

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ-ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ-ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

205

ΜΠΛΕ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»

Λαμπρινή Παπαθανασίου

«ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΣΤΩΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003



Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Ελένη Καραμπατζάκη, Επίκουρη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου
Ιωαννίνων.

Ευθύμης Παπαδημητρίου, Καθηγητής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Κώστας Θ. Πέτσιος, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου
Ιωαννίνων.



Αντί Προλόγου

Θεωρώ τον εαυτό μου πραγματικά τυχερό που παρακολούθησα το Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, γιατί μέσα από τις σπουδές μου μπόρεσα να δω τον εαυτό μου και τον κόσμο με νέα ματιά. Σ' αυτό με βοήθησε, πέρα από τη μελέτη, κυρίως η παρακολούθηση των μαθημάτων των καθηγητών/τριών του τμήματος φιλοσοφίας κ.κ. Γ. Αποστολοπούλου, Δ. Δρόσου, Ε. Καραμπατζάκη, Γ. Μαραγκού, Π. Νούτσου, Ε. Παπαδημητρίου, Κ. Πέτσιου, Χ. Τέζα και Σ. Τσινόρεμα, τους οποίους και ευχαριστώ θερμά.

Ιδιαίτερος θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου προς τον πρόεδρο του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών και της Διατμηματικής Επιτροπής, κ. Παναγιώτη Νούτσο, τόσο για τις παρατηρήσεις του όσο και για την κατανόηση, την ενθάρρυνση και την πίστωση χρόνου που μου παρείχε για την ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας.

Ξεχωριστά και από καρδιάς, ευχαριστώ τους καθηγητές - μέλη της συμβουλευτικής μου επιτροπής, υπό την εποπτεία των οποίων ολοκλήρωσα την παρούσα διπλωματική εργασία. Ευχαριστώ θερμά τον κ. Ε. Παπαδημητρίου τόσο για την βοήθειά του στην επιλογή και τον σχεδιασμό του θέματος, όσο και για την συνολική εποπτεία του, την κ. Ε. Καραμπατζάκη για την συστηματική επίβλεψη και καθοδήγησή της σε όλα τα στάδια της εργασίας και τον κ. Κ. Πέτσιο για τις ουσιαστικές παρατηρήσεις και διορθώσεις του.

Τέλος, ευχαριστώ τις γραμματείες του Τμήματος, τους εργαζόμενους στις Πανεπιστημιακές Βιβλιοθήκες Ιωαννίνων και Λίβερπουλ και στο τμήμα Μοντέρνων Γλωσσών του τελευταίου Πανεπιστημίου, καθώς και τους συμφοιτητές μου για τη βοήθειά τους σε διάφορα πρακτικά θέματα.

Λαμπρινή Παπαθανασίου

Ιανουάριος 2003



Πίνακας Περιεχομένων

| | |
|--|---------------|
| Αντί προλόγου | σελ. 3. |
| Πίνακας περιεχομένων | σελ. 4 – 5. |
| Εισαγωγή | σελ. 6 – 9. |
| Διευκρινήσεις – Παρατηρήσεις | σελ. 10. |
| Κεφ. 1. Ιστορικό πλαίσιο | σελ. 11 - 14. |
| Κεφ. 2. Η Φύση στην αρχαία στωική φιλοσοφία | σελ. 15 - 51. |
| 2.1. Νόημα και χρήση του όρου «φύσις» από τους αρχαίους Στωικούς. | σελ. 15 - 18. |
| 2.2. Στωική Οντολογία – Σωματικότητα. | σελ. 19 - 21. |
| 2.3. Περί των «ἀρχῶν» και «στοιχείων». | σελ. 22 - 24. |
| 2.4. Περί Κόσμου· (σχέση ἀρχῶν, στοιχείων και φύσεως στον κόσμο). | σελ. 25 - 31. |
| 2.5. Περί Πνεύματος· τι ἐστί «πνεῦμα» και γιατί παίζει καθοριστικό ρόλο στη στωική φιλοσοφία; | σελ. 32 - 37. |
| 2.6. Η Φύση ως Ειμαρμένη - Το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας. | σελ. 38 - 45. |
| 2.7. Η Φύση ως Θεός και Πρόνοια. | σελ. 46 - 51. |
| Κεφ. 3. Η ψυχή και η ανθρώπινη φύση | σελ. 52 - 84. |
| 3.1. Η ψυχή στην αρχαία στωική ηθική. | σελ. 52 - 56. |
| 3.2. Σχέση ψυχής – σώματος· γέννηση και μεταθανάτια τύχη της ψυχής. | σελ. 57 - 61. |
| 3.3. Ψυχικές λειτουργίες. | σελ. 62 - 65. |
| 3.4. Θεωρία της οικείωσης. | σελ. 66 - 72. |
| 3.5. Περί των καθηκόντων. | σελ. 73 - 76. |



| | |
|--|-----------------|
| 3.6. Περί των παθών. | σελ. 77 - 84. |
| Κεφ. 4. «Ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν» | σελ. 85 - 124. |
| 4.1. Το στωικό τέλος. | σελ. 85 - 87. |
| 4.2. Περί αρετής. | σελ. 88 - 93. |
| 4.3. Ὁ στωικός σοφός. | σελ. 94 - 102. |
| 4.4. Στωικός κοσμοπολιτισμός – Νόμος της φύσεως στην αρχαία στωική φιλοσοφία. | σελ. 103 - 124. |
| 4.4.1. Προ-στωικές περί φύσεως και νόμου απόψεις. | σελ. 103 - 107. |
| 4.4.2. Περί του «νόμου της φύσεως» στην αρχαία στωική φιλοσοφία. | σελ. 108 - 124. |
| Συμπεράσματα | σελ. 125 - 134. |
| Βιβλιογραφία | σελ. 135 - 146. |
| Πηγές | σελ. 135 - 136. |
| Δευτερεύουσα βιβλιογραφία | σελ. 136 - 146. |
| Συνομογραφίες | σελ. 147. |



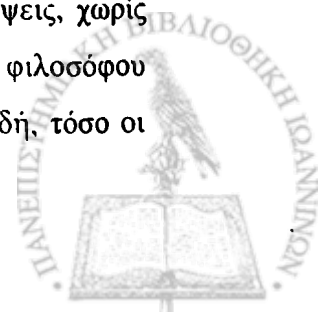
ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα εργασία επιχειρήθηκε να επιτευχθεί ο εξής βασικός στόχος: Να δοθούν, όσο αναλυτικότερα είναι αυτό δυνατό μέσα στο πλαίσιο μιας μεταπτυχιακής εργασίας, οι θέσεις και οι απόψεις των αρχαίων Στωικών για τη φύση και τον άνθρωπο, να εξετασθούν τα βασικά ερωτήματα που θέτουν οι ίδιοι φιλόσοφοι κυρίως μέσα από το φυσικό και τον ηθικό φιλοσοφικό τους λόγο και να καταδειχθεί η σχέση των εννοιών φύσης και ανθρώπου όπως νοείται από αυτούς.

Πιο συγκεκριμένα, έγινε προσπάθεια να μελετηθεί η συνοχή, η συνέπεια και η εγκυρότητα των στωικών επιχειρημάτων σε σχέση με τις παραπάνω έννοιες, τόσο μεμονωμένα ως προς το ερώτημα που θεμελιώνουν, όσο και γενικότερα μέσα στα όρια της Στωικής θεωρίας ως ενιαίου φιλοσοφικού συστήματος. Συγχρόνως, επιχειρήθηκε να τεθούν σχετικά ερωτήματα και να αναλυθούν τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι αρχαίοι Στωικοί στη θεμελίωση και δομή του φιλοσοφικού τους οικοδομήματος, αναφορικά με τις υπό εξέταση έννοιες της φύσης και του ανθρώπου.

Σχετικά με τον προσδιορισμό του θέματος, θα είχα να παρατηρήσω τα εξής: Κυρίως μελέτησα την αρχαία στωική φυσική και ηθική φιλοσοφία για δύο λόγους: Πρώτον, επειδή οι έννοιες του θέματος -φύση και άνθρωπος- συνδέονται άμεσα με αυτές και δεύτερον η παρούσα εργασία θα εκτείνονταν υπερβολικά εάν συμπεριλαμβανόταν σε αυτή και η στωική λογική. Παρ' όλα αυτά, σε σημεία που θεωρήθηκε σκόπιμο ότι απαιτούνταν εξήγηση και ερμηνεία και μέσα από τη στωική λογική, όπως για παράδειγμα στις έννοιες του λόγου ή της φαντασίας και *συγκατάθεσης*, τότε μελετήθηκαν και κάποια στωικά αποσπάσματα από τη λογική.

Ως προς τη μέθοδο εργασίας έγινε προσπάθεια να οριστούν και να αναλυθούν οι θέσεις των αρχαίων Στωικών για τα υπό μελέτην θέματα μέσα από συγκεκριμένα στωικά χωρία και στη συνέχεια να εξεταστούν οι έννοιες –τόσο της φύσης και του ανθρώπου όσο και οι σχετικές με αυτές- ως προς το ρόλο που παίζουν μέσα στο στωικό φιλοσοφικό σύστημα γενικότερα. Οι απόψεις των αρχαίων Στωικών για τις υπό ανάλυση έννοιες δίνονται τόσο μέσα από τις γενικές στωικές θέσεις, όσο και μέσα από τις απόψεις των σημαντικότερων εκπροσώπων της αρχαίας Στοάς, προσπαθώντας έτσι από τη μια πλευρά να αντιμετωπισθεί ο αρχαίος Στωικισμός ως ενιαία φιλοσοφική σχολή με κοινές ως προς τα βασικά ερωτήματα απόψεις, χωρίς από την άλλη να παραγνωρίζονται οι διαφορετικές θέσεις του εκάστοτε φιλοσόφου σε σχέση με τους άλλους ή με την εξέλιξη του ίδιου. Τονίστηκαν, δηλαδή, τόσο οι

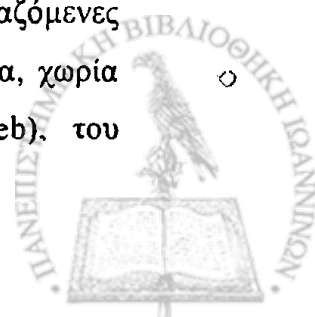


θέσεις των αρχαίων Στωικών ως σύνολο, όσο και η διαφορετικότητα των απόψεων των μεμονωμένων αρχαίων Στωικών μεταξύ τους, ως προς τις υπό μελέτην έννοιες. Κυρίως, όμως, δίνονται οι θέσεις των τριών βασικών εκπροσώπων της αρχαίας Στοάς, δηλαδή του Ζήνωνος, του Κλεάνθη και του Χρυσίππου, τόσο γιατί αυτοί καθόρισαν τα δόγματα της σχολής, όσο και γιατί οι πηγές από τα στωικά αποσπάσματα που διασώζονται μας οδηγούν κυρίως σε αυτούς. Αρκετά συχνά συγκρίνονται οι απόψεις αυτών τόσο μεταξύ τους όσο και με άλλους λιγότερο γνωστούς εκπροσώπους της αρχαίας Στοάς, όπως των: Αρίστωνα από τη Χίο, Αντίπατρου από την Ταρσό, Βόηθου από τη Σιδώνα κ. ά.

Γενικότερα, έγινε προσπάθεια να εξετασθούν ερωτήματα οντολογίας, φυσικής και ηθικής, μέσα από την οπτική γωνία του αρχαίου Στωικισμού και στο ευρύτερο πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής φυσιοκρατίας και ανθρωπισμού, μέσα στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας της φύσης και της Φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Γι' αυτό και σε αρκετά σημεία συγκρίνονται οι απόψεις των αρχαίων Στωικών, με τους προηγούμενους τους φιλοσόφους (Προσωκρατικούς, Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Κυνικούς), αλλά και με τους σύγχρονους τους Επικούρειους, τόσο για να δειχθούν οι βασικότερες επιρροές, ομοιότητες και διαφορές σε σχέση με το υπό εξέταση θέμα, όσο και για να δοθεί η σχέση του μέρους με το όλον (Στωικισμού - αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας).

Αν και το θέμα περιορίζεται στην αρχαία στωική φιλοσοφία, στην παρούσα εργασία όπου δεν υπάρχουν διαφορές με τους επόμενους Στωικούς φιλοσόφους της μέσης και της νεώτερης περιόδου της σχολής, δίνονται οι γενικοί όροι «οι Στωικοί», «ο Στωικισμός» ή η «στωική φιλοσοφία». Όταν όμως υπάρχουν σημαντικές διαφορές απόψεων, η διαφορά τονίζεται με το να διευκρινίζεται η θέση των «αρχαίων Στωικών», ενώ σε αρκετά σημεία δίνονται και οι διαφορετικές απόψεις των επόμενων Στωικών φιλοσόφων.

Ως πρωταρχικές βασικές πηγές χρησιμοποιήθηκαν τα *Stoicorum Veterum Fragmenta*, έκδ. J. ab Arnim, Stuttgartiae, B. G. Teubner 1968, (τόμ. I - III 1903-1905, τόμ. IV 1924)' = (στις παραπομπές SVF), και το έργο του Δ. Λαέρτιου, *Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων* (= *Vitae Philosophorum*), τόμοι 2, έκδ. H. S. Long, Oxford 1964, =(Δ. Λ.). Χρησιμοποιήθηκαν επίσης χωρία από έργα νεώτερων φιλοσόφων, που έχουν αναφορές στην αρχαία στωική φιλοσοφία και στο σημείο που διαφωτίζουν τις θέσεις των αρχαίων Στωικών ως προς τις εξεταζόμενες έννοιες, όπως: του Σέξτου Εμπειρικού, *Προς Μαθηματικούς*, του Κικέρωνα, χωρία από τα έργα: «*De Officiis*», «*De Divinatione*», «*De Finibus*», (Loeb), του



Πλουτάρχου, από τα: «*Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*» και «*Περὶ τῶν Κοινῶν Ἐννοιῶν*», και εμμέσως από τα έργα του Γαληνού, του Σενέκα, «*Ἐπιστολαί*» και του Επικτήτου, «*Διατριβαί*» και «*Ἐγχειρίδιον*». Επίσης, επειδή συχνά οι απόψεις των αρχαίων Στωικῶν συγκρίνονται με αυτές προγενεστέρων ή επόμενων τους φιλοσόφων, χρησιμοποιήθηκαν για τους Προσωκρατικούς αποσπάσματα από την έκδοση Diels -Kranz, καθώς και το έργο του Πλάτωνος, *Platonis opera*, τόμ. I-V, (έκδ. I. Burnet) και του Αριστοτέλους, *Opera*, τόμ. I-V, και τόμ. V (Index), ενώ οι απόψεις των Σοφιστών και των Κυνικών για το φυσικό δίκαιο δίνονται μέσα από έμμεσες πηγές και δευτερεύουσα βιβλιογραφία.

Τα αποσπάσματα της βασικής πηγής, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, δεν αξιολογούνται ούτε ως προς το ποιοι φιλόσοφοι τα διασώζουν, ούτε με ποια πρόθεση. Τονίζονται όμως συχνά δίπλα από το χωρίο, μέσα σε παρένθεση, τα ονόματα όσων εκφράζουν κριτική στις στωικές απόψεις. Π.χ. SVF II 477 (Αλέξανδρος Αφροδισιεύς).

Ως προς τη διάρθρωση του περιεχομένου της εργασίας, ύστερα από μια σύντομη παρουσίαση του ιστορικού πλαισίου και των σημαντικότερων εκπροσώπων της στωικής φιλοσοφίας στο πρώτο κεφάλαιο, ακολουθεί, στο δεύτερο κεφάλαιο, η ανάλυση του όρου «φύσις», όπου δίνεται το νόημα και η χρήση του όρου στην αρχαία στωική φυσική, η σύνδεση του όρου με τη στωική οντολογία και κοσμολογία (αρχές και στοιχεία), αλλά και με τη σημασία του όρου φύση ως ειμαρμένη, η οποία παραπέμπει στη θεώρηση του προβλήματος της ανθρώπινης ελευθερίας και βούλησης, ενώ η στωική φυσική ολοκληρώνεται με την έννοια της φύσης ως θεού - πνεύματος.

Στο τρίτο κεφάλαιο, το οποίο φέρει τον τίτλο «η ψυχή και η ανθρώπινη φύση», εξετάζονται οι έννοιες του ανθρώπου και της ψυχής στην αρχαία στωική ηθική, η σχέση σώματος και ψυχής, οι ψυχικές λειτουργίες και η σημασία τους στη στωική ηθική, η θεωρία της οικείωσης ως διαμεσολαβητική έννοια των εξεταζόμενων εννοιών φύσης και ανθρώπου, η στωική θεωρία των καθηκόντων, καθώς και οι απόψεις περί των ανθρώπινων παθών και τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι αρχαίοι Στωικοί ως μονιστές, στην ερμηνεία και θεραπεία των παθών.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, με τον τίτλο «*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*», αναλύεται το στωικό τέλος σε σχέση με τις έννοιες «άνθρωπος» και «φύση», ερμηνεύονται οι απόψεις των αρχαίων Στωικῶν περί αρετής, σοφού και ευδαιμονίας, ενώ με βάση την έννοια του κοσμοπολιτισμού δίνονται οι πολιτικές και πολιτειακές



απόψεις των αρχαίων Στωικών, οι θέσεις τους για το νόμο της φύσεως αλλά και τους συμβατικούς νόμους και τη δικαιοσύνη συγκρινόμενες συνοπτικά με προ-στωικές απόψεις και ιδιαίτεως με αυτές των Σοφιστών και των Κυνικών.

Η εργασία ολοκληρώνεται με συνοπτική παρουσίαση των συμπερασμάτων της μελέτης, κάνοντας σαφές πως η ένωση φύσης -ανθρώπου (ορθού λόγου) παρουσιάζεται μέσα στην αρχαία ελληνική στωική φιλοσοφία ως η «φυσική οδός», ως η δυνατότητα που ενυπάρχοντας φυσικά -διαμεσολαβούμενη με την έννοια της οικειώσης- οδηγεί στην ηθική ολοκλήρωση, τον ενάρετο βίο και την ανθρώπινη ευδαιμονία, που δεν αποτελεί παρά «δμο-λογία» με τη φύση. Δηλαδή, η φύση νοείται ως η αρχή και το τέλος της ανθρώπινης ύπαρξης και ο άνθρωπος ως μέρος -μέλος της φύσης έχει τη δυνατότητα να φτάσει στην αρετή και την ευδαιμονία, μόνο αν ακολουθήσει την ενιαία -κοινή και ανθρώπινη- φύση.



Διευκρινήσεις - Παρατηρήσεις

Οι σημειώσεις-παραπομπές αναφέρονται στα *Stoicorum Veterum Fragmenta* = SVF και ακολουθεί ο τόμος (I, II ή III) και ο αριθμός του χωρίου στον αντίστοιχο τόμο, με εξαίρεση όταν θεωρούμε πως πρέπει να τονιστεί και το έργο στο οποίο σώζεται το στωικό απόσπασμα, με αποτέλεσμα τότε να δίνεται ως εξής: SVF II 604 = Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*, 1052 c. Επίσης, όταν το στωικό χωρίο είναι εκτενές, τότε δίνονται επιπλέον η σελίδα και ο στίχος στον οποίο γίνεται η αναφορά· π.χ. SVF II 911, σελ. 259, στιχ. 20 - 23. Επιπλέον, για μεγαλύτερη σαφήνεια, εκτός από τον αριθμό του χωρίου δίνεται και η σελίδα και το όνομα του στωικού φιλοσόφου, όταν αναφερόμαστε σε αποσπάσματα άλλων Στωικών πέραν του Χρυσίππου, στον τρίτο τόμο του SVF· π.χ. SVF III 65, σελ. 225 (Διογένης Βαβυλώνιος).

Διευκρινιστικά να αναφέρουμε πως η συχνή παράθεση εκτενών αποσπασμάτων από τα SVF θεωρήθηκε προτιμότερη σε σχέση με την απλή παραπομπή τους, τόσο γιατί, η εργασία, όντας θεμελιωμένη κυρίως στα πρωτότυπα στωικά χωρία, το απαιτεί, όσο και για την αποφυγή παρερμηνειών, οι οποίες συμβαίνουν συχνότερα στις περιληπτικές αποδόσεις.

Στις παραπομπές, με πλάγια γραφή δίνεται ο τίτλος των βιβλίων καθώς και το όνομα-τίτλος των περιοδικών, ενώ δίνεται πλήρως μόνο κατά την πρώτη του βιβλιογραφική αναφορά το όνομα του συγγραφέα και ο πλήρης τίτλος του έργου του. Επίσης, με πλάγια γραφή ή σε εισαγωγικά δίνονται ως επί το πλείστον τίτλοι αρχαίων ελληνικών έργων ή αρχαίοι όροι (π.χ. *φύσις*). Μέσα σε εισαγωγικά δίνεται ο τίτλος των άρθρων σε περιοδικά και σε συλλογικούς τόμους- μελέτες. Αν χρησιμοποιηθεί η ίδια πηγή ή δευτερεύουσα βιβλιογραφία περισσότερες από μία φορές, τότε δίνεται με συντομία ως εξής: συνήθως δίνεται το επώνυμο του συγγραφέα και ο τίτλος ή μια λέξη -φράση κλειδί του τίτλου του έργου του, όπως διευκρινίζεται στη βιβλιογραφία. Επίσης αρκετοί τίτλοι περιοδικών δίνονται συντομευμένα όπως εξηγείται στον πίνακα των συντομογραφιών.



Κεφ. 1. ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Ο Στωικισμός, ως φιλοσοφική σχολή, είχε τις απαρχές του σε έναν μεταβαλλόμενο κόσμο, όταν μετά το θάνατο του Αλεξάνδρου (323 π.Χ.) και του Αριστοτέλη (322 π.Χ.),¹ το μεγαλείο της κλασικής πόλης (κράτους) έφτανε στο τέλος του, ενώ η διεκδίκηση της οικουμενικότητας περνούσε και σε άλλες πόλεις πέρα από την Αθήνα (Ρόδος, Πέργαμος, Αλεξάνδρεια, Ρώμη). Κατά την ελληνιστική περίοδο, στην οποία ένας νέος πολιτισμός βρίσκεται εν τω γίνεσθαι, η έννοια του ανθρώπου, ως πολιτικού όντος, υποβάλλεται σε δοκιμασία, ενώ κυρίως δύο φιλοσοφικοί δρόμοι διανοίγονται για την αντιμετώπιση της κρίσεως. Ο δρόμος της περιθωριακής απομόνωσης, (δηλαδή ο τρόπος του Επίκουρου), ή ο δρόμος προς τα έξω, προς την ολότητα του σύμπαντος, ο οποίος ήταν και ο δρόμος του Ζήνωνος, του ιδρυτή της Στοάς.²

Επειδή ο Ζήνων ο Κιτιεύς (332 – 262 π.Χ.) δίδασκε συνήθως στην Ποικίλη Στοά της Αθήνας, από το χώρο αυτό πήρε το όνομά της η φιλοσοφική σχολή που δημιούργησε,³ σχολή της οποίας η ιστορία ήταν ιδιαίτερα μακροχρόνια, αφού διαρκεί τουλάχιστον πέντε αιώνες (ως τον 2^ο αιώνα μ.Χ.), ενώ οι επιπτώσεις της όχι μόνο στη Ρωμαϊκή, αλλά και στη μεσαιωνική και στη νεότερη φιλοσοφία είναι ιδιαίτερα σημαντικές⁴.

Στην ιστορία της σχολής, διακρίνονται συνήθως τρεις μεγάλες περιόδους. Ο αρχαίος Στωικισμός, με βασικούς εκπροσώπους του τον Ζήωνα τον Κιτιέα, ο οποίος αφού

¹ Ο θάνατος του Αριστοτέλη (322 π.Χ.) μπορεί να θεωρηθεί ως το ορόσημο έναρξης της Ελληνιστικής φιλοσοφίας γενικότερα, καθώς συμπίπτουν οι φιλοσοφικές και οι ιστορικές αλλαγές. Η λήξη όμως της Ελληνιστικής φιλοσοφίας δεν συμπίπτει με το τέλος της ελληνιστικής εποχής (31π.Χ.), αλλά φτάνει ως τουλάχιστον τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Βεβαίως, όλες οι παραπάνω χρονολογίες θα πρέπει να θεωρούνται ως δείκτες, καθώς τόσο οι ιστορικές όσο και οι φιλοσοφικές αλλαγές – που συνήθως ακολουθούν τις πρώτες – δεν επιτελούνται ακαριαία.

² John P. Anton, «Η κλασική και η ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», στο: *Η ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 134. Φαίνεται δε, πως αν και οι Επικούρειοι με τους Στωικούς έχουν συχνά αντίθετες θέσεις, συμφωνούν στο ίδιο βασικό δόγμα, δηλαδή το να ζει κανείς σε συμφωνία με τη φύση, όπως και στον αιτούμενο στόχο της ηθικής αταραξίας. Όμως ακολουθούν διαφορετικούς δρόμους, εφόσον για μεν τον Επίκουρο αυτό επιτυγχάνεται με το να υποτάσσει ο άνθρωπος τον εαυτό του στην αίσθηση και έτσι ο επικουρισμός εξελίσσεται σε αισθησιοκρατισμό και ηδονισμό, ενώ οι Στωικοί θέλουν τον άνθρωπο να ζει σε συμφωνία με τη φύση, παραδεχόμενοι τη φορά των γεγονότων που εκφράζουν τη θέληση της έλλογης φύσης-θεού: έτσι κατά συνέπεια, ο Στωικισμός εξελίσσεται σε υλισμό και ηθικό ορθολογισμό. Βλ. σχετικά, Jean Brun, *Ο Στωικισμός*, σειρά: «Τι πρέπει να ξέρω;», αρ. 67, μτφρ. Σάββα Βασιλείου, εκδ. Ι. Ν. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1965, 25.

³ Δ. Λ. 7, 5.

⁴ Για την επίδραση του Στωικισμού στη μεσαιωνική και στη νεότερη φιλοσοφία, βλ. σημ. 676 της παρούσας εργασίας. Σχετικά με την πορεία των στωικών μελετών στα νεότερα χρόνια, βλ. Κατερίνα Ιεροδιακόνου, «Εισαγωγή: Παρακμή και αναβίωση της μελέτης του Στωικισμού», *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 7 – 28 (= Κ. Ιεροδιακόνου, "Introduction. The study of Stoicism: Its Decline and Revival", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ιεροδιακόνου, Clarendon Press – Oxford 1999, 1 – 22).



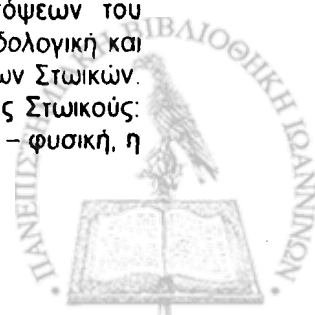
γνώρισε σχεδόν τις θεωρίες όλων των φιλοσοφικών σχολών του τέλους του 4^{ου} αι. π.Χ. -σπούδασε στην Ακαδημία με δασκάλους τόσο τον Ξενοκράτη όσο και τον Πολέμωνα, υπήρξε μαθητής του Κυνικού Κράτη⁵ και του Στίλωνα του Μεγαρικού,⁶ γνώριζε τον Θεόφραστο (το διάδοχο του Αριστοτέλη στο Λύκειο)⁷ και τον Θεόδωρο τον Άθεο (εκφραστή της Κυρηναϊκής σχολής)–, καθόρισε τα βασικά δόγματα της στωικής φιλοσοφίας. Επίσης πρώτος αυτός διαίρεσε το φιλοσοφικό λόγο σε τρία μέρη, δηλαδή σε λογική, φυσική και ηθική.⁸ Από τους μαθητές του, ο Αρίστων ο Χίος απέρριψε τη

⁵ Για την επίδραση των Κυνικών στους Στωικούς, βλ. J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge – London – N. York – Melbourne 1977 (1969'), κεφ. 4, 54 –79, ενώ για τις Σωκρατικές καταβολές των Κυνικών βλ. Voula Tsouna – Mc Kirahan, "The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics", στο: *The Socratic Movement*, εκδ. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca N. Y. 1994, 367 – 391. Επίσης, της ίδιας, «Οι Σωκρατικοί φιλόσοφοι και ο Επίκτητος», στο : *Επίκτητος: Η ζωή και το έργο του*, Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πρέβεζα 17–19 Ιουνίου 1994), επιμέλεια εκδ. Χρίστος Α. Τέζας, εκδ. Δήμου Πρέβεζας – Δημοτικής Βιβλιοθήκης Πρέβεζας, Πρέβεζα 1997, σελ.19 – 20 και σημ. 2-3 (στις ίδιες σελίδες). Όπως παρατηρεί ο A. A. Long, "Socrates in Hellenistic Philosophy", *Classical Quarterly* 28 (1988), 150 κ.εξ., και οι Στωικοί, έχοντας ως φιλοσοφικό πρότυπο τον Σωκράτη, προσπάθησαν να νομιμοποιήσουν τις θεωρίες τους, με τον ισχυρισμό πως ακολουθούν το πνεύμα της διδασκαλίας του. Γενικά για τη φιλοσοφική εξέλιξη, η οποία άνοιξε το δρόμο στον αρχαίο στωικισμό, βλ. L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge 1966, 19 –22, καθώς και Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, (σειρά: *Philosophia Antiqua*, volume 17), Leiden – E.J. Brill 1971, 18 –27.

⁶ Δ. Λ. 7, 2.

⁷ Για τις ομοιότητες της αριστοτελικής και της στωικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα στον τομέα της φυσικής και ειδικά των αρχών, της κοσμογονίας και της κοσμολογίας, βλ. David E. Hahn, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, 1977, κεφ. II – IV, σελ. 29 –135 και συνοπτικά σελ. 209. Για την αριστοτελική επίδραση στη Στωική ηθική, βλ. A. A. Long, "Aristotle's Legacy to Stoic Ethics", *BICS* 15 (1968), 72 – 85, Rist, *Stoic Philosophy*, 1- 21 καθώς και R. Bodéus, "L' aristotelisme stoicien", *Cahier des études anciennes* 29 (1995), 7 – 32. Αντιθέτως, ο F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society [suppl. 10], Cambridge University Press, 1985, αρνείται την επίδραση του Αριστοτέλη στη στωική φιλοσοφία, θεωρώντας πως μόνο τα «εξωτερικά» έργα του Αριστοτέλη γνώριζαν οι Στωικοί και όχι όσα χρησιμοποιούνταν μέσα στο Λύκειο. Επίσης, θεωρεί πως οι Στωικοί θα μπορούσαν να είχαν σκεφτεί όμοιες θεωρίες ανεξάρτητα από τον πρώτο. Ο ίδιος όμως μελετητής (στο ίδιο, σημείωση σελ. 52), δέχεται πως το παραπάνω επεισόδιο –περί ανεξάρτητων θεωριών - δεν αρκεί να εξηγήσει τις ομοιότητές τους. Την άποψη πως όχι μόνο υπάρχει έλλειψη σαφών πληροφοριών για την επίδραση του Αριστοτέλη τόσο στο Ζήνωνα όσο και στους Στωικούς γενικότερα, αλλά και πως οι τελευταίοι αγνοούσαν σχεδόν ολοκληρωτικά το έργο του πρώτου, είχε εκφράσει ο ίδιος μελετητής και παλιότερα βλ. σχετικά, F. H. Sandbach, *The Stoics*, Chatto & Windus, London 1975, 21 –22. Στο ίδιο όμως βιβλίο, (Sandbach, *The Stoics*, 70), αποδέχεται ότι οι λόγοι που δίνει ο Κλεάνθης, οι οποίοι ωθούν τον άνθρωπο να πιστεύει στους θεούς, είναι οι ίδιοι με αυτούς που έδινε ο Αριστοτέλης στον δημοσιευμένο διάλογό του «Περὶ Φιλοσοφίας».

⁸ Δ. Λ. 7, 39 (= SVF II 37). Πρβλ. SVF II 38, 39, 42, 44. Γενικά οι Στωικοί, καθ' όλη τη διάρκεια της σχολής, αποδέχτηκαν τον τριμερή διαχωρισμό του φιλοσοφικού λόγου που πρότεινε ο Ζήνων, αν και ο Κλεάνθης πρότεινε εξαμερή διαίρεση του φιλοσοφικού λόγου (SVF I 482 και Δ. Λ. 7, 41), ενώ ο Αρίστων ο Χίος δεχόταν μόνο την ηθική. Διαφοροποίηση υπήρχε ως προς την ακολουθητέα σειρά μελέτης και διδασκαλίας των κλάδων αυτών, -ανάλογη των προτεραιοτήτων του κάθε φιλοσόφου, ή ακόμα και ανάλογα με τις διδακτικές ή άλλες ανάγκες του ίδιου του φιλοσόφου (π. χ. καταλληλότερη μέθοδο έκθεσης των απόψεων του φιλοσόφου), γιατί ήταν δεδομένη η ενότητα της φιλοσοφίας και η συνοχή (μεθοδολογική και οντολογική) των τριών κλάδων του φιλοσοφικού λόγου στο συστηματικό δόγμα των Στωικών. Γενικότερα προτεινόταν τέσσερις σειρές κατάταξης των τριών κλάδων από τους Στωικούς: Οι δύο αρχίζουν από τη λογική, δηλαδή λογική – φυσική – ηθική ή λογική – ηθική – φυσική, η



λογική και τη φυσική αλλά και ορισμένα στοιχεία της ηθικής, ενώ ο Κλεάνθης από την Άσσο (περ. 331 – 232 π. Χ.) τον διαδέχθηκε στη σχολή. Ο Κλεάνθης είναι γνωστός για το έργο του «*Ὕμνος εἰς τὸν Δία*», όπου περιγράφεται τόσο η κοσμική τάξη και η συγγένεια Θεού - Φύσης και ανθρώπων, όσο και η δύναμη της παγκόσμιας λογικῆς⁹.

Ο Χρῦσιππος από τους Σόλους της Κιλικίας (περ. 280 – 204 π. Χ.) είναι ο πολυγραφότερος από τους εκπροσώπους της αρχαίας Στοάς. Ο φιλόσοφος αυτός αποσαφήνισε και ερμήνευσε τις θεωρίες του Ζήνωνος: ειδικότερα, στη λογική υπερασπίστηκε έννοιες όπως ασφαλῆς γνώση, αλήθεια και το κριτήριό της, πρόταση και επιχειρηματολογία, ενώ με την προτασιακή λογική του συνέβαλε στην εξέλιξη της αριστοτελικῆς λογικῆς. Ανεκδοτολογικά αναφέρεται πως αν οι Θεοὶ χρησιμοποιούσαν

τρίτη αρχίζει από την ηθική ενώ η τέταρτη από τη φυσική. Για την ενότητα της φιλοσοφίας –με εξαίρεση τον Ζήωνα από την Ταρσό ο οποίος μιλά για διαίρεση της φιλοσοφίας και όχι του φιλοσοφικού λόγου (Δ. Λ. 7, 41)-, τις προτεραιότητες των μερών του φιλοσοφικού λόγου και τις ιδιαιτερότητες ως προς αυτό των Στωϊκῶν βλ. Δ. Λ. 7, 40- 41, όπου η λειτουργική ενότητα της φιλοσοφίας παρομοιάζεται από τους Στωϊκούς με κήπο, αυγὸ ἢ ζωντανὸ ὄργανισμὸ. Αναλυτικότερα για τὸ θέμα και τις θέσεις των Στωϊκῶν ως προς τὸ θέμα αὐτό, βλ. Κατερίνα Ιεροδιακόνου, «Η διαίρεση της φιλοσοφίας κατὰ τους Στωϊκούς», στο: *Ελληνιστικὴ Φιλοσοφία*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 128 - 137· ειδικότερα, στο ἴδιο, σελ. 130, ἡ ερευνήτρια θεωρεῖ πως ἀποτελεῖ «...θέση των Στωϊκῶν, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἡ φιλοσοφία δεν μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ, ἐνῶ ἀντιθέτως ὁ φιλοσοφικὸς λόγος μπορεῖ». Κατὰ τὴν Ιεροδιακόνου, ἡ φιλοσοφία παραλληλίζεται με τὴν ἀλήθεια ἐνῶ ὁ φιλοσοφικὸς λόγος με τὸ ἀληθές. Οἱ δύο ἔννοιες διαφέρουν ως προς τὴν οὐσία, καθὼς διακρίνονται ἀπὸ τους Στωϊκούς. Ἡ ἀλήθεια ἀποτελεῖ γνώση, ἡ ὁποία ως διάθεση τοῦ ηγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς εἶναι σῶμα, καὶ ἐπομένως καὶ ἡ ἀλήθεια εἶναι σῶμα. Ἀντίθετα τὸ ἀληθές εἶναι ἀσῶματο, καθὼς ἀποτελεῖ τὸ σύνολο των ἀληθῶν προτάσεων, οἱ ὁποῖες ως τέτοιες (προτάσεις) δεν εἶναι οἱ ἴδιες σῶμα (σελ. 129 –130). (Βλ. ἀναλυτικότερα για τὸ τελευταῖο, Α. Α. Long, "The Stoic Distinction between Truth and the True," εκδ. J. Brunschwig, *Les Stoiciens et leur logique*, Paris 1978, 297 –315). Ἡ Ιεροδιακόνου θεωρεῖ, (στο ἴδιο, σελ. 137), πως οἱ διαφορὲς στὶς περιγραφές των παρομοιώσεων τοῦ Διογένη Λαέρτιου «θα πρέπει νὰ ἀποδίδονται στὶς διαφορετικὲς θέσεις των Στωϊκῶν ως προς τὴ σειρά κατὰταξης των φιλοσοφικῶν κλάδων καὶ ὄχι σε διαφωνίες σχετικὰ με τὸ ρόλο τοῦ κάθε κλάδου στο φιλοσοφικὸ σύστημα». Ἐπίσης, (στο ἴδιο, σελ. 135), ἀναφέρει πως «...οἱ διαφορετικὲς σειρές δεν προτάθηκαν ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον με σκοπὸ τὴν ἐπισήμανση τοῦ πρωτεύοντα ρόλου ἐνός φιλοσοφικοῦ κλάδου, ἀλλὰ κυρίως με στόχο τὴν ἐπίτευξη τῆς πιο κατάλληλης ἐκθεσης των φιλοσοφικῶν θεωρημάτων... Γιατί, ἀν πράγματι τὸ κύριο μέλημα των Στωϊκῶν ἦταν ἡ ἀρτιότερη παρουσίαση τοῦ δόγματός τους, εἶναι ἀπολύτως εὐλόγο καὶ καθόλου ἀντιφατικὸ ὁ ἴδιος φιλόσοφος νὰ προτείνει διαφορετικὲς σειρές κατὰταξης των φιλοσοφικῶν κλάδων κάτω ἀπὸ διαφορετικὲς συνθήκες». Ἀπὸ τὴν παραπάνω ερευνήτρια ὑποστηρίζεται ὀρθά, (στο ἴδιο, σελ. 134 –135), πως ὅταν προτάσεται ἡ λογικὴ, διαφυλάσσεται ἡ σκέψη μας ἀπὸ πιθανὰ σφάλματα· ὅταν ἀποτελεῖ ἀφετηρία μας ἡ ἠθικὴ, ξεκινῶμε με τὸν κλάδο που σχετίζεται με τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία, ἐνῶ ὅταν τίθεται στὴν ἀρχὴ ἡ φυσικὴ ἀκολουθοῦμε μὴ πορεία σύμφωνη με τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Ὅταν ἡ ἠθικὴ ἔπεται τῆς φυσικῆς, ερευνῶμε τους καθολικοὺς νόμους για νὰ προσεγγίσουμε ὕστερα τὶς μερικὲς ἐφαρμογές, ἐνῶ στὴν περίπτωση που ἡ φυσικὴ ἔπεται τῆς ἠθικῆς, ἀφήνουμε στο τέλος τὴν πραγματεία για τὸ θεῖο ως τὸ ἀνώτατο ὄν. Πρβλ. καὶ Katerina Ierodiakonou, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis* 38/1(1993), 57 -74. Θα μπορούσε ἴσως νὰ προσθέσει κάποιος, πως μέσα ἀπὸ τὴν ἐνότητα τῆς φιλοσοφίας ἐκφράζεται ἀπὸ τους Στωϊκούς τὸ αἶτημα τῆς ἐνότητας των ἐπιστημῶν, οἱ ὁποῖες ὅμως ἐκφράζονται στὴν πράξη μόνον μέσα ἀπὸ τους ἐπιμέρους ἐπιστημονικοὺς κλάδους.

⁹ SVF I 537.



κάποιο είδος διαλεκτικής, αυτή θα ήταν του Χρυσίππου.¹⁰ Στη φυσική, προσπάθησε να συνδυάσει ως μη αλληλοαναιρούμενες τις έννοιες της ειμαρμένης και της ελεύθερης βούλησης, συμπεριέλαβε τις έννοιες της «οικείωσης», «έτεροίωσης» και της «κοσμικής συμπάθειας», ενώ στην ηθική, ερμήνευσε το κοινό δόγμα –το «ὁμολογουμένως ζῆν» του Ζήνωνος ή το «ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν» του Κλεάνθη– στηριζόμενος τόσο στην κοινή, όσο και στην ανθρώπινη φύση.¹¹ Γενικότερα, κάλυψε σχεδόν όλα τα βασικά σημεία της στωικής φιλοσοφίας, τόσο που οι επίγονοί του να αναφέρουν πως χωρίς τον Χρυσίππο η Στοά θα είχε εκλείψει.¹² Οι σημαντικότεροι από τους διαδόχους του Χρυσίππου ήταν ο Ζήνων ο Ταρσεύς, ο Διογένης ο Βαβυλώνιος και ο Αντίπατρος ο Ταρσεύς.

Οι περισσότεροι μελετητές θεωρούν πως ο μέσος Στωικισμός αντιπροσωπεύεται κυρίως από τον Παναίτιο το Ρόδιο (περ. 185 – 110 π.Χ.) και από το μαθητή του τον Ποσειδώνιο (περ. 135 – 51 π.Χ.), με τους οποίους επέρχονται αρκετές καινοτομίες στις στωικές θέσεις, αλλά και εισάγεται η στωική φιλοσοφία στη Ρώμη. Ο Κάτων από την Υτίκη (94 – 46 π.Χ.) χάρη στην υποδειγματική του στάση τόσο με τη ζωή όσο και με το θάνατό του εδραίωσε την αξιοπιστία της στωικής φιλοσοφίας στη Ρώμη.¹³

Η νεότερη ή αυτοκρατορική Στοά, συνδέεται με τα ονόματα του Σενέκα (4 π.Χ. – 65 μ.Χ.),¹⁴ ο οποίος ήταν παιδαγωγός και σύμβουλος του Νέρωνα, του Επίκτητου (περ. 50 – 135μ.Χ.), δούλου από τη Φρυγία, ο οποίος μετά το 93μ.Χ. διδάσκει στη Νικόπολη της Ηπείρου, κηρύσσοντας την εσωτερική ελευθερία, και του αυτοκράτορα Μάρκου Αυρηλίου (121 – 180 μ.Χ.), στου οποίου το έργο προέχει η αυτοπειθαρχία και η ανθρωπιστική μεγαλοψυχία. Η τελευταία περίοδος της στωικής φιλοσοφίας χαρακτηρίζεται από την ενασχόληση -ως επί το πλείστον- με ηθικά θέματα.

¹⁰ Δ.Λ. 7, 180: «Οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους ὅτι εἴ παρὰ θεοῖς ἦν [ἡ] διαλεκτικὴ, οὐκ ἂν ἕλλη ἦν ἢ ἡ Χρυσίππειος».

¹¹ SVF III 4, 12, 16.

¹² Δ. Λ. 7, 183: «ὅθεν φασίν ἐπ' αὐτοῦ λεχθῆναι,.....εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρυσίππος, οὐκ ἂν ἦν στοά».

¹³ Ἴδιον χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς περιόδου εἶναι ἡ εγκατάλειψη τοῦ Χρυσίππειου ψυχολογικοῦ μονισμοῦ ἀπὸ τοῦ Παναίτιο ἀρχικὰ καὶ ἡ υιοθέτηση – ἰδιαίτερα ἀπὸ τοῦ Ποσειδωνίου- τοῦ πλατωνικοῦ ἀνθρωπολογικοῦ δυϊσμοῦ. Εἰδικότερα γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Παναίτιου βλ. Tatakis N. B., *Panétius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, Paris – J. Vrin, 1931, ἐνῶ γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ποσειδωνίου σὲ σχέση με τὴν ἀρχαία στωικὴ φιλοσοφία, βλ. Καραμπατζάκη – Περδίκη, Ελένη, *Ὁ Ποσειδώνιος καὶ ἡ ἀρχαία Στοά: Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τῆς στωικῆς φιλοσοφίας*, Ἰωάννινα 1998.

¹⁴ Τα ἴδια περίπου χρόνια, δίδαξαν τὸ στωικισμὸ στὴ Ρώμη ὁ Κορνούτος καὶ ὁ Μουσώνιος Ρούφος (25 – 80 μ.Χ.)· τοῦ τελευταίου μαθητῆς ἦταν ὁ Επίκτητος.



Κεφ. 2. Η Φύση στην αρχαία στωική φιλοσοφία

2.1. Νόημα και χρήση του όρου «φύσις» από τους αρχαίους Στωικούς.

Το ερώτημα για την «φύσιν»¹⁵ γενικά, απασχόλησε την αρχαία ελληνική σκέψη ήδη από την εποχή των Προσωκρατικών φιλοσόφων,¹⁶ για τους οποίους υπάρχει η παράδοση πως σχεδόν όλοι είχαν γράψει έργα «Περὶ Φύσεως»,¹⁷ στην προσπάθειά τους να διερευνήσουν την «πρώτη ἀρχή» της φύσης¹⁸ και του κόσμου. Από τον 5^ο αι. και εξής, εποχή που τα ενδιαφέροντα των φιλοσόφων -με αφετηρία τους Σοφιστές και τον Σωκράτη- στρέφονται και προς τον άνθρωπο, ο όρος φύσις παίζει βασικό ρόλο στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία των Σοφιστών στην αντίθεση νόμος-φύσις,¹⁹ αποτελεί βασική έννοια των Κυνικών, ενώ δεσπόζει στους Στωικούς, τόσο στη φυσική, όσο και στην ηθική τους. Ιδιαίτερα από τους Στωικούς, -με το να νοείται η Φύσις ως Λόγος, Θεός, ειμαρμένη, πνεύμα, ψυχή και κώδικας ηθικής συμπεριφοράς-, οι παραπάνω αντίθετες έννοιες (νόμος και φύσις) συνδυάστηκαν με τρόπο που σχεδόν ταυτίστηκαν, για να στηρίξουν τη στωική κοσμοθεωρία, έτσι ώστε, το κατά φύσιν να συμπίπτει με το κατά λόγον. Γενικότερα, η σημασιοδότηση των Στωικών, ως προς τους όρους νόμος και

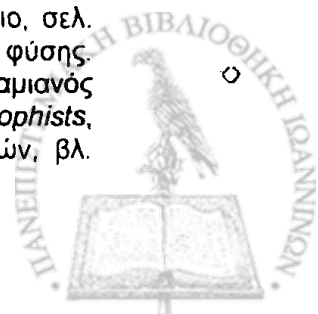
¹⁵ Ο όρος φύσις παράγεται από το «φύειν» και συνακόλουθα ο όρος φύσις σημαίνει και γένεσιν. Βλ. D - K, 31 B 11. Πρβλ. Πλάτων, *Νόμοι*, 89c 2, όπου: «φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα».

¹⁶ Για τη φυσική φιλοσοφία στην αρχαιότητα, βλ. Gernot Böhme (εκδ.), *Klassiker der Naturphilosophie: Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, München 1989.

¹⁷ Βλ. G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1988, 111 και σελ. 463 σημ.81. (= *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, CUP, 1983²).

¹⁸ Στους Προσωκρατικούς φιλοσόφους ο όρος φύσις σημαίνει ουσία, φυσικός κόσμος, το όν, γένεση, φυσικός προικισμός και φυσική τάξη. Βλ. σχετικά, *Λεξικόν της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας*, Ακαδημία Αθηνών, ΚΕΕΦ, (Λέξη: Φύσις).

¹⁹ Για την αντίθεση νόμος - φύσις πριν από τους Στωικούς, βλ. Felix Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1987 (Basel 1945¹): όπως παρατηρεί ο παραπάνω μελετητής, η έννοια του νόμου, η οποία πρωταρχικά σημασιοδοτούνταν ως η ισχύουσα και υποχρεωτική για όλους τάξη με γενική ισχύ, υπό την επιρροή της ορθολογικής σκέψης του 5^{ου} αι. -και ιδιαίτερα κατά το δεύτερο ήμισυ του αιώνα- κατέληξε να σημαίνει την πλατιά, διαδεδομένη, αλλά και συχνά λανθασμένη άποψη των πολλών. Κατά συνέπεια, η αντίληψη περί νόμου -τουλάχιστον για αυτή τη χρονική περίοδο και για αρκετούς φιλοσόφους- έρχονταν σε αντίθεση με την έννοια της αλήθειας, ως γενικά αποδεκτή και θεμελιωμένης με τα σωστά κριτήρια (στο ίδιο, σελ. 89). Αυτό το καθολικό, αξιολογικό κριτήριο θα αποτελέσει στη συνέχεια η έννοια της φύσης. Για την αντίθεση νόμος -φύσις βλ. επίσης, W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δαμιανός Τσεκουράκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989, 79 - 172 και σημειώσεις, σελ. 403 - 431. (= *The Sophists*, Cambridge, CUP 1971). Γενικά για την προστωική ιστορία των παραπάνω εννοιών, βλ. Gould, *Chrysippus*, 163-164.



φύσις, οφείλεται τόσο στη στενή σχέση φυσικής, ηθικής και λογικής στο στωικό σύστημα, όσο και στο δεοντολογικό χαρακτήρα της φύσης μέσα σ' αυτό.²⁰

Αναλυτικότερα, στην αρχαία στωική φιλοσοφία, ο όρος «φύσις», με βάση το νοηματικό του περιεχόμενο έχει ποικίλες σημασιοδοτήσεις και συνδηλώσεις (γενικές και ειδικές). Έτσι κατά περίπτωση ταυτίζεται με :

α) Την κοινή, (κοσμική) φύση,²¹ η οποία θεωρείται σε γενικό επίπεδο, τόσο ως η δύναμη και η αρχή που δημιουργεί και διαμορφώνει όλα τα πράγματα,²² όσο και ως η δύναμη και η αρχή, η οποία είναι υπεύθυνη για την ενότητα και τη συνοχή του κόσμου.²³ Σε πιο ειδικό επίπεδο, εκλαμβάνεται ως η δύναμη, που κάνει τα πάντα στη γη να αναπτύσσονται.²⁴ Επίσης στα αποσπάσματα των αρχαίων Στωικών, η φύσις χαρακτηρίζεται ως *πύρινο πνεῦμα* ή *τεχνικὸν πῦρ*, το οποίο είναι αυτοκινούμενο και δημιουργικό, γεννώντας τα πάντα μεθοδικά,²⁵ ανάγκη και ειμαρμένη,²⁶ ή ακόμα συνταυτίζεται με τις έννοιες Θεός, δημιουργός, (ορθός) Λόγος, κοινός νόμος και πρόνοια.²⁷

²⁰ Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά: Μια έννοια θεμελιακή για τα ανθρώπινα δικαιώματα», στον τόμο: *Μνήμη Ευάγγελου Παπανούτσου*, τόμ. Β', Αθήνα 1983, 148.

²¹ SVF II 937: «Οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τουλάχιστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον». Πρβλ. SVF II 599, 1076, 1174, και Κλεάνθης, *Ὑμνος εἰς τὸν Δία* = (SVF I 537).

²² SVF II 937: «Τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης, δεήσει πᾶν τὸ ὄψωσθαι γινόμενον ἐν τῷ ὄλω καὶ τῶν μορίων ὄψωσθαι κατ' ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἕξις ἀκωλύτως· διὰ τὸ μήτ' ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνοσησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ, μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθῆσεται ἢ σχῆσει ἄλλως <ἢ> κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν». Πρβλ. SVF II 745: «Φύσις δὲ βελτίων σπέρματος ... οἷα τεχνίτης ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ἀνεπίληπτος τέχνη ζωοπλαστεῖ». Η έννοια *ἀνεπίληπτος* (αν + επιλαμβάνω) είναι καθοριστική στην αναλογία της φύσης- τεχνίτου, καθώς, έχοντας την έννοια του αυτόματος, αλλά όχι μηχανιστικός, είναι η έννοια που διαφοροποιεί τη φύση από τα ανθρώπινα δημιουργήματα. Βλ. επίσης, SVF II 1138: «ἢ φύσις ... αὕτη τὰ σώματα τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν συνίστησι ... καὶ τεχνικῶς ἅπαντα διαπλάττει τε γεννῶσα καὶ προνοεῖται τῶν γεννωμένων».

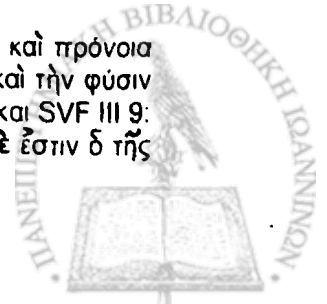
²³ SVF II 534, 546, 549, 945, 1132, 1211.

²⁴ SVF II 1132 = Δ. Λ. 7, 148-149: «φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἕξ' αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἕξ' αὐτῆς ἐν ὠρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' ὧν ἀπεκρίθη».

²⁵ SVF II 1133: «φύσις ἔστι πῦρ τεχνικὸν δδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν καὶ ἕξ' ἑαυτοῦ ἐνεργητικῶς κινούμενον». Πρβλ. SVF I 171, καθώς και SVF II 411: «καὶ τεχνικὴν εἶναι τὴν φύσιν» και SVF II 774 = Δ. Λ. 7, 156: «δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, δδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἔστι πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς». Πρβλ. επίσης, Μ. Πρωτοπαπά, «Φύση καὶ Τέχνη κατὰ τοὺς Στωικούς», *Φιλοσοφία*, Επετηρίς του ΚΕΕΦ, 27-28 (Αθῆναι 1997 – 1998), 203: «Θα πρέπει λοιπὸν να θεωρήσουμε τη φύση, ως ἓνα πνεῦμα πυρογενὲς καὶ παραγωγικό».

²⁶ SVF II 1076: «... ὄν(ομάζεσθαι) τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν καὶ εἴμαρμ(ἐ)νην καὶ ἄνά(γ)κην». Πρβλ. SVF II 913 και SVF I 160.

²⁷ SVF II 937: «Ὅτι δ' ἢ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἴμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἔστιν». Πρβλ. SVF I 158, 176, SVF II 945: «τὴν δὲ εἴμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ' ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναι φασιν...», SVF II 1021, 1139 και SVF III 9: «οἱ Στωικοὶ ... τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες...», SVF III 323, 337: «Αὕτη δὲ ἔστιν ὁ τῆς



β) Την ιδιαίτερη φύση κάθε πράγματος και ιδιαίτερα με την ψυχή και τη φύση του ανθρώπου.²⁸ κατά τους Στωικούς όμως η ίδια, η ανθρώπινη φύσις δεν νοείται ανεξάρτητα από την κοινή φύση, εφόσον «μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου».²⁹ Με αυτό τον τρόπο διασφαλίζεται η συνοχή και η συστηματικότητα στο φιλοσοφικό σύστημα των Στωικών, έτσι που όχι μόνο τα τρία μέρη του φιλοσοφικού λόγου να είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους, αλλά και να μην νοείται η ηθική ανεξάρτητα από την φυσική και από τη διαμεσολάβηση της λογικής. Επομένως, είναι φυσικό, αφού ο άνθρωπος θεωρείται όχι μόνο απλό μέρος, αλλά αναπόσπαστο μέλος της κοσμικής φύσης, το τέλος της ηθικής πράξης να αποσκοπεί στο «ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν»,³⁰ έτσι που, η φύσις, με το αδιαμφισβήτητο κύρος της, να γίνεται πηγή της ανθρώπινης ευδαιμονίας,³¹ και να είναι αυτή η οποία «ἄγει πρὸς ἀρετὴν ἡμᾶς».³² Ο φυσιοκρατικός, επίσης, χαρακτήρας της στωικής ηθικής³³ αποκορυφώνεται με την θέση ότι η αρετή εκλαμβάνεται από τους Στωικούς (και ιδιαίτερα από τον Χρυσίππο), ως «τελειότης ... τῆς ἐκάστου φύσεως».³⁴ Και καθώς η φύση δεν νοείται μόνο ως δύναμη δημιουργίας, αρχή κινήσεως και αιτία σταθερότητας μέσα στην αλλαγή, αλλά και ως ον προικισμένο με λογικότητα, γίνεται ο «λόγος τῆς φύσεως» όχι μόνο ο «προστακτικός μὲν ὢν πρακτέον, ἀπαγορευτικός δὲ ὢν οὐ ποιητέον»,³⁵ αλλά και πηγή της δικαιοσύνης και του νόμου,³⁶ καθώς θεωρείται πως η δικαιοσύνη και ο λόγος περί αγαθών και

φύσεως ὀρθὸς λόγος ὅς κυριωτέρῃ κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὢν, καθ' ὅν τὰ προσήκοντα καὶ επιβάλλοντα ἐκάστοις ἀπενεμήθη».

²⁸ SVF III 4 (= Δ. Λ. 7, 89): «φύσιν δὲ Χρυσίππος μὲν ἔξακουεῖ, ἣ ὀκολούθως δεῖ ζῆν τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην».

²⁹ Δ. Λ. 7, 87 – 88 = SVF III 4. Πρβλ. Δ. Λ. 7, 143: «ἔμψυχον δὲ (ζῶον ὃ κόσμος) ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκείθεν οὐσης ἀποσπάσματος».

³⁰ SVF III 4 – 9, 12, 13, 14.

³¹ SVF III 16, 17. Πρβλ. SVF I σελίδα 46.

³² SVF I σελίδες 45 και 129. Πρβλ. SVF III 214: «φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα», και SVF III 217: «... πρὸς δὲ τὰς ἀρετὰς τὴν διόλογον προκοπὴν ἐκ φύσεως προϋπάρχειν ἀπεφάναντο».

³³ Αντίθετη ἄποψη εκφράζει η Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1994, 160, 164-166, η οποία υποστηρίζει πως οι αρχαίοι Στωικοί – σε αντίθεση με τους επόμενους – επιζητούσαν αυτόνομη και εσωτερική αιτιολόγηση της ηθικής τους -αυτόνομη σε σχέση με τη φυσική φιλοσοφία και εσωτερική σε σχέση με την ανθρώπινη ευδαιμονία και αρετή– η οποία δεν θεμελιωνόταν σε κοσμολογικές ή θεολογικές απόψεις.

³⁴ SVF III 257.

³⁵ SVF III 323.

³⁶ Ο νόμος νοείται ως ο ὀρθὸς λόγος της φύσης. Βλ. σχετικά, SVF III 337.



κακῶν δεν ἔχουν ἄλλη ἀρχή ἀπὸ τὴν κοινή φύση,³⁷ καὶ «φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον».³⁸

Κατὰ συνέπεια, καθὼς στὸν γενικό ὄρο *φύσις*³⁹ ἐμπεριέχονταν καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση, ἡ στωική φυσική ὄχι μόνο δεν νοεῖται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἠθική, ἀλλὰ περιλαμβάνει ἐπιστημολογία καὶ ψυχολογία καὶ εἶναι συγχρόνως θεολογία. Κατὰ τοὺς Στωικούς, ἡ θεοποίηση τῆς φύσης – ἢ ἡ φυσικοποίηση τοῦ θεοῦ-, ἔδινε τὴ δυνατότητα στὸν ἄνθρωπο, εἴαν κατανοοῦσε τὸν κόσμον, ὁποῖος εἶναι σχεδιασμένος με τὴν πρόνοια τοῦ ὀρθοῦ Λόγου – Θεοῦ, ὄχι μόνο νὰ ἐρθεῖ σὲ ἐπαφή με τὸ Θεό, καθὼς ὁ ἀνθρώπινος ὀρθὸς λόγος δεν διαφέρει ἀπὸ τὸ θεϊκό, ἀλλὰ καὶ νὰ κατανοήσῃ τὴ θέση τοῦ στὸν κόσμον ἀποδεχόμενος «θεληματικά» τοὺς νόμους τῆς φυσικῆς εἰμαρμένης, δηλαδὴ τῆς ἀλυσίδας αἰτίων καὶ ἀποτελεσμάτων.

Ἀν καὶ –ὅπως προαναφέρθηκε- ὁ ὄρος *φύσις* στὴν ἀρχαία στωική φιλοσοφία ταυτίζεται με τὴν ἀρχή τῆς δημιουργίας, τὸ πνεῦμα, τὸν (ὀρθό) λόγο, τὴν Εἰμαρμένη, τὸ Θεό ἢ τὴν Πρόνοια, θα πρέπει νὰ τονιστεῖ πὼς ἐνῶ συνήθως οἱ ὄροι –καὶ εἰδικότερα οἱ ὄροι Φύση καὶ Λόγος– ἔχουν συχνά τὴν ἴδια ἀναφορά, ὅταν λέμε πὼς «ἡ Φύση εἶναι Λόγος» δεν εἶναι πρόταση ταυτότητας (κενὴ ταυτολογία), ἀλλὰ «κάθε ὄρος ἔχει τὶς δικές του συνδηλώσεις καὶ δεν τὶς χάνει ὅταν ἀναφέρεται στὸ ἴδιο πράγμα».⁴⁰ Οἱ ὄροι αὐτοὶ «εἶναι διάφοροι τρόποι νὰ βλέπει κανεὶς μὴ πολυδιάστατη πραγματικότητα».⁴¹

Ἡ κατανόηση τοῦ ὄρου κοινή (κοσμική) φύση στὴ στωική φιλοσοφία, γίνεται δυνατὴ μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν θεμελιωδῶν θέσεων τῆς ὄντολογίας καὶ τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας⁴² τῶν ἀρχαίων Στωικών, ἡ ὁποία καὶ ἐπιχειρεῖται στὴ συνέχεια.

³⁷ SVF III 326: «οὐ γὰρ ἔστιν εὐρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἴ μέλλομεν τι εἶρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν». Πρβλ. SVF III 312: "bonum et malum natura iudicetur".

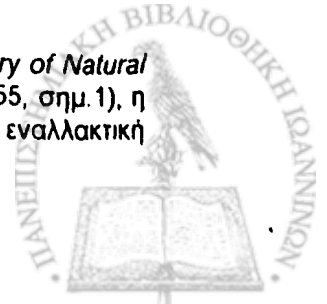
³⁸ Δ. Λ. 7, 128 = SVF III 308.

³⁹ Κατὰ τὸν Α. Böhner, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, Ferdinand Enke 1894, 13 –14, σημ. 11, (ὅπως παραπέμπεται στὸ: Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, σελ. 79, σημ. 2), οἱ περὶ φύσεως ἀντιλήψεις τῶν Στωικών προσδιορίζονται ὡς ἐξῆς: 1. ἡ φύσις ἐκλαμβάνεται ὡς εἶδος, 2. ὡς κόσμος κυβερνῶμενος ἀπὸ τὸν λόγο καὶ τὸν νόμον, 3. ὡς ἡ ἰδιαίτερη φύση τῶν ἐπὶ μέρους ὄντων, 4. ὡς ἡ ἐλλογή φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ 5. ὡς ἡ ἰδιαίτερη φύση συγκεκριμένων ἀνθρώπων.

⁴⁰ Α. Α. Long, *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία: Στωικοί, Ἐπικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στυλιανὸς Δημόπουλος, Μυρτώ Δραγῶνα – Μονάχου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1987, 239. (= *Hellenistic Philosophy*, London 1974). Πρβλ. Sandbach, *Stoics*, 73: "The mistake lies in supposing that the word "God" always denotes the same thing" = (τὸ λάθος ἐγγεῖται στὸ νὰ θεωρεῖται ὅτι ἡ λέξη «Θεός» πάντοτε υποδηλώνει τὸ ἴδιο πράγμα).

⁴¹ Δραγῶνα – Μονάχου, «Ὁ «νόμος τῆς φύσεως» στὴ Στοά», 153.

⁴² Κατὰ τὸν L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the early History of Natural Theology*, London 1990, 148 (ὅπως δίνεται στὸ: Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 55, σημ. 1), ἡ φυσικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Στωικών ἔχει θεωρηθεῖ ὡς ἡ «σπουδαιότερη ἐναλλακτικὴ πρὸς τὸν Ἀτομισμό προοπτικὴ μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη».



2.2. Στωική Οντολογία - Σωματικότητα

Βασική αρχή της στωικής οντολογίας αποτελεί η θέση πως οτιδήποτε υπάρχει είναι σωματικό,⁴³ αφού τα μόνα πραγματικά όντα είναι τα σώματα.⁴⁴ Ως *σώμα* ορίζεται αυτό το οποίο είναι ικανό να ποιεί κάτι και έχει τη δυνατότητα διαμόρφωσης, «τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν».⁴⁵ Σωματικές οντότητες είναι η ψυχή,⁴⁶ ο θεός,⁴⁷ η φωνή (ήχος).⁴⁸ οι

⁴³ Η άποψη πως οτιδήποτε υπάρχει είναι σωματικό ήταν κυρίαρχη ως τα μέσα του 4^{ου} αι. π.Χ., στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, -με εξαίρεση ίσως μόνο τους Παρμενίδη και Πλάτωνα. Βλ. σχετικά, Hahn, *Stoic Cosmology*, 7, και γενικότερα, στο ίδιο, σελ. 5 - 8.

⁴⁴ SVF II 319: « τὰ γὰρ σώματα νομίσαντες εἶναι τὰ ὄντα...». Πρβλ. SVF II 320: «καὶ οἱ μὲν σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι θέμενοι καὶ τὴν οὐσίαν ἐν τούτοις...», 329, 525, 336, 469: «σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο...». Οι μόνες ασώματες οντότητες της στωικής οντολογίας θεωρούνται τα λεκτά, ο χρόνος, ο χώρος και το κενό. (SVF I 89 και SVF II 166, 170, 331, 335, 520. Πρβλ. Δ. Λ. 7, 140 - 141 = SVF II 543, 520). Η ύπαρξη των ασωμάτων δεν δηλώνει ασυνέπεια της υλοζωικής στωικής κοσμοθεωρίας, αλλά μάλλον δείχνει πως οι Στωικοί διέκριναν ανάμεσα σε αυτά που έχουν ύπαρξη (=τα υλικά σώματα- αντικείμενα) και σε αυτά που υφίστανται (στα οποία συμπεριλαμβάνονται τόσο τα υλικά αντικείμενα όσο και τα σώματα). Τα σώματα -αν και δεν έχουν σώμα ως προς τη μορφή, με το να υφίστανται αποκτούν οντότητα και ύπαρξη - τουλάχιστον κατά τη διάρκεια που συμβαίνουν αλλά κυρίως από το ότι τα αντιλαμβανόμαστε και τα προσλαμβάνουμε. Ο Χρύσιππος σε διευκρίνησή του για τον χρόνο θεωρεί πως παρελθόν και μέλλον «ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς» αλλά μάλλον «ὑφεστάναι» (SVF II 509). Αντίθετα, μόνο το παρόν -το οποίο επίσης δεν νοείται απόλυτα αλλά ως μια έννοια με πλάτος, που οριοθετείται από το παρόν και το μέλλον- είναι πλήρως πραγματικό (SVF II 509, 518, 519). Για την παραπάνω διάκριση ανάμεσα σε όσα έχουν ύπαρξη και σε όσα είναι πραγματικά = (υφίστανται), βλ. V. Goldschmidt, "Υπάρχειν' και 'ὑφεστάναι' dans la philosophie Stoicienne", *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 331 - 344, ενώ ειδικότερα για την παραπάνω διάκριση σε σχέση με το χρόνο, βλ. Rist, *Stoic Philosophy*, 278 - 279. Κατά τον Hahn, *Stoic Cosmology*, 25, σημ. 24, τα σώματα, αν και δεν αποκαλούνται όντα από τους Στωικούς, αναγνωρίζονται ως «τινά» (SVF II 331, 329), και αυτό δεν αποτελεί παρά «πράξη διασώζουσα υπόληψιν», επιτρέποντας στους Στωικούς να μιλούν και να σκέπτονται για πράγματα που δεν έχουν «ουσια»-στική ύπαρξη. Σύμφωνα με τον J. B. Gould, " Being, the World and Appearance in Early Stoicism and some others Greek Philosophers", *Review of Metaphysics* 28(1974), 274, 278, οι αρχαίοι Στωικοί θέτουν τα σώματα και τα ασώματα κάτω από μια γενικότερη κατηγορία, που την αποκαλούν «τινά» (SVF II 329, 331, 334). Αν και δέχονται πως μόνο τα σώματα ικανοποιούν το κριτήριο του ποιείν και του πάσχειν (SVF II 329), δεν εξαιρούν τα ασώματα από την ενιαία πραγματικότητα (SVF II 331), καθώς τα ασώματα είναι τινά, αλλά χωρίς οντότητα. Όπως παρατηρεί ο ίδιος μελετητής, η φιλοσοφία για τους Στωικούς δεν αποτελεί μόνο ερώτηση περί του όντος - σε αντίθεση με τον Πλάτωνα- αλλά τους Στωικούς ενδιαφέρει η φύση του κόσμου· γι' αυτό και ο Στωικός φιλόσοφος δεν μελετά μόνο σώματα, αλλά ενδιαφέρεται για την καλλιέργεια της σοφίας ως «ἐπιστήμης θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων» (SVF II 36).

⁴⁵ SVF I 90, 146 b, SVF II 140, 363 (= Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VIII, 263: «τὸ ἄσωματον κατ' αὐτοὺς (Stoicos) οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν», SVF II 387, και SVF III 84. Πρβλ. SVF II 525 = Πλούταρχος, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* 1073d - e: «ὄντα γὰρ μόνον τὰ σώματα καλοῦσιν, ἔπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν». Το να θεωρείται ως κριτήριο (ὄρος) της ύπαρξης ενός όντος, «τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν», τέθηκε αρχικώς από τον Πλάτωνα, (*Τίμαιος*, 57a, *Θεαίτητος* 156a, *Φαῖδρος* 270d και *Σοφιστής* 247d-e), ο οποίος είχε την πρόθεση να συμπεριλάβει τόσο τις σωματικές όσο και τις ασώματες πραγματικότητες στην οντολογία του και να απορρίψει το «ὄρατόν καὶ ἄπτόν» ως το μόνο χαρακτηριστικό των όντων, (*Σοφιστής*, 246e - 248a), για να αποδείξει ότι οι ασώματες οντότητες υπάρχουν. Από την άλλη πλευρά, οι Στωικοί -και οι Επικούρειοι- δανείστηκαν τον πλατωνικό ορισμό του όντος, για να αποδείξουν πως μόνο οι σωματικές οντότητες έχουν ύπαρξη. Βλ. σχετικά, Hahn, *Stoic Cosmology*, 12.

⁴⁶ Δ. Λ. 7, 156. Πρβλ. SVF I 518, SVF II 790, 791, 792 και SVF III 84.



ποιότητες των πραγμάτων,⁴⁹ οι ποιότητες της ψυχής,⁵⁰ όπως η αρετή, η κακία,⁵¹ η γνώση, ή ακόμα και οι δραστηριότητες των ζωντανών υποκειμένων, όπως το βάδισμα, το κόψιμο ενός αντικειμένου κ.ά. κατά τη διάρκεια που υφίστανται.⁵²

Αναρωτιέται όμως εύλογα κανείς, γιατί η σωματικότητα αποτελεί βασική θέση της στωικής φιλοσοφίας; Είναι γνωστό ότι, παρόλο που οι αρχαίοι Στωικοί στηρίχτηκαν σε φιλοσοφικές αρχές προγενεστέρων τους φιλοσόφων (Προσωκρατικών, Σοφιστών, Σωκράτη, Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Κυνικών, Μεγαρικών) και σε πλατιά διαδεδομένες ιδέες μέσα από επιστημονικά –ιατρικά και λογοτεχνικά κείμενα, με το να έρχονται από τη μια μεριά σε αντίθεση, τόσο με τις μεταφυσικές ιδέες και το δυϊσμό του Πλάτωνα,⁵³ όσο και με τη βασική θέση του πρώτου κινούντος ακινήτου του Αριστοτέλη –το οποίο βρίσκεται έξω από τον κόσμο-⁵⁴ και με το να ταυτίζουν από την άλλη το Λόγο με τη Φύση, συνέθεσαν τελικά μια εντελώς νέα φιλοσοφία,⁵⁵ η οποία οδήγησε σε μια ολιστική –μονιστική αντίληψη, τόσο για τον κόσμο, όσο και για τον άνθρωπο. Με αυτό τον τρόπο όμως η φιλοσοφία έγινε πιο προσιτή στους καθημερινούς ανθρώπους της ελληνιστικής εποχής, οι οποίοι κατανοούν ευκολότερα όσα συνδέονται με τις αισθήσεις τους. Δίνοντας, δηλαδή, οι Στωικοί έμφαση στη σωματικότητα, ουσιαστικά δημιουργούν θεωρίες, οι οποίες εύκολα μπορούν να γίνουν κατανοητές και να διαδοθούν σε μια κοινωνία.⁵⁶ Επιπροσθέτως, η ενότητα της φιλοσοφίας και ο μονισμός

⁴⁷ SVF II 1028 - 1036, 1040, 1041, 1044, 1047, 1048.

⁴⁸ SVF II 139, 140, 141.

⁴⁹ SVF II 377, 380: «τὰς δὲ ποιότητας αὖ πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιούσι», 381, 383, 388, 389, 410.

⁵⁰ SVF II 132, 848 (= Πλούταρχος, *Περὶ τῶν κοινῶν ἔννοιῶν*, 1084 a –c): «ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας. ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ δρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους...». Πρβλ. SVF II 797, 801.

⁵¹ SVF III 84: «πάλιν δίνονται τινες εἶναι σῶμα τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν». Πρβλ. SVF II 848 και SVF III 305.

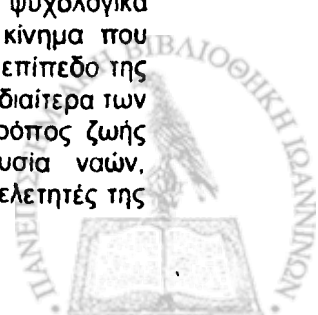
⁵² SVF II 848 = (Πλούταρχος, *Περὶ τῶν κοινῶν ἔννοιῶν*, 1084 c): «ἀλλὰ πρὸς τούτοις ἔτι καὶ τὰς ἔνεργείας σώματα καὶ ζῶα ποιούσι». Οι δραστηριότητες και οι πράξεις των εμψύχων δεν μπορεί παρά να είναι σωματικές για τους Στωικούς, αφού ενεργούν σώματα για να παραχθούν. Πρβλ. SVF II 801.

⁵³ Ο Ζήνων και ο Κλεάνθης, (SVF I 65, 494), δηλώνουν πως οι πλατωνικές ιδέες είναι απλώς σκέψεις της διανοίας μας και γι' αυτό τις θεωρούν «ἀνυπάρκτους». Πρβλ. SVF II 360: «Οἱ δὲ πρὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἔννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν».

⁵⁴ Αριστοτέλης, *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, 259b 31 –33.

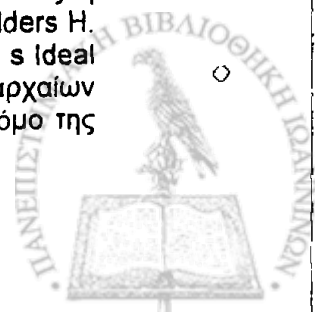
⁵⁵ Για τη δημιουργική σύνθεση ιδιαίτερα σε θέματα κοσμολογίας βλ. Hahn, *Stoic Cosmology*, 21, 48, 82, 195, 208, 211, 212.

⁵⁶ Το ότι ο Στωικισμός δεν είχε στόχο μόνο τη θεραπευτική παρέμβαση στα ψυχολογικά προβλήματα των ατόμων (εκρίζωση παθῶν), αλλά ήταν επίσης κοινωνικό κίνημα που στόχευε, όχι μόνο σε αλλαγή τρόπου ζωής και στάσης (απάθεια), αλλά και στο επίπεδο της πολιτικο-κοινωνικής οργάνωσης, όπως προκύπτει από τα «πολιτειακά» κείμενα ιδιαίτερα των αρχαίων Στωικών, όπου προτεινόταν ριζοσπαστικές απόψεις -κοινοβιακός τρόπος ζωής όπου κυριαρχεί η ελευθερία και η ομόνοια, απουσία ιδιοκτησίας, απουσία ναών, γυμναστηρίων και δικαστηρίων κ.ά -, είναι αποδεκτό από τους περισσότερους μελετητές της



-ο οποίος επίσης ίσως να εκφράζει ένα ιδιαίτερα πρώιμο αίτημα για ενότητα των επιστημών- αλλά και η ελπίδα που δίνει στον κάθε άνθρωπο -ο οποίος νοιώθει πως μπορεί με την ανάπτυξη του λόγου του να τελειωθεί-, ήταν ίσως τα στοιχεία που έκαναν τις απόψεις των Στωικών ιδιαίτερα προσφιλείς σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες: π.χ. στη ρωμαϊκή περίοδο οι «δάσκαλοι» του Στωικισμού, Επίκτητος (πρώην δούλος) και ο Μάρκος Αυρήλιος (αυτοκράτορας) είναι εξίσου σημαντικοί. Επίσης, η μακρόχρονη διάρκεια ζωής της σχολής (τουλάχιστον πέντε αιώνες) υποδηλώνει πως και ο αριθμός των μαθητών δεν θα ήταν ευκαταφρόνητος, αλλά και πως οι απόψεις των Στωικών θα ήταν ήδη πλατιά διαδεδομένες, για να υιοθετηθούν από την κυρίαρχη Ρώμη, καθόσον μάλιστα ο κοσμοπολιτισμός των Στωικών ευνοούσε την Pax Romana.

στωικής φιλοσοφίας. Βλ. σχετικά, Malcolm Schofield – Martha C. Nussbaum, *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1998, και Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Duckworth, London 1990, 10 – 122. Ο τελευταίος θεωρεί πως η πολιτεία του Ζήνωνα δεν ήταν παρά το ιδεατό πρότυπο (σελ. 23, 32, 42), και μέλη της πολιτείας αυτής είναι μόνο οι σοφοί (σελ. 18, 22, 27, 31, 32, 42, 59). Γενικότερα, ο παραπάνω μελετητής, όχι μόνο θεωρεί πως η στωική σκέψη οδήγησε την πολιτική πράξη κατά την Ελληνιστική εποχή, αλλά και πως η στωική σκέψη έκλινε προς τη δημοκρατία. Αντίθετη από την τελευταία άποψη εκφράζει ο P. Green, "Philosophers, Kings and Democracy, or, How Political Was the Stoa", *Ancient Philosophy* 14/1(1994), 147 –156, ο οποίος θεωρεί πως οι αλλαγές του Κλεομένη του 3^{ου} στη Σπάρτη, υπαγορεύτηκαν από πολιτικές και στρατιωτικές φιλοδοξίες, με στόχο την αναβίωση της εποχής του Λυκούργου, και όχι από στωικές ή δημοκρατικές επιρροές. Για τις πολιτικές θέσεις των Στωικών βλ. επίσης, G. J. D. Aalders H. Wzn, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975 και H. C. Baldry, "Zeno's Ideal State", *JHS* 79 (1959), 3-15. Αναλυτικότερα για τις κοινωνικο-πολιτικές απόψεις των αρχαίων Στωικών βλ. στο κεφάλαιο 4, {«δμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν», στα σχετικά με το νόμο της φύσεως (κεφ.4.4.2) στην αρχαία στωική φιλοσοφία}, της παρούσας εργασίας.



2.3.Περί των «ἀρχῶν» και «στοιχείων»

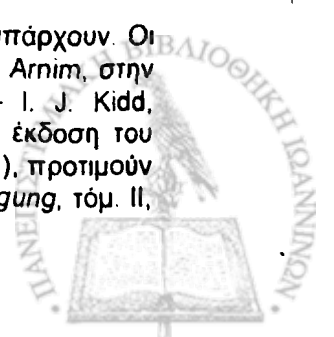
Θεμελιακή θέση της φυσικής κοσμολογίας των αρχαίων Στωικών αποτελεί η ύπαρξη δύο αρχών, οι οποίες ταυτίζονται με τα αιωνίως άφθαρτα συστατικά μέρη του σύμπαντος, διαφοροποιούμενες έτσι από τα τέσσερα φθαρτά στοιχεία του κόσμου. Σύμφωνα με αποσπάσματα των Ζήνωννα, Κλεάνθη και Χρυσίππου,⁵⁷ τις δύο αυτές αρχές αποτελούν «τὸ ποιούν», η ενεργητική «διακοσμούσα» αρχή από τη μια, η οποία είναι ο ενυπάρχων στην ύλη Λόγος, που επίσης ταυτίζεται με το Θεό και τη Φύση και από την άλλη, η παθητική αδιαμόρφωτη ύλη, το «πάσχον», η ἄποιος οὐσία,⁵⁸ στην οποία όμως ενυπάρχει η δυνατότητα διαμόρφωσης.⁵⁹ Σύμφωνα με το Διογένη Λαέρτιο: «Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιούν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιούν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεύς ἐν τῷ Περί οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περί τῶν ἰτόμων, Χρυσίππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει,.....διαφέρειν δὲ φασὶν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν εκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἄσωμάτων⁶⁰ εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι»⁶¹.

⁵⁷ SVF I 85, 493, SVF II 299 – 303, 310 – 312.

⁵⁸ Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, σελ. 58, σημ. 1. Ὅπως παρατηρεῖ η παραπάνω ερευνήτρια, οι Στωικοί πήραν την έννοια του δημιουργού – Λόγου από τον Πλάτωνα, απορρίπτοντας όμως τη μεταφυσική πλατωνική χροιά, καθώς ενσωματώνουν το Λόγο στην ύλη. Κατά τον Πλάτωνα, οι αιώνιες αρχές είναι οι ιδέες, ο χώρος και ο δημιουργός (Πλάτων, *Τίμαιος* 28 α κ. εξ. και 52 d). Επίσης οι Στωικοί ίσως να δέχονται την αριστοτελική διάκριση ποιούντος και πάσχοντος, αλλά όχι τις αριστοτελικές αρχές, οι οποίες είναι το άμορφο υλικό υπόστρωμα (ύλη), το οποίο μορφοποιείται από την επίδραση ζεύγους αντίθετων δυνάμεων, του Είδους/Μορφής και της Στέρησης (Αριστοτέλης, *Περί φυσικῆς ἀκροάσεως*, 191a 4–5, 15–17). Κατά τον H. Happ, *Hyle: Studien zum Aristotelischen Materie – Begriff*, Berlin 1971, 295, στην πραγματικότητα οι τρεις αριστοτελικές αρχές ανάγονται σε δύο. Επομένως, συμπεραίνει ο M. Lapidge, " 'Αρχαί' and 'Στοιχεῖα': A problem in Stoic Cosmology", *Phronesis* 18 (1973), σελ. 252, σημ. 58, οι δύο αρχές των Στωικών δεν είναι ασύμβατες με τις αριστοτελικές. Αλλά, όπως ορθά επισημαίνεται από τον Hahm, *Stoic Cosmology*, 48, αν και η στωική θεωρία περί των αρχών παρουσιάζει ομοιότητες τόσο με αριστοτελικούς όσο και πλατωνικούς όρους και θεωρίες, υπάρχει πρωτοτυπία στη στωική φιλοσοφία, η οποία βρίσκεται κυρίως στη συνένωση αυτών των ανόμοιων στοιχείων, τα οποία ενωμένα λειτουργούν ως θεμέλιο για ένα νέο κοσμολογικό σύστημα, χάνοντας έτσι τον περιπατητικό και τον ακαδημικό τους χαρακτήρα.

⁵⁹ Hahm, *Stoic Cosmology*, 30. Επίσης για τη διάκριση των όρων ἄποιος οὐσία και ἄποιος ὕλη στη στωική φιλοσοφία, βλ. Lapidge, " 'Αρχαί' and 'Στοιχεῖα' ", 244 –249.

⁶⁰ Το ἄσωμάτους έρχεται σε αντίθεση με τη στωική θέση ότι μόνο τα σώματα υπάρχουν. Οι απόψεις των μελετητών ως προς την ανάγνωση αυτής της λέξης διίστανται: Ο Arnim, στην έκδοση των αποσπασμάτων των Στωικών (SVF II 299), οι L. Edelstein– I. J. Kidd, *Posidonius*, τόμ. I, *The Fragments*, CUP 1972, fr. 5, και ο H. S. Long στην έκδοση του Διογένη Λαέρτιου (Διογένης Λαέρτιος, *Vitae philosophorum*, Oxford 1964, 7, 134), προτιμούν το ἄσωμάτους, ενώ οι Pohlenz Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, τόμ. II,



Από τους αρχαίους Στωικούς, ο Ζήνων και ο Χρύσιππος συμφωνούν ως προς τον ορισμό της ουσίας, την οποία προσδιορίζουν ως την «...τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην ὕλην»,⁶² δηλαδή ουσία είναι η πρώτη ὕλη ὄλων των πραγμάτων γενικά, στην οποία ενυπάρχουν δυνάμει όλες οι ποιότητες.⁶³ Η πρώτη ὕλη, ή ουσία ή πρώτη ουσία είναι η ίδια ἀποιος, έχει τη δυνατότητα να δεχθεί κάθε ποιότητα και είναι σταθερή σε ποσότητα.⁶⁴ Η δε ὕλη ορίζεται ως το υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένο οτιδήποτε υπάρχει (π.χ. το μάρμαρο ενός αγάλματος) και αυξομειώνεται ποσοτικά.⁶⁵

Οι αρχαίοι Στωικοί -όπως και ο Αριστοτέλης-, δέχονται πως η πρώτη ὕλη δεν βρίσκεται ποτέ μόνη της στη φύση⁶⁶ ωστόσο, ενώ ο Αριστοτέλης δεν διαχωρίζει την ὕλη από τις ποιότητες ή τη μορφή/εἶδος, οι Στωικοί δεν διαχωρίζουν την ὕλη από την ενεργητική αρχή, η οποία είναι η αιτία της μορφής και της ποιοτικής διαφοροποίησης

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 (1959'), 38, και Lapidge, " "Αρχαί" and " Στοιχεία" ", 264, διαβάζουν σώματα. Σε συνδυασμό με άλλα στωικά αποσπάσματα (SVF I 98: « ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον », ή SVF I 153 (ὅτι ο Θεός είναι σώμα), ή SVF II 1051: « τοὺς ἀπὸ τῆς Στοῆς σωματικὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἀρχάς », -πρβλ. SVF II 310, 313, 1028 – 1048, όπου ο Θεός αναφέρεται ως σωματικός, αλλά και SVF II 305, 310, 315, 325, 326, 375, 533 όπου το πάσχον αναφέρεται ως σώμα -, φαίνεται πως είναι προτιμότερη η δεύτερη ἀνάγνωση στο κείμενο του Διογένη Λαέρτιου. Εδώ θα μπορούσε να προσθέσει κάποιος, πως αν και δίνονται ως ασώματες οι αρχές, υφίστανται. Βλ. σχετικά σημειώσεις 44 και 45 του ίδιου κεφαλαίου της παρούσας εργασίας. Επίσης την ἀποψη αυτή ενισχύει το επιχείρημα του I. J. Kidd, *The Commentary*, CUP 1988, II (I), σελ. 372 –373, ο οποίος θεωρεί πως πίστη του Ποσειδώνιου -ο οποίος διακρίνει σε «κατ' ἐπίνοιαν» και «καθ' ὑπόστασιν» (Δ. Λ. 7, 135)-, είναι ότι δεν υπάρχει διαφορά ουσίας και ὕλης και καθώς η ουσία ως ἀμορφος (ἀποιος) ὕλη δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, αλλά μόνο στην «κατ' ἐπίνοιαν» (λογική) σύλληψή της, μπορεί η ουσία ως τέτοια να θεωρηθεί ασώματος, ανήκοντας στην ίδια κατηγορία με τα λεκτά. (Αυτή την τελευταία ερμηνεία ακολουθεί και η Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 59 – 60 και σημ. 2, σελ. 60). Κατά τους Στωικούς, η συζήτηση για την ἀποιο ὕλη μπορεί να εκληφθεί είτε «καθ' αὐτήν», είτε «κατ' ἐπίνοιαν» είτε «κατὰ τὸν ἴδιον λόγον» (SVF II 88, 313, 318, 1047). Οι Στωικοί φαίνεται πως επίσης διακρίνουν σε ὅσα γνωρίζουμε εννοιολογικά ή εμπειρικά, δηλαδή «κατ' ἐπίνοιαν ή κατὰ περίπτωσιν». Βλ. σχετικά, SVF II 88 = (Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VIII, 56). Επιπροσθέτως για τους Στωικούς, (SVF II, 89): «ἐπίνοιά ἐστιν ἔναποκειμένη νόησις· νόησις δὲ λογικὴ φαντασία».

⁶¹ Δ. Λ. 7, 134. (=SVF II 300 και 299). Πρβλ. SVF I 85, 98, 493, 495 και SVF II 301, 310, 312, 316.

⁶² Δ. Λ. 7, 150.

⁶³ SVF II 380 = Πλούταρχος, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, 1086 a: «ὄν δὲ τινες αὐτῶν προβάλλονται λόγον, ὡς ἄποιον τὴν οὐσίαν ὀνομάζοντες, οὐχ ὅτι πάσης ἔστέρηται ποιότητος ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς ποιότητας ...».

⁶⁴ SVF I 87: «οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτη δὲ πᾶσαν αἰδῖον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω». Πρβλ. SVF I 85 – 88, SVF II 309, 316, 323, 374, 317: «Χρυσίππου Στωϊκοῦ· Τοῖς κατὰ ποιότητα ὑφισταμένην πρώτην ὕλην· ταύτην δὲ αἰδῖον, οὔτε αὐξησιν οὔτε μείωσιν ὑπομένουσαν...».

⁶⁵ SVF II 316 = Δ. Λ. 7, 150: «οὐσίαν δὲ φασὶ τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ζήνων. Ὑλη δὲ ἐστὶν ἕξ' ἧς ὀτιθηποτοῦν γίνεται. καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη, ἧ τε τῶν πάντων καὶ ἧ τῶν ἐπιμέρους. ἧ μὲν οὖν τῶν ὄλων οὔτε πλείων οὔτε ἐλάττων γίνεται, ἧ δὲ τῶν ἐπὶ μέρος καὶ πλείων καὶ ἐλάττων».

⁶⁶ Ο Αριστοτέλης τονίζει πως μόνο λογικά μπορεί να χωριστεί η ὕλη από τη μορφή και τις ποιότητές της. Βλ. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 209 b 22-33, 214 a 14 –15, 217 a 24 και *Μεταφυσικά*, 1029 a 26-30.



των όντων.⁶⁷ Όμως, αν η ύλη συνεχώς διαπερνάται από τον Θεό- ενεργητική αρχή, πώς είναι δυνατόν να είναι άποιος; Η συνεχής παρουσία του ποιούντος δεν μορφοποιεί την ύλη;⁶⁸ Φαίνεται πως στη στωική φιλοσοφία η άποιος ύλη δεν αποτελεί παρά *λεκτόν*, είναι δηλαδή μόνο έννοια στην οποία οδηγείται κανείς νοητικά -αφαιρετικά- και στην πραγματικότητα ποτέ δεν υπάρχει ως τέτοια.⁶⁹ Σε τελευταία ανάλυση οι αρχές των Στωικών είναι δύο κατ' όνομα, αλλά μία στην ουσία τους,⁷⁰ όπως οι δύο όψεις ενός νομίσματος. Είναι δηλαδή μία η ουσία, που όμως γίνεται κατανοητή με δύο όψεις. Κατά τον Long, στο Στωικισμό, «η ύλη και η ενεργητική μορφοπλαστική αρχή δεν υπάρχουν ποτέ χωριστά. Μαζί συγκροτούν όλα όσα υπάρχουν και μπορούν να διαχωριστούν μόνο για το σκοπό της εννοιολογικής ανάλυσης».⁷¹ Το ότι όμως οι Στωικοί επέμεναν στο μονισμό τους της μιας ουσίας, ενώ στο φιλοσοφικό τους σύστημα απαιτούνταν θεωρητικά τουλάχιστον δύο αρχές -για να εξηγήσουν κυρίως τη γένεση του κόσμου-, θεωρήθηκε παράδοξο και έγινε αντικείμενο κριτικής ήδη από την ύστερη αρχαιότητα, τόσο από εθνικούς όσο και από χριστιανούς συγγραφείς.⁷²

⁶⁷ Για τις στωικές αρχές σε σύγκριση με το αριστοτελικό φιλοσοφικό σύστημα βλ. Hahn, *Stoic Cosmology*, 33-48, και τις αντίστοιχες σημειώσεις 19 κ. εξ., στο ίδιο, σελ. 50-56. Όπως παρατηρεί ο F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca – New York 1960, 37–38 και 353–367, οι όροι *ποιουν* και *πάσχον* χρησιμοποιούνται ευρέως από τον Αριστοτέλη στην προσπάθειά του να επιλύσει ποικίλα φυσικά φαινόμενα.

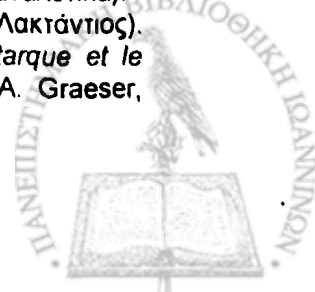
⁶⁸ SVF II 314, 320 (Πλωτίνος). Πρβλ. Rist, *Stoic Philosophy*, 259.

⁶⁹ Lapidge, "“Αρχαί” and “Στοιχεῖα”", 245.

⁷⁰ Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, IX, 240. Πρβλ. SVF II 302 (Φίλων). Επίσης βλ. Lapidge, "“Αρχαί” and “Στοιχεῖα”", 242, 248.

⁷¹ Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 248. Πρβλ. Gould, "Being, the World and Appearance in Early Stoicism", 274, 275: "Logos and matter (substance) never exist apart from one another, though they are distinguished analytically" =(Λόγος και ύλη (ουσία) ποτέ δεν υπάρχουν/υφίστανται ξεχωριστά το ένα από το άλλο, παρόλο που διαχωρίζονται αναλυτικά).

⁷² SVF II 525 (Πλούταρχος), SVF II 314, 320, 373 (Πλωτίνος), SVF II 1041 (Λακτάντιος). Γενικότερα για την κριτική του Πλουτάρχου στο Στωικισμό βλ. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, 24-46, ενώ για τους Στωικούς και τον Πλωτίνο, βλ. A. Graeser,



2.4. Περί Κόσμου· (σχέση ἀρχῶν , στοιχείων και φύσεως στον κόσμο)

Οι αρχές, όπως προαναφέρθηκε και όπως προκύπτει από τα συναφή στωικά αποσπάσματα, είναι αιώνιες, αγέννητες και άφθαρτες, σε αντίθεση με τα τέσσερα στοιχεία, τα οποία επιδέχονται ποιοτικές μεταβολές και ποσοτικές αυξομειώσεις.⁷³ Επιπλέον κάθε μία αρχή είναι σωματική, τόσο η ενεργητική αρχή, ο θεός-φύση,⁷⁴ όσο και η άποιος, ασχημάτιστος ουσία.⁷⁵ Καθώς οι δύο αρχές είναι αδιαχώριστες η μια από την άλλη⁷⁶ - με βασική φυσική σχέση όμως ανάμεσα στις δύο αρχές του σύμπαντος τη «μίξη»-,⁷⁷ ο Θεός διαπερνά την ύλη με μια ολοκληρωτική ανάμειξη εξηγώντας τη διατήρηση όσο και τη μεταβολή της.⁷⁸ Οι Στωικοί τοποθετώντας το θεό μέσα στον κόσμο, επιτυγχάνουν με αυτό τον τρόπο, όχι μόνο να συνενώσουν τα πραγματικά στοιχεία που απαρτίζουν τον κόσμο, ή να παρέχουν τις βασικές έννοιες που απαιτούνται για την αιτιοκρατική εξήγηση των κοσμικών μεταβολών -καθώς όλα τα επιμέρους όντα «αποτελούνται» από το θεό που διαπερνά την ύλη-, αλλά και κάθε ποιότητα/ιδιότητα των συγκεκριμένων όντων να περιγράφεται ως διάθεση της ενεργητικής αρχής μέσα στην ύλη.⁷⁹

Οι Στωικοί εξάλλου νοούν τον κόσμο ως ένα ζωντανό, έλλογο οργανισμό θεωρώντας «τὸν ὅλον⁸⁰ κόσμον, ζῶον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν...»,⁸¹ ο οποίος

Plotinus and the Stoics, Leiden 1971. Επίσης για τον μονισμό των Στωικών σε σχέση με τις αρχές και τον κόσμο, βλ. και σελ. 25-31 του παρόντος κεφαλαίου.

⁷³ SVF I 85, 87, 88 και SVF II 299, 317, 323α, 311, 408. Ως στοιχείο ορίζεται από το Διογένη Λαέρτιο (7, 136- 137 = SVF II 580): «ἔστι δὲ στοιχείων ἕξ· οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ἁποῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην».

⁷⁴ SVF II 310, 313, 323, 1028 – 1048.

⁷⁵ SVF II 325: «Οἱ Στωικοὶ σῶμα τὴν ὕλην ἀποφαίνονται». Πρβλ. SVF II 305, 310, 312, 326, 375, 533.

⁷⁶ SVF II 306, 307, 308.

⁷⁷ SVF II 310: «μεμίχθαι τῇ ὕλει λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα».

⁷⁸ SVF I 155, 158. Πρβλ. SVF II 310, 323 α, 475, 1035, 1036, 1039, 1040, 1042, 1044, 1047, 1048.

⁷⁹ A. A. Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, CUP, Cambridge- New York - Post Chester – Melbourne – Sydney 1987, τόμ.1, 271.

⁸⁰ Οι Στωικοί με τον όρο «τὸ ὅλον» νοούν τον κόσμο, ο οποίος στην υλική του διάσταση είναι πεπερασμένος, ενώ με τον όρο «τὸ πᾶν» εννοούν τον κόσμο μαζί με το άπειρο κενό –μέσα στο οποίο βρίσκεται ο κόσμος-, το οποίο παν είναι άπειρο, όπως και το κενό. Βλ. σχετικά SVF II 524 (= Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, IX, 332). Πρβλ. SVF II 503. Κατά τους Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ.1, 270, οι αρχές θεός και ύλη, καθώς αναφέρονται στον πεπερασμένο κόσμο, δεν περιλαμβάνουν τα πάντα, αλλά συνθέτουν ενοποιώντας μόνο το όλο, τον κόσμο.

⁸¹ SVF II 634 = Δ. Λ. 7, 139. Πρβλ. SVF I 110 – 114, 160 –161, SVF II 92, 618, 633, 634, 636, 774, 821, 1015, 1076, 1209 και SVF II 528: «Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναι φασὶ καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδίον καὶ θεόν».



γεννιέται, ζει και πεθαίνει, ως προς τις συγκεκριμένες μορφικές του εκφάνσεις και εκδηλώσεις· όμως κατά το θάνατό του, ο κόσμος ξαναγεννιέται από μόνος του σε μια επαναλαμβανόμενη κυκλική διαδικασία.⁸² Στο βαθμό που ο κόσμος νοείται ως σώμα είναι φυσικό να τονίζεται από τους Στωικούς η λειτουργική αλληλεξάρτηση μεταξύ των μερών του. Με το να θεωρούν την ουσία σωματική -δίνοντάς της όμως διαφορετικά ονόματα (Θεός, Φύση, Λόγος, ύλη)- οι αρχαίοι Στωικοί είναι συνεπείς μονιστές, υιοθετώντας ταυτόχρονα ένα υλοζωικό μοτίβο για τον κόσμο. Οι δύο αρχές τους είναι απλώς οι δύο όψεις μιας και της αυτής ουσίας.

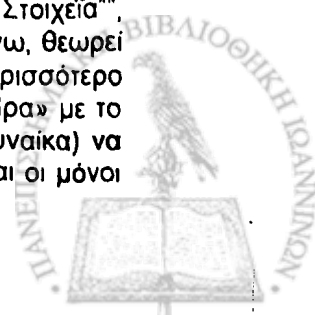
Πως περιγράφονται όμως οι αρχές και τα στοιχεία -σε σχέση με τον κόσμο- από τους εκπροσώπους της αρχαίας Στοάς; Για τον Ζήνωνα, ο οποίος στο σημείο αυτό εμφανίζεται Ηρακλείτειος,⁸³ ο Θεός είναι ο πύρινος νους του κόσμου, και κατ' επέκτασιν Θεός, Λόγος, Ειμαρμένη, Δίας και Φύση ήταν διαφορετικές ονομασίες του ποιούντος. Η φύσις, όπως προαναφέρθηκε, ορίζεται από τον Ζήνωνα ως «πῦρ τεχνικὸν ὁδοῦ βαδίζον εἰς γένεσιν»,⁸⁴ ενώ σε άλλο στωικό απόσπασμα ορίζεται ο θεός με έναν σχεδόν ταυτόσημο ορισμό, ως «πῦρ τεχνικὸν ὁδοῦ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἔμπεριεληφὸς πάντας τοὺς σπερματικὸὺς λόγους».⁸⁵ Στον ορισμό αυτό, η φύση

⁸² Κατά τον Hahn, *Stoic Cosmology*, 78, οι Στωικοί έβλεπαν την αρχή/προέλευση του κόσμου κάτω από διπλή οπτική, τη φυσική και τη βιολογική, θέσεις οι οποίες στηρίζονταν σε προηγούμενες φιλοσοφικές θεωρίες. Η πρωτοτυπία του Ζήνωνος έγκειται στο ότι συνένωσε τη φυσική θεωρία (τη θεωρία των τεσσάρων αμοιβαία μετατρεπτών στοιχείων των Προσωκρατικών) με την αριστοτελική βιολογική θεωρία, παράγοντας μια πρωτότυπη κοσμογονία.

⁸³ Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, το πυρ είναι το πρωταρχικό στοιχείο από το οποίο προέρχονται όλα τα άλλα. D-K 22 B 30, 31, 90. Το ερώτημα που απασχολεί τους μελετητές είναι αν το πυρ θεωρείται πρωταρχικό ως προς τη σημασία του ή έχει επίσης χρονική προτεραιότητα. Βλ. σχετικά, Hahn, *Stoic Cosmology*, σελ. 83, σημ. 6. Γενικότερα για τις Ηρακλείτειες επιροές στο Στωικισμό, βλ. A. A. Long, "Heraclitus and Stoicism", *Φιλοσοφία*, Επετηρίς του ΚΕΕΦ, 5/6 (Αθηναι 1976), 133-156.

⁸⁴ SVF I 171. Πρβλ. Δ.Λ. 7, 156 (= SVF II 774). Για τη φύση ως πυρ τεχνικόν, πνεύμα πυρώδες, έμφυτο και αυτοργό, βλ. επίσης, SVF I 120, 172, SVF II 422, 423, 774, 1133, 1134. Πρβλ. και σημείωση 25 της παρούσας εργασίας.

⁸⁵ SVF II 1027. Ίσως η διαφορά των δύο ορισμών - φύσης και θεού - να έγκειται στο ότι στη φύση τονίζεται περισσότερο ο καλλι-τεχνικός της χαρακτήρας, το επιτελεστικό μέρος της δημιουργίας, η ίδια η γένεση και η ζωή ως γενική διαδικασία μέσα στον κόσμο, ενώ στον ορισμό του θεού, με το να τονίζεται ιδιαίτερα η γέννηση του κόσμου και το ότι ο θεός εμπεριέχει τους σπερματικούς λόγους τονίζεται πρωτίστως ο θεός ως ενεργητική αρχή, γεγονός που παραπέμπει όχι μόνο στις δύο στωικές αρχές, αλλά και στην βιολογική αναλογία κατά τη γονιμοποίηση και τη δημιουργία της ζωής. (Ίσως επίσης, δεν είναι τυχαίο το ότι η Φύση είναι όνομα θηλυκού γένους, ενώ ο Θεός -Λόγος αρσενικού). Κατά τον Χρύσιππο, SVF II 1074, «...τοὺς σπερματικὸὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἢ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὄλων ὕλη γὰρ... ἢ Ἡρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεὺς». Πρβλ., Lapidge, "'Ἀρχαί" and "Στοιχεῖα"', 261-262. Αντίθετα ο Hahn, *Stoic Cosmology*, 72, αν και συμφωνεί με τα παραπάνω, θεωρεί πως ο Χρύσιππος στα κοσμολογικά κείμενα με την παραπάνω αναλογία τονίζει περισσότερο την ετυμολογική ομοιότητα και όχι τόσο τη βιολογική θεωρία, συσχετίζοντας το «Ἡρα» με το «ἄηρ»). Να τονιστεί όμως εδώ, πως οι Στωικοί δεν θεωρούν τη φύση (και τη γυναίκα) να μετέχουν παθητικά στη γένεση (δηλαδή μόνο να τίκτει), καθώς γι' αυτούς -και είναι οι μόνοι



περιγράφεται ως μια δημιουργική ουσία – αρχή, ταυτιζόμενη με ένα δυναμικό, θερμό, υλικό στοιχείο του κόσμου (το γενεσιουργό πυρ).⁸⁶ Κατά τον Ζήνωνα, το δημιουργικό «τεχνικὸν πῦρ» μορφοποιεί τον κόσμο, ενώ το καταστροφικό «ἄτεχνον πῦρ»⁸⁷ οδηγεί τον κόσμο στο τέλος του, έτσι που ο κόσμος καταστρέφεται και αναδημιουργείται (αναδιακοσμεῖται) με μια διαδικασία αιώνιας κυκλικής εναλλαγής περιόδων εκπύρωσης και διακόσμησης. Ο ιδρυτής της Στοάς «ἔλεγε δὲ πάντα διήκειν τὸ θεῖον».⁸⁸ εννοώντας πως με αυτή την ιδιότητά του ο Θεός διαπερνούσε τα πάντα δίνοντας ζωή στο σύμπαν,

αρχαίοι φιλόσοφοι που το υποστηρίζουν- η γυναίκα έχει και αυτή σπέρμα. (SVF II 749: «Προῖεσθαι δὲ καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα»). Το σπέρμα νοείται από τους Στωικούς ως «πνεῦμα ἔνθερμον...δυνάμενον τοιοῦτον γεννᾶν» (SVF II 742), μέσα στο οποίο βρίσκεται η ψυχή που διαπλάττει το σώμα: «δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ τεχνίτης αὐτὸς εἶναι τὸ σπέρμα, τισὶ [Στωικοῖς] μὲν ὅλον, ἔνιοις δὲ τὸ περιεχόμενον ἐν αὐτῷ πνεῦμα» (SVF II 743). Οι παραπάνω ορισμοί – όπως και αυτοί για τη φύση, το θεὸ και τους σπερματικούς λόγους- δια φωτίζονται περισσότερο με δύο ακόμα συναφή στωικά αποσπάσματα, που παραθέτουν οι: Πλούταρχος, SVF II 744: «ἢ καὶ φασιν (Stoici) τὸ μὲν σπέρμα <διὰ> τὴν ἐπὶ μικρὸν ὄγκον ἐκ πολλοῦ «σπεύρασιν» ἄνόμασθαι, τὴν δὲ «φύσιν» ἐμφύσησιν οὖσαν καὶ διάχυσιν τῶν ὑπ’ αὐτῆς ἀνοιγομένων καὶ λυομένων λόγων ἢ ἀριθμῶν», και Φίλων, SVF II 745: «Τὸ σπέρμα τῶν ζῴων γενέσεως ἀρχὴν εἶναι συμβέβηκε. Τοῦτο ὡς ἔστι φαυλότατον, ζοικός ἀφρῶ θεωρεῖται· ἄλλ’ ὅταν εἰς τὴν μήτραν καταβληθὲν ἔνστηριση, κίνησιν εὐθὺς λαβὼν εἰς φύσιν τρέπεται. Φύσις δὲ βελτίων σπέρματος, ἔπει καὶ κίνησις ἡρεμίας ἐν γενητοῖς. Ἡ δὲ οἷα τεχνίτης ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ἀνεπίληπτος τέχνη ζωοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν ἀσθητικὴν». Η ομοιότητα επομένως των ορισμῶν – φύσης και θεοῦ - που συνεπικουρούνται και από την άποψη των Στωικῶν για τους σπερματικούς λόγους, βρίσκεται στο ότι και οι δύο δημιουργοῦν μεθοδικά και με σχέδιο, όπως ο καλλιτέχνης – δημιουργός (δδῶ), και δεν κάνουν τίποτα τυχαία ή μηχανιστικά, παρόλο που η διαδικασία γίνεται αυτόματα * (ἀνεπίληπτος, γένεσιν).

⁸⁶ Κατά τον Hahn, *Stoic Cosmology*, 200 – 208, ο ορισμός αυτός του Ζήνωνος δηλώνει μια δυναμική μεθοδολογική πορεία προς τη δημιουργία του κόσμου (σελ. 200-201 και σημ. 2 σελ. 213), ενσωματώνοντας επίσης τον στωικό ορισμό της τέχνης, (Hahn, *Stoic Cosmology*, 202 – 204), ως «ἕξις δδῶ πάντα ἀνύουσα» (SVF I 72, 490). Η έννοια της φύσης, ως τεχνίτη που δημιουργεί με ένα σχέδιο, (Πλάτων, *Τίμαιος* 52d –53b, *Σοφιστής* 265a-e), προϋποθέτει μια δυναμική έννοια της φύσης, η οποία παρότι έχει πολλές ομοιότητες με την αριστοτελική, (Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 193 b 12-13 όπου: «ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις δδὸς ἔστιν εἰς φύσιν»), τελικά, με το να ταυτίζεται από τους Στωικούς η φύση με ένα στοιχείο (πυρ), αυτό τη διαφοροποιεί εντελῶς από τον αριστοτελικό ορισμό (Hahn, *Stoic Cosmology*, σελ. 207). Κατά τον Ernst Grumach, *Physis und agathon in der alten Stoa*, Berlin – Zürich –Dublin, Weidmann 1966 (1932'), 65–71, ο οποίος τονίζει περισσότερο τον τεχνικό χαρακτήρα της φύσης, υπάρχουν βασικές διαφορές στον αριστοτελικό και τον στωικό ορισμό της τέχνης και κατ' επέκταση και στον ορισμό της φύσης. Πρβλ. Hahn, *Stoic Cosmology*, σελ. 214, σημ. 12. Σύμφωνα με την Μ. Πρωτοπαπά, «Φύση και Τέχνη κατά τους Στωικούς», 207- 209, η τέχνη στη στωική φιλοσοφία εμφανίζεται με δύο μορφές: α) ως τέχνη δημιουργημένη από τη φύση, της οποίας εκφάνσεις διαπιστώνονται σε όλα τα φυσικά δημιουργήματα, όπου η φύση λειτουργώντας ως σοφός τεχνίτης, δημιουργεί το κάλλος ή διακοσμεῖ προκειμένου να απολαμβάνει η ίδια το αποτέλεσμα των έργων της (SVF II 1163): β) η τέχνη ως δημιουργήμα του ανθρώπου, -η οποία κατά την Πρωτοπαπά, αρμόζει περισσότερο στην τέχνη του λόγου, δηλαδή τη ρητορική, που στη στωική φιλοσοφία, από τη στιγμή που ο στωικός σοφός λέει την αλήθεια, ανάγεται σε επιστήμη. Σύμφωνα με την ίδια ερευνήτρια, (στο ίδιο, σελ. 209), και στις δύο περιπτώσεις –τόσο στην εκδήλωση της τέχνης από τη φύση, όσο και στη δημιουργία της τέχνης από τον άνθρωπο- υπάρχει η παρέμβαση του τεχνουργού πυρός, το οποίο δημιουργεί και παράγει. Άλλωστε η δημιουργία της τέχνης από τον άνθρωπο, είναι απομίμηση της τέχνης της φύσεως, όπως ακριβῶς και ο ίδιος ο άνθρωπος είναι μίμημα του θείου λόγου.

⁸⁷ Για τη διάκριση του τεχνικοῦ και ἄτεχνου πυρός, βλ. SVF I 120, 504.



αλλά και εμπεριέχονταν στα πάντα ως σπέρμα ανάπτυξης και αναγέννησης (σπερματικοί λόγοι).⁸⁹ Ο Θεός, είναι ο σπερματικός λόγος του σύμπαντος⁹⁰ και καθώς ενυπάρχει στα πάντα και οι επιμέρους σπερματικοί λόγοι⁹¹ γίνονται οι αιτίες όλων των συμβάντων στο σύμπαν, το δημιουργικό πυρ εξισώνεται τελικά με τον παγκόσμιο λόγο και την είμαρμένη.⁹² Αλλά και κατά περιοδικά –και αιτιοκρατικά προσδιορισμένα– χρονικά διαστήματα ο κόσμος καταστρέφεται οδηγούμενος στην εκπύρωση⁹³ για να ξαναδημιουργηθεί από την αρχή.⁹⁴

Ο Κλεάνθης, σε γενικές γραμμές, ακολούθησε τις απόψεις του Ζήνωνα, αλλά είναι πιθανόν, εκμεταλλευόμενος στοιχεία από τη φιλοσοφία τόσο του Ηρακλείτου⁹⁵ όσο και του Εμπεδοκλή, να εισήγαγε κάποιες καινοτομίες, ιδιαίτερα σ' ότι αφορά το κοσμικό πυρ⁹⁶ και τον μετασχηματισμό των τεσσάρων στοιχείων από πυρ σε αέρα, ύδωρ, γη και ξανά επιστροφή –με αντίθετη κατεύθυνση– στο πυρ, σε μια κυκλική πορεία,⁹⁷ η οποία – γενικά κατά τους αρχαίους Στωικούς– δεν περιγράφει επακριβώς τη γένεση των στοιχείων⁹⁸ αλλά μάλλον φανερώνει τις αλληλεπιδράσεις τους μετά από τη δημιουργία τους.⁹⁹

⁸⁸ SVF I 161.

⁸⁹ SVF I 98: «τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα τῶν δ'πάντων ἔχων τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἔσομένων».

⁹⁰ Δ.Λ. 7, 136.

⁹¹ Οι σπερματικοί λόγοι θεωρούνται άφθαρτοι από τους Στωικούς (SVF II 717).

⁹² SVF II 1027: «Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, δὸν βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἔμπεριελήφους πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἴμαρμένην γίνονται». Πρβλ. Michael Lapidge, "Stoic Cosmology and Roman Literature, First to third centuries A.D.", ANRW, Band II, 36.3, εκδ. Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1992, σελ. 1382.

⁹³ SVF I 107, 109, 510 –512. Πρβλ. SVF II 585 – 620, 622-632.

⁹⁴ SVF I 98: «κατὰ τινος εἴμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι».

⁹⁵ Ο Κλεάνθης έγραψε τέσσερα βιβλία ερμηνείας στο έργο του Ηρακλείτου (SVF I 481), ενώ όπως παρατηρεῖ ο Hahn, *Stoic Cosmology*, σελ. 90, σημ. 65, ο «Ύμνος εἰς τὸν Δία» του Κλεάνθη, (SVF I 537), απηχεῖ τον Ηράκλειτο (π. χ. στίχος 2 του Ύμνου, αντίστοιχος με D-K 22 B 41, στίχ. 10 με B 30 και B 64, στίχ. 17 και 26 με B 1, στίχ. 20 με B 50, 51, 54, στίχ. 21 με B1, 10, 50, στίχ. 24 –25 με B 34, 114, στίχ. 33 με B 1, στίχ. 35 με B 41, στίχ. 15-16 με B 31, 36 και στίχ. 18 – 20 με B 10, 50, 60, 61, 67, 88, 111).

⁹⁶ SVF I 504.

⁹⁷ SVF II 413. Γενικά για τις κοσμογονικές – κοσμοβιολογικές απόψεις του Κλεάνθη, βλ. Hahn, *Stoic Cosmology*, 140 – 156 και 240 – 248. Πρβλ. F. Solmsen, "Kleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics", *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 24 (1961), 265 – 289.

⁹⁸ Τη θεωρία των τεσσάρων στοιχείων τη συναντούμε στους Προσωκρατικούς και ιδιαίτερα στους Εμπεδοκλή και Ηράκλειτο – από τον τελευταίο δανείστηκαν οι Στωικοί και την έννοια της εκπύρωσης. Βλ. σχετικά, D – K Εμπεδοκλής 31 B 6, 8, 9, 17, Ηράκλειτος 22 A 10. Πρβλ. D – K Δημόκριτος 68 A 1 (τόμ. II, σελ. 84), και Αναξαγόρας 59 B 17.

⁹⁹ Lapidge, "Αρχαί" and "Στοιχεία", 268, σημ. 146.



Και από τον διαλεκτικό της Στοάς, τον Χρύσιππο, ο κόσμος θεωρείται ως έλλογος ζωντανός οργανισμός,¹⁰⁰ σοφός και θεϊκός, καθώς δεν υπάρχει τίποτα άλλο τελειότερο από αυτόν,¹⁰¹ ο οποίος είναι αυτάρκης, επειδή περιέχει -ίσως με τη μορφή των σπερματικών λόγων- όλα όσα χρειάζεται, για την ανάπτυξη, μορφοποίηση και μεταβολή του.¹⁰² Σε αναλογία δε με την ψυχή του ανθρώπου, η οποία διαπερνά κάθε μέρος του σώματος, η κοσμική ψυχή διαπερνά το σύμπαν. Και όπως στην ανθρώπινη ψυχή το ηγεμονικό ελέγχει τα άλλα μέρη της ψυχής, αντίστοιχο ρόλο παίζει στον κόσμο ο αιθέρας.¹⁰³ Σε πυρώδη αιθέρα μετατρέπονται περιοδικά τα μέρη του σύμπαντος κατά την εκπύρωση, ο οποίος περιέχει μέσα του τα στοιχεία της νέας «διακόσμησης» (αναγέννησης). Κατά συνέπεια ο Χρύσιππος -και οι Στωικοί γενικότερα- δεν δέχονταν τον απόλυτο θερμικό θάνατο του σύμπαντος,¹⁰⁴ αλλά την ιδέα ενός σύμπαντος το οποίο περιοδικώς καταστρέφεται και αναδημιουργείται,¹⁰⁵ άποψη η οποία συνδέεται τόσο με τους Προσωκρατικούς και τους Ατομικούς φιλοσόφους,¹⁰⁶ όσο και με την κυκλική περί της ιστορίας αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων.¹⁰⁷ Σε θεωρητικό επίπεδο, οι Στωικοί προσπάθησαν να συνθέσουν και «να γεφυρώσουν τις δύο αντιτιθέμενες κοσμολογικές θεωρίες, αποδεχόμενοι την αφθαρσία της βασικής ύλης σε συνδυασμό προς την περιοδική θερμική καταστροφή και ανασύσταση των επί μέρους σχηματισμών της».¹⁰⁸ Ο κόσμος, δηλαδή, είναι αιώνιος /αθάνατος, με την έννοια του ότι αναγεννάται συνεχώς

¹⁰⁰ SVF II 633 = Δ. Λ. 7, 142 – 143: «ὅτι δὲ καὶ ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππος φησὶν ἐν πρώτῳ περὶ Προνοίας... ζῶον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν. τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου κρείττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρείττον. ζῶον ἄρα ὁ κόσμος. ἔμψυχον δὲ, ὡς δήλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκείθεν οὐσης ἀποσπάσματος». Πρβλ. SVF II 92, 528, 618, 634, 636, 1076, 1209.

¹⁰¹ SVF II 641. Πρβλ. SVF II 633.

¹⁰² SVF II 604: «Αὐτάρκης δ' εἶναι λέγεται μόνος ὁ κόσμος, διὰ τὸ μόνος ἐν αὐτῷ πάντα ἔχειν ὧν δεῖται».

¹⁰³ SVF II 634, 642, 644. Κατά τον Κλεάνθη, (SVF I 499 και SVF II 644 = Δ. Λ. 7, 139), -και τον Ποσειδώνιο αργότερα-, το ηγεμονικόν μέρος του σύμπαντος είναι ο ήλιος.

¹⁰⁴ SVF II 604 = Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων* 1052c: «Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας τὸν Δία φησὶν αὐξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. Ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἔστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἣ δὲ τοῦ κόσμου ψυχή οὐ χωρίζεται μὲν, αὖξεται δὲ συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον».

¹⁰⁵ SVF II 620: «ὅς δὲ Στωικοὶ κόσμον μὲν ἔνα, γενέσεως δὲ αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὐσι πυρὸς ἄκρατου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιόδοις ἀναλύουσιν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ' ἧς πάλιν αὐτὴ ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθεῖα τοῦ τεχνίτου. δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μὲν τις κόσμος αἰδῖος, ὃ δὲ τις φθαρτὸς λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησην, αἰδῖος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις».

¹⁰⁶ D-K, Ηράκλειτος 22 A 10, Εμπεδοκλής 31B 17, Λεύκιππος 67 A 1, Δημόκριτος 68 A 1 (τόμ. II, σελ. 84). Αντίθετα, ο Πλάτων, (*Τίμαιος* 32b, 36e, 37c-d) και ο Αριστοτέλης, (*Περὶ Οὐρανοῦ*, 283b 26), υποστηρίζουν αντίθετες θεωρίες, δηλαδή περί πλήρους αφθαρσίας του κόσμου.

¹⁰⁷ Nahm, *Stoic Cosmology*, 185.

¹⁰⁸ Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 125. Πρβλ. SVF II 620.



μετά τις περιοδικές εκπυρώσεις, αλλά είναι φθαρτός ως προς τις επιμέρους εκπυρώσεις, τις οποίες υφίσταται.

Ο Χρύσιππος -όπως ο Ζήνων¹⁰⁹ και ο Κλεάνθης- αναγνώριζε επίσης τα τέσσερα παραπάνω στοιχεία -πυρ,¹¹⁰ αέρα, ύδωρ, γη- από τα οποία συντίθενται τα πάντα, με πρωταρχικό το στοιχείο του πυρός, στοιχείο που φαίνεται σχεδόν να διαρκεί αιώνια.¹¹¹ Σε κάθε στοιχείο¹¹² απέδιδε μια ποιότητα: το πυρ συνδέεται με τη θερμότητα, ο αέρας με την ψυχρότητα, το ύδωρ με την υγρότητα και η γη με την ξηρότητα.¹¹³ Τα δύο πρώτα θεωρούσαν πως ήταν πιο ελαφριά και κινούνται προς τα πάνω, σε αντίθεση με το νερό και τη γη που -έχοντας μεγαλύτερο βάρος- κινούνται προς το κέντρο της γης.¹¹⁴ Έτσι εξισωμένο και ισόρροπο το βάρος των στοιχείων -τα οποία βρίσκονται σε σύγκραση- στον κόσμο,¹¹⁵ αλλά με αλληλοεξουδετερωμένες τις αντίθετες δυνάμεις του (φυγόκεντρο και κεντρομόλο) εμποδίζουν τον κόσμο τόσο από το να καταρρεύσει, όσο και από το να εκτιναχτεί στο άπειρο κενό¹¹⁶ που τον περιβάλλει, παρέχοντάς του συνοχή και σταθερότητα.¹¹⁷ Πίσω όμως από τη διευθέτηση, την κίνηση, τη

¹⁰⁹ SVF I 102.

¹¹⁰ Τα τέσσερα στοιχεία των Στωικών δημιουργούνταν από τις δύο αρχές. Όμως, όπως ήδη προαναφέρθηκε, η μία από τις δύο αρχές ορίζεται ως τεχνικόν πυρ (π.χ. ο ορισμός της φύσης ως «πῦρ τεχνικόν») ή απλώς ως πυρ. Αυτό έγινε αφορμή παρανοήσεων τόσο από τους αρχαίους σχολιαστές όσο και από νεότερους ερευνητές: βλ. σχετικά, Lapidge, " "Αρχαί" and "Στοιχεῖα", 267. Η διάκριση των Στωικών -και ιδιαίτερα του Ζήνωνα- φαίνεται πως ήταν ότι το πυρ=αρχή -καθώς τόσο η Φύσις ορίζεται ως «πῦρ τεχνικόν», όσο και ο Θεός, Πνεύμα ορίζονται επίσης ως πυρ: βλ. SVF II 774 και SVF I 171)- είναι δημιουργικό ενώ το πυρ που ταυτίζεται με το αντίστοιχο στοιχείο (πῦρ ἄτεχνον) είναι καταστροφικό. (=SVF I 120, 504, SVF II 682).

¹¹¹ SVF II 413: «τὸ δὲ <πῦρ καὶ> κατεξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ' αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν». Ίσως επίσης, όπως προαναφέρθηκε να θεωρείται από τους Στωικούς πρωταρχικό στοιχείο το πυρ, όταν λειτουργεί ως ενεργητική αρχή, ως πῦρ τεχνικόν.

¹¹² Κατά μία εκδοχή (του Αρείου Διδύμου), ο Χρύσιππος δεν έκανε διάκριση ανάμεσα στο στοιχείο πυρ και στην αρχή, αφού χρησιμοποιούσε τον όρο στοιχείο και για τα δύο. Βλ. SVF II 413: «Γεγονέναι δ' ἔφησε καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις περὶ στοιχείου, ὡς ἔστι τό τε δι' αὐτοῦ εὐκίνητότατον καὶ ἡ ἀρχὴ <καὶ ὁ σπερματικὸς > λόγος καὶ ἡ ἰδίος δύναμις».

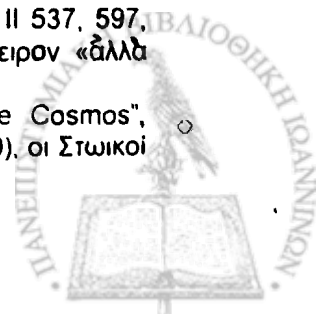
¹¹³ SVF II 580.

¹¹⁴ SVF II 434, 555.

¹¹⁵ SVF II 555. Το βάρος των στοιχείων ισορροπεί, επειδή αυτά βρίσκονται σε σύγκραση (αβαρή και βαρέα στοιχεία), και κατά συνέπειαν μόνο σχετικά με τα βαριά στοιχεία τα αβαρή ανυψώνονται και είναι ελαφρύτερα, με αποτέλεσμα να μην φεύγουν για πάντα έξω από τον κόσμο. Αυτή την άποψη υποστηρίζει ο D. J. Furley, "Lucretius and the Stoics", *BICS* 13 (1966), 20, ο οποίος θεωρεί πως οι Στωικοί για το λόγο αυτό προτιμούν τον όρο *αβαρής* και όχι *κούφος*. Αντίθετα κατά τον Hahn, *Stoic Cosmology*, σελ. 132, σημ. 52, το *αβαρής* δηλώνει μια αυθύπαρκτη ενεργητική δύναμη.

¹¹⁶ Στο κενό αυτό αναλύεται ο κόσμος κατά την εκπύρωση, (SVF II 609) : «Ὅς Στωικοὶ εἶναι κενὸν εἰς ὃ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν ἀναλύεται ὁ κόσμος ὑπεῖρον ὄν». Πρβλ. SVF II 537, 597, 618, 619. Μόνο σε ένα απόσπασμα (SVF II 610) το κενό δεν θεωρείται άπειρον «ἀλλὰ τοσοῦτον ὅσον χωρῆσαι λυθὲν τὸ πᾶν». Πρβλ. σημ. 80 του παρόντος κεφαλαίου.

¹¹⁷ Keimpe Algra, "The early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos", *Phronesis* 39 (1988), 174. Όπως τονίζεται στα συμπεράσματα, (στο ίδιο, σελ. 180), οι Στωικοί



σταθερότητα, τη βαρύτητα ή μη των στοιχείων του κόσμου, βρίσκεται η φύση, καθώς τα πάντα διανέμονται και ρυθμίζονται έτσι όπως το απαιτεί η φύση κάθε αντικειμένου.¹¹⁸

πέτυχαν να συμβιβάσουν δύο έννοιες χάρη σέ ένα καλό επιχείρημα, (αυτό των αντιθετικών δυνάμεων -κεντρομόλου και φυγοκέντρου- που δρουν στον κόσμο), έννοιες τις οποίες τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Επίκουρος θα έβρισκαν αδύνατο να συμφιλιώσουν τον σταθερό /ακίνητο κόσμο με το άπειρο κενό. Ο παραπάνω μελετητής, όμως, δεν δέχεται πως ο κόσμος εξισορροπείται χάρη στα ελαφρύτερα και βαρύτερα στοιχεία του (στο ίδιο, σελ. 157). Αλλά, όπως τονίζει, αν θεωρηθεί: α) πως η κίνηση των στοιχείων προς αντίθετες κατευθύνσεις είναι αποτέλεσμα των αντιθετικών δυνάμεων -αλλά και έχει ως αποτέλεσμα τις παραπάνω δυνάμεις -, και β) δοθεί βαρύτητα στο γεγονός πως τα στοιχεία βρίσκονται σε σύγκραση, τότε ίσως και το στωικό επιχείρημα περί των ελαφρών και βαρέων στοιχείων του κόσμου να αποκτά ερείσματα. Σύμφωνα δηλαδή με τον μελετητή, οι Στωικοί δίνουν βαρύτητα στις ενεργητικές αντιθετικές δυνάμεις, οι οποίες δρουν στον κόσμο, αλλά και οι οποίες είναι αποτέλεσμα της σύγκρασης των στοιχείων του. Για ευρύτερη ανάλυση περί της σταθερότητας και της συνοχής του κόσμου στη στωική φιλοσοφία, σε σχέση και με προηγούμενες και σύγχρονες των αρχαίων Στωικών κοσμολογικές απόψεις, βλ. Haĥm, *Stoic Cosmology*, 107 – 126.

¹¹⁸ SVF II 979: «...γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν...».



2.5 Περί Πνεύματος· τι ἐστὶ «πνεῦμα» καὶ γιὰτί παίζει καθοριστικὸ ρόλο στὴ στωικὴ φιλοσοφία;

Ὡς πρὸς τὸν χαρακτῆρα τῶν στοιχείων, οἱ Στωικοὶ τὰ διαίρουσαν σε δραστικά-ενεργητικά (πῦρ –αέρας) καὶ σε παθητικά (ὕδωρ καὶ γῆ),¹¹⁹ διαίρεση ἡ ὁποία υποδηλώνει τὴν ἐννοιολογικὴ διάκριση τῶν ἀρχῶν (ποιούντος καὶ πάσχοντος). Τὰ δύο πρῶτα στοιχεῖα (πῦρ καὶ αέρας), ἀναμειγμένα, ἀποτελοῦν τὰ δύο συστατικά τοῦ πνεύματος,¹²⁰ βασικὴ ιδιότητα τοῦ ὁποίου εἶναι νὰ παρέχει συνοχή στὸ ἄλλο ζεύγος τῶν στοιχείων (ὕδωρ καὶ γῆ).¹²¹ Τόσο στὸ μακρόκοσμο ὅσο καὶ στὸ μικρόκοσμο, τὸ πνεῦμα δρα συνεκτικά, ἐφόσον διαπερνώντας ὅλη τὴν κοσμικὴ σφαῖρα ἐνώνει τὸ κέντρο με τὴν περιφέρεια, προσδίδοντας στὸ σύνολο συνοχή,¹²² ἐνῶ ἡ ἴδια συνεκτικὴ δράση ἀσκεῖται καὶ στὸν μικρόκοσμο, ἀφοῦ τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα οφείλουν τὴ δομὴ τους στὴς διαφορετικὲς ἀναλογίες κατὰ τὴ μίξη τοῦ πυρός καὶ τοῦ αέρος, δηλαδὴ στὸ πνεῦμα.¹²³ Ἡ συνεκτικὴ καὶ ρυθμιστικὴ ιδιότητα τοῦ πνεύματος ἐπιτυγχάνεται με τὴν τονικὴ κίνηση ἢ τὸν «τόνο», τὸν ὁποῖο ἐπιβάλλει τὸ πνεῦμα στα μέρη που συνέχει.¹²⁴

Ἡ λειτουργία τοῦ πνεύματος εἶναι τετραπλή. Ὡς ἐξὶς παρέχει συνοχή, ὡς φύσις ἀνάπτυξη καὶ αὐξηση, ὡς ψυχὴ αἴσθησις καὶ κίνηση καὶ ὡς λόγος ἢ νους παρέχει λογικότητα. Στὴν κλίμακα τῶν ὄντων, κάθε ἐπόμενη μορφή τοῦ πνεύματος περιλαμβάνει τὰ προηγούμενα, ἀλλὰ προστίθεται κάθε φορὰ μιὰ παραπάνω ιδιότητα καὶ λειτουργία. Ἐτσι στὰ ἀψυχα ἀντικείμενα τὸ πνεῦμα λειτουργεῖ μόνο ὡς ἐξὶς (συνοχή), στὰ φυτὰ ἐνυπάρχει ἡ φύσις (θρέψη καὶ ἀνάπτυξη), ἐνῶ στὰ ζῶα τὸ πνεῦμα λειτουργεῖ ὡς ψυχικὸ (κίνηση, ὁρμὴ, αἴσθησις). Ὁ ἄνθρωπος, ὁ κόσμος καὶ ὁ Θεὸς κατέχουν ἐπιπρόσθετα τὸ Λόγο.¹²⁵

¹¹⁹ SVF II 418: «λέγουσι δὲ οἱ Στωικοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν αἶρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ».

¹²⁰ SVF II 310: «καὶ γὰρ αἶρος καὶ πυρὸς ὑφίστανται τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα». Πρβλ. SVF II 442: «τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἔκ πυρός τε καὶ αἶρος» καὶ SVF II 786: «πνεῦμα αὐτὴν {δηλ. τὴν ψυχὴν} λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρός καὶ αἶρος». Μόνο στὸ SVF II 471, ἀναφέρει ὁ Ἀρειὸς Δίδυμος πως κατὰ τὸν Χρύσιππο τὸ πνεῦμα ἀποτελοῦνταν ἀπὸ αἶρα: «πνεῦμα δὲ εἰληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ αἶρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κατὰ τοῦ αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πρσεῖν αὐτά».

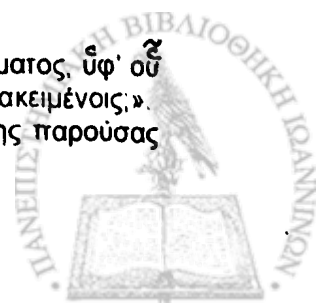
¹²¹ SVF II 439: «τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνεχόν, τὴν δὲ ὕλικὴν τὸ συνεχόμενον· ὅθεν αἶρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν φασί, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι».

¹²² Long, *Ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία*, 251.

¹²³ SVF II 440, 442, 444, 841.

¹²⁴ SVF II 444, 447, 448, 451. Πρβλ. SVF II 441: «τίς γὰρ καὶ ὁ τόνος τοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ συνδούμενα τὴν τε συνέχειαν ἔχει τὴν πρὸς τὰ οἰκεῖα μέρη καὶ συνήπται τοῖς παρακειμένοις».

¹²⁵ SVF II 458, 459, 714, 715, 716, 804, 1013. Πρβλ. καὶ σημ. 132 καὶ 256 τῆς παρούσας ἐργασίας.



Αν και η έννοια του πνεύματος ήταν βασική ήδη στους πρώτους Στωικούς –όπου όμως αναφερόταν κυρίως στην εμπύχωση του σώματος-,¹²⁶ ο Χρύσιππος ήταν ο πρώτος από τους αρχαίους Στωικούς, ο οποίος θεώρησε πως η έννοια του πνεύματος μπορούσε να έχει κοσμική αναφορά.¹²⁷ Διευρύνοντας τη χρήση του όρου, ο Χρύσιππος υποστήριξε ότι, όπως «ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν, συνεχές, παντὶ τῷ σώματι διήκον...»,¹²⁸ έτσι και στον κόσμο το πνεῦμα διατρέχει συνεχώς τα πάντα και καθίσταται υπεύθυνο για όλα τα κοσμικά φαινόμενα, αφού «ὁ διήκων πνευματικὸς τόνος» θεωρείται ο «καὶ συνεχῶν τὸν κόσμον».¹²⁹ Κατ' αναλογία προς τον ζωντανό οργανισμό, όλα τα μέρη του κόσμου θεωρούνται πως αλληλοεπιδρούν ευρισκόμενα σε «συμπάθεια»¹³⁰ ή «συνοχή»¹³¹ το ένα με το άλλο, καθώς ο πνευματικός τόνος, λειτουργώντας ως δεσμός,¹³² εξασφαλίζει «σύμπνοια» και «συντονία»,¹³³ δηλαδή την αρμονική συνύπαρξη και λειτουργία όλων των μελών του κόσμου. Όταν ο δεσμός του πνεύματος λύνεται, τότε ο κόσμος «αναλύεται» σε πυρ κατά την εκπύρωση.¹³⁴

Σ' αυτό το σημείο τίθεται το ερώτημα, γιατί ο Χρύσιππος εισήγαγε την έννοια του πνεύματος με το παραπάνω περιεχόμενο και ποια προβλήματα έλυσε με αυτό τον όρο, τόσο που να τον ακολουθήσουν οι περισσότεροι Στωικοί μετά από αυτόν; Κατά τον D.

¹²⁶ SVF I 135 –138, 151 (Ζήνων) και SVF I 521, 523 (Κλεάνθης).

¹²⁷ Lapidge, "Stoic Cosmology and Roman Literature", 1383. Πρβλ. Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 249: «Όσο, από τον Χρύσιππο και ύστερα οι Στωικοί ταύτιζαν τον λόγον στη διάρκεια κάθε κοσμικού κύκλου όχι με καθαρή φωτιά αλλά με κάτι σύνθετο από φωτιά και αέρα, το πνεῦμα».

¹²⁸ SVF II 911.

¹²⁹ SVF II 447.

¹³⁰ SVF II 546: «Εἰ γὰρ μὴ δι' ὅλου συμφυῆς ὑπῆρχεν ἡ τῶν ὅλων οὐσία, οὐτ' ἂν ὑπὸ φύσεως οἶοντ' ἦν συνεχέσθαι καὶ διοικεῖσθαι τὸν κόσμον, οὔτε τῶν μερῶν αὐτοῦ συμπάθειά τις ἂν ἦν πρὸς ἄλληλα. οὔτε μὴ ὑφ' ἑνὸς τόνου συνεχόμενον αὐτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος μὴ δι' ὅλου ὄντος συμφυοῦς, οἶοντ' ἂν ἦν ἡμῖν ὄραν ἢ ἀκοῦειν». Πρβλ. SVF II 475, 534, 1013.

¹³¹ SVF II 368, 439 – 441, 447 – 449, 540, 546, 551 – 553, 911. Ο Χρύσιππος περιγράφει την σταθερότητα του κόσμου ως «συμφυῖα» (SVF II 458, 550), «συνοχή» (SVF II 441, 550), ή ως «συμμονή» (SVF II 550, 1105), ενώ το γεγονός πως το πνεῦμα διαπερνά τον κόσμο υπονοείται με τον όρο «σύμπνοια» (SVF II 543, 912). Ίσως ο όρος *συμφυῖα* (συν+φύομαι) να εκφράζει τόσο την πρωταρχική συνοχή κατά τη στιγμή της δημιουργίας/γέννησης, όσο και τη δυναμική πορεία, ενώ με τη συνοχή (συν+έχω) και τη συμμονή (συν+μένω) πιθανόν να δίνεται μια πιο στατική κατάσταση και η διατήρηση της σταθερότητας στον κόσμο.

¹³² SVF II 719: «Ὁ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος, δεσμός ὢν τῶν πάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει, κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι». Πρβλ. SVF II 441: «...τὴν < δὲ > συμπάθειαν αὐτῶν (δηλ. τῶν σωμάτων) σώζεσθαι τὴν πρὸς ἄλληλα διὰ τε τὴν τῆς ὕλης κοινωνίαν καὶ τὴν τοῦ περικειμένου θεοῦ σώματος αὐτῷ φύσιν ἢ τῷ διὰ τοῦ πνεύματος δεσμῷ» και SVF II 458: «ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη. Ψυχὴ δὲ ἐστὶ φύσις προσειληφύια φαντασίαν καὶ ὄρμην.... Τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐνεδήσατο ἕξει, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λογικῇ ψυχῇ. Λίθων μὲν οὖν καὶ ξύλων, ἃ δὴ τῆς συμφυῖας ἀπέσπασται, δεσμὸν κραταιότατον ἕξιν εἰργάζετο. ἡ δὲ ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἕφ' ἑαυτό».

¹³³ SVF II 543. Ίσως ο όρος *συντονία* (συν+τείνω) να εκφράζει και την εξέλιξη του κόσμου με αιτιοκρατική διαδικασία. Για τον όρο *σύμπνοια*, βλ. παραπάνω, σημ. 131.



Hahn, ο Χρύσιππος διαπιστώνοντας πως οι ιατρικές θεωρίες της εποχής του προπορεύονταν της σχολής του, εκσυγχρόνισε τη στωική κοσμοβιολογία με την ταύτιση της ψυχής (του κόσμου και του ανθρώπου) και του πνεύματος που διαπερνά τον κόσμο. Σ' αυτό το πνεύμα εκχώρισε τις τρεις ψυχικές λειτουργίες που ο Κλεάνθης είχε πάρει από την αριστοτελική φιλοσοφία, αλλά διέσπασε την θρεπτική φύση σε αυξητική και συνεκτική.¹³⁵ Επίσης, η πιθανότερη απάντηση φαίνεται να είναι το ότι η μονιστική θεωρία των Στωικών απαιτούσε ένα στοιχείο, το οποίο θα παρείχε την ενότητα και τη σταθερότητα του κόσμου, πρόβλημα το οποίο δεν μπόρεσαν να λύσουν ικανοποιητικά οι προηγούμενοι Στωικοί,¹³⁶ καθώς αναφέρονται σε δύο αρχές, αντιμετωπίζοντας το πρόσθετο πρόβλημα της σύγχυσης ανάμεσα στο πυρ ως ενεργητική άφθαρτη αρχή (*φύσις*), αλλά και ως φθαρτό κοσμικό στοιχείο. Με το πνεύμα, η κίνηση και οι ιδιότητες των ατομικών σωμάτων (*τῶν ἰδίως ποιῶν*) αποτελούν συνέπεια των διαθέσεων μιας και μοναδικής δυναμικής ουσίας, η οποία διαπερνά τα πάντα, εφόσον το πνεύμα είναι η δύναμη που μετασχηματίζει την άποιο ύλη, δίνοντάς της μορφή και ποιότητες.¹³⁷ Έτσι όμως το πνεύμα τελικά ταυτίζεται με την ενεργητική αρχή (το *ποιούν*) του σύμπαντος,¹³⁸ δηλαδή με το Θεό- Λόγο - Φύση.¹³⁹ Σε αναλογία προς το πνεύμα -ψυχή¹⁴⁰ που ζωοποιεί το σώμα, ο Θεός-Πνεύμα γίνεται επίσης πηγή ζωής για τον κόσμο, και όντας πυρώδες πνεύμα, νοητόν και πηγή θερμότητας, αντικατέστησε το Ζηνώνειο *τεχνικόν πῦρ* (=Φύσις).¹⁴¹ Εκτός των οντολογικού χαρακτήρα ανακατατάξεων, με τη χρήση του πνεύματος ως συνεκτικού δεσμού -τόσο των υλικών σωμάτων όσο και του ίδιου του πνεύματος (θεού, ψυχής) με τα σώματα (κόσμο, ἔμψυχα)-, εξηγούνταν οι αλληλεπιδράσεις των κοσμικών φαινομένων, ενώ

¹³⁴ SVF II 596: «οὐ γὰρ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κατὰ περιόδους τὰς μεγίστας γινομένης φθορᾶς κυρίως παραλαμβάνουσι τὴν φθορὰν οἱ τὴν εἰς πῦρ ἀνάλυσιν τῶν ὄλων δογματίζοντες. ἦν δὲ καλοῦσιν ἐκπύρωσιν». Πρβλ. SVF II 602, 609, 610, 614, 618 - 621.

¹³⁵ Hahn, *Stoic Cosmology*, 174.

¹³⁶ Lapidge, "Ἀρχαί "and "Στοιχεῖα" ", 255- 257.

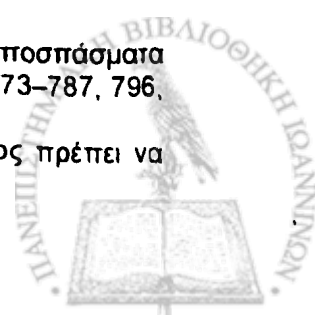
¹³⁷ SVF II 449: «τὴν ὕλην ἄργον ἐξ' ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκείσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὐσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν».

¹³⁸ SVF II 310: «εἰ γὰρ θεὸς κατ' αὐτοὺς σῶμα, πνεῦμα ὡν νοερόν τε καὶ αἰδίων», ἢ SVF II 1009: «Ὅριζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ Στωικοὶ οὕτως: πνεῦμα νοερόν καὶ πυρώδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δ' εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν» καὶ SVF II 1027: «Οἱ Στωικοὶ νοερόν θεὸν ἀποφαίνονταιπνεῦμα μὲν διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις».

¹³⁹ Gould, *Chrysippus*, 102.

¹⁴⁰ Η άποψη πως το πνεύμα του σώματος είναι η ψυχή του δίνεται σε αρκετά αποσπάσματα του Ζήνωνος και του Χρυσίππου. Βλ. σχετικά, SVF I 134-141, 521 και SVF II 773-787, 796, 879, 885.

¹⁴¹ Γι' αυτό κατά τον Διογένη Λαέρτιο (7, 156), το *τεχνικόν πυρ* του Ζήνωνος πρέπει να νοηθεί ως «πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές».



ταυτόχρονα υιοθετούνταν μία αρχή ανάπτυξης των φυτών και των ζώων, μία αιτία, η οποία έδινε μορφή σε όλα τα αντικείμενα.¹⁴²

Η έννοια του πνεύματος και του συνακόλουθου πνευματικοῦ τόνου αποτελεί μία από τις πιο ενδιαφέρουσες έννοιες της στωικής κοσμολογίας, καθώς μία από τις ιδιότητες του πνεύματος είναι η κίνηση από τον εαυτό του και προς τον εαυτό του.¹⁴³ Οι αντίθετες κατευθύνσεις του πνεύματος δικαιολογούνται από τα δομικά αλλά και λειτουργικά συστατικά του· δομικά, το πνεύμα όντας ένωση πυρός και αέρος, εξαιτίας του ψυχρού στοιχείου (αέρας) συστέλλεται, ενώ εξαιτίας του θερμού στοιχείου (πυρ) διαστέλλεται.¹⁴⁴ Λειτουργικά, οι κινήσεις αυτές εξηγούν τη διαδικασία εκπύρωσης και διακόσμησης, έτσι που δικαιολογημένα οι Στωικοί θεωρούνται μεταξύ των προδρόμων της σύγχρονης κοσμολογικής θεωρίας, τόσο του συστελλόμενου και διαστελλόμενου σύμπαντος, όσο και της θεωρίας της Μεγάλης έκρηξης.¹⁴⁵ Επίσης το πνεύμα μπορεί να συγκριθεί με την έννοια του «δυναμικού πεδίου» που ενεργοποιεί την ύλη, ενώ η πνευματική δύναμη μπορεί να θεωρηθεί ότι υποδηλώνει την ενότητα της ενέργειας, η οποία, σύμφωνα με το νόμο του Einstein, υπάρχει πίσω από όλες τις μορφές της ύλης και όλες τις εκδηλώσεις της ζωής.¹⁴⁶

Με την έννοια όμως του πνεύματος μήπως οδηγούνταν οι Στωικοί σε παράδοξες υποθέσεις και συμπεράσματα αναφορικά και με τις θέσεις τους περί αρχών και στοιχείων; Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς και ο Σιμπλίκιος τους κατηγορήσαν ήδη από την αρχαιότητα για κάτι τέτοιο, γιατί κατά τόν αριστοτελικό Αφροδισιέα: α) Οι Στωικοί δέχονταν δύο αρχές: μία ενεργητική και μία παθητική. (Θεός και ύλη). β) Υποστηρίζοντας ωστόσο από τη μια πως ο Θεός είναι σωματικός, ενώ από την άλλη θεωρούσαν ότι είναι αιώνιος και νοητικό πνεύμα, αποδέχονταν δύο καταστάσεις

¹⁴² Pohlenz, *Die Stoa*, τόμ. I, 73-75. Αναλυτικά για το πνεύμα στη φυσική φιλοσοφία των Στωικών βλ. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Greenwood Press, Westport- Connecticut 1973 (1959'), 1- 48.

¹⁴³ SVF II 442 : «τῆς δὲ καὶ ἡ εἰς τὸ ἔναντίον ἅμα κινήσεις αὐτοῦ, καθ' ἣν συνέχει τὰ ἐν οἷς ἂν ᾗ ὄν, ὡς φασί, πνεῦμα κινούμενον ἅμα ἔξ' αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτό, καὶ κατὰ τὴν εἶδος κινήσεως γίνεται;» (αναρωτιέται ο Αλ. Αφροδισιεύς). Πρβλ. SVF II 451: « τονικὴν τινα εἶναι κινήσιν περὶ τὰ σώματα εἰς τὸ εἶσω ἅμα κινουμένην καὶ εἰς τὸ ἔξω· καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας». Επομένως μεγέθη, ποιότητες, ουσία και συνοχή οντολογική είναι συνέπειες της εξω και ενδο-κίνησης του πνευματικῶ τόνου.

¹⁴⁴ SVF II 446.

¹⁴⁵ Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 64-65. Πρβλ. Μάρω Κ. Παπαθανασίου, «Στωική φιλοσοφία και σύγχρονη κοσμολογία», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 288. Κατά τον Sambursky, *Physics of the Stoics*, σελ. VIII, η θεωρία του σύμπαντος των Στωικών ως δυναμικῶ συνεχῶς, δεν απέχει από αυτή νεότερων φιλοσόφων, όπως των Descartes, Huygens, Faraday και Maxwell.

¹⁴⁶ Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 253- 254.



(σωματικότητα και αιωνιότητα) in principio ασυμβίβαστες. γ) Επιπλέον δέχονταν πως το πνεύμα αποτελείται από δύο στοιχεία. Επομένως παράδοξο εστί –κατά τον Αφροδισιέα- το πώς είναι δυνατόν να συντίθεται το θείον πνεύμα από φθαρτά στοιχεία και να είναι ταυτοχρόνως άφθαρτο και αιώνιο; Ειδάλλως πρέπει να είναι και το πνεύμα ένα είδος πέμπτου σώματος, «πέμπτη τις ουσία».¹⁴⁷ Ο Σιμπλικίος παρατηρεί μια ακόμη ενδιαφέρουσα παραδοξότητα, τονίζοντας ότι οι Στωικοί σφάλλουν με το να θεωρούν «πνευματική» την ουσία των σωματικών ποιοτήτων, διερωτώμενος πώς είναι δυνατόν το πνεύμα, όντας τό ίδιο σύνθετο από πυρ και αέρα και έχοντας επίκτητη και όχι «πρώτως ἄφ' ἑαυτοῦ» την δύναμη του συνέχεσθαι, να παρέχει συνοχή στον εαυτό του;¹⁴⁸

Οι Στωικοί δεν φαίνεται να είχαν δώσει ικανοποιητική απάντηση στα ερωτήματα αυτά. Τελικά, όπως προκύπτει από τα στωικά αποσπάσματα, οι Στωικοί, αποδεχόμενοι τον όρο και τις ιδιότητες του πνεύματος, αναγκάζονται να εγκαταλείψουν τη διάκριση του Ζήνωνα όχι μόνο ανάμεσα σε αρχές και στοιχεία, αλλά και σε δημιουργικό και καταστροφικό πυρ,¹⁴⁹ στο βαθμό που η θεωρία του πνεύματος έλυνε περισσότερα προβλήματα από όσα δημιουργούσε, δίνοντας συνοχή στη στωική φιλοσοφία και επικαλύπτοντας τυχόν εννοιολογικές ελλείψεις της κοσμολογίας του ιδρυτή της Στοάς.

Ένα ακόμη παράδοξο, το οποίο σχολιάστηκε ήδη από την αρχαιότητα (Πλούταρχος, Α. Αφροδισιεύς), σχετίζεται με τις διαθέσεις του πνεύματος κατά την αλληλεπίδρασή του με την ύλη. Κατά τον Χρύσιππο, το πνεύμα βρίσκεται σε συνεχή αλληλεπίδραση με την ύλη, διαπερνώντας την ολοκληρωτικά.¹⁵⁰ Αλλά καθώς, τόσο το πνεύμα όσο και η ύλη είναι σωματικές οντότητες, ήδη από την αρχαιότητα τίθεται η λογικά θεμιτή αντίρρηση, πώς είναι δυνατόν «σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν» και μάλιστα σε έναν κόσμο στον οποίο κατά τους Στωικούς δεν υπάρχει κενό μέσα σ' αυτόν,¹⁵¹ όταν η βασική αρχή της φυσικής –όπως ήταν γνωστή στην εποχή τους-, ότι δηλαδή δύο σώματα δεν κατέχουν συγχρόνως τον ίδιο χώρο, δείχνει το αντίθετο; Οι Στωικοί, έχοντας επίγνωση αυτού του προβλήματος προσπάθησαν να το ξεπεράσουν, διακρίνοντας διαφορετικούς

¹⁴⁷ SVF II 310 και SVF II 416. Ως πέμπτη ουσία εννοείται το πνεύμα, σε σχέση με τα υπόλοιπα τέσσερα στοιχεία. Το ίδιο επισημαίνει και ο Γαληνός (=SVF II 416): «καὶ πέμπτου παρεισάγει κατὰ τοὺς Στωικοὺς τὸ διῆκον διὰ πάντων πνεῦμα».

¹⁴⁸ SVF II 389.

¹⁴⁹ Lapidge, "Ἀρχαί" and "Στοιχεῖα", 277.

¹⁵⁰ SVF II 473.

¹⁵¹ SVF II 465 (Πλούταρχος), 310, 466 και 477 (Αλέξανδρος Αφροδισιεύς), 467 (Σιμπλικίος), 468 (Θεμιστίος). Για την μη ύπαρξη κενού στον κόσμο, βλ. επίσης, SVF II 469, 433, 542, 543 (= Δ. Λ. 7, 140), 545, 546, 477.



τρόπους «μίξης», ανάλογης προς τον χαρακτήρα των αλληλεπιδρώντων σωμάτων.¹⁵² Επιπροσθέτως, θεωρώντας το πνεύμα ως ένα σώμα με εξαιρετικά αραιή υφή -ως πνοή-, σε συνδυασμό με τη θεωρία τους, πως, τα πιο αραιά σώματα είναι δυνατόν να διαπερνούν ολοκληρωτικά τα πυκνότερα και όποιο χώρο κατέχει το ένα, τον ίδιο θα κατέχουν και τα δύο μαζί,¹⁵³ οι Στωικοί προσπάθησαν να κάνουν τη θεωρία τους πιο πειστική. Ίσως οι Στωικοί να είχαν αποφύγει τις συνέπειες της θεωρίας της μείξης, αν είχαν απαλλάξει την έννοια του πνεύματος από την έννοια της σωματικότητας, γεγονός όμως αδύνατον, αφού κάτι τέτοιο θα τους υποχρέωνε να αναθεωρήσουν εντελώς τις βασικές τους αρχές, καθώς η κύρια ικανότητα του πνεύματος να ενεργεί και να διαμορφώνει την ύλη οφείλεται ακριβώς στη σωματικότητά του.¹⁵⁴

¹⁵² Οι Στωικοί διέκριναν τέσσερα είδη σύμμιξης/ανάμειξης: α) την «παράθεσιν», κατά την οποία τα συστατικά που αναμειγνύονται διατηρούν το καθένα τις ιδιότητές του (π.χ. σπιριά κριθαριού και φακής), β) την «μίξιν», η οποία συμβαίνει επί ξηρών σωμάτων όπου επιτυγχάνεται ομοιογένεια των αναμειγμένων συστατικών (π.χ. πυρός και σιδήρου), γ) την «κράσιν», η οποία συμβαίνει στα υγρά σώματα, όπου διατηρούνται κατά την ανάμειξη οι αρχικές ποιότητες των σωμάτων, έστω κι αν τα σώματα διαπερνούν τελείως το ένα το άλλο είναι δυνατόν «ἔξ' ἔπιμηχανήσεως» να διαχωριστούν ξανά και δ) την «σύγχυσιν», όταν ένα νέο σώμα παράγεται με τέλεια συγχώνευση, όπως στην περίπτωση των μύρων και των ιατρικών φαρμάκων. Βλ. σχετικά SVF II 471. Πρβλ. SVF II 472, 473.

¹⁵³ SVF II 477.

¹⁵⁴ Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 257.



2.6. Η Φύση ως Ειμαρμένη – Το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας.

Στη φυσική θεολογία των Στωικών, το περιεχόμενο της έννοιας Θεός ταυτίζεται με τη Φύση, το Λόγο, την Ειμαρμένη και την Πρόνοια, αν και όπως προαναφέρθηκε, οι παραπάνω έννοιες κρατούν τις συνδηλώσεις τους σε σχέση με την αναφορά τους. Όπως έχει διατυπωθεί, η στωική φιλοσοφία ιδωμένη από την άποψη της φυσικής καταλήγει στην έννοια της Ειμαρμένης, ενώ από την άποψη της θεολογίας στην έννοια της Πρόνοιας.¹⁵⁵ Κατά τον Long, η φυσική βάση της στωικής θεολογίας, -η οποία δείχνει επίσης γιατί τα ηθικά ερωτήματα πρέπει να αρχίζουν με τη γνώση της κοσμικής φύσης- περιληπτικά δίνεται ως εξής: επειδή ο Θεός είναι Λόγος έχει σχεδιάσει τον κόσμο, επειδή είναι η πρώτη αιτία έχει δημιουργήσει τον κόσμο, επειδή είναι τέλειος έχει οργανώσει τα μέρη για το καλό του συνόλου (προνοιακή φύση) και επειδή είναι αιώνιος και διαπερνά τα πάντα, έχει εκ των προτέρων γνώση και πρόνοια των πάντων.¹⁵⁶

Οι Στωικοί ορίζουν την έννοια της ειμαρμένης ως «αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται»,¹⁵⁷ τονίζοντας τον νομοτελειακό χαρακτήρα της φυσικής κίνησης,¹⁵⁸ καθώς και την αιώνια, συνεχή και τεταγμένη κίνηση του σύμπαντος.¹⁵⁹ Ο Ζήνων, την προσδιορίζει και ως «δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως, ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν»,¹⁶⁰ ταυτίζοντας έτσι την ειμαρμένη με τη φύση¹⁶¹ και την πρόνοια.¹⁶²

Η Ειμαρμένη, επιπρόσθετα, προσδιορίζεται από τον Χρύσιππο ως «ὃ τοῦ κόσμου λόγος» ή «λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων» ή ως «λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται». Κατά τον Στοβαίο, ο Χρύσιππος, «μεταλαμβάνει δ' ἄντι τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν

¹⁵⁵ J. ab Arnim, "Kleanthes", *Realenkyklopädie* 11, 1, στήλη 567.

¹⁵⁶ A. A. Long, "The Stoic Concept of Evil", *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 332 –333.

¹⁵⁷ SVF II 915 (=Δ Λ 7,149). Έτσι την ορίζουν οι: Ζήνων, Βόηθος, Χρύσιππος και Ποσειδώνιος.

¹⁵⁸ SVF II 917: «Οἱ Στωικοὶ εἶρμον αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον (τὴν εἰμαρμένην)». Πρβλ. SVF II 916, 920, 921, 918 όπου: «ἡ εἰμαρμένη εἶρμός τις οὐσα αἰτιῶν ἀπαράβατος».

¹⁵⁹ SVF II 916: «εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν διῖδιον συνεχῆ καὶ τεταγμένην».

¹⁶⁰ SVF I 176. Πρβλ. και SVF I 175, 177.

¹⁶¹ Για την ταύτιση Φύσης, Θεού και Ειμαρμένης, βλ. SVF II 937, 945, 1024. Κατά τον Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 262, «οι Στωικοί είναι οι πρώτοι φιλόσοφοι που υποστήριξαν συστηματικά το νόμο της καθολικής αιτιοκρατίας».

¹⁶² Ο Κλεάνθης είναι ο μόνος από τους αρχαίους Στωικούς που δεν ταύτιζε την Ειμαρμένη με την Πρόνοια. Βλ. σχετικά, SVF I 527



φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστιθεὶς καὶ ἑτέρας ὀνομασίας...»,¹⁶³ ἔννοια που ταυτίζεται ἔτσι με ὅλες τις παραπάνω και ιδιαίτερα με το Θεό-Λόγο.¹⁶⁴

Στο σημείο αυτό καθίσταται αναγκαίο το ερώτημα για το πώς οι Στωικοί προσπάθησαν να αποδείξουν την ύπαρξη της Ειμαρμένης; Οι απαντήσεις τους ήταν ποικίλες, τόσο λογικής όσο και οντολογικής και εμπειρικής φύσεως. Κατά την άποψή τους, κάθε πρόταση δεν θα ήταν δυνατόν να είναι αληθής ή ψευδής, παρά μόνο αν όλα τα γεγονότα αποτελούν συνέπεια μιας καθορισμένης σειράς προηγούμενων αιτιών. Και καθώς η γλώσσα θεωρείται από τους Στωικούς σε μεγάλο βαθμό φυσική και όχι συμβατική,¹⁶⁵ προσπαθούσαν και με ετυμολογικά παραδείγματα να αποδείξουν πως όχι μόνο η λέξη ειμαρμένη (ειρμός) αλλά και άλλες σχετικές, όπως π.χ. η Ἄτροπος, δηλώνει το άτρεπτον και αμετάθετον, η Λάχεσις, «παρὰ τὸ λαγχάνειν ἑκάστω τὸ πεπρωμένον», η Κλωθώ, παίρνει το ὄνομά της από το γεγονός πως τα γεγονότα συγκλῶθονται και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους.¹⁶⁶ Επιπλέον ο Χρυσίππος θεωρούσε πως η ύπαρξη της Ειμαρμένης αποδεικνύεται από την υπόσταση της μαντικής τέχνης.¹⁶⁷ Επιπροσθέτως, η ύπαρξή της αποδεικνύεται από το γεγονός πως δεν υπάρχουν αναίτιες (χαοτικές) κινήσεις στο σύμπαν,¹⁶⁸ γιατί αν υπήρχαν τέτοιες κινήσεις και εισάγονταν στον κόσμο αυτός θα οδηγούνταν σε διάσπαση.¹⁶⁹ Κατά συνέπεια για τους Στωικούς, όλα τα μελλοντικά συμβάντα μπορούν θεωρητικά να προβλεφθούν,¹⁷⁰ και το κύρος της

¹⁶³ SVF II 913.

¹⁶⁴ Για την ταύτιση Θεού και Ειμαρμένης βλ. SVF I 102 και SVF II 928: «...θεὸν λέγειν τὴν εἰμαρμένην». Πρβλ. SVF II 931: «ταυτὸν εἰμαρμένη καὶ Ζεὺς» και SVF II 933, 1076.

¹⁶⁵ Pohlenz, *Die Stoa*, I, 42.

¹⁶⁶ SVF II 914. Επίσης στο ίδιο: «τὰς Μοῖρας ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι καὶ κατανεμηθῆσθαι τινὰ ἡμῶν ἑκάστω».

¹⁶⁷ SVF II 939: «τὸ μὲν γὰρ πάντα γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην ἔκ τοῦ μαντικῆν εἶναι δεικνύναι βούλεται».

¹⁶⁸ SVF II 952. Πρβλ. SVF II 945: «μηδὲν γὰρ ἀναίτιως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ...».

¹⁶⁹ SVF II 945: «διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι...καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν, αἶψα κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κινήσεις». Κατά τον Sandbach, *The Stoics*, 82, ακόμα κι αν οι κρίκοι της αλυσίδας δεν είναι ο ένας αιτία του άλλου, η αλυσίδα των αιτιών πρέπει να «κρέμεται συνολικά», με τέτοιο τρόπο ώστε να μην μπορεί να υπάρχει διαφορετικά απ' ότι υφίσταται. Το να αλλάξεις ένα μέρος της αλυσίδας ή και ολόκληρη θα σήμαινε πως καταστρέφεις το όλον.

¹⁷⁰ Sambursky, *Physics of the Stoics*, 54. Οι Στωικοί, κατά το μελετητή, συνέλαβαν περισσότερο από κάθε άλλον αρχαίο φιλόσοφο την αντίληψη της αιτιότητας με τη σύγχρονη νευτώνεια ἔννοια, ὅτι δηλαδή αν από το Α συνεπάγεται το Β, τότε το τελευταίο ισχύει νομοτελεσιακά για κάθε Α το οποίο επαναλαμβάνεται. Το Α που συνεπάγεται το Β, εμπεριέχει τη δυνατότητα της πρόβλεψης των γεγονότων και οδηγεί από την αιτιότητα στο ντετερμινισμό και στην ἔννοια της ειμαρμένης. Βλ. σχετικά: SVF II 945: «φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε... ὑπὸ φύσεως διοικούμενον... ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἰδίον κατὰ εἶρμόν τινα καὶ τάξιν προϊούσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἔπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερον τι, μήτ' αὐτῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελεύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μὴ τινὶ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὡσπερ



μαντικής το επιβεβαιώνει. Ως δυνατό και ενδεχόμενο θεωρείται το συμβάν το οποίο τίποτε δεν το εμποδίζει να συμβεί -άσχετα από το αν τελικά θα συμβεί ή όχι είναι πάντα δυνατό-,¹⁷¹ και υπάρχει μόνο στο βαθμό που οι άνθρωποι αγνοούν προσωρινά την αιτιακή σχέση ανάμεσα στα συμβάντα.¹⁷² Αν ήταν δυνατό να υπάρξει ένας άνθρωπος που να διακρίνει την αλυσίδα των αιτιών, τίποτε δεν θα μπορούσε να τον εξαπατήσει η θέση τους αυτή συνάδει με τη βασική τους θεωρία περί σοφού.¹⁷³

Το πρόβλημα όμως, που προέκυπτε για τους Στωικούς -ως συνέπεια της θεωρίας της Ειμαρμένης- ήταν το ακόλουθο: πώς θα μπορούσε να διαφυλαχτεί κάποια ανθρώπινη αυτονομία μέσα στην φυσική αιτιοκρατία,¹⁷⁴ όταν τα πάντα, ακόμα και το ελάχιστο, δεν λειτουργούσαν παρά σύμφωνα με το λόγο και τη θέληση του Διός;¹⁷⁵ Επίσης, πως θα μπορούσε να θεμελιωθεί η νομιμότητα των ποινών ή να δικαιολογηθεί η αξιολόγηση ενάρετων και μη πράξεων,¹⁷⁶ αν οι ανθρώπινες ενέργειες δεν ήταν παρά το αποτέλεσμα της αναπότρεπτης ειμαρμένης;¹⁷⁷

Το παραπάνω πρόβλημα απασχόλησε πρωτίστως τον Χρύσιππο -ίσως κάτω από την πίεση της κριτικής των Σκεπτικών-, ο οποίος προσπάθησε να συνδυάσει την αιτιοκρατική αντίληψη με την ανθρώπινη αυτονομία και υπευθυνότητα.¹⁷⁸ Για να το

συνδεόμενον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερον τι ἐπακολουθεῖν, ἡρημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ὡς ὡς αἰτίῳ συνήρηται».

¹⁷¹ SVF II 954.

¹⁷² SVF II 959: «τὸ δὲ λέγειν μὴ ἀναιρέισθαι πάντων γινομένων καθ' εἰμαρμένην τὸ δυνατόν τε καὶ τὸ ἐνδεχόμενον..... τῶν δὲ καθ' εἰμαρμένην γινομένων οὐ κεκώλυται τὰ ἀντικείμενα γενέσθαι· διὸ καίτοι μὴ γινόμενα ὅμως ἐστὶ δυνατόν, καὶ τοῦ μὴ κεκωλύσθαι γενέσθαι αὐτὰ ἀπόδειξιν φέρειν τὸ ἡμῖν τὰ κωλύοντα αὐτὰ ἄγνωστα εἶναι.»

¹⁷³ SVF II 944.

¹⁷⁴ Γενικά για την αιτιοκρατία και την ελευθερία της βούλησης στη στωική φιλοσοφία, βλ. S. Botros, "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", *Phronesis*, 30 (1985), 274-304· σύμφωνα με την παραπάνω ερευνήτρια, οι αρχαίοι Στωικοί δεν ήταν οπαδοί της ήπιας αιτιοκρατίας, γιατί αρνούνται να αναλύσουν την ελευθερία με τον όρο της δυνατότητας να πράξουν διαφορετικά. Επίσης βλ. την απάντηση σε αυτήν από τον R. W. Sharples, "Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism", *Phronesis*, 31 (1986), 266 - 279, ο οποίος δέχεται το αντίθετο. Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης, Margaret E. Reesor, "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix* 19 (1965), 285 - 297, A. A. Long, "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action", στο: *Problems in Stoicism*, A. A. Long (εκδ.), London 1971, 173 - 199, R. J. Hankinson, "Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts", *Phronesis* 32 (1987), 80 - 100, R. Sorabji, "Causation, Laws and Necessity", στο: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, (εκδ.) J. Barnes, M. Burnyeat και M. Schofield, Oxford 1980, 250 - 282 και M. Frede, "The Original Notion of Cause", στο: *Doubt and Dogmatism*, ό.π., 217 - 249, A. L. Pierris, "The Origin of Stoic Fatalism", *Diotima* 25 (1997), 21 - 30, Susanne Bobzien, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis* 43/2 (1998), 133 -175.

¹⁷⁵ SVF II 997: «τέλος δὲ φησι {ἐνν. ὁ Χρύσιππος} μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοῦλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον· ὅν τῆ εἰμαρμένη τὸν αὐτὸν εἶναι».

¹⁷⁶ SVF II 1003, 1004, 1005.

¹⁷⁷ SVF II 1000.

¹⁷⁸ Gould, *Chrysippus*, 149.



εξηγήσει, έφερνε ως παράδειγμα έναν κυλιόμενο κύλινδρο.¹⁷⁹ Κατά τον Χρύσιππο, το γεγονός πως ο κύλινδρος κυλάει, πρέπει να εξηγηθεί με βάση δύο αίτια.¹⁸⁰ Με μια εξωτερική αίτια, η οποία το ώθησε κατά την έναρξη της κίνησής του, αλλά και με μια εσωτερική αίτια, η οποία σχετίζεται με τη φύση του κυλίνδρου, με το γεγονός δηλαδή πως ο κύλινδρος έχει ορισμένη δομή και σχήμα.¹⁸¹ Το πρώτο είδος αιτίου χαρακτηρίζεται ως «συνεργόν καὶ προκαταρκτικόν», ενώ το δεύτερο ως «προηγούμενον καὶ αὐτοτελές αίτιον».¹⁸² Το ίδιο ισχύει και για την ανθρώπινη πράξη. Οι εξωτερικές αιτίες είναι έκφραση των ενεργειών της ειμαρμένης, ενώ εξαρτάται από τον ίδιο τον άνθρωπο το πώς θα ενεργήσει σε κάθε περίπτωση, με κριτήριο τη συγκατάθεση ή μη σε μια εντύπωση (φαντασία).¹⁸³ Κατά τον Χρύσιππο, η εντύπωση (παρόρμηση) είναι μια αίτια εξωτερική (αίτιον προκαταρκτικόν), αλλά έγκειται στην εξουσία του καθενός να δώσει τη συγκατάθεσή του ή μη σε μια εντύπωση και να ενεργήσει ανάλογα. Με άλλα λόγια, η συγκατάθεση απαιτεί κάποιο είδος εντύπωσης,

¹⁷⁹ SVF II 974. Σύμφωνα με την Μ. Πρωτοπαπά, «Φύση και τέχνη κατά τους Στωικούς», 205, «τα γεωμετρικά σχήματα, και ιδιαίτερα οι ιδιότητες συγκεκριμένων στερεών μορφών, αποτέλεσαν για τον Χρύσιππο προσφιλές είδος τεκμηρίωσης των θέσεών του και τον βοήθησαν να επιλύσει φιλοσοφικά προβλήματα της σχολής».

¹⁸⁰ Για τη θεωρία των αιτίων του Χρυσίππου, βλ. Susanne Bobzien, "Chrysippus' Theory of Causes", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ιεροδιακονου, Clarenton Press – Oxford 1999, 196–242, και συμπερασματικά σελ. 241 – 242. Επίσης, (στο ίδιο, σελ. 197), η παραπάνω ερευνήτρια θεωρεί πως ο Χρύσιππος ουδέποτε ανέπτυξε μια τελική ταξινόμηση των αιτίων, ούτε είχε αυτή την πρόθεση, ούτε είχε τους τεχνικούς όρους για μια τέτοια κατηγοριοποίηση. Αντίθετη άποψη, ότι δηλαδή ο Χρύσιππος προσπάθησε να αναπτύξει μια ολοκληρωμένη ταξινόμηση των αιτίων, εκφράζουν οι Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. Ι, 342, καθώς και ο J. J. Duhot, *La Conception Stoicienne de la causalité*, Paris 1989, 172.

¹⁸¹ Κατά την Margaret Y. Henry, "Cicero's Treatment of Free Will Problem", *American Philological Association* 58 (1927), 38, με το παράδειγμα του κυλίνδρου ο Χρύσιππος επιδιώκει μια αμυδρή διάκριση μεταξύ ειμαρμένης (κατά την οποία ο ειρμός των γεγονότων θεωρείται ανεξάρτητος από την ανθρώπινη θέληση) και αιτιοκρατίας – ντετερμινισμού (ως τέτοια νοείται η συνένωση της (ψυχολογίας) ανθρώπινης θέλησης με «φυσικές» συνθήκες. Σύμφωνα με την ίδια, το ερώτημα, αν ο κύλινδρος (άνθρωπος) είναι υπεύθυνος για το σχήμα (χαρακτήρα) του, παραμένει, αν και θεωρεί πως, κατά την άποψη του Χρυσίππου, η δύναμη της ειμαρμένης είναι ισχυρότερη (στο ίδιο, σελ. 39). Κατά την Henry, ήταν ο Κικέρων και όχι ο Χρύσιππος αυτός που υπερασπίστηκε την ελεύθερη βούληση: η ίδια αξιολογεί πως η έννοια της ειμαρμένης είναι μια έννοια προσφιλής στο δεσποτισμό, ενώ κάθε υπεράσπιση της ελεύθερης βούλησης είναι μια προσπάθεια για ελευθερία (στο ίδιο, σελ. 42).

¹⁸² Οι Στωικοί δέχονται τέσσερα είδη αιτίων. Κατά τον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα, (SVF II 945), αυτά είναι τα προκαταρκτικά, τα συναίτια, τα εκτικά και τα συνεκτικά. Από τον Κλήμη τον Αλεξανδρινό (SVF II 351), αναφέρονται τα προκαταρκτικά, τα συνεκτικά, τα συναίτια και τα συνεργά. Στο SVF II 346, ο δεύτερος, αντί για τα συναίτια δίνει τα αίτια των «ών οὐκ άνευ». Ο Γαληνός, (SVF II 354), αναφέρει έξι είδη αιτίων στους Στωικούς: τα προκαταρκτικά, τα προηγούμενα, τα συνεκτικά, τα αυτοτελή, τα συναίτια και τα συνεργά. Γενικά περί των στωικών αιτίων βλ. SVF II 336–356 και 945.

¹⁸³ SVF II 974.



αλλά η εντύπωση δεν είναι ικανή από μόνη της να παράγει συγκατάθεση και επαφίεται στον συγκεκριμένο άνθρωπο να το πράξει.¹⁸⁴

Το ερώτημα όμως που προκύπτει είναι το εξής: ένας άνθρωπος, τη στιγμή που δίνει τη συγκατάθεσή του είναι πραγματικά ελεύθερος και έχει εναλλακτικές δυνατότητες, δηλαδή μπορεί να ενεργήσει διαφορετικά; Από τα αποσπάσματα των Στωικών μπορούν να στηριχτούν και οι δύο ερμηνείες, αν και φαίνεται στην πλειοψηφία τους να θεωρούν πως η ειμαρμένη παίζει τον καθοριστικό ρόλο.¹⁸⁵ Κατά τον Νεμέσιο, με το να αναφέρουν οι Στωικοί πως η συγκατάθεσις και η ορμή έχουν δοθεί στον άνθρωπο ως δώρο της ειμαρμένης, αυτό σημαίνει πως οι πρώτες καθορίζονται και ελέγχονται από αυτή.¹⁸⁶ Αντίθετα, κατά την ερμηνεία του Αλεξάνδρου Αφροδισιεύς, στο παραπάνω σημείο, οι Στωικοί εννοούν ότι η δύναμη του να δίνεται η συγκατάθεση αποτελεί μέρος του ανθρώπινου υποστρώματος (ανθρώπινης φύσης), όπως έχει διαμορφωθεί από την ειμαρμένη.¹⁸⁷ Σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία, το να δίνεται ή όχι η συγκατάθεση σε συγκεκριμένες περιστάσεις αποτελεί μέρος της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου και η συγκατάθεση είναι υπό τον έλεγχό του καθώς ανήκει στα «ἔφ' ἡμῖν».¹⁸⁸ Αλλά οι δυνατότητες και η ιεράρχησή τους στο υπόστρωμα των ανθρώπινων ποιότητων ελέγχονται από την ειμαρμένη.¹⁸⁹

Αν κρίνει κανείς από ένα άλλο απόσπασμα του Χρυσίππου, στο οποίο η σχέση μας με την ειμαρμένη παρομοιάζεται με αυτή ενός σκύλου και του άρματος από το οποίο είναι δεμένος, φαίνεται πως κατά τον στωικό φιλόσοφο, η ειμαρμένη παίζει τον καθοριστικό ρόλο. Ο σκύλος μοιραία ακολουθεί το άρμα, αλλά μπορεί να το πράξει με

¹⁸⁴ Josiah B. Gould, "The Stoic conception of Fate", *JHI*, 35 /1 (1974), 29.

¹⁸⁵ SVF I 527, SVF II 975.

¹⁸⁶ SVF II 991: «εἴ γάρ καὶ τὰς ὁρμὰς παρὰ τῆς εἰμαρμένης φασὶν ἡμῖν δεδόσθαι, καὶ ταύτας ποτὲ μὲν ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης ἐμποδίζεσθαι, ποτὲ δὲ μή, δῆλον ὡς πάντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται καὶ τὰ δοκοῦντα ἔφ' ἡμῖν εἶναι... {εἴ γάρ} τὴν ὁρμὴν ἔφ' ἡμῖν τάττουσιν, ὅτι φύσει ταύτην ἔχομεν...».

¹⁸⁷ SVF II 979: «εἶναι γάρ τινα καὶ τοῖς ζώοις κίνησιν κατὰ φύσιν, ταύτην δ' εἶναι τὴν καθ' ὁρμὴν· πᾶν γὰρ ζῷον ὡς ζῷον κινούμενον κινεῖσθαι <τὴν> καθ' ὁρμὴν κίνησιν, ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης διὰ ζώου γινομένην... (τοιαῦται δὲ αἱ καθ' ὁρμὴν κινήσεις), τὰς διὰ τῶν ζώων ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης γινομένας ἔπι τοῖς ζώοις εἶναι λέγουσιν...».

¹⁸⁸ SVF II 984, 1007.

¹⁸⁹ Margaret E. Reesor, "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix* 19 (1965), 287. Κατά την Reesor, οι έννοιες ειμαρμένη και δυνατότητα στη φυσική, αντιστοιχούν με τις έννοιες της αναγκαιότητας και δυνατότητας στη λογική των Στωικών, (στο ίδιο, σελ. 296). Σύμφωνα με την ίδια, τα δύο αίτια που απαιτούνται για την ανάλυση της πραγματικότητας (εσωτερικά και εξωτερικά) αντανακλούνται στη διάκριση των αιτίων στη στωική φυσική (στο ίδιο, σελ. 288). Η στωική ειμαρμένη περιγράφει τόσο τη σχέση της κύριας (εσωτερικής - προηγούμενης) αιτίας με το υλικό της υπόστρωμα, όσο και την αλυσίδα των προκαταρκτικών (εξωτερικών) αιτίων (στο ίδιο, σελ. 296). Η δυνατότητα είναι έννοια εγγενής με το στωικό λόγο, και καθώς ο λόγος είναι συνώνυμος τόσο με το θεό, όσο και με την ανθρώπινη



δύο τρόπους. Μπορεί να ακολουθήσει με θετική διάθεση το άρμα έτσι ώστε η ελευθερία της επιλογής να ακολουθεί την αναγκαιότητα,¹⁹⁰ ή μπορεί να αρνηθεί να μετακινηθεί, με αποτέλεσμα να ακολουθεί σερνόμενος, παντελώς εξαναγκασμένος: «τὸ αὐτὸ δῆπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἴσελθεῖν».¹⁹¹

Με το παράδειγμα του σκύλου οι Στωικοί θεωρούν πως η απόλυτα ελεύθερη βούληση είναι μάλλον ψευδαίσθηση, με αποτέλεσμα οι δυσκολίες ως προς τη νομιμοποίηση των ποινών για τα εγκλήματα να παραμένουν. Γιατί αν για τον εγκληματία ήταν καθορισμένο από την ειμαρμένη να διαπράξει το έγκλημα, τότε δεν υπάρχουν περιθώρια να τιμωρηθεί, αφού ήταν καταδικασμένος από τη μοίρα να πράξει έτσι. Τους Στωικούς –και ιδιαίτερα τον Χρύσιππο– τους απασχόλησε και αυτό το πρόβλημα, τονίζοντας πως τέτοια συμβάντα δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν χωρίς τη συνέργεια των ανθρώπων, καθώς τα ίδια θεωρούνται ως αποτέλεσμα συνδυασμού και διασταύρωσης της ειμαρμένης με την ίδια, ανθρώπινη φύση.¹⁹² Και είναι ο συνδυασμός που έχει καθοριστική σημασία, αφού και όταν ακόμα οι εξωτερικές συνθήκες είναι απολύτως όμοιες για δύο ανθρώπους, οι αποφάσεις τους μπορεί να είναι τελείως διαφορετικές, καθώς εξαρτώνται και από τη φύση του καθενός. Το πρόβλημα όμως της ελεύθερης βούλησης και απόφασης παραμένει, αν θεωρήσουμε πως και ο συνδυασμός ειμαρμένης και κάθε συγκεκριμένης ανθρώπινης φύσης, όταν παίρνει αποφάσεις είναι προκαθορισμένος. Οι αρχαίοι Στωικοί προσπάθησαν γενικά να το λύσουν¹⁹³ με τη διάκριση των «ἔφ' ἡμῖν»¹⁹⁴ –και ως τέτοια νοούνται τόσο η ορμή όσο και η συγκατάθεση– από το «καθ' εἰμαρμένην».¹⁹⁵

νοημοσύνη, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα της επιλογής, και μέσα από τη λήψη των αποφάσεών του παραμένει ελεύθερος: (στο ίδιο, σελ. 296).

¹⁹⁰ SVF II 975: « ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἶον τῆς εἰμαρμένης]».

¹⁹¹ SVF II 975 .

¹⁹² SVF II 998. Κατά τον D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Hermes Einzelschriften 32, Wiesbaden 1974, 57, η σύμπτωση ειμαρμένης (γεγονότων που απορρέουν από μια σειρά αιτιών που αποκαλείται Μοίρα) και ανθρώπινης πράξης επιτελείται στο σημείο, το οποίο αποκαλείται *καιρός*.

¹⁹³ Ακόμα κι αν δεν κατορθώνουν να το λύσουν ικανοποιητικά, το σημαντικό είναι πως έθεσαν ένα πρόβλημα που απασχόλησε πολλούς φιλοσόφους που τους ακολούθησαν: (Αυγουστίνος, D. Hume, I. Kant, G. Ryle κ.ά.). Κατά τον Gould, *Chrysippus*, 160, ο Χρύσιππος ήταν ένας από τους πρώτους φιλοσόφους που ασχολήθηκε με το πρόβλημα της ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης, προσπαθώντας να κρατήσει τόσο την ανθρώπινη ελευθερία –εξ' αιτίας των συνεπειών στην ηθική–, όσο και την αυτοκρατική εξήγηση των φαινομένων –εξ' αιτίας των συνεπειών στη γνώση.

¹⁹⁴ SVF II 1006, 1007, 984, 991, 992, 996, 1001, 1003. Τα «ἔφ' ἡμῖν» και τα «οὐκ ἔφ' ἡμῖν» θα αποτελέσουν βασικούς όρους της φιλοσοφίας του Επικτήτου, συνδεδεμένα με το «αὐτεξούσιον» και την «προαίρεσιν», δηλαδή με την ελεύθερη βούληση και την έλλογη απόφαση (Επικτήτου, *Διατριβαί*, 2.2.3, 4.1.56, 62, 68, 100). Ο όρος όμως «ἔφ' ἡμῖν» είναι



Από τους Στωικούς, εξ' αιτίας της ατελούς γνώσης όλων των αιτίων και των αποτελεσμάτων τους από τον άνθρωπο, το μέλλον αντιμετωπίζεται ως υπόθεση της ειμαρμένης = φύσης, υπόθεση στην οποία ο άνθρωπος κρατά μια στάση προτίμησης ή απόρριψης με κριτήριο τα κατά φύσιν ή τα παρά φύσιν, ενώ συγχρόνως η διάθεση του ανθρώπου ως λογικού όντος θεωρείται πως είναι στην εξουσία του (*ἐφ' ἡμῖν*).¹⁹⁶ Με τον τρόπο αυτό, αν για τον Δημόκριτο ο άνθρωπος γινόταν δούλος της Ειμαρμένης, για τον Χρύσιππο γινόταν «ἡμί-δουλος».¹⁹⁷

Όπως παρατηρεῖ ο Long, από τους Στωικούς τονίζεται το ότι, δίνοντας η φύση το λόγο στον άνθρωπο, τον καθιστά αυτόνομο ενεργητικό παράγοντα. Οι Στωικοί, με το να αποδέχονται την ειμαρμένη, δεν δηλώνουν παθητικότητα, ούτε θεωρούν ισότιμους τον καλό και τον κακό άνθρωπο, παρόλο που η διάκριση του καλού και του κακού και η δυνατότητα εσωτερικής ελευθερίας δεν συμβιβάζονται εύκολα με την αναγκαιότητα των γεγονότων της φύσης – ειμαρμένης. Για να ξεπεράσουν το πρόβλημα αυτό, οι Στωικοί, τόνιζαν τη σημασία της παιδείας, καθώς βασική τους θέση είναι το ότι ο άνθρωπος έχει τις φυσικές δυνατότητες ώστε με την άσκηση να φτάσει στην τέλεια ηθικότητα και σοφία, ενεργώντας σε πλήρη συμφωνία με την πραγματική και ηθική τάξη πραγμάτων.¹⁹⁸

Ιδωμένο από άλλη σκοπιά, το παραπάνω πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης θα ήταν μάλλον ένα ψευδοερώτημα για τους Στωικούς, αφού για αυτούς, η ίδια φύση είναι μέρος της κοινής (κοσμικής) και από αυτή την τελευταία διαμορφώνονται οι ικανότητες του ανθρώπου.¹⁹⁹ σε τελική ανάλυση και τα δύο -κοινή και ίδια φύση, ειμαρμένη και ανθρώπινη απόφαση- καθορίζονται από το ίδιο πράγμα, εφόσον ο λόγος ή το πνεύμα διαπερνά τα πάντα, έτσι που, «η καθολική αιτιακή αρχή αποκτά συγκεκριμένη ταυτότητα σε κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο».²⁰⁰ Μόνο στον κόσμο (ως τέλειον όν) και στον άνθρωπο γίνεται η φύση αρχή της λογικότητας, αφού μόνο ο άνθρωπος -μόνος από όλα τα όντα- εξελίσσεται φυσικά σε έλλογο όν, δηλαδή η φύση του δίνει τον λόγο σε ατελή αλλά τελειοποιήσιμη μορφή, λόγος ο οποίος έχει τη δυνατότητα εξέλιξης. Ο ορθός λόγος αποκτιέται με το χρόνο, ως μέρος της φυσικής εξέλιξης του ανθρώπου,

αριστοτελικός· βλ. σχετικά, Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, 1225 a 29-32 (ορισμός), 1215 a 18, 1223 a 7 – 1226 b 36. Επίσης, Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1110a 17- 1115 a 3.

¹⁹⁵ SVF II 991. Πρβλ. SVF II 977.

¹⁹⁶ SVF III 191.

¹⁹⁷ SVF II 978.

¹⁹⁸ Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 290 – 291.

¹⁹⁹ SVF II 991: «εἴ γὰρ τὴν δρμὴν ἐφ' ἡμῖν ἀττουσιν, ὅτι φύσει ταύτην ἔχομεν...».

²⁰⁰ Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 263.



φτάνοντας στην τέλεια έκφρασή του στο πρόσωπο του σοφού, εκφραζόμενος ως τέλεια ομολογία και συμφωνία με τη φύση. Κατά συνέπειαν, ο στωικός άνθρωπος οφείλει να προσπαθεί να γίνει σοφός, με στόχο «τὸ δμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν». Ο σοφός, είναι αυτός, ο οποίος, όχι μόνο γνωρίζει τη θέση του στον κόσμο, αλλά και οι πράξεις του είναι απόλυτα προσαρμοσμένες στην κοσμική φύση, έτσι που, και όταν ακόμη αυτές αυτοκαθορίζονται δεν απέχουν, αλλά εναρμονίζονται με τη φύση. Ο λόγος του σοφού και ο λόγος της φύσης γίνονται έτσι ισόμορφοι, καθώς ο πρώτος αντανακλά ή προσλαμβάνει τη δομή του δεύτερου.²⁰¹

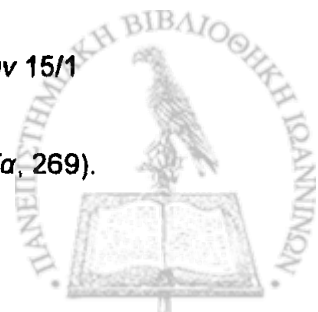
Κατά τον M. Frede, το σχήμα -του να δώσει η φύση τον (ορθό) λόγο στον άνθρωπο- είναι ιδιοφύες. Επειδή κατ' αυτόν τον τρόπο, «κάνουμε τη δουλειά της φύσης και μάλιστα με δική μας θέληση».²⁰² Αλλά συγχρόνως κατά τους Στωικούς, ο άνθρωπος είναι το μόνο φυσικό ον, που έχει τη δυνατότητα να ενεργεί έτσι ώστε να μην συμφωνεί με τη βούληση της φύσης,²⁰³ με αποτέλεσμα όμως να μην ολοκληρώνεται ηθικά ή να οδηγείται σε λανθασμένες κρίσεις και πράξεις (π.χ. πάθη). Ίσως, όπως παρατηρεί ο A. A. Long, η έννοια της ελευθερίας των Στωικών, θα μπορούσε να παραβληθεί με την έννοια της ελευθερίας του Spinoza: «Ελεύθερο λέγεται το πράγμα εκείνο που υπάρχει από απλή αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται στις πράξεις του μόνο από τον εαυτό του».²⁰⁴

²⁰¹ Ph. Mitsis, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 183.

²⁰² M. Frede, «Περί της στωικής έννοιας του αγαθού», μτφρ. Χλόη Μπάλλα, *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 89.

²⁰³ Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 289.

²⁰⁴ B. Spinoza, *Ethica*, μέρος 1, αρ. 7, (όπως δίνεται στο: Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 269).



2.7. Η Φύση ως Θεός και Πρόνοια.

Η έννοια της Φύσης ήταν για τους Στωικούς –όπως ήδη προαναφέρθηκε- συνώνυμη σχεδόν με το Θεό, την Ειμαρμένη, τον κόσμο, το φυσικό νόμο, τον (σπερματικό και ορθό) Λόγο και την Πρόνοια. Ο Θεός των Στωικών έχει έτσι υλικό χαρακτήρα, νοούμενος ως ενεργητική φυσική δύναμη, όντας συγχρόνως προικισμένος με τον τέλειο-θεϊκό λόγο.²⁰⁵ Η ουσία του θεού είναι το σύμπαν, δηλαδή όλος ο κόσμος και ο ουρανός,²⁰⁶ ενώ καθώς ο θεός, ως σπερματικός λόγος, βρίσκεται σε κάθε τι στο σύμπαν, αποτελεί την ψυχή και τη φύση όλων των υπάρξεων.²⁰⁷ Κατά τον Διογένη Λαέρτιο, οι Στωικοί θεωρούν πως: «Θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἄθνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἔν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἔν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις...».²⁰⁸

Με σκοπό, προφανώς, τόσο για να αντιμετωπίσουν τον συγκαλυμμένο Επικούρειο αθεϊσμό, όσο και τον αγνωστικισμό των Σκεπτικών, οι Στωικοί προσέδωσαν ιδιαίτερη βαρύτητα στα επιχειρήματα της ύπαρξης του Θεού, τα οποία ήταν ποικίλλου περιεχομένου, δηλαδή οντολογικά, λογικά, ερμηνευτικά και αλληγορικά. Τα επιχειρήματα λογικού τύπου ήταν τα περισσότερα.²⁰⁹ Από τα βασικότερα, πιο αντιπροσωπευτικά των θέσεών τους, ήταν τα εξής: αν υπάρχει κάτι το οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να το δημιουργήσει, αυτό είναι τελειότερο από τον άνθρωπο. Τα ουράνια και τα κοσμικά φαινόμενα είναι αιώνια και γι' αυτό είναι ανώτερα του ανθρώπου.²¹⁰ Αν υπάρχει κάτι τελειότερο και λογικότερο από τον άνθρωπο αυτό είναι ο θεός. Υπάρχει κάτι τελειότερο από τον άνθρωπο. Επομένως αυτό είναι ο θεός: άρα ο θεός υπάρχει.²¹¹ Επίσης: Αν οι θεοί δεν υπάρχουν δεν υπάρχει τίποτα τελειότερο στο

²⁰⁵ SVF II 1025: "Chrysippus naturalem vim divina ratione praeditam, interdum divinam necessitatem deum nuncupat".

²⁰⁶ Δ. Λ. 7, 148 = SVF II 1022: «Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν ουρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἔν τῷ πρώτῳ Περί θεῶν...». Πρβλ. SVF II 1077.

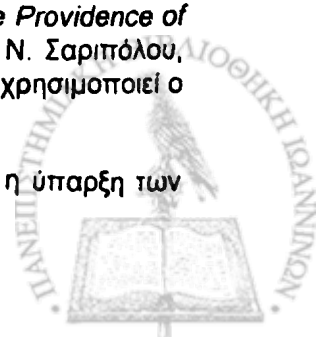
²⁰⁷ SVF II 1042: «ὁ γὰρ αὐτὸς θεὸς παρ' αὐτῷ πρώτος ὢν διῆκει διὰ τοῦ κόσμου καὶ διὰ τῆς ἕλης καὶ ψυχῆ ἔστι καὶ φύσις ἀχώριστος τῶν διοικουμένων».

²⁰⁸ Δ. Λ. 7, 147 = SVF II 1021.

²⁰⁹ Η Μ. Δραγώνα – Μονάχου, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Εθνικὸν καὶ Καποδιστριακὸν Πανεπιστήμιο Αθηνῶν, Βιβλιοθήκη Σ. Ν. Σαριπῶλου, Athens 1976, 112 – 126, διακρίνει δέκα επιχειρήματα λογικού τύπου, τα οποία χρησιμοποιεῖ ο Χρύσιππος για να αποδείξει την ὑπαρξὴ των θεῶν.

²¹⁰ SVF II 1012. Πρβλ. SVF II 1015, 1017.

²¹¹ SVF II 1011. Για τη λογικότητα του κόσμου ἀπὸ την οποία αποδεικνύεται ἡ ὑπαρξὴ των θεῶν βλ. SVF I 111 καὶ 114 (Ζήνων).



σύμπαν από τον άνθρωπο.²¹² Υπάρχει κάτι στο σύμπαν τελειότερο του ανθρώπου. Άρα οι θεοί υπάρχουν.²¹³

Ένα εμπειρικό επιχείρημα για την ύπαρξη των θεών αποτελεί το γεγονός της ύπαρξης της δικαιοσύνης, της ευσέβειας και των βωμών στις ανθρώπινες κοινωνίες.²¹⁴ Αν δεν υπήρχαν οι θεοί, δεν θα τους τιμούσαν οι άνθρωποι.²¹⁵ Επίσης ένα τελεολογικό επιχείρημα αποτελεί το ότι η απεραντοσύνη, η βιοποικιλότητα και η ομορφιά του κόσμου δεν μπορεί παρά να αποδεικνύει πως ο κόσμος αποτελεί κατοικία των θεών.²¹⁶ Επιπλέον, κατά τον Κλεάνθη, από την εμπειρική παρατήρηση της ιεραρχίας στον έμβιο φυσικό κόσμο, οδηγήθηκε ο άνθρωπος στην ιδέα της ύπαρξης των θεών.²¹⁷ Επιπρόσθετα, η ύπαρξη της μαντικής αποδεικνύει την ύπαρξη των θεών, καθώς όχι μόνο οι προς ερμηνεία οίωνοι αλλά και η δυνατότητα εξήγησής τους δεν μπορεί παρά να είναι θεόσταλτα.²¹⁸

Η μαντική όμως για τους Στωικούς, δεν αποδείκνυε μόνο την ύπαρξη του θεού και τη φυσική αιτιοκρατία, αλλά και τον προνοιακό²¹⁹ χαρακτήρα του θεού – φύσης.²²⁰ Επειδή η φύση έχει ορθό λόγο, οι σκοποί της είναι αναγκαία θετικοί. Η πρόνοια της Φύσης – Θεού, θεωρείται από τους Στωικούς κάτι τόσο αναγκαίο και «φυσικό», όσο η λευκότητα για το χιόνι, ή η θερμότητα για τη φωτιά.²²¹

Οι Στωικοί, όπως και ο Αριστοτέλης, αποδέχονταν την ύπαρξη τελεολογίας στη φύση, καθώς θεωρούσαν πως «μηδὲν ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεσθαι μάτην».²²² Ανθρωποκεντρική – όπως και του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα – είναι επίσης η στωική τελεολογία, δεδομένου πως θεωρούν ότι η δημιουργία ζώων και φυτών έγινε

²¹² Αυτό στηρίζεται στην άποψη των Στωικών πως όλα τα στοιχεία του σύμπαντος (έμψυχα και άψυχα) υπάρχουν για χάρη των ανθρώπων και των θεών. Βλ. σχετικά, SVF III 371.

²¹³ SVF II 1011. Πρβλ. SVF II 1013 (Χρύσιππος).

²¹⁴ SVF II 1019 (Χρύσιππος). Πρβλ. SVF II 1015, 1017: «εἰ γὰρ μὴ εἶσι θεοί, οὐκ ἔστιν εὐσέβεια... ἔστι γὰρ εὐσέβεια ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας... καὶ <τὸ> θεῖον ἄρα ἔστιν... εἰ μὴ εἶσι θεοί, οὐδὲ δικαιοσύνη συστήσεται ὑπερ ἄτοπον. –ρητέον ἄρα καὶ θεοὺς ὑπάρχειν».

(Χρύσιππος).

²¹⁵ SVF I 152 (Ζήνων).

²¹⁶ SVF II 1012 (Χρύσιππος).

²¹⁷ SVF I 529 (Κλεάνθης).

²¹⁸ SVF II 1018.

²¹⁹ Η έννοια της πρόνοιας συναντάται προηγουμένως στον Πλάτωνα, *Νόμοι* 903b, και *Τίμαιος* 30 b-c: «Τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον, ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν».

²²⁰ Κικέρων, *De Natura Deorum*, 2, 153.

²²¹ SVF II 1118: «Ἐπεὶ τί τὸ καταλειπόμενον ἢ τῆς χιόνος, ἂν ἀφέλη τὸ λευκὸν καὶ ψυχρόν, τί δὲ πυρὸς, ἂν τὸ θερμὸν σβέσῃς, μέλιτος δὲ τὸ γλυκὺ καὶ ψυχῆς τὸ κινεῖσθαι καὶ τοῦ θεοῦ τὸ προνοεῖν.»

²²² SVF II 1140. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1256b 21 και του ίδιου, *Περὶ Οὐρανοῦ*, 271a 33, 291 b 14.



για την εξυπηρέτηση των ανθρώπινων αναγκών.²²³ Όμως, σε αντίθεση με τους παραπάνω φιλοσόφους, οι Στωικοί θεωρούν πως η δημιουργία και το τέλος του κόσμου δεν εξυπηρετούν μόνο τους ανθρώπους.²²⁴ Οι αρχαίοι Στωικοί δέχονται μια ανιούσα ιεραρχικά κλίμακα, με τους ανθρώπους και τους θεούς στην κορυφή· άνθρωποι και θεοί δημιουργήθηκαν χάριν «φιλίας καὶ κοινωνίας».²²⁵ Σε καμιά όμως περίπτωση δεν νοούνται τα άλλα δημιουργήματα της φύσης, ως αντικείμενα κατάχρησης.²²⁶ Σε αντίθεση προς τους Επικούρειους, ο Χρύσιππος επιβεβαίωνε την προνοιακή φύση των θεών, οι οποίοι νοούνται ευεργετικοί και φιλόανθρωποι,²²⁷ ενώ βασική στωική θέση είναι πως ο κόσμος διοικείται με τάξη, νουν καὶ πρόνοια.²²⁸

Αλλά αν η δύναμη της πρόνοιας ήταν τόσο ισχυρή και ο κόσμος μας ο καλύτερος δυνατός,²²⁹ τότε πως εξηγούσαν οι Στωικοί το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού στον κόσμο, και πως το ερμήνευαν; Αν και ο Χρύσιππος βρισκόταν σε «ἀπορία» ως προς το να δώσει εξηγήσεις για την αιτία του κακού,²³⁰ σύμφωνα με τον Gould, ο στωικός φιλόσοφος έδινε τέσσερις διαφορετικές εξηγήσεις.²³¹ Το πρώτο ήταν το επιχείρημα των αντιθέτων,²³² σύμφωνα με το οποίο τίποτα δεν υπάρχει χωρίς το αντίθετό του, επομένως και το καλό δεν είναι δυνατόν να υπάρχει χωρίς το κακό.²³³ Το δεύτερο επιχείρημα ήταν αυτό των αναγκαίων και μη προβλεπόμενων συνεπειών, σύμφωνα με

²²³ Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, σελ. 80, και σημ. 2 στην ίδια σελίδα. Βλ. σχετικά, SVF II 1152, 1153, 1156: «ἄ μὲν γὰρ προηγουμένως γίνεται, ἅ δὲ κατ' ἔπακολουθήσιν διὰ τὰ προηγούμενα. προηγουμένως μὲν γὰρ τὸ λογικὸν ζῆον, διὰ δὲ τὴν αὐτοῦ χρείαν κτήνη καὶ τὰ ἄπὸ τῆς γῆς φυόμενα».

²²⁴ SVF II 1153. Πρβλ. 1157.

²²⁵ SVF II 371.

²²⁶ SVF II 1157: «οὕτως ἢ πρόνοια τῶν μὲν λογικῶν προηγουμένως προνοεῖ, ἔπηκολούθησε δὲ τὸ καὶ τὰ ἄλογα ἀπολαύειν τῶν δι' ἀνθρώπους γιγνομένων».

²²⁷ SVF II 1126: «οὗ γὰρ θάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν». Πρβλ. SVF II 1122, 1116, 1129, 1115: «Πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται [ἔνν. ὁ Χρύσιππος] καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν, ἅπὸ τῶν ἔννοιῶν ὡς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικῶν καὶ φιλοανθρώπων ἔπινοοῦντες».

²²⁸ Δ. Λ. 7, 138. Πρβλ. SVF II 945, 1013, 1015.

²²⁹ SVF II 1141–1150. Γενικά για την πίστη των Στωικῶν πως, μετά την εκπύρωση, ξαναδημιουργούνται «πάντα ὡσαύτως ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων», βλ. SVF II 625, 623, 624: «ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταῦτα ἔν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἴδιως ποιοῦν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναι τε καὶ γίνεσθαι ἔν ἐκεῖνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἔν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει». Πρβλ. και SVF II 626 – 630.

²³⁰ SVF III 229 α: «ὁ δὲ Χρύσιππος τὴν τοῦ βελτίστου, φάμενος ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἶναι δηλονότι καὶ ἀγαθόν... ὁ Χρύσιππος εἰκότως ἀπορεῖν ἔρεῖ τῆς κατὰ τὴν κακίαν γενέσεως, οὗτ' αἰτίαν ἔχων εἰπεῖν αὐτῆς, οὗτε τρόπους τῆς συστάσεως, οὗθ' ὅπως ἁμαρτάνει τὰ παιδία δυνάμενος ἐξευρεῖν...»

²³¹ Gould, *Chrysippus*, 157 – 158.

²³² Το επιχείρημα αυτό χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα, *Φαίδων* 60c, και *Θεαίτητος* 176a.

²³³ SVF II 1169, 1181: «ὡς δ' ἀληθῶν ὄντων ἀδύνατον μὴ καὶ ψευδῆ τινα εἶναι, παραπλησίως οἶονται προσήκειν, ἀγαθῶν ὑπαρχόντων καὶ κακὰ ὑπάρχειν».



το οποίο τα αρνητικά φαινόμενα –όπως οι σωματικές παθήσεις- νοούνται ως συνέπειες των συναρτησιακά ωφέλιμων φυσικών ενεργειών και δημιουργημάτων.²³⁴ Το τρίτο ήταν το επιχείρημα της θεοδικίας, σύμφωνα με το οποίο «λιμοί και λοιμοί» στέλνονται από τους θεούς με διπλό στόχο: ως τιμωρία των πονηρών και ως μέσα παραδειγματισμού για τους υπόλοιπους.²³⁵ Το τέταρτο επιχείρημα είναι αυτό της οικονομίας του σύμπαντος, σύμφωνα με το οποίο γεγονότα που θεωρούνται βλαβερά ειδωμένα σε στενή, μικρο-κλίμακα, είναι ευεργετικά ειδωμένα σε συμπαντική μακρο-κλίμακα.²³⁶ Π.χ. ένας πόλεμος είναι μεγάλη συμφορά -ιδωμένος κάτω από την πρώτη οπτική γωνία-, ενώ υπό την δεύτερη οπτική σκοπιά, συμβάλλει στην πληθυσμιακή ισορροπία.²³⁷

Ο Χρυσίππος επομένως, προσπάθησε και εδώ να συμφιλιώσει τις έννοιες της θεϊκής πρόνοιας με αυτή της θεοδικίας, καθώς και με το γεγονός πως οι θεοί είναι ταυτόχρονα υπεύθυνοι για κάποια αρνητικά φαινόμενα του κόσμου, έτσι όπως προσπάθησε να συνδυάσει την έννοια της ειμαρμένης με αυτή της ελεύθερης βούλησης και απόφασης του ανθρώπου.²³⁸ Οι Στωικοί παραμένουν έτσι οι μόνοι αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι, οι οποίοι προσπάθησαν να βρουν μια λογική εξήγηση για καθετί, μέσα στο πλαίσιο της θεωρίας τους για μια τέλεια φύση που αγκαλιάζει τα πάντα.²³⁹ Το ότι βλέπουμε αντιφατικές τις δραστηριότητες της φύσης οφείλεται στους περιορισμούς της ανθρώπινης θέασης. Κατά τους αρχαίους Στωικούς, δεν αποτελεί τίποτε άλλο, παρά έργο της φύσης -θεού, η εναρμόνιση των πάντων.²⁴⁰

Σε γενικές γραμμές, η στωική φιλοσοφία της φύσης δεν αποτελεί παρά μια ακόμα προσπάθεια να δοθεί λογική ερμηνεία και εξήγηση σε όλα τα γεγονότα και τα φαινόμενα, «με βάση τη νοήμονα ενέργεια μιας μοναδικής οντότητας, που έχει την ίδια έκταση με το σύμπαν».²⁴¹ Στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν τον κόσμο, οι Στωικοί θεμελίωσαν μια μονιστική αντίληψη, τόσο για τον κόσμο, όσο και για την ψυχή. Αν και σε μια πρώτη ματιά, φαίνεται να στηρίζεται η φυσική τους φιλοσοφία σε δύο αρχές

²³⁴ SVF II 1170.

²³⁵ SVF II 1175: «ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν, ὅπως κολαζομένων τῶν πονηρῶν οἱ λοιποὶ παραδειγμασι τούτοις χρώμενοι ἦιτον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν». Πρβλ. SVF II 1176.

²³⁶ SVF II 1181: «Ἡ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἴδιον τινα ἔχει λόγον· γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὕτη πῶς κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ ἴν' οὕτως εἶπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα». Πρβλ. SVF II 1177, 1176: «εἶτα ὅτι ταῦτα ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ἦτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσαν πῶς πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν».

²³⁷ SVF II 1177.

²³⁸ Gould, *Chrysippus*, 158 – 159.

²³⁹ Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 271.

²⁴⁰ SVF I 537, στιχ. 11-21.

²⁴¹ Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 263.



(Θεός και Ύλη), αυτές λειτουργούν ουσιαστικά ως μία, καθώς με τη «μίξη» έχουν ταυτόχρονη παρουσία. Επιπλέον, οι έννοιες του πνεύματος και των σπερματικών λόγων, στήριξαν τη μονιστική τους θέση, συνδέοντας την Φύση - Θεό (ορθό Λόγο), όχι μόνο με κάθε μορφή της ύλης, αλλά –όπως θα φανεί και στο επόμενο κεφάλαιο για την ψυχή- και κάθε ψυχή νοούμενη ως μέρος της κοσμικής ψυχής είχε ως συνέπεια και τα ψυχικά φαινόμενα και συναισθήματα, (πάθη, συγκινήσεις) να νοούνται ως πνεύμα, όντας σε κάποιο βαθμό τόνου. Με αυτό τον τρόπο, η φύση –θεός συνδέονταν με τον άνθρωπο στο θεμέλιο της ύπαρξής τους· κατά συνέπεια, από τους αρχαίους Στωικούς τέθηκε σε βάθος το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης/απόφασης του ανθρώπου σε σχέση με την ειμαρμένη. Όμως η επιμονή τους στον προνοιακό χαρακτήρα του Θεού/ Λόγου/ Φύσης τους άφηγε με το πρόβλημα της δυσκολίας της εξήγησης της ύπαρξης του κακού στον κόσμο.

Η στωική Φύση, επομένως, μπορεί να δηλωθεί με πολλές διαφορετικές ονομασίες - Θεός, (ορθός)Λόγος, Πνεύμα, Ειμαρμένη, Πρόνοια-, οι οποίες απλώς αποτελούν διαφορετικές ονομασίες του ίδιου πράγματος. Η Φύση, μέσα από τους επαναλαμβανόμενους κοσμικούς κύκλους, διαθέτει τον εαυτό της σε διαφορετικές μορφές· ειδικότερα με τον άνθρωπο μοιράζεται μέρος της ουσίας της, τον λόγο, ο οποίος μπορεί ως ανθρώπινη -φυσικά δοσμένη- δυνατότητα, να εξελιχθεί ως τον τέλειο ορθό λόγο της Φύσης -Θεού. Η ίδια η Φύση, ως κοσμικό σύνολο είναι τέλειο λογικό όν, που προσδίδει τάξη στον κόσμο έτσι ώστε να τον καθιστά τον καλύτερο δυνατό κόσμο.²⁴² γι' αυτό θα πρέπει να αποτελεί ιδεατό πρότυπο και υπόδειγμα για όλα τα άλλα λογικά όντα. Στο Στωικισμό, επομένως, ο όρος φύση όπως και κάθε τι φυσικό (το «κατά φύσιν») συνδυάζει περιγραφή και αξιολόγηση. Με τον όρο φύση νοείται και το πως είναι τα πράγματα (το είναι), αλλά και το πως πρέπει να είναι (το δέον).²⁴³ Στη στωική φιλοσοφία, η φύση είναι η έσχατη πηγή αλλά και το κριτήριο για ότι έχει αξία.²⁴⁴ Έτσι αποτελεί λογική συνέπεια το στωικό τέλος να ορίζεται ως το «δμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν». Η Φύση, η οποία μαζί με το Λόγο αποτελούν όρους κλειδιά της στωικής φιλοσοφίας, «ιδωμένη από τη λογικότητα και την τελεολογία της είναι ταυτόσημη με το λόγο, από την απαραβίαστη νομοτέλειά της με την ειμαρμένη, από τη δημιουργική της ικανότητα με την πρώτη αιτία, από την αγαθότητά της με την

²⁴² M. Frede, «Περί της στωικής έννοιας του αγαθού», *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 86.

²⁴³ Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 270.

²⁴⁴ SVF III 491. Πρβλ. Πλούταρχος, *Περί Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*, 1035 c.



πρόνοια»,²⁴⁵ και από την σκοπιά της ηθικής, η φύση ταυτίζεται με το ιδεατό πρότυπο που οδηγεί στον ενάρετο βίο, με το τέλος της ανθρώπινης ζωής, τον ορθό λόγο και τον καθολικό απαραβίαστο νόμο.

²⁴⁵ Δραγώνα-Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 157. Πρβλ. Καραμπατζάκη,



Κεφ. 3: Η ψυχή και η ανθρώπινη φύση

3.1. Η ψυχή στην αρχαία στωική ηθική

Αν στη στωική φυσική φιλοσοφία και κοσμοθεωρία ο άνθρωπος δεν αποτελεί παρά λειτουργικά οργανικό μέλος του κόσμου, τότε στο πεδίο της ηθικής πως νοείται η ανθρώπινη ψυχή και η ανθρώπινη φύση; Ποια είναι η σχέση της ψυχής με το σώμα, πως σχετίζεται η κοινή-κοσμική με την ανθρώπινη φύση,²⁴⁶ ποιες οι ψυχικές λειτουργίες και πως νοούνται και ερμηνεύονται τα ανθρώπινα πάθη από τους αρχαίους Στωικούς;

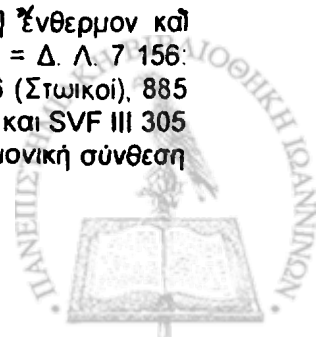
Η ψυχή νοείται από τους Στωικούς ως οντότητα σωματική,²⁴⁷ ως πνεύμα συμφυές, ένθερμον και διάπυρον.²⁴⁸ Σύμφωνα με τον Ζήνωνα, αν η ψυχή ήταν ασώματα δεν θα μπορούσε να παράγει κανένα αποτέλεσμα.²⁴⁹ Η ψυχή όμως είναι αυτή που εφοδιάζει με αυτο-κίνηση τα έμψυχα όντα, τα οποία έχουν «ἄφ' ἑαυτῶν» την αιτία του κινείσθαι, σε αντίθεση με τα άψυχα = «φορητά» τα οποία κινούνται εξ'

Προσειδώνιος, 675, σημ. 3.

²⁴⁶ Σε γενικές γραμμές, όπως θα φανεί στη συνέχεια, οι αρχαίοι Στωικοί, τόσο με τη θεωρία της οἰκείωσης όσο και με αυτή των καθηκόντων, σχετίζουν την κοσμική με την ανθρώπινη φύση.

²⁴⁷ Στην κατηγοριοποίηση των όντων οι Στωικοί, όπως προαναφέρθηκε, ως γένος του όντος θεωρούν το «τι» και σε αυτό εντάσσουν τις δύο υποκατηγορίες, τα όντα – που νοούνται μόνο ως σωματικές οντότητες- και τα ασώματα –λεκτόν, κενόν, τόπος και χρόνος– τα οποία υφίστανται. Μόνο οι σωματικές οντότητες ικανοποιούν το κριτήριο του *ποιεῖν* και του *πάσχειν* επειδή όμως οι Στωικοί δεν θέλουν να εξαιρέσουν τα ασώματα από την ενιαία πραγματικότητα τα εντάσσουν στη γενική κλάση του «τι», αλλά χωρίς να ικανοποιούν το κριτήριο της σωματικότητας. Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς αναφέρει στην κριτική του: SVF II 329: «οὐτῶ δεικνύοις ἄν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἴ γὰρ τί, ἤδηλον ὅτι καὶ ὄν· εἴ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἄν λόγον· ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνον λέγεσθαι, διαφεύγοιεν ἄν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τι γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ ἄσωμάτων». Πρβλ. SVF II 331 – 333 και SVF II 334: «τουτοῦ (ἐνν. τὸ «τι») ἔστι τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων». Οι Στωικοί, επίσης –όπως προαναφέραμε- κάνουν διάκριση ανάμεσα στο σώμα και στην ὕλη. Το σώμα έχει την ικανότητα του *ποιεῖν* και *πάσχειν* συγχρόνως, ενώ η ὕλη είναι παθητική και αδρανής, με δυνατότητα διαμόρφωσης. Η σύνθεση των δύο παραπάνω αρχών - ποιούντος και πάσχοντος- είναι το πνεύμα, που νοείται ως δραστική ενεργητική δύναμη, το οποίο αποτελείται από υλικά στοιχεία (πυρ και αέρα)· ως τέτοια νοείται και η ψυχή. Γενικά για την ψυχή ως σωματική οντότητα βλ. SVF II 773, 774, 780, 790 –801.

²⁴⁸ SVF II 773: «οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ἔνθερμον καὶ διάπυρον». Πρβλ. SVF I 135, 140–141 (Ζήνων), 521 (Κλεάνθης), SVF II 774 = Δ. Λ. 7 156: «ταύτην δὲ (ἐνν. ψυχὴν) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα·», SVF II 777-780, 786 (Στωϊκοί), 885 σελ. 238 στ. 32-34 (Χρύσιππος). Επίσης πρβλ. SVF II 911 σελ. 258, στ. 31-32 και SVF III 305 (Στωϊκοί). Επιπρόσθετα, από τους Στωικούς, η ψυχή νοείται ως αρμονία ή αρμονική σύνθεση σωμάτων. Βλ. σχετικά SVF II 786.



εαυτών.²⁵⁰ Για τους αρχαίους Στωικούς, η κινητική αυτονομία/αυτοκίνηση είναι εκδήλωση «δρμῆς» (παρόρμησης), της οποίας αιτία είναι η «φαντασία» (φαντασιακή παράσταση των πραγμάτων).²⁵¹ Επομένως η ψυχή όντας ικανή να παράγει κινήσεις στο σώμα, δεν μπορεί παρά να είναι και αυτή σώμα, καθώς κατά τους Στωικούς δεν είναι παρά ιδιότητες σωματικές το *ποιεῖν* και το *πάσχειν*.²⁵²

Κατά τον Κλεάνθη, το βασικότερο επιχείρημα της σωματικότητας της ψυχής συνοψίζεται στο «οὐδὲν ἄσώματον συμπάσχει σώματι».²⁵³ Ψυχή και σώμα δεν μπορεί παρά να είναι ομοειδείς οντότητες, καθώς η πρώτη αποδίδει κίνηση στο σώμα ενώ το δεύτερο μεταδίδει στην ψυχή ότι δέχεται με τις αισθήσεις. Επιπρόσθετα, η ομοιότητα των παιδιών με τους γονεῖς τους – όχι μόνο φυσιογνωμικά αλλά και σε ότι αφορά τη συμπεριφορά, τις ἐξεις και τις κλίσεις – δεν αποδεικνύει κατ' αὐτὸν παρά τη σωματικότητα της ψυχῆς.²⁵⁴

Κατά τον Χρύσιππο, «ἡ ψυχὴ πνευμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν, συνεχές, παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὐπνοια παρῆ ἔν τῷ σώματι».²⁵⁵ Ως πνεύμα²⁵⁶

²⁴⁹ SVF I 135. Πρβλ. Κικέρων, *Academica Posteriora* 1, 39.

²⁵⁰ SVF II 988, σελ 287-288, στ. 38-39 και 41 κ.ε.: «ἐν ἑαυτοῖς δὲ ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ζῶα καὶ φυτὰ καὶ ἀπαξαπλῶς ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται..... τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τοῦ κινεῖσθαι τὴν αἰτίαν ἔχόντων τὰ μὲν φασιν ἐξ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν, ἐξ' ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα».

²⁵¹ SVF II 988, σελ. 288, στ. 1-10. Πρβλ. SVF II 979: «πᾶν γὰρ ζῶον ὡς ζῶον κινούμενον κινεῖσθαι <τὴν> καθ' ὁρμὴν κίνησιν...». Συμβαίνει ὁμως και το αντίστροφο, δηλαδή η ὁρμὴ να γίνεται αἰτία νέων φαντασιῶν. Εἰδικότερα ο ἄνθρωπος, το λογικὸ ὄν με τον λόγο κρίνει τις «φαντασίαις» και ἄλλες επιδοκιμάζει ενώ ἄλλες αποδοκιμάζει ενεργώντας συγχρόνως «δι' ὁρμῆς τε και συγκαταθέσεως». Βλ. σχετικά, SVF II 979, σελ 285, στ. 38 και SVF II 714: «Τῶν γὰρ κινουμένων ἃ μὲν καθ' ὁρμὴν καὶ φαντασίαν κινεῖται, ὡς τὰ ζῶα· τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, ὡς τὰ ἄψυχα· ὁρμῆς δὲ καὶ φαντασίας... και τὰ ἄλογα μετέχει ζῶα· ἡ λογικὴ δὲ δύναμις ἴδια οὕσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ και διακρίνειν τὰς φαντασίας και μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς».

²⁵² Η ἀποψη πως η ψυχή είναι σωματικὴ, αν και βρίσκεται πιο κοντά στην ἀποψη των Προσωκρατικῶν φιλοσόφων -οι οἱποῖοι θεωροῦσαν την ψυχή υλική- μοιάζει επαναστατικὴ ὅταν διατυπώνεται ἀπὸ μια φιλοσοφικὴ σχολὴ μετὰ τον Πλάτωνα. Ἴσως δε και η ἔννοια της σωματικότητας -η οἱποία εκφράζεται ως σύνθεση *ποιούντος* και *πάσχοντος*- στην ἔννοια του πνεύματος, να εκφράζει την συνεχή μετατροπὴ της ὕλης σε ἐνέργεια σε ἓνα δυναμικὸ συνεχές.

²⁵³ SVF I 518.

²⁵⁴ SVF II 806.

²⁵⁵ SVF II 911, σελ 258, στ. 31-32. Πρβλ. SVF II 885, σελ. 238, στ. 32-34.

²⁵⁶ Ἀπὸ τα τρία εἶδη πνεύματος, το «ἔκτικόν» χαρακτηρίζει τόσο τα ἔμψυχα ὅσο και τα ἄψυχα και είναι αὐτὸ που παρέχει τὴ συνοχή, το «φυσικόν» πνεύμα, κοινὸ σε ζῶα και φυτὰ, διασφαλίζει τὴ φυσικὴ ἀνάπτυξή τους, ενώ το «ψυχικόν» πνεύμα είναι χαρακτηριστικὸ μόνο των ἔμψυχων και ευθύνεται για τὴν κίνηση, παράγοντας τις αισθήσεις. Βλ. σχετικά, SVF II 716. Με ἄλλα λόγια, ὅπως παρατηρεῖ ο Β. Inwood, *Ethics*, 21, αὐτὸ που δίνει σε κάθε εἶδος τις χαρακτηριστικὲς του δυνάμεις είναι οἱ τροποποιήσεις του πνεύματος: το πνεύμα ως «ἔξις» παρέχει συνοχή στις πέτρες, ως «φύσις» παρέχει αυξητικὴ ἀνάπτυξη στα φυτὰ, και ως «ψυχή» εμφανίζεται στα ζῶα, ενώ στον ἄνθρωπο παίρνει τὴν υψηλότερη μορφή του λόγου. Με αὐτὸ τον τρόπο, η ἐνότητα της φύσεως διατηρεῖται μέσα ἀπὸ τὴ συνέχεια του πνεύματος και του διαφορετικῶν πνευματικῶν τόνου σε ὅλα τα ἐπίπεδα.



είναι σύνθεση πυρός και αέρος.²⁵⁷ Η ιδιαιτερότητα του ψυχικού πνεύματος έγκειται στις λειτουργικές ικανότητές του, οι οποίες είναι η «φαντασία» (παραστατική λειτουργία), η «δρμή» (παρόρμηση), η «συγκατάθεση» και ο «λόγος».²⁵⁸ Ο τελευταίος αποτελεί γνώρισμα μόνο των έλλογων όντων (του ανθρώπου και του κόσμου- θεού/φύσης).²⁵⁹ Η ψυχή, αναθυμίαση του αίματος και εσωτερική πνοή (πνεύμα συμφυές),²⁶⁰ είναι η αιτία που μας επιτρέπει να αναπνέουμε και να ζούμε.²⁶¹ Ο θάνατος επέρχεται όταν το σύμφυτο πνεύμα αποχωρεί από το σώμα. Και καθώς κανένα ασώματο δεν μπορεί να διαχωριστεί από κάτι σωματικό, ούτε είναι δυνατόν να ενώνεται σώμα με ασώματο, επομένως είναι σωματική η ψυχή, θεωρεί ο Χρύσιππος.²⁶²

²⁵⁷ SVF II 786.

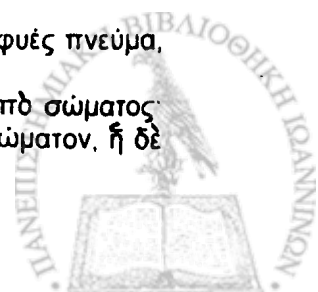
²⁵⁸ SVF II 831: «οἱ ἀπὸ Ζήνωνος δεκταμερῆ τὴν ψυχὴν [δια]δοξάζουσι, περὶ <ἦν> τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, δρμῆς, λόγου». Πρβλ. SVF II 826.

²⁵⁹ Κατά τον Α. Α. Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 275 – 276, η συγκατάθεση νοείται ως κοινή ψυχική δύναμη σε άλογα και έλλογα έμβια όντα. Αντίθετα κατά τον Jean – Baptiste Gourinat, *Οι Στωικοί για την ψυχή*, Μτφρ. Κων/νος Ν. Πετρόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999, 34, 140 (= *Les Stoiciens et l'âme*, PUF, Paris 1996), τόσο ο λόγος όσο και η συγκατάθεση αποτελούν χαρακτηριστικές ψυχικές λειτουργίες μόνο των έλλογων όντων. Τα αρχαία στωικά αποσπάσματα δεν είναι σαφή, αφού στα SVF II 980, 981: «...ἐν τῇ δρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἔφ' ἡμῖν φασιν εἶναι, δι' ὃ καὶ ὁμοίως ἐν πᾶσι τοῖς ζῴοις τηροῦσιν αὐτό..... ὃ δὲ (Χρύσιππος) ἐν τῇ συγκαταθέσει τε καὶ δρμῇ φασιν εἶναι, ὅτι καὶ ἄλογως γίνεται...», φαίνεται πως οι αρχαίοι Στωικοί μάλλον αποδίδουν τη συγκατάθεση σε όλα τα ζώα. Αντιθέτως, στα SVF II 988, σελ. 288, στιχ. 7-10: «Τὸ μέντοι λογικόν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἀγῆται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς», καθώς και SVF II 714, φαίνεται πως η συγκατάθεση ως επιδοκιμασία ή μη των φαντασιών να αποδίδεται από τους Στωικούς μόνο στα λογικά ζώα. Αν όμως ευσταθεί η διαβεβαίωση του Στοβαίου-, πως κατά τους Στωικούς όλες οι ορμές είναι συγκαταθέσεις, (SVF III 171: «Πάσας δὲ τὰς δρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι...»), τότε η συγκατάθεση θα πρέπει να είναι κοινή σε ζώα και σε ανθρώπους, όπως και η ορμή. Σε γενικές γραμμές, φαίνεται οι Στωικοί να θεωρούν πως η ανθρώπινη ορμή, που συνοδεύεται από συγκατάθεση (SVF II 974, 981), μπορεί, όταν ελέγχεται από τον ορθό λόγο, να ανακρούεται τελείως (SVF II 988), ενώ η ορμή των ζώων – και η ενδεχόμενη συγκατάθεσή τους- λειτουργεί αυτόματα, με κανονικότητα και ομοιόμορφο τρόπο (SVF II 988). Με άλλα λόγια δηλαδή, στα ζώα συμβαδίζουν πάντοτε και με ομοιόμορφο τρόπο ορμή και συγκατάθεση, ενώ στα λογικά όντα όχι μόνο δεν συμφωνούν αλλά δεν υπάρχει ούτε κανονικότητα.

²⁶⁰ SVF II 778: «ψυχή ἔστι πνεῦμα συμφυές καὶ ἀναθυμίασις αἰσθητικὴ ἔκ τῶν τοῦ σώματος ὑγρῶν ἀναδιδομένη». Ο όρος «πνεύμα συμφυές» συναντάται στον Αριστοτέλη, *Περὶ ζῴων μορίων*, 659b 18-19, με διαφορετική όμως σημασία. Για τον Αριστοτέλη, το σύμφυτο πνεύμα είναι το όργανο της ψυχής, ενώ από τους Στωικούς το σύμφυτο πνεύμα ταυτίζεται με την ψυχή.

²⁶¹ Από τους Στωικούς θεωρούνται σχεδόν ισοδύναμες οι έννοιες (ψυχικό) συμφυές πνεύμα, ψυχή και ζωή (SVF II 792).

²⁶² SVF II 790: «Χρύσιππος δὲ φησιν ὅτι "ὁ θάνατος ἔστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ σώματος οὐδὲν δὲ βσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἔφάπτεται σώματος βσώματον, ἢ δὲ ψυχή καὶ ἔφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος, σῶμα ἄρα ἢ ψυχή."».



Και όχι μόνο είναι σωματική η ψυχή, αλλά δεν αποτελεί παρά την φυσική ενοποιητική –αρμονική δύναμη των όντων.²⁶³ Κατά τους Στωικούς, «...ἡ ψυχή ἦτοι ἄρμονία ἢ σύνθεσις καθ' ἄρμονίαν τινῶν σωμάτων»,²⁶⁴ δεν είναι παρά η εύκρατος μίξις πυρός και αέρος.²⁶⁵

Αντίθετα από τον Πλάτωνα, ο οποίος διαιρούσε την ψυχή σε τρία μέρη (λογιστικόν, θυμικόν και επιθυμητικόν),²⁶⁶ τονίζοντας τη διάκριση του λογικού από το άλογο μέρος της ψυχής, οι αρχαίοι Στωικοί είναι συνεπείς μονιστές,²⁶⁷ τονίζοντας πως είναι «μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αἰτὴν πως ἔχουσιν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος».²⁶⁸ Για τους αρχαίους Στωικούς, δεν υπάρχει παρά ένα μόνο κέντρο της ψυχής,²⁶⁹ το «ἡγεμονικόν»,²⁷⁰ το οποίο κατευθύνει τα υπόλοιπα επτά μέρη της, δηλαδή το αναπαραγωγικό, το φωνητικό, και τις πέντε αισθήσεις.²⁷¹ Με αυτό τον τρόπο, οι αρχαίοι Στωικοί, σε ότι αφορά την ανθρώπινη φύση απέφυγαν το δυϊσμό αποδεχόμενοι την ενιαία ψυχοσωματική

²⁶³ SVF II 719: «Ὅτε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος, δεσμὸς ὧν τῶν ἀπάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει, κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Ἡ τ' ἐπὶ μέρους ψυχή, καθ' ὅσον δυνάμει μεμοίραται, τῶν τοῦ σώματος οὐδὲν ἀποσχίζεσθαι καὶ ἀποτέμνεσθαι μερῶν παρὰ φύσιν ἔσθ', τὸ δ' ἐπ' αὐτῇ πάντα δλόκληρα ὄντα ἄρμονίαν καὶ ἕνωσιν ἀδιάλυτον ἀγεί τὴν πρὸς ἄλληλα...».

²⁶⁴ SVF II 786.

²⁶⁵ SVF II 787.

²⁶⁶ Πλάτων, *Πολιτεία* 439d-e, *Τίμαιος* 69a - 72b.

²⁶⁷ Σύμφωνα με τον Inwood, *Ethics*, 33, οι αρχαίοι Στωικοί είναι μονιστές, με την έννοια ότι δεν αφήνουν χώρο στην ψυχή για καμιά άλλη δύναμη που να αντιπαρατίθεται στο λόγο, αλλά και να ελέγχει τις πράξεις του ανθρώπου που ενεργεί. Κατά τον Gould, *Chrysippus*, 202, η ενότητα της ψυχής συνδέει την ψυχολογία του Χρυσίππου με τον μεταφυσικό μονισμό του, ότι δηλαδή κάθε ψυχή είναι μέλος της ψυχής του κόσμου.

²⁶⁸ SVF II 823. Πρβλ. SVF II 824-826, 829.

²⁶⁹ Αντίθετα οι Στωικοί της μέσης και της ρωμαϊκής περιόδου θα διαφοροποιηθούν. Ο Παναίτιος θα θεωρήσει το αναπαραγωγικό μέρος του «φυσικοῦ» και όχι του «ψυχοῦ» πνεύματος, ο Ποσειδώνιος –πιο κοντά στην πλατωνική θέση- θα διαχωρίσει σε «λογικόν» και «παθητικόν» μέρος την ψυχή, ενώ ο Σενέκας δέχεται πως το ηγεμονικό μέρος της ψυχής εμπεριέχει κάποιο λογικό και κάποιο άλογο στοιχείο. Για το μονισμό των αρχαίων Στωικών βλ. Ioppolo, A. M., "Il monismo psicologico degli Stoici antichi", *Elenchos* 8 (1987), 449-466.

²⁷⁰ Από τους αρχαίους Στωικούς το ηγεμονικό ταυτίζεται με τη διάνοια ή το διανοητικόν = (SVF II 828 = Δ. Λ. 7, 110), με το λογιστικόν = (SVF II 828 = Δ. Λ. 7, 157), ή με τον λογισμόν = (SVF II 836). Όπως παρατηρούν οι W. Windelband -H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, τόμ. Α', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986 (1980'), 196, κατά τους Στωικούς, το ηγεμονικόν δεν είναι μόνο αυτό που μετατρέπει τα ερεθίσματα των επιμέρους οργάνων σε αισθητηριακές αντιλήψεις, αλλά και εκείνο που με τη συναίνεσή του (συγκατάθεση), μετατρέπει τα συναισθήματα σε βουλητικές εκδηλώσεις. Αυτό το συνειδέναι που έργο του έχει να αντιλαμβάνεται κατά ενιαίο τρόπο και να διαμορφώνει είναι νόηση (νους). Από τους ίδιους μελετητές, ό.π., σελ. 201, το ηγεμονικόν για τους Στωικούς είναι «η ενότητα ζωής της ανθρώπινης ψυχής».

²⁷¹ SVF II 827: «Οἱ Στωικοὶ ἐξ ὀκτώ μερῶν φασὶ συνεστάναι (τὴν ψυχὴν), πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν δρατικοῦ ἀκουστικοῦ ὄσφραντικοῦ γευστικοῦ ἄπτικοῦ, ἑκτοῦ δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδοοῦ δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερώς ταῖς τοῦ πολυπόδοις πλεκτάναις». Πρβλ. SVF II 828-832, 836.



οντότητα, η οποία με κορωνίδα το ηγεμονικό περιλαμβάνει όλες τις ψυχολογικές, διανοητικές και βιολογικές λειτουργίες.²⁷² Η έδρα του ηγεμονικού της ψυχής τοποθετείται ως επί το πλείστον από τους Στωικούς –και ιδιαίτερα από τον Χρύσιππο- στην καρδιά,²⁷³ σε συμφωνία με τον Αριστοτέλη²⁷⁴ και τους έλληνες γιατρούς της Σικελικής σχολής και σε αντίθεση με την Ιπποκρατική σχολή, κατά την οποία η έδρα της ψυχής εντοπίζεται στον εγκέφαλο.²⁷⁵

Από το ηγεμονικό, ανώτατο μέρος της ψυχής, συντονίζονται και καθοδηγούνται τα υπόλοιπα ψυχικά μέρη, τα οποία λειτουργούν ως ρεύματα που εκπέμπονται από το ηγεμονικό με μια διαδικασία συνεχούς ροής, διατρέχουν το σώμα και ξαναγυρίζουν στο πρώτο.²⁷⁶ Το ηγεμονικό ελέγχει τόσο τις ψυχικές λειτουργίες του, (φαντασία, ορμή, συγκατάθεση, λόγο),²⁷⁷ όσο και τις σωματικές αισθήσεις που εξαρτώνται από αυτό, αποτελώντας κατά συνέπεια το «κυριώτατον» μέρος της ψυχής.²⁷⁸

²⁷² SVF II 826: «καθ' οὓς δὲ μία ζωὴ τῆς ψυχῆς ἔστιν ἡ τοῦ συνθέτου, συγκεκριμένης τῆς ψυχῆς τῷ σώματι, ὡς οἱ Στωικοὶ λέγουσιν... καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἔν ταύτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὄρμην, λόγον συνείληφε».

²⁷³ SVF II 885, σελ. 238, στ. 30 και σελ. 239, στ. 2-3. Πρβλ. SVF II 881, 886 και 911, σελ. 259, στίχ. 13-14. Στο τελευταίο χωρίο, (SVF II 911, σελ. 259-263) ακολουθούν σχετικά επιχειρήματα για να αποδείξουν πως το ηγεμονικό βρίσκεται στην καρδιά.

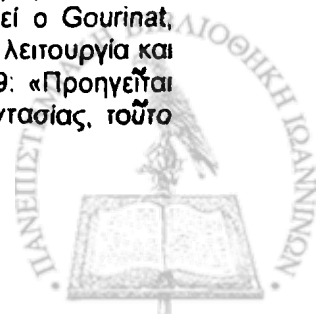
²⁷⁴ Αριστοτέλης, *Περὶ ζῶων μορίων*, Β 10, 655b – 656b.

²⁷⁵ Υπάρχουν όμως και κάποια στωικά αποσπάσματα που συνδέουν την έδρα του ηγεμονικού με τον εγκέφαλο. Βλ. σχετικά, SVF II 836: «αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὡσπερ ἔν κόσμῳ <ἥλιος> κατοικεῖ ἔν τῇ ἡμετέρα σφαιροειδεῖ κεφαλῇ». Πρβλ. SVF II 908 σελ. 256, στ. 15-16: «οὐ γὰρ ἄλλως ἂν ἔν τῇ κεφαλῇ γενέσθαι μῆτιν καὶ φρόνησιν, εἰ μὴ τὸ ἡγεμονικὸν ἔν ταύτῃ ἔστί».

²⁷⁶ Η συνεχής ψυχική δραστηριότητα, ως διαδικασία ροής μεταξύ του ηγεμονικού και των αισθήσεων, παρομοιάζεται σαν το χταπόδι που απλώνει τα πλοκάμια του, (SVF II 827, 836), ή σαν την αράχνη στο κέντρο του ιστού της, η οποία είναι ευαίσθητη σε κάθε διαταραχή του ιστού, τον οποίο ελέγχει με τα πόδια της (SVF II 879).

²⁷⁷ SVF II 826, 836: «Οἱ Στωικοὶ φασὶν εἶναι τῆς ψυχῆς ἄνωτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὄρμης· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν». Πρβλ. SVF I 202, SVF III 306, SVF II 828 (= Δ.Λ. 7, 110): «φασὶ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὄκταμερῆ· μέρη γὰρ αὐτῆς τὰ τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἔστιν αὐτῆς ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν». Ὅπως παρατηρεῖ ο Gouinat, *Ψυχὴ*, 33-34, σημ. 5, κατά τους Στωικούς προηγείται η φαντασία -παραστατική λειτουργία και στη συνέχεια η διάνοια εκφέρει αυτό που της συμβαίνει. Βλ. σχετικά Δ.Λ. 7, 49: «Προηγείται γὰρ ἡ φαντασία εἴθ' ἡ διάνοια ἔκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὅ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἔκφέρει λόγῳ». Πρβλ. SVF I 52.

²⁷⁸ Δ. Λ. 7, 159.



3.2. Σχέση ψυχής – σώματος· γέννηση και μεταθανάτια τύχη της ψυχής

Πως όμως συνίσταται η σχέση της ψυχής με το σώμα σε μια θεωρία στην οποία η ψυχή νοείται ως σωματική; Οι Στωικοί, και στο πεδίο της ηθικής, αντιμετώπιζαν τα δύο προβλήματα, που είχαν να αντιμετωπίσουν και στη φυσική τους φιλοσοφία, αναφορικά με τη σύσταση και τις ιδιότητες του πνεύματος. Δηλαδή, πρώτον, αν η ψυχή βρίσκεται σε κάθε σημείο του σώματος, και επιπρόσθετα αν είναι και αυτή ένα είδος σώματος, τότε συμπιπτουν δύο σώματα σε ένα· και δεύτερον, αν η ψυχή νοηθεί ως μορφή/ «είδος», η οποία εξασφαλίζει την ενότητα του σώματος, τότε ποια είναι η ενοποιητική αρχή σώματος και ψυχής;²⁷⁹

Οι αρχαίοι Στωικοί προσπάθησαν να λύσουν τα παραπάνω προβλήματα με απαντήσεις ανάλογες με αυτές που έδιναν στη φυσική φιλοσοφία σχετικά με το πνεύμα. Το πρώτο πρόβλημα προσπαθούσαν να το λύσουν νοώντας τη σύμμιξη της ψυχής με το σώμα, ως μείξη αντίστοιχη της ανάμειξης ξηρών σωμάτων,²⁸⁰ κατά την οποία παραμένουν ανεπηρέαστες οι σύμφυτες ιδιότητες τόσο της ψυχής όσο και του σώματος. Ψυχή και σώμα έχουν το καθένα δική τους υπόσταση με τις χαρακτηριστικές ιδιότητές τους. Η ψυχή, αν και διεισδύει «ὅλον δι' ὅλου» σε ολόκληρο το σώμα, κατά τη σύγκρασή τους το καθένα διασώζει την ιδιαίτερη φύση του, έτσι που, αν πάθει κάτι το ένα, να επηρεάζεται άμεσα το άλλο.²⁸¹ Αλλά, παρόλο που η ψυχή είναι ενωμένη (αναμεμειγμένη) με το σώμα με μείξη –ανάλογη των ξηρών σωμάτων-, είναι συγχρόνως συγκερασμένη με το σώμα με τις ιδιότητες της κράσης.²⁸² Όμως παρά την απάντηση των Στωικών, ήδη από την αρχαιότητα

²⁷⁹ Τα δύο αυτά προβλήματα είχε ήδη επισημάνει ο Αριστοτέλης στο: *Περὶ ψυχῆς*, Α 5 : 409b 2-4, στο σημείο όπου έκρινε την υλιστική άποψη του Δημόκριτου για την ψυχή. Αναλυτικά για τα δύο αυτά προβλήματα, βλ. Lambros Couloubaritsis, "La psychologie chez Chrysippe", *Aspects de la philosophie hellénistique. Entretiens de la fondation Hardt*, έκδ. O. Reverdin – B. Grange, Vandoeuvres –Genève 1986, 105.

²⁸⁰ SVF II 471, 473, 477.

²⁸¹ SVF II 473, σελ. 155, στιχ. 25-29: «...τὴν ψυχὴν, ἴδιαν ὑπόστασιν ἔχουσαν, ὥσπερ καὶ τὸ δεχόμενον αὐτὴν σῶμα, δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκειν, ἔν τῃ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν· οὐδὲν γὰρ ψυχῆς ἄμοιρον τοῦ τὴν ψυχὴν ἔχοντος σώματος». Πρβλ. SVF II 467.

²⁸² Η κράσις είναι είδος σύμμιξης που αφορά την πλήρη ανάμειξη των υγρών. Κατά την κράση, υπάρχει βαθιά ένωση της μιας ουσίας με την άλλη, αλλά η κάθε μια διατηρεί τις χαρακτηριστικές της ιδιότητες, με αποτέλεσμα να διαμένουν οι ποιότητες των συγκερασθέντων υγρών και γι' αυτό είναι δυνατόν να χωριστούν με μηχανικό τρόπο. Αν συμβεί κάτι στη μία ουσία επηρεάζεται η άλλη, αλλά η όλη διαδικασία της ένωσης είναι αναστρέψιμη (π.χ. διαχωρισμός των στοιχείων με τεχνητό τρόπο σε ορισμένα υγρά). Βλ. σχετικά, SVF II 471. Κατά τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα, όμως, η κράσις δεν είναι παρά είδος της μείξης· (SVF II



θεωρήθηκε στωικό παράδοξο, το πως είναι δυνατόν, «σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν», καθώς και η ψυχή είναι επίσης σῶμα.²⁸³

Το δεύτερο πρόβλημα οι Στωικοί προσπάθησαν να το λύσουν με την έννοια του πνεύματος. Με το να εννοείται η ψυχή ως ψυχικό πνεύμα, θεωρείται συγχρόνως η ίδια ως αρχή ενοποιητική, καθώς αυτή η τελευταία είναι η κύρια ιδιότητα του πνεύματος. Η ψυχή, οριζόμενη ως πνεύμα (ψυχικό),²⁸⁴ θεωρείται υπεύθυνη για την ενότητα τόσο του σώματος όσο και της ίδιας με το σώμα. Το πρόβλημα όμως –όπως και στην περίπτωση του πνεύματος- για το πως η ψυχή όντας η ίδια σῶμα μπορεί να ενώνει τον εαυτό της, παρέμενε.²⁸⁵

Όπως γίνεται φανερό από τα στωικά χωρία, η ψυχή γεννιέται και φθείρεται.²⁸⁶ Τι συμβαίνει όμως κατά τη γέννηση και το θάνατο, όταν η ψυχή αντίστοιχα συντίθεται και αποχωρίζεται από το σώμα; Κατά τους Στωικούς -και ιδιαίτερος τον Χρύσιππο- το βρέφος ενδομητρίως «φύσει τρέφεσθαι ...καθάπερ φυτόν».²⁸⁷ Με τη γέννησή του, το φυσικό πνεύμα ψύχεται²⁸⁸ και σκληρύνεται ερχόμενο σε επαφή με τον αέρα και μετατρέπεται σε ψυχικό, «ζῆον» πνεύμα, με αποτέλεσμα η ψυχή να μην θεωρείται

473, σελ. 154, στίχ. 22 –28: «ἦν τινα τῶν μίξεων κρᾶσιν ἰδίως εἶναι λέγει. τὴν γὰρ δύο ἢ καὶ πλείονων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως ὡς σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τὴν τε οἰκίαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας λέγει κρᾶσιν εἶναι μόνην τῶν μίξεων· εἶναι γὰρ ἴδιον τῶν κεκραμένων τὸ δύνασθαι χωρίζεσθαι πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ὅ μόνως γίνεσθαι τῷ σώζειν ἐν τῇ μίξει τὰ κεκραμένα τὰς αὐτῶν φύσεις». Πρβλ. SVF II 481: « ...τὸ δύνασθαι τὰ κεκραμένα χωρίζεσθαι πάλιν». Η διαφορά των αρχαίων Στωικών από τους Αριστοτελικούς ως προς το θέμα της κράσης, ήταν πως ενώ οι Περιπατητικοί θεωρούσαν ότι μόνο οι τέσσερες ποιότητες «κεράννυσθαι δι' ὅλων ἀλλήλαις», οι Στωικοί θεωρούσαν πως αυτό συμβαίνει και με τις ουσίες· βλ. σχετικά, SVF II 463. Πρβλ. και σημ. 152 της παρούσας εργασίας.

²⁸³ Αναλυτικά για το στωικό αυτό παράδοξο και για την έννοια του πνεύματος ως ενοποιητικής αρχής στην αρχαία στωική φιλοσοφία, βλ. κεφ. 2. της παρούσας εργασίας, για τη σχέση φύση –πνεύμα (κεφ. 2.5), καθώς και SVF II 463 – 481.

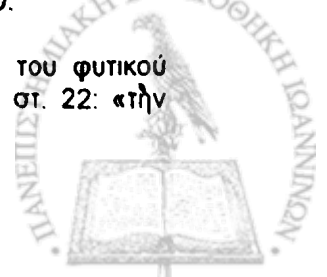
²⁸⁴ Κατά τους αρχαίους Στωικούς, την ὕλη της ψυχῆς αποτελεί το πνεύμα ενώ το εἶδος της δεν είναι παρά η εὐκράτος μίξις των στοιχείων του πνεύματος (SVF II 787). Η ψυχή είναι «πνεῦμα λεπτομερὲς» και ο διαφορετικός πνευματικός τόνος συνεπάγεται το διαφορετικό ἔμπυχο εἶδος (SVF II 785). Φύση και ψυχή είναι και οι δύο πνεύμα, με τη διαφορά ότι είναι υγρότερο και ψυχρότερο το πνεύμα της φύσης, ενώ είναι ξηρότερο και θερμότερο αυτό της ψυχῆς (SVF II 787). Η ψυχή είναι «σύνθεσις καθ' ἁρμονίαν» (SVF II 786), και ειδικότερα η ανθρώπινη ψυχή είναι η κατά λόγον, σύμμετρος/εὐκράτος σύνθεσις (SVF II 789). Την τελευταία ἄποψη των Στωικών ακολούθησε και ο Γαληνός. Πρβλ. την ἄποψη του Sambursky, *Physics of the Stoics*, 26, όπου οι ψυχικές μεταβολές δεν θεωρούνται παρά ως «δυναμικές καταστάσεις του πνεύματος».

²⁸⁵ SVF I 142. Πρβλ. SVF II 56.

²⁸⁶ SVF II 809: «τὴν δὲ ψυχὴν γενετὴν τε καὶ φθορὴν λέγουσιν». Αναλυτικά για τη γέννηση και το θάνατο της ψυχῆς σύμφωνα με τους Στωικούς, βλ. Gourinat, *Ψυχή*, 46 - 50.

²⁸⁷ SVF II 806.

²⁸⁸ Κατά τους Στωικούς η ψυχή παίρνει το ὄνομά της από αυτή την ψύξη του φυτικού πνεύματος κατά τη γέννηση των βρεφῶν. Βλ. σχετικά, SVF II 806, σελ. 222, στ. 22: «τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψύξιν». Πρβλ. SVF II 807 – 808.



παρά ως «ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον».²⁸⁹ Με αυτό τον τρόπο το ψυχικό πνεῦμα -προερχόμενο από το φυτικό²⁹⁰ γίνεται ζωντανό, με αποτέλεσμα οι κοινές σε ζώα και ανθρώπους ψυχικές λειτουργίες (φαντασία, ορμή και ίσως συγκατάθεση)²⁹¹ να προστεθούν στις φυσικές- έτσι που η ψυχή ορίζεται ως «φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὄρμην»,²⁹² ενώ στην περίπτωση του ανθρώπου στις παραπάνω θα προστεθεί και ο λόγος.²⁹³ Και όπως ο πυρωμένος σίδηρος εμβαπτίζόμενος σε ψυχρό νερό σκληραίνει αναδίδοντας ατμό, έτσι και η ψυχή αναδύεται ως αναθυμίαση του αίματος.²⁹⁴ Επιπρόσθετα, με αυτή τη διαδικασία γέννησης της ψυχῆς στη στωική θεωρία, αποκρούονται διδασκαλίες για τη μετενσάρκωση και τη μετεμψύχωση,²⁹⁵ καθώς η ψυχή δεν εισάγεται από πουθενά, αλλά δημιουργείται με φυσικό τρόπο από το αναπαραγωγικό μέρος της ψυχῆς, το «γεννητικόν» ή «σπερματικόν».

Γεννιέται όμως τώρα το ερώτημα, για το αν η αναπαραγωγική λειτουργία ανήκει στο φυσικό ή στο ψυχικό πνεῦμα. Γιατί, αν το έμβρυο έχει στην αρχή ύπαρξη φυτού, τότε η λειτουργία ανήκει στη φύση, ενώ, αν συμβαίνει το αντίθετο, τότε η λειτουργία είναι ψυχική. Κατά τον Χρύσιππο, όπως προαναφέρθηκε, το βρέφος αποκτά ψυχή άμα τη γεννήσει του.²⁹⁶ Κατά συνέπειαν δεν τίθεται το ζήτημα της ζωῆς του εμβρύου ενδομητρίως.²⁹⁷

²⁸⁹ SVF II 806 (= Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων* 41p, 1052 f).

²⁹⁰ SVF II 806 (=Πλούταρχος, *Περὶ τῶν Κοινῶν Ἐνοιῶν*, 46p, 1084e): «ποιοῦσι δ' αὐτὴν τῆ περιφύξει καὶ πυκνώσει τοῦ σώματος, ὅσον στομῶσει τὸ πνεῦμα μεταβάλλοντος, ἔκ φυτικοῦ ψυχικὸν γενόμενον».

²⁹¹ B. Inwood, *Ethics*, 42, η ψυχή των ζώων χαρακτηρίζεται μόνο από φαντασία και ορμή, ενώ επιπλέον η συγκατάθεση και ο λόγος είναι ανθρώπινα γνωρίσματα.

²⁹² SVF II 458.

²⁹³ SVF II 458: «Ψυχή δὲ ἔστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὄρμην. αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἄλογων ἔστιν. ἔχει δὲ καὶ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀναλογοῦν τι ἄλογου ψυχῆ· πάλιν ἡ διανοητικὴ δύναμις ἴδια τοῦ νοῦ ἔστι, καὶ ἡ λογικὴ κοινὴ μὲν τάχα καὶ τῶν θειοτέρων φύσεων, ἴδια δέ, ὡς ἔν θνητοῖς, ἀνθρώπου. αὕτη δὲ διττὴ. ἡ μὲν καθ' ἣν λογικοί ἔσμεν, νοῦ μετέχοντες· ἡ δὲ καθ' ἣν διαλεγόμεθα». Βλ. σχετικά, A. A. Long, "Soul and Body in Stoicism", *Phronesis* 27 (1982) 44 και 50 -51.

²⁹⁴ SVF II 778, 781. Αναλυτικά βλ., Gouginat, *Ψυχή*, 48. Ας σημειωθεί πως ήταν άποψη του Ηρακλείτου πως οι ψυχές αναθυμιάζονται από τα υγρά· (βλ. σχετικά, Γκίκας, Σ. - Ευαγγέλου, Ι., *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: Αποσπάσματα, εισαγωγή, Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια*, Εκδ. Σαββάλα, Αθήνα 1995, 33).

²⁹⁵ SVF II 819, όπου φαίνεται πως η πλατωνική μετενσωμάτωση θεωρείται μωρία από τους Στωικούς.

²⁹⁶ SVF II 806 (= Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων* 41p, 1052f): «τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει [ἐνν. ὁ Χρύσιππος] καθάπερ φυτὸν ὅταν δὲ τεχθῆ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομῶμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον».

²⁹⁷ SVF II 756: «Ὅτ' Στωϊκοὶ μέρος εἶναι αὐτὸ (sc. τὸ ἔμβρυον) τῆς γαστροῦ, οὗ ζῶον ὡσπερ γὰρ τοὺς καρπούς μέρη τῶν φυτῶν ὄντας πεπαινομένους ἀπορρεῖν, οὕτω καὶ τὸ ἔμβρυον». Πρβλ. SVF II 757: «οἱ δὲ μὴ εἶναι ζῶον λέγοντες (τὸ ἔμβρυον) τρέφεσθαι μὲν αὐτὸ καὶ αὔξεσθαι ὡσπερ καὶ τὰ δένδρα, ὄρμην δὲ καὶ ἀφορμὴν οὐκ ἔχειν ὡσπερ τὰ ζῶα». Ὅμως, κατά την Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of Kalifornia Press, Berkeley-Los



Ως προς την τύχη της ψυχής μετά το θάνατο, οι αρχαίοι Στωικοί έρχονται σε αντίθεση τόσο με τον Πλάτωνα, αφού δεν δέχονται αδιακρίτως και δια παντός την αθανασία της ψυχής, όσο και με τον Επίκουρο,²⁹⁸ καθώς δεν δέχονται τον αφανισμό της.²⁹⁹ Οι αρχαίοι Στωικοί θεωρούσαν πως οι ψυχές των άλογων ζώων πεθαίνουν μαζί με το σώμα τους, ενώ στα έλλαγα όντα, η ψυχή δεν φθείρεται αμέσως μετά από το χωρισμό της από το σώμα, αλλά επιβιώνει για κάποιο χρονικό διάστημα ως «έλαττωμένη» ψυχική ουσία.³⁰⁰ Κατά τον Χρύσιππο, η ψυχή γίνεται τότε σφαιροειδής,³⁰¹ ενώ σύμφωνα με άλλους Στωικούς, οι ψυχές μετά το χωρισμό τους από το σώμα περιπλανώνται στα αστέρια,³⁰² στον υπο-σελήνιο χώρο και όσες αντέξουν γίνονται δαίμονες.³⁰³ Σε γενικές γραμμές –με εξαίρεση τον Κλεάνθη-,³⁰⁴ οι Στωικοί θεωρούν πως οι ψυχές των ασθενέστερων και των παιδεύτων επιβιώνουν για μικρό χρονικό διάστημα, ενώ μόνο οι ψυχές των σοφών, επειδή είναι στερεότερες και ισχυρότερες,³⁰⁵ επιβιώνουν για μεγάλο χρονικό διάστημα, μέχρι την περιοδική εκπύρωση του σύμπαντος.³⁰⁶ Αν όμως το γεγονός πως οι ψυχές των σοφών «έπιβιώνουν» μέχρι την εκπύρωση, το συνδυάσουμε με την άποψη των Στωικών πως ο κόσμος μας ξαναδημιουργείται απaráλλακτος,³⁰⁷ τότε, –αν και δεν αναφέρεται ρητά– φαίνεται πως οι Στωικοί θεωρούσαν ως ένα βαθμό σχεδόν αθάνατη την ψυχή του σοφού,³⁰⁸ καθώς η ψυχή του επιβιώνει ως την εκπύρωση και θα ξαναγεννηθεί

Angeles-London 1994 (1992'), 54, σύμφωνα με τους Στωικούς η ανάπτυξη και η μεταβολική λειτουργία συμβαίνουν εξ' αιτίας της φύσης και όχι της ψυχής. Η ψυχή δεν είναι –όπως στον Αριστοτέλη– αυτή που διαχωρίζει τη ζωή από τη μη-ζωή. Υπάρχουν κάποιοι ζωντανοί οργανισμοί (φυτά) που δεν έχουν ψυχή. Και δεν οφείλονται όλες οι λειτουργίες των έμψυχων στην ψυχή τους.

²⁹⁸ SVF II 812: «ὡς ἔλεγεν Ἐπίκουρος, [τὰς ψυχὰς] ἀπολυθεῖσθαι τῶν σωμάτων καπνοῦ δίκην σκίδνανται».

²⁹⁹ SVF II 809 – 822.

³⁰⁰ SVF II 809: «οὐκ εἶθός δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι (ἔνν. τὴν ψυχὴν) φθείρεσθαι, ἀλλ' ἔπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτὴν· τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων, τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων πρὸς ποσοῦς τινὰς χρόνους. τὸ δὲ διαμένειν τὰς ψυχὰς οὕτως λέγουσιν, ὅτι διαμένομεν ἡμεῖς ψυχαὶ γενόμενοι τοῦ σώματος χωρισθέντες καὶ εἰς ἔλαττω μεταβαλόντες οὐσίαν τὴν τῆς ψυχῆς, τὰς δὲ τῶν ἀφρόνων καὶ ἀλόγων ζῶων ψυχὰς συναπόλλυσθαι τοῖς σώμασι».

³⁰¹ SVF II 815.

³⁰² SVF II 817, 812, 814.

³⁰³ SVF II 812, 814.

³⁰⁴ SVF II 811 = Δ.Λ. 7, 157. «Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας (τὰς ψυχὰς) ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων».

³⁰⁵ SVF II 810: «οἱ δὲ Στωικοὶ τὰς χωριζόμενας τῶν σωμάτων ψυχὰς διαρκεῖν μὲν καὶ καθ' αὐτὰς ζῆν ἔφασαν, ἀλλὰ τὴν μὲν ἀσθενεστέραν ἐπ' ὀλίγον, τὴν δὲ γε ἰσχυροτέραν μέχρι τῆς τοῦ παντός ἐκπυρώσεως».

³⁰⁶ Δ. Λ. 7, 157 = SVF II 811. Πρβλ. SVF II 809, 810.

³⁰⁷ SVF II 623 - 630.

³⁰⁸ Ἴσως ἐτσι δικαιολογεῖται ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰππόλυτου, SVF II 807, πως οἱ «Stoici, Chrysippus et Zeno, τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσιν ἀθάνατον εἶναι...».



κάποια στιγμή στο νέο κόσμο, υποδηλώνοντας ένα είδος αθανασίας με τη συμπαντική σύμμιξη και επιστροφή· κατά συνέπεια, η ψυχή του σοφού διέφερε ελάχιστα από τον θεϊκό σπερματικό λόγο και άγγιζε σχεδόν την αιωνιότητα του Θεού-Φύσης.³⁰⁹

³⁰⁹ Κατά τους Στωικούς, η ψυχή «ἐν τῷ ὄλῳ», δηλαδή ο αἰθέρας και ο αέρας που κυκλικά περιέχει γη και θάλασσα, είναι αιώνια και ἀφθαρτή, ενώ η ψυχή των ἰδίων είναι φθαρτή. Βλ. σχετικά, SVF II 821: « εἶναι δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ὄλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα καὶ αἶερα, κύκλῳ περιέχουσιν > γῆν καὶ θάλασσαν καὶ ἐκ τούτων αναθυμιαθεῖσ<αν>· τὰς δὲ λοιπὰς ψυχὰς προσπεφυκέναι ταύτῃ, ὅσαι τε ἐν ζῴοις εἰσὶ καὶ ὅσαι ἐν τῷ περιέχοντι· διαμένειν γὰρ ἐκεῖ τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχὰς. ἔνιοι δὲ τὴν μὲν τοῦ ὄλου αἰδίον, τὰς δὲ λοιπὰς συμμίγνυσθαι ἐπὶ τελευτῇ εἰς ἐκείνην». Πρβλ. SVF II 774 (= Δ.Λ. 7, 156) και 717: «...οἱ μὲν τοὺς σπερματικοὺς λόγους εἶναι τούτους οἰηθέντες, ἀφάρτους αὐτοὺς ἐποίησαν, ὡς οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς».



3.3. Ψυχικές λειτουργίες

Πως όμως νοούνται οι ψυχικές λειτουργίες –φαντασία, συγκατάθεση, ορμή και λόγος- από τους Στωικούς; Όπως προαναφέρθηκε, όλες αποτελούν δυνάμεις του ηγεμονικού.³¹⁰ Η «φαντασία»³¹¹ (=παραστατική λειτουργία-νοητική παράσταση) νοείται ως τύπωση στην ψυχή ή στο ηγεμονικό (Ζήνων³¹² και Κλεάνθης³¹³), ή –κατά τον Χρύσιππο- ως πάθος που εκδηλώνεται μέσα στην ψυχή και το οποίο εμφανίζει μαζί και το αίτιο που το προκάλεσε.³¹⁴ Όπως αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος,³¹⁵ κατά τους αρχαίους Στωικούς η φαντασία είναι καταληπτική ή ακατάληπτος. Η καταληπτική φαντασία είναι τόσο κριτήριο των πραγμάτων,³¹⁶ -όντας η παράσταση/ αποτύπωση μιας σωματικής υπαρκτής πραγματικότητας πάνω στην επίσης σωματική

³¹⁰ SVF II 836: «Ὅτ' Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἄνωτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὄρμᾶς». Κατά την Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 64, το ηγεμονικό των Στωικών δεν είναι παρά η διάνοια (νους), που επικεντρώνει, ενώνει και αναλύει τι συμβαίνει στην υπόλοιπη ψυχή.

³¹¹ Οι Στωικοί διακρίνουν τη «φαντασία» (= νοητική παράσταση, παραστατική λειτουργία), από το «φανταστικόν». Η πρώτη έχει ως αίτιο κάποιο εξωτερικό αντικείμενο, ενώ στο δεύτερο δεν υπάρχει εξωτερικό αντικείμενο ως αίτιο, και γι' αυτό είναι ψευδαίσθηση ή παραίσθηση. Επίσης το «φανταστικόν» = το ποιούν την φαντασίαν (αίτιο), από το «φάντασμα», το οποίον «ἔστιν ἐφ' ὃ ἔλκομεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσμόν», φέρνοντας ως παράδειγμα για το τελευταίο τον μαινόμενο Ορέστη, ο οποίος «δρᾷ δὲ οὐδέν, ἀλλὰ δοκεῖ μόνον» σύμφωνα με την Ηλέκτρα. Βλ. σχετικά, SVF II 54, σελ. 21-22. Αναλυτικά για τη φαντασία ως παραστατική λειτουργία και νοητική παράσταση, βλ. Gourinat, *Ψυχή*, 51-87.

³¹² SVF I 58, 141 και SVF II 53, όπου φαντασία = τύπωση στην ψυχή, δηλ. παραστατική δύναμη της ψυχής, εντύπωση που αφορμάται από την αίσθηση και χαράζεται πάνω στην ψυχή όπως μια σφραγίδα. Πρβλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, V, 2, 42. Διεξοδικότερα βλ. Κων/νος Π. Μιχαηλίδης, «Η έννοια της φαντασίας κατά τον Ζήωνα: Παραλληλισμός με την αριστοτελική αντίληψη περί φαντασίας», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 230 - 243.

³¹³ SVF II 53, σελ.21 (= Δ.Λ. 7, 45-46): «τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωση ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηγεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων <τῶν> ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων». Πρβλ. SVF I 484, SVF II 56 (= Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 227), 59, 458, σελ. 150, στ. 16 -21.

³¹⁴ SVF II 54, σελ.21: «Τίτι διαφέρει φαντασία φανταστικόν φανταστικὸν φάντασμα... φαντασία μὲν οὖν ἔστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἔνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός». Πρβλ. SVF II 56.

³¹⁵ Δ. Λ. 7, 46 = SVF II 53.

³¹⁶ SVF II 53 σελ.21: Καταληπτική είναι η φαντασία η «...γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἔναπεςφραγισμένην καὶ ἔναπομεμαγμένην ἀκατάληπτον (ἐνν. φαντασίαν) δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος». Πρβλ. SVF I 135 - 136. Από τα περισσότερα στωικά χωρία φαίνεται πως το υπάρχον είναι το πραγματικό σωματικό αντικείμενο που προκαλεί τη φαντασία. Κατά τον G. B. Kerferd, "The problem of synkatathesis and katalepsis in Stoic Doctrine", στο: *Les Stoiciens et leur Logique*, (εκδ.) J. Brunschwig, Paris 1978, 259, η φαντασία αληθεύει στη σχέση της με το αρμόζον λεκτό και δεν αντιστοιχεί με τα εξωτερικά αντικείμενα. Η M. E. Reesor, *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*, New York: St. Martin' s Press, 1989, 73, συνδέει το λεκτό με τη φαντασία, θεωρώντας πως το λεκτό μπορεί να δημιουργήσει μια παράσταση/φαντασία, όταν το ίδιο παρουσιάζεται ως παράσταση. Γιατί κάθε φαντασία όντας αισθητηριακή, δεν παύει στην περίπτωση των ανθρώπων να είναι και λογική (SVF II 61). Σύμφωνα με την ίδια ερευνήτρια, ό.π., σελ. vii -viii, όλοι οι άνθρωποι εκστομίζουν έναρθρους



ψυχή/ πνεύμα-, όσο και κριτήριο της αλήθειας.³¹⁷ Επίσης σύμφωνα με τον Χρύσιππο, η φαντασία νοείται ως «ἑτεροίωσις ψυχῆς»,³¹⁸ δηλαδή ως αλλαγή της ψυχικής κατάστασης. Όπως αναφέρει ο Σέξτος Εμπειρικός, ο Χρύσιππος θεωρεί άτοπο τον ισχυρισμό του Κλεάνθη ότι η φαντασία είναι τύπωση στην ψυχή κατά εἰσοχή και ἐξοχή –όπως η αποτύπωση της σφραγίδας στο κερί-,³¹⁹ γιατί τότε αναιρείται η έννοια της μνήμης. Δηλαδή αν η φαντασία είναι ανάγλυφη τύπωση (κατ' ἐξοχήν καὶ εἰσοχήν), τότε η ἐκάστοτε ἐσχάτη τύπωση εξαλείφει την προηγούμενή της, γεγονός που αναιρεί τον ορισμό της μνήμης ως «θησαυρισμό φαντασιῶν». Αντίθετα, με το να νοείται από τον Χρύσιππο –και από όσους ακολουθούν την άποψή του- η φαντασία (νοητική παράσταση) ως «ἑτεροίωσις ψυχῆς», διασώζεται η μνήμη, όχι μόνο ως σύστημα και ἄθροισμα καταλήψεων μέσα στο χρόνο, αλλά και ως παμπληθείς ετεροιώσεις του αυτού σώματος στον ένα και τον αυτό χρόνο, καθώς το ηγεμονικό της ψυχῆς αποδέχεται ποικίλες παραστάσεις, οι οποίες συνυπάρχουν ή αντανακλώνται στη συνείδηση, διατηρώντας τη μνήμη και συμβάλλοντας στο σχηματισμό των εννοιῶν.³²⁰ Κατά τους Στωικούς, η διαφορά των ανθρώπινων παραστάσεων από των άλλων εμβίων όντων ἐγκείται στο ότι στον άνθρωπο οι παραστάσεις ἔχουν ἔλλογο χαρακτήρα, μπορούν να δημιουργηθούν και με σύνθετους τρόπους (κατ' αναλογία, συνδυαστικά ή αφαιρετικά), και είναι τόσο αυτόματες όσο και προϊόντα διδαχῆς και μάθησης. Αντίθετα τα ζῶα ἔχουν μόνο ἄλογες, απλές και αυτόματες παραστάσεις.³²¹

ήχους, μορφοποιούν παραστάσεις, συγκατατίθενται στις παραστάσεις και τις προτάσεις και κατευθύνουν τις ορμές τους προς τα αντικείμενα των επιθυμιῶν τους.

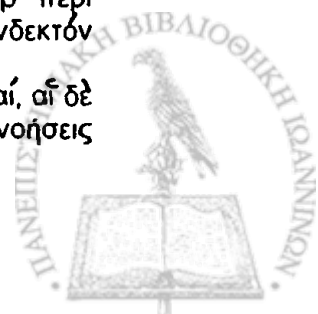
³¹⁷SVF II 52: «κριτήριο, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἔστι». Πρβλ. SVF II 56 = Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 227.

³¹⁸SVF II 56: «εἴ γὰρ τύπωσις ἔστιν ἐν ψυχῇ ἢ φαντασία, ἦτοι κατ' ἐξοχήν καὶ εἰσοχήν τύπωσις ἔστιν, ὡς οἱ περὶ τὸν Κλεάνθηον νομίζουσιν, ἢ κατὰ ψιλὴν ἑτεροίωσιν γίνεται, καθάπερ οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον ἐδόξασαν». Πρβλ. SVF I 58 και SVF II 843: «τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν πανδεχὲς ἔστι καὶ ἔοικε κηρῷ πάντας τύπους, καλοῦς τε καὶ αἰσχροῦς δεχομένῳ».

³¹⁹Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 227 = SVF II 56. Την εικόνα της τύπωσης χρησιμοποιεῖ τόσο ο Πλάτων, *Θεαίητος*, 191a, όσο και ο Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 424a 16–22. Κατά τον Αριστοτέλη, το αισθητήριο ὄργανο προσλαμβάνει τη μορφή/εἶδος χωρὶς την ὕλη, και γι' αυτό αν και προέρχεται από την επιρροή σωματικῶν φαινομένων πάνω σε ομοειδή (σωματικά), είναι ποιοτικά κάτι το ἕτερον, είναι η καθαρή μορφή χωρὶς το υλικό της συστατικό.

³²⁰Παραστατικά δίνεται με την παρομοίωση του αέρα, ο οποίος δέχεται ἀμύθητες φωνές στον ένα και τον αυτό χρόνο. Ἔτσι και το ηγεμονικόν, ἀνάλογον τούτου «ποικίλως φαντασιούμενον πείσεται». Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 227 = SVF II 56. Πρβλ. SVF II 55: «...φαντασία δὲ ἔστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ β' περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. Οὐδὲ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἶονεῖ τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἔστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι».

³²¹Gourinat, *Ψυχή*, 70 – 87. Πρβλ. SVF II 61: «...ἔτι τῶν φαντασιῶν αἱ μὲν εἰσι λογικαί, αἱ δὲ ἄλογοι· λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζώων, ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἄλόγων. αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν, αἱ δ' ἄλογοι οὐ τευχῆκασιν ὄντος ὄματος».



Η συγκατάθεση εκδηλώνεται ως ενεργητική έκφραση της ψυχής ως προς τη φαντασία: όντας –η συγκατάθεση– πίστη και κρίση,³²² δεν είναι παρά η εσωτερική αποδοχή ή επιδοκιμασία σε μια φαντασία,³²³ εμπεριέχοντας τα στοιχεία της επιλογής και της απόφασης που λείπουν από τη φαντασία.³²⁴ Ο Ζήνων παρομοίαζε παραστατικά τη φαντασία έχοντας το χέρι του ανοιχτό και τα δάχτυλα τεντωμένα, ενώ η συγκατάθεση δίνονταν με το κλείσιμο της παλάμης.³²⁵ Γενικότερα, οι Στωικοί τόνιζαν πως η συγκατάθεση εξαρτάται από εμάς και ανήκοντας στα «ἐφ' ἡμῖν» έχει εκούσιο χαρακτήρα,³²⁶ γεγονός με ιδιαίτερη βαρύτητα όσον αφορά την ελευθερία της απόφασης και της βούλησης απέναντι στην ειμαρμένη.³²⁷

Η ορμή (παρόρμηση) είναι λειτουργία του ηγεμονικού της ψυχής κοινή στα ζώα και στους ανθρώπους,³²⁸ και είναι αυτή που μαζί με την αίσθηση διακρίνει τα ζώα

³²² SVF II 992: «τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν· πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις -- συγκαταθέσεις ἔστιν».

³²³ SVF II 988, σελ. 288, στιχ. 7-10: «Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῆ φανταστικῆ φύσει τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον. Ἴνα ἀγῆται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς». Για την παράσταση σε σχέση με τη συγκατάθεση στην αρχαία στωική φιλοσοφία, βλ. Ioppolo, A. M., "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", *Classical Quarterly*, 2 (1990), 433-449.

³²⁴ Σημαντικό είναι το πρόβλημα ως προς το τι δίνει η διάνοια τη συγκατάθεσή της, σε παράσταση ή σε πρόταση. Κατά τον Inwood, *Ethics*, 56 – 59, άμεσα αντικείμενο της συγκατάθεσης είναι η πρόταση (δηλ. η γλωσσική -λεκτική έκφραση). Αυτή τη θέση τη στηρίζει στα αποσπάσματα, Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 154 και SVF III 171: « καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασι πισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκαταθέσεις». Αντίθετα, κατά τον M. Frede, "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul", στο: M. Schofield - G. Striker (εκδ.), *The Norms of Nature*, Cambridge 1986, 103- 107, και του ίδιου, "Stoics and Sceptics on clear and distinct Impressions", στο M. Burnyeat (εκδ.): *The sceptical Tradition*, Berkley, 1983, 152 –156, οι Στωικοί μιλούν για συγκατάθεση σε παραστάσεις και όχι σε προτάσεις (καθότι σκέψεις με την ίδια προτασιακή εκφορά μπορεί να νοούνται διαφορετικά). Τη δεύτερη άποψη στηρίζουν στα αποσπάσματα: Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 416 –417, καθώς και στο ίδιο, VIII, 396 – 397, και XI, 182. Επίσης για τη β' άποψη βλ. Δ. Λ. 7, 177, SVF II 74, 108 και SVF III 63, 131. Πρβλ. και Gourinat, *Ψυχή*, 88-100.

³²⁵ SVF I 66.

³²⁶ SVF I 61: "quam [assensionem] esse vult in nobis positam et voluntariam" (Ζήνων). Πρβλ. SVF II 992: «τὰς δὲ συγκαταθέσεις... οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν».

³²⁷ Κατά τον Inwood, *Ethics*, 69, 54: η συγκατάθεση αποτελεί αιτία της ορμής, και ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος των πράξεών του εξαιτίας της συγκατάθεσης. Αναλυτικότερα για τη συγκατάθεση σε σχέση με την ελευθερία της βούλησης και την φύση – ειμαρμένη, βλ. στο κεφ. 2 (2.6) της παρούσας εργασίας.

³²⁸ SVF III 169: «ταύτης [ἐνν. τῆς ὁρμῆς] δ' ἐν εἶδει θεωρεῖσθαι τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις». Πρβλ. SVF II 458, σελ. 150, στ. 23 –24. Κατά τον Gourinat, *Ψυχή*, 118 –124, δύο είναι τα διακριτικά γνωρίσματα της ορμής στα έλλογα όντα: η πειθαρχησή της στη συγκατάθεση, δηλαδή το ότι η ανθρώπινη παρόρμηση συνοδεύεται από συγκατάθεση ενώ η παρόρμηση των ζώων λειτουργεί αυτόματα και η ποικιλία των διαφορετικών μορφών παρόρμησης στον άνθρωπο που έχει την ευχέρεια να είναι είτε έλλογη είτε άλογη. Επιπρόσθετα το αντικείμενο της παρόρμησης στα ζώα είναι μια παροδική πράξη, ενώ οι εκλογικεύσιμες ορμές είναι καταστάσεις με διάρκεια· βλ. σχετικά, SVF III 91: «Τὴν γὰρ φρόνησιν ἀφροῦμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν».



από τα φυτά.³²⁹ Η ορμή, επίσης, ορίζεται ως η ώθηση της ψυχής προς κάτι,³³⁰ ή ως φορά της διανοίας προς κάτι ή απομάκρυνση από κάτι.³³¹ Επίσης αναφέρεται ως η πρώτη κίνηση της ψυχής,³³² ενώ κατά τον Χρύσιππο, η ορμή νοείται θετικά, ως ο λόγος του ανθρώπου που τον προστάζει τι να πράξει, ενώ αρνητικά -«ἄφορμή», ως απομάκρυνση της ψυχής από κάτι³³³ και ως λόγος απαγορευτικός.³³⁴ Επίσης για τον Χρύσιππο, η ορμή, όχι μόνο έπεται της φαντασίας -παράστασης, αλλά, μάλλον στα έλλογα όντα έπεται και της συγκατάθεσης, λειτουργώντας ως προσταγή για πράξη.³³⁵

³²⁹ SVF II 714, 716 και SVF III 178. Πρβλ. SVF II 844, όπου η ορμή δίνεται ως το αδελφόν της φαντασίας και ως η του νου «τονική δύναμις». Κατά τον B. Inwood, *Ethics*, 1, η ορμή αποτελεί την κεντρική έννοια στην ανάλυση της δράσης των ζώων και των ανθρώπων στην αρχαία στωική φιλοσοφία.

³³⁰ SVF III 169: «τὴν δὲ ὄρμηγ' εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος».

³³¹ SVF III 377: «Ὁρμὴ μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἢ ἀπὸ του».

³³² SVF II 458, σελ. 150, στίχ. 22 -23.

³³³ SVF III 169.

³³⁴ SVF III 175 = (Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων* 11p 1037 f): «καὶ μὴν ἡ ὄρμη, κατὰ γ' αὐτὸν (Χρύσιππον), τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ περὶ Νόμου γέγραφε. Οὐκοῦν καὶ ἡ ἄφορμη λόγος ἀπαγορευτικὸς καὶ ἡ ἔκκλισις».

³³⁵ SVF III 177: «μήτε πράττειν μήτε ὄρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐθὺς ὄρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους..... ὅτι πρακτικὴν ὄρμην οὐ παρίστησι φαντασία δίχα συγκαταθέσεως...». Για την ορμή ως πηγή της πράξης στην αρχαία στωική διδασκαλία, βλ. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, 90 -102. Αναλυτικότερα για τη θεωρία της πράξης των αρχαίων Στωικών, βλ. Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. I, 313 -323, 410 - 423, Inwood, *Ethics*, 18-101 και David Hahn, «Η θεωρία του Ποσειδώνιου για την πράξη», στο: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Κ. Βουδούρης (εκδ.), Αθήνα 1994, 107-112.



3. 4. Θεωρία της οικειώσης

Ως πρώτη ορμή –κοινή στα ζώα και τον προ-λογικό άνθρωπο- θεωρείται από τους Στωικούς η *οικειώσις*.³³⁶ Η θεωρία της οικειώσης, και του αντιθέτου της της *ἀλλοτριώσης*, είναι η έννοια κλειδί για τη σύνδεση της στωικής ηθικής με τη φυσική φιλοσοφία και την ανθρωπολογία, αποτελώντας τη βάση της στωικής ηθικής.³³⁷ Όπως παραδίδεται από τον Πλούταρχο, κατά τους Στωικούς «ἢ γὰρ οικειώσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οικείου καὶ ἀντίληψις εἶναι»,³³⁸ ενώ από τον Διογένη Λαέρτιο αναφέρεται αναλυτικότερα: «Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οικειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἅπ' ἀρχῆς· καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οικεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδήσιν. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτῷ τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτὸ μήτε ἀλλοτριῶσαι μήτε [οἰκ] οικειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν, συστησαμένην αὐτὸ οικειῶσαι πρὸς ἑαυτό. οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασίν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἔναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτὰ. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἢ

³³⁶ Πριν από τους Στωικούς, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την έκφραση «αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι», (Αριστοτέλης, *Περὶ αἰσθήσεως*, 7, 448a 26), αναφερόμενος στην εμπειρία που αισθάνεται το ανθρώπινο ὄν ως αντίληψη του εαυτού του. Η προέλευση επίσης των ὁρων *οἰκεῖος* και *ἀλλοτριος* είναι πλατωνική. Βλ. σχετικά Μ. Δημητρακόπουλου, "Zur Bestimmung des Oikeion Begriffs bei Platon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung", *Philosophia* 12 (1982), 183 κ.ε. Ο Πλάτων εξηγεί την αυτοσυντήρηση των ζώων δια της ικανότητάς τους να γνωρίζουν (Δ. Λ. 3, 15). Με τους Στωικούς όμως χρησιμοποιούνται οι παραπάνω ὀροι ως τεχνικές έννοιες με πρωτότυπο τρόπο. Για την έννοια και το ρόλο της οικειώσης στη στωική φιλοσοφία βλ. S. Pembroke, "Oikeiosis", στο: A. A. Long (ἐκδ.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 114 –149. G. Striker, "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 145 –167, Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. Ι, 346-354, T. Engberg – Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990, Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York – Oxford 1995 (1993'), 262 –272.

³³⁷ Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. Ι, 352, 350: "The Stoics made "impulse" the first topic of their ethical theory" (= οι Στωικοί έκαναν την «ορμή», το πρώτο θέμα της ηθικής τους θεωρίας). Είναι χαρακτηριστική η απορία του Πλουτάρχου, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*, cp12, 1038b (= SVF III 179), για το πως είναι δυνατόν ο Χρῦσιππος σε όλα του τα βιβλία, όχι μόνο στα φυσικά, αλλά και στα ηθικά του, να αναφέρεται στην οικειώση, τόσο ως αυτοσυναίσθηση όσο και ως αλληλο- ενδιαφέρον (κοινωνική οικειώση). Πρβλ. SVF III 175, 180. Στους μεταγενέστερους επίσης Στωικούς, (Κικέρων, *De Finibus*, 3.5, 16 (=SVF III 182), Σενέκας, *Ἐπιστολαί* 121, Ιεροκλής, *Περὶ τῆς ἠθικῆς Στοιχειώσεως*), η έννοια *οἰκειώσις* (=αυτοαντίληψη, αυτοσυναίσθηση), καταλαμβάνει κεντρική θέση στην επιχειρηματολογία τους, καθώς σ' αυτή θεμελιώνεται η στωική ηθική φιλοσοφία. Η αυτοσυναίσθηση αποτελεί τη φυσική ορμή για την ανάπτυξη του ανθρώπου σε λογικό και ηθικό ὄν, που δεν είναι παρά ζωή συνειδητή σε πλήρη συμφωνία με τη φύση.

³³⁸ SVF II 724.



φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων, ὅτε χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ, καὶ ἔφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἔκ περιττοῦ δὲ τῆς ὀρμῆς τοῖς ζώοις επιγενομένης, ἣ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῶν κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προστασίαν δεδομένου τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν. τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς». ³³⁹

Απὸ το δεῦτερο ἀπόσπασμα γίνεται φανερό πως ἡ οικείωσις –ως φυσικὴ ὀρμή- καθορίζει τὴ σχέση κάθε ζώου, τόσο με τὸν εαυτό του ὅσο και με τὸ περιβάλλον του. Ἡ φύση εἶναι αὐτὴ που δίνει στο δημιούργημά της τὴν αυτοσυναίσθηση, ³⁴⁰ ἀλλὰ και τὴν ενστικτώδη γνώση τῶν φυσικῶν δυνατοτήτων και τὸν μηχανισμό προσαρμογῆς του στο περιβάλλον του. Ἡ ὀρμὴ τῆς οικείωσης καθορίζεται τόσο ἀπὸ αὐτὸ που αισθάνεται τὸ ζῶο πρὸς τὸν εαυτό του –αρχίζοντας με τὴ συναίσθηση τῶν μελῶν του- ὅσο και ἀπὸ τὴν ικανότητά του να αναγνωρίζει και να ἐπιδιώκει τὸ ωφέλιμο με στόχο τὴν αυτοσυντήρησή του. ³⁴¹ Με τὴ θεωρία τῆς οικείωσης ἐρμηνεύεται σύμφωνα με τοὺς Στωικούς, τὸ γιατί τὰ ζῶα δείχνουν ἐκείνες τὶς προτιμήσεις και ἀποστροφές, που ταιριάζουν στη φυσικὴ τους συγκρότηση. ³⁴²

Με βάση τὸ παραπάνω χωρίο του Διογένη Λαέρτιου, ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς ἠθικῆς, οἱ Στωικοί, με τὴ θεωρία τῆς οικείωσης, ἐρχονται σε πλήρη ἀντίθεση με τοὺς Ἐπικούρειους, σύμφωνα με τοὺς ὁποίους, ἡ ἡδονὴ θεωρεῖται ὁ θεμέλιος λίθος για τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία, παίζοντας καθοριστικὸ ρόλο ἀπὸ τὴ στιγμὴ τῆς γέννησης. Στη στωικὴ ἠθικὴ, ὡς πρωταρχικὴ φυσικὴ ὀρμὴ ὅλων τῶν ζώων θεωρεῖται ἡ οικείωση, ἐνῶ ἡ ἡδονὴ θεωρεῖται ἐπιγέννημα. ³⁴³ Ἰδιαιτέρα στον ὄριμο ἄνθρωπο, ἡ

³³⁹ Δ. Λ. 7, 85 – 86 (= SVF III 178).

³⁴⁰ Ὁ ὅρος συνείδηση στο κείμενο του Διογένη Λαέρτιου ἐρμηνεύεται ἀπὸ τοὺς μελετητές ὡς συνείδηση, αυτοσυναίσθηση, αυτοαντίληψη, τὸ ἀνήκειν εἰς εαυτόν, συναίσθηση. Βλ. σχετικά, Pohlenz, *Die Stoa*, II, 65, Inwood, *Ethics*, σελ. 313 σημ. 42, Anthony A. Long, «Ὁ Ἱεροκλῆς περὶ τῆς οικείωσης και τῆς αυτοσυναίσθησεως», στο: *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία*, Κ. Βουδούρης (εκδ.), Ἀθήνα 1994, 177 – 196. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Long, (ὁ.π., σελ. 181), ἡ ἀγάπη που δείχνεται στὴν πρωταρχικὴ οικείωση του ζώου υποδηλώνει και ἀπαιτεῖ τὴν αυτοαντίληψη, τὴν αυτοσυναίσθηση, καθὼς ἔχει λογικὴ προτεραιότητα ἐναντι τῆς ἀγάπης για τὸ ἐγώ. Σύμφωνα με τὸν ἴδιο, (ὁ.π., σελ. 185), ἡ ἀντίληψη του οικείου εἶναι μὴ μορφή του ἀντιλαμβάνεσθαι.

³⁴¹ Καραμπαιζάκη, *Ποσειδώνιος*, 213. Ὁ Χρῦσιππος δὲν συμφωνεῖ με τὴν τελεολογία τῆς φύσης για τὰ ζῶα, δηλαδὴ τὸ να ἔχουν αὐτὰ ἀρνητικὴ στάση για τὸν εαυτό τους και τὴν αυτοσυντήρησή τους (Δ. Λ. 7, 85).

³⁴² SVF III 178 – 189.

³⁴³ Κατὰ τὸν Χρῦσιππο, τὰ ἔλλογα ἀνθρώπινα ὄντα ἔχουν μὴ φυσικὴ οικείωση πρὸς τὸ ἠθικὰ ὀρθό. Για να ἐξηγήσει τὸ κακὸ υπέθετε κάποια μορφή ψυχικῆς διαστροφῆς. Στις περιπτώσεις τῆς ἡδονῆς και τῆς τιμῆς, καθὼς τὰ ἀνθρώπινα ὄντα δὲν ἔχουν καμμιά φυσικὴ ὀρμὴ/οικείωση πρὸς αὐτές, ἡ τάση πρὸς τὴν ἡδονὴ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐγγενὴ πειστικὴ δύναμη τῶν



αποκλειστική ικανότητα της έλλογης αυτοσυναίσθησης³⁴⁴ αναγνωρίζεται ως ανάπτυξη της οικείωσης· δηλαδή, η ανάπτυξη του ανθρώπου σε έλλογο όν δεν αποτελεί παρά το «οικείον» για την ανθρώπινη φύση.³⁴⁵ Το νήπιο «δεν είναι ακόμη λογικό»,³⁴⁶ γιατί ο λόγος δεν είναι έμφυτος, με την έννοια ότι δεν δίνεται ολοκληρωμένος και τέλειος στον άνθρωπο από τη γέννησή του,³⁴⁷ αλλά ως σπερματικός λόγος που είναι τελειοποιήσιμος, εμπεριέχει δηλαδή τη δυνατότητα εξέλιξής του ως τον ορθό λόγο.³⁴⁸ Απαιτούνται τουλάχιστον τα πρώτα επτά³⁴⁹ -έως δεκατέσσερα-³⁵⁰ χρόνια για την ανάπτυξη του λόγου³⁵¹ και ολόκληρη ζωή βιωμένη σε συμφωνία με τη φύση, κατ' αρετήν για την τελειοποίησή του από τον σοφό. Βαθμιαία, καθώς ο άνθρωπος μεγαλώνει, ο λόγος -η ανάπτυξη του οποίου δεν είναι παρά το οικείον χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης-, λειτουργώντας ως «τεχνίτης

ηδονικών φαντασιών, ενώ στην περίπτωση της τιμής από την επίδραση του κοινωνικού συνόλου/κοινότητας που επαινεί τον άνθρωπο· (Δ. Λ. 7, 89).

³⁴⁴ Κατά τον B. Inwood, "Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A. D.", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 151 – 184, εδώ 155, η αρχαία Στοά – κατ' αντίθεση προς τον Ιεροκλή- είχε δώσει βαρύτητα στην επιθυμητική μάλλον παρά στην αντιληπτική βάση της οικείωσης. Αντιθέτως ο Long, «Ο Ιεροκλής περί της οικείωσης και της αυτοσυναίσθησης», 181, θεωρεί πως η ορθόδοξη στωική θέση, πολύ προ του Ιεροκλή, ήταν πως η οικείωση δεν έχει επιθυμητική βάση, αλλά είναι η ίδια μια επιθυμητική βάση. Γενικότερα για επιχειρήματα υπέρ και κατά της θέσης, του αν και κατά πόσον η αυτοαντίληψη του ζώου εγκλείει προτασιακό περιεχόμενο – έννοιες, δόξες καιπίστεις – βλ. R. Sorabji, "Perceptual Content in the Stoics", *Phronesis* 35 (1990), 307–314.

³⁴⁵ Όπως παρατηρεί ο Long, «Ο Ιεροκλής περί της οικείωσης και της αυτοσυναίσθησης», 189 –190, με την έννοια της οικείωσης, οι Στωικοί τόνιζαν τόσο τη συνέχεια όσο και τη διαφορά, του ανθρώπου και των άλλων ζώων. Η συνέχεια τονίζεται με το να αποδίδουν την αυτοσυναίσθηση /οικείωση -σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο- σε όλα τα ζώα. Η διαφορά, έγκειται στο ότι η ώριμη ανθρώπινη φύση είναι κάτι το εντελώς ξεχωριστό χαρακτηριζόμενη από τη λογικότητα. Με το να προσδιορίζει μόνο την αφετηρία για τον άνθρωπο, το ζωικό πρότυπο της αυτοαντίληψης συμφιλιώνει τη συνέχεια με τη διαφορά. Τα μη ανθρώπινα όντα πράττουν σωστά με τους δικούς τους μη λογικούς τρόπους. Τα ανθρώπινα όντα εξελίσσονται σε σκεπτόμενα όντα, έχοντας τη δυνατότητα να αποφασίζουν για το τι χρειάζεται η φύση τους. Η απόφαση αφήνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να κάνει κακή χρήση της λογικότητάς του.

³⁴⁶ Σενέκας, *Επιστολαί*, 124, 9.

³⁴⁷ SVF II 835: «...οἱ μὲν Στωικοὶ λέγουσι μὴ εἶθ' ἔμφυεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη».

³⁴⁸ SVF I 179. Πρβλ. SVF III 257. Όπως παρατηρεί ο A. A. Long, "The Stoic Concept of Evil", *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 335, η φύση, όχι μόνο δίνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να τελειωθεί ηθικά, αλλά επίσης τον καθοδηγεί προς αυτή την τελειοποίηση· και αυτή η ηθική τελείωση είναι η ολοκλήρωση της κάθε ανθρώπινης φύσης.

³⁴⁹ SVF II 83 = (Αέτιος, 4, 11): «Ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἔκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα».

³⁵⁰ SVF I 149. Πρβλ. SVF II 835.

³⁵¹ SVF II 83: «ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡς περὶ χάρτην εὐεργὸν εἰς ἀπογραφὴν». Όπως παρατηρεί ο Inwood, *Ethics*, 5, οι Στωικοί με το να θεωρούν το λόγο ως οικείο γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης, ουσιαστικά εισάγουν το λόγο στη λειτουργία της ζωικής ψυχῆς, αποφεύγοντας τον ψυχολογικό δεισμό.



...τῆς ὄρμης»,³⁵² συντελεί στην εξέλιξη και τροποποίηση του ανθρώπινου ηγεμονικού, ως την ηθική ολοκλήρωση και τον ενάρετο βίο. Για τους Στωικούς, «η ανθρώπινη φύση είναι έτσι συγκροτημένη ώστε να αναπτύσσεται από κάτι το μη λογικό και το ζώδες σε μια δομή που διέπεται εξ' ολοκλήρου από το λογικό».³⁵³ Αυτό σημαίνει πως σε όλους τους ανθρώπους υπάρχει η δυνατότητα της εξέλιξής τους από το προ- λογικό επίπεδο ως αυτό της τέλει ορθοφροσύνης και σοφίας, αλλά χωρίς αυτό να συνεπάγεται πως όλοι οι άνθρωποι θα φτάσουν στον ύψιστο αυτό βαθμό της κατάκτησης του αγαθού βίου,³⁵⁴ ο οποίος δεν είναι τίποτε περισσότερο, ούτε λιγότερο, από μια ενάρετη ζωή σε τέλεια συμφωνία-«ομολογία» με τη φύση.³⁵⁵

Η έννοια όμως της οικείωσης έχει διπλό νόημα στη στωική φιλοσοφία. Πέρα από το προσωπικό (ατομικό) νόημα της αυτοσυναίσθησης, της αυτοαντίληψης και της αυτοσυντήρησης,³⁵⁶ η έννοια της οικείωσης εμπεριέχει και το νόημα του αλληλο – ενδιαφέροντος, γεγονός που την καθιστά έννοια θεμελίωσης της κοινωνικότητας του ανθρώπου.³⁵⁷ Ο Χρύσιππος τόνιζε και τον κοινωνικό χαρακτήρα της οικείωσης, τόσο στα βιβλία του της ηθικής όσο και της φυσικής –γράφοντας ότι είμαστε οικείοι των εαυτών μας και έχουμε συναίσθηση των μελών μας και των παιδιών μας αμέσως μόλις γεννιόμαστε.³⁵⁸ Καθώς όμως δεν έχουμε παιδιά όταν γεννιόμαστε, ο Χρύσιππος πρέπει να εννοούσε, πως το ένστικτο να νοιαζόμαστε για τα παιδιά μας, όταν τα αποκτούμε, είναι πρωταρχικό φυσικό ένστικτο –κάτι που γίνεται φανερό και από την

³⁵² Δ. Λ. 7, 86.

³⁵³ Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 276 – 277.

³⁵⁴ Όπως παρατηρεί ο Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 289, ο άνθρωπος είναι προικισμένος από τη φύση με προδιαθέσεις –παρορμήσεις προς την αρετή και σπέρματα γνώσης μπορούν να οδηγήσουν τον ανθρώπινο λόγο στη σωστή κατεύθυνση (SVF I 566). Αλλά η φύση δεν προχωρά πέρα από αυτό. Η απόκτηση ενός ηθικού χαρακτήρα απαιτεί από τον άνθρωπο μεγάλες προσπάθειες, και οι εξωτερικές επιδράσεις μπορεί να τον εμποδίσουν να αναπτυχθεί πλήρως, έτσι που να μην φτάσει σε τέλεια ομολογία με τη φύση.

³⁵⁵ Όπως παρατηρεί ο Inwood, *Ethics*, 195, η φυσική/φυσιολογική ζωή για τα λογικά όντα είναι να ζουν σε συμφωνία με το λόγο.

³⁵⁶ Το νόημα της οικείωσης σε τελική ανάλυση δεν είναι τελείως προσωπικό, καθώς η έννοια της αυτοαντίληψης προϋποθέτει την έννοια του υποκειμένου με την αναγνώριση του κόσμου και των άλλων ως κάτι άλλο, ξένο, αλλότριο πέρα και εκτός του εαυτού μου. Βλ. σχετικά, S. G. Pembroke, "Oikeiosis", στο: A. A. Long (εκδ.), *Problems in Stoicism*, κεφ. 6, σελ. 118 κ.ε.

³⁵⁷ Annas, *Morality*, 262 -263, 265. Πρβλ. Herwig Görgemanns, "Oikeiosis in Arius Didymus", στο: W. W. Fortenbaugh (εκδ.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, New Brunswick – London, Rutgers University Studies in Classical Humanities 1 (1983), 165 – 189.

³⁵⁸ SVF III 179 = (Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*, 12p.1038b): «Πῶς οὖν ἀποκναίει πάλιν (Χρῦσιππος) ἔν παντὶ βιβλίῳ φυσικῶ, νῆ Δία, καὶ ἠθικῶ γράφων ὡς "οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν".».



ανάλογη συμπεριφορά των περισσότερων ζώων.³⁵⁹ Επίσης η φροντίδα μας για τους άλλους δεν αποτελεί παρά τη βάση της κοινωνικής οικείωσης του ανθρώπου, βάση της δικαιοσύνης και του κοινωνικού βίου.³⁶⁰

Το αν οι Στωικοί πίστευαν πως η οικείωση για τους συνανθρώπους μας είναι πρωταρχική, ενστικτώδης ορμή, που ενυπάρχει στον άνθρωπο κατά τη γέννησή του, ή αν θεωρούσαν πως αναπτύσσεται σε ένα επόμενο στάδιο -αλληλεπιδρώντας ταυτόχρονα και παράλληλα με την ανάπτυξη του λόγου-, και για το αν και κατά πόσο η κοινωνική οικείωση στηρίζεται ή όχι στην αυτοσυναίσθηση, αυτό είναι ένα πρόβλημα στο οποίο οι γνώμες των μελετητών δυίστανται. Σύμφωνα με τον A. Long, οι Στωικοί θεωρούν πως «οι έμφυτες παρορμήσεις μεταμορφώνονται τόσο από την ανάπτυξη του λόγου, ώστε παύουν να υπάρχουν ως ανεξάρτητη λειτουργία».³⁶¹ ειδικότερα το ενδιαφέρον για τους συνανθρώπους μας δεν αποτελεί παρά φυσική ανάπτυξη της αυτοσυναίσθησης – αυτοαντίληψης.³⁶² Επομένως η κοινωνική οικείωση προϋποθέτει την αυτοσυναίσθηση, έτσι ώστε και η δεύτερη δεν αποτελεί παρά εξέλιξη της πρώτης σε ένα επόμενο στάδιο. Αντίθετα, κατά την J. Annas, το ενδιαφέρον για τον εαυτό μας και το ενδιαφέρον μας για τους άλλους, κατά τους Στωικούς, ενυπάρχουν εξ' αρχής στον άνθρωπο και αναπτύσσονται συγχρόνως χωρίς να στηρίζεται το ένα στο άλλο, η δε οικείωση είναι η συνδυαστική έννοια, η οποία καλύπτει τη λογική ανάπτυξη και των δύο.³⁶³

Ίσως η απάντηση των αρχαίων Στωικών δίνεται, με το να θεωρούν πως ο λόγος ενυπάρχει σε σπερματικές καταβολές στον άνθρωπο από τη γέννησή του,³⁶⁴ και αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια της βιολογικής και ψυχολογικής ωρίμανσής του.³⁶⁵ Η

³⁵⁹ SVF II 724: «ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Δικαιοσύνης καὶ τὰ θηρία φησὶ συμμέτρως τῇ χρείᾳ τῶν ἑκγόνων ἠκείωνσθαι πρὸς αὐτὰ, πλὴν τῶν ἰχθύων· αὐτὰ γὰρ τὰ κυήματα τρέφεται δι' αὐτῶν».

³⁶⁰ SVF I 197. Πρβλ. SVF II 724 και Κικέρων, *De Finibus*, III, 62 – 63.

³⁶¹ Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 276.

³⁶² Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. I, 353.

³⁶³ Annas, *Morality*, 265-266, 275. Για την Annas, *Morality*, 265, η κοινωνική οικείωση όπως νοείται από τους Στωικούς, είναι πρωταρχικό ένστικτο και όχι κάτι που διδάσκεται ή μαθαίνεται.

³⁶⁴ Όπως παρατηρεί ο Gourinat, *Ψυχή*, 122 – 123, οι Στωικοί δεν πίστευαν ούτε στην ύπαρξη ιδεών -με την πλατωνική έννοια- ούτε στην ύπαρξη έμφυτων ιδεών με την καρτεσιανή εκδοχή, ή των α ριογι μορφών κατά την καντιανή άποψη. Κατά τους Στωικούς, η διάνοια δεν ανάγεται στην κατ' αίσθησιν εμπειρία, αλλά και δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια πριν από την κατ' αίσθησιν παράσταση, καθώς κάθε διανοητική σύλληψη προέρχεται από την αίσθηση ή δεν γίνεται χωρίς την αίσθηση. Βλ. σχετικά, SVF II 88 =Σέξτος Έμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VIII, 56: «πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως». Πρβλ. SVF II 83, σελ. 28, σιχ. 13 – 14.

³⁶⁵ Κατά τον M. Frede, «Περὶ τῆς στωικῆς ἐννοίας τοῦ ἀγαθοῦ», 84, «ο ὀρθὸς λόγος δὲν ἐμφανίζεται παρά μόνο με το χρόνο, καθώς αποκτάμε τις αντιλήψεις που τον συνιστοῦν». Ο



ωρίμανση αυτή, μόνο στο πρόσωπο του σοφού θα φτάσει στην τέλεια ολοκλήρωσή της και θα εξελιχτεί έτσι ο λόγος σε ορθό λόγο, σε αντιστοιχία και συμφωνία με το λόγο της Φύσης –Θεού –Κόσμου.³⁶⁶ Επομένως, δεν αποτελεί παρά οικείωση για την ανθρώπινη φύση να ενυπάρχει η δυνατότητα εξέλιξης -ως φυσική προδιάθεση- από το επίπεδο του άλογου όντος σε αυτό του λόγου με αποκορύφωση την κατοχή του ορθού λόγου,³⁶⁷ ο οποίος δεν διαφέρει από τον φυσικό λόγο του σύμπαντος.³⁶⁸ Κι αν ακόμη δεχθούμε την άποψη της Αππας, πως οι δύο όψεις της οικείωσης (προσωπική και κοινωνική) υπάρχουν εξ' αρχής στον άνθρωπο, αυτό δεν αναιρεί την πρώτη άποψη, ότι δηλαδή η ορμή της οικείωσης από ενστικτώδη αρχή αυτοσυναίσθησης και αυτοσυντήρησης ή και φροντίδας των νεοσσών, με την ανάπτυξη του λόγου και την κατάλληλη διδασκαλία να μετατρέπεται όχι μόνο σε συνείδηση της ταυτότητας του έλλογου όντος αλλά και στην ηθική ολοκλήρωσή του (σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο), η οποία κατά τους Στωικούς, δεν είναι παρά η τέλεια αρμονία με τη φύση. Δηλαδή οι δύο έννοιες της οικείωσης, προσωπική και κοινωνική, αναπτύσσονται κατά τη διάρκεια της ζωής ενός ανθρώπου σε ένα κυκλικό μοντέλο αμφίδρομης αλληλεπίδρασης, στηριζόμενες η μια στην άλλη.

Το ίδιο κυκλικό μοντέλο αλληλεπίδρασης –με μια μορφή σπειροειδή, η οποία συνεχώς οδηγεί σε ανώτερα επίπεδα- λειτουργεί και στη σχέση φύσης και αρετής/ ευδαιμονίας/ λόγου. Η φύση –με τις ορμές, τα φυσικά ένστικτα και τις προδιαθέσεις– ορίζει αρχικά ποιές είναι οι κατά φύσιν κατάλληλες ενέργειες για την αυτοσυντήρηση και την επιβίωση του ανθρώπου. Στη συνέχεια, με την ανάπτυξη του λόγου, αυτός γίνεται «τεχνίτης τῆς ὀρθότητος», με αποτέλεσμα να επιλέγονται οι ενάρετες και ηθικές

ίδιος μελετητής, (στο ίδιο, σελ. 90), θεωρεί πως «καθώς βλέπουμε και στοχαζόμαστε αυτό το σχέδιο επιλογής (της ορμής της επιβίωσης) ή συμπεριφοράς φυσιολογικά διαμορφώνουμε όχι μόνο την αντίληψη, αλλά τη σωστή φυσική αντίληψη του αγαθού». Ο ίδιος, όμως, (στο ίδιο, σελ. 85), θεωρεί πως «η στωική άποψη είναι ότι γεννιόμαστε με μια άλογη ψυχή, σαν αυτή που έχουν τα ζώα, αλλά ότι ολόκληρη αυτή η ψυχή στην περίπτωση των ανθρώπινων όντων μεταμορφώνεται κι έτσι δίνει τη θέση της στον ορθό λόγο». Κατά τον ίδιο μελετητή, (στο ίδιο, σελ. 81), οι Στωικοί πιστεύουν «ότι η φύση έχει κατασκευάσει τα ανθρώπινα όντα με τέτοιο τρόπο ώστε αν όλα πήγαιναν σωστά, θα γινόμασταν στην πορεία της φυσικής μας εξέλιξης ενάρετοι».

³⁶⁶ SVF III 462, σελ. 113, στ.21-22: (ένν. ὁ ἄνθρωπος) «...λογικὸν ζῶον ἀκολουθητικὸν φύσει ἔστι τῷ λόγῳ...».

³⁶⁷ Αυτό δεν σημαίνει πως όλοι οι άνθρωποι ολοκληρώνονται ηθικά και φτάνουν στο σημείο του να κατέχουν τον ορθό λόγο, αλλά, πως σε όλους ενυπάρχει η φυσική δυνατότητα να φτάσουν στο επίπεδο του σοφού.

³⁶⁸ Κατά τον Σενέκα, *Ἐπιστολαί* 66, 12, ο ανθρώπινος λόγος δεν είναι παρά μέρος του θεϊκού πνεύματος, ένθετο στο ανθρώπινο σώμα. Σύμφωνα με τον ίδιο, *Ἐπιστολαί* 121, 14 –18, η φυσική φροντίδα για τον εαυτό μας, εξελίσσεται ανάλογα με το στάδιο της φυσικής ανάπτυξης στο οποίο βρισκόμαστε κάθε φορά και μετατρέπεται σε φροντίδα για τη λογικότητά μας από τη στιγμή που κατακτούμε τον ορθό λόγο.



πράξεις, οι οποίες με τη σειρά τους, καθώς επιλέγονται μόνιμα, σταθερά και «φυσικά» (=αυθόρμητα, ως δεύτερη φύση), δεν οδηγούν παρά σε μια ζωή σε συμφωνία με τη φύση (τόσο την κοσμική όσο και την ανθρώπινη), συμφωνία της οποίας έκφραση αποτελεί ο ενάρετος βίος και η ευδαιμονία του σοφού ανθρώπου.



3. 5. Περί των καθηκόντων

Κατά συνέπεια, σε ένα δεύτερο επίπεδο στο πεδίο της ηθικής, η θεωρία της οικειώσης θεμελιώνει την περί των καθηκόντων³⁶⁹ θεωρία των Στωικών. Θεωρία σύμφωνα με την οποία διάφορα είδη καθηκόντων αντιστοιχούν προς την ηθική εξέλιξη του ανθρώπου, «αναλογούν» στην πορεία προς την κατάκτηση της αρετής, με τελικό σκοπό την ολοκλήρωση μιας προσωπικότητας σύμφωνης προς την ανθρώπινη φύση, η οποία ρυθμιζόμενη από τον λόγο, έρχεται σε πλήρη αρμονία με την καθολική φύση. Το καθήκον,³⁷⁰ «ἀπὸ τοῦ κατὰ τινὰς ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης»,³⁷¹ σημαίνει αυτό που ταιριάζει στη φύση –με τη διπλή σημασία, κοσμική και ανθρώπινη- και αντιτίθεται σε ότι είναι αλλότριο και «παρά φύσιν», για κάθε ζωντανό. Τα καθήκοντα, στην πράξη, αποτελούν έτσι τις δραστηριότητες ενός όντος, οι οποίες είναι οικείες στη φύση του· (γι' αυτό και τα ζώα έχουν καθήκοντα).³⁷² Αρχή

³⁶⁹ Ο A. Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 298, αποδίδει τον στωικό όρο καθήκοντα με τον σύγχρονο όρο «λειτουργία», θεωρώντας πως ο τελευταίος συνδέεται με την ολιστική αντίληψη των Στωικών, αποδίδοντας σαφέστερα τη σχέση μέρους – όλου. Για τη σύνδεση των καθηκόντων με τη θεωρία της οικειώσης βλ. Troels Engberg -Pedersen, "Discovering The Good: "Oikeiosis" and "Kathekonta" in Stoic Ethics", στο: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, (έκδ) G. Striker & M. Schofield, CUP, Cambridge -Paris 1986, 145 -183.

³⁷⁰ Ο Ζήνων εισήγαγε τον όρο καθήκον (Δ. Λ. 7, 25), ταξινομώντας το ως, (SVF I 192): «τῆν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῆ τῶν ἀγαθῶν φύσει».

³⁷¹ Δ.Λ. 7, 107 = SVF III 493.

³⁷² SVF III 493 = Δ.Λ. 7, 107: «ἐνέργημα δὲ αὐτὸ (ἐνν.τὸ καθήκον) εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον». Πρβλ. SVF III 494: «Ὅριζεται δὲ τὸ καθήκον "τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει" ...Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γὰρ τι κάκεῖνα ἀκολουθῶς τῆ ἑαυτῶν φύσει· Ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδεται "τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ"». Γενικά τα πρώιμα έργα των Στωικών *Περὶ τῶν καθηκόντων* έχουν όλα χαθεί, αν και γνωρίζουμε πως έγραψαν σχετικά ο Ζήνων (Δ.Λ. 7, 4), ο Κλεάνθης (Δ.Λ. 7, 175), ο Σφαίρος (Δ. Λ. 7, 178) και ο Χρύσιππος (SVF III 174, 688, 752), έργα στα οποία πιθανόν να ανέπτυσαν πρακτικούς ηθικούς κανόνες. Ο Ζήνων πρότεινε τη διδασκαλία των καθηκόντων μέσω πρακτικών κανόνων ή εντολών (SVF I 235 = Δ. Λ. 7, 25 -26), και ο Κλεάνθης μάλλον θεωρούσε πως για να είναι αποτελεσματική η παροχή των συμβουλών πρέπει να απορρέει από μια γενική θεωρία (δόγματα)· (βλ. σχετικά, Σενέκας, *Ἐπιστολαί*, 94. 4). Αντίθεση στις απόψεις των άλλων αρχαίων Στωικών εξέφρασε ο Αρίστων ο Χίος, (Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, XI, 64-67), ο οποίος θεωρούσε πως δεν υπάρχει λόγος να διαμορφώνονται κανόνες, (Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 12) και να δίνονται οδηγίες, γιατί, όχι μόνο είναι περιττές -καθώς αν κάποιος είναι ενάρετος δεν τις έχει ανάγκη και αν δεν είναι (ενάρετος) δεν του χρησιμεύουν σε τίποτα-, αλλά και είναι αόριστες, καθώς οι περιστάσεις των ανθρώπων ποικίλλουν πολύ, καθιστώντας τις προτροπές ουσιαστικά άχρηστες· (βλ. σχετικά, Σενέκας, *Ἐπιστολαί*, 94. 11 και 15- 15). Επίσης, ο Αρίστων πρότεινε να βασίζεται η λήψη των αποφάσεων σε οτιδήποτε περνά από το μυαλό κάποιου· (Κικέρων, *De Finibus*, IV, 43). Αλλά, όπως παρατηρεί ο David Sedley, «Η περί «καθηκόντων» διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», μτφρ. Ηλίας Τεμπέλης, *Δευκαλίων*, 15/1 (1997) 148, σημ. 10, και ο Αρίστων δεχόταν σιωπηρά ένα ρόλο για τους κανόνες στην εκπαίδευση των παιδιών· (SVF I 356 – 357). Γενικότερα για την παραπάνω διαμάχη του Αρίστων με τους υπόλοιπους Στωικούς, βλ. A. M. Iorollo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo Antico*, Napoli 1980, και την κριτική του N. P. White, "Nature and Regularity in Stoic Ethics", *Oxford Studies in*



του καθήκοντος δεν είναι άλλη από τη φύση και το «κατά φύσιν»,³⁷³ σύμφωνα με το Χρύσιππο.³⁷⁴ Για τα λογικά όντα αποτελεί φυσικό καθήκον η πορεία προς τις ηθικά ορθές πράξεις, οι οποίες υπαγορεύονται από τη φύση και πραγματώνονται στην εντέλεια στο πρόσωπο του σοφού.³⁷⁵ Ο Κικέρωνας, επηρεασμένος από τους Στωικούς, θεωρεί πως ο λόγος μετασχηματίζει την αρχική ορμή, η οποία οδηγείται σε μια φυσική εξέλιξη προς την ηθική τελείωση μέσα από την επιλογή³⁷⁶ αντιστοιχών για κάθε στάδιο καθηκόντων.³⁷⁷

Τα καθήκοντα διακρίνονται από τους Στωικούς σε *τέλεια*, *ατελή/μέσα* και *ουδέτερα-αδιάφορα*. Τα τέλεια καθήκοντα αναφέρονται και ως *κατορθώματα*,³⁷⁸ ενώ

Ancient Philosophy, 3 (1985), 289 -305, Brad Inwood, «Κανόνες και συλλογιστική στη Στωική ηθική», μτφρ. Πέτρος Πολυμένης, *Δευκαλίων*, 15/1 (1997), 123, 128-129, και Sedley, «Η περί «καθηκόντων» διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», 147- 149. Γενικότερα για το πόσο δεσμευτικοί ήταν οι κανόνες και οι νόμοι στο στωικό φιλοσοφικό σύστημα και τις απόψεις των μελετητών βλ. και σημειώσεις 605 και 624 της παρούσας εργασίας.

³⁷³ Σύμφωνα με τον Κ. Π. Μιχαηλίδη, «Περί των αξιών και των Καθηκόντων», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 208 - 209, τα καθήκοντα είναι αρμόζουσες στη φύση μας πράξεις, που μας εξασφαλίζουν μια εναρμονισμένη με αυτή ζωή, αποκτώντας σημασία, όταν τα χρησιμοποιούμε με στόχο την αρετή. Οι άνθρωποι, όμως, έχουν τη δυνατότητα να πράττουν τα «κατά φύσιν» ή να μην τα πράττουν και τότε οι πράξεις των είναι «παρά φύσιν».

³⁷⁴ SVF III 491 (= Πλούταρχος, *Περὶ τῶν Κοινῶν Ἐννοιῶν*, cp23 p.1069e): «Πόθεν οὖν, φησὶν, ἄρξωμαι; καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἄρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφίεις τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; (Incertum an sit ex libro περι τοῦ Καθήκοντος Chrysippi)». Πρβλ. SVF III 123. Ὅπως παρατηρεῖ ο I. G. Kidd, "The Relation of Stoic Intermediates to the *summum bonum*, with Reference to Change in the Stoa", *Classical Quarterly*, XLIX (1955), 185, τα *κατὰ φύσιν* ἔχουν πρωταρχικὴ σημασία καθὼς εἶναι ὄχι μόνο ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ βάση ἀλλὰ καὶ τὸ ἀντικείμενο τῶν καθηκόντων· βλ. σχετικὰ, SVF I 230 -232 καὶ SVF III 491 -543.

³⁷⁵ Κατὰ τὴν ἠ Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 223, σημ. 1, ἀποψη ἀνάλογη τῆς στωικῆς, περὶ τοῦ καθήκοντος ὡς φυσικῆς τάσης πρὸς τὴν ἠθικὴ ολοκλήρωση, δυνατότητα ἡ ὁποία ἐκφράζεται πλήρως μόνο στους σοφοὺς, συναντοῦμε στὸν Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, κεφ.3^ο, 117. Ὅπως ὁμως παρατηρεῖ ο A. A. Long, *Ελληνιστικὴ φιλοσοφία*, 326, σημεία στα ὁποία οἱ Στωικοὶ φαίνεται νὰ συμφωνοῦν με ἄλλους φιλοσόφους, -π.χ. Κάντ, Σπινόζα- πρέπει νὰ ἐξετάζονται πάντοτε στὸ πλαίσιο τοῦ συνολικοῦ συστήματος.

³⁷⁶ Ὅπως παρατηρεῖ ο Inwood, «Κανόνες καὶ συλλογιστικὴ», 112, οἱ Στωικοὶ χρησιμοποιοῦν δύο διαφορετικοὺς ὅρους γιὰ τὴν περιγραφή τῆς ἠθικῆς προμελετημένης σκέψης, «ἐκλογή» καὶ «ἐπιλογή» (ἐκλογή, αἵρεσις). Αναλυτικώτερα βλ. Inwood, *Ethics*, 206 - 215.

³⁷⁷ Κικέρων, *De Finibus*, 3. 17, 21 -22 (ὅπως δίνεται στὸ: Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. I, 360-361). Κατὰ τὸν Κικέρωνα, *De Finibus*, 3. 6, 21-22, διακρίνουμε τέσσερα εἶδη ἐπιλογῆς σὲ σχέση με τὰ καθήκοντα: α. ἐπιλογή που εἶναι ἠθικὰ ἀδιάφορη π.χ. ἡ ἡδονή· β. ἐπιλογή σὲ συνδυασμὸ με μέσα/ουδέτερα καθήκοντα π.χ. νὰ παντρευτῶ, νὰ πολιτευτῶ· γ. ἐπιλογή που διαρκεῖ σὲ σχέση με ἓνα -ἀνώτερο- καθήκον π.χ. νὰ τιμᾶς τοὺς γονεῖς ἢ τὴν πατρίδα σου· δ. ἐπιλογή σὲ πλήρη συμφωνία με τὴ φύση, σὲ συνδυασμὸ με ἓνα κατόρθωμα = τέλειο καθήκον π.χ. νὰ σκέφτεσαι καὶ νὰ ἐνεργεῖς πάντα ἐνάρετα καὶ σοφά. (Πρβλ. A. A. Long, *Ελληνιστικὴ φιλοσοφία*, 296 -303). Ὅπως παρατηρεῖ ο A. A. Long, *Ελληνιστικὴ φιλοσοφία*, 297, ἡ ἀνθρώπινη φύση καθορισμένη με αὐτὸ τὸν τρόπο εἶναι ἓνα ἐξελισσόμενο φαινόμενο, ἐνὼ υπάρχουν κακοὶ καὶ φαῦλοι, γιὰτὶ ἡ τελειότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης δὲν καθορίζεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς προσπάθειες τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου.

³⁷⁸ SVF III 494: «Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναι φασὶ τέλεια, ἃ δὲ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι». Πρβλ. SVF III 499, 500. Ὡς πρὸς τὴν σχέση καθηκόντων - κατορθωμάτων καὶ τὴ θέση τοὺς στὴ στωικὴ ἠθικὴ, οἱ ἀπόψεις τῶν μελετητῶν διίστανται. Κατὰ τὸν Inwood, «Κανόνες καὶ συλλογιστικὴ», 112, τὰ καθήκοντα γιὰ τοὺς Στωικοὺς εἶναι οἱ πράξεις που ἀρμόζουν, ἐνὼ τὰ κατορθώματα εἶναι οἱ ἠθικὰ ορθές πράξεις. Κατὰ συνέπεια, τὸ κατόρθωμα

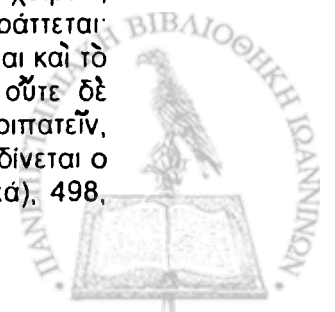


τα ουδέτερα δεν είναι παρά οι ηθικά αδιάφορες ενέργειες (ουδέτερα ή αδιάφορα³⁷⁹ με την σημασία πως δεν είναι ουσιαστικά ή αυτάρκη ως προς την αρετή, αλλά σε κάποιες περιπτώσεις μπορεί να γίνουν μέσα προς αυτή). Αντίθετα των καθηκόντων είναι τα αμαρτήματα, όσα δηλαδή έρχονται σε αντίθεση με τον ορθό λόγο.³⁸⁰

δεν αποτελεί παρά ένα είδος καθήκοντος ή αρμόζουσας πράξης που επιτελεί ο σοφός. Πρβλ. Inwood, *Ethics*, 208, σημ. 120. Αντιθέτως, κατά τους Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, I, 365, στον ορθόδοξο στωικισμό δεν υπήρχαν δύο ηθικά συστήματα, αλληλοσχετιζόμενα, δηλαδή μια ιδεατή θεωρία σωστών πράξεων –κατορθωμάτων, που επιτελούνται μόνο από τον σοφό και μια δεύτερη, πρακτική θεωρία καταλλήλων πράξεων -καθηκόντων για τους υπόλοιπους. Όπως επισημαίνει ο Μιχαηλίδης, «Περί των αξιών και των Καθηκόντων», 213-214, και σελ. 216 σημ. 9, αν και οι ερευνητές χωρίζονται σε τρεις ομάδες και υπάρχουν τάσεις, που είτε εξαιρούν τη σημασία του βίου του σοφού, είτε τη σημασία των καθηκόντων που αφορούν τη ζωή των συνηθισμένων ανθρώπων, μιλώντας για σχίσμα ή μη της στωικής ηθικής ως προς τα κατορθώματα και τα καθήκοντα, μάλλον η τρίτη άποψη των μελετητών, οι οποίοι ενώ αναγνωρίζουν κάποιο σχίσμα θεωρούν πως αυτό λύεται μέσα στο συνολικό πλαίσιο της στωικής ηθικής είναι πιο κοντά στην αλήθεια, καθώς θεμελιώδης προσπάθεια της Στοάς είναι όχι το ρήγμα αλλά η σύζευξη των βίων του σοφού και του συνηθισμένου ανθρώπου, νοούμενη ως μία αναγκαία συσχέτιση δύο επιπέδων της ζωής. Για τη συμφιλίωση αυτή πρβλ. Ernst Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Zweite Unveränderte Auflage: Berlin – Zürich –Dublin, Weidmann 1966 (1932'), 43. Κατά τον I. G. Kidd, "The Relation of Stoic Intermediates to the *summum bonum*, with reference to change in the Stoa", *Classical Quarterly*, XLIX (1955), 186 - 187, τα καθήκοντα και τα κατορθώματα διαχωρίζονται στο στωικισμό επακριβώς με βάση το διαφορετικό ρόλο που παίζουν τα «κατά φύσιν» σε αυτά. Τα κατορθώματα, είναι όπως τα καθήκοντα ως προς το ότι τα «κατά φύσιν» είναι η αρχή τους, αλλά ως προς την αρετή, τα «κατά φύσιν» είναι η ύλη της αρετής και όχι η αρχή της· αντίθετα τα «κατά φύσιν» είναι η αρχή του καθήκοντος. Βλ. σχετικά, Πλούταρχος, *Περί Κοινῶν Ἐννοιῶν*, 26, 1071b. Με άλλα λόγια, (Kidd, ό.π., 185), τα «κατά φύσιν» έχουν πρωταρχική σημασία ως αρχή και αντικείμενο των καθηκόντων, αλλά δεν είναι αγαθά καθ' εαυτά. Και ενώ έχουν θετική αξία, -ενώ τα αντίθετά τους έχουν αρνητική (SVF III 124–126)-, η αξία τους είναι σχετική (SVF I 271) και όχι απόλυτη, όπως είναι αυτή του αγαθού/αρετής και μόνο (SVF III 117, 122, 123). Κατά τον ίδιο μελετητή, η αποτυχία να αναγνωρίσουν τον διαφορετικό ρόλο, τον οποίο τα «κατά φύσιν» έπαιζαν στα διάφορα στάδια ήταν η αιτία της μετέπειτα σύγχυσης και της κριτικής στη Στοά· (στο ίδιο, σελ. 194).

³⁷⁹ Και τα ουδέτερα/αδιάφορα διακρίνονται επίσης σε απολύτως αδιάφορα (όπως για παράδειγμα ο μονός ή ζυγός αριθμός των τριχών του κεφαλιού μας) και σε όσα –αν και αδιάφορα ως προς την αρετή- παίζουν θετικό ή αρνητικό ρόλο σε μια κανονική ζωή (π.χ. η υγεία είναι προτιμότερη από την αρρώστεια). Η αξία, επίσης, των ουδετέρων είναι σχετική, καθώς σε διαφορετικές περιστάσεις -αλλά και με βάση τη διάθεση, το σκοπό και το υποκείμενο που αποφασίζει- μπορεί και αυτά να προσλάβουν αξία. Αναλυτικότερα βλ. Margaret E. Reesor, "The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 (1951), 102 -110. Κατά την παραπάνω ερευνήτρια, (ό.π., 102 -103, 109), τα αδιάφορα -ως προς την αρετή, όπως η υγεία, ο πλούτος, η αρρώστεια-, δεν αξιολογούνται σαν καλά ή κακά καθώς δεν επηρεάζει η κατοχή τους την αρετή ούτε αλλάζει κάτι για το σοφό, το αν τα κατέχει ή όχι. Ο Ζήνων (SVF I 190), διέκρινε τα αδιάφορα σε κατά φύσιν και παρά φύσιν, ενώ επίσης από τους αρχαίους Στωικούς χρησιμοποιούνται για τα αδιάφορα και οι όροι προηγμένα =προτιμώμενα και αποπροηγμένα =απορριπτέα.

³⁸⁰ SVF III 501: «ἔτι δὲ τῶν ἔνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἁμαρτήματα τὰ δ' οὐδέτερα· κατορθώματα μὲν τὰ τοιαῦτα· φρονεῖν, σωφρονεῖν, δικαιοπραγεῖν, χαίρειν, εὐεργετεῖν, εὐφραίνεσθαι, φρονίμως περιπατεῖν, πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται· ἁμαρτήματα δ' εἶναι τό τε ἀφραίνειν καὶ τὸ ἀκολασταίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ φοβεῖσθαι καὶ τὸ κλέπτειν καὶ καθόλου ὅσα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται· οὔτε δὲ κατορθώματα οὔτε ἁμαρτήματα τὰ τοιαῦτα· λέγειν, ἔρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι, περιπατεῖν, ἀποδημεῖν καὶ τὰ τοῦτοις παραπλήσια». Πρβλ. SVF III 494, 496, όπου στο δεύτερο δίνεται ο διαχωρισμός σε καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως και σε κατά περίστασιν (=περιστατικά), 498.



Η M. Ressor θεωρεί πως υπάρχει αντιστοιχία καθηκόντων και διαβαθμίσεων της ορμής στη στωική φιλοσοφία.³⁸¹ Με κοινωνιολογικούς όρους, θα μπορούσε να πει κανείς πως στο αρχικό στάδιο αντιστοιχούν οι πρωτογενείς ανάγκες (τροφή, ασφάλεια), ενώ σε ένα δεύτερο στάδιο ο άνθρωπος επιδιώκει τα «ανώτερα κατά φύσιν», δηλαδή τόσο φυσικά όσο και κοινωνικά αγαθά (πλούτο, υγεία, τέχνη). Σε ένα ανώτερο στάδιο ο άνθρωπος επιδιώκει μόνιμα και σταθερά πράξεις αγαθές και ενάρετες, ακολουθώντας βίο σε συμφωνία με τη φύση.³⁸²

Σύμφωνα με τον A. Long, το καθήκον στη στωική φιλοσοφία δεν έχει την έννοια της προσταγής (duty, pflicht), το οποίο γίνεται αυστηρό καθήκον, με το περιεχόμενο που αποκτά στη νεώτερη φιλοσοφία (π. χ. στον Καντ), καθώς το στωικό καθήκον νοείται ως ανταπόκριση στη φύση.³⁸³ Τα στωικά καθήκοντα είναι οι αρμόζουσες στη φύση πράξεις, που εξασφαλίζουν στον άνθρωπο μια εναρμονισμένη με αυτή ζωή και αποκτούν ηθική σημασία, καθώς επιτελούνται με στόχο την αρετή.³⁸⁴ Για το λόγο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία, τόσο η διάθεση με την οποία επιτελούνται, όσο και η σταθερή και μόνιμη παρουσία τους, σε σημείο που να αποτελούν παρά κάτι απόλυτα φυσικό γι' αυτόν που ενεργεί πάντοτε σωστά, δηλαδή για τον σοφό.³⁸⁵ Συνεπώς, κατά τους Στωικούς, και ο προκόπτων, αν και δεν παραλείπει κανένα από τα καθήκοντά του, δεν είναι ακόμα σοφός και ευδαίμων.³⁸⁶

499, 500 – 503, 519 – 523. Στο SVF III 503, δίνεται ο διαχωρισμός των κατορθωμάτων σε «ὤν χρῆ» και «οὐ».

³⁸¹ Κατά την Margaret Ressor, *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*, New York 1989, 90-91, οι Στωικοί ορίζουν το *δρεκτέον*, ως αυτό που πρέπει να επιθυμείται, το *βουλευτέον*, ως αυτό που πρέπει λογικά να επιθυμείται και το *ἀρετέον*, ως αυτό που πρέπει να επιλέγεται.

³⁸² Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 225. Η φύσις νοείται και ως ορθός λόγος, γι' αυτό κατά τον Δ. Λ. 7, 108 = SVF III 495, τα καθήκοντα ορίζονται και ως: «ὅσα λόγος αἶρει ποιεῖν».

³⁸³ A. A. Long, "Language and Thought in Stoicism", στο: εκδ. A. A. Long (έκδ.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 103. Κατά τον Μιχαηλίδη, «Περὶ των αξιών και των Καθηκόντων», 212, για τους Στωικούς, ο άνθρωπος που πληρεί τα καθήκοντά του, ακολουθεί την ανθρωπινή φύση και την ορμή της, ενώ ο σοφός εντάσσει αυτή τη φύση και τα καθήκοντά της στο πλαίσιο της κοινής φύσης, της ευρύτερης τάξης του κόσμου. Με το να επιτελεί τα καθήκοντά του ο σοφός, μετατρέπεται τον «κατὰ φύσιν βίον» σε έναν «ὁμολογούμενον βίον».

³⁸⁴ Κατά τον Inwood, «Κανόνες και Συλλογιστική», 140, η στωική ηθική δεν υπαγορεύει καθορισμένες πράξεις στα ηθικά υποκείμενα, αλλά μάλλον παρέχει διαδικαστικές μεθόδους μέσα σε ένα περιβάλλον με εύλογες γενικές αρχές. Επίσης στο ίδιο, σελ. 142, η χρήση ενός εύρους παραδειγματικών τύπων ζωής, καθώς και η μεγάλη λίστα των «κατὰ περίστασιν» πράξεων που επιτρέπονται στο σοφό, επιβεβαιώνουν τη σπουδαιότητα των ατομικών ιδιαιτεροτήτων στην αρχαία στωική φιλοσοφία. Επιπλέον, η στωική ηθική, με τον τυπικό της τρόπο αξιολόγησης, παρέχει μια γλώσσα που καθιστά εύκολη την αξιολόγηση των ανθρώπων, αλλά δεν παρέχει καθοδήγηση για την ηθική συλλογιστική.

³⁸⁵ Όπως παρατηρεί ο Sedley, «Η περί «καθηκόντων» διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», 151 σημ. 19, οι στωικοί κατάλογοι των κατορθωμάτων δεν παραθέτουν καθόλου κανόνες συμπεριφοράς, αλλά μόνο τις ηθικές όψεις της σοφής πράξης, π. χ. το φρονεῖν, το δικαιοπραγεῖν κ.λ.π.. Πρβλ. SVF III 494.

³⁸⁶ SVF III 510: «Χρυσίππου. Ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. Τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναι πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ'»



3. 6. Περί των παθών

Αν όμως, όπως πίστευαν οι Στωικοί, το ηγεμονικό κυριαρχείται από το λογικό και είναι ενιαία η δύναμη της ψυχής,³⁸⁷ τότε πως δικαιολογούνται τα ανθρώπινα πάθη;³⁸⁸ Κατά τους Στωικούς, ο άνθρωπος νοιώθει πλήθος έλλογες («εβλόγους») και άλογες («άλόγους») ορμές, παρορμήσεις άγνωστες στα ζώα, καθώς η παρόρμηση στον άνθρωπο εμφανίζεται με μεγάλη ποικιλία μορφών.³⁸⁹ Οι έλλογες ορμές («εβπάθειαι») πειθαρχούν στο λογικό και είναι οι τρεις ευάρεστες διαθέσεις (χαρά, ευλάβεια και βούληση) και τα υπο-είδη τους.³⁹⁰ Άλογες είναι οι παρορμήσεις που δεν υπακούουν στο λογικό, δηλαδή τα τέσσερα πάθη (λύπη, φόβος, επιθυμία, ηδονή)³⁹¹ και οι παραλλαγές τους.³⁹² Κατά τον Ζήνωνα ως πάθος ορίζεται η μη έλλογη κίνηση της ψυχής ασύμφωνη με τη φύση ή υπερβολική ορμή.³⁹³ Ως πάθη νοούνται οι ψυχικές κινήσεις συστολής, διάχυσης, διαστολής και καταστολής, οι οποίες συνοδεύουν τις ανθρώπινες κρίσεις.³⁹⁴

ἐπιγίνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὐταὶ προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἔκτικτον καὶ ἴδιον πῆξιν τινὰ λάβωσι». Πρβλ. SVF I 579, SVF III 512 και Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. II, 360. Κατά τον I.G. Kidd, "The Relation of Stoic Intermediates to the *summum bonum*", 186 και 186, σημ 2-7, τα καθήκοντα μπορεί να πραγματοποιηθούν από έναν ενάρετο, αλλά και από κάποιον χωρίς γνώση ή από λανθασμένο και μη ορθό λόγο. Δηλαδή ο άνθρωπος μπορεί να κατέχει τα προηγμένα και να μην είναι ευδαίμων, αλλά μπορεί επίσης να φτάσει στην ευδαιμονία και ανεξάρτητα από αυτά, καθώς τα καθήκοντα όντας «κατὰ φύσιν» είναι προηγμένα (=προτιμώμενα), αλλά τα ίδια είναι ἀδιάφορα με αναφορά στην ευδαιμονία και το αγαθό/αρετή.

³⁸⁷ SVF III 459: «...καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν... καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ».

³⁸⁸ Αναλυτικά για τις απόψεις των αρχαίων Στωϊκῶν για τα πάθη βλ. Inwood, *Ethics*, 127 -181, και Gourinat, *Ψυχὴ*, 130 -139.

³⁸⁹ Gourinat, *Ψυχὴ*, 118. Αναλυτικά για την παρόρμηση και τις μορφές της βλ. Gourinat, *Ψυχὴ*, 110 - 139.

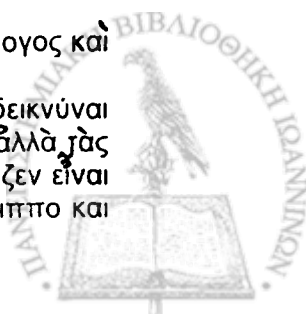
³⁹⁰ Δ. Λ. 7, 115 -116 = SVF III 431: «εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, ευλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἔναντιαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογον ἔπαρσιν, τὴν δὲ ευλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὐλογον ἔκκλισιν· φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σαφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἔναντιαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὐλογον ὄρεξιν. καθάπερ οὖν ὑπὸ τὰ πρῶτα πάθη πίπτει τινὰ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὸ τὰς πρώτας εὐπαθείας· καὶ ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὐνοίαν, εὐμένειαν, ἀσπασμον, ἀγάπησιν, ὑπὸ δὲ τὴν ευλάβειαν αἰδῶ, ἀγνείαν, ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν». Πρβλ. SVF III 432, 434.

³⁹¹ SVF III 378, 386, 391, 394, 412.

³⁹² Δ. Λ. 7, 111 -114. Πρβλ. SVF III 391-420. Τα είδη των παθῶν είναι πάρα πολλά. Χαρακτηριστικά ο Ανδρόνικος αναφέρει 27 είδη επιθυμίας (SVF III 397), 5 είδη ηδονῆς (SVF III 401), 13 είδη φόβου (SVF III 409) και 25 είδη λύπης (SVF III 414).

³⁹³ Δ. Λ. 7, 110 = SVF I 205 = SVF III 412: «ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα». Πρβλ. SVF III 377, 378, 386, 391.

³⁹⁴ SVF III 461 (Γαληνός): «Χρῦσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύει πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ ἰὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιννομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις, ἔπαρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη». Πρβλ. SVF III 463. Σε άλλο όμως σημείο, ο Γαληνός αποδίδει στον Χρῦσιππο και



Γενικότερα κατά τους Στωικούς, -και ιδιαίτερα για τον Χρύσιππο-³⁹⁵ τα πάθη³⁹⁶ είναι «λόγος πονηρός», ο οποίος προκαλείται από λανθασμένες κρίσεις και προσλαμβάνει σφοδρότητα και δύναμη.³⁹⁷ Ο Θεμιστιος αναφέρει πως «οἱ ἀπὸ Ζήνωνος» θεωρούσαν τα πάθη της ψυχῆς, διαστροφές του λόγου και λανθασμένες κρίσεις,³⁹⁸ ενώ ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς πως ὀρίζαν το πάθος ως «... πλεονάζουσα ὀρμὴ ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα· ἢ ὀρμὴ ἔκφερομένη καὶ ἀπειθῆς λόγῳ. Παρὰ φύσιν οὖν κινήσεις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπειθειαν τὰ πάθη».³⁹⁹

Συνδυάζοντας τους παραπάνω ορισμούς, γίνεται φανερό πως τα πάθη νοούνται από τους Στωικούς ως εσφαλμένη κρίση και «παρὰ φύσιν» ψυχική κίνηση, αλλά και ως ασύμμετρος, πλεονάζουσα ὀρμὴ, ἡ οποία ξεπερνά τους φραγμούς του λογικού με βιασιότητα και σφοδρότητα, και ὄντας υπερβολική, ὄχι μόνο ξεπερνά το μέτρο, ἀλλὰ εἶναι ἀδύνατο να ελεγχθεῖ: (ὅπως ἓνας ἄνθρωπος που τρέχει εἶναι ἀδύνατο να σταματήσει ἀπότομα, γιατί δεν μπορεί να ελέγξει τον εαυτό του, ενώ το αντίθετο συμβαίνει ὅταν βαδίζει).⁴⁰⁰ Γι' αυτό, το πάθος μην υπακούοντας στο λόγο και στο φυσικό μέτρο της ὀρμῆς χαρακτηρίζεται ως «ἄλογο» και «παρὰ φύσιν».

Οι αρχαῖοι Στωικοί, διαφώνησαν ριζικά με την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση -και κυρίως με τη θέση του Πλάτωνα, ο οποίος υποστήριζε πως τα πάθη δεν σχετίζονται με το λογικό ἀλλὰ με το ἄλογο, επιθυμητικό μέρος της ψυχῆς.⁴⁰¹ Δεν

τον ορισμό του Ζήωνα, και το ἴδιο βεβαιώνει και ο Πλούταρχος. Βλ. σχετικά, SVF III 462, σελ. 113, στ. 14 -15, 25 -26, σελ. 114, στ. 16 -17, 25 -28, 36, σελ. 115, στ. 2 -10 και 15 -16. Πρβλ. SVF III 459, 465, 476, σελ. 127, στ. 20 -28. Βλ. σχετικά και Martha C. Nussbaum, *Passions and Perceptions*, ἔκδ. Jacques Brunschwig CUP -New York 1993.

³⁹⁵ Αναλυτικότερα για τις περὶ των παθῶν ἀπόψεις του Χρυσίππου, καθώς και για τη θεραπεία αυτῶν βλ. Gould, *Chrysippus*, 181-198.

³⁹⁶ Για τις ἀπόψεις των Στωικῶν για τα πάθη και ἀνάλυση των μελετητῶν βλ. Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ. I, 410-423.

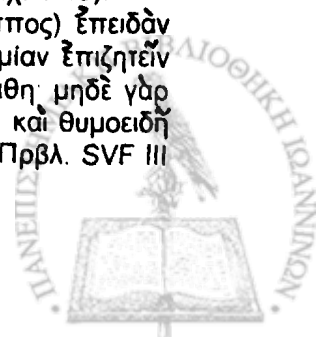
³⁹⁷ SVF III 459: «...καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἔκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης». Πρβλ. SVF III 381, 384, 389, 391, 412, 456, 478, 461, 462, σελ. 113, στ. 14 -15 και 26 -27 και σελ. 114, στ. 1-17 και 476, σελ. 127, στ. 25 -26.

³⁹⁸ SVF I 208. Πρβλ. SVF III 382: «Καὶ οὐ κακῶς· οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφῆς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας». Επίσης, SVF III 476, σελ. 127, στ. 23 -26 και SVF III 378: «Ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι...».

³⁹⁹ SVF III 377. Πρβλ. SVF III 462, σελ. 113, στ. 14 -15 και σελ. 114, στ. 15-17, 36. Πρβλ. SVF III 389, 412, 446, 465.

⁴⁰⁰ Την παρομοίωση αὐτή χρησιμοποιεῖ ο Χρύσιππος: (SVF III 462, σελ. 114, στιχ. 1-13).

⁴⁰¹ Κατὰ τον Γαληνό, SVF III 462, σελ. 115, στιχ. 19 - 25: «(ἐνν.δ Χρύσιππος) ἐπειδὴν ἀπειθῶς τε καὶ ἀπεστραμμένως τοῦ λόγου (λέγη τὰ πάθη γίνεσθαι) τὸ μηδεμίαν ἐπιζητεῖν ἑτέραν ἐν τῇ ψυχῇ δύναμιν, ἧς κινουμένης ἀπειθῶς τῷ λόγῳ γίνεσθαι τὰ πάθη· μηδὲ γὰρ εἶναι τίνα τοιαύτην, ὡς ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ὑπολαμβάνουσιν, ἐπιθυμητικὴν τε καὶ θυμοειδῆ προσαγορεύοντες, τὸ ὄλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν». Πρβλ. SVF III 461.



έρχονται όμως σε αντίφαση οι Στωικοί όταν ορίζουν το πάθος ως «ἄλογον» και «παρὰ φύσιν» ψυχική κίνηση;⁴⁰² Αν, όπως υποστηρίζουν στην ηθική τους θεωρία, ολόκληρο το ηγεμονικόν είναι λογικό, και είναι μία η δύναμη της ψυχῆς,⁴⁰³ τότε πως είναι δυνατόν να υπάρχουν πάθη με τη μορφή που ορίζονται παραπάνω, δηλαδή ως άλογες ψυχικές κινήσεις;⁴⁰⁴

Το πάθος από τους Στωικούς νοείται ως «παρὰ φύσιν... ὡς συμβαίνοντος παρὰ τὸν ὄρθον καὶ κατὰ φύσιν λόγον».⁴⁰⁵ Κατά τον Χρύσιππο, ο άνθρωπος, το λογικόν ζῶον νοείται ως «ἄκολουθητικὸν φύσει ἔστι τῷ λόγῳ».⁴⁰⁶ Αντίθετα, το πάθος νοείται ως άλογος κίνηση, δηλαδή ως παρὰ φύσιν ψυχική κίνηση, το οποίο ως απειθές και «ἄπεστραμμένον» τὸν λόγον,⁴⁰⁷ υπερβαίνει τη φυσική συμμετρία των ορμών.⁴⁰⁸ Δηλαδή, τα πάθη⁴⁰⁹ είναι τέτοιες ψυχικές κινήσεις οι οποίες εξουδετερώνουν την ψυχική ισορροπία, ὄντας υπερβολικά συναισθήματα, αλλά είναι και εσφαλμένες κρίσεις, ὄντας αποτέλεσμα των περίπλοκων διαδικασιῶν της εκτίμησης, καθώς στηρίζονται σε αδικαιολόγητες ή λανθασμένες αξιολογικές κρίσεις. Ως υπέρμετρος λόγος, τα πάθη είναι αντίθετα με τη φύση και την ορθή ἔλλογη συναισθηματική κρίση για οποιοδήποτε αντικείμενο, γεγονός ή φαινόμενο.

Επειδή φαίνεται πως ήδη από την αρχαιότητα οι Στωικοί δέχτηκαν σφοδρή κριτική για τον ὄρο «ἄλογον»⁴¹⁰ σχετικά με το πάθος, ο Χρύσιππος απαντούσε διευκρινίζοντας, πως με τον ὄρο άλογο εννοούσε αυτό που δεν υπακούει, δεν πείθεται

⁴⁰² Ο Rohlfenz, *Die Stoa*, I, 119, επισημαίνει τις δυσκολίες των θεωριῶν, που προσπαθούν να συμβιβάσουν ἕναν ψυχολογικό μονισμό με την κυριαρχία του λόγου.

⁴⁰³ SVF III 462, σελ. 115, στιχ. 24 -25: «τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν». Πρβλ. SVF III 459: «καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσιν διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἔν ἑαυτῷ». Επίσης πρβλ. SVF II 823: «...μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις...» και SVF II 827, 830, 836.

⁴⁰⁴ SVF III 459, ὅπου σύμφωνα με τον Πλούταρχο, για τους Στωικούς τα πάθη «δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς, οὗ περὶ ἔν τι γιγνομένης τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ {εἶναι} ροπὰς καὶ ἔξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὁρμᾶς...».

⁴⁰⁵ SVF III 389.

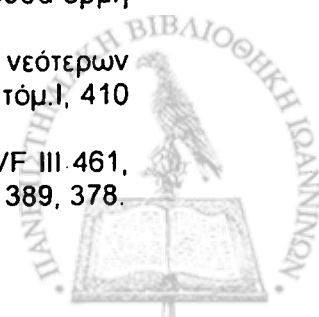
⁴⁰⁶ SVF III 462, σελ. 113, στιχ. 21- 22.

⁴⁰⁷ SVF III 476, σελ. 126, στιχ. 25 – 29: «...τὸ τῆς ψυχῆς πάθος εἶναι κίνησις παρὰ φύσιν... πᾶσαι γὰρ αἱ τοιαῦται κινήσεις τε καὶ καταστάσεις ἄπειθεῖς τε τῷ λόγῳ εἶσι καὶ ἄπεστραμμέναι». Πρβλ. SVF III 465, 462 σελ. 114, στ. 25 –26, 36, και SVF III 389, 459, σελ. 111, στ. 22-24.

⁴⁰⁸ SVF III 462, σελ. 114, στιχ. 10 -13. Πρβλ. SVF III 377, ὅπου πάθος = «πλεονάζουσα ὁρμὴ ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα».

⁴⁰⁹ Γενικά για τις απόψεις των Στωικῶν για τα πάθη και τις διαφοροποιήσεις των νεότερων Στωικῶν -ιδιαίτερα του Ποσειδωνίου - βλ. Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ.Ι, 410 –423 και Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 240 –272.

⁴¹⁰ Βλ. σχετικά για την κριτική, Πλούταρχος = SVF III 459, 468, 384, Γαληνός = SVF III 461, 462, σελ. 113 –114, 473, σελ. 123 στ. 11 –13, 475, 476, 479, και Στοβαίος = SVF III 389, 378.



στο λόγο και τον αποστρέφεται.⁴¹¹ Το πάθος είναι ἄλογον με την έννοια του μη-έλλογου, ως αντίθετης του εύλογου/εὐλόγως,⁴¹² νοούμενο επίσης ως λόγος που λειτουργεί λανθασμένα.⁴¹³ Για τους αρχαίους Στωικούς, επομένως, το ἄλογο δεν θεωρείται ως διαφορετική ψυχική δύναμη -με την έννοια ότι ο άνθρωπος δεν υφίσταται συγχρόνως δύο διαφορετικές δυνάμεις-, αλλά θεωρείται ως ανυπακοή ή απείθεια στο λόγο και όντας υπέρμετρος ή ασύμμετρος λόγος νοείται ως μη ορθός λόγος.⁴¹⁴ Όπως ήδη από την αρχαιότητα παρατηρεί ο Πλούταρχος, το ἄλογος νοείται με την έννοια του πλεονάσματος της ορμής, που υπερβαίνει τα όρια του λόγου και επομένως είναι μη-λογική, με την έννοια πως είναι ασύμμετρη προς τον ορθό λόγο.⁴¹⁵ Το πάθος δεν είναι ἕτερον του λόγου, αλλά είναι υπερβολή (υπερβάλλουσα, πλεονάζουσα, βίαιη ορμή) του ενός λόγου, είναι λόγος-ορμή που διαφεύγει από τον έλεγχο και το κατά φύσιν σύμμετρον, επειδή η μεταβολή συντελείται έντονα, βιαστικά και αιφνιδιαστικά.⁴¹⁶ Για τον λόγο αυτό, δεν αποτελεί κάθε κρίση πάθος,

⁴¹¹ SVF III 462, σελ. 113, στιχ. 27-29: «τὸ γὰρ ἄλογον τοῦτ' ἡπτόεν ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον, καθ' ἣν φορὰν καὶ ἐν τῷ ἔθει τινὰ φαμεν ὠθειῖσθαι καὶ ἀλόγως φέρεσθαι ἄνευ λόγου κρίσεως...» καὶ SVF III 462, σελ. 114, στιχ. 25-26 : «...τὴν κατὰ τὸ πάθος ὄρμην ἄλογον εἶναι φησι, καθ' ὅσον ἀπέστραπται τὸν λόγον καὶ ἀπειθεῖ τῷ λόγῳ καὶ χωρὶς κρίσεως γίνεται». Πρβλ. SVF III 462, σελ. 114, στ. 11 – 13, 25 – 26, 31 – 33, 36· επίσης στο ἴδιο, σελ. 113, στ. 15 – 16 : «τὸ μὲν ἄλογον ἐξηγούμενος τὸ χωρὶς λόγου τε καὶ κρίσεως», ἀλλὰ καὶ SVF III 377, 378, 384, 390, 459, 389: «τὸ μὲν ἄλογον ἴσον τῷ ἀπειθὲς τῷ λόγῳ». Ὅπως παρατηρεῖ ο Γαληνός, SVF III 462, σελ. 115, στιχ. 2-4, ο Χρύσιππος φάσκει ὅταν «...νυνὶ μὲν γίνεσθαι νομίζων τὰ πάθη ἄνευ λόγου καὶ κρίσεως, νυνὶ δ' οὐ μόνον κρίσεσιν ἔπεσθαι φάσκων, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο κρίσεις εἶναι». Πρβλ. SVF III 476, σελ. 126, στ. 25 – 32, 35 – 37 καὶ σελ. 127, στιχ. 23-26.

⁴¹² SVF III 476, σελ. 126, στ. 30 – 31 καὶ στο ἴδιο, σελ. 127, στ. 1 – 2, ὅπου τονίζεται πως τὸ ἄλογον χρησιμοποιεῖται ὡς ἀντίθετον τοῦ εὐλόγως. Επίσης τὸ ἄλογον νοείται καὶ ὡς «ὑπεναντίον τῷ ὀρθῷ λόγῳ»· βλ. σχετικὰ, SVF III 386, 445.

⁴¹³ SVF III 476, σελ. 126, στιχ. 25 – 32: «Διὸ καὶ οὐκ ἀπὸ τρόπου λέγεται ὑπὸ τινῶν τὸ τῆς ψυχῆς πάθος εἶναι κίνησις παρὰ φύσιν, ὡς ἐπὶ φόβου ἔχει καὶ ἐπιθυμίας καὶ τῶν ὁμοίων. πᾶσαι γὰρ αἱ τοιαῦται κινήσεις τε καὶ καταστάσεις ἀπειθείς τε τῷ λόγῳ εἰσὶ καὶ ἀπεστραμμένοι. καθ' ὃ καὶ ἀλόγως φαμὲν φέρεσθαι τοὺς τοιοῦτους, οὐχ ὅσον κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, ὡς ἂν τις εἴποι κατὰ τὸ ἔχειν ἐναντίως πρὸς τὸ εὐλόγως, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ λόγου ἀπροστροφὴν». Πρβλ. επίσης, SVF III 476, σελ. 127, στιχ. 1-2, καθὼς καὶ SVF III 463, 459 : «...καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινὶ καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν... καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ». Επίσης βλ., SVF III 459: «...οὐχ ἕτερόν εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος... ἀλλὰ ἐνδὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφοτέρα». Πρβλ. επιπλέον, SVF III 475, 457: «τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα (ἐνν. πάθη) λογικώτερά πως ἔφην εἶναι» καὶ SVF III 382 : «τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφᾶς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας».

⁴¹⁴ SVF III 386, 445. Δηλαδή, παρότι τὰ πάθη προέρχονται ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἐπειδὴ ξεφεύγουν τῶν ορίων τοῦ σύμμετρο ορθοῦ λόγου, νοοῦνται ὡς ἄλογα καὶ παρὰ φύσιν. Ὅπως παρατηρεῖ ο Β. Inwood, *Ethics*, 33, ἡ στωικὴ ψυχολογία τῆς πράξης εἶναι μονιστικὴ με τὴν έννοια ὅτι θεωρεῖ πως ὁ λόγος εὐθύνεται γιὰ τὴ δημιουργία τῶν πράξεων καὶ δὲν ὑπάρχει ψυχικὸ μέρος ἀντίθετο τοῦ λόγου.

⁴¹⁵ SVF III 459: «λέγεσθαι δὲ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὄρμης, ἴσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι, πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰρούντα λόγον ἐκφέρηται». Πρβλ. SVF III 476, σελ. 127, 18 – 19.

⁴¹⁶ SVF III 459 = (Πλούταρχος, *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς*, 7ρ, 446f): «ἐνιοὶ δὲ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δι' οἷν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλὰ ἐνδὸς λόγου τροπὴν ἐπ'»



αλλά μόνο η κρίση που ξεσηκώνει βίαιη, υπερβολική ορμή.⁴¹⁷ Γιατί, όταν έχουμε μια λανθασμένη κρίση είναι δυνατόν κάποιος να μας αποδείξει ότι κάνουμε λάθος για να πάψουμε να υποστηρίξουμε την άποψή μας. Αντίθετα, για να αποβάλλει κανείς ένα πάθος που τον κατέχει, δεν αρκεί να του υποδείξει κάποιος πως δεν πρέπει να φοβάται ή να λυπάται.⁴¹⁸ Όπως παρατηρεί ο Gourinat, η στρεβλή κρίση (πάθος) μπορεί να συνυπάρχει με την παράσταση (λογική γνώση/ ορθό λόγο) πως είναι κακό το πάθος, και παρ' όλα αυτά το τελευταίο να παρασύρει.⁴¹⁹ Ο Χρύσιππος, με το παράδειγμα της Μήδειας, η οποία, για να εκδικηθεί τον Ιάσονα που την εγκατέλειψε, αποφάσισε να σκοτώσει τα παιδιά τους, ήθελε να δείξει πως οι επιλογές της ήταν συνειδητές.⁴²⁰ αλλά η οργή της (το πάθος) της ισχυρότερο από την επιλογή της και τις κρίσεις της, καθώς το πάθος της δεν υπακούει στο λόγο και παραβαίνει τις εντολές που αυτός δίνει.⁴²¹ Γι' αυτό για τη θεραπεία από τα πάθη⁴²² απαιτούνται τόσο η επίγνωση του αιτίου και το πως αυτό μπορεί να «*ἐξαιρεθεί*» (αναιρεθεί), όσο και η άσκηση και ο εθισμός της ψυχής κατά τον ορθό λόγο.⁴²³ Μόνο δια των εναντίων,

ἀμφότερα, λανθάνουσιν ἡμᾶς δεξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς». Πρβλ. SVF III 389, 384, 390, 468.

⁴¹⁷ SVF III 384: «οὐ πάσαν εἶναι κρίσιν πάθος, ἀλλὰ τὴν κινητικὴν ὄρμης βιαίου καὶ πλεοναζούσης». Πρβλ. SVF III 459.

⁴¹⁸ SVF III 389: «πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν διωρῶν, ἀλλ' ἰδιαζόντως. οἱ μὲν γὰρ ἡπατημένοι λόγου χάριν περὶ <τοῦ> τὰς αἰτίους ἀρχὰς εἶναι, διδαχθέντες ὅτι οὐκ εἰσιν, ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, κἂν μάθωσι, κἂν μεταδιδασκῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων, ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τῆς τούτων κρατέσθαι τυραννίδος».

⁴¹⁹ Gourinat, *Ψυχὴ*, 137.

⁴²⁰ SVF II 347.

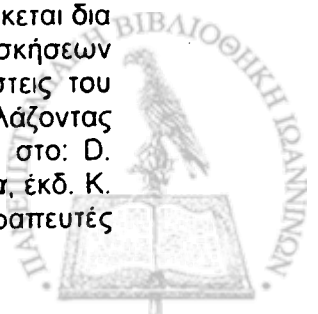
⁴²¹ SVF III 473, σελ. 124, στιχ. 18 – 19 (= Εὐριπίδης, *Μήδεια*, 1078- 1079):

« Καὶ μανθάνω μὲν, οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείστων τῶν ἔμῶν βουλευμάτων».

Πρβλ. Ε. Καραμπατζάκη, «Η ποίηση στη στωική φιλοσοφία», στο: *Ελληνική φιλοσοφία και καλές τέχνες*, Κ. Βουδούρης (εκδ.): Ιωνία, Αθήνα 2000, 100.

⁴²² Κατά τον Χρύσιππο, SVF III 471, 474, η θεραπεία από τα πάθη μπορεί να γίνεται ανάλογα με τον καιρό, την περίπτωση και με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Γενικότερα για τις στωικές απόψεις -και ιδιαίτερα του Χρυσίππου- οι οποίες αφορούν τη θεραπεία των παθῶν βλ. Martha Nussbaum, "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron* 20 (1987), 129 - 177.

⁴²³ SVF III 490: «τρίτη δὲ θεραπεία οἴησεως, καθάπερ καὶ παντὸς πάθους· μάθησίς τε τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ πως ἂν ἐξαιρεθῆι τοῦτο· καὶ τρίτον ἢ ἄσκησις τῆς ψυχῆς καὶ ὁ ἐθισμὸς πρὸς <τὸ> τοῖς κριθεῖσιν ὀρθῶς ἔχειν ἄκολουθεῖν δύνασθαι». Στην ψυχιατρική, η γνωσιακή θεραπεία στηρίζεται στην άποψη ότι οι ψυχοπαθολογικές καταστάσεις αντανακλούν γνωσιακές προκαταλήψεις (βλ. σχετικά, Α. Τ. Beck, *Depression: Clinical, Experimental and Theoretical Aspects*, New York – Hoeber 1967). Στη γνωσιακή ψυχοθεραπεία, επιδιώκεται δια της διδασχῆς, του διαλόγου, της αναζήτησης του αρμόζοντος και δια των ασκήσεων συμπεριφοράς, να αλλάξουν οι εσφαλμένες και αρνητικές ιδέες, γνώσεις καιπίστεις του ασθενούς, έτσι ώστε, ο ασθενής να αντιλαμβάνεται το ορθό κατά περίπτωση, αλλάζοντας συγχρόνως και τον τρόπο δράσης και αντίδρασης του. Επίσης, όπως αναφέρεται στο: D. Blakeley, «Η Στωική θεραπεία/θεωρία περί των Παθῶν», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, έκδ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994, 25-42, και ειδικά, σελ. 28 και σελ. 41, σημ. 4, σύγχρονοι θεραπευτές



επέρχεται η επαναφορά στο σύμμετρον και την αρμονία κατά τους Στωικούς.⁴²⁴ Είναι δυνατόν όμως να συμβεί και το αντίθετο, δηλαδή η εσφαλμένη γνώμη να επιμένει καθόσον το πάθος ατονεί.⁴²⁵

Η ψυχή, κατά τους αρχαίους Στωικούς, επιδέχεται διαβαθμίσεις τόνου (εὐτονία ή ἄτονία)· και επειδή κάθε άνθρωπος –με εξαίρεση τον σοφό- δεν βρίσκεται σταθερά στο σωστό βαθμό τόνου απέχει από την τέλεια λογικότητα και τον ορθό λόγο.⁴²⁶ Όταν δε η διάθεσή του είναι άλογος, γίνεται αυτή η αιτία των παθών. Επομένως, επειδή μόνο ο σοφός είναι το κριτήριο της τέλει λογικότητας και μόνο αυτός από τους ανθρώπους τα πάντα κατ' αρετήν και ευ ποιεῖν, κατέχοντας τον ορθό λόγο,⁴²⁷ είναι και ο μόνος από τους ανθρώπους, που δεν διακατέχεται από πάθη (στωική απάθεια).⁴²⁸ Γιατί, αν τα πάθη, στην αρνητική τους έκφραση, είναι για τους Στωικούς ο ανεξέλεγκτος, ο απείθαρχος, ο υπερβολικός λόγος,⁴²⁹ που τρέπεται σε λανθασμένη, *παρὰ φύσιν* οδό,⁴³⁰ οι «εὐπάθειαι» είναι η θετική έκφραση του λόγου, ο κατά φύσιν σύμμετρος λόγος.⁴³¹ Γι' αυτό ευπάθειες μπορεί να αισθάνεται και ο σοφός, ο οποίος δεν είναι ἄπαθής⁴³² με την έννοια του φαύλου, άτεγκτου σκληρού ανθρώπου που δεν αισθάνεται, αλλά είναι αυτός ο οποίος νοιώθει τα κατά φύσιν πάθη,⁴³³ τα οποία πάντοτε ελέγχονται από το λόγο.⁴³⁴ Μόνο τα πάθη απουσιάζουν από τη ζωή του

εφαρμόζουν τη στωική φιλοσοφία στην ψυχοθεραπεία, ονομάζοντας τη θεραπευτική μέθοδο τους «φιλοσοφική ψυχοθεραπεία».

⁴²⁴ SVF III 489, 490.

⁴²⁵ SVF III 466.

⁴²⁶ SVF III 473, σελ. 122 –123. Ειδικότερα, σελ. 122, στ. 30 –34 και σελ. 123, στ. 1 –19. Πρβλ. SVF III 471, σελ. 120, στ. 31 –36, 37 –39 και σελ. 121, στ. 1-3.

⁴²⁷ SVF III 560. Πρβλ. SVF III 557 –558, 561 –564 και 567.

⁴²⁸ SVF III 448 = Δ. Λ. 7, 117.

⁴²⁹ Τα πάθη, ως υπερβολικός λόγος, ορίζονται τόσο ως απειθή στον ορθό λόγο, (= SVF III 394, 445 : «Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὄρθον τοῦτο δμάρτημά ἔστι... τὴν μὲν ἐπιθυμίαν ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ· τὸν δὲ φόβον ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ· ἡδονὴν δὲ ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ», αλλά και ως υπερβολή του «παρὰ φύσιν»: (SVF III 480).

⁴³⁰ SVF III 475, σελ. 125, στ. 12 –14.

⁴³¹ Γι' αυτό και οι τρεις εὐπάθειες - χαρά, εὐλάβεια, βούλησις - ορίζονται ως «εὐλογες». Η χαρά ως εὐλογος ἔπαρσις, η εὐλάβεια ως εὐλογος ἔκκλισις και η βούληση ως εὐλογος ὄρεξις. Βλ. σχετικά, SVF III 431 = Δ. Λ. 7, 115.

⁴³² Ο σοφός είναι «ἄ-παθής» ως προς τα πάθη, γιατί βιώνει τις θετικές συγκινησιακές καταστάσεις. (Σενέκας, Ἐπιστολαί, 23, 2).

⁴³³ SVF III 448 = Δ.Λ. 7, 117: «φασὶ δὲ καὶ ἄπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι. εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ, τὸν φαῦλον, ἐν ᾧ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ».

⁴³⁴ SVF III 431: «φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ». Πρβλ. SVF III 441: «ὄρεγεσθαι» λέγειν, ἀστείον γάρ τι τὴν ὄρεξιν εἶναι καὶ μόνου τοῦ σοφοῦ, ὑπάρχειν γοῦν αὐτὴν ὄρμην λογιστικὴν ἐπὶ τῷ ὄσον χρῆ ἡδοντος». Οπως χαρακτηριστικά διευκρινίζει ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, SVF III 442: «ὄρεξιν οὖν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν ὅτι περὶ ταῦτα δεινοί· καὶ τὴν μὲν ἐπὶ ἡδοναῖς καὶ ἀκολασία τάττουσιν, ἄλογον οὖσαν· τὴν δὲ ὄρεξιν ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων, λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν». Πρβλ. SVF III 406, 464.. Γενικότερα με βάση τα SVF III 431 441 και 442, κατά τους Στωικούς η χαρά νοεῖται ως το



σοφού, ενώ το εύρος της συναισθηματικότητας παραμένει.⁴³⁵ Εξαιτίας της τελείωσης του ορθού λόγου στο πρόσωπό του, όλες οι υπερβολές έχουν απομακρυνθεί και όλα τα συναισθήματα βιώνονται με εύ-λογο και έλλογο βαθμό και τρόπο από μια ολοκληρωμένη και σύμμετρη/ ομόλογη με τη φύση προσωπικότητα.

Ένα δεύτερο πρόβλημα, το οποίο σχετίζεται με τα πάθη όπως ορίζονται από τους Στωικούς, είναι πως, αν τα πάθη είναι υπερβολική ορμή του λόγου ή απείθεια στον ορθό λόγο, τότε τα παιδιά, που βρίσκονται σε προλογικό στάδιο, καθώς και τα ζώα, που θεωρούνται άλογα, έχουν ή όχι πάθη, και αν έχουν, τι είδους πάθη είναι αυτά; Για τα άψυχα και τα ζώα, οι Στωικοί κατηγορηματικά θεωρούν, πως, εφόσον τα πάθη είναι άλογες ψυχικές κινήσεις, επειδή τα άψυχα και τα ζώα δεν έχουν λόγο, δεν είναι δυνατόν να νοιώθουν πάθη ψυχικά.⁴³⁶ Για τα παιδικά πάθη φαίνεται πως οι περισσότεροι αρχαίοι Στωικοί θεωρούν πως αυτά δεν υφίστανται, γιατί τα παιδιά δεν έχουν αναπτύξει ακόμα τον λόγο,⁴³⁷ άποψη που θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι οι αρχαίοι Στωικοί υποτιμώντας τον χαρακτήρα των παιδικών παθών, δεν δέχονται το χαρακτήρα των τελευταίων ως φυσικών μηχανισμών επιβίωσης.

Αν όμως δεχτεί κανείς την άποψη των Στωικών, πως στα έλλογα όντα υπάρχουν οι σπερματικές καταβολές του λόγου, ο οποίος αναπτύσσεται, τότε μπορεί κανείς εμμέσως να συμπεράνει πως, κατά τους Στωικούς, στα παιδιά θα μπορούσαν να δικαιολογούνται τα πάθη,⁴³⁸ αλλά όχι και στα ζώα. Τα παιδικά όμως πάθη –αν και

αντίθετο της ηδονής, η ευλάβεια ως το αντίθετο του φόβου και η βούλησις–όρεξις ως το αντίθετο της επιθυμίας.

⁴³⁵ Όπως παρατηρεί ο Inwood, *Ethics*, 173, για τον σοφό, «η απάθεια είναι ευπάθεια», με την έννοια ότι η τελευταία νοείται ως η ορμή του πλήρως λογικού ανθρώπου.

⁴³⁶ SVF III 462, σελ. 114, στιχ. 25-30: «...τὴν κατὰ τὸ πάθος δρμὴν ἄλογον εἶναι φησι, καθ' ὅσον ἀπεστραπται τὸν λόγον καὶ ἀπειθεῖ τῷ λόγῳ καὶ χωρὶς κρίσεως γίνεται. διὰ μὲν οὖν τοῦ ἀπεστράφθαι φάναι τὸν λόγον ἔχωρισε τὴν κατὰ τὸ πάθος ἄλογον κίνησιν τῶν ἀψύχων τε καὶ τῶν ἀλόγων ζώων. - - Ἐκ μὲν δὴ τῶν τοιούτων δείκνυται τὸ μὴτ' ἀψύχῳ τινὶ μὴτ' ἀλόγῳ ζώῳ πάθος ἐγγίνεσθαι ψυχικόν». Πρβλ. SVF 476, σελ. 127, στ. 23 -25 και στ. 34 -35.

⁴³⁷ SVF III 476, σελ. 127, στ. 34 - 36. Πρβλ. SVF III 477.

⁴³⁸ Κατά τον Πλάτωνα τα παιδιά νοιώθουν μόνο την ηδονή και τη λύπη και σ' αυτά τα συναισθήματα πρέπει να στηρίζεται η βασική τους εκπαίδευση, με στόχο την απόκτηση της αρετής (Πλάτων, *Νόμοι* Β, 653a, 5 κ.εξ.). Παρόμοια είναι και η άποψη του Αριστοτέλη, όταν θεωρεί πως: «κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδιά, καὶ μάλιστα ἔν τούτοις ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις» (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1119b, 6 κ.εξ.). Από τους Στωικούς, ιδιαίτερα ο Χρύσιππος, (SVF III 178), χρησιμοποιώντας το «επιχείρημα από την κούνια», -επιχείρημα με το οποίο προσπαθούσε να αποδείξει πως η φυσική επιθυμία για την ευδαιμονία δεν ανήκει μόνο στους ώριμους ανθρώπους, αλλά η ευδαιμονία μπορεί να εξαχθεί από την κούνια, στην οποία βρίσκονται τα σπέρματα και οι προδιαθέσεις για την ολοκλήρωση του ανθρώπου και την ανάπτυξη του λόγου, καθώς και ότι η ευδαιμονία δεν είναι μόνο ορθολογική και ηθική δραστηριότητα, αλλά από την κούνια ενυπάρχει φυσική επιθυμία γι' αυτή-, προσπαθούσε να αποδείξει πως η ηδονή δεν αποτελεί το πιο φυσικό ένστικτο ούτε για τα παιδιά, αλλά μόνο η οικειώσις (η οικειώσις με την έννοια ότι η ηδονή και τα παιδικά πάθη υπάρχουν ως



βιώνονται ως κάτι ανάλογο με τα πάθη των ενηλίκων- έχουν διαφορετική ποιότητα και ένταση, καθώς στα παιδιά δεν έχει αναπτυχθεί ακόμα πλήρως ο λόγος, ούτε είναι δυνατόν να υπάρχει το σύμμετρον του λόγου, καθόσον ο ορθός λόγος είναι ίδιον του σοφού, ώριμου ανθρώπου. Δηλαδή, τα παιδικά πάθη βιώνονται αμυδρά, ενώ μεταβάλλονται και ανασκευάζονται γρήγορα και άκαιρα.⁴³⁹ Με άλλα λόγια, στον εξελισσόμενο παιδικό –αλλά όχι ακόμα ορθό- λόγο θεμελιώνεται η ύπαρξη των παιδικών παθών στον αρχαίο Στωικισμό. Γι' αυτό, ακόμα και από τον B. Inwood, ο οποίος αν και θεωρεί πως, σύμφωνα με τους Στωικούς, τα παιδιά και τα ζώα, επειδή δεν έχουν το λόγο -ο μελετητής το ερμηνεύει με την έννοια ότι δεν έχουν πλήρως αναπτυγμένη την κατάκτηση των εννοιών της γλώσσας- δεν έχουν πάθη, γίνεται δεκτό πως τα παιδιά βιώνουν μια ανάλογη εμπειρία με αυτή των παθών (ο μελετητής χρησιμοποιεί τον όρο quasi-hegemonikon = οιωνεί -ηγεμονικόν).⁴⁴⁰

μηχανισμοί επιβίωσης και δεν αποτελούν παρά αποτέλεσμα της φυσικής οικείωσης των παιδιών, η οποία τα βοηθά στην αυτοσυντήρηση και τη βιολογική ανάπτυξη, χωρίς να έχει πρωταρχική σημασία για την ηθική). Αναλυτικά για το επιχείρημα από την κούνια, βλ. Brunschwig, Jacques, "The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism", στο: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cizela Striker & Malcolm Schofield (έκδ), CUP, Cambridge -Paris 1986, 113 -145, και ειδικότερα 116-128.

⁴³⁹ SVF III 477: «ἄλλ' εἴ ἄρα ἀνάλογόν τι τοῖς πάθεσι, καὶ ταῦτα ἄμυδρὰ καὶ τάχιστα ἀνασκευαζόμενα καὶ θεραπευόμενα γίνεται ἐν τοῖς παιδίοις. - - ὅτι τὰ παιδιά τὸν μὲν φόβον τῶν φαύλων οὐ πάσχει, ἄλλο δὲ τι οἱ διακριβοῦντες τὰ τῶν παθῶν καὶ τῶν ὀνομάτων ἐκείνων λέγουσιν εἶναι φόβον».

⁴⁴⁰ Inwood, *Ethics*, 72 - 75.



Κεφ. 4 : «Ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν»

4.1. Το στωικό τέλος

Το βασικό ερώτημα της ηθικής της ελληνιστικής περιόδου δεν ήταν διαφορετικό από αυτό που ο Αριστοτέλης είχε θέσει στα *Ηθικά Νικομάχεια*: Ποιο είναι το τέλος του ανθρώπου,⁴⁴¹ και τι είναι αυτό που ο άνθρωπος επιδιώκει καθ' εαυτό, ενώ όλα τα άλλα επιδιώκονται για χάρη του;⁴⁴² Για τον Ζήνωνα, ως τέλος της ζωής ορίζεται το «ὁμολογουμένως ζῆν»,⁴⁴³ το οποίο με διευκρίνηση του Κλεάνθη είναι ισοδύναμο με το «ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν».⁴⁴⁴ Ο Χρύσιππος προσπαθώντας να δώσει με μεγαλύτερη σαφήνεια το στωικό τέλος, το ορίζει ως «ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων».⁴⁴⁵ Επιπροσθέτως, το στωικό τέλος ταυτίζεται με το «κατ' ἀρετὴν ζῆν», το οποίο συνιστά και την εὐροια του βίου. Η τελευταία, δεν είναι τίποτε παραπάνω από τη ζωή που ρέει φυσιολογικά, χωρίς βίαιες συναισθηματικές διαταραχές, βίος ενάρετος και ευδαίμων, ευρισκόμενος σε συμφωνία με τη φύση, τον (ορθό) λόγο και την αρετή.⁴⁴⁶

Ὅπως προαναφέρθηκε -στο τρίτο κεφάλαιο για την ανθρώπινη ψυχή-, σε ένα δεύτερο επίπεδο, η θεωρία της οικειώσης στήριζε την ανάπτυξη του λόγου –έως την ανάπτυξη του ορθού λόγου στο επίπεδο του σοφού-, καθώς η ανάπτυξη αυτή νοείται

⁴⁴¹ Κατά τους Στωικούς, SVF III 2. «τέλος ἔστιν οὐ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα» ἢ «οὐ χάριν ἄλλα, αὐτὸ δ' οὐδενὸς ἕνεκα» ἢ «ἔφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν».

⁴⁴² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094a 18 – 24. Για τον Σταγειριτὴ φιλόσοφο, η απάντηση είναι: η ευδαιμονία· (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1095a 18 –20). Για το στωικό σε σχέση με το αριστοτελικό τέλος, βλ. Rist, *Stoic Philosophy*, 1-21 και T. H. Irwin, "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness", στο: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, (ἐκδ) G. Striker & M. Schofield, CUP, Cambridge -Paris 1986, 205 -244.

⁴⁴³ SVF I 179.

⁴⁴⁴ SVF I 552 Πρβλ. SVF III 12: «Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ (τοῦ Ζήνωνος) τὴν ἀρεσιν προσέθηκε "τῆ φύσει" καὶ οὕτως ἀπέδωκε: "τέλος ἔστι τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν"».

⁴⁴⁵ SVF III 12. Πρβλ. SVF III 4 (= Δ.Λ. 7, 87). Για το στωικό τέλος και τις διαφοροποιήσεις των Στωικῶν, βλ. A. A. Long, "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesis* 12 (1967), 59 -90. Πρβλ. Sandbach, *Stoics*, 52-59, και Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ.Ι, 398 -401.

⁴⁴⁶ Ο Χρύσιππος, επεκτείνει το τέλος του Ζήνωνα «ὁμολογουμένως ζῆν» και του Κλεάνθη «ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν» ως εξής: SVF III 4 (= Δ. Λ. 7, 87): «Πάλιν δὲ ἴσον ἔστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν. μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου· διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶν τῆ φύσει ζῆν ὅπερ ἔστι κατὰ τε τὴν αὐτοῦ και κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἔστιν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν πάντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμόνου ἀρετὴν και εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὄλου διοικητοῦ βούλησιν». Πρβλ. SVF I 179, 180 (Ζήνων).



ως το «οἰκεῖον» χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης.⁴⁴⁷ Κατά τον Διογένη Λαέρτιο, για τα ζώα το κατά φύσιν δεν διαφέρει από το «κατὰ τὴν ὄρμη διοικεῖσθαι», ενώ «τοῖς λογικοῖςτὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὄρμης».⁴⁴⁸ Η ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου, για τους Στωικούς, δεν είναι παρά μια φυσική εξέλιξη που συμβαδίζει με την ανάπτυξη του λόγου, ως την κατάκτηση του ορθού λόγου.⁴⁴⁹ Γι' αυτό και το «ὁμολογουμένως», δηλαδή το ζην κατὰ τον (ορθό) λόγο, δεν είναι άλλο από το να ζει κανείς σε συμφωνία (ομο-λογία) με τη φύση τόσο την κοσμική όσο και την ανθρώπινη, το οποίο επίσης ισοδυναμεί με το «κατὰ ἀρετὴν ζῆν»,⁴⁵⁰ καθώς η αρετή, για τον Ζήνωνα, δεν είναι παρά «λόγος ὁμολογούμενος»,⁴⁵¹ αλλά και το τέλος όλων των αρετῶν για τους αρχαίους Στωικούς είναι το «ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν».⁴⁵²

Σε γενικές δηλαδή γραμμές, για τους αρχαίους Στωικούς το ὁμολογουμένως⁴⁵³ είναι μια συμφωνία με τον (ορθό) λόγο της φύσης. Και η συμφωνία με τη φύση είναι ο συνεχής κατ' αρετὴν βίος, ο οποίος και συνιστά την εὐροια του βίου και την ευδαιμονία. Επιπλέον, το ότι η θεωρία της οικειώσεως λειτουργεί ως διαμεσολαβητική ενώνοντας τη φυσική με την ηθική, δίνοντας νατουραλιστικό χαρακτήρα στη στωική ηθική, φαίνεται και από τις εκφράσεις που οι αρχαίοι Στωικοί χρησιμοποίησαν για να δηλώσουν τον νόμο του σύμπαντος –«προστακτικὸς μὲν ὢν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὢν οὐ ποιητέον»-, οι οποίες όχι μόνο ταυτίζονται με αυτές που χρησιμοποίησαν

⁴⁴⁷ Κατά τον S. G. Pembroke, "Oikeiosis", στο: *Problems in Stoicism*, εκδ. A. A. Long, London, 1971, 114–149, η αντίληψη των Στωικών περί της οικειώσεως διαφέρει από εκείνη της αριστοτελικής παράδοσης. Η στωική οικειώση προσαρμόζει την ορμή στο λόγο και σημαίνει την εναρμόνιση του ανθρώπου με την ιδιαίτερή του φύση. Βλ. σχετικά την διευκρίνιση του Δ. Λαέρτιου, η οποία αφορά ιδιαιτέρως τον Χρυσίππο, στο SVF III 4: «φύσιν δὲ Χρυσίππος μὲν ἔξακούει, ἢ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην». Η σύμπτωση των εννοιῶν κοινή και ἀνθρωπίνη φύση, εξηγεί πως τόσο για τον κόσμο όσο και για τον ἄνθρωπο, η φύση ταυτίζεται με το λόγο και γίνεται ἐνδιάθετος λόγος. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο το κατ' αρετὴν ζην σημαίνει κατ' ἐμπειρίαν των φύσει συμβαινόντων ζην. Αναλυτικότερα για τη σχέση φύσης και ψυχῆς με συνδυετικὸ στοιχεῖο την ἔννοια του πνεύματος βλ. στο κεφάλαιο 3 της παρούσας εργασίας, κεφάλαιο σχετικὸ με την ἀνθρώπινη ψυχή.

⁴⁴⁸ Δ. Λ. 7, 86.

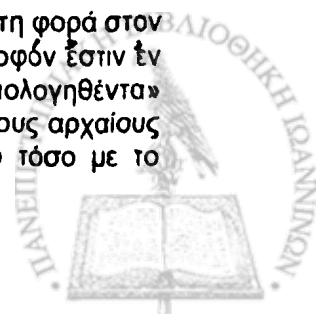
⁴⁴⁹ Ὅπως τονίζεται ἀπὸ τον Σενέκα, *Ἐπιστολαί*, 92. 27, ο λόγος στους θεοὺς εἶναι τέλειος και στον ἄνθρωπο ἔχει τὴ δυνατότητα τελειοποίησης.

⁴⁵⁰ Δ. Λ. 7, 87: «...τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἔστι κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις».

⁴⁵¹ SVF I 202.

⁴⁵² SVF III 264 (Στοβαίος).

⁴⁵³ Ο ὅρος, ως «ὁμολογεῖν» -με διαφορετικὴ ὅμως σημασία- συναντάται για πρώτη φορά στον Ηράκλειτο (D-K, 22 B 50): «οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι». Στους Σοφιστές, (Αντιφώντας, D -K, 44 B 5, σελ. 347, ο ὅρος «ὁμολογηθέντα» = «τὰ ... τῶν νόμων», δίνεται ως ἀντίθετον του «φύντα» = «τὰ... τῆς φύσεως». Στους αρχαίους Στωικούς -στο στωικὸ τέλος- το «ὁμολογουμένως» γίνεται σχεδὸν συνώνυμο τόσο με το «κατὰ φύσιν» όσο και με το «κατὰ τὴν (ὀρθὸν) λόγο».



για τον ορθό λόγο,⁴⁵⁴ αλλά και είναι ακριβώς οι ίδιες με αυτές που χρησιμοποίησε ο Χρύσιππος για να ορίσει την ανθρώπινη φυσική ορμή και αφορμή (αρνητική παρόρμηση).⁴⁵⁵ Επιπροσθέτως, καθώς για τους Στωικούς ορθός λόγος και αρετή ταυτίζονται,⁴⁵⁶ είναι απολύτως θεμιτό να συν-ομο-λογεί η αρετή με τη φύση και να εκπηγάξει -αλλά και να προσβλέπει- η αρετή από -και προς- τη Φύση.⁴⁵⁷

Το ανθρώπινο αγαθό ορίζεται, από τους αρχαίους Στωικούς, ως ζωή σε εναρμόνιση με τη φύση και τον ορθό λόγο, δηλαδή ως ζωή σύμφωνη με την αρετή.⁴⁵⁸ Η φύση επομένως, γίνεται το κριτήριο όσων έχουν ηθική αξία, τα οποία νοούνται και ως «κατὰ φύσιν» και των αντιθέτων τους των «παρὰ φύσιν». Και καθώς κατά τους αρχαίους Στωικούς, «φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα»,⁴⁵⁹ η ανθρώπινη δράση νοείται συνεπώς ως μια συνεχόμενη διαδικασία επιλογής των κατὰ φύσιν και απόρριψης των αντιθέτων τους, με στόχο την ολοκλήρωση του ορθού λόγου και τη σταθερή ενάρετη ζωή, που δεν είναι παρά η απόλυτη εναρμόνιση με το λόγο της φύσης.⁴⁶⁰

Ζωή σε συμφωνία με τη φύση σημαίνει κατά τους Στωικούς ο άνθρωπος να ζει σε συμφωνία τόσο με το λόγο του σύμπαντος όσο και με την ανθρώπινή του φύση. Νοείται δηλαδή, ως η ανάπτυξη του ορθού λόγου σε τέτοιο βαθμό ώστε τα πάθη να ελέγχονται απόλυτα από το λόγο και η στωική *εὐροια* του βίου να νοείται ως βίος που ρέει αβίαστα, «φυσικά», με γνώμονα τη φύση και τον ορθό λόγο, δηλαδή με μια ζωή καθ' όλα ενάρετη, απαλλαγμένη από κάθε ηδονική εξάρτηση και πίεση των παθών και των επιθυμιών. Στο πρόσωπο του σοφού, η αρετή, που νοείται ως ολοκλήρωση της ανθρώπινης φύσης,⁴⁶¹ ως φυσικό -λογικό καθήκον, βρίσκει την έκφρασή της, καθώς ο ίδιος είναι τόσο αυτάρκης, όσο και α-παθής.

⁴⁵⁴ SVF II 1003, SVF III 314, 613, 614. Ας σημειωθεί πως κατά τον Χρύσιππο, η φιλοσοφία είναι η αναζήτηση του ορθού λόγου: SVF III 293: «τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν λόγου δρθότητος ἀποδιδόασιν».

⁴⁵⁵ SVF III 175 = Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*, cp 11p. 1037f.

⁴⁵⁶ Κικέρων, *Tusculanae Disputationes*, 4. 34: "ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest".

⁴⁵⁷ SVF III 68.

⁴⁵⁸ Κατά τον Frede, «Περὶ της στωικῆς εννοιας του αγαθού», 81, οι Στωικοί, ακολουθώντας τη σωκρατική παράδοση, υποθέτουν πως για να αποκτήσει κανείς την ευδαιμονία χρειάζεται την αρετή και αυτή δεν είναι παρά η ικανότητα ως τέχνη του ζην, και πως η σοφία, η τέλεια λογικότητα (τελειότητα του ορθού λόγου) συνίσταται στη γνώση αυτής της τέχνης.

⁴⁵⁹ SVF III 214. Πρβλ. SVF III 217, 227.

⁴⁶⁰ SVF III 227, 293. Πρβλ. Κικέρων, *De Finibus* 3, 23 και 31.

⁴⁶¹ Όπως παρατηρεί ο Sandbach, *Stoics*, 32, οι Στωικοί, αν και διέκριναν την φυσική από την ηθική ζωή, θα αρνούσαν με θέρμη πως η ηθική ζωή είναι αφύσικη. Και αυτό γιατί αποτελεί φυσική δυνατότητα και το οικείον της ανθρώπινης φύσης η ανάπτυξη του λόγου στον άνθρωπο.



4.2. Περί Αρετής

Σε γενικές γραμμές, κατά τους αρχαίους Στωικούς η αρετή «διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην»,⁴⁶² «βεβαία καὶ ἀμετάπτωτος»⁴⁶³ και αποτελεί την τέχνη ολόκληρου του βίου,⁴⁶⁴ η οποία νοείται ως η δύναμι φυσικά ηθική τελείωση του ανθρώπου (έλλογου όντος). Ιδιαίτερος κατά τον Χρύσιππο, «ἡ δ' αρετή τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως».⁴⁶⁵

Η αρετή, η οποία είναι ενιαία,⁴⁶⁶ αλλά έχει πολλές εκφάνσεις,⁴⁶⁷ δεν είναι παρά γνώση και ορθός λόγος,⁴⁶⁸ αλλά και σταθερή ψυχική διάθεση,⁴⁶⁹ ενώ η κακία⁴⁷⁰ είναι άγνοια, αδυναμία και φαυλότης.⁴⁷¹ Οι τέσσερις πρωταρχικές αρετές είναι η φρόνηση, η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη και η ανδρεία.⁴⁷² Σε κάθε μια από τις παραπάνω βασικές αρετές,⁴⁷³ οι Στωικοί κατέτασαν άλλες σχετικές διαθέσεις. Ειδικότερα, στη

⁴⁶² SVF III 197 = Δ. Λ. 7, 89.

⁴⁶³ SVF III 459: «Κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι (sc. Stoici, Aristo, Zeno, Chrysippus) τὴν ἄρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινὰ καὶ δύναμιν, γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον, ὑποτίθενται».

⁴⁶⁴ SVF I 202. Πρβλ. SVF III 214, 202: «...ὄλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἢ ἄρετή, ἐν ᾧ καὶ αἱ σύμπασαι πράξεις».

⁴⁶⁵ SVF III 257, 260.

⁴⁶⁶ Ὅπως τονίζεται στα SVF III 256 και 257, αν και οι αρετές φαίνονται να είναι πολλές, επειδή είναι μία η δύναμη της ψυχῆς και η αρετή είναι επίσης ενιαία, αλλά λαμβάνει πολλά ονόματα και έχει διαφορετικές εκφάνσεις (με τον ίδιο τρόπο που και ο Λόγος- Θεός- Φύση αν και είναι ένας έχει πολλές προσηγορίες). Πρβλ. SVF III 208. Επίσης, στο SVF III 258, τονίζεται πως όλες οι εκφάνσεις της αποτελούν «μιάς ἄρετῆς σχέσεις». Επιπλέον, η αρετή, ως έκφραση, δεν αποτελεί παρά την τελειότητα της φύσεως του καθενός, (SVF III 257), ενώ σε σχέση με το τέλος, όπως διευκρινίζεται στο SVF III 264: «Πασῶν δὲ τούτων τῶν ἄρετῶν τὸ τέλος εἶναι τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν· ἑκάστην δὲ τούτου διὰ τῶν ἰδίων παρέχεσθαι τυγχάνοντα τὸν ἄνθρωπον. Ἐχειν γὰρ ἄφορμας παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὔρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν δρῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. Καὶ <κατὰ> τὸ συμφωνῶν καὶ τὸ ἑαυτῆς ἑκάστη τῶν ἄρετῶν πράττουσα παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῶντα».

⁴⁶⁷ SVF III 256, 257, 258, 260.

⁴⁶⁸ SVF III 197 = Δ. Λ. 7, 89. Αυτή η άποψη συνδέει τους Στωικούς με τη Σωκρατική παράδοση, φέρνοντάς τους σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Β', 1106a 12-14, και στο ίδιο, 1103a 25 -28, ο οποίος θεωρεῖ πως οι αρετές είναι ἐξεις, δηλαδή σταθερές και μόνιμες επίκτητες καταστάσεις, που τελειοποιούνται με τη συνήθεια (=ἔθος). Ὅπως παρατηρεῖ ο John P. Anton, «Η κλασσική και η ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 142, από τους Στωικούς, η αρετή ταυτίζεται με την ελευθερία και την απαλλαγῆ από κάθε ηδονική εξάρτηση και πίεση του επιθυμητικού και γίνεται ταυτόχρονα φυσικό και λογικό καθήκον.

⁴⁶⁹ SVF III 262: «Κοινότερον δὲ τὴν ἄρετὴν διάθεσιν εἶναι φασὶ ψυχῆς συμφωνῶν αὐτῇ περὶ ὄλον τὸν βίον».

⁴⁷⁰ Αναλυτικά για την αρετή και την κακία στη στωική φιλοσοφία, βλ. Long & Sedley, *Hellenistic Philosophers*, τόμ.Ι, 377 - 386.

⁴⁷¹ SVF III 657, 660, 671, 676. Πρβλ. SVF III 203: «...κακία ἄδυναμία οὖσα, κατὰ τὸν τῶν Στωικῶν ὄρον κατακρατεῖ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν».

⁴⁷² SVF III 264. Πρβλ. SVF III 262 -263, 265 -266 και 280.

⁴⁷³ SVF III 262-273.



φρόνηση υπέτασαν τις: *ευβουλία, ευλογιστία, αγχίνοια, νουνέχεια και ευμηχανία*. Στη *σωφροσύνη*, τις: *ευταξία, κοσμιότητα, αιδημοσύνη και εγκράτεια*. Στη *δικαιοσύνη*, τις: *ευσέβεια, χρηστότητα, ευκοινωνησία* (=«επιστήμη ισότητος εν κοινωνία») και *ευ συναλλαξία*. Στην *ανδρεία* τις: *καρτερία, θαρραλεότητα, μεγαλοψυχία, ευψυχία και φιλοπονία*.⁴⁷⁴

Κατά τους Στωικούς, η άσκηση της μιας αρετής σημαίνει την κατοχή όλων· γι' αυτό, όποιος έχει τη μια αρετή τις κατέχει όλες,⁴⁷⁵ γιατί όλες είναι εκφράσεις της ηθικής τελειότητας του ανθρώπου, καθώς έχουν κοινά θεωρήματα και τέλος.⁴⁷⁶ Όπως τονίζεται στα στωικά χωρία, αν και οι αρετές φαινομενικά είναι πολλές, επειδή είναι μία η δύναμη της ψυχής, ενιαία είναι και η αρετή και -όπως προαναφέρθηκε- η αρετή λαμβάνει πολλά ονόματα και έχει διαφορετικές εκφάνσεις.⁴⁷⁷ Και καθώς οι αρχαίοι Στωικοί επιζητούν την ενότητα των αρετών, κατά τον Ζήνωνα η φρόνησις είναι η κύρια αρετή, κατά τον Κλεάνθη η εγκράτεια και κατά τον Χρύσιππο η επιστήμη των θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων.

Συχνά η αρετή και το αγαθό αναφέρεται από τους Στωικούς και ως ωφέλιμο, αναγκαίο και επωφελές.⁴⁷⁸ Το ωφέλιμο όμως των Στωικών δεν έχει μέτρο της τον άνθρωπο, αλλά είναι αυτό που ακολουθεί την πορεία της φύσης, του θεού- (ορθού) λόγου. Το αγαθό είναι η έκφραση μιας εσωτερικής αρμονίας που ταυτίζεται με την αρμονία του κόσμου, εκφράζοντας τη θεϊκή συμφωνία των πραγμάτων και των όντων.⁴⁷⁹ Η αρετή είναι η έκφραση του αγαθού στον άνθρωπο,⁴⁸⁰ η τελείωση

⁴⁷⁴ Διεξοδικότερα, βλ. SVF III 264. Πρβλ. SVF III 266 –273.

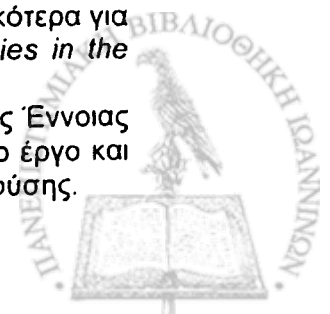
⁴⁷⁵ SVF III 299 = (Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων*, cp27p. 1046e): «Τὰς ἀρετὰς φησὶν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁποῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν. οὔτε γὰρ ἄνδρα φησὶ τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετὰς, οὔτε πρᾶξιν τελείαν, ἥτις οὐ κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρετὰς». Πρβλ. SVF III 295 = Δ.Λ. 7, 125 και SVF III 296, 305. Η αντίληψη της ενότητας των αρετών είναι άποψη Σωκρατική· βλ. σχετικά, Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 349 b: «σοφία καὶ σωφροσύνη ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ δσιότης.....πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἔστιν».

⁴⁷⁶ SVF III 280 (Στοβαίος): «πάσας δὲ τὰς ἀρετὰς ὅσαι ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό· διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν». Πρβλ. SVF III 295.

⁴⁷⁷ SVF III 256 και 257. Πρβλ. SVF III 208 (Στοβαίος): «Τὴν δ' ἀρετὴν πολλοῖς ὀνόμασι προσαγορεύουσιν».

⁴⁷⁸ Δ. Λ. 7, 98 - 99: «τὸ ἀγαθὸ εἶναι ἐπωφελές, ἀναγκαῖο, εὐχρηστο, πρακτικό, ὄμορφο, χρήσιμο, ἐπιθυμητὸ καὶ δίκαιο». Πρβλ. SVF III 74, 75, 76 και SVF III 208, όπου, η αρετή αναφέρεται ως αγαθόν, αρεστόν, πολλοῦ ἀξίον, σπουδαιον, ἐπαινετόν, καλόν, συμφέρον, χρήσιμον, αἰρετόν, αναγκαιον, λυσιτελές, αὐταρκες, ἀνευδές και ἀποχρων. Αναλυτικότερα για ζητήματα ορολογίας στην αρχαία στωική ηθική, βλ. Tsekourakis Damianos, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Steiner: Wiesbaden 1974.

⁴⁷⁹ SVF III 4 =(Δ. Λ. 7, 87-88). Όπως όμως παρατηρεί ο M. Frede, «Περὶ της Στωικῆς Ἐννοιας του αγαθού», 106, το να συναγάγουμε το αγαθό από το φυσικό είναι πολύ σύνθετο έργο και απαιτεί, τόσο σεβασμό και πίστη στον κοινό νου, όσο και βαθύτερη κατανόηση της φύσης.



εκφρασμένη ως τέλειος βίος σε απόλυτη εναρμόνιση με τη φύση. Επομένως κάποιος ή είναι ολοκληρωτικά, σταθερά και απόλυτα ή δεν είναι ενάρετος.⁴⁸¹

Με το να νοείται από τους Στωικούς η αρετή ως γνώση,⁴⁸² αυτό όχι μόνο τους συνέδεε με τη σωκρατική παράδοση, αλλά είχε ως συνέπεια και το γεγονός πως μπορεί να διδαχτεί.⁴⁸³ Επιπλέον, κατά τους αρχαίους Στωικούς, η αρετή είναι και αρχή και τέλος, καθώς «φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα, καθ' ὅσον ἀφορμὰς ἔχομεν [ἀδιαστροφούς]»,⁴⁸⁴ αλλά και «πρὸς αὐτὴν (ἐννοεῖται τὴν ἀρετὴν) ὅ κατὰ φύσιν βίος σπεύδει».⁴⁸⁵ Γι' αυτό, επίσης, η αρετή θεωρείται από τους Στωικούς, ως τέχνη,⁴⁸⁶ η οποία εκφράζεται τόσο θεωρητικά, όσο και πρακτικά, και τη θεωρία της μπορεί να την κατακτήσει ο άνθρωπος μέσα από τον τριπλό φιλοσοφικό λόγο (της λογικής, της φυσικής και της ηθικής), ενώ στην πράξη «ὄλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἢ αρετή».⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ Κατά τον M. Frede, «Περὶ τῆς Στωικῆς Ἐννοίας του αγαθοῦ», 101, οι Στωικοί θεωροῦν πως μόνο η αρετή ή η σοφία ικανοποιούν τη συνθήκη πως το αγαθό πρέπει να μας ωφελεί και να μας οδηγεί σε κάτι καλύτερο, εφόσον για κάθε τι άλλο η κατοχή του μπορεί να μας βλάπτει ή να μας ωφελεί, ανάλογα με το αν το χρησιμοποιούμε με σοφό τρόπο. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 102: «Γιατί μόνο αν αποκτήσουμε αρετή μπορούμε να αποκτήσουμε ελευθερία».

⁴⁸¹ SVF III 527: «... Καὶ γὰρ ὁ ἑκατὸν-σταδίους ἀπέχων Κανώβου καὶ ὁ ἕνα ἔπισης οὐκ εἶσιν ἐν Κανώβῳ· οὕτω καὶ ὁ πλείον καὶ ὁ ἕλαττον ἁμαρτάνων ἔπισης οὐκ εἶσιν ἐν τῷ κατορθοῦν». Πρβλ. SVF III 536.

⁴⁸² Την άποψη ότι ο Στωικισμός του Ζήνωννα εξελίχτηκε σε ένα πλήρες επιστημονικό σύστημα ηθικής, που προσπάθησε να ολοκληρώσει το σχέδιο του Σωκράτη, όταν εξίσωσε την αρετή με τη γνώση, σύστημα κατά το οποίο η ηθική από τις πρώτες αρχές ως τους πιο λεπτομερείς πρακτικούς κανόνες πρέπει να διεξάγεται με καθολικούς όρους, εκφράζει ο D. Sedley, «Η περί "καθηκόντων" διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», 171. Ο ίδιος πιστεύει πως η αποφυγή παραδειγμάτων, ο αποκλεισμός των διαλόγων και η σύνθεση λεπτομερών τυπικών βιβλίων από τους Στωικούς, δεν εκφράζει παρά το αποτέλεσμα της διαμάχης της Στοάς του Ζήνωννα με την Ακαδημία του Πολέμωννα, αντίθεση η οποία στηρίζεται στις διαφορετικές θεωρίες τους για την ψυχή, καθώς ο Ζήνων δεχόταν μόνο την έλλογη σωκρατική ψυχή, σε αντίθεση με την τριμερή ψυχή του Πλάτωνα (στο ίδιο, σελ. 171). Κατά συνέπεια, -για τον παραπάνω μελετητή- η στωική ηθική, η μόνη που διδασκόταν χωρίς τη χρήση παραδειγμάτων προς μίμηση, (στο ίδιο, σελ. 169), -με εξαίρεση κάποια μυθικά παραδείγματα κακού-, και η στωική εκπαίδευση είναι αμιγώς ορθολογική καθώς η αρετή είναι απλώς ζήτημα κατανόησης (στο ίδιο, σελ. 171). Σύμφωνα πάντα με τον ίδιο μελετητή, (ό.π., σελ. 169 –170), «η μεγάλη παραδειγματική φυσιογνωμία της στωικής ηθικής είναι ο εξιδανικευμένος σοφός και είναι πολύ σημαντικό το γεγονός ότι αυτό δεν είναι κάποιο άτομο... Είναι ένας (επαναλαμβανόμενος) τύπος».

⁴⁸³ SVF III 223 = Δ. Λ. 7, 91: «διδασκτὴν τε εἶναι αὐτὴν, (λέγω δὲ τὴν ἀρετὴν), καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ Τέλους φησὶ καὶ Κλεάνθης καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς Προτρεπτικοῖς καὶ Ἐκάτων: ὅτι διδασκτὴ ἔστι, ὁ ἄλλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοῦς ἐκ φαύλων». Για τις απόψεις των Στωικών περὶ του διδασκτοῦ της αρετῆς και για τον τρόπο διαστροφῆς των ανθρώπων, αλλά και την κριτική των αρχαίων στις στωικές θέσεις, βλ. SVF III 228, 229α και 229β ἔως 236.

⁴⁸⁴ SVF III 214, 228.

⁴⁸⁵ SVF III 227: «οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν· ἑκάστη γὰρ συμβέβηκεν εἶναι καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος, ἀρχὴν μὲν ὅτι οὐκ ἔξ' ἑτέρας δυνάμεως, ἀλλ' ἔξ' ἑαυτῆς φύεται· τέλος δὲ ὅτι πρὸς αὐτὴν ὁ κατὰ φύσιν βίος σπεύδει».

⁴⁸⁶ SVF III 214, 202.

⁴⁸⁷ SVF III 202.



Ως προς τον αποβλητόν ή τον μόνιμο και αναπόβλητο χαρακτήρα της αρετής, σύμφωνα με τον Κλεάνθη, όποιος έχει την αρετή δεν μπορεί να τη χάσει, καθώς κατέχει τις ορθές και βέβαιες καταλήψεις δια παντός, ενώ κατά τον Χρύσιππο, η αρετή χάνεται «διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν». ⁴⁸⁸ Επίσης, κατά τον Χρύσιππο, ο βίος του σοφού θεωρείται ισόθεος, όντας ενάρετος και ελεύθερος. ⁴⁸⁹ Αλλά αν και για τους αρχαίους Στωικούς μόνο ο σοφός είναι τέλειος, αγαθός, ευδαίμων και ενάρετος και γενικά «πάντα τε εὖ ποιεῖν τὸν σοφόν», ⁴⁹⁰ οι ίδιοι φιλόσοφοι ασχολήθηκαν όχι μόνο με τις διάφορες κατατάξεις των επί μέρους αρετών αλλά, όπως προαναφέρθηκε στο κεφάλαιο για την ψυχή, και με την αξιολόγηση όσων αγαθών και καθηκόντων βοηθούν ή όχι στην εκπλήρωσή τους. ⁴⁹¹

Σε σχέση με την αρετή, τα *καθήκοντα* είναι οι αρμόζουσες στη φύση μας πράξεις, οι οποίες μας εξασφαλίζουν μια εναρμονισμένη με αυτή ζωή και αποκτούν ηθική σημασία, όταν τις χρησιμοποιούμε με στόχο την αρετή. Ως προς την τελευταία, και με γνώμονα τη φύση, πρέπει να προτιμώνται τα «κατά φύσιν» και να αποφεύγονται τα αντίθετά τους. *Προηγμένα* θεωρούνται από τους Στωικούς όσα πρέπει να προτιμώνται, *αποπροηγμένα* είναι εκείνα που πρέπει να απορρίπτονται, ενώ γενικά *αδιάφορα* θεωρούνται όσα είναι ηθικά ουδέτερα και δεν συμβάλλουν στην ευδαιμονία και την αρετή. ⁴⁹² Επομένως, είναι λογικό να προτιμώνται τα *προηγμένα*, αλλά υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες ο σοφός θα επιλέξει το αποπροηγμένο (π.χ. τη φτώχεια, το θάνατο ή την αρρώστεια), αν αυτό τον οδηγεί στην αρετή και τον αγαθό βίο. ⁴⁹³ Κατά συνέπεια, οι ηθικές προτιμήσεις με στόχο την αρετή είναι «προς τι λεγόμενα», χωρίς να έχουν την έννοια του σχετικισμού, δηλαδή εξαρτώνται από την πρόθεση με την οποία τα χρησιμοποιούμε και από αυτή αντλούν την αξία τους. Και επειδή ηθική σημασία έχει η διάθεση ως θεμέλιο του πράττειν, γι' αυτό, από την προοπτική του σοφού, όλα τα σχετικά αγαθά όπως η υγεία, ο πλούτος, η δόξα είναι

⁴⁸⁸ SVF III 237 = Δ. Λ. 7, 127. Πρβλ. SVF III 238- 239.

⁴⁸⁹ SVF III 248-252, όπου τονίζεται πως δεν υπάρχει διαφορά στην ευδαιμονία θεού και σοφών.

⁴⁹⁰ SVF III 557, 560 -563, 567 και 587.

⁴⁹¹ Από τους αρχαίους Στωικούς τονίζεται, (SVF III 510), ότι είναι δυνατόν ο άνθρωπος να βιώσει την ευδαιμονία, όταν οι μέσες πράξεις λάβουν «τὸ βέβαιον καὶ ἔκτικόν καὶ ἴδιον πῆξιν».

⁴⁹² Τα αδιάφορα αυτά καθ' αυτά, ούτε ωφελούν ούτε βλάπτουν, αλλά ο άνθρωπος μπορεί να τα χρησιμοποιήσει για να βλάψει ή να γίνει ωφέλιμος. Πρβλ. και σημ. 379 και 378 της παρούσας εργασίας.

⁴⁹³ Κατά τον M.Frede, «Περί της στωικής έννοιας του αγαθού», 105, η δυσκολία μας να κατανοήσουμε τον στωικό σοφό έγκειται στο ότι συγχέουμε το τί σημαίνει να είναι κάτι αγαθό με το να έχει απλώς αξία. Γιατί το να είναι κάτι αγαθό έχει να κάνει με την ευδαιμονία μας. Το αγαθό είναι κάτι που το επιθυμούμε καθ' εαυτό, ενώ όσα έχουν αξία δεν αποτελούν παρά αντικείμενα επιλογής ως μέσα προς το αγαθό (στο ίδιο, σελ. 104).



αδιάφορα (προηγμένα), αφού δεν θεωρούνται απαραίτητα για την ευδαιμονία.⁴⁹⁴ Σημασία έχει η χρήση τους σύμφωνα με την αρετή και είναι αυτή η τελευταία που συνδέεται με την ευδαιμονία.⁴⁹⁵

Οι Στωικοί, αν και συμφωνούν με τους Κυνικούς -οι οποίοι αναγνώριζαν ως μόνη αξία την αρετή η οποία είναι το τέλειο και άυταρκες αγαθό-,⁴⁹⁶ έρχονται σε αντίθεση μαζί τους σε ότι αφορά τα εξωτερικά αγαθά, που αφορούν την υγεία, τον πλούτο, την ψυχή και την κοινωνία σε σχέση με τους πολλούς. Οι πολλοί, που εκτελούν τα καθήκοντά τους, ζουν επίσης σύμφωνα με τη φύση -ως προκόπτοντες-, αλλά δεν είναι ευδαιμόνες.⁴⁹⁷ Στο επίπεδο όμως του βίου του σοφού, η διάκριση *προηγμένων* και *αποπροηγμένων* σχεδόν καταργείται, καθώς η αρετή θεωρείται πως είναι τόσο αυτάρκης όσο και «κατά φύσιν» ως προς την ευδαιμονία,⁴⁹⁸ και ο σοφός μπορεί να ενεργήσει κατά περιστασιν, ενεργώντας όμως πάντα σε απόλυτη συμφωνία με τη φύση (την κοινή και την ανθρώπινη), δηλαδή σε συμφωνία με τον ορθό λόγο.

Στη στωική φιλοσοφία επομένως, η ανθρώπινη ηθική ολοκλήρωση και η πορεία προς την αρετή νοείται σχηματικά με κυκλική σπειροειδή μορφή ως εξής: ο άνθρωπος, από τη στιγμή της γέννησής του επιλέγει τα κατά φύσιν, γιατί η φυσική οικείωση είναι ίδιον της ανθρώπινης φύσης.⁴⁹⁹ Η συνεχής επιλογή των κατά φύσιν οδηγεί στην απόκτηση της αρετής, η οποία με τη σειρά της βοηθά στη σταθερή επιλογή των κατά φύσιν και στην ανάπτυξη του ορθού λόγου σε ένα παραπάνω επίπεδο.⁵⁰⁰ Η συνεχής και απόλυτη συμφωνία με τη φύση δεν είναι τελικά παρά ο

⁴⁹⁴ Δ. Λ. 7, 104 – 105. Πρβλ. SVF III 145 –146.

⁴⁹⁵ SVF III 246, 280: «...τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἔστι κείμενον ἐν τῷ ζῆν δμολογουμένως τῇ φύσει...». Πρβλ. Δ. Λ. 7, 88.

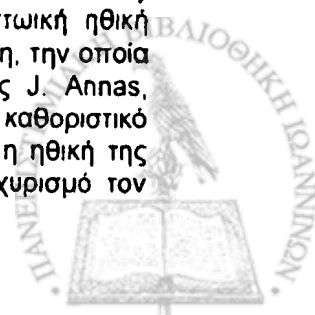
⁴⁹⁶ SVF III 145 –146. Πρβλ. SVF III 208, 227.

⁴⁹⁷ Για την αρετή ως τέχνη και σοφία μέσα από τη διάκριση «ἔξεως» και «διαθέσεως», όπως εκφράζεται στον άνθρωπο, ο οποίος βελτιώνεται ηθικά, σε αντίθεση με το σοφό, βλ. B. Inwood, "Goal and Target in Stoicism", (*The Journal of Philosophy*, 83 (1986), 547-555.

⁴⁹⁸ SVF III 180: «ἢ γὰρ φύσις ἢ τὴν ψυχὴν ἡμῖν δοῦσα ἔδωκε καὶ τὸ σῶμα καὶ πρὸς τὰς ἑκατέρου τούτων τελειότητάς τε καὶ δὴς δεῖ κατασκευὰς ὠκείωσεν ἡμᾶς, ὥστε ὃ τῆς τοῦ ἑτέρου τούτων τελειότητος κατὰ φύσιν στερόμενος οὐδ' ἂν κατὰ φύσιν βιοῖ (τὸ γὰρ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὸ βούλημα τῆς φύσεως ἀκούεται)· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, οὐδὲ εὐδαιμόνωνς».

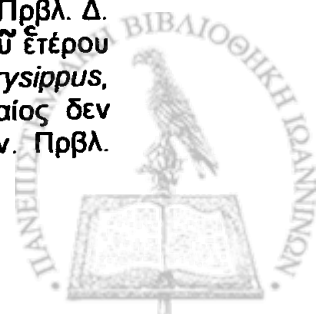
⁴⁹⁹ Κατά τον A. A. Long, "The Stoic Concept of Evil", 336, η ηθική ζωή είναι «φυσική» με την εξής έννοια: η φύση δίνει στον άνθρωπο έναν ατελή λόγο, ο οποίος εάν δεν εμποδιστεί ή δεν διαφθαρεί από εξωτερικούς παράγοντες, θα οδηγήσει τον άνθρωπο στη σωστή κατανόηση και κατάκτηση της αρετής και του αγαθού.

⁵⁰⁰ Σύμφωνα με τους Στωικούς, SVF III 462, σελ. 113, στ. 21-22, ο άνθρωπος «...λογικὸν ζῶν ἀκολουθητικὸν φύσει ἔστι τῷ λόγῳ...». Κατά την G. Striker, "Following Nature: A Study in Stoic Ethics," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991), 1-73, η στωική ηθική στηρίζεται στην κοσμική φύση, καθώς η τελευταία εμφανίζει μια λογική οργάνωση, την οποία εμείς ως ἄλογα ὄντα ερχόμαστε να εκτιμήσουμε. Αντίθετη είναι η θέση της J. Annas, σύμφωνα με την οποία, η έννοια της φύσης -κυρίως της κοσμικής-, δεν παίζει καθοριστικό ρόλο στην αρχαία στωική ηθική, και είναι μεθοδολογικό σφάλμα να μελετάται η ηθική της αρχαίας Στοάς υπό το πρίσμα της κοσμικής φύσης· η ίδια, τον τελευταίο ισχυρισμό τον



απολύτως ενάρτεος βίος του ευδαιμόνου σοφού, που δεν διαφέρει σε τίποτα από την ευδαιμονία των θεών.

αποδέχεται μόνο για το στωικισμό της ρωμαϊκής περιόδου. Βλ. σχετικά, Annas, *Morality*, 160, 164, 165, 175, 177, 166: «it would be wrong to begin from cosmic nature to give us the shape of Stoic ethic». Σύμφωνα με την ίδια ερευνήτρια, η διδασκαλία της κοσμικής φύσης απλώς διαφωτίζει τις βασικές ηθικές μας κρίσεις τοποθετώντας τις σε ένα ευρύτερο πλαίσιο (στο ίδιο, 165). Η ίδια θεωρεί πως στην αρχαία στωική ηθική, πρέπει να ξεκινούμε από μια ευδαιμονιστική προοπτική, όπου η φύση είναι το αποτέλεσμα και όχι η βάση της ηθικής (στο ίδιο, 163). Παρόλα αυτά δέχεται πως η φύση αποτελεί ένα ηθικό πρότυπο (ethical ideal) (στο ίδιο, 177). Ως εναλλακτική προτείνεται από τον T. Engberg – Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990, η εξήγηση, πως όταν οι Στωικοί μιλούν για την κοσμική φύση μιλούν μεταφορικά –αλληγορικά. Γενικότερα όμως, στη στωική φιλοσοφία, φυσική και ηθική αλληλοστηρίζονται και συνεπικουρούνται (SVF I 45 –46), καθώς η φιλοσοφία νοείται ως ενιαία και μόνο ο φιλοσοφικός λόγος είναι δυνατόν να διαχωρίζεται (SVF II 35 – 44). Πρβλ. Δ. Λ. 7, 39 –41, ειδικά, Δ. Λ. 7, 40: «Καὶ οὐθὲν μέρος (ἐνν. τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου) τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθὰ τινὲς αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά». Κατὰ τον Gould, *Chrysippus*, 202, παρά την τριμερή διαίρεση της φιλοσοφίας από τον Χρύσιππο, ο τελευταίος δεν θεωρούσε πως οι έννοιες ενός κλάδου δεν είχαν αναφορές σε αυτές των άλλων. Πρβλ. επίσης και σημείωση 8 της παρούσας εργασίας.



4.3. Ο στωικός σοφός

Ο σοφός των Στωικών δεν είναι παρά το ιδεατό -αλλά όχι εντελώς ανέφικτο- στο οποίο μπορεί να φτάσει ηθικά ο κάθε άνθρωπος. Οι ίδιοι οι Στωικοί δεν κατατάσσουν τον εαυτό τους στους σοφούς.⁵⁰¹ Θα μπορούσε γενικά να επισημάνει κάποιος πως, στο Στωικισμό, φύση και σοφός είναι το κριτήριο της στωικής ηθικής, αφού η ζωή του σοφού δεν είναι παρά ζωή σε απόλυτη συμφωνία με τη φύση. Και καθώς «φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα»,⁵⁰² η σοφία στη στωική φιλοσοφία δεν είναι παρά δυνατότητα κοινή σε όλους.⁵⁰³ Μόνο όμως όσοι ακολουθούν τη φύση μέχρι του σημείου της κατάκτησης της αρετής -με προσωπικές προσπάθειες και σωστή αγωγή και εξάσκηση -ζώντας σε πλήρη εναρμόνιση με τη φύση, είναι δυνατόν να φτάσουν στη σοφία.⁵⁰⁴ Οι υπόλοιποι άνθρωποι -αν και δεν αποκλείονται θεωρητικά- λόγω των παθών και της άγνοιάς τους αυτοκαταδικάζονται.

Και επειδή οι Στωικοί δυσκολεύονταν να υποδείξουν ανάμεσά τους έναν σοφό, η αντίθεση ανάμεσα σε σοφούς και φαύλους⁵⁰⁵ έχανε συνεχώς την πρακτική της αξία - αν και διατήρησε πάντα την ιδεατή και κανονιστική σημασία της- με αποτέλεσμα, οι ίδιοι οι Στωικοί,⁵⁰⁶ να προσθέσουν και τους προκόπτοντες,⁵⁰⁷ οι οποίοι πλησιάζουν πάρα πολύ το σοφό, προοδεύουν βαθμιαία και βρίσκονται μέσα στα όρια του ανθρώπινου εφικτού αν και δεν είναι απόλυτα σοφοί.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ SVF III 668.

⁵⁰² SVF III 214. Πρβλ. SVF III 217, 225, 227, 228.

⁵⁰³ SVF III 234 (Γαληνός): «θαυμάζω δὲ ἔν τῷδε τῶν Στωικῶν ἅπαντας μὲν ἄνθρώπους εἰς ἀρετῆς κτῆσιν ἐπιτηδεῖως ἔχειν οἰομένων, διαστρέφεσθαι δὲ ὑπὸ τῶν οὐ καλῶς ζώντων». Πρβλ. SVF III 229α και 217.

⁵⁰⁴ Κατά την J. Annas, *Morality*, 266, ο στωικός σοφός είναι αυτός που έχει συμπληρώσει την ανάπτυξη της οικείωσης τόσο σε προσωπικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο.

⁵⁰⁵ Όπως τονίζεται από τον A. A. Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 283, οι Στωικοί προτιμούν τη διάκριση των ανθρώπων σε σοφούς και φαύλους και όχι σε καλούς ή κακούς, γιατί το χαρακτηριστικό των φαύλων είναι η άγνοια ή η παρανόηση και όχι η έμφυτη μοχθηρία.

⁵⁰⁶ Από τους περισσότερους μελετητές έχει υιοθετηθεί η άποψη πως την έννοια και τον όρο προκόπτων πρόσθεσαν οι μέσοι Στωικοί. Όμως είναι πιθανότερο πως ο ίδιος ο Ζήνων πρόσθεσε την έννοια αυτή από την αρχή της σχολής. Βλ. σχετικά, Κ. Π. Μιχαηλίδης, «Περί των αξιών και των καθηκόντων», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, 212, ενώ ο όρος φαίνεται να χρησιμοποιείται ευρέως και από τον Χρυσίππο: (SVF III 542, 543, 510, 539 τα δύο τελευταία χωρία παραθέτει ο Πλούταρχος).

⁵⁰⁷ Τσέλλερ - Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, εκδ. Εστία, Αθήνα 1980, 284. Κατά τον John P. Anton, «Η Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία των Στωικών», στο: *Η Ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 176, η έννοια των προκοπόντων βοήθησε να προσαρμοστεί η στωική ηθική στις ανάγκες της αριστοκρατικής και στρατιωτικής ηγεσίας της Ρώμης.

⁵⁰⁸ SVF III 510, 515- 516, 519, 521- 522 και 539 -543.



Κατά τον Χρύσιππο, ο σοφός γίνεται ευδαίμων όταν επιτελεί διαρκώς και συνειδητά όλα τα κατορθώματα που ορίζει η φύση,⁵⁰⁹ όντας έτσι το τέλειο υπόδειγμα της ηθικής ολοκλήρωσης.⁵¹⁰ Χαρακτηριστικό του στωικού σοφού είναι η απάθεια,⁵¹¹ η οποία όμως δεν σημαίνει την πλήρη συναισθηματική αναισθησία και αδιαφορία, αλλά τον δια του ορθού λόγου έλεγχο των παθών και συναισθημάτων: ο στωικός σοφός βιώνει τα θετικά, σύμμετρα με το λόγο συναισθήματα (θετικά πάθη - *εὐπάθειαι*).

Στο πρόσωπο του σοφού εκφράζεται η τέλεια ανάπτυξη του ορθού λόγου, η απόλυτη ολοκλήρωση της φυσικά εξελισσόμενης ανθρώπινης φύσης, έτσι ώστε το στωικό τέλος «ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν» να γίνεται πραγματικότητα. Γιατί ο σοφός, όχι μόνο έχει διαμορφωμένο ένα σταθερό σύστημα εσωτερικής ηθικής,⁵¹² αλλά είναι φύσει κοινωνικός και πρακτικός,⁵¹³ καθώς όλες οι ιδιότητές του οδηγούν σε μια επιτυχημένη κοινωνική δραστηριότητα. Έτσι όχι μόνο δεν νοείται ο σοφός ως ένα μη κοινωνικό ον, αλλά είναι και ο μόνος που καθώς έχει απόλυτα αληθείς και βέβαιες συγκαταθέσεις,⁵¹⁴ «τὰ πάντα εὖ ποιεῖ»,⁵¹⁵ με αποτέλεσμα να θεωρείται ο τέλειος πολιτικός, νομοθέτης, βασιλεύς, δικαστής, οικονόμος, χρηματιστής, ρήτορας.⁵¹⁶ Επίσης, καθώς στο πρόσωπό του εκφράζονται όλες οι αρετές, ο σοφός με βάση τα όσα πράττει -αλλά και με όσα δεν πράττει-⁵¹⁷ χαρακτηρίζεται ως ο μόνος μουσικός, δίκαιος και αδιάβολος, ανύβριστος, θεοσεβής, ευσεβής, ευτυχής και ευδαίμων, ερωτικός,⁵¹⁸ ιερέας και μάντης, ποιητής, διαλεκτικός και κριτικός αλλά και ως ο μόνος ελεύθερος.⁵¹⁹

⁵⁰⁹ SVF III 498 = (Κικέρων, *De Finibus*, III, 17, 58). Πρβλ. SVF III 567. Για το ότι η άποψη του ότι σοφία είναι να ενεργείς σύμφωνα με τη φύση κατανοώντας την συνεχώς ανάγεται στον Ηράκλειτο, βλ. Σ. Γκίκας -Ι. Ευαγγέλου, *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: Αποσπάσματα, Εισαγωγή, Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια*, Εκδ. Σαββάλα, Αθήνα 1995, 48.

⁵¹⁰ SVF III 584 - 586.

⁵¹¹ Κατά τον Κικέρωνα, *De Officiis*, I, 20, η απάθεια νοείται ως η απελευθέρωση και αποδέσμευση από κάθε πάθος (επιθυμία, φόβο, ηδονή, λύπη και οργή), η οποία οδηγεί σε ψυχική ηρεμία και ηθική σταθερότητα.

⁵¹² Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 231.

⁵¹³ SVF III 628. =Δ. Λ. 7, 123.

⁵¹⁴ SVF III 548 - 554.

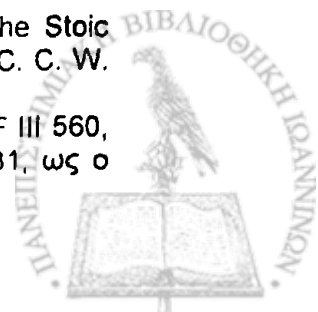
⁵¹⁵ SVF III 557 - 563.

⁵¹⁶ SVF III 558, 611 - 624. Πρβλ. SVF III 594, 567: «[ἐνν. ὁ σοφός] εὐδαίμων δ' ἔστι μάλιστα καὶ εὐτυχής καὶ μακάριος καὶ ὄλβιος καὶ εὐσεβής καὶ θεοφιλῆς καὶ ὀξιωματικός, βασιλικός τε καὶ στρατηγικός καὶ πολιτικός καὶ οικονομικός καὶ χρηματιστικός».

⁵¹⁷ SVF III 560.

⁵¹⁸ Για το θέμα «Ερωτας και Σοφός», βλ. M. Nussbaum, "Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma", στο: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, έκδ. C. C. W. Taylor, Clarendon Press- Oxford, τόμ. 13 (1995), 231-267.

⁵¹⁹ Πιο συγκεκριμένα, ο σοφός χαρακτηρίζεται ως ο μόνος μουσικός στο χωρίο: SVF III 560, ως ο μόνος δίκαιος και αδιάβολος/ανύβριστος στα αποσπάσματα: SVF III 578 -581, ως ο



Η προσωπική, εσωτερική ελευθερία⁵²⁰ διαφυλάσσεται στο σοφό, ακόμα κι αν αυτός έχει χιλιάδες δεσπότες,⁵²¹ ακόμα κι αν χρειαστεί να καταστρατηγηθούν οι επιταγές του συμβατικού δικαίου.⁵²² Η «εὐλογος ἔξαγωγή» (=αυτοκτονία) δικαιολογείται στον σοφό,⁵²³ όταν ο πόνος ή η βαριά νόσος απειλούν την ηθική του υπόσταση, ενώ η αυτοκτονία όταν γίνεται «καθηκόντως», δηλαδή υπέρ πατρίδος ή υπέρ φίλων, αποτελεί στοιχείο κατά φύσιν γι' αυτόν, καθώς είναι το αποτέλεσμα της τέλει λογικής του κρίσης.⁵²⁴

Σε γενικές δηλαδή γραμμές, στο πρόσωπο του σοφού εκφράζεται η τελειότητα της ανθρώπινης φύσης (σε ατομικό- ψυχολογικό και κοινωνικό επίπεδο),⁵²⁵ η οποία

μόνος θεοσεβής, ευσεβής, ευτυχής και ευδαίμων στα: SVF III 584 -586, 595 και 608, ως ο μόνος ερωτικός στα: SVF III 598, 650 - 653 και 716 - 717, ως ο μόνος ιερέας και μάντης στα: SVF III 604 - 608, ως ο μόνος ποιητής, ρήτορας, διαλεκτικός και κριτικός στα: SVF III 654 - 655, αλλά και ως ο μόνος ελεύθερος στα: SVF III 593, 597, 603, 355, 360 - 364.

⁵²⁰ Για την έννοια της ελευθερίας ως «ἐξουσίαν αὐτοπραγίας» και της εξουσίας ως «νομίμην ἔπιτροπή» στην αρχαία στωική φιλοσοφία βλ. SVF III 544. Πρβλ. SVF III 355, καθώς και, SVF II 979-981, 989- 991. Επίσης, στο SVF III 356, η ελευθερία ορίζεται ως «ἐπιστήμην τῶν ἑπιμεινώνων καὶ τῶν κεκωλυμένων». Πιο συγκεκριμένα, κατά τους Στωικούς, SVF III 360, «ὄσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν ἐλεύθεροι. νόμος δὲ ἀψευδὴς δὲ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεινός ἢ τοῦ δεινὸς θνητοῦ φαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις ἀψυχοῦς ἀψύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἀφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθεὶς», ενώ, στο SVF III 361, η ισηγορία θεωρείται ως «ἐναργεστάτη πίστις ἐλευθερίας». Ο σοφός θεωρείται ο μόνος ελεύθερος, (SVF III 593, 597, 603, 355, 360 - 364). Επίσης, την έννοια της ελευθερίας συχνά υπονοούν και εμπεριέχουν οι παρεμφερείς στωικοί ὀροι, «ἐφ' ἡμῖν», «κατὰ φύσιν», «οἰκεῖον», «καθηκόν», «κατ' ἀλήθειαν ἐλευθερίαν», "nature", "in potestate". Επιπλέον, διεξοδικότερα για την ελευθερία βούλησης και απόφασης σε σχέση με την φύση -ειμαρμένη, βλ. στο κεφ. 2. (2.6) της παρούσας εργασίας.

⁵²¹ SVF III 364.

⁵²² Καραμπαιζάκη, *Ποσειδώνιος*, 232. Για τους Στωικούς περιπτώσεις ανθρωποφαγίας - κανιβαλισμού, αιμομιξίας ή στέρησης της ταφής, όταν γίνονται από το σοφό «κατὰ περίστασιν» θεωρούνται «κατὰ φύσιν» ενέργειες. Για παράδειγμα, θεωρούσαν πως είναι ηθικά αδιάφορο για το σοφό να συνευρεθεί με την κόρη του για να μην εξαφανιστεί το ανθρώπινο γένος ή να τεκνοποιήσει εκ του υιού της η μητέρα. Βλ. σχετικά SVF III 743 - 746 και SVF III 747-756 και 758. Πρβλ. Δ.Λ. 7, 121 και 125. Για το ότι οι αρμόζουσες πράξεις υπόκεινται στις «ειδικές περιστάσεις», βλ. N. P. White, "Two Notes on Stoic Terminology", *American Journal of Philology*, 99 (1978), 111 -119. Ὅπως παρατηρεί ο Β. Inwood, «Κανόνες και Συλλογιστική», 112-113, οι σοφοί άνθρωποι έχουν ένα ξεχωριστό είδος αυθεντίας ως προς τη δέσμευση σε ηθικούς κανόνες.

⁵²³ SVF III 757-768. Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, SVF III 764, 766-767, θέτει το λογικό ερώτημα για το άτοπο των Στωικών, για το πώς είναι δηλαδή δυνατόν, ο σοφός, ο οποίος διάγει ευδαίμονα, ενάρετο και μακάριο βίο να οδηγείται στην αυτοκτονία. Κατά τον Inwood, «Κανόνες και Συλλογιστική», 125, υπάρχει για όλους τους ανθρώπους ο γενικός κανόνας κατά της αυτοκτονίας, βασισμένος στη φυσική προτίμηση για τη ζωή, αλλά είναι ένας ευάλωτος εμπειρικός κανόνας. Μόνο το σοφό μπορούμε να εμπιστευθούμε για την ορθή λήψη της απόφασης.

⁵²⁴ SVF III 757: «εὐλόγως τε φασιν ἑξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφόν, καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἄν ἐν σκληροτέρῳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πυρῶσειν ἢ νόσοις ἀνιάτοις». Πρβλ. SVF III 758 -768. Γενικά για την αυτοκτονία στη στωική φιλοσοφία, βλ. Rist, *Stoic Philosophy*, 233-255.

⁵²⁵ SVF III 557 -563. Αναλυτικά βλ. SVF III 558 και 560. Πρβλ. SVF III 363 και 567: «ὁ σοφός] ... οὔτε ἀναγκάζεται ὑπὸ τινός οὔτε ἀναγκάζει τινά, οὔτε κωλύεται οὔτε κωλύει, οὔτε βιάζεται ὑπὸ τινός οὔτ' αὐτὸς βιάζει τινά, οὔτε δεσπάζει οὔτε δεσπάζεται, οὔτε κακοποιεῖ τινά οὔτε αὐτὸς κακοποιεῖται, οὔτε κακοῖς περιπίπτει <οὔτ' ἄλλον ποιεῖ κακοῖς περιπίπτειν>, οὔτ'



βρίσκεται σε τέλεια εναρμόνιση με την κοινή- κοσμική φύση, έτσι που να θεωρούνται ομό-λογες, ταυτόσημες. Με αυτή την έννοια, φύση, κόσμος, θεός και σοφός μοιράζονται ή κατακτούν από κοινού το ίδιο χαρακτηριστικό, τον ορθό λόγο. Ο σοφός, «ένα μικροσκοπικό αλλά οικουμενικού χαρακτήρα πρόσωπο, πραγματώνει με το ήθος και τις πράξεις του στην ατομική κλίμακά του την παγκόσμια αρμονία και νομοθεσία».⁵²⁶

Έχει διατυπωθεί πως με τους Στωικούς –σε αντίθεση με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη– η κοινωνική συνοχή από το πλαίσιο της πόλης –κράτους μεταφέρεται στην τέλεια μορφή κοινωνικότητας της ομάδας των σοφών.⁵²⁷ Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα την κριτική των μελετητών ήδη από την αρχαιότητα,⁵²⁸ οι οποίοι κατηγορούν τη στωική ηθική ως ελιτίστικη, δογματική και ουτοπική, καθώς από τη μια υποδηλώνει την υποτίμηση της πλειοψηφίας της κοινωνικής ομάδας των φαύλων και από την άλλη το γεγονός πως υπάρχουν ελάχιστοι έως καθόλου σοφοί.⁵²⁹

Όμως, θα μπορούσε κανείς να απαντήσει, πως όχι μόνο δεν είναι ελιτίστικη η στωική φιλοσοφία, αλλά ακριβώς το αντίθετο. Γιατί, πρώτον, οι Στωικοί δεν διεκδικούσαν τέτοιου είδους διάκριση για τον εαυτό τους, καθώς δεν κατέτασσαν τους εαυτούς τους στους σοφούς.⁵³⁰ Επίσης, η φιλοσοφία των Στωικών έδινε τη δυνατότητα θεωρητικά στον κάθε άνθρωπο να γίνει σοφός και ενάρετος, μέσα από τις σωστές προσωπικές επιλογές, την αγωγή, την άσκηση και την ανάπτυξη του ορθού λόγου και να φτάσει στην ευδαιμονία, όμοια με αυτή των θεών.⁵³¹ Μάλιστα εξαιτίας αυτής της εν δυνάμει φυσικής προαίρεσης/ προδιάθεσης σε όλα τα έλλογα όντα, η στωική φιλοσοφία έδινε την ελπίδα σε κάθε άνθρωπο (κύριο ή δούλο, πλούσιο ή

ἔξαπατᾶται οὔτε ἔξαπατᾶ ἄλλον, οὔτε διαψεύδεται οὔτε ἀγνοεῖ οὔτε λανθάνει ἑαυτὸν οὔτε καθόλου ψεῦδος ὑπολαμβάνει». Πρβλ. SVF III 563: «Πάντα τε εὖ ποιεῖ ὁ νοῦν ἔχων, καὶ γὰρ φρονίμως καὶ ἔγκρατώς καὶ κοσμίως καὶ εὐτάκτως ταῖς περὶ τὸν βίον ἔμπειρίαις χρώμενος συνεχῶς».

⁵²⁶ Χ. Α. Τερέζης, «Αγαθόν και αρετές κατά τους Στωικούς», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 252.

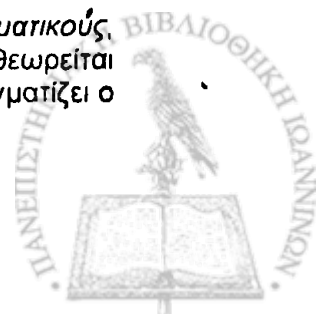
⁵²⁷ Με βάση τα: SVF III 625 - 635.

⁵²⁸ Αλέξανδρος Αφροδισιεύς (SVF III 658), Πλούταρχος (SVF III 662, 668), Στοβαίος (SVF III 660, 661, 663).

⁵²⁹ SVF III 658, 660-663, 668. Πρβλ. SVF III 657 (=Σέξτος*Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 432), όπου ο Σέξτος διερωτάται λογικά, για το πώς είναι δυνατόν από τη μια να θεωρείται ότι ο φαύλος αγνοεί τα πάντα, και από την άλλη, καθώς δεν υπάρχουν σοφοί, να δογματίζει ο φαύλος άνθρωπος ότι ο κόσμος είναι ένας, διοικούμενος μετά προνοίας:

⁵³⁰ SVF III 668.

⁵³¹ SVF III 248 -252.



φτωχό, σώφρονα ή φαύλο) να βελτιωθεί και να ολοκληρωθεί ηθικά,⁵³² καθώς όλοι – άνδρες και γυναίκες– θεωρούνταν φύσει ισότιμοι ως προς την αρετή.⁵³³

Δεν είναι καθόλου απίθανο, ακριβώς αυτό το τελευταίο να αποτέλεσε τη βασική αιτία της διάδοσης⁵³⁴ της στωικής φιλοσοφίας όχι μόνο σε διαφορετικά κοινωνικά στρώματα αλλά και για μεγάλο χρονικό διάστημα.⁵³⁵ Επιπρόσθετα η ουτοπική διάσταση της άτεγκτης στωικής ηθικής μετριάζεται, αν θεωρήσουμε πως ο σοφός νοείται ως το ιδεατό πρότυπο με κανονιστική αξία, στο οποίο μπορεί να οδηγηθεί κάθε άνθρωπος, έστω κι αν ελάχιστοι το επιτυγχάνουν. Σε τελική ανάλυση η φύση έδωσε σε κάθε άνθρωπο τη θετική προδιάθεση: εναπόκειται στον καθένα να ολοκληρωθεί ηθικά. Και αυτό δεν αποτελεί παρά δική του επιλογή και απόφαση.

Έτσι, όμως, οι Στωικοί αντιμετωπίζουν το γενικότερο πρόβλημα σχετικά με την αρετή, αν δηλαδή η αρετή είναι αυτό προς το οποίο τείνουν οι άνθρωποι,⁵³⁶ είναι διδακτή⁵³⁷ και αν όλοι έχουμε τη φυσική δυνατότητα για την ανάπτυξή της,⁵³⁸ τότε πως εξηγείται η κακή και αποκλίνουσα συμπεριφορά, η τάση των παιδιών προς την

⁵³² SVF III 234: «... τῶν Στωϊκῶν ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους εἰς ἀρετῆς κτῆσιν ἐπιτηδεῖως ἔχειν ὀριμένων». Πρβλ. P. A. Brunt, "Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics", *Proceedings of the Cambridge Philological Association* 197/200 (1971), 9, 23, 26, όπου φαίνεται, πως και για αρκετούς Στωικούς της ρωμαϊκής περιόδου, αποτελούσε πεποίθηση πως και οι φτωχοί -όπως και οι πλούσιοι- μπορούσαν να ζήσουν σε συμφωνία με τη φύση, ενώ κατά τον μελετητή, (στο ίδιο, σελ. 13), τόσο ο Μουσώνιος όσο και ο Δίων ο Χρυσόστομος -σε αντίθεση με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη- θεωρούν πως οι χειρωνακτες όχι μόνο μπορούν να ζήσουν ενάρετα, αλλά μπορούν και θεωρητικά να κατανοήσουν τι είναι η αρετή. Ας τονιστεί το γεγονός πως ο Κλεάνθης ζούσε από χειρωνακτική εργασία ο ίδιος (SVF I 463, 465).

⁵³³ SVF III 254: «ὡμολογῆται δ' ἡμῖν τὴν αὐτὴν φύσιν κατὰ γένος ἕκαστον τὴν αὐτὴν καὶ ἴσχειν ἀρετὴν· οὐκ ἄλλην τοῖνυν πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα φύσιν ἔχειν ἢ γυνή, ἄλλην δὲ ὁ ἄνθρωπος φαίνεται, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν· ὥστε καὶ τὴν ἀρετὴν».

⁵³⁴ Όπως παρατηρεί ο Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Duckworth, London 1990, 102, δεν είναι δυνατόν να υπολογίσουμε με βεβαιότητα και ακρίβεια την επιρροή και την διάδοση/ υποστήριξη που έτυχε ο αρχαίος Στωικισμός. Το γεγονός όμως ότι η σχολή τους βρισκόταν σε κεντρικό σημείο της αρχαίας αθηναϊκής αγοράς, υποδηλώνει ότι οι ιδέες τους έφταναν σε ένα ευρύτερο ακροατήριο. Επίσης, αναφέρεται (Δ. Λ. 7, 14-16), πως συχνά ο Ζήνων ήταν περιτριγυρισμένος από πλήθος ακροατών, ενώ σε μια περίπτωση (SVF I 603), φαίνεται ότι πλήθος ακροατών απομάκρυνε τον ποιητή που γέλασε εις βάρος του Κλεάνθη, επιδοκιμάζοντας τον τελευταίο. Πρβλ. και σημ. 56 της παρούσας εργασίας.

⁵³⁵ Όπως, όμως, παρατηρεί -και προσπαθεί να εξηγήσει- ο Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*, 205, 207, 210, ο Στωικισμός, ενώ ξεκίνησε ως σχολή που έκρινε την υπάρχουσα κοινωνία και προκαλούσε τις υπάρχουσες συμβάσεις και τους θεσμούς, κατέληξε στην πορεία του στρεφόμενος προς ένα συντηρητισμό να αποδεχθεί, να στηρίζει και να εκφράζει τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Πρβλ. G. J. D., Aalder, H. Wzn, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, 84, ο οποίος θεωρεί πως ήδη με τον ίδιο τον Ζήωνα -και στη συνέχεια και οι άλλοι εκπρόσωποι της αρχαίας Στοάς, παρότι οι απόψεις των αρχαίων Στωικών ως προς τους θεσμούς και την πολιτεία δεν συμφωνούν πάντα απόλυτα- με το να απομακρύνονται οι αρχαίοι Στωικοί από τις Κυνικές θέσεις, σταδιακά στρέφονται προς έναν συντηρητισμό και κονφορμισμό.

⁵³⁶ SVF III 227 (=ἀρχὴ καὶ τέλος ἢ ἀρετὴ).

⁵³⁷ SVF III 223 = Δ. Λ. 7, 91. Πρβλ. Δ. Λ. 7, 88: «διδακτὸν ἢ ἀρετὴ».

⁵³⁸ SVF III 214.



αποφυγή του πόνου, η τάση προς την ηδονή και η εξαιρετικά σπάνια ύπαρξη των σοφών στη γη;

Η απάντηση των Στωικών ήταν κατά τον Διογένη Λαέρτιο, ότι «διαστρέφεται δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγμάτων πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων, ἔπει ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστροφους».⁵³⁹ Ὅπως, ὁμως, ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα παρατηρεῖ ο Γαληνός -θέση που κατ' αὐτὸν συμμεριζόταν και ο μέσος Στωικός Ποσειδώνιος- ο Χρῦσιππος, με το να δέχεται τη φυσική οικείωση /προδιάθεση προς το αγαθό, αδυνατούσε να δώσει εξήγηση για τα αίτια της κακίας και της διαστροφής στον κόσμο.⁵⁴⁰ Επιπλέον, ο Χρῦσιππος διαψεύδονταν και ἀπὸ τα ἐξῆς φαινόμενα, δηλαδή και ἀν/ὄταν ἀκόμα τα παιδιά ἀνατρέφονταν και διαπαιδαγωγούνταν μόνο ἀπὸ τους φιλοσόφους και οὐδέποτε ἔβλεπαν ἢ ἀκουγαν οποιοδήποτε παράδειγμα κακίας, δεν εἶναι ἀναγκαῖο να φιλοσοφήσουν και να γίνουν σοφά και ἀγαθά.⁵⁴¹ Και ἐπειδὴ, τόσο ο Χρῦσιππος, ὅσο και οἱ ἀρχαῖοι Στωικοὶ γενικώτερα, δεν δέχονται φυσική προδιάθεση προς το κακό, ἀπαντοῦν πως ο ἄνθρωπος διαστρέφεται ἐξαιτίας τῆς κακῆς ἀνατροφῆς, κατήχησης και διαπαιδαγώγησης, ἀλλὰ και τῶν διαστροφῶν τῶν φαύλων και γενικότερα δια τῶν στρεβλῶν, λανθασμένων φαντασιῶν.⁵⁴²

Ἔτσι ὁμως το ἐπιχείρημα γίνεται κυκλικό, ὅτι δηλαδή ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ δεν διδάσκεται ἀπὸ τους σοφούς -καθὼς αὐτοὶ εἶναι ἐλάχιστοι- το ἀποτέλεσμα εἶναι οἱ περισσότεροὶ ἄνθρωποι -ἀλλὰ και θεσμοὶ- να μένουν στὴν ἀγνοια και να μὴν ολοκληρώνονται ἠθικά. Πιο δύσκολη ἦταν ἡ ἀπάντηση στὸ ἐπιχείρημα ὅτι, κι ἀν ἀκόμα τα παιδιά διαπαιδαγωγούνται ἀπὸ φιλο-σόφους, δεν γίνονται ἀπαραιτήτως σοφοί. Σε αὐτό, ἀν και ο Χρῦσιππος δεν ἔδινε ξεκάθαρη ἀπάντηση, -με ἀποτέλεσμα ο Γαληνός να τον μέμφεται πως: «(ἔνν. ὁ Χρῦσιππος) κατέλιπεν ἀφορμὴν (ἔνν. κακίας) εὐρέσεως, μοχθηρὰν ὑποβαλλόμενος τῷ λόγῳ τὴν κρηπίδα»-,⁵⁴³ οἱ στρεβλές φαντασίες και δόξες ἴσως να εἶναι ἡ μόνη στωικὴ ἀπάντηση. Οἱ κακές δηλαδή κοινωνικές ἐπιδράσεις παραμορφώνουν τὸν ἐνδιάθετο λόγο, με ἀποτέλεσμα τὴν ὑπαρξὴ τῆς κακίας και τῶν παθῶν. Ἴσως, ἐπίσης για τους Στωικούς, ο λόγος στὸν κακὸ ἄνθρωπο να βρίσκεται σε κατάσταση δυσαρμονίας, ἀντιτιθέμενος σε αὐτό που εἶναι «φυσικό» για τὸν ἄνθρωπο. Επιπλέον, ἐιδικώτερα τα παιδιά δεν φτάνουν στὸ

⁵³⁹ Δ. Λ. 7, 89 = SVF III 228. Πρβλ. και SVF III 229.

⁵⁴⁰ SVF III 229α.

⁵⁴¹ SVF III 229α.

⁵⁴² SVF III 229α. Πρβλ. SVF III 233, 234, 235, 236.

⁵⁴³ SVF III 229α.



επίπεδο του σοφού, καθώς δεν έχουν αναπτύξει ακόμη τον (ορθό) λόγο. Αν και στα παιδιά η διαπαιδαγώγηση -κατήχηση παίζει τον σημαντικότερο ρόλο, το πρόβλημα είναι μεγαλύτερο και λόγω της μεγαλύτερης πιθανότητας των λανθασμένων φαντασιών και στρεβλών εννοιών, καθώς δεν έχουν ακόμα πλήρη ανάπτυξη του λόγου.⁵⁴⁴ Επίσης, η φύση δίνει σε όλους την «ἄφορμή» προς το αγαθό και την αρετή, αλλά ἐγκείται στον καθένα να ολοκληρωθεί ηθικά ως το επίπεδο του σοφού, μέσα από τις σωστές επιλογές και αποφάσεις.⁵⁴⁵ Δίνεται δηλαδή από τους Στωικούς η κατάκτηση της αρετής ως φυσική δυνατότητα/ προδιάθεση και όχι απαραίτητα ως ηθική ολοκλήρωση, η οποία πραγματοποιείται από όλους.

Πρόβλημα για τους Στωικούς αποτελεί το γεγονός, πως, ενώ πιστεύουν στην κοινή φύση όλων των ανθρώπων και στον ανθρώπινο λόγο ως μέλος – μέρος της κοσμικής φύσης, στην πράξη, η επίτευξη της αρετής και η ύπαρξη των σοφών περιορίζεται τόσο ώστε και οι ίδιοι οι Στωικοί να θεωρούν πως στην πραγματικότητα η ύπαρξη των σοφών είναι σπάνια ή σχεδόν ανύπαρκτη.⁵⁴⁶ Κατά συνέπεια, προκύπτει το γενικότερο πρόβλημα για την αρχαία στωική φιλοσοφία: Με δεδομένο πως οι Στωικοί δέχονταν τη σωκρατική θέση «οὐδείς ἔκων κακός», -καθώς θεωρούν πως ο άνθρωπος γεννιέται *tabula rasa*,⁵⁴⁷ με φυσικές θετικές καταβολές, αλλά κατά την πορεία της ζωής του διαστρέφεται από εξωτερικούς κοινωνικούς παράγοντες,⁵⁴⁸ τότε πώς εξηγούν το ότι διαφθείρεται ο άνθρωπος και οι πόλεις, όταν όλοι έχουν θετικές προδιαθέσεις; Πώς είναι δυνατόν να εφαρμοστεί ο κοσμοπολιτισμός σε τέτοιες πολιτείες;

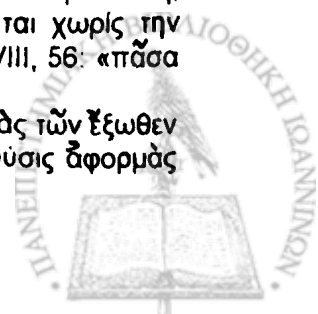
⁵⁴⁴ Για την ανάπτυξη του λόγου των παιδιών βλ. στην παρούσα εργασία, σημειώσεις 347, 349-351, 354 –355, καθώς και 438 (για το στωικό «επιχείρημα από την κούνια»).

⁵⁴⁵ Όπως παρατηρεί ο Inwood, «Κανόνες και Συλλογιστική», 142, «δεν υπήρχε ποτέ μια ιδεατή μονολιθική ζωή για τους Στωικούς (σε αυτό διαφέρουν αναμφίβολα από μερικούς Κυνικούς). Συνεπώς οι ιδιαιτερότητες του χαρακτήρα κάθε πράττοντα πρέπει να έχουν τη δέουσα βαρύτητα κατά την επιλογή της ηθικά ορθής πράξης».

⁵⁴⁶ SVF III 658, 668, όπου στο πρώτο απόσπασμα τονίζεται πως ο σοφός είναι σπάνιος όσο ο φοίνιξ και αποκαλείται «παράδοξον ζῷον».

⁵⁴⁷ SVF II 83: «Οἱ Στωικοὶ φασιν· ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡσπερ χάρτην εὖεργον εἰς ἀπογραφὴν· εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἔναπογράφεται». Φαίνεται πως οι Στωικοί δεν πίστευαν ούτε στην ύπαρξη ιδεών -με την πλατωνική έννοια- ούτε στην ύπαρξη ἐμφυτων ιδεών με την καρτεσιανή εκδοχή, ή των *a priori* μορφών κατά την καντιανή άποψη. Κατ' αυτούς, η διάνοια δεν ανάγεται στην κατ' αἰσθησιν ἐμπειρία, αλλά και δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια πριν από την κατ' αἰσθησιν παράσταση, καθώς κάθε διανοητική σύλληψη προέρχεται από την αἰσθησιν ή δεν γίνεται χωρίς την αἰσθησιν. Βλ. σχετικά, SVF II 88 (= Σέξτος Ἐμπειρικός, Πρὸς Μαθηματικούς, VIII, 56: «πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως».

⁵⁴⁸ SVF III 228 = Δ. Λ. 7, 89: «διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγμάτων πιθανότητας, ποτὲ δὲ ἐπὶ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων. Ἐπεὶ ἡ φύσις ἄφορμὰς δίδωσιν ἄδιαστροφους». Πρβλ. SVF III 229, 229a, 229b, 230 -236.



Όπως προαναφέρθηκε, για τους Στωικούς δεν υπάρχει φυσική τάση προς το κακό, αλλά οι άνθρωποι ωθούνται σε αυτό λόγω κακών κοινωνικών επιδράσεων, οι οποίες παραμορφώνουν τον ενδιάθετο λόγο.⁵⁴⁹ Όμως, η επίδραση του περιβάλλοντος είναι ασυμβίβαστη με την άρνηση της φυσικής ορμής προς το κακό. Οι Στωικοί, αδυνατούν να εξηγήσουν το πώς, ενώ υπάρχουν σε όλους θετικές φυσικές προδιαθέσεις, τελικά, απειροελάχιστοι φτάνουν στην κατάκτηση του ορθού λόγου, στη σοφία και στην ηθική ολοκλήρωση.

Γενικότερα όμως φαίνεται πως οι Στωικοί θεωρούσαν την ύπαρξη του κακού στον κόσμο «ευδαρестητέον»,⁵⁵⁰ με την έννοια πως όλα γίνονταν υπό την πρόνοια του θεού - φύσης. Γιατί, θεωρούν, πως «ἢ δὲ κακία πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἴδιόν τινα ἔχει λόγον· γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὕτη πῶς κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ ἴν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τᾶγαθὰ ἦν». ⁵⁵¹ Επίσης πίστευαν πως «ἀρετὴ δ' ἄνευ κακίας οὐκ ἔχει γένεσιν»⁵⁵² και με αυτή την έννοια, οι Στωικοί, «τὴν κακίαν τῆς ἀρετῆς προεισάγουσιν».⁵⁵³

Σ' αυτό μια απάντηση θα ήταν πως η πλειοψηφία των ανθρώπων, καθώς δεν ολοκληρώνεται ηθικά και δεν αναπτύσσει τον ορθό λόγο, να φτάνει μόνο σε κάποια κατώτερα ηθικά στάδια –αυτά των φαύλων ή το πολύ πολύ των προκοπτόντων- έχοντας ως αποτέλεσμα, όχι μόνο η διδασκαλία της αρετής, αλλά και οι κοινωνικοί θεσμοί -ως έκφραση των παραπάνω- να μην είναι τέλειοι, και να αναπαράγονται. Παραμένει όμως το ερώτημα, για το πώς διεφθάρησαν τα πρώτα λογικά όντα καθώς η φύση έδωσε σε όλους «ἄφορμᾶς ἄδιαστρόφους». Ίσως η απάντηση θα ήταν πως εξωτερικοί παράγοντες εμπόδισαν την ολοκλήρωση στο επίπεδο του σοφού των πρώτων λογικών όντων, με αποτέλεσμα αυτοί μένοντας σε κατώτερα ηθικά επίπεδα να αναπαράγουν τους φαύλους κοινωνικούς θεσμούς, με την κατήχηση, την κακή ανατροφή και το κακό παράδειγμα, αλλά και με την «πιθανή φαντασίαν», τις στρεβλές πίστεις και δοξασίες.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ A. A. Long, "The Stoic Concept of Evil," *Philosophical Quarterly*, 18 (1968), 329 – 343.

⁵⁵⁰ SVF II 1171.

⁵⁵¹ SVF II 1181.

⁵⁵² SVF II 1181.

⁵⁵³ SVF II 1181.

⁵⁵⁴ SVF III 229a. Πρβλ. SVF III 233-235. Όπως παρατηρεί ο A. A. Long, "The Stoic Concept of Evil", 337, η κακία είναι θέμα λανθασμένης κρίσης. Επίσης, (στο ίδιο, σελ. 343), η κακία τοποθετείται πλήρως στην ανθρώπινη σφαίρα και είναι ανεξάρτητη από τις προθέσεις και τις πράξεις του θεού [φύσης]. Η κακία προκαλείται από την παρανόηση τόσο της ανθρώπινης όσο και της κοσμικής φύσης.



Αυτό, φυσικά, δεν αναιρεί τον ιδεατό χαρακτήρα του σοφού και της φύσης. Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο, πως στην «Πολιτεία» του Ζήνωνος, η οποία αναφέρεται μάλλον σε μία κοινότητα σοφών, δεν υπάρχουν πολιτικοί θεσμοί -βουλευτήρια, δικαστήρια, ναοί, γυμναστήρια-⁵⁵⁵ καθώς αυτοί οι θεσμοί δεν θα είχαν θέση σε μια κοινωνία σοφών. Επίσης με το να θεωρείται ο Έρωτας ως η βασική έκφραση της ομόνοιας στην πολιτεία του Ζήωνα, ίσως να θεωρείται ως η βασική φυσική ορμή που διασφαλίζει την βιολογική συνέχεια όχι μόνο των όντων αλλά και του λόγου της φύσης.

Γενικότερα, μέσα από τα στωικά αποσπάσματα γίνεται φανερό πως οι Στωικοί απέφυγαν να δώσουν σαφή απάντηση,⁵⁵⁶ αλλά και έδιναν ως εξήγηση της ανθρώπινης διαστροφής και γέννησης της κακίας πολλά αίτια {ενοώντας τόσο εσωτερικούς «=ἐξ' ἑαυτῶν», όσο και εξωτερικούς παράγοντες}.⁵⁵⁷ Κατά τον Χρύσιππο, ουσία της κακοδαιμονίας -ως αντίθετο της ευδαιμονίας-, θεωρείται το «κατὰ κακίαν ζῆν»,⁵⁵⁸ ενώ αναλυτικότερα τα αίτια της διαστροφής δίνονται ως εξής από τους Στωικούς :

- η κατήχηση από πολλούς φαύλους (=«ὑπὸ τῶν οὐ καλῶς ζώντων»).⁵⁵⁹
- η πιθανότητα των φαντασιών, δηλαδή οι στρεβλές πίστεις.⁵⁶⁰
- η κακή ανατροφή και το κακό παράδειγμα.⁵⁶¹
- από την τάση για φιληδονία, ως επακόλουθο της αποστροφής για τον πόνο.⁵⁶²
- «ἐξ' ἑαυτῶν», αν και το κακόν θεωρείται ακούσιο, με την έννοια του ότι η διαστροφή, η ηδονή και η κακία υπολαμβάνονται ως αγαθόν από λάθος υπολήψεις, πίστεις και αντιλήψεις, όταν δηλαδή σχηματίζονται οι τελευταίες από «διημαρτημένη ὑπόληψη», από άγνοια ή αμάθεια και από λανθασμένες και μη ορθές αντιλήψεις και κρίσεις.⁵⁶³

⁵⁵⁵ Δ. Λ. 7, 32.

⁵⁵⁶ SVF III 229α (Γαληνός).

⁵⁵⁷ Όπως παρατηρεί ο D. E. Haht, «Η Θεωρία του Ποσειδώνιου για την πράξη», 124, σημ. 14, ο Γαληνός, αναφερόμενος στον Χρύσιππο, διακρίνει ανάμεσα στις δύο πηγές διαστροφής, δηλαδή είτε δια της κοινωνικής πίεσης, είτε διά της εσωτερικής πειστικότητας των αντίστοιχων φαντασιών, επεξηγώντας τις πειστικές φαντασίες μόνο με παραδείγματα ηδονής και πόνου και την κοινωνική πίεση μόνο με παραδείγματα νικών, ολυμπιακών νικών και τιμητικών ανδριάντων.

⁵⁵⁸ SVF III 55.

⁵⁵⁹ SVF III 234. Πρβλ. III 229α, 233.

⁵⁶⁰ SVF III 229α, 236.

⁵⁶¹ SVF III 233, 234, 229α.

⁵⁶² SVF III 234.

⁵⁶³ SVF III 235, 236: «...οὐ γὰρ αἰρεῖται τις κακὸν ἢ κακόν· τῆ δὲ περὶ αὐτὸ ἡδονῆ συναπαγόμενος, ἀγαθὸν ὑπολαβών, ληπτὸν ἡγεῖται». Πρβλ. SVF III 59, σελ. 253.



4.4. Στωικός Κοσμοπολιτισμός – Νόμος της φύσεως στην αρχαία στωική φιλοσοφία.

4.4.1. Προστωικές περί φύσεως και νόμου απόψεις

Το βασικό ερώτημα που θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε εδώ, είναι, το ποιες ήταν οι προ-στωικές φιλοσοφικές απόψεις για τη σχέση φύσης-νόμου (των Σοφιστών, του Σωκράτη, του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και των Κυνικών), οι οποίες επηρέασαν τους αρχαίους Στωικούς, αλλά και πως επιτεύχθηκε από τους τελευταίους η σύνθεση των δύο εννοιών (φύσης και νόμου), οι οποίες ως επί το πλείστον θεωρούνταν αντίθετες στην προ-στωική φιλοσοφία; Πως επίσης νοείται ο νόμος της φύσεως στην αρχαία στωική φιλοσοφία;

Όπως παρατηρεί ο Guthrie,⁵⁶⁴ ήδη από τον 5^ο αιώνα, με τους Σοφιστές, οι όροι *νόμος* και *φύση* θεωρούνταν γενικά έννοιες αντίθετες και ασυμβίβαστες και άπτονταν των περισσότερων φιλοσοφικών προβλημάτων της περιόδου. Ειδικότερα, στη θρησκεία βασικό ήταν το πρόβλημα για το αν οι θεοί υπήρχαν φύσει ή θέσει (νόμω), στην πολιτική και κοινωνική οργάνωση το πρόβλημα του αν οι πόλεις, με την αντίστοιχη οργάνωσή τους, δημιουργήθηκαν από φυσική αναγκαιότητα ή όχι και αν η γλώσσα υπάρχει φύσει ή νόμω· επιπλέον, στο θέμα του κοσμοπολιτισμού, τους απασχολούσε το πρόβλημα για το αν οι διαιρέσεις και οι διακρίσεις των ανθρώπων είναι φυσικές ή επιβάλλονται από το συμβατικό νόμο. Επίσης, σχετικά με την ισότητα, αν και κατά πόσο η δουλεία ή η επιβολή και η κυριαρχία των λαών είναι θεμιτές κ.ά.

Κατά τον Guthrie,⁵⁶⁵ διακρίνουμε τρεις κύριες θέσεις των Σοφιστών: Η πρώτη, η οποία συντάσσονταν υπέρ του νόμου και εναντίον της φύσεως, με εκφραστή της τον

(Αντίπατρος Ταρσεύς) = (Πλούταρχος, *Περὶ κοινῶν ἔννοιῶν*, cp 27), όπου φαίνεται πως, οι Στωικοί, θεωρούν ως ουσία του αγαθού «τὴν εὐλόγιστον ἔκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν ἔκλογῆ δὲ οὐκ ἔστιν εὐλόγιστος ἢ μὴ πρὸς τι γενομένη τέλος. -τὶ οὖν τοῦτο ἔστιν, οὐδὲν ἄλλο, φασίν, ἢ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἔκλογαῖς». Στο συγκεκριμένο χωρίο, ο Πλούταρχος καταλήγει ότι, ο Αντίπατρος ο Ταρσεύς πιεζόμενος από τον Καρνεάδη καταφεύγει σε ευρεσιλογίες χωρίς να δίνει ικανοποιητική απάντηση για τη σχέση ευλογίστου εκλογής, φύσης και ευδαιμονίας.

⁵⁶⁴ Guthrie, *Οι Σοφιστές*, 83.

⁵⁶⁵ Guthrie, *Οι Σοφιστές*, 86. Αναλυτικότερα, σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση των θέσεων των Σοφιστών από τον μελετητή, βλ. στο ίδιο, α. για τους υποστηρικτές του νόμου, σελ. 86-114, β. για τους ρεαλιστές, σελ. 114 -134 και γ. για τους υποστηρικτές της φύσεως σελ. 135 -172.



Πρωταγόρα, ο οποίος υποστήριζε την άποψη πως οι νόμοι δεν υπάρχουν φύσει· ο νόμος συχνά καταπιέζει ή καταπιέζεται από τη φύση.⁵⁶⁶ Η δεύτερη, η οποία τασσόταν υπέρ της φύσεως και εναντίον του νόμου, με εκπροσώπους τους Ιππία και Αντιφώντα.⁵⁶⁷ Ο τελευταίος, θεωρεί πως οι διακρίσεις δεν στηρίζονται στη φύση, αλλά υπάρχουν μόνο νόμοι. Η τρίτη, περιελάμβανε Σοφιστές οι οποίοι, χωρίς να παίρνουν μέρος στη διαμάχη, υποστήριζαν ρεαλιστικά, πως οι ισχυρότεροι ονομάζουν νόμο και δικαιοσύνη οτιδήποτε εξυπηρετεί τους σκοπούς τους και πάντα θα εκμεταλλεύονται τους αδύνατους. Εδώ ο όρος *φύσις* νομιμοποιεί το δίκαιο του ισχυροτέρου,⁵⁶⁸ καθώς ο Θρασύμαχος ορίζει τη δικαιοσύνη ως το συμφέρον του ισχυροτέρου, ενώ ο Καλλικλής ορίζει τη φύση ως το δίκαιο του ισχυροτέρου.⁵⁶⁹

Αναλυτικότερα, κατά τον Πρωταγόρα, ο άνθρωπος ως πολιτικό όν θα πρέπει να βάζει την πόλη και τους νόμους της πάνω από τη φύση, και κάθε πόλη πρέπει να έχει τους νόμους που θεωρεί καλύτερους για την ίδια.⁵⁷⁰ Κατά τον Γοργία,⁵⁷¹ ο νόμος είναι ο φύλακας της δικαιοσύνης,⁵⁷² ενώ κατά τον Ιππία, ο νόμος είναι τύραννος των ανθρώπων γιατί συχνά είναι αντίθετος με τη φύση,⁵⁷³ και όλοι οι άνθρωποι είναι φύσει -και όχι νόμοι- συγγενείς και συμπολίτες, καθώς φύσει είναι συγγενές κάθε τι με το όμοιό του.⁵⁷⁴ Επίσης από τον Ιππία η αυτάρκεια ορίζεται ως το τέλος του ανθρώπου.⁵⁷⁵

Ο Αντιφώντας, θεωρεί πως όσα αναφέρονται στους νόμους είναι συμβατικά και συμφωνημένα, ενώ όσα αναφέρονται στη φύση είναι έμφυτα και ως τέτοια είναι μη συμφωνημένα.⁵⁷⁶ Επίσης θεωρεί πως από τη φύση έχουμε φτιαχτεί όλοι ίδιοι,⁵⁷⁷ με

⁵⁶⁶ Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 337 d.

⁵⁶⁷ Αρκετές θέσεις των αρχαίων Στωικών έρχονται σε συμφωνία με αυτές του Αντιφώντα, όπως το ότι ο άνθρωπος είναι το όν που μοιάζει περισσότερο με το θεό, πως μια μοναδική ενεργός αρχή δρα τόσο στον άνθρωπο όσο και στη φύση, η υπεράσπιση της εγκράτειας και η κατάσταση της ήρεμης ικανοποίησης (*ἄλυπια*) και το ότι η φύση δεν γνωρίζει διακρίσεις τάξης ή φυλής. (Οι θέσεις του Αντιφώντα, όπως δίνονται στο: Guthrie, *Οι Σοφιστές*, 346 –353).

⁵⁶⁸ Guthrie, *Οι Σοφιστές*, 125.

⁵⁶⁹ Guthrie, *Οι Σοφιστές*, 129, 135 - 142.

⁵⁷⁰ D-K B 5, σελ. 260.

⁵⁷¹ Στον Πλάτωνα, *Γοργίας*, 483 e, χρησιμοποιείται από τον Γοργία η έκφραση «κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως». Πρβλ. στο ίδιο, 482c.

⁵⁷² D-K B 5, σελ. 301: «νόμους τὲ γραπτοὺς φύλακὰς [τε] τοῦ δικαίου, γράμματά τε μνήμης ὄργανον».

⁵⁷³ D-K B 5, σελ. 333.

⁵⁷⁴ D-K B 5, σελ. 333: «...συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει οὐ νόμῳ...».

⁵⁷⁵ D-K B 5, σελ. 326: «Ἰππίας Διοπίθους Ἠλεῖος, ὅς τέλος ὤριζετο τὴν αὐτάρκειαν».

⁵⁷⁶ D-K, 44 B 5, σελ. 347: «τὰ μὲν τῶν νόμων ἐπιθετά, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκάια· καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογηθέντα οὐ φίντα ἐστίν, τὰ δὲ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα».



αποτέλεσμα ο κοσμοπολιτισμός του να πάει ακόμα πιο μακριά από αυτόν του Ιππία και να μετατρέπεται σχεδόν σε διεθνισμό.⁵⁷⁸ Ο νόμος της φύσης υπερέχει των νόμων της πόλεως, γιατί στηρίζεται στην αλήθεια.⁵⁷⁹ Κατά τον Λυκόφωνα, μαθητή του Γοργία, η ισότητα των ανθρώπων είναι φυσική και είναι ανυπόστατη η ευγενική καταγωγή.⁵⁸⁰ Κατά τον Θρασύμαχο, η δικαιοσύνη δεν είναι τίποτα άλλο παρά το συμφέρον του ισχυρότερου,⁵⁸¹ ενώ κατά τον Καλλικλή, ο νόμος καταδυναστεύει τους φύσει ισχυρούς και ικανούς, εξαναγκάζοντάς τους να υποτάσσονται στη θέληση των πολλών και των ανίκανων.⁵⁸² Η δικαιοσύνη για τον Καλλικλή, προορισμό της έχει μόνο τους αδύνατους και τους δούλους που καλά θα έκαναν να πεθάνουν. Γι' αυτόν, η αντίθεση νόμου και φύσης είναι απόλυτη, καθώς καταργείται κάθε νόμος, άγραφος (ηθικός) ή συμβατικός.

Για τον Σωκράτη, -του οποίου συνεχιστές θέλουν να εμφανίζονται οι αρχαίοι Στωικοί-, η απελευθέρωση του ανθρώπου θα επιτυγχάνονταν με την αρετή και την αυτάρκεια. Ο Σωκράτης πίστευε πως υπάρχει αντικειμενική αλήθεια, η οποία είναι προσιτή στον άνθρωπο και σύμφωνη με τη φύση του, και πως ο άνθρωπος μπορούσε να συλλάβει την αλήθεια με τον λόγο. Επίσης, αναγνώρισε την δυνατότητα ορισμού των ηθικών εννοιών, με εφαρμογή τους στην πολιτική ζωή. Οι άδικες πράξεις οφείλονται στην άγνοια, γι' αυτό ο άνθρωπος πρέπει να γνωρίσει τι είναι το καλό για να το πράξει. Επομένως, η αρετή είναι διδακτή, και πρωταρχική αρετή είναι η σοφία από την οποία απορρέουν η ανδρεία και η δικαιοσύνη.⁵⁸³ Για το Σωκράτη, φύση και νόμοι δεν ήταν οπωσδήποτε αντίθετα μεταξύ τους, αλλά αυτό δεν σήμαινε πως πάντα ταυτίζονταν.⁵⁸⁴

⁵⁷⁷ D-K, B 5, σελ. 353: «ἐπεὶ φύσει πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι... οὔτε βάρβαρος ὑφ' ἡμῶν οὐδεὶς οὔτε Ἕλληνας ἀναπνέομεν τε γὰρ εἰς τὸν αἴρα ἅπαντες καὶ κατὰ τὰς ρίνας καὶ ἐσθίομεν χερσὶν ἅπαντες».

⁵⁷⁸ T. S. Sinclair, *Ιστορία της Ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, (μτφρ.χχ), εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1969, 98. Αντίθετα, ο G. H. Sabine, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφρ. Μάνθος Κρίσπης, εκδ. Πечлиβανίδης και Σία, χχ. σελ. 44, θεωρεί πως από τον Αντιφώντα η φύση νοούνταν ως εγωισμός και προσωπικό συμφέρον.

⁵⁷⁹ D-K, B 5, σελ. 347.

⁵⁸⁰ D-K, B 5, σελ. 308.

⁵⁸¹ D-K, B 5, σελ. 325: «φημί... ἐγὼ τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον».

⁵⁸² Πλάτων, *Γοργίας*, 483 b. Αναλυτικότερα βλ.: Κ. Αλατζόγλου - Θέμελη, «Νόμος ηγεμών και τύραννος στην αρχαία Σοφιστική», στο: *Φιλοσοφία και Πολιτική*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, 190.

⁵⁸³ Αύγουστος Μπαγιόνας, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1970, 6.

⁵⁸⁴ Μαρία Α. Μίχα, *Το «φυσικό δίκαιο» στους Σοφιστές και στους Κυνικούς*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, 1985, 36. Ας σημειωθεί πως η παραπάνω ερευνήτρια διαφοροποιεί το φυσικό δίκαιο από το νόμο της φύσης (στο ίδιο, σελ. 10, 21, 22, 54-55, 59), αλλά εκεί που



Ο Πλάτων, αντιτάσσει στο συμβατικό δίκαιο των Σοφιστών τον «φύσει ὄρον τῶν δικαίων». ⁵⁸⁵ Αν και η φύση στον Πλάτωνα έχει οντολογικά κατώτερο καθεστώς από τον κόσμο των ιδεών, ο ίδιος καθιερώνει μια θετική συνάρτηση νόμου και φύσης με το να θεωρεί πως ο νομοθέτης πρέπει να βοηθήσει το θεσμικό δίκαιο, θεμελιώνοντας τη φυσική του υποδομή και την αναγωγή του στον ορθό λόγο. ⁵⁸⁶

Για τον Αριστοτέλη, οι άγραφοι νόμοι ταυτίζονται με τους καθολικούς νόμους και αυτοί οι τελευταίοι θεωρούνται σύμφωνοι με τη φύση. ⁵⁸⁷ Σε αντίθεση όμως με τη στωική θέση, για τον Αριστοτέλη, η φύσις -παρά την τελεολογία που τη διέπει καθώς δεν κάνει τίποτα μάταια- δεν έχει «λόγο». Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, το φυσικό, με την έννοια των άγραφων νόμων, και το νομικό δίκαιο δεν είναι παρά μέρος του πολιτικού, καθώς δίκαιο είναι κυρίως το πολιτικό, γιατί μόνο στο πλαίσιο μιας οργανωμένης πόλης μπορεί το δίκαιο να ασκηθεί. ⁵⁸⁸

Είναι αναμφισβήτητο πως οι αρχαίοι Στωικοί έχουν επίσης επηρεασθεί από τις θέσεις των Κυνικών στην αντίθεση φύσης-νόμου. Πιο συγκεκριμένα, από τους Κυνικούς, ο Αντισθένης μεταξύ των νόμων και της φύσης προτιμούσε τη φύση. Γι' αυτόν, η φύση ταυτίζεται σχεδόν με την αρετή, γι' αυτό και ο σοφός πρέπει να ζει σύμφωνα με τους νόμους της αρετής και όχι σύμφωνα με τους θεσπισμένους νόμους. ⁵⁸⁹ Κατά τον Αντισθένη επίσης, «ο έλλογος χαρακτήρας του νόμου της

άλλοι μελετητές όπως ο Α. Μπαγιόνας, η Μ. Δραγώνα- Μονάχου μιλούν για νόμο της φύσης, η Μ. Μίχα μιλά για φυσικό δίκαιο.

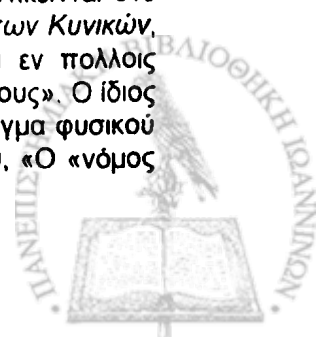
⁵⁸⁵ Πλάτων, *Νόμοι*, 714e.

⁵⁸⁶ Πλάτων, *Νόμοι*, 890d: «ἀλλὰ καὶ νόμῳ αὐτῷ βοηθῆσαι καὶ τέχνῃ ὡς ἔστιν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἦττον ἔπερ νου γε ἔστιν γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν». Όπως παρατηρεί η Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά: Μια έννοια θεμελιακή για τα ανθρώπινα δικαιώματα», στο: *Μνήμη Ευάγγελου Παπανούτσου*, τόμος Β', Αθήνα 1983, 149 - 150, το δέκατο βιβλίο των *Νόμων* του Πλάτωνος, άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στη στωική θεολογία.

⁵⁸⁷ Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1368b 7, 1373b 6, 1375a 32, 1373b 8 –10: «ἔστι γὰρ...φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη...».

⁵⁸⁸ M. Villey, *Philosophie du droit*, Paris 1975, 86. Ο μελετητής θεωρώντας πως οι Στωικοί δεν ενδιαφέρθηκαν για το δίκαιο, αλλά για την ηθική (σελ. 92), τους προσάπτει πως το αποτέλεσμα ήταν να συγχέουν δίκαιο και ηθική (σελ. 106), αναγνωρίζοντας όμως στο νεο-στωικισμό του 16^{ου} αιώνα τη δημιουργία της σχολής του φυσικού δικαίου και την σύλληψη της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (σελ. 137): (τα παραπάνω, δίνονται στο: Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 150, σημ. 65).

⁵⁸⁹ Οι Στωικοί συμφωνούν εν μέρει με τον Αντισθένη, στο σημείο που ο τελευταίος ταυτίζοντας τη φύση με την αρετή, προτιμά τη φύση και όχι τους συμβατικούς νόμους. Για τους Στωικούς όμως δεν τίθεται τέτοιο δίλημμα, γιατί το συμβατικό δίκαιο θεωρείται ως απόρροια του φυσικού. Αντίθετα, κατά τον Αντισθένη και τους Κυνικούς, οι κείμενοι νόμοι αντίκεινται στο νόμο της φύσεως και της αρετής. Βλ. σχετικά, Μπαγιόνας, *Πολιτική Φιλοσοφία των Κυνικών*, 27, όπου: «Η αντίληψη του Αντισθένους, περί του νόμου της φύσεως είναι εν πολλοίς ταυτόσημος προς τον νόμον της αρετής, ο οποίος αντίκειται στους κειμένους νόμους». Ο ίδιος όμως μελετητής, (στο ίδιο, σελ. 6-7 και 27-39), αποδίδει στους Κυνικούς ένα δόγμα φυσικού νόμου, ανάλογο με αυτό των Στωικών, όπως παρατηρεί η Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 151, σημ. 66.



φύσεως είναι προσιτός μόνο εις τον σπουδαίον κατ' αντιδιαστολήν με τον νόμο, ο οποίος εκφράζει τας «δόξας» των πολλών». ⁵⁹⁰ Το στωικό επίσης τέλος, δηλαδή ζωή σε συμφωνία με τη φύση, δεν διαφέρει από την άποψη του Διογένη του Κυνικού, ότι δηλαδή στόχος του ανθρώπου είναι ο φυσικός τρόπος ζωής, μόνο που κατά τον Διογένη, για να ζήσει ο άνθρωπος σύμφωνα με τη φύση πρέπει να ξεπεράσει όλες τις συμβατικότητες που εξέφραζαν οι νόμοι, γι' αυτό και ο ίδιος περιφρονούσε το συμβατικό τρόπο ζωής και το συμβατικό/ θεσμικό δίκαιο.

Όπως παρατηρεί η Μ. Δραγώνα-Μονάχου, -για τις επιρροές που δέχτηκαν οι αρχαίοι Στωικοί από τους Κυνικούς-, «οι Κυνικοί, πρόδρομοι μαζί με το Σωκράτη του κοσμοπολιτισμού, στους οποίους πολλά χρωστά η στωική φιλοσοφία, προανάγγειλαν το κατά φύσιν ζην των Στωικών και δέχονταν ίσως την αναγωγή του στο κατά λόγον, όχι όμως και στο κατά νόμον, με το οποίο ισοδυναμούσε το στωικό παράγγελμα. Γιατί, παρόμοια με τους Σοφιστές σ' αυτό το θέμα, με το κατά φύσιν υπογράμμιζαν την αντίθεσή τους στο «κατά συνθήκην», στην κομφορμιστική συμπεριφορά των κοινωνικών συμβάσεων, με κριτήριο συμπεριφοράς την ενστικτώδη ζωή των ζώων που υπακούουν στα προστάγματα της φύσης αποκλειστικά». ⁵⁹¹

Αν όμως για τους Σοφιστές η φύση είχε πρωτίστως πολιτικό χαρακτήρα, ⁵⁹² για τον Σωκράτη και τους Κυνικούς η έννοια της φύσης και του φυσικού νόμου είχε κυρίως ηθικό χαρακτήρα, ενώ για τους αρχαίους Στωικούς η φύση είχε συγχρόνως τόσο πολιτικό όσο και ηθικό περιεχόμενο.

⁵⁹⁰ Μπαγιόνας, *Πολιτική Φιλοσοφία των Κυνικών*, 29.

⁵⁹¹ Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 151. Ας σημειωθεί, πως – χωρίς πειστικά επιχειρήματα– από την J. Appas, *Morality*, 219 και σημ. 6, οι Κυνικοί, δεν θεωρούνται σοβαροί φιλόσοφοι και οι απόψεις τους δεν συνεισφέρουν σε μια συζήτηση ηθικής θεωρίας όπως οι θέσεις των άλλων αρχαίων σχολών.

⁵⁹² Οι Σοφιστές, ακόμα κι όταν καταφέρονταν κατά των θεσμών της πόλης, πάντα αντιπρότειναν ένα διαφορετικό πολιτικό σύστημα, δημοκρατικό-τερο (Ιππίας, Αντιφών) ή ολιγαρχικό (Καλλικλής).



4.4.2. Περί του «νόμου της φύσεως» στην αρχαία στωική φιλοσοφία.

Αναφορικά με το ερώτημα της προέλευσης του δικαίου και της δικαιοσύνης, η άποψη των Στωικών είναι διαμετρικά αντίθετη από αυτή του δασκάλου του Σωκράτη Αρχέλαου, σύμφωνα με τον οποίον το δίκαιο δεν δημιουργείται φύσει, αλλά νόμω.⁵⁹³ Επομένως, με βάση όσα προαναφέρθηκαν για τους Σοφιστές, οι πλησιέστερες προς τους Στωικούς θέσεις των Σοφιστών στην αντίθεση φύσης – νόμου είναι αυτές του Ιππία⁵⁹⁴ και του Αντιφώντα.⁵⁹⁵ Γιατί, τόσο η έννοια της οικειώσης όσο και αυτή του κοσμοπολιτισμού είναι κεντρικές έννοιες στη διαμόρφωση της έννοιας του φυσικού νόμου από τους Στωικούς. Όπως παρατηρεί η Μ. Δραγώνα - Μονάχου, στο απόσπασμα του Αντιφώντα -της παραπάνω υποσημείωσης-, εκφράζεται η σημασιολογική μεταβολή του όρου *ὁμολογεῖν*, που στους Στωικούς –όπως και στον Ηράκλειτο- γίνεται *ὁμολογουμένως*. Στους Στωικούς όμως το *ὁμολογουμένως* δεν αντιτίθεται στη φύση, αλλά φτάνει να είναι συνώνυμο με το κατά φύσιν, αφού αυτό συμπίπτει με το κατά λόγον.

Πιο συγκεκριμένα, στην αρχαία στωική φιλοσοφία, καθώς όλοι οι άνθρωποι μετέχουν εκ φύσεως στον κοσμικό λόγο όντας μέλη του λόγου αυτού, η πανανθρώπινη σύνδεση αποτελεί το οντολογικό στήριγμα της δικαίωσης του κοσμοπολιτισμού.⁵⁹⁶ Όλοι οι άνθρωποι νοούνται όχι μόνο ως πολίτες του κόσμου -με την έννοια ότι η πολιτεία στην οποία ανήκουν δεν αποτελεί παρά μέλος της φύσης/

⁵⁹³ D-K, A I: «καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχροὺν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ».

⁵⁹⁴ Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 337c -d= D-K B 5, σελ. 333: «Ὁ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἔγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ δίκειους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν...».

⁵⁹⁵ D-K 44 B 5, σελ. 347: «καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογηθέντα οὐ φύσει ἐστίν, τὰ δὲ τῆς φύσεως φύσει οὐχ ὁμολογηθέντα». Αναλυτικότερα για τις θέσεις του Αντιφώντα βλ. Guthrie, *Οἱ Σοφιστές*, 142 -152.

⁵⁹⁶ SVF III 336: «τοῦ νομίμου ἄνδρός εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται». Πρβλ. SVF III 338 - 339, 333 - 335, 340 - 348. Επίσης πρβλ. SVF III 337: «Τὸν δὲ ἀρχηγέτην ἐκεῖνον οὐ μόνον πρῶτον ἄνθρωπον ἀλλὰ καὶ μόνον κοσμοπολίτην λέγοντες ἀψευδέστατα ἐροῦμεν. Ἦν γὰρ οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος. - Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις εὐνομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ ἢ καὶ σύμπας ὁ κόσμος...». Οἱ Στωικοὶ πήραν τὴν έννοια τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ἀπὸ τοὺς Κυνικοὺς. Ἀπὸ τοὺς τελευταίους δανείστηκαν ἐπίσης τὶς έννοιες τῆς αὐτάρκειας τοῦ σοφοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν προσταγή τῆς στροφῆς πρὸς τὴ φύση, καθὼς καὶ τὶς «κατὰ περίστασιν» ἐνέργειες τῆς αἰμομιξίας, κανιβαλισμοῦ κ.λ.π.. Βλ. σχετικά SVF III 743 - 756. Γενικότερα για τὸ θέμα Στωικισμὸς καὶ Κυνισμὸς, βλ. Rist, *Stoic Philosophy*, 54-80.



κόσμου,⁵⁹⁷ αλλά και από τη σκοπιά της ηθικής -και της πολιτικής- ως ισότιμοι και ισόνομοι πολίτες, καθώς προέχει η φυσική «κοινότητα» όλων των ανθρώπων, η οποία στηρίζεται στην κοινή καταγωγή, στο ίδιο τέλος αλλά και στην ομοιότητα του λόγου⁵⁹⁸ (μέσω του σπερματικού λόγου η ομοιότητα αυτή ως τελείωση του ανθρώπινου λόγου περιλαμβάνει όχι μόνο τους ανθρώπους αλλά και τους θεούς),⁵⁹⁹ με αποτέλεσμα να καταργούνται οι φυλετικές,⁶⁰⁰ οι πολιτικές⁶⁰¹ και οι κοινωνικές διαφορές.⁶⁰² Κατά τον Κλεάνθη –και το Χρύσιππο- όχι μόνο δεν διαφέρει η φύση της

⁵⁹⁷ SVF III 323: «... ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὄδε ὁ κόσμος ἔστι καὶ μῶς χρῆται πολιτεία καὶ νόμῳ ἐνί... μᾶλλον αἰ κατὰ μέρος πολιτεῖται μῖα τῆς κατὰ φύσιν». Κατά τον Dirk Obbink, "The Stoic Sage in the Cosmic City", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. K. Ierodiakonou, Clarendon Press – Oxford 1999, 180, η στωική κοσμοπολη περιγράφει τον κόσμο όπως πραγματικά είναι για τον σοφό, και ο πολιτικός της χαρακτήρας είναι για τους Στωικούς αληθινός.

⁵⁹⁸ Όπως παρατηρούν οι W. Windelband -H. Heimssoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, τόμ. Α', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986 (1980'), 204, κατά τους Στωικούς, ο άνθρωπος είναι όν προορισμένο για την κοινότητα, χάρη στην ομοιότητα της ψυχής του με το Λόγο του κόσμου. Κατά τον John P. Anton, «Η Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία των Στωικών», 177, επειδή το σύγχρονο δόγμα της πολυ-πολιτισμικής ενότητας, δεν έχει την πληρότητα της στωικής κοσμοπόλεως, δεν διασφαλίζει την ισοτιμία των πολιτισμών ιδιαίτερα των μικρών λαών. Θεωρώ όμως ότι τους αρχαίους Στωικούς δεν τους απασχολεί το πρόβλημα του πως εντάσσονται οι πολιτιστικές ιδιαιτερότητες στο κοινό κοσμοπολιτικό πλαίσιο.

⁵⁹⁹ SVF III 334: «μίαν γὰρ δὴ ταύτην καθαρῶς εὐδαιμόνα πολιτεῖαν ἔπε καὶ πόλιν χρῆ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἄλλήλους κοινωνίαν, ἔαν τε καὶ ξύμπαν τὸ λογικὸν περιλάβῃ τις, ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων, ὡς παῖδες σὺν ἀνδράσι λέγονται μετέχειν πόλεως, φύσει πολιῖται ὄντες...». Πρβλ. SVF III 54, 248 -252, 333, 336 -339 και SVF III 335: «καλὸν οὖν εἶπεῖν ὑπὲρ τῶν ὅλων τῆς διοικήσεως, ὅποισιν γε τὸ ξύμπαν αὐτὸ τε εὐδαιμον καὶ σοφὸν αἰεὶ διαπορεύεται τὸν ἀπειρον αἰῶνα συνεχῶς ἐν ἀπειροῖς περιόδοις μετὰ ψυχῆς τε ἀγαθῆς καὶ δαιμόνος ὁμοίου καὶ προνοίας καὶ ἀρχῆς τῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀρίστης, ἡμᾶς τε ὁμοίους παρέχεται, κατὰ φύσιν κοινὴν τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἡμετέραν ὑφ' ἐνὶ θεσμῶ καὶ νόμῳ κεκοσμημένους καὶ τῆς αὐτῆς μετέχοντας πολιτείας». Ο κοσμοπολιτισμός, ο σεβασμός στο φυσικό λόγο, καθώς και η σχέση του ανθρώπου με το Θεό-Φύση τονίζονται ιδιαίτερα από τον Κλεάνθη, SVF I 537, στον «Ἔγμνο εἰς τὸν Δία».

⁶⁰⁰ SVF III 253, 254: «οὐκ ἄλλην τοίνυν πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα φύσιν ἔχει ἢ γυνή, ἄλλην δὲ ὁ ἀνὴρ φαίνεται, ἄλλὰ τὴν αὐτὴν». Από τους Στωικούς, στην πράξη, ήταν ιδιαίτερα σεβαστή η προσωπικότητα της γυναίκας: βλ. σχετικά, SVF III 63, σελ. 256, στ. 11-14 (Αντίπατρος Ταρσεύς): «...[μηδ'] ὅτι ἔαν ὁ ἀνὴρ βουλευθῆ δύναται πάντως γενέσθαι ὡς ἐπιθυμεῖ, καὶ μὴ πρὸς τῷ παρόντι μόνῳ γίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν [τὴν γυναῖκα ἐνν.] συνεπιβλέπειν τὸ πόθεν καὶ πῶς καὶ εἰ σωτηρίως καὶ εἰ συμφερόντως εἰς τὰ ὅλα». Πρβλ. SVF III 254: «ὡμολόγηται... τὴν αὐτὴν φύσιν κατὰ γένος ἕκαστον τὴν αὐτὴν καὶ ἴσχειν ἕρετὴν.....φιλοσοφητέον οὖν καὶ ταῖς γυναῖξιν, ἐμπερῶς τοῖς ἀνδράσιν». Όπως όμως, παρατηρεῖ ο C. E. Manning, "Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes", *Mnemosyne* 26 (1973), 170 -177, αν και οι αρχαίοι Στωικοί είχαν αποδεχθεί την ισότητα των φύλων μέσα από Κυνικές επιδράσεις, η ανάπτυξη της θεωρίας των καθηκόντων οδήγησε στη συνέχεια τους περισσότερους αρχαίους Στωικούς να υποστηρίξουν μια πιο συμβατική ηθική και πιο παραδοσιακές μορφές προσωπικών σχέσεων.

⁶⁰¹ SVF I 26. Πρβλ. SVF III 66, σελ. 257, όπου ο Αντίπατρος ο Ταρσεύς αναφέρει πως οι Ζήνων και Κλεάνθης αρνήθηκαν να πολιτογραφηθούν Αθηναίοι πολίτες, για να μην αδικήσουν τις ιδιαίτερες πατρίδες τους, καθώς στο όνομα του κοσμοπολιτισμού δεν έχει σημασία το αν είσαι Αθηναίος ή μη πολίτης.

⁶⁰² Ειδικά για τον Αρίστωνα από τη Χίο, φύσει δεν υπάρχουν διαφορές ως προς την καταγωγή, αλλά ούτε ως προς την ιδιοκτησία. Βλ. σχετικά, SVF I 371: «φύσει οὐκ ἔστι πατρίς, ὥσπερ οὐδ' οἶκος οὐδ' ἀγρὸς οὐδὲ χαλκεῖον... οὐδ' ἰατρείον, ἀλλὰ γίνεταί μᾶλλον ὁ ὄνομάζεται καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον αἰεὶ πρὸς τὸν οἰκοῦντα καὶ χρώμενον». Κατά τον



γυναίκας από αυτή του άνδρα, αλλά ιδιαιτέρως ο Χρύσιππος τόνιζε πως κανένας άνθρωπος δεν είναι εκ φύσεως δούλος,⁶⁰³ και δεν έχει καμιά σημασία η ευγενική ή μη καταγωγή.⁶⁰⁴ Γενικότερα η ανθρώπινη κοινωνικότητα μπορεί να νοηθεί ως προέκταση της φυσικής, οικείας πλευράς του ανθρώπου, ενώ ο φυσικός γενικός νόμος ως ορθός λόγος, υπερέχει των συμβατικών ανθρώπινων νόμων και όντας άφθαρτος και τέλειος λειτουργεί σχεδόν ως κανόνας.⁶⁰⁵ Κατά συνέπεια, καθώς ένας

Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*, 103-122, και ειδικότερα, σελ.103, 121-122, φαίνεται πως οι αρχαίοι Στωικοί όχι μόνο δεν δέχονταν την ιδιοκτησία στην ιδεατή κοινωνία των σοφών -καθώς αυτή δεν είχε λόγο ύπαρξης σε μια τέτοια κοινωνία-, αλλά επίσης ότι αντιτάχθηκαν και στην ιδιοκτησία στην υπάρχουσα κοινωνία, προτιμώντας την κοινή ιδιοκτησία (κοινοκτημοσύνη) και πιθανόν την νόμιμη ανακατανομή της ιδιοκτησίας με βάση την ισοκατανομή.

⁶⁰³ SVF III 352: «ἄνθρωπος γὰρ ἔκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς». Από τον Χρύσιππο επίσης ορίζεται η ελευθερία ως «ἔξουσία αὐτοπραγίας» (SVF III 355), με την παρατήρηση πως «οὐχ αἱ ὑπηρεσίαι μηνύματ' εἰσὶ δουλείας», (SVF III 357), καθώς «ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἔλευθεροι. νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος», στο: (SVF III 360). Παρόλα αυτά και ο Χρύσιππος –όπως και ο Αριστοτέλης και οι Κυνικοί- δεν ξεφεύγει εντελώς από τη διάκριση των ανθρώπων σε φύσει και θέσει δούλων καθώς ως φύσει ελεύθερος νοείται ο σοφός και ως θέσει δούλος ο φαύλος: (SVF III 356). Κατά τον Χρύσιππο, «οἱ δεσπότες τοῖς ἀργυρωνήτοις μὴ ὡς φύσει δούλοις ἀλλ' ὡς μισθωτοῖς προσφέρονται» (SVF III 352). Κατά τον Δ. Λαέρτιο, 7, 30, η στωική σχολή περιγραφόταν ως η μητέρα της άφοβης ελευθερίας. Σε γενικές γραμμές, παρόλο που τους Στωικούς τους απασχόλησε το θέμα της νομιμότητας ή μη της κατοχής των δούλων, μάλλον τελικά δεν έφτασαν στο σημείο να ζητήσουν την κατάργηση του θεσμού της δουλείας, καθώς η ελευθερία ορίζεται κυρίως στο επίπεδο της προσωπικής ηθικής. (Πρβλ. Aalders, *Political Thought*, 84). Κατά τους αρχαίους Στωικούς, μπορεί κάποιος να είναι ελεύθερος και ευδαίμων, κι αν ακόμα περνά τις συμφορές του Πριάμου: (SVF III 585). Πρβλ. SVF III 574, 586, 364: «... ὁ σοφὸς μόνος ἔλευθερὸς τε καὶ ἄρχων κἄν μυρίου τοῦ σώματος ἔχη δεσπότης». Ειδικά για το θέμα «δουλεία και ελευθερία» σε σχέση με την «ομόνοια» στην πολιτική φιλοσοφία των Ζήνωνα και Χρυσίππου, βλ. Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*, 43-63. Γενικά για τις απόψεις των Στωικών απέναντι στο θεσμό της δουλείας, βλ. C. E. Manning, "Stoicism and Slavery in the Roman Empire", *ANRW*, Teil II, Principat, B.36, 3, 1518 – 1541.

⁶⁰⁴ SVF III 350: «ὁ δὲ Χρῦσιππος ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀρετῶν ἴσοτιμίας περίτηγμα καὶ διάξυσμα τὴν εὐγένειαν καλεῖ». μηδὲν ἄρα διαφέρειν οἴτου πατρὸς γεγονὼς τυγχάνης, εὐγενοῦς ἢ μή». Αυτή η θέση και μόνο νομιμοποιεί την άποψη πως ο Στωικισμός πρέπει να ήταν συγχρόνως, πέρα από φιλοσοφικό, και κοινωνικό κίνημα με πλατιές επιδράσεις. Ήδη όμως, όπως παρατηρεῖ η Μίχα, *Το "φυσικό δίκαιο"*, 58, πριν από τους Στωικούς, το φυσικό δίκαιο του Αλκιδάμαντα και των Κυνικών υπονόμει το θεσμό της δουλείας και υπέσκαπτε την ευγένεια και τις κοινωνικές διακρίσεις.

⁶⁰⁵ SVF III 360. Πρβλ. SVF III 308, 314, 323, 326. Γενικότερα, όμως, δεν γίνεται σαφές από τα στωικά αποσπάσματα το πόσο καθοδηγούμενος από νόμους -κανόνες χαλαρούς ή νόμους καθολικούς και άνευ εξαιρέσεων- ήταν ο Στωικισμός, ούτε πόσο δεσμευτικές ήταν οι ηθικές προτροπές/προσταγές για τους υποστηρικτές του. Κατά συνέπεια και οι γνώμες των μελετητών διίστανται. Κατά τον R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origin of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca 1993, 140: ο Στωικισμός είναι ηθική του καθήκοντος και όχι ηθική των δικαιωμάτων: για παράδειγμα, όταν βοηθώ κάποιον, κίνητρό μου είναι η εκπλήρωση ενός καθήκοντος, καθώς προσπαθώ να υπακούσω σε κάποιον ηθικό νόμο, και δεν βοηθώ εξαιτίας του ενδιαφέροντος που έχω για τα δικαιώματα των άλλων ατόμων. Κατά τον Inwood, «Κανόνες και συλλογιστική στη στωική ηθική», 109: η στωική ηθική δεν μοιάζει με μια συμβατική παραγωγή κανόνων ανά περίπτωση, και (στο ίδιο, σελ. 118): οι Στωικοί δεν ήταν προσηλωμένοι σε μια θεωρία ηθικών συστάσεων ή κανόνων που είναι ουσιώδεις, καθολικοί και χωρίς εξαιρέσεις. Επίσης, κατά τον ίδιο μελετητή, (στο ίδιο, σελ. 110), ακόμα και σε περιπτώσεις καθολικών απαγορεύσεων, ο πράττων εντάσσει ειδικές περιπτώσεις σε καθολικές προσταγές και πράττει ανάλογα. Όπως επίσης παρατηρεῖ, (στο



είναι ο φυσικός νόμος,⁶⁰⁶ «κοσμικός, ηθικός και πολιτικός νόμος αποτελούν αδιάσπαστο σύνολο.⁶⁰⁷ Έτσι με τους Στωϊκούς η αρετολογία μεταφέρεται στο χώρο της φυσικής πανθεϊστικής κοσμολογίας του αναπόδραστου νόμου».⁶⁰⁸ Όπως παρατηρεί η Μ. Δραγώνα –Μονάχου, «ο νόμος της φύσης» της αρχαίας Στοάς, ο οποίος αργότερα έγινε ο «θεικός και βιωτικός νόμος» (Επίκτητος) και ο «της κοινωνίας φυσικός νόμος» (Μάρκος Αυρήλιος), και πάντα ο «ορθός λόγος» ήταν ο τόπος της σύμπτωσης του ανθρώπινου με το θεικό.⁶⁰⁹

Κατά τον Μπαγιόνα, «Ο νόμος της φύσεως, προϋποθέτει ίσως ενιαία, έλλογον βούλησιν...».⁶¹⁰ Η διαφορά όμως των Σοφιστών από τη μια και των Στωϊκών (και των Κυνικών) από την άλλη συνίσταται στο ότι, ενώ στους Στωϊκούς (και τους Κυνικούς) η έλλογη αυτή βούληση ταυτιζόταν με το θείο, από τους Σοφιστές αμφισβητούνταν η θεική της ύπαρξη. Και στις δύο περιπτώσεις όμως -Στωϊκών και Σοφιστών- πρόκειται

ίδιο, σελ. 110), οι Στωϊκοί συνηγορούν υπέρ μιας ευλύγιστης ως προς τις περιστάσεις και ευρετικής διαδικασίας στην επιλογή, που εντάσσεται σε -αλλά δεν καθορίζεται από- ένα γενικό κανονιστικό πλαίσιο, και η σύνδεση με το φυσικό νόμο νοείται ως τέτοια, ώστε να μην εκλαμβάνει το φυσικό νόμο ως σύστημα ουσιωδών και καθολικών κανόνων. Την ίδια άποψη, όπου ο νόμος κατανοείται ως χαλαρός κανόνας υποστηρίζει ο παραπάνω μελετητής και στο: "Goal and Target in Stoicism", (*The Journal of Philosophy* 83 (1986), 547-555. Πρβλ. Inwood, *Ethics*, 107-109, όπου ο φυσικός νόμος νοείται ως σύνολο προτασιακών αρχών ως προς τη μορφή. Αντίθετα, οι G. Striker, "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991), 1-73, ο Phillip Mitsis, "Natural law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy: The Stoics and their Critics", στο: *ANRW* II 36. 7 (1994), 4812 -4850, και του ίδιου, «Οι Στωϊκοί και τα δικαιώματα», μτφρ. Ελένη Βαμπούλη, *Δευκαλιών*, 15/1 (1997), 173 -192, καθώς και J. G. DeFilippo & Phillip Mitsis, "Socrates and Stoic Natural Law", στο: *The Socratic Movement*, P. A. Vander Waerdt (έκδ.), Ithaca -New York- London, Cornell University Press, 1994, 252 -271, θεωρούν πως ο φυσικός νόμος αποτελείται από σύνολο καθολικών αμετάβλητων κανόνων με περιεχόμενο επαρκώς ορισμένο και ικανό να οδηγήσει το ηθικό υποκείμενο στην επιλογή της πράξης, νόμος που συνδέεται με θεωρίες δικαιωμάτων τα οποία εκπηγάζουν από αυτόν. Κατά την J. Annas, *Morality*, 306, 303, παρότι η ιδέα του νόμου τονίζεται στα αρχαία στωϊκά χωρία, ο φυσικός νόμος δεν φαίνεται να είναι νόμος με την έννοια των πολύ γενικών κανόνων, αλλά απλώς σωστός ηθικός συλλογισμός, θεωρούμενος ότι φτιάχνει θετικές και αρνητικές εντολές. Πρβλ. και σημ. 372 και 624 της παρούσας εργασίας.

⁶⁰⁶ SVF III 314.

⁶⁰⁷ Οι αρχαίοι Στωϊκοί, αναγνωρίζουν πως ο θεσμικός ανθρώπινος νόμος είναι πάντα μερικός, προσωρινός, ειδικός και αναπροσαρμόσιμος ενώ ο φυσικός νόμος είναι ένας, καθολικός και αιώνιος. Αυτό δεν φέρνει απαραίτητα σε αντίθεση το θεσμικό δίκαιο με το νόμο της φύσης, όπως νοούνταν η αντίθεση νόμου και φύσης μέχρι την εποχή των αρχαίων Στωϊκών, αλλά ο συμβατικός νόμος μπορεί να νοηθεί ως μέρος μόνο του φυσικού, στον βαθμό που καθώς είναι μερικός δεν είναι τέλειος. Μπορεί εδώ να διακρίνει κανείς την αναλογία με τον άνθρωπο που αν και είναι μέλος της φύσης- κόσμου δεν είναι τέλειος, σοφός και ισόθεος, αλλά έχει τη δυνατότητα να γίνει. Βλ. σχετικά, SVF III 360: « νόμος δὲ ἀπευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, ... τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις ἔστι πηγὴ νόμοις... ». Πρβλ. SVF III 326, 323: « Προσθήκη γὰρ ἔστι τῆς τὸ κύρος ἀπάντων ἀνημμένης φύσεως ἢ κατὰ δήμους πολιτεία· ἢ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὄδε ὁ κόσμος ἔστι καὶ μὴ χρῆται πολιτεία καὶ νόμῳ ἐνί... Προσθήκη μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου ».

⁶⁰⁸ John P. Anton, «Η κλασσική και η ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», 143.

⁶⁰⁹ Δραγώνα-Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 146.

⁶¹⁰ Μπαγιόνας, *Πολιτική Φιλοσοφία των Κυνικών*, 28.



για ένα δίκαιο και όχι για περισσότερα. Οι Στωικοί λύνουν το πρόβλημα αυτό, ενοποιώντας το Θεό με τη Φύση.

Οι Στωικοί διατύπωσαν με συνέπεια πως ο κόσμος δεν αποτελεί παρά μια μεγαλόπολη,⁶¹¹ με κυρίαρχες τις αξίες της ισότητας και της αδελφοσύνης. Αυτό απέρρευε τόσο από ιστορικούς λόγους -εποχή των κατακτήσεων του Μεγάλου Αλεξάνδρου-⁶¹² όσο και από το δόγμα της κοινής καταγωγής από το θεό και της συμμετοχής στον ίδιο λόγο. Κατά τον Κλεάνθη, καταγόμαστε όλοι από το γένος του Δία,⁶¹³ ενώ κατά τον Χρύσιππο, «οὐ γάρ ἔστιν εὐρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἔντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἴ μέλλομέν τι εἶρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν».⁶¹⁴ Οι θεωρητικοί λόγοι της ενότητας βασιζόνταν στη στωική οντολογική θεώρηση πως η Φύση-Θεός, βρίσκεται ως σπερματικός λόγος μοιρασμένος σε όλα τα όντα, τα οποία αποκτώντας έτσι μια κοινή καταγωγή και συγγένεια θεωρούνται ομότιμα αξιολογικά.

Στην αρχαία στωική φιλοσοφία, με το να συνδέεται άμεσα ο άνθρωπος (ως έλλογο όν) με το Θεό-Λόγο, συμμετέχει και στο φυσικό νόμο που ταυτίζεται με τη Φύση-Θεό- ορθό Λόγο.⁶¹⁵ Οι περί του φυσικού νόμου απόψεις των Στωικών ανταπαντούν σε αυτές των Σοφιστών για την αντίθεση φύσης-νόμου, όπως διαμορφώνονται από τους ίδιους τους αρχαίους Στωικούς και μέσα από την επίδραση των απόψεων του Σωκράτη, των Πλάτωνα - Αριστοτέλη και των Κυνικών. Ο νόμος της φύσης ταυτίζεται -τόσο από τους Στωικούς όσο και από τους Κυνικούς- με το νόμο της αρετής.⁶¹⁶

Η φύση όμως των Στωικών διαφέρει από την αντίστοιχη έννοια των Σοφιστών και των Κυνικών. Όπως γίνεται κατανοητό από την παρούσα εργασία, η φύση των Στωικών είναι (ορθός) λόγος, θεός, ειμαρμένη, πρόνοια, ψυχή, αλλά και κοινός νόμος

⁶¹¹ SVF III 323, 337. Πρβλ. SVF I 371 (Αρίστων ο Χίος): « φύσει οὐκ ἔστι πατρίς... ». Κατά τον Dirk Obbink, "The Stoic Sage in the Cosmic City", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. K. Ierodiakonou, Clarendon Press – Oxford 1999, 179, η στωική ιδέα του κόσμου ως πόλης και η ανάπτυξή της σε ουτοπικό πολιτικό μοντέλο θεωρείται η αυθεντία των θεωριών του φυσικού νόμου.

⁶¹² Με το να καταργούνται οι φραγμοί των εθνικοτήτων-κρατών κατασκευάζεται και λογικά μια ιδανική παγκόσμια αυτοκρατορία, η οποία ιστορικά ξεκινάει με το Μ. Αλέξανδρο και ολοκληρώνεται με τους Ρωμαίους. Βλ. Σχετικά, Πλούταρχος, *Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ Ἀρετῆς λόγος*, 1, 6.

⁶¹³ SVF I 537, στιχ. 33 κ.ε.: «Κύδιςτ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατες αἰεί, / Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, / χαιρε' σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαιδᾶν, / ἔκ σοῦ γὰρ γένος εἶσ' ἤχου μίμημα λαχόντες».

⁶¹⁴ SVF III 326. Πρβλ. SVF 335, 337.

⁶¹⁵ Κατά τον Guthrie, *Οι Σοφιστές*, 173, μια αρχαία δοξασία απέδιδε το νόμο στους θεούς.

⁶¹⁶ Δ.Λ. 6, 2.



και κώδικας ηθικής συμπεριφοράς.⁶¹⁷ Κατά συνέπεια, το στωικό τέλος (*δμολογοιμένως τῆ φύσει ζῆν*) ανάγονταν τόσο στο κατά λόγον ζην, όσο και στο κατ' αρετήν ζην. «Δεν είχε για τούτο σημασία αν ως φύση υπονοούσαν η κοινή ή η επιμέρους, η καθολική ή η ατομική. Και τα δύο συμπίπτουν, αφού και τα δυο είναι ως μέρος-όλον ταυτόσημα», όπως παρατηρεί η Μ. Δραγώνα - Μονάχου.⁶¹⁸

Ιδιαίτερα όμως για τους Στωικούς, η φύση είναι η πηγή του δικαίου⁶¹⁹ και αυτή που παρέχει εγκυρότητα.⁶²⁰ Κατά τους Στωικούς, «ὁ νόμος {ἐνν. τῆς φύσεως} πάντων ἔστι βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν ἀσχηρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων προστακτικὸν μὲν ἔων ποιητέον, ὑπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον»,⁶²¹ παρά τον πολυδιάστατο

⁶¹⁷ Πρβλ. Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 151. Όπως παρατηρεί η ίδια ερευνήτρια, (στο ίδιο, σελ. 151 και σημ. 68), ανάλογα με την ερμηνεία του όρου *φύσις*, η στωική ηθική θεωρήθηκε μεταφυσική (G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, 41, 110), φυσιοκρατική (C. Rodis - Lewis, *La morale stoicienne*, Paris 1970, 20), ή ιδεαλιστική (A. Long, L. Edelstein, E. Grumach).

⁶¹⁸ Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 152.

⁶¹⁹ SVF III 308 = Δ. Λ. 7, 128: «φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὄρθον λόγον, καθὰ φησὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ περὶ τοῦ Καλοῦ». Πρβλ. SVF III 360, 326.

⁶²⁰ SVF III 360: «νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὄρθος λόγος... ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἀφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοία τυπωθεὶς... τὸν ὄρθον λόγον, ὅς καὶ τοῖς ἄλλοις ἔστι πηγὴ νόμοις...». Πρβλ. SVF III 323, 326. Όπως παρατηρεί η Μίχα, *Το "φυσικό δίκαιο"*, 59, μέσα σε μια εποχή γεμάτη αντιθέσεις, στην οποία κυριαρχεί η κριτική όλων των ισχυουσών αξιών, ειδικά ο μη προνομιοῦχος ἄνθρωπος ἀποζητά μια αντικειμενική και ἀπαρασάλευτη ἀξία, δίκαιη και κοινή, για να διεκδικήσει στο ὄνομά της τα δικαιώματα που του ἀρνείται η πολιτεία. Η ἀξία αὐτὴ δὲν μπορεῖ παρά να εἶναι η φύση. Η φύση, παραμένει πάντα μία και μοναδική κοινή για ὅλους ἀρχή, και εἴτε οι ἄνθρωποι διεκδικοῦν στο ὄνομά της τὴν ἐλευθερία για ὅλους, εἴτε για τον ἕνα, στέκεται πάντοτε κριτικά ἀπέναντι στις ισχύουσες ἀξίες, τις ἀναθεωρεῖ, διατρανώνει τὴν πίστη στη βελτιώσιμη φύση του ἀνθρώπου, ξεσκεπάζει τους ψεύτικους νόμους και γίνεται η *Magna Carta* της ἀνθρώπινης ἐλευθερίας. Κατὰ τον E. Barker, (ὅπως δίνεται στο: Guthrie, *Οἱ Σοφιστές*, 169), τον 17^ο και 18^ο αι., «...ὁποῖος ἐπαναστατοῦσε ἐναντίον τῆς ὑπάρχουσας ἐξουσίας μποροῦσε εὐκόλα να ἐπικαλεσθεῖ ὑπακοή στον ἀνώτερο νόμο και μποροῦσε εὐκόλα να ἰσχυριστεῖ ὅτι ἀπλῶς ἀσκούσε ἢ ὑπερασπιζόταν τα φυσικά δικαιώματα που του ἔδινε ἐκεῖνος ο νόμος. ... Ἐνας Ἀγγλος δικαστὴς εἶχε πει το 1614, ὅτι "ἀκόμη και μια πράξη του Κοινοβουλίου που θεσπίστηκε ἐναντίον του φυσικοῦ δικαίου... εἶναι αὐτὴ καθαυτὴ ἀκυρη, γιατί *jura naturae sunt immutabilia* (το δίκαιο της φύσης εἶναι ἀμετάβλητο) και εἶναι *leges legum* (νόμος των νόμων)". Η ἐννοια του φυσικοῦ νόμου χρησιμοποιήθηκε τόσο στην προάσπιση του λαοκρατισμοῦ, όσο και του ἀπολυταρχισμοῦ, γιατί η φύση μποροῦσε να χρησιμοποιηθεῖ για να καθαγιασθεῖ τόσο το μονάρχη όσο και το λαό». Πρβλ. τὴν ἀπόψη τῆς J. Annas, *Morality*, 107, ὅπου ἀναφέρει πως οι Στωικοὶ τῆς ρωμαϊκῆς περιόδου ἐνδιαφέρθηκαν για το Στωικισμὸ, ἐπειδὴ τους ὑποσχόταν να δώσει σημασία στους καθιερωμένους κανόνες και νόμους, οι ὁποῖοι κατ' αὐτὸ τον τρόπο δὲν ἀμφισβητοῦνταν, και πως η νεότερη στωική ἠθική -σε ἀντίθεση με αὐτὴ τῆς ἀρχαίας Στοάς- ἦταν συμβατὴ τόσο με τὴν ἐπιθυμία τῆς ἀποδοχῆς και υιοθέτησης των ὑπαρχόντων κανόνων, όσο και με τὴν πεποίθηση πως οι ὑπάρχοντες ἠθικοὶ κανόνες εἶναι ἐξοχοὶ ὡς ἔχουν.

⁶²¹ SVF III 314. Πρβλ. SVF II 1003 και SVF III 323, 332, 613, 614.



χαρακτήρα των νόμων και του συμβατικού δικαίου, όπως εμφανίζονται στις διάφορες κοινωνίες.⁶²²

Επομένως, για τους Στωικούς, η φύση αποτελεί το αξιολογικό κριτήριο με το οποίο διακρίνουμε τόσο το δίκαιο από το άδικο όσο και τους καλούς από τους κακούς νόμους. Μόνο ένας λόγος κοινός μας κάνει να αποδίδουμε τις έντιμες πράξεις στην αρετή και τις ανέντιμες στην κακία. Η φύση οδηγεί στην αρετή, που είναι τέλειος λόγος,⁶²³ και είναι η φύση ταυτόσημη με το νόμο⁶²⁴ και τον ορθό λόγο.

⁶²² Στο SVF III 323, οι Στωικοί προσπαθούν να ερμηνεύσουν τον κατακερματισμό του συμβατικού δικαίου και τις διαφορές των ηθών και των νόμων στις διάφορες πολιτείες, θεωρώντας ως αίτιο αυτής της ποικιλίας της πραγματικότητας το «ἀμικτον καὶ ἀκοινώνητον» Ελλήνων και βαρβάρων ή και των ομοφύλων, ή ακόμα την πλεονεξία ή την δυσπιστία προς τους άλλους, με αποτέλεσμα οι συμβατικοί νόμοι και οι θεσμοί να ανάγονται σε πολιτικό δίκαιο, επειδή « [τὰ δόξοντα] συμφέρειν κοινῇ τοῖς δημογνώμοσιν ὄμιλοις». Κατά τον John P. Anton, «Η Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία των Στωικών», 174, η καινοτομία της στωικής φιλοσοφίας ήταν πως η διάκριση φύσει και θέσει νόμος, η οποία δίνει οντολογική και αξιολογική προτεραιότητα στη φύση, κατά τους Στωικούς, δεν αφορά τη σχέση πόλεως και πολίτη, αλλά τη σχέση των ατόμων-ανθρώπων προς μια οικουμενική ενότητα, βασισμένη στην καθολικότητα του φυσικού νόμου.

⁶²³ SVF III 311.

⁶²⁴ Κατά τον Inwood, «Κανόνες και Συλλογιστική», 107-143, η σύνδεση -άν υπάρχει- της στωικής ηθικής συλλογιστικής και μιας έννοιας του νόμου, δεν είναι η σύνδεση με τον φυσικό νόμο ως συστήματος ουσιωδών και καθολικών κανόνων, αλλά η σύνδεση στηρίζεται πάνω σε «μη παραγωγικούς τρόπους νομολογικής συλλογιστικής» (ό.π., σελ. 110). Κατά τον ίδιο μελετητή, (στο ίδιο, σελ. 141), με καμιά έννοια δεν λέει η στωική ηθική στον πράττοντα τι να κάνει σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά μάλλον θέτει τους όρους και ορίζει το πλαίσιο εντός των οποίων θα συμβεί μια τέτοια επιλογή. Το πλαίσιο της ηθικής θεωρίας, συμπεριλαμβανομένης της αξιολογικής κλίμακας, των γενικών αρχών, της αντίληψης του τέλους και των αρετών, της νατουραλιστικής θεμελίωσης του συστήματος, θα μας βοηθήσει να καθορίσουμε ποιές επιλογές είναι εύλογα αιτιολογημένες (ό.π. σελ. 141). Όπως ο ίδιος τονίζει, (στο ίδιο, σελ. 142), δεν παρέχεται ποτέ μια ιδεατή μονολιθική ζωή για τους Στωικούς. Η στωική ηθική με τον τυπικό και αφηρημένο τρόπο αποτίμησής της, μας δίνει μια γλώσσα που καθιστά εύκολη την αξιολόγηση των ανθρώπων, αλλά δεν παρέχει μια καθοδήγηση για την ηθική συλλογιστική. Οι γενικευμένες προτροπές έχουν σαφή θέση στην ηθική θεωρία, για να λειτουργήσουν ως εύκαμπτες κατευθυντήριες γραμμές στην ηθική συλλογιστική (στο ίδιο, 142 -143). Αντίθετα κατά τον Phillip Mitsis, "Natural law and Natural Rights in Post Aristotelian Philosophy: The Stoics and their Critics", στο: ANRW II 36.7(1994), 4812 -4850, και του ίδιου, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», μτφρ. Ελένη Βαμπούλη, *Δευκαλίων*, 15/1 (1997), 173 - 192, ο φυσικός νόμος νοείται περισσότερο ως σύνολο αμετάβλητων καθολικών κανόνων για την επίτευξη του αγαθού, πάνω στον οποίο στηρίζεται μια θεωρία φυσικών δικαιωμάτων (Mitsis, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», σελ. 183, και 180 σημ. 10). Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, εκπληρώνοντας τα καθήκοντα οι Στωικοί, πράττουν με τρόπο που αναγνωρίζει σεβασμό στην ηθική αυτονομία, την ισότητα και την ορθολογικότητα των συμπολιτών τους. Εκπληρώνουν τα καθήκοντα ως δικαίωμα και υποχρέωση σύμφωνα με τη θέληση του Δία, ζώντας σε κλίμα που συμβάλλει στην αναγνώριση των δικαιωμάτων των συμπολιτών τους ως έλλογων συνανθρώπων, δικαιώματα που πιστεύουν πως μοιραζόμαστε όλοι ως φυσικά και έλλογα δημιουργήματα (Mitsis, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», σελ. 192). Ο Phillip Mitsis, ακολουθεί την G. Striker, "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991), 1-73. Κατά την J. Annas, *Morality*, 84 - 108 και ειδικότερα 106-107, 114-115, οι Στωικοί ξεκινούν από γενικά αποδεκτούς ηθικούς κανόνες του έχοντος την κοινή λογική, καθώς από τέτοιες ξεκινά αυτός που δεν είναι ακόμα ενάρετος, και όταν κάποιος φτάσει στο σημείο της ομολογίας με τη φύση, τότε θα κατανοήσει, ότι δεν υπάρχει τίποτα φυσικό σε πολλούς από τους καθιερωμένους μας ηθικούς κανόνες και κατά συνέπεια δεν



Εφόσον το δίκαιο, το αγαθό και το καλό είναι από τη φύση σύμφυτα με τον ορθό λόγο στον άνθρωπο, ο οποίος είναι η φύση τελειοποιημένη, γίνεται ο νόμος, ο ορθός λόγος της φύσης, αλάνθαστο κριτήριο της ηθικής ζωής.⁶²⁵ Ο Χρύσιππος άρχισε το βιβλίο του για το νόμο ως εξής: «Ο νόμος πάντων ἔστι βασιλεύς...».⁶²⁶ Κατά τον Ζήνωνα, ο φυσικός νόμος, προστάζει τα σωστά και απαγορεύει τα αντίθετα.⁶²⁷ Ο φυσικός νόμος του Ζήνωνα, κανόνας ηθικής συμπεριφοράς και αξιολογικό κριτήριο, είναι ο ίδιος ο ορθός λόγος του σύμπαντος και της φύσης, είναι η ειμαρμένη και η ψυχή του Δία.⁶²⁸ Αληθινός νόμος και πραγματικός ηγεμών είναι ο ορθός λόγος της φύσης. Οι νόμοι των νομοθετών και των πολιτειών αντλούν το κύρος τους από τον ορθό λόγο της φύσης.⁶²⁹ Αυτός είναι η πηγή και το κριτήριο του κύρους τους.⁶³⁰

Στην «Πολιτεία»⁶³¹ του Ζήνωνος, η ιδέα της οικουμενικότητας, του κοσμοπολιτισμού⁶³² και της φυσικής ισότητας κυριαρχούσε, καθώς όπως συμπεραίνει

υπάρχει σοβαρός λόγος για τον ενάρετο, να μην τους παραβεί ή να τους αγνοήσει σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Πρβλ. και σημ. 372 και 605 της παρούσας εργασίας.

⁶²⁵ Κατά την Maryanne Cline Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *Journal of The History of Ideas*, τόμ. 35 /1 (1974), 3, ο θειικά γραμμένος φυσικός νόμος ενυπάρχει στην ανθρώπινη φύση, δίνοντας στον άνθρωπο τη δυνατότητα να γίνει ενάρετος.

⁶²⁶ SVF III 314.

⁶²⁷ SVF I 162. Για τις απόψεις του Ζήνωνος σε σχέση με το φυσικό νόμο, βλ. P. A. Vander Waerdt, "Zeno's Republic and the Origins of Natural Law", έκδ. Paul A. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Ithaca, N.Y. London, Cornell University Press 1994, 272 - 308.

⁶²⁸ SVF I 160. Πρβλ. SVF I 163: «ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἔρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διῷ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι». Κατά τον Χ. Α. Τερέζη, «Αγαθόν και Αρετές στους Στωικούς», στο: *Η Ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 252, οι Στωικοί, προβάλλουν -με αυθαίρετο τρόπο- μια αμοιβαιότητα ανάμεσα στα κοσμολογικά πρότυπα και στους κοινωνικούς μετασχηματισμούς, δηλαδή προβάλλουν τους οργανωτικούς σχηματισμούς τους περί της κοινωνίας στο φυσικό σύστημα και αντίστροφα τους φυσικούς νόμους στις κοινωνικές λειτουργίες με στόχο να καθιερώσουν στο κοινωνικό γίγνεσθαι υπό τη μορφή της αναγκαιότητας την απαραίτητη νομοτέλεια του κοσμικού σύμπαντος. Θα μπορούσε να προστεθεί πως οι Στωικοί, παρουσιάζοντας το φυσικό νόμο ως νόμο του Δία, δηλαδή θειικό και αναλλοίωτο/αιώνιο προσπαθούν να θεμελιώσουν σε απόλυτες αρχές και νόμους την ηθική τους. Όμως, μέσα στα όρια αυτού του φυσικού νόμου, δεν γίνεται καμιά προσπάθεια να επιβληθεί στον άνθρωπο ένας αυστηρός, δογματικός και περιορισμένος τρόπος ζωής. Ο φυσικός νόμος, άφθαρτος και αιώνιος, δεν μπορεί εξ ορισμού να αναφέρεται σε μια υπάρχουσα κοινωνία, παρά μόνο στην κοινωνία των ολοκληρωμένων ηθικά ανθρώπων, δηλαδή αυτή των σοφών.

⁶²⁹ SVF III 323, 326, 360.

⁶³⁰ SVF III 316-317. Πρβλ. SVF III 326, 360, 323: «Προσθήκη γὰρ ἔστι τῆς τὸ κύρος ἁπάντων ἀνημμένης φύσεως ἢ κατὰ δήμους πολιτεία ἢ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἔστι καὶ μίᾳ χρῆται πολιτεία καὶ νόμῳ ἑνί. Λόγος δὲ ἔστι φύσεως προστακτικὸς μὲν ὢν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὢν οὐ ποιητέον... Ἔστι δ' ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀπιστία, δι' ἧς οὐκ ἔρκεσθέντες τοῖς τῆς φύσεως θεσμοῖς, τὰ δόξαντα συμφέρειν κοινῇ τοῖς ὁμογνώμοσιν ὁμίλοις ταῦτα νόμους ἔπεφήμισαν, ὥστε εἰκότως προσθῆκαι μᾶλλον αἰ κατὰ μέρος πολιτεία μίᾳ τῆς κατὰ φύσιν. Προσθῆκαι μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου».

⁶³¹ Το έργο αυτό του Ζήνωνος γράφτηκε μάλλον ως απάντηση στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος και πολλές ριζοσπαστικές απόψεις του -αποκήρυξη των θεσμών (γάμου, βουλευτηρίων, ναών, δικαστηρίων), ελευθερομιξία, απλός τρόπος ζωής κ.ά.- σφείλονται σε Κυνικές επιρροές, τόσο που ο Δ. Λαέρτιος, 7, 4, να σχολιάσει πως: «ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐραῖς αὐτὴν (ἔνν. τὴν



ο Πλούταρχος, ο Ζήνων πιστεύει πως πρέπει να μην κατοικούμε σε πόλεις και δήμους που διοικούνται με το δικό τους δίκαιο η καθεμιά, αλλά να θεωρούμε ότι μία είναι η ζωή και ο κόσμος, όπως μια σύννομη αγέλη που στηρίζεται σε κοινό νόμο.⁶³³ Και παρά το γεγονός ότι, οι Στωικοί δεν διατύπωσαν ρητά το αίτημα της αλλαγής των κοινωνικών πραγμάτων - καθώς πρόβαλαν κυρίως το αίτημα της ατομικής ελευθερίας και απάθειας- οι περισσότεροι θεωρούσαν θετική την ενεργό συμμετοχή στα κοινά,⁶³⁴ καθώς πίστευαν πως και οι συμβατικοί νόμοι των διαφορετικών πολιτικών συστημάτων, «μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἴσηγοῦνται».⁶³⁵

Πολιτείαν) γεγραφέναι»: ο Ζήνων, στην *Πολιτεία* του, χαρακτήριζε τον έρωτα «θεὸν φιλίας καὶ ἑλευθερίας... καὶ ἁμονοίας προπαρρασκευαστικόν»: (SVF I 263). Γενικά για την *Πολιτεία* του Ζήνωνα, βλ. SVF I 259–271 και αναλυτικότερα στο: Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*, 9 - 42. Κατά τους H. C. Baldry, *The Idea of Unity of Mankind*, τ. VIII, Cambridge 1965, 184, και Aalders, *Political Thought*, 82, αυτές οι απόψεις δικαιολογούνται, γιατί η πολιτεία του Ζήνωνα απευθυνόταν μόνο στους σοφούς. Σύμφωνα με τους Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, τόμ. 1, 435, οι παραπάνω απόψεις ντρόπιαζαν τους Στωικούς των ρωμαϊκών χρόνων, όταν η σχολή είχε αποκτήσει το σεβασμό των «αστών». Κατά τον F. H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975, 24, στην *Πολιτεία* του ο Ζήνων περιέγραψε την κοινωνία των σοφών με την έννοια της ιδεατής Ιδανικής πολιτείας, αλλά όχι απαραίτητως μιας κοινωνίας την οποία θεωρούσε ακατόρθωτη. Κατά τον ίδιο μελετητή, (ό.π. σελ. 24), οι προτάσεις του Ζήνωνος ήταν σχετικές της εποχής και του τόπου του, και ίσως ο Ζήνων να εκφράζει μια αισιοδοξία για ενδεχόμενες κοινωνικές αλλαγές. Δεν σημαίνει πως υπέθετε ότι οι κοινωνικές αλλαγές έπρεπε να περιμένουν έως ότου όλοι οι άνθρωποι θα γίνουν σοφοί: οι προτάσεις του ίσως να έβρισκαν εφαρμογή, εάν κέρδιζαν την πλειοψηφία σε ένα μέρος. Κατά τον Dirk Obbink, "The Stoic Sage in the Cosmic City", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, ό.π., 195, η στωική κοσμοπόλη γενικότερα έχει την όψη του Ιανού: για τους προκόπτοντες υπάρχει ως η ιδεατή, ιδανική πολιτεία, ενώ για τους σοφούς έτσι όπως υπάρχει είναι ένας ζωντανός κόσμος. Φαίνεται, επίσης, πως τόσο ο Κλεάνθης, όσο και ο Χρύσιππος είχαν γράψει ανάλογα της *Πολιτείας* του Ζήνωνα έργα, στα οποία συμφωνούσαν με τις απόψεις του ιδρυτή της Στοάς και των Κυνικών. Βλ. σχετικά, SVF III 743-745, 746–748, 750. Πρβλ. Aalders, *Political Thought*, 80 -82. Γενικά για την πολιτική θεωρία των Στωικών βλ. Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, τόμ. 1, 434 - 437.

⁶³² Όπως παρατηρεί ο Α. Ντόκας, *Ο ελληνικός διαφωτισμός: Η προσωκρατική φιλοσοφία*, εκδ. Γ. Φέξης, Αθήναι 1961, 100: « Το άνοιγμα του χάσματος μεταξύ κρατικού και φυσικού νόμου» (ενν. από τους Σοφιστές), «προπαρρασκευάζει την ιδέα του κοσμοπολιτισμού, ένα ιδανικό που θα συναντήσουμε αργότερα στους Κυνικούς και στη Στοά στην τέλεια διάπλασή του».

⁶³³ SVF I 262: «εἰς βίος καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συστρεφομένης». Πρβλ. SVF I 263.

⁶³⁴ Όλοι σχεδόν οι αρχαίοι Στωικοί έγραψαν πραγματείες πολιτικές. SVF I 259 - 271 (Ζήνων), SVF I 481 (Κλεάνθης), SVF I 620, 622 (Σφαίρος), SVF I 435-441 (Περσαίος), SVF III 53, σελίδα 221 (Διογένης ο Βαβυλώνιος), SVF III 314 (Χρύσιππος). Γενικά για τις πολιτειακές απόψεις των Στωικών βλ. SVF III 327 -332, 611 -624, 685 -686, 690 -700. Από τους αρχαίους Στωικούς ο Σφαίρος συνέβαλε ενεργά στην πολιτική παίρνοντας μέρος σε κάποιο πολιτικό πρόγραμμα αναμόρφωσης του Κλεομένη του ΙΙ στη Σπάρτη (SVF I 622), ενώ ο Περσαίος με τον Φιλωνίδα είχαν σταλεί από το Ζήνωνα στον Αντίγονο της Μακεδονίας (SVF I 435-441). Αναλυτικότερα για την πολιτική συμμετοχή και τις επιρροές των αρχαίων Στωικών στα πολιτικά της εποχής τους στην αρχαία Ελλάδα (στην Αθήνα, τη Μακεδονία και τη Σπάρτη), βλ. Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*, 64 -95 και 123 -149. Ειδικότερα, στο ίδιο, σελ. 123, 139, 147, 149, ο μελετητής υποστηρίζει πως ο Στωικισμός παρείχε τη συνοχή, την ισχύ και το ιδεολογικό υπόβαθρο της Σπαρτιατικής επανάστασης και αναμόρφωσης του Κλεομένη (περίπου το 227-222 π.Χ.) και η ίδια η σπαρτιατική αυτή επανάσταση δεν ήταν παρά η ανταπόκριση/συνέπεια της αρχαίας στωικής πολιτικής σκέψης όπως αυτή είχε διαμορφωθεί. Επίσης, ό.π., σελ. 75, 78, 85, 88, 90, 95, 101, υποστηρίζεται πως οι αρχαίοι Στωικοί -και ιδιαίτερα ο Ζήνων-, υποστήριζαν μια δημοκρατική και ανεξάρτητη Αθήνα, με αντι-



Ο ανθρώπινος συμβατικός νόμος, αν και δεν έχει την πληρότητα του νόμου της φύσης, είναι εξίσου σεβαστός γιατί κατά τους Στωικούς βοηθά στην ευνομία και είναι «ἀρχὴ νόμιμος».⁶³⁶ Ιδιαίτερα θεωρούν πως ο σοφός, ζώντας μέσα στις πολύμορφες υπάρχουσες πολιτείες, οφείλει να πολιτεύεται, να νομοθετεί, να συγγράφει και να εκπαιδεύει αλλά και να τεκνοποιεί και να θυσιάζεται για την πατρίδα του.⁶³⁷ Κατά τους Ζήνωνα και Χρύσιππο, ο σοφός μπορεί να παίρνει ενεργό μέρος στην πολιτική αν δεν υπάρχουν εμπόδια,⁶³⁸ ενώ ειδικότερα κατά τον Χρύσιππο ο σοφός μπορεί να πολιτεύεται εξασφαλίζοντας έτσι και τις βιοποριστικές του ανάγκες.⁶³⁹

Αν και οι μαρτυρίες οι σχετικές με τις πολιτικές μορφές οργάνωσης που προτιμούσαν οι αρχαίοι Στωικοί είναι ελάχιστες,⁶⁴⁰ μάλλον προτιμούσαν ένα είδος

μακεδονικές επαφές και δράση, κατά τον τρίτο π.Χ. αιώνα. Αντιθέτως, ο Aalders, *Political Thought*, 77-78, 92, αν και δεν αμφιβάλει για την ενεργό συμμετοχή των αρχαίων Στωικών στα πολιτικά και κοινωνικά δρώμενα της εποχής τους, σε διάφορες θέσεις (ως πρόξενοι, πρέσβεις, ιερείς κ.ά.), σε γενικές γραμμές -με ελάχιστες εξαιρέσεις κατ' αυτόν- οι αρχαίοι Στωικοί δεν είχαν σημαντικές επιρροές στην εποχή τους, ούτε ήταν καθοριστικός ο ρόλος τους στις αναμορφώσεις των Άγη και Κλεομένη στη Σπάρτη. Την τελευταία άποψη υποστηρίζει και ο Peter Green, "Philosophers, Kings, and Democracy, or How Political was the Stoa", *Ancient Philosophy* 14/1(1994), 147 -156, σε αυτό το άρθρο του, γραμμένο ως απάντηση στο: Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*. Γενικά για τους Στωικούς, επικρατεί η άποψη πως αν και οι αρχαίοι Στωικοί δεν έδειξαν ιδιαίτερη πολιτική δράση, ούτε είχαν πολιτικό πρόγραμμα, οι Στωικοί των ρωμαϊκών χρόνων θεωρήθηκαν ανατρεπτικοί. Βλ. σχετικά, F. H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975, 140 -148 και M. E. Ressor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, New York 1951, 4-8. Ας τονιστεί όμως ότι ακόμα και μελετητές όπως ο F. H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975, 147-148, που θεωρεί πως οι Στωικοί δεν είχαν την επιθυμία να βελτιώσουν τις υλικές συνθήκες διαβίωσης των ανθρώπων, πιστεύει πως ο Στωικισμός πρέπει να είχε κάποια απροσδιόριστη γενική επίδραση προς όφελος των καθημερινών ανθρώπων.

⁶³⁵ SVF III 330: «συνόλως γὰρ ἑνάρετος ἢ πολιτεία καὶ νόμοις οἱ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἐσηγούνται». Κατά την J. Annas, *Morality*, 311, οι στωικές απαντήσεις στα πολιτικά ζητήματα, όπως αυτό της δικαιοσύνης και των θεσμών είναι μάλλον ηθικές παρά πολιτικές απαντήσεις. Και -πάντα κατά την ίδια ερευνήτρια- είναι ειρωνικό πως ενώ οι Στωικοί κληροδότησαν στην πολιτική σκέψη την ιδέα του φυσικού νόμου, η δική τους θέση είναι απολιτική και αποπολιτικοποιημένη.

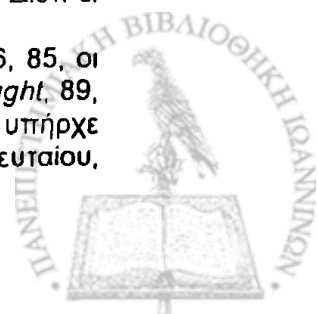
⁶³⁶ SVF III 331: «λέγεται γὰρ ἢ μὲν ἀρχὴ "νόμιμος ἀνθρώπων διοικήσις" καὶ "πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον"». Πρβλ. SVF III 329, 330.

⁶³⁷ SVF III 611: «...τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἔν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἔμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας· καὶ τὸ νομοθετεῖν δὲ καὶ τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους, ἔτι δὲ συγγράφειν τὰ δυνάμενα ὠφελεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας τοῖς γράμμασιν οἰκείον εἶναι τοῖς σπουδαίοις καὶ τὸ συγκαταβαίνειν καὶ εἰς γάμον καὶ εἰς τεκνογονίαν καὶ αὐτοῦ χάριν καὶ τῆς πατρίδος καὶ ὑπομένειν περὶ ταύτης, ἔαν ἢ μετρία, καὶ πόνους καὶ θάνατον». Πρβλ. SVF III 686.

⁶³⁸ SVF I 271. Πρβλ. SVF III 690, 697: «πολιτεύεσθαι φασὶ τὸν σοφὸν ἂν μὴ τι κωλύη...».

⁶³⁹ SVF III 693: «τρεῖς ὑποθέμενος ἄρμόζοντας μάλιστα τῷ σοφῷ χρηματισμοῦ, τὸν ἀπὸ βασιλείας καὶ τὸν ἀπὸ φίλων καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις τὸν ἀπὸ σοφιστείας». Πρβλ. SVF III 686, 690, 691 και 698. Ο Χρύσιππος όμως φαίνεται πως προτιμούσε μάλλον να μην πολιτεύεται ενεργά. Βλ. σχετικά, SVF III 694: «Χρύσιππος ἔρωτηθεὶς διὰ τί οὐ πολιτεύεται, εἶπε: Διότι εἰ μὲν πονηρὰ [τις] πολιτεύεται, τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει· εἰ δὲ χρηστὰ τοῖς πολιταῖς».

⁶⁴⁰ Κατά τον L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Massachusetts 1966, 85, οι Στωικοί αδιαφορούσαν για τα διάφορα είδη εξουσίας. Κατά τον Aalders, *Political Thought*, 89, οι αρχαίοι Στωικοί δεν έδειξαν ιδιαίτερη προτίμηση σε κάποιο πολιτικό σύστημα, αλλά υπήρχε χώρος στη σχολή για να εκφραστούν διαφορετικές απόψεις. Κατά τη γνώμη του τελευταίου,



μικτού πολιτεύματος, το οποίο θα χαρακτήριζε την ιδανική τους πολιτεία.⁶⁴¹ Φαίνεται επίσης πως οι αρχαίοι Στωικοί αποδοκίμαζαν την τυραννία,⁶⁴² και ίσως να έτειναν προς τη δημοκρατία.⁶⁴³

Με το να θεωρούν τη φύση πηγή της δικαιοσύνης,⁶⁴⁴ οι Στωικοί κληροδότησαν στην ανθρωπότητα τα ιδανικά της ισότητας,⁶⁴⁵ της παγκοσμιότητας,⁶⁴⁶ της ελευθερίας,⁶⁴⁷ αλληλεγγύης,⁶⁴⁸ και της αξιοπρέπειας του ανθρώπου,⁶⁴⁹ -ακόμα και των δικαιωμάτων των παιδιών-,⁶⁵⁰ γράφοντας το προοίμιο των δικαιωμάτων,⁶⁵¹ τα

στο ίδιο, 89, το νέο πολίτευμα της ελληνιστικής περιόδου -η μοναρχία- έτυχε της μεγαλύτερης προσοχής -όχι προτίμησης- από τους αρχαίους Στωικούς.

⁶⁴¹ SVF III 700 = Δ. Λ. 7, 131: «πολιτείαν δὲ ἄριστην τὴν μικτὴν ἔκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας».

⁶⁴² Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 143. Πρβλ. L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Massachusetts 1966, 86. Όπως παρατηρεί ο Aalders, *Political Thought*, 91, η λέξη τύραννος και συνώνυμής της απουσιάζουν σχεδόν εντελώς από τη στωική φρασεολογία -με μια μοναδική αναφορά της λέξης τύραννος (SVF III 677), και αυτή μέσα σε συμφραζόμενα με ηθικό περιεχόμενο.

⁶⁴³ Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa*, 71 -72.

⁶⁴⁴ SVF III 326.

⁶⁴⁵ SVF III 352, 349 -350.

⁶⁴⁶ SVF III 333 - 339.

⁶⁴⁷ SVF III 355, 357, 360, 361.

⁶⁴⁸ SVF III 361.

⁶⁴⁹ SVF III 352, 357, 358, 359.

⁶⁵⁰ SVF III 357: «καὶ πῶς πατὴρ μὲν ἢ μητὴρ ἐπιταγμάτων παῖδες ἀνέχονται, γινώριμοι δὲ ὧν ἂν ὑφηγηταὶ διακελεύονται· δοῦλος γὰρ ἑκὼν οὐδείς, οἷ γε μὴν τοκέες οὐ τοσαύτην ὑπερβολὴν ἐπιδείξονται ποτε μισοτεκνίας, ὥσθ' ἂ μόνον <οὐ> σύμβολα δουλείας ἔστί, τὰς ὑπηρεσίας, ἀναγκάσαι ἂν παῖδας τοὺς ἑαυτῶν ὑπομένειν».

⁶⁵¹ Οι απόψεις των μελετητών των πολιτικών θεωριών, για το αν και κατά πόσο υπήρχε στις αρχαίες κοινωνίες ή στους αρχαίους στοχαστές η έννοια, ο όρος ή η αντίληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δυϊστανται. Από τη μια, όσοι θεωρούν ανύπαρκτη ή αναχρονιστική την αντίληψη των δικαιωμάτων στην αρχαιότητα, -και είναι ως επί το πλείστον μελετητές οι οποίοι θεωρούν πως ένα δίκαιο πολιτικό σύστημα οφείλει να στοχεύει στη μεγιστοποίηση της ωφέλειας, την ανάπτυξη της πολιτικής αρετής στην κοινότητα και την ενίσχυση της κοινωνικής αλληλεγγύης- με κύριο αντιπρόσωπο τον Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 67, σύμφωνα με τον οποίο, «δεν υπάρχουν τέτοια δικαιώματα (ενν. φυσικά και ανθρώπινα δικαιώματα) και η πίστη σε αυτά είναι πίστη σε μάγισσες και μονόκερους». Ο ίδιος μελετητής, στο ίδιο έργο, σελ. 66-69, θεωρεί πως η σύγχρονη φρασεολογία των ατομικών δικαιωμάτων είναι «παντελώς ξένη» στις αρχαίες γλώσσες, και κατά συνέπεια αναχρονιστική, καθώς δεν υπάρχει καμιά λέξη ή έκφραση σε καμιά αρχαία ή μεσαιωνική γλώσσα (ελληνικά, εβραϊκά, λατινικά ή αραβικά) πριν από το 1400, που να δηλώνει τον όρο δικαίωμα, εκ του οποίου συνάγεται πως κανείς δεν θα μπορούσε να ξέρει πως υπήρχαν. Από την άλλη, ως επί το πλείστον, είναι όσοι μελετητές δέχονται τη θεωρία δικαιωμάτων -ακολουθώντας κυρίως τη θεωρία του Rawls, ότι δηλαδή η βασική λειτουργία ενός δίκαιου πολιτικού συστήματος είναι η υπεράσπιση και ο σεβασμός των δικαιωμάτων των πολιτών (ως μεμονωμένων ατόμων)- όπως ο Fred D. Miller Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995, και κυρίως σελ. 87-139, όπου εξετάζονται συναφείς -με τον σύγχρονο όρο δικαίωμα- όροι στα αρχαία ελληνικά. Σε σχέση με την αρχαία στωική φιλοσοφία, τη δεύτερη θέση ακολουθούν οι Phillip Mitsis, "Natural law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy: The Stoics and their Critics", στο: *ANRW II* 36.7 (1994), 4812 -4850, και του ιδίου, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», 173 -192 και η Μυρτώ Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 133 -162 (μτφρ. στα αγγλικά: 163), και επίσης της ίδιας, *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1986, 49-64.



οποία διακηρύχτηκαν αιώνες αργότερα στο όνομα του φυσικού νόμου.⁶⁵² Η στωική φιλοσοφία, «με την έννοια του φυσικού νόμου που θεμελίωσε εδραίωσε τελεσιδικία την κοινωνική της σημασία».⁶⁵³

Παρά το γεγονός ότι οι Στωικοί δεν δημιούργησαν τον όρο «δικαίωμα»⁶⁵⁴ ως *terminus technicus*,⁶⁵⁵ είχαν συλλάβει την έννοια του όρου με τη σύγχρονη έννοια,⁶⁵⁶ όρος ο οποίος νοείται ως ο καθορισμός των ηθικών υποχρεώσεων και δικαιωμάτων του ανθρώπου και η ερμηνεία των επιλογών και των ενεργειών του.⁶⁵⁷ Στη σύλληψη της έννοιας του όρου «δικαίωμα»,⁶⁵⁸ βοηθούσε τόσο η στωική έννοια του φυσικού νόμου,⁶⁵⁹ όσο και οι έννοιες της ελευθερίας, των καθηκόντων, του δικαίου, των «κατά φύσιν» και της οικείωσης.

⁶⁵² Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 144. Για το φυσικό νόμο στη στωική φιλοσοφία, βλ. Rohlenz, *Die Stoa*, τόμ. I, 133 – 141.

⁶⁵³ Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 161.

⁶⁵⁴ Για τη σύνδεση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και του φυσικού νόμου, με αναφορά στη στωική φιλοσοφία, βλ. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, 374 – 378.

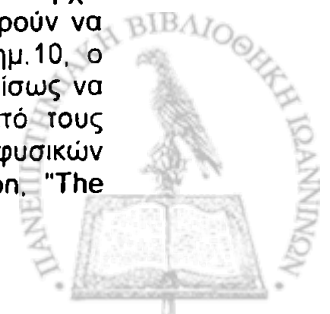
⁶⁵⁵ Από τους Στωικούς αναφέρεται ο όρος «δικαιώματα» με την έννοια κατορθώματα ή δίκαιες πράξεις, αντίθετες των αδικημάτων. Βλ. σχετικά, SVF III 502: «... δικαιώματα δὲ τὰ ἀπὸ δικαιοσύνης».

⁶⁵⁶ Όπως επισημαίνεται από την Μ. Δραγώνα- Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 139, σημ. 26, στην αρχαία στωική φιλοσοφία ο όρος δικαίωμα εκφράζεται με τις λέξεις «ἔξουσία», η οποία ορίζεται, στο SVF III 544, ως «νομίμη ἐπιτροπή» (=νόμιμο δικαίωμα απόφασης). Επίσης οι στωικοί όροι το «κατά φύσιν», το «οἰκειῶν», το «ἐφ' ἡμῖν», το «δικαίον», το «καθῆκον», «δύναμις», «ἔστι κύριος», "in potestate", "libertas" "naturale" και η ελευθερία ως «ἔξουσία αὐτοπραγίας», (SVF III 544), συχνά εμπεριέχουν την έννοια του δικαιώματος.

⁶⁵⁷ Με βάση αυτόν τον ορισμό του δικαιώματος, η έννοια του καθήκοντος όπως ορίζεται από τους Στωικούς, ως «ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκειῶν», (SVF III 493) και έχοντας ως έρεισμα τη φύση (=SVF III 491): «καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφείς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;» ενέχει και την έννοια του δικαιώματος. Πρβλ. Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 334, σημ. 1. Όπως παρατηρεῖ ο Mitsis, «Οι Στωικοί και τα Δικαιώματα», 191, οι Στωικοί δεν έχουν μια θεωρία δικαιωμάτων «ευημερίας ή οφέλους», αλλά είναι πιο κοντά στις θεωρίες δικαιωμάτων «αυτονομίας ή επιλογής».

⁶⁵⁸ Η στωική έννοια των φυσικών δικαιωμάτων εμπεριείχε κυρίως τα κριτήρια της λογικότητας και της ανθρώπινης ελευθερίας και απόφασης, με αποτέλεσμα να μην περιλαμβάνει ρητά πως και τα ζώα έχουν φυσικά δικαιώματα. Οι Στωικοί, όμως, στη φιλοσοφία τους νοούν χρήση και όχι κατάχρηση της φύσης, τόσο όση σχετίζεται με τις ανάγκες του ανθρώπου για επιβίωση. Με το να θεωρούν, οι Στωικοί, πως ο θεός ως σπερματικός λόγος ενυπάρχει σε όλα τα δημιουργήματα της φύσης, όχι μόνο δέχονται την ομογένεια των όντων αλλά και τα θεωρούν ομότιμα αξιολογικά. Αλλά, για τους Στωικούς, παρότι το ίδιο πνεύμα διαπερνά όλα τα έμβια όντα, μόνο στα έλλογα όντα υπάρχει φύσει το «κοινωνικόν», (SVF III 225, 345-347), και δεν υπάρχει κοινό δίκαιο του ανθρώπου προς τα ζώα, λόγω της ριζικής τους ανομοιότητας (SVF III 367). Κατά τους Στωικούς, SVF III 370- 372, τα άλογα ζώα έχουν δημιουργηθεί για χάρη του ανθρώπου, ο οποίος έχει φυσική κοινωνία μόνο με τα άλλα έλλογα όντα, δηλ. τους ανθρώπους και τους θεούς.

⁶⁵⁹ Κατά τον Mitsis, «Οι Στωικοί και τα Δικαιώματα», 181, οι Στωικοί «πιστεύουν ότι υπάρχει πράγματι ένας νομοθέτης φυσικών ηθικών νόμων -ο Δίας- και κατά συνέπεια μπορούν να υποστηρίξουν ότι υπάρχουν φυσικά δικαιώματα». Επίσης, στο ίδιο, σελ. 180, σημ.10, ο μελετητής θεωρεῖ πως, επικλήσεις στη φύση από τους Σοφιστές και τους Κυνικούς ίσως να έχουν επηρεάσει τους Στωικούς, αλλά αυτό που ξεχωρίζει τους τελευταίους από τους προδρόμους τους είναι η έννοια του φυσικού νόμου και κατά συνέπεια των φυσικών δικαιωμάτων που προέρχονται από τους φυσικούς νόμους. Κατά τον G. Watson, "The



Η πολυσημία του όρου φύση στη στωική φιλοσοφία δεν εκφράζει παρά την ενιαία πολυδιάστατη πραγματικότητα. Νοείται η φύση ως η δύναμη που δημιουργεί και συνέχει τον κόσμο, αρχή που ως τεχνικό πυρ γεννάει μεθοδικά τα πάντα, νους και ψυχή του κόσμου, Θεός, πνεύμα, ειμαρμένη, πρόνοια και ορθός λόγος.⁶⁶⁰ Κατά συνέπεια, ο λόγος της φύσης γίνεται ο λόγος που προστάζει τα πρακτέα και απαγορεύει τα μη ποιητέα.⁶⁶¹ Ο νόμος γίνεται έτσι ο ορθός λόγος της φύσεως.⁶⁶²

Από μια άλλη σκοπιά, η φυσική ορμή της οικείωσης αποτελεί κατά τους αρχαίους Στωικούς και την πηγή της δικαιοσύνης.⁶⁶³ Από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης προς τα αλτρουιστικά αισθήματα η μετάβαση είναι ομαλή έτσι που να ταυτίζεται το κατά φύσιν με το κατά λόγον. Σύμφωνα με το νεότερο Στωικό φιλόσοφο Ιεροκλή, -ο οποίος πιθανόν απηχεί και απόψεις προηγούμενων Στωικών- κάθε πλάσμα αρχικά αισθάνεται συναίσθηση του εαυτού του. Η αυτοσυναίσθηση -αυτοσυνείδησή του αποτελεί προϋπόθεση για την επικοινωνία του με τον εξωτερικό κόσμο, καθώς -όπως προαναφέρθηκε στο κεφάλαιο για την ψυχή- και η επικοινωνία ως σχέση με τον άλλο, αποτελεί από άλλη άποψη προϋπόθεση αυτοσυνείδησης. Κατά τον Ιεροκλή, καθώς ο άνθρωπος ενηλικιώνεται, η οικείωσή του επεκτείνεται από την άμεση οικογένεια στην κοινότητα, την πατρίδα, το γένος με συνεχή την τάση της θεώρησης

Natural law and Stoicism", στο: *Problems in Stoicism*, έκδ. A. A. Long, London 1971, 217, γενικά, η έννοια του φυσικού νόμου εμπνέει τόσο δέος, που δείχνει να αποτελεί ιεροσυλία η κριτική της εξέταση.

⁶⁶⁰ Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 153. Όπως παρατηρεί η ερευνήτρια, οι όροι που σημασιοδοτούν και ορίζουν τη φύση δεν είναι ακριβώς συνώνυμοι, έχουν την ίδια αναφορά, αλλά όχι και το ίδιο νόημα.

⁶⁶¹ SVF II 1003. Πρβλ. SVF III 314, 323.

⁶⁶² SVF III 337: «Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις εὖνομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρήσθαι πολιτείᾳ ἢ καὶ σύμπας ὁ κόσμος. Αὕτη δὲ ἔστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρῃ κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὢν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη». Πρβλ. SVF III 334 -336. Κατά την Maryanne Cline Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *JHI*, τόμ. 35 /1 (1974), 16, η στωική θεωρία του φυσικού νόμου ενέχει την πεποίθηση πως ο φυσικός νόμος μπορεί να γίνει αντιληπτός από τον άνθρωπο, ο οποίος αναπτύσσει τις δοσμένες από το θεό ικανότητες (χαρίσματα). Αυτές -μέσα στο πλαίσιο της στωικής θεωρίας- κατά την παραπάνω ερευνήτρια, είναι ο λόγος, η ικανότητα του σχηματισμού των κοινών εννοιών, οι σπερματικοί λόγοι και το πνεύμα -πυρ, τέσσερις δυνατότητες, φυσικά χαρίσματα, τα οποία είναι στην πραγματικότητα ένα.

⁶⁶³ SVF I 197. Πρβλ. SVF III 311. Η οικείωσις, νοείται τόσο ως η οικείωση προς εαυτό, (SVF III 178 = Δ.Λ. 7, 85-86), όσο κυρίως ως οικείωση προς «τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν» (SVF III 179). Πρβλ. τον ορισμό της δικαιοσύνης, στο SVF I 374, καθώς και τα σχετικά με τη θεωρία της οικείωσης (κεφ. 3.4, σελίδες 66-72 και τις σχετικές σημειώσεις 336 κ.εξ.) στην παρούσα εργασία.



όλων των ανθρώπων ως αδελφών, νοοώντας τον άνθρωπο στο κέντρο ομόκεντρων κύκλων καθώς η οικειώση διευρύνεται συνεχώς προς τους εξωτερικούς κύκλους.⁶⁶⁴

Κατά τους αρχαίους Στωικούς, δικαιοσύνη και χρησιμότητα είναι αλληλένδετες. «Πᾶν δίκαιον συμφέρον» είναι το στωικό συμπέρασμα συλλογισμού με βάση τη θεωρία της οικειώσης, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος τείνει σε ό,τι τον ωφελεί και νοιώθει απώθηση για ό,τι τον βλάπτει.⁶⁶⁵

Αργότερα -όπως επισημαίνεται από την Μ. Δραγώνα-Μονάχου- ο Κικέρων⁶⁶⁶ επεκτείνει την οικειώση σε όλη την ανθρωπότητα.⁶⁶⁷ Ο νόμος της φύσης γίνεται έτσι νόμος του κόσμου, καθολική επιταγή για την πρακτική συμπεριφορά, μέτρο και κριτήριο του σωστού, του χρήσιμου του λογικού και του κοινού συμφέροντος.⁶⁶⁸ Κατά τον Κικέρωνα, ο οποίος πιθανόν να απηχεί και αντιλήψεις του Χρυσίππου, το δίκαιο είναι ένα και αν η δικαιοσύνη δεν υπαγορεύεται από τις επιταγές της φύσης, τότε δεν υπάρχει. Αν δεν αποτελεί η φύση πηγή και θεμέλιο της δικαιοσύνης, δεν υπάρχουν ούτε οι αρετές των ανθρώπινων κοινωνιών. Γιατί όλες οι αρετές απορρέουν από τη φυσική κλίση μας να αγαπάμε τους συνανθρώπους μας, από την οικειώση, που αποτελεί θεμέλιο της δικαιοσύνης.⁶⁶⁹

Κατά συνέπειαν, ο στωικός φυσικός νόμος καλεί σε καθήκοντα, αλλά και αποτελεί το έρεισμα μιας ισότητας που περικλείει όλα τα φυσικά δημιουργήματα ή τουλάχιστον σε ότι αφορά τα έλλογα όντα, περιέχει «ξύμπαν τὸ λογικόν».⁶⁷⁰ Υπάρχει κοινή φυσική σύσταση και συγγένεια των ανθρώπων και για το λόγο αυτό όλοι είναι επιδεκτικοί της αρετής, όλοι έχουν θεωρητικά τη δυνατότητα να ολοκληρωθούν

⁶⁶⁴ Αναλυτικότερα βλ. B. Inwood, "Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A. D.", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 151-184, καθώς και A. A. Long, «Ο Ιεροκλής περί της οικειώσεως και της αυτοσυναίσθησεως», 177 - 196.

⁶⁶⁵ SVF III 309, 310: «πᾶν δίκαιον καλόν, πᾶν καλόν ἄγαθόν· πᾶν ἄρα δίκαιον ἄγαθόν· ἄλλα μὴν καὶ τὸ ἄγαθόν τῳ συμφέροντι ταῦτόν· πᾶν ἄρα δίκαιον συμφέρον....».

⁶⁶⁶ Η στωική κοσμοθεωρία συμπυκνώνεται στο φύσει δίκαιον, δηλαδή στην έννοια του νόμου που η φύση/ ορθός λόγος τον έχουν προορίσει για όλους τους ανθρώπους. Αυτό έγινε με την παρέμβαση του Κικέρωνα, η αρχή βάσει της οποίας διαμορφώθηκε το ρωμαϊκό δίκαιο. Από την *lex naturae*, τον καθολικά έγκυρο νόμο της φύσης που βρίσκεται πάνω από τις ιστορικές αλλαγές και τις ανθρώπινες αυθαιρεσίες, απορρέουν οι ηθικές επιταγές και οι εντολές της κοινωνίας (το *jus naturale*). Βλ. σχετικά, W. Windelband -H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, τόμ. Α', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986 (1980'), 206 [= W. Windelband -H. Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen 1976 (16^η έκδοση)].

⁶⁶⁷ Κικέρων, *De Finibus*, 3 . 62 = SVF III 340, *De Officiis* 1 . 50 -53, *De Legibus* 1. 6, 18-19 = SVF III 315, *De Legibus* 2. 8 = SVF III 316.

⁶⁶⁸ Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 154 -155.

⁶⁶⁹ SVF III 311.

⁶⁷⁰ SVF III 334.



ηθικά και ο άνθρωπος δεν πρέπει να είναι ξένος για τον άνθρωπο.⁶⁷¹ Εκ φύσεως επίσης πηγάζει η ανθρώπινη κοινωνικότητα⁶⁷² -ως απόρροια της οικείωσης- αλλά και προς τη φύση απευθύνονται⁶⁷³ η ηθική ολοκλήρωση, ο ενάρετος βίος και η ανθρώπινη ευδαιμονία όντας απόλυτη *δμο-λογία* με τη φύση. Κατά την Μ. Δραγώνα-Μονάχου, σε έναν τέτοιο φυσικό νόμο «όπου καμιά διάκριση δεν αναγνωρίζεται, όπου δεν αποτελεί προνόμιο η ευγένεια, δεν υπάρχει φύσει δουλεία και τα δίκαια όλων είναι σεβαστά, ένας τέτοιος νόμος όμως προϋποθέτει εξίσου με τα καθήκοντα και τα θεμελιώδη και απαραβίαστα δικαιώματα του ανθρώπου.... Ακριβώς ο νόμος της φύσεως εξασφαλίζει την ισηγορεία, την ισονομία και την αναπαλλοτρίωτη ελευθερία».⁶⁷⁴

Αυτή τη στωική θεωρία κληρονόμησε η ρωμαϊκή και η χριστιανική οικουμένη και το στωικό οικουμενικό όραμα απορροφάται αργότερα από τον επερχόμενο Χριστιανισμό,⁶⁷⁵ ενώ γενικότερα η αδιαμφισβήτητη στωική επίδραση⁶⁷⁶ στη

⁶⁷¹ SVF III 340-344.

⁶⁷² SVF III 225, 345-347.

⁶⁷³ SVF III 336: «τοῦ νομίμου ἄνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος». Πρβλ. SVF III 227.

⁶⁷⁴ Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 159-160.

⁶⁷⁵ Η στωική επιρροή συνοψίζεται στο κατά Ιωάννην: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος· καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος... Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (ὅπως δίνεται στο : John P. Anton, «Η ηθική και πολιτική Φιλοσοφία των Στωικών», 177).

⁶⁷⁶ Γενικότερα για την επίδραση του Στωικισμού -η οποία θεωρείται σχεδόν εφάμιλλη του Πλατωνισμού και του Αριστοτελισμού-, βλ. Καραμπατζάκη, *Προσεδώνιος*, 368 -372.

Ειδικότερα, για τις στωικές επιδράσεις στην Ιουδαίο-χριστιανική ηθική και σκέψη των Αποστόλων (Απ. Παύλου), των Απολογητών, των Πατέρων (Ελλήνων και Λατίνων, όπως του Κόιντου Τερτυλλιανού, του Αγίου Κυπριανού επισκόπου Καρχηδόνας, του Λακτάντιου, του Αγίου Αμβροσίου, του απολογητή Μάρκου Μινούκιου Φήλικος, του Αγίου Αυγουστίνου, κ.ά.), και της πρώιμης αναγεννησιακής σκέψης, (Ιωάννη του Σώλσμπερ, Θ. Ακινάτη, κ.ά.), βλ. A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago 1977, 7 κ.ε., Gerard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1983, Roland. H. Nash, *Christianity and the Hellenistic World*, Rapids -Zondervan: Grand 1984, Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, τόμ. I-II, Leiden: Brill 1985, Audrey Chew, *Stoicism in Renaissance English Literature: An Introduction*, Lang: N.Y., 1988, M. Lapidge, "The Stoic Inheritance", στο: *A History of Twelfth- Century Western Philosophy*, εκδ. P. Dronke, CUP, Cambridge 1988, 81 -112, A. J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress Pr., Philadelphia 1989 και Μυρτώ Δραγώνα - Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Αθήνα 1995, 49 κ.ε..

Ως προς τις επιρροές των Στωικών στο ρωμαϊκό και το Βυζαντινό δίκαιο, καθώς και στις νεότερες θεωρίες του φυσικού δικαίου-νόμου αλλά και στις σύγχρονες θεωρίες των δικαιωμάτων, βλ. Moritz Voigt, *Das jus naturae, aequum et bonum, und jus gentium der Römer*, τόμοι 4, Leipzig 1856-1876, Eleuterio Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig 1936, Anton-Herman Chroust, "The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages", *Journal of the History of Ideas*, 7 (1946), 298 -320, Μυρτώ Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά: Μια έννοια θεμελιακή για τα ανθρώπινα δικαιώματα», στο: *Μνήμη Ευάγγελου Παπανούτσου*, τόμος Β', Αθήνα 1983, 133 -163, Nussbaum, C.M., *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, N.J. 1994, 4-5, Phillip Mitsis, "Natural law and Natural Right", στο: *ANRW II 36.7*, 4812 -4850



μεσαιωνική και τη νεότερη φιλοσοφία και σκέψη θεωρείται ιδιαίτερα σημαντική και συνεχής.

ελευθερίας, αλλά και η άποψη περί της κοινωνίας ως συνέχεια και επακόλουθο της φύσης, φέρνει τους Στωικούς πιο κοντά με το κίνημα της «κοινωνικής οικολογίας»: (για τις θέσεις της κοινωνικής οικολογίας, βλ. Μ. Μπούκτσιν, *Κοινωνική οικολογία*, μτφρ. Μ. Κοριακιανίτης, Αθήνα 1992, και ειδικά για την ομοιότητα σε σχέση με τα παραπάνω βλ. τις σελ. 27, 32-34). Θα μπορούσε όμως να επισημάνει κάποιος, πως ο μονισμός των Στωικών –[οντολογικός, (φύση = Θεός και ορθός λόγος, άνθρωπος = μέλος της φύσης/κόσμου με δυνατότητα ανάπτυξης του λόγου ως το επίπεδο του ορθού λόγου, μέσω της φυσικής οικείωσης δηλαδή ενιαία κοσμική και ανθρώπινη φύση) και ανθρωπολογικός, (ενιαία ψυχή, ένα κέντρο, το ηγεμονικόν, αλλά και η ψυχή/ουσία =σωματική· (για το τελευταίο βλ. SVF II 361-363 και SVF II 359: «ταῦτόν σῶμα καί οὐσίαν δριζόμενοι»)]–, σε γενικές γραμμές συμβαδίζει με τις θέσεις των σύγχρονων οικολογικών ρευμάτων -παρά τις όποιες διαφορές, τις οποίες αυτά εμφανίζουν μεταξύ τους· οι σύγχρονες οικολογικές θεωρίες, στην προσπάθειά τους να οικοδομήσουν το φιλοσοφικό υπόβαθρο για την αντιμετώπιση του κυρίαρχου ανθρωποκεντρικού δυϊσμού, στο σημείο που θεωρούν τη φύση και την ανθρώπινη κοινωνία ως χώρους αλληλεξάρτησης και συνένωσης, αντανακλούν στωικές απόψεις. Με τη διαφορά πως στη στωική φιλοσοφία, δεν υπήρχε θέμα αμφισβήτησης της συνέχειας αυτής, καθώς αυτή η τελευταία στηριζόταν σε σταθερό οντολογικό και ανθρωπολογικό υπόβαθρο, τον στωικό μονισμό.



και Phillip Mitsis, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», μτφρ. Ελένη Βαμπούλη, *Δευκαλίων*, 15/1 (1997), 173-192.

Για τις στωικές επιδράσεις στη φιλοσοφία των επιστημόνων (Νεύτων, Bacon), των Νεοστωικών (15^{ου}-17^{ου} αι.), όπως του Justus Lipsius, των Διαφωτιστών, αλλά και άλλων νεώτερων φιλοσόφων (όπως των Th. More, Hugo Grotius, Spinoza, Kant, A. Smith, κ.ά.), βλ., Walter Eckstein, "Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and their Conception of Ethical Freedom", *Journal of the History of Ideas*, 5 (1944), 259- 291, R. Wenley, *Stoicism and its Influence*, New York 1963, André Bridoux, *Le stoicisme et son influence*, Paris 1978 (1966'), Kennedy F. Roche, *Rousseau, Stoic and Romantic*, Harper -and-Row, New York 1974, Philip Merlan, "The Stoic "Oikeiosis" and Sartre's "Situation"", *Journal of the History of Philosophy*, 13(1975) 1-4. N. Waszek, "Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin", *JHI* 45(1984), 541-606. P. Barker, "Jean Pena and Stoic Physics in the 16th Century", *Southern Journal of Philosophy*, Suppl. 23 (1985), 93 -107, B. J. T. Dodds, "Newton and Stoicism", *Southern Journal of Philosophy*, Suppl. 23 (1985), 109-123, Ευθύμης Παπαδημητρίου, «Η παρουσία της Στωικής φιλοσοφίας στη Γερμανική φιλοσοφία του Διαφωτισμού», *ΕΕΦΠΨΠΙ, Δωδώνη*, τόμ. ΙΣΤ', μέρος τρίτο, Ιωάννινα 1987, 9 -23, James Kassler, "The paradox of Power: Hobbes and Stoic Naturalism in the Uses of Antiquity", στο: St.Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity*, Dordrecht, 1991, Derk Pereboom, "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza," *Faith -and- Philosophy* 11/4 (1994), 592-625, Ελένη Καραμπατζάκη -Περδίκη, «Οι στωικές περί Λόγου αντιλήψεις και η επίδρασή τους σε φιλοσόφους του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού (A. Ferguson, Shaftesbury, A. Smith): Μερικές διαπιστώσεις», *ΕΕΦΠΨΠΙ, Δωδώνη*, τόμ. ΚΔ', μέρος τρίτο, Ιωάννινα 1995, 109-118, Frank Cameron, "Beyond Pity and Cruelty: Nietzsche's Stoicism", *De-Philosophia*, 13/2(1997), 191 -206, Lawrence C. Becker, *A New Stoicism*, Princeton University Press, Princeton 1998 και Brad Inwood, "A New Stoicism", *Apeiron* 31/4(1998), 293-308.

Ως προς την ομοιότητα απόψεων και πιθανών επιρροών σε σύγχρονες ψυχοθεραπευτικές θεωρίες και πρακτικές, βλ. A. Ellis, *Reason and Emotion in Psychotherapy*, N.J. 1962, M. C., Nussbaum, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, N.J. 1994 και Martha Nussbaum, *The Stoics on the Extirpation of the Passions*, *Apeiron* 20(1987), 129 -177.

Αδιαμφισβήτητα, όμως, με το να αναδεικνύεται η οντολογική προτεραιότητα της φύσης στη στωική ηθική, η φύση γίνεται η αφετηρία της Περιβαλλοντικής ηθικής. Η οικολογική διάσταση της στωικής φιλοσοφίας, αλλά και το αν και κατά πόσον σύγχρονα οικολογικά ρεύματα θα μπορούσαν να έχουν στωικές βάσεις είναι ένα θέμα ανοιχτό προς συζήτηση. Το τελευταίο, ότι δηλαδή οι «Στωικοί έχουν να μας προτείνουν αρκετά, και αξίζει μια συζήτηση μαζί τους», προτείνει ο Alan J. Holland, "Fortitude and Tragedy: The Prospects for a Stoic Environmentalism", στο: *The Creeks and the Environment*, ed. Laura Westra & Thomas M. Robinson, Lanhan-NewYork-Boulder-Oxford, 1997, 151 -166, εδώ, 166. Ο ίδιος όμως μελετητής, ό.π., σελ. 152, τονίζει το γεγονός πως, προσπάθειες για σύνδεση του Στωικισμού με σύγχρονα περιβαλλοντικά και οικολογικά κινήματα ενέχουν τον κίνδυνο μεθοδολογικών σφαλμάτων. Ο Jim Cheney, "The Neo-stoicism of Radical Environmentalism", *Environmental Ethics*, 11 (1989), 293-325, βρίσκει ομοιότητες στη στωική θεωρία με το σύγχρονο οικολογικό κίνημα της «βαθείας οικολογίας» (deep ecology) στην ταύτιση ανθρώπου-κόσμου, αλλά δεν συμφωνεί στη βάση του ότι το τελευταίο αδιαφορεί στην πρόσληψη και αναγνώριση της διαφορετικότητας (πιο συγκεκριμένα, ό.π, σελ. 322). Αντίθετα, ο William O. Stephens, "Stoic Naturalism, Rationalism and Ecology", *Environmental Ethics*, 16/3 (1994) 275 -286, και πιο συγκεκριμένα, σελ. 285, θεωρεί πως το περιεχόμενο της στωικής ηθικής και αυτό του σύγχρονου οικολογικού ρεύματος της «βαθείας οικολογίας» είναι ιστορικά αστήρικτο, επιστημονικά παραπλανητικό και από λογικής άποψης αβάσιμο. Ο τελευταίος μελετητής, μετά από εξέταση των βασικών ιδεών της στωικής ηθικής, αποκαλύπτει την εσωτερική συνοχή της στωικής φυσιοκρατίας και του ρασιοναλισμού, καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως, παρόλο που ο Στωικισμός δεν προσφέρει τη βάση για μια σύγχρονη Περιβαλλοντική ηθική, περιέχει πολύ αξιόλογες -από περιβαλλοντικής και οικολογικής σκοπιάς- ηθικές έννοιες. Ο W. Stephens, με την ερμηνεία του, την οποία αποκαλεί «λογοκεντρισμό» ("logocentrism"), -ερμηνεία την οποία επικροτεί και η Carmen V. Castelo, "Reflections on Stoic Logocentrism", *Environmental Ethics* 18/3 (1996), 291 -296-, θεωρεί προτιμότερη μια σχέση ανάμεσα στο Στωικισμό και στο οικολογικό κίνημα της «κοινωνικής οικολογίας» (social ecology) του Murray Bookchin. Με την τελευταία άποψη συμφωνεί και η Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, 371, θεωρώντας πως η στωική θέση που καθιστά τη φύση ως υπόβαθρο για μια ηθική της



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Θεμελιώδη έννοια της στωικής φιλοσοφίας αποτελεί η έννοια της Φύσης, η οποία με τις πολυσήμαντες συνδηλώσεις της -Θεός, (ορθός) Λόγος, Ειμαρμένη, Πρόνοια-, συγχρόνως ως περιγραφική και αξιολογική έννοια, συνδυάζοντας το είναι με το δέον αποτελεί την πηγή, αλλά και το αξιολογικό κριτήριο και το τέλος της ανθρώπινης ύπαρξης. Με τη συνένωση των εννοιών Φύση- Θεός- (ορθός) Λόγος οι αρχαίοι Στωικοί οδηγούνται στην έννοια του φυσικού νόμου, ο οποίος απορρέει από τη φύση. Ειδικότερα στη φυσική φιλοσοφία των αρχαίων Στωικών, η φύση θεωρείται ως η μία από τις δύο αρχές (ποιον και πάσχον), οι οποίες διαμορφώνουν τα πάντα και ταυτίζεται με το Θεό-Λόγο.

Αν και οι Στωικοί θεωρούνται από τους πρώτους ντετερμινιστές φιλοσόφους, αυτός ο ντετερμινισμός τους περιορίζεται, αφήνοντας περιθώρια ανθρώπινης ελευθερίας, επιλογής και απόφασης, κυρίως με τις έννοιες του «ἐφ' ἡμῖν» και της συγκατάθεσης, που εισάγουν στο φιλοσοφικό τους σύστημα.

Με το να τονίζεται από τους αρχαίους Στωικούς πως κέντρο της ψυχής είναι το ηγεμονικό, το οποίο ελέγχει τα υπόλοιπα επτά ψυχικά μέρη, οι αρχαίοι Στωικοί είναι συνεπείς μονιστές σε ότι αφορά την ανθρώπινη φύση αποδεχόμενοι την ενιαία ψυχοσωματική οντότητα. Με την ολιστική άποψη για τον κόσμο και τον μονισμό για την ανθρώπινη φύση, οι Στωικοί συνδέουν τον αντικειμενικό κόσμο (φύση) με τον υποκειμενικό κόσμο (άνθρωπο), καθώς ο άνθρωπος δεν νοείται παρά ως μέρος-μέλος της φύσης με ένα ψυχικό κέντρο, το ηγεμονικό (διάνοια), από το οποίο εκ-πηγάζουν, αλλά και συντονίζονται οι ψυχικές λειτουργίες, φαντασία (=παραστατική λειτουργία), συγκατάθεση (=εσωτερική αποδοχή ή αποδοκιμασία σε μια φαντασία), ορμή (=παρόρμηση, ώθηση της ψυχής προς κάτι ή από κάτι) και λόγος. Το ψυχικό πνεύμα, προερχόμενο από το φυσικό, κατά τη γέννηση των εμψύχων, προσλαμβάνει τις ψυχικές λειτουργίες, φαντασία και ορμή, ενώ στον άνθρωπο προστίθεται και ο λόγος. Επίσης με το να νοείται από τους αρχαίους Στωικούς η ψυχή ως πνεύμα συμφύες και ως σωματική οντότητα, δίνεται αναλογικά η συμφωνία της ηθικής ανθρωπολογίας με τη φυσική φιλοσοφία {καθώς και η Φύσις νοείται ως πνεύμα -(ορθός) Λόγος -Θεός}.

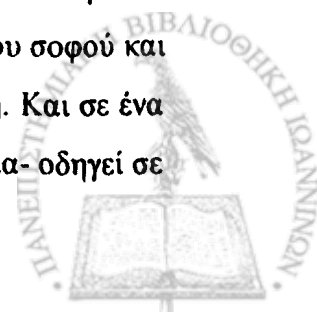
Η θεωρία των παθών των αρχαίων Στωικών, αν και είναι συνεπής με το μονισμό της ψυχής, τον οποίο οι Στωικοί πρεσβεύουν, προτείνοντας ενδιαφέρουσες απόψεις και θέσεις ως προς την εξήγηση (ως εσφαλμένες κρίσεις και άλογες ορμές) και τη θεραπεία των ανθρώπινων παθών, -κυρίως με την επίγνωση του αιτίου του



πάθους και πως αυτό αναιρείται με την άσκηση και τον εθισμό της ψυχής στον ορθό Λόγο- αντιμετωπίζει όμως δυσκολίες στο να εξηγήσει τα πάθη των παιδιών και ενδεχομένως των ζώων. Ειδικότερα, πρόβλημα στο μονισμό των Στωικών δημιουργεί η εξήγηση των παθών: αν είναι μία η ψυχική δύναμη, τότε πως δικαιολογούνται τα πάθη; Το πρόβλημα, δηλαδή, που αντιμετωπίζουν οι αρχαίοι Στωικοί στην περί των παθών θεωρία τους έγκειται στο ότι ορίζουν το πάθος -λύπη, φόβο, επιθυμία, ηδονή- ως άλογη, πλεονάζουσα ορμή, ως ψυχική κίνηση άλογον η οποία δεν υπακούει, δεν πείθεται και αποστρέφεται τον ορθό λόγο. Με το να νοούνται τα πάθη ως βίαιος υπέρμετρος λόγος, δηλαδή, ως βίαιες υπερβολικές ορμές που αποστρέφονται τον ορθό λόγο, ως ασύμμετρες και παρά φύσιν, το πρόβλημα παραμένει, όταν συγχρόνως υποστηρίζουν ότι ολόκληρο το ηγεμονικό της ψυχής είναι λογικό και δεν δέχονται το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, ερμηνεύοντας το άλογο ως αντίθετο του ευλόγως, ως ασύμμετρο λόγο, λόγο που λειτουργεί λανθασμένα, υπερβολικό και απειθή λόγο, ο οποίος έρχεται έτσι σε αντίθεση με τον ορθό λόγο. Μάλλον οι αρχαίοι Στωικοί θεωρούν για τα πάθη των ζώων και των παιδιών, πως δεν βιώνουν πάθη τα πρώτα, ενώ τα παιδικά πάθη πιστεύουν ότι έχουν διαφορετική ποιότητα και ένταση από αυτά των ενηλίκων.

Στην αρχαία στωική φιλοσοφία, με την καθοριστικής σημασίας θεωρία της οικείωσης, ως πρωταρχικής ορμής, συνδέεται η φυσική με την ηθική θεωρία, καθώς διαμεσολαβούνται και ενώνονται οι έννοιες φύση και άνθρωπος. Η οικείωση, αποτελεί τον συνδετικό κρίκο της Φύσης-Λόγου, καθώς για τον άνθρωπο νοείται ως φυσική προδιάθεση και δυνατότητα η λογική ανάπτυξή του, και η ηθική του ολοκλήρωση δεν αποτελεί παρά την οικεία ορμή της φύσης του, το οικείον φυσικό χαρακτηριστικό της λογικής ανθρώπινης φύσης. Με το να θεωρείται η οικείωσις ως αίσθηση του οικείου, ως πρωταρχική φυσική ορμή, νοείται ως αυτοσυναίσθηση, αυτοαντίληψη και αυτοσυντήρηση, αλλά συγχρόνως και ως αλληλο-ενδιαφέρον, φροντίδα για τους άλλους και κατ' επέκτασιν κοινωνικότητα.

Για τον άνθρωπο, οικείον γνώρισμα αποτελεί η ανάπτυξη του λόγου ως το σημείο του ορθού λόγου του σοφού. Δηλαδή, η φύση ορίζει με τις φυσικές ορμές και προδιαθέσεις τις κατάλληλες ενέργειες για αυτοσυντήρηση αρχικά, ενώ μετά την ανάπτυξη του λόγου, οδηγεί σε ενάρετες πράξεις, οι οποίες όταν επιλέγονται «φυσικά», ως μόνιμη και σταθερή επιλογή, οδηγούν στον ενάρετο βίο του σοφού και ευδαίμονος ανθρώπου, βίο που δεν αποτελεί παρά ομο-λογία με τη φύση. Και σε ένα σπειροειδές μοντέλο, η ομολογία με τη φύση -σε συνεχώς ανώτερα στάδια- οδηγεί σε

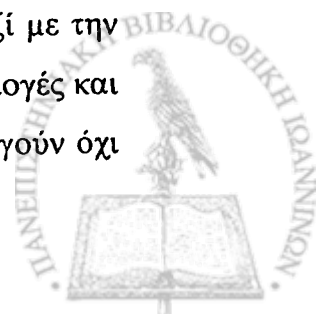


ευδαιμονία και μόνιμη επιλογή της αρετής. Άλλωστε ο όρος *δμολογομένως* δεν σημαίνει παρά την εξομίωση του ορθού λόγου του ενάρετου ανθρώπου και της φύσης.

Η θεωρία της οικείωσης θεμελιώνει επίσης την θεωρία των καθκόντων των Στωικών. Διάφορα είδη καθκόντων -δραστηριότητες που ταιριάζουν στη φύση των όντων αντίστοιχων προς την ηθική εξέλιξη-, αναλογούν στην πορεία προς την ανθρώπινη ηθική ολοκλήρωση και την ευδαιμονία. Δηλαδή, η θεωρία των καθκόντων με αρχή το *κατά φύσιν*, θεμελιώνεται στη θεωρία της οικείωσης, ορίζοντας ως φυσικό καθήκον την εξέλιξη-πορεία προς την ηθική ανθρώπινη τελείωση. Για τα λογικά όντα, αποτελεί φυσικό καθήκον η πορεία προς τις ηθικά ορθές πράξεις και τον ενάρετο βίο, πράξεις οι οποίες υπαγορεύονται από τη φύση και το λόγο, καθώς ο τελευταίος νοείται ως το κατά φύσιν ανθρώπινο χαρακτηριστικό.

Ο στωικός σοφός, όντας το ιδεατό πρότυπο και το κριτήριο της ανθρώπινης τελείωσης, ευδαιμονίας και απάθειας, δεν αποτελεί παρά το έσχατον της ανθρώπινης οικείωσης ως έκφραση της ανθρώπινης λογικής τελείωσης, στο σημείο που συνομολογεί με τη Φύση - (ορθό) Λόγο. Ο σοφός, παρότι η ύπαρξή του είναι σπάνια έως ανύπαρκτη στις ανθρώπινες κοινωνίες, αντιπροσωπεύει τη θετική έκφραση του ορθού λόγου, αποτελώντας την έμπρακτη πραγμάτωση της σύμμετρης με το Λόγο και τη φύση προσωπικότητας, ενώ ως ηθική αυθεντία, γνωρίζει πάντοτε με ακρίβεια τι πρέπει να γίνει ή όχι, καθώς πράττει σωστά και κατά φύσιν σε κάθε περίπτωση, στο σωστό καιρό και με σωστό τρόπο. Ο στωικός σοφός, όντας όν κοινωνικό, εμπλέκεται σε ζητήματα πρακτικά, και μερικές φορές ασκεί και εξουσία. Με τη στωική *ἀπάθεια*, δηλώνεται πως ο σοφός είναι απαλλαγμένος από πάθη, αν και βιώνει τις *εὐπάθειες* (=«ὧν χρῆ λόγος»), δηλαδή τα σύμμετρα, και κατά φύσιν συναισθήματα (χαρά, ευλάβεια, βούληση).

Η έννοια του απαθούς σοφού είναι το κριτήριο, που, έχοντας κανονιστική αξία, αποτελεί το ιδεατό, αλλά όχι το εντελώς ακατόρθωτο, στην ηθική ολοκλήρωση της ανθρώπινης φύσης, η οποία δεν διαφέρει στο τέλος της από αυτή της φύσης-ορθού λόγου του θεού και του κόσμου. Με το να νοείται ο κάθε άνθρωπος ως μέλος της φύσης, αλλά και με το να θεωρείται πως όλοι έχουν τη δυνατότητα εκ φύσεως να ολοκληρωθούν ηθικά, δίνεται από τους Στωικούς η δυνατότητα και η ελπίδα να το επιδιώξουν αλλά και να το επιτύχουν όλοι οι άνθρωποι. Η ελπίδα αυτή, μαζί με την έννοια της προσωπικής εσωτερικής ελευθερίας μέσα από τις προσωπικές επιλογές και αποφάσεις -και πάντα μέσα στα όρια της ευμαρμένης και της πρόνοιας- εξηγούν όχι

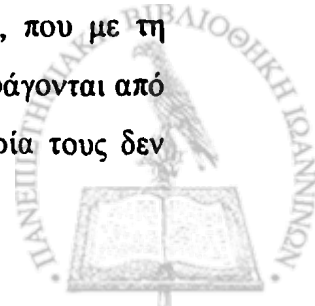


μόνο τη διάδοση και τις επιδράσεις του Στωικισμού, αλλά και τη διάδοσή του σε διαφορετικά κοινωνικά στρώματα (ιδιαίτερα κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο). Το «ἄνθρωπος ἔκ φύσεως δοῦλος οὐδείς» (SVF III 352), ήταν αδύνατον να μην έχει επιδράσεις -αλλά και να μην αποτελεί προϊόν μιας κοινωνίας ελεύθερων και δούλων· (όπως ήταν αυτή των ελληνιστικών και των ρωμαϊκών χρόνων).

Οι αρχαίοι Στωικοί προσπαθούν να διασώσουν την αυτάρκεια της αρετής και την ιδιαιτερότητά της ως προς το ὑψιστο αγαθό -την ομολογία (συμφωνία) με τη φύση και την ανθρώπινη ευδαιμονία (*εὐδαιμονία βίου*)-, αναγνωρίζοντας συγχρόνως την ηθική ανάπτυξη του ανθρώπου μέσα από την πλήρωση των «κατὰ φύσιν» καθηκόντων, τα οποία οδηγούν τον άνθρωπο στην ηθική του τελείωση και στο αγαθό. Κατά συνέπεια, νοείται μια κυκλική σχέση φύσης και αρετής, καθώς η φύση -τόσο ως ανθρώπινη όσο και ως κοσμική- αποτελεί το θεμέλιο, το πρότυπο και τον κανόνα για την ηθική ολοκλήρωση και τον ενάρετο βίο. Αλλά, από την άλλη πλευρά, και η σταθερή επιλογή των κατὰ φύσιν ενάρετων πράξεων και καθηκόντων, δεν προσβλέπουν παρά στην ανθρώπινη ευδαιμονία, η οποία είναι η ομολογία με τον ορθό λόγο της φύσης.

Για τους αρχαίους Στωικούς η αρετή νοείται ως ενιαία αλλά με διαφορετικές εκφάνσεις, δηλαδή τις τέσσερις βασικές αρετές: φρόνηση, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ανδρεία. Το ότι η αρετή νοείται ως γνώση και ορθός λόγος, αυτό όχι μόνο συνδέει τους Στωικούς με το Σωκράτη, αλλά και θεμελιώνει το ότι η αρετή μπορεί να διδαχθεί, καθώς κατά τους Στωικούς οι αγαθοί προέρχονται εκ των φαύλων· (Δ. Λ. 7, 91). Θεωρητικά, καθώς οικείο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης είναι η ενδυνάμει θετική εξέλιξη και φυσική προδιάθεση των ἔλλογων όντων προς την αρετή, ο στωικισμός δίνει την ελπίδα σε κάθε άνθρωπο να φτάσει στο επίπεδο του σοφού, βιώνοντας ενάρετο και ευδαίμονα βίο σε πλήρη συμφωνία με τη φύση.

Αυτή η θέση, όμως, δημιουργούσε στους αρχαίους Στωικούς το πρόβλημα της εξήγησης του κακού και της διαφθοράς ανθρώπων και κοινωνιών. Δηλαδή, οι αρχαίοι Στωικοί, θεωρώντας ως οικείο φυσικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης τις θετικές φυσικές προδιαθέσεις και την «φυσική» πορεία προς τον ορθό λόγο, δυσκολεύονται να εξηγήσουν την ύπαρξη του κακού στον κόσμο. Για τους Στωικούς, αυτή η μη φυσική τελείωση (ολοκλήρωση) των ἔλλογων όντων νοείται ως αποτέλεσμα των λανθασμένων ανθρώπινων επιλογών και αποφάσεων, που με τη σειρά της οδηγεί σε μη τέλειους κοινωνικούς θεσμούς, οι οποίοι αναπαράγονται από μη ολοκληρωμένους ηθικά ανθρώπους, καθώς η συντριπτική πλειοψηφία τους δεν

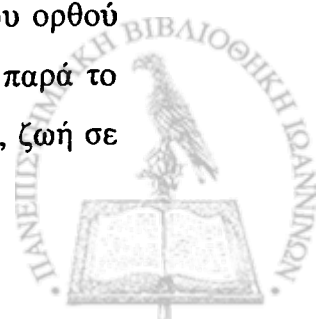


φτάνει στο επίπεδο του σοφού και στην απόλυτη συμφωνία με τη φύση (κοινή και ανθρώπινη). Παρότι, όμως, οι έννοιες της *συγκατάθεσης* και του *ἐφ' ἡμῖν* σώζουν προς στιγμήν τη στωική θεωρία, τονίζοντας τη σημασία της ανθρώπινης επιλογής, απόφασης και πράξης προς την ηθική ολοκλήρωση, δεν εξηγούν συνολικά το πώς όταν όλοι έχουμε φυσικές καταβολές και τάσεις προς το καλό, οδηγούμαστε σε διεφθαρμένες πράξεις και κοινωνίες. Αλλά, σε τελική ανάλυση, για τους Στωικούς, ακόμα και το κακό στον κόσμο δεν γίνεται «ἀχρήστως πρὸς τὰ ὅλα», καθώς, ως αποτέλεσμα της ειμαρμένης, επιτελείται κατά την πρόνοια της φύσεως, με κάποια σκοπιμότητα που δεν μπορεί να κατανοήσει ο κοινός άνθρωπος.

Καθώς, επίσης, η στωική φύση αποτελεί το είναι και το δέον, τόσο η ανθρώπινη ηθική τελείωση, όσο και η ανθρώπινη κοινωνικότητα και δικαιοσύνη, όχι μόνο απορρέουν αλλά και προσβλέπουν -έχουν το τέλος τους- στη φύση, ως οικείο φυσικό χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου. Με τη στωική έννοια του κοσμοπολιτισμού, καθώς όλοι οι άνθρωποι μετέχουν εκ φύσεως στον κοσμικό λόγο, τονίζεται τόσο η φυσική κοινότητα των ανθρώπων με αυτή των θεών -μέσα από την κοινή καταγωγή, το κοινό τέλος και την ομοιότητα του λόγου- όσο και η ισονομία και η ισοτιμία των ανθρώπων ως πολιτών, μέσα από την κατάργηση φυλετικών και κοινωνικών διαφορών.

Επιπλέον, με το να θεωρείται η φύση ως πηγή της δικαιοσύνης, θεμελιώνονται θέσεις σχετικές με την ισότητα, την παγκοσμιότητα, την αδελφосύνη και αντίστοιχες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στον αρχαίο Στωικισμό, συνδέονται οι έννοιες φύσις και νόμος (ως συνέπεια της ένωσης φύσης - Θεού) και ο φυσικός νόμος δεν αποτελεί παρά τον ορθό λόγο της φύσης. Ο τελευταίος δίνει εγκυρότητα αποτελώντας πηγή και κριτήριο του συμβατικού νόμου. Δηλαδή, η φύση νοείται ως ο ορθός λόγος του σύμπαντος και από αυτή εκ-πηγάζει η δικαιοσύνη και ο ανθρώπινος νόμος. Η φύση όχι μόνο παρέχει εγκυρότητα στο συμβατικό ανθρώπινο δίκαιο, αλλά και λειτουργεί ως κριτήριο όσων έχουν πραγματική αξία για την ανθρώπινη ευδαιμονία, με αποτέλεσμα η ανθρώπινη ευδαιμονία να στοχεύει και να αποτελεί την τέλεια εναρμόνιση με τη φύση.

Το στωικό τέλος «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν» ισοδυναμεί με το «κατ' ἀρετὴν ζῆν», δηλαδή το ανθρώπινο τέλος νοείται ως ζωή σε συμφωνία με τη φύση (ανθρώπινη και κοσμική), αλλά και με τον ορθό Λόγο. Τέλεια ανάπτυξη του ορθού λόγου (λόγος ο οποίος είναι φύση) ως το επίπεδο του σοφού, δεν αποτελεί παρά το οικείο χαρακτηριστικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης. Για τους Στωικούς, ζωή σε



εναρμόνιση με τη φύση είναι ζωή σύμφωνη με την αρετή, και μια τέτοια ζωή οδηγεί σε εύροια βίου και ευδαιμονία.

Ως προς τις περί του κοσμοπολιτισμού τους θέσεις, οι ίδιοι οι αρχαίοι Στωικοί φιλόσοφοι είχαν επίγνωση ότι ο κοσμοπολιτισμός τους, στηριγμένος στην έννοια της φυσικής ισότητας και της κοινής καταγωγής, ίσως να μην είναι εφικτός ρεαλιστικά παρά μόνο σε ιδεατές κοινωνίες, ή ίσως να είναι εφαρμόσιμος μόνο όταν όλοι ακολουθώντας τη φύση ολοκληρωθούν ηθικά, γι' αυτό και στα πολιτικά τους έργα αναφέρονται κυρίως σε κοινωνίες σοφών, όπου δεν έχει ισχύ το συμβατικό δίκαιο. Σήμερα, όπου και όταν προβάλλονται επίκαιρες έννοιες, όπως αυτές της οικουμενικότητας και της πολυ-πολιτισμικότητας, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως, μπορούν να θεμελιωθούν στη φυσική ισότητα και τον στωικό κοσμοπολιτισμό. Όμως πάντοτε οι έννοιες πρέπει να εξετάζονται μέσα στο πλαίσιο της θεωρίας που λειτουργούν, γιατί έννοιες όπως λόγος, πνεύμα, κοσμοπολιτισμός, πάθη κ.ά. δεν έχουν πάντα την ίδια σημασία, αναφορά και λειτουργία σε άλλα φιλοσοφικά συστήματα, θεωρίες, καθώς και σε διαφορετικές εποχές.

Ο αρχαίος Στωικισμός, εκτός από φιλοσοφικό σύστημα πρέπει να λειτούργησε και ως κοινωνικό κίνημα, αν όχι με την επαναστατική έννοια, σίγουρα με την έννοια του ότι επηρέασε πλατιές μάζες στη δημιουργία πίστεων και στάσεων ως προς την αντιμετώπιση και «δράση» της καθημερινής ζωής. Αργότερα, υιοθετήθηκε και από τη ρωμαϊκή ιεραρχία, καθώς η έννοια του κοσμοπολιτισμού εδραίωνε την Pax Romana. Υπό αυτήν την έννοια, ο Στωικισμός, πέρα από φιλοσοφικό σύστημα (θεωρία), αποτέλεσε σημαντικό κοινωνικό κίνημα, το οποίο όχι μόνο επηρέασε τον αρχαίο ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο για μεγάλο διάστημα, αλλά και την μεσαιωνική και νεότερη φιλοσοφική σκέψη, με διάφορες έννοιες -τόσο με τον τρόπο που τις διαπραγματεύτηκε, όσο και με τον τρόπο που τις σημασιοδότησε -όπως: της σχέσης ειμαρμένης και ανθρώπινης ελευθερίας, τις έννοιες της φύσης και του ορθού λόγου, της οικείωσης, της ψυχής, των παθών και της απάθειας, της αρετής και του σοφού, την ισοτιμία όλων ως προς την αρετή, του κοσμοπολιτισμού και του φυσικού νόμου - εδραιώνοντας τόσο τη σημασία του για τη θεώρηση του ανθρώπου και του κόσμου από τον άνθρωπο, όσο και την κοινωνική του σημασία.⁶⁷⁷

Ιδιαίτερα σημαντικό είναι επίσης το γεγονός ότι ο Στωικισμός, τόσο ως φιλοσοφική σχολή είχε μεγάλη επίδραση και διάρκεια, καθώς διήρκεσε πάνω από

⁶⁷⁷ Πρβλ. Δραγώνα - Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά», 161.



500 χρόνια, αλλά και το ότι στωικές επιρροές πέρασαν τόσο στο Χριστιανισμό (π.χ. οι έννοιες του πνεύματος και του λόγου), όσο και έγιναν αφορμή για σύγκριση, ανάλυση και κριτική από τα σύγχρονά τους φιλοσοφικά ρεύματα (των Επικούρειων και των Σκεπτικών). Απόψεις των Στωικών για τη φύση και τον άνθρωπο αντανakλούνται όχι μόνο στα πρώτα χριστιανικά συγγράμματα των Απολογητών και των Πατέρων, στο Ρωμαϊκό και Βυζαντινό δίκαιο αλλά και στα έργα μεσαιωνικών, αναγεννησιακών και νεώτερων φιλοσόφων (Θ. Ακινάτης, Ε. Κάντ, Σπινόζα, Α. Smith), ιδιαίτερα στο ρεύμα των Νεο-Στωικών, στις θεωρίες θεραπείας των παθών (γνωστική/γνωσιακή ψυχοθεραπεία), στις θεωρίες περί του φυσικού δικαίου των διαφωτιστών, αλλά και στα σύγχρονα οικολογικά ρεύματα.

Γενικότερα, όπως το γνώριζαν και το τόνιζαν και οι ίδιοι οι αρχαίοι Στωικοί, αποδέχεται κανείς εξ' ολοκλήρου τη στωική φιλοσοφία ή την απορρίπτει άρδην. Το στωικό φιλοσοφικό σύστημα, έχει αξιοθαύμαστη συνοχή και συνέπεια, όπως ήδη παρατηρεί από την αρχαιότητα ο Κικέρων, (*De Finibus*, 3, 74), θέτοντας την ερώτηση στο Στωικό φιλόσοφο: «Τι υπάρχει εκεί (ενν. στο στωικό φιλοσοφικό σύστημα) το οποίο δεν είναι με τέτοιο τρόπο συνδεδεμένο με κάτι άλλο, ώστε θα κατέρρεε ολόκληρο εάν μετακινούσες ένα απλό γράμμα;» και ο Στωικός απαντά : «Μα δεν υπάρχει απολύτως τίποτα που να μπορεί να μετακινηθεί».

Ήδη όμως από την αρχαιότητα οι Στωικοί δέχτηκαν κριτική και τονίστηκαν κάποια από τα προβλήματα της θεωρίας τους, όπως :

* Η εξήγηση του κακού στον κόσμο, η μίξη ποιούντος (πνεύματος) και πάσχοντος (ύλης), και το πώς δηλαδή είναι εφικτό «σωμα δια σώματος χωρειν».

* Το πως το πνεύμα, έχει το ίδιο αιώνια και αίδιον ύπαρξη, αν και αποτελείται από φθαρτά στοιχεία (αέρα και φωτιά).

* Η συνένωση της ειμαρμένης και της ανθρώπινης ελευθερίας, βούλησης, απόφασης και πράξης.

* Στη θεραπεία των παθών, όταν η εξήγηση της ύπαρξής τους είναι αντιφατική σε σχέση με τον ορισμό τους, ως άλογη ορμή - ασύμμετρος λόγος, καθώς θεωρητικά ένα είναι το ψυχικό κέντρο, το ηγεμονικό.

* Το πώς εξηγείται και ερμηνεύεται η τάση των ανθρώπων προς την ηδονή.

Παρόλα αυτά, η μοναδική συμβολή και το ενδιαφέρον της στωικής φιλοσοφίας έγκειται κυρίως στη σύνδεση, την ένωση και τη συμφιλίωση εννοιών οι οποίες θεωρούνταν αντίθετες. Με τη συνύφανση των εννοιών φύσης και λόγου (Θεού αλλά και ορθού ανθρώπινου λόγου), συνεπάγεται η συμφωνία κοινής και ανθρώπινης



φύσης σε σημείο που ειμαρμένη και ανθρώπινη ελευθερία να μην έχουν αντιθετική σημασία. Επίσης, στη σύνδεση φυσικής και ηθικής, από την ένωση φύσης (κοινής και ανθρώπινης) και του λόγου-θεού με τη βοήθεια της θεωρίας της οικείωσης ως διαμεσολαβητικής-συνδετικής έννοιας, συνεπάγεται όχι μόνο η συμφιλίωση της ζωικής και της λογικής φύσης του ανθρώπου και ο μονισμός της ανθρώπινης ψυχής, αλλά και η ηθική ολοκλήρωση του ορθού λόγου στον άνθρωπο ως το σημείο της ομολογίας με αυτόν της φύσης -θεού, έτσι που η ενάρετη ζωή και η ανάπτυξη του ορθού λόγου να νοούνται ως φυσική δυνατότητα, ως το οικείο ανθρώπινο φυσικό χαρακτηριστικό. Κατά συνέπεια, το στωικό τέλος «δμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν» ισοδυναμεί με το κατ' αρετήν ζην, με το ζην σε συμφωνία με τον ορθόν της φύσεως λόγον, οδηγώντας στην ανθρώπινη ευδαιμονία. Επιπλέον, συνδετικό κρίκο σχεδόν όλων των άλλων βασικών στωικών εννοιών, αποτελεί η έννοια της φύσης με τις συνδηλούμενες σημασίες της, κυρίως όμως νοούμενη ως ορθός Λόγος. Επιπρόσθετα, στο κοινωνικό επίπεδο, καθοριστική είναι η συνένωση φύσης και νόμου, δηλαδή της φύσης νοούμενης ως φυσικού νόμου, ως πηγή της δικαιοσύνης με θεμέλιο τις έννοιες του κοσμοπολιτισμού και της φυσικής ισότητας. Με την ένωση των εννοιών φύσης-νόμου, αποκτούν εγκυρότητα και οι συμβατικοί νόμοι, αλλά και η ανθρώπινη δικαιοσύνη. Χωρίς να παραγνωρίζεται η συμβατικότητα των ανθρώπινων νόμων, από τους Στωικούς, υπονοείται πως η ανθρώπινη δικαιοσύνη έχει τη δυνατότητα της απόλυτης τελείωσής της, όσο οι άνθρωποι και οι κοινωνίες θα αναπτύσσονται ηθικά με οδηγό τους, αξιολογικό κριτήριο αλλά και ιδεατό τέλος τη φύση και την απόλυτη ανάπτυξη του λόγου ως το σημείο του ορθού λόγου.⁶⁷⁸

Σε γενικές γραμμές, ο όρος φύση -μαζί με το λόγο- αποτελεί θεμελιώδη έννοια -κλειδί στην αρχαία στωική φιλοσοφία. Στη φυσική φιλοσοφία των αρχαίων Στωικών, η φύση θεωρείται ως η μία από τις δύο αρχές που διαμορφώνουν τα πάντα και ταυτίζεται με το θεό-λόγο. Στη στωική ηθική η έννοια της φύσης -τόσο ως ανθρώπινη όσο και ως κοσμική φύση- αποτελεί το θεμέλιο και τον κανόνα για την

⁶⁷⁸ Όπως παρατηρεί ο Α. Α. Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 325, ως φυσικοί φιλόσοφοι, οι Στωικοί, περιγράφουν τα αποτελέσματα του φυσικού συστήματος, καθώς οι νόμοι του σύμπαντος εκδηλώνονται με έναν αυστηρό αιτιακό δεσμό. Ως λογικοί αναλύουν τι μπορεί να λεχθεί για αυτό και τις αλήθειες που επικυρώνει. Ως ηθικοί, παρατηρούν τις επιπτώσεις του στην ανθρώπινη ευδαιμονία και συμπεριφορά. Υπάρχουν δύο θεμελιακές και αλληλένδετες δυσκολίες: 1. Η χρήση του όρου φύσις και για την περιγραφή αντικειμενικών γεγονότων και για τη θέσπιση αξιών, και 2. Η έννοια της (λογικής) συγκατάθεσης που ενώ είναι στην εξουσία μας στο επίπεδο της υποκειμενικής συνείδησης, φαίνεται ότι καθορίζεται αντικειμενικά από την αναγκαία ακολουθία αιτίας και αποτελέσματος.



ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου. Τον συνδετικό κρίκο της φυσικής και της ηθικής παρέχει η θεωρία της οικείωσης, καθώς για τον άνθρωπο αποτελεί φυσική προδιάθεση η λογική ανάπτυξη του και η ηθική του ολοκλήρωση δεν είναι παρά η οικεία ορμή της φύσης του. Επίσης, η φύση νοείται ως ο ορθός λόγος του σύμπαντος και σε αυτή έχει την πηγή της η δικαιοσύνη και ο ανθρώπινος νόμος. Η φύση, όχι μόνο παρέχει εγκυρότητα στο συμβατικό ανθρώπινο δίκαιο, αλλά και λειτουργεί ως κριτήριο όσων έχουν πραγματική αξία για την ανθρώπινη εύροια του βίου. Το «*δμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*», εκφράζει τη σύνδεση όντος και δέοντος, με τη μορφή μιας συνύφανσης ελευθερίας και αναγκαιότητας.⁶⁷⁹

Κυρίως όμως ο Στωικισμός είναι ένα φιλοσοφικό σύστημα που αφήνει πολλά περιθώρια μελέτης, καθώς μπορεί να μελετηθεί, τόσο θέτοντας ερωτήματα που απασχολούν τον άνθρωπο διαχρονικά, όσο και ιδωμένο υπό την επιστημονική σκοπιά κάθε εποχής και κάθε μελετητή. Ενδεικτικά θέματα για περαιτέρω έρευνα και μελέτη θα μπορούσαν να είναι:

-Επιρροές των αρχαίων Στωικών στους Στωικούς της μέσης και της νεώτερης περιόδου της σχολής, αλλά και εξέλιξη του Στωικισμού ως σχολής.

-Ομοιότητες και διαφορές των εκπροσώπων της στωικής φιλοσοφίας.

-Σχέσεις, επιρροές και αμφίδρομες διαπλοκές των Στωικών με τους Επικούρειους και τους Σκεπτικούς, ή με τους Προσωκρατικούς, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τους Σοφιστές, τους Νεοπλατωνικούς (γενικά, ή ως προς ένα συγκεκριμένο θέμα ή έννοια).

-Επιρροές -ή ομοιότητες- των αρχαίων Στωικών στο Χριστιανισμό, στη μεσαιωνική και Βυζαντινή σκέψη, στο Γαληνό, στο Ρωμαϊκό δίκαιο, στην αναγεννησιακή σκέψη, αλλά και σε νεώτερα φιλοσοφικά ρεύματα (Φιλοσοφίας του ανθρώπου και της φύσης) και σε μεμονωμένους φιλοσόφους (Καντ, Σπινόζα, A. Smith).

-Στωικισμός και σύγχρονη κοσμολογία, ψυχοθεραπεία, ή γενετική.

-Αρχαίος Στωικισμός και σύγχρονες οικολογικές θεωρίες.

Το διαχρονικό ενδιαφέρον για τον Στωικισμό, φαίνεται πως οφείλεται στην προσπάθειά τους να συμβιβάσουν μια περίπλοκη ανθρωπολογική ηθική θεωρία, στηριγμένη στον ανθρώπινο μονισμό, με τα αντικειμενικά φυσικά γεγονότα,

⁶⁷⁹ Π. Κονδύλη, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1987, τόμ. Β', σελ. 429 (όπως δίνεται στο Καραμπατζάκη, *Ποσειδώνιος*, σελ. 371, σημ. 1).



λαμβάνοντας υπόψη τους τόσο τις «φυσικές» ανθρώπινες παρορμήσεις, όσο και τις επιδράσεις του περιβάλλοντος και τους νόμους που κυβερνούν όλα τα φυσικά φαινόμενα.⁶⁸⁰ Αυτό επιχειρείται, τόσο μέσα από τα οντολογικά και ανθρωπολογικά ερωτήματα που θέτουν για τη φύση και τον άνθρωπο, όσο και από την προσπάθεια συνύφανσης εννοιών με πολλαπλή σημασιοδότηση και αναφορά, όπως :

Η φύση/κόσμος σημασιοδοτείται τόσο ως (ορθός) λόγος, θεός, ειμαρμένη και πρόνοια, αλλά και συνενώνεται με τον άνθρωπο -καθώς νοείται ως ενιαία η κοινή και η ανθρώπινη φύση, με τον άνθρωπο να θεωρείται ως μέλος του κόσμου.

Η φύση –ως φυσικός νόμος- αποτελεί το ιδεατό αλλά και προσδίδει εγκυρότητα και δυνατότητα βελτίωσης στο ανθρώπινο δίκαιο.

Η ανθρώπινη φυσική οικείωση –η οποία ως φυσική δυνατότητα- ισοδυναμεί με το κατά τον λόγον -και στην πλήρη ανάπτυξή της με το κατά τον (ορθόν)Λόγον- εξισώνεται έτσι –στην πλήρη εξέλιξή της- με την αρετή, η οποία ορίζεται ως διάθεση κατά τον ορθό λόγο (της Φύσης -Θεού), με αποτέλεσμα ευδαιμονία και ανθρώπινο τέλος να μην αποτελούν παρά *δμολογία* με τη φύση.

Οι Στωικοί, τελικά, και με θεμέλιο τις παραπάνω έννοιες, δημιουργούν ένα ολοκληρωμένο κοσμοείδωλο, που κατά μία έννοια, όπως παρατηρούν και οι ίδιοι, είτε το αποδέχεται κανείς ολόκληρο, είτε το απορρίπτει εξ' ολοκλήρου.

⁶⁸⁰ A. A. Long, *Ελληνιστική φιλοσοφία*, 326.



Βιβλιογραφία

Πηγές

Αριστοτέλης, *Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, τόμ. I -IV, και τόμ. V quintum: Index Aristotelicus, edidit H. Bonitz, 1960 - 1961 (1831-1836, 1870).¹

M. Tullii Ciceronis, *De Finibus Bonorum et Malorum*, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, MCMLXI.

M. Tullii Ciceronis, *De Officiis*, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, MCMLXI.

M. Tullii Ciceronis, *De Republica, De Legibus*, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, MCMLXVI.

M. Tullii Ciceronis, *De Divinatione*, The Loeb Classical Library, London, Heinemann, MCMLXXI.

Γκίκας, Σ. - Ευαγγέλου, Ι., *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: Αποσπάσματα, Εισαγωγή, Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια*, Εκδ. Σαββάλα, Αθήνα 1995.

D – K = Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τόμ.3, herausgegeben von W. Kranz, 1972. (τόμ. I –II, Dublin – Zürich – Weidmann 1903, και τόμ. III, Wortindex 1906)¹.

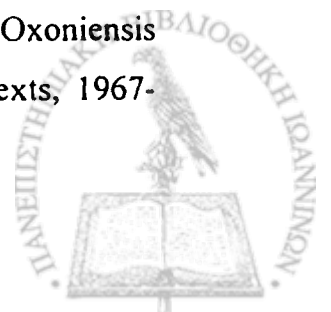
L. Edelstein – I. J. Kidd, *Posidonius, The Fragments*, τόμ.Ι, CUP 1972 και I. J. Kidd, *Posidonius: The Commentary*, τόμ. II (i -ii), Cambridge - New York- Melbourne- Sydney, CUP, 1988.

Epictetus. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments with an English Translation by W. A. Oldfather*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961 (1925¹).

Επίκτητος: *Ἄπαντα Ἀρριανοῦ τῶν Ἐπικτήτου διατριβῶν*, τόμοι Α΄ -Δ΄. Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον. Αποσπάσματα (Αρχαία Ελληνική Γραμματεία 314 - 318). Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.

Δ. Λ. = Διογένης Λαέρτιος, *Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* (= *Vitae Philosophorum*), εκδ. H.S. Long, τόμοι 2, Oxford 1964.

Πλάτων, *Platonis opera*, τόμ. I-V, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis Oxonii, Etypographeo Clarendoniano, έκδ. I. Burnet, Oxford Classical Texts, 1967-1968 (1900 -1907)¹.



Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων και Περὶ τῶν Κοινῶν Ἐννοιῶν*, *Moralia* with an English Translation by H. Cherniss, Loeb V. XIII, Harvard University Press, MCMLXXVI.

L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, τόμ. 3, The Loeb Classical Library . London, Heinemann, 1928-1935.

SVF = Joannes ab Arnim (εκδ.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Editio Stereotypa, editionis Primae, Stutgardiae in aedibus B. G. Teubneri, 1968· { τόμ. I – III (1903 – 1905)¹ και τόμ. IV, Indices, M. Adler, 1924¹ }.

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

Aalders, *Political Thought* = Aalders, H. Wzn, G. J. D., *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975.

Αλατζόγλου – Θέμελη, Κ., « Νόμος ηγεμών και τύραννος στην αρχαία Σοφιστική», στο: *Φιλοσοφία και Πολιτική*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, 187–196.

Algra, Keimpe, “The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos”, *Phronesis* 39 (1988), 155 – 180.

Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind* = Annas, Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of Kalifornia Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994 (1992¹).

Annas, *Morality* = Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York – Oxford 1995 (1993¹).

Anton, John P., «Η κλασσική και η ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», = Anton, John P., «Η κλασσική και η ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, (εκδ.) Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 131- 146.

Anton, John P., «Η Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία των Στωικών», = Anton, John P., «Η Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία των Στωικών», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, (εκδ.) Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 167 – 178.

Arnim, J. ab, “Kleanthes”, *Realencyclopädie* 11, 1, στήλη 567.

Babut, D., *Plutarque et le Stoicisme*, Paris 1969.

Baldry, H. C., “Zeno’ s Ideal State”, *JHS* 79 (1959), 3-15.



- Baldry, H. C., *The Idea of Unity of Mankind in Greek Thought*, Fondation Hardt, Entretiens τ. VIII, Cambridge 1965.
- Barnes, J., Burnyeat, M. and Schofield, M., (έκδ.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.
- Blakeley, Donald, «Η Στωική θεωρία περί των Παθών», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, έκδ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994, 25 - 42.
- Bobzien, Susanne, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis* 43/2 (1998), 133 -175.
- Bobzien, Susanne, "Chrysippus' Theory of Causes", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, έκδ. Κ. Ierodiakonou, Clarendon Press - Oxford 1999, 196 - 242.
- Bodéus, R., "L' aristotelisme stoicien", *Cahier des études anciennes*, 29 (1995), 7 - 32.
- Böhme, Gernot, (εκδ.), *Klassiker der Naturphilosophie : Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, München 1989.
- Bönhoffer, A., *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, Ferdinand Enke 1894.
- Botros, S., "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", *Phronesis*, 30 (1985), 274 - 304.
- Bridoux, André, *Le Stoïcisme et son Influence*, Paris 1978 (1966').
- Brun, Jean, *Ο Στωικισμός*, σειρά : « Τι πρέπει να ξέρω; », αρ. 67, μτφρ. Σάββα Βασιλείου, έκδ. Ι. Ν. Ζαχαρόπουλος, Αθηναι 1965.
- Brunschwig, Jacques, " The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism", στο: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cizela Striker & Malcolm Schofield (έκδ), CUP, Cambridge -Paris 1986, 113 -145.
- Brunt, P. A., " Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics", *Proceedings of the Cambridge Philological Association* 197/200 (1971), 9-34.
- Cheney, Jim, "The Neo-stoicism of Radical Environmentalism", *Environmental Ethics*, 11 (1989), 293 - 325.
- Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, τόμ. I-II, Leiden 1985.
- Couloubaritsis, Lambros, "La psychologie chez Chrysippe", *Aspects de la philosophie hellénistique. Entretiens de la fondation Hardt*, έκδ. O. Reverdin -B. Grange, Vandoeuvres -Cenève 1986, 99 - 146.



DeFilippo, J.G., & Mitsis, Phillip T., "Socrates and Stoic Natural law", στο: *The Socratic Movement*, P. A. Vander Waerdt (έκδ.), Ithaca –New York London, Cornell University Press, 1994, 252-271.

Δημητρακόπουλος, Μ., "Zur Bestimmung des Oikeion Begriffs bei Platon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung", *Philosophia* 12 (1982), 183 –210.

Δραγώνα – Μονάχου, Μυρτώ, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιο Αθηνών, Βιβλιοθήκη Σ. Ν. Σαριπόλου, Athens 1976.

Δραγώνα – Μονάχου, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά» = Δραγώνα – Μονάχου, Μυρτώ, «Ο «νόμος της φύσεως» στη Στοά: Μια έννοια θεμελιακή για τα ανθρώπινα δικαιώματα», στον τόμο: *Μνήμη Ευάγγελου Παπανούτσου*, τόμ. Β', Αθήνα 1983, 133 – 162· (περίληψη στα αγγλικά: 163).

Duhot, J. J., *La Conception Stoicienne de la Causalité*, Paris 1989.

Edelstein, Ludwig, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1966.

Engberg -Pedersen, Troels, "Discovering The Good : "Oikeiosis" and "Kathekonta" in Stoic Ethics", στο: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, (έκδ) G. Striker & M. Schofield, CUP, Cambridge -Paris 1986, 145 -183.

Engberg – Pedersen, T., *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus 1990.

Erskine, Andrew, *The Hellenistic Stoa* = Erskine, Andrew, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Duckworth, London 1990.

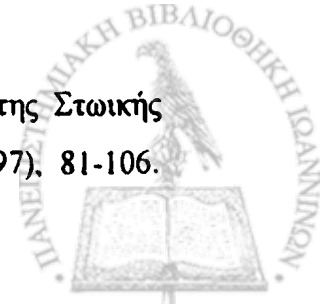
Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.

Frede, Μ., "The Original Notion of Cause", στο: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, (εκδ.) J. Barnes, M. Burnyeat και M. Schofield, Oxford 1980, 217 –249.

Frede, Μ., "Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions", στο: *The Sceptical Tradition*, M. Burnyeat (εκδ.), Berkley, 1983, 65 –94. (= Frede, Μ., "Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions", *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, 151 -176).

Frede, Μ., "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul", στο: M. Schofield - G. Striker (εκδ.), *The Norms of Nature*, Cambridge -Paris 1986, 93 –110.

Frede, «Περί της στωικής έννοιας του αγαθού», = Frede, Μ., «Περί της Στωικής έννοιας του Αγαθού», μτφρ. Σλόη Μπάλλα, *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 81-106.



- (=Frede, M., "On the Stoic Conception of the Good", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. K. Ierodiakonou, Clarendon Press – Oxford 1999, 71-94).
- Gerson, L. P., *God and Greek Philosophy: Studies in the early History of Natural Theology*, London 1990.
- Goldschreïdt, V.. " 'Υπάρχειν καί υφεστάναι' dans la philosophie Stoïcienne". *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 331 - 344.
- Görgemanns, Herwig, "Oikeiosis in Arius Didymus", στο: W. W. Fortenbaugh (έκδ.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, New Brunswick – London, Rutgers University Studies in Classical Humanities 1 (1983), 165 – 189.
- Gould, *Chrysippus*, = Gould, Josiah B., *The philosophy of Chrysippus*, (σειρά: *Philosophia Antiqua: A series of Monographs on Ancient Philosophy*, edited by W. J. Verdenius and J. H. Waszink, volume 17), Leiden – E.J. Brill 1971² (1970¹).
- Gould, "Being, the World and Appearance in Early Stoicism" = Gould, J. B., "Being, the World and Appearance in Early Stoicism and some others Greek Philosophers", *Review of Metaphysics* 28 (1974), 261 – 289.
- Gould, Josiah B., "The Stoic conception of Fate", *JHI*, 35 /1 (1974), 17 – 32 (= J. B. Gould, "The Stoic conception of Fate", στον 2ο τόμο, *Essays in Ancient Greek Philosophy*. (ed.) John P. Anton and Anthony Preus, State University of New York Press, Albany, 1983, 478 – 494).
- Gourinat, *Ψυχή* = Gourinat, Jean – Baptiste, *Οι Στωικοί για την ψυχή*, μτφρ. Κων/νος Ν. Πετρόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999. (= *Les Stoiciens et l' âme*, PUF, Paris 1996).
- Graeser, A. , *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1971.
- Green, P., "Philosophers, Kings and Democracy, or, How Political Was the Stoa", *Ancient Philosophy* 14/1 (1994), 147 –156.
- Grumach Ernst, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Zweite Unveränderte Auflage: Berlin – Zürich –Dublin, Weidmann 1966 (1932¹).
- Guthrie, *Οι Σοφιστές* = Guthrie, W. K. C., *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δαμιανός Τσεκουράκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989. (= *The Sophists*, Cambridge, CUP 1971).
- Hahm, *Stoic Cosmology* = Hahm, David E., *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, 1977.
- Hahm, D., «Η θεωρία του Ποσειδώνιου για την πράξη» = Hahm, David E., «Η θεωρία του Ποσειδώνιου για την πράξη», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Κ. Βουδούρης (εκδ.), Αθήνα 1994, 107 – 127.



- Hankinson, R. J., "Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts", *Phronesis* 32 (1987), 80 – 100.
- Happ, H., *Hyle: Studien zum Aristotelischen Materie – Begriff*, Berlin 1971.
- Heinimann, Felix, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*, Darmstadt 1987, (Basel 1945').
- Henry, Margaret Y., "Cicero's Treatment of the Free Will Problem", *American Philological Association* 58 (1927), 32 –42.
- Holland, Alan J., "Fortitude and Tragedy: The Prospects for a Stoic Environmentalism", στο: *The Greeks and the Environment*, ed. Laura Westra & Thomas M. Robinson, Lanhan-NewYork-Boulder-Oxford, 1997, 151 -166.
- Horowitz Cline Maryanne, " The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *Journal of The History of Ideas*, τόμ. 35 /No 1(1974), 3-16.
- Ierodiakonou, Katerina, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis* 38/1(1993), 57 -74.
- Ιεροδιακόνου, Κατερίνα, «Η διαίρεση της φιλοσοφίας κατά τους Στωικούς», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 128 – 137.
- Ιεροδιακόνου, Κατερίνα, «Εισαγωγή: Παρακμή και αναβίωση της μελέτης του Στωικισμού», *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 7 –28 (= Κ. Ierodiakonou, "Introduction. The Study of Stoicism: Its Decline and Revival", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ierodiakonou, Clarendon Press – Oxford 1999, 1 – 22).
- Inwood, B., "Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A. D.", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 151 – 184.
- Inwood, *Ethics* = Inwood, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.
- Inwood, Brad, "Goal and Target in Stoicism", *(The) Journal of Philosophy*, 83(1986), 547 -555.
- Inwood, «Κανόνες και Συλλογιστική» = Inwood, Brad, «Κανόνες και Συλλογιστική στη Στωική Ηθική», μτφρ. Πέτρος Πολυμένης, *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 107 – 143. (= Brad Inwood, "Rules and Reasoning in Stoic Ethics", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ierodiakonou, Clarendon Press – Oxford 1999, 95 -127).
- Ioppolo, A. M., *Aristone di Chio e lo Stoicismo Antico*, Napoli 1980.
- Ioppolo, A. M., " Il monismo psicologico degli Stoici antichi", *Elenchos* 8 (1987), 449 -466.



- Ioppolo, A. M., "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", *Classical Quarterly*, 2 (1990), 433-449.
- Irwin, T. H., "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness", στο: *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, (έκδ)G. Striker & M. Schofield, CUP, Cambridge -Paris 1986, 205 -244.
- Καραμπατζάκη Ελένη, «Οι Κοσμολογικές θέσεις της Στοάς υπό το πρίσμα των σύγχρονων αντιλήψεων», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 151 - 176.
- Καραμπατζάκη - Περδίκη, Ελένη, «Οι στωικές περί Λόγου αντιλήψεις και η επίδρασή τους σε φιλοσόφους του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού (A. Ferguson, Shaftesbury, A. Smith): Μερικές διαπιστώσεις», *ΕΕΦΠΨΠΙ, Δωδώνη*, τόμ. ΚΔ', μέρος τρίτο, Ιωάννινα 1995, 109-118.
- Καραμπατζάκη, Ποσειδώνιος = Καραμπατζάκη-Περδίκη, Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά: Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1998.
- Καραμπατζάκη, Ε., «Η ποίηση στη στωική φιλοσοφία», στο: *Ελληνική φιλοσοφία και καλές τέχνες*, Κ. Βουδούρης (εκδ.): Ιωνία, Αθήνα 2000, 81-114.
- Kerferd, G. B., "The problem of synkatathesis and katalepsis in Stoic Doctrine", στο: εκδ. J. Brunschwig, *Les Stoiciens et leur logique*, Paris 1978, 251 -272.
- Kidd, I. G., "The Relation of Stoic Intermediates to the *Summum Bonum*" = Kidd, I. G., "The Relation of Stoic Intermediates to the *Summum Bonum*, with Reference to Change in the Stoa", *Classical Quarterly XLIX* (1955), 181 -194.
- Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1988 (= *The Presocratic Philosophers : A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, CUP, 1983²).
- Lapidge, " 'Αρχαί' and 'Στοιχεῖα'" = Lapidge, Michael, "'Αρχαί' and 'Στοιχεῖα': A problem in Stoic Cosmology", *Phronesis* 18 (1973), 240 - 278.
- Lapidge, M., " The Stoic Inheritance", στο: *A History of Twelfth- Century Western Philosophy*, εκδ. P. Dronke, CUP, Cambridge 1988, 81 -112.
- Lapidge, "Stoic Cosmology and Roman Literature" = Lapidge, Michael, "Stoic Cosmology and Roman Literature, First to third centuries A.D.," *ANRW*, Band II, 36.3, εκδ. Walter de Gruyter - Berlin - New York (1992), 1379 - 1429.
- Long, A. A., "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesis* 12 (1967), 59 -90.
- Long, A. A., " Aristotle' s Legacy to Stoic Ethics" , *BICS* 15 (1968), 72 - 85.



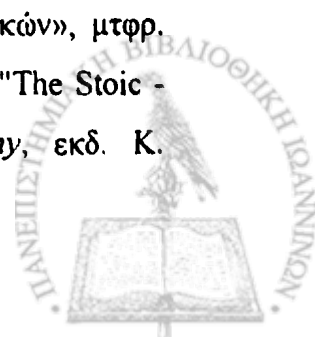
- Long, A. A., "The Stoic Concept of Evil" = Long, A. A., "The Stoic Concept of Evil", *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 329 – 343.
- Long, A. A., "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action", στο: *Problems in Stoicism*, A. A. Long (εκδ.), The Athlone Press, London 1971, 173 – 199.
- Long, A. A., "Language and Thought in Stoicism", *Problems in Stoicism*, εκδ. A. A. Long, London 1971, 75-113.
- Long, *Ελληνιστική Φιλοσοφία* = Long, A. A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ: Στυλιανός Δημόπουλος, Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1987. (= *Hellenistic Philosophy*, London 1974).
- Long, A. A., "Heraclitus and Stoicism", *Φιλοσοφία*, Επετηρίς του ΚΕΕΦ, 5/6 (Αθηναι 1976), 133 –156.
- Long, A. A., "The Stoic Distinction between Truth and the Truth", εκδ. J. Brunschwig, *Les Stoiciens et leur logique*, Paris 1978, 297 –316 .
- Long, A. A., "Soul and Body in Stoicism", *Phronesis* 27 (1982), 34 - 57.
- Long, A. A., "Socrates in Hellenistic Philosophy", *Classical Quarterly* 28 (1988), 150 – 171.
- Long, «Ο Ιεροκλής περί της οικειώσεως και της αυτοσυναίσθησεως», = Long, Anthony A. «Ο Ιεροκλής περί της οικειώσεως και της αυτοσυναίσθησεως», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Κ. Βουδούρης (εκδ.), Αθήνα 1994, 177 – 196.
- Long & Sedley, *Hellenistic philosophers* = Long, A. A., & Sedley, D.N., *The Hellenistic philosophers*, CUP, τόμ. 1-2, Cambridge- New York - Post Chester – Melbourne – Sydney 1987.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Malherbe, A. J., *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress pr., Philadelphia 1989.
- Manning, C. E., "Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes", *Mnemosyne* 26 (1973), 170 -177.
- Manning, C. E., "Stoicism and Slavery in the Roman Empire", *ANRW*, Teil II, Principat, B.36, 3, 1518 – 1541.
- Miller (Jr.), Fred D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.
- Mitsis, Phillip, "Natural Law and Natural Rights in Post Aristotelian Philosophy: The Stoics and their Critics", στο: *ANRW* II 36/ 7 (1994), 4812 –4850.



- Mitsis, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», = Mitsis, Phillip, «Οι Στωικοί και τα δικαιώματα», μτφρ. Ελένη Βαμπούλη, *Δευκαλίων*, 15/1 (1997), 173 -192. (= Phillip Mitsis, " The Stoic Origin of Natural Rights", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ιεροδιακονου, Clarendon Press – Oxford 1999, 153 -177).
- Μίχα, *Το «φυσικό δίκαιο»* = Μίχα, Μαρία Α., *Το «φυσικό δίκαιο» στους Σοφιστές και στους Κυνικούς*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα, 1985.
- Μιχαηλίδης, Κων/νος Π., «Η έννοια της φαντασίας κατά τον Ζήνωνα: Παραλληλισμός με την Αριστοτελική αντίληψη περί φαντασίας», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 230 - 243.
- Μιχαηλίδης, «Περί των αξιών και των Καθηκόντων» = Μιχαηλίδης, Κώστας Π., «Περί των αξιών και των Καθηκόντων», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1996, 206 -216.
- Μπαγιόνας, Πολιτική Φιλοσοφία των Κυνικών = Μπαγιόνας, Αύγουστος, *Η Πολιτική Φιλοσοφία των Κυνικών*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1970.
- Ντόκας, Α., *Ο ελληνικός διαφωτισμός: Η προσωκρατική φιλοσοφία*, εκδ. Γ. Φέξης, Αθήναι 1961.
- Nussbaum, Martha, "The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron* 20 (1987), 129 -177.
- Nussbaum, Martha C., *Passions and Perceptions*, έκδ. Jacques Brunschwig CUP - New York 1993.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, (Martin Classical Lectures. N.S. vol. 2), Princeton, N. Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Nussbaum, Martha, " Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma", στο: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, έκδ. C. C. W. Taylor, Clarendon Press-Oxford, τόμ. 13 (1995), 231-267.
- Obbink Dirk, "The Stoic Sage in the Cosmic City", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ιεροδιακονου, Clarendon Press – Oxford 1999, 178 -195.
- Παπαδημητρίου, Ευθύμης, «Η παρουσία της Στωικής φιλοσοφίας στη Γερμανική φιλοσοφία του Διαφωτισμού», *ΕΕΦΠΨΠΙ*, Δωδώνη, τόμ. ΙΣΤ', μέρος τρίτο, Ιωάννινα 1987, 9 –23
- Παπαθανασίου, Μάρω Κ., «Στωϊκή φιλοσοφία και σύγχρονη κοσμολογία», στο: *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα 1994, 284 – 295.



- Pembroke, S. G., "Oikeiosis", στο: A. A. Long (έκδ.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 114 –149.
- Pohlenz, *Die Stoa* = Pohlenz, Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, τόμ. I – II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 (4^η έκδ.), (1949¹).
- Πρωτοπαπά, «Φύση και Τέχνη κατά τους Στωικούς» = Πρωτοπαπά, Μ., «Φύση και Τέχνη κατά τους Στωικούς», *Φιλοσοφία*, Επετηρίς του ΚΕΕΦ, 27-28 (Αθηναι 1997 –1998), 203 - 212.
- Reesor, Margaret E., "The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 (1951), 102 -110.
- Reesor, M. E., *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, New York 1951.
- Reesor, Margaret E., "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix* 19 (1965), 285 – 297.
- Reesor, Margaret E., *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1989.
- Rist, *Stoic Philosophy* = Rist, J. *Stoic Philosophy*, Cambridge – London – N. York – Melbourne 1977 (1969¹).
- Rist, J., (έκδ.), *The Stoics*, Berkeley 1978.
- Robinson, Th. M., "Ομολογουμένως τη φύσει ζην", στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, Κ. Βουδούρης (έκδ.), Αθήνα 1996, 224 - 238.
- Rodis-Lewis, C., *La morale stoicienne*, Paris 1970.
- Sabine, G. H., *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφρ. Μάνθος Κρίστης, εκδ. Πεχλιβανίδης και Σία, χχ.
- Sambursky, S., *Physics of the Stoics*, Greenwood Press, Westport – Connecticut 1973 (1959¹).
- Sandbach, *Stoics* = Sandbach, F. H., *The Stoics*, Chatto & Windus, London 1975.
- Sandbach, F. H., *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society [suppl. 10], Cambridge University Press, 1985.
- Schofield, Malcolm –Nussbaum, Martha C., *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1998.
- Sedley, «Η περί "καθηκόντων" διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», = Sedley, David, «Η περί "καθηκόντων" διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», μτφρ. Ηλίας Τεμπέλης, *Δευκαλίων* 15/1 (1997), 145 –172. (= David Sedley, "The Stoic - Platonist Debate on *kathêkonta*", στο: *Topics in Stoic Philosophy*, εκδ. Κ. Ierodiakonou, Clarendon Press – Oxford 1999, 128 - 152).



- Sharples, R. W., "Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism", *Phronesis*, 31 (1986), 266 – 279.
- Sinclair, T. S., *Ιστορία της Ελληνικής πολιτικής σκέψεως*, (μτφρ. χλ), εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1969.
- Solmsen, F., *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca – New York 1960.
- Solmsen, F., "Kleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics", *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 24 (1961), 265 – 289.
- Sorabji, R., "Causation, Laws and Necessity", στο: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, (εκδ), J. Barnes, M. Burnyeat, M. Schofield , Oxford 1980, 250 – 282.
- Sorabji, R., "Perceptual Content in the Stoics", *Phronesis* 35 (1990), 307–314.
- Sorabji, R., *Man and Beast*, (Townsend Lectures, Cornell University 1991), Ithaca 1993.
- Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals : The Origin of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Stephens, William O., "Stoic Naturalism, Rationalism and Ecology", *Environmental Ethics*, 16/3 (1994), 275–286.
- Striker, Gizela, "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 145–167.
- Striker, Gizela, "Following Nature : A Study in Stoic Ethics". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991), 1–73.
- Striker, Gizela, "Plato's Socrates and the Stoics", στο :P. A. Vander Waedt (έκδ.), *The Socratic Movement*, Ithaca, N. Y. London, Cornell University Press, 1994, 241-251.
- Τερέζης, Χ. Α., «Αγαθόν και αρετές κατά τους Στωικούς», στο: *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρης , Αθήνα 1996, 239 -256.
- Tsekourakis Damianos, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Steiner : Wiesbaden 1974.
- Τσέλλερ – Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, εκδ. Εστία, Αθήνα 1980.
- Tsouna – Mc Kirahan, Voula, "The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics", στο: *The Socratic Movement*, εκδ. Paul A. Vander Waerd, Ithaca N. Y. 1994, 367–391.



Tsouana – Mc Kirahan, Voula, «Οι Σωκρατικοί φιλόσοφοι και ο Επίκτητος», στο: *Επίκτητος: Η ζωή και το έργο του*, Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πρέβεζα 17 – 19 Ιουνίου 1994), επιμέλεια έκδ. Χρίστος Α. Τέζας, εκδ. Δήμου Πρέβεζας – Δημοτικής Βιβλιοθήκης Πρέβεζας, Πρέβεζα 1997, σελ.19 – 29.

Vander Waerdt, P. A., "Zeno's Republic and the Origins of Natural Law", έκδ. Paul A. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Ithaca, N.Y. London, Cornell University Press 1994, 272-308.

Verbeke, Gerard, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1983.

Villey, M., *Philosophie du droit*, Paris 1975.

Watson, G., "The Natural Law and Stoicism", στο: *Problems in Stoicism*, έκδ. A. A. Long, London 1971, 216-238.

White, N. P., "Nature and Regularity in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), 289 -305.

Windelband, W.- Heimsoeth, H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, τόμ. Α', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1986 (1980'), [= W. Windelband -H. Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen 1976 (16^η έκδοση)].



ANRW = Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, (Berlin).

αρ. = αριθμός

βλ. = βλέπε

BICS = Institute of Classical Studies Bulletin

CUP = Cambridge University Press

D-K = Diels, H. – Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, τόμ. 3, herausgegeben von W. Kranz, 1972. (τόμ. I –II, Dublin – Zürich – Weidmann 1903, και τόμ. III, Wortindex 1906)'.

Δ. Λ. = Διογένης Λαέρτιος, Βίων και γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφία ἐδδοκιμησάντων (= Vitae Philosophorum), εκδ. H.S. Long, τόμοι 2, Oxford 1964.

εκδ. = έκδοση / εκδόσεις / εκδότης

ΕΕΦΠΨΠΙ= Επιστημονική Επετηρίδα του τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. (Δωδώνη).

JHI = Journal of the History of Ideas.

JHS = Journal of the Hellenic Studies.

Jr = Junior

κ.ε. = και εξής.

Κεφ. = κεφάλαιο/α.

ΚΕΕΦ = Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας.

ΜΙΕΤ = Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης.

μτφρ. = μετάφραση

ό.π. = όπου παραπάνω

περ. = περίπου

Πρβλ. = Παράβαλε

σελ. = σελίδα/σελίδες

σημ. = σημείωση/σημειώσεις

στ. και στιχ. = στίχος / στίχοι

SVF = Joannes ab Arnim (εκδ.), Stoicorum Veterum Fragmenta, Editio Stereotypa, editionis Primae, Stuttgartiae in aedibus B. G. Teubneri, 1968· {τόμ. I – III (1903 – 1905)¹ και τόμ. IV, Indices, M. Adler, 1924¹ }.

τόμ. = τόμος/ τόμοι

