



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ  
ΣΠΟΥΔΩΝ «ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

## Ο Έρως κατά τον Πλάτωνα και τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Του

**Ανάργυρου-Μάριου Β. Βαλτογιάννη**

Διπλωματούχου Τμήματος Θεολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού  
Πανεπιστημίου Αθηνών, 2014

**Επιβλέπων:** Στεΐρης Γεώργιος, Επίκουρος Καθηγητής Ε.Κ.Π.Α..

**Συνεπιβλέποντες:** Πανταζάκος Παναγιώτης, Καθηγητής Ε.Κ.Π.Α.,  
Πλατυπόδης Λαμπρινός, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας.

Καλαμάτα, Οκτώβριος 2016

Αφιερώνεται,

στους γονείς μου, **Ανάργυρο** και **Ειρήνη**, συμπαραστάτες και συνοδοιπόρους, οι φυτεύσαντες σπόρο δίψας γνώσεως εντός μου, στη φιλόλογο μου **κα. Ελένη Κυρίτση**, που μου ενέπνευσε την αγάπη της φιλοσοφίας και στο δάσκαλο μου, καθηγητή **κ. Κωνσταντίνο Ζ. Δεληκωσταντή**, γνήσιο τέκνο της ρωμείκης παράδοσης, τιμής και αγάπης ένεκεν.

“Στο πρόσωπό Σου μαζί θα κατοικούν οι ευθείς.  
Στην ευθύτητα μέσα της καρδιάς τους έχεις πάρει Μορφή,  
κατοικούν με τη Μορφή Σου μέσα Σου, Χριστέ μου”  
*Όσιος Συμεών Νέος Θεολόγος, απ’ τους Ύμνους Θείων Ερώτων, ύμνος Α’*

“ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητε μοι καλῶ γενέσθαι  
τάνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. Πλούσιον δὲ  
νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε  
ἄγειν δύναιτ’ ἄλλος ἢ ὁ σώφρων”

*Πλάτωνος, Φαῖδρος, 279 c*

## Περιεχόμενα

Πρόλογος.....	σ. 5
Εισαγωγή.....	σ. 7
<u>Μέρος Α: Πλάτων</u>	
Κεφάλαιο 1 <sup>ο</sup> : Σημειολογία της θεατρικότητας των ερωτικών πλατωνικών διαλόγων.....	σ. 9
Κεφάλαιο 2 <sup>ο</sup> : Δημιουργία.....	σ. 22
α) Ο μυθολογικός υπομνηματισμός του Έρωτα.....	σ. 22
β) Η αισθητική του ερωτικού τρόπου.....	σ. 28
γ) Η ίαση ως αρμονία στον περί Έρωτος μύθο.....	σ. 34
δ) Ο ποιητικός υπομνηματισμός του ερωτικού φαινομένου.....	σ. 41
ε) Εγκωμίου ρητορική επανόρθωσις.....	σ. 49
στ) Έρωσ μυσταγωγικώς φιλοσοφικός.....	σ. 55
ζ) Πλάτωνος προσωπείο.....	σ. 76
Κεφάλαιο 3 <sup>ο</sup> : Πτώση.....	σ. 80
Κεφάλαιο 4 <sup>ο</sup> : Επανόρθωση.....	σ. 87
<u>Μέρος Β: Άγιος Μάξιμος Ομολογητής</u>	
Κεφάλαιο 1 <sup>ο</sup> : Προς μια ερμηνευτική των μνημείων της Ορθοδόξου Παραδόσεως.....	σ. 107
Κεφάλαιο 2 <sup>ο</sup> : Δημιουργία κι Έρωσ.....	σ. 114

Κεφάλαιο3ο: Πτώση και φίλανθος έρωσ.....σ.	126
Κεφάλαιο 4: Οντολογική θεραπεία και θείος έρωσ.....σ.	138
Συμπεράσματα.....σ.	149
Βιβλιογραφία.....σ.	151

## Πρόλογος

Η διπλωματική εργασία μου αποτελεί καρπό των επί διετία σπουδών μου στο Διαπανεπιστημιακό και Διατμηματικό Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών υπό το τίτλο «Ηθική Φιλοσοφία». Θα ήταν όμως εξαιρετικά αναληθής εκ μέρους η ταύτιση του όποιο αποτελέσματος με αυτά τα δύο μόνο έτη σπουδών. Η επαφή μου με τη φιλοσοφία είναι γεγονός από τα λυκειακά μου χρόνια, όπου με πρώτη γεύση τα εντός του σχολικού περιβάλλοντος μαθήματα, επεκτάθηκα, αποσπασματικώς στην αρχή τουλάχιστον, σε ειδικότερη μελέτη. Η Θεολογία ήρθε στη ζωή μου, σε εντατική γνωριμία, κατά τα τέσσερα χρόνια φοίτησής μου στη Θεολογική σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Υψηλό και ψιλό μέγεθος το οποίο με γέμισε πρώτα υπαρξιακά κι έπειτα επιστημονικά.

Αυτή ακριβώς τη διπλή γνωριμία ήθελα να αποτυπώσω στο παρόν κείμενο, δίνοντας μαρτυρία της συνέχειας της ελληνικής σκέψης, υπό ευρύτερη των εθνικών ορίων έννοια, στην ανά το πέρασμα των αιώνων μετατροπή των κοσμολογικών δεδομένων. Ο Πλάτων, ως χριστιανός πριν το Χριστό και κλασσικός διανοητής, με το εκάστοτε παρόν να βρίσκει απάντηση στα κείμενα του, και ο άγιος Μάξιμος, ως των «υψηλών θεατής» και των φιλοσοφικών γνώστης, καταπιάνονται με την ίδια έννοια, αυτή του έρωτα, πλησιάζοντας εκφραστικά και ταυτοχρόνως απομακρυνόμενοι ουσιαδώς, πάντοτε όμως στην ίδια αυτή συνέχεια του ίδιου πολιτισμού.

Για την ολοκλήρωση αυτής της προσπάθειας και το όποιο αποτέλεσμα οφείλω θερμές ευχαριστίες στον επόπτη μου, επίκουρο καθηγητή κ. Γεώργιο Στείρη, για το χρόνο που αφιέρωσε στις διορθώσεις καθώς και για τις πολύτιμες συμβουλές του κατά τη συγγραφή, στο διευθυντή του Δ.Δ.Μ.Π.Σ.

και συνεπιβλέποντα, καθηγητή κ. Παναγιώτη Πανταζάκο, για τις πάντα εύστοχες οδηγίες του και την αστείρευτη προθυμία του προς βοήθεια των φοιτητών, στο δρ. Λαμπρινό Πλατυπόδη, για το έντονο ενδιαφέρον του και την αμέριστη βοήθεια του σ' όλες τις φάσεις δόμησης της εργασίας, στη γραμματέα του Δ.Δ.Π.Μ.Σ., κα. Σταυρούλα Κούρκουλου, για την ακάματη συνδρομή προς τους φοιτητές και την υπεύθυνη εξυπηρέτηση τους, στο προσωπικό του Κέντρου Ελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Harvard με έδρα το Ναύπλιο, για την όλο προθυμία βοήθεια τους, στη δρ. Χριστίνα Καψιμαλάκου για το πολύτιμο υλικό και κατευθυντήριες που μου έδωσε, στο σύνολο του εκπαιδευτικού προσωπικού του Δ.Δ.Π.Μ.Σ. για το υψηλό επίπεδο σπουδών που μας πρόσφεραν και τέλος στου συγγενείς, συμφοιτητές και φίλους που εμμέσως ή αμέσως συνέδραμαν στην περάτωση του έργου αυτού.

Νέα Ιωνία Αττικής, 12/10/2016

Ανάργυρος-Μάριος Β. Βαλτογιάννης

## Εισαγωγή

Η παρούσα μελέτη, φέρουσα το τίτλο *Έρωτας κατά τον Πλάτωνα και τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή*, ασχολείται, αφενός με την καταγραφή και ερμηνεία της έννοια του έρωτος, όπως αυτή απαντάται, εξελισσόμενη, στα κείμενα των άνωθεν φιλοσόφων, αφετέρου με τις συγκλύσεις και αποκλίσεις έκφρασης και περιεχομένου.

Στο πρώτο μέρος γίνεται, συστηματικώ τω τρόπω, παρουσίαση της δόμησης της γενεαλογίας του έρωτα στους κατεξοχήν ερωτικούς διαλόγους του Πλάτωνα, αρχικά στο *Συμπόσιο* και εν συνεχεία στο *Φαίδρο*. Ο λόγος περί έρωτος, εντάσσεται στην όλη διαλεκτική σοφιστικής-ρητορικής με την όντως φιλοσοφία. Ο Πλάτων, θέλοντας να αποκαταστήσει την αλήθεια για τον δρόμο της αλήθειας, ήτοι τον έρωτα, και ταυτοχρόνως να παραδώσει στην ιστορία ένα κρυστάλλινο πορτρέτο του Σωκράτη, ως τον όντως ερωτικό, δημιουργεί ένα φιλοσοφικό οικοδόμημα όπου ο έρωτας παρουσιάζεται σε ομόκεντρους κύκλους κονστρουκτιβιστικής αναβάσεως στο *Συμπόσιο*, η δε καταστροφή του και επανόρθωση στο *Φαίδρο*.

Τα θεμέλιά της δημιουργίας του περί έρωτος λόγου αποτελούν οι πρώτες απόπειρες του ανθρώπινου στοχασμού προς οργάνωση του χάους, δηλαδή ο μύθος, επί του οποίου πλείστες μορφές λόγου θα δημιουργήσουν την κλίμακα προς το αληθές. Παρακολουθώντας, μούμενοι ταυτοχρόνως, την εναλλαγή των «οικοδομικών» μεθόδων της αλήθειας, ήτοι του μύθου, της αισθητικής του τρόπου, της ιατρικής, της ποιητική και ρητορικής, βρισκόμαστε στη μεγάλη αποκάλυψη. Όταν μοιάζουν πως τα πάντα έχουν ειπωθεί, το πλατωνικό εύρημα της Διοτίμας έρχεται να διορθώσει και να ολοκληρώσει τον περί έρωτος λόγο. Η ταυτότητά της, μάντισσα και



φιλόσοφος η πλέον δεινή στα ερωτικά, αποτελεί προτύπωση της μεθόδου ερμηνείας της, η οποία αν και λογική, ξεπερνά το πεπερασμένο αυτής δεχόμενη την μανική αποκάλυψη.

Το ολοκληρωμένο οικοδόμημα, αυτό, το εμπειρίχον λόγο και υπέρλογο, έρχεται να αμαυρωθεί από το παράλογο της ρητορικής τέχνης του Λυσία. Ο Σωκράτης, ειρωνικά γοητευμένος, από το κενό των λόγων του ρήτορα καλείται για τελευταία φορά, τουλάχιστον στο πλατωνικό έργο, να τους καταστήσει καινούς, ήτοι καινούριους, διαυγείς λόγω της περιεχόμενης τους αλήθειας.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας αποτελεί ένα θησαύρισμα της έννοιας του έρωτα όπως κι όπου αυτή απαντάται στο υπομνηματιστικό έργο της θεολογίας του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού. Πρώτη ερμηνεία του έρωτος, υπό το χριστιανικό πρίσμα, είναι αυτή του έρωτος εν τη Δημιουργία. Αρχή δημιουργίας είναι ο έρωτας του Θεού, πληρωμή αγαθότητας που φέρει το σύμπαν στην ύπαρξη, το οποίο θεωρούμενο δια του ανθρώπου, μέσω του επιστρεπτικού έρωτα, τον οδηγεί στην ένωση με τον Θεό. Δεύτερη ερμηνεία είναι αυτή του έρωτα ως αρχή και αιτίας παραμονής στην πτωτική κατάσταση, όταν δηλαδή ο έρωτας απομακρυνόμενος από τον Θεό ταυτίζει το υποκείμενο με την κτίση. Τρίτη ερμηνεία, και πρακτικότερη όλων, αποτελεί η έννοια του έρωτα, ως θείος έρως δια της προσευχής. Υψηλή μέριμνα του αγίου Μαξίμου είναι η θεραπευτική της αλλοιωμένης οντολογίας του ανθρώπου, δια της θεραπείας του σκοτισμένου νου. Σύνολος ο λόγος περί έρωτος του αγίου δύναται να περιγραφεί ως διαδικασία ομοίωσης, είτε με το θείο, οπότε κάνουμε λόγο για τελείωση-θέωση, είτε με τη κτίση, όπου έχουμε πτώση έως μηδενισμού.

# Μέρος Α: Πλάτων

## Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>:

### Σημειολογία της θεατρικότητας των ερωτικών πλατωνικών διαλόγων

Η ρήση του Whitehead πως «όλη η δυτική φιλοσοφία αποτελείται από σημειώσεις στον Πλάτωνα»<sup>1</sup>, αν και κάπως υπερβολική αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα τόσο της μεγαλοφυΐας του Πλάτωνα, όσο του εύρους της θεματικής του. Δε θα ήταν παράδοξο να διατυπωθεί το ίδιο και για την πορεία της καλλιτεχνικής δημιουργίας και δη της λογοτεχνίας μετά τους πλατωνικούς διαλόγους. Το σύνολο του πλατωνικού έργου αποτελεί μία μεγάλη θεατρική παράσταση, η οποία όσο πλησιάζει στο τέλος της συγκρούεται και αναιρεί προηγούμενες θέσεις, με αποκλειστικό σκοπό την κάθαρση του αναγνώστη-φιλοσόφου από τα δεσμά της πλάνης και την ανάβαση αυτού στο σημείο θέασης του ήλιου της αλήθειας<sup>2</sup>.

Ο Πλάτωνας είναι ο πρώτος, και ίσως ο τελευταίος, φιλόσοφος που αναπτύσσει το φιλοσοφικό του σύστημα με τη μορφή θεατρικών διαλόγων<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>. «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato», A. N. Whitehead, *Process and Reality: An essay in cosmology*, The Free Press: New York 1979, σ. 39.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 516 b: «τελευταῖον δὴ, οἶμαι, τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ, χώρα δύναιτ' ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷος ἐστίν»[στο τέλος λοιπόν, νομίζω, θὰ μπορέση νὰ ἰδῇ τὸν ἥλιο στὴν πραγματικὴ του θέση, καὶ ὄχι τὰ εἰδωλά του μέσα στὰ νερὰ καὶ σὲ ξένη θέση, καὶ νὰ τὸν ἐξετάσῃ τι λογῆς εἶναι (μτφρ. Α. Παπαθεοδώρου-Φ. Παππά)]. Στο παρὸν πόνημα τα κείμενα του Πλάτωνα προέρχονται από *Platonis Opera*, tomus II, Tetralogias III-IV, Oxrord Classical Textes, ed. J. Brunet, Clarendon Press: Oxford 1963.

<sup>3</sup>. Σαφέστατα, κατά τη νεότερη φιλοσοφική παραγωγή υπάρχουν περιπτώσεις φιλοσόφων που επιλέγουν το θεατρικό διάλογο ως μέσω ανάπτυξης της φιλοσοφικής τους ερμηνευτικής, όπως αυτή του Ν. Χιουμ με το έργο *Διάλογοι για τη Φυσική Θρησκεία*. Ο

Η ικανότητα του για τη συγγραφή της θεατρικότερης φιλοσοφίας είναι δεδομένη. Γνωρίζουμε πως η εγκύκλιος παιδεία που είχε δεχτεί τον οδήγησε στα χρόνια της νεότητας του στη συγγραφή θεατρικών έργων, τραγωδιών, γεγονός, όμως, που ανατρέπεται άρδην, μαζί με το σύνολο του «ἠθικοπνευματικῶ προσανατολισμοῦ του» από την γνωριμία «σέ ηλικία εἴκοσι χρονῶν, μέ τόν δαιμόνιο ἄνδρα τῶν Ἀθηνῶν, τόν Σωκράτη, καί ἡ ἐπί ὀχτώ χρόνια σχεδόν συναναστροφή μέ αὐτόν ὡς δάσκαλο καί φίλο» αποτραβώντας τοιουτοτρόπως το ενδιαφέρον του από «τῆ βαθύψυχη κλίση του γιά τήν ποίηση»<sup>1</sup>.

Η σκοπιμότητα του συγκεκριμένου τρόπου ανάπτυξης φιλοσοφικής ερμηνευτικής συνίσταται στην προσπέλαση δύο συγκεκριμένων σκοπέλων, της στασιμότητας- νεκρότητας του γραπτού λόγου<sup>2</sup>, της αληθοφάνειας των αφηγήσεων και ταυτοχρόνως της ηθικής ανάδειξης του Σωκράτη ως πρότυπο φιλοσόφου και πολιτικού ἀνδρός εν αντιθέσει με τον πολιτικό συσχετισμό της εποχής του και ιδιαίτερος τη σοφιστική κίνηση, που στα μάτια του Πλάτωνα μοιάζει με λαίλαπα σχετικοποίησης κάθε σταθερής αξίας. Έχοντας κατά νου την ἄνωθεν διπλή στοχοθεσία δυνάμεθα να προχωρήσουμε στην ερμηνεία χαρακτηριστικών αποσπασμάτων των

---

*Πάμφιλος προς τον Ερμιππο*, ωστόσο ο Πλάτων συνεχίζει να είναι ο πρώτος ανάμεσα τους, τόσο χρονικά όσο και ποιοτικά (σε σχέση με την καλλιτεχνική έκφραση και τη μεσότητα περιεχομένου).

<sup>1</sup>. Κ. Ι. Δεσποτόπουλου, *Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ακαδημία Αθηνών: Αθήνα 1997, σ. 12.

<sup>2</sup>. Β. Κάλφα & Γ. Ζωγραφίδη, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη]: Θεσσαλονίκη 2014, σ. 111: «...α) τα γραπτά κείμενα είναι στατικά και μονοσήμαντα, λένε πάντοτε το ίδιο πράγμα β) δεν μπορούν να υπερασπιστούν τον εαυτό τους από άδικες επιθέσεις, χρειάζονται συνεχώς τη βοήθεια του συγγραφέα- πατέρα τους γ) δεν επιλέγουν τα ίδια τους αποδέκτες τους, πέφτουν στα χέρια δίκαιων και αδικών, ενάρετων και διεφθαρμένων...», πρβλ. Κ. Ι. Δεσποτόπουλου, *Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, ἐνθ. αν., σσ. 255-268 και Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 274c-276e.

πλατωνικών ερωτικών διαλόγων, πρώτα του Συμποσίου κι έπειτα του Φαίδρου<sup>1</sup>, προς τεκμηρίωση των έως τώρα λεχθέντων.

Η σκηνοθετική δομή του Συμποσίου δύναται, συμβατικώς, να διαιρεθεί σε δύο μέρη. Το πρώτο μέρος αποτελείται από το έναυσμα αφήγησης των γεγονότων από τον Απολλόδωρο και το δεύτερο από την κατεξοχήν εισαγωγική αφήγηση του Συμποσίου<sup>2</sup>. Η αρχή του έργου παρουσιάζει μία ιδιαιτερότητα, μας εισάγει στο μέσο μιας προφορικής συζήτησης και μάλιστα στο σημείο κατά το οποίο ο αφηγητής υποστηρίζει πως «δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι...»[Αισθάνομαι, ὅτι ἀπαράσκευος δὲν εἶμαι εἰς ὅσα μ' ἐρωτᾶτε (μτφρ Ι. Συκουτρή)] . Ευθύς εξ αρχῆς ο Πλάτων καταφέρει να αφαιρέσει κάθε είδους στασιμότητα από το γραπτό του. Η προσφιλῆς του επιλογή να τοποθετεί στην αρχή κάθε διαλόγου έναν αφηγητή σε χρονική απόσταση από το γεγονός προς ανασύνθεση των συμβάντων<sup>3</sup> και συγκεκριμένα μέσω της αφήγησης του Απολλοδώρου κατά το πρότυπο του *in medias res* μας ἀριστα τη δυναμική της προφορικότητας. Μία προφορικότητα που εκτείνεται, ως είναι αναμενόμενο, τόσο στην αφήγηση των του Συμποσίου, όσο και στην αναπάντεχη απόκρυψη των προηγούμενων, ἀγνωστον για τον αναγνώστη λεχθέντων.

Η ίδια αυτή «ένεση έντασης» συνεχίζει τη δράση της στην προεισαγωγική αφήγηση, μ' ένα περιστατικό που εκ πρώτης μοιάζει ανούσιο αναφοράς αποτελεί, όμως, μέσο ενίσχυσης της αληθοφάνειας του διαλόγου αλλά και

---

<sup>1</sup>. Στο παρόν πόνημα τα κείμενα του Πλάτωνα προέρχονται από *Platonis Opera, tomus II, Tetralogias III-IV, Oxford Classical Textes, ed. J. Brunet, Clarendon Press: Oxford 1963.*

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 174a-178a.

<sup>3</sup>. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, κείμενο-μετάφρασις καί ἐρμηνεία, Εστία: Αθήνα 22008, σ. 70: «Εἰς τοὺς ἄλλους ἀφηγηματικούς διαλόγους εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης», ἐνθ. αν., σ. 70, υπ. 1. «...Μόνον εἰς τὸν Παρμενίδην καὶ τὸν Θεαίτητον, ἀναδιηγείται ἄλλος τὰς συζητήσεις, ἀπὸ γραπτὰς ὅμως σημειώσεις- ὑποδήλωσις ὅτι ἀπομακρυνόμεθ' ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῶν γνησίως σωκρατικῶν διαλόγων».

ανεπαίσθητης μυθοποίησης των γεγονότων. Το γεγονός αυτό είναι μια συνάντηση-πρόκληση εξιστόρησης των γεγονότων του Συμποσίου<sup>1</sup>. Το εν λόγω σημείο παίρνει ιδιαίτερη σημασία μέσω ενός αριστοτεχνικού λάθους. Ο Απολλόδωρος διορθώνει τον Γλαύκωνα όσο αφορά τον χρόνο σύγκλισης της συνάντησης αυτής, τοποθετώντας την σε ακόμα μεγαλύτερη χρονική απόσταση από την τον χρόνο των διαμειφθέντων <sup>2</sup>. Εύστοχα σχολιάζει ο Συκουτρής πως «...ή ἀναδιήγησις αὐτῆ μὲ τὴν μνείαν τοῦ Φοίνικος καὶ τὸν ζῆλον τοῦ Γλαύκωνος νὰ σταματήσῃ ἀπὸ μακρὰν τὸν Απολλόδωρον, διὰ ν'ἀκούσῃ τὴν ἱστορίαν, διπλασιάζει, οὕτως εἰπεῖν, τὴν ἐντύπωσιν τοῦ θρύλου, ὁ ὁποῖος εἶχε δημιουργηθῆ γύρω ἀπὸ τὰς τότε συζητήσεις...»<sup>3</sup>. ἕνα θρύλο τόσο δυνατό ώστε να υποβάλει και τον ίδιο τον αναγνώστη στην αίσθηση της ακρόασης και όχι στη στειρότητα της ανάγνωσης. Ἄλλωστε κι ο ίδιος ο Σωκράτης θρυλοποιείται μέσα από την ὄλη ἀνάβαση του κειμένου στα δυσθεώρητα ὕψη της ἀλήθειας.

---

1. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 172 a-b: «Ὡ Φαληρεὺς, ἔφη, οὗτος Απολλόδωρος, οὐ περιμένεις;...καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν, βουλόμενος δυαπτύθεσθαι τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν...»[«Ἐ, σύ» ἐφώνησε «δημότα τοῦ Φαλήρου Απολλόδωρε δὲν μὲ περιμένεις;.. «Ἀλήθεια, Απολλόδωρε· ἐζητοῦσα τελευταίως νὰ σ' εὔρω· ἤθελα νὰ μάθω λεπτομερείας διὰ τὴν συγκέντρωσιν τοῦ Ἀγάθωνος καὶ τοῦ Σωκράτους καὶ τοῦ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων, πού ἔλαβαν μέρος εἰς τὸ δεῖπνον τότε, διὰ τὰς ὁμιλίαις περὶ ἔρωτος...(μτφρ. Ι Συκουτρῆ)]. Το περιστατικό αυτό δύναται να λάβει μία ιδιαίτερη ερμηνεία. Θα μπορούσαμε, ἀσφαλῶς, να το ἐντάξουμε στο σχῆμα αἰτίου-αιτιατοῦ, πάγιο αἴτημα συνόλης της ἀρχαιοελληνικῆς σκέψης. Ο Πλάτων μὴ θέλοντας να ἀρχίσει τὴν ἀφήγησιν των γεγονότων ἀναίτια (ὅπως ἀναίτια μπόρει να χαρακτηριστεῖ ἡ ἀπλή καταγραφή σκέψεων) θέτει ὡς αἰτία ἕνα αἴτημα-ἀπορία καὶ ὡς ἀποτέλεσμα τὴν πλήρωσιν των γνωστικῶν κενῶν του αἰτούντος.

2. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 172 c, 6-9.: «Καὶ γὰρ εἶπον ὅτι Παντάπασις ἔοικε σοὶ οὐδὲν διηγῆσθαι σαφῆς ὁ διηγούμενος εἰ νεωστὶ ἠγεί τὴν συνουσίαν γεγονέναι ταύτην, ἣν ἐρωτᾷς, ὥστε καὶ ἐμὲ παραγενέσθαι...»[Ἐγὼ τότε ἀπάντησα: «Εἶν' ὀλοφάνερο, πῶς τίποτε τὸ θετικὸν δὲν σ' ἐπληροφόρησεν ὁ πληροφορητὴς σου, ἀφοῦ πιστεύεις, πῶς ἡ συγκέντρωσις αὐτῆ, πού μ' ἐρωτᾷς, ἔλαβε χώραν τώρα τελευταίως, ὥστε νὰ εἶμαι παρῶν καὶ ἐγώ...(μτφρ. Ι Συκουτρῆ)], *Συμπόσιο*, 173 a, 20: «...Παιδῶν ὄντων ἡμῶν ἔτι...»[Παιδιά ἡμεθα τότε ἡμεῖς ἀκόμη...(μτφρ. Ι Συκουτρῆ)].

3. Ι. Συκουτρῆ, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. ἐργ., σ. 67.

Το πλατωνικό αριστοτεχνικό τέχνασμα, δεν αφήνει να δημιουργηθεί η εντύπωση της διαστρέβλωσης των γεγονότων λόγω της παρέλευσης των ετών-«οὕτω δὴ ἰόντες» εννοώντας τον Απολλόδωρο και τον Γλαύκωνα «ἅμα τούς λόγους περὶ αὐτῶν ἐπιούμεθα. ὥστε, ὅπερ ἀρχόμενος εἶπόν, οὐκ ἀμελετήτως ἔχω»<sup>1</sup>- με αποτέλεσμα να συνδέει τον αναγνώστη με την αρχή του λόγου.

Την ὄντως εισαγωγική αφήγηση του Συμποσίου συνεχίζει η ίδια ακριβώς τεχνική αφήγησης, με την έντονη θεατρικότητα στην ὅλη δομή-σύνθεση του έργου, με αποτέλεσμα να διαμορφώνει εικόνες σχεδόν μυστικές, με βασικό πρόσωπο-μύστη το Σωκράτη. Ὅλη αυτή η μυστική διάβαση που πραγματοποιεί ο Σωκράτης αποσκοπεί στο να μας αποσπάσει ἀπὸ τη συμβατική νίκη του Αγάθωνα στα Λήνια<sup>2</sup> και να μας εισαγάγει στην ὄντως νίκη του Σωκράτη· η οποία συμπίπτει με τη κάθαρση του ἔρωτα ἀπὸ τη πάχνη της πλάνης.

«Ἐφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίηι...»[ἔλεγε λοιπόν, ὅτι συνήντησε τὸν Σωκράτη λουσιμένον καὶ μὲ σανδάλια εἰς τὰ πόδια(κάτι ποὺ σπανίως ἐκεῖνος ἔκανε) (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup>, ο Σωκράτης παρουσιάζεται ἰδιαίτερος ἐπιμελημένος, καθαρὸς και με προσεγμένα υποδήματα, γεγονός που δεν εἶναι σύνηθες για το φιλόσοφο. Η εξωτερική αυτή περιγραφή του Σωκράτη χάριν πιστότητας, ἀποτελεῖ δείγμα κάθαρσης η οποία συνδυάζεται με

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 173 c.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 175 e 5-6: «...οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψεν καὶ ἐκφανῆς ἐγένετο πρῶην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις...»[...ἀκτινοβόλησε τόσο δυνατὰ και ἐφάντασε τελευταίως ἐνώπιον μαρτύρων ἀπὸ τὸ Πανελλήνιον 30.000 και πλέον (μτφρ. Ι Συκουτρή)] και Ν. Δ. Γεωργοκοπούλου, Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας, Αθήνα <sup>3</sup>1999, σ. 48.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 174 a 3-5.

ανάλογη εσωτερική κατάσταση. Δεν τονίζει τυχαία ο Πλάτων πως «ἄ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει», διότι χρειάζεται σπάνια-ιδιαίτερη προετοιμασία για να καταπιαστείς με το ιερότερο της φιλοσοφίας, το ἄλας αυτής, τον σκοπό, το μέσο και τη μέθοδο δηλαδή τον «ἔρωτα», ο οποίος ανεπαίσθητα με τη φράση αυτή λαμβάνει υψηλότερη θέση από κάθε άλλο αντικείμενο που έχει καταπιαστεί ο Σωκράτης<sup>1</sup>.

Ἡ ἴδια, υφέρπουσα, ιερότητα παρουσιάζεται και στη συνέχεια της περιγραφῆς «...τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῶ πως προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον...»[Εἰς τὸν δρόμον ὁ Σωκράτης σὰν νὰ εἶχε συγκεντρωθῆ εἰς τὰς σκέψεις του, και ἔτσι ἔμενεν ὀπίσω ἐκεῖ πού ἐβάδιζεν(μτφρ. Ι. Συκουτρῆ)]<sup>2</sup>. Οἱ εἰκόνες εἶναι σχεδόν μυστικές, ο ἐπερχόμενος διάλογος που πρόκειται να προσεγγίσει με τὰ ὄπλα της λογικῆς τὴν ἔννοια του ἔρωτα αποκτᾶ ὡς θέμα υπέρλογες διαστάσεις, σχεδόν μυθικές.

Ορθῶς ἐπισημαίνει ο Συκουτρῆς, ἐρμηνεύοντας τὴ διήγηση τῆς εἰσαγωγῆς, πως «παρενέβαλε» ο Πλάτωνας «λοιπὸν μεταξύ των μερικὰ ἐπισόδια, τὸσον σύντομα. ὅσον ἐχρειάζετο διὰ νὰ μὴ παρασυρθῆ τὸ ἐνδιαφέρον ἀπὸ τὰ κύριον θέμα...» με βασικό σκοπό «...νὰ προσφέρουν λοιπὸν τὰ ἐπεισόδια εἰς τοὺς λόγους ὅ,τι ἓνα ὠραῖον πλαίσιον εἰς ἓνα ζωγραφικὸν πίνακα... συνδέονται ὀργανικῶς πρὸς τοὺς λόγους, προσθέτουν θετικὴν τὸ καθένα συμβολὴν εἰς τὴν κρίσιν τοῦ ἔργου, τὸσον ὥστε

---

<sup>1</sup>. Ο ἔρωτας, ὑπὸ τοῦ Σωκράτη ἐρμηνευόμενος, ἀποτελεῖ ὑψιστὴ προτεραιότητα διότι ταυτίζεται με τὴν τάση τοῦ φιλόσοφου νοός πρὸς τὴν ἀλήθεια, πρβλ. G. Vlastos, *Πλατωνικὲς Μελετες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Μορφωτικό Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς: Αθήνα 1994, σσ. 48-49: «ὁ Πλάτων μιλάει γιὰ τοὺς φιλοσόφους ὡς ἐραστές τῶν Ἰδεῶν, χρησιμοποιώντας ὄχι μόνο τὸ φιλεῖν(479e, με τὸ ἀσπάζεσθαι <ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν τούτους...ταῦτα φήσομεν>) ἀλλὰ καὶ τὸ ἐρᾶν πού εἶναι πολὺ ἰσχυρότερο...τὸ πρῶτον φίλον εἶναι τώρα ἡ Ἰδέα».

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 174 d 16-17.

αισθάνονται, πώς δὲν θὰ ἠμποροῦσαν νὰ λείπουν ἢ νὰ εἶναι διαφορετικά»<sup>1</sup>. Πέρα όμως από την διηγηματική χρησιμότητα υπάρχει και βαθύτερη σημειολογία, αυτή της καθοδήγησης στη μύηση-ανάβαση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η μικρή στάση του Σωκράτη απόμερα του χώρου όπου λαμβάνει χώρα το συμπόσιο. Πραγματοποιεί μία μικρή μυστική αποχώρηση ως επίκληση ίσως στην ίδια άγνωστη Μούσα που θα του επιτρέψει να τελέσει τον λόγο της αληθείας. Μία ανάπαυλα, λοιπόν, που το κείμενο μας την αναφέρει ως κωμικό περιστατικό στα μάτια των απλών συνδαιτημόνων (μεταξύ αυτών και κάποιον Σοφιστών), δυνάμενο να ερμηνευτεί ως ο τελευταίος βαθμός καθάρσεως προ του διαλεκτικού συμποσίου που θ' ακολουθήσει<sup>2</sup>.

Τη σκυτάλη σε τούτη την μυστική λαμπαδηδρομία θα μπορούσε συμπληρωματικά να λαμβάνει το κείμενο του Φαίδρου<sup>3</sup>. Αν και το σύνολο

---

<sup>1</sup>. I. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, ένθ. αν., σ. 73.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο* 175 a 18- 175 b 3: « καὶ ἔ μὲν ἔφη ἀπονίζειν τὸν παῖδα, ἵνα κατακείτο· ἄλλον δὲ τινα τῶν παιδῶν ἦκειν ἀγγέλλοντα ὅτι Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἔστηκεν, καὶ οὐ καλοῦντος οὐκ θέλει εἰσιέναι. Ἄτοπον γ'. ἔφη, λέγεις οὐκ οὐκ καλεῖς αὐτόν καὶ μὴ ἀφήσεις; Καὶ ὅς ἔφη εἶπεν· Μηδαμῶς, ἀλλ' ἔατε αὐτόν, ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχη ἔστηκεν, ἤξει δ' αὐτίκα, ὡς ἐγὼ οἶμαι, μὴ οὖν κινεῖτε, ἀλλ' ἔατε...»[Τὴν ὥραν λοιπὸν ποὺ ὁ δοῦλος τοῦ ἔπλυνε τὰ πόδια νὰ πλαγιάσῃ, ἕνας ἄλλος δοῦλος ἦλθε καὶ ἔφερε τὴν εἶδησιν, ὅτι ὁ Σωκράτης σας αὐτὸς ἀπεσύρθη εἰς τὸ πρόθυρον τοῦ γειτονικοῦ σπιτιοῦ καὶ μένει ἐκεῖ ἀκίνητος· αὐτὸς τὸν προσκαλεῖ, ἐκεῖνος ὅμως δὲν δέχεται νὰ εἰσέλθῃ. «Περίεργον» εἶπε «αὐτὸ ποὺ μὰς λέγεις Πήγαινε γρήγορα νὰ τὸν καλέσῃς καὶ μὴν τὸν ἀφήσῃς. Τὸ ἔχει συνήθεια αὐτό· ἀπομακρύνεται κάποτε, ὅπου τύχη, καὶ μένει ὄρθιος, Θὰ ἔλθῃ ὅμως γρήγορα φαντάζομαι. Μὴν τὸν ἐνπνέετε λοιπὸν· ἀφήσετέ τον.(μτφρ. I. Συκουτρή)].

<sup>3</sup>. Όταν κάνουμε λόγο για μυστική πορεία του διαλόγου, ἐπ' ουδενί δεν εννοούμε απόκρυφη διδασκαλία, ἀλλὰ μία φιλοσοφική διαδικασία που δε διστάζει, ὅπως θα υπογραμμίσουμε στη συνέχεια, νὰ σχοινοβατεῖ μεταξύ λογικοῦ καὶ υπέρλογου. Πρβλ, I. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος: εἰσαγωγή, ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο με σχόλια*, Εστία: Αθήνα <sup>10</sup>2014, σ. 11: «οὔτε καμμιά ἀπόκρυφη διδασκαλία οὔτε καμμιά μυστικὸπαθη ἔκσταση τῆς ψυχῆς ὑπάρχει ἐδῶ, ἀλλὰ τὸ κατακάθαρο φέγγος τῆς ιδέας καὶ ὁ αὐχημῆς ἔρως τῆς ψυχῆς, κεβερνημένος ὅμως ἀπὸ τὴν ἐνθεη νοημοσύνη, αὐτὴν ποὺ φέρνει τὴν ψυχὴ ἐνώπιον τῆς ιδέας» καὶ, πρβλ. G. Vlastos, *Πλατωνικὲς Μελέτες*, μν. ἐργ., σ. 58: κάνει λόγο για την αναγκαιότητα μιας μελέτης που: «θὰ συσχέτιζε τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὰ ἐρωτὰ μὲ τὸν θρησκευτικὸ του μυστικισμό, διερευνώντας τὰ ὅσα συνεπάγεται τὸ βαρυσήματνο



της πλατωνικής ερωτολογίας θα μπορούσε να εξαντληθεί στους αναβαθμούς του Συμποσίου, ωστόσο ο Πλάτων επιλέγει να παραθέσει την καπήλευση των υψηλών εννοιών από τους Σοφιστές, η ηθική πτώση των οποίων υποστασιοποιείται στο λόγο του Λυσίου. Αυτή τη πτώση παραλαμβάνει ο Σωκράτης και τη θεραπεύει οδηγώντας την γι' ακόμα μία φορά στην ανάβαση προς το αγαθό.

Στην όλη αυτή διαδικασία, στον πλατωνικό Φαίδρο, καταλυτικό ρόλο διαδραματίζει ο σιωπηλός παρατηρητής του διαλόγου, το ιερό τοπίο ευρισκόμενο «...ἔξω τοῦ τείχους...»[...ἔξω ἀπὸ τὸ τεῖχος...(μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Το γεγονός ότι η σύνολη προσπάθεια ανόρθωσης της φιλοσοφικής ερωτολογίας πραγματοποιείται εκτός πόλεως πρέπει να ληφθεί ως προσπάθεια ερμηνείας εκτός ψυχής<sup>2</sup>. Πλέον ο ερμηνευτής Σωκράτης αναζητά θεϊκά θεμέλια επιχειρηματολογίας και ταυτόχρονα την απαραίτητη απόσταση από το αντικείμενο εξέτασης (δηλαδή του έρωτα και την όλη

---

γεγονός ότι ο Πλάτων, ἐνῶ διατηρεῖ τις παραδοσιακὲς θεότητες καὶ (στὸν Τίμαιο) τις ἐπιστεγάζει μὲ ἕναν θεο-δημιουργό δικῆς του ἐπινόησης, ὡστόσο καμία ἀπὸ τις προσωπικὲς αὐτὲς θεότητες δὲν του ἐμπνέει οὔτε δέος οὔτε τ.ἠ.ν ἀγάπη. Αντίθετα, οἱ ἄτεγκτα ἀπρόσωπες Ἰδέες τοῦ προκαλοῦν καὶ τὰ δύο αὐτὰ συναισθήματα, κυρίως ὅμως τὴν ἀγάπη, καὶ μάλιστα σὲ τέτοιο βαθμό, ὥστε ἐπανειλημμένα νὰ ἀναφέρει τὴν κοινωνία μὲ τις Ἰδέες ὡς πράξη εὐτυχῶς καὶ καρπερῆς συζυγικῆς ἔνωσης» καὶ ἀπὸ τὴ στιγμή που το ἴδιο το Αγαθό, ὡς ζητούμενο, εἶναι «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»(Πλάτωνος, Πολιτεία, 508 e-509 b), ἀναπόφευκτα θα βρῖσκειται καὶ πέραν των ἀμιγῶς λογικῶν κατηγοριῶν, ἤτοι υπέρλογο.

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, Φαίδρος, 227 a, 3.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, Φαίδρος, 230 d: «...οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεως οὐτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὐτ' ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξιέναι»[τόσο σπάνια βγαίνεις ἀπὸ τὴν πόλη γιὰ νὰ πᾶς πέρα ἀπὸ τὰ σύνορα τῆς χώρας σου· ἀλλὰ οὔτε κἂν πέρα ἀπὸ τὰ τεῖχη, μοῦ φαίνεται, πῶς ἐβγήκες ποτέ(μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)], παραφράζοντας, ὄντως ποτέ ἡ φιλοσοφικὴ ὀπτικὴ του Σωκράτη δὲν ἀποτραβήχτηκε ἀπὸ τὴν πόλη-ψυχὴ διότι «...τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι»[τὰ χωράφια καὶ τὰ δένδρα δὲν μὲ διδάσκουν τίποτε, μὰ οἱ ἄνθρωποι πού εἶναι μέσα στὴν πόλη(μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]χαρκτηριστικὴ φράση τῆς στροφῆς σύνολης τῆς Σωκρατικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τα ἄστρα στὸν ἄνθρωπο. Ἀκόμα ὅμως κι αὐτὸς ὁ φιλοσοφικός ἀναχωρητισμὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὸν έρωτα χάριν τῆς μακροσκοπικῆς εξέτασης ἔχει ὡς υποκείμενο, ἀντικείμενο καὶ σκοπὸ τὸν ἴδιο αὐτὸν ἄνθρωπο, τὸν μικρὸ καὶ συνάμα μέγα.

προβληματική να αναπτύσσεται σε συνάρτηση αυτού προς την ανθρώπινη ψυχή)<sup>1</sup>.

Ερμηνεύοντας αυτή την επιλογή χώρου είμαστε αναγκασμένοι να επισημάνουμε τη σχέση Πόλης και Ψυχής, έτσι όπως αναπτύσσεται στο πλατωνικό έργο. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός πως ο πλατωνικός Σωκράτης στην *Πολιτεία* κάνει πλήρη ταύτιση των πολιτευμάτων με τα είδη της ψυχής<sup>2</sup>, καθώς και εκάστης κοινωνικής τάξης με τα απαρτιζόμενα μέρη αυτής.

«Δεῦρ' ἐκτραόμενοι κατὰ τὸν Ἴλιον ἴωμεν·εἶτα ὅπου ἂν δόξη ἐν ἡσυχίᾳ καθιζήσομεθα»[νὰ γείρωμε δῶθε ἀπὸ τὸ δρόμο καὶ νὰ πᾶμε κατὰ τὸν Ἴλιό·κι ἐκεῖ θὰ καθίσομε ὅπου θέλομε μὲ τὴν ἡσυχία μας(μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλος)]<sup>3</sup>. Η χωρική διήγηση πλέον κορυφώνεται με τον ακριβή προσδιορισμό της ιδανικής θέσης μελέτης του έρωτος. Ο Φαῖδρος παρακινεί τον Σωκράτη να ακολουθήσουν μία πορεία ερωτικού αναχωρητισμού, πέραν πόλεων, ψυχών και ρευστών καταστάσεων<sup>4</sup>. Ο παρακείμενος ποταμός, ως κεντρικό τμήμα της σκηνογραφίας, προσφέρεται για διπλή σημειολογική ερμηνεία. Πρώτον, οδηγεί τον αναγνώστη σ' έμμεσο συσχετισμό με τη σχετικότητα- ρευστότητα των πάντων γύρω του<sup>5</sup>, σε αντιδιαστολή με το

---

1. Ορθώς επισημαίνει ο Θεοδωρακόπουλος πως «πρέπει όμως νά κατανοήσωμε τόν κατακερματισμό τῆς ἐμπειρίας (εννοώντας την ψυχή) γιά νά μπορέσωμε νά αναζητήσωμε καί τήν ἐνότητα...δέν εἶναι ἐμπειρικό γεγονός, ἀλλά λογικό αἶτημα», Ι. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, μν. έργ., σ. 19. Αυτό το εμπειρικό γεγονός θα προσπαθήσει να συνταιριάσει ο Σωκράτης με τον λογικό-εμπειρικό αίτημα του Έρωτα. Γι' αυτό το λόγο, όπως προαναφέρθηκε, παίρνει απόσταση από το αντικείμενο μελέτης, την Πόλη-Ψυχή.

2. Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 445 c.

3. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 229 a.

4. Η ιερότητα του τοπίου τονίζεται και στο Πλάτωνος, *Φαῖδρος* 330 b: «...Νυμφῶν τέ τινῶν καί Ἀχελώου ἱερόν ἀπό τῶν κορῶν τε καί ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι...», εξαιρετικά σημαίνουν ιερό σημείο προσφερόμενο για την ιερότερη των διαλεκτικών συζητήσεων, αυτή του έρωτα για τις ιδέες.

5. Πρβλ. Η. Diels, Ηράκλειτος IB 91: «ποταμῶ γάρ οὐκ ἔστι ἐμβῆναι δῖς τῶ αὐτῶ... Σκίδνησι καί πάλιν συνάγει καί πρόσσεισι καί ἄπεισι».

παρμενίδειο σταθερό<sup>1</sup>-απαράλλακτο των ιδεών και του όντως έρωτος γι' αυτές. Τονίζοντας το άνωθεν, ο φιλόσοφος, επικαλείται, κατά το προσφιλές του, αρχαίες δοξασίες οι οποίες έρχονται να ξεπεράσουν τον αρχικό συμβολισμό τους, συμβάλλοντας στην διαμόρφωση του αρχιτεκτονήματος της αλήθειας<sup>2</sup>. «Είπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἀρπάσει;»[γιὰ πές μου, Σωκράτη, ἀπὸ τὸν Ἰλισὸ ἀπὸ ἐδῶ κάπου δὲν λένε πῶς ἄρπαξε ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυια;(μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>3</sup> Ο Θεοδωρακόπουλος γράφει σχετικά μ' αυτό το χωρίο: «Ο Πλάτων, πὸν ζυγίζει τὰ πάντα, τὸν κάθε λόγο, ἔβαλε ἀπ' ἀρχῆς ἐδῶ στὸ διάλογο τὸ μῦθο τῆς Ὠρείθυιας, γιὰ νὰ ὑποδηλώσει πόσο γρήγορα μαραίνεται ἡ ὑλικὴ ὁμορφία. Τὸ θέμα ὅμως τὸ βαθύτερο τοῦ διαλόγου εἶναι τὸ αἰώνιο κάλλος τῆς ιδέας...ἡ φιλοσοφία καὶ ὁ ἔρως τῆς, θὰ ὀδηγήσουν τὴν ψυχὴ τοῦ νέου πρὸς τὸ κάλλος τῆς ιδέας»<sup>4</sup>.

Δεύτερη ερμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς τοποθεσίας εἶναι πὸς ἀποτελεῖ ἔναυσμα γιὰ μίαν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα τοποθέτηση σχετικά με ὀπτικές τῆς γνωσιολογίας τοῦ Πλάτωνα, αὐτὴ τῆ φορὰ διωλισμένες ἀπὸ τις εἰκόνες τῆς σκηνογραφίας. Με αφορμὴ τὴν ἐρώτηση τοῦ Φαῖδρου «...εἰπέ, πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθει ἀληθές εἶναι;»[πές μου, μὰ τὸ Δία, Σωκράτη, ἐσὺ πιστεύεις πῶς εἶναι ἀληθινὸ αὐτὸ τὸ μυθολόγημα;(μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>5</sup>(αναφερόμενος στὴν ἀρπαγὴ τῆς κόρης ἀπὸ τον Βορέα), ὁ πλατωνικός Σωκράτης προχωρᾶ σε μίαν διπλὴ ἀπομυθοποίηση. Αρχικά, συντάσσεται με τὴν ὀρθολογιστικὴ κίνηση τῆς ἐποχῆς του, σπέρματα τῆς

---

1. Πρὸβλ. Πλάτωνος, *Παρμενίδης*: «ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν...»

2. Πρὸβλ. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, F. Alcan: Paris 1930, σ. 37.

3. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 229 b.

4. I. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, ἐνθ. ἀν., σσ. 400-401, ὑπ. 2.

5. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 229 c.

οποίας υπάρχουν από την εποχή των Ιώνων φιλοσόφων<sup>1</sup>, αναφέροντας: «ἀλλ' εἰ ἀπιστοῖην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην· εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν, σὺν Φαρμακεία παίζουσα, ὥσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάπαντον γεγόνεναι»[μὰ ἂν δὲν πίστευα, ὅπως οἱ σοφοί, δὲν θᾶκανα τίποτε τὸ παράλογον· καὶ θὰ σοφιζόμευα καὶ θὰ ἔλεγα, πῶς κάποιο δυνατὸ φύσημα τοῦ Βοριᾶ τὴν ὥρα ποὺ ἔπαιζε μὲ τὴν Φαρμακεία, τὴν ἔρριξε κατὰ τοὺς βράχους ἐκεῖ κοντά, κι ἀφοῦ πῆγε ἀπὸ τέτοιο θάνατο, βγῆκε ὁ λόγος πῶς τὴν ἄρπαξε ὁ Βορέας(μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>. Ἡ σχεδόν γραμματολογικὴ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς ονομασίας μίας θεότητας μετὰ τὴν παραπλήσια σε αὐτὴ ονομασία ἀνέμου ἀποτελεῖ δείγμα τῆς κίνησης γιὰ ἀναζήτηση καὶ εὕρεση λόγου ἐντὸς τοῦ περιπτῶτος τοῦ μύθου. Ἀναπτύσσοντας κι ἄλλο τὴ συλλογιστικὴ του φέρνει κι ἄλλα μυθολογικὰ παραδείγματα, τα οποία χρῆζουν ἀνάλογης διύλισης ἀπὸ τὸ κόσκινο τοῦ ορθολογισμοῦ, ἀν ἀποφασίσουμε πῶς τὸ ζητούμενο εἶναι αὐτό<sup>3</sup>.

Συνεχίζοντας, κάνει σαφές πῶς σε καμία περίπτωση δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ ζητούμενο. Ἴσως ἀν ἤμασταν κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριο Θεολόγο τεχνολόγοι

---

1. Σαφέστατα καὶ τῆς πρώτης, ἴσως, φιλοσοφικῆς κριτικῆς με καθαρὰ ἀρνητικὸ πρόσημο στο θρησκευτικὸ φαινόμενο, αὐτῆς τοῦ Ξενοφάνη τοῦ Κολοφώντιου, βλ. Απόσπ. 15, Κλήμης, Στρωμ. V, 190, 3: «ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες ἢ λέοντες, ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷον περ καὶ οὗτοι δέμας εἶχον»[ἀλλὰ ἀν τα βόδια καὶ τα ἄλογα ἢ τα λιοντάρια εἶχαν χεῖρα ἢ μπορούσαν νὰ σχεδιάσουν με τα χεῖρα τους καὶ νὰ κάνουν τα ἔργα που κάνουν οἱ ἄνθρωποι, τα ἄλογα θὰ ἀπεικόνιζαν τους θεοὺς σαν ἄλογα, τα βόδια σαν βόδια, καὶ θὰ ἔκαναν τὸ σῶμα τους σαν τὸ δικό τους].

2. Πλάτωνος, Φαῖδρος, 229 c-d.

3. Πλάτωνος, Φαῖδρος, 229 d-e: «...τῶν Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὐθις τὸ τῆς Χίμερας· καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιοῦτων Γοργόνων καὶ Πηγᾶσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπία τετατολόγων τινῶν φύσεων...»[...ν' ἀποκαταστήσῃ με τὸ νοῦ του καὶ τὴ μορφή τῶν Ἴπποκενταύρων κι ἔπειτα τὴ μορφή τῆς Χίμαιρας· κι ὕστερα πλακώσουν πλῆθος τέτοια, Γοργόνες καὶ Πήγασοι, κι ἔπειτα ἄλλα ἀνεξήγητα, τερατόμορφα ὄντα με τίς ἀλλοτιές των...(μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)].

(τεχνίτες κενών λόγων) θα μπορούσαμε να βρούμε κάποιας μορφής χρησιμότητα σ' αυτό, όμως η φιλοσοφική οπτική του Σωκράτη, με δεδομένα της σύγχρονης επιστημονικής ερμηνείας, μπορεί να χαρακτηριστεί, κάλλιστα, κονστρουκτιβιστική, υπό την έννοια ότι αναγνωρίζει το θεμελιώδες στάδιο της μυθολογικής περιόδου του ανθρώπου, ως σκαλοπάτι ανάβασης στην κλίμακα της αλήθειας<sup>1</sup>, τονίζοντας το ανούσιο της απομυθοποίησης, εμμέσως αναγνωρίζει χρησιμότητα και σκοπιμότητα στο μύθο. Είναι άσκοπο λοιπόν να ασχολείται κανείς με την ανακατασκευή του πρώιμου αυτού σταδίου, οφείλει όμως να συνεχίσει την ανάβαση. Αυτή είναι η απομυθοποίηση της απομυθοποίησης με την οποία επαναφέρει το σύνολο του διαλόγου στην αρχική του αναζήτηση: «αἷς εἶ τις ἀπιστῶν προσβιβᾶ κατὰ τὸ εἶκός ἕκαστον, ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει» [ἄν λοιπὸν δὲν δώσῃ κανεὶς πίστη σ' αὐτὰ καὶ κοιτάζῃ νὰ συνταιριάζῃ τὸ καθένα κατὰ πῶς φαίνεται νὰ ἔγινε, θὰ χάσῃ πολὺν καιρὸ, ἀφοῦ θὰ ἔχη νὰ κάμῃ μὲ τόσο ἄξεστη σοφία (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>

Η απομυθοποίηση της απομυθοποίησης και δια της εξαίρετης σκηνογραφίας και θεατρικότητας του Συμποσίου και του Φαίδρου, σημειολογικώς εν κατακλείδι, αποτελεί ενδεικτικό στοιχείο της στάσης του Πλάτωνα έναντι του μύθου, ο οποίος έχει εξαιρετική χρησιμότητα στο πλατωνικό οικοδόμημα, αφού «είναι μορφή λόγου με καθορισμένες

---

<sup>1</sup>. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Α'. Εἰσαγωγή στή θεολογική γνωσιολογία*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2009, σ. 88: « οἱ ἀρχαῖοι μῦθοι ἐπομένως «χοντροκομμένοι» ἢ ἐκλεπτυσμένοι δὲν διακρίνονται μόνο γιὰ μιὰ ἀπροσδιόριστη μεταφυσική, ἀλλὰ κυρίως γιὰ τὴ σύνδεση τῆς μεταφυσικῆς αὐτῆς μὲ τὴν «πρωτόγονη» καὶ πρωτόγνωρη ἔρευνα τῶν ιδιοτήτων τῆς φυσικῆς πραγματικότητας...Πολύ δύσκολα θὰ μπορούσε κανεὶς, υἱοθετώντας τὸ πρότυπο τοῦ Α. Comte, ν' ἀποδείξει ἱστορικά ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα μὲ τὴν πρόοδο περνᾶ ἀπὸ συγκεκριμένα στάδια σκέψης, ἔτσι ὥστε πηγαίνοντας στὸ ἀμέσως ἐπόμενο νὰ ἐγκαταλείπει ὡς τελείως ἄχρηστο τὸ ἀμέσως προηγούμενο. Δὲν μπορεῖ νὰ ξέρει κανεὶς, λόγου χάρι, ποῦ τελειώνει τὸ μυθικὸ στάδιο, καὶ ποῦ ἀρχίζει τὸ λογικόν».

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 229 e.

αξιώσεις». Ο Πλάτων, «αρχιτέκτονας του πλατωνικού μύθου», αλλά και αποδέκτης των παλαιότερων παραδόσεων «χρησιμοποιεί τη ποιητική» και σκηνογραφική «μορφή όχι για να καταργήσει την επιστημονική υπόθεση αλλά για να παιδαγωγήσει τη σκέψη»<sup>1</sup>. Οι πλατωνικοί ερωτικοί διάλογοι δύναται να χρησιμοποιηθούν επομένως ως μέσο παιδευτικό και στη συνέχεια, όταν ο παιδαγωγούμενος έχει λουστεί στο φως της αλήθειας, έχοντας απαξιώσει ακόμα και τις παραδοσιακές, αυτές, μορφές σύντομης και μεταφορικής καταγραφής της, όπως για παράδειγμα τον Όμηρο<sup>2</sup> στο πρόσωπο του οποίου αναγνωρίζεται ο παιδευτικός τους ρόλος στις παρούσες συνθήκες επικράτησης των αισθήσεων, είναι σε θέση να ακολουθήσει και να υπηρετήσει τον ένα και μοναδικό στόχο του<sup>3</sup>, την ικανοποίηση του αληθινού έρωτα προς το θείο<sup>4</sup>.

---

1. Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας*, μν. έργ., σ. 14.

2. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 606 e-607 a.

3. Ένθ. αν., 613 b: «...εις ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπων ὁμοιοῦσθαι θεῶ».

4. Βλ. Ένθ. αν., βιβλίο 10<sup>ο</sup> και «Plato on Rhetoric and Poetry», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Mon Dec 22, 2003; substantive revision Thu Feb 4, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-rhetoric/>, 28-6-2016.

## Κεφάλαιο 2<sup>ο</sup>:

### Δημιουργία

Το παρόν κεφάλαιο αποτελεί την έναρξη της ερμηνευτικής στα κείμενα της πλατωνικής γενεαλογίας του έρωτα. Η εν συνεχεία καταγεγραμμένη οπτική παραμένει κειμενοκεντρική σεβόμενη την χρονολογική σειρά συγγραφής των διαλόγων. Άλλωστε, αυτή η σειρά είναι που μας οδήγησε το ερμηνευτικό σχήμα της Δημιουργίας-Πτώσεως-Επανόρθωσης. Στο Συμπόσιο ο Πλάτων οικοδομεί «εκ του μη όντως» την θεωρία του περί Έρωτος, χρησιμοποιώντας επάλληλους διαλόγους, οι οποίοι δομούν κατασκεύασμα αληθείας, από την άγνοια έως την θέαση του όντως κάλλους. Ότι επιτυγχάνει το Συμπόσιο μοιάζει να εκμηδενίζει στο Φαίδρο η Πτώση του Λυσία, η οποία ρητορικώ τω τρόπω βιάζει την έννοια έρωτος, επιφέροντας την σωκρατική ίαση της. Επανόρθωσης τόσο της οδού της αλήθειας όσο και του ύψους στο οποίο δικαίως βρίσκεται ο Έρωτας.

#### α) Ο μυθολογικός υπομνηματισμός του Έρωτα

Ο φιλοσοφικός υπομνηματισμός του Συμποσίου, όντας κονστρουκτιβιστικός, θέτει ως θεμέλιο της προβληματικής του την μυθολογική διατύπωση των του Έρωτος. Ο Έρωτας εναποτιθέμενος στο «χειρουργικό κρεβάτι» του λόγου δέχεται παράλληλες τομές, με το νυστέρι να λαμβάνεται διαδοχικά από κάθε μορφή λόγου, αρχής γενομένης από το μύθο μέχρι τη διαλεκτική μυθολογία του Σωκράτη. Η αρχική τομή λοιπόν

αποκαλύπτει την πρώτη φάση σύνθεσης της πλατωνικής ερωτολογίας, η οποία δεν είναι άλλη από τη μυθολογική αποτίμηση<sup>1</sup>.

Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, πως ένασμα για την αρχή του διαλόγου αποτελεί ένα μυθολογικό-μεταφυσικό κενό, αυτό της έλλειψης περιγραφής του Έρωτα στη θεία υπόστασή του. «Οὐ δεινόν, φησὶν ὦ Ἐρῴξίμαχε, ἄλλοις μὲν τισὶ θεῶν ὕμνους καὶ παιῶνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δὲ Ἐρῴτι, τηλικούτῳ ὄντι καὶ τοσοῦτῳ θεῷ, μηδὲ ἓνα πώποτε τοσοῦτων γεγονότων ποιητῶν πεποιηκέναι μηδὲν ἐγκώμιον;»[«δὲν εἶναι» λέγει «κρῖμα, Ἐρῴξίμαχε, εἰς ἄλλους μὲν θεοὺς ὕμνοι καὶ παιᾶνες νὰ ἔχουν συντεθῆ ἀπὸ τοὺς ποιητάς, εἰς τὸν Ἐρῴτα δέ, ἓνα τόσον ἀρχαῖο καὶ τόσον μέγαν θεόν, νὰ μὴν ἔχη ἀκόμη συνθέσει οὔτε ἓνας ἀπὸ τοὺς τόσοις ποιητάς, πού ἐνεφανίσθησαν, κανένα ἐγκώμιον(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Η έντονη χρήση της προφορικότητας, ως απόδειξη καταγραφής αληθούς διαλόγου, μας εισάγει στο κατεξοχήν θέμα, αυτό του Έρωτος· ένα θέμα που κανείς της ποιητικής-μυθολογικής παράδοσης δεν είχε αναπτύξει συστηματικό τω τρόπω<sup>3</sup>. Το σημείο αυτό αποτελεί αφενός δείγμα της πλατωνικής κριτικής στο σύνολο της ποιητικής και στο ημιτελές αποτέλεσμα αυτής, μέχρι τη στιγμή της

---

<sup>1</sup>. Στο σημείο αυτό παρατηρούμε την ταύτιση της πλατωνικής ανάλυσης περί έρωτος με την ανάπτυξη της αρχαιοελληνικής γραμματείας, βάση της οποίας είναι οι μυθολογικές αναφορές των κειμένων των Ησιόδου και Ομήρου, ως προσπάθεια εκλογίκευσης του χαώδους σύμπαντος. Βλ. Β. Κραντς, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, τόμος Α': Αρχαϊκή και Κλασσική εποχή, μτφρ.: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου βάσει της μτφρ. του Θ. Σταύρου, Κάκτος: Αθήνα 2006, σσ. 21-84.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 177 a, 4-9, πρβλ. L. Strass, *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press: Chicago-London 2001, σ. 39: «the speakers in the Symposium are enlightened people, pupils of sophist. They do not believe in the myths, but they express themselves in mythical language».

<sup>3</sup>. Βλ. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ. 24, υπ. 4: «Ο Πλάτων έννοει, ότι δέν έγράφη τίποτα αυτοτελές πρὸς τιμήν του Ἐρωτος διότι καὶ εἰς τῆς Σαπφοῦς τά ποιήματα καὶ τῶν ἄλλων μελικῶν...».



επιτυχούς καταγραφής των του Έρωτος από τον ίδιο<sup>1</sup> και αφετέρου την πρώτη αναφορά του Έρωτα με αμιγώς θεϊκή ιδιότητα στο κείμενο του Συμποσίου.

Σ' αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η πρώτη, αναβατική ομιλία, αυτή του Φαίδρου<sup>2</sup>, ρόλος της οποίας είναι η αρχή της δημιουργίας μεταφυσικού θεμελίου, εν ολίγοις έναρξη της όντως διαλεκτικής περί Έρωτος. Το σύνολο του λόγου δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά μία μεταφυσική-οντολογία, ήτοι μία γενεαλογία του Έρωτα επί τη βάσει εκ νέου ερμηνευμένων αυθεντιών του παρελθόντος<sup>3</sup>. Η σημαίνουσα θέση αυτού του άγνωστου θεού μαρτυρείται αρχικώς από την αρχαιότητα του. Επικαλούμενος την ησιόδεια Θεογονία, η επίδραση της οποίας είναι πρόδηλη, αναφέρει τον Έρωτα ως έναν εκ των δύο προϊόντων του Χάους: «πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι, αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερονος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, ἠδ' Ἔρος» [...ὅτι κατὰ πρῶτον ὑπῆρξε τὸ Χάος, ὕστερα πάλι ἡ Μάννα Γῆ μὲ τὰ πλατιά τὰ στήθια ἀτράνταχτο θεμέλιωμα κι αἰώνιο τῆς πλάσης κι ὁ Ἔρος(μτφρ. I. Συκουρή)]<sup>4</sup>.

---

1. Ὅπως θα τονίσουμε παρακάτω, ἀν καὶ ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία ἀκολουθεῖ λαμπρὰ παραδείγματα τοῦ παρελθόντος [βλ. Σαπφούς 204 (42 B., 50 D.): «Ἔρος δ' ἔτιναξέ μοι φρένας, ὡς ἄνεμος κὰτ ὄρος ἐμπέτων»], στὴν ὅλη ἀνάβαση πρὸς τὴν ἀλήθεια περὶ Έρωτος ἐρχεται νὰ τὰ ἀνατρέψει εἴτε συμπληρώνοντας εἴτε ἀναιρῶντας ἀνακριβειές τους.

2. L. Pratt, *Eros at the Banquet: Reviewing Greek with Plato's Symposium*, Oklahoma Series in Classical Culture Series, University of Oklahoma Press: 2011, σ. 62: «The name Phaedrus (Greek Φαῖδρος) means “shining, bright,” and although Phaedrus is a historical character, Plato may still be interested in the name's significance, as he clearly is in Agathon's. Scholars have pointed out that virtually all of Phaedrus's arguments are systematically undermined in the remainder of the dialogue».

3. Βλ. S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven 21950, σ. 45 κὶ ἐξῆς.

4. Ησιόδου, *Θεογονία*, 116 ss καὶ Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 178 b, 10-13, πρὸβλ. Δ. Γ. Σακορράφου, *Ἔρος Προϊστορικός Πλατωνικός*, Εστία: Αθήνα, σσ. 125-126: «...ὁ Ἔρος, ἡ Ἐλκτικὴ δύναμις τῆς ὕλης, ἡ ὁποία φέρει εἰς συνένωσιν καὶ συνδυασμὸν τὰ μόριά της, ἦτο σύγχρονος καὶ παρουσιάσθη κατὰ τῆς περιόδου τοῦ Χάους, ὅτε ὁ Ἔρος κατὰ τὴν Ὀρφικὴν θεολογίαν συνάπτων τὴν ὕλην, ἐδημιούργησε νέαν κατάστασιν, ἀπὸ τὴν ὁποίαν ἐγεννήθη ἡ μέχρι τότε ἄγνωστος ζωή». Πρὸβλ R. Hunter, *Τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνα*, μτφρ. Δ.

Το «δυναμάριο» του μακρόκοσμου γίνεται θεμέλιο του μικρόκοσμου της ψυχής. Ο Έρωτας, με άλλα λόγια, αποτελεί, κατά τον μυθολογικό υπομνηματισμό του Φαίδρου, ταυτόχρονα κοσμολογικό και ανθρωπολογικό στοιχείο (όντας ο άνθρωπος μέρος του σύμπαντος κόσμου)<sup>1</sup>, διαμορφώνοντας έναν βίο στον οποίο αποτελεί συνδετικό κρίκο για την τελειοποιητική σχέση εραστή και ερωμένου<sup>2</sup>: «...οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅτι μεῖζον ἔστιν ἀγαθὸν εὐθύς νέφ' ὄντι ἢ ἐραστής χρηστός καὶ ἐραστῆ παιδικά...»[ἐγὼ τουλάχιστον δὲν θὰ εἶχα ν' ἀναφέρω, τι σπουδαιότερον εὐεργέτημα ὑπάρχει διὰ τὸν ἄνθρωπο εὐθύς ἀπὸ τὰ πρῶτα χρόνια τῆς νεότητός του, παρὰ ἐραστής ἀξιόλογος καὶ ἀγαπητικὸς παρόμοιος δι' ἕναν ἐραστήν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup> με αποτέλεσμα το «καλῶς βιώσεσθαι»<sup>4</sup>.

Σαφέστατα, όμως, δε παραμένει σ' αυτή τη γενικού τύπου διατύπωση αλλά επεξηγεί τι είδους ερωτική σχέση είναι αυτή που προτείνει και ποια η

---

Κουκουζίνα, Ινστιτούτο Νεοελληνικῶν Σπουδῶν[ Ἴδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη]: Θεσσαλονίκη 2007, σ. 46: «ο τρόπος που ο Φαῖδρος παραθέτει στην αρχή του λόγου του ένα χωρίο ἀπὸ τῆς *Θεογονίας* του Ησίοδου παραλείποντας δύο “μη ουσιώδεις” στίχους δεν εἶναι καθόλου ασυνήθιστος... το ἀπόσπασμα συνεχίζει ως εξής:”...ο Έρωτας, ο πιο ωραῖος ἀπὸ τοὺς ἀθάνατους θεοὺς, που παραλύει τὰ μέλη, που δαμάζει τὸ μυαλό( νόον) και τον συνετό σχεδιασμό (ἐπίφρονα βουλήν) στα στήθη ὅλων των θεῶν και ὅλων των ἀνθρώπων” (στ. 120-22). Αναμφίβολα, και αυτοὶ οἱ στίχοι θα μποροῦσαν να χρησιμοποιηθοῦν για ἐγκωμιασμό, ἀλλὰ ἴσως εἶναι λιγότερο κατάλληλοι για μια φιλοσοφική συνάθροιση ἀνθρώπων που υποτίθεται ὅτι εἶναι ἀφοσιωμένοι στον νοῦν».

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 178 c, 7-8: «...πρεβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιος ἔστιν...»[καὶ ὅπως εἶναι ἀρχαιότατος, πρόξενος εἶναι σπουδαιωτάτων εὐεργετημάτων πρὸς ἡμᾶς...(μτφρ. Ι.Συκουτρή)].

<sup>2</sup>. G. A. Scott & W. A. Welton, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, State University of New York Press: New York 2008, σ. 48«As someone who himself plays the role of the beloved to Eryximachus (his older lover) in such a homoerotic relationship, it should not be too surprising that Phaedrus highlights the virtues of love from the perspective of the beloved.6 In Phaedrus's experience, every boy needs a gentle and wise older lover to introduce him to the ways of the men's world, the world of politics, of military arts, and of civic virtue in general».

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 178 c, 8-10.

<sup>4</sup>. Ένθ. αν., 178 d, 14.

πιθανή πρακτική εφαρμογή της<sup>1</sup>. Η ποιότητά της είναι τέτοια ώστε να απέχει από κάθε τι χυδαίο, επομένως δε δυνάμεθα να κάνουμε λόγο για ηδονική σχέση αλλά για μιας σπαργανικής μορφής εξιδανικευμένου, πλατωνικώς, έρωτος, δυνητική χρήση του οποίου θα μπορούσε να είναι η σύνθεση αξιόμαχου στρατιωτικού σώματος αλλά και ικανή πολιτική διακυβέρνηση: «εἰ μηχανὴ τις γένοιτο, ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰκήσειαν τὴν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι τῶν αἰσχυρῶν καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους»[ἂν εὐρίσκετο λοιπὸν κανένας τρόπος, ὥστε νὰ συγκροτηθῆ κράτος ἢ σῶμα στρατιωτικὸν μόνον ἀπὸ ἐραστὰς καὶ ἐρωμένους, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ εἶχαν καλύτερον τρόπον διακυβερνήσεως τῆς χώρας των, παρὰ μὲ τὸ ν' ἀπέχουν ἀπὸ κάθε τι χυδαῖον καὶ νὰ καλλιεργοῦν μεταξύ των τὴν ἄμιλλαν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>.

Το εξαιρετικά καινοτόμο της όλης συνθέσεως του *Φαίδρου* αποτελεί άρση διάκρισης των φύλων ως προς τη συμμετοχή και τις επιδράσεις του Έρωτα. Τονίζει πως: «καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες»[ἐξ ἄλλου καὶ τὴν ζωὴν των νὰ θυσιάζουσι δέχονται οἱ ἐρωτευμένοι καὶ μόνοι, ὄχι πλέον ἄνδρες μόνον, ἀλλ' ἀκόμη καὶ αἱ γυναῖκες(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Με αυτό τον τρόπο επιτυγχάνει την εισαγωγή στη δεύτερη πρακτική εφαρμογή του Έρωτα, αυτήν της περιφρόνησης του θανάτου. Φέρει το προσφιλές στο αθηναϊκό κοινό μυθολογικό παράδειγμα της Αλκίστης, αναφορά της οποίας έχουμε και

---

<sup>1</sup>. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σσ. 88-89: «τὸ αἶσθημα τῆς τιμῆς ὑπὸ τὴν ἀρνητικὴν τοῦ πλευρὰν ὡς αἰσχυρὴ καὶ ὑπὸ τὴν θετικὴν ὡς φιλοτιμία καὶ ζήλος. Εἰς τὸ πεδῖον τῆς ἀτομικῆς ζωῆς κατ'ἀρχάς: ἡ παρουσία τοῦ ἐρωμένου ἢ τοῦ ἐραστοῦ (διότι ἀμοιβαία εἶναι ἡ ἐπίδρασις) συγκρατεῖ ἀπὸ κάθε πρᾶξιν ταπεινὴν καὶ ἐνθαρρύνει εἰς τὰς εὐγενεῖς».

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 178 e, 4-8. Παρόμοια θέση παρουσιάζεται και στον πλατωνικό διάλογο *Φαίδρος*.

<sup>3</sup>. *Ενθ. αν.*, 178 e, 21-23.

στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη, επιτυγχάνοντας τοιουτοτρόπως να θεμελιώσει μέσω της επικλήσεως στην αυθεντία το άφυλο του Έρωτα και τη δύναμη αυτή έναντι του θανάτου<sup>1</sup>. μία δύναμη που θα την εξάρει περισσότερο με το απόλυτο μυθολογικό πρότυπο ανδρείας, αυτό του ομηρικού Αχιλλέα, ο οποίος προτίμησε τον ένδοξο θάνατο, σύμφωνα με τις προφητείες, παρά το ξεπεσμένο γήρας, υποκινούμενος, κατά την ερμηνεία του Φαίδρου, από την αγνότητα του έρωτος μεταξύ εραστή και ερωμένου: «...ἐτόλμησεν ἐλέσθαι βοηθήσας τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ καὶ τιμωρήσας οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι· ὅθεν δὴ καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν, ὅτι τὸν ἐραστὴν οὕτω περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο»[εἶχε τὸ θάρρος καὶ ἐπροτίμησε νὰ βοηθήσῃ τὸν ἐραστὴν τοῦ Πάτροκλον καὶ νὰ τὸν ἐκδικήσῃ καὶ ὕστερα ν' ἀποθάνῃ ὄχι μόνον χάριν ἐκείνου ἀλλὰ καὶ ἀμέσως κατόπιν ἐκείνου ὅταν πλέον ἐκεῖνος ἦτο νεκρός(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ. 89: « ὁ Φαῖδρος ἀρχίζει ἀπὸ τῆς Ἀλκίσιδος τὸ παράδειγμα, ἐπίτηδες·θέλει νὰ δείξῃ, πῶς ὁ Ἔρως καὶ εἰς τὰς κατωτέρας φύσεις, ὅπως ἡ φύσης μιᾶς γυναικός, ἐμβάλλει αἰσθήματα ἡρωϊσμοῦ...».

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 179 e 13-180 a 17.

## β) Η αισθητική του ερωτικού τρόπου

«Εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν ὁ Ἔρως, καλῶς ἂν εἶχε· νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν εἷς»[βεβαίως, ἂν ἓνας ἦτον ὁ Ἔρως, θὰ ἦτον ἐν τάξει(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>, μ' αυτήν την ένσταση στο λόγο του Φαίδρου συνεχίζει, ο Πausανίας, την αναβατική πορεία εραστών της αλήθειας αναζητώντας τα μεταφυσικά θεμέλια της αισθητικής του ερωτικού τρόπου.

Η πρώτη, αυτή, θεμελίωση βασίζεται στα μυθολογικά δεδομένα της θρησκευτικής παράδοσης. Ο Έρως, ως θεότητα, αποτελεί άμεση απόρροια της υπάρξεως της Αφροδίτης κι από τη στιγμή που η θρησκευτική ερμηνευτική αποδέχεται την ύπαρξη δύο θεοτήτων με το όνομα Αφροδίτη και παραπλήσιες ιδιότητες, κατά λογική αναλογία κάνουμε λόγο για δύο ειδών Έρωτες<sup>2</sup>. Η ίδια η επιλογή των ονομάτων προϋδεάζει τους συνδαιτυμόνες πως πάρα το κοινό υπόβαθρο Έρωτος, πρόκειται για δύο εκ διαμέτρου διαφορετικούς τρόπους εκφράσεως αυτού. Ουράνια «...ή μὲν γέ που πρεσβυτέρα καί ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ...» και Πάνδημος «... ή δέ νεωτέρα Διός και Διώνης...»<sup>3</sup> Αφροδίτη-Πάνδημος και Ουράνιος ο Έρωτας ο προερχόμενος εξ αυτών. Σ' αυτό το σημείο έγκειται και η όλη συμβολή του Pausania στην πορεία της αλήθειας, η ουδετεροποίηση του αντικειμένου, εν προκειμένου του Έρωτα, και η προσθήκη πρόσημου στην έκφραση αυτού, εν ολίγοις γίνεται λόγος για την αισθητική του τρόπου έκφρασης του έρωτα που ταυτίζεται με την ηθική της χρήσης αυτού· γνώση-αισθητική-ηθική

---

<sup>1</sup>. Ένθ. αν., 180 d, 18-19.

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 180 d 25-e 4: «...οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἔρωτος Ἀφροδίτη, μιᾶς μὲν οὖν οὔσης εἷς ἂν ἦν Ἔρως ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστόν, δύο ἀνάγκη καὶ Ἔρωτε εἶναι»[Αφροδίτη χωρὶς Ἔρωτα δὲν ὑπάρχει. Τούτου τεθέντος, ἂν ὑπῆρχε μία Ἀφροδίτη, ἓνας Ἔρως θὰ ὑπῆρχε· ἐφ' ὅσον ὅμως ὑπάρχουν δύο, δύο κατ' ἀνάγκη καὶ Ἔρωτες ὑπάρχουν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)].

<sup>3</sup>. Ένθ. αν., 180 d, 3-4.

ταυτίζονται στο εν λόγω πεδίο<sup>1</sup>. Προς ενίσχυση των λεγομένων του φέρει ο Πausανίας το εξής επιχείρημα: « πᾶσα γάρ προᾶξις ᾧδ' ἔχει αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχροῦ. οἶον ὃ νῦν ἡμεῖς ποιούμεν, ἢ πίνειν ἢ ἄδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδὲν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῆ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίνεταί, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχροῦ»[αὐτὸ πού κάμνομεν ἡμεῖς αὐτὴν τὴν στιγμὴν, νὰ πίνωμεν ἢ νὰ τραγουδοῦμεν ἢ νὰ συζητοῦμεν, ἀπ' αὐτὰ κανένα δὲν εἶναι καθ' ἑαυτὸ ἀξιέπαινον, εἰς τὴν ἐκτέλεσίν του ὅμως καταλήγει συνήθως νὰ εἶναι ἔτσι, ὅπως τυχὸν πραγματοποιηθῆ, δηλαδὴ ἂν ἐκτελεσθῆ κατὰ τρόπον ἠθικὸν καὶ ὀρθόν, ἀποβαίνει ἠθικόν, ἂν κατὰ τρόπον μὴ ὀρθόν, ἀνήθικον(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>, τονίζοντας το αξιολογήσιμο της πράξης και μόνο<sup>3</sup>.

Προεκτείνοντας την ερμηνευτική του, ο Πausανίας, εφαρμόζει τον διαχωρισμό του Έρωτα σε πρακτικά παραδείγματα της σύγχρονης του πραγματικότητας. Αρχικά, επικεντρώνεται στο φαινόμενο της παιδεραστίας, το οποίο προσεγγίζει με το άνωθεν ερμηνευτικό σχήμα. Βαθύνοντας τη μεταφυσική τομή του παρατηρεί πως η αμήτωρ Ουράνια Αφροδίτη δεν έχει στην ουσία της κανένα στοιχείο θηλυκό κι ως «πρεσβυτέρα» είναι «ύβρεως

---

<sup>1</sup>. Βλ. .S. Berg, *Eros and the intoxication of enlightenment: On Plato's Symposium*, State University of New York Press: New York 2010, σσ. 24-25: «On Plato's Symposium Pausanias insists that all things are in and of themselves neutral in character and gain a distinction in regard to the noble and the base only through the application of the measure of the law (182a) ». πρβλ. Στ. Ράμφου, *Φιλόσοφος και Θεῖος Έρωτας: Από τὸ Συμπόσιον στοὺς Ὑμνοὺς Θεῶν ἐρώτων τοῦ ἁγίου Συνεῶν, τὸ ἐπίκλην Νέον θεολόγου*, Αρμός: Αθήναι 1999, σ. 28.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 181 a, 11-16.

<sup>3</sup>. Ένθ. αν., 183 d, 11-17: «...ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη οὔτε καλὸν εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὔτε αἰσχροῦ, ἀλλὰ καλῶς μὲν πραττόμενον καλόν, αἰσχροῦ δὲ αἰσχροῦ, αἰσχροῦ μὲν οὖν ἐστι πονηρῶ τε καὶ πονηρῶς χαρίζεσθαι, καλὸν δὲ χρηστῶ τε καὶ καλῶς...»[ὅπως εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἐτονίσθη ὅτι αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ δὲν εἶναι οὔτε ἀξιέπαινον οὔτε ἀξιόμεινον ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐμεργεῖται κατὰ τρόπον ἔντιμον δὲ πρὸς ἕνα κακοῦ καὶ κατὰ τρόπον κακοῦ ἔντιμον δὲ πρὸς ἕνα ἄνθρωπον μὲ ἀξίαν καὶ κατὰ τρόπον ἔντιμον(μτφρ. I Συκουτρή)].

ἀμοίρου»<sup>1</sup>, λόγω του ότι «ή ὕβρις εἶναι χαρακτηριστικόν τῆς νεότητος»<sup>2</sup>. Οι μετέχοντες αυτού του Ἔρωτα χαρακτηρίζονται από ἑλξη προς τους ἄρρενες, όχι για την ηδονή αυτή καθ' εαυτή αλλά για την μεταφυσική ἑλξης σ' ότι ἔχει μεγαλύτερη ρωμαλεότητα και νοημοσύνη<sup>3</sup>. Σ' αυτή την οπτική, του Ουράνιου Ἔρωτα, γίνεται αποδεκτή η παιδεραστία (ως ισόβια παιδαγωγία) υπό προϋποθέσεις, οι οποίες είναι η κατάλληλη ηλικία προς ώριμη απόφαση των συμπλεκομένων, απομακρύνοντας τοιουτοτρόπως την ὅποια ἀμφιβολία περί ἐξαπάτησης του παιδιού προς ἀπλά ικανοποίηση ορμών που ἐκπίπτουν στην λατρεία της Πανδήμου Αφροδίτης<sup>4</sup>, δηλαδή του αισθητηριακού ἔρωτα των «φαύλων ἀνθρώπων» που ἐρωτεύονται μόνο με το σῶμα και οὐδόλως με τη ψυχή<sup>5</sup>.

Δεύτερη πρακτική εφαρμογή που παρατηρεῖται στο λόγο του Παισαρνίου ἔχει να κάνει με την χώρο-χρονικότητα του ἠθους και εἶναι σαφῶς ἐπηρεασμένη ἀπό τη «σοφιστική κοινωνιολογική ἀντίληψη ὅτι η ἠθικότητα ἐξαρτάται ἀπό την ἐκάστοτε ἰσχύουσα νομιμότητα της πράξεως»<sup>6</sup>. Συγκεκριμένα, ἀναφέρει πως: «Καί δὴ καὶ ὁ περὶ τὸν ἔρωτα νόμος ἐν μὲν ταῖς

---

1. Ἐνθ. ἀν., 181 c. 20-21.

2. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. ἔργ., σ. 45, υπ. 3.

3. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 181 c.

4. Ἐνθ. ἀν., 182 d, 12-17: «οὔτοι γὰρ εἰσιν οἱ καὶ τὰ ὄνειδος πεποιηκότες μᾶλλον ὥστε τινὰς τολμᾶν λέγειν ὡς ἀισχρὸν χαρίζεσθαι ἔρασταῖς, λέγουσι δὲ εἰς τούτους ἀποβλέποντες, ὁρῶντες αὐτῶν τὴν ἀκαιρίαν καὶ ἀδικίαν· ἐπεὶ οὐ δὴπου κοσμίως γε καὶ νομίμως ὅτι οὖν πραττόμενον ψόγον ἂν δικαίως φέρου»[διότι αὐτοὶ εἶναι πού ἔχουν προκαλέσει καὶ τὴν δυσφήμησιν, ὥστε νὰ φθάνουν μερικοὶ νὰ ὑποστηρίζουν, πῶς εἶν' ἀντροπή νὰ φαίνεται κανεὶς εὐχάριστος εἰς τὸν ἔραστήν του. Καὶ τὸ ὑποστηρίζουν ἔχοντες ὑπ' ὄψει τῶν αὐτῶν, ἐπεὶ δὲ βλέπουν εἰς αὐτοὺς τὴν ἑλλειψιν κάθε λεπτότητος καὶ χρηστότητος(μτφρ. Ι. Συκουτρή)].

5. Ἐνθ. ἀν., 183 c, 17-20: «ὁ ἔραστής ὁ πάνδημος, ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἐρῶν ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐδὲ μόνιμου ἐρῶν πράγματος...»[ὁ πάνδημος, ὁ ἔραστής, πού τὸ σῶμα μᾶλλον ἀγαπᾷ καὶ ὄχι τὴν ψυχήν. Διότι οὐτε κἂν σταθερὸς εἶναι, ἀφοῦ καὶ τὸ πρᾶγμα πού ἀγαπᾷ δὲν εἶναι σταθερόν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)].

6. Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ὁ πλατωνικὸς μῦθος τῆς Διοτίμας*, μν. ἔργ., σ. 55., πρβλ. J. De Romilly, *The great Sophist in Periclean Athens*, μτφρ. J. Lloyd, Clarendon Press: Oxford 1992, σσ. 189-212.

ἄλλαις πόλεσι νοῆσαι ῥᾶδιος, ὁ δ' ἐνθάδε ποικίλος» επικαλούμενος τα παραδείγματα της Ηλείας και Βοιωτίας, στις οποίες η μη αναπτυγμένη χρήση του λόγου (με την ευρύτερη έννοια επιστημῶν ήθους και λογικής) καθιερώνει ως αποδεκτό το «χαρίζεσθαι ἐρασταῖς»<sup>1</sup> εν αντιθέση με την πόλη της Ιωνίας όπου είναι απαράδεκτη η άνωθεν πρακτική.

Εξαιρετικό ενδιαφέρον στην αγόρευση του Πausανία παρουσιάζει η φιλοσοφική ανάλυση της κριτικής του ερωτικού τρόπου. Σκιαγραφείται η ερωτική κατάσταση ως πέραν των λογικών κρίσεων, «τῷ δ' ἐρῶντι πάντα ταῦτα ποιοῦντι χάρις ἔπεστι καὶ δέδοται ὑπὸ τοῦ νόμου ἄνευ ὀνειδους πράττειν, ὡς πάγκαλόν τι πρᾶγμα διαπραττομένου...»[ἐνῶ τὸν ἐρωτευμένον ποὺ κάνει αὐτὰ ὅλα, συμπάθεια τὸν συνοδεύει καὶ τὸ δικαίωμα ἔχει δοθῆ ἀπὸ τὴν κοινὴν γνώμην ἄκατηγόρητος νὰ τὰ πράττη, ὡς νὰ διέπραττε πρᾶξιν ὑπέρλαμπρον...(μτφρ. I. Συκουτρή)]. Ο εραστής και ο ερώμενος βρίσκεται σε μια κατάσταση μανίας, με την έννοια που θα δώσει ο Σωκράτης στην παλινωδία του στο Φαίδρο· μία μανία ένθεη («...ὀμνιντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τῶν ὄρκων· ἀφροδίσιον γάρ ὄρκον· ἀφροδίσιον γάρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι»[καὶ τοὺς ὄρκους ποὺ ὀρκίζεται ἄν παραβῆ, συγχώρησιν ἐκ μέρους τῶν θεῶν εὐρίσκει μόνος αὐτός· διότι τῆς Ἀφροδίτης, λέγουνμ ὁ ὄρκος ὄρκος δὲν εἶναι(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>) που εκ πρώτης όψεως μοιάζει παράλογη, όμως στη πραγματικότητα είναι απλώς υπέρλογη, η συντρίβουσα κάθε νομοτέλειας και ανατρέπουσα κάθε στασιμότητας της υλώδους ζωής. Σ' αυτά τα ερωτικά ύψη θεοί και άνθρωποι «...πᾶσαν ἐξουσία πεποιήκασιν...», δίνοντας στο υπέρλογο πλήρη ηθική υπόσταση, ως μη δυνάμενο να περικλειστεί σε λογικώς προερχόμενες ηθικές νόρμες.

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 182 c.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. αν., 183 b, 10-17.



Τέλος, ο Πausanίας, κορυφώνει την ομιλία του με τη σημαντικότερη συμβολή του Έρωτα, αυτή της αισθητική γαλούχησης κατά τη μεταμόρφωσής του στο ύψιστο παιδαγωγικό μέσω. Ο Ι. Συκουτρής ορθώς μεταφράζει στο σημείο αυτό τους όρους «παιδεραστίαν» και «φιλοσοφίαν» ως «έρωτα τῶν παιδιῶν» και «έρωτα τῆς σοφίας» τοποθετώντας το περιεχόμενο τους στην αυτή στοχοθεσία, την αποβλέπουσα στην αρετή. Δε θα ήταν υπερβολή να ονομάσουμε την αναφορά-ερμηνεία στον παιδαγωγικό έρωτα ως μια προ Χριστού ανάπτυξη του Ορθόδοξου Μοναχισμού<sup>1</sup>, τονίζοντας έτσι τη συνεχή πορεία του πνεύματος μέσω αλληπάλληλων μεταμορφώσεων, από την παιδαγωγία ως ηθική μέθοδο στην παιδαγωγία ως άσκηση και οντολογική τελείωση. Οι έννοιες της υπηρεσίας, ως διακονίας και στον εραστή, και η αμοιβαία ελεύθερη άρνηση της έννοιας της ελευθερίας (ως μορφή ασυδοσίας) με απόκτηση την υπακοή ως κατεξοχήν ελευθερία-κοινωνία απεξαρτημένη από εγωιστικά κίνητρα αποτελεί μία ευσύνοπτη πλατωνική καταγραφή του μετέπειτα μοναχισμού και της αναλογίας εραστή-ερώμενου και γέροντος-υποτακτικού.

«...ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν ἐραστής τε καὶ παιδικά, νόμον ἔχων ἑκάτερος, ὁ μὲν χαρισαμένοις παιδικοῖς ὑπηρετῶν ὅτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν δικαίως αὐτὸν ὅτιοῦν ἂν ὑπουργῶ <ὑπουργεῖν>, καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ξυμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι, τότε δὴ τούτων ξυνιόντων εἰς ταυτὸν τῶν

---

<sup>1</sup>. Βλ. Ιουστίνου, *Απολογία Α'*, P.G. 6,397 C, «...καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί...» Σχετικά με τον Ορθόδοξο Μοναχισμό πρβλ. τη μυθιστορηματική πραγματεία του Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου, Ι. Βλάχου, (μήτρ.), *Μια βραδυά στην ἔρημο τοῦ Αγίου Ὁρους: Συζήτηση με ἐρημίτη γιὰ τὴν εὐχή*, Ιερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας): Λειβαδεῖα <sup>23</sup>2015.

νόμων μοναχοῦ ἐνταῦθα συμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἐραστῇ χαρίσασθαι, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ»[ὅταν δηλαδὴ συναντηθοῦν ἐραστῆς καὶ ἐρώμενος, ἀκολουθοῦντες εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον καὶ οἱ δύο χωριστὰ ἀπὸ μίαν ἠθικὴν ἀρχὴν, ὁ ἓνας ὅτι οἰαδῆποτ' ὑπηρεσία, τὴν ὁποίαν προσφέρει εἰς τὸν ἀγαπημένον πὺ τοῦ ἐχαρίσθη, εἶναι ὑπηρεσία δικαία, ὁ ἄλλος πάλιν ὅτι οἰαδῆποτ' ἐκδούλευσις, τὴν ὁποίαν προσφέρει εἰς ἐκεῖνον, πὺ τὸν κσθιστᾶ μορφωμένον καὶ ἀνώτερον, εἶν' ἐκδούλευσις δικαία· ὅταν ὁ ἓνας αἰσθάνεται τὴν δύναμιν νὰ συντελέσῃ εἰς τὴν πνευματικὴν ὠρίμανσιν καὶ γεμοκῶς εἰς τὴν ἐξύψωσιν τοῦ ἄλλου, ὁ ἄλλος αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκην νὰ ὠφελῆθῃ διὰ τὴν διαπαιδαγώγησιν καὶ γενικῶς διὰ τὴν πνευματικὴν κατάρτισιν τοῦ ἑαυτοῦ του, τότε πλέονμ ἂν αἱ ἠθικαὶ αὐταὶ ἀρχαὶ συναντηθοῦν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, ἐδῶ καὶ μόνον συμπίπτει ἔντιμον νὰ κᾶμη· ἄλλοῦ πουθενά(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 184 d 3-e 14.

### γ) Η ίαση ως αρμονία στον περί Έρωτος μύθο

Με τη μεσολάβηση ενός επεισοδίου κατά το οποίο ο Πλάτων, λόγω των στομαχικών διαταραχών του Αριστοφάνη, μας παρουσιάζει, με εκπληκτική αφηγηματικότητα, την ιατρική ιδιότητα του επόμενου ομιλητή, ξεκινά η επιστημονικότερη επισκόπηση του Έρωτα, με τον μύθο πλέον να ξεθωριάζει στην ανατολή του επιστημονικού λόγου<sup>1</sup>. Ωστόσο, ο Ερυσίμαχος, εξ αφορμής των μέχρι τώρα μυθικό-φιλοσοφικών αναλύσεων προχωρά στην επιστημονική του ανάλυση, αποδίδοντας ένα λόγο γαλουχημένο στον μύθο και αναπτυσσόμενο επιστημονικώς φέροντας στοιχεία αυτού.

Χρησιμοποιώντας ως αφετηρία την έως τώρα ερωτολογία των δύο προηγούμενων αγορητών, αποδέχεται πλήρως την παυσάνεια διμερή διάκριση του Έρωτα, την οποία εντοπίζει, πέραν της θεολογίας και κατά αντανάκλαση ανθρωπολογίας, στη φυσική πραγματικότητα: «ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς» αναφερόμενος προφανώς στους μετόχους της Ουράνιας Αφροδίτης-Ουράνιου Έρωτος «ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζώων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῆ φύόμενοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι[ ὅτι ὅμως δὲν ὑφίσταται μόνον εἰς τὴν περιοχὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς καὶ ἐν σχέσει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς ὡραίους, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ εἰς ἄλλα πεδία, καὶ ἐντὸς τῶν φυτῶν τῆς γῆς καὶ ἐντὸς πάντων, οὕτως εἰπεῖν, ταῶν ὄντων(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>, τονίζοντας πως η εν

---

<sup>1</sup>. Ένθ. αν., 185 c 13-185 e 11.

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 186 a, 12-22.

λόγω παρατήρηση δεν αποτελεί αυθαίρετη δόξα αλλά προϊόν πορισμάτων της ιατρικής έρευνας<sup>1</sup>.

Συνεχίζοντας την επιχειρηματολογία του, που αποτελεί ενίσχυση, επιστημονικό τω τρόπω, των λεγομένων του Πausανία, δεν παρεκκλίνει καθόλου από τη προαναφερθείσα διαίρεση του Έρωτα η οποία μάλιστα απαντάται στην ίδια την φυσιολογία των σωμάτων (από τη στιγμή που Έρωτας ως ο όντως αξιοθαύμαστος εκτίνει την δύναμη του σε κάθε εσχατία του σύμπαντος, μη εξαιρουμένου των έμβιων οργανισμών) «ή γάρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν Ἔρωτα τοῦτον ἔχει...ἄλλος μὲν οὖν ὁ ἐπὶ τῷ ὑγιεινῷ ἔρωσι, ἄλλος δὲ ὁ ἐπὶ τῷ νοσῶδει ἢ φυσικῆ τοῦ ὀργανισμοῦ σύστασις ἐγκλείει τὸν διπλοῦν τοῦτο ἔρωτα...διάφορος ἐπομένως εἶναι ὁ ἔρωσι ὁ ἔδρευόν εἰς τὸ ὑγιές, διάφορος δ' εἰς τὸ νοσηρὸν τοῦ σώματος(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι προϋποθέσεις της ερωτολογίας του Ερξιμάχου. Πέραν του μυθολογικού υπόβαθρου, του οποίου αποτελεί συνεχιστής, διαφαίνεται στον λόγο του η επίδραση της προσωκρατικής φιλοσοφίας και δει αυτής του Εμπεδοκλή. Ερχόμενος να ορίσει την σχέση ιατρικής και Έρωτος χρησιμοποιεί τους όρους της «πλησμονῆς» και της «κένωσης» ως κατευθυντήριες «...τῶν τοῦ σώματος...»<sup>3</sup>. Οι όροι αυτοί

---

<sup>1</sup>. Ένθ. αν., 186 α, 22-25: «καθεορακένας μοι δοκῶ ἐκ τῆς ιατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης, ὡς μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα[ τοῦτο ἔχω διαπιστώσει, φρονῶ, ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ιατρικῆς, τῆς ἐπιστήμης μου, ὅτι δηλαδὴ σημαντικὸς καὶ αξιοθαύμαστος ὁ θεὸς ἐκτείνει τὴν δύναμίν του εἰς τὸ σύμπαν, καὶ εἰς τ' ἀνθρώπινα καὶ εἰς τὰ θεῖα φαινόμενα(μτφρ. I. Συκουτρή)].

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 186 β, 2-7.

<sup>3</sup>. Ένθ. αν., 186 γ, 15-18: «ἔστι γὰρ ιατρικῆ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπειν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν καλόν τε καὶ αἰσχροὺν ἔρωτα, οὗτος ἐστὶν ὁ ἰατρικώτατος[διότι ἡ ἰατρικὴ εἶναι, διὰ τὴν χαρακτηρισίω συντόμως, ἐπιστήμη τῶν ἐν τῷ σώματι ἐρωτικῶν τάσεων τούτων τὴν διάγνωσιν τοῦ ἀξιοθαύμαστου καὶ τοῦ ἀπρεποῦς ἔρωτος, οὗτος εἶναι ὁ ἄριστος εἰς λόγον ἐπιστήμης ἰατρός(μτφρ. I. Συκουτρή)]. Πρβλ. Απόσπ. 17, στ. 14, Σμπλίκιος, εἰς Φυσικὰ 158, 13: «ἀλλ' ἄγε μύθων κλυθὶ γὰρ τοι φρένας αὔξει»

μεταφέρουν το λόγο περί Έρωτος στο κοσμολογικό επίπεδο και τούμπλαλιν, αποδεχόμενος την πρότερη κοσμολογική παράδοση με την σύνολη φυσική της διδασκαλία περί των αρχών του σύμπαντος κόσμου αναγνωρίζει τους ρυθμούς της συμπαντικής αλλαγής ως ερωτικούς παλμούς, αλλά και τους ίδιους του ερωτικούς παλμούς του σώματος ως συγχρονισμό με την ίδια αυτή συμπαντική ροή, εν ολίγοις, η αναφορά αυτή μας παρουσιάζει μια ολιστική προσέγγιση του ερωτικού φαινομένου από τον μακρόκοσμο του σύμπαντος στον μικρόκοσμο του ανθρώπου<sup>1</sup>.

---

ὡς γὰρ καὶ πρὶν ἔπειτα πιφαύσκων πείρατα μύθων,  
δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ηὐξήθη μόνον εἶναι  
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνός εἶναι,  
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,  
Νεῖκος τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη,  
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε·  
τὴν σὺ νόφ' ἀέρεσκε, μῆδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς·  
ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,  
τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελοῦσι,  
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἢδ' Ἀφροδίτην·  
τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε  
θνητὸς ἀνήρ· σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν  
[Μὰ ἔλα, ἄκου τὰ λόγια μου, γιατί ἡ μάθησι αὐξάνει τὴ σοφία.  
Ὅπως εἶπα καὶ πρὶν, δηλώνοντας τῶν λόγων μου τὰ ὄρια,  
διπλὴ θὰ πῶ ἱστορία: κάποτε ἀπ' τὰ πολλὰ βγήκε  
τὸ ἓνα καὶ μὴ ἄλλῃ φορὰ ἀπ' τὸ ἓνα τὰ πολλὰ,  
ἡ φωτία καὶ τὸ νερό κι ἡ γῆ καὶ τοῦ ἀγέρα τὸ θεόρατο ὕψος,  
καὶ, χωριστὰ ἀπ' αὐτὰ, ἡ ὀλέθρια Φιλονικία, ἴδια ἀπ' ὅπου κι ἂν τὴ δεῖς,  
κι ἀνάμεσά τους ἡ Ἀγάπη, ἴση στὸ μῆκος καὶ στὸ πλάτος.  
Αὐτὴν νὰ τὴν κοιτάξεις μὲ τὸ νοῦ σου, μὴ στέκεσαι μὲ θαμπωμένα μάτια.  
Αὐτὴ 'ναὶ πού τὴ θεωροῦνε ἔμφυτη ὡς καὶ στὰ μέλη τῶν θνητῶν,  
χάρῃ σ' αὐτὴ κάνουνε σκέψεις φιλικὲς κι ἔργα ἀρμονικὰ,  
Χαρὰ λέγοντάς τῃ μὲ τ' ὄνομα καὶ Ἀφροδίτη.  
Αὐτὴν ποτὲ δὲν τὴ βλέπουν οἱ θνητοί, ὅταν γυρίζει  
ἀνάμεσά τους. Ἐσὺ ὅμως ἄκουσε τίς ντόμπρες μου κουβέντες  
(μτφρ. C. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield)].

<sup>1</sup>. Πρβλ. G. A. Scott & W. A. Welton, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, μν. ἐργ., σ. 58: «Erôs is not merely a human emotion on Eryximachus's view, but a principle of the "cosmos," that is, of the natural "order of things." The doctor draws on both the philosophy and the medical counsel of Empedocles, for whom Love (Philotēs) and Strife (Neikos) were the fundamental forces responsible respectively for the growth and union, and decay and dissolution, of all things. Love brings all matter together and Strife pulls it apart. In framing Erôs

Στο ίδιο ερωτολογικό πλαίσιο τοποθετείται και η επίδραση του Ασκληπιού στην ευρυξιμάχεια σκέψη: «τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ασκληπιός...συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην»[μεταξὺ τούτων εὔρε τὸ μέσον ἔρωτα νὰ εἰσαγάγη καὶ ἀρμονίαν ὁ Ασκληπιός, ὁ πρόγονος ἡμῶν...καὶ τοιουτοτρόπως ἔθεσε τὰς βάσεις τῆς ἡμετέρας ἐπιστήμης(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Η συνθετική διάσταση του διφυούς Ἐρωτα θεμελιώνεται εκτός της κοσμολογικής παράδοσης και στην ιατρική επιστήμη με τον Ασκληπιό να εισαγάγει το περιεχόμενο της ιατρικής ως την κατεξοχήν επιστήμη του μέτρου και αρμονίας των αλλοιώσεων<sup>2</sup>.

Την κορύφωση αυτών των τάσεων, προς συμφωνία των διεστώτων, παρατηρούμε, σύμφωνα με τον αγορητή μας, στην τέχνη της μουσικής. Ἐτσι μία ακόμα φορά αφορμή για επιχειρηματολογία αποτελεί η κοσμολογική παράδοση των Ιώνων φιλοσόφων και εν προκειμένω του Ηράκλειτου. Η άποψη του «σκοτεινού» φιλοσόφου: «οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης»[οἱ ἄνθρωποι δὲν

---

as a cosmic force like attraction and repulsion affecting all material things, Eryximachus clearly expands the discussion of Erôs in the dialogue beyond the scope of Phaedrus's and Pausanias's speeches».

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 186e, 2-5.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας*, μν. ἔργ., σ. 56: «Ἔργο του ιατροῦ εἶναι νὰ συμφιλῶνει τὰ ἀντιθετικά στοιχεῖα του σώματος σε μια πολυδύναμη ροπή γιὰ ἔρωτα, στο ενωτικό εκείνο στοιχείο, που ο σκοπός και ο λόγος του εἶναι νὰ κινητοποιεῖ τὰ ἀντίθετα συστατικά στοιχεῖα στην κατάληξη ενός ευδαιμονικού optimum». Πρβλ. S. Berg, *Eros and the intoxication of enlightenment*, μν. ἔργ., σ. 50: «Eryximachus, despite himself and without his being aware of it, has, under the pressure of the practical applications of his medical art, been forced to concede that contraries are indeed related by nature. He has undermined the first principles of the materialist cosmology that is the foundation of his theoretical science and thereby confirmed rather than refuted Heraclitus' account of the one that in differing agrees with itself. Eryximachus' "harmonization" of his account with that of Heraclitus, in a fashion precisely contrary to his intentions, however, constitutes the self-destruction of his speech. This decomposition indicates the lack of self-reflection at the basis of his science, while simultaneously demonstrating that the pathology he attributes to nature is in fact a shortcoming of his art: his scientific wisdom ultimately lacks rationality insofar as it has no real principle of unity. It is self-contradictory».

έννοοῦν πῶς τὸ ἐν εύρισκόμενον εἰς ἐσωτερικὴν ἀντίθεσιν, ὅμως εύρίσκεται εἰς ἀρμονίαν πρὸς ἑαυτὸ· ἀρμονίαν, πού δημιουργεῖται ἀπὸ ἀντιθεμένας ροπάς, ὅπως εἰς τὸ τόξον καὶ τὴν λύραν(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>, ερμηνεύεται ἀπὸ τον Ευρυξίμαχο προσπάθεια ἀποδόσεως τὴν συμφωνίας ἐν ἀρμονία των στοιχείων που προηγουμένως βρίσκονταν σε ἀντίθεση εἰδάλλως: «οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφορομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἀρμονία ἄμ εἶη»[δὲν εἶναι πάντως δυνατὸν νὰ ὑπάρξῃ ἀρμονία ἐκ τοῦ ὑψηλοῦ καὶ χαμηλοῦ, καθ' ὃν χρόνον εύρίσκονται ἀκόμη ἐν ἀντιθέσει(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>, ἀγνοώντας, τοιοῦτοτρόπως τὴν ἐνότητα τῆς ἐνότητας καὶ πολλαπλότητας που χαρακτηρίζει τὴν διαλεκτικὴ του Ἡράκλειτου καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἡ σύλληψη του ἐν λόγῳ χωρίου «εἶναι τραγικὴ, ἐπειδὴ ἡ πάλη των ἀντιμαχόμενων στοιχείων εἶναι συστατικὸ του Κόσμου»<sup>3</sup>.

Στο πεδίο τῆς ἀστρονομίας καὶ μετεωρολογίας, ὁ Ευρυξίμαχος ἐμμένει στὴ διττὴ ὑπόσταση του Ἐρωτος, καὶ μάλιστα στὶς εὐεργετικὲς ιδιότητες τῆς ἐπικράτησης του Οὐράνιου Ἐρωτος τῆς ἀρμονίας. «Ἐπεὶ καὶ ἡ τῶν ὥρῶν σύστασις μεστή ἐστὶν ἀμφοτέρων τούτων» ἐννοώντας τὰ δύο εἶδη Ἐρώτων που φτάνουν ὡς καὶ τὶς ὥρες νὰ συνέχουν ὡς ὑποστάσεις τῆς θαυμαστῆς θεότητος που εἶναι «καὶ ἐπειδὴν μὲν πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμίου τύχη ἔρωτος

---

<sup>1</sup>. H. Diels, Ἡράκλειτος, fr. 51, πρβλ. Δ. Γ. Σακορράφου, Ἐρως Προϊστορικὸς Πλατωνικὸς, μν. ἐργ., σ. 126: [...ἐκτὸς ὅμως τῆς δημιουργικῆς του μορφῆς ὁ ἔρως εἶναι αἷτιος τῆς παγκοσμίου ἀρμονίας. Διότι ὅπως ἐπὶ τοῦ σημείου τούτου καὶ ὁ Ἡράκλειτος ὁμιλῶν λέγει, ἡ παγκόσμιος ἀρμονία ἔγινεν ἐκ τῶν μᾶλλον ἀντιθέτων πραγμάτων «καὶ μάλιστα κατ' ἔριν» εἰπὼν «πατὴρ πάντων πόλεμος» καὶ κατὰ ροὴν εἰπὼν τὸ γνωστὸν «τὰ πάντα ρεῖ», ὅτε τὰ ἐν διαλύσει καὶ διαρκεῖ ροῇ ἀναμιχθέντα στοιχεῖα συνηνώθησαν, τὰ ὅμοια μὲ τὰ ὅμοια των, χάρις εἰς τὴν τελικὴν ἐπικράτησιν τῆς φιλότητος].

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 187 a 1-b 7.

<sup>3</sup>. Κ. Αξελού, Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ Φιλοσοφία, μτφρ. Δ. Δημητριάδη, Εξάντας: 1976, σ. 262. Πρβλ. I. Συκουτρή, Πλάτωνος Συμπόσιο, μν. ἐργ., σ. 111: «ἔργον τοῦ μουσικοῦ εἶναι ν' ἀποκαταστήσῃ τὴν ἰσορροπίαν μεταξύ των. Τὴν ἀποψιν αὐτὴν στηρίζει εἰς ζῶηρὰν ἐπικρίσιν τοῦ Ἡρακλείτου ὅστις ὑπεστήριξεν ὅτι ἡ ἀρμονία εἶναι φαινόμενον συνοδευτικὸν τῆς ἀντιθέσεως, ἐνῶ ὁ Ευρυξίμαχος τονίζει, ὅτι ἀκριβῶς τότε ἀρχίζει, ὅταν ἡ ἀντίθεσις λήξῃ».

ἄ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, τά τε θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ ξυρὰ καὶ ὑγρὰ, καὶ ἀρμονίαν καὶ κρᾶσιν λάβη σὺφρονα, ἥκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ ὑγείαν ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῳοῖς τε καὶ φυτοῖς»[καὶ ἡ σύστασις ἄλλωστε τῶν ὠρῶν τοῦ ἔτους εἶναι πλήρης ἐξ ἀμφοτέρων τούτων· καὶ ὅταν μὲν τὰ στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα πρὸ ὀλίγου ἐμνημόνευσα, τὰ τῆς θερμότητος καὶ τοῦ ψύχους, τῆς ξηρασίας καὶ τῆς ὑγρασίας, ἐπιτύχουν τὸν εὐτακτον Ἔρωτα καὶ ὑπαχθοῦν εἰς ἀρμονίαν καὶ σύγκρασιν φρόνιμον, ἔρχονται καὶ φέρουν ἐσοδείαν καλὴν καὶ ὑγείαν εἰς τοὺς ἀνθρώπους καὶ εἰς τὰ λοιπὰ ζῶα καὶ φυτά, καὶ δὲν προξενοῦν συνήθως ζημίαν τινά(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Ἡ κοσμολογικὴ διάσταση τοῦ Ἐρωτα, ἀμεση ἀπόρροια τῆς μεταφυσικῆς ἐρμηνείας αὐτοῦ ὡς σημαίνοντος θεοῦ συνέχοντος τὰ πάντα, ταυτίζεται μετὰ τὴν υγεία καὶ εὐκρασία, κατὰ μίαν ἐρμηνείαν ποῦ θέτει ὡς βάση τῆς προσωκρατικῆς κοσμολογίας (καὶ δη αὐτῆς τοῦ Ἐμπεδοκλή) προεκτείνοντάς τὴν μεταφυσικῶς, φυσικῶς, ἀνθρωπολογικῶς καὶ ἐν κατακλείδι ἠθικῶς.

Ἀναφερόμενοι στο ἠθικὸ τοῦ Ἐρωτος, παρατηροῦμε τὴν προέκταση τῶν ἐρωτικῶν παλμῶν στὸν πρακτικὸ βίον τῶν ἀνθρώπων μετὰ τὴν μετοχὴ τῶν τελευταίων στὸν τῆς ἀγαθῆς ἀλλοίωσης ἔρωτα νὰ τοὺς καθιστά: «τοῖς κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιτο οἱ μήπω ὄντες, δεῖ χαρίζεσθαι καὶ φυλάττειν τὸν τούτων ἔρωτα, καὶ οὗτός ἐστιν ὁ καλός, ὁ Οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας Μούσης Ἔρωτος»[ἀπένταντι μὲν τῶν ἠθικῶν ἀνθρώπων καὶ πρὸς τὸν σκοπὸν νὰ καταστοῦν ἠθικώτεροι ὅσοι δὲν εἶναι ἀκόμη, πρέπει νὰ φαίνεται τις εὐχάριστος καὶ νὰ προστατεύῃ τὸν ἔρωτα τούτων, καὶ αὐτός εἶναι ὁ ὠραῖος, ὁ Οὐράνιος, τῆς Οὐρανίας τῆς Μούσης ὁ Ἔρωτος(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>, ἐνῶ μετέχοντας τῆς ἀρνητικῆς ἀλλοιούσας ὑπόστασης τοῦ Ἐρωτος, νὰ ἀποκτά τις πρόσκαιρη ἡδονὴ με ἀντίτιμο τὴν

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 188 b, 6-13.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. ἀν., 187 d, 13-17.



ηθική ακολασία. Έτσι η πρακτικότερη εφαρμογή του Έρωτα συμπίπτει με το πεδίο της μεταφυσικής-ηθικής, κατά το οποίο η επιλογή του ανθρώπου αποτελεί ενδεικτικό της ηθικής του ποιότητας.

Η έννοια της ηθικής ως αιτιατό της μεταφυσικής είναι που παρακινεί τον αγορητή μας να κλείσει τον επιστημονικό υπομνηματιστικό του λόγο με αναφορά στη μαντική τέχνη στη ως συνδεδετικό κρίκο θεών και ανθρώπων, άμεσο αποτέλεσμα της οποίας είναι «ἢ περὶ Ἐρωτος φυλακῆν τε καὶ ἴασιν»[...εἰς τοῦ Ἐρωτος τὴν διατήρησιν ἢ ταῖν θεραπείαν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]. Οι ασεβείς αποκλίσεις στα ερωτικά θέματα παύουν με τη συμβολή της μαντικής η οποία: «ἄ δὴ προστέτακται τῇ μαντικῇ ἐπισκοπεῖν τοὺς ἔρωτας καὶ ἰατρεύειν· καὶ ἔστιν αὖ ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργὸς τῶ ἐπίστασθαι τὰ κατ' ἀνθρώπους ἐρωτικά, ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ ἀσέβειαν»[ὡς πρὸς ταῦτα λοιπὸν ἔχει ὀρισθῆ ἡ μαντικὴ νὰ ἐποπτεύῃ ἐπὶ τῶν ἐρώτων καὶ νὰ τοὺς θεραπεύῃ. Εἶναι ἄρα καὶ ἡ μαντικὴ ἡ δημιουργοῦσα φιλικὰς σχέσεις μεταξὺ θεῶν καὶ ἀνθρώπων χάρις εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ἐρωτικῶν τοῦ ἀνθρώπου φαινομένων, πὸ ἀποβλέπουν εἰς τὸ θεῖον δίκαιον καὶ τὴν παράβασιν αὐτοῦ(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Σύμφωνα με την άνωθεν ερμηνευτική το σχήμα που παρουσιάζεται είναι αυτό της κυκλική πορείας του Έρωτα, από τον κοσμογονικό ρόλο, στη συνοχή των πάντων, στην ηθική αποτίμηση όπου παρουσιάζονται πτώσεις-αποκλίσεις έως τέλος στην επιστροφή στα θεία ύψη με την κατεξοχήν ιαματική-ιατρική ιδιότητα της μαντικής τέχνης.

---

<sup>1</sup>. Ένθ. αν., 188 c 11-d 15.

## δ) Ο ποιητικός υπομνηματισμός του ερωτικού φαινομένου

Αναφερόμενοι στον ποιητικό υπομνηματισμό του ερωτικού φαινομένου κάνουμε λόγο για την αναβατική συνέχεια που προσφέρει ο Αριστοφάνης, ως υπηρέτης κι αυτός της επιθυμίας γι' αλήθεια. Η δική του συμβολή ξεφεύγει αρκετά από την μέχρι τώρα πορεία του διαλόγου, μετακινώντας το κέντρο βάρους της εξέτασης του έρωτα από την μεταφυσική στην ανθρωπολογία, και συγκεκριμένα στον αντίκτυπο της πρώτης στη δραματική πορεία της δεύτερης. Ο ίδιος ο αγορητής αναφέρει στην αρχή του λόγου του πως: «ἄλλη γέ πη ἐν νῶ ἔχω λέγειν ἢ ἦ σύ τε καὶ Πausανίας εἰπέτην»[ἔχω σκοπὸν νὰ ὀμιλήσω κάπως διαφορετικὰ παρ' ὅ,τι καὶ σὺ καὶ ὁ Πausανίας ὀμιλήσατε (μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>, διαχωρίζοντας τη μέθοδο εξέτασης, η οποία, λόγω του κονστρουκτιβιστικού τρόπου δόμησης του συνόλου του πλατωνικού διαλόγου, δηλαδή μέσω των συνεχών αναβατικών λόγων που τοποθετούν τον μύθεο στα ερωτικά αναγνώστη ὄλο και εγκύτερα στον ὄντος λόγο και πράξη του Έρωτος, βρίσκεται σε πλήρη εξάρτηση με τα ἔως τώρα λεχθέντα.

Η κατανόηση, λοιπόν, του Έρωτα προϋποθέτει την κατανόηση του υποκείμενου που υφίσταται τις ενέργειες του, οι οποίες αν για την ιατρική οπτική του Ευρυξίμαχου είναι το σύνολο του φυσικού γίνεσθαι, για τον Αριστοφάνη αποτελεί αποκλειστικά και μόνο ο άνθρωπος, γι' αυτό θεμέλιο της προβληματικής του είναι το: «δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς»[ πρῶτίστως πρέπει νὰ καταλάβετε καλὰ τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰς περιπετείας της (μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>· περιπέτειες που ξεκινούν από την αυγή της ανθρωπότητας

---

<sup>1</sup> Ένθ. αν., 189 c, 1-3.

<sup>2</sup> Ένθ. αν., 180 d, 13-14.

κατά την οποία υπήρχαν τρία διακριμένα γένη, το αρσενικό, το θυλικό και ένα τρίτο αποτελούμε εκ των δύο άνωθεν, όπως δηλώνει και το όνομα του, το «άνδρόγυννον»<sup>1</sup>. Κατά την εξωτερική περιγραφή του τρίτου φίλου αναφερεί πως: «...ἔπειτα ὄλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευτὰς κύκλω ἔχον...»[ἔπειτα ὀλόκληρος ὁ κορμὸς τοῦ κάθε ἀνθρώπου ἦτο στρογγυλὸς καὶ εἶχεν ὀλόγυρα ράχην καὶ πλευράς (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>, επιτρέποντας να αναδείξουμε την σημειολογία αυτή του σφαιρικού σχήματος ως προοικονομία της μετέπειτα αναφοράς της ολότητας-τελειότητας που χαρακτήριζε το αρσενικοθύλικό φύλο.

Η αιτία υπάρξεως τριῶν φύλων στηρίζεται σε αμιγῶς μεταφυσικά-μυθολογικά δεδομένα, η ανασύνθεση των οποίων γίνεται επί τη βάσει της ποιητικής τέχνης, δεινός χρήστης της οποίας είναι ο αγορητής μας. «Ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου ταῖν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει»[ὁ λόγος τώρα πού ἦσαν τρία τὰ φύλα καὶ εἶχαν αὐτὴν τὴν ἐμφάνισιν, εἶναι διότι τὸ ἀρσενικὸν ἦτον ἀρχικῶς τοῦ ἡλίου γέννημα, τὸ θηλυκὸν τῆς γῆς, τῆς σελήνης τὸ ἀνάμεικτον· ἀφοῦ καὶ ἡ σελήνη ἀποτελεῖται καὶ ἀπὸ τὰ δύο(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Χρησιμοποιώντας αναλογική μορφή επιχειρήματος βασιζόμενη σε προηγούμενες κοσμολογικές<sup>4</sup> δοξασίες έρχεται να εδραιώσει το άγνωστο τρίτο φύλο ως

---

1. Ένθ. αν., 180 e, 1.

2. Ένθ. αν., 189 e, 3-4.

3. Ένθ. αν., 190 a 15-b19.

4. Πρβλ. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ. 80, υπ. 1: «ἡ σελήνη κατὰ τοὺς Ὀρφικοὺς (Ἕμν, 9,4) εἶναι θῆλυς τε καὶ ἄρσην. Ὁ λαὸς μας καὶ αἱ ἀρχαῖαι λαϊκαὶ παραδόσεις τὴν θέλουν μὴ γυναικῶς ἀλλ' εἰς τὴν ὀνομασίαν τὴν νεοελληνικὴν τῆς σελήνης φεγγάρι παρατηρεῖται ἡ τάσις τὰ τρία κύρια οὐράνια σώματα Ἡλῖος, Γῆ, Φεγγάρι ν' ἀνταποκρίνονται πρὸς τὰ τρία γένη τῶν ὀνομάτων: ἀρσενικόν, θηλυκόν, οὐδέτερον».

γέννημα της σελήνης η οποία είναι απαρτίζεται από στοιχεία των γεννητόρων των δύο γνωστών έως τώρα ανθρώπινων φύλων.

Η δραματική πορεία της ύπαρξης του «άνδρoγύνου» φύλου, παρουσιάζεται στον ποιητικό λόγο του Αριστοφάνη ως αιτιατό της προσφιλους στους τραγικούς ποιητές έννοιας της *ύβρεως*. Συγκεκριμένα το τέλειον αυτό φύλο με την «...ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην...» απέκτησε, σύμφωνα με το κείμενο, «...τὰ φρονήματα μεγάλα...» ήτοι απέραντη έπαρση ώστε να επιχειρεί ανάβαση προς πλήγμα των ουράνιων θεών<sup>1</sup> με τραγικό αποτέλεσμα να υποφέρουν την υπό της του Διός *νέμεσις* κατευθυνόμενη *τίσιν*: «Δοκῶ μοι» λέγει ο Δίας «ἔχειν μηχανήν, ὡς ἂν εἶέν τε ἄνθρωποι καὶ παύσαιστο τῆς ἀκολασίας, ἀσθενέστεροι γενόμενοι»[ἔχω, μοῦ φαίνεται, ἕνα μέσον, ὥστε καὶ νὰ διατηρηθῆ ἡ ἀνθρωπότης καὶ νὰ παραιτηθῆ ἀπὸ τὴν αὐθάδειάν της: νὰ γίνουν ἀσθενέστεροι( μτφρ. I Συκουτρή)]<sup>2</sup>, η υποφαινόμενη ως ακραίο κακό ασθενοποίηση του επαρμένου «άνδρoγύνου», αποτελεί τη χρυσή τομή της ίασης του πάθους του, διότι τους ταυτοχρόνως τους διατηρεί στη ύπαρξη, εν αντιθέσει με το επαρμένο γένος των Γιγάντων<sup>3</sup>, και τους επαναφέρει στην φυσιολογική κατάταξη εντός της περιορισμένης ιεραρχίας των θνητών όντων<sup>4</sup>.

Η διαδικασία της *τίσεως* ταυτίζεται με τον διαχωρισμό της ολότητας του ανδρoγύνου σώματος: «νῦν μὲν γὰρ αὐτούς, ἔφη, διατεμῶ δίχρα ἕκαστον, καὶ

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 190 b 21-c 5.

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 190 c, 12-15.

<sup>3</sup>. Πρβλ. Ένθ. αν., 190 c, 8-10.

<sup>4</sup>. A. Scott & W. A. Welton, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, μν. έργ., σ 66: «Here Aristophanes brings together the secret human desire for mastery with a beginning that shows that this desire is associated with a monstrosity. He thereby suggests that human beginnings were at one and the same time both grand and ridiculous, or that the first humans were grotesque and laughable in proportion to their hubris, in a way that contradicted their pretensions. By associating human beings with such origins, he serves to undercut human pretensions now to counteract any tendency toward hubris humans may still retain»

ἄμα μὲν ἀσθενέστεροι ἔσονται, ἄμα δὲ χρησιμώτεροι ἡμῖν διὰ τὸ πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγονέναι»[θὰ τοὺς κόψω εἰς δύο μέρη τὸν καθένα· ἔτσι θὰ γίνουν ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀνίσχυροι, ἀφ' ἑτέρου δὲ χρησιμώτεροι δι' ἡμᾶς, ἀφοῦ θὰ εἶναι ἀριθμητικῶς περισσότεροι(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Το γεγονός ὅτι ἡ διχοτόμηση θὰ ἐπιφέρει τὴν ἀσθενοποίηση εἶναι ἀπολύτως λογικὸ ἀπὸ τὴ στιγμή που τὸ ἀνδρόγυνο, ὡς ολότητα, ἦταν τέλειον ὡς πρὸς τὴ δύναμη καὶ τὴν ἀντοχή, ὁποιαδήποτε μεταβολή αὐτῆς τῆς κατάστασης συνεπάγεται ἐκπτώση ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς πληρότητας-τελειότητας.

Τὴν ἀγωνία τῆς ἐπιστροφῆς στο «πρότερον κάλλος» τῆς ολότητας, παρουσιάζει ὁ Ἀριστοφάνης ὡς πόθο των διαχωρισθέντων μελῶν πρὸς πλήρωση. Ἡ περιγραφή που δίνει εἶναι αὐτὴ μίας υπαρξιακῆς ἀγωνίας κατὰ τὴν ὁποία «...ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ ξυνήει, καὶ περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι, ἀπέθνησκον ὑπὸ λιμοῦ καὶ τῆς ἄλλης ἀργίας διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλειν χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν»[...ἀναζητοῦσε τὸ καθένα τὸ ἄλλο του ἥμισυ καὶ ἐπήγαιναν μαζί. Ἐτύλιγαν τότε τὰ χέρια των ὁ ἕνας γύρω ἀπὸ τὸν ἄλλον, καὶ ἔτσι σφικταγκαλιασμένοι, γεμᾶτοι πόθον νὰ κολλήσουν μαζί, εὔρισκαν τὸν θάνατον ἀπὸ τὴν πείναν καὶ γενικῶς ἀπὸ τὴν ἀνικανότητα πρὸς οἰανδήποτε ἐνέργειαν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Εἶναι λάθος νὰ προσδώσουμε στὴν ἐννοια αὐτῆ του πόθου ἀμιγῶς σωματικὸ περιεχόμενο<sup>3</sup>, ἡ ἀνωθεν κατάσταση ἀγωνίας-πόθου ἀποτελεῖ υπαρξιακὴ-οντολογικὴ κατηγορία με ἀναφορὰ στὸν ὅλο ἄνθρωπο (ψυχὴ καὶ σῶμα) κι ὄχι ἀπλῶς στὴν ικανοποίηση σωματικῶν τάσεων, οἱ ὁποῖες μάλιστα σύμφωνα με τὸ λόγο του ποιητῆ

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 190 d, 15-18.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. ἀν., 191 b, 17-22.

<sup>3</sup>. Πρβλ. Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ὁ πλατωνικὸς μῦθος τῆς Διοτίμας*, μν. ἐργ., σ. 61.

παραμελούνται σε τέτοιο σημείο ώστε η αγωνία της στέρησης να υποστασιοποιείται ως μηδενιστική τάση.

Την επαναφορά της πάλαι ποτέ ομαλότητας στο ανθρώπινο γένος οργανώνει ο Δίας<sup>1</sup> συνεπικουρούμενος από τον Απόλλωνα, ο οποίος πραγματοποιεί την διαμόρφωση της σωματοδομής του διασχισθέντος φύλου ούτως ώστε: «διὰ τούτων» εννοώντας τα γεννητικά όργανα «τὴν γένεσιν ἐν ἀλλήλοι ἐποίησεν, διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει, τῶνδε ἕνεκα, ἵνα ἐν τῇ συμπλοκῇ ἅμα μὲν, εἰ ἀνὴρ γυναικὶ ἐντυχοί, γεννῶεν καὶ γίγνοιτο τὸ γένος»[ἢ ἀναπαραγωγή νὰ γίνεται διὰ μέσου τῶν ὀργάνων αὐτῶν ἐντὸς τῶν δύο φύλων, διὰ τοῦ ἀρσενικόν ἐντὸς τοῦ θηλυκοῦ. Καὶ τοῦτο μὲ τὴν πρόθεσιν, ὥστε μὲ τὸ ἀγκάλιασμα, ἂν μὲν τύχη καὶ συναντηθοῦν ἄνδρας καὶ γυναῖκα, νὰ γονιμοποιοῦν καὶ ἔτσι ν' ἀναπαράγεται τὸ εἶδος( μτφρ. I. Συκουτρή)], παρουσιάζεται ἐν ὀλίγοις μία διαδικασία συνεχῶν σωματικῶν-βιολογικῶν, θεϊκῶ τῶ τρόπῳ, ἀλλαγῶν, οἱ ὁποῖες καθιστοῦν ὄχι παράλογη τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀνωθεν σκέψης ὡς μία πρῶιμη διατύπωση ἐξελικτικῆς θεωρίας τῆς ἀναπαραγωγῆς βασισμένη σε μεταφυσικά θεμέλια.

«Ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην» [ἀπὸ τόσον παλαιὰ λοιπὸν ὁ ἔρως τῶν ἀνθρώπων μεταξύ τῶν εἶναι ριζωμένος εἰς τὴν φύσιν τῶν καὶ μᾶς συνενώνει εἰς τὴν ἀρχικὴν μας κατάστασιν, καὶ ζητεῖ νὰ κάμη καὶ πάλιν ἀπὸ τὰ δύο ἕνα καὶ νὰ ἐπανορθώσῃ τὸ πάθημα τοῦ ἀνθρωπίνου ὀργανισμοῦ(μτφρ. I

---

<sup>1</sup>. Ἡ δραματικότητα τῆς ἀφήγησης μέχρι τὸ σημεῖο τῆς λύσης ἀπὸ τὸν Δία εἶναι διαποτισμένη ἀπὸ τὴν ποιητικὴ ἐκφραση τοῦ Ἀριστοφάνη, ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ Hunter: «...ἡ καθυστέρηση τοῦ Δία νὰ ἐφεύρει ἕνα σχέδιο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ κινδύνου βρίσκεται ὀλοφάνερα σε κωμικὴ ἀντιδιαστολή με τὴν παραδοσιακὴ ἀνεση καὶ ταχύτητα τῆς θεϊκῆς σκέψης», R. Hunter, *Τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνα*, μν. ἐργ., σ. 71.

Συκουτρῆ)]<sup>1</sup>, σ' αυτή ακριβώς τη φράση συμπυκνώνεται η οπτική του ποιητή για το ερωτικό φαινόμενο· και δεν είναι άλλη από την λειτουργία της *οντολογικής επανόρθωσης*. Η ύβρις του ανδρογύνου αν και φαινομενικά μοιάζει ως ηθική αστοχία έναντι των θεών, ωστόσο αποτελεί οντολογική-υπαρξιακή αστοχία που φτάνει στο έσχατο σημείο να στερήσει το *είναι-υπόσταση* του γένους αυτού. Η θεραπεία λοιπόν στην οντολογική ασθένεια δεν δύναται να είναι συμβατικώς ηθική, αλλά βαθύτατα υπαρξιακή. Επί τη βάση των σωματικών αλλαγών ο έρωτας ως μεταφυσικό φάρμακο έρχεται να επαναφέρει το ανδρογόνο σε οντολογική κατάσταση ανάλογη μ' αυτή προ της αστοχίας της ύβρεως, δηλαδή της πληρότητας-τελειότητας, «*ιάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην*»<sup>2</sup>.

Εισάγοντας την έννοια του «ξύμβολου»<sup>3</sup>, την οποία εύστοχα ο Συκουτρῆς αποδίδει ως «*ἡμίτονον*», ολοκληρώνει τον υπομνηματισμού του έρωτα, όπως αυτός ισχύει με τα νέα ανθρωπολογικά δεδομένα. Με το άνωθεν ερμηνευτικό σχῆμα αποδίδει το σύνολο των ερωτικών αναζητήσεων στον αμιγῶς σαρκικό έρωτα<sup>4</sup>. Θα ήταν όμως μέγα λάθος να παραμείνει η ερμηνευτική μας, στον παρόντα λόγο, απλῶς στο σαρκικό επίπεδο από τη στιγμή που ο ίδιος ο αγορητής ανυψώνει γι' ακόμα μία φορά την ερωτολογία του σε δυσθεώρητα υπαρξιακά-οντολογικά ύψη. Η διαρκῆς αναζήτηση των «ξυμβόλων», αν κι αρχικῶς ηδονική, ξεπερνά κατά πολύ το αισθητηριακό επίπεδο μετατρέπόμενη σε ορμή προς ολότητα: «*ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῶ*

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 191 d, 16-20.

<sup>2</sup> Πρβλ. Ι. Συκουτρῆ, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ.124: «...ή ολοκλήρωση της ύπαρξεως μας παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς αὐτοσκοπός...».

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 191 e, 1-3: «ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου ξύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἶ ψῆται, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος ξύμβολον»[ὁ καθένας μας λοιπὸν εἶν' ἓνα ἡμίτονον ἀνθρώπου, σχισμένος ὅπως εἶναι ἀπὸ ἓνας εἰς δύο, καθὼς γλῶσσοι τὰ ψάρια· καὶ ζητεῖ διαρκῶς ὁ καθένας τὸ ἄλλο του ἡμίτονον(μτφρ. Ι. Συκουτρῆ)].

<sup>4</sup>. Πρβλ. *Ενθ. αν.*, 191 e 10-192 b 11.

ἐκεῖνω ἐντύχη τῷ αὐτοῦ ἡμίσει, καὶ ὁ παιδεραστής καὶ ἄλλοις πᾶς. τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον»[ἂν τύχη κάποτε μάλιστα καὶ συναντήσῃ τὸ ἴδιον ἐκεῖνο τὸ πραγματικὸν τοῦ ἡμῖσι, εἴτε ὁ παιδεραστής εἴτε οἴοσδήποτε ἄλλος, τότε πλέον ἐξαιρετικὴ εἶναι ἡ συγκίνησις των ἀπὸ τὸ αἴσθημα στοργῆς κοινῆς καταγωγῆς ἔρωτος· οὔτε στιγμὴν, θὰ ἔλεγα, δὲν δέχονται ν' ἀποχωρισθοῦν(μτφρ. I. Συκοτρῆ)]<sup>1</sup>. Τα παράλληλα ἀντιθετικά ζεύγη τελειότητος-ατέλειας, πληρότητας-ἐλλειψης υπαρξιακῆς, ἀποκτᾶ τον μεταφυσικό ρυθμιστικό παράγοντα του ἔρωτα, ὁποῖος προσφέρει ἀποκατάσταση μόνο στη ὄντολογικὴ ἀληθῆ συνένωση των ὄντως ἀποσχισμένων μερῶν.

Ὦντας ὁμως λύση ἀνωθεν δοσμένη ὁ ἔρωτας, πρὸς ἴαση τῆς ὄντολογικῆς ἀστοχίας δὲν νοεῖται, ταυτοχρόνως, ὡς ἀγαθὴ ἡ χρῆσις του. Στὸ σημεῖο αὐτὸ παρατηροῦμε πὼς ὁ Ἀριστοφάνης ἐπιλέγει κι αὐτός, ὡς ἄλλος Πανσανίας, νὰ ουδετεροποιήσῃ τὸ γεγονός του ἔρωτα τονίζοντας τὴν ἠθικὴ ἀπόχρωση πὼς θὰ λάβῃ, ὡς κατεξοχὴν ζήτημα χρῆσεως του αὐτοῦ ἀπὸ τὸ γένος των ἀνθρώπων «φόβος οὖν ἔστιν, ἐάν μὴ κόσμιοι ᾤσμεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχισθῆσιν...»[εἶναι φόβος μάλιστα, ἂν δὲν εἴμεθα εὐτακτοὶ πρὸς τοὺς θεοὺς, νὰ μᾶς διαμελίσῃ καὶ δευτέραν φορὰν...(μτφρ. I. Συκοτρῆ)]<sup>2</sup>, με ἄλλα λόγια ἀκόμα καὶ τὸ μέσω τῆς ἰάσεως ἀν ὁδηγήσῃ σε ἐκ νέου ὑβρὴ λόγω τῆς ἐπαναφορᾶς τῆς τελειότητος, δύναται νὰ ἐπιφέρει ἀνάλογη νέμεσις<sup>3</sup>, ὁδηγώντας σύνολη τὴ συλλογιστικὴ του ομιλητῆ σε

---

1. Ἐνθ. ἀν., 192 c, 12-16.

2. Ἐνθ. ἀν., 193 a, 26-28.

3. Πρὸβλ. R. Hunter, *Τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνα*, μν. ἔργ., σ. 71, 77-78: «Ὁ ἔρωτα μᾶς προσφέρει τὴ μελλοντικὴ ἐλπίδα ὅτι, ἀποκαθιστώντας μᾶς στὴν ἀρχικὴ ολότητα, θὰ μᾶς κάνει "εὐλογημένους καὶ εὐτυχισμένους"(μακάριους καὶ εὐδαίμονας 193d5)... ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ γέροντας Δήμος(οἱ πολῖτες) στοὺς Ἰππῆς τοῦ Ἀριστοφάνη, "μακάριος καὶ στὴν ἀρχαία



ολιστικής οπτικής σχήματα κατά τα οποία οντολογία-μεταφυσική, ηθική και ανθρωπολογία αποτελούν συγκοινωνούντα δοχεία αλληλοεπηρεασμού και διόλου ανεξάρτητα πεδία αυτοτελούς δράσεως και έρευνας.

Προς επίρρωση του άνωθεν ο ίδιος ο Αριστοφάνης παρουσιάζει την ύπαρξη ως μεταφυσική-οντολογική εξάρτηση ηθικώς χρωματισμένη, αναφέροντας: «οὐδὲ δὴ ταὸν αἰτιον θεὸν ὑμνοῦντες δικαίως ἄν ὑμνοῖμεν Ἔρωτα... ἡμῶν παρεχιμένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν, καταστήσαν ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι»[τούτου τὸν δωρητὴν θεὸν ἄν θέλωμεν νὰ ὑμνήσωμεν, τὸν Ἔρωτα δίκαιον εἶναι νὰ ὑμνήσουμε...ἐφ' ὅσον ἡμεῖς ἀποδίδομεν πρὸς τοὺς θεοὺς σεβασμόν, νὰ μᾶς ἐπαναφέρῃ εἰς τὴν ἀρχικὴν μας κατάστασιν καὶ νὰ μᾶς θεραπεύσῃ, νὰ μᾶς καταστήσῃ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον μακαρισμένους καὶ εὐτυχεῖς(μτφρ. I. Συκουτή)]<sup>1</sup>, η ύπαρξη και η πληρότητα αυτής(ανθρωπολογία), εξαρτώμενη από τη θεία βούληση (μεταφυσική), είναι αποτέλεσμα του έρωτος ως σφραγίς της σχέσεως ανθρώπων και θεών μέσω της λατρευτικής πράξης(η οποία ως πράξη έχει ηθική χροιά) η οποία αποτελεί σήμα ιεραρχίας.

---

του κατάστασιν" αλλά στη πραγματικότητα χωρίς καμία εξέλιξη» εννοώντας τον πάντοτε ορατό κίνδυνο του ιδίου σφάλματος «Η αποκατάσταση μιας προγενέστερης ευτυχίας είναι πράγματι βασικό μοτίβο των αριστοφανικών υποθέσεων (βλ. Αχαρνής, Ειρήνη, Λυσιστράτη), και με αυτή την ελπίδα για το μέλλον ο Αριστοφάνης μας αφήνει να χαμογελάμε».

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 193 d, 23-29.

## ε) Εγκωμίου ρητορική επανόρθωσις

Όπως αναλύσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Αριστοφάνης πραγματοποιεί μία ολιστική υπόμνηση του ερωτικού φαινομένου με επίκεντρο το υφιστάμενο αντικείμενο των ενεργειών αυτού, δηλαδή τον άνθρωπο ως παρελθούσα, παρούσα και αενάως εξελισσόμενη ποσότητα. Στην συνέχεια της κονστρουκτιβιστικής αφήγησης του *Συμποσίου* ο οικοδεσπότης Αγάθων<sup>1</sup> μετατοπίζει το κέντρο βάρους γι' ακόμη μία φορά στην οντολογία του Έρωτα, εν τη θεία υποστάσει του: «πρῶτον αὐτὸν οἶός ἔστιν, ἔπειτα τὰς δόσεις»[τὸν ἴδιον πρῶτον τί πρᾶγμα εἶναι, τὰ δωρήματα κατόπιν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>.

Ορίζοντας την ευδαιμονία ως αιτιατό του κάλλους και της αρετής, τοποθετεί πρώτο μεταξύ των θεών τον Έρωτα διότι: «πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων, Ἐρωτα...εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον»[ἀπὸ τοὺς θεοὺς, πού εἰν' ὅλοι εὐδαίμονες, πρῶτος ὁ Ἐρως εἶναι... εἰς τὴν εὐδαιμονίαν πρῶτος, ἀφοῦ εὐμορφότερος εἶναι εἰς τὸ κάλλος καὶ τὴν ἀρετήν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Αναλύοντας την ιδιότητα του κάλλους καταλήγει πως μετέχει σ' αυτή διότι αρχικώς είναι «νεώτατος θεῶν» από τη στιγμή που φύσει αποστρέφεται το «γῆρας» και «νέων ἀεὶ ξύνεστίν τε καὶ

---

<sup>1</sup> R. Hunter, *Το Συμπόσιον του Πλάτωνα*, μν. έργ., σ 78: «στον Πρωταγόρα ο Σωκράτης περιγράφει τον έφηβο Αγάθωνα να έχει "υπέροχο(καλόν τε κάγαθόν) χαρακτήρα" και να είναι "πολύ ωραίος(πάνυ καλός)" ( 315d8-e1) και, μολοντί θα ήταν γύρω στα τριάντα το 416 π.Χ., εξακολουθεί να παίζει τον ρόλο του όμορφου αντικειμένου του πόθου στο συμπόσιό του».

<sup>2</sup> Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 195 a, 1-2.

<sup>3</sup> Ένθ. αν., 195 b, 3-6. Πρβλ. M. P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge University Press: Cambridge 2009, σ. 53: «When he proceeds to describe Love as beautiful and good, we are reminded of Polus, student of the famous rhetorician Gorgias, who when asked what art Gorgias teaches claims merely that it is "the most beautiful of arts," offering a reply to which Socrates objects (Gorgias 448c)».

ἔστιν»[μὲ νέους πάντοτε συνευρίσκειται καὶ εὐρίσκειται(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>, διορθώνοντας τοιουτοτρόπως την φαίδρεια κακοδοξία (κατὰ τον ἴδιο πάντα) πως «Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερός ἐστιν»<sup>2</sup> στο πρόσωπο του οποίου εκφράζει εμφαιτικῶς την αμφιβολία για τον παραδοσιακό μυθολογικό υπομνηματισμό των Ησίοδου και Παρμενίδη<sup>3</sup>. Ὅπως παρατηρεῖ η Γεωργοπούλου, σχετικά με την εμμονή του Αγάθωνα στην νεότητα του Ἐρωτα «η αἰώνια νεότητα του αποτελεί το συμβολικό σημεῖο της ἀφθορης εικόνας του χαμένου παραδείσου της ἀνθρώπινης φύσης, ἀλλά και την ἀνθρώπινη προθυμία για τελείωση για ἀποκατάσταση για δημιουργική ἐπάνοδο στην ἀρχική καθαρότητα, για τα ἔργα της ἀγάπης»<sup>4</sup>.

Δεύτερο στοιχείο του ἐρωτικού κάλλους ἀποτελεῖ η ομηρική ἐννοια της ἀπαλότητας: «τῆς μὲνθ' ἀπαλοὶ πόδες·οὐ γὰρ ἐπ' οὐδεος πίλαναται, ἀλλ' ἄρα ἢ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει»[κι ἔχει ἀπαλὰ τὰ πόδια μηδ' ἀγγίζει τὴ γῆς, μόνε κορφή κορφή πατάει θνητῶν κεφάλια(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>5</sup>. Ερμηνεύοντας το ἀνωθεν χωρίο ο τραγικός ποιητής παρατηρεῖ την τάση, λόγω κάλλους προφανῶς, νὰ περιδιαβαίνει και νὰ ἐγκαθιδρύεται ο Ἐρωτας μόνο στα μαλακότερα των σωμάτων, δηλαδή στην ψυχὴ αυτῶν. Η ἀνάβαση ἐδῶ προς την ἀλήθεια περὶ ἐρωτος φτάνει ἐξαιρετικά κοντὰ σ'αυτό που θα παρουσιάσει ἀργότερα ο Σωκράτης, την ἀποσωματικοποίηση του ἐρωτος. Ο Αγάθων, σε ἀντιδιαστολή με τον Αριστοφάνη που τοποθετεῖ τον ἐρωτα στην ψυχοσωματική ἐνότητα του ὅλου ἀνθρώπου, συνδέει το ἐρωτικό φαινόμενο με την ψυχὴ ὄχι μόνο του ἀνθρώπου ἀλλά και των ἰδίων των θεῶν: «ἐν γὰρ

---

1. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 195 b,10-12.

2. Ἐνθ. ἀν., 195 b, 16-17.

3. Ἐνθ. ἀν., 195c, 18-21: «ἄ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκη καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον».

4. Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ὁ πλατωνικός μῦθος της Διοτίμας*, μν. ἐργ., σ. 63.

5. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 195 d, 11-12

ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἴδρῦται»[εἰς τὰ αἰσθήματα καὶ τὰς ψυχὰς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν κατοικίαν του ἔχει στήσει(μτφρ. I. Συκουτρή)], διότι ἐν τῇ θεῖα υποστάσει του, στον παρόντα λόγο, ὁ Ἐρωτας ἐπιτρέπεται νὰ προσμειγνύεται με θεοὺς ἀνευ του κολλήματος που θα παρουσιαστεῖ ἀργότερα στο λόγο τῆς Διοτίμας «...θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται...»<sup>1</sup>.

Τρίτη ιδιότητα, που ἐγκωμιαστικῶς δίνει στον Ἐρωτα ὁ Ἀγάθωνας, σὲ σχέση με τὸ κάλλος, εἶναι «ὕγρὸς τὸ εἶδος»[ὕγρὸς εἰς τὴν μορφήν(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Με τὴν προσφιλή ἐννοια του υγροῦ στοιχείου υποδηλώνει τὴν προσαρμοστικότητα του Θεοῦ ἀκόμα καὶ στὶς πιο δύσβατες ψυχές στὶς ὁποῖες ἀναλόγως με τὶς μεταβολές που υφίστανται «εἰσιῶν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιῶν, εἰ σκληρὸς ἦν»[ἀπαρατήρητος εἰς τὰς ἀρχὰς νὰ εἰσχωρῆ καὶ ν' ἀποχωρῆ-ἂν ἦτο δύσκαμπος(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Το υγρὸ στοιχεῖο στὴ συγκεκριμένη περίπτωση πρέπει νὰ ληφθεῖ ὡς σήμα ζωτικότητας, γι' αὐτὸ τὸ λόγο παρουσιάζει ὁ Ἐρως, ὡς υγρὸς, ἀποστροφή ἀπὸ κάθε «ἀναθεῖ γὰρ καὶ ἄπηνθηκότι καὶ σώματι καὶ ψυχῇ»[εἰς ἀνάνθιστον καὶ ἐξασθενισμένον, εἴτε σῶμα εἴτε πνεῦμα δὲν ἐδρεύει(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>4</sup>.

Σὲ ὀργανικὴ ἐνότητα με τὴν ιδιότητα του κάλλους βρίσκεται αὐτὴ τῆς ἀρετῆς που διακατέχει τὸν Ἐρωτα, ἡ ὁποία υποστασιάζεται ὡς «δικαιοσύνη» «σωφροσύνη», «ἀνδρεία» καὶ «σοφία». Προϋπόθεση καὶ ἀποτέλεσμα τῆς μετοχῆς του Ἐρωτος στὴν ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης εἶναι τὸ γεγονός ὅτι «οὔτε ἀδικεῖ οὔτε ἀδικεῖται, οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε θεόν, οὔτε ὑπ' ἀνθρώπου οὔτε

---

1. Ἐνθ. ἀν., 203 a, 4-5.

2. Ἐνθ. ἀν., 196 b, 10.

3. Ἐνθ. ἀν., 196 b, 12-13.

4. Ἐνθ. ἀν., 196 b, 18-19.

ἄνθρωπον»<sup>1</sup>. Δημιουργείται τοιουτοτρόπως η εικόνα του απαθούς Έρωτος, του πέραν κάθε ανάγκης που δυνητικά θα του διαμόρφωνε η εμπλοκή του στην ανθρώπινη σωματικότητα<sup>2</sup>, επιτρέποντας του να μετέχει ταυτοχρόνως της «σωφροσύνης» έννοια που ορίζεται από τον ίδιο τον αγορητή ως «τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν»[κυρίαρχος νὰ εἶσαι ταῶν ἡδονῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup>, διότι ο ίδιος είναι πλήρης ηδονών, υψηλών, εξαιρουμένων κάθε υπόνοιας σωματικότητας, λόγω της εν τη ψυχῇ καθέδρας του.

Ὡς ανδρείος, γενναιότερος του Ἄρη<sup>4</sup>. Ἐν σχέσῃ με τὴ «σοφία», ο Έρωτας εγκωμιάζεται ἀπὸ τον Ἀγάθωνα ἐπὶ τὴ βάσει τῆς τέχνης του: «ἴν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμήσω, ὥσπερ Ἐρυξίμαχος τὴν αὐτοῦ<sup>5</sup>, ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι»[(διὰ ν' ἀποδώσω καὶ ἐγὼ τὰς τιμὰς εἰς τὴν τέχνην μας, ὅπως καὶ ὁ Ἐρυξίμαχος εἰς τὴν ἰδικὴν του) ποιητῆς εἶναι ὁ θεὸς σοφὸς τόσον, πὺ καὶ ἄλλον νὰ ἡμπορῇ νὰ καμῆ ποιητὴν(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>6</sup>. Στὸ παρὸν ἀπόσπασμα παρουσιάζεται ἡ ἀρετὴ τῆς ἐρωτικῆς σοφίας ὡς πλήρως μεταλαμπαδεύσιμη ἀπὸ πηγὴ ἀστείρευτη. Προφανῶς ἡ διαδικασία ποιήσεως σοφῶν μέσω μετοχῆς στὸν Έρωτα χωρὶς νὰ ἐπηρεάζεται οὔτε ἡ ποσότητα οὔτε ἡ ποιότητα τοῦ τελευταίου, εἶναι ἀνάλογη μ' αὐτὴν τῆς ἀφῆς φλόγας ἀπὸ πυρσὸ σε κερὶ· ἡ φλόγα δε δέχεται ἀλλοίωση,

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. ἀν., 196 c, 6-8.

<sup>2</sup>. Πρβλ. S. Berg, *Eros and the intoxication of enlightenment*, μν. ἐργ., σ. 81: «Agathon's claim that the erotic soul is "soft" or unencumbered by the limitations of bodily necessity, "fluid" or lacking any determinate structure of its own and above all self-caused, it is also expressed in the first of the goods of which Eros is the cause and the "greatest" of his attributes (196b): justice».

<sup>3</sup>. Πλάτωνος. *Συμπόσιον*, 196 c, 15.

<sup>4</sup>. Ἐνθ. ἀν., 196 d, 3.

<sup>5</sup>. Πρβλ. Ἐνθ. ἀν., 186 b.

<sup>6</sup>. Ἐνθ. ἀν., 196 e, 8-11.

το ερωτικό φως απλώς διπλασιάζεται<sup>1</sup>. Η σοφία εκφράζεται και στο πρακτικότερο υψηλό των ανθρώπινων και θεϊκών πράξεων, την τέχνη. «ᾧ δὴ πρέπει ἡμᾶς μαρτυρίῳ χρῆσθαι, ὅτι ποιητῆς ὁ Ἔρως ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικὴν»[αὐτὸ ἀρμόζει νὰ φέρωμεν ὡς μαρτυρίαν, ὅτι δημιουργὸς ὁ Ἔρως εἶν' ἐξαιρετός εἰς κάθε γενικῶς μορφὴν δημιουργίας τῆς τέχνης τῶν Μουσῶν(μτφρ. Ι. Συκουτρῆς)]<sup>2</sup>. Τὴν ἀνωθεν αφοριστικὴ φράση τεκμηριώνει σε μυθολογικὰ θεμέλια ἀντίστοιχα μ' αὐτὰ τοῦ φαίδρειου υπομνηματισμοῦ. Ὁ Ἔρωτας παρουσιάζεται ὡς ἀρχὴ τῆς δημιουργίας τῶν θεῶν ἐμπνεύσεως: «τοξικὴν γε μὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν Ἀπόλλων ἀνεῦρεν ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος...»[τῶν τόξων ἑξαφνα τὴν τέχνην καὶ τὴν ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν ὁ Ἀπόλλων ὅταν ἐφεῦρε τὸν δρόμον τοῦ ἔδειξαν ὁ πόθος καὶ ὁ ἔρως...(μτφρ. Ι. Συκουτρῆς)]<sup>3</sup>. Ἐκτός τῶν πρακτικῶν τεχνῶν τῶν τόξων καὶ τῆς ἰατρικῆς, ὁ θεὸς Ἔρως παρακινεῖ τὸν Ἀπόλλωνα νὰ γεφυρώσει τὸ χάσμα ἀνθρώπων καὶ θεῶν με

---

1. Πρβλ. Ἐνθ. ἀν., 197 ε, 13-15: «οὗτος ἐμοὶ δοκεῖ, ᾧ Φαίδρε, Ἔρως πρῶτος, αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἀριστος, μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι»[μ' αὐτὸ νομίζω, Φαίδρε, ὁ Ἔρως πρῶτος, ὁ ἴδιος καθὼς εἶναι ὠραιότατος καὶ τελειότατος, πρόξενος ἔγινε κατόπιν καὶ εἰς τοὺς ἄλλους ἄλλων ἀνάλογων χαρισμάτων(μτφρ. Ι. Συκουτρῆς)]. Αἴτιος-πηγὴ πολλαπλασιασμοῦ τῶν χαρισμάτων δίχως νὰ ἐπιρεάζεται στο ἐλάχιστον ἡ ολότητά του.

2. Ἐνθ. ἀν., 196 ε, 14-17.

3. Ἐνθ. ἀν., 197 α, 24-26. Πρβλ. Ι. Συκουτρῆ, *Πλάτωνος Συμπόσιον*, μν. ἔργ., σ. 112, ὑπ. 1: «ἐπειδὴ δὲν εἶναι πιθανόν, ὅτι εἰς τὰ τῆς ἐφευρέσεως τῶν τεχνῶν ὑποκρύπτονται ὠρισμένα μυθολογικὰ διηγήσεις (τίποτα τουλάχιστον δὲν μᾶς ἔχει παραδοθῆ· προκειμένου μάλιστα πρὶ Ἀθηνᾶς ἢ Μουσῶν οὔτε λόγος δὲν ἡμπορεῖ νὰ γίνῃ περὶ ἐρωτικῆς ἐμπνεύσεως), πρέπει νὰ ἐρμηνευθῆ ἔδῳ ὁ ἔρως ὡς ἀφοσίωσις πρὸς τὸ ἔργον καὶ ὡς πόθος δημιουργικὸς-τόκος ἐν τῷ καλῷ, ὅπως θὰ δεῖξῃ κατωτέρω ἡ Διοτίμα» καὶ R. Hunter, *Τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνα*, μν. ἔργ., σ. 80: «κατὰ τὸν Ερυσίμαχο, ἓνας ἰκανὸς τεχνίτης, λόγου χάρις ἓνας γιατρός, πρέπει νὰ γνωρίζῃ "τα ἐρωτικά" που συνδέονται με τὸ ἀντικείμενό του· ὁ Ἀγάθων ἀπλῶς συνάγει ἀπὸ αὐτὸ τὴν ἀποψη ὅτι ἓνας καλὸς τεχνίτης, δηλαδὴ κάποιος που καταφέρνει νὰ ἀποκαταστήσει τὸν σωστὸ ἔρωτα, πρέπει νὰ καθοδηγῆται στὴν προσπάθεια τοῦ ἀπὸ τὸν Ἔρωτα. Κατὰ συνέπεια, οἱ θεοὶ που ἐπινόησαν τὶς διάφορες τέχνες (οἱ ὁποῖες ἀφοροῦν ὅλες τὸν ἔρωτα) καθοδηγοῦνται καὶ αὐτοὶ ἀπὸ τὸν Ἔρωτα, ἀν καὶ τὸ συμπέρασμα ὀλισθαίνει στὴ συνέχεια σε ἓναν διαφοροτικὸ, σχετικὸ ὠστόστο, ἰσχυρισμὸ ὅτι αὐτὸς ὁ καθοδηγητὴς ἔρωτα ἦταν "ἔρωτας τῆς ὁμορφίας (κάλλους)" (197b 4-5), ἐφόσον οἱ τέχνες εἶναι ὠραίες/καλές (καλαί), γιὰ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους.

την γεφυροποιό τέχνη της μαντικής, μία ακόμα ένδειξη της οντολογικής σημασίας του Έρωτα ως δρόμος γνώσεως και μετοχής στο θείο. Η έννοια του παιδαγωγικού πόθου και έρωτα, του παρακινήτη και των θεών ακόμα, είναι αναλόγη μ' αυτή της ελείψεως γνώσης και επιθύμια για πλήρωση υπό αυτής, την οποία συνοψίζει η ερωτική διαδικασία όπως θα δούμε στη συνέχεια.

## στ) Έρως μυσταγωγικώς φιλοσοφικός

Η ωριμότητα του ερμηνευτικού οικοδομήματος περί έρωτος φτάνει στην πληρότητα της, με τον Σωκράτη ειρωνευόμενο να λαμβάνει τη σκυτάλη της ανάβασης λίγη απόσταση πριν από την όντως θέαση της αλήθειας: «ἐπεὶ ἔγωγε, ἐνθυμούμενος ὅτι αὐτὸς οὐχ οἶος ἐγγὺς τούτων οὐδὲν καλὸν εἰπεῖν, ὑπ' αἰσχύνης ὀλίγου ἀποδράς ὠχόμην, εἶ πη εἶχον»[ἐγὼ τουλάχιστον, συναισθανόμενος ὅτι προσωπικῶς δὲν θὰ εἶμαι διόλου εἰς θέσιν οὔτε θέσιν οὔτε κατὰ προσέγγισιν νὰ ὁμιλήσω τόσον νόστιμα, ὀλίγον .ἔλειψεν, ἂν εὔρισκα τρόπον, νὰ τὸ σκάσω κρυφὰ ἀπὸ τὴν ἐντροπὴν μου(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Η έννοια των γλυκῶν λόγων, στο παρόν απόσπασμα, δε μπορεί να ληφθεῖ διαφορετικῶς παρά ως ειρωνεία-κριτική στη ρητορική υπόμνηση των περασμένων ομιλητῶν και στο κενό των καλλωπισμένων λόγων τους<sup>2</sup>. Συνεχίζοντας ομοίως: «καταγέλαστος ὢν, ἠνίκα ὑμῖν ὠμολόγουν ἐν τῷ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσασθαι τὸν τὸν Ἔρωτα καὶ ἔφεην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά»[πόσον γελοῖος λοιπὸν ὑπῆρξα, ὅταν ἀνελάμβανα ἐνώπιόν σας τὴν ὑποχρέωσιν νὰ μετάσχω μαζί σας καὶ ἐγὼ μὲ τὴν σειρὰν μου εἰς τὸν ἐγκωμιασμὸν τοῦ Ἔρωτος, καὶ ἐβεβαίωνα, ὅτι ἤμην πεπειραμένος εἰς τὰ ζητήματα τοῦ Ἔρωτος(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Ο πλέον ειδικός στα ερωτικά, ὅπως θα αποδειχτεῖ στη συνέχεια, παρουσιάζει τον εαυτό του,

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 198 c, 18-21.

<sup>2</sup>.Πρβλ. Ο. Φον Βιλαμόβιτς-Μελεντορφ, *Πλάτων: Η ζωή και το έργο του, Τα χρόνια της νεότητας*, μτφρ. Ξ. Αρμυρού, Κάκτος: Αθήνα 2006, σ. 115: «οι σύγχρονοι μελετητές έχουν σαν αφετηρία αυτό που ο Πλάτων παρέθεσε σαν ορισμό για τον σοφιστή στον ομώνυμο διάλογό του, δηλαδή ότι ήταν ασυνείδητοι ημιμαθείς, που εξηγούσαν τα πράγματα επιτόλαια, και η σκέψη τους ήταν ρηχά ορθολογιστική, πως υποβάθμιζαν τους πάτριους θεούς, την αφοσίωση στην πατρίδα και τα παλαιά καλά ήθη. Μέχρι που ήρθε ο Σωκράτης κι έκοψε από την ύδρα τα εκατό κεφάλια της... Βλέπουμε τους σοφιστές να έχουν εξαφανιστεί πίσω από το Σωκράτη και να μην υπάρχει κανένας σοφιστής σαν αντίπαλος του Πλάτωνα» ακριβῶς αυτή τη λειτουργία της υποβάθμισης της σοφιστικής-ρητορικής έχει η παρῶν *σωκρατικῶς ειρωνικός* στοίχος.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 198 d, 3-6.



ειρωνευόμενος, ως τον πλέον ανίκανο της συντροφιάς να συνεχίσει το εγκώμιο σε μια διαδικασία συσπείρωσης προ της εκτίναξης της δεινότητας του χάριν της αληθείας.

Δίνει όμως την επεξήγηση της αδυναμίας αυτής παρουσιάζοντας ταυτοχρόνως την αδυναμία των ομιλητών μέχρι στιγμής. Κατά τον φιλόσοφο η μέχρι τώρα τακτική του εγκωμίου είναι: «οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ὁτιοῦν, ἀλλὰ τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάντε ἦ οὕτως ἔχοντα ἐάντε μή· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πράγμα»[δὲν ἦτον αὐτή, φαίνεται, ἡ μέθοδος τοῦ νὰ συνθέσης ἓνα κομψὸν πανηγυρικὸν πρὸς τιμὴν ἑνὸς πράγματος, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὸ νὰ ἐπισωρεύης πρὸς ἕξαρσίν του τὰ σημαντικώτερα, πού γίνεται, καὶ τὰ τιμητικώτερα προσόντα, ἀδιακρίτως ἂν ἀνταποκρίνονται εἰς τὴν πραγματικότητα ἢ ὄχι. Καὶ ψευδῆ ἂν εἶναι, δὲν ἔχει, βλέπω, σημασίαν(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Με την προαναφερθείσα συστολή παρουσιάζει την φιλοσοφικό-ηθική παρακμή της Αθήνας της εποχής του σαρκωμένη και συμπυκνωμένη στο παρόν επινίκιο εγκώμιο περί έρωτος· μία κατάπτωση που αρκείται στον περιορισμό της σε λεκτικά σχήματα άνευ ουσίας καταντώντας έτσι τη πνευματική διεργασία «κύμβαλο αλαλάζον»(Κορ. Α',13)<sup>2</sup>.

Ο Σωκράτης, ως το μειοψηφόν υγιές πνεύμα μιας παρηκμασμένης κοινωνίας, δηλώνει πως: «οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον· οὐ γὰρ ἂν δυναίμην οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε» [δὲν ἀναλαμβάνω πλέον νὰ ἐγκωμιάσω κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον· οὔτε θὰ εἶχα ἄλλωστε τὴν

---

<sup>1</sup> Ένθ. αν., 198 e, 14-17.

<sup>2</sup> Πρβλ. ένθ. αν., 198 e, 17-20: «προϋρρήθη γάρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται»[ώρρίσθη ἄλλωστ' ἐκ τῶν προτέρων, καθὼς φαίνεται, νὰ κοιτάξη ὁ καθένας μας νὰ δώση ἀπλῶς τὴν ἐντύπωσιν, ὅτι ἐξυμνεῖ τὸν Ἔρωτα, ὄχι νὰ τὸν ἐξυμνήσῃ πραγματικά(μτφρ. I. Συκουτρή)], ευσύνοπτη περιγραφή της αυτιστικής αυτοαναφορικότητας των ψευδών εγκωμίων.

ικανότητα. Μολοταῦτα τὴν ἀλήθειαν ἂν τὸ ἐποθυμῆτε(μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Ο ομιλητής, εν ολίγοις, αναφέρεται στο ζήτημα της αληθείας με διττή προσέγγιση. Από τη μία αναγνωρίζει την έννοια του καθήκοντος προς αυτή, ακόμα κι αν εκ πρώτης όψεως μοιάζει δυσάρεστο, κι από την άλλη την αποκλειστικότητα της αληθείας ως προς τη χρησιμότητα, διότι μόνο αυτή μας ωθεί γνωστικά στο όντως αληθές και κατά λογική αναλογία οντολογικά στην όντως τελείωση, εν αντιθέσει με την ηδύτητα του εγκωμιαστικού ψεύδους<sup>2</sup>.

Προτού εισέλθει στην αμιγώς δική του συνεισφορά στο όλο ερωτικό οικοδόμημα, κρίνει απαραίτητο να ανασκευάσει τη μέχρι τώρα λανθασμένη γνώση ενισχύοντας αφενός τα θεμέλια της υγιούς ανάβασης, υποβαθμίζοντας, αφετέρου, τη φιλοσοφική δεινότητα της σοφιστικής κίνησης, η οποία σαρκώνεται στο πρόσωπο του Αγάθωνα. Για να επιτύχει την άνωθεν διπλή στοχοθεσία αρχικώς θα συμφωνήσει με τον προλαλήσαντα ως προς την αναγκαιότητα ορισμού της φύσης της εξεταστέας ποσότητας, «τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ»,<sup>3</sup> και στη συνέχεια, διαλεκτικῶ τω τρόπῳ, θα οργανώσει τον λόγο του έτσι ώστε να οριστεί η ύπαρξη ή μη σημείου αναφοράς αυτού. Μέσω του αναλογικού επιχειρήματος, πως η ιδιότητα της πατρότητας είναι αναφορική του υιού η της θυγατέρας που καθιστά κάποιον πατέρα, εγκλωβίζει τον Αγάθωνα στο

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. αν., 199 b, 9-11.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Στ. Ράμφου, *Φιλόσοφος καὶ Θεῖος Ἔρως*, μν. ἔργ., σσ. 54-55: «ὁ Σωκράτης δὲν μπορεῖ ν' ἀκολουθήσῃ αὐτὸ τὸν δρόμο· δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικαταστήσῃ τὴν ἀλήθεια μ' ἕναν λόγο πειστικὸ ἀπλῶς ἢ γοητευτικὸ. Ἐὰν ἡ ὁμήγουρις τὸ δέχεται, θὰ μιλήσῃ γιὰ τὸν ἔρωτα μὲ τὸν δικὸ του τρόπο: θὰ ζητήσῃ τὴν ἀλήθεια τοῦ ἀντικειμένου καὶ θὰ τὴν ἐκφράσῃ αὐθόρμητα, χωρὶς τὰ καλλωπίσματα καὶ τὰ τεχνάσματα τῆς ῥητορικῆς». Η έκφραση της αληθείας κατά την περιγραφή του έρωτα, παρά το δυσάρεστο αυτής αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα της όλης ηθικής υποδομής του πλατωνικού Σωκράτη του Συμποσίου, πρβλ. F. C. White, «Virtue in Plato's "Symposium"», *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 54, No. 2, Dec., Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: 2004, σσ. 366-378.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 199 d, 5-6.

δίλημμά αν ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός;[ὁ Ἔρως εἶναι ἔρως ὠρισμένου τινός ἢ δὲν εἶναι;(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>, επιτυγχάνοντας την παραδοχή από μεριάς του ρήτορος ότι ο Ἔρως εἶναι ἔρως εν εξαρτήσει τινός, δηλαδή σε σχέση με το αντικείμενο με το οποίο αναπτύσσεται η ερωτική ἔλξη. Ἐν συνεχείᾳ, ταυτίζει την ἔννοια του ἔρωτος μ' αυτή της επιθυμίας «Πότερον ἔχων αὐτὸς, οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἶτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων»[ἄραγε τὸ ἔχει αὐτό, πὺ ἐπιθυμεῖ καὶ ἀγαπᾷ, καὶ ὅμως τὸ ἐπιθυμεῖ καὶ τὸ ἀγαπᾷ, ἢ δὲν τὸ ἔχει (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>, καταλήγοντας πως η τάση της επιθυμίας συνοδεύει την κατάσταση της στέρησης, ως ἀνάλογη τάση προς πλήρωση<sup>3</sup>, προοικονομώντας τοιουτοτρόπως την περιγραφή του Ἐρωτος ως ανικανοποίητου δαίμονος που θα αποκρυσταλλωθεί, μυθικῶ τω τρόπῳ, με την σωκρατική μεταφορά του μύθου της Διοτίμας.

Το μυστήριο πρόσωπο (ἢ προσωπεῖο) της Διοτίμας σκιαγραφείται μέσα σε λίγες μόλις σειρές με δύο αναφορές στα χαρακτηριστικά της πολιτείας της. Δήλωση καταγωγῆς και ευφυΐας: «γυναικὸς Μαντικῆς Διοτίμας ἢ ταῦτα σοφὴ καὶ ἦν καὶ ἄλλα πολλά»[γυναῖκα τῆς Μαντινείας, τὴν Διοτίμαν-ἦτο καὶ εἰς αὐτὸ τὸ ζήτημα, ὅπως καὶ εἰς ἄλλα πολλά σοφὴ] καθὼς και του μοναδικού γεγονότος, προς χάριν ἀληθοφάνειας των λεγομένων, «ποτὲ θυσάμενοις...δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου»[ἐπέτυχε διὰ τοὺς Ἀθηναίους, μὲ τὰς θυσίας πὺ ἔκαμαν, δεκαετὴ ἀναβολὴν τῆς νόσου], ὅπου δύναται να ταυτιστεῖ η θεραπευτικὴ ιδιότητα της ασθενείας ως θεραπευτικὴ

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. αν., 200 a, 4-5.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. αν., 200 a, 9-11.

<sup>3</sup>. Πρβλ. Ἐνθ. αν., 201 a 9-c 10 και Β. Κάλφα & Γ. Ζωγραφίδη, *Αρχαῖοι Ἕλληνες Φιλόσοφοι*, μν. ἔργ., σ. 125: «ο ἔρωτας ἔχει κάτι το φιλοσοφικό, γιατί ὅπως ο φιλόσοφος βρίσκεται ανάμεσα στη σοφία και στην ἀγνοία ἔτσι και ο ἔρωτα, που εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ανικανοποίητος, εἶναι ἕνας δαίμων που παλινδρομεῖ ανάμεσα στην ἔλλειψη και στην πλήρωση, στην ἀσχῆμια και στην ωραιότητα, στη θνητότητα και στην ἀθανασία».

ιδιότητα της αληθείας περί Έρωτος<sup>1</sup>. Το σημαντικότερο αυτής της περιγραφής είναι η σχέση δασκάλου-μαθητή που ανέπτυξε με τον Σωκράτη «ἢ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν»[αὐτὴ ἐχρημάτισε καὶ δι' ἐμὲ διδάσκαλος εἰς τὸ κεφάλαιον τοῦ ἔρωτος (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Η απόδοση της διαδικασίας της επαλήθευσης-επανόρθωσης των έως τώρα θεωριών σε μία γυναίκα, ανεξαρτήτως της ιστορικότητας ή μη του προσώπου, αποτελεί τη σάρκωση του διαφορετικού στοιχείου που φέρει η ίδια η αλήθεια στον λόγο. Η Διοτίμα, επειδή είναι γυναίκα, αποκτά ιδιαίτερη σημειολογία, ως σήμα υπεροχής σε σχέση με τα έως τώρα λεχθέντα υπό των ανδρών.

Θέλοντας ο Σωκράτης να παραθέσει τη διδασκαλία περί έρωτος της δασκάλας του Διοτίμας, προσλαμβάνει το σύνολο της κακόδοξης ρητορικής που ειπώθηκε μέχρι στιγμής: «σχεδὸν γάρ το καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον, οἷαπερ νῦν πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων, ὡς εἶη ὁ Ἔρωσ μέγας θεός, εἶη δὲ τῶν καλῶν»[διότι καὶ ἐγὼ τότε ἀναλόγους σχεδὸν ἀπόψεις ὑπεστήριζ' ἀπέναντι ἐκείνης, καθὼς πρὸ ὀλίγου ἀπέναντί μου ὁ Ἀγάθων: ὅτι ὁ Ἔρωσ εἶναι θεὸς μέγας καὶ ὅτι ἀνήκει εἰς τὰ ὠραῖα (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Ο Σωκράτης λοιπόν είναι γνώστης της σοφιστικής άγνοιας περί έρωτος, διότι κι αυτός βρισκόταν σ' αυτή προτού λουστεί στο φως που του έδειξε η μύστις Διοτίμα. Το λάθος αυτής της τοποθέτησης είναι διττό, αφενός οντολογικό, διότι αποδίδει ουσία και ιδιότητα αλλότρια από την πραγματική στον Έρωτα, αφ' ετέρου μεθοδολογικό διότι αναγνωρίζει ως υπαρκτές μόνο ακραίες και

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ. 152: «ὁ Πλάτων βέβαια δὲν ἀνέφερε τὸ πρᾶγμα, διὰ τὴν βεβαιώση τὴν ιστορικότητα τῆς Διοτίμας. Ἡ πρόθεσις τοῦ ἦτο νὰ δεῖξη εἰς συγκεκριμένον τῆς κατόρθωμα, ὅτι κατεῖχε καὶ ἡ ἴδια τὴν δαιμονίαν ἐκείνην δύναμιν, τὴν ὁποῖαν ἀποδίδει καὶ αὐτὴ καὶ ἡ κοινὴ πίστις εἰς τοὺς μάντις, καὶ νὰ προσδώση κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον κύρος εἰς τὰς ἀποκαλύψεις τῆς».

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 201 d 11- e 1. Για το πρόσωπο της Διοτίμας, ως παιδαγωγού, πρβλ. Ν. Evans, «Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium», *Hypatia*, Vol. 21, No. 2, Wiley on behalf of Hypatia, Inc.: spring 2006, σσ. 1-27, ἐδώ σσ. 15-21.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 202 a, 10-13.

αντιτιθέμενες θέσεις μη έχοντας κατά νου τις πλείστες ενδιάμεσες καταστάσεις, όπως τονίζει η Μαντίνεια φιλόσοφος: «ἢ οἶει ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἢ ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχροῦν;...ἢ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθὲς; ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας;»[ὥστε καὶ ὅ,τι δὲν εἶναι σοφόν, εἶναι ἀνόητον; Δὲν ἔχεις προσέξει λοιπὸν ὅτι μεταξὺ σοφίας καὶ μωρίας ὑπάρχει ἓνα μέσον; (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Και εἶναι τόσο αλληλένδετη οντολογική με την μεθοδολογική χροιά της παραπάνω ἀστοχῆς τοποθέτησης ὥστε να παρασύρει η μία την ἄλλη σε βλασφημία: «οὐκ εὐφημήσεις» η προτροπή της Διοτίμας στον μέχρι τότε ἀπειρο στα ερωτικά Σωκράτη.

Στη συνέχεια της ἀπόδοσης του διαλόγου διδασκάλου-μαθητῆ μας παρουσιάζονται αλληπάλληλοι αναβαθμοὶ προς ὀρισμὸ του Ἔρωτος, οἱ οποίοι ὡς ἄλλες ψηφίδες ἔρχονται να ολοκληρώσουν το ερωτικό μωσαϊκό. Στην στιχομυθία αὐτή «ο Σωκράτης κατὰ παράδοξο τρόπο ἀποδέχεται το σοφιστικὸ ὕφος της Διοτίμας και δὲν προσπαθεῖ να το ἀναιρέσει με τη λογική ευκολία και τη βουλευτική διάθεση που κυριαρχεῖ συνήθως στους διαλόγους του με τους σοφιστές»<sup>2</sup>, γεγονός που ἀποτελεῖ δείγμα της σοφίας του, η ἀποδοχή της ἀνεπάρκειας γνώσεων που τον διακατέχει. Ο πρώτος ἀναβαθμὸς περὶ ἔρωτος, ἀσχολεῖται με την οντολογία αὐτοῦ πλησιαζόμενη κατὰ λογικὸ ἀμιγῶς τρόπο, σαν ἀντίδοτο στην ἀνωθεν μεθοδολογική ἀσθένεια. Η Διοτίμα θα ὀρίσει την οὐσία της θεότητας με δύο ἐπίθετα, δηλαδή υπομνηματίζει την οὐσία ἀπὸ την ἐμπειρία της δράσης

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. ἀν., 202 α, 18-21.

<sup>2</sup>. Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ο πλατωνικὸς μύθος της Διοτίμας*, μν. ἔργ., σ. 72. Πρὸβλ. Στ. Ράμφου, *Φιλόσοφος καὶ Θεὸς Ἔρωτος*, μν. ἔργ., σ. 65: «ἡ Διοτίμα μνεῖ τὸν Σωκράτη στὸν ἔρωτα, τοῦ διδάσκει τὴν τέχνη τῆς ἀνόδου πρὸς τὰ ἄνω... Μόνο ἓνα ἱερὸ τέρας, ὅπως αὐτή, θὰ , μποροῦσε, ν' ἀφήσει τὴν διαλεκτικὴ πορεία καὶ νὰ μεταβῆ σὲ μίαν ἀλήθεια ὑπὲρ πᾶσαν ἀπόδειξιν, μίαν ἀλήθεια πού ἡ ἐσωτερικὴ της ἐπιβολὴ ἀχρηστεύει κάθε συλλογιστικὴ κατοχύρωσι, Γι' αὐτὸ καὶ ἡ Διοτίμα δὲν συζητεῖ ἀπὸ μιὰ στιγμή καὶ ὕστερα ἀλλὰ ἀποφθέγγεται-δὲν λογίζεται ἀλλὰ μαίνεται... μεταβάλλει σταδιακὰ τὸν Σωκράτη ἀπὸ συζητητῆ σὲ ἀκροατῆ τοῦ ἐνθέου μονολόγου της».

(εξωτερίκευση των χαρακτηριστικών) αυτής: «πάντας θεούς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοὺς»[ὅλοι οἱ θεοὶ εἶναι εὐδαίμονες καὶ ὠραῖοι], με την έννοια της ευδαιμονίας να επεξηγείται ως: εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους»[εὐδαίμονας δὲ ὀνομάζεις βέβαια ὅσους ἔχουν τ' ἀγαθὰ καὶ τὰ ὠραῖα (μτφρ. I. Συκουτρή)], εστιάζοντας τοιουτοτρόπως στην ουσία και όχι στην ηθική πράξη, ατομική ή συλλογική, όπως η αριστοτελική έννοια της *αρεταϊκής ευδαιμονίας*. Ο Έρωτας όμως «ένδεής ἐστίν» των προαναφερθέντων χαρακτηριστικών γί' αυτό και τα αναζητεί<sup>1</sup>, και κατά λογική αναλογία «Ἐρωτα οὐ θεὸν νομίζεις»<sup>2</sup>.

Η αγωνιώδης ερώτηση του Σωκράτη «τι οὖν ἂν εἴη ὁ Ἐρωτας;»[τι νὰ εἶναι ὁ Ἐρωτας;] αποτελεί το έναυσμα για τον πρώτο διοτίμειο ορισμό οντολογικής υφής: «Δαίμων μέγας· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ [Δαίμων μέγας, ἄλλωστε κάθε τι δαιμονικὸν εὐρίσκεται μεταξύ θεοῦ καὶ θνητοῦ (μτφρ. I. Συκουτρή)]. Σε άμεση συνάρτηση με τα παραπάνω, ὅπως ο Έρωτας βρισκόμενος στο ενδιάμεσο της ένδειας και της πληρότητας ευδαιμονίας και κάλλους, ως δαίμων βρίσκεται μεταξύ φθοράς κι αφθαρσίας ως αιώνιος αναζητητής της δεύτερης<sup>3</sup>. Αποτελεί το συνεκτικό υλικό του σύμπαντος και ο γεφυροποιός θνητῶν και θεῶν, από τη στιγμή που «θεὸς ἄνθρωπος οὐ μείγνυται», δια τούτου επιτυγχάνεται η επικοινωνία και σ' αυτών οφείλονται οι συζευκτικές διαδικασίες «μαντική...καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπώδας καὶ τὴν

---

<sup>1</sup>. Στο σημείο αυτό παρατηρούμε απόλυτη ταύτιση του πλατωνικού διαλόγου με την αριστοφανική κωμωδία *Πλούτος*, όπου η Ένδεια ως στέρηση Πλούτου, κινεί την αναζήτησή του.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 202 c, 4-12.

<sup>3</sup>. Πρβλ. G. A. Scott & W. A. Welton, *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, μν. έργ., σ. 91: «The intermediate is in-between two opposites; strictly speaking, the intermediate is neither of the opposites, but in another sense it somehow partakes of both opposites at once».

μαγείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν»<sup>1</sup>. Επί τη βάση αυτού του ορισμού αποκαλύπτεται η αιτία της δεινότητας της Διοτίμας στα ερωτικά, διότι ως μάντισσα γνωρίζει την προέλευση και το «πώς» της γεφύρωσης του χάσματος θεών και ανθρώπων, δηλαδή τον ίδιο τον δαίμονα Έρωτα.

Περιπλέκοντας την οντολογία του Έρωτα με την γενεαλογία αυτού, η Μαντινεία μύστης καταλήγει πως η τάση του Έρωτα για μετεωρισμό μεταξύ πληρότητας και έλλειψης οφείλεται στο μυθολογικό γεγονός ότι «...Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως...» και η μερική ταύτιση του Έρωτα την Αφροδίτη οφείλεται στο ότι ήταν «γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις» γι' αυτό και «φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης»[ἐμφύτως εἶν' ἐρωτευμένος μὲ τὸ ὡραῖον, ἢ δὲ Ἀφροδίτη εἶναι ὡραία (μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>2</sup>.

Η γενεαλογία αυτή του Έρωτος επηρεάζει και την πολιτεία του : «τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία ζύνοικος»[ἔχει τῆς μητέρας του τὸ φυσικόν, διακρῆ ἐπομένως σύντροφον τὴν στέρησιν (μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>3</sup>. Επ' αυτής της διατύπωσης βασίζεται η ανατροπή της ψευδώνυμης γνώσης των προλαλησάντων, ιδιαίτερος αυτή του Αγάθωνα, ο οποίος έκανε λόγο περί «τῆς μὲνθ' ἀπαλοὶ πόδες·οὐ γὰρ ἐπ' οὔδεος πίλαναται, ἀλλ' ἄρα ἢ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει»[κι ἔχει ἀπαλὰ τὰ πόδια μὴδ' ἀγγίζει τὴ γῆς, μόνε

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 202 e 14-203 a 5.

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 203 b 4-d 1. Για περισσότερα σχετικά με την χρήση των μυθολογικών προσώπων και τη σημιολογία αυτών στο μύθο της Διοτίμας βλ. M. Johnson-H. Tarrant, «Fairytale and make-believe of spinning stories about Poros and Penia in Plato's Symposium: A Literary and Computational Analysis», *Phoenix*, LXVIII, Classical Association of Canada: Fall-Winter/ automne-hiver 2014, σσ. 291-312, ιδιαίτερος εδώ σσ. 292-295 και σσ.308-310.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 203 d, 7-8.

κορφή κορφή πατάει θνητῶν κεφάλια(μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Η εμπειρία της Διοτίμας θέλει τον Έρωτα να είναι «σκληρός και αὐχμηρός και ἀνυπόδητος και ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὢν και ἄστρωτος»[τραχὺς και ἀπεριποίητος και ἀνυπόδυτος και ἄστεγος· πλαγιάζει πάντοτε χάμω και χωρίς στρώματα (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Στον αντίποδα «κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα» παρουσιάζεται με τάσεις προς το ωραίο και το εκλεκτό, ευφυής και με ιδιαίτερη τάση για νέα γνώση. Οι αντιθέσεις αυτές αποτυπώνουν την διάσταση που λαμβάνει ο Έρωτας στην ίδια την ανθρώπινη ζωή κι όπως ακριβώς συμβαίνει πότε να δημιουργεί έτσι και να καταστρέφει, η ίδια του η φύση ευθύνεται αυτό όντας καθημερινά στο μεταίχμιο ζωής και θανάτου<sup>3</sup>.

Η σχέση Έρωτος και γνώσης αποτελεί συνέχεια της οντολογικής του ιδιαιτερότητας, «σοφίας δὲ και ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν». Κατὰ το πλατωνικό κείμενο η σοφία είναι κατάσταση παγιωμένη στους θεούς γι' αυτό και δεν την επιθυμούν, ως κάτοχοι αυτής, από την άλλη οι μη γνώστες της καταστάσεως αυτής ουδέποτε τους λείπει βρισκόμενοι σε κατάσταση μωρίας,<sup>4</sup> ως οντολογική αστοχία μη ολοκλήρωσης της τάσεως προς το

---

1. Ένθ. αν., 195 d, 11-12. Πρβλ.. M. Groneberg, «Myth and Science around Gender and Sexuality: Eros and the Three Sexes in Plato's Symposium», *Diogenes*, vol. 52, no. 4, November 2005, σσ. 39-49, εδώ 44-45.

2. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 203 d, 3-6.

3. Ένθ. αν., 203 e, 13-17: «και οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τότε μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε και ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τότε δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν» [μὲ ἀθάνατον ὅμοιος δὲν εἶναι εἰς τὴν φύσιν του οὔτε με θνητόν, ἀλλὰ ἐντὸς μιᾶς και τῆς αὐτῆς ἡμέρας, πότε ἀνθεῖ και ζῆ, ὅταν εὐπορίαν εὕρῃ, πότε ἀποθνήσκειν και πάλιν ξαναζωντανεύει, χάρις εἰς τὴν πατρικὴν του φύσιν (μτφρ. Ι. Συκουτρή)].

4. Ένθ. αν., 204 a, 9-10: «οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὔ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι»[ἐκεῖνος ἐπομένως ποὺ δὲν φαντάζεται ὅτι τοῦ λείπει τίποτε, δὲν ἔχει τὸν πόθον ἐκεῖνοι, τὸ ὅποῖον φαντάζεται πὼς τοῦ χρειάζεται (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]. Πρβλ. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. ἐργ., σ. 144, νπ. 3: «εἰς τὸν Λύσιον 218a λέγεται τοὺς ἤδη σοφοὺς φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὔτοι. Βραδύτερον ὠριμάζει εἰς τὸν νοῦν τοῦ Πλάτωνος ἡ ἀντίληψις ὅτι ἡ ιδιότης τῆς σοφίας ἀνήκει ἀποκλειστικῶς εἰς τὸ θεῖον και εἶν' ἀνέφικτος εἰς τοὺς θνητούς».



αληθές. Η κατάσταση αντίληψης αρχικώς της έλλειψης σοφίας και εν συνεχεία η κίνηση προς αυτή είναι κατεξοχήν χαρακτηριστικό του φιλόσοφου νου και του Έρωτος:

«τίνες οὐ...οἱ φιλοσοφούντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; Δῆλον δὴ τοῦτο...ἀμφοτέρων, ὧν δὴ καὶ ὁ Ἔρως. ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἔστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς»[ καὶ ποῖοι εἶναι τότε οἱ φιλοσοφούντες... ἀφοῦ δὲν εἶναι μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ μωροί; Μὰ αὐτὸ εἶναι φανερόν, ἀκριβῶς ὅσοι εὐρίσκονται εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τῶν δύο. Μεταξὺ αὐτῶν θὰ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ὁ Ἔρως. Διότι ἡ σοφία ἀνήκει φυσικὰ εἰς τὰ ὠραιότερα πράγματα· ὁ Ἔρως εἶναι ἔρως πρὸς τὸ ὠραῖον·κατ' ἀνάγκην ἄρα ὁ Ἔρως εἶναι φιλόσοφος, καὶ ὡς φιλόσοφος ποὺ εἶναι, εὐρίσκεται μεταξὺ τῆς σοφίας καὶ τῆς μωρίας (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>.

Στο σημείο αυτό η Διοτίμα περιπλέκει τον αποκαλυπτικό-μανικό της λόγο με το αναλογικό επιχείρημα και την αισθητική τάση. Η έννοια του φιλοσόφου, μέσα σ' ένα λογικό άλμα, το οποίο λόγω της μανικής εκφοράς του λόγου δεν μοιάζει ως αντίφαση διότι φαίνεται να έχει μεταφυσικά θεμέλια εμπνεύσεως, ταυτίζεται με την κίνηση προς το ωραίο, η οντολογική τελείωση εν ολίγοις ταυτίζεται με την αισθητική κατηγορία της τάσεως προς το ωραίο και την ηθική αποτίμηση της πράξεως που πηγάζει από το «είναι» του, δηλαδή όντας έρωτας (με την έννοια της τάσεως) για το ωραίο κατά λογική αναλογία πρέπει να κινείται προς αυτό. Η κορύφωση του ερωτικού ορισμού φέρει και μία πολύ ενδιαφέρουσα γλωσσική ιδιαιτερότητα. Στο αυτό απόσπασμα απαντάται η έννοια του έρωτα με δύο έννοιες, η μία (Έρως) ως αυτή που οικοδομείται στο σύνολο του Συμποσίου, η μεταφυσική-

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 204 b. 11-18.

γνωσιολογική, και η δεύτερη (ἔρως) ως τάση, απεξαρτημένη από κάθε μεταφυσικό περιεχόμενο. Κατά τη δική μας οπτική η δεύτερη προηγείται χρονικά της πρώτης κι εδώ φαίνεται το μέγεθος του ανδρός (δλδ. του Πλάτωνα), ο οποίος λαμβάνει μια απλή τάση και την μεταμορφώνει σε κοσμογονική και ανθρωποκινητική δύναμη.

Η ερώτηση της Διοτίμας προς το μούμενο Σωκράτη «Τὶ ἔσται ἐκεῖνω, ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά;[τί θὰ κερδίση ἐκεῖνος πὺ θ' ἀποκτήσῃ τὰ ὠραῖα;]<sup>1</sup>, ουδεμία πρόθεση ἔχει νὰ διυλίσῃ τὰ ἤδη λεχθέντα μέσω τῆς διαλεκτικῆς, ἀπλῶς ἐξυπηρετεῖ τὴν πορεία τοῦ διαλόγου, μία πορεία κατὰ τὴν ὁποία, ὁ αἰσθητικὸς ὅρος τοῦ *ωραίου* θὰ συνδεθῇ με τὸν ἠθικὸ τοῦ *ἀγαθοῦ*, «Ἄλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος...»[ὑπόθεσε τώρα, ὅτι ἐπιφέρει μίαν τροποποίησιν καὶ θέτει ἀντὶ τοῦ ὠραίου τὸ ἀγαθόν]<sup>2</sup>. Ἡ ἐπανάληψη λοιπὸν τῆς ἐρώτησης με τὴν ἀνωθεν ἀλλαγὴ, «καὶ τί ἔσται ἐκεῖνω, ᾧ ἂν γένηται τὰγαθὰ;[καὶ τί ἔχει νὰ κερδίση ἐκεῖνος, πὺ θὰ γίνουν ἰδικὰ τοῦ τ' ἀγαθὰ; (μτφρ. Ι. Συκουτρῆ)]<sup>3</sup>, θὰ ἐπιφέρει τὴν ἀμεση ἀπόκριση τοῦ Σώκράτη, «εὐδαίμων ἔσται».

Κι αὐτὴ ἡ ἠθικὴ οπτικὴ τοῦ Ἔρωτα εἶναι που θὰ υποβάλλῃ στὴ βάσανο τῆς ἀμφισβήτησης τὴν ἀριστοφανικὴ ἐρωτολογία τὴν ὁποία καὶ τελικῶς θὰ

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. ἀν., 204 e, 6-7.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. ἀν., 204 e, 9-10. Πρβλ. R. Hunter, *Τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνα*, μν. ἐργ., σ. 94: «ἡ Διοτίμα προωθεῖ τὴν επιχειρηματολογία τῆς ἀναγκάζοντάς τὸν Σωκράτη νὰ συμφωνήσῃ στὴν ἀντικατάσταση τοῦ ὅρου *καλόν* ("ὠραῖο") με τὸν ὅρο *ἀγαθόν* ("καλό"). Αὐτὴ ἡ δυνάμει προβληματικὴ ἀντικατάσταση ἰσῶς εἶναι ἐυκολότερη στὰ ἀρχαῖα ἐλληνικά, δεδομένης τῆς σημασιολογικῆς ἀλλολοεπικάλυψης τῶν δύο λέξεων στὴν καθημερινὴ χρῆσι· ἐπιπλέον, δὲν πρέπει ποτέ νὰ ξεχνάμε ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἀγάθων ("ὁ κ. Καλός") εἶναι καὶ ὁ ὁμορφότερος (*κάλλιστος*) ἄνδρας τῆς παρέας (πχ 213c5). Ὡστόσο οἱ δύο λέξεις καὶ οἱ δύο ιδέες δὲν εἶναι (για τὴ Διοτίμα) ἀπλῶς συνώνυμες ἢ ἐναλλάξιμες· στὴν πραγματικότητα, ἡ μετὰξὺ τῶν σχέσι παραμένει κάπως ἀσαφῆς στὸ *Συμπόσιον*, μολοντί δὲν ὑπάρχει καμία ἀμφιβολία ὅτι ἀπώτερο ἀντικείμενο τοῦ ἔρωτα, ὅπως καὶ κάθε ἀνθρώπινης δραστηριότητος σύμφωνα με τὴν Πολιτεία (βλ. 505a-e), εἶναι τὸ *ἀγαθόν*, δηλαδὴ ἡ κατοχὴ τοῦ.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 204 e, 13.

αποβάλλει ως ελλιπή γνώση: «καὶ λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, ἐρωῶσιν»[βέβαια ὑποστηρίζουν ὠρισμένοι ἄποψιν» εἶπε «κατὰ τὴν ὁποίαν ἐρωτευμένοι εἶναι ὅσοι ζητοῦν νὰ εὔρουν τὸ ἥμισυ των»] αναφερόμενη ἡ μύστης στον λόγο του Αριστοφάνη κι απαντώντας κατὰ το ὀρθότερο: «ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ᾧ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν»[ἡ γνώμη μου ὅμως εἶναι, φίλε μου, ὅτι τοῦ ἔρωτα τὸ ἀντικείμενον οὔτε τὸ ἥμισυ εἶναι οὔτε τὸ ὅλον, ἀνίσως τοῦτο δὲν εἶναι ἀγαθόν (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>1</sup>. Στὴ πραγματικότητα οἱ δύο ὀπτικές, τόσο τοῦ Αριστοφάνη ὅσο καὶ τῆς Διοτίμας, βρίσκονται ἐγγύτερα μεταξύ τους ἀπὸ κάθε ἄλλη προσέγγιση τοῦ Συμποσίου, μόνον ποὺ ἡ Μαντίεια γυναῖκα υποδεικνύει ὡς μέσο ὀντολογικῆς τελείωσης τὴν ἠθικὴ ὁδὸ, κορωνίδα τῆς ὁποίας εἶναι τὸ ἀγαθόν, με ἀδιάφορο κατὰ πόσο αὐτὴ θα συμπίπτει με τὴν δια τοῦ σώματος τελείωση ποὺ παρουσίασε ὁ Αριστοφάνης, ἡ ὁποία λόγῳ τοῦ κουνστρουκτιβιστικοῦ χαρακτήρα τοῦ διαλόγου ἦταν ἐξαιρετικὰ κοντὰ στὴν πλατωνικὴ πραγματικότητα περὶ Ἐρωτος γιὰ τὸ ἐπίπεδο στο ὁποῖο παρουσιάστηκε<sup>2</sup>.

Ἐπόμενη προοπτικὴ ποὺ προσφέρει ὁ Ἐρωτας κατὰ τὸν λόγο τῆς Διοτίμας εἶναι αὐτὴ τῆς ἀφθαρτοποίησης. Ὁ Ἐρωτας εἶναι στενότατα συνδεδεμένος με τὴν ἐννοια τοῦ τόκου: «ἀλλ' ἐγὼ, ἢ δ' ἢ, σαφέστερον ἐρωῶ κυοῦσιν γάρ. ἔφη, ᾧ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν...τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις» [«ὄλοι οἱ ἄνθρωποι, Σωκράτη» ἐξηκολούθησεν «ἐγκυμονοῦν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν...ἢ φύσις μας

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. ἀν., 205 e, 11-15.

<sup>2</sup>. Πρβλ. L. Strauss, *On Plato's Symposium*, μν. ἐργ., σ. 203: «Diotima flatly contradicts Aristophanes, There is a joke. She said at first that the name eros is ascribe to a part of eros, let us say to a half of eros. Now she turns from the error which limits love to half of love to the error which limits love to love of half. It seems to be a mere joke, but it is more than that. Love consist of two parts-of two halves: one half of love is love of the good, the other half is love of the half».

αισθάνεται τὴν ἐπιθυμίαν νὰ γεννήσῃ] δεδομένου ὅτι ἡ τάση αὐτὴ πρὸς ἀναπαραγωγή, σωματικὴ ἢ ψυχικὴ, «ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῶντι ἀθάνατον ἔνεστιν, ἢ κύησις καὶ ἢ γέννησις» [τὸ φαινόμενον δὲ αὐτὸ εἶναι θεῖον, καὶ εἶναι τοῦτο τὸ ἀθάνατον στοιχεῖον μέσα εἰς τὴν ζωϊκὴν μας φύσιν, πού εἶναι θνητὴ: ἢ κυοφορία καὶ ἢ γέννησις (μτφρ. I. Συκουτρῆ)]<sup>1</sup>. Ἡ ἐννοία τῆς ἀναπαραγωγῆς παρουσιάζεται ὡς πορεία ὄντολογικῆς ολοκλήρωσης, ὡς υπερνίκηση τοῦ χρόνου καὶ τῆς φθοροποιῦ δυνάμεως τοῦ θανάτου, μία μορφή θεοποίησης. Εἶναι ἐξαιρετικὰ σημαντικὸ πῶς αὐτὴ τὴν τάση τὴν προσδίδει ἡ μάντισσα στὴν φύση μας, ὡς ὄντολογικὴ ἀρχὴ ριζωμένη στὴν ἀνθρωπότητα, κι ὄχι ἀπλῶς στὴν ἠθικὴ προαίρεση τοῦ καθενός<sup>2</sup>.

Ἡ φυσικὴ αὐτὴ τάση, στὸν ἴδιο λόγο, παρουσιάζεται ὡς αἰτία τοῦ ἔρωτος. Τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, δυνάμεθα νὰ κάνουμε λόγο γιὰ ἀναλογίες στὴν «τάση πρὸς ἀθανασία» τῆς διοτίμειας ἐρωτολογίας με τὴν «ορμὴ πρὸς ζωὴ του» S. Freud<sup>3</sup>. Ἡ τάση αὐτὴ λοιπὸν ἀποτελεῖ φιλοσοφικὸ ἰανό, πότε ἠθικὴ ἀποτίμηση καὶ πότε ὄντολογικὴ ἀνάγκη, δύο ὄψεις τοῦ ἴδιου νομίσματος. Ἡ ἀναπαραγωγή ἀπὸ τὴν μίαν παρουσιάζεται στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων ὡς πράξις «ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιεῖν», ὅπου ορθῶς παρατηρεῖ ὁ Συκουτρῆς: «λογισμὸς εἶν' ἐδῶ ἢ σκέψις ὅτι τὰ παιδιὰ θὰ γηροκομήσουν τοὺς γονεῖς, ἢ ἡ ὑποταγὴ εἰς τοὺς κρατοῦντας ἠθικοὺς νόμους. Εἰς αὐτὸν

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 206 c, 6-16.

<sup>2</sup>. Πρβλ. I. Θεοδωρακόπουλου, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, Εστία: Αθήνα 2012, σ. 165: «καὶ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ μόνον ἀγαπᾶνε, ἀλλὰ καὶ κυοφοροῦν καὶ θέλουν νὰ γεννήσουν. Ὁ ἔρως, ἢ κύησις καὶ ἢ γέννησις εἶναι πράγματα, πού ἀνήκουν καὶ στὰ δύο... ἢ Διοτίμα μᾶς ὑψώνει πέραν ἀπὸ τὴν φυσικὴν νομοτέλεια, πού γιὰ μιὰ στιγμή τὴν μεταχειρίσθηκε γιὰ ἰσάξιο πάτημα μὲ τὰ ἐλεύθερα δημιουργήματα τῆς ψυχῆς, γιὰ νὰ φανερώσῃ ἔστω καὶ ἀδρᾶ τὸ γενικὸ δαίμονα, πού ἀνακινεῖ καὶ ἀναταράζει ὅλη τὴν πλάση, τὸν ἔρωτα», καθὼς καὶ E. E. Pender, «Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium», *The Classical Quarterly*, vol. 42, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: 1992, σσ.72-86.

<sup>3</sup>. Πρβλ. A. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, *Τὸ ἐρωτικὸ στοιχεῖο στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία: Πλάτων καὶ Freud*, (διδακτορικὴ διατριβή), Αθήνα 1983.

ἀντιτίθεται τὸ φυσικὸν ἔνστικτον»<sup>1</sup> με τον φόβο του θανάτου και το «πώς» αυτού να υποδεικνύουν την ηθική πράξη, η οποία λόγω των συγκεκριμένων ορίων δε μπορεί να λογισθεί ως απολύτως ελεύθερη επιλογή<sup>2</sup>, ενώ από την άλλη «...ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ, κατὰ τὸ δυνατόν, αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος»[...ἡ φύσις ἢ θνητὴ, καθ' ὅσον εἶναι δυνατόν, να εἶν' αἰωνία καὶ ἀθάνατος]<sup>3</sup>, με την φύση εν φθορά να αναζητεί τον εαυτό της εν πληρότητα, με άλλα λόγια τον οντολογικό της σκοπό που ταυτίζεται με την τελείωση αυτής. Η Διοτίμα όμως αποφεύγει να ταυτίσει την κατάσταση αυτή με την θεϊκή τελειότητα που είναι παγιωμένη, παρά υπογραμμίζει πως κάθε κίνηση για προσπέλαση της αλλοίωσης είναι το μέσον διατήρησης της θνητής υπάρξεως και «...οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὡσπερ τὸ θεῖον»[...ὄχι μὲ τὸ νὰ παραμένῃ αἰωνίως ἀναλλοίωτος καθ' ὅλα, ὅπως τὸ θεῖον (μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>4</sup>.

Ωστόσο η τάση αυτή για συντήρηση της αιωνιότητας, με απλή αφαίρεση του παλαιού και αντικατάσταση από το νέο δύναται, να λειτουργήσει και αρνητικῶ τω τρόπῳ. Η βιολογική αναπαραγωγή των «κατὰ τὰ σώματα ὄντες...διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι»[ὅσοι λοιπὸν ἐγκυμονοῦν κατὰ τὸ σῶμα...ἀπόκτησιν παιδιῶν διὰ τὸ μέλλον ὄλον, ὅπως φαντάζονται, ἀθανασίαν τοῦ ἑαυτοῦ των καὶ ὑστεροφημίαν καὶ εὐδαιμονίαν] παρουσιάζεται ως εγωιστική-εγωτική στροφή ο οποία δε ζητά τελείωση παρά

---

<sup>1</sup> I. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ. 160, υπ. 2.

<sup>2</sup> Πρβλ. G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελετες*, μν. έργ., σσ. 78-79: «...στὰ πλαίσια τῆς βιοθεωρίας τοῦ Πλάτωνα, ἡ συζυγική ἀγάπη, ὅσο ἔντονη κι ἂν εἶναι, παραμένει πάντα, ἀπὸ πνευματικὴ ἀποψη, ἕνα ἀδιέξοδο-μιὰ ὀρμηὴ ἢ ὁποῖα ἀναλώνεται πέρα γιὰ πέρα στὴν ἐπίτευξη τοῦ ἄμεσου στόχου της, χωρὶς νὰ παράγει τὸ παραμικρὸ πλεόνασμα ἐνέργειας ποὺ θὰ χρησίμευε ὡς καύσιμο γιὰ πτήσεις στὰ ἔμπυρα ἐπουράνια».

<sup>3</sup> Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 207 c 9-d 23.

<sup>4</sup> Ἐνθ. αν., 208 a, 2-3. Πρβλ. G. Wersinger-Taylor, «Le sens de la «kuèsis» dans la perspective des mythes de la gestation (Banquet 201d-212b)», *Plato Journal*, 2014, σσ. 57-72.

μόνο επιβεβαίωση της παρούσας κατάστασης μέσω της πρόσκαιρης αθανασίας της επερχόμενης γενεάς, καταλήγοντας τοιουτοτρόπως να «...διαιώνίζουν τὸ ζωολογικὸν εἶδος, ὄχι τὴν ἀρετὴν»<sup>1</sup>. Στον αντίποδα τονίζει την ύπαρξει ανθρώπων οι οποίοι κυοφορούν στις ψυχές του και γενούν «φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν», αυτοὶ κατά τη ομιλίτρια εἶναι οι ὄντως «ποιηταὶ» και «τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὐρετικοί»<sup>2</sup>.

Κορυφώνοντας το λόγο της και αποκαλύπτοντας οριστικά τη μυστική διάσταση της εμπνεύσεως των λεγομένων της, η Διοτίμα απευθυνόμενη προς το Σωκράτη του προσφέρει το ενδεχομένο «...τὰ ἐρωτικὰ ἴσως κἄν σὺ μνηθείης»[εἰς αὐτὰ μὲν τοῦ Ἑρωτος τὰ μυστήρια θὰ ἦτο ἴσως δυνατὸν καὶ σὺ νὰ μνηθῆς (μτφρ. I. Συκουτρῆ)], τονίζοντας το ἴσως διότι δεν εἶναι απροϋπόθετος η μύηση παρά απαιτεῖ την ορθή οδὸ να ακολουθήσει και την ἀνάλογη δύναμη να κατέχει<sup>3</sup>.

Ὡς ἀρχὴ της μύησης θέτει η μάντισσα: «νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα...ἐάν ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγούμενος, ἐνὸς σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς»[ἀπὸ νέος νὰ πλησιάζῃ τὰ ὠραῖα σώματα...ἐφ' ὅσον ὀρθῶς τὸν καθοδηγεῖ ὁ καθοδηγητῆς του, νὰ ἐρωτεύεται ἓνα καὶ μόνον σῶμα, καὶ ἐδῶ νὰ ζητῆ να γεννήσῃ σκέψεις ὠραίας]<sup>4</sup>. Ο Συκουτρῆς ερμηνεύοντας τον ὄρο σώματα, εν προκειμένω, καταλήγει πως: «ἡ λέξις σώματα χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους καὶ ἐκεῖ ὅπου ἡμεῖς λέγομεν

---

<sup>1</sup> I. Συκουτρῆ, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. ἐργ., σ. 168, σπ. 2.

<sup>2</sup> Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 209 a, 1-12. Πρὸβλ. L. Strauss, *On Plato's Symposium*, μν. ἐργ., σ. 225: «the second kind of eros strives for immortality, not through procreation but through giving birth to prudence and the other virtues. To this class belong all the poets and the inventor craftsmen. Why does he say all poets and not all craftsmen? An ordinary shoemaker cannot hope to acquire immortal fame by being a shoemaker. But the inventor of the art of shoemaking, the inventor of the cotton gin, can acquire immortal fame. You may also remember Agathon's remark about the gods who were inventor craftsmen-Hephaestus, etc.-prompted by love of the beautiful».

<sup>3</sup> Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 210 a, 16-21.

<sup>4</sup> Ἐνθ. ἀν., 210 b, 2-5.

πρόσωπα ή άτομα. Μόνον όπου ρητῶς ἀντιτίθεται πρὸς τὴν ψυχὴν, ἔχει τὴν ἔννοιαν τοῦ σωματικοῦ, τοῦ σαρκικοῦ»<sup>1</sup>. Στον εγκόσμιο αὐτὸν βαθμὸ μύησης ο μούμενος καλεῖται νὰ δημιουργήσῃ το αἶσθημα του ἔρωτος μέσα του με σημείο αναφοράς συγκεκριμένο πρόσωπο, δια το οποίο το λογικό καλεῖται νὰ προχωρήσῃ στην καλὴ αλλοίωση των θετικῶν σκέψεων. «Ἡ ομορφιά της εξωτερικῆς μορφῆς καθ' εαυτὴν αναφέρεται σ' ἓνα τμήμα του ἀνθρώπου, δεν μπορεῖ νὰ περιλάβῃ τον ὅλο ἀνθρώπο. Το ἐρώμενο πρόσωπο εἶναι ωραίο, ἐφόσον μέσα του μπορεῖ νὰ συλλάβῃ ο ἐραστὴς τὴν ομορφιά της ψυχῆς»<sup>2</sup>. Ἡ εἰς βάθος βίωση του γεγονότος της ομορφιάς θα τον οδηγήσῃ νὰ ξεπεράσῃ ἀκόμα κι αὐτὸν τον περιορισμὸ πρὸς το ἓνα πρόσωπο, « καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστὴν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι, καταφρονήτο ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν σώματι»[θὰ γίνῃ ἐραστὴς ὅλων τῶν ωραίων ἀνθρώπων καὶ θὰ μετριάσῃ τὴν σφόδραν ἐκείνην προσήλωσιν πρὸς ἓνα πρόσωπον· θὰ τὴν θεωρήσῃ κατωτέραν του καὶ ἀνάξιαν λόγου (μτφρ. Ἰ. Συκουτρῆ)]<sup>3</sup>. Ἡ πορεία πρὸς τον ὄντως Ἔρωτα ἀκολουθεῖ ἀνάλογη οδὸ μ' αὐτὴ του παραγωγικοῦ συλλογισμοῦ, κινεῖται ἀπὸ το ἓνα συγκεκριμένο στα πολλά, τα οποία ὁμως φέρουν τὴν ὅλη κι αὐτὴ ιδιότητα του πρώτου.

Ἡ προαναφερθεῖσα κίνηση πρὸς τὴ γενικὴ θέαση φτάνει στο μεταίχμιο αἰσθητῆς εγκοσμοσμιότητος καὶ ὄντος μακρόκοσμου. Ἡ πλατωνικὴ Διοτίμα

---

<sup>1</sup> Ἰ. Συκουτρῆ, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. ἐργ., σ. 174, υπ. 2. Καθὼς καὶ A. Schussler, «Éros, entre séduction et sexualité», *Scientific Journal of Humanistic Studies*, vol. 2, Issue 3, November 2010, σσ. 29-33.

<sup>2</sup> Ν. Δ. Γεωργοπούλου, *Ὁ πλατωνικὸς μῦθος της Διοτίμας*, μν. ἐργ., σ. 132.

<sup>3</sup> Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 210 b, 12-13. Πρβλ. Στ. Ράμφου, *Φιλόσοφος καὶ Θεῖος Ἔρωτος*, μν. ἐργ., σ. 108: «ὁ σωματικὸς ἔρως ἐν τούτοις ἔχει ὄριο πέρα τοῦ ὁποῖου καταντᾶ ἀρνητικὸς. Τὸ ἐπισημαίνει ἡ Διοτίμα (210b) μὲ τὴν παρατήρησιν ὅτι, ἀφ' ἧς στιγμῆς ἀγαποῦμε τὴν φυσικὴν ωραιότητα, θὰ ἦταν ἀνόητο νὰ μὴν δεχθοῦμε ἐνιαῖα τὴν ομορφιά, ὅποτε ἀντὶ νὰ ἐπιμένουμε σὲ ἓνα, γινόμαστε ἐρασταὶ ὅλων τῶν ωραίων προσώπων»

χρησιμοποιώντας εικόνες απέραντης ευρύτητας όπως αυτής του «πελάγους» παρουσιάζει την απεξάρτηση από τον ενσώματο έρωτα, χωρίς να παραγνωρίζει τη σημασία του ως θεμέλιο της μύησης, με την ταυτόχρονη ερωτική έλξη της θεωρίας των λόγων: «πολλοὶς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην»[πλήθος ῥωαίους καὶ ὑψηλοὺς λόγους νὰ γεννᾶ καὶ σκέψεις εἰς ἓνα πόθον μέσα πνευματικότητος ἀνεξάντλητον, ἕως ὅτου, ἐνισχυμένος εἰς τὸ στάδιον αὐτὸ καὶ ὠριμασμένος, ἀντικρούση τὴν ἐπιστήμην, τὴν μίαν καὶ μόνην (μτφρ. I. Συκουτρῆς)]<sup>1</sup>.

Ἡ βίωση του τελικοῦ ἀναβαθμοῦ, ὑπὸ την προϋπόθεση του «θεώμενος ὀρθῶς» συμπίπτει με την ὄραση κάλλους «θαυμαστὸν τὴν φύσιν»<sup>2</sup>. Οἱ ιδιότητες του κάλλους ὅπως τις υπομνηματίζει ἡ αἴσθησις εἶναι οἱ κάτωθι: «1) εἶναι αἰώνιον καὶ ἀμετάβλητον 2) εἶναι ἀπόλυτον καὶ ὄχι σχετικὸν (τῇ μὲν δηλώνει τὸν τρόπο, τότε μὲν τὸν χρόνον, πρὸς μὲν τὴν συνάρτησιν πρὸς ἄλλο, ἔνθα μὲν τὸν τόπον, τις μὲν τὴν ἐξάρτησιν ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικὴν κρίσιν) 3) οὔτε εἶναι ὠρισμένον ἀντικείμενον οὔτε συμπαρομαρτεῖ εἰς ὠρισμένον ἀντικείμενον»<sup>3</sup>. Ὅπως γίνεται σαφές ἀπὸ την ἀνωθεν περιγραφή το ὄντως κάλλος, ἀν καὶ προϊόν ἐμπειρίας, δὲν προσιδιάζει σε καμία γνωστὴ αἰσθητικὴ ἐγκόσμια πραγματικότητα, μοιάζοντας ταυτοχρόνως ὡς λογικὸ

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 210c, 10-15.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. ἀν., 210 e, 1-3. Πρβλ. Στ. Ράμφου, *Φιλόσοφος καὶ Θεῖος Ἔρως*, μν. ἐργ., σ. 109: «ἡ αἰσθητὴ ἐμπειρία τοῦ ῥωαίου ὡς ἀναβαθμὸς πρὸς τὴν ψυχικὴ ἀφορίζει ἀντὶ νὰ περιορίζῃ...ὁ ἔρως δὲν εἶναι πλέον ἐνστικτώδης ὄρεξις· εἶναι δύναμις μεταμορφωτικὴ καὶ ὡς ἐκ τούτου ἀναγωγικὴ, Δύναμις ἢ ὁποία ξυπνᾶ μὲ τὸ αἰσθητὸ κάλλος καὶ πορელυεταὶ πολὺ πέραν αὐτοῦ: ἀπὸ τὸν θαυμασμὸ τῆς φυσικῆς ὁμορφιάς ὁ παιδαγωγικὸς ἔρως μᾶς μεταφέρει στὴν ἴδια τὴν ὁμορφίαν, πὸ μὲ τὴν καθαρότητά της ἀγνίζει τὸ ἀφετηρικὸ πάθος».

<sup>3</sup>. I. Συκουτρῆ, *Πλάτωνος Συμπόσιον*, μν. ἐργ., σσ. 178-179, σπ. 4. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 476 c, 479 e κ. εξ..



σκάνδαλο η κατάκτηση του<sup>1</sup>. Γι' αυτό το λόγο και η γνώση του είναι συνδυασμός παιδείας και μυστικής αποκάλυψης.

Κι αναφερόμενοι στην παιδεία, ακριβώς αυτό τον αναβατικό ρόλο έρχεται να της αποδώσει με το λόγο της η Διοτίμα: «...διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους»[χάρις εἰς τὴν ὀρθὴν τῆς παιδευαστίας ἐφαρμογήν, ἀναβῆ ἀπὸ τὰ φαινόμενα ἐδῶ κάτω, καὶ ἀρχίσῃ ν' ἀντικρύζῃ ἐκεῖνο τὸ κάλλος, προσεγγίζει σχεδόν, θὰ ἔλεγα, τὸ τέρμα (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Βασισμένος ο μαντικός λόγος στο πλατωνικό κοσμολογικό δυϊστικό σύστημα, τονίζει την σχέση της επιδίωξη του κάλλους δια της παιδείας με τον απεγκλωβισμό του αναβάτη από των αισθητοκρατούμενο κόσμο των φαινομένων<sup>3</sup>.

Κορυφώνοντας το λόγο της παρουσιάζει το απόκοσμο του κάλλους υπονοώντας μ' αυτόν τον τρόπο και τη διαδικασία απόκτησης του. Ως κατηγορία το κάλλος δε φέρει τίποτα γνώριμο από των αισθήσεων τις απολαύσεις: «ὅ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδας τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὓς νῦν ὀρῶν ἐκπέπληξαι...»[ἄν τύχῃ κάποτε καὶ τὸ ἴδῃς, θὰ σοῦ φανῆ πῶς δὲν συγκρίνεται μὲ χρυσὸν ἢ φορέματα πολυτελῆ, μὲ τὰ ὠραῖα παιδιὰ καὶ τοὺς

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Πλατωνικά Θέματα: Συστηματική προσέγγιση τῶν κυριότερων θεμάτων τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας*, Καρδαμίτσα: Αθήνα 1994, σ. 31: «ἡ ψυχὴ ὑψώνεται πρὸς αὐτό» δηλαδή το ωραίο «ἀφοῦ περάσει ἀπὸ τέσσερα στάδια: τῆ σωματικῆ, τὴν ἠθικῆ, τὴν πνευματικῆ καὶ τὴν ἀπόλυτη ὁμορφιά. Πρόκειται γιὰ μίᾳ πορεία πού ἔχει πολλὰ κοινὰ σημεῖα μέ τὴν ἄνοδο τοῦ φυλακισμένου τῆς Πολιτείας καὶ πού μᾶς ὀδηγεῖ στὴν τελείωση. Μιλώντας γιὰ τὸν ἔρωτα ὁ Πλάτων μᾶς ὑποδεικνύει ἕνα καινούργιο δρόμο, ὁ ὁποῖος ξεκινᾷ ἀπὸ ἕνα καθαρὰ ἐμπειρικό γεγονός-τῆ φυσικῆ ἔλξη ἀνάμεσα σε δύο ἄτομα-γιὰ νά τό μετατρέψῃ σέ μίᾳ ἐμπειρία ἐντελῶς πνευματικῆ».

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 211 b, 8-10. Πρβλ. Μ. L. McPherran, «Socrates, Plato, Erōs and liberal education», *Oxford Review of Education*, 36, October 2010, σσ. 527-541, ἐδῶ 532-536.

<sup>3</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 521 c.

ἐφήβους, εἰς τῶν ὁποίων τὴν θεὰν χάνεις τώρα τὰ λογικὰ σου...]<sup>1</sup>, εννοώντας την κατάσταση στην οποία βρίσκονταν ο Σωκράτης στο παρόν της τότε συζήτησης. Το κάλλος λοιπόν φέρει ιδιότητες ανάλογες μ' εκείνες του αγαθού, που ο Πλάτων το ορίζει ως «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» και δια της συνδέσεως των δύο αυτών εννοιῶν μπορούμε να καταλήξουμε αναλογικά πως από τη στιγμή που:

«τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα φάθι εἶναι...ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρω ὀρθόν, ἀγαθόν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν»[γνώριζε λοιπὸν πῶς ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι αὐτὸ πὸν παρέχει τὴν ἀλήθεια στὰ γινωσκόμενα καὶ δίνει στὴν ψυχὴ τὴ δύναμη νὰ γνωρίζῃ...ἡ γνώση καὶ ἡ ἀλήθεια, εἶναι τόσο ὠραῖα, ἐν τούτοις ἂν θεωρήσης, ὅτι αὐτὴ ἡ ιδέα εἶναι κάτι τὸ διαφορετικὸ καὶ ὠραιότερο ἀπὸ αὐτά. θὰ σκεφθῆς ὀρθῶς, καὶ καθὼς στὸν ὄρατὸν κόσμῳ εἶναι σωστὸ νὰ πιστεύῃ κανεὶς ὅτι τὸ φῶς καὶ ἡ ὄψη εἶναι ἀνάλογα πρὸς τὸν ἥλιο, δὲν εἶναι σωστὸ ὅμως νὰ τὰ ταυτίζῃ μὲ τὸν ἥλιο, ἔτσι καὶ στὸ νοητὸ κόσμῳ εἶναι ὀρθὸ νὰ τὰ πιστεύῃ ὅτι καὶ τὰ δύο αὐτά, δηλ. ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ ἀλήθεια, εἶναι κάτι παρόμοιο μὲ τὸ ἀγαθὸ, δὲν εἶναι ὅμως σωστὸ νὰ πιστεύῃ ὅτι εἴτε τὸ ἕνα εἴτε τὸ ἄλλο ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθὸ, ἀλλὰ νὰ νομίζῃ πῶς ἡ φύση τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι πολὺ μεγαλυτέρας ἀξίας (μτφρ. Α. Παπαθεοδώρου-Φ. Παππά)]<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 211 d, 5-8.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 508 e-509 d. Πρβλ. Β. Κάλφα & Γ. Ζωγραφίδη, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, μν. ἔργ., σ. 133: «...ἡ τοποθέτηση τοῦ Αγαθοῦ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας δὲν παύει νὰ σημαίνει καὶ κάτι πιο ἀπλό: ὅτι, γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὅλη ἡ γνώση ἔχει ἠθικὴ θεμελίωση, ὅτι ἠθικὴ προηγείται τῆς γνωσιολογίας», καὶ J. Gordon, «Erôs, Ontos, and Logos», *Perspectives on*

έτσι και το κάλλος παρουσιάζεται εξ αντανάκλασεως σ' έκαστη μορφή ενδοκοσμικής ωραιότητας, αποτελεί το υπόβαθρο αυτής δίνοντας της τα στοιχεία αυτά που τη καθιστούν ωραία και δι' αυτής της αποτυπώσεως στις αισθήσεις μας δημιουργείται η τάση για ανάβαση προς την όντως θέαση της πηγής της, τον δρόμο για την οποία προσφέρει η παιδία ως γνωστικός και ηθικός ορίζοντας, με τον κίνδυνο του αισθητικοκρατικού εγκλοβισμού στη θέαση απλώς των ειδώλων της ωραιότητας. Με άλλα λόγια όπως το αγαθό δε πρέπει να συγχέεται με τις ανταύγειες αυτού που άμεσα αισθανόμαστε, διότι βρίσκεται εξαιρετικά μακριά αυτών, έτσι και το κάλλος ενώ βιώνεται άμεσα ως είδωλο και προσφέρει ηδονή, λιγότερο ή περισσότερο ποιοτική, μας καλεί προς αναζήτηση της πηγής και όχι των απόνευρων των εκβολών του.

Ολοκληρώνοντας την μεταφορά του μαντικού-εκστατικού πλην λογικού λόγου, ο Σωκράτης υπομνηματίζει την κατάσταση της όντως οράσεως του πραγματικού με «τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς», διατύπωση που συναντάται ανά τους αιώνας «εἰς τὴν συνήθη γλῶσσαν τῶν φιλοσόφων, ποιητῶν καὶ μυστικῶν»<sup>1</sup> ανά τους αιώνας, εκφράζοντας διαφορετικό περιεχόμενο, της οποίας η χρήση, στα πλαίσια της Ορθόδοξου Θεολογίας, θα απασχολήσει το δεύτερο μέρος του παρόντος πονήματος. Συγκεκριμένα τονίζει ρητορικῶ τω τρόπῳ: «ἄρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον γίνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῶ;»[ «ἀνάξιος, φαντάζεσαι, θὰ ἦτον ὁ βίος ἐνὸς ἀνθρώπου» εἶπεν «ποῦ ἔχει τὸ βλέμμα του πρὸς τὰ ἐκεῖ, καὶ ἐκεῖνο βλέπει μὲ τὸ ὄργανον ποῦ πρέπει καὶ μ' ἐκεῖνο εὐρίσκεται μαζί;» (μτφρ. Ι. Συκουτρή)]<sup>2</sup>. Η μοναδική αποστολή λοιπόν του ανθρώπου, και δη του συνειδητοποιημένου

---

*Political Science*, Symposium Issue on Catherine Zuckert's *Plato's Philosophers*, vol. 40, issue 4, 2011, σσ.197-199.

<sup>1</sup>. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σ. 183, υπ. 8.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 211 e 17-212 a 5.

φιλόσοφου νου, είναι η στόχευση, δια του «ὄργάνου», του αληθούς αντικειμένου του έρωτος, με την έννοια της τάσεως, δηλαδή του όντως κάλλους το οποίο δύναται να ταυτιστεί με το όντως αγαθό. Η ερωτική τοποθεσία επομένως της Διοτίμας είναι η οντολογική τελείωση δια μέσου των ηθικό-αισθητικών αναβαθμών<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. L. D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity*, The Pennsylvania State University Press: University Park, Pennsylvania 2008, σ. 69: «In the Symposium the philosopher is shown to exemplify not just the highest but the truest eros, in that the focus of his eros, the objects of his erotic desire, are surer routes to immortality.<sup>2</sup> The Republic similarly depicts philosophic eros as the truest eros by virtue of being the surest route to attaining eros' aim, though in the Republic the specified aim of philosophic eros is not immortality but greater being, to be achieved by apprehending the *eide* ^ . The objects of the philosopher's eros, of course, are cognitive; and at the peak, the objects reduce to—or perhaps better put, arise from and return to—one».

## ζ) Πλάτωνος προσωπείο

Η γνωσιακή κατάκτηση του όντως λόγου περί έρωτος ολοκληρώνεται με εγκωμιαστικό τρόπο γι' αυτόν που μετέτρεψε τη γνώση σε οντολογική κατάσταση, δηλαδή το Σωκράτη. Η προηγούμενη παράθεση του λόγου της Διοτίμας μας παρουσιάζει την εικόνα ενός Σωκράτη, ακροατή-μυόμενου στα του Έρωτος μυστικά, ο οποίος λόγω της χαμηλής γνωσιακής-αισθητικής-ηθικής στάθμης του, την στιγμή που τον ανέλαβε η Μαντίνεια φιλόσοφος, ήταν εγκλωβισμένος στα δεσμά των δια των αισθήσεων πλανών του κόσμου αυτού<sup>1</sup>.

Την πληροφορία για τη σύγχρονη του Συμποσίου, τέλεια, κατάσταση του θα μας δώσει ο μεθυσμένος Αλκιβιάδης, ο οποίος συνεχίζοντας το εγκώμιο περί Έρωτος, αναλαμβάνει να υπομνηματίσει την ένσαρκη παρουσία του ερωτικού φαινομένου στην ουράνια κλίμακά του, αρνούμενος ταυτοχρόνως ενώπιων του (δηλαδή του Σωκράτη) να αποδώσει τιμή σε κανέναν άλλον, είτε θεό είτε άνθρωπο<sup>2</sup>.

Μη δυνάμενος να κατατάξει σε αμιγώς λογικές κατηγορίες το σκοτεινό σωκρατικό αίνιγμα προστρέχει στην προσφιλή, για τα δεδομένα των αρχαίων συμποσίων, χρήση «εικόνων»[παρομοιώσεων]. Όμοιος αρχικά «είναι τοῖς σιληνοῖς τοῖς ἐν ἐρμογλυγείοις καθημένοις»[ τοὺς Σιληνοὺς τῶν μαρμαρογλυφείων], τα ερμάρια, εν ολίγοις, φύλαξης, σε μορφή σιληνού, των μαρμάρινων αγαλμάτων<sup>3</sup>, τα οποία «ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες

---

1. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 211 d, 5-8: «ὃ ἔάν ποτε ἴδης, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἔσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδας τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὐς νῦν ὄρων ἐκπέπληξαι...»[ἂν τύχη κάποτε καὶ τὸ ἴδης, θὰ σοῦ φανῆ πῶς δὲν συγκρίνεται μὲ χρυσὸν ἢ φορέματα πολυτελῆ, μὲ τὰ ὠραῖα παιδιὰ καὶ τοὺς ἐφήβους, εἰς τῶν ὁποίων τὴν θέαν χάνεις τώρα τὰ λογικὰ σου...]<sup>1</sup>.

2. Ἐνθ. αν., 214 d 11-e 22.

3. Ι. Συκουτρή, *Πλάτωνος Συμπόσιο*, μν. έργ., σσ. 198-199, υπ. 3

θεῶν»[κλείουν μέσα τους θεῶν ἀγάλματα]<sup>1</sup>. Ἐξωθεν ἡ μυστηριακότητα καὶ ἡ καταχνιά των ἀσχημων ἀλλὰ παρόλα αὐτά γοητευτικῶν, ἀρχέγονων θεοτήτων, ἔσωθεν τῆς ὁποίας παρουσιάζεται τὸ φῶς των ολύμπιων θεῶν. Σκότος καὶ φῶς-μυστήριον καὶ λογικὴ ἀποτελοῦν ζεύγη ἀλληλένδετα καὶ ὄχι ἀπλῶς τὴ σχέση περιτυλίγματος πυρήνα. Ὁ Σωκράτης, ὅπως τὸν βιώνει ὁ ὑπὸ τὸ προσωπεῖο τοῦ Ἀλκιβιάδου μαθητῆς του, συνδυάζει αὐτὸ τὸ ὁποῖο χαρακτηριστικὰ θὰ ἀναφέρει ὁ Nietzsche δύο χιλιετίες μετὰ, τὸ Ἀπολλώνιο καὶ τὸ Διονυσιακὸ στοιχεῖο<sup>2</sup>.

Ἐν συνεχείᾳ, «φημὶ αὖ εὐοικένας αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσῦᾳ»[καὶ πάλιν ἰσχυρίζομαι πῶς εἶναι ὅμοιος μὲ τὸν Μαρσῦαν τὸν Σάτυρον], διότι δια τῆς τέχνης τοῦ διαλεκτικοῦ αὐλοῦ του δύναται «μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους, διὰ τὸ θεῖα εἶναι»[ ἔχουν τὴν δύναμιν νὰ φέρουν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἔκστασιν καὶ ν' ἀποκαλύπτουν, ἐπειδὴ ἔχουν θεῖαν τὴν προέλευσιν πόσοι ἔχουν μέσα των τὸν πόθον τῆς θεότητος καὶ τῆς μυσταγωγίας]. Ὁ Σωκράτης, ὡς Μαρσῦας, δὲν παρασύρει μόνο τὸ λογικὸ σε πρωτόγνωρα μονοπάτια θέασης τοῦ ἀληθοῦς, ἀλλὰ σύμπασα τὴν ἀνθρώπινη ὑπόστασιν σε πόθο τελειωτικὸ, ὁμοίου ἀποτελέσματος των ἐκστατικῶν τελετῶν πρὸς τιμὴν των χθόνιων θεοτήτων,

---

<sup>1</sup>. Πρὸβλ. R. Hunter, *Τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνα*, μν. ἔργ., σ. 107: «...εἶναι προφανὴς ἡ προειδοποίησις νὰ μὴν υποθέτομε ὅτι “ἡ ἐξωτερικὴ ἐμφάνισις καὶ ἡ ἐσωτερικὴ πραγματικότητα εἶναι ὁμόλογα πράγματα”, ἓνα λάθος ἐναντίον τοῦ ὁποίου στρέφεται μὲγάλον μέρος τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Τόσο ἡ λογοτεχνία ὅσο καὶ ἡ εἰκονογραφία ἀποκαλύπτουν τὴ συνεχιζόμενὴ ἀπήχησιν τῆς εἰκόνας τοῦ Σωκράτη ὡς σιληνοῦ (πρὸβλ. Ξενοφῶν, Συμπόσιον 4.19, 5,7), εἰκόνας πού μπορεῖ νὰ ξεκίνησεν ὡς μειωτικὸς ἐμπαιγμὸς ἀλλὰ σύντομα ἀποκαταστάθηκε (ἰσῶς ἀπὸ τὸν ἴδιον Σωκράτη)».

<sup>2</sup>. Πρὸβλ. Φ. Νίτσε, *Ἡ γέννησις τῆς τραγωδίας*, μτφρ.: Ζ. Σαρίκα, Πανοπτικόν: Θεσσαλονίκη 2010.

κρατώντας όχι θεϊκής προέλευσης όργανα αλλά θεώμενης κατάστασης «ψιλούς λόγους»<sup>1</sup>.

Αυτές τις ιδιότητες λάτρευσε ο Αλκιβιάδης μεταβάλλοντας τον θαυμασμό και σαρκωμένο ιδανικό ερώτα προς το διδάσκαλο του σε αναζήτηση σαρκικής ηδονής, της οποίας όμως παρά της συνεχείς προσπάθειες δεν κατόρθωσε να μετατρέψει την υψηλή θέαση του Έρωτος σε χαμηλής ποιότητας αισθητηριακή έκφραση, κάνοντας τον Αλκιβιάδη να παραδέχεται ενώπιον του συνόλου των συνδαιτημόνων: «ήγούμενον μὲν ἠτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδείαν, ἐντετυχηκότα ἀνθρώπου τοιούτῳ, οἶψ' ἐγὼ οὐκ ἂν ᾤμην ποτ' ἐντυχεῖν εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν;»[ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ἐπίστευα, πῶς εἶχα ἀξευτείσθῃ· ἀπὸ τὸ ἄλλο μ' ἐθάμβωνε ἢ προσωπικότης τούτου, ἢ αὐτοκυριαρχία καὶ ἢ δύναμις τῆς θελήσεώς του. Εἶχα εὐρεθῆ ἐνώπιον ἀνθρώπου, ποὺ ὅμοιόν του εἰς τὴν φρόνησιν καὶ τὴν εὐστάθειαν δὲν ἐπερίμενα ποτὲ νὰ συναντήσω]<sup>2</sup>.

Ο συνδυασμός των άνωθεν χαρακτηριστικόν αδαμάντινου χαρακτήρα που δεν δίνουν την εικόνα εξωτερικῆς παραδοχῆς ηθικόν κανόνων, αλλά βίωσης οντολογικῆς κατάστασης που διαμορφώνουν την καθαρμένη ανθρωπινή δράση, με την ανδρεία που αποδίδει ο Αλκιβιάδης στο Σωκράτη κατά τη διάρκεια των κοινών τους μαχών τους<sup>3</sup>, οδηγούν ασφαλώς τον ομιλητή, η κατά την οπτική μας τον Πλάτωνα ο οποίος καταθέτει τον θαυμασμό του προς τον ερωτικό Σωκράτη φορώντας το προσωπείο του Αλκιβιάδη, στο συμπέρασμα πως: «τὸ δὲ δὴ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων...εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτὸν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς

1. Πλάτωνος, Συμπόσιο, 215 b 10-d 2.

2. Ἐνθ. αν., 219 d 19-e 1.

3. Ἐνθ. αν., Συμπόσιο, 220 e 10-221 c 20.

λόγους»[ὅτι ὅμως δὲν ὁμοιάζει μὲ κανέναν ἄνθρωπον οὔτε ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους οὔτε ἀπὸ τοὺς συγχρόνους...ἐκτὸς ἂν τὸν παραβάλης μ' αὐτοὺς ποὺ λέγω Σιληνοὺς καὶ τοὺς Σατύρους, καὶ τὸν ἴδιον καὶ τὰς ὁμιλίας του (μτφρ. I. Συκουτρή)]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. αν., 221 d, 2-14.



## Κεφάλαιο 3<sup>ο</sup>:

### Πτώση

«Δείξας γε πρῶτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γάρ σε ἔχεις τὸν λόγον αὐτόν... Ἄλλ' ἴθι, δείκνυε» [για δειξέ μου ὅμως πρῶτα, φίλε μου, τί κρατᾷς στὸ ἀριστερό σου χέρι, ἐκεῖ κάτω ἀπὸ τὸ ἱμάτιο· γιατί θαρρῶ πῶς ἔχεις τὸ λόγο τὸν ἴδιο... Μὰ ἔλα, δειξέ μου (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Μ' αὐτὴν τὴν ἐξαιρετικὰ ζωντανὴν προτροπὴν, ποὺ δὲν ἀφήνει περιθώρια ἀμφισβήτησης γιὰ τὸ ὄντως τοῦ διαλόγου, ὁ Πλάτων μας εἰσάγει στὴν αυθεντικὴ μεταφορὰ τῶν λεγομένων τοῦ Λυσία περὶ ἐρώτος. Ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ-λυρικοῦ αὐτοῦ τοπίου, ποὺ τόσο γλαφυρὰ δημιούργησε ἡ πένα τοῦ Πλάτωνα, πρόκειται νὰ μεταφερθεῖ στὸν ὄντως ἐρωτικὸ Σωκράτη «ἡ πτώση τοῦ ἐρώτος» ἀπὸ τὰ ὑψηλὰ ποὺ ὁ ἴδιος κατόρθωσε νὰ τὸν τοποθετήσῃ μὲσω τοῦ *Συμποσίου*· μιὰ πτώση ποὺ φορέας τῆς εἶναι ὁ Λυσίας ἀρχὴ τῆς ὅμως ὁ ἠθικὸς σχετικισμὸς τῆς σοφιστικῆς κίνησης<sup>2</sup>.

Ὁ Θεοδωρακόπουλος παρατηρεῖ πῶς: «μετὰ τὸ λυρικὸ προοίμιον, ὅπου ὅλα εἶναι γεμᾶτα ζῆ, φῶς καὶ χαρὰ» ἐννοώντας τὸ εἰδυλλιακὸ σκηναῖο ποὺ ἔχει στηθεῖ ὡς εἰκαστικὸς ὑπομνηματισμὸς τοῦ περιεχομένου τοῦ ἐπερχόμενου

---

<sup>1</sup> Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 228 d.

<sup>2</sup> Πρβλ. Πλάτωνος, *Σοφιστής*, 231 δ 2-ε 6: «τὸ πρῶτον ἠύρεθη νέων καὶ πλουσιῶν ἔμμισθος θηρευτής... τὸ δὲ γε δεύτερον ἔμπορος τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα, τρίτον δὲ ἄρα οὐ περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος ἀνεφάνη;...καὶ τέταρτον γε αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν...πέμπτον δὲ...τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος...τὸ γε μὴν ἔκτον ἀμφισβητήσιμον μὲν, ὅμως δ' ἔθεμεν αὐτῷ συγχωρήσαντες δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι» [διαπιστώθηκε, πρῶτον, ὅτι εἶναι (δλδ. ὁ σοφιστής) ἀμειβόμενος κυνηγὸς πλούσιων νέων ἀνθρώπων... δεύτερον, κάτι σὰν χονδρέμπορος τῶν μαθημάτων ποὺ θρέφουν τὴν ψυχὴ...τρίτον, λιανοπουλητὴς τῶν ἰδίων αὐτῶν πραγμάτων...τέταρτον, κατασκευῆς μαθήματα...πέμπτον, ἓνα εἶδος ἀθλητῆ στὸ ἀγώνισμα τῶν λόγων, ὁ ὁποῖος γιὰ ἐπάγγελμά του ἔχει τὴν ἐριστικὴν...τὸ ἕκτο εἶναι ἀμφισβητούμενο, ὡστόσο δεχθήκαμε, συγκαταβατικὰ, ὅτι ὁ σοφιστὴς καθαρίζει τὴν ψυχὴ ἀπὸ δοξασίης ποὺ στέκονται ἐμπόδιο στὴ μάθησι (μτφρ. Ν.Μ.Σκουτερόπουλου)]. Πρβλ. C. Balla, «Plato and Aristotle on Rhetorical Empiricism», *Rhetorica*, vol. 25, issue 1, 2007, σσ. 73-85.

διαλόγου, «ἀκολουθεῖ ὁ παγερός λόγος τοῦ Λυσία. Ὁ λόγος ἀρχίζει μὲ ὑπονοούμενα...ὅμως τὰ ὑπονοούμενα αὐτὰ εἶναι σαφέστατα. Ἐτσι ἡ θαμπάδα γρήγορα διαλύεται καὶ δίνει τὴ θέση της σὲ μιὰ προσβλητικὴ σαφήνεια»<sup>1</sup>. Καὶ πράγματι ἔτσι εἶναι, εὐθύς ἐξ ἀρχῆς τὸ κείμενο τοῦ Λυσία μας προβάλλει τὸν ἔρωτα ὡς τὸ πλέον χρησιμοθηρικό αλισβερίσι, «ὡς ἐκεῖνοι μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται· τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος»[γιατὶ οἱ ἐραστὲς μετανοιώνουν δὲ γιὰ τὸ καλὸ ποὺ θὰ κάμουν μόλις σβύση ἡ ἐπιθυμία των, ἐνῶ ἐκεῖνοι ποὺ δὲν κατέχονται ἀπὸ ἔρωτα δὲν θὰ ἔρθη ποτὲ ἡ στιγμή ν' ἀλλάξουν γνώμη]<sup>2</sup>. Ἡ προοπτικὴ τοῦ ρήτορος ἀναγνωρίζει στὸν ἔρωτα δύο υποκατηγορίες οἱ ὁποῖες τὸ κοινὸ τους χαρακτηριστικὸ εἶναι ἡ σωματικότητά της ἡδονικῆς στασιμότητάς. Ἀπὸ τὴ μία μεριά ὅσοι ἐνίωσαν τὸν ἔρωτα ὡς ἐπιθυμία ἀμιγῶς σωματικὴ<sup>3</sup> ἡ ὁποία εἶναι καταδικασμένη σὲ παύση καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅσοι ἀπλῶς ἀκολουθοῦν τὸ ἐπιθυμητικὸ δίχως τὴν ἀναφορὰ τῆς πράξης τους σὲ συγκεκριμένο ἀντικείμενο-εραστή, καταλήγοντας ἔπειτα ἀπὸ ὑπολογισμό «...οὐδὲν ὑπολείπεται, ἀλλ' ἢ ποιεῖν προθύμως ὅτι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες χαριεῖσθαι»[δὲν μένει τίποτε παρὰ νὰ κάμουν πρόθυμα ἐκεῖνο ποὺ νομίζουν πῶς πρέπει νὰ κάμουν γιὰ νὰ τοὺς εὐχαριστήσουν], δηλαδή νὰ υπηρετήσουν τὴν ἀνέραστο ἡδονή<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> I. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, μν. ἐργ., σ. 80. Πρβλ. D. Werner, «Rhetoric and Philosophy in Plato's "Phaedrus"», *Greece & Rome*, Second Series, vol. 57, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: April 2010, σσ. 21-46, ἐδῶ σσ.23-25.

<sup>2</sup> Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 231 a, 3-6.

<sup>3</sup> Πρβλ. A. Schussler, «Éros, entre séduction et sexualité», μν. ἐργ., σσ. 29-32.

<sup>4</sup> Πρβλ. G. Nicholson, *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, Purdue University Press: Indiana 1999, σ. 103: «The speech of Lysias, with which Plato introduces the topic of love in the Phaedrus, is given in a completely down-to-earth tone, and although it does concern love, its actual focus, we might say, is sex. That is, the speaker is concerned especially with sexual desire and with love triangles, which are really triangles of possession and desire».

Η κατάπτωση κάθε υψηλής θεωρήσεως περί έρωτος συνεχίζεται, απομυθοποιώντας όσους ισχυρίζονται πως: «φιλεῖν ὧν ἄν ἐρῶσι περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι»[αὐτοὶ ἔχουν τὴν πιὸ μεγάλη ἀγάπη γιὰ τοὺς ἀγαπημένους των] ἕως ὅτου «ὄσων ἄν ὕστερον ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ πλείονος ποιήσονται, καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῆ, καὶ τούτους κακῶς ποιήσουσιν»[ὄσους θ' ἀγαπήσουν ἀργότερα, ἐκείνους θὰ τοὺς βάλουν πιὸ ψηλὰ ἀπ' αὐτοὺς ποὺ ἀγαπᾶνε τώρα, καὶ εἶναι φανερὸ πῶς, ἄν ἐκείνοι οἱ κατοπινοὶ τὸ θελήσουν, καὶ σ' αὐτοὺς τοὺς τωρινούς θὰ κάμουν κακό (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλος)]<sup>1</sup>. Ο έρωσ λοιπόν έχει αποκλειστικά την έννοια της απρόσωπης τάσης στην ερμηνεία του Λυσία. Όπως παρατηρήσαμε στο λόγο της Διοτίμας<sup>2</sup>, και η όντως ερωτολογία παραδέχεται το στάδιο της σωματικότητας του έρωτα και τον έρωτα ως αόριστη τάση, τοποθετώντας το πάντα ως υπό μεταμόρφωση προαπαιτούμενο για τη συνέχεια της ανάβασης όπου ο φιλόσοφος-εραστής αφήνει κάθε τι το αισθητό, συμπεριλαμβανομένης της ηδονής<sup>3</sup>. Εμμένοντας λοιπόν στο επίπεδο της τάσης, και μάλιστα με αδιάφορο το σημείο αναφοράς, και όχι στην προοπτική του Έρωτος πλέον ως οντολογική πλήρωση, δικαιολογεί πλήρως την πλατωνική κατηγορία περί χαμηλής ηθικής και εν γένει φιλοσοφικής στάθμης της ρητορικής.

Ο λόγος αυτός όμως προσφέρει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα προοπτική για την ερμηνεία της αιτίας του εκπεσόντος ερωτικού φαινομένου. Οι του ηδονικού έρωτος «ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν»[ὁμολογοῦν πῶς εἶναι

---

1. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 231 c 5-d 1.

2. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 204 b. 11-18.

3. R. Wedgwood, «Diotima's Eudaemonism: Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's Symposium», *Phronesis*, vol. 54, No. 4/5, Brill: 2009, σσ. 297-325, εδώ ιδιαίτερος σσ.311-315.

ποιὶ πολὺ ἄρωστοι παρὰ στὰ σωστὰ των, ἀλλὰ καὶ πῶς γνωρίζουν ὅτι δὲν πᾶνε καλὰ τὰ λογικὰ των, ἀλλὰ δὲν μποροῦν νὰ κρατηθοῦν]<sup>1</sup>, δηλαδή παρουσιάζουν ασθένεια ψυχική λόγω της πλήρους συγχύσεως των μερῶν της ψυχῆς τους. Ἡ ἡδονή, γενόμενη στο ἐπιθυμητικό μέρος της ψυχῆς, αυτονομείται επισκιάζοντας τοιοιτοτρόπως τὰ ἄλλα δύο καὶ δει το λογιστικό, δια της ηγεμονίας του οποιῶ ἀνέρχεται ο ἄνθρωπος στα ὄντως ερωτικά ὑψηλὰ ἐπέκεινα της αἰσθήσεως<sup>2</sup>.

Ἐν συνεχείᾳ, χρησιμοποιώντας σειρά ἐπιχειρημάτων προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξει τὴν ἀνωτερότητα του μὴ ἐραστή ἀπὸ τον ἐραστή, με τὴν ἡδονικὴ πάντοτε ἔννοια. Ἀναφερόμενος στις σχέσεις των ἐραστῶν προβάλλει τὸ περιοριστικό χαρακτήρα της σχετικῆς μονιμότητος ὡς μείζον ἀρνητικό στοιχεῖο διότι στη περίπτωση που προσεγγίσουν ἕτερο ἄτομο με σκοπὸ τὴν ἀπλή συναναστροφή «ὅταν ὀφθῶσι διαλεγόμενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἶονται ἢ γεγεννημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι»[ὅταν τοὺς ἰδοῦν νὰ μιᾶνε ἀναμεταξύ των, τότε θὰ νομίζουν πῶς αὐτοὶ εἶναι μαζί, ἢ γιατί ἔσβυσαν ἤδη τὴν ἐπιθυμία των, ἢ γιατί πρόκειται τώρα νὰ τὴν σβύσουν (μτφρ. Ἰ. Θεοδωρακόπουλου)], μεταφέροντας τοιοιτοτρόπως τὴν γενικότερη σήψη της ἀθηναϊκῆς κοινωνίας τὴ χρονικὴ στιγμή της ἐκφωνήσεως του λόγου, ὅπου τὸ ερωτικό φαινόμενο πόρο ἀπέχει ἀπὸ τὴν ἔννοια της ἀναζήτησης του κάλλους-ἀληθοῦς. Στον ἀντίποδα της ἀνωθεν ἀδυναμίας των ἐραστῶν, οὐ μὴ ἐραστῆς οὐδέποτε ὑπόκεινται σε κριτικὴ διότι

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 231 d, 1-3.

<sup>2</sup>. Πρβλ. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press: Cambridge 1991, σ. 39: «while both Plato and Socrates interdict terminal gratification, they do so for different reasons. In Plato's case these are strongly metaphysical, for he regards the soul's conjunction with the body as a doom calling for a life-long discipline whose aim is to detach soul from body, so far as possible, in the present life and liberate it from the wheel of reincarnation after death; sexual bliss defeats this endeavor, "nails" the soul to the body and distorts its sense of what is real».

«ειδότες ὅτι ἀναγκαῖον ἐστὶν ἢ διὰ φιλίαν τῷ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν»[γιατὶ ξέρει πῶς εἶναι ἀναγκαῖο ἢ ἀπὸ φιλία ἢ ἀπὸ κάποια ἄλλη εὐχαρίστηση νὰ μιλάη κανεὶς μὲ κάποιον (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>.

Ακόμα ἓνα αρνητικό στοιχείο που ἐρχεται νὰ προσάψει ὁ ῥήτορας στὸν ἐρωτα εἶναι αὐτὸ τῆς αυταρχικῆς ἐκφρασης τῆς ιδιοκτησίας τοῦ ἐραστή «πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέπουσιν», φοβούμενοι τὴν ὑπεροχὴ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου σὲ χρήματα, μόρφωση καὶ ἐν γένει «ἄλλο τι κεκτημένων ἀγαθὸν τὴν δύναμιν ἐκάστου φυλάττονται»[ἀπ' ὅσους ἔχουν κανένα ἀγαθὸ κοιτάζουνε ν' ἀποτρέψουνε τὴν ἐπιρροή (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλος)], ἀντιπαραβάλλοντας τὴν ἐλευθερίαν τοῦ μὴ ἐραστή που ὄχι μόνον δὲν θεωρεῖ κρίμα πρὸς ἐπιβουλή ἄλλου τὸν σχετιζόμενο μαζί του, παρὰ μισεῖ ὅσους τὸν περιφρονοῦν μὲ τὴ στέρξη τῆς συντροφιάς τους<sup>2</sup>.

Ἡ ἐννοία τῆς σωματικότητας τοῦ ἐρωτα κορυφώνεται μὲσω ἐνὸς παραλογισμοῦ τοῦ Λυσία. Ταυτίζει τὴν ἐλξη ἀποκλειστικά καὶ μόνον γιὰ τὸ σωματικὸ κάλλος μὲ τὴν ἐλξη τοῦ ἐραστή διότι κατὰ τὰ λεγόμενα του: «...τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν...ὥστε ἀδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι βουλήσονται: φίλοι εἶναι ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται»[ἀπὸ ἐρωτα ποθοῦν τὸ σῶμα πρὶν ἀκόμα μάθουν τὸ χαρακτῆρα...ὥστε εἶναι ἀδηλον ἂν καὶ πότε θηλήσουν νὰ τοὺς εἶναι ἀκόμα φίλοι, ὅταν σβύσουν τὴν ἐπιθυμία των]. Στὸ σημεῖο αὐτό, μὲ ἀμιγῶς ῥητορικά μέσα κενὰ οὐσίας, περιπλέκει τὴν

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 232 a-b 5. Πρὸβλ. G. M. Batchelder, *Moral Corruption and Philosophic Education in Plato's Phaedrus*, (διδακτορικὴ διατριβή), The Catholic University of America: Washington 2009, σσ. 30-35.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 232 c-e 3. Πρὸβλ. G. Nicholson, *Plato's Phaedrus*, μν. ἐργ., σσ. 115-116: «What the "beloved" might hope to gain from the lover is patronage, education, and introductions, and the non-lover is trying to convince the boy that he can expect more in that line from him... in many passages of the speech, the emotional involvement of the lover is always spoiling whatever benefits you may have derived from him—but not so the non-lover. In argument 1, the non-lover acts freely and voluntarily, whereas the lover does not, being driven by a passion...».

έννοια του έρωτος μ' αυτή της φιλίας και της σωματικής έλξης. Ο έρωτας ως έλξη προσπερνώντας την φιλία δημιουργεί σαρκικό αποκλειστικά πόθο προς σώμα άψυχο, δηλαδή χωρίς χαρακτήρα, αναβαθμίζοντας τοιουτοτρόπως την ηδονική εκτόνωση μεταξύ φίλων άνευ παρουσία έρωτος με το πρόσχημα και μόνο την γνώσης του χαρακτήρα του έτερου μη εραστή και την χρησιμοθηρική απόκτηση κοινών εμπειριών «άλλα ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι»<sup>1</sup>.

Αναλογικῶ τω τρόπῳ, συγκρίνοντας τις φιλικές σχέσεις που βασίζονται στην ερωτική επιθυμία με τις λοιπές διαπροσωπικές καταλήγει πως οι στερεότερες εξ αυτών, όπως αυτές της πατρότητας και της μητρότητας, δεν περιλαμβάνουν την ερωτική έλξη: «οἷ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν, ἀλλ' ἐξ ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων»[δὲν γίνανε ἀπὸ τέτοια ἐπιθυμία, ἀλλὰ ἀπὸ ἄλλες συνθῆκες (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>, αποσιωπώντας τη κατάληξη του συλλογισμού του, οδηγώντας τον ακροατή τοιουτοτρόπως να ομολογεία «αυθορμήτως» παρασυρόμενος, ότι ίσως δια μέσου της απουσίας του έρωτος επιτυγχάνονται στέρεες σχέσεις.

Τελειώνοντας το ρητορικό κείμενο, σφραγίζει τα λεγόμενα του με ένα εξαιρετικά ανύσχηρο συμπέρασμα μέσω μιας ρητορικής αντιστροφής, το οποίο ουδεμία συνεισφορά έχει να προσφέρει στην μετά του Συμποσίου ρητορική ανακατασκευή της αλήθειας περί έρωτος «ἴσως ἂν οὖν ἔροιό με, εἰ ἅπανσι σοι παραινῶ τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι, Ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα πρὸς ἅπαντας σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν διάνοιαν»[ἴσως βέβαια, νὰ μὲ ρωτοῦσες ἂν σὲ συμβουλεύω νὰ χαρίζεσαι σὲ ὅλους ὅσοι δὲν κατέχονται ἀπὸ ἔρωτα. Ἀλλὰ ἐγὼ νομίζω πὼς οὔτε ἐκεῖνος

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 233 a, 1-7.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. αν., 234 d, 2-3.

πού κατέχεται από έρωτα θα σέ παρακινούσε να έχης αυτήν τή γνώμη για όλους όσοι κατέχονται από έρωτα (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο φανερώνεται και το τεράστιο χάσμα μεταξύ της όντως ερωτολογίας της σωκρατικής-πλατωνικής Διοτίμας και της ρητορικής ερωτολογίας του Λυσία, η εγκοσμιότητα και αισθητοκρατική προοπτική του ρήτορα δεν επιτρέπει το απόλυτο συμπέρασμα περί παράδοσης η μη στον εραστή η μη εραστή, πράγμα που στον λόγο της Διοτίμας εκλείπει με τη σαφή προτροπή δια παράδοση στον γνώστη των ερωτικών δια του οποίου επιτυγχάνεται η ανάβαση του μυόμενου πέραν των αισθητών<sup>2</sup>. Δύο εντελώς διαφορετικές προοπτικές επομένως, από τη μία η μυστική ανάβαση σε υπερκόσμια ύψη και από την άλλη η αισθητώδης καθίζηση διά των λόγων άνευ λόγου.

---

<sup>1</sup>. Ένθ. αν., 234 c, 1-5.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 211 b, 8-10. Και Ι. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαίδρος*, μν. έργ., σ. 87: «κατά τὸ λόγο τῆς Διοτίμας πρὸς τὸ Σωκράτη, ὁ έρως εἶναι ἡ τάση πρὸς κατάκτηση τοῦ ἀγαθοῦ. Εἶναι ἡ τάση νὰ γεννήσῃ κανεῖς τὸ καλὸ μέσα ἀπὸ τὴν ὁμορφιά. Ὁ λόγος τῆς Διοτίμας ἀπευθύνεται πρὸς τὸ ἀθάνατο μέρος τῆς ψυχῆς, πρὸς τὸν ἐσωτερικὸ πυρῆνα τῆς προσωπικότητας. Ὁ έρως πὸν θέλει νὰ τὸν ἀποκρύψῃ ὁ λόγος τοῦ Λυσία εἶναι ἡ σωματικὴ κατοχὴ τοῦ «καλοῦ παιδὸς» ἀπὸ τὸ μὴ εραστή μὲ ὅλα τὰ εἰδεχθῆ ἑπακόλουθα καὶ ὅλη τὴν ἀπέχθεια πὸν γεννιέται μεταξύ τῶν ἀνθρώπων πὸν τοὺς συνδέει ὁ βάνανος ὑπολογισμός».

## Κεφάλαιο 4<sup>ο</sup> :

### Επανόρθωση

Το αντιστάθμισμα της ερωτολογικής κατάπτωσης αναλαμβάνει ο Σωκράτης όπου με το γνωστό του τρόπο, δηλαδή ειρωνευόμενος, θα επιχειρήσει γι' ακόμα μία φορά να επαναφέρει την αλήθεια περί έρωτος απαλλαγμένη από τα ρητορικά τεχνάσματα. «Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι», είναι η σωκρατική πρώτη αντίδραση με τον Θεοδωρακόπουλο να σχολιάζει επί τη βάση της ερμηνευτικής οπτικής του Ερμεία: «τὸ “ὥστε με ἐκπλαγῆναι” σημαίνει, ἔτσι προσθέτει ὁ σχολιαστής, “τὴν ἀπόμοιαν (δηλαδή τὴν ἀνοησία) τοῦ σοφιστοῦ, ὅτι ἐσχηματίζετο μὴ ἐρῶν»<sup>1</sup>. Η έκπληξη αυτή δικαιολογείται στη συνέχεια του λόγου: «τῷ γὰρ ῥητορικῷ αὐτοῦ μόνῳ τὸν νοῦν προσεῖχον· τοῦτο δὲ οὐδὲ αὐτὸν ᾤμην Λυσίαν οἶεσθαι ἰκανὸν εἶναι»[εἶχει δηλαδή τὸ νοῦ μου μονάχα στὸ ρητορικό του ὕφος, ἐνῶ γιὰ τοῦτο ἐδῶ (ἂν δηλαδή εἶπε ὅσα ἔπρεπε) εἶχα τὴ γνώμη, πῶς οὔτε καὶ ὁ ἴδιος ὁ Λυσίας θὰ νόμιζε ὅτι εἶναι ἄξιος (μτφρ. I. Θεδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>, μόνη ικανότητα που αναγνωρίζει ο φιλόσοφος στον ρήτορα, και κατ' επέκταση κάθε φιλόσοφος σε κάθε ρήτορα, είναι αυτή των κομψών λόγων, οι οποίοι αιχμαλωτίζοντας την αίσθηση αφήνουν ανικανοποίητη την τάση του λογικού για ὄντως γνώση και αλήθεια<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> I. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, μν. ἔργ., σ. 414, υπ. 1.

<sup>2</sup> Πλάτωνος, *Φαῖδρος* 235 a, 5-7. E. Buccioni, «Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's "Phaedrus"», *Phoenix*, vol. 61, No. 1/2, Classical Association of Canada: Spring-Summer, 2007, σσ. 15-38, ἐδῶ σσ. 17-20.

<sup>3</sup> Χαρακτηριστικό είναι επίσης το κατηγορώ του ρήτορα Ισοκράτη, του μόνου ρήτορα την αξία του οποίου αναγνωρίζει ο Πλάτων ως ευρισκόμενη εγγύτερα των αρχών του, προς τη λοιπή ρητορική-σοφιστική κίνηση της εποχής του. Ισοκράτους, *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν*, 2c: «...οἱ προσποιῶνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθύς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπειχειροῦσιν».



Η εκμηδένιση της ικανότητας του αντιπάλου ερωτολόγου επιτυγχάνεται σε πρώτο στάδιο και με τη σύγκριση του Λυσία με των κοινώς παραδεδομένων αυθεντιών περί έρωτος: «ἢ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ ἢ καὶ συγγραφέων τινῶν», η οποία σε συνδυασμό με την άκρα ενθουσιαστική ενέργεια την τοποθετούμενη ως κίνηση εντός του στήθους του Σωκράτη, «τὸ στήθος ἔχων αἰσθάνομαι...», τον οδηγούν παρά την ταπεινόφρονα δήλωση πως «συνειδῶς ἑμαυτῶ ἀμαθίαν»[ ἔχω συνείδηση για τὴν ἀμαθία μου]<sup>1</sup>, να αντιλαμβάνεται πλήρως το χαμηλό της ποιότητας των του Λυσία λεχθέντων.

Ο μόνος τρόπος για να εξυγιάνει την γνωσιο-ηθική ασθένεια της ρητορικοποίησης του ερωτικού φαινομένου είναι να ενδυθεί αυτή την πτώση πέρα ως πέρα, μέχρι τα μύχια της λυσιακής βλασφημίας για το ύψιστο αγαθό, κι αφού λάβει πεπτωκυία γνώση να την επανορθώσει στο πρότερο κάλος. Έναρξη της διαδικασίας αυτής θέτει ο ομιλητής την επίκληση στη Μούσες, ως συνέχεια της ποιητικής παράδοσης από τον Όμηρο ακόμα, «ἄγετε δὴ, ὦ Μοῦσαι,...ξύμμοι λάβεσθαι τοῦ μύθου...ἵνα ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον δοκῶν τοῦτω σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον δόξη»[ἐμπρὸς λοιπὸν, Μοῦσες...βοηθᾶτέ με στὸ μῦθο]...γιὰ νᾶ τοῦ φανῆ ὁ φίλος του ποὺ καὶ πρὶν τοῦ φαίνονταν σοφός, τώρα ἀκόμα πιὸ σοφός (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>. Εξαιρετικά εύστοχη είναι η παρατήρηση του Βιλαμόβιτς πως: «είχε τη σταθερή άποψη» εννοώντας τον Πλάτωνα «πως ο ποιητής δεν δημιουργεί ενσυνείδητα, όπως ὁ επιστήμονας, ὁμως ο ἴδιος στον Φαῖδρο αφήνει τον Σωκράτη να κατέχεται από ένθεη μανία και υπό την επίδραση αυτή να εκφράζει την υπέρτατη αλήθεια: Εκεί έχει ήδη καταλάβει την αξία του ασυνειδήτου, γιατί είχε στον ἴδιο του τον εαυτό διαπιστώσει πως δεν

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 235 d.

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 237 a, 7-11.

μπορούσε να προχωρήσει στη φιλοσοφία του μόνο μέσα από τη λογική, και το μη αποδείξιμο είναι ακριβώς το σημαντικότερο»<sup>1</sup>. Εν προκειμένω, ο πλατωνικός Σωκράτης, δεν επικαλείται λογικές αρχές και κατηγορίες, ούτε την μεγάλη του καινοτομία, τη διαλεκτική μέθοδο, παρά μόνο την υπέρλογη αρχή, εν είδη εξ αποκαλύψεως γνώση, επιδιώκοντας ως υπέρτατη αλήθεια την ανακατασκευή του ρητορικού ψεύδους.

Ως άλλος Αντισθένης, θέτει ως «ἀρχὴ σοφίας τὴν τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψη», ο Σωκράτης στοχεύει αρχικώς στη δημιουργία μιας βαθιάς φιλοσοφικής τομής, εν συγκρίσει πάντοτε με την επιδερμική προσέγγιση του ρητορικού λόγου, αντιμετωπίζοντας των ἔρωτα ως οριστέο μέγεθος. Επικρίνει ὄσους αδυνατώντας να προσεγγίσουν την ουσία του αντικειμένου «ὡς οὖν εἰδότες, οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως...»[σὰν νὰ τοὺς ἦτανε γνωστή, δὲν ἔρχονται σὲ συμφωνία ἀναμεταξύ των γιὰ τὸν ὀρισμὸ της...]<sup>2</sup> κι αναγνωρίζοντας την ηθική χροιά του ερωτήματος, διότι πραγματεύεται την ανθρώπινη δράση της επιλογής μεταξύ «εραστή» και «μη εραστή», τίθεται το θέμα της λογικής υποχρέωσης «περὶ ἔρωτος οἶον τ' ἔστι καὶ ἡ ἔχει δύναμιν, ὁμολογία θέμενοι ὄρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες, τὴν σκέψιν ποιῶμεθα εἴτε ὠφέλειαν εἴτε βλάβην παρέχει»[πρῶτα νὰ συμφωνήσωμεν καὶ νὰ βάλωμε ὀρισμὸ γιὰ τὸν ἔρωτα, τι πρᾶγμα εἶναι καὶ ποιά δύναμη ἔχει, καὶ πότε, ἔχοντας τὰ μάτια μας σ' αὐτό, καὶ σ' αὐτὸ πάντα γυρίζοντας, νὰ σκεφθοῦμε ἂν φέρνη ὠφέλεια ἢ βλάβη (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>3</sup>, διότι η

---

<sup>1</sup>. Ο. Φον Βιλαμόβιτς-Μέλεντορφ, *Πλάτων: Η ζωή και το έργο του: Τα χρόνια της νεότητας*, μτφρ. Ε. Αρμυρού, Κάκτος: Αθήνα 2006, σ. 220.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 237 c, 1-6.

<sup>3</sup>. Ενθ. αν., 237 c, 7-9. Πρβλ. Η. Yunis, «Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric», *Arion*, 13, 2005, σσ. 101-125, εδώ σ. 102: «Recent scholars have tended to label Plato's conception a "philosophical rhetoric" and to conclude that this ideal or philosophical rhetoric is essentially philosophy under a different name. Their reasoning goes as follows. Having rejected the view of contemporary rhetoricians that a rhetor needs only opinion (δόξα) on the subject of

πλήρωση του γνωσιακού αιτήματος-γνωσιακής ηδονής του ανθρώπου τον φέρνει εγγύτερα στην ελεύθερη ηθική επιλογή, και όταν κάνουμε λόγο για ελεύθερη ηθική επιλογή δεν αναφερόμαστε σε τίποτα άλλο παρά στην ορθή απόφαση προϋπόθεση της οποίας είναι η απαλλαγή από τα πάθη της πλάνης.

Ο ορισμός λοιπόν του έρωτος ξεκινά από τα ειδοποιά συμπτώματα που επιφέρει στον άνθρωπο. Ο Σωκράτης αρχικώς επαναφέρει την διοτίμεια οπτική για τον έρωτα ως τάση, αναγνωρίζοντας μάλιστα δύο: «δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστο λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης, τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης, ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν, τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη»[ὅταν λοιπὸν ἡ σωστὴ γνώμη μ[ε ὀδηγὸ τὸ λογίῳ, μας πηγαίνει πρὸς τὸ ἄριστο καὶ παίρνει τὴν ἐξουσία, αὐτὴ τὴν ἐπικράτηση τὴν λέμε σωφροσύνη· ὅταν ὅμως μᾶς σέρνει ἡ ἐπιθυμία στὶς ἡδονές καὶ πάρει αὐτὴ μέσα μας τὴν ἀρχή, αὐτὸ πού μᾶς κυριεύει τὸ λέμε ἀκολασία (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Σαφέστατα και η ὅλη ηθικό-γνωστικὴ οπτικὴ εἶναι ἀπόρροια τῶν κοσμολογικῶν δεδομένων που διατρέχουν τὸ σύνολο τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου καθὼς και τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ που ἀποτελεῖ ἀλληλένδετο τμήμα τοῦ κόσμου ὡς θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου μεθόριου αἰσθήσεως καὶ ἀληθείας. Ἐτσι κι ἐδῶ οἱ τάξεις αὐτές δεν εἶναι ἄλλες ἀπὸ τὴν αἴσθηση καὶ τὸν καθαρὸ λόγῳ, με τὴν πρώτη νὰ ὀδηγεῖ στὴν ἀκολασία τοῦ ψεύδους καὶ τὴ δεύτερη στὴ σωφροσύνη τοῦ ἀληθοῦς.

Πρὸς ἐπίρρωση τῆς ἀνωθεν διατύπωσης συνεχίζει τὴν φιλοσοφικὴ τομὴ ἀποτυπώνοντας ἐπακριβῶς τὰ χαρακτηριστικὰ ὅσων ἐμφανίζουν συμπτώματα σχετικὰ με τὸν έρωτα. Ο δούλος τῆς ηδονῆς «ἀνάγκη που τὸν

---

his discourse, Plato requires the expert speaker to know the truth about the subject of his discourse».

<sup>1</sup>. Ἐνθ. ἀν., 237 e 2-238 a 3.

ἐρώμενον ὡς ἥδιστον ἑαυτῷ παρασκευάζει», για την εκπλήρωση όμως του σκοπού αυτού δεν αρκείται αποκλειστικά στην προσωπική του βελτίωση αλλά «οὔτε δὲ κρείττω οὔτε ἰσοῦμενον ἕκων ἐραστής παιδικὰ ἀνέξεται, ἦττω δὲ καὶ ὑποδεέστερον ἀεὶ ἀπεργάζεται»[ὁ ἐραστής δὲν θὰ θέλη νὰ τὸν ἀνέχεται τὸν ἀγαπημένο οὔτε πιὸ δυνατὸ, οὔτε ὅμοιό του, ἀλλὰ θὰ προσπαθῆ πάντα νὰ τὸν κάνη πιὸ ἀδύνατο ἀπ' αὐτὸν καὶ κατώτερό του (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Παρουσιάζεται τοιουτοτρόπως η ἡδονὴ τόσο ως αυτοκαταστροφικὴ διαδικασία ὅσο και ως «ανθρωποφαγική» με τον ἡδονοκεντρικὸ ἐραστή νὰ ἀντιμετωπίζει τὸ ἀντικείμενο τοῦ πόθου τοῦ και τὴν ιδιότητα τοῦ ἐρώτα ως μέσο και ποτέ ως σκοπό, ὅπως πιθανῶς θα παρατηροῦσε ὁ Kant ἐπιχειρώντας μίαν ἐκλογικευμένη ἀποτίμηση τῆς ἠθικῆς πράξης τῆς ορμώμενης ἐξ ἡδονῆς<sup>2</sup>, ἀλλὰ και ως ὄντολογικὴ, κατὰ Πλάτωνα, ἀστοχία, δεδομένου ὅτι ἡ γνώση τελειώνει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου ὀδηγώντας τὴν στο ἀληθές, ὁποιαδήποτε ἀντίρροπὴ δύναμη ἀπ' αὐτὴ τῆς ἀνάβασης εἶναι ἠθικό-αισθητικό-λογικὸ και ἐν γένει ὄντολογικὸ ἐγκλημα.

Στὴν ἴδια κατηγορία τῶν ἀνασταλτικῶν, ὡς πρὸς τὴν ὄντολογικὴ τελείωση τοῦ μεθόριου ἀνθρώπου, δράσεων ἀνθρώπου πρὸς ἄνθρωπο τοποθετεῖ ὁ ὁμιλῶν τὴν κολακεία: «ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακὰ, ἀλλὰ τὶς δαίμων ἔμιξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παραυτικά ἡδονῆν· οἶον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλη, ὅμως ἐπέμιξεν ἢ φύσις ἡδονῆν τινα οὐκ ἄμουσον...»[βέβαια ὑπάρχουνε κι ἄλλα κακὰ στὸν κόσμον, μὰ κάποιος θεὸς ἀνακάτωσε τὰ

---

<sup>1</sup> Ἐνθ. ἀν., 239 a, 3-5.

<sup>2</sup> Ἡ λογικὴ καταβολὴ τῆς ἠθικῆς πράξης, κατὰ τὸν φιλόσοφο τοῦ Κένιγκσμπεργκ, δὲν θα μπορούσε οὐδέποτε νὰ ἔχει ἡδονοκεντρικὴ ὀπτική τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων διότι αὐτὸ θα ἀντιτασσόταν ἀμεσα με τὴν τρίτη διατύπωση τῆς καντιανῆς ἠθικῆς. Πρβλ. I. Kant, *Τὰ θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν*, εἰσαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Γ. Τζαβάρρα, Δωδὸνη: Ἀθήνα 1984, σ. 15: «Πράττε ἔτσι ὥστε νὰ χρησιμοποιεῖς τὴν ἀνθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου ὅσο και στο πρόσωπο κάθε ἄλλου ἀνθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ὡς σκοπὸ και ποτέ μόνο ὡς μέσο».

περισσότερα μὲ μιὰ παροδικὴ ἡδονή· στὸν κόλακα λόγο χάρη, πού εἶναι φοβερό θηρίο καὶ μεγάλο κακό, ἔδωκε δὲ ἡ φύση καὶ κάποιαν ἡδονὴ πού δὲν εἶναι χωρὶς χάρη...(μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Το ψεύδος της κολακείας ἀν καὶ ἀποτελεῖ πηγὴ ἄμεσης ἡδονῆς, μακροπρόθεσμα προκαλεῖ ὑψιστὴ βλάβη. Ταυτίζει τὴν ζωὴ με τὴν ἐπίτευξη αἰσθητηριακῶν ἐξάρσεων καὶ ἐγωτικῶν συνδρόμων, πού διαμορφώνουν τὴν πλάνη τῆς πληρότητας ἐν τῷ κόσμῳ τῶν ἀπεικασμάτων, ἀτροφώντας τὴν τάση γιὰ ὄντως πληρότητα μέσω τοῦ ὄντως ἔρωτος.

Τὴν ἀρνητικὴ ἐπίδραση τοῦ ἐρώτα ἐπιλέγει ὁ Σωκράτης νὰ τὴν υπογραμμίσει χρησιμοποιώντας τὴν ὀμηρικὴ αὐθεντία, τὴν κοινῶς παραδεδομένη:

«ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσ', ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί»

[ὅπως οἱ λύκοι ἀγαπᾶνε τὸ ἄρνι

ἔτσι οἱ ἐραστὲς ἀγαπᾶν τὸ παιδί]<sup>2</sup>

ὅπου σε ἄμεση συνέχεια με τὸ «λέγω οὖν ἐνὶ λόγῳ, ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τὰναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσσεστιν»[λέγω λοιπὸν μ' ἓνα λόγο, πῶς ὅσα κακὰ κατηγορήσαμε τὸν ἕναν, ἄλλα τόσα καλὰ, τ' ἀντίθετά τους, ὑπάρχουνε στὸν ἄλλον (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>3</sup>. Το ἠθικὸ βᾶρος τῆς αἰσχροῦς πράξης βαρύνει τὸν θύτη, διότι τὸ θύμα εἶναι ἀφενὸς ἠλικιακὰ μικρότερο, ἀφετέρου ὀντολογικὰ-κοσμολογικὰ μεταίχμιο μεταξύ πλάνης καὶ ὄντως ἀλήθειας. Ὁ τοποθετῶν ἡδονιστικὲς παρωπίδες στὴ δυνητικὰ φιλόσοφῃ ψυχῇ ἀπλῶς, με λόγια ὁ ἤδη πλανεμένος ἡδονοκεντρικὸς

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 240 b, 1-4.

<sup>2</sup>. Ὀμήρου, *Ιλιάς*, Χ 262-263: «Ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά, οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὀμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν».

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 243 d-e 6.

«μή εραστής» που αναπαράγει την οντολογική-ηθική του ασθένεια» αναπαράγει την πλάνη και κατά λογική αναλογία την ηθική σχετικότητα.

Δια μέσου των ανωτέρω, ο ομιλητής, σαρκώθηκε το σύνολο της βλάσφημης ρητορείας, λέγοντας και επεκτείνοντας την ερωτική κριτική του Λυσία. Όταν πληρώθηκε η αμαρτία, αυτή η ίδια η ψυχή του όντως ερωτικού Σωκράτη επαναστατεί κάνοντας τον, ως άλλος Ίβυκος να αναφωνήσει «μή τι παρὰ θεοῖς ἀμβλακῶν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω»[να πάρω τιμή ἀπὸ ἀνθρώπους γιὰ μιὰ ἀμαρτία στοὺς θεούς]<sup>1</sup>, εννοώντας με τη φράση «ἀνθρώπων ἀμείψω» την έννοια της κολακείας ως εμμονή στη πλάνη της εγωτικής ηδονής, όπως αναλύθηκε ανωτέρω<sup>2</sup>.

Ο αυτοέλεγχος των λεγομένων του ως βλασφημία επεξηγείται κατά τον ίδιο από το γεγονός πως αναγνωρίζει την μυθολογική ιδιότητα του Έρωτα: «ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως»[ὅπως εἶναι βέβαια. ὁ Ἔρως θεὸς ἢ κάτι το θεῖο]<sup>3</sup> και βάση αυτού ερμηνεύει την θεϊκή ιδιότητα ως σύμφυτη του καλού «οὐδὲν ἄν κακὸν εἶη»[δὲν θὰ εἶναι τίποτα τὸ κακό]. Εδώ παρατηρούμε

---

<sup>1</sup> Ένθ. αν., 242 d, 1-2.

<sup>2</sup> Ακόμα κι αυτό το ίδιο το φαινομενικό σωκρατικό σφάλμα στην ερωτολογία του αποτελεί ανεπαίσθητο βήμα αληθείας, έχοντας αμιγῶς παιδευτικό χαρακτήρα πρβλ. L. D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, μν. ἐργ., σ. 77: «...even as it departs from the truth or from that teaching that is nearer to the truth, the subphilosophic education serves to prepare those who receive it for an education toward that very truth. Perhaps it can similarly prepare us ourselves, who will not receive the whole education but who merely read about it, so long as we read with some care and think about its fundamental premises».

<sup>3</sup> Πρβλ G. Nicholson, *Plato's Phaedrus*, μν. ἐργ., σ. 128: «...it is the god of Love, Eros, who has been offended in this way becomes clear a little bit later (hemartaneten peri ton Erotā, 242e4), where Socrates puts to Phaedrus the challenge: does he not acknowledge that Eros is indeed a god or something divine (theos e ti theion ho Eros, e2)? Eros, coeval with Earth itself in Hesiod, was, according to later traditions the child of Aphrodite. On the other hand, Eros had an equivocal status in Greek poetry and myth over the centuries. Homer never speaks of Eros as divine; he has a psychological understanding of eros rather than a theological one: it is the passion of sexual desire (Iliad I, 315, XIV, 315; Odyssey XVIII, 212). Yet those in later centuries who, following the lead of Hesiod, asserted the divinity of Eros were inclined to attribute this belief to Homer too».

το ερμηνευτικό χάσμα που διαμορφώνεται μεταξύ της όντως φιλοσοφικής και ρητορικής ερωτολογίας, ο Έρωτας δεν είναι απλά εσωτερική ορμή ηδονικής υφής αλλά μεταφυσικώς ετερούσιως του μεθοριακού ανθρώπου, πέραν την αισθητηριακής αναγκής και πλάνης, ο πετών εις θεϊκά ύψη.

Η συνείδηση-ανάμνηση της αλήθειας αυτής συνταράσσει απ' άκρη ως άκρη τον σαρκωθέντα την ρητορική αμαρτία, Σωκράτη, αναγκάζοντας τον να ομολογεί την οντολογική ανάγκη, και όχι απλώς αισθητηριακή επιθυμία, «καθήρασθαι ανάγκη»[ἔχω ανάγκη νὰ ξαναγίνω καθαρός]. Δια τον λόγο αυτό και πραγματοποιεί την ομηρική επιστροφή στην Ιθάκη της αλήθειας μέσω της παλινωδίας του «διὰ τὴν τοῦ Ἑρωτος κακηγορίαν πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινωδίαν, γυμνῆ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ, ὥσπερ τότε, ὑπ' αἰσχύνῃς ἐγκεκαλυμμένος»[γιατὶ κακολόγησα τὸν Ἑρωτα, θὰ κοιτάξω νὰ τοῦ προσφέρω τὴν παλινωδία μὲ ξέσκεπο κεφάλι, καὶ ὄχι ὅπως πρὶν μὲ σκεπασμένο ἀπὸ ντροπὴ (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Προς εξευμενισμό λοιπόν του θεού θα προσφέρει ο ομιλητής την μέγιστη θυσία, τέφρες ψεύδους και καπνό αληθείας, αναβάντα εις τους ουρανοὺς.

Ο σωκρατικός λεκτικός δρόμος για επιστροφή στην αλήθεια έχει ως πρώτο σταθμό την έννοια της «μανίας»: «εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης»[ἂν βέβαια ἦταν ἀπλὸ νὰ εἰπῆ κανεὶς πῶς ἡ μανία εἶναι κάτι κακό, τότε ὁ προηγούμενος λόγος θὰ ἦταν καλὰ εἰπωμένος· μὰ ἐδῶ τὰ μεγαλύτερα καλὰ μᾶς ἔρχονται ἀπὸ τῆ μανία, ποὺ μᾶς χαρίζεται σὰν ἓνα θεῖο δῶρο (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>, τονίζοντας τοιουτοτρόπως το μεθοδολογικό χάσμα της λογοκρατικής ανάπτυξης του

---

<sup>1</sup>. Πλάτων, *Φαῖδρος*, 242 e 3-243 b 8.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. αν., 244 b, 3-5.

Λυσία με την υπέρλογο-θεία προσέγγιση του όντως ερωτικού ερμηνευτή. Είναι αξιοπρόσεκτο το γεγονός πως στο *Φαίδρο* ο Σωκράτης περνά κι από τα δύο στάδια αποδεχόμενος βέβαια το δεύτερο ως απείρως ανώτερο. Δε θα ήταν υπερβολή να παραλληλίσουμε τη σωκρατική επιστροφή στην έννοια της μανίας ως επανάληψη της διοτιμικής παιδαγωγικής περί έρωτος. Όπως η Μαντίνεια φιλόσοφος επιμένει στη χρησιμότητα της μαντικής ως γεφυροποιού τέχνης θεών κι ανθρώπων<sup>1</sup>, κατά τη διδασκαλία των του Έρωτος στον μέχρι τότε «ανέραστο» Σωκράτη, έτσι κι ο Σωκράτης δια της ίδιας οδού θα διδάξει την αλήθεια περί Έρωτος στο Φαίδρο και δί' αυτού στον Λυσία αλλά και σε κάθε μη μνημένο στα μυστήρια του θεού.

Ως ενίσχυση της άνωθεν θέσης, ο διδάσκαλος πλέον ομιλητής, αναφέρει το γεγονός της ονοματοδοσίας: «οί καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχροὺς ἠγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν...ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοῖρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο»[ἀπὸ τοὺς παλιούς ἐκεῖνοι ποὺ ἔβαλαν τὰ ὀνόματα στὰ πράγματα δὲν εἶχαν τὴ μανία γιὰ κάτι ἄσχημο...μὰ ἐπειδὴ εἶναι κάτι καλό, ὅταν ἔρχεται δοσμένη ἀπὸ τὸ θεό, τῆς βάλανε τὸ ὄνομα μ' αὐτὴ τὴ γνώμη (μτφρ. Ι. Θεοδωράκοπουλου)]<sup>2</sup>. Η τέχνη της ονοματοδοσίας είναι θείας προελεύσεως διότι αποτελεί αρχικό βήμα γνώσεως της αλήθειας. Η αναγνώριση και υπόμνηση δια των ονομάτων σύνολου του επιστητού, υλικού και πνευματικού, διαμορφώνει το πλαίσιο δια το οποίο η λογική θα εργασθεί προς διασαφήνιση πραγματικότητας ή μη, μετατρέποντας τοιουτοτρόπως ακόμα και την παχύτερη ύλη την προσιδιάζουσα στο ευτελές των αισθήσεων, σε κατηγορία λογικής παραγωγής, ήτοι λεπτού πνεύματος.

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 202 e-203 a

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 244 c, 1-6.



Η μανία όμως δεν έχει μόνο μακροπρόθεσμο τελεολογικό χαρακτήρα αλλά κι άμεση θεραπευτική της αλλοίωσης εφαρμογή. Συγκεκριμένα, κατά τον Σωκράτη, η χρηστότητα της μανίας είναι εμφανής διότι «μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων...ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει, ἀπαλλαγὴν ἠΰρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας»[κι ἀπὸ ἀρρώστιες κι ἀπὸ τίς πιὸ μεγάλες δυστυχίες...ἔφερε λύτρωση ἡ μανία πού ἦρθε στὴν ὥρα της καὶ προφήτεψε σ' ἐκείνους πού ἔπρεπε, γιατί βρῆκε καταφύγι τίς προσευχές στοὺς θεοὺς καὶ τίς λατρεῖες (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Η γεφυροποιός των δύο κόσμων μανική τέχνη, ἀπὸ κοινού με λοιπές τεχνικές ἔνωσης θεῶν και ἀνθρώπων, ἐπιφέρει μεταβολές στην νομοτέλεια της φθοράς, βιολογικῆς ἀλλά κι ὑπὸ το πρίσμα της ἀναζήτησης της ἀληθείας ἐν μέσω του κόσμου των πλανῶν, γνωσιολογική-αισθητικῆς-ἠθικῆς.

Η τελική ὄψη της μανίας ταυτίζεται με τὴν ποιητικὴ παράγωγη, μάλλον δε με τὴν αἰτία αὐτῆς: «ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν»[θεοζαλιὰ καὶ μανία εἶναι ἐκείνη πού ἔρχετε ἀπὸ τίς Μοῦσες· ἅμα αὐτὴ κυριέψη καμμιά ψυχὴ ἀπαλὴ κι ἀνάγγιχτη, τὴν ξυπνάει καὶ τὴν μεθάει γιὰ τὰ τραγούδια καὶ γιὰ τᾶλλα εἶδη τῆς ποίησης]. Η ἀρχὴ τίς ποιητικῆς διαμόρφωσης εἶναι ἡ μανία, διότι αὐτὴ συνδέει τὸν ἀνθρώπο με τοὺς ὄντως διαμορφωτὲς τοὺς ἐπιστητοῦ, τοῦ θεοῦς. Ὅπως ἐκείνοι, κατὰ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους, διαμορφώνουν ἀμορφη προϋπάρχουσα ὕλη σε μορφή και ζωή<sup>2</sup>, ἔτσι και ἡ ποιητὲς διαμορφώνουν νεκροὺς ἤχους και λέξεις σε ἀρμονικὴ τέχνη, θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για δημιουργικὴ μανία ἐξ ἀντανακλάσεως. Εὐλόγο εἶναι ἐπομένως τὸ συμπέρασμα πως: «ὅς δ' ἄν

<sup>1</sup>. Ἐνθ. ἀν., 224 e, 1-4.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 320d.

ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται...ἀτελής αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις...»[ὅποιος ὅμως πάει χωρὶς τῆ μανία τῶν Μουσῶν στίς θύρες τῆς ποίησης...μένει κι αὐτός ὁ ἴδιος ἀσήμαντος καὶ ἡ ποίηση του (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>.

Ἡ μεγάλη συμβολή τῆς παλινωδίας τοῦ Σωκράτη στὴν ανατροπὴ τῆς ρητορικῆς ψευδωνύμου γνώσεως εντοπίζεται στο γεγονός τῆς ερμηνείας τοῦ ἔρωτα δια μέσου τῆς ἀνθρωπολογικῆ-ψυχολογικῆς οδοῦ, ἀναφέροντας ἐπ' αὐτοῦ χαρακτηριστικὰ «ὡς ἐπ' εὐτυχία τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτῃ μανία δίδεται», δηλαδὴ ὁ ἔρωτας, «δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι, θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης, ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα, τὰ ληθῆς νοῆσαι»[ἡ μανία αὐτὴ δίνεται ἀπὸ τοὺς θεοὺς γιὰ τὴν πιὸ μεγάλη εὐτυχία...πρέπει ὅμως πρῶτα νὰ ἰδοῦμε τὴ φύση τῆς ψυχῆς, τῆς θεϊκῆς καὶ τῆς ἀνθρώπινης, τὰ πάθη καὶ τὰ ἐνεργήματά τῆς, γιὰ μὰ γνωρίσουμε τὴν ἀλήθεια (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>.

Το χαρακτηριστικὸ ἀποδοθὲν κατηγόρημα οὐσίας στὴ ψυχὴ εἶναι αὐτὸ τῆς ἀθανασίας<sup>3</sup>. Αἰτία καὶ σύμπτωμα αἰσθητοποιήσεως αὐτῆς (δηλαδὴ τῆς ἀθανασίας) εἶναι τὸ «ἀεικίνητον», διότι «τὸ δ' ἄλλο κινουῖν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς»[ἐκεῖνο ποὺ κινεῖ κάποιον ἄλλο καὶ κινεῖται ἀπὸ κάποιον ἄλλο, μιὰ ποὺ ἔχει τέλος στὴν κίνησή του, ἔχει τέλος καὶ στὴ ζωὴ του]. Δια τῆς ἀναλογικῆς μεθόδου ἀποδεικνύεται τὸ «ἀθάνατον» ὡς ταυτόσημο τοῦ αυτοκίνητου, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται ὡς «ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον», καὶ ὄντας οὐσία τῆς ψυχῆς ταυτίζεται με αὐτὴ καταλήγοντας στο συμπέρασμα πὼς «μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῖν

---

<sup>1</sup> Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 245 a.

<sup>2</sup> Ἐνθ. ἀν., 245 c, 1-5.

<sup>3</sup> Παράθεση καὶ κριτικὴ τῶν επιχειρημάτων περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς βλ. M. M. Coutinho, «Plato and the Immortality of the Soul», *Divyadaan-Journal of Philosophy and Education*, 14/2, 2003, σσ.191-216, ἐδῶ 191-198.

ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἄν εἴη»[ἄν ἐκεῖνο ποῦ κινεῖ τὸν ἑαυτό του, εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ ψυχὴ, τότε εἶναι ἀνάγκη ἢ ψυχὴ να εἶναι κάτι ἀγέννητο καὶ ἀθάνατο (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>. Δεν εἶναι διόλου τυχαία ἡ σύμπλευση νοημάτων, Σωκράτη καὶ Ἀριστοτέλη, στα τῶν περὶ ψυχῆς, διότι καὶ οἱ δύο παρὰ τις διαφοροποιήσεις εἶναι μέτοχοι τῆς ἴδιας καὶ αὐτῆς ερμηνευτικῆς παράδοσης, ὅπως θα ἀποδείξουν καὶ στοὺς ἐπόμενους αἰῶνες οἱ Πλατωνικοί/Νεοπλατωνικοί, με τὸν δεύτερο να σημειώνει «ἢ ψυχὴ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως...ἢ ψυχὴ λόγος τις ἄν εἴη καὶ εἶδος ἄλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον»<sup>2</sup>.

Δεύτερο ἐπίπεδο ὀρισμοῦ εἶναι αὐτὸ τῆς μορφῆς τῆς ψυχῆς, ὅπου περνάμε ἀπὸ τὸ ἀναλογικὸ ἐπιχείρημα στὴν παρομοίωση τοῦ μύθου, χάριν συντομίας: «ἔοικέ τῳ δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνίοχου»[λέμε λοιπὸν πῶς μοιάζει με τὴ δύναμη ποῦ ἔχει ἓνα ζευγάρι φτερωτὰ ἄλογα μαζί με τὸν ἡνίοχο]. Ὅπως εἰπώθηκε προηγουμένως ἡ ψυχολογικὴ εξέταση τοῦ ἐρωτᾶ θα συμβεῖ τόσο γιὰ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ὅσο καὶ γιὰ τῶν θεῶν. Ὅσο ἀναφορὰ τῆ φύση τῆς ψυχῆς δεν ἀναφέρθηκε διόλου στὴν ἀνωθεν διπλὴ ερμηνευτικὴ στοχοθεσία διότι ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖ κοινὴ ιδιότητα καὶ τῶν δύο. Τὸ «πῶς» ὁμῶς τῆς ἐκφράσεως τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ ἡ μορφή τῆς, ἀν

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 245, d-e. Εὐστοχα διερωτᾶται ὁ Vlastos κατὰ τὴ κριτικὴ τοῦ στο ἔργο τοῦ Crombie *Ἐξέταση τῶν φιλοσοφικῶν διδασκαλιῶν τοῦ Πλάτωνα*: «ἢ ἀθανασία τῆς ψυχῆς ποῦ ὑποστηρίζεται με βάση προκείμενες πρὸ ὀλοφάνερα a priori ἀπὸ ὅσο στὸν Φαῖδωνα-ἢ στὸν Φαῖδρο, 245c-e, ὅπου ἀποδεικνύεται ἐξ ὀρισμοῦ; Ποῦ ἀντικρούεται ὁ φιλοσοφικὸς ὕλισμὸς τόσο ἀπλοϊκὰ καὶ με περισσότερο αὐτάρεσκη κατηγορηματικότητα ὅσο στὸν Σοφ. 245e-247e; Τὸ σχόλιο τοῦ συγγραφέα ὅτι οἱ ὕλιστές «ἀντιμετωπίζονται σὲ ἐπίπεδο ἀνάλογο με τὴ μάλλον χονδροκομμένη νοημοσύνη τους» γεννᾷ ἀπορίες»: G. Vlastos, *Πλατωνικὲς Μελετες*, μν. ἔργ., σ. 527.

<sup>2</sup>. Ἀριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, 402 a, 12-13. Επιπλέον οφείλουμε να παρατηρήσουμε πῶς καὶ τὸ ερμηνευτικὸ σχῆμα ἀρχὴ κίνησης-ἀθανασία ἐνυπάρχει στὴν ἀριστοτελικὴ κοσμολογία, μόνον ποῦ σ' αὐτὸ ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης εἶναι ἀκίνητη καὶ ἡ τὴν μετάδοση αὐτῆς ἀνάλογη τῆς ἔλξης μεταξὺ ἐραστῶν: «κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον» Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τα φυσικά*, 1072 b 3), ὅπως ποιητικῶ τῳ τρόπῳ περιγράφει ὁ Ἀριστοτέλης.

κι έχει ως υπόβαθρο την οντολογία της ψυχής, εμπλέκει κατά πολύ την βούληση του ανθρώπου και κατά συνέπεια την ηθική αποτίμηση της πράξης του η οποία δύναται να επισκιάσει την αθάνατη ουσία και προοπτική της. Γι' αυτό το λόγο ο Σωκράτης εστιάζει αρχικώς στην ορθή έκφραση της ψυχής, όπως απαντάται στη θεία κατάσταση: «θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν»[τὰ ἄλογα λοιπὸν τῶν θεῶν καὶ οἱ ἡνίοχοι εἶναι ὅλοι καλοὶ κι ἀπὸ καλῆ γενιά], ενώ στη συνέχεια παρουσιάζει την ανθρώπινη κατάσταση η οποία αν και φαινομενικά χαρακτηρίζεται από ελεύθερη βούληση πράξεως ωστόσο αυτό είναι εξαιρετικά σχετικό όταν μεταξύ πραγματικότητας και απόφασης παρεμβάλλονται τα πάθη των αισθήσεων: «τὸ δὲ τῶν ἄλλων (δλδ των ανθρώπων) μέμικται»[ἐνῶ στοὺς ἄλλους εἶναι ἀνακατωμένα (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>1</sup>.

Τα δια του ηνίοχου-λόγου υποζύγια ορίζονται ως: «εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐνάντιος»[ἀπὸ τ' ἄλογα αὐτὰ τὸ ἓνα εἶναι ὁμορφο κι εὐγενικὸ κι ἀπὸ καλῆ γενιά, ἐνῶ τὸ ἄλλο εἶναι ἀπ' ἀντίθετη κι ἀντίθετο]<sup>2</sup> τονίζοντας πως από τη στιγμή που το ένα είναι αθάνατο, το άλλο ως πλήρως αντίθετο του είναι

---

1. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 246 a, 7-9. Πρβλ. S. Kluge, «Eros as 'Pteros' Allegorical Mythology in Plato's Phaedrus», *Orbis Litterarum*, 65, 5, Malaysia 2012, σσ.347-371, ἐδῶ σσ.249-353, καθὼς και G. Betegh, «Tale, Theology, and Teleology in the Phaedo», *Plato's Myths*, edited by Catalin Partenie, Cambridge University Press: Cambridge 2009, σσ. 77-100, ἐδῶ σσ. 86-88.

2. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 446 b, 1-5. Πρβλ. Ι. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, μν. ἐργ., σ. 261: «εἶναι ἀνάγκη νὰ θυμηθοῦμε ἐδῶ τὸ «Συμπόσιον» (208 c), ὅπου ἡ Διοτίμα καλεῖ τὸ Σωκράτη νὰ ρίξει ἓνα βλέμμα πρὸς τὴ «φιλοτιμία» τῶν ἀνθρώπων καὶ νὰ σκεφθῆ πόση σφοδρότητα ἔχει ὁ ἔρως τους...ἢ τάση τους αὐτῆ, ἢ φιλοτομία, ἢ τὸ καλύτερο ἄλογο τῆς ψυχῆς, δὲν ζητάει κι ἐδῶ τίποτε ἄλλο παρὰ σωφροσύνη, αἰδωσύνη, καλὴ γνώμη, γιατί εἶναι «τιμῆς ἐραστῆς». Ὁ λόγος, ὁ νοῦς, εἶναι ὁ κυβερνήτης του καὶ σ' αὐτὸν ὑπακούσει...τὸ ἄλλο ὅμως ἄλογο, πὺ εἶναι ἀριστερὰ τοῦ ἡνίοχου, ὅπου ἀκόμα καὶ ἀπὸ θέση εἶναι δύσκολη ἢ ἡνίοχσή του, ἐκτὸς πὺ εἶναι κακοσχηματισμένο καὶ ἀπὸ πολλὰ αἵματα ἀνακατωμένα ἢ γενιά του, ἐκτὸς ἀπ' ὅλα τὰλλα ἄσχημα ἐξωτερικὰ χαρακτηριστικὰ, πὺ φανερῶνουν τὴν κακοτροπία του καὶ τὴν ἐσωτερικὴ του ἀσχήμια, εἶναι «ἐταῖρος ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας» Πρβλ. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 254 b 3-e 9.

θνητό. Τα δύο αυτά φτερωτά άλογα αντιστοιχούν στις δύο έμφυτες τάσεις εντός του ανθρώπου (ή στα δύο έτερα του λόγου μέρη της ψυχής, το θυμικό και το επιθυμητικό), τις οποίες οφείλει να επεξεργάζεται το λογικό μέρος της ψυχής. Η μία, η αγαθή, είναι αυτή που επιζητεί τα υψηλά ενώ η άλλη αυτή που επιζητεί την δια των αισθήσεων ηδονή, με άλλα λόγια παρατηρούμε την έμφυτη σύγκρουση της «τάσης για ζωή» και «τάσης για θάνατο» ή τάση προς οντολογική, δια της ηθικής, τελείωση και τάση για οντολογική-ηθική, δια των ηδονών, στασιμότητα<sup>1</sup>.

Τα αποτελέσματα αυτής ακριβώς της ενδοψυχικής σύγκρουσης μεταφέρει διά του μύθου, ο Σωκράτης, χρησιμοποιώντας την εικόνα της του «πτεροῦ δύναμις». Η δύναμη αυτή προωθεί την ψυχή, και κατ' επέκταση τον όλο μεθόριο άνθρωπο, προς τα άνω. Λόγω της συγγένειας της ψυχής με το θείο όσο περισσότερο ταυτίζεται με την αγαθή ηθική πράξη, πέραν των σωματικών αναγκών τόσο περισσότερο «τρέφεται τε καὶ αὐξάνεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα»[πιὸ πολὺ θρέφεται καὶ μεγαλώνει τῆς ψυχῆς τὸ φτέρωμα] ενώ η αντίθετη κίνηση, η ηδονοκεντρική, αναστέλλει την έμφυτη τάση για τελείωση κάνοντας το πτέρωμα της ψυχής να «φθίνει τε καὶ διόλλυται»[να μαραίνεται κι άφανίζεται (μτφρ. Ι. Θεοδορακόπουλου)]<sup>2</sup>.

Η αναβατική τάση της θετικής αλλοίωσης, δια της δυνάμεως του «πτεροῦ της ψυχής», δεν επιφέρει μονοπλεύρως οντολογική τελείωση, αλλά με βάση αυτή προσφέρει το τρισύνθετο της γνωσιολογικής, ηθικής και αισθητικής

---

<sup>1</sup>. Η πλατωνική ψυχολογία στο *Φαίδρο* υπομνηματίζεται μέσω της μυθολογικής αναπαράστασης του άρματος, η οποία δε μπορεί να θεωρηθεί ως απόκλιση από την διατυπωμένη στους άλλους διαλόγους διδασκαλία περί ψυχής, αλλά απλώς ως εναλλακτική διατύπωση του ιδιού περιεχομένου. Για το τριμερές της ψυχής πρβλ. M. Robert, «La justice comme synthèse intelligible : une analyse textuelle du livre IV de la République de Platon», *Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal*, 2013, σσ. 89-106.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 446 e, 1-6.

ολοκλήρωσης. Όπως αποδείξαμε, στο δεύτερο κεφάλαιο του παρόντος μέρους, η έννοια του αγαθού ταυτίζεται μ' αυτή του κάλλους, επομένως είναι αμφότερα «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»<sup>1</sup>. Την ίδια επισήμανση έχουμε και στον Φαῖδρο, παρουσιάζοντας το αντικείμενο θέασης της ανάβασης ως «ἡ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα»[ἡ ἄχρωμη καὶ ἄμορφη καὶ ἀνέγγιχτη οὐσία ποὺ ἀληθινὰ ὑπάρχει], όπου είναι φανερός ο έντονος αποφατισμός για τον ορισμό του αγαθού, η χρήση του οποίου δικαιολογείται από το γεγονός ότι το αγαθό όντας πλήρως ετερούσιο, και κατά λογική αναλογία αντίθετο των ιδιοτήτων, της δια των αισθήσεων πλανεμένης πραγματικότητας, δεν δύναται να οριστεί με τις ήδη γνωστές κατηγορίες, έτσι γίνεται χρήση της αντίθετης των αισθητηριοκεντρικών κατηγοριών, όπως αυτής του χρώματος (όραση) και σωματικής επαφής (αφή), δια της αποφατικής οδού. Επομένως ο μόνος τρόπος θέασης-γνώσης, του μέχρι τη στιγμή της ανάβασης άγνωστου αντικειμένου, είναι «δια του οργάνου της ψυχῆς» του νου: «ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ»[εἶναι θωρητῆ μονάχα ἀπὸ τὸν κυβερνήτη τῆς ψυχῆς, τὸ νοῦ (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>.

Ωστόσο και η ίδια η θέαση του αγαθού δεν συνεπάγεται παγίωση των προαναφερθέντων τρισύνθετων συνέπειων του, «πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσιν πόνον, ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῆ δοξαστῆ χρῶνται»[όλες μαζί ὕστερα ἀπὸ πολὺ πόνο φεύγουνε ἀμύητες στῆ

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 508 e-509 d.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 447 c 3-d 2. Πρβλ. G. Vlastos, *Πλατωνικές Μελετες*, μν. έργ., σ. 410, υπ. 21: «ἀπὸ τὸν Φαῖδρο 247d1 καὶ μετὰ (Φίλ. 59b7, d1, Σοφ. 249c3 και 7, Τίμ. 51d3-e5) ὁ Πλάτων προτιμᾷ τῆ λέξη νοῦς ὡς ὄρο ποὺ δηλώνει τὴν ἀνώτατη μορφή διανοητικῆς δραστηριότητας, Στὸς μέσους διαλόγους χρησιμοποιεῖται μὲ τῆ σημασία νοῦς, λογικό, δηλώνει δηλαδή τὸ ὄργανο τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὁποῖο ἀσκεῖ τὴν ἀνωτέρω δραστηριότητα, καὶ ὄχι τὴν ἴδια τῆ δραστηριότητα, στὴν ὁποία ὁ Πλάτων ἐπιφύλασσε χαρακτηριστικὰ τὸν ὄρο νόησις (Πολ. 511d, 523a-524c, 534, ἀλλὰ καὶ Τίμ. 28a, 52a)».

θέα τοῦ ὄντος, καὶ ἅμα πὰ φύγουνε τρέφονται μὲ παραστάσεις]<sup>1</sup>. Παρά το γεγονός ὅτι ὁ ἠνίοχος νους οδηγεῖ ἀσφαλῶς τὸ ἄρμα τῆς ψυχῆς στὴ θέα τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ, ἡ ἀπροϋπόθετη βίαση πρὸς ἐπίτευξη αὐτοῦ οδηγεῖ «πολλὰ πτερὰ θραύονται», μὲ ἀποτέλεσμα ἐνῶ ἔχουν γνωρίσει τὴν πραγματικότητα νὰ ἐπιστρέφουν σφοδρότερα στὴν ἡδονὴ τῆς πλάνης. Ἐυθύνῃ λοιπὸν τοῦ φιλόσοφου νου δὲν εἶναι μόνον ἡ στοχεθεσία ἀλλὰ καὶ τὸ «πῶς» ἐπίτευξης αὐτῆς<sup>2</sup>.

Ἡ ἰσορροπία καὶ ἡ ορθὴ καθοδήγησις τῆς ψυχῆς δὲν ἐπιφέρει μόνον κοντόφθαλμα ἀποτελέσματα, πτώσης ἢ ἀνάβασης, παρὰ σημαδεύει τὴν ψυχὴ καὶ στὶς μετὰ θάνατον ἐμπειρίες καὶ ἐπιλογές τῆς. Πρὸς ἀνάπτυξη τῶν ἀνωτέρω, ὁ Σωκράτης, ἐπιλέγει ἓνα λόγος ἐξαιρετικὰ ἀφοριστικὸ λόγος, πηγάζοντα ἀπὸ τὶς ἐκστατικὲς τοῦ καταβολές, ἀνάλογο τοῦ ὕφους τῆς Διοτίμας ὅταν μούσε τὸν ἴδιο στὶς ἀνωθεν ἀποκαλυφθεῖσες ἐρωτικὲς ἀλήθειες<sup>3</sup>. Δὲν ἀκολουθεῖ τὴν λογοκρατικὴν οδὸν, τὰ ἀποτελέσματα τῆς ὁποίας φάνηκαν στὴν ρητορικὴ τοῦ Λυσία, ἀλλὰ ἐπιλέγει τὴν μυθικὴν υπόμνησις τῶν ὑπέρογων θεϊκῶν νόμων. Ἐπικαλούμενος λοιπὸν τὸν μυθολογικὴν προελεύσεως καὶ ευρύτερο τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς νόμος τῆς Ἀδράστειας<sup>4</sup> κατὰ τὸν ὁποῖο «ἤτις ἂν ψυχὴ, θεῶν ξυνοπαδὸς γενομένη, κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι»[ὅποια ψυχὴ γίνῃ συνοδίτισσα θεοῦ καὶ θωρήσις κάτι ἀπὸ τ' ἀληθινά, νὰ μὲνῃ ἀπείραχτη ἀπὸ τὸ κακὸ ὡς τὸ ἄλλο κυκλογύρισμα· κι

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 248 b, 1-5.

<sup>2</sup>. Πρὸβλ. J.-K. Larsen, «Dialectic of eros and myth of the soul in Plato's *Phaedrus*», *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 84, Issue 1, Taylor and Francis Group: 2010, σσ. 73-89.

<sup>3</sup>. Πρὸβλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, 210 e-212 e

<sup>4</sup>. Πρὸβλ. Ι. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, μν. ἐργ., σ. 459, υπ. 4.

ἂν πάντοτε μπορῆ τοῦτο νὰ τὸ κάνη, πάντοτε νὰ εἶναι ἄβλαπτη]<sup>1</sup> κι ἔχοντας ὡς υπόβαθρο τον λόγο περί του επέκεινα ὅπως αὐτός αναπτύχθηκε στην Πολιτεία<sup>2</sup> καταλήγει στο συμπέρασμα πως ἡ μοναδική εξαίρεση ἀπὸ τὴ βάνουση κυκλική επανάληψη των επιστροφῶν τῆς ψυχῆς συνοδευμένης κάθε φορά ἀπὸ τὴ λήθη των περασμένων, εἶναι ἡ φιλόσοφη ψυχή: «πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας»[ἐξαίρεση κάνει μονάχα ἡ ψυχή ἐκείνου ποὺ φιλοσόφησε χωρὶς δόλο ἢ ἐκείνου ποὺ μετὰ τὴ φιλοσοφία ἀγάπησε τὰ παιδιά (μτφρ. I. Θεωρακόπουλου)]<sup>3</sup>. Ἡ αιτιολογία αὐτῆς τῆς εξαίρεσης εἶναι ἀμεσα συνδεδεμένη μετὰ τὸ γεγονός τῆς «ἀνάμνησις». Ὅπως τονίζεται στο κείμενο «ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχή, συμπορευθεῖσα θεῶ...», ἡ μόνη ἐκ των ψυχῶν ποὺ κατάφερε νὰ αλλοιωθεῖ, θετικῶ τῶ τρόπῳ, σε τέτοιο σημεῖο ὥστε νὰ φτάσει σε ἀνάλογα οντολογικά, καὶ κατ' ἐπέκταση ἠθικά-γνωστικά-αισθητικά, ὑψηλά ἀνάλογα των θεῶν εἶναι ἡ φιλόσοφη ψυχή ἡ ὁποία καὶ στον ἐπόμενον κύκλο ζωῆς, ὁ ὁποῖος πραγματοποιεῖται σε μικρότερη περιοδικότητα ἀπὸ των υπολοίπων ψυχῶν, μέσω τῆς ἀνάμνησις «πτεροῦται» ανερχόμενη σε σημεία θεῖα, διότι μετὰ τὴν δια του νοῦ προσπάθεια ἀνάβασης δὲν ἀπέκτησε μόνο ἐξωτερικά χαρακτηριστικά θεότητος, ἀλλὰ καὶ ουσιαστικά: «ὢν θεῖός ἐστιν»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 248 c, 2-4.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 613e-619a.

<sup>3</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*. 249 a, 1-2. Πρβλ. J.M. Forte, *Turning the Whole Soul: Platonic Myths of the Afterlife and Their Psychagogic Function*, (διδασκτορικὴ διατριβή), The Catholic University of America: Washington 2016, σσ. 143-146.

<sup>4</sup>. Ἐνθ. αν., 249 c 1-d 2. Πρβλ. G. Nicholson, *Plato's Phaedrus*, μν. ἐργ., σ. 172: «In the Symposium, Diotima leads the young Socrates up the ladder of love to a vision of Beauty itself, but this is only at the end of the soul's journey: she has not outlined any prenatal vision of Beauty. In the story she tells about the birth of Eros, there is no hint of our preexistence. Thus a preexistent soul is not, in the Symposium, a precondition for the experience of love. In the Republic X, the vision of Er as recounted mythically does imply the preexistence of the soul. But that myth is not referred to during the presentation of the doctrine of ideas in the middle books; nor do those books contain anything equivalent to it. Contemplation of ideas, then, according to the Republic, does not seem to hinge on our preexistence. The Phaedrus has returned to this



Το εννοιολογικό άλμα της ανάμνησης συνδέεται άμεσα με το τέταρτο είδος μανίας, αυτή της εξ αντανakλάσεως αναβατικής<sup>1</sup>. Η, εν μέσω πλανών, ομορφιά οδηγεί το φιλόσοφο νου «τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερωῖται»[θυμάται τὴν ἀληθινὴν καὶ πτερόνεται] ἀλλὰ λόγω αδυναμίας άμεσης ανάβασης περιορίζεται στην εκ του μακρόθεν θέαση με αποτέλεσμα «τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος»[ἀμελεῖ τὰ κάτω καὶ τοῦ λένε πῶς εἶναι μανιακός]. Η διατύπωση αυτή μας παρουσιάζει το χάσμα μεταξύ εἶναι καὶ συνειδέναι, ο ατενίζων τα ψηλά καὶ περιφρονῶν τα χαμηρπὴ εἶναι ο ὄντως φιλόσοφος-εραστής νους, «ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται»[αὐτὸς ποὺ ἀγαπάει τὴν ὁμορφιά] καὶ κατὰ λογικὴ ἀναλογία το αγαθὸ [λέγεται ἐραστής (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>2</sup>, τον οποίο το συνειδέναι του εν τις αισθήσεις κοινωνικὸ περίγυρο του θεωρεῖ μανιακὸ. Ωστόσο η μανία αυτή δεν προσφέρεται για εξ αντανakλάσεως γνώση σε δυο ηθικο-γνωστικὲς κατηγορίες «δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης», διότι η κατάκτηση αυτῶν προϋποθέτει τὴν σύνολη αλλοίωση του ανθρώπου, τὴν διά

---

doctrine, so characteristic of the *Phaedo*. Perhaps it is because Plato at that point wanted to treat the theme of love with a dignity equal to that of the earlier treatment of death. The unblinking study of death highlighted the soul intensively, and immortality prompted the idea of preexistence. The rival in intensity for death is now love—love, no mere spirit, but a god».

<sup>1</sup>. Πρβλ. V. Laurand, « L'eros pédagogique chez Platon et les Stoïciens », *Platonic Stoicism and Stoic Platonism*, edit. M. Bonazzi, C. Helmig, Leuven: Leuven University Press, 2007, σσ. 63-86, εδῶ σσ. 67-69.

<sup>2</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 249 d 4-e 3. Οι αρετές της σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅπως αναπτύσσονται στο παρόν χωρίο, πόρο απέχουν ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ προοπτικὴ των ἀντίστοιχων αρετῶν κατὰ τις πρακτικὲς-αρχιτεκτονικὲς επιστήμες, διότι δεν αποτελοῦν αποκλειστικὰ εφαρμογὴ λογικῶν κανόνων ὅπως ἤθελε ο Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ μετέχει σ' αυτές σύνολη η ἀνθρώπινη υπόσταση καθὼς καὶ σε καμία περίπτωση δεν ἔχουν τα επισφαλὴ συμπεράσματα λόγω του ἀσταθοῦς του ἀνθρώπινου παράγοντα, ὡς προϊόντα ἀμιγῶς ἀνθρώπινης προελεύσεως, της ἀριστοτελικῆς προοπτικῆς, ἀλλὰ τὴ βεβαιότητα των σταθερῶν καὶ ἀναλλοίωτων ιδεῶν, της πλατωνικῆς παράδοσης, στις οποίες ο ἄνθρωπος μετέχει, μεταμορφώμενος, σ' αυτές καὶ σε καμία περίπτωση δεν τις παράγει στοχ αζόμενος. Πρβλ. Β. Κάλφα, *Η φιλοσοφία του Ἀριστοτέλη*, Ἑλληνικὰ Ἀκαδημαϊκὰ καὶ Ηλεκτρονικὰ Συγγράμματα: Ἀθήνα 2015, σσ. 75-79. Καὶ στο Κ. Dorter, *The Transformation of Plato's Republic*, Lexington Books: Oxford 2006, σσ. 287-306.

«ἀμυδρῶν ὀργάνων» σύλληψη τους<sup>1</sup>, κι όχι απλώς την εφαρμογή εξωτερικών ηθικών σχημάτων.

Η ερωτική αυτή μανία αποτελεί την ειδοποιό διαφορά για το σύνολο των ανθρώπων χωρίζοντάς τους σε δύο κατηγορίες, στους «νεοτελείς» [νεομύητους] και στους «μη νεοτελείς» στα μυστήρια, δηλαδή όσους δε μυήθηκαν ποτέ ή είναι πλήρως διεφθαρμένη «διεφθαρμένους». Η δεύτερη, χαμηλής στάθμης, κατηγορία παρουσιάζει πολιτεία πλήρους εγκλωβισμού στις ηδονές «...οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων»[...δὲν φοβάται οὔτε ντρέπεται πὺν κυνηγάει τὴν παραφυσικὴ ἡδονή]. Ενώ η πρώτη, έχοντας ήδη γεύση του ὄντως κάλλους, δύναται να αναγνωρίσει το αυθεντικότερο των απεικασμάτων αυτού «θεοειδὲς πρόσωπον...κάλλος εὖ μεμιμημένον»[θεόμορφο πρόσωπο...πὺν εἶναι μίμημα τῆς ἀτόφουας ὁμορφιάς (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)] το οποίο σαν θεό το σέβεται κι όχι μόνο ως μέσο εύρεσης και εκτόνωσης ηδονής. Η επαφή λοιπόν του νεομύητου με ένα τέτοιο πρόσωπο ταυτίζεται με την μεταμόρφωση της αισθητοκρατούμενης εγκόσμιας ηδονής σε ὄντως έρωτα διά του θρέμματος των φτερών της ψυχής, ενώ η στέρηση με την αντίστροφη πορεία του μαρασμού των φτερών και του εγκλωβισμού του τελειωτικού πόθου<sup>2</sup>.

Εν κατακλείδι, η ολοκλήρωση της σωκρατικής θεραπευτικής του Έρωτα συμπυκνώνει τα έως τώρα λεχθέντα για τη σχέση ερωτολογίας και ψυχολογίας. Παρουσιάζει για τελευταία φορά την ψυχική κάθαρση, υπό τη μορφή της νίκης των λεπτών μερών της ψυχής: «νίκηση τὰ βελτίω», ως βασική προϋπόθεση του φιλοσοφικού-ὄντως ερωτικού βίου: «εἰς τεταγμένην

---

<sup>1</sup>. Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 250 b, 2-5.

<sup>2</sup>. Ένθ. αν., 250 e 1-251 e 7.

τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν...ἀγαγόντα»<sup>1</sup> αναδुकνύοντας τη φιλοσοφία ως νηπτικό τρόπο ζωής, συνεχούς κινήσεως προς το αγαθό, κι όχι ως απλή αποδοχή εξωτερικών ηθικών σχημάτων ή ακόμα χειρότερα λεκτική επίδειξη. Ένας τρόπος ζωής που δεν περιορίζεται στη βραχύβιο ενσώματη παρουσία της ψυχής, παρά τη συνοδεύει στο επέκεινα: «τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἔλαφροὶ γεγονότες...»[καὶ ὅταν φθάσουν στὸ τέλος τῆς ζωῆς των, γινόμενοι φτερωτοὶ κι ἀνάλαφροί...]<sup>2</sup>, τονίζοντας την αρνητική επίδραση των ηδονών στις «ψυχὰς ἀφρούρους» που δεν είναι ἄλλη παρά η πράξη «τῶν πολλῶν μακαριστῆν»<sup>3</sup> σκιαγραφώντας γι' ακόμα μία φορά τη διάσταση εἶναι και συνειδέναι, με το πρώτο να αποτελεί την ἀλήθεια ενώ το δεύτερο την «ἀλήθεια» των εν πλάνη αισθήσεων βιωσάντων.

«Αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοταί τε καὶ ἐκτέτιστα παλινωδία»[αὕτη γιὰ σένα, ἀγαπημένε Ἔρωτα, ὅσο γινόταν μὲ τὴ δύναμή μας πιὸ ὁμορφη καὶ πιὸ καλή, εἶναι ἡ παλινωδία ποὺ σοῦ προσφέραμε καὶ σοῦ ἀποδώσαμε σὰν χρέος καὶ ποὺ ἦταν ἀνάγκη (μτφρ. I. Θεοδωρακόπουλου)]<sup>4</sup> χρέος αποκατάστασης της ὄντως ερωτολογίας και ἀνάγκη οντολογικῆς επανόδου.

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. αν., 256 b, 1-5.

<sup>2</sup>. Ἐνθ. αν., 256 b, 5-6.

<sup>3</sup>. Προβλ. Γ. Βλαστοῦ, *Σωκράτης: Εἰρωνευτῆς καὶ Ἠθικός Φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγᾶς, Εστία: Αθήνα 2008, σ. 81: «ἐνῶ καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὁ Σωκράτης ἀπαγορεύουν τὴν ὀλοκληρωτική ἱκανοποίηση, οἱ λόγοι ποὺ τό κάνουν εἶναι διαφορετικοί. Στὴν περίπτωση τοῦ Πλάτωνα οἱ λόγοι εἶναι ἰσχυρὰ μεταφυσικοί, ἐπειδὴ τοῦτος θεωρεῖ τὸν σύνδεσμο τῆς ψυχῆς μὲ τό σῶμα ὡς καταδίκη, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ μιά διά βίου πειθαρχία μὲ σκοπό τὴν ἀποδέσμευση τῆς ψυχῆς ἀπό τό σῶμα, ὅσο εἶναι δυνατόν, στὴν παρούσα ζωή, καὶ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς ἀπό τὸν κύκλο τῆς μετενσωμάτωσης μετὰ τὸν θάνατο· ἡ σεξουαλική ἱκανοποίηση μᾶς ἀπομακρύνει ἀπ' αὐτὸ τό ἐγχείρημα, «καρφώνει» τὴν ψυχὴ στοῦ σῶμα καὶ παραμορφώνει τὴν ἀντίληψή τῆς γιὰ τό τί εἶναι ἀληθινό»

<sup>4</sup>. Πλάτωνος, Φαῖδρος, 257 a, 3-5.

## Μέρος Β:

### Άγιος Μάξιμος Ομολογητής

#### Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>:

Προς μια ερμηνευτική των μνημείων της Ορθοδόξου

Παραδόσεως

Ο άγιος. J. Popovitch ορίζει τα δόγματα ως: «τις αιώνιες αλήθειες της πίστεως που περιέχουν τη Θεία Αποκάλυψη, τα οποία η Εκκλησία διαφυλάσσει, ερμηνεύει και διδάσκει ως θείους κανόνες, σωτηριώδεις, ζωογόνους και αμετάβλητους»<sup>1</sup>. Αυτός ο εξαιρετικά συμπυκνωμένος ορισμός εμπεριέχει το σύνολο της Ορθοδόξου Θεολογικής προοπτικής περί της σχέσεως αληθείας-γνώσης-δόγματος-ερμηνείας.

Ο ακρογωνιαίος λίθος πάνω στον οποίο αναπτύσσεται, ερμηνευτικά και επικουρικά, το σύνολο της πατερικής ερμηνευτικής είναι η Θεία Αποκάλυψη του Τριαδικού, Κοινωνικού και Ιστορικού Θεού με τη Δημιουργία· μία Δημιουργία που δεν αποτελεί απλώς μετασχηματισμό προϋπάρχουσας ύλης, όπως ήθελε, λόγου χάρη, η αρχαιοελληνική θεολογική σκέψη<sup>2</sup>, αλλά δημιουργία του σύμπαντος κόσμου «εκ του μη όντος» (και όχι «εκ του μηδενός», το οποίο αποτελεί ένα καθαρά ανύπαρκτο, συμβολικό μέγεθος). Αυτό, έχει ως αποτέλεσμα, από τη μία την οντολογική διάκριση

---

<sup>1</sup>. p. J. Popovitch, *Philosophie Orthodoxe de la Vérités : Dogmatique de l' Église Orthodoxe*, t. 1<sup>er</sup>, traduit par J.-L. Parlierne, L' age d' home: 1992, σ. 51: «les Dogmes sont les verites eternelles de la foi continues dans la sainte Révelations, telles que l' Eglise les garde, les explique et les transmet comme règle divine, vivifiante et immuable de salut».

<sup>2</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 320 d.

(ετερουσιότητα)<sup>1</sup> μεταξύ του όντος Θεού και του εκ του μη όντος κόσμου (από τη στιγμή που η δημιουργία προέρχεται από τη θεία βουλητική ενέργεια και όχι από τη θεία ουσία), διασώζοντας έτσι την ορθόδοξη χριστιανική πίστη από τον πανθεϊσμό και την ύπαρξη ενδιάμεσων βαθμίδων ή «θεοτήτων», και από την άλλη την ενεργειακή εξάρτηση του δεύτερου από τον Πρώτο.

Ως ερμηνευτικός άξονας της όλης Δημιουργίας τίθεται ο υπομνηματισμός αυτής στα μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αίρεται τοιουτοτρόπως η αποκρυσταλλωμένη δυτικότροπη διάκριση μεταξύ Αγίας Γραφής και Ιεράς Παραδόσεως ως αυτόνομων χώρων- εξωγενών παραγόντων που τοποθετούνται πάνω από την Εκκλησία, ρυθμίζοντας και οργανώνοντας τη ζωή της. Ο Κανόνας της Αγίας Γραφής αποτελείται από τους καρπούς του τρόπου ζωής των κοινοτήτων εντός των οποίων συντάχθηκαν τα μνημεία αυτά. Ο τρόπος ζωής είναι αυτός που δίνει κύρος και τα δημιουργεί<sup>2</sup>.

Για την Εκκλησία επομένως η Γραφή, ως ένα εκ των μνημείων της Παραδόσεως, αποτελεί αυθεντική έκφραση-υπόμνηση της αποκεκαλυμμένης από το Θεό. Ο Μωυσής οι άγιοι Απόστολοι και οι Πατέρες της Εκκλησίας είχαν την ίδια κι αυτή εμπειρία, ο πρώτος το άκτιστο φως της καιόμενης βάρους, οι δεύτεροι την ιδρυτική της Εκκλησίας εμπειρία της Πεντηκοστής, η οποία αν κι έγινε άπαξ οι Πατέρες και όλοι οι μετέχοντες των σωτηριωδών μυστηρίων την βιώνουν δια της Ευχαριστιακής Πράξεως, την αποτελούσα πρόγευση των εσχάτων στο τώρα, για τον λαό του Θεού. Παρελθόν, παρόν και μέλλον αποτελούν νομοτέλειες που το κοινό βίωμα των «μετά λόγω

---

<sup>1</sup> N. A. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'.* Έκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2010, σ. 147.

<sup>2</sup> N. A. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α',* μν. εργ σ. 183.

βιωσάντων»<sup>1</sup> τις ανατρέπει καθιστώντας το υπομνηματιστικό, και κατ' επέκταση ερμηνευτικό επί του υπομνηματισμού αυτού, έργο προϊόν εμπειρίας που διαφεύγει κατά πολύ τα όρια των λογικών κατηγοριών. Η ερμηνευτική επομένως οφείλει να πραγματοποιείται εντός αυτών των πλαισίων της ζώσας Παραδόσεως κι όχι με αποστειρωμένα λογικοκρατικά κριτήρια.

Ποιοι όμως αποτελούν τους όντως Θεολόγους της Εκκλησίας οι οποίοι πραγματώνουν το έργο του υπομνηματισμού της Θείας Αποκαλύψεως στα μνημεία με ταυτόχρονη ερμηνεία αυτών; Η απάντηση έχει άμεση σχέση με τον όρο *πίστη* (*foi*) του αρχικού ορισμού που αποτελεί και το βασικό χαρακτηριστικό της ορθοδόξου θεολογικής γνωσιολογίας, η οποία προσδιοριζόμενη με βάση το περιεχόμενο της, αναλύει το «τι» (δηλαδή το περιεχόμενο) και το «πώς» (δηλαδή τον τρόπο προσέγγισης του περιεχομένου) της εμπειρίας του Θεού. Δεν είναι εσφαλμένη η παραδοχή πως εκεί που ξεκινάει η πίστη σταματά η λογική, ερμηνευόμενη πάντοτε όχι υπό την οπτική της πίστης ως παράλογο αλλά ως υπέρλογο. Η Αποκάλυψη δεν αναιρεί τη λογική απλά έρχεται να τη τοποθετήσει στο σημείο το οποίο η περιορισμένη φύση της την κατατάσσει. Η πίστη επομένως δεν είναι λογικό σκάνδαλο, αλλά λογική πρόκληση απόδοσης εμπειρίας και ερμηνείας της απόδοσης αυτής πολύ ευρύτερης των λογικών ορίων, «...μπορεῖ κανείς νά κατανοήση τόν σκοπό τοῦ δόγματος, τήν προέλευση τοῦ δογμάτος καί τήν ἱστορία του. Ἀλλά τό ἴδιο τό δόγμα ἀποκλείεται νά τό καταλάβῃ, γιατί

---

<sup>1</sup>. Ιουστίνου, *Απολογία Α'*, PG 6, 397C.

κατανόηση του δόγματος σημαίνει κατανόηση του μυστηρίου. Γι' αυτό, άλλο είναι τό δόγμα (λογική), άλλο είναι τό μυστήριο (πίστη)»<sup>1</sup>.

Η εμπειρία του μυστηρίου αυτού και η δια του λόγου υπόμνηση του, δημιουργεί σαφέστατα ένα χάσμα μεταξύ *είναι* (άκτιστος Τριαδικός Θεός) και *συνειδέναι* (εμπειρία του άκτιστου Τριαδικού Θεού), απολύτως δικαιολογημένα από τη στιγμή που στη χριστιανική κοσμολογία υπάρχει ετερουσιότητα μεταξύ ακτίστου Θεού και κτιστής πραγματικότητας, με συνδετικό κρίκο της άκτιστες ενέργειες του Θεού<sup>2</sup>. Η καθαρότητα του νου του εκάστοτε θεολόγου είναι η βασική προϋπόθεση τόσο για την μετοχή του στις ενέργειες αυτές, όσο και για καταγραφή του εμπειρικού γεγονότος της μετοχής αυτής. Έγινε λόγος για τον νου, διότι κατά την πατερική θεολογία υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ νου και λογικής με τον πρώτο να αποτελεί τον οφθαλμό της ψυχής, τον ορώντα το Θεό. Οι ενέργειες επομένως νου και λογικής είναι εξαιρετικά διακεκριμένες, ο νους αποτελεί το «υπεραισθηριακό όργανο», αυτό στο οποίο όλες οι αισθήσεις ενοποιούνται και βιώνουν στο έπακρο εμπειρία ακτίστου Θεού<sup>3</sup>.

Ορθώς επισημαίνει ο π. Ρωμανίδης πως: «τό δόγμα δέν διατυπώνεται από φιλοσόφους καί ήθικολόγους», ανθρώπους εν ολίγοις με υπερτροφική λογική, «ούτε από συντηρητικούς γιά νά δεσμεύουν τούς ανθρώπους, αλλά από άγιους Πατέρες», ανθρώπους με καθαρό νου, «πού είχαν εμπειρία τής

---

<sup>1</sup> Ι. Βλάχου, (μητρ.), *Εμπειρική Δογματική τής Όρθοδόξου Καθολικής Έκκλησίας: Κατά τίς προφορικές παραδόσεις του π. Ιωάννου Ρωμανίδη*, τ. Α': Δόγμα-Ηθική-Αποκάλυψη, Ίερά Μονή Γενεθλίου τής Θεοτόκου (Πελαγίας): Λεβαδειά: 2011, σ. 108.

<sup>2</sup> Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α'*, μν. εργ., σ. 38: «...έπομένως άλήθεια είναι τό πράγμα, καί γνώση ή μετοχή σ' αυτό. Η άλήθεια είναι τό έπιστητό, καί ή γνώση, ως μετοχή, προκύπτει ύστερα από τή σχέση γνωριζομένου έπιστητού καί ύποκειμένου πού γνωρίζει αυτό τό έπιστητό (ή μετέχει καί έντάσσεται σ' αυτό)»

<sup>3</sup> Πρβλ. Ι. Βλάχου, (μητρ.), *Ψυχική άσθένια καί ύγεια (διάλογος)*, Ίερά μονή Γενεθλίου τής Θεοτόκου (Πελαγίας): Λεβαδειά: 1999, σ. 68. Πρβλ. Ι. Σ. Ρωμανίδου, (πρωτοπρ.), *Πατερική Θεολογία*, Παρακαταθήκη: Θεσσαλονίκη 2004, σ. 19.

ακτίστου δόξης του Θεού και διατυπώνεται με σκοπό να αντιμετωπίσουν τους αίρετικούς και να οδηγήσουν τους πιστούς στη θέωση. Έτσι, τό δόγμα συνδέεται στενά με την εμπειρία της θεώσεως τῶν θεοπτῶν ἁγίων»<sup>1</sup>. Έτσι ακριβώς μεταβαίνουμε από τον ὄρο πίστη (*foi*) του ορισμού μας στο αποτέλεσμα της σωτηρίας (*salut*). Γι' αυτό το λόγο και οι ἅγιοι θεόπτες Πατέρες τονίζουν τόσο την ακρίβεια της διατύπωσης ὅσο και την σημασία της ορθῆς ερμηνευτικῆς μεθόδου.

Εξαιρετικά εμφανές γίνεται αυτό στον έλεγχο του ερμηνευτικού ολισθήματος των πνευματομάχων από τον ἅγιο Γρηγόριο το Θεολόγο: «ταῦτα ὡς ἐν βραχέσι πεφιλοσόφηται προς ὑμᾶς δογματικῶς ἀλλ' οὐκ ἀντιλογικῶς, ἀλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀριστοτελικῶς· πνευματικῶς, ἀλλ' οὐ κακοπραγμονικῶς· ἐκκλησιαστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀγοραίως· ὠφελίμως ἀλλ' οὐκ ἐπιδεικτικῶς»<sup>2</sup>, τονίζοντας τη σοβαρότητα της διατήρησης της πίστεως στην Αγίας Τριάδα. Η πατερική ερμηνευτική είναι αλιευτική, ως συνέχεια και μετοχή στο κοινό βίωμα Προφητῶν και ἁγίων Αποστόλων, και ὄχι ἀριστοτελική, ως συνέπεια του φιλοσοφικού στοχασμοῦ. Η ζωοποιός δυναμική της Ορθοδόξου Θεολογίας είναι ακριβῶς αὐτή, ὅτι διατήρησε την ορθῶς παραδεδομένη γνωσιολογία ως μέθοδο θεραπευτικῆ του νοός με τελεολογικό προσανατολισμό τη θέαση του ακτίστου θείου φωτός. Η Αποκάλυψη γι' αὐτή την Παράδοση είναι γεγονός παραδεδομένο και εμπειρικό κι ὄχι απλῶς ἓνα πεδίο εξασκήσεως φιλοσοφικῶν στοχασμῶν. Ο στοχασμός, ως, παράγωγο της λογικῆς, δεν αποτελεί σωστικό μέσο, ὄτε την ασφαλέστερη γνωστικῆ οδὸ προς το θείο, εν ἀντιθέσει με τη δυτικῆ χριστιανοσύνη ὅπου δια της λογικῆς δύναται ὁ ἄνθρωπος να γνωρίσει και την ἴδια την ουσία του Θεοῦ, στην Ορθόδοξη Ανατολή η αυτονομημένη-

<sup>1</sup> Ι. Βλάχου, (μητρ.), *Εμπειρική Δογματική...*, μν. ἔργ., σ. 110.

<sup>2</sup> Ἀγίου Γρηγορίου του Θεολόγου, *Λόγος* 25, 12, PG 35, 1164 C.



υπερτροφική λογική του «ἀριστοτελικῶς» σκοτίζει το νου το δεκτικό μέρος του ανθρώπου στο «πνευματικῶς» όπου οδηγεί στη σωτηρία δια της παραδόσεως του ίδιου θελήματος που ως συνέπεια έχει την όντως γνωστική εμπειρία<sup>1</sup>. Γι' αυτό κι ο όντως ερμηνευτής «μόνο ὡς ἐκφραστής τοῦ Πνεύματος τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος βρίσκεται στίς γραμμές τῆς σωστῆς ἀποκαλύψεως τοῦ νοήματος τοῦ ἱεροῦ κειμένου»<sup>2</sup> και της εμπειρίας του ακτίστου Θεού.

Της ίδιας εμπειρίας υπομνήσας, ο ιερὸς Χρυσόστομος, ερμηνεύοντας το χωρίο του προφήτη Ησαΐου: «Ἰδοὺ ὁ Δεσπότης Κύριος Σαβαώθ ἀφελεῖ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας και ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ἰσχύοντα και ἰσχύουσιν,...δικαστὴν και προφήτην και στοχαστὴν...», παρατηρεῖ: «στοχαστὴν τὸν ἀπὸ συνέσεως πολλῆς τῶν μελλόντων στοχάζεσθαι, και ἀπ' αὐτῆς τῶν πραγμάτων πείρας. Ἔτερο μὲν γάρ στοχασμὸς, και προφητεία ἄλλο· ὁ μὲν γάρ Πνεύματι θείῳ φθέγγεται, οὐδέν οἴκοθεν εἰσφέρων· ὁ δέ τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ ταῶν ἤδη γεγενημένων λαμβάνων, και τὴν οἰκείαν σύνεσιν διεγείρων, πολλά τῶν μελλόντων προορᾷ ὡς εἰκὸς ἀνθρώπων ὄντα συνετόν προῖδεῖν. Ἀλλὰ πολὺ τό μέσον τούτου κάκεινου, και τοσοῦτον, ὅσον συνέσεως ἀνθρωπίνης και θείας Χάριτος τό διάφορον»<sup>3</sup>. Γίνεται λόγος επομένως για δύο διαφορετικά πράγματα, ἀπὸ τη μία μεριά ὁ στοχασμὸς ἢ φιλοσοφία (ἀμιγῶς διανοητική διαδικασία) κι ἀπὸ τη ἄλλη ἡ προφητεία, ὡς ἀποκάλυψη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Ὡστόσο δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε τη συνένωση των δύο αυτῶν τομέων στο θαῦμα της πατερικῆς ερμηνευτικῆς. Φιλοσοφία (ὡς στοχαστική

---

<sup>1</sup>. Β. Ν. Τατάκη, *Χριστιανική και Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, Αποστολικὴ Διακονία: Αθήνα 2007, σ. 100.

<sup>2</sup>. Σ. Αγουρίδη, *Ερμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων: Προβλήματα-Μέθοδοι Ἐργασίας στὴν Ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν*, Ἄρτος Ζωῆς: 42008, σ. 360.

<sup>3</sup>. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ἑρμηνεία εἰς τοῦ προφήτη Ἡσαΐα*, PG 56, 42.

διαδικασία αλλά και με την ευρύτερη έννοια της επιστήμης) και Θεολογία (ως μετοχή και υπόμνηση των του Θεού) συνδέονται οργανικά μεταξύ τους, με την πρώτη να αποτελεί το γλωσσικό, εννοιολογικό και εκφραστικό, εν γένει, πλαίσιο δια του οποίου η ανέκφραστος εμπειρία των πλήρως ετερούσιων ακτίστων ενεργειών της πρώτης, λαμβάνει υπόμνηση κτιστής υφής<sup>1</sup>. Η κοσμολογική διάκριση επομένως, κτιστού-ακτίστου, οφείλει να τοποθετεί την χρήση της φιλοσοφία αμιγώς ως μέσο εκφράσεως και ουδόλως ως διαμορφωτή περιεχομένου. Η αντικατάσταση της προφητικής θεόπνευστης θεολογίας από την εκφραστική οδό αυτής, οδηγεί το περιεχόμενη της θεολογίας σε λογικοκρατικώς αναπτυσσόμενο αντικείμενο της θύραθεν γνώσης, εκπίπτοντας, τοιουτοτρόπως, στην αίρεση.

Έχοντας στο νου μας λοιπόν το κοσμολογικό υπόβαθρο της Ορθοδόξου θεολογίας καθώς και τη σχέση ασκήσεως, γνώσης-αληθείας, με τη διπλή μεθοδολογία υπομνήσεως αυτής, θα προχωρήσουμε στην ερμηνεία της θεολογίας περί έρωτος, έτσι όπως απαντάται στα έργα του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, όπου κατά τον Π. Χρήστου «ό Πλάτων και ό Αριστοτέλης έδωσαν τās άρχās τής διακρίσεως τών φιλοσοφικών και θεολογικών έννοιών, οί δέ μεγάλοι θεολόγοι, ιδίως ό Ωριγένης, ό Εύάγριος, Γρηγόριος ό Θεολόγος και ό Διονύσιος ό Άρεοπαγίτης,» από κοινού με τη δική του εμπειρία Θεού δια της ασκήσεως «τούς έδωσαν τὰ στοιχεΐα δια τήν συγκρότησιν ιδίου θεολογικοῦ συστήματος»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α'*, μν. εργ., σσ. 138-141.

<sup>2</sup>. Π. Κ. Χρήστου, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία: Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού*, τ. Α', Κυρομάνος: Θεσσαλονίκη 2005, σ. 317.

## Κεφάλαιο 2<sup>ο</sup>:

### Δημιουργία κι Έρως

Όπως αναπτύχθηκε στο εισαγωγικό κεφάλαιο του παρόντος μέρους η κοσμολογία αποτελεί το υπόβαθρο για την θεολογική ανάπτυξη και την όποια φιλοσοφική τεκμηρίωση. Η κτισιολογία του αγίου Μαξίμου δεν αποκλίνει στο ελάχιστο από την παραδομένη δια της Παραδόσεως αλήθεια κι αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι «στά χρόνια τῆς διατύπωσης τῶν δογμάτων ὑπῆρχε ταυτότητα τῶν Πατέρων μέ τήν ἐμπειρία. Ὅποτε, ὀμιλοῦντες οἱ Πατέρες ἐκ τῆς ἰδίας αὐτῶν ἐμπειρίας, μποροῦσαν εὐκολά νά συμφωνήσουν καί στήν διατύπωση»<sup>1</sup>.

Βασική διατύπωση του Μαξίμου, βασισμένη τόσο στο βιβλικό κείμενο όσο και στην αγιοπατερική ερμηνευτική παράδοση<sup>2</sup>, είναι πως ο Θεός «ἐκ τοῦ μηδενός τήν τῶν ὄντων εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν ὑπαρξιν»[έφερε την ύπαρξη των ὄντων ἀπό το μηδέν στο εἶναι]<sup>3</sup>. Ο Θεός επομένως δημιουργεί σύμπασα την κτιστή πραγματικότητα, μεταφέροντας την ἀπό την ἀνυπαρξία στην ὑπαρξη. Παύει τοιουτοτρόπως η νομοτέλεια της ἀνυπαρξίας για την κτιστότητα, διότι στην περιοχὴ της θεότητος δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο

---

<sup>1</sup>. Ι. Βλάχου, (μητρ.), *Εμπειρική Δογματική...*, μν. ἐργ., σ. 111.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Βασιλείου Μέγα, *Ὁμιλίας θ' εἰς τὴν ἑξαήμερον*, ΒΕΠΕΣ, 51, σ. 185: «οὐρανοῦ γάρ καὶ γῆς ποίησις παραδιδόσθαι μέλλει, οὐκ αὐτόμάτως συνεχεχθεῖσα, ὡς τινές ἐφαντάσθησαν, παρὰ δὲ τοῦ Θεοῦ τὴν αἰτίαν λαβοῦσα».

<sup>3</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 1048B. Πρβλ. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1077 C: «τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρήχθαι»[τα ὄντα ἀπὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, στο εἶναι παρήχθησαν] καθὼς καὶ T.T.Tollefsen, «The Concept of the Universal in the Philosophy of St Maximus», *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor. New Perspectives*, edited by Antoine Lévy, Pauli Annala, Olli Hallamaa and Tuomo Lankila with the collaboration of Diana Kaley, Luther-Agricola-Society Helsinki 2015, σσ. 70-92.

για ανυπαρξία λόγω του ότι ο Θεός είναι «αίτια αὐθύπαρκτη...ὑπάρχει μόνη της, καί ἐπομένως ὀρθή καί ἀναπόδεικτη» εν ολίγοις «αὐτονόητη»<sup>1</sup>.

Συμφώνως μ' αυτή την κοσμολογική οπτική τόσο ο ἅγιος Μάξιμος, όσο και σύνολη η θεολογική παραγωγή, σαρκούμενη στο πρόσωπο του εν προκειμένω, έρχονται σε βαθιά ρήξη τόσο με το περιεχόμενο, και ουδόλως με τα εκφραστικά μέσα, της πρότερης φιλοσοφικής υπόμνησης του κόσμου υπό του Πλάτωνος και των πνευματικών του απογόνων, δηλαδή των Νεοπλατωνιστών-Πλατωνιστών, όσο και με την φιλοσοφικό-θεολογική παράδοση του Μανιχαϊσμού. Όπως αναφέρει ο Χ.Τερέζης σχετικά με την δημιουργία του ανθρώπου ως μέρος της δημιουργίας της κτιστής πραγματικότητας: «τα κύρια σημεία που οικοδομούν την πλατωνική-ωριγενική θεωρία σκιαγραφούν μια συγκεκριμένη εκδοχή για τον τρόπο ύπαρξης των ανθρώπων, για τη σχέση τους με τον Θεόν, για τη διαδικασία της δημιουργίας του κτιστού και για την μετεξέλιξη από την περιοχή των πνευματικών καταστάσεων στον σωματικό και σαρκικό τρόπο ύπαρξης...αρχικά υπήρχε η ενότητα, η συνύπαρξη δηλαδή των ψυχών ή των λόγων μέσα στο πλαίσιο του Θεού και σε αγαστή συνάφεια μαζί του. Με άλλους όρους, τα πνευματικά όντα στο σύνολο τους συμπεριλαμβανομένου και του Θεού αποτελούσαν μία και μοναδική άτμητη και συνεκτική ολότητα»<sup>2</sup>, αλλά ακόμα και σε όσους πλατωνικούς διαλόγους δεν παρουσιάζεται ο ένας θεός και η πνευματική προαναφερθείσα ενότητα συν αυτώ, όπως στον *Τίμαιο*, αλλά περισσότεροι θεοί, η διαδικασία της

---

<sup>1</sup> Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'. Έκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2010., σ. 146.

<sup>2</sup> Χ. Τερέζη, «Η διαλεκτική θείου-ανθρώπινου στον Μάξιμο τον Ομολογητή», *Επισκοπή Κιτίου*, Λάρνακα 1998, σ. 885. Πρβλ. P. Mueller-Jourdan, «The Foundation of Origenist Metaphysics», *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Edited by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford 2015, 112-123.

δημιουργίας από αυτούς αποτελεί διαδικασία διαμόρφωσης προϋπάρχουσας ύλης<sup>1</sup>. Ο Μάξιμος εναντιώνεται έντονα σ' αυτή την φιλοσοφική οπτική τοποθετώντας το σύνολο της δημιουργίας (πνευματικής και υλικής) ως εκ του μηδενός-μη όντως ερχόμενη στην ύπαρξη όχι εκ της θείας ουσίας αλλά εκ της άκτιστης θείας ενεργείας ήτοι της βουλητικής ενεργείας της παραγωγού την ετερούσια πραγματικότητα, εν συγκρίσει με την άκτιστη πραγματικότητα Του, με την δυνατότητα συνεχούς μετοχής στις άκτιστες θείες ενέργειες Του, γεγονός που εξασφαλίζει την συντήρηση της υπάρξεως<sup>2</sup> και την καλώς εννοούμενη αύξηση αυτής εν τω καλώ<sup>3</sup>. Γίνεται σαφές τοιουτοτρόπως πως ούτε αιδιότητα, ανάλογη του θεού, έχει η κτίση, ούτε διαβάθμιση πνεύματος-ύλης, με το πρώτο ως ανώτερο να συνυπάρχει με τον θεό πριν την έκπτωση του στη δεύτερη<sup>4</sup>.

Η αντιμανιχαϊστική προοπτική της χριστιανικής κοσμολογίας, δια των έργων του αγίου Μαξίμου, γίνεται περισσότερο εμφανής αν αντιπαραβάλουμε το άνωθεν απόσπασμα με την μανιχαϊστική κοσμολογία

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 320 d.

<sup>2</sup>. Αντίστοιχη διατύπωση συναντάμε και στη μεταφυσική του R. Descartes, η οποία όμως δεν αποτελεί πηγή εμπειρικού γεγονότος αλλά λογικής ανάπτυξης στοχασμού περί του Θεού. Πρβλ. Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετάφραση-σχόλια Ε. Βανταράκη, Εκκρεμές: Αθήνα 2014.

<sup>3</sup>. Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β...*, μν. έργ., σσ. 151-152. Σαφέστατα όμως η μη μετοχή στις άκτιστες ενέργειες επιφέρει αρνητική αλλοίωση με ταυτόχρονη τάση προς την ανυπαρξία-το μη ον.

<sup>4</sup>. Πέραν τούτου η διάκριση κτιστού-ακτίστου, κατά την διατύπωση του αγίου Μαξίμου, μας αφήνει αβίαστα να συμπεράνουμε πως και η γνώση, παρά του Θεού, της κτιστής πραγματικότητας είναι τέλεια, μη περιοριζόμενη στην γνώση της κτίσεως υπό την ιδεατή της μορφή, όπως θέλει η νεοπλατωνική θεολογία. Πρβλ. D. Bathrellos, «Neo-platonism and Maximus the Confessor on the Knowledge of God», *Studia Patristica*, Edited by M. Vinzent, vol. LVIII, Leuven-Paris-Walpole 2013, σσ. 117-126, εδώ σ. 119: «Proclus here attempts to reply to the argument of the platonic Parmenides, according to which God, who has perfect intelligence, cannot know our imperfect world. Proclus' reply is that the gods do know the world, but in a way that is superior to the world's imperfect reality. However – and I will say this in a very tentative way. I am not sure that this reply is absolutely satisfactory. To say that the gods know the world in a manner that differs to ours makes very good sense to me».

όπως παρουσιάζεται, διαλεκτικώ τω τρόπω, στο λόγο *Κατά Μανιχαίων* του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού. Συγκεκριμένα, κατά τη καταγραφή του διαλόγου, ο άγιος, μεταφέρει τα εξής: «Ορθόδοξος· Μίαν ἀρχὴν λέγεις τῶν ὄντων ἢ δύο; Μανιχαῖος· Δύο, μίαν ἀγαθὴν καὶ μίαν πονηράν· καὶ τὴν μὲν ἀγαθὴν ὀνομάζω δένδρον ἀγαθόν, παντὸς ἀγαθοῦ περιεκτικὸν καὶ ποιητικόν, μὴ δυνάμενου καρπὸν κακὸν ποιεῖν· τὴν δὲ πονηράν σκοτός, φθοραν δένδρον πονηρόν παντὸς πονηροῦ καὶ πάσης κακίας περιεκτικόν, μὴ δυνάμενου καρπὸν ἀγαθὸν ποιεῖν»<sup>1</sup>. Είναι γνωστό πως η μανιχαϊστική κοσμολογία αποδέχεται δύο κοσμογονικές αρχές αντίρροπες μεταξύ τους εξαιρετικά διακριτές και ταυτοχρόνως περιορισμένες να ενεργούν η μία τις ενέργειες της άλλης. Η συνύπαρξη-αἰδιότητα ἀγαθοῦ και καλοῦ επομένως δημιουργοῦ ἕνα κόσμο ισορροπούντα μεταξύ των δια των ἀνωθεν ἀρχῶν παραγουσῶν ενεργειῶν. Κατά την Ορθόδοξη Θεολογία ὅμως, η ἀρχὴ των πάντων εἶναι μία και ταυτοχρόνως τριαδική, ἀπείρως ἀγαθή. Δεν τίθεται θέμα συνύπαρξης ἀντίρροπων ενεργειῶν, πολλῶ δε μάλλον, περιορισμοῦ των ενεργειῶν της μίας προσωπικῆς ἀρχῆς ἀπὸ κάτι ἕτερο αὐτῆς, διότι το μόνο ἕτερο εἶναι η κτίση που παρουσιάζει πλήρη οντολογικὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν πρώτη<sup>2</sup>.

Μέρος της κτισιολογίας του Μαξίμου ἀποτελεῖ η δημιουργία των λόγων της κτίσεως: «Μοῖρα οὖν ἐσμεν καὶ λεγόμεθα Θεοῦ διὰ τὸ τοὺς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προῦφεστάναι»<sup>3</sup> Γίνεται ἐξαιρετικὰ ἐμφανές, στο παρόν

---

1. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Κατὰ Μανιχαίων*, κείμενο-μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Ν. Ματσούκα, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 1988, σ. 42.

2. Ν. Α. Ματσούκα, *Κόσμος-Ἀνθρώπος-Κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ*, Γρηγόρη: Αθήνα 1980, σ. 48: «ἡ παραγωγή τῆς κτίσεως ἀπὸ τὸ μηδὲν δὲ σημαίνει ἕνα ἀποτέλεσμα ποὺ γίνεται ἀνεξάρτητο καὶ αὐτόνομο, Θεὸς καὶ κόσμος διακρίνονται βέβαια ριζικὰ, ἀλλὰ ταυτόχρονα δένονται ἄρρηκτα, καὶ αὐτὸ συμβαίνει γιατί ἡ δημιουργία ὡς προερχόμενη ἀπὸ τὸ μηδὲν, δὲν μπορεῖ νὰ σταθεῖ μόνη της».

3. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1081 C.

απόσπασμα, πως το σύνολο της δημιουργίας είναι υπό μορφή προτυπώσεων στο λόγο του Θεού. «Τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρὸ τῶν αἰώνων ὑφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῇ κατ' αὐτοὺς τὴν τε ὄρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον»<sup>1</sup>. Η Δημιουργία επομένως πραγματοποιείται εν χρόνῳ ἀλλὰ δεν λαμβάνει υλική υπόσταση εν ἀκαρεΐ, οἱ λόγοι τῶν ὄντων υπάρχουν στον νοῦ του Θεοῦ καὶ ἡ διαδικασία τῆς «υλοποίησής» τους ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς Θεΐας Πρόνοιᾶς. Ἐτι μία ἀκόμα φορὰ τονίζεται ἡ ἐκ τῆς βουλευτικῆς ἐνεργείας δημιουργία του κτιστοῦ καὶ ἐπ' οὐδενί ἐκ τῆς οὐσίας του Θεοῦ<sup>2</sup>. Η διατύπωση αὐτὴ του Μάξιμου ἀν καὶ προσεγγίζει πλατωνικά καὶ νεοπλατωνικά ἐρμηνευτικά σχήματα, πόρρω ἀπέχει ἀπὸ τὴν οντολογία τῶν ιδεῶν ἢ τὴν ἐξ ἀπορροῆς του Ἐνός δημιουργία<sup>3</sup>. Ο ἅγιος Μάξιμος επομένως, δεν ἀρνείται τὴν ἀυξητικὴ καὶ βελτιωτικὴ κίνηση στὴ Δημιουργία, οὔτε καὶ τὴν ὑπαρξὴ τάξεως σ' Αὐτὴ, ὡστόσο ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ ἀνάλογες ἐρμηνευτικὲς οδοὺς τῆς θύραθεν παιδείας. Συγκεκριμένα, ἐκεῖ ὅπου ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία υπομνηματίζει τὴν πραγματικότητα ὡς ἀντανάκλαση ιδεῶν καὶ ἡ νεοπλατωνικὴ τὴν τάξη τῆς δημιουργίας ὡς διαδικασία «ἐξ ἀπορροῆς»<sup>4</sup>, ὁ Μάξιμος τονίζει τὴν

---

<sup>1</sup> Ἐνθ. ἀν., 1080Α.

<sup>2</sup> Πρὸβλ. Χ. Καψιμαλάκου, *Ελευθερία καὶ Ἀναγκαιότητα κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογιτῆ: Πρὸς μία Ὀντολογία τοῦ Προσώπου*, (διδακτορικὴ διατριβή), Πάτρα 2012, σ. 126: «Ὁ Θεός χορηγεῖ δυνατότητες, προκειμένους νὰ ἀξιοποιηθοῦν. Ὑπὸ τὴν ἐννοια αὐτὴ τῆς συναμφοτέρης λειτουργίας, κατανοοῦμε ὅτι ἡ ἀνωτέρω διαπίστωση φανερῶνει πρωταρχικά τὴν σχέση ἀνάμεσα στὸν Λόγο καὶ στους ἰδιαίτερους ἀκριβῶς λόγους, ἡ ὁποία θὰ μπορούσε νὰ λειτουργήσει ὑπὸ τὸ σχῆμα «ἐν-πλήθος», ἀρκεῖ νὰ διατηρηθοῦν ἀπαραβίαστες ἡ μεταφυσικὴ τῆς υπερβατικότητας καὶ ἡ μὴ μετουσίωση. Σε καμία περίπτωση ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐμμένειας δὲν οδηγεῖ σε φυσικοποίηση τῆς θεολογίας, διότι θὰ εἰσήγοντο ἀναγκαιότητες ἀπὸ τὸ ὕστερον στὸ πρότερον».

<sup>3</sup> Πρὸβλ. T. T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press: New York 2008, σ. 91.

<sup>4</sup> Πρὸβλ. R.T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γ. Σταματέλλου, Ἀρχέτυπο: Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 108-124.

μοναδικότητα και ελευθερία του ενεργούντος προσωπικού Θεού, του οποίου το προϋπάρχον της «υλοποίησης» σχέδιο της οικονομία Του δεν φέρει την αναγκαιότητα της νομοτέλειας των εκ των προτύπων ιδεών δημιουργίας της αισθητής πραγματικότητας ή της διαβάθμισης ύλης και πνεύματος. Την ελευθερία αυτή στο Θείο Νου ο Μάξιμος την υπομνηματίζει δια των λόγων των όντων ή κατά άλλη διατύπωση τους «προορισμούς», οι οποίοι υλοποιούνται κατά την αύξηση της φυσικής κινήσεως του σύμπαντος κόσμου και επ' ουδενί εν ακαρεί<sup>1</sup>. Ταυτόχρονα όμως, η έννοια των λόγων των όντων, ως μη «υλοποιημένη» δημιουργία στο λόγο-σοφία του Θεού, παρουσιάζονται εννοιολογικώς ταυτόσημοι με το θείο πύρ, το ενυπάρχον στην ουσία των όντων, και προσφέρον αυτή, το οποίο ταυτίζεται με τον Θείο λόγο αποτελούν την πλέον ασφαλή οδό θεολογικής γνωσιολογίας και απόδειξης υπάρξεως του Θεού<sup>2</sup>. Οι λόγοι λοιπόν, δεν είναι αποκλειστικό κατηγορημα και αιτία της μη υλοποιημένης δημιουργίας αλλά ουσιοποιό στοιχείο και της εν ύλη υπάρξεως των όντων. Στη πραγματικότητα οι δύο αυτές τοποθετήσεις αποτελούν την ίδια κι αυτή θεολογία περί του λόγου των όντων, μόνο που η προοπτική ενυπάρξεως του θείου πυρός εντός των εν ύλη δημιουργημάτων

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Χ. Καψιμαλάκου, *Ελευθερία και Αναγκαιότητα κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή...*, μν. έργ., σσ. 138-147, καθώς και Κ. Zinkovskiy-M. Zinkovskiy, «Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor», *International Journal of Orthodox Theology*, vol 2, issue 4, 2011, σσ. 43-61, εδώ σσ. 44-46.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Τ. Τ. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, μν. έργ., σ. 92: «His» δηλαδή του Θεού «eternally pre-existing knowledge of beings. This divine knowledge is, on my interpretation, to be identified with the sum of all the logoi. The divine knowledge, of wisdom and sagacity, is the same as all the pre-existing logoi of what come into existence (οί τών γεγονότων προϋφεστῶτας λόγοι), that is to say with all the principles of beings. These beings are arranged-on the metaphysical and ontological basis of these logoi-as an immanent taxonomic system of genera species, and individuals. Christ id not therefore the highest universal. Yet He holds together all of the logoi that are principles of universal and particular being (ουσία). Christ as the Logos is not a universal at all, but is the personal divine center of creation», καθώς και Ν. Λουδοβίκου, (πρωτοπρ.), *Η Ευχαριστιακή Οντολογία: Τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή*, Δόμος: 1992, σσ. 85-93.



(ανεξαρτήτου παχύτητας, δηλαδή αμιγώς υλικά ή πνευματικά) προσφέρει στην ερμηνευτική του Μαξίμου την προοπτική της παιδαγωγίας του συνεργούντως στην δημιουργία ανθρώπου, προς τελείωση-θέωση του.

Συγκεκριμένα, στη διαδικασία ερμηνείας «σκοτεινών» χωρίων των έργων των αγίων Γρηγορίου Θεολόγου και Διονυσίου του Αρεοπαγίτου, καθώς και στη προσπάθεια να αποσπάσει από το «θεολογικό οπλοστάσιο» των αιρετικών τα έργα του δευτέρου, ερμηνεύει όχι τόσο συστηματικώς τῶν τρόπων όσο αναπτύσσοντας την προβληματική τους. Παραθέτει λοιπόν αυτούσιο ένα χωρίο του αγίου Διονυσίου με σκοπό να ερμηνεύσει βαθύτερα το «Παίζει γὰρ λόγος αἰτὺς ἐν εἶδεσι παντοδαποῖσι, κρίνας, ὡς ἐθέλοι, κόσμον ὅλον ἔνθα καὶ ἔνθα» του αγίου Γρηγορίου<sup>1</sup>:

«Ὡ παρεμφερῆ τε καὶ ὅμοια καὶ ὁ θεηγόρος μέγας διεξέρχεται Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης φάσκων· "Τολμητέον δέ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτός ὁ πάντων αἴτιος τῶ καλῶ καὶ ἀγαθῶ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται, ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις, καὶ οἶον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται, καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τό ἐν πᾶσι κατάγεται, κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἐνεκφοίτητον ἑαυτοῦ.[ὅμοια μ' αὐτὸν καὶ ἴδια ἐκθέτει κι ὁ θεηγόρος μέγας Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης λέγοντας· «πρέπει γὰρ χάρις τῆς ἀλήθειας νὰ τολμήσω νὰ πῶ καὶ τοῦτο, ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ αἴτιος τῶν πάντων, μὲ τὸν καλὸ καὶ ἀγαθὸ ἔρωτα τῶν ὅλων ἀπὸ ὑπερβολῆ τῆς ἐρωτικῆς καλωσύνης βγαίνει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, μὲ τὴ πρόνοια σὲ ὅλα τὰ ὄντα καὶ σὰν ἀπὸ καλωσύνη καὶ ἀγάπῃ καὶ ἔρωτα θέλγεται, κι ἀπὸ τὴν ἀπομόνωσή του πάνω ἀπὸ ὅλα καὶ ὅλα καὶ ἀπὸ

---

<sup>1</sup>. Γρηγορίου Θεολόγου, *Υποθήκαι παρθένους*, ΒΕΠΕΣ, 61, σ. 97

ὄλα κατεβαίνει μέσα σὲ ὄλα σύμφωνα μὲ μιὰ ἐκστατικὴ ὑπερούσια δύναμη χωρὶς ἔξοδο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του (μτφρ. Ι. Σάκαλη)]<sup>1</sup>.

Στο παρόν απόσπασμα ο ἅγιος Διονύσιος υπομνηματίζει την ἐκστατικὴ κίνηση τῆς Τριάδας, πρὸς τὴν κτίση ὡς δημιουργικὸ ἔρωτα. Παρουσιάζεται λοιπὸν ἡ ἔννοια τοῦ ἔρωτα ὡς τάση, ἀπομακρυνόμενῃ τοιοῦτοτρόπως ἀπὸ τὴν μυθολογικὴ προσωποποίηση τοῦ ἐρωτικῆ φαινομένου στους πλατωνικοὺς διαλόγους. Ἡ ἀνανοηματοδότηση τῶν ὄρων τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, στὴν περίπτωση τοῦ ἔρωτα, ὑπὸ το πρῖσμα τῆς νέας κοσμολογίας τοῦ Χριστιανισμοῦ, μᾶς υπομνηματίζει τὸν ἔρωτα ὡς τάση τοῦ Προσωπικοῦ Θεοῦ στὴν κτίση, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸν ἔρωτα ὡς θεὸ στὴν πλατωνικὴ παράδοση<sup>2</sup>.

Ὁ ἅγιος Μάξιμος, μετέχων τοῦ ἰδίου βιώματος, ἀντιλαμβάνεται καὶ ἐνστερνίζεται πλήρως τὴν ἔννοια τοῦ ἔρωτος ὡς δημιουργικῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ καὶ δη ὡς αἰτία δημιουργικῆ τῶν λόγων τῶν ὄντων: «ὁ ἀγαθοεργὸς ἔρως ἐκίνησε τὸ Θεῖον εἰς πρόνοιαν, εἰς σύστασιν ἡμῶν, ἵνα καὶ πρακτικὸν ἦ

---

<sup>1</sup> Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1413 A.

<sup>2</sup> Ὁ ἔρωτας ὡς δημιουργικὴ κίνηση τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν ἅγιο Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη, φαίνεται ἐναργέστερα στὸ κάτωθι ἀπόσπασμα: Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG 3, 708 B: «παρησιάζεται δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ, πάντα ποιεῖ, πάντα τελειοῖ, πάντα συνέχει, πάντα ἐπιστρέφει, καὶ ἔστι καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τὰγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προὔπαρχων οὐκ εἶασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεῦσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γενητικὴν ὑπερβολὴν»[θαρρεύει δὲ νὰ εἰπῆ καὶ τοῦτο ὁ ἀληθινὸς λόγος, ὅτι ὁ ἴδιος ὁ αἴτιος τῶν πάντων ἀγαπᾷ τὰ πάντα ἀπὸ ὑπερβολικῆ ἀγαθότητα, πράττει τὰ πάντα, τελειοποιεῖ τὰ πάντα, συνέχει τὰ πάντα, ἐπιστρέφει τὰ πάντα πρὸς τὸν ἑαυτό του· ὁ δὲ θεῖος ἔρως εἶναι ἀγαθὸς, ἀνήκει στὸν ἀγαθὸ καὶ ἀποβλέπει στὸ ἀγαθὸ. Διότι ὁ ἴδιος ὁ ἔρως, ποὺ παρήγαγε τὰ ὄντα ἀγαθοεργῶς, προὔπαρχοντας στὸν ἀγαθὸ μὲ περίσσεια, δὲν τὸν ἄφησε νὰ μένη στὸν ἑαυτό του ἄγονος, ἀλλὸ τὸν ἐκίνησε σὲ δραστηριότητα μὲ τὴν ὑπερβολικὴ δύναμι τῆς γενέσεως ὄλων τῶν πραγμάτων (μτφρ. Π. Χρήστου)], ἐνδιαφέρουσα ὀπτικὴ τῆς πρόσληψης τῆς ἀρεοπαγιτικῆς γραμματείας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἀποτελεῖ τὸ A. Louth, «The reception of dionysius up to maximus the confessor», *Modern Theology*, vol.24, issue 4, 2008, σσ. 573-583.

κονούμενον, καὶ μὴ μείνη ἄγονον· ἐκ τούτου νοήσεις καὶ τὸ 'μονάδος μὲν κινήσεως'»[ὁ ἀγαθοεργὸς ἔρωτας κίνησε τὸ Θεῖο σὲ πρόνοια, σὲ δημιουργία μας, γιὰ νὰ πράττει καὶ νὰ ἐνεργεῖ καὶ νὰ μὴ μείνει ἄγονο (μτφρ. Ἰ Σάκαλη)]<sup>1</sup>, δια τῶν ὁποίων πραγματοποιεῖται ἡ επιστρεπτικὴ κίνηση τῆς θεοτικῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου. Ωστόσο ὁ ἔρωτας ὡς αἰτία τῆς δημιουργίας καὶ κατ'ἐπέκταση ὡς ἔναυσμα σωτηρίας δὲν ἀπαντάται στο Μάξιμο ὡς κίνησης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴ δημιουργία, «ἢ κινήσεις, ὡς πρὸς τὸ θεῖον, δὲν εἶναι κίνησης τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἶναι κινήσεις τῶν ὄντων πρὸς τὸ θεῖον, πού ὀφείλεται εἰς κάποιον λόγον· λόγον ὁ ὁποῖος διέπει πάντα ταῦτα καὶ ὁ ὁποῖος παραμένει ἀκίνητος»<sup>2</sup>. Συγκεκριμένα, ἡ ἀνωθεν θέση τεκμηριώνεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ Μάξιμο ἀγιοπατερικῶς: «ἕως ἐκάτερον ἐπὶ τῆς ἰδίας μένει, τὸ μὲν περὶ πῆς, τὸ δὲ ταπεινώσεως, ἄμικτος ἢ ἀγαθότης καὶ τὸ φιλάνθρωπον ἀκοινώνητον, καὶ χάσμα μέγα ἐν μέσῳ καὶ ἀδιάβατον, οὐ τὸν πλούσιον τοῦ Λαζάρου καὶ τῶν ὄρεκτῶν τοῦ Ἀβραὰμ κόλπων διεῖργον, πᾶσαν δὲ τὴν γεννητὴν φύσιν καὶ ρέουσιν τῆς ἀγενήτου καὶ ἐστηκίας»<sup>3</sup>. Βασικὴ εἰδοποιὸς διαφορὰ κτιστῆς πραγματικότητος καὶ ἀκτίστου Θεοῦ εἶναι ἡ ὄντολογικὴ κατάσταση, ἡ ὁποία παρουσιάζεται κατὰ ἓνα παράδοξο τρόπο, «τὸ μὲν περὶ πῆς», τὸ ὕψος τῆς θεότητος ἐν ὀλίγοις, ἀποτελεῖ ὄντολογικὴ κατηγορία ἐνῶ ἡ «ταπείνωση» ἠθικὴ, αὐτὸ σαφέστατα ὑποδεικνύει πὼς ἡ ρίζα τῆς ἠθικῆς θεολογίας δὲν

---

<sup>1</sup> Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, P.G. 4, 261 B, πρβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ τε καὶ οἰκονομικά*, P.G. 90, 1385 B.: τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος αὐτόν, δηλαδὴ τὸν Θεόν, προβολέα φασι δὲ γεννήτορα. Αὐτὸς γὰρ ταῦτα ἐν ἑαυτῷ ὄντα προήγαγεν εἰς τὰ ἐκτός, τουτέστι περὶ τὰ κτίσματα, καὶ κατὰ τοῦτο εἴρηται "Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ"»[τὸν λένε προβολέα καὶ γεννήτορα τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτα, δηλαδὴ τὸ Θεό. Διότι αὐτὸς ἐκεῖνα πού υπήρχαν μέσα ἐξωτερίκευσε στα κτίσματα καὶ γι' αὐτὸ ἐλέχθη «Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ»].

<sup>2</sup> Χ.Γ. Σωτηρόπουλου, *Θέματα δογματικῆς θεολογίας καὶ πνευματικῆς ζωῆς κατὰ τὴν διδασκαλίαν Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Αθήνα 2003, σ. 114. Πρβλ. Β. Μπετσάκου, *Στάσις ἀεικίνητος: Ἡ ἀνακαίνιση τῆς ἀριστοτελικῆς κινήσεως στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Αρμός: Αθήνα 2006, σσ. 90-94.

<sup>3</sup> Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΜΑ' Εἰς τὴν Πεντηκοστήν*, ΕΠΕ, Ἄπαντα Γρηγορίου Θεολόγου, τ. 5, σ. 140 καὶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1413 A.

είναι άλλη από την ουσία του ανθρώπου· μία ουσία πως τελεολογικώς τελειούται θεώμενη, προϋποθέτοντας ταυτοχρόνως την ανάλογη ηθική που ως κίνηση έρχεται να γεφυρώσει το οντολογικό χάσμα «γενητής φύσης-αγενήτου και έστηκίας θεότητας»<sup>1</sup>.

Εμβαθύνοντας περισσότερο την ερμηνευτική του στο «παίζει γάρ Λόγος αϊπύς» υπομνηματίζει σύνολη τη δημιουργία ως πεδίο παιδαγωγίας του ανθρώπου παρά τω Θεώ, με στόχο πάντα τη σωτηρία του πρώτου. Για να γίνει εμφανέστερο αυτό χρησιμοποιεί το αναλογικό επιχείρημα «Θεός-γονείς». Όπως οι γονείς «άφορμὰς τοῖς τέκνοις παρέχοντες τὴν νωθεῖαν ἀποσειασθαι συγκαταβάσεως τρόπῳ, δοκοῦσι κατὰ συμπεριφορὰν παιδικὰ παίγνια μετιέναι»[δίνουν ἀφορμὲς στὰ παιδιά τους ν' ἀποτινάξουν τὴν νωθρότητά τους συγκαταβαίνοντας σ' αὐτά, καὶ βλέπει κανεὶ νὰ συμπεριφέρονται σὰν παιδιά καὶ νὰ παίζουν παιδικὰ παιχνίδια] με ἀπώτερο σκοπὸ τὴν δημιουργία θαυμασμοῦ γιὰ περαιτέρω ἐνασχόληση καὶ μάθηση, ἔτσι κι ὁ Θεός «διὰ τῆς ἱστοριώδους τῶν φαινομένων κτισμάτων φύσεως εἰς ἔκπληξην ἢ καὶ ἀπαγωγὴν διὰ τῆς αὐτῶν θέας καὶ γνώσεως οἷα κομιδῆ»[μὲ ὅσα ἔχει ἐκθέσει μὲ τὴν ὡς τώρα φυσικὴ ἱστορία τῶν ὑλικῶν δημιουργημάτων ὀδηγώντας μας σὲ ἔκπληξη ἢ καὶ παρασύροντάς μας μὲ τὴν θέα καὶ τὴν γνώση τους (μτφρ. Ι. Σάκαλη)]. Σύμπασα ἡ δημιουργία ἀποτελεῖ τὸ μεγαλύτερο «παιδαγωγικὸ σύστημα», διότι μας μεταφέρει ἀπὸ τὴν ἀγνοία στὴν γνώση τῆς υπάρξεως τοῦ Θεοῦ<sup>2</sup>, τονίζοντας τοιοῦτοτρόπως τὴν στοχοθεσίαν τῆς

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. E. Brown Dewhurt, «The Ontology of Virtue as Participation in Divine Love in the Works of St. Maximus the Confessor», *Forum Philosophicum*, Editor-in-Chief Marcin Podbielski, vol. 20, Issue. 2, 2015, σσ. 157-169.

<sup>2</sup>. Το σημεῖο αὐτὸ ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποδείξεως περὶ υπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ὑπὸ τὴν ὀπτική τῆς Ὁρθοδόξου Θεολογίας. Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β...*, μν. ἔργ., σ. 52, ὑπ. 11: «στὰ βιβλικά καὶ τὰ πατερικά κείμενα συναντᾶει κανεὶς κυρίως τὴν κοσμολογικὴ καὶ τελολογικὴ ἀπόδειξη. Ἡ πρώτη ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι κάθε πράγμα, πού δὲν εἶναι αὐτοῦπαρκο, ὡς αἰτιατὸ ἀνάγει κάπου ἄλλοῦ τὴν

δημιουργίας η οποία δεν είναι άλλη από τη θέωση του ανθρώπου. Μέχρι τη γνώση της ύπαρξης μας οδηγεί η έκπληξη η διά της ύλης παραγόμενη, όμως θεία ενεργεία, ο Θεός τοποθετεί εντός του ανθρώπου «πνευματικωτέρων λόγων θεωρίας» οι οποίοι μεταθέτουν το γνωσιολογικό βάρος της μετοχής στην Αποκάλυψη από την γνώση της υπάρξεως στην «διά θεολογίας μυστικότεραν γνῶσιν» του εαυτού του. Ο όρος «πνευματικωτέρων λόγων»<sup>1</sup> ερμηνεύεται ως οι λόγοι των όντων ήτοι το θείο πυρ, τοποθετημένο, παρά του Θεού, εντός κάθε υπάρξεως, το οποίο από τη στιγμή που είναι αιτιατό του εκ της βουλήσεως του θεού δημιουργικού έρωτα, αποτελεί δείγμα αυτού στο σύνολο της κτίσεως κι αφορμή αναβάσεως, ήτοι ασφαλέ γνωσιολογικό ερέθισμα.

Ορθώς επισημαίνει ο Χ. Γιανναράς πως: «Ο Μάξιμος βλέπει ολόκληρη τη δημιουργία, από τους αγγέλους ως την άψυχη ύλη, ως ενιαίο αδιάσπαστο ερωτικό γεγονός, δυναμικά ιεραρχημένη ερωτική σχέση και καθολική ερωτική κίνηση, που συγκροτεί την κτίση-την προσωπική και την απρόσωπη, την έμψυχη και την άψυχη-σε 'κοινωνική' αλληλουχία με αναφορά επιστρεπτική προς τον Θεό»<sup>2</sup>, διότι με αιτία τον δημιουργικό έρωτα του Θεού δύναται να πραγματοποιεί ο παιδαγωγούμενος άνθρωπος την σύγκριση των παρόντων πραγμάτων με τα των «κυρίως θείων και πρωτοτύπων

---

αιτία του. Ύστερα από μιά άλυσίδα αιτιών και αιτιατών κατά λογική αναγκαιότητα οδηγείται κανείς σε μιά αναίτια αιτιώδη αρχή των πάντων. Έτσι ο κόσμος, πού είναι σαν ένα οικοδόμημα, έχει τήν αιτία τής ύπαρξης του έξω από τή δική του περιοχή. Έξάλου ή τελολογική απόδειξη έπισημαίνοντας καταρχήν τήν ύπαρξη τάξης και σκοπού μέσα στον κόσμο, οδηγείται στή λογική αναγκαιότητα ότι κάποιος νους έβαλε τούτη τήν τάξη, και ότι αυτή δέν μπορεί να είναι τυχαία».

<sup>1</sup> Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων άποριών*, P.G. 91, 1413 B-D.

<sup>2</sup> Χ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ό έρωας: Δοκίμιο θεολογικής όντολογίας*, Δόμος: Αθήνα 2006, σ. 163.

πραγμάτων»<sup>1</sup>, και δια της δικής του ηθικής-οντολογικής βελτιώσης επιτυγχάνει τον έρωτα, ως τάση-κίνηση ανάβασης-επιστροφή προς Αυτόν<sup>2</sup>.

Ο ίδιος ο άγιος Μάξιμος προσφέρει μια εναλλακτική ερμηνεία η οποία χρησιμοποιεί ως βασικό ερμηνευτικό άξονα την πτώση. Σύμφωνα με την οπτική του Πατέρα το αποδοθέν κατηγορημα της μεταπτωτικότητας των υλικών πραγμάτων επιφέρει το αποτέλεσμα «μηδεμίαν βάσιν έχόντων στερέμνιον, πλήν τοῦ πρώτου λόγου»[δὲν ἔχουν καμία βάση σταθερή, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν πρώτο λόγο], υποκινούμενα σε συνεχή αλλοίωση. Η παιδαγωγία του Θεού οδηγεί τον άνθρωπο στην γνώση των, υπό του έρωτος Του δημιουργημένων, λόγων των όντων, ανάγοντας τον άνθρωπο «ἐπὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ μηδέποτε σαλευόμενα»[στὰ ἀληθινὰ ὄντα ποὺ μένουν πάντα ἀσάλευτα (μτφρ. Ι. Σάκαλη)]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1413 D.

<sup>2</sup>. Πρβλ. G. Benevich, «Maximus Confessor's teaching on God's Providence», *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor...*, μν. έργ., σσ. 135-136: «unlike many other Christian authors, Maximus understood God's judgment not only as a moral judgment and punishment or reward, but predominantly as an act of ontological differentiation and maintenance of individuals and species in their unique features and movement towards God. Maximus's theory of Providence and Judgment, presupposed a dynamic view of a world order; which was a fulfillment of God's plan. Unlike his pagan predecessors, particularly Hierocles and even more Proclus, Maximus did not make God's judgment and justice some "lower" deity or force in comparison with Providence. In Maximus, both God's providential care for the world and each human being and God's judgment (understood in its ontological dimension), equally and eternally belong to the One Logos, as his two main forces directed towards the creation».

<sup>3</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, P.G. 91, 1414 B.

## Κεφάλαιο 3<sup>ο</sup>:

### Πτώση και φίλαυτος έρωσ

Στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφερθήκαμε στο σωτηριώδες των λόγων των όντων, ως αποτελέσματα του δημιουργικού έρωτα του Θεού, ήτοι της θείας βουλητικής δημιουργικής ενεργείας, και τη συμβολή τους ως αναγωγικά-παιδαγωγικά μέσα στην όντως γνώση του Θεού, η οποία δεν αποτελεί συμβατικό γνωστικό αντικείμενο αλλά σωστική διαδικασία εσχατολογικού προσανατολισμού.

Η αντίρροπη κίνηση της γνώσεως Θεού είναι αυτή της λήθης, η οποία αποτελεί παρά φύση τάση, ανασταλτική της οντολογικής τελείωσης του ανθρώπου. Αν η θετική αλλοίωση πραγματοποιείται δια του καθαρού του νοός και της γνώσεως των πνευματικών, η αρνητική αποτελεί σκοτισμό του «οφθαλμού της ψυχής» δια των παθών<sup>1</sup> και εγωκεντρική αναφορά με μηδενιστικό προσανατολισμό<sup>2</sup>.

Την αρχή της αρνητικής αλλοιώσεως, ήτοι της πτώσεως του ανθρώπου την εντοπίζει ο άγιος Μάξιμος, σύμφωνα με τη βιβλική και αγιοπατερική παράδοση, στην πτώση των προπατόρων: «Έπειδή τοίνυν τουτο και έπί τούτω

---

<sup>1</sup>. Συμφώνως με το σύνολο της νηπτικής γραμματείας, ο άγιος Μάξιμος εντάσσει-προστάσει στα ανασταλτικά της τελειώσεως πάθη τους εμπαιθείς λογισμούς, πρβλ. Μαξίμου Ομολογητού, Σχόλια εις τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, P.G. 4, 144 D-145 A: «...αὶ ἐμπαθεῖς ἐπιθυμίαι μερισταὶ εἰσι, μερίζουσαι ἡμᾶς καὶ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀλλήλων, τάχα δὲ καὶ ἑαυτῶν»[οἱ ἐμπαθεῖς ἐπιθυμίαι ἔχουν τὴν ιδιότητα τοῦ χωρισμοῦ, γιατί μᾶς χωρίζουν κι ἀπὸ τὸ Θεὸ καὶ τὸν ἕναν ἀπὸ τὸν ἄλλο, ἴσως καὶ ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ μας (μτφρ. Ι. Σάκαλη)].

<sup>2</sup>. Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας: Μὲ παράρτημα τὸ σχολαστικισμὸ τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα*, Βάνιας: Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 240-241: «ἡ κακὴ αὐτὴ αλλοίωση καὶ τὸ σταμάτημα τῆς αὔξεσης καὶ τῆς προόδου προκύπτουν ἀξαιτίας δύο παραγόντων, πού αὐτοὶ καθεαυτοὶ δὲν εἶναι κακοὶ μήτε βέβαια συνιστοῦν τὸ κακό. Πρόκειται γιὰ τὴν τρεπτικὴ φύση τῶν ὄντων, ὅπως λέγει χαρακτηριστικὰ ὁ Γρηγόριος Νύσσης, μιά καὶ τὰ ὄντα κτίστηκαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, καὶ γιὰ τὴν αὐτεξούσια κίνηση, πού σέ μύριες ὅσες περιπτώσεις προωθεῖ ὄχι μόνο τὸ λεγόμενο ἠθικὸ κακό, ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενο φυσικὸ».

ὁ ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν δὲ τῷ προπάτορι τῷ ἐτοίμῳ πρὸς ἐξουσίαν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐχρήσατο, μετενεγκὼν ἐκ τοῦ ἐπιτετραμμένου πρὸς τὸ κεκωλυμένον τὴν ὄρεξιν (καὶ γὰρ ἦν αὐτεξούσιος, καὶ τοῦ κολληθῆναι τῷ Κυρίῳ καὶ ἐν πνεῦμα γεγέσθαι, καὶ τοῦ κολληθῆναι τῇ πόρῃ καὶ ἐν σῶμα γενέσθαι, ἀπατηθεὶς προείλετο, καὶ τοῦ θεοῦ καὶ μακαρίου σκοποῦ ἐκὼν ἑαυτὸν ἀπεξένωσε, τοῦ Θεοῦ εἶναι, χάριτι τὸ χουῖς γενέσθαι καθ' αἴρεσιν προτιμήσας)...»<sup>1</sup>. Στο παρόν χωρίο παρουσιάζεται με εξαιρετική σαφήνεια η ορθόδοξη ερμηνευτική του γεγονότος της αμαρτίας. Ὅπως γίνεται σαφές στον ἄνθρωπος, ἐκ φύσεως, υπάρχουν δυνατότητες οἱ ὁποῖες ἀν αξιοποιηθῶν καταλλήλως οδηγοῦν στὴ σχέση (ἕως τὴν ἔνωση) με τὸν Θεό, ὁμῶς αὐτὲς οἱ ἴδιες ἀν μεταστραφῶν ἐπιφέρουν τὴσχάση. Ἡ ἔννοια τῆς ἐξουσίας ἔχει διττὸ χαρακτήρα, ἀπαντάται ὡς ὑπουργημὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δοσμένο στὸν ἄνθρωπο πρὸς διακονία ολόκληρης τῆς κτίσεως, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑπερτροφία καὶ ἐγωτικὸ σύνδρομο αὐτονόμησης ἀπὸ τὴν πηγὴ ζωῆς, ὡς ἀντιστροφή, ἐν ὀλίγοις, τῶν θετικῶν ἐνδόμυχων τάσεων.<sup>2</sup> Ἡ αμαρτία ἐπομένως δὲν εἶναι ἠθικὴ ἀστοχία καὶ διατάραξη θείας δικαιοσύνης παρὰ σφάλμα τῆς κακῶς νοούμενης ἐλευθέρως βουλήσεως τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ὁποῖο

---

1. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, P.G. 91, 1092D. Πρὸβλ. Χ. Γιανναρά, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Ἴκαρος: Αθήνα 2002, 2011, σσ. 42-45.

2. Τὸ προπατορικὸ τετελεσμένο ἀπαξ, ἐπαναλαμβάνεται εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς κακῶς νοούμενης χρήσης τῆς ἐξουσίας, τῆς μεταστrophῆς δηλαδὴ τοῦ διακονήματος σὲ δικτατορία. Ἡ πρώτη βιβλικὴ ἀναφορὰ τῆς παραπάνω διαστρέβλωσης γίνεται στὸ πρῶτο βιβλίον τῆς Ἁγίας Γραφῆς, στὴ *Γένεση*, με ἀποτέλεσμα τὴν πτώση τῶν πρωτοπλάστων καὶ ἡ τελευταία στὸ τελευταῖο, αὐτὸ τῆς *Ἀποκάλυψης*, με ἀποτέλεσμα ἡ πλήρωση τῆς αμαρτίας νὰ ἐπιφέρει τὴν ἀνακεφαλαίωση τῶν πάντων. Ὁλὴ ἡ ἐνδιάμεση πορεία τῆς ἀνθρωπότητος μοιάζει με τὸ συνεχὲς δίλλημα τῆς χρήσεως τῆς ἐξουσίας ὡς σχέση Θεοῦ ἢ ὡςσχάση, ὡς ταύτιση με τὸ Ἄρνιον ἢ ταύτιση με τὸ θηρίο. Πρὸβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Τὸ Πρόβλημα τοῦ Κακοῦ: Δοκίμιον πατερικῆς θεολογίας*, Π.Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2009, σ. 244: «πολύ σωστά ἡ Ἀποκάλυψη τὴν κυρίαρχικὴ καὶ εἰδωλολατρικὴ ἐξουσία τὴν ἀποκαλεῖ “μεθύουσαν πόρνην”...Στὸ 17<sup>ο</sup> κεφάλαιον τῆς Ἀποκάλυψης ἡ ἐξουσία εἰκονίζεται στὸ πρόσωπον τῆς Βαβυλώνας, τῆς μητέρας τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. Τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας τῆς γεμίζουν τὴ γῆ, ἀλλὰ συνάμα στὴ μεγαλύτερη τοὺς πρόκληση αὐτοδιαλύονται μπροστὰ στὴ δημιουργικὴ ἀνακαινιστικὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ».



αν και φέρει ηθική υφή, λόγω του ότι αποτελεί αποτέλεσμα της ανθρώπινης πράξεως, ωστόσο είναι ασθένεια οντολογική<sup>1</sup>, γι' αυτό το λόγο και η απομάκρυνση του ανθρώπου από το Θεό απαντάται στα κείμενα του Μαξίμου με τον όρο «θάνατος», κι όχι με κάποιον αντίστοιχο δικανικής χροιάς: «θάνατος μὲν ἔστι κυρίως ὁ τοῦ Θεοῦ χωρισμός· κέντρον δὲ θανάτου, ἢ ἁμαρτία: ὁ δεξάμενος Ἀδὰμ, ὁμοῦ τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου, καὶ τοῦ παραδείσου καὶ τοῦ Θεοῦ ἐξόριστος γέγονε· ὧ ἐπηκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης καὶ ὁ τοῦ σώματος θάνατος»<sup>2</sup>, εξαιρετικού νοήματος αποτελεί το γεγονός πως η συνέπεια της οντολογικής αστοχίας αναφέρεται στον σύνολο άνθρωπο και όχι αποκλειστικώς στη ψυχή αυτού, λόγω της ψυχοσωματικής ενότητας της υπάρξεως του.

Ως εναλλακτική διατύπωση της αιτίας της πτώσεως και παραμονής στην αποτυχημένη αυτή οντολογική κατάσταση παρουσιάζει ο άγιος Μάξιμος τον έρωτα· έναν έρωτα όμως, όχι ανάλογο της δημιουργικής ενέργειας του Θεού η του θείου έρωτος που γεννάται στους ανθρώπους, όπως θα αναλυθεί στο επόμενο κεφάλαιο, παρά έναν έρωτα αυτοαναφορικό, τον της «φιλαυτίας έρωτα».

Για να καταλήξει στη διατύπωση αυτή, ο άγιος Μάξιμος ξεκινά από την ανάπτυξη της οντολογίας του κακού: «τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔσται κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφεστῶς –οὔτε γὰρ ἔχει καθοτιοῦν οὐσίαν ἢ φύσιν ἢ ὑπόστασιν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργιαν ἐν τοῖς οὐσίςιν...»[τὸ κακὸ οὔτε εἶχε οὔτε ἔχει ὑπαρξὴ ἀπὸ τῆ δικῆ του φύσιν, γιατί δὲν ἔχει καμμιά ὅποιαδήποτε οὐσία ἢ φύσιν ἢ

---

1. Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β...*, μν. έργ., σσ. 204-206.

2. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 1016 B.

υπόσταση ή δύναμη ή ενέργεια μέσα στα όντα...(μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>. Κατά την ορθόδοξη αντιμανιχαϊστική ερμηνευτική, το κακό, όχι μόνο δεν αποτελεί συνδημιουργό αιτία του σύμπαντος κόσμου, αλλά στερείται υποστάσεως, δεν αποτελεί δημιούργημα του θεού αλλά φθορά των δημιουργημάτων λόγω της κίνησης τους μεταξύ θέωσης και ανυπαρξίας, απ' όπου προέρχονται<sup>2</sup>. Γι' αυτό το λόγο κατά τον άγιο Πατέρα δεν αποτελεί ούτε ουσία, ούτε υπόσταση, στοιχεία της λοιπής κτίσης, αλλά «παρυπόσταση».

Σαφέστατα όμως, το κακό ως παρυπόσταση, έρχεται σε άμεση σχέση με την ηθική πράξη [ανεξαρτήτου παχύτητας, δηλαδή αν βρίσκεται σε νοερά κατάσταση (σκέψη) ή υπό υλοποίηση], διότι αποτελεί φαινόμενο το οποίο έχει ως υποκείμενο το δρουν λογικό δημιούργημα του Θεού, τον όλο άνθρωπο. Όπως ορίζει ο άγιος Μάξιμος: «ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβῶν εἶπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκείμενων τῆ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν»[ἀλλὰ γιὰ νὰ μιλήσω περιληπτικὰ ὅπως μ' ἕνα ὀρισμὸ, τὸ κακὸ εἶναι ἔλλειψη τῆς πρὸς κάποιο ἀποτέλεσμα ἐνεργείας τῶν δυνάμεων ποὺ ὑπάρχουν μέσα μας καὶ τίποτα ἄλλο περισσότερο (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>3</sup>, με τη φράση «τῆ φύσει δυνάμεων» να δέχεται διττή ερμηνεία. Φυσικές δυνάμεις εντός του ανθρώπου, από τη μία, αποτελούν το «κατ' εικόνα» και το «κατ' ομοίωση». Όπως ερμηνεύει ο πολύς άγιος Ιωάννης

---

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 253 B. Πρβλ. C. Kapsimalakou, «The Problem of Evil According to Maximus the Confessor», *Νέα Σιών*, εν Ιεροσολύμοις, 2008-2014, σσ. 429-444, εδῶ 432-436.

<sup>2</sup>. Πρβλ. Χρ. Τερέζη, *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία στο Βυζάντιο*, Ελληνικά Γράμματα: Αθήνα 1997, σσ. 50-51.

<sup>3</sup>. Ένθ. αν., 253 B. Πρβλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Β...*, μν. έργ., σ. 214: «καὶ ἡ πλατωνικὴ καὶ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία κάνει λόγο γιὰ τὸ κακὸ ὡς μὴ ὄν καὶ ὡς στέρηση τοῦ ἀγαθοῦ. Ὡστόσο ἡ ὁμοιότητα στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι μονάχα γλωσσικὴ-μιά σύμπτωση γλώσσας ἐξάπαντος αὐτονόητη...Τὸ μὴ ὄν τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς δημιουργίας, ὡς ἑτερούσιας πραγματικότητας...ἀλλὰ μιὰ αὐθύπαρκτη πραγματικότητα...Ἐδῶ ἡ μέθεξι τοῦ μὴ ὄντος στό ὄν γίνεται, γιὰ νὰ πάρει τὸ πρῶτο μορφή, κίνηση, ὁμορφιά».

Δαμασκηνός σχετικά με της δημιουργία του «συνδέσμου ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως», ἦτοι του ἀνθρώπου: «ἐπεὶ δὲ ταῦτα οὕτως εἶχεν, ἐξ ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως δημιουργεῖ» ἐννοεῖται ὁ Θεός «τὸν ἄνθρωπον οἰκείας χερσὶ κατ' εἰκόνα τε καὶ ὁμοίωσιν, ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσηματος δούς αὐτῶ, ὅσπερ δὴ θείαν εἰκόνα φάμεν, τὸ μὲν γὰρ “κατ' εἰκόνα” τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον, τὸ δὲ “καθ' ὁμοίωσιν” τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν»<sup>1</sup>. Ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖται με ἐμφυτη τὴν ἐλευθερία «αὐτεξούσιον» στοχεύοντας δι' αὐτῆς τὴν ἀρετὴ «τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν»<sup>2</sup>. Φωτιζόμενο αὐτὸ ὑπὸ τον τελευταῖο ὀρισμὸ του ἀγίου Μαξίμου καταλαβαίνουμε πὼς τὸ γνωμικὸ θέλημα του ἀνθρώπου ἀντιλαμβανόμενο, λόγω των παθῶν, λαθεμένα τὴν ἐλευθερία του, στρέφει τὴν ἐμφυτη τάση γιὰ ἀρετὴ σε ἕτερο στόχο, ἐπιστρέφοντας τοιοῦτοτρόπως στὴν νομοτέλεια τῆς ἀνυπαρξίας<sup>3</sup>. Ἀντὶ λοιπόν, με τὰ ἐμφυτὰ ἀγαθὰ παρὰ του Θεοῦ δοσμένα, νὰ ὀρθοποδήσει στὴν ἀναβατικὴ πορεία τῆς τελείωσης, γινόμενος τοιοῦτοτρόπως κατὰ χάρι Θεός, ἐπαναστατεῖ κατὰ τῆς προσωπικῆς ὀντολογικῆς πηγῆς του, νομίζοντας πὼς

---

<sup>1</sup>. Ἰωάννου Δαμασκηνού, Ἑκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, στο P.B.Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Walter De Gruyter: Berlin-New York 1973, σσ. 75-76.

<sup>2</sup> Πρὸβλ. Κ. Δεληκωσταντῆ, *Τὸ ἦθος τῆς Ἐλευθερίας: Φιλοσοφικὲς ἀπορίες καὶ θεολογικὲς ἀποκρίσεις*, Δόμος: Ἀθήνα 1990-1997, σ. 45: «ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς θεωρεῖ τὸ αὐτεξούσιο πυρῆνα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς...δὲν παραλείπει νὰ τονίσει μὲ ἔμφαση ὅτι τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας δὲν ἐπιβάλλεται καταναγκαστικὰ στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὁ Θεὸς δίνει σ' αὐτὸν τὴν ἐλευθερία νὰ τὸ δεχθεῖ ἢ νὰ τὸ ἀπορρίψει, νὰ τὸ ὀλοκληρώσει ἢ νὰ τὸ καταστρέψει».

<sup>3</sup>. Πρὸβλ. Χ. Καψιμαλάκου, *Ἐλευθερία καὶ Ἀναγκαιότητα κατὰ τὸν Μάξιμον τὸν Ὁμολογιτῆ...*, μν. ἐργ., σ. 306: «Οἱ πράξεις του πτωτικὸ ἀνθρώπου καὶ μόνον προσφέρουν στὴν κακία ὀρίζοντα ἀνάδυσῆς τῆς στο γίγνεσθαι τῆς κτιστῆς φύσης, ἐνὸς κατ' οὐσίαν –ὡς ἤδη ἐλέχθη– τὸ κακὸ εἶναι ἀνυπόστατο. Ἄρα, ἐδῶ ἐρχεται στὸ προσκῆνιον μίᾳ ἰσχυρῆ διαλεκτικῆ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ γίγνεσθαι καὶ στὸ εἶναι, στὸ φαίνεσθαι καὶ στὸ ὄντως ὄν, στὴν ἀμφιγρόπεια καὶ στὴ σταθερότητα, στὴν ἀνατρεπτικὴ ἀσάφεια καὶ στὸν υπερβατολογικὸ θεωρητικὸ Λόγον», καθὼς καὶ D. Bathrellos, «The Relationship between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ according to Saint Maximus the Confessor», *Studia Patristica*, Vol. XXXVII, Cappadocian Writers-Other Greek Writers, Edited by M.F.Wiles and E.J.Yarnold, Peeters: Leuven 2001, σσ. 246-252.

εν φαντασία<sup>1</sup> απεξαρτούμενους απ' αυτή γίνεται ο ίδιος Θεός στη θέση Του, «καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν»(Γεν. 3,5).

Από την άλλη μεριά, οι φυσικές δυνάμεις δύνανται να ερμηνευτούν κατ' ανάλογο τρόπο με το τριμερές της πλατωνικής διαίρεσης της ψυχής, λεκτικό σχήμα το οποίο αποδέχεται η πατερική γραμματεία ταυτίζοντας τες με το λόγο, την επιθυμία και τον θυμό. Όπως η πλατωνική έννοια της σωφροσύνης αιτούντο την ομαλή, κατά φύση συνέργεια των μερών της ψυχής, έτσι και η ορθόδοξη ερμηνευτική του ανθρώπινου πεπτωκότος φαινομένου ταυτίζει την κατά φύση κίνηση του λόγου, ως κίνηση γνώσεως του Θεού, της επιθυμίας και του θυμού ως πόθος ενώσεως με Αυτόν<sup>2</sup>, δηλαδή ως μια κατά Θεόν σωφροσύνη<sup>3</sup>. Το κακό λοιπόν ως παρά φύση στρέβλωση της οντολογικής στοχοθεσίας των δυνάμεων αυτών δημιουργεί «...τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλμένων κρίσιν ἐστὶν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις»[...εἶναι μιὰ κίνηση τῶν φυσικῶν δυνάμεων σὲ ἓνα ἄλλο ἀπὸ τὸ πραγματικὸ τέλος ἀπὸ ἐσφαλμένη κρίση (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>4</sup>. Στο σημείο

---

1. Περί του ορθοδόξου προοπτικής περί φαντασίας, και του ανασταλτικού προς τη τελείωση χαρακτήρα αυτής βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, μν. ἐργ., σ. 83.

2. Ι. Βλάχου, (μητρ.), *Ψυχικὴ ἀσθένεια καὶ ὑγεία...*, μν. ἐργ., σ. 145, πρβλ. P. M. Blowers, «Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions», *Journal of Early Christian Studies*, vol 4, n. 1, spring 1996, σσ. 57-85.

3. Το αντιστάθμισμα του σκοτασμού αυτού αποτελεί η κατάσταση της απάθειας, ή αλλιώς η ηθική, εκ πρώτης όψεως κατηγορίας, και ταυτοχρόνως γνωσιολογική και οντολογική, αυτή της σωφροσύνης, μορφολογικά πλησίον των πλατωνικών δεδομένων, κατά τους αγίους Πατέρες. Πρβλ. Ιωάννου Σιναΐτου, *Κλίμαξ*, Νεοελληνική απόδοση: Ἱερά Μονή Παρακλήτου, Ἱερά Μονή Παρακλήτου: Ωρωπός 122014, σ. 74: «Σωφροσύνη σημαίνει γενική ὀνομασία ὄλων τῶν ἀρετῶν. Σώφρων εἶναι ἐκεῖνος ποῦ καὶ κατὰ τὸν ὕπνο δὲν αἰσθάνεται καμμία σαρκική κίνηση ἢ ἀλλοίωσι τῆς καταστάσεώς του. Σώφρων εἶναι ἐκεῖνος ποῦ ἀπέκτησε τελεία ἀναισθησία ὡς πρὸς τὴν διαφορὰ τοῦ φύλου. Αὐτὸς εἶναι ὁ κανὼν καὶ ὁ ὅρος τῆς τελείας καὶ πανάγνου ἀγνείας, τὸ νὰ συμπεριφέρεται κανεὶς παρόμοια καὶ πρὸς τὰ ἔμψυχα καὶ πρὸς τὰ ἄψυχα σώματα, καὶ πρὸς τὰ λογικὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα».

4. Μαξίμου Ομολογητού, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 253 B. Περί της μεταστροφής των εις πάθη μετατρέπομένων φυσικῶν τάσεων βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, P.G. 4, 141 D-144 A.

αυτό παρουσιάζεται το ασύγχυτο και ταυτοχρόνως αχώριστο της γνωσιολογίας, ηθικής και οντολογίας, κατά την ορθόδοξη ερμηνευτική. Ο άνθρωπος, ισορροπώντας μεταξύ ύπαρξης και ανυπαρξίας, με κατά φύση ροπή προς την ύπαρξη έως τη κατά χάρη θεώση, είναι εντελώς ελεύθερος να πραγματοποιήσει ακόμα και την παλινδρόμηση στην ανυπαρξία. Στην πραγματικότητα όμως, δεν πρόκειται για γεγονός ελεύθερης επιλογής μεταξύ δύο επιλογών, αλλά για ελεύθερη επιλογή της ορθής επιλογής της οντολογικής τελείωσης έναντι της αυτοκαταστροφικής κίνησης του μηδενισμού. Το γεγονός αυτό, άπτεται αμιγώς του πεδίου της γνώσης· γνώσης μετοχικής, διότι πρόκειται για λογική εμπειρία με ταυτόχρονη μετοχή σύνολης της υπάρξεως στις άκτιστες ενέργειες του θεού. Γίνεται έτσι εμφανές σε πρώτο επίπεδο η σύνδεση γνώσης-άγνοιας με την οντολογική τελείωση-μηδενισμό. Η καθαρότητα του νοός, ήτοι του «οφθαλμού της ψυχής», δύναται να αποτελέσει την ειδοποιό διαφορά μεταξύ της ελευθέρως ορθής η λανθασμένης επιλογής. Ο σκοτασμός του νοός από τα πάθη, δείγμα της παρυστοστάσεως του κακού, οδηγεί στο μηδενισμό της υπάρξεως, γι' αυτό και οι Πατέρες, γνωρίζοντας την θεραπευτική της οντολογικής αστοχίας διά της γνώσεως του θεού, κάνουν λόγο για καθασμό του νοός ως βασική προϋπόθεση αυτής (δηλ. της γνώσεως): «καθαρθῆναι δεῖ πρώτον, εἶτα καθάραι· σοφισθῆναι καὶ οὕτω σοφίσαι· γενέσθαι φῶς καὶ φωτίσαι· ἐγγίσει Θεῷ καὶ προσαγαγεῖν ἄλλους· ἀγιασθῆναι καὶ ἀγιάσαι...»[πρέπει πρώτα να καθαρθείς και έπειτα να καθαρίσεις· πρώτα να γίνεις σοφός και έπειτα να προσφέρεις σοφία· να γίνεις φως και μετά να φωτίσεις· πλησίασε το Θεό και έπειτα φέρε τους άλλους· φτάσε στα ύψη της αγιότητας για να μεταδώσεις τον αγιασμό...]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Γρηγορίου Θεολόγου, *Περί Ιερωσύνης λόγοι*, απόδοση Θ. Σπεράντζα, Αθήνα 1968, σ. 42.

Ανάλογη είναι η σύνδεση ηθικής και οντολογίας, κατά τον άνωθεν ορισμό. Ο ιερός Δαμασκηνός υπέδειξε την φυσική κίνηση, την τοποθετημένη άμα τη δημιουργία του ανθρώπου, προς την αρετή, «...τήν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν»<sup>1</sup>. Για τα φιλοσοφικά συστήματα η έννοια της αρετής αποτελεί αμιγώς ηθική έννοια, διότι αποτελεί ίδιον και αποτέλεσμα της ανθρώπινης πράξεως. Στην ορθόδοξη προοπτική όμως, η αρετή, ως ηθική στοχοθεσία δια της ορθῆς ανθρώπινης πράξεως, επιφέρει αποτελέσματα οντολογικής ολοκλήρωσης, επαναφέροντας τον άνθρωπο στην θετικώς νοούμενη αλλοιωτική πορεία δια της ενώσεως του με τον Τριαδικό Θεό. Γίνεται σαφές τοιουτοτρόπως πως κάνοντας λόγο για ηθική και ανθρώπινη πράξη, στη πραγματικότητα κάνουμε λόγο για ανθρωπολογική οντολογία και θεολογική γνωσιολογία και αντιστρόφως.

Η διαστροφή επομένως των φυσικών τάσεων δημιουργεί την ψευδαίσθηση της οντολογικής αυτάρκειας οδηγώντας τον άνθρωπο, παρακεινόμενος παρά του πλήρως οντολογικώς αλλοιωμένου αρχεκάκου όφεως<sup>2</sup>: «πρὸς ἄλλο

---

1. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, μν. έργ., σ. 76. Πρβλ. Κ. Σπ. Στάϊκου, *Διαχρονικά τεκμήρια τῆς Πλάτωνικῶς παράδοσης: Από τὸν 4<sup>ο</sup> αἰῶνα π.Χ. ἕως τὸν 16<sup>ο</sup> αἰῶνα μ.Χ.*, Ἄτων: Αθήνα 2014, σσ. 119-120: «ὁ Μάξιμος θέτει ὡς ἐπίκεντρο τοῦ στοχασμοῦ τὴν ἀπόφαση τοῦ Θεοῦ νὰ πλάσει τὸν ἄνθρωπο κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, κάτι ποὺ ὑπαγορεύει σὲ κάθε ἀληθινὸ χριστιανὸ, ὡς καθῶκον, νὰ ἐπιστρέψει στὴν κατάστασι τοῦ Δημιουργοῦ του».

2. Πρβλ. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις*, P.G. 90, 809 A: «...ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὐά, ἡ ἡμετέρα φύσις ἢ δὲ καλιὰ αὐτοῦ, ὁ παράδεισος· ὁ δὲ ὄφις ὁ ἀποστάτης διάβολος. Ἐνεφύσησεν οὖν ὁ ἀρχέκακος ὄφις διὰ τῆς παρακοῆς τοῖς πρωτόπλαστοις, καὶ γεγόνασιν νεκροὶ τῆ ἀμαρτία» καθὼς καὶ Ν. Α. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β...*, μν. έργ., σσ. 204-207: «τό προπατορικὸ ἀμάρτημα κατὰ τὴ δυτικὴ θεολογία ἀμέσως θεωρηθῆκε ὡς παρακοὴ στὴ θεία δικαιοκὴ τάξι, ὡς δεινὴ προσβολὴ τῆς θείας δικαιοσύνης, καὶ συνεπῶς δίκαιο ὁ Σατανάς ἔγινε τό τιμωρὸ ὄργανο ὄχι μονάχα τῶν ἐνόχων πρωτοπλάστων, ἀλλὰ καὶ ὄλων τῶν ἐνόχων ἀπογόνων τους...στὴν ὀρθόδοξη θεολογία ὁ Σατανάς θεωρήθηκε ἀπλῶς ὡς τιμωρὸ ὄργανο τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν παράβασι τοῦ ἀνθρώπου. Τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο τὸν διαδραμάτισε μονάχα ἡ ἀνθρώπινη βούλησι», καθὼς καὶ Α. Βλέτσι, *Ὀντολογία τῆς πτώσης στη Θεολογία τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ: Ἐρευνα στις ἀπαρχές μιᾶς Ὀντολογίας τῶν κτιστῶν*, (διδασκορικὴ διατριβή), Τέριος: Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 275-282, περισσότερα γιὰ τὴν ερμηνευτικὴ ἀπόστασι μεταξὺ ἀνατολῆς καὶ δύσης βλ. Η. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*:

το τῶν ὄντων παρὰ τὴν αἰτίαν κινῆσαι τὴν ἔφεσιν παραπείσας δόλω τὸν ἄνθρωπον, τὴν ταῆς αἰτίας ἐδημιούργησεν ἄγνοϊαν»[και παραπείθοντας μὲ δόλο τὸν ἄνθρωπο νὰ στρέψει τὸν πόθο του σὲ κάποιο ἄλλο ἀπὸ τὰ ὄντα πέρα ἀπὸ τὴν αἰτία, δημιούργησε τὴν ἄγνοια τῆς αἰτίας (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>. Ο πόθος στο παρόν απόσπασμα νοείται πλέον ως παρά φύση κίνηση των τάσεων της ψυχῆς, δηλαδή ὄχι ως πόθος θεοῦ ἀλλὰ ως πόθος κτιστοῦ «ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα» (Ρωμ 1,25)<sup>2</sup>. Ἡ κίνηση στην κτίση, και ἡ ταύτιση τῆς με τὴν αυτοτελὴ ἀναρχὴ ἀέναη ὑπαρξῆ, ταυτίζεται με τὴν γνωσιο-οντολογικὴ κατάσταση τῆς λήθης θεοῦ «ἐνόσησεν ἄγνοϊαν»<sup>3</sup>, καθιστώντας τὸν ἄνθρωπο οντολογικὸ ἀντάρτη, οικειοποιούμενο τὴν υπαρξιακὴ αυτοτέλεια, ὡς μὴ ὀφείλε, αγνοώντας τὴν οντολογικὴ ἐξάρτηση τῆς κτιστῆς φύσης τοῦ ἀπὸ τὸν ἀκτιστο Θεό. Βέβαια τὸ συνειδέναί τῆς ἀγνοίας τῆς ἐξάρτησης αὐτῆς πόρο ἀπέχει ἀπὸ τὸ εἶναι.

Ἡ οντολογικὴ ἀνταρσία τοῦ προπατορικοῦ ἀμαρτήματος, και τῆς, ἐν τῇ πτωτικῇ καταστάσει, δια τοῦ ἐγωισμοῦ ἐπαναλήψεως τοῦ, με τὴν ταυτόχρονη ἀποστροφή τῆς γνώσης τῶν πνευματικῶν, δηλαδή τῶν λόγων τῶν ὄντων και κατὰ λογικὴ ἀναλογία τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἀναπτύχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ἔφερε τὸν ἄνθρωπο νὰ αὐτότοποθετεῖται στην

---

*The Universe According to Maximus the Confessor*, translated by B. E. Daley, Ignatius Press: San Francisco 2003, σσ. 50-55.

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 253 C.

<sup>2</sup>. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀρνητικῆς μετατροπῆς τῶν φυσικῶν τάσεων τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν ἅγιο Ἰωάννη τῶν Σιναΐτη, βλ. Ι. Βλάχου, (μητρ.), *Ψυχικὴ ἀσθένια καὶ ὑγεία...*, μν. ἐργ., σ. 144: «εἶναι φυσικὴ ἢ σπορὰ γιὰ τὴν τεκνογονία μετὰ τὴν πτώση, ἀλλὰ ἐμεῖς τὴν μεταποιήσαμε σὲ πορνεία. Φυσικὸς εἶναι ὁ θυμὸς γιὰ νὰ σταφοῦμε ἐναντίον τοῦ διαβόλου καὶ ὅμως ἐμεῖς τὸν χρησιμοποιοῦμε ἐναντίον τῶν ἀδελφῶν μας. Φυσικὸς εἶναι ὁ ζῆλος γιὰ νὰ ζηλεύουμε τὶς ἀρετὲς τῶν ἁγίων καὶ νὰ τὶς ἀποκτήσουμε καὶ ὅμως ἐμεῖς χρησιμοποιοῦμε αὐτὴν τὴν κατάσταση ἐναντίον τῶν ἀδελφῶν μας. Φυσικὴ εἶναι ἡ ἐπιθυμία τῆς δόξης, ὥστε δι' αὐτῆς νὰ ποθήσουμε καὶ νὰ ἐπιθυμήσουμε τὴν Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, ἀλλὰ ἐμεῖς τὴν χρησιμοποιοῦμε γιὰ μάταια, πρόσκαιρα και μηδαμινὰ πρᾶγματα... Ἐτσι τὰ πάθη εἶναι ἢ παρὰ φύσιν ἐνέργεια τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς».

<sup>3</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 253 D.

οντολογική-γνωσιολογική στάθμη των άλογων ζώων: «...τήν σύνθετον και όλέθριον πρὸς πάθος ενεργουμένη τῶν αἰσθητῶν ἐπεσπάσατο γνῶσιν, και «παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν τοῖς ἀνοήτοις και ὠμοιώθη αὐτοῖς...»[ἔσυρε πρὸς τὸν ἑαυτό του τὴ σύνθετη και ὀλέθρια γνώση τῶν αἰσθητῶν πὸ ὀδηγεῖ στὸ πάθος και «ἀνανμίχθηκε μαζί με τὰ ἀνόητα ζῶα και ἔγινε ὁμοιος μ' αὐτά...(μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>. Η οντολογική αστοχία και ο σκοτασμός νοός, ελευθέρως καθιστά τον άνθρωπο να ακολουθεῖ τα ενάντια της τελειωτικής πορείας, με την γνώση του πλέον, στηριζόμενη στις αισθήσεις να τον οδηγεί, σε ομοίωση με τα αισθητά-φθαρά, αντί του αιωνίου Θεού.

Ὡς αιτία και αποτέλεσμα του ἔως τώρα αναλυμένου φαύλου κύκλου της πτώσεως υπομνηματίζει, ο άγιος Μάξιμος, τον της «φιλαυτίας ἔρωτα»<sup>2</sup>. Το σχήμα που ακολουθεῖ είναι αὐτὸ της άγνοιας> αισθητηριοκεντρικής εμμονής> φίλαυτος-αυτοαναφορικός ἔρωτα> ἡδονή (αρνητικῶς νοούμενη)>φιλαυτία<sup>3</sup>. Η

---

<sup>1</sup>. Ἐνθ. αν., 253 D. Πρβλ. Β. Ν. Τατάκη, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Κ. Καλπουρτζή, Εταιρεία Σπουδῶν Πολιτισμοῦ και Γενικῆς Παιδείας: Αθήνα 1997, σσ. 86-87: «ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης τοῦ κόσμου, ὁ Μάξιμος δέχεται ὅτι οἱ αἰσθήσεις μᾶς ἀπατοῦν. Ἡ αἴσθησις, λέει, ἀποτελεῖ μέρος τοῦ παράλογου, πὸ μᾶς σφραγίζει με τὴν εἰκόνα τοῦ ζῶου· ὁ Μάξιμος ἐπαναλαμβάνει στὸ σημείο αὐτὸ τὴ θέση τῶν Στωικῶν, ὅτι ἡ αἴσθησις ἀποτελεῖ ὄργανο τῆς ψυχῆς, τοῦ ὁποῖου ὁ ρόλος εἶναι ν' ἀντιλαμβάνεται ὅ,τι ἔξωτερικὸ προσβάλλει τὶς αἰσθήσεις...»

<sup>2</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 253 D.

<sup>3</sup>. Ἐνθ. αν., 253 D: «...ὅσον δὲ ταύτης τῆς άγνοίας συνέσφιγγε τὸν δεσμόν, τοσοῦτον τῆς πείρας ἀντίχετο τῆς τῶν γνωσθέντων ὑλικῶν αἰσθητικῆς ἀπολαύσεως· ὅσον δὲ ταύτης ἐνεφορεῖτο, τοσοῦτον τῆς ἐκ ταύτης γεννωμένης φιλαυτίας ἐξῆπτε τὸν ἔρωτα· ὅσον πεφροντισμένως περιεποιεῖτο τῆς φιλαυτίας οὔσης και γεννήματος και τέλους, πολλοὺς ἐπενόει τρόπους συστάσεως». [ὅσο ἔσφιγγε τὰ δεσμά αὐτῆς τῆς άγνοιας, τόσο δενόταν με τὴν αἰσθησιακὴ ἀπόλαυση τῶν ὑλικῶν παθῶν πὸ εἶχε δοκιμάσει. Κι ὅσο γέμιζε ἀπὸ αὐτὴν, τόσο ἄναβε τὸν ἔρωτα τῆς φιλαυτίας πὸ γεννιέται ἀπὸ αὐτὴν. Κι ὅσο ἐπιμελέστερα φρόντιζε τὴν ἔρευνα τῆς φιλαυτίας, τόσο περισσότερους τρόπους δημιουργίας τῆς ἡδονῆς ἐπινοοῦσε, πὸ εἶναι γέννημα και τέλος τῆς φιλαυτίας (μτφρ. Ε. Μερετάκη)], παρόμοια θέση παρουσιάζει ἐξαιρετικὰ εὔστοχα και ο Β. Σούμπαρτ, βλ. Β. Σούμπαρτ, *Θρησκεία και Ἔρωτα*, μτφρ. Μ. Ζ. Κοπιδάκη-Αικ. Σκήρη, Ολκός: Αθήνα 2002, σ. 153: «ὅταν ο άνθρωπος καταληφθεῖ ἀπὸ ἐρωτικὴ ἢ θρησκευτικὴ αγάπη, συγκινεῖται ἀπὸ το Ἀπόλυτο. Η ἀπόλυτη φύση τῆς αγάπης περικλείει τὸν ἀκόλουθο κίνδυνο: ο θνητὸς δεν μπορεῖ να αντέξει τοὺς βίαιους συγκλονισμοὺς και τις αναταραχῆς που του επιφυλάσσει ἡ συνάντηση με το Ὑπερφυσικό. Ο θεόληπτος και ἐρωτομανῆς χάνουν τὴν ἰσορροπία τοὺς και κατακρημνίζονται στην ἄβυσσο



μη γνώση των ασφαλών γνωσιακών του Θεού οδών, ήτοι των λόγων των όντων, και κατ' επέκταση Αυτού του ίδιου, στρέφουν την έμφυτη τάση για αναζήτηση στα αισθητά. Η οντολογική αυτονόμηση στρέφει τον άνθρωπο στην πηγή κάθε πάθους, την εγωτική φιλαυτία, η οποία ταυτίζεται με τον καταστροφικό έρωτα, υπό την έννοια της τάσεως μηδενισμού. Η πρόσκαιρη ηδονή είναι αυτή που εγκλωβίζει τον μεθόριο άνθρωπο στην αυτιστική αυτοαναφορά του, αποκόπτοντάς τον από την πηγή της ζωής. Ωστόσο όπως ο ίδιο ο άγιος Πατέρας αναφέρει: «άγνοήσας υπό του πάθους, ως έοικεν, ως ούκ ένδέχεται ποτέ χωρίς οδύνης είναι την ήδονήν»[τò πάθος όπως φαίνεται τόν έκανε ν' άνγοεϊ, ότι δέν υπάρχει περίπτωση να άπολαύσουμε κάποια ήδονή δίχως οδύνη (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>, μέσω ενός λογοπαιγνίου παρουσιάζει την άμεση σύνδεση της πλήρωσης της ηδονής με την έλευση της οδύνης (παιδαγωγικό τω τρόπω παραχωρούμενη παρά τω Θεώ. Το πάθος ως αιτία οδηγεί στην απόλυτη οδύνη, που δεν είναι άλλη παρά η ίδια η πτώση μέχρι ανυπαρξίας· ανυπολόγιστη οδύνη αν αναλογιστούμε πως παρά το γεγονός της εκ της ανυπαρξίας-μη όντος ελεύσεως μας στην ύπαρξη παρά του Θεού, ουδέποτε είχαμε ενσυνείδητη εμπειρία αυτής.

Τελειώνοντας την αναφορά μας στη σχέση πτώσεως και πτωτικού έρωτα οφείλουμε να αναδείξουμε το αντιστάθμισμα αυτής, δηλαδή την παιδαγωγία του Θεού όπως απαντάται στον Μάξιμο τον Ομολογητή. Σύμφωνα με το Ν. Ματσούκα: «κατά τή θεολογία ό άνθρωπος δέν ρίχνεται στόν κόσμο μ' ένα αύτεξούσιο για να δικιμαστέϊ άν θά πεί σε μιά Α ή Β έντολή τό ναί ή τό όχι, καί μετά να άμειφθεϊ ή να τιμωριθεϊ· ρίχνεται όμως έλεύθερος σ' ένα

---

της αρρώστιας. Το απόλυτο ωθεί προς το περιθώριο του απτού κόσμου και ταυτόχρονα προς τα άκρα του συνειδητού. Ο ερωτικός και θρησκευτικός ενθουσιασμός ευθύς εξαρχής ρέπουν προς την ανωμαλία...».

<sup>1</sup>. Ένθ. αν., 253 D. Πρβλ. C. Kapsimalakou, «The Problem of Evil According to Maximus the Confessor», μν. έργ., σσ. 239-240.

περιβάλλον, όπου καλείται παρ' όλη τήν κριστότητα του καί τόν κίνδυνο έκμηδενισμού του νά γίνει συνδημιουργός»<sup>1</sup>. Στο ίδιο ερμηνευτικό πλαίσιο της ορθοδόξου παραδόσεως, ο άγιος Μάξιμος βλέποντας τον άνθρωπο ως ύπαρξη ελευθερίας εντάσσει την τιμωρία, λόγω πτώσεως, στην παιδαγωγία του Θεού για τον ρέποντα στον μηδενισμό άνθρωπο. Η σύμφωνη με τη στοχεθεσία της δημιουργίας του ανθρώπου έννοια του «φόβου Θεού» επιτρέπει, διττώ τω τρόπω, την ελευθέτως παραμονή στην θετικώς αλλοιωτική πορεία ή την ελευθέτως επιστροφή σ' αυτή. Αφενός, η ύπαρξη της κολάσεως, επιτρεπόμενη υπό της προνοίας του Θεού, αποτελεί το έναυσμα «δί' όν ή έγκράτεια καί ή ύπομονή, καί ή εις Θεόν έλπίς, καί άπάθεια, έξ ής ή άγάπη, κατά τάξιν ήμιν έγγίνονται»[έξ αιτίας του όποιου άναπτύσσονται μέσα μας μέ τή σειρά ή έγκράτεια καί ή ύπομονή, ή έλπίδα προς τό Θεό καί ή άπάθεια, από τήν όποία πηγάζει ή άγάπη]<sup>2</sup>. Η σύμφωνη με τον χριστιανικό βίο πράξη, πηγάζουσα από τον του Θεού φόβο δημιουργεί την αγάπη, δείγμα παγίωσης της οντολογικής παλινόρθωσης. Αφετέρου, η παγιωμένη κατάσταση της αγάπης διατηρεί τον καθαρμένο εκ των παθών νου ώστε να βρίσκεται σε συνεχή θέα και μνήμη Θεού: «ίνα μή, διά τήν τής αγάπης παρρησίαν, εις καταφρόνησιν Θεού έλθη»[ώστε νά μή φθάσει ή ψυχή, μέ τό θάρρος πού τής δίνει ή άγάπη, νά περιφρονήσει τό Θεό (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>3</sup>.

---

1. Ν. Α. Ματσούκα, *Τò Πρόβλημα του Κακού...*, μν. έργ., σ. 67.

2. Μαξίμου Όμολογητού, *Κεφάλαια περι άγάπης*, P.G. 90, 977 D.

3. Ένθ. αν., 977 D.

## Κεφάλαιο 4:

### Οντολογική θεραπεία και θείος έρωτας

Στα προηγούμενα κεφάλαια έγινε αναφορά και ερμηνεία στις βασικές θεολογικές θέσεις περί Δημιουργίας και Πτώσεως, του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, και την αυτών σχέση με την έννοια του έρωτα, όπως απαντάται στο συγγραφικό του έργο. Η βασική διαπίστωση που προκύπτει από τη μέχρι τώρα έρευνα είναι πως η θεολογική υπόμνηση των δύο αυτών γεγονότων, το πρώτο εν εξελίξει και το δεύτερο τετελεσμένως επαναλαμβανόμενο, δεν αποτελεί απλό προϊόν στοχασμού αλλά ζώσα πραγματικότητα με εσχατολογικό προσανατολισμό. Όλο το υπομνηματιστικό έργο του Μαξίμου επομένως, είναι προϊόν εμπειρίας· εμπειρίας θεραπευτικής του οντολογικού σφάλματος της πτώσεως, την οποία βιώνει και αναπαράγει προς σωτηρία των ψυχών ημών. Ορθώς παρατηρεί ο A. Louth πως: «για το Μάξιμο η εντρύφηση με την Αγία Γραφή και τη φυσική θεωρία, προς ένωση με το Θεό, βρίσκονται στο επίκεντρο της χριστιανικής ζωής, με τον ασκητικό αγώνα να μην αποτελεί απλώς αρχικό στάδιο αυτής» εννοώντας της ενώσεως με το Θεό «αλλά διαρκή επαγρύπνηση της πνευματικής ζωής»<sup>1</sup>. Ο διαρκής αγώνας των χριστιανών, λοιπόν, είναι η επιστρεπτική θεραπευτική οντολογική κίνηση προς ενεργοποίηση του καθ' ομοίωση με το άκτιστο, αποφεύγοντας την ομοίωση με το κτιστό, την οδηγούσα στην ανυπαρξία<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>. A. Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge: London-New York 1996, σ. 69: «for Maximus, too, engagement with Scripture and natural contemplation leading to union with God is at the heart of the Christian life, but ascetic struggle is not simply an initial stage to be accomplished as quickly as possible, it is an abiding concern of the spiritual life».

<sup>2</sup>. Πρβλ. Χ. Καψιμαλάκου, «Η χριστιανική άσκηση ως ύπαρξιακή νοσηματοδότηση του βίου κατά τον Μάξιμο τον Όμολογητή», *Θεολογία*, τ. 84, τεύχος 3ο, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2013, σσ. 111-123, εδώ σ. 116: «στόχος του ανθρώπινου ήθους είναι ή μετοχή στη κατόρθωμα της αγιότητας, ως κορυφωτική έκφραση των προσωπικών δυνατοτήτων με την ενίσχυση του

Πρώτη παρατήρηση στην ορθόδοξη θεραπευτική του αγίου Μαξίμου είναι αυτή της σχέσεως ψυχής και σώματος. Σ' ένα εξαιρετικά χαρακτηριστικό χωρίο, όπου παρουσιάζεται η διαλεκτική ψυχής-σώματος στον προσανατολισμό επιστροφής στο Θεό, αναφέρει ο άγιος Πατέρας: «εὶ κρείττων τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ, καὶ κρείττων τοῦ κόσμου ἀσυγκρίτως ὁ κτίσας αὐτὸν Θεός, ὁ προτιμῶν τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, καὶ τοῦ Θεοῦ τὸν ὑπὸ αὐτοῦ κτισθέντα κόσμον, οὐδὲν τῶν εἰδωλολατροῦντων διενήνοχεν»[ἐάν ἡ ψυχὴ εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ ἀσύγκριτα ἀνώτερος ἀπὸ τὸν κόσμον ὁ Θεὸς ποὺ ἔκτισε αὐτόν, ἐκεῖνος ποὺ προτιμᾷ τὸ σῶμα περισσότερο ἀπὸ τὴν ψυχὴ, καὶ τὸν κόσμον ποὺ κτίσθηκε ἀπὸ τὸ Θεὸ περισσότερο ἀπὸ τὸ Θεό, δὲν διαφέρει καθόλου ἀπὸ ἐκείνους ποὺ προσκυνοῦν τὰ εἰδῶλα (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>. Η ερμηνεία του άνωθεν χωρίου αν και σχηματικά φέρει στοιχεία από τον Πλάτωνα, όπως το απόλυτο της ψυχής και το ευτελές του σώματος-σήματος, ωστόσο επ' ουδενί δεν βρίσκεται ως περιεχόμενο στην ίδια κοσμολογική-ανθρωπολογική γραμμή<sup>2</sup>. Η έννοια της ψυχής εδώ παρουσιάζεται ως ανώτερη ποιότητας από το σώμα δια της κατά χάρη γεύσεως αφθαρσίας σε σχέση με την άμεση φθαρτότητα του, παχύτερης υλικής υφής, σώματος, εν συγκρίσει βέβαια με τον άκτιστο Θεό δε παύει να είναι εξαιρετικά υλική και φθαρτή. Ψυχὴ και σώμα αρρήκτως συνδεδεμένα αποτελούν της ψυχοσωματικῆς ολότητα του ανθρώπου<sup>3</sup>, γι' αυτό ο υμνωδός

---

Άγιου Πνεύματος. Άγιος καθίσταται ὁ ἄνθρωπος ὅταν στρέφεται συνειδητὰ πρὸς τὴν ἀφομοίωση ἐκείνων τῶν καταστάσεων ποὺ ἐξαγνίζουν τὴν ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα του καὶ τοῦ περιορίζουν σχεδὸν στὸν πλήρη βαθμὸ τὴν ὑποταγὴ του στὰ ἔνστικτα καθὼς καὶ στὸν ὑλιστικό-χυδαῖο εἰδαιμονισμό».

1. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 961 C.

2. Η πλατωνική προοπτικὴ τῆς σχέσεως ψυχῆς-σώματος εἶναι αὐτὴ ποὺ παρουσιάζεται στο *Γοργία* (με ἐξαίρεση κάποιους διαλόγους, ὅπως αὐτὸν τῆς *Απολογία*). Βλ. Πλάτωνος, *Γοργίας*, 492 e: «...μὲν σῶμα ἔστιν ἡμῖν σῆμα...».

3. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Αλφαβητάρὶ τῆς Πίστης*, Δόμος: Αθήνα 2002-2006, σ. 99: «ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀποκαλύπτουν μόνον καὶ φανερῶνουν αὐτὸ ποὺ εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἀποτελοῦν ἐνέργειες, ἐκδηλώσεις, ἐκφάνσεις, λειτουργίες φανέρωσης τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου»,

στη νεκρώσιμο ακολουθία αναφέρει «ὄντως φοβερώτατον, τὸ τοῦ θανάτου μυστήριον, πῶς ψυχὴ ἐκ τοῦ σώματος, βιαίως χωρίζεται ἐκ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῆς συμφυΐας ὁ φυσικώτατος δεσμός, θείῳ βουλήματι ἀποτέμνεται.» κι αλλοῦ παρατηρεῖ σύνολη τὴν εἰκόνα Θεοῦ νὰ βρίσκεται ἐντὸς τοῦ τάφου: «θρηνηῶ καὶ ὀδύρομαι, ὅταν ἐννοήσω τὸν θάνατον, καὶ ἴδω ἐν τοῖς τάφοις κειμένην τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ, πλασθεῖσαν ἡμῖν ὠραιότητα, ἄμορφον, ἄδοξον, μὴ ἔχουσιν εἶδος», διότι ὁ θάνατος ἀποτελεῖ γεγονός συνταρακτικό γιὰ τὸ σύνολο τῆς ἀνθρώπινης υπάρξεως, ἀμεσότερα φθοροποιό δε γιὰ τὸ σῶμα. Σαφέστατα ὁμως, αὐτός ὁ «φυσικώτατος δεσμός» δὲν ἀποκλείει τὴν ὑπαρξὴ κάποιας διαβάθμιση, ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς κτιστῆς πραγματικότητος ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ σῶμα, ὡς πλησιέστερο τῶν αἰσθήσεων, εἶναι ἐξαιρετικά δεκτικό στὶς ἡδονές, με τὴν ἀρνητικὴ ἔννοια τῶν προσκολλήσεων στὴ κτιστότητα, συμπαρασύροντας τὴ ψυχὴ, ἐνῶ ἡ ψυχὴ, διὰ τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτῆς, ἤτοι τοῦ νοῦ, ἀποκλείοντας τὴν αἰσθητηριακὴ σωματικὴ εἴσοδο τῶν ἡδονῶν, συνεργεῖα τοῦ σώματος, ἐν καταστάσει νήψεως καὶ καθαρότητος, ὀψεται Θεό, συμπαρασύροντας αὐτό (δηλαδὴ τὸ σῶμα) στὴν ἀγιότητα.

Ἐπομένως, ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς ἀναφέρεται ἐδῶ ὡς τὸ μέσο ποὺ προσφέρει τὸν ὄντολογικὴ προοπτικὴ τῆς τελειώσεως, ἐνῶ τὸ σῶμα ὡς ἡ αἰσθητηριοκεντρικὴ-ἡδονοκεντρικὴ «τροχοπέδη» ἀντίθετης ὁπτῆς τῆς σωτηριολογικῆς κατὰ φύσιν φορᾶς. Ἡ ἠθικῆς υφῆς καὶ ὄντολογικοῦ ἀντικτύπου προτίμηση τοῦ σώματος, ταυτίζει τὸν ἄνθρωπο με τὴν ἐγκόσμια ἀδιέξοδη πραγματικότητα, με τὴν ἐνδοκοσμικὴ κτισιολατρία, ἀνάλογη αὐτῆς τῶν εἰδωλολατρῶν. Ἄλλωστε ἐυθύς ἐξαρχῆς μετὰξὺ Θεοῦ καὶ κτίσεως δὲν παρεμβάλλεται ἐνδιάμεση κατάσταση, οτιδήποτε τοποθετεῖται, διὰ τῆς

---

καθὼς καὶ F. Stanjevskiy, «Une anthropologie à la base d'une pensée religieuse: l'unité de l'homme dans la théologie de Maxime le Confesseur», *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, vol. 12, issue 2, fall 2007, σσ. 409-428.

κινήσεως της φαντασίας, μεταξύ αυτού και Θεού αποτελεί είδωλο-πλάνη, και το ρόλο αυτό, εν προκειμένω, έχει η κατά σώμα ηδονή<sup>1</sup>.

Στόχος της όλης θεραπευτικής διαδικασίας είναι η δια της συνεργίας των αρετών στο νου «πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα» κίνηση. Όπως έγινε σαφές στο εισαγωγικό κεφάλαιο που παρόντος μέρους, περί της ερμηνευτικής των μνημείων της ορθοδόξου παραδόσεως, η διαδικασία καταγραφής της θεολογικής ερμηνευτικής, αποτελεί υπόμνημα της, ευρύτερης των λογικών-εγκεφαλικών δυνατοτήτων της κτίστης φύσης μας, εμπειρίας του ακτίστου Θεού. Γι' αυτό το λόγο, ο άγιος Μάξιμος, στη καταγραφή της οντολογικής θεραπευτικής, ερμηνεύει ενδελεχώς τη πορεία προς την τελείωση, αποσιωπώντας ταυτοχρόνως το περιεχόμενο αυτής. «Πᾶσαι μὲν αἱ ἀρεταὶ συνεργοῦσι τῷ νῷ πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα, πλέον δὲ πάντων ἡ καθαρὰ προσευχή, Διὰ ταύτης γὰρ πρὸς τὸν Θεὸν πτερούμενος, ἔξω γίνεται πάντων τῶν ὄντων»[ὅλες οἱ ἀρετέες βοηθοῦν τό νοῦ στόν ἔρωτα πρὸς τό θεό, περισσότερο ὁμως ἀπό ὅλες ἡ καθαρὴ προσευχή. Διότι, πετώντας κανείς μέ αὐτήν πρὸς τό Θεό , μεταφέρεται ἔξω ἀπό ὅλα τά πράγματα τοῦ κόσμου (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>2</sup>. Η εμπειρία του θείου έρωτα ως βίωση, υπαρξιακή-τελειωτική, του Τριαδικού Θεού δε δύναται να περιοριστεί σε κτιστά πλαίσια ερμηνείας, διότι προϋποθέτει την αποφαιτική κίνηση της αφαίρεσης «πάντων τῶν ὄντων» της κτιστής πραγματικότητας, ωστόσο υπάρχει αναφορά στην ηθικό-οντολογική έννοια της αρετής<sup>3</sup>, ως πράξη και στοχοθεσία της οντολογικής προοπτικής ομοιώσεως με το θείο, και στην πρακτική της

---

<sup>1</sup>. Πρβλ. Β. Μπετσάκου, *Στάσις ἀεικίνητος...*, μν. έργ., σσ. 173-184.

<sup>2</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια περι ἀγάπης*, P.G. 90, 961 D.

<sup>3</sup>. Πρβλ. E. B. Dewhurst, «The Ontology of Virtue as Participation in Divine Love in the Works of St. Maximus the Confessor», *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, vol. 20, issue 2, fall 2015, σσ. 157-169.

«καθαρὰς προσευχῆς», γνώστης της οποίας υπήρξε και ο ίδιος ως γνήσιο τέκνο του ησυχαστικού ασκητισμού.

Η προσευχή ως μέθοδος οντολογικής επανόρθωσης και αιτία των αρετών διαιρείται σε δύο στάδια, στην πράξη και τη θεωρία, έχοντας σχέση αυξητική μεταξύ τους, κατά τον άγιο Πατέρα. Η προσευχή καταρχάς, αποτελεί την ειδοποιό διαφορά των όσων έχουν σχέση αυθεντική ή μη με τον Θεό: «ὁ γνησίως τὸν θεὸν ἀγαπῶν, οὕτως καὶ ἀπερισπᾶστος πάντως προσεύχεται»[ἐκεῖνος πού ἀγαπᾷ γνήσια τὸ Θεό, αὐτός ὅπωςδήποτε προσεύχεται καὶ ἀπερίσπαστα πρὸς αὐτόν], ενώ ο μη αγαπών γνησίως το Θεό είναι «ὁ τινι τῶν ἐπιγείων ἔχων τὸν νοῦν δεδεμένον»[ἐκεῖνος πού ἔχει δεμένο τὸ νοῦ του σέ κάποιο ἀπό τὰ ἐπίγεια (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>. Γίνεται εξαιρετικά εμφανές πως η προσευχή, η ενοποιητική με το Θεό μετατρέποντας ἀπ' ἄκρη ως ἄκρη την ὑπαρξη μας σε ἀφθαρτη πραγματικότητα, αποτελεί διαδικασία νοητική, και πέραν της λογικής, επιδιώκουσα τη συνεχή ἀνάβαση ἀπό την ἐπίγεια κατάσταση διάσπασης του νου στην επουράνια σχέση νου-Νου. Επιστρέφουμε, λοιπόν στην επανόρθωση του νου, ως αρχή επανόρθωσης σύνολης της ανθρώπινης πεπτωκυίας υπάρξεως: «ἄνωθεν ἡγμένος ὁ νοῦς οὐκ ἀναδραμεῖται αὐθις ἔκεισε, εἰ μὴ τελείαν τῶν κάτω ποιήσεται καταφρήνιν διὰ τῆς περὶ τα θεῖα σχολῆς»[προερχόμενος ο νους ἀνωθεν, δεν θα ανατρέξει ἐκεῖ, ἀν δεν περιφρονήσει πλήρως τα κάτω διὰ της ενασχολήσεως του με τα θεῖα]<sup>2</sup>. Η κατά φύση κίνηση του νου δεν είναι ἄλλη

---

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 984 B. Πρβλ. Αιμιλιανού Σιμωνοπετρίτου, (αρχιμ.), *Περὶ Ἀγάπης: ἐρμηνεία στὸν Ἅγιο Μάξιμο*, ἐπιμέλεια κειμένου-σχολιασμός: Ἱερὸν Κοινόβιον Ευαγγελισμοῦ της Θεοτόκου Ορμουλίας, Ἰνδικτος: Αθήνα 2015, σσ. 23-24: «τὸ ἐντελῶς ἀναγκαῖο συστατικὸ τῆς πνευματικῆς ζωῆς εἶναι τὸ ἀπερίσπαστο τοῦ νοῦ, διότι ἡ ἔνωσις μετὸν Θεὸν γίνεται ἀρχικῶς μετὸν νοῦ...ψέματα λέμε, δὲν τὸν ἀγαπάμε, διότι ἡ γνησία ἀγάπη εἰς τὸν Θεὸν εἶναι γενεσιουργὸ αἴτιο τῆς ἀπερισπᾶστου προσευχῆς, καὶ ἡ ἀπερίσπαστος προσευχή τῆς γνήσιας ἀγάπης εἰς τὸν Θεόν».

<sup>2</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Ἄτερα Κεφάλαια*, P.G. 90, 1425 B.

παρά από την όραση του Θεού δια της σωτηριώδους κινήσεως προς αυτών. Η παρά φύση κίνηση και εγκόσμια αιχμαλωσία του νου, με την ταυτόχρονη δια των παθών επιλογή σχέσεως με την μη αυτάρκη και αυθύπαρκτη κτιστή πραγματικότητα δημιουργεί σχέση με την άκτιστη-αυθύπαρκτη όντως Πραγματικότητα.

Τα πάθη, όπως τονίζει ο άγιος, αποτελούν τους συνδετικούς κρίκους του νου με την κτιστή πραγματικότητα, μη αφήνοντάς τον να επιστρέψει στη κατά φύση ανάβαση, είναι με άλλους λόγους η μεταξύ αληθείας και νου παρεμβολή και ταυτοχρόνως αιτία ψεύδους με μηδενιστικό προσανατολισμό<sup>1</sup>. Η αντίθετη της εμπροσθίας καταστάσεως του νους, και τ' επέκταση σύμπαντος του ανθρώπου, είναι αυτή της παγιωμένης καταστάσεως της αγάπης· μιάς αγάπης που αφενός δεν αποτελεί απρόσωπη στοχοθεσία και ιδεολογική διακήρυξη αλλά προσωπική πραγματικότητα, τον σαρκωθέντα Υιό και Λόγο του Θεού<sup>2</sup>, και αφετέρου δεν αποτελεί παγιωμένη οντολογική κατάσταση, αλλά παγιωμένη θετική εξελικτική αλλοίωση της οντολογικής μας καταστάσεως, βυθίζοντας μας στα άπειρα βάθη της τέλει θεότητας, «ή δέ τοῦ Θεοῦ ἀγάπη κρατήσασα, λύει αὐτὸν τῶν δεσμῶν, παραφρονεῖν πείθουσα οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς ἡμῶν τῆς προσκαίρου ζωῆς»[ὅταν ὅμως ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ κυριαρχήσει στό νοῦ, ἐλευθερώνει αὐτόν ἀπό τά δεσμά καί τόν πείθει νά περιφρονεῖ ὄχι μόνο τά αἰσθητά πράγματα, ἀλλά καί τήν ἴδια τήν πρόσκαιρη ζωή μας (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>3</sup>. Το παρόν

---

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια περι ἀγάπης*, P.G. 90, 984 C.

<sup>2</sup>. Χαρακτηριστική είναι η φράση του Αγίου Ιγνατίου του Θεοφόρου «ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται», όπου ο Χριστός, ο αποκαλύπτων τον Πατέρα εν τω κόσμῳ, παρουσιάζεται ως η ὄντος αγάπη-ὄντος ἔρωσ, αὐτός που ἔλαβε την κτίση και ἔπαθε και την σωτηρία ἡμῶν.

<sup>3</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια περι ἀγάπης*, P.G. 90, 984 C, γίνεται ἔτσι ξεκάθαρο πως η ἔννοια της αγάπης και του ἔρωτα δεν αποτελούν δύο αντικείμενα ξεχωριστά, τα οποία διεκδικούν ιδιαίτερης ερμηνείας μεταξύ τους. Ο Α. Nygren, λανθάνει όταν αντιλαμβάνεται την χριστιανική αγάπη ως ἔννοια νεοεισαχθείσα σ' ἕνα κόσμο όπου κυριαρχούσε η



χωρίο δεν πρέπει να αναγνωσθεί ως απαξίωση της επιγείου ζωής, άλλωστε ουδέποτε η ορθόδοξη θεολογία είχε τέτοιες τάσεις, αλλά ως ανάδειξη της σημασίας της μεταστάσεως στην όντως ζωή.

Ο άγιος Πατέρας υποδεικνύει τη διπλή μέθοδο αναβάσεως εν καταστάσει αγάπης και θεώσεως. Αφιετηρία αποτελεί το πρακτικό στάδιο, δηλαδή η δια των έργων των εντολών γνώση των πραγμάτων: «ἔργον τῶν ἐντολῶν ψιλὰ ποιεῖν τὰ τῶν πραγμάτων νοήματα»[ἔργο τῶν ἐντολῶν εἶναι νά κάνουν φανερά τα νοήματα τῶν πραγμάτων (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>1</sup>. Οι εντολές εδώ ταυτίζονται με την οικειοποίηση του θείου θελήματος, αποτελούν έκφραση και προβολή του Θεού προς τα έξω, ήτοι προς την κτίση. Το έργο των εντολών, αποτελεί την οικειοθελή παραχώρηση του ιδίου θελήματος στο θέλημα του Θεού και η πλήρωσή από το νόμο Αυτού, προς κατανόηση σύνολης της θείας οικονομίας<sup>2</sup>. «Ἡ οικειοποίησις τοῦ θείου βουλήματος ἔχει μία πρακτικώτατη συνέπεια, ὅπως θὰ τὴν λέγαμε, ἠθικὴ συνέπεια...ζῶ ὅπως ζῆ ὁ Θεός, ἐργάζομαι ὅπως ἐργάζεται ὁ Θεός»<sup>3</sup>.

Ὅπως παρατηρεῖ ο ἴδιος, αν και είναι εξαιρετικά χρήσιμη, «οὐκ ἀρκεῖ πρακτικὴ μέθοδος πρὸς τὸ τελείως τὸν νοῦν παθῶν ἐλευθερωθῆναι, ὥστε δυνηθῆναι αὐτὸν ἀπερισπάστως προσεύχεσθαι»[δεν αρκεί η πρακτικὴ μέθοδος προς την πλήρη απελευθέρωση του νοός από τα πάθη, ὥστε να

---

πλατωνικὴ ἀντίληψη περὶ ἔρωτος. Ἡ αγάπη, κατὰ τον ἅγιο Μάξιμο και σύνολη την πατερικὴ γραμματεία, εἶναι ταυτόσημη με τον ἔρωτα διότι συμπίπτουν με το πρόσωπο του σαρκωθέντος Λόγου, αλλά και ως ἔννοιες αναβατικές πάλι ταυτίζονται δια του κοινού τέλους. Βλ. Α. Nygren, *Erôs et agapê: La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduction de Pierre Jundt, Aubrier: Paris 2009, σσ. 47-54.

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 984 C.

<sup>2</sup>. Πρβλ. D. Bathrellos, *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, (διδακτορικὴ διατριβή), Oxford 2004, σσ. 189-194.

<sup>3</sup>. Αιμιλιανού Σιμωνοπετρίτου, (αρχιμ.), *Περὶ Ἀγάπης: ἐρμηνεία στὸν Ἅγιο Μάξιμο...*, μν. ἐργ., σ. 48. Πρβλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Ἐπιστολαί*, P.G. 91, 397 C: «ἅπας ὁ σκοπὸς τῶν ἐντολῶν τοῦ Σωτῆρος, ἵνα ἀκρασίας καὶ μίσους τὸν νοῦν ἐλευθερώσῃ καὶ εἰς τὴν αὐτοῦ ἀγάπην, καὶ τοῦ πλησίον, ἀγάγῃ».

μπορεί να πραγματοποιεί αδιαλείπτως την προσευχή], παρά χρειάζεται τη συνδρομή των «πνευματικῶν θεωριῶν»<sup>1</sup>. Ως γνωστῶν ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀποτελεῖ πνευματικό τέκνο, ἀκόμα καὶ με τὴ μεσολάβηση σχεδόν τριῶν αἰῶνων, τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Κοινῶ τῷ βιώματι ἐπομένως, τονίζει ὁ δεύτερος:

«Ὁὐ παντός, ὦ οὔτοι, τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν, οὐ παντός· οὐχ οὔτω τὸ πρᾶγμα εὔνωνον καὶ τῶν χαμαὶ ἐρχομένων... καὶ ἐφ' ὅσον. οὐ πάντων μὲν, ὅτι τῶν ἐξητασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ, καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων, ἢ καθαιρομένων, τὸ μεριώτατον. μὴ καθαρῶ γὰρ ἄπτεσθαι καθαροῦ τυχόν οὐδὲ ἀσφαλές, ὥσπερ οὐδὲ ὄψει σαθρᾶ ἡλιακῆς ἀκτίνος»[δὲν εἶνε τοῦ καθενός, ἀγαπήτοί, νὰ φιλοσοφῇ περὶ Θεοῦ· δὲν εἶνε τοῦ καθενός. Τὸ πρᾶγμα αὐτὸ δὲν εἶνε τόσον εὐθηνὸν καὶ χαμηλόν... Δὲν εἶνε μὲν τοῦ καθενός, παρὰ μόνον τῶν δοκιμασμένων καὶ ὄσων ἔχουν καθαρισθῆ καὶ εἰς τὴν ψυχὴν καὶ εἰς τὸ σῶμα, ἢ τοῦλάχιστον καθαρίζονται τώρα. Διότι εἶνε καὶ ἐπικίνδυνον εἰς τὸν μὴ καθαρὸν νὰ πιάνη τὸ καθαρὸν, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἡλιακὴ ἀκτινοβολία εἰς τὸν ἄρρωστον ὀφθαλμόν (μτφρ. Σ. Σάκκου)]<sup>2</sup>.

Ἡ θεολογία προϋποθέτει τὸ πάθος τῆς θεώσεως, γι' αὐτὸ τὸν λόγο συνδέει, ὁ ἅγιος Γρηγόριος, τὴν προϋπόθεση τῆς κάθαρσης ἐκ τῶν παθῶν με τὴν θεωρία τῶν πνευματικῶν ἢ ὁποῖα οδηγεῖ στὴν δια τῆς ἐνώσεως με τὸ Θεὸ ὑπομνηματισμένη ἐμπειρία τῆς θεολογικῆς παραγωγῆς.

Ἀντίστοιχη ἀναφορὰ κάνει καὶ ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀποδίδοντας στὴν πρακτικὴ μέθοδο τὴν ἀπελευθέρωση «ἀκρασίας καὶ μίσους τὸν νοῦν», ἐνώ

---

<sup>1</sup> Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 985 A.

<sup>2</sup> Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΚΖ'*, *Θεολογικός Πρώτος: Πρὸς Ἐννομιανῶν προδιάλεξις*, PG 36, 13 D.

στην πνευματική θεωρία την «λήθης και άγνοίας αὐτὸν ἀπαλλάτουσι»<sup>1</sup> ὥστε ἀπερισπάστως νὰ προσεύχεται<sup>2</sup>. Ἡ λήθη καὶ ἡ άγνοια, ἀν καὶ φαινομενικά ἀποτελοῦν γνωστικές καταστάσεις, συγκεκριμένα καταστάσεις ἔλλειψης κατηγοριῶν γνώσεως, λόγω τοῦ ἀδιαίρετου τῆς ἀνθρώπινης υπάρξεως ἔχουν σαφές οντολογικό υπόβαθρο-αντίκρισμα. Ἡ λήθη Θεοῦ, ἀποτελεῖ τὴν κατάσταση ταύτισης τοῦ νοῦ, με τὴν αἴσθησι καὶ μόνο, ἔχοντας ὡς τραγική συνέπεια τὴν πλήρωση τῆς ἡδονῆς καὶ τὴν ἐπιβολή οδύνης. Ἡ οδύνη, ὡς κρίσι Θεοῦ, εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐκ τῆς λήθης στροφῆς τοῦ νοός στὴν κτίσι, δηλαδή ἀποστροφή ἀπὸ τὸν κτίσαντα, ἡ ἐρμηνεία τῆς ὁποίας δὲν πρέπει νὰ ἀποδώσει στὸ Θεὸ τὴν κατηγορία τοῦ σαδιστικῶς τιμωροῦ, ἀλλὰ τὴν ἔννοια τοῦ πλήρως σεβασμοῦ στὴν, δια τοῦ ἰδίου θελήματος, ἐλεύθερη αὐτομηδενιστική ἐπιλογή. Ἡ μνήμη, ἀντιθέτως, προσφέρει τὴν «τὴν ἐμφατικήν τῶν θείων ἀγαθῶν ἡδονήν, τὴν τὰς ψυχὰς πρὸς μὲν τὸν ἀκήρατον τοῦ Θεοῦ καὶ μακάριον ἀνακινουῦσαν ἔρωτα, πρὸς δὲ τὸ μῖσος τῆς ἀμαρτίας πλέον ἐγείρουσαν»[τὴν φανεράν ἡδονήν τῶν θείων ἀγαθῶν, ἡ ὁποία κινεῖ τὰς ψυχὰς πρὸς τὸν ἄγνον καὶ μακάριον ἔρωτα τοῦ Θεοῦ καὶ ἐγείρει περισσότερον τὸ μῖσος κατὰ τῆς ἀμαρτίας (μτφρ. Χ. Σωτηρόπουλου)]<sup>3</sup>.

---

1. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 985 B, γιὰ μία ἐναλλακτική διατύπωση τῆς ἐπενέργειας τοῦ θεωρητικοῦ, πλέον, νοῦ ἐπὶ τῶν δεκτικῶν δια τῆς πρακτικῆς μεθόδου μερῶν τῆς ψυχῆς, ἐπὶ τῆς βάσει τῆς τριμεροῦς διαιρέσεως αὐτῆς, ἀρχῆς ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα βλ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ τε καὶ οἰκονομικά*, P.G. 90, 1284 B.

2. Πρβλ. D. Prassas, «Theoria and Praxis in St. Maximos the Confessor's Quaestiones et dubia», *Servant of the Gospel: studies in honor of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew*, edited by T. FitzGerald, Faculty of Holy Cross Greek Orthodox School of Theology: 2011, σσ. 174-190, ἐδὼ σσ. 179-182.

3. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, P.G. 91, 689 C. Πρβλ. T. T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, μν. ἔργ., σσ. 190-224, καθὼς καὶ Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Γ'. Ἀνακεφαλαίωσι καὶ Ἀγαθοτοπία. Ἐκθεσι τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 232-233: «τὸ προπατορικό ἀμάρτημα καὶ τὰ συμπαραμπαροῦντα μεταπατορικά δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ διάβρωσι τῆς μνήμης Θεοῦ ἐξαιτίας τῶν τραυμάτων ἀπὸ τῆ

Οι δύο προϋποθετικές μέθοδοι, οδηγούσες στην αδιάληπτο προσευχή, μετασχηματίζονται, τρόπο τινά, σε καταστάσεις εν τη προσευχή διαχωρίζοντας τους νήπτες σε πρακτικούς και θεωρητικούς. Στους πρακτικούς, την κινητήριο δύναμη αποτελεί ο φόβος Θεού και η καθαρή αγάπη, εμπειρικά γεγονότα, που αν και λεκτικά μοιάζουν εκ διαμέτρου αντίθετα στην ουσία τους είναι ένα και το αυτό. Η μέριμνα της πρακτικής καταστάσεως προσευχής είναι «τὸν ἐν τῷ συναγαγεῖν τὸν νοῦν ἐκ πάντων τῶν τοῦ κόσμου νοημάτων, ὥσπερ καὶ παρέστη, ποιεῖσθαι τὰς προσευχὰς ἀπερισπάστως καὶ ἀνενοχλήτως»[ὁ περιορισμὸς τοῦ νοῦ ἀπὸ ὅλες τίς ἔννοιες τοῦ κόσμου, ὥστε στή συνέχεια νά μπορεῖ νά προσεύχεται ἀπερίσπαστα καὶ ἀνενόχλητα]<sup>1</sup>. Η ανώτερη, και συνοδευόμενη της απάθειας, κατάσταση της θεωρητικής προσευχής, η περαίνουσα «ἀπὸ τοῦ θεῖου ἔρωτος καὶ ἀκρότατης καθάρσεως» ἔχει ως γνώρισμα και τέλος, το «ἀρπαγῆναι τὸν νοῦν ὑπὸ τοῦ θεῖου καὶ ἀπείρου φωτός, καὶ μήτε ἑαυτοῦ μήτε τινὸς ἄλλου τῶν ὄντων τὸ σύνολο ἐπαισθάνεσθαι...εἰ μὴ μόνου τῆς ἀγάπης»[ν' ἀρπαγεῖ ἀπὸ τοῦ θεῖου καὶ ἄπειρο φῶς κατὰ τὴ στιγμή ἀκριβῶς πού εἶναι κυριευμένος ἀπὸ ὀρμητικὸ πόθο προσευχής, ὥστε νά μὴ αισθάνεται οὔτε τὸν ἑαυτό του, οὔτε κανένα γενικά ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα...παρὰ μόνο τὴν ἀγάπη (μτφρ. Ε. Μερετάκη)]<sup>2</sup>. Η,

---

φόνισσα κάθε διαπροσωπικής σχέσης λήθη! Ἡ θεραπεία τῆς τραυματισμένης σχέσης ζωοδότη Θεοῦ και κτίσματος γίνεται μέσω τῆς μνήμης Θεοῦ, τῆς ὁποίας ὁ συνεκτικός ἰστός πλουτίζεται ἀπὸ τίς ἱαματικές θεῖες ἐνέργειες».

<sup>1</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 985 B, πρβλ. K. Ware, (ἐπίσκ.), *Ἡ δύναμη τοῦ ονόματος: Ἡ προσευχή τοῦ Ἰησοῦ στὴν Ὁρθόδοξη Πνευματικότητα*, μετάφραση-επιμέλεια Δ. Χουλιάρη, Ε. Μασσαλή, Δ. Κόκκινου, Ακρίτας: Αθήνα <sup>11</sup>2009, σ. 46: «ἀναπόφευκτα λογισμοὶ καὶ εἰκόνες μᾶς ἔρχονται στό μου κατὰ τὴ διάρκεια τῆς προσευχής. Δέν μπορούμε νά σταματήσουμε τὴ ροή τους, μέ μία ἀπλή προσπάθεια τῆς θέλησής μας. Ἐχει λίγη ἢ καμιά ἀξία νά πούμε στους ἑαυτούς μας «σταμάτα νά ἀναπνέεις». Νοῦς λογικός ἀργεῖν οὐ δύναται», καθὼς και I. K. Κορναράκη, *Στοιχεῖα Νηπτικής Ψυχολογίας*, Αφοί Κυριακίδη: Θεσσαλονίκη 1982-2010, σσ. 40-45.

<sup>2</sup>. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, P.G. 90, 985 B. Πρβλ. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Ἔτερα Κεφάλαια*, P.G. 90, 1425 B-C: «ὁ μὲν πρακτικός ὑποτάσσειν εὐκόλως δύναται τὰν νοῦν τῇ εὐχῇ, ὁ δὲ θεωρητικός ταῖν εὐχὴν τῷ νοῦ»[ὁ πρακτικός μπορεῖ εὐκόλα

επί του της πρακτικής μεθόδου καθαυμένου νοός, κινητήρια δύναμη του θείου έρωτος ολοκληρώνει την οντολογική θεραπεία του ανθρώπου, ταυτίζοντας το σύνολο της υπάρξεως του με την οντολογική κατάσταση-κατηγορία της αγάπης, που δεν είναι άλλη από τη θέωση, ήτοι ομοίωση με τον Τριαδικό-Προσωπικό και Ιστορικό Θεό. Η πλήρης κάθαρση και ο θείος έρωτος οδηγούν το νου στην εμπειρία του ακτίστου φωτός, ο οποίος με τη σειρά του επανερχόμενος στη κτιστή πραγματικότητα καλείται να υπομνηματίσει τα άρρητα δια του περιορισμένου της λογικής.

---

νά ύποτάξει τὸ νοῦ του στήν προσευχή, ἐνῶ ὁ θεωρητικὸς τὴν προσευχή στὸ νοῦ του (μτφρ. I. Σάκαλη)].

## Συμπεράσματα

Όπως έγινε σαφές με τη μέχρι τώρα ανάλυση, τόσο στην υπόμνηση του έρωτος κατά Πλάτωνα, όσο και στη κατά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, αφενός η διατύπωση, ως ερμηνευτικό σχήμα, στην άνωθεν έννοια, παρουσιάζει συγγένεια σε μεγάλο βαθμό, γεγονός που οφείλεται στην εις βάθος γνώση της θύραθεν παιδείας από το Μάξιμο, και ιδιαίτερος της πλατωνικής παραδόσεως όπως αυτή διεσώθη ατόφια δια της μεταγραφικής διαδικασίας και ανανοηματοδοτημένη (άνευ προσήμου) δια της πλατωνικής/νεοπλατωνικής ερμηνευτικής-κοσμολογικής παράδοσης, αφετέρου, τόσο το κοσμολογικό περιεχόμενο, από τη μία το πλατωνικό ως ανθρωποκεντρικώς ερμηνευόμενο δια της κινήσεώς του, δηλαδή του ανθρώπου, μεταξύ του μη κόσμου των αισθήσεων και του όντως κόσμου των ιδεών και από την άλλη το χριστιανικό με μόνη αυθυπαρξία, αυτή του Θεού που φέρει στην ύπαρξη σύμπασα τη κτιστή πραγματικότητα, εκ του μη όντως, όσο και η στοχοθεσία του ανθρώπινου φαινομένου στα πλαίσια του οποίου εντάσσεται ο λόγος περί έρωτος (ηθικό-γνωστική ανάβαση από τη μια και οντολογική τελείωση δια της θεώσεως από την άλλη) είναι εξαιρετικά διαφορετικά.

Κατά τον Πλάτωνα, η έννοια του έρωτος δημιουργείται και υπομνηματίζεται, γι' αυτό το λόγο είναι δεκτική στις εκάστοτε αλλοιώσεις, αναλόγως με τη γνωστική-ηθική κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο εκάστοτε ερμηνευτή-υπομνηματιστής. Κατά τον άγιο Μάξιμο, το υπομνηματισθέν φαινόμενο διά της έννοιας έρωτος, αρχικώς, δημιουργεί, δηλαδή, δεν έχουμε την διανοητικής κατασκευής έννοια αλλά την ονοματοδοσία ενός γεγονότος εν εξελίξει, αυτό της Δημιουργίας, του οποίου έχουμε άμεση εμπειρία.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα η έννοια του έρωτος, αλλοιώνεται, αρνητικώ τω τρόπω, εκπίπτοντας του αληθινού. Αιτία και αποτέλεσμα, υπό το σχήμα του φαύλου κύκλου ερμηνευόμενο, αποτελεί η ηθική κατάπτωση του εκάστοτε ερμηνευτή, στο διάλογο *Φαίδρος*, λόγου χάρη η ηθική έκπτωση λαμβάνει το προσωπίο του Λυσία. Η ανάλογη οπτική του Μαξίμου περί σχέσεως πτώσης και έρωτος, μας παρουσιάζει το γεγονός της αλλοίωσης ως ενέργημα του φαύλου έρωτα της φιλαυτίας, έτσι ο έρωσ από παθητικό στοιχείο δεκτικό των αρνητικών αλλοιώσεων, μετασχηματίζεται στην θεολογία του αγίου Πατέρα σε δύναμη-τάση επιτελούσα αλλοιώσεις, αρνητικές εν προκειμένω.

Τέλος, η πλατωνική ερμηνευτική παρουσιάζει τον έρωτα ως ηθική-γνωστική-αισθητική ανάβαση, ως κίνηση από την αισθητή στην υπεραισθητή όντως αλήθεια. Η Ορθόδοξη, υπό του αγίου Μαξίμου, ερμηνευτική υπομνηματίζει τον έρωτα, ως στόχο της πράξης της προσευχής, δηλαδή ως σωστικό μέσω ομοιώσεως διά της κοινωνίας-μετοχής με το Θεό, φέροντας αλλοιώσεις ηθικές, γνωστικές και αισθητικές ως ενεργήματα της θετικής αλλοιωμένης ανθρώπινης ουσίας, μιας ουσίας που ξεπερνά τον μετεωρισμό ύπαρξης-ανυπαρξίας και παγιώνεται στο θείο είναι.

Γίνεται κατανοητό πως αν το βάρος της φιλοσοφικής-κοσμολογικής και δραματικής ανθρωπολογικής θεωρίας του Πλάτωνα είναι η ηθική βελτίωση, ως συμπαρασύρουσα σύνολη την ψυχή, ενώ το κέντρο της θεολογίας του αγίου Μαξίμου είναι η οντολογική τελείωση με την δια του έρωτος θεραπεία του νου, την συμπαρασύρουσα την ανθρώπινη ύπαρξη ψυχή τε και σώματι.

## Βιβλιογραφία

### A. Πηγές

Άγιος Βασίλειος Καισαρείας, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, P.G. 29 b, 4-208 C.

-Ὁμιλῖαι θ' εἰς τὴν ἑξαήμερον, Β.Ε.Π.Ε.Σ., 51, επιμέλεια Παπαχριστόπουλος Γ. Κ., σσ. 185-272.

-Giet S., Basile de Césarée: *Homélie sur l' Hexaéméron*, SC 26, Les Éditions du Cerf: Paris 1949.

Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγοι Θεολογικοί*, P.G. 45, 9-105.

-Gallay P., Grégoire de Nazianze: Discours 27-31 (Discours Théologiques), SC 250, Les Éditions du Cerf: Paris 1978.

*Λόγος ΜΑ' Εἰς τὴν Πεντηκοστήν*, Ε.Π.Ε., Ἄπαντα Γρηγορίου Θεολόγου, τ. 5.

*Περὶ Ἱερωσύνης λόγοι*, ἀπόδοση Θ. Σπεράντζα, Αθήνα 1968.

*Υποθήκαι παρθένοις*, Β.Ε.Π.Ε.Σ., 61, επιμέλεια Παπαχριστόπουλος Γ. Κ., σ. 97.

Άγιος Ιουστίνος, *Απολογία Α'*, P.G. 6, 327-440.

Άγιος Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, P.G. 94, 789-1228.

-Kotter B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Patristische Texte und Studien 12, Walter de Gruyter: Berlin-New York 1973.

*Κατὰ Μανιχαίων*, κείμενο-μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Ν. Ματσούκας, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 1988.



Άγιος Ιωάννης ο Σιναΐτης, *Κλίμαξ*, Νεοελληνική απόδοση: Ίερά Μονή Παρακλήτου, Ίερά Μονή Παρακλήτου: Ωρωπός 122014.

Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Ερμηνεία εις τοῦ προφήτη Ἡσαΐα*, PG 56, 11-94.

Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Ἔργα*, P.G., 90. P.G. 91, P.G. 4, 16 A-575 B.

-Allen, P.-Neil B., *Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, CCSG 39, Brepols Publishers: Turnhout 1999.

-Janssens B., *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, CCSG 48, Brepols Publishers: Turnhout 2002.

-Laga C.-Steel C., *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I-LV, I*, CCSG 7, Turnhout Brepols: Leuven University Press 1980.

-Laga C.-Steel C., *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium LVI-LXV, II*, CCSG 22, Turnhout Brepols: Leuven University Press 1990.

-Sotiropoulos Ch., *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, Athènes 2001.

Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ι.Σ. Χριστοδούλου, Ζήτηρος: Θεσσαλονίκη 2003.

Ντεκάριτ Ρ., *Στοχασμοὶ περὶ τῆς Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετάφραση-σχόλια Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές: Αθήνα 2014.

Πλάτων, *Γοργίας*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Σ. Τζουμελέας, Ζαχαρόπουλος: Αθήνα 1939.

*Πολιτεία*, εισαγωγή-μετάφραση-ερμηνευτικές σημειώσεις Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις: Αθήνα 2002.

*Πρωταγόρας*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια, Β. Τατάκης, Ζαχαρόπουλος: Αθήνα χ.χ.

*Συμπόσιον*, εισαγωγή-μετάφραση-ερμηνεία Ι. Συκουτρός, Εστία: Αθήνα 1994.

*Τίμαιος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια. Β. Κάλφας, Πόλις: Αθήνα 1995.

*Φαῖδρος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Εστία: Αθήνα 2000.

*-Platonis Opera, tomus II, Tetralogias III-IV*, Oxrord Classical Textes, ed. J. Brunet, Clarendon Press: Oxford 1963.

## B. Μελέτες

### 1. Ελληνόγλωσσες

Αγουρίδης Σ., *Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων: Προβλήματα-Μέθοδοι Ἐργασίας στὴν Ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν*, Ἄρτος Ζωῆς: 42008.

Αιμιλιανός Σιμωνοπετρίτης, (αρχιμ.), *Περὶ Ἀγάπης: ἐρμηνεία στὸν Ἅγιο Μάξιμο*, ἐπιμέλεια κειμένου-σχολιασμός: Ἱερὸν Κοινόβιον Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου Ορμυλίας, Ἰνδικτος: Αθήνα 2015.

Αξελός Κ., *Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ Φιλοσοφία*, μτφρ. Δ. Δημητριάδη, Εξάντας: 1976.

Βιλαμόβιτς-Μελεντορφ Ο., *Πλάτων: Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του, Τα χρόνια τῆς νεότητος*, μτφρ. Ξ. Αρμυρού, Κάκτος: Αθήνα 2006.

Βλάχος Ι., (μητρ.), *Ἐμπειρική Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας: Κατὰ τίς προφορικές παραδόσεις τοῦ π. Ἰωάννου Ρωμανίδη*, τ. Α':

Δόγμα-Ἠθική-Ἀποκάλυψη, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας): Λεβαδειά: <sup>2</sup>2011.

*Μια βραδυά στην ἔρημο τοῦ Ἁγίου Ὄρους: Συζήτηση με ἐρημίτη γιά τήν εὐχή, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας): Λεβαδειά <sup>23</sup>2015.*

Ὁρθόδοξη ψυχοθεραπεία: πατερική θεραπευτική ἀγωγή, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου: Λεβαδειά <sup>10</sup>2014.

Ψυχική ἀσθένια καί ὑγεία (διάλογος), Ἱερά μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας): Λεβαδειά: <sup>4</sup>1999.

Βλαστός Γ., Σωκράτης: Εἰρωνευτής καί Ἠθικός Φιλόσοφος, μτφρ. Π. Καλλιγιάς, Εστία: Αθήνα 2008.

Βλέτσης Α., Ὄντολογία τῆς πτώσης στη Θεολογία του Μαξίμου Ὁμολογητοῦ: Ἐρευνα στις ἀπαρχές μιας Ὄντολογίας των κτιστῶν, (διδακτορική διατριβή), Τέριος: Θεσσαλονίκη 1994.

Γεωργοπούλου Δ. Ν., Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας, Αθήνα <sup>3</sup>1999.

Γιανναράς Χ., Ἀλφαβητάρι τῆς Πίστης, Δόμος: Αθήνα 2002-2006.

*Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους, Ἴκαρος: Αθήνα 2002-2011.*

*Το πρόσωπο καί ὁ ἔρωσ: Δοκίμιο θεολογικῆς ὄντολογίας, Δόμος: Αθήνα 2006.*

Δεληκωσταντής Κ., Τὸ ἦθος τῆς Ἐλευθερίας: Φιλοσοφικὲς ἀπορίες καί θεολογικὲς ἀποκρίσεις, Δόμος: Αθήνα 1990-1997.

Δεσποτόπουλος Ι. Κ., Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, Ακαδημία Αθηνῶν: Αθήνα 1997.

Hunter R., Το Συμπόσιον του Πλάτωνα, μτφρ. Δ. Κουκουζίνα, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη]: Θεσσαλονίκη 2007.

Θεοδωρακόπουλος Ι., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Εστία: Αθήνα 2012.

Κάλφας Β., *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά και Ηλεκτρονικά Συγγράμματα: Αθήνα 2015.

Κάλφας Β. & Ζωγραφίδης Γ., *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη]: Θεσσαλονίκη 2014.

Kant I., *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη: Αθήνα 1984.

Καψιμαλάκου Χ., *Ελευθερία και Αναγκαιότητα κατά τον Μάξιμο τον Όμολογητή: Προς μία Οντολογία του Προσώπου*, (διδακτορική διατριβή), Πάτρα 2012.

Ἡ χριστιανικὴ ἄσκηση ὡς ὑπαρξιακὴ νοηματοδότηση τοῦ βίου κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ», *Θεολογία*, τ. 84, τεύχος 3<sup>ο</sup>, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2013, σσ. 111-123.

Κορναράκης Κ. Ι., *Στοιχεία Νηπτικής Ψυχολογίας*, Αφοί Κυριακίδη: Θεσσαλονίκη 1982-2010.

Κραντς Β., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, τόμος Α': Αρχαϊκή και Κλασσική εποχή, μτφρ.: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου βάσει της μτφρ. του Θ. Σταύρου, Κάκτος: Αθήνα 2006.

Λουδοβίκος Ν., (πρωτοπρ.), *Η Ευχαριστιακή Οντολογία: Τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή*, Δόμος: 1992.

Μαραγγιανού-Δερμούση Ε., *Πλατωνικά Θέματα: Συστηματική προσέγγιση τῶν κυριότερων θεμάτων τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας*, Καρδαμίτσα: Αθήνα 1994.

Ματσούκας Α. Ν., *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α'. Εισαγωγή στή θεολογική γνωσιολογία*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2009.

*Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'. Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2010.

*Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ'. Ἀνακεφαλαίωση καί Ἀγαθοτοπία. Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, Π. Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2005.

*Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας: Μέ παράρτημα τό σχολαστικισμό τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα*, Βάνιας: Θεσσαλονίκη 2001.

*Κόσμος-Ἄνθρωπος-Κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητή*, Γρηγόρη: Αθήνα 1980.

*Τὸ Πρόβλημα τοῦ Κακοῦ: Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας*, Π.Πουρναρά: Θεσσαλονίκη 2009.

Μπετσάκος Β., *Στάσις ἀεικίνητος: Η ανακαίνιση της αριστοτελικῆς κινήσεως στη θεολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητοῦ*, Αρμός: Αθήνα 2006.

Νίτσε Φ., *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφρ.: Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν: Θεσσαλονίκη 2010.

- Ράμφορ Στ., *Φιλόσοφορ κἀ Θεϊορ Ἔρωρ: Ἀπὸ τὸ Συμπόσιον στοὺρ Ὑμνοὺρ Θεϊῶν ἐρώτων τοῦ ἁγίου Συνεῶν, τὸ ἐπίκλην Νέου Θεολόγου*, Ἀρμόρ: Ἀθῆναι 1999.
- Ρωμανίδηρ Σ. Ι., (πρωτοπρ.), *Πατερική Θεολογία*, Παρακαταθήκη: Θεσσαλονίκη 2004.
- Σακορράφορ Γ. Δ., *Ἔρωρ Προϊστορικόρ Πλατωνικόρ*, Ἐστία: Ἀθήνα χ.χ..
- Σίσκορ Α. Γ., *Το ἐρμηνευτικό πλαίσιο τηρ χριστολογίαρ τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, (διδακτορική διατριβή), Κέντρο Βυζαντινῶν, Ἐρευνῶν: Θεσσαλονίκη 2014.
- Σούμπαρτ Β., βλ. Β. Σούμπαρτ, *Θρησκεία κἀ Ἐρωρ*, μτφρ. Μ. Ζ. Κοπιδάκη-Αικ. Σκήρη, Ὀλκόρ: Ἀθήνα 2002.
- Στάϊκορ Κ. Σπ., *Διαχρονικά τεκμήρια τηρ Πλάτωνικόρ παράδοσηρ: Ἀπὸ τὸν 4<sup>ο</sup> αἰῶνα π.Χ. ἕωρ τὸν 16<sup>ο</sup> αἰῶνα μ.Χ.*, Ἄτων: Ἀθήνα 2014.
- Σωτηρόπουλορ Γ. Χ., *Θέματα δογματικῆρ θεολογίαρ κἀ πνευματικῆρ ζωῆρ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Ἀθήνα 2003.
- Τατάκηρ Ν. Β., *Ἡ Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Κ. Καλπουρτζή, Ἐταιρεία Σπουδῶν Πολιτισμοῦ κἀ Γενικήρ Παιδείαρ: Ἀθήνα 1997.
- Χριστιανική κἀ Βυζαντινή Φιλοσοφία*, Ἀποστολική Διακονία: Ἀθήνα 2007.
- Τερέζηρ Χ., «Ἡ διαλεκτική θείου-ανθρωπίνου στον Μάξιμο τον Ὁμολογητή», *Ἐπισκοπή Κιτίου*, Λάρνακα 1998, σσ. 851-890.
- Φιλοσοφική Ἀνθρωπολογία στο Βυζάντιο*, Ἐλληνικά Γράμματα: Ἀθήνα 1997.

Wallis R. T., *Νεοπλατωνισμός*, μτφρ. Γ. Σταματέλλου, Αρχέτυπο: Θεσσαλονίκη 2002.

Ware K., (επίσκ.), *Η δύναμη του ονόματος: Η προσευχή του Ιησού στην Ορθόδοξη Πνευματικότητα*, μετάφραση-επιμέλεια Δ. Χουλιάρη, Ε. Μασσαλή, Δ. Κόκκινου, Ακρίτας: Αθήνα <sup>11</sup>2009.

Χρήστου Κ. Π., *Ἐκκλησιαστική Γραμματολογία: Πατέρες καὶ Θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ*, τ. Α', Κυρομάνος: Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>2005.

Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη Α., *Το ερωτικό στοιχείο στην πλατωνική φιλοσοφία: Πλάτων και Freud*, (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1983.

Vlastos G., *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης: Αθήνα 1994.

## 2. Ξενόγλωσσες

Balla C., «Plato and Aristotle on Rhetorical Emprirism», *Rhetorica*, vol. 25, issue 1, 2007, σσ. 73-85.

Batchelder M. G., *Moral Corruption and Philosophic Education in Plato's Phaedrus*, (διδακτορική διατριβή), The Catholic University of America: Washington 2009.

Bathrellos D., «Neo-platonism and Maximus the Confessor on the Knowledge of God», *Studia Patristica*, Edited by M. Vinzent, vol. LVIII, Leuven-Paris-Walpole 2013, σσ. 117-126.

*Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, (διδακτορική διατριβή), Oxford 2004.

«The Relationship between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ according to Saint Maximus the Confessor», *Studia Patristica*, Vol. XXXVII, Cappadocian Writers-Other Greek Writers, Edited by M.F.Wiles and E.J.Yarnold, Peeters: Leuven 2001, σσ. 246-252.

Betegh G., «Tale, Theology, and Teleology in the Phaedo», *Plato's Myths*, edited by Catalin Partenie, Cambridge University Press: Cambridge 2009, σσ. 77-100.

Berg S., *Eros and the intoxication of enlightenment: On Plato's Symposium*, State University of New York Press: New York 2010.

Blowers M. P., «Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions», *Journal of Early Christian Studies*, vol 4, n. 1, spring 1996, σσ. 57-85.

Brown Dewhurt E., «The Ontology of Virtue as Participation in Divine Love in the Works of St. Maximus the Confessor», *Forum Philosophicum, Editor-in-Chief Marcin Podbielski*, vol. 20, Issue. 2, 2015, σσ. 157-169.

Buccioni E., «Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's "Phaedrus"», *Phoenix*, vol. 61, No. 1/2, Classical Association of Canada: Spring-Summer, 2007, σσ. 15-38.

Cooper D. L., *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity*, The Pennsylvania State University Press: University Park, Pennsylvania 2008.



- Evans N., «Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium», *Hypatia*, Vol. 21, No. 2, Wiley on behalf of Hypatia, Inc.: spring 2006, σσ. 1-27.
- Forte M. J., *Turning the Whole Soul: Platonic Myths of the Afterlife and Their Psychagogic Function*, (διδακτορική διατριβή), The Catholic University of America: Washington 2016.
- Frutiger P., *Les mythes de Platon*, F. Alcan: Paris 1930.
- Gordon J., «Erôs, Ontos, and Logos», *Perspectives on Political Science*, Symposium Issue on Catherine Zuckert's *Plato's Philosophers*, vol. 40, issue 4, 2011.
- Groneberg M., «Myth and Science around Gender and Sexuality: Eros and the Three Sexes in Plato's Symposium», *Diogenes*, vol. 52, no. 4, November 2005, σσ. 39-49.
- Johnson M.-Tarrant H., «Fairytale and make-believe of spinning stories about Poros and Penia in Plato's Symposium: A Literary and Computational Analysis», *Phoenix*, LXVIII, Classical Association of Canada: Fall-Winter/ automne-hiver 2014, σσ. 291-312.
- Kapsimalakou C., «The Problem of Evil According to Maximus the Confessor», *Νέα Σιών*, εν Ιεροσολύμοις, 2008-2014, σσ. 429-444.
- Kluge S., «Eros as 'Pteros' Allegorical Mythology in Plato's Phaedrus», *Orbis Litterarum*, 65, 5, Malaysia 2012, σσ.347-371.
- Larsen J.-K., «Dialectic of eros and myth of the soul in Plato's *Phaedrus*», *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 84, Issue 1, Taylor and Francis Group: 2010, σσ. 73-89.

- Laurand V., « L'eros pédagogique chez Platon et les Stoïciens », *Platonic Stoicism and Stoic Platonism*, edit. M. Bonazzi, C. Helmig, Leuven: Leuven University Press, 2007, σσ. 63-86.
- Louth A., «The reception of dionysius up to maximus the confessor», *Modern Theology*, vol. 24, issue 4, 2008, σσ. 573-583.
- Maximus the Confessor*, Routledge: London-New York 1996.
- McPherran L. M., «Socrates, Plato, Erôs and liberal education», *Oxford Review of Education*, 36, October 2010, σσ. 527-541.
- Mueller-Jourdan, «The Foundation of Origenist Metaphysics», *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Edited by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford 2015, 112-123.
- Nichols P. M., *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge University Press: Cambridge 2009.
- Nicholson G., *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, Purdue University Press: Indiana 1999.
- Nygren A., *Erôs et agapê: La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduction de Pierre Jundt, Aubrier: Paris 2009.
- Pender E. E., «Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium», *The Classical Quarterly*, vol. 42, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: 1992, σσ.72-86.
- p. Popovitch J., *Philosophie Orthodoxe de la Vérités : Dogmatique de l' Église Orthodoxe*, t. 1<sup>er</sup>, traduit par J.-L. Parlierne, L' age d' home: 1992.

Pratt L., *Eros at the Banquet: Reviewing Greek with Plato's Symposium*, Oklahoma Series in Classical Culture Series, University of Oklahoma Press: 2011.

Robert M., «La justice comme synthèse intelligible : une analyse textuelle du livre IV de la République de Platon», *Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal*, 2013, σσ. 89-106.

Rosen S., *Plato's Symposium*, New Haven: 1950.

De Romilly J., *The great Sophist in Periclean Athens*, μτφρ. J. Lloyd, Clarendon Press: Oxford 1992.

A. Schussler, «Éros, entre séduction et sexualité», *Scientific Journal of Humanistic Studies*, vol. 2, Issue 3, November 2010, σσ. 29-33.

Scott A. G. & Welton A. W., *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, State University of New York Press: New York 2008.

Stanjevskiy F., «Une anthropologie à la base d'une pensée religieuse: l'unité de l'homme dans la théologie de Maxime le Confesseur», *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, vol. 12, issue 2, fall 2007, σσ. 409-428.

Strass L., *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press: Chicago-London 2001.

Tollefsen T. T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press: New York 2008.

«The Concept of the Universal in the Philosophy of St Maximus», *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor. New Perspectives*, edited by Antoine Lévy, Pauli Annala, Olli Hallamaa and Tuomo

Lankila with the collaboration of Diana Kaley, Luther-Agricola-Society  
Helsinki 2015, σσ. 70-92.

Urs von Balthasar H., *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, translated by B. E. Daley, Ignatius Press: San Francisco 2003, σσ. 50-55.

Vlastos G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press: Cambridge 1991.

Wedgwood R., «Diotima's Eudaemonism: Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's Symposium», *Phronesis*, vol. 54, No. 4/5, Brill: 2009, σσ. 297-325.

Werner D., «Rhetoric and Philosophy in Plato's "Phaedrus"», *Greece & Rome*, Second Series, vol. 57, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: April 2010, σσ. 21-46.

Wersinger-Taylor G., «Le sens de la «kuèsis» dans la perspective des mythes de la gestation (Banquet 201d-212b)», *Plato Journal*, 2014, σσ. 57-72.

Whitehead N. A., *Process and Reality: An essay in cosmology*, The Free Press: New York 1979.

White C., «Virtue in Plato's "Symposium"», *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 54, No. 2, Dec., Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: 2004, σσ. 366-378.

Yunis H., «Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric», *Arion*, 13, 2005, σσ. 101-125.

Zinkovskiy K.-Zinkovskiy M., «Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor», *International Journal of Orthodox Theology*, vol 2, issue 4, 2011, σσ. 43-61.