

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

17
ΜΠΛΕ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ- ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥΠΟΛΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
451 10 ΙΩΑΝΝΙΝΑ
ΤΗΛ.: 26510-95732, 95656, 95657 FAX: 26510-95801

ΟΛΓΑ ΓΚΟΠΗ

Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΣΕΙΔΩΝΙΟΥ
ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006



**Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΠΑΝΑΙΤΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΣΕΙΔΩΝΙΟΥ
ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ**



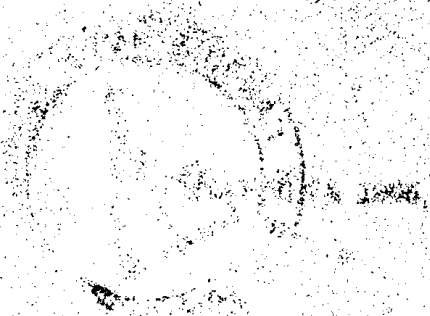
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ, ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ ΥΠΟΛΟΓΙΣΤΩΝ ΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΔΙΔΑΚΤΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ (ΙΤΥΣ)

ΚΕΝΤΡΟ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΔΙΔΑΚΤΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ

ΜΑΘΗΜΑΤΑ ΠΡΩΤΗΣ ΒΑΘΜΙΑΣ ΣΧΟΛΙΑΣΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

© Όλα Γκόπη, Ιωάννινα 2006.



Αρ. υπ. 209 200... 6



ΟΛΓΑ ΓΚΟΠΗ

Η ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΠΑΝΑΙΤΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΣΕΙΔΩΝΙΟΥ

ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006



Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. -Καραμπατζάκη – Περδίκη Ελένη (επιβλέπουσα) - Επίκουρη Καθηγήτρια
2. Παπαδημητρίου Ευθύμιος - Καθηγητής
3. Πρελορέντζος Ιωάννης - Ελεγκμένος Αναπληρωτής Καθηγητής

«Η έγκριση διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχή των γνώμων
του συγγραφέως»

(Ν.5343/32, άρθρο 202/2).



Στην οικογένειά μου



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ - 6.12

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: α) Ελληνιστικά χρόνια- Η Στοά - 6.6.14 - 26

β) Η ζωή του Παναίτιου - 6.6. 27 - 30

γ) Η ζωή του Ποσειδώνιου - 6.6. 31 - 34

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο: Ηθικός Λόγος - 6.6. 35 - 39

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο: Περί Σοφού - 6.6. 40 - 49

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο: Περί Ψυχής - 6.6. 50 - 65

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο: Περί Παθών - 6.6. 66 - 93

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5^ο: Περί Καθηκόντων και Αγαθών - 6.6. 94 - 108

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6^ο: Περί Τέλους - 6.6. 109 - 125

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7^ο: Περί Αρετών - 6.6. 126 - 160

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ - 6.6. 161 - 171

ΠΗΓΕΣ - 6.172

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ - 6.173 - 180

MORAL PHILOSOPHY OF PANAITIUS AND POSEIDONIUS.

A COMPARATIVE VIEW (Summary) - 6.6.181 - 183

Βιογραφικό Σημείωμα - 6.184

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα εργασία γίνεται μια προσπάθεια παρουσίασης της ηθικής φιλοσοφίας του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου, των δύο εκπροσώπων της Μέσης Στοάς. Οι καινοτόμες αντιλήψεις τόσο του δασκάλου, Παναίτιου, όσο και του μαθητή, Ποσειδώνιου, επηρέασαν την περαιτέρω εξέλιξη της φιλοσοφίας. Επιχειρείται ο εντοπισμός των σημείων σύγκλισης και απόκλισης στην ηθική τους διδασκαλία, αλλά και ο λόγος που τους οδήγησε σε αυτά. Η εργασία βασίστηκε στα αμιγώς ηθικά αποσπάσματα που διαθέτουμε από τη διδασκαλία του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου, έτσι όπως τα διέσωσε ο Straaten και ο Edelstein- Kidd ο Theiler αντίστοιχα.

Ευχαριστώ θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου κυρία Ελένη Καραμπατζάκη-Περδική για την άριστη συνεργασία μας

ΟΛΓΑ ΓΚΟΠΗ



[The text in this section is extremely faint and illegible due to heavy noise and low contrast. It appears to be a multi-paragraph document.]



Εισαγωγή:

A) Τα Ελληνιστικά χρόνια

Ο θάνατος του Μεγάλου Αλεξάνδρου το 323 π.Χ. σηματοδοτεί μια νέα εποχή για τον ελλαδικό χώρο. Αυτή η εποχή ονομάζεται από τους ιστορικούς «ελληνιστική εποχή». Συγκεκριμένα, ο όρος *ελληνιστικός* παραπέμπει στον ελληνικό και, αργότερα, ελληνορωμαϊκό πολιτισμό στην περίοδο που αρχίζει με το θάνατο του βασιλιά Αλεξάνδρου. Κάποιοι αναφέρουν ως σημείο έναρξης αυτής της νέας περιόδου το θάνατο του Αριστοτέλη το 322 π.Χ., δηλαδή το τέλος της κλασικής περιόδου¹. Η ελληνιστική εποχή σχηματικά τελειώνει με την ήττα του Μάρκου Αντωνίου από τον Οκταβιανό στη ναυμαχία του Ακτίου το 31 π.Χ.². Η ιστορική αυτή περίοδος συμπίπτει με μια τομή στην ιστορία της φιλοσοφίας, τομή την οποία προκάλεσαν οι ιστορικές μετατροπές που συνδέονταν με την κατάκτηση των ελληνικών πόλεων από τη Μακεδονία και την εισαγωγή ανατολικών πολιτιστικών στοιχείων στον ελλαδικό χώρο. Οι ιστορικές αυτές συνθήκες καθόρισαν τις κατευθυντήριες γραμμές των φιλοσοφικών σχολών εκείνης της εποχής, που δεν ήταν πλέον μόνο ο Πλατωνισμός και ο Αριστοτελισμός, αλλά τρεις νέες, καινούριες φιλοσοφικές σχολές: ο Στωικισμός, ο Σκεπτικισμός και ο Επικουρισμός.

Ο Αλέξανδρος με τις κατακτήσεις του συντέλεσε στην υποτίμηση των αξιών που με τόση υπερηφάνεια είχαν διακηρύξει κάποτε οι ακμάζουσες πόλεις-κράτη. Έτσι όμως τόσο η ηθική του Αριστοτέλη όσο και του Πλάτωνα αδυνατεί να ακολουθήσει αυτήν την νέα πορεία και τις ανάγκες της καινούριας κοινωνίας που απαρτίζεται πλέον από πολλά και διαφορετικά έθνη. Η φιλοσοφία της κλασικής περιόδου έχει ως βασική

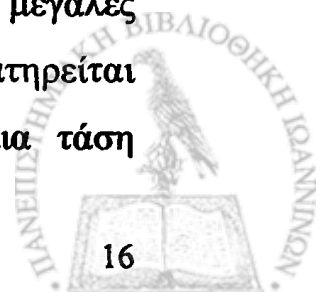
προϋπόθεση το κοινωνικό πλαίσιο της πόλης-κράτους, όπως ήταν η Αθήνα. Τα φιλοσοφικά ρεύματα που δημιουργήθηκαν για να αντιμετωπίσουν αυτές τις συνθήκες εμφανίζουν ένα έντονο ενδιαφέρον για τις ηθικές αξίες, που μας πηγαίνει πίσω στο Σωκράτη. Ο Στωικισμός ειδικότερα φαίνεται να αντλεί πολλά στοιχεία από τη φιλοσοφία όχι μόνο του Σωκράτη αλλά και του Ηράκλειτου³. Η επιρροή της ελληνιστικής φιλοσοφίας συνεχίστηκε κατά τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και στους κατοπινούς χρόνους, αν και κατά τον 1ο αιώνα π.Χ. άρχισε μια αναβίωση του πλατωνισμού και αφυπνίστηκε το ενδιαφέρον για τη μελέτη των αριστοτελικών συγγραμμάτων⁴.

Ποια όμως είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ελληνιστικής περιόδου του 3ου π.Χ. που οδήγησαν και στη γέννηση της ελληνιστικής φιλοσοφίας; Αναντίρρητα με το θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου αρχίζει μια ταραγμένη κοινωνικά και πολιτικά περίοδος εξαιτίας των μεγάλων ανακατατάξεων στο εσωτερικό της ελληνικής κοινωνίας. Η εγκαθίδρυση των ελληνιστικών μοναρχιών και η παρακμή τους αργότερα με την απορρόφηση από τη νέα δύναμη, τη ρωμαϊκή, οδηγεί σε μια ατομική και συλλογική ανασφάλεια. Αυτή η απώλεια της ανεξαρτησίας (των ελληνικών πόλεων) έχει ως πρώτη συνέπεια μέσα στην πνευματική τάξη τη διάσπαση της ενότητας του ανθρώπου με τον πολίτη, του φιλοσόφου με τον πολιτικό, της εσωτερικότητας με την εξωτερικότητα, της θεωρίας με την πρακτική, με ένα λόγο αυτής της 'ωραίας ολότητας με τον εαυτό της' που, κατά το Hegel, χαρακτηρίζει την κλασική εποχή της Ελλάδας, εκείνη που ο πολίτης ένιωθε την πόλη σπίτι του⁵. Ο άνθρωπος πρέπει να βασιστεί στον εαυτό του, να αισθανθεί δυνατός με τις δικές του δυνάμεις, να αποκτήσει την εσωτερική του ελευθερία. Οι ανάγκες των ατόμων της ελληνιστικής κοινωνίας εστιάζονταν κυρίως στο αίσθημα ταυτότητας και ηθικής καθοδήγησης, λόγω της κρίσης και της σύγχυσης των ηθικών και πολιτιστικών αξιών. Για το λόγο αυτό ο

Στωικισμός και ο Επικουρισμός κέρδισαν γρήγορα πολλούς οπαδούς στην Αθήνα αλλά και αλλού⁶.

Οι πρώτοι Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί ήταν απόλυτα πεπεισμένοι ότι ο άνθρωπος διαθέτει τις δικές του εσωτερικές δυνάμεις (τη λογική του) και αυτές μπορούν να δώσουν τις βάσεις για μια ανώτερη και ευτυχισμένη ζωή. Η πόλη έρχεται σε δεύτερη θέση και παραχωρεί τη θέση της στον άνθρωπο που αναδεικνύεται σε αυτοσκοπό. Το πλεονέκτημα που οδήγησε στην επιτυχία αυτές τις φιλοσοφικές σχολές ήταν το γεγονός ότι παρουσίασαν μια εικόνα του κόσμου και της ανθρώπινης φύσης που βασίζονταν σε εμπειρικές παρατηρήσεις, στην ανθρώπινη λογική και στην παραδοχή ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και όχι μόνον οι Έλληνες και ότι όλοι έχουν κοινές ανάγκες. Ωστόσο όπως παρατηρεί ο Long⁷, μια τέτοια φιλοσοφία δεν περιορίζεται μόνο στην ηθική, αν και η ηθική αποτελεί πυρήνα των ενδιαφερόντων για εκείνη την εποχή, μια άποψη που δημιουργεί συχνή παρανόηση όσον αφορά την ελληνιστική φιλοσοφία. Οι περισσότεροι φιλόσοφοι της ελληνιστικής περιόδου (κυρίως οι στωικοί και οι επικούρειοι) υιοθέτησαν την παραδοχή ότι η ευδαιμονία εξαρτάται από τη λογική κατανόηση του σύμπαντος και της έννοιας 'άνθρωπος'⁸.

Σημαντικό επίσης γνώρισμα των συστημάτων της ελληνιστικής φιλοσοφίας είναι η εισαγωγή της έννοιας 'κοσμοπολιτισμός'. Αυτό συμβαίνει γιατί στην εποχή αυτή παρατηρείται η διάλυση των παλαιών πολιτικών πλαισίων και ταυτόχρονα η ανάμειξη των εθνοτήτων μετά τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου που θα οδηγήσει σε νέες μορφές κοινωνικής αλληλεγγύης, όπως ο κοσμοπολιτισμός⁹. Οι φιλόσοφοι της ελληνιστικής εποχής στοχεύουν με τη διδασκαλία και το έργο τους να παρηγορήσουν και να καθησυχάσουν τον άνθρωπο που βιώνει μεγάλες ανακατατάξεις και αδιαφορούν για το «Όν». Παράλληλα, παρατηρείται μια προσπάθεια αυτοδύναμης ανάπτυξης των επιστημών, μια τάση



αποδέσμευσης των επιστημών από τον φιλοσοφικό κορμό. Σε αντίθεση με το ευρύ φάσμα ενδιαφερόντων του Αριστοτέλη η προοπτική της ελληνιστικής φιλοσοφίας ήταν πολύ πιο περιορισμένη στο σύνολό της. Εξάιρεση αυτής της τάσης αποτελεί η Μέση Στοά, κυρίως ο Ποσειδώνιος, ο οποίος προσπάθησε να συνδυάσει τη φιλοσοφία με την ιστορία, τη γεωγραφία, την αστρονομία και τα μαθηματικά. Με τον τρόπο αυτό οι φιλοσοφίες της ελληνιστικής εποχής δε θα φτάσουν την αυστηρότητα του πλατωνισμού ή του αριστοτελισμού. Ασχολούνται κυρίως με την αναζήτηση μιας ικανοποιητικής απάντησης στα προβλήματα προσαρμογής που έθεταν στο άτομο οι κοινωνικές μετατροπές και γι' αυτό αποκτούν έναν πιο 'ιδεολογικό' χαρακτήρα σε σύγκριση με τις φιλοσοφίες της κλασικής εποχής¹⁰.

Η φιλοσοφία στα ελληνιστικά χρόνια έχει ως στόχο να βοηθήσει τον άνθρωπο, που βρίσκεται σε σύγχυση πολιτιστικών και ηθικών αξιών λόγω της μετάβασης σε μια νέα εποχή, να ανακτήσει το αίσθημα της ασφάλειας βασιζόμενος στον εαυτό του και όχι σε ιδεολογικές ή θρησκευτικές δεσμεύσεις του παρελθόντος. Η εσωτερική ελευθερία και η αναδόμηση των ηθικών αξιών είναι το βασικό αίτημα των φιλοσοφικών χρόνων. Για να ικανοποιήσει τις ανάγκες αυτές η φιλοσοφία στην παρούσα φάση αποκτά έναν πιο λαϊκό χαρακτήρα. Γίνεται πιο προσιτή σε όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους και όχι σε μερικούς μονάχα, χάνει τον ελιτιστικό της χαρακτήρα. Οι εκπρόσωποι των φιλοσοφικών ρευμάτων αντιλαμβάνονται τη σπουδαιότητα και την αναγκαιότητα προσφοράς μιας κατανοητής φιλοσοφίας για την ταραγμένη κοινωνία. Έτσι, ο Στωικισμός και ο Επικουρισμός μπορούσαν να κατανοηθούν στοιχειωδώς από τον καθένα και μπορούσαν επίσης να προσφέρουν ικανοποίηση σε όσους ζητούσαν κάτι περισσότερο από ένα απλό μήνυμα¹¹. Άλλωστε ο άνθρωπος γίνεται το κέντρο της φιλοσοφίας τους

και απόδειξη γι' αυτό είναι το γεγονός ότι αυτή καθιερώθηκε ως θεσμός στα ελληνιστικά χρόνια και κέρδισε τη δημόσια αναγνώριση.

Και τα τρία φιλοσοφικά ρεύματα που έδρασαν στην ελληνιστική κοινωνία προσπάθησαν να λειτουργήσουν ως στήριγμα για τον άνθρωπο της δραματικής εκείνης εποχής. Το τέλος του παλαιού κόσμου, της πόλης-κράτους, και η δημιουργία της νέας κοινωνικής-πολιτικής πραγματικότητας είχε σημαντικές επιπτώσεις για το άτομο-μέλος της κοινωνίας. Η διδασκαλία του Στωικισμού, του Επικουρισμού και του Σκεπτικισμού στόχευε να πείσει τον άνθρωπο για την εσωτερική του δύναμη. Με τον τρόπο αυτό θα μπορέσει να προσαρμοστεί ο ίδιος στις απαιτήσεις της νέας εποχής και να ξεπεράσει την ανασφάλεια που του δημιουργούν οι πολιτιστικές και ηθικές αξίες, έχοντας πίστη μόνο στις δικές του δυνάμεις.

Η Στοά

Ο Στωικισμός αποτέλεσε ένα από τα σπουδαιότερα φιλοσοφικά ρεύματα που παρουσιάστηκαν κατά την ελληνιστική εποχή, μαζί με το Σκεπτικισμό και τον Επικουρισμό. Ωστόσο πολλοί μελετητές θεωρούν τη συγκεκριμένη φιλοσοφική σχολή ως τη σημαντικότερη κίνηση στην ελληνιστική φιλοσοφία, και εκείνη που άσκησε τη μεγαλύτερη επίδραση. Ο μεγαλύτερος αριθμός μορφωμένων ανθρώπων στον ελληνορωμαϊκό κόσμο ήταν οπαδοί της Στοάς και η επίδρασή της δεν περιορίστηκε μόνο στην αρχαιότητα. Πολλοί χριστιανοί Πατέρες ήταν επηρεασμένοι από το Στωικισμό πολύ βαθύτερα απ' όσο ομολογούσαν οι ίδιοι¹². Όμως και από την Αναγέννηση ως τα νεώτερα χρόνια η επίδραση της στωικής ηθικής διδασκαλίας στο δυτικό πολιτισμό υπήρξε κυριαρχική. Άλλοτε πάλι επανεμφανίστηκαν στωικά δόγματα στο έργο κορυφαίων φιλοσόφων, όπως ο Spinoza και ο Kant¹³.

Η στωική φιλοσοφία εκφράζει τον αυτοδύναμο νηφάλιο φιλοσοφικό λόγο, ο οποίος ανοίγει νέους ορίζοντες στην ανθρώπινη σκέψη, φωτίζοντας ταυτόχρονα τις πανθειστικές τάσεις της ίδιας της ανθρώπινης φύσης¹⁴. Ως ελληνιστική φιλοσοφία ο Στωικισμός παρουσίασε μια τέχνη της ζωής (ars vitae), ένα τρόπο προσαρμογής για όσους η ανθρώπινη μοίρα δεν αντικατόπτριζε πλέον μια καθολική, ήρεμη και εύρυθμη ύπαρξη. Μόνον η λογική (ο λόγος) μπορούσε να ανακαλύψει τη σταθερότητα της κοσμικής τάξης και τη δημιουργική πηγή της καθολικής ηθικής αξίας. Ιδρυτής της Στοάς είναι ο Ζήνωνας ο Κιτιεύς, ο οποίος το 301 π.Χ. άνοιξε φιλοσοφική σχολή στην Αθήνα. Η νέα αυτή φιλοσοφική σχολή στεγάστηκε στην Ποικίλη Στοά της Αγοράς των Αθηνών. Περισσότερο από τα άλλα φιλοσοφικά ρεύματα των ελληνιστικών χρόνων, η Στοά έχει αφετηρία της την πνευματική και πολιτική

κατάσταση του ελληνικού κόσμου, όπως αυτός διαμορφώθηκε κατά το τέλος του 4^{ου} αιώνα π.Χ. Τα δόγματα του Στωικισμού διαμορφώνονται σε μεγάλο βαθμό και ως αντίδραση και αλληλεπίδραση στη σύγχρονη διδασκαλία των Επικούρειων και των Σκεπτικών. Κοντά στα ρεύματα αυτά η στωική φιλοσοφία αποτελεί το σπουδαιότερο και μακροβιότερο σύστημα της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας μετά τον Αριστοτέλη¹⁵. Η πρωτοτυπία του Στωικισμού διακρίνεται και στους τρεις κλάδους της φιλοσοφίας, τη Φυσική, τη Λογική και την Ηθική. Αξίζει όμως να σημειωθεί ότι σε αντίθεση με πολλές άλλες φιλοσοφικές σχολές είναι μια σχολή που δεν περιορίστηκε σε έναν μόνο αρχηγέτη, αλλά υπήρξαν πολλοί το ίδιο σημαντικοί με τον ιδρυτή (τον Ζήνωνα), δάσκαλοι της Στοάς. Από την άποψη της φιλοσοφικής διαδοχής, αποτέλεσε κατά κάποιον τρόπο συνέχεια της Σωκρατικής και της Κυνικής φιλοσοφίας.

Η ενεργός ακαδημαϊκή και κριτική παρουσία στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο διήρκεσε πάνω από πέντε αιώνες με βαθιά επίδραση στο Χριστιανισμό, με αναβιώσεις στα νεώτερα χρόνια και επιβιώσεις στη σύγχρονη εποχή. Αν και ουδέποτε διασπάστηκε ουσιαστικά η συνέχεια και διατηρήθηκε σε μεγάλο βαθμό η ορθοδοξία των δογμάτων, λόγω κυρίως της αίγλης των εκπροσώπων του στωικού συστήματος και της μετάθεσης της εστίασης του ενδιαφέροντος, διακρίνονται τρεις φάσεις του Στωικισμού : η Αρχαία, η Μέση και η Νεώτερη Στοά¹⁶.

Γύρω στα 301/300 π.Χ. ο Ζήνων από το Κίτιο, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου άρχισε να περιφέρεται στην Ποικίλη Στοά της Αθήνας και να ασχολείται με τη φιλοσοφική συζήτηση¹⁷. Ένα νέο φιλοσοφικό ρεύμα, ο Στωικισμός είχε γεννηθεί. Και ο πρώτος μεγάλος εκπρόσωπος της Αρχαίας Στοάς ήταν ο ίδιος ο ιδρυτής της. Συγκαταλέγονται επίσης στους εκπροσώπους αυτής της φάσης της Στοάς, σύμφωνα με τις πηγές, ο Κλεάνθης και ο Χρύσιππος που τον

διαδέχθηκαν. Η πρώτη αυτή περίοδος της Στωικής Φιλοσοφίας θα διαρκέσει ως το 2^ο αιώνα π.Χ.

Ο Ζήνωνας (334-262 π.Χ.) μαθήτευσε κοντά στον Κυνικό Κράτητα και τους συγχρόνους του Ακαδημαϊκούς και Σκεπτικούς. Απ' τη μαθητεία του αυτή γίνεται κατανοητή η ύπαρξη πολλών στοιχείων της κυνικής φιλοσοφίας μέσα στη διδασκαλία της Στοάς. Αν και το κύριο ενδιαφέρον του ήταν η Ηθική, δεν παρέλειψε να θέσει τις βάσεις της Φυσικής και της Λογικής ως αναγκαίων στυλοβατών της Ηθικής. Διακήρυξε τη συμφωνία της ηθικής με το λόγο (το λογικό) και τη φύση και αυτό αποτέλεσε τον ακρογωνιαίο λίθο της στωικής ηθικής (*τό ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*)¹⁸. Ο Ζήνων εγκαταλείποντας την αριστοτελική διάκριση της φιλοσοφίας σε θεωρητική-πρακτική-ποιητική υποστήριξε ότι η φιλοσοφία απαρτίζεται από την Λογική, τη Φυσική και την Ηθική¹⁹.

Ο διάδοχός του, ο Κλεάνθης (330-232 π.Χ.) από την Άσσο ήταν ίσως η θρησκευτικότερη μορφή στη φιλοσοφία της αρχαιότητας. Αυτός θεμελίωσε τη θεολογία ως ιδιαίτερο κλάδο της Φυσικής με επίκεντρο την ύπαρξη και την πρόνοια του θεού. Ο Κλεάνθης (και όχι ο Ποσειδώνιος, όπως πολλοί μελετητές υποστήριξαν) διαμόρφωσε το δόγμα της 'εκπύρωσης' και της 'ζωτικής θερμότητας' που συνέχει τον κόσμο και την οργανική ζωή τονίζοντας περισσότερο από τον Ζήωνα και τον Αριστοτέλη το θερμό στοιχείο²⁰ με στόχο την φιλοσοφική καταξίωση της Ηθικής.

Τον διαδέχθηκε ο Χρύσιππος (280-210 π.Χ.) από τους Σόλους της Κιλικίας, ο οποίος θεωρείται ως ο 'νεώτερος ιδρυτής της Στοάς' και από τους σημαντικότερους διαλεκτικούς. Ο Χρύσιππος είναι γνώστης όλης της προηγούμενης ελληνικής φιλοσοφίας ως την εποχή του και ο κατεξοχήν λογικός φιλόσοφος. Σ' αυτόν οφείλεται η αυστηρή λογική θεμελίωση που απέκτησε το ορθόδοξο στωικό σύστημα και επίσης η



συνοχή της σχολής και το μεγάλο κύρος της στους επόμενους αιώνες. Είναι ο πρώτος που έγραψε για την ειμαρμένη, για την πρόνοια, για τους θεούς, για τη μαντική και πρόβαλλε το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης²¹.

Και οι τρεις αυτοί εκπρόσωποι της Αρχαίας Στοάς θεμελίωσαν ένα σφιχτό και συνεκτικό σύστημα, όπως αναφέρει ο Κικέρωνας²². Οι Αρχαίοι Στωικοί, δογματικοί φιλόσοφοι ήταν πεπεισμένοι για τη δύναμη του σκεπτικού οργάνου του ανθρώπου (της λογικότητας) και για το λόγο αυτό δέχτηκαν αυστηρή κριτική κυρίως από τους συγχρόνους τους Σκεπτικούς.

Απόρροια της σκεπτικής κριτικής (που προέρχονταν κυρίως από τον σκεπτικό Καρνεάδη και τον ακαδημαϊκό Αντίοχο Ασκαλωνίτη) ήταν να παρατηρηθούν σημαντικές αλλαγές στα στωικά δόγματα κατά την περίοδο της Μέσης Στοάς (2^{ος}-1^{ος} αιώνας π.Χ.). Οι δύο κύριοι εκπρόσωποί της ήταν ο Παναίτιος ο Ρόδιος (175/180-108/9 π.Χ.) και ο Ποσειδώνιος από την Απάμεια (135-50 π.Χ.). Οι φιλόσοφοι αυτοί 'μεταφέρουν' τη σχολή από την Αθήνα στη Ρόδο και με έμμεσο τρόπο στη Ρώμη, όπου ο Στωικισμός συνάντησε μεγάλη αποδοχή από σημαντικούς ρωμαίους άνδρες. Οι εκπρόσωποι της Μέσης Στοάς δίχως να αρνηθούν τη στωική ορθοδοξία, προσέγγισαν τα αριστοτελικά και πλατωνικά δόγματα, επιχειρώντας να διορθώσουν τις αδυναμίες της φυσικής φιλοσοφίας των αρχαίων στωικών και να αντικρούσουν την κριτική που δέχθηκαν από τους Σκεπτικούς και τους Περιπατητικούς. Είναι η εποχή που ο Στωικισμός κάνει την αυτοκριτική του και 'απαλύνει' την αυστηρότητα της αρχαίας στωικής φιλοσοφίας (κυρίως της ηθικής). Ο Παναίτιος ενδιαφέρθηκε κυρίως για την ανθρώπινη αυτονομία και την κοινωνικότητα, ενώ ταυτόχρονα ο όρος 'καθήκον' παίρνει πολιτική και κοινωνική διάσταση. Ο μαθητής του, ο Ποσειδώνιος, θεωρήθηκε ένας 'νέος Αριστοτέλης' λόγω της ευρύτητας

των ενδιαφερόντων και των επιτευγμάτων του. Και οι δύο Μέσοι Στωικοί εγκατέλειψαν τον μονισμό στην ηθική που είχε εισαγάγει ο Χρύσιππος και υιοθέτησαν τον δυϊσμό του Πλάτωνα. Με τον τρόπο αυτό, πολλά στωικά αδιέξοδα και δυσκολίες του ορθόδοξου στωικού δόγματος υπερβαίνονται με τη θεωρία του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου.

Ποιοι όμως λόγοι εξηγούν τη μεταστροφή της Μέσης Στοάς; Ο L. Edelstein²³ υποστηρίζει αναφορικά με αυτό το ερώτημα ότι στην ελληνορωμαϊκή Στοά η επιρροή του ρωμαϊκού κόσμου στην ελληνική σκέψη κάνει την τελευταία να αναζητά τον εαυτό της για πρώτη φορά. Σε έναν νέο κόσμο που γεννιέται (ελληνορωμαϊκός) η ελληνική φιλοσοφία έρχεται να διαδραματίσει έναν καινούριο ρόλο, να ανταποκριθεί στα νέα φιλοσοφικά προβλήματα που θα προκύψουν. Επίσης, πολλά στοιχεία της θεωρίας του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου αποδίδονται στο γεγονός ότι οι δύο αυτοί φιλόσοφοι (κυρίως ο δεύτερος) δεν ήταν ελληνικής αλλά σημιτικής καταγωγής²⁴. Έτσι, τον 2^ο και 1^ο αιώνα π.Χ. είναι εντυπωσιακές οι αλλαγές στα φιλοσοφικά συστήματα (Στωικισμός-Σκεπτικισμός-Επικουρισμός-Πυθαγορισμός εν μέρει). Η μεταβολή του ορθόδοξου στωικού δόγματος σε αυτό της Μέσης Στοάς διακρίνεται σε δύο κυρίως κατευθύνσεις. Αρχικά υπάρχει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την τεκμηριωμένη γνώση και κατά συνέπεια δίνεται έμφαση στη σύζευξη εμπειρισμού κι ορθολογισμού πάνω στην εμπειρία. Στο πλαίσιο αυτής της θεωρητικής αναδιάρθρωσης ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος δε διστάζουν να εισαγάγουν στο παραδοσιακό στωικό δόγμα στοιχεία της πλατωνικής και αριστοτελικής διδασκαλίας. Στόχος τους ήταν να διαμορφώσουν μια φιλοσοφία όχι τόσο αυστηρή και δογματική όσο ήταν η αρχαία στωική, αλλά με μια περισσότερο ανθρώπινη. Για το λόγο αυτό κατά τη μέση φάση του ο Στωικισμός απέκτησε παρά πολλούς οπαδούς, εφόσον την περίοδο αυτή παρατηρείται μια στροφή από το νατουραλισμό προς τον ρεαλισμό. Έτσι, οι εκπρόσωποί της δε διευρύνουν απλώς την

επιστήμη από τη σκοπιά του φιλοσόφου, αλλά γίνονται και οι ίδιοι επιστήμονες. Ο Παναίτιος ήταν γνωστός για τα φιλολογικά και αστρονομικά του ενδιαφέροντα και ο Ποσειδώνιος επεχείρησε να συνδυάσει την φιλοσοφία με τις επιστήμες (γεωγραφία-αστρονομία-ιστορία). Για το λόγο αυτό και οι δύο φιλόσοφοι ταξίδεψαν πολύ²⁵.

Ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος διέδωσαν τη στωική φιλοσοφία με επιτυχία στο ρωμαϊκό κόσμο, ανταποκρινόμενοι στις απαιτήσεις του νέου οικουμενικού κόσμου. Άμεση συνέπεια αυτού του γεγονότος ήταν η τρίτη περίοδος του Στωικισμού να διαδραματιστεί στη Ρώμη, στον πυρήνα της νέας Αυτοκρατορίας. Η τρίτη και τελευταία φάση της Στοάς διήρκεσε από τον 1^ο αιώνα π.Χ. έως τον 2^ο αιώνα μ.Χ. με κύριους εκπροσώπους της τον Σενέκα, τον Μάρκο Αυρήλιο και τον Επίκτητο. Οι στωικοί αυτοί, αν και εμπνέονται από τον Ποσειδώνιο και τον Παναίτιο, στρέφονται και αποκαθιστούν σε πολλά σημεία την ορθόδοξη στωική φιλοσοφία. Το σωζόμενο έργο τους (σε αντίθεση με τα έργα των προγενέστερων στωικών) βοηθάει τον μελετητή να κατανοήσει τις απόψεις τους για την ηθική κυρίως, καθώς η λογική και η φυσική έχουν ατονήσει. Ταυτόχρονα μέσα από το έργο τους μαθαίνουμε τις διάφορες απόψεις των Μέσων Στωικών, αφού υπάρχουν πολλά σημεία των θεωριών τους που αποδέχθηκαν.

Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί παρά τις όποιες ιστορικού και προσωπικού χαρακτήρα διαφοροποιήσεις των εκάστοτε εκπροσώπων του, οι τρεις φάσεις του Στωικισμού παρουσιάζουν μια εσωτερική συνοχή δογμάτων, η οποία τον καθιστά ως ένα από τα συνεπέστερα φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας²⁶.

Παραπομπές:

- ¹ Diskin Clay: 'Ελληνιστική Φιλοσοφία', στο Κ. Βουδούρη (εκδ.): *Ελληνιστική φιλοσοφία*, Αθήνα, 1994, σ. 63.
- ² Long A. A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία : Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μετφ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, σ. 17.
- ³βλ. De Philippo, J.G.- Mitsis, Ph.T.: 'Socrates and Stoic natural Law', P.A. Vander- Waerdt : *The Socratic Movement*, N. York- London, 1994, σ.σ.252-71, Guthrie, W.K.C.: *Socrates*, Cambridge, 1990(1971), Long, A.A.: 'Heraclitus and Stoicism', *Philosophia* 5-6(1975-77), 133-56, Long, A.A.: 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *Classical Quarterly* 38(1988), 150-71, Pfeleiderer, E.: *Socrates und Plato*, Scientia Verl. Aalen, 1978, Τατάκης, Ν.Β.: *Σωκράτης: Η ζωή του, η διδασκαλία του*, Αθήνα, 1975, Vander- Waerdt, A.P.: *The Socratic Movement*, New York- London, 1994.
- ⁴ Long A. A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία : Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μετφ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, ό.π., σ.17.
- ⁵ Aubenque Pierre: 'Οι Ελληνιστικές Φιλοσοφίες: Στωικισμός, Επικουρισμός, Σκεπτικισμός', στο *Η Φιλοσοφία από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά τον Ακκινάτη*, τόμος Α, επιμέλεια Francois Chatelet, μτφρ.: Παπαγιώργης Κωστής, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1989², σ.155.
- ⁶ Long A. A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία : Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μετφ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, ό.π., σ.20.
- ⁷ ό.π., σ.25.
- ⁸ αυτόθι.
- ⁹ Aubenque Pierre: 'Οι Ελληνιστικές Φιλοσοφίες: Στωικισμός, Επικουρισμός, Σκεπτικισμός', στο *Η Φιλοσοφία από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά τον Ακκινάτη*, ό.π., σ.156.
- ¹⁰ αυτόθι.
- ¹¹ Long A. A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία : Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μετφ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, ό.π., σ.33.
- ¹² βλ. Colish, Marcia L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages*, τ. I, II, Leiden, 1985.
- ¹³ Long A. A. : *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία : Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ. 177.
- ¹⁴ Μακρής Νίκος : *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι της Αρχαιότητας και η Φιλοσοφία*, τόμος β', Αθήνα, εκδ. Κ. και Π. Σμπιλίας ΑΕΒΕ, 1995, σ. 621.
- ¹⁵ Μπενάκης Λίνος : 'Η Στοά' στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Ε', Αθήνα Εκδοτική, 1974, σ. 291.
- ¹⁶ Δραγώνα-Μονάχου Μ.: 'Στωική Φιλοσοφία' στο *Παιδαγωγική Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια-Λεξικό*, ό.π., σ. 4415.
- ¹⁷ Long A. A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ. 180.
- ¹⁸ Δραγώνα-Μονάχου Μ.: 'Στωική Φιλοσοφία' στο *Παιδαγωγική Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια-Λεξικό*, ό.π., σ.σ. 4415-6.
- ¹⁹ Τον τριμερή αυτό χωρισμό της φιλοσοφίας ασπάζονταν σχεδόν όλοι οι Στωικοί. Η αρχή όμως αυτής της διαίρεσης ανάγεται από το Σέξτο Εμπειρικό στον Πλάτωνα ως 'δυνάμει άρχηγόν', στον Ξενοκράτη και στους Περιπατητικούς, ενώ ο Διογένης Λαέρτιος αποδίδει μια αντίστοιχη τριμερή διαίρεση στον

Πυθαγόρα, ο οποίος φαίνεται συγγραφέας τριών συγγραμμάτων, παιδευτικού, πολιτικού και φυσικού περιεχομένου. (βλ. Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ. 43).

²⁰ Δραγώνα-Μονάχου Μ.: 'Στωική Φιλοσοφία' στο *Παιδαγωγική Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια-Λεξικό*, ό.π., σ. 4416.

²¹ βλ. Gould, B.J.: *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1971.

²² Cicero, *De Finibus*, 3,74.

²³ Edelstein Ludwig : *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ. 47-50.

²⁴ Η άποψη αυτή έχει εγκαταλειφθεί από τους σύγχρονους μελετητές όπως παρατηρεί ο Kidd (Comm.: II(I), σ. 7). Η ελληνικότητα του Ποσειδώνιου φαίνεται τόσο από τα βιογραφικά του στοιχεία όσο και από τον ιστορικό χαρακτήρα της γενέτειρας του.

²⁵ Edelstein Ludwig: *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ. 47-50.

²⁶ Για τους εκπροσώπους των τριών περιόδων της Στοάς βλέπε μεταξύ άλλων : A.A. Long: *Ελληνιστική Φιλοσοφία Στωικοί-Επικούρειοι-Σκεπτικοί*, μετφ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, J.M. Rist: *Stoic Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1969, F. H. Sandbach: *The Stoics*, London, 1975, B.J. Gould: *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1971, W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, vs. I-III, Cambridge, 1962-1969, Pohlenz, Max: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, τόμοι 2, Gottingen, 1948-9.

B) Η ζωή του Παναίτιου

Όπως συμβαίνει με τους εκπροσώπους της Αρχαίας Στοάς, έτσι και στη Μέση Στοά οι βιογραφικές πληροφορίες των εκπροσώπων της είναι ελάχιστες. Οι περισσότερες πληροφορίες που διαθέτουμε για τη ζωή του Παναίτιου προέρχονται από χωρία του λεξικού Σούδα, τον Κικέρωνα, τον Αθήναιο, τον Πλούταρχο, τον Γέλλιο. Έτσι, σύμφωνα με τις πηγές μας ο Παναίτιος γεννήθηκε γύρω στο 180 π.Χ. στη Ρόδο. Ακριβή χρονολογία για τη γέννησή του δεν έχουμε, ωστόσο από ένα χωρίο του λεξικού Σούδα μαθαίνουμε ότι ήταν 'γνώριμος' του Διογένη του Βαβυλώνιου¹. Ο Διογένης πέθανε το 150 π.Χ., οπότε υπολογίζουμε ότι για να έχει σχέσεις με το στωικό φιλόσοφο αυτός πρέπει να ήταν σε νεανική ηλικία, όταν ο Διογένης πέθανε². Επομένως το 175/180 π.Χ. θεωρείται πιθανή ημερομηνία από τους μελετητές για τη γέννηση του Παναίτιου. Πατρίδα του, όπως προαναφέραμε, ήταν η Ρόδος και συχνά συναντάται σε κείμενα με το όνομα 'Παναίτιος ὁ Ρόδιος'. Η Ρόδος την εποχή εκείνη ήταν μια από τις ελληνικές πόλεις που γνώριζε μια μακρά περίοδο ευημερίας και δόξας. Σε χρόνους που άλλες ελληνικές πόλεις είχαν παρακμάσει, η Ρόδος ως ευνοούμενη της μεγάλης ανερχόμενης δύναμης, της ρωμαϊκής, ήταν το πιο δραστήριο εμπορικό κέντρο της Ανατολικής Μεσογείου³. Μέσα σε ένα τέτοιο περιβάλλον γεννήθηκε ο Παναίτιος, γεγονός που τον επηρέασε καθοριστικά στη διαμόρφωση της σκέψης του. Η οικογένειά του ήταν επιφανείς Ρόδιοι, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονταν στρατιωτικοί και αθλητές⁴. Ο πατέρας του ήταν ο Νικαγόρας, ιερέας στο Ναό της Αθηνάς της Λίνδου, και ο Παναίτιος ήταν το μικρότερο από τα τρία παιδιά του.

Την πρώτη μόρφωσή του τη δέχθηκε στην ιδιαίτερη πατρίδα του τη Ρόδο όπου ως γόνος ευγενούς οικογένειας είχε δεχθεί το προνόμιο της ανώτερης, σε σχέση με τους άλλους ροδίτες νέους, εκπαίδευσης.

Αργότερα την επιστημονική του εκπαίδευση την απέκτησε κοντά στο γραμματικό τον Κράτητα τον Μαλλώτη, στην Πέργαμο⁵, σύμφωνα με τις σωζόμενες μαρτυρίες, μαθήτευσε κοντά στους Στωικούς Αντίπατρο τον Ταρσέα και Διογένη τον Βαβυλώνιο⁶. Στην Αθήνα και δίπλα στους δύο τελευταίους μύηθηκε στους κόλπους της φιλοσοφικής σκέψης και συγκεκριμένα της στωικής φιλοσοφίας. Το 129 π.Χ., έτος θανάτου του σκεπτικού Καρνεάδη, διαδέχθηκε τον Αντίπατρο τον Ταρσέα ως σχολάρχης της Στοάς⁷.

Η γνωριμία του με τον Σκιπίωνα τον Αφρικανό τον νεώτερο⁹ στη Ρώμη είναι ένα γεγονός πολύ συζητημένο από τη ζωή του Παναίτιου. Σε κάποια χωρία μάλιστα εμφανίζεται και ως δάσκαλος του Σκιπίωνα¹⁰. Όμως τα διαθέσιμα αποσπάσματα δε μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε τη χρονική στιγμή που για πρώτη φορά πήγε ο Παναίτιος στη Ρώμη και πρωτοσυνάντησε τον Σκιπίωνα. Πάντως αναμφίβολα αυτό συνέβη πριν το 140 π.Χ., χρονολογία κατά την οποία ο Σκιπίωνας ο Αφρικανός τον συμπεριέλαβε στο ταξίδι του ως πρεσβευτής στην Αίγυπτο και την Ασία¹¹. Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στη Ρώμη ο Παναίτιος φαίνεται ότι συναναστράφηκε και με πολλές άλλες επιφανείς προσωπικότητες πέρα από τον Σκιπίωνα τον Αφρικανό, όπως ο Λαίλιος, ο Κόιντος Μούκιος Σκαιβόλας (νομοθέτης και αρχιερέας) και ο ιστορικός Πολύβιος. Με τη δράση του στην πρωτεύουσα της πανίσχυρης, εκείνη την εποχή, ρωμαϊκής αυτοκρατορίας συνέβαλε αποφασιστικά στη διάδοση της ελληνικής φιλοσοφίας και του ελληνιστικού τρόπου σκέψης στη Δύση, προσφέροντάς τους ένα σύστημα κατανοητό και ικανό να τους καθοδηγήσει στη ζωή και την πολιτική τους δράση¹².

Εγκαταλείποντας τη Ρώμη μετά το 138 π.Χ. επέστρεψε στην Αθήνα, όπου και δίδαξε φιλοσοφία σε πολλούς επιφανείς Αθηναίους και τότε ήταν που διαδέχθηκε το δάσκαλό του στη διεύθυνση της Στοάς (το 129 π.Χ.). Μεταξύ των μαθητών του ήταν ο Ρόδιος Στρατοκλής, ο Νυσσαίος

Απολλώνιος, ο Βιθυνός Δημήτριος, ο Ρόδιος Εκάτων, και ο Απαμέας Ποσειδώνιος. Ο τελευταίος μάλιστα ήταν ο σημαντικότερος όλων και ο συνεχιστής του πνευματικού και φιλοσοφικού του έργου. Το 110 π.Χ. αποσύρθηκε από τη διεύθυνση της Στοάς και πιθανότατα αυτή τη χρονολογία να περαίωσε ο Ποσειδώνιος τις σπουδές κοντά στο δάσκαλό του.

Πέθανε στην Αθήνα, όπως μας μαρτυρεί ένα χωρίο από το λεξικό Σούδα. Με βεβαιότητα δε μπορούμε να προσδιορίσουμε την ακριβή ημερομηνία του θανάτου του, όμως οι γνώμες των μελετητών συγκλίνουν στο 108 ή 109 π.Χ. Αν και δεν ήταν Αθηναίος πολίτης, όπως και ο Ζήνων, είχε κερδίσει το σεβασμό και την αναγνώριση των κατοίκων της Αθήνας και για το λόγο αυτό οι φίλοι του μετά το θάνατό του στη μνήμη του ίδρυσαν την εταιρεία των *Παναιτιαστών*¹³.

Έγραψε πολλά έργα που μόνο αποσπασματικά μας διασώζονται. Μερικά από αυτά είναι : *Περί προνοίας, Περί αἰρέσεων, Περί εὐθυμίας, Περί πολιτείας, Περί Σωκράτους καὶ σωκρατικῶν, Περί καθήκοντος.*

Παραπομπές:

¹ «Παναίτιος, ὁ νεώτερος, Νικαγόρου, Ῥόδιος, φιλόσοφος Στωϊκός, Διογένους γνώριμος, ὃς καθηγήσατο καὶ Σκιπίωνος τοῦ ἐπικληθέντος Ἀφρικανοῦ μετὰ Πολύβιον Μεγαλοπολίτην. Ἐτελεύτησεν δ' ἐν Ἀθήναις» (Str., Fr.2).

² Tatakis, N.B.: *Panétius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son œuvre*, Paris, J. Vrin, 1931, σ. 20.

³ αὐτόθι.

⁴ «ἄνδρες δ' ἐγένετο (ἐν Ῥόδῳ) μνήμης ἄζιοι πολλοὶ στρατηλάται τε καὶ ἀθληταί, ὧν εἰσὶ καὶ οἱ Παναίτιου τοῦ φιλοσόφου πρόγονοι. Τῶν δὲ πολιτικῶν καὶ τῶν περὶ λόγους φιλοσοφίαν ὃ τε Παναίτιος αὐτός καί...» (Str.,Fr.3).

⁵ «ἐντεῦθεν (ἐκ Μαλλοῦ) δ' ἦν Κράτης ὁ γραμματικός, οὗ φησὶ γενέσθαι μαθητὴς Παναίτιος» (Str.,Fr.5), βλ. ἐπίσης καὶ Str.,Frs.8/ 23.

⁶ Ἡ ἐκπαίδευσή του κοντὰ στον Κράτητα εἶχε μᾶλλον περιστασιακὸ χαρακτῆρα παρά χαρακτῆρα συστηματικῆς παρακολούθησης μαθημάτων. Ὁ Straaten (Straaten Modestus van O.E.S.A. : *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946, σ. 8) υποθέτει ὅτι πιθανότατα στα πλαίσια ἐνὸς ταξιδιοῦ του στην Πέργαμο , ἀκουσε λίγα μόνο μαθήματα ἀπὸ τον γραμματικὸ Κράτητα.

⁷ Str.,Frs.1/ 6/ 31.

⁸ Οἱ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις του Παναίτιου πέρα ἀπὸ τις στωικὲς ἐπιρροὲς εἶχε δεχθεῖ καὶ ἀριστοτελικὲς καὶ πλατωνικὲς ἐπιδράσεις. Το γεγονός αὐτό μας ἐπιτρέπει νὰ εἰκάσουμε ὅτι ὁ Παναίτιος ἴσως νὰ εἶχε παρακολουθήσει μαθήματα καὶ ἄλλων (ὄχι μόνο στωικῶν) φιλοσόφων. (Straaten Modestus van O.E.S.A. : *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ὁ.π., σ. 10).

⁹ βλ. Str., Fr.17.

¹⁰ «... καθηγησάμενος Σκιπίωνος τοῦ Ἀφρικανοῦ, ὅτε καὶ Παναίτιος ὁ φιλόσοφος...» (Str.,Fr.21), βλ. ἐπίσης Str.,Frs.1/ 18.

¹¹ Str., Frs.23/ 35.

¹² Str., Fr.35.

¹³ «Πολλῶν γοῦν εἰσι φιλοσόφων ἐν ἅσπει σὺνοδοι τῶν μὲν Διογενιστῶν, τῶν δὲ Ἀντιπατριστῶν λεγομένων, τῶν δὲ Πανατιαστῶν» (Str., Fr.29).

Γ) Η ζωή του Ποσειδώνιου

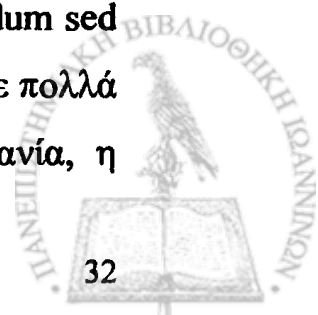
Οι βιογραφικές πληροφορίες για τον Ποσειδώνιο, όπως και για τον Παναίτιο, είναι λιγοστές και αποσπασματικές. Προέρχονται κυρίως από το λεξικό Σούδα, από τον Αθήναιο και από το Στράβωνα. Μαρτυρίες επίσης διασώζονται στα έργα Ρωμαίων φίλων και μαθητών του, όπως ο λατίνος συγγραφέας Κικέρωνας και ο στωικός Σενέκας. Από τις ισχνές λοιπόν πληροφορίες που διαθέτουμε, γνωρίζουμε ότι ο Ποσειδώνιος γεννήθηκε στην Απάμεια της Συρίας γύρω στο 135 π.Χ.¹ και ήταν γόνος εύπορης οικογένειας². Η Απάμεια, ήταν μία από τις τέσσερις ελληνικές πόλεις που ο Σέλευκος³ ίδρυσε ενάμιση περίπου αιώνα πριν από τη γέννηση του στωικού φιλοσόφου στις όχθες του ποταμού Ορόντη. Το 135 π.Χ. όμως που ο Ποσειδώνιος γεννήθηκε, το βασίλειο των Σελευκιδών βρισκόταν ήδη σε παρακμή.

Έχουν διατυπωθεί διάφορες αντικρουόμενες απόψεις σχετικά με την αυθεντικότητα της ελληνικής του καταγωγής. Αρκετοί μελετητές υποστήριξαν ότι οι φιλοσοφικές του ιδέες είχαν 'ανατολική' προέλευση και επιρροή⁴. Όμως, όπως ο Kidd⁵ επισημαίνει, η άποψη αυτή έχει πλέον να γίνεται αποδεκτή, καθώς η ελληνικότητα του Ποσειδώνιου διακρίνεται τόσο στα βιογραφικά του στοιχεία όσο και στον ιστορικό χαρακτήρα της γενέτειράς του. Ο φιλόσοφος έχει ελληνικό όνομα, γράφει σε εκλεπτυσμένα ελληνικά, έχει δεχθεί ανώτερη ελληνική μόρφωση και το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του το πέρασε σε ελληνικό έδαφος (Ρόδος και Αθήνα).

Ο πρώτος δάσκαλος του Ποσειδώνιου στην Αθήνα ήταν ο Παναίτιος και δίκαια θεωρείται ως ο συνεχιστής της φιλοσοφικής σκέψης του δασκάλου του. Άλλες μαρτυρίες⁶ αναφέρουν ότι ο Απαμέας παρακολούθησε μαθήματα κοντά στο στωικό Αντίπατρο και στον Τουβέρωνα⁷. Οι αριστοτελικές επιρροές που διαπνέουν όλο το

συγγραφικό και φιλοσοφικό του έργο, μας επιτρέπουν να εικάσουμε ότι ίσως να είχε μαθητεύσει και κοντά σε σύγχρονούς του περιπατητικούς φιλοσόφους. Το 97 π.Χ. άνοιξε σχολή στη Ρόδο⁸, την ιδιαίτερη πατρίδα του δασκάλου του, όπου του απενεμήθη και ο τίτλος του πολίτη 'τιμῆς ἔνεκεν' για το σύνολο της φιλοσοφικής και πολιτικής του δραστηριότητας. Το 86 π.Χ. πήγε στη Ρώμη ως πρεσβευτής των Ροδίων. Μελετητές υποστηρίζουν ότι προσπάθησε να οργανώσει τη Σχολή του στη Ρόδο κατά τα πρότυπα της πλατωνικής Ακαδημίας. Στη Σχολή δεν διδάσκονταν μόνο φιλοσοφικά μαθήματα, αλλά και οι φυσικές επιστήμες⁹. Γιατί όμως επέλεξε τη Ρόδο για να ιδρύσει τη Σχολή του και να διδάξει εκεί; Η διάρκεια της ζωής του Ποσειδώνιου συμπίπτει με το τέλος της στρατιωτικής, πολιτιστικής και οικονομικής ακμής της Ρόδου. Το 97 π.Χ. ήταν από τα σημαντικότερα εμπορικά κέντρα της Μεσογείου που έχαιρε ρωμαϊκής εύνοιας και άκμαζε πολιτιστικά και οικονομικά τη στιγμή που οι άλλες ελληνικές πόλεις οδηγούνταν στην παρακμή. Ο Ποσειδώνιος, όπως και ο δάσκαλός του Παναίτιος, διατηρούσαν φιλικές σχέσεις με επιφανείς Ρωμαίους και θαύμαζαν το ρωμαϊκό πολιτικό σύστημα της εποχής¹⁰. Κατά μερικούς ερευνητές έχει υποστηριχθεί μάλιστα η άποψη ότι ο Ποσειδώνιος είχε ταχθεί υπέρ του Ρωμαϊκού ιμπεριαλισμού¹¹.

Στη Σχολή του τον επισκέφτηκε ο Κικέρωνας και ο Πομπηίος με τους οποίους διατηρούσε και φιλικές σχέσεις. Συναναστράφηκε επίσης με το Rutilius Rufus, μαθητή του Παναίτιου, και με τον Σκιπίωνα. Είχε κερδίσει το σεβασμό σημαντικών ανθρώπων της ρωμαϊκής κοινωνίας και είναι ενδεικτικό ότι ο Κικέρωνας έστειλε στον Ποσειδώνιο μια εργασία του στα ελληνικά με την παράκληση ο φιλόσοφος να την ελέγξει και ο Στωικός του απάντησε 'non modo non excitatum esse ad scribendum sed etiam plane perterritum'¹², όπως διατείνεται ο Nock¹³. Ταξίδεψε σε πολλά μέρη της Δυτικής Ευρώπης και της Μεσογείου, όπως η Ισπανία, η



Μασσαλία, η Αίγυπτος, η Ιβηρία, η Σικελία, η Ιταλία. Σκοπός αυτών των ταξιδιών του ήταν η ικανοποίηση του ανήσυχου πνεύματός του¹⁴, εφόσον στη διάρκεια αυτών των ταξιδιών πραγματοποιούσε εμπειρικές έρευνες μετεωρολογικού, γεωλογικού, γεωγραφικού και εθνογραφικού περιεχομένου¹⁵. Αναφορικά με την τύχη της Σχολής του στη Ρόδο, γνωρίζουμε από το λεξικό Σούδα ότι τον διαδέχθηκε ο εγγονός του Ιάσων¹⁶. Πέθανε το 51 π.Χ. στην Αθήνα στην ώριμη ηλικία των 84 ετών.

Ο Ποσειδώνιος ήταν ο «επιστημονικότατος» των Στωικών, όπως συχνά τον αποκαλεί ο Γαληνός στο έργο του, και παρουσίασε πολύπλευρο έργο. Παρά τις ισχυρές θεωρητικές πεποιθήσεις του, ασχολήθηκε με κάθε επιστήμη ατομικά. Τα ενδιαφέροντά του ήταν πάρα πολλά. Ασχολήθηκε με τη γεωμετρία, έγραψε εκτενή ιστορικά έργα και γεωγραφικά, παρατήρησε γήινα φαινόμενα, ενώ αιτιολόγησε τις παρατηρήσεις του και ασχολήθηκε πολύ περισσότερο με τα ουράνια φαινόμενα. Επίσης έγραψε για την 'τέχνη' του πόλεμου, ενώ οι περισσότεροι προηγούμενοι Στωικοί είχαν ενδιαφερθεί μόνο για το θεωρητικό ισχυρισμό που δέχεται ότι ο Σοφός είναι γενικά τέλειος. Ο Ποσειδώνιος ακόμη ασχολήθηκε με τη γλώσσα και τη μορφή της. Τα έργα του σώζεται μόνο αποσπασματικά. Ο Reinhardt¹⁷ αποδίδει στον Ποσειδώνιο τους εξής τίτλους έργων : *Φυσικός Λόγος, Περί κόσμου, Περί θεῶν, Περί ἡρώων καί δαιμόνων, Περί εἰμαρμένης, Περί μαντικῆς, Περί ψυχῆς ἐν γ, Περί παθῶν, Περί ἀρετῶν, Σύνταγμα περὶ ὄργῆς, Ἠθικός Λόγος, Περί καθήκοντος, Περί κριτηρίου, Περί τοῦ προτρέπεσθαι ἢ προτρεπτικός, Περί λέξεως εἰσαγωγή, Πρὸς Ἑρμαγόραν, Περί ὠκεανού καί τῶν κατ' αὐτόν, Περί μετεώρων, Μετεωρολογική στοιχείωσις, Περί τοῦ ἡλίου μεγέθους, Περί συγκρίσεως Ὀμήρου καί Ἀράτου, Πρὸς Ζήνωνα τὸν Σιδώνιον, Αἱ μετὰ Πολύβιου Ἱστορίαι, Περί Πομπηίων Ἱστορίαι, Τέχνη τεχνική και επιστολές με ηθικά θέματα.*

Παραπομπές:

- ¹ βλ. E-K, T.1a, T.2a, T.2b, T.4/ Th., T.1a, T.2a, T.2b.56, T.3.
- ² Nock, A.D., 'Posidonius', *Journal of Roman Studies* 49(1959), 1-16, σ.1.
- ³ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη στωική φιλοσοφία*, Ιωάννινα, 1998, σ.11.
- ⁴ Nock, A.D., 'Posidonius', *Journal of Roman Studies* 49(1959), 1-16, σ.1.
- ⁵ Comm: II(I), σ.7.
- ⁶ «Τοῦ δὲ [sc. Τοῦ Χρυσίππου] Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ἄκροατὴς γεγονώς Ἀντιπάτρου καθηγητῆς γέγονε τοῦτου δὲ Ποσειδώνιος ἠκροᾶτο» (E-K, T.11/ Th., T.31).
- ⁷ «Ποσειδώνιον, οἶμαι, σεμνόν μάλα φιλόσοφον ταῦτα πρὸς Τουβέρωνα διαλεγόμενον...» (E-K, T.12/ Th., T.30.104).
- ⁸ «Λέγει δ' ἐκεῖνος [sc. Ὁ Ποσειδώνιος] καὶ ἀμπελιτὴν γῆν ἀσφαλτώδη τὴν ἐνΣελευκείᾳ τῇ Πιερίᾳ μεταλλευομένην ἄκος τῆς φθειριώσεως ἀμπέλου... τοιαύτην δ' εὑρεθῆναι καὶ ἐν Ρόδῳ, πρυτανεύοντος αὐτοῦ...» (E-K, T.27/ Th., T.8).
- ⁹ Τέτοια ἦταν ἡ δραστηριότητα τῆς Σχολῆς τοῦ Ποσειδώνιου στὴ Ρόδο ποὺ αρκετοὶ μελετητὲς εικάζουν ὅτι ὁ ἀστρολάβος ποὺ βρέθηκε σὲ ναυάγιο στὰ Αντικύθηρα καὶ ποὺ χρονολογεῖται γύρω στὰ 80 με 82 π.Χ. εἶχε πιθανότατα σχεδιαστεῖ στὴ Σχολή τοῦ Ποσειδώνιου ἀπὸ ἐπιφανεῖς ἐπιστήμονες, εἴτε τὸν ἴδιο τὸν Μέσο Στωικό, εἴτε τὸν Νικία, καὶ ἀποστέλλονταν στὴ Ρώμη μαζί με λάφυρα, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ὁ ἔφηβος τῶν Αντικυθήρων καὶ ἄλλα 3000 ἀγάλματα, ποὺ συνέλλεξαν οἱ Ρωμαῖοι ἀπὸ τὸ ἐλληνικὸ νησί. Ἡ ἔλλειψη ἐπαρκῶν μαρτυριῶν μας ἐμποδίζει νὰ ἀποφανθοῦμε με βεβαιότητα ἀναφορικά με τὴν πληροφορία αὐτή (βλ. on line, 2006, www.elliniki.gr/ astronomy.html).
- ¹⁰ Str., Fr.119.
- ¹¹ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη στωική φιλοσοφία*, ὁ.π., σ.347.
- ¹² E-K, Fr.82/ Th., T.14.
- ¹³ Nock, A.D., 'Posidonius', ὁ.π., σ.1.
- ¹⁴ E-K, Frs.14, 17/ Th., Frs.14, 26.
- ¹⁵ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη στωική φιλοσοφία*, ὁ.π., σ.14.
- ¹⁶ «Ἰάσων, Μενεκράτους, Νυσαεὺς ἐκ πατρός, ὑπὸ δὲ μητρός Ῥόδιος. Φιλόσοφος μαθητὴς καὶ θυγατριδοῦς καὶ διάδοχος τῆς ἐν Ρόδῳ διατριβῆς Ποσειδωνίου τοῦ φιλοσόφου» (E-K, T.40/ Th., T.20).
- ¹⁷ Reinhardt, K.: *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*, Stuttgart, 1954, σ.567.

1) Ηθικός Λόγος

Το ορθόδοξο στωικό δόγμα δέχεται ότι η φιλοσοφία διαιρείται σε τρεις κλάδους, τη λογική, την φυσική και την ηθική. Την κατάταξη αυτή την έκανε πρώτος ο ίδιος ο ιδρυτής της Στοάς, ο Ζήνων¹. Η Αρχαία Στοά, αναφορικά με τη σειρά μελέτης και διδασκαλίας των τριών μερών της φιλοσοφίας πρότεινε τη διάταξη: *λογική* (ή *διαλεκτική*, όπως οι ίδιοι αποκαλούσαν τη λογική) – *φυσική* – *ηθική*. Σχεδόν όλοι οι εκπρόσωποι της αρχαίας στωικής φιλοσοφίας είχαν αποδεχθεί την παρούσα κατάταξη, με εξαίρεση τον Αρίστωνα το Χίο, ο οποίος απέρριπτε τη φυσική και τη λογική για λόγους ωφελμιστικούς, τον Κλεάνθη², που πρότεινε την εξαμερή διαίρεση της φιλοσοφίας, και τέλος τον Χρυσίππο, ο οποίος δεν έδωσε έναν σαφή και ξεκάθαρο ορισμό για τη διαίρεση της φιλοσοφίας. Για το λόγο αυτό κάποιες φορές χρησιμοποιούσε τη διάταξη του Ζήωνα και σε κάποια άλλα σημεία της διδασκαλίας του δήλωνε ότι η φυσική βρίσκεται στην τελευταία θέση αυτής της ταξινόμησης, μετά από τη διαλεκτική (λογική) και την ηθική³.

Ο Παναίτιος καινοτόμησε ως προς τη διάταξη των μερών της φιλοσοφίας. Σε αντίθεση με τους προγενέστερους εκπροσώπους της Στοάς, ήταν ο πρώτος που υιοθέτησε τη σειρά: *φυσική* – *λογική* – *ηθική*, την οποία ενστερνίστηκε αργότερα και ο μαθητής του, Ποσειδώνιος. Στο απόσπασμα του Διογένη Λαέρτιου καθίσταται σαφές ότι: «Παναίτιος καί Ποσειδώνιος από τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησὶ Φανίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν»⁴. Ποιος όμως είναι ο λόγος που οδήγησε τον Παναίτιο στη μεταβολή αυτή; Από τα διαθέσιμα αποσπάσματα γίνεται εμφανές ότι στη διδασκαλία του δεν έδωσε ιδιαίτερη σημασία στη λογική. Η ταξινόμηση που επέλεξε είχε χαρακτήρα περισσότερο πρακτικό



και παιδαγωγικό, και ο Straaten⁵ υποστηρίζει ότι οι παιδαγωγικές του κρίσεις έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της διδασκαλίας του. Ο Ρόδιος φιλόσοφος δεν ήταν μόνο ένας δάσκαλος. Ήταν ταυτόχρονα ένας διανοητής, ένας στοχαστής, γεγονός που μπορεί να δικαιολογήσει την καινούρια του μέθοδο με βάση όχι πλέον τη λογική εξήγηση του κόσμου, αλλά την ηθική και τα καθημερινά ανθρώπινα προβλήματα.

Ο Παναίτιος καθιστά εμφανές από την αρχή της διδασκαλίας του ότι θα απομακρυνθεί σε μεγάλο βαθμό από το ορθόδοξο στωικό δόγμα. Η διάταξη των κλάδων της φιλοσοφίας, που έχει ως αποκορύφωμα το ηθικό μέρος, θα τον καταξιώσει ως τον κατεξοχήν ηθικό φιλόσοφο. Εγκαταλείποντας την υλιστική και μονιστική φιλοσοφία της Αρχαίας Στοάς, θα παρουσιάσει ένα δόγμα πιο ανθρώπινο και με επίκεντρο τα ηθικά ζητήματα που απασχολούν τον άνθρωπο. Με την τοποθέτησή του τίθεται η βάση για τη θεμελίωση μιας νέας ηθικής, ενός νέου τρόπου αντίληψης του κόσμου, αλλά και της ανθρώπινης φύσης, εντός του πλαισίου της στωικής φιλοσοφίας.

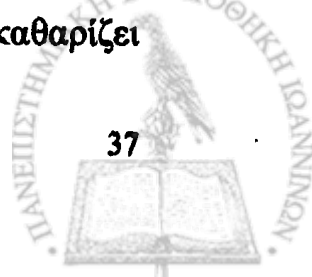
Ο Ποσειδώνιος εικάζουμε ότι κινείται στον ίδιο περίπου χώρο με το δάσκαλό του, Παναίτιο, καθώς δεν διαθέτουμε επαρκείς μαρτυρίες για τη σειρά με την οποία κατέτασσε τους κλάδους της φιλοσοφίας. Αυτό που γνωρίζουμε ωστόσο με βεβαιότητα είναι ότι απομακρύνθηκε και ο Ποσειδώνιος από το ορθόδοξο στωικό δόγμα, όταν υποστήριζε ότι η σειρά διδασκαλίας και μελέτης της φιλοσοφίας είναι: φυσική – λογική – ηθική⁶. Οι λόγοι αυτής της μεταβολής του ορθόδοξου στωικού δόγματος για τα μέρη της φιλοσοφίας, οφείλεται πιθανότατα στα μαθήματα φιλοσοφίας που είχε παρακολουθήσει κοντά στον Παναίτιο, αλλά και στην ιδιαίτερη σημασία που ο ίδιος έδινε στην επιστήμη γενικά, και πιο συγκεκριμένα στον κλάδο της φυσικής. Σε αντίθεση όμως με τον Ροδίτη Στωικό, η σπουδαιότητα που έδινε ο Απαμέας στους κλάδους της φιλοσοφίας ήταν κάπως διαφορετική



από αυτήν που έδωσε ο δάσκαλός του. Ο Ποσειδώνιος θέλησε να γεφυρώσει το χάσμα που είχε δημιουργηθεί μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης. Όλος ο χαρακτήρας της σκέψης του διακρίνεται από ένα επιστημονικό και αιτιοκρατικό πνεύμα. Ο Ποσειδώνιος, σε αντίθεση με τον Παναίτιο, ήταν πανεπιστήμονας φιλόσοφος και μάλιστα ο τελευταίος, καθώς οι μετά απ' αυτόν Νεότεροι Στωικοί φιλόσοφοι θα ακολουθήσουν το δρόμο της ηθικής που είχε υποστηρίξει ο Παναίτιος, εφόσον ενδιαφέρθηκαν κυρίως για τα ηθικά διλήμματα.

Όμως, αν και μετέβαλε τη σειρά διδασκαλίας και μελέτης των μερών της φιλοσοφίας, ο Ποσειδώνιος συμφωνούσε με την άποψη των προγενέστερων Στωικών, ότι υπάρχει μια σχέση αλληλεξάρτησης και οργανικής λειτουργικότητας μεταξύ της φυσικής, της λογικής και της ηθικής. Τη στενή αυτή σχέση ο Ποσειδώνιος την αποδίδει παραστατικά με μια οργανική αναλογία, όπου η φυσική αντιστοιχεί στο αίμα και τη σάρκα του οργανισμού, η λογική στα οστά και τα νεύρα και τέλος η ηθική στην ίδια την ανθρώπινη ψυχή⁷.

Αναφορικά με το ηθικό μέρος της φιλοσοφίας, αρκετοί Στωικοί, μεταξύ των οποίων και ο Ποσειδώνιος, παρουσίασαν μια περαιτέρω διαίρεσή του⁸. Ο Διογένης Λαέρτιος, ξεκινώντας από το Χρύσιππο και καταλήγοντας στον Απαμέα, αναφέρει ότι η ηθική εσωκλείει τις ακόλουθες κατηγορίες: το αντικείμενο της ορμής, των αγαθών και των κακών, αυτό των παθών και της αρετής, ο σκοπός και η πρώτη αξία και οι πράξεις και η πρέπουσα ενθάρρυνση και αποτροπή. Το συγκεκριμένο χωρίο έχει αρκετά δύσκολα σημεία και δεν είναι πολύ εύκολο να γίνει κατανοητός ο συσχετισμός των στοιχείων. Η διαίρεση της ηθικής φιλοσοφίας σε εννιά διαφορετικά αντικείμενα (ορμή, πάθη, αγαθό και κακό, αρετή, τέλος, πρώτη αξία, πράξεις, πρέπουσες ενέργειες, προτροπές και αποτροπές) δεν ξεκαθαρίζει



με τι ασχολείται το καθένα, ούτε γίνεται ευκρινές πόσα μέρη της ηθικής ο ίδιος ο Ποσειδώνιος διέκρινε αναλυτικά⁹. Ωστόσο, από τη μελέτη της ίδιας της ποσειδώνειας ηθικής, μπορούμε να αντιληφθούμε ότι, μεταξύ των 'τόπων' που αναφέρονται, ο «περί δρμῆς» και ο «περί παθῶν» αποτελούν αντικείμενο εκτενούς ανάλυσης. Το δόγμα των παθῶν και των ανθρώπινων αισθημάτων σχηματίζουν εξάλλου, τη βάση για τις ηθικές του αντιλήψεις¹⁰.

Σε κάποιο άλλο απόσπασμα του Διογένη Λαέρτιου¹¹, ο Ποσειδώνιος ασχολείται με ένα ακόμα μέρος της υποδιαίρεσης της ηθικής, με την αρετή. Από το ίδιο χωρίο μας γίνεται γνωστό ότι ο Ποσειδώνιος είχε γράψει και ένα βιβλίο με τον τίτλο *Ἠθικός Λόγος* και πιθανολογούμε ότι σε αυτό ανέπτυξε την ηθική του φιλοσοφία. Στο ίδιο βιβλίο ανέπτυξε και θέματα όπως η αρετή, υποστηρίζοντας ότι είναι υπαρκτή και η απόδειξη γι' αυτό είναι οι άνθρωποι που έχουν σημειώσει ηθική πρόοδο, πρόοδο προς την αρετή, οι «προκόπτοντες», όπως ο Σωκράτης, ο Διογένης, ο Αντισθένης. Άλλη μια απόδειξη της ύπαρξης της αρετής είναι η ύπαρξη της κακίας, ως αντίθετο της πρώτης¹².

Παραπομπές:

- ¹ Οφείλουμε να αναφέρουμε ότι ο Σέξτος Εμπειρικός (Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός Μαθηματικούς*, VII, 16) πίστευε ότι η αρχή αυτή της διαίρεσης ανάγεται στον Πλάτωνα, στον Ξενοκράτη και τους Περιπατητικούς, ενώ μια μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου αποδίδει την καταγωγή της τριμερούς διαίρεσης στον Πυθαγόρα (Διογένης Λαέρτιος, VIII, 6).
- ² SVF, I, 352, SVF, I, 482.
- ³ Διογένης Λαέρτιος, VII, 41.
- ⁴ Str., Fr.63.
- ⁵ Straaten, Modestus van OESA, *Panetius, vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946, σ.61.
- ⁶ «Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησὶ Φανίας ὁ Ποσειδωνίου γνῶριμος» (E-K, Fr.91/ Th., Fr.253).
- ⁷ «ὁ δὲ Ποσειδώνιος, ἐπεὶ τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστα ἔστιν ἀλλήλων... ζῶν μᾶλλον εἰκάζειν ἤξιον τῆν φιλοσοφίαν, αἵματι μὲν καὶ σαρκὶ τὸ φυσικόν, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν» (E-K, Fr.88/ Th., Fr.252b).
- ⁸ «Τὸ δὲ ἠθικόν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσι εἰς τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπων καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν» (E-K, Fr.89/ Th., Fr.404).
- ⁹ Edelstein, L., 'The Philosophical System of Poseidonius', *American Journal of Philology*, 57(1936), 286-325, σ.305.
- ¹⁰ Hijmans, B.L., 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica*, 2(1959), 27-42, σ.33.
- ¹¹ E-K, Fr.29/ Th., Fr.403.
- ¹² Το θέμα της αρετής θα αναλυθεί σε επόμενο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

2) Περί σοφού

Η ορθόδοξη στωική θεωρία είχε αποδεχθεί τη διαίρεση του ανθρώπινου γένους σε δυο ευδιάκριτες κατηγορίες, τους σοφούς και τους φαύλους. Ο σοφός για την πρώτη φάση της στωικής φιλοσοφίας παρουσιάζεται ως το τέλειο υπόδειγμα της ηθικής αρετής. Ο άνθρωπος αυτός σε κάθε περίπτωση, όσο ευχάριστη ή δυσάρεστη και αν είναι αυτή, ενεργεί με βάση ένα σταθερό σύστημα αξιών που έχει οικοδομήσει. Ο Χρύσιππος αναφέρει ότι ο σοφός γίνεται ευδαίμων, όταν επιτελεί σταθερά και συνειδητά όλα τα φύσει υπαγορευμένα *τέλεια καθήκοντα*¹. Ως βασικό του γνώρισμα θεωρείται η *απάθεια*, δηλαδή η πλήρης απουσία εκδήλωσης αρνητικών καταστάσεων στη διάθεση και τη συμπεριφορά του, δίχως όμως αυτό να σημαίνει και πλήρη συναισθηματική αναισθησία. Ο σοφός παραμένει αδιάφορος απέναντι στην ηδονή και τον πόνο. Χαρακτηριστικό αυτού του ανθρώπου είναι η σταθερότητα και η συνέπεια, η κριτική σκέψη και η τιθάσευση των κατωτέρων δυνάμεων της ψυχής από την έλλογη ψυχική δύναμη και τέλος ο έλλογος έλεγχος των αρνητικών για το κοινωνικό σύνολο παθών².

Σε υποδεέστερη θέση βρίσκονται, με βάση το ορθόδοξο στωικό δόγμα, οι φαύλοι. Αυτοί αποτελούν τη μεγάλη πλειοψηφία της ανθρώπινης κοινωνίας. Η ζωή τους είναι γεμάτη από δυστυχία, αμαρτίες και σφάλματα. Κύρια χαρακτηριστικά τους είναι η ευμεταβλητότητα, η ζωή γεμάτη πάθη και η απόλυτη κυριαρχία των άλογων δυνάμεων της ψυχής έναντι της λογικότητας. Οι Αρχαίοι Στωικοί με την ηθική τους θα επιχειρήσουν να ανορθώσουν τους φαύλους προβάλλοντας αδιάκοπα το πρότυπο του σοφού. Με τον τρόπο αυτό, η ηθική, που δομείται στα πρώιμα χρόνια της Στοάς, ταυτίζεται τελικά με την ηθική του σοφού. Οι φαύλοι όσο και να προσπαθούν να προσεγγίσουν το ιδανικό του σοφού,

δε θα το κατορθώσουν ποτέ. Ο Τατάκης τους παρομοιάζει με τους χριστιανούς, που αν και γνωρίζουν τη μη τελειότητα της φύσης τους, ελπίζουν ότι θα ανυψωθούν με την πίστη τους στο θεό, στη σφαίρα των δικαίων και αγίων. Η πίστη τους είναι αυτή που ζωηρεύει την ψυχή τους και τη δράση τους³. Με ανάλογο τρόπο, οι φαύλοι αγωνίζονται σε όλη τους τη ζωή να μοιάσουν στο σοφό και να πετύχουν με τον τρόπο αυτό το ανθρώπινο τέλος. Έτσι, οφείλουν να ρωτούν τον εαυτό τους πριν από κάθε τους πράξη, όχι 'τι πρέπει να κάνω;' αλλά 'πώς θα το έκανε ο σοφός;'. Σε συνάρτηση με αυτήν την άποψη οι Αρχαίοι Στωικοί θεωρούσαν μια πράξη ηθικά καλή, επειδή την έκανε ο σοφός και όχι επειδή είναι αυτή καθ' αυτή καλή. Ο σοφός μετατρέπεται σε σκοπό ζωής για την Αρχαία Στοά και ολόκληρη η ηθική της αποκτά έναν χαρακτήρα ουτοπικού ελιτισμού. Όμως αυτή η στωική τάση οδήγησε πολλές σύγχρονες της σχολές να της ασκήσουν αυστηρότατη κριτική.

Ο Παναίτιος έχει κατανοήσει τόσο το ορθόδοξο στωικό δόγμα αναφορικά με το σοφό, όσο και τις αδυναμίες του, για τις οποίες και επικρίθηκε. Έτσι εξηγείται και η διαφοροποίησή του σε σχέση με την Αρχαία Στοά. Για τον Μέσο Στωικό ο αυστηρός διαχωρισμός του ανθρώπινου γένους σε σοφούς και φαύλους δεν ισχύει. Προτιμά να θεμελιώσει μια ηθική πιο ανθρώπινη και πιο προσιτή στον απλό άνθρωπο, στην πλειοψηφία δηλαδή της ανθρώπινης κοινωνίας, εφόσον η ηθική του απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως. Με τον τρόπο αυτό βάζει στο κέντρο της φιλοσοφικής του σκέψης τον ίδιο τον άνθρωπο, στην ατομική του υπόσταση, στοιχείο που παρουσιάζεται σε ολόκληρη την ηθική του διδασκαλία. Τονίζει ότι ο καθένας διαθέτοντας τα ατομικά του χαρακτηριστικά (*ἀφορμαί-ἄρετή*) διαμορφώνει την ηθική του συμπεριφορά⁴. Έτσι, επανεισάγει το κριτήριο της αυτογνωσίας, κριτήριο πολύ σημαντικό για την εναρμόνιση της γενικής ανθρώπινης φύσης με την ιδιαίτερη φύση του κάθε ανθρώπου. Ο Κικέρωνας

συγκεκριμένα αναφέρει: “οφείλουμε να ενεργούμε με τέτοιο τρόπο ώστε να μην εναντιωνόμαστε τους οικουμενικούς νόμους της ανθρώπινης φύσης, αλλά προφυλάσσουμε τους, να ακολουθούμε την κλίση της δικής μας προσωπικής φύσης”⁵. Ο άνθρωπος οφείλει να διαθέτει αυτογνωσία, μια έννοια πολύ σημαντική για την ελληνική κοινωνία ήδη από τον 6^ο αιώνα π.Χ.⁶.

Ο σοφός για τον Παναίτιο είναι κάτι ιδανικό και απραγματοποίητο. Έτσι, αν και ξεκινά από αυτόν (τον σοφό), τον ξεχνά λίγο αργότερα για να συναντήσει τον «αγαθό άνδρα», όπως αφορμάται από τον οικουμενικό λόγο για να φτάσει αργότερα να εστιάσει το ενδιαφέρον του στον ανθρώπινο λόγο. Η απομυθοποίηση του σοφού γίνεται ορατή στην ηθική της Μέσης Στοάς. Με βάση τη θεωρία του, ο κάθε άνθρωπος προσπαθεί να διαμορφώσει ένα δικό του προσωπικό ιδεώδες, δεν αρκείται στο ιδεώδες του σοφού. Το ιδανικό και ο στόχος του κάθε ανθρώπου δεν είναι, όπως στην Αρχαία Στοά, ο σοφός, αλλά ο συνδυασμός των ατομικών στόχων του ανθρώπου και της οικουμενικής του ανθρώπινης φύσης. Το παράδειγμα με τους τοξότες βοηθά στην κατανόηση αυτής της άποψης⁷. Όπως και οι τοξότες, έτσι και οι άνθρωποι, έχουν έναν στόχο που παραμένει ο ίδιος για όλους, στους τοξότες τα χρώματα του στόχου στην τοξοβολία και στους ανθρώπους η ευδαιμονία. Στον κοινό αυτό στόχο φτάνουν όλοι οι άνθρωποι, με διαφορετικό όμως τρόπο ο καθένας, ανάλογα δηλαδή με την ιδιαίτερη φύση του. Με τον τρόπο αυτό γίνεται ευδιάκριτο ότι, για τον Παναίτιο, η ευδαιμονία, όπως και η ενάρετη ζωή, έχουν έναν ξεχωριστό χαρακτήρα και αυτή είναι μια αυθεντική και χαρακτηριστική άποψη της ηθικής του διδασκαλίας⁸. Το τέλος της ζωής είναι κοινό για όλους τους ανθρώπους, ο τρόπος ωστόσο προσέγγισής του καθορίζεται και εξαρτάται από το χαρακτήρα του κάθε ανθρώπου χωριστά.

Ο Μέσος Στωικός αναγνωρίζοντας την ανθρώπινη ατέλεια, πραγματεύεται τα προβλήματα του σοφού ως κάτι που δεν αφορά την καθημερινότητα των απλών ανθρώπων. Έτσι, εξηγείται και η απάντηση που έδωσε σε έναν νέο, όπως μας μαρτυρεί ένα απόσπασμα του Σενέκα, όταν τον ρώτησε αν επιτρέπεται στο σοφό να ερωτευτεί⁹. Ο Παναίτιος θέλοντας να δείξει ότι όλοι οι άνθρωποι οφείλουν να ασχολούνται με τα δικά τους ηθικά διλήμματα, προτείνει στον ίδιο το νέο αρχικά να μη διαπράξει κάτι τέτοιο. Δε διστάζει μάλιστα να θέσει και τον εαυτό του μεταξύ των απλών αυτών ανθρώπων. Αυτό είναι ιδιαίτερα αξιοσημείωτο, καθώς όλοι οι κορυφαίοι Στωικοί - Ζήνων, Κλεάνθης, Χρύσιππος, Παναίτιος, Ποσειδώνιος, Σενέκας, Επίκτητος - δεν υποστήριζαν ότι ανήκαν στο ανθρώπινο γένος των σοφών. Η στάση τους αυτή είναι πολύ διαφορετική από αυτή των Επικούρειων που θεωρούσαν τον ιδρυτή του Κήπου, Επίκουρο, σοφό. Με την τοποθέτησή τους θέλουν να δείξουν στους ανθρώπους ότι η ελπίδα για την προσέγγιση του σοφού είναι αυτή που τους δίνει δύναμη στο δύσκολο έργο τους¹⁰.

Στην Αρχαία Στοά, ο σοφός διακατέχεται από «ἀπάθεια», ένα χαρακτηριστικό που ο Παναίτιος φαίνεται να μην το αποδέχεται στην ηθική του διδασκαλία. Αντί για τον όρο «ἀπάθεια» προτιμά να χρησιμοποιήσει τον δημοκρίτειο όρο «εὐθυμία»¹¹. Η παναίτεια «εὐθυμία» ισοδυναμεί με την αρμονία στην ανάπτυξη του ανθρώπου, ένα χαρακτηριστικό που διαπνέει το σοφό. Ενδεικτικό όμως της σημασίας που δίνει στην ευθυμία είναι το γεγονός ότι σε κάποιο χωρίο του Κικέρωνα¹² εμφανίζεται με την λατινική εκδοχή «tranquillitas animi» (γαλήνη ψυχής), μια άποψη πιο κοντά στην επικούρεια αταραξία.

Ξαναγυρίζοντας όμως στον Παναίτιο, αντιλαμβανόμαστε ότι το ιδανικό του σοφού έχει πάψει να αποτελεί αυτοσκοπό για την ηθική του, στον βαθμό που αυτοσκοπός της έχει γίνει πλέον ο ίδιος ο άνθρωπος. Για το λόγο αυτό γράφει και το 'Περί Καθήκοντος'. Τόσο το έργο, όσο και

ολόκληρη η ηθική του απευθύνεται σε ανθρώπους που, αν και δεν είναι σοφοί, επιθυμούν την ενάρετη και ηθική ζωή¹³.

Ο Ποσειδώνιος θα προχωρήσει ένα βήμα πιο πέρα από το δάσκαλό του. Βάζοντας στην άκρη το άκαμπτο στωικό δόγμα, θα υποστηρίξει ότι το ανθρώπινο γένος χωρίζεται σε τρεις κατηγορίες: τους φαύλους, τους σοφούς και τους προκόπτοντες. Η νέα κατηγορία, οι προκόπτοντες, είναι αυτοί που σημειώνουν ηθική πρόοδο κατά τη διάρκεια της ζωής τους¹⁴. Στο σημείο αυτό του δόγματός του είναι εμφανής η περιπατητική επιρροή που είχε δεχθεί ο Απαμέας, αφού υιοθέτησε την έννοια της 'προκοπής' που είναι χαρακτηριστική της περιπατητικής φιλοσοφίας¹⁵. Συνεπώς κάνει διάκριση ανάμεσα σε ποικίλες ηθικές στάσεις. Οι φαύλοι, είναι επιρρεπείς σε αγαθά και ανούσια πράγματα, ακολουθώντας την οικειώση προς την ηδονή. Τέλος, οι προκόπτοντες, αυτοί δηλαδή που σημειώνουν ηθική πρόοδο, δεν αισθάνονται τίποτα περισσότερο από αυτό που είναι κατάλληλο, πρέπον. Αυτοί, αν και παραδέχονται ότι υποφέρουν από τα κακά, δε θα παρασυρθούν ποτέ από τα πάθη, αλλά θα προτιμήσουν να ακολουθήσουν την έλλογη ψυχική τους δύναμη¹⁶. Ο σοφός, τέλος, έχει πετύχει το σκοπό της ζωής, δηλαδή τη ζωή τη σύμφωνη με τη φύση, την ενάρετη ζωή¹⁷.

Ένα ακόμα χωρίο που αποδεικνύει τις βαθμίδες τελειοποίησης του ανθρώπινου γένους, που υποστήριζε ο Ποσειδώνιος, είναι αυτό του Κλήμη του Αλεξανδρέα, το οποίο αποδίδεται στην φιλοσοφία του Ποσειδώνιου και όπου αναφέρει για τους προκόπτοντες: «συγκατασκευάζοντα αὐτήν τὸν δυνατὸν»¹⁸. Αν ο σοφός, που είναι το τέλειο υπόδειγμα της ενάρετης ζωής έχει φτάσει πλήρως στο 'συγκατασκευάζειν', το 'κατά τὸ δυνατόν' πρέπει να παραπέμπει σε όσους είναι ικανοί να σημειώσουν πρόοδο στην ηθική ζωή. Τα αποσπάσματα που επαληθεύουν την ύπαρξη των τριών κατηγοριών είναι



αρκετά και προέρχονται κυρίως από τον Γαληνό και τον Διογένη Λαέρτιο¹⁹.

Στην ηθική του ο Ποσειδώνιος ακολούθησε την άποψη του Χρύσιππου αναφορικά με την αναγνώριση της δυνατότητας του ανθρώπου να προοδεύσει προς την αρετή – «προκοπή εις ἀρετήν»²⁰. Και ενώ συμφωνούσε με τους Σωκρατικούς ότι η αρετή υπάρχει στις ψυχές μας και ότι μπορούμε να την αναπτύξουμε και να την εξελίξουμε με την κατάλληλη εκπαίδευση, ο Dobson²¹ θεωρεί ότι είναι αυθεντικός ο Μέσος Στωικός όταν υποστηρίζει ότι όλοι κατέχουμε φύσει ορμές όχι μόνο για το καλό αλλά και για το κακό²². Αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι τα παιδιά, όσο προσεκτικά και αν εκπαιδεύονται και προφυλάσσονται από τις κακές επιρροές του περιβάλλοντος, κάποιες φορές μπορεί να καταλήξουν άσχημα, γιατί έχουν φύσει την τάση προς το αμάρτημα. Όλοι κατέχουν δύο ορμές, συνήθως η μια αναπτύσσεται κατά την πάροδο του χρόνου και μπορεί να παραμερίσει την άλλη²³. Αυτό ενδεχομένως να έχει συμβεί στην περίπτωση του σοφού, όπου η αρετή θριάμβευσε έναντι της τάσης προς το κακό.

Από τις μαρτυρίες αναφορικά με την προσωπικότητα του σοφού, γνωρίζουμε ότι ο Ποσειδώνιος αποδέχθηκε τη στωική «ἀπάθεια» του σοφού, σε αντίθεση με τον Παναίτιο που αντί για «ἀπάθεια» έκανε λόγο για «εὐθυμία» ως γνώρισμα του σοφού ανθρώπου. Είναι όμως δύσκολο να αποφανθούμε με βεβαιότητα για το αν ο Ποσειδώνιος συμμερίζονταν το «περί πρεπόντων» (decorum) τμήμα της θεωρίας του Παναίτιου για τα καθήκοντα. Στη γενική του άποψη, το πρέπον ορίζεται ως το σύνολο των ανθρώπινων χαρακτηριστικών που προσδιορίζουν την έλλογη και την ηθική υπεροχή του ανθρώπου σε σχέση με τα άλλα έμβια όντα. Από γενική άποψη ταυτίζεται με τα ειδοποιά ψυχικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου και κυρίως τη σωφροσύνη (moderatio), τη φρόνηση



(temperantia) και την ελευθεριότητα (liberalitas)²⁴. Αναφορικά με τις άλλες πτυχές της προσωπικότητας του σοφού, ο Ποσειδώνιος φέρεται να υπερασπίζεται την ισχύ του ζηνώνειου αποφθέγματος, ότι ο σοφός δεν μπορεί να είναι μέθυσος²⁵ και δεν επιτρέπεται να ασκεί οποιασδήποτε δημαγωγικής φύσης δραστηριότητα. Η ποιότητα της ζωής του σοφού είναι αδιαμφισβήτητη για τον Μέσο Στωικό και αυτό επιβεβαιώνεται από τη μαρτυρία που λέει ότι η ζωή του σοφού διάρκειας μιας μέρας είναι προτιμότερη από το μακρύ βίο του φαύλου²⁶. Ο σοφός ζει την ενάρετη ζωή και γνωρίζει καλά ότι όλα τα έντιμα είναι αγαθά, ενώ τονίζει ο Ποσειδώνιος ότι θα προσευχηθεί στους θεούς για αυτά τα αγαθά²⁷. Το χωρίο αυτό μας θυμίζει έντονα τον θρησκευτικότερο εκπρόσωπο της στωικής φιλοσοφίας, τον Κλεάνθη, ενώ η θρησκευτικότητα σπάνια απουσιάζει από τις θεωρίες της Στοάς.

Ο σοφός είναι ένας άνθρωπος ολότελα ελεύθερος από όλα τα πάθη, καθώς ούτε τα δοκιμάζει ούτε και βασανίζεται από αυτά²⁸. Έχει επιτύχει το λογικό μέρος της ψυχής να υποτάξει τις άλογες, ζωώδεις και κατώτερες ανθρώπινες δυνάμεις που είναι οι εστίες δημιουργίας των παθών. Δε θα ξεφύγει από το σύστημα αξιών που έχει θεμελιώσει και ποτέ δε θα το 'προδώσει', ακόμα και όταν τον καλεί η πατρίδα του και με τον τρόπο αυτό, έχει πετύχει, σύμφωνα με τον Απαμέα, το σκοπό της ζωής. Ανάλογη είναι και η θέση του Παναίτιου για την πολιτική στάση του σοφού²⁹.

Πενιχρές όμως είναι οι μαρτυρίες για τη λεπτομερέστερη θέση του Ποσειδώνιου αναφορικά με τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του σοφού. Οι πληροφορίες για το βίο των φαύλων, που προέρχονται από το Γαληνό κυρίως, είναι λιγοστές για να καταφέρουμε να κατανοήσουμε πλήρως την άποψη του Ποσειδώνιου για τους φαύλους. Ωστόσο ο Απαμέας φαίνεται να έχει εστιάσει το ενδιαφέρον του στην οργανική αναλογία παρομοιάζοντας τις ψυχές των φαύλων ως «τοις ἀπλῶς

δγαιίνουσι σώμασι», οι οποίες λόγω «ευεμπτωσίας», έχουν την τάση προς τη διαστροφή, όπως τα υγαιίνοντα σώματα, έχουν «ευεμπτωσία» προς την ασθένεια³⁰. Τα χαρακτηριστικά των φαύλων μπορούμε να θεωρήσουμε ότι είναι τα ακριβώς αντίθετα από αυτά των σοφών, δηλαδή η άγνοια, η ανοσιότητα, η ασέβεια, η κακοδαιμονία, η αγροικία, η αγριότητα, η αχαριστία κ.λπ. Ως προς τα χαρακτηριστικά αυτά, ο Μέσος Στωικός ακολουθεί πιστά την ορθόδοξη στωική διδασκαλία.

Παραπομπές:

- ¹ SVF, III, 498.
- ² Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ.σ.230-1.
- ³ Tatakis, N.B., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son œuvre*, Paris, J.Vrin, 1931, σ.162.
- ⁴ Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, σ. 187.
- ⁵ Str., Fr. 97.
- ⁶ Long, A.A., *Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί-Επικούρειοι-Σκεπτικοί*, μτφρ.: Σ.Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, σ.337.
- ⁷ Str.,Fr. 97.
- ⁸ Kristeller, P.O.: *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*, trans.: Woods Gr., New York, Columbia Univ. Press, 1993, σ. 110.
- ⁹ Str., Fr.114.
- ¹⁰ Edelstein, L.: *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.12.
- ¹¹ Ο Διογένης Λαέρτιος (IX, 20, Str., Fr.45) αναφέρει ότι ο Παναίτιος είχε γράψει ένα ξεχωριστό έργο με τον τίτλο 'Περὶ Ευθυμίας'.
- ¹² *De Off.*, I, 69,72.
- ¹³ Rist, J.M.: *Stoic Philosophy*, ό.π., σ.197.
- ¹⁴ «Τεκμήριον δε τοῦ ὑπαρκτοῦ εἶναι τὴν ἀρετὴν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ ᾧ τοῦ Ἡθικοῦ Λόγου τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοῦς περὶ Σωκράτην Διογένην Ἀντισθένην» (E-K, Fr.2,29/ Th., Fr.403).
- ¹⁵ «οἱ μὲν (οἱ σοφοί) γάρ ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς, οἱ δὲ (οἱ φαῦλοι) ἐν μεγίστοις κακοῖς ἐπαντοῦς ὑπολαμβάνοντες εἶναι ὁμῶς οὐ γίνονται διὰ τοῦτο ἐν πάθει» (E-K, Fr.165/ Th., Fr.410).
- ¹⁶ Ο Χρύσιππος (Στοβαίου, *Ecl.*103.22) χρησιμοποιεῖ ἐπίσης τὴν ἔννοια τῆς 'προκοπῆς'. Ο Zeller θεωρεῖ ὅτι ἡ διαίρεση τῶν ἰκανῶν στὸν Σενέκα (*Ep.* 75, 8 ff) μπορεῖ νὰ προέρχεται καὶ ἀπὸ τὸν Αρχαῖο Στωικό. Ὅμως, καὶ ὁ Διογένης Λαέρτιος (VII, 91) αναφέρει ὅτι, σύμφωνα με τὸν Χρύσιππο καὶ τὸν Κλεάνθη, ἡ ἀρετὴ μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ : «δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθούς ἐκ φαύλων». Ξεκάθαρα ἡ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ φαῦλο στὸ σοφὸ θεωρήθηκε ὡς ἀρκετὰ ξαφνικὴ γιὰ τὶς πρώτες περιόδους τῆς Στοᾶς. (βλ. Hijmans, B.L.: 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 24-42., σ.41).
- ¹⁷ «τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ'ἀρετὴν ζῆν» (E-K,Fr.185/ Th.,Fr.426).
- ¹⁸ E-K,Fr.186/ Th.,Fr.428.
- ¹⁹ Hijmans, B.L.: *Posidonius' Ethics*, ό.π., σ.41.
- ²⁰ E-K,Fr.29/ Th.,Fr.403.
- ²¹ Dobson, J.F.: 'The Posidonius' Myth', *Classical Quarterly* 12(1918), 175-95.
- ²² Ἡ ποσειδώνεια αὐτὴ θεωρία ἔχει πολλὰ στοιχεῖα τοῦ πλατωνικοῦ *Φαίδρου*.
- ²³ «εἶναι δὲ καὶ τὴν κακίαν διὰ τοῦ ἀντικεῖσθαι τῇ ἀρετῇ» (E-K,Fr.29/ Th.,Fr.403).
- ²⁴ *De Off.*, I,96.
- ²⁵ E-K,Fr.175/ Th.,Fr.445a.

²⁷ «εὐτεξαί τε, φασίν (οἱ Στωικοί), ὁ σοφός, αἰτούμενος ἀγαθὰ παρά τῶν θεῶν, καθά φησί ὁ Ποσειδάσιος» (E-K,Fr.40/Th.,Fr.429).

²⁸ «οἱ σοφοὶ μέγιστα καὶ ἀνυτέρβλητα νομίζοντες εἶναι ἀγαθὰ τὰ καλά πάντα οὐκ ἐμπαθῶς κινουῦνται ὑπὸ αὐτῶν ἐπιθυμουῦντές τε ὧν ὀρέγονται καὶ περιχαρεῖς γινόμενοι ἐπὶ αὐτοῖς, ὅταν τύχῳσιν αὐτῶν (E-K,Fr.164/Th.,Fr.409), «οἱ μὲν (σοφοὶ) γὰρ ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς...ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι ὁμῶς οὐ γίνονται διὰ τοῦτο ἐν πάθει» (E-K,Fr.165/Th.,Fr.410).

²⁹ Str., Fr.117.

³⁰ E-K,Fr.163/Th.,Fr.413.

3) Περί ψυχής

Οι περί ψυχής αντιλήψεις της Αρχαίας Στοάς κατέχουν σημαντική θέση στην ηθική της φιλοσοφία. Το ορθόδοξο στωικό δόγμα για την ψυχή έχει πολλά αριστοτελικά και πλατωνικά στοιχεία, δίχως όμως να ξεφεύγει από το μονισμό του¹. Γενικά για τους Αρχαίους Στωικούς, η ψυχή έχει υλική υπόσταση ως υλοζωϊκής υφής «πνεύμα» και είναι υπεύθυνη τόσο για τη μορφή του σώματος όσο και για όλες τις ζωτικές ανθρώπινες λειτουργίες. Ως μέρος του παγκόσμιου «πνεύματος» διατρέχει όλο το σώμα². Οι Αρχαίοι Στωικοί έκαναν λόγο για μέρη, ποιότητες ή δυνάμεις της ψυχής, αποδίδοντας όμως διαφορετική σπουδαιότητα ο καθένας στα διάφορα μέρη της. Έτσι, ο Ζήνωνας υποστήριξε ότι η ψυχή απαρτίζεται από οκτώ μέρη: «εἷς τε τὸ ἡγεμονικόν καὶ εἷς τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ εἷς τὸ φωνητικόν καὶ τὸ σπερματικόν»³, δηλαδή τις νοητικές τις αισθητηριακές, τις λεκτικές διεργασίες, καθώς και την αναπαραγωγική λειτουργία⁴. Το σημαντικότερο μέρος της ψυχής, αυτό που εξουσιάζει και ελέγχει όλα τα υπόλοιπα είναι αυτό που η Αρχαία Στοά αποκαλούσε «ἡγεμονικὴ ἀρχή», «ἡγεμονικόν»⁵. Η έδρα της ψυχής βρίσκεται στην καρδιά, σύμφωνα με τον Ζήωνα και τον Χρύσιππο, όπως συμβαίνει και στην αριστοτελική κεντρική αισθητηριακή δύναμη, και από την καρδιά διοχετεύονται στα άλλα μέρη της ψυχής 'ρεύματα θερμής πνοής', «πνεύματα». Το ηγεμονικό ελέγχει ολόκληρο το σώμα και είναι χαρακτηριστική η παρομοίωση που ο Χρύσιππος δίνει γι' αυτό: περιγράφεται η ηγεμονική αρχή ως μια αράχνη που τα νήματα του ιστού της αντιστοιχούν στα μέρη της ψυχής⁶. Όπως ακριβώς η αράχνη είναι ευαίσθητη σε κάθε διαταραχή του ιστού, τον οποίο ελέγχει με τα πόδια της, έτσι και το ηγεμονικό δέχεται μηνύματα για τον εξωτερικό κόσμο και τις εσωτερικές σωματικές καταστάσεις διάμεσου των ρευμάτων αέρα που διευθύνει⁷.

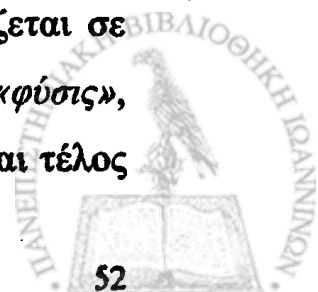
Η Αρχαία Στοά, και συγκεκριμένα ο Χρύσιππος, εκφράζει το μονισμό της όταν κάνει λόγο για την ψυχή λέγοντας: «μία ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πως ἔχουσα ποτέ μὲν διανοεῖσθαι, ποτέ δ' ὀργίζεσθαι, ποτέ δ' ἐπιθυμεῖν»⁸. Ως προς το πρόβλημα της μεταθανάτιας τύχης της ψυχῆς, η αρχαία στωική τοποθέτηση αποτυπώνεται σε ένα χωρίο του Διογένη Λαέρτιου, ο οποίος γράφει: «δοκεῖ αὐτοῖς (τοῖς Στωικοῖς)...τὴν ψυχὴν...μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν φθαρτὴν δὲ ὑπάρχειν»⁹. Ὁμως και ο Κικέρωνας για το παρόν θέμα αναφέρει: «λένε(οι Στωικοί) ὅτι οἱ ψυχές ἐπιζοῦν γιὰ ἀρκετὸ καιρὸ, ὅμως ὄχι γιὰ πάντα»¹⁰. Και ἀπὸ τα δύο ἀποσπάσματα πληροφοροῦμαστε ὅτι γιὰ τὴν ὀρθόδοξη στωικὴ φιλοσοφία οἱ ψυχές τῶν ἀνθρώπων, ἀφού αὐτοὶ πεθάνουν ἐπιζοῦν γιὰ περιορισμένο ὅμως χρονικὸ διάστημα¹¹, προτοῦ ἀφομοιωθοῦν στο σύμπαν σε κάποια φάση ἐκτύρωσης.

Η κριτικὴ που ἀσκήσε ο σκεπτικὸς Καρνεάδης στὴν Αρχαία Στωικὴ ψυχολογία γενικά, και πιο συγκεκριμένα στὶς ψυχολογικὲς ἀντιλήψεις τῆς, ἐπηρέασε σημαντικά τὸ Μέσο Στωικὸ Παναίτιο, ο οποίος σε συνδυασμὸ με τὸ θαυμασμὸ που ἔτρεφε στὴν πλατωνικὴ και ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, παρουσίασε ἕνα ἀρκετὰ αἰρετικὸ δόγμα γιὰ τὴν ψυχή σε σύγκριση με τοὺς προγενέστερους Στωικοὺς. Ἐτσι, ἐγκαταλείποντας τὸ μονισμό τῆς Αρχαίας Στοάς που ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή ἀποτελεῖται μόνον ἀπὸ ἕνα στοιχεῖο, μόνον ἀπὸ τὸ «πνεῦμα ἔνθερμον»¹², δέχεται ὡς συστατικὰ μέρη τῆς ψυχῆς τὴ φωτιά και τὸν αέρα¹³. Ἡ μίξη τῶν δύο αὐτῶν στοιχείων γιὰ τὴ δημιουργία τῆς ψυχῆς, σαφῶς ξεφεύγει ἀπὸ τὸ ὀρθόδοξο στωικὸ δόγμα, που δεχόταν τὸ «ἐντεχνον πῦρ», και εἰσάγει στὴ φιλοσοφία τοῦ Παναίτιου πολλὰ ἀριστοτελικά και πλατωνικά στοιχεῖα. Ἐπιτρέπει στὸ Μέσο Στωικὸ νὰ δεχθεῖ τὸν δυῖσμό τῆς ψυχῆς και τὴν ὑπαρξὴ ἀλογῶν και ἔλλογῶν δυνάμεων ὡς ἀπόρροια τῆς προαναφερθείσας σύνθεσης. Ἡ ψυχή ὡς μίξη φωτιάς και αέρα, ἔλλογῶν και ἀλογῶν δυνάμεων ἀντίστοιχα, κάνει τὸν

άνθρωπο διαρκώς να αναζητά την ιεραρχία ανάμεσα στον οικουμενικό λόγο, το έλλογο μέρος της ψυχής που ταυτίζεται με τη φωτιά, και τον άλογο κόσμο, που αντιστοιχεί στον αέρα¹⁴. Ο Παναίτιος έχοντας αποδεχθεί την ψυχή ως σύνθετο σώμα, δε διστάζει να υποστηρίξει ότι κοντά στο λογικό μέρος της ψυχής υπάρχει και το άλογο. Ο παραδοσιακός μονισμός που θεωρούσε ότι όλα ξεκινούν και καταλήγουν σ' αυτό, έχει δώσει τη θέση του σε έναν ψυχολογικό δυϊσμό.

Παρά τις καινοτόμες αντιλήψεις του για τα συστατικά μέρη της ψυχής και την παράλληλη εισαγωγή του δυϊσμού στο στωικισμό, ο Παναίτιος δεν απομακρύνθηκε και τόσο από την αρχαία στωική άποψη για τη γέννηση της ανθρώπινης ψυχής, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι δε δημιουργεί ένα δικό του σύστημα ερμηνείας της γέννησής της. Η ψυχή, σύμφωνα με τη διδασκαλία του Παναίτιου, είναι σπόρος που σχηματοποιείται από την εμβρυακή κατάσταση του ανθρώπου και γεννιέται αργότερα μαζί με το σώμα¹⁵. Μετά τη γέννησή της η ψυχή υπόκειται σε μεταβολές εξαιτίας του περιβάλλοντος στο οποίο μεγαλώνει το άτομο. Με τη θεωρία του αυτή ο Παναίτιος εξηγεί τις ψυχικές ομοιότητες αλλά και τις διαφορές των γονέων με τα παιδιά τους¹⁶, δίχως να απομακρύνεται ιδιαίτερα από τη θεωρία των «σπερματικών λόγων» των Αρχαίων Στωικών.

Τα συστατικά της ψυχής που υποστήριξε ο Παναίτιος καθορίζουν και την άποψή του για τα μέρη της. Η μίξη φωτιάς και αέρα, όπως ήδη αναφέρθηκε, συνεπάγεται έναν δυϊσμό έλλογου και άλογου μέρους μέσα στην ανθρώπινη ψυχή. Η φωτιά αντιστοιχεί στην έλλογο ψυχή και είναι ένα ιδιαίτερο ανθρώπινο χαρακτηριστικό που οδηγεί την ψυχή στην τελειότητα. Ο Παναίτιος υποστηρίζει, συμφωνώντας με τον Αριστοτέλη, ότι η ανθρώπινη ψυχή, ως έμβιος οργανισμός που είναι, χωρίζεται σε τρία μέρη. Αυτό που είναι κοινό με τα φυτά και ονομάζεται «φύσις», αυτό που είναι κοινό με τα ζώα και παίρνει το όνομα «ψυχή» και τέλος



αυτό του ανθρώπου που συχνά παίρνει το όνομα του έλλογου μέρους, το γνωστό για τη Στοά «ἡγεμονικόν». Το ηγεμονικόν είναι το ανώτατο τμήμα της ψυχής και αυτό ρυθμίζει την έλλογη ανθρώπινη συμπεριφορά. Η σπουδαιότητα που αποδίδεται από το Μέσο Στωικό στο ηγεμονικό θυμίζει έντονα το ορθόδοξο στωικό δόγμα¹⁷. Κοντά όμως στο λογικό, ο Παναίτιος αναγνωρίζει, σε αντίθεση με το αρχαίο στωικό δόγμα, και το άλογο μέρος στην ανθρώπινη ψυχή. Σε αυτό εντάσσονται οι λειτουργίες της θρέψης και της αναπαραγωγής και ταυτίζονται με την «φύσις».

Ο Παναίτιος βλέπουμε ότι δίνει ιδιαίτερη σημασία στην ψυχή, δίχως όμως να αποδίδει όλες τις ανθρώπινες εκδηλώσεις και δραστηριότητες σε αυτήν. Σε κάποιο χωρίο του Νεμέσιου, το οποίο συνδέεται με τον Παναίτιο, υποστηρίζεται ότι το σπερματικό είναι μέρος όχι της ψυχής όπως πίστευαν οι Αρχαίοι Στωικοί, αλλά της φύσης¹⁸. Πώς όμως συσχετίζει την ψυχή με τη φύση ο Μέσος Στωικός; Ο Παναίτιος δίδασκε ότι κοντά στην ψυχή υπάρχει μια άλλη αρχή στον άνθρωπο, η φύση. Σε αυτήν απέδωσε ο Παναίτιος, όπως είπαμε και παραπάνω, την θρεπτική λειτουργία, την αυξητική και σπερματική¹⁹, απομακρύνοντας με αυτόν τον τρόπο ζωτικές λειτουργίες από τη σφαίρα της ψυχής και συνδυάζοντάς τις με ένα άλλο μέρος του ανθρώπινου οργανισμού, την φύση. Αυτή η καινοτομία του Παναίτιου έχει συνέπειες και στα μέρη της ψυχής. Έτσι, ο Μέσος Στωικός αρνείται την οκταμερή διαίρεση²⁰ και αποδέχεται έξη μέρη στην ψυχή του ανθρώπου, τις πέντε αισθήσεις και το ηγεμονικό. Το χωρίο του Τερτυλλιανού αναφορικά με τη διαίρεση της ψυχής δεν μας δίνει σαφείς πληροφορίες για το περιεχόμενο του κάθε μέρους χωριστά. Απλώς περιορίζεται στον αριθμό των μερών²¹. Με τη διάκριση που ο Παναίτιος κάνει, ωστόσο, θεωρεί το φωνητικό, όχι ως τμήμα της ψυχής, αλλά «τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος»²² εντάσσοντάς το άμεσα στις ενστικτώδεις λειτουργίες του ανθρώπινου γένους.

Η διδασκαλία του Παναίτιου για την ανάλυση της ψυχής σε πυρ και αέρα, οδηγεί σε διπλές λειτουργίες, στο λογικό και το αισθητικό. Λογικό και αίσθηση συνυπάρχουν, αν και είναι δύο εντελώς διαφορετικοί κόσμοι, και αντιστοιχούν στα δυο διαφορετικά στοιχεία που απαρτίζουν την ψυχή: το λογικό σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα προσπαθεί να κυριαρχήσει και εμφανίζεται ως επικρατούν μέρος της ψυχής που εξουσιάζει την ορμή, την άλογη πλευρά της ψυχής²³. Η ορμή παρασύρει τον άνθρωπο από δω κι από κει, ενώ ο λόγος τον οδηγεί στην ενάρετη και ευδαίμονα ζωή. Ωστόσο, η ορμή δεν απομακρύνεται από το λογικό μέρος, γιατί η φύση της είναι έτσι δομημένη, ώστε αν ο άνθρωπος εντοπίσει το στόχο του, οι επιθυμίες δεν θα λειτουργούν ως ανασταλτικοί αλλά ως επικουρικοί συντελεστές για την επίτευξη αυτού του στόχου. Και με τον τρόπο αυτό η ενότητα της σύνθετης ψυχής φαίνεται να σώζεται²⁴.

Με το δυϊσμό του Παναίτιου, κάθε τμήμα της πλατωνικής φιλοσοφίας εισάγεται στο στωικισμό. Το δόγμα όμως του Μέσου Στωικού εσωκλείει δύο δυϊσμούς, όπως εντοπίζει ο Τατάκης²⁵. Το πρώτο είδος δυϊσμού αναφέρει ότι από τη μια μεριά βρίσκεται η ψυχή με την ενεργητική της πλευρά (φωτιά) και την παθητική της (αέρας) και από την άλλη μεριά βρίσκεται το σώμα, απ' το οποίο η ενεργητική πλευρά εκδηλώνεται στη «φύσιν». Ο δεύτερος υλισμός, συνεχίζει ο Τατάκης, αναφέρεται στο εσωτερικό της ψυχής ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο μέρος της και συνειρμικά μας οδηγεί στην πλατωνική και την αριστοτελική ψυχολογία. Δεν θα πρέπει ωστόσο να ξεχάσουμε ότι ο Παναίτιος παραμένει ανέκαθεν ένας υλιστής στωικός φιλόσοφος και ότι, κατά συνέπεια, ο δυϊσμός του αναπτύσσεται στο πλαίσιο ενός υλιστικού οντολογικού μονισμού. Ως υλιστής φιλόσοφος δεν υποβαθμίζει την αξία του σώματος και της ψυχής ως ύλης. Κατά βάθος, παραμένει πιστός σε έναν ψυχολογικό δυϊσμό με έκδηλα στωικά στοιχεία. Ο δυϊσμός της

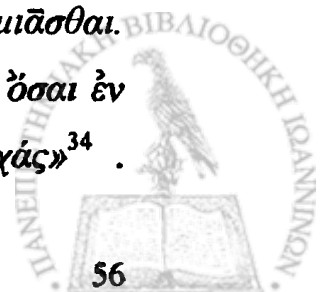
ανθρώπινης ψυχής που διδάσκει ο Παναίτιος του επιτρέπει να γνωρίσει καλύτερα την ανθρώπινη φύση, έτσι ώστε το άτομο, και όχι το οικουμενικό σύμπαν του αρχαίου στωικού δόγματος, γίνεται η βάση ολόκληρης της ηθικής του φιλοσοφίας.

Ο Παναίτιος ως προς το πρόβλημα της μεταθανάτιας τύχης της ψυχής διαφοροποιείται από την αρχαία στωική άποψη που δεχόταν ότι η ψυχή επίζει και μετά το θάνατο για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα, δηλαδή μέχρι την εκπύρωση. Όμως αν και ο Μέσος Στωικός θαυμάζει τον Πλάτωνα αποκαλώντας τον τιμημένο, σοφώτατο, αγιώτατο όλων των ανθρώπων, Όμηρο των φιλοσόφων²⁶ και έχει εισαγάγει πολλές πλατωνικές απόψεις στη φιλοσοφία του, αρνείται την αθανασία της ψυχής και τη θεωρία της μετενσάρκωσης, που αυτός δίδασκε²⁷. Αναφορικά με την τύχη της ανθρώπινης ψυχής μετά το θάνατο του σώματος, ο Παναίτιος παραμένει ένας ακραίος υλιστής φιλόσοφος που δέχεται ότι η ψυχή είναι θνητή. Φαίνεται ότι είναι μερικώς επηρεασμένος από τον Αριστοτέλη που υποστήριζε ότι η ψυχή αδυνατεί να ζήσει χωρίς το σώμα²⁸. Ο Παναίτιος υποστηρίζει την θνητότητα της ψυχής σε ατομικό όμως μόνο επίπεδο, καθώς το ανθρώπινο γένος διαιώνίζεται και εμφανίζεται ως αθάνατο στο σύνολό του. Δέχεται την αθανασία είδους και την ατομική θνητότητα. Ο Κικέρωνας σε ένα χωρίο του²⁹, μας παραθέτει τα επιχειρήματα που ο Μέσος Στωικός προβάλλει για να στηρίξει την ατομική θνητότητα. Το πρώτο επιχείρημα αναφέρει πως καθετί που γεννιέται πρέπει να πεθαίνει. Οι ψυχές γεννιούνται (όπως φαίνεται από την ομοιότητα των γονέων με τα παιδιά τους, που αποδεικνύεται στις προδιαθέσεις και όχι μόνο στα σωματικά τους χαρακτηριστικά). Υποστηρίζει στη συνέχεια ως δεύτερο επιχείρημα ότι καθετί που πονά μπορεί επίσης να γίνει δεκτικό στην ασθένεια. Όλα αυτά που υπόκεινται στις ασθένειες υπόκεινται και στο θάνατο. Και αφού η ψυχή υποφέρει και πονά, επίσης θα πεθάνει³⁰. Ο Παναίτιος παραμένει

κατά βάθος ένας ακραίος υλιστής στην ψυχολογία του που όμως εισήγαγε πλατωνικά και περιπατητικά στοιχεία σε αυτήν, σε καθαρά λειτουργικό επίπεδο.

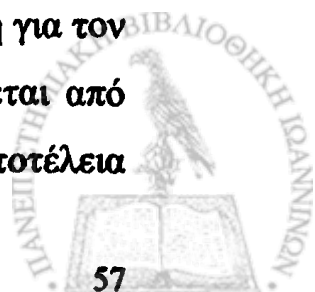
Ο Ποσειδώνιος, αν και παραμένει όπως και ο Παναίτιος πιστός σε κάποια σημεία του στωικού δόγματος, στη θεωρία του για την ψυχή πλατωνίζει πολύ περισσότερο από το δάσκαλό του. Η αιρετική συμβολή του έγκειται στην εγκατάλειψη της αρχαίας στωικής διδασκαλίας, καθώς αντιλαμβανόμενος τις αδυναμίες του μονιστή Χρυσίππου ακολουθεί και αυτός το δυϊσμό της ανθρώπινης ψυχής που είχε πρωτοδιδάξει ο Παναίτιος μιμούμενος τον Πλάτωνα. Ο Ποσειδώνιος αναφορικά με το δυϊσμό στην ψυχολογία του ακολουθεί τον «παλαιό λόγο», απομακρυνόμενος έτσι από το ορθόδοξο στωικό δόγμα³¹.

Ως προς την ουσία και τη σύσταση της ανθρώπινης ψυχής παραμένει ωστόσο ένας υλιστής στωικός φιλόσοφος επιστρέφοντας στο ορθόδοξο στωικό δόγμα και υποστηρίζει ότι «καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν, τούτω γάρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι»³². Αυτή είναι μια μοναδική ουσία που εισρέει παντού και έχει την κύρια θέση της, την πηγή της, στην καρδιά του ανθρώπινου σώματος³³, όπως συμβαίνει και στην αρχαία στωική ψυχολογία. Σε συμφωνία με το Ζήνωνα και σε διαφωνία με το δάσκαλό του Παναίτιο, δέχεται την ύπαρξη μιας παγκόσμιας, αιθέριας ψυχής που αποτελεί το χώρο προέλευσης και κατάληξης των ατομικών, ανθρώπινων ψυχών. Ο υλικός χαρακτήρας της παγκόσμιας ψυχής περιέχεται σε ένα χωρίο του Άρειου Διδύμου, το οποίο ο Theiler συνδέει στενά με τον Ποσειδώνιο και σε αυτό διασαφηνίζονται οι εσχατολογικές και υλοζωϊστικές του αντιλήψεις: «εἶναι δὲ ψυχὴν τὴν ἐν τῷ ὅλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα καὶ ἄερα, κύκλω περί (τὴν) γῆν καὶ θάλασσαν καὶ ἐκ τούτων ἀναθυμιάσθαι. Τὰς δὲ λοιπὰς ψυχὰς προσπεφυκέναι ταύτῃ, ὅσαι τε ἐν ζώοις καὶ ὅσαι ἐν τῷ περιέχοντι διαμένειν γάρ ἐκεῖ τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχὰς»³⁴.



Αναφορικά με τη σύσταση και την ουσία της ψυχής, ο Απαμέας παραμένει ένας πιο ορθόδοξος στωικός και διαφοροποιείται από το δάσκαλό του, αν και το «*ἀναθυμιάσθαι*» μας παραπέμπει στην αριστοτελική και προσωκρατική θεωρία της αναθυμιάσης.

Μόνο όμως στη σύσταση και την ουσία της ανθρώπινης ψυχής ο Ποσειδώνιος παραμένει αρκετά πιστός στις απόψεις της Αρχαίας Στοάς, καθώς ως προς τις υπόλοιπες αντιλήψεις του που αφορούν τη λειτουργία και τις δυνάμεις της ακολουθεί μαζί με τον Παναίτιο την αριστοτελική και πλατωνική φιλοσοφία, εφόσον προτιμά να ενστερνιστεί τις απόψεις του παλαιού λόγου. Την άποψη του Παναίτιου για το δυϊσμό της ανθρώπινης ψυχής αποδέχθηκε και ο Ποσειδώνιος για λόγους μεθοδολογικούς, καθώς ο εμπειρισμός του του υπαγόρευσε να προχωρήσει στον ψυχολογικό δυϊσμό. Ο δυϊσμός αυτός αφορά τις άλογες και τις έλλογες δυνάμεις που συναποτελούν την ψυχή. Για τον Ποσειδώνιο οι άλογες δυνάμεις σχετίζονται με το επιθυμητικό και το θυμοειδές μέρος της, ενώ οι έλλογες δυνάμεις με το λογιστικό. Οι όροι που χρησιμοποιεί εδώ ο Μέσος Στωικός για τις ψυχικές δυνάμεις είναι καθαρά πλατωνικοί³⁵, γεγονός που αποδεικνύει τη μεγάλη επιρροή που δέχθηκε στη διαμόρφωση των φιλοσοφικών του πεποιθήσεων³⁶. Το λογιστικό εναντιώνεται διαρκώς στο θυμοειδές και το επιθυμητικό και αυτό είναι που κάνει την ανθρώπινη ψυχή να υπερέχει έναντι της ψυχής των ζώων και των φυτών, καθώς, όπως προαναφέραμε, η ψυχή ως παγκόσμια και αιθέρια που είναι διαποτίζει κάθε έμβιο οργανισμό. Η διαφορά μεταξύ του ανθρώπινου είδους και των άλλων ζωντανών ειδών βρίσκεται στο γεγονός ότι οι άνθρωποι διαθέτουν το λογιστικόν³⁷. Τα φυτά, και η υπόλοιπη ζωή που έχει ρίζες στη γη έχει μόνο το επιθυμητικόν, τα ζώα έχουν επιπλέον το θυμοειδές³⁸. Έτσι, η ψυχή για τον Ποσειδώνιο παρουσιάζεται ως μια υλική ενότητα που απαρτίζεται από τρεις δυνάμεις, δυνάμεις και όχι μέρη συμφωνώντας με την αριστοτέλεια



άποψη, όπως το απόσπασμα του Γαληνού αναφέρει: «ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τὲ καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἶδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δὲ εἶναι φασὶ μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὀρμωμένης»³⁹.

Ο Ποσειδώνιος διατηρώντας την αιρετική του στάση σε σχέση με το ορθόδοξο στωικό δόγμα για τις δυνάμεις της ψυχῆς, θα προχωρήσει ακόμα ένα βήμα πιο πέρα από το δάσκαλό του, Παναίτιο, και θα υποστηρίξει ότι οι άλογες δυνάμεις της ψυχῆς, το επιθυμητικό και το θυμοειδές, είναι αυτές που ευθύνονται για τη γέννηση των ανθρώπινων παθῶν⁴⁰. Οι άλογες αυτές δυνάμεις αποτελούν τον κακό δαίμονα που υπάρχει μέσα μας, όπως αναφέρει ο Γαληνός σε κάποιο χωρίο του⁴¹, ο οποίος ωθεί σε ζωώδεις και κατώτερες συμπεριφορές. Το έλλογο μέρος της ψυχῆς, το λογιστικό, ταυτίζεται στην ποσειδώνεια δαιμονολογία, με τον καλό δαίμονα και αποδεικνύει κάθε φορά την τελειότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Είναι το ανώτερο και θείο μέρος της ψυχῆς και αυτό οφείλει να εξουσιάζει και να κυριαρχεί έναντι του κακού δαίμονα, δηλαδή των άλογων ψυχικῶν δυνάμεων.

Τόσο ο Ποσειδώνιος, όσο και ο δάσκαλός του, Παναίτιος, έδιναν μέσα από το δυϊσμό τους αναφορικά με την ανθρώπινη ψυχή και τις δυνάμεις που την απαρτίζουν, μια ιδιαίτερη σημασία στο «ἡγεμονικόν», δηλαδή στο λογικό, το λογιστικόν. Ο Rist⁴² αναφέρει ότι ο Απαμέας φιλόσοφος όταν μιλά για το ηγεμονικό, το χαρακτηρίζει ως το πιο θείο μέρος του κόσμου και το ταυτίζει με τον ίδιο το θεό στα όρια του κόσμου και με το «νου». Ωστόσο, το λογιστικό δεν υπάρχει από τη στιγμή που γεννιέται ο άνθρωπος. Θεωρεί ότι τα μικρά παιδιά δε θα μπορούσαν να γίνουν πιστευτά ότι διαθέτουν την ικανότητα της λογικότητας και για το λόγο αυτό εγκωμιάζε την επιμονή του Πλάτωνα αναφορικά με την πρόπουσα μόρφωση που πρέπει να δεχθεί η μητέρα για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα του εμβρύου⁴³. Ο ίδιος ο Ποσειδώνιος αναφέρει ότι τα παιδιά κάτω των δεκατεσσάρων ετών δεν έχουν αναπτύξει το λογικό τους

και οι άλογες αντιδράσεις τους έχουν πολλές ομοιότητες με αυτές των ζώων⁴⁴. Τόσο τα μικρά παιδιά όσο και τα ζώα διαθέτουν μόνο τις άλογες ψυχικές δυνάμεις, το θυμοειδές και το επιθυμητικό. Στα χωρία του Γαληνού οι άλογες δυνάμεις της ψυχής των παιδιών οφείλουν να καταπραϊνθούν με τη συνδρομή της εκπαίδευσης μέχρι να κυριαρχήσει και να εξουσιάσει το λογικό τις ανθρώπινες αντιδράσεις και συμπεριφορές⁴⁵. Η ποσειδώνεια αυτή αντίληψη μας θυμίζει έντονα τον πλατωνικό *Φαίδρο*⁴⁶ και την *Πολιτεία*.

Πέρα από τις τρεις ψυχικές δυνάμεις που για τον Ποσειδώνιο υπάρχουν στην ανθρώπινη ψυχή, σε ένα χωρίο του Τερτυλλιανού πληροφορούμαστε ότι ο Μέσος Στωικός διαιρούσε την ανθρώπινη ψυχή σε δεκαεπτά μέρη, τα οποία ανήκαν στα δύο κυρίαρχα μέρη της, στο άλογο και το λογικό⁴⁷. Ως προς το περιεχόμενο της διαίρεσης αυτής, ο Kidd⁴⁸ αναφέρει ότι πιθανότατα ο Ποσειδώνιος είχε εμπλουτίσει την οκταμερή χρυσίπεια διαίρεση με την προσθήκη του λογικού, του θυμοειδούς και του επιθυμητικού, καθώς και της κινητικής, της θρεπτικής, της αυξητικής, της φωνητικής, της ελκτικής, της καθεκτικής, της αλλοιωτικής και της απωστικής δύναμης⁴⁹.

Ο Ποσειδώνιος σε συνδυασμό με τη στωική θεωρία περί οικειώσεως θα υποστηρίξει ότι η ανθρώπινη ψυχή διαθέτει τρεις χωριστές οικειώσεις, τάσεις, ανάλογες προς τις χωριστές ψυχικές δυνάμεις. Από τις άλογες δυνάμεις, η μια αναζητά την ηδονή και πηγάζει από το επιθυμητικό, ενώ το θυμοειδές ωθεί τον άνθρωπο στην προσπάθεια για ισχύ και επιτυχία. Από τις άλογες δυνάμεις και οικειώσεις που συνεπάγονται, ο άνθρωπος ωθείται σε εμπαιθείς καταστάσεις, όπως προαναφέραμε. Η τρίτη δύναμη της ψυχής, το λογιστικό, όντας το ανώτερο μέρος της ψυχής, οδηγεί τον άνθρωπο στην αναζήτηση του αγαθού και της σοφίας, και κατά συνέπεια στη γνώση και την επιστήμη⁵⁰. Ο Αλαμέας παρουσιάζει όλα αυτά τα αντικείμενα της όρεξης ως οικειώσεις της ανθρώπινης ψυχής⁵¹. Ο

Ποσειδώνιος με αυτήν την άποψη συμφωνεί, για μια ακόμα φορά, με την πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία. Οι τρεις ανθρώπινες ορμές, οι οικειώσεις, συνδέονται άμεσα με αντίστοιχες ψυχικές δυνάμεις και αυτές, οι ορμές, αποτελούν οικεία ανθρώπινα χαρακτηριστικά, συγκεκριμένα την τάση προς την ηδονή, την τάση προς την επικράτηση και τέλος αυτήν προς την ηθική τελείωση. Ο Μέσος Στωικός με το δόγμα του για τις τρεις οικειώσεις της ανθρώπινης ψυχής, διευρύνει τη στωική (και επικούρεια) μονομέρεια της οικειώσεως και παρουσιάζει μια πιο πλήρη και ρεαλιστική εικόνα της ανθρώπινης ψυχολογίας.

Η τριμερής όμως διαίρεση της ψυχής του Ποσειδώνιου τον οδηγεί και σε ένα ακόμα συμπέρασμα που αντίκειται στο ορθόδοξο στωικό δόγμα και πιο συγκεκριμένα στον Χρύσιππο. Ο Απαμέας καινοτομεί εντός της Στοάς όταν υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι δε γεννιούνται *tabula rasa*, άγραφοι χάρτες, όπως υποστήριζε ο Χρύσιππος, και ότι η αρχική καλοσύνη της ανθρώπινης φύσης εκφυλίζεται σταδιακά στην πορεία της ζωής του. Ο ίδιος συμφωνούσε με τον Πλάτωνα και είχε καταλήξει βασιζόμενος στις προσωπικές του παρατηρήσεις στο συμπέρασμα ότι η ρίζα της αποκλίνουσας συμπεριφοράς βρίσκεται περισσότερο στη σωματοψυχική ιδιαιτερότητα του ανθρώπου και λιγότερο στις εξωτερικές επιδράσεις⁵². Έτσι, κάποιοι άνθρωποι όντας φύσει καλοί δε διαφθείρονται εύκολα από τις εξωτερικές συνθήκες και κυριαρχούμενοι από το λογικό, γίνονται σοφοί, κάποιοι άλλοι, αριθμητικά πολλοί περισσότεροι από τους πρώτους, είναι φύσει κακοί και έχοντας μέσα τους το σπέρμα του κακού, αδυνατούν να σημειώσουν ηθική βελτίωση. Αυτοί ανήκουν στην κατηγορία των φαύλων και κυριαρχούνται από την άλογη δύναμη της ψυχής. Τέλος, υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι που ανάλογα με τις επιρροές που θα δεχθούν από το περιβάλλον μπορεί να σημειώσουν ή όχι ηθική πρόοδο. Αυτοί είναι οι προκόπτοντες. Για τον Ποσειδώνιο, όπως και για τον Παναίτιο, το ατομικό «ἦθος» είναι αυτό



που έχει μεγάλη σπουδαιότητα για τη διαμόρφωση του ατομικού χαρακτήρα⁵³.

Ως προς το πρόβλημα της μεταθανάτιας τύχης της ψυχής, ο Ποσειδώνιος δέχθηκε τη δαιμονοποίηση των ψυχών, μια άποψη που επικράτησε στη Νεότερη Στοά⁵⁴. Έτσι, ο Μέσος Στωικός έρχεται σε αντίθεση τόσο με την ορθόδοξη στωική άποψη που υποστήριζε τη θεωρία της επιβίωσης των ανθρώπινων ψυχών μέχρι την επόμενη εκπύρωση, όπου και απορροφάται από το κοσμικό πυρ, ενώ τα συστατικά της στοιχεία επιστρέφουν στο σύμπαν κατά το στάδιο της διακόσμησης⁵⁵, όσο και με την αντίληψη του Παναίτιου που αρνούταν τη μεταθανάτια επιβίωση των ψυχών των ανθρώπων. Επηρεασμένος σαφώς από τον Πλάτωνα, ο οποίος δίδαξε ότι «όλες οι ψυχές είναι αθάνατες»⁵⁶, κατ' αναλογία με την παγκόσμια ψυχή, ο Ποσειδώνιος υποστηρίζει η ψυχή είναι αυτή που σαν κόλλα συγκρατεί το σώμα⁵⁷. Δέχεται την οικουμενική, και όχι την ατομική, αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, που δικαιολογεί και την διαίωνιση του ανθρώπινου είδους σε γενικό πλαίσιο. Η ψυχή μετά το θάνατο επιζεί δίχως ατομικότητα, αλλά ολοκληρωτικά αφομοιωμένη στην οικουμενική ψυχή. Σε κάποιο χωρίο του Σέξτου, που πιθανότατα προέρχεται από τον ίδιο τον Ποσειδώνιο, αναφέρεται ότι οι ψυχές ανεβαίνουν μετά το θάνατο κατά ένα μέρος στον ουρανό, στον ήλιο, και ίσως και να πηγάζουν από τον ήλιο, γεγονός που εξηγεί το έλλογο στοιχείο μέσα της⁵⁸. Η μεταθανάτια επιβίωση των ψυχών εξηγείται και από τη δαιμονοποίησή τους μετά το θάνατο, άρα υπάρχει και αθανασία και μετουσίωση. Το σώμα όταν πεθαίνει, αποδεσμεύεται από την ψυχή, η οποία και λυτρώνεται από τα αισθητηριακά δεσμά του σώματος. Η ιδέα αυτή του σώματος ως φυλακή για την ανθρώπινη ψυχή είναι μια πλατωνίζουσα αντίληψη που ξανασυναντάται με έμφαση στο Νεότερο Στωικό, Σενέκα⁵⁹.

Γενικά, αν ο Παναίτιος ήταν ο πρώτος Στωικός που παρουσίασε αιρετικές απόψεις σε σχέση με το ορθόδοξο στωικό δόγμα για την ψυχή εισάγοντας περιπατητικές και πλατωνικές αντιλήψεις στην ψυχολογία του, ο μαθητής του, Ποσειδώνιος, θα γίνει ακόμα πιο αιρετικός, πιο ασύμβατος με το Στωικισμό και θα ενστερνιστεί πολλές πλατωνικές απόψεις για την ανθρώπινη ψυχή. Αμφότεροι υποστήριζαν τον ψυχολογικό δυϊσμό, αρνούμενοι το στωικό μονισμό, και δέχθηκαν την ύπαρξη άλογων και έλλογων δυνάμεων στην ψυχή. Διαφοροποιήθηκαν στο ζήτημα της γέννησης και της μεταθανάτιας τύχης της ψυχής, αλλά και ως προς τα μέρη στα οποία αυτή χωρίζεται. Ο Παναίτιος φαίνεται να πλησιάζει περισσότερο την ψυχολογία του Αριστοτέλη και να έχει ενσωματώσει πιο πολλές περιπατητικές αντιλήψεις σε σύγκριση με τον Ποσειδώνιο, όταν κάνει λόγο για φύση, ψυχή και ηγεμονικό στους έμβιους οργανισμούς. Αντιθέτως, ο μαθητής του σαφώς 'πλατωνίζει' στην ψυχολογία του, όταν διακρίνει στην ανθρώπινη ψυχή το επιθυμητικό, το θυμοειδές και το λογιστικό. Παρ' όλες όμως τις καινοτομίες τους, οι απόψεις τους παραμένουν βασικά υλιστικές και με κύριο στόχο να συμφιλιώσουν το Στωικισμό με τα προβλήματα και τις απαιτήσεις της ζωής του ανθρώπου.

Παραπομπές:

- ¹ Για τη φιλοσοφία των Αρχαίων Στωικών βλ. μεταξύ άλλων Keith Campbell: 'Self-Mastery and Stoic Ethics', *Philosophy* 60(1985), 327-340, Keith Campbell: *A Stoic Philosophy of Life*, Lanham Univ. Press, 1986, W.W. Fortenbaugh (ed.): *On Stoic and Peripatetic Ethics*, New Brunswick Transaction Books, 1983, Brad Inwood: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985, Irwin, T.H.: 'Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness' στο G.Striker and M.Schofield (eds.): *Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge Univ. Press, 1986, 205-244, A.A. Long: 'Soul and Body in Stoicism', *Phronesis* 27(1982), 34-57, Preus A.: 'Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics', *Apeiron* 15(1981), 48-58, Striker, G.: 'The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1(1983), 145-67, White, N.R.: 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology* 83(1979), 143-78.
- ² Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ.218.
- ³ SVF, I, 143.
- ⁴ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.218.
- ⁵ SVF, II, 827.
- ⁶ SVF, II, 879.
- ⁷ Long, A.A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ.: Σ.Δημόπουλος-Μ.Δραγάνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, σ.273-4.
- ⁸ SVF, II, 823.
- ⁹ SVF, II, 774.
- ¹⁰ SVF, II, 822.
- ¹¹ Hoven René, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l' au-delà*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l' Université de Liège, Paris, 1971, σ.44.
- ¹² Διογ. Λαέρτιος, VII, 157.
- ¹³ Fr. 82 και Cicero, *De Natura Deorum*, III, 14, 36.
- ¹⁴ Ο Tatakis υποστηρίζει ότι αυτή η άποψη του Μέσου Στωικού θυμίζει έντονα την αριστοτελική φιλοσοφία (βλ. Tatakis, B.N.: *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, ό.π., σ.121).
- ¹⁵ Ο Παναίτιος δίνει μεγάλη σημασία στο σώμα ως ύλη, ακολουθώντας με αυτόν τον τρόπο το στωικό δόγμα, και σε αρκετά σημεία γίνεται ακραίος υλιστής.
- ¹⁶ «οι ψυχές γεννιούνται, όπως φαίνεται από την ομοιότητα των παιδιών με τους γονείς τους, που αποδεικνύεται στις ψυχικές προδιαθέσεις και όχι μόνο στα σωματικά χαρακτηριστικά...» (Str., Fr. 83), «...κανένας δεν αποτυγχάνει να δει ότι η εμφάνιση και οι συμπεριφορές, και γενικότερα, η μεταφορά των χαρακτηριστικών των παιδιών πηγάζει από τους γονείς τους» (Str., Fr. 74).
- ¹⁷ SVF, II, 827.
- ¹⁸ «Τὸ δὲ σπερματικόν, οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως» (Str., Fr.86).

¹⁹ «ὡς ἡ θρεπτική καὶ αὐξητική καὶ σπερματική, φυσικαὶ (δυνάμεις) οὖσαι» (Str., Fr.86a).

²⁰ «Οἱ Στωικοὶ ἐξ ἰσχυρῶν μερῶν φασὶ συνεστάναι (τὴν ψυχὴν), πάντες μὲν τῶν δισθητικῶν δρατικῶν, ἀκουστικῶν, ὄσφραντικῶν, γευστικῶν, ὀπτικῶν, ἔκτου δὲ φωνητικῶν, ἑβδόμου δὲ σπερματικῶν, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικῶν» (SVF, II, 827).

²¹ Str., Fr. 85.

²² Str., Fr. 86.

²³ «...ἡ μὴ δύναμις εἶναι ἡ ὁρμή που ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπον στὸν ἕνα ἢ στὸν ἄλλο δρόμο. Ἡ ἄλλη δύναμις εἶναι ὁ λόγος, που διδάσκει καὶ ἐξηγεῖ ὅ,τι πρέπει νὰ γίνῃ (τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι ὁ λόγος διατάζει καὶ ἡ ὁρμή ὑπακούει).» (Str., Fr.87).

²⁴ Edelstein L.: *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.53.

²⁵ Tatakis, B.N.: *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son œuvre*, ὁ.π., σ.125.

²⁶ Str., Fr.83.

²⁷ «...Παναίτιος ἐτόλμησε νοθεῦσαι τὸν διάλογον (τὸν Φαίδωνα). Ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι θνητὴν τὴν ψυχὴν...» (Str., Fr.84).

²⁸ «...καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μῆτε σῶμα τι ἢ ψυχὴ. Σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δὲ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτω...» (Περὶ Ψυχῆς, II, 414a21 κ.ε.).

²⁹ Str., Fr.83.

³⁰ Αὐτὸ εἶναι ἀριστοτελικὸ ἐπιχείρημα (Περὶ Οὐρανοῦ I, 270b, 20, Φυσικά, III, 203b8). Ἡ ἀπάντησις σὲ αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα δίνεται ἀπὸ τὸν Ποσειδώνιον που δίδασκε ὅτι ἡ ψυχὴ δε γεννιέται μαζί με τὸ σῶμα γιὰ νὰ πεθαίνει με τὸ θάνατό του, ἀλλὰ αὐτὴ εἰσάγεται ἀπὸ ἐξω (βλ., Tatakis, B.N.: *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son œuvre*, ὁ.π., σ.129).

³¹ «ἐπεμνήσθημεν δὲ καὶ τῶν Ποσειδωνίου συγγραμμάτων, ἐν οἷς ἐπαινεῖ τὸν παλαιὸν λόγον ἐλέγχων τὰ Χρυσίππου κακῶς εἰρημένα περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀρετῶν τῆς διαφορᾶς...» (E-K, Fr. 182/ Th., Fr.422a).

³² E-K, Fr.139/ Th., Fr. 390.

³³ «οὐσία ἐκ τῆς καρδίας ὀρμωμένη» (E-K, Fr.146/ Th., Fr.399).

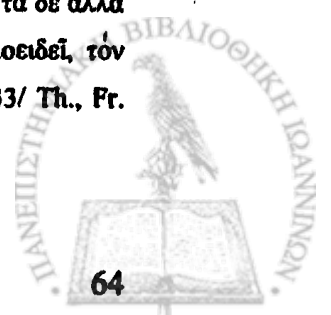
³⁴ Th., Fr.351.

³⁵ «οὐκ οὐκ τῶ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει...τῷ δὲ θυμοειδῆ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου...καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντες καὶ παιδευθέντες προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικῶν» (Πολιτεία, VI, 441e, 442a-b).

³⁶ Σὲ κάποιο ἄλλο χωρίῳ (E-K, Fr.151/ Th., Fr.419) ὁ Ποσειδώνιος φαίνεται νὰ ἀποδίδει τὸ δόγμα γιὰ τὴν τριμερῆ διαίρεση τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς στὸν Πυθαγόρα (βλ. Burnet John: *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1930, σ.296).

³⁷ Hijmans, B.L.: 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 24-42, σ. 36.

³⁸ «ὅσα μὲν οὖν τῶν ζώων δυσκίνητα τέ ἐστι καὶ προσπεφυκῶτα δίκην φυτῶν λέγει [αὐτὰ], τὰ δὲ ἄλλα τὰ ἔλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδῆ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισὶ, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχὴν» (E-K, Fr.33/ Th., Fr. 418).



³⁹ E-K, Fr. 146/ Th., Fr.399.

⁴⁰ «ὁ Ποσειδώνιος δὲ...ἐπαινεῖ τε ἕμα και προσίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα και ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρῦσιππον οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγεγόμενα κρίσεις, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἐτέρων δυνάμεων ἀλόγων, ἅς ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικὴν τε και θυμοειδῆ» (E-K, Fr.152/ Th., Fr. 411).

⁴¹ E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.

⁴² Rist, J.M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, σ.215.

⁴³ Nock, A.D.: 'Posidonius', *Journal of Roman Studies*49(1959), 1-15, σ.11.

⁴⁴ E-K, Fr.31(148)/ Th., Fr.406.

⁴⁵ «αὕτη γάρ ἄριστη παιδων παιδεία, παρασκευὴ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς, ὡς ἂν ἐπιτηδειοτάτη ἢ πρὸς τὴν ἀρχὴν τοῦ λογιστικοῦ» (E-K, Fr.31/ Th., Fr.406).

⁴⁶ Χαρακτηριστικό εἶναι τὸ παράδειγμα τῶν ἵππων και τοῦ ἠνίοχου που παρουσιάζεται στον πλατωνικό *Φαῖδρο* (246Aff).

⁴⁷ E-K, Fr.147/ Th., Fr.396.

⁴⁸ Comm., II(I), σ.548.

⁴⁹ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ε.: *Ὁ Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολὴ στη μελέτη της στωικῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ.220.

⁵⁰ E-K, Fr.31/ Th., Fr.406.

⁵¹ «τριῶν οὖν τούτων ἡμῖν οὐκείωσεων ὑπαρχουσῶν φύσει καθ' ἕκαστον τῶν μορίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλόν διὰ τὸ λογιστικόν.» (E-K, Fr. 160/ Th., Fr.416).

⁵² «εἶναι γάρ και τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα και δεόμεθα πάντες οὐχ οὔτω τοῦ φεύγειν τοὺς πονηροὺς ὡς τοῦ διώκειν τοὺς καθαρίσοντάς τε και κωλύσοντάς ἡμῶν τὴν ἀδύνησιν τῆς κακίας» (Th., Fr.423).

⁵³ Nock, A.D.: 'Posidonius', *Journal of Roman Studies*49(1959), 1-15, σ.11.

⁵⁴ Th., Frs. 400b, 400c, 400d, 400f.

⁵⁵ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ε.: *Ὁ Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολὴ στη μελέτη της στωικῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ. 221.

⁵⁶ *Φαῖδρος*, 245c.

⁵⁷ E-K, Fr.149/ Th., Fr. 400a.

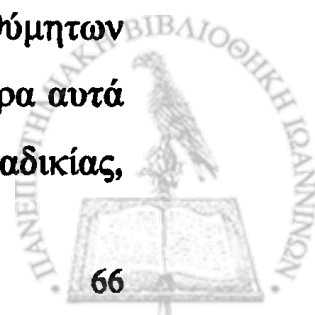
⁵⁸ Nock, A.D.: 'Posidonius', *Journal of Roman Studies*49(1959), 1-15, σ.11.

⁵⁹ Seneca, *Epist.*, IXV, 20-2.

4) Περί Παθών

Η Αρχαία Στοά, πιστή πάντοτε στο νοησιαρχικό μονισμό της ανθρώπινης ψυχής, αδυνατούσε να αποδώσει τα ανθρώπινα πάθη στο άλογο μέρος αυτής. Για το ορθόδοξο στωικό δόγμα τα πάθη αποτελούν υπερβολικές παρορμήσεις που ξέφυγαν από τον έλεγχο του λογικού: «υποστηρίζεται (από τους Στωικούς) ότι το πάθος είναι παρόρμηση που πλεονάζει, όπως θα έλεγε κανείς και για τις υπερβολικές κινήσεις ότι είναι πλεονάζουσα κίνηση, με τον πλεονασμό να γίνεται όταν εξασθενεί το λογικό και ότι η έλλειψη πλεονασμού είναι σωτήρια διότι όταν η παρόρμηση υπερνικά τη λογική αθροιστικά κινούμενη, θα μπορούσε να λεχθεί ότι πλεονάζει από τη φύση της και ως προς αυτό γίνεται παρά φύση και είναι άλογη»¹. Ο άνθρωπος, για τον Χρύσιππο κυρίως, είναι ο μόνος υπεύθυνος για τις πράξεις και τις επιλογές του και κατά συνέπεια για τα πάθη του που έχουν ξεφύγει από το λογικό. Για την αρχαία στωική ηθική, τα πάθη δεν θεωρούνται υπαρκτές ψυχολογικές καταστάσεις, αλλά εσφαλμένος λόγος που βρίσκεται στον αντίποδα της αρετής². Είναι προφανές από τα σωζόμενα αποσπάσματα ότι το ορθόδοξο στωικό δόγμα δεν απορρίπτει την ύπαρξη των παθών, αλλά στοχεύει στον έλεγχό τους εκ μέρους της λογικής για να μην εμποδίζουν τη λήψη σωστών αποφάσεων. Με άλλα λόγια, οι Στωικοί είναι υπέρμαχοι της θέσης που θέλει τα πάθη να είναι γενικά κακοί σύμβουλοι της ανθρώπινης σκέψης, εφόσον συσκοτίζουν το λογικό³. Ο Χρύσιππος παρομοίασε τα πάθη με τις νοσηρές σωματικές εκδηλώσεις και την υγεία με τον αντίποδα των παθών, την αρετή⁴. Αυτή η παρομοίωση της Αρχαίας Στοάς μας θυμίζει έντονα τη σωκρατική διδασκαλία.

Είναι γνωστό ότι η Αρχαία Στοά διέκρινε τέσσερα είδη ανεπιθύμητων παθών⁵, την επιθυμία, το φόβο, την ηδονή και τη λύπη. Τα τέσσερα αυτά βασικά πάθη αποτελούν για τον άνθρωπο πηγή δυστυχίας και αδικίας,



εφόσον τον βλάπτουν σε προσωπικό και κοινωνικό επίπεδο. Πιο συγκεκριμένα, η επιθυμία και ο φόβος θεωρούνται ως παθολογικές μορφές δύο έμφυτων τάσεων του ανθρώπου, της ορέξεως και της εκκλίσεως, δηλαδή η επιθυμία είναι παθολογική μορφή της κτητικής ορμής των θεωρούμενων ως καλών, και ο φόβος μια παθολογική υπερβολική μορφή της ορμής προς αποφυγή των θεωρούμενων ως κακών, ενώ τα πάθη της ηδονής⁶ και της λύπης έχουν λιγότερο σχέση με τις σωματικές καταστάσεις (αυτές ανήκουν στα αδιάφορα αγαθά) και περισσότερο με τις ψυχικές διαταράξεις και έντονα ευχάριστα ή δυσάρεστα συναισθήματα. Ο Στοβαίος αναφέρει ότι κατά τους Στωικούς η επιθυμία και ο φόβος προηγούνται της ηδονής και της λύπης και έδωσε σαφείς ορισμούς για τα τέσσερα βασικά πάθη της Αρχαίας Στοάς⁷. Έτσι, τα πάθη του ορθόδοξου στωικού δόγματος, με βάση το απόσπασμα του Στοβαίου⁸, ορίζονται ως εξής: «λένε λοιπόν (οι Αρχαίοι Στωικοί) ότι επιθυμία είναι μια όρεξη που απειθαρχεί στο λόγο. Αιτία της δε είναι η ιδέα ότι θα επιφέρει κάτι καλό, με την παρουσία του οποίου καλώς θα ελευθερώσουμε (ενν. την ψυχή) ...φόβος δε είναι μια τάση φυγής απειθάρχητη στο λόγο, αιτία της δε είναι η δόξα ότι επίκειται κάποιο κακό...λύπη δε είναι η συστολή της ψυχής απειθάρχητη στο λόγο, αιτία της δε είναι η δόξα περί παρουσίας πρόσφατου κακού...ηδονή δε είναι η ανάταση της ψυχής απειθάρχητη στο λόγο, αιτία δε είναι η δόξα περί παρουσίας πρόσφατου αγαθού, για το οποίο ταιριάζει να επαίρεται κανείς»⁹. Μέσα από τους αναλυτικούς ορισμούς των παθών, αντιλαμβανόμαστε ότι για την Αρχαία Στοά τα πάθη αποτελούν διαστροφές των φύσει ορμών του ανθρώπου που οφείλονται σε λαθεμένες λογικές κρίσεις του ίδιου του ανθρώπου.

Για το ορθόδοξο στωικό δόγμα, που υπερασπίζεται το μονισμό στην ανθρώπινη ψυχή, ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για την απαλλαγή και τη θεραπεία του ανθρώπου από τις εμπαιθείς καταστάσεις είναι η πρώιμη

εκρίζωσή τους από την ανθρώπινη ψυχή. Ιδιαίτερα σημαντική είναι για την Αρχαία Στοά η προσφορά της εκπαίδευσης για τη θεραπεία τους. Το λογικό οφείλει να απομακρύνει από την ανθρώπινη ψυχή τα νοσηρά συναισθήματα και να κυριαρχήσει στην ανθρώπινη ψυχή. Ο έλεγχος των ανθρώπινων συμπεριφορών από το έλλογο μέρος της ψυχής είναι ο πλέον αποτελεσματικός τρόπος αντιμετώπισης των παθών με βάσει το δόγμα της Αρχαίας Στοάς¹⁰.

Ο Παναίτιος απομακρύνεται αρχικά από το ορθόδοξο στωικό δόγμα για τα ανθρώπινα πάθη με σκοπό να κάμψει την αυστηρότητα που διέκρινε τη θεωρία των προγενέστερων Στωικών, δίχως ωστόσο να αρνείται τη χρυσίπεια διδασκαλία γι' αυτά. Η καινοτομία του δόγματος του Παναίτιου έρχεται ως αβίαστη συνέπεια του ψυχολογικού δυϊσμού που είχε υποστηρίξει. Έτσι, μιλώντας για τα πάθη υποστήριξε ότι είναι κάτι άλογο που αδυνατεί να μετατραπεί σε λογικό και που φύσει οφείλει να υποτάσσεται στο λογικό μέρος της ψυχής. Για τον Μέσο Στωικό, το ανθρώπινο πάθος *«ορίζει τη φύση του και τα χαρακτηριστικά του, υπολογίζει το βαθμό διάστασής του από τη φύση και τελικά ορίζει τη μέθοδο από την οποία (ο πόνος και γενικότερα τα πάθη) πρέπει να γίνει υποφερτό»*¹¹. Αυτή η άποψη του εσωκλείει πολλά στοιχεία της θέσης του Χρύσιππου, καθώς ο Αρχαίος Στωικός θεωρούσε το πάθος μια άλογη προώθηση του ηγεμονικού που έχει το χρέος να επαναφέρει το λογικό¹². Φαίνεται ότι ο Παναίτιος επωφελήθηκε σημαντικά από την παραπάνω άποψη, δίχως ωστόσο να πιστέψει ότι αυτό το πάθος μπορεί να μετατραπεί σε λογικό, αλλά θα πρέπει από τη φύση του να υπακούει στο λόγο. Σύμφωνα με το Μέσο Στωικό, το πάθος υπάρχει ανεξάρτητα από την έλλογη ψυχή, δηλαδή βρίσκουμε το αντικείμενο του πάθους στη *«φύσιν»* και στο άλογο τμήμα της ανθρώπινης ψυχής. Καθήκον και υποχρέωση του λογικού είναι να κυριαρχήσει σε αυτά τα πάθη¹³. Σε κάποιο άλλο σημείο, ο Παναίτιος ονομάζει τα πάθη *«αναταράξεις της*

ψυχής» (*perturbatio animi*) και έτσι το πάθος επανατοποθετείται στην ψυχή. Από τον ορισμό παρατηρούμε ότι ο Παναίτιος είδε το πάθος ως έναν πλεονασμό της ορμής. Ωστόσο, η ορμή θα πρέπει να μένει στα καθορισμένα όρια που το λογικό της έχει θέσει και να μην εξελίσσεται σε πάθος. Η αρετή της ανδρείας έχει το καθήκον να συγκρατήσει την ορμή και να αποτρέψει τον πλεονασμό¹⁴.

Αναφορικά με το δόγμα για το πάθος ο Παναίτιος δεν απομακρύνθηκε από την στωική παράδοση όταν δίδασκε ότι θα έπρεπε να εξοντώσει τον «πλεονασμό» από την ορμή και για το λόγο αυτό μιλούσε για μια συγκράτηση των παθών, μια κυριαρχία του λογικού πάνω στις ορμές της ανθρώπινης ψυχής¹⁵. Σε αντίθεση με την Αρχαία Στοά, δεν πίστευε ότι τα πάθη μπορούν να ξεριζωθούν από την ψυχή, αλλά υποστήριζε ότι η πλεονάζουσα ορμή, το πάθος με την ορθόδοξη στωική έννοια, οφείλει να συγκρατηθεί από το «λόγο» και ως ορμή να μην εξελιχθεί σε πάθος. Με τον τρόπο αυτό ψυχή θα βρει την ηρεμία της και θα 'εξελιχθεί' θετικά.

Αν και στα βασικά σημεία της ορθόδοξης στωικής θεωρίας για τα πάθη ο Παναίτιος μένει πιστός, αρνείται τη στωική «απάθεια». Ο ίδιος υποστηρίζει, όπως εντοπίζουμε σε ένα χωρίο του Γέλλιου¹⁶ ότι η ίδια η αρετή δεν έγκειται στην καταστολή των άλογων και κακών συναισθημάτων, αλλά στη συγκράτηση του άλογου μέρους της ψυχής. Με τον τρόπο αυτό η απάθεια αποκτά την έννοια της καταστολής και όχι της συγκράτησης¹⁶. Προτιμά να χρησιμοποιήσει τον όρο «ευθυμία» αντί για τον όρο «απάθεια», θεωρώντας ως ευθυμία την κύρια αρμονία στη φυσική ανάπτυξη του ανθρώπου και την ομαλή συνύπαρξη των ορμών στο ανθρώπινο σώμα. Σε αρκετά σημεία ο όρος αυτός εμφανίζεται με τη λατινική εκδοχή «*tranquillitas animi*» (ηρεμία ψυχής)¹⁷ και ταυτίζεται με την «*constantia*» (ευθυμία). Η σημασία που πιθανότατα έδωσε ο Μέσος Στωικός στην ευθυμία φαίνεται από το γεγονός ότι είχε γράψει και ένα



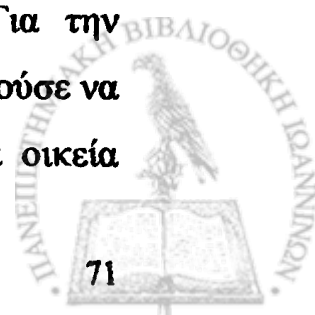
ξεχωριστό βιβλίο για το συγκεκριμένο αντικείμενο, όπως μας πληροφορεί ο Διογένης Λαέρτιος¹⁸.

Απορρίπτοντας την απάθεια, συνέπεια της αναγνώρισης των άλογων δυνάμεων στην ανθρώπινη ψυχή, δέχεται αυτομάτως την ύπαρξη μερικών παθών για τον άνθρωπο που δεν τον βλάπτουν σε όλες τις περιστάσεις. Ένα τέτοιο πάθος είναι ο πόνος, που μαζί με μερικά άλλα μπορεί να θεωρηθεί και ως κάτι καλό, κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες ή ως κάτι κακό κάτω από άλλες. Τα συγκεκριμένα ανθρώπινα πάθη μπορούν να συμβάλλουν στην εξέλιξη και την τελειοποίηση της ανθρώπινης φύσης. Μαζί με τον πόνο, ο Παναίτιος αναγνωρίζει ως θετικό, για τον άνθρωπο, πάθος την ηδονή. Είναι το μοναδικό θεμελιώδες πάθος της Αρχαίας Στοάς που δέχεται, ή τουλάχιστον εμείς σήμερα γνωρίζουμε ότι δέχεται βάσει των διαθέσιμων αποσπασμάτων. Η ηδονή είναι για τον Μέσο Στωικό η μοναδική και συγκεκριμένη ευχαρίστηση που ταιριάζει στην ανθρώπινη φύση. Πρόκειται για την έμφυτη αγάπη του ανθρώπου ή το άλογο τμήμα της αγάπης¹⁹. Αυτή είναι η «*ήδονή κατά φύσιν*» που για τον Παναίτιο ταυτίζεται με την αρχαία στωική έννοια της χαράς. Όμως κοντά σε αυτήν την 'θετική' ηδονή που συνυπάρχει αρμονικά με την ανθρώπινη φύση και συντελεί στην ηθική τελείωση και την προσέγγιση του ηθικού τέλους, της ευδαιμονίας, υπάρχει και μια άλλη ηδονή, η «*ήδονή παρά φύσιν*»²⁰. Αυτό το δεύτερο είδος ηδονής είναι μια μη φυσική ηδονή, η σωματική, που κρίνεται από τον Παναίτιο ως καταδικαστέα και βλαβερή για την ανθρώπινη ευημερία, όπως ο ίδιος ο Στωικός αναφέρει²¹. Αυτή η διάκριση των ηδονών σε «*κατά φύσιν*» και «*παρά φύσιν*» εσωκλείει πολλά στοιχεία της πλατωνικής διδασκαλία από τον πλατωνικό *Φίληβο*. Ο Πλάτωνας μιλώντας για την ηδονή, υποστήριξε ότι χωρίζεται σε δύο κατηγορίες, τις μικτές με πόνο και τις άμικτες (καθαρές) χωρίς το στοιχείο του πόνου. Τις μικτές τις διέκρινε σε σωματικές μικτές, ψυχικές και ψυχοσωματικές μικτές ηδονές. Οι άμικτες

(καθαρές ή αληθείς) ηδονές χωρίζονται σε ηδονές του θείου γένους, τις καθαρά σωματικές ηδονές (κάπως κατώτερες από τις προηγούμενες) και τις ψυχικές καθαρές ηδονές (οι ηδονές της μάθησης). Οι καθαρές ηδονές για τον Πλάτωνα δεν περιέχουν το στοιχείο του πόνου, όπως οι μικτές, αλλά το στοιχείο της αλήθειας, καθώς σχετίζονται με αυτήν²².

Όπως ειπώθηκε και παραπάνω στον ορισμό του Παναίτιου για τα ανθρώπινα πάθη ως πλεονασμό της ορμής, η θεραπεία του ανθρώπου από αυτά βασίζεται στην εξοστράκιση του πλεονασμού από την ορμή, με στόχο η ορμή αργότερα με τη συνδρομή της λογικής να οδηγήσει τον άνθρωπο σε ηθική τελείωση²³. Ο Παναίτιος αντιστέκεται στην ορθόδοξη στωική άποψη που υποστήριζε την ριζική και πρώιμη εξόντωση των παθών από την ψυχή του ανθρώπου, καθώς ο ίδιος πίστευε ότι το ίδιο το πάθος ως ορμή πλεονάζουσα είναι αδύνατο να εκριζωθεί τελείως από την ψυχή. Αντιθέτως, ο Μέσος Στωικός αξίωσε μια κυριαρχία της λογικής δύναμης της ψυχής του πάθους, με στόχο την εξόντωση του επιζήμιου πλεονασμού²⁴. Τα πάθη μπορούν να θεραπευθούν και από νοσηρές και επίπονες για τον άνθρωπο καταστάσεις να μετατραπούν σε χρήσιμα συναισθήματα ρυθμιζόμενα από το λογικό που οδηγούν στην ηθική και ενάρετη ζωή²⁵. Το μέσο για τη θεραπεία του πάθους είναι η αρετή της ανδρείας. Η συγκεκριμένη αρετή έχει καθήκον και υποχρέωση, σύμφωνα με τον Παναίτιο, να βοηθήσει το άτομο να μην παρασυρθεί και να μην υποταχθεί στην κυριαρχία των παθών. Η ανδρεία εμφανίζεται να έχει ως χρέος της την ρύθμιση και τον μετριασμό της έντασης του πάθους, την αυτοκυριαρχία του ανθρώπου με σκοπό την εξόντωση του υπερβολικού στοιχείου τους και την επικράτηση της λογικής πάνω στην ορμή.

Ο Ποσειδώνιος, σε αντίθεση με τον δάσκαλό του, έδωσε πολύ μεγάλη σημασία στο δόγμα του σχετικά με τα ανθρώπινα πάθη. Για την ενασχόλησή του με την ηθική ο Απαμέας φιλόσοφος δεν θα μπορούσε να δει καλύτερο εναρκτήριο σημείο από τα ανθρώπινα πάθη, μια οικεία



ανθρώπινη πραγματικότητα και ένα άμεσο πρακτικό πρόβλημα. Όπως ήδη αναφέραμε, στάθηκε κριτικός της ορθόδοξης στωικής ψυχολογίας, επιστρέφοντας μαζί με τον Παναίτιο στην πλατωνική διδασκαλία για την ανθρώπινη ψυχή²⁶. Η σπουδαιότητα που ο Ποσειδώνιος αποδίδει στα πάθη αποδεικνύεται από το γεγονός ότι πάντοτε δήλωνε ρητά ότι: «από την ορθή κατανόηση των παθών μπορεί να προκύψει η ορθή κατανόηση των αγαθών, των κακών, των αρετών και του τέλους της ζωής»²⁷. Έτσι, είναι εύλογη η διαπίστωση ότι για να κατανοήσουμε σε βάθος την ηθική φιλοσοφία αυτού του Μέσου Στωικού θα πρέπει πρώτα να αντιληφθούμε πλήρως την θεωρία του για τα πάθη. Όλα τα δόγματα της ηθικής του φιλοσοφίας κρέμονται σαν από ένα νήμα από το πλατωνικό, κατά βάση, δόγμα για τις ψυχικές δυνάμεις και κατά συνέπεια για τα ίδια τα πάθη²⁸. Η σπουδαιότητα που απέδωσε ο Ποσειδώνιος στα πάθη ήταν μεγαλύτερη από αυτή του δασκάλου του, καθώς ο Απαμέας θεώρησε αυτά ως το εφαλτήριο για την ηθική του διδασκαλία, μαρτυρία που δεν διαθέτουμε για τον Παναίτιο.

Είναι λογικό, ως απόρροια της σημασίας που απέδιδε ο Μέσος Στωικός στα πάθη, αυτό το δόγμα, το περί παθών, να αποτέλεσε και το πιο χαρακτηριστικό μέρος όλου του έργου του και, με εξαίρεση τη γεωγραφία και την ιστορία του, το σημαντικότερο²⁹. Η μελέτη των παθών, σύμφωνα με την ποσειδώνεια διδασκαλία, αποτέλεσε την αφετηρία για την κατάκτηση του αγαθού και της αρετής. Ο Μέσος Στωικός γίνεται ακόμα πιο αιρετικός από το δάσκαλό του, Παναίτιο, όταν κάνει λόγο για τα πάθη. Εγκαταλείπει τη λογοκεντρική προσέγγιση των παθών που είχαν κάνει οι προγενέστεροί του Στωικοί³⁰, και κυρίως ο Χρύσιππος, μεταθέτοντας το κέντρο βάρους της ηθικής του φιλοσοφίας από τη λογική στην ηθική θεώρηση. Ο Ποσειδώνιος, προς μεγάλη του τιμή, όπως συνεχώς σχολιάζει ο Γαληνός, εγκατέλειψε το ορθόδοξο στωικό δόγμα και προσκολλήθηκε στον πλατωνικό λόγο, όπως ο

δάσκαλός του. Ξεκινώντας από την τριμερή διαίρεση της ψυχής, θα ορίσει τα πάθη ως προϊόντα των κινήσεων «*ἐτέρων δυνάμεων, ἃς ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικὴν τε καὶ θυμοειδῆ*»³¹. Η υποστήριξη της ύπαρξης άλογων δυνάμεων στην ανθρώπινη ψυχή ήταν καθοριστικός παράγοντας διαμόρφωσης της ποσειδώνειας θεωρίας για τα πάθη. Ο Απαμέας φιλόσοφος υποστήριξε ότι τα πάθη δεν είναι εσφαλμένες κρίσεις του λόγου και παράθεσε ως απόδειξη γι' αυτό το γεγονός, ότι τα ίδια τα πάθη χάνουν τη δύναμή τους με την πάροδο του χρόνου και όχι άμεσα κάτω από τις υποδείξεις του λογικού. Η λύπη μετριάζεται με το χρόνο, το ίδιο και ο θυμός³². Έτσι, συνέδεσε τα πάθη όχι με το έλλογο μέρος της ψυχής, αλλά με το άλογο. Δεν είναι νοσηρές εκδηλώσεις οφειλόμενες σε «*πλεονάζουσα ορμή*» των έλλογων κρίσεων, κατά τη χρυσίππεια άποψη, αλλά οφείλονται σε αδυναμία του λογικού να ελέγξει την ένταση των άλογων τάσεων των ανθρώπων, οι οποίοι έχουν έμφυτο εγγενή χαρακτήρα, άρα και λειτουργικότητα. Τα πάθη, για τον Μέσο Στωικό, είναι κινήσεις των άλογων ψυχικών δυνάμεων που ο Απαμέας αποκάλεσε «*κινήσεις προορισμένες για πόνο*» (*παθητική ολκή, παθητικές κινήσεις*)³³.

Ο Ποσειδώνιος παραμένει ένας υπέρμαχος του δυϊσμού της ανθρώπινης ψυχής, όπως και ο Παναίτιος, όταν κάνει λόγο για τα πάθη, καθώς οι άλογες λειτουργίες της ψυχής είναι τόσο σημαντικές στη ζωή του ανθρώπου όσο και τα αποτελέσματα του έλλογου στοιχείου. Τον βρίσκουμε να ακολουθεί το δάσκαλό του και να επιμένει σε έναν δυϊσμό που οι προγενέστεροί του Στωικοί έκαναν ό,τι μπορούσαν για να τον αποτρέψουν³⁴. Επιχειρεί να θεμελιώσει το δόγμα του για τα πάθη, αλλά και άλλα φιλοσοφικά ζητήματα, βασιζόμενος στην παρατήρηση και την εμπειρία. Υποστηρίζει ότι «*δεν είναι ανάγκη να εξηγήσουμε με πολλές λέξεις ή με ακριβή συμπεράσματα με τί μοιάζουν τα πάθη της ψυχής. Είναι μόνο ανάγκη να έχουμε στο νου μας τι εμπειρίες έχουμε για την κάθε*



περίσταση»³⁵. Ως εμπειριστής φιλόσοφος, ο Ποσειδώνιος δε διστάζει να συνδέσει άμεσα την ανθρώπινη ψυχολογία με αυτήν των ζώων, θεωρώντας τη σύγκριση των ενστικτωδών εκδηλώσεων των ζώων και των ανθρώπων (ιδίως των μικρών παιδιών) εξόχως διαφωτιστική. Στο *Περί Ἡθῶν*, έργο του Γαληνού, υπάρχει η παρατήρηση ότι τα άλογα ήθη των ζώων και των μικρών παιδιών έχουν πολλά κοινά σημεία και οπωσδήποτε οι άλογες εκδηλώσεις στο ανθρώπινο είδος προηγούνται της λογικής³⁶.

Πέρα από τον ορισμό του πάθους ως φαινόμενο των δύο κατωτέρων ψυχικών δυνάμεων, της θυμοειδούς και της επιθυμητικής, ο Ποσειδώνιος δεν έμεινε εκεί, αλλά προχώρησε περισσότερο αναζητώντας τα βαθύτερα αίτια που προξενούν τα πάθη στην ανθρώπινη ψυχή. Ο Ποσειδώνιος έχοντας επισημάνει την αδυναμία του Χρύσιππου να εντοπίσει το αίτιο που προκάλεσε τον πλεονασμό της ορμής, και κατά συνέπεια το ίδιο το πάθος, θέτει τον εαυτό του με έμφαση υπέρ του Πλάτωνα, σύμφωνα με τις μαρτυρίες του Γαληνού. Ο τελευταίος δίνει ένα εκτενές χωρίο του Μέσου Στωικού όπου κύριος στόχος του είναι να εντοπίσει το αίτιο των παθών ξεκινώντας με μια εναντίωση προς το Χρύσιππο, που αποτυγχάνει να απαντήσει στο ερώτημα ή έστω να δώσει μια ικανοποιητική εξήγηση για τη γέννηση των παθών. Ο Ποσειδώνιος υποστηρίζει ότι τα πάθη προκλήθηκαν από μια αρνητική στάση να πει «ναυ» σε αυτό το ανθρώπινο στοιχείο που του ζητά να ζήσει σε ομολογία με τον κόσμο. Συγκεκριμένα, αναζητώντας την αιτιολογία των παθών ο Απαμέας τροποποιεί το ορθόδοξο στωικό δόγμα με την επιρροή του πλατωνικού δόγματος και αναφέρει ότι «το αίτιο των παθών, δηλαδή της δυσαρμονίας και της δυστυχισμένης ζωής βρίσκεται όχι στο ότι ακολουθούμε σε καθετί το δαιμόνιο που βρίσκεται μέσα μας, το οποίο είναι συγγενές και παρόμοιας φύσης με τη δύναμη που κυβερνά το Σύμπαν, αλλά στο ότι μερικές φορές παρασυρόμαστε από το ζωώδες και κατώτερο στοιχείο.

Αυτοί που παραβλέπουν αυτό είτε δίνουν μια πιο ικανοποιητική εκτίμηση για την καταγωγή των παθών είτε σκέφτονται σωστά για την ευδαιμονία και την αρμονία, γιατί αυτοί δε βλέπουν ότι το πρώτο στοιχείο σε αυτό δεν κατευθύνεται με κάθε τρόπο από το άλογο, το δυστυχές και το άθεο μέρος της ψυχής»³⁷.

Από την παραπάνω μαρτυρία του Γαληνού, πληροφορούμαστε ότι ο Απαμέας έκρινε ως κύριο αίτιο των παθών το γεγονός ότι ο άνθρωπος που βρίσκεται σε εμπαθή κατάσταση δεν ακολουθεί τον καλό και θείο δαίμονα που βρίσκεται μέσα μας και που σχετίζεται με τη δύναμη που εξουσιάζει τον κόσμο, αλλά το κατώτερο και άλογο δαιμόνιο που τον παρασέρνει σε ανθρώπινα πάθη. Η άποψη αυτή διαχέει έντονα την επιρροή που ο Μέσος Στωικός δέχθηκε από τον πλατωνικό *Φαίδρο* και τον *Τίμαιο*. Το παρόν απόσπασμα είναι ιδιαίτερα αντιπροσωπευτικό και διαφωτιστικό της ποσειδώνειας ηθικής, καθώς φαίνεται να προτείνει ένα είδος σατανικού, αμαρτωλού πνεύματος στον άνθρωπο, πανομοιότυπο του καλού δαίμονα. Για τον Ποσειδώνιο ο εσωτερικός αγαθός δαίμονας είναι η φωνή του συλλογισμού. Γνωρίζουμε από πού ο Μέσος Στωικός πήρε αυτήν την ιδέα: από τον πλατωνικό *Τίμαιο*. Εκεί ο Πλάτωνας αναφέρει: «οφείλουμε να σκεφτόμαστε τις ψυχές μας...»³⁸. Ο Πλάτωνας συνεχίζει, αντιπαραθέτοντας την απόλυτα θνητή ζωή όσων συγκεντρώνουν τις ορμές τους και τις πεποιθήσεις τους μαζί με την ευτυχία και την ενάρετη αθανασία αυτών που αφοσιώνονται στη φιλοσοφία και «πάντα καλλιεργούν το θείο στοιχείο μέσα τους». Ο πλατωνικός δαίμων ή το θείο στοιχείο είναι η ικανότητα του λογικού, που σύμφωνα με την τριμερή ψυχολογία, όφειλε να συναγωνίζεται για την ψυχή με τα δύο κατώτερα μέρη, την ορμή και την φιλοδοξία. Ο Ποσειδώνιος γενικά εγκρίνει αυτό το πλατωνικό μοντέλο της ψυχής. Με τον τρόπο αυτό κατορθώνει να εξηγήσει την απόκλιση από τον καλό

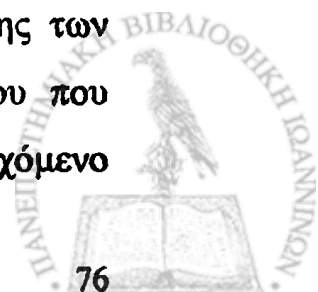


λόγο ως απόρροια της κακής επιρροής των δύο άλλων μερών της ψυχής³⁹.

Μέσα από την εμπειρία του, ο Ποσειδώνιος επεχείρησε να εξηγήσει τη γέννηση των παθών. Και αυτή ακριβώς η παρατηρητικότητα του τον ανάγκασε να επισημάνει τα δύο δαιμόνια, αντιστοιχώντας τα στην έλλογη και την άλογη δύναμη της ψυχής. Το να ζει ο άνθρωπος σε ομολογία με το καλό δαιμόνιο και ποτέ να μην παρασύρεται από τον κακό δαίμονα, που ελλοχεύει στην ψυχή του, είναι ο στόχος του Ποσειδώνιου. Με άλλα λόγια, η αρετή μόνη της είναι αγαθό και τα πάθη θα πρέπει να παραμερίζονται και να δίνουν τη θέση τους στη ζωή της διανόησης, στη ζωή που εξουσιάζεται από τη λογικότητα. Διαφορετικά δεν ζούμε μια ζωή σύμφωνη και σε ομολογία με την αληθινή ανθρώπινη φύση⁴⁰.

Το ίδιο το αίτιο δε δημιουργεί πάθη, εκτός και αν ο άνθρωπος χρησιμοποιήσει τη φαντασία του. Η ορμή προς την άλογη πράξη, για τον Μέσο Στωικό, παράγεται από την κίνηση του παθητικού μέρους της ψυχής και έτσι γεννιέται το πάθος στην ανθρώπινη ψυχή. Ο Ποσειδώνιος χαρακτηρίζει αυτό το πάθος «ή έκ πάθους όρμή», υποδηλώνοντας με τον τρόπο αυτό ότι η ορμή είναι αποτέλεσμα ενός πάθους ή μιας παθητικής κίνησης⁴¹. Ωστόσο, η παθητική κίνηση λαμβάνει χώρα μόνο αν η ψυχή δεχθεί μια φαντασία περί ενός φυσικού αντικειμένου που έχει σχέση με μια από τις άλογες ψυχικές δυνάμεις ή με μια φαντασία περί ενός αντίθετου αντικειμένου.

Γιατί όμως τα ανθρώπινα πάθη με την πάροδο του χρόνου εξασθενούν και ελαττώνονται; Ο Ποσειδώνιος μέσα από εμπειρικές παρατηρήσεις διαπίστωσε μια άμβλυνση της έντασης των παθών και εντόπισε δύο πιθανές αιτίες για αυτό το γεγονός, είτε λόγω της ικανοποίησης των επιθυμιών είτε λόγω της κατασταλτικής επίδρασης του χρόνου που καθιστά εύκολη την επικράτηση του λογικού, το γνωστικό περιεχόμενο



του οποίου έχει χρονική διάρκεια οφειλόμενη στη συγκατάθεση και αποδοχή της αλήθειας των γνωστικών προτάσεων⁴². Αξίζει να σημειωθεί ότι αντίστοιχη άποψη είχε και ο Χρύσιππος, δίχως όμως να μπορέσει να την τεκμηριώσει πρακτικά⁴³. Ο εμπειριστής Ποσειδώνιος έρχεται αργότερα να παρομοιάσει την άμβλυνση της έντασης του πάθους με το πέρασμα του χρόνου με ένα παράδειγμα που αντλεί από τον πλατωνικό *Φαίδρο*⁴⁴ και που παραλληλίζει το πάθος με ένα νευρώδες άλογο που τρέχει ανεξέλεγκτα, αλλά τελικά ο ηνίοχος, το λογικό, κατορθώνει να το κάνει να υπακούσει στις προσταγές του⁴⁵.

Το πλατωνικό παράδειγμα του ίππου-ηνίοχου είναι εξαιρετικά διαφωτιστικό για την κατανόηση του τρόπου λειτουργίας των άλογων και των έλλογων δυνάμεων στην ψυχή του ανθρώπου. Το λογιστικό εμφανίζεται ως ένας ηνίοχος και οι παθητικές κινήσεις, θυμός και επιθυμία, ως δύο άλογα συζευγμένα υπό τα ηνία του⁴⁶. Όταν ο άνθρωπος αναπτυχθεί και φτάσει στην ηλικία των δεκατεσσάρων ετών, τότε ο λόγος καθίσταται ικανός να ελέγξει και να εξουσιάζει (*κρατεῖν, ἄρχειν*) τις άλογες δυνάμεις. Είναι αποστολή της εκπαίδευσης, όπως κατά το πλατωνικό τρόπο πιστεύουν τόσο ο Παναίτιος όσο και ο Ποσειδώνιος, να εκπαιδεύσει τις άλογες δυνάμεις της ψυχής, ώστε να είναι πειθήνιες και να τελούν υπό την εξουσία του λογιστικού, να υπακούουν δηλαδή στα προστάγματα του λόγου και να είναι έτοιμες να τον ακολουθήσουν εκεί που τις οδηγεί. Αυτό η εκπαίδευση το πετυχαίνει όχι με τη θεωρητική γνώση (*επιστήμη*), αλλά με τον εθισμό, όπως ακριβώς εκπαιδεύονται τα άλογα. Όμως μια τέτοια εκπαίδευση δεν είναι πάντοτε επιτυχής. Όταν οι παθητικές δυνάμεις αρνηθούν να υπακούσουν, και είναι αρκετά δυνατές ώστε να αντισταθούν στην εξουσία του λόγου, τότε παράγεται το πάθος⁴⁷. Αυτή είναι η κατάσταση που ο Ποσειδώνιος την παρομοιάζει με το αφηνιασμένο άλογο που παρασύρει βίαια τον αναβάτη του⁴⁸.

Οι τρεις δυνάμεις που απαρτίζουν την ανθρώπινη ψυχή εσωκλείουν, όπως ήδη έχει αναλυθεί σε προηγούμενη ενότητα, τρεις διαφορετικές ορέξεις με διαφορετικό προσανατολισμό η καθεμία. Από τις άλογες δυνάμεις, τις ζωώδεις και τις κατώτερες, η μια αναζητά την ηδονή, η άλλη την ισχύ, τη νίκη και την επιτυχία, και από αυτές τις κατώτερες δυνάμεις προκύπτουν τα πάθη. Η θεία έλλογη δύναμη αντίθετα αναζητά τη σοφία και το αγαθό και από αυτήν τη δύναμη προκύπτει η γνώση (επιστήμη). Ο Ποσειδώνιος υποστηρίζει ότι όλα αυτά τα αντικείμενα της όρεξης είναι οικεία στην ανθρώπινη ψυχή και με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος εμφανίζεται να έχει τρεις «φύσει τάσεις» και όχι μόνο μία οικείωση όπως υποστήριζε η Αρχαία Στοά και ο Χρύσιππος⁴⁹. Από τα παραπάνω είναι εμφανές ότι το συναίσθημα της ηδονής, κυρίως σωματικής, και της επιθυμίας για ισχύ είναι φυσικές δυνάμεις της ανθρώπινης οικείωσης, είναι εκδηλώσεις του ασυνείδητου κόσμου των ορμέμφυτων, ο οποίος βρίσκεται σε αντίθεση προς το λογικό ρυθμιζόμενο κόσμο του υπερεγώ, δηλαδή της κοινωνικά διαμορφωμένης προσωπικότητας⁵⁰. Αξίζει να σημειωθεί ότι τόσο ο Ποσειδώνιος όσο και ο Παναίτιος υποστήριζαν την έμφυτη ανθρώπινη εγκληματικότητα σε αντίθεση με τους Αρχαίους Στωικούς, οι οποίοι δέχονταν ότι οι άνθρωποι γεννιούνται φύσει καλοί και διαστρέφονται από ανεπιτυχή κοινωνικοποίηση.

Για τους Μέσους Στωικούς, ο άνθρωπος φύσει αγαπά την ηδονή και την επιθυμία για εξουσία και πάλι φύσει αφοσιώνεται στο λογικό. Τα πάθη και το λογικό είναι φυσικές ορμές, οι οποίες ωθούν τον άνθρωπο σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Το καλό και το κακό είναι ασυμβίβαστα μεταξύ τους όπως ακριβώς και ο ουρανός με τη γη ή μάλλον καλύτερα όπως ο ουρανός με την κόλαση. Με άλλα λόγια το ένα δε γίνεται να μετατραπεί σταδιακά στο άλλο ή να αλλάξουν απόχρωση με το

πέραςμα του χρόνου, δεδομένου ότι αυτά είναι ασυμβίβαστα και διαφορετικά⁵¹.

Η παρόρμηση λοιπόν προς την ηδονή και η ανθρώπινη τάση αποφυγής του πόνου, δεν προέρχονται από την «πιθανότητα φαντασιών», όπως πίστευε ο Χρύσιππος, αλλά από την ύπαρξη φυσικών καταβολών στον άνθρωπο. Στη συνέχεια, ο Ποσειδώνιος επιχειρεί να εντοπίσει τα αίτια του σχηματισμού των ψευδών αντιλήψεων, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο. Πηγή σφάλματος στο διανοητικό επίπεδο φαίνεται να θεωρείται από τον Απαμέα η *αμάθεια* (μια άλλη πλατωνική και σωκρατική καταβολή), ενώ σε πρακτικό επίπεδο ως αιτία εσφαλμένων επιλογών θεωρείται η *παθητική ολκή* του σώματος και η στενή σχέση μεταξύ παθητικού μέρους της ψυχής και των σωματικών κράσεων. Με άλλα λόγια, ο Ποσειδώνιος, σε αντίθεση με το λογοκεντρισμό του Χρύσιππου, θεωρεί τις οργανικές καταστάσεις και τις ανεπαρκείς εμπειρικές παραστάσεις ως κρίσιμους παράγοντες, οι οποίοι επηρεάζουν τις καθαρά ψυχολογικές λειτουργίες και στο τέλος τις ίδιες τις λογικές κρίσεις⁵²: «ὁ Ποσειδώνιος ...δεικνῦναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ (σκέμματι γενομένων διὰ τῆς τῶν ὄντων οὐχ ἱκανῆς ἐμπειρίας, ἐν δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περί τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ»⁵³.

Η ιδιαίτερη σημασία που ο Ποσειδώνιος έδινε στο δόγμα των παθῶν σε συνδυασμό με την εμπειρική μεθοδολογία που χρησιμοποίησε για τη διατύπωση των απόψεών του, έκανε τον Μέσο Στωικό να παρουσιάσει μια θεωρία για τα ανθρώπινα πάθη πολύ πιο αιρετική σε σχέση με αυτήν του δασκάλου του. Έτσι, αν και οι σωζόμενες μαρτυρίες δεν μας πληροφορούν για μια πιθανή ταξινόμηση των παθῶν από τον Παναίτιο, γνωρίζουμε ότι ο Ποσειδώνιος είχε προχωρήσει σε μια αναλυτική και επιστημονικά ορθή ταξινόμηση των ανθρώπινων παθῶν. Ο Μέσος Στωικός είχε συλλάβει καθαρά τη στενή σχέση μεταξύ κεντρικού



νευρικού συστήματος και αυτόνομου-συμπαθητικού-παρασυμπαθητικού συστήματος με αποτέλεσμα την εκδήλωση εμφανών ψυχοσωματικής προέλευσης εκδηλώσεων⁵⁴.

Στο πλαίσιο αυτής της συσχέτισης υποστηρίζει μια ταξινόμηση των παθών που κινείται σε ψυχοφυσιολογικά και όχι σε λογικά ή μεταφυσικά πλαίσια⁵⁵. Έτσι, διαιρεί τα πάθη σε *σωματικά* (που σχετίζονται μόνο με σωματικά αίτια), σε *ψυχικά* (που σχετίζονται με λογικές κρίσεις και με την αντιπαλότητα άλογου-έλλογου), σε *ψυχοσωματικά* (καταστάσεις που τα σωματικά συμπτώματα επηρεάζουν την ψυχική διάθεση του ατόμου) και τέλος σε *σωματοψυχικά* (πρόκειται για ψυχογενείς σωματικές εκδηλώσεις)⁵⁶. Αυτή η ποσειδώνεια ταξινόμηση των παθών έχει αριστοτελικές και πλατωνικές επιρροές⁵⁷ και αποδεικνύει για μια ακόμα φορά το δυϊσμό που κυριαρχεί στο περί παθών δόγμα του Ποσειδώνιου.

Με στόχο να κάνει καλύτερα κατανοητή αυτήν την διαίρεση, δίνει για κάθε είδος και ένα σύνολο παραδειγμάτων: α) *καθαρά σωματικά*, πυρετοί, περιψύξεις, πυκνώσεις, αραιώσεις. Αυτά ακριβώς σχετίζονται με την αντίληψη ότι σε ένα υγιές σώμα τα στοιχεία που το απαρτίζουν οφείλουν να είναι παρόντα σε συγκεκριμένη αναλογία, θερμοκρασία και πυκνότητα, γιατί οι τυχόν διαφοροποιήσεις σηματοδοτούν κάποια ασθένεια. β) *καθαρά ψυχικά*, επιθυμίες, φόβοι, οργή. Αυτά χαρακτηρίζονται ως «*τά έν κρίσεσι και ὑπολήψεσι*». Το είδος αυτό των παθών απηχεί την κλασική στωική νοησιαρχική θεωρία. Ο Γαληνός αναφέρει ότι ο Απαμέας θεωρεί τα πάθη φαινόμενα του επιθυμητικού και του θυμοειδούς, όπως ήδη έχει ειπωθεί, ενώ αντίθετα οι κρίσεις και οι υπολήψεις πρέπει να τοποθετούνται υπό τον έλεγχο του λογιστικού. Οφείλουμε να προσφέρουμε «*πάθη που να γίνονται τα ίδια αισθητά σε σχέση με τις κρίσεις και τις αρχικές αντιλήψεις*». γ) *σωματοψυχικά*, λήθαργοι (με την έννοια της νωθρής αδιαφορίας που οφείλεται σε συγκεκριμένα είδη πυρετού, απάθεια), μελαγχολία (ασθένεια που

επιρεάζει την κατάσταση του νου), δηγμοί (βασανιστικοί πόνοι), φαντασίες και διαχύσεις. Πρόκειται για σωματικά συμπτώματα που όμως επιρεάζουν και την ψυχική διάθεση του ατόμου. δ) *ψυχοσωματικά*, τρεμούλα, ωχρίαση, αλλαγές στη συμπεριφορά εξαιτίας φόβου ή θλίψης⁵⁸. Αυτά τα πάθη σχετίζονται με ψυχογενείς σωματικές εκδηλώσεις.

Ο Tielmann⁵⁹ ερμηνεύει με έναν διαφορετικό τρόπο αυτήν την διάκριση που έχουμε για τα πάθη από τον Μέσο Στωικό. Η τετραπλή ταξινόμηση που διαφύλαξε ο Ψευδο-Πλούταρχος παρουσιάζει δύο είδη παθών: α) τα πάθη της ψυχής, δίχως ταξινόμηση (*τά ἀπλῶς ψυχικά*), που ορίζονται ως αυτά που αποτελούν τις κρίσεις και τις πίστεις, όπως φόβοι και θυμοί (*τά ἐν κρίσει καὶ ὑπολήψεσιν, οἷον ἐπιθυμίας, φόβους, ὀργάς*) και β) τα πάθη της ψυχής, τα οποία εκδηλώνονται αλλά όχι από το σώμα (*τά δ' οὐ σώματος περί σῶμα ψυχικά*), για παράδειγμα τρόμοι, ωχριάσεις και άλλες μεταβολές της εμφάνισης που σχετίζονται με το φόβο ή τη λύπη (*τρόμους καὶ ὠχριάσεις καὶ μεταβολάς τοῦ εἶδους κατὰ φόβον ἢ λύπην*). Ο Ψευδο-Πλούταρχος αποδίδει αυτήν την ταξινόμηση στον Ποσειδώνιο, δίχως όμως αυτό να είναι απόλυτα βέβαιο. Πέρα όμως από τις τυχόν αμφιβολίες για την προέλευση του αποσπάσματος, η χρήση παραδειγμάτων για την κάθε κατηγορία πάθους αποδεικνύει πόσο πολύ εμπειριστής ήταν, καθώς για τη διεξαγωγή οποιουδήποτε συμπεράσματος ήθελε πρώτα να ερευνήσει πραγματικά περιστατικά και μετά να διαμορφώσει τη θεωρία του.

Αν και γνωρίζουμε ότι ο Ποσειδώνιος ανέπτυξε σε βάθος το δόγμα περί παθών, αναζητώντας τα αίτια που τα προκαλούν και τον τρόπο θεραπείας τους, δεν έχει διασωθεί δυστυχώς κανένας ορισμός για το κάθε πάθος χωριστά και το ίδιο συμβαίνει και με τα σωζόμενα αποσπάσματα του Παναίτιου. Μια μόνο μαρτυρία έχουμε στα χέρια μας για την οργή⁶⁰, έτσι όπως την αντιλαμβάνονταν και την όριζε ο Ποσειδώνιος και όπως τη

διέσωσε ο Λακτάντιος⁶¹. Ο Λατίνος απολογητής παρέχει μερικούς ορισμούς για την οργή⁶², οι οποίοι προέρχονται από το *De Ira* του Νεότερου Στωικού Σενέκα. Με βάση τον Λακτάντιο, και σε συμφωνία με τον Αριστοτέλη, υπάρχουν δύο είδη οργής, ο δικαιολογημένος θυμός και η τυφλή οργή. Το πρώτο είδος έχει κάποια σκοπιμότητα, ενώ το δεύτερο πρέπει να αποφεύγεται με κάθε τρόπο, γιατί οδηγεί τον άνθρωπο σε ανεξέλεγκτες και άλογες ενέργειες. Τρεις είναι οι ορισμοί που περιέχονται στο συγκεκριμένο έργο, αναφορικά με την τυφλή και επιβλαβή για τον λογικό άνθρωπο, οργή, ο ένας εκ των οποίων συνδέεται με τον Ποσειδώνιο: α) επιθυμία κάποιου να εκδικείται για βλάβη που έχει υποστεί, (να παίρνει εκδίκηση) (*cupiditas ulciscendae injuriae*), β) επιθυμία για τιμωρία αυτού από τον οποίο νομίζει κάποιος ότι βλάπτεται (*cupiditas puniendi eius a quo te iniique putes laesum*), γ) κλίση της ψυχής να βλάπτει αυτόν ο οποίος βλάπτει είτε επιθυμεί να βλάπτει (*inclinatio animi ad nocendum ei qui aut nocuit aut nocere voluit*)⁶³. Ο δεύτερος από αυτούς αποδίδεται στον Ποσειδώνιο⁶⁴, και ο συγκεκριμένος ορισμός για την οργή δεν απέχει ιδιαίτερα από τον ορθόδοξο ορισμό γι' αυτό το συναίσθημα. Η Αρχαία Στοά κατατάσσει την οργή στα επιθυμητικά πάθη και την ορίζει ως επιθυμία τιμωρίας «*τοῦ ἡδίκηκεναι δοκούντος οὐ προσήκοντως*»⁶⁵.

Η επιρροή του Ποσειδωνίου στη συγγραφή του *De Ira* του Σενέκα, δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί. Ο Μέσος Στωικός, όπως εξάλλου γνωρίζουμε, είχε γράψει και ένα ιδιαίτερο βιβλίο για το παρόν θέμα, το *Περί Όργης*⁶⁶. Η ζωνηρή περιγραφή των εξωτερικών εκδηλώσεων του ψυχολογικού αυτού φαινομένου κατά το Σενέκα, ίσως απηχεί και τον ίδιο τον Ποσειδώνιο⁶⁷. Η ύπαρξη και οι εκδηλώσεις της οργής, κατά τους Στωικούς, είναι συνάρτηση της λογικότητας του ανθρώπου, εφόσον οι οργίλες αντιδράσεις κυριαρχούν με τη συγκατάθεση του λογικού, εδώ όμως δε διευκρινίζεται καθαρά αν η πηγή του πάθους αυτού βρίσκεται

στο λογικό ή σε κάποιο άλογο τμήμα της ανθρώπινης φύσης⁶⁸. Ο Σενέκας, και πίσω απ' αυτόν ο Ποσειδώνιος⁶⁹, θεωρεί την οργή ως ασυμβίβαστη προς τη λογική φύση του ανθρώπου, όμως τη συνδέει άμεσα με το λογικό, καθώς η εκδήλωσή της χρειάζεται την έλλογη συγκατάθεση⁷⁰. Για την αντιμετώπιση του συγκεκριμένου πάθους προτείνεται η αντιμετώπιση των αδικιών με τη βοήθεια της λογικής. Η λήψη απόφασης για την επιβολή οποιασδήποτε τιμωρίας πρέπει να λαμβάνεται με γνώμονα το λόγο και σε κατάσταση ηρεμίας. Η ποσειδώνεια άποψη εδώ προέρχεται καθαρά από την πλατωνική διδασκαλία. Τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Ποσειδώνιος, αλλά και ο Σενέκας, θεωρούν πολύ σημαντικό τον πρώιμο έλεγχο των παθών από το λόγο. Με τη βοήθεια της πειθούς, της παραίνεσης και του αρνητικού ελέγχου με τη μορφή της ποινής ή της τιμωρίας μπορούν αντιμετωπιστούν τα πρώτα δείγματα του πάθους αυτού. Στο *De Ira* όμως διαφωνεί ο Νεότερος Στωικός, και πιθανώς ο Απαμέας, όπως και ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* του, με όλους αυτούς τους φιλοσόφους που υποστηρίζουν ότι η οργή, αν ελεγχθεί, μπορεί να λειτουργήσει θετικά παροτρύνοντας τον άνθρωπο σε παράτολμες ενέργειες, όπως η γενναιότητα στον πόλεμο, που υπό την επήρεια του λογικού δεν θα το έκανε. Η πλήρης απόρριψη των πρώιμων εκδηλώσεων της οργής, αντίσταση ακόμα και στις μικρότερες από τις σπερματικές της καταβολές είναι η καλύτερη λύση για τον Ποσειδώνιο και τον Σενέκα⁷¹, και αυτό γιατί αν η οργή αρχίσει και μας κατευθύνει, τότε πολύ δύσκολα θα ξεφύγουμε από τη ζωή η οποία κυριαρχείται από αυτό το καταστροφικό πάθος γενικά.

Ως προς την ηθολογία της οργής ο Απαμέας και μαζί με αυτόν ο Σενέκας δέχονται ότι τα κύρια αίτια της κλίσης προς την οργή είναι δύο ειδών: α) τα φυσικά, δηλαδή η προδιάθεση του χαρακτήρα και β) τα τυχαία, στα οποία περιλαμβάνονται τα αίτια κοινωνικού χαρακτήρα. Οι

συγκεκριμένες προτάσεις του Σενέκα για τον έλεγχο της οργής και των εκδηλώσεών της περιλαμβάνουν αποχή από οινοποσία και υπερβολική τροφή, επίδοση σε αθλητισμό και παίγνια, με την επίδειξη μιας εξαιρετικής ευαισθησίας απέναντι στις δυσκολίες που παρουσιάζει η διαπαιδαγώγηση των συναισθηματικών υπερβολών της παιδικής ηλικίας εξαιτίας των ψυχολογικών κινδύνων που απορρέουν από τον υπερβολικό έλεγχο⁷².

Έχοντας σκιαγραφήσει ο Σενέκας τον ορισμό της οργής παραθέτει και τον τρόπο θεραπείας της. Το πλατωνικό (και ποσειδώνειο) πνεύμα κυριαρχεί στο απόσπασμα του *De Ira*⁷³. Σε συμφωνία με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη⁷⁴, ο Ποσειδώνιος πιστεύει ότι η πρόωμη κοινωνικοποίηση του παιδιού θα βοηθήσει στην αποφυγή των οργίλων εκδηλώσεων. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «η περίοδος της εκπαίδευσης απαιτεί τη μεγαλύτερη προσοχή και τούτο γιατί είναι εύκολη η διαπαιδαγώγηση της ψυχής όσο αυτή είναι τρυφερή, ενώ είναι πολύ δύσκολη η τιθάσευση των κακιών, που έχουν μεγαλώσει με την ηλικία». Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι ο άνθρωπος διατηρεί την ταυτότητά του με το πέρασμα του χρόνου και, παρόλες τις διαφοροποιήσεις που σημειώνονται στις διάφορες περιόδους της ζωής του, και τα πάθη ως αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης ψυχής. Ο Ποσειδώνιος για την αντιμετώπιση της οργής, ακολουθώντας πιστά την αριστοτελική άποψη, θεωρεί ότι η καλύτερη λύση είναι η επιλογή της μέσης οδού και κυρίως στην παιδική ηλικία⁷⁵. Τα διαθέσιμα χωρία δεν μας επιτρέπουν ωστόσο να γνωρίζουμε τί άποψη είχε ο Παναίτιος για τον ορισμό και τον τρόπο θεραπείας του πάθους της οργής, αλλά και για κάποιο άλλο επιμέρους ανθρώπινο πάθος.

Θεωρώντας ο Ποσειδώνιος το δόγμα των παθών ως θεμελιακό για την ηθική του φιλοσοφία, δεν είναι παράδοξο ότι αναζήτησε τα αίτια που δημιουργούν τα πάθη στις ανθρώπινες ψυχές, αλλά και τον τρόπο



θεραπείας αυτών με στόχο την ευρυθμία και αρμονία της ψυχής του ατόμου. Στην ανθρώπινη τάση προς το λογικό, το υπέρτατο ανθρώπινο αγαθό, θα βασιστεί ο Μέσος Στωικός για να προβάλλει τη θεωρία του για τη θεραπεία των παθών. Σε αντίθεση με αυτήν την οικείωση προς το λογικό, οι φύσει τάσεις για ηδονή και κυριαρχία παραμερίζονται δίχως να υποβιβάζονται από τον Ποσειδώνιο, με κύριο σκοπό την προσπάθεια εξήγησης αυτών των παρεκκλίσεων στις ηθικές επιλογές. Το αιρετικό δόγμα του Απαμέα για τα πάθη αναφέρει ότι η θεραπεία τους εξαρτάται από τις εξωτερικές επιρροές που ο άνθρωπος θα δεχθεί, αλλά και από την ιδιοσυγκρασία του καθενός⁷⁶. Η σπουδαιότητα που έδινε ο Ποσειδώνιος στην ατομική διαφοροποίηση και κατ' αυτόν τον τρόπο στη διαφοροποίηση της ατομικής συμπεριφοράς είναι απόρροια της μαθητείας του κοντά στον Παναίτιο. Τόσο ο δάσκαλος όσο και ο Απαμέας μαθητής με τον τρόπο αυτό απομακρύνονται από το μονισμό του Χρύσιππου, που θεωρούσε ως βέλτιστο τρόπο για την αντιμετώπιση των παθών την πρόωμη εκρίζωσή τους από την ψυχή του ανθρώπου. Για τον Ποσειδώνιο, σε συμφωνία προς τον Παναίτιο, η απειλή η οποία προέρχεται από τη συνεχή κυριαρχία των άλογων δυνάμεων και κατά συνέπεια από τα πάθη, οφείλει να οδηγήσει σε μια πιο μετριοπαθή αντιμετώπιση των ανθρώπινων αδυναμιών⁷⁷ και στην προσφυγή σε τρόπο θεραπείας που διαφοροποιείται ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες⁷⁸. Απόδειξη αυτής της γνώμης του Ποσειδωνίου είναι το γεγονός ότι χώριζε τους ανθρώπους σε τρεις κατηγορίες, τους φαύλους, τους σοφούς και τους προκόπτοντες. Οι τελευταίοι διαθέτουν τη δυνατότητα της ηθικής βελτίωσης ανάλογα με τις επιρροές που θα δεχθούν από το περιβάλλον⁷⁹. Η αναγνώριση αυτής της διαφορετικότητας των ατόμων οδήγησε τους Μέσους Στωικούς στο συμπέρασμα ότι ακόμα και όταν τα ερεθίσματα του έξω κόσμου είναι τα ίδια, η ανθρώπινη αντίδραση μπορεί να



διαφέρει, καθώς αυτή εξαρτάται από το βαθμό κοινωνικοποίησης και εθισμού του ατόμου, αλλά και από την ιδιοσυγκρασία του⁸⁰.

Ξεκινώντας από την παραδοχή ότι η ψυχή του ανθρώπου απαρτίζεται από τις έλλογες και τις άλογες δυνάμεις και ότι τα πάθη είναι σύμφυτα με την ανθρώπινη φύση, ο Ποσειδώνιος δέχεται ότι αυτές τις εμπαιθείς καταστάσεις μπορούν να τις βιώσουν και τα μικρά παιδιά και συνεπώς αυτή η παραδοχή του τον αναγκάζει να τονίσει την προσφορά της θεραπείας αυτών των νοσηρών καταστάσεων από τη μικρή, παιδική ηλικία. Δεδομένου ότι ο καλύτερος τρόπος γι' αυτήν την θεραπεία είναι η εκπαίδευση, οι παιδαγωγικές του αντιλήψεις έρχονται να συνδράμουν στη θεμελίωση αυτού του ηθικού προβλήματος.

Ο Edelstein⁸¹ υποστηρίζει ότι η μουσική είναι υψίστης σημασίας για την αισθητηριακή θεραπεία των παθών. Είναι απαραίτητο για τη διαμόρφωση των ψυχών, ιδιαίτερα των νέων ανθρώπων, και την απαλλαγή τους από τις εμπαιθείς καταστάσεις. Η επιλογή της σωστής μελωδίας σημαίνει και επιλογή της σωστής ηθικής, επιλογή του σωστού ήθους. Ο Ποσειδώνιος αποδέχεται πλήρως το πλατωνικό σχήμα της εκπαίδευσης, όμως πολύ περισσότερο, σχολιάζει ο Edelstein, την υπό συζήτηση εκπαίδευση και όχι αυτήν που παρέχεται σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή της ζωής του ανθρώπου. Τα πάθη είναι μέρος της ανθρώπινης φύσης και ο άνθρωπος οφείλει να πολεμήσει ενάντια σε αυτά. Στην προσπάθειά του αυτή θα τον βοηθήσει η μουσική που μετριάξει τις κινήσεις των παθών και θα τη βρει αρωγό στον περιορισμό του πλεονασμού της ορμής⁸².

Ο Ποσειδώνιος παρουσίασε ένα είδος επιτομής των πλατωνικών απόψεων για την ανατροφή των παιδιών και το ρόλο του «αλόγου» στην παιδεία τους. Αφού σημείωσε το θαυμασμό του για τις πλατωνικές απόψεις για την εκπαίδευση, σχολιάζει ο Γαληνός, χρησιμοποιεί την πλατωνική παρομοίωση του ηνίοχου και των αλόγων⁸³. Ταυτόχρονα δεν

σταματούσε να εγκωμιάζει την επιμονή του Πλάτωνα για την πρόπουσα μόρφωση του ανθρώπου από τη στιγμή που βρίσκεται σε εμβρυακή κατάσταση. Ο Πλάτωνας, και κατά συνέπεια ο Ποσειδώνιος, θεωρούσε ότι το κακό δεν έρχεται μέσα μας από τον εξωτερικό κόσμο δίχως να έχει κάποια ρίζα μέσα μας⁸⁴. Έτσι, κύριος στόχος του Μέσου Στωικού για την αποδέσμευση του ανθρώπου από τις εμπαθείς καταστάσεις είναι ο άνθρωπος, από την παιδική κιόλας ηλικία, να καταφέρει να τιθασεύσει τις ορμές του επιθυμητικού και του θυμοειδούς, δηλαδή τις άλογες ψυχικές δυνάμεις, και να τις θέσει από τον έλεγχο του λογικού. Με τον τρόπο αυτό, ο ανθρώπινος χαρακτήρας θα διαμορφωθεί από πολύ νωρίς με την κυριαρχία της έλλογης δύναμης, του καλού δαίμονα που φύσει υπάρχει μέσα μας.

Τα στάδια που ο εκπαιδευόμενος πρέπει να ακολουθήσει προκειμένου να οδηγηθεί σε καταστολή των ζωωδών και κατώτερων δυνάμεων και την παράλληλη αγωγή του λογικού, τα παρουσιάζει ο Μέσος Στωικός, κατ'ακολουθία του πλατωνικού δόγματος. Αρχικά, η εκπαίδευση οφείλει να στοχεύει στην τιθάσευση των άλογων τάσεων μέσω του ασυνείδητου εθισμού τους στην καταστολή των τάσεων αυτών και την ταυτόχρονη αγωγή του λογικού που βρίσκεται ακόμα υπανάπτυκτο. Στη συνέχεια εισάγονται τα επιστημονικά μαθήματα, για την εκπαίδευση του λογικού και τη διάπλαση του άλογου μέρους της ψυχής: «διότι στις άλογες δυνάμεις της ψυχής δεν εγκαθίσταται επιστήμη (βέβαιη γνώση), όπως στα άλογα, τα οποία αποκτούν την αρετή που τους ταιριάζει με κάποιο είδος άλογου εθισμού, ενώ οι ηνίοχοι με λογική διδασκαλία...διότι είναι ανάγκη οι αρετές των άλογων μερών να είναι άλογες, μόνο δε του λογικού να είναι λογικές. Ωστε είναι εύλογο οι αρετές εκείνων (δηλαδή των αλόγων μερών) να είναι δυνάμεις, η επιστήμη δε να ανήκει μόνο στο λογικό»⁸⁵. Το παρόν χωρίο παρουσιάζει για μια ακόμα φορά τη σχέση έλλογου-άλογου στοιχείου στην ανθρώπινη ψυχή και για το λόγο αυτό παραθέτει την

αναλογία ηνιόχου-ίππου με κύριο στόχο την εξήγηση του τρόπου καταστολής των παθών. Αυτό μπορεί να συμβεί με δύο κυρίως τρόπους, είτε με την ικανοποίηση της επιθυμίας που διεγείρεται από το πάθος, είτε με την κατασταλτική επίδραση του χρόνου που συμβάλλει στην επικράτηση του λογικού⁸⁶.

Οι παιδαγωγικές απόψεις του Ποσειδώνιου, που θα συμβάλουν στη θεραπεία των παθών, αποτυπώνονται και σε ένα άλλο χωρίο που προέρχεται από τον Σενέκα⁸⁷. Στη μαρτυρία αυτή, ο Νεότερος Ρωμαίος Στωικός τονίζει την παιδευτική αξία των *praecepta* (παραγγέλματα) σε σχέση με τα *decreta* (δόγματα). Με τον πρώτο όρο, ο Σενέκας εννοεί τους κανόνες συμπεριφοράς που αφορούν την ηθική και που πρέπει να μαθαίνονται απ' την παιδική ακόμα ηλικία, γιατί θα βοηθήσουν το άτομο να κάνει αυτό που πρέπει⁸⁸. Τα παραγγέλματα οφείλουν να προηγούνται των *δογμάτων* στην εκπαίδευση και αυτό γιατί η εκμάθηση των πρώτων αποτελεί ένα εξαιρετικό μέσο για την ηθική εκπαίδευση, καθώς προσαρμόζεται στην ανθρώπινη ιδιαιτερότητα, σε αντίθεση με τα δόγματα που προέρχονται από την επιστημονική θεωρία και απευθύνονται στην έλλογη φύση του ατόμου (που μετά την ηλικία των δεκατεσσάρων ετών έχει πλήρως αναπτυχθεί)⁸⁹. Έτσι, τα παραγγέλματα πρέπει να εφαρμόζονται πρώτα, γιατί διαμορφώνονται ανάλογα με τη φύση του κάθε ανθρώπου και εφόσον επιτευχθεί η τιθάσευση των κατωτέρων δυνάμεων της ψυχής από το λόγο (κύριος στόχος της εκπαίδευσης), τότε είναι η κατάλληλη στιγμή για να εφαρμοστούν τα δόγματα που απευθύνονται στην κυρίαρχη λογική⁹⁰.

Γενικά, ο Μέσος Στωικός εισάγοντας το δυϊσμό στην ψυχολογία του δομεί ένα αιρετικό δόγμα για τα ανθρώπινα πάθη σε σχέση με τη θεωρία της Αρχαίας Στοάς. Κατά συνέπεια και ο τρόπος θεραπείας του ανθρώπου από τις εμπαθείς, νοσηρές καταστάσεις θα είναι καινοτόμος, ακολουθώντας ταυτόχρονα τον επίσης δυϊστή δάσκαλό του που και ο



ίδιος καινοτόμησε στο περί παθών δόγμα του. Ο Ποσειδώνιος φαίνεται να θεωρεί ότι τα ανθρώπινα πάθη δε γίνεται να ξεριζωθούν από την ψυχή, καθώς είναι άρρηκτα δεμένα με την άλογη δύναμή της και ότι μόνο με τη βοήθεια της εκπαίδευσης θα μπορούσαν αυτά να τιθασευτούν και να υποταχθούν στη λογική. Πάντοτε, για τον Απαμέα, τα πάθη θα υπάρχουν στην ανθρώπινη ψυχή και πάντοτε ο λογικός άνθρωπος θα αγωνίζεται να τα δαμάσει. Η εκπαίδευση από την μικρή ακόμα ηλικία θα συμβάλλει στον ασυνείδητο εθισμό του ατόμου να επιλέγει το λογικό ως σύμβουλο για τη λήψη των αποφάσεων.

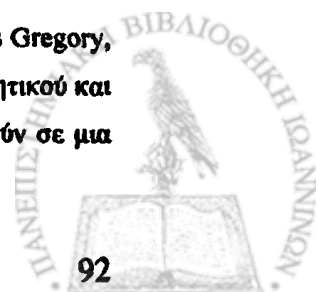
Στα δόγματα των δυο Μέσων Στωικών για τα ανθρώπινα πάθη υπάρχουν πολλά κοινά σημεία, γεγονός που απορρέει από την αναγνώριση άλογων και έλλογων δυνάμεων στην ψυχή του ανθρώπου. Η έλλειψη όμως επαρκών μαρτυριών κυρίως από τη διδασκαλία του Παναίτιου και λιγότερο από αυτήν του μαθητή του, δυσχεραίνει την βέβαιη διεξαγωγή συμπερασμάτων αναφορικά με τη σύγκριση των δύο θεωριών, επιτρέποντας ωστόσο τον εντοπισμό ταυτόσημων συντεταγμένων σε βασικά σημεία.

Παραπομπές:

- ¹ SVF, III, 479.
- ² SVF III, 459.
- ³ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ε.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα 1998, σ.241.
- ⁴ SVF III, 465.
- ⁵ Πέρα από τα ανεπιθύμητα και βλαβερά πάθη, οι Αρχαίοι Στωικοί αναγνώριζαν την ύπαρξη και θετικών παθών στον άνθρωπο. Πρόκειται για την «ευπάθεια». Ο Κικέρωνας τα αποκαλεί *constantiae* (σταθερές καταστάσεις). (βλ. Sandbach F. H: *The Stoics*, London, 1975, σ.σ. 67-8, Inwood B.: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, σ.σ. 173-5).
- ⁶ Οι Στωικοί διέκριναν την ηδονή ως πάθος από την ηδονή που απορρέει από την εξάσκηση της αρετής. Αυτή η δεύτερη ηδονή ορίζεται ως «πρός τόν λόγον ανάτασις», την αποκαλούσαν χαρά και τη θεωρούσαν ως ένα από τα τρία μέρη της εὐπάθειας (μαζί με την ευλάβεια και τη βούληση) (SVF III, 431).
- ⁷ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ε.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 242.
- ⁸ SVF III, 394.
- ⁹ SVF III, 490.
- ¹⁰ Str., Fr.113.
- ¹¹ SVF III, 378.
- ¹² Straaten Modestus van OESA, *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1945, σ.186.
- ¹³ «...και πράγματι η αρετή μπορεί γενικά να θεωρηθεί ότι αποτελείται κυρίως από τρία χαρακτηριστικά... το δεύτερο (χαρακτηριστικό) [η Ανδρεία] είναι η ικανότητα να συγκρατεί τα πάθη... και να κάνει τις ορμές (ὄρμαι) να υπακούουν στο λόγο» (Str., Fr.89).
- ¹⁴ Str., Fr.89.
- ¹⁵ Str., Fr.111.
- ¹⁶ Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1969, σ.195.
- ¹⁷ βλ. Cicero, *De Officiis*, I, 69, 72.
- ¹⁸ «...καί Παναίτιος ὁ Στωικός ἐν τῷ περὶ εὐθυμίας...» (Str., Fr., 45).
- ¹⁹ Tatakis, B.N.: *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie, ses écrits et son œuvre*, Paris, J. Vrin, 1931, σ.179.
- ²⁰ Str., Fr.112.
- ²¹ βλ. Cicero, *De Officiis*, I, 30, 105.
- ²² Πλάτων, *Φίληβος*, 31d-52b.
- ²³ Str., Fr.106.
- ²⁴ Str., Fr.89.
- ²⁵ Η θέση αυτή απηχεί περισσότερο την αριστοτελική και πλατωνική φιλοσοφία και λιγότερο την ορθόδοξη στωική φιλοσοφία.

- ²⁶ Sandbach, F.H., *The Stoics*, London, 1975, σ.135.
- ²⁷ E-K, Fr. 30/Th., Fr.405.
- ²⁸ «...καίτοι ταῦτα καί τοῦ Πλάτωνος θαυμαστῶς γράγαντος, ὡς καί ὁ Ποσειδώνιος ἐπισημαίνεται θαυμάζων τόν ἄνδρα καί θεῖον ἀποκαλῶν...συνήφθαι δέ καί τήν περί τῶν ἀρετῶν διδασκαλίαν τούτοις φησίν καί τήν περί τοῦ τέλους καί ἄλλως πάντα τά δόγματα τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας ὥσπερ ἐκ μιᾶς μηρίνου δεδέσθαι τῆς γνώσεως τῶν κατά τήν ψυχῆν δυνάμεων...» (E-K, Fr.150a/Th., Fr.410).
- ²⁹ Dobson, J.F.: 'Posidonius' Myth', *Classical Quarterly* 12(1918), σ.193.
- ³⁰ Αποφεύγει με τον καινοτόμο ορισμό του, την αντίφαση στην οποία βρέθηκαν οι Αρχαίοι Στωικοί, που από τη μια μεριά θεωρούσαν τα πάθη ως υπερβολικές-πλεονάζουσες ορμές και από την άλλη ως εσφαλμένες κρίσεις.
- ³¹ E-K, Fr.152/Th., Fr.411.
- ³² «τά χρονίζοντα [τε] τῶν παθῶν ἡσυχέστερά τε καί ἀσθενέστερα γίνεται...» (E-K, Fr.166/Th., Fr.417).
- ³³ Edelstein L.: 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philology* 57(1935), σ.σ.305-6.
- ³⁴ Dobson, J.F.: 'Posidonius' Myth', *Classical Quarterly* 12(1918), σ.192.
- ³⁵ E-K, Fr.156/ Th., Fr.421d.
- ³⁶ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωϊκῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ.251.
- ³⁷ E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.
- ³⁸ Πλάτων, *Τίμαιος* 90 α.
- ³⁹ Long, A.A., *Epictetus-A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002, σ.σ.164-5.
- ⁴⁰ Edelstein L, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.σ. 55-6.
- ⁴¹ E-K, Fr. 162,3/ Th., Fr.417.
- ⁴² Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωϊκῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ.268.
- ⁴³ SVF, III, 466.
- ⁴⁴ Πλάτων, *Φαίδρος* 246a 6 κ.ε.
- ⁴⁵ E-K, Fr.166/ Th., Fr.417.
- ⁴⁶ αὐτόθι.
- ⁴⁷ Hahn, E.D.: 'Η θεωρία του Ποσειδωνίου για την πράξη', στο Κ. Βουδούρη(εκδ.): *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 106-27, σ.111.
- ⁴⁸ E-K, Fr.166/ Th., Fr.417.
- ⁴⁹ Kidd, I.G.: 'Posidonius on Emotions' στο Long, A.A.(ed.): *Problems in Stoicism*, 200-15, σ.204.
- ⁵⁰ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωϊκῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ.σ.245-6.
- ⁵¹ Edelstein L, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.σ. 55.
- ⁵² Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωϊκῆς φιλοσοφίας*, ὁ.π., σ.257.
- ⁵³ E-K, Fr.169/ Th., Fr.416.

- ⁵⁴ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.258.
- ⁵⁵ αυτόθι.
- ⁵⁶ E-K, Fr.154/Th., Fr.436.
- ⁵⁷ βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 403 α κ.ε., Πλάτων, *Φίληβος*, 33b κ.ε.
- ⁵⁸ βλ. Hijmans B.L.: 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 24-42, σ.σ.35-6, Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 258.
- ⁵⁹ Tieleman, T.: *Galen and Chrysippus on the Soul. Arguments and Refutations in the 'De Placitis', Books II-III*, Leiden, E.J.Brill, 1996, σ.250.
- ⁶⁰ E-K, Fr.155/ Th.,Fr.438b.
- ⁶¹ Υπάρχει και άλλο ένα χωρίο του Γαληνού που αναφέρεται στο συναίσθημα της λύπης και πιθανολογείται ότι προέρχεται από τον Ποσειδώνιο (E-K,Fr.166/ Th.,Fr.411).
- ⁶² Αντίστοιχος ορισμός για την οργή υπάρχει και στην Αρχαία Στοά (SVF, III, 394-8).
- ⁶³ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 260.
- ⁶⁴ Ο Edelstein (Edelstein L.: 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philosophy* 57(1936), 286-325, σ.306) υποστηρίζει ότι αυτός ο ορισμός δεν είναι του ίδιου του Ποσειδωνίου, αλλά ότι πρόκειται για μια αναφορά του Μέσου Στωικού σε κάποιον άλλον φιλόσοφο. Ο Hijmans (Hijmans B.L.: 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 24-42, σ.34) ωστόσο δεν θεωρεί σωστή αυτήν την άποψη.
- ⁶⁵ SVF, III 396.
- ⁶⁶ Ο Kidd (Comm. II(I), σ.179) αναφέρει ότι το θέμα της οργής ήταν ιδιαίτερα προσφιλές την εποχή εκείνη, καθώς εκτός από τα σωζόμενα έργα του Φιλόδημου, του Σενέκα και του Πλούταρχου (*Περί Άοργησίας*), έργα για την οργή έχουν αποδοθεί και σε άλλους συγγραφείς, όπως ο Βίων ο Βορυσθενίτης, ο Στωικός Αντίπατρος και ο Σωτίων.
- ⁶⁷ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.261.
- ⁶⁸ ό.π., σ.262.
- ⁶⁹ πρβλ., Αριστοτέλους, *Ρητορική*, βιβλίο β'.
- ⁷⁰ Th., Fr.439.
- ⁷¹ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.263.
- ⁷² ό.π., σ.σ.271-2.
- ⁷³ Th., Fr.440.
- ⁷⁴ βλ. Πλάτων, *Πολιτεία και Νόμοι* (416).
- ⁷⁵ Th., Fr.440.
- ⁷⁶ Ο Kristeller (βλ. Kristeller P.O.: *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*, trans.: Woods Gregory, Columbia Univ. Press, New York, 1993, σ.σ.137-8) θεωρώντας τα πάθη ως κινήσεις του παθητικού και του άλογου μέρους της ψυχής (E-K, Fr.152/ Th., Fr.411) και αυτές οι κινήσεις αντιστοιχούν σε μια



προδιάθεση του σώματός μας, που εν μέρει προέρχεται από τη μίξη του αέρα μέσα στο περιβάλλον που αυτό το σώμα ζει και λειτουργεί. Εδώ παραπέμπει στη σημασία που έχει το περιβάλλον και το κλίμα της περιοχής στην οποία ο κάθε άνθρωπος εξελίσσεται για την συγκρότηση του χαρακτήρα του. Η αντιστοιχία ανάμεσα στις κινήσεις του σώματος και του άλογου μέρους της ψυχής βοηθά επίσης να δικαιολογήσουμε το δόγμα της φυσιογνωμίας που προϋποθέτει μια αναλογία σώματος και ψυχής (E-K, Fr.169, 84-5/Th., Fr.416).

⁷⁷ E-K, Fr.169/Th., Fr.416.

⁷⁸ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.265.

⁷⁹ Πρώτος είχε κάνει λόγο για τους προκόπτοντες ο Χρύσιππος (SVF, III 510).

⁸⁰ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.266.

⁸¹ Edelstein L., *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.56.

⁸² E-K, Fr.168/ Th., Fr.417.

⁸³ Vander Waerd: 'Peripatetic Soul-division, Posidonius and Middle Platonic Philosophy', *Roman and Byzantine Studies* 26(1985), 373-94, σ.386.

⁸⁴ Nock, A.D.: 'Posidonius', *Journal of Roman Studies* 49(1959), 1-15, σ.11.

⁸⁵ E-K, Fr.31/Th., Fr.406.

⁸⁶ E-K, Fr.166/Th., Fr.417.

⁸⁷ E-K, Fr.176/ Th., Fr.452.

⁸⁸ Kidd, I.G.: 'The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with References to Change in the Stoa', *Classical Quarterly* XLIX(1955), 181-94, σ.164.

⁸⁹ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελένη, *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της Στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.σ.269-70.

⁹⁰ Ο Kidd (βλ. Kidd, I.G.: 'Posidonian Methodology and the self-sufficiency of Virtue', *Fondation Hardt, Entretiens* 32, 2-21, σ.5) θεωρεί ότι ο Σενέκας αδυνατεί να μεταφράσει τη γνώμη του Ποσειδώνιου. Στις επιστολές 94 και 95 όπου ο Σενέκας συζητά για την ηθική υπόσταση των *praeserta*, ο Λατίνος Στωικός μεταφράζει το γενικό όρο «παραινετικός τόπος» ως *praeserta pars*. Αλλά στο απόσπασμα E-K, Fr.176/ Th., Fr.452, όπου παρουσιάζει τη λίστα του Ποσειδώνιου για τα είδη αυτού του «τόπου», ζητά ένα ουσιαστικό για το *praeserta* και για το λόγο αυτό πλάθει τον όρο «*praesertio*» γνωρίζοντας ότι δεν αποδίδει σωστά τη γνώμη του Μέσου Στωικού. Με τον τρόπο αυτό *praeserta pars* και *praesertio* συγχύζονται ως έννοιες και παραμορφώνονται στο απόσπασμα του Σενέκα.

5) Περί καθηκόντων και αγαθών

Όλα τα συστήματα της ηθικής φιλοσοφίας της αρχαιότητας, συμπεριλαμβανομένου και του Αρχαίου Στωικού, είναι ευδαιμονιστικά ως προς της δομή τους. Δίνοντας σημασία στον σωστό τρόπο καθοδήγησης της ανθρώπινης ζωής γενικά και στους τρόπους που συντελούν σε αυτό ειδικά, όλα τελικά εστιάζονται στην ευδαιμονία του ανθρώπινου είδους. Έτσι, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, οι Στωικοί κάνουν λόγο για «τέλος» της ανθρώπινης ζωής, τέτοιο που όλα γίνονται καθηκόντως για χάρη του τέλους αυτού¹. Ο άνθρωπος ως ον που διαθέτει λογικότητα, αναζητά την ευδαιμονία και για την επίτευξη του στόχου αυτού εκτελεί ένα σύνολο 'αρμοζουσών πράξεων' που συμβάλλουν στην ηθική του εξέλιξη και τελείωση, και κατά συνέπεια στην ευτυχία. Αυτά είναι τα καθήκοντα². Τα διάφορα είδη 'καθηκόντων' προσδιορίζουν τη συμπεριφορά του ανθρώπου στο συγκεκριμένο στάδιο της ηθικής του εξέλιξης. Έτσι, διαφορετικά είναι τα καθήκοντα που προσιδιάζουν στην παιδική ηλικία, διαφορετικά στην εφηβική ηλικία και άλλα αυτά της ώριμης ζωής. Όλα όμως στοχεύουν στη συγκρότηση μιας ηθικής προσωπικότητας σύμφωνα με τη λογικότητα, τους σκοπούς και τις διαδικασίες της καθολικής φύσης³.

Το αρχαίο στωικό δόγμα ορίζει τα καθήκοντα ως όλες αυτές τις δραστηριότητες που είναι σύμφωνες με τη φύση του όντος μέσα στα φυσικά πλαίσια της 'οικείωσης'. Στον άνθρωπο, που διαθέτει τη λογική ικανότητα, μεταξύ των φυσικών καθηκόντων, εσωκλείονται οι ηθικά καλές πράξεις, που υπαγορευόμενες από το φυσικό νόμο συναντώνται στο πρότυπο του σοφού. Τα καθήκοντα για την Αρχαία Στοά υποδιαιρούνται σε τέλεια ή κατορθώματα και σε ατελή. Η παράλειψη εκτέλεσης καθήκοντος αποτελεί το *αμάρτημα*, ενώ υπάρχει και μια ενδιάμεση κατηγορία καθηκόντων των *ουδετέρων*, 'ούτε κατορθωμάτων,

ούτε αμαρτημάτων' στην οποία συγκαταλέγονται οι ηθικά ουδέτερες δραστηριότητες⁴: «ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἁμαρτήματα, τὰ δὲ οὐδέτερα" κατορθώματα μὲν τὰ τοιαῦτα, φρονεῖν, σωφρονεῖν, δικαιοπραγεῖν, χαίρειν, ὀρθὸν λόγον πράττεται" ἁμαρτήματα δ' εἶναι τὸ τὲ ἀφραίνειν καὶ τὸ ἀκολασταίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ τὸ φοβεῖσθαι καὶ τὸ κλέπτειν καὶ καθόλου ὅσα παρά τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται" οὕτε δὲ κατορθώματα οὔτε ἁμαρτήματα τὰ τοιαῦτα λέγειν, ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι, περιπατεῖν»⁵.

Οι Αρχαίοι Στωικοί τάσσονται υπέρ της προτεραιότητας των κανόνων του φυσικού δικαίου, που απορρέουν από τον 'κοινό' φυσικό λόγο, χωρίς όμως η αποδοχή του φυσικού ντετερμινισμού να οδηγεί σε αποδοχή του απόλυτου ηθικού ντετερμινισμού. Αναγνωρίζουν την απόλυτη ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης, πάντοτε στα πλαίσια του παγκόσμιου και οικουμενικού λόγου, εφόσον ο ίδιος ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ των διαφόρων τρόπων δράσης που υπαγορεύονται από τα καθήκοντα⁶.

Για τον ορθόδοξο Στωικισμό, το μόνο πράγμα που κρίνεται καλό το συναντούμε μόνο στην ευδαιμονία, και αυτό δεν είναι άλλο από το αγαθό. Το αγαθό διαμορφώνεται ως συνέπεια της ευδαιμονίας, είναι το τέλος αυτό καθαυτό, και το υπέρτατο καθήκον για τον άνθρωπο. Ο Σέξτος Εμπειρικός μάς διέσωσε τον ορισμό του αγαθού σε σχέση με την ανθρώπινη ευδαιμονία για την Αρχαία Στοά, «ἦσαν δὲ οἱ φάσκοντες ἀγαθὸν ὑπάρχειν τὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν. Οἱ δ' οὕτως ἀγαθὸν ἐστὶ τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν, τινὲς δὲ τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας εὐδαιμονία ἐστίν, ὡς οἱ τε περὶ τὸν Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον ἀπέδωσαν, εὐροια βίου»⁷. Το «ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς» είναι το μόνο υπέρτατο αγαθό. Μόνο αυτό που είναι ηθικά καλό είναι και αγαθό για το ορθόδοξο στωικό δόγμα.

Το αγαθό προηγείται αξιολογικά από οτιδήποτε άλλο, αλλά όσον αφορά το άτομο ακολουθεί άλλα πολύτιμα πράγματα. Τότε μόνο φτάνει ένας άνθρωπος να αναγνωρίσει 'το αγαθό', όταν έχει μάθει να επιλέγει τα «κατά φύσιν» και αν απορρίπτει τα αντίθετά τους, σύμφωνα με ένα καλό και συστηματικό τρόπο⁸. Η πλήρης γνώση του αγαθού προϋποθέτει και προκύπτει από μια διάθεση επιλογής των «κατά φύσιν» και απόρριψης των αντίθετών τους κατά τις επιλογές του λογικού⁹. Τα «κατά φύσιν» όμως αντικείμενα αποκτούν ηθική αξία μόνο όταν παρέχουν το υλικό ή τα μέσα για να γίνει λογική επιλογή, πράγμα που είναι ηθικά καλό και στα πλαίσια που είναι ηθικά καλό και στα πλαίσια του καθήκοντος.

Ο Παναίτιος έδωσε ιδιαίτερη προσοχή στη θεωρία του περί καθηκόντων και αυτό γιατί δε βάσισε την ηθική του, όπως ήδη αναφέρθηκε, στο δόγμα του σοφού, όπως οι Αρχαίοι Στωικοί. Θεωρώντας το πρότυπο του σοφού ως κάτι το απραγματοποίητο, το άφησε να εξασθενήσει¹⁰. Στο κέντρο της ηθικής του φιλοσοφίας λοιπόν, ο Μέσος Στωικός τοποθέτησε τον ίδιο τον άνθρωπο που δεν είναι σοφός, αλλά προκόπτων, και ο οποίος γνωρίζοντας την ανθρώπινη ατέλειά του, προσπαθεί να αναπτύξει με γνώμονα τη γενική ανθρώπινη φύση του τις προσωπικές του δυνατότητες. Κύριος στόχος του Παναίτιου είναι να βοηθήσει όλους τους ανθρώπους στην προσπάθεια επίτευξης του ανθρώπινου τέλους. Ως συνέπεια, η ηθική του είναι μια ηθική των καθηκόντων, που λειτουργεί ως εγχειρίδιο συμπεριφοράς στα προβλήματα της καθημερινότητάς του. Η σπουδαιότητα που αποδίδεται στα καθήκοντα, ως οδηγό καλής συμπεριφοράς των ανθρώπων, φαίνεται από το γεγονός ότι είχε γράψει ένα ξεχωριστό έργο για το αντικείμενο αυτό με τον τίτλο «Περί καθήκοντος»¹¹. Πρόκειται για ένα σύγγραμμα που απευθύνεται στους προκόπτοντες ανθρώπους και τους επιθυμούντες την αρετή και την ενάρετη ζωή. «Το δεύτερο βιβλίο του φιλοσόφου Παναίτιου 'Περί καθήκοντος' διαβάστηκε από εμάς», μας μαρτυρεί ο

Γέλλιος σε κάποιο απόσπασμα, «όντας ένα από τα τρία φημισμένα βιβλία που ο Μάρκος Τούλλιος ύμνησε με μεγάλη επιμέλεια και πολύ μεγάλο πνευματικό κόπο. Σ' αυτό γράφτηκε με προσθήκη πολλών άλλων κινήτρων για την αρετή, αυτό ειδικά που έπρεπε να μείνει συγκρατημένο στο ανθρώπινο μυαλό. Και αυτό βρίσκεται σ' αυτό το γενικό νόημα που αναφέρει: 'Η ζωή των ανθρώπων που περνούν την ώρα τους στο μέσω των δουλειών τους και που εύχονται να είναι χρήσιμοι στους εαυτούς τους και τους άλλους, εκτίθενται σε συνεχείς και σχεδόν καθημερινούς μελάδες και ξαφνικούς κινδύνους. Για να προστατεύεται από αυτά και να τα αποφεύγει κάποιος χρειάζεται νου που θα είναι πάντα σε ετοιμότητα και εγρήγορση, όπως διαθέτουν οι αθλητές και θεωρούνται απόλυτα εγκρατείς... έτσι, το πνεύμα και το μυαλό ενός σοφού ανθρώπου, παντού και σε κάθε στιγμή βρίσκεται ενάντια στη βία και τις αναίτιες πληγές και πρέπει να είναι σε εγρήγορση, ετοιμότητα και ισχυρά προστατευμένος, έτοιμος στην ώρα της μάχης, με αμείωτη προσοχή, δίχως να εξασθενεί η παρατηρητικότητά του, προβάλλοντας τη δικαιοσύνη και την προνοητικότητα ως όπλα και χέρια στα χτυπήματα της τύχης και τις παγίδες του μοχθηρού (ανθρώπου), για να μην συμβεί μια βίαιη και ξαφνική επίθεση όταν είμαστε απροετοίμαστοι και αφύλαχτοι»¹².

Είμαστε καλά πληροφορημένοι για το δόγμα του Παναίτιου περί καθηκόντων, καθώς το *De Officiis* του Κικέρωνα βασίστηκε εξ ολοκλήρου στο παρόν έργο του Μέσου Στωικού, κυρίως τα δύο πρώτα βιβλία του Λατίνου συγγραφέα¹³. Το βασικό θέμα που πραγματεύεται το *De Officiis* του Κικέρωνα αποτυπώνοντας τη θεωρία του Παναίτιου, είναι όχι η 'τέλεια αρετή' του σοφού- προτύπου μίμησης, αλλά τα 'ομοιώματα της αρετής'. Ο Μέσος Στωικός αμβλύνει τον αυστηρό ορθόδοξο δογματισμό και στρέφεται στον κοινό, τον προκόπτοντα άνθρωπο, και τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει. Με τον τρόπο αυτό ο Στωικισμός της μέσης περιόδου γίνεται περισσότερο ανθρώπινος¹⁴.

Κατά τη μαρτυρία του Κικέρωνα, ο Παναίτιος φαίνεται να διαιρούσε τα καθήκοντα με κριτήριο τη σημασία τους και το είδος των προβλημάτων που ο άνθρωπος καλείται να αντιμετωπίσει, σε τρία μέρη: α) περίσκεψη για τον ηθικά καλό ή κακό χαρακτήρα μιας ενδεχόμενης πράξης, πρόβλεψη ως προς τη δεοντολογία μιας πράξης, αποτίμηση της αξιολογικής προτεραιότητας μιας πράξης, β) εκτίμηση της ωφελιμότητας ή βλαβερότητας μιας πράξης, δηλαδή την εκτίμηση των επιδιωκόμενων στόχων, γ) λήψη απόφασης σε περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ δύο ή περισσότερων καθηκόντων¹⁵. Ο Κικέρωνας μάλιστα αναφέρει ότι ο Ροδίτης Στωικός άφησε αδιαπραγμάτευτο το τρίτο θέμα, τη σύγκρουση δηλαδή των καθηκόντων, και έτσι όλα όσα μας μαρτυρεί ο Κικέρωνας σχετικά με το ζήτημα αυτό στο *De Officiis* πιθανώς προέρχονται όχι από τον Παναίτιο, αλλά από τον μαθητή του Ποσειδώνιο, τον οποίο απασχόλησε το δόγμα των καθηκόντων, με μεγαλύτερη συντομία απ' ότι ο δάσκαλός του. Αυτό συνέβη, γιατί ο Απαμέας, κατανοώντας τις αδυναμίες και τις ελλείψεις της διδασκαλίας του Παναίτιου, θέλησε να ασχοληθεί προσωπικά ο ίδιος με το θέμα και να καλύψει το κενό της διδασκαλίας¹⁶.

Από την τριπλή ταξινόμηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς καθίσταται σαφές ότι ο Μέσος Στωικός ασπάστηκε το ορθόδοξο στωικό δόγμα που υποστήριζε ότι το χρήσιμο και ωφέλιμο πρέπει να ταυτίζεται με το ηθικά καλό, με το «κατά φύσιν». Για την προσέγγιση του τέλους, της ανθρώπινης ευδαιμονίας, κρίνεται απαραίτητη όχι μόνο η τάση προς τα «κατά φύσιν», αλλά και η αληθινή απόκτηση αυτών των αντικειμένων¹⁷. Τα καθήκοντα πηγάζουν από τις φυσικές ανθρώπινες ορμές και αποτελούν τη βάση για την τέλεια αρετή, το αγαθό. Η άποψή του αυτή ταυτίζεται με τη διδασκαλία της Αρχαίας Στοάς, σύμφωνα με την οποία η γνώση του αγαθού απαιτεί και προκύπτει από την ικανότητα να αναγνωρίζουμε και να πράττουμε αυτό που πρέπει, το ηθικά ορθό, στο

σωστό χρόνο και με τον κατάλληλο τρόπο¹⁸. Ο άνθρωπος γίνεται ο ίδιος υπεύθυνος για τις πράξεις του και υπόλογος για τις επιλογές του. Ο Μέσος Στωικός με τη σειρά του θα εστιάσει την προσοχή του στην ίδια την αρετή που αναζητά ο άνθρωπος και που εξαρτάται από την προσπάθεια που καταβάλλει ο ίδιος για το σκοπό αυτό¹⁹.

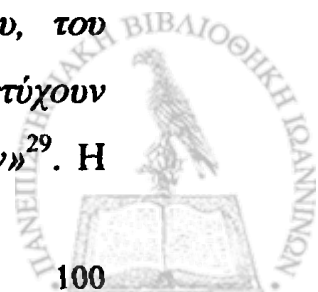
Ωστόσο, ο άνθρωπος, για το δόγμα του Παναίτιου, οφείλει να μη θέσει το προσωπικό του συμφέρον πάνω από το καλό και το ωφέλιμο της κοινωνίας και να μην αδιαφορήσει για ηθικά ωφέλιμα ζητήματα που αφορούν το κοινωνικό σύνολο, ακόμα και αν αυτά τα ζητήματα αντίκεινται στο δικό του όφελος. Πρόκειται για μια ολιστική αντίληψη που καθιστά προφανές ότι το συμφέρον της κοινωνίας τίθεται πιο πάνω από το ίδιο συμφέρον του ατόμου- μέλους της. Σε αντίθεση προς αυτήν την ολιστική αντίληψη ο Ποσειδώνιος, όπως θα δούμε πιο κάτω, υποστήριζε ότι ορισμένες πράξεις δεν θα πρέπει να επιτελούνται από το σοφό ακόμα και αν το επιβάλλει το κοινό συμφέρον²⁰. Οι άνθρωποι, οι οποίοι δεν θέτουν το ατομικό τους καλό πάνω από το οικουμενικό, δεν εκτελούν τα καθήκοντά τους. Αυτό όμως δεν οφείλεται σε κανέναν άλλο λόγο, παρά μόνο στο γεγονός ότι αποκτούν τη συνήθεια να επιλέγουν το προσωπικό τους όφελος και να παραγκωνίζουν το ηθικά ωφέλιμο και το συλλογικό καλό²¹. Άρα, η επιλογή του ηθικά σωστού στο δόγμα του Παναίτιου προβάλλει ως «ἔξις».

Ο Παναίτιος διαχωρίζοντας την ατομική και ιδιαίτερη φύση του ανθρώπου από την οικουμενική και γενική ανθρώπινη φύση, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, υποστηρίζει ότι τα ίδια τα καθήκοντα που καλείται ο άνθρωπος να εφαρμόσει δεν είναι στατικά, αλλά μεταβάλλονται ανάλογα με την ιδιαίτερη φύση του ατόμου, με τις περιστάσεις, με την εκάστοτε χρονική στιγμή και με την ηλικία του ατόμου²². Η άποψη αυτή του Παναίτιου θυμίζει έντονα τη διδασκαλία του Σωκράτη²³, όπως διατείνεται ο Τατάκης²⁴.

Έχει καταστεί σαφές ότι με τη θεωρία του περί καθηκόντων εστιάζει το ενδιαφέρον του κυρίως στους κανόνες της ηθικής συμπεριφοράς που οφείλει ο άνθρωπος να εφαρμόσει για να πετύχει την εξισορρόπηση των ατομικών του ορμών με τις επιταγές ή τους περιορισμούς της φύσης. Ο Παναίτιος όμως δίνοντας για το σκοπό αυτό έναν κανόνα του ηθικά ορθού και του ωφέλιμου αναφέρει²⁵ ότι τα άδικα οφέλη είναι αυτά που αντίκεινται στη φύση, δηλαδή στη φυσική κοινωνικότητα των ανθρώπων.

Ο Παναίτιος έχει πολλές φορές στο έργο του υποστηρίξει ότι ο άνθρωπος, ακόμα και όταν θεωρεί ότι το όφελός του είναι να κάνει κάτι ηθικά εσφαλμένο, δηλαδή μια πράξη που συνεπάγεται την εκμετάλλευση των συνανθρώπων του ή της κοινωνίας γενικότερα, έχει χρέος να υπηρετήσει το ηθικά σωστό και ωφέλιμο για την κοινωνία²⁶. Η σύγκρουση ανάμεσα στα κοινά ανθρώπινα συμφέροντα και την αντικοινωνική συμπεριφορά και διάθεση, σύμφωνα με το δόγμα του Μέσου Στωικού, θέτει σε κίνδυνο τη δομή της πολιτικής κοινωνίας²⁷. Ωστόσο, κατά την άποψή του αυτή, ο Παναίτιος δεν διακρίνει τους γηγενείς από τους ξένους πολίτες, δίνοντας μια σωκρατική απάντηση στους εκλεκτικούς της εποχής του, οι οποίοι υποστήριζαν το σεβασμό στα δικαιώματα των συμπολιτών, αλλά όχι και σε αυτά των ξένων. Στο σημείο αυτό, υπεισέρχεται η έννοια της οικουμενικής συμπολιτείας²⁸.

Κατά συνέπεια, για το ηθικά καλό, ο Παναίτιος προτρέπει τη συνεργασία των ατόμων- μελών της κοινωνίας, και κυρίως των φιλόδοξων και μελλοντικών ηγετών της. Η άποψή του αυτή διατυπώνεται όταν λέει ότι «... κανένας, είτε στρατηγός σε πόλεμο, είτε κυβερνήτης στον οίκο του, δεν θα μπορούσε να φέρει εις πέρας μεγάλα πράγματα... δίχως την εγκάρδια συμβολή με τους άλλους ανθρώπους; Παραθέτει το έργο του Θεμιστοκλή, του Περικλή, του Κύρου, του Αγησίλαου, του Αλεξάνδρου που, αναφέρει, δεν θα μπορούσαν να πετύχουν σε τόσο μεγάλο βαθμό χωρίς τη συνδρομή των άλλων ανθρώπων»²⁹. Η



θέση του αυτή αποτελεί απόρροια των καταβολών που είχε ο ίδιος ο Στωικός από την ιδιαίτερη πατρίδα του, την ακμάζουσα τότε Ρόδο. Αργότερα, η τοποθέτησή του πάνω στο θέμα αυτό θα ασκήσει μεγάλη επιρροή στους αριστοκρατικούς κύκλους της Ρώμης, με τους οποίους ο Παναίτιος διατηρούσε στενούς φιλικούς δεσμούς³⁰.

Ο άνθρωπος, γίνεται για τον Μέσο Στωικό, ο κύριος υπεύθυνος των ενεργειών του και όπως μας αναφέρει ο Σενέκας σε κάποιο χωρίο, «το καθήκον το δικό σου και το δικό μου, που απέχουμε πολύ ακόμη από το σοφό, είναι να μην πέσουμε σε κατάσταση θυελλώδη, παράφορη και υποδούλωσης σε άλλον...»³¹. Ο κάθε άνθρωπος οφείλει να εστιάσει την προσοχή του σε ό, τι μπορεί να πετύχει την εκάστοτε χρονική στιγμή. Ο ατομικός αγώνας θα τον οδηγήσει στο στόχο του, αφού πρώτα αξιοποιήσει στο έπακρο όλες τις δυνατότητες που του προσφέρει η ανθρώπινη φύση και εφόσον έχει ολοκληρωθεί ως προσωπικότητα. Έτσι, η ευδαιμονία του θα εκπληρωθεί μέσα από τις ίδιες του τις πράξεις, εφόσον μόνο τότε οι ενέργειές του θα υπηρετούν το πρέπον και θα συμφωνούν με τις θετικές πλευρές των αρετών, όπως θα δούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο³².

Η ηθική του Παναίτιου θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένας εμπνευσμένος ανθρωπισμός (ουμανισμός) που ωθεί τον άνθρωπο στην ολοκλήρωση και την ανάπτυξη των δυνατοτήτων της ιδιαίτερης ανθρώπινης φύσης του³³. Ο Μέσος Στωικός, κατά βάση, ζητώντας από τον άνθρωπο να αξιοποιήσει τις 'φύσει' ορμές του, 'Κάνε το καλύτερό σου, γνωρίζοντας ότι το βέλτιστο δεν είναι τίποτ' άλλο από μια επίτευξη' φαίνεται να προτρέπει, ο Παναίτιος, όλους όσους αναζητούν το ηθικά σωστό, στην πρακτική αξιοποίηση των όποιων δυνατοτήτων. Αποφεύγοντας ωστόσο κάθε ηθικό ιδεαλισμό, τονίζει ότι ο άνθρωπος έχει καθήκον να ζήσει σε ομολογία με τη φύση ως έλλογο ον ενός ελλόγου σύμπαντος³⁴. Έτσι, η επίτευξη της ευδαιμονίας ανήκει στο ίδιο



το άτομο χωριστά αλλά και στη συνεργασία με τους συνανθρώπους του. Καθένας χωριστά και όλοι μαζί οι άνθρωποι μπορούν να εργαστούν για την πραγματοποίηση της ατομικής και της συλλογικής ευτυχίας. Ίσως με βάση αυτήν την άποψη ο Παναίτιος στη διδασκαλία του γίνεται θερμός υπερασπιστής της οικουμενικής συμπολιτείας³⁵.

Για τον Παναίτιο το μόνο καλό πράγμα είναι το ηθικά καλό, το αγαθό, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, ενώ διατείνεται ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμιά σύγκρουση ανάμεσα στο αγαθό και το χρήσιμο³⁶. Ο Μέσος Στωικός θεωρεί ότι η αρετή από μόνη της δεν αρκεί για την ανθρώπινη ευδαιμονία, αλλά χρειάζεται και άλλους συντελεστές που κρίνονται απαραίτητοι και σημαντικοί, όπως η υγεία, τα υλικά αγαθά και η σωματική ισχύς³⁷. Ο Διογένης Λαέρτιος μας πληροφορεί γι' αυτό λέγοντας ότι την άποψη αυτή του Παναίτιου ενστερνίστηκε και ο μαθητής του, Ποσειδώνιος, «*Ο μέντοι Παναίτιος καί Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσιν τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος*»³⁸. Τα τρία αυτά στοιχεία αποτελούν για τον Ροδίτη Στωικό αντιπροσωπευτικά μέρη ενός συνόλου πραγμάτων που ανήκουν στα «κατά φύσιν»³⁹, γιατί όλα αυτά τα πράγματα που ανήκουν στα σύμφωνα με τη φύση μπορούν να επανατοποθετηθούν κατά κάποιο τρόπο στην υγεία, τα εισοδήματα και την ισχύ⁴⁰. Στο χωρίο αυτό, ο Παναίτιος γίνεται αιρετικός σε σχέση με το ορθόδοξο στωικό δόγμα, διδάσκοντας την πραγματική απόκτηση και κατοχή των επίγειων αγαθών, των «κατά φύσιν»⁴¹.

Ο Ποσειδώνιος με τη σειρά του ασπάστηκε το δόγμα του δασκάλου του για τα ανθρώπινα καθήκοντα, αν και ασχολήθηκε με αξιοσημείωτη βραχύτητα με το ηθικό αυτό ζήτημα στα έργα του, παραδεχόμενος ότι κανένα άλλο θέμα σ' όλη τη φιλοσοφία δεν είναι τόσο αναγκαίο, «... ο Ποσειδώνιος ασχολήθηκε με συντομία με το ζήτημα αυτό σε συγκεκριμένες υπενθυμίσεις αυτού, και ειδικά, όταν δηλώνει ότι δεν υπάρχει άλλο θέμα



συζήτησης σ' ολόκληρο το χώρο της φιλοσοφίας τόσο βασικά σημαντικό όσο αυτό»⁴². Έτσι, παρόλες τις πενιχρές πληροφορίες που μας διασώζονται για την ποσειδώνεια άποψη περί καθηκόντων, γνωρίζουμε ότι είχε συγγράψει ένα ξεχωριστό έργο για το ζήτημα αυτό με τον τίτλο *Περί Καθήκοντος*⁴³. Τα χωρία που μας πληροφορούν για το περί καθηκόντων δόγμα του Απαμέα Στωικού προέρχονται από τον Κικέρωνα, όπως συνέβη και με τη διδασκαλία του Παναίτιου σχετικά με αυτό το θέμα. Το *De Officiis* βασίστηκε κυρίως στη θεωρία και των δύο Μέσων Στωικών για τα καθήκοντα που οφείλει να εφαρμόσει ο άνθρωπος, αν επιθυμεί να προσεγγίσει την ενάρετη ζωή και την ευδαιμονία.

Ο Ποσειδώνιος ασπάστηκε την τριπλή ταξινόμηση των καθηκόντων του δασκάλου του. Το πρώτο μέρος, όπως προείπαμε, αντανακλά το σωστό ή το λάθος, το δεύτερο το χρήσιμο ή το βλαβερό και το τρίτο μέρος ασχολείται με την απόφαση που πρέπει να λαμβάνεται όταν υπάρχει σύγκρουση ανάμεσα στο ωφέλιμο και το ηθικά σωστό⁴⁴. Ο Παναίτιος ως γνωστό ασχολήθηκε με τα δύο πρώτα μέρη στο έργο του. Αν και είχε γράψει ότι θα ανέλυε και το τρίτο σκέλος αργότερα, δεν κράτησε την υπόσχεσή του, όπως μας πληροφορεί ο μαθητής του, αν και έζησε τριάντα ολόκληρα χρόνια ακόμα από τη στιγμή που τελείωσε το συγκεκριμένο έργο⁴⁵.

Έτσι, ο μαθητής κατανοώντας και επισημαίνοντας την έλλειψη πληρότητας του έργου του Παναίτιου, ανέλαβε ο ίδιος να ασχοληθεί με το τρίτο μέρος της ταξινόμησης των ανθρώπινων καθηκόντων, δηλαδή τη σύγκρουση ηθικά σωστού και ωφέλιμου, δίχως ωστόσο εμείς να γνωρίζουμε το περιεχόμενο της ανάλυσής του αυτής. Επίσης, η απουσία επαρκών μαρτυριών δεν μας επιτρέπει να εξακριβώσουμε ποια σημεία της θεωρίας περί καθηκόντων ασπάστηκε ο Ποσειδώνιος από τη



διδασκαλία του Παναίτιου⁴⁶. Πάντως, είναι προφανής η επιρροή που είχε δεχθεί από τη σωκρατική διδασκαλία⁴⁷.

Ένα από τα ζητήματα που απασχόλησε τον Ποσειδώνιο στη θεωρία του για τα ανθρώπινα καθήκοντα αναφέρεται στο δίλημμα αν το καθήκον προς την κοινωνία, το πλέον φυσικό καθήκον, πρέπει πάντοτε να προτιμάται έναντι της μετριοπάθειας ή της σεμνότητας. Ο Ποσειδώνιος απαντά αρνητικά, καθώς μερικά πράγματα είναι πολύ απαίσια και άσχημα και που ο ίδιος ο σοφός, το πρότυπο ηθικής τελείωσης για κάθε Στωικό φιλόσοφο, δεν θα έκανε ακόμα και αν ήταν για το καλό της κοινωνίας και για να σώσει την πατρίδα του, «η ακόλουθη ερώτηση ίσως πρέπει να ερωτηθεί: αν αυτό το κοινωνικό ένστικτο που είναι το βαθύτερο συναίσθημα στη φύση μας, πρέπει πάντα να έχει το προβάδισμα έναντι της εγκράτειας και της μετριοπάθειας. Πιστεύω πως όχι, γιατί υπάρχουν μερικές πράξεις είτε τόσο αποκρουστικές είτε τόσο κακοήθεις που ο σοφός άνδρας δεν θα τις διέπραττε, ακόμα και για να σώσει την πατρίδα του. Ο Ποσειδώνιος έχει κάνει μια μεγάλη συλλογή απ' αυτές που φαίνεται ανήθικο ακόμα και να τις αναφέρω. Ο σοφός, επίσης, δεν θα σκεφθεί να κάνει κανένα τέτοιο πράγμα για χάρη της χώρας του. Ούτε η χώρα του θα του αναθέσει να το κάνει γι' αυτήν»⁴⁸.

Ο Ποσειδώνιος παραμένει πιστός στην άποψή του, ότι δηλαδή ο σοφός δεν θα ξεφύγει από το ηθικό σύστημα αξιών που έχει διαμορφώσει και βάσει του οποίου ζει, για να υπηρετήσει το καθήκον προς την κοινωνία και την πατρίδα του. Από τη σύγκρουση του ηθικά σωστού και του ωφέλιμου θα προτιμήσει το πρώτο⁴⁹. Στο σημείο αυτό, ο Απαμέας διαφοροποιείται από τον Παναίτιο, ο οποίος διατεινόταν ότι το συμφέρον της κοινωνίας πάντοτε προηγείται του ίδιου συμφέροντος.

Αναφορικά με τα αγαθά ο Ποσειδώνιος ταυτίστηκε με τη γνώμη του Παναίτιου υποστηρίζοντας ότι «... οὐκ ἀντάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρείαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος»⁵⁰. Το συγκεκριμένο



χωρίο που μας διέσωσε ο Διογένης Λαέρτιος προσδιορίζει επακριβώς την κοινή αντίληψη που είχαν οι δύο Μέσοι Στωικοί για τα αγαθά. Αυτά εμφανίζονται ως βασικές και αναγκαίες προϋποθέσεις προς μια μη αυτάρκη για την ευδαιμονία αρετή. Οι αριστοτελικές επιρροές είναι έντονες σ' αυτήν την άποψη, καθώς τόσο ο Σταγίριτης όσο και οι δύο Μέσοι Στωικοί θεωρούν ότι τα υλικά αγαθά ως σχετικά αγαθά, είναι απαραίτητα για την προσέγγιση του απόλυτου αγαθού, της αρετής⁵¹.

Πέρα ωστόσο από την πληροφορία του Διογένη Λαέρτιου για τα αγαθά, που φαίνεται ως η πλέον πειστική, και η οποία κατατάσσει τον πλούτο, την ισχύ και την χορηγία ως συστατικά μέρη της ευδαιμονίας, υπάρχει και μια ακόμα μαρτυρία που μας παραδίδει ο Σενέκας. Σύμφωνα με αυτήν, ο Ποσειδώνιος δεν ξέφυγε από τον ορθόδοξο στωικισμό και δίδαξε, κατά πλατωνική μίμηση αυτή τη φορά, ότι τα υλικά και σωματικά αγαθά δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως αγαθά, στο βαθμό που δεν προάγουν μόνα τους την ηθική πρόοδο του ανθρώπου⁵². Οι αντικρουόμενες μαρτυρίες έχουν οδηγήσει πολλούς μελετητές στην αναζήτηση της ορθής με αποτέλεσμα να οδηγηθούν σε αντίθετες μεταξύ τους ερμηνείες⁵³. Ωστόσο, το παρόν φιλοσοφικό ζήτημα, το περί αγαθών και τη σχέση τους με την αρετή, θα το αναλύσουμε διεξοδικά στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

Παραπομπές:

- ¹ Cooper, John, 'Eudaimonism, the Appeal to Nature and "Moral Duty" in Stoicism' στο *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, (eds.): Engstrom St., Whiting J., Cambridge Univ. Press, 1985, σ.261.
- ² Ο Long επισημαίνει ότι το στωικό περιεχόμενο του όρου βρίσκεται πλησιέστερα προς τη σύγχρονη έννοια της 'λειτουργίας', στην ψυχολογική- κοινωνική της διάσταση, εφόσον σαφώς συνδέεται, όπως και ο όρος 'λειτουργία', με την ολιστική αντίληψη των Στωικών και τις σχέσεις μέρους- όλου. (Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ.: Σ.Δημόπουλος- Μ.Δραγώνα- Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, σ.298). Η ψυχολογική- κοινωνική ανάλυση της θεωρίας των καθηκόντων ακολουθείται και από τον Κικέρωνα, η οποία στηρίζεται κατά πρώτο λόγο στην ηθική θεωρία του Παναίτιου περί καθηκόντων και κατά δεύτερο λόγο του Ποσειδώνιου, όπως θα εξετάσουμε παρακάτω.
- ³ Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ.297.
- ⁴ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ. 223.
- ⁵ SVF, III, 501.
- ⁶ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.223.
- ⁷ SVF, III, 73.
- ⁸ Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ.318.
- ⁹ Κικέρωνα, *De Fin.*, 3, 23, 31.
- ¹⁰ «... όσον αφορά το σοφό θα δούμε. Το καθήκον το δικό σου και το δικό μου, που απέχουμε πολύ ακόμα από τα σοφό, είναι να μην πέσουμε σε κατάσταση ταραχής, αδυναμίας και υποδούλωσης σε κάποιον άλλον ...» (Str., Fr.114).
- ¹¹ Str., Fr.34.
- ¹² Str., Fr.116.
- ¹³ Straaten, Modestus van OESA, *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946, σ.107.
- ¹⁴ Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ.334.
- ¹⁵ «Η αναγκαία εξέταση για τον καθορισμό της συμπεριφοράς είναι, όπως ο Παναίτιος πιστεύει, τριπλή: πρώτον, οι άνθρωποι ρωτούν αν η προβλεπόμενη ενέργεια είναι είτε ηθικά σωστή είτε ηθικά λαθεμένη. Και σε μια τέτοια μελέτη τα ανθρώπινα μυαλά συχνά οδηγούνται σε ολοκληρωτικά αποκλίνοντα συμπεράσματα. Και μετά εξετάζουν και μελετούν αν η προβλεπόμενη ενέργεια συμβάλλει ή όχι στην ευτυχία της ζωής, στην κατοχή πόρων και πλούτου, στην επιρροή και τη δύναμη, μέσω της οποίας είναι σε θέση να βοηθούν τους ίδιους τους εαυτούς τους και τους φίλους τους... ο τρίτος τύπος ερωτήματος εμφανίζεται όταν αυτό που φαίνεται να είναι σκόπιμο μοιάζει να συγκρούεται με αυτό που θεωρείται ηθικά σωστό, γιατί όταν η σκοπιμότητα φαίνεται να επηρεάζει από τη μια μεριά, απ' την άλλη το ηθικά



σωστό ανακαλείται απ' αυτήν την αντίθετη κατεύθυνση. Το αποτέλεσμα είναι ο νους να αποσπάται απ' αυτήν την αναζήτηση και να διακατέχεται από αναποφασιστικότητα» (Str., Fr.99).

¹⁶ Dyck, A.B.: 'Notes on Sources of Cicero's *De Officiis*', *Hermes*, CXII(1984), 383-92, σ.385.

¹⁷ Straaten, Modestus van OESA, *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.166.

¹⁸ Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία, Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ.335.

¹⁹ *De Off.*, I, 79.

²⁰ *De Off.*, I, 59.

²¹ «Αυτοί, απ' την άλλη μεριά, που μετρούν τα πάντα βάσει του συμφέροντός τους και των προσωπικών τους πλεονεκτημάτων και που αρνούνται να έχουν αυτά που υπερτερούν από τα ζητήματα της ηθικής εντιμότητας εξοικειώνονται να ζυγίζουν το ηθικά σωστό ενάντια σ' ό, τι θεωρούν σκόπμο (συμφέρον). Καλοί άνθρωποι δεν είναι.» (Str., Fr.100).

²² *De Off.*, I, 31 κ.ε., I, 122,113 κλπ.

²³ Ξενοφώντα, *Απομν.*, IV, 11, 17, IV, 11, 10.

²⁴ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, Paris, J.Vrin, 1931, σ.190.

²⁵ *De Off.*, III, 5, 21-22.

²⁶ Ο κανόνας αυτός απορρέει από το «*ipsa natura ratio, quae est lex*» (...η ίδια η έλλογη φύση, η οποία είναι ο νόμος...) (*De Off.*, III, 5, 23).

²⁷ *De Off.*, III, 6, 27.

²⁸ *De Off.*, III, 6, 28.

²⁹ Str., Fr.117.

³⁰ Sandbach, F.H., *The Stoics*, London, 1975, σ.127.

³¹ Str., Fr.114.

³² Στο Str., Fr.107 διατείνεται ότι το πρόπον είναι αναπόσπαστο μέρος όλων των αρετών και γίνεται κατανοητό (το πρόπον) ως ποιότητα της ίδιας της αρετής. Τονίζει ωστόσο τη σπουδαιότητα της σωφροσύνης στο πρόπον, γιατί μόνο από αυτήν την θεμελιώδη αρετή μπορεί να γίνει ορατό το περιεχόμενο και η σημασία του πρόποντος (βλ. το σχετικό κεφάλαιο 'Περί Αρετών').

³³ Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, σ.198.

³⁴ Ο Rist θεωρεί εμφανή εδώ την πλατωνική επιρροή (βλ. Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, ό.π., σ.σ.198-9).

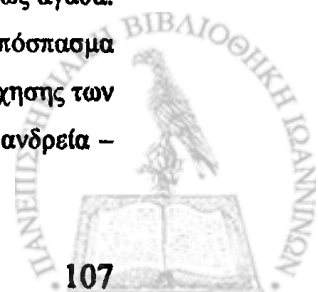
³⁵ βλ., Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, ό.π., σ.σ.196-202.

³⁶ Edelstein, L., *The Meanin of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.52.

³⁷ Verbeke, G., 'Panetius et Posidonius chez Diogene Laerce', *Elenchus*, VII(1986), 103-31, σ.127.

³⁸ Str., Fr.110.

³⁹ Σε κάποιο άλλο χωρίο (Str., Fr.37) του Κικέρωνα μαθαίνουμε ότι ο Παναίτιος αγνόησε την υγεία και την ιδιοκτησία, δηλαδή τα επίγεια αγαθά, σε αντίθεση με τον μαθητή του που τα θεωρούσε ως αγαθά. Ο Κικέρωνας υποστηρίζει ότι η επιδίωξη τους ανήκει στα εξωτερικά καθήκοντα. Σε άλλο απόσπασμα (Str., Fr.36) ο Λατίνος αναφέρει ότι ο Παναίτιος δεν έχει προβεί στο θέμα της ιεράρχησης των ηθικών πράξεων. Τα κριτήρια του ηθικά πρακτέου είναι η φρόνηση και η κοινωνικότητα- ανδρεία -



σωφροσύνη. Ο Κικέρωνας, και συνεπώς και ο Παναίτιος, προκρίνει το κριτήριο της κοινωνικότητας έναντι της γνώσης, κάτι που αποφεύγει να κάνει ο Απαμείας.

⁴⁰ Straaten, Modestus van OESA, *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.154.

⁴¹ Πιο αναλυτικά για τη σχέση αρετής και αγαθών βλ. στο κεφάλαιο 'Περί Αρετών'.

⁴² E-K, Fr.41c/ Th., Fr.432.

⁴³ «... καί Ποσειδώνιος ἐν ᾧ Περί καθήκοντος.» (E-K, Fr.39/ Th., Fr.430).

⁴⁴ «Ταξινομεί σε τρία γενικά σημεία τα ηθικά προβλήματα με τα οποία οι άνθρωποι εξοικειώνονται να μελετούν και να υπολογίζουν: πρώτο, το δίλημμα αν το υπό συζήτηση θέμα είναι ηθικά σωστό ή ηθικά λαθεμένο. Δεύτερο, αν αυτό είναι ωφέλιμο ή όχι. Τρίτο, πώς μια απόφαση πρέπει να ληφθεί στην περίπτωση κατά την οποία αυτήν έχει την εμφάνιση του ηθικά καλού και ταυτίζεται με αυτήν που φαίνεται ωφέλιμη.» (E-K, Fr.41c/ Th., Fr.432).

⁴⁵ E-K, Fr.41c/ Th., Fr.432.

⁴⁶ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.279.

⁴⁷ βλ. Εἰθόδημος 278e- 282d.

⁴⁸ E-K, Fr.177/ Th., Fr.443.

⁴⁹ Edelstein, L., 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philology* 57(1936), 286-325, σ.σ.310-11.

⁵⁰ Str., Fr.110, E-K, Fr.173/ Th., Fr.425c.

⁵¹ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.274.

⁵² E-K, Fr.170/ Th., Fr.446.

⁵³ Για περισσότερες πληροφορίες αναφορικά με το παρόν ζήτημα βλ. Edelstein, L., 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philology* 57(1936), 286-325, σ.σ.308-10, Hijmans, B.L., 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 27-42, σ.39, Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.σ.273-4, Kidd, I.G., 'Posidonian Methodology and Self- Sufficiency of Virtue', *Fondation Hardt, Entretiens*, XXXII(1985), 1-21, σ.σ.12-3, Kidd, I.G., 'Stoic Intermediates and the End for Man', στο Long, A.A.(ed.): *Problems in Stoicism*, London, 1971, 150-72, Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, ό.π., σ.215.

6) Περί τέλους

Η αρετή, σύμφωνα με το δόγμα των Αρχαίων Στωικών, αποτέλεσε το κύριο συστατικό στοιχείο για την ευδαιμονία, μια άποψη που υποστήριξε και ο ίδιος ο Αριστοτέλης¹. Η αλληλεξάρτηση αυτή εξηγείται, καθώς το θεμελιώδες πρόβλημα ολόκληρης της ελληνικής φιλοσοφίας, όπως παραστατικά εντόπισε ο Αυγουστίνος², είναι το ερώτημα που αφορά το *summum bonum*³. Η απάντηση της Στοάς, όπως και των άλλων συστημάτων, κλασικών και ελληνιστικών, είναι ότι το ύψιστο αγαθό της ζωής αποτελεί η ευδαιμονία, ενώ η αρετή λειτουργεί ως κύριο μέσο επίτευξής της. Για το Στωικό φιλόσοφο, το τέλος της ανθρώπινης ζωής είναι ταυτόσημο με την ενάρετη ζωή, και αυτό πάλι μπορεί να σημαίνει ότι το μοναδικό αληθινό καλό είναι το ηθικό αγαθό. Ακόμα, το μόνο πράγμα που είναι χρήσιμο για την προσέγγιση της ευδαιμονίας είναι το ηθικά καλό. Οι απόψεις των Στωικών για το τέλος παραμένουν στα βασικά σημεία ίδιες και στις τρεις φάσεις της Σχολής, ενώ ταυτόχρονα είναι σύμφωνες σε γενικές γραμμές με αυτές του Σωκράτη, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη⁴.

Η ιδιαίτερη σημασία που απέδωσαν οι Στωικοί στο δόγμα του τέλους αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι η ηθική φιλοσοφία στα ελληνιστικά χρόνια χαρακτηριζόταν μεταξύ άλλων γνωρισμάτων και ως ευδαιμονιστική. Το αγαθό, βάσει αυτού του χαρακτηρισμού, συμπίπτει με την κανονική κατάσταση του ανθρώπου, ενώ το κακό με τη μη κανονική θέση η οποία χαρακτηρίζει τόσο στην ελληνιστική ηθική όσο και την ηθική της κλασικής εποχής, και ιδιαίτερα τον Σωκράτη⁵. Όταν όμως ο Σωκράτης εδίδασκε «οὐδείς ἐκών κακός», αυτό σήμαινε ότι κανείς δεν πράττει εκούσια το κακό, κανείς δεν επιδιώκει με τη βούλησή του μια νοσηρή κατάσταση της προσωπικότητάς του⁶.

Έχοντας τεκμηριώσει τη σπουδαιότητα του τέλους για τους Στωικούς, οφείλουμε να εξετάσουμε αρχικά τους ορισμούς που η Αρχαία Στοά έδινε για το τέλος. Ένα χωρίο του Κλήμη Αλεξανδρέα μας πληροφορεί για τις απόψεις τόσο των Αρχαίων Στωικών όσο και των Μέσων και Νεότερων εκπροσώπων αναφορικά με το ανθρώπινο τέλος: «*πάλιν δ' αὖ Ζήνων μὲν ὁ Στωικός τέλος ἡγεῖται τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, <Διογένης δὲ τὸ τέλος κεῖσθαι ἡγεῖτο> ἐν τῷ ἐὶ λογιστέῃν, ὅτε Ἀντίπατρος ὁ τούτου γνώριμος τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷον τε ὄντα ὑπερβαίνειν πρὸς τούτοις, ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῶν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς ἀπεφύνατο. Ἐπί πᾶσι τε ὁ Ποσειδώνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς. Τινὲς δὲ τῶν νεότερων Στωικών οὕτως ἀπέδοσαν, τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῆ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆ»⁷.*

Οι πρώτοι Στωικοί, Χρύσιππος, Ζήνωνας, Κλεάνθης, όπως προκύπτει από το παραπάνω χωρίο, δέχθηκαν το τέλος με ένα σχήμα: «*ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*». Ο Χρύσιππος βασιζόμενος σε αυτόν προχώρησε πιο πέρα λέγοντας ότι το τέλος ορίζεται ως «*ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν*». Αναγνώρισε δηλαδή μια 'σταθερή' ανθρώπινη ζωή, που εμφανίζεται σε ομολογία με τον ανθρώπινο λόγο, μια ζωή σε ομολογία με τη φύση ως σύνολο, έτσι ώστε η ζωή που συμφωνεί με τη δομή και τη λειτουργία του σύμπαντος εύκολα να απολήγει στο τέλος. Αξίζει να τονίσουμε ωστόσο ότι ο Αρχαίος Στωικός δεν διατείνεται απλώς ότι τα δύο σημεία είναι απολύτως σύμφωνα μεταξύ τους. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι το «*κατ' ἀρετὴν ζῆν*» θεωρείται ως «*ἴσον ... τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν*»⁸ και ότι η επιθυμητή 'ευροία βίου'

εμφανίζεται όταν ένας δαίμων, η ανθρώπινη ψυχή είναι σε ομολογία με την «*τοῡ τῶν ὄλων διοικητοῡ βούλησις*». Το τέλος του Χρύσιππου φαίνεται ταυτόσημο με το σχήμα του «*ὁμολογουμένως ζῆν*». Η εξήγηση για αυτήν την ταύτιση βρίσκεται ίσως στο ότι υποστηρίζει πως η ἔλλογη δομή της ανθρώπινης ύπαρξης είναι μέρος της δομής του σύμπαντος⁹.

Από τους ορισμούς για το τέλος που δόθηκαν από τον Χρύσιππο μέχρι τον Διογένη, διαπιστώνουμε ότι συντελείται μια αλλαγή στην ανάπτυξη της στωικής ερμηνείας του τέλους. Μέχρι και τη διδασκαλία του Χρύσιππου, στις εξηγήσεις του τέλους κάνουμε λόγο για μια «ομολογία», για μια συμφωνία, ενώ στους εσωτερικούς ορισμούς η ἔμφαση δίνεται στην «εκλογή», στην επιλογή. Η μετατροπή του ορισμού ίσως να είναι αποτέλεσμα επιρροής της κριτικής που δέχθηκε η Στοά από τους Σκεπτικούς. Αυτοί, και κυρίως ο Καρνεάδης, υποστήριξαν ότι οι Στωικοί με τη θεωρία τους για το τέλος και την ευδαιμονία, αρνήθηκαν από την ηθική τους τη φύση του ανθρώπου και δεν ἔδωσαν σημασία στις φυσικές ορμές, κάτι που θα αποτελέσει πυρήνα της φιλοσοφίας περί τέλους των Μέσων Στωικών. Αν και οι μετά τον Χρύσιππο Αρχαίοι Στωικοί επηρεάστηκαν από τις μομφές του Σκεπτικού ως προς το δόγμα τους και τροποποίησαν αρκετά τους ορισμούς περί τέλους, οι ορισμοί αυτοί κατά βάση συμβάδιζαν με αυτούς των πρώτων Στωικών¹⁰. Αυτός που θα παρουσιάσει ένα ολότελα καινούριο περιεχόμενο στο ανθρώπινο τέλος, και που θα λάβει σοβαρά υπόψη τις αντιρρήσεις και την κριτική του Σκεπτικού Καρνεάδη και του Ακαδημαϊκού Αντίοχου του Ασκαλωνίτη είναι ο Μέσος Στωικός, Παναίτιος, το δόγμα του οποίου θα εξετάσουμε αμέσως πιο κάτω¹¹.

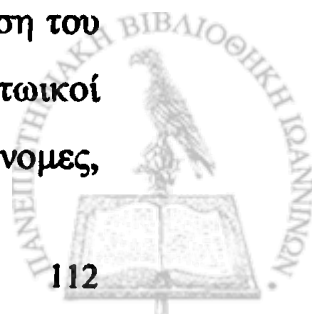
Ο Μέσος Στωικός αντιλαμβανόμενος τις αδυναμίες της περί τέλους θεωρίας της Αρχαίας Στοάς και τις επικρίσεις του Σκεπτικού φιλοσόφου, θέλησε να απομακρυνθεί από το δόγμα των προγενέστερων δασκάλων της Σχολής και παρουσίασε, όπως προείπαμε, μια διαφορετική άποψη για



το ανθρώπινο τέλος. Έτσι, ο Παναίτιος, αν και συμφώνησε με το γενικό ορθόδοξο στωικό ορισμό του τέλους, ως το «ομολογουμένως τη φύσει ζην», στη συνέχεια προτίμησε να δώσει έναν πιο συγκεκριμένο ορισμό για το υπέρτατο αγαθό, την ευδαιμονία. Όρισε το τέλος, σύμφωνα με μαρτυρία του Κλήμη του Αλεξανδρέα ως «ζην κατά τας δεδομένας εν ημιν εκ φύσεως αφορμάς»¹². Σε ολόκληρη την ηθική του φιλοσοφία ο Ροδίτης έδωσε σημασία στις φύσει ορμές του ανθρώπου, στην ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης προσωπικότητας, αλλά και στις εκάστοτε περιστάσεις. Κατά συνέπεια, το ανθρώπινο τέλος δε θα μπορούσε παρά να βρίσκεται στη ζωή τη σύμφωνη με τις ορμές της ιδιαίτερης ατομικής φύσης του ανθρώπου.

Πώς όμως γίνεται αντιληπτή αυτή η ιδιαίτερη ατομική φύση (*natura propria nostra*), κατά την έκφραση του Κικέρωνα; Ο Παναίτιος δίδασκε ότι οι ατομικές πεποιθήσεις δίνουν μια προσωπική σφραγίδα στο τέλος, η οποία χαρακτηρίζει κάθε άνθρωπο στην ατομική του ιδιαιτερότητα. Συνεπώς κάθε άνθρωπος επιθυμεί να 'ορίσει' αυτό που του αναλογεί, αυτό που συντελεί στην ευτυχία του και για το λόγο αυτό θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη όχι μόνο τη γενική ανθρώπινη φύση αλλά και την ιδιαίτερη, ειδική φύση του βάσει των προσωπικών του τάσεων και των συνθηκών τις οποίες κατά περίσταση αντιμετωπίζει. Η φύση προσφέρει τις αφορμές, τις βάσεις για να δομήσει πάνω σε αυτές ο κάθε άνθρωπος τη δική του ζωή, την ατομική του ευδαιμονία¹³.

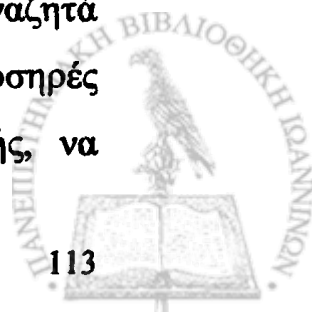
Με τον καινοφανή ορισμό του ο Μέσος Στωικός, έθεσε τα θεμέλια για μια νέα άποψη της ανθρώπινης πραγματικότητας, εφόσον η Αρχαία Στοά ορίζοντας την ανθρώπινη φύση ως έλλογη και οικουμενική, φαίνεται να αδιαφόρησε για τις ιδιαιτερότητες του κάθε ανθρώπου. Και αν ο Αριστοτέλης, όπως σχολιάζει ο Edelstein¹⁴, έκαναν λόγο για τη φύση του ανθρώπου σαν να ήταν όλοι οι άνθρωποι Έλληνες, οι Στωικοί ασχολήθηκαν με αυτήν σαν να ήταν όλοι οι άνθρωποι αυτόνομες,



χωριστές προσωπικότητες, ως μία ενιαία οικουμενική, φύση υποκείμενη στις επιταγές του φυσικού Λόγου. Ο Μέσος Στωικός συνειδητοποίησε αυτήν την ρεαλιστική αντίληψη και αυτό είχε ως συνέπεια να δομήσει την ηθική του βασιζόμενος στις ορμές και τις ιδιαίτερες κλίσεις της ανθρώπινης φύσης.

Πώς πρέπει όμως να δεχθούμε αυτόν τον κανόνα που ο Παναίτιος έδωσε για το τέλος; Προσέχοντας τον τρόπο που διατύπωσε τον ορισμό του, αντιλαμβανόμαστε ότι διαφοροποιείται πολύ λίγο από τους προκατόχους του, όπως διατείνεται και ο Straaten¹⁵. Ο Παναίτιος διατυπώνει τον ορισμό του ως: «ζῆν κατά τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς», υιοθετώντας τις φυσικές ορμές και αποκαλύπτει λίγα περισσότερα από τον ορθόδοξο στωικό ορισμό για την ομολογία¹⁶, εφόσον ορίζει ακριβέστερα την αντίληψη για τη φύση, κάνοντας λόγο για «τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς». Ωστόσο, παρόλα τα κοινά σημεία των δύο απόψεων η καθοριστική ρήξη του Μέσου Στωικού με τον ορθόδοξο Στωικισμό επήλθε όταν επανάφερε στον πολίτη την ψευδαίσθηση της οικουμενικής πόλης. Η «φύσις» είναι η πηγή και η θεμελιώδης συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο ρόλος της σταματά εκεί και με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος αφήνεται ελεύθερος για δράση βασιζόμενος στις φυσικές του ορμές και κλίσεις του¹⁷. Είναι προφανές ότι ο Παναίτιος δίνει μεγαλύτερη έμφαση από τους προγενέστερους Στωικούς στην ανθρώπινη βούληση, τις ικανότητες του ανθρώπου και την συνεργασία μεταξύ τους¹⁸, με σκοπό την επιδίωξη ίδιων και κοινών στόχων.

Ο μοναδικός τρόπος επίτευξης της ευδαιμονίας και προσέγγισης του πανανθρώπινου τέλους είναι για τον Παναίτιο, αλλά και για κάθε Στωικό η ενάρετη ζωή¹⁹. Η έλλογη φύση του ανθρώπου οφείλει να αναζητά αυτήν την ζωή και να μην αφήνει τα πάθη και άλλες νοσηρές καταστάσεις, που απορρέουν από το άλογο μέρος της ψυχής, να



κυριαρχήσουν στις ανθρώπινες επιλογές²⁰. Το λογικό δεν πρέπει να αφήνει το άλογο να εξουσιάζει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Αυτό αποτελεί το άξιο τέλος για κάθε άνθρωπο, σύμφωνα με το δόγμα του Παναίτιου, αλλά και αργότερα του Ποσειδώνιου²¹.

Ο Μέσος Στωικός τοποθέτησε το ανθρώπινο τέλος σε μια ομολογία, σε μια συμφωνία των ιδιαίτερων ανθρώπινων κλίσεων και της εκμετάλλευσής τους. Σε αυτή τη συμφωνία εντοπίζονται, όπως και στην ορθόδοξη στωική άποψη, δύο στοιχεία: από τη μια, το υποκειμενικό στοιχείο, η ζωή και η στάση του σοφού, του τέλειου υποδείγματος ευδαιμόνου ατόμου, προς τη φύση και την ευμαρμένη, και από την άλλη το αντικειμενικό στοιχείο, η ίδια η ανθρώπινη τάση προς τα «κατά φύσιν». Ο Παναίτιος όμως με τον ορισμό που έδωσε για το τέλος οδηγήθηκε σε μια σταδιακή εξασθένηση του υποκειμενικού στοιχείου και ταυτόχρονη ενίσχυση του αντικειμενικού.

Και ενώ η τάση προς τα «κατά φύσιν» έμεινε βασικά αδιάφορη σε σχέση με το τελικό αποτέλεσμα, το ανθρώπινο τέλος, την ευδαιμονία για του Αρχαίους Στωικούς, η απόκτηση των επιθυμητών, «κατά φύσιν» αντικειμένων εμφανίζεται στο δόγμα του Μέσου Στωικού ως μια φύσει τάση αναγκαία για την προσέγγιση του τέλους. Η έκταση αυτών των αντικειμένων, των σύμφωνων με τη φύση, είναι ιδιαίτερη και ξεχωριστή στον κάθε άνθρωπο. Εξαρτάται κυρίως από τις περιστάσεις και τον ατομικό του χαρακτήρα²². Το «κατά φύσιν» γίνεται αντικείμενο των επιθυμιών του Παναίτιου. Η θετική αξία που έδωσε ο Παναίτιος στα «κατά φύσιν» αντικείμενα σε σχέση με την ηθική πράξη είχε ως αποτέλεσμα η ηθική του φιλοσοφία, στο σύνολό της, να αποκτήσει ένα καινούριο προσανατολισμό, διαφορετικό από αυτόν της Αρχαίας Στοάς²³.

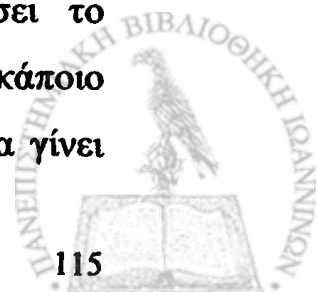
Το απόσπασμα του Κικέρωνα αποτελεί την επιβεβαίωση του δόγματος του Παναίτιου αναφορικά με τα αντικείμενα «κατά φύσιν»²⁴. Σύμφωνα με αυτόν κάθε φυσική επιθυμία εμπεριέχει τη βούληση της



επίτευξης και της πραγματικής απόκτησης του αντικειμένου. Ταυτόχρονα, εφόσον ο Μέσος Στωικός δέχθηκε την τάση προς τα «κατά φύσιν» αντικείμενα ως συστατικό στοιχείο της ευδαιμονίας, αυτό σήμαινε ότι έκρινε ομοίως αναγκαία την απόκτηση αυτών των αντικειμένων²⁵.

Ως απόρροια της αντίληψής του για τα «κατά φύσιν» αντικείμενα, ο Παναίτιος θεώρησε ότι η ανθρώπινη ευδαιμονία δεν βασίζεται μόνο στην τάση προς τα αντικείμενα, αλλά ταυτόχρονα και στην απόκτησή τους, καθώς αυτό ταυτίζεται για το Μέσο Στωικό με το «ἀγαθόν», με το «καλόν». Η αρχαία στωική έννοια του «καλοῦ» αποκτά ακόμα μεγαλύτερη σημασία στο δόγμα του, εφόσον το «καλόν» ταυτίζεται με την αληθινή απόκτηση των αντικειμένων που αναλογούν στις κλίσεις και τις επιδιώξεις του ανθρώπου και που οφείλουν να βρίσκονται σε αρμονία με την ατομική φύση και τις εκάστοτε περιστάσεις. Αυτή η αρμονία με την προσωπικότητα και τις συνθήκες είναι πολύ σημαντική για την έκταση των αντικειμένων που θα θεωρηθούν σύμφωνα με τη φύση για τον Παναίτιο. Συνεπώς, μόνο η απόκτηση των «κατά φύσιν» τη δεδομένη στιγμή, για τη συγκεκριμένη προσωπικότητα πρέπει να θεωρούνται ως ένα πλήρες τμήμα της ευδαιμονίας του. Όμως αυτό που βρίσκεται σε ομολογία οφείλει να έχει αποφασιστεί και ρυθμιστεί από το λογικό²⁶.

Ο Παναίτιος εγκαταλείποντας το ιδεώδες του σοφού του ορθόδοξου στωικού δόγματος, επικεντρώνεται στην ατομική φύση, την ιδιαίτερη στον κάθε άνθρωπο, και τις ηθικές αρχές που απορρέουν από αυτήν. Με την έμφαση που έδωσε ο Μέσος Στωικός στις 'ορμές' και τις ανθρώπινες ιδιαίτερες τάσεις καινοτομεί και έρχεται αντιμέτωπος με την ορθόδοξη στωική διδασκαλία η οποία θεμελιώνει την ανθρώπινη ευδαιμονία στη γνώση, τη σοφία²⁷. Ο Παναίτιος προτίμησε να επικεντρώσει το ενδιαφέρον του στον ίδιο τον άνθρωπο, και όχι σε κάποιο απραγματοποίητο ιδεώδες. Ο κάθε άνθρωπος χωριστά οφείλει να γίνει



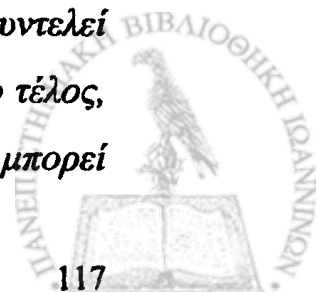
σοφός για τον ίδιο τον εαυτό του πρωτίστως, και να μην προσπαθεί να μοιάσει σε κάτι άπιαστο, όπως ο Μέσος Στωικός υποστήριζε, ιδανικό ενός σοφού. Στη θέση του ερωτήματος «πώς θα το έκανε ο σοφός;», ο άνθρωπος πρέπει να θέσει το ερώτημα ως: «ποιο είναι το καθήκον που απαντά το αξίωμά μου ως άνθρωπος;»²⁸. Ο σοφός και ο φαύλος για τη διδασκαλία του Παναίτιου, έχουν ξεπεραστεί, εφόσον ο ίδιος ο άνθρωπος γίνεται υπόλογος για τις πράξεις του. Ολόκληρη η ηθική του, όπως πολλές φορές έχουμε αναφέρει, απευθύνεται στον άνθρωπο. Η λογικότητα έχει ως στόχο τη θεμελίωση της αρμονίας στην ανθρώπινη ψυχή και δεν αφήνει τίποτα να παρασυρθεί από το άλογο μέρος της ψυχής²⁹, «...κατά μηδέν ἀγόμενον ὑπό τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς», καθώς θα διακηρύξει αργότερα ο Ποσειδώνιος ακολουθώντας πιστά το δάσκαλό του. Αυτή η κυριαρχία του λόγου είναι και για τους δύο Μέσους Στωικούς, το άξιο τέλος του ανθρώπινου είδους και της φύσης του³⁰, ενώ δεν διαφωνούν με την Αρχαία Στοά.

Κατά τον Edelstein, ο Παναίτιος πρόβαλε μια θεωρία ρόλων, τους οποίους κάθε άνθρωπος χωριστά υποδύεται³¹. Ο ένας ρόλος είναι αυτός που έχει ως ανθρώπινο ον, να μοιράζεται μαζί με άλλους τα ίδια καθήκοντα. Πρόκειται για την γενική ανθρώπινη φύση με τα ίδια καθήκοντα. Ο δεύτερος ρόλος είναι αυτός που έχει ως άτομο προικισμένο με ειδικά διανοητικά και συναισθηματικά χαρίσματα, πρόκειται δηλαδή για την ιδιαίτερη ανθρώπινη φύση, η οποία με την επίδραση του περιβάλλοντος, την προσωπική ελεύθερη βούληση και τη δυνατότητα επιλογής, δομεί μια σειρά καθηκόντων. Επίσης, έχει έναν συγκεκριμένο ρόλο στην κοινωνία που δημιουργείται από τη στιγμή της γέννησής του, και ο ρόλος αυτός ορίζει τις ιδιαίτερες κλίσεις του. Υπάρχει ένας τέταρτος και τελευταίος ρόλος, που ορίζεται από την προσωπική του ελεύθερη θέληση. Θεωρητικά όμως η αρετή που εφαρμόζεται σε όλους αυτούς τους ρόλους είναι μία και μοναδική, αφού



ένας και μοναδικός είναι και ο σκοπός της, η ευδαιμονία. Επομένως, με βάση τη διδασκαλία του Παναίτιου, η ευδαιμονία προσδιορίζεται σε ατομικό ιδίως επίπεδο. Ο καθένας από τους ρόλους προβάλλει μια διαφορετική πλευρά της αρετής. Ο κάθε άνθρωπος έχει ως σκοπό να τελειοποιήσει την αρετή με όποιον τρόπο επιθυμεί και γι' αυτό ενσωματώνεται στο δικό του ηθικό νόμο που συμφωνεί με την ιδιαίτερη ανθρώπινη φύση του και τις ορμές του. Τότε κάποιος μπορεί να πει ότι όλες οι εκφάνσεις της αρετής οδηγούν στην ευδαιμονία, ότι όλες αυτές συμβάλλουν στη ζωή τη σύμφωνη με τη φύση³².

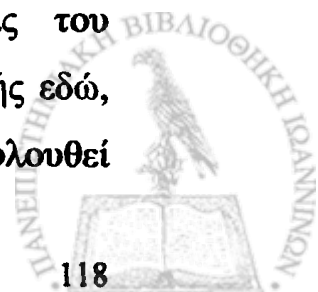
Η άποψη του Ποσειδώνιου για το θεμελιώδες ζήτημα της ηθικής, τη θεωρία περί τέλους και ανθρώπινης ευδαιμονίας, είναι στα βασικά της σημεία όμοια με αυτή των προγενέστερων Στωικών και του δασκάλου του. Ο Απαμέας υποστηρίζει ότι το τέλος είναι η ζωή η σύμφωνη με την αρετή, γιατί ο άνθρωπος φύσει οδηγείται σε αυτήν, «...διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περί ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἕγει γάρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις, ὁμοίως δε καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περί ἡδονῆς καὶ ὁ Ποσειδώνιος καὶ Ἑκάτων ἐν τοῖς Περί τελῶν...»³³. Ο Μέσος Στωικός όμως δε μένει απλώς στον ορισμό του ανθρώπινου τέλους, διδάσκει ότι ο άνθρωπος οφείλει να ορίσει ακριβώς τη ζωή τη σύμφωνη με την αρετή, δηλαδή το τέλος, και με τον τρόπο αυτό θα το προσεγγίσει ευκολότερα. Έτσι, υποστηρίζει «...κάποιοι ἄνθρωποι, ἀρνούμενοι αὐτὰ τὰ αἴτια (τοῦ τέλους), περιορίζουν τὸ 'ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει' στο να κάνουν ὅ,τι εἶναι δυνατό για χάρη των πραγμάτων που εἶναι πρῶτα 'κατὰ φύσιν', και ως εκ τούτου ενεργοῦν σαν να ἐκτίθενται στην ἡδονή ἢ την ελευθερία ἀπὸ τὰ προβλήματα ἢ κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ τὸ εἶδος ως σκοπὸ. Ἀλλὰ ἡ δήλωση τῆς θέσης τους περιέχει ἀντιφατικότητα, και δεν παρουσιάζει τίποτα που εἶναι καλὸ και συντελεῖ στην ευδαιμονία. Γιατί τὰ πράγματα αὐτὰ ἀναγκαστικὰ οδηγοῦν στο τέλος, ἀλλὰ στην οὐσία δεν εἶναι τέλος. Ὅταν αὐτὴ ἡ διάκριση ἔχει γίνει, μπορεί



να χρησιμοποιηθεί για την απάντηση των ερωτημάτων που οι Σοφιστές θέτουν, αλλά κανένας δε μπορεί να χρησιμοποιήσει την άποψη ότι το τέλος είναι το να ζεις σύμφωνα με την εμπειρία των πραγμάτων που συμβαίνουν σε συμφωνία με ολόκληρη τη φύση- αυτό είναι ισοδύναμο με το να πούμε 'ζήσε σε συμφωνία όταν αυτό δεν τείνει μικροπρεπώς προς τις διαφορές»³⁴.

Στον ορισμό του, που συμφωνεί με τη δυϊστική του αντίληψη για την ανθρώπινη ψυχή, αναφέρει ότι ο ανώτατος σκοπός της ζωής θεωρείται ο συγκερασμός πρακτικού και θεωρητικού βίου, η θεωρητική ανακάλυψη της φυσικής τάξης και αρμονίας και η εφαρμογή αυτής στον πρακτικό, προσωπικό και κοινωνικό βίο μέσα σε περιορισμένα βιολογικά πλαίσια της ανθρώπινης φύσης³⁵, «ἐπί πάσι τέ δ' Ποσειδώνιος (τέλος ἠγεῖτο) τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδέν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς»³⁶. Ο παρών ορισμός ακούγεται περισσότερο αριστοτελικός και λιγότερο στωικός. Αναφορικά με το συγκερασμό θεωρητικού και πρακτικού βίου ο Ποσειδώνιος ακολουθεί το δάσκαλό του, Παναίτιο, καθώς αυτός δίδασκε: «Παναίτιος μὲν οὖν φησὶν ἀρετὰς, θεωρητικὴν τε καὶ πρακτικὴν»³⁷. Το τέλος φαίνεται να απαρτίζεται από μια ζωή που ανακαλύπτει και ατενίζει την αλήθεια και τη διάταξη όλων των πραγμάτων και που προετοιμάζει τον άνθρωπο όσο το δυνατό περισσότερο (σε ομολογία με τη διάταξη αυτή), δίχως να παρασύρεται το άτομο από το άλογο μέρος της ψυχής³⁸.

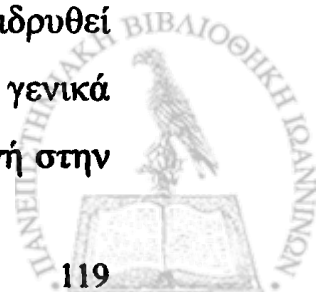
Το γεγονός ότι ο Ποσειδώνιος ασχολήθηκε με τις επιστήμες και με ιστορικές και γεωγραφικές έρευνες για πολλά χρόνια, αποδεικνύει και το λόγο για τον οποίο με σοβαρότητα έκανε λόγο για την ενεργή συνεργασία του ανθρώπινου λογικού και της λογικότητας του σύμπαντος. Η αριστοτελική και πλατωνική επιρροή είναι εμφανής εδώ, γιατί ενώ η ορθόδοξη στωική άποψη θέλει τον άνθρωπο να ακολουθεί



πιστά τη φύση στην οργάνωση, ο Απαμέας ζητά από τον ίδιο τον άνθρωπο να πάρει ενεργητικό μέρος στην οργάνωση της φύσης³⁹. Τόσο ο Παναίτιος όσο και ο Ποσειδώνιος ζητούν από τον άνθρωπο να λάβει δυναμικό ρόλο στη δομή και λειτουργία του σύμπαντος.

Το χωρίο του Κλήμη Αλεξανδρέα, φαίνεται να αποτυπώνει ορθά τη γνώμη του Μέσου Στωικού για το τέλος που αρμόζει στο ανθρώπινο είδος. Αν η άλογη δύναμη είναι ένα δαιμόνιο, αυτό είναι αναμφίβολα στοιχείο πλατωνικό. Πρέπει ωστόσο να τονίσουμε ότι ο Ποσειδώνιος χρησιμοποίησε τον όρο «δαιμόνιο» για να ορίσει το αίτιο των παθών και κατά συνέπεια της δυστυχισμένης ζωής⁴⁰. Είναι μια έννοια σχεδόν συνώνυμη της λέξης «θεός», αλλά για μεγάλη χρονική περίοδο χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει μια ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ θεών και ανθρώπων. Όμως, αν και ο Ποσειδώνιος έδωσε έμφαση στην ομοιότητα του δαιμονίου με το θείο κανόνα, η απόδοση «θεός» για το «δαιμόνιο» δεν θα μπορούσε να ήταν λαθεμένη⁴¹.

Η θεωρία του Ποσειδώνιου για το τέλος είναι κάπως πιο σαφής από αυτήν της ορθόδοξης Στοάς. Η διαφορά βρίσκεται στην ερμηνεία του «ὁμολογουμένως ζῆν». Μερικοί στενεύουν τη σημασία της φράσης κάνοντάς την ταυτόσημη με το να κάνεις ό,τι είναι δυνατό «ἐνεκα τῶν πρώτων κατά φύσιν»⁴², δηλαδή να ικανοποιεί ο άνθρωπος συγκεκριμένα φυσικά του ένστικτα που υπάρχουν μέσα σε κάθε ανθρώπινο ον. Η αοριστία ωστόσο της φράσης «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν» βρίσκεται στην ποικιλία των ερμηνειών και η εξήγηση που δόθηκε από τον Μέσο Στωικό, αν και μεγαλοπρεπής, είναι ακόμα αρκετά ασαφής, «τό ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τό δυνατόν», το να ζεις, δηλαδή, με τον αναλογισμό της αλήθειας και της διάταξης του Σύμπαντος και το να βοηθάς για να εγκαθιδρυθεί αυτή στις βέλτιστες από τις δυνάμεις μας⁴³. Αυτή η ερμηνεία είναι γενικά Στωική στο πνεύμα και παρατηρείται μόνο μια ελαφριά παραλλαγή στην



ορολογία. Όμως η γνώμη του διευρύνεται και εξηγείται από την επόμενη πρόταση- «κατά μηδέν αγόμενον υπό του αλόγου μέρους της ψυχης»- ένας άνθρωπος μπορεί να βοηθήσει στην εγκαθίδρυση της τάξης Σύμπαντος με το να αγωνίζεται να ζήσει σε αρμονία με αυτό, με το να αρνείται να παραπλανηθεί από πάθη, που παρουσιάζονται ως το άλογο στοιχείο της ψυχής⁴⁴.

Η αναγνώριση άλογων δυνάμεων στην ψυχολογία του, δυνάμεων που συναντώνται και στα ζώα, οδήγησε τον Ποσειδώνιο, όπως και νωρίτερα τον Παναίτιο, στην αναγνώριση του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος οφείλει να ζει. Το τέλος για τον άνθρωπο είναι «να ζει σκεπτόμενος την αλήθεια και τη διάταξη του κόσμου», μια ερμηνεία που εξηγεί ορθά το παλιό δόγμα «ζην με συνέπεια»⁴⁵.

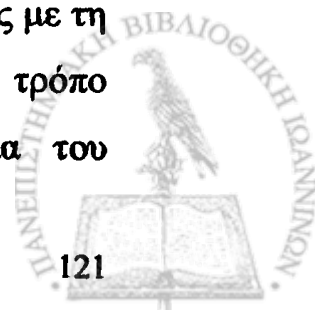
Ο Ποσειδώνιος κατανοεί το ανθρώπινο τέλος με έναν τρόπο τελείως διαφορετικό, μάλλον αριστοτελικό, όπως έχουμε πολλές φορές ήδη αναφέρει. Αντιλαμβάνεται ένα τέλος θεωρητικό. Ένα τέλος τέτοιου είδους ταυτίζεται με την ίδια τη γνώση. Συγκατασκευάζονται οι ίδιες οι πράξεις του ανθρώπου με τις θεωρητικές του αναζητήσεις. Η γνώση γίνεται αντικείμενο της κάθε ανθρώπινης πράξης. Η θεωρητική γνώση γίνεται στη θεωρία του Ποσειδωνίου ο απόλυτος σκοπός της ζωής⁴⁶. Ταυτόχρονα, ο ποσειδώνιος ορισμός του ανθρώπινου τέλους είναι ανεξάρτητος από κάθε μορφή εσχατολογίας. Δεν υπάρχει όμως κανένα σωζόμενο απόσπασμα του Ποσειδωνίου που να αναφέρει την αθανασία της ανθρώπινης ψυχής. Τονίζει τη σημασία του προσωπικού, ατομικού αγώνα αδιαφορώντας για το ρόλο της Τύχης στην προσέγγιση του τέλους⁴⁷. Αναφέρει: «δεν υπάρχει ποτέ καμία περίπτωση όταν χρειάζεσαι να σκεφθείς τον εαυτό σου ασφαλή, να στηριχθείς στα όπλα της Τύχης. Πάλεψε με τον εαυτό σου! Η Τύχη δεν εφοδιάζει όπλα ενάντια στον εαυτό της. Οι άνθρωποι όμως εφοδιασμένοι ενάντια στους εχθρούς τους στερούνται όπλων απέναντι στην ίδια την Τύχη»⁴⁸. Ο άνθρωπος, για τον



Απαμέα, είναι υπεύθυνος για τη ζωή του, για το αν θα επιλέξει το δαιμόνιο που ζει μέσα του και που ταυτίζεται με το λογικό και διοικεί τον κόσμο ή θα υποπέσει σε ζωή δυστυχισμένη και γεμάτη πάθη⁴⁹. Ο άνθρωπος που ζει σε συμφωνία με το δαιμόνιο⁵⁰ που είναι παρόμοιο με το κυρίαρχο αίτιο του κόσμου θα λάβει και ο ίδιος ενεργητικό ρόλο στη διάταξη του φυσικού κόσμου⁵¹.

Το γεγονός ότι και ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος αναγνωρίζουν και το άλογο μέρος της ψυχής, τους δίνει τη δυνατότητα να εξηγήσει το ηθικά κακό ως απόρροια του χειρότερου, κατώτερου και ζωώδους μέρους της ανθρώπινης φύσης και ως τέτοιο θεωρείται αδύνατο να εξαλειφθεί, γι' αυτό και μόνο ελέγχεται, όπως ήδη έχουμε αναφέρει στην ψυχολογία των δύο Μέσων Στωικών. Τελικός στόχος του ανθρώπου είναι ο απόλυτος έλεγχος των άλογων δυνάμεων και η κυριαρχία της λογικότητας. Γενικότερα ο Ποσειδώνιος ξεκίνησε από ένα αιρετικό δόγμα για την ψυχή και τα πάθη, ακολουθώντας τον Παναίτιο, δομεί ένα ολότελα αιρετικό σύστημα ηθικής.

Συγκρίνοντας τη θεωρία του δάσκαλου και του μαθητή αναφορικά με το ανθρώπινο τέλος, διαπιστώνουμε ότι ο Παναίτιος θεωρεί το τέλος ότι είναι «να ζεις σύμφωνα με τις εναρκτήριοιες αφορμές της φύσης»⁵². Από την άλλη μεριά ο Ποσειδώνιος αναφέρει ότι ο άνθρωπος οφείλει να ζει με προσοχή για τη γνώση και ανακάλυψη της αλήθειας και τη ρύθμιση του σύμπαντος και την όσο γίνεται περισσότερο στην προώθησή του⁵³. Ο Ποσειδώνιος, επισημαίνει ο White, μπορεί να θεωρηθεί ότι επέστρεψε στην αρχαία στωική άποψη, επιμένοντας σε μια σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη δραστηριότητα και την οργάνωση του σύμπαντος, ως όλον, ενώ ο Παναίτιος είναι αρκετά αδιάφορος για την άποψη αυτή⁵⁴. Στην ηθική θεωρία του Ροδίτη Στωικού, συνεχίζει, η ιδέα της συμφωνίας με τη φύση του σύμπαντος ως ολότητα ήταν κατά κάποιο τρόπο εγκαταλελειμμένη. Είναι επίσης αλήθεια ότι στη φιλοσοφία του



Παναίτιου, η εξασθένηση αυτής της ιδέας έφερε μαζί της, στην ηθική του, μια έμφαση στο σύμπαν και τη σημασία της εκμετάλλευσης των χαρακτηριστικών βάσει των οποίων την κατέχει⁵⁵.



Παραπομπές:

- ¹ βλ., Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια*.
- ² Αυγουστίνος, *Civ. Dei*, 19, 1.
- ³ Irwin, T.H., 'Stoic and Aristotelian Conception of Happiness', στο G.Striker- M.Schofield (eds.): *Norms of Nature*, 205-44, σ.213.
- ⁴ Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass., 1966, σ.1.
- ⁵ Έχουμε ήδη αναφέρει ότι η στωική διδασκαλία για το τέλος έχει πολλές ομοιότητες με το δόγμα του Σωκράτη, του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα.
- ⁶ Ως απόρροια της ευδαιμονιστικής ιδιότητας της ηθικής φιλοσοφίας είναι και η νατουραλιστική. Η ηθική τελειότητα ολοκληρώνει τις απαιτήσεις της ανθρώπινης φύσης. Ότι είναι η φυσική τελειότητα για το σώμα είναι και η ηθική τελειότητα για το πνεύμα. (βλ. Μπαγιώνας Αυγ., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ηθικής από τους Προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*, Θεσσαλονίκη, 1978, σ.σ.18-9)
- ⁷ E-K, Fr.186/ Th., Fr.428. (βλ. επίσης SVF, I, 180, SVF, I, 552, SVF, III, Diog. 46, SVF, III, Ant.58, SVF, III, Arch. 21, Str., Fr.96).
- ⁸ Διογένης Λαέρτιος, 7, 87-9.
- ⁹ White, N., 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology*, 83(1979), 143-78, σ.175.
- ¹⁰ Straaten, Modestus van OESA, *Panaetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946, σ.σ.144-6.
- ¹¹ Για το ορθόδοξο στωικό δόγμα περί τέλους βλέπε επίσης: Annas Julia, *The Morality of Happiness*, N.Y.: Oxford Univ. Press, 1993, Cooper, John, *Eudaimonism, the Appeal to Nature and "Moral Duty" in Stoicism*, στο 'Aristotle, Kant and the Stoics', (ed.): St. Engestrom, J. Whiting, Cambridge Univ. Press, Irwin, T.H., 'Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness' στο G. Striker- M. Schofield (eds.): *Norms of Nature*, 205-44, Long, A.A., 'Carneades and the Stoic Telos', *Phronesis*, 12(1967), 59-90.
- ¹² Str., Fr.96.
- ¹³ Str., Fr.117.
- ¹⁴ Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*, ό.π., σ.σ.50-1.
- ¹⁵ Straaten, Modestus van OESA, *Panaetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.153.
- ¹⁶ Str., Fr.109.
- ¹⁷ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, Paris, J.Vrin, 1931, σ.163.
- ¹⁸ Str., Fr.117.
- ¹⁹ «τόν αὐτόν τρόπον καί τάς ἀρετάς πάσας ποιῆσθαι μέν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἐστὶ κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει» (Str., Fr.109).
- ²⁰ Str., Frs.88/107.
- ²¹ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, ό.π., σ.166.

- ²² Straaten, Modestus van OESA, *Panaetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.σ.156-7.
- ²³ Kidd, I.G., 'Stoic Intermediates and the End for Man', στο A.A.Long (ed.): *Problems in Stoicism*, London, 1971, 150-74, σ.154.
- ²⁴ «...γι' αυτό είναι μάταιο να πολεμά κάποιος ενάντια στη φύση του ή να στοχεύει σε κάτι που θεωρείται αδύνατο να επιτευχθεί...» (Str., Fr.97).
- ²⁵ Straaten, Modestus van OESA, *Panaetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.155.
- ²⁶ «...οφείλουμε να ενεργούμε έτσι ώστε να μην εναντιωνόμαστε στους οικουμενικούς νόμους, αλλά προστατεύοντάς τους, οφείλουμε να ακολουθήσουμε την κλίση της δικής μας φύσης, και ακόμα να κανονίζουμε τις επιδιώξεις μας με ρυθμιστή τη φύση...» (Str., Fr.97).
- ²⁷ Straaten, Modestus van OESA, *Panaetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.144.
- ²⁸ Str., Fr.114.
- ²⁹ E-K, Fr.186/ Th., Fr.428.
- ³⁰ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, ό.π., σ.166.
- ³¹ Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*, ό.π., σ.51.
- ³² «... καθάπερ γάρ τούτους ως μέν ανωτάτω τέλος ποιείσθαι τό τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τρόπον προτίθεσθαι τήν τεύξιν, τόν αὐτόν τρόπον καί τās ἀρετάς πάσις ποιείσθαι μέν τέλος τό εὐδαιμονεῖν, ὃ ἐστί κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει τοῦτου δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τυγχάνειν...» (Str., Fr.109).
- ³³ E-K, Fr.185/ Th., Fr.426.
- ³⁴ E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.
- ³⁵ Καραμπατζάκη- Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ.σ.276-7.
- ³⁶ E-K, Fr.186/ Th., Fr.428.
- ³⁷ Sr., Fr.108.
- ³⁸ Kristeller, Paul, O., *Greek Philosophers of Hellenistic Age*, trans.: Woods Gregory, New York, Columbia Univ. Press, 1993, σ.136.
- ³⁹ Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, σ.214.
- ⁴⁰ E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.
- ⁴¹ Sandbach, F.H., *The Stoics*, London, 1975, σ.137.
- ⁴² E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.
- ⁴³ E-K, Fr.186/ Th., Fr.428.
- ⁴⁴ Dobson, J.F.: 'The Posidonius' Myth', *Classical Quarterly* 12(1918), 179-95, σ.σ.192-3.
- ⁴⁵ Sandbach, F.H., *The Stoics*, ό.π., σ.136.
- ⁴⁶ Edelstein, L.: 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philology* 57(1936), 286-315, σ.315.
- ⁴⁷ αυτόθι.

⁴⁸ E-K, Fr.105/ Th., Fr.443.

⁴⁹ E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.

⁵⁰ Η αντίληψη αυτή συναντάται και στον προσωκρατικό φιλόσοφο Ηράκλειτο. Ο Ηράκλειτος διατεινόταν ότι το άτομο μπορεί να θεωρηθεί απόλυτα υπεύθυνο για τις πράξεις του. Χρησιμοποιεί τη λέξη «δαίμων» («ἦθος ἀνθρώπου δαίμων», Απόσπ. 19, Στοβαίος, *Ανθ.*, IV, 40, 23) με την έννοια της προσωπικής μοίρας του ανθρώπου. Η μοίρα αυτή καθορίζεται από τον ίδιο του το χαρακτήρα, τον οποίο μπορεί να ελέγξει ως ένα βαθμό, και όχι από τις εξωτερικές και συχνά ιδιότροπες δυνάμεις, που επενεργούν ίσως μέσα από ένα «δαιμόνιο» παραχωρημένο σε κάθε άτομο από την Ειμαρμένη. (βλ., Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ.: Δημοσθένης Κούρτοβικ, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1998³, σ.190-217

⁵¹ Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, ό.π., σ.214.

⁵² «τό ζῆν κατά τάς δεδομένας ἐν ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς» (Str., Fr.96).

⁵³ «τό ζῆν θεωροῦντα τήν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καί τάξιν καί συγκατασκευάζοντα αὐτήν κατά τό δυνατόν» (E-K, Fr.186/ Th., Fr.428).

⁵⁴ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, ό.π., σ.σ.163-4, σημ.2.

⁵⁵ White, W.B.: 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology* 83(1979), 143-78, σ.σ.161-2.

7) Περί αρετών

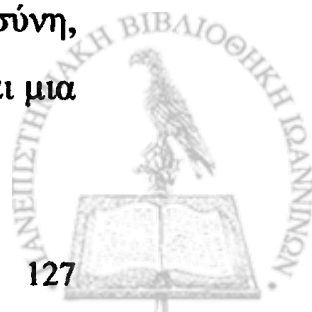
Αν τα πάθη για τους Αρχαίους Στωικούς ήταν υπερβολικές παρορμήσεις που έχουν ξεφύγει από τον έλεγχο του λογικού και απομακρύνουν τον άνθρωπο από τον βασικό του στόχο, την επίτευξη της ευδαιμονίας, οι αρετές βρίσκονται στον αντίποδά τους, καθώς εμφανίζονται ως η ηθική έκφραση του λόγου, έτσι όπως συλλαμβάνεται από τον άνθρωπο. Αυτές γίνονται αποδεκτές από το ορθόδοξο στωικό δόγμα ως *summum bonum*, κατά σωκρατική μίμηση, δηλαδή ως το υπέρτατο ανθρώπινο αγαθό. Προβάλλονται ως η πρωταρχική συνιστώσα του «αγαθού» που συνοψίζεται στη φυσική τελείωση ενός δυνάμει έλλογου όντος, μια τελείωση, η οποία επιτυγχάνεται με τις προσωπικές προσπάθειες του ανθρώπου. Ωστόσο, η ίδια η αρετή δε συλλαμβάνεται αυθόρμητα ως προϋπάρχουσα αλήθεια, καθώς αυτή παραγίνεται, όχι *θεία μοίρα*, όπως στον Πλάτωνα, αλλά χάρη στην φύσει ορμή της ψυχής. Υπάρχει εδώ υπόδηλη ίσως αριστοτελική επίδραση, η οποία όμως δεν έχει συνέχεια¹.

Ο Long αρχικά υποστηρίζει προσπαθώντας να σκιαγραφήσει την έννοια της αρετής ότι για τους Αρχαίους Στωικούς η αρετή είναι διάθεση και ικανότητα της ηγεμονικής αρχής της ψυχής, ή μάλλον, το ίδιο το λογικό, το συνεπές, σταθερό και αμετάπτωτο². Δεύτερον, η αρετή είναι ο σκοπός που όρισε η Φύση στον άνθρωπο. Τρίτον, τα προηγούμενα στάδια ανάπτυξης του ανθρώπου είναι αναγκαία για την αρετή, γιατί παρέχουν πρότυπα σωστής συμπεριφοράς από τα οποία μπορεί να προέλθει η αρετή. Αναζητώντας όμως ο Long έναν πιο πλήρη ορισμό της έννοιας της αρετής, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτή είναι είδος «γνώσης» ή «τέχνης», «*ὄλου γάρ τοῦ βίου ἐστί τέχνη ἢ ἀρετή*»³. Είναι μια ενιαία διάθεση της ψυχής που μπορεί να αναλυθεί στις τέσσερις βασικές αρετές: φρόνηση, δικαιοσύνη, εγκράτεια και



θάρρος⁴, «φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζήτου... σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων...δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπομεμητικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστω... ἀνδρείαν δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐδετέρων...»⁵. Από τον παραπάνω ορισμό αντιλαμβανόμαστε ότι πέρα από το γνωστικό κριτήριο στον ορισμό της αρετής συναντάμε και έναν κοινωνικό προσανατολισμό, όπως παρουσιάζεται στο παρόν απόσπασμα του Στοβαίου.

Η Αρχαία Στοά, όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα, επηρεάστηκε εν μέρει από την πλατωνική παράδοση, αν και διαφωνούσε σε βασικά σημεία με τη φιλοσοφία του Πλάτωνα, εφόσον όρισε τις τρεις απ' αυτές αξιοποιώντας την τέταρτη, δηλαδή τον ορισμό της σοφίας. Έτσι, δικαιοσύνη είναι η γνώση (η σοφία) που σχετίζεται με την κατανομή, η σωφροσύνη (αυτοέλεγχος, εγκράτεια) είναι η γνώση η σχετική με την απόκτηση, η γενναιότητα είναι η γνώση που αναφέρεται στην υπομονή και τέλος η ίδια η σοφία ορίστηκε ως 'η γνώση του τί πρέπει και του τί δεν πρέπει να γίνει' ή η γνώση του τί είναι καλό ή κακό ή αδιάφορο'⁶. Είναι εμφανείς οι επιρροές που είχαν δεχθεί οι Στωικοί στη διαμόρφωση του δόγματός τους για τις ανθρώπινες αρετές κυρίως από την σωκρατική και πλατωνική φιλοσοφία και λιγότερο από την αριστοτελική⁷. Κατά τους Στωικούς, το περιεχόμενο της αρετής και της κακίας είναι απόλυτο, εφόσον η αντίστοιχη συμπεριφορά έχει συνέπειες θετικές ή αρνητικές αντίστοιχα τόσο για το δρών υποκείμενο, όσο και για τους δέκτες. Αυτή η θέση συμφωνεί με την ερμηνεία της αρετής ως ηθικής υγείας και τη σύνδεσή της με την ευδαιμονία⁸. Αν και η ορθόδοξη στωική θεωρία είχε διακρίνει τέσσερις θεμελιακές αρετές, τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη, τη σοφία και τη φρόνηση, υπέταξε σε αυτές τις 'πρώτες' αρετές και μια



σειρά άλλων παρόμοιων διαθέσεων που όμως όλες έχουν φυσικό υπόβαθρο και γίνονται ανθρώπινη κατάκτηση μέσω της εμπειρίας⁹.

Ο άνθρωπος που αναζητά την ενάρετη ζωή οφείλει να μιμηθεί τους ανθρώπους-πρότυπα, δηλαδή τους σοφούς, των οποίων όλες οι πράξεις και οι επιλογές διακρίνονται από την αρετή. Ο άνθρωπος έχει την ελευθερία να αντιληφθεί το ηθικά καλό και το ωφέλιμο που απορρέει από τις ενάρετες πράξεις και να το ακολουθήσει. Άλλωστε, για την Αρχαία Στοά, το μόνο πράγμα που απαιτείται για την ανθρώπινη ευδαιμονία είναι η αρετή, η ηθική νοημοσύνη για το τί είναι σωστό και πρέπει να κάνει ο άνθρωπος, και αυτό αποτελεί το υλικό και το ίδιο το περιεχόμενο της αρετής, που οι Στωικοί το ονόμασαν «αγαθά»¹⁰.

Όπως έγινε αντιληπτό από τους ορισμούς των θεμελιωδών και κύριων αρετών, η ουσία της αρετής εντοπίζεται στη γνώση, στην επιστήμη. Η αρετή, με βάση το ορθόδοξο στωικό πλαίσιο, εμφανίζεται ως μια γνώση που στοχεύει στη σύμφωνη με τις διαθέσεις (ορμές) της ανθρώπινης φύσης δράση και τη συνοδεύει. Στον ορισμό αυτό συναντούμε δύο στοιχεία της στωικής αντίληψης για την αρετή. Το πρώτο από αυτά είναι η ίδια η γνώση. Συνεπώς, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι οι Αρχαίοι Στωικοί έδωσαν έμφαση στο θεωρητικό στοιχείο της αρετής, όπως απορρέει από τους επιμέρους ορισμούς των βασικών αρετών¹¹.

Για τη Μέση Στοά το δόγμα των αρετών αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Ο Παναίτιος έδωσε μεγάλη σπουδαιότητα στις ανθρώπινες αρετές και αυτό οφείλεται στην παραδοχή ότι η ηθικά καλή ζωή ταυτίζεται με την ενάρετη ζωή. Για τη θεμελίωση ωστόσο αυτού του δόγματος, θα βασιστεί και θα δώσει έμφαση στις ανθρώπινες ορμές και στη βούληση του ατόμου. Έτσι, πριν ακόμα να εκθέσει τις απόψεις του για τις βασικές, θεμελιώδεις αρετές, θα αναζητήσει την πηγή των αρετών αυτών στις ανθρώπινες ορμές και κατ' επέκταση θα προβεί στη



διαίρεση των ορμών, των φύσει τάσεων της ανθρώπινης φύσης. Η ομολογία του ανθρώπου με τις ορμές αυτές αποτελεί το σκοπό της ζωής κάθε έλλογου όντος, «τό ζῆν κατά τάς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς»¹². Η άποψη αυτή του Παναίτιου, ο εντοπισμός δηλαδή της πηγής της αρετής στις ορμές, θεωρήθηκε καινοτομία για τη στωική φιλοσοφία¹³ (μια γνώμη πιθανή αλλά όχι και ιδιαίτερα πειστική), καθώς είναι ο πρώτος Στωικός που έδωσε στον άνθρωπο ως κληροδότημα ένα σύνολο φυσικών ορμέμφυτων στοιχείων, τις αφορμές¹⁴, στις οποίες συνυπολογίζονται και τα πάθη.

Για την ηθική του Παναίτιου, οι αφορμές είναι συγκεκριμένες και τέσσερις στον αριθμό: α) η ορμή για αυτοσυντήρηση (χρησιμοποιώντας τη στωική έννοια της οικείωσης), β) η ορμή για αναπαραγωγή και διαίωνιση του ανθρώπινου είδους, γ) η ορμή για προστασία και φροντίδα των απογόνων και των προσφιλών προσώπων και τέλος δ) η ανθρώπινη ορμή για τη συγκρότηση κοινωνιών¹⁵. Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και της αναπαραγωγής είναι κοινό σε όλους τους ανθρώπους αλλά και τα ζώα. Όλα τα έμβια όντα έχουν την έμφυτη τάση να αποφεύγουν ό,τι τα βλάπτει και να επιδιώκουν ό,τι τους προξενεί ηδονή και ευχαρίστηση, αλλά και να ζευγαρώνουν για τη συνέχιση της ίδιας της ζωής¹⁶. Επίσης, τόσο τα ζώα όσο και το ανθρώπινο είδος διαθέτουν την τάση φροντίδας των απογόνων τους. Η αφορμή που κατέχει ο άνθρωπος σε αντιδιαστολή με τα ζώα είναι αυτή της έλλογης κοινωνικότητας, δηλαδή η έμφυτη τάση για τη συγκρότηση κοινωνιών. Η διαφοροποίηση αυτής της ανάγκης του ανθρώπου για κοινωνικότητα βασίζεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος διαθέτει την έλλογη δύναμη, το λογικό, κάτι που στερούνται τα ζώα. Ο δυϊσμός που υποστηρίζει στην ψυχολογία του ο Παναίτιος, κατά πλατωνική μίμηση, του δίνει τη δυνατότητα να εντοπίσει το αίτιο της συγκεκριμένης ορμής, που δεν είναι άλλο από το λόγο. Ωστόσο, αυτή η



ειδοποιός διαφορά ανθρώπων και ζώων, αυξάνει παράλληλα την ένταση, στον ίδιο τον άνθρωπο, και των υπολοίπων ορμών, δηλαδή της αυτοσυντήρησης (οικειώσης), της αναπαραγωγής και της προστασίας των απογόνων και των αγαπητών προσώπων. Από τη στιγμή όμως που ο Μέσος Στωικός τοποθετεί στις προαναφερθείσες ορμές την πηγή των αρετών, καινοτομεί, σε σχέση με τους προγενέστερους Στωικούς, καθώς το ορθόδοξο στωικό δόγμα θεμελιώνει τις αρετές στην γνώση, ενώ αντίθετα ο Παναίτιος προτιμά να τοποθετήσει την πηγή τους στις διαφορετικές τάσεις της ανθρώπινης φύσης. Αν και φαίνονται οι ορμές αυτές ως χωριστές και ασύνδετες, στην πραγματικότητα αποτελούν μια ενότητα, ένα αδιαίρετο σύνολο.

Αυτή η ενιαία και αδιαίρετη αφορμή συνοδεύεται και από άλλες δευτερεύουσες, μικρότερης έντασης αλλά της ίδιας σημασίας για την ηθική και αισθητική ανθρώπινη συμπεριφορά, ορμές, «ο άνθρωπος είναι το μόνο ζώο που έχει το αίσθημα της πειθαρχίας, της ευπρέπειας, της μετριοπάθειας σε λόγια και πράξεις. Επίσης, κανένα άλλο ζώο δεν έχει την αίσθηση της ομορφιάς, της καλαισθησίας, της αρμονίας του ορατού κόσμου»¹⁷. Το σύνολο των αφορμών είναι αυτό που οδηγεί τον άνθρωπο στο ηθικό καλό¹⁸. Οι ορμές που φύσει υπάρχουν στα έλλογα όντα, αποτελούν, όπως προαναφέρθηκε, την πηγή των τεσσάρων θεμελιωδών αρετών, της σοφίας, της ανδρείας, της δικαιοσύνης και της σωφροσύνης. Στην άποψη αυτή του Μέσου Στωικού είναι έντονη η πυθαγόρεια και η πλατωνική επιρροή.

Η άποψη του Παναίτιου, ότι η ζωή του ανθρώπου δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένη, παρά μόνο όταν βρίσκεται σε ομολογία με τις τέσσερις ορμές, τις ιδιαίτερες στην ανθρώπινη φύση, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οφείλουμε να λάβουμε υπόψη το γεγονός πως σε κάθε άνθρωπο αυτές οι ορμές, αν και γενικά ανθρώπινες, δέχονται ένα δικό τους ιδιαίτερο χρώμα οφειλόμενο στον ατομικό χαρακτήρα και στις



περιστάσεις της ζωής¹⁹. Ο Παναίτιος εξάλλου υποβάθμισε την ιδέα της συμφωνίας του σύμπαντος ως σύνολο και ως απόρροια αυτής της εξασθένησης ήταν η έμφαση στην ιδέα της μοναδικότητας του ανθρώπου μέσα στο σύμπαν, αλλά και της σημασίας που έχει η εκμετάλλευση των χαρακτηριστικών που διαθέτει²⁰.

Ο Ρόδιος Στωικός φιλόσοφος υποστηρίζοντας ότι η αρετή είναι μια φυσική τάση με πηγή τις «αφορμές» και με ρυθμιστή το λόγο²¹ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτή είναι γνώση και επιστρέφοντας στην αρχαία στωική αντίληψη. Με την καινοτομία αυτή ο Παναίτιος γίνεται ο πρώτος Έλληνας στοχαστής που επηρεασμένος από την κριτική του Σκεπτικού Καρνεάδη (παρουσίαζε τον κόσμο ως αναπαραστάσεις του εσωτερικού του ανθρώπου) άφησε να εκλείψει ένα μεγάλο μέρος του αντικειμενικού ρεαλισμού που απασχόλησε την ελληνική σκέψη. Με την παναίτεια καινοτομία αρχίζει μια καινούρια περίοδος εσωτερικότητας. Η ιωνική φιλοσοφία, η «φύσις» αρχίζει να μεταφυτεύεται στο εσωτερικό του ανθρώπου. Ωστόσο, η νέα περίοδος θα φανεί αργότερα και καθαρά πλέον στο έργο του νεοπλατωνιστή Πλωτίνου, όπως διατείνεται ο Τατάκης²².

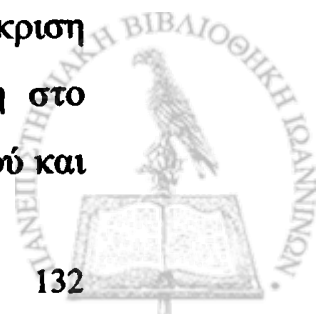
Επίσης, για τον Παναίτιο η αρετή είναι διδακτή, γιατί για να μπορέσει αυτή από φυσική τάση και ανθρώπινη ορμή να γίνει γνωστική συνήθεια, πρέπει να καλλιεργηθεί και να αναπτυχθεί με βάση τις οδηγίες και τα μέσα που θα προσφερθούν από τον δάσκαλο-καθοδηγητή²³. Η κατάκτηση και η γνώση της αρετής απαιτεί εντατική προσπάθεια από τον άνθρωπο, καθώς αποκτώντας την αρετή εκπληρώνει την ανθρώπινη φύση που εσωκλείει. Όπως ο τοξότης που με προσπάθεια και εντατική άσκηση πετυχαίνει το στόχο του, έτσι και ο άνθρωπος οφείλει να αγωνιστεί για να κερδίσει την αρετή και κατ' επέκταση την ευδαιμονία του²⁴. Είναι μια φυσική τάση²⁵ προερχόμενη από τις αφορμές, όπως ήδη παρουσιάσαμε, και ρυθμίζεται από το



λογικό. Επομένως, η αρετή εμφανίζεται ως γνώση και κατά συνέπεια ως τέτοια είναι διδακτή. Στο σημείο αυτό συμφωνεί με το Σωκράτη και την Αρχαία Στοά. Πριν όμως να γίνει αυτή γνώση είναι απλώς μια βούληση, μια φύσει ορμή, μια διαρκής ανθρώπινη κίνηση²⁶.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, το ορθόδοξο στωικό δόγμα είχε αναγνωρίσει την ύπαρξη τεσσάρων θεμελιωδών αρετών. Ο Μέσος Στωικός, έχοντας ήδη αναζητήσει την πηγή τους στις ανθρώπινες φυσικές ορμές και την ανθρώπινη βούληση, θα εμφανιστεί ακόμα πιο ριζοσπαστικός αναφορικά με τον κατάλογο των αρετών που θα αναγνωρίσει. Ο Παναίτιος, σύμφωνα με μαρτυρία που μας παρέχει ο Διογένης Λαέρτιος²⁷, υποστηρίζει ότι «*δύο φησίν ἀρετάς, θεωρητικήν καί πρακτικήν*». Με την διαίρεση αυτή δεν έχει ως στόχο την παρουσίαση δύο διαφορετικών προσανατολισμών στην ηθική του φιλοσοφία, που θα οδηγούσαν αναπόφευκτα και σε δύο διαφορετικές ηθικές, αλλά με το δόγμα του αυτό ο Ροδίτης εφαρμόζει για μια φορά ακόμα τον ψυχολογικό δυϊσμό και επαναφέρει τη διάκριση της ανθρώπινης δραστηριότητας σε δύο χωριστές περιοχές της ανθρώπινης φύσης, σ' αυτήν της θεωρίας και αυτήν της πράξης. Η παρούσα διαίρεση δε θυμίζει σε τίποτα την αρχαία στωική θεωρία περί αρετών, αλλά μάλλον επαναφέρει την αριστοτελική διαίρεσή τους²⁸.

Ο Παναίτιος έχοντας απορρίψει τον ψυχολογικό μονισμό της Αρχαίας Στοάς και κατά συνέπεια την άποψή της ότι υπάρχει μία και μοναδική αρετή, η φρόνηση, προτιμά να υιοθετήσει το δυϊσμό της ψυχής των παλαιότερων φιλοσόφων, και ιδιαίτερα του Πλάτωνα και των Πυθαγορείων, και με τον τρόπο αυτό θα οδηγηθεί στη διττή διαίρεση των αρετών, όπου καθεμιά εστιάζεται σε διαφορετική ανθρώπινη ψυχική λειτουργία. Προηγούμενη τέτοια διττή διάκριση συναντούμε στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ένα έργο του Αριστοτέλη στο οποίο οι ηθικές αρετές εμφανίζονται ως διαθέσεις του επιθυμητικού και



του ορεκτικού στοιχείου²⁹. Ο Παναίτιος με τη σειρά του, θα υποστηρίξει, όπως είδαμε και στην ψυχολογία του, ότι η φύση της ψυχής είναι διπλή: από τη μια μεριά υπάρχει η παρόρμηση και από την άλλη ο λόγος. Βασιζόμενοι σε μια μαρτυρία του Κικέρωνα, μαθαίνουμε πως ο Μέσος Στωικός αποδέχεται ότι «η βασική δραστηριότητα του πνεύματος είναι διπλή: η μια δύναμη είναι η όρεξη (αυτό που ονομάζεται «ορμή» στα ελληνικά), που παρακινεί έναν άνθρωπο στη μια ή στην άλλη κατεύθυνση. Η άλλη (δύναμη) είναι το αίτιο (ο λόγος) που εξηγεί και διδάσκει ό,τι πρέπει να γίνει και ό,τι πρέπει να μη γίνει. Το αποτέλεσμα είναι ο λόγος (το αίτιο) να διατάζει και η ορμή(η όρεξη) να υπακούει»³⁰. Η ανάλυση των αρετών του Παναίτιου ταιριάζει απόλυτα σε αυτήν την διπλή διάκριση της ψυχής που δίδασκε ο Αριστοτέλης αλλά και ο Πλάτωνας, και κατά συνέπεια το δόγμα του εμφανίζεται περισσότερο αριστοτελικό και πλατωνικό παρά στωικό³¹.

Εξετάζοντας χωριστά την κάθε μια αρετή του Παναίτιου, διακρίνουμε την πρακτική αρετή ως την ύψιστη κορύφωση της τελειότητας που προσφέρει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να δομήσει την απόλυτη ευτυχία³². Και ενώ η θεωρητική αρετή είναι μια διανοητική δραστηριότητα, η πρακτική ορίζεται ως μια συγκεκριμένη και φυσική άσκηση που έπεται της σκέψης³³. Αν και καινοτομεί προσεγγίζοντας τον Αριστοτέλη κυρίως, ενμέρει και τον Πλάτωνα, όταν υιοθετεί τη διάκριση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής νοημοσύνης, εξαιρετικά αντίθετη με το μονισμό της στωικής ορθοδοξίας³⁴, σε άλλα σημεία της θεωρίας του διατηρεί αρκετά από τα βασικά χαρακτηριστικά της Στοάς.

Παρ' όλες τις διαφορές, η θεωρητική αρετή δεν αντίκειται στην πρακτική αρετή, καθώς η πρώτη σύμφωνα με το δόγμα του Μέσου Στωικού, κλείνει μέσα της ως θεωρητική νόηση τη λειτουργία του λογικού υπό την ιδιότητα του συλλογισμού. Είναι η ίδια η επιθυμία για



γνώση και επιστήμη. «*Η πρώτη αρετή, εμπεριέχοντας τη γνώση της αλήθειας, προσεγγίζει στενότερα την ανθρώπινη φύση. Γι' αυτό και όλοι ελκυόμαστε περισσότερο και οδηγούμαστε σε έναν ζήλο για γνώση και μάθηση*»³⁵. Όμως, η θεωρητική αρετή, όσο και αν έχει κοινά σημεία και χαρακτηριστικά με τη διανοητική αρετή του Αριστοτέλη, την φρόνηση,

διαφέρει σημαντικά από αυτήν. Η θεωρητική αρετή του Μέσου Στωικού διαθέτει έναν συγκεκριμένο προσδιορισμό της επιθυμίας, προβάλλοντας ως «*cupiditas*», κάτι που απουσιάζει από την περιπατητική προσέγγιση του όρου 'διανοητική αρετή'³⁶. Για τον Παναίτιο, ο ίδιος ο θεωρητικός λόγος δίνει χώρο σε μια αρετή, την θεωρητική αρετή, που αποκτώντας έναν συγκεκριμένο προσδιορισμό επιθυμίας, διαφέρει από τον περιπατητικό ορισμό³⁷. Εσωκλείει τη λειτουργία του λογικού ως συλλογισμού και ως σκέψης που δεν συνοδεύεται από πράξη. Ωστόσο, η θεωρητική αρετή είναι μια φύσει αρετή και βοηθά την πρακτική, εφόσον προετοιμάζει το υλικό με το οποίο θα ασχοληθεί η ίδια η πρακτική αρετή, δηλαδή προετοιμάζει την πράξη. Είναι η σταθερή τάση της επιθυμίας για γνώση και επιστήμη, γεγονός που ταυτίζει αυτήν την θεωρητική αρετή με τη σοφία³⁸.

Τα δύο είδη της αρετής για τον Παναίτιο βρίσκονται σε σχέση αλληλεξάρτησης, στο βαθμό που αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοβοηθούνται. Ο στόχος τόσο της θεωρητικής όσο και της πρακτικής αρετής είναι κοινός, η ενάρετη και ευδαίμων ζωή. Έδρα τους είναι το λογικό³⁹ και έτσι η ίδια η αρετή από μια φύσει ορμή και επιθυμία οδηγείται σε δράση με οδηγό το λογικό. Ο Μέσος Στωικός στο δόγμα των αρετών παραμένει κατά βάθος στωικός παρά τις πλατωνικές και περιπατητικές επιρροές. Απόδειξη αυτού αποτελεί το γεγονός ότι αργότερα θα προβεί σε μία ακόμα διαίρεση των αρετών που θα είναι σε συμφωνία με το ορθόδοξο στωικό δόγμα.



Ο Παναίτιος στη θεωρία του για τις αρετές εστιάζεται κυρίως στον άνθρωπο, όπως κάνει και σε ολόκληρη την ηθική του φιλοσοφία. Με τον προσανατολισμό αυτό, διαφοροποιείται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος αναζητά το θεμέλιο του λόγου στο Θεό⁴⁰. Ο Μέσος Στωικός ανακαλύπτει μια αυθόρμητη αγάπη για την ευδαιμονία. Είναι αυτή που συναντά στην κίνηση το λόγο και τον κάνει αρετή. Ο λόγος δεν μπορεί να προχωρήσει δίχως κάποιον στόχο, είναι η ίδια η φύση του που του το προσφέρει. Ο Χρύσιππος, σημειώνει ο Τατάκης, αδυνατούσε να δικαιολογήσει αυτόν τον αυθορμητισμό, αφού είχε υποτάξει τον ανθρώπινο λόγο στον οικουμενικό λόγο⁴¹.

Από το απόσπασμα του Διογένη Λαέρτιου, που μόλις αναλύσαμε, γίνεται κατανοητό ότι ο Παναίτιος καινοτομεί και εγκαταλείπει το ορθόδοξο στωικό δόγμα, διακρίνοντας την αρετή σε θεωρητική και πρακτική. Όπως προαναφέρθηκε, η θεωρητική αρετή ταυτίζεται με τη σοφία, την «*sapientia*», η οποία συνίσταται στην καθαρή αντίληψη και την ανάπτυξη της αλήθειας⁴². Στην πρακτική αρετή συγκαταλέγονται τρεις άλλες θεμελιακές αρετές: η δικαιοσύνη, η ανδρεία και η σωφροσύνη. Από την παραπάνω αναφορά δημιουργείται ένα πλαίσιο τεσσάρων αρετών⁴³. Οι τέσσερις αυτές αρετές αποτελούν κοινό τόπο της αρχαίας ελληνικής ηθικής, αφού σχεδόν όλοι οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι τις αποδέχονταν, μεταξύ αυτών και οι Στωικοί, με διαφορετική ωστόσο στοχοθεσία.

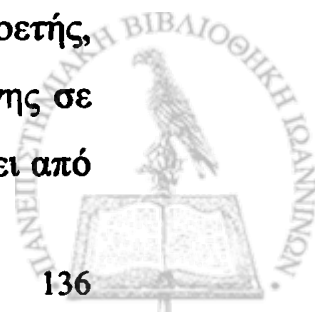
Αναζητώντας ο Παναίτιος την πηγή των αρετών στις ορμές της ανθρώπινης φύσης, θα ορίσει αργότερα τις αρετές όχι ως γνώση αλλά ως τάση, ως ανθρώπινη επιθυμία και ελεύθερη κίνηση που οδηγεί τον άνθρωπο στη δράση. Στην ανάλυση που κάνει για τις αρετές φανερώνει τη σπουδαιότητα που έχουν για το δόγμα του οι αφορμές, αλλά και η ίδια η ανθρώπινη βούληση. Για το λόγο αυτό και η ταξινόμηση των αρετών θα βασιστεί στη διαίρεση των ορμών της



ανθρώπινης φύσης⁴⁴. Μετά την αναλυτική και διεξοδική παρουσίαση των ορμών, ο Μέσος Στωικός θα προχωρήσει στην ανάλυση της κάθε μιας από αυτές τις τέσσερις αρετές.

Η πρώτη αρετή την οποία και θα αναλύσει ο Παναίτιος, είναι η σοφία⁴⁵. Η συγκεκριμένη αρετή διαφέρει από όλες τις άλλες, καθώς είναι η μόνη θεωρητική αρετή που αναζητά τη γνώση της αλήθειας. Η σοφία, τονίζει ο Μέσος Στωικός, προσεγγίζει στενότερα την ανθρώπινη φύση, επειδή η λογικότητα της ανθρώπινης φύσης είναι αυτή που προκαλεί τη φυσική τάση για αναζήτηση της γνώσης⁴⁶. Γι' αυτό και όλοι οι άνθρωποι εκδηλώνουν έντονο ζήλο για μάθηση και γνώση. Η ίδια η ορμή προς τη γνώση της αλήθειας τους οδηγεί εκεί. Η φρόνηση (η σοφία) ορίζεται από τον Παναίτιο ως η τάση να μάθουμε αυτό που οφείλουμε να γνωρίζουμε ως άνθρωποι, βάσει της ατομικής και ιδιαίτερης φύσης μας, αλλά και βάσει των εκάστοτε συνθηκών και περιστάσεων. Δύο, σύμφωνα με τον Straaten, είναι οι τάσεις που διακρίνουμε στην παρούσα αρετή, α) μια γνωστική τάση προς τη θεωρητική επιστήμη και β) μια δεοντολογική τάση προς τη γνώση αυτού που πρέπει να είναι γνωστό για μια έλλογη και ηθικά καλή συμπεριφορά. Το κύριο αντικείμενο της σοφίας, κατά το παναιτιακό δόγμα, προσδιορίζεται ως «*consilia capienda de rebus honestis*» (σχέδια για πράγματα που είναι ηθικά καλά) και ως «*studia scientiae cognitivis*» (αναζήτηση μάθησης και επιστήμης). Με τον τρόπο αυτό, ο Μέσος Στωικός επεκτείνει το αντικείμενο της συγκεκριμένης αρετής εντάσσοντας στον ορίζοντα της φιλοσοφίας και την επιστήμη γενικότερα⁴⁷. Έτσι, η αρετή της φρόνησης, της σοφίας, αποκτά ένα πιο θεωρητικό περιεχόμενο σε σύγκριση με το ορθόδοξο στωικό δόγμα.

Από τη βασική διαίρεση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής αρετής, ο Μέσος Στωικός αναγνωρίζει την προτεραιότητα της δικαιοσύνης σε σχέση με τις άλλες δύο πρακτικές αρετές⁴⁸. Η αρετή αυτή πηγάζει από



την ορμή του ανθρώπου για αυτοσυντήρηση, την γνωστή στωική έννοια της «οικείωσης», η οποία είναι κοινή σε ανθρώπους και ζώα⁴⁹. Όπως έχει νωρίτερα αναπτύξει⁵⁰, μόνο στον άνθρωπο αυτή η φυσική ορμή είναι έλλογη, καθώς στηρίζεται στη λογικότητα της ανθρώπινης φύσης ή επειδή ο ίδιος ο λόγος, η λογική, ωθεί τον άνθρωπο στην πραγματοποίηση αυτών των λειτουργιών. Έτσι, η φυσική ορμή από την οποία απορρέει η δικαιοσύνη οδηγεί στη συγκρότηση κοινωνίας. Η άποψη αυτή του Παναίτιου, όταν ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος στα πλαίσια της κοινωνίας οφείλει να σεβαστεί τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα που συνεπάγεται η κοινωνική ζωή, συμφωνεί με αυτήν της Αρχαίας Στοάς. Αυτή είναι και η βασική λειτουργία της αρετής της δικαιοσύνης (*justitia*). Η δεύτερη λειτουργία της αναφέρεται στην φιλανθρωπία, στην αγαθοεργία (*beneficentia*) και περιλαμβάνει τα ηθικά καθήκοντα που ο άνθρωπος αναλαμβάνει απέναντι στους συνανθρώπους του⁵¹. Σε αυτήν την δεύτερη και τελευταία λειτουργία της δικαιοσύνης έγκειται η συμβολή του Παναίτιου, καθώς είναι ο μόνος Στωικός φιλόσοφος που συνέδεσε την αρετή της δικαιοσύνης με την αγαθοεργία⁵², δίνοντας ταυτόχρονα έναν ανθρωπιστικό χαρακτήρα στην παρούσα πρακτική αρετή.

Από τον παραπάνω προσδιορισμό της έννοιας της δικαιοσύνης γίνεται προφανές ότι ασπάζεται μερικώς τη στωική έννοια της δικαιοσύνης, η οποία είναι ολοκληρωτικά θεμελιωμένη σε ωφελιμιστικές αντιλήψεις (γινόμαστε δίκαιοι από προσωπικό συμφέρον), αλλά ταυτόχρονα επεκτείνει τη λειτουργία της θεμελιώνοντας το δίκαιο στην κοινότητα όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων, φαύλων και σοφών⁵³. Ωστόσο, η έμφαση αυτή που δίνει ο Μέσος Στωικός στην αγαθοεργία και την γενναιοδωρία μέσα στα πλαίσια της αρετής της δικαιοσύνης μας θυμίζει έντονα την αριστοτελική μεγαλοψυχία⁵⁴. Η στενότερη προσέγγιση του δικαίου που

διδάσκει ο Παναίτιος, είναι απλώς μια ειδική εφαρμογή της πιο θεμελιώδους και γενικής υποχρέωσης του ανθρώπινου γένους να διατηρήσει την ανθρώπινη κοινότητα⁵⁵.

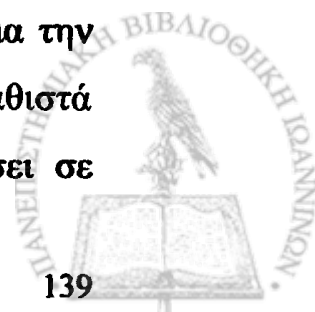
Στη συνέχεια ο Παναίτιος παραθέτει την αρετή της ανδρείας. Πιθανώς και σε αντίθεση με τους προγενέστερους Αρχαίους Στωικούς, ο Ροδίτης φιλόσοφος προτίμησε να ονομάσει αυτήν την αρετή «γενναιότητα πνεύματος», «μεγαλοψυχία»⁵⁶. Η αναβίωση αυτή της μεγαλοψυχίας, με την παράλληλη αποδυνάμωση της ορθόδοξης στωικής έννοιας της ανδρείας, έδωσε στο Μέσο Στωικό τη δυνατότητα να διασφαλίσει τον διανοητικό χαρακτήρα της τρίτης θεμελιακής αρετής. Και αν η έννοια της μεγαλοψυχίας είναι αριστοτελική, υποστηρίζει ο Dyck, το περιεχόμενο με το οποίο γέμισε την παρούσα αρετή δεν είναι αποκλειστικά αριστοτελικό, αλλά μάλλον περισσότερο στωικό και πλατωνικό⁵⁷.

Αναφορικά με το περιεχόμενο της αρετής της μεγαλοψυχίας (της ανδρείας), ο Παναίτιος το αναζήτησε στη φυσική τάση του ανθρώπου για ανεξαρτησία από ανθρώπους και πράγματα. Αυτό το πρώτο χαρακτηριστικό, το «*rerum externarum despicientia*» (αδιαφορία για τις εξωτερικές περιστάσεις)⁵⁸, προϋποθέτει τη στωική αξιολόγηση των εξωτερικών αγαθών και για το λόγο αυτό διαφέρει από την περιπατητική διατύπωση: «*περί πλοῦτον και δυναστείαν και πᾶσαν εὐτυχίαν και ἀτυχίαν μετρίως ἔξει*»⁵⁹. Γενικά η αρετή αυτή ανυψώνει τον άνθρωπο πάνω από τις επιρροές που εξωτερικά του ασκούνται. Για τον Παναίτιο, η αδιαφορία για τα εξωτερικά πράγματα βασίζεται σε δύο κύριες πεποιθήσεις, ότι «μόνο το ηθικά καλό και η ευπρέπεια δικαιούνται να είναι είτε αξιοθαύμαστες επιθυμίες για τον άνθρωπο είτε αξιόμαχες πράξεις»⁶⁰ και ότι «δεν πρέπει να υπόκειται (ο άνθρωπος) σε οποιονδήποτε άλλον άνθρωπο ή σε όποιο πάθος ή σε όποιο συμβάν της τύχης»⁶¹, όπως επισημαίνει ο Dyck⁶². Με τον τρόπο αυτό, ο Ροδίτης



Στωικός απέδωσε μια θετική έννοια στο περιεχόμενο της παρούσας αρετής, αφού εκτός από την εσωτερική δύναμη της ψυχής από την οποία ο άνθρωπος καθίσταται ικανός να αποφεύγει όσα μπορούν να σταθούν εμπόδιο στην ευδαιμονία του, εντοπίζει και μια σταθερή και συνεπή τάση προς το ηθικά σωστό. Αυτό όμως έχει ως άμεση συνέπεια τη σύνδεση της αρετής της ανδρείας με την σωφροσύνη. Έτσι, ο ανδρείος περιφρονεί το αταίριαστο επιλέγοντας το ηθικά σωστό και παρουσιάζει επιθυμία για ωφέλιμες και χρήσιμες πράξεις αδιαφορώντας για το πιθανό ρίσκο που αυτές συνεπάγονται⁶³, και αυτό είναι το δεύτερο χαρακτηριστικό που ο Παναίτιος αναγνωρίζει στην ανδρεία (πέρα από την αδιαφορία για τις εξωτερικές συνθήκες)⁶⁴. Το πρέπον και το ηθικά σωστό που αποτελούν τον κύριο στόχο της τέταρτης αρετής, της σωφροσύνης, έρχονται να αποτελέσουν μία από τις επιδιώξεις μιας άλλης θεωρητικής αρετής, της ανδρείας.

Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανδρείας, της μεγαλοψυχίας, στο οποίο ο Μέσος Στωικός έδωσε σημασία είναι η άρνηση του ανδρείου να υποταχθεί σε οποιονδήποτε άλλον άνθρωπο, στα ανθρώπινα πάθη ή σε γεγονότα της ζωής. Η ανδρεία σχετίζεται άμεσα με τα πάθη (τις αναταράξεις της ψυχής) και οι περισσότεροι Αρχαίοι Στωικοί, αλλά και ο Παναίτιος, αντιλαμβάνονται τα πάθη ως τον κύριο στόχο αυτής της αρετής. Προβάλλεται όμως το ερώτημα: κατά πόσο για το Μέσο Στωικό η ανδρεία δύναται να μετριάσει τα πάθη ή ακόμα και να τα εξοντώσει; Αυτό γίνεται εφικτό, καθώς, όπως έγινε σαφές και σε ενότητα σχετική με τα ανθρώπινα πάθη, ο Παναίτιος δεν δέχθηκε τον όρο «ἀπάθεια» και «ἀναλγησία»⁶⁵, όρους από τους οποίους θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι θεωρούσε αδύνατη τη ριζική εξόντωση των παθών⁶⁶, ως απόρροια του δυϊσμού που δίδαξε για την ανθρώπινη ψυχή. Ορίζοντας το πάθος ως «*perturbatio animi*» καθιστά καθήκον της ανδρείας να αποτρέπει τον άνθρωπο να υποπέσει σε

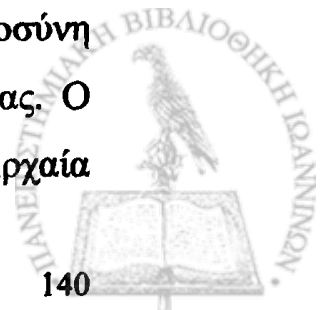


εμπαθείς και νοσηρές για τον ίδιο καταστάσεις, εξοβελίζοντας από το πάθος τον πλεονάζοντα χαρακτήρα του.

Η έμφαση στη θετική πλευρά των αρετών της δικαιοσύνης και της γενναιότητας κάνει τη φιλοσοφία του Ροδίτη Στωικού κατάλληλη για τους ανθρώπους που επιθυμούν να ηγηθούν και να κυριαρχήσουν στην πολιτική ζωή. Επίσης, ο Παναίτιος υποστήριξε ότι αυτό που είναι αναγκαίο και έχει πολύ μεγάλη σημασία για τις πολιτικές προσωπικότητες είναι η επίτευξη της συνεργασίας με τους άλλους ανθρώπους⁶⁷. Με τα ιστορικά παραδείγματα ο Στωικός επιχειρεί να τεκμηριώσει το δόγμα του περί αρετών, και κυρίως περί μεγαλοψυχίας και δικαιοσύνης. Συγκεκριμένα, η προσωπικότητα του Δημοσθένη πρέπει να είχε εξεταστεί προσεκτικά καθώς είχε όλα τα προσόντα να χαρακτηριστεί «μεγαλόψυχος» πολιτικός άνδρας⁶⁸.

Γενικά στην πραγματεία του για τη μεγαλοψυχία, δηλαδή για την αρετή της ανδρείας, ο Παναίτιος εμφανίζεται να είναι μάλλον περισσότερο 'φιλοπλάτων' παρά 'φιλοαριστοτέλης'⁶⁹, καθώς η διδασκαλία του Πλάτωνα του παρέχει μεγαλύτερη στήριξη προς την «*cupiditas principatus*»⁷⁰, όπως και για τους κανόνες συμπεριφοράς που οφείλει, όπως είπαμε, να ακολουθήσει μια πολιτική προσωπικότητα. Ταυτόχρονα, ο Μέσος Στωικός, αν και αρχικά προτίμησε την αριστοτελική έννοια «μεγαλοψυχία» έναντι της στωικής «ανδρείας» για να προσεγγίσει την τρίτη βασική αρετή, στη συνέχεια φαίνεται να διαφοροποιείται από την αριστοτελική έννοια, καθώς παρέλειψε ιδιαίτερα αριστοτελικά χαρακτηριστικά του όρου⁷¹. Κατά βάση, ο Παναίτιος παραμένει Στωικός όταν προσδιορίζει το περιεχόμενο και τους στόχους της ανδρείας.

Το νέο περιεχόμενο που ο Μέσος Στωικός έδωσε στη σωφροσύνη διαφαίνεται ήδη από την εξέταση του αντικειμένου της ανδρείας. Ο Παναίτιος θεώρησε ως αντικείμενο της ανδρείας αυτό που η Αρχαία



Στοά πίστευε ταυτόχρονα ως αντικείμενο τόσο της ανδρείας όσο και της σωφροσύνης. Η πραγματευμένη μετατόπιση του αντικειμένου της σωφροσύνης προς αυτό της ανδρείας, όπως διατείνεται ο Straaten, εξελίσσεται αναγκαία στο σύστημα του Παναίτιου, καθώς έδωσε μια εντελώς διαφορετική σημασία στην έννοια της σωφροσύνης⁷².

Ο Παναίτιος όρισε τη σωφροσύνη ως μια τάση του ανθρώπου να επιλέγει το όμορφο, δηλαδή αυτό που είναι σύμφωνο με τη διάταξη και την αρμονία της φύσης, το πρέπον⁷³. Αυτό το πρέπον (*decorum*) είναι το μοναδικό ηθικό αγαθό. Εμφανίζεται ως η αρμονική διάταξη των επιμέρους ατομικών αγαθών⁷⁴. Η ιδέα του πρέποντος έχει ως πηγή της την αριστοτελική ρητορική και ποιητική διδασκαλία. Φαίνεται ότι ήταν ο Παναίτιος αυτός που μετέφερε το 'πρέπον' στο χώρο της ηθικής δίνοντας έναν διαφορετικό προσανατολισμό στο στωικό δόγμα περί αρετών⁷⁵.

Ο Μέσος Στωικός θεωρεί ότι κάθε ηθική πράξη εσωκλείει το «πρέπον» ως ποιότητα ταιριαστή και αδιάσπαστη (*decorum generale*). Έτσι, η ηθικά καλή πράξη υπακούοντας στο πρέπον, οφείλει να είναι σε αρμονία με τις φύσει ανθρώπινες ορμές που ήδη έχει διδάξει ο Παναίτιος ως πηγή της αρετής. Αυτό το *decorum generale* αποτελεί τη μία από τις δύο πλευρές του πρέποντος. Ο Rist θεωρεί ότι το γενικό αυτό πρέπον είναι παρόν σε κάθε ηθική πράξη που σχετίζεται με την ηθική και τον άνθρωπο, καθώς αναφέρεται στην ίδια την ηθική πράξη⁷⁶. Ο άνθρωπος πρέπει να πετύχει την αρμονία των ανθρώπινων ορμών αν επιθυμεί να πετύχει και το ίδιο το πρέπον. Αυτό συμβαίνει γιατί δεν του αρκεί να ζει σε ομολογία με τις διαφορετικές αυτές ορμές. Οφείλει ως έλλογο ον να δημιουργήσει μια συμφωνία μεταξύ τους, λαβαίνοντας υπόψη τις γενικές ποιότητες της ανθρώπινης φύσης, τον ατομικό χαρακτήρα του καθενός και τις εκάστοτε περιστάσεις. Η ηθικά καλή πράξη και κατ' επέκταση το πρέπον χρειάζεται να συμφωνούν όχι



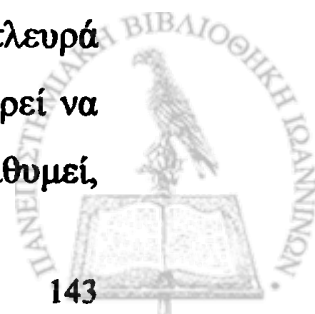
μόνο με την γενική ανθρώπινη φύση αλλά και με τις προσωπικές του δυνατότητες και προτιμήσεις⁷⁷. Μόνο με τη συμφωνία και την ισορροπία αυτή θα μπορέσει η ηθική ζωή να γίνει αληθινά ηθική. Αυτή η αρμονία όμως απαιτεί και κάποια εγκράτεια, που είναι για τον Παναίτιο συνυφασμένη με το ίδιο το αντικείμενο της αρετής της σωφροσύνης. Η επικύρωσή της έρχεται με μια νέα έννοια, αυτήν του ειδικού πρέποντος (*decorum speciale*).

Η δεύτερη πλευρά του *decorum*, το ειδικό πρέπον, αναφέρεται στην καλά διατεταγμένη και αρμονική προσαρμογή των ποικίλων αρετών στην ανθρώπινη ζωή. Η ειδικότερη αυτή εκδοχή της ευπρέπειας, όπως μας πληροφορεί ο Κικέρωνας, είναι υποδεέστερη της πρώτης εκδοχής, δηλαδή του *decorum generale*, που βρίσκεται στο ηθικά αγαθό εν γένει⁷⁸. Και ενώ το πρέπον στη γενική του άποψη ορίζεται, όπως αναφέρθηκε, ως το σύνολο των ανθρώπινων χαρακτηριστικών που προσδιορίζουν τη λογική και ηθική υπεροχή του ανθρώπου σε σχέση με τα υπόλοιπα έμβια όντα, η ειδική πλευρά του πρέποντος ταυτίζεται με τα ειδοποιά ψυχικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου και ιδίως την *moderatio* (σωφροσύνη), *temperantia* (φρόνηση) και *liberalitas* (ελευθεριότητα)⁷⁹.

Ο Schmekel⁸⁰ πιστεύει ότι η ειδική πλευρά του πρέποντος μπορεί να θεωρηθεί ανάλογη της γενικής προσέγγισης του *decorum*. Το *decorum generale* είναι το εξωτερικό τμήμα του ηθικά καλού, ενώ το «*decorum huic subiectum*», δηλαδή το ειδικό πρέπον, είναι το ίδιο το γενικό πρέπον με την ιδιότητα να εκδηλώνεται στην εκάστοτε περιοχή των διαφορετικών αρετών⁸¹. Απόρροια της λειτουργίας του *decorum speciale* είναι να εισχωρήσει το πρέπον στο περιεχόμενο όλων των αρετών του δόγματος του Παναίτιου⁸², αν και στην αρετή της σωφροσύνης βρίσκεται ο βασικός χώρος δραστηριοποίησής του.

Μέσα από το πρέπον, τόσο το γενικό όσο και το υποδεέστερο ειδικό, το ηθικά καλό πραγματοποιείται πετυχαίνοντας τη δημιουργία της διάταξης, της ισορροπίας και της αρμονίας στις ανθρώπινες πράξεις. Με τον τρόπο αυτό, γίνεται μια τέχνη για τη ζωή από την οποία δημιουργούμε ομορφιά, καλαισθησία. Οι ιδέες αυτές περί κάλλους της ανθρώπινης ζωής που ο Παναίτιος εντάσσει στο δόγμα της αρετής, αποδεικνύουν ότι το πρέπον που ο ίδιος διδάσκει είναι εμπνευσμένο από τον Πλάτωνα, που οραματίζεται μια ηθική ζωή ως αναπαράσταση της ομορφιάς⁸³.

Οι τέσσερις αρετές δεν είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους, αλλά συνυπάρχουν και απαρτίζουν ένα ενιαίο σύνολο που ωθεί τον άνθρωπο στην ενάρετη ζωή, και συνεπώς στην ευδαιμονία. Η ενότητα των αρετών εμφανίζεται έντονα σ' αυτήν την έννοια του *decorum*. Αυτό συμβαίνει γιατί οι τέσσερις βασικές αρετές κάνουν «αυτό που είναι ηθικά σωστό είναι πρέπον, όπως αυτό που είναι πρέπον είναι ηθικά σωστό»⁸⁴. Όταν προσμένουμε το πρέπον στην περιοχή της δικαιοσύνης, έχουμε την αρετή της δικαιοσύνης, όταν προσμένουμε το πρέπον στην περιοχή της αλήθειας και της σοφίας, έχουμε την ορθή γνώση και την επιστήμη⁸⁵. Η στενή σχέση μεταξύ των τεσσάρων θεμελιωδών αρετών οφείλεται και σε έναν ακόμη παράγοντα, τον κοινό τους στόχο, που δεν είναι άλλος από την ηθική, ενάρετη και ευδαίμονα ζωή. Ο Στοβαίος σε ένα απόσπασμα αναφέρει: «όλες οι αρετές, σύμφωνα με τον Παναίτιο, έχουν ως τέλος την ευδαιμονία και μπορούμε να την επιτύχουμε (την ευδαιμονία) με οποιαδήποτε αρετή...»⁸⁶. Μια μόνη της αρκεί για να μας οδηγήσει στο τέλος. Και αυτό συμβαίνει γιατί από τη μια μπορούμε να περάσουμε και στις άλλες αρετές. Όπως συμβαίνει με τον τοξότη, που μπορεί να φτάσει το κέντρο του στόχου του από όποια πλευρά επιθυμεί, έτσι και ο άνθρωπος που θέλει να είναι ενάρετος μπορεί να προσεγγίσει την ενάρετη και ηθική ζωή από όποια αρετή επιθυμεί,



καθώς με την αρχαία στωική προσέγγιση της μιας θα προσεγγίσει ταυτόχρονα και τις υπόλοιπες⁸⁷. Ο στόχος τόσο του τοξότη όσο και του ανθρώπου που αναζητά την ενάρετη ζωή είναι ένας, ο τρόπος όμως που θα φτάσει ο καθένας σε αυτόν μπορεί να διαφέρει.

Έχοντας παραθέσει την άποψη του Παναίτιου για το περιεχόμενο των αρετών, παρουσιάζεται ένα ακόμα ερώτημα που ζητά απάντηση από το Μέσο Στωικό: ποια είναι η φύση της αρετής και αν κρίνεται επαρκής η ηθική αρετή για την εξασφάλιση της ευδαιμονίας του ανθρώπου; Ο Παναίτιος, αλλά και αργότερα ο μαθητής του Ποσειδώνιος, υποστήριξαν ότι: «οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος»⁸⁸. Με την άποψή τους αυτή γίνεται εμφανές ότι οι δύο Μέσοι Στωικοί διαφοροποιήθηκαν αισθητά από το ορθόδοξο δόγμα, το οποίο, κατά κυνική μίμηση, θεωρούσε αρκετή την τάση του ανθρώπου προς τα «κατά φύσιν» και όχι απαραίτητα την αληθινή κτήση αυτών των αντικειμένων. Ο Παναίτιος καινοτομώντας για μια ακόμα φορά θα υποστηρίξει ότι ο άνθρωπος που θέλει να είναι ευτυχισμένος οφείλει, εκτός από την αρετή, να κατέχει και επίγεια αγαθά, όπως η υγεία, η χορηγία και ο πλούτος⁸⁹. Ο Ροδίτης φιλόσοφος ἀσπάζεται στο σημείο αυτό την αριστοτελική διδασκαλία, καθώς υποστηρίζει ότι τα υλικά αγαθά εμφανίζονται ως σχετικά αγαθά, που είναι απαραίτητα και αναγκαία για την επίτευξη του απόλυτου αγαθού, της αρετής⁹⁰. Η έλλειψη ωστόσο επαρκών μαρτυριών δυσχεραίνει την εξαγωγή κάποιου βέβαιου συμπεράσματος για το βαθμό κατά τον οποίο επηρεάστηκε ο Μέσος Στωικός από τη διδασκαλία του Σταγίριτη φιλοσόφου. Παρόλα αυτά όμως γίνεται σαφές ότι το στωικό δόγμα με την τοποθέτηση αυτή του Παναίτιου, αν δεν εγκαταλείπεται πλήρως, τουλάχιστον διευρύνεται.

Τα τρία αποσπάσματα, που αναφέρονται στο παρόν απόσπασμα του Διογένη Λαέρτιου, αποτελούν αντιπροσωπευτικά στοιχεία, σύμφωνα



με την ανθρώπινη φύση, καθώς, όπως επισημαίνει ο Straaten, όλα τα αγαθά τα ανήκοντα στα «κατά φύσιν» μπορούν να επανατοποθετηθούν με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στην υγεία, τη χορηγία και την ισχύ⁹¹. Αν ο Παναίτιος, όπως υποστηρίζει η Reesor⁹², ήταν ο πρώτος στωικός που δίδαξε ότι αρετή δεν είναι επαρκής για να προσφέρει στον άνθρωπο την ευδαιμονία, παρατηρούμε ότι υπάρχει μια καθαρή αδυναμία στο νέο δόγμα που αυτός παρουσίασε. Εφόσον η υγεία, η ιδιοκτησία και η ισχύς, η δύναμη, είναι απαραίτητες για την ευτυχία και την ηθική ζωή του ανθρώπου, ο φτωχός, ο άρρωστος ή ο αδύναμος αδυνατούν να γευτούν την ευδαιμονία; Η' ακόμα καλύτερα, αν ένας ενάρετος και ευτυχισμένος άνθρωπος, ο σοφός, αρρωστήσει ή χάσει την περιουσία του ή γίνει ανίσχυρος, τότε θα πρέπει να πάψει να είναι και κάτοχος της ευδαιμονίας; Η λογική απαντά αποφαστικά και την ίδια άποψη θεωρούμε ότι είχε και ο Παναίτιος.

Τόσο ο ίδιος, όσο και ο μαθητής του, ο Ποσειδώνιος, υποστήριξαν ότι αυτά τα ηθικά αδιάφορα αντικείμενα είναι προϋποθέσεις απαραίτητες και αναγκαίες για κάποια συγκεκριμένα είδη ενάρετων πράξεων. Όχι ότι η αρετή δε φέρνει ευδαιμονία δίχως αυτές, αλλά ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να δράσει ενάρετα χωρίς αυτά τα αντικείμενα. Ο Μέσος Στωικός ασχολείται με το περιεχόμενο της ηθικής πράξης και με την φυσική επίτευξη της αρετής, σε αντίθεση με την Αρχαία Στοά. Έτσι, η θετική πλευρά της δικαιοσύνης σύμφωνα με το δόγμα του Ροδίτη φιλοσόφου, θα αξίωνε νομισματικές πηγές, η θετική πλευρά της γενναιότητας θα ζητούσε υγεία και ισχύ. Ένας φτωχός αδυνατεί να κάνει δημόσιες αγαθοεργίες (χορηγίες) και ένας κατάκοιτος δε μπορεί να λάβει μέρος στον πόλεμο, στην εξερεύνηση και την πολιτική ζωή. Όμως ο Παναίτιος δε γίνεται να δίδασκε ότι αυτός ο φτωχός και ο άρρωστος άνθρωπος στερείται της ενάρετης ζωής. Αναγνώριζε ότι η αρμόζουσα δράση δεν είναι κοινή σε όλους αλλά εξαρτάται από τις



εκάστοτε περιστάσεις. Ίσως, θεωρεί ο Sandbach, να αγνοούσε τις δυσκολίες που συνεπάγονταν το παρόν δόγμα του⁹³.

Ο Kidd⁹⁴ εκφράζει μια έντονη δυσπιστία ως προς το χωρίο του Διογένη Λαέρτιου αναφορικά με την επάρκεια της αρετής. Ακόμα περισσότεροι είναι οι σχολιαστές της ηθικής φιλοσοφίας του Ποσειδώνιου που θα αμφισβητήσουν την εγκυρότητα του παρόντος χωρίου, όπως θα δούμε παρακάτω στην άποψη του μαθητή Ποσειδώνιου. Επιστρέφοντας στην άποψη του Kidd, θεωρεί ότι η πίστη του Διογένη είναι ασυνεπής με τη γενική στωική στάση προς τα «κατά φύσιν», ενώ θα έκανε και τους δύο Στωικούς, Παναίτιο και Ποσειδώνιο, να διαφέρουν από την ορθόδοξη θέση σύμφωνα με την οποία η αρετή είναι το μόνο αγαθό. Τα επιχειρήματα που ο μελετητής χρησιμοποιεί για να τεκμηριώσει αυτή του τη σκέψη, προέρχονται κυρίως από το *De Finibus* του Κικέρωνα, στο οποίο δεν υπάρχει αναφορά για κανέναν Στωικό που να απομακρύνθηκε από την ορθόδοξη θέση. Θεωρεί ότι η σύγχυση προήλθε στη σκέψη του Διογένη Λαέρτιου εξαιτίας της απώλειας της στωικής ορολογίας⁹⁵. Έτσι, αν λάβουμε ως σωστή τη σκέψη του Kidd, αντιλαμβανόμαστε ότι ο Μέσος Στωικός δεν απομακρύνθηκε από το ορθόδοξο στωικό δόγμα αναφορικά με την αυτάρκεια της αρετής ή με τη γνώμη του για τα «κατά φύσιν» και τα αδιάφορα ηθικά αγαθά.

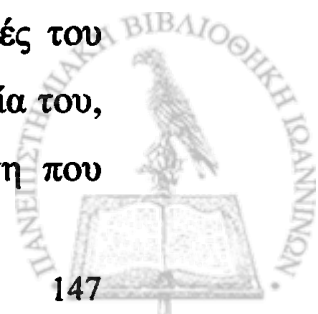
Γενικά, ο Παναίτιος έδωσε μεγάλη σημασία στο δόγμα του για τις αρετές. Αναζήτησε τη βάση και την πηγή τους στις ανθρώπινες φυσικές ορμές και πάνω σε αυτές δόμησε ολόκληρη τη διδασκαλία του για τα είδη των αρετών. Χωρίζοντας, κατά πλατωνική και αριστοτελική μίμηση, την αρετή σε θεωρητική και πρακτική, καινοτόμησε, όπως έκανε και αργότερα όταν μίλησε για το ιδιαίτερο περιεχόμενο των τεσσάρων θεμελιωδών και κοινά αποδεκτών αρετών. Τέλος, αιρετικός υπήρξε ακόμα και όταν υποστήριξε ότι η αρετή δεν είναι αρκετή για



την ανθρώπινη ευδαιμονία⁹⁶. Η αναλυτική θεωρία του Μέσου Στωικού για τις αρετές φανερώνει τη σημασία που έδινε ο ίδιος για τις ανθρώπινες ανάγκες. Με ένα δόγμα ανθρωποκεντρικό και προσανατολισμένο στην ανθρώπινη πραγματικότητα, ο Παναίτιος επιχειρεί να καθοδηγήσει όλους τους ανθρώπους, φαύλους και σοφούς, στο πανανθρώπινο τέλος, στην ευδαιμονία μέσω της ενάρτησης οδού.

Ο Ποσειδώνιος, σε αντίθεση με το δάσκαλό του, τον Παναίτιο, έμεινε πιο κοντά στο ορθόδοξο στωικό δόγμα, όταν παρουσίασε τη θεωρία του περί αρετών. Η έλλειψη ωστόσο αποσπασμάτων καθιστά περιορισμένη την άποψή μας για την τοποθέτησή του αναφορικά με τις ανθρώπινες αρετές. Ωστόσο, ο Απαμέας ενσωμάτωσε στη διδασκαλία του αρκετά πλατωνικά και αριστοτελικά στοιχεία και έλαβε υπόψη του όλα όσα διδάχθηκε από τον δάσκαλό του. Έτσι, η αρετή, για τον Ποσειδώνιο, κατά πλατωνική και αριστοτελική μίμηση, είναι η τελειοποίηση των όντων γενικά και ειδικότερα της ίδιας της ανθρώπινης φύσης⁹⁷. Όπως η διδασκαλία για τα αγαθά και τα κακά πράγματα, έτσι και το δόγμα του Ποσειδωνίου για τις αρετές βασίζεται στην ορθή κατανόηση των παθών. Αυτό δηλώνει συνεχώς ο Απαμέας, «...νομίζω γάρ και τήν περί αγαθῶν και κακῶν και τήν περί τελῶν και τήν περί ἀρετῶν ἐκ τῆς περί παθῶν ὀρθῶς διασκέψεως ἠρτησθαι»⁹⁸. Η πρωταρχική ανθρώπινη τέχνη είναι η ίδια η αρετή⁹⁹, που συνδέεται με την εφήμερη σάρκα ταιριαστή μόνο στην αντίληψη του φαγητού, όπως διατείνεται ο Ποσειδώνιος¹⁰⁰.

Ακολουθώντας στη συνέχεια τον Σταγίριτη φιλόσοφο, ο Μέσος Στωικός διέκρινε μεταξύ των αρετών την έλλογη και την άλογη δύναμη της ψυχής, «τῶν μὲν γὰρ ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνον λογικὴν»¹⁰¹. Οι αρετές του άλογου μέρους της ψυχής αποτέλεσαν, σύμφωνα με τη διδασκαλία του, τις «δυνάμεις», δίχως να συμεριστεί την περιπατητική άποψη που



θεωρούσε τις αρετές απόρροια συνήθειας¹⁰², ενώ η αρετή του λογικού μέρους της ψυχής ονομάστηκε «επιστήμη». Βασιζόμενος ο Ποσειδώνιος στην έλλογη αυτή αρετή, θα υποστηρίξει αργότερα ότι η ίδια η αρετή δύναται να διδαχθεί με τη συνδρομή της εκπαίδευσης¹⁰³. Με τη μόρφωση ο άνθρωπος θα κατορθώσει να θεραπεύσει τα πάθη από την ψυχή του, να καλλιεργήσει το λογιστικό και τέλος να αναζητήσει την ενάρετη ζωή.

Ο Απαμέας φιλόσοφος επιτέθηκε στον Χρύσιππο κατηγορώντας τον για ασυνέπεια στην υποστήριξη μιας μόνο φυσικής ορμής (*οικείωσης*) και τέλος του πλήθους των αρετών, των διαφορετικών από τη γνώση και τη φρόνηση¹⁰⁴. Για το λόγο αυτό, ο Ποσειδώνιος έγινε πιο σαφής, σε σχέση με τον Αρχαίο Στωικό, όταν έκανε λόγο για τις αρετές. Αρχικά, μίλησε για δύο είδη αρετών που αντιστοιχούν στις ψυχικές δυνάμεις του ανθρώπου και προβάλλουν ως απόρροια του ψυχολογικού δυϊσμού που είχε υποστηρίξει. Έτσι, από τις άλογες δυνάμεις με τη βοήθεια του εθισμού (έθους) δημιουργούνται οι «*οἰκειᾶι ἀρεταί*», ενώ από τη λογικότητα της ανθρώπινης ψυχής απορρέει η αρετή του «*λόγου*», η «επιστήμη». Με άλλα λόγια, υπάρχει μια ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ των δίχως περιορισμούς αρετών που δύνανται να διδαχθούν¹⁰⁵ και των αρετών των άλογων δυνάμεων της ψυχής, που δε γίνεται να διδαχθούν. Ο άνθρωπος οφείλει να γνωρίζει τη συσχέτιση των αρετών των άλογων δυνάμεων με τα καθήκοντα, γιατί για το Μέσο Στωικό οι «*κατάλληλες πράξεις*», τα καθήκοντα, δεν προκύπτουν από την ανάπτυξη ή την τελείωση της αρετής της ηδονής, της ευχαρίστησης ή του θάρρους, αλλά είναι προσαρμοσμένα απλώς στην υπακοή του λόγου, δηλαδή στη διανοητική αρετή, την αρετή του λογικού μέρους της ψυχής¹⁰⁶.

Πόσα όμως είδη αρετής αναγνώριζε στο δόγμα του ο Ποσειδώνιος; Ο ίδιος εμφανίζεται λιγότερο καινοτόμος εδώ, καθώς αρνούμενος το

διαχωρισμό της αρετής σε πρακτική και θεωρητική, όπως τη δίδαξε ο δάσκαλός του, υποστήριξε, κατά αρχαία στωική μίμηση, ότι τα είδη της είναι τέσσερα, «Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν...τέτταρας δε οἱ περί Ποσειδώνιον καὶ πλείονας οἱ περί Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον...»¹⁰⁷. Αν και γνωρίζουμε τον αριθμό των ανθρώπινων αρετών, δεν υπάρχει σε κανένα σωζόμενο χωρίο κάποια αναφορά στα ονόματα που ο ίδιος χρησιμοποιούσε για τα τέσσερα αυτά είδη. Εύκολα όμως μπορούμε να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για τα «παραδοσιακά» είδη της αρετής, δηλαδή η φρόνηση, η δικαιοσύνη, η ανδρεία και η σωφροσύνη. Στο σημείο αυτό συμφωνεί τόσο με το ορθόδοξο στωικό δόγμα, όσο και με το δάσκαλό του, Παναίτιο. Τα είδη αυτά, αν και εμφανίζονται ως αυτόνομες και ξεχωριστές αρετές, είναι κατ' ουσία διαφορετικές πλευρές της μίας και μοναδικής, η οποία βασίζεται, και για τους δύο Μέσους Στωικούς, στην αρμονία των ποικίλων δυνάμεων της ανθρώπινης ψυχής¹⁰⁸.

Ο Απαμέας υποστήριξε, ξεπερνώντας το δάσκαλό του, ότι η αρετή πραγματικά υπάρχει, είναι αληθινή και κρίνεται ως αποτέλεσμα διδασκαλίας. Η παρούσα άποψη πέρασε από τον Αντισθένη και τον Κλεάνθη στον Χρύσιππο και τον Ποσειδώνιο¹⁰⁹. «Τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτοῦ εἶναι τὴν ἀρετὴν φησὶν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ ᾧ τοῦ Ἠθικοῦ Λόγου τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ Σωκράτην Διογένην Ἀντισθένην. Εἶναι δὲ καὶ τὴν κακίαν ὑπαρκτὴν διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι τῇ ἀρετῇ»¹¹⁰.

Για τον Ποσειδώνιο η αρετή δεν είναι ένα απλό όνειρο, ένα ιδανικό που τελικά μένει απραγματοποίητο. Στα μάτια του Μέσου Στωικού η αρετή υπάρχει και η εμφανέστερη απόδειξη για αυτό είναι η ηθική πρόοδος των μαθητών του Σωκράτη, του Διογένη και του Αντισθένη. Συναντάται στο απόσπασμα του Διογένη Λαέρτιου ο όρος «προκοπή», γεγονός που φανερώνει την εξέλιξη της στωικής ηθικής, καθώς πέρα από τις ορθόδοξα στωικές κατηγορίες των ανθρώπων, τους φαύλους



και τους σοφούς, ο Απαμέας Στωικός αναγνώρισε και μια ακόμη, αυτήν των προκοπόντων¹¹¹. Η αρετή είναι διδακτή και ως τέτοια όλοι οι άνθρωποι όντας ίσοι μεταξύ τους έχουν ίσες ευκαιρίες ως προς την απόκτηση της αρετής, ανεξάρτητα αν είναι δούλοι ή ελεύθεροι, γυναίκες ή άνδρες, πλούσιοι ή φτωχοί. Η άποψη αυτή των Μέσων Στωικών για το διδακτό της αρετής είναι, ως γνωστόν, σωκρατική και κατ' επέκταση κυνική και στωική¹¹².

Έχοντας υποστηρίζει ότι η αρετή είναι αποτέλεσμα διδασκαλίας, θεωρεί ότι δεν μπορεί να διδαχθεί με λίγες μόνο λέξεις. Ο ίδιος αναφέρει: «...δεν πιστεύω ότι οι Νόμοι του Πλάτωνα πρέπει να έχουν προστεθημένο κάποιο προοίμιο. Γιατί ένας νόμος πρέπει να είναι σύντομος...πρέπει να είναι μια φωνή...να δεσπόζει, όχι να συζητά. Τίποτα δε φαίνεται σε μένα πιο ανόητο ή πιο βαρετό από έναν νόμο με δίδαγμα. Προειδοποίησέ με, πες μου τι επιθυμείς εγώ να κάνω, δεν μαθαίνω, αλλά υπακούω»¹¹³. Από το χωρίο αυτό αντιλαμβανόμαστε ότι, για τον Μέσο Στωικό η διδασκαλία των αρετών οφείλει να βασίζεται όχι στις διαταγές και τις προσταγές. Ο άνθρωπος θα μάθει να ζει ενάρετα μέσα από τη συζήτηση για τις αρετές και την εκούσια συνειδητοποίηση της επιλογής του. Ακόμα όμως και να διδαχθεί την αρετή και να την ενσωματώσει στις επιλογές του παρουσιάζεται το ερώτημα αν ο Μέσος Στωικός θεωρούσε την αρετή μόνιμη ή προσωρινή απόκτηση του ανθρώπου. Συμφωνώντας για μια ακόμα φορά με τον Πλάτωνα, ο Ποσειδώνιος υποστήριξε ότι «οὐδείς ἐκὼν κακός», καθώς η ρίζα της αποκλίνουσας συμπεριφοράς βρίσκεται μάλλον στην σωματοψυχική ιδιαιτερότητα του ανθρώπου (στις ίδιες κράσεις) και λιγότερο στις εξωτερικές επιδράσεις: «εἶναι γάρ καὶ τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα καὶ δεόμεθα πάντες οὐχ οὕτω τοῦ φεύγειν τοὺς πονηροὺς ὡς τοῦ διώκειν τοὺς καθαρίσοντάς τε καὶ κωλύοντάς ἡμῶν τὴν αὐξῆσιν τῆς κακίας»¹¹⁴. Ως συνεπής Στωικός εξάλλου προς



την αποδοχή της φυσικής ισότητας των ανθρώπων, ο Ποσειδώνιος αναγνώρισε την ισότητα ως προς την αρετή μεταξύ ανδρών και γυναικών, όπως έχει προαναφερθεί¹¹⁵.

Ως προς τη σχέση αρετής και ευδαιμονίας, σε αντίθεση με τον Σωκράτη, και την κυνική παράδοση, τόσο ο Παναίτιος όσο και ο Ποσειδώνιος, 'αριστοτελίζουν' όταν ισχυρίζονται ότι η αρετή δίχως τη συνδρομή της υγείας, του πλούτου και της ισχύος αδυνατεί να εξασφαλίσει την ευδαιμονία, τον τελικό της στόχο. Το σχετικό χωρίο που μας πληροφορεί για τη γνώμη των δύο Μέσων Στωικών αναφορικά με την αυτάρκεια της αρετής, προέρχεται από τον Διογένη Λαέρτιο¹¹⁶.

Προτού όμως να αναλύσουμε το παρόν κείμενο, οφείλουμε να αναφέρουμε δύο άλλα χωρία σχετικά με την αυτάρκεια της αρετής¹¹⁷. Τα αποσπάσματα αυτά έχουν δημιουργήσει ιδιαίτερη σύγχυση στους μελετητές αναφορικά με τη γνώμη που ο Ποσειδώνιος είχε για τα αγαθά και για τη συμβολή αυτών στην ανθρώπινη ευδαιμονία. Έτσι, ο Διογένης Λαέρτιος σε ένα από αυτά τα αποσπάσματα αναφέρει ότι ο Απαμέας θεωρεί ως αγαθά τον πλούτο και την υγεία¹¹⁸, ενώ μια άλλη μαρτυρία του Σενέκα¹¹⁹ έρχεται να την αντικρούσει. Από τη μια μεριά, ο Ποσειδώνιος, αντίθετα από την στωική ορθόδοξη άποψη, κατέτασσε τα σωματικά και υλικά αγαθά, όπως ο πλούτος και η υγεία, μεταξύ των μέγιστων αγαθών και από την άλλη, ο Λατίνος Στωικός συνέδεσε τον Απαμέα με το ορθόδοξο στωικό (και πλατωνικό, στο σημείο αυτό) δόγμα ότι υλικά και σωματικά αγαθά δε μπορούν να χαρακτηριστούν αγαθά, καθώς από μόνα τους αδυνατούν να συμβάλλουν στην ηθική βελτίωση του ανθρώπου. Τα αγαθά αυτά ανήκουν στα *commoda*, όρος λατινικός αντίστοιχος του «αδιάφορα προηγμένα»¹²⁰.

Λαμβάνοντας υπόψη τις δύο απόψεις, συμφωνούμε με την άποψη της Καραμπατζάκη- Περδίκη, ότι η αλήθεια βρίσκεται στο συνδυασμό και των δύο μαρτυριών. Η απάντηση, πάλι, ίσως να περιέχεται στο



αρχικό απόσπασμα που αναφέραμε και στο οποίο ο Διογένης Λαέρτιος εσωκλείει τη γνώμη τόσο του Ποσειδώνιου όσο και του Παναίτιου. Εδώ είναι έκδηλη η σημασία που έδωσαν και οι δύο Μέσοι Στωικοί στα αγαθά αυτά (σωματικά και υλικά), καθώς τα θεωρούσαν αναγκαίες προϋποθέσεις μιας ανεπαρκούς προς την ευδαιμονία αρετής, απηχώντας με τον τρόπο αυτό έκδηλα την αριστοτελική τοποθέτηση στο συγκεκριμένο ζήτημα: «ὁ μέντοι Παναίτιος καί Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειάν εἶναι φασί καί ὑγείας καί χορηγίας καί ἰσχύος»¹²¹. Τόσο ο Ποσειδώνιος όσο και ο μεγαλύτερός του, Παναίτιος αλλά και ο μέγας εμπνευστής τους ο Αριστοτέλης, θεωρούν ότι τα υλικά αγαθά ως σχετικά αγαθά της αρετής¹²². Το συγκεκριμένο απόσπασμα όμως έρχεται σε αντίφαση με την υπόλοιπη θεωρία περί αρετών, εφόσον κάποιος αδυνατεί να 'μάθει' την υγεία, την χορηγία και την κυριαρχία, με τη συνδρομή της εκπαίδευσης.

Παρουσιάζεται όμως η απορία που εξετάσαμε και παραπάνω, στο δόγμα του Παναίτιου: αν κάποιος σοφός και ενάρετος άνθρωπος αρρωστήσει ή χάσει, για κάποιο λόγο, την περιουσία του αυτό θα έχει ως απόρροια να γίνει φαύλος; Έχουμε ήδη απαντήσει αποφαστικά σε αυτό το ερώτημα αναφορικά με τον Παναίτιο και θεωρούμε ότι την ίδια άποψη είχε και ο Ποσειδώνιος, καθώς από την ηθική του διδασκαλία δε φαίνεται να πιστεύει ότι αν ο σοφός, ο ενάρετος άνθρωπος ασθενήσει ή χάσει την περιουσία του θα πάψει να είναι ενάρετος ή ευδαίμων. Έτσι, εικάζουμε ότι ο Διογένης Λαέρτιος είχε αδέξια διατυπώσει τη γνώμη των δύο Στωικών, αφού δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ως αληθινή η άποψη του Ποσειδώνιου -και του Παναίτιου- σε αυτό το ζήτημα. Εξάλλου έχοντας υποστηρίζει ο Απαμέας ότι η αρετή είναι αποτέλεσμα διδασκαλίας, δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι ένας άνθρωπος που έχει δεχθεί τη διδασκαλία της και έχει προσεγγίσει το πανανθρώπινο τέλος, θα μπορούσε στερούμενος των υλικών ή σωματικών αγαθών να

υποπέσει πάλι στη φαυλότητα. Ο Σωκράτης, ο Αντισθένης και ο Διογένης, αλλά και οι μαθητές τους, είναι αδύνατο να πάντων να είναι σοφοί χωρίς τα «πρὸς τὸ ζῆν»¹²³.

Ο Kidd θεμελιώνει την δυσπιστία του προς τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου, παραθέτοντας τους λόγους που εξηγούν την άποψη αυτή: α) φιλοσοφικοί λόγοι, γιατί ο ισχυρισμός του Διογένη ανέτρεψε ουσιαστικά ολόκληρο το στωικό φιλοσοφικό σύστημα, β) ιστορικοί λόγοι, γιατί τα γεγονότα δείχνουν ότι αν και οι Στωικοί αυτής της περιόδου ξαναδιατύπωσαν, παρουσίασαν διαφορετικά και ίσως ξανανέλυσαν τις βασικές θέσεις της Στοάς για τις οποίες είχαν κατακριθεί, δεν ανακάλεσαν τις θεμελιακές θέσεις, και αυτό αναδεικνύεται από τον Κικέρωνα¹²⁴ και τους άλλους υποστηρικτές του, γ) στην συγκεκριμένη περίπτωση του Ποσειδώνιου, η πρόταση κινείται ενάντια σε όλα τα άλλα στοιχεία, ιδίως στην παρουσίαση του Γαληνού για την ηθική του Απαμέα, αλλά το πιο βασικό όλων, σημειώνει ο Kidd, είναι το χωρίο του Σενέκα¹²⁵, όπου έχουμε το πλεονέκτημα του πλήρους περιεχομένου ενός επιχειρήματος¹²⁶.

Πέρα όμως από τις όποιες δυσπιστίες και διαφωνίες που οι μελετητές της ηθικής φιλοσοφίας του Ποσειδώνιου διατυπώνουν για τα αποσπάσματα περί αυτάρκειας της αρετής, μπορούμε να εικάσουμε, με μεγαλύτερη βεβαιότητα απ' ότι μπορούμε να πιθανολογούμε για τον Παναίτιο, ότι ο Μέσος Στωικός ποτέ δεν εγκατέλειψε την αρχαία στωική επιμονή ότι η αρετή είναι το μοναδικό αγαθό¹²⁷. Η αναφορά του πλούτου, της υγείας και της ισχύος ως αγαθά συνδράμουν στην απόκτηση του ύψιστου αγαθού, της ευδαιμονίας. Η έλλειψη ωστόσο επαρκών μαρτυριών για το παρόν ζήτημα, όπως και οι αντιφατικές υπάρχουσες μαρτυρίες μας δυσκολεύουν να εξάγουμε ένα βέβαιο συμπέρασμα για τη σχέση ευδαιμονίας και αρετής. Για τον ριζοσπαστικό και καινοτόμο δάσκαλό του, η συγκεκριμένη αναφορά



του Διογένη Λαέρτιου φαίνεται κάπως πιο πειστική και σύμφωνη με την γενικά αιρετική στάση του σε σχέση με την ορθόδοξη στωική διδασκαλία των αρετών.

Αναφορικά με το περιεχόμενο της ανθρώπινης αρετής, ο Ποσειδώνιος, όπως και ο Παναίτιος, παραμένει πιστός στο ορθόδοξο στωικό δόγμα, θεωρώντας το περιεχόμενό της ως «*ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν ἤτοι τὸ κατά λόγον ζῆν*». Η ενάρετη ζωή λοιπόν, είναι το τέλος για την ανθρώπινη ύπαρξη, καθώς ο λογικός βίος αποτελεί το ίδιον του ανθρώπινου γένους: «*ὅταν ἡ παρόρμηση προστεθεί στα ζῶα, με την οποία μπορούν να αναζητήσουν την τροφή, σύμφωνα με τους Στωικούς, το κατά φύσιν σημαίνει να ακολουθούν την παρόρμηση. Όταν όμως ο λόγος έχει δοθεί στα λογικά όντα για την τελειότερη προστασία, ορθά σύμφωνα με αυτούς το κατά φύσιν συμπίπτει με το κατά λόγον ζῆν. Γιατί ο λόγος κατευθύνει την παρόρμηση επιστημονικά, γι' αυτό πρώτος ο Ζήνωνας είπε στο *Περί ἀνθρώπου φύσεως*, ότι το τέλος είναι η ίδια η ζωή, εφόσον η ίδια η φύση μας οδηγεί σε αυτήν. Τα ίδια λέγουν και ο Κλεάνθης στο *Περί τῆς ἡδονῆς* και ο Ποσειδώνιος και ο Εκάτων στα *Περί τελῶν*»¹²⁸. Έτσι, η ζωή σε ομολογία με τη φύση ισοδυναμεί με τη ζωή σε ομολογία με την αρετή, «*τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν*». Η ενάρετη συμπεριφορά είναι μια συμπεριφορά που η ίδια η φύση μας ωθεί προς αυτήν, και η ηθική ζωή δεν είναι αντίθετη προς τη φύση του ανθρώπου, αλλά βασίζεται στις πιο βαθιές τάσεις της ανθρώπινης ύπαρξης¹²⁹.*

Παραπομπές:

- ¹ Μακρής Ν.: *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι της Αρχαιότητας και η φιλοσοφία*, τόμ. ΙΙ, Κ.&Β. Σμπύλιας Α.Ε.Β.Ε., 1995, σ.671.
- ² «τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δόναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται» (SVF, I, 202).
- ³ SVF, III, 256, 202.
- ⁴ Long, A.A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικουρικοί, Σκεπτικοί*, μετφ. Σ. Δημόπουλος- Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, σ.314.
- ⁵ SVF, III, 262.
- ⁶ Sandbach, F.H.: *The Stoics*, London, 1975, σ.42.
- ⁷ βλ. Long, A.A., 'Aristotle's Legacy to Stoic Ethics', *Institute of Classical Studies Bulletin*, 15(1968), 72-85, Long, A.A., 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *Classical Quarterly*, 38(1988), 150-71, Sandbach, F.H.: *The Stoics*, London, 1975, Irwin, T.H., 'Stoic and Aristotelian Conception of Happiness', στο G.Striker- M.Schofield (eds.): *Norms of Nature*, 205-44.
- ⁸ SVF, III, 246.
- ⁹ Οι Στωικοί υπέτασσαν στη σωφροσύνη την 'εὐταξία', την 'κοσμιότητα', την 'αἰδημοσύνη', την 'ἐγκράτεια'. Στην ανδρεία συναντούμε την 'καρτερία', τη 'θαρραλεότητα', τη 'μεγαλοψυχία', την 'εὐψυχία', τη 'φιλοπονία'. Στη φρόνηση υποταγμένες αρετές είναι η 'εὐβουλία', η 'ἀγχίνοια', η 'νουνέχεια', η 'εὐμηχανεία'. Τέλος, στη δικαιοσύνη υπάγονται η 'εὐσέβεια', η 'χρησιότητα', η 'εὐκοινωνησία', η 'εὐσυναλλαξία'. (SVF, III, 264).
- ¹⁰ Kidd, I.G., 'Posidonian Methodology and Self-Sufficiency of Virtue', *Fondation Hardt, Entretiens*, XXXII, 1-21, σ.8.
- ¹¹ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946, σ.168.
- ¹² Str., Fr.96.
- ¹³ Ο Grilli (*Studii Paneziani*, σ.σ.31-67) αναφέρει ότι ο όρος «ἀφορμή» με την έννοια αυτή είναι καινοτομία του Παναίτιου. Η ορολογία που ο Παναίτιος χρησιμοποιεί για την πηγή των αρετών είναι κυρίαρχη στη Μέση Στοά, δίχως όμως να είναι ορθόδοξα στωική. Μας είναι άγνωστο ποιος την εισήγαγε. (βλ. Rist, J.M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969, σ.189).
- ¹⁴ Sandbach, F.H.: *The Stoics*, London, 1975, σ.126.
- ¹⁵ Str., Fr.98.
- ¹⁶ Για τη στωική έννοια της οικειώσης βλέπε Striker G., 'The role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1(1983), 145-67.
- ¹⁷ Str., Fr.98.
- ¹⁸ «αυτά είναι από τα στοιχεία που σφυρηλατούν και διαμορφώνουν την ηθική καλοσύνη που είναι το αντικείμενο αυτής της έρευνας» (Str., Fr.98).
- ¹⁹ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.142.



- ²⁰ White, W.B.: 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology* 83(1979), 143-78, σ.162.
- ²¹ Str., Frs.98 και 103.
- ²² Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, Paris, J.Vrin, 1931, σ.172.
- ²³ Η άποψη αυτή του Παναίτιου έχει πολλά κοινά στοιχεία με την αριστοτελική διδασκαλία (βλ. *Περί Ψυχῆς* III, 9, 433a, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Β I, 1.103a23).
- ²⁴ Str., Fr.109, βλ., επίσης Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια*.
- ²⁵ Str., Frs.98, 103.
- ²⁶ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, δ.π., σ.172.
- ²⁷ Str., Fr. 108.
- ²⁸ Ο Αριστοτέλης έκανε λόγο για διανοητικές και ηθικές αρετές.
- ²⁹ Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια* I, 1102a23 κ.ε.
- ³⁰ Str., Fr.107.
- ³¹ Long, A.A.: *Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, δ.π., σ.333.
- ³² Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, δ.π., σ.169.
- ³³ «η μεθοδευμένη συμπεριφορά και η σταθερότητα του αυτοελέγχου, της ίδιας της συμπεριφοράς και των ομοίων έχουν το πεδίο τους σε αυτό το τμήμα των δραστηριοτήτων στο οποίο απαιτείται ένα συγκεκριμένο σύνολο φυσικής άσκησης και όχι μόνο μια δραστηριότητα» (Str., Fr.103).
- ³⁴ Dihle, A.: 'Posidonius's System of Moral Philosophy', *Journal of Hellenic Studies* 73(1973), 50-7, σ.52.
- ³⁵ Str., Fr.104.
- ³⁶ Ο Παναίτιος στην άποψή του για την θεωρητική αρετή φαίνεται να επαναφέρει τη γνώμη του Κλεάνθη, σύμφωνα με τον οποίο η αρετή απαρτίζεται από μια σταθερή τάση επιθυμίας (Arnim, I, σ.128, I, σ.31 κ.ε.).
- ³⁷ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, δ.π., σ.170.
- ³⁸ Str., Fr.104.
- ³⁹ Str., Fr.98.
- ⁴⁰ Αριστοτέλη, *Ἠθικά Εδδήμεια*, 1243a22.
- ⁴¹ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, δ.π., 171.
- ⁴² Κικέρωνας, *De Officiis*, I, 15.
- ⁴³ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, δ.π., σ.173.
- ⁴⁴ Το έργο του Παναίτιου 'Περί Καθήκοντος' αποτελεί απόδειξη της σημασίας που έδινε σε αυτό το ζήτημα.
- ⁴⁵ Str., Fr.104.

- ⁴⁶ «*quod rationis est particeps*», (Str., Fr.98).
- ⁴⁷ Str., Fr.104.
- ⁴⁸ «από τις τρεις υπόλοιπες αρετές, αυτή που είναι η πιο εκτενής στη χρήση της είναι η αρχή από την οποία η κοινωνία και ό,τι μπορούμε να ονομάσουμε 'κοινή συμφωνία' διατηρείται», (Str., Fr.105).
- ⁴⁹ «*generi unimantum omni est a natura tributum*», (Str., Fr.98).
- ⁵⁰ αυτόθι.
- ⁵¹ Annas, J.: 'Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property', M.Griffin – J.Barnes (eds.): *Philosophia Togata*, 151-73, σ.σ.168-9.
- ⁵² «... η δικαιοσύνη, στην οποία βρίσκεται η ύψιστη δόξα των αρετών και στη βάση όπου οι άνθρωποι ονομάζονται 'καλοί άνθρωποι', και, σε στενή συνάρτηση με τη δικαιοσύνη (*iustitia*) η συμπόνια, που μπορεί να ονομαστεί και καλοσύνη ή αγαθοεργία (*beneficentia*)», (Str., Fr.105).
- ⁵³ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.177.
- ⁵⁴ Rist, J.M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, σ.194.
- ⁵⁵ Schofield, Malcolm: 'Two Stoic Approaches to Justice', K.J.Boudouris (ed.): *Hellenistic Philosophy*, vol. I, Athens, 1993, σ.187.
- ⁵⁶ Ο όρος «μεγαλοψυχία» (*magnitudo animi*) χρησιμοποιήθηκε από τους Ρωμαίους συγγραφείς συχνά στα κείμενα που κάποιος θα περίμενε τη χρήση της λέξης «ανδρεία». Η πρωτοβουλία για τη χρήση αυτή πιθανότατα να προέρχεται από τον Παναίτιο, δίχως όμως να υπάρχει κάποια απόδειξη για αυτό. (βλ. Sandbach, F.H.: *The Stoics*, ό.π., σ.125).
- ⁵⁷ Dyck, A.: 'On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία', *Museum Helveticum* 38(1981), 153-61, σ.161.
- ⁵⁸ Str., Fr.106.
- ⁵⁹ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1124a13-5.
- ⁶⁰ «*nihil hominem, nisi quod honestum decorumque sit, aut admirari aut optare aut expetere oportere*» (Str., Fr.106).
- ⁶¹ «*nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere*» (Str., Fr.106).
- ⁶² βλ. Dyck, A.: 'On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία', ό.π., σ.153-61.
- ⁶³ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.181.
- ⁶⁴ «Το δεύτερο χαρακτηριστικό είναι, ότι όταν η ψυχή υπακούει στον δρόμο που αναφέρθηκε παραπάνω, ο άνθρωπος κάνει πράξεις όχι μόνο σημαντικές και σε υπέρμετρο βαθμό χρήσιμες, αλλά και υπερβολικά κοπιαστικές και δύσκολες και γεμάτες κίνδυνο τόσο για τη ζωή του όσο και για πολλά (άλλα) πράγματα που κάνουν τη ζωή να αξίζει πραγματικά.» (Str., Fr.106).
- ⁶⁵ «... η 'ἀναλγησία' και η 'ἀπάθεια' ...σύμφωνα με την κρίση ενός σοφού της ίδιας σχολής (όπως ο Παναίτιος, ένας σοβαρός και μορφωμένος άνδρας) αποδοκιμάζονται και απορρίπτονται» (Str., Fr.111).
- ⁶⁶ Ο Παναίτιος έδωσε ένα νέο περιεχόμενο στον όρο «ἀπάθεια», για την οποία προτιμά τον επικούρειο όρο «ἀταραξία».
- ⁶⁷ Sandbach, F.H.: *The Stoics*, ό.π., 127.
- ⁶⁸ Str., Fr.117.

⁶⁹ «ἦν γάρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης...» (Str., Fr.57).

⁷⁰ Κικέρωνα, *De Officiis*, I, 63-4.

⁷¹ Ο Παναίτιος δεν έκανε λόγο για τη θέση της μεγαλοψυχίας ως μια μέση κατάσταση μεταξύ δύο άκρων και για τον ορισμό του 'μεγαλόψυχου' ως «ὁ μέγας αὐτὸν ἀξίων ὢν» (Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1123b2, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, 1232b27-31). Σημεία συμφωνίας του Μέσου Στωϊκού με τον Αριστοτέλη ήταν ότι αμφότεροι, κατά σωκρατική μίμηση (*An.Post.*97b211), επιμένουν ότι ο μεγαλόψυχος οφείλει να είναι 'φιλαλήθης' (Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1124b30 και Κικέρωνα, *De Officiis*, I,63), ότι και οι δύο φτάνουν σε κανόνες συμπεριφοράς για πολιτικές προσωπικότητες και τέλος τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Παναίτιος υποστήριξαν ότι ο 'μεγαλόψυχος' πρέπει να είναι και 'ριψοκίνδυνος' (Αριστοτέλη, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1124b8, Str., Fr.106). (βλ. Dyck, A.: 'On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία', ό.π., σ.153-61).

⁷² Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.σ.180-1.

⁷³ Str., Fr.107.

⁷⁴ Μπενάκης Λ.: 'Η Στοά', *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος 5^{ος}, Αθήνα, Εκδοτική, 1974, σ.301.

⁷⁵ Ο R.Philippos (*Das Sittlichschöne bei Panaitios*, σ.357) φανέρωσε σε μια αναλυτική μελέτη ότι έχουμε να κάνουμε εδώ με μια αντίληψη που είχε την καταγωγή της στη ρητορική (συναντάται η έννοια αυτή στον Ισοκράτη, *Or.c.Soph.*, 13 και στον Αριστοτέλη, *Ρητορική* III,2, *Ποιητική*, 22) και που ο Παναίτιος καταχώρισε στην ηθική του μέσω της οδού της περιπατητικής φιλοσοφίας (βλ. Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.166).

⁷⁶ Rist, J.M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, σ.σ.190-1.

⁷⁷ Ο Παναίτιος είχε κάνει λόγο για την οικουμενική φύση που είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους και για την ιδιαίτερη ανθρώπινη φύση που κάνει τον κάθε άνθρωπο μοναδικό. Η άποψη αυτή του Μέσου Στωϊκού δεν είναι πρωτότυπη, αφού ο δάσκαλός του ο Χρύσιππος, πρώτος είχε σκιαγραφήσει αμυδρώς τη διαφορά μεταξύ οικουμενικής και ανθρώπινης φύσης. Ο Ροδίτης φιλόσοφος ήρθε αργότερα να δώσει έναν πιο σταθερό και στέρεο χώρο στην έννοια της ανθρώπινης φύσης. (βλ. White, W.B.: 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology* 83(1979), 143-78, σ.176).

⁷⁸ «...est autem eius descriptio duplex, nam et generale quoddam decorum intellegimus, quod in omni honestate versatur, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis » (Str., Fr.107).

⁷⁹ Καραμπατζάκη-Περδίκη ΕΛ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωϊκής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ.281.

⁸⁰ Schmekel, A.: *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlin, 1892.

⁸¹ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.161.

⁸² «...unoquoque genere virtutis» (Str., Fr.107).

⁸³ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.163.

⁸⁴ Str., Fr.107.



- ⁸⁵ Tatakis, B.N., *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son oeuvre*, ό.π., σ.175.
- ⁸⁶ Στοβαίος, *Εκλ.*, II, 114.
- ⁸⁷ «...καθάπερ γάρ τούτους (τούς τοξότας) ώς μέν ανωτάτω τέλος ποιείσθαι τό τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τρόπον καί τάς ἀρετάς πάσας ποιείσθαι μέν τέλος τό εἰδαιμονεῖν, ὅ ἐστι κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῆ φύσει, τούτου δ' ἄλλην κατ' ἄλλον τυγχάνειν.» (Str., Fr.109).
- ⁸⁸ Str., Fr.110.
- ⁸⁹ Στην άποψη αυτή διαφαίνεται ένας ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας των αρετών του Παναίτιου. Κύριο μέλημα της θεωρίας του είναι να προσφέρει ένα δόγμα εύχρηστο και κατανοητό από όλους τους ανθρώπους, και ενώ η Αρχαία Στοά παρουσίασε στο παρόν δόγμα τις αρετές των θεών, ο Παναίτιος στράφηκε στον ίδιο τον άνθρωπο και δίδαξε για τις καθαρά ανθρώπινες αρετές.
- ⁹⁰ Μια από τις γνωστότερες διαφορές Περίπατου και Στοάς ήταν ότι η πρώτη σχολή πίστευε πως η ευδαιμονία αξιώνει την κτήση κάποιου πράγματος για την κατάκτηση και της ίδιας της αρετής. (βλ. Sandbach, F.H.: *The Stoics*, ό.π., σ.127).
- ⁹¹ Straaten, Modestus van OESA: *Panetius, sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, ό.π., σ.155.
- ⁹² Reesor, M.: 'The Indifferents in the Old and Middle Stoa', *TAPhA* lxxxii (1955), 188-94, σ.109.
- ⁹³ Sandbach, F.H.: *The Stoics*, ό.π., σ.σ.127-8.
- ⁹⁴ Kidd, I.G.: 'The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum', *Classical Quarterly* 5(1955), 188-94, σ.188.
- ⁹⁵ Long, A.A.: 'Carneades and the Stoic Telos', *Phronesis* 12(1967), 59-90, σ.90.
- ⁹⁶ Το σημείο αυτό της διδασκαλίας του Μέσου Στωικού είναι λίγο συγκεκριμένο, καθώς αρκετοί σχολιαστές δυσπιστούν αναφορικά με την εγκυρότητα αυτής της μαρτυρίας του Διογένη Λαέρτιου.
- ⁹⁷ βλ. Πλάτωνα, *Πολιτεία*, I, 353b, Αριστοτέλη, *Μ.τ.φ.*, Δ, 1021b20.
- ⁹⁸ E-K, Fr.30/ Th., Fr.405.
- ⁹⁹ E-K, Fr.184/ Th., Fr.449.
- ¹⁰⁰ Edelstein, L.: 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philology* 57(1936), 286-325, σ.312.
- ¹⁰¹ E-K, Fr.31/ Th., Fr.406.
- ¹⁰² «εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπονται ἕξεις αὐτάς εἶναι, ὅτι μέν οὖν ἐστὶ τῷ γενεῖ ἡ ἀρετὴ, εἰρηται» (Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, II, 1106a11-14).
- ¹⁰³ Hijmans, B.L.: 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 24-42, σ.40.
- ¹⁰⁴ E-K, Frs.181/ Th., Fr.442c, E-K, Fr.182/ Th., Fr.422a, E-K, T.96/ Th., T.421b.
- ¹⁰⁵ E-K, Fr.180/ Th., Fr.424.
- ¹⁰⁶ E-K, Fr.29/ Th., Fr.403.
- ¹⁰⁷ Kidd, I.G.: 'Posidonius on Emotions' στο Long, A.A.(ed.): *Problems in Stoicism*, London, 1974, σ.208.
- ¹⁰⁸ Hijmans, B.L.: 'Posidonius' Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 24-42, σ.40.
- ¹⁰⁹ Luz, Menahem: 'The transmission of Antisthenes' Hercules' στο *Hellenistic Philosophy*, vol.II, ed: K.J.Boudouris, Athens, 1994, σ.116.

¹¹⁰ E-K, Fr.29/ Th., Fr.403.

¹¹¹ Πρώτη φορά λόγο για τους προκόπτοντες έκανε ο Χρύσιππος. Εξαιτίας της έννοιας του καθήκοντος ο Αρχαίος αυτός Στωικός οδηγείται σε μια συγκεκριμένη διάκριση στο εσωτερικό του συνόλου των ατελών ανθρώπων. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, αυτό συμβαίνει γιατί η ηθική πρόοδος δεν είναι απλώς ένα αδιάφορο, αλλά αποτελεί το προτιμητέο και κατά συνέπεια κατέχει μια πραγματική, αληθινή αξία. (βλ. Verbeke, G.: 'Panaetius et Posidonius chez Diogene Laerce', *Elenchus* VII(1986), 103-31, σ.σ.126-7).

¹¹² Στο απόσπασμα E-K, Fr.29/ Th., Fr.403 ο Διογένης Λαέρτιος εμφανίζεται σεμνά αισιόδοξος αναφορικά με το διδακτό και το υπαρκτό της αρετής, καθώς σπεύδει να προσθέσει ότι υπάρχει και το αντίθετο της αρετής, η κακία. Η παλιά αρχή των αντιθέτων, εμφανίζεται να διαδραματίζει ακόμα σημαντικό ρόλο στη Στοά, παρά την αντίθεση του Αριστοτέλη: «καί φαβλον δέ και σπουδαίον κατηγορεῖται μὲν καί κατ' ἀνθρώπου καί κατ' ἄλλων πολλῶν, οὐκ ἀναγκαῖον δέ θάτερον αὐτῶν ἕκαστον ἐκείνας ὡς ἂν κατηγορηται, οὐ γάρ πάντα ἦτοι φαβλας ἢ σπουδαία ἐστίν. Καί γάρ ἔστι γέ τι τῶν τῶν ἀνάμεσον... τό οἷτε φαῦλον οἷτε σπουδαίον» (Αριστοτέλη, *Κατηγ.*, 10,12a13ff).

¹¹³ E-K, Fr.178/ Th., Fr.451.

¹¹⁴ Th., Fr.423.

¹¹⁵ Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.275.

¹¹⁶ Διογένης Λαέρτιος, VII, 127-8.

¹¹⁷ E-K, Frs. 170 – 173/ Th., Frs.446, 425 a-d.

¹¹⁸ E-K, Fr.171/ Th., Fr.425a.

¹¹⁹ E-K, Fr.170/ Th., Fr.446.

¹²⁰ Με τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου τάσσονται υπέρ οι Reinhardt, K. (*Poseidonius I*, Munchen, 1921, σ.342 κ.ε.), Edelstein L., ('The Philosophical System of Poseidonius', ό.π., σ.8 κ.ε.), Pohlenz M. (*Die Stoa II*, Gottingen, 1948-9, σ.120), Rist, J. (*Stoic Philosophy*, ό.π., σ.8 κ.ε.), ενώ ο Kidd, I.G. (*Comm.*, II(II), σ.639) θεωρεί ως πιο αξιόπιστη τη μαρτυρία του Σενέκα (βλ. Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.273).

¹²¹ E-K, Fr.173/ Th., Fr.425c.

¹²² Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ.274.

¹²³ E-K, Fr.29/ Th., Fr.403.

¹²⁴ E-K, T.38/ Th., T.18.

¹²⁵ Σενέκας, *Ep.*, 87, (E-K, Fr.170/ Th., Fr.446).

¹²⁶ Kidd, I.G.: 'Posidonian Methodology and Self-Sufficiency of Virtue', *Fondation Hardt, Entretiens*, τ.XXXII, 2-21, σ.8.

¹²⁷ Κικέρωνα, *Tusc.*, 2, 25, Σενέκα, *Ep.*, 87.35.

¹²⁸ E-K, Fr.185/ Th., Fr.426.

¹²⁹ Verbeke, G.: 'Panetius et Posidonius chez Diogene Laerce', *Elenchus*, VII(1986), 103-31, σ.σ.125-6.



Συμπεράσματα

Με τη Μέση Στοά ξεκινά μια μεγάλη αλλαγή στην ελληνιστική φιλοσοφία στο βαθμό που με τον Παναίτιο και τον Ποσειδώνιο τα στωικά αδιέξοδα και δυσκολίες φαίνονται να ξεπερνιούνται. Τί ώθησε ωστόσο τους δύο Μέσους Στωικούς στην καινοτόμα τους διδασκαλία; Ο Edelstein¹ διατείνεται ότι οι λόγοι που οδήγησαν στην μεταστροφή αυτή είναι δύο. Αρχικά, η επιρροή του ελληνορωμαϊκού κόσμου στην ελληνική σκέψη ώθησε την Μέση Στοά να βρει τον εαυτό της για πρώτη φορά ασκώντας αυτοκριτική. Επίσης, καθοριστικός παράγοντας κρίνεται η ενδεχόμενη σημιτική καταγωγή των δύο φιλοσόφων², καθώς επηρεάστηκε ο τρόπος σκέψης τους κοινωνικά και ιδεολογικά. Με τη φιλοσοφία της Μέσης Στοάς διακρίνεται μια αλλαγή προς το ρεαλισμό, ενώ οι δύο Στωικοί της περιόδου αυτής δεν διερευνούν απλώς την επιστήμη από τη σκοπιά του φιλοσόφου, αλλά είναι και οι ίδιοι επιστήμονες, ιδίως ο Ποσειδώνιος. Κατανοώντας τις αδυναμίες των προγενεστέρων Στωικών, στρέφονται στο «παλαιό λόγο» του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη διαμορφώνοντας μια νέα στωική φιλοσοφία³.

Τόσο ο Παναίτιος όσο και ο μαθητής του, Ποσειδώνιος, παρουσίασαν μια ηθική φιλοσοφία με έντονο τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα. Ο άνθρωπος ως ανεξάρτητο και ελεύθερο ον αναζητά τους ηθικούς κανόνες της ιδιαίτερης φύσης του, μιας φύσης που τίθεται ως βάση για την ηθική τους διδασκαλία. Ο Παναίτιος είναι ο πρώτος Στωικός φιλόσοφος που κάμπει το αυστηρό ορθόδοξο δόγμα του Στωικισμού και εστιάζει την προσοχή του στον ίδιο και συγκεκριμένο άνθρωπο, και όχι στο ανεδαφικό πρότυπο του σοφού. Απόρροια του εξανθρωπιστικού και εκλαϊκευτικού δόγματος του Μέσου Στωικού ήταν η μεγάλη διάδοση του Στωικισμού στους ευρύτερους κοινωνικούς κύκλους του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Σε αντίθεση με το μαθητή του, που ήταν πολύπλευρη προσωπικότητα και

ασχολήθηκε με πλήθος επιστημών, ο Παναίτιος αδιαφόρησε για την φυσική δίνοντας σημασία κυρίως στην ηθική, καθώς πρωταρχικό ενδιαφέρον του αποτελούσε μάλλον η ανθρώπινη φύση και όχι η φύση του σύμπαντος⁴. Ασχολήθηκε βασικά με την πρακτική πλευρά της ηθικής, καθώς θέλησε άμεσα να βοηθήσει τον άνθρωπο στα προβλήματα της καθημερινής του ζωής. Ήταν αμιγώς ηθικός φιλόσοφος που είχε ως πρωτεύοντα στόχο την ικανοποίηση των καθημερινών αναγκών του ανθρώπου.

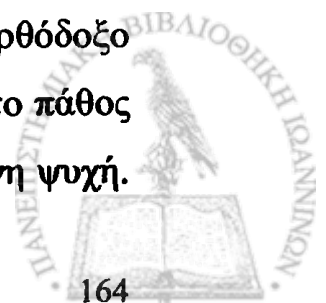
Η σπουδαιότητα που προσέδωσε στην ηθική φιλοσοφία τον οδήγησε σε μια καινοτόμα κατάταξη των μερών της φιλοσοφίας, μια κατάταξη που πιθανότατα ενστερνίστηκε και ο Ποσειδώνιος αργότερα, «*Παναίτιος και Ποσειδώνιος από τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησὶ Φανίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος...*»⁵. Ο Παναίτιος, σε αντίθεση με τον πανεπιστήμονα Ποσειδώνιο, με την διδασκαλία του φαίνεται να αγνοεί τη λογική και να υποβαθμίζει την φυσική φιλοσοφία. Με την αιρετική του στάση, ο Ροδίτης Στωικός αποδεικνύει ότι αδιαφορεί για τη λογική εξήγηση του κόσμου υιοθετώντας ταυτόχρονα ως αποκορύφωμα της φιλοσοφίας του, την ηθική. Ο Ποσειδώνιος, αν και αναγνώριζε την τριμερή διαίρεση της φιλοσοφίας, κατά το ορθόδοξο στωικό δόγμα, φαίνεται από τη διδασκαλία του να μην έδωσε καθόλου σημασία στη λογική. Προσπάθησε ωστόσο να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφίας. Και οι δύο Μέσοι Στωικοί αναγνώριζαν τη συνεκτική δομή των τριών ανεξάρτητων μερών της φιλοσοφίας, ένας ισχυρισμός με ισχυρή βέβαια στωική και αριστοτελική επιρροή⁶. Κάποια χωρία ωστόσο, αναφέρουν ποικίλες άλλες ταξινομήσεις εκ μέρους του Ποσειδωνίου⁷, δίχως όμως αυτό να ανατρέπει την προαναφερθείσα ομολογία του με την τριμερή διαίρεση της φιλοσοφίας.

Αναφορικά με το δόγμα του σοφού, η Μέση Στοά παρουσιάζει μια αιρετική θεωρία θέλοντας με τον τρόπο αυτό να κάμψει το ανεδαφικό

πρότυπο του αρχαίου στωικού σοφού. Ο Παναίτιος, αλλά και ο Ποσειδώνιος, τοποθετούν στο κέντρο της φιλοσοφικής τους σκέψης τον ίδιο τον άνθρωπο ο οποίος γνωρίζει την ηθική του ατέλεια και επιθυμεί να προσεγγίσει ως «προκόπτων» την ενάρετη και ηθική ζωή. Ο άνθρωπος αναλαμβάνει την ευθύνη των επιλογών του διαμορφώνοντας το δικό του προσωπικό ιδεώδες, όχι αυτό του σοφού, αλλά ένα ιδεώδες προσαρμοσμένο στην ιδιαίτερη ανθρώπινη φύση του και στους κανόνες της οικουμενικής ανθρώπινης φύσης⁸. Ο Ποσειδώνιος θα προχωρήσει ένα βήμα πιο πέρα από το δάσκαλό του. Παραμερίζοντας τον αυστηρό διαχωρισμό των ανθρώπων σε φαύλους και σοφούς, θα θέσει μεταξύ των σοφών και των φαύλων και τους προκόπτοντες⁹. Οι προκόπτοντες αγωνίζονται να ξεπεράσουν τις αδυναμίες τους και να πετύχουν το σκοπό της ζωής, αξιοποιώντας την έλλογη ψυχική τους δύναμη. Η σπουδαιότητα της εκπαίδευσης είναι μεγάλη και για τους δύο Μέσους Στωικούς, καθώς αυτή συντελεί στις σωστές επιλογές των ανθρώπων που επιθυμούν την ηθική πρόοδο. Το ιδανικό του σοφού απομυθοποιείται από το δάσκαλο και το μαθητή και τη θέση του παίρνει ο άνθρωπος με τα προβλήματα που αντιμετωπίζει την εκάστοτε χρονική στιγμή και περίσταση.

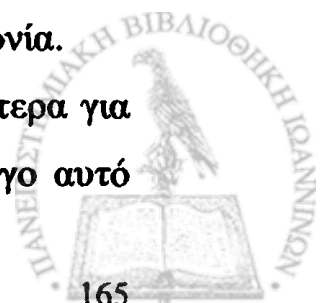
Αν με το δόγμα τους για το σοφό οι δύο Στωικοί διαφοροποιήθηκαν αρκετά από τις αρχαίες στωικές αντιλήψεις, με την περί ψυχής διδασκαλία τους απομακρύνθηκαν πλήρως από το ορθόδοξο δόγμα. Η κριτική που άσκησε στο στωικό μονισμό της Αρχαίας Στοάς ο Σκεπτικός φιλόσοφος Καρνεάδης και ο Ακαδημαϊκός Αντίοχος ο Ασκαλωνίτης, ίσως να ευθύνεται για την αιρετική ψυχολογία του Παναίτιου και, κατά συνέπεια, και του Ποσειδωνίου. Εισάγοντας πολλά πλατωνικά και αριστοτελικά στοιχεία στο δόγμα τους εγκατέλειψαν τον ψυχολογικό μονισμό των προγενεστέρων και έκαναν λόγο για την ύπαρξη άλογων και έλλογων δυνάμεων στην ανθρώπινη ψυχή. Ακολουθώντας τον

Αριστοτέλη, ο Παναίτιος διατείνεται ότι η ανθρώπινη ψυχή απαρτίζεται από τρία συστατικά μέρη, την ψυχή, την φύση και τέλος το ανώτερο όλων, το ηγεμονικό αποδίδοντάς του ιδιαίτερη σημασία, καθώς όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες και εκδηλώσεις αποδίδονται σε αυτήν. Ο Παναίτιος, κατά αριστοτελική μίμηση, διέκρινε την ανθρώπινη ψυχή σε τρία μέρη, την ψυχή, τη φύση και το ηγεμονικό. Τον ψυχολογικό δυϊσμό του Παναίτιου ακολούθησε, όπως προαναφέραμε, ο Ποσειδώνιος¹⁰. Αναφορικά όμως με τη σύσταση και την ουσία της ψυχής, ο Απαμέας θα παραμείνει ένας πιο ορθόδοξος Στωικός διαφοροποιούμενος από τον δάσκαλό του, «καί Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν, τούτω γάρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι»¹¹. Πέρα όμως από την ουσία της, όλες οι άλλες αντιλήψεις του για την ανθρώπινη ψυχή ταυτίζονται με εκείνες του δασκάλου του, και κατά συνέπεια με το πλατωνικό και αριστοτελικό δόγμα. Οι λόγοι που ώθησαν τον Απαμέα σε αυτήν την ταύτιση είναι πιθανότατα μεθοδολογικοί. Ο ίδιος προτίμησε να εγκαταλείψει τον ορθόδοξο στωικισμό για χάρη της αλήθειας, έτσι όπως του την αποκάλυψε η παρατήρηση και η ερμηνεία της συμπεριφοράς του ανθρώπου αλλά και της φύσης και της συμπεριφοράς των ζώων. Ο Ποσειδώνιος δίδαξε ότι η αιτία της γέννησης των ανθρώπινων παθών είναι οι άλογες δυνάμεις που εδράζουν στην ψυχή και που λειτουργούν ως κακός δαίμονας για τον άνθρωπο¹². Παρουσιάζοντας τις άλογες ψυχικές δυνάμεις ως την πηγή δημιουργίας των παθών, οι Μέσοι Στωικοί θα υποστηρίξουν ότι τα πάθη είναι άλογο και συγγενές στοιχείο της ανθρώπινης φύσης το οποίο αδυνατεί να υποταχθεί στο έλλογο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, όπως είδαμε και στο οικείο κεφάλαιο. Ο Παναίτιος όρισε τα ανθρώπινα πάθη ως αναταράξεις της ψυχής και πλεονασμό της άλογης ορμής. Το ουσιαστικό σημείο διαφωνίας του με το ορθόδοξο στωικό δόγμα έγκειται στο γεγονός ότι ο Μέσος Στωικός όρισε το πάθος ως τον πλεονασμό της άλογης ορμής που διακρίνει την ανθρώπινη ψυχή.



Αυτή η πλεονάζουσα ορμή μη μπορώντας να εκριζωθεί από την ανθρώπινη ψυχή, πρέπει να συγκρατηθεί από το λογικό και ως ορμή να μην εξελιχθεί σε πάθος. Με τον τρόπο αυτό απορρίπτει και την στωική «απάθεια». Αν και η απουσία επαρκών μαρτυριών για τα ανθρώπινα πάθη μας δυσκολεύουν να κατανοήσουμε πλήρως την περί παθών θεωρία του Ροδίτη Στωικού, φαίνεται να απορρίπτει την αρχή της στωικής «απάθειας». Ο Ποσειδώνιος σε αντίθεση με τον Παναίτιο, έδωσε μεγαλύτερη σημασία στα ανθρώπινα πάθη, αποδίδοντάς τους και πρωτογενή μεθοδολογική σπουδαιότητα. Απόδειξη γι' αυτό αποτελεί το γεγονός ότι υποστήριζε: *«από την ορθή κατανόηση των παθών μπορεί να προκύψει η ορθή κατανόηση των αγαθών, των κακών, των αρετών και του τέλους της ζωής»*¹³. Ο Απαμέας ωστόσο γίνεται ακόμα πιο αιρετικός από τον δάσκαλό του προσκολλημένος στο πλατωνικό δόγμα, στρέφεται εντονότερα εναντίον του Αρχαίου Στωικού Χρύσιππου, τον διανοητικό μονισμό του οποίου στηλιτεύει διαρκώς. Η παρατήρηση του κόσμου γύρω του, τον ωθεί στην διατύπωση της άποψης ότι οι ίδιες οι άλογες δυνάμεις είναι αυτές που ευθύνονται για τα ανθρώπινα πάθη¹⁴, και όχι η όποια λογική διαστροφή τους. Εξάλλου, ο Ποσειδώνιος χρησιμοποιούσε τον εμπειρισμό ως ο «επιστημονικώτατος» των Στωικών, όπως διαρκώς τονίζει ο Γαληνός, η σημαντικότερη πηγή μαρτυριών για την ποσειδώνεια φιλοσοφία, για να δομήσει τις φιλοσοφικές του απόψεις, βασιζόμενος κυρίως στο δόγμα του δασκάλου του και αξιοποιώντας τις πλατωνικές κυρίως επιρροές για το παρόν ζήτημα. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Ποσειδώνιος ασχολήθηκε αρκετά με τη θεωρία των παθών, την πηγή και τον τρόπο θεραπείας τους, την ταξινόμησή τους, παρά με τα αγαθά και την αρετή¹⁵. Η συναισθηματική αναταραχή υπήρξε για τον Απαμέα μείζον ζήτημα και τροχοπέδη για την ανθρώπινη ευδαιμονία.

Ο Kidd αναφέρει¹⁶ ότι αν ο Ποσειδώνιος ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για το δόγμα των παθών στην ηθική του φιλοσοφία και για το λόγο αυτό



ασχολήθηκε εκτενώς με τα ανθρώπινα πάθη, ο Παναίτιος έδωσε προσοχή στα ανθρώπινα καθήκοντα, τις κατάλληλες ηθικές πράξεις, και στα κατορθώματα, τις ηθικές σωστές πράξεις. Η μεγάλη προσοχή του Ροδίτη Στωικού στη διδασκαλία περί καθηκόντων εξηγείται απ' το γεγονός ότι, σε αντίθεση με την Αρχαία Στοά που δόμησε την ηθική της στο πρότυπο του σοφού, διαμορφώνοντας με ανάλογο τρόπο τα καθήκοντα, ο Μέσος Στωικός θεμελίωσε την ηθική του με κέντρο τον ίδιο τον άνθρωπο, τον προκόποντα. Η περί καθηκόντων διδασκαλία του θα συνδράμει ώστε ο άνθρωπος να προσεγγίσει την ευδαίμονα και ενάρετη ηθική ζωή. Αν και ασπάστηκε το ορθόδοξο στωικό δόγμα αναφορικά με το ηθικά καλό, όρισε τον ίδιο τον άνθρωπο υπεύθυνο των επιλογών του. Έτσι, τα καθήκοντα εξαρτώμενα βασικά από την ανθρώπινη φύση, μεταβάλλονται και τροποποιούνται ανάλογα προς τις ανθρώπινες ορμές και τάσεις, αλλά και τις εκάστοτε συνθήκες. Τα άτομα ωστόσο όντας μέλη της κοινωνίας οφείλουν, για το Ροδίτη φιλόσοφο, να διασφαλίσουν την αρμονία και το ηθικό καλό του συνόλου και να βοηθήσουν για το σκοπό αυτό τους πολιτικούς άρχοντες¹⁷. Την περί καθηκόντων θεωρία του δασκάλου του ασπάστηκε και ο Ποσειδώνιος, ο οποίος μάλιστα ανέλαβε να συμπληρώσει τη θεωρία του Ροδίτη Στωικού αντιλαμβανόμενος τις παραλείψεις του. Ο μαθητής όμως δεν ασχολήθηκε τόσο εκτενώς όσο ο Παναίτιος με τα ανθρώπινα καθήκοντα, καθώς, όπως προείπαμε, είχε επικεντρώσει την προσοχή του στις συναισθηματικές αναταράξεις, τα πάθη.

Αναφορικά με το ανθρώπινο τέλος, οι δύο Μέσοι Στωικοί θα δώσουν έναν κάπως διαφορετικό ορισμό σε σχέση με το ορθόδοξο στωικό δόγμα. Σ' αυτό συντέλεσε πιθανότατα, και για μια άλλη ακόμα φορά, η κριτική του Σκεπτικού Καρνεάδη προς τον αρχαίο στωικό τέλος. Ο Παναίτιος, αν και συμφώνησε με τον ορθόδοξο στωικό ορισμό, το «*όμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*», θέλησε να γίνει πιο συγκεκριμένος για το υπέρτατο

ανθρώπινο αγαθό, την ευδαιμονία. Ορίζοντας το τέλος ως «ζῆν κατά τὰς δεδομένας ἐν ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς»¹⁸. Είναι προφανές ότι η ιδιαίτερη ατομική φύση του ανθρώπου εκλαμβάνεται ως καθοριστικός παράγοντας για τον καθορισμό του τέλους. Ο Παναίτιος όμως πέρα από την προσοχή που έδωσε στις ιδιαίτερες ανθρώπινες ορμές και τάσεις, παρέμεινε σε γενικές γραμμές πιστός στο ορθόδοξο στωικό τέλος, και στο ίδιο σχεδόν πλαίσιο θα κινηθεί και ο Ποσειδώνιος στη συνέχεια.

Ο Απαμέας υποστήριξε ότι το τέλος είναι η ζωή η σύμφωνη με την αρετή¹⁹, αξιώνοντας το συγκεκριισμό του πρακτικού και θεωρητικού βίου για το σκοπό αυτό, όπως αξίωσε και ο δάσκαλός του. Για τον Ποσειδώνιο, το τέλος βρίσκεται στο «ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν»²⁰. Η επιρροή που δέχθηκαν οι δύο Μέσοι Στωικοί από το πλατωνικό και αριστοτελικό δόγμα στη θεωρία περί τέλους γίνεται ιδιαίτερα εμφανής, κυρίως στο σημείο όπου ζητούν απ' τον άνθρωπο να λάβει ενεργό μέρος στην οργάνωση της φύσης και να γίνει υπεύθυνος των ενεργειών του. Ο ρόλος του μέσα στη δομή και τη λειτουργία του σύμπαντος, κάθε άλλο παρά ανενεργός θα πρέπει να είναι. Μια αξιοσημείωτη ωστόσο διαφορά στη θεωρία περί τέλους του Παναίτιου και του Ποσειδωνίου, έγκειται στη μεγάλη έμφαση που έδωσε ο μαθητής στη σχέση οργάνωσης του σύμπαντος και του ανθρώπου. Ο Ροδίτης Στωικός, σε αντίθεση προς τον Απαμέα, αδιαφόρησε για το ζήτημα αυτό και ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τη σπουδαιότητα της εκμετάλλευσης των ανθρώπινων χαρακτηριστικών²¹.

Ιδιαίτερη σημασία για τη Μέση Στοά αποκτά και η περί αρετών θεωρία σε σχέση με το ανθρώπινο τέλος, καθώς η ηθικά καλή ζωή ταυτίζεται με την ενάρετη ζωή. Ως πηγή των αρετών ο Παναίτιος θα ορίσει τις αφορμές και με τον τρόπο αυτό θα γίνει ο πρώτος Στωικός φιλόσοφος που αναγνώρισε στον άνθρωπο ένα σύνολο φυσικών

ορμέμφυτων στοιχείων. Αν και συμφωνεί με την ταξινόμηση των βασικών αρετών που είχαν διδάξει οι προγενέστεροι Στωικοί, δηλαδή την σοφία, την ανδρεία, την σωφροσύνη και την δικαιοσύνη, θα προχωρήσει ωστόσο σε μια περαιτέρω διαίρεση των αρετών, «Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν»²². Η διττή αυτή διαίρεση της αρετής σαφώς αποτελεί απόρροια αριστοτελικής κυρίως επιρροής που είχε δεχθεί ο Μέσος Στωικός. Μια επίσης σημαντική διαφοροποίησή του παρατηρείται σε σχέση με την αρετή και την αυτάρκειά της για την πρόσκτηση της ευδαιμονίας. Σε αντίθεση με τους Αρχαίους Στωικούς που θεωρούσαν την αρετή ικανή να φέρει στον άνθρωπο την ευδαιμονία, ο Παναίτιος, και στη συνέχεια ο Ποσειδώνιος, διατείνονταν ότι «οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειᾶν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος»²³, υιοθετώντας έτσι την αριστοτελική αντίληψη. Αναφορικά τώρα με την ταξινόμηση των αρετών ο Ποσειδώνιος έμεινε πιστότερος στο ορθόδοξο στωικό δόγμα σε σχέση με τον Παναίτιο, δίχως βέβαια να παραλείπει και την ενσωμάτωση πλατωνικών και αριστοτελικών στοιχείων σ' αυτό. Έτσι, ο Απαμέας ασπάστηκε τον διαχωρισμό των αρετών σε σοφία, ανδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, συμφωνώντας τόσο με την Αρχαία Στοά όσο και τον δάσκαλό του. Ο Ποσειδώνιος ωστόσο έδωσε μεγαλύτερη προσοχή στο διδακτό της αρετής και στη σπουδαιότητα της παιδείας για το σκοπό αυτό²⁴. Οι δύο Μέσοι Στωικοί εγκαταλείποντας το απραγματοποίητο πρότυπο του σοφού άνδρα, που για τους Αρχαίους Στωικούς αποτελούσε την ενσάρκωση της ίδιας της αρετής, θα δώσουν την ευκαιρία, μέσω της σωκρατικής κατά βάση άποψης περί του διδακτού της αρετής, σε όλους τους ανθρώπους να προσεγγίσουν μέσα από προσπάθειες την αρετή. Ανεξάρτητα όμως από επιμέρους διαφοροποιήσεις, οι δύο Μέσοι Στωικοί παρέμειναν πιστοί στη διδασκαλία της Αρχαίας Στοάς για τις ανθρώπινες



αρετές. Η ενάρετη ζωή είναι το τέλος κάθε ανθρώπινης ύπαρξης, εφόσον ο λογικός βίος αποτελεί χαρακτηριστικό του ανθρώπινου γένους.

Ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος υπήρξαν εκλεκτικοί φιλόσοφοι υπό την έννοια ότι ήταν πρόθυμοι να δεχθούν ιδέες και αντιλήψεις που ανέπτυξαν οι άλλοι φιλόσοφοι, αν αυτό εξυπηρετούσε τη συλλογιστική τους. Ο ορθόδοξος Στωικισμός μπορούσε να κατηγορηθεί, όπως τελικά κατηγορήθηκε από τον Σκεπτικό Καρνεάδη και τον Ακαδημαϊκό Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη, ότι προσέφερε έναν τρόπο ζωής που δεν ικανοποιούσε πλήρως ούτε τις καθημερινές ανάγκες ούτε τους πόθους εκείνων που από ιδιοσυγκρασία έκλιναν προς μυστικιστικές και θρησκευτικές εμπειρίες²⁵. Ο Παναίτιος αρχικά, κατανοώντας τις αδυναμίες του Στωικισμού δε δίστασε να τροποποιήσει αυτήν την προβληματική με στόχο την ικανοποίηση των αναγκών του απλού ανθρώπου, και όχι του πρακτικά ανύπαρκτου προτύπου του σοφού. Την αιρετική αυτή φιλοσοφία θα συνεχίσει και ο μαθητής του, ο Ποσειδώνιος, ο οποίος αρκετές φορές και από διάφορους μελετητές θεωρείται ως πρόδρομος του Νεοπλατωνισμού²⁶. Παρόλες όμως τις διαφοροποιήσεις τους από το Στωικισμό, ο δάσκαλος και ο μαθητής παραμένουν κατά βάση Στωικοί. Η συμβολή τους υπήρξε καθοριστική στην ιστορία της ελληνιστικής φιλοσοφίας, καθώς είναι αυτοί που συνέβαλαν στην ευρεία διάδοσή της τόσο στον ελλαδικό όσο και στον ρωμαϊκό κόσμο, και μέσω αυτού στη συνέχεια και στον Χριστιανικό κόσμο.

Παραπομπές:

- ¹ Edelstein, L., *The Meaning of Stoicism*, Harvard Univ. Press, 1966, σ.σ.47-8.
- ² Άρκετοί μελετητές αρνούνται αυτόν τον παράγοντα θεωρώντας ότι η ελληνικότητα των δύο φιλοσόφων, ιδιαίτερα της συριακής καταγωγής του Ποσειδώνιου, αποδεικνύεται τόσο από τα βιογραφικά τους στοιχεία, όσο και από τις φιλοσοφικές τους τοποθετήσεις (βλ. Καραμπατζάκη-Περδίκη Ελ., *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά. Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998, σ.11).
- ³ βλ. E-K, Fr.34/ Th., Fr.407, E-K, Fr.182/ Th., Fr.422a, E-K, Fr.165/ Th., Fr.410.
- ⁴ Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί, μτφρ., Σ.Δημόπουλος-Μ.Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987, σ.331.*
- ⁵ Str., Fr.63.
- ⁶ βλ. Comm., II(I), σ.σ.352-3.
- ⁷ E-K, Fr.89/ Th., Fr.404.
- ⁸ Str., Fr.97.
- ⁹ E-K, Fr.187/ Th., Fr.417.
- ¹⁰ «Ἐπεμνησθῆμεν δε καί τῶν Ποσειδωνίου συγγραμμάτων, ἐν οἷς ἐπαινεῖ τόν παλαιόν λόγον ἐλέγχων τά Χρυσίππῳ κακῶς εἰρημένα περὶ παθῶν τῆς ψυχῆς καί τῶν ἀρετῶν τῆς διαφορᾶς. Ὡσπερ γάρ ἀναιρεῖται τά πάθη τῆς ψυχῆς, εἰ μόνον εἴη λογιστικόν τῆς ψυχῆς αὐτῆς, μηδενός μῆτε ἐπιθυμητικοῦ μῆτε [τοῦ] θυμοειδοῦς ὄντος, οὕτω καί τῶν ἀρετῶν πλὴν φρονήσεως αἱ λοιπαὶ πάσαι» (E-K, Fr.182/ Th., Fr.422a).
- ¹¹ E-K, Fr.139/ Th., Fr.390.
- ¹² E-K, Fr.152/ Th., Fr.411.
- ¹³ E-K, Fr.30/ Th., Fr.405.
- ¹⁴ E-K, Fr.31/ Th., Fr.406.
- ¹⁵ Kidd, I.G., 'Posidonius on Emotions', στο A.A.Long (ed.): *Problems in Stoicism*, London, 1974, 200-15, σ.211.
- ¹⁶ αὐτόθι.
- ¹⁷ Η πολιτική αυτή άποψη του Παναίτιου, αλλά και του Ποσειδώνιου αργότερα, θα επηρεάσει σημαντικά την πολιτική ζωή της Ρώμης, καθώς επιφανείς πολιτικοί άνδρες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας διατηρούσαν στενές φιλικές σχέσεις με τους δύο Μέσους Στωικούς και είχαν ασπαστεί τη στωική τους φιλοσοφία. (βλ. Strasburger Hermann, 'Poseidonios on problems of Roman Empire', *The Journal of Roman Studies*, 55(1965), 40-53, Devine Francis Edward, 'Stoicism on the Best Regime', *Journal of the History of Ideas*, 31(1970), 323-36).
- ¹⁸ Str., Fr.96.
- ¹⁹ E-K, Fr.185/ Th., Fr.426.
- ²⁰ E-K, Fr.186/ Th., Fr.428.
- ²¹ White, W.B., 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology*, 83(1979), 143-78, σ.σ.161-2.
- ²² Str., Fr.108.
- ²³ Str., Fr.110.



²⁴ E-K, Fr.29/ Th., Fr.403.

²⁵ Long, A.A., *Η Ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, ό.π., σ.338.

²⁶ ό.π., σ.339.



Βιβλιογραφία

A. Πηγές

1. Συλλογές αρχαίων κειμένων

Arnim J.von: *Stoicorum Veterum Fragmenta. Editio Stereotypa, editionis Primae*, Stutgardiae in aedibus G. Teubner, Bde. I – IV, 1905 – 1924.

Edelstein L. and Kidd I. G.: *Posidonius v. I., The Fragments*. Cambridge Univ. Press, 1972, v. II (I), II (II). I.G. Kidd: *The Commentary*, Cambridge, Univ. Press 1988.

Straaten Modestus van O.E.S.A.: *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden, E. J. Brill, 1962.

Theiler, Willy: *Posidonios : Die Fragmente, Bd I Texte, Bd II Erläuterungen*, Berlin, W. de Gruyter, 1982.

2. Κείμενα αρχαίων συγγραφέων

Διογένης Λαέρτιου : *Vitae Philosophicorum*, ed. H. S. Long, 2 τόμοι, Oxford, 1964.

Β. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

- Annas J.: 'Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property' στο M.Griffin – J.Barnes (ed.): *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Human Society*, Oxford, 1989, 151-73.
- Armstrong, A. H. (ed.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970.
- Aujac, G.: 'Posidonios et les Zones Terrestres : les Raisons d'un Echech', *Bulletin de Association G. Budé* (1976), 74-78.
- Baltes, M.: 'Die Zuordnung der Elemente zu den Sinnen des Posidonios und ihre Herkunft aus der alten Akademie', *Philologus* 122 (1978), 183-195.
- Bevan Ed.: *Stoics and Sceptics*, Chicago, Ares Publishers Inc., 1980, 85-117.
- Blakeley, N. D.: 'Η Στωική Θεωρία περί Παθών', στο *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, (εκδ.): Κ. Βουδούρη, Αθήνα, 1994, 25-42.
- Botros, S.: 'Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy', *Phronesis* 30 (1985), 274-304.
- Bobzien S.: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, London, 1998.
- Βουδούρης, Κ. (εκδ.): *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Αθήνα, 1994.
- Βουδούρης Κ.: *Ψυχή και Πολιτεία*, Αθήνα, 1970.
- Bryant, J. M.: *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece, A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, State University of New York Press, 1997, σ.σ. 427-55.
- Burnet J.: *Early Greek Philosophy*, A&C. Black, London, 1930⁴.
- Campbell, K.: 'Self-Mastery and Stoic Ethics', *Philosophy* 60 (1985), 327-340.



Capelle, W.: 'Griechische Ethik und Römischer Imperialismus', *Klio* 25 (1932), 86-113.

Châtelet, Fr.: 'Η Φιλοσοφία, από τον Πλάτωνα ως το Θωμά τον Ακκινάτη', τόμ. Α, μτφρ. Κ. Παπαγιωργής, εκδ. Γνώση, 1989², 155-171.

Cooper J. M.: 'Eudaimonism, the Appeal to Nature, and "Moral Duty" in Stoicism' στο *'Aristotle, Kant and the Stoics, Rethinking Happiness and Duty'*, (ed.): Stephen Engstrom, Jennifer Whiting, Cambridge university Press, 1966, 261-84.

Cooper, J. M.: *'Reason and Emotion'*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1999.

Devine F.E.: 'Stoicism on the Best Regime', *Journal of the history of ideas* 31 (1970), 323-36.

Dihle, A.: 'Posidonius' System of Moral Philosophy', *Journal of Hellenic Studies* 73 (1973), 50-57.

Diskin, Cl.: 'Ελληνιστική Φιλοσοφία' στο *'Ελληνιστική Φιλοσοφία'*, (εκδ.): Βουδούρης Κ., Αθήνα, 1994, 59-75.

Dobson, J.F.: 'The Posidonius' Myth', *Classical Quarterly* (1918), 179-95.

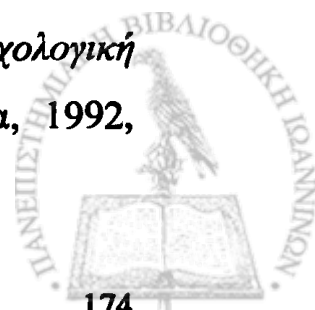
Doty, R.: *The Criterion of Truth*, Peter Lang, New York, 1992, 101-20.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ.: 'Posidonius' «Hierarchy» between God, Fate and Nature and Cicero's De Divinatione', *Φιλοσοφία* 4(1974), 286-301.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ.: 'Ο Νόμος της Φύσης στη Στοά : Μια έννοια θεμελιακή για τα ανθρώπινα δικαιώματα', *Μνήμη Ευ. Παπανουτσου, τ.Β'*, Αθήνα 1983, 133-62.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ.: *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία, ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Αθήνα, 1995.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ.: 'Στωική Φιλοσοφία', *Παιδαγωγική-Ψυχολογική Εγκυκλοπαίδεια-Λεξικό*, τόμος 8, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1992, 4415-17.



- Δραγώνα-Μονάχου Μ. : 'Το πρόβλημα του κακού στο Φίλωνα τον Αλεξανδρέα με ειδική αναφορά στο 'περί πρόνοιας'', *Φιλοσοφία* 5-6 (1975-6), 306-352.
- Dyck, A.R.: 'Notes on Composition, Text and Sources of Cicero's *De Officiis*', *Hermes* CXII (1984), 215-27.
- Dyck, A.R.: 'On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία', *Museum Helveticum* 38(1981), σ. 153-61.
- Dyck, A.R.: 'The plan of Panaetius' *Περί του καθήκοντος*', *American Journal of Philology* 100(1979), σ. 408-16.
- Edelstein, L.: 'The Philosophical System of Posidonius', *American Journal of Philology* 57 (1936), 286-325.
- Edelstein, L.: 'Recent Interpretations of Ancient Science', *Journal of the History of Ideas* XIII (1952), 573-604.
- Engberg, P.: 'Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics', στο G.Striker – M.Schofield (eds.): *Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, 145-83.
- Ferguson, J.: *Moral Values in the Ancient World*, Arno Press, New York, 1979, σ.σ. 45-8, 126-7.
- Φλωράτος Χ. : *Η Αισθητική των Στωικών*, Αθήνα, 1973.
- Glibert-Thierry A.: 'La Théorie Stoïcienne de la Passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius', *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), 393-435.
- Glucker J.: 'A Platonic Cento in Cicero', *Phronesis* 44 (1999), 30-44.
- Gould, B. J.: *The Philosophy of Chrisippus*, Leiden, 1971.
- Guthrie, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*, vs. I-III, Cambridge, 1975.
- Guthrie, W.K.C.: 'Plato's view on the Nature of Soul', *Fondation Hardt, Entretiens*, III (1955), σ.3-22.



Griffin Miriam: 'Philosophy, Politics and Politicians at Rome', *Philosophia Togata*, (ed): Griffin Miriam, Clarendon Press, Oxford: New York, 1989, 1-37.

Hackl Ur.: 'Poseidonios und das Jahr 146v. Chr. Als Epochendatum in der antiken Historiographie', *Gymnasium* 87(1980), 151-66.

Hahn, E. D.: 'Η θεωρία του Ποσειδωνίου για την πράξη', στο Κ. Βουδούρη (εκδ.): *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, 106-27.

Hammond, N.: 'The Sources of Diodorus Siculus XVI', *Classical Quarterly* 31(1937), 70-91.

Hijmans, B.L.: 'Posidonius's Ethics', *Acta Classica* 2(1959), 27-42.

Ιεροδιακόνου, Κ.: 'Η διαίρεση της Φιλοσοφίας' στο *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, (εκδ.): Βουδούρης Κ., Αθήνα, 1994, 128-37.

Inwood, Br.: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 105-223.

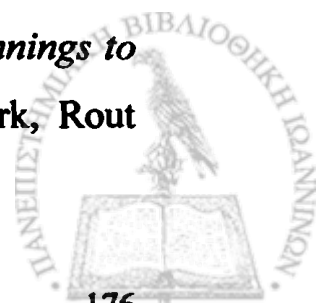
Irwin, T. H.: 'Stoic and Aristotelian Conception of Happiness', στο G. Striker-M. Schofield (eds): *Norms of Nature*, 205-44.

Καραμπατζάκη-Περδίκη, Ελ.: 'Οι κοσμολογικές θέσεις της Παλαιάς και Μέσης Στοάς κάτω από το πρίσμα σύγχρονων κοσμολογικών αντιλήψεων', Κ. Βουδούρης (εκδ.): *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Αθήνα, 1994, 151-76.

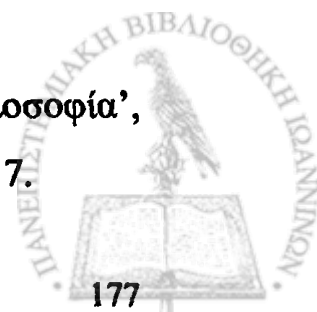
Καραμπατζάκη-Περδίκη, Ελ.: *Ο Ποσειδώνιος και η Αρχαία Στοά, Συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 1998.

Καραμπατζάκη-Περδίκη, Ελ.: 'Οι στωικές περί λόγου αντιλήψεις και η επίδραση τους σε φιλόσοφους του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού (A. Ferguson, Shaftesbury, A. Smith): Μερικές διαπιστώσεις', *Δωδώνη τ.ΚΔ*, μέρος τρίτο, Ιωάννινα, 1995, 109-118.

Karsten, Fr., J.: *A History of Ancient Philosophy, from the beginnings to Augustine*, (trans.): Henrik Rosenmeier, London and New York, Routledge, 442-470.



- Kidd, I., G.: 'Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virtue', *Fondation Hardt, Entretiens*, τ. XXXII, 2-21.
- Kidd, I., G.: 'Posidonius as Philosopher-Historian', *Philosophia Togata*, (ed): Griffin Miriam, Clarendon Press, Oxford: New York, 1989, 38-50.
- Κορδάτος, Γ.: *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα, εκδ.: Μπουκουμάνη, 1972⁵, 458-474.
- Korfmacher, W.,C.: 'Stoic Apatheia and Seneca's *De Clementia*', *Transaction of American Philological Association* 77(1946), σ. 44-52.
- Kristeller, P.: *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*, (trans.): Woods Gregory, Columbia University Press, 1993, 104-39.
- Leeman, An., D.: 'Posidonius the Dialectician in Seneca's Letters', *Mnemosyne* 54:7, (1954), 233-0.
- Long, A., A.: *Epictetus, a Stoic and Socratic guide to life*, Clarendon Press Oxford, 2002.
- Long, A., A.: *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι Σκεπτικοί*, (μτφρ.): Σ. Δημόπουλος- Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1987.
- Long, A., A.: 'Aristotle's Legacy to Stoic Ethics', *University of London, Institute of Classical Studies, Bulletin*, 15 (1968), 72-85.
- Long, A., A.: 'Soul and Body in Stoicism', *Phronesis* 27 (1982), 34-57.
- Long, A., A.: 'The Stoic Concept of Evil', *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 329-343.
- Long, A., A.: 'Carneades and the Stoic Telos', *Phronesis* 12(1967), σ.59-90.
- Long, A., A.: 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *Classical Quarterly* 38(1988), σ. 150-71.
- Luz, M.: 'The Transmission of Antisthenes' Hercules', στο *Hellenistic Philosophy*, vol. II, (ed.): Boudouris, K., J., Athens, 1994.
- Μακρής, Ν.: 'Οι Έλληνες φιλόσοφοι της Αρχαιότητας και η φιλοσοφία', τόμος β', (εκδ.): Κ.&Π. Σμπίλιας Α.Ε.Β.Ε., Αθήνα, 1995, 621-717.



Modrzejewski, A.: 'Zur Ethik und Psychologie des Poseidonios', *Philologus* 87 (1932), 300-331.

Μπενάκης, Λ.: 'Η Στοά', *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος ε', Αθήνα, Εκδοτική, 1974, 291-305:298-300.

Nebel, G.: 'Zur Ethik des Poseidonios', *Hermes* 74 (1936), 34-57.

Nock, Ar., D.: 'Posidonius', *Journal of Roman Studies* 49(1959), 1-15.

Πανούσης, Β.: 'Η Αρχαία Στοά και η οικουμενική φιλοσοφία του Ποσειδώνιου του Ρόδιου' στο *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, (εκδ.): Βουδούρης Κ., Αθήνα, 1994, 265-83.

Παπαθανασίου, Μ.: 'Στωική Φιλοσοφία και σύγχρονη κοσμολογία' στο *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, (εκδ.): Βουδούρης Κ., Αθήνα, 1994, 284-95.

Παπανούτσος, Ε., Π.: *Ηθική*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1995⁵.

Πιερρής, Απ.: 'Ελληνιστική Φιλοσοφία, συνέχεια και αντιδράσεις σε μια οικουμενική εποχή', στο *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, (εκδ.): Βουδούρης Κ., Αθήνα, 1994, 313-331.

Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ.: 'Είναι κρυπτοορθολογιστής ο σκεπτικός φιλόσοφος;' στο *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, (εκδ.): Βουδούρης Κ., Αθήνα, 1994, 296-312.

Pohlenz, M.: 'Tierische und menschliche Intelligenz bei Posidonios', *Hermes* 76(1941), 1-13.

Powell, J., G., F.: *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, Edited and Introduced by J.G.F. Powell, Clarendon Press, Oxford, 1995, 23-6.

Reesor, M.: 'The "Indifferents" in Old and Middle Stoa', *Transactions of the American Philological Association* 82(1951), 102-10.

Rescher, N.: 'New Light from Arabic Sources on Galen and the Fourth Figure of the Syllogism', *Journal of the History of Philosophy* 3(1965), σ. 27-41.

Rist, J., M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.

Sandbach, F., H.: *The Stoics*, London, 1975.



- Sandbach F., H.: 'Plutarch on the Stoics', *Classical Quarterly* 34(1940), σ. 20-5.
- Scheewind, J., B.: 'Kant and Stoic Ethics' στο *Aristotle, Kant and the Stoics, Rethinking Happiness and Duty*, (ed.): Stephen Engstrom, Jennifer Whiting, Cambridge University Press, 1996, 285-310.
- Schofield, M.: 'Two Approaches to Justice', *Hellenistic Philosophy*, (ed.): Boudouris K.J., vol. I, Athens, 1993, Σ. 169-88.
- Stanton, G., R.: 'The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius', *Phronesis* 13 (1968), 183-95.
- Straaten M., van O.E.S.A.: *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris, 1946.
- Striker, G.: 'The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philology* 1 (1983), 145-67.
- Striker, G. and Schofield, M. (eds): *Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge Univ. Press, 1986.
- Strasburger, H.: 'Posidonius on Problems of Roman Empire', *Journal of Roman Studies* 55 (1965), 40-53.
- Τατάκης, Β., Ν.: *Μελέτες Ιστορίας της Φιλοσοφίας- Αρχαία Ελλάδα και Βυζάντιο*, (εκδ.): 'Οι εκδόσεις των φίλων', Αθήνα, 1980, 100-147.
- Tatakis, B., N.: *Panetius de Rhodes. Le Fondateur du Moyen Stoicisme, sa vie et son œuvre*, Paris, J. Vrin, 1931.
- Τατάκης, Β., Ν.: 'Απόψεις για την Ηθική Φύση του Ανθρώπου', *Φιλοσοφία* 5-6 (1976), 31-56.
- Taylor, A., E.: *Πλάτων ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Αρζόγλου Ιορδάνης, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1990.
- Tejera, V.: 'The Intellectual Content of Hellenistic Alienation', Βουδούρης Κ. (εκδ.): *Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Αθήνα, 1994, σ. 193.
- Tieleman, T.: *Galen & Chrysippus on the Soul – Argument & Refutation in the De Placitis, Books II-III*, Leiden-New York-Koln, E.J.Brill, 1996.

Vander-Waerdt, A., P.: 'Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology', *Roman and Byzantine Studies*, 26 (1985), σ.σ. 373-94.

Verbeke, G.: 'Panetius et Posidonius chez Diogène Laerce', *Elenchus*, VII (1986), 103-31.

Walzer, R.: 'New Light on Galen's Moral Philosophy', *Classical Quarterly* 43 (1949), 82-96.

Waszek, N.: 'Two Conceptions of Morality, A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Origin', *Journal of The History of Ideas*, 1984, 541-606.

White, W., B.: 'The Basis of Stoic Ethics', *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 143-78.

Witt, R., E.: 'Plotinus and Posidonius', *Classical Quarterly* 24 (1930), 198-207.

Moral Philosophy of Panaitius and Poseidonius.

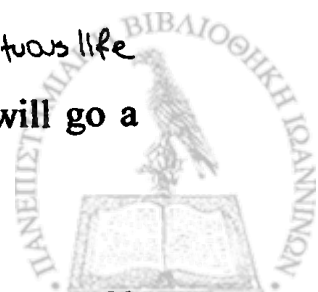
A Comparative View.

(Summary)

With the death of Alexander the Great in 323 B.C. a new era starts for Greece. The Hellenistic period, as it is called, is characterised not only by historic changes but also by new philosophical quests. One of the philosophical schools of the Hellenistic period is Stoicism. Stoicism had meant to help people of the time as the new political, cultural, social and historic conditions had led man to frustration. The Old Stoic Ethics, which projected the model of a wise man, provided people with a perfect model of imitation to help them overcome the weaknesses of human nature and thus reach the ultimate purpose of human existence, eudaimonism.

The Middle Stoicism brings a big change in the hellenistic philosophy. It is so big a change that with Panaitius and Poseidonius all the previous stoic difficulties seem to be overcome. The two Middle Stoics, having noticed the dead ends reached by their precedents in the Stoic School and also realising the criticism, which had been made by the Sceptic Philosopher Carneades and the Academic Philosopher Antiochos of Ascalon, decided to differentiate themselves from the orthodox stoic doctrine.

By introducing many elements of the platonic and aristotelian philosophy to their teaching, they will try to establish a new stoic ethics, one of a more humane nature. They abandoned the unrealistic model of a wise man and they posed the individual trying to reach a virtuous life despite the awareness of his moral imperfectness. Poseidonius will go a



little further than that and will mention the «προκόπτοντες» people, apart from the wise man or the fools .

Important changes were also brought to the doctrine of the soul. The Middle Stoics denied the stoic monism and talked about psychological dualism. Panaitius, following Aristotle and Plato claimed that the soul consists of *soul*, *nature* and «ἡγεμονικόν». So did Poseidonius. The reasons which brought about this innovation were most probably methodological ones. The irrational psychic forces are the sources of creation of passions whereas the rational forces lead to felicity.

Passions are described by Panaitius as superfluous drives and confusions of the soul. Poseidonius believes they are products of the irrational psychic forces. The latter was more interested in passions, compared to the teacher, because he thought that overcoming them is absolutely essential in order to gain eudaimonism.

Whereas Poseidonius focused on the passions view, Panaitius was more interested in his teaching of duties. That is because the Middle Stoicism founded his morality with man being the centre of it, the diligent man. Duties depend on human nature but also on the particular human urges and surrounding circumstances. His student, Poseidonius, didn't get into the matter in detail but in general terms he agreed with his teacher.

As far as human end is concerned the two Middle Stoics will differentiate themselves once again from the orthodox stoic school. Having focused their attention on the unique human nature, they will try to explicate end as «ζῆν κατά τάς δεδομένας ἐν ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς». Directly connected with the end is virtue. Panaitius distinguishes virtue in theoretical and practical, although he accepts the old stoic classification of prudence, courage, wisdom and justice. Poseidonius was more loyal to the orthodox stoic conviction and paid a lot of attention to virtue being

able to be taught. Virtuous life is the end of any human being since rational life they had chosen to lead.

Panaitius and Poseidonius, in spite of being Stoic philosophers, didn't refuse to introduce Platonic and Aristotelian elements to their teaching, aiming^{at} the formation of a more humanitarian view with answers to the practical human needs. Their contribution to the history of the Hellenistic Philosophy and its spreading was more than definite.



ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η Όλγα Γκόπη γεννήθηκε το 1980 στην Πρέβεζα, όπου και τελείωσε την πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Το 1998 εισήχθη στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων στο τμήμα Φιλοσοφίας- Παιδαγωγικής- Ψυχολογίας, απ' όπου αποφοίτησε το 2002. Την ίδια χρονιά εισήχθη στο Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία- Φιλοσοφία των Επιστημών», ενώ το 2004 εισήχθη στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, από το οποίο θα αποφοιτήσει στο τρέχον ακαδημαϊκό έτος.



