή του Νικόλαου Μαυροκορδάτου και μετά τη νεοελληνική αρετολογία διακρίνουν κυρίως τα εξής χαρακτηριστικά: η μη ασκητική αντίληψη για την ηθική ζωή, ο συνδυασμός ηθικής καθηκοντολογίας με τη χριστιανική σωτηριολογία, η προβολή του αυτεξούσιου, η ορθολογική επεξεργασία των ηθικών αξιών, η καταπολέμηση της δεισιδαιμονίας, ο περιορισμός απλοϊκών εμπειρικών κριτηρίων αναφορικά με την ηθικότητα και τη σύνδεση της ηθικής πράξης με τις σωματικές λειτουργίες και την ατομική αυτοσυντήρηση. Ο νεοελληνικός ηθικοφιλοσοφικός στοχασμός αποτέλεσε κατ' ουσίαν ένα κράμα επιδράσεων από την κλασική αντίληψη περί αρετής, τη χριστιανική παράδοση και τις φιλοσοφικές κατευθύνσεις της δυτικής

49. Σχετικά με την ανάλυση των πέντε φάσεων της ελληνικής αρετολογίας, βλ. Κ. Βουδούρης, 1996:17-25.

Ευρώπης<sup>50</sup>. Σήμερα, όπως και σε κάθε άλλη εποχή, οι αρχές της ελληνικής αρετολογίας μπορούν να έχουν πανανθρώπινη εφαρμογή, οικουμενική απήχηση και συνάμα να εξακολουθούν να αποτελούν το διαχρονικό αίτημα του οικουμενικού ανθρώπου.

Στο πλαίσιο αυτό ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ότι οι καλές πράξεις αξίζουν τον έπαινο και οι κακές τη μομφή, ενώ αντιστοίχως αξιέπαινες και μεμπτές είναι οι αιτίες και τα αποτελέσματά τους. Με τον τρόπο αυτό ο φιλόσοφος αποδίδει τον έπαινο ή τον φόγο στην ανθρώπινη πράξη, που αποτελεί και την έκφραση της ανθρώπινης βούλησης. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος δίνει βαρύτητα στην ηθική ποιότητα του ανθρώπου, που με την πράξη του φτάνει στην αυτογνωσία, εφόσον οδηγείται σε προβληματισμό περί του πρακτέου. Στην προκειμένη περίπτωση το *πώς πρακτέον* φαίνεται στενά συνυφασμένο με το *πώς βιωτέον*. Η επισήμανση αυτή κατευθύνει στο συμπέρασμα ότι η ηθική του Αριστοτέλη είναι άρρηκτα συνυφασμένη και σύστοιχη προς την οντολογία του, με αποτέλεσμα τα επιχειρήματα που επικαλείται να έχουν μια λογική εγχυρότητα και πρακτική εφαρμογή στις καταστάσεις των όντων<sup>51</sup>.

50. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:38-39.

51. Βλ. σχετικά, Δ. Ν. Κούτρας, 1973:15-16. Πρβ. Κ. Βουδούρης, 1996:57-58. Γενικότερα βλ. Π. Κόντος, 2000:21-24.

Ο Αριστοτέλης αποδέχεται την πλατωνική αντίληψη περί του τριμερούς διαχωρισμού της ψυχής σε λογικό, θυμικό και επιθυμητικό, με τις οποίες τρεις ψυχικές δυνάμεις συνάπτονται οι θεμελιώδεις αρετές, δηλαδή η φρόνηση ως αρετή του λογικού, η ανδρεία και η πραότητα του θυμικού, η σωφροσύνη και η εγκράτεια του επιθυμητικού, ενώ η δικαιοσύνη, η γενναιοδωρία και η μεγαλοψυχία είναι οι αρετές ολόκληρης της ψυχής. Αυτές οι αρετές αποτελούν το θεμέλιο της ψυχικής ζωής και χωρίς την παρουσία τους διαταράσσεται η ανθρώπινη ισορροπία, εφόσον εμφανώς ο βίος του ανθρώπου μόνο μέσα από τις ανωτέρω αρετές πληροί τις προϋποθέσεις ευδαιμονίας τις οποίες θέτει η ηθική κοινότητα, όπου ο άνθρωπος συγκροτεί τον προσωπικό βίο του. Σε αντιπαράθεση προς τις καλές αρετές ο Αριστοτέλης παραθέτει και τις κακίες, δηλαδή στο λογικό μέρος ανήκει η απεισκευσία, στο θυμικό η οργή και η δειλία και στο επιθυμητικό η ακολασία και η ακράτεια, ενώ οι κακίες που χαρακτηρίζουν ολόκληρη την ψυχή είναι η αδικία, η φιλαργυρία και η μικροψυχία. Η ανωτέρω αντιπαράθεση βοηθά και σε μια συστηματικότερη ανάλυση στην οποία ο Αριστοτέλης, μέσα από το σωκρατικό βλέμμα, αντιπαράθετει στον ενάρετο και με σταθερό στόχο και σκοπό βίο, το *βίο του έρωδιού*, δηλαδή το βίο του ανθρώπου που εξαιτίας των κακών πράξεών του οδηγείται σε μια εσωτερική διαταραχή και

ανερμάτιστη και άνευ σχεδιασμού κατάσταση<sup>52</sup>.

Στο επίκεντρο της πραγματείας *Περί αρετών και κακιών* ο Αριστοτέλης τοποθετεί τη φρόνηση με την οποία αρχίζει και την περιγραφή των αρετών, δίνοντάς της προνομιακή θέση, εφόσον είναι η αρετή του λογικού μέρους της ψυχής, και συνεπώς σχετίζεται με τις αρχές των πρακτών. Η άμεση σχέση της φρόνησης με το πρακτό είναι αποτέλεσμα της έλλογης φύσης της, η οποία την ανάγει στην κορυφή του ηθικού βίου, καθώς αυτή προετοιμάζει και αποτελεί το προστάδιο των ανθρώπων που τείνουν στην ευδαιμονία, η οποία είναι το ακρότατον των πρακτών αγαθών. Η φρόνηση ισοδυναμεί με τη συνειδητή ηθική απόφαση και πράξη, η οποία ουσιαστικά βασιζέται στην κρίση και στη διάθεση του πράττοντος. Η φρόνηση κατατάσσεται από τον Αριστοτέλη στις διανοητικές αρετές και ως τέτοια είναι αίσθηση, σύλληψη και κατανόηση μιας συγκεκριμένης ηθικής κατάστασης. Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι δια της φρόνησης ο άνθρωπος κατανοεί τις προθέσεις και τους σκοπούς των ηθικών υποκειμένων γι' αυτό και δύναται δι' αυτής να τείνει στην ευδαιμονία, στο τέλειο αγαθό. Ο Αριστοτέλης, όπως στα *Ηθικά Νικομάχεια*, έτσι και στην ανωτέρω πραγματεία τονίζει ότι η φρόνηση εφαρμόζεται με τη *βούλευσιν*. Η ορθή κρίση, «τὸ

βουλευσασθαι, τὸ κρίναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ αἰρετὰ καὶ φευκτά» είναι η αρετή της φρόνησης. Η βούλευση είναι σημαντική, καθώς διέρχεται δύο τομείς του ανθρώπινου νου, το λογισμό και την επιθυμία. Η βούλευση για το ηθικό σύστημα του Σταγειρίτη φιλοσόφου αποτελεί τη μοναδική δυνατότητα για να ξεπεραστούν και να επιλυθούν ορισμένα βασικά προβλήματα. Η βούλευση προϋποθέτει τη θεώρηση από το νου όλων των καταστάσεων και παραγόντων, προκειμένου να οδηγηθεί ο πράττων στο συμπέρασμα περί του τι πρέπει να πράξει, δηλαδή τα πράγματα που πρέπει να επιθυμεί ή να αποφεύγει στη ζωή του, στο πώς να χρησιμοποιεί σωστά τα υπάρχοντα αγαθὰ, το πώς να συμπεριφέρεται ορθὰ, το πώς να αντιμετωπίζει σωστά τις συγκυρίες, το πώς να χρησιμοποιεί με ευφυΐα τους λόγους και τα έργα και το πώς να έχει πείρα όλων των χρήσιμων πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ως βασικές δυνάμεις της φρόνησης, τη *μνήμη*, την *ἐμπειρία*, την *ἀγχίνοια*-οξύνοια και τη *σωφροσύνη*. Μάλιστα κάποιες από αυτές τις χαρακτηρίζει ως αιτίες της φρόνησης, ενώ τη σωφροσύνη και την οξύνοια τις χαρακτηρίζει ως μέρη της φρόνησης. Βάσει των ανωτέρω δυνάμεων της φρόνησης επιτελείται η θεώρηση των σκοπών που θα οδηγήσουν σταδιακά και στην αξιολόγησή τους, που θα ανταποκρίνεται και στις επιθυμίες του φρόνιμου ανθρώπου, βάσει των οποίων θα ιεραρχήσει

52. Βλ. σχετικά, Κ. Βουδούρης, 1996:56-57.

τους σκοπούς του<sup>53</sup>.

Η βούλευση είναι εκείνη που οδηγεί το φρόνιμο στην προαίρεση, και επομένως ο φρόνιμος διέρχεται άμεσα και γρήγορα από το στάδιο της βούλευσης σε αυτό της προαίρεσης, εφόσον η κρίση της βουλής είναι προαίρεση. Από την προαίρεση απορρέει η πράξη, εφόσον ο φρόνιμος πράττει αυτό που έχει αποφασίσει και προχωρεί τόσο στη βούλευση, όσο και στην προαίρεση, βάσει των προαναφερθεισών δυνάμεων της φρόνησης. Τα δύο βασικά μέρη της φρόνησης, όπως χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης τη σωφροσύνη και την οξύνοια, εμφανώς είναι εκείνα που θα βοηθήσουν το φρόνιμο να διέλθει από τις θεμελιώδεις ηθικές αρχές στην απόφαση του πρακτού, του τι πρέπει να πράξει. Συνεπώς ο φρόνιμος αποφασίζει με τη βούλευση και στη συνέχεια ενίοτε, και ενδεχομένως όχι πάντα, δια των συλλογισμών που αφορούν στο *πρακτόν* (στις πράξεις) επιχειρεί να καθορίσει τον τόπο πραγματοποίησης της αποφασισμένης πράξης<sup>54</sup>.

53. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1141b8-9, 1142a31-β2. Πρβ. του ιδίου, *Περί αρετών και κακιών*, 1249b, 1250a. Αναφορικά με την αρετή της φρόνησης και τη σχέση της με την ευδαιμονία, βλ. Κ. Βουδούρης, 1996:57-59. Επίσης βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:19-29 και Π. Κόντος, 2000:21 κ.ε. Γενικότερα βλ. Α. Kenny, 1987.

54. Αναλυτικότερα για την προαίρεση, την πράξη και τη σχέση της φρόνησης με τον πρακτικό συλλογισμό, βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:31-45. Ο Σκαλτσάς παρατηρεί ότι «Γενικότερα ο πρακτικός

Στις θεμελιώδεις αρετές, που αποτελούν αναγκαία και βασική προϋπόθεση για την πορεία του ανθρώπινου βίου και για την ηθική ακεραιότητα της ψυχής, ο Αριστοτέλης, εκτός από τη φρόνηση αναφέρει την ανδρεία, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη. Η ανδρεία είναι αρετή του θυμικού και αποτελεί ιδιον των γενναίων ανδρών, που δε δειλιάζουν ενώπιον του φόβου του θανάτου. Ο ανδρείος όχι μόνο υπερασπίζει με σθένος και θάρρος την ελευθερία της πόλης του και την προσωπική ελευθερία του, αλλά αντιμετωπίζει με θάρρος τις συμφορές και είναι τολμηρός στους κινδύνους. Επίσης, σύμφωνα πάντα με τον ορισμό που δίνει ο Αριστοτέλης στο *Περί αρετών και κακιών*, ο ανδρείος προτιμά να έχει καλό θάνατο παρά να σωθεί με αισχρό τρόπο. Επιπλέον ανδρεία για το Σταγειρίτη φιλόσοφο είναι το να μοχθεί ο άνθρωπος, να υπομένει και να συμπεριφέρεται με γενναιότητα. Τα βασικά χαρακτηριστικά που διακρίνουν την ανδρεία είναι η τόλμη, η ευψυχία και το θάρρος, καθώς επίσης η εργατικότητα και η καρτερία. Ο Αριστοτέλης, σύμφωνα με τον ανωτέρω ορισμό της αν-

συλλογισμός χρειάζεται μόνο εάν είναι προφανές πώς θα φθάσει το άτομο από την απόφαση για την ειδική πράξη που θα εξυπηρετήσει το σκοπό του στην πραγματοποίησή της. Ο πρακτικός συλλογισμός, όταν χρειάζεται, συνδέει τα καθ' έκαστα της βούλευσης (την ειδική πράξη) με τα καθ' έκαστα (την προκειμένη κατάσταση)». Πρβ. W. D. Ross, 1991:281-286.

δρεΐας, παρουσιάζει τον ανδρείο να φέρεται σε κάθε περίπτωση λογικά και σωστά. Στην εν λόγω πραγματεία υπάρχουν ίχνη της αριστοτελικής μεσότητας, καθώς για τον Αριστοτέλη, όπως αναφαίνεται, ανδρεία δεν είναι ούτε η υπερβολική αφοβία, ούτε το υπερβολικό θάρρος και επομένως η ανδρεία για το φιλόσοφο είναι μεσότητα ανάμεσα στο θάρρος και στη δειλία<sup>55</sup>.

Η αρετή της σωφροσύνης, κατά την ανωτέρω αριστοτελική πραγματεία, είναι η αρετή του επιθυμητικού, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι δεν επιθυμούν τις απολαύσεις των κακών ηδονών. Η σωφροσύνη εμφανίζεται να αφορά κυρίως στις ηδονές. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης απαγορεύει κατά πρώτον τις διανοητικές ηδονές και κατά δεύτερον τις σωματικές ηδονές, στη θέα των οποίων ο άνθρωπος δε θα πρέπει να ενθουσιάζεται. Ο άνθρωπος δε θα πρέπει να επιθυμεί καμία κακή ηδονή και κατά συνέπεια εδώ η έλλειψη δεν υφίσταται,

55. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250a. Πρβ. του ιδίου, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1115b17-28· *Ηθικά Ευδήμεια* Γ' I, 4. Αναφορικά με την ανδρεία βλ. Α. Παπαθανασόπουλος, 1987:194-196. Επίσης βλ. Κ. Δ. Γεωργούλης, 1962:343-347. Ο Γεωργούλης επισημαίνει ότι η αριστοτελική άποψη, σύμφωνα με την οποία η αρετή είναι μεσότητα, προκάλεσε πολλά ειρωνικά σχόλια κυρίως μεταξύ των πολεμίων της ηθικής θεωρίας του, εφόσον πολλοί έχουν την άποψη ότι με τη μεσότητα καταλύεται ο αξιολογικός χαρακτήρας της αρετής. Πρβ. W. D. Ross, 1991:290-294.

γεγονός που κλονίζει ενδεχομένως την αριστοτελική μεσότητα. Ο Αριστοτέλης εδώ επιμένει στον περιορισμό και στην απόκλιση του ανθρώπου από τις κακές ηδονές και παράλληλα τον τοποθετεί ενώπιον του φόβου της αταξίας, προτείνοντάς του να απαλλαγεί από τα πάθη και να θέσει σε τάξη στη ζωή του τα μικρά και τα μεγάλα, γεγονός που θα επιφέρει τη γαλήνη και την αταραξία. Βασικά χαρακτηριστικά που αναδεικνύουν στον άνθρωπο τη σωφροσύνη είναι η κοσμιότητα, η ευσέβεια, η καλή διαγωγή και ο σεβασμός<sup>56</sup>.

Ιδιαίτερη σημασία αποδίδει ο Αριστοτέλης στην αρετή της δικαιοσύνης για την οποία μάλιστα όχι μόνο διατυπώνει λόγο στη μικρή πραγματεία *Περί αρετών και κακιών*, αλλά αφιερώνει στο περιεχόμενό της ολόκληρο το πέμπτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Η δικαιοσύνη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι η αρετή της ψυχής και αναφέρει μια εκ των ιδιοτήτων της, τη διανεμητική, κατά την οποία διανέμει τα αγαθά ανάλογα με την αξία των προσώπων. Στη συγκεκριμένη ιδιότητα ενδεχομένως ο φιλόσοφος εμπερικλείει και τη διορθωτική δικαιοσύνη, που αφορά στις συναλλαγές των ανθρώπων μεταξύ τους. Εντούτοις στην ανωτέρω μικρή πραγματεία δεν προβαίνει σε αυτό το διαχωρισμό, αλλά

56. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250b. Πρβ. Α. Παπαθανασόπουλος, 1987:194-196 και W. D. Ross, 1991:294-295.

αναφέρεται γενικά στην κατανομή της δικαιοσύνης ανάλογα με την αξία. Επίσης ο φιλόσοφος εκφέρει λόγο και για μια άλλη ιδιότητα της δικαιοσύνης, την κατ' αμοιβαιότητα δικαιοσύνη, που έχει υψίστη σημασία, διότι πρόκειται για την κοινωνική δικαιοσύνη. Σύμφωνα με αυτή την ιδιότητα της δικαιοσύνης ο άνθρωπος τηρεί τα ήθη και τα έθιμα, πειθαρχεί στους γραπτούς νόμους, αποδίδει όλα τα δίκαια, όσα αφορούν στους θεούς και στις θεότητες, και στη συνέχεια όσα αφορούν στην πατρίδα, στους γονείς και στους νεκρούς, στους οποίους ανήκει η ευσέβεια, η οποία αποτελεί μέρος της δικαιοσύνης. Η κατ' αμοιβαιότητα δικαιοσύνη ασκείται οικειοθελώς από τα μέλη της κοινωνίας, τα οποία εκδηλώνουν εκούσια τη διάθεσή τους για την τήρηση του νόμου και υπερασπίζονται την αλήθεια και την πίστη, εξωτερικεύοντας το μίσος τους και την αντιπάθειά τους προς το κακό. Η δικαιοσύνη, κατά τον Αριστοτέλη, απορρέει από την εσωτερική προαίρεση και αποβλέπει στην αποφυγή της πλεονεξίας, μη αποσκοπώντας στην ευδαιμονία του ασκούντος, εφόσον και αυτός ακόμη δύναται να αντίκειται στο συμφέρον του. Η δικαιοσύνη δε σχετίζεται με την ατομική ευδαιμονία, αλλά έχει στόχο της τον άλλο άνθρωπο. Αναλυτικές διακρίσεις της δικαιοσύνης επιχειρεί ο Αριστοτέλης στην εκτενή πραγματεία του

### *Ηθικά Νικομάχεια*<sup>57</sup>.

Η αξία της ελληνικής αρετολογίας και η βαρύτητα την οποία κατέχουν οι τέσσερις θεμελιώδεις αρετές, καθώς και οι άλλες αρετές ή, όπως αλλιώς θα λέγαμε, βαθμίδες της ηθικής υπόστασης του ανθρώπου σε συνάφεια και με τις κακίες, των οποίων τις αρνητικές συνέπειες δεν παραλείπει να παρουσιάσει ο Αριστοτέλης, αντανακλά κυρίως στο ζήτημα της αγωγής και της εκπαίδευσης των πολιτών. Η αγωγή υπήρξε για το φιλόσοφο ένα μείζονος σημασίας θέμα, το οποίο συνδεόταν στενά με τον ατομικό ηθικό βίο. Έτσι μέσα από την παράθεση και συνάμα αντιπαράθεση των αρετών και των κακιών αναδεικνύονται καλύτερα οι παιδαγωγικές πτυχές των αρετών σε αντίθεση προς τις αντιπαιδαγωγικές των κακιών. Ο Αριστοτέλης έμμεσα διατυπώνει και τις παιδαγωγικές προτάσεις του αναφορικά με την αξιολόγηση και την εκτίμηση των αρετών, οι οποίες οδηγούν στην ευδαιμονία.

### 6. Παιδαγωγικές πτυχές της ηθικής

Είναι ενδιαφέρον να αναζητήσουμε στο περιεχόμενο

57. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250a, 1250 b. Πρβ. του ιδίου, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1129a 3-1130a 13. Πρβ. Α. Παπαθανασόπουλος, 1987:196-203. Επίσης βλ. Κ. Δ. Γεωργούλης, 1962: 347-350 και W. D. Ross, 1991:297-305.



αλλά και στο σχεδιασμό της μικρής πραγματείας *Περί αρετών και κακιών* την παιδαγωγική προοπτική ή πρόταση, την οποία ενδεχομένως αφήνει να διαφανεί ο συγγραφέας της, ο οποίος, αν πράγματι είναι ο Αριστοτέλης, δεν αποστασιοποιείται από αυτή τη θεωρητική κατεύθυνση. Με την παράθεση και ταυτόχρονα την αντιπαράθεση των αρετών και των κακιών σε συνάφεια με την ερμηνεία, την εμπειρία και τα αποτελέσματα στα οποία οδηγούν αυτές, επιδιώκεται ενδεχομένως η ανάδειξη των παιδαγωγικών πτυχών της ηθικής. Συγκεκριμένα πρόκειται για την ανάπτυξη και την καλλιέργεια των ηθικών δυνάμεων του πολίτη, με αφετηρία την παιδική ηλικία του, ο οποίος φέρει την ηθική ευθύνη σε σχέση πάντα και με το καθήκον της πολιτείας.

Μέσα από τη σημασία και ανάλυση των αρετών και των κακιών αναδύονται δύο βασικές έννοιες, η αγωγή και η εκπαίδευση, που δεν είναι καθόλου άσχετες μεταξύ τους. Η αγωγή αποσκοπεί στην εξελικτική διαμόρφωση της ανθρώπινης προσωπικότητας, στην οποία ασκεί επίδραση το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο αναπτύσσεται ο άνθρωπος, και κατά συνέπεια αναφερόμαστε στις βιολογικές καταβολές του ατόμου. Η αποφασιστική περίοδος για τη διαμόρφωση της προσωπικότητας είναι κυρίως η παιδική, η εφηβική και η νεαρή ηλικία, όπου ο νέος λαμβάνει τη μόρφωση, εισδύοντας σε μια διαδικασία κοινωνικοποίησης, βάσει της οποίας

αποκτά την ικανότητα να συμμετέχει στη ζωή των μελών μιας κοινωνίας. Η αγωγή, που στην πραγματικότητα σημαίνει μόρφωση, είναι και το αντικείμενο της εκπαίδευσης, η οποία αποβλέπει στην ανάπτυξη των σωματικών, διανοητικών και ηθικών δυνάμεων του ανθρώπου. Αυτή η μόρφωση αποκτάται με τη διδασκαλία, την παιδεία και οι φορείς της είναι οι παιδαγωγοί σε συνάφεια πάντα με τις συνθήκες του οικογενειακού και κοινωνικού περιβάλλοντος<sup>58</sup>.

Κατά συνέπεια, η αγωγή και η εκπαίδευση ταυτίζονται και συγχρόνως συνδέονται άμεσα με την αρετή, που αποκτάται μέσα από τη μάθηση και την άσκηση. Στον Αριστοτέλη υπερισχύει ο συνδυασμός της θεωρίας με την πράξη, γεγονός που κατευθύνει το φιλόσοφο σε μια ηθική, η οποία δεν έχει συμβατικό χαρακτήρα, αλλά βασίζεται κυρίως σε ό,τι ανταποκρίνεται στην καθαυτή φύση του ανθρώπου<sup>59</sup>. Μια τέτοια τάση αναδεικνύεται μέσα από το εγχείρημα να αποδώσει με σαφήνεια την καλή και παραδειγματική σημασία των αρετών σε αντιστοιχία προς την κακή και αντιπαιδαγωγική στην πράξη σημασία των κακιών, αποπειρώμενος συνάμα να παρουσιάσει και τα θετικά ή αντιστοίχως αρνητικά απο-

58. Αναφορικά με την παιδεία, την αγωγή και την εκπαίδευση, βλ. Τ. Καζεπίδης, 1998:290 κ.ε.

59. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:117 κ.ε.

τελέσματα της πρακτικής εφαρμογής τους. Προς την κατεύθυνση αυτή ο Αριστοτέλης προχωρεί σε μια διαλεύκανση των φιλοσοφικών ηθικών εννοιών, με αφετηρία κυρίως τη φρόνηση, εφόσον ο άνθρωπος θα πρέπει να πραγματοποιεί κάθε ενέργειά του έλλογα, γνωρίζοντας τις συγκεκριμένες διαδικασίες των πράξεών του και προχωρώντας στην εφαρμογή τους με συνειδηση, με περισκεμμένη απόφαση και σταθερότητα, χωρίς να παρεκκλίνει. Αυτό όμως δεν προϋποθέτει μόνο τη λογική αλλά και την άσκηση όχι μόνο των προαναφερθεισών τεσσάρων θεμελιωδών αρετών, αλλά και όλων των άλλων βαθμίδων της ηθικής υπόστασης του ανθρώπου, διότι οι αρετές, κατά το Σταγειρίτη φιλόσοφο, δεν είναι δυνάμεις ή πάθη, αλλά σταθερές έξεις, συνήθειες και επίκτητες καταστάσεις. Στο πλαίσιο αυτό εξετάζονται οι αρετές σε δύο κατηγορίες, ηθικές και διανοητικές, στις οποίες ανήκει η φρόνηση, καθώς και οι αρετές της επιστήμης του νου και της τέχνης, που αποτελούν εκδηλώσεις του λόγου. Στις ηθικές αρετές ο Αριστοτέλης περιλαμβάνει τη σωφροσύνη, την ανδρεία και τη δικαιοσύνη, για τις οποίες ήδη έχει γίνει λόγος. Σε αυτές περιλαμβάνονται η γενναιοδωρία που είναι αρετή της ψυχής, η οποία ερμηνεύεται ως άφθονη παροχή χρημάτων για την εκτέλεση αξιόλογων έργων και για την κατανάλωση των απαραίτητων αγαθών, καθώς και για την επίλυση σοβαρών οικονομικών διαφορών. Εδώ

προβάλλεται η προσωπική ευθύνη του ατόμου να αξιοποιήσει μέσα από την άσκηση τη φυσική αυτή δυνατότητά του. Έτσι, στην πράξη ο γενναιοδωρος έχει καθαρά ρούχα, είναι ικανός να κατασκευάζει πράγματα περιττά και καλά, τα οποία προκαλούν ευχαρίστηση, χωρίς να αποβλέπει απαραιτήτως στο κέρδος και είναι ικανός να εκτρέφει ζώα. Η γενναιοδωρία εκδηλώνεται με την ηπιότητα του χαρακτήρα του ανθρώπου, με τη φιλόνητη διάθεσή του, με την ευπλαγχνία και την αγάπη του προς τους συνανθρώπους του, τη φιλοξενία και την τάση του να αγαπά και να επιδιώκει το καλό και το αγαθό. Η γενναιοδωρία αποτελεί βασικό στοιχείο μιας ανθρωπιστικής παιδείας, η οποία προϋποθέτει την έννοια της μάθησης, απαιτώντας αφενός ως βασική προϋπόθεση την αφεαυτής ενεργοποίηση της ανθρώπινης φύσης<sup>60</sup>. Αφετέρου η επιδεκτική ανθρώπινη φύση αφήνει πάντα περιθώρια διδακτικής παρέμβασης, η οποία μπορεί να προσδώσει σωστούς προσανατολισμούς στην εσωτερική έφεση. Έτσι, η μεγαλοψυχία ως αρετή της ψυχής ασκείται από τη μικρή ηλικία, καθώς συνίσταται στην ικανότητα του ανθρώπου να συμπεριφέρεται με καλό τρόπο τόσο στην ευτυχία όσο και στην ατυχία, τόσο στην τιμή όσο και στην ατιμία. Ο μεγαλόψυχος δεν αντιμετωπίζει με θαυμασμό την πολυτέλεια, την

60. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250b.

περιποίηση (προς απόλαυση εύνοιας) και την εξουσία, αλλά ούτε και τις νίκες στους αγώνες. Στον καθημερινό βίο του ο μεγαλόφυχος δεν έχει μεγάλη ιδέα για τη ζωή του και τον εαυτό του. Ο μεγαλόφυχος είναι απλός στους τρόπους και ευγενικός, υπομένει την αδικία και δεν αδικεί, εκδηλώνοντας τη μεγαλοφυχία μέσα από την απλότητα και την αλήθεια<sup>61</sup>. Την υπομονή απέναντι στις άδικες πράξεις αναδεικνύει και ο πράος άνθρωπος, ο οποίος υποφέρει ακόμη και την περιφρόνηση, ενώ δε βιάζεται να τιμωρήσει και να οργιστεί, δεν εκδηλώνει πικρία με τη συμπεριφορά του, αλλά τον διακρίνει η ψυχική ηρεμία και η σταθερότητα<sup>62</sup>. Ο Αριστοτέλης σαφώς καθορίζει τη μορφή της ηθικής αρχής τόσο της γενναιοδωρίας όσο της μεγαλοφυχίας και της πραότητας, καθώς και των άλλων ηθικών αρχών, όπως θα φανεί στη συνέχεια. Το γεγονός αυτό έχει κεφαλαιώδη θεωρητική και πρακτική σημασία για τους αναγνώστες της πραγματείας, καθώς η συγκεκριμένη πραγματεία πιθανότατα να προοριζόταν για τους μαθητές του, και γενικότερα για τους νέους πολίτες της εποχής του. Εξάλλου, δεν είναι διόλου τυχαίο ότι αυτή η μικρή μελέτη αποτέλεσε εγχειρίδιο ηθικής και πολιτικής διαπαιδαγώγησης στο νεοελληνισμό. Σε κάθε

61. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250b.

62. Βλ. Αριστοτέλης, *ό.π.*, 1250a.

σημασιολογία των ηθικών εννοιών που προβάλλει ο φιλόσοφος εμφανώς θέτει την έννοια του ανθρώπου ως κέντρου των αρετών, των σκοπών, των επιθυμιών, των κινήτρων και των συναισθημάτων. Με αυτό τον τρόπο τονίζει την άμεση σχέση της ηθικής με την οντολογία, την ανθρωπολογία και την ψυχολογία, εφόσον αξιολογεί και τις ψυχικές καταστάσεις όχι μόνο του ενάρετου αλλά και του κακού ανθρώπου.

Προς την κατεύθυνση αυτή ο Αριστοτέλης αναφέρει ακόμη ένα επίπεδο ηθικής πραγμάτωσης, που είναι ο ακρατής, εκτός από τις δύο άλλες βαθμίδες ηθικής υπόστασης του ανθρώπου, δηλαδή του φρόνιμου, για τον οποίο ήδη έγινε λόγος, και του εγκρατή, ο οποίος δύναται να υποτάσσει ή ακόμη και να πειθαρχεί το επιθυμητικό στο λογιστικό, αποφεύγοντας την ώθηση προς τις κακές απολαύσεις και ηδονές<sup>63</sup>. Ο ακρατής σε αντιδιαστολή προς τον εγκρατή, χωρίς να ακολουθεί το λογιστικό, επιλέγει τις απολαύσεις των ηδονών, οι οποίες εμποδίζουν τη λογική. Μάλιστα, ενώ αναγνωρίζει ότι δεν είναι καλό να μετέχει στις κακές απολαύσεις, μετέχει ακόμη περισσότερο. Επίσης, ενώ γνωρίζει ότι θα πρέπει να πράξει το ορθό και αυτό που τον συμφέρει, τα παραμερίζει όλα αυτά για χάρη των ηδονών. Ως αρνητικά αποτελέσματα της ακράτειας αναφέρει ο

63. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250b.

Αριστοτέλης τη μαλθακότητα και την ευμεταβλητότητα, χαρακτηριστικά που απαντώνται και στην ακολασία<sup>64</sup>.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο ακρατής γνωρίζει το πραγματικά καλό, εντούτοις οι επιθυμίες του είναι τόσο ισχυρές, ώστε να τον ωθούν σε αντίθετες πράξεις. Δηλαδή ο ακρατής, αν και εθίστηκε ηθικά, δεν κατόρθωσε να μορφώσει τις ορέξεις του. Η διαφοροποίηση του Αριστοτέλη προς τον Πλάτωνα έγκειται στον προσδιορισμό της σχέσης του λογιστικού με το επιθυμητικό. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος, υπερβαίνοντας τη σωκρατική αντίληψη για την απόλυτη και στενή σχέση των ανωτέρω δύο μερών, υποστηρίζει σαφώς ότι το επιθυμητικό δεν ακολουθεί αυτόματα αυτό που το λογιστικό αναγνωρίζει ως καλό, αλλά απλώς πειθαρχεί στο λογιστικό. Ο Αριστοτέλης λαμβάνει μια ενδιάμεση θέση, μεταξύ του Σωκράτη και του Πλάτωνα, αναφορικά με την περίπτωση της ακρασίας και του ακρατή ανθρώπου. Συγκεκριμένα για τον Αριστοτέλη η ακρασία δε θεωρείται ως αποτέλεσμα λάθους του λογιστικού, αλλά πρόκειται για την αντίθεση της πράξης προς την απόφαση, εφόσον ο ακρατής, γνωρίζοντας το καλό, φθάνει βέβαια στην ορθή προαίρεση, αλλά ενεργεί αντίθετα προς αυτή την απόφαση<sup>65</sup>. Την

64. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251a.

65. Βλ. αναλυτικά, Θ. Σκαλτσάς, 1993:58-65. Αναφορικά με τις

απάντηση σχετικά με την αντίθεση αυτή παρέχει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όπου δηλώνει ότι η επιθυμία μπορεί να κινήσει τα μέλη του σώματος, ώστε ο ακρατής παρασυρόμενος από τις επιθυμίες του να φθάσει στην πράξη, χωρίς να λάβει καινούρια απόφαση ενάντια σε ό,τι του υπαγόρευσε η βούλευσή του<sup>66</sup>.

Ο Αριστοτέλης προτείνει μια μέθοδο αγωγής, την οποία θα χαρακτηρίζαμε όχι μόνο επιτυχώς παιδαγωγική αλλά και σύγχρονη, δηλαδή καθορίζοντας ταυτόχρονα τη μορφή και το περιεχόμενο των ηθικών αρετών αλλά και των κακιών απεγκλωβίζει τους νέους από τα υπολογιστικά σχήματα της καθημερινότητας και τους βοηθά να κατανοήσουν και να συνειδητοποιήσουν τα όριά τους. Εξάλλου, ο προσδιορισμός και η εννοιολογική σημασία των αρετών και των κακιών αποτελούν μια εμπειρική προϋπόθεση με τεράστια θεωρητική και πρακτική σημασία για ένα ηθικά μορφωμένο άτομο. Επι-

πράξεις του ακρατή, που είναι αντίθετες προς την απόφασή του, βλ. D. Davidson, 1969.

66. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1102b21. Πρβ. Θ. Σκαλτσάς, 1993, 64-65. Ο Σκαλτσάς επισημαίνει ότι το κοινό σημείο ανάμεσα στον ακρατή και στον εγκρατή είναι ότι και στους δύο οι επιθυμίες είναι αντίθετες προς την εκλογή του λογιστικού. Η διαφορά τους έγκειται μόνο στο ότι στον ακρατή οι επιθυμίες ανατρέπουν και υπερνικούν την προαίρεσή του να προβεί στην ορθή πράξη.

πλέον σημαντικό είναι το εγχείρημα του Αριστοτέλη να προσθέτει στο τέλος κάθε ερμηνευτικής προσέγγισης των εννοιών που αποτελούν αρετές και κακίες τα χαρακτηριστικά του ήθους που τις συνοδεύουν. Έτσι, τη σωφροσύνη την ακολουθεί ο σεβασμός, η ευσέβεια, η κοσμιότητα, η καλή διαγωγή, ενώ την απερισκεψία την ακολουθεί η απειρία, η αμάθεια, η ακράτεια, η αδεξιότητα και η επιλησμοσύνη και ούτω καθεξής. Στην πραγματικότητα υποδηλώνουν ηθικές αρετές ή αντίστοιχα κακίες, που είναι τα αποτελέσματα κάποιας ηθικής αρχής ή αντίστοιχα κακίας. Το γεγονός αυτό έχει κεφαλαιώδη σημασία τόσο για την οντολογική όσο και για την ψυχολογική υπόσταση του ανθρώπου. Στο πλαίσιο αυτό περιγράφει παράλληλα με τις αρετές και τις κακίες, δίνοντας βάθος στη διαδικασία μάθησής τους, προκειμένου να κατανοήσει το ακροατήριο τι είναι καλό και τι είναι κακό. Έτσι, αρνητική ηθική διάσταση λαμβάνει η ακολασία, εφόσον ο ακόλαστος συμπεριφέρεται σαν μικρό παιδί, επιδιώκοντας πάντα το ευχάριστο και αποφεύγοντας το δυσάρεστο. Όταν επιλέγει τις απολαύσεις των βλαβερών και ανήθικων ηδονών, και θεωρεί ότι ευτυχισμένος είναι κάποιος που διάγει το βίο του με τέτοιου είδους ηδονές. Στην ίδια κατεύθυνση αγαπά τα γελοία, τα αστεία, τη βωμολοχία και γενικότερα εμφανίζεται διεφθαρμένος στα λόγια και στα έργα. Αποτελέσματα της ακολασίας είναι η αταξία, η αναι-

σχυντία, η άτακτη και ακόλαστη διαγωγή, η πολυτέλεια, το αλόγιστο, η αμέλεια, η παραμέληση και η χαλάρωση των ηθών<sup>67</sup>. Η ακολασία επιδεικνύει άνθρωπο που δεν έχει εθισμό, ο οποίος θεωρείται ως η βάση όλων των ηθικών αλλά και ορισμένων διανοητικών αρετών. Βέβαια και το ίδιο το άτομο φέρει την ευθύνη για τις πράξεις του, εφόσον εμφανίζεται υπεύθυνο για τις αποκτώμενες έξεις του, με τις οποίες σχηματίζει τον ορθό ηθικό χαρακτήρα. Από τη θέση αυτή, η επιλογή των ανήθικων ηδονών και κατά συνέπεια του ακόλαστου βίου είναι κατά κάποιο τρόπο απόρροια και της υπευθυνότητας του ανθρώπου, ο οποίος συμβάλλει με τις επιλογές του σημαντικά στη διαμόρφωση του χαρακτήρα του. Ο διαμορφωμένος ηθικός χαρακτήρας αποτελεί βασική προϋπόθεση για τη σωστή ηθική απόφαση αναφορικά με τις έξεις, τις οποίες θα αναπτύξει το άτομο, αποσκοπώντας στο σχηματισμό του ηθικού χαρακτήρα του<sup>68</sup>.

Στην ίδια γραμμή ο Αριστοτέλης επεξηγεί την οργιλότητα, σύμφωνα με την οποία ο οργίλος άνθρωπος δε δύναται να υπομένει τις μικρές αδικίες και τα σφάλματα, είναι ικανός να τιμωρήσει, να εκδικηθεί αλλά και

67. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251a. Πρβ. του ιδίου, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1119a33-b14 και 1150a19-21.

68. Βλ. σχετικά, Θ. Σκαλτσάς, 1993:47-58.

να θυμώσει εύκολα από τις πράξεις και τα λόγια οποιουδήποτε. Χαρακτηριστικά της οργιλότητας είναι ο ευέξαπτος, ο ασταθής και πικρόχολος χαρακτήρας και εκείνος που στεναχωριέται εύκολα για ασήμαντα πράγματα. Ακολούθως, το δειλό άνθρωπο χαρακτηρίζει ο τυχαίος φόβος και συγκεκριμένα ο φόβος του θανάτου και των σωματικών βλαβών. Αποτέλεσμα της δειλίας είναι η μαλθακότητα, η ανανδρία, η οκνηρία και η μικροφυχία. Στην αδικία αποδίδει ο Αριστοτέλης τρία είδη: την ασέβεια, την πλεονεξία και την αυθάδεια. Ασέβεια θεωρεί την αμαρτία προς τους θεούς, τις θεότητες, τους νεκρούς, τους γονείς και την πατρίδα. Πλεονεξία είναι η μη τήρηση των υποσχέσεων και το να λαμβάνει ο άνθρωπος περισσότερα χρήματα απ' όσα δικαιούται. Η αυθάδεια είναι η κατάσταση-συμπεριφορά, κατά την οποία οι άνθρωποι επινοούν για τους εαυτούς τους απολαύσεις εξαιτίας των οποίων οδηγούν τους συνανθρώπους τους στην ατιμία<sup>69</sup>. Την τριμερή διαίρεση ακολουθεί ο Σταγειρίτης φιλόσοφος και για την ανελευθερία, την οποία διακρίνει σε: αισχροκέρδεια, οικονομία και φιλαργυρία. Η αισχροκέρδεια οδηγεί τον άνθρωπο στην επιδίωξη του κέρδους, ακόμη και αν συμπεριφερθεί ατίμως. Η οικονομία αναγκάζει τον άνθρωπο να αρνεί-

69. Αναφορικά με τις κακίες της οργιλότητας, της δειλίας και της αδικίας, βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251a.

ται να δαπανήσει χρήματα, ακόμη και σε περίπτωση ανάγκης. Η φιλαργυρία περιορίζει υλικά τον άνθρωπο, εφόσον διστάζει να δαπανήσει χρήματα και όσα ελάχιστα δαπανά τον ζημιώνουν, καθώς δεν παραιτείται τον κατάλληλο χρόνο από τις χρηματικές διαφορές. Τη φιλαργυρία συνοδεύουν η δουλοπρέπεια, που δείχνει ο άνθρωπος απέναντι στα χρήματα και είναι αντίθετη προς τη φιλοτιμία και την ελευθερία, η μικρότητα, η κατήφεια, η μικροφυχία, η αθλιότητα, η έλλειψη μέτρου, η αγένεια και η μισανθρωπία. Τέλος, η μικροφυχία χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, ο οποίος δεν μπορεί να υποφέρει ούτε την τιμή, ούτε την ατιμία, ούτε την ευτυχία, ούτε την ατυχία. Ο μικρόφυχος, αν λάβει αξίωμα, δείχνει αλαζονική συμπεριφορά, ενώ με την ευτυχία του γίνεται κομπορήμων. Ο μικρόφυχος δεν ευχαριστείται με τίποτα, καθώς για όλα θρηνεί αλλά και για όλα δυσαρεστείται. Ο μικρόφυχος χαρακτηρίζεται από τη μικροπρέπεια, τη μεμφιμοιρία, την απελπισία και την αθλιότητα<sup>70</sup>.

Ο εννοιολογικός προσδιορισμός των κακιών διανοίγει τους ορίζοντες της ανθρώπινης γνώσης για το ποιες είναι οι ηθικές και οι ανήθικες πράξεις των ανθρώπων μέσα πάντα από τους λόγους και τα κίνητρα των

70. Αναφορικά με τις κακίες της φιλαργυρίας και της μικροφυχίας, βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251b.

πράξεων τους αλλά και από την απόδοση των κακών αποτελεσμάτων τους. Η ανήθικη συμπεριφορά αποτελεί ένα εμπειρικό παιδαγωγικό παράδειγμα προς αποφυγήν για τους νέους, αλλά συνάμα δείχνει ότι ένα ανθρώπινο επίτευγμα που βασίζεται σε ηθικές αρχές απαιτεί επαγρύπνηση και φροντίδα. Η εφαρμογή των ηθικών αρχών στην καθημερινή δραστηριότητα αποτελεί μια παιδαγωγική μέθοδο μύησης των νέων στο να διάγουν μια τέτοια ζωή, αναγνωρίζοντας έτσι ευκολότερα τις ηθικές αρχές, χωρίς όμως να λείπει από τη γνώση τους και η αρνητική σημασία των κακών πράξεων. Η εφαρμογή των ηθικών αρχών σημαίνει ταυτόχρονα βελτίωση της ανθρώπινης ζωής και της κοινωνικής οργάνωσης, εφόσον όλες οι ηθικές αρχές σχετίζονται άμεσα με την κοινωνική φύση του ανθρώπου<sup>71</sup>.

Ο Αριστοτέλης κλείνει τη μικρή πραγματεία του διατυπώνοντας συνολικά τα θετικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν την αρετή. Προς την κατεύθυνση αυτή επισημαίνει ότι οι βασικές κοινωνικές και παιδαγωγικές πτυχές της αρετής έγκεινται στη δημιουργία καλής ψυχικής διάθεσης, στην ηρεμία και ορθή διάταξη των κινήσεων με παράλληλη εναρμόνιση όλων των μερών

71. Σχετικά με τις ηθικές αρχές και τους ηθικούς κανόνες, βλ. Τ. Καζεπίδης, 1998:239-242. Γενικότερα βλ. R. S. Peters, 1966. Πρβ. του ιδίου, 1973.

της ψυχής στην καθημερινή δραστηριότητα του ανθρώπου. Επίσης, ο Αριστοτέλης αποδίδει στην αρετή την ευεργεσία των άξιων, την αγάπη προς τους καλούς και το μίσος προς τους κακούς, την αποφυγή και την ανικανότητα του ανθρώπου να εκδικείται και να τιμωρεί, την ικανότητά του αντίστοιχα να είναι φιλεύσπλαγχνος, ευμενής και να συγχωρεί. Βασικά χαρακτηριστικά που συνοδεύουν την αρετή θεωρεί ο Αριστοτέλης την τιμιότητα, την επιείκεια, την ευγνωμοσύνη, την αισιοδοξία, την αγάπη του προς τους συγγενείς και τους φίλους, την αφοσίωσή του στους συντρόφους του, την αγάπη του προς τους ξένους, την ευεργεσία και την αγάπη του για το καλό. Ενώ όλα τα ανωτέρω τα εκλαμβάνει ο φιλόσοφος ως αξιέπαινα, αναφορικά με τις κακίες δεν εκφέρει ιδιαίτερο λόγο, αλλά απλώς τις χαρακτηρίζει ως μεμπτές<sup>72</sup>. Ενδεχομένως, ο Αριστοτέλης ξεκινώντας από ένα διαλεκτικό συλλογισμό προσδίδει στο περιεχόμενο του παιδαγωγικού χαρακτήρα. Έτσι μεταβαίνει από την ασφάλεια που παρέχει ο συλλογισμός του αναφορικά με τις αρετές και τις κακίες, δηλαδή από το αληθές των προκείμενων, στο αληθές του συμπεράσματος, μένοντας κυρίως στο αποδεκτό συμπέρασμα ότι οι αρετές ως αξιέπαινες υπερσχύουν των κακιών<sup>73</sup>. Μάλιστα στο

72. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251b.

73. Αναλυτικά περί του αριστοτελικού συλλογισμού και του

συλλογισμό αυτό εντάσσει και την αληθή προκειμένη ότι τα χαρακτηριστικά της αρετής αποτελούν εύλογο παράδειγμα για μια αρίστη και ιδανική πολιτεία. Στην προκειμένη περίπτωση τόσο ο αριστοτελικός συλλογισμός όσο και το επιχείρημα θα ήταν ατελές, εάν, πέρα από την εξέταση του ηθικού βίου και τις παιδαγωγικές πτυχές και προοπτικές που μας παρέχει, δεν προχωρήσουμε στην κατανόηση του εξωτερικού πλαισίου που βοηθά στην πραγματοποίηση των ανωτέρω. Αυτό το πλαίσιο το εξασφαλίζει ένα πολίτευμα με αξιόπιστες θεσμικές και νομοθετικές αρχές. Από τη θέση αυτή θα πρέπει να αναφερθούμε στην αξία που έχουν οι αρετές στην ηθική και πολιτική διαπαιδαγώγηση του πολίτη.

#### γ. Η αξία των αρετών στην ηθική και πολιτική διαπαιδαγώγηση

Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* υπογραμμίζει ότι θα πρέπει στην ανθρώπινη συνείδηση να προϋπάρχει ήθος, το οποίο να είναι συγγενές προς την αρετή, ώστε ο άνθρωπος να τείνει προς το αγαθό και τις καλές πράξεις και να αποστρέφεται το κακό<sup>74</sup>. Τη θέση αυτή, με άλλα λόγια, υποδηλώνει και στο *Περί αρετών και κακιών*,

επιχειρήματος, βλ. Π. Μπασάκος, 1999:11-22.

74. Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1179b, 19-41.

τονίζοντας και διευκρινίζοντας την ετερότητα των καλών αρετών και μεμπτών πράξεων από κοινού με τα αποτελέσματά τους σε σύγκριση με τις κακίες και τις αρνητικές συνέπειές της για τη ζωή του ανθρώπου.

Κοινό μέλημα της ηθικής και της πολιτικής είναι η αρετή και η ευδαιμονία του πολίτη. Ήδη από τη νεαρή ηλικία ο πολίτης θα πρέπει να λαμβάνει μια υγιή διαπαιδαγώγηση, που να κλίνει και να παρορμά στην αρετή, ανατρεφόμενος υπό το κράτος των σχετικών νόμων. Έτσι, ο χαρακτήρας του νόμου δεν αντιστρατεύεται τις ηθικές αρχές, δεν αφανίζει την ηθική συνείδηση και δεν περιορίζει την εσωτερική ελευθερία του ανθρώπου, που αποτελεί ένα σημαντικό παιδαγωγικό παράγοντα για τη διαμόρφωση της ανθρώπινης προσωπικότητας αλλά και τη διαμόρφωση της γνώμης. Ο φιλόσοφος στο *Περί αρετών και κακιών* επισημαίνει τρία είδη, που ανήκουν στην ανελευθερία, την αισχροκέρδεια, την οικονομία και τη φιλαργυρία. Μάλιστα, διατυπώνοντας λόγο για τα αρνητικά της φιλαργυρίας και της δουλοπρέπειας δίνει έμφαση στην ετερότητα και στην αντίθεσή τους προς τη φιλοτιμία και την ελευθερία, προσεγγίζοντας έμμεσα το ζήτημα της αντινομικής φύσης της ελευθερίας, ενώ δηλώνει ταυτόχρονα ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος όταν κυριαρχεί στα πάθη του,



όπως αυτό της φιλαργυρίας<sup>75</sup>. Εμφανώς εδώ ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως βιοθεωρητικό αγαθό, το οποίο εξασφαλίζεται με την αυτάρκεια και με την απάθεια, που σημαίνει την υπερνίκηση και την υποταγή των παθών του ανθρώπου. Παράλληλα, η ελευθερία είναι και πολιτικό αγαθό και η διατήρηση και η ασφάλειά της επαφίεται στη γενναιοδωρία, το θάρρος και την ευψυχία<sup>76</sup>.

Με την αναφορά, την αντιπαράβολή και την ερμηνεία των αρετών-κακιών που επιδιώκει ο Αριστοτέλης αναδεικνύεται και ο βασικός σκοπός μιας αρίστης πολιτείας, όπως αυτή περιγράφεται στα *Πολιτικά* του. Σκοπός αυτής της πολιτείας είναι η ανατροφή και η διαπαιδαγώγηση, ώστε ο άνθρωπος και κατεπέκταση ο πολίτης να αποβεί χρηστός για τον εαυτό του, την πολιτεία και τους συνανθρώπους του. Από τη θέση αυτή η αξιολόγηση και η εφαρμογή των αρετών αναδεικνύουν την αξία τους στην ηθική και πολιτική διαπαιδαγώγηση των πολιτών, ώστε να μη προβαίνουν εκούσια κατά τη διάρκεια του βίου τους στην εκτέλεση των ανήθικων πράξεων, όπως αυτές προκύπτουν μέσα από την αντίστοιχη

75. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251b. Πρβ. Δ. Ν. Κούτρας, 1973:34. Περί της ελευθερίας της συνειδησης, βλ. Φ. Κ. Βώρος, 1997:170 κ.ε.

76. Βλ. σχετικά, Φ. Κ. Βώρος, 1997:173-175.

ανάλυση των κακιών, που θεωρούνται παράδειγμα προς αποφυγή. Στο πλαίσιο αυτό οφείλει να μεριμνά και η πολιτεία με την παροχή νόμων στους οποίους πειθαρχεί ο άνθρωπος, αλλά δε φτάνει μόνο αυτό, διότι καθήκον του κάθε πολίτη, ο οποίος φέρει και προσωπική ευθύνη, είναι να βοηθά τα παιδιά του και τους φίλους του για την απόκτηση και καλλιέργεια της αρετής<sup>77</sup>.

Το ήθος και συγκεκριμένα η πρακτική άσκηση και η θεωρητική διδασκαλία των αρετών αποτελεί για τον Αριστοτέλη μέρος της εκπαιδευτικής διαδικασίας, της οποίας απώτερος στόχος είναι η οικοδόμηση και η διαμόρφωση της προσωπικότητας αγαθών και σπουδαίων πολιτών. Στο πλαίσιο αυτό τίθενται ως προϋποθέσεις οι εξής βάσεις: η φύση, ο εθισμός και η λογική ικανότητα του ανθρώπου<sup>78</sup>. Στο *Περί αρετών και κακιών* ο Αρι-

77. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:122-123.

78. Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1332a,38-1332b,11. Πρβ. Φ. Κ. Βώρος, 1999:51. Ο Βώρος διατυπώνει εδώ έναν ορισμό για μια φιλοσοφία της εκπαίδευσης, προερχόμενο μέσα από ποικίλους στοχασμούς. Πρόκειται για τον εξής: «Στοχάζεται τους σκοπούς, τα μέσα και τις μεθόδους με κριτήριο πρώτο την καλλιέργεια της αναπτυσσόμενης προσωπικότητας, η οποία έχει δικαίωμα για ελευθερία συνειδησης και ανεξαρτησία γνώμης. Ολόπλευρη καλλιέργεια της προσωπικότητας στο πλαίσιο του κοινωνικού βίου σημαίνει και ικανότητα να στοχάζεται ζητήματα γνώσης, ήθους (πράξης, συμπεριφοράς), ομορφιάς (κάλλους), μεταφυσικής. Τέτοιος στοχασμός προϋποθέτει και εγκλείει καλλιέργεια του λόγου (σκέψης και

στοτέλης τονίζει την αξία και σημαντικότητα της ανθρώπινης λογικής μέσα από τη φρόνηση, δηλαδή την αρετή του λογικού μέρους της ψυχής. Η συγκεκριμένη διανοητική αρετή έχει βασική αξία τόσο από μόνη της όσο και για τον ευδαίμονα πολιτικό βίο. Η φρόνηση είναι η ορθή κρίση, ή όπως ονομάζεται *βούλευσις*, που αποτελεί συνάμα και την αφετηρία για τη διαδικασία εφαρμογής της φρόνησης<sup>79</sup>. Η φρόνηση είναι η αρετή που οδηγεί στην κορύφωση της παιδευτικής διαδικασίας, που είναι η καλλιέργεια της λογικής ικανότητας του νέου, ο οποίος με τη δύναμη της βούλευσης με την οποία μεταβαίνει στο στάδιο της προαίρεσης μπορεί να λαμβάνει αποφάσεις αντίθετες προς τη φύση και τους εθισμούς. Ο Αριστοτέλης, αν και θεωρεί ότι η καλλιέργεια του νου αποτελεί τον τελικό σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης, δεν μεγιστοποιεί την αξία του λογικού και της φρόνησης σε βάρος του εθισμού, αλλά με την αναφορά του στις ηθικές αρετές επισημαίνει την ανάγκη να αξιοποιούμε και τους εθισμούς. Ο Αριστοτέλης, όπως

έκφρασης) και της κριτικής ικανότητας, ώστε το άτομο να δρα υπεύθυνα και δημιουργικά μέσα στην κοινωνία».

79. Βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:19 κ.ε.. Πρβ. Τ. Καζεπίδης, 1998: 234. Ο Καζεπίδης αναφέρει την αρνητική σημασία που έχει εκλάβει σήμερα η έννοια της φρόνησης, θεωρώντας μάλιστα ότι «ο φρόνιμος άνθρωπος δε συμμετέχει στη λύση των κοινωνικών προβλημάτων, διότι είναι συνήθως μέρος αυτών των προβλημάτων».

διασαφηνίζει και παρατηρεί με βάση τα *Πολιτικά* του ο Κ. Φ. Βώρος, είχε διαμορφώσει μια ολοκληρωμένη φιλοσοφία της εκπαίδευσης<sup>80</sup>. Η παρατήρηση αυτή ενισχύεται ακόμη περισσότερο, αν θεωρήσουμε ως πιθανό συγγραφέα των *Περί αρετών και κακιών* τον Αριστοτέλη, εφόσον μέσα από τη μικρή μελέτη η αξιολόγηση των αρετών και η επισήμανση των κακιών αποτελούν μέρος της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Σκοπός της εκπαίδευσης μέσα από την επιτήδευση και καθημερινή εμπειρία των διανοητικών και ηθικών αρετών είναι η ανθρώπινη ευδαιμονία. Η πρακτική εφαρμογή αυτών των αρετών, όπως αναδύεται μέσα από την ανάλυση της καθεμιάς σε συνάφεια με τον παράγοντα της εμπειρίας με την καθημερινή επανάληψη, ενισχύουν τη μάθηση, η οποία παράγει την πνευματική ηδονή. Η μέθοδος που χρησιμοποιείται αποτελεί βασικό κριτήριο, διότι παρέχει στον αναγνώστη ή στο νέο μαθητή τη δυνατότητα να γνωρίζει τις αρετές και τις κακίες, τι είναι καλό και τι κακό, ποιες είναι οι καλές πράξεις και τα αποτελέσματά τους και ποιες είναι οι κακές πράξεις και οι αρνητικές συνέπειές τους. Μέσα από την αντιπαράθεση και την αντιπαραβολή ο νέος μαθαίνει, ασκείται και επιλέγει συμβάλλοντας έτσι στη διαδικασία της ωρίμανσης του λογικού. Παράλληλα προστατεύει την ελευθερία του,

80. Βλ. σχετικά, Φ. Κ. Βώρος, 1999:55.

που οδηγεί στην ευδαιμονία, γεγονός που την καθιστά ως τον τελικό σκοπό της εκπαιδευτικής πράξης. Ο Αριστοτέλης, όπως και ο προκάτοχός του ο Πλάτων, θεωρούν την ορθή ηθική διαπαιδαγώγηση ως επιτακτική ανάγκη για την ευδαιμονία των πολιτών. Ας μην λησμονούμε ότι και οι δύο φιλόσοφοι αντιμετωπίζουν την πολιτική σε συνάφεια με την ηθική συνδέοντας τα δύο θεωρητικά μορφώματα μεταξύ τους, έτσι ώστε ορθή ηθική διαπαιδαγώγηση να σημαίνει και ορθή πολιτική διαπαιδαγώγηση, εφόσον η ηθική αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της πολιτικής. Μέσα στην πολιτεία ο άνθρωπος αναπτύσσει και εφαρμόζει καθημερινά τις αρετές του, ωριμάζει και ολοκληρώνει τον ανθρωπισμό του. Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη ως ηθική είναι πολιτική και η πολιτική τόσο για τον ίδιο το μαθητή όσο και για το δάσκαλό του, τον Πλάτωνα, δεν είναι αυτοσκοπός αλλά το μέσον για την κατ' αρετή ευδαιμονία και για τα ενάρετα έργα της πνευματικής ελευθερίας<sup>81</sup>. Η ευδαιμονία είναι ο ύπατος σκοπός της

81. Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* Η 1, 1323b, 1-4: «Καὶ τὸ ζῆν εὐδαιμόνως ... ὅτι μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολήν, περὶ δὲ τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν μετριάξουσιν». Πρβ. τις ερμηνείες που δίνει ο Αριστοτέλης για τις αρετές στο *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* με απώτερο στόχο την εξασφάλιση της ευδαιμονίας του ατόμου και κατεπέχταση του πολίτη. Επίσης βλ. Δ. Ν. Κούτρας, 1973:40-43. Επίσης βλ. Κ. Ι.

πόλης, όπως ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* και κατά συνέπεια μέσα στην πόλη-κράτος και δια της κοινωνικής συμβίωσης και με άλλους πολίτες ολοκληρώνει ο άνθρωπος το ἦθος και το πνεῦμα του. Με τον τρόπο αυτό ο Αριστοτέλης εντάσσει την εκπαίδευση στις λειτουργίες και στις υποχρεώσεις που έχουν όλοι οι πολίτες μέσα στην κοινωνία, στην πόλη όπου ζουν, όπως για παράδειγμα η ανάγκη για κοινή παιδεία, στην οποία περιλαμβάνεται και η ηθική διδασκαλία. Η ηθική αρετή, κατά τον Αριστοτέλη, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση όχι μόνο για τον πολίτη, τον αρχόμενο αλλά και για τον άρχοντα. Ο άρχοντας θα πρέπει να διαθέτει πολιτική φρόνηση, ώστε να αποφασίζει ορθά και να χειρίζεται σωστά τα κοινά πράγματα της πολιτείας. Το γεγονός αυτό υποδηλώνει ότι οι αναφερθείσες στο *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* αρετές, όπως η φρόνηση, η σωφροσύνη, η γενναιοδωρία, η ανδρεία, η δικαιοσύνη κ.ά. έχουν περαιτέρω κεφαλαιώδη σημασία για τον άρχοντα, ο οποίος αποτελεί θεμελιώδες παράδειγμα για τον πολίτη, που καλείται να πειθαρχεί στους νόμους και στις αποφάσεις του<sup>82</sup>. Οι ανωτέρω αρετές μετέχουν τόσο

Δεσποτόπουλος, 1999:118 κ.ε.

82. Βλ. σχετικά, Δ. Ν. Κούτρας, 1973:44-45. Πρβ. Κ. Ψυχοπαίδης, 1999:87 κ.ε. Ο Ψυχοπαίδης παρατηρεί ότι, κατά τον Αριστοτέλη, «οι αρετές ασκούνται «μετά λόγου». Λόγος είναι η

του άρχειν όσο και του άρχεσθαι. Η αρετή είναι απαραίτητη στην πολιτική-κοινωνική ζωή και αυτό αποδεικνύεται και μέσα από την αριστοτελική ανάλυση ενός εκ των ειδών της ανελευθερίας, την οικονομία, της οποίας η σχέση με την πολιτική εξουσία αποτελεί ένα από τα σοβαρότερα προβλήματα των αναδυόμενων πολιτικών κοινωνιών. Όταν δεν ασκείται η οικονομία στο πλαίσιο του μέτρου, οι άνθρωποι το υπερβαίνουν αρνούμενοι να δαπανήσουν χρήματα, προκειμένου να ξεπεραστούν δύσκολες καταστάσεις<sup>83</sup>.

Στον επίλογο της πραγματείας *Περί αρετών και κακιών* ο Αριστοτέλης τονίζει με σαφήνεια ότι η αρετή έγκειται στην καλή ψυχική διάθεση των πολιτών, η οποία είναι παράδειγμα αρίστης πολιτείας<sup>84</sup>. Ο έχων καλή ψυχική διάθεση είναι ο ενάρετος άνθρωπος, που αναγνωρίζεται σπουδαίως δια του ηθικού αναστήματός

αναγκαιότητα των πραγμάτων (αιτία) ιδωμένη ως σκοπός τους, η αντιστροφή του αναγκαίου για να διατηρηθεί στο σκοπό. Ο λόγος των αρετών έγκειται στη μεσότητα, στη διαμεσολάβησή τους στο πεδίο του αλόγου και του εμπαιθούς, ώστε να το μετατρέψουν σε ενάρετη πράξη».

83. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1251b. Πρβ. Κ. Ψυχοπαίδης, 1999:99.

84. Βλ. Αριστοτέλης, ό.π., 1251b: «Καθόλου δὲ τῆς μὲν ἀρετῆς ἐστὶ τὸ ποιεῖν σπουδαίαν τὴν διάθεσιν περὶ τὴν ψυχὴν, ... διὸ καὶ δοκεῖ παράδειγμα πολιτείας ἀγαθῆς εἶναι ψυχῆς σπουδαία διάθεσις».

του και ο οποίος υπερτερεί έναντι των άλλων, αποτελώντας το μέτρο του ηθικού βίου για τους συνανθρώπους του. Ο ενάρετος άνθρωπος είναι ελεύθερη σκεπτόμενη ηθική προσωπικότητα, είναι το παράδειγμα της ιδανικής-ιδεώδους πολιτείας. Η τελευταία αυτή επισήμανση αλλά και το εν γένει περιεχόμενο της παρούσας πραγματείας, όπως και άλλα ηθικοπολιτικά έργα του Αριστοτέλη, προσείλκυσαν καθώς φαίνεται το ενδιαφέρον των νεοελλήνων φιλοσόφων. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα το *Περί αρετών και κακιών* να χρησιμοποιηθεί από τη νεοελληνική διανόηση του 17<sup>ου</sup> αιώνα για την εκπαίδευση των νέων με κύριο στόχο όχι μόνο τη διδασκαλία της γλώσσας αλλά και την ηθικοπολιτική διαπαιδαγώγησή τους.

δ. Η αριστοτελική ηθική στη νεοελληνική εκπαίδευση

Αν εντάξουμε το ζήτημα των αρετών στο πλαίσιο της ιστορίας της φιλοσοφίας, θα παρατηρήσουμε ότι η αρετολογία υπήρξε προσφιλές αντικείμενο συζήτησης μεταξύ των ηθικών φιλοσόφων, κυρίως κατά τη διάρκεια του 17<sup>ου</sup> και του 18<sup>ου</sup> αιώνα τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή. Συγκεκριμένα, ο νεοελληνικός στοχασμός φάνηκε να προσεγγίζει ιδιαίτερα την έννοια της αρετής καθώς και τη διάκριση ανάμεσα στις αρετές και στις κακίες, δίνοντας συνέχεια στην παράδοση της αρχαιο-

ελληνικής φιλοσοφίας που συνδέεται στενά με τη χριστιανική παράδοση. Βέβαια, από ιστορικής πλευράς, ήταν φυσικό να λάβει χώρα η ανάπτυξη του νεοελληνικού ηθικοφιλοσοφικού στοχασμού την εποχή εκείνη, η οποία χαρακτηρίζεται από ένα αλύτρωτο εθνικό και κοινωνικό περιβάλλον, στο οποίο αποτράπηκε κάθε δυνατότητα για τη διατύπωση ενός αυστηρά αυτόνομου λόγου. Εξαιτίας αυτής της κατάστασης οι διανοητές και φιλόσοφοι της εποχής εκείνης αποπειράθηκαν να δώσουν μια συνθετική διάσταση στον ηθικοφιλοσοφικό στοχασμό τους, αντλώντας στοιχεία από την αρχαία ελληνική και τη χριστιανική ηθική φιλοσοφία αλλά και από τις ηθικοφιλοσοφικές κατευθύνσεις των στοχαστών της δυτικής Ευρώπης. Από τη θέση αυτή οι νεοέλληνες φιλόσοφοι αποπειράθηκαν να επιτύχουν έναν επανορισμό των ηθικοφιλοσοφικών εννοιών, δίνοντας έτσι και ένα έχνος πρωτοτυπίας<sup>85</sup>.

Σημαντική είναι η επισήμανση της Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη αναφορικά με την πλούσια αριστοτελική παράδοση της βυζαντινής, μεταβυζαντινής και νεοελληνικής φιλοσοφίας, πρόσληψη που αναδεικνύει και το ενδιαφέρον για την ηθική και τα προβλήματα της σχετικά με την έννοια της αρετής καθώς και τις διακρίσεις

85. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:38. Πρβ. Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001:272.

των αρετών και κακιών<sup>86</sup>. Το ενδιαφέρον των βυζαντινών για την πολιτική και ηθική φιλοσοφία μπορεί να το διαπιστώσει κάποιος, αν λάβει υπόψη τόσο τον αριθμό των διασωθέντων χειρογράφων, όσο και τα υπομνήματα που συνέταξαν οι σχολιαστές του Αριστοτέλη, οι οποίοι εμφανώς ασχολήθηκαν επιμελώς με το ζήτημα της αρετής, όχι μόνο σε αυτοτελείς μελέτες αλλά και σχολιάζοντας τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η εξεταζόμενη εδώ γνωστή ως ψευδο-αριστοτελική πραγματεία *Περί αρετών και κακιών*<sup>87</sup>. Η αριστοτελική ηθική φαίνεται ότι είχε ευρεία αποδοχή όχι μόνο στο Βυζάντιο αλλά και στους μεταβυζαντινούς χρόνους. Μάλιστα θα μπορούσε κάλλιστα να υποστηρίξει κανείς ότι ο ηθικοφιλοσοφικός στοχασμός του Σταγειρίτη φιλοσόφου αποτέλεσε ίσως ένα από τα βασικότερα διδακτικά εγχειρίδια γλώσσας και φιλοσοφίας στη νεοελληνική διανόηση του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα, με κύριο στόχο την ηθικοπολιτική διαπαιδαγώγηση των νέων και κατεπέκταση των πολιτών. Αυτή την ηθικοπαιδαγωγική διάσταση της αριστοτελικής ηθικής στη

86. Βλ. σχετικά, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001:272.

87. Βλ. σχετικά, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001:273. Αναλυτικά για την παρουσία της ηθικής του Αριστοτέλη στο Βυζάντιο, βλ. Α. Μπενάκης, 1996:252-259. Επιπλέον σχετικά με την πολιτική και ηθική φιλοσοφία των Βυζαντινών από το 10<sup>ο</sup> έως το 13<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα, βλ. Σ. Τριαντάρη-Μαρά, 2002:263 σ. και της ιδίας, 2002:140 σ.

νεοελληνική εκπαίδευση θα παρακολούθησουμε μέσα από δύο βασικές περιγραφές. Η πρώτη είναι μια σύντομη σκιαγράφηση των ηθικοφιλοσοφικών απόψεων των νεοελλήνων στοχαστών από το 1670 έως το 1855, δια της οποίας θα επιχειρήσουμε να δείξουμε την ηθικο-ιδεολογική κατεύθυνση της νεοελληνικής εκπαίδευσης. Η διδασκαλία της ηθικής εμφανώς, κατά την περίοδο αυτή ήταν ενταγμένη στις σκοπιμότητες της πολιτικής της εκκλησίας, συνδεόταν άμεσα με την κοινωνική αποδοχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας καθώς και με την ιδιαίτερη απήχηση που είχε αυτή στον ελληνικό και στο βαλκανικό χώρο. Επίσης, η ηθικοδιδασκτική χροιά των αριστοτελικών έργων συνέτεινε στην αφύπνιση της εθνικής συνείδησης. Η δεύτερη περιγραφή αφορά κυρίως στη σημασία και στην αξία που είχε η συγκεκριμένη μικρή πραγματεία *Περί αρετών και κακιών* στην εκπαίδευση των παραδουνάβιων ηγεμονιών.

Αναφορικά με το πρώτο σκέλος θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι εκπρόσωποι της τάξης των φαναριωτών, γύρω από την οποία σχηματίστηκε μια αρκετά μεγάλη οικονομική δύναμη, παρουσίασαν τον 17<sup>ο</sup> αιώνα μια προκεχωρημένη πνευματική άνοδο και συνέβαλαν σημαντικά στην καθολική ιστορική εξέλιξη του νέου ελληνισμού. Σημαντικός για το συγγραφικό έργο του φαναριώτη λόγιος υπήρξε ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος (1680-1730), ο οποίος ασχολήθηκε επισταμένως με τα

ζητήματα ηθικής στο έργο του *Περί καθηκόντων* βιβλός, όπου αναπτύσσει τις τέσσερις αρχαιοελληνικές αρετές (ανδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη και φρόνηση). Παράλληλα για την εννοιολογική πραγμάτευση των αρετών αντλεί στοιχεία τόσο από τους Έλληνες φιλοσόφους, όσο και από την Αγία Γραφή και τους Πατέρες της εκκλησίας, συνδυάζοντας έτσι την ελληνική καλοκαγαθία με τη χριστιανική αρετή. Ο Μαυροκορδάτος επιτυγχάνει να απεγκλωβίσει την ηθική φιλοσοφία από το μεταφυσικό προσδιορισμό της και να της δώσει ένα εκκοσμιευμένο προσανατολισμό<sup>88</sup>.

Τον εγκόσμιο προσανατολισμό της νεοελληνικής αρετολογίας υποστήριξε και ο Γεώργιος Τραπεζούντιος Χρυσόγονος (+1739), του οποίου η ηθική φιλοσοφία φέρει εννοιολογικά θεμέλια από την πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία, της οποίας προφανώς τον τρόπο σκέψης, καθώς και όρους και στοιχεία δανείστηκε από τους Βυζαντινούς, δείχνοντας έτσι την επιτυχή μετάβαση από την αρχαία ελληνική στη βυζαντινή φιλοσοφία, ενώ ο ιδεολογικός προσανατολισμός του Γεωργίου παραμένει χριστιανικός<sup>89</sup>.

88. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:39-40. Πρβ. Π. Κονδύλης, 1988:155-157 και Κ. Θ. Δημαράς, 2002:7 κ.ε.

89. Όσον αφορά στις ηθικοπολιτικές αντιλήψεις του Χρυσόγονου, βλ. Σ. Τριαντάρη-Μαρά, 2003:365-372 και της ιδίας, 2003:158.

Περίπου την ίδια εποχή ο Βικέντιος Δαμοδός (1679-1752) σε αντίθεση προς το Νικόλαο Μαυροκορδάτο, ο οποίος προηγουμένως διαφοροποιήθηκε από την αριστοτελική ηθική, ακολουθεί πιστά, με ελάχιστες εξαιρέσεις, το συλλογισμό της ηθικής του Σταγειρίτη φιλοσόφου. Συγκεκριμένα είναι άξιο λόγου το γεγονός ότι αντιμετωπίζει τα ηθικοφιλοσοφικά προβλήματα υπό το πρίσμα της αριστοτελικής οντολογίας. Στο έργο του Δαμοδού *Σύνοψις ηθικής φιλοσοφίας* κυριαρχούν οι αριστοτελικές οντολογικές κατηγορίες της μορφής και της ύλης, ενώ εντύπωση προκαλεί ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται την ανάλυση των εννοιών<sup>90</sup>.

Τον εκκοσμιευμένο προσανατολισμό της ηθικής φιλοσοφίας επιχειρεί να διατηρήσει ο Δημήτριος Καταρτζής (1720-1807), ταυτίζοντας την αρετή με την ευδαιμονία. Στο έργο του *Εγκώμιο του φιλοσόφου, μακαρισμός του ορθοδόξου, φόρος του αθέου, ταλάνισμα του δεισιδαίμονος*, υπεραμύνεται της άποψης ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να περιορίζει με την προαίρεση και το λογικό του τα πάθη του. Ο Καταρτζής θεωρεί ως πρότυπο ανθρώπου το φιλόσοφο, που βασιίζεται στην πεπαιδευμένη συνείδησή του και συνειδητά πράττει το καλό και αποφεύγει το κακό, επειδή γνωρίζει το περιεχόμενό τους. Πρόκειται για τελολογική θέση που έχει ήδη αναδυθεί

90. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:41-42.

θεωρητικά αλλά και με έμπρακτη εφαρμογή στην ανθρώπινη καθημερινότητα από την πραγματεία *Περί κακιών και αρετών*. Τη γνώση του καλού και του κακού τονίζει ο Καταρτζής σε συνάφεια και με τη γνώση των εννοιών που πρέπει να κατέχει το παιδί ως βασικό συστατικό της αγωγής των παιδιών. Μάλιστα όσον αφορά στις αρετές, τις οποίες αντιλαμβάνεται ως *ἕξες προαιρετικαῖς μετὰ λόγου* θεωρεί ότι θα πρέπει πρώτα να εφαρμόζονται στην πράξη, ώστε να εθιστούν σε αυτές τα παιδιά και μετά να δίνεται η σημασία τους<sup>91</sup>. Από την ηθικοφιλοσοφική σκέψη του δεν απουσιάζει ο χριστιανικός χαρακτήρας με βασικές θεολογικές αρετές την πίστη, την ελπίδα και την αγάπη, που πρέπει να χαρακτηρίζουν έναν ορθόδοξο χριστιανό<sup>92</sup>.

Εξίσου σημαντικές για την εποχή είναι οι ηθικές απόψεις του Ιώσηπου Μοισιόδακα (1730-1800), ο οποίος εμφανώς έχει επηρεαστεί από την αριστοτελική αντίληψη περί της εγκράτειας, την οποία προβάλλει ως μια βαθμίδα ηθικής ανάπτυξης που απορρέει από την ορθολογική αγωγή και επιτυγχάνει να πειθαρχήσει το επιθυμητικό στο λογιστικό. Έτσι, καταλήγει να θεωρεί

91. Βλ. Δημήτριος Καταρτζής, *Τὰ Εὐρισκόμενα. Ἡ θεωρία τῆς αγωγῆς τῶν παιδιῶν εἰν' αὐτῇ, κατὰ τὰ ἀξιώματα τοῦ ἀκολουθοῦν* (Κ. Θ. Δημαράς, Αθήνα, 1999):17.

92. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:42-43.

την εγκράτεια ως συντελεστικό στοιχείο της αυτογνωσίας, της πραγματογνωσίας και της θεογνωσίας<sup>93</sup>.

Τον ορθό λόγο ως κριτήριο ηθικότητας προβάλλει και ο Βενιαμίν Λέσβιος (1762-1824), που υπήρξε ο υποστηρικτής της εκκοσμικευμένης κατεύθυνσης της ενάρετης ζωής. Το ιδιαίτερα σημαντικό στην καθηκοντολογία του Βενιαμίν είναι ότι απουσιάζει η αναφορά στην αρετή της θεοσέβειας, καθώς ο ίδιος υποστήριζε ότι η εκκλησιαστική παιδεία που πραγματοποιείται στην εκκλησία θα πρέπει να διαφοροποιείται από την κοσμική εκπαίδευση που διδάσκεται στα σχολεία. Ο Βενιαμίν θεωρεί ότι ο άνθρωπος, προκειμένου να οδηγηθεί στην ηθική πράξη, θα πρέπει τα πάθη του που είναι έξεις να κατευθύνονται από την έλλογη βούληση, ώθηση που ενεργοποιεί όλο τον ανθρώπινο υπαρξιακό δυναμισμό<sup>94</sup>. Τις ηθικές απόψεις του διατυπώνει ο Βενιαμίν στο έργο του

93. Βλ. Ιώσηπος Μοισιόδακας, Απολογία. (Αθήνα : Ερμής, 1976), 97-100. Πρβ. Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996: 43-44. Ο Τερέζης επισημαίνει ότι «ο Μοισιόδακας εισηγείται τον τύπο του κοσμοπολίτη, τύπο που υπό μια ειδική σκοπιά συγγενεύει με τη χριστιανική αρετή της χωρίς περιορισμούς σχέσης και αγάπης μεταξύ των ανθρώπων».

94. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, ό.π., 44. Επίσης βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, 1994:20. Η Αργυροπούλου διευκρινίζει ότι αν και ο Βενιαμίν Λέσβιος υποστήριζε το διαχωρισμό της εκκλησιαστικής παιδείας από την κοσμική, αυτό δεν είναι τόσο εμφανές στα έργα του, όπου μάλιστα συχνά γίνεται αναφορά σε κείμενα της Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, όπως και στους Πατέρες της εκκλησίας.

*Στοιχεία Ηθικής*. Το τρίτο κεφάλαιο αυτού του έργου επιγράφεται «Περί αρετής και κακίας». Στο κεφάλαιο αυτό ο Βενιαμίν προφανώς συνδυάζει τις αριστοτελικές ερμηνείες από τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Ηθικά Μεγάλα* και ενδεχομένως και από τη φερόμενη ψευδοαριστοτελική πραγματεία *Περί αρετών και κακιών*. Συγκεκριμένα, εδώ ο Βενιαμίν παραθέτει την αριστοτελική διάκριση της αρετής σε διανοητική και ηθική και παράλληλα χρησιμοποιεί τις αριστοτελικές διακρίσεις για το μεγαλόφυχο και το μικρόφυχο, για τη φρόνηση και τα «καθ' ἑκαστα». Τις αριστοτελικές θέσεις συνδυάζει επιτυχώς με τις απόψεις νεότερων Ευρωπαίων φιλοσόφων, όπως του Condorcet και του Locke, όπου, αφορμώμενος από τον ορισμό του τελευταίου για το αγαθό και το κακό, αποδοκιμάζει τον ηθικό εμπειρισμό της αγγλικής φιλοσοφίας. Εξίσου σημαντικό είναι το γεγονός ότι ο Βενιαμίν το τέταρτο κεφάλαιο του έργου του το επιγράφει με τον τίτλο: «Περί παθών, ή των εν μέρει αρετών και κακιών». Στο κεφάλαιο αυτό ο Βενιαμίν παρουσιάζει και ερμηνεύει σαράντα αρετές και κακίες. Από τις αρετές αυτές και τις κακίες ορισμένες παρουσιάζουν στοιχεία ομοιότητας με τις αντίστοιχες στο *Περί αρετών και κακιών*, όπως η ανελευθερία, η δικαιοσύνη και η αδικία, η οργιλότητα, η πραότητα, η ανδρεία, η δειλία, η σωφροσύνη, η ακολασία, η μεγαλοφυχία, η φρόνηση<sup>95</sup>.

95. Βλ. Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία Ηθικής*. (Ρ. Δ. Αργυρο-



Τις απόψεις του για τη αρετή και γενικότερα για την ηθική ζωή διατύπωσε και ο Αδαμάντιος Κοραής (1748-1833), ο οποίος συγκατελέγεται στους εκδότες των *Πολιτικών* και των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη. Ο Κοραής ταυτίζει την ηθική με την πολιτική επιστήμη, θεωρώντας ότι η πρώτη προσφέρει τις κατάλληλες προϋποθέσεις για μια αρμονική και ενάρετη ζωή, καθώς μετριάξει τα ανθρώπινα πάθη. Ο Κοραής, ακολουθώντας την αριστοτελική μεσότητα, υποστηρίζει αυτή ακριβώς την αρετή του μέτρου, αντιτασσόμενος στις ακραίες περιπτώσεις του ηδονισμού και της ασκητικής στάσης ζωής. Η αρετή, κατά το νεοέλληνα στοχαστή, χρειάζεται την ελευθερία. Μόνο σε μια ευνοούμενη πολιτεία εξασφαλίζονται οι κατάλληλες προϋποθέσεις, ώστε να ενεργοποιήσει ο άνθρωπος τον εσωτερικό δυναμισμό του και να οδηγηθεί έτσι συνειδητά στην αρετή. Η πολιτική και η ηθική σκέψη του Κοραή

πούλου, Αθήνα : 1994), 72-198. Μικρό δείγμα ομοιότητας ανάμεσα στις ερμηνείες που δίνονται για τις προαναφερθείσες αρετές και κακίες στο «Περί παθών, ή των εν μέρει αρετών και κακιών» του Λέσβιου και στο ψευδοαριστοτελικό *Περί αρετών και κακιών* είναι η ερμηνεία αναφορικά με την αρετή της φρόνησης (βλ. συγκεχυμένα Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών*, 1250α και Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία Ηθικής*. Κεφ. Δ' «Περί παθών, ή των εν μέρει αρετών και κακιών», 174,28-29). Επιπλέον βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, 2003:143-151.

βασίζεται πάνω σε τέσσερις θεμελιώδεις ηθικές έννοιες: την ευδαιμονία, την αρετή, το νόμο και την ελευθερία. Κριτήριο της αρετής και της ελευθερίας αποτελούν για το νεοέλληνα στοχαστή οι νόμοι<sup>96</sup>.

Με μεθοδικό τρόπο επεξεργάζεται τα ηθικά ζητήματα και ο Κωνσταντίνος Κούμας (1777-1836) στο τετράτομο έργο του *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*. Ο Κούμας θεωρεί ότι ο νόμος της αρετής είναι τόσο παλαιός όσο και το ανθρώπινο γένος και αποτελεί αναγκαία αρχή και θέση αλλά και απόλυτη εντολή της ηθικότητας. Όπως στο Βενιαμίν, έτσι και στον Κούμα παρατηρείται αντιστοιχία καθηκόντων και δικαιωμάτων του ατόμου καθώς και αμοιβαιότητα ανάμεσα στην ατομικότητα και στην κοινωνικότητά του. Ο Κούμας επιδίωξε την ανασύνδεση της θεωρίας του ευδαιμονισμού με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία μέσα από την *Αρετολογία* του Κρυγ<sup>97</sup>.

Την ίδια αυτή περίοδο σημαντικός στοχαστής εμφανίζεται ο Νεόφυτος Βάμβας (1770-1855), ο οποίος στο έργο του *Στοιχεία της φιλοσοφικής Ηθικής* επισημαίνει ότι η ηθική επιστήμη είναι η πιο ωφέλιμη και η πιο αναγκαία απ' όλες, διότι διδάσκει στον άνθρωπο πώς να κατευθύνει

96. Βλ. Αδαμάντιος Κοραής, *Προλεγόμενα στα Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*, κέ-κζ', 30-32. Πρβ, Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:44-45. Επίσης βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, 2003:116-122.

97. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, ό.π., 46-47. Επίσης βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, 1994:20-21 και της ιδίας, 2003:152-170

τα πάθη του και να οδηγείται στις ορθές πράξεις. Υιοθετώντας την αριστοτελική τελολογική σκέψη υποστηρίζει ότι ο τελικός σκοπός της αρετής είναι η ευδαιμονία του ανθρώπου. Ο Βάμβας σημειώνει ότι η δύναμη της λογικής ενισχύεται συνεχώς μέσα από την καλή μόρφωση δια της γύμνασης και της μάθησης. Το γεγονός αυτό αποδεικνύεται έμπρακτα από την προσωπική και δημόσια ζωή των ενάρετων ανθρώπων, ανεξαρτήτως της κλίσης της φυσικής διάθεσής τους. Το αριστοτελικό στοιχείο δεν απουσιάζει από τον ηθικό συλλογισμό του Βάμβα, ο οποίος θέτει ως κριτήριο της ηθικότητας την ελεύθερη προαίρεση. Από το κριτήριο αυτό αφορμάται ο νεοελληνας στοχαστής να υποστηρίξει ότι η τέλεια αρετή συνίσταται στο να πράττει ο άνθρωπος το καλό, το οποίο είναι σύμφωνο με τον ορθό λόγο αλλά και με τη θέληση του Θεού, μη παραλείποντας σε αυτό το σημείο και το χριστιανικό στοιχείο της ηθικής. Οι ηθικές απόψεις του Βάμβα διακρίνονται από ένα συνδυασμό της ορθολογικής δόμησης του ηθικώς πράττειν, που αναγνωρίζει την αξία του ανθρώπου ως ψυχοσωματικής οντότητας, με τον τονισμό της σημασίας του θείου κριτηρίου για την αξιολόγηση της ηθικής ζωής<sup>98</sup>.

98. Βλ. Νέφυτος Βάμβας, *Στοιχεία της φιλοσοφικής Ηθικής*. Μέρος Α'. Κεφ. 3, 9 και 10. Πρβ. Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:48-49. Επίσης βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, 1994:20.

Η ανωτέρω σύντομη περιγραφή αναφορικά με τις ηθικές απόψεις των νεοελλήνων στοχαστών οδηγούν στο συμπέρασμα ότι οι εν λόγω στοχαστές επιτυχώς διέσωσαν τις βασικές κατευθύνσεις της αρχαίας ελληνικής διανόησης, αντλώντας στοιχεία από τον Πλάτωνα και κυρίως από τον ηθικό συλλογισμό του Αριστοτέλη. Στο στοχασμό τους είναι διάχυτο το ανθρωπιστικό πνεύμα αλλά και η τάση προβολής ενός ανοικτού και κοσμοπολίτικου ήθους. Η αριστοτελική μεσότητα και η χριστιανική αντίληψη περί ηθικής ζωής αποτελούν τις κυρίαρχες σταθερές, βάσει των οποίων η νεοελληνική ηθική σκέψη εμφανίζεται επάξια ως κληρονόμος και συνεχιστής του περιεχομένου της ελληνικής φιλοσοφικής ηθικής παράδοσης<sup>99</sup>. Στο πλαίσιο αυτής της αναφοράς διαπιστώνει κάποιος ότι στη νεοελληνική εκπαίδευση κυριάρχησαν όχι μόνο τα ζητήματα ηθικής, τα οποία ασκούσαν ένα βασικό ρόλο στην ηθικοπολιτική διαπαιδαγώγηση του νέου και κατεπέκταση του πολίτη, αλλά ότι δόθηκε και η δέουσα αξία στην έννοια της αρετής ως βασικό μέρος της εκπαιδευτικής δραστηριότητας. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να θυμηθούμε την απαίτηση του Δημήτριου Καταρτζή ότι η εκπαιδευτική δράση θα πρέπει να τοποθετεί τις αρετές πρώτα στο επίπεδο της πρακτικής εφαρμογής μέσα στην καθημερινή ζωή του

99. Βλ. σχετικά, Χρ. Αθ. Τερέζης, ό.π., 49-50.

νέου στο σχολείο και στην κοινωνία και μετέπειτα να μεταβαίνει στην ανάλυση και ερμηνεία των εννοιών της, δίνοντας προτεραιότητα στην πράξη έναντι της θεωρίας. Στην πράξη αναζητά ο Καταρτίζης τον εθισμό στις καλές και ενάρετες ενέργειες του ανθρώπου, και ακόμη περισσότερο μέσα από την πράξη αποκτάται η μάθηση, καθιστώντας έμμεσα με αυτό τον τρόπο το δάσκαλο ως φυσικό χορηγό αυτής της μάθησης, ο οποίος δε θα περιοριστεί απλά στα λόγια και στις νουθεσίες, αλλά ο ίδιος θα αποτελέσει παράδειγμα, ώστε να ενισχυθεί η εμπειρία των μαθητών, που κατ' ουσίαν εμφανίζονται ως οι ανώριμοι δέκτες. Η γνώση αποκτάται με την εμπειρία, όπως αυτή προσφέρεται στο μαθητή μέσα από τη βίωση της πραγματικότητας διαμέσου των αισθήσεων. Στη συνέχεια, η διαδικασία της γνώσης ολοκληρώνεται μέσα από τη νόηση, δια της οποίας κατανοούνται η σημασία και η αξία των εννοιών που αφορούν στην αρετή ή στην κακία. Μια τέτοια ενότητα πράξης και θεωρίας παρέχει η μικρή πραγματεία *Περί αρετών και κακιών*, η οποία αποτέλεσε βασικό διδακτικό εγχειρίδιο το 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα στις παραδουνάβιες ηγεμονίες.

Το δεύτερο σκέλος αυτής της μελέτης εξετάζει τη χρήση και τη σημασία τού *Περί αρετών και κακιών* στην εκπαίδευση των ηγεμονιών κατά τη διάρκεια της τουρκοκρατίας. Η ανωτέρω ευσύνοπτη πραγματεία σχολιάστηκε από τον Τραπεζούντιο λόγιο του 17<sup>ου</sup> αιώνα

Σεβαστό Κυμινήτη, ο οποίος διδασκε στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου (1689-1719) και ανέπτυξε εκεί μακρόχρονη και αποδοτική διδακτική δραστηριότητα, όπως και σε άλλα δύο πνευματικά κέντρα, στο Φανάρι και στην Τραπεζούντα. Η εξήγηση του Κυμινήτη στο *Περί αρετών και κακιών* συνδέθηκε με την ελληνική παιδεία των παραδουνάβιων ηγεμονιών και παραδίδεται σε έξι χειρόγραφα. Η συγγραφική δράση του Κυμινήτη εντάσσεται στην αναγεννητική προσπάθεια αλλά και στην τακτική των ηγεμόνων της Βλαχίας να προτρέπουν σε μετάφραση, μεταγλώττιση ή παράφραση των έργων της αρχαίας ελληνικής και της θύραθεν παιδείας, αποβλέποντας κυρίως στη ηθική και πολιτική διαπαιδαγώγηση των πολιτών. Το εν λόγω κείμενο συμπεριλαμβάνεται στο σύνολο των ερμηνευτικών εργασιών του Κυμινήτη, που χρησίμευσαν κυρίως ως «κάτοπτρα ηγεμόνων». Όπως και άλλα τέτοιου είδους κείμενα, έτσι και αυτό βοήθησε στην άσκηση της εξουσίας του ηγεμόνα. Πρόκειται για κείμενα που απηχούσαν τη βούληση του ηγεμόνα Μπασσαράμπα να διδαχθούν στην Αυθεντική Ακαδημία του Βουκουρεστίου<sup>100</sup>.

100. Βλ. σχετικά, Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001: 287-289. Πρβ. Σ. Τριαντάρη-Μαρά, 2003: 50-51. Επιπλέον βλ. Α. Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, 1993: 328-329 και Α. Ε. Καραθανάσης, 1982: 66-81. Επίσης βλ. Α. Camariano-Cioran, 1974: 369. Η Α. Camariano-Cioran επισημαίνει (βλ. σ. 277-278) ότι στις ηγεμονικές σχολές του

Η απόδοση του κειμένου από το Σεβαστό Κυμινήτη αναδεικνύει και το ενδιαφέρον των νεοελλήνων στοχαστών της περιόδου να μεταφέρουν στη νεοελληνική γλώσσα, για διδακτικούς κυρίως σκοπούς, κείμενα της αρχαίας και της βυζαντινής παράδοσης. Στην παρουσίαση της εξήγησης του Κυμινήτη ακολουθούμε εδώ τον κώδικα 615 της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας, ο οποίος εμφανώς με τις αναλύσεις που επιχείρησε ο Κυμινήτης αριθμεί 65 φύλλα. Στην αρχή του κειμένου αναφέρονται τα εξής: «*Εξήγησις εἰς ἀπλήν φράσιν εἰς τὴν σύντομον τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν διδασκαλίαν, πονηθεῖσα μὲν ὑπὸ Σεβαστοῦ Τραπεζουντίου Κυμινήτου· ἀφιερωθεῖσα δὲ εἰς τὸν ὑψηλότετον, εὐσεβέστατον καὶ θεοδόξαστον αὐθέντην καὶ ἡγεμόνα πάσης Οὐγγροβλαχίας κύριον κύριον Ἰωάννην Κωνσταντῖνον Βασαράβαν Βοεβόδαν*» (BAR 615, f.1). Το κείμενο, όπως αναφαίνεται και στην πρώτη σελίδα, χρονολογείται στα 1698. Στο προοίμιο της πραγματείας ο Κυμινήτης αναφέρεται περί των διωκτῶν και των φευκτῶν. Επίσης αναφέρεται στη σημασία και στην αξία της ευδαιμονίας και εξηγεί ότι η παρούσα εξήγηση στο

Βουκουρεστίου και του Ιασίου φοιτούσαν αδιακρίτως και παιδιά αρχόντων, αστών και χωρικών, καταρρίπτοντας την παλαιότερη άποψη ότι στις σχολές αυτές δε μαθήτευαν παιδιά προερχόμενα από τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις. Συγκεκριμένα πρβ. Α. Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, ό.π., 53 υποσημείωση 1.

*Περί αρετών και κακιών* έργο του Αριστοτέλη αποβλέπει στο να αποκτήσουμε «*τὴν τοιαύτην ἄκραν εὐδαιμονίαν καὶ μακαρίαν ζωὴν, φεύγοντες τὴν ἐναντίαν ἄκραν κακοζωΐαν καὶ κακοδαιμονίαν*» (BAR 615, f. 10). Ο Κυμινήτης εξετάζει στο κύριο μέρος του κειμένου του το σκοπό της μελέτης και της διδασκαλίας αυτής της πραγματείας, ποια είναι τα φευκτά (τα επαινετά), παραθέτει τη διαίρεση των αρετῶν και των κακιῶν, δίνοντας πρώτα τους ορισμούς των αρετῶν, και συγκεκριμένα της φρόνησης, της πραότητας, της ανδρείας, της σωφροσύνης, της εγκράτειας, της δικαιοσύνης, της ελευθεριότητας και της μεγαλοφυχίας. Στη συνέχεια, δίνει τους ορισμούς των κακιῶν, της αφροσύνης, της οργιλότητας, της δειλίας, της ακολασίας, της ακράτειας, της αδικίας, της ανελευθερίας και της μικροφυχίας. Ακολουθως εκφέρει λόγο για τα έργα της φρόνησης, καθώς και τις αρετές που τη χαρακτηρίζουν, όπως η μνήμη και η εμπειρία. Στην ίδια γραμμή αναφέρεται στα έργα και τις αρετές της πραότητας, της ανδρείας, τη σωφροσύνης, της εγκράτειας, της δικαιοσύνης, της ελευθεριότητας και της μεγαλοφυχίας. Αντιστοίχως, παραθέτει τις κακές πράξεις της αφροσύνης, της οργιλότητας, της δειλίας, της ακολασίας, της ακράτειας, της αδικίας, της ανελευθερίας, και της μικροφυχίας. Στο τέλος αναφέρεται ο Κυμινήτης στα γενικά ιδιώματα των αρετῶν και των κακιῶν αφιε-

ρώνοντας δύο ξεχωριστά κεφάλαια, που φέρουν αντίστοιχα τον τίτλο: *Καθόλου περί ἀρετῆς* και *Καθόλου περί κακίας* (BAR 615, f. 55, 60). Στο σημείο αυτό η διαφοροποίηση προς το αριστοτελικό κείμενο έγκειται στο γεγονός ότι ο Κυμινήτης υπεισέρχεται σε γενίκευση των ιδιωμάτων της κακίας, όπως επιχειρεί το ίδιο, συνοπτικά, παραθέτοντας τα ιδιώματα της αρετής. Επίσης ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Κυμινήτη ότι εδώ το τέλος του ανθρώπου δεν είναι πλέον τα επίγεια αγαθά, αλλά ως έσχατο τέλος τοποθετεί τη μακαριότητα της ψυχής, συνδέοντας, όπως και άλλοι νεοέλληνες στοχαστές, την αρχαία ελληνική αντίληψη περί αρετής με τη χριστιανική αρετή. Ας μην λησμονούμε ότι τα κείμενα αυτά εξυπηρετούσαν την πολιτική της εκκλησίας, η οποία συνδεόταν άμεσα και με την εξουσία του ηγεμόνα εκεί. Στον επίλογο του κειμένου του ο Κυμινήτης απευθυνόμενος προς τον ηγεμόνα Μπασσαράμπα ή και γενικότερα στους αναγνώστες του κειμένου του, τους μαθητές του, προτρέπει και νουθετεί να επιλέγουν το δρόμο της αρετής και να πράττουν ενάρετες πράξεις: «... *προτίμα καλλίτερα τὰ ἔργα καὶ εἶδη τῆς ἀρετῆς καὶ αὐτὴν τὴν ἀρετὴν μίσησον τὸ σκότος, προτίμα τὸ φῶς, μίσησον τὸν θάνατον, προτίμα τὴν ζωὴν ...*» (BAR 615, f.64). Στο φύλλο 65 ο Κυμινήτης παρουσιάζει, όπως το ονομάζει, ένα «*Διάγραμμα τῶν τῆς ἀρετῆς καὶ κακίας εἰδῶν*».

Θα έχρηζε ίσως ιδιαίτερης προσοχής να εκδοθεί, όπως ήδη αναφέρει η Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, το χειρόγραφο με το κείμενο του Σεβαστού Κυμινήτη<sup>101</sup>, καθώς θα παρείχε τόσο στο μελετητή όσο και στο αναγνωστικό κοινό αρκετά στοιχεία αναφορικά με τις παιδαγωγικές πτυχές αυτών των αρετών και κακιών καθώς και τη σημασία τους στην πράξη για τους ηγεμόνες και τους ανθρώπους εκείνης της περιόδου. Επίσης θα μπορούσε κάποιος να κατανοήσει καλύτερα τη χρήση του αριστοτελικού κειμένου *Περί αρετών και κακιών* από τον Κυμινήτη στη διδακτική πράξη, εφόσον αποτέλεσε διδακτικό εγχειρίδιο που αποσκοπούσε στην ηθικοπολιτική διαπαιδαγώγηση των πολιτών. Το γεγονός αυτό θα καταδείκνυε ίσως και την εκπαιδευτική σημασία και αξία που είχε η αρετολογία και γενικότερα τα ζητήματα ηθικής κατά τη συγκεκριμένη νεοελληνική περίοδο, αν λάβουμε μάλιστα υπόψη και το κύριο ενδιαφέρον για την ηθική επιστήμη για το οποίο ήδη έγινε λόγος.

Το ενδιαφέρον των νεοελλήνων στοχαστών για ζητήματα ηθικής, όπως και η *εξήγηση του Περί αρετών και κακιών* από τον Κυμινήτη μάς κατευθύνουν να κατανοήσουμε μεθοδολογικά τη σχέση που υπήρχε αλλά και ακόμη υπάρχει ανάμεσα στην ηθική αγωγή και μόρφωση

101. Βλ. σχετικά Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 2001:276.

του νέου και γενικότερα του πολίτη. Η ηθική έχει ως αφετηρία της την αγωγή, δηλαδή έναν τρόπο ζωής, που δομείται πάνω στη λογική και στην ορθότητα. Αυτός ο τρόπος ζωής υποδεικνύεται από τα κείμενα περί αρετής. Τα κείμενα αυτά αποτέλεσαν θεωρητικό παράδειγμα μέσα από το οποίο ο δάσκαλος θα μπορούσε να καθοδηγήσει και να δώσει κατάλληλους ερεθισμούς στο μαθητή και αυριανό πολίτη, ώστε να τον καταστήσει ευαίσθητο σε ζητήματα που άπτονται της πολιτικής ζωής. Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να υποστηρίξουμε ότι το *Περί αρετών και κακιών* είναι διαχρονικό για το περιεχόμενό του, ότι δεν έχασε την αξία του ακόμη και κατά τη νεοελληνική περίοδο, καθώς ήταν προορισμένο μαζί με άλλα κείμενα να ενισχύσει την εθνική συνείδηση των Ελλήνων και να αναβιώσει την αρχαία ελληνική κληρονομιά τους συνδεόμενη όμως αυτή τη φορά, όπως ήδη επαναλήφθηκε και στους βυζαντινούς χρόνους, με τη χριστιανική παράδοσή τους. Μέσα από τέτοιου είδους κείμενα οι άνθρωποι της εποχής εκείνης αναζήτησαν την αποτελεσματικότερη ηθική αγωγή και μόρφωση των πολιτών, ώστε να καταστούν οι ίδιοι ζωντανά παραδείγματα που ενσαρκώνουν τις ηθικές αρχές, όπως αυτές αναπτύχθηκαν μέσα από την εκπαιδευτική και κοινωνική πράξη<sup>102</sup>.

## ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΚΑΚΙΩΝ

102. Βλ. σχετικά, Τ. Καζεπίδης, 1998:242-245.

## ΚΕΙΜΕΝΟ

1. Ἐπαινετὰ μὲν ἐστὶν τὰ καλὰ, φεκτὰ δὲ τὰ αἰσχροῦ. καὶ τῶν μὲν καλῶν ἡγοῦνται αἱ ἀρεταί', τῶν δ' αἰσchrῶν αἱ κακίαι. ὥστε ἐπαινεταὶ μὲν αἱ ἀρεταί', ἐπαινετὰ δ' ἐστὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ἀρετῶν καὶ τὰ παρεπόμενα ταῖς ἀρεταῖς καὶ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν, φεκτὰ δὲ τὰ ἐναντία.

Τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα, τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ φρόνησις, τοῦ δὲ θυμοειδοῦς ἡ τε πραότης καὶ ἡ ἀνδρεία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἡ τε σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς ἡ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἐλευθεριότης καὶ ἡ μεγαλοψυχία'. κακία δ' ἐστὶν τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἡ ἀφροσύνη, τοῦ δὲ θυμοειδοῦς ἡ τε ὀργιλότης καὶ ἡ δειλία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἡ τε ἀκολασία καὶ ἡ ἀκράτεια, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς ἡ τε ἀδικία καὶ ἡ ἀνελευθερία καὶ ἡ μικροψυχία.

## ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

1. Οι καλές πράξεις είναι άξιες επαίνου, ενώ οι αισchrές πράξεις είναι μεμπτές. Οι αρετές προπορεύονται από τις καλές πράξεις, ενώ οι κακίες από τις αισchrές. Συνεπώς οι αρετές είναι αξιέπαινες και οι αιτίες των αρετῶν και τα αποτελέσματά τους και τα όσα γίνονται εξαιτίας των αρετῶν και τα έργα τους είναι αξιέπαινα, ενώ τα αντίθετα είναι μεμπτά.

Αν θεωρήσουμε, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ότι η ψυχή διαιρείται σε τρία μέρη, τότε η μεν φρόνηση είναι η αρετή του λογικού, η δε πραότητα και η ανδρεία είναι του θυμικού και η σωφροσύνη και η εγκράτεια του επιθυμητικού, και οι αρετές ολόκληρης της ψυχῆς είναι η δικαιοσύνη και η γενναιοδωρία και η μεγαλοψυχία. Ενώ η μεν απερισκεψία είναι η κακία του λογικού (μέρους της ψυχῆς), η δε προς οργή διάθεση και η δειλία του θυμικού και η ακολασία και η ακράτεια του επιθυμητικού και οι κακίες ολόκληρης της ψυχῆς είναι η αδικία και η φιλαργυρία και η μικροψυχία.

2. Ἔστιν δὲ φρόνησις μὲν ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ, παρασκευαστικὴ τῶν πρὸς εὐδαιμονιάν ὀντων συντεινόντων. πραότης δὲ ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν ὑπὸ ὀργῆς γίνονται δυσκίνητοι. ἀνδρεία δὲ ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν δυσέκπληκτοὶ εἰσιν ὑπὸ φόβων τῶν περὶ θάνατον. σωφροσύνη δὲ ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν ἀνόρεκτοι γίνονται περὶ τὰς ἀπολαύσεις φαύλων ἡδονῶν. ἐγκράτεια δὲ ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν κατέχουσι τῷ λογισμῷ τὴν ἐπιθυμίαν ὁρμῶσαν ἐπὶ φαύλας ἡδονάς. δικαιοσύνη δὲ ἐστὶν ἀρετὴ ψυχῆς διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν. ἐλευθεριότης δὲ ἐστὶν ἀρετὴ ψυχῆς εὐδάπανος εἰς τὰ καλὰ. μεγαλοφυχία δὲ ἐστὶν ἀρετὴ ψυχῆς, καθ' ἣν δύναται φέρειν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν, τιμὴν καὶ ἀτιμίαν.

3. Ἀφροσύνη δὲ ἐστὶν κακία τοῦ λογιστικοῦ, αἰτία τοῦ ζῆν κακῶς. ὀργιλότης δὲ ἐστὶ κακία τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν εὐκίνητοι γίνονται πρὸς ὀργήν. δειλία δὲ ἐστὶ κακία τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν ἐκπλήττονται ὑπὸ φόβων, καὶ μάλιστα τῶν περὶ θάνατον. ἀκολασία δὲ ἐστὶ κακία τοῦ ἐπι-

2. Ἡ μὲν φρόνησις εἶναι ἀρετὴ τοῦ λογικοῦ (μέρους τῆς ψυχῆς) καὶ προετοιμάζει αὐτοὺς ποὺ τείνουσι πρὸς τὴν εὐδαιμονία. Ἡ πραότης εἶναι ἡ ἀρετὴ τοῦ θυμικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι δύσκολα παρσύρονται ἀπὸ τὴν ὀργή. Ἡ ἀνδρεία εἶναι ἡ ἀρετὴ τοῦ θυμικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι δὲν τρομάζουν ἀπὸ το φόβο τοῦ θανάτου. Ἡ σωφροσύνη εἶναι ἡ ἀρετὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι δὲν ἐπιθυμοῦν τις ἀπολαύσεις τῶν κακῶν ἡδονῶν. Ἡ ἐγκράτεια εἶναι ἡ ἀρετὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ἐλέγχουσι με τὴν λογικὴ τὴν ἐπιθυμία νὰ παροτρύνονται στὶς κακὲς ἡδονές. Ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἡ ἀρετὴ τῆς ψυχῆς ποὺ ἔχει τὴν ιδιότητα νὰ διανέμει τ' ἀγαθὰ ἀνάλογα με τὴν ἀξία. Ἡ γενναιοδωρία εἶναι ἡ ἀρετὴ τῆς ψυχῆς, ποὺ ξοδεύει πολλὰ γιὰ τὰ καλὰ πράγματα. Ἡ μεγαλοφυχία εἶναι ἡ ἀρετὴ τῆς ψυχῆς, σύμφωνα με τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ προξενήσῃ τὴν εὐτυχία καὶ τὴν ἀτυχία, τὴν τιμὴ καὶ τὴν ἀτιμία.

3. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ἀπερισκεψία εἶναι κακία τοῦ λογικοῦ, ποὺ ἀποτελεῖ αἰτία γιὰ κακὴ ζωὴ. Ἡ διάθεσις πρὸς ὀργή εἶναι κακία τοῦ θυμικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι γίνονται εὐέξαπτοι. Ἡ δειλία εἶναι κακία τοῦ θυμικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι τρομάζουν ἀπὸ φόβο, καὶ μάλιστα ἀπὸ το φόβο τοῦ θανάτου. Ἡ ἀκολασία εἶναι κακία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, σύμ-



θυμητικοῦ, καθ' ἣν ὀρεκτικοὶ γίνονται τῶν περὶ τὰς ἀπολαύσεις φαύλων ἡδονῶν. ἀκρασία δέ ἐστι κακία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν αἰροῦνται τὰς φαύλας ἡδονὰς κωλύοντος τοῦ λογισμοῦ. ἀδικία δέ ἐστι κακία ψυχῆς, καθ' ἣν πλεονεκτικοὶ γίνονται τοῦ παρὰ τὴν ἀξίαν. ἀνελευθερία δέ ἐστιν κακία ψυχῆς, καθ' ἣν ὀρέγονται τοῦ πανταχόθεν κέρδους. μικροψυχία δέ ἐστι κακία ψυχῆς, καθ' ἣν ἀδύνατοί εἰσι φέρειν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν καὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν.

4. Τῆς δὲ φρονήσεως<sup>8</sup> ἐστὶ τὸ βουλευσασθαι, τὸ κρίναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ αἰρετὰ καὶ φευκτά, τὸ χρήσασθαι καλῶς πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς, τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς, τὸ συνιδεῖν τοὺς καιροὺς, τὸ ἀγχίνως χρήσασθαι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, τὸ τὴν ἐμπειρίαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων. μνήμη δὲ καὶ ἐμπειρία καὶ ἀγχίνοια ἦτοι ἀπὸ τῆς φρονήσεως ἐκάστη αὐτῶν ἐστίν, ἣ παρέπεται τῇ φρονήσει· ἢ τὰ μὲν αὐτῶν οἷον συναίτια τῆς φρονήσεως ἐστὶ, καθάπερ ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ μνήμη, τὰ δὲ οἷον μέρη, οἷον εὐβουλία καὶ ἀγχίνοια.

φωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι κυριεύονται ἀπὸ τις ἀπολαύσεις τῶν κακῶν ἡδονῶν. Ἡ ακράτεια εἶναι ἡ κακία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι παρασύρονται στὶς κακές ἡδονές, μολονότι τοὺς ἐμποδίζει τὸ λογικό. Ἡ ἀδικία εἶναι ἡ κακία τῆς ψυχῆς, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ζητοῦν περισσότερα πράγματα ἀπ' ὅσα αξίζουν. Ἡ φιλαργυρία εἶναι ἡ κακία τῆς ψυχῆς, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ἐπιζητοῦν ἀπὸ παντοῦ τὸ κέρδος. Ἡ μικροψυχία εἶναι ἡ κακία τῆς ψυχῆς, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀνίκανοι νὰ προξενήσουν τὴν εὐτυχία καὶ τὴν ἀτυχία καὶ τὴν τιμὴ καὶ τὴν ἀτιμία.

4. Ἡ ὀρθὴ κρίση εἶναι ἡ ἀρετὴ τῆς φρόνησης, τὸ νὰ κρίνει ὁ ἄνθρωπος τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα στὴ ζωὴ του, τὰ ὁποία πρέπει νὰ ἐπιθυμεῖ καὶ νὰ ἀποφεύγει, τὸ νὰ χρησιμοποιεῖ σωστά ὅλα τὰ ὑπάρχοντα ἀγαθὰ· τὸ νὰ συμπεριφέρεται σωστά, τὸ νὰ ἀντιμετωπίζει σωστά τὶς συγκυρίες, τὸ νὰ χρησιμοποιεῖ με εὐφυΐα τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα, τὸ νὰ ἔχει πείρα (καλὴ γνώση) ὅλων τῶν χρησίμων πραγμάτων. Ἡ μνήμη, ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ οἰκονομία εἴτε καθεμιά ἀπὸ αὐτές προέρχονται ἀπὸ τὴ φρόνηση, εἴτε ἀκολουθοῦν τὴ φρόνηση· εἴτε μερικὲς ἀπὸ αὐτές ἀποτελοῦν αἰτίες τῆς φρόνησης, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ μνήμη, εἴτε κάποιες ἀποτελοῦν μέρη τῆς, ὅπως ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ οἰκονομία.

Πραότητος δέ ἐστι τὸ δύνασθαι φέρειν μετρίως ἐγκλήματα καὶ ὀλιγωρίας, καὶ τὸ μὴ ταχέως ὀρμᾶν ἐπὶ τὰς τιμωρίας, καὶ τὸ μὴ εὐκίνητον εἶναι πρὸς τὰς ὀργάς, ἅπικρον δὲ τῷ ἦθει καὶ ἀφιλόνεικον, ἔχοντα τὸ ἡρεμαῖον ἐν τῇ ψυχῇ καὶ στάσιμον.

Ἀνδρείας δέ ἐστι τὸ δυσέκπληκτον εἶναι ὑπὸ φόβων τῶν περὶ θάνατον, καὶ εὐθαρσῇ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ εὐτολμον πρὸς τοὺς κινδύνους, καὶ τὸ μᾶλλον αἰρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι, καὶ τὸ νίκης αἵτιον εἶναι. ἔτι δὲ ἀνδρείας ἐστὶ καὶ τὸ πονεῖν καὶ καρτερεῖν καὶ ἀνδραγαθίζεσθαι. παρέπεται δὲ τῇ ἀνδρείᾳ καὶ ἡ εὐτολμία καὶ ἡ εὐψυχία καὶ τὸ θάρσος, ἔτι δὲ ἡ τε φιλοπονία καὶ ἡ καρτερία.

Σωφροσύνης δέ ἐστι τὸ μὴ θαυμάζειν τὰς ἀπολαύσεις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν, καὶ τὸ εἶναι πάσης ἀπολαυστικῆς [αἰσχροῦς] ἡδονῆς ἀνόρεκτον, καὶ τὸ φοβεῖσθαι τὴν ἀταξίαν, καὶ τὸ τετάχθαι περὶ τὸν βίον ὁμοίως ἐν τε μικροῖς καὶ μεγάλοις. παρέπεται δὲ τῇ σωφροσύνῃ εὐταξία, κοσμιότης, αἰδώς, εὐλάβεια.

5. Ἐγκρατείας δέ ἐστι τὸ δύνασθαι κατασχεῖν τῷ λογισμῷ τὴν ἐπιθυμίαν ὁρμῶσαν ἐπὶ φαύλας ἀπολαύσεις καὶ ἡδονάς, καὶ καρτερεῖν, καὶ τὸ

Στην πραότητα ἐγκείται το να μπορεί να υποφέρει ο άνθρωπος, με καλό τρόπο, τις άδικες πράξεις και την περιφρόνηση, και το να μη βιάζεται να τιμωρήσει, και το να μην παρασύρεται εύκολα από την οργή, και να μην εκδηλώνει πικρία με τη συμπεριφορά του και διάθεση για φιλονεικίες, αλλά να έχει ψυχική ηρεμία και σταθερότητα.

Στην ανδρεία ἐγκείται το να μην τρομάζει ο άνθρωπος από το φόβο του θανάτου, και να είναι θαρραλέος στις συμφορές και τολμηρός στους κινδύνους, και να προτιμά περισσότερο να πεθάνει με ευπρέπεια παρά να επιβιώσει με απρέπεια, και να γίνεται αίτιος της νίκης. Ακόμη ανδρεία είναι το να μοχθεί ο άνθρωπος και να υπομένει και να προτιμά να φέρεται γενναιοπρεπώς. Την ανδρεία ακολουθεῖ η μεγάλη τόλμη, η ευψυχία και το θάρρος, και επιπλέον η εργατικότητα και η καρτερία.

Στη σωφροσύνη ἐγκείται το να μη μένει ο άνθρωπος έκθαμβος εμπρός στις απολαύσεις των σωματικῶν ηδονῶν και να μην ορέγεται καμία κακή ηδονή, και το να φοβάται την αταξία και καθ' ὅμοιο τρόπο να τακτοποιεῖ στη ζωή του μικρά και μεγάλα. Τη σωφροσύνη ακολουθεῖ η καλή διαγωγή, η κοσμιότητα, ο σεβασμός, η ευσέβεια.

5. Στην εγκράτεια ἐγκείται το να μπορεί ο άνθρωπος να υποτάσσει την επιθυμία στη λογική, όταν αυτή τον ωθεῖ σε κακές απολαύσεις και ηδονές, και το να καρ-

ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδεείας καὶ λύπης.

Δικαιοσύνης<sup>12</sup> δέ ἐστι τὸ διανεμητικὸν εἶναι τοῦ κατ' ἀξίαν, καὶ τὸ σφάζειν τὰ πάτρια ἔθνη καὶ τὰ νόμιμα καὶ τοὺς γεγραμμένους νόμους, καὶ τὸ ἀληθεύειν ἐν τῷ διαφέροντι, καὶ τὸ διαφυλάττειν τὰς ὁμολογίας. ἔστι δὲ πρῶτα τῶν δικαίων τὰ πρὸς τοὺς θεούς, εἴτα τὰ πρὸς δαίμονας, εἴτα τὰ πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἴτα τὰ πρὸς τοὺς κατοικομένους· ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ἡ εὐσέβεια, ἥτοι μέρος οὐσα δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ ἡ ὁσιότης καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πίστις καὶ ἡ μισοπονηρία.

Ἐλευθεριότητος<sup>13</sup> δέ ἐστι τὸ προετικὸν εἶναι χρημάτων εἰς τὰ ἐπαινετὰ καὶ δαφιλῇ ἐπὶ τῷ εἰς τὰ δέοντα ἀναλωθῆναι, καὶ τὸ βοηθητικὸν εἶναι ἐν τῷ διαφόρῳ, καὶ τὸ μὴ λαβεῖν ὅθεν μὴ δεῖ. ἔστι δὲ ὁ ἐλευθέριος καὶ περὶ ἐσθῆτα καθάριος καὶ περὶ οἴκησιν, καὶ κατασκευαστικὸς τῶν περιττῶν καὶ καλῶν καὶ διαγωγὴν ἐχόντων ἡδεῖαν ἄνευ τοῦ λυσιτελοῦντος, καὶ θρεπτικὸς τῶν ζώων τῶν ἰδίων ἐχόντων τι ἢ θαυμαστόν. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἐλευθεριότητι τοῦ ἥθους ὑγρό-

τερεῖ καὶ το να υπομένει τη φυσική στέρση καὶ θλίψη.

Στη δικαιοσύνη συνίσταται το να μπορεί να διανείμει ο άνθρωπος τ' αγαθὰ ἀνάλογα με την αξία, καὶ το να διατηρεῖ τα πατροπαράδοτα ἤθη καὶ ἔθιμα καὶ τους γραπτὸς νόμους, καὶ το να λείει την ἀλήθεια, ἔστω καὶ ἀν αὐτὴ ἀντίκειται στο συμφέρον του, καὶ το να τηρεῖ τις υποσχέσεις. Καὶ πρῶτα ἀπ' ὅλα τα δίκαια εἶναι ὅσα ἀφοροῦν στους θεούς, ἐπειτα στις θεότητες, ἐπειτα στην πατρίδα καὶ στους γονεῖς καὶ ἐπειτα στους νεκρούς· σε αὐτοὺς ἀνήκει ἡ εὐσέβεια, που εἴτε εἶναι μέρος της δικαιοσύνης, εἴτε την ἀκολουθεῖ. Τη δικαιοσύνη ἀκολουθεῖ ἡ διάθεση πρὸς τήρηση του θεοῦ νόμου καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πίστη καὶ το μῖσος κατὰ του κακοῦ.

Ἡ ἐλευθεριότητα (γενναιοδωρία) ἐγκείται στην ἀφθονη παροχὴ χρημάτων για αξιόλογα πράγματα καὶ στην πλούσια δαπάνη για την κατανάλωση των ἀπαραίτητων ἀγαθῶν καὶ στο να βοηθᾷ στις ἐπιλύσεις των (ἐν. οικονομικῶν) διαφορῶν καὶ στο να μὴ παίρνει ἀπὸ ἐκεῖ που δεν πρέπει. Ὁ γενναιοδωρὸς ἔχει καθαρὰ ρούχα καὶ σπίτι καὶ εἶναι ικανὸς να κατασκευάζει πράγματα περιττά καὶ καλὰ, που προκαλοῦν ευχαρίστηση στην πορεία της ζωῆς χωρὶς να εἶναι ἐπικερδῆ, καὶ εἶναι ικανὸς στο να ἐκθρέφει ζῶα, που να ἔχουν κάποιο ἰδιαιτέρο χαρακτηριστικὸ ἢ κάτι ἀσύνητες. Τη γενναιοδωρία ἀκολουθεῖ ἡ ἠπιότητα του χαρακτήρα καὶ ἡ καλὴ ἀνατροφή καὶ ἡ φιλανθρωπία, καὶ το να εἶναι ο ἄνθρωπος

της καὶ εὐαγωγία καὶ φιλανθρωπία καὶ τὸ εἶναι ἐλεητικὸν καὶ φιλόφιλον καὶ φιλόξενον καὶ φιλόκαλον.

Μεγαλοφυχίας<sup>14</sup> δέ ἐστι τὸ καλῶς ἐνεγκεῖν καὶ εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν, καὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν, καὶ τὸ μὴ θαυμάζειν μήτε τρυφὴν μήτε θεραπείαν μήτε ἐξουσίαν μήτε τὰς νίκας τὰς ἐναγωνίους, ἔχειν δέ τι βάθος τῆς ψυχῆς καὶ μέγεθος. ἔστι δὲ μεγαλόφυχος οὗτος ὁ τὸ ζῆν περὶ πολλοῦ ποιούμενος οὗτος ὁ φιλόζωος. ἀπλοῦς δὲ τῷ ἦθει καὶ γενναῖος, ἀδικεῖσθαι δυνάμενος, καὶ οὐ τιμωρητικός. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ μεγαλοφυχίᾳ ἀπλότης καὶ ἀλήθεια.

6. Ἀφροσύνης<sup>15</sup> δέ ἐστι τὸ κρίναι κακῶς τὰ πράγματα, τὸ βουλευσασθαι κακῶς, τὸ ὁμιλῆσαι κακῶς, τὸ χρῆσασθαι κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, τὸ ψευδῶς δοξάζειν περὶ τῶν εἰς τὸν βίον καλῶν καὶ ἀγαθῶν. παρακολουθεῖ δὲ τῇ ἀφροσύνῃ ἀπειρία, ἀμαθία, ἀκρασία, ἐπαριστερότης, ἀμνημοσύνη.

Ὀργιλότητος<sup>16</sup> δέ ἐστιν εἶδη τρία, ἀχροχολία, πικρία, βαρυθυμία. ἔστι δὲ τοῦ ὀργίλου τὸ μὴ δύνασθαι φέρειν μήτε τὰς μικρὰς ὀλιγορήσεις μήτε ἐλαττώσεις, εἶναι δὲ κολαστικὸν καὶ τιμω-

εὐσπλαγχνος καὶ νὰ ἀγαπᾷ τοὺς φίλους τοῦ καὶ νὰ εἶναι φιλόξενος καὶ νὰ ἀγαπᾷ τὸ καλὸ καὶ ἀγαθόν.

Στὴ μεγαλοφυχία συνίσταται ἡ ικανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συμπεριφέρεται με καλὸ τρόπο καὶ στὴν εὐτυχία καὶ στὴν ἀτυχία καὶ στὴν τιμὴ καὶ στὴν ἀτιμία καὶ νὰ μὴ βλέπει με θαυμασμό οὔτε τὴν πολυτέλεια οὔτε τὴν περιποίηση οὔτε τὴν ἐξουσία οὔτε τις νίκες στοὺς ἀγῶνες, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ νὰ ἔχει βάθος καὶ μέγεθος. Καὶ ἀκόμη εἶναι μεγαλόφυχος ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν ἔχει μεγάλη ιδέα γιὰ τὴ ζωὴ καὶ δὲν τὴν ἀγαπᾷ πολὺ. Ὁ μεγαλόφυχος ἄνθρωπος εἶναι ἀπλὸς στὴ συμπεριφορὰ καὶ ευγενικός, μπορεῖ νὰ υπομείνει τὴν ἀδικία χωρὶς νὰ εἶναι ἐκδικητικός. Τὴ μεγαλοφυχία ἀκολουθεῖ ἡ ἀπλότητα καὶ ἡ ἀλήθεια.

6. Ἡ ἀπερισκεψία ἐγκτεῖται στὴν ἐσφαλμένη ἐκτίμηση τῶν πραγμάτων, τὸ νὰ αποφασίζει ὁ ἄνθρωπος ἐσφαλμένα, τὸ νὰ συμπεριφέρεται με κακὸ τρόπο, τὸ νὰ χρησιμοποιεῖ με ἐσφαλμένο τρόπο τὰ υπάρχοντα ἀγαθὰ, τὸ νὰ ἔχει ἐσφαλμένη γνώμη περὶ τῶν ωραίων καὶ καλῶν πραγμάτων τῆς ζωῆς. Τὴν ἀπερισκεψία ἀκολουθεῖ ἡ ἀπειρία, ἡ ἀμάθεια, ἡ ἀκράτεια, ἡ ἀδεξιότητα καὶ ἡ ἐπιλησμοσύνη.

Στὴν ὀργιλότητα ἀνήκουν τρία εἶδη, ἡ ἐκρηξὴ ὀργῆς, ἡ πικρία καὶ ἡ κατῆφεια. Χαρακτηριστικὸ τοῦ ὀργίλου εἶναι ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ υπομείνει οὔτε τις μικρὲς ἀδικίες οὔτε σφάλματα, καὶ εἶναι ικανὸς νὰ τιμωρήσει

ρητικὸν καὶ εὐκίνητον πρὸς ὀργὴν καὶ ὑπὸ ἔργου καὶ ὑπὸ λόγου τοῦ τυχόντος. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ὀργιλότητι τὸ παροξυντικὸν τοῦ ἥθους καὶ εὐμετάβολον, καὶ ἡ πικρολογία καὶ τὸ ἐπὶ μικροῖς λυπεῖσθαι καὶ τὰ ταῦτα πάσχειν ταχέως καὶ παρὰ βραχὺν καιρὸν.

Δειλιάς<sup>17</sup> δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τῶν τυχόντων φόβων εὐκίνητον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν περὶ θάνατον καὶ τὰς σωματικὰς πηρώσεις, καὶ τὸ ὑπολαμβάνειν κρεῖττον εἶναι ὅπως οὖν σωθῆναι ἢ τελευτῆσαι καλῶς. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ δειλίᾳ μαλακία, ἀνανδρία, ἀπονοία, φιλοφυχία· ὕπesci δέ τις εὐλάβεια καὶ τὸ ἀφιλόνηκον τοῦ ἥθους.

Ἀκολασίας<sup>18</sup> δέ ἐστι τὸ αἰρεῖσθαι τὰς ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν τῶν βλαβερῶν καὶ αἰσχυρῶν καὶ τὸ ὑπολαμβάνειν εὐδαιμονεῖν μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς τοιαύταις ἡδοναῖς ζῶντας, καὶ τὸ φιλογέλοιοι εἶναι καὶ φιλοσκώπτειν καὶ φιλευτράπελον, καὶ τὸ ῥαδιουργὸν εἶναι ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἔργοις. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀκολασίᾳ ἀταξία, ἀναιδεια, ἀκοσμία, τρυφή, ῥαθυμία, ἀμέλεια, ὀλιγωρία, ἔκλυσις.

Ἀκρασίας<sup>19</sup> δέ ἐστι τὸ κωλύοντος τοῦ λογισμοῦ τὰς ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν αἰρεῖσθαι, καὶ

καὶ νὰ εκδικηθεῖ καὶ θυμῶναι εὐκόλα ἀπὸ τὰ ἔργα καὶ τὰ λόγια τοῦ οἰοιούδηποτε. Τὴν ὀργιλότητα ἀκολουθεῖ ὁ ευέξαπτος, ὁ ἀσταθής καὶ ὁ πικρόχολος χαρακτήρας καὶ ἐκεῖνος πού στεναχωριέται γιὰ ἀσήμαντα πράγματα καὶ αὐτὰ τὰ αἰσθάνεται παροδικὰ καὶ σε σύντομο χρονικὸ διάστημα.

Στὴ δειλία συνίσταται τὸ νὰ ἀνησυχεῖ ὁ ἄνθρωπος εὐκόλα ἀπὸ τυχαίους φόβους, καὶ μάλιστα ἀπὸ τοῦ φόβο τοῦ θανάτου καὶ τὶς σωματικὲς βλάβες καὶ τὸ νὰ παραδέχεται ὁ ἄνθρωπος ὅτι εἶναι καλύτερο τὸ νὰ ἐπιβιώσει ὅπως-ὅπως παρὰ νὰ πεθάνει ἐπ'ἀξια. Τῇ δειλίᾳ ἀκολουθεῖ ἡ μαλθακότης, ἡ ἀνανδρία, ἡ οκνηρία, ἡ μικροφυχία, καὶ μάλιστα περιέχει κάποιον στοιχείο διακριτικότητας καὶ πραότητος χαρακτήρα.

Στὴν ἀκολασία συνίσταται τὸ νὰ ἐπιλέγει ὁ ἄνθρωπος τὶς ἀπολαύσεις τῶν βλαβερῶν καὶ ἀνῆθικων ἡδονῶν, καὶ τὸ νὰ νομίζει μάλιστα ὅτι εἶναι ευτυχισμένοι αὐτοὶ πού διάγουν τὸ βίον τοὺς με τέτοιου εἶδους ἡδονές, καὶ τὸ νὰ ἀγαπᾶ τὰ γελοῖα καὶ τὸ νὰ ἀγαπᾶ τὰ ἀστεῖα καὶ τὸ νὰ ἀγαπᾶ τὴ βωμολοχία καὶ τὸ νὰ εἶναι διεφθαρμένος στα λόγια καὶ στα ἔργα. Τὴν ἀκολασία ἀκολουθεῖ ἡ ἀταξία, ἡ ἀναισχυντία, ἡ ἀτακτὴ καὶ ἀκόλαστὴ διαγωγή, ἡ πολυτέλεια, τὸ ἀλόγιστο, ἡ ἀμέλεια, ἡ παραμέλησις καὶ ἡ χαλάρωσις τῶν ἠθῶν.

Στὴν ἀκράτεια ἐγκτεται τὸ νὰ ἐπιλέγει ὁ ἄνθρωπος τὶς ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν, πού ἐμποδίζουν τὴ λογικὴ,

τὸ ὑπολαμβάνοντα κρεῖττον εἶναι μὴ μετασχεῖν αὐτῶν μετέχειν μηδὲν ἦττον, καὶ τὸ οἶσθαι μὲν δεῖν πράττειν καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα, ἀφίστασθαι δὲ αὐτῶν διὰ τὰς ἡδονάς. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀκρασίᾳ μαλακία καὶ ἀμέλεια καὶ τὰ πλείστα ταυτὰ ἂ καὶ τῇ ἀκολασίᾳ.

7. Ἀδικίας<sup>20</sup> δὲ ἐστὶν εἶδη τρία, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις. ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοὺς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας, ἢ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ πατρίδα· πλεονεξία δὲ ἢ περὶ τὰ συμβόλαια, παρὰ τὴν ἀξίαν αἵρουμένη τὸ διάφορον· ὕβρις δὲ καθ' ἣν τὰς ἡδονὰς αὐτοῖς παρασκευάζουσιν, εἰς ὄνειδος ἀγαγόντες ἑτέρους, ὅθεν Εὐήνος περὶ αὐτῆς λέγει

"ἦτις κερδαίνουσ' οὐδὲν ὅμως ἀδικεῖ".

ἔστι δὲ τῆς ἀδικίας τὸ παραβαίνειν τὰ πάτρια ἔθνη καὶ τὰ νόμιμα, τὸ ἀπειθεῖν τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἄρχουσι, τὸ ψεύδεσθαι, τὸ ἐπιорκεῖν, τὸ παραβαίνειν τὰς ὁμολογίας καὶ τὰς πίστεις. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀδικίᾳ συκοφαντία, ἀλαζονεία, φιλανθρωπία προσποιήτος, κακοήθεια, πανουργία.

και ενώ νομίζει ότι είναι καλύτερο πως δεν πρέπει να συμμετέχει σε αυτές, συμμετέχει ακόμη πιο πολύ, και ενώ γνωρίζει ότι πρέπει να πράξει και τα σωστά και αυτά που τον συμφέρουν, τα παραμερίζει για χάρη των ηδονών. Την ακράτεια ακολουθεῖ η μαλθακότητα και η αναβλητικότητα και τα περισσότερα από αυτά τα οποία συνοδεύουν την ακολασία.

7. Στην αδικία ανήκουν τρία εἶδη, η ασέβεια, η πλεονεξία και η αυθάδεια (ὕβρη). Ασεβεια είναι η αμαρτία προς τους θεούς και τις θεότητες, όπως και προς τους νεκρούς και προς τους γονεῖς και την πατρίδα. Πλεονεξία είναι η μη τήρηση των υποσχέσεων και το να λαμβάνει ο άνθρωπος περισσότερα χρήματα απ' όσα δικαιούται. Και η αυθάδεια (ὕβρη) είναι εκείνη, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι επινοοῦν για τους εαυτούς τους απολαύσεις, που οδηγούν άλλους στην ατιμία· γι' αυτό ο Εὐήνος λέγει γι' αυτήν:

«αυτή η οποία μολονότι δεν κερδίζει τίποτα, αδικεῖ τους άλλους». Στην αδικία ἐγκτεται το να παραβαίνει ο άνθρωπος τα πατροπαράδοτα ἦθη και ἔθιμα και το να μην υπακούει στους νόμους και στους ἄρχοντες, το να ψεύδεται, το να ορκίζεται ψευδῶς, το να παραβαίνει τις συμφωνίες και τους ὀρκους. Την αδικία ακολουθεῖ η συκοφαντία, η αλαζονεία, η προσποιητή φιλανθρωπία, η κακοήθεια, η πανουργία.

Ἀνελευθερίας<sup>21</sup> δὲ ἐστὶν εἶδη τρία, αἰσχροκέρδεια φειδωλία κιμβεία. αἰσχροκέρδεια μὲν, καθ' ἣν κερδαίνειν ζητοῦσι πανταχόθεν, καὶ τὸ κέρδος τῆς αἰσχύνης περὶ πλείονος ποιοῦνται· φειδωλία δὲ καθ' ἣν ἀδάπανοι γίνονται τῶν χρημάτων εἰς τὸ δέον· κιμβεία δὲ καθ' ἣν δαπανῶσι μὲν, κατὰ μικρὸν δὲ καὶ κακῶς, καὶ πλείω βλάπτονται τῷ μὴ κατὰ καιρὸν προέσθαι τὸ διάφορον. ἔστι δὲ τῆς ἀνελευθερίας τὸ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι χρήματα καὶ τὸ μὴδὲν ὄνειδος ἡγεῖσθαι τῶν ποιούντων τὸ κέρδος, βίος θητικὸς καὶ δουλοπρεπὴς καὶ ρυπαρὸς, φιλοτιμίας καὶ ἐλευθερίας ἀλλότριος. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀνελευθερίᾳ μικρολογία, βαρυθυμία [μικροφυχία], ταπεινότης, ἀμετρία, ἀγένεια, μισανθρωπία.

Μικροφυχίας<sup>22</sup> δὲ ἐστὶ τὸ μῆτε τιμὴν μῆτε ἀτιμίαν, μῆτε εὐτυχίαν μῆτε ἀτυχίαν δύνασθαι φέρειν, ἀλλὰ τιμώμενον μὲν χαυνοῦσθαι μικρὰ δὲ εὐτυχήσαντα ἐξαίρεσθαι, ἀτιμίαν δὲ μὴδὲ τὴν ἐλαχίστην ἐνεγκεῖν δύνασθαι ἀπότευγμα δ' ὅτι οὖν ἀτυχίαν κρίνειν μεγάλην, ὀδύρεσθαι δὲ ἐπὶ πᾶσιν

Στῇ ἀνελευθερίᾳ (φιλαργυρίᾳ)<sup>23</sup> ἀνήκουν τρία εἶδη, ἡ αἰσχροκέρδεια, ἡ οἰκονομία καὶ ἡ φιλαργυρία. Ἡ μὲν αἰσχροκέρδεια, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ἐπιδιώκουν νὰ βγάλουν κέρδος ἀπὸ παντοῦ καὶ ἐνδιαφέρονται περισσότερο γιὰ τὸ κέρδος ἀπὸ τὴν ατιμία. Ἡ δὲ οἰκονομία εἶναι ἐκείνη, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ἀρνοῦνται νὰ ξοδέψουν χρήματα ἀκόμη καὶ σὲ περίπτωσιν ἀνάγκης. Ἡ φιλαργυρία εἶναι ἐκείνη, σύμφωνα με τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ξοδεύουν ελάχιστα καὶ με κακὸ τρόπο καὶ μάλλον ζημιώνουν με τὸ νὰ μὴν παραιτοῦνται τὸν κατάλληλον καιρὸ ἀπὸ τις χρηματικὴς διαφορὴς. Χαρακτηριστικὸ τῆς φιλαργυρίας εἶναι τὸ νὰ ἐνδιαφέρεται πολὺ ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὰ χρήματα, καὶ τὸ νὰ θεωρεῖ πως δὲν εἶναι ἐπιτίμησις τὸ νὰ φέρει χρήματα καὶ ἐτσι ζεὶ ζωὴ δουλικὴ, δουλοπρεπὴ καὶ αἰσchrή, που εἶναι ξένη πρὸς τὴ φιλοτιμία καὶ τὴν ἐλευθερία. Τῇ φιλαργυρίᾳ ἀκολουθεῖ ἡ μικρότητα, ἡ κατῆφεια [ἡ μικροφυχία], ἡ ἀθλιότης, ἡ ἐλλειψὴ μέτρου, ἡ ἀγένεια καὶ ἡ μισανθρωπία.

Στῇ μικροφυχίᾳ ἐγκτεται τὸ νὰ μὴν μπορεῖ νὰ υποφέρει ὁ ἄνθρωπος οὔτε τὴν τιμὴ, οὔτε τὴν ατιμία, οὔτε τὴν εὐτυχία, οὔτε τὴν ἀτυχία, ἀλλὰ κι αν λάβει κάποιον ἀξίωμα γίνεται ἀλαζόνας, καὶ αν λίγο εἶναι εὐτυχὴς κομπάζει, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ υπομείνει τὴν παρὰ μικρὴ περιφρόνησι, καὶ θεωρεῖ τὴν ἀποτυχία καὶ τὴν ἀτυχία μεγάλο ὄλεθρον, καὶ θρηνεῖ γιὰ ὅλα καὶ δυσαρ-

καὶ δυσφορεῖν. ἔτι δὲ τοιοῦτός ἐστιν ὁ μικρόφυχος οἷος πάντα τὰ ὀλιγορήματα καλεῖν ὕβριν καὶ ἀτιμίαν, καὶ τὰ δι' ἄγνοιαν ἢ λήθην γινόμενα. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ μικροφυχίᾳ μικρολογία, μεμψιμοιρία, δυσελπιστία, ταπεινότης.

8. Καθόλου δὲ τῆς μὲν ἀρετῆς<sup>3</sup> ἐστὶ τὸ ποιεῖν σπουδαίαν τὴν διάθεσιν περὶ τὴν ψυχὴν, ἡρεμαίαις καὶ τεταγμέναις κινήσεσι χρωμένῃ καὶ συμφωνοῦσαν κατὰ πάντα τὰ μέρη· διὸ καὶ δοκεῖ παράδειγμα πολιτείας ἀγαθῆς εἶναι ψυχῆς σπουδαία διάθεσις. ἔστι δὲ τῆς ἀρετῆς καὶ τὸ εὐεργετεῖν τοὺς ἀξίους καὶ τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τὸ μισεῖν τοὺς φαύλους, καὶ τὸ μῆτε κολαστικὸν εἶναι μῆτε τιμωρητικόν, ἀλλὰ ἵλεων καὶ εὐμενικὸν καὶ συγγνωμονικόν. ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀρετῇ χρηστότης, ἐπιείκεια, εὐγνωμοσύνη, ἐλπίς ἀγαθή, ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα οἷον φιλοικον εἶναι καὶ φιλόφιλον καὶ φιλέταιρον καὶ φιλόξενον καὶ φιλόανθρωπον καὶ φιλόκαλον· ἃ δὴ πάντα τῶν ἐπαινουμένων ἐστί.

τῆς δὲ κακίας ἐστὶ τὰ ἐναντία, καὶ παρακολουθεῖ τὰ ἐναντία αὐτῇ· ἅπαντα δὲ τὰ τῆς κακίας καὶ τὰ παρακολουθοῦντα αὐτῇ τῶν φεγομένων ἐστίν.

στείται. Επιπλέον τέτοιος εἶναι ὁ μικρόφυχος ὁ οἷος πάντα ονομάζει τὴν ἀμέλεια αὐθάδεια (ὕβρη) καὶ ἀτιμία, καθὼς καὶ τὰ ὅσα γίνονται ἀπὸ ἄγνοια ἢ ἐπιλησμοσύνη. Τὴν μικροφυχίᾳ ἀκολουθεῖ ἡ μικροπρέπεια, ἡ μεμψιμοιρία, ἡ ἀπελπισία καὶ ἡ ἀθλιότητα.

8. Συνολικὰ στὴν μὲν ἀρετὴ συνίσταται τὸ νὰ δημιουργεῖ καλὴ ψυχικὴ διάθεσις, τὸ νὰ παρέχει ἡρέμες καὶ διατεταγμένους κινήσεις, καὶ τὸ νὰ ἐναρμονίζει ὅλα τὰ μέρη τῆς ψυχῆς· γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖται ὅτι ἡ καλὴ ψυχικὴ διάθεσις εἶναι παράδειγμα ἀρίστης πολιτείας. Στὴν ἀρετὴ ἀκόμη ἐγκτεῖται τὸ νὰ εὐεργετῇ τοὺς ἀξίους καὶ τὸ νὰ ἀγαπᾷ τοὺς καλοὺς καὶ νὰ μισεῖ τοὺς κακοὺς, καὶ τὸ νὰ μὴν εἶναι ἱκανὸς ὁ ἄνθρωπος νὰ τιμωρεῖ καὶ νὰ ἐκδικεῖται, ἀλλὰ νὰ εἶναι σπλαχνικὸς καὶ εὐμενὴς καὶ νὰ συγχωρεῖ. Τὴν ἀρετὴ ἀκολουθεῖ ἡ τιμιότητα, ἡ ἐπιείκεια, ἡ εὐγνωμοσύνη καὶ ἡ αἰσιοδοξία, καὶ ἐπιπλέον (ἐν τῇ ἀρετῇ ἀκολουθοῦν) καὶ τέτοια χαρακτηριστικά, ὅπως τὸ νὰ ἀγαπᾷ ὁ ἄνθρωπος τοὺς συγγενεῖς τοῦ καὶ τοὺς φίλους τοῦ, τὸ νὰ εἶναι ἀφοσιωμένος στοὺς συντρόφους τοῦ, τὸ νὰ ἀγαπᾷ τοὺς ξένους, τὸ νὰ εὐεργετῇ καὶ τὸ νὰ ἀγαπᾷ τὸ καλόν. Καὶ ὅλα αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικά εἶναι ἀξιέπαινα.

Στὴν κακίᾳ ἀνῆκουν τὰ ἀντίθετα, καὶ τὴν ἀκολουθοῦν τὰ ἀντίθετα. Καὶ ὅλα αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικά ποὺ ἀνῆκουν στὴν κακίᾳ καὶ ὅσα τὴν ἀκολουθοῦν θεωροῦνται μεμπτά.



## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο όρος αρετή χρησιμοποιήθηκε από τον Όμηρο, ο οποίος αναφερόταν συχνά στις ηρωικές ιδιότητες του ευγενούς ανθρώπου, όπως η ανδρεία. Αργότερα ο όρος απέκτησε πολλές σημασίες. Ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα της ηθικής φιλοσοφίας υπήρξε το ποια απ' όλες τις σημασίες θα επέλεγε κάποιος, βάσει της οποίας να μπορεί να ρυθμίζει τη συμπεριφορά του. Εντούτοις από το Σωκράτη έως και την εποχή των σοφιστών διατυπώθηκαν ποικίλες και πολλές απόψεις αναφορικά με τον καθορισμό της αρετής. Το κύριο ενδιαφέρον των εισηγητών κάθε ηθικής θεωρίας ήταν να προσδιορίσουν την αρετή (ή το αγαθό) ως το κριτήριο, βάσει του οποίου οφείλει και δύναται κάποιος να προβαίνει στις ηθικές επιλογές του. Σύμφωνα με τους εκπροσώπους του ηδονισμού αρετή, αγαθό ή κριτήριο της ανθρώπινης συμπεριφοράς θα πρέπει να αποτελεί η προοπτική απόλαυσης κάποιας ηδονής. Έτσι για τους απολογητές της στωικής θεωρίας η ηδονή είναι η απάθεια, ενώ για τους νεότερους, όπως το Χομπς, είναι η ικανοποίηση του εστίκτου της αυτοσυντήρησης. Αντιστοίχως για τους ωφελμιστές φιλοσόφους, όπως τον Μπένθαμ ή τον Τζον Στιούαρτ Μιλ είναι η

συμβολή στη γενική ευδαιμονία (βλ. συγκεκριμένα, Θ. Πελεγρίνης, 2004: 95). Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1106b, 36,7a,2) ορίζει την αρετή ως εξής: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ἂν ὁ ᾧ φρόνιμος ὀρίσειεν». Η αρετή, κατά το Σταγειρίτη φιλόσοφο, δεν είναι γνώση, αλλά είναι ἕξις, δηλαδή σταθερή μόνιμη διάθεση της ψυχής, η οποία αποκτάται από τα ήθη και τα νόμιμα της οικογένειας, αλλά και της πόλης, η οποία νομοθετεί, δηλαδή παρέχει τους κατάλληλους και ορθούς νόμους για την ορθή αγωγή των πολιτών, προβαίνοντας ταυτόχρονα και σε κυρώσεις των φαύλων και μεμπτών πράξεων. Από τη θέση αυτή ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η πολιτεία θα πρέπει να μεριμνά για την παιδεία των πολιτών (βλ. σχετικά, Δ. Ν. Κούτρας, 1973:39).

2. Αναφορικά με την τριμερή διαίρεση της ψυχής στον Πλάτωνα, βλ. Πλάτων, *Φαιδρος*, 246a. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα οι τρεις δυνάμεις της ψυχής είναι το λογιστικόν, το θυμοειδές και το επιθυμητικόν. Το θυμοειδές, που είναι η κατώτερη δύναμη της ψυχής, είναι πιο κοντά στο λογιστικόν. Γι' αυτό και στο *Περί αρετών και κακιών* η φρόνηση παρουσιάζεται ως η αρετή του λογικού μέρους της ψυχής και αμέσως μετά η ανδρεία είναι αρετή του θυμικού, ενώ η σωφροσύνη είναι η αρετή του επιθυμητικού, το οποίο μαζί με το θυμοειδές πειθαρχούν στο λογιστικόν.

3. Την αρετή της δικαιοσύνης αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης μαζί με τη γενναιοδωρία και τη μεγαλοφυχία ως αρετές ολόκληρης της ψυχής, όπως επίσης την αδικία την

αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος μαζί με τη φιλαργυρία και τη μικροφυχία ως κακίες ολόκληρης της ψυχής. Ο Πλάτων θεωρεί τη δικαιοσύνη ως εσωτερική πράξη και αρμονία των μερών της ψυχής. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η δικαιοσύνη δεν είναι απλά εσωτερική πράξη, αγαθή βούληση, αλλά πολύ περισσότερο κανόνας και πρωταρχική πηγή κάθε ορθής εκδήλωσης στις ανθρώπινες πράξεις. Η δικαιοσύνη ως μόνιμη διάθεση της ψυχής ορίζει και προσδιορίζει τη λογική τάξη των πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να προχωρεί πιο πέρα από το δάσκαλό του, καθώς η δικαιοσύνη δεν είναι απλά και μόνο εσωτερική ἕξις της ψυχής, αλλά με την ευρύτερη έννοιά της η δικαιοσύνη παρουσιάζεται ως η κορωνίδα των αρετών, καθώς αποτελεί, όπως αναφέρεται στο *Περί αρετών και κακιών*, μαζί με τη γενναιοδωρία και τη μεγαλοφυχία, αρετή ολόκληρης της ψυχής. Με τη σημασία αυτή η δικαιοσύνη είναι η δυναμική ηθική αρετή που ρυθμίζει τις υπόλοιπες αρετές και διαμορφώνει το ανθρώπινο ήθος. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο δίκαιος εξυπηρετεί τα συμφέροντα του άλλου όχι, όπως ο δικαστής βάσει μιας δικαστικής απόφασης, αλλά με τη δίκαιη διανομή των υπάρχοντων αγαθών η οποία ἐγκείται κυρίως στην ελεύθερη βούλησή του. Το γεγονός αυτό δηλώνει ότι ο δίκαιος ενεργεί δίκαια με γνώμονα την αρετή και την καλή προαίρεση και όχι απλά και μόνο, επειδή πρέπει να υπακούσει στην αδήριτη αναγκαιότητα. Προς αυτή την κατεύθυνση ο δίκαιος εξυπηρετεί τα συμφέροντα του άλλου, διότι αυτή ακριβώς η δίκαιη κατανομή των αγαθών απαιτεί θάρρος, γενναιοδωρία, τόλμη και μεγαλοφυχία. Η ερμηνεία που δίνει ο Αριστοτέλης

εδώ για τη δικαιοσύνη φαίνεται αναμφίβολα να συμβάλλει στην προώθηση και ανύψωση του πολιτισμού (Πρβ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ε9, 1136b, 15-26. Επίσης βλ. συγκεκριμένα, Δ. Ν. Κούτρας, 1973:57-63. Πρβ. Γ. Χ. Κουμάκης, 2005:104-106)

4. Ο Αριστοτέλης συντάσσει εδώ έναν πίνακα από οκτώ είδη αρετών και οκτώ είδη κακιών. Από τις αρετές, στην πρώτη ομάδα ανήκουν όσες αναφέρονται στο πάθος του φόβου (η ανδρεία με αντίστοιχη κακία τη δειλία), της ηδονής (η σωφροσύνη, η εγκράτεια με αντίστοιχη κακία την ακολασία και την ακρασία) και της οργής (η πραότητα με αντίστοιχη κακία την οργιλότητα). Η δεύτερη ομάδα περιλαμβάνει τις αρετές που αναφέρονται στα υλικά αγαθά και στην επιδίωξη των τιμών και είναι οι εξής: α. η ελευθεριότητα (η γενναιοδωρία με αντίστοιχη κακία την ανελευθερία) και β. η μεγαλοψυχία (με αντίστοιχη κακία τη μικροψυχία). Η τρίτη ομάδα περιλαμβάνει ηθικές αρετές που αναφέρονται στα ανθρώπινα συναισθήματα και στις σχέσεις με τους συνανθρώπους (η δικαιοσύνη με αντίστοιχη κακία την αδικία) και στην τέταρτη ομάδα ανήκουν οι διανοητικές αρετές, που βασίζονται στο νου, στη λογική (η φρόνηση με αντίστοιχη κακία την αφροσύνη). [Βλ. *Περί αρετών και κακιών*, 1250a-b και αντιπαρέβαλε τον αντίστοιχο πίνακα στα *Ηθικά Νικομάχεια* Β7, 1107a, 33-1108b, 6' Γ6, 1115a, 6-Δ9, 1128b, 34 όπου ο Αριστοτέλης αναλύει δώδεκα είδη αρετών και αντίστοιχων κακιών]. Στον Πλάτωνα απαντώνται οι κατεξοχήν τέσσερις αρετές, της ανδρείας, της σοφίας, της δικαιοσύνης και της φρόνησης. Αντιθέτως, ο Αριστοτέλης

αναφέρεται σε περισσότερες αρετές, στις οποίες και δίνει συγκεκριμένο και περιορισμένο περιεχόμενο (Αναφορικά με τις αριστοτελικές αρετές, βλ. Δ. Ν. Κούτρας, 2002:40 κ.ε. Πρβ. D. S. Hutchinson, 1986).

5. Ήδη στην υποσημείωση 1 δώσαμε τον ορισμό της αριστοτελικής αρετής, ο οποίος προϋποθέτει γνώση του τι είναι η φρόνηση, την οποία μάλιστα στο *Περί αρετών και κακιών* αναφέρει πρώτη ιεραρχικά στην ανάλυση και στη σημασία των αρετών, χαρακτηρίζοντάς την ως αρετή του λογικού μέρους της ψυχής. Η αρετή της φρόνησης είναι η αρετή της ορθής κρίσης, της *εμβουλίας*. Η φρόνηση είναι διανοητική αρετή και επομένως είναι έλλογη. Από τη θέση αυτή η φρόνηση φαίνεται να παίζει βασικό ρόλο στην κατανόηση της έννοιας της ευδαιμονίας. Η αναφορά του Αριστοτέλη στις πράξεις του φρόνιμου ανθρώπου, δηλαδή να κρίνει τα καλά και τα κακά πράγματα στη ζωή του, να χρησιμοποιεί ορθά όλα τα υπάρχοντα αγαθά, να συμπεριφέρεται σωστά, να αντιμετωπίζει σωστά τις συγκυρίες, να χρησιμοποιεί με ευφυΐα τα λόγια και τα έργα και να έχει καλή γνώση όλων των χρησίων πραγμάτων, αναδεικνύουν εμφανώς την προσπάθεια του φιλοσόφου να συνδέσει τις ανθρώπινες ικανότητες με την έννοια της ευδαιμονίας, που υποδηλώνει τον καλό και αγαθό άνθρωπο. Ο καλός και αγαθός άνθρωπος, βάσει της λογικής του έχει τη δυνατότητα της πλήρους εποπτείας των προτιμήσεών του, γεγονός που προσδιορίζει σαφέστατα και τη φύση του καλού ανθρώπου. Από τη θέση αυτή η φρόνηση, όπως αναφέρεται στο *Περί αρετών και κακιών*, προετοιμάζει τους ανθρώπους που τείνουν προς την ευδαιμονία (βλ. αναλυτικά,

Θ. Σκαλτσάς, 1993:19-20, 69 κ.ε. Πρβ. Α. Μάνος, 1999:235-242. Για την ευδαιμονία στον Αριστοτέλη, βλ. Θ. Πελεγκρίνης, 1997:92-97).

6. Η διδασκαλία του Αριστοτέλη για την ευδαιμονία θεμελιώνεται κυρίως πάνω στην ιεράρχηση των σκοπών. Στο πλαίσιο αυτό ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι οι υψηλότεροι σκοποί είναι κατώτεροι από τους κατώτερους, αλλά επισημαίνει ότι μέσα στην κλίμακα αυτών των σκοπών θα πρέπει να υπάρχει ένα τέρμα, διότι διαφορετικά θα προχωρούμε επ' άπειρο. Προς την κατεύθυνση αυτή ο Αριστοτέλης προσδιορίζει μέσα στην κλίμακα των σκοπών την ύπαρξη ενός ύψιστου αγαθού, είναι ο ύψιστος σκοπός και αποτελεί το τέρμα αυτής της πορείας. Αυτός ο ύψιστος σκοπός είναι το «άριστον», που για τον Αριστοτέλη είναι η ευδαιμονία, η οποία αποτελεί τον τελικό σκοπό των ανθρώπινων ενεργειών, το τέρμα της ηθικής προσπάθειας του ανθρώπου. Η ευδαιμονία ισοδυναμεί στο συλλογισμό του φιλοσόφου με το *εὖ ζῆν* και το *εὖ πράττειν* του ανθρώπου. Η ευδαιμονία είναι ο τελικός σκοπός, το τέρμα των πρακτών αγαθών. Το *εὖ ζῆν* και το *εὖ πράττειν* αποτελούν το σκοπό ύπαρξης της πολιτικής κοινωνίας. Έτσι η πολιτεία και η πολιτική είναι τα μέσα και όχι ο αυτοσκοπός, ώστε το άτομο και κατεπέκταση ο πολίτης να οδηγηθεί στην ηθική και πνευματική τελειώσή του, δηλαδή στην ευδαιμονία. (Βλ. αναλυτικά, Δ. Ν. Κούτρας, 2002:104-114. Επίσης βλ. J. M. Cooper, 1987:187-216 και R. Heinaman, 1993:31-56. Επίσης βλ. J. McDowell, 1980: 359- 376).

7. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η πραγματική αξία της ηδονής δύναται να προσδιορισθεί μόνο σε σχέση με την αξία

της πράξης της οποίας και αποτελεί προέκταση. Εντούτοις, τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη υφίσταται διαφοροποίηση της ηδονής στη συμπεριφορά των εμφρόνων και των αφρόνων, καθώς οι πρώτοι απολαύουν την ηδονή που απορρέει από την αρετή, καθώς αυτή τείνει να καταστεί ευδαιμονία, ενώ στους δεύτερους η ηδονή είναι ψεύτικη και φαινομενική, εφόσον δε συνοδεύει την πραγματικότητα της αρετής. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα (βλ. Πλάτωνα, *Φίληβος* 27c) ο όρος ηδονή αποδίδεται με δύο έννοιες συγγενείς μεταξύ τους. Αφενός ο όρος ηδονή χρησιμοποιείται, για να δηλώσει ένα ευάρεστο ερεθισμό αισθησιακών κέντρων και αφετέρου, για να δηλώσει τη συνειδησιακή αντίδραση που προκαλείται από αυτό τον ερεθισμό. Ο όρος ηδονή εμφανίζεται ως συνώνυμος προς την απόλαυση. Η ηδονή αποτελεί μια προνομιά και ευάρεστη κατάσταση της συνειδησης και διακρίνεται σε πνευματικές και σωματικές ηδονές. Εδώ ενδεχομένως ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στα δύο είδη ηδονών, τα οποία, όταν εκφυλιστούν σε έξη ή πάθος τότε ο άνθρωπος καθίσταται ανελεύθερος και θα πρέπει δια της άσκησης και της εγκράτειας να υποστεί κάθε επιθυμία τον έλεγχο της λογικής, προκειμένου ο άνθρωπος να κερδίσει την ελευθερία του. (Αναφορικά με τις ηδονές, βλ. Ε. Μουτσόπουλος, 1967:95 σ.).

8. Η φρόνηση ανήκει στις διανοητικές αρετές μαζί με την τέχνη, την επιστήμη, τη σοφία και το νου. Η φρόνηση, με βάση την προτεραιότητα που ο Αριστοτέλης της δίνει στη μικρή πραγματεία *Περί αρετών και κακιών* ως διανοητική αρετή, δεσπόζει στη ηθική του. Η φρόνηση αποτελεί την

κατεξοχήν αρετή της πρακτικής διάνοιας. Ενώ στον Πλάτωνα η φρόνηση έχει θεωρητικό χαρακτήρα, στον Αριστοτέλη εμφανίζεται ως καταστατική αρετή της ηθικής συμπεριφοράς του ανθρώπου, γεγονός που δηλώνει και την πρωτοτυπία της αριστοτελικής ηθικής. Η φρόνηση συνεπάγεται την ορθότητα της προαίρεσης, βάσει της οποίας λαμβάνει ο άνθρωπος ορθές αποφάσεις, κρίνει ορθά τα καλά και κακά πράγματα στη ζωή του και επιλέγει τα κατάλληλα μέσα για την εκτέλεση των πράξεών του. Η φρόνηση ελέγχει την προαίρεση και ως διανοητική αρετή προσδιορίζει εξολοκλήρου τη σφαίρα διαδικασίας της πρακτικής διάνοιας. Την ερμηνεία της φρόνησης επιχειρεί ο Αριστοτέλης μέσα από την ανάδειξη της έννοιας του φρόνιμου ανθρώπου, του οποίου βασικό γνώρισμα είναι να στοχάζεται καλά και ορθά όσα είναι αγαθά και συμφέροντα για τον εαυτό του, επιτυγχάνοντας έτσι την προσωπική ευδαιμονία του. Η φρόνηση είναι αρετή καθολική, διότι ο φρόνιμος άνθρωπος έχει ως μόνιμη και σταθερή ικανότητά του τη βούλευση, το να βουλεύεται, προκειμένου να εξευρίσκει λύσεις επί των πρακτικών θεμάτων. Η αρετή της φρόνησης έχει ως έργο το ανθρώπινο αγαθό και κατά συνέπεια κινείται στη σφαίρα της πράξης, που συνήθως σχεδιάζεται από τον άνθρωπο και επομένως απαιτείται μια διανοητική προεργασία προτού ο φρόνιμος άνθρωπος οδηγηθεί στην επίτευξη της πράξης. Στο πλαίσιο αυτό ο φρόνιμος είναι *εὐβουλος* και διακρίνεται για την *εὐβουλίαν* (σωφροσύνη) και την *ἀγχινοίαν* του (οξύνοια). Η ηθική αρετή και η φρόνηση στην αριστοτελική σκέψη είναι αλληλένδετες, διότι η μια συγχρατεί και ενισχύει την άλλη. Η φρόνηση δίχως αρετή

καταντά πανουργία, αλλά και η αρετή δίχως τη φρόνηση καθίσταται φυσική και όχι κύρια αρετή. (Βλ. σχετικά, Δ. Ν. Κούτρας, 2002:54-61. Επίσης βλ. W. W. Fortenbaugh, 1991:97-106).

9. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ανδρεία αποτελεί μια μεσότητα ανάμεσα στο φόβο και στο θάρρος και χαρακτηρίζεται ως εξολοκλήρου ανδρική αρετή. Τον ανδρείο θεωρεί ο Αριστοτέλης ως άφοβο, δηλαδή δε φοβάται το θάνατο, τις συμφορές και τους κινδύνους. Αντιθέτως ο ανδρείος διακατέχεται από το συναίσθημα του φόβου όταν παραβιάζονται οι ηθικές αξίες και οι θεσμοί και ο ίδιος θα πρέπει να επιβιώσει απρεπώς. Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Γ8, 1116a17-1117a, 9-22) παρατηρεί πέντε είδη ανδρείας και είναι τα εξής: α. η *πολιτική ανδρεία*, που αναφέρεται στην ανδρεία των πολιτών, κατά τη διάρκεια του πολέμου, β. η ανδρεία εξαιτίας της *εμπειρίας*, που ανάγεται στην πολεμική τέχνη, γ. η ανδρεία λόγω *θυμού*, κατά την οποία ο ανδρείος επιστρατεύει τις δυνάμεις του, όντας πληγωμένος, και επιτίθεται και τέλος δ. η ανδρεία που διακρίνεται για την υπερβολική τόλμη στη μάχη, καθώς ο ανδρείος έχει εμπιστοσύνη στις νίκες του παρελθόντος. Η ανδρεία αποτελεί στάση ψυχής και εκδηλώνεται σε πράξεις που απαιτούν θάρρος και κυρίως απέναντι σε έργα που προξενούν φόβο και δειλία. Οι ενέργειες του ανδρείου είναι ανάμικτες με τα αισθήματα του πόνου και της λύπης. (Βλ. Δ. Ν. Κούτρας, 2002:42-45).

10. Η σωφροσύνη θεωρείται από τον Αριστοτέλη ως μεσότητα ανάμεσα στην ακολασία και στην αναισθησία, που

αποσκοπεί στο μετριασμό κυρίως των σωματικών ηδονών και απολαύσεων. Ο φιλόσοφος περιορίζει τη σωφροσύνη, η οποία ανήκει στο *επιθυμητικόν*, στον έλεγχο των σωματικών και ψυχικών ηδονών. Εξάλλου η σωφροσύνη ως αρετή της ψυχής έχει ως έργο της να δαμάσει την ηδονή, δηλαδή την άλογη δύναμη, η οποία διαταράσσει τις κατώτερες βαθμίδες της ζωής της ανθρώπινης ύπαρξης. Επομένως ο άνθρωπος δια της σωφροσύνης θα πρέπει να βάλει σε τάξη τη ζωή του. Οι αρετές που συνήθως συνοδεύουν τη σωφροσύνη είναι η κοσμιότητα, η καλή διαγωγή, ο σεβασμός και η ευσέβεια. (Βλ. Αριστοτέλης, *Περί αρετών και κακιών* 1250b. Πρβ. του ιδίου *Ηθικά Νικομάχεια* Γ, 1117b24-33. Επιπλέον βλ. W. F. R. Hardie, 1980).

11. Το φαινόμενο της εγκράτειας είναι αντισωκρατικό, όπως και το φαινόμενο της ακρασίας. Ο Σωκράτης εξέφρασε την αντίθεσή του στην εγκράτεια, διότι στην περίπτωση αυτή το λογιστικό ωθεί σε πράξεις που δε συμβαδίζουν με το επιθυμητικό, καθώς για το σωκρατικό συλλογισμό το λογιστικό και το επιθυμητικό συμβαδίζουν πάντα. Για τον Αριστοτέλη δεν ισχύει αυτό, διότι η συνεργασία του λογιστικού με το επιθυμητικό δεν είναι *a priori*, αλλά είναι το αποτέλεσμα της εμπειρικής διαδικασίας του εθισμού. Ο άνθρωπος δια του εθισμού κατευθύνει τις επιθυμίες του προς τους σκοπούς του λογιστικού, το οποίο βέβαια λαμβάνει υπόψη τις ανθρώπινες επιθυμίες, αλλά δεν περιορίζεται από αυτές, καθώς μέσα από τη διαδικασία του εθισμού δίνεται η δυνατότητα και στις επιθυμίες να αλλάξουν κατεύθυνση. Όπως ορθά παρατηρεί ο Θ. Σκαλτσάς με βάση τα ανωτέρω

στοιχεία ο εγκρατής υστερεί κυρίως όσο αφορά στον ηθικό εθισμό και στην εναρμόνιση των επιθυμιών του με το λογιστικό. Εξάλλου η επισήμανση αυτή αναφάνεται και από τον αριστοτελικό ορισμό για την εγκράτεια, που κατ' ουσίαν προσδιορίζεται ως το εγχείρημα της υποταγής του επιθυμητικού στο λογιστικό, εφόσον οι επιθυμίες οδηγούν στις κακές ηδονές και απολαύσεις. Η υποταγή συνοδεύεται και από τη φυσική στέρηση και τη λύπη που προκαλεί αυτή η στέρηση στον εγκρατή, ο οποίος θα πρέπει να διακρίνεται για την καρτερικότητά του και την υπομονή του. (Βλ. συγκεκριμένα, Θ. Σκαλτσάς, 1993:65-66. Πρβ. W. D. Ross, 1991:314-318)

12. Η δικαιοσύνη, κατά τον Αριστοτέλη, είναι μόνιμη διάθεση της ψυχής του ανθρώπου, ο οποίος έχει την ικανότητα αλλά και την επιθυμία να πράττει το δίκαιο. Συνεπώς η αρετή της δικαιοσύνης επαφίεται στην ανθρώπινη προαίρεση, με αποτέλεσμα η δίκαιη και η άδικη πράξη να είναι εκούσια. Η δικαιοσύνη είναι η πιο τέλεια αρετή, διότι ως κοινωνική αρετή αναφέρεται πάντα στον πλησίον. Ο δίκαιος πρέπει να απονέμει όχι μόνο το δίκαιο του συνανθρώπου, αλλά να διανεμίζει και τα αγαθά ανάλογα με την αξία. Το γεγονός αυτό δίνει ηθικό βάθος τόσο στην ίδια την πράξη του δίκαιου ανθρώπου όσο και στην αρετή της δικαιοσύνης, καθώς θεωρείται ως έμπρακτη και καθολική εκδήλωση της ηθικής ποιότητας του ατόμου. Ο Αριστοτέλης διακρίνει τη δικαιοσύνη σε δύο είδη, τη *γενική* και την *ειδική*. Η *γενική* είναι η κοινωνική δικαιοσύνη και αναφέρεται προς τον πλησίον, όπως για παράδειγμα η τήρηση των πατροπαράδοτων ηθών και

εθίμων, η τήρηση των υποσχέσεων. Η *ειδική* δικαιοσύνη υπάγεται στη σφαίρα του νόμμου και του δίκαιου της πολιτείας, όπως για παράδειγμα η δίκαιη απονομή των αγαθών. Η *ειδική* δικαιοσύνη διακρίνεται σε τρία είδη: α. Το *διανεμητικό* που αφορά θέματα παροχών από μέρους της πολιτείας και υπάγεται στη δικαιοδοσία της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας, δηλαδή ρυθμίζει τις σχέσεις της πολιτείας με τον πολίτη, αναφορικά με την απονομή πολιτικών αξιωμάτων κ.ά. β. Το *διορθωτικό* υπάγεται στη αρμοδιότητα της δικαστικής εξουσίας, διότι αναφέρεται κυρίως σε αδικήματα που υπόκεινται στις διατάξεις του αστικού και του ποινικού δικαίου. γ. Το *αντιπεπονηώς* υπάγεται στη δικαιοδοσία της νομοθετικής, της εκτελεστικής και της δικαστικής εξουσίας και αφορά κυρίως σε θέματα οικονομικής φύσης. (Βλ. Δ. Ν. Κούτρας, 2002:62-79. Επιπλέον πρβ. D. Keyt, 1991:238-278 J. Rawls, 1971. B. Williams, 1980:189-199).

13. Την ελευθεριότητα (γενναιοδωρία) αποδίδει ο Αριστοτέλης στη διαμόρφωση του χαρακτήρα και στην καλή ανατροφή, γεγονός που δηλώνει ευθέως ότι προϋπόθεση της ανθρώπινης ελευθερίας είναι η λογική ενάργεια, η κριτική ικανότητα και η δραστηριότητα του λογικού. Η καλλιέργεια της κριτικής ικανότητας, η οποία απαιτείται εδώ, προκειμένου να μη καταστήσει το άτομο δέσμιο του πλούτου, του άφθονου χρήματος και της φιλοκέρδειας, γίνεται διαμέσου των παιδαγωγών, είτε πρόκειται για γονείς, είτε πρόκειται για δασκάλους, καθώς και διαμέσου όλου του εκπαιδευτικού συστήματος. Πρωτοποριακές και νεότεριες οι απόψεις του Αριστοτέλη για την ελευθερία, καθώς η καλλιέργεια και η

ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας αποτελούν το θεμέλιο επιλογής αλλά και στάσης ζωής απέναντι στην ορθολογική χρήση του χρήματος, αλλά και απέναντι γενικότερα στα πράγματα, στις καταστάσεις, στους ανθρώπους, αλλά και σε αυτό το φυτικό και ζωικό περιβάλλον. Η κριτική ικανότητα αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ανεξαρτησία της σκέψης και για την ελευθερία της συνειδησης. Η οριοθέτηση της ελευθερίας οδηγεί αυτόματα στη συνειδητοποίηση του ρόλου του ατόμου και κατεπέκταση του πολίτη. Αυτή η ελευθερία εκδηλώνεται με τις αρετές της φιλανθρωπίας, της ευσπλαχνίας, της φιλοξενίας, της αγάπης για το καλό και το αγαθό και της φιλίας. Η φιλία θεωρείται από τον Αριστοτέλη η κατεξοχήν κοινωνική αρετή, η οποία στην τέλεια μορφή της προέρχεται από τη βαθιά εκτίμηση στο συνάνθρωπο και το σεβασμό προς το ήθος του. Την τέλεια φιλία αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος ως μια εκδήλωση ενός βαθύ και ώριμου ανθρωπισμού μέσα στην οποία εμπεριέχονται όλα τα ιδιώματα της αρετής. (Αναλυτικά για την ελευθεριότητα και τη φιλία ως εκδήλωσή της, βλ. W. D. Ross, 1991: 286-297 και 326-329 και Δ. Ν. Κούτρας, 2002:80-103).

14. Η αρετή της μεγαλοφυχίας απασχόλησε αρκετά τον Αριστοτέλη, καθώς αποτελεί μια μεσότητα ανάμεσα στη χαυνότητα και στην μικροφυχία. Η μεγαλοφυχία είναι αρετή που εκδηλώνεται με την καλή συμπεριφορά τόσο στις τιμές όσο και στις ατιμίες. Μάλιστα ο άνθρωπος δε θα πρέπει να εγείρει αξιώσεις παράλογες στις τιμές που απονέμει η κοινωνία. Κατά συνέπεια δε θα πρέπει να αντιμετωπίζει με θαυμασμό ούτε την πολυτέλεια, ούτε την περιποίηση, ούτε

την εξουσία, ούτε τις νίκες και τους αγώνες. Παράλληλα όμως δεν πρέπει να περιφρονεί και τις τιμές που αναλογούν στην εσωτερική αξία του. Ο μεγαλόφυχος έχει βάθος και μέγεθος ψυχής, δηλαδή ευρύτητα, όπου μέσα εκεί είναι θησαυρισμένες όλες οι ηθικές αρετές του. Ο μεγαλόφυχος έχει υψηλό φρόνημα, το οποίο όμως δεν είναι υπεροπτικό απέναντι στους συνανθρώπους του. Ο μεγαλόφυχος έχει πνευματικό μεγαλείο, είναι απλός και νιώθει αυτοτέλεια και αυτάρκεια. Δύο στοιχεία που διακρίνουν τη μεγαλοφυχία του είναι η απλότητα και η αλήθεια, τα οποία τον καθιστούν αυτάρκη και είναι απόρροια της ηθικής και πνευματικής υπεροχής του. Η παρουσίαση του μεγαλόφυχου από τον Αριστοτέλη, και ειδικότερα η απόδοση του βασικού χαρακτηριστικού που τον διακρίνει, δηλαδή η αναζήτηση και η έκφραση της αλήθειας, οδηγούν στον παραλληλισμό του με τον τύπο του φιλοσόφου, ο οποίος αργότερα στην στωική φιλοσοφία αντικαταστάθηκε από τον τύπο του σοφού, που διακρίνεται για την αφοσίωσή του στο καθήκον. (Βλ. συγκεκριμένα, Δ. Ν. Κούτρας, 2002:46-48).

15. Η αφροσύνη είναι κακία που αντιστοιχεί στην αρετή της φρόνησης. Ο Αριστοτέλης βασιζόμενος στη καθημερινή εμπειρία εξετάζει και ερμηνεύει την αφροσύνη, ή όπως αλλιώς λέγεται απερισκεψία, ως την κακία την οποία αποκτά ο άνθρωπος, επειδή δεν εθίστηκε σε ανάλογες καλές πράξεις, δηλαδή δεν είχε παραδείγματα φρόνιμων ανθρώπων. Η αφροσύνη, όπως και η φρόνηση, δεν είναι έμφυτη, αλλά δυστυχώς αποκτάται από την τριβή που έχει ο άνθρωπος με τις κακές πράξεις, γεγονός που τον ωθεί στην κακή χρήση του λογικού,

ώστε να μην καθίσταται πλέον εύβουλος αλλά κακόβουλος, έχοντας εσφαλμένη άποψη για τα πράγματα και προβαίνοντας ταυτόχρονα και σε εσφαλμένες αποφάσεις. Τα αποτελέσματα από την τριβή του ανθρώπου με τις κακές πράξεις, όπως και με τις καλές, είναι ηθικοπλαστικά και γνωσιολογικά. Ο εθισμός στις κακές πράξεις εμποδίζει τον άνθρωπο να συνειδητοποιήσει και να αναγνωρίσει την ύπαρξη των αληθειών που τον περιβάλλουν. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο εθισμός και η δημιουργία των κατάλληλων έξεων για πράξεις προϋποθέτουν την αναγκαία και άμεση συνεργασία του διανοητικού μέρους της ψυχής, δηλαδή του λογιστικού, με το ορεκτικό, δηλαδή το επιθυμητικό. Στον άφρονα δε θα πρέπει να υφίσταται τέτοια συνεργασία, εφόσον προφανώς οι πράξεις του επηρεάζονται περισσότερο από το επιθυμητικό, το οποίο δεν μπορεί να ελέγξει η λογική. Τη λογική αδυναμία του άφρονα βασίζει ο Σταγειρίτης φιλόσοφος στην απειρία, και επομένως στην έλλειψη του κατάλληλου εθισμού και των κατάλληλων έξεων, στην αμάθεια, δηλαδή στην έλλειψη της πρακτικής και θεωρητικής γνώσης, στην ανικανότητα, στην επιληψιμοσύνη και στην ακράτεια, που αναδεικνύει τον εσφαλμένο εθισμό για την ηθική διάπλαση του ατόμου, αλλά και την αδυναμία του να υποτάξει τις επιθυμίες του.

16. Η οργιλότητα είναι το αντίθετο της πραότητας. Ο οργίλος με την απεχθή συμπεριφορά του, την ανυπαρξία της ανοχής του απέναντι στις μικρές αδικίες, την ψυχική αδυναμία του να τιμωρεί και να αδικεί και να οργίζεται εύκολα με τα λόγια και τα έργα των συνανθρώπων του, φανερώνει την κακή εσωτερική φύση του, εφόσον σύμφωνα με τον Αριστο-



τέλη ο άνθρωπος είναι η «ἀρχὴ τῶν πράξεων». (Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Γ5, 1113b, 18). Ο άνθρωπος είναι η πηγή της ηθικής συμπεριφοράς, η οποία ευθύνεται για την επίτευξη ενός σκοπού. Η ηθική ή η κακή πράξη, κατά τον Αριστοτέλη, είναι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης βούλησης, της προαίρεσης, η οποία φωτίζεται από το νου και τη βούληση, έχοντας όμως μέσα της και το άλογο πάθος της όρεξης, το οποίο, όταν κυριαρχεί και δεν μπορεί να περιοριστεί και να ελεγχθεί από τη λογική, εκδηλώνεται με κακά συναισθήματα, όπως ο θυμός.

17. Η δειλία είναι το αντίθετο της ανδρείας. Η δειλία εκδηλώνεται με την παρουσία του έντονου φόβου απέναντι στο φοβερότερο κακό, το θάνατο και μετέπειτα τις σωματικές βλάβες. Ο δειλός δεν μπορεί να συγκρατήσει το φόβο του, αλλά αντιθέτως επιδιώκει να ζήσει, παρά να πεθάνει επάξια. Ο δειλός διακρίνεται για τη μαλθακότητα, την ανανδρεία, την οκνηρία και τη μικροφυχία. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται κυρίως εδώ στη σωματική δειλία, όπως και αντίστοιχα στην ανδρεία δόθηκε έμφαση στη σωματική ανδρεία, καθώς αυτό είναι εν γένει το μοναδικό είδος ανδρείας ή αντίστοιχα δειλίας που αναγνωρίζεται από τον Αριστοτέλη. Για τον Αριστοτέλη ο φόβος που πρέπει να δαμάσουμε είναι ο φόβος του σωματικού κακού, και ειδικότερα ο φόβος του θανάτου στον πόλεμο. Σύμφωνα με το Σταγειρίτη φιλόσοφο η αρετή της ανδρείας ή το αντίθετό της η δειλία είναι αντιστοίχως εκδηλώσεις που καθαιρούν ένα στρατιωτή ευγενή ή αντίθετα άνανδρο, εφόσον και οι δύο αντίθετες μεταξύ τους όψεις αναφέρονται στην ασφάλεια ή μη του κράτους. (Σχετικά με

την παρούσα παρατήρηση, βλ. W. D. Ross, 1991:294).

18. Η ακολασία είναι το αντίθετο της σωφροσύνης και αποτελεί, κατά τον Αριστοτέλη, μια από τις βαθμίδες ηθικής υπόστασης των ατόμων. Ο ακόλαστος επιλέγει πάντα εκείνα που του προκαλούν ευχαρίστηση, και συγκεκριμένα τις απολαύσεις βλαβερών και ανήθικων ηδονών, θεωρώντας ότι είναι ευτυχισμένος διάγοντας το βίο του με τέτοιου είδους ηδονές. Επομένως ο ακόλαστος επιλέγει τις πράξεις του βάσει της ευχαρίστησης και της αποφυγής του πόνου και της δυσάρεσκειας, γεγονός όμως που τον αποκλίνει από την πορεία του τελικού σκοπού που είναι η ευδαιμονία. Ο ακόλαστος χρειάζεται σωστό εθισμό, καθώς το κριτήριο και μόνο της ευχαρίστησης για τις πράξεις του, δείχνει ότι διαθέτει μια τάση για το καλό, αλλά χρειάζεται τις απαραίτητες συμβουλές και τα παραδείγματα, προκειμένου να οδηγηθεί στην εκτέλεση των καλών πράξεων. Ο Αριστοτέλης εμφανώς τείνει να συγκαταλέξει τις πράξεις του ακόλαστου στις πράξεις του απαίδευτου και μη εθισμένου και με αυτή την προοπτική να τις θεωρήσει ως δόκιμα «δίκαιες». Η θέση αυτή αποδίδει και στο ίδιο το άτομο την υπευθυνότητα να συμβάλει στην ηθική διαμόρφωση του χαρακτήρα του. Η ακόλαστη συμπεριφορά συνοδεύεται από την αταξία, την αναισχυντία, την ακόλαστη διαγωγή, το αλόγιστο, την πολυτέλεια, την παραμέληση και τη χαλάρωση των ηθών. (Αναφορικά με το θέμα αυτό, βλ. Θ. Σκαλτσάς, 1993:47-50).

19. Η ακρασία (ακράτεια) είναι το αντίθετο της εγκράτειας. Σε αντίθεση προς τον ακόλαστο, κατά τον Αριστοτέλη, ο ακρατής έχει αντίληψη του πραγματικού καλού. Ο ακρα-

τής, αν και αναγνωρίζει το ορθό και το αγαθό, οδηγείται από τις επιθυμίες του στις κακές πράξεις. Ο ακρατής όχι απλώς μετέχει και απολαμβάνει τις κακές ηδονές, αλλά αν και γνωρίζει τι πρέπει να πράξει, τα οποία είναι ορθά και συμφέροντα γι' αυτόν, πράττει ακριβώς τα αντίθετα προς χάρη των ηδονών. Επομένως ο ακρατής αν και έχει εθισθεί ηθικά, ο εθισμός του δεν κατάφερε να μορφώσει τις ορέξεις του. Την ακράτεια συνοδεύει η μαλθακότητα και η ευμεταβλητότητα. Πρόκειται για ιδιότητες που χαρακτηρίζουν και την ακολασία, με τη διαφορά ότι ο ακόλαστος, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, δεν έλαβε τον κατάλληλο εθισμό, λειτούργώντας στις πράξεις, όπως ένα παιδί. (Βλ. συγκεκριμένα, Θ. Σκαλτσάς, 1993:58-65 και Α. R. Mele, 1981:137-159 Πρβ. R. Robinson, 1969:139-160).

20. Η αδικία είναι το αντίθετο της δικαιοσύνης, που είναι, κατά τον Αριστοτέλη, η πιο τέλεια κοινωνική αρετή, εφόσον πάντοτε αναφέρεται στο συνάνθρωπο. Η ύψιστη αξία της δικαιοσύνης αναδεικνύει τη σοβαρότητα που ενέχει η πράξη της αδικίας, στην οποία ανήκουν τρία είδη, η ασέβεια προς τους θεούς, τους νεκρούς και την πατρίδα, η πλεονεξία με τη μη τήρηση των υποσχέσεων και με την πράξη της αισχροκέρδειας και η αυθάδεια, που εκδηλώνεται μέσα από την επιπόνηση απολαύσεων με σκοπό την προσωπική ευχαρίστηση και την προώθηση των άλλων συμπολιτών στην ατιμία. Ο Αριστοτέλης τοποθετεί τη δικαιοσύνη και την αδικία μέσα στο πλαίσιο της πόλης-κράτους, δηλαδή ως θετικό δίκαιο και θεσμό, που δύναται να ρυθμίζει τις σχέσεις, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των πολιτών μεταξύ τους και προς την

πολιτεία. Οι σχέσεις, τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις κλονίζονται από τη συμπεριφορά του άδικου, ο οποίος ταυτόχρονα είναι αλαζόνας, συκοφάντης, κακοήθης και πανούργος.

21. Η ανελευθερία (φιλαργυρία) είναι το αντίθετο της ελευθερίας (γενναιοδωρίας). Στο επίκεντρο της ανελευθερίας θέτει ο Αριστοτέλης την αισχροκέρδεια. Η φιλαργυρία καθιστά τον άνθρωπο δέσμιος του χρήματος και των άπληστων οικονομικών συναλλαγών, στις οποίες αποβλέπει στο ίδιο συμφέρον, ακόμη και αν αδικήσει το συνάνθρωπό του. Σκοποί της φιλαργυρίας είναι το κέρδος και η ατιμία. Ο ανελεύθερος χαρακτηρίζεται από τη φιλαργυρία, τη μικρότητα, την αθλιότητα, την υπερβολή, την αγένεια και τη μικροψυχία.

22. Η μικροψυχία είναι το αντίθετο της μεγαλοψυχίας, η οποία κατά τον Αριστοτέλη, σε σχέση με τις κακίες της μικροψυχίας και της χαυνότητας, αποτελεί συνάρτηση δύο εξωτερικών τιμών και συνάμα συνειδητοποίηση από την πλευρά του ανθρώπου της προσωπικής αξίας του. Ο μικρόψυχος δε δύναται να υποφέρει την τιμή και την ατιμία, την ευτυχία και τη δυστυχία, είναι αλαζόνας, μικροπρεπής, μεμψίμοιρος και άθλιος, γεγονός που άρει κάθε δυνατή και αρμονική σχέση με τους συνανθρώπους του μέσα στη βιωτική κοινότητα. Η ασύμμετρη και κακή συμπεριφορά του μικρόψυχου προκαλεί το γέλωτα των συνανθρώπων του.

23. Η αρετή στο συλλογισμό του Αριστοτέλη τοποθετείται ανάμεσα στη δύναμη και στην ενέργεια, μεταξύ των οποίων η έξη κατέχει ενδιάμεση θέση. Η αρετή είναι έξη, και κατ' επέκταση η έξη είναι το αποτέλεσμα της ενέργειας, η οποία συνεχώς κατευθύνεται προς την υπάρχουσα δύναμη, την

οποία τελειοποιεί με την επανάληψη. Η αρετή ως έξη είναι μόνιμη διάθεση της ψυχής στην οποία συγκεντρώνεται μια δυναμική της ενέργειας, η οποία σε κάποια δεδομένη στιγμή εξωτερικεύεται και δρα. Η αρετή εμφανίζεται ως μια δυναμική διάθεση της ψυχής, ή όπως αλλιώς ονομάζει ο Αριστοτέλης στη μικρή πραγματεία *Περί αρετών και κακιών* η αρετή δημιουργεί μια καλή ψυχική διάθεση (1251b: «*ἀρετῆς ἐστὶ τὸ ποιεῖν σπουδαίαν τὴν διάθεσιν περὶ τὴν ψυχὴν ...*»). Αυτή η δυναμική διάθεση αναφέρεται προς τα αντικείμενα της πράξης και τα πάθη, τα οποία διαμορφώνονται μέσα από τους κατεπανάληψη κατάλληλους εθισμούς. Έτσι οι δυνάμεις και τα πάθη της ψυχής με το συνεχή εθισμό βελτιώνονται και διαφοροποιούνται και γίνονται έξεις. Η άσκηση είναι αυτή που τελειοποιεί τις δυνάμεις και τα πάθη της ψυχής. Η αρετή ως έξη περιέχει, κατά τον Αριστοτέλη, θετική ηθική σημασία: γι' αυτό και αποτελεί παράδειγμα αρίστης πολιτείας. Οι αρετές ως έξεις προκαλούν τον έπαινο της κοινωνίας και τα έργα των ενάρετων ανθρώπων χαρακτηρίζονται *έπαινετά* σε αντίθεση προς τις κακίες που, επειδή έχουν αρνητικό περιεχόμενο, τα έργα τους χαρακτηρίζονται *φεκτά*. Στην ανωτέρω πραγματεία ο Αριστοτέλης συνοφίζει στο τέλος και τα βασικά ιδιώματα της αρετής μεταξύ των οποίων αναφέρει την ευεργεσία, τη φιλανθρωπία, την ευσπλαγχνία, την τιμιότητα, την επιείκεια, την ευγνωμοσύνη, την αισιοδοξία, τη φιλοξενία και κυρίως τη φιλία. Από την ανάδειξη όλων αυτών προκύπτει ότι η αρετή μετριάξει έως και αφανίζει τα πάθη. Ο άνθρωπος βρίσκει το μέσο και το μέτρο δια του ελέγχου των παθών από τον ορθό λόγο και την αρετή, διαφορετικά ωθείται

στις κακές πράξεις. Η αρετή ως μεσότητα αναδεικνύεται μέσα στη ζωή, στις ψυχικές εκδηλώσεις του ανθρώπου, οι οποίες ως ακρότητες της υπερβολής και της έλλειψης ή άλλων ηθικών και υλικών αξιών, παρουσιάζονται ανά ζεύγη, δηλαδή ως εναντιώσεις της ηθικής μεσότητας. Τέτοιου είδους εναντιώσεις στο παρόν κείμενο είναι η απερισκεψία, η οργιλότητα, η δειλία, η ακολασία, η ακράτεια, η αδικία, η φιλαργυρία και η μικροψυχία. Όλα αυτά είναι ανάξια και μεμπτά από ηθικής πλευράς και αποτελούν απλά αμαρτήματα. (Βλ. αναλυτικά, Δ. Ν. Κούτρας, 2002:22-32. Πρβ. Τ. Η. Irwin, 1985b: 115-143 ).

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ'

### ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ

Η πραγματεία *Περί κόσμου* αποτελεί ακόμη ένα σύγγραμμα, το οποίο όμως δεν μπορεί, σύμφωνα με τους ερευνητές, να θεωρηθεί ως έργο του Αριστοτέλη. Επίσης η συγγραφή του δεν αποδόθηκε στον Ανδρόνικο το Ρόδιο. Η εν λόγω πραγματεία απέκτησε σημαντική αξία από το 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., διότι μεταφράστηκε στη λατινική από τον Απουλήιο Λεύκιο από τη Μαδαύρα (2<sup>ος</sup> αιώνας μ.Χ.), ο οποίος ανήκε στην παράδοση της μέσης πλατωνικής φιλοσοφίας. Ο Απουλήιος υπήρξε ποιητής και πεζογράφος και παράλληλα ασχολήθηκε με τη θεουργία και τη μαγεία. Ο Απουλήιος εκτός από άλλα φιλοσοφικά έργα έγραψε στη λατινική το *De mundo*, που είναι ελεύθερη μετάφραση ενός μικρού συγγράμματος του 1<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. με τον τίτλο *Περί κόσμου*, το οποίο εσφαλμένα αποδόθηκε στον Αριστοτέλη. Η πραγματεία παρουσιάζει μια δύσκολη και περίπλοκη χρονική και συλλογιστική κατάταξη. Το έργο θεωρήθηκε ότι είναι προϊόν μιας εκλαϊκευμένης φιλο-

σοφίας, στην οποία αναμειγνύονται γνήσια στοιχεία της αριστοτελικής σκέψης με απόψεις της Στοάς, και συγκεκριμένα με απόψεις που είναι δανεισμένες από τον Ποσειδώνιο. Ο συγγραφέας της πραγματείας πιθανότατα ήταν ένας εκλεκτικός, προερχόμενος από ανώτερη κοινωνικά τάξη, ο οποίος πέτυχε να συγχωνεύσει την κοσμολογικο-θεολογική αντιληψη της περιπατητικής φιλοσοφίας και του πλατωνισμού σε μια ενιαία σύνθεση. Η μορφή του έργου δε δίνει την εντύπωση μιας απλής εισαγωγής, που προορίζεται για σχολικό εγχειρίδιο, διότι το ύφος είναι επιτηδευμένο, ενώ γίνεται χρήση και μιας εξειδικευμένης ορολογίας. Ωστόσο, η επίσημανση αυτή του Hellmut Flashar δεν αποτρέπει τη χρήση του παρόντος κειμένου από τους διδάσκοντες και τους διδασκόμενους, καθώς επίσης δεν ανατρέπει την εκπαιδευτική αξία του. Το έργο πιθανότατα γράφτηκε στον 1<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και συγκεκριμένα μεταξύ 50 π.Χ. και 100 μ.Χ.<sup>103</sup>

Στο προοίμιο της πραγματείας, που αποτελεί έναν ύμνο για τη φιλοσοφία, ο συγγραφέας απευθύνει το λόγο του στον Αλέξανδρο, τον οποίο ορισμένοι ερευνητές

103. Σχετικά με το συγγραφέα της πραγματείας *Περί κόσμου* και το χρόνο συγγραφής της, βλ. H. Flashar, 1983:288-289. Πρβ. W. D. Ross, 1991:25-26. Επίσης για τον Απουλχίο, βλ. Θ. Πελεγγρίνης, 2004:692.

θεώρησαν ότι δεν είναι ο Μακεδόνας βασιλιάς Μέγας Αλέξανδρος, αλλά ότι πρόκειται για τον Τιβέριο Ιούλιο Αλέξανδρο, τον ανιψιό του Φίλωνα και αξιωματούχο της Αιγύπτου, ο οποίος ήταν στην υπηρεσία του Νέρου (μετά το 63 μ.Χ.)<sup>104</sup>. Ο συγγραφέας εγκωμιάζει και τονίζει το έργο της φιλοσοφίας, η οποία ως «*θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα*» ενασχολείται με τη μελέτη που αφορά στο σύμπαν, ώστε να υπεισέλθει στη γνώση και θεώρηση του κοσμικού γίνεσθαι. Η φιλοσοφία για το συγγραφέα είναι γνώση θείων και ανθρώπινων πραγμάτων, και επομένως η φιλοσοφία δεν είναι απλά υπόθεση ατομική, αλλά είναι μορφή κοινωνικής συνειδησίας, που διαμέσου αυτής η ψυχή, έχοντας οδηγό το νου, πραγματοποίησε με ευκολία τους απώτερους ιδεολογικούς σκοπούς της, την αλήθεια γύρω απ' όλα όσα αφορούν στο σύμπαν.

Στο δεύτερο μέρος ο συγγραφέας δίνει τον ορισμό της έννοιας του κόσμου και στη συνέχεια παρουσιάζει μια συνοπτική περιγραφή της ύλης και του σχήματος του κόσμου, ο οποίος συνίσταται από τον ουρανό και τη γη. Η γη καταλαμβάνει το κέντρο του κόσμου, ενώ υπεράνω αυτής είναι ο ουρανός, που αποτελείται από τα άστρα, έχει αιώνια και κυκλική κίνηση και σφαιροειδές σχήμα, όπως και ο κόσμος. Η σφαιρικότητα του σχήματος

104. Βλ. σχετικά, H. Flashar, 1983:289.

εξεικονίζεται μέσα από δύο ακίνητα αντικριστά μεταξύ τους σημεία που ονομάζονται αντίστοιχα αρκτικός και ανταρκτικός πόλος, οι οποίοι συνδέονται με μια ευθεία γραμμή, που είναι η διάμετρος του κόσμου και έχει στο μέσον της τη γη. Η ουσία του ουρανού και των άστρων χαρακτηρίζεται ως αιθέρας, λόγω της αιώνιας κυκλικής κίνησής της. Οι ενυπάρχοντες στον ουρανό αστέρες διακρίνονται σε πλανήτες και απλανείς, οι οποίοι παραμένουν στην ίδια θέση, περιστρέφονται με το σύνολο του ουρανού και το μέσον τους κατέχει ο ζωδιακός κύκλος και οι πλανήτες, οι οποίοι δεν έχουν την ίδια κίνηση και ταχύτητα με τους απλανείς αλλά και μεταξύ τους. Οι πλανήτες χωρίζονται σε επτά μέρη, όπου ο ένας εμπεριέχεται στον άλλο και όλοι μαζί περιλαμβάνονται στη σφαίρα των απλανών. Ο συγγραφέας, μετά την αιθέρια και θεϊκή φύση, που είναι σταθερή, αμετάβλητη, αναλλοίωτη και απαθής, τοποθετεί μια δεύτερη φύση, που είναι φθαρτή, αλλοιώσιμη μεταβλητή, λεπτή και φλογώδης ουσία. Κάτω από αυτή τη φύση διαχέεται ο αέρας, ο οποίος, αν και σκοτεινός, φωτιζόμενος και θερμαινόμενος γίνεται λαμπερός. Στη φύση του αέρα συχνά συγκεντρώνονται σύννεφα και προκαλούν τα καιρικά φαινόμενα της βροχής, του χιονιού, των ανέμων, των τυφώνων κ.ά.

Το τρίτο μέρος της πραγματείας περιλαμβάνει μια γεωγραφική τοποθέτηση αναφορικά με την περιγραφή

του γήινου και θαλάσσιου περιβάλλοντος, τα νησιά, τα ποτάμια, τις λίμνες, τη βλάστηση, τα δάση κ.ά. Κυρίως γίνεται λόγος για το υδάτινο περιβάλλον, και υποστηρίζεται η άποψη ότι ολόκληρος ο κόσμος είναι ένα νησί που περιβρέχεται από την αποκαλούμενη Ατλαντική θάλασσα. Το υγρό στοιχείο τοποθετείται στην επιφάνεια της γης, ενώ η γη είναι σταθερή και συμπιεσμένη στο κέντρο του κόσμου, και μάλιστα αποτελεί το κατώτερο μέρος του κόσμου. Η συγκρότηση όλου του κόσμου συνίσταται από την παρουσία των πέντε στοιχείων, της γης, του νερού, του αέρα, του πυρός και του αιθέρα. Το ανώτερο θεωρείται ως η κατοικία των θεών και το κατώτερο των όντων. Στο πλαίσιο αυτό ο συγγραφέας επιμένει στην περιγραφή των νησιών, τα οποία με τη σειρά τους περιβρέχονται από τα πελάγη, τα οποία στο εξωτερικό τμήμα του κατοικημένου κόσμου ονομάζονται ωκεανοί. Το νησί που ονομάζεται κατοικημένος κόσμος διακρίνεται, κατά το συγγραφέα, σε τρεις ηπείρους, την Ευρώπη, την Ασία και τη Λιβύη, των οποίων περιγράφει τα γεωγραφικά όρια, ολοκληρώνοντας έτσι τη σύνολη εικόνα για τη φύση και τη θέση της γης και της θάλασσας, που ονομάζει κατοικημένο κόσμο.

Το τέταρτο μέρος αναφέρεται στα μετεωρολογικά φαινόμενα, που συχνά γίνονται κατά παράξενο τρόπο αισθητά στον κατοικημένο κόσμο. Ο συγγραφέας επισημαίνει ότι από αυτό τον κόσμο εκπέμπονται δύο αναθυ-

μιάσεις, μια ξηρή με μορφή καπνού που εκρέει από τη γη και μια υγρή με μορφή ατμού που πηγάζει από το υγρό στοιχείο. Από την υγρή αναθυμίαση προξενούνται ομίχλες, νερά, διάφορα είδη πάγων, σύννεφα, βροχές και χιόνια, ενώ από την ξηρή αναθυμίαση δημιουργούνται οι άνεμοι, οι βροντές, οι αστραπές, οι θύελλες, οι κεραυνοί κ.ά. Στη συνέχεια, δίνεται μια συνοπτική περιγραφή του κάθε φαινομένου ξεχωριστά, είτε προξενούνται στη στεριά, είτε στη θάλασσα, όπως η ομίχλη, η βροχή, ο άνεμος, τα κύματα, τα ρεύματα, οι στρόβιλοι κ.ά. Μάλιστα, αναφορικά με τους ανέμους γίνεται εκτενής λόγος για τα είδη του. Στην ίδια γραμμή περιγράφεται ο σχηματισμός των ηφαιστείων, τα αίτια που προκαλούν τους σεισμούς, καθώς και τα είδη των σεισμών, ανάλογα με τις δονήσεις τους.

Στο πέμπτο μέρος γίνεται λόγος για την τάξη και την αιωνιότητα του κόσμου. Εδώ επισημαίνεται ότι η αρμονία και η ισορροπία στον κόσμο επέρχεται μέσα από την αντίθεση και την ανομοιοότητα των στοιχείων, που τον συνιστούν. Η φύση σώζει και διατηρεί την αρμονία της, επιθυμώντας τα αντίθετα. Τη φύση μιμείται και η τέχνη. Από την ανομοιοότητα και την αντίθεση των στοιχείων, του αέρα, της γης, της φωτιάς και του νερού κυριάρχησε η μεταξύ τους συμφωνία και η ίση συμμετοχή τους στα πράγματα, συνάφεια και αναλογία που εξασφάλισαν τη σωτηρία του σύμπαντος. Την

αιωνιότητα του σύμπαντος αποδίδει ο συγγραφέας στην αρμονική εικόνα που παρουσιάζει, ώστε να φαίνεται λαμπρός, κορυφαίος και ωραίος ως προς την τάξη. Μέσα από την αντίθεση, την ποικιλία, και την ίση μετοχή οικοδομείται η ισορροπία του φυτικού και του ζωικού βασιλείου, διασώζοντας και διατηρώντας την ευημερία της φύσης και ολόκληρου του σύμπαντος. Η γέννηση διαδέχεται τη φθορά και η φθορά τη γέννηση και μέσα από αυτή τη διαδοχή διαφυλάσσεται το σύμπαν αιώνιο και άφθαρτο. Η ανωτέρω περιγραφή διαπνέεται από τον απόηχο μιας οικολογικής ισορροπίας, στην οποία σκοπίμως τονίζεται η αυθεντική υγεία των φυτοζωικών κοινοτήτων, από την οποία εξαρτάται άμεσα και η ευημερία του ανθρώπινου είδους. Η ανυπαρξία των αντιθέτων και κατά συνέπεια της αρμονίας σημαίνει υποβάθμιση της φύσης, η οποία οδηγεί μοιραία στην καταστροφή της και στην καταστροφή του σύμπαντος. Ο συγγραφέας αυτής της πραγματείας στα σύγχρονα χρόνια θα δημιουργούσε την εντύπωση ότι με το κείμενό του ενισχύει μια ηθική φιλοσοφική θεώρηση για τη φύση. Μας προσφέρει πάντως τις προϋποθέσεις για να διαφανεί και το βάθος της οικολογικής κρίσης σήμερα.

Στο έκτο μέρος γίνεται λόγος για την αιτία στην οποία οφείλεται η εξασφάλιση της συνοχής του σύμπαντος. Στο τμήμα αυτό του κειμένου ο συγγραφέας εμφανώς παρουσιάζει ένα θεολογικό πνεύμα, εκθειά-

ζοντας το δημιουργό-θεό, το σωτήρα και γεννήτορα του κόσμου, ο οποίος όμως δεν έχει την προσωπική εικόνα του χριστιανικού Θεού. Ο θεός είναι απόμακρος και η κινητήρια δύναμή του διαχέεται στα κατώτερα όντα μέσα από μια οντολογική ιεραρχία, ενώ ο ίδιος εμφανίζεται κάτοικος της υψηλότερης κορυφής του ουρανού. Στη φιλοσοφία και θεολογία του συγγραφέα παρατηρεί ο υποφιασμένος αναγνώστης τόσο τις περιπατητικές απόψεις όσο και στοιχεία που αντλήθηκαν από τους στωικούς, τον Ποσειδώνιο, τους νεοπυθαγόρειους και τους νεοπλατωνικούς.

Τέλος, το έβδομο μέρος είναι ένας ύμνος στη θεότητα, η οποία αποκαλείται με πολλά ονόματα, που προέρχονται από τις ενέργειες του θεού. Μέσα από την απόδοση των ονομάτων στο θεό αναδύονται και πάλι τα φιλοσοφικοθεολογικά δάνεια του συγγραφέα, όπως για παράδειγμα τα ονόματα χθόνιος, ουράνιος, αστραπαίος, βρονταίος κ.ά. παρόμοια που ανατρέχουν στην στωική αντιληψη, κατά την οποία ο θεός ταυτίζεται με την οντολογική υπόσταση του κόσμου.

Η πραγματεία *Περί κόσμου* διακρίνεται για το επιμελημένο ύφος της και την ορολογία της, συγγραφική ποιότητα που θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι μοιάζει με ανοιχτή επιστολή, με απώτερο στόχο συμβουλευτικό και διδακτικό. Επίσης, θα μπορούσε να θεωρηθεί και ένα αρκετά συνοπτικό και εξειδικευμένο

εγχειρίδιο γεωγραφίας, διδακτικού χαρακτήρα, όχι μόνο για μαθητές αλλά και για τους ειδήμονες αναγνώστες. Από τη θέση αυτή θα επιδιωχθεί εδώ να προσεγγιστεί και να τονιστεί η φιλοσοφική αξία του έργου σε συνδυασμό και με την εκπαιδευτική αξία του. Και η εν λόγω αξία αναφαίνεται μέσα από την σε βάθος ερμηνεία των υπαρχουσών παιδαγωγικών πτυχών ακόμη και σε επίπεδο περιβαλλοντικής εκπαίδευσης.

#### α. Η εκπαιδευτική αξία της φιλοσοφίας για τη γνώση του σύμπαντος

Ο άγνωστος συγγραφέας της πραγματείας *Περί κόσμου* φαίνεται να φέρει στο συλλογισμό του πολλά παρμενίδεια στοιχεία, καθώς ήδη από το προοίμιο του έργου του παρουσιάζει τη φιλοσοφία να είναι πράγματι μια θεϊκή και υπερφυσική δύναμη. Έτσι, ακολουθώντας ο συγγραφέας την πρακτική του Παρμενίδη παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως θεϊκή αποκάλυψη, μέσα από την οποία έρχεται στο φως η αλήθεια. Η φιλοσοφία είναι η μόνη θεωρητική ενασχόληση που υψώνεται στη θέα του σύμπαντος, με σκοπό να γνωρίσει τις αλήθειες που ενυπάρχουν σε αυτό. Η φιλοσοφία είναι, κατά το συγγραφέα, η υψηλότερη περιοχή της ιδεολογίας και αυτό το στοιχείο την καθιστά ξεχωριστή και ανώτερη από τις άλλες επιστήμες. Η θεώρηση του κοσμικού γίγνεσθαι (κοσμο-



λογία, φιλοσοφία της φύσης, θεωρία του είναι) είναι συγγενής γνώση της φιλοσοφίας. Ο συγγραφέας τής πραγματείας, όπως και ο προκάτοχός του Παρμενίδης, εμφανώς αυτοαναιρείται διαπράττοντας το ίδιο σφάλμα. Συγκεκριμένα προσπάθησε να προσδώσει το μεγαλύτερο κύρος στο φιλοσοφικό λόγο και εν γένει την αξία και την σπουδαιότητα της φιλοσοφίας την παρουσιάζει ως ένα είδος θεϊκής αποκάλυψης, χωρίς προηγουμένως να συνειδητοποιήσει ότι με αυτό το σκεπτικό υπονομεύει το φιλοσοφικό λόγο αλλά και το ρόλο και ακόμη περισσότερο την εκπαιδευτική αξία της φιλοσοφίας, η οποία αποσκοπεί μέσα από τη διαρκή αναζήτηση της αλήθειας στην καλλιέργεια και ανάπτυξη του ελεύθερου στοχασμού και της ελεύθερης συνειδήσης. Η ανωτέρω θέση του συγγραφέα περί της φιλοσοφίας αντιτίθεται στο αριστοτελικό αίτημα για καλλιέργεια του λογικού που λυτρώνει από την αντινομία, που αφορά στην υποταγή της κοσμικής θεώρησης και γενικότερα της φυσικής επιστήμης στη θεολογία<sup>105</sup>.

105. Αναφορικά με την ανωτέρω παρατήρηση της συλλογιστικής συσχέτισης του ανώνυμου συγγραφέα της πραγματείας *Περί κόσμου* με το έργο του Παρμενίδη *Περί φύσιος* για την παρουσίαση της φιλοσοφίας ως θεϊκής αποκάλυψης αντίστοιχα, βλ. *Περί κόσμου* & 1. 391a και *Περί φύσιος* I. 1-32 (Εισαγωγή-Μτφρ. Σχόλια Γ. Στ. Καραγιάννης. Εισαγωγή Δ. Παπαδής. Θεσσαλονίκη, 2003, 74-77). Επίσης βλ. Δ. Παπαδής, 2003:17-18.

Τη θεϊκή δύναμη της φιλοσοφίας σκιαγραφεί ο ανώνυμος συγγραφέας, υποστηρίζοντας ότι η ψυχή δια της φιλοσοφίας και με οδηγό το νου κατόρθωσε να συλλάβει τη γνώση όχι μόνο των ανθρώπινων αλλά και των θείων πραγμάτων, εννοώντας βέβαια τον υποσελήνιο και τον ουράνιο κόσμο. Η φιλοσοφία κατέχει την αληθινή γνώση, η οποία απλώνεται τόσο στον αισθητό ή εμπειρικό κόσμο όσο και στον υπεραισθητό. Η θέση αυτή οδηγεί τον εκλεκτικό συγγραφέα του 1<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., ο οποίος επιχειρεί να διατηρήσει μια μετριοπαθή στάση ανάμεσα στον Περίπατο, στη Στοά και στον Πλάτωνα, τον οποίο και θαυμάζει, να θεολογήσει για όλα εκείνα που αφορούν στο σύμπαν, περιγράφοντας τη φύση, τη θέση και την κίνηση των σωμάτων του σύμπαντος<sup>106</sup>. Ο συγγραφέας επικαλούμενος την πλατωνική δόξα και επιβλητικότητα του φιλοσόφου που μόνος αυτός θεωρεί το ον στην αλήθεια, γνωρίζει το καλό και το δίκαιο, αποδίδει μόνο στον ηγεμόνα την τιμή και τη χαρά να μετέχει στην ανώτερη αυτή γνώση, στη φιλοσοφία, η οποία δεν ασχολείται με ασήμαντα πράγματα. Η φιλοσοφία ακριβώς, επειδή προσιδιάζει ως ικανότητα και

106. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 391b,3-5: «Λέγωμεν δὴ ἡμεῖς καί, καθ' ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων, ὥς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως». Σχετικά με τον εκλεκτικό συγγραφέα του έργου *Περί κόσμου* βλ. Τσέλλερ-Νέστλε, 1990:325.

δεξιότητα στον ηγεμόνα, γι' αυτό το περιεχόμενο της είναι αυτό που προσιδιάζει σε σπουδαίους άνδρες, στους φιλοσόφους-βασιλείς<sup>107</sup>.

Με αφορμή τον προσδιορισμό της παρουσίας της φιλοσοφίας στο παρόν έργο, θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι στόχος μας δεν είναι να ασχοληθούμε με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του συγγραφέα και να πλανηθούμε από τη διάθεσή του να θεολογήσει. Γι' αυτό κρίνεται απαραίτητο να διακρίνουμε τη σημασία της γνώσης που προσφέρεται μέσα από τις αναφορές του στο κοσμικό γίγνεσθαι από εκείνη της πίστης. Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται και ο απώτερος στόχος μας να αναδειχθεί η εκπαιδευτική αξία αυτής της συμπαντικής περιγραφής. Η γνώση είναι η αποδοχή μιας αλήθειας, αφού προηγηθεί η τεκμηρίωση, ο έλεγχος και η επιβεβαίωση. Η αληθινή γνώση βρίσκεται συνεχώς στην πορεία αναζήτησης της αλήθειας και κατά συνέπεια ατενίζει τη διαρκή μεταβολή της πραγματικότητας και αποδέχεται το διαλεκτικό ρυθμό της γνώσης. Μέσα από τη γνώση ως διαδικασία αναζήτησης της αλήθειας ασκείται το λογικό και διαμορφώνεται η συνείδηση του αναπτυσσόμενου ανθρώπου. Η πίστη είναι η αποδοχή μιας αλήθειας, χωρίς να υπάρξει η αναγκαία έρευνα,

107. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 391b, 5-8. Αναφορικά με το φιλόσοφο-βασιλιά στον Πλάτωνα, βλ. Κ. Ψυχοπαίτης, 1999:41-42.

χωρίς να υφίσταται τεκμηρίωση και επιβεβαίωση δια της παρατήρησης και της λογικής. Στην πίστη δεν υπάρχει χώρος για την πιθανότητα της πλάνης, όπως στη γνώση. Το αντικείμενο της πίστης είναι σταθερό, αμετάβλητο, αιώνιο και τελικά γίνεται ιερό. Αν η πίστη για το φορέα της είναι η μοναδική οδός της σωτηρίας και ανάγκη της καρδιάς, η γνώση είναι επιδίωξη του νου<sup>108</sup>.

Εδώ θα προσπαθήσουμε να αξιολογήσουμε την εκπαιδευτική αξία της φιλοσοφίας μέσα από τη γνώση που μας παρέχει για τη σύσταση και το περιεχόμενο του σύμπαντος, όπως αυτό περιγράφεται από έναν εκλεκτικό, ο οποίος επηρεασμένος ενδεχομένως από την πίστη του αντιμετωπίζει τη φιλοσοφία ως θεϊκή αποκάλυψη και κατεπέκταση θεωρεί ότι ο ίδιος ο κόσμος αλλά και όλα όσα γίνονται στον κόσμο οφείλονται στο θεό και φυλάσσονται από το θεό<sup>109</sup>.

Ο συγγραφέας, ο οποίος φαίνεται επηρεασμένος από τον Ποσειδώνιο και το στωικό Χρύσιππο, δίνει δύο ορισμούς αναφορικά με την έννοια του κόσμου. Αφενός τον χαρακτηρίζει ως ένα σύστημα, το οποίο αποτελείται από τον ουρανό και τη γη, καθώς και από τα στοιχεία

108. Σχετικά με τους ορισμούς της γνώσης και της πίστης, βλ. Φ. Κ. Βώρος, 1997:322-323.

109. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 391b, 10-12.

που περιέχονται σε αυτά («*Κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων*»). Αφετέρου κόσμος ονομάζεται η ευταξία και η διακόσμηση των πάντων που οφείλεται και φυλάσσεται από το θεό («*Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη*»)<sup>110</sup>. Αναφορικά με τον πρώτο ορισμό φαίνεται ότι ο συγγραφέας της πραγματείας *Περὶ κόσμου* ακολουθεῖ την κοσμοβιολογική αντίληψη των αρχαίων στωϊκῶν, την οποία αποδέχτηκε και ο Ποσειδώνιος. Σύμφωνα με την άποψή τους, που αφετηρία της είχε την άποψη του Ζήνωνα, ο κόσμος, με πλατωνικό τρόπο, θεωρούνταν ζῶον, ἐμφυχον, νοερόν και λογικόν<sup>111</sup>. Ιδιαίτερη παιδαγωγική αξία έχει εδώ το εγχείρημα του συγγραφέα να διατυπώσει με σαφήνεια

110. Βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ Κόσμου*, 391b, 9-12. Πρβ. Στοβαίος, *Εκλογαί* I. ρ. 184,8. Χρύσιππος (SVF II 527): «*Κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων. Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται*». Σημειωτέον ότι ο πρώτος ορισμός απαντάται επίσης στον Aratea, στον Κλεομήδη και στον Επίκτητο. Για τη σύγκριση των παράλληλων χωρίων, βλ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:119-120. Κυρίως βλ. υποσημείωση 2 (σελ. 119) και υποσημείωση 1 (σελ.120).

111. Βλ. σχετικά, Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:120 και υποσημείωση 2.

και ακρίβεια τον ορισμό του κόσμου, δίνοντας μάλιστα δύο ορισμούς, γεγονός που αφήνει τον αναγνώστη είτε είναι ο ειδικός είτε ένας μαθητής να ασκήσει, να προετοιμάσει και να δραστηριοποιήσει απαρχής την κριτική σκέψη του για όσα ακολούθως θα ειπωθούν αναφορικά με την περιγραφή του σύμπαντος.

Η περιγραφή που δίνεται για το σύνολο κόσμο έχει δύο όψεις. Στην πρώτη γίνεται μια συνοπτική και αρκετά εικονιστική αναφορά στη μορφή του κόσμου, όπου στο κέντρο, που είναι ακίνητο και σταθερό, τοποθετείται η ζωοδότρα γη, η οποία είναι η μητέρα και η εστία όλων των ἐμβίων ὄντων. Η περιγραφή αυτή συνδέεται με το δεύτερο ορισμό του κόσμου ως ευταξίας οφειλόμενης στο θεό, καθώς είναι διάχυτη από την πλατωνική φυσική τελολογία, που συλλαμβάνει τη φύση ως προϊόν δημιουργίας σε συνάφεια με την αντίληψη ότι η φύση είναι ζωντανή<sup>112</sup>. Η εικόνα του κόσμου ολοκληρώνεται με την περιοχή υπεράνω της γης, που είναι το ανώτατο σημείο και είναι η κατοικία των θεῶν, ο ουρανός. Στον ουρανό

112. Σχετικά με την ανάλυση της πλατωνικής φυσικής τελολογίας, βλ. Β. Κάλφας, 1999:44-45. Πρβ. Θ. Βλυζιώτης, χ.χ.: 15. Ο Βλυζιώτης επισημαίνει ότι πολλές θέσεις του άντλησε ο Πλάτων από το βασικό έργο του Εμπεδοκλή *Περὶ φύσεως*. Συγκεκριμένα διατυπώνει λόγο για την πλατωνική θεωρία περί της ισορροπίας της γης στο κέντρο του κόσμου, η οποία προφανώς φαίνεται επηρεασμένη από εκείνη του Εμπεδοκλή.

περιλαμβάνονται όλα τα θεϊκά σώματα, που ονομάζονται άστρα. Ο ουρανός έχει αιώνια κίνηση, περιστροφική και κυκλική και όπως ο κόσμος έτσι και αυτός είναι σφαιροειδής και βρίσκεται σε αέναη κίνηση. Την σφαιρικότητα του σύμπαντος υποστήριξαν πριν από τον Αριστοτέλη, ο Αναξίμανδρος, οι Πυθαγόρειοι, ο Παρμενίδης, ο Εμπεδοκλής και ο Δημόκριτος. Ακολουθώντας, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αποδέχεται τη σφαιρικότητα του σύμπαντος. Ο εκλεκτικός συγγραφέας ενδύει την περιγραφή του και με το αριστοτελικό στοιχείο, εφόσον ο Αριστοτέλης διέβλεπε το σύμπαν να διέπεται από έναν ασταμάτητο παλμό, μια αέναη κίνηση<sup>113</sup>. Ο συγγραφέας φαίνεται να ασπάζεται και την αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στην ανώτερη περιοχή του ουρανού και των άστρων, η οποία καταλαμβάνει το διάστημα που εκτείνεται ανάμεσα στη σελήνη και τους απλανείς αστέρες, που είναι το ακρότατο όριο του σύμπαντος, και στην κατώτερη περιοχή που καταλαμβάνει το διάστημα που εκτείνεται από την κάτω επιφάνεια της σελήνης μέχρι τη γη, η οποία είναι η λεγόμενη υποσελήνια περιοχή, στην οποία ανήκουν και οι πλανήτες, που είναι υποδεέστεροι των απλανών. Η πρώτη ανώτερη περιοχή αντι-

113. Τη συνολική θεώρησή του ο Αριστοτέλης για τον κόσμο παραδίδει στο κατεξοχήν κοσμολογικό σύγγραμμά του *Περί ουρανού*. Συγκεκριμένα βλ. Π. Π. Παναγιώτης, 1989:20-21.

προσωπεύει τον ουράνιο κόσμο και η δεύτερη, η κατώτερη, το γήινο κόσμο. Την αντίληψη των δύο συμπαντικών περιοχών υποστήριξαν νωρίτερα οι πυθαγόρειοι, ενώ τη διάκριση σε απλανείς αστέρες και πλανήτες υποστήριξαν στωικοί, όπως ο Ποσειδώνιος. Το μέσον των απλανών αστερών κατέχει ο αποκαλούμενος ζωδιακός κύκλος, ο οποίος χωρίζεται σε δώδεκα περιοχές ζώων, αναζωπυρώνοντας με αυτό τον τρόπο και το ενδιαφέρον για την αστρολογία, η οποία όπως φαίνεται, κατείχε σημαντική θέση στη σκέψη των φιλοσόφων και των μορφωμένων της ελληνιστικής περιόδου, όπως και των μεταχριστιανικών χρόνων με αποκορύφωση τα χρόνια της ύστερης αρχαιότητας<sup>114</sup>.

Στο *Περί κόσμου* φαίνεται να ακολουθείται το αρχαίο πρότυπο, το οποίο επέζησε και ως τον Κοπέρνικο, δηλαδή πρόκειται για τη διαμόρφωση του πλατωνικού μύθου και της θεωρίας του Εύδοξου από τον Αριστοτέλη, η οποία βασίζεται στη λογική και στην τάξη και διαπνέεται από την αισθητική έλξη που ασκούν ο κύκλος, η σφαίρα και η τροχιακή κίνηση. Σύμφωνα με το πρότυπο αυτό η γη βρίσκεται ακίνητη στο κέντρο και περιβάλλεται από τους επτά πλανήτες (Κρόνο, Δία, Άρη, Ερμή, Αφροδίτη, ήλιο και σελήνη) και έτσι είναι κατά

114. Για τα άστρα και τους πλανήτες, βλ. Π. Π. Παναγιώτης, 1989:42-45. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:130 κ.ε. και Λ. Χρ. Σιάσος, 1995:37 κ.ε. Κυρίως βλ. υποσημείωση 6.

τέτοιο τρόπο τοποθετημένη σε ισάριθμους κύκλους συνεχόμενους, με αποτέλεσμα ο ψηλότερος να είναι μεγαλύτερος από το χαμηλότερο<sup>115</sup>. Στον τελευταίο πλανήτη της σελήνης καταλήγουν και τα όρια του αιθέρα, στον οποίο εμπεριέχονται τα θεϊκά σώματα και οι διατεταγμένες κινήσεις τους. Η αιθέρια φύση είναι σταθερή, αμετάβλητη και απαθής. Μάλιστα ο Αναξαγόρας ήταν ο στοχαστής που πρώτος επισήμανε το σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στο φλεγόμενο αιθέρα που βρίσκεται πάνω από τη γη και στον ομιχλώδη αέρα που βρίσκεται γύρω από τη γη. Τη θέση του Αναξαγόρα ακολούθησαν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, παρά το γεγονός ότι ο πρώτος διέφερε από κάποιους άλλους παραδοσιακούς κοσμολόγους της αρχαιότητας, διότι πρέσβευε ότι η αρχική περιστροφή θα συνεχιζόταν επ' άπειρον προς τα έξω και δε θα περιοριζόταν στον κύκλο του ουρανού<sup>116</sup>. Αρχικά ο Πλάτων στον *Τίμαιο* επιχείρησε να βελτιώσει τη διάκριση του Αναξαγόρα ανάμεσα στον αέρα και στον αιθέρα, θεωρώντας απαραίτητο να παρεμβάλει μέσα στη μυθική δομή του έργου την ερμηνεία των μαθηματικών

115. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 392a, 19-30. Αναλυτικά για τους πλανήτες, τη μορφή και την κίνησή τους, βλ. M. R. Wright, 2004:63-64.

116. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 392a, 30-33. Πρβ. M. R. Wright, 2004:132-133 και J. Barnes, 1982.

βάσεων των τεσσάρων ονομαζόμενων στοιχείων της γης, του νερού, του αέρα και της φωτιάς, υποδεικνύοντας όμως και την ύπαρξη ενός πέμπτου θεμελιώδους στοιχείου, του αιθέρα, ο οποίος καταλαμβάνει τις ανώτερες περιοχές του ουρανού. Στη θέση αυτή ο αιθέρας έχαιρε μεγαλύτερης τιμής και αγνότητας από τη γη, το νερό, τον αέρα και τη φωτιά. Παρά την ανωτέρω αναγνώριση της αιθέριας ύπαρξης από τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος ο οποίος υποστήριξε τον αιθέρα ως το πέμπτο στοιχείο. Συγκεκριμένα στα τρία κεφάλαια του πρώτου βιβλίου του έργου του *Περί ουρανού* περιέγραφε την ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά του αιθέρα ως ενός πέμπτου στοιχείου, το οποίο διαπερνά τον ουρανό από τη σελήνη προς τα έξω, προς την απώτερη περικλείουσα περιφέρεια και συγκροτεί την ουσία αυτού του χώρου, καθώς και των σωμάτων που εμπεριέχονται σε αυτόν<sup>117</sup>. Φαίνεται ότι είχε την πιο μεγάλη εκπαιδευτική ισχύ το ανωτέρω αρχαίο κοσμολογικό πρότυπο της σφαιρικής γης με το νερό, τον αέρα και τη φωτιά σε γραμμικές κινήσεις στο θνητό κόσμο της αλλαγής κάτω από τη σελήνη, έχοντας από πάνω της την καθαρή και αμετάβλητη περιοχή, στην οποία περιστρέφεται διαρκώς ο αιθέρας, ο οποίος κατά την

117. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί ουρανού*, 270b, 12-17. Αναλυτικά για το θέμα, βλ. L. Elders, 1965.

περιστροφική κίνησή του δημιουργεί τις θεϊκές σφαίρες των πλανητών και των άστρων<sup>118</sup>.

Σύμφωνα με την περιγραφή τού *Περί κόσμου*, την αιθέρια φύση ακολουθεί μια παθητική, μεταβλητή, φθαρτή και αλλοιώσιμη φύση, της οποίας το πρώτο τμήμα χαρακτηρίζεται για τη λεπτή και φλογώδη ουσία του, η οποία πυρακτώνεται από τη φύση του αιθέρα, ο οποίος διακρίνεται για το μεγάλο μέγεθος και τη γρήγορη κίνησή του. Σε αυτή την πυρώδη και άτακτη φύση πέφτουν δοκήδες, βόθυνοι και κομήτες, οι οποίοι μένουν ακίνητοι και σβήνουν. Ο συγγραφέας του κειμένου παρουσιάζει και μια ακόμη ουσία που παρεμβάλλεται ανάμεσα στον αιθέρα και στον αέρα, τονίζοντας ακόμη περισσότερο τη μεγαλειώδη σημασία του αιθέρα σε σχέση με αυτή της γης, του αέρα, της φωτιάς και του νερού, θεωρώντας τον πιο θεϊκό από αυτά αλλά και πιο αποκομμένο, αυξάνοντας την καθαρότητα σε αναλογία πάντα με την απόστασή του από τον υποσελήνιο κόσμο. Έτσι κάτω από τη μεσάζουσα σε αιθέρα και αέρα

118. Βλ. σχετικά, M. R. Wright, 2004:134. Σύμφωνα με τον Wright, η θεωρία του Αριστοτέλη για τον αιθέρα είχε επικριτές που προέρχονταν ακόμη και από την ίδια τη σχολή του. Έτσι ο Θεόφραστος, ο διάδοχος του Αριστοτέλη στο Λύκειο, αποδέχτηκε αυτή τη θεωρία, αλλά ο Στράτων από τη Λάμψαχο υποστήριξε ότι ο αιθέρας αποτελεί είδος της φωτιάς, επηρεασμένος πιθανότατα από τους στωικούς.

πυρώδη φύση διαχέεται ο αέρας, που είναι σκοτεινός και παγωμένος στη φύση του, με τη διαφορά ότι, όταν θερμαίνεται και φωτίζεται, γίνεται λαμπρός και θερμός. Τον αέρα χαρακτηρίζει ο συγγραφέας ως παθητικό και αλλοιώσιμο και θεωρεί ότι σε αυτόν συγκεντρώνονται σύννεφα, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται καιρικά φαινόμενα, όπως βροχή, χαλάζι, πάχνη, τυφώνες, αστραπές, βροντές, κεραυνοί κ. ά. Εδώ ο αέρας εμφανίζεται να περιέχει αραιή και πυκνή ομίχλη και νέφη. Στην αρχαία κοσμολογία υπήρξε καίριο το ζήτημα, της σύνδεσης και του διαχωρισμού ανάμεσα στις χρήσεις του αέρα και του αιθέρα, καθώς και αναφορικά με τη σύνθεση και τη φύση των άστρων. Πρόκειται για ζήτημα, το οποίο εμφανώς απασχόλησε και άσκησε επιρροή στη μεταγενέστερη ευρωπαϊκή επιστήμη και θρησκεία. Ήδη από την εποχή του Ομήρου, τον 8<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. υπήρχε σαφής διάκριση ανάμεσα στον αέρα και στον ουρανό, ή όπως αλλιώς θεωρούνταν ανάμεσα στον κατώτερο και ανώτερο αέρα<sup>119</sup>. Η περιγραφή του αέρα τον καθιστά εδώ υποδεέστερο του αιθέρα, εφόσον ο δεύτερος παρουσιάζεται θεϊκός, όχι μόνο βάσει της σύνθεσής του, αλλά και του χώρου που καταλαμβάνει, καθώς θεωρείται η κατοικία του θεού. Την ομιχλώδη μορφή του αέρα που ερχόταν

119. Βλ. Όμηρος, *Ιλιάδα* Ε, 288. Πρβ. M. R. Wright, 2004:130-131.

από τον ουρανό και απλωνόταν στη γη περιγράφει και ο Ησίοδος στις πραγματείες του *Θεογονία* και *Έργα και ημέρες*. Μετέπειτα ο Ηρόδοτος εκφέρει λόγο για τον καθαρό και ψυχρό νυχτερινό αέρα, χρησιμοποιώντας τη λέξη *αιθρία*, για να περιγράψει αφενός τον αέρα και αφετέρου το φωτεινό και χωρίς νέφη γαλάζιο ουρανό, που δηλώνει και τον καλό καιρό<sup>120</sup>. Η μεταβλητότητα του αέρα ενδεχομένως επεξηγείται μέσα από την ήδη υπάρχουσα θεώρηση του Αναξιμένη, που ερμήνευσε την ψυχρότητα και τη θερμότητα του αέρα, κατά πρώτον με τη συμπύκνωσή του σε υγρά και στερεά και κατά δεύτερον με την αραιώσή του, αναλόγως με την απόστασή του από τη γη. Εδώ ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* φαίνεται να ακολουθεί τη θεωρία του Αναξιμένη, η οποία επέδρασε βαθιά στον τελευταίο προσωκρατικό, το Διογένη Απολλωνιάτη, μετέπειτα στον Αριστοτέλη, από τον οποίο επηρεάστηκαν μερικώς οι στωικοί. Ο Διογένης Απολλωνιάτης θεώρησε τον αέρα ως την ατομική αρχή της ψυχής, που είναι υπεύθυνη για τη ζωή και τη λογική. Ο Απολλωνιάτης θεώρησε τον αέρα ως το βασικό στοιχείο του ατόμου και του σύμπαντος και ως δεκτικό στις μεταβολές της θερμοκρασίας μεταξύ ψυχρού και θερμού.

120. Βλ. Ησίοδος, *Θεογονία* 124 και *Έργα και ημέρες* 548-9. Πρβ. Ηρόδοτος, *Ιστορία*, 2.25, 2.68, 3.86.

Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης επηρεάστηκε από την παρατήρηση του Διογένη, ότι δηλαδή υπήρχε συσχετισμός ανάμεσα στην ανωτέρω άποψη του αέρα ως θεμελιώδους στοιχείου του ατόμου και του σύμπαντος και στην περιγραφή του για το σπέρμα των ζώων ως αποτελούμενο από τη φύση του πνεύματος. Ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε ότι το πνεύμα που μεταδίδεται στο άτομο κατά τη γέννηση διεδραμάτιζε σημαντικό ρόλο καθόλη τη διάρκεια της ζωής αλλά και ως μεσάζον ερέθισμα για δράση, έτσι ώστε δια του πνεύματος ετίθετο σε φυσική κίνηση το σώμα. Αυτό το πνεύμα αποτελούσε για το Σταγειρίτη φιλόσοφο ένα συνδυασμό από πνοή, την οποία κατανοούσε ως αέρα σε κίνηση και θερμότητα. Το πνεύμα ήταν ο φορέας του αποκαλούμενου θερμού, γεγονός που το καθιστούσε γενεσιουργό παράγοντα στο σπέρμα. Ακολουθώς οι στωικοί, λαμβάνοντας κάποια χαρακτηριστικά του πνεύματος του Αριστοτέλη, προχώρησαν στη δημιουργία της παγκόσμιας φωτιάς, που την ονόμαζαν *πυρ τεχνικόν*. Μέσα από την καταλλαγή της πύρινης αυτής υπόστασης γινόταν η μεταμόρφωσή της σε θερμό αέρα και μετά τη συμπίεσή της μεταμορφωνόταν σε υγρασία. Δια των μεταβολών αυτών προήλθαν τα συγγενή στοιχεία της γης και του νερού, τα οποία ο συγγραφέας της ανωτέρω πραγματείας τοποθετεί ιεραρχικά σ' ένα επόμενο επίπεδο. Η γη και το νερό ήταν θεμελιώδη στη δομή και στη

σύσταση του κόσμου, σε σημείο μάλιστα που ο συγγραφέας δεν παραλείπει να τονίσει και την περιβαλλοντική αξία αυτών, δίνοντας μια ζωντανή περιγραφή για τον εμπλουτισμό του γήινου και θαλάσσιου περιβάλλοντος από φυτά, ζώα, πηγές και ποταμούς. Από τη γη ως μητέρα του σύμπαντος προέρχονται διάφορες μορφές βλάστησης, ψηλά βουνά, πυκνόδεντρα δάση καθώς και τα μέσα για τη συντήρηση των ζωντανών οργανισμών. Η ειδυλλιακή περιγραφή συνεχίζεται με τη συγκρότηση των πόλεων ως ανθρώπινο δημιούργημα από το σοφό άνθρωπο και η εικόνα πλαισιώνεται από το σχηματισμό των νησιών, της θάλασσας και των ηπείρων<sup>121</sup>. Ο τρόπος παρουσίασης της γης και της θάλασσας υποδηλώνει ότι κανένα από αυτά δεν ανήκει στους ανθρώπους, παρά μόνο η συγκρότηση των πόλεων επαφίεται στη φύση του ανθρώπου ως ζώου κοινωνικού και πολιτικού, κατά τον Αριστοτέλη. Πρόκειται για άποψη που αντίκειται στα σημερινά δεδομένα, όπου οι άνθρωποι πέρασαν από το στάδιο του απλού δικαιώματός τους να κατοικούν στη γη και να χρησιμοποιούν τους φυσικούς πόρους της, στο στάδιο της οικολογικής κρίσης με την κατάχρηση και εκμετάλλευση του γήινου και θαλάσσιου περιβάλλοντος, εξαιτίας του οποίου επήλθε και το οικολογικό κόστος<sup>122</sup>.

121. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 392b,14-18.

122. Όσον αφορά στην ηθική της γης και της θάλασσας, βλ. Α.

Ο συγγραφέας φαίνεται από τη συνέχεια της περιγραφής του ότι κατατάσσει ιεραρχικά μετά τον αέρα το υγρό στοιχείο, το νερό. Μάλιστα επισημαίνει την αδυναμία της αρχαιότερης κοσμολογικής άποψης που υποστήριζε το διαχωρισμό της επιφάνειας του κόσμου σε ξηρά και θάλασσα, παραβλέποντας ότι ολόκληρος ο κόσμος είναι ένα νησί, το οποίο περιβρέχεται από την Ατλαντική θάλασσα. Μετά το υγρό στοιχείο τοποθετείται στο κέντρο του κόσμου σταθερή, συμπίεσμένη, ακίνητη όλη η μάζα της γης και αποτελεί το κατώτερο μέρος του κόσμου. Ο συγγραφέας επαναλαμβάνει την ίδια άποψη που εξέθεσε στην αρχή της πραγματείας του με κύρια επισήμανση και συνάμα διευκρίνιση το ακίνητο και σταθερό γνώρισμα της γης στο κέντρο του σύμπαντος. Ενδεχομένως θέλει να υποδηλώσει ότι διατυπώθηκαν στο παρελθόν διάφοροι μύθοι για τη θέση και την κατάσταση της γης, αλλά ο ίδιος εμφανώς ακολουθεί το μοντέλο που προέκυψε από μια σχετική διαμόρφωση του πλατωνικού μύθου στον *Τίμαιο* και της θεωρίας του Εύδοξου από τον Αριστοτέλη, ο οποίος επιχείρησε να τοποθετήσει την κοσμολογία σε μαθηματική βάση. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη υφίσταται ένα κλειστό σφαιρικό σύμπαν, μ' ένα εξωτερικό κινούμενο περίβλημα από σταθερά

Γεωργόπουλος, 2002:295-296. Επίσης αναφορικά με τις φιλοσοφικές απόψεις για το περιβάλλον, βλ. Κ. Λαρρέρ, 2001.



άστρα, μια σειρά από πλανήτες, με αντίθετη περιστροφή και μια κεντρική γη<sup>123</sup>. Ωστόσο, στο *Φαίδωνα* ο Πλάτων διατυπώνει λόγο για τη σφαιρικότητα της γης και την κεντρική θέση της στο σύμπαν. Η γη, για να μπορέσει να σταθεί ακίνητη στο κέντρο, δε χρειάζεται να τη στηρίξει ούτε ο αέρας, αλλά ούτε και κάτι ανάλογο. Αυτή ακριβώς η θέση της γης στο κέντρο του σύμπαντος και η έλξη που δέχεται απ' όλα τα σημεία γύρω από αυτή, συντελούν ώστε να μένει ακίνητη στο κέντρο<sup>124</sup>.

123. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 392b.23-36. Πρβ. ό.π. υποσημείωση 113 και M. R. Wright, 2004:176. Ο Wright παρατηρεί ότι την πιθανότητα σχετικά με την κίνηση της ίδιας της γης, την οποία σκιαγράφησε ο Πλάτων και στη συνέχεια απέρριψε ο Αριστοτέλης, αποδέχθηκε στα μέσα του 4<sup>ου</sup> αιώνα ο Ηρακλείδης ο Ποντικός, καθώς αυτός, όπως και ο προκατόχος του Ευδόξος, αφοσιώθηκε στην επίλυση του προβλήματος που έθεσε ο Πλάτων στην Ακαδημία.

124. Βλ. Πλάτων, *Φαίδων*, 109a: «*Ἰσόροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθὲν οὐχ ἔξει μάλλον οὐδ' ἦττον οὐδαμῶσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ*». Πρβ. Τ. Αρβανιτάκης, χ.χ.:53. Ο Αρβανιτάκης αναφέρει ότι «οι περισσότεροι σχολιαστές επιμένουν ότι η γη στο *Φαίδωνα* θεωρείται ακίνητη». Εντούτοις διευκρινίζει ότι από το χωρίο που παρατίθεται στο *Φαίδωνα* δε συνάγεται κατά ανάγκη η ακινησία της γης, παρά το γεγονός ότι αυτή είναι η πρώτη εντύπωση που μας δημιουργείται διαβάζοντας το σχετικό απόσπασμα. Συγκεκριμένα επισημαίνει ο Αρβανιτάκης

Μετά το ζήτημα της κατώτερης και κατοικήσιμης γης, ο συγγραφέας τού *Περί κόσμου* υπεισέρχεται στο θέμα των πέντε βασικών στοιχείων, τα οποία βρίσκονται αντίστοιχα στις πέντε σφαιρικές περιοχές, εκ των οποίων η πιο μικρή περιέχεται στην πιο μεγάλη, δηλαδή η γη στο νερό, το νερό στον αέρα, ο αέρας στο πυρ και το πυρ στον αιθέρα. Τα ανωτέρω στοιχεία αποτελούν βασικά συστατικά για τη συγκρότηση του κόσμου. Όσον αφορά στα πρώτα τέσσερα στοιχεία ήδη ο Εμπεδοκλής τόνισε τη σπουδαιότητά τους, με απώτερο στόχο να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο δύνανται τα διαφορετικά φαινόμενα να προκύψουν από αυτά τα τέσσερα στοιχεία. Ακολούθως ο Πλάτων, αν και αποδέχτηκε τα τέσσερα στοιχεία του Εμπεδοκλή, προχώρησε ακόμη περισσότερο σε «στοιχεία στοιχείων», αποδίδοντας κατ' αντιστοιχία τα ανωτέρω στοιχεία με γεωμετρικά σχήματα, δηλαδή τον κύβο που αποδίδεται στη γη, την πυραμίδα στη φωτιά, το οκτάεδρο στον αέρα και το εικοσάεδρο στο νερό. Ο συγγραφέας εμφανώς έχει κατά νου όλα τα ανωτέρω, αλλά η αριστοτελική αντίληψη, η

τα εξής: «Ο Πλάτων λέει μόνο ότι η γη μένει «ἀκλινής», δηλαδή «δε γέρνει» προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση μέσα στο χώρο. Αλλά το «ἀκλινής» δε σημαίνει «ακίνητος» και δεν αποκλείει την αξονική περιφορά. Η γη μπορεί κάλλιστα να μένει ακλινής, ατμολάντευτη, στην ίδια θέση, και σύγχρονως να περιφέρεται γύρω από κάποιο άξονα».

οποία συμπληρώνει τις προγενέστερες απόψεις περί στοιχείων, ανταποκρίνεται στο θεόπνευστο συλλογισμό του. Η περιγραφή του μικρότερου στοιχείου που περιέχεται στο μεγαλύτερο δίνεται αμιγώς μέσα από τη φυσική θέση που παραθέτει ο Αριστοτέλης, σύμφωνα με τον οποίο η θέση της γης βρισκόταν στο κέντρο του σύμπαντος, έξω από αυτή βρισκόταν η περιοχή του νερού, μετά από αυτήν του αέρα. Η φωτιά, που για τον Αριστοτέλη αποτελούσε το όριο της υποσελήνιας περιοχής, βρισκόταν έξω από τον αέρα και ο αιθέρας έξω από τη φωτιά. Ο αιθέρας είναι το πέμπτο στοιχείο που υποστήριξε ο Αριστοτέλης, χρησιμοποιώντας ένα, όπως ήδη αναφέρθηκε, επιχείρημα «συμπαντικής συναίνεσης», ακολουθώντας την παράδοση για την κατοικία των θεών ψηλά στον ουρανό. Ταυτόχρονα όμως δίνει και μια ενδοσυμπαντική λειτουργική οντότητα, εφόσον ο αιθέρας θεωρείται ως παράγων για την αδιάκοπη κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων, εξασφαλίζοντας μέσα από την αέναη κίνηση όλων των συμπαντικών στοιχείων και σωμάτων τη διαρκή μετοργάνωση του κόσμου, έχοντας στόχο την τελειώσή του. Το γεγονός αυτό έρχεται να ανασκευάσει την παρέμβαση των μεταφυσικών προτύπων και συγκεκριμένα των πλατωνικών ιδεών<sup>125</sup>.

125. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου* 393a,37-41,5-8. Πρβ. M. R. Wright, 2004:111-127 και 135 κ.ε. Επίσης βλ. Π. Π. Παναγιώτης,

Η γη ως η κατώτερη περιοχή των εφήμερων όντων διακρίνεται στο μέρος που ονομάζουμε υγρό και είναι τα ποτάμια, τα νερά, οι θάλασσες και σε αυτό που ονομάζουμε ξηρό και είναι η στεριά, οι ήπειροι και τα νησιά. Στη συνέχεια, δίνονται πληροφορίες κυρίως γεωγραφικής σημασίας αλλά με σημαντική εκπαιδευτική σημασία ακόμη και για τον αδαή αναγνώστη. Στο πλαίσιο αυτό γίνεται εκτενής λόγος για την παρουσία των νησιών, που αποτελεί το σύνολο του κατοικημένου κόσμου και από τα οποία άλλα είναι μεγάλα και άλλα μικρά. Είναι ενδεικτικό ότι ο συγγραφέας μετά την περιγραφή των ουράνιων σωμάτων, τα οποία θεωρεί ως την ανώτερη περιοχή κατοικίας των θεών, αναδεικνύει την ανωτερότητα του υγρού στοιχείου, με γνώμονα τη μεγάλη έκταση που καταλαμβάνει ο θαλάσσιος κόσμος. Αναφέρει τα σπουδαιότερα νησιά, όπως Σικελία, Σαρδηνία, Κορσική, Κρήτη, Εύβοια κ.ά. Περιγράφει τα πελάγη, από τα οποία περιβρέχεται η γη, ξεκινώντας από το εξωτερικό του κατοικημένου κόσμου με τον Ατλαντικό ωκεανό. Στην περιγραφή που ακολουθεί ο συγγραφέας αντλεί πολλά στοιχεία από το γεωγράφο Στράβωνα, τον ιστορικό Ηρόδοτο, καθώς και τον Πτολεμαίο. Εξάλλου, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η περιβολή της γης από τον Ωκεανό είναι μαρτυρία την οποία, όπως αναφέρει

1989:56-57. Γενικότερα βλ. G. E. R. Lloyd, 1973.

και ο Στράβων, υποστήριξε αρχικά ο Όμηρος<sup>126</sup>. Μέσα στους ωκεανούς περιλαμβάνονται μεγάλοι κόλποι και στη συνέχεια σχηματίζονται πιο εσωτερικά οι θάλασσες. Γύρω από τους κόλπους σχηματίζονται νησιά, με αποτέλεσμα να δίνεται μια εικόνα στην οποία ο κατοικημένος κόσμος, που κατά το συγγραφέα ονομάζεται νησί, να περιβάλλεται με τη μορφή στεφανιού. Το πλάτος και το μήκος αυτού του νησιού είναι αρκετά μεγάλο, έτσι ώστε χωρίζεται στην Ευρώπη, στην Ασία και στη Λιβύη. Η Ευρώπη ορίζεται κυκλικά από τις Ηράκλειες στήλες, από τους μυχούς του Πόντου και από την Υρκανία θάλασσα. Η Ασία ορίζεται από τον Ισθμό του Πόντου και της Υρκανίας θάλασσας μέχρι τον Ισθμό που βρίσκεται ανάμεσα στον Αραβικό κόλπο και στη Μεσόγειο και περιβάλλεται τόσο από αυτήν όσο και από το γύρω ωκεανό. Η Λιβύη εκτείνεται από τον Αραβικό Ισθμό μέχρι τις Ηράκλειες στήλες. Ο συγγραφέας δεν παραλείπει να αναφέρει και παρεμφερείς μαρτυρίες άλλων γεωγράφων αναφορικά με την έκταση των τριών ανωτέρω μεγάλων χωρών. Με το πρίσμα αυτό συμβάλλει αποφασιστικά στην πλήρη αναφορά της θέσης και της φύσης της γης και της θάλασσας δίνοντας μια ολοκληρωμένη εικόνα για τον κατοικημένο κόσμο<sup>127</sup>.

126. Βλ. Στράβων, *Γεωγραφία* I. Κεφ. 1, & 7,1-4 και & 10, 9 κ.ε.

127. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 393a-394a.

Πιθανότατα απώτερος στόχος δεν είναι να υπεισέλθει επισταμένα στη γεωγραφική τοποθέτηση του κόσμου, αλλά πολύ περισσότερο να αποδώσει τη δημιουργική αξία που απορρέει μέσα από αυτή την αρμονική διάταξη, ως προϊόν του θεού-δημιουργού.

Σε αυτή τη φύση και τη θέση του κόσμου ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* εντάσσει και την ερμηνεία των κοσμικών φαινομένων, και συγκεκριμένα επιχειρεί την ανάλυση των γήινων και των θαλάσσιων υδάτινων φαινομένων, τα οποία πολλές φορές αποτελούσαν βασικές αιτίες συμφοράς για τους κατοίκους αυτού του κόσμου. Συγκεκριμένα, ακολουθεί την αριστοτελική περιγραφή, την οποία εμφανώς αποδέχτηκε και ο Ποσειδώνιος, περί των δύο αναθυμιάσεων, δηλαδή τις από τη γη προερχόμενες ξηρές αναθυμιάσεις, οι οποίες φέρουν μορφή καπνού και τις από το υγρό στοιχείο προερχόμενες υγρές αναθυμιάσεις που έχουν τη μορφή ατμού. Η περιγραφή των δύο αναθυμιάσεων φαίνεται να ανάγεται στην ηρακλείτεια θεωρία, κατά την οποία η επίδραση των ακτίνων στην επιφάνεια της γης παράγει τα ανωτέρω δύο είδη αναθυμιάσεων. Με το πρίσμα της ηρακλείτειας θεωρίας ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι οι ακτίνες του ήλιου, όταν ανακλώνται σε ξηρό έδαφος, δημιουργούν μια αναθυμιάση θερμή και ξηρή, που έχει τη μορφή καπνού, αλλά μοιάζει και με φωτιά ή αέρα. Όταν οι ακτίνες του ήλιου ανακλώνται στο νερό παρά-

γουν την υγρή και ψυχρή αναθυμίαση, την οποία ο Αριστοτέλης ονομάζει ατμιδώδη, σε αντιδιαστολή προς την καπνώδη αναθυμίαση<sup>128</sup>.

Από την τελευταία, την υγρή αναθυμίαση, προξενούνται οι ομίχλες, τα νερά, τα διάφορα είδη πάγων, τα σύννεφα, οι βροχές, τα χιόνια και το χαλάζι, ενώ από την ξηρή αναθυμίαση προκαλούνται οι άνεμοι, οι διάφορες πνοές του αέρα, οι βροντές, οι αστραπές, οι θύελλες, οι κεραυνοί και άλλα συναφή προς αυτά. Από τη θέση αυτή περιγράφεται η δημιουργία των όμβριων φαινομένων, της ομίχλης, της πάχνης, του σύννεφου, της βροχής κ.ά. Ακόμη πιο μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι απόψεις του συγγραφέα για το σχηματισμό του χιονιού και του χαλαζιού, απ' όπου προκύπτει με κάθε ενάργεια ότι οι απόψεις είναι του Ποσειδώνιου. Προς την κατεύθυνση αυτή υποστηρίζεται ότι το μεν χιόνι δημιουργείται από πυκνά σύννεφα που σπάζουν και σχί-

128. Βλ. Ηράκλειτος, *Ζωή και διδασκαλία* Διογένης Λαέρτιος IX,1-17 (9): «Γίνεσθαι δ' ἀναθυμιάσεις ἀπὸ τε γῆς καὶ θαλάσσης, ἃς μὲν λαμπράς καὶ καθαρὰς, ἃς δὲ σκοτεινὰς». Πρβ. Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης, 1999:32-33. Επίσης βλ. Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά* 340b23-29, 341b6-22, 359b28-360a27. Πρβ. W. D. Ross, 1991:160. Αντίστοιχα βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ κόσμου*, 394a9-15. Αναφορικά με την αντίληψη του Ποσειδώνιου περί των δύο αναθυμιάσεων, βλ. αναλυτικά Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:148. Κυρίως βλ. υποσημείωση 3.

ζονται πριν ακόμη σχηματιστεί το νερό, ενώ το χαλάζι δημιουργείται σε περιπτώσεις στερεοποίησης του χιονιού, με αποτέλεσμα να αυξάνει το βάρος και να κατέρχεται με μεγαλύτερη ταχύτητα<sup>129</sup>.

Μετά την περιγραφή των φυσικών παραγώγων τής υγρής αναθυμιάσης, ο συγγραφέας τού *Περὶ κόσμου* αναφέρεται στα παράγωγα της ξηρής αναθυμιάσης, εκ των οποίων το βασικότερο είναι ο *άνεμος*, ο οποίος είναι κινούμενος αέρας σε μεγάλη ποσότητα και μάζα και ονομάζεται *πνοή*. Ακολουθώντας τη στωική αντίληψη ο συγγραφέας ερμηνεύει την πνοή με τη ζωοποιό και γενεσιουργό αιτία που διαπερνά τα φυτά και τα ζώα, δηλαδή όλους τους ζωντανούς οργανισμούς, που δια της πνοής (πνεύματος) αποκτούν τη δική τους ζωτική λειτουργία της αναπνοής καθώς και τη λειτουργία της αντίληψης και τη δύναμη της λογικής. Η πνοή-πνεύμα θεωρείται κατά τη στωική αντίληψη υπεύθυνη για τη ζωή των ζώων και των φυτών, για την τροφή και την ανάπτυξή τους, καθώς και για τη νοημοσύνη τους. Εμφανώς η πνοή-πνεύμα είναι το ζωτικό συστατικό για το σύμπαν των στωικών. Η πνοή αποτελεί για το συγγραφέα, όπως και για τους στωικούς, το διαχυτικό

129. Βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ κόσμου*, 394a33-394b3. Πρβ. Ποσειδώνιου, *Περὶ κόσμου (αποσπάσματα)*, στο Διογένης Λαέρτιος (7,152f.), 336a3-32. Πρβ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:149.

και διαμεσολαβητικό παράγοντα που συνδέει το γήινο με τον ουράνιο κόσμο. Ο συγγραφέας, που υιοθετεί πιστά τον Ποσειδώνιο, αναφέρεται με σαφήνεια στο σχηματισμό και στην ταξινόμηση των ανέμων, των οποίων την κίνηση αποδίδει σε σεληνιακή επιδραση. Κατονομάζει τα είδη των ανέμων με όρους όπως απόγειοι, εγκόλπιοι, θυελλώδεις, εύροι, βοριάδες, νοτιάδες ζέφυροι, μεσηβρινοί, καικίας, απηλιώτης, λίβας κ.ά., επισημαίνει τα επικίνδυνα φαινόμενα που προξενούνται από τους ανέμους, όπως βροντές, αστραπές, κεραυνοί, τυφώνες κ.ά. Παράλληλα, γίνεται λόγος και για τη διεύθυνση πνεύσης, δεχόμενος το πολλαπλό σύστημα ταξινόμησης των ανέμων, το οποίο είχαν ήδη πραγματευθεί ο Τιμοσθένης, ο Αριστοτέλης και ο Βίων ο Αβδηρίτης<sup>130</sup>.

130. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 394b7-395a30. Πρβ. W. Theiler, *Ποσειδώνιου Fragmenta*, 337a1-337a33, 338a1-338a15. Αναφορικά με το θέμα περί πνοής-πνεύματος, βλ. M. R. Wright, 2004:140-141. Πρβ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:149. Η Καραμπατζάκη αναφέρει ότι «σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο χάρτης των ετήσιων ανέμων ακολουθεί τη θεωρία των γήινων ζωνών και των παραλλήλων και η προσγραφή του γεωγράφου Ποσειδωνίου στο σχήμα αυτό δεν πρέπει να θεωρείται περιέργη» (Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά*, 363a,21 κ.ε.). Κυρίως βλ. υποσημείωση 5. Επίσης, αναφορικά με την ταξινόμηση των βίαιων ανέμων, βλ. της ιδίας, σ. 149-150 και συγκεκριμένα υποσημείωση 1. Η Καραμπατζάκη επισημαίνει ότι ανάλογη ταξινόμηση των βίαιων ανέμων με αυτή του Ποσειδωνίου επιχείρησε ο Πλίνιος, μεταξύ

Ο συγγραφέας τού *Περί κόσμου*, του οποίου –σημειωτέον εκ νέου– οι αντιλήψεις παρουσιάζουν ομοιότητα με εκείνες του Ποσειδωνίου, εξετάζει και τα αντίστοιχα φαινόμενα του αέρα και συγκεκριμένα την ίριδα, τη ράβδο, την άλω και το σέλας. Η ίριδα σχηματίζεται από την αντανάκλαση των ηλιακών ακτίνων σε σύννεφο με σχήμα ημισφαιρικού κατόπτρου. Η ράβδος είναι η εμφάνιση της ίριδας με μορφή ευθείας. Η άλως είναι η εμφάνιση της λαμπρότητας που περιλαμβάνει φωτεινά ένα άστρο και το σέλας είναι η φωτοχυσία στον αέρα ποσότητας του φωτός. Όταν το σταθερό σέλας πλαταίνει σε κάποιο άκρο ονομάζεται κομήτης. Επίσης, πέρα από αυτά τα φαινόμενα του αέρα υπάρχουν και άλλα που ονομάζονται λαμπάδες, δοκίδες, πίθοι και βόθυνοι, των οποίων οι ονομασίες δόθηκαν σε αντιστοιχία προς τα αντικείμενα. Από τα ανωτέρω φαινόμενα άλλα γίνονται αισθητά στην ανατολή, άλλα στη δύση, άλλα στο βορρά και άλλα στο νότο<sup>131</sup>.

Ο συγγραφέας ολοκληρώνει την περιγραφή του με την αναφορά του στα φαινόμενα της γης, η οποία περιέχει στο εσωτερικό της πολλά αποθέματα αέρα,

εκνεφίων, τυφώνων, πρηστήρων και στροβίλων.

131. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 395a31-395b19. Πρβ. W. Theiler, *Ποσειδωνίου Fragmenta*, 338b18-338b20, 3391a-339a9, 340a1-340a12. Αναφορικά με το σχηματισμό της ίριδας, βλ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:147.

φωτιάς και νερού. Από τα αποθέματα αυτά κάποια είναι κάτω από τη γη και είναι αόρατα, από τα οποία ορισμένα προκαλούν αναζωπυρώσεις και προς τα άνω αναφυσήσεις ανέμου ή φωτιάς, σχηματίζοντας ηφαιστεια, των οποίων η ροή μοιάζει με εκείνη των ποταμών, εκτινάσσοντας εδώ και εκεί όγκους πυρακτωμένου μετάλλου, με αποτέλεσμα τη δημιουργία της ηφαιστειακής λάβας στην Αίτνα καθώς και των νήσων Λιπαρών και Αιόλου. Ο συγγραφέας παραδίδει μια ρεαλιστική περιγραφή αναφορικά με τη διαδικασία πήξης της λάβας, καθώς και των λιπαντικών αποτελεσμάτων της<sup>132</sup>. Απολύτως ιδιαίτερο ενδιαφέρον φαίνεται να παρουσιάζει η περιγραφή των σεισμικών φαινομένων, τεκτονικής και ηφαιστειακής προέλευσης. Η περιγραφή της πρόκλησης του σεισμικού φαινομένου είναι απολύτως όμοια με την ποσειδώνια ερμηνεία, με την οποία εμφανώς συμφωνεί ο Σενέκας, ο οποίος μαζί με το Διογένη Λαέρτιο θεωρούσαν τον Ποσειδώνιο μαζί με τον Αριστοτέλη ως αυθεντία σε σεισμολογικά ζητήματα. Σύμφωνα και με τον Ποσειδώνιο, από τον οποίο δανείζεται στοιχεία ο συγγραφέας της πραγματείας *Περί κόσμου*, οι αιτίες των σεισμών ανάγονται στον εγκλωβισμό του αέρα μέσα

132. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 395b19-31. Πρβ. W. Theiler, *Ποσειδώνια Fragmenta*, 342a1-342a10. Επιπλέον βλ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:153-154. Βλ. κυρίως υποσημείωση 1 σ. 154.

στις γήινες κοιλότητες και από τη θέση αυτή διαιρεί τους σεισμούς σε κάθετους και οριζόντιους. Στο σημείο αυτό αξιόλογη είναι η παρατήρηση της Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, σύμφωνα με την οποία «*Η εικόνα περί των αιτίων και των μορφών της σεισμικής δραστηριότητας αντιλήψεων του Ποσειδωνίου συμπληρώνεται με τα χωρία που προέρχονται από το ψευδοαριστοτελικό Περί κόσμου και τον Πρισχιανό Λυδό, η συνεκτίμηση των οποίων τροποποιεί ελαφρά τις μαρτυρίες του Σενέκα και του Διογένη Λαέρτιου. Έτσι ενώ ως προς το γενεσιουργό αίτιο των σεισμών και στις δύο μαρτυρίες διατηρείται η θεωρία του εγκλωβισμού αερώδους πνεύματος μέσα στις γήινες κοιλότητες, το Περί κόσμου παραδίδει μια διαφορετική ταξινόμηση των ειδών των σεισμικών δονήσεων, τις οποίες ανάλογα με το χαρακτήρα της δόνησης και τα αποτελέσματα κατατάσσει σε έπικλίντας, βράστας, ιζηματίας, ρήκτας, ὥστας, παλματίας και μυκητάς σεισμούς*»<sup>133</sup>.

Ανάλογα φαινόμενα με αυτά της γης επισημαίνει ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* και στη θάλασσα, όπου συχνά προκαλούνται χάσματα και υποχωρούν τα νερά της και άλλοτε σχηματίζονται κύματα, ενώ άλλοτε

133. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 395b32-396a17. Πρβ. W. Theiler, *Ποσειδώνια Fragmenta*, 341a1-341a18. Επίσης βλ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:152-153.

ανακόπτονται ή μόνο προχωρούν, όπως συνέβη στην Ελίκη και στη Βούρα. Επίσης δεν λείπουν οι περιπτώσεις όπου πολλές φορές αναβλύζουν από τη θάλασσα πηγές, εκβάλλουν ποτάμια, φύονται δέντρα, προκαλούνται ρεύματα και στρόβιλοι, καθώς και αμπώτιδες και παλιρροϊκά κύματα. Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας ολοκληρώνει όπως και ο ίδιος αναφέρει τα παραπλήσια φαινόμενα που εμφανίζονται στον αέρα, στη γη και στη θάλασσα, παρουσιάζοντας ταυτόχρονα και ομοιότητες κατά τη διαδικασία του σχηματισμού τους και κατά την έξαρσή τους. Τα αποτελέσματα αυτών των φυσικών φαινομένων συχνά γίνονται οι αιτίες για γεννήσεις και φθορές των επιμέρους όντων. Διευκρινίζει ωστόσο ο συγγραφέας ότι αυτό δεν οδηγεί στην συμπαντική καταστροφή, εφόσον το σύμπαν υπόκειται σε γένεση και φθορά<sup>134</sup>.

Το οριστικό συμπέρασμα του συγγραφέα της μικρής πραγματείας *Περί κόσμου* αξιολογείται μέσα στο πλαίσιο της γενικής στωικής αντίληψης ότι το σύμπαν επιδέχεται λογική εξήγηση, και κατά συνέπεια αποτελεί ένα λογικά οργανωμένο οικοδόμημα, του οποίου η συνοχή και η αρμονία εντοπίζονται στην αιώνια ύπαρξή του μέσα από την κυκλική κατάσταση της γένεσης και

134. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 396a18-32. Πρβ. W. Theiler, *Ποσειδώνιος Fragmenta*, 343a1-343a12.

της φθοράς. Από τη θέση αυτή εκφράζονται από το συγγραφέα της ελληνοιστικής εποχής δύο στωικές θεμελιώδεις έννοιες, τις οποίες επεξηγεί συνδέοντας συνειρμικά τη μια με την άλλη. Πρόκειται συγκεκριμένα για τη φύση και το λόγο, των οποίων η ανάδειξη είναι κατά πάσα πιθανότητα και ο απώτερος στόχος της ανωτέρω περιγραφής των φαινομένων που αφορούν στο φυσικό περιβάλλον, στη γεωγραφία, στη μετεωρολογία και στη γεωλογία. Η φύση είναι, κατά το συγγραφέα, η δυναμική αρχή διαμόρφωσης του σύμπαντος· γι' αυτό και η αισθητή παρουσία των φυσικών φαινομένων είναι πρόκληση όχι μόνο φθοράς των επιμέρους όντων αλλά και γεννήσεων. Η δύναμη της φύσης είναι η αιτία σταθερότητας και μεταβολής του κόσμου.

Μέσα από τη μεθοδική περιγραφή του ψευδοαριστοτελικού κειμένου αντιλαμβάνεται ο υποφιασμένος αναγνώστης ότι ο συγγραφέας του αφενός επιχειρεί να αναφανεί, όπως ο Αριστοτέλης ή ο Ποσειδώνιος, ως αυθεντία στα κοσμολογικά ζητήματα, ακόμη και σε ειδικά θέματα, όπως τα περί σεισμών, ακραίων φυσικών φαινομένων κ.ά., αφετέρου ότι αποφεύγει να καταλήξει άμεσα στην τελική θεώρησή του για το άφθαρτο και αγέννητο του σύμπαντος, αλλά προτιμά και επιχειρεί μέσα από μια παιδαγωγική οικείωση με τον κοσμικό χώρο, δηλαδή την περιγραφή της θέσης του, τη δομή και την οργάνωσή του να φέρει τον αναγνώστη, που

είναι κάτοικος αυτού του κόσμου, σε επικοινωνία και γνώση με τον περιβάλλοντα χώρο του, προκειμένου να οδηγηθεί αβίαστα σε ταυτόσημο συμπέρασμα με αυτό του συγγραφέα. Από αυτή την οπτική γωνία θα λέγαμε ότι η παρούσα μελέτη εξυπηρετεί και καλύπτει και την εκπαιδευτική αναγκαιότητα του αναγνώστη, εφόσον επαναπροσδιορίζει τον βίοκοσμο και δίνει τα ανάλογα εναύσματα για ερμηνευτικό αναστοχασμό στο ζήτημα της αρμονίας του σύμπαντος.

Βάσει του γνωσιολογικού και αξιολογικού κριτηρίου που διέπει και διακρίνει την ανθρώπινη φύση ο συγγραφέας αναφέρεται εκτενώς στην αρμονία του κόσμου, του οποίου το όνομα ταυτίζεται με την ωραιότητα και την τάξη, και υπογραμμίζει ότι θεμέλιο αυτής της αρμονίας είναι η αντίθεση και η ανομοιότητα που ενυπάρχει στον κόσμο και τον διατηρεί αιώνιο. Τη συνοχή και την αρμονία του σύμπαντος αποδίδει στο λόγο που ισοδυναμεί με τη θεία δύναμη, το θεό, που είναι ο σωτήρας και η κινητήρια δύναμη του κόσμου.

Μη αψηφώντας τις αστρονομικές, μετεωρολογικές, γεωλογικές και γενικότερα τις αντιλήψεις του συγγραφέα περί της κοσμικής φύσης λαμβάνεται κυρίως υπόψη ο φιλοσοφικός στοχασμός που εγκλείεται σε αυτές. Με το πρίσμα αυτό επιχειρείται εδώ η τοποθέτηση του κόσμου σε σχέση με τον άνθρωπο και τα περιβάλλοντά του, δια του οποίου αναδεικνύεται ένας δυναμισμός, μια

κίνηση, η οποία εδράζεται στη φύση και στο διαμορφωτή των πάντων, το θεό. Σε αυτή την ανακάλυψη της αρμονίας και διαμόρφωσης του σύμπαντος υποκρύπτεται ένας από τους σκοπούς της αληθινής φιλοσοφίας, που είναι η παιδαγωγική, ο κλάδος που καλύτερα θα λέγαμε ότι νοείται ως η θεωρία που αφορά στην ανθρώπινη αγωγή.

6. Παιδαγωγικές προεκτάσεις στη θεώρηση της αρμονίας του κόσμου και της σχέσης του με το θεό.

Ο συγγραφέας τής *Περί κόσμου* πραγματείας δίνει το κεντρικό σημείο της βιοθεωρίας και κοσμοθεωρίας της εποχής του, το οποίο θεμελιώνεται πάνω στην ήδη υπάρχουσα αρχαιοελληνική αντίληψη της αρμονίας του κόσμου, την εκφρασμένη μέσα από τις φυσικές αντιθέσεις. Με τη φιλοσοφική αυτή θεώρηση και τα παραδείγματα που παραθέτει ο συγγραφέας, παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως να «*επικουρεί την παιδαγωγία*». Συγκεκριμένα, τη δύναμη της αντίθεσης, που αποτελεί ηρακλείτεια εκδοχή, την εντοπίζει ο συγγραφέας, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, στις μεταμορφώσεις των στοιχείων, όπου κάθε στοιχείο μεταμορφώνεται σε οποιοδήποτε από τα υπόλοιπα, αποβάλλοντας το ένα από τα αντίθετα και προσλαμβάνοντας το αντίθετό του, γεγονός που παραπέμπει στη μεταβολή ξηρού-υγρού, θερμού-



ψυχρού. Ο νόμος των αντιθέτων απαντάται στα αντιτιθέμενα έθνη, αλλά βρίσκει εφαρμογή και στην πολιτεία με τη μορφή της αντίθεσης των κοινωνικών τάξεων (πλουσίων-φτωχών), της ηλικιακής αντίθεσης (νέων-γέρον), της οικονομικής αντίθεσης (ισχυρών-αδύνατων) και της ηθικής αντίθεσης (φύλων-τίμιων). Σύμφωνα με το συγγραφέα, η ποιότητα της ζωής μιας κοινωνίας εδράζεται στην κανονιστική και ρυθμιστική αρχή της αντίθεσης, η οποία αποτελεί θεμέλιο και για τη βιολογική και τη βιοηθική ζωή, εφόσον τόσο στο ζωικό όσο και στο ανθρώπινο περιβάλλον το αρσενικό ενώνεται με το θηλυκό και όχι το καθένα με το ομόφυλό του. Τα αντίθετα αποτελούν και εξασφαλίζουν την ενότητα και τη λογική τάξη. Η ενότητα που επέρχεται μέσα από την αντίθεση καθώς και τα ίδια τα αντίθετα που εναλλάσσονται μεταξύ τους, όπως το θερμό και το ψυχρό, ενέχουν παιδαγωγική προοπτική, η οποία ακριβώς αναφαίνεται στη μίμηση της φύσης από την τέχνη και τη γραμματική. Η αντίθεση πιθανότατα να αποτελεί βασικό παράγοντα της ανθρώπινης αγωγιμότητας, η οποία βασίζεται στην εξωκεντρικότητα, που εδώ εκδηλώνεται στην καλλιτεχνική φυσικότητα. Έτσι στην περίπτωση της ζωγραφικής ο καλλιτέχνης αναμειγνύει το λευκό με το μαύρο, το κίτρινο με το κόκκινο, αποσκοπώντας στη δημιουργία εικόνων που ομοιάζουν με τα πρότυπά τους. Στην ίδια γραμμή, επαναφέροντας ο συγγραφέας την

πυθαγορική αντίληψη για τη μουσική με τους πολυσύνθετους και αντιτιθέμενους μεταξύ τους σχηματισμούς, θεωρεί ότι ο μουσικός αναμειγνύει ήχους οξείς και βαρείς, μακρούς και βραχείς, προκειμένου να δημιουργήσει μια αρμονία από διάφορες φωνές. Αλλά και στη γραμματική ο άνθρωπος αντικειμενικεύει την αρχή της αντίθεσης στην ανάμιξη των φωνηέντων και των συμφώνων, προκειμένου να δημιουργήσει σύνολα λέξεων και εννοιών<sup>135</sup>.

Ο συγγραφέας εκθέτει στην πραγματεία του *Περί κόσμου* μια παιδαγωγική αρχή, στην οποία προβάλλεται ως ισορροπητικός παράγων η αντίθεση τόσο στην κοινωνική ζωή όσο και στη φύση, καθώς διέπει και τον σύμπαντα κόσμο. Στην αρχή αυτή στηρίζεται και η ύπαρξη των αρετών, καθώς η παρουσία των κακιών ισοσταθμίζει την αντίστοιχη παρουσία των αρετών, αλλά ακόμη περισσότερο η ύπαρξη των κακιών καθίσταται αξιολογικό κριτήριο για την ανωτερότητα των αρετών και αναδεικνύει την παιδαγωγική χρησιμότητά τους στην κοινωνία. Εντούτοις η ηθικο-παιδαγωγική σημασία της αρχής της αντίθεσης αναδεικνύεται σε όλη τη

135. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 396a33-396b19. Αναφορικά με την αρχή των αντιθέσεων στον Ηράκλειτο, βλ. Θ. Βέικος, 1991:42-44. Επίσης σχετικά με την ανθρώπινη αγωγιμότητα, βλ. Ι. Ε. Θεοδωρόπουλος, 1997:38-39.

σύσταση του σύμπαντος, το οποίο συνυφίνεται με την ανθρώπινη ζωή. Ολόκληρος ο κόσμος που συνίσταται από τον ουρανό και τη γη διέπεται και συνέχεται μέσα από την ένωση των αντιτιθέμενων αρχών, με αποτέλεσμα το ξηρό να αναμειχθεί με το υγρό, το θερμό με το ψυχρό, το βαρύ με το ελαφρό και το ευθύ με αυτό που περιστρέφεται κυκλικά. Με αυτό τον τρόπο ο συγγραφέας μεταβαίνει από την αριστοτελική αντίληψη των πολύπλοκων μεταμορφώσεων μέσα από τα εναλλακτικά αντίθετα, στη στωική απόδοση, που μας παραπέμπει στον Ηράκλειτο (τον οποίο και επικαλείται σχετικά με την αρχή της αντίθεσης στην οποία βασίζεται η αρμονία όλων), περί της μιας και μόνης ιδιότητας σε κάθε σώμα, όπως αναφαίνεται εδώ, δηλαδή το ξηρό είναι ιδιότητα της γης, το υγρό του νερού, το ψυχρό του αέρα και το θερμό της φωτιάς<sup>136</sup>.

Με εύστοχο τρόπο ο συγγραφέας του ψευδοαριστοτελικού κειμένου, ακολουθώντας την παράδοση που έχει αφετηρία της τα μέσα της δεύτερης χιλιετίας π.Χ., συνδέει στενά την κοσμολογική θεωρία με το θεό, την αιτία της διαμόρφωσης του κόσμου. Τη σύνδεση αυτή

136. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 396b19-28. Πρβ. Θ. Βέικος, 1991:43. M. R. Wright, 2004:140. Επίσης όσον αφορά στο στοχασμό του Ηράκλειτου, G. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield, 1988:195-208.

επιχειρεί σε πρώτη φάση, υπό τη στωική επίδραση, με τη διεισδυτική πανταχού παρουσία του θεού. Στο *Περί κόσμου* ο θεός παρουσιάζεται αρχικά ως μια δύναμη που διαπερνά ολόκληρο το φυσικό κόσμο, τη γη, τη θάλασσα, τον αιθέρα, τον ήλιο και τη σελήνη, καθώς και όλο τον ουρανό. Με το δυναμισμό της η θεϊκή υπόσταση που διαποτίζει τα πάντα δημιουργήσε όλο τον κόσμο από την αντιθετική ενότητα των τεσσάρων στοιχείων, της γης και της φωτιάς, του αέρα και του νερού και περιέλαβε όλες τις αντιτιθέμενες μεταξύ τους φύσεις σε μια σφαίρα και τις υποχρέωσε να συμφωνούν μεταξύ τους, θεωρώντας με αυτό τον τρόπο τη σωτηρία του σύμπαντος. Μέσα από το πνεύμα του συγγραφέα αναδύεται η φυσική θεολογία των στωικών, η οποία ξεδιπλώνεται μέσα στη συλλογιστική του με τις εξής δύο προκειμένες: η αιτία της σωτηρίας του παντός είναι η συμφωνία των στοιχείων-η αιτία της συμφωνίας είναι η ίση συμμετοχή στα πράγματα, που όλα έχουν ταυτόσημη δύναμη (τα βαριά βρίσκονται σε ισορροπία με τα ελαφριά και τα θερμά σε ισορροπία με τα αντίθετά τους). Αποτέλεσμα των ανωτέρω προκειμένων είναι ότι: «στα μείζονα ζητήματα η φύση διδάσκει ότι η ισότητα διασώζει την ομόνοια και ότι η ομόνοια διασώζει το γεννήτορα των πάντων και τον πολύ ωραίο κόσμο». Από τα ανωτέρω ευκόλως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης της πραγματείας *Περί κόσμου* ότι και εδώ κυριαρχεί το

στωικό μοντέλο των δύο αρχών, της αδιαμόρφωτης πρώτης ύλης, που σε αυτή περιλαμβάνονται τα μέρη που απαρτίζουν τον κόσμο, η γη, η θάλασσα, η στεριά, ο ουρανός και τα τέσσερα στοιχεία, τα οποία διαχέει και διακοσμεύει η δεύτερη αρχή ο θεός, που είναι ενεργητική αρχή. Τη δεύτερη αυτή αρχή συνδέει άρρηκτα, σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, με την ύλη, καθώς εντοπίζει την πηγή της κοσμοποιητικής δύναμης μέσα στον ίδιο τον κόσμο, από τον οποίο λαμβάνουν το όνομά τους η ωραιότητα και η τάξη. Στο πλαίσιο αυτό ταυτίζει το θεό με τον κόσμο, που είναι κορυφαίος στο μέγεθος και στη δύναμη, ταχύς στην κίνηση, λαμπρός στην αίσθηση και αγέραστος και άφθαρτος στη δύναμη. Ενδεχομένως να μπορεί να συνοφιστεί η φιλοσοφική διάσταση των δύο αρχών ως εξής: ύλη=θεός=κόσμος=λόγος=δύναμη, εφόσον ο κοσμικός λόγος είναι ο οντολογικός παράγων που έδωσε ξεχωριστή φύση στα ζώα της θάλασσας, της ξηράς και του αέρα και καθόρισε με τις κινήσεις του τη διάρκεια της ζωής του. Επίσης, και οι κοσμικές μεταβολές ακολουθούν μια συγκεκριμένη τάξη, ώστε κάθε φαινόμενο, στο οποίο εγκλείεται η συγκρουσιακή και η αντιτιθέμενη κατάσταση των στοιχείων, να παρέχει στο σύμπαν την αιώνια σωτηρία, η οποία ακριβώς εξασφαλίζεται μέσα από την αρμονική αντίθεση. Στην ίδια φιλοσοφική διάσταση οι γενέσεις αντισταθμίζουν τις φθορές και οι

φθορές τις γενέσεις μέσα από τις αέναες μεταβολές<sup>137</sup>.

Ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* φανερώνει στην επιχειρηματολογία του την ορθολογικότητα της κοσμικής τάξης, η οποία διέπεται από τον κοινό νόμο της αντίθεσης και τον ορθό λόγο. Η κατάκτηση της ευδαιμονίας του ανθρώπου ως μέλους και μέρους του κοσμικού συστήματος είναι να ζει σύμφωνα με τη φύση και να βιώνει συνεπώς εμπράκτως στον ατομικό και κοινωνικό βίο του την αρχή της αντίθεσης, πράγμα που εδώ αποτελεί παιδαγωγική πρόταση, που αφορά όχι μόνο στην οργάνωση του κόσμου αλλά και του πολιτικού και κοινωνικού βίου. Ο συγγραφέας του ψευδο-αριστοτελικού κειμένου, αν και επαναλαμβάνει ανάμικτες ηρακλείτειες, αριστοτελικές και στωικές θέσεις, επιχειρεί μέσα από μια θεωρητικά επιστημολογική επάρκεια της περιγραφής του σύμπαντος και των αιτίων της διαμόρφωσής του να αποδώσει, υπό τη μορφή της παιδαγωγικής καθοδήγησης, το ορθό φυσικό και ηθικό δέον της κοσμικής αρμονίας αλλά και της αιτιακής σχέσης ανάμεσα στην πληρότητα και στην αρμονία του σύμπαντος με την δυναμική αρχή του, το θεό.

137. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 396b29-397b8. Πρβ. Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:57 κ.ε. και Α. Α. Long-D. M. Sedley, 1987:271. Επίσης βλ. Α. Α. Long, 1990:234 κ.ε.

Η συνοχή του σύμπαντος επιτυγχάνεται, σύμφωνα και με την παραδοσιακή αντίληψη που επιβεβαιώνεται από τις αναφορές σε αρχαιοελληνικά κείμενα, από το γεγονός ότι τα πάντα διαμορφώθηκαν και σχηματίστηκαν από το θεό, από του οποίου τη δυναμική παρουσία εξαρτάται άμεσα η σωτηρία του κόσμου. Ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* επιχειρεί, όπως άλλοτε ο στωικός Ποσειδώνιος, να απελευθερωθεί από τους περιορισμούς της ελληνιστικής φιλοσοφίας και να συνδυάσει κατά πρώτον τη φιλοσοφία με τη γεωγραφία, την αστρονομία, τη μετεωρολογία και τώρα με τη θεολογία. Ο στοχασμός του είναι ένα συμπύλημα αριστοτελικών και στωικών αντιλήψεων σε συνδυασμό και με ορισμένες χριστιανικές θέσεις, οι οποίες όμως υπόκεινται ακόμη στον έλεγχο των ανωτέρω αντιλήψεων. Ο συγγραφέας εμφανώς βιώνει την έλλειψη μιας ηθικοπαιδαγωγικής καθοδήγησης που υπάρχει στην εποχή του και είναι απαραίτητη για την ασφάλεια και μέριμνα του ατόμου, επισημάνση που τον ωθεί να διατυπώσει ξεχωριστό λόγο για την αρχή του κόσμου, το θεό. Μάλιστα ισχυροποιεί τη θέση του αυτή, επισημαίνοντας ότι οι παλαιοί φιλόσοφοι, (υπονοώντας κατά κύριο λόγο από τους προσωκρατικούς μόνο εκείνους που υποστήριξαν την ύπαρξη μιας θεϊκής αρχής, όπως ο Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος, ο Ηράκλειτος, τον οποίο και επικαλείται στο κείμενό του, ο Πυθαγόρας, ο Παρμενίδης και οι μετέπειτα δύο

βασικοί αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης), με κάθε τρόπο χρησιμοποιούσαν όρους δια των οποίων σηματοδοτούσαν τη θεία δύναμη και όχι την ουσία του θεού. Στο πλαίσιο μιας παιδαγωγικής προοπτικής, που εξυπηρετεί τις ανάγκες των ανθρώπων εκείνης της εποχής για ένα αίσθημα ταυτότητας, επιχειρείται στην ψευδοαριστοτελική πραγματεία *Περί κόσμου* μια ηθική θεολογία, η οποία ενδυναμώνει το εγχείρημα για την παρουσία ενός θεού, σωτήρα και γεννήτορα των πάντων, του οποίου η κατοικία, από την ομηρική ήδη παράδοση, τοποθετείται στην υψηλότερη κορυφή του ουρανού. Το παρόν ψευδοαριστοτελικό κείμενο εμφανίζεται να είναι πλησιέστερα στην πλατωνική θεολογία, σχετίζοντας αμεσότερα την ύπαρξη και την εξάρτηση του σύμπαντος με τη θεϊκή δύναμη, της οποίας την υπερβατικότητα εξωτερικεύει μέσα από μια ιεραρχική διάταξη. Σύμφωνα με τη διάταξη αυτή, η θεϊκή δύναμη γίνεται περισσότερο αισθαντική και αναγνωρίσιμη από το σώμα που βρίσκεται εγγύτερα σε αυτή, με αποτέλεσμα η γη ως το πιο μακρινό σε απόσταση σώμα από το θεό να επιδέχεται λιγότερο τη θεϊκή βοήθεια, γεγονός που καθιστά τη φύση της πιο ασθενή και πιο επιδεκτική σε ταραχές. Εντούτοις η θεϊκή δύναμη διαπερνά και διαποτίζει τα πάντα και αυτά που βρίσκονται εγγύτερα προς το θεό και όσα βρίσκονται σε μεγάλη απόσταση από αυτόν, μετέχοντας

όλα με αυτό τον τρόπο στη θεία δύναμη και λαμβάνοντας ανάλογα με την απόστασή τους από τον υπερβατικό θεό πολύ ή λίγη βοήθεια. Συνεπώς είναι αναγκαίο ο θεός να κατοικεί στον ουρανό και από εκεί να διαχέει τη δύναμή του στο σύμπαν, εφόσον ο ουράνιος κόσμος είναι πληρέστερος και τελειότερος από το γήινο. Εξάλλου, αυτή η θέση αρμόζει σ' ένα σωτήρα και ηγεμόνα του παντός, ο οποίος υπερέχει σε δύναμη και υπερβατικότητα από κάθε γήινο βασιλιά<sup>138</sup>.

Την ξεχωριστή δύναμη του θεού τονίζει ο συγγραφέας τής *Περί κόσμου* πραγματείας με το εμπειρικό δεδομένο της κίνησης, υποστηρίζοντας ότι η θεία φύση αφεαυτής και χωρίς να έχει χρεία κανενός κινεί τα πάντα με μια απλή κίνηση. Συγκεκριμένα, ακολουθείται εδώ η αριστοτελική θεωρία περί της κίνησης, κατά την οποία ένα πρώτο ακίνητο κινούν, ο θεός, ο οποίος έχει στο εσωτερικό του την αρχή της κίνησης και δεν τη δέχεται από άλλη εξωτερική αιτία, μεταδίδει την κίνηση στο εγγύτερο προς αυτόν στοιχείο, δηλαδή το κινούν, το οποίο με τη σειρά του κινεί τα άλλα, με αποτέλεσμα να κινεί το ένα το άλλο, αλλά καθένα να έχει διαφορετική

μορφή κίνησης, η οποία αρμόζει στο μέγεθος και στο βάρος τους. Όθεν εισάγεται και μια μορφή σχετικότητας. Έτσι, η θεία δύναμη διαπερνά την κίνηση σε όλα τα όντα και δια αυτής της θεώρησης ο συγγραφέας βασίζει στη θεολογική αρχή την κοσμολογική αρχή, δείχνοντας ότι από την απλή περιφορά όλου του ουρανού, που ολοκληρώνεται σ' ένα ημερονύκτιο, δημιουργούνται οι ποικίλες κινήσεις όλων των ουράνιων σωμάτων, έχοντας το καθένα από αυτά τη δική του ταχύτητα κίνησης. Με την έναρξη της κίνησης που επιχειρεί ο θεός πρωτίστως από τον ουράνιο κόσμο και στη συνέχεια με τη μετάδοση αυτής στο γήινο κόσμο ολοκληρώνεται η συμπαντική αρμονία στην οποία βέβαια συμπεριλαμβάνονται όλα τα καιρικά και κοσμικά φαινόμενα ως απόρροια αυτών των κινήσεων. Μέσα από αυτό τον αρμονικό ρυθμό κίνησης διασώζεται η αιωνιότητα και η αφθαρσία, της οποίας αίτιος είναι ο ηγέτης και γεννήτορας των πάντων, ο θεός, ο οποίος όμως κατά το συγγραφέα, είναι αόρατος για όλους τους ανθρώπους, αλλά μπορεί να συλληφθεί μόνο δια του λογικού. Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας προβάλλει μια ακόμη παιδαγωγική παράμετρο, προτάσσοντας το διανοητικό στοιχείο έναντι του αισθητηριακού, εφόσον μόνο δια της λογικής μπορεί να συλληφθεί ο θεός, περιορισμός που υποδηλώνει ότι μόνο ο άνθρωπος ως λογικό ον μπορεί να συλλάβει το θείο. Στο πλαίσιο της χριστιανικής διδα-

138. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 397b-398b. Αναφορικά με την παρουσία της θείας δύναμης στους προσωκρατικούς, βλ. G. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield, 1988 και M. Φ. Δημητρακόπουλος, 2003:15-37.

σκαλίας μια τέτοια αντίληψη θεωρείται ουσιαστικά ως γνωσιολογική αυθαιρεσία και ταυτόχρονα αίρει την τυχόν χριστιανική ταυτότητα του συγγραφέα. Εντούτοις στο στοχασμό του συγγραφέα του ψευδοαριστοτελικού έργου υφίσταται μια αντίφαση, δηλαδή από τη μια πλευρά παρουσιάζει το θεό ως απομακρυσμένο, απρόσωπο, απρόσιτο, ακίνητο, απαθή και υπερβατικό ο οποίος δια της δύναμής του διευθύνει τον κόσμο, από την άλλη όμως, υποστηρίζει ότι ο θεός συλλαμβάνεται δια του νου, της λογικής. Η αντίθεση αυτή προδίδει την αντίθεση των δύο διαλεγόμενων κόσμων, του ελληνικού και του χριστιανικού. Ο συγγραφέας φύση εκλεκτική υιοθετεί την παραδοσιακή αντίληψη των Ελλήνων φιλοσόφων που θέλουν το θεό ως μια εξηγητική αρχή, η οποία να ανταποκρίνεται στην ενεργητικότητα του νου, σε αντίθεση προς τον απόλυτο και προσωπικό Θεό των χριστιανών<sup>139</sup>.

Η θεία δύναμη αναδεικνύεται και σε οντολογικά πλαίσια, εφόσον στο *Περί κόσμου* χρησιμοποιείται έμμεσα η πλατωνική αντίληψη του αυτοκινήτου της ψυχής, η οποία ως απλή κινητική ενέργεια αποκαλύ-

πτεται δια των ενεργειών της. Ο συγγραφέας, ενδεχομένως, επιχειρεί να προσαρμόσει την πλατωνική θεωρία του αυτοκινήτου της ψυχής στη θεωρία της αυθόρμητης ενέργειας και του αυτενέργητου της ψυχής, χάρη στην οποία οργανώνεται η ανθρώπινη ζωή, ρυθμίζεται και συγκρατείται. Η κινητική δύναμη της ψυχής είναι το βασικό αίτιο της ευταξίας που αντανακλάται στη συστηματική καλλιέργεια της γης, στην ανακάλυψη των τεχνών, στην εφαρμογή και χρήση των νόμων, στην οργάνωση του πολιτεύματος, στις πράξεις των πολιτών, στην κατάσταση του πολέμου και της ειρήνης. Μέσα από αυτή την αυτενέργεια της ψυχής αφήνεται να κατανοηθεί ως μια παιδαγωγική άσκηση του διανοητικού η ανωτερότητα του θεού, που είναι ο πιο ισχυρός στη δύναμη και στο κάλλος, αθάνατος στη ζωή και υπέρτερος στην αρετή. Εμφανώς στο σκεπτικό τού συγγραφέα η κινητική δύναμη-ενέργεια της ψυχής, που εδώ μάλλον πρόκειται για την κοσμική ψυχή, είναι στενά εξαρτημένη από την ποιητική και τελική αιτία, το θεό, ο οποίος, αν και αόρατος, αποκαλύπτεται στον άνθρωπο δια των έργων του. Αναφέρει λοιπόν την πλήρη διαμόρφωση, του αέρα, της γης, της θάλασσας και γενικότερα του κόσμου, τον οποίο ο θεός και διευθύνει. Εδώ θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, ενώ προηγουμένως αναφέρθηκε ότι δια του λογισμού συλλαμβάνεται ο θεός, τώρα ο συγγραφέας αντιλαμβάνεται δυναμικά

139. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 398b7-399b1. Πρβ. Δ. Δ. Μούκανος, 1967:38. Επίσης, σχετικά με τη θεολογία του Αριστοτέλη και την αντίληψη του θεού ως πρώτου ακίνητου κινούντος, βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, 1994:187-190.

την κοσμολογική έκθεση ως θεογνωσία. Επιχειρεί συνεπώς μια διάκριση ανάμεσα στο θείο νου, δια του οποίου γίνεται καταληπτός ο θεός, και στο ανθρώπινο αισθητήριο της θνητής φύσης, δια του οποίου γίνεται καταληπτή η θεία δύναμη μέσω της παράστασης της συμπαντικής πραγματικότητας. Ο στοχασμός του συγγραφέα προδηλώνει διανοητή που υπό την επήρεια των αρχαίων ελληνικών φιλοσοφικών αντιλήψεων επιχειρεί την ανάμιξη τους με χριστιανικές θέσεις, τις οποίες όμως ο ίδιος δε φαίνεται να τις έχει αφομοιώσει πλήρως και σε βάθος, επιδιώκοντας έτσι μια *θεολογούσα φιλοσοφία*, στην οποία ωστόσο εμφανίζεται «η θεολογία ως η θεραπαινίδα της φιλοσοφίας» ή τέλος πάντων ότι υπόκειται η θεολογία στον έλεγχο της φιλοσοφικής γνώσης<sup>140</sup>.

Ένα αρκετά σημαντικό στοιχείο με παιδαγωγικές προεκτάσεις που τονίζεται στο *Περί κόσμου* είναι η πρόταξη της ανωτερότητας του νου στο πεδίο της γνωστικής πρόσκτησης της ύπαρξης του θεού, ιεραρχία που ενισχύει τη διαρκή ικανότητα της λογικής ενέργειας για θεωρητική εποπτεία των πραγμάτων. Ταυτόχρονα όμως η ευδαιμονικότερη, κατά τον αριστοτελικό στοχα-

140. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 399b1-25. Αναφορικά με τη σημασία της θεογνωσίας για τον άνθρωπο και τη σχέση της με την ανθρώπινη γνωστική δύναμη, βλ. Ν. Α. Ματσούκας, 1994:282-292.

σμό, διανοητική ενέργεια εμφανίζεται συγγενέστερη προς την θεϊκή δύναμη και δράση. Έτσι η διάνοια, ο λογισμός, ο ορθός λόγος αποτελεί έναν κατά κάποιον τρόπο επικοινωνιακό παράγοντα του ανθρώπου με το θεό ή με τα θεία αρχέτυπά του. Αυτή όμως η διανοητική-λογική υπεροχή προϋποθέτει πάντα τη συνειδητοποίηση του νοήματος της θείας δύναμης και αρχής, που συγκρατεί την αρμονία και τη σωτηρία όλων μέσα από την κοσμολογική θεώρηση της συμπαντικής πραγματικότητας, όπως αυτή εκτίθεται στο *Περί κόσμου*<sup>141</sup>.

Είναι αρκετά συχνές οι επικλήσεις του συγγραφέα στην ομηρική παράδοση, προκειμένου να κατοχυρωθεί η κατοικία και η τοποθεσία του θεού στον ουρανό ή, όπως αλλιώς ονομάζεται, στον Όλυμπο, επειδή ακριβώς είναι ολολαμπής και διακρίνεται από το σκοτάδι. Παράλληλα όμως επιβεβαιώνει την ουράνια θεία κατοικία και από το θρησκευτικό έθος να υψώνουμε τα χέρια στον ουρανό, όταν προσευχόμαστε. Η θέση της θείας κατοικίας στον ουρανό είναι αυτή που προσδίδει στον ουράνιο κόσμο την τελειότητα, την αιωνιότητα και την αμεταβλητότητα, σε αντίθεση προς το γήινο κόσμο που είναι ευμετάβολος και αλλοιωτός, ιδιότητες που αποδεικνύονται από τις

141. Αναφορικά με τη διανοητική δύναμη και την ανωτερότητα του ορθού λόγου στον Αριστοτέλη, βλ. Χρ. Αθ. Τερέζης, 1996:115-116.

καταστροφές που προκαλούνται κατά καιρούς εξαιτίας των ακραίων φυσικών φαινομένων. Η εξουσία του θεού, κατά το συγγραφέα, παρομοιάζεται μ' εκείνη του κυβερνήτη στο πλοίο και του κορυφαίου στο χορό. Έτσι ο θεός ηγείται του κόσμου με την ηθικά όμως διακριτέα συμπεριφορά από εκείνη του επίγειου ηγεμόνα, διότι ο θεός δεν έχει λύπες και κόπους, δεν κινείται διαρκώς, δεν κοπιάζει, δεν έχει σωματικές αδυναμίες, αλλά είναι ακίνητος, απαθής, κινεί και περιφέρει τα πάντα. Ο συγγραφέας παρέχει μέσα από την αντιστοιχία και σύγκριση του ηγεμόνα της πόλης με τον ηγεμόνα του κόσμου, το θεό, μια ιδεατή εικόνα πολιτικής διαπαιδαγώγησης. Σε αυτή την εικόνα αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης αφενός τη δυναμική εξουσία του επίγειου ηγεμόνα, τόσο από την πλευρά της καθηκοντολογίας και του ήθους, όσο και από την πλευρά της επιβολής των νόμων σε μια πολιτεία. Στην ίδια γραμμή ο θεός ως ηγεμόνας του κόσμου είναι ακόμη πιο ισχυρός και, όπως χαρακτηρίζεται στο κείμενο, «νόμος αμερόπλητος», με την αρμονική καθοδήγηση του οποίου ρυθμίζεται όλη η τάξη του ουρανού και της γης. Η υπεροχή και η ωραιότητα της φύσης του δημιουργού-θεού αναδεικνύεται μέσα από την ειδυλλιακή εικόνα του φυσικού περιβάλλοντος, του οποίου τη μέριμνα έχει ο αρχηγός του οικοσυστήματος, ο θεός. Στα συλλογιστικά επιχειρήματα του συγγραφέα, ο οποίος εναποθέτει την κο-

σμική ευταξία του μικρόκοσμου και μακρόκοσμου στο θεό, ενυπάρχουν παιδαγωγικές παρεμβάσεις που αναφέρονται ως πτυχές διαπαιδαγώγησης του νέου και κατ' επέκταση του πολίτη στην πολιτειακή ζωή και οργάνωση, καθώς διακρίνεται σε άρχοντα και αρχόμενο. Η ίδια διαπαιδαγώγηση όμως επιχειρείται και στο πνεύμα μιας ηθικο-περιβαλλοντικής άσκησης, όπου μέσα από τη λαμπρότητα, την ομορφιά και την αρμονία του φυσικού τοπίου και των ζωικών οργανισμών αναδεικνύεται ο άρχων του οικοσυστήματος. Εμπνευσμένος από το αριστοτελικό πνεύμα ο συγγραφέας συνδέει την έννοια της φύσης με το στοιχείο της κίνησης, προϊόν της θείας αρχής, που προσδίδει έναν ποιοτικό χαρακτήρα στο φυσικό και ανθρώπινο περιβάλλον, υπογραμμίζοντας την κοινωνική αρμονία και συνοχή μέσα στο οποίο εγκλείεται η παιδαγωγική αξία της γνώσης για τη διαμόρφωση της συμπαντικής πραγματικότητας<sup>142</sup>.

Ο μεταφυσικός και θεολογικός στοχασμός του συγγραφέα του *Περί κόσμου* κορυφώνεται στην ταύτιση της θείας δύναμης και δράσης με τα θεία ονόματα που λαμβάνει ο θεός, όπως το όνομα *Δίας*, που δηλώνει την αιτία της ζωής, *γιος του Κρόνου*, για τη χρονική

142. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 399b29-400a,12. Αναφορικά με την αντίληψη του Αριστοτέλη για τη φύση, βλ. Σ. Δεληβογιατζής, 2002:20 κ.ε.



διάρκεια της ύπαρξής του, *αστραπαίος και βρονταίος, αἴθριος, αιθέριος κεραύνιος και υέτιος*. Η εν λόγω πολυσημία δηλώνει τις ενέργειες του θείου για την πρόκληση των καιρικών φαινομένων, καθώς του αποδίδονται και άλλα τέτοια ονόματα, που υποδηλώνουν τη δύναμή του, την υπεροχή του, τις ενέργειές του, όπως τα ονόματα *ειμαρμένη, νέμεση, αδράστεια* κ.ά. Ο θεός, το πρώτο ακίνητο κινούν, ο οποίος χωρίς να απωλέσει τον υπερβατικό χαρακτήρα του, είναι η κοσμική και συνάμα η λογική αρχή, καθώς, σύμφωνα και με την πλατωνική αντίληψη, από την παρέμβασή του εξαρτάται η αρχή, η μέση και το τέλος των πραγμάτων. Ο θεός είναι η αρχή και η δύναμη του κόσμου (και εδώ φαίνεται να συγκλίνει η πλατωνική με την αριστοτελική άποψη). Τέλος, το θεό ακολουθεί η δικαιοσύνη, στην οποία εξαρχής θα πρέπει να μετέχει κάποιος για να αποκτήσει τη μακαριότητα<sup>143</sup>.

Ο εκλεκτικός συγγραφέας της πραγματείας *Περί κόσμου* μέσα από μια περιεκτική και συνοπτική περιγραφή της δομής, της συγκρότησης του κόσμου και των φαινομένων, μετεωρολογικών και αστρικών, που εκδηλώνονται μέσα στο πλαίσιο του υπερβατικού εκχυλίσματος της θείας δύναμης, μας παρέχει μια εμπειρική

143. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί κόσμου*, 401a13-40131b. Πρβ. Πλάτων, *Νόμοι*, 715e-716a και 730c.

γνώση. Από τη γνώση αυτή δεν απουσιάζουν και τα λογικά εχέγγυα, που εξασφαλίζει μέσα από τα δανεισμένα στοιχεία, που αντλεί είτε από την ειδυλλιακή παράδοση του Ομήρου, είτε από το χώρο των αντιθέσεων του Ηρακλείτου, είτε από τη θεόπνευστη κοσμοθεωρία του Πλάτωνα, είτε από μια μίξη απόψεων αριστοτελικών και στωικών που αφορούν στην κατάσταση και στην οργάνωση του σύμπαντος, του οποίου κάθε πτυχή διαπερνά η θεϊκή δύναμη, στην οποία υπόκειται η αυστηρή νομοτέλειά του. Αυτή ακριβώς η παροχή της εμπειρικής γνώσης μέσα από την πλούσια και εμβριθή κοσμολογική περιγραφή αποτελεί για τον αναγνώστη, τον εξειδικευμένο, ή το μαθητευόμενο, μια παιδαγωγική μέθοδο αναγωγής και κατάληψης της ενάρχειας του κόσμου, της αρχής της τάξης και της αρμονίας, που είναι ο θεός.

ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ

## ΚΕΙΜΕΝΟ

391a.1. Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὧ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνῃ διαραμμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεᾶν ἐσπούδασε γινῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξιώσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν. Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον χώρον κατοπτεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλωάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπιάτόν τινα ὁδὸν εὐρουσα, καὶ τὰ πλείστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥαδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῇ γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὅμματι τὰ

## ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Θεωρώ, πολλές φορές, Αλέξανδρε, ότι η φιλοσοφία εἶναι πράγματι θεϊκή και υπερφυσική δύναμη. Μάλιστα αυτό σε περιπτώσεις κυρίως, όπου μόνη αυτή υψώνεται προς τη θεά του σύμπαντος και μελετά να γνωρίσει την αλήθεια που κρύβεται σε αυτό. Και οι άλλες επιστήμες απομακρύνονται από αυτή, εξαιτίας του ύψους και της έκτασης της έρευνας. Η ίδια όμως δε φοβήθηκε τη μελέτη αυτή, ούτε θεώρησε τον εαυτό της ανάξιο για την καλύτερη γνώση του σύμπαντος, αλλά θεώρησε τη γνώση του σύμπαντος πως είναι πράγμα συγγενές και ταιριαστό σε αυτήν. Επειδή δεν ήταν δυνατό να αναχθούμε σωματικά στην ουράνια περιοχή, ούτε να εγκαταλείψουμε τη γη και να εξετάσουμε εκείνο τον ιερό χώρο του ουρανού, όπως ακριβώς μηχανεύτηκαν κάποτε οι ανόητοι Αλωάδες, γι' αυτό η ψυχή δια της φιλοσοφίας, έχοντας οδηγό το νου, έφθασε στο σκοπό της και ταξίδεψε, βρίσκοντας δρόμο χωρίς να καταβάλλει κόπο. Όσα είχαν μεγάλη απόσταση μεταξύ τους κατά τόπο τα συνένωσε μέσα στη διάνοια, αναγνωρίζοντας, νομίζω, με

θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Τοῦτο δὲ ἔπαθε, καθ' ὅσον οἶόν τε ἦν, πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουλευθεῖσα τῶν παρ' αὐτῇ τιμίων. Διὸ καὶ τοὺς μετὰ σπουδῆς διαγράφοντας ἡμῖν ἐνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγεθος ἢ ὄρους κάλλος, οἳά τινες ἤδη πεποιήκασι, φράζοντες οἱ μὲν τὴν Ὅσσαν, οἱ δὲ τὴν Νύσσαν, οἱ δὲ τὸ Κωρύκιον ἄντρον, οἱ δὲ ὁτιοῦν ἔτυχε τῶν ἐπὶ μέρους, οἰκτίσειεν ἂν τις τῆς μικροφυχίας, τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους καὶ μέγα φρονοῦντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾷ. Τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ ἀθέατοι τῶν κρειττόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων· οὐδέποτε γὰρ ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων, ἀλλὰ πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχὴν.

Λέγωμεν δὴ ἡμεῖς καί, καθ' ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων, ὥς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως<sup>1</sup>. Πρέπειν δέ γε οἶμαι καὶ σοί, ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ, τὴν τῶν μεγίστων ἱστορίαν μετιέναι, φιλοσοφία τε μηδὲν

ευκολία αὐτά που ἦταν συγγενικά της καὶ συνέλαβε με το θεϊκό βλέμμα της ψυχῆς τὰ ὅσα ἀφοροῦν στα θεῖα καὶ τὰ ἐρμήνευσε γιὰ χάρη των ἀνθρώπων. Αὐτό συνέβη, διότι θέλησε νὰ μεταδώσει σὲ ὅλους χωρὶς φειδῶ, ὅσο αὐτό ἦταν δυνατό, τὰ σεβαστά δόγματά της. Γι' αὐτό καὶ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι με σοβαρότητα μας περιέγραψαν τὴ φύση κάποιου μέρους ἢ το σχῆμα μιᾶς πόλης ἢ το μέγεθος τοῦ ποταμοῦ ἢ τὴν ωραιότητα ἐνὸς βουνοῦ, ὀρισμένοι ἤδη ἔχουν κάνει μέχρι σήμερα κάτι τέτοια, κάνοντας λόγο ἄλλοι γιὰ τὴν Ὅσσα, ἄλλοι γιὰ τὴ Νύσσα, ἄλλοι γιὰ τὸ Κωρύκιο σπήλαιο καὶ ἄλλοι γιὰ σιτιδήποτε ἀσήμαντο, θὰ μπορούσε κάποιος νὰ τοὺς λυπηθεῖ γιὰ τὴ μικροφυχία τοὺς, που ἐκπλήσσονται με τυχαία πράγματα καὶ υπερηφανεύονται γιὰ ἀσήμαντες σκέψεις. Αὐτό τοὺς συμβαίνει, ἐπειδὴ δὲν ἔχουν δεῖ τα καλύτερα, ἐννοῶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἀνώτερα στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Διότι, ἀν εἶχαν ἀποκτήσει ἀληθινὴ γνῶση των παραπάνω, οὐδέποτε θὰ θαύμαζαν τίποτε ἄλλο, ἀλλὰ ὅλα αὐτά θὰ φαίνονταν σὲ αὐτοὺς ἀσήμαντα καὶ χωρὶς καμία ἀξία μπροστὰ στὴν ὑπεροχὴ αὐτῶν. Ἀς μιλήσουμε λοιπὸν ἐμεῖς, καὶ ὅσο εἶναι ἐφικτό, ἀς θεολογήσουμε γιὰ ὅλα ὅσα ἀφοροῦν στο σύμπαν, περιγράφοντας τὴ φύση καὶ τὴ θέση καὶ τὴν κίνηση τοῦ καθενός. Θεωρῶ πως καὶ ἐσὺ πρέπει, ὡς νὰ εἶσαι σπουδαῖος ἡγεμόνας, νὰ μετέχεις στὴ γνῶση των πιο σπουδαίων πραγμάτων· ἡ φιλοσοφία δὲ συλλογίζεται ἐπὶ ἀσήμαντων πραγμάτων

391.b

μικρόν ἐπινοεῖν, ἀλλὰ τοῖς τοιούτοις δώροις δεξιούσθαι τοὺς ἀρίστους<sup>4</sup>.

- 2 Κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη. Ταύτης δὲ τὸ μὲν μέσον, ἀκίνητόν τε καὶ ἐδραῖον ὄν, ἢ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζώων ἐστία τε οὕσα καὶ μήτηρ<sup>5</sup>. Τὸ δὲ ὑπερβεν αὐτῆς, πᾶν τε καὶ πάντῃ πεπερατωμένον εἰς τὸ ἀνωτάτω, θεῶν οἰκητήριον, οὐρανὸς ὠνόμασται. Πλήρης δὲ ὦν σωμάτων θείων, ἃ δὴ καλεῖν ἄστρα εἰώθαμεν, κινούμενος κίνησιν αἰδίων, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναχορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστως δι' αἰῶνος.

Τοῦ δὲ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου σφαιροειδοῦς ὄντος καὶ κινουμένου<sup>6</sup>, καθάπερ εἶπον, ἐνδελεχῶς, δύο ἐξ ἀνάγκης ἀκίνητά ἐστι σημεία, καταντικρὺ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τὸρνῳ κυκλοφορουμένης σφαίρας, στερεὰ μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν, περὶ ἃ ὁ πᾶς ὄγκος κύκλῳ στρέφεται· καλοῦνται δὲ οὗτοι πόλοι· δι' ὧν εἰ νοήσαιμεν ἐπε-  
392a ζευγμένην εὐθεῖαν, ἣν τινες ἄξονα καλοῦσι, διάμετρος ἔσται τοῦ κόσμου, μέσον μὲν ἔχουσα τὴν γῆν,

των, ἀλλὰ ἀσπάζεται τους σπουδαίους ἄνδρες με τέτοια υπέροχα δώρα.

Ο κόσμος λοιπόν είναι σύστημα που αποτελείται από τον ουρανό και τη γη και από τα στοιχεία που περιέχονται σε αυτά. Με άλλη έννοια κόσμος ονομάζεται η ευταξία και η διακόσμηση των πάντων, που οφείλεται στο θεό και φυλάσσεται από το θεό. Το κέντρο του κόσμου, που είναι ακίνητο και σταθερό κατέχει η ζωοδότρα γη, που είναι ἐστία και μητέρα ὅλων των ειδών των ἐμβίων ὄντων. Η υπεράνω αὐτῆς περιοχή, που αποτελεί οροθετημένο ὅλον παντού στο ἀνώτατο σημείο, είναι η κατοικία των θεῶν και ονομάζεται ουρανός. Είναι πλήρης ἀπὸ θεϊκά σώματα, τα οποία συνηθίζουμε να ονομάζουμε ἄστρα, ἔχει αἰώνια κίνηση και με μια περιστροφική και κυκλική κίνηση χορεύει ἀσταμάτητα και αἰώνια μαζί με ὅλα τ' ἄστρα. Ο ουρανός στο σύνολό του και ο κόσμος είναι σφαιροειδής και κινείται, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, συνεχῶς· κατ' ἀνάγκη ὁμως δύο σημεία, ἀντικριστά μεταξύ τους, είναι ἀκίνητα, ὅπως ἀκριβῶς στην περίπτωση της σφαίρας που περιστρέφεται κυκλικά στον τὸρνο, καθὼς αὐτά παραμένουν σταθερά και συνέχουν τη σφαῖρα, γύρω τους περιστρέφεται κυκλικά ὅλος ο ὄγκος. Και αὐτά (εν. τα σημεία) ονομάζονται πόλοι. Ἀν θεωρήσουμε εὐθεῖα γραμμὴ που τα ἐνώνει, την οποία μερικοὶ ονομάζουν ἄξονα, αὐτή θα είναι η διάμετρος του κόσμου, η οποία θα ἔχει μέσο τη γη και ἄκρα

τούς δὲ δύο πόλους πέρατα. Τῶν δὲ ἀκινήτων πόλων τούτων ὁ μὲν αἰεὶ φανερός ἐστιν ὑπὲρ κορυφὴν ὦν κατὰ τὸ βόρειον κλίμα, ἀρκτικός καλούμενος, ὁ δὲ ὑπὸ γῆν αἰεὶ κατακέχυρπται, κατὰ τὸ νότιον, ἀνταρκτικός καλούμενος<sup>8</sup>. Οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ, ὥς τινες, διὰ τὸ πυρώδη οὖσαν αἰθεσθαι, πλημμελοῦντες περὶ τὴν πλείστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ αἰεὶ θεῖν κυκλοφορουμένην, στοιχεῖον οὖσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον<sup>9</sup>. Τῶν γε μὴν ἐμπεριεχομένων ἄστρον τὰ μὲν ἀπλανῶς τῷ σύμπαντι οὐρανῷ συμπεριστρέφεται, τὰς αὐτὰς ἔχοντα ἔδρας, ὦν μέσος ὁ ζωφόρος καλούμενος κύκλος<sup>10</sup> ἐγκάρσιος διὰ τῶν τροπικῶν διέξωσται, κατὰ μέρη διηρημένος εἰς δώδεκα ζωδίων χώρας, τὰ δέ, πλανητὰ ὄντα, οὔτε τοῖς προτέροις ὁμοταχῶς κινεῖσθαι πέφυκεν οὔτε ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐν ἑτέροις καὶ ἑτέροις κύκλοις, ὥστε αὐτῶν τὸ μὲν προσγειότερον εἶναι, τὸ δὲ ἀνώτερον<sup>11</sup>.

Τὸ μὲν οὖν τῶν ἀπλανῶν πλήθος ἀνεξεύρετόν ἐστιν ἀνθρώποις, καίπερ ἐπὶ μιᾷς κινουμένων ἐπιφανείας τῆς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ· τὸ δὲ τῶν πλανήτων, εἰς ἑπτὰ μέρη κεφαλαιούμενον, ἐν το-

της τους δύο πόλους. Από αυτούς τους ακίνητους πόλους ο ένας είναι πάντοτε ορατός πάνω από τα κεφάλια μας στο βορρά και ονομάζεται αρκτικός, ενώ ο άλλος είναι κρυμμένος κάτω από τη γη, στο νότο και ονομάζεται ανταρκτικός. Την ουσία του ουρανού και των ἀστρον ονομάζουμε αἰθέρα, όχι, επειδή είναι διάπυρη και φλέγεται, όπως πιστεύουν μερικοί, οι οποίοι κάνουν λάθος σχετικά με τη λειτουργία της, η οποία διαφέρει κατὰ πολύ από αυτή του πυρός, αλλά για την αιώνια κυκλική κίνησή της, καθώς είναι στοιχείο διαφορετικό από τ' άλλα τέσσερα, καθαρό και θεϊκό. Από τους αστέρες που βρίσκονται μέσα στο χώρο αυτό, οι απλανείς περιστρέφονται μαζί με το σύνολο του ουρανού, έχοντας πάντα την ίδια θέση. Το μέσον τους περιβάλλει ο αποκαλούμενος ζωδιακός κύκλος, πλάγιος ανάμεσα στους τροπικούς, χωρισμένος κατὰ μέρη στις δώδεκα περιοχές των ζωδίων. Οι άλλοι αστέρες, οι πλανήτες, είναι από τη φύση τους έτσι, ώστε ούτε να κινούνται με την ίδια ταχύτητα με τους προηγούμενους τους, τους απλανείς, ούτε και μεταξύ τους, αλλά (εν. να κινούνται) ο καθένας σε διαφορετικούς κύκλους, με αποτέλεσμα ένας από αυτούς να βρίσκεται εγγύτερα στη γη και άλλος ψηλά στον ουρανό. Το πλήθος των απλανῶν αστερων είναι άγνωστο στους ανθρώπους, παρ' ότι κινούνται σε μια μόνο επιφάνεια, αυτή του σύμπαντος ουρανού. Η ομάδα των πλανητών χωρίζεται σε επτά μέρη, τοποθετημένα

σούτοις ἐστὶ κύκλοις ἐφεξῆς κειμένοις, ὥστε αἰεὶ τὸν ἀνωτέρω μείζω τοῦ ὑποκάτω εἶναι, τοὺς τε ἐπτά ἐν ἀλλήλοις ἐμπεριέχεσθαι, πάντας γε μὴν ὑπὸ τῆς τῶν ἀπλανῶν σφαίρας περιειληφθαι. Συνεχῇ δὲ ἔχει αἰεὶ τὴν θέσιν ταύτη ὁ τοῦ Φαίνοντος ἅμα καὶ Κρόνου καλούμενος κύκλος, ἐφεξῆς δὲ ὁ τοῦ Φαέθοντος καὶ Διὸς λεγόμενος, εἴθ' ὁ Πυρόεις, Ἡρακλέους τε καὶ Ἄρεος προσαγορευόμενος, ἐξῆς δὲ ὁ Στίλβων, ὃν ἱερὸν Ἑρμοῦ καλοῦσιν ἔνιοι, τινὲς δὲ Ἀπόλλωνος· μεθ' ὃν ὁ τοῦ Φωσφόρου, ὃν Ἀφροδίτης, οἱ δὲ Ἥρας προσαγορεύουσιν, εἴτα ὁ ἡλίου<sup>1</sup>, καὶ τελευταῖος ὁ τῆς σελήνης, μέχρις ἧς ὀρίζεται ὁ αἰθήρ, τά τε θεῖα ἐμπεριέχων σώματα καὶ τὴν τῆς κινήσεως τάξιν. Μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θεϊάν φύσιν, ἦντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν, ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀνετεροίωτον καὶ ἀπαθῆ, συνεχῆς ἐστὶν ἡ δι' ὅλων παθητὴ τε καὶ τρεπτὴ, καὶ τὸ σύμπαν εἰπεῖν, φθαρτὴ τε καὶ ἐπίκηρος.

392b Ταύτης δὲ αὐτῆς πρώτη μὲν ἐστὶν ἡ λεπτομερῆς καὶ φλογώδης οὐσία, ὑπὸ τῆς αἰθερίου

σε ισάριθμους συνεχόμενους κύκλους, ὥστε ὁ ψηλότερος να εἶναι πάντοτε μεγαλύτερος ἀπὸ το χαμηλότερο. Καὶ οἱ ἐπτά ἐμπεριέχονται ὁ ἕνας μέσα στον ἄλλο, ἀλλὰ ὁμῶς ὅλοι τους περιλαμβάνονται μέσα στη σφαῖρα τῶν ἀπλανῶν. Συνεχόμενη θέση στη σφαῖρα αὐτὴ διατηρεῖ πάντοτε ὁ ονομαζόμενος κύκλος τοῦ Φαίνοντος ἢ τοῦ Κρόνου, καὶ κατὰ σειρά ἀκολουθοῦν ὁ ονομαζόμενος κύκλος τοῦ Φαέθοντος ἢ τοῦ Διός, μετὰ ὁ Πυρόεις, μετὰ ὁ λεγόμενος τοῦ Ἡρακλή ἢ τοῦ Ἄρη, μετὰ ὁ Στίλβων, τὸν ὁποῖο μερικοὶ ονομάζουν βωμό αφιερωμένο στον Ἑρμῆ καὶ ἄλλοι στον Ἀπόλλωνα. Ἀκολουθεῖ ὁ κύκλος τοῦ Φωσφόρου, τὸν ὁποῖο μερικοὶ ονομάζουν βωμό αφιερωμένο στην Ἀφροδίτη καὶ ἄλλοι στην Ἥρα. Κατόπιν ἐρχεται ὁ κύκλος τοῦ ἡλίου καὶ τελευταῖος τῆς σελήνης, μέχρι τὴν ὁποία καταλήγουν τὰ ὅρια τοῦ αἰθέρα, ὁ ὁποῖος ἐμπεριέχει τὰ θεϊκὰ σώματα καὶ τις διατεταγμένες κινήσεις τοὺς. Μετὰ τὴν αἰθέρια καὶ θεϊκὴ φύση, τὴν ὁποία θεωροῦμε διευθετημένη σε σταθερὴ τάξη καὶ ἀκόμη ἀμετάβλητη καὶ ἀναλλοίωτη καὶ ἀπαθῆ, ἀκολουθεῖ στὴ συνέχεια αὐτὴ που εἶναι παθητικὴ καὶ μεταβλητὴ καὶ, ὅπως θὰ λέγαμε, φθαρτὴ καὶ ἀλλοιῶσιμη. Τὸ πρῶτο τμήμα τῆς εἶναι ἡ λεπτὴ καὶ φλογώδης οὐσία, ἡ ὁποία πυρακτώνεται ἀπὸ τὴ φύση τοῦ αἰθέρα, ἐξαιτίας τοῦ μεγάλου μεγέθους καὶ τῆς γρήγορης κίνησης τοῦ τελευταίου. Σὲ αὐτὴ τὴ λεγόμενη πυρώδη καὶ ἀτακτὴ φύση πέφτουν μετεωρίτες καὶ εξακοντίζονται φλόγες, ἐνῶ συ-

πυρουμένη διὰ τὸ μέγεθος αὐτῆς καὶ τὴν ὀξύτητα τῆς κινήσεως· ἐν δὲ τῇ πυρώδει καὶ ἀτάκτῳ λεγομένη τὰ τε σέλα διάττει καὶ φλόγες ἀκοντίζονται καὶ δοκίδες τε καὶ βόθυνοι καὶ κομήται λεγόμενοι στηρίζονται καὶ σβέννυνται πολλάκις. Ἐξῆς δὲ ταύτης ὁ ἀήρ ὑποκέχυται, ζοφώδης ὢν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν· ὑπὸ δὲ ἐκείνης λαμπόμενος ἅμα καὶ διακαιόμενος λαμπρὸς τε γίνεται καὶ ἀλεινός. Ἐν δὲ τούτῳ, τῆς παθητῆς ὄντι καὶ αὐτῷ δυνάμεως καὶ παντοδαπῶς ἀλλοιουμένῳ, νέφη τε συνίσταται καὶ ὄμβροι καταράσσουσι, χιόνες τε καὶ πάχνη καὶ χάλαζαι πνοαί τε ἀνέμων καὶ τυφώνων, ἔτι τε βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ πτώσεις κεραυνῶν μυρίων τε γνόφων συμπληγάδες.

3 Ἐξῆς δὲ τῆς αἰρίου φύσεως γῇ καὶ θάλασσά ἐρήρεισται, φυτοῖς βρύουσα καὶ ζώοις πηγαῖς τε καὶ ποταμοῖς, τοῖς μὲν ἐν γῇ ἀναλίσκομενοῖς, τοῖς δὲ ἀνερευγομένοις εἰς θάλασσαν.

Πεποίκιλται δὲ καὶ χλόαις μυρίαῖς ὄρεσι τε ὑψηλοῖς καὶ βαθυξύλοις δρυμοῖς καὶ πόλεσιν, ὧς τὸ σοφὸν ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, ἰδρύσατο, νήσοις τε ἐναλίοις καὶ ἡπείροις. Τὴν μὲν οὖν οἰκουμένην ὁ πολὺς λόγος εἰς τε νήσους καὶ ἡπείρους διεῖλεν, ἀγνοῶν ὅτι καὶ ἡ σύμπασα μία νῆσός ἐστιν, ὑπὸ τῆς Ἀτλαντικῆς καλουμένης θαλάσσης περιρρεομένη.

χνά δοκίδες, βόθυνοι καὶ κομήτες, ὅπως ονομάζονται, μένουν ακίνητοι καὶ σβήνουν. Στὴ συνέχεια ὁ αἶρας διαχέεται κάτω ἀπὸ αὐτὴν, ὄντας σκοτεινός καὶ παγωμένος στὴ φύση του, ἀλλὰ ὅταν φωτίζεται καὶ θερμαίνεται ἀπὸ ἐκείνη, γίνεται λαμπρὸς καὶ θερμός. Στον αἶρα που καὶ αὐτός ἐίναι παθητικός καὶ παντοιοτρόπως αλλοιώσιμος, συγκεντρώνονται σύννεφα καὶ πέφτει βροχή, χιόνι, πάχνη, χάλαζι, πνέουν ἀνεμοὶ καὶ τυφῶνες, καὶ ἀκόμη βροντά καὶ ἀστράφτει, πέφτουν κεραυνοὶ καὶ ἀπλώνεται ἀτελείωτο σκοτάδι.

Μετά ἀπὸ τὴ φύση τοῦ αἰρίου στοιχείου ἐρχεται ἡ σταθερὴ μάζα τῆς γῆς καὶ τῆς θάλασσας, γεμάτη φυτά καὶ ζῶα, καὶ πηγές καὶ ποταμούς, που ἄλλα καταναλίσκονται στὴ στεριά καὶ ἄλλα χύνονται στὴ θάλασσα. Εἶναι στολισμένη με πολλή βλάστηση, ψηλά βουνά καὶ πυκνόδεντρα δάση καὶ πόλεις, τις ὁποῖες συγκρότησε τὸ σοφὸ ζῶο, ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἀκόμη ὑπάρχουν νησιά στὴ θάλασσα καὶ ἡπειροὶ. Ἡ ισχύουσα ἀποψη διαίρεσε τὸν κατοικημένο κόσμον σε νησιά καὶ ἡπείρους, παραβλέποντας ὅτι ολόκληρος (ἐν. ὁ κόσμος) εἶναι ἓνα νησί, που περιβρέχεται ἀπὸ τὴν ἀποκαλούμενη Ἀτλαντικὴ θάλασσα. Καὶ εἶναι φυσικὸ νὰ ὑπάρχουν πολλές καὶ ἄλλες κατοικημένες περιοχές μακριὰ ἀπὸ αὐτὸν τὸν κόσμον, στὴν ἀπέναντι μεριά των θαλασσῶν που παρεμβάλλονται, ἄλλες πιο μεγάλες καὶ ἄλλες πιο μικρές ἀπὸ αὐτὸν καὶ ὅλες ὅμως εἶναι ἀόρατες σε μας ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὸν τὸν κόσμον.



Πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας εἰκὸς τῆσδε ἀντιπόρθμους ἄπωθεν κείσθαι<sup>13</sup>, τὰς μὲν μείζους αὐτῆς, τὰς δὲ ἐλάττους, ἡμῖν δὲ πάσας πλὴν τῆσδε ἀοράτους· ὅπερ γὰρ αἱ παρ' ἡμῖν νῆσοι πρὸς ταυτὶ τὰ πελάγη πεπόνθασι, τοῦτο ἦδε ἡ οἰκουμένη πρὸς τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν πολλάι τε ἕτεραι πρὸς σύμπασαν τὴν θάλασσαν· καὶ γὰρ αὗται μεγάλαι τινὲς εἰσι νῆσοι μεγάλοις περικλυζόμεναι πελάγεσιν. Ἡ δὲ σύμπασα τοῦ ὑγροῦ φύσις ἐπιπολάζουσα, κατὰ τινὰς τῆς γῆς σπλους τὰς καλουμένας ἀναπεφαγκυῖα οἰκουμένας, ἐξῆς ἂν εἴη τῆς ἀερίου μάλιστα φύσεως. Μετὰ δὲ ταύτην ἐν τοῖς βυθοῖς κατὰ τὸ μεσαίτατον τοῦ κόσμου συνερρηγισμένη γῆ πᾶσα καὶ πεπιεσμένη συνέστηκεν, ἀκίνητος καὶ ἀσάλευτος· καὶ τοῦτ' ἔστι τοῦ κόσμου τὸ πᾶν ὃ καλοῦμεν κάτω.

393a. Πέντε δὴ στοιχεῖα ταῦτα ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης αἰεὶ τῆς ἐλάττονος τῇ μείζονι λέγω δὲ γῆς μὲν ἐν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἐν ἀέρι, ἀέρος δὲ ἐν πυρὶ, πυρὸς δὲ ἐν αἰθέρι τὸν ὅλον κόσμον συνεστήσατο, καὶ τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ἀπέδειξεν οἰκητήριον, τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων. Αὐτοῦ γε μὴν τούτου τὸ μὲν ὑγρὸν ἐστίν, ὃ καλεῖν ποταμούς καὶ νάματα καὶ θαλάσσας εἰθίσμεθα, τὸ δὲ ξηρόν, ὃ γῆν τε καὶ ἡπείρους καὶ νήσους ὀνομάζομεν. Τῶν δὲ νήσων αἱ μὲν εἰσι μεγάλαι, καθάπερ ἡ σύμπασα ἦδε

Και ὅ,τι ακριβῶς συμβαίνει με τα νησιά μας σε σχέση με τα πελάγη, το ίδιο ισχύει για τον κατοικημένο κόσμος σε σχέση προς την Ατλαντική θάλασσα και για άλλες πολλές κατοικημένες περιοχές σε σχέση με την ὅλη θάλασσα· δηλαδή εἶναι και αυτές μεγάλα νησιά, τα οποία περιβρέχονται ἀπὸ μεγάλα πελάγη. Το σύνολο του υγροῦ στοιχείου βρίσκεται στην επιφάνεια της γῆς, ἐπιτρέποντας στον ἀποκαλούμενο κατοικημένο κόσμος τη φανέρωση γκρεμῶν (εν. το υγρό) εἶναι το στοιχεῖο που θα μπορούσε να εἶναι συνεχόμενο της φύσης του ἀέρα. Μετά ἀπὸ αὐτὸ στα βάθη στο κέντρο του κόσμου βρίσκεται σταθερὴ και συμπιεσμένη ὅλη η μάζα της γῆς, ἀκίνητη και ἀσάλευτη. Και αὐτὸ εἶναι το συνολικὸ μέρος του κόσμου, το οποίο ὀνομάζουμε κατώτερο. Τα πέντε αὐτὰ στοιχεῖα βρίσκονται σε πέντε σφαιρικὲς περιοχές, ἀπὸ τις οποίες η πιο μικρὴ περιέχεται μέσα στην πιο μεγάλη – ἐννοῶ η γῆ στο νερό, το νερό στον ἀέρα, ο ἀέρας στο πυρ και το πυρ στον αἰθέρα- και συγκροτοῦν ὅλο τον κόσμος. Το ἀνώτερο μέρος εἶναι ὡς ὅλον η κατοικία των θεῶν, ἐνῶ το κατώτερο των ἐφήμερων ὄντων. Κάποιο μέρος ἀπὸ αὐτὸν τον τελευταῖο εἶναι υγρό, δηλαδή αὐτὸ που συνηθίζουμε να ὀνομάζουμε ποτάμια και νερά και θαλάσσεσ, ἐνῶ το ἄλλο μέρος εἶναι ξηρό, δηλαδή αὐτὸ που ὀνομάζουμε στεριά, ἡπείροι και νησιά.

Απὸ τα νησιά ἄλλα εἶναι μεγάλα, ὅπως ακριβῶς στο σύνολό του ο κατοικημένος κόσμος, καθὼς ἔχει ἡδη α-

οἰκουμένη λέλεκται πολλάί τε ἕτεραι μεγάλοις περιρρέμεναι πελάγεσιν, αἱ δὲ ἐλάττους, φανεραὶ τε ἡμῖν καὶ ἐντὸς οὖσαι<sup>4</sup>. Καὶ τούτων αἱ μὲν ἀξιόλογοι, Σικελία καὶ Σαρδῶ καὶ Κύρνος Κρήτη τε καὶ Εὐβοία καὶ Κύπρος καὶ Λέσβος, αἱ δὲ ὑποδεέστεραι, ὧν αἱ μὲν Σποράδες, αἱ δὲ Κυκλάδες, αἱ δὲ ἄλλως ὀνομάζονται.

Πελαγος δὲ τὸ μὲν ἔξω τῆς οἰκουμένης Ἀτλαντικόν τε καὶ Ὠκεανὸς καλεῖται, περιρρέων ἡμᾶς. Ἐντὸς δὲ πρὸς δύοσις στενοπόρῳ διανεωγῶς στόματι, κατὰ τὰς Ἡρακλείους λεγομένας στήλας τὸν εἴθρου ἐκ τῆς ἔσω θάλασσαν ὡς ἂν εἰς λιμένα ποιεῖται, κατὰ μικρὸν δὲ ἐπιπλατυνόμενος ἀναχεῖται, μεγάλους περιλαμβάνων κόλπους ἀλλήλοις συναφεῖς, πῇ μὲν κατὰ στενοπόρους αὐχένας ἀνεστομαωμένος, πῇ δὲ πάλιν πλατυνόμενος. Πρῶτον μὲν οὖν λέγεται ἐγκεκολπῶσθαι ἐν δεξιᾷ εἰσπλέοντι τὰς Ἡρακλείους στήλας, διχῶς, εἰς τὰς καλουμένας Σύρτεις, ὧν τὴν μὲν Μεγάλην, τὴν δὲ Μικράν, καλοῦσιν· ἐπὶ θάτερα δὲ οὐκέτι ὁμοίως ἀποκολπούμενος τρία ποιεῖ πελάγη, τό τε Σαρδόνιον καὶ τὸ Γαλατικὸν λεγόμενον καὶ Ἀδρίαν, ἐξῆς δὲ τούτων ἐγκάρσιον τὸ Σικελικόν, μετὰ δὲ τοῦτο τὸ Κρητικόν, συνεχὲς δὲ αὐτοῦ, τῇ μὲν τὸ Αἰγύπτιον τε καὶ Παμφύλιον καὶ Σύριον, τῇ δὲ τὸ Αἰγαῖόν τε καὶ Μυρτώ-

ναφερθεῖ, καὶ ἄλλα πολλά περιβρέχονται ἀπὸ μεγάλα πελάγη, ἐνῶ ἄλλα (ἐν νησιᾷ) εἶναι μικρότερα, ορατὰ σε μας καὶ μέσα στη Μεσόγειο. Καὶ ἀπὸ αὐτὰ ἀξιόλογα εἶναι ἡ Σικελία καὶ ἡ Σαρδηνία καὶ ἡ Κορσική καὶ ἡ Κρήτη καὶ ἡ Εὐβοία καὶ ἡ Κύπρος καὶ ἡ Λέσβος, ἐνῶ κατώτερα εἶναι οἱ Σποράδες καὶ οἱ Κυκλάδες καὶ ἄλλα με διάφορες ονομασίες.

Τὸ πέλαγος στο ἐξωτερικὸ τοῦ κατοικημένου κόσμου ονομάζεται Ἀτλαντικὸς Ὠκεανὸς καὶ μας περιβάλλει. Στὰ δυτικὰ τοῦ κατοικημένου κόσμου ὁ Ὠκεανὸς διανοίγει στενὸ στόμιον κοντὰ στὶς λεγόμενες Ἡράκλειες στήλες καὶ εἰσέρχεται στὴ Μεσόγειο σαν σὲ λιμάνι. Βαθμιαία πλαταίνει καὶ διαχέεται, περιλαμβάνοντας μεγάλους κόλπους ποὺ συνδέονται μεταξύ τους, ἀλλοῦ συστελλόμενος σὲ στενοὺς αὐχένες καὶ ἀλλοῦ πάλι πλαταίνοντας. Λέγεται λοιπὸν ὅτι ὁ πρῶτος κόλπος ποὺ σχηματίζεται στὰ δεξιὰ, καθὼς εἰσπλέει κάποιος στὶς Ἡράκλειες στήλες, εἶναι διπλός, στὶς ἀποκαλούμενες Σύρτεις, ἀπὸ τίς ὁποῖες τὴ μια τὴν ονομάζουν Μεγάλη καὶ τὴν ἄλλη Μικρά. Στὴν ἄλλη μεριά δε δημιουργεῖ κατὰ ὅμοιο τρόπο κόλπους, ἀλλὰ σχηματίζει τρία πελάγη, τῆς Σαρδηνίας, τὸ λεγόμενο Γαλατικὸ καὶ τὸ Ἀδριατικὸ. Συνεχόμενο καὶ ἐγκαρσίως πρὸς αὐτὰ εἶναι τὸ Σικελικὸ, καὶ μετὰ εἶναι τὸ Κρητικὸ, καὶ συνεχόμενο αὐτοῦ εἶναι ἀπὸ τὴ μια τὸ Αἰγυπτιακὸ καὶ τὸ Παμφυλιακὸ καὶ τὸ Συριακὸ καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ Μυρτώο.

393b ον. Ἀντιπαρήκει δὲ τοῖς εἰρημένοις πολυμερέστα-  
τος ὢν ὁ Πόντος, οὗ τὸ μὲν μυχαίτατον Μαιώτις<sup>15</sup>  
καλεῖται, τὸ δὲ ἔξω πρὸς τὸν Ἑλλήσποντον συνα-  
νεστόμωται τῇ καλουμένῃ Προποντιδί. Πρὸς γε  
μὴν ταῖς ἀνασχέσεσι τοῦ ἡλίου πάλιν εἰσρέων ὁ  
Ὠκεανός, τὸν Ἰνδικὸν τε καὶ Περσικὸν διανοίξας  
κόλπον, ἀναφαίνει συνεχῇ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασ-  
σαν<sup>16</sup> διειληφώς. Ἐπὶ θάτερον δὲ κέρας κατὰ στε-  
νόν τε καὶ ἐπιμήκη διήκων αὐχένα, πάλιν ἀνευ-  
ρύνεται, τὴν Ὑγκανίαν τε καὶ Κασπίαν ὀρίζων· τὸ  
δὲ ὑπὲρ ταύτην βαθὺν ἔχει τὸν ὑπὲρ τὴν Μαιώτιν  
λίμνην τόπον. Εἴτα κατ' ὀλίγον ὑπὲρ τοὺς Σκυῖθας  
τε καὶ Κελτικὴν σφίγγει τὴν οἰκουμένην πρὸς τε  
τὸν Γαλατικὸν κόλπον καὶ τὰς προειρημένας  
Ἡρακλείους στηλάς, ὢν ἔξω περιρρέει τὴν γῆν ὁ  
Ὠκεανός. Ἐν τούτῳ γε μὴν νῆσοι μέγισται τυγ-  
χάνουσιν οὔσαι δύο, Βρεττανικαὶ λεγόμεναι,  
Ἀλβίων καὶ Ἰέρνη<sup>17</sup>, τῶν προϊστορημένων μείζους,  
ὑπὲρ τοὺς Κελτοὺς κείμεναι.

Τούτων δὲ οὐκ ἐλάττους ἢ τε Ταπροβάνη πέραν  
Ἰνδῶν, λοξῇ πρὸς τὴν οἰκουμένην, καὶ ἡ Φεβδὸλ  
καλουμένη, κατὰ τὸν Ἀραβικὸν κειμένη κόλπον.  
Οὐκ ὀλίγαι δὲ ἄλλαι μικραὶ περὶ τὰς Βρεττανικὰς  
καὶ τὴν Ἰβηρίαν κύκλῳ περιεστεφάνωνται τὴν οἰ-

Ἀντίκρυ ἀπὸ αὐτὰ που ἀνέφερα βρίσκεται ὁ ἐκ πολ-  
λῶν μερῶν συνιστάμενος Πόντος, τοῦ οὐοίου το ἐσωτε-  
ρικό μέρος ἀποκαλεῖται Μαιώτις, ἐνὼ το ἐξωτερικό, κα-  
τὰ τὸν Ἑλλήσποντο, στενεύει στήν ἀποκαλούμενη Προ-  
ποντίδα. Εἰσρέοντας καὶ πάλι ὁ Ὠκεανός κατὰ τα ἀνα-  
τολικά σχηματίζει τὸν Ἰνδικό καὶ τὸν Περσικό κόλπο καὶ  
ἐμφανίζει ἀδιαλείπτως τὴν Ἐρυθρά θάλασσα. Στὸ ἄλλο  
τόξο προχωρεῖ κατὰ στενὸ καὶ ἐπιμήκη αὐχένα καὶ πάλι  
πλαταίνει, σχηματίζοντας τὴν Ὑγκανία καὶ τὴν Κασπία  
θάλασσα. Πέρα ἀπὸ αὐτή, κατέχει τὸ βαθύ τόπο πέρα  
ἀπὸ τὴ Μαιωτίδα λίμνη. Ἐπειτα σταδιακά, πέρα ἀπὸ τὴ  
χώρα τῶν Σκυθῶν καὶ τῶν Κελτῶν περικλείει τὸν κα-  
τοικημένο κόσμο πρὸς τὴν περιοχὴ τοῦ Γαλατικοῦ κόλ-  
που καὶ τῶν προαναφερόμενων Ἡρακλείων στηλῶν στήν  
ἐξωτερικὴ πλευρά τῶν οὐοίων ὁ Ὠκεανός περιβρέχει τὴ  
γῆ. Σε αὐτὸ τὸν τόπο συμβαίνει νὰ βρίσκονται δύο πολὺ  
μεγάλαι νησιά, τα ονομαζόμενα Βρετανικά, ἡ Ἀλβίων καὶ  
ἡ Ἰέρνη, που εἶναι μεγαλύτερα ἀπὸ τα προαναφερθέντα  
καὶ βρίσκονται πάνω ἀπὸ τὴ χώρα τῶν Κελτῶν. Ἀπὸ  
αὐτά δεν εἶναι μεγαλύτερα ἡ Ταπροβάνη, πέρα ἀπὸ τὴν  
Ἰνδία, σε λοξή θέση σε σχέση με τὸν κατοικημένο κόσμο,  
καὶ ἡ ἀποκαλούμενη Φεβδὸλ, που βρίσκεται κοντὰ στὸν  
Αραβικό κόλπο. Καὶ δεν εἶναι λίγα τα νησιά που βρί-  
σκονται γύρω ἀπὸ τα Βρετανικά καὶ τὴν Ἰβηρία, περικα-  
λύπτοντας ὡς δια στεφάνου τὸν κατοικημένο αὐτὸ κόσμο,

κουμένην ταύτην, ἣν δὴ νῆσον εἰρήκαμεν· ἥς πλάτος μὲν ἐστὶ κατὰ τὸ βαθύτατον τῆς ἡπείρου βραχὺ ἀποδέον τετραχισμυρίων σταδίων, ὥς φασιν οἱ εὖ γεωγραφήσαντες, μῆκος δὲ περὶ ἑπταχισμυρίους μάλιστα. Διαιρεῖται δὲ εἰς τε Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν καὶ Λιβύην. Εὐρώπη μὲν οὖν ἐστὶν ἥς ὄροι κύκλῳ στήλαί τε Ἡρακλέους καὶ μυχοὶ Πόντου θάλαττά τε Ὑρκανία, καθ' ἣν στενότατος ἰσθμὸς εἰς τὸν Πόντον διήκει· τινὲς δὲ ἀντὶ τοῦ ἰσθμοῦ Τάναϊν ποταμὸν εἰρήκασιν. Ἀσία δὲ ἐστὶ τὸ ἀπὸ τοῦ εἰρημένου ἰσθμοῦ τοῦ τε Πόντου καὶ τῆς Ὑρκανίας θαλάσσης μέχρι θατέρου ἰσθμοῦ, ὃς μεταξὺ κεῖται τοῦ τε Ἀραβικοῦ κόλπου καὶ τῆς ἔσω θαλάσσης, περιεχόμενος ὑπὸ τε ταύτης καὶ τοῦ πέριξ Ὠκεανοῦ· τινὲς δὲ ἀπὸ Τανάϊδος μέχρι Νείλου στομάτων τὸν τῆς Ἀσίας τίθενται ὄρον.

394a Λιβύη δὲ τὸ ἀπὸ τοῦ Ἀραβικοῦ ἰσθμοῦ ἕως Ἡρακλέους στηλῶν. Οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Νείλου φασὶν ἕως ἐκείνων.

Τὴν δὲ Αἴγυπτον, ὑπὸ τῶν τοῦ Νείλου στομάτων περιρρομένην, οἱ μὲν τῇ Ἀσίᾳ, οἱ δὲ τῇ Λιβύῃ προσάπτουσι, καὶ τὰς νήσους οἱ μὲν ἐξαιρέτους ποιοῦσιν, οἱ δὲ προσνέμουσι ταῖς γείτοσιν αἰεμοίραις.

Γῆς μὲν δὴ καὶ θαλάττης φύσιν καὶ θέσιν, ἦν-

τον οποίου έχουμε ονομάσει νησί. Το πλάτος του (εν. του νησιού) στο βαθύτερο σημείο της ηπείρου είναι κατά τι λιγότερο των σαράντα χιλιάδων σταδίων, όπως ισχυρίζονται οι δόκιμοι γεωγράφοι, και το μήκος του (εν. είναι) περίπου εβδομήντα χιλιάδες στάδια. Και χωρίζεται στην Ευρώπη, στην Ασία και στη Λιβύη.

Η Ευρώπη είναι ο τόπος που ορίζεται κυκλικά από τις Ηράκλειες στήλες και από τους μυχούς του Πόντου και από την Ὑρκανία θάλασσα, όπου διέρχεται ανάμεσα σε αυτήν και στον Πόντο πολύ στενός ἰσθμός. Μερικοί στη θέση του ἰσθμοῦ αναφέρουν τον ποταμό Τάναϊ. Η Ασία είναι ο τόπος από τον προαναφερθέντα ἰσθμό του Πόντου και της Ὑρκανίας θάλασσας μέχρι τον άλλο ἰσθμό, ο οποίος βρίσκεται ανάμεσα στον Αραβικό κόλπο και στη Μεσόγειο, περιβαλλόμενος από αυτήν και τον πέριξ Ὠκεανό. Μερικοί τοποθετούν τα όρια της Ασίας από τον Τάναϊ μέχρι τα άκρα του Νείλου. Η Λιβύη είναι ο τόπος από τον Αραβικό ἰσθμό μέχρι τις Ηράκλειες στήλες. Άλλοι ισχυρίζονται (εν. ότι εκτείνεται η Λιβύη) από τα άκρα του Νείλου μέχρι τις στήλες. Την Αίγυπτο, την οποία περιρρέουν τα άκρα του Νείλου, άλλοι προσαρτούν στην Ασία και άλλοι στη Λιβύη όσο για τα νησιά, άλλοι τα θεωρούν χωριστά και άλλοι τα εντάσσουν στις κάθε φορά γειτονικές περιοχές της ξηράς. Αυτά γενικά είχαμε να αναφέρουμε για τη φύση και τη θέση της γης και της θάλασσας, την οποία ονομάζουμε

τινα καλεῖν εἰώθαμεν οἰκουμένην, τοιάνδε τινα ἱστορήκαμεν.

4 Περὶ δὲ τῶν ἀξιολογωτάτων ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν παθῶν νῦν λέγωμεν, αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα κεφαλαιούμενοι. Δύο γὰρ δὴ τινες ἀπ' αὐτῆς ἀναθυμιάσεις<sup>18</sup> ἀναφέρονται συνεχῶς εἰς τὸν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀέρα, λεπτομερεῖς καὶ ἀόρατοι παντάπασιν, εἰ τι μὴ κατὰ τὰς ἐώας ἔστιν ὅτε ἀπὸ ποταμῶν τε καὶ ναμάτων ἀναφερόμεναι θεωροῦνται.

Τούτων δὲ ἡ μὲν ἐστὶ ξηρὰ καὶ καπνώδης, ἀπὸ τῆς γῆς ἀπορρέουσα, ἡ δὲ νοτερά καὶ ἀτμώδης, ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιωμένη φύσεως<sup>19</sup>.

Γίνονται δὲ ἀπὸ μὲν ταύτης ομίχλαι καὶ δρόσοι καὶ πάγων ἰδέαι νέφη τε καὶ ὄμβροι καὶ χιόνες καὶ χάλαζαι, ἀπὸ δὲ τῆς ξηρᾶς ἄνεμοί τε καὶ πνευμάτων διαφοραὶ βρονταί τε καὶ ἀστραπαὶ καὶ πρηστιῆρες<sup>20</sup> καὶ κεραυνοὶ καὶ τὰ ἄλλα ἃ δὴ τούτοις ἐστὶ σύμφυλα. Ἔστι δὲ ομίχλη μὲν ἀτμώδης ἀναθυμιάσις ἄγονος ὕδατος, αἶρος μὲν παχυτέρα, νέφους δὲ ἀραιότερα· γίνεται δὲ ἥτοι ἐξ ἀρχῆς νέφους ἢ ἐξ ὑπολείμματος. Ἀντίπαλος δὲ αὐτῇ λέγεται τε καὶ ἔστιν αἰθρία, οὐδὲν ἄλλο οὐσα πλην ἀῆρ ἀνέφελος καὶ ἀνόμιχλος.

Δρόσος δὲ ἐστὶν ὑγρὸν ἐξ αἰθρίας κατὰ σύστασιν

κατοικημένο κόσμο.

4. Ἀς κάνουμε λόγο τώρα για τα πιο σπουδαία φαινόμενα του κατοικημένου κόσμου και για όσες συμφορές σχετίζονται με αυτόν, συνοφίζοντας τα πιο βασικά σημεία. Από αυτόν λοιπόν εκπέμπονται διαρκῶς δύο ἀναθυμιάσεις προς τον αέρα πάνω από μας, οι οποίες αποτελούνται από στοιχεία πολύ μικρά και είναι ἀόρατες, εκτός από εκείνες που ορισμένες φορές κατά τις πρωινές ώρες φαίνονται να βγαίνουν από ποτάμια και ρεύματα. Από αυτές η μια από τις ἀναθυμιάσεις είναι ξηρή και έχει μορφή καπνού και εκπέμπει από τη γη. Η άλλη είναι υγρή και έχει μορφή ατμού και βγαίνει από το υγρό στοιχείο. Και από αυτή την τελευταία δημιουργούνται οι ομίχλες και τα νερά και τα διάφορα είδη πάγων και τα σύννεφα και οι βροχές και τα χιόνια και το χαλάζι. Από την ξηρή ἀναθυμίαση δημιουργούνται οι ἄνεμοι και οι διάφορες πνοές του αέρα και οι βροντές και οι ἀστραπές και οι θύελλες με κεραυνούς και οι κεραυνοὶ και τα ἄλλα συναφή με αυτά. Η ομίχλη είναι ἀναθυμίαση με τη μορφή ατμού, που δεν παράγει νερό, είναι πυκνότερη από τον αέρα και πιο ἀραιή από το σύννεφο. Δημιουργείται ἢ από σύννεφο στην πρώτη φάση του σχηματισμού του ἢ από ἀπομεινάρια σύννεφου. Ὡς ἀντίθετό της ἀναφέρεται και είναι ο ἀνέφελος καιρός, που δεν είναι τίποτα ἄλλο από αέρα χωρίς σύννεφα και χωρίς ομίχλη. Η δρόσος είναι υγρό με λεπτή σύσταση που πέφτει

λεπτὴν φερόμενον, κρύσταλλος δὲ ἄθροον ὕδωρ ἐξ αἰθρίας πεπηγός, πάχνη δὲ δρόσος πεπηγυῖα, δροσopάχνη δὲ ἡμιπαγῆς δρόσος.

Νέφος δὲ ἐστὶ πάχος ἀτμῶδες συνεστραμμένον, γόνιμον ὕδατος· ὄμβρος δὲ γίνεται μὲν κατ' ἐκπιασμὸν νέφους εὖ μάλα πεπαχυσμένου, διαφορὰς δὲ ἴσχει τσάσδε ὅσας καὶ ἡ τοῦ νέφους θλίψις· ἡπία μὲν γὰρ οὐσα μαλακὰς ψεκάδας διασπείρει, σφοδρὰ δὲ ἀδροτέρας· καὶ τοῦτο καλοῦμεν ὑετόν, ὄμβρου μείζω καὶ συνεχῇ συστρέμματα ἐπὶ γῆς φερόμενον.

Χιών δὲ γίνεται κατὰ νεφῶν πεπυκνωμένων ἀπόθραυσιν πρὸ τῆς εἰς ὕδωρ μεταβολῆς ἀνακοπέντων· ἐργάζεται δὲ ἡ μὲν κοπή τὸ ἀφρώδες καὶ ἐκλευκον, ἡ δὲ σύμπηξις τοῦ ἐνόοντος ὑγροῦ τὴν  
394b ψυχρότητα οὕτω χυθέντος οὐδὲ ἡραιωμένου. Σφοδρὰ δὲ αὕτη καὶ ἄθροα καταφερομένη νιφετὸς ὠνόμασται.

Χάλαζα δὲ γίνεται νιφετοῦ συστραφέντος καὶ βροῖθος ἐκ πιλήματος εἰς καταφορὰν ταχυτέραν λαβόντος· παρὰ δὲ τὰ μεγέθη τῶν ἀπορρηγνυμένων θραυσμάτων οἷ τε ὄγκοι μείζους αἷ τε φοραὶ γίνονται βιαιότεραι.

Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως

κατὰ τὴν διάρκειαν τοῦ ανέφελου καιροῦ. Ὁ πάγος εἶναι νερό που παγώνει κατὰ τὴν διάρκειαν τοῦ ανέφελου καιροῦ. Ἡ πάχνη εἶναι παγωμένη δρόσος. Ἡ δροσopάχνη εἶναι μισοπαγωμένη δρόσος. Το σύννεφο εἶναι πυκνὸς καὶ ατμώδης σχηματισμὸς που παράγει νερό. Ἡ βροχή δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν πίεση τοῦ σύννεφου που εἶναι πολὺ πυκνὸ, καὶ παρουσιάζει τόσες διαφορὰς ὅσες καὶ οἱ πιέσεις τοῦ σύννεφου. Ἀν δηλαδὴ ἡ πίεση εἶναι ἡπια, σκορπίζει αραιὰς σταγόνες, ἀν ὅμως εἶναι ἐντονη πιο μεγάλες. Καὶ αὐτὸ τὸ ονομάζουμε νεροποντὴ, διότι εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ τὴν βροχή καὶ ρίχνει συνεχόμενες σταγόνες βροχῆς πάνω στη γῆ. Τὸ χιόνι δημιουργεῖται ἀπὸ πυκνὰ σύννεφα που σπάζουν καὶ σχίζονται πρὶν ἀκόμη σχηματιστεῖ τὸ νερό. Τὸ κόψιμο δημιουργεῖ τὸ αφρώδες καὶ τὴν λαμπερὴ λευκότητα, ἐνῶ τὸ πάγωμά του προέρχεται ἀπὸ τὴν ψυχρότητα τοῦ περιεχομένου υγροῦ, προτοῦ αὐτὸ χυθεῖ ἢ αραιωθεῖ. Ἀν τὸ φαινόμενο αὐτὸ εἶναι ἐντονο καὶ βαρὺ ονομάζεται νιφετὸς (χιονοθύελλα). Τὸ χαλάζι δημιουργεῖται σε περιπτώσεις στερεοποίησης τοῦ νιφετοῦ (χιονιοῦ) καὶ ὁπότε αυξάνει τὸ βάρος, λαμβάνοντας στὴν κατάβασή μεγαλύτερη ταχύτητα. Ἀνάλογα με τὰ μεγέθη τῶν τμημάτων που ξεκολλοῦν, οἱ ὄγκοι γίνονται μεγαλύτεροι καὶ οἱ πτώσεις τοῦ πιο βίαιες. Αὐτὰ λοιπὸν συμβαίνει νὰ εἶναι τὰ φυσικὰ παράγωγα τῆς υγρῆς ἀναθυμιάσεως.

Απὸ τὴν ξερὴ ἀναθυμίαση, ὅταν ωθεῖται νὰ ἀναδυθεῖ

πέφυκε συμπίπτειν. Ἐκ δὲ τῆς ξηραῖς ὑπὸ φύχους μὲν ὥσθεισης ὥστε ρεῖν ἄνεμος ἐγένετο· οὐδὲν γὰρ ἔστιν οὗτος πλὴν ἀῆρ πολὺς ῥέων καὶ ἀθρόος· ὅστις ἅμα καὶ πνεῦμα λέγεται. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἢ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζώοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμφυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία, περὶ ἧς νῦν λέγειν οὐκ ἀναγκαῖον. Τὰ δὲ ἐν ἀέρι πνέοντα πνεύματα καλοῦμεν ἀνέμους, αὐρας δὲ τὰς ἐξ ὑγροῦ φερομένας ἐκπνοάς.

Τῶν δὲ ἀνέμων οἱ μὲν ἐκ νενοτισμένης γῆς πνέοντες ἀπόγειοι λέγονται, οἱ δὲ ἐκ κόλπων διεξάττοντες ἐγκολπίαί· τούτοις δὲ ἀνάλογόν τι ἔχουσιν οἱ ἐκ ποταμῶν καὶ λιμνῶν. Οἱ δὲ κατὰ ῥῆξιν νέφους γινόμενοι καὶ ἀνάλυσιν τοῦ πάχους εἰς ἑαυτοὺς ποιούμενοι ἐκνεφίαί<sup>21</sup> καλοῦνται· μεθ' ὕδατος δὲ ἀθρόον ῥαγέντες ἐξυδρίαί λέγονται. Καὶ οἱ μὲν ἀπὸ ἀνατολῆς συνεχεῖς εὖροι κέκληνται, βορέαι δὲ οἱ ἀπὸ ἄρκτου, ζέφυροι δὲ οἱ ἀπὸ δύσεως, νότοι δὲ οἱ ἀπὸ μεσημβρίας. Τῶν γε μὴν εὖρων καικίας μὲν λέγεται ὁ ἀπὸ τοῦ περὶ τὰς θερινὰς ἀνατολὰς τόπου πνέων ἄνεμος, ἀπηλιώτης δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ περὶ τὰς ἰσημερινάς, εὖρος δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ περὶ τὰς χειμερινάς.

Καὶ τῶν ἐναντίων ζεφύρων ἀργέστης μὲν ὁ ἀπὸ

ἀπὸ το κράτος προέρχεται ὁ ἄνεμος· ἄλλωστε αὐτός δεν εἶναι παρὰ κινούμενος αέρας σε μεγάλη ποσότητα καὶ μάζα, ὁ ὁποῖος ονομάζεται ἐπίσης πνοή. Καὶ με ἄλλη ἐννοια, πνοή ονομάζεται ἡ ζωοποιός καὶ γενεσιουργός οὐσία που διαπερνά τα φυτά καὶ τα ζῶα καὶ τα πάντα, γιὰ τὴν ὁποία δεν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ μιλήσουμε τώρα. Τὶς πνοές που φυσοῦν στὸν αέρα τὶς ονομάζουμε ἀνέμους, ἐνῶ τὶς πνοές που προέρχονται ἀπὸ τὸ υγρὸ τὶς ονομάζουμε αὔρα (δροσερὴ πνοή αέρα). Ὅσοι ἀνεμοὶ πνέουν ἀπὸ υγρὴ γῆ ονομάζονται ἀπόγειοι, ἐνῶ ὅσοι ἐξορμοῦν ἀπὸ θαλάσσιους κόλπους ονομάζονται ἐγκόλπιοι. Με αὐτοὺς μοιάζουν κάπως οἱ ἀνεμοὶ που προέρχονται ἀπὸ ποτάμια καὶ λίμνες. Ὅσοι δημιουργοῦνται ἀπὸ τὴ διάρρηξη σύννεφου καὶ διάλυση τῆς πυκνότητάς του ἀποκαλοῦνται θεελλώδεις ἀνεμοὶ. Ὅσοι ξεσποῦν με μίας μαζί με νερὸ ονομάζονται ἐξυδρίες (ἀνεμοὶ που πνέουν με ραγδαία βροχή). Καὶ οἱ ἀνεμοὶ που πνέουν σταθερά ἀπὸ τὴν ἀνατολή ονομάζονται εὖροι (ἀνεμοὶ, που πνέουν κατὰ πλάτος), αὐτοὶ που πνέουν ἀπὸ τὰ βόρεια βοριάδες, ἀπὸ τὴ δύση ζέφυροι καὶ ἀπὸ τὸ νότο μεσημβρινοί. Ἀπὸ τοὺς εὖρους ὁ ἄνεμος που πνέει ἀπὸ τοὺς τόπους τῆς θερινῆς ἀνατολῆς ονομάζεται καικίας (βορειοανατολικὸς ἄνεμος)· αὐτὸς που πνέει ἀπὸ τοὺς τόπους τῶν ἰσημερινῶν ἀνατολῶν ονομάζεται ἀπηλιώτης (ἀνατολικὸς ἄνεμος), καὶ αὐτὸς που πνέει ἀπὸ τοὺς τόπους τῶν χειμερινῶν ονομάζεται εὖρος. Καὶ ἀπὸ τοὺς ζέφυρους που

τῆς θερινῆς δύσεως, ὃν τινες καλοῦσιν ὀλυμπίαν, οἱ δὲ ἰάπυγα· ζέφυρος δὲ ὁ ἀπὸ τῆς ἰσημερινῆς, λίφ δὲ ὁ ἀπὸ τῆς χειμερινῆς. Καὶ τῶν βορείων ἰδίως ὁ μὲν ἐξῆς τῷ καικίᾳ καλεῖται βορέας, ἀπαρκτίας δὲ ὁ ἐφεξῆς ἀπὸ τοῦ πόλου κατὰ τὸ μεσημβρινὸν πνέων, θρασκίας δὲ ὁ ἐξῆς πνέων τῷ ἀργέστῃ, ὃν ἔνιοι κικχίαν καλοῦσιν. Καὶ τῶν νότων ὁ μὲν ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς πόλου φερόμενος ἀντίπαλος τῷ ἀπαρκτίᾳ καλεῖται νότος, εὐρόνοτος δὲ ὁ μεταξὺ νότου καὶ εὐρου· τὸν δὲ ἐπὶ θάτερα μεταξὺ λιβὸς καὶ νότου οἱ μὲν λιβόντοτον, οἱ δὲ λιβοφοίνικα, καλοῦσιν. Τῶν δὲ ἀνέμων οἱ μὲν εἰσιν εὐθύπνοιοι, ὅποσοι διεκ-

395a

πνέουσι πρόσω κατ' εὐθεΐαν, οἱ δὲ ἀνακαμφίπνοιοι, καθάπερ ὁ καικίας λεγόμενος, καὶ οἱ μὲν χειμῶνος, ὥσπερ οἱ νότοι, δυναστεύοντες, οἱ δὲ θέρους, ὡς οἱ ἐτησῖαι λεγόμενοι, μῖξιν ἔχοντες τῶν τε ἀπὸ τῆς ἄρκτου φερομένων καὶ ζεφυρών· οἱ δὲ ὀρνιθῖαι καλούμενοι, ἔαρινοί τινες ὄντες ἄνεμοι, βορέαι εἰσὶ τῷ γένει.

Τῶν γε μὴν βιαιῶν πνευμάτων καταιγὶς μὲν ἐστὶ πνεῦμα ἄνωθεν τύπτον ἐξαίφνης, θύελλα δὲ πνεῦμα βίαιον καὶ ἄφνω προσαλλόμενον, λαΐλαφ δὲ καὶ στρόβιλος πνεῦμα εἰλούμενον κάτω-

πνέουν ἀπὸ τῆς ἀντίθετης κατεύθυνσης αὐτός που πνέει ἀπὸ τῆς θερινῆς δύσης ονομάζεται ἀργέστης (βορειοδυτικὸς ἄνεμος), τὸν οὐλοῖ κάποιος ονομάζουν ολυμπίαν καὶ ἄλλοι ἰάπυγα. Ζέφυρος εἶναι αὐτός που πνέει ἀπὸ τῆς ἰσημερινῆς δύσης, καὶ λίβας αὐτός που πνέει ἀπὸ τῆς χειμερινῆς δύσης. Ἀπὸ τοὺς βόρειους ἀνέμους, ὁ ἀντίστοιχος τοῦ καικίας ονομάζεται βορράς, καὶ ὁ ἐπόμενός του ονομάζεται ἀπαρκτίας (βόρειος ἄνεμος), ὁ οὐλοῖ πνέει ἀπὸ τοῦ βόρειο πόλου πρὸς τὰ νότια. Ὁ θρασκίας (ὁ ἄνεμος που πνέει μεταξὺ ἀργέστου καὶ ἀπαρκτίου) εἶναι αὐτός που πνέει ἀντίστοιχα με τὸν ἀργέστη, τὸν οὐλοῖ ορισμένοι ονομάζουν κικχίαν. Καὶ ἀπὸ τοὺς νότιους ἀνέμους αὐτός που ἔρχεται ἀπὸ τὸν πόλο που δε φαίνεται, ὁ ἀντίθετος τοῦ ἀπαρκτίᾳ, ονομάζεται νότος. Εὐρόνοτος ονομάζεται ὁ ἄνεμος μεταξὺ εὐρου καὶ νότου. Αὐτόν που πνέει μεταξὺ λίβα καὶ νότου ἄλλοι τὸν ονομάζουν λιβόντο καὶ ἄλλοι λιβοφοίνικα. Ἀπὸ τοὺς ἀνέμους ἄλλοι ἔχουν εὐθεία κατεύθυνση, ὅσοι πνέουν ἴσια καὶ εὐθέως· ἄλλοι πνέουν ὡς ἀνεμοστρόβιλοι, ὅπως ἀκριβῶς ὁ λεγόμενος καικίας· ἄλλοι ἐπικρατοῦν τὸ χειμῶνα, ὅπως ἀκριβῶς οἱ νότιοι ἄνεμοι, καὶ ἄλλοι τὸ καλοκαίρι, ὅπως τὰ λεγόμενα μελέμια, που εἶναι μίγμα βόρειων ἀνέμων καὶ ζεφυρών. Οἱ λεγόμενοι ὀρνιθῖες, που κάποιος ονομάζουν εαρινούς ἀνέμους, ἀνήκουν στὸ γένος τοῦ βορρά. Ἀπὸ τοὺς σφοδρούς ἀνέμους, ἡ καταιγίδα εἶναι πνοή που πνέει ξαφνικά ἀπὸ ψηλά, ἡ θύελλα εἶναι σφοδρὸς ἄνεμος



θεν ἄνω, ἀναφύσημα δὲ γῆς πνεῦμα ἄνω φερόμενον κατὰ τὴν ἐκ βυθοῦ τιнос ἢ ρήγματος ἀνάδοσιν· ὅταν δὲ εἰλούμενον πολὺ φέρηται, πρηστήρ χθονίος ἐστίν. Εἰληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτεράῳ, καὶ ἐξωσθὲν δι' αὐτοῦ, βιαίως ρηγνύον τὰ συνεχῇ πιλήματα τοῦ νέφους, βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, <ὅς> βροντὴ λέγεται, ὥσπερ ἐν ὕδατι πνεῦμα σφοδρῶς ἐλαυνόμενον. Κατὰ δὲ τὴν τοῦ νέφους ἔκρηξιν πυρωθὲν τὸ πνεῦμα καὶ λάμψαν ἀστραπὴ λέγεται· ὃ δὴ πρότερον τῆς βροντῆς προσέπεσεν, ὕστερον γεγόμενον, ἐπεὶ τὸ ἀκουστὸν ὑπὸ τοῦ ὁρατοῦ πέφυκε φθάνεσθαι, τοῦ μὲν καὶ πόρρωθεν ὀρωμένου, τοῦ δὲ ἐπειδὰν ἐμπελάσῃ τῇ ἀκοῇ, καὶ μάλιστα ὅταν τὸ μὲν τάχιστον ἢ τῶν ὄντων, λέγω δὲ τὸ πυρῶδες, τὸ δὲ ἥττον ταχύ, αἰετῶδες ὂν, ἐν τῇ πλήξει πρὸς ἀκοὴν ἀφικνούμενον. Τὸ δὲ ἀστράφαν ἀναπυρωθὲν, βιαίως ἄχρι τῆς γῆς διεκθέον, κεραυνὸς καλεῖται, εἰάν δὲ ἡμίπυρον ἢ, σφοδρὸν δὲ ἄλλως καὶ ἀθρόον, πρηστήρ, εἰάν δὲ ἄπυρον παντελῶς, τυφών<sup>22</sup>. ἕκαστον δὲ τούτων κατασκηφان εἰς τὴν γῆν σκηπτὸς ὀνομάζεται.

Τῶν δὲ κεραυνῶν οἱ μὲν αἰθαλώδεις φολόεντες

που πέφτει ξαφνικά πάνω σου, η λαίλαπα ή και στρόβιλος είναι πνοή που ελίσσεται από κάτω προς τα άνω και το αναφύσημα είναι πνοή από τη γη που κατευθύνεται προς τα άνω από την εξόρμηση αέρα από κάποιιο βαθύ σημείο ή ρήγμα. Όταν ελίσσόμενο φυσάει πολύ, είναι γήινος πρηστήρ (ορμητικός ανεμοστρόβιλος, ο οποίος κατέρχεται ως τυφώνας). Όταν κάποιος άνεμος ελίσσεται σε πυκνό και υγρό σύννεφο, το διαπερνά και διασπά βίαια το συμπαγές υλικό του σύννεφου, προξενεί ισχυρό κρότο και πάταγο, τη λεγόμενη βροντή, όπως ακριβώς κάνει ο αέρας, όταν διέρχεται με δύναμη το νερό. Όταν, κατά τη διάρρηξη του σύννεφου, η πνοή πυρώνεται και λάμπει, ονομάζεται αστραπή. Η λάμψη παρουσιάζεται πριν από τη βροντή, αν και λαμβάνει χώρα μετά, επειδή το ορατό είναι εκ φύσεως πιο γρήγορο από το ακουστό, το ορατό γίνεται αντιληπτό από πολύ μακριά, ενώ το ακουστό ακούγεται μόλις εμπίσει στην ακοή μας. Άλλωστε το ένα είναι ταχύτερο από τα άλλα στοιχεία και εννοώ το πυρῶδες, ενώ το άλλο είναι λιγότερο ταχύ, καθόσον είναι αερώδες και φτάνει στην ακοή μας με φυσική επαφή. Όταν η αστραπή διαπυρωθεί, φτάνοντας με σφοδρότητα μέχρι τη γη, ονομάζεται κεραυνός, αν δεν διαπυρωθεί κατά το ήμισυ, αλλά γενικώς είναι σφοδρό και πολύ, ονομάζεται πρηστήρ, ενώ αν δεν διαπυρωθεί καθόλου, ονομάζεται τυφώνας. Καθένα από τα παραπάνω, όταν πέφτει στη γη, ονομάζεται σκη-

λέγονται, οἱ δὲ ταχέως διάττοντες ἀργῆτες, ἐλικίαι δὲ οἱ γραμμοειδῶς φερόμενοι, σκηπτοὶ δὲ ὅσοι κατασκήπτουσιν εἰς τὴν γῆν.

Συλλήβδην δὲ τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μὲν ἐστὶ κατ' ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν κατ' ἔμφασιν μὲν ἱριδες καὶ ῥάβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα, καθ' ὑπόστασιν δὲ σέλα τε καὶ διάττοντες καὶ κομήται καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια. Ἴρις μὲν οὖν ἐστὶν ἔμφασις ἡλίου τμήματος ἢ σελήνης, ἐν νέφει νοτερῶ καὶ κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν, ὥς ἐν κατόπτρῳ, θεωρουμένη κατὰ κύκλου περιφέρειαν.

395b Ῥάβδος δὲ ἐστὶν ἱριδος ἔμφασις εὐθεΐα. Ἄλως δὲ ἐστὶν ἔμφασις λαμπρότητος ἄστρου περιάυγος· διαφέρει δὲ ἱριδος ὅτι ἡ μὲν ἱρις ἐξ ἐναντίας φαίνεται ἡλίου καὶ σελήνης, ἡ δὲ ἄλως κύκλῳ παντὸς ἄστρου. Σέλας δὲ ἐστὶ πυρὸς ἀθρόου ἑξαφίς ἐν ἀέρι. Τῶν δὲ σελάων ἃ μὲν ἀκοντίζεται, ἃ δὲ στηρίζεται. Ὁ μὲν οὖν ἐξακοντισμός ἐστὶ πυρὸς γένεσις ἐκ παρατρίψεως ἐν ἀέρι φερομένου ταχέως καὶ φαντασίαν μήκους ἐμφαίνοντος διὰ τὸ τάχος, ὁ δὲ στηριγμός ἐστὶ χωρὶς φορᾶς προμήκης ἑκτασις καὶ οἶον ἄστρου ῥύσις· πλατυνομένη δὲ κατὰ θάτερον κομήτης καλεῖται.

Πολλάκις δὲ τῶν σελάων τὰ μὲν ἐπιμένει πλείο-

πτὸς (κεραυνός). Ὅσοι ἀπὸ τους κεραυνούς ἔχουν τὴν ὄψη τῆς αἰθάλης (πυκνοῦ καπνοῦ τοῦ πυρός) ονομάζονται ωχρόμαυροι, ἐνῶ ὅταν κινούνται με μεγάλη ταχύτητα ονομάζονται ἀργῆτες (λαμπροί), ὅσοι ἀκολουθοῦν γραμμοειδῇ κίνησιν ονομάζονται ἐλικίαι (ελικοειδεῖς ἀστραπές) καὶ σκηπτοὶ (κεραυνοί) ὅσοι πέφτουν πᾶνω στὴ γῆ. Ἐν συντομίᾳ τὰ φαινόμενα τοῦ ἀέρα, διακρίνονται σε αὐτὰ που ἐμφανίζονται καὶ σε αὐτὰ που ὑπάρχουν πραγματικά. Ἀπλῶς ἐμφανίζονται οἱ ἱριδες καὶ οἱ ουράνιες ραβδώσεις καὶ τὰ παρόμοια, ἐνῶ πραγματικά ὑπάρχουν τὸ σέλας καὶ οἱ διάττοντες καὶ οἱ κομήτες καὶ τὰ παρόμοια. Ἴρις (τὸ ουράνιο τόξο) λοιπὸν εἶναι ἡ ἐμφάνιση μέρους τοῦ ἡλίου, σα σε καθρέφτη, σε υγρὸ καὶ κοίλο σύννεφο με συνεχόμενη ἐπιφάνεια καὶ ἐμφανίζεται ὡς τόξο κύκλου. Ἡ ῥάβδος εἶναι ἐμφάνιση τῆς ἱριδας με μορφὴ εὐθείας. Ἄλως (ο δίσκος τοῦ ἡλίου ἢ τῆς σελήνης) εἶναι ἡ ἐμφάνιση τῆς λαμπρότητας που περιλάμπει φωτεινὰ ἓνα ἄστρο. Διαφέρει ἀπὸ τὴν ἱρίδα στο ὅτι ἡ ἱρίδα ἐμφανίζεται ἀπέναντι ἀπὸ τὸν ἥλιο ἢ τὴν σελήνην, ἐνῶ ἡ ἄλως σχηματίζει κύκλο γύρω ἀπὸ κάθε ἄστρο. Σέλας (φῶς που συνοδεύεται ἀπὸ θερμότητα) εἶναι ἡ φωτοχυσία στὸν ἀέρα ποσότητος τοῦ φωτός. Τὸ σέλας ἄλλοτε ἐξακοντίζεται καὶ ἄλλοτε μένει σταθερό. Ὁ ἐξακοντισμός εἶναι γένεση τῆς φωτιάς στὸν ἀέρα με τριβή· ἡ φωτιά κινεῖται με ταχύτητα καὶ δίνει τὴν ἐντύπωσιν μήκους λόγῳ τῆς ταχύτητάς της. Τὸ σταθερὸ σέλας ἔχει

να χρόνον, τὰ δὲ παραχρῆμα σβέννυται. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλαι φαντασμάτων ἰδέαι θεωροῦνται, λαμπάδες τε καλούμεναι καὶ δοκίδες καὶ πίθοι καὶ βόθυνοι<sup>3</sup>, κατὰ τὴν πρὸς ταῦτα ὁμοιότητα ὧδε προσαγορευθεῖσαι. Καὶ τὰ μὲν τούτων ἐσπέ-  
ρια, τὰ δὲ ἑῶα, τὰ δὲ ἀμφιφανῆ θεωρεῖται, σπανίως δὲ βόρεια καὶ νότια. Πάντα δὲ ἀβέβαια· οὐδέποτε γάρ τι τούτων αἰ φανερόν ἰσθόρηται κατεστηριγμένον. Τὰ μὲν τοίνυν αἰρία τοιαῦτα. Ἐμπεριέχει δὲ καὶ ἡ γῆ πολλὰς ἐν αὐτῇ, καθά-  
περ ὕδατος, οὕτως καὶ πνεύματος καὶ πυρὸς πηγὰς. Τούτων δὲ αἰ μὲν ὑπὸ γῆν εἰσιν ἀόρατοι, πολλὰ δὲ ἀναπνοὰς ἔχουσι καὶ ἀναφυσῆσεις, ὥσπερ Λιπάρα τε καὶ Αἴτνη καὶ αἰ ἐν Αἰόλου νήσοις· αἱ δὲ καὶ ρέουσι πολλάκις ποταμοῦ δί-  
κην, καὶ μύδρους ἀναρριπτοῦσι διαπύρους. Ἔναι δὲ ὑπὸ γῆν οὔσαι πλησίον πηγαίων ὑδάτων θερμαίνουσι ταῦτα, καὶ τὰ μὲν χλιαρὰ τῶν ναμάτων ἀνιάσι, τὰ δὲ ὑπέρζεστα, τὰ δὲ εὖ ἔχοντα κρά-  
σεως.

Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν πνευμάτων πολλὰ πολ-  
λαχοῦ γῆς στόμια ἀνέωκται· ὧν τὰ μὲν ἐνθου-  
σιαν ποιεῖ τοὺς ἐμπελάζοντας, τὰ δὲ ἀτροφεῖν.

ἐκταση καὶ μήκος, ἀλλὰ ὅχι κίνηση, σαν ἀστέρι που ἔχει  
λιώσει. Καὶ ὅταν πλαταίνει σε κάποιο ἄκρο ονομάζεται  
κομήτης. Πολλές φορές το σέλας διατηρεῖται πολὺ χρό-  
νο, ἐνῶ ἄλλοτε σβῆνει. Επίσης παρουσιάζονται καὶ ἄλλα  
πολλὰ φαινόμενα, που ονομάζονται λαμπάδες καὶ δοκί-  
δες καὶ πίθοι καὶ βόθυνοι, τα οποία οφείλουν τις ονομα-  
σίες τους στην ὁμοιότητά τους με τα ἀντίστοιχα ἀντι-  
κείμενα. Καὶ ἀπὸ αὐτὰ ἄλλα φαίνονται στὴ δύση, ἀλλὰ  
στὴν ἀνατολή καὶ ἄλλα καὶ στὰ δύο αὐτὰ σημεία, σπα-  
νίως ὁμῶς φαίνονται στο βορρὰ καὶ στο νότο. Ὅλα τους  
εἶναι ἀσταθῆ. Ἄλλωστε, δὲν ἀναφέρθηκε ποτέ κάποιο  
ἀπὸ αὐτὰ νὰ φανερώθηκε σταθερό. Αὐτὰ λοιπὸν ὅσον  
ἀφορὰ στὰ φαινόμενα τοῦ αἱέρα.

Καὶ ἡ γῆ περιέχει μέσα της πολλὰ ἀποθέματα αἱέρα  
καὶ φωτιάς, ἀκριβῶς ὅπως καὶ νεροῦ. Ἀπὸ αὐτὰ ὅσα εἶ-  
ναι κάτω ἀπὸ τὴ γῆ εἶναι ἀόρατα, πολλὰ ὁμῶς ἔχουν  
ἀναζωπυρώσεις καὶ πρὸς τὰ ἀνω ἀναφυσῆσεις ἀνέμου ἢ  
πυρὸς, ὅπως ἡ Λιπάρα καὶ ἡ Αἴτνα καὶ τὰ ἠφαίστεια στὰ  
νησιά τοῦ Αἰόλου. Συχνὰ ρέουν σαν νὰ εἶναι ποτάμια καὶ  
ἐκτινάσσουν διάπυρους μύδρους (ὄγκους μετὰλλου πεπυ-  
ρωμένους). Καὶ ὀρισμένα ὑπὸ γῆα ἀποθέματα βρίσκονται  
κοντὰ σε νερά πηγῶν καὶ τὰ θερμαίνουν· μερικά ρεύματα  
γίνονται χλιαρά, μερικά πολὺ θερμά καὶ μερικά ευχάρι-  
στα θερμά. Ὁμοίως σε πολλὰ μέρη τῆς γῆς ἔχουν ἀνοι-  
χτεῖ πολλὰ στόμια αερίων· ἀπὸ αὐτὰ ἄλλα προκαλοῦν  
ἐκστατικό ἐνθουσιασμό σε ὅσους τὰ προσεγγίζουν, ἄλλα

τὰ δὲ χρησιμωδεῖν, ὥσπερ τὰ ἐν Δελφοῖς καὶ Λιβαδεῖα, τὰ δὲ καὶ παντάπασιν ἀναιρεῖ, καθάπερ τὸ ἐν Φρυγίᾳ. Πολλάκις δὲ καὶ συγγενὲς πνεῦμα εὐκρατον ἐν γῇ παρεξωσθὲν εἰς μυχίους σήραγγας αὐτῆς, ἔξεδρον γενόμενον ἐκ τῶν οἰκείων τόπων, πολλὰ μέρη συνεχράδανεν.

396a Πολλάκις δὲ πολὺ γενόμενον ἔξωθεν ἐγκατελήθη τοῖς ταύτης κοιλώμασι καὶ ἀποκλεισθὲν ἔξοδου μετὰ βίας αὐτὴν συνετίναξε, ζητοῦν ἔξοδον ἑαυτῷ, καὶ ἀπειργάσατο πάθος τοῦτο ὃ καλεῖν εἰώθαμεν σεισμόν. Τῶν δὲ σεισμῶν οἱ μὲν εἰς πλάγια σείοντες κατ' ὀξείας γωνίας ἐπικλίνονται, οἱ δὲ ἄνω ῥιπτοῦντες καὶ κάτω κατ' ὀρθὰς γωνίας βράσται, οἱ δὲ συνιζήσεις ποιῶντες εἰς τὰ κοῖλα ἰζηματῖαι· οἱ δὲ χάσματα ἀνοίγοντες καὶ τὴν γῆν ἀναρρηγνύντες ῥήκται καλοῦνται.

Τούτων δὲ οἱ μὲν καὶ πνεῦμα προσαναβάλλουσιν, οἱ δὲ πέτρας, οἱ δὲ πηλόν, οἱ δὲ πηγὰς φαίνουσι τὰς πρότερον οὐκ οὔσας. Τινὲς δὲ ἀνατρέπουσι κατὰ μίαν πρόωσιν, οὗς καλοῦσιν ὥστας.

Οἱ δὲ ἀνταποπάλλοντες καὶ ταῖς εἰς ἐκάτερον ἐγκλίσεισι καὶ ἀποπάλσεισι διορθοῦντες αἰεὶ τὸ σειόμενον παλματῖαι λέγονται, τρώμῳ πάθος ὅμοιον ἀπεργαζόμενοι. Γίνονται δὲ καὶ μυκηταὶ σεισμοί, σείοντες τὴν γῆν μετὰ βρόμου. Πολλάκις δὲ καὶ

τους προκαλοῦν ἀδυναμία καὶ ἄλλα τους κάνουν να προφητεύουν, ὅπως ακριβῶς αὐτὰ στους Δελφούς καὶ στη Λιβαδεῖα καὶ ἄλλα δίνουν ἀπαντήσεις για ὅλα, ακριβῶς ὅπως αὐτὸ στη Φρυγία. Πολλές φορές κάποια ομοειδῆς ἡρεμὴ πνοή που προέρχεται ἀπὸ τη γῆ, σπρώχνεται σε βαθιές υπόγειες σήραγγες καὶ απομακρύνεται ἀπὸ τους δικούς της τόπους, ὁπότε προξενεῖ κραδασμούς σε πολλὰ μέρη. Πολλές φορές, ὅταν μεγάλη ποσότητα ἀπὸ το ἐξωτερικὸ εἰσδύει στα κοιλώματα της γῆς καὶ ἐμποδίζεται να βγεῖ, συνταράζει τη γῆ με βία, ἀναζητώντας ἀφ'ἑαυτοῦ ἔξοδο καὶ προκαλεῖ τὴν κατάσταση που συνηθίζουμε να ονομάζουμε σεισμό. Απὸ τους σεισμούς ὅσοι σείουν τη γῆ πλάγια καὶ κατὰ ὀξεία γωνία ονομάζονται ἐπικλίντες· αὐτοὶ που τη σείουν πάνω καὶ κάτω καὶ κατὰ ὀρθή γωνία ονομάζονται βράστες· ὅσοι προξενοῦν καθιζήσεις στις κοιλότητες της γῆς ονομάζονται ἰζηματίες· ὅσοι προξενοῦν χάσματα καὶ ρωγμές ονομάζονται ῥήκτες. Κάποιοι ἀπὸ αὐτοὺς ἀνακατώνουν ἀνέμους, ἄλλοι πέτρες καὶ ἄλλοι πηλό καὶ ἄλλοι ἀποκαλύπτουν πηγές που προηγουμένως δεν υπήρχαν. Ορισμένοι σεισμοὶ προκαλοῦν ἀνατροπή με μιὰ δόνηση, τους οποίους ονομάζουν ὥστες. Κάποιοι προκαλοῦν ἀναπηδήσεις κατὰ τον ἕνα ἢ τον ἄλλο τρόπο καὶ με τους κραδασμούς καὶ τις δονήσεις προς τη μιὰ καὶ τὴν ἄλλη πλευρά ἀνασηκώνουν πάλι τὰ πράγματα που σείουν καὶ αὐτοὶ οἱ σεισμοὶ ονομάζονται παλματίες καὶ προξενοῦν κατάσταση ὅμοια με τρώμο. Γίνονται ἐπίσης καὶ βουεροὶ σεισμοί, που σείουν τη γῆ καὶ

χωρίς σεισμοῦ γίνεται μύκημα γῆς, ὅταν τὸ πνεῦμα σείειν μὲν μὴ αὐτάρκες ᾗ, ἐντειλούμενον δὲ ἐν αὐτῇ κόπτεται μετὰ ῥοθίου βίας. Συσσωματοποιεῖται δὲ τὰ εἰσιόντα πνεύματα καὶ ὑπὸ τῶν ἐν τῇ γῇ ὑγρῶν κεχυμμένων<sup>4</sup>. Τὰ δὲ ἀνάλογον συμπίπτει τούτοις καὶ ἐν θαλάσῃ· χάσματα τε γὰρ γίνεται θαλάσσης καὶ ἀναχωρήματα πολλάκις καὶ κυμάτων ἐπιδρομαί, ποτὲ μὲν ἀντανακοπὴν ἔχουσαι, ποτὲ δὲ πρόωσιν μόνον, ὥσπερ ἱστορεῖται περὶ Ἑλίην τε καὶ Βοῦραν<sup>5</sup>.

Πολλάκις δὲ καὶ ἀναφυσήματα γίνεται πυρὸς ἐν τῇ θαλάσῃ καὶ πηγῶν ἀναβλύσεις καὶ ποταμῶν ἐκβολαὶ καὶ δένδρων ἐκφύσεις ῥοαί τε καὶ δῖναι ταῖς τῶν πνευμάτων ἀνάλογον, αἱ μὲν ἐν μέσοις πελάγεσιν, αἱ δὲ κατὰ τοὺς εὐρίπους τε καὶ πορθμούς. Πολλαί τε ἀμπώτεις λέγονται καὶ κυμάτων ἄρσεις συμπεριοδεύειν αἰὲ τῇ σελήνῃ κατὰ τινὰς ὁρισμένους καιροὺς.

Ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῇ καὶ θαλάσῃ κατὰ τὸ εἶκος αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγέννητον φυλάττουσαι.

προκαλοῦν βουητό. Πολλές φορές πάντως και χωρίς να γίνεται σεισμός ακούγεται βουητό στη γη. Αυτό συμβαίνει όταν η πνοή του ανέμου δεν είναι ικανή από μόνη της να προκαλέσει σεισμό, αλλά κατά τον ελιγμό της μέσα στη γη ανακόπτεται με θορυβώδη βία. Οι πνοές του ανέμου μπαίνουν μέσα στη γη και συμπυκνώνονται από τα υγρά που είναι κρυμμένα στη γη.

Ανάλογα συμβαίνουν και στη θάλασσα. Πολλές φορές δημιουργούνται στη θάλασσα χάσματα και υποχωρούν τα νερά της· πολλές φορές ορμούν τα κύματά της και άλλοτε ανακόπτονται, ενώ άλλοτε μόνο προχωρούν, όπως ακριβώς αναφέρεται ότι συνέβη στην Ελίκη και στη Βούρα. Πολλές φορές στη θάλασσα ξεπηδά φωτιά, αναβλύζουν πηγές, εκβάλλουν ποτάμια, φύονται δέντρα, υπάρχουν ρεύματα και στρόβιλοι ανάλογοι με τους ανέμους, άλλα στο ανοιχτό πέλαγος και άλλα στα στενά και στους πορθμούς. Πολλές αμπώτιδες (υποχώρηση ή ελάττωση ρεύματος) και παλιρροϊκά κύματα επίσης λέγεται ότι σε ορισμένες περιπτώσεις εκδηλώνονται συνοδεύοντας τις φάσεις της σελήνης. Ανακεφαλαιώνοντας λέμε, ότι καθώς τα στοιχεία είναι αναμειγμένα μεταξύ τους, είναι φυσικό τα φαινόμενα του αέρα, της γης και της θάλασσας να παρουσιάζουν αυτές τις ομοιότητες των καταστάσεων, οι οποίες προκαλούν τις γενέσεις και τις φθορές των επιμέρους όντων, αλλά εξασφαλίζουν το ότι το σύμπαν δεν υπόκειται σε γένεση και σε φθορά.

5 Καίτοι γέ τις ἐθαύμασε πῶς ποτε, ἐκ τῶν ἐναν-  
 τίων ἀρχῶν συνεστηκὼς ὁ κόσμος, λέγω δὲ ξηρῶν  
 τε καὶ ὑγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν, οὐ πάλαι διέ-  
 396b φθαρται καὶ ἀπόλλωλεν, ὥς κ' ἂν εἰ πόλιν τινὲς θαυ-  
 μάξοιεν, ὅπως διαμένει συνεστηκυῖα ἐκ τῶν ἐναν-  
 τιωτάτων ἔθνων, πενήτων λέγω καὶ πλουσίων, νέων  
 γερόντων, ἀσθενῶν ἰσχυρῶν, πονηρῶν χρηστῶν.  
 Ἀγνοοῦσι δὲ ὅτι τοῦτ' ἦν πολιτικῆς ὁμοιοῦσας τὸ  
 θαυμασιώτατον, λέγω δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μίαν καὶ  
 ὁμοίαν ἐξ ἀνομοίων ἀποτελεῖν διάθεσιν ὑποδεχο-  
 μένην πᾶσαν καὶ φύσιν καὶ τύχην. Ἴσως δὲ τῶν  
 ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ  
 τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων, ὥσπερ ἀμέλει τὸ  
 ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον  
 πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ  
 τῶν ἐναντίων σηνῆφεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων<sup>6</sup>. Ἔοικε  
 δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν.  
 Ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν  
 τε καὶ ἐρυθρῶν, χρωμάτων ἐγκερασασμένη φύσει  
 τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφῶ-  
 νους<sup>7</sup>, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακροὺς τε  
 καὶ βραχεῖς, φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς  
 μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φω-  
 νηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησα-  
 μένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. Ταύ-

Κάποιος βέβαια ἀπόρρησε κάποτε, πῶς ο κόσμος, ἀν-  
 και εἶναι συντεθειμένος ἀπὸ ἀντιτιθέμενες ἀρχές, και εν-  
 νοῶ το ξηρό και το υγρό, το ψυχρό και το θερμό, δεν έχει  
 ἀπὸ καιρό φθαρεῖ και καταστραφεῖ. Ὅπως και ἀν κάποιοι  
 θα ἀπορούσαν πῶς συμβαίνει και παραμένει συντεταγ-  
 μένη ἡ πόλη που ἀπαρτίζεται ἀπὸ ἀντιτιθέμενα ἔθνη και  
 ἐννοῶ πλούσιους και φτωχοὺς, νέους και γέρους, ἀδύνα-  
 τούς και ἰσχυροὺς, φαύλους και τίμιους. Ἀγνοοῦν ὁμῶς  
 ὅτι αὐτὸ εἶναι το πιο θαυμαστό στοιχεῖο τῆς πολιτικῆς  
 ἀρμονίας και ἐννοῶ το ὅτι ἀπὸ το πλῆθος ἀνόμοιων  
 στοιχείων δημιουργεῖται ὁμοιογενὴς ἐνότητα, που δέχε-  
 ται κάθε φυσικὴ και τυχαία διαφορά. Ἴσως ὁμῶς ἡ φύση  
 σφόδρα ἐπιθυμεῖ τα ἀντίθετα και ἀπὸ αὐτά να δημιουρ-  
 γεῖ τὴν ἀρμονία τῆς, και ὅχι ἀπὸ τα ὅμοια, ὅπως ἀκρι-  
 βῶς ἀναμφιβόλως ἐνωσε το ἀρσενικό με το θηλυκό και  
 ὅχι το καθένα χωριστά με το ὁμόφυλό του. Δηλαδή δη-  
 μιούργησε τὴν πρώτη ἀρμονικὴ τάξη δια των ἀντιθέτων  
 και ὅχι δια των ὁμοίων. Φαίνεται μάλιστα ὅτι και ἡ  
 τέχνη μιμούμενη τὴ φύση το κάνει αὐτό. Ἡ Ζωγραφικὴ  
 ἀνέμειξε το λευκὸ με το μαύρο, το κίτρινο και το κόκκι-  
 νο, για να δημιουργήσει τις εἰκόνες τῆς σύμφωνες με τα  
 πρότυπά τους<sup>7</sup> ἡ μουσικὴ ἀνέμειξε ἤχους ὀξεῖς και συ-  
 νάμα βαρεῖς, μακροὺς και βραχεῖς, και δημιούργησε μια  
 ἀρμονία ἀναμειγμένη ἀπὸ διάφορες φωνές ἡ γραμ-  
 ματικὴ ἔκανε ἀνάμιξη ἀπὸ φωνήεντα και σύμφωνα και  
 ἀπὸ αὐτά δημιούργησε τὴν τέχνην στο σύνολό τῆς. Αὐτό

τὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· «Συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον· ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα<sup>8</sup>». Οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία· ξηρὸν γὰρ ὑγρῷ, θερμὸν δὲ ψυχρῷ, βαρεῖ τε κοῦφον μιγέν, καὶ ὀρθὸν περιφερεῖ, γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν αἰθέρα τε καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία ἢ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις, ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων, ἀέρος τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μιᾷ διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανείᾳ τάς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογῆσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. Αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας ἡ ἰσομοιρία

379a

καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι· τὴν γὰρ ἴσην ἀντίστασιν ἔχει τὰ βαρέα πρὸς τὰ κοῦφα καὶ τὰ θερμὰ πρὸς θάτερα, τῆς φύσεως ἐπὶ τῶν μεϊζόνων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς ἐστὶν ὁμονοίας, ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεστάτου κό-

ακριβῶς εἶναι που λείει καὶ ο σκοτεινός Ηράκλειτος: «Οσα θεωρούνται ὅτι σχηματίστηκαν σύνολα εἶναι καὶ δεν εἶναι ὅλον, συνάπτονται καὶ διαλύονται, ἔχουν καὶ δεν ἔχουν ἀρμονία· ἀπὶ ὅλα προέρχεται τὸ ἓνα καὶ ἀπὸ τὸ ἓνα ὅλα». Ἔτσι λοιπὸν καὶ τὴ σύσταση τοῦ παντός καὶ ἐννοῶ τοῦ οὐρανοῦ, τῆς γῆς καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου, τὴ διακόσμησε μιὰ ἀρμονία με τὴν ἐνωση τῶν ἀντιτιθέμενων ἀρχῶν. Τὸ ξηρὸ ἀναμίχθηκε με τὸ υγρὸ, τὸ θερμὸ με τὸ ψυχρὸ, τὸ βαρὺ με τὸ ελαφρὸ, καὶ τὸ εὐθύ με αὐτὸ που περιστρέφεται ὁλόγυρα· ὅλη ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα, ὁ αἰθέρας, ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ὅλος οὐρανὸς διακοσμήθηκαν ἀπὸ τὴ μιὰ δύναμη που διαπερνά τὰ πάντα. Ἀπὸ τὰ ἀμίκτα καὶ τὰ διαφορετικὰ, τὸν αέρα καὶ τὴ γῆ, τὴ φωτιά καὶ τὸ νερό, δημιούργησε ὅλο τὸν κόσμον καὶ περιέλαβε στὴν ἐπιφάνεια μιὰς μόνῃς σφαίρας τὶς ἀντιτιθέμενες φύσεις, υποχρεώνοντάς τες νὰ συμφωνήσουν μεταξύ τους καὶ ἀπὸ αὐτὲς ἐπινόησε τὴ σωτηρία τοῦ παντός. Αἰτία αὐτῆς τῆς σωτηρίας εἶναι ἡ συμφωνία τῶν στοιχείων καὶ αἰτία τῆς συμφωνίας εἶναι ἡ ἴση μετοχή στα πράγματα καὶ τὸ ὅτι κανένα ἀπὸ αὐτὰ δεν μπορεῖ νὰ ἔχει περισσότερη δύναμη τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο. Τὰ βαριὰ, δηλαδὴ, βρίσκονται σὲ ἰσορροπία με τὰ ελαφριά καὶ τὰ θερμὰ σὲ ἰσορροπία με τὰ ἀντίθετά τους. Στὰ μεῖζονα αὐτὰ ζητήματα ἡ φύση διδάσκει ὅτι ἡ ἰσότητα διασώζει τὴν ὁμόνοια καὶ ὅτι ἡ ὁμόνοια διασώζει τὸ γεννήτορα τῶν πάντων καὶ τὸν πολὺ ωραῖο κόσμον.

σμου. Τίς γὰρ ἂν εἴη φύσις τοῦδε κρείττων; ἦν γὰρ ἂν εἶπη τις, μέρος ἐστὶν αὐτοῦ. Τό τε καλὸν πᾶν ἐπ' αὐνυμὸν ἐστὶ τούτου καὶ τὸ τεταγμένον, ἀπὸ τοῦ κόσμου λεγόμενον κεκοσμηθῆναι. Τί δὲ τῶν ἐπὶ μέρους δύναιτ' ἂν ἐξισωθῆναι τῇ κατ' οὐρανὸν τάξει τε καὶ φορᾷ τῶν ἄστρον ἡλίου τε καὶ σελήνης, κινουμένων ἐν ἀκριβεστάτοις μέτροις ἐξ αἰῶνος εἰς ἕτερον αἰῶνα; τίς δὲ γένοιτ' ἂν ἀφεύδεια τοιάδε, ἥντινα φυλάττουσιν αἱ καλαὶ καὶ γόνιμοι τῶν ὅλων ὥραι, θέρη τε καὶ χειμῶνας ἐπάγουσαι τεταγμένως ἡμέρας τε καὶ νύχτας εἰς μηνὸς ἀποτελεσμα καὶ ἐνιαυτοῦ; καὶ μὴν μεγέθει μὲν οὗτος πανυπέρτατος, κινήσει δὲ ὀξύτατος, λαμπρότητι δὲ εὐαυγέστατος, δυνάμει δὲ ἀγήρω τε καὶ ἀφθαρτος.

Οὗτος ἐναλίων ζώων καὶ πεζῶν καὶ ἀερίων φύσεις ἐχώρισε καὶ βίους ἐμέτρησε ταῖς ἑαυτοῦ κινήσεσιν. Ἐκ τούτου πάντα ἐμπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῶα. Τούτου καὶ αἱ παράδοξοι νεοχημαῖσις τεταγμένως ἀποτελοῦνται, συναραττόντων μὲν ἀνέμων παντοίων, πιπτόντων δὲ ἐξ οὐρανοῦ κεραυνῶν, ῥηγνυμένων δὲ χειμῶνων ἐξαισίων. Διὰ δὲ τούτων τὸ νοτερόν ἐκπιεζόμενον τό τε πυρῶδες διαπνεόμενον εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν. Ἡ τε γῆ φυτοῖς κομῶσα παντο-

Ποια φύση θα μπορούσε να είναι σπουδαιότερη από αυτή του κόσμου; Ό,τι θα μπορούσε να αναφέρει κάποιος αποτελεί μέρος του κόσμου. Η ωραιότητα και η τάξη λαμβάνουν το όνομά τους από αυτόν, αφού από το «κόσμος» προέρχεται το «κοσμῶ». Ποιο επιμέρους πράγμα θα μπορούσε να εξισωθεί με την τάξη του ουρανού και την περιφορά των άστρον, του ήλιου και της σελήνης, τα οποία κινούνται κατά ακριβέστατα διαστήματα από τη μια εποχή στην άλλη; Θα μπορούσε να υπάρξει τέτοια σταθερότητα, σαν και αυτήν που φυλάσσουν οι ωραίες και παραγωγικές των όλων εποχές, που φέρουν τα θέρη και οι χειμῶνες κατά την ορισμένη τάξη, τις ημέρες και τις νύχτες για τη δημιουργία του μήνα και του έτους; Και όμως ο κόσμος είναι στο μέγεθος κορυφαίος, στην κίνηση ο πιο ταχύς, στη λαμπρότητα από μακριά ορατός, στη δύναμή του αγέραστος και άφθαρτος. Αυτός είναι που έδωσε ξεχωριστή φύση στα ζῶα της θάλασσας, της ξηράς και του αέρα, και που με τις κινήσεις του καθόρισε τη διάρκεια της ζωής τους. Από αυτόν όλα τα όντα λαμβάνουν πνοή και ζωή. Ακόμα και οι απροσδόκητες μεταβολές του συμβαίνουν κατά ορισμένη τάξη, όταν κάθε λογής άνεμοι προξενούν ταραχή, όταν κεραυνοί πέφτουν από τον ουρανό, όταν ξεσπούν σφοδρές κακοκαιρίες. Δια αυτών το υγρό συνθλίβεται και η φωτιά διασκορπίζεται από ρεύματα του αέρα και έτσι το σύμπαν οδηγεί σε αρμονία το καθετί και αποκτά τάξη. Η γη είναι στεφα-



δαποῖς νόμασί τε περιβλύζουσα καὶ περιοχουμένη ζώοις, κατὰ καιρὸν ἐκφύουσά τε πάντα καὶ τρέφουσα καὶ δεχομένη, μυριάς τε φέρουσα ἰδέας καὶ πάθη, τὴν ἀγήρω φύσιν ὁμοίως τηρεῖ, καίτοι καὶ σεισμοῖς τινασσομένη καὶ πλημυρίσιν ἐπικλυζομένη πυρκαϊαῖς τε κατὰ μέρος φλογιζομένη. Ταῦτα δὲ πάντα ἔοικεν αὐτῇ πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι' αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν· σειομένης τε γὰρ διεξάπτουσιν αἱ τῶν πνευμάτων παρεμπτώσεις κατὰ τὰ ρήγματα τὰς ἀναπνοὰς ἰσχυροῦσαι, καθὼς ἄνω λέλεκται, καθαιρομένη τε ὄμβροις ἀποκλύζεται πάντα τὰ νοσῶδη, περι-  
397b πνεομένη δὲ αὖραις τὰ τε ὑπ' αὐτὴν καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτὴν εἰλικρινεῖται.

Καὶ μὴν αἱ φλόγες μὲν τὸ παγετῶδες ἡπιάνουσιν, οἱ πάγοι δὲ τὰς φλόγας ἀνιᾶσιν. Καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουναι τὰς γενέσεις. Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος.

6 Λοιπὸν δὴ περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας

νωμένη με κάθε είδους φυτά, νερά αναβλύζουν και την περιδιαβαίνουν τα ζώα, κατά εποχές δίνει ζωή στα πάντα και τα τρέφει και τα υποδέχεται πάλι και γεννά άπειρες μορφές και καταστάσεις· αυτή η γη διατηρεῖ αμετάβλητη την αγέραστη φύση της, παρά το γεγονός ότι σειεται από σεισμούς και κατακλύζεται από πλημμύρες και κατά ένα μέρος της καίγεται από πυρκαγιές. Όλα αυτά φαίνεται να συμβαίνουν για το καλό της γης, παρέχοντάς της την αιώνια σωτηρία. Όταν δηλαδή την σειουν οι σεισμοί εισορμούν οι άνεμοι και γυρίζουν σε αυτήν, βρίσκοντας περάσματα μέσα στα ρήγματά της, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, και όταν ξεπλένεται από τις βροχές καθαρίζεται από οτιδήποτε νοσηρό, ενώ όταν πνέουν αύρες (δροσεροί αέρηδες) καθαρίζεται απ' οτιδήποτε στην επιφάνειά της ή πάνω από αυτήν. Και ακόμη οι φλόγες κάνουν πιο ήπια τα κρύα, ενώ οι πάγοι μετριάζουν τη δύναμη της φωτιάς. Σχετικά με τα επιμέρους πράγματα, άλλα γίνονται, άλλα ακμάζουν και άλλα φθείρονται. Και οι γενέσεις τους αντισταθμίζουν τις φθορές και οι φθορές ελαφρύνουν το βάρος των γενέσεων. Υπάρχει μια μόνη σωτηρία που ισχύει αδιάκοπα για όλα τα αυτά τα πράγματα τα οποία μεταβάλλονται μεταξύ τους και οπότε τη μια φορά επικρατούν, ενώ την άλλη νικιούνται και αυτή είναι που διαφυλάσσει το σύμπαν αιώνια άφθαρτο.

Λοιπὸν απομένει να αναφερθούμε συνοπτικά στην

κεφαλαιωδῶς εἰπεῖν, ὃν τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων· πλημμελὲς γὰρ περὶ κόσμου λέγοντας, εἰ καὶ μὴ δι' ἀκριβείας, ἀλλ' οὖν γε ὥς εἰς τυπώδη μάθησιν, τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον παραλιπεῖν. Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὥς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρμωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας<sup>29</sup>.

Διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν<sup>30</sup>· πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θεῖα δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ. Σωτὴρ μὲν γὰρ ὄντως ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ τῶν ὅπωςδὴποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων ὁ θεός, οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζώου κάματον ὑπομένων, ἀλλὰ δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ, δι' ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται. Τὴν μὲν οὖν ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἔδραν αὐτὸς ἔλαχεν, ὕπατός τε διὰ τοῦτο ὠνόμασται, κατὰ τὸν ποιητὴν «ἀκροτάτῃ κορυφῇ» τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ<sup>31</sup>· μάλιστα δέ πως αὐτοῦ τῆς δυνάμεως ἀπολαύει τὸ πλησίον αὐτοῦ σῶμα, καὶ ἔπειτα τὸ μετ' ἐκείνο, καὶ ἐφεξῆς οὕτως

αἰτία που εξασφαλίζει τη συνοχή του σύμπαντος και με τον τρόπο που μιλήσαμε και για τα προηγούμενα. Διότι, θα ήταν σφάλμα, κάνοντας λόγο για τον κόσμο, ακόμη και αν όχι διεξοδικά αλλά σε γενικές γραμμές, να παραλείψουμε το πιο σπουδαίο στοιχείο. Πράγματι είναι αρχαία αντίληψη και πατροπαράδοτη σε όλους τους ανθρώπους, ότι τα πάντα σχηματίστηκαν από το θεό και δια του θεού και ότι καμιά φύση δεν είναι καθαυτή αὐτάρκης, αν στερηθεί τη σωτηρία που προέρχεται από αυτόν. Γι' αυτό πολλοί από τους παλαιούς φιλοσόφους οδηγήθηκαν στην αντίληψη ότι όλα στον κόσμο πληροούνται από το θεό, όσα αντιλαμβανόμαστε με την όραση και με την ακοή και με κάθε αίσθηση. Και μιλώντας με αυτό τον τρόπο εκείνοι χρησιμοποιούσαν όρους που ταιριάζουν στη δύναμη του θεού αλλά όχι στην ουσία του. Άλλωστε ο θεός είναι πράγματι σωτήρας και γεννήτορας όσων με οποιοδήποτε τρόπο τελειώνονται στον κόσμο αυτό, χωρίς να υπομένει το μόχθο του ζώου, το οποίο εργάζεται το ίδιο, αλλά μέσω της ακαταπόνητης δυνάμης του, δια της οποίας κυριαρχεί και σε όσα φαίνονται να βρίσκονται πολύ μακριά. Κατέχει λοιπόν την υψηλότερη και πρώτη θέση και γι' αυτό ονομάστηκε ύπατος, σύμφωνα με τον ποιητή, κάτοικος της «υψηλότερης κορυφής» όλου του ουρανού. Μάλιστα τη δύναμή του γνωρίζει κυρίως το σώμα που βρίσκεται πιο κοντά σε αυτόν, και μετά το αμέσως επόμενο και ούτω καθεξής

ἄχρι τῶν καθ' ἡμᾶς τόπων. Διὸ γῆ τε καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἔοικεν, ἐν ἀποστάσει πλείστη τῆς ἐκ θεοῦ ὄντα ὠφελείας, ἀσθενῇ καὶ ἀκατάλληλα εἶναι καὶ πολλῆς μεστὰ ταραχῆς· οὐ μὲν ἀλλὰ καθ' ὅσον ἐπὶ πᾶν δικνεῖσθαι πέφυκε τὸ θεῖον, καὶ ἐπὶ τὰ καθ' ἡμᾶς ὁμοίως συμβαίνει τά τε ὑπὲρ ἡμᾶς, κατὰ τὸ ἔγγιον τε καὶ πορρωτέρω θεοῦ εἶναι  
 398a μᾶλλον τε καὶ ἥττον ὠφελείας μεταλαμβάνοντα. Κρεῖττον οὖν ὑπολαβεῖν, ὃ καὶ πρόπον ἐστὶ καὶ θεῷ μάλιστα ἀρμόζον, ὥς ἢ ἐν οὐρανῷ δυνάμεις ἰδρυμένη καὶ τοῖς πλείστον ἀφεστηκόσιν, ὥς ἔνι γε εἰπεῖν, καὶ σύμπασιν αἴτιος γίνεται σωτηρίας, μᾶλλον ἢ ὥς διήκουσα καὶ φοιτῶσα ἔνθα μὴ καλὸν μηδὲ εὐσχημον αὐτουργεῖν τὰ ἐπὶ γῆς<sup>32</sup>. Τοῦτο μὲν γὰρ οὐδὲ ἀνθρώπων ἡγεμόσιν ἀρμόττει, παντὶ καὶ τῷ τυχόντι ἐφίστασθαι ἔργῳ, λέγω δὲ οἷον στρατιᾶς ἄρχοντι ἢ πόλεως ἢ οἴκου, καὶ εἰ χρεῶν στρωματόδεσμον εἶη δῆσαι καὶ εἴ τι φαυλότερον ἀποτελεῖν ἔργον, ὃ καὶ τὸ τυχὸν ἀνδράποδον ποιήσειεν, ἀλλ' οἷον ἐπὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱστορεῖται. Τὸ <γάρ> Καμβύσου Ξέρξου τε καὶ Δαρείου πρόσχημα εἰς σεμνότητος καὶ ὑπεροχῆς ὕψος μεγαλοπρεπῶς διεκεκόσμητο· αὐτὸς

μέχρι τους δικούς μας τόπους. Γι' αὐτὸ ἡ γῆ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καθὼς φαίνεται νὰ βρίσκονται σὲ μεγάλη ἀπόσταση ἀπὸ τῆς θεῆς βοήθειας, εἶναι ἀσθενῇ καὶ ἀνάρμοστα καὶ γεμάτα ταραχῇ. Μάλιστα καθόσον ἡ θεότητα ἀπὸ τῆς φύσης τῆς διεισδύει σὲ πάντα καὶ γιὰ τὰ δικά μας πράγματα συμβαίνει τὸ ἴδιο μὲ τὰ πράγματα ποὺ βρίσκονται πάνω ἀπὸ μας, νὰ μετέχουν δηλαδὴ τῆς θεῆς βοήθειας περισσότερο ἢ λιγότερο, ἀνάλογα μὲ τὸ κατὰ πόσο βρίσκονται πιο κοντὰ ἢ πιο μακριὰ ἀπὸ τὸ θεό. Συνεπῶς εἶναι καλύτερο νὰ θεωρήσουμε, τὸ ὁποῖο εἶναι καὶ πρόπον καὶ κατεξοχήν ἀρμόζον σὲ τὸ θεό, ὅτι ἡ δύναμη ποὺ εἶναι ἐγκατεστημένη σταθερά σὲ τὸν οὐρανὸ γίνεται καὶ γιὰ τὰ πιο ἀπομακρυσμένα, καὶ γιὰ νὰ τὸ πούμε ἔτσι, καὶ γιὰ τὰ πάντα αἰτία σωτηρίας, περισσότερο ἀπ' ὅτι θὰ ἦταν ἀνδρὺς σὲ τῇ γῇ μὲ τὸ νὰ διαπερνᾷ τὰ ὄντα καὶ νὰ εἶναι παρούσα ἐκεῖ ὅπου οὔτε ωραῖο οὔτε πρόπον εἶναι νὰ βρίσκεται. Διότι αὐτὸ δὲν ταιριάζει οὔτε σὲ τοὺς ἡγεμόνες τῶν ἀνθρώπων, νὰ ἐποπτεύουν τὸ ὁποιοδήποτε καὶ τὸ πρῶτο τυχὸν ἔργο, καὶ ἐννοῶ γιὰ παράδειγμα ὁ επικεφαλὴς τοῦ στρατεύματος, ἢ τῆς πόλης ἢ τοῦ οἴκου, νὰ χρειάζεται νὰ τυλίξει κάποιον στρώμα ἢ νὰ κάνει κάποιον πιο ταπεινὸ ἔργο, τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ κάνει ὁ οἰοσδήποτε δούλος, ἀλλὰ νὰ συμβεῖ κάτι σαν καὶ αὐτὸ ποὺ ἀναφέρεται γιὰ τὸ μεγάλο βασιλιά. Τὸ ἐνδυμα τοῦ Καμβύση, τοῦ Ξέρξη καὶ τοῦ Δαρείου διακοσμήθηκε μὲ υψηλὴ μεγαλοπρέπεια καὶ μεγα-

μὲν γάρ, ὡς λόγος, ἴδρυτο ἐν Σούσοις ἡ Ἐκβατά-  
 νοις, παντὶ ἀόρατος, θαυμαστὸν ἐπέχων βασιλειον  
 οἶκον καὶ περίβολον χρυσῷ καὶ ἡλέκτρῳ καὶ  
 ἐλέφαντι ἀστράπτοντα· πυλῶνες δὲ πολλοὶ καὶ  
 συνεχεῖς πρόθυρά τε σύχνοις εἰργόμενα σταδίους  
 ἀπ' ἀλλήλων θύραις τε χαλκαῖς καὶ τείχεσι με-  
 γάλους ὠχύρωτο· ἔξω δὲ τούτων ἄνδρες οἱ πρῶτοι  
 καὶ δοκιμώτατοι διεκεκόσμηντο, οἱ μὲν ἀμφ' αὐτὸν  
 τὸν βασιλέα δορυφόροι τε καὶ θεράποντες, οἱ δὲ  
 ἐκάστου περιβόλου φύλακες, πυλωροὶ τε καὶ ὠτα-  
 κουσταὶ λεγόμενοι, ὡς ἂν ὁ βασιλεὺς αὐτός,  
 δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος, πάντα μὲν  
 βλέποι, πάντα δὲ ἀκούει. Χωρὶς δὲ τούτων ἄλλοι  
 καθειστήκεισαν προσόδων ταμίαι καὶ στρατηγοὶ  
 πολέμων καὶ κυνηγεσίων δώρων τε ἀποδεκτῆρες  
 τῶν τε λοιπῶν ἔργων ἕκαστοι κατὰ τὰς χρεῖας  
 ἐπιμεληταί. Τὴν δὲ σύμπασαν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας,  
 περατουμένην Ἑλλησπόντῳ μὲν ἐκ τῶν πρὸς  
 ἑσπέραν μερῶν, Ἰνδῷ δὲ ἐκ τῶν πρὸς ἑῷ, διει-  
 λήφουσιν κατὰ ἔθνη στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ  
 βασιλεῖς, δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἡμερο-  
 δρόμοι τε καὶ σκοποὶ καὶ ἀγγελιαφόροι φρυκτω-  
 ριῶν τε ἐποπτῆρες. Τοσοῦτος δὲ ἦν ὁ κόσμος, καὶ  
 μάλιστα τῶν φρυκτωριῶν, κατὰ διαδοχὰς πυρ-

λείο. Ὅπως λέγεται, ὁ ἴδιος ὁ βασιλιάς ζούσε στα Σούσα  
 καὶ στα Εκβάτανα, ὅπου δεν μπορούσε να τον δεῖ κανεὶς,  
 κατοικῶντας σε θαυμαστὸ ἀνάκτορο, με περίβολο που  
 ἀστραφτε ἀπὸ το χρυσάφι καὶ το ἡλεκτρο καὶ το ελεφα-  
 ντόδοντο. Ὑπῆρχε οχύρωση ἀπὸ πολλοὺς συνεχόμενους  
 πυλῶνες (ἐξωτερικοὶ εἰσοδοὶ) καὶ πρόθυρα (ἡ ἐμπροσθεν  
 θύρα, που οδηγεῖ ἔξω ἀπὸ τὴν αὐλή), που ἀπεῖχαν πολ-  
 λά στάδια μεταξύ τους, με πύλες χάλκινες καὶ ισχυρὰ  
 τείχη. Ἐξω ἀπὸ αὐτὸ βρίσκονταν τοποθετημένοι οἱ πιο  
 σπουδαῖοι καὶ φημισμένοι ἄνδρες, ἄλλοι που ἀνήκαν στο  
 περιβάλλον τοῦ βασιλιά, σωματοφύλακες καὶ υπηρέτες  
 τοῦ βασιλιά, καὶ ἄλλοι φρουροὶ κάθε περιβόλου, οἱ λεγό-  
 μενοι παρατηρητές καὶ ὠτακουστές, με σκοπὸ ὁ ἴδιος ὁ  
 βασιλιάς, που ὀνομαζόταν ἀπόλυτος κύριος καὶ θεός, να  
 μπορεῖ να βλέπει καὶ να ἀκούει τὰ πάντα. Ἐκτὸς ἀπὸ  
 αὐτοὺς ἄλλοι ὀρίστηκαν ταμίες τῶν ἐσόδων καὶ στρατη-  
 γοὶ γιὰ τοὺς πολέμους καὶ επικεφαλῆς τῶν κυνηγιῶν  
 καὶ ἀποδέκτες τῶν βασιλικῶν δώρων καὶ γιὰ τὶς υπό-  
 λοιπες ἐργασίες υπῆρχε καθένας χωριστὰ ἀπὸ τοὺς φρο-  
 ντιστές, ἀνάλογα με τὶς ἀνάγκες. Ολόκληρη τὴν ἐξουσία  
 τῆς Ἀσίας, που ὀριζόταν στα δυτικὰ ἀπὸ τὸν Ἑλλησπο-  
 ντο καὶ στα ἀνατολικά ἀπὸ τὸν Ἰνδὸ, διαχειρίζονταν κατὰ  
 φυλές στρατηγοὶ καὶ ἀντιβασιλεῖς καὶ ηγεμόνες καὶ υ-  
 ποτελεῖς τοῦ βασιλιά καὶ ταχυδρόμοι καὶ παρατηρητές  
 καὶ κομιστές μηνυμάτων καὶ διαβιβαστές σημάτων με  
 φωτιά. Ἦταν τόσο τακτοποιημένος ὁ κόσμος, καὶ μάλι-

σευόντων ἀλλήλοις ἐκ περάτων τῆς ἀρχῆς μέχρι  
 Σούσων καὶ Ἐκβατάνων, ὥστε τὸν βασιλέα γι-  
 398b νώσκειν αὐθμερόν πάντα τὰ ἐν τῇ Ἀσίᾳ και-  
 νουργούμενα<sup>33</sup>.

Νομιστέον δὴ τὴν τοῦ μεγάλου βασιλέως  
 ὑπεροχὴν πρὸς τὴν τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος  
 θεοῦ τοσοῦτον καταδεεστέραν ὅσον τῆς ἐκείνου  
 τὴν τοῦ φαυλοτάτου τε καὶ ἀσθενεστάτου ζώου,  
 ὥστε, εἴπερ ἄσεμνον ἦν αὐτὸν αὐτῷ δοκεῖν Ξέρ-  
 ξην αὐτουργεῖν ἅπαντα καὶ ἐπιτελεῖν ἃ βούλοιο  
 καὶ ἐφιστάμενον <ἐκασταχοῦ> διοικεῖν, πολὺ  
 μᾶλλον ἀπρεπὲς ἂν εἴη θεῷ. Σεμνότερον δὲ καὶ  
 πρεπωδέστερον αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώ-  
 ρας ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος  
 κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην  
 καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἰτίον τε γίνε-  
 σθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας.

Οὐδὲν γὰρ ἐπιτεχνήσεως δεῖ καὶ ὑπηρεσίας  
 τῆς παρ' ἑτέρων, ὥσπερ τοῖς παρ' ἡμῖν ἄρχουσι  
 τῆς πολυχειρίας διὰ τὴν ἀσθένειαν, ἀλλὰ τοῦτο  
 ἦν τὸ θεϊότατον, τὸ μετὰ ῥαστώνης καὶ ἀπλῆς  
 κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ιδέας, ὥσπερ  
 ἀμέλει δρῶσιν οἱ μηχανοτέχνη, διὰ μιᾶς ὀργά-  
 νου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας

στα το σύστημα διαβίβασης σημάτων με φωτιά, έτσι που  
 έκαιγαν φωτιές ο ένας μετά τον άλλον στη σειρά από τα  
 σύνορα της επικράτειας μέχρι τα Σούσα και τα Εκβάτα-  
 να, ώστε ο βασιλιάς πληροφορούνταν αυθμερόν ότι  
 καινούργιο συνέβαινε στην Ασία. Πρέπει να θεωρήσουμε  
 την υπεροχή του μεγάλου βασιλιά σε σχέση με αυτή  
 του κυρίαρχου στον κόσμο θεού τόσο υποδεέστερη όσο  
 υποδεέστερη είναι σε σχέση με την εξουσία του βασιλιά  
 η δύναμη του πιο ταπεινού και του πιο ασθενούς πλά-  
 σματος. Συνεπώς όσο απρεπές είναι να δίνει ο Ξέρξης  
 την εντύπωση ότι ο ίδιος φέρει σε πέρας τα πάντα και  
 διεκπεραιώνει αυτός αυτά που θέλει και διοικεί με προ-  
 σωπική παρέμβαση, περισσότερο αισχρό θα ήταν αυτό  
 για το θεό. Είναι πιο ευγενές και πιο πρόπον να εγκα-  
 θίσταται ο θεός στον υψηλό τόπο του, ενόσω η δύναμή  
 του, διαπερνώντας το σύμπαντα κόσμο κινεί τον ήλιο  
 και τη σελήνη, προξενεί την περιφορά όλου του ουρανού  
 και είναι αιτία της σωτηρίας των πραγμάτων που βρί-  
 σκονται στη γη. Ο θεός δεν πρέπει να έχει χρεία καμιάς  
 επινόησης για κάποιο σκοπό και υποστήριξης από άλ-  
 λους, όπως ακριβώς οι άρχοντες των ανθρώπων έχουν  
 ανάγκη από πολλούς βοηθούς εξαιτίας της αδυναμίας  
 τους· αντίθετα το κατεξοχήν θεϊκό χαρακτηριστικό είναι  
 να επιτυγχάνει κάθε είδους αποτελέσματα με ευκολία  
 και με απλή κίνηση, όπως ακριβώς αυτοί που χειρίζο-  
 νται τις μηχανές που καταφέρνουν πολλές και ποικίλες

ἀποτελοῦντες. Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ νευροσπᾶσται μίαν μήρινθον ἐπισπασάμενοι ποιοῦσι<sup>34</sup> καὶ αὐχένα κινεῖσθαι καὶ χεῖρα τοῦ ζώου καὶ ὦμον καὶ ὀφθαλμόν, ἔστι δὲ ὅτε πάντα τὰ μέρη, μετὰ τινος εὐρυθμίας. Οὕτως οὖν καὶ ἡ θεία φύσις ἀπὸ τινος ἀπλῆς κινήσεως τοῦ πρώτου τὴν δύναμιν εἰς τὰ συνεχῇ δίδωσι καὶ ἀπ' ἐκείνων πάλιν εἰς τὰ πορρωτέρω, μέχρις ἂν διὰ τοῦ παντὸς διεξέλθῃ· κινήθην γὰρ ἕτερον ὑφ' ἑτέρου καὶ αὐτὸ πάλιν ἐκίνησεν ἄλλο σὺν κόσμῳ, δρώντων μὲν πάντων οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς, οὐ τῆς αὐτῆς δὲ ὁδοῦ πᾶσιν οὔσης, ἀλλὰ διαφόρου καὶ ἑτεροίας, ἔστι δὲ οἷς καὶ ἐναντίας, καίτοι τῆς πρώτης οἷον ἐνδόσεως εἰς κίνησιν μιᾶς γενομένης· ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐξ ἄγγους ὁμοῦ ρίψει σφαῖραν καὶ κύβον καὶ κῶνον καὶ κύλινδρον· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν κατὰ τὸ ἴδιον κινήθησεται σχῆμα· ἢ εἴ τις ὁμοῦ ζῶον ἔνυδρόν τε καὶ χερσαῖον καὶ πτηνὸν ἐν τοῖς κόλποις ἔχων ἐκβάλοι· δηλὸν γὰρ ὅτι τὸ μὲν νηκτὸν ἀλόμενον εἰς τὴν ἑαυτοῦ δίαιταν ἐκνήξεται, τὸ δὲ χερσαῖον εἰς τὰ σφέτερα ἦθῃ καὶ νομοὺς διεξερπύσει, τὸ δὲ ἀέριον ἐξαρθέν ἐκ γῆς μετάρσιον οἰχῆσεται πετόμενον, μιᾶς τῆς

399a πρώτης αἰτίας πᾶσιν ἀποδούσης τὴν οἰκείαν εὐ-

ἐνέργειες με μια κίνηση της μηχανής. Ὁμοίως και αυτοί που κινούν τις κούκλες, τραβώντας ένα σχοινί κάνουν να κινείται και ο αυχένας και το χέρι του ζώου και ο ώμος και τα μάτια και πολλές φορές όλα τα μέλη, με κανονικό ρυθμό. Έτσι λοιπόν και η θεία φύση δίνει με την απλή κίνηση του εγγύτερου προς αυτή στοιχείου δύναμη σ' εκείνα που βρίσκονται μετά από αυτό και από τα τελευταία πάλι στα πιο μακρινά, μέχρις ότου διαπεράσει τα πάντα. Το ένα κινείται από το άλλο, και αυτό πάλι κινεί με κανονικότητα κάποιο τρίτο, ενώ όλα λειτουργούν σύμφωνα με τον τρόπο που αρμόζει στην κατασκευή τους· δεν υπάρχει η ίδια οδός για όλα, αλλά καθένα έχει διαφορετική και αλλιώτικη, μάλιστα μερικές φορές και αντίθετη, παρ' ότι η αρχή της όλης κίνησης, σαν έναρξη, έγινε με μια απλή ενέργεια. Το ίδιο ακριβώς θα συνέβαινε, αν κάποιος έριχνε μαζί από ένα δοχείο σφαίρα και κύβο και κώνο και κύλινδρο· διότι καθένα από αυτά θα κινούνταν με τον τρόπο που αναλογεί στο σχήμα του. Το ίδιο αν κάποιος κρατούσε μαζί ένα θαλάσσιο ζώο και ένα χερσαίο και ένα πουλί και τα άφηνε· προφανώς το ζώο που κολυμπάει θα κατευθυνθεί στο χώρο του και θα φύγει κολυμπώντας, ενώ το χερσαίο θα συρθεί στα οικεία μέρη και στους βοσκότοπους, ενώ αυτό που ζει στον αέρα θα σηκωθεί από τη γη και θα φύγει πετώντας. Η αρχική αιτία ήταν μια που απέδωσε σε όλα την ευχέρεια της κίνησης κατά τον τρόπο του

μάρειαν. Οὕτως καὶ ἐπὶ κόσμου· διὰ γὰρ ἀπλῆς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ περιαγωγῆς ἡμέρα καὶ νυκτὶ περατουμένης ἄλλοιαι πάντων διεξοδοὶ γίνονται, καίτοι ὑπὸ μιᾶς σφαίρας περιεχομένων, τῶν μὲν θᾶττον, τῶν δὲ σχολαιότερον κινουμένων παρὰ τε τὰ τῶν διαστημάτων μήκη καὶ τὰς ἰδίας ἐκάστων κατασκευάς. Σελήνη μὲν γὰρ ἐν μηνὶ τὸν ἑαυτῆς διαπεραίνεται κύκλον αὐξομένη τε καὶ μειομένη καὶ φθίνουσα, ἥλιος δὲ ἐν ἑνιαυτῷ καὶ οἱ τούτου ἰσοδρομοὶ, ὃ τε Φωσφόρος καὶ ὁ Ἑρμοῦ λεγόμενος, ὃ δὲ Πυρόεις ἐν διπλασίονι τούτων χρόνῳ, ὃ δὲ Διὸς ἐν ἑξαπλασίονι τούτου, καὶ τελευταῖος ὁ Κρόνου λεγόμενος ἐν διπλασίονι καὶ ἡμίσει τοῦ ὑποκάτω. Μία δὲ ἐκ πάντων ἀρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ενός τε γίνεται καὶ εἰς ἑν ἀπολήγει, κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἄλλ' οὐκ ἀκοσμίαν ὀνομάσασα. Καθάπερ δὲ ἐν χορῷ κορυφαίου κατάρξαντος συνεπηχεῖ πᾶς ὁ χορὸς ἀνδρῶν, ἔσθ' ὅτε καὶ γυναικῶν, ἐν διαφόροις φωναῖς ὀξύτεραις καὶ βαρυτέραις μίαν ἀρμονίαν ἐμμελῆ κεραυνύντων, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ τὸ σύμπαν

καθενός. Ἔτσι συμβαίνει καὶ στον κόσμο· ἀπὸ τὴν ἀπλὴ περιφορά ὅλου τοῦ ουρανοῦ, που ολοκληρώνεται σ' ἓνα ημερονύκτιο, δημιουργοῦνται οἱ ποικίλες κινήσεις ὅλων τῶν ουράνιων σωμάτων, καὶ παρ' ὅτι περιέχονται στὴν ἴδια σφαῖρα, ἀπὸ αὐτὰ ἄλλα κινούνται πιο γρήγορα καὶ ἄλλα πιο αργά, ἀνάλογα με τὶς ἀποστάσεις καὶ με τὴν κατάσταση που βρίσκεται τὸ καθένα χωριστά. Ἡ σελήνη ολοκληρώνει τὸν κύκλο τῆς σ' ἓνα μῆνα καὶ ἄλλοτε αὐξάνεται καὶ ἄλλοτε μειώνεται καὶ χάνεται. Ὁ ἥλιος κάνει τὸν κύκλο του σ' ἓνα χρόνο καὶ τὸ ἴδιο αὐτοὶ που διαγράφουν ἓνα διάστημα μ' ἐκείνον, δηλαδή ὁ Φωσφόρος καὶ ὁ ἀφιερωμένος στον Ἑρμῇ ὁ Πυρόεις τὸν κάνει σε διπλάσιο ἀπὸ αὐτοὺς χρόνο, ἐνῶ ὁ ἀφιερωμένος στο Δία σε ἑξαπλάσιο χρόνο ἀπὸ τὸν προηγούμενο. Τελευταῖος ὁ ἀστέρας που θεωρεῖται ἀφιερωμένος στὸν Κρόνο διαγράφει τὸν κύκλο του σε διάστημα δυόμισι φορές μεγαλύτερο ἀπ' ὅτι τὸ ἀστὲρ που εἶναι κάτω ἀπὸ αὐτόν. Ἀπὸ τὸ κοινὸ ἄσμα καὶ ἀπὸ τὸ χορὸ ὅλων αὐτῶν παράγεται μιὰ ἀρμονία, ἡ ὁποία ἔχει μιὰ καὶ τὴν αὐτὴ ἀρχὴ καὶ ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ τέλος, καὶ ἡ ὁποία ορθῶς δίνει στο σύμπαν τὸ ὄνομα «κόσμος» καὶ ὄχι «ἀκοσμία». Ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει στο χορὸ, που, ὅταν κάνει ἀρχὴ ὁ κορυφαῖος, ἀκολουθεῖ ὁ χορὸς ὅλων τῶν ἀνδρῶν, μερικὲς φορές καὶ γυναῖκες, στο συνδυασμένο σχηματισμὸ μελωδικῆς ἀρμονίας ἀπὸ διαφορετικὲς, ὀξύτερες καὶ βαρύτερες φωνές, τὸ ἴδιο γίνεται καὶ με τὸ ρυθμιστὴ του

διέποντος θεοῦ· κατὰ γὰρ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον ὑπὸ τοῦ φερωνύμως ἂν κορυφαίου προσαγορευθέντος κινεῖται μὲν τὰ ἄστρα αἰεὶ καὶ ὁ σύμπας οὐρανός, πορεύεται δὲ διττὰς πορείας ὁ παμφαῆς ἥλιος, τῇ μὲν ἡμέραν καὶ νύκτα διορίζων ἀνατολῇ καὶ δύσει, τῇ δὲ τὰς τέσσαρας ὥρας ἄγων τοῦ ἔτους, πρόσω τε βόρειος καὶ ὀπίσω νότιος διεξέρπων. Γίνονται δὲ ὑετοὶ κατὰ καιρὸν καὶ ἄνεμοι καὶ δρόσοι τὰ τε πάθη τὰ ἐν τῷ περιέχοντι συμβαίνοντα διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον αἰτίαν. Ἔπονται δὲ τούτοις ποταμῶν ἐκροαί, θαλάσσης ἀνοιδήσεις, δένδρων ἐκφύσεις, καρπῶν πεπάνσεις, γοναὶ ζώων, ἐκτροφαί τε πάντων καὶ ἀχμαὶ καὶ φθίσεις, συμβαλλομένης πρὸς ταῦτα καὶ τῆς ἐκάστου κατασκευῆς, ὥς ἔφην. Ὅταν οὖν ὁ πάντων ἡγεμὼν τε καὶ γενέτωρ, ἀόρατος ὢν ἄλλω πλήν λογισμῷ, σημήνη πάσῃ φύσει μεταξὺ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς φερομένη, κινεῖται πᾶσα ἐνδελεχῶς ἐν κύκλοις καὶ πέρασιν ἰδίους, ποτὲ μὲν ἀφανιζομένη, ποτὲ δὲ φαινομένη, μυριάς ἰδέας ἀναφαίνουσά τε καὶ πάλιν ἀποκρύπτουσα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς. Ἔοικε δὲ κομιδῇ τὸ δρώμενον τοῖς ἐν πολέμου καιροῖς μάλιστα γινομένοις, ἐπειδὴν ἡ σάλπιγξ σημήνη τῷ στρατοπέδῳ τότε

399b

σύμπαντος θεοῦ· ἡ ἐναρξὴ λαμβάνει χώρα στον ἄνω τόπο, ἀπὸ αὐτὸν που θα μπορούσε νὰ ονομαστεῖ ἐπίσης κορυφαῖος, ὁπότε κινούνται ἀδιαλείπτως τ' ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός καὶ διαγράφει διπλὴ πορεία ὁ ολόλαμπρος ἥλιος, προσδιορίζοντας με τὴ μια τὸ διάστημα τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νύχτας, με τὴν ἀνατολὴ καὶ με τὴ δύση, ἐνῶ με τὴν ἄλλή φέρνει τις τέσσερις ἐποχὲς τοῦ ἔτους, με τὴν πρὸς τὰ ἐμπρὸς βόρεια καὶ με τὴν πρὸς τὰ πίσω κατὰ τὸ νότο. Δημιουργοῦνται κατὰ καιροὺς βροχὲς καὶ ἄνεμοι καὶ δρόσοι καὶ ὅλα τὰ παθήματα τοῦ περιέχοντος κόσμου, που οφείλονται στὴν πρώτη καὶ ἀρχέγονη αἰτία. Τὰ ἀποτελέσματα αὐτῶν εἶναι νὰ δημιουργοῦνται οἱ ἐκβολὲς τῶν ποταμῶν, τὰ φουσκώματα τῆς θάλασσας, τὸ φύτευμα τῶν δέντρων, ἡ ωρίμανση τῶν καρπῶν, ἡ γέννηση τῶν ζώων, οἱ ἀναπτύξεις, οἱ ἀχμές καὶ οἱ μαρασμοὶ τῶν πάντων, συμβάλλοντας σὲ ὅλα αὐτά, ὅπως εἶπαμε, καὶ ἡ ξεχωριστὴ κατάσταση τοῦ καθενός. Ὅταν λοιπὸν ὁ ἡγέτης καὶ γεννήτορας τῶν πάντων, που εἶναι ἀόρατος γιὰ ὅλους πλην τοῦ λογισμοῦ, δώσει σῆμα σὲ κάθε ὄν που φέρεται μεταξύ οὐρανοῦ καὶ γῆς, τὸ καθετί κινεῖται διαρκῶς μέσα στους κύκλους τοῦ καὶ στα ὅρια τοῦ, ἄλλοτε ἐξαφανιζόμενο, ἄλλοτε ἐμφανιζόμενο καὶ ἀποκαλύπτοντας ἀπειρες μορφές καὶ πάλι κρύβοντάς τες, ὅλα ἀπὸ μιᾶς καὶ τὴν αὐτὴ ἀρχῆς. Τὸ γεγονός εἶναι πα- νομοιότυπο με αὐτό που συμβαίνει σὲ κατάσταση πολέμου, ὅταν σημαίνει ἡ σάλπιγγα στὸ στρατόπεδο· ὅλοι τό-



γάρ τῆς φωνῆς ἕκαστος ἀκούσας ὁ μὲν ἀσπίδα ἀναιρεῖται, ὁ δὲ θώρακα ἐνδύεται, ὁ δὲ κνημίδας ἢ κράνος ἢ ζωστήρα περιτίθεται· καὶ ὁ μὲν ἵππον χαλινοῖ, ὁ δὲ συνωρίδα ἀναβαίνει, ὁ δὲ σύνθημα παρεγγυᾷ· καθίσταται δὲ εὐθέως ὁ μὲν λοχαγὸς εἰς λόχον, ὁ δὲ ταξίαρχος εἰς τάξιν, ὁ δὲ ἵππεὺς ἐπὶ κέρας, ὁ δὲ φιλὸς εἰς τὴν ἰδίαν ἐκτρέχει χώραν· πάντα δὲ ὑφ' ἑνα σημάντορα δονεῖται τικῆς ἐλευθερίας<sup>[1]</sup>. *Η* ευδαιμονία εἶναι ὁ ὑπάτος σκ

οπὸς τῆς πόλης, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Ἀριστοτέλης στα Πολιτικά καὶ κατὰ συνέπεια μέσα στην πόλη-κράτος καὶ δια τῆς κοινωνικῆς συμβίωσης καὶ με ἄλλους πολίτες ολοκληρώνει ὁ ἄνθρωπος τὸ ἦθν οὔτε ἡμῖν πρὸς τὸ πιστεῦσαι· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ, δι' ἣν ζῶμεν τε καὶ οἴκους καὶ πόλεις ἔχομεν, ἀόρατος οὕσα τοῖς ἔργοις αὐτῆς ὁράται· πᾶς γὰρ ὁ τοῦ βίου διάκοσμος ὑπὸ ταύτης εὐρηται καὶ διατέταχται καὶ συνέχεται, γῆς ἀρόσεις καὶ φυτεύσεις, τέχνης ἐπίνοια, χρήσεις νόμων, κόσμος πολιτείας, ἔνδημοι πράξεις, ὑπερόριος πόλεμος, εἰρήνη.

τε ακοῦνε τὸν ἦχο, ὁπότε ἄλλος σηκώνει τὴν ἀσπίδα, ἄλλος φοράει τὸ θώρακα καὶ ἄλλος βάζει τὴν κνημίδα, τὸ κράνος ἢ τὴν ζώνη· καὶ ἄλλος φοράει στὸ ἄλογο τὰ χαλινάρια καὶ ἄλλος ἀναβαίνει στὸ ἄρμα τοῦ καὶ ἄλλος μεταδίδει τὸ σύνθημα. Καὶ με μίας πηγαίνουν ὁ λοχαγὸς στὸ λόχο καὶ ὁ ταξίαρχος στὴν τάξη καὶ ὁ ἱππέας στὸ κέρας (τόξο) καὶ ὁ φιλὸς τρέχει στὴν ομάδα τοῦ. Τὰ πάντα κινητοποιοῦνται ἀπὸ ἑνα σημάντορα (στρατηγὸ), σύμφωνα με τὴν προσταγὴ τοῦ κυρίαρχου ηγέτη. Τέτοιες σκέψεις πρέπει νὰ ἔχουμε ἀναφορικά καὶ με τὸ σύμπαν. Ὅλα παρακινοῦνται στὶς λειτουργίες τοὺς ἀπὸ μὴ μόνον κίνηση, καὶ αὐτὴ ἀόρατη καὶ κρυφὴ. Αὐτὸ πάντως δὲν εἶναι με κανέναν τρόπο ἐμπόδιο οὔτε γιὰ νὰ δράσει ἐκεῖνη οὔτε γιὰ νὰ πιστέψουμε εμεῖς. Ἄλλωστε καὶ ἡ ψυχὴ χάρη στὴν ὁποία ζοῦμε καὶ ἔχουμε σπίτια καὶ πόλεις μας εἶναι ἀόρατη ἀλλὰ ἀποκαλύπτεται με τὴν ἐνέργειά της. Ἡ ευταξία τῆς ζωῆς μας συνολικὰ ἀνακαλύφθηκε, ρυθμίστηκε καὶ συγκρατεῖται ἀπὸ αὐτὴν, τὸ ὄργανο καὶ τὸ φύτεμα τῆς γῆς, οἱ ἀνακαλύψεις τῶν τεχνῶν, οἱ χρήσεις τῶν νόμων, ἡ οργάνωση τοῦ πολιτεύματος, οἱ πράξεις τῶν πολιτῶν μέσα στὴν πόλη, ὁ πόλεμος ἔξω ἀπὸ αὐτὴν καὶ ἡ εἰρήνη. Αὐτὰ πρέπει νὰ συλλογιστοῦμε ὅσον ἀφορᾷ στὸ θεό, ὁ ὁποῖός εἶναι ὁ ἰσχυρότερος στὴ δύναμη καὶ ὁ ωραιότερος στὴν ομορφιά καὶ ἀθάνατος στὴ ζωὴ καὶ υπέρτερος στὴν ἀρετὴ, διότι ἀν καὶ ἀόρατος γιὰ κάθε θνητὴ φύση ἀποκαλύπτεται ἀπὸ τὰ ἔργα

Ταῦτα χρή και περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι, δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῇ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου, διότι πάση θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Τὰ γὰρ πάθη, καὶ τὰ δι' αἰέρος ἅπαντα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν ὕδατι, θεοῦ λέγοντ' ἂν ὄντως ἔργα εἶναι τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος· ἐξ οὗ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἑμπεδοκλέα, «πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ' ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω, δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἡδὲ γυναῖκες θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμιονες ἰχθῦς<sup>35</sup>». Ἔοικε δὲ ὄντως, εἰ καὶ μικρότερον παραβαλεῖν, τοῖς ὁμφαλοῖς λεγομένοις τοῖς ἐν ταῖς φαλίσι λίθοις, οἳ μέσοι κείμενοι κατὰ τὴν εἰς ἑκάτερον μέρος ἔνδεσιν ἐν ἀρμονίᾳ τηροῦσι καὶ ἐν τάξει τὸ πᾶν σχῆμα τῆς φαλίδος καὶ ἀκίνητον. Φασὶ δὲ καὶ τὸν ἀγαλματοποιὸν Φειδίαν κατασκευάζοντα τὴν ἐν ἀκροπόλει Ἀθηναῖν ἐν μέσῃ τῇ ταύτης ἀσπίδι τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἐντυπώσασθαι, καὶ

400a

συνδῆσαι τῷ ἀγάλματι διὰ τινος ἀφανοῦς δημιουργίας, ὥστε ἐξ ἀνάγκης, εἴ τις βούλοιτο αὐτὸ περιαιρεῖν, τὸ σύμπαν ἄγαλμα λυεῖν τε καὶ συγχεῖν<sup>6</sup>. Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἀρμονίαν τε καὶ

του. Ὅλα αὐτὰ τα φαινόμενα (παθήματα καλὰ ἢ κακὰ) καὶ τοῦ αἰέρα καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θάλασσας, θα μπορούσαμε πράγματι νὰ τα θεωρήσουμε ἔργα τοῦ θεοῦ που διευθύνει τὸν κόσμον. Ἀπὸ αὐτόν, σύμφωνα με τὸ φυσικὸ φιλόσοφο Ἑμπεδοκλή,

ὅλα ὅσα ἦταν, εἶναι ἢ θα εἶναι στο μέλλον βλάστησαν δέντρα, καὶ ἄντρες καὶ γυναῖκες, θηρία καὶ πουλιά καὶ νερόθρεφτα φάρια.

Μοιάζει στα αλήθεια, ἀν καὶ ἡ σύγκριση εἶναι ταπεινὴ, με τὶς ονομαζόμενες πέτρες τῶν ἀφίδων, οἱ ὁποῖες βρίσκονται στο μέσον καὶ με τὴ σύνδεσή τους πρὸς κάθε πλευρὰ διατηροῦν τὴν ἀρμονία καὶ τὴν τάξη καὶ τὴ σταθερότητα τῆς ὅλης κατασκευῆς τῆς ἀφίδας. Μάλιστα ἰσχυρίζονται ὅτι καὶ ὁ γλύπτης Φειδίας, ὅταν ἐφτιαξε τὸ ἀγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς στὴν Ἀκρόπολη, ἀποτύπωσε στο κέντρο τῆς ἀσπίδας τῆς τὸ πρόσωπό του καὶ με μὴ κρυφὴ κατασκευὴ τὸ συνέδεσε με τὸ ἀγαλμα, ὥστε κατ' ἀνάγκη, εἴαν κάποιος ἤθελε νὰ τὸ μετακινήσει, θα καταστρεφόταν καὶ θα συντριβόταν ολόκληρο τὸ ἀγαλμα. Αὐτὴ τὴ θέση, λοιπόν, ἔχει ὁ θεὸς στον κόσμον· συγκρατεῖ τὴν ἀρμονία καὶ τὴ σωτηρία ὅλων, χωρὶς οὔτε νὰ βρίσκεται στο κέντρο, ὅπου εἶναι ἡ γῆ καὶ ὁ παραγμένος αὐτός τόπος, ἀλλὰ ἐπάνω, ὄντας καθαρὸς σε καθαρὸ τόπο, τὸν ὁποῖο ὀρθὰ ονομάζουμε «οὐρανὸ» ἀπὸ τὸ ὄριο, που εἶναι ἄνω, ἢ «Ὀλύμπο», ἐπειδὴ εἶναι ολόλαμπής καὶ διακεκριμένος ἀπὸ τὸ σκότος καὶ τὴν ἀτακτὴ

σωτηρίαν, πλὴν οὔτε μέσος ὦν, ἔνθα ἡ γῆ τε καὶ ὁ  
 θολερὸς τόπος οὗτος, ἀλλ' ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρῷ  
 χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν  
 ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τὸν ἄνω, Ὁλυμπον δὲ οἶον  
 ὀλολαμπῇ τε καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήμα-  
 τος κεχωρισμένον, οἷα γίνεται παρ' ἡμῖν διὰ χειμῶ-  
 νος καὶ ἀνέμων βίας, ὥσπερ ἔφη καὶ ὁ ποιητής  
 «Οὐλύμπόνδ' ὅθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἔμμε-  
 ναι· οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρῳ δεύε-  
 ται, οὔτε χιὼν ἐπιπιλναται, ἀλλὰ μάλ' αἶθρη πέπτα-  
 ται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη<sup>17</sup>». συνεπι-  
 μαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ βίος ἅπας, τὴν ἄνω χώραν ἀπο-  
 δοὺς θεῶ· καὶ γὰρ πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνουμεν τὰς  
 χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι. Καθ' ὃν  
 λόγον οὐ κακῶς καχεῖνο ἀναπεφώνηται «Ζεὺς δ'  
 ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι<sup>18</sup>». διὸ καὶ  
 τῶν αἰσθητῶν τὰ τιμιώτατα τὸν αὐτὸν ἐπέχει τόπον,  
 ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη, μόνα τε τὰ οὐράνια  
 διὰ τοῦτο αἰεὶ τὴν αὐτὴν σώζοντα τάξιν διακεχόσμη-  
 ται, καὶ οὔποτε ἀλλοιωθέντα μετεκινήθη, καθάπερ τὰ  
 ἐπὶ γῆς εὐτρεπτα ὄντα πολλὰς ἑτεροιώσεις καὶ πάθη  
 ἀναδέδεκται· σεισμοί τε γὰρ ἤδη βίαιοι πολλὰ μέρη  
 τῆς γῆς ἀνέρρηξαν, ὄμβροι τε κατέκλυσαν ἐξαισιοὶ  
 καταρραγέντες, ἐπιδρομαί τε κυμάτων καὶ ἀναχω-  
 ρήσεις πολλάκις καὶ ἠπείρους ἐθαλάττωσαν καὶ θά-

κίνηση, σαν καὶ αὐτὴ που συμβαίνει στους τόπους μας,  
 ὅταν ἔχουμε θύελλα καὶ δυνατούς ανέμους, ὅπως ακρι-  
 βῶς εἶπε καὶ ὁ ποιητής,

Στον Ὀλυμπο, ὅπου, καθὼς λένε, των θεῶν ἡ αἰώνια  
 κατοικία υπάρχει, που ὁ ἄνεμος δε τὴν δέρνει οὔτε τὴ  
 βρέχει ἡ βροχὴ, οὔτε χιόνι πέφτει, ἀλλὰ ὅπου αἰθρία υ-  
 πάρχει ἀνέφελη καὶ λαμπρότητα σκεπάζει τὰ πάντα.

Συνηγορεῖ σε αὐτὸ καὶ ολόκληρη ἡ ζωὴ, αποδίδοντας  
 τὴν ἄνω περιοχὴ στο θεό· δηλαδή ὅλοι οἱ ἄνθρωποι υψώ-  
 νουμε τὰ χέρια στον οὐρανὸ καὶ προσευχόμαστε. Σύμ-  
 φωνα με αὐτό, σωστά ἔχει εἰπωθεῖ καὶ το παρακάτω:

Ὁ Δίας πήρε τὸν ευρύχωρο οὐρανὸ, μέσα στον αέρα  
 καὶ στα σύννεφα.

Γι' αὐτὸ καὶ τὰ πιο σεβαστά ἀπὸ τὰ αἰσθητά, τ' ἄ-  
 στρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, βρίσκονται στον ἴδιο τό-  
 πο. Για τὸ λόγο αὐτὸ μόνο τὰ οὐράνια σώματα διατη-  
 ροῦν αἰώνια τὴν ἴδια τάξη με τὴν ὁποία ἔχουν ρυθμιστεῖ,  
 καὶ ποτέ δεν μετακινήθηκαν παθαίνοντας αλλοίωση,  
 ὅπως ακριβῶς τὰ ευμετάβλητα ὄντα τῆς γῆς, που ἔχουν  
 υποστεί πολλές μεταβολές καὶ πάθη. Δηλαδή μέχρι τώ-  
 ρα πολλοὶ ἔντονοι σεισμοὶ κατέστρεφαν πολλὰ μέρη τῆς  
 γῆς, καὶ πολλές μεγάλες βροχές ξέσπασαν προξενώντας  
 πλημμύρες. Πολλές παλινδρομικὲς μετακινήσεις κυμά-  
 των καὶ συχνές υποχωρήσεις μετέβαλαν τὴν ξηρὰ σε  
 θάλασσα καὶ τὴ θάλασσα σε ξηρὰ. Ἄλλοτε σφοδροὶ ἀνε-  
 μοὶ καὶ τυφῶνες γκρέμισαν ολόκληρες πόλεις, πυρκαγιές

λαττας ἡπείρωσαν, βιαί τε πνευμάτων καὶ τυφώνων ἔστιν ὅτε πόλεις ὅλας ἀνέτρεφαν, πυρκαϊαί τε καὶ φλόγες αἱ μὲν ἐξ οὐρανοῦ γενόμεναι πρότερον, ὥσπερ φασίν, ἐπὶ Φαέθοντος τὰ πρὸς ἑὸν μέρος κατέφλεξαν, αἱ δὲ πρὸς ἐσπέραν ἐκ γῆς ἀναβλύσασαι καὶ ἐκφυσήσασαι, καθάπερ τῶν ἐν Αἴτνῃ κρατήρων ἀναρραγέντων καὶ ἀνὰ τὴν γῆν φερόμενων χειμάρρου δίκην. Ἐνθα καὶ τὸ τῶν εὐσεβῶν γένος ἐξόχως ἐτίμησε τὸ δαιμόνιον· περικαταληφθέντων γὰρ <αὐτῶν> ὑπὸ τοῦ ρεύματος διὰ τὸ βαστάζειν γέροντας ἐπὶ τῶν ὤμων γονεῖς καὶ σώζειν, πλησίον αὐτῶν γενόμενος ὁ τοῦ πυρὸς ποταμὸς ἐξεσχίσθη παρέτρεφέ τε τοῦ φλογμοῦ τὸ μὲν ἔνθα, τὸ δὲ ἔνθα, καὶ ἐτήρησεν ἀβλαβεῖς ἅμα τοῖς γονεῦσι τοὺς νεανίσκους.

Καθόλου δὲ ὅπερ ἐν νηὶ μὲν κυβερνήτης, ἐν ἄρματι δὲ ἡνίοχος, ἐν χορῶ δὲ κορυφαῖος, ἐν πόλει δὲ νομο<τέτης>, ἐν στρατοπέδῳ δὲ ἡγεμὼν, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ, πλὴν καθ' ὅσον τοῖς μὲν καματηρὸν τὸ ἄρχειν πολυκίνητόν τε καὶ πολυμέριμον, τῷ δὲ ἄλυπον ἄπονόν τε καὶ πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς ἀσθενείας· ἐν ἀκίνητῳ γὰρ ἰδρυμένος δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως, ἐν διαφόροις ἰδέαις τε καὶ φύσειν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς πόλεως νόμος ἀκίνητος

καὶ φωτιές ἀπὸ τον ουρανό ἐκάψαν, ὅπως λένε, κάποτε τον καιρό του Φαέθοντα, τα μέρη στην ανατολή, ενώ, στη δύση, άλλες φωτιές ξεπήδησαν και φύσηξαν σφόδρα μέσα από τη γη, ὅπως ακριβῶς ὅταν ξεερράγησαν οι κρατήρες της Αἴτνας και κύλησαν στη γη σαν χεῖμαρρος. Ἐδῶ το γένος των ευσεβῶν ἀνθρώπων τιμήθηκε ξεχωριστά ἀπὸ τη θεότητα, ὅταν τους πρόλαβε το ρεῦμα της ηφαιστειακῆς φωτιάς, καθῶς κρατούσαν στους ὤμους τους γέροντες γονεῖς τους για να τους σώσουν. Ὅταν πλησίασε κοντά τους ο πύρινος ποταμός χωρίστηκε στα δύο και ἔτρεφε το ἓνα μέρος της λάμψης ἀπὸ τη μια μεριά και το ἄλλο ἀπὸ την ἄλλη, ἔτσι που να μείνουν ἀβλαφτοὶ οι γονεῖς και τα παιδιὰ τους. Γενικῶς, ὅπως ακριβῶς εἶναι ο κυβερνήτης στο πλοῖο, ο ἡνίοχος στο ἄρμα, ο κορυφαῖος στο χορό, ο νομοθέτης στην πόλη, ο αρχηγός στο στρατόπεδο, ἔτσι εἶναι ο θεός στον κόσμο, με ἐξαίρεση ὅτι για ἐκείνους το να διοικούν εἶναι κοπιαστικό, ἔχει πολλές κινήσεις και πολλές φροντίδες, ενώ για το θεό δεν ἔχει λύπες και κόπους και εἶναι ἀποκλεισμένο ἀπὸ κάθε σωματικὴ ἀδυναμία. Δηλαδή, τοποθετημένος στο ἀκίνητο, κινεῖ και περιφέρει τα πάντα, ὅπου και ὅπως θέλει, ἀνάμεσα στις διάφορες μορφές και στις υποστάσεις, ὅπως ακριβῶς συμβαίνει και με το νόμο της πόλης, ο οποίος, ἀκίνητος ο ἴδιος μέσα στις ψυχές ὅσων των ἔχουν ἀνάγκη, ρυθμίζει τα πράγματα της πολιτείας. Δηλαδή, ἀκολουθώντας το νόμο κατευθύνου-

ὧν ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς πάντα οἰκονομεῖ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν· ἐφεπόμενοι γὰρ αὐτῷ δηλονότι ἐξίσσιν ἄρχοντες μὲν ἐπὶ τὰ ἀρχεῖα, θεσμοθέται δὲ εἰς τὰ οἰκεῖα δικαστήρια, βουλευταὶ δὲ καὶ ἐκκλησιασται εἰς συνέδρια τὰ προσήκοντα, καὶ ὁ μὲν τις εἰς τὸ πρυτανεῖον βαδιζει σιτησόμενος, ὁ δὲ πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογησόμενος, ὁ δὲ εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀποθανούμενος. Γίνονται δὲ καὶ δημοθιναῖοι νόμιμοι καὶ πανηγύρεις ἐνιαύσιοι θεῶν τε θυσίαι καὶ ἡρώων θεραπείαι καὶ χοαὶ κεκημηκότων· ἄλλα δὲ ἄλλως ἐνεργούμενα κατὰ μίαν πρόσταξιν ἣ νόμιμον ἐξουσίαν σώζει τὸ τοῦ ποιήσαντος ὄντως ὅτι «πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιμάτων γέμει, ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων»<sup>9</sup>, οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἐπὶ τῆς μεζονος πόλεως, λέγω δὲ τοῦ κόσμου· νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεός, οὐδεμίαν ἐπιδεχόμενος διόρθωσιν ἢ μετάρθεσιν, κρείττων δέ, οἶμαι, καὶ βεβαιότερος τῶν ἐν ταῖς κύρβεσιν ἀναγεγραμμένων<sup>10</sup>. Ἦγουμένου δὲ ἀκινήτως αὐτοῦ καὶ ἐμμελῶς ὁ σύμπας οἰκονομεῖται διάκοσμος οὐρανοῦ καὶ γῆς, μεμερισμένος κατὰ τὰς φύσεις πάσας διὰ τῶν οἰκειῶν

401a

σπερμάτων εἷς τε φυτὰ καὶ ζῶα κατὰ γένη τε καὶ εἶδη<sup>11</sup>· καὶ γὰρ ἄμπελοι καὶ φοῖνικες καὶ περσέαι «συκέαι τε γλυκεραί καὶ ἐλαῖαι»<sup>12</sup>, ὥς φησιν ὁ ποιη-

νται οἱ ἄρχοντες πρὸς τα ἰδιαίτερα σωματεῖα τους, οἱ δικαστές πρὸς τα δικαστήρια τους, οἱ βουλευτές καὶ τα μέλη των συνελεύσεων πρὸς τα καθορισμένα συνέδρια καὶ ἐπίσης κάποιος πηγαίνει στο πρυτανεῖο για να σιτιστεῖ καὶ ἄλλος στο δικαστήριο για να δικαστεῖ καὶ ἄλλος στη φυλακή για να πεθάνει. Καὶ γίνονται σύμφωνα με τους νόμους καὶ τελετές, ὅπως καὶ ετήσιες γιορτές πρὸς τιμὴ των θεῶν, θυσίες καὶ λατρευτικές ἐκδηλώσεις για τους ἥρωες, καὶ ἀκόμη σπονδές για τους νεκρούς. Ἄλλες διαφορετικές πράξεις, προερχόμενες ὅλες ἀπὸ ἐνιαία προσταγή ἢ ἐξουσία του νόμου ἐνθυμίζουν τους λόγους του ποιητή:

Ὅλη ἡ πόλη γέμισε θυμίαμα

καὶ προσευχές μαζί καὶ θρήνους

Ἔτσι πρέπει να πιστεύουμε καὶ για τη μεγαλύτερη πόλη, ἐννοῶ τον κόσμο· γιατί ο θεός εἶναι για ἐμὰς νόμος ἀμερόληπτος, χωρὶς να ἐπιδέχεται διόρθωση ἢ μεταρρύθμιση, πιο ἰσχυρός, ὅπως πιστεύω, καὶ πιο σταθερός ἀπὸ ἐκείνους που εἶναι γραμμένοι στους πίνακες. Με τη σταθερὴ καὶ ἀρμονικὴ καθοδήγησή του ρυθμίζεται ολόκληρη ἡ τάξη του οὐρανοῦ καὶ της γῆς, διακρινόμενη στις ξεχωριστές φύσεις διαμέσου του κάθε εἶδους σπερμάτων τους καὶ σε φυτὰ καὶ σε ζῶα σύμφωνα με τα γένη καὶ τα εἶδη. Ἀμπέλια, φοῖνικες, περσέες,

Συκιές με τους γλυκοὺς καρπούς, ἐλιές δροσιές γεμάτες,

τῆς, τά τε ἄκαρπα μέν, ἄλλας δὲ παρεχόμενα  
 χρειᾶς, πλάτανοι καὶ πίτνες καὶ πύξοι «κλήθηρ  
 τ' αἵγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος»<sup>43</sup>», αἵ τε  
 καρπὸν ὁπώρας ἥδὺν ἄλλως δὲ δυσθησαύριστον  
 φέρουσαι, «ὄχνοι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαό-  
 καρποι»<sup>44</sup>», τῶν τε ζώων τά τε ἄγρια καὶ ἡμερα,  
 τά τε ἐν ἁέρι καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν ὕδατι βοσκό-  
 μενα, γίνεται καὶ ἀκμάζει καὶ φθείρεται τοῖς τοῦ  
 θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς· «πᾶν γὰρ ἐρπετὸν  
 πληγῇ νέμεται», ὥς φησιν Ἡράκλειτος<sup>45</sup>.

7 Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος  
 τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ<sup>46</sup>. Καλοῦ-  
 μεν γὰρ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία, παραλλήλως  
 χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὥς καὶ εἰ λέγοιμεν δι'  
 ὃν ζῶμεν. Κρόνου δὲ παῖς καὶ χρόνου λέγεται,  
 διήκων ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα·  
 ἀστραπαῖός τε καὶ βρονταῖος καὶ αἰθήριος καὶ  
 αἰθήριος κεραύνιος τε καὶ υἱέτιος ἀπὸ τῶν υἱετῶν  
 καὶ κεραυνῶν καὶ τῶν ἄλλων καλεῖται. Καὶ μὴν  
 ἐπικάρπιος μὲν ἀπὸ τῶν καρπῶν, πολιεὺς δὲ ἀπὸ  
 τῶν πόλεων ὀνομάζεται, γενέθλιός τε καὶ ἐρκεῖος  
 καὶ ὁμόγνιος καὶ πατρῶος ἀπὸ τῆς πρὸς ταῦτα  
 κοινωνίας, ἐταιρεῖός τε καὶ φίλιος καὶ ξένιος καὶ

ὅπως λείει ὁ ποιητής, καὶ αὐτά που δεν εἶναι καρποφόρα,  
 ἀλλὰ καλύπτουν ἄλλες ἀνάγκες, πλατάνια καὶ πεύκα  
 καὶ πύξοι,

σκληθῆρα, καὶ λεύκες τόσες καὶ κυπαρίσσια ευωδιαστά  
 καὶ αὐτά που δίνουν γλυκοὺς καρπούς ἀλλὰ που εἶναι  
 δύσκολο νὰ τους αποθηκεύσεις

αχλαδιές καὶ ροδιές καὶ μηλιές καρποφορούσες

Επίσης ἀπὸ τὰ ζῶα, τὰ ἄγρια καὶ τὰ ἡμερα, που ζουν  
 στὸν αέρα, στὴ γῇ καὶ στὴ θάλασσα, γεννιοῦνται, ακμά-  
 ζουν καὶ πεθαίνουν υπακούοντας στοὺς νόμους τοῦ θεοῦ.  
 Ὅπως λείει ὁ Ἡράκλειτος, «ὅλα τὰ ζῶα οδηγοῦνται στὴ  
 βοσκή με τὸ κέντρισμα τοῦ βοσκού».

7. Ὁ θεὸς ἀν καὶ εἶναι ἓνας ἔχει πολλὰ ὀνόματα, τὰ  
 ὁποῖα λαμβάνει ἀπὸ τὶς καταστάσεις που ὁ ἴδιος δη-  
 μιουργεῖ. Τὸν ὀνομάζουμε Ζῆνα καὶ Δία, χρησιμοποιοῦ-  
 ντας παράλληλα τὰ ὀνόματα, σαν νὰ λέγαμε «δι' ὃν ζῶ-  
 μεν» (αὐτὸς διὰ τοῦ οὐοίου ζοῦμε). Αναφέρεται ὡς γιος  
 τοῦ Κρόνου καὶ τοῦ χρόνου, διότι ζεὶ ἀπὸ τὴν ἀτέρμονη  
 ἐποχή μέχρι ἄλλη ἐποχή. Ὀνομάζεται «αστραπιαῖος καὶ  
 βρονταῖος καὶ αἰθήριος καὶ αἰθήριος καὶ κεραύνιος καὶ  
 υἱέτιος» ἀπὸ τὶς βροχές, τοὺς κεραυνούς καὶ τὰ υπόλοι-  
 πα. Καὶ ἀκόμη ὀνομάζεται «ἐπικάρπιος» ἀπὸ τοὺς  
 καρπούς καὶ «πολιεὺς» ἀπὸ τὶς πόλεις καὶ «γενέθλιος  
 καὶ ἐρκεῖος καὶ ὁμόγνιος καὶ πατρῶος» ἀπὸ τὴ μετοχή  
 τοῦ σε αὐτές τὶς καταστάσεις· ἐπίσης ὀνομάζεται «εταί-

στράτιος καὶ τροπαιοῦχος καθάρσιός τε καὶ  
παλαμναῖος καὶ ἰκέσιος καὶ μειλίχιος, ὥσπερ οἱ  
ποιηταὶ λέγουσι, σωτήρ τε καὶ ἐλευθέριος ἐτύ-  
μως, ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, οὐράνιός τε καὶ  
χθόνιος, πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὧν καὶ τύχης,  
ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὧν. Διὸ καὶ ἐν τοῖς  
Ὀρφικοῖς οὐ κακῶς λέγεται «Ζεὺς πρῶτος γένε-  
το, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος· Ζεὺς κεφαλὴ,  
Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται· Ζεὺς  
πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος· Ζεὺς  
ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη·  
Ζεὺς πνοὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή·  
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη· Ζεὺς  
βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀρχικέραυνος·  
πάντας γὰρ κρύφας αὐθις φάος ἐς πολυγηθὲς ἐκ  
καθαρῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέμμερα ῥέζων». οἶμαι δὲ καὶ τὴν Ἀνάγκην οὐκ ἄλλο τι λέγεσθαι  
πλὴν τοῦτον, οἷονεὶ ἀνίκητον αἰτίαν ὄντα, Εἰμαρ-  
μένην δὲ διὰ τὸ εἶρειν τε καὶ χωρεῖν ἀκωλύτως,  
Πεπρωμένην δὲ διὰ τὸ πεπερατῶσθαι πάντα καὶ  
μηδὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἄπειρον εἶναι, καὶ Μοῖραν

ριος καὶ φίλιος καὶ ξένιος καὶ στράτιος καὶ τροπαιοῦχος  
καὶ καθάρσιος καὶ παλαμναῖος καὶ ἰκέσιος καὶ μειλί-  
χιος», ὅπως ακριβῶς λένε οἱ ποιητές, καὶ κατὰ κυριολε-  
ξία «σωτήρ καὶ ἐλευθέριος». Καὶ γὰρ νὰ τὰ ἀναφέρουμε  
ὅλα ὀνομάζεται «ουράνιος καὶ χθόνιος», ὄντας ἐπώνυ-  
μος κάθε φύσης καὶ κατάστασης, ἐπειδὴ αὐτὸς εἶναι ἡ  
αἰτία τῶν πάντων. Ἔτσι ὀρθὰ εἶναι αὐτὰ που λέγονται  
στα Ὀρφικά:

*Ζεὺς, ὁ πρωτογέννητος, Ζεὺς, ὁ τελευταῖος, ὁ κύριος  
τοῦ κεραυνοῦ· Ζεὺς, ἡ κεφαλὴ, Ζεὺς, τὸ κέντρο· ἀπὸ τοῦ  
Δία τὰ πάντα·*

*Ζεὺς θεμέλιο τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀστερόεντος οὐρανοῦ·*

*Ζεὺς, τὸ ἀρσενικό, Ζεὺς, ἡ ἀθάνατη νύμφη·*

*Ζεὺς, ἡ πνοὴ τῶν πάντων, Ζεὺς, ἡ ὁρμή τοῦ ἀκάμα-  
του πυρός·*

*Ζεὺς, ἡ ῥίζα τοῦ ὠκεανοῦ, Ζεὺς, ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη·*

*Ζεὺς, ὁ βασιλεύς, Ζεὺς, ὁ κύριος τῶν πάντων, ὁ κύ-  
ριος τοῦ κεραυνοῦ·*

*Ἐκρυφε τοὺς πάντες καὶ τοὺς ξανάφερε στο φῶς τὸ α-  
γαπητό, μέσα ἀπὸ τὴν ἱερὴ καρδιά του, κάνοντας φοβε-  
ρὰ ἔργα.*

Πιστεύω ὅτι καὶ ἡ «Ἀνάγκη» δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ δική  
τοῦ ὀνομασία, καθὼς εἶναι αἰτία ἀκίνητη καὶ «Εἰμαρμέ-  
νη», διότι ἐνώνει καὶ χωρίζει ἀνεμπόδιστα· «Πεπρω-  
μένη», διότι ὅλα τὰ πράγματα εἶναι ὀλοκληρωμένα καὶ

μὲν ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι, Νέμεσιν δὲ ἀπὸ τῆς ἐκάστῳ διανεμήσεως, Ἀδράστειαν δὲ ἀναπόδρασ-  
τον αἰτίαν οὖσαν κατὰ φύσιν, Αἶσαν δὲ αἰεὶ  
οὖσαν. Τὰ τε περὶ τὰς Μοῖρας καὶ τὸν ἄτρακτον  
εἰς ταῦτό πως νεύει· τρεῖς μὲν γὰρ αἱ Μοῖραι,  
κατὰ τοὺς χρόνους μεμερισμένοι, νῆμα δὲ ἀτρά-  
κτου τὸ μὲν ἐξειργασμένον, τὸ δὲ μέλλον, τὸ δὲ  
περιστρεφόμενον· τέτακται δὲ κατὰ μὲν τὸ γεγο-  
νὸς μία τῶν Μοιρῶν, Ἄτροπος, ἐπεὶ τὰ παρελ-  
θόντα πάντα ἄτρεπτά ἐστι, κατὰ δὲ τὸ μέλλον  
Λάχεσις -εἰς πάντα γὰρ ἢ κατὰ φύσιν μένει  
λῆξις- κατὰ δὲ τὸ ἐνεστὼς Κλωθῷ, συμπε-  
ραίνουσά τε καὶ κλώθουσα ἐκάστῳ τὰ οἰκεία.  
Περαίνεται δὲ καὶ ὁ μῦθος οὐκ ἀτάκτως. Ταῦτα  
δὲ πάντα ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός, καθάπερ  
καὶ ὁ γενναῖος Πλάτων φησὶν· «ὁ μὲν δὴ θεός,  
ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν  
καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ  
περαίνει κατὰ φύσιν πορευόμενος· τῷ δὲ αἰεὶ ξυνέ-  
πεται δίκη, τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου  
τιμωρός», «ἧς ὁ γενήσεσθαι μέλλων μακάριός τε  
καὶ εὐδαίμων ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς μέτοχος εἴη».

κανένα σε αυτά που υπάρχουν δεν είναι άπειρο και  
«Μοίρα» από το μοίρασμα των πραγμάτων και «Νέμε-  
ση» από τη διανομή στο καθετί. Επίσης «Αδράστεια»,  
επειδή είναι από τη φύση της αναπόδραστη αιτία και  
«Αἶσα», διότι υπάρχει αιώνια. Τα όσα αφορούν στις  
Μοῖρες και την άτρακτο συγχλίνουν γενικά στα ίδια. Οι  
Μοῖρες ήταν τρεις, μοιρασμένες κατά το χρόνο, και από  
το νήμα της ατράκτου κάποιο μέρος ήταν ολοκληρωμέ-  
νο, κάποιο επρόκειτο να γίνει και κάποιο γινόταν στο  
παρόν. Μια από τις Μοῖρες ορίστηκε για το παρελθόν, η  
Ἄτροπος, επειδή όλα τα περασμένα είναι αμετάβλητα·  
για το μέλλον ορίστηκε η Λάχεση, διότι όλα τα πράγ-  
ματα τα περιμένει από τη φύση η παύση· για το παρόν  
ορίστηκε η Κλωθῷ, επειδή συγκεντρώνει και κλώθει το  
πεπρωμένο καθενός χωριστά. Έτσι ολοκληρώνεται και ο  
μῦθος όχι με ακατάστατο τρόπο. Αυτά δεν είναι τίποτε  
άλλο παρά ο θεός, όπως λέει και ο μέγας Πλάτων:  
«Σύμφωνα με την αρχαία παράδοση, λοιπόν, ο θεός,  
που κρατάει την αρχή, το τέλος και το μέσον όλων των  
όντων, φέρει σε πέρας όλους τους στόχους του, βαδί-  
ζοντας κατευθείαν και περιβάλλοντάς τα συγχρόνως  
προστατευτικά, όπως το απαιτεί η φύση. Και πάντοτε  
τον ακολουθεί η δικαιοσύνη, που τιμωρεί τους παραβά-  
τες του θεοῦ νόμου», «και στην οποία (εν. στη δικαιοσύ-  
νη) όποιος θέλει να γίνει μακάριος και να ευτυχήσει,  
πρέπει εξαρχῆς να μετέχει».



## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Οι Αλωάδες ήταν μυθολογικά πρόσωπα, και συγκεκριμένα πρόκειται για ονομασία που αποδιδόταν σε δύο μυθικούς γίγαντες, τον Ώτο και τον Εφιάλτη. Αυτοί οι δύο, σύμφωνα με την παράδοση, ήταν αδελφια, γιοι του Ποσειδώνα και της θνητής Ιφιμέδειας. Την ανατροφή των δύο αδελφών είχε αναλάβει ο θετός πατέρας τους Αλωεύς (γιος του Ποσειδώνα και της θνητής Κανάκης, που ήταν κόρη του Αιόλου). Οι Αλωάδες φυλάκισαν το θεό Άρη για δεκατρείς μήνες μέσα σ' ένα χάλκινο πιθάρι, απ' όπου τον απελευθέρωσε ο Ερμής. Κάποια στιγμή πήραν την απόφαση να διώξουν το Δία και τους άλλους θεούς από τον Όλυμπο, με αποτέλεσμα να αρχίσουν την μετατόπιση των βουνών. Οι δύο αυτοί μυθικοί γίγαντες προσπάθησαν να ενώσουν το Πήλιο με την Όσσα και να φτάσουν στον ουρανό. Αργότερα, ενώ τα δύο αδελφια, ο Ώτο και ο Εφιάλτης, κυνηγούσαν στη Νάξο, η Αρτεμις τοποθέτησε ανάμεσά τους ένα ελάφι, το οποίο τόξευσαν ταυτόχρονα και ακούσια αλληλοεξοντώθηκαν. Στον Άδη οι Αλωάδες τιμωρήθηκαν για την ασέβειά τους στους θεούς. Οι Αλωάδες θεωρήθηκαν ως οι εισηγητές της λατρείας των Μουσών στον Ελικώνα.

2. Εύστοχα ο συγγραφέας του ψευδοαριστοτελικού κειμένου παρουσιάζει την αντίθεση και την ετερότητα ανάμεσα στον αληθινό φιλόσοφο και τον άνθρωπο με την απλή γνώση. Ο πρώτος είναι ο αληθινός φιλόσοφος που σκέπτεται και δρα ελεύθερα και ο νους του πλανάται ελεύθερα σε ολόκληρο το σύμπαν και το κριτήριο της γνώσης του δεν είναι πραγματιστικό, δηλαδή δεν περιορίζεται στη γνώση και έκθεση ενός μικρού σπηλαίου ή βουνού ή μέρους της γης, για τα οποία νιώθει μια άνευ ουσίας έκπληξη, αλλά συλλογίζεται και επιδιώκει την αληθινή γνώση του σύμπαντος και των απέραντων εκτάσεων του ουρανού και της γης. Η συγκριτική και αντιθετική αυτή εικόνα παραπέμπει στον πλατωνικό *Θεαίτητο* (172c-176b), όπου γίνεται λόγος για τη διαφορά ανάμεσα στη στάση του γνήσιου και αληθινού φιλοσόφου και του «ανθρώπου της δράσης». Ο πρώτος είναι ελεύθερος να ακολουθήσει τις σκέψεις του, όπου αυτές τον οδηγούν, και ο δεύτερος στην επιχειρηματολογία του υπόκειται σε χρονικό περιορισμό και διπλό έλεγχο, και στην πραγματικότητα η ζωή του, απέναντι σε αυτήν του γνήσιου φιλοσόφου ή επιστήμονα, αντιστοιχεί με αυτήν του δούλου. (Βλ. σχετικά, A. E. Taylor, 2000:385-387).

3. Εδώ πλέον γίνεται εκ πρώτης όψεως καταφανής η πρόθεση και ο απώτερος στόχος του συγγραφέα. Συγκεκριμένα, αν και μας παρέχει από παιδαγωγική σκοπιά μια επιτομή συνοπτική της κοσμολογικής θεώρησης, η σκοποθεσία του προσανατολίζεται στην παρουσίαση και στον τονισμό του ρόλου του υπέρτατου και υπερβατικού δημιουργού και διαμορφωτή του σύμπαντος, θεού, που είναι η αιτία και ο εγγυητής

της αρμονίας και σωτηρίας του κόσμου. Ήδη από τα μέσα της δεύτερης χιλιετίας π.Χ. ο θεός συνδεόταν στενά με την κοσμολογική θεωρία. Είναι γεγονός ότι οι πρώτες συμπαντικές μάζες νερού, γης και ουρανού θεωρούνταν θεϊκές δυνάμεις, οι οποίες έδιναν ζωή στα φυσικά στοιχεία, από τα οποία προήλθαν τα ποτάμια, οι πηγές, τα βουνά, οι κοιλάδες, ο ήλιος, η σελήνη, τα άστρα, οι καταιγίδες, δίνοντας έμφαση αναλόγως με τη γεωγραφία των διαφόρων περιοχών στην αρχαία Εγγύς Ανατολή. Ακολουθώντας σε διάφορα κείμενα αυτών των πολιτισμών η γη απαντάται ως μητέρα, θεά, αρχή και πηγή της ζωής, ο ουρανός θεωρούνταν κάτι το θεϊκό, που αργότερα αποτέλεσε την τοποθεσία που είχε ως κατοικία του και ζούσε ο θεός-ουρανός. Επίσης και η σελήνη θεωρούνταν θεϊκή και ως το πιο εξέχον από τα ουράνια φαινόμενα κατά τη διάρκεια της νύχτας και προσωποποίηση του φαινομένου αυτού ήταν η κατοικία του θεού. Έτσι η συμπαντική θεολογία εμφανώς πέρασε στη σφαίρα του μύθου απ' όπου και προήλθαν οι αξιόλογες ερμηνείες της θεϊκής γενεαλογίας του Ησιόδου για τις συμπαντικές μάζες στη *Θεογονία* του, αλλά και όλες εκείνες οι ανήθικες πράξεις των θνητών που τις απέδιδαν ο Όμηρος και ο Ησίοδος στους θεούς. Παράλληλα το πάνθεον των Ελλήνων, κατά τον Ηρόδοτο, εδραιώθηκε από τα ομηρικά έπη *Ιλιάδα* και *Οδύσσεια*, καθώς και τη *Θεογονία* του Ησιόδου. Τους ανήθικους μύθους περί των θεών του Ομήρου και του Ησιόδου επιχείρησαν να ανατρέφουν οι αρχαίοι Έλληνες κοσμολόγοι μεταξύ των οποίων και ο Πλάτων στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας*, και μάλιστα στο πλαίσιο του εκπαιδευτικού προγράμματος,

που συμφωνούσε με αυτή την επικριτική στάση. (Αναλυτικότερα, βλ. W. R. Wright, 2004:186-209).

4. Ο βασιλιάς-ηγεμόνας οφείλει να συνδυάζει δύο γνωρίσματα την υπέρτατη αρετή και την αληθινή γνώση που τον καθιστά γνήσιο επιστήμονα φιλόσοφο και είναι απόρροια της ενασχόλησής του με τη φιλοσοφία. Ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* συνιστά στον ηγεμόνα, στον οποίο απευθύνει την πραγματεία, ότι αρμόζει σε αυτόν να ασχολείται με τη φιλοσοφία, της οποίας ο στοχασμός δεν αφορά σε ασήμαντα πράγματα. Η άποψη εδώ μοιάζει με αυτή την πολιτική πρόταση του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* για τη διακυβέρνηση της ιδεώδους πολιτείας από τον ιδανικό ηγεμόνα, που δε θα είναι ένας απλός βασιλιάς αλλά ένας βασιλιάς-φιλόσοφος ή φιλόσοφος-βασιλιάς (Πλάτων, *Πολιτεία*, 473c11-d1-3. Επιπλέον βλ. A. E. Taylor, 2000:331).

5. Πρόκειται για ορισμό που απηχεί απόψεις του Ποσειδώνιου και του Χρύσιππου. Συγκεκριμένα ο Διογένης Λαέρτιος απέδωσε στον Ποσειδώνιο έναν ορισμό περί κόσμου, τον οποίο ο Στοβαίος αναφέρει ότι ανήκει στο Χρύσιππο. (Βλ. στο κεφάλαιο *Περί κόσμου*, υποσημείωση 8). Οι απόψεις του Ποσειδώνιου για τον κόσμο, καθώς και άλλων στωικών εμφανίζουν σαφώς πυθαγόρειες επιδράσεις, όπως όσον αφορά στις έννοιες της σφαιρικότητας και της διακόσμησης. Σύμφωνα με την Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη ο ορισμός περί κόσμου είναι ταυτόσημος, έτσι ώστε να μην τίθεται ζήτημα πατρότητας. Ωστόσο το πιο πιθανό είναι η πατρότητα του ορισμού να ανήκει στο Χρύσιππο, αλλά μετέπειτα να υιοθετήθηκε από τον Ποσειδώνιο. Αναφορικά με το ζήτημα της δομής και της

δημιουργίας του κόσμου, συμπληρώνει η Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, ο Ποσειδώνιος εμφανώς αποδέχεται τη γενικότερη κοσμοβιολογική αντίληψη των αρχαίων στωικών, οι οποίοι με αφετηρία το Ζήνωνα υιοθέτησαν την πλατωνική αντίληψη περί του κόσμου, δηλαδή ως ζών, έμφυχον, νοερόν και λογικόν. (Βλ. αναλυτικά, Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998: 119-120).

6. Η περιγραφή εδώ για τη γη μάς παραπέμπει στην περιγραφή του Ησιόδου στο έργο του *Θεογονία* (690-693). Ο Ησίοδος αναφέρει ότι αρχικά η γη προήλθε και αυτή από το χάος, θεωρούμενη ως η βαθιά ριζωμένη βάση και το σταθερό στήριγμα για τα μεταγενέστερα δημιουργήματα, αλλά ταυτόχρονα ως και η πρώτη μητέρα, της οποίας τα παιδιά και τα εγγόνια αποτέλεσαν το σύνολο της φύσης. Το πρώτο παιδί που ήρθε από το σώμα της γης ήταν ο έναςτρος ουρανός, ο οποίος ήταν ίσος με αυτήν για να την καλύπτει ολόγυρα. Κατόπιν η ίδια η γη διάρθρωσε την επιφάνειά της με βουνά και πεδιάδες και από τη στερεά κατάστασή της εκχύθηκε ο αρσενικός Πόντος, που ήταν υγρή θάλασσα με αλμυρά νερά, άγονη και τρικυμιώδης, δηλαδή το αντίθετο προς τη δική της γονιμότητα και τη γαλήνη της. Ο ουρανός, αφού γεννήθηκε από τη γη, την πίεσε προς τα κάτω, με αποτέλεσμα να την καλύψει ολοκληρωτικά και να την γονιμοποιεί συνεχώς. Την τοποθέτηση της γης στο κέντρο ενός κλειστού σφαιρικού σύμπαντος υποστήριξε μετέπειτα ο Πλάτων, όπως και ο Εύδοξος, θεωρώντας όμως ότι η γη δεν είναι απαραίτητο να μένει πάντα ακίνητη (Πλάτων, *Τίμαιος*, 40b-c). Φαίνεται ότι το ζήτημα περί της κίνησης της γης

προσείλκυσε το ενδιαφέρον των Ελλήνων φιλοσόφων, ώστε ο Αριστοτέλης να προτείνει ότι η γη κινείται (*Περί ουρανού*, 293b30-2). Ωστόσο οι Έλληνες δεν απέχλειςαν και την ιδέα ότι η γη κινείται γύρω από τον άξονά της. (Βλ. σχετικά, W. R. Wright, 2004:73-74, 169, 187).

7. Στους πολιτισμούς της Μεσοποταμίας ο ουρανός θεωρούνταν ως κάτι το θεικό, ενώ μετέπειτα έγινε το μέρος όπου ζούσε ο ουρανός-θεός, ενώ ο Άδης αποτελούσε το σκοτεινό μέρος κάτω από τη γη. Στη *Θεογονία* του Ησίοδου από την ένωση του ουρανού και της γης προήλθαν ως απόγονοι οι δώδεκα Τιτάνες, τρεις μονόφθαλμοι Κύκλωπες και τρία τέρατα με εκατό χέρια και πενήντα κεφάλια το καθένα, αλλά από μίσος προς αυτά ο ουρανός εμπόδισε τη γέννησή τους, με αποτέλεσμα να τα εγκλωβίσει στη μήτρα της γης, γεγονός που της προκάλεσε μεγάλο πόνο. Ο Ησίοδος περιέγραφε τον έναστρο ουρανό ως την ασφαλή κατοικία των θεών, η οποία προήλθε από τη γη με τις ρίζες της στον Τάρταρο. Είναι γεγονός ότι σύμφωνα με την παράδοση, η οποία επιβεβαιωνόταν όχι μόνο από τον Ησίοδο αλλά και από τον προκάτοχό του, τον Όμηρο, ο ουρανός ήταν η κατοικία των θεών, με την τυπική μάλιστα περιγραφή του ουρανού ως της «ασφαλούς κατοικίας των θεών». (Βλ. σχετικά, W. R. Wright, 2004:148-155). Από τον Πλάτωνα και μετά η έννοια του κόσμου εμφανίζεται ταυτόσημη με αυτήν του ουρανού (Πλάτων, *Τίμαιος*, 28b-d: «Ὁ δὴ πᾶς οὐρανός-ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὃ τί ποτε ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω»).

8. Η αρχτική είναι το βορειότερο τμήμα της γης και είναι

γνωστή ως Βόρειος Πόλος και αποτελείται κυρίως από περιοχές που καλύπτονται με πάγους και το κλίμα είναι δριμύ. Η ανταρκτική είναι η ονομασία της ηπειρωτικής περιοχής, που είναι γνωστή ως Νότιος Πόλος.

9. Ο Ησίοδος στη *Θεογονία* (116-127) αναφέρει ότι ο αιθέρας μαζί με την ημέρα γεννήθηκαν από τη νύχτα η οποία τα συνέλαβε και τα γέννησε, αφού συνευρέθηκε από έρωτα με το έρεβος. Ο Αναξιμένης θεώρησε ότι ο αιθέρας, όπως και η φωτιά, αποτελούσαν έναν απλώς αραιωμένο αέρα. Ο Αναξαγόρας υπήρξε ο πρώτος, ο οποίος προχώρησε στο διαχωρισμό ανάμεσα στο θεμελιώδη χαρακτήρα και στη φυσική θέση του ομιχλώδη αέρα γύρω από τη γη και του φλεγόμενου αιθέρα, που βρίσκονταν από πάνω της. Στον *Τίμαιο* ο Πλάτων βελτίωσε αυτή τη διάκριση του Αναξαγόρα και πέρα από την ερμηνεία των μαθηματικών βάσεων των τεσσάρων στοιχείων, της γης, του νερού, του αέρα και της φωτιάς, υπέδειξε ότι υφίσταται και μια επιπλέον θεμελιώδης ουσία, ο αιθέρας, που βρίσκεται στις ανώτερες περιοχές του ουρανού. Στην *Επινομιδα* της οποίας η πλατωνική πατρότητα αμφισβητείται, διότι αντιφάσκουν ορισμένες απόψεις της κοσμολογικής θεώρησης του Πλάτωνα που περιέχονται σε αυτό μ' εκείνες που εκθέτει στην πραγματεία του *Τίμαιος*, γίνεται λόγος και για ένα πέμπτο στοιχείο, τον *αιθήρα* μαζί με το νερό, τον αέρα και τη φωτιά και επιπλέον δίνεται μια ευρέως αυξημένη διάμετρος στην εξώτερη σφαίρα του αιθέρα. (Επίσης αναφορικά με τον αιθέρα στον Πλάτωνα, βλ. Πλάτων, *Κρατύλος*, 410b). Ο Αριστοτέλης καθιέρωσε την ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά του πέμπτου στοιχείου, του αιθέρα. Ο αιθέ-

στοτέλης αντιλαμβανόταν το συμπαντικό σύστημα ως μια σταθερή κατάσταση, χωρίς αρχή και τέλος. Επίσης θεωρούσε ότι υπάρχει μια συνεχής μεταβολή και ταλαντευόμενη αλλαγή στην περιοχή της γης και στην υποσελήνια περιοχή, η οποία προκαλείται από τις φυσικές και ενισχυμένες κινήσεις των τεσσάρων στοιχείων, καθώς και των μεταμορφώσεών τους. Ωστόσο ο Σταγειρίτης φιλόσοφος δεν αποδεχόταν καμία αλλαγή και μεταβολή στις απομακρυσμένες ανώτερες περιοχές. Στο σημείο αυτό εισήγαγε την παρουσία του πέμπτου στοιχείου, του αιθέρα, ερμηνεύοντας έτσι τον αμετάβλητο και αιώνιο χαρακτήρα των ουράνιων σωμάτων στις τροχιές τους, εκεί όπου και οι περιπλανήσεις των πλανητών, όπως απέδειξε ο Εύδοξος, δύνανται να ερμηνευτούν με κανονικά, αλλά πολύπλοκα, κυκλικά σχέδια. Οι αστέρες και οι πλανήτες, εκτός του ότι ήταν σφαιρικοί, αέναοι και αδιάκοποι στην κίνησή τους, επειδή αποτελούνταν από αιθέρα ήταν και νοήμονες και θεϊκοί. Αναφορικά με το ζήτημα αυτό ο Αριστοτέλης συμφωνούσε με τον Πλάτωνα. Το διαχωρισμό των ουράνιων σωμάτων σε απλανείς και πλανήτες δέχτηκε αργότερα ο στωικός Ποσειδώνιος, καθώς και τη λοξή-εκλειπτική πορεία του ήλιου μέσω του ζωδιακού κύκλου. (Βλ. W. R. Wright, 2004:36-40, 167-168 και Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:130-131).

12. Προφανώς η διάταξη των πλανητών στην παρούσα πραγματεία απηχεί τις αντίστοιχες απόψεις των πυθαγορείων, που μετέπειτα υιοθετήθηκαν από τον Αριστοτέλη, τον Εύδοξο, τον Ερατοσθένη, καθώς και τους πρώιμους στωικούς.

13. Πρβ. Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά* 362b,26.

14. Με τη λέξη *έντός* του αρχαίου κειμένου δηλώνεται η Μεσόγειος θάλασσα. Οι αρχαίοι Έλληνες απέδιδαν τη Μεσόγειο θάλασσα με περιφραστικές ονομασίες. Έτσι ο Ηρόδοτος την αναφέρει με τις ονομασίες των μικρότερων θαλασσών και των κόλπων της. Ο Στράβων την αποκαλεί *ή έντος και καθ' ημάς λεγομένη θάλασσα* ή *ή ήμετέρα θάλασσα*. Την ονομασία αυτή υιοθετεί από τον Πτολεμαίο. Οι Ρωμαίοι ονόμαζαν τη Μεσόγειο θάλασσα *mare nostrum* ή *mare internum* ή *mare intestinum*. Ωστόσο πρώτοι οι Λατίνοι την ονόμασαν Μεσόγειο θάλασσα, αφού ο Σολίνος (3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.) την ονόμασε *mare mediterraneum*.

15. Η Μαιώτις λίμνη είναι η σημερινή Αζοφική θάλασσα στο βόρειο τμήμα του Εύξεινου Πόντου. Πρόκειται για κλειστή θάλασσα, η οποία περιβρέχει τις βορειοανατολικές ακτές της χερσονήσου της Κριμαίας, καθώς και τις νοτιοανατολικές της Ταυρίδας. Οι ακτές είναι χαμηλές με λιμνοθάλασσες και προσχώσεις. Τα νερά της είναι ελάχιστα αλμυρά, εξαιτίας του κλειστού χαρακτήρα της. Στις ακτές της εκβάλλουν πολλοί ποταμοί.

16. Η Ερυθρά θάλασσα διαμορφώθηκε πριν από 15-20 εκατομμύρια χρόνια, κατά τη διάρκεια των τεκτονικών κινήσεων, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί το μεγάλο αυτό σύστημα ρηγματών και καθιζήσεων, το οποίο εκτείνεται από τον Ταύρο μέχρι τον Ζαμβέζη, όταν αποσπάστηκε η Αραβία από την Αφρική. Η Ερυθρά δεν απέκτησε από την αρχή την αξία που της άρμοζε αναφορικά με τη γεωγραφική θέση της, διότι οι ακτές της δεν ήταν κατάλληλες για την εγκατάσταση των ανθρώπων, καθώς κατά μεγάλο μέρος τους ήταν

την ισχυρή ηφαιστειακή έκρηξη αλλά επίσης και τη σφοδρή λαίλαπα. Σύμφωνα με τον Πίνδαρο αρχικά ο Τυφώνας διέμενε στην Κιλικία και κατόπιν μετακινήθηκε στα έγκατα της Αίτνας, στη Σικελία. Πολλές παραδόσεις παρουσιάζουν τον Τυφώνα να μάχεται με τους θεούς. Η μάχη ανάμεσα στον Κρόνο και τον Οφίονα έχει φανερά αρκετές αντιστοιχίες με τη μάχη που περιγράφεται στη *Θεογονία* ανάμεσα στο Δία και στον Τυφωέα. Η μυθολογική περιγραφή αναφορικά με τη διαμάχη ανάμεσα στον Τυφώνα και στο Δία στην Κιλικία (συγκεκριμένα στο βουνό Κάσιον, κοντά στο πρωτο-φοινικικό μινωικό εμπορείο της Ρας-Σάμρα/Ουγκαρίτ) με τη μορφή της πύρινης λαίλαπας, συνέπιπτε με τη διαμάχη που ξέσπασε ανάμεσα στον ουρανό και σ' ένα φιδόμορφο τέρας (προφανώς αφορμήθηκε από τις τρομακτικές ηφαιστειακές εκρήξεις). Η αντιστοιχία αυτή βέβαια δεν αποκλείεται να αποτέλεσε αφορμή για τον κύριο ισχυρισμό ότι ο Φερεκύδης δανείστηκε πολλά στοιχεία από τους Φοίνικες. (G. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield, 1988:79-80).

23. Ο βόθυνος είναι οπή, κοιλότητα της γης, τρύπα στη γη.

24. Σύμφωνα με το συγγραφέα τού *Περί κόσμου* από την είσοδο του ανέμου μέσα στη γη δύναται να προκληθεί ο σεισμός. Ενώ στην περίπτωση που στερεοποιηθεί ο άνεμος από τα υγρά που βρίσκονται εντός της γης, δεν προκαλείται τίποτε περισσότερο από μια απλή βουή. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι η ανωτέρω αντίληψη μάς παραπέμπει στην άποψη του Ποσειδώνιου, κατά την οποία η αιτία των ηφαιστειακών εκρήξεων εντοπίζεται στη διεύδυση

των ανέμων στις υπόγειες κοιλότητες, οι οποίες τελικά καταρρέουν κάτω από την πίεση του υπόγειου πνεύματος. (Ε. Καραμπατζάκη-Περδίκη, 1998:156).

25. Κατά το Στράβωνα το 373 π.Χ., δηλαδή δύο χρόνια μετά τη μάχη στα Λεύκτρα (τότε που ο Αριστοτέλης ήταν δέκα ετών), προκλήθηκε μεγάλος σεισμός στην Αχαΐα, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί παλιρροϊακό κύμα, το οποίο καταπόντησε ολόκληρη την παραλιακή πόλη Ελίκη (η οποία κατά πάσα πιθανότητα τοποθετείται σήμερα στην περιοχή του Αιγίου, λίγα χιλιόμετρα έξω από την Πάτρα). Ο σεισμός έγινε αισθητός στους Δελφούς και εξαιτίας του προκλήθηκαν καταστροφές στο ναό του Απόλλωνα. Επίσης βλ. Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά* 343b, 368b.

26. Η ηρακλείτεια θεωρία της αρμονίας δια των αντιθέτων μάς παραπέμπει στην εμπόλεμη εικόνα του κόσμου, η οποία αν και έχει τη μορφή μιας δραματικής σύρραξης, που είναι ανειρήνευτη, αυτό όμως δε δηλώνει ότι διέπεται και από τη μια αρχή του κακού. Εμφανώς ο Ηράκλειτος κάνει λόγο έμμεσα για τη θεωρία του Αναξίμανδρου, η οποία προϋποθέτει την αντιπαλότητα όλων. Συγκεκριμένα αν όλα διαπράττουν αδικίες το ένα στο άλλο, είναι γιατί βρίσκονται σε αντιθετική μεταξύ τους σχέση. Στην πραγματικότητα όμως η έριδα είναι δικαιοσύνη. Μέσα από την παγκόσμια κυριαρχία του πολέμου όλα νομιμοποιούνται ως αντίπαλα. Από τη θέση αυτή ο Ηράκλειτος βλέπει μια δυναμική αρμονία μέσα από τις δύο σχετικές έννοιες, την αντίθεση και την ενότητα. Έτσι αυτό που αντιτίθεται στον εαυτό του συγχλίνει και εναρμονίζεται με αυτό. Η ιδέα της αρμονίας του κόσμου προβάλλει

ανθρωπομορφικά. Η θεότητα θεωρείται μία, αναλλοίωτη και ακίνητη, η οποία χαρακτηρίζεται από ένα πνευματικό δυναμισμό και από την οποία εξαρτάται η κίνηση του σύμπαντος. Οι προσωκρατικοί επιχείρησαν το συνδυασμό της θείκης και της φυσικής δομής του σύμπαντος, με εξαίρεση τους ατομικούς. Όμως από τη στιγμή που αυτά διαχωρίστηκαν, δημιουργήθηκαν περαιτέρω προβλήματα, τα οποία αφορούσαν κυρίως στη θέση της πρώτης κινητήριας δύναμης του Αριστοτέλη, όπως και σε αυτήν του δημιουργού θεού του Πλάτωνα. Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. η διαμάχη και οι συζητήσεις αναφορικά με τη σύνδεση του θεού με τη φύση και την ανθρώπινη ζωή έλαβε μεγάλες διαστάσεις και αποτέλεσε σημαντικό χαρακτηριστικό της πνευματικής ζωής της Αθήνας την εποχή εκείνη. Ο Πλάτων αντιμετωπίζει το ανωτέρω πρόβλημα, επιχειρώντας στον *Τίμαιο* το σχηματισμό ενός ευλογοφανή μύθου με πυρήνα τη μυθική αφήγηση ενός θεϊκού τεχνίτη ή δημιουργού τού κοσμικού γίνεσθαι, τον οποίο ονόμασε αρχικά «δημιουργό ή πατέρα του σύμπαντος». Οι στωικοί, σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, επέμεναν στη διεισδυτική παρουσία του θεού σε ολόκληρο το φυσικό κόσμο. Το θεϊκό πνεύμα ήταν παντού παρόν και δε χωριζόταν από το νερό και τη γη τα οποία και διαπερνούσε. Από τη θέση αυτή ο θεός μέσα στο δυναμικό αυτό συνεχές μπορούσε να θεωρηθεί και ενεργητικός και παθητικός, διαφοροποιημένος και διαφοροποιών, μέσα στο πλαίσιο ενός πραγματικού πανθεϊσμού. (Αναλυτικά για τη σχέση του θεού με το σύμπαν, βλ. W. R. Wright, 2004:186-209). Ο συγγραφέας τού *Περί κόσμου* στη σχέση του θεού με τον κόσμο επιχειρεί

ένα συνδυασμό πλατωνικών αριστοτελικών και στωικών απόψεων.

30. Πρβ. Αριστοτέλης, *Περί φυχής*, 411a,7: «καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (ἐννοεῖ τὴν ψυχὴν) μεμεῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι». Ο Αριστοτέλης εδώ φαίνεται να υπαινίσσεται το Θαλή. Επίσης βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 899b (εδώ παρατίθενται οι τελευταίες λέξεις του ανωτέρω αποσπάσματος, χωρίς όμως να γίνεται λόγος για την προέλευσή τους).

31. Βλ. Όμηρος, *Ιλιάδα* A, 499.

32. Η άποψη του συγγραφέα εδώ φαίνεται εμφανώς επηρεασμένη από την πλατωνική και αριστοτελική αντίληψη της θείας υπερβατικότητας, γεγονός που αντιτάσσεται στη στωική αντίληψη της ενδοκοσμικότητας του θεού (βλ. συγκεκριμένα στο τρίτο κεφάλαιο *Περί κόσμου* αυτής της εργασίας).

33. Χρονολογικά η ηγεμονία των Περσών τοποθετείται τον 6<sup>ο</sup> με 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Εδώ ο συγγραφέας φαίνεται ότι άντλησε στοιχεία από τον Ηρόδοτο.

34. Οι νευροσπάσται είναι εκείνοι που κινούσαν με σχοινιά τις κούκλες, όπως ένα παράδειγμα αποτελούν οι σημερινές μαριονέτες. Πρβ. Ξενοφών, *Συμπόσιον* IV,55.

35. Βλ. Απόσπασμα 21, Σμπλίκιος, *Εις φυσικά* 159,13:9-11. Σύμφωνα με τους G. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield (1988:300-302) ο Εμπεδοκλής επιχειρεί να μας πείσει οριστικά ότι οι τέσσερις ρίζες ταυτίζονται με τα θεμελιώδη υλικά, από τα οποία κατασκευάζονται όλα τα πράγματα. Αυτές οι τέσσερις ρίζες διαποτίζουν τα πάντα και είναι συνεχώς

τζάκη-Περδίκη, 1998:88-89. Κυρίως βλ. υποσημείωση 2). Με βάση τις ονοματοθεσίες του θεού φαίνεται να υιοθετείται η στωική και η ποσειδώνια αντίληψη που επιχείρησε την ταύτιση της θείας οντότητας με τον κόσμο, το πνεύμα, τη φύση, το σπερματικό λόγο, το νου, το ηγεμονικό, την ειμαρμένη, την πρόνοια, το φυσικό νόμο. Έτσι, οικειοποιούμενος ο συγγραφέας του *Περί κόσμου* τη γενικότερη άποψη των αρχαίων στωικών και του Ποσειδώνιου όρισε τη θεία ουσία ως όλο τον κόσμο και τον ουρανό, όπως επίσης και με τις διάφορες ονομασίες που έδωσε στο θεό στην πραγματικότητα προσιδιάστηκαν με την κεντρική στωική αντίληψη του θεού ως «ενεργητική φυσική δύναμη».

47. Βλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 715e-716a, 730c. Επίσης βλ. στο τέλος του τρίτου κεφαλαίου *Περί κόσμου*. Η σημασία του ανωτέρω χωρίου αφορά στο μετρημένο βίο, όταν κάποιος ακολουθεί το θεό, τον οποίο τον συνοδεύει η δικαιοσύνη. Επομένως το να ακολουθεί κάποιος το θεό σημαίνει να είναι σαν το θεό, που αποτελεί το σωστό μέτρο όλων των πραγμάτων. Εξάλλου η ομοιότητα με το θεό βασίζεται στην προσπάθεια να διάγουμε βίο σύμφωνα με το μέτρο. Ο θεός είναι ο κυρίαρχος του σύμπαντος, της φύσης και του πολιτεύματος. (Βλ. εκτενέστερα, A. Taylor, 2 000:537).

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αθήναιος *Δειπνοσοφισταί*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Ε. Φωτιάδη. Αθήνα : Ζαχαρόπουλος, [19;; ].
- Αρβανιτάκης, Τ. *Πλάτων. Περί της κινήσεως*. Θεσσαλονίκη : Ζήτρος/Σκέψις, χ.χ.
- Αργυροπούλου, Ρ. Δ. *Νεοελληνικός Ηθικός και Πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό*. Θεσσαλονίκη : Βάνιας, 2003.
- Αριστοτέλης *Περί ουρανού*. Εισαγωγικά προλεγόμενα και μετάφραση Π. Π. Παναγιώτου. Επιμέλεια : Antonio Gangi, 1989.
- Αριστοτέλης *Συμπόσιον ή Περί Μέθης*. Τα σωζόμενα αποσπάσματα. Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Μ. Ι. Γιόση. Αθήνα : Εικαστός Πρώτος, 1992.
- Αριστοτέλης *Περί φύσεως. Το δεύτερο βιβλίο των φυσικών*. Εισαγωγή-Μτφρ.-Σχολιασμός Β. Κάλφα. Αθήνα : Πόλις, 1999.
- Βάμβας, Νεόφυτος *Στοιχεία της φιλοσοφικής Ηθικής. Προλεγόμενα*. Μέρος Α'. Βενετία : [χ.ε.], 1818.
- Βέικος, Θ. *Φύση και κοινωνία. Από το Θαλή ως το Σωκράτη*. Αθήνα : Σμίλη, 1991.



- Βουδούρης, Κ. «Ελληνική Αρετολογία». *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα : Κ. Βουδούρης, 1996, 14-28.
- Βουδούρης, Κ. «Η ενότητα της Ελληνικής Αρετολογίας και οι θεμελιώδεις αρετές». *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα : Κ. Βουδούρης, 1996, 29-37.
- Βουδούρης, Κ. «Περί της ευδαιμονίας και του σκοπού της ζωής κατ' Αριστοτέλη». *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα : Κ. Βουδούρης, 1996, 55-67.
- Βώρος, Φ. Κ. *Η Φιλοσοφία της Εκπαίδευσης*. Αθήνα : Εκπαιδευτικός Σύνδεσμος, 1997.
- Βώρος, Φ. Κ. «Μια Φιλοσοφία της Εκπαίδευσης στα Πολιτικά του Αριστοτέλη». *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της*. Β' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας. Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον». Αθήνα : Δ. Ν. Κούτρα, 1999: 50-55.
- Γεωργούλης, Κ. Δ. *Αριστοτέλης ο Σταγίριτης*. Θεσσαλονίκη : Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 1962.
- Γεωργόπουλος, Α. *Περιβαλλοντική Ηθική*. Θεσσαλονίκη: Gutenberg, 2002. Α.
- Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α. *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Θέματα Πολιτικής και Ηθικής*. Αθήνα : Α. Γλυκο-

- φρύδη-Λεοντσίνη, 2001.
- Δεληβογιατζής, Σ. *Το φυσικό και το ανθρώπινο*. 3<sup>η</sup> έκδ. Θεσσαλονίκη : Ερωδιός, 2002.
- Δεσποτόπουλος, Κ. Ι. «Η έννοια της Πολιτικής κατ' Αριστοτέλη». *Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της*. Β' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας. Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον». Αθήνα : Δ. Ν. Κούτρας, 1999, 118-130.
- Δημαράς, Κ. Θ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. 8<sup>η</sup> έκδ. Νεοελληνικά Μελετήματα. Αθήνα : Ερμής, 2002.
- Δημητρακόπουλος, Μ. Φ. *Στοιχείωση Ευρωπαϊκής φιλοσοφίας. Από τους Προσωκρατικούς ως τον Wittgenstein και τον Heidegger*. Αθήνα : Μ. Δημητρακόπουλος, 2003.
- Θεοδωρόπουλος, Ε. *Με άλλα μάτια. Σχεδιάγραμμα φιλοσοφικής παιδαγωγικής*. Αθήνα : Γρηγόρης, 1997.
- Καζεπίδης, Τ., *Η φιλοσοφία της Παιδείας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1998.
- Καραθανάσης, Α. Ε. *Οι Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1610- 1714). Συμβολή στη μελέτη της Ελληνικής πνευματικής κίνησης στις παραδουνάβιες ηγεμονίες κατά την προφαναριωτική περίοδο*. Θεσσαλονίκη : Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου- 194, 1982.

- Καραμπατζάκη-Περδίκη, Ε. *Ο Ποσειδώνιος και η αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*. Ιωάννινα : [χ.ε.], 1998.
- Καταρτζής, Δημήτριος *Τὰ Εὕρισκόμενα. Ἡ θεωρία τῆς ἀγωγῆς τῶν παιδῶν εἶν' αὐτῇ, κατὰ τὰ ἀξιώματα πὺ ἀκολουθοῦν*. Ἐκδ. Κ. Θ. Δημαράς. Αθήνα : Ερμής, 1999.
- Κελεσιδου, Α. «Διαλεκτική και ελευθερία». *Η Διαλεκτική Πρακτικά του Γ' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας*. Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία. Αθήνα: Κ. Βουδούρης, 1988, 421-427.
- Κονδύλης, Π. *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήνα : Θεμέλιο, 1988.
- Κόντος, Π. *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία. Πρόνοις, Τέχνη, Σοφία*. Αθήνα : Κριτική, 2000.
- Κοραής, Αδαμάντιος *Προλεγόμενα στα Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια. Προλεγόμενα στους Αρχαίους Έλληνες συγγραφείς*. Τομ. Γ'. Αθήνα : Μ.Ι.Ε.Τ., 1990, 16-27.
- Κουμάκης, Γ. Χ. «Η δικαιοσύνη ως αγαθό του πολιτισμού (Σοφιστές, Πλάτων, Αριστοτέλης)». *Φιλοσοφία της Ιστορίας και του Πολιτισμού Δ' Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας* (Αθήνα, 17-18 Οκτωβρίου 2002). Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον». Αθήνα: Λύκειον, 2005, 90-108.

- Κούτρας Δ. Ν. *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*. Αθήνα : Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1973.
- Κούτρας, Δ. Ν. *Η Πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους. Τ. Α'. Ηθική*. Αθήνα : Δ. Ν. Κούτρας, 2002.
- Κυδώνης, Δημήτριος Θωμά Ακινάτου: *Σούμμα Θεολογική*. Εξελληνισθείσα επιμ. Φ. Α. Δημητρακόπουλου. Αθήνα : Ίδρυμα Ερευνών και Εκδόσεως Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 1980.
- Λαρρέρ, Κ. *Η Φιλοσοφία του Περιβάλλοντος*. Μτφρ. Ε. Γούναρη. Επιμέλεια : Ε. Ποταμιάνου. Αθήνα : Πατάκης, 2001. *Φιλοσοφία/Αναγνώσεις*.
- Λέσβιος, Βενιαμίν *Στοιχεία Ηθικής*. Εισαγωγή-Σχόλια-Κριτικό υπόμνημα Ρ. Δ. Αργυροπούλου. Αθήνα : Κέντρον Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, 1994.
- Λογοθέτης, Β. Η εξέλιξις της αμπέλου και της αμπελογραφίας εις την Ελλάδα κατά τα αρχαιολογικά ευρήματα. *Θεσσαλονίκη : Επιστημονική Επετηρίδα Γεωπονικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 1970, 167-249
- Λογοθέτης, Β. Συμβολή της αμπέλου και του οίνου εις τον πολιτισμόν της Ελλάδος και της ανατολικής Μεσογείου. *Θεσσαλονίκη : Επιστημονική Επετηρίδα Γεωπονικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 1975, 1-286.

- Μάνος, Α. «Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διάνοηση». *Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της*. Β' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας. Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον». Αθήνα: Δ. Ν. Κούτρας 1999, 235-242.
- Ματσούκας, Ν. Α. *Η ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1994.
- Μοισιόδακας, Ιώσηπος *Απολογία*. Επιμέλεια Αλ. Αγγέλου. Αθήνα: Ερμής, 1976, 97-100.
- Μούκανος, Δ. Δ. *Ελληνική φιλοσοφία και Χριστιανισμός*. Αθήνα: [χ.ε.], 1967.
- Μουτσόπουλος, Ε. *Αι Ηδοναί. Φαινομενολογική έρευνα εννοιών προνομιούχων συνειδησιακών καταστάσεων*. Θεσσαλονίκη: [χ.έ.], 1967.
- Μπασάκος, Π. *Επιχείρημα και κρίση*. Αθήνα: Νήσος, 1999.
- Μπενάκης, Α. «Η αριστοτελική ηθική στο Βυζάντιο». *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*. Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου (Αθήνα 21-26 Μαΐου 1995). Αθήνα: Δ. Ν. Κούτρας, 1996, 252-259.
- Ομήρου *Ιλιάδα*. Μετάφραση Θ. Μαυρόπουλου. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2004.
- Παπαθανασόπουλος, Α. *Ανθρωπιστική Παιδεία*. Αθήνα: Δ. Ν. Παπαδήμα, 1987.

- Παρμενίδης *Περί φύσιος*. Εισαγωγή-Μτφρ. Σχόλια Γ. Στ. Καραγιάννης. Εισαγωγή Δ. Παπαδής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003.
- Πελεgrίνης, Θ. Ν. *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- Πελεgrίνης, Θ. *Λεξικό της Φιλοσοφίας*. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα/ Εξάγλωση Ορολογία. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. «Η θεολογία του Αριστοτέλη». Στο *Αριστοτέλης. Αφιέρωμα στον J. P. Anton*. Αθήνα: Εστία, 1994, 180-204.
- Πλάτων, *Τίμαιος*. Εισαγωγή- Μτφρ. Σχόλια Θ. Βλυζιώτης-Χ. Παπαναστασίου. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.
- Πλάτων, *Συμπόσιον*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, υπομνήματα Η. Σ. Σπυρόπουλου. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2004.
- Πλάτων *Απόκρυφοι Διάλογοι Περί Δικαίου*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Χρ. Αθ. Τερέζη. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2004.
- Πλήθων Γεμιστός, Γεώργιος *Περί αρετών*. Ed. B. Tambrun-Krasker. Athens: Ακαδημία Αθηνών, 1987.
- Σαββίδης, Θ. Ομήρου Άμπελος. Αμπελουργία, Οινοποιία, Οινοποσία στην Ομηρική Εποχή. Θεσσαλονίκη:

Κυριακίδη α.ε., 2003.

Σάντας, Γ. Ξ. *Σωκράτης*. Μετάφραση Δ. Βούβαλη. Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα, 1997.

Σιάσος, Λ. Χρ. *Η ενάργεια των πραγμάτων. Αξιωματικές εφαρμογές στη διαμάχη για την αιωνιότητα του κόσμου (6<sup>ος</sup> αι.)*. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρνάρας, 1995.

Σκαλτσάς, Θ. *Ο Χρυσός αιώνας της Αρετής. Αριστοτελική Ηθική*. Αθήνα : Αλεξάνδρεια, 1993.

Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, Α. *Μαθηματάρια των Ελληνικών σχολείων κατά την Τουρκοκρατία. Διδασκόμενα κείμενα, σχολικά προγράμματα, διδακτικές μέθοδοι. Συμβολή στην ιστορία της νεοελληνικής παιδείας*. Αθήνα : Διδ. Διατριβή, 1993.

Τερέζης, Χρ. Αθ. «Νεοελληνική Αρετολογία». *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα : Κ. Βουδούρης, 1996, 38-52.

Τερέζης, Χρ. Αθ. «Παιδαγωγικές πτυχές της Ηθικής και της Πολιτικής Φιλοσοφίας του Αριστοτέλη». *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα : Κ. Βουδούρης, 1996, 111-128.

Τερέζης, Χρ. Αθ. «Η συνάντηση Φιλοσοφίας-Θεολογίας στην ηθική φιλοσοφία του Βικέντιου Δαμοδού». *Πρακτικά Στ' Διεθνούς Πανιόνιου Συνεδρίου (Ζάκυνθος, 23-27 Σεπτεμβρίου 1997)*. Τ. Γ'. Αθήνα : Κέντρο Μελετών Ιονίου. Εταιρεία Ζακυν-

θινών Σπουδών, 2002, 23-38.

Τριαντάρη-Μαρά, Σ. *Οι πολιτικές απόψεις των Βυζαντινών διανοητών από το δέκατο ως το δέκατο τρίτο αιώνα μ.Χ.* Θεσσαλονίκη : Ηρόδοτος, 2002.

Τριαντάρη-Μαρά, Σ. *Η πολιτική σκέψη στη Θεσσαλονίκη το 14<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Τοις Θεσσαλονικεύσι περί ομονοίας του Θωμά Μαγίστρου. Συμβολή στην πολιτική φιλοσοφία των Νεοτέρων χρόνων*. Θεσσαλονίκη : Ηρόδοτος, 2002.

Σ. Τριαντάρη-Μαρά, *Η συμβολή των λογίων της Τραπεζούντας στην εκπαίδευση των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών. Στοιχεία Πολιτικής, Ηθικής και Λογικής Φιλοσοφίας στα έργα του Γεωργίου Τραπεζούντιου Χρυσόγονου. Κέντρο Ποντιακών Μελετών (ΚΕ. ΠΟ. ΜΕ.)*. Θεσσαλονίκη : Αντ. Σταμούλη, 2003.

Τριαντάρη-Μαρά, Σ. «Η συμβολή των λογίων της Τραπεζούντας στο νεοελληνικό διαφωτισμό. Ηθικο-πολιτικές αντιλήψεις του Γεωργίου Τραπεζούντιου Χρυσόγονου». *Μακεδνόν* 11 (2003), 365-372.

Τσάτσος Κ. *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*. Αθήνα : [χ.ε.], 1962.

Τσέλλερ-Νέστλε *Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας*. Μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη. Αθήνα : Εστία, 1990.

Ψυχοπαίδης, Κ. *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραν-*

νος. Για την πολιτική σχέση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Αθήνα : Πόλις, 1999.

Andronici Rhodii, *Peripatetici Philosophi, libellus Perí Παθῶν, id est, de animi affectionibus, et Anonymus de virtutibus et vitiis*. Editi opera Davidis Hoeschelii, Augustani, Lugduni Batavorum excudit, Ioannes Patius, 1617.

Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*. 2h ed. London : Routledge, 1982.

Camariano-Cioran, A. *Les Academies Princieres de Bucarest et de Jassy et Leurs Professeurs*. Thessaloniki : Institut for Balkan Studies-142, 1974.

Chroust, A.-H. «The problems of the Aristotelis librorum fragmenta». *Classical Journal* 62 (1966), 70-74.

Cooper, J. M. «Contemplation and Happiness: A Reconsideration». *Synthese*, 72 (1987), 187-216.

Dahl, N. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis : [s.n.], 1984.

Davidson, D. «How is Weakness of the Will Possible?» Feinberg : [s.n.], 1969.

Düring, I. *Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Τ. Α' μετάφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή,

2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1994.

Elders, L. *Aristotle's Cosmology: A Commentary on the De Caelo*. Assen : Van Gorcum & Co., 1965.

Flashar, H. «Aristoteles». In *Ältere Akademie Aristoteles-Peripatos*. Band 3. Basel/Stuttgart : Schwabe & CO AG, 1983.

Fortenbaugh, W. W. «Aristotle's Distinction between Moral Virtue and Practical Wisdom». In J. P. Anton and A. Preus (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy, iv: Aristotle's Ethics*. Albany : State University of New York Press, 1991, 97-106.

Gadamer, H. G. «Freundschaft und Selbsterkenntnis». *Griechische Philosophie III*, GW 7. Tübingen : C. Mohr. 1985, 396-406.

Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2<sup>nd</sup> edn. Oxford : Clarendon Press, 1980.

Heinaman, R. «Rationality, Eudaimonia, and Kaka-daimonia in Aristotle». *Phronesis* 38 (1993), 31-56.

Hutchinson, D. S. *The Virtues of Aristotle*. London : Routledge & Kegan Paul, 1986.

Irwin, T. H. «Aristotle's Conception of Morality». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in*

- Ancient Philosophy* 1(1985b), 115-143.
- Kenny, A. Aquinas. Oxford : Oxford University Press, 1980.
- Kenny, A. *The Aristotelian Ethics*. Oxford : [s.n.], 1987.
- Keyt, D. «Aristotle's Theory of Distributive Justice». In D. Keyt and F. D. 1991.
- Kirk, G. S.- Raven, J. E. – Schofield, M. *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Μτφρ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1988.
- Long, A. A. *Η Ελληνιστική φιλοσοφία*. Μτφρ. Στ. Δημόπουλος/Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου. 2<sup>η</sup> έκδ. Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1990.
- Lloyd, G. E. R. *Greek Science after Aristotle*. London: Chatto & Windus, 1973.
- Long, A. A.- Sedley, D. M. *The Hellenistic Philosophers* Vol. I. Cambridge : [s.n.], 1987.
- Miller (eds.) *A. Companion to Aristotle's Politics*. Oxford : Blackwell, 1991, 238-278.
- Mcdowell, J. «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics». In A. O. Rorty (eds.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley : University of California Press, 1980, 359-376.
- Mele, A.R. «Aristotle on Akrasia and Knowledge». *Modern Schoolman* 58 (1981), 137-159.

- Peters, R. S. *Ethics and Education*. London : George Allen and Unwin Ltd, 1966.
- Peters, R. S. *The Philosophy of Education*. Oxford : Oxford University Press, 1973.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1971.
- Robinson, R. «Aristotle on Akrasia». In *Essays in Greek Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1969, 139-160.
- Rose, W. D. *The works of Aristotle v. XII, Select fragments*. Oxford : [s.n.], 1952.
- Ross, W. D. *Αριστοτέλης*. Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991.
- Santas, G. «Είναι η ηθική του Αριστοτέλη αρεταϊκή». Αφιέρωμα στον J. P. Anton. Αθήνα : Εστία, 1994, 70-117.
- Taylor, A. E. *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*. Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2000.
- Theiler, W. *Poseidonios : Die Fragmente*. Bd. 1 Texte. Bd. II Erläuterung. Berlin : W. De Gruyter, 1982.
- Wehrli, F. «Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit». In *Ältere Akademie Aristoteles-Peripatos* Band 3. Basel/Stuttgart : Schwabe & CO AG, 1983.

- Williams, B. «Justice as a Virtue». In A. O. Rorty (eds.). *Essays on Aristotle's Ethics* Berkeley : University of California Press, 1980, 189-199.
- Wright, M. R. *Η κοσμολογία στην Αρχαιότητα*. Μτφρ. Άδωνις Σάμφων. Αθήνα : Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, 2004.
- Zürcher, J. *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn : [s.n.], 1952.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ

ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ-ΜΑΡΑ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

ΠΕΡΙ ΜΕΘΗΣ - ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΚΑΚΙΩΝ -

ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ

ΕΚΔΟΘΗΚΕ ΣΤΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

ΤΟΝ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 2006

ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΖΗΤΡΟΣ



**Η ΣΑΡΩΣΗ & Η ΠΡΩΤΗ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΑ ΤΟΥ  
ΒΙΒΛΙΟΥ, ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΟΝ...**

**“KRASODAD”**

**ΑΠΩΤΕΡΟΣ ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΠΡΟΣΦΟΡΑΣ ΑΥΤΗΣ  
ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΕΙΝΑΙ ΝΑ ΓΙΝΟΥΝΕ ΚΟΙΝΩΝΟΙ ΤΩΝ  
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ, ΟΣΟΙ ΔΕΝ ΕΧΟΥΝ  
ΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΝΑ ΤΟ  
ΑΠΟΚΤΗΣΟΥΝΕ.**

**ΕΥΕΛΠΙΣΤΩ & ΠΑΡΟΤΡΥΝΩ ΣΕ ΟΣΟΥΣ ΑΡΕΣΕΙ  
ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ (& ΟΠΟΤΕ ΜΠΟΡΟΥΝΕ), ΝΑ ΤΟ  
ΑΓΟΡΑΣΟΥΝΕ & ΝΑ ΕΝΙΣΧΥΣΟΥΝΕ ΕΤΣΙ ΤΟΝ-ΤΗΝ  
ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ & ΤΗΝ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΠΟΥ  
ΑΝΕΛΑΒΕ ΤΗ ΔΙΑΝΟΜΗ-ΚΥΚΛΟΦΟΡΙΑ.**

