ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΗΣ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΥΘΕΝΤΑ ΤΗΝ 24ην ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ 1974

Ὑπὸ

ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΑΝΗΓΥΡΙΚΟ ΤΕΥΧΟΣ
ΓΙΑ ΤΑ 2300 ΧΡΟΝΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΑΝΑΤΥΠΩΣΗ

ΜΑΪΟΣ 2000

ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΙΣ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1979 - ΤΕΥΧΟΣ 35

ΤΟ ΣΗΜΕΡΙΝΟ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ ΤΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΠΑΠΠΑΣ, δικηγόρος, βουλευτής Ν. Χαλκιδικής, **πρόεδρος**
ΕΡΑΤΩ ΖΕΛΛΙΟΥ-ΜΑΣΤΟΡΟΚΩΣΤΑ, προϊσταμένη Β'/θμιας εκπαίδευσης, **Α' αντιπρόεδρος**
ΤΙΜΟΛΕΩΝ ΜΑΚΡΟΓΙΑΝΝΗΣ, καθηγητής πανεπιστημίου, **Β' αντιπρόεδρος**
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, μαθηματικός τ. λυκειάρχης, **γενικός γραμματέας**
ΜΑΓΔΑΛΗΝΗ ΛΑΛΙΩΤΟΥ - ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, φιλόλογος, **ειδικός γραμματέας**
ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΧΑΤΖΗΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, τραπεζικός, **ταμίας**
ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΣΑΠΟΥΝΤΖΗΣ, καθηγητής, **υπεύθυνος δημοσίων σχέσεων**
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΡΑΓΙΑΣ, τραπεζικός, **έφορος**
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΤΖΗΡΙΤΗΣ, δήμαρχος Πολυγύρου, **μέλος**
ΑΣΤΕΡΙΟΣ ΖΩΓΡΑΦΟΣ, δήμαρχος Αρναίας, **μέλος**
ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΑΛΑΜΠΙΡΑΣ, δήμαρχος Μουδανιών, **μέλος**
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗΣ, δήμαρχος Κασσάνδρας, **μέλος**
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΦΛΩΡΙΝΗΣ, δήμαρχος Σταγείρων-Ακάνθου, **μέλος**

* Οι εκπρόσωποι της Τοπικής Αυτοδιοίκησης συμμετέχουν τιμητικά στη διοίκηση βάσει του ισχύοντος Καταστατικού της Εταιρείας.

ΙΣΤΟΡΙΚΗ-ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗΣ
Αλεξάνδρου Σβώλου 10 - 546 22 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
Τηλ. - Fax: 031/226.170

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ως Διοικητικό Συμβούλιο της Εταιρείας με συνέπεια και υπευθυνότητα συνεχίζουμε την καταγραφή της ιστορίας της Χαλκιδικής μέσα από την περιοδική έκδοσή της «ΧΡΟΝΙΚΑ ΤΗΣ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗΣ», βραβευθείσα το έτος 1974 από την Ακαδημία Αθηνών. Στην ίδια έκδοση περιλαμβάνονται (ως παράρτημα) και τα Πρακτικά των Πανελληνίων και Διεθνών Συνεδρίων που οργανώνει η Εταιρεία στο χώρο της Χαλκιδικής.

Παράλληλα όμως, με χαρά και ικανοποίηση, διαπιστώνουμε ότι μερικοί τόμοι της περιοδικής σειράς έχουν εξαντληθεί, εξαιτίας του μεγάλου ενδιαφέροντος που παρουσιάζουν κατά κοινή ομολογία.

Ανταποκρινόμενο λοιπόν το Συμβούλιό μας στο καθολικό αίτημα των Χαλκιδικέων και των μελετητών της Χαλκιδικής για την παρουσίαση ολοκληρωμένου του έργου, αποφάσισε την επανέκδοση του παρόντος τόμου και όσων άλλων λείπουν.

Υποσχόμεθα να συνεχίσουμε ανελλιπώς την παρούσα έκδοση, αφ' ενός γιατί αποτελεί συμβολή στην πνευματική και πολιτιστική ανάπτυξη της Χαλκιδικής και αφ' ετέρου γιατί πιστεύουμε ότι επιτελούμε το Χρέος μας, ιδιαίτερα για τις επόμενες γενιές.

Βασίλειος Ν. Πάππας
ΠΡΟΕΔΡΟΣ

ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ

ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΓΝΩΜΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΕΙΣ ΔΕΚΑ ΤΟ ΠΕΜΠΤΟΝ

Ἀριστοτέλης

Ἀριστοτέλης, Νικομάχου καὶ Φαιστίδος Σταγειρίτης. ὁ δὲ Νικόμαχος ἦν ἀπὸ Νικομάχου τοῦ Μαχάονος τοῦ Ἀσκληπιοῦ, καθά φησιν Ἕρμιππος ἐν τῷ Περὶ Ἀριστοτέλους (FHG iii. 45)· καὶ συνεβίου Ἀμύντᾳ τῷ Μακεδόνων βασιλεῖ ἰατροῦ καὶ φίλου χρεία. οὗτος γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν, τραυλὸς τὴν φωνήν, ὥς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ Περὶ βίων (FHG iv. 523)· ἀλλὰ καὶ ἰσχνοσκελής, φασίν, ἦν καὶ μικρόμματος ἐσθῆτί τ' ἐπισήμῳ χρώμενος καὶ δακτυλίοις καὶ κουρᾷ. ἔσχε δὲ καὶ υἱὸν Νικόμαχον ἐξ Ἑρπυλλίδος τῆς παλλακῆς, ὡς φησι Τιμόθεος (cf. FHG i. 218).

Ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περιόντος· ὥστε φασὶν ἐκεῖνον εἰπεῖν, «Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε καθαπερεὶ τὰ πωλάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα». φησὶ δ' Ἕρμιππος ἐν τοῖς Βίοις (FHG iii. 45) ὅτι πρεσβεύοντος αὐτοῦ πρὸς Φίλιππον ὑπὲρ Ἀθηναίων σχολάρχης ἐγένετο τῆς ἐν Ἀκαδημείᾳ σχολῆς Ξενοκράτης· ἐλθόντα δὴ αὐτὸν καὶ θεασάμενον ὑπ' ἄλλῳ τὴν σχολήν, ἐλέσθαι περίπατον τὸν ἐν Λυκείῳ καὶ μέχρι μὲν ἀλείμματος ἀνακάμπτονται τοῖς μαθηταῖς συμφιλοσοφεῖν ὅθεν περιπατητικὸν προσαγορευθῆναι, οἱ δ' ὅτι ἐκ νόσου περιπατοῦντι Ἀλεξάνδρῳ συμπαρὼν διαλέγετο ἅττα.

Ἐπειδὴ δὲ πλείους ἐγίνοντο ἤδη, καὶ ἐκάθισεν εἰπών·
αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ξενοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν.

καὶ πρὸς θέσιν συνεγύμναζε τοὺς μαθητάς, ἅμα καὶ ῥητορικῶς ἐπασκῶν. ἔπειτα μέντοι ἀπῆρε πρὸς Ἑρμίαν τὸν εὐνοῦχον, Ἀταρνέως ὄντα τύραννον· ὃν οἱ μέν φασι παιδικὰ γενέσθαι αὐτοῦ, οἱ δὲ καὶ κηδεῦσαι αὐτῷ δόντα τὴν θυγατέρα ἢ ἀδελφιδῆν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Μάγνης ἐν τοῖς Περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων (FHG iv. 382)· ὃς καὶ δοῦλον Εὐβούλου φησὶ γενέσθαι τὸν Ἑρμίαν, γένει Βιθυνὸν ὄντα καὶ τὸν δεσπότην ἀνελόντα. Ἀρίστιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ παλαιᾶς

τρυφῆς (FHG ii. 79) φησιν ἐρασθῆναι τὸν Ἀριστοτέλην παλλακίδος τοῦ Ἑρμίου. τοῦ δὲ συγχωρήσαντος ἔγημέ τ' αὐτὴν καὶ ἔθυεν ὑπερχαίρων τῷ γυναίῳ, ὡς Ἀθηναῖοι τῇ Ἐλευσινίᾳ Δήμητρι· τῷ τε Ἑρμίᾳ παιᾶνα ἔγραψεν, ὃς ἔνδον γέγραπται. ἐντεῦθέν τε γενέσθαι ἐν Μακεδονίᾳ παρὰ Φιλίππῳ καὶ λαβεῖν μαθητὴν παρ' αὐτοῦ τὸν υἱὸν Ἀλέξανδρον, καὶ αἰτῆσαι ἀναστῆσαι αὐτοῦ τὴν πατρίδα κατασκαφεῖσαν ὑπὸ Φιλίππου καὶ τυχεῖν. οἷς καὶ νόμους θεῖναι. ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ σχολῇ νομοθετεῖν μιμούμενον Ξενοκράτην, ὥστε κατὰ δέκα ἡμέρας ἄρχοντα ποιεῖν. ἐπειδὴ δ' ἐδόκει ἐπιεικῶς αὐτῷ συγγεγενῆσθαι Ἀλεξάνδρῳ, ἀπῆρεν εἰς Ἀθήνας, συστήσας αὐτῷ τὸν συγγενῆ Καλλισθένην τὸν Ὀλύνθιον· ὃν καὶ παρρησιαστικώτερον λαλοῦντα τῷ βασιλεῖ καὶ μὴ πειθόμενον αὐτῷ φασιν ἐπιπλήξαντα εἰπεῖν (Il. Σ. 95).

ὠκύμορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις.

καὶ δὴ καὶ ἐγένετο. δόξας γὰρ Ἑρμολάῳ συμμετεσχηκέναι τῆς εἰς Ἀλέξανδρον ἐπιβουλῆς ἐν σιδηρᾷ περιήγετο γαλεάγρᾳ, φθειριῶν καὶ ἀκύμιστος· καὶ τέλος λέοντι παραβληθείς, οὕτω κατέστρεψεν.

Ὁ δ' οὖν Ἀριστοτέλης ἐλθὼν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ τρία πρὸς ιοῖς δέκα τῆς σχολῆς ἀφηγησάμενος ἔτη ὑπεξῆλθεν εἰς Χαλκίδα, Εὐρυμέδοντος αὐτὸν τοῦ ἱεροφάντου δίκην ἀσεβείας γραψαμένου, ἢ Δημοφίλου ὥς φησι Φαβωρῖνος, ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ (FHG iii. 581), ἐπειδήπερ τὸν ὕμνον ἐποίησεν εἰς τὸν προειρημένον Ἑρμίαν, ἀλλὰ καὶ ἐπίγραμμα ἐπὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς ἀνδριάντος τοιοῦτον (Ar. fg. 3 Dichl).

τόνδε ποτ' οὐχ ὁσίως παραβὰς μακάρων θέμιν ἀγνὴν
ἔκτεινεν Περσῶν τοξοφόρων βασιλεύς,
οὐ φανερῶς λόγχῃ φονίοις ἐν ἀγῶσι κρατήσας,
ἀλλ' ἀνδρὸς πίστει χρησάμενος δολίου.

Ἐνταῦθα δὴ πιὼν ἀκόνιτον ἐτελεύτησεν, ὥς φησιν Εὔμηλος ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ἱστοριῶν (FGrH 77 F i), βιοὺς ἔτη ἑβδομήκοντα. ὁ δ' αὐτός φησιν αὐτὸν καὶ Πλάτωνι τριακοντούτην συστῆναι, διαπίπτων· βεβίωκε γὰρ τρία μὲν πρὸς τοῖς ἑξήκοντα, Πλάτωνι δὲ ἑπτακαιδεκέτης συνέστη.

Ὁ δὲ ὕμνος ἔχει τοῦτον τὸν τρόπον (Ar.fg. 5 Dichl, 842 Page).

ἀρετά, πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
θήραμα κάλλιστον βίῳ,
σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς
καὶ θανεῖν ζαλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος
καὶ πόνους τλῆναι μαλεροὺς ἀκάμαντας·
τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις

καρπὸν ἰσαθάνατον χρυσοῦ τε κρεῖσσον
καὶ γονέων μαλακαυχήτοιό θ' ὕπνου.
σεῦ δ' ἕνεχ' οὐκ Διὸς Ἡρακλέης Λήδας τε κοῦροι
πόλλ' ἀνέτλασαν ἔργοις
σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν.
σοῖς δὲ πόθοις Ἀχιλεὺς Αἴας τ' Α�ίδαο δόμους ἦλθον·
σᾶς δ' ἕνεκεν φιλίου μορφᾶς Ἀταρνέος
ἔντροφος ἀελίου χήρωσεν αὐγάς.
τοιγὰρ ἀοίδιμος ἔργοις, ἀθάνατόν τε μιν αὐξήσουσι Μοῦσαι,
Μναμοσύνας θύγατρες, Διὸς ξενίου σέβας αὔξουσαι
φιλίας τε γέρας βεβαίου.

Ἔστι δ' οὖν καὶ εἰς τοῦτον ἡμῶν οὕτως ἔχον (A. Pal vii. 107)·

Εὐρυμέδων ποτ' ἔμελλεν Ἀριστοτέλην ἀσεβείας
γράψασθαι Δηοῦς μύστιδος ὢν πρόπολος,
ἀλλὰ πιὼν ἀκόνιτον ὑπέκφυγε· τοῦτ' ἀκονιτὶ
ἦν ἄρα νικῆσαι συκοφάσεις ἀδίκους.

Τοῦτον πρῶτον Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ (FHG iii 581) λόγον δικανικὸν ὑπὲρ ἑαυτοῦ συγγράψαι φησὶν ἐπ' αὐτῇ ταύτῃ τῇ δίκῃ καὶ λέγειν ὡς Ἀθήνησιν

ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ.

Φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς (FGrH 244 F 38a) γεννηθῆναι μὲν αὐτὸν τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ἑνάτης καὶ ἐνενηκοστῆς Ὀλυμπιάδος, παραβαλεῖν δὲ Πλάτωνι καὶ διατρῖψαι παρ' αὐτῷ εἴκοσιν ἔτη, ἑπτακαιδεκέτη συστάντα· καὶ εἰς (τε) Μυτιλήνην ἐλθεῖν ἐπ' ἄρχοντος Εὐβούλου τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς ὀγδόης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος. Πλάτωνος δὲ τελευτήσαντος τῷ πρώτῳ ἔτει ἐπὶ Θεοφίλου, πρὸς Ἑρμίαν ἀπᾶραι καὶ μεῖναι ἔτη τρία· ἐπὶ Πυθοδότου δ' ἐλθεῖν πρὸς Φίλιππον τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς ἑνάτης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, Ἀλεξάνδρου πεντεκαίδεκα ἔτη ἤδη γεγονότος. εἰς δ' Ἀθήνας ἀφικέσθαι τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς ἐνδεκάτης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος καὶ ἐν Λυκείῳ σχολάσαι ἔτη τρία πρὸς τοῖς δέκα. εἶτ' ἀπᾶραι εἰς Χαλκίδα τῷ τρίτῳ ἔτει τῆς τετάρτης καὶ δεκάτης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, καὶ τελευτῆσαι ἐτῶν τριῶν που καὶ ἑξήκοντα νόσῳ, ὅτε καὶ Δημοσθένην καταστρέψαι ἐν Καλαυρίᾳ, ἐπὶ Φιλοκλέους. λέγεται δὲ διὰ τὴν Καλλισθένους πρὸς Ἀλέξανδρον σύστασιν προσκροῦσαι τῷ βασιλεῖ· κἀκεῖνον· ἐπὶ τῷ τοῦτον λυπῆσαι Ἀναξιμένην μὲν αὐξῆσαι, πέμψαι δὲ καὶ Ξενοκράτει δῶρα.

φασὶν ὁρίσασθαι, αὐτὸν δὲ θεοῦ δῶρον εἰπεῖν εὐμορφίαν· Σωκράτην δὲ ὀλιγοχρόνιον τυραννίδα· Πλάτωνα προτέρημα φύσεως· Θεόφραστον σιωπῶσαν ἀπάτην· Θεόκριτον· ἐλεφαντίνην ζημίαν· Καρνεάδην ἀδορυφόρητον βασιλείαν. ἐρωτηθεὶς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων, «ὅσῳ», εἶπεν, «οἱ ζῶντες τῶν τεθνεώτων». τὴν παιδείαν ἔλεγεν ἐν μὲν ταῖς εὐτυχίαις εἶναι κόσμον, ἐν δὲ ταῖς ἀτυχίαις καταφυγήν. τῶν γονέων τοὺς παιδεύσαντας ἐντιμοτέρους εἶναι τῶν μόνον γεννησάντων· τοὺς μὲν γὰρ τὸ ζῆν, τοὺς δὲ τὸ καλῶς ζῆν παρασχέσθαι. πρὸς τὸν καυχώμενον ὡς ἀπὸ μεγάλης πόλεως εἴη, «οὐ τοῦτο», ἔφη, «δεῖ σκοπεῖν, ἀλλ' ὅστις μεγάλης πατρίδος ἄξιός ἐστιν». ἐρωτηθεὶς τί ἐστι φίλος, ἔφη «μία ψυχὴ δύο σώμασιν ἐνοικοῦσα». τῶν ἀνθρώπων ἔλεγε τοὺς μὲν οὕτω φείδεσθαι ὡς ἀεὶ ζησομένους, τοὺς δὲ οὕτως ἀναλίσκειν ὡς αὐτίκα τεθνηξομένους. πρὸς τὸν πυθόμενον διὰ τί τοῖς καλοῖς πολὺν χρόνον ὁμιλοῦμεν, «τυφλοῦ», ἔφη, «τὸ ἐρώτημα». ἐρωτηθεὶς τί ποτ' αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, «τὸ ἀνεπιτάκτως ποιεῖν ἃ τινες διὰ τὸν ἀπὸ τῶν νόμων φόβον ποιοῦσιν». ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν προκόπτοιεν οἱ μαθηταί, ἔφη, «ἐὰν τοὺς προέχοντας διώκοντες τοὺς ὑστεροῦντας μὴ ἀναμένωσι». πρὸς τὸν εἰπόντα ἀδολέσχην», ἐπειδὴ αὐτοῦ πολλὰ κατήντλησε, «μήτι σου κατεφλυάρησα:» «μὰ Δί», εἶπεν· «οὐ γάρ σοι προσεῖχον». πρὸς τὸν αἰτιασάμενον ὡς εἴη μὴ ἀγαθῷ ἔρανον δεδωκὼς—φέρεται γὰρ καὶ οὕτως— «οὐ τῷ ἀνθρώπῳ», φησίν, «ἔδωκα, ἀλλὰ τῷ ἀνθρωπίνῳ». ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν τοῖς φίλοις προσφεροίμεθα, ἔφη, «ὡς ἂν εὐξαίμεθα αὐτοὺς ἡμῖν προσφέρεσθαι». τὴν δικαιοσύνην ἔφη ἀρετὴν ψυχῆς διανεμητικὴν τοῦ κατ' ἀξίαν. κάλλιστον ἐφόδιον τῷ γήρᾳ τὴν παιδείαν ἔλεγε. φησὶ δὲ Φαβωρῖνος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ἀπομνημονευμάτων (FHG iii. 578) ὡς ἑκάστοτε λέγοι, «ὦ φίλοι οὐδεὶς φίλος»· ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ἑβδόμῳ τῶν Ἠθικῶν (EE 1245 ^{b} 20-21) ἐστι. καὶ ταῦτα μὲν εἰς αὐτὸν ἀναφέρεται.

Συνέγραψε δὲ πάμπλειστα βιβλία, ἃ ἀκόλουθον ἡγησάμην ὑπογράψαι διὰ τὴν περὶ πάντας λόγους τἀνδρὸς ἀρετήν·

. . . . . .

Καὶ τοσαῦτα μὲν αὐτῷ πεπραγμάτευται βιβλία. βούλεται δὲ ἐν αὐτοῖς τάδε· ὀπτὸν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον, τὸν μὲν πρακτικόν, τὸν δὲ θεωρητικόν· καὶ τοῦ πρακτικοῦ τόν τε ἠθικὸν καὶ πολιτικόν, οὗ τά τε περὶ πόλιν καὶ τὰ περὶ οἶκον ὑπογεγράφθαι· τοῦ δὲ θεωρητικοῦ τόν τε φυσικὸν καὶ λογικόν, οὗ τὸ λογικὸν οὐχ ὡς ὅλου μέρος, ἀλλ' ὡς ὄργανον προσκριβωμένον. καὶ τούτου διττοὺς ὑποθέμενος σκοποὺς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ ἀληθὲς διεσάφησε. δύο δὲ πρὸς ἑκάτερον δυνάμεσιν ἐχρήσατο, διαλεκτικῇ μὲν καὶ ῥητορικῇ πρὸς τὸ πιθανόν, ἀναλυτικῇ δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ πρὸς τὸ ἀληθές· οὐδὲν ὑπολειπόμενος οὔτε τῶν πρὸς εὕρεσιν, οὔτε τῶν πρὸς κρίσιν, οὔτε μὴν τῶν πρὸς χρῆσιν. πρὸς μὲν οὖν

τὴν εὕρεσιν τά τε Τοπικὰ καὶ Μεθοδικὰ παρέδωκε (καὶ) προτάσεων πλῆθος, ἐξ ὧν πρὸς τὰ προβλήματα πιθανῶν ἐπιχειρημάτων οἷόν τε εὐπορεῖν· πρὸς δὲ τὴν κρίσιν τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα. διὰ μὲν οὖν τῶν προτέρων τὰ λήμματα κρίνεται, διὰ δὲ τῶν ὑστέρων ἡ συναγωγὴ ἐξετάζεται. πρὸς δὲ τὴν χρῆσιν τά τε ἀγωνιστικὰ καὶ τὰ περὶ ἐρωτήσεως, ἐριστικά τε καὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων τε καὶ συλλογισμῶν (καὶ) τῶν ὁμοίων τούτοις. κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας τῶν μὲν κατὰ φαντασίαν ἐνεργημάτων τὴν αἴσθησιν ἀπεφήνατο· τῶν δὲ ἠθικῶν, τῶν περὶ πόλιν καὶ περὶ οἶκον καὶ περὶ νόμους τὸν νοῦν.

Τέλος δὲ ἓν ἐξέθετο χρῆσιν ἀρετῆς ἐν βίῳ τελείῳ. ἔφη δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν εἶναι· τῶν περὶ ψυχήν, ἃ δὴ καὶ πρῶτα τῇ δυνάμει καλεῖ· ἐκ δευτέρων δὲ τῶν περὶ σῶμα, ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ κάλλους καὶ τῶν παραπλησίων· ἐκ τρίτων δὲ τῶν ἐκτός, πλούτου καὶ εὐγενείας καὶ δόξης καὶ τῶν ὁμοίων. τήν τε ἀρετὴν μὴ εἶναι αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν· προσδεῖσθαι γὰρ τῶν τε περὶ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ὡς κακοδαιμονήσοντος τοῦ σοφοῦ κἂν ἐν πόνοις ᾖ κἂν ἐν πενίᾳ καὶ τοῖς ὁμοίοις. τὴν μέντοι κακίαν αὐτάρκη πρὸς κακοδαιμονίαν, κἂν ὅτι μάλιστα παρῇ αὐτῇ τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ καὶ τὰ περὶ σῶμα. τάς τ' ἀρετὰς ἔφη μὴ ἀντακολουθεῖν· ἐνδέχεσθαι γὰρ φρόνιμόν τινα καὶ ὁμοίως δίκαιον ὄντα ἀκόλαστον καὶ ἀκρατῆ εἶναι. ἔφη δὲ τὸν σοφὸν ἀπαθῆ μὲν μὴ εἶναι, μετριοπαθῆ δέ.

Τήν τε φιλίαν ὡρίζετο ἰσότητα εὐνοίας ἀντιστρόφου· ταύτης δὲ τὴν μὲν εἶναι συγγενικήν, τὴν δὲ ἐρωτικήν, τὴν δὲ ξενικήν. εἶναι δὲ καὶ τὸν ἔρωτα μὴ μόνον συνουσίας, ἀλλὰ καὶ φιλ(οσοφ)ίας. καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν καὶ πολιτεύσεσθαι, γαμήσειν τε μὴν καὶ βασιλεῖ συμβιώσεσθαι. βίων τε τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, ἡδονικοῦ, τὸν θεωρητικὸν προέκρινεν. εὔχρηστα δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.

Ἦν τε τοῖς φυσικοῖς αἰτιολογικώτατος πάντων ἐγένετο μάλιστα, ὥστε καὶ περὶ τῶν ἐλαχίστων τὰς αἰτίας ἀποδιδόναι· διόπερ καὶ οὐκ ὀλίγα βιβλία συνέγραψε φυσικῶν ὑπομνημάτων. τὸν δὲ θεὸν ἀσώματον ἀπέφαινε, καθὰ καὶ ὁ Πλάτων. διατείνειν δὲ αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν οὐρανίων καὶ εἶναι ἀκίνητον αὐτόν· τὰ δ' ἐπίγεια κατὰ τὴν πρὸς ταῦτα συμπάθειαν οἰκονομεῖσθαι. εἶναι δὲ παρὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα καὶ ἄλλο πέμπτον, ἐξ οὗ τὰ αἰθέρια συνεστάναι. ἀλλοίαν δ' αὐτοῦ τὴν κίνησιν εἶναι· κυκλοφορητικὴν γάρ. καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀσώματον, ἐντελέχειαν οὖσαν τὴν πρώτην σώματος (γὰρ) φυσικοῦ καὶ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. διττὴ δ' ἐστὶν αὕτη κατ' αὐτόν. λέγει δ' ἐντελέχειαν ἧς ἐστιν εἰδός τι ἀσώματον. ἡ μὲν κατὰ δύναμιν, ὡς ἐν τῷ κηρῷ ὁ Ἑρμῆς ἐπιτηδειότητα ἔχοντι ἐπιδέξασθαι τοὺς χαρακτῆρας, καὶ ὁ ἐν τῷ χαλ-

κῷ ἀνδριάς· καθ' ἕξιν δὲ λέγεται ἐντελέχεια ἡ τοῦ συντετελεσμένου Ἑρμοῦ ἢ ἀνδριάντος. σώματος δὲ φυσικοῦ, ἐπεὶ τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι χειρόκμητα, ὡς τὰ ὑπὸ τεχνιτῶν γινόμενα, οἷον πύργος, πλοῖον· τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, ὡς φυτὰ καὶ τὰ τῶν ζώων. ὀργανικοῦ δὲ εἴτε, τούτεστι πρός τι κατεσκευασμένου, ὡς ἡ ὅρασις πρὸς τὸ ὁρᾶν καὶ ἡ ἀκοὴ πρὸς τὸ ἀκούειν· δυνάμει δὲ ζωὴν ἔχοντος, οἷον ἐν ἑαυτῷ.

Τὸ δυνάμει δὲ διττόν, ἢ καθ' ἕξιν ἢ κατ' ἐνέργειαν· κατ' ἐνέργειαν μέν, ὡς ὁ ἐγρηγορὼς λέγεται ψυχὴν ἔχειν· καθ' ἕξιν δ', ὡς ὁ καθεύδων. ἵν' οὖν καὶ οὗτος ὑποπίπτῃ, τὸ δυνάμει προσέθηκε.

Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα περὶ πολλῶν ἀπεφήνατο, ἅπερ μακρὸν ἂν εἴη καταριθμεῖσθαι. τοῖς γὰρ ὅλοις φιλοπονώτατος ἐγένετο καὶ εὑρετικώτατος, ὡς δῆλον ἐκ τῶν προγεγραμμένων συγγραμμάτων, ἃ τὸν ἀριθμὸν ἐγγὺς ἥκει τῶν τετρακοσίων, τὰ ὅσα γε ἀναμφίλεκτα· πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα εἰς αὐτὸν ἀναφέρεται συγγράμματ' αὐτοῦ καὶ ἀποφθέγματα, ἀγράφου φωνῆς εὐστοχήματα.

Γεγόνασι δὲ Ἀριστοτέλεις ὀκτώ πρῶτος αὐτὸς οὗτος· δεύτερος ὁ πολιτευσάμενος Ἀθήνησιν, οὗ καὶ δικανικοὶ φέρονται λόγοι χαρίεντες· τρίτος περὶ Ἰλιάδος πεπραγματευμένος· τέταρτος Σικελιώτης ῥήτωρ, πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Πανηγυρικὸν ἀντιγεγραφώς· πέμπτος ὁ ἐπικληθεὶς Μῦθος, Αἰσχίνου τοῦ Σωκρατικοῦ γνώριμος· ἕκτος Κυρηναῖος, γεγραφὼς περὶ ποιητικῆς· ἕβδομος παιδοτρίβης, οὗ μέμνηται Ἀριστόξενος ἐν τῷ Πλάτωνος βίῳ, (Wehrli ii, fg 66)· ὄγδοος γραμματικὸς ἄσημος, οὗ φέρεται τέχνη περὶ πλεονασμοῦ.

Τοῦ δὴ Σταγειρίτου γεγόνασι μὲν πολλοὶ γνώριμοι, διαφέρων δὲ μάλιστα Θεόφραστος, περὶ οὗ λεκτέον.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ Δ. ΛΥΠΟΥΡΛΗ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ Α. Π. Θ.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΕΡΓΑ

Στὴ Μαρκιανὴ βιβλιοθήκη, τὴ γνωστὴ μεγάλη βιβλιοθήκη τῆς πόλης τοῦ Ἁγίου Μάρκου, φυλάσσεται, μὲ τὸν ἀριθμὸ 257, ἕνα πολύτιμο χειρόγραφο, γραμμένο γύρω στὰ 1300. Τὸ χειρόγραφο εἶναι πολύτιμο γιὰ πολλοὺς λόγους. Ἐδῶ θὰ ἤθελα νὰ μνημονεύσω ἕναν — γιὰ τὴ σημερινή μας συγκέντρωση ἀσφαλῶς τὸν σπουδαιότερο: στὸ χειρόγραφο αὐτὸ διαφυλάχθηκε ἕνας ἀπὸ τοὺς σημαντικότερους Βίους τοῦ Ἀριστοτέλη. Οἱ εἰδικοὶ συμφωνοῦν σήμερα πὼς ἡ Vita Marciana — ἔτσι συνηθίζουν νὰ ὀνομάζουν τὴν παλαιὰ αὐτὴ βιογραφία τοῦ Ἀριστοτέλη — περιέχει πληροφορίες ἰδιαίτερης ἀξίας — σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις αὐτὸ σημαίνει: πληροφορίες μοναδικές, ἀφοῦ πολλὲς ἀπὸ αὐτὲς δὲν τὶς ξαναβρίσκουμε σὲ καμιὰ ἀπὸ τὶς ἄλλες παλαιὲς βιογραφίες τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ μᾶς σώθηκαν. Ἀκριβῶς μὲ μιὰ πληροφορία ἀπὸ αὐτὸν τὸ Βίο [1] θὰ ἤθελα νὰ ἀρχίσω τὴν ὁμιλία μου αὐτή· βρίσκω πὼς ταιριάζει μὲ τὸ χαρακτήρα τῆς σημερινῆς μας σύναξης: «(Ἀριστοτέλους) ἐν Χαλκίδι τελευτήσαντος (οἱ Σταγειρῖται) μετεπέμψαντο τὸ σῶμα καὶ βωμὸν ἐπέστησαν τῷ τάφῳ καὶ Ἀριστοτέλειον τὸν τόπον ἐκάλεσαν καὶ ἐκεῖ τὴν βουλὴν ἤθροιζον». Ἴσως δὲν θὰ καταλαβαίναμε ἀπόλυτα σωστὰ τὸν ἀκριβῆ χαρακτήρα τῶν τιμητικῶν ἐκδηλώσεων ποὺ ἀναγράφονται στὴν παράγραφο αὐτὴ τοῦ Μαρκιανοῦ Βίου, ἂν δὲν εἴχαμε τὴν τύχη νὰ ξαναδιαβάζουμε γιὰ τὰ ἴδια αὐτὰ πράγματα σὲ μιὰν ἄλλη βιογραφικὴ πηγή μας γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴ φορὰ αὐτὴ ἀραβικῆς προελεύσεως. Ἐννοῶ τὸ «Βιβλίο ἐκλογῶν σοφίας καὶ ὁμορφων ἀποφθεγμάτων» τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ λόγιου καὶ γιατροῦ Al - Mubassir τοῦ 2. μισοῦ τοῦ 11. αἰ. Μπορεῖ ἡ τάση γιὰ ὑμνολογία τοῦ Ἀριστοτέλη — ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῆς πηγῆς στὴν ὁποία πρέπει νὰ ἀνάγεται ἡ Vita Marciana — νὰ γίνεται ἐδῶ, στὴν ἀραβικὴ πηγή, ἐμφανέστερη μιὰ καὶ στὴν ἀραβικὴ παράδοση ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ὁ κατεξοχὴν φιλόσοφος, ἡ πληροφορία ὅμως εἶναι ἰδιαίτερα συγκινητική: ἂς μὴν ἀποδίδει τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα μὲ ἀπόλυτη ἀκρίβεια· μποροῦμε ὡστόσο νὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι ἀντανακλᾶ τὸν βαθὺ σεβασμὸ

1. § 18 στὴν ἔκδοση ποὺ ἔκαμε ὁ Ingemar Düring στὸ ἔργο του *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, σ. 100 ἢ στ. 87 - 90 στὴν ἔκδοση τοῦ Olof Gigon, *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 181), σ. 3.

μὲ τὸν ὁποῖο περιβλήθηκε —ὄχι καὶ τόσο νωρίς, εἶναι ἀλήθεια— τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἂς ἀκούσουμε τὴ μαρτυρία αὐτὴ σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση:

«Ὅταν πέθανε ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ κάτοικοι τῶν Σταγείρων ἔστειλαν στὴ Χαλκίδα καὶ ἔφεραν πίσω στὴν πατρίδα τους τὴ στάχτη του, τὴν τοποθέτησαν σὲ μιὰ μπρούντζινη ὑδρία καὶ ὕστερα πῆγαν καὶ ἀπέθεσαν τὴν ὑδρία αὐτὴ σὲ μιὰ τοποθεσία ποὺ τὴν ὀνόμασαν Ἀριστοτέλειον. Κάθε φορὰ ποὺ εἶχαν νὰ σκεφτοῦν πάνω σὲ σημαντικὲς ὑποθέσεις τους, κάθε φορὰ ποὺ ἤθελαν νὰ λύσουν δύσκολα προβλήματα ποὺ τοὺς ἀπασχολοῦσαν, καλοῦσαν σ' αὐτὸν τὸν τόπο τὴ συνέλευσή τους. Στὸν ἴδιο αὐτὸν τόπο πήγαιναν καὶ ὅταν ἤθελαν νὰ βροῦν τὴν ψυχική τους γαλήνη καὶ τοῦ πνεύματός τους τὴν ἠρεμία. Κάθε φορὰ ποὺ συναντοῦσαν μιὰ δυσκολία ἀξεπέραστη στὴν περιοχὴ τῆς μαθήσεως ἢ, γενικότερα, τῆς φιλοσοφίας, πήγαιναν σ' ἐκείνη τὴν τοποθεσία. Μιλοῦσαν ἐκεῖ μεταξύ τους γιὰ τὸ θέμα ποὺ τοὺς ἀπασχολοῦσε, ὥσπου αὐτὸ ποὺ τοὺς φαινόταν ὡς τότε δυσκολοξεδιάλυτο καὶ ἀσαφὲς γινόταν σαφὲς καὶ ὁλοκάθαρο, καὶ ἀποκτοῦσαν βεβαιότητα γι' αὐτὸ ποὺ ἦταν ὡς τότε τὸ ἀντικείμενο τῶν συζητήσεών τους. Γιατὶ πίστευαν ὅτι ὁ ἐρχομός τους στὸν τόπο ὅπου ἦταν θαμένα τὰ λείψανα τοῦ Ἀριστοτέλη τοὺς καθάριζε τὸ νοῦ, τοὺς ἔκανε ὀξύτερη τὴν κρίση καὶ τοὺς βοηθοῦσε νὰ καταλαβαίνουν μὲ μεγαλύτερη εὐκολία. Πήγαιναν ὅμως ἐκεῖ καὶ γιὰ ἕναν ἄλλο λόγο: γιὰ νὰ ἀπονείμουν στὸν Ἀριστοτέλη τιμή· γιὰ νὰ τοῦ δείξουν πόσο μεγάλη ἦταν ἡ θλίψη τους ποὺ τὸν εἶχαν χάσει ἀπὸ ἀνάμεσά τους, καὶ ἀκόμη γιὰ νὰ τοῦ δείξουν πόσο θεωροῦσαν δυστυχισμένο τὸν ἑαυτό τους ποὺ ἔχασαν τὴν πηγὴ τῆς σοφίας ποὺ ἦταν γι' αὐτοὺς ὁ Ἀριστοτέλης»[2]. Ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης πέθανε στὴ Χαλκίδα ἦταν — σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχαῖες πηγές μας — «τριῶν που καὶ ἑξήκοντα ἐτῶν»· ἦταν τότε τὸ τρίτο ἔτος τῆς ἑκατοστῆς δεκάτης τέταρτης ὀλυμπιάδας, σύμφωνα μὲ τοὺς ὑπολογισμοὺς τοῦ Ἀπολλοδώρου, ὅπως τοὺς μαθαίνουμε ἀπὸ τὸν Διογένη τὸ Λαέρτιο[3]. Ἂς τὸ ποῦμε μὲ δικό μας λεξιλόγιο: ὁ θάνατος τοῦ Ἀριστοτέλη συνέβη στὰ 322 π.Χ. Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν πὼς ὁ Ἀριστοτέλης πρωτοεῖδε τὸ φῶς τοῦ ἥλιου στὰ 384 π.Χ. Τὸ ὄνομα μιᾶς μικρῆς, ἀσήμαντης μακεδονικῆς πόλης ἐπρόκειτο, χάρη σ' αὐτὸ τὸ γεγονός, νὰ χαραχθεῖ στὴ μνήμη τῶν ἀνθρώπων.

Στοὺς ξένους ἰδιαίτερα ποὺ πρωτογνωρίζουν τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη κάνει ἰδιαίτερη ἐντύπωση τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἦταν οὔτε ἡ Ἀθήνα οὔτε, ἔστω, ἕνα ἀπὸ τὰ ἄλλα μεγάλα πνευματικὰ κέντρα τῆς Ἑλλάδος ὁ τόπος ποὺ γέννησε τὸν μεγάλο σοφό. «Ἀριστοτέλης πόλεως μὲν ἦν Σταγείρων, τὰ δὲ Στάγειρα πόλις Θράκης πλησίον Ὀλύνθου καὶ Μεθώνης»[4]. Καὶ

2. Ing. Düring, ὅ. π., σ. 200 (§ 29).

3. V 10 (ἰδὲ καὶ σημείωση τοῦ Düring στὸ χωρίο, ὅ. π., σ. 60).

4. Vita Marciana § 1 (κατὰ τὴν ἔκδοση Düring, ὅ. π., σ. 96) ἢ στ. 1 - 3 (κατὰ τὴν ἔκδοση Gigon, ὅ. π., σ. 1).

ὁ παλαιὸς βιογράφος τοῦ Ἀριστοτέλη αἰσθάνεται, ὅπως βλέπετε, τὴν ἀνάγκη νὰ χρησιμοποιήσει ἄλλα γνωστότερα γεωγραφικὰ ὀνόματα γιὰ νὰ πληροφορήσει τοὺς ἀναγνῶστες του πρὸς τὰ ποῦ θὰ πρέπει νὰ φαντασθοῦν ὅτι βρισκόταν ὁ τόπος ποὺ γέννησε τὸν Ἀριστοτέλη. Ποιὸς θὰ ἤξερε τὰ Στάγειρα, τὴ μικρὴ πόλη τῆς Χαλκιδικῆς; Ὁπωσδήποτε, γιὰ ἕναν ποὺ ξέρει τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ πραγματικότητα, ἡ περίπτωση τοῦ Ἀριστοτέλη δὲ φαντάζει στὰ μάτια του οὔτε κὰν σὰν ἐξαίρεση. Πόλεις μικρές, πόλεις ποὺ δὲν ἦταν οὔτε κὰν ἀνθηρὰ οἰκονομικὰ κέντρα, γέννησαν στὴν ἀρχαιότητα ἕνα πλῆθος ἀπὸ λαμπροὺς φιλοσόφους καὶ ἐπιστήμονες. Μήπως δὲν ἦταν ἕνας μικρὸς τόπος μακριὰ ἀπὸ τὰ μεγάλα πνευματικὰ καὶ οἰκονομικὰ κέντρα καὶ ἡ ἄλλη βορειοελλαδίτικη πόλη ποὺ γέννησε τὸν μεγάλο Δημόκριτο; Κάτι ἄλλο ἔχει ἴσως μεγαλύτερη σημασία: στὴν Ἀθήνα, τὸν τόπο ποὺ δέχτηκε τὸν Ἀριστοτέλη στὴν πιὸ ἔμορφη ἡλικία τῆς ζωῆς του, ὁ γόνος τῶν Σταγείρων ἔζησε πάνω ἀπὸ τὰ μισὰ ἀπὸ τὰ χρόνια ποὺ καλύπτουν τὴ φιλοσοφική του δραστηριότητα· πολίτης ἀθηναῖος ὅμως δὲν ἔγινε ποτέ· οἱ δεσμοί του μὲ τὴ Μακεδονία, παρόλο ποὺ σήμαιναν γι' αὐτὸν ἕναν μόνιμο κίνδυνο — ἕναν κίνδυνο ποὺ ἔγινε ἄμεση ἀπειλὴ γιὰ τὴ ζωή του ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἀλεξάνδρου —, δὲν διακόπηκαν ποτέ.

Ὁ πατέρας του λεγόταν Νικόμαχος καὶ ἦταν γιατρὸς στὴν αὐλὴ τοῦ βασιλιᾶ τῆς Μακεδονίας Ἀμύντα τοῦ Γ'. Μικρὸς ἀκόμη θὰ εἶχε ἐπομένως ὁ Ἀριστοτέλης τὴν εὐκαιρία νὰ γνωρίσει κοντὰ στὸν πατέρα του ἕναν περίεργο καὶ ἐνδιαφέροντα κόσμο: τὸν κόσμο τῆς ἰατρικῆς. Τὴ συνήθεια νὰ καταβροχθίζει βιβλία ὁ Ἀριστοτέλης θὰ τὴν εἶχε ἀσφαλῶς ἀπὸ τὰ μικρά του χρόνια· τὰ βιβλία τῆς βιβλιοθήκης τοῦ πατέρα του, τὰ ἰατρικὰ βιβλία, θὰ εἶχαν ἀσφαλῶς περάσει καὶ ξαναπεράσει ἀπὸ τὰ χέρια του. Ὁ ἴδιος θὰ βεβαιώσει ἀργότερα —ὁλοφάνερα μὲ πολὺ καημὸ— ὅτι κανεὶς δὲν γίνεται γιατρὸς διαβάζοντας μόνο βιβλία[5]· ποιὸς ὅμως θὰ μποροῦσε νὰ ἀρνηθεῖ πόσο εὐαίσθητη εἶναι σὲ ὁρισμένες ἐπιδράσεις ἡ ψυχή μας σ' αὐτὴν τὴν περίοδο τῆς ζωῆς μας; Προσωπικὰ δὲν ἔχω καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ἀνάμεσα στὰ βιβλία τῆς βιβλιοθήκης τοῦ πατέρα του θὰ βρίσκονταν καὶ ἔργα ἱπποκρατικά, ἴσως ἔργα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἱπποκράτη, τοῦ μεγάλου γιατροῦ ποὺ ἄσκησε τὴν τέχνη του καὶ σὲ περιοχὲς τόσο κοντὰ στὸν τόπο ὅπου γεννήθηκε ὁ Ἀριστοτέλης: τὰ βιβλία μὲ τοὺς τίτλους Ἐπιδημίαι Ι καὶ Ἐπιδημίαι ΙΙΙ —δυὸ ἔργα ἀπὸ τὴν Ἱπποκρατικὴ συλλογὴ ποὺ —γιὰ πολλοὺς— μποροῦν μὲ πολλὴ βεβαιότητα νὰ σχετισθοῦν μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Ἱπποκράτη — εἶναι στὴν πραγματικότητα συλλογὴ ἰατρικῶν παρατηρήσεων ἀπὸ τὶς περιοχὲς τῆς Θάσου καὶ τῶν Ἀβδήρων. Εἶμαι βέβαιος πὼς κάποτε θὰ ἀποδειχθεῖ —καὶ θὰ μᾶς βοηθήσει σ' αὐτὸ κυρίως ἡ συγκριτικὴ μελέτη τῆς ὁρολογίας— ὅτι οἱ συγγραφεῖς τῶν ἰα-

5. Ἠθικὰ Νικομάχεια Χ 9, 1181 b 2.

τρικῶν ἔργων ποὺ μᾶς ἔχουν σωθεῖ ἀπὸ τὸν 5. καὶ τὸν 4. αἰ. π.Χ., ἕνας ἀπὸ αὐτοὺς καὶ ὁ μεγάλος Ἱπποκράτης, ἔχουν τὰ ἴδια δικαιώματα μὲ τὸν Πλάτωνα νὰ ὀνομάζονται διδάσκαλοι τοῦ Ἀριστοτέλη [6]. Ἂς μὴ ξεχνοῦμε ἄλλωστε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν ἀπὸ καταγωγὴ Ἴωνας. Τὰ Στάγειρα ἦταν ἀποικία τῶν Ἀνδρίων: Ἄνδριοι καὶ Χαλκιδεῖς —Ἴωνες λοιπὸν— ἦταν ποὺ ἀποίκησαν τὴ Χερσόνησο τῆς Χαλκιδικῆς. Τὸ κατεξοχὴν ἐπιστημονικὸ δημιούργημα τῶν Ἰώνων, ἡ ἰατρική, δὲ θὰ μποροῦσε ἀσφαλῶς νὰ ἀφήσει ἀδιάφορο τὸν «τετράγωνο» νοῦ τοῦ Ἀριστοτέλη.

Δεκαεφτὰ χρονῶν ἦταν ὁ γιὸς τοῦ Ἀσκληπιάδη Νικόμαχου —ὀρφανὸς ἀπὸ χρόνια ἀπὸ πατέρα— ὅταν ἔφτασε στὴν Ἀθήνα στὰ 367 π.Χ. νὰ σπουδάσει στὴν Ἀκαδημία, τὴ σχολὴ τοῦ Πλάτωνος. Τὰ ἔργα τοῦ μεγάλου δασκάλου —ὅσα εἶχαν γραφεῖ ὡς τὴν ἐποχὴ ἐκείνη— θὰ τοῦ ἦταν ἀσφαλῶς γνωστά. Ἡ μαγεία τοῦ πλατωνικοῦ λόγου θὰ πρέπει νὰ ἦταν ποὺ ὁδήγησε τὰ βήματά του μὲ ἀποφασιστικότητα πρὸς τὴν Ἀκαδημία. Ἀλλιῶς — ἀναρωτιέται ἕνας ἀριστοτελιστὴς τῶν ἡμερῶν μας— [7] γιατὶ νὰ διάλεξε αὐτὴν ἀπὸ τὸ πλῆθος τὶς σχολὲς ποὺ ὑπῆρχαν τότε στὴν Ἀθήνα; Τὸν Πλάτωνα πάντως ὁ Ἀριστοτέλης δὲν τὸν βρῆκε τότε στὴν Ἀθήνα· ὁ μεγάλος δάσκαλος εἶχε πρὶν ἀπὸ λίγο ἀναχωρήσει γιὰ τὴ Σικελία· ἦταν τὸ δεύτερο ἀπὸ τὰ τρία ταξίδια ποὺ ἐπιχείρησε στὴν περιοχὴ ἐκείνη τοῦ ἑλληνισμοῦ κυνηγώντας τὸ ὄμορφο χιμαιρικὸ ὄνειρο, μὲ τὴ βοήθεια τῶν ἰσχυρῶν φίλων ποὺ εἶχε ἐκεῖ, νὰ δεῖ νὰ παίρνουν ζωὴ οἱ πολιτικές του ἰδέες καὶ διδασκαλίες. Νὰ ἦταν ἄραγε ἡ ἀπουσία τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὴν Ἀθήνα τὸν καιρὸ ποὺ ἔφτασε ἐκεῖ νεαρὸς σπουδαστὴς ὁ Ἀριστοτέλης ἕνα γεγονὸς μὲ ἀποφασιστικὴ σημασία γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς προσωπικότητας τοῦ Σταγειρίτη; Δὲ δυσκολεύεται κανεὶς νὰ ἀπαντήσει καταφατικὰ στὸ ἐρώτημα αὐτό, κυρίως μάλιστα ὅταν λάβει ὑπόψη του ὅτι ἡ Ἀκαδημία δὲν ἦταν ἁπλῶς μιὰ σχολή, μιὰ ἀπὸ τὶς πολλὲς ποὺ ὑπῆρχαν τότε στὴν Ἀθήνα. Ἡ σημασία τῆς Ἀκαδημίας — σωστὰ τὸ εἶπαν— [8] βρίσκεται ἀκριβῶς στὸ γεγονὸς ὅτι ἦταν τὸ σημεῖο συναντήσεως σημαντικῶν λογίων τῆς ἐποχῆς, ποὺ διατηρώντας κ α ὶ μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ἀκαδημίας ὁ καθένας τὴ δική του προσωπικότητα, τὸ δικό του ἐπιστημονικὸ «πιστεύω», προωθοῦσαν ὅλοι μαζὶ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα παίρνοντας ὁ ἕνας ἀπὸ τὸν ἄλλο χρήσιμες παρορμήσεις καὶ ἐπιδρώντας θετικὰ ὁ ἕνας στὸν ἄλλον. Ἕνας τέτοιος λόγιος τὸν ὁποῖο εἶχε τὴν τύχη νὰ συναντήσει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν Ἀκαδημία, ὅταν ἦρθε νὰ σπουδάσει σ' αὐτήν, ἦταν

---

6. Πρβ. Δημητρίου Δ. Λυπουρλῆ, Ἡ π α ρ α γ ω γ ι κ ὴ κ α τ ά λ η ξ η -ικὸς στὴν π ρ ο σ ω κ ρ α τ ι κ ὴ φ ι λ ο σ ο φ ί α κ α ὶ στὸ Ἱ π π ο κ ρ α τ ι κ ὸ Corpus Θεσσαλονίκη 1968, σ. 194 ἑξ.

7. Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, σ. 3.

8. Ing. Düring, ὅ. π. (σημ. 7), σ. 5 (πρβ. καὶ σ. 433).

ὁ Εὔδοξος ἀπὸ τὴν Κνίδο. Ὁ νεαρὸς αὐτὸς ἐπιστήμονας —δὲ θὰ ἦταν ἀκόμη τότε οὔτε 30 χρονῶν— εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ προικισμένες προσωπικότητες τῆς ἀρχαιότητας. Ἦταν μαθηματικός, ἀστρονόμος καὶ γεωγράφος, καὶ ὁ Πλάτων δὲ δίστασε καθόλου νὰ τοῦ ἐμπιστευθεῖ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἀπουσίας του τὴ διεύθυνση τῆς σχολῆς του. Σήμερα ξέρουμε ὅτι ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸ «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον» πρέπει νὰ χρωστᾶ πολλὰ στὴ σκέψη τοῦ Κνίδιου σοφοῦ [9]. Καὶ φυσικὰ δὲν ἦταν ὁ Εὔδοξος ἡ μόνη προσωπικότητα ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης συνάντησε στὴν Ἀκαδημία ὅταν πρωτόφτασε ἐκεῖ. Δίπλα σ' αὐτὸν καὶ ἄλλες σημαντικὲς φυσιογνωμίες, ἀνάμεσα στὶς ὁποῖες ὁ νεαρὸς Ἀριστοτέλης βρέθηκε ἀπὸ τὴ μιὰ στιγμὴ στὴν ἄλλη. Δὲν ἦταν λοιπὸν μόνο τυχερὸς ὁ νεαρὸς Σταγειρίτης ποὺ «βρέθηκε, ὅπως λέει ἕνας σημερινὸς ἀριστοτελιστής [10], τὴν πιὸ κατάλληλη στιγμὴ στὸν πιὸ σωστὸ τόπο, ἐκεῖ δηλαδὴ ὅπου ὑπῆρχαν οἱ κατάλληλοι ἄνθρωποι ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ γονιμοποιήσουν μὲ ἕναν ἐντελῶς ξεχωριστὸ τρόπο τὴ σκέψη του βοηθώντας την νὰ ἁπλώσει μέσα σὲ σύντομο χρόνο τὰ δικά της φτερά»· πιὸ σημαντικὸ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι μὲ τὴν ἀπουσία τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε, ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμή, τὴν εὐκαιρία νὰ δεχτεῖ ἐκείνην ἀκριβῶς τὴν ἐπίδραση ποὺ πρέπει νὰ ἀνταποκρινόταν πολὺ πιὸ ἄμεσα στὴ δική του ψυχοσύνθεση, τὴν ἀπόλυτα σχεδὸν θετικὴ καὶ ἐπιστημονική, τὴν ἐλάχιστα ὁπωσδήποτε ποιητικὴ (τέτοια ἦταν κατὰ βάση ἡ ψυχοσύνθεση τοῦ Πλάτωνος).

Ἡ ἐπιστροφὴ τοῦ Πλάτωνος στὴν Ἀθήνα ἔγινε μόλις δυὸ χρόνια ἀργότερα· ὁ Πλάτων εἶχε πιὰ τότε περάσει τὰ ἑξήντα, ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης μόλις πλησίαζε τὰ εἴκοσι: μὲ τόση διαφορὰ ἡλικίας συναντήθηκαν γιὰ πρώτη φορὰ ὁ «ἐνεργείᾳ» μεγάλος Πλάτων καὶ ὁ «δυνάμει» μεγάλος Ἀριστοτέλης. Ὁ ἔμπειρος δάσκαλος δὲν χρειάστηκε πολὺ γιὰ νὰ διακρίνει μὲ τί ἀρετὲς ἦταν προικισμένος ὁ νεαρὸς μαθητής του. Ὅ,τι βέβαια θὰ θαύμαζε πιὸ πολὺ σ' αὐτὸν θὰ ἦταν ἡ ὀξύνοιά του. Στὴν ἀρχαιότητα ὑπῆρχε τὸ ἀνέκδοτο ὅτι ὁ Πλάτων ἔδωσε στὸν Ἀριστοτέλη τὸ παρανόμι «ὁ Νοῦς». Τὸ πράγμα τὸ μαθαίνουμε πρῶτα ἀπὸ τὸν Φιλόπονο (Περὶ ἀιδιότητος κόσμου VI 27 «ὑπὸ Πλάτωνος τοσοῦτον τῆς ἀγχινοίας ἠγάσθη ὡς Νοῦς τῆς διατριβῆς ὑπ' αὐτοῦ προσαγορεύεσθαι») καὶ ὕστερα ἀπὸ τὴν Vita Marciana (7 D «ἀπόντος τῆς ἀκροάσεως Πλάτων ἀνεβόα· Ὁ Νοῦς ἄπεστι, κωφὸν τὸ ἀκροατήριον»). Ὁ Ingemar Düring, ἕνας μεγάλος ἀριστοτελιστὴς τῶν ἡμερῶν μας, πιστεύει [11] ὅτι ὁ Πλάτων, ὅταν ἔδινε στὸν Ἀριστοτέλη τὸ παρανόμι αὐτό, εἶχε στὸ νοῦ του τὸν ἀγαπημένο του ποιητὴ Ἐπίχαρμο, ποὺ δίδασκε ὅτι «νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀ-

9. Βλ. W. Schadewaldt, *Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegtem Beweger*, Satura. Festscher. O. Weinreich, Baden - Baden 1952, σσ. 103 - 129.

10. Ing. Düring, δ. π. (σημ. 7), σ. 5.

11. Ing. Düring, δ. π. (σημ. 7), σ. 8, σημ. 37.

κούει· τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά». Δὲν ἀποκλείεται νὰ ἔχει δίκαιο ὁ σοφὸς ἀριστοτελιστὴς στὸν συσχετισμὸ ποὺ κάνει (μολονότι δὲν ξέρω ἂν εἴμαστε σήμερα, ὀγδόντα σχεδὸν χρόνια μετὰ τὸν Kaibel, τὸν ἐκδότη τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἐπιχάρμου, περισσότερο βέβαιοι γιὰ τὴ γνησιότητα αὐτοῦ τοῦ ἀποσπάσματος τοῦ Σικελιώτη ποιητῆ). Ὁπωσδήποτε, ἐμένα τὸ ἀνέκδοτο αὐτὸ μοῦ φέρνει στὸ νοῦ ἕνα ἄλλο ἀρχαῖο ἀνέκδοτο, ποὺ σχετίζεται καὶ αὐτὸ μὲ ἕναν μεγάλο σοφό. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ὀνόμαζαν Νοῦν καὶ τὸν Ἀναξαγόρα, ἐπειδὴ ὁ Κλαζομένιος σοφὸς μιλοῦσε πολὺ γιὰ τὸν νοῦν, ὁ ὁποῖος «διέκρινε καὶ διεκόσμησε» τὰ πράγματα, ποὺ στὴν ἀρχὴ ἦσαν «ὁμοῦ πάντα». Ὁ Düring, εἶναι ἄλλωστε προθυμότερος νὰ δεχτεῖ [12] ὅτι ἕνα παρανόμι δίνεται σ' ἕναν ἄνθρωπο πιὸ πολὺ μὲ διάθεση εἰρωνικὴ ἢ κριτικὴ παρὰ ἀπὸ θαυμασμό, ἂς ποῦμε, ὅπως θὰ σκεφτόταν κανεὶς σὲ περιπτώσεις σὰν αὐτὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἂν εἶναι ἔτσι —πράγμα ποὺ εἶναι πολὺ πιθανό—, τότε βρίσκω πιὸ φυσικὸ ὁ Πλάτων νὰ εἶχε στὸ νοῦ του τὸν Ἀναξαγόρα, ὅταν ὀνόμαζε Νοῦν τὸν Ἀριστοτέλη, παρὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἐπιχάρμου. Πῶς τώρα θὰ εἶχαν συσχετισθεῖ μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν εἶναι, ὁμολογῶ, κάτι ποὺ θὰ μποροῦσα πρὸς τὸ παρὸν νὰ τὸ ἐξηγήσω· ἂν θὰ ἔπρεπε νὰ διακινδυνεύσω μιὰν ἐξήγηση, ἡ σκέψη μου θὰ πορευόταν πρὸς τὴν ἀκόλουθη κατεύθυνση: Ὁ νοῦς ἦταν γιὰ τὸν Ἀναξαγόρα αὐτὸς ποὺ ἔβαλε σὲ τάξη «πάντα τὰ χρήματα», ποὺ ὡς τότε βρίσκονταν σὲ ἀταξία καὶ ἀκοσμία· ὁ Ἀριστοτέλης πάλι ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ μελέτησε συστηματικὰ —μὲ τὴ σημερινὴ σημασία τοῦ ὅρου— τὴν παλαιότερη φιλοσοφία καὶ ζήτησε νὰ βάλει σὲ τάξη τὶς δάξες τῶν παλαιοτέρων φιλοσόφων· τὸ πράγμα τὸ ξέρουμε ὄχι μόνο ἀπὸ ἔργα του ποὺ μᾶς σώθηκαν ὁλόκληρα, ἀπὸ τὰ Μετὰ τὰ φυσικὰ π.χ. ἢ ἀπὸ τὸ Περὶ ψυχῆς· καὶ σὲ ἔργα του ποὺ μᾶς σώθηκαν ἀποσπασματικὰ ἔδινε —εἴμαστε ἀπόλυτα βέβαιοι γι' αὐτὸ— δείγματα αὐτοῦ τοῦ τρόπου τῆς δουλειᾶς του.

Στὸ σημεῖο ὅμως αὐτὸ ἀνάγκη νὰ θυμηθοῦμε ἕνα δεύτερο, σχετικὸ μὲ αὐτὰ ποὺ συζητοῦμε, ἀνέκδοτο, ποὺ δηλώνει καὶ αὐτὸ τὴ στάση τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στὸ μαθητή του — καλύτερα: ποὺ δηλώνει μιὰ βασικὴ διαφορὰ τῶν δύο ἀνδρῶν μεταξύ τους. Σύμφωνα μὲ τὸ ἀνέκδοτο αὐτὸ ὁ Πλάτων συνήθιζε νὰ ὀνομάζει τὸν Ἀριστοτέλη «ἀναγνώστη». Τὴν πληροφορία τὴν ἔχουμε ἀπὸ τὸν Μαρκιανὸ Βίο: 6 «οὕτω φιλοπόνως συνῆν Πλάτωνι ὡς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν προσαγορευθῆναι. Θαμὰ γὰρ Πλάτων ἔλεγεν, Ἀπίωμεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν» (= μὲ δικά μας λόγια: τὸν καιρὸ ποὺ μαθήτευε κοντὰ στὸν Πλάτωνα ὁ Ἀριστοτέλης ἐργαζόταν μὲ τόση φιλοπονία ὥστε τὸ «σπίτι» του πῆρε τὸ ὄνομα «τὸ σπίτι τοῦ ἀναγνώστη»· συχνὰ πράγματι ὁ Πλάτων ἔλεγε: «ἐλᾶτε νὰ πᾶμε στὸ σπίτι τοῦ ἀναγνώστη»)·

12. Ὅ.π. (σημ. 7), σ. 8 καὶ ὅ.π. (σημ. 1), σ. 108.

Ἂς φαντασθοῦμε τὴ σκηνή. Στὸ χῶρο τῆς Ἀκαδημίας ὅλοι ὅσοι ἀνήκουν σ' αὐτὴν ἔχουν ὁ καθένας τὴν δική του «οἰκίαν» (τὸ δικό του «κελλί» θὰ λέγαμε ἐμεῖς;). Ἐκεῖ κατοικοῦν, ἐκεῖ μελετοῦν, ἐκεῖ θὰ ψάξει νὰ τοὺς βρεῖ ὁ διευθυντὴς τῆς σχολῆς ἢ οἱ συνάδελφοί τους. Ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὴν περίπτωση ποὺ συζητοῦμε: ἐπικεφαλῆς τῶν νεαρῶν σπουδαστῶν τῆς σχολῆς του ὁ Πλάτων πηγαίνει νὰ συναντήσει στὴν «οἰκίαν» του τὸν πιὸ ἐργατικὸ («φιλόπονο» λέει ἡ ἀρχαία πηγὴ) ἀπὸ τοὺς μαθητές του, τὸν Μακεδόνα Ἀριστοτέλη. Μὲ τί διάθεση ἄραγε πλησιάζουν ὅλοι —ἰδιαίτερα ὁ Πλάτων— στὸ κελλὶ τοῦ Ἀριστοτέλη; Πηγαίνουν νὰ τὸν θαυμάσουν γιὰ τὴν ἐργατικότητά του ἢ μήπως νὰ τὸν περιπαίξουν ἢ —στὴν καλύτερη περίπτωση— νὰ τὸν πειράξουν; Ἂς δοῦμε τί ἐσήμαινε ἡ λέξη ποὺ χρησιμοποίησε αὐτὴ τὴ φορὰ ὁ Πλάτων γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὸ μαθητή του. Ὅπως λέει ὁ Düring [13], ἡ λέξη ἦταν σὲ χρήση στὴν Ἀκαδημία ἀπὸ παλαιότερα· «ἀναγνώστης» λεγόταν ὁ δοῦλος ποὺ ἔργο του εἶχε νὰ διαβάζει στοὺς συγκεντρωμένους Ἀκαδημικοὺς βιβλία· οἱ Ἀκαδημικοὶ ἔλεγαν πὼς εἶχαν δ ι α β ά σ ε ι ἕνα βιβλίο ἂν τὸ εἶχαν ἀ κ ο ύ σ ε ι ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ ἀναγνώστη. Αὐτὴ τὴ συνήθεια τὴν ἔσπασε ὁ Ἀριστοτέλης· αὐτὸς διάβαζε βιβλία μὲ τὸν τρόπο ποὺ τὰ διαβάζουμε κι ἐμεῖς· ἔκαμνε μάλιστα καὶ κάτι ἄλλο: διάλεγε ἀπὸ τὰ βιβλία ποὺ μελετοῦσε κομμάτια ποὺ τὸν ἐνδιέφεραν καὶ ὕστερα τὰ κατέτασσε μεθοδικά, συγκροτώντας ἔτσι χρήσιμες συλλογές. Χρωστοῦμε στὸν ἴδιο τὴν περιγραφὴ αὐτοῦ τοῦ τρόπου τῆς δουλειᾶς του (Τ ο π ι κ ὰ I 14. 105 b 12 ἑξ. «ἐκλέγειν δὲ χρὴ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς ποιεῖσθαι περὶ ἑκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρίς, οἷον περὶ ἀγαθοῦ ἢ περὶ ζώου... παρασημαίνεσθαι δὲ καὶ τὰς ἑκάστων δόξας»). Ἀξίζει νὰ θυμηθοῦμε ἐδῶ μιὰ ἐπιγραμματικὴ φράση τοῦ F. Kenyon ἀπὸ τὸ βιβλίο ποὺ ἔγραψε γιὰ τὰ βιβλία καὶ τοὺς ἀναγνῶστες στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ στὴ Ρώμη: «Δὲν εἶναι ὑπερβολή», λέει ὁ Kenyon [14], «νὰ ποῦμε ὅτι μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ἀρχαῖος κόσμος πέρασε ἀπὸ τὴ μόρφωση μέσω τοῦ προφορικοῦ λόγου στὴ συνήθεια τοῦ διαβάσματος». Γύρω στὰ 360 π.Χ. ὑπῆρχε λοιπὸν στὴν Ἀθήνα ἕνα ἀρκετὰ πλατὺ ἀναγνωστικὸ κοινό· τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ ἄκουσμα στὸ διάβασμα βιβλίων εἶχε πιὰ συντελεσθεῖ. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ δεχτοῦμε σωστὴ τὴν ἄποψη τοῦ Düring ὅτι τὸ καινούργιο παρανόμι ποὺ ἔδωσε ὁ Πλάτων στὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶχε πιὰ ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ καμιὰ αἰχμή· ὁ δοῦλος - ἀναγνώστης δὲν ἦταν πιὰ τώρα παρὰ μιὰ παλαιὰ συνήθεια [15]. Καὶ ὅμως —ἀπὸ μιὰν ἄλλη ἄποψη— τὸ παρανόμι αὐτὸ εἶχε πράγματι μιὰ σοβαρότατη αἰχμή. Καὶ ἰδοὺ γιατί:

---

13. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 1966, σ. 8.

14. *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford ²1951, σ. 25.

15. Ὅ.π. (σημ. 13).

Ἀπὸ τὰ Ἀπομνημονεύματα τοῦ Ξενοφώντα ξέρουμε [16] ὅτι ἡ πολυμάθεια πού κερδίζεται μόνο μὲ τὴν ἀνάγνωση πολλῶν βιβλίων δὲν ἦταν κάτι πού εἶχε τὴν ὑποστήριξη τοῦ Σωκράτη. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα πάλι μαθαίνουμε ὅτι ἡ σωκρατικὴ αὐτὴ στάση ἔγινε ὕστερα παράδοση μεταξὺ τῶν μαθητῶν του. Στὸν Φ α ῖ δ ρ ο π.χ. βλέπουμε πόσο περιφρονητικὰ μιλᾶ ὁ ἱδρυτὴς τῆς Ἀκαδημίας γι' αὐτοὺς οἱ ὁποῖοι «χρῶνται τροφῇ δοξαστῇ» (248 Β), γι' αὐτοὺς πού «ἀντὶ σοφῶν» γίνονται «δοξόσοφοι» (275 Β) κυνηγώντας τὶς «δόξες», τὶς γνῶμες δηλαδὴ πού διατύπωσαν πάνω σ' αὐτὸ ἢ σ' ἐκεῖνο τὸ θέμα οἱ παλαιότεροι στοχαστές. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν θὰ δεχτεῖ τὴ σωκρατικὴ αὐτὴ παράδοση· κλεισμένος αὐτὸς στὸ δωμάτιό του θὰ διαβάζει ἀκούραστα τοὺς παλαιότερους σοφούς, ὄχι ὑποχρεωτικὰ γιὰ νὰ δεχτεῖ πάντοτε τὶς γνῶμες τους· κάθε ἄλλο· πιὸ πολὺ γιὰ νὰ τὶς συζητήσει, συχνὰ γιὰ νὰ τὶς πολεμήσει. Ὅλα αὐτὰ τὸν ἔκαμναν νὰ διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα· γιὰ τὸν Πλάτωνα, τὸν συνεχιστὴ τοῦ ἔργου τοῦ Σωκράτη, ὅ,τι εἶχε ἀξία ἦταν ἡ διαλεκτικὴ στὴν πιὸ καθαρή της μορφή· γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἦταν ἀδιανόητο νὰ μὴν προσφεύγει κανεὶς μὲ βουλιμία στὴ σοφία πού εἶναι ἀποθησαυρισμένη στὰ βιβλία. Ἡ αἰχμὴ πού περιεῖχε τὸ δεύτερο παρανόμι πού ἔδωσε ὁ Πλάτων στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι τώρα φανερή· μαζὶ γίνεται, νομίζω, φανερὸ γιατί καὶ τὸ πρῶτο παρανόμι θὰ πρέπει νὰ ἀποδόθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸν Ἀριστοτέλη μὲ κριτικὴ διάθεση.

Εἶναι ἄραγε γνήσια τὰ δυὸ ἀνέκδοτα πού μᾶς ἀπασχόλησαν; Οἱ εἰδικοὶ πού ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ δὲν ἔδωσαν ὅλοι τὴν ἴδια ἀπάντηση. Ἴσως πιὸ μεγάλη σημασία ἔχει τοῦτο: πῶς καὶ γνήσια νὰ μὴν εἶναι, τὰ ἀνέκδοτα αὐτὰ μᾶς δηλώνουν τόσο πολλὰ γιὰ τὴν προσωπικότητα καὶ τὴ στάση, γενικά, τῶν ἀνθρώπων γιὰ τοὺς ὁποίους πλάστηκαν, ὥστε νὰ χρωστοῦμε χάρη καὶ σ' ἐκείνους πού τὰ ἔπλασαν καὶ σ' ἐκείνους πού μᾶς τὰ διέσωσαν [17].

Εἴκοσι χρόνια ἔμεινε ὁ Ἀριστοτέλης στὴν Ἀκαδημία. Μετὰ τὴ συμπλήρωση τῶν βασικῶν σπουδῶν του κύριο ἔργο του εἶχε πιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα καὶ τὴ διδασκαλία, τὴ διδασκαλία στὴν Ἀκαδημία. Στὴν εὐφυΐα καὶ τὴ συνδυαστικὴ φαντασία τοῦ Henry Jackson ὀφείλουμε τὴν ἀναπαράσταση, μὲ πλήρη, θὰ ἔλεγε κανείς, ἀκρίβεια, τῆς αἴθουσας ὅπου δίδασκε ὁ Ἀριστοτέλης [18]. Ἕνας τρίποδας, ἕνας ἀνδριάντας, μιὰ χάλκινη σφαῖρα, ἕνας λευκοπίνακας (ὄχι μαυροπίνακας) ἦταν μερικὰ ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα πού ἀντίκριζαν καθημερινὰ μέσα στὴν αἴθουσα αὐτὴ οἱ σπουδαστὲς τῆς Ἀκαδημίας,

16. Βλ. IV 2, 1 ἑξ.

17. Πρβ. καὶ Δημητρίου Δ. Λυπουρλῆ, Μ ε ρ ι κ ὲ ς ἀ ρ χ α ῖ ε ς δ ι η γ ή σ ε ι ς γ ι ὰ τ ὸ ν Ἀ ρ ι σ τ ο τ έ λ η, Μακεδονικὰ 12 (1972) 4 - 8.

18. *Aristotle's Lecture-room and Lectures*, Journal of Philology 35 (1920) 191 - 200.

Πιὸ ἐνδιαφέρουσα εἶναι μιὰ ἄλλη παρατήρηση τοῦ Jackson: Ὁ Ἀριστοτέλης αἰσθανόταν συχνὰ τὴν ἀνάγκη νὰ κάνει σαφέστερη τὴ διδασκαλία του μὲ παραδείγματα. Στὰ παραδείγματα αὐτά, ὅπως τὰ διαβάζουμε στὰ ἔργα του ποὺ μᾶς σώθηκαν, τὰ ὀνόματα Σωκράτης καὶ Καλλίας ἔρχονται καὶ ξαγάρχονται. Ἡ διατύπωση μάλιστα στὶς περιπτώσεις αὐτὲς εἶναι συχνὰ τέτοια ποὺ ἔχεις τὴν αἴσθηση πὼς ὁ Ἀριστοτέλης δείχνει τὰ πρόσωπα αὐτά· στὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα π.χ. (43 a 35): «φαμὲν γὰρ τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν» («αὐτὸ ἐκεῖ τὸ ἄσπρο εἶναι ὁ Σωκράτης καὶ αὐτὸ ποὺ πλησιάζει ὁ Καλλίας»). Ὅσοι ἔχουν πρόχειρα στὴ θύμησή τους τὰ πλατωνικὰ κείμενα θὰ φέρουν ἀμέσως στὸ νοῦ τους, καὶ μόνο στὸ ἄκουσμα αὐτῆς τῆς φράσης, ἐκείνη τὴ σκηνὴ ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ Πρωταγόρα ὅπου ὁ Σωκράτης, βλέποντας πὼς ἡ συζήτησή του μὲ τὸν Πρωταγόρα στὸ σπίτι τοῦ Καλλία τοῦ γιοῦ τοῦ Ἱππόνικου δὲν προχωροῦσε πιὰ καὶ τόσο ὁμαλά, βρίσκει μιὰ πρόφαση καὶ σηγώνεται νὰ φύγει: «καί μου ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Καλλίας τῆς χειρὸς τῇ δεξιᾷ, τῇ δ' ἀριστερᾷ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουί, καὶ εἶπεν· Οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες· ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι. δέομαι οὖν σου παραμεῖναι ἡμῖν». Ἕνας ζωγραφικὸς πίνακας, ποιὸς ξέρει τίνος ζωγράφου, ποὺ θὰ παρίστανε αὐτὴ τὴ σκηνή, πρέπει —σκέφτεται ὁ Jackson— νὰ κοσμοῦσε τὴν αἴθουσα ὅπου δίδασκε ὁ Ἀριστοτέλης. Ἀκριβῶς πάνω σ' αὐτὸν τὸν πίνακα, πιστεύει ὁ Jackson, ὁ Ἀριστολέλης δείχνει τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Καλλία, τὰ συνηθισμένα ὀνόματα τῶν παραδειγμάτων του. Ὁ πίνακας μάλιστα αὐτὸς δὲν πρέπει νὰ ἦταν ὁ μοναδικός. Ξεκινώντας ἀπὸ ἄλλα ἀριστοτελικὰ χωρία ὁ Jackson κάνει τὴν ὑπόθεση ὅτι τουλάχιστο ἄλλος ἕνας τέτοιος πίνακας θὰ πρέπει νὰ ἦταν ἀναρτημένος στὴν ἴδια αἴθουσα: οἱ μαθητὲς τοῦ Ἀριστοτέλη πρέπει νὰ ἔβλεπαν σ' αὐτὸν μιὰ σκηνὴ ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὸ προοίμιο τοῦ πλατωνικοῦ Φαίδωνα: ὁ Σωκράτης τὴν τελευταία μέρα τῆς ζωῆς του ἀνακαθισμένος στὸ κρεβάτι του στὴ φυλακὴ νὰ συζητᾶ μὲ τοὺς μαθητὲς καὶ τοὺς φίλους του.

Τί ἀκούστηκε μέσα στὴν αἴθουσα αὐτὴ ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ ἔχουμε τὴν εὐκαιρία νὰ τὸ ποῦμε στὴ συνέχεια. Ἡ στιγμὴ εἶναι τώρα καταλληλότερη νὰ θυμηθοῦμε πὼς οἱ ἰδέες τοῦ Ἀριστοτέλη, αὐτὲς ποὺ μὲ τὴ διδασκαλία του μετέδιδε στοὺς μαθητές του, τὸν ἔφεραν συχνὰ ἀντιμέτωπο μὲ τοὺς συναδέλφους του στὴν Ἀκαδημία, τὸν Ἡρακλείδη, τὸν Σπεύσιππο, τὸν Ξενοκράτη. Ἡ στάση του ἀπέναντι στοὺς συναδέλφους του αὐτοὺς ἦταν σαφῶς ἀντιπολιτευτική, καὶ ἦταν ἀλύπητη ρερικὲς φορὲς ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκοῦσε σὲ βάρος τους. Καὶ τοῦ Πλάτωνος οἱ ἀπόψεις δὲν ξέφυγαν τὸν ἔλεγχο τοῦ Ἀριστοτέλη. Τί νὰ πεῖ κανεὶς γιὰ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκοῦσε σὲ βάρος ἄλλων σχολῶν καὶ τῶν ἐκπροσώπων τους; Ἔτσι καταλαβαίνουμε πῶς συνέβαινε νὰ ἔχει ὁ Ἀριστοτέλης λίγους μόνο φίλους, πολλοὺς ὅμως ἐχθρούς. Ὁ χαρα-

κτήρας του δὲν θὰ ἦταν βέβαια ἄσχετος μὲ αὐτὸ τὸ γεγονός· σχεδὸν ὅμως τὶς περισσότερες φορὲς ἦταν ἡ βαθιά του πίστη πὼς οἱ δικές του ἀπόψεις βρίσκονταν πιὸ κοντὰ στὴν ἀλήθεια ποὺ τὸν ἐξωθοῦσε στὴν αὐστηρὴ κριτικὴ εἰς βάρος τῶν ἀπόψεων τῶν ἄλλων· ὅταν εἶχε νὰ διαλέξει ἀνάμεσα στοὺς φίλους καὶ στὴν ἀλήθεια —μᾶς τὸ βεβαιώνει ὁ ἴδιος [19]— θεωροῦσε «ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν». Πῶς νὰ συμπεριφερόταν διαφορετικὰ ἕνας ἄνθρωπος ποὺ πίστευε ἀκράδαντα πὼς τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσόφου γνώρισμα εἶναι νὰ ἔχει τὸ κουράγιο ἀκόμη «καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἀληθείας» [20];

Τὸν Μάιο τοῦ 347 ἡ Ἀκαδημία ἔκλαψε τὴν ἀπώλεια τοῦ ἱδρυτῆ της: ὁ Πλάτων πέθανε σὲ ἡλικία 80 χρόνων. Ἀμέσως μετὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐγκατέλειψε καὶ τὴν Ἀκαδημία καὶ τὴν Ἀθήνα. Γιατί ἄραγε; Τὴν ἀπάντηση πίστεψε πὼς τὴν ἔδωσε ὁ ἐπαναστατικὸς θεμελιωτὴς τῶν ἀριστοτελικῶν σπουδῶν στὸν αἰώνα μας Werner Jaeger. Ὁ μεγάλος αὐτὸς γερμανὸς φιλόλογος παρουσίασε στὰ 1923 τὸ ἀληθινὰ ρηξικέλευθο καὶ μνημειῶδες πιὰ ἔργο του μὲ τὸ ὁποῖο φιλοδοξοῦσε νὰ βάλει τὶς βάσεις γιὰ μιὰ ἱστορία τῆς πνευματικῆς ἀνέλιξης τοῦ Ἀριστοτέλη. Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἔργο του ὁ W. Jaeger ὑποστήριξε ὅτι ἡ ἀναχώρηση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴν πόλη τοῦ δασκάλου του ἦταν στὴν πραγματικότητα ἡ ἔκφραση μιᾶς ἐσωτερικῆς κρίσης στὴ ζωή του. Ὁ πιστὸς ὡς τότε μαθητὴς τοῦ Πλάτωνος ἄρχισε, ἀμέσως ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ δασκάλου του, νὰ αἰσθάνεται μέσα του μιὰ ἰδεολογικὴ διάσταση πρὸς αὐτόν, μιὰ διάσταση ποὺ γινόταν ὅλο καὶ πιὸ μεγάλη ὅσο μεγάλωνε ἡ χρονικὴ ἀπόσταση ποὺ τὸν χώριζε ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Πλάτωνος. Αὐτῆς τῆς ἐσωτερικῆς κρίσης συνέπεια ἦταν στὴν πραγματικότητα ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴν Ἀθήνα. Ὁ Ingemar Düring, ὁ μεγάλος ἀριστοτελιστὴς τῶν ἡμερῶν μας ποὺ τὸ ὄνομά του μᾶς ἔγινε ἤδη οἰκεῖο μὲ ἄλλη εὐκαιρία, ἔψαξε ἐπίμονα νὰ βρεῖ στηρίγματα γιὰ τὴ θεωρία αὐτὴ τοῦ W. Jaeger. Ὅπως ὁ ἴδιος δήλωσε [21], τὰ στηρίγματα αὐτὰ δὲν μπόρεσε τελικὰ νὰ τὰ βρεῖ οὔτε στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, οὔτε σὲ ἔργα συγχρόνων τοῦ Ἀριστοτέλη, οὔτε στὸ πλούσιο βιογραφικὸ ὑλικὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ποὺ ἔφτασε ὡς ἐμᾶς ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα. Ἀληθινά, δύσκολα θὰ μποροῦσε κανεὶς στὶς μέρες μας νὰ ἀποδεχτεῖ πιὰ τὴ θεωρία τοῦ W. Jaeger. Ὁ Jaeger ὅμως ὑποστήριξε καὶ κάτι ἄλλο: ἂν ἐγκατέλειψε τὴν Ἀκαδημία ὁ Ἀριστοτέλης, ἦταν γιατὶ ἡ ψυχή του γέμισε πίκρα καὶ ἀπογοήτευση ὅταν, ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Πλάτωνος, τὴ θέση του στὴ διεύθυνση τῆς σχολῆς τὴν πῆρε ὄχι αὐτός, ὁ πιὸ ἄξιος μαθητής του, ἀλλὰ ὁ Σπεύσιππος, ὁ ἀνεψιὸς τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὴν ἀδελφή του. Ὁ Ingemar Düring ἀμφισβήτησε βάσιμα καὶ αὐτὴ τὴ

19. Ἠθικὰ Νικομάχεια I 6, 1096 a 16.
20. Ἠθικὰ Νικομάχεια I 6, 1096 a 14.
21. Ὅ. π. (σημ. 7), σ. 10.

γνώμη τοῦ Jaeger. Στὴν πραγματικότητα, εἶπε[22], ἡ ἀνάδειξη τοῦ Σπευσίππου ὡς διαδόχου τοῦ Πλάτωνος ἦταν ὅ,τι ἀκριβῶς ἔπρεπε νὰ περιμένουμε στὴν περίπτωση αὐτή. Ὁ Σπεύσιππος, ὁ πλησιέστερος συγγενὴς τοῦ Πλάτωνος, ἦταν —ἔτσι ὁριζε τὸ ἀττικὸ δίκαιο— τὸ μοναδικὸ ἄτομο ποὺ ἔπρεπε νὰ ἀναδειχθεῖ κληρονόμος —κι αὐτὸ ἐσήμαινε: κληρονόμος ἀπὸ κάθε ἄποψη— στὴν περιουσία τῆς Σχολῆς. Ἡ ἐξήγηση αὐτή, πιστεύει ὁ Düring, ἐπαληθεύεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀρχαῖες πηγὲς κανένα δὲν κάνουν λόγο ἐν προκειμένῳ γιὰ ἐκλογές· ἡ ψηφοφορία γιὰ τὴν ἀνάδειξη τοῦ ἀρχηγοῦ τῆς Σχολῆς θὰ εἶναι ἡ τυπικὴ διαδικασία μόνο ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Σπευσίππου.

Μὲ ὅλα ὅμως αὐτὰ συνεχίζει στὴν πραγματικότητα νὰ μένει ἀναπάντητο τὸ ἀρχικό μας ἐρώτημα: «Γιατί ἄραγε ὁ Ἀριστοτέλης ἐγκατέλειψε τὴν Ἀθήνα λίγο μετὰ τὸ Μάιο τοῦ 347;» Νομίζω ὅτι θὰ συμφωνήσουμε ἀπόλυτα μὲ ὅσους[23] βλέπουν πίσω ἀπὸ τὸ γεγονὸς αὐτὸ πολιτικοὺς μόνο λόγους. Ἡ κατάληψη τῆς Ὀλύνθου ἀπὸ τὸν Φίλιππο στὰ 349 εἶχε, πράγματι, ἀνεβάσει πολὺ ψηλὰ τὸν ἀντιμακεδονικὸ πυρετὸ στὴν Ἀθήνα, κάτι ποὺ εἶχε ἀρχίσει νὰ συμβαίνει ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ ὁ Φίλιππος κατέλαβε τὴν Ἀμφίπολη. Ἡ πολιτικὴ ἄνοδος τοῦ Δημοσθένη, τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ ἕτοιμου γιὰ πόλεμο ἀντιμακεδονικοῦ κόμματος, ἦταν συνέπεια τοῦ ὑψηλοῦ αὐτοῦ πυρετοῦ. Καὶ φυσικὰ ἡ ζωὴ δὲν ἦταν πιὰ καθόλου εὔκολη στὴν Ἀθήνα γιὰ ἕναν Μακεδόνα ποὺ οἱ σχέσεις του μὲ τὴν βασιλικὴ αὐλὴ τῆς Μακεδονίας ἦταν γνωστές, ποὺ οἱ Ἀθηναῖοι τὸν θεωροῦσαν κιόλας πράκτορα τοῦ βασιλικοῦ αὐτοῦ οἴκου καὶ πού, στὸ κάτω κάτω, εἶχε στὴν Ἀθήνα περισσότερους ἐχθροὺς παρὰ φίλους.

Μὲ πρόσκληση τοῦ φίλου του Ἑρμία, τοῦ τυράννου τοῦ Ἀταρνέα, ὁ Ἀριστοτέλης πῆγε καὶ ἐγκαταστάθηκε στὴν Ἄσσο, μιὰ πόλη στὴν παραλία τῆς Μ. Ἀσίας ἀπέναντι ἀπὸ τὴ Λέσβο. Ἄφηνε ἔτσι πίσω του τὴν Ἀθήνα, τὴ ζωή του στὴν Ἀκαδημία, καὶ ἔκλεινε τὴν πρώτη περίοδο τῆς φιλοσοφικῆς του δραστηριότητας. Καρποὶ αὐτῆς τῆς περιόδου ἦταν τὰ ἔργα του ποὺ ἔφτασαν ὡς ἐμᾶς μὲ τοὺς τίτλους Κατηγορίαι, Περὶ ἑρμηνείας, Τοπικά, Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα, Ποιητική, Ῥητορικὴ (μόνο τὰ δύο πρῶτα βιβλία), Ἠθικὰ μεγάλα, καὶ ἀργότερα ἕνα μεγάλο μέρος ἀπὸ τὰ Φυσικά του, τὸ Περὶ οὐρανοῦ, τὸ Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, σημαντικὲς ἑνότητες ἀπὸ τὰ Μετὰ τὰ φυσικὰ (ἐκεῖνες ὅπου συζητεῖται ἡ πλατωνικὴ θεωρία περὶ τῶν ἰδεῶν), τὸ τρίτο βιβλίο τῆς Ῥητορικῆς, τὰ Ἠθικὰ Εὐδήμια.

Ἤδη τὸ περιεχόμενο τῶν ἔργων ποὺ κατατάσσονται στὴν περίοδο αὐτὴ δείχνει πῶς ἡ ἐργασία τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν πρώτη αὐτὴ εἰκοσαετία τῆς φι-

22. Ὅ.π. (σημ. 21).

23 Βλ. π.χ. Ing. Düring, ὅ. π. (σημ. 7), σ. 9.

λοσοφικῆς του δραστηριότητας ἔχει στὴ βάση της τοὺς πλατωνικοὺς προβληματισμούς: ἀπὸ αὐτοὺς ξεκινώντας ὁ Ἀριστοτέλης διαμορφώνει τὴ δική του φιλοσοφικὴ κοσμοθεωρία. Ἀπορρίπτει τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν καὶ διατυπώνει τὶς δικές του ἀπόψεις γιὰ τὴ διαλεκτική, τὴν τέχνη τοῦ λόγου, τὴν ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξη. Ἀρχίζει νὰ διαμορφώνει τὴ θεωρία του περὶ τῶν ἀρχῶν καὶ νὰ ἀναζητεῖ τὸν τελικὸ σκοπὸ τῶν φυσικῶν φαινομένων καὶ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς.

Στὴν Ἄσσο ἄρχισε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μιὰ ἐντελῶς καινούργια περίοδος στὴ ζωή του καὶ στὶς ἔρευνές του. Τὰ ἐνδιαφέροντά του στράφηκαν τώρα πρὸς νέους στόχους: ὁ Ἀριστοτέλης ἀνακάλυψε τὸν κόσμο τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν. Αὐτὸ εἶναι ἄλλωστε τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῆς δεύτερης περιόδου τῆς φιλοσοφικῆς δραστηριότητάς του, αὐτῆς ποὺ ἀρχίζει μὲ τὴν ἐγκατάσταση στὴν Ἄσσο καὶ θὰ τελειώσει μὲ τὴ δεύτερη ἐγκατάστασή του στὴν Ἀθήνα. Ὅλα σχεδὸν τὰ φυσιογνωστικά του ἔργα εἶναι καρπὸς αὐτῆς τῆς περιόδου: Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι (στὴν πραγματικότητα μιὰ ἀξιοθαύμαστη συλλογὴ ἐντυπωσιακοῦ στὸν ὄγκο του ζωολογικοῦ ὑλικοῦ), Περὶ ζώων μορίων, Περὶ ζώων πορείας, Μικρὰ φυσικά. Περὶ ψυχῆς.

Ὅλη τὴ γοητεία ποὺ πλημμύρισε τὴν ψυχή του ἡ ἀνακάλυψη τοῦ κόσμου τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν τὴν ἀποτύπωσε ὁ Ἀριστοτέλης μὲ ἀληθινὰ ἀριστοτεχνικὸ τρόπο στὴν πέμπτη παράγραφο τοῦ πρώτου βιβλίου του Περὶ ζώων μορίων. Ἂς ἀκούσουμε τὸ ἔξοχο αὐτὸ κείμενο σὲ μιὰ ἐλεύθερη ἀπόδοση:

«Τὰ ὄντα ποὺ ἀποτελοῦν τὸν φυσικὸ κόσμο χωρίζονται σὲ δύο μεγάλες κατηγορίες. Τὴ μιὰ τὴν ἀποτελοῦν ἐκεῖνα ποὺ εἶναι ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα. Τὴν ἄλλη ὅσα μετέχουν στὴ γένεση καὶ στὴ φθορά. Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἀξίας καμιὰ βέβαια σύγκριση ἀνάμεσα στὰ πρῶτα καὶ στὰ δεύτερα· στὴν πραγματικότητα τὰ πρῶτα ἔχουν θεϊκὰ χαρακτηριστικά. Οἱ δυνατότητες ποὺ ἔχουμε νὰ γνωρίσουμε στὸ βάθος τους τὰ ὄντα τῆς πρώτης κατηγορίας εἶναι δυστυχῶς ἐλάχιστες (εἶναι ἀφάνταστα λίγη ἡ βοήθεια ποὺ μᾶς προσφέρουν οἱ αἰσθήσεις μας γιὰ νὰ τὰ μελετήσουμε —κι ἂς εἶναι ὁ πόθος μας νὰ τὰ γνωρίσουμε μεγάλος). Ἀντίθετα, τὰ ὄντα ποὺ ἀποτελοῦν τὴ δεύτερη κατηγορία, τὰ φθαρτὰ δηλαδὴ ζῶα καὶ φυτά, αὐτὰ ἔχουμε πολὺ περισσότερες δυνατότητες νὰ τὰ γνωρίσουμε· ὁ λόγος εἶναι γιατὶ μεγαλώνουμε καὶ ζοῦμε ἀνάμεσά τους. Φτάνει νὰ ἔχει κανεὶς τὴ διάθεση νὰ ὑποβληθεῖ σὲ κόπους —ποὺ δὲν θὰ εἶναι βέβαια λίγοι— καὶ θὰ μπορέσει ἀσφαλῶς νὰ ἀποκτήσει ἕνα πλῆθος ἀπὸ γνώσεις ποὺ ἀφοροῦν τὸ κάθε ἕνα χωριστὰ ἀπὸ τὰ εἴδη τους. Ὡστόσο ἔχουν καὶ οἱ δύο κατηγορίες τὴ δική τους ξεχωριστὴ γοητεία. Ἂς εἶναι ἐλάχιστη ἡ γνώση ποὺ καταφέρνουμε τελικὰ νὰ ἀποκτήσουμε γιὰ τὰ ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα ὄντα: ἡ χαρὰ ποὺ μᾶς δίνει ἡ γνώση αὐτή, ἀκριβῶς γιατὶ

εἶναι μιὰ γνώση μοναδικὴ καὶ πολύτιμη, εἶναι ἀσύγκριτα πιὸ μεγάλη ἀπὸ τὴ χαρὰ ποὺ μᾶς δίνει ἡ γνώση ὅλων τῶν πραγμάτων ποὺ βρίσκονται γύρω μας ἐδῶ κάτω (μήπως δὲν εἶναι πιὸ μεγάλη καὶ ἡ χαρά μας ὅταν βλέπουμε ἂς εἶναι καὶ μιὰ ἀκρούλα ἀπὸ κάτι ποὺ ἀνήκει στὸ πρόσωπο ποὺ ἀγαποῦμε, παρὰ ὅταν βλέπουμε ἄλλα πράγματα, ἂς εἶναι καὶ τὰ πιὸ μεγάλα καὶ τὰ πιὸ σημαντικά;). Τὰ ὄντα ποὺ ἀνήκουν στὴ δεύτερη κατηγορία εἶναι σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ προσιτὰ στὴ γνώση μας· ἀπὸ τὴν ἄποψη λοιπὸν τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης αὐτὰ ἔχουν τὸ προβάδισμα, καὶ καθὼς βρίσκονται πιὸ κοντά μας καὶ συγγενεύουν πιὸ πολὺ μὲ τὴ δική μας φύση, μᾶς ἐξασφαλίζουν ἕνα ἀναπλήρωμα γιὰ τὴ γνώση τῶν θείων ὄντων ποὺ μᾶς λείπει. Γιὰ τὰ θεῖα ὅμως ὄντα ἔχουμε ἤδη κάνει ἀρκετὸ λόγο· μένει τώρα νὰ μιλήσουμε γιὰ τὸν ζωικὸ κόσμο· μιλώντας γιὰ τὸν κόσμο αὐτὸ θὰ βάλουμε ὅλα μας τὰ δυνατὰ νὰ μὴν παραλείψουμε οὔτε ἕναν ἐκπρόσωπό του, ἂς εἶναι καὶ ὁ πιὸ ἀσήμαντος. Γιατὶ μολονότι ὑπάρχουν ζῶα ποὺ δὲν ἔχουν τίποτε τὸ ἑλκυστικὸ γιὰ τὰ μάτια μας, ἐντούτοις ἡ φύση ποὺ τὰ δημιούργησε δίνει στὸν ἄνθρωπο ποὺ τὰ μελετᾶ, στὸν ἄνθρωπο ποὺ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του προικισμένος μὲ φιλοσοφικὴ διάθεση καὶ μπορεῖ νὰ διακρίνει τὶς αἰτίες τῶν πραγμάτων, χαρὰ ἀπερίγραπτη... Γι' αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ κουραζόμαστε, σὰν τὰ παιδιά, νὰ μελετοῦμε καὶ τὸ πιὸ ἀσήμαντο ζῶο. Γιατὶ σὲ κάθε δημιούργημα τῆς φύσης ὑπάρχει κάτι τὸ θαυμάσιο. Μιὰ παλαιὰ ἱστορία λέει —συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης— πὼς κάποτε κάποιοι ξένοι ἐπισκέφθηκαν τὸν Ἡράκλειτο θέλοντας πολὺ νὰ τοῦ μιλήσουν, μπαίνοντας ὅμως τὸν βρῆκαν ἁπλῶς νὰ κάθεται δίπλα στὴ φωτιὰ καὶ νὰ ζεσταίνεται καὶ γι' αὐτὸ σταθῆκαν διστακτικοί· ἐκεῖνος τοὺς ἔδωσε θάρρος καὶ τοὺς εἶπε νὰ μποῦν. «Μὴ διστάζετε», τοὺς εἶπε· ὑπάρχουν καὶ ἐδῶ θεοί». Ἔτσι πρέπει νὰ προχωρεῖ κανεὶς καὶ στῶν πιὸ ἀσήμαντων ζώων τὴ σπουδὴ μὲ τὴν πίστη πὼς τὸ καθένα κρύβει μέσα του κάτι τὸ φυσικό· αὐτὸ θὰ πεῖ: κάτι τὸ ὡραῖο».

Δὲν εἶναι τὸ μόνο, εἶναι ὅμως —ὅπως πιστεύω— τὸ ὡραιότερο ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ δείχνουν τὸ ἀπόλυτο συνταίριασμα μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ μεγάλου αὐτοῦ στοχαστῆ τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ ἐμπειρικοῦ, αὐτὸ θὰ πεῖ: τοῦ θετικοῦ ἐπιστήμονα μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ πιὸ γνήσιου φιλοσόφου. Μιὰ ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη ποὺ ἱδρύεται αὐτὴ τὴ στιγμὴ ντύνεται ἀπὸ τὴν πρώτη κιόλας στιγμὴ τῆς ζωῆς της τὸν φιλοσοφικὸ μανδύα. Καμιὰ ἀντίφαση δὲν βλέπει σ' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης.

Στὴν Ἄσσο ἢ στὴ Μυτιλήνη, ὅπου ἐγκαταστάθηκε λίγο ἀργότερα, ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ συναντήσει ἕναν νέο ποὺ ἔγινε ἀπὸ τότε ὁ πιὸ πιστὸς μαθητὴς καὶ συνεργάτης του: τὸν Θεόφραστο. Ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἔφυγε γιὰ νὰ ἐγκατασταθεῖ στὴ Μακεδονία, ὁ Θεόφραστος τὸν συνόδεψε καὶ ἐκεῖ. Τὴ συνεργασία τους τὴ σταμάτησε μόνο ὁ θάνατος τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ἐγκατεστημένος στὴ Μακεδονία ὁ Ἀριστοτέλης ἀνέλαβε, μὲ πρόσκληση τοῦ Φιλίππου, τὴν ἀγωγὴ τοῦ Ἀλεξάνδρου, τοῦ γεαροῦ τότε διαδόχου τοῦ θρόνου. Θὰ πρέπει νὰ ἔχει πολὺ δίκαιο μὲ τὸ μέρος της ἡ ἄποψη [24] πὼς τὴν πρόσκληση αὐτὴ ὁ Ἀριστοτέλης τὴ χρωστοῦσε κατὰ κύριο λόγο στὶς σχέσεις του μὲ τὴ μακεδονικὴ αὐλὴ καὶ μὲ τὸν Ἑρμία, ποὺ εἶχε ἀπὸ νωρὶς ὑποστηρίξει τὰ μεγαλεπήβολα σχέδια τοῦ βασιλιᾶ Φιλίππου. Στ' ἀλήθεια ἡ φήμη τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ἦταν ἀκόμη τότε μεγαλύτερη ἀπὸ τὴ φήμη πολλῶν ἄλλων συγγραφέων καὶ διδασκάλων τῆς ἐποχῆς. Ὅλα αὐτὰ θὰ ποῦν πὼς πρέπει νὰ ἀντιμετωπίσουμε σὰν ἕνα μεταγενέστερο θρύλο τὴν παλιὰ πληροφορία ὅτι ὁ βασιλιὰς Φίλιππος ἀνέθεσε στὸν σημαντικότερο φιλόσοφο τῆς ἐποχῆς τὴν ἀγωγὴ τοῦ γιοῦ του: τὸ πιὸ φημισμένο βασιλόπουλο, ὁ αὐριανὸς κατακτητὴς τοῦ κόσμου —ἔτσι γίνεται στὰ παραμύθια— ἔπρεπε νὰ ἔχει δάσκαλό του τὸ μεγαλύτερο σοφὸ τῆς ἐποχῆς.

Στὴ Μακεδονία ὁ Ἀριστοτέλης ἔμεινε ὡς τὸ 335. Τὸ κλίμα ποὺ ἐπικρατοῦσε τώρα στὴν Ἀθήνα εὐνοοῦσε τὴν ἐπάνοδό του ἐκεῖ. Συνοδευμένος λοιπὸν ἀπὸ τὸν Θεόφραστο ξαναγύρισε στὸν τόπο ποὺ εἶχε γίνει γι' αὐτὸν μιὰ δεύτερη πατρίδα. Ἐκεῖ συνέχισε τὶς ἔρευνές του· μαζί, φυσικά, καὶ τὴ διδασκαλία του, ὄχι ὅμως πιὰ στὴν Ἀκαδημία, ποὺ τὴ διηύθυνε τώρα ὁ Ξενοκράτης, ἀλλὰ στὸ Λύκειο, τὸ δημόσιο γυμναστήριο στὸ Λυκαβηττό, ὅπου δίδασκαν συνήθως ρήτορες καὶ σοφιστές.

Ἀντλώντας τὴν πληροφορία του ἀπὸ τὰ Χρονικὰ τοῦ Ἀπολλοδώρου ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος γράφει [25] γιὰ τὴν περίσταση αὐτὴ τὴν ἀκόλουθη φράση: «εἰς δ' Ἀθήνας ἀφικέσθαι τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς ἑνδεκάτης, καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος καὶ ἐν Λυκείῳ σχολάσαι ἔτη τρία πρὸς τοῖς δέκα». Γιὰ τὸ ἴδιο περιστατικὸ διαβάζουμε σὲ ἄλλο σημεῖο τοῦ Βίου του [26]: «ἐλθόντα δὴ αὐτὸν καὶ θεασάμενον ὑπ' ἄλλῳ τὴν σχολὴν (ἐννοεῖ τὴν Ἀκαδημία) «ἐλέσθαι περίπατον τὸν ἐν Λυκείῳ». Φράσεις ὅπως αὐτὲς προῆλθαν ἴσως ἀπὸ τὴν ἐντύπωση, σίγουρα πάντως ἔκαμαν νὰ διαδοθεῖ ἡ ἐντύπωση πὼς μὲ τὴν ἐπιστροφή του στὴν Ἀθήνα ὁ Ἀριστοτέλης ἵδρυσε δική του σχολὴ στὸ Λύκειο. Ἱδρυτὴς ὅμως σχολῆς ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ὑπῆρξε ποτέ. Πολὺ περισσότερο δὲν δίδαξε ποτὲ σὲ σχολὴ ποὺ εἶχε τὸ ὄνομα Περίπατος, μιὰ λέξη ἀπὸ τὴν ὁποία ὀνομάζουμε κι ἐμεῖς τὸν Ἀριστοτέλη περιπατητικὸ φιλόσοφο — στὴν πραγματικότητα ἁπλῶς συντηροῦμε μιὰ σύγχυση ποὺ ὑπῆρχε ἤδη στὴν ἀρχαία παράδοση. Ἡ σχολὴ ποὺ θὰ διαφύλαττε τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία καὶ παράδοση ἱδρύθηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὰ 318, τέσσερα λοιπὸν χρόνια ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅταν ὁ Δημήτριος ὁ Φαληρέας ἐξασφάλισε γιὰ τὸν Θεόφραστο τὸ ἀπαραίτητο οἰκόπεδο. Αὐτὴ ἡ σχολὴ ἐπρόκειτο νὰ

24. Βλ. Ing. Düring, ὅ.π. (σημ. 7), σ. 12.
25. V 10.
26. V 2.

γίνει ἀργότερα γνωστὴ μὲ τὸ ὄνομα Περίπατος. Εἶναι τόσο πειστικὰ τὰ συμπεράσματα στὰ ὁποῖα κατέληξαν ἐν προκειμένῳ οἱ ἔρευνες τῶν Brink [27], Regenbogen [28] καὶ Düring [29], ὥστε ἡ ἐπιμονὴ στὰ παλαιὰ σχήματα, αὐτὰ ποὺ ἤθελαν τὸν Ἀριστοτέλη ἱδρυτὴ τοῦ Περιπάτου καὶ πρῶτον περιπατητικό, ἄλλο δὲν δείχνει παρὰ σὲ πόσο μεγάλη ἔκταση καταδυναστεύουν συχνὰ τὴν ἐπιστήμη ἀβασάνιστοι προϊδεασμοὶ καὶ εὔκολες σχηματοποιήσεις.

Δώδεκα χρόνια ἔζησε τὴ δεύτερη αὐτὴ φορὰ ὁ Ἀριστοτέλης στὴν Ἀθήνα. Καὶ ἦταν ὅλα χρόνια ἀπερίσπαστης δουλειᾶς.

Ὁ φιλόσοφος συνθέτει τώρα τὸ σημαντικότερο μέρος τῶν Πολιτικῶν του (ἔχει ἄλλωστε προηγηθεῖ —κατὰ τὴν περίοδο τῶν ταξιδιῶν του— ἡ συγκέντρωση τῶν 158 Πολιτειῶν του, τῶν συνταγμάτων, θὰ λέγαμε ἐμεῖς, ἑνὸς πλήθους ἑλληνικῶν πόλεων), ἐνῶ παράλληλα συγγράφει σημαντικὸ μέρος ἀπὸ τὰ Μετὰ τὰ φυσικά του, τὸ Περὶ ζώων γενέσεως, τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια.

Τὰ χρόνια ἔχουν περάσει. Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι πιὰ τώρα ἕνας ὥριμος καὶ ἤρεμος στοχαστής. Ἡ συζήτηση μαζί του εἶναι τώρα εὐκολώτερη, γιατὶ καὶ ἡ δική του στάση ἀπέναντι στὶς γνῶμες τῶν ἄλλων προσδιορίζεται τώρα ἀπὸ περισσότερη κατανόηση. Τὸ πράγμα γίνεται φανερὸ ἀκόμη καὶ στὸ ὕφος τῶν ἔργων του αὐτῆς τῆς περιόδου. Εἶναι ἄλλωστε καὶ οἱ ἐξωτερικὲς συνθῆκες ποὺ τὸν βοηθοῦν νὰ ἀφοσιωθεῖ στὸ ἔργο του. Ἡ ζωὴ γιὰ ἕνα Μακεδόνα δὲν εἶναι τώρα δύσκολη στὴν Ἀθήνα. Ὥσπου στὰ 323 ἔφτασε στὴν Ἀθήνα ἡ εἴδηση πὼς πέθανε ὁ Ἀλέξανδρος. Ὁ Ἀριστοτέλης αἰσθάνθηκε πὼς ἡ ζωή του βρισκόταν μπροστὰ στὸν πιὸ μεγάλο κίνδυνο. Σὲ ἕνα του γράμμα πρὸς τὸν Ἀντίπατρο, τὸν στρατηγὸ ποὺ εἶχε ἀφήσει στὴ θέση του ὁ Ἀλέξανδρος ὅταν ξεκινοῦσε νὰ κατακτήσει τὸν κόσμο, ἔγραφε ὁ Ἀριστοτέλης ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἐποχή: «τὸ Ἀθήνησι διατρίβειν ἐργῶδες» [30]. Ἡ συνταγὴ γιὰ τὰ ἀνεπιθύμητα πρόσωπα ἦταν ἤδη γνωστή. Νὰ βρεθεῖ ἕνας κατήγορος —ἔτσι τοὺς ἔλεγαν τότε— δὲν ἦταν καθόλου δύσκολο, καὶ μιὰ μικρὴ ἀφορμὴ ἦταν ἀρκετὴ γιὰ νὰ ἀπαγγελθεῖ κατηγορία ἀσεβείας. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἀριστοτέλη τὴν ἀφορμὴ τὴν πρόσφερε ἕνα ποίημα ποὺ ὁ φιλόσοφος εἶχε γράψει γιὰ τὸν ἀξέχαστο φίλο του Ἑρμία ποὺ εἶχε βρεῖ στὸ μεταξὺ μαρτυρικὸ θάνατο:

Ἀρετή, πολυβάσανη ἀγάπη τ' ἀνθρώπου,
σὺ καμάρι ἀκριβὸ τῆς ζωῆς,

---

27. Ἄρθρο *Peripatos* στὴν Realencyclopädie, Suppl. VII 905.
28. Ἄρθρο *Theophrastos* στὴν Realencyclopädie, Suppl. VII 1358.
29. Ὅ. π. (σημ. 7), σ. 13.
30. Βλ. Vita Marciana § 42 (κατὰ τὴν ἔκδοση Düring, ὅ. π. [σημ. 1], σ. 105) ἢ στ. 188 - 189 (κατὰ τὴν ἔκδοση Gigon, ὅ. π. [σημ. 1], σ. 6).

καὶ νὰ σθήσῃ γιὰ χάρι σου, κόρη, κανεὶς
εἶναι μοῖρα γλυκειά, ζηλευτὴ στὴν Ἑλλάδα!
Ποιὸς ἐμπρός σου ψηφᾷ τοὺς ἱδρῶτες τοῦ κόπου;

Ἡ ποθητὴ ἀφορμὴ ξεκίνησε ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ποίημα πού ἄρχιζε μὲ τοὺς στίχους αὐτοὺς [31] (ἡ μετάφραση εἶναι τοῦ Σίμου Μενάρδου [32]) εἶχε τὴ μορφὴ ἑνὸς παιάνα, τοῦ παραδοσιακοῦ ὕμνου στὸν Θεὸ Ἀπόλλωνα. Ἀκριβῶς τὸ «ἔγκλημα» ἦταν ὅτι χρησιμοποιήθηκε αὐτὸ τὸ ποιητικὸ σχῆμα γιὰ νὰ ὑμνηθεῖ ἕνας κοινὸς θνητὸς — γιὰ τοὺς Ἀθηναίους, ἂς μὴ τὸ ἔλεγαν, αὐτὸς ὁ κοινὸς θνητὸς ἦταν ἕνας δηλωμένος φίλος τοῦ βασιλιᾶ τῆς Μακεδονίας. Ἄλλο δὲν ἔμενε στὸν Ἀριστοτέλη παρὰ νὰ ἐγκαταλείψει γιὰ δεύτερη φορὰ τὴν Ἀθήνα. Τὴ φορὰ αὐτὴ πῆγε νὰ ζήσει στὴν ἀπέναντι Χαλκίδα, στὸ σπίτι πού εἶχε ἐκεῖ ἀπὸ τὴ μητέρα του. Ὁ θάνατος τὸν βρῆκε ἐκεῖ τὸν Ὀκτώβριο τοῦ ἑπόμενου ἔτους.

Ἡ παράδοση λέει πὼς ὅταν ἔφευγε ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὴν Ἀθήνα τοῦ ἔκαμαν τὴν ἐρώτηση: «Τίς ἐστιν ἡ τῶν Ἀθηναίων πόλις» [33]. Ἐκεῖνος χαρακτήρισε τὴν πόλη πού τὸν φιλοξένησε τριάντα τόσα χρόνια μὲ ἕνα ἀληθινὰ ἐντυπωσιακὸ ἐπίθετο· τὴν ὀνόμασε παγκάλη, πανέμορφη, παραπονέθηκε ὅμως πὼς πίσω ἀπὸ τὴν ἀσύγκριτη ὁμορφιά της κρύβει μιὰν ἀσχήμια ἀπὸ τὶς πιὸ σιχαμερὲς καὶ τὶς πιὸ ἀνυπόφορες· εἶπε πὼς εἶναι ὁ τόπος ὅπου

«ὄγχνη ἐπ' ὄγχνη γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ».

Στὴν πραγματικότητα, γιὰ νὰ πεῖ αὐτὸ πού ἤθελε, ὁ Ἀριστοτέλης διάλεξε δυὸ ἡμιστίχια ἀπὸ τὴ ραψωδία η τῆς Ὀδύσσειας —τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ στ. 120 καὶ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ στ. 121— καὶ ἔκαμε ἀπὸ τὰ δύο ἕναν ἑξάμετρο στίχο. Στοὺς ὁμηρικοὺς στίχους ὁ λόγος εἶναι γιὰ τοὺς κήπους τοῦ Ἀλκινόου, τοῦ βασιλιᾶ τῶν Φαιάκων, ὅπου τὰ δέντρα δὲν παύουν νὰ καρποφοροῦν· χειμώνα καὶ καλοκαίρι ἀχλάδια, μῆλα, σταφύλια, σύκα ὡριμάζουν, γεράζουν καὶ πεθαίνουν πάνω στὰ εὔχυμα κλαδιά. Ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως ἔπαιξε στὴν οὐσία μὲ τὴ λέξη σῦκον, κάνοντας ἕναν δριμὺ ὑπαινιγμὸ στοὺς συκοφάντες, πού δὲν ἦταν μόνο πολλοὶ στὴν Ἀθήνα· ἦταν καὶ ἕνα εἶδος πού δὲν ἔλειπε δυστυχῶς ποτέ, γιατὶ πάντα βρίσκονταν οἱ πρόθυμοι νὰ διαδεχθοῦν τοὺς προηγούμενους. Σύμφωνα μὲ τὴν ἴδια πηγὴ τὸν ρώτησαν ἐπίσης τὶς κρίσιμες ἐκεῖνες μέρες γιατί ἐγκατέλειπε τὴν Ἀθήνα, κι ἐκεῖνος ἀπάντησε ὅτι δὲν ἤθελε νὰ δώσει τὴν εὐκαιρία στοὺς Ἀθηναίους νὰ σφάλουν γιὰ δεύτερη

---

31. Τὸ πρωτότυπο κείμενο εὔκολα μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ βρεῖ στὴν ἔκδοση τοῦ W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta* (στὴ σειρὰ τῶν ἐκδόσεων Ὀξφόρδης), σ. 147.

32. Στέφανος, Ἐκλογαὶ ἀρχαίων ποιημάτων κατὰ μετάφρασιν Σίμου Μενάρδου, Ἀθῆναι 1924, σ. 75.

33. Βλ. Αἰλιανοῦ, Ποικίλη ἱστορία, III 36.

φορὰ σὲ βάρος τῆς φιλοσοφίας, «τὸ περὶ Σωκράτην πάθος αἰνιττόμενος καὶ τὸν καθ' ἑαυτὸν κίνδυνον», συμπληρώνει ἡ ἀρχαία πηγή μας.

Ἤδη στὴν ἀρχαιότητα τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη χωρίζονταν σὲ δυὸ κυρίως ὁμάδες. Τὴν πρώτη τὴν ἀποτελοῦσαν ἔργα μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης ἀπευθυνόταν σὲ ἕνα πλατύτερο ἀναγνωστικὸ κοινό, ἕνα κοινὸ πέρα ἀπὸ τὸ ἀκροατήριό του στὴν Ἀκαδημία καί, ἀργότερα, στὸ Λύκειο. Οἱ ἀρχαῖοι ὀνόμαζαν τὰ ἔργα τῆς ὁμάδας αὐτῆς ἀκριβῶς γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἐ ξ ω τ ε ρ ι κ ά. Σήμερα δὲν ἔχουμε ἀπὸ τὰ ἔργα αὐτὰ τοῦ Ἀριστοτέλη παρὰ μόνο ἀποσπάσματα. Χρωστοῦμε βέβαια χάρη στοὺς συγγραφεῖς ποὺ διέσωσαν μέσα στὰ δικά τους ἔργα τὰ ἀποσπάσματα αὐτά, λυπούμαστε ὅμως γιατὶ τὰ ἀποσπάσματα αὐτὰ εἶναι τόσα ὥστε νὰ μὴ μᾶς ἐπιτρέπουν πάντοτε νὰ ἀνασυντάσσουμε μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα τὸ περιεχόμενο τῶν ἔργων ἀπὸ τὰ ὁποῖα προέρχονται. Τὴ δεύτερη ὁμάδα τὴν ἀποτελοῦν τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ μᾶς σώθηκαν ὁλόκληρα. Ὅλα τους σχεδὸν εἶναι τὰ χειρόγραφα ποὺ εἶχε μαζί του ὁ Ἀριστοτέλης στὶς παραδόσεις του· μερικὰ μάλιστα ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι παρὰ ἁπλᾶ memoranda, σημειώσεις στὴν πιὸ σύντομη μορφή, πρέπει ἑπομένως νὰ εἶχαν γραφεῖ γιὰ ἀποκλειστικὰ προσωπικὴ χρήση, γιὰ νὰ βοηθήσουν τὴ μνήμη τοῦ Ἀριστοτέλη τὴν ὥρα τῆς παραδόσεως. Τὸ πράγμα εἶναι ἰδιαίτερα συγκινητικό. Διαβάζοντας τὰ ἔργα αὐτὰ νιώθουμε —πῶς νὰ τὸ πῶ;— τὴν ἀνάσα μας νὰ συνταιριάζεται μὲ τὴν ἀνάσα τῶν μαθητῶν τοῦ Ἀριστοτέλη· μεταφερόμαστε κι ἐμεῖς μέσα στὴν αἴθουσα ὅπου δίδασκε ὁ μεγάλος δάσκαλος· παύουμε στὴν πραγματικότητα νὰ εἴμαστε ἀναγνῶστες καὶ γινόμαστε κι ἐμεῖς ἀκροατὲς τοῦ Ἀριστοτέλη (οἱ ἀρχαῖοι ὀνόμαζαν τὰ ἔργα αὐτὰ ἀ κ ρ ο α τ ι κ ὰ ἢ ἀ κ ρ ο α μ α τ ι κ ά). Δὲν ξέρω ἄλλη παρόμοια περίπτωση στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γραμματεία. Ἕνα ἀρχαῖο ἀνέκδοτο μιλοῦσε γιὰ ἕνα γράμμα ποὺ ἔστειλε ὁ Ἀλέξανδρος στὸ δάσκαλό του γιὰ νὰ τοῦ παραπονεθεῖ — ἀλλὰ ἂς ἀκούσουμε καλύτερα τὸ ἴδιο τὸ γράμμα τοῦ Ἀλεξάνδρου [34]:

«Ἀλέξανδρος Ἀριστοτέλει εὖ πράττειν.

Οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοὺς τοὺς ἀκροατικοὺς τῶν λόγων· τίνι γὰρ δὴ διοίσομεν ἡμεῖς τῶν ἄλλων, εἰ καθ' οὓς ἐπαιδεύθημεν λόγους, οὗτοι πάντων ἔσονται κοινοί; ἐγὼ δὲ βουλοίμην ἂν ταῖς περὶ τὰ ἄριστα ἐμπειρίαις ἢ ταῖς δυνάμεσιν διαφέρειν. Ἔρρωσο».

(«Δὲν ἦταν καθόλου σωστὸ αὐτὸ ποὺ ἔκανες, νὰ ἐκδώσεις τοὺς ἀκροατικοὺς λόγους. Ἀλήθεια, σὲ τί θὰ διαφέρουμε πιὰ ἐμεῖς ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους, ἀφοῦ τὰ ἔργα ἀκριβῶς στὰ ὁποῖα βασίστηκε ἡ δική μας παίδευση θὰ

34. Βλ. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XX 5.

γίνουν τώρα κοινὸ κτῆμα ὅλων; Στὸ κάτω κάτω ἂν θὰ ἤθελα σὲ κάτι νὰ διαφέρω ἀπὸ τοὺς ἄλλους, αὐτὸ εἶναι ἡ γνώση τῶν ἀρίστων, ὄχι ἡ δύναμη»).

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη:

«Ἀριστοτέλης βασιλεῖ Ἀλεξάνδρῳ εὖ πράττειν.

Ἔγραψάς μοι περὶ τῶν ἀκροατικῶν λόγων, οἰόμενος δεῖν αὐτοὺς φυλάττειν ἐν ἀπορρήτοις. ἴσθι οὖν αὐτοὺς καὶ ἐκδεδομένους καὶ μὴ ἐκδεδομένους· ξυνετοὶ γάρ εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσασιν. Ἔρρωσο, Ἀλέξανδρε βασιλεῦ».

(«Μοῦ ἔγραψες γιὰ τοὺς ἀκροατικοὺς λόγους. Φανταζόσουν πὼς ἔπρεπε νὰ τοὺς φυλάγουμε κρυφούς. Ξέρε λοιπὸν πὼς εἶναι τὸ ἴδιο· ἂς ἔχουν ἐκδοθεῖ, εἶναι σὰν νὰ μὴν ἔχουν ἐκδοθεῖ, γιατὶ ἄλλος κανεὶς δὲν τοὺς καταλαβαίνει παρὰ μόνο ὅποιοι ἔχουν ἀκούσει ἐμᾶς τοὺς ἴδιους»).

Οἱ δυὸ ἐπιστολὲς εἶναι ἀσφαλῶς πλαστές: εἶναι φανερὸ ὅτι γράφτηκαν μόνο γιὰ νὰ δικαιολογηθεῖ —ἐκ τῶν ὑστέρων— ἡ διάκριση τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη σὲ ἐ ξ ω τ ε ρ ι κ ὰ (ἢ ἐ κ δ ε δ ο μ έ ν α) καὶ σὲ ἀ κ ρ ο α τ ι κ ὰ (ἢ μ ὴ ἐ κ δ ε δ ο μ έ ν α, ἐ σ ω τ ε ρ ι κ ά). Ἕνα εἶναι βέβαιο: ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ μᾶς ἔχουν σωθεῖ λίγα μόνο θὰ μποροῦσαν νὰ βεβαιότητα νὰ θεωρηθοῦν ὅτι προορίζονταν, ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ ποὺ γράφτηκαν, γιὰ ἀναγνῶστες· αὐτὸ θὰ πεῖ: λίγα μόνο θὰ πρέπει νὰ εἶχαν κυκλοφορήσει ὅσο ζοῦσε ὁ Ἀριστοτέλης ὥστε νὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ τὰ βρεῖ στὸ ἐμπόριο. Ἡ ἀπορία μας ἀρχίζει πιὰ τότε νὰ γίνεται συγκεκριμένη: Τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ κυκλοφόρησαν στὸ εὐρὺ κοινό, τὰ ἔργα ἐπομένως ποὺ πολλαπλασιάστηκαν σὲ πλῆθος ἀντιτύπων, εἶναι ἀκριβῶς τὰ ἔργα του ποὺ χάθηκαν· ἀντίθετα, ἔργα του ἀπὸ τὰ ὁποῖα δὲν ὑπῆρξε κὰν δεύτερο ἀντίτυπο πέρα ἀπὸ τὸ προσωπικὸ χειρόγραφο τοῦ Ἀριστοτέλη, αὐτὰ ἔφτασαν τελικὰ ὡς ἐμᾶς. Τί ἔγινε καὶ χάθηκαν τὰ πρῶτα; Κάτι παραπάνω: Πῶς ἔφτασαν ὡς ἐμᾶς τὰ δεύτερα; Εἶναι μιὰ ἱστορία ποὺ μοιάζει μὲ μυθιστόρημα. Ἂς τὴν ἀκούσουμε στὰ πιὸ κύρια σημεῖα της[35]:

Ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἀριστοτέλη τὰ βιβλία του πέρασαν στὴν ἰδιοκτησία τοῦ Θεοφράστου. Μὲ τὴ σειρά του ὁ Θεόφραστος τὰ κληροδότησε στὸν Νηλέα ἀπὸ τὴ Σκήψη, τὸν τελευταῖο ποὺ ζοῦσε ἀκόμη ἀπὸ τὸν στενὸ κύκλο τῶν φίλων τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ γεγονὸς μᾶς εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὴ διαθήκη τοῦ Θεοφράστου, ποὺ τὴ διαβάζουμε στὸ ἔργο τοῦ Διογένη τοῦ Λαέρτιου[36]: «τὰ δὲ βιβλία πάντα Νηλεῖ». Λίγο ὕστερα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Θεοφράστου, δηλαδὴ λίγο ὕστερα ἀπὸ τὸ ἔτος 287/6, ὁ Νηλεὺς ἔφυγε ἀπὸ τὴν Ἀθήνα γιὰ νὰ ἐγκατασταθεῖ στὴν ἰδιαίτερη πατρίδα του. Μαζί του ἔφερε ἐκεῖ καὶ τὰ προσωπικὰ χειρόγραφα τοῦ παλιοῦ του φίλου, πιὸ πολὺ ἀπὸ σεβασμὸ πρὸς

35. Πρβ. Στράβ. Γ ε ω γ ρ α φ ι κ ὰ XIII 1, 54.
36. V 52.

τὴ μνήμη του. Οἱ κληρονόμοι του—«ἰδιῶται ἄνθρωποι», ὅπως τοὺς λέει ὁ Στράβων, «οἳ κατάκλειστα εἶχον τὰ βιβλία οὐδ' ἐπιμελῶς κείμενα» — δὲν εἶχαν πιὰ κανένα ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ περιεχόμενο τῶν βιβλίων ποὺ κληρονόμησαν, πολὺ θὰ ἤθελαν ὅμως νὰ τὰ σώσουν ἀπὸ τὴ βουλιμία τῶν ἡγεμόνων τῆς Περγάμου, ποὺ τί δὲν θὰ ἔκαμναν γιὰ νὰ ἀποκτήσουν τὴν πολύτιμη συλλογή, ἀφοῦ εἶχαν καὶ αὐτοὶ ἀποδυθεῖ στὸν ἴδιο μὲ τοὺς Πτολεμαίους ἀγώνα γιὰ τὴ δημιουργία μεγάλης βιβλιοθήκης. Τὸ μόνο λοιπὸν ποὺ τοὺς ἔμενε νὰ κάνουν, σκέφτηκαν, ἦταν νὰ τὰ κλείσουν σὲ μιὰν ἀποθήκη στὴ Σκήψη («ἐν διώρυγί τινι»). Ἐκεῖ τὰ ἀνακάλυψε, ποιὸς ξέρει ἀπὸ ποιὲς πληροφορίες ὁδηγημένος, ἕνας περίφημος βιβλιόφιλος τῶν Ἀθηνῶν, ὁ Ἀπελλικῶν, στὶς ἀρχὲς τοῦ 1. πιὰ π.Χ. αἰώνα. Ὁ Ἀπελλικῶν ἔφτασε στὴ Σκήψη στὴν κατάλληλη στιγμή. Τὰ βιβλία εἶχαν ἀρχίσει κιόλας νὰ καταστρέφονται «ὑπὸ νοτίας καὶ σητῶν», ὅπως λέει ἡ ἀρχαία πηγή, ἀπὸ τὴν ὑγρασία δηλαδὴ καὶ ἀπὸ τὸν σκόρο. Τὰ ἀγόρασε λοιπὸν καὶ τὰ ξανάφερε πίσω στὴν Ἀθήνα. Ὅταν ὅμως στὰ 86 π.Χ. ὁ Σύλλας κυρίευσε τὴν Ἀθήνα, ἀνάμεσα στὴν πλούσια λεία ποὺ ἔστειλε ἀπὸ ἐκεῖ στὴ Ρώμη, ἦταν καὶ τὰ βιβλία τοῦ Ἀριστοτέλη. Νέες περιπέτειες ἄρχιζαν ἐκεῖ γιὰ τὰ βιβλία τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Αἴτιοι τὴ φορὰ αὐτὴ ἦταν οἱ διάφοροι ἀντιγραφεῖς. Ὥσπου στὸ β' μισὸ τοῦ 1. αἰ. π.Χ. ἀνέλαβε καὶ ἔφερε εἰς πέρας τὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη κάποιος ροδίτης Ἀνδρόνικος. Ἡ ἔκδοση αὐτὴ ἔδωσε τὸ ἔναυσμα γιὰ μιὰ συστηματικὴ πλέον ἀπασχόληση μὲ τὰ ἔργα καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη. Σύντομα ἄρχισε μάλιστα μὲ βάση τὰ ἀντίγραφα τῆς ἔκδοσης αὐτῆς, καὶ ὁ ὑπομνηματισμὸς τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη. Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐνδιαφέρον, ποὺ ἦταν καρπὸς τῆς συστηματικῆς ἐργασίας τοῦ Ἀνδρόνικου, χρωστοῦμε ἐμεῖς σήμερα τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅσα ἔχουμε. Τὴν ἴδια ὅμως στιγμὴ εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ποῦμε πὼς τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ ἔργα ποὺ ἀποκάλυψε στὸν κόσμο ὁ Ἀνδρόνικος, ἔκανε νὰ ξεχαστοῦν ὅλα τὰ ἄλλα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐκεῖνα ποὺ εἶχαν γνωρίσει τὴ μεγάλη δημοσιότητα.

Στοὺς σύγχρονους ὅμως ἀριστοτελιστὲς γεννήθηκε —δικαιολογημένα— ἕνα ἐρώτημα: Ἐκπροσωποῦν ἄραγε τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ μᾶς σώθηκαν ὁλόκληρη τὴ διδασκαλία τοῦ μεγάλου Σταγειρίτη; Ἦταν τάχα οἱ τομεῖς τῆς ἐπιστήμης ποὺ τὸν ἀπασχολοῦν στὰ ἔργα του ποὺ μᾶς ἔχουν σωθεῖ οἱ μόνοι μὲ τοὺς ὁποίους ἀσχολήθηκε ὁ μεγάλος σοφὸς ἢ μήπως σὲ ἄλλα του ἔργα, χαμένα σήμερα, ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ ἀσχοληθεῖ καὶ μὲ ἄλλους κλάδους τῆς ἐπιστήμης; Στὸ προοίμιο ἑνὸς ἔργου του ποὺ μᾶς ἔχει σωθεῖ καὶ ἔχει τὸν τίτλο Μετεωρολογικά ὁ Ἀριστοτέλης ρίχνει μιὰ ματιὰ πρὸς τὰ πίσω στοὺς τομεῖς τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ποὺ τὸν εἶχαν ὡς τότε ἀπασχολήσει: δὲν μπορεῖ νὰ μὴν ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τὸ ἐρώτημα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ ἐδῶ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ μᾶς ἔχουν σωθεῖ καὶ πραγματεύονται θέματα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν

βρίσκονται σὲ πλήρη ἀντιστοιχία μὲ τοὺς τομεῖς τῶν ἐρευνῶν του γιὰ τοὺς ὁποίους μιλᾶ στὸ προοίμιο τῶν Μετεωρολογικῶν. Αὐτὸ καὶ ἄλλα ἐπιχειρήματα μᾶς πείθουν ὅτι στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ μᾶς ἔχουν σωθεῖ πρέπει νὰ ἔχουμε ὁλόκληρη τὴ διδασκαλία του. «Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ —λέει ἕνας σύγχρονος ἀριστοτελιστὴς[37]— θὰ πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι ‘χαμένος’ γιὰ μᾶς σήμερα Ἀριστοτέλης στὴν πραγματικότητα δὲν ὑπάρχει».

Κυρίες καὶ κύριοι,

Ἡ σημερινή μας σύναξη δὲν μπορεῖ νὰ μὴ μοῦ φέρει στὸ νοῦ τοὺς παλαιοὺς Σταγειρίτες ποὺ σᾶς θύμισα στὴν ἀρχὴ τῆς ὁμιλίας μου, μαζὶ ὅμως κάνει φανερὴ καὶ τὴ διαφορά μας ἀπὸ κείνους. Ἐμεῖς δὲν ἔχουμε κόκκαλα καὶ στάχτη ἀπὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ νὰ τὰ κάνουμε ἀντικείμενο λατρείας καὶ πηγὴ ἐμπνεύσεως —οὔτε θὰ εἴχαμε ἀνάγκη νὰ κάνουμε κάτι τέτοιο. Ἔχουμε ὅμως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη κάτι ἀπείρως πολυτιμότερο: τὰ ἴδια του τὰ ἔργα ἤ, ὅπως τὸ εἴπαμε ἀμέσως πιὸ πάνω, τὴ διδασκαλία του στὸ σύνολό της. Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν μποροῦν πράγματι τὰ ἔργα τῶν παλαιῶν αὐτῶν φιλοσόφων νὰ ἀποτελέσουν ἀκόμη στὶς μέρες μας πηγὴ ἐμπνεύσεως. Εἶναι ἕνα ἐρώτημα ποὺ γεννιέται συχνὰ σήμερα, ἰδιαίτερα ἀνάμεσα στοὺς νέους ἐπιστήμονες. Ἀλήθεια, καμιὰ ἄλλη γενεὰ δὲν πίστεψε ὅσο ἡ σημερινὴ ὅτι τὸ βαῦμα ποὺ δημιούργησε γύρω μας ἡ θετικὴ ἐπιστήμη σὲ ὅλες της τὶς ἐκφάνσεις ὑποδηλώνει στὸ τέλος τέλος τὴν ἀνεπάρκεια καὶ τὴν ἀνεδαφικότητα τῆς καθαρῆς θεωρητικῆς ἐπιστήμης. Ἔχει ἄραγε ἡ γνώμη αὐτὴ τὸ δίκαιο μὲ τὸ μέρος της; Ὁ Ἀριστοτέλης —πιστέψτε με— εἶναι ἀπὸ τοὺς πιὸ ἁρμόδιους νὰ μᾶς δώσει μιὰν ἀπάντηση στὸ καυτὸ αὐτὸ ἐρώτημα· φτάνει νὰ θελήσουμε νὰ μελετήσουμε τὰ ἔργα του, τὰ ἔργα του στὸ σύνολό τους. Ἂς γινόταν, τὰ μαθήματα ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν ἐδῶ, στὸ νέο Ἀριστοτέλειο, μὲ τὴν εὐκαιρία τοῦ τιμητικοῦ ἑορτασμοῦ νὰ γίνουν ἡ ἀρχὴ γιὰ μιὰ συστηματικότερη σπουδὴ τῆς σκέψης του καὶ στὸν τόπο μας!

37. Ing. Düring, ὅ. π. (σημ. 7), σ. 33.

PAUL MORAUX
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΒΕΡΟΛΙΝΟΥ

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΣΤΟΧΑΣΤΗΣ ΚΑΙ ΛΟΓΙΟΣ

ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ

Πρὶν ἀπὸ 2.300 χρόνια πέθανε στὴ Χαλκίδα ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλοφυέστερους στοχαστὲς ὅλων τῶν ἐποχῶν: ὁ φιλόσοφος Ἀριστοτέλης. Ἐπὶ 12 σχεδὸν χρόνια εἶχε ἡγηθεῖ στὴν Ἀθήνα μιᾶς σχολῆς ποὺ ἦταν κάτι τὸ νέο, ποὺ δὲν εἶχε ξαναπαρουσιαστεῖ καὶ ποὺ ὑποσχόταν πλούσιο μέλλον. Μερικοὺς μῆνες μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Μεγάλου Ἀλέξανδρου, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγκάστηκε νὰ ἐγκαταλείψει βιαστικὰ τὴν Ἀθήνα, γιατὶ ἐξαιτίας τοῦ ἀντιμακεδονισμοῦ ποὺ ἐπικρατοῦσε εἶχε, φαίνεται, δημιουργηθεῖ ἐπικίνδυνο κλίμα. Πῆγε λοιπὸν στὴ Χαλκίδα, ὅπου εἶχε ἕνα σπίτι. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη τὸν βασάνιζε μιὰ ἀρρώστεια — φαίνεται ὅτι ὑπέφερε ἀπὸ τὸ στομάχι του — καὶ μερικὲς ἑβδομάδες μετὰ τὴ φυγή του πέθανε, λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ Δημοσθένη.

Ὅταν προσπαθοῦμε νὰ σχηματίσουμε μιὰν εἰκόνα τῆς θαυμαστῆς του προσωπικότητας καὶ τῆς ἱστορικῆς του ἐπίδρασης πρέπει νὰ παίρνουμε ὑπόψη ὅτι δὲν ἦταν μονάχα ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους φιλοσόφους τῆς δύσης, ἀλλά, πέρα ἀπ᾽ αὐτό, ἕνας καθολικὸς ἐπιστήμονας. Στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ σπάνια ὑπῆρξαν ἐπιστήμονες πού, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, κατεῖχαν σχεδὸν ὅλες τὶς ἐπιστῆμες τοῦ καιροῦ τους καὶ ποὺ ἀπὸ τὸ μηδὲν δημιούργησαν κι ἄλλες ἀκόμα. Ἐπιπλέον θὰ πρέπει νὰ τονιστεῖ, ὅτι σὰν ἐρευνητὴς ὑπῆρξε πρωτοπόρος, ὀργανώνοντας συγχρόνως καὶ τὴν ὁμαδικὴ ἔρευνα γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐπιστήμης.

Ἂς ἀσχοληθοῦμε περισσότερο μὲ τὶς διαφορετικὲς αὐτὲς πλευρὲς τῆς δραστηριότητας τοῦ φιλοσόφου μας. Ὁ Ἀριστοτέλης παρέμεινε κοντὰ στὸν Πλάτωνα ἐπὶ εἴκοσι χρόνια, ἀρχικὰ σὰν νέος μαθητής, διψασμένος γιὰ μάθηση καὶ μετά, μέχρι τὸ θάνατο τοῦ Πλάτωνα τὸ 348 ἢ 347, ἔγινε δάσκαλος στὴν Ἀκαδημία. Δὲν χωρᾶ ἀμφιβολία ὅτι οἱ πιὸ δυνατοὶ ἐρεθισμοὶ στὸ στοχασμὸ καὶ τὴν ἔρευνά του προῆλθαν ἀπὸ τὸ δάσκαλό του τὸν Πλάτωνα. Ἂν ὅμως συγκρίνουμε τὰ ἔργα καὶ τῶν δύο φιλοσόφων ποὺ διασώθηκαν, βλέπουμε τὴν τεράστια διαφορὰ μεταξύ τους. Οἱ διάλογοι τοῦ Πλάτωνα εἶναι ἔργα τέχνης ποὺ ἀπὸ κάθε ἄποψη ἱκανοποιοῦσαν τὸ ραφιναρισμένο πνεῦμα ἑνὸς φιλολογικὰ ἀπαιτητικοῦ ἀναγνωστικοῦ κοινοῦ. Στὸν Ἀριστοτέλη δὲν βρίσκει κανεὶς τίποτα τὸ παρόμοιο: Οἱ διάλογοί του, ἐπεξεργασμένοι πάνω στὸ πρότυπο τοῦ Πλάτωνα ἔχουν ἐξαφανιστεῖ ἀπὸ αἰῶνες, ἐκτὸς ἀπὸ μερικὰ ἀποσπάσματα.

Ὅσα ἀπὸ τὰ κείμενά του βρίσκονται στὰ χέρια μας —σχεδὸν 1500 σελίδες στὴν κλασικὴ ἔκδοση τοῦ Ἰμμάνουελ Μπέκκερ— δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ σχέδια παραδόσεων, δηλαδὴ σημειώσεις ποὺ χρησιμοποιοῦσε ὁ Ἀριστοτέλης στὴν προφορική του διδασκαλία καὶ ποὺ ἀργότερα βρέθηκαν κατὰ κάποιον τρόπο στὰ χέρια τῶν μαθητῶν καὶ συνεργατῶν του. Εἶναι αὐτονόητο, ὅτι τὰ κείμενα αὐτά, ποὺ δὲν προορίζονταν γιὰ δημοσίευση σὲ μορφὴ βιβλίου, δὲν μποροῦν νὰ ἀναμετρηθοῦν μὲ τὴν τελειότητα τῶν πλατωνικῶν διαλόγων. Σὲ σπάνιες περιπτώσεις, ὅπως π.χ. στὴν ἀρχὴ μιᾶς παράδοσης ἢ κατὰ τὴν ἀνάλυση ὁρισμένων θεμάτων, ἔκανε ὁ Ἀριστοτέλης τὸν κόπο νὰ ἐπεξεργαστεῖ ἀπὸ πρίν τὴ μορφὴ τῶν σκέψεών του καὶ νὰ τῆς δώσει λαμπρότερο σχῆμα. Συνήθως τὸ στύλ του εἶναι ἐξαιρετικὰ συμπυκνωμένο, συχνὰ γεμάτο δυσνόητους ἐπιστημονικοὺς ὅρους ποὺ διαμόρφωνε ὁ ἴδιος. Κάποτε βρίσκουμε μονάχα λακωνικὲς ὑποδείξεις, σημαντικὰ σημεῖα τοῦ σκεπτικοῦ του ἔχουν ἀνάγκη συμπλήρωσης κλπ.

Αὐτὴ ἡ γιὰ τὸν μέσο ἀναγνώστη ἀλλὰ καὶ τὸν εἰδικὸ συχνὰ δυσνόητη μορφὴ τῶν ἀριστοτελικῶν διδακτικῶν κειμένων δὲν εἶναι τὸ μόνο ἀποτέλεσμα τῆς ἰδιάζουσας γένεσής τους. Ὅπως κάθε καθηγητής, ἔτσι κι ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιοῦσε στὴ διάρκεια τῆς διδασκαλικῆς του ἰδιότητας τὸ ἴδιο ὑλικὸ πολλὲς φορές. Ἂν τύχαινε νὰ πραγματευτεῖ τὸ ἴδιο θέμα γιὰ δεύτερη ἢ τρίτη φορά, ἀναφερόταν φυσικὰ —ὅπως ἄλλωστε κάνει κάθε καθηγητὴς καὶ σήμερα— σὲ προηγούμενες παραδόσεις του χωρὶς ὅμως νὰ ἀρκεῖται νὰ τὶς ἐπαναλάβει στὴν ἴδια μορφή: εἶχε στὸ μεταξὺ ἀποκτήσει καινούργιες γνώσεις, εἶχε ἐμβαθύνει στὰ παλιότερά του κείμενα ἢ τὰ εἶχε ἀλλάξει μὲ τρόπο ποὺ νὰ χρειάζονται συμπληρώσεις, ποὺ τὶς ἐνσωμάτωνε μέσα στὴν παλιότερη σύλληψη ἢ καὶ τὶς προσαρτοῦσε σὰν σκόρπια φύλλα. Ἡ γραπτὴ κληρονομιὰ τοῦ φιλόσοφου ἐκδόθηκε περίπου 250 χρόνια μετὰ τὸ θάνατό του. Σίγουρα οἱ ἐκδότες βρέθηκαν ἀντιμέτωποι μὲ ἀξεπέραστες δυσκολίες, ἔχοντας νὰ ἀντιμετωπίσουν μιὰ ποσότητα πολὺ ἀταίριαστων μεταξύ τους ντοκουμέντων. Δὲν ἦταν πάντα δυνατὸ νὰ βροῦν ποῦ ἀνῆκε τὸ κάθε κείμενο, ποιὰ ἀπὸ τὶς παλιότερές του μορφὲς εἶχε ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ νεότερη καὶ ἔπρεπε νὰ παραμεριστεῖ. Ὅπως φαίνεται, ἐργάστηκαν μὲ μεγάλη εὐσέβεια καὶ προσπάθησαν νὰ σώσουν ὅ,τι ἔπεφτε στὰ χέρια τους. Ἐξυπακούεται ὅτι δὲν εὕρισκαν πάντα τὴ σωστότερη λύση. Βασικὰ λοιπὸν ὁ σημερινὸς ἐρευνητὴς τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ πρέπει νὰ ὑπολογίζει ὅτι οἱ πολλὲς ἀσυμφωνίες καὶ ἀντιθέσεις μέσα στὸ ἴδιο βιβλίο ὀφείλονται στὶς ἰδιάζουσες συνθῆκες τῆς γένεσης καὶ τῆς μεταθανάτιας ἔκδοσης τῶν ἀριστοτελικῶν γραπτῶν. Ὅσο σίγουρη καὶ νὰ εἶναι ἡ διάγνωση αὐτή, τόσο δύσκολη κι ἐπικίνδυνη εἶναι ἡ πρακτική της χρησιμοποίηση ὅταν πρόκειται κατὰ τὴν ἑρμηνεία ἑνὸς κειμένου νὰ διαχωριστοῦν ἐπακριβῶς τὰ ὑποτιθέμενα στάδια σύνθεσης. Καὶ μόνο ἐν παρόδῳ ἀναφέρω ὅτι οἱ φιλόλογοι καὶ ψευδοφιλόλογοι ἁμάρτησαν βαρειὰ καὶ μὲ ἀφελῆ αὐτοπεποίθηση πίστεψαν ὅτι πέτυχαν ἀκλόνητα συμπεράσματα ἐκεῖ ὅπου, ἂν ἐργάζονταν μὲ τὴν ἀπαιτούμενη προσο-

χή, θὰ μιλοῦσαν τὸ πολὺ-πολὺ γιὰ περισσότερο ἢ λιγότερο συζητήσιμες ὑποθέσεις ποὺ γίνονταν γιὰ νὰ στηρίξουν μιὰ μελέτη. Ἕνα καὶ μόνον παράδειγμα θὰ σᾶς δείξει, μέχρι ποῦ μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει ἡ ὀργιάζουσα φαντασία ὁρισμένων ἀριστοτελικῶν. Ἔχουμε κάθε λόγο νὰ πιστέψουμε ὅτι οἱ συνεχιστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη, π.χ. ὁ Θεόφραστος καὶ ὁ Εὔδημος ἀσχολήθηκαν μερικὲς φορὲς στὶς παραδόσεις τους μὲ τὸ ἴδιο θέμα ποὺ εἶχε ἐπεξεργαστεῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Ξεκινώντας ἀπὸ κεῖ ὑπέθεσαν ὅτι π.χ. ὁ Θεόφραστος χρησιμοποίησε κι ἐπεξεργάστηκε τὸ σχέδιο παραδόσεων τοῦ Ἀριστοτέλη, συμπεραίνοντας τὸ παράδοξο ὅτι σχεδὸν ὅλα ὅσα σήμερα διαβάζουμε καὶ θεωροῦνται ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν πραγματικότητα προέρχονται ἀπὸ τὸ Θεόφραστο ἢ τουλάχιστο περιέχουν στὸ μεγαλύτερό τους μέρος σκέψεις τοῦ Θεόφραστου!

Μὲ τέτοιες τελείως ἀβάσιμες κατασκευὲς δὲν χρειάζεται νὰ ἀσχοληθοῦμε παραπέρα. Προτιμοῦμε νὰ παραμείνουμε σὲ μερικὲς ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τῆς ἔρευνας τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ ἀναφέραμε στὴν ἀρχή.

Τὸν καιρὸ ποὺ ὁ Πλάτων ζοῦσε ἀκόμα καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν νέος δάσκαλος τῆς Ἀκαδημίας, λένε ὅτι τοῦ δόθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὁ χαρακτηρισμὸς «ἀναγνώστης». Δὲν ἔχει σημασία ἂν ὁ ἀστεϊσμὸς αὐτὸς εἶναι ἱστορικὸ γεγονὸς ἢ μονάχα παράδοση: χαρακτηρίζει πετυχημένα μιὰ σημαντικὴ στιγμὴ τῆς ἐπιστημονικῆς δραστηριότητας τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ δὲν παρακολουθεῖ μόνο δημόσιες καὶ ἰδιωτικὲς διαλέξεις καὶ παραδόσεις ὅπως συνειθίζονταν στοὺς τότε μορφωμένους κύκλους. Μελετᾶ καὶ μόνος του, ἰδιωτικά, στὴν ἡσυχία τῆς ἰδιωτικῆς του βιβλιοθήκης, πρᾶγμα πολὺ λιγότερο διαδεδομένο καὶ αὐτονόητο παρὰ σήμερα. Καί, κάτι ἀκόμα σημαντικότερο: διαβάζει, θὰ λέγαμε, κρατώντας τὴ γραφίδα στὸ χέρι. Αὐτὴ τὴ μέθοδο συνιστᾶ καὶ στοὺς ἀκροατές του. Νὰ κρατοῦν σημειώσεις καὶ νὰ τὶς ταξινομοῦν κατὰ κατηγορίες, ὥστε νὰ τὶς ἔχουν πρόχειρες. Ἀπὸ τὴν τακτικὴ αὐτὴ τῶν σημειώσεων κατὰ τὴ μελέτη μέχρι τὴ συστηματικὴ ἀναζήτηση στοιχείων, τὴν ἀντιγραφὴ περικοπῶν καὶ τὴν ἵδρυση ἐκτενῶν συλλογῶν ὑλικοῦ ὑπῆρχε μόνο ἕνα βῆμα, κι αὐτὸ τὸ ἔκανε ὁ Ἀριστοτέλης πολὺ σύντομα. Ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἔχουν διασωθεῖ καταγραφὲς κειμένων ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τους ἔχει βέβαια χαθεῖ. Μιὰ ματιὰ στοὺς καταλόγους αὐτοὺς εἶναι πολὺ χρήσιμη: μαζὶ μὲ μερικὰ καθαρὰ φιλοσοφικὰ κείμενα διδασκαλίας, ἀναφέρουν καὶ τίτλους ποὺ χαρακτηρίζουν μόνο τὶς ἐγκυκλοπαιδικὲς συλλογὲς ντοκουμέντων. Βέβαια, δὲν μπορεῖ νὰ συγκέντρωσε μόνος του ὁ Ἀριστοτέλης τὸ τεράστιο αὐτὸ ὑλικό: θὰ χρειάστηκε ὁπωσδήποτε καὶ ξένη βοήθεια. Καὶ πραγματικὰ ὑπάρχουν στοιχεῖα ποὺ μαρτυροῦν ὅτι οἱ συνάδελφοι καὶ οἱ συνεργάτες του τὸν βοήθησαν καὶ σὲ μερικὲς περιπτώσεις μάλιστα γνωρίζουμε τοὺς εἰδικοὺς τομεῖς μὲ τοὺς ὁποίους ἀσχολήθηκαν ἄνθρωποι σὰν τὸ Θεόφραστο, τὸν Εὔδημο καὶ ἄλλοι. Ἀλλὰ θὰ ξαναμιλήσουμε παρακάτω γι' αὐτά.

Ἡ πιὰ περίφημη καὶ γνωστὴ εἶναι ἡ μεγάλη συλλογὴ μὲ πάνω ἀπὸ 150 συντάγματα ἑλληνικῶν καὶ βαρβαρικῶν πολιτειῶν. Ἀπὸ τὴ συλλογὴ αὐτή, τῆς ὁποίας ἔχουν διασωθεῖ ἀρκετὰ ἀποσπάσματα, προέρχεται καὶ ἡ «Ἀθηναίων Πολιτεία», ποὺ ξαναβρέθηκε στὰ τέλη τοῦ 19ου αἰώνα γραμμένη σὲ πάπυρο καὶ ποὺ περιέχει τὶς πιὸ πολύτιμες πληροφορίες ποὺ διαθέτουμε γιὰ τὴν ἐξέλιξη καὶ λειτουργία τοῦ ἀθηναϊκοῦ πολιτειακοῦ συστήματος ἀπὸ τὶς ἀρχές του μέχρι τὴν κλασικὴ ἐποχή. Ὁ Πλάτων καὶ πολλοὶ ἄλλοι εἶχαν σίγουρα κάνει σκέψεις πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη πάνω σὲ ζητήματα τοῦ κράτους καὶ εἶχαν θέσει τὸ ἐρώτημα, πῶς νὰ ὀργανωθεῖ ἡ καλύτερη δυνατὴ μορφὴ κράτους. Σίγουρα ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων στοὺς πρώτους τόμους τῶν «Νόμων» ἀσχολεῖται μὲ τὴν κρητικὴ καὶ λακεδαιμονικὴ μορφὴ κράτους καὶ λίγο ἀργότερα συντάσσει μιὰ σύντομη περιγραφὴ ἑνὸς εἴδους ἱστορίας τῆς ἐξέλιξης τῶν μορφῶν τοῦ κράτους, ἀρχίζοντας μὲ τὸ πατριαρχικὸ σύστημα τῶν Κυκλώπων. Τὸ σύνολο εἶναι ὅμως μισο-μυθικὸ καὶ κατασκευασμένο σὲ μεγάλο ποσοστό. Πολὺ διαφορετικὲς εἶναι οἱ προσπάθειες τοῦ Ἀριστοτέλη: τὰ συντάγματά του εἶναι ἔργο ἑνὸς εἰδικοῦ στὸ συνταγατικὸ δίκαιο, ποὺ προσέχει τὴν ἀκρίβεια τῆς περιγραφῆς καὶ τὴν ἀξιοπιστία τῆς πληροφόρησης.

Ἀνυπολόγιστης ἀξας ἦταν καὶ οἱ ἐργασίες πάνω στὴν ἱστορία τῶν θεατρικῶν παραστάσεων στὴν Ἀθήνα, μὲ ἕνα εἶδος καταλόγων χρονολογικῆς καταγραφῆς τῶν νικητῶν ποιητῶν στοὺς πυθικοὺς καὶ ὀλυμπιακοὺς ἀγῶνες. Στὸν τομέα αὐτὸ φαίνεται πὼς ὁ σοφιστὴς Ἱππίας προηγήθηκε τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ μὲ τὸν τρόπο του ὑποστήριζε τὴν ἐγκυκλοπαιδικὴ παιδεία καὶ μελέτη καὶ ποὺ εἶχε ἐπιμεληθεῖ, φαίνεται, δεκαετίες πρὶν ἀπ' τὸν Ἀριστοτέλη, ἕνα κατάλογο τῶν νικητῶν τῶν ὀλυμπιακῶν ἀγώνων. Ἡ μεγάλη σημασία τῆς ἐργασίας τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς Πανελλήνιους Ἀγῶνες φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ συμβούλιο τῆς Ἀμφικτυονίας τῶν Δελφῶν ἀποφάσισε νὰ τιμήσει τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν ἀνεψιό του Καλλισθένη, ἀναθέτοντας τὴ χάραξη πάνω σὲ μάρμαρο τοῦ καταλόγου τῶν νικητῶν τῶν πυθικῶν ἀγώνων, ποὺ τοποθέτησαν ὕστερα μέσα στὸ ἱερό. Ἡ πληροφορία αὐτή, ποὺ τὴ γνωρίζουμε ἀπὸ δελφικὲς ἐπιγραφές, ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιατὶ μᾶς ἀποδείχνει ὅτι οἱ πυθικοὶ κατάλογοι ἦταν καρπὸς συνεργασίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ ἀνεψιοῦ του.

Ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἄρχισε νὰ παραδίδει μαθήματα ρητορικῆς καὶ ἔγραψε καὶ μιὰ πραγματεία γιὰ τὸ θέμα αὐτό, ὑπῆρχε ἤδη μιὰ πεῖρα ἑκατὸ χρόνων, ἔτσι ποὺ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ὑπῆρχαν πολλὰ «ἐγχειρίδια ρητορικῆς», πολλὲς «τέχναι ρητορικαί». Καὶ πάλι φανερώνεται ἡ συνεχὴς προσπάθεια τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ παρουσιάζει τὶς ἀπόψεις του γιὰ μία ἤδη ὑπάρχουσα ἐπιστήμη ὄχι μόνο περιγραφικὰ καὶ πλαισιακά, ἀλλὰ καὶ νὰ συμπεριλαμβάνει καὶ τὸ ἱστορικὸ - καταγραφικό της μέρος. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν τρίτομη «τέ-

χνη ῥητορική» του, ποὺ διαφυλάχθηκε μέχρι σήμερα, συγκέντρωσε, εἴτε σὰν προεργασία εἴτε σὰν συμπλήρωμα αὐτῆς τῆς «τέχνης» μία «συναγωγὴ τεχνῶν», δηλαδὴ μιὰ συλλογὴ καὶ ἐπισκόπηση ὅλων τῶν ἐγχειριδίων τῆς ρητορικῆς τῶν προκατόχων καὶ συγχρόνων του, μιὰ συλλογὴ ποὺ ὁ Κικέρων ἐκτιμοῦσε πολὺ καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία διαθέτουμε μερικὰ ἴχνη.

Θὰ μᾶς ἔπαιρνε πολὺ χῶρο νὰ ἀναφερθοῦμε σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῶν γνώσεων, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀσχολήθηκε ἔτσι σὰν συλλέκτης, μαζεύοντας καὶ συνοψίζοντας τὸ ἱστορικό, πολιτικό, ἐθνολογικὸ καὶ φυσικὸ ἐπιστημονικὸ ὑλικό. Ἐπιτρέψτε μου νὰ περιοριστῶ σὲ μιὰ τελείως ἀθροιστικὴ ἀναφορὰ χωρὶς ἀπαίτηση ἀρτιότητας: Νέος ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἀρχίσει τὴ συλλογὴ παροιμιῶν, γιατὶ φαίνεται πὼς ἔλπιζε νὰ ἀνακαλύψει στὰ παμπάλαια αὐτὰ ρητὰ τὰ ἴχνη κάποιας προ-φιλοσοφικῆς, πανάρχαιας ἀλήθειας. Καὶ τὸ διεθνὲς δίκαιο τὸν εἶχε ἀπασχολήσει ζωηρά: σὲ ἕνα σύγγραμμα μὲ τίτλο «τὰ δικαιώματα τῶν πόλεων» εἶχε συγκεντρώσει περιπτώσεις συρράξεων μεταξὺ ἑλληνικῶν πόλεων καὶ μάλιστα λέγεται ὅτι ὁ Φίλιππος τῆς Μακεδονίας εἶχε χρησιμοποιήσει τὸ ἔργο αὐτὸ κατὰ τὸ 338, ὅταν σχεδίαζε τὴν πολιτικὴ ἀναδιοργάνωση τῆς Ἑλλάδας.

Ἡ ἀπασχόληση τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τόσο διαφορετικὰ καὶ ἀπομακρυσμένα μεταξύ τους θέματα δείχνει πολὺ παραστατικὰ τὴν πολυμέρεια τῶν ἐνδιαφερόντων του καὶ δίνει ἐντυπωσιακὴ εἰκόνα τοῦ ἐγκυκλοπαιδικοῦ χαρακτήρα τῶν ἐρευνῶν του. Ἡ διαπίστωση ὅμως αὐτὴ δὲν σημαίνει ὅτι οἱ καθαυτὸ φιλοσοφικὲς ἐπιστῆμες ἀφέθηκαν στὴν ἄκρη ἐξ αἰτίας τοῦ καταμερισμοῦ τῶν ἐνδιαφερόντων του καὶ ὅτι ἡ θεωρία π.χ. τῆς Μεταφυσικῆς ἢ τῆς Φιλοσοφίας τῆς Φύσης διαμορφώθηκε χωρὶς ἐπιμελῆ καὶ περιεκτικὴ παράθεση ἱστορικῶν - κριτικῶν στοιχείων. Ἀντίθετα: οἱ ἀρχαῖοι κατάλογοι κειμένων φανερώνουν ὅτι καὶ σ᾽ αὐτοὺς τοὺς τομεῖς εἶχε κάνει διεξοδικὲς ἔρευνες πάνω στὴ διδασκαλία τῶν προκατόχων του. Βέβαιες εἶναι οἱ μονογραφίες γιὰ τοὺς πυθαγόρειους, γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀρχύτα, οἱ περικοπὲς ἀπὸ τὸν Τίμαιο, τὸν Ἀρχύτα καὶ τὸν Πλάτωνα, πραγματεῖες ὑπὲρ ἢ κατὰ τῶν Ξενοφάνη, Μέλισσου, Γοργία, Σπεύσιππου καὶ Ξενοκράτη.

Παρόλη τὴν τεράστια ἐργατικότητά του ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἦταν βέβαια σὲ θέση ν᾽ ἀσχοληθεῖ μόνος του καὶ χωρὶς ξένη βοήθεια μὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ἔρευνας μὲ τὴν ἴδια ἔνταση καὶ ἀκρίβεια. Καὶ χωρὶς ἀμφιβολία εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ διαρκῆ του ἐπιτεύγματα τὸ ὅτι τὸ ἀναγνώρισε καὶ ἔδρασε ἀνάλογα, χρησιμοποιώντας τὴν ὑποστήριξη κατάλληλων συνεργατῶν καὶ ὀργανώνοντας γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῶν ἐπιστημῶν ἕνα εἶδος ἐρευνητικοῦ πανεπιστήμιου. Καὶ ἤδη εἴπαμε ὅτι συγκέντρωσε τὸν κατάλογο τῶν νικητῶν τῶν πυθικῶν ἀ-

γώνων συνεργαζόμενος μὲ τὸ ἀνεψιό του Καλλισθένη, ποὺ ἀργότερα συνόδεψε τὸν Ἀλέξανδρο στὴ μεγάλη του ἐκστρατεία στὶς Ἰνδίες. Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη μερικῶν φιλολόγων, ὁ ρήτορας Θεοδέκτης εἶχε συμβάλλει στὴ σύνταξη τῆς παλαιότερης διατύπωσης τῆς ρητορικῆς: αὐτὴ ὅμως ἡ γνώμη στέκει πάνω σὲ ἰσχνὰ πόδια καὶ ὁπωσδήποτε ἀμφισβητεῖται. Σίγουρο πάντως εἶναι, ὅτι ἡ ἔρευνα σημαντικῶν ἐπιστημονικῶν ὑποτομέων ἀνατέθηκε σὲ ἄλλους συνεργάτες. Ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης ἡγήθηκε τῆς μεγάλης προσπάθειας συγκέντρωσης στοιχείων γιὰ τὰ συντάγματα τῶν πολιτειῶν, ἔτσι καὶ ὁ Θεόφραστος κατέγραψε τὸ σύνολο τῆς νομοθεσίας τῶν ἑλληνικῶν καὶ βαρβαρικῶν κρατῶν. Ὁ ἴδιος ἀσχολήθηκε ἐξάλλου κατὰ βάθος μὲ τὶς γνώμες τῶν προηγούμενων φυσικῶν φιλοσόφων: συγκέντρωνε τὶς βασικές τους θέσεις καὶ τὶς ταξινομοῦσε κατὰ θέματα σ' ἕνα συνοπτικὸ βιβλίο μὲ τίτλο «φυσικῶν δόξαι», ποὺ ἐπὶ αἰῶνες χρησιμοποιήθηκε ἐπανειλημμένα, συμπληρώθηκε καὶ διασκευάστηκε καὶ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀποτελεῖ μιὰ σεβαστὴ πηγὴ πληροφόρησης γιὰ τοὺς προ-σωκρατικοὺς καὶ γιὰ ἄλλους λόγιους. Ὁ Θεόφραστος, ξεκινώντας ἀπὸ τὶς ἀριστοτελικὲς ἀρχές, εἶχε εἰδικευτεῖ στὴ βοτανική. Ἄλλος μαθητὴς καὶ συνεργάτης τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ Εὔδημος ἀπὸ τὴ Ρόδο, ἀνέλαβε νὰ γράψει τὴν ἱστορία τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν, δηλ. τῆς ἀριθμητικῆς, τῆς γεωμετρίας καὶ τῆς ἀστρονομίας. Ἔγραψε κι ἕνα μεγάλο ἔργο πάνω στὶς ἑλληνικὲς καὶ ἐξωελληνικὲς κοσμογονίες, ποὺ συχνὰ ἀναφέρεται σὰν ἱστορία τῆς θεολογίας. Μὲ τὶς «φυσικῶν δόξαι» τοῦ Θεόφραστου —ὅπως ἀναφέρει ὁ γιατρὸς Γαληνός— μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ τὸ ἔργο ἑνὸς ἄλλου μαθητῆ τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Μένωνα, ἱστορικοῦ τῆς Ἰατρικῆς. Ὁ Γαληνός, ἄριστα πληροφορημένος, ἀναφέρει ὅτι ὁ Μένων εἶχε ἐξετάσει προσεκτικὰ ὅλα τὰ ἱστορικὰ συγγράμματα ποὺ μπόρεσε νὰ βρεῖ ἀκόμα στὴν ἐποχή του καὶ συγκέντρωσε ἀπὸ κεῖ διάφορες ἰατρικὲς ἀπόψεις — ἀκόμα καὶ παλιές. Ἡ «ἰατρικὴ συναγωγή» του περιεῖχε λοιπὸν ἕνα εἶδος δοξογραφίας τῆς ἰατρικῆς, παρόμοια μὲ τὸ ἔργο τοῦ Θεόφραστου, ποὺ ἦταν δοξογραφία τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης. Ἕνας μακρὺς ἱστορικὸς πάπυρος τοῦ Βρετανικοῦ Μουσείου περιέχει ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Μένωνα ποὺ ἀναφέρονται στὶς αἰτίες τῶν ἀσθενειῶν.

Τὰ λίγα αὐτὰ παραδείγματα δείχνουν τὴ διαρκῆ προσπάθεια τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ συνέχιση τῆς ἐργασίας τῶν προκατόχων του καὶ συγκέντρωση πορισμάτων τῆς παλαιότερης ἔρευνας, μὲ σκοπὸ νὰ τὰ χρησιμοποιήσει σὰν βάση γιὰ τὴ δική του ἔρευνα. Ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη καὶ σὰν φορέας πρωτοβουλίας γιὰ ἐκτενῆ ἐγκυκλοπαιδικὴ ἔρευνα μέσα στὴ σχολή του, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀναμφίβολα σὰν πνευματικὸς πατέρας τῆς ἀλεξανδρινῆς ἐπιστήμης τῶν ἑπόμενων αἰώνων. Δὲν θὰ μπορέσουμε ὅμως ν' ἀποκτήσουμε τὴ σωστὴ εἰκόνα τῆς ἐπιστημονικῆς του προσωπικότητας, ἂν περιοριστοῦμε στὰ ἱστορικὰ - ἐρευνητικά του ἐνδιαφέροντα καὶ στὶς προσπάθειές του γιὰ συγκέντρωση τῶν πιὸ δι-

φορετικῶν στοιχείων. Γιατὶ σὲ πλῆθος τομεῖς ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε ἱδρυτὴς ἐπιστημονικῶν κλάδων ποὺ μέχρι τότε δὲν ὑπῆρχαν καθόλου ἢ ποὺ μόλις ἐμφανίζονταν δειλά. Καὶ ἐδῶ θὰ περιοριστῶ φυσικὰ σὲ μερικὰ μόνο παραδείγματα μὲ πολὺ περιληπτικὰ στοιχεῖα.

Ἂς πάρουμε πρῶτα τὴ φιλολογικὴ ἐπιστήμη: συχνὰ ὁ Ἀριστοτέλης— ἀπὸ τὸ τέλος τῆς ἀρχαιότητας— θεωρήθηκε πατέρας τῆς λογοτεχνικῆς κριτικῆς ἢ καὶ πρόγονος τῆς λογοτεχνίας γενικά. Μπορεῖ βέβαια ὁ ἀπόλυτος αὐτὸς χαρακτηρισμὸς νὰ φαίνεται κάπως ὑπερβολικός, πάντως ὅμως εἶναι σίγουρος ὅτι ἡ συμβολή του στὸν τομέα αὐτὸν ἦταν πρωτοποριακὴ καὶ προετοίμασε κατὰ κάποιον τρόπο τὸ δρόμο γιὰ τὰ μεγάλα φιλολογικὰ ἐπιτεύγματα τῶν Ἀλεξανδρινῶν. Στὸν Ἀριστοτέλη π.χ. χρωστᾶμε —καὶ ἀναφέρομαι εἰδικότερα στὸ κεφ. 25 τῆς Ποίησης— τὸν πρῶτο καθορισμὸ τῶν βασικῶν ἀρχῶν σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες κατευθύνεται μιὰ ὑγιὴς κριτικὴ τῆς ποίησης ποὺ ἐπιζητεῖ τὴν ἀντικειμενικότητα καὶ τὴν ἱστορικότητα ἰδιαίτερα στὸ ἔπος. Στὸ φῶς αὐτῶν τῶν ἀρχῶν ἀσχολήθηκε στὸ —δυστυχῶς μόνο τμηματικὰ γνωστὸ— ἔργο του «ἀπορήματα ὁμηρικὰ» μὲ τὶς δυσκολίες καὶ τὰ προβλήματα ποὺ παρουσιάζουν ἡ Ἰλιάδα κι ἡ Ὀδύσσεια. Πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἦταν ἄγνωστες ἡ ἑρμηνεία καὶ ἡ κριτικὴ στὸν Ὅμηρο. Ὅποιος ἔχει διαβάσει Πλάτωνα θὰ θυμηθεῖ π.χ. τὴν παρουσίαση τοῦ Ὁμήρου ἀπὸ τὸ ραψωδὸ Ἴωνα ἢ καὶ τὶς κατηγορίες ποὺ κάνει ὁ Πλάτων ἀκόμα καὶ μέσα ἀπὸ τὴν «Πολιτεία» του ἐνάντια στὸ μεγάλο ποιητή. Ἀλλὰ τί εἴδους ἦταν ἡ προ-ἀριστοτελικὴ κριτικὴ στὸν Ὅμηρο; ὁ Ξενοκράτης καὶ ἀργότερα ὁ Πλάτων εἶχαν ἠθικοὺς λόγους ποὺ ἐπιτίθονταν: κρίνουν (καὶ ἐν μέρει κατακρίνουν) τὸν Ὅμηρο βάσει ἑτερογενῶν καὶ ξένων πρὸς τὸ ἔργο του κριτηρίων. Ἄλλοι ἑρμηνευτὲς προσπάθησαν νὰ «σώσουν» τὸν Ὅμηρο ἀπὸ τέτοιες ἐπιθέσεις ἑρμηνεύοντάς τον ἀλληγορικά: νόμιζαν πὼς ἀνακάλυπταν μέσα στὴν καθαυτὸ ἱστορία τῶν ἡρώων κάθε εἶδος συμβολισμοὺς τῶν γνώσεων τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ἢ τῶν ἠθικῶν διδασκαλιῶν. Ἡ μέθοδος τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅμως τελείως διαφορετική: Σὲ γενικὲς γραμμὲς ἀποτρέπει συνεχῶς τὶς ἀπερίσκεπτες καὶ ἐπιπόλαιες μαρφές. Σχετικὰ μὲ τὸ περιεχόμενο, δὲν ἀρκεῖ, λέει, νὰ ἀναφέρει κανεὶς ὅτι μιὰ πράξη εἶναι ἀπίθανη ἢ ἀδύνατη —ὅπως π.χ. ἡ καταδίωξη τοῦ Ἕκτορα— ἢ ὅτι ὑπάρχουν πιθανὲς ἀντιθέσεις: θὰ πρέπει κανεὶς νὰ ἀναρωτηθεῖ, ποιὰ καλλιτεχνικὴ ἐντύπωση ἤθελε νὰ πετύχει ὁ ποιητὴς μὲ τέτοιες ἀφηγήσεις ἢ περιγραφές; Θὰ πρέπει νὰ ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι ὁ κόσμος τοῦ ἔπους ἦταν διαφορετικὸς ἀπ' τὸν κόσμο τῶν Ἀθηναίων γύρω στὸν 5ο ἢ 4ο αἰώνα. Παράδειγμα: ὁ Πλάτων εἶχε διαφωνίες μὲ τὸ ὅτι ὁ Ἀχιλλέας ἔσυρε τὸ πτῶμα τοῦ Ἕκτορα γύρω ἀπὸ τὸν τάφο τοῦ Πάτροκλου: αὐτό, εἶπε, δ έ ν μ π ο ρ ο ῦ σ ε νἆναι ἀληθινό! Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη: θὰ πρέπει νὰ ὑπῆρξε τέτοια συνήθεια κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ περιγράφεται στὸ ἔπος, γιατὶ ἀκόμα καὶ σήμερα συνειθίζουν στὴ Θεσ-

σαλία νὰ σέρνουν τὸ πτῶμα τοῦ νεκροῦ γύρω ἀπὸ τὸν τάφο τοῦ θύματός του. Κι ἄλλο ἕνα: ὁ Ὅμηρος ἀναφέρει ὅτι οἱ φίλοι τοῦ Διομήδη ἔχωναν τὶς λόγχες τους κατακόρυφα μέσα στὸ χῶμα, μὲ τὴ μύτη πρὸς τὰ πάνω. Αὐτὸ δὲν τὸ κάνουν οἱ Ἀθηναῖοι τοῦ 4ου αἰώνα. Ὁ Ἀριστοτέλης σημειώνει: δὲν μποροῦμε νὰ ἀμφισβητήσουμε τὸ στίχο, γιατὶ ὁ τρόπος αὐτὸς τοῦ στηρίγματος τῆς λόγχης συνειθιζόταν τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὁμήρου καὶ τὸν βρίσκουμε καὶ σήμερα ἀκόμα στοὺς Ἰλλυρούς. Ἀλλὰ καὶ τὴ γλώσσα καὶ τὸ λεξιλόγιο τοῦ Ὁμήρου πρέπει νὰ τὶς ἀντιμετωπίζουμε προσεκτικὰ καὶ νὰ παίρνουμε π.χ. ὑπόψη μας ὅτι ἡ ἑρμηνεία ἀρχαίων λέξεων ποὺ ἔπαψαν νὰ χρησιμοποιοῦνται εἶναι συχνὰ ἀβέβαιη καὶ κάποτε καὶ ἄγνωστη. Ἢ καὶ ὅτι οἱ λέξεις ὑφίστανται μεταλλαγὴ τῆς σημασίας τους. Ἡ λέξη «χαλκεὺς» ποὺ στὴν πραγματικότητα σήμαινε τὸν τεχνίτη τοῦ χαλκοῦ, σημαίνει σήμερα «σιδερᾶς» ἀφοῦ ἀνακαλύφθηκε καὶ ἐξαπλώθηκε ἡ χρήση τοῦ σιδήρου. Ὑπῆρξε ἐπίτευγμα τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ ἀναγνωρίσει καὶ νὰ ἐκφράσει ξεκάθαρα ὅτι ἡ Ἰλιάδα κι ἡ Ὀδύσσεια ξεπερνοῦν ὅλα τὰ ἐπικὰ ποιήματα καὶ νὰ τονίσει τὴν παραστατικὴ καὶ γλωσσικὴ τους τέχνη. Μὲ λίγα λόγια: Ὁ Ἀριστοτέλης σημείωσε στὴν ἑρμηνεία τοῦ Ὁμήρου μιὰ ἱστορικὴ ἀλλαγὴ καὶ μιὰ νέα ἀρχή. Ἀπέκρουσε τὴν ἑρμηνεία ποὺ γίνεται μὲ κριτήρια ἠθικῆς καὶ προσπάθησε νὰ κατανοήσει τὸ ἔργο τέχνης σὰν τέτοιο καὶ νὰ τὸ τιμήσει, παίρνοντας ὑπόψη του ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τοῦ ἔπους, π.χ. τῆς ἐπικῆς γλώσσας καὶ τοῦ ἐπικοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ πολὺ μοντέρνος αὐτὸς τρόπος θεώρησης θὰ πρέπει νὰ ἐπέβαλε μιὰ πολὺ παραδειγματικὴ ἐπίδραση στὴν ἀλεξανδρινὴ φιλολογία τῶν ἑπόμενων αἰώνων.

Τὸ δεύτερό μας παράδειγμα γιὰ τὴν ἵδρυση μιᾶς νέας ἐπιστήμης ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη προέρχεται ἀπὸ ἕναν τελείως διαφορετικὸ τομέα: τὴ ζωολογία. Τὸ πόσο σημαντικὲς ἦταν ἡ ζωολογία καὶ ἡ βιολογία στὶς ἔρευνές του φαίνεται κιόλας ἀπὸ τὸ ὅτι τὰ σχετικὰ γραπτὰ ἀποτελοῦν σχεδὸν ἕνα τρίτο τοῦ διασωθέντος ἔργου του. Δὲν φαίνεται νὰ ἔκανε συστηματικὴ ἔρευνα τοῦ ζωικοῦ κόσμου, ἂν καὶ δὲν ἔλειψαν πρὶν ἀπ' αὐτὸν τόσο οἱ ἐκλαϊκευμένες ὅσο κι οἱ ἐπιστημονικὲς μεμονωμένες παρατηρήσεις. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ συνδέσουμε τὸ ὄνομά του μὲ τὴν οἰκοδόμηση ἑνὸς νέου, θαυμαστοῦ ἐπιστημονικοῦ κλάδου. Ποιὰ μέθοδο ἀκολούθησε ὁ φιλόσοφος στὶς βιολογικὲς - ζωολογικές του ἔρευνες; Ποιὰ εἶναι τὰ κύρια γνωρίσματα καὶ οἱ κυριότερες τάσεις τῆς Ζωολογίας του; Καταρχὴν ἂς ὑπενθυμίσουμε τὴ βασικὴ ἀρχὴ τῆς γνωσιολογικῆς του διδασκαλίας: Ἡ αἰσθησιακὴ καταγραφὴ δὲν ἀποτελεῖ μόνη της γνώση ἀλλὰ σημεῖο ἐκκίνησης. Δίνει τὸ ὑλικὸ μὲ τὸ ὁποῖο ἐργάζεται ὁ ἐρευνητὴς καὶ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐξάγεται τὸ γενικό, ποὺ εἶναι ἄλλωστε τὸ μοναδικὸ ἀντικείμενο γνώσης. Σὲ κανένα ἄλλο τομέα ἀπὸ τὴ ζωολογία δὲν φαίνεται καθαρότερα ἡ χρησιμοποίηση αὐτῆς τῆς βασικῆς ἀρχῆς. Τὸ πρῶτο ποὺ πρέπει νὰ γίνεται εἶναι ἡ συλλογὴ καὶ συγκέντρωση τῶν γεγονότων. Ὁ ὄγκος τῶν στοιχείων τοῦ Α-

ριστοτέλη φαίνεται στ' ἀλήθεια τεράστιος. Βρίσκουμε ἀναφορὲς γιὰ 500 περίπου εἴδη ζώων. Αὐτὸ ἴσως ἀντιπροσωπεύει ἕνα μικρὸ μόνο κλάσμα τῆς πανίδας τοῦ ἑλληνοασιατικοῦ χώρου. Ἀλλὰ τὸ πρῶτο αὐτὸ βῆμα γιὰ τὴν καταγραφὴ τοῦ ζωικοῦ κόσμου ὑπῆρξε πραγματικὰ γιγαντιαῖο βῆμα. Πῶς ὅμως ἀπέκτησε ὁ Ἀριστοτέλης τὸ σχετικὰ μεγάλο αὐτὸ ὑλικό; Στὴ νεότερη ἐποχὴ συχνὰ ἐκφράστηκαν ἀμφιβολίες ὡς πρὸς τὴ μέθοδο πληροφόρησης καὶ καταδείχτηκαν τὰ λάθη μερικῶν πληροφοριῶν ποὺ ἦταν εὔκολο νὰ ἐλεγχθοῦν. Δὲν ἀμφισβητοῦνται οἱ ἐλλείψεις, ἀλλὰ πῶς ἐξηγοῦνται; ἁπλούστατα: μὲ τὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐργαζόταν μὲ ταχὺ ρυθμὸ καὶ χρησιμοποιοῦσε ἀναγκαστικὰ κάθε εἴδους πληροφοριακὴ πηγή. Εἶχε ἀπευθυνθεῖ, ὅπως ὁ ἴδιος συχνὰ ὑπογοεῖ, σὲ ψαράδες, κυνηγούς, κτηνοτρόφους, μελισσοκόμους, χασάπηδες, ἱερεῖς θυσιῶν κλπ. καὶ ὅπως φαίνεται ἔγραφε ἀναντίρρητα καὶ στοιχεῖα παράδοξα, παραμυθένια. Ὁ ὅρος Ἱστορία, δηλ. διερεύνηση γεγονότων, στὴν τότε ἐπιστήμη εἶχε σημασία διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν προσωπικὴ παρατήρηση καὶ τὴν προσεκτικὴ ἐπαλήθευση τῶν παρατηρήσεων ποὺ εἶχαν κάνει ἄλλοι. Μοῦ εἶναι εὔκολο νὰ παραθέσω μακρὺ κατάλογο λανθασμένων ζωολογικῶν στοιχείων ποὺ δίνει ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ποὺ μποροῦσαν νὰ διορθωθοῦν, ἂν ἔκανε κι ἐκεῖνος δικές του παρατηρήσεις. Ἀναφέρω μόνο μερικὰ ποὺ εἶναι πολὺ διάσημα: τὸ μυαλὸ τῶν ζώων δὲν ἔχει αἷμα, τὰ φίδια καὶ τὰ ψάρια δὲν ἔχουν ὄρχεις, ὁ ἄνθρωπος ἔχει μονάχα 8 ζευγάρια πλευρές.

Φαίνεται ὅτι μερικὲς ἀπ' αὐτὲς τὶς πλάνες τὶς δέχτηκε τόσο εὐκολότερα ὅσο συμφωνοῦσαν μὲ τὶς γενικὲς του πεποιθήσεις — ἢ προκαταλήψεις. Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι π.χ. βέβαιος, κι ἐδῶ συμφωνοῦσε μὲ πολλοὺς ἀπὸ τοὺς σύγχρονους συμπατριῶτες του, ὅτι ἡ γυναίκα δὲν εἶναι τόσο τέλεια ὅσο ὁ ἄνδρας καὶ κατὰ βάθος εἶναι ὄν κατώτερο. Γι' αὐτὸ δὲν διστάζει νὰ δεχτεῖ δῆθεν ἀνατομικὲς ἢ φυσιολογικὲς διαφορές: ὁ ἄνδρας διαθέτει τρεῖς κρανιακὲς ραφές, ἡ γυναίκα μόνο μία. Τὰ ἀρσενικὰ ἔχουν συνήθως περισσότερα δόντια ἀπὸ τὰ θηλυκά. Ἡ «θερμότητα», δηλ. ἡ θερμοκρασία τοῦ σώματος τοῦ ἄντρα εἶναι ψηλότερη ἀπὸ τῆς γυναίκας κλπ. Θὰ ἦταν ὅμως ἄδικο νὰ ρίξει κανεὶς ὅλο τὸ βάρος σὲ τέτοια λάθη καὶ σφάλματα καὶ νὰ μὴ λάβει ὑπόψη του τὸ πλῆθος τῶν ἐκπληκτικὰ ἐπακριβῶν στοιχείων ποὺ ἐνμέρει προέρχονται ἀπὸ δικές του παρατηρήσεις. Θὰ ἀναφέρω μόνο δύο ἢ τρία παραδείγματα: Μὲ πολλὴ ἀκρίβεια καὶ ὀρθὰ καταγράφηκαν οἱ ὁμοιότητες κι οἱ διαφορὲς μεταξὺ ἀνθρώπων καὶ πιθήκων. Τὰ δύο εἴδη —μόνο αὐτὰ— μποροῦν νὰ κάνουν μὲ τὰ χέρια καὶ τὰ πόδια τους μιὰ ὁρισμένη σειρὰ κινήσεων, οἱ ὀδοντοστοιχίες τους παρουσιάζουν χτυπητὲς ὁμοιότητες, τὰ αἰσθητήρια ὄργανά τους εἶναι ταυτόσημα. Καὶ οἱ διαφορὲς δὲν καταγράφονται μὲ λιγότερη ἀκρίβεια: Τὰ πόδια τῶν πιθήκων ἐπιτρέπουν νὰ γίνονται οἱ ἴδιες κινήσεις λαβῆς ποὺ κάνουν καὶ τὰ χέρια, πρᾶγμα ποὺ δὲν συμβαίνει μὲ τὸν ἄνθρωπο. Οἱ κνῆμες κι οἱ πήχεις τοῦ πιθήκου εἶναι

σχετικὰ μακρυὲς καὶ τὸ ἐπάνω μέρος τοῦ σώματος εἶναι πιὸ δυνατὸ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, πράγμα ποὺ δυσκολεύει τὸ ὄρθιο βάδισμα. Ἀκόμα πιὸ ἐνδιαφέρουσες παρατηρήσεις ἔκανε ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἐμβρυολογία: Εἶναι σίγουρο πὼς παρακολούθησε τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐμβρύου τῆς κότας στὰ διάφορα στάδια ποὺ περνάει μέσα στὸ αὐγό. Τὰ στοιχεῖα ποὺ ἀναφέρει γιὰ τὸν ὀμφάλιο λῶρο καὶ τοὺς λοβοὺς τοῦ πλακοῦντος στὰ θηλαστικὰ δὲν θὰ τὰ εἶχε συγκεντρώσει, ἂν δὲν ἀνέτεμνε ἐγκυμονοῦντα ζῶα. Κι ἀκόμα πιὸ πολύ: σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις συμβαίνει νὰ ἀναιρεῖ τοὺς παλιότερους ἰσχυρισμούς του γιατὶ τυχαίνει νὰ κάνει ἀκριβέστερες παρατηρήσεις, π.χ. πάνω στὶς διάφορες παραλλαγὲς τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ψαριῶν, ποὺ δύσκολα μπορεῖ νὰ παρακολουθήσει κανείς. Στὴν πραγματεία του «περὶ ζώων», III 10, ἀφοῦ ἀναφέρεται λεπτομερῶς στὸν πολλαπλασιασμὸ τῶν μελισσῶν, κλείνει μὲ μιὰ φράση χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ μέθοδο καὶ τὸ ἐπιστημονικό του ἰδανικό: «Ἂν ξεκινήσει κανεὶς ἀπὸ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς λογικῆς καὶ τὴν παρατήρηση, ποὺ καὶ τὰ δύο φαίνεται νὰ εἶναι ἀκλόνητα, τότε μᾶλλον ἡ δημιουργία τῶν μελισσῶν γίνεται μὲ τὸν τρόπο ποὺ περιέγραψα. Ἀλλὰ τὰ γεγονότα ποὺ ἔχουν καταγραφεῖ μέχρι τώρα δὲν ἐπαρκοῦν: ἂν ἀργότερα πετύχουμε νὰ μάθουμε περισσότερα, θὰ πρέπει νὰ πιστέψουμε περισσότερο στὴν αἰσθητικὴ ἀντίληψη παρὰ στὰ λογικὰ συμπεράσματα, καὶ θὰ πρέπει νὰ στηριχτοῦμε μόνο τότε στὰ λογικὰ συμπεράσματα, ἂν ὁδηγοῦν σὲ ἀποτελέσματα ποὺ νὰ συμφωνοῦν μὲ τὰ παρατηρημένα γεγονότα».

Ἡ προσεκτικὴ παρατήρηση τοῦ πραγματικοῦ καὶ ἡ συγκέντρωση ἐκτενοῦς ὑλικοῦ, ὅσο καὶ νὰ τὰ ἐκτιμοῦσε, ἦταν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μόνο μ ί α στιγμὴ τῆς βιολογικῆς ἔρευνας. Τὸ ὑλικὸ ποὺ ἔχει συγκεντρωθεῖ πρέπει νὰ ταξινομηθεῖ, νὰ τακτοποιηθεῖ καὶ νὰ αἰτιολογηθεῖ ἐπιστημονικά. Τὸ πῶς ὁ Ἀριστοτέλης προσπάθησε νὰ ἀνταποκριθεῖ στὸ καθῆκον καὶ ποιὲς δυσκολίες ἐνυπάρχουν στὴν ἐργασία αὐτὴ τὸ περιέγραψε ὁ ἴδιος σὲ μιὰ θαυμαστὴ πραγματεία πάνω στὴ «μ έ θ ο δ ο σ τ ὴ β ι ο λ ο γ ί α» — ἐννοῶ τὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ ἔργου «περὶ τῶν μερῶν τῶν ζώων». Λόγω ἔλλειψης χρόνου μόνο μερικὲς σημαντικὲς ἀπόψεις ἀναφέρω:

1. Τὰ γεγονότα δὲν πρέπει μόνο νὰ περιγράφονται, πρέπει καὶ νὰ ἐπεξηγοῦνται καὶ ὄχι μόνο ὑλιστικὰ καὶ μηχανικά, ἀλλὰ προπάντων —πράγμα ποὺ ὁ Πλάτων εἶχε ἤδη τονίσει στὸν «Τίμαιό» του— σὲ σχέση μὲ τὴν τελεολογία. Ὅλα τὰ δημιουργήματα μέσα στὴ φύση, καὶ ἡ ἐξέλιξη τῶν ζώων, τὰ ὄργανά τους, οἱ πράξεις τους κλπ. ἔχουν μιὰ κατεύθυνση, ἕνα σκοπό, ποὺ εἶναι καὶ τὸ καλὸ τοῦ ζώου καὶ ἡ διατήρηση τοῦ εἴδους. Ἡ ἐξέλιξη κι ἡ μεταλλαγὴ τῶν εἰδῶν δὲν ἔχουν καμία θέση μέσα στὸ ἀριστοτέλειο σύστημα, γιατὶ θεωρεῖ τὰ εἴδη —καὶ τὸν κόσμο ὁλόκληρο— **αἰώνια.**

2. Ἰδιαίτερα προβλήματα προκύπτουν ἀπὸ τὴν ταξινόμηση τῶν ζωικῶν εἰδῶν. Ἂν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔχει ἐπεξεργαστεῖ πουθενὰ κάποια αὐστηρή, τελειωτικὴ ταξινόμηση, διατυπώνει ὅμως τὶς βασικὲς ἀρχὲς ποὺ πρέπει νὰ ληφθοῦν ὑπόψη. Δὲν ἀρκεῖ νὰ ἀναζητηθεῖ ἕνα μοναδικὸ χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο ἑνὸς εἴδους γιὰ νὰ ἀποδειχτεῖ ὅτι ἀνήκει στὴν ἴδια τάξη, ὅπως εἶχε κάνει ὁ Πλάτων στὶς «Διχοτομίες» του: Τὰ ζῶα ποὺ ἀνήκουν στὸ ἴδιο ἀκριβῶς εἶδος παρουσιάζουν ὁλόκληρη σειρὰ κοινῶν σημαντικῶν ἰδιοτήτων, ἰδιαίτερα στὴν κατασκευὴ καὶ τὴ διευθέτηση τῶν ὀργάνων τους.

3. Πολλὰ συγγενῆ εἴδη σχηματίζουν μεγάλες ὁμάδες ποὺ ἐπίσης παρουσιάζουν ὁρισμένες ὁμοιότητες. Μέσα σ' αὐτὸ τὸ συσχετισμὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνώρισε σωστὰ τὶς ὁμοιότητες καὶ τὶς ἀναλογίες ποὺ ὑπάρχουν μεταξὺ διαφόρων εἰδῶν μιᾶς ἀνώτερης ὁμάδας. Παράδειγμα: Μέσα στὴ μεγάλη ὁμάδα τῶν ζώων μὲ αἷμα (σήμερα τὰ ὀνομάζουμε σπονδυλωτὰ) διαπίστωσε ὅτι τὰ κόκκαλα τῶν ψαριῶν ἀναλογοῦν στὰ κόκκαλα τῶν θηλαστικῶν ἢ ὅτι τὰ φτερὰ τῶν πουλιῶν ἀναλογοῦν στὰ ἐμπρόσθια μέλη τῶν τετραπόδων καὶ τὰ λέπια τῶν ψαριῶν συγκρίνονται μὲ τὰ πούπουλα τῶν πουλιῶν.

4. Παρὰ τὴν ἀβεβαιότητα καὶ τὰ κενὰ ποὺ παρουσιάζουν οἱ προσπάθειες τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ ταξινόμηση καὶ ποὺ δὲν θ' ἀναφέρω λεπτομερέστερα, ὁ Ἀριστοτέλης διαισθάνθηκε ὅτι ὁ ζωικὸς κόσμος παρουσιάζει κλιμακωτὴ δομὴ ποὺ ἀρχίζει ἀπὸ τὰ πολὺ πρωτόγονα ζῶα ποὺ βρίσκονται στὰ σύνορα τοῦ φυτικοῦ κόσμου καὶ, προχωρώντας μὲ ὅλο καὶ πιὸ σύνθετους ὀργανισμούς, φθάνουν ἀνεβαίνοντας στὸ ἀπόγειό τους, τὸν ἄνθρωπο. Ὅπως εἴπαμε καὶ προηγούμενα, δὲν σκέφτηκε ποτὲ τὴ δυνατότητα μεταλλαγῶν, ἂν καὶ τόνισε τὴ σημασία τῆς ἐπίδρασης τοῦ περίγυρου καὶ τῶν συνθηκῶν ζωῆς πάνω στὸ ἄτομο καὶ τὸ εἶδος ὅσον ἀφορᾶ στὸ μέγεθος, στὴ γονιμότητα, στὴ διάρκεια τῆς ζωῆς καὶ ἄλλα παρόμοια.

Μένει ἀκόμα νὰ ποῦμε λίγα λόγια γιὰ τὴ λογική, ποὺ ὅπως εἶναι γνωστό, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὰν μιὰ ἀπὸ τὶς μεγαλύτερες δημιουργίες τοῦ Ἀριστοτέλη. Στὴν τελευταία παράγραφο τοῦ μεγάλου κύκλου τῶν παραδόσεών του γιὰ τὴ λογική, λέει: «Ὅσον ἀφορᾶ στὴ ρητορική, εἴχαμε στὴ διάθεσή μας πολλὲς παλαιότερες ἐργασίες. Ἀντίθετα, γιὰ τὴ λογικὴ δὲν ὑπῆρχε τίποτα παλαιότερο καὶ ἔπρεπε νὰ τὰ συγκεντρώσουμε ὅλα μὲ δυσκολίες καὶ μεγάλη χρονοτριβή». Παρόλα αὐτὰ εἶναι αἰσιόδοξος καὶ πιστεύει, ὅτι αὐτές του οἱ ἔρευνες θὰ μπορέσουν νὰ συγκριθοῦν κάλλιστα μὲ τὶς παραδοσιακὲς ἐπιστῆμες. Τὴν ὑπερήφανη αὐτὴ αὐτοαναγνώριση τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ τὴν ἐξετάσουμε σὲ τρεῖς ὑποτομεῖς τῆς λογικῆς: στὴ διαλεκτική, στὴ συλλογιστικὴ καὶ στὴν ἐπιστημονιολογία.

Οἱ συζητήσεις πάνω σὲ φιλοσοφικά, ἐπιστημονικὰ ἢ ἄλλα θέματα ἦταν, φυσικά, πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, πολὺ ἀγαπητὲς σ' ἕναν ὁμιλητικὸ λαὸ ὅπως ἦταν οἱ Ἀθηναῖοι. Ἂς θυμηθοῦμε μονάχα τὸ Σωκράτη! Ἡ συμβολὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὸν τομέα τῆς διαλεκτικῆς εἶναι, ὅτι ἐξύψωσε τὴ μᾶλλον ἐλεύθερη τέχνη τῆς συζήτησης σὲ ἕνα εἶδος ἐπιστήμης. Ἐπεξεργάστηκε κανόνες καὶ ἔδωσε συμβουλές, πῶς νὰ καθοδηγεῖ κανεὶς μιὰ συζήτηση μὲ ἀλληλουχία ἐννοιῶν, πῶς νὰ ἀποκαλύπτονται τὰ λάθη στὴ σκέψη τοῦ συνομιλητῆ, πῶς νὰ προφυλάγεται κανεὶς ἀπὸ λαθεμένα συμπεράσματα. Μὲ λίγα λόγια, πῶς διαμορφώνεται μιὰ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ λάθη ροὴ τῆς συζήτησης καὶ πῶς τελικὰ ἐξασφαλίζεται ἡ τελικὴ νίκη πάνω στὸ συνομιλητή. Κοντὰ σ' αὐτὲς τὶς θεωρητικὲς ὁδηγίες στὴ σχολὴ γίνονταν ἀσκήσεις συζήτησης πάνω σ' ἕνα δοσμένο θέμα ἀπὸ ἕνα εἶδος ἐπιτροπῆς ποὺ εἶχε καθῆκον νὰ καταδείχνει ὁρισμένες ἀδυναμίες καὶ νὰ καθορίζει τὸ νικητή. Σὲ τέτοιες συζητήσεις φυσικὰ δὲν ἀποσκοποῦνταν ἡ γνώση τῆς τέλειας ἀλήθειας. Κύριος στόχος ἦταν ἡ ἐπιτυχὴς ὑπεράσπιση μιᾶς δοσμένης θέσης καὶ ἡ ἀντίκρουση τῆς ἀντίθετης γνώμης μέσα στὸ πλαίσιο ἑνὸς παιχνιδιοῦ ἐρωταποκρίσεων. Μολαταῦτα φαίνεται καθαρὰ ὅτι πολλοὶ κανόνες ποὺ ἰσχύουν γιὰ τὴ λογικὴ συνέπεια τῆς συζήτησης, μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν καὶ στὴ φιλοσοφικὴ - ἐπιστημονικὴ σκέψη. Ἔτσι ἐμφανίζονται τὰ «τοπικά», ἐκεῖνο τὸ πρῶτο βιβλίο τῆς διαλεκτικῆς, κατὰ κάποιο τρόπο σὰν προαγγελία, σὰν προβαθμίδα τῆς καθαυτῆς ἐπιστημονικῆς λογικῆς.

Ὅσο γιὰ τὴ συλλογιστικὴ ποὺ μᾶς παρουσιάζεται στὰ «ἀναλυτικὰ πρότερα», μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι δὲν δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ μηδέν, ἀλλὰ ἐξελίχθηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἱδρυτή της σὲ ἐπίπεδο θαυμαστῆς λεπτότητας καὶ τελειότητας. Ἦταν ὁ Κὰντ ποὺ παρατήρησε ὅτι ἡ λογικὴ τῆς ἐποχῆς του δὲν ἦταν καλύτερη ἀπὸ τὴ λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ὅτι ἡ τελευταία δὲν σημείωσε ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα καὶ σπουδαῖες προόδους. Ὁ συλλογισμὸς εἶναι ἀνακάλυψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Μπορεῖ νὰ καθοριστεῖ ὡς ἑξῆς: Λεκτικὴ ἀπόδοση μιᾶς διαδικασίας σκέψης, στὴν ὁποία, ὅταν ὑπάρχει δεδομένο —οἱ λεγόμενες προϋποθέσεις— μὲ βεβαιότητα ἐξάγεται μία ἀναγκαιότητα, χωρὶς νὰ εἶναι ἀνάγκη νὰ ληφθοῦν ὑπόψη παραπέρα διαπιστώσεις. Οἱ προϋποθέσεις λοιπὸν ἀρκοῦν γιὰ νὰ αἰτιολογηθεῖ ἀναγκαστικὰ ἡ τελικὴ φράση. Ὅταν π.χ. γνωρίζω τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν θηλαστικῶν καὶ διαπιστώνω παραπέρα ὅτι τὰ δελφίνια παρουσιάζουν αὐτὰ τὰ γνωρίσματα, μπορῶ νὰ συμπεράνω μὲ ἀναγκαιότητα ὅτι τὰ δελφίνια εἶναι θηλαστικὰ (καὶ ὄχι ψάρια). Ὅλες οἱ μορφὲς τοῦ συλλογισμοῦ ὅμως δὲν εἶναι τόσο ξεκάθαρες. Γιατὶ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς τρεῖς προτάσεις μπορεῖ νᾶναι θετικὴ ἢ ἀρνητική. Τὰ ἑκάστοτε ὑποκείμενα τῆς ἀναφορᾶς μπορεῖ νᾶναι γενικὰ («ὅλα τὰ θηλαστικὰ») ἢ μερικὰ («μερικὰ θηλαστικά»). Ὁ ἴδιος ὁ συλλογισμὸς μπορεῖ νὰ ὑπάρχει μέσα σὲ τρεῖς κύριες μορ-

φές, ἀνάλογα μὲ τὴν τοποθέτηση τῆς μεσαίας ἔννοιας καὶ τῆς λειτουργίας του μέσα στὶς προϋποθέσεις. Σὰν ἀποτέλεσμα ἔχουμε οὔτε λίγο οὔτε πολὺ 36 διαφορετικὲς μορφὲς προϋποθέσεων καὶ μπαίνει τὸ ἐρώτημα, ποιὰ ἀπ' αὐτὲς ἐπιτρέπει ἕνα σωστὸ συμπέρασμα καὶ ποιὰ ὄχι. Καὶ σὲ κεῖνες ποὺ δίνουν ἀποτέλεσμα, π ο ι ὸ ἀποτέλεσμα ἐπιτρέπουν. Ἡ προβληματικὴ γίνεται ἀκόμα περιπλοκότερη, ὅταν οἱ προϋποθέσεις προσβάλλονται ἀπὸ ἕνα τρόπο (Modalität) καὶ χαρακτηριστοῦν σὰν ἀναγκαῖες, ἁπλὲς ἢ καὶ μόνο δυνατὲς (ἢ τυχαῖες). Ἡ διδασκαλία τῶν τροπικῶν συλλογισμῶν εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολη καὶ ἡ ἀνάλυσή τους προϋποθέτει τεράστιες γνώσεις λογικῆς. Τόσο πιὸ καταπληκτικὴ εἶναι ἡ σιγουριὰ κι ἡ λεπτολογία, μὲ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης ἀνέλυσε τὶς ἐξαιρετικὰ περιπλεγμένες τελικὲς μορφές. Πολὺ σπάνια στὴν ἱστορία τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει, τὸ κείμενο στὸ ὁποῖο πρωτοεμφανίζεται καὶ πρωτοεκφράζεται μιὰ καινούργια ἐπιστήμη, νὰ ἀντιπροσωπεύει συγχρόνως καὶ τὸ ἀπόγειο τῆς ἐπιστήμης αὐτῆς, πού κανεὶς δὲν μπόρεσε νὰ ξεπεράσει. Νά ἡ συμβολὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ συλλογιστικὴ μὲ τὸ ἔργο του «ἀναλυτικὰ πρότερα».

Ἡ διδασκαλία τῆς ἐπιστημονικῆς ἀπόδειξης καὶ ἡ θεωρία τῆς ἐπιστήμης στὴν ὁποία εἶναι ἀφιερωμένα τὰ «ἀναλυτικὰ πρότερα», ἔχουν στενὴ σχέση μὲ τὴ συλλογιστικὴ ποὺ ἀναφέραμε μόλις τώρα. Ἕνας συλλογισμὸς εἶναι τότε ἐπιστημονικός, ὅταν, ξεκινώντας ἀπὸ ἀληθινὲς καὶ ἀναγκαῖες προϋποθέσεις, καταλήγει σὲ ἐπίσης ἀληθινὸ καὶ ἀναγκαῖο συμπέρασμα. Ἡ ἀπαγωγικὴ ἐπιστήμη στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι κλειστὸ καὶ περιορισμένο σύστημα ἀπὸ μεταξύ τους συνδεμένες ἀποδείξεις. Χωρὶς νὰ ὑπεισέλθω σὲ λεπτομέρειες ἐπιτρέψτε μου νὰ παρατηρήσω, ὅτι ἡ ἀντίληψη αὐτὴ τῆς ἐπιστήμης εἶναι μᾶλλον ξένη στὸ σύγχρονο ἐπιστήμονα καὶ ἴσως τοῦ φαίνεται ἄκαρπη. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη γεννᾶ σημαντικὰ καὶ σχεδὸν ἄλυτα προβλήματα: Τὸ δυσκολότερο προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὴν πραγματικότητα δὲν πραγματοποίησε σὲ κανένα σημεῖο τῶν δικῶν του ἐπιστημονικῶν συγγραμμάτων τὸ πρότυπο ποὺ ὁ ἴδιος ἀνέπτυξε καὶ ὅτι δὲν κατευθύνθηκε καθόλου σύμφωνα μὲ τὶς βασικὲς ἀρχές του ποὺ ἐξέφρασε στὴν Ἀναλυτική. Τὸ αἴνιγμα προσπάθησαν νὰ λύσουν μὲ διάφορους τρόπους, καί, ὅπως νομίζω, πάντοτε χωρὶς ἐπιτυχία. Οἱ μὲν λένε ὅτι ἡ μέθοδος ποὺ περιγράφεται στὴ Δεύτερη Ἀναλυτικὴ προσανατολίζεται στὴ μαθηματικὴ ἀπόδειξη καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Ἄλλοι πάλι ἰσχυρίζονται ὅτι ἡ ἐπιστημονικὴ μέθοδος στὰ κείμενα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης προσανατολίζεται πραγματικὰ στὶς ἀρχὲς τῆς ἀναλυτικῆς ἀλλὰ αὐτὸ δὲν φαίνεται ἀμέσως: θὰ πρέπει κανεὶς κατὰ τὴν ἑρμηνεία νὰ ξαναστήσει τὴν ἀλυσίδα τῶν συλλογισμῶν. Καὶ ἄλλοι θέλουν ν' ἀποδείξουν ὅτι ἡ «ἀπόδειξις» δὲν εἶχε γραφεῖ ποτὲ σὰν μέθοδος γιὰ ἀπόκτηση νέων γνώσεων, ἀλλὰ ἁπλῶς συνιστᾶται σὰν μέθοδος διδασκαλίας καὶ παρουσίασης. Καμία ἀπὸ τὶς ἀπαντήσεις αὐτὲς δὲν μᾶς

ἱκανοποιεῖ. Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ταπεινὰ ὅτι τὸ ἐπιστημονικὸ ἰδανικὸ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἡ δική του μέθοδος ἔρευνας ἦταν κατὰ μεγάλο ποσοστὸ ἑτερογενῆ καὶ —ἀνεξάρτητα ἀπὸ ποιὰ αἰτία— δὲν συναντιοῦνται.

Κυρίες καὶ κύριοι, τελειώνοντας θὰ ἤθελα νὰ σᾶς παρακαλέσω νὰ συγχωρήσετε τὸ μῆκος ἀλλὰ καὶ τὴ βραχύτητα καὶ τὶς ἐλλείψεις τῶν ὅσων εἶπα. Τὸ μῆκος, ἐπειδὴ ταλαιπώρησα τὴν ὑπομονή σας. Τὶς ἐλλείψεις, ἐπειδὴ μπόρεσα νὰ ἀναφέρω ἐπιφανειακὰ μόνο λίγα σημεῖα τῆς ἐπιστημονικῆς συμβολῆς τοῦ Ἀριστοτέλη. Πρὸς ἀπογοήτευση τῶν εἰδικῶν τῆς φιλοσοφίας οὔτε καὶ ἀνέφερα ἐπιστῆμες τόσο βασικὲς ὅπως ἡ μεταφυσική, ἡ φυσικὴ ἢ ἡ Ἠθική, ἀλλὰ καὶ ἐπίτηδες παρέλειψα θέματα ἐπίμαχα, ὅπως ἡ σχέση τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν πλατωνικὴ καὶ ἡ ἐξέλιξη γενικὰ τοῦ Ἀριστοτέλη. Πάνω σὲ τέτοια θέματα θὰ μπορούσαμε νὰ συζητᾶμε ἐπὶ ἑξάμηνα... Καὶ ἔχουν γραφεῖ ἤδη ἀμέτρητα βιβλία, ἐνῶ ἡ τελευταία λέξη ἀκόμα δὲν ἔχει λεχθεῖ.

(Μετάφραση: Ἔρση Παπαχρυσάνθου - Βουτσίνου)

ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΜΑΤΣΟΥΚΑ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ Α Π. Θ.

ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Α'

Κατὰ ἕναν ἴσως παράδοξο τρόπο στὶς τρέχουσες ἀντιλήψεις, ἀλλὰ καὶ σὲ ἐπιστημονικοὺς κύκλους ἀκόμη, ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ στὴν πρᾶξη [1] παρουσιάζεται μὲ τὴ μορφὴ τῆς ἀντινομίας. Πολλοὶ ὑποστηρίζουν ὅτι στὴν ἀντινομικὴ αὐτὴ σχέση ἡ πράξη εἶναι ἐκείνη ποὺ μετράει, ἐνῶ ἡ θεωρία εἶναι μιὰ ἐπιζήμια ἐνασχόληση, ποὺ μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν πράξη ἢ τὴν κάνει ὑποτονική. Ἄλλοι ὑποστηρίζουν ἠπιότερη ἄποψη λέγοντας, ὅτι ἡ πράξη ἔχει τὸ προβάδισμα, ἐνῶ ἡ θεωρία, ἂν δὲν ἀποτελεῖ πολυτέλεια, εἶναι ἁπλῶς μιὰ ἐνέργεια δευτερογενὴς καὶ βοηθητική. Στὴν προκειμένη περίπτωση ἐνδιαφέρον παρουσιάζει μιὰ ἄποψη τοῦ Γκαῖτε πάνω σ' αὐτὸ τὸ θέμα. Ἡ θεωρία, λέγει, διευρύνει τὴ σκέψη ἀλλὰ τὴν παραλύει, ἡ πράξη τὴ ζωογονεῖ, ἀλλὰ τὴν περιορίζει. Πάντως θὰ μποροῦσε νὰ πεῖ κανείς, ὅτι ἡ ἀντινομία θεωρίας καὶ πράξεως, ὅπως τὴν παρουσιάζουν συνήθως, δὲν ὑπάρχει στὴ σκέψη καὶ τὸ ἔργο τῶν προικισμένων ἀνθρώπων, ὅπως εἶναι οἱ μεγαλοφυεῖς ἐπιστήμονες, οἱ ἐφευρέτες καὶ οἱ δημιουργοὶ καλλιτέχνες. Σ' αὐτοὺς εἶναι ὀργανικὰ δεμένες ἡ θεωρία καὶ ἡ πράξη [2].

Τὸ παραπάνω πρόβλημα στὰ πλαίσια τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ἀποκτᾶ μεγάλο ἐνδιαφέρον, μιὰ καί, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν πρώτη ἐντύπωση, ὁ Ἀριστοτέλης δίνει μεγάλη ἔμφαση στὴ θεωρητικὴ γνώση. Αὐτὴ ἡ γνώση ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ δὲν «θηρεύει» κανένα πρακτικὸ στόχο καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἀποτελεῖ τὴν πιὸ ὑψηλὴ πνευματικὴ λειτουργία. Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, φιλοσόφησε, θέτοντας ἐρωτήματα γιὰ ὅλα τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, γιατὶ θέλησε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴν ἄγνοια, νὰ ξαστερώσει τοὺς ὁρίζοντες τῆς σκέψεώς του, καὶ ὄχι γιὰ νὰ χρησιμοποιήσει τὶς γνώσεις. Μὲ ἄλλα λόγια δὲν ἐπιδιώκεται κατ' ἀρχὴν καμιὰ ἀποτελεσματικότητα· δὲν ὑπάρχει κανένας χρη-

1. Τὴ θεωρία καὶ τὴν πράξη, ὡς δύο βασικὲς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, τὶς ἐντοπίζουμε στὸ χῶρο τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας καὶ τῶν ἄλλων πνευματικῶν ἐκδηλώσεων. Ἄλλωστε ὑπάρχει ἑνότητα στὸ χῶρο τῶν πνευματικῶν λειτουργιῶν. Ἐνῶ ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ τέχνη, λόγου χάρη, ἀποτελοῦν διαφορετικὲς λειτουργίες, δὲν χωρίζονται μὲ στεγανὰ ὅρια.

2. Οἱ μεγαλύτεροι φυσικοὶ ἐπιστήμονες καὶ κάτοχοι τοῦ βραβείου Nobel εἶναι συγχρόνως καὶ φιλόσοφοι.

σιμοθηρικὸς στόχος [3]. Καὶ αὐτὸ δὲν συμβαίνει μόνο στὴν ἀφηρημένη θεωρητικὴ γνώση. Ἀκόμη καὶ οἱ αἰσθήσεις τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἀποβλέπουν κατ' ἀρχὴν σὲ πρακτικοὺς στόχους. Τὴν ἄποψη αὐτὴ τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ γνωστὸ προοίμιο τῶν Μεταφυσικῶν του μὲ ἐντυπωσιακὸ τρόπο. Ὁ ἄνθρωπος ἀγαπᾶ τὶς αἰσθήσεις του καθεαυτές· χαίρεται τὴ λειτουργία κάθε αἰσθήσεως, καὶ περισσότερο ἀπὸ ὅλες τὴ λειτουργία τῶν ματιῶν του, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐπιτέλεση μιᾶς πρακτικῆς ἀνάγκης. Πρόκειται γιὰ μιὰ πολὺ ἁπλὴ καὶ (γι' αὐτὸ) μεγάλη ἀλήθεια. Εὔκολα μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀναλογιστεῖ πόσες ὁμορφιὲς χαίρεται τὸ μάτι καὶ πόσες ἀκουστικὲς ὁμορφιὲς ἀκούει καὶ τὸ αὐτί, χωρὶς τὴν ἐπιδίωξη ἑνὸς ἄμεσου πρακτικοῦ σκοποῦ [4]. Ἐξάλλου ἡ ζωή, στὴν πιὸ ἀνώτερη καὶ ἀναπτυγμένη μορφή, δηλαδὴ ἡ εὐδαιμονία, συντελεῖται μὲ τὴ θεωρητικὴ ἐνέργεια. Ἡ γνώση ἀπὸ μιὰ τέτοια ἐνέργεια σμιλεύει καὶ τρέφει θεωρητικὸ βίο ὅμοιο μὲ τὸ βίο τῶν θεῶν. Ὁ θεωρητικὸς βίος εἶναι ἡ πιὸ μεγάλη εὐδαιμονία γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Τέτοια εὐδαιμονία δὲν ἔχουν «τὰ λοιπὰ ζῶα», γιατὶ στεροῦνται τὸ θεωρητικὸ βίο. Στοὺς θεοὺς ὅλος ὁ βίος εἶναι μακάριος, ἐνῶ στοὺς ἀνθρώπους γίνεται μακάριος, ὅταν ὑπάρχει κάποιο «ὁμοίωμα τῆς τοιαύτης ἐνεργείας», δηλαδὴ τῆς θεωρητικῆς [5].

Ἡ γνώση, ἡ αἴσθηση καὶ ἡ εὐδαιμονία μποροῦν λοιπὸν νὰ ἐξεταστοῦν καθεαυτές, ἀνεξάρτητες κατ' ἀρχὴν ἀπὸ τὴ θήρα ἑνὸς πρακτικοῦ ἀποτελέσματος. Ἀλλὰ ἐδῶ βρίσκεται ἡ ἐπικίνδυνη παγίδα: νὰ νομίσει κανεὶς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης διαχωρίζει μὲ ὀξύτατο τρόπο θεωρία καὶ πρᾶξη ἢ δέχεται ὅτι ἡ πρᾶξη εἶναι ἀσυμβίβαστη πρὸς τὴ θεωρία. Ὡστόσο μιὰ τέτοια ἄποψη εἶναι ἐσφαλμένη. Πρῶτα πρῶτα ἀπὸ τὰ παραπάνω πολὺ χαρακτηριστικὰ παραδείγματα δὲν φαίνεται καμιὰ διαλεκτικὴ ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ τὴν πρᾶξη, ἀλλὰ μιὰ ἀξιολόγηση τῆς θεωρίας πάνω ἀπὸ τὴν πρᾶξη. Ἡ γνώση κατὰ τὴν πρωταρχικὴ καὶ γενετική της ἐμφάνιση εἶναι θεωρητική, οἱ αἰσθήσεις καὶ «χω-

---

3. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. Α', 982 b: «Ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν».

4. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. Α', 980 a: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτὰς καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων· οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηδὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων».

5. Ἀριστοτέλους, Ἠθικὰ Νικομάχεια 10, 1178 b: «Τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρίας; Ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. Σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως, τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας».

ρὶς τῆς χρείας» συντελοῦν στὴν ἀπόκτηση μιᾶς καθαρῆς γνώσεως καὶ τέλος ἡ εὐδαιμονία, στὴν πιὸ ὑψηλή της ἔκφραση, εἶναι θεωρητικὴ ἐνέργεια. Καὶ στὶς τρεῖς αὐτὲς βασικὲς περιπτώσεις ἡ πράξη βρίσκεται σ' ἕνα κατώτερο σκαλοπάτι, ἐνῶ ἡ θεωρία φτάνει στὴν κορυφὴ τῆς σκάλας. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἱεράρχηση θεωρίας καὶ πράξεως καὶ ὄχι γιὰ μιὰ ἀντίθεση. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ Ἀριστοτέλης, ποὺ εἶναι ἐμπειρικὸς ἐπιστήμονας καὶ φιλόσοφος, ἐνῶ ἔχει σὰν ἀφετηρία τὴν πράξη, δὲν ἐγκλωβίζεται μέσα στὰ ὅριά της. Ἔχει μιὰ ἰδιαίτερη ἄνεση στὸ ἀνέβασμα τῆς σκάλας, ἀπὸ τὴν αἴσθηση καὶ τὴν πράξη ὡς τὴν κορυφή, ὅπου εἶναι ἡ θεωρία.

Ὅτι ὑπάρχει μιὰ σύζευξη θεωρίας καὶ πράξεως στὴν παραπάνω ἱεράρχηση, μποροῦμε νὰ τὸ καταλάβουμε ἀπὸ τὰ ἑξῆς δύο κύρια σημεῖα τῆς φιλοσοφίας του:

1. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅλες τὶς ἐπιστῆμες ἑνοποιημένες καὶ συναδελφωμένες, στὰ πλαίσια ὅμως μιᾶς ἱεραρχήσεως. Ἀπὸ τὴν αἴσθηση καταλήγει στὴν πρώτη ἐπιστήμη, τὴ «θεολογικὴ» ποὺ εἶναι θεωρητικὴ καὶ ἡ «μάλιστα ἐπιστήμη τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ» [6]. Ἔτσι οἱ ἐπιστῆμες ἱεραρχοῦνται κατὰ τὴν ἀκόλουθη σειρά: αἴσθηση, ἐμπειρία, τέχνη, ποιητικὲς καὶ πρακτικὲς ἐπιστῆμες (ἠθική, πολιτική, ποιητική, ῥητορικὴ) καὶ θεωρητικὲς (φυσική, μαθηματική, θεολογική). Ἡ θεολογικὴ εἶναι ἡ πρώτη θεωρητικὴ ἐπιστήμη ποὺ ἐρευνᾶ στὴν πρώτη ἀκίνητη οὐσία, τὸ πρῶτο ἀκίνητο κινοῦν, μὲ ἄλλα λόγια τὸ θεῖον [7]. Στὴν παραπάνω λοιπὸν κλίμακα ἡ θεωρία ἔχει τὴν πρώτη θέση. Ἀλλὰ δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε στὴν προκειμένη περίπτωση τρεῖς βασικὲς προϋποθέσεις: α) Στὴν αἴσθηση καὶ στὴ ζωὴ ἐντοπίζεται ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια ὡς πρῶτος στόχος τῆς καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς δυὸ λειτουργίες. β) Ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινάει πάντοτε ἀπὸ ἐμπειρικὰ δεδομένα, γιὰ νὰ φτάσει στὴν κορυφή. γ) Ὅλες οἱ ἐπιστῆμες εἶναι συναδελφωμένες σὲ μιὰ αὐστηρὴ καὶ κλειστὴ διάρθρωση. Γι' αὐτὸ μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι δὲν ὑπάρχει διαλεκτικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ τὴν πράξη, ἀλλὰ συνύφανση καὶ συνύπαρξη. Ὅσο τυχαία, λόγου χάρη, καὶ ἂν εἶναι ἡ διάταξη δυὸ βασικῶν του ἔργων, Φυσικὰ καὶ Μετὰ τὰ φυσικά, ἐκφράζει μιὰ πραγματικότητα.

2. Ὁ Ἀριστοτέλης υἱοθετεῖ ἕνα τέτοιο κοσμοείδωλο, ὅπου δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἐξοστρακιστεῖ ἡ πράξη καὶ νὰ ξεχωριστεῖ ἀπὸ τὴ θεωρία. Τὸ κοσμοείδωλο αὐτὸ εἶναι κλειστό, ἀλλὰ δυναμικὸ καὶ εὐλύγιστο. Ὁλόκληρη ἡ πραγματικότητα (αἰσθητὴ καὶ νοητή, γίγνεσθαι καὶ πρῶτο κινοῦν, φθαρτὸ καὶ ἄφθαρτο) θὰ μποροῦσε, κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, νὰ παρασταθεῖ σὰν μιὰ ἁλυσίδα ποὺ ἔχει κορυφὴ καὶ βάση. Στὴν κορυφὴ βρίσκεται ἡ καθαρὴ θεία

---

6. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. Α', 982 b.

7. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. Ε', 1062 a: «Αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν (ποιητικῶν καὶ πρακτικῶν) αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν».

οὐσία, ποὺ εἶναι ἀκίνητη καὶ δὲν ἔχει κανένα γίγνεσθαι· ἀπ' αὐτὴν γίνεται ὅ,τι γίνεται. Σὰν ἕνας ἀκίνητος τεράστιος μαγνήτης προξενεῖ τὴν κίνηση ὅλων τῶν ἄλλων, ὡς «ἐφετὸν καὶ ἐρώμενον» [8]. Ἔτσι ἡ οὐσία τῆς κορυφῆς εἶναι πρώτη, δὲν γνωρίζει γένεση καὶ εἶναι ἡ αἰτία κάθε γενέσεως. Ἡ γένεση ὑπάρχει ἐξαιτίας τῆς οὐσίας καὶ ὄχι ἡ οὐσία ἐξαιτίας τῆς γενέσεως [9]. Οἱ κρίκοι τῆς ἁλυσίδας φτάνουν ὡς τὴ βάση τοῦ κοσμοειδώλου. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι καὶ ἐδῶ ὡς ἕνα σημεῖο ὑπάρχει ἀκινησία: πρόκειται γιὰ τὶς πρῶτες οὐσίες, ὡς ἀτομικὲς ὑποστάσεις (ὁ τάδε ἄνθρωπος, τὸ τάδε δέντρο, τὸ τάδε ἄλογο). Οἱ ἀτομικὲς ὑποστάσεις εἶναι ἀποτελεσμένες καὶ θὰ ἔλεγε κανεὶς ἀκίνητες ὡς πρὸς τὴν ἐξέλιξη. Ἀνάμεσα στὴν κορυφὴ καὶ στὶς πρῶτες οὐσίες γίνεται ἡ ἀσίγαστη καὶ δυναμικὴ φορὰ τῶν δευτέρων οὐσιῶν. Οἱ δεύτερες οὐσίες σ' ἕνα ἀσταμάτητο γίγνεσθαι κάνουν τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη τῶν ὄντων. Εἶναι ἡ κίνηση ἀπὸ τὸ δυνάμει ὂν στὸ ἐνεργείᾳ (σπόρος - ἀνάπτυξη - φυτό). Πρόκειται γιὰ τὴ λεγόμενη ἐντελέχεια, ποὺ μορφοποιεῖ τὴν πρώτη καὶ ἄμορφη ὕλη. Μιὰ πλοκὴ τεσσάρων αἰτίων καθορίζει αὐτὴ τὴ μορφοποίηση: ὕλη (πρώτη), εἶδος (=μορφοποιημένη ἔκφραση), κίνηση καὶ σκοπός. Μιὰ τέτοια μετάβαση ἀπὸ τὸ δυνάμει ὂν στὸ ἐνεργείᾳ μὲ τὴν πλοκὴ τῶν τεσσάρων αἰτίων (ὕλης, εἴδους, κινήσεως, σκοποῦ) δὲν παρατηρεῖται στὴν πρώτη οὐσία τῆς κορυφῆς καὶ στὶς πρῶτες οὐσίες, τὶς ἀτομικὲς ὑποστάσεις. Ἀπ' αὐτὸ καὶ ἡ ἀκινησία στὴν κορυφὴ καὶ τὴ βάση. Ἀλλὰ ἡ κίνηση ὑπάρχει στὸ ἐνδιάμεσο γίγνεσθαι. Ἔτσι, λόγου χάρη, σὲ κάθε ἄνθρωπο, σ' ἕνα ξύλινο ἢ λίθινο ἢ χάλκινο ἀντικείμενο, ὑπάρχουν τὸ ἀνθρώπινον, τὸ ξύλινον, τὸ λίθινον καὶ τὸ χάλκινον, ὡς δεύτερες οὐσίες, γονιμικὲς μῆτρες κάθε ἀντίστοιχης πραγματικότητας. Κάθε δεύτερη οὐσία, ποὺ εἶναι ἡ μορφοποιητικὴ αἰτία ἑνὸς πράγματος, καλεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἐκείνινον [10]. Αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι, ἀνάμεσα στὴν κορυφὴ καὶ τὴ βάση, θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι εἶναι νομοτελειακὰ καθορισμένο· γίνεται αὐτὸ ποὺ εἶναι νὰ γίνει. Ὁ ἄνθρωπος (ἢ μιὰ ὁποιαδήποτε ἐνέργεια) βάζει ἁπλῶς μπρὸς μιὰ κουρντισμένη μηχανή. Ἕνας ἄνθρωπος γεννιέται ἀπὸ ἕναν ἄλλο ἄνθρωπο μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ σπέρματος· ἕνα σπίτι γίνεται ἀπὸ ἕνα ἄλλο σπίτι μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ ἀρχιτέκτονα· ἡ Ἰλιάδα γίνεται ἀπὸ ἕνα ἀνάλογο ὑπόδειγμα τέχνης

---

8. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. ΓΔ', 1012 b, 1071 b καὶ 1072 ab.

9. Ἀριστοτέλους, Περὶ ζώων μορίων Α, 640 a: «Ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως». Περὶ ζώων γενέσεως Ε, 778 b: «Τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῆ γενέσει». Ἐδῶ γίνεται σαφὴς διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία, ὡς πρώτη, καὶ στὸ φαινόμενο, ὡς δεύτερο. Εἶναι ἕνα σημεῖο ποὺ καλλιέργησαν οἱ σχολαστικοὶ καὶ ἐνόχλησε τοὺς ὑπαρξιστὲς φιλοσόφους.

10. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. 1049 a: «ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον - οἷον κυβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον».

μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ ποιητῆ. Ἡ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ κατασκευὴ τοῦ σπιτιοῦ καὶ ἡ γένεση τῆς Ἰλιάδας εἶναι δημιουργήματα ποὺ τὰ πραγματώνει ἡ ἀσίγαστη φορὰ τῶν δευτέρων οὐσιῶν.

Ἡ οὐσία εἶναι ἡ πρώτη ἀπὸ τὶς δέκα κατηγορίες τοῦ Ἀριστοτέλη. Μὲ τὶς ὑπόλοιπες ἐννιὰ (π ο σ ό ν, π ο ι ό ν, π ρ ό ς τ ι, π ο ῦ, π ό τ ε, κ ε ῖ σ θ α ι, ἔ χ ε ι ν, π ο ι ε ῖ ν, π ά σ χ ε ν) καταγοροῦμε τὰ συμβεβηκότα ποὺ δὲν μποροῦν νὰ νοηθοῦν καθεαυτά, ὅπως νοεῖται ἡ οὐσία, οὔτε ἔχουν γενετικὴ δύναμη· δὲν κάνουν τὸ ὄ ν. Ἕνας ἄνθρωπος, ὁ Δημοσθένης λόγου χάρη, γίνεται ἀπὸ τὴν οὐσία, τὸ «ἀνθρώπινον». Μπορεῖ ὅμως νὰ εἶναι μεγαλόσωμος ἢ μικρόσωμος, λευκὸς ἢ μαῦρος, ἐπιστήμονας ἢ ἀμαθής, ἐνάρετος ἢ κακός, νὰ βρίσκεται στὸν Πειραιά, νὰ συνομιλεῖ, νὰ βαδίζει, νὰ δολοφονεῖται. Ὅλα αὐτὰ δὲν κάνουν τὸν ἄνθρωπο Δημοσθένη· εἶναι συμβεβηκότα. Καὶ αὐτὰ ὅμως ἐντάσσονται στὸ ἐνιαῖο καὶ διαρθρωμένο ἀριστοτελικὸ κοσμοείδωλο.

Αὐτὸ τὸ διαρθρωμένο σύνολο ὁ ἄνθρωπος τὸ καταγοεῖ μὲ τὴ λογικὴ ἀνάλυση καὶ τὴ σύνθεση. Ἀνάλυση εἶναι τὸ ξεκίνημα ἀπὸ τὴ βάση (ἐ π α γ ω γ ή). Ἀφαιρεῖ κανεὶς κάθε τόσο τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ καὶ φτάνει σὲ γενικότατα γένη. Σύνθεση εἶναι τὸ ξεκίνημα ἀπὸ τὴν κορυφὴ (π α ρ α γ ω γ ή, ἀ π α γ ω γ ή). Προσθέτει κανεὶς κάθε τόσο τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ καὶ φτάνει σὲ εἰδικότατα εἴδη, στὶς ἀτομικὲς ὑποστάσεις. Ὁλόκληρη ἡ πραγματικότητα λοιπὸν καταγοεῖται λογικά. Ἔτσι ἡ ἔννοια, ἡ κρίση, ὁ συλλογισμός, ὁ ὁρισμός, ἡ διαίρεση καὶ οἱ μέθοδοι ἀνάλυση καὶ σύνθεση ἀποτελοῦν ἀναντικατάστατα μέσα, γιὰ νὰ προσεγγίσει ὁ ἀνθρώπινος νοῦς τὴν ὑλικὴ καὶ τὴν ἄυλη πραγματικότητα. Γι' αὐτὸ ἡ θεωρία ἔχει πάντοτε τὸ προβάδισμα καὶ εἶναι τὸ ὄργανο-κλειδί, ποὺ χωρὶς αὐτὸ δὲν μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ κάνει βῆμα, στὴ θεωρητικὴ καὶ στὴν πρακτικὴ περιοχή. Ὁ Ἀριστοτέλης λοιπὸν εἶναι τὸ μυαλὸ ποὺ γενικεύει· δουλεύει μὲ τὶς ἔννοιες καὶ συγάμα δὲν ἀφήνει τὰ πράγματα, γιατὶ ἡ ἐπαγωγὴ ἔχει κεντρικὴ θέση στὴ φιλοσοφία του. Μὲ ἄλλα λόγια ἐπιστήμη δὲν γίνεται χωρὶς ἐπιστητὸ οὔτε καὶ χωρὶς θεωρητικὸ ἐξοπλισμό. Πρόκειται γιὰ μιὰ θέση ποὺ ὡς σήμερα δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ξεπερασμένη [11].

Πέρα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχει στὸν Ἀριστοτέλη μιὰ συνύφανση θεωρίας καὶ πράξεως σὲ ἱεραρχημένη κλίμακα, πιστεύουμε ὅτι μιὰ τέτοια συνύφανση, σὲ κάθε πνευματικὴ ἐκδήλωση, ἀποτελεῖ γενικὰ τὸ χαρακτηριστικὸ

11. Ὁ B. Russel εἶπε χαρακτηριστικὰ ὅτι ἄλλο πράγμα εἶναι ἡ ἔννοια τῆς δυάδας καὶ ἄλλο δύο ἄνθρωποι, δύο ἄλογα, δύο τραπέζια. Ἡ ἀνθρωπότητα γιὰ νὰ φτάσει στὴν ἔννοια πάλεψε σκληρὰ ἐπὶ αἰῶνες. Μόνο ἔτσι γεννήθηκε ἡ ἐπιστήμη, ὡς συνύφανση θεωρίας καὶ πράξεως. Γι' αὐτὸ ὅσοι βλέπουν διαλεκτικὰ τὴ θεωρία καὶ τὴν πράξη καὶ πιστεύουν ὅτι ἐπιστημονικὴ ἐγκυρότητα ἔχει μόνο ἡ πράξη ἢ ἡ ἐμπειρικὴ μέθοδος βρίσκονται τὸ λιγότερο σὲ μιὰ σύγχυση. Οὔτε οἱ ἴδιοι, ἂν κάνουν σωστὴ ἐμπειρικὴ ἔρευνα, δὲν στερεῦνται τὴ δύναμη τοῦ θεωρητικοῦ ἐξοπλισμοῦ, ὡς βασικῆς προϋποθέσεως γιὰ μιὰ σωστὴ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα.

γνώρισμα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Θὰ ἀρκεστοῦμε μόνο σὲ λίγα παραδείγματα. Πρῶτα πρῶτα, χωρὶς τὴ συνύφανση θεωρίας καὶ πράξεως, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ἐξηγήσουμε ἱκανοποιητικὰ τὸ σωκρατικὸ παράδοξο: ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση καὶ ἡ κακία ἀμάθεια [12]. Τὸ παράδοξο αὐτὸ ἐξηγεῖται μόνο μὲ τὴ συνύφανση θεωρίας καὶ πράξεως. Ἡ γνώση κατὰ τὸν Σωκράτη δὲν εἶναι μιὰ ἀντικειμενικὴ καὶ οὐδέτερη μέτρηση. Πρόκειται γιὰ μιὰ κυοφορία, ποὺ συντελεῖται πραγματικὰ μέσα σὲ μιὰ ψυχὴ ποὺ ὡριμάζει. Στὴν προκειμένη περίπτωση ὁ δάσκαλος δὲ δίνει μιὰ ἐξωτερικὴ καὶ σοφὴ γνώμη, ἀλλὰ εἶναι ὁ μαιευτήρας. Γιατὶ ἡ γνώση εἶναι ἕνας τόκος. Ἐξάλλου ὁ Πλάτων πιστεύει ὅτι ὁ «μισόλογος» (τὸ ἀντίθετο εἶναι ὁ «φιλόλογος» ποὺ ἀγαπᾶ τοὺς λόγους), ὁ ὁποῖος ἀστοχεῖ ἀναπόφευκτα στὴν πρακτική του δραστηριότητα, γίνεται ἕνα ὄν ὅπως ὁ μισάνθρωπος καὶ κατὰ βάση εἶναι ἕνας ἀπροσάρμοστος καὶ ἀντικοινωνικὸς τύπος. Ἡ ἀρρώστια εἶναι ἡ «μισολογία» [13]. Κατὰ συνέπεια τὸ ἐλάττωμα βρίσκεται στὴ θεωρητικὴ ζωὴ καὶ ἔχει ἐπιπτώσεις στὴν πρακτικὴ πλευρά. Ὁ Πλάτων ἐπίσης πιστεύει, ὅτι γιὰ τὴν ἄριστη ὀργάνωση τῆς Πολιτείας χρειάζεται ἡ γνώση τοῦ νοητοῦ ἥλιου, τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ. Οἱ φιλόσοφοι βασιλιάδες, ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ γίνουν καθαροὶ νόες μὲ τὴ «μετάσχεση» (μέθεξη) στὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, εἶναι οἱ μόνοι κατάλληλοι κυβερνῆτες. Ὡστόσο εἶναι ἀπαραίτητο μετὰ τὴν ἄνοδό τους, στὸ χῶρο τῶν αἰώνιων προτύπων, νὰ κατεβαίνουν γιὰ νὰ βοηθοῦν τοὺς δεσμῶτες κάτω στὴ γῆ [14]. Καὶ ἐδῶ ἡ καθαρὴ θεωρία συνδυάζεται μὲ τὴν ἄριστη πρακτικὴ τῆς καλῆς ὀργανώσεως τῆς Πολιτείας. Τέλος πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἀκόμη ὅτι οἱ στωικοὶ θεωροῦν τὴν ἀρετὴ ὡς ἔλλογη καὶ «θεωρηματικὴ» ἐνέργεια. Καὶ σ' αὐτοὺς ἡ βάση γιὰ τὴν πραγμάτωση μιᾶς σωστῆς πράξεως εἶναι ἔλλογη καὶ κατὰ συνέπεια θεωρητική.

Αὐτὴ ἡ συνύφανση θεωρίας καὶ πράξεως, θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι θεμελιώνεται στὴ συνύφανση λόγου καὶ μύθου, ἡ ὁποία καὶ αὐτὴ ἀποτελεῖ ἕνα χαρακτηριστικὸ ὁλόκληρης σχεδὸν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Καὶ

---

12. Ἡ σωκρατικὴ αὐτὴ αἰσιοδοξία φαίνεται ὅτι ἐπικρίθηκε ἤδη κατὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη. Βλ. Εὐριπίδου, Ἱππόλυτος 380-81: «Τὰ χρήστ' ἐπιστάμεθα, καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δέ». Τὰ λόγια αὐτὰ λέγει ἡ Φαίδρα ποὺ κατατρύχεται ἀπὸ τὸ ἐρωτικὸ πάθος γιὰ τὸν Ἱππόλυτο· ξέρει τὸ σωστὸ ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐπιτελέσει. Ἐντούτοις ἐδῶ θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι δὲν πρόκειται κατὰ βάση γιὰ μιὰ ἄρνηση τῆς σωκρατικῆς θέσεως παρὰ μόνο γιὰ τὴν ἐπισήμανση ἑνὸς ἐξωλογικοῦ παράγοντα, τοῦ ἔρωτα, ποὺ εἰσβάλλει κυριαρχικὰ καὶ διασαλεύει τὴν ἰσορροπία γνώσεως καὶ πράξεως.

13. Πλάτωνος, Φαίδ. 89.

14. Πλάτωνος, Πολιτ. Ζ, 519 d: «... μὴ ἐπιτρέπειν... τὸ αὐτοῦ καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν». Ἐδῶ ὁ Πλάτων, θὰ ἔλεγε κανείς, διδάσκει ἕναν προσεγειωμένο ἀναχωρητισμό.

αὐτοὶ οἱ Προσωκρατικοί, ἐνῶ ἀνακαλύπτουν τὸ λόγο, κάνοντας πέρα τὶς μυθικὲς παραστάσεις, δὲ στοχάζονται ἔξω ἀπὸ τὸ μυθικὸ κόσμο. Ἢ καλύτερα, συνδυάζουν τὸ λόγο μὲ τὸ μύθο ὡς ἐποπτικὴ παράσταση. Ἐνδιαφέρονται, λόγου χάρη καὶ ψάχνουν νὰ ἐντοπίσουν τὴ μία ἀρχὴ τοῦ κόσμου σ' ἕνα ἀπὸ τὰ τέσσερα στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα ὁ Ἐμπεδοκλῆς ὀνομάζει «ῥιζώματα». Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ μία ἀρχὴ εἶναι τὸ πεντόσταγμα τῶν κοσμογονικῶν καὶ θεογονικῶν διηγήσεων ποὺ κάνουν οἱ μυθολόγοι. Ἡ ὅλη ἐπιχειρηματολογία τῶν Προσωκρατικῶν μᾶς ὑπενθυμίζει περιγραφὲς τῆς Θεογονίας τοῦ Ἡσιόδου, ὅπου παλεύουν φυσικὰ στοιχεῖα, ποὺ εἶναι οἱ θεότητες, γιὰ νὰ ἐπικρατήσει τελικὰ μιὰ ἀρχή, ὁ Δίας. Ὁ Πλάτων στὴν προκειμένη περίπτωση συνδυάζει ὀργανικὰ καὶ ἀριστοτεχνικὰ τὸ λόγο μὲ τὸ μύθο. Ἴσως εἶναι ὁ μοναδικὸς φιλόσοφος ποὺ ἔπιασε πολὺ σωστὰ τὸ σφυγμὸ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς διανοήσεως[15]. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη βέβαια ὑπάρχει ἡ (ὄχι ἄκριτη) ἄποψη ὅτι εἶναι «ἀντιμυθικὸς» φιλόσοφος. Ἐδῶ δὲν χρειάζεται νὰ ἐπιμείνουμε πολύ. Ὡστόσο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης προϋποθέτει ἀρκετὲς μυθικὲς ἐποπτεῖες. Ὁ «φιλόμυθος», κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι καὶ αὐτὸς κάπως φιλόσοφος[16]. Ἔπειτα ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἀναγκαιότητα τῆς μιᾶς ἀρχῆς στὴ συνολικὴ πραγματικότητα τὴ στηρίζει καὶ στοὺς ἀρχαίους ποιητές, ποὺ θέλουν τὸ Δία νὰ εἶναι ὁ πρῶτος. Ὅσοι δέχονται πολλὲς ἀρχές, πιστεύουν στὴν ἀναρχία. Τὰ ὄντα ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ πολιτεύονται κακῶς· εἶναι ἀνάγκη νὰ ἔχουν μιὰ ἀρχή. Ἕνας εἶναι «κοίρανος», ὅπως ἕνας εἶναι ὁ Δίας[17]. Ἔτσι, θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι ὁ «ἀντιμυθικὸς» Ἀριστοτέλης ἀναπνέει καὶ αὐτὸς σ' ἕνα κλίμα μυθικῶν παραστάσεων, ἑρμηνεύοντας τὰ φαινόμενα μὲ τὴ βοήθεια αὐτῶν τῶν παραστάσεων. Κατὰ συνέπεια καὶ στὸν Ἀριστοτέλη ὑπάρχει μιὰ ἐκλεπτυσμένη καὶ ραφιναρισμένη μυθικὴ γλώσσα. Πιὸ σωστά: ἔχει τὸ πεντόσταγμα αὐτῆς τῆς γλώσσας. Ὁ μύθος, μὲ ἄλλα λόγια, καὶ χωρὶς τὴ διηγηματική του μορφή, μπορεῖ νὰ δώσει νεῦρα σ' ἕνα φιλοσοφικὸ σύστημα, δίνοντας συνάμα πλαστικότητα καὶ ὁμορφιά. Ἴσως γι' αὐτὸ τὸ λόγο τὸ λογοκρατικὸ σύστημα τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει δυναμισμὸ καὶ εὐλυγισία. Ἄλλωστε ὁ μύθος, ὡς ἐποπτεία, πάντοτε δίνει τὴν ὑπαρξιακὴ καὶ προσωπικὴ διάσταση στὴ γνώση καὶ τὴ ζωή.

Β'

Ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἱστορία γνώρισε μεγάλη δόξα καὶ μεγάλη περιπέτεια. Πέρασε στὴν Ἀνατολὴ καὶ τὴ Δύση, μελετήθηκε πολύ, μεταφράστηκε

---

15. Οἱ νεοπλατωνικοὶ φιλόσοφοι ἰσχυρίζονται ὅτι ὁ Πλάτων συνενώνει ὅλα τὰ φιλοσοφικὰ ρεύματα σὲ μιὰ ἁρμονικὴ σύνθεση.

16. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. Α, 982 b: «Ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν· διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πως ἐστιν».

17. Ἀριστοτέλους, Μεταφ. Μ, 1075 a: «... τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος».

καὶ ἔγιναν ἔριδες στὸ ὄνομά του. Τὰ συγγράμματά του μελετήθηκαν ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες πατέρες καὶ τοὺς λογίους τοῦ Βυζαντίου στὸ πρωτότυπο. Ἀπὸ νεστοριανοὺς καθηγητὲς τῆς Σχολῆς τῆς Ἔδεσσας (Συρίας) μεταφράστηκαν στὴ συριακὴ γλώσσα. Καὶ ἀπὸ νεστοριανοὺς πάλι μεταφράστηκαν ἀπὸ τὴ συριακὴ στὴν ἀραβικὴ γλώσσα. Στὴν Κορδούη καὶ τὸ Παρίσι ἀπὸ λογίους Ἰουδαίους μεταφράστηκαν ἀπὸ τὴν ἀραβικὴ στὴ λατινικὴ γλώσσα. Μεγάλη ὑπῆρξε ἡ συμβολὴ καὶ τῶν Ἀράβων στὴ διάδοση τῶν ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων στὸ χῶρο τῆς Δύσεως. Ἔτσι ἡ δόξα τοῦ φιλοσόφου γνώρισε λαμπροὺς σταθμούς. Βυζάντιο, Ἔδεσσα, Βαγδάτη, Κορδούη, Παρίσι. Ὡστόσο στὸ περιβάλλον τῆς Μεσαιωνικῆς Δύσεως ὁ ἀριστοτελισμὸς καθιερώθηκε σὰν ἕνα δύσκαμπτο ἐπιστημονικὸ καὶ φιλοσοφικὸ σύστημα. Ὁ σχολαστικισμὸς τῆς Δύσεως καὶ γενικὰ οἱ φιλοσοφικὲς καὶ ἐπιστημονικὲς κατευθύνσεις, κυρίως ἀπὸ τὸ 12 αἰώνα, ἔκαναν τὸν Ἀριστοτέλη τυραννικὴ αὐθεντία, ποὺ καταδυνάστευσε τὴν ἐλευθερία τῆς σκέψεως καὶ τῆς ἔρευνας. Ἡ τυραννικὴ αὐτὴ αὐθεντία κατὰ βάση κατάργησε τὴν ἐμπειρικὴ ἔρευνα, τὴν ὁποία εὐνοεῖ κατὰ κύριο λόγο ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, καὶ ἔδωσε μοναδικὴ ἔμφαση στὸν πραγματικὸ χαρακτήρα καὶ τὸ ἀπόλυτο τῶν γενικῶν ἐννοιῶν. Κατὰ τὸ ρεαλισμὸ τῶν σχολαστικῶν ὅ,τι ὑπάρχει στὸ νοῦ ὡς γενικὴ ἔννοια, ὑπάρχει καὶ στὴν πραγματικότητα. Μὲ ἄλλα λόγια ἔγινε ἕνα περίεργο κράμα πλατωνικῶν καὶ νεοπλατωνικῶν στοιχείων μὲ ἀριστοτελικὸ κάλυμμα. Ἐν ὀνόματι τοῦ Ἀριστοτέλη διαπράχτηκε ἡ παραχάραξη τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Γαλιλαῖος († 1642) κινδύνεψε νὰ καεῖ πάνω στὴν πυρά, γιατὶ συγκρούστηκε μὲ τὸν ὀργανωμένο ἀριστοτελισμὸ καὶ τὴν ἄκαμπτη αὐθεντία του καὶ ὄχι μὲ τὴν Ἁγία Γραφὴ καὶ τὴ Δυτικὴ Ἐκκλησία. Ὁ ἴδιος ἄλλωστε εἶχε καλὲς σχέσεις μὲ τὴν παπικὴ αὐλή. Ἀλλὰ συνάδελφοί του, καθηγητὲς στὰ Ἰταλικὰ πανεπιστήμια, κινούμενοι ἀπὸ ἕνα «ἀριστοτελικὸ» δογματισμό, ἴσως καὶ ἀπὸ ζηλοφθονία, τὸν κατασυκοφάντησαν καὶ τὸν παρουσίασαν σὰν αἱρετικὸ καὶ ἐπικίνδυνο γιὰ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ὅπως εἶναι αὐτονόητο, στὴ συκοφαντικὴ αὐτὴ ἐκστρατεία, οἱ διῶκτες καλύφθηκαν πίσω ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ αὐθεντία. Πάντως ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀκραία αὐτὴ περίπτωση, ἡ ἀριστοτελικὴ αὐθεντία εἶχε γίνει αἰτία πολλὰ μυαλά, ἀκόμη καὶ δυνατά, νὰ καταντήσουν δυσκίνητα [18].

---

18. Ὑπάρχουν πολλὰ ἀνέκδοτα ποὺ εἶναι χαρακτηριστικὰ αὐτῆς τῆς δυσκινησίας καὶ δυσκαμψίας. Ἕνα ἀπὸ αὐτὰ κρίνουμε ἀπαραίτητο νὰ τὸ ἀναφέρουμε. Κάποιος γιατρός, Βενετσιάνος, ἔκανε ἀνατομία ἑνὸς πτώματος μπροστὰ σ' ἕναν ἀριστοτελικὸ ποὺ ὑποστήριζε μὲ βάση τὶς ἀριστοτελικὲς θέσεις ὅτι τὰ νεῦρα στὸ ἀνθρώπινο σῶμα ἀρχίζουν ἀπὸ τὴν καρδιά. Καθαρὰ καὶ ξάστερα ὁ ἀνατόμος τοῦ ἔδειξε τὰ νεῦρα ποὺ ἀρχίζουν ἀπὸ τὸν ἐγκέφαλο, διακλαδίζονται στὸ λαιμό, περνοῦν στὴν σπονδυλικὴ στήλη καὶ μετὰ καταλήγουν στὴν καρδιά. Ὁ ἀριστοτελικὸς τὰ εἶδε καὶ ἀπάντησε σταθερά: «Ναί, τὰ βλέπω, ἀλλὰ δὲν μπορῶ νὰ ἀποδεχτῶ τὴ θέση σου, γιατὶ ἡ γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴ δική σου».

Ἀλλὰ ἡ αὐθεντία αὐτὴ ξεπεράστηκε. Ὁ νομιναλισμὸς θριάμβευσε κατὰ τοῦ σχολαστικοῦ ρεαλισμοῦ καὶ δόθηκε ξανὰ ἡ πρέπουσα θέση στὴν ἐπαγωγικὴ ἔρευνα. Τελικὰ ἡ Ἀναγέννηση καὶ ὁ Διαφωτισμὸς ἔθεσαν τὰ θεμέλια γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ λεγόμενου δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος, θέλουμε δὲν θέλουμε, ἔβαλε καὶ βάζει τὴ σφραγίδα του στὸν πολιτισμὸ ὁλόκληρης τῆς ὑφηλίου. Λένε πολλοὶ ὅτι ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς ἔχει ὡς βάση τὸν ἑλληνικό. Αὐτὸ βέβαια δὲν μποροῦμε νὰ τὸ ἐξετάσουμε ἐδῶ. Ἀλλὰ ἐκεῖνο ποὺ νομίζουμε, ὅτι ἀπουσιάζει ἀπ' αὐτὸν τὸν πολιτισμό, ἂν ὄχι ἐξ ὁλοκλήρου πάντως κατὰ πολύ, εἶναι ἡ συνύφανση θεωρίας καὶ πράξεως, λόγου καὶ μύθου. Καὶ εἶναι εὐνόητο νὰ μὴ βλέπει κανεὶς τὴν προτεραιότητα ἐκείνη τῆς θεωρητικῆς ἐνέργειας καὶ ζωῆς, ὅπως τὴ βλέπουμε στὸν Ἀριστοτέλη. Καὶ ἂν ἀκόμη ὑπάρχει, χρωματίζει πολὺ ὑποτονικὰ τὸ δυτικὸ πολιτισμό[19]. Πρῶτα πρῶτα ὁ λόγος δὲν ἔχει τὴν ὑπαρξιακὴ καὶ προσωπικὴ διάσταση, ὅπου κυοφορεῖται ἡ ἀλήθεια. Εἶναι ἕνα παγερὸ καὶ κοφτερὸ λεπίδι, ποὺ κομματιάζει τὸ ἐπιστητό, τὸ μετράει, τὸ ὑπολογίζει, τὸ ἀναλύει, τὸ συνθέτει καὶ τελικὰ κυριαρχεῖ πάνω του. Ἡ γνώση κατ' ἐξοχὴν εἶναι χρησιμοθηρικὴ καὶ θηρεύει τὴν ἀποτελεσματικότητα. Ἡ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅτι κατ' ἀρχὴν ἡ γνώση, στὴν ὑψηλή της ἔκφραση καὶ λειτουργία, γίνετα «οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν», δὲν μπορεῖ νὰ συμβιβαστεῖ μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα. Τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἐξαντικειμένωση μὲ τὸν ὑπολογισμό. Ἤδη ὁ Leibniz τὸ εἶχε δηλώσει χαρακτηριστικά: sedimus ad tabulam, calculemus (ἂς καθήσουμε στὸ τραπέζι κι ἂς ὑπολογίσουμε). Σ' αὐτὴ τὴν ἐξαντικειμένωση ἄλλωστε ἀπευθυνόταν ἡ ἀντίδραση τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας.

Πάντως ἡ ἐξαντικειμένωση τῆς γνώσεως καὶ ἡ ἀτροφία στὶς διαπροσωπικὲς σχέσεις καὶ στὴ θεωρητικὴ ζωή, κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀποθεώνει τὴν πράξη σὲ βάρος τῆς θεωρίας. Σήμερα παρ' ὅλες τὶς μεγαλόστομες διακηρύξεις γιὰ ἐλευθερίες καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα, τὸ ἀπρόσωπο καὶ ἀπάνθρωπο τέρας μιᾶς τεχνολογικῆς - γραφειοκρατικῆς δυναστείας στερεῖ τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὸν αὐθεντικὸ λόγο. Πολλὲς ἰδεολογίες γίνονται δεκτὲς χωρὶς ἀφομοίωση. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ ἀκόμη καὶ νὰ θυσιαστεῖ ἐν ὀνόματι ἰδεολογιῶν ποὺ δὲν τὶς ἔζησε προσωπικὰ καὶ δὲν τὶς ἀφομοίωσε. «Εἶμαι ὅπως μὲ δημιουργήσατε», λέγει ἕνας ἥρωας τοῦ Pirandello. Ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια, μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια, φαίνεται νὰ μὴ λειτουργεῖ ἱκανοποιητικά. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ θὰ μποροῦσε κανείς, κάνοντας χρήση ἑνὸς ὅρου τῆς φιλοσοφίας τοῦ Jaspers, νὰ πεῖ ὅτι συντελεῖται ὁ διασμὸς τοῦ προσώπου, ὅπως ἕνας τέτοιος διασμὸς γίνεται καὶ στὸ φυσικὸ περιβάλλον. Καὶ ὅλα αὐτὰ συμβαίνουν ἐξαιτίας τῆς δυσλειτουρ-

19. Ἐδῶ γίνεται μιὰ ἀντικειμενικὴ ἐκτίμηση καὶ ὄχι ἠθικὴ καταδίκη τοῦ πολιτισμοῦ μας. Ἄλλωστε οἱ πολιτισμοί, χωρὶς νὰ ἔχουν μεταξύ τους στεγανὰ ὅρια, εἶναι ἀνεπανάληπτοι.

γίας αὐτῆς τοῦ λόγου ὡς πρὸς τὸ ἐσωτερικὸ καὶ θεωρητικό του βάθος. Παράλληλα συντελεῖται καὶ ὁ διασμὸς τῆς ἱστορίας, μιὰ καὶ μποροῦν ἐκ τῶν προτέρων νὰ τὴν κατευθύνουν ἀμείλικτοι καὶ ψυχροὶ ἐγκέφαλοι. Ἀκόμη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ εὐψυχία ἔχασαν τὴν πρωταρχική τους ἀξία. Γιατὶ ὁ πόλεμος χάνει τὸ ἡρωικό του στοιχεῖο, μιὰ καὶ ταυτίζεται μὲ κάποια κίνηση στὴν σκακιέρα ποὺ παίζεται μὲ ψυχρὸ ὑπολογισμό. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν τὴν εἰσβολὴ ἐπαναστατικῶν στοιχείων, ποὺ αὐτονόητα ἀπομακρύνουν τὸν κόσμο ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς φιλοσοφίας του. Στὶς νέες αὐτὲς συνθῆκες ὡστόσο ἐπιβιώνει τὸ φιλοσοφικὸ πνεῦμα τῆς Ἀρχαιότητας καὶ ὁπωσδήποτε μπορεῖ νὰ διαδραματίσει κάποιο ρόλο.

Γ'

Αὐτὰ ὡς πρὸς τὴ Δύση. Ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως ἔχει θέση καὶ στὴν Ἀνατολή, στὸ ὀρθόδοξο Βυζάντιο. Εἶναι γνωστὴ ἡ ρωμαλέα προσαρμογὴ τῆς θεολογίας τῶν Ἑλλήνων πατέρων στὸν ἑλληνικὸ τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι. Ὅ,τι ὑπάρχει στὴν Ἁγία Γραφὴ μὲ γεγονότα, μὲ εἰκόνες, μὲ παραβολὲς καὶ μὲ μορφὲς ζωῆς, διατυπώθηκε ἀπὸ τὴ θεολογία, κατὰ ὀργανικὰ καὶ φυσιολογικὰ κατευθυνόμενη προσαρμογή, μὲ φιλοσοφικὲς ἔννοιες. Ὁ πλατωνισμός, ὁ νεοπλατωνισμός, ὁ στωικισμὸς καὶ ὁ ἀριστοτελισμὸς ἔδωσαν στὴ θεολογία ἔννοιες καὶ παραστάσεις. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, λόγου χάρη, ἡ θεολογία πῆρε τὶς ἔννοιες τῆς ὑπερβατικότητας καὶ τῆς ἀκαταληψίας τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τοὺς ὅρους οὐσία, φύση, ὑπόσταση, ποὺ μὲ τὴν κατάλληλη ἐπεξεργασία καὶ ἀποσαφήνιση χρησιμοποίησε γιὰ τὴ διατύπωση τοῦ χριστολογικοῦ δόγματος.

Ἡ θεολογία διαπραγματευόμενη τὸ θέμα τῆς ἑνότητας αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου, παίρνει παραστάσεις καὶ ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Θὰ ἀναφερθοῦμε ἐδῶ σύντομα καὶ ἐνδεικτικὰ στὰ λεγόμενα ἑνὸς πληθωρικοῦ καὶ ἀντιπροσωπευτικοῦ θεολόγου, τοῦ ἕβδομου αἰώνα, τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητῆ. Αἰσθητὸς καὶ νοητὸς κόσμος εἶναι ἑνωμένοι, ὥστε μία νὰ εἶναι ἡ φύση τῶν γεγονότων. Ἡ ἕνωση γίνεται ἀπὸ τὸν Θεὸ μὲ μιὰ αἰτία «μυστικὴ» ποὺ «συνάπτει» τὰ διάφορα καὶ σμιλεύει αὐτὴ τὴν ἑνότητα. Καὶ μὲ τὴν ὑπερφυσικὴ αἰτία ἑνώνει τὴν κτιστὴ μὲ τὴν ἄκτιστη φύση. Ὁλόκληρη λοιπὸν ἡ πραγματικότητα, αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου μαζὶ μὲ τὸν ἄκτιστο Θεό, ἀποτελοῦν μιὰ ὁλότητα καὶ ἑνότητα [20]. Τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητὰ εἶναι «μέσα» Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς προχωρεῖ πάνω ἀπ' αὐτὰ καὶ κατευθύνεται πρὸς τὸν Θεό, χωρὶς κατὰ τὴν πράξη νὰ ὑποδουλώνεται στὰ αἰσθητὰ οὔτε κατὰ τὴ

20. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Περὶ διαφόρων ἀπόρων, PG 90, 436 B: «Ἥνωσε καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητὰ καὶ μίαν ἀπέδειξεν οὖσαν τῶν γεγονότων τὴν φύσιν κατά τινα λόγον μυστικὸν συναπτομένην. Ἥνωσε δὲ κατὰ τὸν ὑπὲρ φύσιν λόγον καὶ τὴν κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ».

θεωρία νὰ ἐμποδίζεται στὰ νοητά. Πρόκειται γιὰ μιὰ πορεία ποὺ συντελεῖται σ' ἕνα κόσμο ἐνιαῖο καὶ πειθαρχικὰ συγκροτημένο ἀπὸ τὴ θεία ἐνέργεια [21]. Ἡ μεταφυσικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς γίνεται μὲ βάση τὴν ἑνότητα σύμπαντος καὶ Θεοῦ. Στὸ σημεῖο αὐτὸ βλέπουμε τὸν ὀργανικὸ δεσμό, ποὺ δέχεται ἡ θεολογία, ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ καὶ τὴ μεταφυσικὴ διάσταση.

Ὡς πρὸς τὴ σχέση θεωρίας καὶ πράξεως ὁ Μάξιμος διαβλέπει ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς λειτουργίες τέτοια ὀργανικὴ ἑνότητα, ὥστε κάθε διασάλευση νὰ δημιουργεῖ ἀλλοιώσεις στὴν ἀνθρώπινη ζωή. Οὔτε ἡ θεωρία βρίσκεται στὴ φυσική της ἔκφραση οὔτε ἡ πράξη στὸ σωστὸ προσανατολισμό. «Γνῶσις ἄπρακτος» δὲν διαφέρει σὲ τίποτε ἀπὸ τὴ φαντασία καὶ «πρᾶξις ἀλόγιστος» δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ εἴδωλο [22]. Ἡ ὁμορφιὰ τῆς σοφίας εἶναι «γνῶσις ἔμπρακτος» ἢ «πρᾶξις ἔνσοφος» [23]. Δὲν θὰ μποροῦσε νὰ νοηθεῖ γνώση χωρὶς τὴν πράξη καὶ πράξη χωρὶς τὴ θεωρητική της ὑποδομή. Ὑπάρχει μόνο κάθε φορὰ ἕνα διαφορετικὸ προβάδισμα τῆς θεωρίας ἢ τῆς πράξεως. Στοὺς «λογιωτέρους» προηγεῖται ἡ θεωρία, ἐνῶ στοὺς «ἀγροικωτέρους» ἡ πράξη. Ἀλλὰ καὶ οἱ δυὸ λειτουργίες τελικὰ καταλήγουν σὲ μιὰ θαυμαστὴ ἑνότητα καὶ ἁρμονία [24]. Ὅλα αὐτὰ μᾶς θυμίζουν τὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὴν ἀπαραίτητη διευκρίνηση, ὅτι στὸν φιλόσοφο ὑπάρχει ἡ ἱεράρχηση, ἐνῶ στὴ θεολογία περισσότερο τονίζεται ἡ ὀργανικὴ ἑνότητα θεωρίας καὶ πράξεως.

Ἐπίσης θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε γενικά, ὅτι οἱ λόγιοι τοῦ Βυζαντίου μὲ τὴ βοήθεια καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, ἀπέκρουσαν τὸν ἀποκρυφισμό, τὴν ἀστρολογία, τὴ μαγεία, τὴ μαντεία, τὴ μοιρολατρία, μὲ ἕνα λόγο τὸν χαλδαϊσμό, ὅπως τὸν ὀνόμαζε ὁ Μ. Ψελλός.

Ὡστόσο στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐπιθυμοῦμε νὰ ἐπισημάνουμε σύντομα τὸν τρόπο καὶ τὸ χαρακτήρα τῆς θεολογικῆς αὐτῆς προσαρμοστικότητας. Στὴν προκειμένη περίπτωση, ἐνῶ ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία ἀποτελεῖ ἕνα κομψὸ καὶ

---

21. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Περὶ διαφόρων ἀπόρων, PG 90, 485 cd: «Μέσα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων εἰσὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά· ὧν ὑπεράνω γίνεται χωρῶν πρὸς Θεὸν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· τοῖς μὲν αἰσθητοῖς κατὰ τὴν πρᾶξιν μὴ βουλούμενος· τοῖς νοητοῖς δὲ κατὰ τὴν θεωρίαν μηδόλως κρατούμενος».

22. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1344 A.

23. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Περὶ διαφόρων ἀπορίων, PG 91, 103 A: «Σοφίας κάλλος ἐστὶ γνῶσις ἔμπρακτος ἢ πρᾶξις ἔνσοφος».

24. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ἕτερα κεφάλαια, PG 90, 1437 d: «Ἐπὶ μὲν τῶν λογιωτέρων προηγεῖται ἡ θεωρία τῆς πράξεως, ἐπὶ δὲ τῶν ἀγροικωτέρων τῆς θεωρίας ἡ πρᾶξις· εἰς ἓν δὲ τέλος χρηστὸν ἀμφότεραι καταλήγουσι». Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ κάνουμε μιὰ διευκρίνιση. Ὅπως καὶ ἄλλοι πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἔτσι καὶ ὁ Μάξιμος, ὅταν κάνει λόγο γιὰ θεωρία καὶ πράξη, δὲν διασπᾶ «θρησκευτικὴ» καὶ «κοσμικὴ» γνώση κατὰ τὰ σημερινὰ δεδομένα. Σήμερα ἔχουμε ἄλλες προϋποθέσεις ποὺ μποροῦν νὰ μᾶς παραπλανήσουν, καθὼς μελετᾶμε τὰ πατερικὰ κείμενα.

«ραφιναρισμένο» ροῦχο τῆς θεολογίας, κατὰ τὸ περιεχόμενο ὑπάρχουν ριζικὲς διαφορὲς ἀνάμεσα στὴν πρώτη καὶ τὴ δεύτερη. Ἡ θεολογία τονίζοντας τὴν ἑνότητα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου δὲν προβάλλει ἕνα κλειστὸ κοσμοείδωλο. Ὁ τριαδικὸς Θεὸς δὲν εἶναι ἀκίνητος οὔτε ἀκοινώνητος οὔτε ἄφιλος, ὅπως ὁ Θεὸς τοῦ Ἀριστοτέλη. Κινεῖται ἀΐδια στὰ ἐσωτερικά του βάθη· ὁ Πατέρας γεννᾶ τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύει τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ γέννηση καὶ ἡ ἐκπόρευση εἶναι τρόποι ὑπάρξεως μιᾶς πραγματικότητας. Ἡ γένεση χαρακτηρίζει μόνο τὴ δημιουργία. Ὁ Θεὸς δημιουργώντας τὴν κτίση ἀπὸ τὸ μηδέν, δίνει τὴν κτιστὴ οὐσία στὰ ὄντα. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι κανένα κτιστὸ πράγμα δὲν ἔχει ὁμοιότητα πρὸς τὴ θεία οὐσία. Ἡ δημιουργία προέρχεται λοιπὸν ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τῆς θείας βουλήσεως. Ἔτσι γίνεται ἡ διάκριση θείας οὐσίας καὶ θείας ἐνεργείας, ἡ ὁποία εἶναι ἀδιανόητη γιὰ τὴ φιλοσοφία. Παρ' ὅλη τὴν ἀνομοιότητα κατὰ τὴν οὐσία Θεοῦ καὶ κτίσεως, ὁ Θεὸς ἔχει σχέση καὶ κοινωνία μὲ τὰ κτίσματα. Εἶναι κινητικὸς καὶ κοινωνικός. Ὡς πρὸς τὴν προσέγγιση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, δὲν ἀρκεῖ ὁ λόγος. Βασικὴ μέθοδος εἶναι ὁ ἀποφατισμός, ὁ ὁποῖος ἀρνούμενος κάθε φυσικὴ καὶ ἀντικειμενικὴ γνώση γιὰ τὸ Θεό, δίνει τὶς προϋποθέσεις προσωπικῆς ἀναφορᾶς πρὸς αὐτόν. Κατὰ τὴν ἀποφατικὴ μέθοδο ὁ Θεὸς εἶναι ἀκίνητος καὶ κινούμενος, ἀνώνυμος καὶ πολυώνυμος, φῶς καὶ γνόφος κ.ἄ. Οἱ ἀντιφατικοὶ αὐτοὶ προσδιορισμοὶ καταργοῦν κατὰ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως (Α δὲν εἶναι μὴ Α, ποὺ κατὰ μιὰ ἄλλη θεώρηση εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀρχὴ τῆς ταυτότητας Α = Α). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ μὲ κανένα φυσικὸ ἢ ἀντικειμενικὸ ἢ λογικὸ δεδομένο. Ἔτσι συλλαμβάνεται στὴν ὑπαρξιακὴ καὶ προσωπικὴ διάσταση ἢ στὴ βιωματικὴ καὶ λατρευτικὴ σφαίρα. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν υἱοθετεῖται ἡ ἀριστοτελικὴ μέθοδος τῆς λογικῆς κατανοήσεως τοῦ θείου.

Οἱ Πατέρες γιὰ νὰ δηλώσουν τὴ δυναμικὴ ἐξέλιξη τῆς ζωῆς χρησιμοποιοῦν τὸ ἀριστοτελικὸ σχῆμα δ υ ν ά μ ε ι - ἐ ν ε ρ γ ε ί ᾳ, τὸ ὁποῖο παρουσιάζουν μὲ τὸ ζευγάρι τῶν ἐννοιῶν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωση. Ἀλλά, κατὰ τὴν πατερικὴ θεολογία, ἡ κίνηση ἀπὸ τὸ κατ' εἰκόνα (δυνάμει) στὸ καθ' ὁμοίωση (ἐνεργείᾳ) δὲν εἶναι ὅπως ἡ κίνηση ποὺ γίνεται κατὰ τὰ στάδια σπόρος - ἀνάπτυξη - φυτό. Γιατὶ ἐδῶ ἡ κίνηση δὲν εἶναι οὔτε κλειστὴ καὶ περιορισμένη εὐθεία οὔτε κυκλικὴ (τὴν τελειότερη κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη). Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος ἀναπτύσσεται τελειωτικὰ καὶ θεωρητικὰ μόνο σὲ σχέση μὲ τὸν ἄπειρο Θεό, ἔχει κίνηση ἀπεριόριστα εὐθεία, ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀκατάπαυστη τελειωτικὴ ὁλοκλήρωση. Ἡ ἀρνητικὴ κίνηση, ποὺ σημαίνει στασιμότητα καὶ ἀποστροφὴ τῆς θεώσεως, εἶναι παλινδρόμηση πρὸς τὸ μηδέν· νοεῖται ἐντούτοις στὴν ἴδια εὐθύγραμμη πορεία. Ἐδῶ σπάζει ὁ ἀναγκαῖος κύκλος. Ὁ ἄνθρωπος κινεῖται σὲ κάθε του ἐκδήλωση καὶ στὴ θεωρητική του ὁλοκλήρωση ἀπεριόριστα σὲ εὐθύγραμμη προοπτική. Δὲν ἔχει λοιπὸν ὅρια αὐτὴ ἡ κίνηση, ὅπως ἔχει ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ δυνάμει ὂν στὸ ἐνεργείᾳ, οὔτε εἶναι κυκλική· εἶναι ἀπεριόρι-

στα εὐθεία, ἐπειδὴ παίρνει τὴν ἰδιότητα αὐτὴ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό[25]. Ἔτσι λοιπὸν τὸ σχῆμα δυνάμει - ἐνεργείᾳ στὴν πατερικὴ θεολογία ἔχει μιὰ ριζικὰ διαφορετικὴ διάσταση.

Ὅλες οἱ μεγάλες φιλοσοφικὲς συλλήψεις μένουν ἀγέραστες καὶ ἀθάνατες στὸ χρόνο. Δὲν ἀνατρέπονται οὔτε ἀναθεωροῦνται, ὅπως ἀρκετὲς φορὲς γίνεται μὲ τὶς ἐπιστημονικὲς γνώσεις καὶ τὶς ἐφαρμογές τους. Ἐπιδοκιμάζονται ἢ ἀποδοκιμάζονται, υἱοθετοῦνται ἢ δὲν υἱοθετοῦνται. Ἔτσι ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία μὲ τὸ δυναμισμὸ καὶ τὴν ἀξιοθούμαστη εὐλυγισία της, παραμένει πάντοτε μιὰ χρήσιμη κληρονομιὰ στὴν ἀνθρωπότητα. Φαίνεται ὅτι ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος χάνει τὴ θεωρητικὴ διάσταση ποὺ τοῦ δίνει βάθος καὶ εὐκινησία, γιὰ νὰ ἀναπτύξει τὴν αὐτογνωσία καὶ γενικὰ τὴ ζωὴ τοῦ προσώπου του. Ἐνῶ ἐκδηλώνει ἀκατάπαυστη δραστηριότητα μὲ ἕνα ἀξιοθαύμαστο δυναμισμό, στὶς διαπροσωπικές του σχέσεις παρουσιάζει ὀδυνηρὴ δυσκαμψία. Κινεῖται πολὺ γρήγορα καὶ ἐνῶ κερδίζει χρόνο, τὸν χάνει μέσα ἀπὸ τὶς χοῦφτες του, ὅπως ὁ Τάνταλος τὸ νερὸ στὸν Ἅδη. Γίνεται πολὺ πρακτικὸς καὶ τελικὰ χάνει καὶ τὸ κέρδος τῆς πράξεως.

Κάποτε ὁ R. Rollant φιλοξενοῦσε στὴν ἐξοχικὴ κατοικία του, στὴν Ἑλβετία, τὸν Μαχάτμα Γκάντι. Ἕνα ἀπόγευμα ὁ Rollant τοῦ εἶπε νὰ πᾶνε σ' ἕνα γειτονικὸ πύργο. Τοῦ εἶπε ἐπίσης ὅτι μποροῦσαν νὰ πᾶνε μὲ τὸ αὐτοκίνητο ἢ μὲ τὰ πόδια. Μὲ τὸ αὐτοκίνητο θὰ κέρδιζαν μιὰ ὥρα. Ὁ Γκάντι ἀπάντησε μὲ ἀπορία. Νὰ τὴν κερδίσουμε καὶ νὰ τὴν κάνουμε τί;

Εἶναι φανερὸ ὅτι στὴν προκειμένη περίπτωση ὁ Γκάντι κρίνει τὸν πρακτικὸ ἄνθρωπο καὶ στὸν χρόνο δίνει ἄλλη διάσταση καὶ ὄχι αὐτὴ ποὺ δίνει ἡ χρονοκτόνος δραστηριότητα τοῦ πρακτικοῦ Εὐρωπαίου. Ὁ Γκάντι ἦταν θεωρητικὸς καὶ πρακτικὸς ἄνθρωπος καὶ δὲν ἤθελε ἕνα κέρδος ἐξωτερικὸ ἀλλὰ ἐσωτερικό.

Αὐτὴ τὴ γόνιμη διάσταση μπορεῖ νὰ δώσει στὸ σημερινὸ ἄνθρωπο καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ νὰ τὸν κάνει, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅσες φορὲς κοιτάζει ψηλά, νὰ μὴ χάνει τὴ γῆ κάτω ἀπὸ τὰ πόδια του.

---

25. Ἡ κίνηση τῆς ψυχῆς κατὰ κυκλικὴ ἑλικοειδὴ καὶ εὐθεία φορά, σύμφωνα μὲ τὴ θεολογία τῶν μυστικῶν θεολόγων, εἶναι ἄλλο πράγμα, γιατὶ πρόκειται γιὰ τὴν ψυχὴ καθεαυτή. Ἐδῶ κάνουμε λόγο γιὰ τὴν τελειωτικὴ κίνηση τῆς ψυχῆς σὲ σχέση μὲ τὸν Θεὸ καὶ στὴν ἀκατάπαυστη πορεία τῆς ὁλοκληρώσεώς της σὲ ἄπειρη εὐθύγραμμη πορεία. Ἐδῶ ἡ ἔννοια τῆς ἀπειρότητας ἔχει ἕνα καθαρὰ θεολογικὸ περιεχόμενο ποὺ δὲν τὸ βλέπει κανεὶς στὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ Ι. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΝΟΜΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ Α. Π. Θ.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ *

Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΕΛΛΑΔΑ

Ἡ διαλεκτικὴ πορεία τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ ἐκδηλώνεται παραστατικὰ στὴ σχέση ποὺ συνδέει σὲ ἐνιαία πνευματικὴ ἑνότητα τὸ ἔργο τῶν τριῶν μεγάλων ἐκπροσώπων τῆς κλασσικῆς περιόδου: τοῦ Πρωταγόρα, τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ἂν καὶ ἡ ἴδια κεντρικὴ ἰδέα —ἡ συγκρότηση ἄριστης πολιτείας— διέπει τὴν προσπάθεια καθενὸς ἀπ' αὐτούς, ὡστόσο μιὰ προσεκτικώτερη ἐμβάθυνση ἀποκαλύπτει, ἀνάλογα μὲ τὴ σκοπιὰ ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξετάζονται, πὼς ὁ Πρωταγόρας ἀποτελεῖ τὴ θέση ἢ τὴν ἄρνηση, ὁ Πλάτωνας τὴν ἄρνηση ἢ τὴ θέση καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὴ σύνθεση.

Ἕνας ἄλλος λόγος ποὺ ἐπιβάλλει τὴ συνδυασμένη ἀξιολόγηση τοῦ ἔργου καὶ τῶν τριῶν εἶναι ὅτι οἱ πηγὲς γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς κοσμοθεωρίας τῶν σοφιστῶν βρίσκονται κυρίως στὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Μάλιστα ὑπὸ δυὸ μορφές: εἴτε σὰν πληροφορίες γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς σοφιστικῆς θεωρίας εἴτε σὰν μαρτυρίες γιὰ τὴν ἐπίδρασή της πάνω στὴ σκέψη τῶν δυὸ αὐτῶν μεγάλων φιλοσόφων.

Ἡ πραγματοποίηση τοῦ σκοποῦ —ἡ πολιτικὴ πράξη— ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δυνατότητα ἐπηρεασμοῦ τῶν συνειδήσεων, καὶ αὐτὴ ἀπὸ τὴ μέθοδο ἐπικοινωνίας μὲ τὸ κοινό.

Τὸ ἐρώτημα, λοιπόν, ἂν εἶναι διδακτὴ ἢ ὄχι ἡ ἀρετὴ —ἂν μπορεῖ δηλαδὴ ἡ πολιτικὴ διαπαιδαγώγηση νὰ ἔχει πρακτικὸ ἀποτέλεσμα— εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὸ ποιὰ παράταξη θὰ ἀναλάβει τὴ διαπαιδαγώγηση τῆς νεολαίας καὶ τί θὰ τὴ διδάξει.

Γιὰ τοὺς συντηρητικοὺς φιλοσόφους τὸ ἀντικείμενο τῆς διδασκαλίας: ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς φιλόδοξους νέους οἰκογενειακὴ παράδοση ποὺ μεταβιβάζεται ἀπὸ γενιὰ σὲ γενιά. Αὐτὰ λοιπὸν ποὺ ἐπαγγέλλονται πὼς θὰ διδάξουν οἱ καινούργιοι δάσκαλοι τῆς ἀρετῆς, ποὺ συρρέουν στὴν Ἀθήνα ἀπ' ἔξω, εἶναι ἢ περιττὰ ἢ βλαβερά.

Γιὰ ἕνα μεγάλο ὅμως καὶ οἰκονομικὰ ἰσχυρὸ τμῆμα τῶν κατοίκων τῆς

* Ἀνάτυπο ἀπὸ τὴ Νομικὴ Ἐπιθεώρηση Ἀρμενόπουλος, ἔτος 32ο, Ἰούνιος - Ἰούλιος 1978.

πόλεως, ποὺ διψοῦν γιὰ συμμετοχὴ στὴν πολιτικὴ ζωή, ἡ διδασκαλία αὐτὴ ἦταν ἀπαραίτητη, γιατὶ θὰ τοὺς δίδασκε πῶς νὰ διεκδικήσουν τὰ δικαιώματά τους, μετέχοντας ἔτσι ἐνεργὰ στὴ διαμόρφωση τῆς πολιτικο-κοινωνικῆς πραγματικότητας.

Στὰ παραπάνω ἐρωτήματα καθρεφτίζεται ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς συντηρητικοὺς φιλοσόφους καὶ τοὺς προοδευτικοὺς σοφιστὲς ποὺ ἔχει βαθειὲς ἐπιπτώσεις στὶς σχέσεις ὁμάδας-μονάδας.

Ὅποια παράταξη, λοιπόν, ἤθελε νὰ πετύχει τὸ ἀποτέλεσμα: δυνατότητα ἐπηρεασμοῦ τῆς νεολαίας - συγκρότηση ὑποδειγματικῆς πολιτείας στὰ μέτρα της ἔπρεπε νὰ ἐπιβάλει τὸ δικό της παιδαγωγικὸ σύστημα, παραμερίζοντας τὰ ἄλλα.

Βασικὸ μέσο μαζικῆς ἐνημερώσεως τῆς ἐποχῆς ἐκείνης ἦταν ὁ προφορικὸς καὶ κυρίως ὁ ρητορικὸς λόγος.

Οἱ σοφιστὲς εἶχαν ἀναγάγει τὴ μέθοδο διατυπώσεως καὶ μεταδόσεως τῶν ἰδεῶν τους σὲ τέχνη καὶ εἶχαν μεθοδεύσει τὸν τρόπο διδασκαλίας της, γράφοντας εἰδικὰ γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸν συγγράμματα.

Κοινὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῶν βοηθημάτων αὐτῶν ἦταν πῶς διευκόλυναν τὴ γρήγορη, εὔκολη καὶ ἀποτελεσματικὴ ἐκμάθηση τῆς τέχνης τοῦ λόγου καὶ γενικώτερα τῆς ἐπικοινωνίας μὲ τὸ κοινό.

Γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τοὺς σοφιστὲς ὁ Σωκράτης ἐπινόησε τὴ μαιευτική, μιὰ μορφὴ τῆς φιλοσοφικῆς διαλεκτικῆς ποὺ ἀποσκοποῦσε τὴν ἀνατροπὴ τῶν παραπειστικῶν συλλογισμῶν τῆς διαλεκτικῆς τῶν σοφιστῶν.

Οἱ σοφιστὲς ἰσχυρίζονταν πὼς ἦταν σοφοὶ καὶ πὼς μποροῦσαν νὰ συζητοῦν γιὰ ὁποιοδήποτε θέμα. Ἀντίθετα ὁ Σωκράτης προσποιόταν πὼς δὲν ἤξερε καὶ ρωτώντας τὸ συνομιλητή του, τάχα γιὰ νὰ μάθει, τὸν ἀνάγκαζε καθὼς ἀποκρινόταν νὰ πέφτει σὲ ἀντιφάσεις καὶ στὸ τέλος νὰ παραδέχεται πὼς εἶχε κάνει λάθος.

Ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος τοῦ Σωκράτη, ἡ μαιευτική, εἶχε τελειοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος, ἐνῶ κατέτασσε τὰ μερικὰ σὲ μιὰ κεντρικὴ ἰδέα, τὴν ἔννοια, μὲ τὴ διχοτομικὴ διαίρεση σὲ εἴδη προχωροῦσε μέχρι τὴν ἔσχατη ὑποδιαίρεση τοῦ εἴδους, προσδιορίζοντας τὰ χαρακτηριστικά του γνωρίσματα, σὲ τρόπο ὥστε νὰ ἀντιμετωπίζονται μὲ ἐπιτυχία τὰ παραπειστικὰ σοφίσματα.

Ἔργο τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης εἶναι νὰ μπορεῖ νὰ χωρίζει τὰ γένη, καὶ οὔτε τὸ ἴδιο εἶδος νὰ τὸ παίρνει γιὰ ἄλλο οὔτε τὸ διαφορετικὸ εἶδος νὰ τὸ παίρνει γιὰ τὸ ἴδιο.

Μὲ τὴ μέθοδο αὐτὴ ξεχωρίζει ἡ διαλεκτικὴ ἀπὸ τὴν ἐριστική. Οἱ ὀπαδοὶ τῆς ἐριστικῆς, μὴ μπορώντας νὰ διαιρέσουν τὸ λεγόμενον κατὰ εἴδη καὶ νὰ τὸ ἐξετάσουν, «φαντάζονται πὼς διαλέγονται».

Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο «πολλοὶ τῶν κομψῶν» νομίζουν πὼς λένε κάτι σοφό,

ἐνῶ μπερδεύουν τὰ πράγματα, ἐπειδὴ δὲν μποροῦν νὰ προχωρήσουν στὴ διαίρεση κατὰ εἴδη.

Ἡ μέθοδος ὅμως αὐτὴ προϋπέθετε κατάλληλη φιλοσοφικὴ ὑποδομὴ καὶ γι' αὐτὸ δὲν μποροῦσε νὰ συναγωνιστεῖ τὴ διαλεκτικὴ - ἐριστικὴ τῶν σοφιστῶν, ἡ ὁποία στὰ χρόνια τοῦ Ἀριστοτέλη διδασκόταν στὴ μεγαρικὴ ἢ ἐριστικὴ σχολή, ποὺ εἶχε ἱδρυθεῖ ἀπὸ τὸν Εὐκλείδη, μαθητὴ τοῦ Σωκράτη.

Ὁ Ἀριστοτέλης, καταγοώντας τὴ σημασία ποὺ εἶχε ἡ ρητορικὴ σὰν ὄργανο διαδόσεως τῆς φιλοσοφίας, προσπάθησε νὰ τὴν ἀποσπάσει ἀπὸ τὰ χέρια τῶν σοφιστῶν ποὺ τὴ θεωροῦσαν σὰν τὴν κατ' ἐξοχὴν τέχνη τοῦ λόγου καὶ τὴ χρησιμοποιοῦσαν γιὰ τὴ διάδοση τῶν ἰδεῶν τους.

Δὲν εἶναι τυχαῖο πὼς ὁ Ἀριστοτέλης γράφει γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸ εἰδικὴ πραγματεία, μὲ τὸν τίτλο «Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων». Καὶ ὁ Πλάτωνας καὶ ὁ Ἰσοκράτης εἶχαν καὶ αὐτοὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀντιληφθεῖ πόσο ἐπικίνδυνη ἦταν ἡ διάδοση τῆς διδασκαλίας τῶν σοφιστῶν, καὶ εἶχαν ἐπιχειρήσει, χωρὶς ἐπιτυχία, μὲ εἰδικὲς μελέτες νὰ τὴ σταματήσουν.

Καὶ οἱ δύο παρατάξεις διεκδίκησαν τὸ δικαίωμα νὰ ἔχουν ἀποφασιστικὴ γνώμη γιὰ τὴ ρύθμιση τῶν πολιτικῶν πραγμάτων καὶ ἀρνήθηκαν τὸ δικαίωμα αὐτὸ στοὺς ἀντιπάλους τους.

Ὁ Πλάτωνας, στὸν Τίμαιο, λέει πὼς οἱ σοφιστὲς εἶναι ἀνίκανοι γιὰ πολιτικὴ πράξη. Ὁ Ἰσοκράτης, ὄχι χωρὶς ἐπαγγελματικὴ προκατάληψη (ἀφοῦ κι αὐτὸς διατηρεῖ σχολὴ ρητορικῆς), διαπιστώνει ὅτι οἱ σοφιστὲς βλάπτουν τοὺς φιλοσόφους, διότι ἀσχολοῦνται κι αὐτοὶ μὲ τὰ ἴδια θέματα, καὶ προσπαθεῖ νὰ διαχωρίσει τὴ θέση τῶν τελευταίων.

Ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ πλευρά, ὁ Πρόδικος ἀμφισβήτησε τὸ ἀποκλειστικὸ δικαίωμα τῶν φιλοσόφων, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ σοφιστὲς βρίσκονται στὰ «μεθόρια τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς πολιτικῆς».

Ὁ Ἀντιφώντας καὶ ὁ Ἀλκιδάμαντας ὑποστήριζαν πὼς ἡ ἀναμόρφωση τοῦ πολιτικο-κοινωνικοῦ συστήματος ἦταν ἔργο τῶν σοφιστῶν.

Σοφὸς καὶ σοφιστὴς στὴν ἀρχὴ εἶναι λέξεις ταυτόσημες. Σημαίνουν γενικὰ αὐτὸν ποὺ κατέχει χρήσιμες γνώσεις γιὰ τὴ ζωὴ ἢ εἶναι ἱκανὸς στὸ ἐπάγγελμά του. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ φιλόσοφο, ποὺ ἀσχολεῖται θεωρητικὰ μὲ τὴν ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας, σοφιστὴς εἶναι αὐτὸς ποὺ πραγματώνει τὴ σοφία, αὐτὸς ποὺ ψάχνει νὰ βρεῖ ποιὸ εἶναι τὸ βαθύτερο νόημα τῆς ζωῆς γιὰ νὰ τὸ βιώσει ὁ ἴδιος καὶ νὰ τὸ μεταδώσει στοὺς ἄλλους.

Ἡ σοφιστικὴ ἦταν ἀρχικὰ μιὰ σωστὴ μέθοδος ποὺ τὴ χρησιμοποιοῦσαν οἱ σοφοὶ γιὰ νὰ διαπαιδαγωγοῦν τοὺς νέους στὴν ἀρετὴ καὶ τὴ γνώση, «ἡ γένει γενναία σοφιστική», ὅπως λέει ὁ Πλάτωνας.

Σοφιστὲς ὀνομάστηκαν ὁ Σόλωνας, ὁ Παρμενίδης, ὁ Πυθαγόρας, οἱ ἑπτὰ

σοφοί, ὁ Ἀναξαγόρας, ἀκόμα καὶ ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πλάτωνας, ποὺ τόσο τοὺς πολέμησαν καὶ ἀπὸ τοὺς Θεοὺς ὁ Ἅδης καὶ ὁ Ἔρως.

Σοφοί, πάλι, ὀνομάζονται συχνὰ στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ὁ Πρωταγόρας, ὁ Γοργίας, ὁ Πρόδικος, ὁ Ἱππίας καὶ ἄλλοι.

Τὸ περιεχόμενο τῆς λέξεως σοφιστὴς ἀρχίζει νὰ διαφοροποιεῖται καὶ ἀπὸ ὑποκειμενικὴ καὶ ἀπὸ ἀντικειμενικὴ πλευρὰ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ γίνεται συνειδητὸ ὅτι ὑπάρχει ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς κοσμοθεωρίες τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν σοφιστῶν ἡ ὁποία δὲν εἶναι εὔκολο νὰ ξεπεραστεῖ μὲ τὸ διάλογο.

Ἀπὸ τὴ στιγμή, δηλαδή, ποὺ οἱ σοφιστὲς διαφιλονικοῦν ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους τὸ προβάδισμα γιὰ τὴ μόρφωση τῶν νέων, ζητώντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ νὰ ἐπηρεάσουν τὴν πολιτικο-κοινωνικὴ ζωή.

Στὴν πρώτη συνάντησή του μὲ τὸν Πρωταγόρα ὁ Σωκράτης τὸν ρωτᾶ γιὰ τὸ ἐπάγγελμά του. Ἐκεῖνος τοῦ ἀπαντᾶ ὅτι ἡ ἄσκηση τοῦ ἐπαγγέλματός του εἶναι ἐπικίνδυνη· προκαλεῖ τὸ φθόνο τῶν ἄλλων —ὁ ὑπαινιγμὸς ἐδῶ γιὰ τοὺς φιλοσόφους εἶναι σαφής—, γιατὶ μονοπωλεῖ τὸ ἐνδιαφέρον τῶν νέων ποὺ τρέχουν καὶ ἀφοσιώνονται σ' αὐτὸν γιὰ νὰ τοὺς διδάξει πῶς θὰ γίνουν καλοὶ πολῖτες.

Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἄλλοι, πρὶν ἀπ' αὐτόν, εἶχαν μεταχειριστεῖ σὰν παραπετάσματα ἄλλα ἐπαγγέλματα γιὰ νὰ κρύψουν πὼς ἦταν σοφιστές.

Αὐτὸς ὅμως ἤξερε νὰ φυλάγεται ἀπὸ τὶς κακοτοπιὲς —θὰ τὸ ἀποδείξει αὐτὸ μὲ τὴν πραγματεία του περὶ Θεῶν— καὶ ἀκολουθοῦσε ὅλως διόλου ἀντίθετη τακτική. Παραδέχεται, λοιπόν, πὼς εἶναι σοφιστὴς καὶ πὼς ἐπάγγελμά του εἶναι νὰ διδάσκει τοὺς ἀνθρώπους τὴν πολιτικὴ ἀρετή. Τὴν τέχνη δηλαδὴ νὰ διαχειρίζονται μὲ ἐπιτυχία τὶς ἰδιωτικές τους ὑποθέσεις καὶ μὲ δεξιοτεχνία τὰ προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ δημόσια ζωὴ τῆς πόλεως.

Αὐτὸ δείχνει πὼς τὸ σοφιστικὸ κίνημα, ποὺ εἶχε ἀρχίσει νὰ ἐκδηλώνεται δειλὰ γωρίτερα, αἰσθανόταν τώρα τόσο δυνατό, ὥστε νὰ μὴν ἔχουν ἀνάγκη οἱ ὀπαδοί του νὰ κρύβονται.

Αὐτὸ εἶναι τὸ πορτραῖτο τοῦ σοφιστοῦ, σκιαγραφημένο ἀπὸ τὸν διασημότερο ἀπ' αὐτούς, τὸν ἴδιο τὸν Πρωταγόρα.

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν φιλοσόφων τώρα γνωρίζουμε ποιὰ ἀντίληψη ἐπικρατοῦσε λίγα χρόνια ἀργότερα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα.

Ὁ σοφιστὴς εἶναι κόλακας, ἀπατεώνας, ψεύτης, γητευτής, παραδόπιστος. Κυνηγᾶ ἀνθρώπους νέους καὶ ἀπὸ καλὴ γενιὰ γιὰ νὰ τοὺς πουλήσει ἀκριβὰ τὸ ἐμπόρευμά του, ποὺ ἄλλοτε τὸ παράγει ὁ ἴδιος ἄλλοτε τὸ παίρνει ἕτοιμο ἀπὸ τοὺς ἄλλους καὶ τὸ μεταπουλᾶ.

Εἶναι λοιπὸν ἐπικίνδυνος, γιατὶ τὸ ἐμπόρευμά του, οἱ γνώσεις του εἶναι ἀπατηλές: «τὰ ἐν λόγοις φαντάσματα», ἐπειδὴ ὁ σοφιστὴς μὲ κριτήριο τὴ δόξα, δηλαδὴ τὴν ὑποκειμενική του γνώμη, ὑποκρίνεται πὼς ξέρει, ἐνῶ ἀγνοεῖ, ἐξαπατώντας τοὺς ἄλλους πὼς εἶναι σοφός.

Ὁ σοφιστὴς εἶναι πολύμορφο θηρίο ποὺ δὲν πιάνεται μὲ τὸ ἕνα χέρι, γιατὶ δείχνεται στοὺς ἄλλους ἀλλιώτικος ἀπ' ὅ,τι εἶναι στὴν πραγματικότητα, καὶ γλυστράει. Γι' αὐτὸ βαρὺ καὶ δύσκολο ἔργο εἶναι νὰ τὸν ἀνακαλύψει κανεὶς καὶ νὰ τὸν γραπώσει: «χαλεπὸν καὶ δυσθήρευτον ἡγησαμένους εἶναι τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος».

Τὴν ἴδια γνώμη ἔχουν γιὰ τοὺς σοφιστὲς οἱ σύχρονοί τους Ξενοφώντας καὶ Ἰσοκράτης καὶ μιὰ γενιὰ ἀργότερα, ὅπως θὰ δοῦμε καὶ στὴ συνέχεια, ὁ Ἀριστοτέλης.

Στὰ μέσα τοῦ 5ου π.Χ. αἰώνα, ὅταν ἐκδηλώνεται τὸ κίνημα τῶν σοφιστῶν, ἡ Ἀθήνα βρίσκεται στὸ ἀνώτατο σημεῖο τῆς ἀκμῆς της. Παράλληλα ὅμως ἄρχισαν νὰ ἐμφανίζονται τὰ πρῶτα σημάδια τῆς παρακμῆς, ποὺ ἐντείνονται ἐξ αἰτίας τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου, ὁ ὁποῖος ξεσπᾶ σὲ λίγο, καθὼς καὶ τῶν κάθε εἴδους ἐπιπτώσεών του ποὺ ἀκολουθοῦν.

Ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀρχῆς τοῦ παντὸς ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη, στὸ μακρόκοσμο, εἶχε ἀποκαλύψει πὼς ὁ νόμος τῆς πόλεως δὲν ἦταν, ὅπως νόμιζαν πρίν, δοσμένος ἀπὸ τὴ φύση, ἀλλὰ εἶχε τεθεῖ θέσει, ἦταν δηλαδὴ ἀνθρώπινο κατασκεύασμα.

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ κλόνισε τὴν ἐμπιστοσύνη τοῦ πολίτη στὸ νόμο τῆς πόλεως σὰν ὑπέρτατης ἀξίας.

Οἱ θεωρίες τοῦ Πρωταγόρα γιὰ τὴν ὑποκειμενικότητα καὶ τὴ σχετικότητα ἀνταποκρίνονται στὰ πνευματικὰ αἰτήματα τῆς ἐποχῆς του. Ἐκφράζουν στὸν κοινωνικὸ τομέα ἀπόψεις ποὺ εἶχαν προηγουμένως ἐπισημανθεῖ καὶ ὑποστηριχθεῖ στὰ πλαίσια τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ διανοητὲς ὅπως ὁ Πυθαγόρας, ὁ Ἡράκλειτος, ὁ Παρμενίδης, ὁ Ζήνωνας, ὁ Ἀρχέλαος κ.ἄ.

Ὁ Παρμενίδης εἶχε διαπιστώσει πὼς ἡ προσπάθεια γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τῆς πραγματικότητας ἔχει δυὸ ὄψεις: τὴν ἀντικειμενικὴ —«ἀλήθεια»— καὶ τὴν ὑποκειμενικὴ —«δόξα»—. Πάνω στὴν παρατήρηση αὐτὴ ὁ μαθητής του Ζήνωνας θεμελίωσε τὴ διαλεκτικὴ μέθοδο: «τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον ὅταν δὲ βούληται ἄδικον».

Ὁ Πρωταγόρας μὲ τὶς δυὸ θεωρίες του γιὰ τὴν ὑποκειμενικότητα καὶ τὴ σχετικότητα ἐπεκτείνει τὴ θεωρητικὴ αὐτὴ διαπίστωση στὴν καθημερινὴ ζωή, δίνοντάς της πλατύτερο περιεχόμενο.

Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία τῆς ὑποκειμενικότητας: «μέτρον πάντων χρημάτων ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν».

Ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ γεγονὸς εἶναι δυνατὸ νὰ γίνει ἀντιληπτὸ ἀπὸ δυὸ διαφορετικὰ ἄτομα κατὰ διάφορο τρόπο ἀπὸ τὸ καθένα: «οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖτ' σοὶ ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ».

Ἀπόλυτη λοιπὸν ἀλήθεια δὲν ὑπάρχει, γιατὶ γιὰ κάθε πρᾶγμα ὑπάρχουν δύο ἀντιτιθέμενες ἀπόψεις: «δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις».

Ἡ θεωρία τῆς σχετικότητας ἔρχεται, λοιπόν, κατὰ λογικὴ συνέπεια σὰν συμπλήρωμα ἐκείνης τῆς ὑποκειμενικότητας.

Ἀφοῦ ὅμως ὅλα εἶναι σχετικά, ἔπεται πὼς ὁ νόμος τῆς πόλεως, ποὺ ἐκφράζει τὴ συλλογικὴ βούληση τῆς ὁμάδας, δὲν ἔχει ἀπόλυτη, ἀλλὰ μόνο σχετικὴ ἀξία. Ἑπομένως ὁ ἄνθρωπος, ἡ μονάδα, εἶναι ἐλεύθερος νὰ ἀποφασίσει σύμφωνα μὲ τὸ συμφέρον του ἂν θὰ ὑποταχθεῖ στὸ νόμο ἢ ἂν θὰ ὑπαχθεῖ στὸ δίκαιο τῆς φύσεως, ποὺ ἀναγνωρίζει τὴν αὐτοτέλεια καὶ τὴν αὐτονομία του.

Παράλληλα ὁ Πρωταγόρας γιὰ νὰ ἀποσπάσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς θρησκείας, ἡ ὁποία ἐνίσχυε τὸ κῦρος τοῦ νόμου τῆς πόλεως, ἐλέγχοντας τὴν ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ πολίτη ἀπέναντί του, διεκήρυξε τὴν ἀμφιβολία του σχετικὰ μὲ τὴν ὕπαρξη ἢ ὄχι Θεοῦ.

Ἡ διακήρυξη αὐτὴ εἶναι ἀλήθεια ἕνα ἀριστούργημα διπλωματικότητας καὶ εὔστοχης χρήσεως τοῦ κριτηρίου τῆς ὑποκειμενικότητας: «Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὁποῖοι τινὲς ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου».

Εἶχε δίκαιο λοιπὸν ὁ Πρωταγόρας νὰ καυχιέται πὼς ἤξερε πολὺ καλὰ νὰ φυλάγεται ἀπὸ τὶς κακοτοπιές.

Οἱ θεωρίες αὐτὲς τοῦ Πρωταγόρα, προβάλλοντας τὴν προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ δίνοντάς του τὴν ἐντύπωση πὼς αὐτὸς εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ παντός, ἦταν φυσικὸ νὰ ἐνθουσιάσουν καὶ νὰ ἐπηρεάσουν τὰ ἀνήσυχα πνεύματα τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καὶ σύγκαιρα νὰ προκαλέσουν, ὅπως διαπιστώσαμε πρωτύτερα, στοὺς συντηρητικοὺς κύκλους ἀνησυχία.

Ἡ βασικὴ διαπίστωση τῆς σοφιστικῆς θεωρίας, στὴν ὁποία συγκλίνουν τὰ συμπεράσματα τῶν μαχητικώτερων σοφιστῶν, εἶναι πὼς τὸ συμφέρον τῆς μονάδας εἶναι ἀντίθετο μὲ τὸ συμφέρον τῆς ὁμάδας.

Τὸ ἑπόμενο βῆμα ἦταν ἡ θέση πὼς τὸ ἄτομο δικαιοῦνταν νὰ ἐπιδιώξει τὴν ἱκανοποίηση τοῦ ἀτομικοῦ του συμφέροντος.

Τὸ ζήτημα ὅμως ἦταν ἂν θὰ τὸ ἐπεδίωκε εἰρηνικὰ ἢ δυναμικά. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ νομίζω πὼς μποροῦμε νὰ διακρίνουμε τρεῖς κατηγορίες σοφιστῶν, ποὺ ἀντιστοιχοῦν σὲ τρία στάδια ἐξελίξεως τῆς σοφιστικῆς διδασκαλίας· α) τοὺς συντηρητικούς, β) τοὺς ἀδιάλλακτους καὶ γ) τοὺς διαλλακτικούς.

Στὶς κατηγορίες αὐτὲς θὰ πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ μιὰ τέταρτη. Αὐτὴ ποὺ συγκροτοῦν ἄτομα τὰ ὁποῖα, χωρὶς νὰ ὑπάρχουν γι' αὐτὰ ρητὲς μαρτυρίες ὅτι ἀνήκουν στὸ σοφιστικὸ κίνημα, ὡστόσο στὶς πολιτικο-κοινωνικὲς ἐκδηλώσεις παίρνουν, εἴτε στὴ θεωρία εἴτε στὴν πράξη, ὑπεύθυνη θέση, συμπαθώντας,

συμφωνώντας, σχολιάζοντας (Εὐριπίδης, Ἀριστοφάνης, Ἀγάθωνας, Ἀλκιβιάδης, Γλαύκωνας) ἢ ἀκόμα καὶ ὑπερθεματίζοντας τὶς σοφιστικὲς θέσεις (Καλλικλῆς).

Ἡ κατηγορία αὐτὴ εἶναι ἀξιοπρόσεκτη, διότι ἀποδεικνύει τὸ δυναμισμὸ καὶ τὴν ἀκτινοβολία τοῦ σοφιστικοῦ κινήματος, ἐπηρεάζοντας ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ἄτομα, τὰ ὁποῖα, ἐνῶ δὲν ἀνήκουν κομματικὰ στὶς τάξεις του, ἐντάσσονται ἰδεολογικὰ στοὺς ἀγῶνες του.

Στοὺς συντηρητικοὺς σοφιστὲς ἀνήκουν ὁ Πρωταγόρας καὶ ὁ Γοργίας. Ἀπὸ τὴ θέση ποὺ παίρνει ὁ Πλάτωνας στὸ διάλογο Πρωταγόρας συμπεραίνουμε πὼς ὁ τελευταῖος αὐτὸς δὲν ἐπεδίωκε τὴν ἀνατροπή, ἀλλὰ τὴν ἀναμόρφωση τῆς πολιτικο-κοινωνικῆς ζωῆς.

Σκοπός του ἦταν ἡ βελτίωση τῆς θέσεως τοῦ πολίτη μέσα στὴν πόλη, ἰδανικό του ἡ εὐδαιμονία καὶ προϋπόθεση ἡ ἐπίτευξη τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ποὺ εἶναι διδακτή.

Λύτὴ ἐπιβάλλει τὸ σεβασμὸ τῆς προσωπικότητας τοῦ ἄλλου (αἰδὼς) ποὺ θεμελιώνεται στὴ δικαιοσύνη (δίκη). Σὰν λογικὴ συνέπεια προβάλλει πὼς ὁ πολίτης μπορεῖ νὰ ἐπιδιώκει τὸ ἀτομικό του συμφέρον, χωρὶς νὰ βλάπτει τοὺς ἄλλους.

Πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπιτευχθεῖ ὁ σκοπὸς αὐτὸς διδάσκει ὁ Γοργίας. Ἀφοῦ κάθε πρᾶγμα ἔχει δύο ὄψεις, γιατί νὰ μὴ μπορεῖ τὸ ἄτομο, μεταχειριζόμενο τὴν τέχνη ποὺ διδάσκουν οἱ σοφιστές, τὴ ρητορική, νὰ ἀποδείξει μὲ τὴ δύναμη τοῦ λόγου, μὲ τὴν πειθώ, εἰρηνικά, χωρὶς τὴν ἄσκηση βίας, ὅτι ἐπικρατέστερη εἶναι ἡ ἄποψη ποὺ ἀνταποκρίνεται στὸ ἀτομικό του συμφέρον; Γιατί δηλαδὴ νὰ μὴ κάνει, ἀφοῦ μπορεῖ, «τὸν ἥττω λόγο κρείττω»;

Ἔτσι, «δυνάστης μέγας», κυρίαρχος τῆς πολιτικο-κοινωνικῆς ζωῆς γίνεται ὁ σοφιστικὸς λόγος ποὺ ἐκφράζει καὶ ἐπιβάλλει τὸ ὑποκειμενικὸ συμφέρον, ἐνῶ ὁ νόμος ποὺ ἐπιβάλλει τὸ δημοκὸ καὶ ποὺ ἦταν πρὶν «πάντων βασιλεὺς» παραμερίζεται.

Ἀντίθετα μὲ τὸν Γοργία, ποὺ διαπιστώνει τὴ σκληρότητα τοῦ νόμου τῆς πόλεως, τὸν ὁποῖον ἀποκαλεῖ «αὐθαίρετο δίκαιο», ἀλλὰ δὲν παίρνει θέση στὸ τί πρέπει νὰ γίνει μ' αὐτόν, ὁ Θρασύμαχος δέχεται πὼς ὁ νόμος αὐτὸς ἐκφράζει τὸ συμφέρον τῆς ἄρχουσας τάξεως καὶ κατὰ συνέπεια εἶναι βλαβερὸς γιὰ τοὺς ἄλλους.

Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἐξετάζουν τὸ πρόβλημα οἱ ἀδιάλλακτοι σοφιστές.

Ὁ Ἱππίας δὲν διστάζει νὰ χαρακτηρίσει τὸ νόμο τῆς πόλεως σὰν τύραννο τῶν ἀνθρώπων, ποὺ σὲ πολλὲς περιπτώσεις παραβιάζει τὸ δίκαιο τῆς φύσεως καὶ στὸ ἴδιο συμπέρασμα καταλήγει καὶ ὁ Ἀντιφώντας.

Δὲν ἔχει ὡστόσο ἀκόμη εἰπωθεῖ ὁ κρίσιμος λόγος. Ὅτι δηλαδὴ ὁ νόμος αὐτὸς πρέπει νὰ ἀνατραπεῖ καὶ ἀπὸ ποιούς. Τὸ τολμηρὸ αὐτὸ βῆμα θὰ τὸ ἐπι-

χειρήσει ὁ Καλλικλῆς, ἀντιδρώντας στὴ διαπίστωση πὼς ὁ νόμος τῆς πόλεως εἶναι καμωμένος ἀπὸ τοὺς ἀδύνατους γιὰ νὰ τοὺς προστατέψει ἀπὸ τοὺς δυνατούς.

Γι' αὐτό, ἐνῶ σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο τῆς φύσεως χειρότερο εἶναι τὸ βλαβερώτερο, δηλαδὴ νὰ ἀδικεῖται κανείς, ὁ νόμος τῆς πόλεως ἐφαρμόζει τὸν ἀντίθετο κανόνα, θεσπίζοντας πὼς νὰ ἀδικεῖ κανεὶς εἶναι χειρότερο ἀπὸ τὸ νὰ ἀδικεῖται.

Ὁ προικισμένος ὅμως ἀπὸ τὴ φύση ἄνθρωπος δὲν πρέπει νὰ ἀνέχεται τὴν ἀδικία αὐτήν, ἀλλὰ νὰ ἀγωνίζεται γιὰ νὰ ἀναγνωρισθεῖ καὶ νὰ ἐπιβληθεῖ ἡ ὑπεροχή του.

Πρέπει, λοιπόν, νὰ ἐπικρατήσει τὸ δίκαιο τῆς φύσεως ποὺ δέχεται πὼς ὁ ἰσχυρότερος ἀπὸ τὴ φύση ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ ἐξουσιάζει τὸν ἀσθενέστερο καὶ νὰ ἔχει στὴ διάθεσή του περισσότερα ἀγαθά.

Ἔτσι, στὴ σοφιστικὴ διδασκαλία εἰσάγεται τὸ στοιχεῖο τῆς βίας —ποὺ δὲν τὴ δέχονταν οἱ μετριοπαθεῖς σοφιστὲς— σὰν μέσο γιὰ τὴν ἐπανόρθωση τῆς ἀδικίας ποὺ γίνεται στὸ ὄνομα τοῦ νόμου τῆς πόλεως, ἀντίθετα μὲ τὸ νόμο τῆς φύσεως. Συναντοῦμε δηλαδὴ ἐδῶ τὶς ἀπαρχὲς τῆς διδασκαλίας γιὰ τὴν ἀναγνώριση τοῦ δικαιώματος ἀντιστάσεως κατὰ τῆς τυραννίας.

Οἱ ἀδιάλλακτοι σοφιστὲς διεκδικοῦν τώρα τὸ δικαίωμα νὰ πάρουν αὐτοὶ στὰ χέρια τους τὶς τύχες τῆς πόλεως, γιατὶ μὲ τὶς θεωρίες τῶν φιλοσόφων γιὰ τὴν παντοδυναμία τοῦ νόμου τῆς πόλεως δὲν γινόταν καμιὰ προκοπή.

Ὁ Ἀλκιδάμαντας μάλιστα, βλέποντας πὼς οἱ διάσημοι σοφιστὲς τῆς ἐποχῆς του μὲ τὴ διδασκαλία καὶ τὴ συγγραφὴ δὲν διαδίδουν ἀρκετὰ τὶς καινούργιες ἰδέες, γράφει τὸν κώδικα τῆς σοφιστικῆς δεοντολογίας καὶ τοῦ δίνει τὸν τίτλο «Περὶ τῶν γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν».

Μὲ τὸ βιβλίο αὐτὸ ἐπιχειρεῖ ἕνα ἄνοιγμα πρὸς τὶς λαϊκὲς τάξεις, ὑποστηρίζοντας πὼς ὁ πραγματικὸς σοφιστὴς πρέπει μὲ τὴ διαλεκτικὴ καὶ τὴ ρητορικὴ νὰ ἀγωνίζεται ἀνοιχτὰ γιὰ νὰ ἐπηρεάσει τὴν κοινὴ γνώμη καὶ νὰ εἶναι ἕτοιμος νὰ ἀντιμετωπίσει τὶς πολιτικο-κοινωνικὲς ἐξελίξεις μὲ τὰ ἔργα καὶ ὄχι μὲ τὰ λόγια.

Ὁ Ἀλκιδάμαντας δηλαδὴ φοβᾶται πὼς τὸ κίνημα τῶν σοφιστῶν, ποὺ εἶχε βρεῖ μεγάλη ἀπήχηση στοὺς «εὐγενεῖς» νέους καὶ εἶχε προσελκύσει πολλοὺς ἀπὸ αὐτοὺς μὲ τὸ μέρος του, κινδυνεύει νὰ ἐκφυλιστεῖ καὶ προσπαθεῖ νὰ ἀναζωογονήσει τὸ μαχητικό του πνεῦμα. Τὸ ἀνθρωπιστικό του πιστεύω διακηρύσσει ὁ Ἀλκιδάμαντας στὸ περίφημο ἀξίωμα «ἐλευθέρους ἀφῆκε ἡμᾶς ὁ θεὸς οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν».

Τὶς θεωρίες γιὰ τὴ δυναμικὴ ἐπιβολὴ τοῦ ἰσχυροῦ ἄνδρα ποὺ εἶναι προικισμένος ἀπὸ τὴ φύση προσπάθησαν, χρησιμοποιώντας σὰν μέσο τὴν πειθὼ ἢ τὴν βία, νὰ ἐφαρμόσουν στὴν πράξη ριψοκίνδυνοι πολιτικοί, ὅπως ὁ Ἀλκιβιά-

δης, ὁ Κριτίας καὶ ἄλλοι ποὺ ἐκπροσωποῦσαν τὶς ἀκραῖες ἀντιλήψεις τῶν ἀδιάλλακτων σοφιστῶν.

Ἡ προσπάθειά τους ὅμως ἀπέτυχε γιατὶ σκάλωσε στὴν ὀργανωμένη ἀντίδραση τῶν ἀντιπάλων τους ποὺ τοὺς ἀνέτρεψαν.

Ἔτσι τὸ σοφιστικὸ κίνημα, ἀφοῦ ἔφθασε στὸ δυναμικώτερο σημεῖο τῆς ἀναπτύξεώς του, τὴν προετοιμασία τῆς ἐπαναστάσεως, ἀναγκάζεται, μπροστὰ στὸ ἀδιέξοδο, νὰ ἀναδιπλωθεῖ γιὰ νὰ προετοιμάσει τὸ συμβιβασμό.

Τοὺς ἐσωτερικοὺς λόγους ποὺ συνετέλεσαν στὴ μεταστροφὴ αὐτὴ ἀναπτύσσει ἕνας ἀνώνυμος σοφιστὴς ποὺ ἔζησε κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου καὶ ἔκρινε τὰ πράγματα ἀπὸ μιὰ ἄλλη σκοπιά: ἐκείνη τῆς πολιτικῆς ψυχολογίας.

Καὶ ἂν ἀκόμα, εἶπε, βρισκόταν ὁ προικισμένος μὲ ψυχικὰ καὶ σωματικὰ προσόντα ὑπεράνθρωπος πολιτικός, καὶ αὐτὸς ἀκόμα δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἐπιβληθεῖ στοὺς ἄλλους. Γιατὶ αὐτοὶ θὰ συνασπίζονταν γιὰ νὰ τὸν ἀνατρέψουν καὶ νὰ τὸν ἐξουδετερώσουν.

Ἔτσι τὸ σοφιστικὸ κίνημα περνᾶ στὸ τρίτο στάδιο τῆς ἐξελίξεώς του, ποὺ τὸ ἀντιπροσωπεύουν οἱ διαλλακτικοὶ σοφιστές. Σ' αὐτοὺς μποροῦμε νὰ κατατάξουμε τὸν Λυκόφρονα καὶ τὸν Ἀντιφώντα. Ἀπὸ τοὺς δύο αὐτοὺς ὁ Ἀντιφώντας βρίσκεται κοντύτερα στὸ πνεῦμα τῆς σοφιστικῆς διδασκαλίας.

Διαπιστώνοντας καὶ αὐτὸς τὴν ἀντίθεση νόμου πόλεως - νόμου φύσεως, προχωρεῖ σὲ μιὰ ἐννοιολογικὴ διάκριση ἀνάμεσά τους καὶ στὸν καθορισμὸ τῶν ἐπιπτώσεων ποὺ ἔχει γιὰ τὸ κοινωνικὸ σύνολο ἰδιαίτερα ἡ παραβίαση τοῦ νόμου τῆς φύσεως.

Ἡ ζημιὰ ποὺ γίνεται στὴν περίπτωση αὐτὴ οὔτε μετριάζεται, ὅταν ἀποκρύπτεται —ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν νόμο τῆς πόλεως— οὔτε αὐξάνεται, ὅταν ἀποκαλύπτεται. Αὐτὸ γίνεται γιατὶ τὸ δίκαιο τῆς φύσεως δὲν εἶναι αὐθαίρετο, ἀλλὰ αὐθύπαρκτο καὶ συμφυὲς μὲ τὸν ἄνθρωπο.

Οἱ νόμοι τῆς πόλεως, συνεχίζει ὁ Ἀντιφώντας, εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπο παγίδες. Θεσπίζουν ὅτι καλός, δηλαδὴ δίκαιος πολίτης, εἶναι ἐκεῖνος ποὺ καταθέτει σὲ βάρος ἄλλου. Αὐτὸ ὅμως εἶναι λάθος, διότι, κατὰ τὸ δίκαιο τῆς φύσεως, δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ἀδικεῖς, ὅταν δὲν ἀδικεῖσαι.

Ἡ μαρτυρία λοιπὸν σὲ βάρος ἄλλου ποὺ θεσπίστηκε γιὰ νὰ προστατεύει τὸ συμφέρον τοῦ ἀσθενεστέρου ἀπὸ τὴ φύση, στρέφεται ἐνάντια στὸ μάρτυρα, ὁ ὁποῖος γίνεται ἀντικείμενο δίκαιης ἀντεκδικήσεως ἀπὸ μέρους τοῦ ἀδίκως ζημιωθέντος.

Οἱ νόμοι τῆς πόλεως δὲν προστατεύουν τοὺς φύσει ἀλλὰ τοὺς θέσει κρείττονες. Γιατί, λοιπόν, ὁ θέσει ἥττων, ὅταν βλάπτεται, νὰ μὴν ἀνταποδίδει, ἀφοῦ ὁ νόμος τῆς πόλεως προβλέπει ὁ βλαπτόμενος νὰ βλάπτεται καὶ ὁ ὠφελούμενος νὰ ὠφελεῖται; Ὁ ἄνθρωπος, ὕστερα ἀπ' ὅλα αὐτά, ἂς μὴν ἐνδιαφέρεται γιὰ τοὺς ἄλλους καὶ ἂς κοιτάξει τὸ ἀτομικό του συμφέρον. Ὅταν εἶναι μπρο-

στὰ σὲ μάρτυρες, ἂς καμώνεται πὼς ἀκολουθεῖ τὸ δίκαιο τῆς πόλεως, ὅταν ὅμως εἶναι μόνος του, ἂς ἀκολουθεῖ τὸ δίκαιο τῆς φύσεως.

Τὸ καλύτερο δηλαδὴ ποὺ ἔχει νὰ κάνει εἶναι οὔτε νὰ ἀδικεῖ οὔτε νὰ ἀδικεῖται. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται γιὰ τὸ ἄτομο ἡ συμβατικὴ παραμονὴ στὰ πλαίσια τῆς πόλεως καὶ γιὰ τὴν ὁμάδα ἐξασφαλίζεται μιὰ πλασματικὴ ὁμόνοια.

Στὸ βασικό, λοιπόν, πρόβλημα ποὺ εἶχε τεθεῖ κατὰ τὴ συζήτηση Σωκράτη - Πώλου, τί εἶναι δηλαδὴ χειρότερο νὰ ἀδικεῖ κανεὶς (Σωκράτης) ἢ νὰ ἀδικεῖται (Πῶλος), ἡ σοφιστικὴ ἀπάντηση εἶναι καὶ στὰ δύο σκέλη ἀρνητική: οὔτε νὰ ἀδικεῖ οὔτε νὰ ἀδικεῖται.

Θετικὰ ὡστόσο διατυπώνει ὁ Ἀντιφώντας τὴν πίστη του γιὰ τὴν ἰσότητα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ φυλετικὲς διακρίσεις στὸ ἀπόφθεγμά του «πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες».

Ὁ πολίτης, λοιπόν, δὲν ἔχει ἄλλη διέξοδο ἀπὸ αὐτήν: νὰ μοιράσει τὸν ἑαυτό του ἀνάμεσα στὰ δυὸ αὐτὰ δίκαια. Στὶς σχέσεις του μὲ τὴν πόλη νὰ ὑποτάσσεται στὸ δίκαιο τῆς πόλεως («τὰ τῆς πόλεως νόμιμα») καὶ στὶς σχέσεις του πρὸς τοὺς συνανθρώπους του νὰ ἀκολουθεῖ τὸ δίκαιο τῆς φύσεως («τὰ τῆς φύσεως νόμιμα»).

Ὁ διχασμὸς αὐτὸς τῆς προσωπικότητας τοῦ ἀνθρώπου ἐπηρεάζει τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης. Δικαιοσύνη, λοιπόν, εἶναι νὰ μὴν παραβιάζει κανεὶς τὸ δίκαιο τῆς πόλεως στὴν ὁποία ζῆ. Δὲν χρειάζεται δηλαδή, οὔτε εἶναι πιὰ δυνατό, τὸ ἄτομο νὰ προσαρμόζεται, ὅπως συνέβαινε πρωτύτερα, αὐτοπροαίρετα στὸν ὕπατο κανόνα τῆς πόλης: τὸ νόμο, ἀλλὰ νὰ προσέχει νὰ μὴν ἐκτίθεται, παραβιάζοντάς τον, γιατὶ τότε θὰ τιμωρηθεῖ ἀπ' αὐτόν.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω βγαίνει τὸ συμπέρασμα πὼς ἡ θέση τοῦ πολίτη στὴν πόλη ἦταν συμβατική. Ἐμφανιζόταν στοὺς ἄλλους σὰν μόριο τῆς πόλεως, δὲν ἦταν ὅμως.

Γι' αὐτὸ ὁ Λυκόφρονας, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ σκέψη ὅτι ἦταν πικρὴ ἡ διαπίστωση πὼς ὁ νόμος δινόταν στοὺς πολίτες σὰν φάρμακο ποὺ ἀπέβλεπε στὴν πρόληψη ἐμφύλιων στάσεων, καταλήγει στὸ συμπέρασμα πὼς ὁ νόμος εἶναι ἕνα κοινωνικὸ συμβόλαιο, ποὺ καταρτίζεται ἀπὸ τὶς δύο ἀντιμαχόμενες παρατάξεις, γιὰ νὰ διατηρήσει κάθε μιὰ τὰ δικαιώματα ποὺ κατέκτησε. «Καὶ ὁ νόμος συνθήκη καὶ ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων».

Εἶναι φανερὸ πὼς καὶ ὁ Ἀντιφώντας καὶ ὁ Λυκόφρονας, βλέποντας ὅτι δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ πραγματοποίηση τῆς κοινωνικοπολιτικῆς διδασκαλίας τῶν σοφιστῶν στὸ σύνολό της, ἀρκοῦνται στὸ νὰ ἐξασφαλίσουν τὴ μερικὴ ἐπικράτησή της, διχάζοντας τὸν ἄνθρωπο καὶ βάζοντας τὸ ἕνα του τμῆμα κάτω ἀπὸ τὸ γραπτὸ νόμο τῆς πόλεως καὶ τὸ ἄλλο κάτω ἀπὸ τὸν ἄγραφο νόμο τῆς φύσεως.

Ἡ ἰσότητα ἐξακολουθεῖ, ὅπως καὶ πρίν, νὰ ἀναγνωρίζεται σὰν προϋπόθεση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἀλλὰ αὐτὴ ρυθμίζεται τώρα μὲ τὴν ἐπιείκεια, μιὰ γενικὴ ρήτρα ποὺ ἐμπειρικὰ προϋπῆρχε καὶ ποὺ τώρα μεθοδεύεται, σὲ τρόπο ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ ἐξυπηρετεῖ τὸ ἀτομικὸ καὶ ὄχι τὸ ὁμαδικὸ συμφέρον.

Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ὅμως τὸ ἀποτέλεσμα αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ληφθεῖ ὑπόψη ὁ νόμος τῆς φύσεως ποὺ ἔχει θεϊκὴ προέλευση καὶ εἶναι κοινὸς γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ὄχι ὁ νόμος τῆς πόλεως ποὺ ἐπιβάλλει αὐθαίρετα σκληρὸ καὶ δύστροπο δίκαιο.

Στὸν Ἐπιτάφιό του ὁ Γοργίας, μὲ ἀφορμὴ τὸν ἔπαινο στοὺς νεκροὺς ποὺ ἔπεσαν στὸν πόλεμο, κάνει μιὰ ἔκκληση στὴν ὁμάδα γιὰ ἠπιώτερη συμπεριφορὰ στοὺς συνανθρώπους ἀπ' αὐτὴ ποὺ προέβλεπε ὁ γραπτὸς νόμος: «τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες».

Ἐπειδὴ ὅμως ἡ νόμου ἀκρίβεια, ἡ αὐστηρότητα τοῦ γραπτοῦ δικαίου, ἦταν δυνατότερη ἀπὸ τὴ λόγων ὀρθότητα, τὴν ἐπιείκεια δηλαδή, ὁ Γοργίας συνιστᾶ τὴν ἐφαρμογή της σὰν κανόνα δικαίου ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸ φυσικὸ δίκαιο (θειότατος καὶ κοινότατος νόμος).

Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ἐπιείκειας ἐπιβάλλεται στὶς περιπτώσεις ποὺ τὸ ζημιογόνο ἀποτέλεσμα δὲν ὀφείλεται σὲ πρόθεση τοῦ δράστη.

Οἱ πράξεις αὐτές, κρινόμενες ἀπὸ τὸ ἀποτέλεσμα —νόμου ἀκρίβεια—, ὑπάγονται στὴ σφαῖρα τοῦ νόμου τῆς πόλεως, ἐξεταζόμενες ὅμως ἀπὸ ὑποκειμενικὴ πλευρὰ —λόγων ὀρθότης—, ἀνήκουν στὴ δικαιοδοσία τοῦ νόμου τῆς φύσεως.

Εἰς τὸ Ἑλένης ἐγκώμιον ὁ Γοργίας ἀναλαμβάνει τὴ φανταστικὴ ὑπεράσπιση τῆς Ἑλένης, ἡ ὁποία θεωροῦνταν ὑπαίτια τοῦ τρωϊκοῦ πολέμου, καὶ ἀναφέρει τέσσερεις λόγους πού, ἐπειδὴ βρίσκονται ἔξω ἀπὸ τὴν βούληση τῆς Ἑλένης, αἴρουν ὁ καθένας χωριστὰ τὸν ἄδικο τῆς πράξεως χαρακτήρα.

Οἱ λόγοι αὐτοὶ εἶναι:

α) Ἡ θέληση τῶν θεῶν. «Ἀλλὰ θεοῦ προθυμίαν ἀνθρωπίνη προμηθία ἀδύνατον κωλύειν». Ἐὰν δηλαδὴ αἰτία τῆς πράξεως στάθηκε ἡ τύχη ἢ οἱ θεοί, ἡ Ἑλένη πρέπει νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν κατηγορία.

β) Ἡ βίαιη ἁρπαγή. Στὴν περίπτωση αὐτὴ εἶναι φανερὸ ὅτι «ὁ ἁρπάσας ὡς ὕβρισας ἠδίκησεν», ἡ δὲ Ἑλένη «ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν». Ἑπομένως δίκαιο εἶναι αὐτὴν νὰ τὴ συμπαθήσουμε καὶ νὰ μισήσουμε τὸν Πάρι.

γ) Ἡ πειθὼ τῶν λόγων. Καθὼς ἐπιδρᾶ τὸ φάρμακο στὸ σῶμα, ἔτσι ἐπιδρᾶ καὶ ὁ λόγος στὴν ψυχή. Κατὰ συνέπεια ἀδικεῖ ἐδῶ ὁ μεταχειριζόμενος τὴν πειθώ, ἡ δὲ Ἑλένη δὲν ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν.

δ) Ὡς τέταρτος λόγος προβάλλεται ἡ δύναμη τοῦ Ἔρωτα. Πῶς θὰ μποροῦσε ἕνα ἀδύνατο πλάσμα σὰν τὴν Ἑλένη νὰ ἀμυνθεῖ; Ἐὰν ὅμως ἔτσι ἔχουν

τὰ πράγματα, τότε ὁ ἔρως εἶναι «ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα» καὶ γι' αὐτὸ «οὐχ ὡς ἁμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον».

Κατὰ τὴν ἀναζήτηση τῶν λόγων ποὺ αἴρουν τὸν ἄδικο τῆς πράξεως χαρακτήρα ὁ Γοργίας κάνει διάκριση ἀνάμεσα στοὺς ὅρους ἀδίκημα - ἁμάρτημα-ἀτύχημα.

Τὴ διάκριση αὐτὴ ποὺ κρίνεται γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν Γοργία ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὴ Ρητορική του.

Ἡ ἀντιδικία ἀνάμεσα στοὺς φιλοσόφους - σοφιστὲς γεννιέται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη ποὺ αἰσθανόταν κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς δυὸ αὐτὲς παρατάξεις νὰ ἀναλάβει τὴν ἀναμόρφωση τῆς πολιτικοκοινωνικῆς ζωῆς, σύμφωνα μὲ τὶς δικές της ἀντιλήψεις. Τὸ ἐρώτημα δηλαδὴ ἦταν ἂν θὰ ἀναμορφωνόταν ὁ νόμος τῆς πόλεως ποὺ ὑπέτασσε τὸ ἀτομικὸ στὸ ὁμαδικὸ συμφέρον ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους ἢ ἂν, ἀντίθετα, θὰ κυριαρχοῦσε ὁ νόμος τῆς φύσεως, τῶν σοφιστῶν, ὁ ὁποῖος, ἀπαλλάσσοντας τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ νόμου τῆς πόλεως, θὰ τὸν ἄφηνε ἐλεύθερο νὰ ἐπιδιώξει τὴν ἱκανοποίηση τοῦ ἀτομικοῦ του συμφέροντος.

Καὶ οἱ δυὸ παρατάξεις, λοιπόν, φιλόσοφοι - σοφιστὲς χρησιμοποιώντας τὸ ἴδιο ὄργανο, τὴ ρητορική, ἔπρεπε νὰ ἐξασφαλίσουν τὸ μονοπώλιο ἢ τὸ προνόμιο διδασκαλίας στοὺς νέους ἀποδεικνύοντας ἡ κάθε μιὰ πὼς ἡ μέθοδος ποὺ ἀκολουθοῦσε ἡ ἄλλη ἦταν λαθεμένη καὶ βλαβερὴ καὶ στὸ ἄτομο καὶ στὸ σύνολο.

Ὁ Πλάτωνας, ἀκολουθώντας τὸ δρόμο ποὺ χάραξε ὁ Σωκράτης, σὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ διαλόγους εἶχε προσπαθήσει νὰ ἀνατρέψει τὶς θεωρίες τῶν σοφιστῶν καὶ στὴ συνέχεια νὰ βάλει τὶς βάσεις γιὰ τὴν ἀναμόρφωση τῆς πολιτείας, ἀποκαλύπτοντας ὅτι ἡ γνώση τῶν σοφιστῶν ἦταν φαινομενική.

Τὴν ἴδια γραμμὴ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξει πὼς ἡ ἀναμόρφωση τοῦ πολιτικο-κοινωνικοῦ συστήματος ἦταν δουλειὰ τῶν φιλοσόφων καὶ ὄχι τῶν σοφιστῶν. Γιὰ νὰ τὸ πετύχει ὅμως αὐτὸ ἔπρεπε προηγουμένως νὰ ἀποσπάσει τὸ ὄργανο διαδόσεως τῆς θεωρίας τῶν σοφιστῶν, τὴ ρητορική, ἀπὸ τὰ χέρια τους καὶ νὰ τὴν ὑπαγάγει στὴ φιλοσοφία.

Οἱ νέοι, παρατηρεῖ ὁ Πλάτωνας, εἶναι δύσκολο νὰ ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ τὴ γοητεία τῶν σοφιστῶν ποὺ τοὺς μαγεύουν, γιατὶ στέκουν ἀκόμα πολὺ μακρυὰ ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ γνώση τῶν πραγμάτων («ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτες»).

Αὐτὸ θὰ τὸ πετύχουν μὲ τὴν πεῖρα, ὅταν διδαχθοῦν ἀπὸ τὰ παθήματα καὶ ἀναγκασθοῦν νὰ ἀγγίξουν μὲ περισσότερη κατανόηση τὴν πραγματικότητα.

Ὅταν δηλαδὴ φθάσουν μέσα ἀπὸ τὴν πράξη στὴ γνώση, τότε θὰ ἀναποδογυρισθοῦν τὰ «ἐν λόγοις φαντάσματα» ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῶν «ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργων».

Ὁ Πλάτωνας εἶχε κάνει μὲ τὴ διαλεκτικὴ τὸ πρῶτο βῆμα, ἀποκαλύπτοντας τὸν παραπλανητικὸ τρόπο σκέψεως τῶν σοφιστῶν. Δὲν εἶχε ὅμως καταφέρει νὰ ἀποσπάσει ἀπὸ τὰ χέρια τους τὴ ρητορικὴ σὰν τέχνη ποὺ τοὺς ἐξασφάλιζε τὴν ὑπεροπλία ἀπέναντι στοὺς φιλοσόφους.

Αὐτὸ θὰ τὸ ἐπιχειρήσει ὁ Ἀριστοτέλης, καθορίζοντας ποιὰ εἶναι ἡ ἀποστολὴ τῆς φιλοσοφίας καὶ σὲ ποιὰ σχέση βρίσκονται ἀπέναντί της ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστική.

Ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ ἀσχολεῖται μὲ ὅλα τὰ προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ παντός, μὲ τὸ ὂν ὡς ὄν, εἴτε αὐτὸ εἶναι ἕνα εἴτε πολλά, ἐρευνώντας τὴν οὐσία τους· καὶ τὰ συμβεβηκότα, τὴν κατάσταση δηλαδὴ τῆς οὐσίας, τὰ στοιχεῖα μὲ ἄλλα λόγια ποὺ ἐπενεργοῦν πάνω στὴν οὐσία. Εἶναι δηλαδὴ ἡ φιλοσοφία μιὰ ἐπιστήμη «γνωριστική».

Ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ ἀνήκουν στὸ ζωτικὸ χῶρο τῆς φιλοσοφίας, γιατὶ οἱ διαλεκτικοὶ καὶ οἱ σοφιστὲς «κρύβονται κάτω ἀπὸ τὸ ἴδιο πανὶ μὲ τὸ φιλόσοφο» καὶ ἀσχολοῦνται κι αὐτοὶ μὲ τὰ ἴδια προβλήματα.

Ἡ φιλοσοφία ὅμως διαφέρει ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ κατὰ τὸ βαθμὸ τῆς δυναμικότητας καὶ ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ κατὰ τὴν προαίρεση τῆς ζωῆς. Μεταξύ τους τώρα ἡ διαλεκτικὴ διαφέρει ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ κατὰ τοῦτο: ἡ διαλεκτικὴ ἔχει σὰν σκοπὸ νὰ δοκιμάζει τὶς θεωρητικὲς προϋποθέσεις τῆς φιλοσοφίας, εἶναι δηλαδὴ ἐπιστήμη «πειραστική», ἡ σοφιστικὴ ποὺ ἐμφανίζεται κι αὐτὴ σὰν διαλεκτικὴ «εἶναι φαινομενικὴ σοφία, στὴν πραγματικότητα ὅμως δὲν εἶναι».

Τὰ ὅρια, λοιπόν, ἀνάμεσα στὴ διαλεκτικὴ καὶ τὴ σοφιστικὴ εἶναι δυσδιάκριτα.

Ποιὲς εἶναι οἱ διαφορὲς μεταξύ τους πραγματεύεται ὁ Ἀριστοτέλης στὴ Ρητορική του, ἀναλύοντας μὲ παραδείγματα παρμένα ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ ἐπιχειρηματολογία (τὴν ἐριστικὴ) τόπους ποὺ εἶναι κοινοὶ καὶ γιὰ τὴ διαλεκτική.

Καὶ οἱ δύο μέθοδοι (τέχνες), ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστική, μεταχειρίζονται σὰν ὄργανο τὸ συλλογισμό. Αὐτὸς ὅμως μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ πραγματικὸς ἢ φαινομενικός.

Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὸν πραγματικὸ ἀπὸ τὸν ὑποθετικὸ συλλογισμό, προσδιορίζοντας γιὰ ἄλλη μιὰ φορὰ ποιὰ εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ συλλογισμοῦ.

Συλλογισμὸς εἶναι ἕνα ἐπιχείρημα στὸ ὁποῖο, βάσει ὁρισμένων δεδομένων, κατ' ἀνάγκη συνάγεται κάτι διαφορετικό, μέσα ἀπὸ τὰ ἴδια ὅμως αὐτὰ δεδομένα.

Ὁ συλλογισμὸς εἶναι ἀπόδειξη, ὅταν τὰ δεδομένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ξεκινᾶ εἶναι ἀληθινὰ καὶ πρωταρχικὰ ἢ εἶναι τέτοια ποὺ ἡ γνώση μας γι' αὐτὰ πήγασε μέσα ἀπὸ δεδομένα ποὺ εἶναι πρωταρχικὰ καὶ ἀληθινά: «διαλεκτικὸς

δὲ συλλογισμὸς εἶναι ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος», δηλαδὴ ἐκεῖνος ποὺ βασίζεται στὰ κοινῶς παραδεδεγμένα.

Ἐριστικὸς συλλογισμὸς εἶναι αὐτὸς ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ φαινομενικὰ γενικὰ παραδεκτὲς ἀπόψεις, ἀλλὰ ποὺ στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι. Ἐριστικὸς συλλογισμὸς ἐπίσης εἶναι αὐτὸς ποὺ ἁπλῶς φαίνεται νὰ βασίζεται σὲ γνῶμες ποὺ εἶναι ἢ φαίνονται πὼς εἶναι γενικὰ παραδεκτές, γιατὶ κάθε γνώμη ποὺ φαίνεται γενικὰ παραδεκτὴ δὲν εἶναι πάντα πραγματικὰ παραδεκτή.

Ἀπὸ τὰ δυὸ αὐτὰ εἴδη τοῦ συλλογισμοῦ μὲ τὴν πλατύτερη ἔννοια τοῦ ὅρου, τὸ πρῶτο θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομασθεῖ «συλλογισμός», ἐνῶ τὸ δεύτερο ὄχι, γιατὶ αὐτὸ εἶναι ἐριστικὸς συλλογισμός, ἀφοῦ γίνεται φαινομενικὰ καὶ ὄχι πραγματικά.

Κάθε ἀπόδειξη εἶναι συλλογισμός, κάθε συλλογισμὸς ὅμως δὲν εἶναι ἀπόδειξη.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω βγαίνει τὸ συμπέρασμα πὼς οἱ συλλογισμοὶ χωρίζονται σὲ πραγματικοὺς καὶ σὲ φαινομενικοὺς συλλογισμούς.

Ὁ φαινομενικὸς συλλογισμὸς βασίζεται στὸ ὅτι ἕνα πρᾶγμα μπορεῖ νὰ ληφθεῖ ἀπόλυτα καὶ στὴ συνέχεια ὄχι ἀπόλυτα, ἀλλὰ μὲ ὅρο.

Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀποδεκνύεται στὴ διαλεκτικὴ ὅτι ὑπάρχει αὐτὸ ποὺ δὲν ὑπάρχει διότι, μιὰ καὶ δὲν ὑπάρχει, ὑπάρχει ἡ ἀνυπαρξία του. Ἀποδεικνύεται ἐπίσης ὅτι εἶναι γνωστὸ τὸ ἄγνωστο, μιὰ καὶ τὸ ἄγνωστο εἶναι γνωστὸ πὼς εἶναι ἄγνωστο.

Στὴ ρητορικὴ τὸ ἐνθύμημα, ὁ ἀτελὴς δηλαδὴ συλλογισμός, προέρχεται ὄχι ἀπ' αὐτὸ ποὺ εἶναι ἁπλῶς πιθανό, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ὑπὸ ὅρο πιθανό.

Δὲν πρέπει ὅμως στὴν περίπτωση αὐτὴ νὰ γενικεύουμε, ὅπως κάνει ὁ Ἀγάθωνας ποὺ μπερδεύει τὸ φαινομενικὸ μὲ τὸν πραγματικὸ συλλογισμὸ λέγοντας: «θὰ μποροῦσε ἴσως νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι εἶναι πιθανὸ τὸ ὅτι πολλὰ μὴ πιθανὰ συμβαίνουν στοὺς ἀνθρώπους».

Πράγματι αὐτὸ μπορεῖ νὰ συμβεῖ, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ μόνο στὴ σοφιστικὴ μέθοδο ἀποδείξεως, τὴν ἐριστική. Ἐπειδὴ ὅμως τὸ μὴ πιθανὸ δὲν εἶναι ἀπόλυτα πιθανό, ἀλλὰ μόνο ἐν μέρει, χρειάζεται νὰ προσθέσουμε, ρωτώντας κατὰ τί καὶ πρὸς τί καὶ πῶς γιὰ νὰ καταλήξουμε σὲ ἀληθινὸ συμπέρασμα. Ἀλλιῶς τὸ συμπέρασμα εἶναι ψεύτικο.

Καὶ τὰ δυὸ λοιπὸν ἐπιχειρήματα φαίνονται πιθανά, ἀλλὰ τὸ ἕνα, αὐτὸ δηλαδὴ στὸ ὁποῖο προσθέτουμε τὸν ὅρο, εἶναι μὲ τὴ διαλεκτικὴ πιθανὸ ἀπολύτως, ἐνῶ τὸ ἄλλο μὲ τὴ σοφιστικὴ ὄχι ἀπολύτως, ἐμφανίζεται ὅμως φαινομενικὰ σὰν ἀπόλυτα πιθανό.

Ἔτσι ἕνας ἀδύνατος ποὺ κατηγορεῖται ὅτι ἔδειρε κάποιον ποὺ εἶναι δυνατὸς ἀθωώνεται, γιατὶ δὲν εἶναι πιθανὸ ὅτι τὸν ἔδειρε, στὴν περίπτωση δὲ

ποὺ θεωρηθεῖ ἔνοχος ἐπειδὴ εἶναι δυνατός, καὶ πάλι ἀθωώνεται γιατὶ τὸ ἀδίκημα δὲν εἶναι πιθανό, γιὰ μόνο τὸ λόγο ὅτι θὰ φαινόταν πιθανό.

Καὶ σ' αὐτὸ ἀκριβῶς βρίσκεται ἡ ἱκανότητα τῶν σοφιστῶν «τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν» — νὰ κάνει κανεὶς ἕνα ἀνίσχυρο ἐπιχείρημα ἰσχυρό. Εἶχαν δίκαιο λοιπόν, συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ ἄνθρωποι νὰ ἀποστρέφονται τὸ ἐπάγγελμα, τὸν τρόπο δηλαδὴ διδασκαλίας τοῦ Πρωταγόρα, γιατὶ εἶναι καθαρὴ ψευτιὰ ποὺ δὲν ἔχει μέσα της καμιὰ ἀλήθεια, ἀλλὰ μονάχα φαινομενικὲς πιθανότητες, τὶς ὁποῖες ἀρνήθηκαν ὅλες οἱ ἄλλες τέχνες, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ ρητορικὴ καὶ τὴν ἐριστική, δηλαδὴ τὴ σοφιστική.

Ἐνῶ δηλαδὴ μὲ τὴ διαλεκτικὴ μπορεῖ νὰ καταλήγει κανεὶς σὲ συμπέρασμα ποὺ νὰ εἶναι ἐν μέρει ἀληθινό, μὲ τὴ σοφιστικὴ-ἐριστικὴ δὲν συμβαίνει τὸ ἴδιο, ἀλλὰ τὸ συμπέρασμα εἶναι πάντοτε λαθεμένο.

Ὑπάρχει ὡστόσο καὶ ἕνας χῶρος ποὺ βρίσκεται ἀνάμεσα στὰ μεθόρια τῆς διαλεκτικῆς, ρητορικῆς καὶ τῆς ἐριστικῆς. Αὐτὸς εἶναι οἱ μορφὲς τοῦ ἐριστικοῦ συλλογισμοῦ ποὺ ἐξετάσαμε πρὸ ὀλίγου.

Σύμφωνα μὲ ὅσα ἐκτέθηκαν, ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται νὰ δέχεται πὼς ἡ ρητορικὴ εἶναι ἡ καλὴ πλευρὰ τῆς διαλεκτικῆς, ἐνῶ ἡ σοφιστικὴ ἡ κακή. Μὲ τὴν προϋπόθεση βέβαια πὼς ἡ ρητορική, ὅταν χρησιμοποιεῖ σὰν ἐπιχείρημα τὸ πιθανό, ἐξαρτᾶ τὸ συμπέρασμα ἀπὸ τὸ συμβεβηκός, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ κατὰ τί, πρὸς τί καὶ πῶς, ἐνῶ αὐτὸ δὲν συμβαίνει πάντοτε μὲ τὴν ἐριστικὴ σοφιστική.

Τὸ πιθανὸ καὶ τὸ ἀπίθανο, τὸ δυνατὸ καὶ τὸ ἀδύνατο εἶναι κοινοὶ τόποι, λογικὲς κατασκευές, ἀφετηρίες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες καὶ ἡ ρητορικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ ξεκινοῦν, χρησιμοποιώντας τὴ διαλεκτική, ποὺ βασίζεται σὲ πραγματικοὺς «ἐξ ἐνδόξων» ἢ φαινομενικοὺς συλλογισμούς.

Ἀπὸ τὸ σωστό, λοιπόν, χειρισμὸ τῶν κοινῶν αὐτῶν τόπων ἐξαρτᾶται τὸ συμπέρασμα γιὰ τὸ δίκαιο ἢ τὸ ἄδικο.

Ὅλοι οἱ ρήτορες, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναγκάζονται στοὺς λόγους τους νὰ καταφεύγουν στὸ δυνατὸ καὶ στὸ ἀδύνατο, προσπαθώντας νὰ ἀποδείξουν ὁ καθένας ἀπὸ τὴν πλευρά του πὼς «θὰ γίνει κάτι ἢ πὼς ἔγινε κάτι».

Δὲν μποροῦν δηλαδὴ ἀπόλυτα νὰ ἀποφύγουν τὴ διαλεκτική, γιατὶ αὐτὴ βρίσκεται στὴ φύση τοῦ πράγματος.

Γι' αὐτό, ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴ ρητορικὴ καὶ τὴ σοφιστικὴ καὶ δύσκολη εἶναι καὶ ἀπαραίτητη.

Ἐπειδὴ ὅμως ἡ διάκριση αὐτὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ μέθοδο τὴν ὁποία κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς δυὸ αὐτὲς τέχνες χρησιμοποιεῖ, καὶ τὸ ἀποτέλεσμα ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ πραγματικοῦ ρήτορα νὰ ἀντικρούσει τὸν πλαστό, τὸ φαινομενικό, ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴν πραγματεία του «περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων» δίνει στὸ ρήτορα τὴν κατάλληλη μέθοδο, τὸ ἐργαλεῖο, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ ἀντικρούσει καὶ νὰ ἐξουδετερώσει τὸ σοφιστή.

Ὑπάρχουν πολλὰ εἴδη συλλογισμῶν, συχνὰ ὅμως χρησιμοποιοῦσαν οἱ σοφιστὲς τὸν «ἐξ ἐνθυμήματος» καὶ τὸν «ἐξ ἐνδόξων» συλλογισμό. «Ἐνθύμημα» εἶναι ἀτελὴς συλλογισμὸς στὸν ὁποῖο ἡ μιὰ ἀπὸ τὶς δυὸ προκείμενες προτάσεις ὑπονοεῖται. «Ἐξ ἐνδόξων» δὲ οἱ πιθανοὶ λόγοι ποὺ συνηγοροῦν γιὰ τὴν παραδοχὴ μιᾶς προτάσεως.

Οἱ ρητορικοὶ καὶ οἱ διαλεκτικοὶ συλλογισμοὶ χρησιμοποιοῦνται, ὅταν ἐξετάζονται «τόποι», προτάσεις δηλαδὴ κοινὲς γιὰ ὅλα τὰ ἀντικείμενα, ποὺ ἐφαρμόζονται στὸ δίκαιο καὶ στὴν πολιτική, θέματα δηλαδὴ μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολοῦνται ἰδιαίτερα οἱ σοφιστές.

Τέτοιος τόπος εἶναι ὁ τοῦ «μείζονος» καὶ τοῦ «ἐλάσσονος», διότι μὲ τὴ βοήθειά του μποροῦμε κατὰ ἴσο λόγο νὰ καταστρώσουμε συλλογισμὸ σχετικὰ μὲ τὸ δίκαιο ἢ ἄλλα ζητήματα διαφορετικὰ μεταξύ τους.

Ἐνῶ ὁ σοφιστικὸς συλλογισμὸς (ἡ ἐριστικὴ) εἶναι ὄργανο ἐπιθέσεως, ὁ ἔλεγχος εἶναι ὄργανο ἄμυνας μαζὶ καὶ ἀντεπιθέσεως. Ἂν εἶναι ἢ ὄχι λαθεμένος ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς ποὺ βασίζεται καθὼς εἴδαμε σὲ ἀτελεῖς μαρτυρίες ἢ σὲ πιθανότητες, θὰ μᾶς τὸ δείξει ὁ ἀντισυλλογισμός, ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης τὸν ὀνομάζει ἔλεγχο. «Ὁ ἔλεγχος εἶναι συλλογισμὸς ποὺ ἀντιφάσκει πρὸς τὸ δεδομένο συμπέρασμα». Ἔλεγχος δηλαδὴ εἶναι ἡ ἀπόδειξη πὼς τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο κατέληξε ὁ διαλεγόμενος εἶναι λαθεμένο.

Ὅπως ὅμως ὑπάρχει φαινομενικὸς συλλογισμός, ἔτσι ὑπάρχει καὶ φαινομενικὸς ἔλεγχος.

Οἱ σοφιστές, λοιπόν, χρησιμοποιοῦν στὸν ἔλεγχο σειρὰ συλλογισμῶν παραπλανητικῶν, σὲ τρόπο ὥστε νὰ προκύπτει συμπέρασμα πού, ἐνῶ φαίνεται ἀληθινό, στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι.

Ἡ σοφιστικὴ ἐπιχειρηματολογία στὸ σύνολό της εἶναι ἀπατηλή. Ἐπειδὴ σὲ μιὰ συζήτηση εἶναι ἀδύνατο νὰ φέρουμε ἐπὶ τόπου τὰ ἴδια τὰ πράγματα, ὥστε νὰ ἔχουμε ἐξ αὐτοψίας εἴδηση γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ καθενός, χρησιμοποιοῦμε γιὰ σύμβολα τὰ ὀνόματα τῶν πραγμάτων καὶ στὴ συνέχεια τὰ συμπεράσματα ποὺ συνάγουμε γιὰ τὰ ὀνόματα τὰ ἐπεκτείνουμε καὶ στὰ πράγματα.

Στὴν τεχνικὴ αὐτὴ οἱ σοφιστὲς εἶναι ἀσυναγώνιστοι, κατορθώνοντας νὰ φαίνονται πὼς εἶναι σοφοί, ἐνῶ δὲν εἶναι, καὶ πουλώντας τὶς γνώσεις τους αὐτὲς ἀκριβά.

Δὲ φθάνει λοιπὸν ποὺ οἱ σοφιστὲς εἶναι ἀμαθεῖς, ἀλλὰ πληρώνονται γι' αὐτὸ καὶ ἀπὸ πάνω παριστάνουν καὶ τοὺς σοφούς. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ δίκαια καὶ ὁ Πλάτωνας καὶ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μποροῦν μὲ κανένα τρόπο νὰ χωνέψουν.

Ἕνα εἶδος φαινομενικοῦ ἐλέγχου εἶναι ὁ γλωσσικὸς ἔλεγχος ποὺ χρησιμοποιεῖ ἐπιχειρήματα ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὶς λέξεις ὅπως τὴν ὁμωνυμία, τὴν ἀμφιβολία, τὴ σύνθεση, τὴ διαίρεση, τὴν προσωδία καὶ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως.

Σόφισμα ποὺ βασίζεται στὴν ὁμωνυμία εἶναι τὸ ἀκόλουθο: Τὰ δέοντα εἶναι ἀγαθά. Τὸ κακὸν εἶναι δέον. Τὸ κακὸν εἶναι ἀγαθόν.

Γιὰ νὰ συναχθεῖ ἐδῶ τὸ συμπέρασμα: τὸ κακὸν εἶναι ἀγαθόν, ἡ λ. δέον χρησιμοποιεῖται μὲ διπλὴ σημασία. Στὴ μείζονα πρόταση σὰν ἠθικὴ ἐπιταγὴ καὶ στὴν ἐλάσσονα σὰν ἀναπόφευκτο ἀποτέλεσμα.

Ἄλλο σόφισμα ποὺ βασίζεται στὴν ἀμφιβολία εἶναι τὸ ἀκόλουθο: «ἄραγε αὐτὸ ποὺ κάποιος γνωρίζει, αὐτὸ γνωρίζει;».

Εἶναι πιθανὸ ἐδῶ νὰ ἐννοοῦμε πὼς ἡ γνώμη ἀνήκει καὶ στὸ ὑποκείμενο καὶ στὸ ἀντικείμενο. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ ὅταν ἡ ὅραση εἶναι πιθανὸ νὰ ἀναφέρεται καὶ στὰ δύο: ὅπως: «ἄραγε αὐτὸ ποὺ βλέπει κάποιος, αὐτὸ βλέπει; ἢ βλέπει τὸν κίονα, ὥστε ὁ κίων βλέπει;».

Ἄλλο σόφισμα σχετικὸ μὲ τὴ διαίρεση τῶν λέξεων: «τὰ 5 εἶναι 2 καὶ 3 καὶ περιττὰ καὶ ἄρτια καὶ τὸ μεγαλύτερο εἶναι τὸ ἴσον διότι εἶναι ἐκεῖνο τὸ ποσὸν καὶ ἀκόμη ἐπὶ πλέον».

Χρησιμοποιώντας τὴν ἀπατηλὴ αὐτὴ μέθοδο ἀποδείξεως —τὰ σοφίσματα—, οἱ σοφιστὲς εἶχαν βρεῖ ἕνα βολικὸ καὶ γρήγορο ἀλλὰ παραπειστικὸ καὶ ἐπιβλαβῆ τρόπο γιὰ τὴ διδασκαλία τῆς ρητορείας.

Ἡ μέθοδος ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι ὅπως τὴν παρουσιάζουν οἱ σοφιστὲς τέχνη, ρητορικὴ δηλαδή, μὰ τεχνικὴ τῆς πραγματικῆς τέχνης, σοφιστικὴ ἐριστική, ποὺ ἐπιτρέπει σ' αὐτὸν ποὺ τὴ χρησιμοποιεῖ νὰ φαίνεται, χωρὶς ὅμως στὴν πραγματικότητα καὶ νὰ εἶναι, σοφός.

Τὰ ἀπατηλὰ ἐπιχειρήματα ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ σοφιστὲς γιὰ νὰ καταλήξουν σὲ φαινομενικὰ συμπεράσματα διαπιστώνονται, ἐντοπίζονται, ἀναλύονται καὶ ξεσκεπάζονται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Στὴ συνέχεια δίνεται σὲ ἕναν πυκνὸ ὁρισμὸ τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο τοῦ πραγματικοῦ ἐλέγχου. Σὰν τέτοιο μποροῦμε νὰ ὁρίσουμε τὴν ἀνασκευὴ τοῦ λαθεμένου ἰσχυρισμοῦ ποὺ γίνεται μὲ τὴν κριτικὴ ἀνάλυση τῶν ἐπιχειρημάτων καὶ τὴν ἀπόδειξη τῶν περὶ τὴ νόηση σφαλμάτων.

Ἔλεγχος, λοιπόν, εἶναι ὁ συλλογισμὸς ποὺ θὰ μᾶς ἀποδείξει ἂν τὰ ἐπιχειρήματα τῆς ἐριστικῆς εἶναι σωστὰ ἢ ὄχι. «Ἔλεγχος μὲν γὰρ ἐστιν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης (μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ) κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ». Ἡ ἀπόδειξη δηλαδὴ πρέπει νὰ γίνεται μὲ ἀντίκρουση τῶν στοιχείων ποὺ χαρακτηρίζουν τὸ ἀντικείμενο καὶ ὄχι τὸ ὄνομά του ἢ τὸ συνώνυμό του ἢ ἀνάλογο ἀντικείμενο καὶ νὰ περιορίζεται στὰ χρονικά του πλαίσια.

Αὐτὴ λοιπὸν εἶναι ἡ σωστὴ μέθοδος ποὺ πρέπει νὰ ἀκολουθεῖ ὁ ρήτορας ποὺ ζητᾶ νὰ ἀποκαλύψει τὴν ἀλήθεια ἢ τὸ ψέμμα.

Γιὰ τὴ ρητορική, παρατηρεῖ στὸ τέλος τῆς πραγματείας του αὐτῆς ὁ

Ἀριστοτέλης, ἔχουν λεχθεῖ ἀπὸ καιρὸ καὶ ἐξακολουθοῦν νὰ λέγωνται στὴν ἐποχὴ ποὺ γράφει πολλά.

Γιὰ τὴ συλλογιστικὴ ὅμως, δηλαδὴ τὴ μέθοδο ἀπάνω στὴν ὁποία θεμελιώνεται ἡ ρητορικὴ αὐτὴ καὶ διαχωρίζεται ἀπὸ τὴ σοφιστική, δὲν ξέραμε τί νὰ ποῦμε ἢ χρειαζόταν πολὺς καιρὸς γιὰ νὰ τὸ μάθουμε.

Μὲ τὸ πιθανὸ καὶ τὸ ἀπίθανο, μὲ τὸ δυνατὸ καὶ τὸ ἀδύνατο σὰν δυὸ «δισσοὺς τρόπους» εἶχε ἀσχοληθεῖ μὲ ἐπιτυχία πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ Γοργίας, τηρώντας τοὺς κανόνες τῆς ρητορικῆς εἰς τὰ «σημεῖα» στὴν ὑποθετικὴ ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη, ποὺ συνέταξε γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴ ρητορική του δεινότητα. Τὴ θεωρία δηλαδὴ τῶν δυνατοτήτων καὶ τῶν πιθανοτήτων σὰν ἐφαρμογὴ τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας εἶχε χρησιμοποιήσει καὶ ὁ Γοργίας.

Ἀπολογούμενος ὁ Παλαμήδης στὴν ἐναντίον του κατηγορία τοῦ Ὀδυσσέα γιὰ προδοσία, ἀπαντᾶ ὅτι αὐτὴ εἶναι ἀστήρικτη, γιατὶ λείπουν καὶ οἱ ὑποκειμενικὲς καὶ οἱ ἀντικειμενικὲς προϋποθέσεις. Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μάλιστα τῆς ἀπολογίας του δηλώνει ὅτι θὰ ἀποδείξει τὴν ἀθωότητά του μὲ δισσοὺς τρόπους: «Οὔτε γὰρ βουληθεὶς ἐδυνάμην ἄν, οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις».

Ἡ κατηγορία στηρίζεται στὴν καταγγελία τοῦ Ὀδυσσέα· μάρτυρες δὲν ὑπάρχουν. Ἡ ἀπόδειξη λοιπὸν θὰ βασιστεῖ ἐπὶ ἐνθυμημάτων, ἐπὶ ἀτελῶν στοιχείων· θὰ ἐξεταστεῖ δηλαδὴ ἂν θὰ ἦταν ἡ πράξη ἢ δυνατὴ ἢ πιθανή. Τὸ πρῶτο σκέλος καλύπτει τὴν ὑποκειμενικὴ πλευρὰ (βούληση), τὸ δεύτερο τὴν ἀντικειμενικὴ (πράξη).

Γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ προδοσία δὲν ἦταν δυνατὴ καὶ στὴν περίπτωση ἀκόμα ποὺ θὰ εἶχε τὴν πρόθεση αὐτὴ ὁ κατηγορούμενος, ζητᾶ ἀπὸ τὸν κατήγορο, στὴν περίπτωση ποὺ ὁ ἴδιος γνωρίζει («εἰδὼς») ἢ ἔχει πληροφορηθεῖ ἀπὸ ἄλλον, νὰ προσδιορίσει τὸν τρόπο, τὸν τόπο, τὸ χρόνο, πότε, ποῦ, πῶς διεπράχθη τὸ ἀδίκημα.

Μὲ ἄλλα λόγια ἐξαρτᾶ ὁ Γοργίας ἐδῶ τὴν κρίση ἀπὸ τὸ συμβεβηκός, ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις («ὅρους») δηλαδὴ ποὺ καθορίζουν τὶς συνθῆκες κάτω ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἔγινε ἡ πράξη.

Στὴν περίπτωση δὲ ποὺ τὸ ἀδίκημα θὰ ἦταν, παρὰ τὴν ἔλλειψη ἀντικειμενικῶν προϋποθέσεων, δυνατὸ (κατορθωτό), ἀποδεικνύει μὲ ἐνθυμήματα, ἀτελεῖς δηλαδὴ μαρτυρίες, ὅτι δὲν ἦταν ἡ ἐκτέλεση τῆς πράξεως πιθανή.

Στὴν πρώτη λοιπὸν περίπτωση, καὶ ἂν ἦταν πιθανὴ ἡ προδοσία, δὲν ἦταν δυνατή· ἐνῶ στὴ δεύτερη, καὶ ἂν ἀκόμα ἦταν δυνατή, δὲν ἦταν πιθανή.

Συνεχίζοντας τὴν «ἀπολογία» του ὁ Παλαμήδης, τονίζει ὅτι «οὐδ' αὐτὸς ὁ κατήγορος οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἴρηκεν ὧν εἴρηκεν· οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσαν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῷ δύναται».

Δηλαδὴ ἐφ' ὅσον δὲν ἀπέδειξε ὁ Ὀδυσσέας δι' ἐλέγχου τὴν κατηγορία, αὐτὴ ἦταν συκοφαντία.

Γιὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς ὁ Παλαμήδης ζητεῖ ἀπὸ τοὺς δικαστές του νὰ τὸν ἀπαλλάξουν ἀπὸ τὴν κατηγορία, προβάλλοντας σὰν πρόσθετο ἐπιχείρημα τὸ σοφιστικὸ ἀξίωμα «μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι».

Τὸ σόφισμα ἐδῶ δὲν βρίσκεται στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τῆς ἀπολογίας, ποὺ εἶναι ἄψογη, ἀλλὰ στὴν ἀπουσία τῆς κατηγορίας. Πῶς ἦταν δυνατὸν νὰ ἀποδείξει τὴ βάση τῆς κατηγορίας ὁ Ὀδυσσέας, ἀφοῦ δὲ μίλησε καθόλου;

Ἡ ἀνάπτυξη λοιπὸν ποὺ κάνει πάνω στὸ ἴδιο θέμα στὴ Ρητορική του ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει, ὅπως ἀποδείξαμε, σὰν πρότυπο τὴν περὶ Παλαμήδους ἀπολογία τοῦ Γοργία.

Ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν ὑποδειγματικῶν αὐτῶν λόγων τοῦ Γοργία: Ἑλένης Ἐγκώμιον καὶ Ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη βγαίνει ἀδίαστα τὸ συμπέρασμα πὼς οἱ σοφιστές, ὅταν θέλουν, μποροῦν θαυμάσια, ἀντίθετα ἀπὸ ὅ,τι ὑποστηρίζει ὁ Ἀριστοτέλης, νὰ κάνουν τὸ ρήτορα.

Καὶ ὄχι μόνον αὐτό, ἀλλὰ εἶναι σὲ θέση νὰ βροῦν νέες ρητορικὲς τέχνες καὶ νὰ τὶς διδάξουν παίζοντας, ὅπως καυχιέται ὁ Γοργίας, στοὺς ἄλλους.

Ἡ διαφορά, λοιπόν, ἢ καλύτερα ὁ λόγος τῆς ἀντιθέσεως φιλοσόφων-σοφιστῶν βρίσκεται ἀλλοῦ. Στὸ ὅτι οἱ σοφιστὲς μεταχειρίζονται τὴ ρητορική τους ἱκανότητα, ὅταν μποροῦν, γιὰ νὰ βρίσκουν ἐπιχειρήματα, τέχνες ρητορικές, μὲ τὰ ὁποῖα ὑπερασπίζουν τὸ ἀτομικὸ καὶ ὄχι τὸ ὁμαδικὸν συμφέρον.

Τὰ ἐπιχειρήματα αὐτά, ὅταν ἀγγίζουν τὰ ἀκραῖα ὅρια τοῦ πιθανοῦ, γίνονται ἀπίθανα, καὶ δίκαια τότε χαρακτηρίζονται ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους σὰν «φαντάσματα λόγων» ἢ σὰν μηδενικά.

Οἱ φαινομενικοὶ ἔλεγχοι, λοιπόν, ὅπως καὶ οἱ φαινομενικοὶ συλλογισμοὶ στὴν πραγματικότητα εἶναι παραλογισμοί.

Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα συζητήσεως ποὺ ὁδηγεῖ σὲ παράλογο συμπέρασμα ἀποτελεῖ ὁ Πλατωνικὸς διάλογος Ἱππίας Ἐλάσσων.

Ὁ Σωκράτης, ἐφαρμόζοντας καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ τὴ μέθοδό του, τὴ μαιευτική, πείθει τὸν Ἱππία, ὁ ὁποῖος καυχιέται πὼς εἶναι «εἰς πλείστας τέχνας πάντων σοφώτατος ἀνθρώπων», νὰ συζητήσει μαζί του κατὰ πόσο εἶναι δυνατὸ αὐτοὶ ποὺ ἀδικοῦν ἑκούσια νὰ εἶναι καλύτεροι ἀπ' αὐτοὺς ποὺ ἀδικοῦν ἀκούσια.

Ἐνῶ ἡ θέση τοῦ Ἱππία εἶναι ὅτι αὐτοὶ ποὺ ἀδικοῦν ἑκούσια εἶναι χειρότεροι ἀπ' αὐτοὺς ποὺ ἀδικοῦν ἀκούσια, ὁ Σωκράτης στὴ διαλογικὴ συζήτηση ποὺ ἀκολουθεῖ τὸν ἀναγκάζει νὰ παραδεχτεῖ πὼς συμβαίνει τὸ ἀντίθετο.

Συνεχίζοντας ὁ Σωκράτης τὴν παραπειστικὴ ἐπιχειρηματολογία του, καταλήγει, ὕστερα ἀπὸ σειρὰ σοφιστικῶν συλλογισμῶν, στὸ παράλογο συμπέ-

ρασμα ὅτι αὐτὸς ποὺ ἐκούσια κάνει λάθος, βλάπτοντας καὶ ἀδικώντας τοὺς ἄλλους, ἂν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος, εἶναι ὁ καλός.

Ὅταν στὸ τέλος ὁ Ἱππίας ἀντιλαμβάνεται τὸ ἀδιέξοδο στὸ ὁποῖο τὸν εἶχε παρασύρει ὁ Σωκράτης καὶ προσπαθεῖ νὰ ξεφύγει λέγοντας πὼς «δὲν βρίσκει τρόπο νὰ συμφωνήσει», αὐτὸς τὸν ἀποστομώνει. Τοῦ ὑπενθυμίζει ὅτι σὰν σοφὸς ποὺ εἶναι δὲν ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ πλανιέται καὶ νὰ μὴ μπορεῖ νὰ βοηθήσει τοὺς ἄλλους νὰ μὴν πλανιῶνται.

Καιρὸς ὅμως εἶναι νὰ ἀνακεφαλαιώσουμε:

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, σκοπὸς τῆς ρητορικῆς δὲν εἶναι, ὅπως διδάσκουν οἱ σοφιστές, νὰ πείθει, ἀλλὰ νὰ βρίσκει κάθε φορὰ μὲ τὴ βοήθεια τῆς διαλεκτικῆς τὸ πειστικὸ ἐπιχείρημα ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀλήθεια καὶ τὸ δίκαιο, ξεχωρίζοντάς το ἀπὸ τὰ φαινομενικά. Πρέπει ὡστόσο νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ τὰ ἀντιμετωπίσει καὶ αὐτά, ἂν χρειαστεῖ.

Ἡ διαφορὰ τοῦ ρήτορα ἀπὸ τὸ σοφιστὴ εἶναι ὅτι ὁ ἕνας ἔχει τὴν ἱκανότητα (νὰ κάνει τὸ σοφιστή), χωρὶς νὰ ἔχει τὴν πρόθεση, ἐνῶ ὁ ἄλλος ἔχει τὴν πρόθεση νὰ παριστάνει τὸ ρήτορα, χωρὶς νὰ ἔχει τὴν ἱκανότητα.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν ἐξηγεῖ τί ἀκριβῶς ἐννοεῖ. Δὲν ἔχει δηλαδὴ τὴν ἱκανότητα ὁ σοφιστής, ἐπειδὴ δὲν μπορεῖ ἢ ἐπειδὴ δὲν θέλει, καθὼς καὶ τί θὰ συμβεῖ, ὅταν, ἔχοντας τὴν πρόθεση, ἔχει καὶ τὴν ἱκανότητα. Δὲν ἐξηγεῖ ἐπίσης τί θὰ συμβεῖ, ὅταν ὁ ρήτορας ἔχει τὴν πρόθεση —ὅταν πρέπει— χωρὶς νὰ ἔχει τὴν ἱκανότητα.

Θὰ ἔπρεπε νὰ παρατηρήσουμε ἐδῶ ὅτι δὲν εἶναι ἡ πρώτη φορὰ ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποφαίνεται ἀφοριστικά. Καὶ στὰ Μετὰ τὰ Φυσικὰ εἶχε διατυπώσει τὴ γνώμη ὅτι ἡ σοφιστικὴ «εἶναι φαινομενικὴ σοφία», στὴν πραγματικότητα ὅμως δὲν εἶναι.

Ὡστόσο τὰ πράγματα δὲν φαίνεται νὰ ἦταν τόσο ἁπλά. Αὐτὸ τουλάχιστον δείχνει ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ βγάλουν τοὺς σοφιστὲς σκάρτους.

Ἀπ' ὅ,τι εἰπώθηκε βγαίνει τὸ συμπέρασμα ὅτι εἶναι συγκεχυμένα τὰ ὅρια τῆς ρητορικῆς καὶ τῆς διαλεκτικῆς ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, καὶ τῆς διαλεκτικῆς-σοφιστικῆς ἀπὸ τὴν ἄλλη.

Ὁ Ἀριστοτέλης, λοιπόν, προσφέρει στοὺς ἐραστὲς τῆς ἀλήθειας ἕνα καινούργιο καὶ ἀποτελεσματικὸ ἐργαλεῖο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση καὶ ἀντίκρουση τῆς σοφιστικῆς διδασκαλίας.

Στὴν πραγματεία του αὐτὴ «περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων» ὁ Ἀριστοτέλης, γερὰ μυημένος στὴ σοφιστικὴ ἐπιχειρηματολογία, ἀνακεφαλαιώνει ὅσα εἶχε διαπιστώσει γιὰ τοὺς «κοινοὺς τόπους» τῆς σοφιστικῆς καὶ τῆς ρητορικῆς στὰ ἄλλα του ἔργα καὶ ἰδιαίτερα στὴ Ρητορικὴ Τέχνη καὶ τὰ Τοπικά.

Ἀναλύοντας καὶ ἀποκαλύπτοντας τὰ μειονεκτήματα τῆς σοφιστικῆς ἐρι-

στικῆς, προσδιορίζει μὲ διαύγεια πότε καὶ πῶς οἱ κοινοὶ τόποι μποροῦν νὰ χρησιμέψουν στὴν ἀποκάλυψη τῆς «δόξας», τῆς ἀπατηλῆς ὑποκειμενικῆς ἀλήθειας τῶν σοφιστῶν καὶ στὴ συνέχεια στὴ διάγνωση καὶ ἀνεύρεση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας.

Παρὰ τὴν ἐπίμονη προσπάθεια τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ προσδιορίσει μὲ ἀκρίβεια τὸ περιεχόμενο τῶν κάθε μορφῆς ἐπιχειρημάτων ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ σοφιστές, ὑπάρχουν καὶ περιπτώσεις ποὺ αὐτὰ δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ προσδιορισθοῦν.

Ἔτσι στὸν καθορισμὸ τῶν ἐννοιῶν διαλεκτικὴ - συλλογισμὸς - ἐριστικὴ - ἔλεγχος, οἱ λέξεις δὲν μποροῦν πάντοτε νὰ βοηθήσουν στὸ διαφορισμὸ τῆς μιᾶς περιπτώσεως ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀλλὰ μιλοῦμε γιὰ σχετικὲς ἔννοιες ποὺ τὸ εἰδικὸ βάρος τους δὲν μποροῦμε κάθε φορὰ σίγουρα νὰ καθορίσουμε.

Ὅπως καὶ ἂν ἔχει τὸ πρᾶγμα, στὸν Ἀριστοτέλη χρωστᾶμε ὅτι μᾶς ἔδωσε τὸ κλειδὶ γιὰ τὴν κατανόηση καὶ ἑρμηνεία τῆς περίπλοκης πολιτικο-κοινωνικῆς καὶ γενικώτερα πολιτιστικῆς ἀναταραχῆς ποὺ ξέσπασε γύρω στὰ τέλη τοῦ 5ου - ἀρχὲς τοῦ 4ου π.Χ. αἰώνα στὴν Ἀθήνα, ἐξαιτίας τῆς διαμάχης φιλοσόφων - σοφιστῶν.

Καὶ οἱ δύο παρατάξεις χρησιμοποιοῦσαν στὴ διδασκαλία καὶ τὴ διάδοση τῶν ἰδεῶν τους τὸ ἴδιο ὄργανο: τὴ ρητορική. Αὐτὸ ὅμως δημιουργοῦσε σύγχυση γιὰ δυὸ λόγους. Ὁ πρῶτος εἶναι ὅτι σὲ ἄλλο σκοπὸ ἀπέβλεπε ἡ ρητορικὴ τῶν σοφιστῶν: νὰ πείσει μὲ τὴν πειθώ· καὶ σὲ ἄλλο ἡ ρητορικὴ τῶν φιλοσόφων: νὰ διακρίνει τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὸ ψέμα· καὶ ὁ δεύτερος λόγος εἶναι ὅτι ἄλλο περιεχόμενο εἶχε ἡ ἀλήθεια αὐτὴ γιὰ τοὺς φιλοσόφους καὶ ἄλλο γιὰ τοὺς σοφιστές. Ἔτσι δύσκολο, καθὼς εἴδαμε, ἦταν νὰ διαγνωστεῖ πότε τὸ συμπέρασμα ἦταν πραγματικὸ καὶ πότε φαινομενικό.

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐφαρμόζοντας δική του μέθοδο, τὴ συλλογιστική, ξεχώρισε τὴ διαλεκτικὴ τῶν φιλοσόφων ἀπὸ τὴν ἐριστικὴ τῶν σοφιστῶν καὶ ἀπάλλαξε τὴ ρητορικὴ ἀπὸ τὴν περίπτυξη τῆς σοφιστικῆς.

Στὴ συνέχεια, ἐξαρτώντας τὴν κρίση γιὰ τὸ ἂν τὸ συμπέρασμα εἶναι πραγματικὸ ἢ φαινομενικὸ ἀπὸ τὸ συμβεβηκός, ξεπέρασε τὸ ἀδιέξοδο στὸ ὁποῖο εἶχε ὁδηγήσει ἡ σύγχυση φιλοσοφίας - σοφιστικῆς καὶ ἔδωσε στὴν κάθε μιὰ ἀπ' αὐτὲς τὴν πραγματική της διάσταση.

Ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς διευκόλυνε τὸ διάλογο τῶν ἰδεῶν καὶ τὴν ἀξιοποίηση τῆς τεράστιας προσφορᾶς τῶν σοφιστῶν στὸν τομέα τῆς ἀναγνωρίσεως τῶν ἀνθρώπινων δικαιωμάτων.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ παρατηρήσουμε πώς, ἐνῶ στὶς περιπτώσεις τῆς διαλεκτικῆς καὶ τῆς ρητορικῆς ὁ Ἀριστοτέλης δημιουργεῖ μιὰ γέφυρα, τὴ συλλογιστική, γιὰ νὰ διεκπεραιωθεῖ κανεὶς στὴ φιλοσοφία, δὲν κάνει τὸ

ίδιο μὲ τὴν ἐριστική, μολονότι παραδέχεται πὼς ὑπάρχουν σοφιστικὰ ἐπιχειρήματα ποὺ ἀξίζει νὰ χαρακτηρισθοῦν σὰν συλλογισμοί.

Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ ἐριστικὴ-σοφιστικὴ ἀποκλείεται θεωρητικὰ ἀπὸ τὴ διαλεκτική, προτοῦ ἀρχίσει ἡ συζήτηση, μὲ τὴ δικαιολογία πὼς δὲν τηροῦνται οἱ κανόνες τοῦ παιχνιδιοῦ.

Ἡ δυσκολία ὡστόσο βρίσκεται στὸ ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ξέρει κανεὶς ἀπὸ πρὶν ἂν ὁ συζητητὴς θὰ τηρήσει ἢ ὄχι τοὺς κανόνες αὐτούς.

Ἔτσι στὴν περίπτωση τοῦ Παλαμήδη καὶ τῆς Ἑλένης οἱ κανόνες τοῦ παιχνιδιοῦ τηροῦνται καὶ μὲ τὸ παραπάνω μάλιστα.

Πρόκειται δηλαδὴ ἐδῶ γιὰ καταστάσεις ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι πιθανές· καὶ ὄχι μόνο αὐτὸ ἀλλὰ ποὺ ὁ νέος τρόπος ἀντιμετωπίσεώς τους (ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικὴ πλευρὰ) ὁδηγεῖ σὲ σπουδαῖα ἀπὸ πρακτικὴ ἄποψη συμπεράσματα.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀνοίγει μιὰ διέξοδο, χωρὶς νὰ δείχνει καθαρὰ τὸ δρόμο. Αὐτὸν θὰ πρέπει νὰ τὸν βρεῖ μόνος του αὐτὸς ποὺ ψάχνει γιὰ τὴν ἀλήθεια.

Ὅπως καὶ νὰ ἔχει τὸ πρᾶγμα, τὸ παράλογο καὶ τὸ παράδοξο στὴ διαλεκτικὴ δὲν εἶναι, ὅπως παραδέχθηκε καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, ἀνύπαρκτα ἀλλὰ ὑπαρκτά.

Ἀπὸ τὴν πρόθεση λοιπὸν τοῦ συζητητῆ —«μέτρον πάντων πραγμάτων ἄνθρωπος»— ἐξαρτᾶται σὲ κάθε συγκεκριμένη περίπτωση ἂν θὰ θεωρηθοῦν κατ' ἀρχὴν ὑπαρκτὰ τὰ ἀνύπαρκτα ἢ ἀνύπαρκτα τὰ ὑπαρκτά.

Ἂν φαίνεται παράδοξο σ' αὐτὸν ποὺ διαλέγεται μὲ τὸ νοῦ ὅτι δὲν φαίνεται παράδοξο σ' αὐτὸν ποὺ διαλέγεται μὲ τὶς αἰσθήσεις, γιατί νὰ μὴν φαίνεται παράδοξο γιὰ τὸν τελευταῖο αὐτὸν ὅτι δὲν θὰ φαινόταν γιὰ τὸν ἄλλο;

Γιὰ τοὺς αἰσθησιοκράτες σοφιστὲς ἡ πολιτεία τοῦ Πλάτωνα θὰ φάνταζε σὰν παραλογισμός. Ὅπως παραλογισμὸς φαίνεται στοὺς ἰδεοκράτες ἡ σοφιστικὴ κοσμοθεωρία.

Τί ἄλλο ὅμως μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ διαπίστωση αὐτὴ παρὰ ἕνας «πραγματικὸς» ἔλεγχος τῆς ὀρθότητας τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας τῶν σοφιστῶν.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὁ παραλογισμὸς δὲν διαφέρει πολὺ ἀπὸ τὸ παράδοξο, καὶ τὰ δύο δὲ ἀποτελοῦσαν χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς διαλεκτικῆς. Ὅπως εἴδαμε πρὸ ὀλίγου τὰ χρησιμοποιοῦσαν καὶ οἱ ἐλεᾶτες καὶ οἱ ἐριστικοὶ ἀπὸ τὰ Μέγαρα, γιατί λοιπὸν νὰ μὴ τὰ μεταχειρισθοῦν οἱ σοφιστές;

Μήπως γιατὶ στὰ χέρια τους ἀποκτοῦσαν μαζὶ μὲ τὰ ἄλλα σοφίσματα μεγαλύτερη σπουδαιότητα, ἀφοῦ χρησίμευαν στὸ νὰ προβάλλουν τὴν ὑποκειμενικὴ ἄποψη ποὺ ἰδιαίτερα ἐνοχλοῦσε τοὺς φιλοσόφους;

Ὅπως καὶ νὰ ἔχει τὸ πρᾶγμα, ὁ Ἀριστοτέλης ἀσχολεῖται λεπτομερειακὰ μὲ τὰ παγιδευτικὰ σοφίσματα τῶν ἐριστικῶν στὴν πραγματεία του «περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων», ἂν καὶ σπάνια ἀναφέρει σὲ ποιοὺς ὀφείλονται τὰ σοφίσματα αὐτά, ἀποκαλώντας σοφιστικὴ ἐριστικὴ τὴ διαλεκτικὴ ἐριστική.

Αὐτό, λοιπόν, ποὺ ἦταν πραγματικότητα γιὰ τοὺς σοφιστὲς ἦταν παραλογισμὸς γιὰ τοὺς φιλοσόφους. Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναζητώντας τὸ δρόμο ἀνάμεσα στοὺς δύο αὐτοὺς οὐτοπικοὺς κόσμους, θὰ προσπαθήσει νὰ ἐναρμονίσει τὶς ἀντιθέσεις ἀνάμεσα στὸν κόσμο τῶν σοφιστῶν («νόμος τῆς φύσεως») καὶ στὸν κόσμο τῶν φιλοσόφων («νόμος τῆς πόλεως»).

Παρόλο δὲ ποὺ προσπαθεῖ νὰ κρατήσει τὴν ἀνεξαρτησία στὴ σκέψη του, ἔχει ὑποστεῖ καὶ ἀπὸ τὶς δυὸ πλευρὲς βαθύτατες ἐπιδράσεις.

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστήριξε πὼς δὲν πρέπει νὰ χρησιμοποιοῦμε στὴ διαλεκτικὴ δμώνυμες λέξεις ἢ ἄλλους τρόπους ἀπὸ τοὺς ὁποίους συνάγουμε τὸ τελικὸ συμπέρασμα γιὰ τὸ θέμα ποὺ εἶχε τεθεῖ ἀρχικὰ σὰν ἀντικείμενο τῆς συζητήσεως.

Ὅταν ὅμως δὲν συμφωνεῖ μὲ τὴ μέθοδο διαλεκτικῆς ποὺ ἀκολουθοῦν οἱ σοφιστές, δὲν ἀλλάζει κατὰ κάποιο τρόπο καὶ αὐτὸς τὸ ἀρχικὸ κριτήριο, τὴν «ὑποκειμενικὴ» σκοπιά, μὲ τὴν «ἀντικειμενική»;

Ἐνῶ ἀναφέρεται συχνὰ στὸ Γοργία γιὰ δευτερεύοντα ζητήματα, ἀποφεύγει νὰ ἀναφερθεῖ σ' αὐτὸν στὰ σημεῖα ποὺ ὁ Γοργίας ἀπέδειξε ἤδη καὶ μάλιστα πολὺ καλὰ πὼς ἡ ρητορικὴ εἶναι τέχνη. Ἂν τώρα ὁ πίνακας δὲν ἀρέσει στὸ θεατή, αὐτὸ εἶναι δικό του πρόβλημα. Στὴ Ρητορική του ὁ Ἀριστοτέλης δέχεται πὼς ἡ ρητορικὴ εἶναι ἡ ἱκανότητα τοῦ νὰ ἀνακαλύπτει κανεὶς σὲ κάθε θέμα τὰ ὑπάρχοντα πειστικὰ ἐπιχειρήματα: «Ἔστω δὲ ρητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Τοῦτο γὰρ οὐδεμιᾶς ἑτέρας ἐστὶ τέχνης ἔργον».

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποφεύγει νὰ ἐξετάσει ἀπὸ πιὸ κοντὰ τί εἶναι σοφιστικὴ ἐριστική. Ἂν προχωροῦσε στὸ σημεῖο αὐτό, θὰ ἔπρεπε νὰ παραδεχθεῖ πὼς ἡ ἐριστικὴ δὲν ἦταν διαστροφὴ τῆς φιλοσοφικῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μέθοδος, τρόπος σκέψεως τῆς σοφιστικῆς διαλεκτικῆς.

Ὅτι ἡ διαλεκτικὴ μποροῦσε νὰ ὁδηγήσει στὸν παραλογισμὸ διαπιστώθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχή. Ὅταν δηλαδὴ ὁ Ζήνωνας, τὸν ὁποῖο ἀποκαλοῦσε ὁ Ἀριστοτέλης «εὑρετὴ τῆς διαλεκτικῆς», τὴ χρησιμοποίησε γιὰ νὰ ἐπαληθεύσει τὴ θεωρία τοῦ Παρμενίδη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ὄντως ὂν εἶναι ἀκίνητο.

Καὶ πάλι προβληματιζόμαστε, γιατί, ἂν ὁ τρόπος αὐτὸς τῆς διαλεκτικῆς εἶναι παράλογος, πῶς ἐξηγεῖται ὅτι στὶς μέρες τοῦ Ἀριστοτέλη ἄκμαζε στὰ Μέγαρα ἡ σχολὴ τοῦ μαθητῆ τοῦ Σωκράτη Εὐκλείδη; Ἡ σχολὴ αὐτὴ ποὺ πρέσβευε πὼς τὸ ὂν ποὺ εἶναι ἀμετάβλητο ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθό, ποὺ οἱ ἄνθρωποι τὸ ἀποκαλοῦν μὲ διάφορα ὀνόματα, ἀπέδειχνε τὴν ὕπαρξή του μὲ παγιδευτικὰ σοφίσματα. Ἀπὸ ὅ,τι γνωρίζουμε ἀπὸ τὸν Διογένη Λαέρτιο, ὁ Εὐκλείδης ἦταν ἕνας φανατικὸς τῆς διαλεκτικῆς, ποὺ εἰσήγαγε στὴ διαλεκτικὴ τὴ μανία τῆς φιλονικίας — «ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ». Ὡστόσο ὁ Διογένης Λαέρτιος τὰ σοφίσματα αὐτὰ τὰ ὀνομάζει «ἐν διαλεκτικῇ λόγους».

Ὁσοδήποτε καὶ ἂν ἀποδείχθηκε ἀπὸ τὰ πράγματα πὼς ἦταν δύσκολο

νὰ ἀναμορφωθεῖ ἡ πολιτικο-κοινωνικὴ πραγματικότητα μὲ βάση τὴ μονάδα, ἀντὶ γιὰ τὴν ὁμάδα, δύσκολο ὡστόσο ἦταν νὰ ξαναγυρίσει κανεὶς στὴν ἀφετηρία: στὸ δίκαιο τῆς ὁμάδας, τὸ νόμο τῆς πόλεως. Γιατὶ αὐτὸς ἀπορροφοῦσε καὶ ἐξουθένωνε τὴ μονάδα.

Ἄλλωστε ἡ πραγματοποίηση τοῦ ἰδανικοῦ τῆς ἀναμορφώσεως τῆς πόλεως ἀποδείχτηκε ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ πράγματα πὼς ἦταν οὐτοπική.

Ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε βαθειὰ συνείδηση τοῦ ἀδιεξόδου στὸ ὁποῖο εἶχε ὁδηγηθεῖ ἡ πολιτικὴ θεωρία. Αὐτὸ βγαίνει ἀπὸ τὶς βαθειὲς τομὲς ποὺ ἐπιχειρεῖ στὰ συγγράμματά του καὶ ἰδιαίτερα στὰ Πολιτικὰ καὶ τὰ Ἠθικά, στὶς δομὲς τοῦ πολιτικο-κοινωνικοῦ συστήματος.

Ἀπὸ ὅ,τι εἰπώθηκε, βγαίνει τὸ συμπέρασμα πὼς οἱ σοφιστές, πέρα ἀπὸ τὴ μέθοδο ποὺ εἶχαν ἐφαρμόσει γιὰ τὴ διάδοση τῆς κοσμοθεωρίας τους, εἶχαν διακηρύξει καὶ ὁρισμένες ὑψηλὲς ἀξίες, ποὺ διαπνέονταν ἀπὸ βαθύτατα ἀνθρωπιστικὸ αἴσθημα.

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ αὐτὴ ἦταν φυσικὸ νὰ ἀσκήσουν ὄχι μόνον ἔμμεσα, ἀλλὰ καὶ ἄμεσα ἔντονη ἐπίδραση πάνω στὴ διαμόρφωση τοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ, ἐμβαθύνοντας καὶ διευρύνοντας τὴν ἔννοια ἄνθρωπος ποὺ τὴν ἀντέταξαν στὴν ἔννοια πολίτης.

Ἂς ἐξετάσουμε τώρα τὴν ἐπίδραση τῆς σοφιστικῆς διδασκαλίας στὸ σύνολό της πάνω στὸν Ἀριστοτέλη.

Ἡ θεωρία του ὅτι κάθε κοινωνία (φυσικὴ ἢ νομικὴ) ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄρχοντες καὶ ἀρχομένους ἂν ἐφαρμοζόταν στατικὰ στὶς νομικὲς κοινωνίες, θὰ μποροῦσε νὰ ὁδηγήσει, ὅπως ἀποδείχτηκε καὶ ἀπὸ τὴ θεωρία καὶ ἀπὸ τὴν πράξη, σὲ ἀλληλοδιάδοχες πολιτικο-κοινωνικὲς ἀναταραχὲς (ἔμφυλες στάσεις).

Γι' αὐτὸ ὄχι μόνο συνιστᾶ τὴ συγκρότηση ἀνάμικτης πολιτείας, ἀλλὰ δέχεται ἔμμεσα τὴ θεωρία τοῦ Λυκόφρονα σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ (γραπτὸς) νόμος εἶναι ἕνα συμβόλαιο ἀνάμεσα στὶς ἀντιμαχόμενες παρατάξεις: τοὺς συντηρητικούς, ποὺ πιστεύουν στὸ νόμο τῆς πόλεως καὶ τοὺς προοδευτικούς, ποὺ μάχονται γιὰ τὸ νόμο τῆς φύσεως.

Στὴ συνέχεια προσδιορίζει ποιὸ εἶναι εἰδικότερα τὸ περιεχόμενο τοῦ συμβολαίου αὐτοῦ, μεθοδεύοντας τὸν τρόπο λειτουργίας τῶν ἐγγυήσεων ποὺ θὰ ἐξασφαλίζονται στὸ νέο πολίτευμα.

Μπροστὰ στὸν κίνδυνο νὰ ἐπικρατήσει μὲ τὴ βία ἡ μιὰ παράταξη σὲ βάρος τῆς ἄλλης, προτείνει, ἀκολουθώντας τὴ δοκιμασμένη μέθοδο διαλλαγῆς τοῦ Σόλωνα, τὸ συγκερασμὸ τῶν ἀντιθέσεων μὲ ἀμοιβαῖες ὑποχωρήσεις.

Εἴδαμε πὼς δίκαιο κατὰ τὸ νόμο τῆς πόλεως εἶναι τὸ συμφέρον τῆς ἄρχουσας τάξης, εἴτε αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τοὺς ἀδύνατους ἀπὸ τὴ φύση, ποὺ συνασπίζονται γιὰ νὰ καταλάβουν τὴν ἐξουσία —παραγκωνίζοντας τοὺς δυνα-

τοὺς — εἴτε ἀπὸ τὸ δυνατότερο ἄνδρα, ποὺ ἁρπάζει τὴν ἐξουσία καὶ τὴν ἀσκεῖ σὲ βάρος τῶν ἀδυνάτων.

Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ὅμως ἡ διατήρηση τῆς ἐξουσίας δὲν εἶναι ἀσφαλής. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀντιφώντας ἀναζήτησε τὴ λύση μὲ τὸ ἀξίωμα «μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι», ποὺ ὁδηγοῦσε στὴ συμβατικὴ παραμονὴ τοῦ πολίτη στὰ πλαίσια τῆς πόλεως.

Κάτω ἀπὸ τὶς συνθῆκες αὐτὲς τὸ ἰδανικὸ θὰ ἦταν, σύμφωνα μὲ τὴ σοφιστικὴ κοσμοθεωρία, τὸ ἄτομο νὰ εἶναι ἀνεξάρτητο, ἀδέσμευτο καὶ ἐλεύθερο ἀπὸ τὴν ὁμάδα. Ἐπειδὴ ὅμως αὐτὸ εἶναι στὴν πράξη ἀκατόρθωτο, θὰ πρέπει νὰ βρεθεῖ λύση ποὺ νὰ ἱκανοποιεῖ τὸ ἐλάχιστο τῶν ἐπιδιώξεων κάθε πλευρᾶς, τὸ κατορθωτό, ποὺ εἶναι ὁ πολίτης νὰ ἐξαρτᾶται σὲ ὁρισμένες μόνο περιπτώσεις ἀπὸ τὴν ὁμάδα. Δηλαδὴ «τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ μηδενός, εἰ δὲ μὴ κατὰ μέρος» ἢ ὅπως διατυπώνεται καλύτερα «ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν».

Ὁ νόμος τῆς πόλεως (τὸ θετὸ δίκαιο) θὰ διατηρηθεῖ γιὰ νὰ ρυθμίζει τὶς σχέσεις τοῦ δημοσίου δικαίου. Μὲ τὴ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν ἀποφεύγεται τὸ ἐνδεχόμενο συγκεντρώσεως τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὴ μιὰ παράταξη σὲ βάρος τῆς ἄλλης, ἀφοῦ ὅλοι οἱ πολῖτες θὰ ἀσκοῦν ἐκ περιτροπῆς τὴν ἐξουσία. Θὰ εἶναι δηλαδὴ ταυτόχρονα καὶ ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι.

Στὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο, ἀντίθετα, ἀναγνωρίζεται τὸ προβάδισμα τοῦ δικαίου τῆς φύσεως, μὲ τὸ ἀξίωμα «ζῆν ὡς βούλεταί τις», τοῦ ὁποίου οἱ ἀδιάλλακτοι σοφιστὲς ζητοῦσαν τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐφαρμογή. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ ἐξισορρόπηση τῆς κοινωνικῆς ἀντιθέσεως καὶ ἡ ἀποφυγὴ τῆς συγκρούσεως (ἔμφυλη στάση) ἐπιτυγχάνεται μὲ ἀμοιβαῖες ὑποχωρήσεις, μὲ «διαλλαγή».

Μὲ τὴ ρύθμιση αὐτὴ ἡ πόλωση θὰ ἀποφευγόταν καὶ ὁ πολίτης θὰ ἀνακτοῦσε τὸ αἴσθημα ἀσφαλείας γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ ἐμπιστοσύνης στὴν ὁμάδα, ποὺ εἶχε κλονισθεῖ ἀπὸ τὴ μείωση τοῦ κύρους τοῦ νόμου τῆς πόλεως, ποὺ πρὶν ἐπεκτεινόταν καὶ στὴ ρύθμιση τῶν ἰδιωτικῶν σχέσεων.

Ἡ ἐφαρμογὴ στὴν πράξη τοῦ ἀξιώματος αὐτοῦ προϋποθέτει, τουλάχιστον ὡς ἕνα σημεῖο, ἀναγνώριση τοῦ δικαίου τῆς φύσεως. Ὁ Γοργίας εἶχε ἀνοίξει πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ τὸ δρόμο μὲ τὴν ἐπιείκεια, δὲν προχώρησε ὅμως στὸ νὰ μεθοδεύσει τὴν ἐφαρμογή της στὴν πράξη, ἐπειδὴ ἴσως τὴ θεωροῦσε σὰν «ἀξία» τοῦ δικαίου τῆς φύσεως ποὺ δύσκολα θὰ ἐντασσόταν, κάτω ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις ποὺ ἴσχυαν στὶς μέρες του, στὸ θετὸ δίκαιο τῆς πόλεως.

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναγνωρίζοντας ἔμμεσα τὴν ἰσοτιμία γραπτοῦ καὶ ἀγράφου νόμου καὶ διδάσκοντας πὼς ὁ πολίτης εἶναι ὀργανικὸ μόριο τῆς πόλεως, ποὺ στέκεται στὰ πόδια της καὶ φύσει καὶ θέσει, ἀποβλέπει στὴν ἐπιείκεια σὰν συμπλήρωμα τοῦ γραπτοῦ νόμου τῆς πόλεως. Στὴν οὐσία πρόκειται γιὰ τὸ παλιὸ πρόβλημα ποὺ εἶχε ἀνακινήσει ὁ Σωκράτης στὴ συζήτηση μὲ τὸν Ἱππία, ἂν δηλαδὴ τὸ νόμιμο (γραπτὸς νόμος) εἶναι ἢ ὄχι δίκαιο. Οἱ καιροὶ ἔχουν ἀλλάξει καὶ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς δυὸ κόσμους δὲν εἶναι πιὰ

τόσο ἔντονη. Ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνεῖ μὲ τὸ Σωκράτη. Δίκαιο καὶ ἐπιεικὲς εἶναι μορφὲς τῆς ἴδιας ἀξίας. Σπουδαιότερη ὅμως εἶναι ἡ ἐπιείκεια, γιατὶ εἶναι ἔννοια πλατύτερη ποὺ συμπληρώνει τὸ «νομικό», τὸ γραπτὸ τυπικὸ δίκαιο.

Ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει τὴν ἐπιείκεια ὡς «κρεῖττον δίκαιον τοῦ κατὰ τὸν νόμον δικαίου». Ἡ ὕπαρξη τῶν «διισσῶν λόγων» εἶναι ἐδῶ δοσμένη ἀπὸ τὰ πράγματα, «ἧττον» δηλαδὴ δίκαιον εἶναι ὁ γραπτὸς νόμος, ὡστόσο δὲν δηλώνεται αὐτὸ ρητά. Στὸ σημεῖο ἄλλωστε αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται ὅτι ξέρει πῶς θὰ συναντήσει ἀντιρρήσεις, γι᾽ αὐτὸ παρεμβάλλει στὴ διατύπωση τῆς ἀπόψεώς του τὴ φράση «ποιεῖται γὰρ τὴν ἀπορίαν».

Ἡ ἐπιείκεια ἐνῶ δὲν ταυτίζεται ἀπόλυτα μὲ τὸ γραπτὸ δίκαιο ὡστόσο δὲν διαφέρει ἀπ᾽ αὐτὸ σὲ σημεῖο ὥστε νὰ ἔρχεται, ὅπως ἄλλοτε στὴν ἐποχὴ τοῦ Γοργία, σὲ τέτοια ἀντίθεση ποὺ νὰ ἀνήκει κατ᾽ ἀνάγκην στὸ δίκαιο τῆς φύσεως.

Ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἀντιλαμβάνεται σὰν συμπλήρωμα τοῦ δικαίου τῆς πόλεως («ἐπανόρθωμα νομικοῦ δικαίου»), ποὺ ἀντὶ νὰ θεμελιώνεται σὲ ἀστάθμητους ἑτερόνομους ἐξωτερικοὺς παράγοντες (τὸ δίκαιο τῆς φύσεως) καὶ νὰ ἔρχεται σὲ σύγκρουση μὲ αὐτούς, ἀντλεῖ τὴ δύναμή του αὐτοδύναμα ἀπὸ τὴ συλλογικὴ γιὰ τὸ δίκαιο ἀντίληψη τῆς ὁμάδας: τῆς πόλεως.

Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ ἐπιείκεια παύει νὰ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὴ μονάδα σὰν ὅπλο ἐναντίον τῆς ὁμάδας γιὰ τὴν ἀναγνώριση δικαιωμάτων ποὺ δὲν προβλέπονται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς πόλεως, ἀφοῦ καὶ αὐτὸς ἐντάσσεται στὰ πλαίσια τῆς ἐπιείκειας σὰν «κρεῖττον δίκαιον».

Οἱ ἰδιωτικές, λοιπόν, —μὲ τὴν ἔννοια ἀτομικὲς— σχέσεις θὰ ρυθμίζονται στὰ πλαίσια τῆς ἀρχῆς «ζῆν ὡς βούλεταί τις» ἀπὸ τὴν ἐπιείκεια, σὰν «κρεῖττον δίκαιον», ποὺ θὰ ἐφαρμόζεται στὴν πράξη ἀπὸ τὸν «κρείττονα ἄνδρα», τὸν ἄξιο δικαστή, ποὺ θὰ μπορεῖ νὰ ξεχωρίζει τὸ «κίβδηλον δίκαιον» ἀπὸ τὸ ἀληθινό, σὲ τρόπο ὥστε ὁ «φύσει κρείττων» νὰ ἔχει στὸ νέο καθεστὼς τὸ προβάδισμα.

Ἡ θέση ποὺ παίρνει ὁ Ἀριστοτέλης πάνω στὸ πολυθρύλητο αὐτὸ ζήτημα νόμος τῆς πόλεως - νόμος τῆς φύσεως προκαλεῖ μὲ τὴν τόλμη της ἔκπληξη ἢ, γιὰ νὰ δανειστοῦμε τὶς ἴδιες του τὶς λέξεις, «γεννᾷ ἀπορίαν».

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀφοῦ κατακεραύγωσε τοὺς σοφιστὲς στὸ πεδίο τῆς μεθόδου, ἐπιστρέφει ἀπὸ ἄλλη ὁδὸ στὸ πεδίο τοῦ στόχου γιὰ νὰ συστοιχηθεῖ κατὰ κάποιο τρόπο στὴν ἐπιδίωξη τοῦ σκοποῦ.

Τί ἄλλο εἶχαν ζητήσει οἱ σοφιστές; Αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ φαίνεται πὼς ἐπιδιώκει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης.

Ἡ διαφορὰ εἶναι στὶς λέξεις: οἱ σοφιστὲς ἀποκαλοῦσαν τὸ δυνατότερο «κρείττονα», ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης τὸν ὀνομάζει «βελτίονα».

Ὡρισμένες, ἀλήθεια, περικοπὲς στὴ Ρητορική του νομίζει κανεὶς πὼς ἔχουν γραφεῖ ἀπὸ σοφιστή· τόσο κοντὰ βρίσκονται στὴ σοφιστικὴ νοοτροπία.

Ἀνάμεσα σ' αὐτὲς χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ προτροπὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ δικαστὴ νὰ μὴ δειλιάσει μπροστὰ στὸ «κίβδηλον δίκαιον» ἀλλὰ σὲ περίπτωση συγκρούσεως οὐσίας - τύπου ἢ ἀμφιβολίας διατυπώσεως τοῦ γράμματος τοῦ νόμου ἢ μεταβολῆς τῶν πραγματικῶν συνθηκῶν κάτω ἀπὸ τὶς ὁποῖες θεσπίσθηκε ὁ νόμος, σὰν «βελτίων ἀνὴρ» νὰ ἐφαρμόσει μὲ σθένος τὴν ἐπιείκεια «τὸ τοῖς ἀγράφοις νόμοις χρῆσθαι»).

Τὸ σχετικὸ κεφάλαιο τῆς Ρητορικῆς τελειώνει μὲ μιὰ σκιαγραφία τῆς ἐπιείκειας ποὺ θυμίζει στὴν οὐσία Γοργία. Θὰ παραθέσω ἕνα τμῆμα του σὲ μετάφραση: Ἐπίσης σύμφωνο μὲ τὴν ἐπιείκεια εἶναι νὰ συγχωρεῖ κανεὶς τὶς ἀνθρώπινες ἀδυναμίες καὶ νὰ συγκεντρώνει τὴν προσοχή του ὄχι στὴ διατύπωση (τὸ γράμμα) τοῦ νόμου ἀλλὰ στὸ πνεῦμα τοῦ νομοθέτη καὶ ὄχι στὴν πράξη σὰν ἀποτέλεσμα ἀλλὰ στὴν πρόθεση τοῦ δράστη καὶ νὰ μὴν τὴν ἐξετάζει στὶς λεπτομέρειες ἀλλὰ σὰν σύνολο καὶ νὰ μὴν κρίνει τὸ δράστη ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη, κατὰ περίπτωση πράξη του, ἀλλὰ νὰ συνεκτιμᾶ ποιὰ ἦταν ἡ συμπεριφορά του σ' ὁλόκληρη τὴ ζωή του ἢ τὶς περισσότερες φορές.

Γιὰ νὰ ἐνισχυθεῖ ἀκόμα περισσότερο τὸ αἴσθημα ἀσφαλείας τοῦ πολίτη καὶ ἡ ὀργανικὴ ἐπανένταξή του στὰ πλαίσια τῆς πόλεως, ποὺ τὴ θεωρεῖ πὼς ὑφίσταται καὶ θέσει καὶ φύσει, προτείνει δυὸ καινοτομίες. Μὲ τὴ μιὰ ἀποβλέπει νὰ συμπληρώσει τὰ κενὰ ποὺ δημιουργοῦνται στὸ θετὸ δίκαιο, ἐπειδὴ ὁ νομοθέτης δὲν μπορεῖ ἢ δὲν θέλει νὰ ρυθμίσει ὅλες τὶς περιπτώσεις. Προτείνει λοιπόν, εἰσάγοντας τὴ θεωρία περὶ τῆς ἀνάγκης τῶν πραγμάτων, ποὺ εἶναι ἀπόκλιση πρὸς τὸ δίκαιο τῆς φύσεως, ὁ νομοθέτης νὰ λαμβάνει κάθε φορὰ ὑπόψη του τὰ «πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ μᾶλλον δ' ἀπειράκις ὑπὸ τῆς πείρας δοκιμασθέντα ἀναγκαῖα» δηλαδὴ ἀπαραίτητα μέτρα.

Μὲ τὴν ἄλλη καινοτομία του ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιδιώκει, ὅπως εἴδαμε, νὰ ἐξασφαλίσει μιὰ δίκαιη καὶ συμφέρουσα στὸ ἄτομο ἐφαρμογὴ τοῦ νόμου τῆς πόλεως στὴν πράξη ἀνανεώνοντάς τον ἀπὸ μέσα (μὲ τὸ κρεῖττον δίκαιον). Ἡ καινοτομία ἐδῶ βρίσκεται στὸ ὅτι ἡ ἐπιείκεια εἶναι μιὰ συμπεριφορὰ ποὺ ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς πόλεως, ὁ ὁποῖος δὲν ἔχει ἀνάγκη νὰ καταφεύγει στὸ νόμο τῆς φύσεως γιὰ νὰ συμπληρώνεται.

Ἕνας ἄλλος νευραλγικὸς τομέας στὸν ὁποῖο οἱ ἐπαγγελίες τῶν σοφιστῶν βρίσκονται σὲ κατάφορη ἀντίθεση μὲ τὶς κατεστημένες ἀντιλήψεις ἦταν καὶ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας.

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐξετάζοντας στὰ Πολιτικά του τὸ θεσμὸ αὐτὸ καὶ τὶς σχέσεις κυρίων καὶ δούλων, δηλώνει ὅτι στὴν ἀνάπτυξη ποὺ ἀκολουθεῖ θὰ προσπαθήσει νὰ σχηματίσει περὶ τῶν θεμάτων αὐτῶν γνῶμες καλύτερες ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ στὴν ἐποχή του ἐπικρατοῦσαν «καὶ εἴτε πρὸς τὸ εἰδέναι περὶ αὐτῶν δυναίμεθα λαβεῖν βέλτιον τῶν νῦν ὑπολαμβανομένων».

Ἡ παλιὰ ἄποψη πὼς ἡ σχέση τῆς δουλείας εἶναι μιὰ κατάσταση φυσική, ἀνάλογη μὲ τὴν σχέση πατέρα - παιδιῶν, ἄνδρα - γυναίκας, δὲν εἶναι πιὰ γενικὰ παραδεκτή.

Γιατὶ ὑπάρχει καὶ ἀντίθετη ἄποψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἐξουσία τοῦ κυρίου ἀπάνω στὸ δοῦλο εἶναι ἀντίθετη στὸ δίκαιο τῆς φύσεως. Ὁ νόμος εἶναι ἐκεῖνος ποὺ κάνει τὸν ἕναν ἐλεύθερο καὶ τὸν ἄλλο δοῦλο, ἐνῶ σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο τῆς φύσεως δὲν ὑπάρχει μεταξύ τους καμιὰ διαφορά. Γι' αὐτὸ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας εἶναι ἄδικος, ἐπειδὴ εἶναι αὐθαίρετος.

Θὰ περίμενε κανεὶς ὅτι, ὕστερα ἀπὸ τὴ διαπίστωση αὐτή, ὁ Ἀριστοτέλης, θὰ προχωροῦσε στὸ νὰ καταδικάσει τὸ θεσμὸ τῆς δουλείας.

Δὲν συμβαίνει ὅμως αὐτό, ἀλλ' ἀντίθετα μεθοδεύει τὴν ἐπιχειρηματολογία του, σὲ τρόπο ὥστε τελικὰ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας νὰ δικαιολογηθεῖ.

Ἡ δουλεία γεννιέται εἴτε μὲ τὴ γέννηση εἴτε μὲ τὸν πόλεμο, σύμφωνα μὲ ἄγραφο «νόμο» τοῦ διεθνοῦς δικαίου ποὺ παραδέχεται τὸ θεσμό. Ὡστόσο πολλοὶ νομομαθεῖς εἶναι τῆς γνώμης πὼς ὁ νόμος αὐτὸς εἶναι παράνομος, γιατὶ βασίζεται στὴ βία ποὺ ἀναγκάζει αὐτὸν ποὺ νικήθηκε μιὰ φορὰ στὸν πόλεμο νὰ εἶναι γιὰ ὅλη του τὴν ζωὴ δοῦλος τοῦ «κατὰ δύναμιν κρείττονος».

Ἄλλοι πάλι, συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης, ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ ἀνδρεῖος ἔχει τὸ δικαίωμα στὴν περίπτωση αὐτὴ νὰ χρησιμοποιεῖ τὴ βία σὰν ἀπόδειξη τῆς ἀνωτερότητάς του καὶ ἐπομένως νὰ δεσπόζει τοῦ δούλου ποὺ ἔχασε τὴν ἐλευθερία του στὸν πόλεμο.

Τὰ παιδιά του ὅμως δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ παραμείνουν σὲ κατάσταση δουλείας, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ παιδιὰ τοῦ δούλου ἀπὸ τὴ φύση, ποὺ παραμένουν διαρκῶς σὲ κατάσταση δουλείας.

Ἀλλὰ καὶ στὴν περίπτωση ἀκόμα ποὺ γίνεται δεκτὸ ὅτι ἡ βία ποὺ ἀσκεῖται στὸν πόλεμο εἶναι ἀπόδειξη ἀρετῆς, «πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις» δὲν δέχονται ὅτι ἡ βία αὐτὴ εἶναι νόμιμη. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἄλλοι φρονοῦν ὅτι δίκαιο εἶναι ἡ εὐμένεια γιὰ τοὺς ἀσθενεστέρους καὶ ἄλλοι ὅτι αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι δίκαιο, νὰ ἐξουσιάζει ὁ ἰσχυρότερος τὸν ἀσθενέστερο.

Μὲ τὴ φράση «πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις» ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται ρητά. χωρὶς ὅμως καὶ νὰ τοὺς κατονομάζει, στοὺς σοφιστές.

Ἡ πρώτη ἄποψη πὼς εἶναι ἀπαράδεκτο ἐκεῖνος ποὺ ἔχασε τὴν ἐλευθερία του στὸν πόλεμο νὰ περιέρχεται σὲ παντοτινὴ δουλεία σύμφωνα μὲ τὸ «νόμο» ἀποδίδει τὴν ἄποψη τοῦ Ἀλκιδάμαντα, ὁ ὁποῖος διεκήρυξε ὅτι «ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν».

Καὶ οἱ ἄλλες γνῶμες, ἡ μιὰ πὼς δίκαιο εἶναι ἡ εὐμένεια γιὰ τοὺς ἀδυνατότερους καὶ ἡ ἄλλη νὰ δεσπόζει ὁ ἰσχυρότερος τὸν ἀδύνατο, προέρχονται ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ διδασκαλία.

Ἡ πρώτη εἶναι προέκταση τῆς περὶ ἐπιεικείας θεωρίας τοῦ Γοργία καὶ

ἡ δεύτερη ἀποδίδει τὸ ἀξίωμα τοῦ Καλλικλῆ «δίκαιόν ἐστι τὸν κρείττονα τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν».

Σὲ καμιὰ ἀπὸ τὶς περιπτώσεις αὐτὲς ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀναφέρει ὅτι παραβιάζεται ἡ ἀρχὴ τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀτομικῆς βουλήσεως, ποὺ θεμελίωσε ὁ Πρωταγόρας οὔτε πὼς ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας ἦταν ἀπαράδεκτος γιὰ τὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα, ὅπως εἶχε διακηρύξει ὁ Θηραμένης.

Καταλήγει ἄλλωστε ὁ Ἀριστοτέλης στὸ καθαρὰ σοφιστικὸ συμπέρασμα πὼς καμιὰ ἀπὸ τὶς ἀπόψεις αὐτὲς δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ «ἰσχυρὴ ἢ πιθανὴ» γιατὶ ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα πὼς δὲν πρέπει νὰ ἄρχει καὶ νὰ δεσπόζει ὁ ἐνάρετος (ἀνδρεῖος). Ἀλλὰ ἐγάρετος ἐδῶ εἶναι ὁ δυνατότερος, ἄσχετα ἀπὸ τὸ ἂν εἶναι δίκαιος ἢ ἄδικος ἤ, καλύτερα, εἶναι δυνατότερος, ἐπειδὴ εἶναι ἐνάρετος. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ὅμως εἶναι ὁ ἰσχυρότερος καὶ σὰν τέτοιος δικαιολογεῖται νὰ παραβιάζει τὸ δίκαιο τῆς φύσεως, καλυπτόμενος κάτω ἀπὸ τὸ δίκαιο τῆς πόλεως.

Ἀπὸ ὅσα εἰπώθηκαν ὡς τώρα προκύπτει πὼς ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι βαθύτατα ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸ σοφιστικὸ κήρυγμα. Ἡ ἀπάντηση ὅμως ποὺ δίνει στὸ πρόβλημα τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας, ποὺ τελικὰ παραδέχεται, ἐρχεται σὲ κατάφωρη ἀντίθεση μὲ τὸν ἀνθρωπιστικὸ χαρακτῆρα τοῦ σοφιστικοῦ κινήματος καὶ δικαιολογεῖ τὴν πλατύτερη ἀπήχηση ποὺ ἄσκησε ἡ διδασκαλία του.

Ἔτσι ὄχι μόνο δὲν διατυπώνει γιὰ τὸ θεσμὸ τῆς δουλείας καλύτερες γνῶμες ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ ἐπικρατοῦσαν ἀλλὰ μὲ τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ παραθέτει δικαιολογεῖ τὴν ὕπαρξή της.

Ἀντίθετα, λοιπόν, μὲ ὅ,τι συμβαίνει μὲ τὴ δουλεία ἐκ περιστάσεως (πόλεμος), ἡ δουλεία ἐκ καταστάσεως (δοῦλοι προερχόμενοι ἀπὸ βαρβάρους ἢ ἀπὸ γονεῖς ποὺ γεννήθηκαν δοῦλοι) εἶναι μιὰ φυσικὴ κατάσταση ποὺ κάποτε συμφέρει καὶ στοὺς δυό. Γι' αὐτὸ δεσμὸς κοινοῦ συμφέροντος καὶ ἀμοιβαία φιλία ἑνώνει τὸν κύριο καὶ τὸ δοῦλο.

Ὡστόσο δοῦλος ἐκ φύσεως εἶναι ὅποιος, ἐνῶ εἶναι ἄνθρωπος, δὲν ἀνήκει στὸν ἑαυτό του μὰ σὲ ἄλλον· σὲ ἄλλον δὲ ἀνήκει ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος, ἐνῶ εἶναι ἄνθρωπος, εἶναι κτῆμα ποὺ χρησιμεύει ἀποκλειστικὰ γιὰ τὶς πρακτικὲς ἀνάγκες τοῦ κυρίου του. Ἡ δουλεία δηλαδὴ ἐξετάζεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν οἰκονομική της πλευρά, καὶ ὁ δοῦλος χαρακτηρίζεται σὰν «ἔμψυχο ὄργανο».

Χαρακτηριστικὸ ἐπίσης εἶναι ὅτι, ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης σὲ ἄλλες εὐκαιρίες δὲν διστάζει νὰ ἐκφραστεῖ περιφρονητικὰ γιὰ τοὺς σοφιστές, ἐδῶ, στὴν περίπτωση τῆς δουλείας, ὄχι μόνο δὲν ἀναφέρει τὴ λέξη σοφιστής, ἀλλὰ μὲ τὴ φράση «πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις», ἂν δὲν μαρτυρᾶ τὸ δικό του σεβασμὸ γιὰ τὶς ἀπόψεις τους καὶ δὲν τοὺς ἀναγνωρίζει νὰ ἔχουν ἀποφασιστικὴ γνώμη πάνω στὸ σπουδαῖο αὐτὸ κοινωνικὸ πρόβλημα, δείχνει ὁπωσδήποτε πόσο

εἶχαν κερδίσει τὴν ἐκτίμηση τῶν συνανθρώπων τους σὰν πρωτοπόροι τῶν ἀνθρώπινων δικαιωμάτων οἱ σοφιστές.

Αὐτὴ ἦταν σὲ γενικὲς γραμμὲς ἡ τροχιὰ ποὺ διάνυσε ὁ κλασσικὸς πολιτικὸς στοχασμὸς στὴν περίοδο τῆς γονιμώτερης καὶ συγχρόνως δραματικότερης προσπάθειάς του, νὰ πετύχει τὴ συγκρότηση ἄριστης πόλεως ἢ, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, τὴν ἵδρυση ἑνὸς ὑποδειγματικοῦ κράτους δικαίου.

Ἔπειτα ἀπὸ πεισματικὴ διαλεκτικὴ ἀναμέτρηση, φιλόσοφοι καὶ σοφιστὲς βρέθηκαν, γιὰ διαφορετικοὺς λόγους, μπροστὰ σὲ ἀδιέξοδο.

Στὸ αἴτημα τῶν φιλοσόφων νὰ διατηρηθεῖ καὶ στὴ συνέχεια νὰ ἀναμορφωθεῖ τὸ παλιὸ πρότυπο, ἡ πόλη, μὲ κέντρο βάρους τὸ ὁμαδικὸ συμφέρον, εἶχαν ἀπαντήσει ἀρνητικὰ οἱ σοφιστές, προβάλλοντας τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου σὰν μέτρο κάθε ἀξίας.

Τὸ αἴτημα τῶν σοφιστῶν νὰ διαπλαστεῖ ἕνα νέο πρότυπο καθεστὼς μὲ κέντρο βάρους τὸ ἀτομικὸ συμφέρον εἶχε ἀποδειχθεῖ ἀπὸ τὰ πράγματα ἀνεφάρμοστο ἐξ αἰτίας ἀκριβῶς τῆς θεωρίας τῆς ὑποκειμενικότητας.

Γιὰ τοὺς αἰσθησιοκράτες σοφιστὲς ἡ Πολιτεία τοῦ Πλάτωνα φάνταζε σὰν παραλογισμός. Ὅπως παραλογισμὸς φαίνεται στοὺς ἰδεοκράτες φιλοσόφους ἡ σοφιστικὴ κοσμοθεωρία.

Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναζητώντας τὸ δρόμο ἀνάμεσα στοὺς δυὸ αὐτοπικοὺς κόσμους, θὰ προσπαθήσει νὰ ἐναρμονίσει τὶς ἀντιθέσεις ἀνάμεσα στὸν κόσμο τῶν σοφιστῶν («νόμος τῆς φύσεως») καὶ στὸν κόσμο τῶν φιλοσόφων («νόμος τῆς πόλεως»).

Σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα αὐτό, ἂν δηλαδὴ θὰ ἔπρεπε νὰ ὑπερισχύσει τὸ ὁμαδικὸ ἢ τὸ ἀτομικὸ συμφέρον, ὁ Ἀριστοτέλης ἀποφαίνεται πώς, ἀφοῦ ὁ τελικὸς σκοπὸς (ἡ εὐδαιμονία) εἶναι καὶ γιὰ τὸ σύνολο καὶ γιὰ τὸ ἄτομο ὁ ἴδιος, θὰ ἔπρεπε κατ' ἀνάγκην νὰ ἰσχύσουν τὰ ἴδια κριτήρια γιὰ τὸ ἄριστο πολίτευμα καὶ τὸν ἄριστο πολίτη.

Καταλήγει δηλαδὴ στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ ἀτομικὸ συμφέρον, ὅπως προσδιορίστηκε μὲ τὴ διδασκαλία τῶν σοφιστῶν καὶ τὴ δική του, ταυτίζεται μὲ τὸ συλλογικό.

Ἔτσι ἡ πόλη, σὰν ζωντανὸς ὀργανισμός, καὶ ὁ πολίτης, σὰν πλάσμα μὲ πολιτικὴ συνείδηση, ἔχουν δημιουργηθεῖ καὶ λειτουργοῦν σύμφωνα μὲ τοὺς φυσικοὺς νόμους.

Ἡ συμβιβαστικὴ λύση ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔχει βέβαια τὴ γοητεία τῆς Πολιτείας τοῦ Πρωταγόρα ἢ τοῦ Πλάτωνα.

Ἦταν ὅμως ἡ μόνη ποὺ προσφερόταν στὴ δύσκολη ἐκείνη μεταβατικὴ περίοδο, ὅταν ἡ πόλη, ποὺ εἶχε πιὰ σὰν θεσμὸς - πρότυπο ξεπεραστεῖ, ἑτοιμαζόταν, γιὰ λόγους ποὺ δὲν μποροῦμε τὴν στιγμὴ αὐτὴ νὰ ἐξετάσουμε, νὰ παραχωρήσει τὴ θέση της σὲ μιὰ καινούργια μορφὴ κράτους ποὺ θὰ ἐξασφάλι-

ζε στὶς ἐσωτερικὲς σχέσεις τῆς πόλεως τὴν ὁμόνοια καὶ στὶς ἐξωτερικὲς τὴν ἀσφάλεια.

Ὁ ὑπεράνθρωπος ἀπὸ τὸν ὁποῖο οἱ σοφιστὲς περίμεναν νὰ πραγματώσει τὸ ἰδανικὸ πολίτευμα —ποὺ δὲν εἶχαν οἱ ἴδιοι κατορθώσει νὰ προσδιορίσουν μὲ ἀκρίβεια τὴ μορφή του— δὲν ἦταν γραφτὸ νὰ προέλθει ἀπὸ τοὺς κόλπους τους καὶ ἀπὸ τὴν πόλη.

Ἡ κάθαρση - λύση θὰ ἐρχόταν μὲ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἀπ᾽ ἔξω, μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἀλέξανδρου, μαθητῆ καὶ συμπατριώτη τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ εἶχε τὰ φυσικὰ προσόντα νὰ ἐπιχειρήσει καὶ μὲ τὴ βοήθεια τοῦ δασκάλου του νὰ πετύχει αὐτὸ ποὺ εἶχαν ἴσως ὁραματισθεῖ οἱ σοφιστές.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ Ι. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ Α. Π. Θ.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ *

Ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου προκαλοῦσε πάντοτε τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου. Ἡ ποίηση, ἡ μυθολογία καὶ ἡ θρησκεία ἦταν πηγὴ τῆς ἠθικῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων. Σοφὰ ἀποφθέγματα, ποὺ στηρίζονταν στὴν ἐμπειρία τῆς καθημερινότητας καὶ ἀποτελοῦσαν μὲ τὴν πυκνότητα καὶ τὴν ἐπιγραμματικότητά τους πολύτιμους κανόνες ἠθικῆς, κυκλοφοροῦσαν ἀπὸ στόμα σὲ στόμα. Μερικὰ μάλιστα ἀπὸ αὐτά, ὅπως τὸ «γ ν ῶ θ ι σ α υ τ ὸ ν» ἢ τὸ «μ η δ ὲ ν ἄ γ α ν», χαράχτηκαν στὸ ναὸ τοῦ Μαντείου τῶν Δελφῶν καὶ χρησιμοποιήθηκαν ἀργότερα ὡς βασικὲς ἀρχὲς ἠθικῆς διδασκαλίας. Ἀντικείμενο ὅμως ἰδιαίτερου φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἄρχισε νὰ γίνεται ἡ ἠθικὴ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Σωκράτη. Ὡς τότε ἡ φιλοσοφία προσπαθοῦσε νὰ ἑρμηνεύσει τὴ φύση. Μιὰ τέτοια ὅμως προσπάθεια ἦταν γιὰ τὸ Σωκράτη ἀνόητη, τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀγνοοῦσε τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Γι' αὐτὸ καί, ὅπως σημειώνει ὁ Ξενοφῶν στὰ Ἀ π ο μ ν η μ ο ν ε ύ μ α τ ά του, τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἀσχολοῦνταν «περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως... μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. Καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερά ποτε νομίσαντες ἱκανῶς ἤδη τἀνθρώπινα εἰδέναι ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν» [1].

Ὁ Σωκράτης δὲν ἦταν ἀσφαλῶς ὁ μόνος ποὺ τοποθέτησε τὸν ἄνθρωπο στὸ ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντός του. Τὸ ἴδιο περίπου ἔκαναν καὶ οἱ σοφιστὲς τῆς ἐποχῆς του. Ἐνῶ ὅμως ἐκεῖνοι στηρίζονταν στὸ λόγο γιὰ νὰ σχετικοποιήσουν κάθε ἠθικὴ ἔννοια, ὁ Σωκράτης προσπαθοῦσε μὲ τὸ λόγο «νὰ ρυθμίσει σταθερὰ καὶ μὲ μέτρα καθολικὰ καὶ ἀναλλοίωτα τὴν ἠθικὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ τοῦ ἀσφαλίσει τὴν κατοχὴ τοῦ ὕψιστου ἀγαθοῦ, τῆς εὐδαιμονίας» [2]. Ἡ προσπάθεια αὐτὴ τοῦ Σωκράτη προβλήθηκε καὶ συνεχίστηκε ἀπὸ

---

* Διάλεξη πραγματοποιηθεῖσα τὴν 19 Νοεμβρίου 1978 στὴν Ἱερισσὸ Χαλκιδικῆς στὰ πλαίσια τῶν ἐκδηλώσεων γιὰ τὸ «ΕΤΟΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ». Ὠργανώθηκε ἀπὸ τὸν Δῆμο Ἱερισσοῦ σὲ συνεργασία μὲ τὴν Ἱστορικὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία Χαλκιδικῆς καὶ τοὺς τοπικοὺς πολιτιστικοὺς συλλόγους. Προλόγισε ὁ κ. Βασ. Ν. Πάππας, Γεν. Γραμματέας τῆς Ἑταιρείας.

1. 1, 1, 11 - 12.

2. Ε. Παπανούτσου, Ἠ θ ι κ ή, Ἀθήνα ²1956, σ. 28. Πρβλ. A. Lesky, Ἱ σ τ ο ρ ί α τ ῆ ς ἀ ρ χ α ί α ς ἑ λ λ η ν ι κ ῆ ς λ ο γ ο τ ε χ ν ί α ς (μετάφρ. Ἀ. Τσοπανάκη), Θεσσαλονίκη 1964, σ. 698.

τὸ μαθητή του Πλάτωνα, ποὺ μὲ τὰ ἔργα του ἄφησε ἀνεξίτηλη σφραγίδα στὴν περαιτέρω ἀνάπτυξη τῆς ἠθικῆς.

Ὁ Σωκράτης ταυτίζοντας τὴν ἀρετὴ μὲ τὴ γνώση ὑποστήριζε ὅτι κανεὶς δὲν κάνει τὸ κακὸ μὲ τὴ θέλησή του [3]. Ἡ θέση αὐτὴ μᾶς φαίνεται ἀνεδαφική. Ἄλλωστε ἤδη οἱ σύγχρονοι τοῦ Σωκράτη τραγικοὶ τόνιζαν μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση τὴν ἀδυναμία τοῦ λογικοῦ μπροστὰ στὶς ἄλογες ψυχικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ὅμως ἡ θέση τοῦ Σωκράτη εἶναι πολὺ λογική. Ἂν ὁ ἄνθρωπος κάνει τὸ κακό, τὸ κάνει, γιατὶ τὸ θεωρεῖ ὡς ἀγαθό, τουλάχιστο τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ κάνει. Τὴ γνώση ὅμως τοῦ ἀγαθοῦ τὴ δοκιμάζει ὁ χρόνος. Γιατὶ καὶ ἡ ἀξία της ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ θέση καὶ τὴν ἀντοχή της μέσα στὸ χρόνο. Ἐπειδὴ ὅμως καὶ ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ χρόνο, ἢ ἀκόμα περισσότερο, ἐπειδὴ δυναστεύεται καὶ τελικὰ διαλύεται ἀπὸ τὸ χρόνο, ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ δὲ συμβαδίζει μὲ τὴν πραγματοποίησή του.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲ λησμονοῦσε τὴ βασικὴ σωκρατικὴ θέση ποὺ ἀναφέραμε, ἀλλὰ καὶ δὲν μποροῦσε νὰ τὴ δεχτεῖ, ὅπως ἦταν. Στὰ Ἠθικὰ Εὐδήμεια, ποὺ ἀναγνωρίζονται πιὰ σχεδὸν ὁμόφωνα ὡς γνήσιο ἔργο του προερχόμενο ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς διδασκαλίας του στὴν Ἄσσο καὶ τὴ Μυτιλήνη [4], λέει ὅτι ὁ Σωκράτης ταύτιζε τὴν ἀρετὴ μὲ τὴ γνώση· «ἐπιστήμας γὰρ ὤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον... Διόπερ ἐζήτει τί ἐστιν ἀρετή, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων» [5]. Νόμιζε δηλαδὴ ὅτι ὅλες οἱ ἀρετὲς εἶναι ζήτημα γνώσεως, κι ἐπομένως γνωρίζοντας κανεὶς τὴ δικαιοσύνη γίνεται καὶ δίκαιος. Γι' αὐτὸ ἐρευνοῦσε τί εἶναι ἡ ἀρετή, καὶ ὄχι πῶς γίνεται καὶ ἀπὸ τί στοιχεῖα ἀπαρτίζεται.

Διορθώνοντας λοιπὸν τὴ θέση αὐτὴ τοῦ Σωκράτη ὁ Ἀριστοτέλης στὸ μεταγενέστερο καὶ πληρέστερο σύγγραμμά του, τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια, παρατηρεῖ ὅτι σωστὰ ὑποστήριζε ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἀρετὲς «ἄνευ φρονήσεως» [6].

Ἡ ἔννοια τῆς φρονήσεως εἶναι μιὰ ἔννοια-κλειδὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Στὸν Προτρεπτικό, ποὺ εἶναι ἡ πρώτη ἠθικὴ πραγματεία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ προέρχεται ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς παραμονῆς του στὴν ἀκαδημία τοῦ Πλάτωνος, ἡ φρόνηση διατηρεῖ τὸν πλατωνι-

---

3. Πλάτωνος, Πρωταγόρας, 358 d.

4. Βλ. W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1955, σ. 237 ἑξ. Πρβλ. R.-A. Gauthier, *La morale d' Aristotele*. Paris 1963, σ. 10 ἑξ.

5. Ἠθικὰ Εὐδήμεια I, 5, 1216 b 3-10.

6. «Διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ὤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν» Ἠθικὰ Νικομάχεια VI, 13, 1144 b 17-21.

κὸ θεωρητικό της χαρακτήρα καὶ ἡ ἠθικὴ ἀντιμετωπίζεται ἀντίστοιχα ὡς θεωρητικὴ ἐπιστήμη [7]. Στὰ μεταγενέστερα ὅμως ἠθικά συγγράμματά του ἡ φρόνηση ξεχωρίζεται ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ σοφία καὶ προσλαμβάνει πρακτικὸ περιεχόμενο. Ἔτσι ἔχουμε τὶς δύο διανοητικὲς ἀρετὲς τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, τὴ σοφία καὶ τὴ φρόνηση. Μὲ τὴ σοφία θεωρεῖ ὁ ἄνθρωπος «τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν», ἐνῶ μὲ τὴ φρόνηση θεωρεῖ τὰ «ἐνδεχόμενα» [8]. Ἡ βασικὴ ὅμως διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ «μὴ ἐνδεχόμενα» καὶ στὰ «ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν» ἔγκειται στὸ ὅτι τὰ πρῶτα δὲν ὑπάρχουν «ἐν χρόνῳ», ἐνῶ τὰ δεύτερα ὑπάρχουν «ἐν χρόνῳ» [9]. Ἔτσι καὶ ὁ διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὴ σοφία καὶ τὴ φρόνηση ἀποτελεῖ μιὰ βασικὴ διαφοροποίηση, ποὺ πραγματοποιεῖται οὐσιαστικὰ μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς μεταβλητῆς τοῦ χρόνου.

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἐκτὸς ἀπὸ τὶς διανοητικὲς αὐτὲς ἀρετές, ὑπάρχουν καὶ οἱ ἠθικὲς ἀρετές, ποὺ ὀνομάζονται ἔτσι, γιατὶ καλλιεργοῦνται μὲ τὸ ἔθος, δηλαδὴ μὲ τὴ συνήθεια· «ἡ δ' ἠθικὴ» (ἀρετή), παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, «ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεγκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους» [10]. Οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς συμπλέκονται μὲ τὴ φρόνηση, ὅπως καὶ ἡ φρόνηση μὲ τὶς ἠθικὲς ἀρετές, διαποτίζοντας αὐτὲς μὲ τὴ λογική. Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης μεταθέτει τὸ κέντρο βάρους τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὸ θεωρητικὸ λόγο στὴν ἔλλογη πράξη.

Ἡ ἠθικὴ πιὰ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι μιὰ πρακτικὴ ἐπιστήμη, ὅπως καὶ ἡ πολιτική, στὴν ὁποία καὶ ὑπάγεται. Ἀντικείμενο τῆς πρακτικῆς ἐπιστήμης εἶναι ἡ ἐξέταση τῆς πρακτικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν προαίρεσή του [11]. Εἰδικότερα ὅμως ἡ ἠθικὴ ἐξετάζει τὴν ἰδιωτικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ πολιτικὴ τὴν πολιτικὴ ζωή του. Τὰ ἀντίστοιχα συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι τὰ Ἠθικὰ καὶ τὰ Πολιτικά.

Βέβαια ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἰδιωτικὴ καὶ τὴν πολιτική της διάσταση παραμένει οὐσιαστικὰ ἀδιαίρετη. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἀντίστοιχες πρακτικὲς ἐπιστῆμες εἶναι στὴν πραγματικότητα μιὰ ἐνιαία ἐπιστήμη ἢ φιλοσοφία, ἡ «περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία» [12]. Μεθοδολογικὰ ὅμως ἡ ἠθικὴ διακρίνεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ καὶ περιορίζεται στὴν ἐξέταση τῆς πρακτικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὰ πλαίσια τῆς ἰδιωτικῆς του ζωῆς.

---

7. Ἀπόσπασμα 13.
8. Ἠθ. Νικ. VI, 2, 1139 a 7-8.
9. Φυσικὰ Δ', 12, 221 b 23 - 229 a 9.
10. Ἠθ. Νικ. II, 1, 1103 a 17 - 18.
11. Μεταφυσικὰ Ε, 1, 1025 b 23 - 24.
12. Ἠθ. Νικ. X, 10, 1181 b 15. Πρβλ. Κ.Δ. Γεωργούλη, Ἀριστοτέλης ὁ Σταγιρίτης, Θεσσαλονίκη 1962, σ. 135. Δ. Κούτρα, Ἡ κοινωνικὴ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους, Ἀθῆναι 1973, σ. 29.

Κάθε ἀνθρώπινη πράξη, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ἀποβλέπει σὲ κάποιο σκοπό. Ὑπάρχουν ὅμως ἐνδιάμεσοι καὶ τελικοὶ σκοποί. Οἱ ἐνδιάμεσοι σκοποὶ βοηθοῦν στὴν πραγματοποίηση τοῦ τελικοῦ σκοποῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ τελικὸς σκοπὸς δίνει νόημα στοὺς ἐνδιάμεσους σκοπούς. Αὐτὸς λοιπὸν ὁ τελικὸς σκοπὸς τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι ὁ στόχος καὶ ἡ καταξίωση τῶν ἐπιμέρους σκοπῶν του, ταυτίζεται μὲ τὸ ὕψιστο ἀγαθό [13].

Σὲ τί ὅμως ἔγκειται τὸ ὕψιστο ἀγαθό;

Γιὰ ν' ἀπαντήσει στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης, ἐπικαλεῖται τὴν κοινὴ ἀνθρώπινη ἐμπειρία. Ὅλοι, λέει, ταυτίζουν τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ μὲ τὴν εὐδαιμονία [14]. Ἐνῶ ὅμως ὅλοι συμφωνοῦν στὸ σημεῖο αὐτό, παρουσιάζονται πολλὲς ἀμφισβητήσεις γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς εὐδαιμονίας. Ἔτσι ἄλλοι τὴν τοποθετοῦν στὴν ἡδονή, ἄλλοι στὸν πλοῦτο, ἄλλοι στὴν τιμὴ καὶ ἄλλοι ἀλλοῦ. Ἀκόμα καὶ ὁ ἴδιος ἄνθρωπος σὲ διάφορες περιπτώσεις τῆς ζωῆς του μπορεῖ νὰ θεωρεῖ διαφορετικὰ πράγματα ὡς ἀγαθά· ἔτσι π.χ. στὴν ἀρρώστεια του μπορεῖ νὰ θεωρεῖ ὡς ἀγαθὸ τὴν ὑγεία, στὴ φτώχεια του τὸν πλοῦτο κλπ. Καὶ πραγματικὰ τὸ ἀγαθὸ δὲ φαίνεται ἁπλό, ἀλλὰ πολλαπλό· «ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ καὶ ταῖς λοιπαῖς ὁμοίως» [15]. Σὲ κάθε ὅμως περίπτωση ἀγαθὸ εἶναι ἐκεῖνο, γιὰ χάρη τοῦ ὁποίου γίνονται καὶ ὅλα τὰ ἄλλα. Εἶναι τὸ «καθ' αὐτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο» [16]. Αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ τὸ διαλέγει κανεὶς πάντοτε καθεαυτὸ καὶ ὄχι ὡς μέσο γιὰ κάτι ἄλλο. Τέτοιο ἀγαθὸ ὅμως δὲν εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση οὔτε ἡ ἡδονὴ οὔτε ὁ πλοῦτος οὔτε ἡ τιμή, γιατὶ ὅλα αὐτὰ τὰ διαλέγει ὁ ἄνθρωπος ὄχι μόνο καθεαυτά, ἀλλὰ καὶ ὡς μέσα γιὰ τὴν εὐδαιμονία του. Ἀντίθετα τὴν εὐδαιμονία τὴ διαλέγει μόνο καθευτὴν καὶ ὄχι ὡς μέσο γιὰ ὁποιοδήποτε ἄλλο σκοπό.

Καὶ ἤδη ἐρχόμαστε στὸ βασικότερο ἐρώτημα. Τί εἶναι ἡ εὐδαιμονία;

Μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ φτάνουμε οὐσιαστικὰ στὰ πρόθυρα τῆς Θεολογίας. Ὁ Πλάτων, διαχωρίζοντας τὸν ἄνθρωπο σὲ ψυχὴ καὶ σὲ σῶμα καὶ θεωρώντας τὸ φθαρτὸ σῶμα του ὡς δεσμωτήριο τῆς ἀθάνατης ψυχῆς του, ἀναζήτησε τὴν εὐδαιμονία ἔξω ἀπὸ αὐτόν, στὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν. Ἀντίθετα ὁ Ἀριστοτέλης, ἀτενίζοντας τὸν ἄνθρωπο ὡς ἐνιαία ψυχοσωματικὴ ἑνότητα, προσπάθησε νὰ στηρίξει τὴν εὐδαιμονία του μέσα στὴν ἴδια του τὴ φύση, καὶ εἰδικότερα στὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ ἔργου του.

Σὲ ὅλα τὰ ὄντα ποὺ ἐνεργοῦν καὶ πράττουν, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης,

---

13. Ἠθ. Νικ. I, 1, 1094 a 18 - 22.
14. Ἠθ. Νικ. I, 2, 1095 a 18 - 20.
15. Ἠθ. Νικ. I, 5, 1097 a 16 - 18.
16. Ἠθ. Νικ. I, 5, 1097 a 33 - 34.

τὸ ἀγαθὸ παρουσιάζεται στὸ ἔργο τους [17]. Γιὰ νὰ προσδιορίσουμε λοιπὸν τὴν εὐδαιμονία γιὰ τὸν ἄνθρωπο, πρέπει νὰ διαπιστώσουμε τὸ ἰδιαίτερο ἔργο του. Ποιὸ λοιπὸν εἶναι τὸ ἰδιαίτερο ἔργο τοῦ ἀνθρώπου;

Τὸ ἔργο αὐτό, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν εἶναι οὔτε ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ λειτουργία του, ποὺ ὑπάρχει καὶ στὰ φυτά, οὔτε ἡ αἰσθητική, ποὺ ὑπάρχει καὶ στὰ ζῶα, ἀλλὰ ἡ λογική. Ἔργο λοιπὸν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ «κατὰ λόγον» ἐνέργεια τῆς ψυχῆς του [18]. Κι ἐπειδὴ στὴν ἐνέργεια αὐτὴ τῆς ψυχῆς, ὅπως ἄλλωστε καὶ σὲ κάθε ἐνέργεια, μπορεῖ νὰ προστεθεῖ ἡ «κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχή», τὸ ἰδιαίτερο ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, στὸ ὁποῖο ἐντοπίζεται καὶ τὸ τέλειο ἀγαθὸ ἢ ἡ εὐδαιμονία του, εἶναι ἡ «κατ' ἀρετὴν» ἐνέργεια τῆς ψυχῆς· «τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν. εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ» [19].

Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως ἤδη εἴπαμε, ξεχωρίζει δύο κατηγορίες ἀρετῶν: α) τὶς διανοητικὲς καὶ β) τὶς ἠθικές. Οἱ διανοητικὲς ἀρετὲς καλλιεργοῦνται κυρίως μὲ τὴ διδασκαλία, ἐνῶ οἱ ἠθικὲς μὲ τὴ συνήθεια. Γίνεται λοιπὸν φανερὸ ὅτι καμιὰ ἀρετὴ δὲν προσφέρεται στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ φύση, ὅπως καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ κανένα πράγμα μέσα στὴ φύση δὲν μπορεῖ ν' ἀποκτήσει δική του ξεχωριστὴ ἀρετὴ ἢ συνήθεια. Ἔτσι π.χ. ὅσο καὶ ἂν προσπαθήσουμε, δὲν μποροῦμε νὰ συνηθίσουμε τὴν πέτρα, ποὺ φέρεται φυσικὰ πρὸς τὰ κάτω, νὰ φέρεται πρὸς τὰ ἐπάνω, οὔτε τὴ φωτιά, ποὺ πηγαίνει φυσικὰ πρὸς τὰ ἐπάνω, νὰ πηγαίνει πρὸς τὰ κάτω. Ἐνῶ ὅμως οἱ ἀρετὲς δὲν προσφέρονται στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ φύση, δὲν εἶναι καὶ «παρὰ φύσιν», γιατὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ σχετικὴ φυσικὴ δεκτικότητα, ποὺ ἀναπτύσσεται ὅμως μὲ τὴ συνήθεια. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι γιὰ νὰ γίνει κανεὶς ἐνάρετος, χρειάζεται ν' ἀσκήσει τὴν ἀρετή, ὅπως καὶ γιὰ νὰ γίνει κάτοχος μιᾶς τέχνης, χρειάζεται ν' ἀσκήσει τὴν τέχνη αὐτή· «ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί» [20].

Ἡ ἀρετὴ λοιπόν, ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἐνεργητικότητα τοῦ ἀνθρώπου, καλλιεργεῖται, ὅπως ἐπίσης καὶ καταστρέφεται, μὲ τὶς ἴδιες τὶς πράξεις του. Ὅπως τὸ καλὸ ἢ τὸ κακὸ παίξιμο τῆς κιθάρας κάνει ἀντίστοιχα τὸν καλὸ ἢ τὸν κακὸ κιθαριστή, ἔτσι καὶ οἱ δίκαιες ἢ οἱ ἄδικες συναλλαγὲς μὲ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κάνουν ἀντίστοιχα τὸ δίκαιο ἢ τὸν ἄδικο ἄνθρωπο. Ἀφοῦ λοιπὸν ἀπὸ τὶς πράξεις ἐξαρτῶνται οἱ ἀρετές, ποὺ στὴ συνέχεια θὰ δδηγήσουν καὶ αὐτὲς σὲ ἀνάλογες πράξεις, χρειάζεται ἰδιαίτερη φροντίδα γιὰ τὴ ρύθμι-

17. Περὶ οὐρανοῦ, B, 2, 286 a 8 - 9.
18. Ἠθ. Νικ. I, 6, 1098 a 7.
19. Ἠθ. Νικ. I, 6, 1098 a 16 - 18.
20. Ἠθ. Νικ. II, 1, 1103 a 32 - 34.

ση τῶν πράξεων. Καὶ αὐτὸ ἔχει μεγάλη σπουδαιότητα γιὰ τοὺς νέους, γιατὶ οἱ ὁποιεσδήποτε συνήθειές τους θὰ δεσμεύσουν ἀνάλογα τὴ βούλησή τους καὶ θὰ προσδιορίσουν ἀντίστοιχα τὴν πορεία τῆς ζωῆς τους. Μὲ τὴν καλὴ ἢ τὴν κακὴ ἕξη ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ μιὰ αὐτοδέσμευση, ποὺ τὸν συνοδεύει σ' ὁλόκληρη τὴ ζωή του. Ἡ ἀρχικὴ αὐτὴ ἐκλογή, ποὺ προσδιορίζει στὴ συνέχεια τὴν πορεία τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἡ προαίρεση. Ἔτσι δὲν μπορεῖ ὁ ἄδικος νὰ παύσει νὰ εἶναι ἄδικος, ὅταν θελήσει, ὅπως καὶ ὁ ἀσθενὴς δὲν μπορεῖ, ὅταν θελήσει, νὰ γίνει ὑγιής [21].

Παράλληλα ὅμως μὲ τὴν καλλιέργεια τῆς καλῆς ἕξεως ὁ ἄνθρωπος χρειάζεται καὶ κάποιο μέτρο, γιὰ νὰ προσδιορίζει κάθε φορὰ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀρετῆς. Τὸ μέτρο λοιπὸν αὐτὸ εἶναι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ μεσότητα.

Ἡ ἀρχὴ τοῦ μέσου ἢ τοῦ μέτρου ἦταν εὐρύτατα γνωστὴ στὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ κόσμο πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Εἰδικότερα ὁ Πλάτων συνέδεε τὴν εὐδαιμονία μὲ τὸ «μέσον» καὶ τὴν ἀποφυγὴ τῶν ὑπερβολῶν πρὸς τὶς δύο πλευρές [22]. Ἡ παρουσίαση ὅμως τῆς ἀρετῆς ὡς μεσότητας ἀποτελεῖ ὁπωσδήποτε μιὰ πρωτότυπη θέση τοῦ Ἀριστοτέλη. Γιὰ νὰ φτάσει στὴ διατύπωση τῆς θέσεως αὐτῆς, εἶναι φυσικὸ νὰ στηρίχθηκε στὴν ἀρχαιότερη ἑλληνικὴ ἀρχὴ τοῦ μέτρου ἢ τοῦ μέσου, ὅπως ἐπίσης καὶ στὴ σχετικὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος. Πέρα ὅμως ἀπὸ αὐτὰ φαίνεται ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποίησε, ὅπως ἄλλωστε συνήθιζε, καὶ τὴν ἰατρικὴ σκέψη [23].

Ποιὸ εἶναι λοιπὸν τὸ νόημα τῆς ἀρετῆς ὡς μεσότητας;

Ἡ ἀρετή, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι στὴν οὐσία της ἡ μεσότητα ἀνάμεσα σὲ δύο κακίες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ μιὰ ἐμφανίζεται ὡς ἔλλειψη καὶ ἡ ἄλλη ὡς ὑπερβολή [24]. Ἔτσι π.χ. ἡ σωφροσύνη ἀποτελεῖ τὴ μεσότητα ἀνάμεσα στὴν ἀκολασία καὶ τὴν ἀναισθησία, ἡ ἀνδρεία τὴ μεσότητα ἀνάμεσα στὴ δειλία καὶ τὴ θρασύτητα, ἡ ἐλευθεριότητα τὴ μεσότητα ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἀσωτεία κ.ο.κ. Ἐνῶ ὅμως ἀπὸ ἄποψη οὐσίας ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ μεσότητα, ἀπὸ ἄποψη ποιότητας ἀποτελεῖ ἀκρότητα· «διὸ κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης» [25].

Ἡ μεσότητα ὅμως αὐτή, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται ἀπόλυτα, ἀλλὰ πάντοτε σὲ σχέση μὲ τὸ ὑποκείμενο ποὺ ἐνεργεῖ. Γιὰ νὰ κάνει σαφέστερη τὴ θέση του αὐτή, χρησιμοποιεῖ τὸ ἑξῆς παράδειγμα.

---

21. Ἠθ. Νικ. II, 5, 1114 a, 13 ἑξ. Πρβλ. Κ. Γεωργούλη, ὅ.π., σ. 328-29.

22. Πολιτεία I, 619 A.

23. Βλ. Jaeger, «Aristotle's Use of Medicine as Model in his Ethics». *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), σ. 57. A. Lesky, ὅ.π., σ. 783.

24. Ἠθ. Νικ. II, 6, 1107 a 2-3.

25. Ἠθ. Νικ. II, 6, 1107 a 6.

Τὸ ἕξι, λέει, εἶναι τὸ μέσο τοῦ δύο καὶ τοῦ δέκα. Ἂν ὅμως ὑποτεθεῖ ὅτι ἡ ποσότητα τῆς τροφῆς δέκα μνῶν εἶναι γιὰ ἕναν ἀθλητὴ ὑπερβολική, ἐνῶ ἡ ποσότητα δύο μνῶν εἶναι λίγη, δὲ σημαίνει ὅτι ὁ προπονητὴς θὰ συστήσει τροφὴ ἕξι μνῶν, γιατὶ καὶ αὐτὴ πάλι μπορεῖ νὰ εἶναι πολλὴ ἢ λίγη ἀνάλογα μὲ αὐτὸν ποὺ θὰ τὴν πάρει. Ἔτσι π.χ. γιὰ ἕνα Μίλωνα θὰ ἦταν λίγη, ἐνῶ γιὰ ἕναν ἀρχάριο ἀθλητὴ θὰ ἦταν πολλή. Ἡ μεσότητα λοιπὸν προσδιορίζεται ἐδῶ σὲ σχέση μὲ τὸ ὑποκείμενο. Ἔτσι καὶ ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ μεσότητα σὲ σχέση μὲ μᾶς· «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν»[26].

Ἀπὸ τὴν τελευταία αὐτὴ φράση συνάγεται ὅτι ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι κάτι ποὺ προσδιορίζεται αὐθαίρετα ἀπὸ τὸν καθένα. Ἡ ἀρετή, ὡς μεσότητα, βρίσκεται στὸ σημεῖο συναντήσεως πολλῶν μεταβλητῶν, τὶς ὁποῖες πρέπει νὰ ἔχει ὑπόψη του καὶ νὰ συνεκτιμᾶ κάθε φορὰ μὲ τὴ λογική του ὁ φρόνιμος ἄνθρωπος, γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ κάνει τὸ δέον. Ἡ μεσότητα λοιπὸν συμπίπτει μὲ τὸ δέον, δηλαδὴ μὲ τὸ καθῆκον ποὺ ἔχει κάθε φορὰ ὁ ἄνθρωπος[27]. Συμπίπτει μὲ αὐτὸ ποὺ προκύπτει μέσα ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ πράγματα. Κι ἐπειδὴ ὁ ἐνάρετος εἶναι σὲ θέση νὰ διακρίνει τὴν ἀλήθεια, μέσα στὰ πράγματα, γι' αὐτὸ καὶ γίνεται ὁ ἴδιος νόμος γιὰ τὸν ἑαυτό του[28]. Μιὰ πληρέστερη ἀνάπτυξη κι ἐπεξεργασία τῆς θέσεως αὐτῆς θὰ παρουσιάσουν μετὰ ἀπὸ λίγο οἱ Στωϊκοὶ μὲ τὴ διδασκαλία τους γιὰ τὸ φυσικὸ νόμο.

Ἔτσι λοιπὸν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν κακία, ποὺ εἶναι ἄπειρη καὶ ἀπροσδιόριστη, ἡ ἀρετὴ εἶναι κάτι ποὺ προσδιορίζεται μὲ τὴ φρόνηση, δηλαδὴ μὲ τὴν ἱκανότητα ἐκείνη, ποὺ ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο νὰ σκέφτεται καὶ νὰ κάνει αὐτὰ ποὺ πρέπει καὶ ποὺ συντελοῦν στὴν εὐδαιμονία του[29].

Μία ἀπὸ τὶς βασικὲς πρωτοτυπίες τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι, ὅπως εἴδαμε, ὅτι ξεχώρισε τὴ φρόνηση ἀπὸ τὴ σοφία. Ἔτσι, χωρὶς νὰ ἀρνηθεῖ τὸ γνωστικὸ χαρακτήρα τῆς φρονήσεως, ἐπέμενε στὸν πρακτικό της χαρακτήρα. Ἡ φρόνηση εἶναι πρὶν ἀπ' ὅλα μιὰ διανοητικὴ ἀρετή[30]. Εἶναι καὶ αὐτὴ ἕξη, ὅπως καὶ οἱ ἠθικὲς ἀρετές. Ἐνῶ ὅμως οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ μεσότητα, αὐτὴ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἀλήθεια[31]. Οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς ὁδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο στὴν εὐδαιμονία. Ἡ εὐδαιμονία ὅμως ποὺ τοῦ προσφέρουν δὲν εἶναι ἡ τελειότερη δυνατὴ γι' αὐτόν. Ἡ εὐδαιμονία, ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι

---

26. Ἠθ. Νικ. II, 6, 1106 b 35 - 1107 a 2.
27. Ἠθ. Νικ. II, 5, 1106 b 21 - 22. Πρβλ. J. Vanier, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris 1965, σ. 276.
28. Ἠθ. Νικ. III, 6, 1113 a 32 - 33. IV 14, 1128 a 32.
29. Ἠθ. Νικ. VI, 5, 1140 a 25 - 28.
30. R. – A. Gauthier, ὅ.π., σ. 83.
31. Ἠθ. Νικ. VI, 2, 1139 a, 15 - 16. VI, 5, 1140 b 5.

ἡ «κατ' ἀρετήν» ἐνέργεια τῆς ψυχῆς. Κι ἐπειδὴ οἱ ἀρετὲς εἶναι πολλές, ἡ εὐδαιμονία πρέπει νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴν ἄριστη καὶ τελειότατη ἀρετή. Καὶ τέτοια δὲν εἶναι καμιὰ ἠθικὴ ἀρετή, οὔτε ἀκόμα καὶ ἡ φρόνηση, ποὺ συμπλέκεται μὲ αὐτὲς καὶ τὶς κατευθύνει [32]. Ἡ τελειότερη ἀρετὴ εἶναι ἡ σοφία, ποὺ ἀποτελεῖ καθαρὰ θεωρητικὴ ἐνέργεια καὶ ἀναφέρεται στὶς ἀρχὲς καὶ τὶς αἰτίες τῶν ὄντων [33]. Εἶναι ἡ θεωρία τῶν «καλῶν καὶ τῶν θείων» [34].

Ἡ θεωρία αὐτή, ἐνῶ ἔχει διανοητικὸ χαρακτήρα, δὲν παύει νὰ εἶναι καὶ μιὰ διάνοιξη πρὸς τὴ θεολογία. Καὶ ἡ διάνοιξη αὐτὴ ἀρχίζει ἤδη μὲ τὴν ἀναζήτηση τῆς τέλειας εὐδαιμονίας, ποὺ εἶναι ἐμπειρικὰ ἀδύνατη.

Ἡ τέλεια εὐδαιμονία, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, θὰ ἦταν ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀπέκτησε τέλειο μῆκος ζωῆς. Καὶ μιὰ τέτοια ζωή, ὅπως σημειώνει, ξεπερνᾶ τὰ ἀνθρώπινα μέτρα· «οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ» [35]. Μὲ ἄλλα λόγια: Δὲν μπορεῖ νὰ ζήσει ὁ ἄνθρωπος μιὰ ζωὴ εὐδαιμονίας μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση του, ἀλλὰ μὲ τὴ δύναμη τοῦ θείου στοιχείου ποὺ ὑπάρχει μέσα του. Καὶ ὅσο τὸ στοιχεῖο αὐτὸ εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὴ σύνθετη φύση του, τόσο καὶ ἡ ἐνέργειά του εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τῆς ἄλλης ἀρετῆς. Ἂν λοιπὸν ὁ νοῦς εἶναι κάτι τὸ θεῖο σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο, τότε καὶ ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ εἶναι θεία σὲ σχέση μὲ τὴν ἀνθρώπινη ζωή. Δὲν πρέπει λοιπὸν νὰ παρασύρεται κανεὶς ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ ἰσχυρίζονται ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει ὡς ἄνθρωπος νὰ ἔχει ἀνθρώπινες σκέψεις καὶ ὡς θνητὸς θνητές, ἀλλὰ ὅσο εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκτείνεται πρὸς τὴν ἀθανασία καὶ νὰ κάνει τὰ καθετί, γιὰ νὰ ζεῖ σύμφωνα μὲ τὸ πολυτιμότερο στοιχεῖο ποὺ ὑπάρχει μέσα του.

Ἔτσι ἡ ἴδια ἡ προβληματικότητα τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς ὁδηγεῖ τὸν Ἀριστοτέλη στὴ Θεολογία. Ἐνῶ προσπαθεῖ νὰ παραμείνει στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας καὶ ἀποφεύγει μὲ ἐπιμέλεια ὁποιαδήποτε ὑπερβατικὴ προέκταση, φτάνει φυσιολογικὰ σὲ θεολογικὴ ἀναζήτηση.

Τὴ στιγμὴ αὐτὴ δὲ θὰ παρουσιάσουμε τὴ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ ἀποτελεῖ ἄλλωστε καὶ ἰδιαίτερο θέμα στὴ σειρὰ τῶν μαθημάτων ποὺ θὰ γίνουν ἀπὸ τὸ βῆμα αὐτό. Ἀλλὰ καὶ ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ ἔχει ὀπωσ-

---

32. Ἠθ. Νικ. X, 8, 1178 a 16 - 17.
33. Ἠθ. Νικ. VI, 7, 1141 a 18. Μεταφυσικά, Al, 981 b 28.
34. Ἠθ. Νικ. X, 7, 1171 a 15.
35. Ἠθ. Νικ. X, 7, 1177 b 26 - 34.

δήποτε διανοητικό χαρακτήρα καί περιορίζει τό άντικείμενό της έξω άπό τόν άνθρωπο, δέν είναι σέ θέση νά δώσει τήν εύδαιμονία στόν άνθρωπο. Ό άνθρωπος ώς ένιαία ύπαρξη δέν είναι δυνατό νά εύδαιμονήσει, γιατί προσδιορίζεται άπό τή φθορά καί τό θάνατο. Εύδαιμονία ύπάρχει μόνο μέ τήν προϋπόθεση τής άθανασίας. Άθάνατος όμως κατά τόν Άριστοτέλη μέσα στόν κόσμο είναι μόνο ό νοῦς τοῦ άνθρώπου. Ό νοῦς αύτός πού θεωρεῖται στοιχεῖο τοῦ Πλατωνισμοῦ μέσα στήν άριστοτελική φιλοσοφία. Ή άθανασία όμως τοῦ νοῦ δέν είναι καί άθανασία τοῦ άνθρώπου, όπως καί στήν πλατωνική φιλοσοφία ή άθανασία τής ψυχῆς δέν είναι άθανασία όλόκληρου τοῦ άνθρώπου. Γι' αύτό καί ή εύδαιμονία τοῦ άνθρώπου, πού άποτελεῖ καί τόν τελικό σκοπό του, παραμένει μετέωρη.

Ή άριστοτελική ήθική, ώς φιλοσοφική ήθική, διαπνέεται άπό τήν έμπιστοσύνη γιά τόν άνθρωπο, χωρίς τήν όποία δέ θά ήταν δυνατό νά σταθεῖ. Ή έμπιστοσύνη όμως αύτή παραμερίζει συνειδητά ή άσυνείδητα μιά βασική διάσταση τής ζωῆς τοῦ άνθρώπου, πού συνοψίζεται στό θάνατο. Καί ό θάνατος είναι έκεῖνος, πού διασπᾶ τήν ύπόσταση τοῦ άνθρώπου καί κάνει άδύνατη τήν εύδαιμονία του. Ή άντιμετώπιση όμως τοῦ θανάτου μέσα στά πλαίσια τής άριστοτελικῆς, όπως ἄλλωστε καί όποιασδήποτε ἄλλης φιλοσοφικῆς ήθικῆς, είναι άδύνατη. Κι έδῶ άκριβῶς κορυφώνεται τό άδιέξοδο, στό όποῖο ἔρχεται ν' άπαντήσει ό Χριστιανισμός.

Ό Χριστιανισμός ξεκινᾶ άπό τήν άναγνώριση τῆς διασπάσεως αύτῆς πού ύπάρχει μέσα στόν άνθρωπο. Μιά πλαστική διατύπωση τῆς άλήθειας αύτῆς βρίσκουμε στήν πρός Ρωμαίους έπιστολή τοῦ Άποστόλου Παύλου: «Οὐ γάρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ... οὐ γάρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακόν τοῦτο πράσσω. Εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία... συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς μὲ ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;»[36]. Καί τήν ύπέρβαση βέβαια τῆς διασπάσεως αύτῆς τή βρίσκει ό Παῦλος στό Χριστό.

Ή διάσπαση αύτή, όπως σημειώνει καί ό Άπ. Παῦλος, ἔχει τή ρίζα της στό θάνατο. Ό ἄνθρωπος δέ ζεῖ τή διάσπαση, ε π ε ι δ ή είναι θνητός. Θνητά είναι καί όλα τά ἔμβια ὄντα, χωρίς νά ζοῦν παρόμοια διάσπαση. Ό ἄνθρωπος ζεῖ τή διάσπαση, ἐπειδή ἀκριβῶς γ ν ω ρ ί ζ ε ι ὅτι είναι θνητός. Καί αὐτό σημαίνει ὅτι ή γνώση του δέ σταματᾶ ὡς τό θάνατο. Ό θάνατος περιλαμβάνεται μέσα στή γνώση τοῦ ἀνθρώπου, κι ἔτσι περιλαμβάνεται καί μέσα στή

36. Ρ ω μ. 7, 15 - 24.

ζωή του. Ὁ θάνατος εἶναι ἡ παράμετρος καὶ ἡ τελευταία φάση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ὁποιαδήποτε προοπτικὴ γιὰ τὴ ζωή του σκιάζεται καὶ τελικὰ διαψεύδεται ἀπὸ τὸ θάνατο. Μὲ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς δὲν εἶναι ἀσφαλῶς δυνατὸ νὰ μιλήσει κανεὶς γιὰ ἀγαθὸ ἢ γιὰ εὐδαιμονία, ἂν βέβαια θέλει νὰ χρησιμοποιήσει τὶς ἔννοιες αὐτὲς ἀπόλυτα καὶ ὄχι συμβατικά.

Ὁ Χριστιανισμὸς δὲ συμπληρώνει οὔτε βελτιώνει τὴν ἠθικὴ αὐτή. Ἡ καινοτομία, ποὺ εἰσάγει ὁ Χριστιανισμὸς στὴ θεώρηση τῆς ἠθικῆς ζωῆς, δὲν πραγματοποιεῖται στὸ ἐπίπεδο τῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀνθρωπολογίας. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ Χριστιανισμὸς δὲν παρουσιάζει οὐσιαστικὰ νέα ἠθικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ νέο ἄνθρωπο· τὸν καινὸ ἐν Χριστῷ ἄνθρωπο. Τὸν ἄνθρωπο, ποὺ προσδιορίζει τὴ ζωή του μὲ τὴν ἀλήθεια ποὺ ἐλευθερώνει ἀπὸ τὸ θάνατο. Μὲ τὴν ἀλήθεια ποὺ δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ γνώση, ἀλλὰ μὲ τὴν ἴδια τὴ ζωή· τὴ ζωὴ ποὺ δὲ διαψεύδεται ἀπὸ τὸ θάνατο.

Ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας αὐτῆς δὲν πραγματοποιεῖται μὲ τὴ διάνοια. Ἡ ἀνθρώπινη διάνοια ὑπόκειται ἀναγκαστικὰ στὴ φθορὰ καὶ τὸ θάνατο, ποὺ προσδιορίζουν τὸν ἄνθρωπο. Καὶ ἡ γνώση ποὺ προσφέρει ἡ διάνοια, εἶναι γνώση ποὺ προϋποθέτει τὴ διάσπαση τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ὑποταγή του στὴ φθορὰ καὶ τὸ θάνατο. Μιὰ τέτοια γνώση δὲν μπορεῖ νὰ δώσει τὴν εὐδαιμονία στὸν ἄνθρωπο, γιατὶ ἁπλούστατα δὲν μπορεῖ νὰ ξεπεράσει τὴ διάσπαση ποὺ προκαλεῖ σ' αὐτὸν ὁ θάνατος. Εἶναι μιὰ γνώση ποὺ περιορίζεται ἀπὸ τὸ θάνατο.

Ἡ γνώση ποὺ μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴν εὐδαιμονία εἶναι ἡ γνώση ποὺ ἐλευθερώνει ἀπὸ τὸ θάνατο. Καὶ ἡ γνώση αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ὡς ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ μόνο ὡς προσφορὰ πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Εἶναι ἡ ἴδια ἡ φανέρωση τοῦ νέου ἀνθρώπου, τοῦ ἐνιαίου καὶ ἀδιαίρετου, ποὺ διατηρεῖται ὡς πρόσωπο καὶ μετὰ τὴ διάσπαση ποὺ προκαλεῖ ὁ θάνατος στὴν ψυχοσωματική του σύνθεση. Ἔτσι αὐτὸ ποὺ ἀδυνατεῖ νὰ πραγματοποιήσει ὁ ἄνθρωπος, ὡς θνητὸς καὶ φθαρτός, τοῦ τὸ προσφέρει ὁ Θεὸς ποὺ γίνεται ἄνθρωπος καὶ ἀνακαινίζει τὸν ἄνθρωπο.

Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ συνοψίζεται οὐσιαστικὰ στὴ νίκη ἐναντίον τοῦ θανάτου, ποὺ φανέρωσε ὁ Χριστός. Ἐδῶ ἄλλωστε στηρίζεται καὶ ὁλόκληρο τὸ περιεχόμενο τῆς χριστιανικῆς πίστεως· «εἰ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν» [37]. Ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας αὐτῆς δὲν εἶναι μιὰ διανοητικὴ ἐνέργεια, ἀλλὰ μιὰ καθολικὴ ἔνταξη τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ ἔνταξη στὴ νέα ἀνθρωπολογικὴ πραγματικότητα ποὺ προσφέρεται μὲ τὸ Χριστό.

Ὁ ἐν Χριστῷ ἄνθρωπος παρουσιάζει ἀσφαλῶς καὶ νέο ἦθος, ποὺ μπορεῖ νὰ διαπιστωθεῖ καὶ νὰ περιγραφεῖ. Τὸ ἦθος ὅμως αὐτὸ δὲν ἀνταποκρίνεται σὲ

37. Α' Κορ. 15, 14.

μιὰ ὁποιαδήποτε ἀτομικὴ ἢ κοινωνικὴ δεοντολογία, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴ νέα ὀντολογία, καὶ εἰδικότερα τὴ νέα ἀνθρωπολογία. Εἶναι τὸ ἦθος τῆς ἀγάπης, ποὺ περιλαμβάνει καὶ τὸν ἐχθρό, γιατὶ δὲ φοβᾶται οὔτε τὸ θάνατο.

Δὲν εἶναι ἀσφαλῶς τυχαῖο ὅτι ὡς ἀρχὴ τῆς χριστιανικῆς ζωῆς ἀναγνωρίζεται τὸ βάπτισμα καὶ ὡς μέσο γιὰ τὴ διατήρησή της ἡ εὐχαριστιακὴ κοινωνία. Τὸ βάπτισμα εἶναι τὸ μυστήριο τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸ θάνατο καὶ τὴν ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Καὶ ἡ εὐχαριστιακὴ κοινωνία τὸ μυστήριο τῆς διατηρήσεώς του στὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ταυτόχρονα, ὅμως τὸ βάπτισμα καὶ ἡ εὐχαριστία εἶναι δεῖκτες ζωῆς, ποὺ καλοῦν τὸν ἄνθρωπο νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴν εὔθραυστη ἀτομική του αὐτάρκεια καὶ νὰ ἐνταχθεῖ ὡς πρόσωπο στὴν κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ· στὴν κοινωνία τῆς καινῆς κτίσεως. Μὲ ἄλλες λέξεις τὸ βάπτισμα καὶ ἡ εὐχαριστιακὴ κοινωνία εἶναι οἱ προϋποθέσεις καὶ οἱ δεῖκτες γιὰ τὴ ζωὴ τῆς ἀγάπης. Τῆς ἀγάπης ποὺ μεταμορφώνει τὸ χρόνο ἀπὸ παράγοντα ἀφανισμοῦ τοῦ ἀτόμου σὲ παράγοντα φανερώσεως τοῦ προσώπου. Ἔτσι ἡ ἀγάπη, ποὺ ὑπάρχει ὡς «σπερματικὸς λόγος» [38] στὴν ψυχὴ τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ἀποκτᾶ τὴν ὀντολογική της ὑπόσταση στὸν καινὸ ἐν Χριστῷ ἄνθρωπο, ἐνῶ ταυτόχρονα γίνεται ἡ σύνοψη καὶ ἡ ὁλοκλήρωση ὅλων τῶν ἀρετῶν στὴν προσωπικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων.

Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀλήθεια τοῦ Χριστιανισμοῦ, ποὺ διαποτίζει τὸ λόγο καὶ τὴ ζωή. Ὅσο γιὰ τὰ θέματα τῆς καθημερινῆς ἀτομικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς ὁ Χριστιανισμὸς δὲν ἐπιχείρησε, τουλάχιστον ἀρχικά, νὰ διατυπώσει ὁποιαδήποτε ἰδιαίτερη διδασκαλία. Χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι ἡ προτροπὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου στοὺς Χριστιανοὺς τῶν Φιλίππων· «ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε» [39]. Ἡ καθολικότητα τῆς χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας δὲν ἀφήνει τίποτε τὸ αὐθεντικὰ ἀνθρώπινο ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχή της. «Ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται», παρατηρεῖ ὁ Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος καὶ μάρτυς, «ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί» [40]. Ἡ φύση καὶ τὸ φυσικὸ δίκαιο πρόσφεραν εὐρύτατο ἔδαφος γιὰ τὴ συνάντηση τῶν ἠθικῶν ἀληθειῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὶς προχριστιανικὲς ἠθικὲς διδασκαλίες. Τὸ καινούριο, ποὺ παρουσίασε ὁ Χριστιανισμός, εἶναι ἡ ἀνακαίνιση τῆς φύσεως καὶ ἡ μεταμόρφωση τοῦ φυσικοῦ νόμου σὲ πνευματικὴ ἐλευθερία. Μέσα στὰ πλαίσια αὐτὰ καταξιώνονται ὅλα τὰ πράγματα ποὺ ἐκφράζουν ἀληθινὰ τὸν ἄνθρωπο, καὶ βρίσκουν τὴ θέση τους πολλὲς ἐντολὲς καὶ ἀντιλήψεις τοῦ προχριστιανικοῦ κόσμου, ὅπως τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰσραήλ, τῆς πλατωνικῆς ἠθικῆς, τῆς

38. Μ. Βασιλείου, Ὅροι κατὰ πλάτος, PG 31, 908c.
39. Φιλιπ. 4, 8.
40. Β' Ἀπολογία 13, 4.

ἀριστοτελικῆς, τῆς στωϊκῆς ἢ ὁποιασδήποτε ἄλλης προγενέστερης ἢ νεώτερης ἠθικῆς.

Εἰδικότερα ὅμως οἱ σχέσεις τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς μὲ τὸ Χριστιανισμὸ καὶ κυρίως μὲ τὴ διδασκαλία τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς, δὲν ἐκτιμήθηκαν ὅσο ἔπρεπε καὶ δὲν ἀξιολογήθηκαν μέσα στὶς πραγματικές τους διαστάσεις. Συνήθως γίνεται λόγος γιὰ τὶς σχέσεις τοῦ ἀριστοτελισμοῦ μὲ τὴ σχολαστικὴ διδασκαλία τῆς Δύσεως καὶ παραθεωρεῖται ἡ ὀργανικότερη καὶ γονιμότερη σχέση του μὲ τὴ χριστιανικὴ παράδοση τῆς Ἀνατολῆς πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ποὺ θεωρεῖται ὅτι ἔφερε σὲ στενότερη σχέση τὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὴν ἀνατολικὴ θεολογία. Δὲν εἶναι βέβαια δυνατὸ μέσα στὰ πλαίσια τῆς ὥρας αὐτῆς νὰ ἐπεκταθοῦμε σ' ἕνα τέτοιο θέμα. Μποροῦμε ὅμως, νομίζω, νὰ διατυπώσουμε ὁρισμένες γενικὲς σκέψεις σὲ σχέση κυρίως μὲ τὴν ἠθική.

Χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι δὲ στηρίζεται σὲ ἀρχὲς ἢ ἰδέες ποὺ τοποθετοῦνται ἔξω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ στὴν καταξίωση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ ἔχει ἰδιαίτερη σπουδαιότητα γιὰ τὸ Χριστιανισμό, γιατὶ καὶ αὐτὸς δὲν προσανατολίζεται σ' ἕνα ὕψιστο ἀγαθό, ἀλλὰ ἑρμηνεύει οὐσιαστικὰ τὴν ὀντολογία τοῦ καινοῦ ἐν Χριστῷ ἀνθρώπου. Στόχος τοῦ Χριστιανισμοῦ δὲν εἶναι νὰ ὁδηγήσει τὸν ἄνθρωπο σὲ κάτι ἔξω ἀπὸ αὐτόν, ἀλλὰ νὰ τὸν καλέσει στὴν καταξίωση καὶ τὴν ὀντολογικὴ ἀποκατάσταση τῆς φύσεώς του. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀρετὴ παρουσιάζεται ὡς ἐκδήνωση τῆς «κατὰ φύσιν» ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι ὡς συνέπεια τῆς ἀναφορᾶς του σὲ κάτι ἔξω ἀπὸ αὐτόν. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ ἠθικὴ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ παρουσιάζει μεγαλύτερη συγγένεια μὲ τὴν ἀριστοτελική, καὶ ὄχι μὲ τὴν πλατωνικὴ ἠθική, ὅπως συνήθως νομίζεται. Ἐδῶ ὅμως ἀκριβῶς βρίσκεται καὶ ἡ οὐσιαστικὴ διαφοροποίησή της ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἠθική. Ὁ «κατὰ φύσιν» ἄνθρωπος στὸ Χριστιανισμὸ δὲν εἶναι, ὅπως στὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία, ὁ ἄνθρωπος τῆς καθημερινῆς ἐμπειρίας, ἀλλὰ ὁ καινὸς ἐν Χριστῷ ἄνθρωπος· ὁ ἄνθρωπος ποὺ μετέχει στὴν καινὴ κτίση· ὁ ἄνθρωπος δηλαδὴ ποὺ ζεῖ μὲ τὴν προϋπόθεση τῆς ὑπερβάσεως τοῦ θανάτου του.

Εἶναι ἀκόμα σημαντικὸ ὅτι καὶ ἡ χαρακτηριστικὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἀρετὴ ὡς μεσότητα, ποὺ ἔγινε μάλιστα καὶ ἀντικείμενο εἰρωνικῶν σχολίων [41], χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα ἀπὸ τοὺς μεγάλους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἀπὸ τὸ Μ. Βασίλειο [42], τὸ Γρηγόριο τὸ Θεολόγο [43], τὸ

41. Βλ. Κ. Γεωργούλη, ὅ.π., σ. 345 καὶ R. - A. Gauthier, ὅ.π., σ. 69.

42. Βλ. π.χ. Εἰς Ἡσαΐαν 5, 174, PG 30, 409BC.

43. Λόγος 42, 16, PG 36, 476C. Γιὰ περισσότερα βλ. Δ. Τσάμη, «Ἡ περὶ μεσότητος διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου», Κληρονομία 1 (1969), σ. 275 κ.ἑ.

Γρηγόριο Νύσσης [44] καὶ ἄλλους. Ἀλλὰ καὶ τὸ γενικότερο πνεῦμα τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, ποὺ δὲν ἀποβλέπει νὰ καθυποτάξει τὸν ἄνθρωπο σὲ ψυχροὺς ἀντικειμενικοὺς κανόνες καὶ νὰ προσδιορίσει ἐξαρχῆς μὲ ἀκρίβεια τὴν ἠθικὴ συμπεριφορά του, συμφωνεῖ ἀπόλυτα μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἠθική. Ὁπωσδήποτε ὅμως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας χρησιμοποίησαν τὴν ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ἐκλεκτικά. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Γρηγόριος ὁ Νύσσης, οἱ Χριστιανοὶ δέχονται τὴν ἠθική, ὅπως «καὶ πάντα ὅσα παρὰ τοῖς ἔξω τῆς ἐκκλησίας σπουδάζεται,... ὡς ἐν καιρῷ χρησιμευόντων, ὅταν δέῃ τὸν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναὸν διὰ τοῦ λογικοῦ πλούτου καλλωπισθῆναι» [45]. Ἔτσι ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ἀποτέλεσε πραγματικὰ ἕνα ἰδιαίτερα χρήσιμο δομικὸ ὑλικὸ γιὰ τὴ διατύπωση τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς διδασκαλίας, ἰδιαίτερα στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή.

Στὴ Δύση ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἱεροῦ Λύγουστίνου χρησιμοποιήθηκε πλούσια ἡ πλατωνική, καὶ ἰδιαίτερα ἡ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία, μέσα στὰ πλαίσια τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Στὴ φάση αὐτὴ καὶ ἡ ἠθικὴ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ παρουσίασε αἰσθητὴ συγγένεια μὲ τὴν πλατωνικὴ ἠθική. Σὲ μιὰ δεύτερη ὅμως φάση, ποὺ ἀρχίζει μὲ τὴν ἐμφάνιση τοῦ σχολαστικισμοῦ, κυριάρχησε ὁ ἀριστοτελισμός.

Συνήθως ἐξαίρεται ὁ θρίαμβος αὐτὸς τοῦ ἀριστοτελισμοῦ μέσα στὰ πλαίσια τοῦ δυτικοῦ σχολαστικισμοῦ, ποὺ δημιούργησε μᾶλλον μιὰ νόθο κατάσταση καὶ γιὰ τὸν ἀριστοτελισμὸ καὶ γιὰ τὸ Χριστιανισμό. Στὴν πραγματικότητα ὅμως ἡ προοπτικὴ τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴ Δύση, ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν πανηγυρικὴ ἀναγνώριση τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, παρέμεινε —ὅσο παράδοξο καὶ ἂν φαίνεται αὐτὸ— περισσότερο πλατωνική. Ἀντίθετα ἡ προοπτικὴ τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν Ἀνατολή, ἀκόμα καὶ ὅταν χρησιμοποιοῦσε περισσότερο τὰ πλατωνικὰ ἐκφραστικὰ σχήματα, συνδεόταν περισσότερο μὲ τὴν ἀριστοτελική. Ἡ ἠθικὴ τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς παρέμενε πάντοτε μιὰ ἠθικὴ μὲ ἐμπειρικὸ χαρακτήρα, ποὺ στηρίζεται ὅμως στὴ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία. Στὴν ἀνθρωπολογία αὐτή, ποὺ προϋποθέτει τὴν ψυχοσωματικὴ ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ὁποία τόνισε ἰδιαίτερα ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν Χριστῷ ἀνακαίνισή του, ποὺ καθιερώνει τὴν ὀντολογικὴ ἀποκατάστασή του ὡς προσώπου. Γι' αὐτὸ ἡ ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ ἀφομοίωσε ἐκλεκτικά, ἀλλὰ καὶ δημιουργικὰ τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ τὸν δέχτηκε ὡς κόσμημα στὸ πνευματικό της οἰκοδόμημα. Ἔτσι ἔφτασε νὰ ἱστορεῖ τὸν Ἀριστοτέλη στοὺς νάρθηκες τῶν ἐκκλησιῶν της καὶ νὰ τοῦ προσφέρει μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ μνήμη, ποὺ βεβαιώνει τὴ διαχρονική του παρουσία σαφέστερα, παρ' ὅσο οἱ μαρμάρινες προτομές του.

---

44. Περὶ Παρθενίας 8, PG 46, 353BC.
45. Εἰς τὸν βίον Μωυσέως 2, PG 44, 360B.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ Α. ΚΑΛΟΓΕΡΑ Δ. Φ.
ΕΠΙΤ. ΓΕΝ. ΕΠΙΘ/ΤΟΥ Μ. ΕΚΠ/ΣΕΩΣ

ΝΕΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΚΑΘΑΡΣΙΣ ΤΗΣ ΤΡΑΓΩΔΙΑΣ

Ι. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἀκανθώδη ζητήματα τῆς ἀρχαίας τραγωδίας, τὸ ὁποῖο ἀπασχόλησε ὅσο λίγα προβλήματα τοὺς φιλολόγους καὶ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐξαρτᾶται ἡ κατανόηση τῆς οὐσίας, τοῦ βαθυτέρου νοήματος καὶ τῆς ἀποστολῆς τῆς τραγωδίας, εἶναι τὸ δυσεπίλυτο πρόβλημα τῆς ἀριστοτελικῆς καθάρσεως. Ἡ ἑρμηνεία καὶ ἡ διασάφηση τοῦ «δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν», τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τραγωδίας, ἀπασχόλησε τοὺς εἰδικοὺς ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα καὶ διατυπώθηκαν διάφορες ἀπόψεις καὶ διάφορες θεωρίες, ποὺ καμιά τους δὲν ἔπεισε καὶ δὲν ἐπεβλήθηκε ἀπόλυτα καὶ ὁριστικά. Διακεκριμένοι φιλόλογοι, ὅπως ὁ Wilamowitz καὶ ὁ Gudeman, θεώρησαν τὸ πρόβλημα ἄλυτο. Ὁ Wilamowitz, εἶπε, ὅτι εἶναι καιρὸς πλέον νὰ ἀπελευθερωθοῦμε ἀπὸ τὸν ἀριστοτελικὸ ὁρισμό [1]. Ἄλλοι, γιὰ νὰ δώσουν ἕνα κάπως ἱκανοποιητικὸ περιεχόμενο καὶ νόημα στὴν κάθαρση, πρότειναν διάφορες ἀσήμαντες ἢ σοβαρότερες διορθώσεις τοῦ κειμένου (Trincaveli, Petrusevski κ.ἄ.) [2].

Ἂν προσέξῃ κανεὶς τὴν Ποιητικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, νομίζω, ὅτι θὰ βρῇ ἐκεῖ σοβαρὰ στοιχεῖα, γιὰ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὴ διασάφηση ἢ καὶ τὴν ὁριστικὴ λύση τοῦ πολυπλόκου προβλήματος τῆς καθάρσεως, χωρὶς νὰ ἀναγκάζεται νὰ καταφεύγῃ σὲ εὔλογες εἰκασίες ἢ καὶ σὲ εὐφυεῖς διορθώσεις τοῦ κειμένου [3] ἢ

1. Wilamowitz Moellendorft, Die Griechische Tragödie und ihre drei Dichter, Berlin 1928, σ. 63. Alfred Gudeman, Aristoteles Περὶ Ποιητικῆς, Berlin - Leipzig 1934, σ. 171 καὶ 172, πρβλ. W. D. Ross, Aristote, γαλλικὴ μετάφρ. Paris - Payot 1930, σ. 401.

2. Ἀντὶ παθημάτων: μαθημάτων (Trincaveli), (μαθημάτων ἔχουν καὶ τρεῖς κώδικες), πραγμάτων (Heinr. Otte), ἀντὶ παθημάτων κάθαρσιν· παθημάτων μίμησιν (Κ. Γεωργούλης), πραγμάτων σύστασιν (Petruševski) κλπ.

3. Οἱ περισσότεροι ἑρμηνευτές, γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν, ὅτι τὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο εἶναι ὑγιὲς καὶ δὲν ἔχει ἀνάγκη διορθώσεως (οὔτε ὡς πρὸς τὸν ὅρο κάθαρσιν οὔτε ὡς πρὸς τὸν ὅρο παθημάτων), ἐπικαλοῦνται, ὀρθά, τὸ χωρίο τῶν Πολιτικῶν, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης παραπέμπει τὸν ἀναγνώστη, σχετικὰ μὲ τὸν ὅρο κάθαρση, στὴν Ποιητική· «τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν

νὰ χαρακτηρίζῃ τὴν τελευταία ἀκανθώδη φράση τοῦ ὁρισμοῦ ὡς locum desperatum, «τὰ τελευταῖα τῆς ἀριστοτελείου ταύτης ῥήσεως μένουσι πάντοτε σκοτεινά» [4].

Παραθέτομε μιὰ συνοπτικὴ ἐπισκόπηση καὶ κριτικὴ τῶν κυριοτέρων ἀπόψεων καὶ ἑρμηνειῶν τοῦ ὅρου «κάθαρσις» καὶ μετά, στηριζόμενοι σὲ ἀσφαλῆ στοιχεῖα τῆς Ποιητικῆς, θὰ προσπαθήσουμε νὰ καθορίσουμε τὸ νόημα τῆς καθάρσεως, ὅπως τὸ διεῖδε καὶ τὸ διαισθάνθηκε τὸ βαθὺ κριτικὸ πνεῦμα τοῦ Ἀριστοτέλη [5].

ΙΙ. ΟΙ ΔΙΑΤΥΠΩΘΕΙΣΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΚΑΘΑΡΣΗ

Οἱ ἑρμηνευτὲς τῆς Ποιητικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ οἱ ἐρευνητὲς τῆς ἀριστοτελικῆς αἰσθητικῆς θεωρίας διετύπωσαν διάφορες ἀπόψεις ἢ θεωρίες γιὰ τὸ νόημα τῆς ἀριστοτελικῆς καθάρσεως, οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ συνοψιστοῦν στὶς ἑξῆς: Τὴν ψυχοφυσιολογική, τὴν ψυχοθεραπευτική, τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν αἰσθητική.

1. Ἡ ψυχοφυσιολογικὴ ἄποψη τῆς καθάρσεως

Ἡ ψυχοφυσιολογικὴ ἄποψη ἢ θεωρία γιὰ τὴν κάθαρση στηρίχθηκε: α) Στὴν ἀνάγκη ποὺ αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος γιὰ συγκίνηση, στὸ «πε-

---

σαφέστερον» (Πολιτ. 1341 b 38 - 40) καὶ τὰ χωρία τῶν δυὸ νεοπλατωνικῶν, τοῦ Ἰαμβλίχου (Περὶ μυστηρ. 1, 11 Parthey - Arist. Frag. Rose 82) καὶ τοῦ Πρόκλου (Σχόλ. εἰς Πλάτ. Πολιτ. σ. 330 καὶ 369 - Arist. Frag. Rose 81), ὅπου φαίνεται, ὅτι εἶχαν ὑπόψη τους τὸν ὅρο κάθαρση στὸ παραδεδομένο ἀριστοτελικὸ κείμενο (ἀποκαθαίρομεν τὰ πάθη - ἀφοσίωσιν παθῶν). Ἐπίσης τὰ χωρία τῶν Πολιτικῶν 1341 a 23, 1342 a 16. Ὁ Πλάτων ἐπίσης ὁμιλεῖ γιὰ κάθαρση, τὴν ὁποία διαστέλλει σὲ ψυχικὴ καὶ σωματική· «καὶ συγχωρῶ δύο μὲν εἴδη καθάρσεως, ἓν δὲ τὸ περὶ τὴν ψυχὴν εἶδος εἶναι, τοῦ περὶ τὸ σῶμα χωρὶς ὄν», Πλάτ. Σοφ. 227 c, πρβλ. Φαίδ. 67 c, Κρατ. 405 a.

4. Κ. Ἀσωπίου, Ἱστορία τῶν Ἑλλήνων ποιητῶν καὶ συγγραφέων κλπ., Ἀθῆναι 1850, σελ. 542.

5. Ὁ Συκουτρῆς ὑποθέτει, ὅτι γιὰ τὴν κάθαρση ὁ Ἀριστοτέλης θὰ μιλοῦσε σὲ μιὰ ξεχωριστὴ παράγραφο τοῦ χαμένου μέρους τῆς Ποιητικῆς, ἐκεῖ ὅπου θὰ ἔκρινε τὴν πλατωνικὴ καταδίκη τῆς τραγωδίας καὶ θὰ ἔδειχνε τὴ σημασία καὶ τὴ θέση τῆς ποιήσεως στὴ ζωή μας. (Ἀριστοτέλους περὶ Ποιητικῆς, μετάφρ. Σίμου Μενάρδου, Εἰσαγωγὴ Ι. Συκουτρῆ, Ἀθῆναι 1937, 27*). Ὁ Ritter νομίζει, ὅτι θὰ γίνονταν λόγος γιὰ τὴν κάθαρση μετὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ «ἡδυσμένου λόγου» καὶ «τοῖς εἴδεσι», ποὺ ἀκολουθεῖ στὸν ὁρισμὸ τῆς τραγωδίας (1449 b 30) «post μέλους lac. stat., in qua quid esset κάθαρσις explicatum erat».

πεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι, φύσει ὄν...»[6] καὶ β) Στὴ λειτουργικὴ (ψυχοφυσιολογικὴ) ἡδονή, ποὺ αἰσθάνεται ἐκεῖνος ποὺ παρακολουθεῖ τὰ «ἐλεεινὰ» καὶ τὰ «φοβερὰ» τῆς τραγῳδίας, καθὼς ἱκανοποιεῖ μιὰ λειτουργικὴ ἀνάγκη τῆς ψυχῆς του γιὰ ἔντονη συγκίνηση. «Τὰ συναισθήματα τοῦ ἐλέου καὶ τοῦ φόβου, ποὺ μᾶς ἐμπνέει τὸ δραματικὸ θέαμα... εἶναι ζωηρὲς συγκινήσεις, πού, μὲ τὴν πυκνότητα καὶ τὴ δύναμή τους, τέρπουν τὴν ψυχή μας, ὅπως τὴν εὐχαριστεῖ καὶ ἡ ἐλεύθερη καὶ ἔντονη ἐκτέλεση μιᾶς λειτουργίας τοῦ ὀργανισμοῦ π.χ. τῆς ἀναπνοῆς»[7].

2. *Ἡ ψυχοθεραπευτικὴ ἢ παθολογικὴ ἄποψη τῆς καθάρσεως*

Ἡ ψυχοθεραπευτικὴ ἢ συνηθέστερα λεγομένη παθολογικὴ ἄποψη[8], κατὰ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ ἀποτοξινώνεται ἀπὸ ὅ,τι ὑπερβολικὸ καὶ βλαβερὸ ἔχει καὶ ἀνακουφίζεται, καθὼς ζῆ τὰ συναισθήματα τῶν τραγικῶν ἡρώων. Τὸ νόημα τῆς ἀριστοτελικῆς καθάρσεως, λένε, δὲν εἶναι θρησκευτικὸ οὔτε ἠθικό, δὲ σημαίνει δηλ. τὸν ἐξαγνισμὸ ἢ τὴν ἠθικὴ βελτίωση, τὴν ἀπαλλαγὴ τῆς ψυχῆς ἀπὸ πονηρὲς διαθέσεις καὶ τάσεις, ἀλλὰ πρακτικο-ιατρικὸ (ψυχο-θεραπευτικό). Ἡ τραγικὴ ποίηση ἐνεργεῖ ψυχοθεραπευτικά, καθαρίζει σὰ φάρμακο τὸν πληθωρικὸ καὶ νοσηρὸ ἔλεο καὶ φόβο, τὰ ἴδια συναισθήματα, ποὺ εἶναι γιὰ τὴν ψυχὴ ὅ,τι καὶ οἱ κακόχυμοι καὶ νοσογόνοι χυμοὶ γιὰ τὸ σῶμα καὶ ἀνακουφίζει τὴν ψυχὴ (purgation)[9]. Μὲ τὸ τραγικὸ

---

6. «Τὸ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τόθ' ἑστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον» Πλάτ. Πολιτ. 10, 606 a. Πρβλ. τὴ γνώμη τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴ μείξη λύπης καὶ ἡδονῆς καὶ εἰδικὰ γιὰ τὴ χαρὰ καὶ τὴ λύπη, ποὺ προκαλεῖ ἡ τραγῳδία· «καὶ μὴν καὶ τάς γε τραγικὰς θεωρήσεις, ὅταν ἅμα χαίροντες κλάωσι...» Φίληβ. 48 a, πρβλ. καὶ 50 b. Ὁ Συκουτρῆς σχετικὰ παρατηρεῖ· «αὐτὴ ἡ ἀποπλήρωσις ἀποτελεῖ οὐσιώδη πηγὴν τῆς ἡδονῆς, ποὺ δοκιμάζομεν καὶ ὅταν ἀκόμη βλέπωμεν παριστανόμενα πράγματα δυσάρεστα καὶ τρομερά» (Ἀριστοτέλους περὶ Ποιητικῆς, ἔνθ' ἀν. σελ. 77*).

7. Ε. Π. Παπανούτσου, «Νέα Ἑστία» 1953, σελ. 151/52.

8. H. Weil, Über die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles, Basel 1848. J. Bernays, Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas, Berlin 1880. J. Hardy, Aristote Poétique, Paris 1932, σ. 18 κ.ἑξ.

9. Τὴν ψυχοθεραπευτικὴ καὶ ψυχοφυσιολογικὴ θεωρία τὴν στηρίζουν κυρίως σ' ἕνα χαρακτηριστικὸ χωρίο τῶν Πολιτικῶν τοῦ Ἀριστοτέλη (1342 a 7 - 16), ὅπου ὁμιλεῖ γιὰ τὴν κάθαρση ἀπὸ τὰ ἐνθουσιαστικὰ μέλη καὶ ἐμμέσως καὶ γιὰ τὴν κάθαρση τῆς τραγῳδίας· «καὶ γὰρ ἀπὸ ταύτης τῆς κινήσεως (τοῦ ἐνθουσιασμοῦ), κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως· ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς· τοὺς δ' ἄλλους, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς· ὁμοίως καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς

θέαμα ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος ἀποβάλλουν ὅ,τι ὑπερβολικὸ καὶ βλαβερὸ περιέχουν, κι ἔτσι ἔρχεται σὰν ἀποτέλεσμα ἡ ἀποκατάσταση τῆς ψυχικῆς ὑγείας, ἡ εὐεξία τῆς ψυχῆς [10].

Εἶδος τῆς ψυχοθεραπευτικῆς καθάρσεως εἶναι ἡ λεγομένη ὁμοιοπαθητικὴ κάθαρσις (H. Weil, Bernays κ.ἄ.), (ἡ ὁποία κατὰ βάθος ἀποτελεῖ ψυχολογικὴ ἑρμηνεία καὶ αἰτιολόγηση τῆς ψυχοθεραπευτικῆς), κατὰ τὴν ὁποία τὸ θέαμα ἐπενεργεῖ ὁμοιοπαθητικὰ στὸ θεατή· διὰ τοῦ ἐλέου καὶ τοῦ φόβου τῆς τραγωδίας καθαίρεται ὁμοιοπαθητικὰ ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος, ποὺ ἀποτίθεται στὴν ψυχὴ τοῦ θεατοῦ. «Διεγείρει αὐτὰ τὰ ψυχικὰ παθήματα, γιὰ νὰ τοὺς ἀνοίξῃ διέξοδο νὰ ξεσπάσουν καὶ νὰ ξεθυμάνουν. Ἔτσι ἡ ψυχὴ ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὸ βάρος τους καὶ τὸ ξαλάφρωμα τῆς δίνει εὐχαρίστηση: «κουφίζεται μεθ' ἡδονῆς» [11]. Ἡ κάθαρση λοιπὸν εἶναι, λέγει ὁ Bernays, «ἡ ἀνακουφιστικὴ ἐκκένωση» τοῦ ταραγμένου καὶ πληθωρικοῦ θυμικοῦ ἢ κατὰ τὸν Rohde μιὰ «βίαιη ἐκκένωση» τῶν συναισθημάτων αὐτῶν [12].

3. *Ἡ ἠθικὴ ἄποψη τῆς καθάρσεως*

Ἡ Ἠθικὴ ἄποψη, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ζήσιμο τῶν παθῶν τῶν ἡρώων φέρνει μετριασμὸ τῶν παθῶν (Heinsius, Milton) ἢ καὶ μεταβάλλει τὰ πάθη σὲ «ἐνάρετες διαθέσεις» (Lessing).

Ὁ νεοπλατωνικὸς Ἰάμβλιχος (300 μ.Χ.) παρατηρεῖ· «Αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντη μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι, εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖαν καὶ ἄχρι τοῦ συμμέτρου προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαιρόμεναι πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀναπαύονται. Διὰ τοῦτο ἔν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἴσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν» [13].

Τὰ ἔντονα συναισθήματα τῆς τραγωδίας ὄχι μόνον θεραπεύουν τὰ πάθη (ψυχοθεραπευτική), ἀλλὰ καὶ ἐνισχύουν τὶς πρὸς τὸ ἀγαθὸ διαθέσεις τῆς ψυ-

---

ἀνθρώποις» καὶ σὲ ἕνα ἐπίσης χαρακτηριστικὸ χωρίο τοῦ Γοργία ('Ελένης ἐγκώμιον 8 - 14), ὅπου ὁ σοφιστὴς παρομοιάζει τὰ ψυχικὰ ἀποτελέσματα τῆς ποιήσεως, μὲ τὴν ἀποβολὴ τῶν κακῶν χυμῶν τοῦ σώματος, μὲ τὴν κάθαρση ποὺ φέρνουν τὰ φάρμακα.

10. «Μὲ τὸ φόβο καὶ τὸν ἔλεο καθαρίζονται οἱ χυμοὶ τοῦ σώματος καὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μιὰ ψυχοφυσιολογικὴ ἰσορροπία καὶ ἀνακούφιση τῶν θεατῶν»· D. S. Margoliouth, The Poetics of Aristotle, London 1911, σελ. 56 κ.ἑξ. Πρβ. K. Svoboda, L' Esthétique d' Arjstote, Brno 1927, σελ. 101 - 102. Ε. Π. Παπανούτσου, ἔνθ' ἀν. σελ. 81

11. Ε. Π. Παπανούτσου, ἔνθ' ἀν. σελ. 83.

12. Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen 1921, τόμ. 2, σελ. 48, ὑποσημ. 1.

13. Ἰάμβλιχος. Περὶ μυστηρίων, 1, 11, Parthey.

χῆς, καθὼς κάνουν τοὺς ἀνθρώπους πονετικοὺς καὶ φιλαλλήλους, γιατὶ «ἔξεις χρησταὶ» τὰ συναισθήματα διὰ πάσχοντας. Ὁ Δημ. Βερναρδάκης ἑρμηνεύει τὴν κάθαρση ὡς «ἐξάγνισιν» καὶ «ἐξιλασμόν» (lustratio seu expiatio) [14].

4. *Ἡ αἰσθητικὴ ἑρμηνεία τῆς καθάρσεως* [15]

Πρῶτος ὁ ὁποῖος ζήτησε στὴν κάθαρση τῆς τραγωδίας κάτι πιὸ πέρα ἀπὸ τὴν ψυχοθεραπευτικὴ καὶ ψυχοφυσιολογικὴ καὶ ἠθικὴ ἄποψη ἦταν ὁ Goethe [16]. Συστηματικότερα μίλησαν γιὰ αἰσθητικὴ κάθαρση τῆς τραγωδίας ὁ ἄγγλος Butcher, ὁ Ι. Συκουτρῆς, ὁ Ε. Παπανοῦτσος κ.ἄ. [17].

Ὁ Butcher, ὁαθὺς μελετητὴς τοῦ Ἀριστοτέλη, παρατηρεῖ, ὅτι, «κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη, κάθαρση δὲν εἶναι ἁπλῶς νὰ δοθῆ μιὰ διέξοδος στὸν οἶκτο καὶ στὸ φόβο, ἀλλὰ νὰ δοθῆ μ' αὐτὰ καθαρὴ αἰσθηματικὴ ἱκανοποίηση, νὰ καθαρισθοῦν καὶ νὰ διασαφηνισθοῦν περνώντας διὰ μέσου τῆς τέχνης... Οἶκτος καὶ φόβος καθαρίζονται ἀπὸ τὸ ἀκάθαρτο στοιχεῖο, ποὺ στὴ ζωὴ εἶναι προσκολλημένο σ' αὐτά, στὴ λάμψη τοῦ τραγικοῦ ἐρεθισμοῦ. Ἔτσι μετασχηματισμένα αὐτὰ τὰ συναισθήματα φέρνουν ὡς ἀποτέλεσμα μιὰ εὐγενῆ συγκινησιακὴ ἱκανοποίηση... Γίνονται καθολικὲς καὶ παγκόσμιες συγκινή-

---

14. Δ. Ν. Βερναρδάκη, Εὐριπίδου Δράματα, τόμ. Α' Φοίνισσαι, Ἀθῆναι 1888, Προλεγόμενα, σελ. μη' - νδ'.

15. Ἤδη ὁ Ἡσίοδος εἶχε διακηρύξει, ὅτι μὲ τὴν (ἐπικὴ) ποίηση ξεχνάει ὁ ἄνθρωπος τὶς λύπες του: «αἶψ' ὅ γε δυσφρονέων ἐπιλήθεται, οὐδέ τι κηδέων/μέμνηται· ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων» (Θεογον. 98 ἑξ.).

16. «Τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ δράμα, γράφει ὁ Goethe, χαρίζει στὴν ψυχή μας κάτι σὰν ἀνακούφιση, γαλήνη καὶ εἰρήνη, γιατὶ ἀφοῦ μᾶς ταράζει βαθιά, ὕστερα μᾶς ἀφήνει ἤρεμους καὶ γαλήνιους μπροστὰ στὸ μυστήριο τῆς θρησκείας καὶ τοῦ θανάτου — δὲν ἐρεθίζει μόνο τὰ πάθη οὔτε ἀφήνει τὸ θεατὴ νὰ γίνη ἔρμαιό τους, ἀλλὰ σιγὰ καὶ μὲ τρόπο φέρνει στὴν κατάσταση μιᾶς σωστῆς ψυχικῆς ἰσορροπίας» (Nachlese zu Aristoteles Poetic (1826), Sämtl, werk, Cotta 1855, V. σ. 541/42)· πρβ. Eckermann - Gespräche mit Goethe, τόμ. III, σελ. 100.

17. Κατὰ τὴν Ἀναγέννηση οἱ περισσότεροι σχολιαστὲς τῆς «Ποιητικῆς» ὑποστηρίζουν, ὅτι τὸ τραγικὸ θέαμα γεμίζει τὴν ψυχὴ τοῦ θεατοῦ φόβο καὶ οἶκτο καὶ ἔτσι τὸν ἐξοικειώνει μὲ τὰ «φοβερὰ καὶ ἐλεεινά», τὸν δυναμώνει καὶ τὸν κάνει ἱκανὸ νὰ κυριαρχήση καὶ νὰ ὑπερνικήση στὴν πρακτικὴ ζωὴ τὶς ψυχικὲς ἀδυναμίες αὐτοῦ τοῦ εἴδους. Καὶ οἱ γάλλοι ἑρμηνευτὲς τοῦ ΙΖ' αἰώνα (Chapelain, Godeau, Scudéry) ἑρμηνεύουν τὴν κάθαρση, λέγοντας ὅτι μὲ τὴν τραγωδία παιδεύεται ἡ ψυχὴ σὲ δυὸ ὠφέλιμα πάθη, στὸν ἔλεο καὶ στὸ φόβο, καὶ ἔτσι ἀπολυτρώνεται ἀπὸ τὰ ἐπικίνδυνα πάθη, τὴ φιλαρχία, τὴν ὀργή, τὴν ἀλαζονεία κλπ. (J. Hardy, Aristote Poetique, Paris 1932, σελ. 19/20). Ὁ Aug. Rostagni (La Poetica di Aristotele, Introduz.) ἐπανέρχεται στὴν ἀντίληψη τοῦ Lessing, τὴν ὁποία ὑποστηρίζει πειστικότερα, ἐνῶ ὁ Bywater ἀποκρούει τὴν ἠθικὴ ἀντίληψη τῆς καθάρσεως (Ingram Bywater, Aristotle on the Art of Poetry, Oxford 1909, σελ. 261).

σεις...[18]. Μποροῦμε μὲ πεποίθηση νὰ ποῦμε, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὸν ὁρισμὸ τῆς τραγωδίας σκέπτεται... γιὰ τὸν ἄμεσο σκοπὸ τῆς τέχνης, γιὰ τὴν αἰσθητικὴ λειτουργία, τὴν ὁποία αὐτὴ ἐκτελεῖ»[19].

Ὁ Συκουτρῆς δέχεται, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέδιδε στὴν κάθαρση καὶ στὴν τραγωδία γενικὰ αἰσθητικὸ περιεχόμενο: «Μέσα λοιπὸν εἰς τὴν φύσιν τῆς αἰσθητικῆς συγκινήσεως ἐνυπάρχει ὄχι μόνον ἡ ἡδονή, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐξύψωσις καὶ κάθαρσις τῆς ψυχῆς... Ἀντιθέτως ἐξυπηρετεῖ καὶ τοῦτο τὴν ἡδονήν, τὴν αἰσθητικὴν συγκίνησιν. Αὐτὸς π.χ. εἶναι ὁ λόγος, διὰ τὸν ὁποῖον δὲν συμπεριέλαβεν ὁ Ἀριστοτέλης εἰς τὸν ὁρισμὸν τῆς τραγωδίας, ὡς οὐσιῶδες αὐτῆς στοιχεῖον, τὸν ἠθικὸν παράγοντα, ἂν καὶ εἶναι τόσον σημαντικὸς διὰ τὸ δρᾶμα»[20].

Ὁ Ε. Παπανοῦτσος γράφει: «Ἡ κάθαρση μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ἀριστοτελικῆς Ποιητικῆς εἶναι πολυσύνθετη· περιέχει ἐκτὸς ἀπὸ τὰ φανερὰ ἠθικοπαιδαγωγικὰ καὶ κάποια λανθάνοντα δέβαια, ἀλλὰ πολὺ σημαντικὰ αἰσθητικὰ στοιχεῖα. Θὰ ἦταν ἄλλωστε ἀσυμβίβαστο μὲ τὴ θέση, ποὺ παίρνει ἀπέναντι στὴν Τέχνη ὁ Ἀριστοτέλης μέσα στὴν Ποιητική του, θέση ὄχι μεταφυσικοῦ καὶ γνωσιοθεωρητικοῦ ἢ πολιτικοῦ καὶ παιδαγωγοῦ, ἀλλὰ ψυχολόγου καὶ τεχνολόγου, νὰ μὴν ἰδῇ καὶ νὰ μὴν ἐκτιμήσῃ τὴν ἰδιότυπη καὶ «οἰκεία» συγκίνηση καὶ ἡδονή, ποὺ χαρίζει στοὺς ἀνθρώπους ἡ Τέχνη. Οἱ τραγικὲς συγκινήσεις εἶναι καθαρμένες συγκινήσεις· ἡ «ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου ἡδονή», ποὺ χαρίζει ἡ τραγωδία, ἐπειδὴ πηγάζει ἀπὸ τὴ σύλληψη ἑνὸς ποιητικὰ ἐκφρασμένου ὑψηλοῦ νοήματος τῆς ἀνθρώπινης μοίρας, ὑψώνει τὸ θεατὴ σὲ μιὰν ἀνώτερη ἠθικὴ καὶ συγκινησιακὴ σφαίρα. Ἐκεῖ τὰ συναισθήματα δὲν ἀντιτίθενται οὔτε συγκρούονται, ὅπως τὰ κοινὰ συναισθήματα, ἀλλὰ ἑνώνονται μέσα στὴν καθαρὴ οὐσία μιᾶς «ἐλλογης», «σύμμετρης» συγκίνησης, ποὺ δὲν διασπᾶ, ἀλλὰ ἴσα ἴσα ἀποκαταστα ίνει τὴν ἐσωτερικὴ ἁρμονία τοῦ κόσμου τῆς ψυχῆς — συναδελφώνει τὸ Λόγο μὲ τὰ συναισθήματα καὶ τὶς ἐπιθυμίες»[21].

Ὁ Batteux, ἂν καὶ ὀπαδὸς τῆς παθολογικῆς ἑρμηνείας, γράφει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὸν ὅρο κάθαρσις ἐννοεῖ τὴν ποιοτικὴ μεταβολὴ τῶν συγκινήσεων τοῦ θεατοῦ. Ἐπειδὴ οἱ συγκινήσεις ἀναφέρονται σὲ πλασματικὰ γεγονότα, παύουν νὰ εἶναι πρόξενοι πραγματικῆς λύπης καὶ παράγουν τὴν ἀβλαβῆ ἡδονή, γιὰ τὴν ὁποία ὁμιλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης[22].

---

18. S. H. Butcher, Aristotle's theory of poetry and fine art, ἔκδ. δ' London 1927 (α' ἔκδ. 1895) σελ. 255, 267.

19. S. H. Butcher, ἔνθ' ἀν. σελ. 269, πρδ. καὶ σελ. 273.

20. Ἰ. Συκουτρῆ, Ἀριστοτέλους περὶ Ποιητικῆς, σελ. 90*, πρδ. καὶ σελ. 89* καὶ σελ. 76/77 ὑποσημ. 7.

21. Ε. Π. Παπανούτσου, ἔνθ' ἀν. σελ. 83, 241, 153.

22. Ch. Batteux, Les quatres Poćtiques, Paris 1771, σελ. 21. Πρδ. καὶ Heinrich Otte, Kennt Aristoteles die sogenannte tragische Katharsis? Berlin 1912, σελ. 28, 62.

Καὶ ὁ Gudeman χαρακτηρίζει τὴν προοπτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν ἔρευνα τῶν τεχνολογικῶν ζητημάτων «αἰσθητικὴ καὶ ἡδονιστική»[23]. Μιὰ νέα ἐργασία τῆς δρ. Maria Timpanaro Cardini ἀποδίδει ἐπίσης αἰσθητικὸ περιεχόμενο στὴν ἀριστοτελικὴ κάθαρση[24].

III. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΘΕΩΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΘΑΡΣΗ[25]

1. Στὴν ψυχοφυσιολογικὴ ἄποψη τὸ «πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι, φύσει ὄν...» δὲ σημαίνει, ὅτι εἶναι μιὰ ψυχοφυσιολογικὴ ἀνάγκη τὸ «δακρῦσαι», τὸ «ἀποδύρασθαι» καὶ τὸ «ἀποπλησθῆναι», ἀλλὰ ὅτι εὐχαρίστως οἱ ἄνθρωποι παρακολουθοῦν τὰ τραγικὰ θεάματα καὶ τὰς τραγικὰς «ῥήσεις» τῶν ποιητῶν ὡς ἔργα τέχνης· «χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἑπόμεθα συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες ἐπαινοῦμεν ὡς ἀγαθὸν ποιητήν, ὃς ἂν ἡμᾶς ὅ τι μάλιστα οὕτω (δεινῶς) διαθῇ»[26]. Στὶς τραγικὲς παραστάσεις, κατὰ τὸν Πλάτωνα, βρίσκει εὐκαιρία ὁ ἄνθρωπος νὰ κλάψῃ καὶ νὰ κορεσθῇ ἀπὸ θρῆνο κλαίγοντας γιὰ «οἰκείας συμφορᾶς», πράγμα ποὺ δὲν εἶναι ἐπιτρεπτὸ (τουλάχιστο στοὺς ἄνδρες) σὲ ἄλλη περίσταση· «τὸ δία κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλη-

---

23. Alfr. Gudeman, ἔνθ' ἀν. σελ. 170. Ὁ Lipps παρατηρεῖ, ὅτι «χαρακτηριστικὸ τῶν τραγικῶν συγκινήσεων εἶναι, ὅτι μὲ τὴ λύπη καὶ τὸν πόνο συνδυάζουν τὴ χαρὰ καὶ τὴν ἡδονὴ (ἐννοεῖ τὴν αἰσθητικὴ χαρὰ καὶ τὴν αἰσθητικὴ ἡδονή;) (Th. Lipps, Grundlegung der Aesthetik, 3 Aufl. Leipzig 1923 σελ. 572/73).

24. Maria Timpanaro Cardini, Studi di filosofia greca, Μάρτιος 1950, βλ. Ε. Π. Παπανούτσου, ἔνθ' ἀν. σελ. 243.

25. Ὡς πρὸς τὸ χαρακτηριστικὸ χωρίο τῶν Πολιτικῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, τὸ ὁποῖο συνήθως ἐπικαλοῦνται οἱ διάφορες θεωρίες (1342 a 7 - 16), παρατηρεῖ κανείς: α) Γιὰ τὸ ὅτι «οἱ κατακώχιμοι ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθίστανται ὥσπερ ἰατρείας τυχόντες καὶ καθάρσεως», ὅτι ὁ ὀργιαστικὸς καὶ θρησκευτικὸς ἐνθουσιασμός, ποὺ ἔχει ὑπερπληρώσει τὴν ψυχὴ τοῦ ἐνθουσιῶντος, βρίσκει διέξοδο μὲ τὸν ἐνθουσιώδη χορό, τὶς ἔξαλλες κινήσεις καὶ πράξεις καὶ ἔτσι ἡ ψυχὴ ἀνακουφίζεται καὶ καθαίρεται. «Ἡ τραγικὴ κάθαρση δὲν προϋποθέτει τὴν ἴδια ψυχικὴ κατάσταση, ὅπως ἡ κάθαρση ποὺ γίνεται στὴν ψυχὴ τῶν κορυβαντιώντων μὲ τὰ ἱερὰ μέλη» (Gudeman). Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ ὅσα λέγει ὁ Πλούταρχος γιὰ τὴν κάθαρση τῆς θρηνωδίας (Συμποσ. Προβλήμ. 3, 8). Ὡς πρὸς τοὺς «ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικοὺς» τῆς τραγῳδίας δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυρισθῇ τὸ ἴδιο, διότι ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος δὲν εἶναι παράφορα καὶ ἐξεγερτικὰ συναισθήματα, ποὺ κατακλύζουν τὴν ψυχὴ καὶ ἔχουν ἀνάγκη ἀσφαλιστικῆς δικλεῖδος, γιὰ νὰ ξεσπάσουν καὶ νὰ ξεθυμάνουν, καὶ διότι ἡ ἀξία τῆς τραγῳδίας θὰ ἦταν ἀσήμαντη ἢ ἀνύπαρκτη, ἂν εἶχε ὡς μόνο σκοπὸ νὰ καταστέλλῃ πάθη, τὰ ὁποῖα ἡ ἴδια διεγείρει. Ἄλλωστε, τὸ «καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ», τὸ ὁποῖο ἐπάγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁμιλεῖ γιὰ διαφοροποίηση τῆς καθάρσεως ἀνάλογα μὲ τὰ καθαιρόμενα συναισθήματα - πάθη.

26. Πλάτωνος, Πολιτ. 10, 605 d.

σθῆναι, φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότ' ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον».

Ὡς πρὸς τὴν ἄποψη τῆς λειτουργικῆς ἡδονῆς γιὰ τὰ ἐλεεινὰ καὶ τὰ φοβερά, ποὺ μὲ τὴν πυκνότητα καὶ τὴ δύναμή τους τέρπουν τὴν ψυχή, ὅπως εὐχαριστεῖται ὁ ὀργανισμὸς μὲ τὴν πλήρωση μιᾶς φυσιολογικῆς ἀνάγκης, θὰ εἶχε κανεὶς νὰ παρατηρήση. ὅτι τὰ κοινὰ ἐλεεινὰ καὶ φοβερὰ συναισθήματα εἶναι γενικῶς ἀνεπιθύμητα καὶ τὰ ἀποφεύγομε κατὰ κανόνα. Ἂν στὴν τραγωδία κουφίζουν τὸν ἄνθρωπο καὶ προκαλοῦν μιὰ ἰδιάζουσα εὐχαρίστηση, «οἰκείαν ἡδονήν», αὐτὸ ἀσφαλῶς ὀφείλεται στὴν ἴδια τὴ φύση τῆς τραγωδίας ὡς καλλιτεχνικοῦ δημιουργήματος καὶ ὄχι στὸ ὅτι ἡ ἱκανοποίηση καὶ ἡ ἀποπλήρωση τῶν ἐλεεινῶν καὶ φοβερῶν ἀποτελεῖ λειτουργικὴ ἡδονὴ καὶ ψυχοφυσιολογικὴ ἀνάγκη. «Πουθενὰ ὁ Ἀριστοτέλης δὲ μιλεῖ γιὰ λειτουργικὴ ἡδονή, γιὰ τὸ ἀκίνδυνο τῶν τραγικῶν θεαμάτων, γιὰ φόβο καὶ γιὰ ἔλεο χωρὶς ὀδυνηρὰ στοιχεῖα. Αὐτὲς εἶναι μεταγενέστερες ὑποθέσεις (Dubos, Spencer, von Hartmann), ποὺ οἰκοδομήθηκαν ἀπάνω σὲ μιὰ ἑρμηνεία, ὄχι στὸ κείμενο τῆς Ἀριστοτελικῆς Ποιητικῆς»[27].

Ἡ ψυχοφυσιολογικὴ καὶ ἡ ἄποψη τῆς λειτουργικῆς ἡδονῆς καὶ ἐὰν εὐσταθοῦσαν ψυχολογικά, θὰ προσέδιδαν ἕνα πολὺ φτωχὸ καὶ χωρὶς ἰδιαίτερη ἀξία περιεχόμενο στὴν κάθαρση τῆς τραγωδίας, περιορίζοντας τὸ ρόλο της στὴν καταστολὴ ἐντόνων συναισθημάτων, τὰ ὁποῖα προκάλεσε ἡ τραγωδία, τῆς ὁποίας πάλι ὁ κύριος καὶ μόνος σκοπὸς καὶ ἀποστολὴ θὰ ἦταν ἡ πρόκληση καὶ ἡ καταστολὴ στὴν ψυχὴ τῶν ἀνθρώπων τῶν συναισθημάτων αὐτῶν.

Ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος, τὸν ὁποῖο αἰσθάνεται ὁ θεατὴς τῆς τραγωδίας, ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὸ ὑλικὸ στοιχεῖο, ποὺ ἔχουν στὴν καθημερινὴ ζωὴ τὰ συναισθήματα αὐτὰ καὶ ἀπὸ τὴ συμβατικότητα τῆς ζωῆς[28] καὶ γίνονται, μέσα στὸ χῶρο τῆς τέχνης καὶ μὲ τὴ νομοτέλεια τῆς τέχνης, καθαρὰ πνευματικὰ συναισθήματα, ποὺ ἱκανοποιοῦν βαθύτατα τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ κάθαρση ἐκ τῶν τοιούτων παθημάτων δὲ θὰ εἶναι μιὰ ἁπλὴ ἀποπλήρωση ἀπὸ ἐλεεινὰ καὶ φοβερὰ συναισθήματα, ἀλλὰ μιὰ κάθαρση πνευματικοῦ καὶ αἰσθητικοῦ ποιοῦ.

2. Ὡς πρὸς τὴν ψυχοθεραπευτικὴ ἢ παθολογικὴ ἀπο-

---

27. Ε. Π. Παπανούτσου, ἔνθ' ἀν. σελ. 83.

28. Ὁ οἶκτος π.χ. ποὺ αἰσθανόμαστε γιὰ τὸν ἐσταυρωμένο, εἶναι ἕνα ἀνώτερο πνευματικὸ συναίσθημα, καθὼς τοποθετεῖται στὴ σφαίρα τῆς τέχνης καὶ στὸ κλίμα τῆς θρησκείας, καὶ ὄχι ἕνα κοινὸ αἴσθημα οἴκτου, τὸ ὁποῖο αἰσθάνεται κανεὶς γιὰ ἕναν ἐσταυρωμένο. Εἶναι γνωστὸ τὸ ἀνέκδοτο τοῦ Δὸν Κιχώτη, ποὺ σ' ἕνα κουκλοθέατρο, γιὰ νὰ μὴν ἁρπάξουν τὴν κόρη, ποὺ παρουσίαζε ἡ ὑπόθεση τοῦ ἔργου, ἐπενέβη μὲ τὸ σπαθί του καὶ ἀνέτρεψε τὴ σκηνὴ καὶ τὰ πάντα, μὴ ξεχωρίζοντας τὴν πραγματικότητα τῆς τέχνης ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τῆς καθημερινῆς ζωῆς.

ψη, κατὰ τὴν ὁποία ἡ τραγικὴ ποίηση καθαίρει τὸν ὀργανισμὸ ἀπὸ τὸν πληθωρικὸ καὶ νοσηρὸ ἔλεο καὶ φόβο καὶ ἐπενεργεῖ ψυχοθεραπευτικά [29], θὰ ἔλεγε κανείς, ὅτι πράγματι καθαίρεται καὶ ἀποτοξινώνεται ἀπὸ ὅ,τι κακόχυμο συγκεντρώθηκε στὴν ψυχὴ κατὰ τὴν παράσταση τῆς τραγωδίας καὶ ὅτι εἶναι μιὰ θεραπεία καὶ ἀποκατάσταση τῆς ψυχικῆς γαλήνης καὶ ὑγείας, ἀλλὰ ἡ κάθαρση αὐτὴ εἶναι πολὺ συνθετώτερη καὶ βαθύτερη καὶ μεγαλύτερης ἀξίας ἀπὸ μιὰ ἁπλὴ ἀποκατάσταση τοῦ ταραχθέντος θυμικοῦ· εἶναι πιὸ πολύ, ὅπως θὰ καταδειχθῆ, κάθαρση ἠθικοῦ ποιοῦ.

Ὡς πρὸς τὴν ὁ μ ο ι ο π α θ η τ ι κ ὴ θεραπεία ἢ ἐκκένωση, κατὰ τὴν ὁποία, ὅταν παρακολουθοῦμε τὴν τραγωδία, παθαίνομε μιὰ ὁμοιοπαθητικὴ ἐκκένωση τῶν ἐλεεινῶν καὶ δεινῶν παθῶν, ὅπως οἱ «κατσκώχιμοι» καὶ οἱ κορυβαντιῶντες, ὕστερα ἀπὸ μιὰ ἔντονη ἐνθουσιαστικὴ συγκίνηση ἡσυχάζουν καὶ καθαίρονται (πρβ. σχετικὸ χωρίο Πολιτ. Ἀριστ., σ. 5 σημ. 3), θὰ ἔλεγε κανείς, ὅτι ὁ παραλληλισμὸς μᾶλλον δὲν ἀνταποκρίνεται στὰ πράγματα, γιατὶ κατὰ τὴν παρακολούθηση τῆς τραγωδίας, τῆς ὁποίας τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ δὲν εἶναι ὁ παράφορος θρησκευτικὸς ἐνθουσιασμός, ἀλλὰ ἔντονη βίωση τοῦ τραγικοῦ πάθους, δὲν συντελεῖται μιὰ ὁμοιοπαθητικὴ ἐκκένωση τῶν ἐλεεινῶν καὶ φοβερῶν, ποὺ συσσωρεύτηκαν στὴν ψυχή, ἀλλὰ μιὰ ἀποκατάσταση καὶ μιὰ μεταξίωση τῶν συναισθημιάτων αὐτῶν. Δύσκολα μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὁμιλεῖ γιὰ ὁμοιοπαθητικὴ ἐνέργεια, ἀφοῦ στὰ Ἠθικά του (1104 b 17/18) ὁμιλεῖ γιὰ ἀλλοπαθῆ ἐνέργεια· «αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίγνεσθαι» [30].

3. Ὡς πρὸς τὴν ἠθικὴ ἄποψη τῆς καθάρσεως, κατὰ τὴν ὁποία ἡ τραγωδία προκαλεῖ μετριασμὸ τῶν παθῶν καὶ μεταβάλλει τὰ πάθη σὲ ἐνάρετες διαθέσεις (Lessing), παρατηρεῖ κανείς, ὅτι πράγματι ἡ τραγωδία προκαλεῖ μετριασμὸ τῶν παθῶν καὶ ἐξευγενίζει ψυχικὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὴ σύμμετρη ἱκανοποίηση τῶν παθῶν τῆς τραγωδίας (Ἰάμβλιχος), οὔτε μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς «μεσότητος τῆς ἀρετῆς», τοῦ μέτρου τῶν παθῶν [31], ποὺ ἀποτελεῖ

---

29. Ὁ Κ. Ἀσώπιος ἀποκρούει τὴν ψυχοθεραπευτικὴ ἄποψη τῆς καθάρσεως, ὅπως καὶ τὴν ἠθικὴ (ἔνθ' ἀν. σελ. 543) καὶ ὁ Μιστριώτης γράφει «δὲν φαίνεται πιθανόν, ὅτι οἱ θεαταὶ φοιτῶσιν εἰς τὸ θέατρον, ἵνα ἀπαλλαγῶσι τοῦ φόβου καὶ τοῦ ἐλέους» (Γ. Μιστριώτου, Ἑλληνικὴ Γραμματολογία, τόμ. Α' σ. 402).

30. Schmid - Stahlin, ἔνθ' ἀν. σελ. 159 σημ. 1.

31. Πολλοὶ ἑρμηνευτὲς ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ὅρο «φιλάνθρωπον» τῆς Ποιητικῆς (1452 b 40, 1456 a 23) καὶ τὴν «περὶ μεσότητος τῆς ἀρετῆς καὶ μετριότητος τῶν παθῶν» (Ἀριστ. Πολιτ. VIII 5, 1340 a 15, Ἠθ. Νικ. 1106 b 18 κ.ἑξ. πρβλ. «παθητικὸς ὡς δεῖ» Φυσ. 246 b 19) γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάλογη ἀντίληψη τῶν πυθαγορείων καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν (Ἰαμβλίχου, Πρόκλου κλπ.), ὁμιλοῦν «περὶ συμμέτρων καὶ ἀλλόγων παθῶν», καὶ «χρηστοῦ ἤθους», τὰ ὁποῖα δημιουργεῖ μὲ τὴν κάθαρση ἡ τρα-

κριτήριο τῆς ἀρετῆς καὶ μεταμορφώνει τὰ πάθη σὲ ἐνάρετες διαθέσεις (Lessing). Ἡ κάθαρση ἔχει ἠθικοαισθητικὸ περιεχόμενο, μὲ τὴν ἔννοια, ὅτι ἐξευγενίζει καὶ καθαίρει τὶς ψυχικὲς διαθέσεις καὶ ἐξανθρωπίζει καὶ ἐξυψώνει τὸν ἄνθρωπο (lustratio) [32], διότι ὁ θεατὴς ἀπαλλάσσεται καὶ θεραπεύεται ἀπὸ τὰ πάθη ποὺ ἔζησε στὴν τραγωδία καὶ διότι μὲ τὴ λύση τῆς τραγωδίας ἀποκαθίσταται ἡ διαταραχθεῖσα ἠθικὴ τάξη καὶ ἡ πίστη τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἠθικὴ ἀξία.

4. Ἡ αἰσθητικὴ ἄποψη γιὰ τὸ νόημα τῆς καθάρσεως εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία νομίζω συμφωνεῖ περισσότερο πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὸ νόημα τῆς τραγωδίας.

[Ὁ τίτλος «Περὶ Ποιητικῆς» (=περὶ ποιήσεως), ὁ σκοπὸς τοῦ ἔργου, τὸν ὁποῖο ὁρίζει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἀρχὴ (Περὶ Ποιητικῆς = ποιήσεως) «αὐτῆς τε καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῆς, ἥντινα δύναμιν ἕκαστον ἔχει (αἰσθητικὴ λειτουργία καὶ ἀξία) καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι (καλλιτεχνικὴ σύνθεση) τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς (αἰσθητικὰ - τεχνικὰ πρβ. ἡ καλλίστη τραγωδία) ἕξειν ἡ ποίησις, ἔτι δὲ ἐκ πόσων καὶ ποίων ἐστὶ μορίων..., ὁ ὅρος τῆς οὐσίας (=ὁ ὁρισμὸς τοῦ βαθυτέρου περιεχομένου τῆς ποιήσεως γενικὰ καὶ τῆς τραγωδίας), ὅτι εἶναι μίμησις (= καλλιτεχνικὴ ἀπομίμηση, ἀπόδοση), ἔχουσα μῦθον καὶ σύστασιν πραγμάτων» (1450 a 32/33) (μέγιστον δὲ τούτων ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις = ἡ καλλιτεχνικὴ σύνθεση καὶ πλοκὴ τοῦ μύθου 1450 a 16), ἡ οἰκεία ἡδονὴ (= ἡ ἰδιάζουσα αἰσθητικὴ ἀπόλαυση) (1453 a 35), ἡ ἀπὸ τῆς τραγωδίας ἡδονὴ (1453 b 11), ἡ κάθαρσις τῶν παθημάτων (αἰσθητικὴ κάθαρσις, ὅπως θέλει καταδειχθῆ), τὸ ὅτι ἔχει τὸ θαυμαστὸν (1460 a 13) καὶ ἐκφράζει τὰ «καθόλου» (1451 b 7/8). ὅτι συστατικὰ τῆς

γωδία. Νομίζω, ὅτι παρεξηγήθηκε ἡ σημασία τοῦ «φιλάνθρωπον» (= συμπάθεια ἁπλή), τὸ ὁποῖο ἀντιτίθεται πρὸς τὸ «μιαρὸν» καὶ εἶναι σχεδὸν ταυτόσημο μὲ τὸ ἔλεος καὶ ἐλεεινὰ καὶ οἰκτρὰ τῆς Ποιητικῆς, ὅπως ἰσοδύναμο καὶ ταυτόσημο μὲ τὸν ὅρο φόβος τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τραγωδίας εἶναι τὸ δεινὰ (1453 b 13) καὶ τραγικὸν (1456 a 23) καὶ ὅτι ἡ τραγωδία μὲ τὴν κάθαρση ἐπιτυγχάνει ἕνα πιὸ βαθὺ καὶ ὑψηλότερο σκοπὸ ἀπὸ τὴν ἁπλὴ ψυχικὴ ἰσορρόπηση καὶ τὸ μετριασμὸ τῶν παθῶν, ὁ ὁποῖος ἐν τούτοις δὲν ἐξηγεῖται ψυχολογικὰ πῶς συντελεῖται μὲ τὴ βίωση σφοδρῶν καὶ ἐντόνων συναισθημάτων, τὰ ὁποῖα διεγείρει ἡ τραγωδία.

32. Ὁ Goethe λέγει στὸν Eckermann, ποὺ τοῦ ἀναφέρει, ὅτι διάβασε πῶς ἡ ἑλληνικὴ τραγωδία ἐνσαρκώνει τὸ ἠθικὸ κάλλος: «Ὄχι τόσο τὸ ἠθικό, ὅσο τὸ καθαρὰ ἀνθρώπινο σ' ὁλόκληρο τὸ πλάτος του, ἰδιαίτερα μάλιστα πρὸς τὴ διεύθυνση, ὅπου τοῦτο συγκρουόμενο μὲ μιὰ ὠμὴ δύναμη καὶ μ' ἕνα θεσμὸ μπορεῖ νὰ γίνεται τραγικό. Σ' αὐτὴ τὴ σφαῖρα ἀνήκει βέβαια καὶ τὸ ἠθικό, σὰν κύριο μέρος τῆς ἀνθρώπινης φύσης» (J. P. Eckermann, Gespräche mit Goethe, ἔκδ. G. Moldenhauer – Reclam, Leipzig, τόμ. III, σελ. 100, ἀναφ. ὁ Ε. Π. Παπανοῦτσος, ἔνθ' ἀν. τεῦχ. 613, σ. 80).

τραγωδίας (ὡς καλλιτεχνικοῦ δημιουργήματος) εἶναι ὁ μῦθος, τὰ ἤθη, ἡ διάνοια, ἡ ὄψις, ἡ λέξις, ἡ μελοποιΐα (1450 a 8 - 10), ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀρχῆς, τοῦ «τέλους», τῆς φύσεως (1448 b 4) καὶ τῶν εἰδῶν τῆς ποιήσεως, ποὺ ὅλα τους συγκροτοῦν τὴν κατὰ βάθος καὶ πλάτος ἐξέταση τῆς ἐννοίας «ποίησις», μιλοῦν εὔγλωττα, γιὰ τὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης διαπραγματεύεται τὸ περὶ «ποιήσεως» καὶ εἰδικὰ τὸ περὶ τραγῳδίας καὶ καθάρσεως θέμα ἀπὸ καθαρὰ αἰσθητικὴ ἄποψη καὶ σκοπιά. Ἐπιπλέον ἀπόδειξη εἶναι, ὅτι ὁμιλεῖ περὶ τέχνης (μουσικῆς, ζωγραφικῆς...), περὶ καλλιτεχνικῆς συνθέσεως τῆς τραγωδίας· «ἡ μὲν οὖν κατὰ τὴν τέχνην καλλίστη τραγῳδία ἐκ ταύτης τῆς συστάσεώς ἐστι» (1453 a 22/23 πρβ. 1460 b 31, 1461 b 26, 1462 a 2 κλπ.) καὶ περὶ διαφορῶν τῶν τεχνῶν (1447 b 27), περὶ φύσεως τοῦ καλλιτεχνήματος (ποιεῖν οἵους δεῖ, οἷοί εἰσιν, χείρους, ὁμοίους, καλλίους), περὶ φύσεως τῆς καλλιτεχνικῆς ἰδιοφυΐας (εὐφυοῦς ἢ μανικοῦ ἡ ποιητικὴ 1455 a 32), περὶ ὁμοιοτήτων καὶ διαφορῶν τῶν εἰδῶν τῆς ποιήσεως μεταξύ τους, περὶ σχέσεως ἱστορίας καὶ ποιήσεως· «φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας» κλπ. Ἡ Ποιητικὴ ὁλόκληρη ἐξετάζει τόσο ἐμπεριστατωμένα καὶ μεθοδικὰ τὸ θέμα τῆς ποιήσεως ἀπὸ αἰσθητικὴ ἄποψη καὶ μὲ αἰσθητικὰ κριτήρια, ὥστε νὰ μπορῇ κανεὶς νὰ στηρίξῃ σ' αὐτὴ ἕνα πλῆρες σύστημα αἰσθητικῆς. (Ἡ ἀπὸ ἱστορικογραμματολογικὴ ἄποψη ἐξέταση τῆς τραγωδίας καὶ τῶν ἄλλων εἰδῶν τῆς ποιήσεως γίνεται σὲ πολὺ σπάνιες περιστάσεις καὶ παρεκβατικά).

Τὰ βαθύτερα ποιητικὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχαίας τραγωδίας ἀναγνωρίζονται καὶ θαυμάζονται πάντοτε. Ὁ Goethe καὶ ὁ Corneille χαρακτήρισαν τὴν ἀρχαία τραγωδία ὡς ἀληθινὸ ποιητικὸ δημιούργημα (πρβ. καὶ Heinr. Hotte, ἔνθ' ἀν. σ. 62) καὶ ὁ Montesquieu (Lettres Persan 137) «τοὺς δραματικοὺς ποιητὲς ὡς τοὺς κατ' ἐξοχὴν ποιητές». Ὁ Αἰμ. Χουρμούζιος γράφει «Ἡ ποίηση τῆς ἀρχαίας τραγωδίας ἔχει ἐπαρκῆ συμβολισμὸ καὶ ὁ σύγχρονος θεατὴς δὲν αἰχμαλωτίζεται τόσο ἀπὸ τὸν τραγικὸν μῦθον, ὅσον ἀπὸ τὴν προέκτασή του... πρβ. ἡ πνευματικὴ οὐσία τῆς τραγωδίας..., τὸ ποιητικὸ πνεῦμα τοῦ τραγικοῦ εἴδους... τὸ ἀειθαλὲς στοιχεῖο τοῦ τραγικοῦ λόγου κλπ.» (Ἐφημ. «Καθημερινὴ» 30 Σ/βρίου 1955). Πρβ. ἐπίσης ὅσα σχετικὰ γράφει ὁ Κ. Ἀσώπιος, ἔνθ' ἀν. σ. 541. Ἡ γνώμη τοῦ J. Hardy, ὅτι «ἡ ἀρχαία τραγωδία εἶναι μιὰ ἐργασία προσωπικὴ συναρμολογήσεως καὶ χτισίματος τοῦ μύθου καὶ ὁ τραγικὸς ἕνας τεχνίτης τοῦ μύθου (J. Hardy, Aristote Poétique, Paris 1932, σ. 12), κατεβάζει τὴν ὑψηλὴ καὶ σοφὴ σύνθεση τῆς ἀρχαίας τραγωδίας, ἡ ὁποία εἶναι ἀπὸ τὰ ἰσχυρότερα καὶ συνθετώτερα καλλιτεχνικὰ δημιουργήματα τῶν αἰώνων καὶ βρίσκεται ἡ ἄποψη αὐτὴ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη (1450 a 31 κλπ.) καὶ ὅλων σχεδὸν τῶν αἰσθητικῶν καὶ ἑρμηνευτῶν τῆς Ποιητικῆς καὶ ἀκόμη βρίσκεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν βαθύτατη καὶ συγκλονιστικὴ ἐπίδραση, ποὺ ἀσκεῖ καὶ σήμερα ἡ «θέαμα θεῶν ἄξιον», κατὰ τὸ Σενέκα, προσφέρουσα ἀρχαία τραγωδία. Ἴσως ἐδῶ πρέπει νὰ λεχθῇ, ὅτι οἱ

αἰσθητικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη δὲ συμφωνοῦν ἀπόλυτα κατὰ τὴν ὁρολογία, κάποτε καὶ κατὰ τὸ περιεχόμενο, μὲ τὶς δικές μας, πράγμα ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀναγκαία ἐξέλιξη τῶν αἰσθητικῶν ἀντιλήψεων καὶ τῆς θεωρήσεως τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἀλλάζει τίποτε οὔτε ἀπὸ τὴ φύση τῆς τραγωδίας οὔτε ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ ζοῦσαν καὶ ἔνιωθαν οἱ ἀρχαῖοι καὶ τὸ ζοῦμε καὶ τὸ νιώθομε κι ἐμεῖς γιὰ τὴν «κουφίζουσαν ἡδονήν... καὶ τὴν ἰσχυρὰν καὶ καθαίρουσαν» ἐπίδρασιν τῆς ἀρχαίας τραγωδίας.

Μὲ τὴν αἰσθητικὴ ἄποψη βρίσκουν τὴ λύση τους ὅλες οἱ δυσκολίες καὶ ἡ ἀντιφατικότητα τῶν ἄλλων ἀπόψεων καὶ θεωριῶν γιὰ τὴν κάθαρση[33]. Ὁ Goethe καὶ ὁ Butcher πρῶτοι, μὲ τὴ διαίσθηση τοῦ ποιητῆ καὶ τοῦ ἐρευνητῆ, διέκριναν τὸ ἀληθινὸ νόημα τοῦ τόσο δυσκολοπροσδιορίστου καὶ ἐπιμάχου αὐτοῦ ὅρου τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τραγωδίας. Εἶναι ὅμως ἀλήθεια, ὅτι οἱ μελετητὲς τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ οἱ εὐάριθμοι αἰσθητικοί, ποὺ δέχθηκαν ἐν μέρει ἢ ὁλοκληρωτικὰ γιὰ τὴν κάθαρση τὴν αἰσθητικὴ ἄποψη καὶ ἑρμηνεία, ἀρκέσθηκαν ἁπλῶς στὴ διαπίστωση τοῦ πράγματος καὶ σὲ μιὰ πρόχειρη αἰτιολόγηση, χωρὶς νὰ ἐρευνήσουν εὐρύτερα τὸ φαινόμενο καὶ προπαντὸς χωρὶς νὰ ἀξιοποιήσουν καὶ νὰ καταδείξουν θεωρητικὰ καὶ πρακτικὰ ἐπάνω στὴν τραγωδία τὸ βαθύτερο καὶ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο, ποὺ παίρνει ἡ κάθαρση μὲ τὴ νέα ἑρμηνεία καὶ ἂν ἡ κάθαρση ἀποτελῆ τὸν κύριο καὶ πρωταρχικὸ σκοπὸ τῆς τραγωδίας.

IV. Η ΟΡΘΗ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

Ἡ ψυχοφυσιολογικὴ καὶ ψυχοθεραπευτικὴ ἑρμηνεία τῆς καθάρσεως δὲν κατόρθωσαν νὰ πείσουν καὶ νὰ ἐπιβληθοῦν ἀπόλυτα καὶ ὁριστικά. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀντίληψη, ὅτι ἡ κάθαρση ἔχει ἠθικὸ ἢ καὶ αἰσθητικὸ περιεχόμενο, παρ' ὅτι εἶναι πιὸ σύμφωνη μὲ τὴ φύση καὶ τὶς προθέσεις τῆς τραγωδίας, καὶ αὐτὴ λίγους βρῆκε ὀπαδούς, ἴσως γιατὶ δὲ στηρίχθηκε ἐπάνω στὸ ἔδαφος τῆς τραγωδίας καὶ δὲν ἔδωκε ἕνα οὐσιαστικότερο καὶ σύμφωνο μὲ τὰ πράγματα περιεχόμενο.

Ἂν δὲ μᾶς σώζονταν ἡ Ποιητικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ὁ γνωστὸς ὁρι-

---

33. Διεξοδικὰ διαπραγματεύονται γιὰ τὴν κάθαρση οἱ: Finster (G. Finster, Platon un die Aristotelische Poetik, Leipzig 1900, σ. 86 κ.ἑξ., 107 κ.ἑξ.). Bywater (Ingram Bywater, Aristotle on the Art of Poetry. Oxford 1900, σ. 152 - 159. — Journal of Philology, 27 σ. 267). J. Farran I. Mayoral (Aristòtil Poètica, Barcelona 1926, Notes σ. 45 - 48, σημ. 28). S. H. Butcher (Aristotle's theory of Poetry and fine art, ἔκδ. 4η, London 1927, σ. 240 - 273). J. Hardy (Aristote Poétique, Paris 1932, σ. 16 - 22). Alf. Gudeman (Aristoteles Περὶ Ποιητικῆς, Berlin - Leipzig 1934, σ. 167 - 171). Πρβ. Ἀγ. Φίλιππα, Τί λέγει πράγματι ἡ Ἀριστοτέλους Ποιητική, Ἀθῆναι 1955, σ. 105 - 108 κ.ἀ.

σμός τῆς τραγωδίας, ἴσως βέβαια δὲ θά φθάναμε στόν τόσο χαρακτηριστικό καί βαθύτατο ἀριστοτελικό ὅρο κάθαρση, γιά νά δείξουμε τή βαθύτατη καί ἰσχυρή καί καθαρτική ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας τραγωδίας, ἀλλά ἀσφαλῶς καί δὲ θά περνοῦσε ἀπό τό μυαλό μας ποτέ, νά μιλοῦμε γιά ψυχοφυσιολογικό καί ψυχοθεραπευτικό ἤ λειτουργικό καί ὁμοιοπαθητικό ἀποκαθαρμό τῆς ψυχῆς μέ τήν τραγωδία.

Δυό ἀσφαλῆ καί στερεά ἐρείσματα, στά ὁποῖα μποροῦμε νά στηριχθοῦμε, γιά νά ἐννοήσουμε ποιό εἶναι τό πραγματικό νόημα τῆς καθάρσεως, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης καί οἱ ἀρχαῖες τραγωδίες, πού διασώθηκαν. Ὁ Ἀριστοτέλης στόν ὁρισμό τῆς τραγωδίας σημειώνει, ὅτι ἡ τραγωδία «περαίνει δι' ἐλέου καί φόβου τήν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν» (Ποιητική 1449 b 26/27) καί σέ ἄλλο σημεῖο (1456 a 38/39) συμπληρώνοντας τόν ἀριθμό τῶν συναισθημάτων πού καθαίρει ἡ τραγωδία, προσθέτει καί τήν «ὀργήν καί ὅσα τοιαῦτα». Ἡ λυδία λίθος, ἐπάνω στήν ὁποία πρέπει ἴσως νά ἐξετασθοῦν καί νά δοκιμαστοῦν οἱ τεχνολογικοί καί αἰσθητικοί αὐτοί ἀφορισμοί τοῦ μεγάλου Σταγιρίτη, εἶναι φυσικά οἱ ἴδιες οἱ ἀρχαῖες τραγωδίες, ἀφοῦ σ' αὐτές στηρίχθηκε καί ὁ Ἀριστοτέλης, γιά νά κάμη τίς διαπιστώσεις του. Ἀπό τό νόημα καί τό περιεχόμενο, πού θά δώσουμε, μέ βάση τίς ἀρχαῖες τραγωδίες — ἀφοῦ δέν ἔχομε καμιά ἄλλη πηγή νά στηριχθοῦμε στόν «ἔλεον, φόβον καί ὀργήν καί ὅσα τοιαῦτα» τοῦ ὁρισμοῦ, θά βοηθηθοῦμε νά ἐννοήσουμε τό πραγματικό περιεχόμενο καί τό ἀληθινό νόημα τῆς ἀριστοτελικῆς καθάρσεως.

V. Η ΦΡΑΣΗ «ΤΗΝ ΤΩΝ ΤΟΙΟΥΤΩΝ ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ ΚΑΘΑΡΣΙΝ»

Γιά νά ἐννοήσουμε καλύτερα καί βαθύτερα τό νόημα τῆς καθάρσεως καί ἰδιαίτερα τῆς καθάρσεως μέ αἰσθητικό περιεχόμενο, θά ἐξετάσουμε ἐκ νέου ἑρμηνευτικά τήν παραπάνω φράση τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τραγωδίας, ὁ ὁποῖος παρ' ὅσα ἔχουν γραφῆ δέν ἔχει διευκρινισθῆ ἐπαρκῶς:

1. «Τήν... κάθαρσιν»: Τό ὁριστικό ἄρθρο «τήν» θέλει νά δείξη ὄχι μιά ὁποιαδήποτε κάθαρση, ἀλλά τήν ἰδιάζουσα σ' αὐτά τά (πάθη) — παθήματα τῆς τραγωδίας κάθαρση.

Ὁ Ἀριστοτέλης κατ' ἀναλογίαν τῆς ἰατρο-φυσιολογικῆς καθάρσεως (purgatio), κατά τήν ὁποία ὁ ὀργανισμός ἀποβάλλει τά περιττά καί κακόχυμα καί καθαίρεται, ὁμιλεῖ μεταφορικά στήν Ποιητική γιά κάθαρση τῶν παθημάτων τῆς τραγωδίας [34], ἡ ὁποία καί αὐτή εἶναι «κάθαρσις τῶν λυπούντων», ὅπως ἡ

34. Ὑπάρχει ἐπίσης κάθαρσις θρησκευτική (ἐκάθηρε θεείῳ Π 228), κάθαρσις ἐξαγνισμοῦ ἀπό ἐγκλήματα (μύσος ἐλαύνειν καθαρμοῖς Αἰσχ. Χο. 968. πρβ.

σωματικὴ κάθαρση. Καθαρὴ ψυχολογικὴ ἢ ψυχοφυσιολογικὴ κάθαρση, κατὰ τὴν ὁποία καθαίρονται μὲ μιὰ ἔντονη βίωση ἰσχυρὰ συναισθήματα καὶ σφοδρὰ πάθη, ποὺ χειμάζουν καὶ συγκλονίζουν τὴν ψυχή, δὲ φαίνεται νὰ παραδέχεται ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε καὶ εἶναι δυνατὴ σύμφωνα μὲ τὰ διδάγματα τῆς ψυχολογίας [35]. Τὰ ἔντονα, εὐάρεστα ἢ δυσάρεστα, συναισθήματα καὶ πάθη κατέχουν καὶ τρικυμίζουν τὴν ψυχὴν ἐπὶ πολὺ ἀκόμη, καὶ ἀφοῦ παύση ὁ ἐρεθισμὸς ποὺ τὰ προκάλεσε, καὶ καταπαύουν, ὅπως μιὰ δυνατὴ τρικυμία, σιγὰ σιγὰ καὶ ἀφοῦ ὁλοκληρωθοῦν καὶ ἀποπληρωθοῦν καὶ ὄχι μὲ μιᾶς (π.χ. μὲ τὸ τέλος τῆς τραγωδίας) ἢ ὁμοιοπαθητικά, ὅπως γίνεται στὴ μαγεία.

2. «Τῶν τοιούτων παθημάτων...» [36]. Ὁρισμένοι ἑρμηνευτὲς (Reikens, Butcher) ἀρκοῦνται νὰ σημειώσουν, ὅτι τὸ «τοιούτων» μπῆκε γιὰ νὰ κάμη μιὰ

Σοφ. Ο.Τ. 1228) καὶ κάθαρσις φιλοσοφική, τὴν ὁποίαν πετυχαίνει ὁ ἀληθινὸς φιλόσοφος μὲ τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὶς ἡδονὲς καὶ τὰ πάθη τοῦ σώματος (οἱ φιλοσοφίᾳ καθηράμενοι Πλάτ. Φαίδ. 114 c, τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι (μὴ) ἢ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων (ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων) 69 b c.

35. Θεοφ. Βορέα, Ψυχολογία (Ἀκαδημεικά, τόμ. 2, Ἀθῆναι 1949), σ. 352 κ.ἑξ. § 120.

36. Γιὰ τὴν ὀρθὴ σημασία τοῦ πάθος - παθήματα βλ. Κ. Γεωργούλη, Τὸ πρόβλημα τῆς τραγικῆς καθάρσεως, «Πλάτων» τεῦχος 13 (1955) σ. 152 - 154.

Ὡς πρὸς τὸ ζήτημα ἂν πρόκειται περὶ παθημάτων τῶν ἡρώων τῆς τραγωδίας ἢ περὶ παθημάτων τῶν θεατῶν ἢ γενικῶς περὶ παθημάτων καθεαυτά, πράγμα τὸ ὁποῖο ἀπασχόλησε σχεδὸν ὅλους τοὺς ἑρμηνευτές, θὰ ἔλεγε κανείς, στηριζόμενος στὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος ὁμιλεῖ ὄχι μόνον περὶ ψυχικῶν παθῶν ἢ παθημάτων (ἐλέου, φόβου, ὀργῆς κλπ.) τῆς τραγωδίας, ἀλλὰ καὶ σωματικῶν (φυσικῆς ὀδύνης) (θανάτου, περιωδυνιῶν, τρώσεων καὶ περὶ «μιμήσεως φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν») (1452 a 4) : α) Ὅτι τὰ σωματικὰ παθήματα (φυσικὴ ὀδύνη), καὶ τὴ μίμησή «φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν» (=τραγικὲς περιπέτειες τῶν προσώπων, τραγικὲς συμφορές), τὰ ὁποῖα συνιστοῦν τὸ περιεχόμενο τοῦ τραγικοῦ μύθου, τὰ ἐνσαρκώνουν οἱ ἥρωες τῆς τραγωδίας (παθήματα). β) Τὰ ἀγωνιώδη συναισθήματα - πάθη (ἔλεος, φόβος, ὀργὴ καὶ ὅσα τοιαῦτα)—συνέπεια καὶ συνάρτηση τῆς μέσα στὴν καλλιτεχνικὴ σύνθεση τῆς τραγωδίας κυριαρχούσης τραγικότητος τῶν προσώπων—φυσικὰ προκαλοῦνται καὶ διεγείρονται στὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ (πάθη)... «δεῖ γὰρ... οὕτω συνεστάνοι τὸν μῦθον, ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γενόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων» (Ποιητ. 1453 b 3 - 5). γ) Ἡ γενίκευση καὶ ἀφαίρεση τῶν συναισθημάτων - παθῶν συντελεῖται ἐπίσης, μετὰ τὴ λήξη τοῦ τραγικοῦ θεάματος, στὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ, ἕνεκα τῆς ὑποβλητικότητος τῆς τέχνης καὶ τῆς ψυχολογικῆς ἱκανότητος καὶ τάσεως τοῦ ἀνθρώπου νὰ προχωρῇ στὰ «καθόλου» καὶ σὲ γενικεύσεις. Ἔτσι οἱ συγκινησιακὲς καταστάσεις καὶ τὰ ἔντονα πνευματικὰ συναισθήματα, ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὶς ἀτομικὲς περιπέτειες καὶ τὸ πάθος τοῦ ἥρωα (κακὸν ἢ εὐγενὲς πάθος [ὕβρις, μῖσος, ἐκδικητικότης, μανία, ἔρως, προσήλωσις καὶ ἐκτέλεσις ἱεροῦ καθήκοντος, θείου ἢ ἀγράφου νόμου, ἀφοσίωσις, αὐτοθυσία κλπ.]) γενικεύονται καὶ ἀνάγονται στὸν ἄνθρωπο γενικά, στὴν ὑπερατομικὴ ἔννοια καὶ ἰδέα ἄνθρωπος, στὰ «καθόλου», τὰ ὁποῖα ἐκφράζει καὶ ὑποβάλλει ἡ τέχνη. Καὶ ἡ κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων - παθῶν —μὲ τὴν εἰδικὴ ἢ γενικὴ καὶ ἀφηρημένη ἔννοια

λεπτὴ διάκριση, ἐνῶ ἄλλοι τὸ θεωροῦν ὡς ταυτόσημο μὲ τὸ τούτων [37]. Τὴν ἀόριστη ἀντωνυμία «τοιούτων» χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ στὸν ὁρισμὸ τῆς κωμωδίας [38]. Ἐὰν ἐπρόκειτο μόνον γιὰ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο, ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἔγραφε τὴ δεικτικὴ - ἐπαναληπτικὴ τούτων. Μὲ τὸ τοιούτων πρέπει νὰ ἐννοήσουμε καὶ π α ρ ο μ ο ί ω ν (μὲ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο) παθῶν — συναισθημάτων [39].

Ἀλλὰ ποιὰ εἶναι τὰ ἄλλα τ ο ι α ῦ τ α συναισθήματα - πάθη; Σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς Ποιητικῆς ὁ Ἀριστοτέλης, ἐκεῖ ὅπου ὁμιλεῖ «περὶ λέξεως καὶ διανοίας», δίνει περισσότερες πληροφορίες καὶ στοιχεῖα σχετικὰ μὲ τὰ πάθη ποὺ προκαλεῖ ἡ τραγωδία· «καὶ τὸ πάθη παρασκευάζειν, οἷον ἔλεον ἢ φόβον ἢ ὀργὴν καὶ ὅσα τοιαῦτα» [40]. Τὸ χωρίο αὐτὸ εἶναι ἀποκαλυπτικότατο. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο προστίθεται καὶ νέο στοιχεῖο, «ἡ ὀργὴ καὶ ὅσα τοιαῦτα» [41].

Εἶναι ἄξιο ἀπορίας, πῶς οἱ ἑρμηνευτὲς δὲν ἀναζήτησαν νὰ βροῦν τὰ ἄλλα τοιαῦτα στοιχεῖα καὶ ἰδιαίτερα, πῶς δὲν πρόσεξαν τὸ ρητὰ ἀναφερόμενο στοιχεῖο, τὴν ὀργήν, μὲ τὸ ὁποῖο, ὅπως θὰ καταδειχθῆ, προωθεῖται σημαντικὰ ἢ καὶ βρίσκει τὴν ὁριστικὴ λύση του τὸ πολύκροτο ζήτημα τῆς καθάρσεως τῆς τραγωδίας.

Ἀλλὰ τί νόημα μπορεῖ νὰ πάρη ἡ ἔννοια ὀργὴ μέσα στὴν τραγωδία; Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν «ἔλεον» καὶ τὸν «φόβον», τὰ ὁποῖα δοκιμάζει ὁ θεατὴς γιὰ

τῆς λέξεως παθημάτων— (ἐνῶ ἠθικὰ εἶναι κάθαρση τῶν προσώπων τῆς τραγωδίας καὶ ἀποκατάσταση καὶ δικαίωση τῶν ἀνθρωπίνων ἀξιῶν, ποὺ τόσο δοκιμάστηκαν στὴν τραγικὴ αὐγκρουση), ψυχολογικὰ καὶ αἰσθητικὰ καὶ ε γχρόνως καὶ ἠθικὰ ἀνάγεται καὶ αὐτὴ στὸ θεατή, ὁ ὁποῖος δοκίμασε τὴν ἰσχυρὴ αυγκίν ,η καὶ πέρασε ἀπὸ τὴν καθαρτικὴ καὶ ἐξαγνιστικὴ φωτιὰ τῆς τραγωδίας.

37. Ὁ Hardy (ἔνθ' ἀν. σ. 17) τὸ τοιούτων τὸ θεωρεῖ ὅτι ἐτέθη ἀντὶ τὸ τούτων, τὸ ἴδιο καὶ ὁ Rostagni.

38. Ἀριστοτέλους Ποιητική, Περὶ κωμῳδίας 2, 5 - 10, πρβ. ὁρισμὸ τῆς τραγωδίας τοῦ Πλάτωνος (Φαῖδρος 268 c d).

39. Πρβ. «Λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀ ρ γ ή ν, φ ό β ο ν, θάρσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη» Ἀριστοτέλους Ἠθ. Νικ. 1105 b 21.

Οἱ Schmid - Stahlin (Geschichte der griechischen Literatur, München 1934, 2_1 σ. 157) σχετικὰ μὲ τὸ τοιούτων παρατηροῦν· «ὁ Ἀριστοτέλης ἀφήνει νὰ ἐννοήσουμε, ὅτι ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος δὲν εἶναι καθόλου τὰ μόνα συναισθήματα, τὰ ὁποῖα διεγείρονται ἀπὸ τὴν τραγωδία, ἀλλὰ χωρὶς αὐτὰ δὲν ὑπάρχει καθεαυτὴν καμιὰ τραγωδία. Στὴν πραγματικότητα ἡ τραγωδία ἀπολυτρώνει καὶ ἄλλα συμπαθητικὰ ἢ ἀντιπαθητικὰ συναισθήματα...» πρβ. Alf. Gudeman, ἔνθ' ἀν. σ. 171 καὶ Κ. Δ. Γεωργούλη, ἔνθ' ἀν. σ. 155.

40. Ἀριστοτέλους περὶ Ποιητικῆς 1456 a 38/39.

41. Πρβ. «ἀγανακτητικὸν καὶ ποικίλον ἦθος» Πλάτ. Πολιτ. 10, 604e, 605a. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τῆς μουσικῆς ὁ Ἀριστοτέλης προσθέτει εἰς τὰ συναισθήματα τοῦ ἐλέου καὶ τοῦ φόβου καὶ τὸ συναίσθημα τοῦ ἐνθουσιασμοῦ (Ἀριστ. Πολιτ. 1342 a 7).

τὰ ἐλεεινὰ καὶ φοβερὰ τοῦ δράματος, δοκιμάζει καὶ ἄλλα συναισθήματα. Πολλὲς φορὲς ὀργίζεται, ἀγανακτεῖ καὶ δυσφορεῖ γιὰ τὴν τιμωρία ἀθώων, γιὰ τὴν προσωρινὴ ἐπικράτηση τοῦ κακοῦ, γιὰ τὴν ἀσέβεια, γιὰ τὴν ἐναντιότητα τῆς μοίρας, γιὰ τὴν ἴδια τὴν τραγικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι παιχνίδι τῆς Μοίρας καὶ τῶν ἐναντίων δυνάμεων κλπ. Ἡ ὀργὴ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἔλεο ἢ καὶ τὸ φόβο, γιατὶ μαζὶ μὲ τὴ συμπάθεια καὶ συμπόνια μας γιὰ τὴν τύχη τοῦ ἥρωα, ξεπηδοῦν μέσα μας καὶ αἰσθήματα ἀγανακτήσεως καὶ ὀργῆς γιὰ τὴν ἄδικη τιμωρία καὶ κατατρεγμὸ τοῦ ἥρωα καὶ γιὰ τὴν τραγικὴ μοίρα τοῦ ἀνθρώπου.

VI. «Ο ΕΛΕΟΣ, Ο ΦΟΒΟΣ, Η ΟΡΓΗ ΚΑΙ ΟΣΑ ΤΟΙΑΥΤΑ» ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΘΕΑΤΗ ΚΑΙ Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΚΑΘΑΡΣΗ

Ὁμιλώντας ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴ σύνθεση «τῆς καλλίστης τραγωδίας» καθορίζει παρεμπιπτόντως τὸν «πρὸς ὃν» ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος τοῦ ὁρισμοῦ τῆς τραγωδίας «... οὔτε ἔλεον οὔτε φόβον, ὁ μὲν γὰρ περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα, ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον» (Ποιητ. 1453 a 4/5).

Ὁ ἔλεος, ἡ συμπόνια καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ θεατῆ εἶναι πρὸς τὸν ἀναξιοπαθοῦντα ἥρωα «περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα» καὶ ὄχι ἁπλῶς πρὸς ἕνα πάσχοντα καὶ δυστυχοῦντα. Στὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ, συγχρόνως μὲ τὰ «ἐλεεινὰ» συναισθήματα, ποὺ αἰσθάνεται γιὰ τὸν ἀναξιοπαθοῦντα ἥρωα, διεγείρονται, καθὼς ἀναλογίζεται, ὅτι ὁ ἥρωας τιμωρεῖται ἐνῶ εἶναι ἀθῶος ἢ καὶ ἐξωθεῖται στὴν καταστροφὴ ἀπὸ τὴν Ἄτη (Οἰδίποδας), καὶ αἰσθήματα ἀγανακτήσεως καὶ ὀργῆς. Καὶ εἶναι ἴσως τὰ συναισθήματα αὐτὰ «τῆς ὀργῆς» ἰσχυρότερα καὶ ἀπὸ τὰ συναισθήματα τοῦ «ἐλέου» καὶ καθολικότερα, ἀλλὰ καὶ καταθλιπτικότερα καὶ μᾶλλον βασανιστικά, διότι ἀνάγονται σ' αὐτὴ τὴν ἠθικὴ τάξη τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία διασαλεύεται καὶ κινδυνεύει νὰ ἀνατραπῇ· «οὐδὲν παθητικώτερον ἢ ἡ θέα ἀνθρώπου παλαίοντος πρὸς τὴν ἄμαχον δύναμιν (τῆς εἱμαρμένης) καὶ τοῦ ἀθώως καὶ ἀναξίως πάσχοντος, ὅστις πειρᾶται νὰ διαφύγῃ τὸ ἄφυκτον κακόν» (Κ. Ἀσωπίου, ἔνθ' ἀν. σ. 545). Τὰ συναισθήματα αὐτὰ (τῆς δυσφορίας, τῆς ἀγανακτήσεως καὶ τῆς ὀργῆς) γιὰ τὴν τιμωρία τῶν ἀναξιοπαθούντων ἀθώων (Ἰφιγένεια) ἢ καὶ γιὰ τὴν προσωρινὴ ἐπικράτηση τοῦ κακοῦ (Ἱππόλυτος), εἶναι ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα περισσότερο ἴσως ἀπὸ τὸν ἔλεον ἔχουν ἀνάγκη «καθάρσεως» γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς τραυματισθείσης ἠθικῆς τάξεως στὸν κόσμο.

«Ὁ φόβος περὶ τὸν ὅμοιον» (= τὸν ὅμοιον ἑαυτῷ) [42], εἶναι ὁ φόβος πρὸς τὸν ὅμοιο τοῦ θεατῆ, πρὸς τὸν ἄνθρωπο γενικά, πρὸς τὴν ἔννοια

42. Ὁ Συκουτρῆς ἑρμηνεύει· ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον = ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον ἡμῶν... (Ι. Συκουτρῆ, ἔνθ' ἀν. σ. 104).

γενικὰ ἄνθρωπος, ὅπως παρουσιάζεται μὲ ὅλη τὴν τραγικότητά του μέσα στὴν τραγωδία (φυσικὰ κατὰ προέκταση ἀπὸ τὸν ἥρωα, ὁ ὁποῖος ἐνσαρκώνει ἕναν ἀνώτερο καὶ δυνατὸ ἄνθρωπο). Ἡ σημασία τοῦ «πρὸς τὸν ὅμοιον» δίνει πολὺ πλατὺ καὶ βαθὺ περιεχόμενο στὸ φόβο καὶ τὰ ἐναγώνια συναισθήματα, ποὺ διεγείρει καὶ καθαίρει ἡ τραγωδία, γιατὶ εἶναι φόβος ὄχι ἁπλῶς γιὰ τὸν ἥρωα, ἀλλὰ γενικότερα γιὰ τὸν τραγικὸ ἄνθρωπο καὶ τὴν τραγικὴ μοίρα του, καὶ ἀπορεῖ κανεὶς πῶς καὶ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο παρῆλθε ἀπαρατήρητο.

Ὀργὴ = ἀγανάκτηση ποὺ φθάνει ὡς τὴν ἠθικὴ διαμαρτυρία γιὰ τὴν καταπάτηση τοῦ δικαίου καὶ τὴν ἐπικράτηση τοῦ κακοῦ μέσα στὶς συγκρούσεις τοῦ δράματος.

Καὶ ὅσα τοιαῦτα: Ὡς πρὸς τὸν ἔλεο: συμπόνια, συμπάθεια, οἶκτος κλπ. Ὡς πρὸς τὸ φόβο: ἀνησυχία, φόβος, τρόμος, τραγικὸ δέος, τραγικὴ φρίκη κλπ. Ὡς πρὸ τὴν ὀργή: δυσφορία, ἀγανάκτηση, ἀποστροφή, ἀπέχθεια, ἱερὴ ἀγανάκτηση κλπ.

Τὰ συναισθήματα, ποὺ γεννιοῦνται στὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ, ποὺ παρακολουθεῖ τὴν τραγικὴ μοίρα τῶν ἡρώων, μποροῦμε νὰ διακρίνουμε σὲ τέσσερες κατηγορίες:

α) Στὰ συναισθήματα τοῦ ἐλέου, τὰ ὁποῖα αἰσθάνεται ὁ θεατὴς γιὰ τὸν πάσχοντα ἥρωα.

β) Στὰ ἐναγώνια συναισθήματα ἀπὸ τὴν παρακολούθηση τοῦ δράματος, τὰ ὁποῖα ὁ θεατὴς δοκιμάζει, ἐπειδὴ γνωρίζει ὅσα οἱ ἴδιοι οἱ ἥρωες ἀγνοοῦν (φόβος) καὶ γενικὰ τὰ ἐναγώνια συναισθήματα γιὰ τὸν ἄνθρωπο.

γ) Στὰ δυσάρεστα καὶ ἐξοργιστικὰ συναισθήματα, τὰ ὁποῖα προκαλοῦνται στὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ ἀπὸ τὴν τιμωρία τῶν ἀθώων, τὴν ἐπικράτηση τοῦ κακοῦ, τὴν ἄδικη τραγικὴ μοίρα καὶ συντριβὴ τοῦ ἀνθρώπου κλπ. (ὀργή). Καὶ

δ) Στὰ διανοητικὰ συναισθήματα καὶ τὰ προβλήματα, ποὺ θέτει καὶ λύνει ἡ τραγωδία μέσα στὸ μαγικὸ κύκλο τοῦ τραγικοῦ μύθου καὶ τῆς τέχνης.

Ἐξετάζομε ἀμέσως παρακάτω ἀναλυτικότερα τὰ συναισθήματα αὐτὰ καὶ τὴν κάθαρσή τους καὶ τὴν καταξίωσή τους μέσα στὴν τραγωδία:

1. «Ἔλεος» καὶ κάθαρση τοῦ ἐλέου

Ὁ θεατὴς τῆς τραγωδίας συμπαθεῖ ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ καὶ συμμερίζεται, κατὰ τὶς διάφορες μεταπτώσεις καὶ περιπέτειες καὶ τέλος κατὰ τὴν τραγικὴ συντριβή, τὴν τύχη καὶ τὰ συναισθήματα τοῦ ἥρωα καὶ συμπάσχει μὲ αὐτὸν (συμπόνια γιὰ τὴν Ἀντιγόνη, τὸ Φιλοκτήτη, τὸν Οἰδίποδα κλπ.). Ὁ τραγικὸς ἔλεος δὲν εἶναι, ὅπως λέχθηκε, ἕνα κοινὸ συμπαθητικὸ συναίσθημα, ἀλλὰ καθὼς τοποθετεῖται μέσα στὴν καλλιτεχνικὴ σύνθεση τῆς τραγωδίας, μὲ τὴ μετάθεση καὶ ἐξιδανίκευση τῆς τέχνης, αὐτομάτως μετασχηματίζεται σὲ πνευματικὸ καὶ ἐξιδανικευμένο συναίσθημα, τὸ ὁποῖο καθαί-

ρεται καὶ παύει νὰ πιέζῃ τὴν ψυχή, ὅταν, μετὰ τὸ τέλος τῆς τραγωδίας καὶ τὴν τραγικὴ συντριβὴ τοῦ ἥρωα, τὴ συμπάθειά μας γιὰ τὸν ἥρωα καὶ τὴν ἀγωνία μας γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀντικαθιστοῦν συναισθήματα γιὰ τὴν ἠθικὴ νίκη καὶ τὸ ἠθικὸ ὕψος τοῦ ἥρωα καὶ τὴν ἀξία καὶ ἀνωτερότητα τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ πρέπει νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς αἰσθητικὴ κάθαρση τοῦ «ἐλέου».

2. «Φόβος» καὶ κάθαρση τοῦ φόβου

Ὁ θεατής, ἐπειδὴ γνωρίζει καὶ τὶς πλευρὲς τοῦ δράματος, ποὺ σκόπιμα ἀγνοοῦνται ἀπὸ τὸν ἥρωα πρωταγωνιστή, δοκιμάζει ἐναγώνια συναισθήματα καὶ ἀνησυχία γιὰ τὴν τύχη τοῦ ἥρωα καὶ γιὰ τοὺς κινδύνους στοὺς ὁποίους εἶναι ἐκτεθειμένος (φόβος) [43]. Ὁ φόβος γιὰ τὸν τραγικὸ ἥρωα, ποὺ συνέχει τὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ καὶ κορυφώνεται μὲ τὴν τραγικὴ συντριβή του (τραγικὸ δέος), εἶναι ἐπίσης ἕνα πνευματικὸ καὶ ἐξιδανικευμένο συναίσθημα, τὸ ὁποῖο καθαίρεται καὶ παύει νὰ σφίγγῃ τὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ, ὅταν μετὰ τὴν τραγικὴ συντριβὴ ὁ φόβος γιὰ τὸν ἥρωα καὶ τὸν ἄνθρωπο γενικὰ ὑποκαθίσταται ἀπὸ τὸ αἴσθημα τοῦ θαυμασμοῦ γιὰ τὸ μεγαλεῖο καὶ τὸ ἠθικὸ ὕψος, στὸ ὁποῖο ἤρθηκε ὁ ἥρωας καὶ ἀπὸ τὴν ἀποκαταστασθεῖσα πίστη στὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν αἰσθητικὴ κάθαρση τοῦ «φόβου».

3. «Ὀργὴ» καὶ κάθαρση τῆς ὀργῆς

Στὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ, κατὰ τὴν παράσταση τῆς τραγωδίας, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο. συσσωρεύονται καὶ διάφορα ἄλλα δυσάρεστα ἢ καὶ ἐξοργιστικὰ συναισθήματα (ἀγανάκτηση, δυσφορία, ἀπέχθεια κλπ.) (ὀργή). Ὁ θεατὴς αἰσθάνεται δυσφορία, ἡ ὁποία πολλὲς φορὲς φτάνει μέχρι τὴν ἀγανάκτηση καὶ τὴν ἀπέχθεια, π.χ. γιὰ τὴν προσωρινὴ ἐπικράτηση τοῦ κακοῦ (τιμωρία Ἱππολύτου, προσωρινὴ ἀτιμωρησία Κλυταιμνήστρας), γιὰ τὴν ἄδικη τιμωρία τοῦ ἀθώου (Ἰφιγένεια ἐν Αὐλίδι), γιὰ τὴν ἄστατη καὶ τραγικὴ μοίρα τοῦ ἀνθρώπου (Οἰδίποδας, Ἀγαμέμνονας), γιὰ τὴν ἐγκατάλειψη (Φιλοκτήτης, Μήδεια), γιὰ τὴν ἀσέβεια πρὸς τοὺς θεοὺς (ὁ Πενθέας θέλησε νὰ ἐμποδίσῃ τὴ λατρεία τοῦ Διονύσου καὶ στὸ τέλος κατασπαράσσεται ἀπὸ τὶς Βάκχες· ὁ Καπανέας ἀσέβησε πρὸς τὸ Δία), γιὰ τὴν ἀσέβεια πρὸς τοὺς νεκροὺς (Κρέων), πρὸς τοὺς ἱκέτες (Αἴας Ὀϊλέως) κλπ. Ἡ ἀντίθετα αἰσθάνεται ἱκανοποίηση γιὰ τὴν ἐπικράτηση ἢ ἀποκατάσταση τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ὁσίου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Ἱκανοποίηση καὶ ἐπιδοκιμασία γιὰ τὴ συγκινητικὴ συ-

---

43. Ἀνώτερη βαθμίδα τοῦ φόβου εἶναι τὸ φρίττειν· «ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γενόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων· ἅπερ ἂν πάθοι τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίπου μῦθον» (Ποιητ. 1453 b 4).

ζυγικὴ ἀφοσίωση (Ἄλκηστις, Ἱκέτιδες [ἡ Εὐάδνη πέφτει στὴν πυρὰ τοῦ ἀνδρός της Καπανέα]), γιὰ τὴν ἀφοσίωση καὶ αὐτοθυσία γιὰ τὴν πατρίδα (ἡ Μακαρία θυσιάζεται γιὰ τὴ σωτηρία τῆς πατρίδος (Ἡρακλεῖδαι), ἐπίσης ὁ Μενοικεύς, ἡ Ἰφιγένεια ἐν Αὐλίδι), γιὰ τὴ φιλικὴ αὐτοθυσία τοῦ Πυλάδη (Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις) κλπ.

Ἡ δυσφορία, ἡ ἀγανάκτηση καὶ ἡ ἀπέχθεια (ὀργή), ποὺ δοκιμάζει ὁ θεατὴς κατὰ τὸ ξετύλιγμα τῆς τραγωδίας γιὰ τὴν ἐπικράτηση τοῦ κακοῦ καὶ τῆς ἀδικίας κλπ., εἶναι συναισθήματα τὰ ὁποῖα διαταράσσουν τὴν ψυχικὴ ἁρμονία τοῦ ἀνρθώπου, γιατὶ προσβάλλουν τὴ σύμφυτη στὸν ἄνθρωπο ἰδέα τοῦ δικαίου καὶ πρέπει νὰ ἀποκατασταθοῦν. Ἡ ἀποκατάσταση ἐδῶ γίνεται ἄλλοτε μὲ τὴ σύνθεση τοῦ μύθου, ὥστε τελικῶς νὰ τιμωρῆται τὸ κακόν καὶ νὰ ἀμείβεται τὸ ἀγαθόν (τὸ δίκαιον, τὸ ὅσιον) καὶ ἄλλοτε μὲ τὴ δικαίωση καὶ τὸ θρίαμβο τῆς θυσίας τοῦ ἥρωα. Στὶς περιπτώσεις ποὺ φαίνεται, ὅτι δὲ δικαιολογεῖται ἠθικὰ μιὰ πράξη καὶ δὲν ἐπέρχεται ἡ ἀποκατάσταση τοῦ δικαίου, ὅπως ὅταν τιμωροῦνται οἱ ἀπόγονοι γιὰ μεγάλα ἁμαρτήματα τῶν προγόνων, ἡ ἰδέα τοῦ καταπατηθέντος καὶ ζητοῦντος ἱκανοποίηση δικαίου τίθεται σὲ ἀνώτερη μοίρα καὶ συνεχίζεται ἡ τιμωρία μέχρι νὰ ἐξιλεωθῆ πλήρως ἡ προσβληθεῖσα Δίκη καὶ ἡ «Νέμεσις».

Ἡ ἀποκατάσταση ἢ ἡ κάθαρση ἀπὸ τὰ ἔντονα καὶ βασανιστικὰ συναισθήματα τῆς δυσφορίας, τῆς ἀγανακτήσεως καὶ ἀπέχθειας, ἡ ὁποία καὶ αὐτὴ συντελεῖται μέσα στὴ σφαίρα τῆς τέχνης καὶ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς τέχνης, εἶναι σημαντικὴ καὶ ἴσως πιὸ σημαντικὴ καὶ ἀπὸ τὴν κάθαρση ἀπὸ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο, διότι ἐνῶ μὲ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο ἡ ψυχὴ ἀπαλλάσσεται ἀπὸ ἔντονα βέβαια, ἀλλὰ ἁπλὰ συμπαθητικὰ συναισθήματα, μὲ τὴν κάθαρση ἀπὸ τὴν ἠθικὴ δυσφορία καὶ ἀγανάκτηση ἡ ψυχὴ ἀπαλλάσσεται καὶ θεραπεύεται ἀπὸ βαθύτατα καὶ βαρύτατα ἠθικὰ συμπλέγματα καὶ ὁ θεατὴς ἐξέρχεται ἀπὸ τὴν τραγωδία ψυχικὰ ἐνισχυμένος καὶ νέος ἄνθρωπος [44].

---

44. Ὁ Ἀριστοτέλης μιλώντας γιὰ τὴν παιδευτικὴ καὶ καθαρτικὴ σημασία τῆς μουσικῆς λέγει· «οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας... ἀλλὰ πλειόνων (καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως...) Πολιτ. 1341 b 36-38. Ὁ Πλάτων, παρ' ὅτι ἐξοστρακίζει τὴν ποίηση ἀπὸ τὴν ἰδανικὴ πολιτεία του, «ὡς χαριζομένην τῷ ἀλογίστῳ καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς», δέχεται τὴν ἰσχυρὴ ἐπίδραση τῆς (τραγικῆς) ποιήσεως, ἡ ὁποία «τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιεῖ...» (Πολιτ. 10, 605 b 3/4). Ὁ Ἀριστοφάνης γράφει γιὰ τοὺς ποιητὲς «βελτίους ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν» (Ἀριστοφ. Βάτραχ. 1008 κ.ἑξ.), ὁ δὲ Στράβων λέγει· «διὰ τοῦτο καὶ τοὺς παῖδας... πρώτιστα διὰ τῆς ποιητικῆς παιδεύουσιν, οὐ ψυχαγωγίας χάριν δήπουθεν ψιλῆς, ἀλλὰ σωφρονισμοῦ... παιδευτικοὶ γὰρ εἶναί φασι καὶ ἐπανορθωτικοὶ τῶν ἠθῶν» (Στράβων 1. 2, 3).

Ὁ κωμικὸς Τιμοκλῆς (σύγχρονος τοῦ Ἀριστοτέλη) σ' ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν κωμωδία «Διονυσιάζουσαι», σχετικῶς μὲ τὴν αἰσθητικὴ καὶ παιδευτικὴ ἐπίδραση τῆς τραγωδίας γράφει:

«ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων (δηλ. παθῶν) λήθην λαβὼν

Μὲ τὸ νέο στοιχεῖο, τὴν ὀργήν, ἡ ὁποία καὶ αὐτὴ εἶναι φυσικό, ὅπως ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος, νὰ ὑπόκειται στὴν κάθαρση τῆς τραγωδίας, ἀνοίγεται εὐρὺς ὁρίζων γιὰ τὴ βαθύτερη κατανόηση τῆς καθάρσεως καὶ σὲ συνάρτηση καὶ αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς τραγωδίας.

Τὸ δι' ἐλέου καὶ φόβου καὶ ὀργῆς μὲ τὴν αἰσθητικὴ ἑρμηνεία τῆς τραγωδίας παίρνουν εὐρύτερο καὶ καθολικὰ ἀνθρώπινο περιεχόμενο. Δὲν εἶναι ἁπλὰ συμπαθητικὰ συναισθήματα, ποὺ δοκιμάζει ὁ θεατὴς ἀπὸ αὐτὴ ἢ ἐκείνη τὴν περιπέτεια καὶ δυσάρεστη μεταστροφὴ τῆς τύχης τοῦ ἥρωα τῆς τραγωδίας καὶ ἁπλὰ ἠθικὰ συναισθήματα, ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὴν ἄδικη τιμωρία καὶ κατατρεγμὸ τοῦ ἥρωα, ἀλλὰ συναισθήματα ποὺ προκαλοῦνται μὲ τὴν ἔντονη βίωση ἑνὸς καλλιτεχνικοῦ δημιουργήματος καὶ πιὸ πέρα καθολικὰ πνευματικὰ συναισθήματα, ποὺ δοκιμάζει ὁ θεατὴς γενικὰ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὴ γενικὴ ἔννοια καὶ ἰδέα ἄνθρωπος καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Συμπόνια γιὰ τὴν τραγικὴ δυστυχία καὶ ἀθλιότητα τοῦ ἀνθρώπου, φόβο γενικὰ γιὰ τὴν τύχη τοῦ ἀνθρώπου, ὀργὴ καὶ ἀγανάκτηση γιὰ τὸν ἄδικο κατατρεγμὸ καὶ τὴ συντριβὴ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι ἕνα ἄθυρμα στὰ χέρια τῆς Μοίρας καὶ τῶν δυνάμεων τοῦ κακοῦ. Καὶ ἡ κάθαρση[45] τῶν τοιούτων συν-

---

πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει,
μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθείς ἅμα.
τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει σκόπει,
ὡς ὠφελοῦσι πάντας . . . . . .
ἅπαντα γὰρ τὰ μείζον' ἢ πέπονθέ τις
ἀτυχήματ' ἄλλοις γεγονότ' ἐννοούμενος
τὰς αὐτὸς αὑτοῦ συμφορὰς ἧττον στένει»,

(Frag. 6, 5 - 9, 17 - 19 [Kock])

Πρβ. Σχόλ. εἰς Διονύσιον Θρᾷκα, σ. 17 Hilg. Τὴν παιδευτικὴ - ἐξανθρωπιστικὴ σημασία τῆς καθάρσεως τόνισε ὁ Leonard Spengel (Über die κάθαρσις τῶν παθημάτων [Abhandl. der Münchener Acad. d. Wissensch. Bd IX] München 1859). Πρβ. καὶ Ι. Συκουτρῆ «Μέσα εἰς τὴν φύσιν τῆς αἰσθητικῆς συγκινήσεως ἐνυπάρχει ὄχι μόνον ἡ ἡδονή, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐξύψωσις καὶ κάθαρσις τῆς ψυχῆς» (ἔνθ' ἀν. σ. 90*).

45. Ἐδῶ εἶναι ἀνάγκη νὰ γίνῃ μιὰ διασάφηση. Ἡ κάθαρση τῆς τραγωδίας «ἡ δι' ἐλέου καὶ φόβου καὶ ὀργῆς...» δὲν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὴν ἰδιάζουσα εὐχαρίστηση, ποὺ ὡς ποιητικὸ δημιούργημα προκαλεῖ ἡ τραγωδία, δηλ. μὲ τὴν «ἀπὸ τῆς τραγωδίας ἡδονήν». Ἡ ἀνάγκη τῆς καθάρσεως ἐνυπάρχει σ' αὐτὴ τὴ φύση τῶν πραγμάτων τῆς τραγῳδίας, «φανερὸν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποιητέον», καὶ ἀποτελεῖ ἀναγκαία ψυχολογικὴ συνέπεια τοῦ ἰδιάζοντος (τραγικοῦ) περιεχομένου τῆς τραγωδίας καὶ δὲν ... ὁ κύριος σκοπὸς καὶ τὸ «τέλος» τῆς τραγωδίας, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν καθαρὴ αἰσθητικὴ συγκίνηση· «τὸν ποιητὴν δεῖ παρασκευάζειν τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως ἡδονήν» (Ποιητ. 1453 b 11). Θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ κάμουμε τὴν ἑξῆς διαστολή: Ὁ ὅρος «κάθαρσις» καὶ «κουφίζεσθαι» (κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς Πολιτ. 1342 a 14 - 16) ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὰ δυσάρεστα καὶ ἔντονα συναισθήματα «τοῦ ἐλέου, τοῦ φόβου καὶ τῆς ὀργῆς», ποὺ προκάλεσε ἡ τραγωδία, ἐνῶ ὁ ὅρος «ἡδονὴ» [illegible]

αισθημάτων (ἐλέου, φόβου, ὀργῆς καὶ ὅσα τοιαῦτα) εἶναι ἡ κάθαρση τὴν ὁποία προκαλεῖ ἡ τραγωδία ὡς ἔργο τέχνης, ἀποκαθιστώντας τὴν ψυχικὴ γαλήνη μὲ τὴν ἄρση τῶν στοιχείων ἐκείνων, τὰ ὁποῖα προκάλεσαν τὰ συναισθήματα δυσφορίας καὶ ἀγανακτήσεως (ὀργὴν) καὶ γενικὰ ἀποκαθιστώντας τὴν πίστη στὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου καὶ πιὸ πέρα θεραπεύοντας τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἀπὸ θανάσιμα ἐλαττώματα [46] (ὕβριν, ἀλαζονείαν, ἀσέβειαν κλπ.), τὰ ὁποῖα καθαρίστηκαν καὶ ἐξαγνίστηκαν μέσα στὴ φωτιὰ τῆς τραγικῆς δίνης καὶ συγκρούσεως [47].

VII. ΔΙΑΝΟΗΤΙΚΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ [48], ΠΟΥ ΘΕΤΕΙ ΚΑΙ ΛΥΝΕΙ Η ΤΡΑΓΩΔΙΑ ΚΑΙ Η ΚΑΘΑΡΣΗ ΤΟΥΣ

Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ καθαρὰ συμπαθητικὰ συναισθήματα (ἔλεο, φόβο, ὀργὴ καὶ ὅσα τοιαῦτα) ὁ θεατὴς δοκιμάζει κατὰ τὴ σκηνικὴ διδασκαλία τῆς τραγωδίας καὶ διανοητικὰ συναισθήματα. Ἐναγώνια σκέψη γιὰ τὴν τραγικὴ πάλη, ἡ ὁποία διαδραματίζεται ἐπάνω στὴ σκηνή, ἀναμέτρηση τῆς ἀνθρώπινης

κεία ἡδονή... ἡ ἀπὸ τῆς τραγωδίας ἡδονή») (Ποιητ. 1453 b 10/12, a 35) ἀντιστοιχεῖ καὶ ἐκφράζει τὴν ἰδιάζουσα αἰσθητικὴ συγκίνηση καὶ χαρά, τὴν ὁποία προσφέρει ἡ τραγωδία, ἡ ὁποία συγκίνηση καὶ χαρὰ κατὰ βάθος ἀποτελεῖ καὶ τὸν πρωταρχικὸ καὶ κύριο σκοπὸ καὶ λόγο τῆς τραγικῆς ποιήσεως. Συνίσταται δὲ «ἡ ἀπὸ τῆς τραγωδίας ἡδονή», ἐκτὸς ἄλλων, στὴν ὑποβλητικὴ καὶ βαθύτατη συγκίνηση, ἡ ὁποία προκαλεῖται ἀπὸ τὴν ἔντονη καὶ συγκλονιστικὴ ἀντίθεση τῆς τραγικῆς συγκρούσεως, «κάλλισται γὰρ αἱ ἐξ ἀντιθέτων ἁρμονίαι» (Ἡράκλειτος).

46. Στὴν κωμωδία καθὼς ζοῦμε ἔντονα τὰ κακὰ πάθη τοῦ ἥρωα (φιλαργυρία, ὑποκρισία, ἀσωτεία κλπ.) θεραπευόμαστε ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχα πάθη εἴτε ἐπειδὴ ζήσαμε καὶ ἱκανοποιήσαμε μέσα στὸ ἔργο τῆς τέχνης καὶ τὴ μαγεία τῆς τέχνης τὴ δική μας ἀντίστοιχη ἀδυναμία εἴτε ἐπειδὴ εἴδαμε τὰ ὀλέθρια ἀποτελέσματα τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τὰ καταδικάσαμε ὁλοκληρωτικὰ στὴ συνείδησή μας, ἀλλὰ περισσότερο καὶ κυρίως ἐπειδὴ ἡ τέχνη ἄσκησε τὴ μεταμορφωτική της ἐπίδραση μέσα ἀπὸ μιὰ συγκεκριμένη συμβατικότητα ζωῆς.

47. Ὁ Heinrich Otte μόνος ἀπὸ τοὺς ἑρμηνευτὲς κάπως ἐπλησίασε τὸ πραγματικὸ νόημα τῆς καθάρσεως, ἑρμηνεύοντας γενικὰ τὴν κάθαρση ὡς «καθαρμὸ τῶν περιστατικῶν ποὺ χρησιμοποιεῖ ἡ τραγωδία» (Heinrich Otte, Kennt Aristoteles die sogenannte tragische Katharsis? Berlin 1912, σ. 62).

48. Ἡ ποίηση καὶ ἰδιαίτερα ἡ τραγική, ὅπως γενικὰ ἡ τέχνη, συλλαμβάνει καὶ ἐκφράζει τὴ βαθύτερη οὐσία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ κόσμου μὲ ἕνα μυθικὸ συμβολισμό, μὲ μιὰ μαγικὴ μυθολογία, ἡ ὁποία, μὲ τὴ νομοτέλεια τοῦ καλοῦ, τέρπει βαθιὰ τὴν ψυχὴ καὶ δίνει ἀπάντηση, μέσα στὸ μαγικὸ κύκλο τῆς τέχνης, στὰ αἰώνια προβλήματα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ζωῆς, ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ἁπλή, ἀλλὰ καὶ βαθύτερη καὶ λυτρωτικὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς. Ὁ γεωγράφος Στράβων λέγει, ὅτι οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι θεωρεῖσαν τὴν ποίηση ὡς πρώτη φιλοσοφία «τοῦναντίον δ' οἱ παλαιοὶ φιλοσοφίαν τινὰ λέγουσι πρώτην τὴν ποιητικὴν (= ποίησιν), εἰσάγουσαν εἰς τὸν βίον ἡμᾶς ἐκ νέων καὶ διδάσκουσαν ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις μεθ' ἡδονῆς» (Στράβων 1, 2. 3).

τραγικότητας, τῆς χιμαιρικῆς καὶ ἀνύπαρκτης ἀνθρώπινης εὐτυχίας κλπ. Ὁ θεατὴς τῆς τραγωδίας τοποθετεῖται σὲ φιλοσοφικὴ σκοπιά, ἀπὸ τὴν ὁποία κρίνει τὰ προβλήματα, ποὺ θέτει καὶ λύνει ἡ τραγωδία, τὰ ὁποῖα εἶναι καὶ ἐναγώνια προβλήματα τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς.

Στὰ πρόσωπα τῶν ἡρώων ἐπάνω στὴ σκηνὴ διεξάγεται καὶ μιὰ πάλη ἀξιῶν καὶ ἰδεῶν [49], στὴν ὁποία τίθενται βασικὰ προβλήματα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ μὲ τὴ δραματικὴ διαλεκτικὴ διαδικασία βρίσκουν στὸ τέλος τὴ λύση τους, μιὰ βαθιὰ ἀνθρώπινη λύση καὶ λύτρωση.

Τὸ βασικότερο πρόβλημα, ποὺ τίθεται στὴν τραγωδία, σὲ κάθε τραγωδία, εἶναι αὐτὸ τὸ ὀδυνηρὸ πρόβλημα τῆς τραγικότητας τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι ἕνα παιχνίδι στὰ χέρια τῆς Μοίρας [50], τῶν θεῶν, τῶν παθῶν καὶ τῶν ἀδυναμιῶν του, τῶν δυνάμεων τοῦ κακοῦ κλπ. Τὸ πρόβλημα τῆς τραγικῆς ἀντιφατικότητας τοῦ ἀνθρώπου, τὸ πρόβλημα τῆς χιμαιρικῆς καὶ ἀνύπαρκτης εὐδαιμονίας του. Τὸ πρόβλημα τῆς πάλης τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. Τοῦ ἀδικήματος καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως τοῦ δικαίου [51] καὶ τῆς ἠθικῆς ἰδέας [52]. Τὸ πρόβλημα τῆς ἐκδικήσεως. Ἂν οἱ θεοὶ ποτὲ ἐξευμενίζωνται γιὰ τὸ ἔγκλημα (Εὐμενίδες, Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῷ). Τὸ πρόβλημα τῆς τιμωρίας ἀθώων γιὰ ἁμαρτήματα τῶν γονέων ἢ τῶν προγόνων (Ἰφιγένεια). Τὸ πρόβλημα τῆς ἐξωθήσεως τοῦ ἀνθρώπου σὲ ἀκούσιο ἔγκλημα (Ἄτη) καὶ τῆς ἄδικης τιμωρίας του. Τὸ ἐρώτημα ἂν ὁ γραπτὸς ἢ ὁ ἄγραφος ἠθικὸς νόμος εἶναι ἀνώτερος καὶ πιὸ σεβαστὸς (Ἀντιγόνη). Τὸ ἐρώτημα ἂν οἱ θεοὶ ψεύδωνται ἢ πραγματοποιοῦνται οἱ ὑποσχέσεις καὶ οἱ χρησμοὶ τῶν θεῶν (Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις, Οἰδίπους Τύραννος). Τὸ δίλημμα μεταξὺ καθήκοντος πρὸς τὴν πατρίδα καὶ τὴ ζωή μας (Ἰφιγένεια ἐν Αὐλίδι), πρὸς τὰ τέκνα καὶ τὴν πατρίδα (ὁ Ἀγαμέμνων θυσιάζει τὴν Ἰφιγένεια), πρὸς τὸ σύζυγο καὶ τὴ ζωή μας (Ἄλκηστις, Μακαρία) κλπ. κλπ.

---

49. Πρβ. ὅσα ἀξιόλογα σημειώνει ὁ Αἰμ. Χουρμούζιος γιὰ τὴν τραγικὴ πάλη τῶν ἰδεῶν καὶ γιὰ τὴ βαθύτερη οὐσία τῆς τραγικῆς συγκρούσεως. «Ἡ αἴσθησις τοῦ τραγικοῦ εἶναι πρωτίστως κίνησις ἀντιθετικὴ (ἀνταγωνιστικὴ) μεταξὺ ἀξιῶν, ποὺ τὶς δεχόμαστε ὡς ἀξίες καὶ παρακολουθοῦμε τὴ μάχη τους γιὰ τὴν κυριαρχία τῆς μιᾶς ἐπάνω στὴν ἄλλη... Πέρα ἀπὸ τὶς κ α τ α σ τ ά σ ε ι ς τῶν ἡρώων ὑπάρχει ἡ ἀέναη κίνηση μέσα στὸν ἀνταγωνισμὸ τῶν ὑψηλῶν ἠθικῶν ἀξιῶν, ποὺ μάχονται μεταξύ τους μέχρις ἀφανισμοῦ» (Ἐφημερ. «Καθημερινὴ» 20 Ὀκτωβρ. 1955).

50. Ἡ ἠθικὴ ἐλευθερία καὶ ἀξία τοῦ ἀνθρώπου μόνον μέσα σὲ μιὰ τιτάνεια καὶ τραγικὴ σύγκρουση πρὸς τὴν ἀδήριτη Μοίρα καὶ τὴν Ἀνάγκη μπορεῖ νὰ ἀναλάμψῃ. Μέσα στὴ σύγκρουση αὐτὴ ὁ ἄνθρωπος αἴρεται σὲ ἀξιοθαύμαστο ὕψος καὶ ἀναγνωρίζεται καὶ θριαμβεύει ἡ θεία, μποροῦμε νὰ ποῦμε, ἀξία του. Πρβ. καὶ Aug. Schlegel, Über dramatische Kunst und Litteratur, Heidelberg 1809, Α' μέρος, σ. 112 καὶ 75.

51. «Ἡ ἀτιμώρητος ἀδικία θεωρεῖται ὡς νόσος δεομένη θεραπείας...» (Γ. Μιστριώτου, Ἑλληνικὴ Γραμματολογία, τόμ. Α', Ἀθῆναι 1894, σ. 404).

52. «Τὸ γὰρ δίκαιον οἵδε καὶ ἡ τραγῳδία» Ἀριστοφ. Ἀχαρν. 500.

Τὰ προβλήματα καὶ τὰ ἐρωτήματα αὐτά, τὰ ὁποῖα πολλὲς φορὲς συνυφαίνονται καὶ συμπλέκονται μέσα στὴν ἴδια τραγωδία, ὥστε νὰ δημιουργοῦνται συνθετώτερα καὶ ἀξεδιάλυτα ἠθικὰ προβλήματα, βρίσκουν μιὰ ὑποβλητικὴ καὶ ἀξιωματικὴ ἀπάντηση καὶ λύση μέσα στὴν καλλιτεχνικὴ σύνθεση τοῦ τραγικοῦ μύθου. Ἡ λύση ποὺ δίνεται στὰ τραγικὰ αὐτὰ ἐρωτήματα, ποὺ βασανίζουν τὴ σκέψη καὶ τὴν ψυχὴ τοῦ θεατῆ τῆς τραγωδίας, ἀλλὰ καὶ κάθε ἀνθρώπου, ἀποτελεῖ ἕνα ἄλλο εἶδος καθάρσεως. Γι' αὐτὴ ταιριάζει πιὸ πολὺ ὁ ὅρος λ ύ τ ρ ω σ η, ὁ ὁποῖος περιέχεται στὴν ἔννοια κάθαρση μὲ εὐρύτερη σημασία λαμβανόμενη, μιὰ λύτρωση φιλοσοφικο-αισθητική. Ὁ θεατὴς καθὼς ἔζησε ἔντονα τὸν πύρινο ἀνθρώπινο μύθο μέσα στὸ «δέος» καὶ τὸ τραγικὸ μεγαλεῖο τῆς τραγωδίας, λυτρώνεται ἀπὸ τὰ πάθη καὶ τὰ ἐρωτηματικὰ τῆς ζωῆς καὶ γίνεται ἐλεύθερος καὶ ἀνώτερος ἄνθρωπος. Μέσα στὴν τραγωδία βλέπει νὰ λύνεται τὸ ἐναγώνιο πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ αἴνιγμα τῆς ζωῆς καὶ τὴν ἐφιαλτικὴ Σφίγγα νὰ κατακρημνίζεται μπρὸς στὰ πόδια τοῦ ἐλεύθερου πιὰ καὶ λυτρωμένου ἀνθρώπου.

VIII. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Στὸν ἀριστοτελικὸ ὅρο τῆς καθάρσεως μὲ τὸ πλατύτερο νόημα τοῦ ἐλέου καὶ τοῦ φόβου, μὲ τὸ νέο στοιχεῖο τῆς «ὀργῆς καὶ ὅσα τοιαῦτα» δίνεται εὐρύτερο καὶ οὐσιαστικότερο, ἀλλὰ καὶ ὀρθότερο καὶ βαθύτερο νόημα.

Ὁ ὅρος κ ά θ α ρ σ ι ς:

α) Δὲν ἔχει ψυχοφυσιολογικὸ ἢ ψυχοθεραπευτικὸ καὶ ὁμοιοπαθητικὸ νόημα καὶ περιεχόμενο.

β) Ἐπίσης δὲν ἔχει καθαρὰ ἠθικὸ ἢ μεταφυσικὸ περιεχόμενο.

γ) Ἐγκλείει βαθιὰ ἀνθρώπινο περιεχόμενο καὶ ἐπενεργεῖ ψ υ χ ο λ ο γ ι κ ο - α ι σ θ η τ ι κ ὰ μὲ τὴ μαγεία τῆς τέχνης, καθαίρει «τὸν ἔλεον, τὸν φόβον, τὴν ὀργὴν καὶ ὅσα τοιαῦτα» διεγείρει ἡ τραγωδία, «κουφίζει» καὶ τέρπει μὲ τὴν «οἰκείαν ἡδονὴν» (τραγικὴν - αἰσθητικὴν) καὶ ἀναμορφώνει, ἐξευγενίζει καὶ ἐξυψώνει τὸν ἄνθρωπο.

δ) Παρέχει φ ι λ ο σ ο φ ι κ ο - α ι σ θ η τ ι κ ὴ λύτρωση ἀπὸ τὰ τραγικὰ ἐρωτήματα καὶ προβλήματα, ποὺ ἀμείλικτα θέτει ἡ τραγωδία καὶ ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐξέρχεται ἀπ' αὐτὴν νέος ἄνθρωπος.

ε) Μὲ τὴν αἰσθητικὴ ἑρμηνεία καὶ μὲ τὸ νέο στοιχεῖο τῆς «ὀργῆς καὶ ὅσα τοιαῦτα» ἡ κάθαρσις παίρνει πλατύτερο, ὀρθότερο καὶ βαθύτερο περιεχόμενο καὶ βρίσκει ἴσως, τὸ ἀκανθῶδες καὶ δυσεπίλυτο πρόβλημα τῆς καθάρσεως τῆς τραγωδίας, τὴν ὀρθὴ τοποθέτησή του ἢ καὶ τὴν ὁριστικὴ λύση του.

στ) Ἡ κάθαρσις, ἡ ὁποία συντελεῖται στὴν τραγωδία μὲ τὴν ἐπίδραση τῆς τέχνης, δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν «ἀπὸ τῆς τραγῳδίας ἡδονήν», ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸν κύριο λόγο τῆς ὑπάρξεως καὶ τὸ «τέλος» τῆς τραγωδίας.

Ἀπὸ τὸ πλατὺ ψυχολογικο-αισθητικὸ καὶ φιλοσοφικο-μυθικὸ καὶ ἀνθρωποπλαστικὸ νόημα καὶ περιεχόμενο, ποὺ ἐγκλείει ἡ τραγωδία, ὥστε νὰ ὑποβάλλῃ σ' ὅλο τὸ δραματικὸ μεγαλεῖο καὶ τὴν τραγικὴ ὁμορφιά του τὸν ἀνθρώπινο μύθο, νὰ συγκινῇ «μεθ' ἡδονῆς» βαθύτατα τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ νὰ καθαρίζῃ, νὰ ἐξευγενίζῃ, νὰ ἐξανθρωπίζῃ καὶ νὰ λυτρώνῃ τὸν ἄνθρωπο, καταλαβαίνομε πόσο δίκαιο εἶχαν οἱ ἀρχαῖοι νὰ τὴν θεωροῦν σὰν ἕνα εἶδος θρησκευτικῆς μυσταγωγίας (στὴν ἀναπτυγμένη ἐξωδιονυσιακὴ μορφή της) καὶ ἀνώτερης πνευματικῆς χαρᾶς, ἡ ὁποία «παιδεύει καὶ ὠφελεῖ τοὺς πάντας μεθ' ἡδονῆς», καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία δὲν ἔπρεπε κανεὶς νὰ λείπῃ· «τραγῳδίαν δὲ αἵ τε πεπαιδευμέναι τῶν γυναικῶν καὶ τὰ νέα μειράκια καὶ σχεδὸν ἴσως τὸ πλῆθος πάντων (κρίνοιεν)», «καὶ παντοδαποὶ ἄνθρωποι εἰς θέατρα συλλεγόμενοι» [53].

53. Πλάτ. Νόμ. 2, 658 d καὶ Πολιτ. 10, 604 e 5.

ΣΤΕΦΑΝΟΥ ΚΟΤΣΙΑΝΟΥ
Δρ ΔΙΚΑΙΟΥ ΠΑΝΕΠ. ΠΑΡΙΣΙΩΝ
τ. ΒΟΥΛΕΥΤΟΥ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗΣ

ΠΑΡΑΛΕΙΨΕΙΣ ΟΥΣΙΩΔΕΙΣ ΣΤΟ ΘΕΜΑ: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

I.

Ὕστερα ἀπὸ ἑκατὸν πενήντα ἑφτὰ χρόνια ἀπὸ τὴν ἵδρυση τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους καὶ ἔπειτα ἀπὸ πενήντα περίπου ἐνιαυτοὺς ἀπὸ τὴ σύσταση τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, κηρύχθηκε τὸ 1978 σὰν «Ἔτος Ἀριστοτέλη». Καὶ μὲ τὴ συμπλήρωση εἴκοσι τριῶν αἰώνων ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ μεγάλου Μακεδόνα πανεπιστήμονα καὶ κορυφαίου διανοητῆ ὅλων τῶν ἐποχῶν συγκλήθηκε στὴ Θεσσαλονίκη ἀπὸ τὶς 7 ἕως 14 Αὐγούστου 1978 τὸ Παγκόσμιο Συνέδριο «Ἀριστοτέλης» —ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς UNESCO καὶ ὑπὸ τὴν ὑψηλὴ προστασία τοῦ Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας— γιὰ νὰ τιμηθεῖ ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ ἀπὸ ὁλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα ὁ γίγας αὐτὸς τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος.

Τὸ διεθνὲς αὐτὸ συνέδριο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, στὸ ὁποῖο πῆραν μέρος 350 ἀριστοτελιστὲς —ξένοι καὶ Ἕλληνες διακεκριμένοι ἐπιστήμονες, ἐκπρόσωποι Ἀκαδημιῶν, φιλοσοφικῶν Σχολῶν καὶ διεθνῶν ὀργανισμῶν— ἔδωκε πράγματι, πέραν τῶν ἀνακοινώσεων, μιὰ νέα οἰκουμενικὴ αἴγλη στὴ χώρα μας καὶ τόνωσε τὴν αὐτοπεποίθηση τῶν Ἑλλήνων. Χάριτες λοιπὸν ὀφείλονται γιὰ τὴ μεγάλη αὐτὴ ἐπιτυχία στὸ Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν καὶ στὴν Ὀργανωτικὴ Ἐπιτροπὴ εἰδικότερα[1].

II.

Ὑπάρχει ὅμως ἕνα ἀλλά, καὶ ἂς ἐπιτραπεῖ σ' ἕναν Χαλκιδικιώτη, ποὺ γεννήθηκε κοντὰ στὰ Στάγειρα, νὰ προβάλλει αὐτὸ τὸ «ἀλλά», ὄχι βέβαια γιὰ νὰ ἀμαυρώσει τὴ λάμψη τοῦ Συνεδρίου ἢ νὰ ὑποβαθμίσει τὴ στάθμη τῶν

1. Ἕναν παραστατικὸν ἀπολογισμὸ τῶν ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου μᾶς ἔδωκε ὁ Λ. Μπενάκης, Διευθυντὴς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, στὴν ἐκπομπὴ τῆς ΕΡΤ «Ἐπιστήμη καὶ Ζωὴ» τῆς 8.2.1979. Ἐπίσης ἕνα ἄρθρο τῆς διδάκτορος τῆς Φιλοσοφίας Δραγώνας Μοναχοῦ στὸ «Βῆμα» τῆς 27.8.78 μὲ τὸν τίτλο «Ὁ πρακτικὸς στοχασμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη» μᾶς ἐνημερώνει ἀπόλυτα γιὰ τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τῶν ἀνακοινώσεων στὸ Συνέδριο.

ἐργασιῶν του, ἀλλὰ γιὰ νὰ κινήσει τὴν προσοχὴ καὶ νὰ κινητοποιήσει τὸ ἐνδιαφέρον κάθε ἁρμόδιου παράγοντα.

Στὸ ὅλο θέμα τοῦ Ἀριστοτέλη σημειώθηκαν παραλείψεις οὐσιώδεις, ἀμέλειες ἀσύγγνωστες καὶ ὀλιγωρίες ἀδικαιολόγητες· καὶ ὅλα αὐτὰ βέβαια κλιμακώνονται στὸ παρελθόν, χωρὶς ὅμως καὶ στὸ παρὸν νὰ ἔχει ἐμφανισθεῖ κάποια ἐπανόρθωση, κάποια βελτίωση.

Ἀλλὰ ἂς ἔλθουμε στὸ προκείμενο:

1. Κανείς, ὡς τὰ τώρα, εἰδικὸς δὲν ἀσχολήθηκε μὲ τὸ μέγα ζήτημα: ποιὰ εἶναι ἡ ἀκριβὴς τοποθεσία τῶν ἀρχαίων Σταγείρων, ὅπου γιὰ πρώτη φορὰ εἶδαν τὸ φῶς τοῦ ἥλιου τὰ μάτια τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ —καθὼς τεκμηριοῦται ἀπὸ τὸν ἀριστοτελιστὴ Κ. Γεωργούλη [2]— διατήρησε σ' ὅλη του τὴ ζωὴ τὸν ψυχικό του σύνδεσμο καὶ τὴν ἀγάπη του πρὸς τὴν πατρικὴ γῆ.

Δὲν ἀνήκω στοὺς ἐπαΐοντες, οὔτε μοῦ ἀρέσει νὰ καταπατῶ ξένα οἰκόπεδα. Ἀλλὰ στὰ 1954 δημιουργήθηκε στὴ Χαλκιδικὴ ἕνα πρόβλημα, ποὺ μὲ ἀνάγκασε νὰ καταπιαστῶ μὲ τὸ θέμα: ποῦ ἀκριβῶς κεῖται ὁ γενέθλιος τόπος τοῦ Σταγειρίτη φιλοσόφου; Καὶ τὸ πρόβλημα ἦταν εἰδικότερα, ποῦ θὰ ἐστήνετο ὁ ἀνδριάντας τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ εἶχε φιλοτεχνηθεῖ ἀπὸ τὸν γλύπτη Νικόλα μὲ δαπάνες τῶν Χαλκιδικιωτῶν.

α) Πρῶτα πρῶτα, ἂς εἰπωθεῖ ἐδῶ, ὅτι τριπλὴ εἶναι ἡ γραφή, ἡ Στάγειρος, τὰ Στάγειρα καὶ σπανιότερα ἡ Στάγειρα. Τῆς πρώτης κάμνουν χρήση οἱ ἀρχαιότεροι τῶν συγγραφέων. Ἡρόδοτος, Ζ'. 115: «Στάγειρον πόλιν Ἑλλάδα παραμειβόμενος...». Θουκυδίδης, Δ'. 88: «Καὶ οὐ πολὺ ὕστερον καὶ Στάγειρος Ἀνδρίων ἀποικία ξυναπέστη». Τὴ δεύτερη καὶ τρίτη γραφὴ χρησιμοποιοῦν οἱ μεταγενέστεροι Ἕλληνες καὶ Ρωμαῖοι. Διογένης Λαέρτιος (ἐν τῇ διαθήκῃ Ἀριστοτέλους): «Ὑὸξάμην ζῶα λίθινα τετραπήχη ἐν Σταγείρῃ». Στράβων, Ζ'. 33135: «Ἐν δὲ τῷ κόλπῳ πρώτη μετὰ τὸν Ἀκάνθιγον λιμένα Στάγειρα, ἔρημος, καὶ αὕτη τῶν Χαλκιδικῶν...». Παυσανίας, Ἠλειακά, VI'. 4,5 «... τὸν δὲ ἕτερον, ὅτῳ μηδὲν ἐστὶν ἐπίγραμμα, μνημονεύουσιν ὡς Ἀριστοτέλης ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν Θρακίων Σταγείρων...». Πλουτάρχου, Ἀλεξ. Ζ': «Τὴν γὰρ Σταγειριτῶν πόλιν, ἐξ ἧς ἦν Ἀριστοτέλης...». Διογένης Λαέρτιος, 5.1.9: «Ἐὰν δὲ ἐν Σταγείροις τὴν πατρῴαν οἰκίαν».

Κατὰ τὸν Κ. Γεωργούλη ἡ ὀρθὴ γραφὴ εἶναι Στάγιρος, Στάγιρα [3] καὶ τὴν ἄποψη αὐτὴ υἱοθέτησε καὶ ἡ Ὀργανωτικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Συνεδρίου, ἂν κρίνω ἀπὸ τὸ Πρόγραμμα («Κυριακὴ 13.8.1978, πρωϊνὴ ἐκδρομὴ στὰ Στάγιρα»).

---

2. Κ. Γεωργούλη, Ἀριστοτέλης ὁ Σταγιρίτης, ἔκδοσις τῆς Ἱστορικῆς καὶ Λαογραφικῆς Ἑταιρείας Χαλκιδικῆς, Θεσσαλονίκη 1962, σελ. 3.

3. Κ. Γεωργούλη, ὅπου παραπ., σελ. 25.

6) Σὲ ποιὸ χῶρο, λοιπόν, τοποθετεῖται ἡ γενέτειρα τοῦ Ἀριστοτέλη; ποιὰ εἶναι ἡ σωστὴ τοποθεσία της; Οἱ ἀρχαῖοι προσδιορίζουν σαφῶς τὴ θέση τῶν Σταγείρων, χωρὶς νὰ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καμιὰ ἀμφισβήτηση, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὰ παρακάτω χωρία: Ὁ Στράβων, Ζ'. 331.33: «Καὶ ἔστιν ἀπὸ πόλεως τῆς Ἀκάνθου ὁ περίπλους τῆς χερρονήσου ἕως Σταγείρου, πόλεως τοῦ Ἀριστοτέλους, στάδια τετρακόσια, ἐν ᾗ λιμὴν ὄνομα Κάπρος καὶ νησίον ὁμώνυμον τῷ λιμένι». Ὁ ἴδιος ὁ Στράβων, Ζ'. 331.35: «Ἐν δὲ τῷ κόλπῳ πρώτη μετὰ τὸν Ἀκάνθιον λιμένα Στάγειρα, ἔρημος καὶ αὐτὴ τῶν Χαλκιδικῶν, Ἀριστοτέλους πατρίς, καὶ λιμὴν αὐτῆς Κάπρος καὶ νησίον ὁμώνυμον τούτῳ». Σὲ ἐνίσχυση αὐτῶν ἔρχεται καὶ ὁ Ἡρόδοτος καθὼς περιγράφει τὴν πορεία τοῦ Ξέρξη. Ἡρόδοτος, Ζ'. 115: «Ὡς δὲ ἀπὸ τοῦ Στρυμόνος ἐπορεύετο ὁ στρατός, ἐνθαῦτα πρὸς ἡλίου δυσμέων ἐστὶ αἰγιαλὸς ἐν τῷ οἰκημένην Ἄργιλον πόλιν Ἑλλάδα παρεξήιε· αὕτη δὲ καὶ ἡ καθύπερθε ταύτης καλέεται Βισαλτίη, ἐνθεῦτεν κόλπον δὲ τὸν ἐπὶ Ποσιδηίου ἐξ ἀριστερῆς χειρὸς ἔχων ἤιε διὰ Συλέος πεδίου καλεομένου, Στάγειρον πόλιν Ἑλλάδα παραμειβόμενος, ἀπίκετο ἐς Ἄκανθον..., τὴν δὲ ὁδὸν ταύτην οὔτε συγχέουσι θρῄκες οὔτ' ἐπισπείρουσι, σέβονταί τε μεγάλως τὸ μέχρι ἐμεῦ».

γ) Ἀλλὰ καὶ ὅλοι οἱ νεώτεροι εἶναι σύμφωνοι. Ὁ Desdevises du Dejert (*Géographie ancienne de la Macedoine*, Paris, 1863, σ. 358) ἀναφέρει: «L' ile de Capros avait un port appelé Κάπρος λιμήν, et ce port était celui des Stagirites». Εἰς τὴν Pauly Real - *Encyclopâdie der class.*, Stuttgard, 1839, τόμ. 6, σελ. 1391 διαβάζει κανεὶς «Ihr Hafen mit einen kleinen vorliegenden Insel hiss Κάπρος». Εἰς τὸ *Dictionnaire universel de Geographie* (Paris, Librairie Hachette, 1855): Stagira, aujourd' hui port Libsada.

Ὁ Μαργαρίτης Δήμιτσας, ὁ Μακεδὼν (Ἀρχαία Γεωγραφία τῆς Μακεδονίας, Ἀθήνησι, 1874, σελ. 491), τονίζει: «Περὶ δὲ τῆς θέσεως τῆς πόλεως πάντες σχεδὸν οἱ ἀρχαῖοι συμφωνοῦντες ἀποδέχονται ὅτι ἔκειτο ἡ Στάγειρος μεταξὺ τῆς Στρατονίκης καὶ τῆς εἰς τὸν Στρυμονικὸν κόλπον ἐκβολῆς τῆς Βόλβης, λίμνης ἐν τῇ Ἀνατολικῇ παραλίᾳ τῆς Χαλκιδικῆς, ἔνθα εἶχε λιμένα Κάπρον ὀνομαζόμενον, καὶ νησίον παρακείμενον μετὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος, ὅπερ νῦν Καύκανον καλεῖται.

»Τῶν δὲ νεωτέρων, οἱ μὲν πρὸ ἡμῶν καλοῦσι τὴν θέσιν Λιμπάνοβα, τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς οἱ μὲν Σταυρόν, οἱ δὲ Λιμπιάδα καὶ τέλος Λιψάσδα τὸ χωρίον ὀνομάζουσι, ἐν τῇ θέσει τοῦ ὁποίου φαίνονται καὶ ἐρείπια μαρτυροῦντα περὶ τῆς ἐνταῦθα ὑπάρξεως τῆς Σταγείρου καὶ ἡ γνώμη αὕτη φαίνεται ὀρθὴ καὶ ἀναμφισβήτητος»[1].

---

1. Πρβλ. καὶ Δ. Ζάγκλη, Χαλκιδική, Θεσσαλονίκη, 1956, σελ. 111. Κατὰ τὸν συγγραφέα αὐτόν, ἀκάματον ἐρευνητὴν τῆς Ἱστορίας καὶ τῆς Γεωγραφίας τῆς

δ) Μὲ τὰ citata αὐτὰ στὸ χαρτοφύλακα ὅδευσα τὸ καλοκαίρι τοῦ 1954, ταπεινὸς κι εὐλαβικὸς προσκυνητὴς τῆς πατρίδας τοῦ Μεγιστάνα τῆς σκέψεως, στὴν ἀνατολικὴ πλευρὰ τῆς Χαλκιδικῆς, ΒΑ τῆς σημερινῆς Στρατονίκης καὶ ΝΑ τοῦ τωρινοῦ Σταυροῦ.

Συμπέρασμα τῶν ἐπὶ τόπου ἐρευνῶν μου: ἡ ἀρχαία πόλη ἁπλωνότανε γύρω σὲ μιὰ μικρὴ χερσόνησο ἀνάμεσα στὶς θέσεις Λιοτόπι καὶ Βίνα· εἶναι ἀναδασωμένη σήμερα ἡ ἔκταση αὐτή, ἀπέχει δύο περίπου χιλιόμετρα ἀπὸ τὸ χωριὸ Ὄλυμπιάδα βορειοδυτικὰ αὐτοῦ, ἡ ὕπαρξη δὲ ἐκεῖ ἀρχαίου τείχους καὶ ἄλλων ἐρειπίων πείθουν ἀπόλυτα ὅτι ἡ γενέτειρα τοῦ Ἀριστοτέλη βρισκόταν ἐκεῖ, τὸ νησάκι δὲ ποὺ σήμερα λέγεται «Καυκανᾶς» πρέπει νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὸ «νησίον Κάπρος» ποὺ ὑπῆρχε στὴν εἴσοδο τοῦ λιμανιοῦ τῆς ἀρχαίας πόλεως, καὶ τὸ ὁποῖο ὀνομαζόταν ἐπίσης «Κάπρος».

Τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἐρευνῶν μου αὐτῶν —ποὺ δημοσιεύθηκαν τότε στὴν ἐφημερίδα τῆς Θεσσαλονίκης «Νέα Ἀλήθεια», φύλλο 25.10.1954, σὲ μιὰ προσπάθεια γιὰ τὴν ἀνιστόρηση τῶν ἀρχαίων Σταγείρων, ποὺ ἔπεσε ὅμως στὸ κενὸ— τὰ ἔθεσα ὑπόψη τῆς «Ἐρανικῆς Ἐπιτροπῆς διὰ τὴν ἀνέγερσιν προτομῆς τοῦ Ἀριστοτέλους» καὶ ἐπέμεινα ὁ ἀνδριάντας τοῦ φιλοσόφου νὰ στηθεῖ στὴ Βίνα, πράγμα ποὺ θὰ πειθανάγκαζε τοὺς ἁρμόδιους, ὅλους τοὺς ἁρμόδιους παράγοντες, νὰ δράσουν καὶ γιὰ τὴν ὁδικὴ προσπέλαση τῶν ἀρχαίων Σταγείρων, ἀλλὰ καί, τὸ κυριότερο, γιὰ μιὰ ἀναστήλωση τῆς πόλεως αὐτῆς.

Δὲν εἰσακούστηκα ὅμως. Μὲ τὴν ἐπίκληση δὲ τῆς γνώμης τοῦ Νικ. Ἡλία (Ἡμερολόγιον τῆς Χαλκιδικῆς τοῦ ἔτους 1931, σελ. 38): «Τὸ χωρίον τοῦτο ἄλλοτε ὠνομάζετο Μαχαλᾶς. Στάγειρα μετωνομάσθη τῷ 1924, διότι εὑρίσκεται παρὰ τὴν ἀρχαίαν Μακεδονικὴν πόλιν Στάγειρα, ἐξ ἧς ὁ μέγας φιλόσοφος Ἀριστοτέλης», καὶ μὲ τὸ Ἐγκυκλοπαιδικὸ Λεξικὸ τοῦ Ἐλευθερουδάκη στὸ χέρι (στὸ λῆμμα Στάγειρα: «πρώην Καζατζῆ Μαχαλᾶ, παρὰ τὴν θέσιν τῆς ἀρχαίας πόλεως τῶν Σταγείρων ἐξ ἧς καὶ μετωνομάσθη»), ἡ Ἐπιτροπὴ ἔστησε τὸν ἀνδριάντα σὲ μιὰ περίοπτη κι ἀληθινὰ μαγευτικὴ τοποθεσία τοῦ «Μαχαλᾶ», στὸ δημόσιο δρόμο Θεσσαλονίκης - Ἀρναίας - Ἱερισσοῦ.

Στὴν ἀπόφαση τῆς Ἐπιτροπῆς ἴσως νὰ συνετέλεσε καὶ ἡ ἐκεῖ παρουσία ἐρειπίων, ποὺ ἀκόμα δὲν διαπιστώθηκε ἂν εἶναι τῆς Βυζαντινῆς περιόδου ἢ ἂν εἶναι λείψανα τοῦ πύργου τοῦ Μαδὲμ Ἀγᾶ —διοικητῆ τῶν μεταλλείων, ποὺ εἶχε τὴν ἕδρα του στὸν «Καζατζῆ Μαχαλᾶ— ποὺ οἰκοδομήθηκε

Χαλκιδικῆς: «Εἶναι ἐκτὸς πάσης ἀμφισβητήσεως ὅτι ἡ πόλις ἦτο παρὰ τὴν θάλασσαν, εἰς θέσιν ἀλίμενον καὶ διὰ τοῦτο εἶχε λιμένα τὸν Κάπρον καὶ ὅτι ἔναντι τοῦ λιμένος ὑπῆρχε δμώνυμος νησίς, ἡ δὲ πόλις εὑρίσκετο πρὸς τὸ μέρος τῶν ἐκβολῶν τοῦ Στρυμόνος».

ἀπὸ τὴν Ὁμοσπονδίαν τῶν Μαδεμοχωρίων, ὅπως ἀναφέρει ὁ Παπαρρηγόπουλος (τόμος Ε', μέρος ΙΙ, βιβλίον ΙΔ', σελ. 118).

Ἰδοὺ μιὰ ἀπὸ τὶς παραλείψεις· εἴκοσι τέσσαρα τώρα ὁλόκληρα χρόνια παραμένει ἐκεῖ πάνω ὁ Ἀριστοτέλης, «μόνος, βαρὺς καὶ ἔρημος» —γιὰ νὰ θυμηθῶ τὸν ποιητὴ— καὶ ἀνεμοδαρμένος, χωρὶς νὰ ἀξιωθεῖ μὲ καμιὰ τιμητικὴ τελετὴ «ἀποκαλυπτηρίων»· ἴσως ὅμως νὰ αἰσθάνθηκε μιὰ μικρὴ παρηγοριὰ στὴν ἐπίσκεψη τῶν Συνέδρων στὶς 13 Αὐγούστου τοῦ 1978.

2. Δὲν ἀντήχησε ποτὲ ἡ ἀρχαιολογικὴ σκαπάνη ἐκεῖ ὅπου γεννήθηκε ὁ μέγας φιλόσοφος καὶ καμμιὰ ἀπολύτως ἀνασκαφὴ δὲν ἔγινε ὡς τὰ τώρα στὸ χῶρο τῶν ἀρχαίων Σταγείρων.

Ἡ γεραρὰ Ἑλληνικὴ Ἀρχαιολογικὴ Ἑταιρία — τῆς ὁποίας τὴν ἐπιστημονικὴ κι ἐθνικὴ δράση κανεὶς δὲ μπορεῖ νὰ ὑποτιμήσει— ἀνέσκαψε ὅλους τοὺς ἀρχαιολογικοὺς χώρους τῆς Ἑλλάδας, ἀγνόησε ὅμως τὴν πατρίδα τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὅλη τὴ Χαλκιδική, σὲ τρόπο ὥστε ἡ περιφέρεια αὐτὴ —παρὰ τὴ λαμπρὴ ἱστορία τῶν ἀρχαίων πόλεών της— νὰ εἶναι ἀκόμη «παρθένος» ἀπὸ τὴν ἄποψη τῶν ἀρχαιολογικῶν ἀνασκαφῶν.

Τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Θεσσαλονίκης —τοῦ ὁποίου τὸ ἐθνικὸ ἔργο σ' ὅλους τοὺς τομεῖς ὅλοι μας βέβαια ἀναγνωρίζουμε— καυχᾶται νὰ ἔχει τὸν τίτλο «Ἀριστοτέλειο», ἀλλὰ ὁ δεσμός του αὐτὸς μὲ τὸν Σταγειρίτη φιλόσοφο δὲν τὸ ὁδήγησε, ὅπως θὰ ἔπρεπε, νὰ δείξει ἰδιαίτερη στοργή, ἀπὸ τὴν ἵδρυσή του ἀκόμα, γιὰ τὴ γενέτειρα τοῦ δασκάλου τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, γιὰ τὴν ἀποκάλυψή της, γιὰ τὴν ἀναστήλωσή της, γιὰ τὴν ἀνιστόρησή της.

3. Ἡ Ἀκαδημία τῶν Ἀθηνῶν —τὸ ἀνώτατο πνευματικὸ ἵδρυμα τῆς χώρας— δὲν προέβη μέχρι σήμερα στὴν ἔκδοση τῶν ἁπάντων τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως θὰ ἔπρεπε. Μὲ τὴ δημοσίευση στὴν Ἐπετηρίδα «Φιλοσοφία» τῆς Ἀκαδημίας, στὸ προηγούμενο καὶ στὸ τρέχον ἔτος, ἄρθρων μὲ ἀριστοτελικὰ θέματα, δὲ νομίζω ὅτι ἐκπληρώνεται ἡ ἀποστολή της. Παρήγορο καὶ ἐνθαρρυντικὸ στοιχεῖο εἶναι μόνο ὅτι ὑπάρχει καὶ λειτουργεῖ στὴν Ἀθήνα τὸ Κέντρο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας, ποὺ διευθύνεται ἀπὸ ἄξιο καὶ ἱκανὸ ἐπιστήμονα, ὁ ὁποῖος ἐλπίζω πὼς σύντομα θὰ προωθήσει τὴν ἔκδοση αὐτή.

III.

Συνέδρια καὶ ἐπιστημονικὰ Συμπόσια στὸ διεθνὴ χῶρο ὑψηλοῦ ἐπιπέδου, ὅπως τὸ 8ο Symposium Aristotelicum, ποὺ ἔγινε στὴν Πάδοβα τῆς Ἰταλίας, οἱ 12 διαλέξεις ποὺ ὀργανώθηκαν πρόσφατα στὴν Οὐάσιγκτον, στὸ μεγάλο «Καθολικὸ Πανεπιστήμιο τῆς Ἀμερικῆς», ἡ Aristote Commemorati-

νε Conference, ποὺ ὀργανώθηκε τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1978 στὸ Πανεπιστήμιο Phillips τῆς Ὀκλαχάμα, τὸ μεγάλο Συμπόσιο —μὲ πέντε θεματικοὺς κύκλους ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη— ποὺ ὀργάνωσε στὸ Βερολίνο ἡ Ἀκαδημία τῆς Λαϊκῆς Δημοκρατίας τῆς Γερμανίας κλπ. [5], μὲ τὶς παράλληλες ἐκδηλώσεις στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, ἀποδεικνύουν, ὅλα αὐτά, τὴν παγκοσμιότητα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Σταγειρίτη καὶ κυρίως διαπιστώνουν μιὰ διεθνὴ ἀναγέννηση τῶν ἀριστοτελικῶν σπουδῶν, ποὺ βρίσκεται σὲ σχέση καὶ συνάρτηση μὲ τὶς πνευματικὲς ἀνησυχίες τῆς ἐποχῆς μας. Ἔχει διαμορφωθεῖ τὸ κατάλληλο κλίμα καὶ ὑπάρχουν σήμερα —ἀφοῦ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ πλευρὰ γίνει τὸ γρηγορότερο ὅ,τι παραλείφθηκε τόσα χρόνια— ὅλες οἱ πρόσφορες προϋποθέσεις γιὰ τὴ δημιουργία στὸ χῶρο τῶν ἀρχαίων Σταγείρων, μὲ τὴν πολύτιμη συμβολή, ἠθικὴ καὶ ὑλική, τῆς UNESCO, ἑνὸς Παγκόσμιου Πνευματικοῦ Κέντρου, γιὰ τὴν ὑλοποίηση μιᾶς ἰδέας ποὺ ρίχτηκε στὰ 1954.

5. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ τὰ δανείσθηκα ἀπὸ τὴν ἐκπομπὴ τῆς ΕΡΤ τῆς 8.2.1979, μὲ τὴ συνέντευξη τοῦ Λ. Μπενάκη.

ΙΩΑΚΕΙΜ ΑΘ. ΠΑΠΑΓΓΕΛΟΥ

ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΤΑ ΑΡΧΑΙΑ ΣΤΑΓΕΙΡΑ [1]

Στὴ χερσόνησο «Λιοτόπι», ποὺ βρίσκεται ἀνατολικῶς τοῦ χωριοῦ Ὀλυμπιάδα τῆς βορ. Χαλκιδικῆς, συναντοῦμε τὰ ἐρείπια ἑνὸς βυζαντινοῦ ὀχυροῦ. Στὸν ἴδιο χῶρο καὶ στὸ δασωμένο λόφο, ποὺ βρίσκεται ἀμέσως Ν.Δ. τῆς χερσονήσου καὶ χωρίζεται ἀπ' αὐτὴ μὲ τὸν παλιὸ ἐπαρχιακὸ δρόμο, ἐκτείνονται τὰ λιγοστὰ ὑπέργεια ἐρείπια μιᾶς σημαντικῆς ἐγκαταστάσεως τῶν κλασσικῶν χρόνων. Στὸ χῶρο αὐτό, πολλοὶ μελετητὲς τῆς ἱστορικῆς τοπογραφίας τῆς Χαλκιδικῆς, τοποθετοῦν τὰ ἀρχαῖα Στάγειρα, τὴν πατρίδα τοῦ Ἀριστοτέλη.

Στὴν ἐργασία μας αὐτὴ θὰ κάνουμε μιὰ σύντομη σύνοψη τῶν ὅσων ἔχουν γραφῆ γιὰ τὴ θέση τῶν ἀρχαίων Σταγείρων καὶ θὰ προσπαθήσουμε νὰ παρουσιάσουμε τὶς ἀρχαιολογικὲς παρατηρήσεις μας ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς ξεχασμένης αὐτῆς πολιτείας [2], σὰν μιὰ μικρὴ προσφορὰ στὸν Μεγάλο Ἕλληνα.

Τὴν πρώτη ἀόριστη πληροφορία γιὰ τὴ θέση τῶν Σταγείρων τὴν ἔχουμε ἀπὸ τὸν Ἡρόδοτο [3]. Ἀπὸ αὐτὸν μαθαίνουμε ὅτι κάπου στὴ βόρ. Χαλκιδικὴ καὶ κοντὰ στὸ δρόμο ἀπὸ «Συλεὸς πεδίου» (= πεδιάδα Σταυροῦ - Βρασνῶν) πρὸς τὴν Ἄκανθο, ἦταν τὰ Στάγειρα.

Ὁ Θουκυδίδης [4] ἀναφέρεται σὲ μιὰ ἀμφίβια ἐπιχείρηση τοῦ Κλέωνος, ὁ ὁποῖος προσπάθησε νὰ καταλάβη τὴν πόλη, ἀλλὰ τὰ στοιχεῖα ποὺ μᾶς δίνει δὲν μᾶς βοηθοῦν παρὰ μόνο νὰ συμπεράνουμε, ὅτι τὰ Στάγειρα ἴσως ἦταν παραθαλάσσια.

---

1. Ἡ ἐργασία αὐτὴ ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ μιὰ ἐπεξεργασία, τοῦ ὑπομνήματος ποὺ ὑπέβαλα στὶς 24.4.1978 στὴν Ἱστορικὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία Χαλκιδικῆς, σχετικὰ μὲ τὴν τοπογραφία τῶν ἀρχαίων Σταγείρων. Τὸ ὑπόμνημα αὐτὸ διαβιβάσθηκε στὸ Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν, μὲ αἴτημα τῆς Ἑταιρείας γιὰ ἔναρξη ἀνασκαφικῆς ἔρευνας στὴν πατρίδα τοῦ Ἀριστοτέλη.

2. Γιὰ πρώτη φορὰ ἐπισκεφθήκαμε τὸ Λιοτόπι τὸ θέρος τοῦ 1968. Ἀπὸ τότε ἀκολούθησαν ἄλλες τέσσερεις ἐπισκέψεις. Μὲ τὴν ἀρ. πρωτ. 420/5.6.1976 ἀναφορά μας πρὸς τὴν Ἐφορεία Βυζαντινῶν Ἀρχαιοτήτων Χαλκιδικῆς, κάναμε τὴν πρώτη μας σύντομη περιγραφὴ τῶν ἀρχαιοτήτων ποὺ φαίνονται στὸ χῶρο αὐτό.

3. Ἡροδότου, Η 115. «ἐντεῦθεν (= ἐξ Ἀργίλου) δὲ κόλπον τὸν ἐπὶ Ποσιδηίου ἐξ ἀριστερῆς χειρὸς ἔχων ἤιε διὰ Συλεὸς πεδίου καλεομένου, Στάγιρον πόλιν Ἑλλάδα παραμειβόμενος, καὶ ἀπίκετο ἐς Ἄκανθον...».

4. Θουκυδίδου, Ε 6. «ὁ δὲ Κλέων... ὁρμώμενος ἐκ τῆς Ἠιόνος Σταγίρῳ μὲν προσβάλλει Ἀνδρίων ἀποικίᾳ καὶ οὐχ εἷλε».

Ὁ πρῶτος ποὺ μᾶς δίνει σαφὴ στοιχεῖα γιὰ τὴ θέση τῆς πόλεως εἶναι ὁ Στράβων. Κατ' αὐτὸν [5] «... ἔστιν ἀπὸ πόλεως τῆς Ἀκάνθου ὁ περίπλους τῆς χερρονήσου ἕως Σταγείρου, πόλεως Ἀριστοτέλους, στάδια τετρακόσια, ἐν ᾗ λιμὴν ὄνομα Κάπρος καὶ νησίον ὁμώνυμον τῷ λιμένι».

Ἀπὸ τοὺς νεώτερους τὰ σπουδαιότερα στοιχεῖα γιὰ τὰ Στάγειρα μᾶς τὰ δίνουν:

1. Ὁ Ἄγγλος συνταγματάρχης Leake [6]. Πέρασε ἀπὸ τὴν περιοχὴ τὸ 1806. Περιγράφει σύντομα τὶς ἀρχαιότητες ποὺ εἶδε στὸ Λιοτόπι καὶ γράφει, ὅτι πιθανὸν πρόκειται γιὰ τὸ λιμάνι καὶ τὸ νησὶ ποὺ ἀναφέρει ὁ Στράβων. Γιὰ τὴ θέση ὅμως τῶν Σταγείρων νομίζει, ὅτι θὰ πρέπει νὰ ταυτισθῇ μὲ τὴ θέση τοῦ χωριοῦ Σταυρός, τοῦ ὁποίου τὸ ὄνομα πιστεύει ὅτι εἶναι παραφθορὰ τῆς λέξεως «Στάγειρος».

2. Ὁ ταγματάρχης Νικ. Σχοινᾶς [7] πέρασε ἀπὸ τὴν περιοχὴ λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ 1887 καὶ γράφει ὅτι «... ἐν τῇ θέσει ταύτῃ οἱ ἀρχαιολογοῦντες, ἐκ τῶν φαινομένων ἐρειπίων, ἀποδέχονται ὅτι ἔκειτο ἡ ὑπὸ τῶν Ἀνδρίων ἀποικισθεῖσα πόλις Στάγειρα...».

3. Ὁ A. Struck [8] ἐπισκέφθηκε τὴν περιοχὴ στὶς ἀρχὲς τοῦ αἰῶνα, καὶ γράφει ὅτι τὰ ἐρείπια «... πιθανὸν προέρχονται ἀπὸ τὸ νότιο λιμάνι τῶν Σταγείρων», χωρὶς ὅμως νὰ ἀναφέρει καὶ τὴν πιθανὴ θέση τῆς πόλεως.

4. Ἄρθρο γιὰ τὴ θέση τῶν Σταγείρων ἔγραψε ὁ T. J. Cadoux [9].

5. Ὁ Δ. Ζάγκλης [10] τοποθετεῖ τὴν πόλη σὲ μικρὴ ἀπόσταση Ν.Α. ἀπὸ τὸ Λιοτόπι. στὴ θέση Βίνα (ἡ).

6. Ὁ Φώτ. Πέτσας [11] ἀνέσκαψε τὸ 1969 ἕνα κυκλικὸ πύργο «εἰς σημεῖον ὑψηλὸν πρὸς Ν., δεσπόζον τῶν κολπίσκων μεταξὺ τῶν θέσεων Λιοτόπι καὶ Βίνα» καὶ ἀναφέρει, ὅτι «ἐπιφανειακαὶ ἔρευναι... κατέστησαν πιθανόν, ὅτι περὶ τὴν θέσιν Λιοτόπι δέον νὰ ἀναζητηθῇ ἡ γενέτειρα τοῦ Ἀριστοτέλους πόλις τῶν

---

5. Στράβωνος, Z 331, ἀπόσπ. 33 (Epit. ed.). Κατὰ τὸ ἀπόσπασμα 35 (Epit. Vat.) «... πρώτη μετὰ τὸν Ἀκανθίων λιμένα Στάγειρα, ἔρημος καὶ αὐτὴ τῶν Χαλκιδικῶν, Ἀριστοτέλους πατρίς, καὶ λιμὴν αὐτῆς Κάπρος καὶ νησίον ὁμώνυμον τούτῳ».

6. M. W. Leake, *Travels in northern Greece*, τόμ. 3ος, London 1835, σ. 165 - 168.

7. Ν. Σχοινᾶ, Ὁδοιπορικαὶ σημειώσεις Μακεδονίας - Ἠπείρου - νέας ὁροθετικῆς γραμμῆς καὶ Θεσσαλίας, Ἀθῆναι 1887, τόμ. Γ', σ. 527.

8. A. Struck, Makedonische Fahrten. I. Chalkidike, Wien und Leipzig 1907, σ. 73.

9. T. J. Cadoux, *The Site of Stageira*, PCA 51 (1954) σ. 51. Τὸ ἄρθρο αὐτό, δυστυχῶς, δὲν μπορέσαμε νὰ τὸ βροῦμε.

10. Δ. Ζάγκλη, Χαλκιδική, Θεσσαλονίκη 1956, σ. 111 - 113.

11. Φωτ. Πέτσα, Ἀρχαιότητες καὶ Μνημεῖα Κεντρικῆς Μακεδονίας, Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον 24 (1969), Χρονικὰ Β' 2, σ. 309. Ἀναφέρει ἐπίσης ὅτι ἀπὸ τὴν ἴδια περιοχὴ προέρχεται ὁ ἡμίεργος κοῦρος τοῦ Μουσείου Πολυγύρου.

Σταγείρων». Τὰ ἐρείπια στὸ Λιοτόπι καὶ τὸν ἀνωτέρω πύργο τὰ χρονολογεῖ στοὺς κλασσικοὺς καὶ ἑλληνιστικοὺς χρόνους.

7. Ὁ M. Zahrnt [12] ἀναφέρεται ἐκτενῶς στὸ θέμα τῆς τοπογραφίας καὶ τὴν ἱστορία τῶν Σταγείρων [13].

*
**

Ξεκινώντας μὲ βάση τὴν ἀπόσταση τῶν 400 σταδίων ποὺ ἀναφέρει ὁ Στράβων, ἡ ὁποία μᾶς ὁδηγεῖ στὴν περιοχὴ γύρω ἀπὸ τὴν Ὀλυμπιάδα, καὶ ἔχοντας ὑπόψη μας, ὅτι ἀπὸ τὸ Σταυρὸ μέχρι τὸ Στρατώνι δὲν ὑπάρχουν ἴχνη σοβαρῆς ἐγκαταστάσεως τῶν κλασσικῶν χρόνων [14], παρὰ μόνο στὶς περιοχὲς Λιοτόπι καὶ Βίνα [15] τῆς Ὀλυμπιάδος, θὰ πρέπει νὰ δεχθοῦμε, ὅτι στὴν περιοχὴ αὐτὴ βρίσκονταν τὰ ἀρχαῖα Στάγειρα.

*
**

Ὅπως ἀναφέραμε, τὸ «Λιοτόπι» βρίσκεται ἀνατολικὰ τῆς Ὀλυμπιάδος (φωτ. 1). Ἐκτείνεται πάνω σὲ μιὰ βραχώδη χερσόνησο, τῆς ὁποίας ἡ Ν.Α. πλευρὰ ἔχει κάπως ὁμαλὴ κλίση καὶ καλλιεργεῖται μὲ ἐλιές, ἀπὸ τὶς ὁποῖες πῆρε τὸ ὄνομα ἡ περιοχή.

Σὲ ἀπόσταση 30 μ. περίπου βόρεια ἀπὸ τὸ «λαιμὸ» τῆς χερσονήσου εἶναι κτισμένο τὸ βυζαντινὸ τεῖχος τὸ ὁποῖο ὀχύρωνε τὴ χερσόνησο, ἐκτεινόμενο ἀπὸ

---

12. M. Zahrnt, *Olynth und die Chalkidier*, München 1971, σ. 238 - 253.

13. Ὁ Στ. Κότσιανος μὲ ἐπιστολή του ποὺ δημοσιεύθηκε στὴν ἐφημερίδα «Νέα Ἀλήθεια» φ. 291/25.10.1954, ἀναφέρεται σύντομα στὴν τοπογραφία τῆς πόλεως καὶ τὴν τοποθετεῖ στὴν περιοχὴ Βίνα. Λεπτομερέστερη βιβλιογραφία γιὰ τὰ Στάγειρα βλέπε στὸ ἀνωτέρω (σημ. 12) σύγγραμμα τοῦ M. Zahrnt. Ἀρχαιολογικὲς παρατηρήσεις ἀπὸ τὸ Λιοτόπι, τὸ νησὶ Κάπρος καὶ τὴν περιοχὴ Ζέπκος, βλέπε σύντομα: Εὐθ. Τσιγαρίδας, Βυζαντινὰ καὶ Μεσαιωνικὰ Μνημεῖα Χαλκιδικῆς - Ἅγ. Ὄρους, Ἀρχαιολογικὸ Δελτίο 1976 (ὑπὸ ἐκτύπωση). Εἰδικὰ γιὰ τὰ νομίσματα τῶν Σταγείρων βλέπε πρόχειρα: H. A. Kahn, *Ein tetradrachmon von Stagira*, Antike Kunst 1, 1958. σ. 37 - 40, πίν. 21.

14. Ἀπὸ τὴν ἔρευνα ποὺ κάναμε στὴν περιοχὴ αὐτή, ἡ μόνη σημαντικὴ ἐγκατάσταση, ποὺ ἐντοπίσαμε, εἶναι στὴ θέση Ἅγ. Νικόλαος τῆς περιοχῆς Ζέπκος, ποὺ βρίσκεται περίπου 8 χιλόμετρα Ν.Α. τῆς Ὀλυμπιάδος. Πρόκειται ὅμως γιὰ μικρὸ οἰκισμό, ποὺ τὰ ἐπιφανειακὰ εὑρήματα δείχνουν, ὅτι «ἔζησε» ἀπὸ τοὺς ὄψιμους ἑλληνιστικοὺς χρόνους μέχρι καὶ τοὺς παλαιοχριστιανικοὺς χρόνους. Ἐνδιαφέροντα εἶναι τὰ ἐρείπια τῆς παλαιοχριστιανικῆς βασιλικῆς, στὴν ὁποία, ὅπως ἀναφέρουμε κατωτέρω, χρησιμοποιήθηκε οἰκοδομικὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὰ Στάγειρα.

Στὴν περιοχὴ ὑπῆρχε κτῆμα τῆς Μονῆς Ἰβήρων τοῦ Ἁγ. Ὄρους. Ἂς ἐλπίσουμε ὅτι ἡ ἐπικείμενη ἔκδοση τῶν Actes τῆς Ἰβήρων θὰ μᾶς δώσῃ στοιχεῖα γιὰ τὶς ἀρχαιότητες τῆς περιοχῆς.

15. Οἱ περιοχὲς Λιοτόπι, Βίνα καὶ Πετρόλακκος, ἔχουν κηρυχθῆ ἀρχαιολογικοὶ χῶροι, μὲ τὴν Υ.Α. Φ31/36676/2920/4.10.73 (Φ.Ε.Κ. 1194/5.10.73).

τὴ μία θάλασσα μέχρι τὴν ἄλλη (φωτ. 2 καὶ 3). Εἶναι κτισμένο μὲ ἀργολιθοδομὴ καὶ λευκὸ ἀσβεστοκονίαμα. Ἡ χρήση πλίνθων εἶναι ἐλάχιστη καὶ κατὰ τυχαῖο τρόπο. Τὸ πάχος τοῦ τείχους εἶναι 0,96 μ. καὶ σὲ μερικὰ τμήματά του σώζεται μέχρι ὕψους 3,5 μ. Κατὰ διαστήματα 4 ἕως 6 μ. εἶναι κτισμένες, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς χερσονήσου, ἀντηρίδες σύγχρονες μὲ τὸ τεῖχος (φωτ. 4 καὶ 5).

Γιὰ νὰ προσεγγίσουμε τὸ τεῖχος (βαδίζοντας πρὸς τὴ χερσόνησο) ἀκολουθοῦμε ἕνα εὐρὺ μονοπάτι, γιὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ ὁποίου κτίσθηκε ἀναλημματικὸς τοῖχος. Πιθανὸν πρόκειται γιὰ ἔργο σύγχρονο μὲ τὸ τεῖχος καὶ ἴσως θὰ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε τὴν πύλη τοῦ τείχους στὸν ἐρειπιώνα, ποὺ βρίσκεται στὸ σημεῖο ἐπαφῆς τοῦ μονοπατιοῦ μὲ τὴ γραμμὴ τοῦ τείχους.

Ἐσωτερικῶς τοῦ τείχους στὴ Ν.Α. πλευρά, διακρίνονται ἐρείπια ἀσβεστοκτίστου οἰκοδομήματος, ἀλλὰ καὶ σὲ ὅλη τὴν ἔκταση τῆς χερσονήσου διακρίνονται θεμέλια σπιτιῶν καὶ πλῆθος κλασσικὰ ὄστρακα.

Στὴν κορυφὴ τῆς χερσονήσου (φωτ. 2) ὑπάρχει ἐπίπεδος χῶρος ἐκτάσεως περίπου ἑνὸς στρέμματος, ποὺ περιβάλλεται μὲ τεῖχος πάχους 1,05 μ., ὅμοιας κατασκευῆς μὲ τὸ τεῖχος τοῦ «λαιμοῦ». Στὴ μέση τοῦ χώρου αὐτοῦ βρίσκεται μιὰ κινστέρνα (φωτ. 6), ἐσωτερικῶν διαστάσεων 4,80×4,60 μ. καὶ φαινομένου βάθος 1,80 μ. Ἐσωτερικῶς εἶναι ἐπιχρισμένη μὲ κορασάνι. Ἀμέσως Β.Δ. τῆς κινστέρνας εἶναι τὰ ἐρείπια ὀρθογωνίου κτίσματος.

Στὸ ἀνατολικὸ ἄκρο τῆς χερσονήσου διακρίνονται λείψανα ἀπὸ τὴν ὀχύρωση τῶν κλασσικῶν χρόνων τῆς πόλεως (φωτ. 7). Τὸ τεῖχος σ' αὐτὸ τὸ μέρος ἦταν κατασκευασμένο ἀπὸ ὀρθογώνιους δόμους ἐντόπιου γρανίτη. Γιὰ τὴ θεμελίωσή του λαξεύθηκε ὁ βράχος, ὥστε νὰ δημιουργηθοῦν ἀνάλογοι ἐπίπεδοι χῶροι γιὰ τὴν τοποθέτηση τῶν δόμων (φωτ. 8). Σὲ πολλὲς περιπτώσεις ἀκολουθοῦμε τὴ γραμμὴ τοῦ τείχους μὲ τὴ βοήθεια μόνον αὐτῶν τῶν λαξευμάτων.

Ἡ βόρεια πλευρὰ τῆς χερσονήσου, μολονότι εἶναι πολὺ ἀπόκρημνη, ἦταν καὶ αὐτὴ ὀχυρωμένη. Σ' αὐτὴ τὴν πλευρὰ σώζονται τὰ μεγαλύτερα τμήματα τοῦ τείχους (φωτ. 9, 10, 11, 12 καὶ 13). Διακρίνεται ἐπίσης μιὰ δεύτερη γραμμὴ τείχους, σὲ ψηλότερο ἐπίπεδο (φωτ. 14). Δὲν ἀποκλείεται ὅμως νὰ πρόκειται καὶ γιὰ ἀνάλημμα γιὰ ἰσοπέδωση χώρου.

Τὸ τεῖχος συνεχίζεται καὶ στὴ Β.Δ. πλευρά, (φωτ. 15 καὶ 16) μέχρι τὸ «λαιμὸ» (φωτ. 17), ἀπ' ὅπου μετὰ δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ παρακολούθησή του.

Στὴν καταστροφὴ τῆς κλασσικῆς ὀχυρώσεως πρέπει νὰ συντέλεσε καὶ ἡ παραλαβὴ τῶν ὑλικῶν της σὲ μεταγενέστερους χρόνους. Ὅπως προαναφέραμε (σημ. 14), στὴν παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ στὸ Ζέπκο χρησιμοποιήθηκαν πολλοὶ δόμοι ὅμοιοι μὲ τοὺς δόμους τῆς ὀχυρώσεως στὸ Λιοτόπι, οἱ ὁποῖοι πιθανότατα προέρχονται ἀπ' αὐτή [16].

16. Φαίνεται ὅτι ἔγινε συστηματικὴ παραλαβὴ οἰκοδομικοῦ ὑλικοῦ ἀπὸ τὴν ἀρ-

Ἀμέσως Ν.Δ. ἀπὸ τὸ Λιοτόπι βρίσκεται ἕνας λόφος μὲ πυκνὴ - θαμνώδη βλάστηση, ὁ ὁποῖος σήμερα περιβάλλεται ἀπὸ τὸν παλιὸ καὶ τὸ νέο ἐπαρχιακὸ δρόμο (φωτ. 20), (γιὰ εὐκολία θὰ τὸν ὀνομάσουμε λόφο Α΄).

Ἡ μεγάλη πυκνότητα τῆς βλαστήσεως δὲν μᾶς ἐπέτρεψε νὰ τὸν ἐξερευνήσουμε λεπτομερῶς. Μὲ δυσκολία ἀνεβήκαμε στὴν κορυφή του καὶ συναντήσαμε δύο γραμμὲς ὀχυρώσεως μὲ τεῖχος ὅμοιο μ' αὐτὸ ποὺ εἴδαμε στὴ βόρεια πλευρὰ τῆς χερσονήσου. Ἕνα μικρὸ τμῆμα τῆς ὀχυρώσεως διακρίνεται στὴν ἀνατολικὴ πλευρὰ τοῦ λόφου Α΄, δίπλα στὸ δρόμο (φωτ. 21). Στὴν κορυφή του ὑπάρχει ἕνας ἐρειπιώνας σὲ σωρό. Λεπτομερειακὲς φωτογραφίες ἦταν ἀδύνατο νὰ βγάλουμε, ἐξαιτίας τῆς πυκνῆς βλαστήσεως.

Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ στρωματογραφία τοῦ λόφου Α΄, τὴν ὁποία μποροῦμε νὰ δοῦμε στὴν τομὴ τῆς παλιᾶς ἐπαρχιακῆς ὁδοῦ (Β. καὶ Β.Α. πλευρὰ τοῦ λόφου) (φωτ. 22 καὶ 23). Διακρίνονται θεμέλια κτισμάτων, στρώσεις κατεστραμμένων στεγῶν, πλῆθος ὄστρακα μελαμβαφῆ καὶ ἀβαφῆ, κατάλοιπα ἐκκαμινεύσεως καὶ τὸ τέλος(;) μιᾶς μεταλλευτικῆς(;) σήραγγας στὴ βόρεια πλευρὰ (φωτ. 24). Φαίνονται ἐπίσης ἀκόμα οἱ μεγάλοι γρανίτινοι δόμοι τοῦ τάφου, ποὺ ἀνοίχθηκε στὴ βόρ. πλευρὰ τοῦ λόφου (φωτ. 25), δίπλα στὸ «λαιμό», ὅταν διανοίγονταν ὁ παλιὸς ἐπαρχιακὸς δρόμος.

Ἡ Ν.Δ. πλευρὰ τοῦ λόφου Α΄ «κόβεται» ἀπὸ τὸν καινούργιο ἐπαρχιακὸ δρόμο. Στὴν τομὴ αὐτὴ διακρίνονται μερικοὶ τάφοι μισοκατεστραμμένοι ἀπὸ τὶς χωματουργικὲς ἐργασίες.

Θέλοντας νὰ ἐρευνήσουμε τὸ χαρακτηριστικὸ ὕψωμα ποὺ βρίσκεται στὰ νότια τοῦ χώρου, ἀκολουθώντας τὸν ἀμαξιτὸ δασικὸ δρόμο, συναντήσαμε κατ' ἐπανάληψη τὸν ὑδαταγωγὸ (πήλινους σωλῆνες), μὲ τὸν ὁποῖο ὑδρεύονταν ἡ πόλη (φωτ. 26 καὶ 27). Ἡ ἔρευνα στὸ ὕψωμα αὐτὸ δὲν ἀπέδωσε τίποτα ἄλλο.

Κ ά π ρ ο ς. Θεωροῦμε σκόπιμο νὰ ἀναφέρουμε καὶ μερικὲς παρατηρήσεις μας ἀπὸ τὸ νησὶ Κάπρος [17], ποὺ ἀναφέρεται τόσο συχνὰ σὲ σχέση μὲ τὰ Στάγειρα.

Ἀπέχει ἀπὸ τὴν παραλία τῆς Ὀλυμπιάδος περίπου δύο μίλια. Ἡ ἔκτα-

---

χαία πόλη, διότι: α΄ στὸν «ἀνατολικὸ λιμένα» ὑπάρχουν δόμοι πεσμένοι ἄτακτα στὴ θάλασσα (φωτ. 18), σὲ θέση ποὺ δὲν δικαιολογεῖται ἡ παρουσία τους μὲ γκρέμισμα τείχους, καὶ β΄ σὲ πολλοὺς γρανιτένιους βράχους τῆς χερσονήσου διακρίνονται οἱ «σφηνιὲς» (φωτ. 19) τῆς προετοιμασίας λατομεύσεως. Τίποτα ὅμως δὲν ἀποκλείει νὰ εἶναι ἀρχαία αὐτὴ ἡ ἐργασία.

17. Τὸ νησὶ τὸ ἐπισκεφθήκαμε τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1976 καὶ τὶς παρατηρήσεις μας τὶς ἀναφέραμε μὲ τὴν ἀρ. πρωτ. 743/24.9.1976 ἔκθεσή μας πρὸς τὴν Ἐφορεία Βυζαντινῶν Ἀρχαιοτήτων Χαλκιδικῆς. Τὸ θέρος τοῦ 1979 πραγματοποιήσαμε καὶ δεύτερη ἐπίσκεψη, ὁπότε κάναμε καὶ ὑποβρύχια ἔρευνα γιὰ τὸν ἐντοπισμὸ τυχὸν λιμενικῶν ἔργων, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο δὲ διαπιστώθηκε.

σή του εἶναι γύρω στὰ 300 στρέμματα καὶ εἶναι κατάφυτο ἀπὸ ἄγρια βλάστηση καὶ λίγα ἐλαιόδενδρα. Οἱ ἀκτές του εἶναι βραχώδεις καὶ ἀπόκρημνες, ἐκτὸς ἀπὸ ἕνα μικρὸ τμῆμα τῆς Β.Δ. πλευρᾶς, ὅπου σχηματίζεται μικρὸς ὅρμος, κατάλληλος γιὰ τὴν προσόρμιση πλοιαρίων.

Ὁ ἀρχαιολογικὸς χῶρος βρίσκεται στὴν ἔκταση ποὺ περιβάλλει τὸν ὁρμίσκο (φωτ. 28) καὶ καταλαμβάνει περίπου 10 στρέμματα. Μὲ ἐπιφανειακὴ παρατήρηση μποροῦμε νὰ ἰδοῦμε τὰ ἑξῆς:

1. Ἐρείπια κινστέρνας: Στὸν ἀνατολικὸ βραχίονα τοῦ ὁρμίσκου. Σώζονται οἱ τρεῖς πλάγιοι τοῖχοι καὶ ὁ βόρειος σὲ σωρό. Διαστάσεις περίπου 8 × 4 μ. καὶ βάθος τουλάχιστον 3 μ. Εἶναι κτισμένη μὲ ἀργολιθοδομὴ καὶ ἀσβεστοκονίαμα (;) καὶ ἦταν ἐπιχρισμένη μὲ κουρασάνι (φωτ. 29).

2. Κινστέρνα: Β.Δ. τοῦ ὁρμίσκου. Διακρίνεται τὸ στόμιο ὑδρεύσεως στὴν ὀροφή της, διαστάσεων 0,60 × 0,60 μ. περίπου. Τὶς ἐσωτερικὲς διαστάσεις της δὲ μπορέσαμε νὰ τὶς προσδιορίσουμε, ἀλλὰ φαίνεται νὰ εἶναι παρόμοια μὲ τὴν προηγούμενη.

3. Ἐρείπια μεγάλου κτίσματος: Βρίσκονται βορείως τῆς δεύτερης κινστέρνας, σὲ ἀπόσταση 30 μ. περίπου, καὶ στὴν ἄκρη τοῦ ἐπικίνδυνου γκρεμοῦ τῆς βόρειας ἀκτῆς. Καταλαμβάνουν ἔκταση περίπου 100 τ.μ. Ἦταν κτήριο κτισμένο μὲ ἀργολιθοδομή, ὀπτοπλίνθους καὶ ἀσβεστοκονίασμα. Εἶχε μαρμάρινα ἀρχιτεκτονικὰ μέλη (φωτ. 30 καὶ 31) (ἴσως σὲ δεύτερη χρήση) καὶ εἶχε δύο ὀρόφους, ἰσόγειο καὶ ἀνώγειο. Τὸ ἰσόγειο στεγάζονταν, ἐν μέρει τουλάχιστον, μὲ θόλους κτισμένους μὲ ὀπτοπλίνθους [18].

Ἡ πυκνὴ βλάστηση δὲν μᾶς ἐπέτρεψε νὰ ἐρευνήσουμε λεπτομερέστερα τὸ χῶρο, ἀλλὰ ἡ καλλιεργούμενη ἔκταση εἶναι κατάσπαρτη ἀπὸ θραύσματα κεραμικῶν καὶ λιθοσωρούς [19].

⁂

Ἀνακεφαλαιώνοντας τὶς παρατηρήσεις μας, μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι στὴν περιοχὴ Λιοτόπι καὶ τὸ λόφο Α΄, ἐκτεινόταν μιὰ σημαντικὴ πόλη τῶν κλασσικῶν χρόνων, σὲ μιὰ ἔκταση περίπου 100 στρεμμάτων, μὲ ἰσχυρὴ ὀχύρωση, διπλὸ λιμάνι (= προστασία ἀπ' ὅλους τοὺς «καιρούς»), σημαντικὴ ἔκταση γιὰ γεωργικὴ ἐκμετάλλευση (= ὁ κάμπος τῆς Ὀλυμπιάδος) καὶ πιθανὸν μεταλλευτικὴ παραγωγή. Ἡ πόλη αὐτὴ συνέχισε νὰ ὑπάρχη (τουλάχιστον σὰν στρατηγικὸ ἔρεισμα) μέχρι τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους. Πότε σταμάτησε νὰ χρησιμοποιῆται ὁ χῶρος δὲ γνωρίζουμε, ἀλλὰ νομίζουμε ὅτι

18. Οἱ θόλοι ἔχουν ὑποστῆ μεγάλες καταστροφὲς ἀπὸ ἀρχαιοκαπήλους καὶ ἡ κατάστασή τους εἶναι πολὺ χειρότερη ἀπὸ ὅ,τι ἦταν τὸ 1976.

19. Ἡ ἔρευνά μας στὸ ὑπόλοιπο νησὶ ἦταν πολὺ σύντομη.

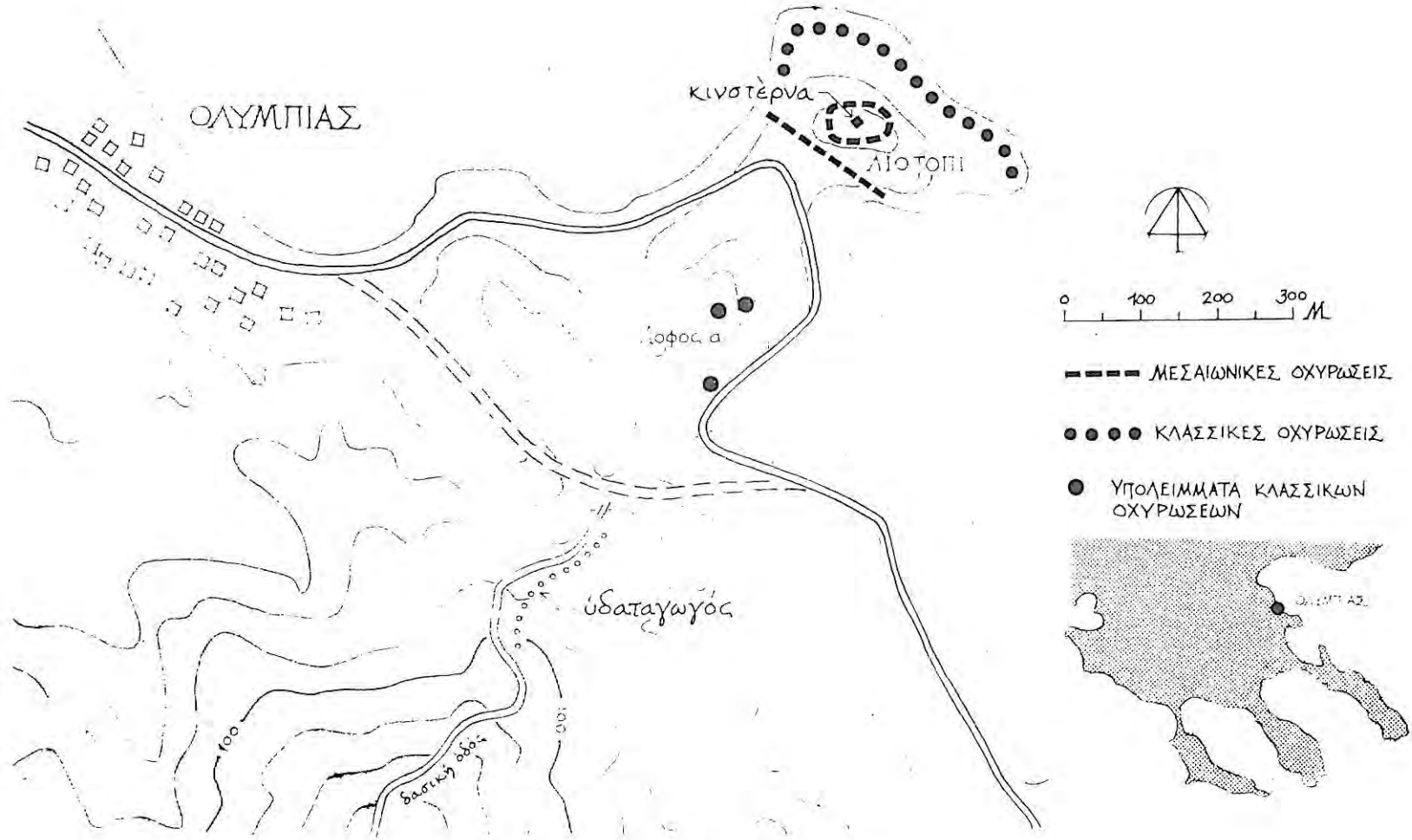
στοὺς χρόνους τῆς τουρκοκρατίας (ἀρχὲς 15ου αἰ. κ.ἐ.) θὰ πρέπει ἤδη νὰ εἶχε ἐγκαταλειφθῆ.

Ἀπὸ τὴν ἔρευνα τῆς περιοχῆς ἀπὸ τὸ Σταυρὸ μέχρι τὸ Στρατώνι, προκύπτει ὅτι εἶναι ὁ μόνος χῶρος ποὺ ἔχει ἐγκατάσταση στοὺς κλασσικοὺς χρόνους. Λαμβάνοντας λοιπὸν ὑπόψη, ὅτι ἡ μόνη κλασσικὴ πόλη ποὺ ἀναφέρεται σ' αὐτὴ τὴν περιοχὴ εἶναι τὰ Στάγειρα, θὰ πρέπει, μὲ ἀρκετὴ βεβαιότητα, νὰ ταυτίσουμε τὸ χῶρο μὲ τὴν πατρίδα τοῦ Ἀριστοτέλη [20] *.

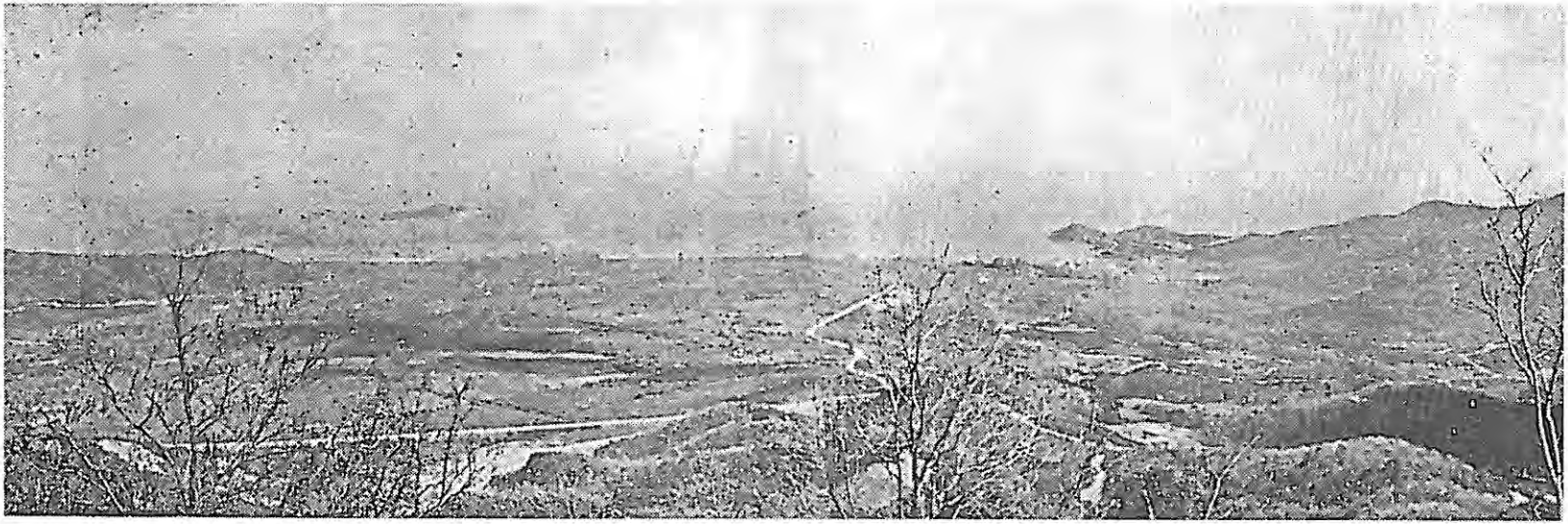
20. Θεωροῦμε σκόπιμο νὰ μνημονεύσουμε καὶ ἐμεῖς «ἄνευ σχολίων» μιὰ μαρτυρία ποὺ παραθέτει ὁ Κων. Μέρτζος γιὰ τὴ θέση τῶν Σταγείρων καὶ τὸν τάφο τοῦ Ἀριστοτέλη (Κων. Μέρτζου, Μνημεῖα Μακεδονικῆς Ἱστορίας, Θεσσαλονίκη, 1947. σ. 145). Ὁ Ἄγγλος περιηγητὴς Ἰωάννης ντὲ Μανταβίλλα, περιόδευσε τὸ 1322 στὴν Ἀνατολὴ καὶ οἱ ἐντυπώσεις του δημοσιεύθηκαν τὸ 1488 στὴ Βολωνία (Bologna). Μεταξὺ ἄλλων γράφει, ὅτι «ἡ πόλις ὅπου ἐγεννήθη ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι πολὺ πλησίον τῆς πόλεως τῆς Θράκης(;) καὶ ὀνομάζεται Asenigiren. Ἐκεῖ εὑρίσκεται ὁ τάφος του, ἐπάνω τοῦ ὁποίου ὑπάρχει βωμός, καὶ κατ' ἔτος γίνεται ἐκεῖ μεγάλος ἑορτασμὸς καὶ συναθροίζεται πολὺς κόσμος. Ὅλοι αὐτοὶ πηγαίνουν ἵνα ζητήσουν τὴν συμβουλὴν τοῦ νεκροῦ, καὶ πιστεύουν ὅτι κατὰ θείαν ἔμπνευσιν τοῖς δίδεται ἡ καλλιτέρα συμβουλή...».

* Τὸ 1914 ἐπισκέφθηκε τὸ Λιοτόπι ὁ Charles Avezou, μέλος τῆς École Française d' Athènes, καὶ στὸ ἡμερολόγιο τῆς περιηγήσεώς του, ποὺ ἐκδόθηκε ἐντελῶς πρόσφατα, μᾶς περιγράφει σύντομα τὶς ἀρχαιότητες ποὺ εἶδε ἐκεῖ καὶ μιὰ ἐπιγραφὴ ἐντοιχισμένη στὸ τεῖχος τοῦ λαιμοῦ. Βλ. Denis Feissel et Michel Sève, La Chalcidique vue par Charles Avezou (Avril - Mai 1914). Notes de voyage et inscriptions. Bulletin de Correspondance Hellénique, CIII - 1979, I. Études, σ. 275 καὶ 317.

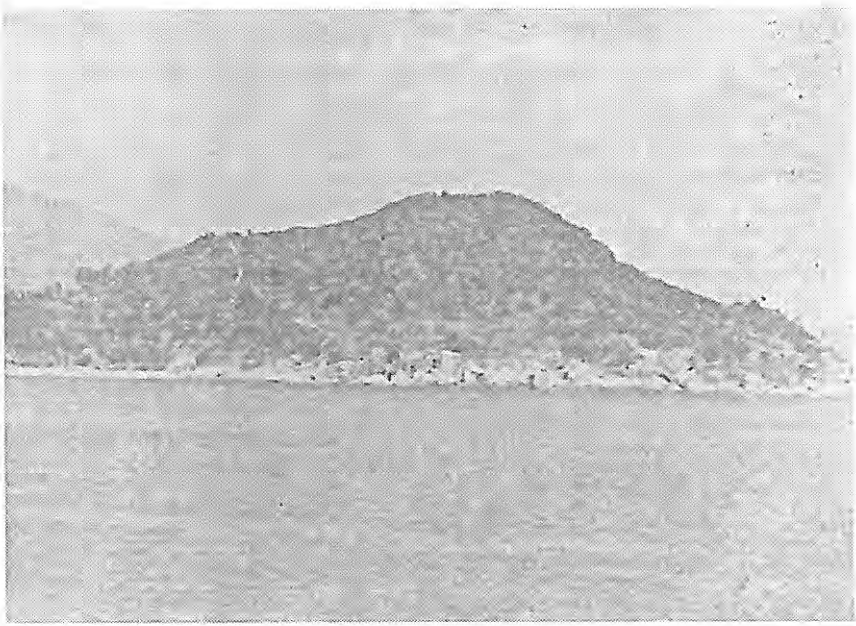
* Ὁ χάρτης τῆς περιοχῆς ἔγινε μὲ τὴν βοήθεια τοῦ ἀρχιτέκτονος κ. Πλ. Θεοχαρίδη, τὸν ὁποῖο εὐχαριστῶ.



Σκαρίφημα τῆς περιοχῆς τῶν ἀρχαίων Σταγείρων.



Εἰκὼν 1. Ἡ πεδιάδα τῆς Ὀλυμπιάδος ἀπὸ Ν.Δ. Ἀριστερὰ τὸ νησὶ Κάπρος, δεξιὰ ἡ χερσόνησος Λιοτόπι.



Εἰκών 2. Τὸ Λιοτόπι ἀπὸ Ν.Α. (τηλεφωτογραφία). Διακρίνεται ἡ ὀχύρωση τοῦ λαιμοῦ τῆς χερσονήσου.



Εἰκών. 3. Λιοτόπι: Ἡ Ν.Α. ἀπόληξη τῆς ὀχυρώσεως τοῦ λαιμοῦ.



Εἰκών 4. Λιοτόπι: Κατεστραμμένες ἀντηρίδες στὸ τεῖχος τοῦ λαιμοῦ.



Εἰκών 5. Λιοτόπι: Ἄποψη τοῦ τείχους στὸν λαιμό.



Εἰκών 6. Τὰ κιονστέρνα στὸ Λιοτόπι.



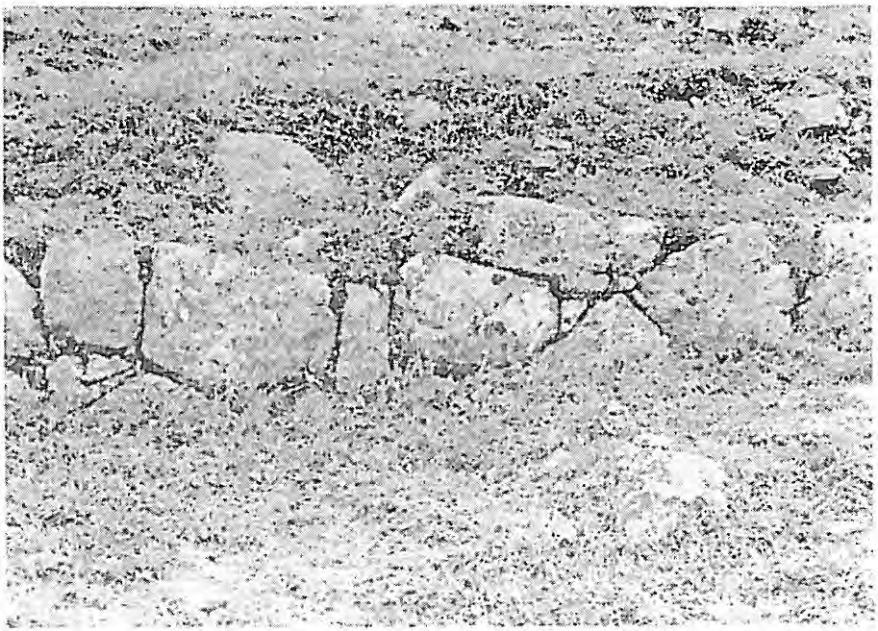
Εἰκών 7. Λιοτόπι: Λείψανα ὀχυρώσεως στὴν ἀνατολικὴ ἄκρη.



Εἰκών 8. Λιστόπι: Θεμελίωση τοῦ τείχους πάνω στὸ βράχο καὶ θεμέλια πυργίσκου.



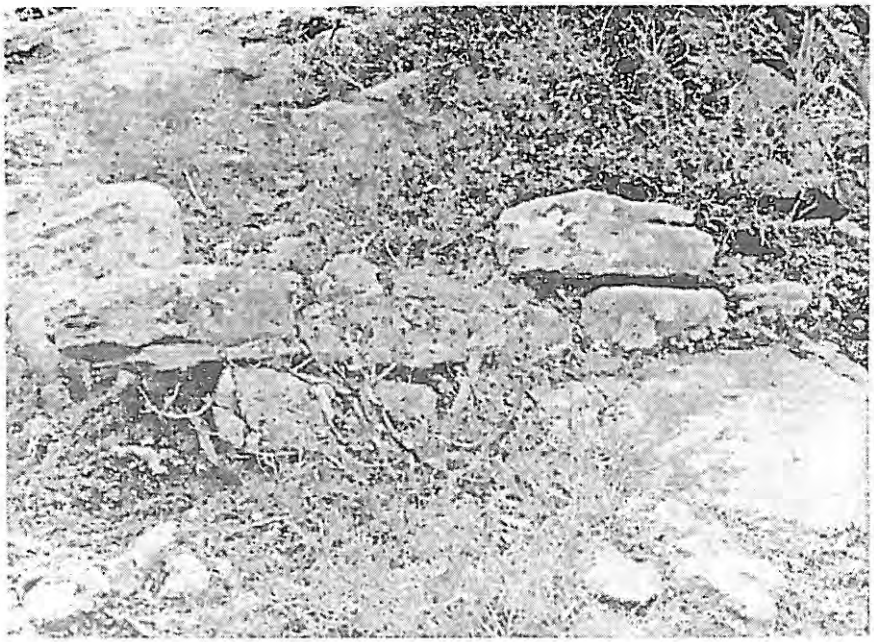
Εἰκὼν 9. Λιστόπι: Λείψανα ὀχυρώσεως στὴ δόρ. ἀκτή.



Εἰκὼν 10. Λεπτομέρεια τῆς εἰκ. 9.



Εἰκὼν 11. Ἀποτύπ: Ἀείψανα ὀχυρώσεως στὴ δόρ. ἀκτή.



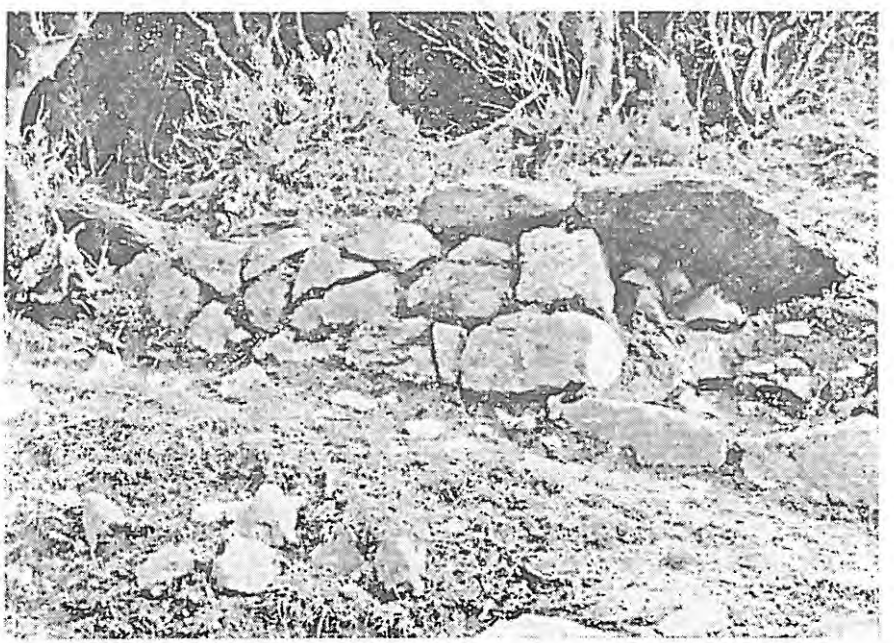
Εἰκών 12. Λιστόπτι: Λείψανα ὀχυρώσεως στὴ δόρ. ἀκτή.



Εἰκών 13. Λιστόπτι: Λείψανα ὀχυρώσεως στὴ δόρ. ἀκτή.



Εἰκών 14. Αἰτιότητι: Ἄποψη ἀπό Β.Δ. τῆς διπλῆς ὀχυρώσεως (1) στή ὄρ. ἀκτή.



Εἰκών 15. Αἰτιότητι: Λείψανα ὀχυρώσεως στή Β.Δ. ἀκτή.



Εἰκών 16. Λιστόμι: Ἡ γραμμὴ τοῦ τείχους στὴ Β.Δ. ἀκτή.



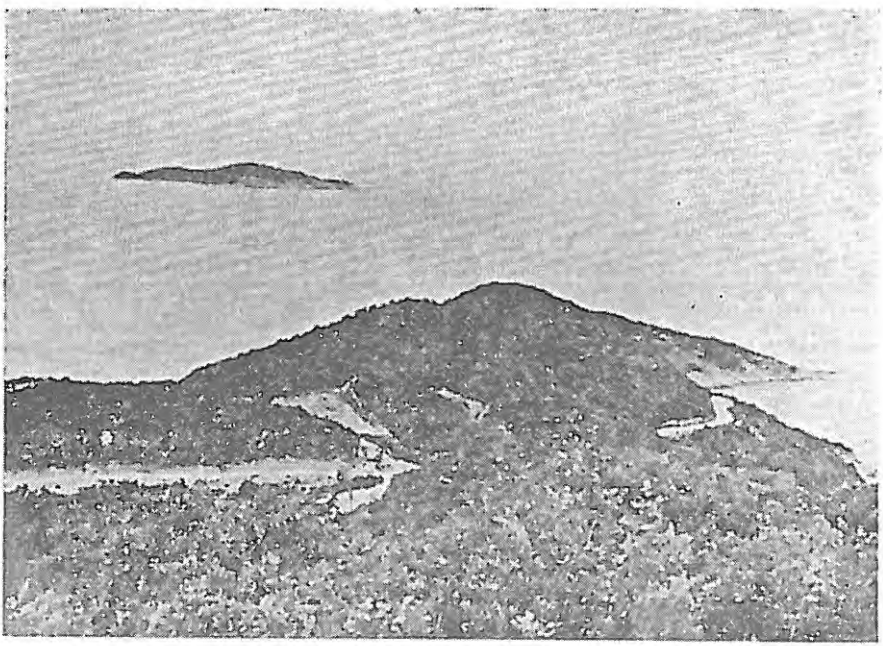
Εἰκών 17. Λιστόμι: Λείψανα ὀχυρώσεως στὴ Β.Δ. ἀκτή.



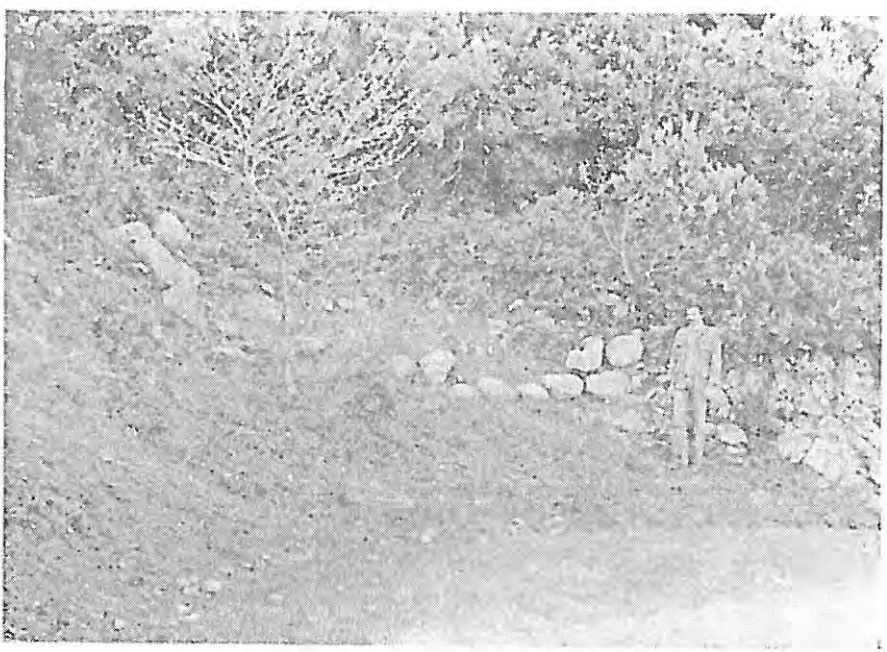
Εἰκών 18. Λεπτόπτυξ Δόμοι τοῦ τείχους περιφέροντες πρὸς θάλασσαν πρὸς ἀνατολικὴν ἀκτήν.



Εἰκών 19. Ἴχνη λατομεύσεως στοὺς βράχους τῆς βόρ. ἀκτῆς.



Εἰκών 20. Γενικὴ ἄποψη τῆς περιοχῆς ἀπὸ Νότο.



Εἰκών 21. Λείψανα ὀχυρώσεως στὴν ἀνατολικὴ πλευρὰ τοῦ λόφου Α', δίπλα στὸν παλιὸ ἐπαρχιακὸ δρόμο.



Εἰκών 22. Τσιγκοπλάκες καὶ στρώματα καταστροφῆς στὴν τομὴ τοῦ λόφου Α' ἀπὸ τὸν παλιὸ ἐπαρχιακὸ δρόμο.



Εἰκών 23. Στρώματα καταστροφῆς στὴν τομὴ τοῦ λόφου Α' ἀπὸ τὸν παλιὸ



Εἰκών 24. Μεταλλευτικὴ (;) σήραγγα κομμένη ἀπὸ τὸν παλιὸ ἐπαρχιακὸ δρόμο



Εἰκών 25. Ὁ τάφος στὸν παλιὸ ἐπαρχιακὸ δρόμο.



Εἰκών 26. Ἡλιοσωλῆνες ὑδρεύσεως.



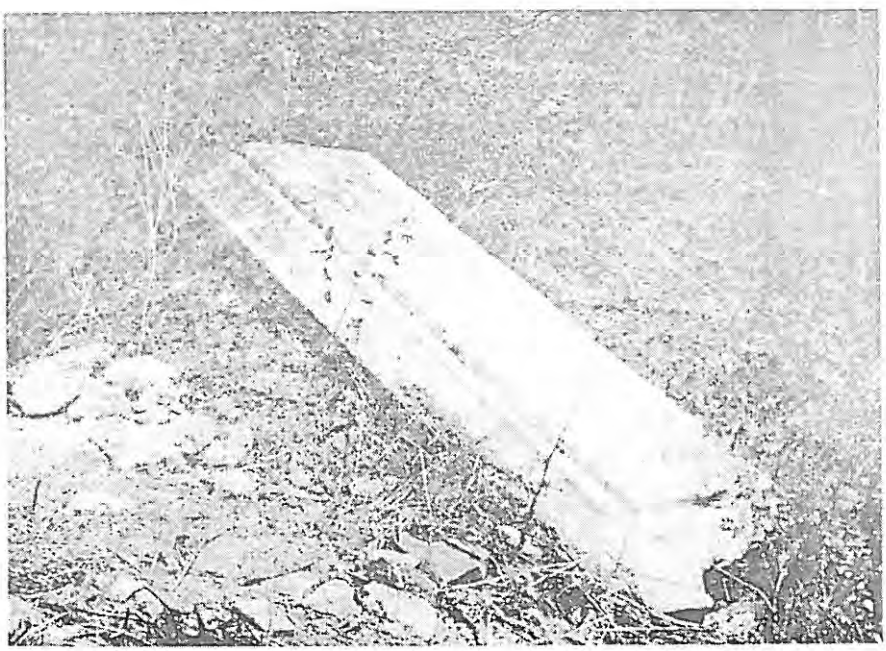
Εἰκὼν 27. Ἠλιοσωλήνας ὑδρεύσεως.



Εἰκὼν 28. Ὁ ὅρμος στὸν Κάπρο. Ἄποψη ἀπὸ Νότο.



Εἰκόν 29. Ἡ καταστροφὴ κυνοτέρνα στὸν Κάπρο.



Εἰκόν 30. Μαρμάρου ἀρχιτεκτονικὸ μέλος στὰ ἐρείπια τοῦ κτηρίου στὸν Κάπρο.



Εἰκών 31. Μαρμάρινο ἀρχιτεκτονικὸ μέλος στὰ ἐρείπια
τοῦ κτηρίου στὸν Κάπρι.