

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

«Η ανοδική πορεία της ανθρώπινης ψυχής προς το Αγαθό στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο: μία συγκριτική μελέτη στον Φαῖδρον, στην Πολιτείαν και στις Έννεάδες IV, V και VI»



ΛΕΟΝΤΙΤΣΗ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ
Α.Μ.: 674

ΕΠΟΠΤΕΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ: Κ. ΚΑΡΑΔΗΜΑΣ, Κ. ΓΙΟΣΗ, Κ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	σελ. 3
Κεφάλαιο Α΄: Η άνοδος της ψυχής προς την Ιδέα του Αγαθού στον Φαίδρον και στην Πολιτείαν του Πλάτωνος	σελ. 8
I) Ο πλατωνικός έρωσ ως μέσον ανάκτησης των χαμένων φτερών της ψυχής και ως θρησκευτικό βίωμα στην παλινωδία του Φαίδρου	
II) Η <i>περιαγωγή</i> της ψυχής προς το φως του Αγαθού στην Πολιτείαν VI-VII	σελ. 26
II.1 Το Αγαθό ως η <i>τοῦ παντός ἀρχή</i> στην αλληγορία του Ηλίου	
II.2 Τα επίπεδα νοητικής διαφώτισης στην αλληγορία της Γραμμής	σελ. 30
II.3 Η ανάβαση και τα στάδια εκπαίδευσης των φυλάκων στην αλληγορία του Σπηλαίου	σελ. 32
III) Η διαλεκτική ως <i>ψυχαγωγία</i> στον Φαίδρον	σελ. 43
IV) Η μεταφυσική <i>αίρεσις βίου</i> και η απελευθερωτική δύναμη της αρετής στον μύθο του Ηρός	σελ. 47
Κεφάλαιο Β΄: Η άνοδος της ψυχής προς το Αγαθό στις Έννεάδες IV, V & VI του Πλωτίνου	σελ. 55
I) Η «κάθοδος» της ψυχής στο σώμα και ο <i>ἐν τῷ νοητῷ μένων</i> εσωτερικός άνθρωπος στις Έννεάδες IV 7 & IV 8	
II) Ο έρωσ που οδηγεί στο Αγαθό & το Αγαθό ως Έρωσ	σελ. 63
III) Το Εν ή Αγαθό ως πηγή & τελικό αίτιο των πάντων	σελ. 71
IV) Οι αναβαθμοί της ανόδου της ψυχής προς την <i>unio mystica</i>	σελ. 83
V) Η πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης	σελ. 96
Κεφάλαιο Γ΄: Σύγκριση της πλατωνικής με την πλωτινική θεωρία για την ανάβαση της ψυχής προς το Αγαθό	σελ. 100
I) Η αθανασία της ψυχής & η «πτώση» της στον αισθητό κόσμο	
II) Πλατωνικός και πλωτινικός έρωσ	σελ. 103

III) Η πλατωνική Ιδέα του Αγαθού & το πλωτινικό Αγαθό-Εν	σελ. 108
IV) Τα στάδια της ανάβασης προς το Αγαθό στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο	σελ. 112
V) Η θεωρία της μετενσάρκωσης στον Πλάτωνα και στον Πλωτίνο	σελ. 122
Επίλογος - συμπεράσματα	σελ. 126
Βιβλιογραφία	σελ. 134

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία μπορούμε να διακρίνουμε τρεις φάσεις: την κοσμοκεντρική των προσωκρατικών φιλοσόφων, την ανθρωποκεντρική της σωκρατικής και πλατωνικής φιλοσοφίας, και την θεοκεντρική της μετακλασικής εποχής και του νεοπλατωνισμού.¹ Ο συνδετικός κρίκος μεταξύ των φάσεων αυτών, ιδίως μεταξύ της δεύτερης και της τρίτης, είναι η έννοια της *εὐδαιμονίας*, ήτοι της ευτυχίας του ανθρώπου· για αυτό η ελληνική ηθική θεωρία, εν γένει, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «ευδαιμονιστική». Έτσι, οι αρχαίοι φιλόσοφοι ασχολήθηκαν, κατά μείζονα λόγο, με τον προσδιορισμό της φύσης του ανθρώπινου αγαθού και θεώρησαν την αρετή ως τον κατάλληλο τρόπο για να κατακτηθεί αυτό.²

Ο Πλάτων συνδυάζει δύο διαφορετικές συλλήψεις της *εὐδαιμονίας*. Αφενός υιοθετεί τη σωκρατική άποψη ότι η *εὐδαιμονία* έγκειται στη συμμετοχή στην κοινωνική και πολιτική ζωή, στην οποία κάθε πράξη γίνεται με γνώμονα την αληθινή γνώση και τις ηθικές αρχές του ατόμου. Αφετέρου παρουσιάζει ως βασική προϋπόθεση της ευτυχίας την απόδραση από το σώμα και τη μακάρια θέαση των Ιδεών. Αυτές οι δύο συλλήψεις συνδυάζονται στην *Πολιτείαν*, όπου υποστηρίζεται ότι οι φιλόσοφοι, μετά από μία μακροχρόνια και επίπονη ανοδική πορεία που τους οδηγεί στο όραμα της Ιδέας του Αγαθού, οφείλουν να κατέλθουν στο «σπήλαιο» της πόλης και να αναλάβουν τη διακυβέρνησή της. Επομένως, κατά τον Πλάτωνα η *εὐδαιμονία* συνίσταται στην εύρυθμη λειτουργία τόσο του ανθρώπου όσο και της κοινωνίας, δηλονότι ως προς τον άνθρωπο στην ισορροπία μεταξύ των τριών μερών της ψυχής με κυρίαρχο τον λόγο, και ως προς την κοινωνία στην αρμονική συνύπαρξη των τριών τάξεων υπό τη συνετή καθοδήγηση των φιλοσόφων-βασιλέων.³

Σε μία εποχή που επικρατούσε ο φόβος της καινοτομίας (3^{ος} αιώνας μ.Χ.), ο Πλωτίνος θεωρεί τον εαυτό του ως Πλατωνικό και *έξηγητήν*⁴ της πλατωνικής φιλοσοφίας, που, αφορμώμενος από τις αντιφάσεις της και τα προβλήματα που αυτή έθεσε, προσπαθεί να ανακαλύψει την κρυμμένη σημασία της. Επίσης, βασισμένος σε κάποιες νύξεις που υπάρχουν

¹ Κούτρας (1968) 18.

² O'Meara (1993) 100.

³ O'Meara (1993) 101.

⁴ Ο Πρόκλος θεωρεί τον Πλωτίνο ως έναν από *τούς τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητὰς* (Πρόκλος, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* 1.6.16), μαζί με τον Αμέλιο, τον Πορφύριο, τον Ιάμβλιχο και τον Θεόδωρο.

στα πλατωνικά έργα, όπως οι παρατηρήσεις της Διοτίμας στο *Συμπόσιον* 209e4 κ.ε., ο Πλωτίνος βλέπει τον Πλατωνισμό σαν θρησκεία και όσους τον ενστερνίζονται σαν μύστες.⁵

Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτής της «ερμηνείας» και, επιπλέον, λόγω των επιρροών που δέχτηκε από τον Αριστοτέλη, τους Στωικούς και, ενδεχομένως, από κάποια ινδική πηγή, ο Πλωτίνος πραγματοποιεί ορισμένες σημαντικές αλλαγές στην πλατωνική διδασκαλία. Η κυριότερη εξ αυτών αφορά στη θεωρία των Ιδεών, την οποία ο Πλωτίνος τροποποιεί ριζικά, καθώς, παρότι αποδέχεται την αυτοκατηγορήση των ηθικών Ιδεών, απορρίπτει την άποψη ότι αυτές βρίσκονται *ἔξω τοῦ νοῦ* (*Ἐννεάς* V 5). Γι' αυτό, ενώ ο Πλάτων πρεσβεύει ότι μπορούμε μόνο να θεαθούμε τις Ιδέες, ο Πλωτίνος υποστηρίζει πως είναι δυνατόν να επιτύχουμε τη μυστική ένωση με το Αγαθό.⁶ Αλλά και σχετικά με το ίδιο το Αγαθό η πλωτινική αντίληψη αποκλίνει αρκετά από την πλατωνική, καθότι ο Πλάτων πιστεύει ότι η Ιδέα του Αγαθού είναι η ανώτερη Ιδέα που βρίσκεται *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* και υπερέχει των άλλων Ιδεών *πρεσβεία καὶ δυνάμει* (*Πολιτεία* VI 509b9-10), ενώ ο Πλωτίνος τοποθετεί το Αγαθό-Θεό *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (V 3.17.13-14) αντιδιαστέλλοντάς το ριζικά προς τις Ιδέες και παρουσιάζοντάς το ως απόλυτα υπερβατικό.⁷

Επιπροσθέτως, αξίζει να σημειωθεί ότι από την κοσμοθεωρία του Πλωτίνου απουσιάζει ο πλατωνικός δυϊσμός. Γνωρίζουμε πως ο Πλάτων διέκρινε δύο οντολογικά επίπεδα, τον κόσμο του γίνεσθαι, στο ύψιστο σημείο του οποίου τοποθετούνται οι ψυχές των *θειῶν ἀνθρώπων* και των θεών, και τον κόσμο των Ιδεών, που παραμένει αμετάβλητος και χωρίς κίνηση. Από τα δύο αυτά επίπεδα ο Πλάτων υποδεικνύει ότι πρέπει να αγαπάμε τον κόσμο των Ιδεών, που όμως δεν τον νιώθουμε, παρά μόνο τον ατενίζουμε. Απεναντίας, στην πλωτινική φιλοσοφία κυριαρχεί ο μονισμός, καθώς οι Ιδέες τοποθετούνται μέσα στον θεϊκό Νου ως καταστάσεις ή ενέργειές του και ως αντικείμενα που αυτός νοεῖ (*Ἐννεάς* VI 6.6) – όχι ως έννοιές του, όπως συνάγεται και από τον πλατωνικό *Παρμενίδην*. Τοιουτοτρόπως, ο Πλωτίνος εισάγοντας ένα οιονεῖ προσωπικό στοιχείο στις Ιδέες, μέσω της ένταξής τους στον Νου, και παράλληλα ισχυριζόμενος ότι είναι εφικτή η *unio mystica* με το Ἐν, σφυρηλατεί έναν ισχυρότερο δεσμό του ανθρώπου με το Αγαθό, θέτοντας τον έρωτα για τις Ιδέες εντός των ανθρωπίνων δυνατοτήτων.⁸

Επίσης, ο πλωτινικός μονισμός, εν γένει, σημαίνει ότι οι ανώτερες υποστάσεις είναι τελειότερες και εμπεριέχουν τις κατώτερες, δηλαδή η Ψυχή εμπερικλείεται στον Νου και

⁵ Atkinson (1983) 191-192.

⁶ Rist (1964) 56-60.

⁷ Κούτρας (1968) 19.

⁸ Rist (1964) 67-68.

αυτός στο Εν· άρα όλα περιέχονται στο Εν (*Έννεάς* V 5.9), που αποτελεί τη γενεσιουργό αιτία των πάντων χάρις στην υπερχειλίση της παραγωγικής του *δυνάμεως*. Εντούτοις, η παρουσία του Αγαθού στα όντα είναι αιτιακή και όχι τοπική, τουτέστιν το Αγαθό ως αρχή ενέχει τα πάντα, αλλά δεν εμπεριέχεται σε τίποτα· είναι όλα και τίποτα. Η σχέση, λοιπόν, του πεπερασμένου με το Εν είναι μόνο δυναμική (*Έννεάς* VI 9.5.36-38: *δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτῆς οὕσαν*). Γι' αυτό, άλλωστε, ορισμένοι μελετητές, όπως ο Γ. Βιζυηνός και ο G. Rodier, επισημαίνουν πως ταιριάζει περισσότερο να χαρακτηρίσουμε την πλωτινική φιλοσοφία ως δυναμικό πανθεισμό παρά ως θεωρία εκπόρευσης (*emanatio*), σαν αυτή που διαμόρφωσαν οι Ινδοί, οι Πέρσες και οι Αιγύπτιοι.⁹

Είναι φανερό ότι ο Πλωτίνος επιδιώκει να ιδρύσει μία πνευματική θρησκεία, που αναζητά όχι τον εξ αποκαλύψεως θεό των χριστιανών, αλλά τον Θεό που αποκαλύπτεται από την ίδια την ψυχή, όταν φτάσει στον ύψιστο βαθμό αυτεπίγνωσης και λογικής τελειότητας.¹⁰ Επιτυγχάνει, λοιπόν, ο Πλωτίνος την αναγέννηση του ήθους της πλατωνικής φιλοσοφίας, μέσω της γόνιμης επαφής του με την παράδοση, μέσα στη χοάνη ιδεών της ύστερης αρχαιότητας. Επιπλέον, αν και δέχεται επιδράσεις από τις ανατολικές δοξασίες και θεοσοφίες, κατορθώνει να τις υποτάξει στον ελληνικό λόγο, εισάγοντας έτσι μια νέα πνευματική εποχή.¹¹ Σε όλα τα παραπάνω έγκειται το μεγαλείο του Πλωτίνου, που δεν αποτέλεσε απλό σχολιαστή της πλατωνικής διδασκαλίας, αλλά, επιχειρώντας να την ερμηνεύσει και να άρει τις αντινομίες της, της έδωσε νέα πνοή.

Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρήσουμε, κατ' αρχάς, να παρουσιάσουμε τόσο την πλατωνική όσο και την πλωτινική θεωρία περί της ψυχής, και ειδικότερα περί της πτώσης της στον αισθητό κόσμο και της επίπονης ανοδικής πορείας της, προκειμένου να επιστρέψει στον νοητό κόσμο και να προσεγγίσει το Αγαθό. Ο βασικός στόχος της εργασίας είναι, αφού αναλυθεί η θεωρία του κάθε φιλοσόφου, να καταδειχθούν οι ομοιότητές τους, αλλά και οι καινοτομίες που εισήγαγε ο Πλωτίνος και τα σημεία στα οποία απομακρύνθηκε από την πλατωνική σκέψη.

Η παρουσίαση και η σύγκριση της θεωρίας των δύο φιλοσόφων πραγματοποιείται μέσω μιας κειμενοκεντρικής προσέγγισης, έχοντας ως αφετηρία το αρχαίο κείμενο αφενός της πλατωνικής *Πολιτείας* και του *Φαίδρου*, αφετέρου των πλωτινικών *Έννεάδων*. Παράλληλα,

⁹ Βιζυηνός (1995) 126· Rodier (1969) 313-314.

¹⁰ Κούτρας (1968) 19.

¹¹ Κωσταράς (1995) 19-20.

επιχειρείται η ερμηνευτική φιλοσοφική ανάλυση αυτών των κειμένων, λαμβάνοντας υπ' όψιν τη σχετική βιβλιογραφία και θεωρώντας ως δεδομένο ότι τα συγκεκριμένα έργα εκφράζουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τις απόψεις των συγγραφέων τους. Η ανάλυση των φιλοσοφικών κειμένων βασίζεται τόσο στα λογικά επιχειρήματα που αναπτύσσουν ο Πλάτων και ο Πλωτίνος για την απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, όσο και στους μύθους, τις αλληγορίες και τις εικόνες που χρησιμοποιούν κυρίως για να αποτυπώσουν ό,τι υπερβαίνει την ανθρώπινη λογική, ήτοι το Επέκεινα και την κίνηση της ψυχής προς αυτό, καθώς και τη μεταθανάτια τύχη των ψυχών – στοιχεία που παράλληλα φανερώνουν το απαράμιλλο κάλλος και την ποιητική διάσταση της φιλοσοφίας των δύο αυτών κορυφαίων διανοητών της αρχαιότητας.

Όσον αφορά στη δομή της εργασίας, επιδιώκοντας τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια και συμμετρία, διαιρέσαμε το περιεχόμενο κάθε κεφαλαίου σε τέσσερις έως πέντε ενότητες, ακολουθώντας την ίδια σειρά πραγμάτευσης των υπό εξέταση θεμάτων. Ειδικότερα, στο πρώτο κεφάλαιο, κατ' αρχάς, εκτίθεται η πλατωνική απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, καθώς και ο εσχατολογικός μύθος της αρματοδρομίας των ψυχών που εξηγεί την πτώση τους, και ο μύθος του έρωτα, που θεωρείται ως μέσον για την εκ νέου πτέρωση της ψυχής αλλά και ως θρησκευτικό βίωμα. Εν συνεχεία, αναλύονται οι αλληγορίες των βιβλίων VI-VII της *Πολιτείας*, ήγουν η αλληγορία του Ηλίου, της Γραμμής και του Σπηλαίου, που σκιαγραφούν την ανοδική πορεία της ψυχής προς τον ήλιο του νοητού κόσμου, το Αγαθό. Ακολουθεί η παρουσίαση της διαλεκτικής ως *ψυχαγωγίας* στον *Φαῖδρον* και η ερμηνεία του εσχατολογικού μύθου του Ηρός στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*. Παρουσιάζοντας τα εξεταζόμενα θέματα κατ' αυτήν τη σειρά επιδιώκουμε να φωτίσουμε όλη την πορεία της αθάνατης ψυχής, ξεκινώντας από την προ της γέννησης ζωή της και την πτώση της, και συνεχίζοντας με τον έρωτα που αποτελεί κινητήριο δύναμη της ανόδου της προς το Αγαθό, η οποία περιγράφεται λεπτομερώς μέσω της ανάλυσης των αλληγοριών της *Πολιτείας*: κατόπιν γίνεται, συμπληρωματικά, η αναφορά στη διαλεκτική στον *Φαῖδρον* και η σύγκρισή της με τη διαλεκτική στην *Πολιτείαν*, που συνιστά το τέταρτο επίπεδο της ανοδικής πορείας της ψυχής. Το πρώτο κεφάλαιο ολοκληρώνεται με την ερμηνεία του μύθου του Ηρός που αναπαριστά τη μεταθανάτια ζωή της ψυχής, δημιουργώντας σχήμα κύκλου, καθώς το κεφάλαιο ξεκινά και καταλήγει στην ασώματη κατάσταση της ψυχής.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, κατ' αναλογία προς τη δομή του πρώτου, αναφέρεται αρχικά η πλωτική απόδειξη της αθανασίας της ψυχής και εξετάζεται η «κάθοδος» της ψυχής στο σώμα και η θεωρία του Πλωτίνου για το άπτωτο μέρος της ψυχής. Έπειτα, αναλύεται η

έννοια του πλωτικού έρωτα που οδηγεί στο Αγαθό, το οποίο παρουσιάζεται ως Έρως και, επιπλέον, ως γενεσιουργό και τελικό αίτιο των πάντων. Στην επόμενη ενότητα εκτίθενται διεξοδικά οι δρόμοι και τα στάδια που οφείλει να διέλθει ο φιλόσοφος προκειμένου να επιτύχει την *unio mystica*. Το δεύτερο κεφάλαιο κλείνει με την ανάλυση της πλωτικής θεωρίας της μετενσάρκωσης.

Στο τρίτο κεφάλαιο διερευνώνται οι ομοιότητες και οι διαφορές ανάμεσα στην πλατωνική και την πλωτική θεωρία ως προς τα ίδια θέματα, δηλονότι την αθανασία της ψυχής και την «πτώση» της στον αισθητό κόσμο, την έννοια του Αγαθού, τα στάδια της ανάβασης προς το Αγαθό και τη μετενσάρκωση.

Τέλος, στον επίλογο-συμπεράσματα γίνονται πρώτα κάποιες γενικές διαπιστώσεις σχετικά με τις επιρροές που δέχτηκαν οι δύο φιλόσοφοι από την προγενέστερη και τη σύγχρονή τους φιλοσοφία, και εξετάζεται ο βαθμός στον οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως Πλατωνικός ο Πλωτίνος. Επίσης, αναφέρονται οι γενικότερες αλλαγές που επέφερε ο Πλωτίνος στο πλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα – κυρίως ως προς τις Ιδέες – οι οποίες θα μας επέτρεπαν να ονομάσουμε την πλωτική θεωρία δυναμικό πλατωνισμό. Εν συνεχεία, συνάγονται ειδικότερα συμπεράσματα σχετικά με τη θεωρία περί ψυχής του Πλάτωνα και του Πλωτίνου, τα οποία προκύπτουν από την ανάλυση που πραγματοποιείται στα τρία κεφάλαια της εργασίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄: Η ΑΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΟΝ *ΦΑΙΔΡΟΝ* ΚΑΙ ΣΤΗΝ *ΠΟΛΙΤΕΙΑΝ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Ι) Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΕΡΩΣ ΩΣ ΜΕΣΟΝ ΑΝΑΚΤΗΣΗΣ ΤΩΝ ΧΑΜΕΝΩΝ ΦΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΩΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟ ΒΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΠΑΛΙΝΩΔΙΑ ΤΟΥ *ΦΑΙΔΡΟΥ*

Ο έρως θεωρείτο από τους αρχαίους Έλληνες ως γλυκόπικρος, ως πηγή χαράς και πόνου συνάμα: *Έρως δηΰτέ μ' ὀ λυσιμέλης δόνει, / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον*.¹² Η υιοθέτηση αυτής της αντιφατικής εικόνας του έρωτα από τον Πλάτωνα στον *Φαῖδρον* εξηγεί την ύπαρξη στο έργο αυτό δύο εντελώς αντίθετων σοκρατικών λόγων περί έρωτος: στον πρώτο λόγο ο έρως καταδικάζεται ως εγωιστικός και επιβλαβής για τον αγαπημένο, ενώ στον δεύτερο (244a-257b), στην *παλινωδία*, εγκωμιάζεται ως θεός, γιος της Αφροδίτης (242d9), σε μία προσπάθεια του Σωκράτη να ανακαλέσει όσα προείπε και να εξαγνιστεί για την ύβρη του προς αυτόν.¹³ Όντας θεός ο Έρως δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε το κακό (242e2), αφού ένας θεός είναι κατ' ανάγκην αγαθός,¹⁴ ήτοι η Ιδέα του θεού μετέχει στο Αγαθό.¹⁵ Ωστόσο στο *Συμπόσιον* ο Έρως δεν είχε παρουσιαστεί ως θεός αλλά ως παιδί του Πόρου και της Πενίας, *δαίμων μέγας* (μεταξύ θνητών και αθανάτων) και φιλόσοφος, καθώς η Διοτίμα επέμενε πως ένας θεός δεν είναι δυνατόν να είναι ατελής σε Αγαθότητα και Ομορφιά.¹⁶

Είναι φανερό, πάντως, τόσο από το *Συμπόσιον* όσο και από τον *Φαῖδρον* πως ο έρωτας, ως αφηρημένη έννοια, ορίζεται ως μία επιθυμία¹⁷ και παράλληλα ως ένα δώρο των θεών προς τους ανθρώπους, που μπορεί να τους χαρίσει τη μεγαλύτερη ευτυχία (245b5-c1: *ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὖ τούναντίον, ὡς ἐπ' εὐτυχία τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτη μανία δίδοται*) και να τους οδηγήσει στη μακαριότητα των θεών. Αυτό συμβαίνει διότι ο έρωτας αποτελεί ισχυρό κίνητρο για την προσέγγιση της Ιδέας του Κάλλους και εν συνεχεία του Αγαθού, επιτυγχάνοντας έτσι την τελειότητα και τη θέωση.¹⁸ Αυτός ο στόχος είναι εφικτός μέσω της *scala amoris*,¹⁹ στην οποία ο έρωτας αφορμάται από τη σωματική ομορφιά και στρεφόμενος σταδιακά προς το κάλλος των ψυχών, των γνώσεων και των νόμων, καταλήγει στην κορυφή

¹² Σαπφώ, απόσπασμα 130 στο Lobel & Page (1955) 92. Βλ. επίσης Ferrari (1992¹) 249, 262.

¹³ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 278.

¹⁴ *Τίμαιος* 29e· *Πολιτεία* II 379a-b: *Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω;*

¹⁵ Bodéüs (1992) 247.

¹⁶ Rist (1964) 25-26.

¹⁷ *Συμπόσιον* 192e· *Φαῖδρος* 237d3: *ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον.*

¹⁸ Rist (1964) 26.

¹⁹ Reeve (2006) 302.

της κλίμακας, στο Κάλλος καθ' εαυτό και στο Αγαθό. Στο ύψιστο αυτό επίπεδο δεν υφίσταται πλέον έρωτας των Ιδεών, εφόσον αυτές έχουν ήδη κατακτηθεί.²⁰ Αξίζει να παρατηρήσουμε πως, παρά την υπερβατική του φύση, ο ανώτερος, πνευματικός έρωτας αποτελεί συνέχεια της φυσικής επιθυμίας.²¹ Η εικόνα της ερωτικής πορείας προς το απόλυτο προέρχεται από τα Ελευσίνια μυστήρια²² και περιγράφεται, όπως θα δούμε παρακάτω, με αρκετά διαφορετικό τρόπο στον *Φαῖδρον* σε σχέση με το *Συμπόσιον*· σε γενικές γραμμές όμως πρόκειται για την ίδια μακρά και επίπονη ανοδική πορεία.

Η απόδειξη ότι η ερωτική μανία είναι πηγή πολλών αγαθών για τον εραστή και τον αγαπημένο, οδηγώντας τους σταδιακά στη μέγιστη ευδαιμονία της θέασης των Ιδεών, προϋποθέτει βέβαια κατ' αρχάς την απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, την περιγραφή των τριών μερών της καθώς και την αποκάλυψη της μεταθανάτιας μοίρας των ψυχών, διότι η πλατωνική θεωρία περί έρωτος βασίζεται στη θεωρία της ανάμνησης των Ιδεών, τις οποίες είχε γνωρίσει η ψυχή πριν από την ενσάρκωσή της. Διαπιστώνουμε ότι η θεωρία του έρωτα που αναπτύσσεται στη σοκρατική παλινωδία του *Φαῖδρου* είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις τυπικές θεωρίες των πρώιμων και μέσων διαλόγων του Πλάτωνα: τη θεωρία της ανάμνησης (*Μένων*), την αθανασία των ψυχών (*Φαίδων*, *Μένων*, *Γοργίας*, *Συμπόσιον* και *Πολιτεία*),²³ την τριμερή διαίρεση της ψυχής και τη θεωρία των Ιδεών (*Πολιτεία*).²⁴ Η απόδειξη της λυσιτέλειας του έρωτα στην παλινωδία του *Φαῖδρου* είναι ιδιαίζουσα, καθώς έχει ως αφετηρία τη λογική απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, ενώ στη συνέχεια εξιστορείται ο μύθος της αρματοδρομίας των ψυχών, που φανερώνει με τον πλέον γλαφυρό τρόπο τη θεϊκή φύση της ερωτικής μανίας. Για μία ακόμα φορά στον Πλάτωνα εκεί όπου σταματά η ανθρώπινη λογική αρχίζει ο μύθος.

Ας ξεκινήσουμε με τη λογική απόδειξη της αθανασίας της ψυχής (245c4-246a2). Υιοθετώντας το ύφος των Ιώνων φιλοσόφων, ο Πλάτων στο χωρίο αυτό λαμβάνει το επιχείρημά του από τον Αλκμαίωνα τον Κροτωνιάτη, ο οποίος υποστήριξε ότι η ψυχή είναι αθάνατη επειδή μοιάζει με τους αθανάτους, καθώς είναι αεικίνητη, όπως και τα θεία (αστέρια, σελήνη, ήλιος, ουρανός). Ο Πλάτων εκλέπτυνε το επιχείρημα αυτό, ξεκινώντας το

²⁰ Rist (1964) 26.

²¹ Vries (1969) 130.

²² Συκουτρής (2004²⁰) 220-221.

²³ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 448, υποσημείωση 1.

²⁴ Santas (1992) 305. Επίσης, όπως επισημαίνει ο Scolnicov, στην παλινωδία χρησιμοποιείται η μέθοδος της υπόθεσης, δηλονότι αρχικά υποστηρίζεται το συμπέρασμα – εν προκειμένω η ωφελιμότητα του έρωτα – έπειτα εισάγεται μία υπόθεση που θα καταστήσει δυνατό το επιθυμητό συμπέρασμα και αναζητούνται οι προκείμενες στις οποίες αυτή θα βασιστεί. Στην περίπτωση μας, η υπόθεση που εισάγει ο Πλάτων, για να καταδείξει τα οφέλη του έρωτα, είναι ότι ο ανθρώπινος λόγος έχει δικά του αντικειμενικά συμφέροντα, άρα είναι αναγκαίο η ψυχή να έχει μία μη εμπειρική διάσταση, τουτέστιν να είναι αθάνατη. Βλ. Scolnicov (1992) 249-251.

πιο λογικά και διακρίνοντας το αυτοκίνητο από το ετεροκίνητο.²⁵ Ειδικότερα, με αφετηρία την παραδοχή ότι το *ἀεικίνητον* είναι *ἀθάνατον*, και το *αὐτὸ κινουῦν* είναι *ἀεικίνητον* (*οὐ ποτε λήγει κινούμενον*), παρατηρεῖ ότι το *αὐτὸ κινουῦν* είναι *πηγή καὶ ἀρχὴ κινήσεως*: όμως η *ἀρχή* είναι κάτι *ἀγέννητον* και *ἀδιάφθορον*. Καταλήγει, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι καθετὶ αυτοκίνητο είναι ἀθάνατο, συνεπώς και η ψυχή, εφόσον είναι αυτοκίνητη, είναι *per definitionem*²⁶ ἀθάνατη και ἀγέννητη. Αξίζει να σημειωθεί πως, παρότι το παρόν επιχειρήμα δεν αποδεικνύει άμεσα την προσωπική αθανασία κάθε ψυχής, ωστόσο φαίνεται ότι ο Πλάτων θεωρούσε κάθε απόδειξη της αθανασίας της ψυχής ως ισχύουσα και για τις ατομικές ψυχές,²⁷ καθώς, όπως παρατηρεῖ ο Patterson,²⁸ αν υποθέταμε πως οι ατομικές ψυχές δεν είναι αιώνιες, αυτό θα συνεπαγόταν ότι δεν είναι ἀγέννητες: όμως αυτό έρχεται σε πλήρη αντίθεση με το βασικό χαρακτηριστικό της αυτοκινησίας της ψυχής.

Αυτό το οποίο αδυνατεί να αποδείξει με λογικά επιχειρήματα,²⁹ ήτοι την προσωπική αθανασία κάθε ανθρώπινης ψυχής, ο Πλάτων το εκφράζει μέσω ενός ακόμα – μετά τον *Γοργίαν*, τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτείαν* – εσχατολογικού μύθου. Έτσι, οι θρησκευτικές του πεποιθήσεις μετατοπίζονται από το μυθικό στο φιλοσοφικό επίπεδο και μετατρέπονται σε λογικές αλήθειες.³⁰ Ο εσχατολογικός μύθος του *Φαίδρου* εντάσσεται στον μεγάλο μύθο της ψυχής (246a-249d), ο οποίος ξεκινά με την περιγραφή της ψυχής ως φτερωτού άρματος που οδηγείται από έναν ηνίοχο και σύρεται στον ουρανό από ένα λευκό και ένα μαύρο άλογο. Η εικόνα αυτή της ψυχής προέρχεται από το άρμα που περιγράφει ο Παρμενίδης στο φιλοσοφικό του ποίημα.³¹ Με αυτόν τον αλληγορικό τρόπο εκφράζεται από τον Πλάτωνα η τριμερής διαίρεση της ψυχής, την οποία γνωρίζουμε και από την *Πολιτείαν*, καθώς ο ηνίοχος συμβολίζει το *λογιστικόν* μέρος, το λευκό άλογο συνδέεται με το *θυμοειδές* και το μαύρο άλογο με το *ἐπιθυμητικόν*. Ωστόσο, σε αντίθεση προς την *Πολιτείαν*,³² στον *Φαίδρον* η ανθρώπινη ψυχή διαγράφεται ως τριμερής πριν και μετά την ενσάρκωσή της, ενώ ως σύνθετες εμφανίζονται και οι ψυχές των θεών. Είναι αξιοσημείωτη η ομοιότητα αυτής της

²⁵ Vries (1969) 120-122.

²⁶ Vries (1969) 127.

²⁷ Hackforth (1952) 64-66.

²⁸ Patterson (1965) 116.

²⁹ Όπως επισημαίνει ο P. Frutiger [Frutiger (1930) 212], οι αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής συνοδεύονται από εσχατολογικούς μύθους, διότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τους τρόπους ύπαρξης της ασώματης ψυχής ούτε με τη λογική ούτε με την εμπειρία.

³⁰ Dodds (1977) 25.

³¹ Diels & Kranz (2005) 457-459, απόσπασμα 1α (Σιμπλίκιος, *Περί οὐρανοῦ* 557,20 κ.ε.). Βλ. επίσης Hackforth (1952) 76-77· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 450, υποσημ. 1.

³² Στην *Πολιτείαν* (X 611d-612a) υπονοείται ότι η ψυχή στην αληθινή της φύση ενδέχεται να είναι *μονοειδής*. Βλ. επίσης Hackforth (1952) 75.

θεωρίας με την αντίστοιχη του Freud, ο οποίος επίσης διέκρινε την ψυχή σε τρία μέρη: *id* (υποσυνείδητο), *εγώ* και *υπερεγώ*.³³ Έτσι η ανθρώπινη προσωπικότητα σκιαγραφείται από τον Πλάτωνα ως μία πολυδιάστατη ενότητα που κυβερνάται από τον νου.³⁴ Η ανυπακοή του μαύρου αλόγου καταδεικνύει την δυσκολία της αρμονικής ένωσης των τριών δυνάμεων της ψυχής, οι οποίες συνήθως είναι διασπασμένες.³⁵

Είναι πρόδηλο, όπως παρατηρεί ο Hackforth, ότι ο Πλάτων αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη θρησκευτική ορφική-πυθαγόρεια έννοια της θεϊκής ψυχής, της διαχωρισμένης από όλες τις φυσικές, κατώτερες λειτουργίες, και σε μία πιο κοσμική και επιστημονική σύλληψη της ψυχής ως πηγής κίνησης τόσο για την ίδια όσο και για όλα τα άλλα: *ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ* (246b5-6· πβ. Πλωτίνου, *Ἐννεάδα* V,1,2). Η ασώματη ψυχή παρουσιάζεται έμμεσα – όχι ρητῶς – ως τριμερής και στους *Νόμους*, άρα, κατά τον Hackforth,³⁶ πρέπει να θεωρήσουμε ότι η τριμερής διαίρεση της ψυχής στον *Φαῖδρον* είναι κάτι που ο Πλάτων εννοεί σοβαρά. Άλλωστε η θεωρία αυτή είναι απαραίτητη, προκειμένου να εξηγηθεί η πτώση της ψυχής (246c).

Τα φτερά της ψυχής συμμετέχουν στο θείο, καθώς συνιστούν μέσον ανόδου³⁷ (246d5-6: *Πέφυκεν ἢ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεὶς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ*), ενώ τρέφονται και μεγαλώνουν με το καλόν, σοφόν και αγαθόν· η ψυχή, λοιπόν, όταν είναι τέλεια και φτερωτή *μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ* (246c1-2). Τέτοιας λογής είναι οι ψυχές των θεών, καθώς οι ηνίοχοι και τα άλογά τους είναι όλα από καλή γενιά. Έτσι κατά την αρματοδρομία των ψυχών τα καλοκυβέρνητα άλογά τους, ακολουθώντας το άρμα του Διός, ανεβαίνουν ως την άκρη της αψίδας του ουρανού και περνώντας πέρα από αυτήν, περιφερόμενα από την ουράνια περιφορά βλέπουν όσα βρίσκονται στον υπερουράνιο τόπο.³⁸ Εκεί υπάρχει ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, και ειδικότερα η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη, η ἐπιστήμη και τα άλλα ὄντα ὄντως που είναι ορατά μόνο από τον νου-ηνίοχο (246a-247e). Παρατηρούμε ότι ο εσχατολογικός μύθος του *Φαῖδρου*, όπως και αυτός της *Πολιτείας*, περιλαμβάνει μεγαλειώδη κοσμικά οράματα,

³³ Gould (1963) 108-109.

³⁴ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 206-207.

³⁵ *Πολιτεία* VI 503b· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 207.

³⁶ Hackforth (1952) 76.

³⁷ Vries (1969) 130.

³⁸ Υπάρχει μία αναλογία ανάμεσα στον υπερουράνιο τόπο και στον τόπο έξω από τα τείχη της πόλεως, από τον οποίο ο Σωκράτης αντλεί έμπνευση για να συνθέσει τον μυθικό ύμνο του προς τον θεό Έρωτα· βλ. Motte (1992) 321.

εμπνευσμένα από τις αστρονομικές θεωρίες των Πυθαγορείων.³⁹ Οι θεοί στον *Φαῖδρον* είναι αστέρια-ψυχές,⁴⁰ βέβαια εδώ το αστρικό στοιχείο ως τμήμα της πλατωνικής θεολογίας δεν κατέχει την εξέχουσα θέση που καταλαμβάνει στους ύστερους διαλόγους (*Τίμαιος*, *Νόμοι*, *Ἐπινομίς*).⁴¹

Όσον αφορά στις ψυχές των θνητών, η ηνιόχηση είναι από τη μοίρα *χαλεπή δὴ καὶ δύσκολος* (246b3-4), λόγω του ατίθασου μαύρου αλόγου που σπρώχνει το άρμα προς τη γη. Σε αυτή την προσπάθεια του ηνιόχου να κατευθύνει το άρμα ψηλά προς τον υπερουράνιο τόπο έγκειται ο *πόνος τε καὶ ἀγών ἔσχατος* για την ψυχή (247b5). Στον *Φαῖδρον* και στον *Τίμαιον* φαίνεται πως όλες οι ψυχές ξεκινούν σχεδόν ισότιμα, ενώ η μετέπειτα τύχη τους εξαρτάται από τις ίδιες.⁴² Διότι, σύμφωνα με τον *θεσμόν Ἀδραστείας* (248c2-249d2),⁴³ όποια ψυχή ακολουθήσει ένα θεό και θεαθεί κάτι από τα αληθινά (*ὄντα ὄντως*), θα παραμείνει αλώβητη μέχρι την επόμενη περίοδο περιφοράς, και αν αυτό συμβαίνει συνεχώς, θα είναι πάντοτε αβλαβής. Όταν όμως κάποιες ψυχές δεν καταφέρουν να δουν την αληθινή πραγματικότητα που απλώνεται πέρα από την ουράνια αψίδα, *ἀτελείς τῆς τοῦ ὄντος θέας* (248b4), βαραίνοντας από *λήθην*⁴⁴ και *κακίαν* (αδυναμία των ηνιόχων) χάνουν τα φτερά τους (248b2-3· 248c6), πέφτουν στη γη και εισχωρούν σε ένα σώμα. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η βασική αιτία της πτερόρροιας των ψυχών είναι η ατέλεια όχι μόνο του θυμοειδούς και του επιθυμητικού μέρους (των δύο αλόγων του μύθου) αλλά και του ίδιου του νου-ηνιόχου· συνεπώς και τα τρία μέρη της ψυχής φέρουν ευθύνη για την πτώση της.⁴⁵ Υπό αυτή την έννοια, δεν υφίσταται απόλυτη ισότητα των ψυχών, καθότι άλλες είναι φύσει τελειότερες, ενώ άλλες ατελέστερες. Μία ακόμα αιτία της καθόδου των ψυχών είναι η *ἄμιλλα*, ήτοι ο διαγκωνισμός τους να προπορευθούν κατά την άνοδο, καθώς και ο φθόνος που φαίνεται να υπάρχει μεταξύ τους⁴⁶ – εν αντιθέσει προς τις ψυχές των θεών από τις οποίες, όπως δηλώνεται στο 247a6-7, λείπει ο φθόνος – τα οποία έχουν ως αποτέλεσμα το σπάσιμο πολλών

³⁹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα στον μύθο της ψυχής του *Φαῖδρου* αποτελεί η αναφορά στη θεά Εστία (247a1), η οποία μπορεί να ταυτιστεί με το κεντρικό πυρ της πυθαγόρειας κοσμολογίας. Βλ. Hackforth (1952) 73-74· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 214-215.

⁴⁰ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 216.

⁴¹ Hackforth (1952) 72-73.

⁴² Inwood (2009) 47-48.

⁴³ Η Αδράστεια στην ορφική θεολογία πιθανώς ταυτιζόταν με την Ανάγκη, άρα ο *θεσμός Ἀδραστείας* είναι ο νόμος της μοίρας. Βλ. Vries (1969) 142.

⁴⁴ Η *λήθη* για τους Πυθαγορείους είχε αλληγορική σημασία και δήλωνε τη λησμονιά της θεϊκής καταγωγής της ψυχής. Βλ. Vries (1969) 142.

⁴⁵ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 225. Βλ. επίσης Vries (1969) 139-140, σχόλιο στο χωρίο 248b2.

⁴⁶ Vries (1969) 139, σχόλιο στο χωρίο 248b1.

πτερών (248a5-b3). Τελικά, κατά τον νόμο της Αδράστειας, οι ψυχές που είχαν επιτύχει την πληρέστερη θέαση των Ιδεών τοποθετούνται στην κορυφή της ιεραρχίας των ειδών των βίων και πρόκειται να γίνουν φιλόσοφοι ή φίλοι της ομορφιάς ή υπηρέτες των Μουσών και του Έρωτος (248d1-3).

Η περιγραφή της πτώσης της ψυχής στον *Φαῖδρον* βασίζεται στην ορφική θεωρία ότι η ψυχή είναι έκπτωτος *δαίμων*, την οποία είχε υιοθετήσει και ο Εμπεδοκλής στο θρησκευτικό ποίημά του *Καθαρμοί*.⁴⁷ Επιπλέον, αξίζει να σημειωθεί ότι στην παλινωδία του *Φαῖδρου* χρησιμοποιούνται εικόνες και ορολογία που σχετίζονται με τα Ελευσίνια μυστήρια,⁴⁸ όπως η φράση *ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας* (248b4), καθώς και άλλες που θα αναφέρουμε στη συνέχεια, στον μύθο του έρωτος.

Ο τρόπος ζωής κάθε ανθρώπου επί της γης καθορίζει τη μεταθανάτια τύχη του (248e4-249d2): όποιος διάγει δίκαιη ζωή *ἀμείνωνος μοίρας μεταλαμβάνει*, ενώ όποιος είναι άδικος *χείρωνος*. Συγκεκριμένα, η ψυχή εκείνου που επί τρεις διαδοχικές ζωές φιλοσόφησε χωρίς δόλο ή αγάπησε τους νέους με φιλοσοφικό τρόπο ανακτά τα φτερά της στην τρίτη χιλιετή περιφορά, δηλαδή μετά από τρεις χιλιάδες χρόνια. Η απόδραση αυτή του εραστή της σοφίας από τον κύκλο της γέννησης μάλλον αποτελεί άλλο ένα στοιχείο της ορφικής θεωρίας.⁴⁹ Η πλεονεκτική θέση του φιλοσόφου οφείλεται στην καθαρότερη ανάμνηση⁵⁰ που έχει από τὸ ὄντως (247e1), το οποίο είχε θεαθεί πορευόμενος μαζί με τον θεό του, πριν γεννηθεί, καλύτερα από ό,τι οι άλλοι άνθρωποι. Επομένως, μόνο όποιος μνηθεί σε αυτές τις φιλοσοφικές τελετές και τελειοποιηθεί μέσω αυτών, μπορεί να γίνει *τέλεος ὄντως*.⁵¹ Για αυτόν τον λόγο *μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια* στα τρεις χιλιάδες έτη. Βέβαια ο φιλόσοφος, που κατά τη διάρκεια της ζωής του απομακρύνεται από τα ανθρώπινα ενδιαφέροντα και προσηλώνεται στο θείο, φαντάζει στους άλλους μανιακός, διότι παραβλέπουν ότι είναι ένθεος (*ἐνθουσιάζων*). Αυτή η περιφρονητική στάση των ανθρώπων απέναντι στον φιλόσοφο παρουσιάζεται και στην αλληγορία του σπηλαίου στο βιβλίο VII της *Πολιτείας* (516e7-517a6).

⁴⁷ Αυτό επισημαίνεται στις εξής πηγές: Hackforth (1952) 82· Wright (1906) 134-135. Για τα σχετικά χωρία του Εμπεδοκλέους βλ. Diels & Kranz (2005) 671-673, αποσπ. 115a-c, 117. Βλ. επίσης Zafiropulo (1953) 290-293, fr. 115, 117· Κελεσιδου (2002) 86-89, αποσπ. 115, 117.

⁴⁸ Hackforth (1952) 82· Vries (1969) 140.

⁴⁹ Hackforth (1952) 87.

⁵⁰ Gould (1963) 117.

⁵¹ Vries (1969) 147.

Οι υπόλοιπες ψυχές μετά το πέρας της πρώτης τους ζωής δικάζονται και, αν αποδειχθούν άδικες, εκτίουν την ποινή τους στους τόπους τιμωρίας κάτω από τη γη, ενώ, αν φανούν ότι ήταν δίκαιες, χάνουν το βάρος τους και υψώνονται σε κάποιον τόπο του ουρανού, ζώντας εκεί αντάξια του βίου που διήγαγαν προηγουμένως ως άνθρωποι. Μετά από χίλια χρόνια όλες αυτές οι ψυχές – οι αμαρτωλές και οι δίκαιες – έρχονται *ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἴρεσιν τοῦ δευτέρου βίου*, γεγονός το οποίο δείχνει πως οι ζωές μας είναι εν μέρει προκαθορισμένες και εν μέρει αποτέλεσμα των επιλογών μας. Η *αἴρεσις βίου*, όπως θα δούμε στην ενότητα IV, περιγράφεται πιο αναλυτικά στον μύθο του Ηρός στο βιβλίο X της *Πολιτείας*.⁵² Ο κύκλος των μετενσαρκώσεων διαρκεί, για τις ψυχές που δεν έγιναν φιλόσοφοι, δέκα χιλιάδες χρόνια. Η μετενσάρκωση αποτελεί μία «καθαρτική διαδικασία» της ψυχής, ώσπου τελικά να επιστρέψει στην αρχική θεϊκή της κατάσταση.⁵³ Διαπιστώνουμε ότι, σε αντίθεση προς τους εσχατολογικούς μύθους του *Γοργίου* και της *Πολιτείας*, στον αντίστοιχο μύθο του *Φαίδρου* απουσιάζει η αιώνια τιμωρία, καθώς όλες οι ψυχές ανακτούν τελικά τα φτερά τους. Επίσης, στον υπό εξέτασιν διάλογο δεν αναφέρεται αν οι ατομικές ψυχές απορροφώνται από την ψυχή του κόσμου, αντιθέτως όλα συνηγορούν υπέρ της διατήρησης της ατομικής ύπαρξης, όπως και στην *Πολιτείαν* (X 611a5: *ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί*) και στον *Τίμαιον* (42c-d).⁵⁴ Όσον αφορά στο ζήτημα της μετενσάρκωσης, ο Hackforth παρατηρεί πως μάλλον πρόκειται για μία σοβαρή μυθική αντίληψη, λαμβάνοντας υπ' όψιν τόσο το προαναφερθέν χωρίο του *Τιμαίου*, όσο και το ότι σε αυτή την αρχή στηρίζονται – άμεσα ή έμμεσα – και οι τέσσερις εσχατολογικοί μύθοι του Πλάτωνα.⁵⁵

Ως απόλυτα σοβαρό πλατωνικό δόγμα της μέσης περιόδου θεωρεί ο Hackforth και την θεωρία της ανάμνησης – η οποία είναι στενά συνυφασμένη με τη θεωρία των Ιδεών και την πίστη στην αθανασία της ψυχής – αν και η απουσία της στους ύστερους διαλόγους ίσως σημαίνει τη μετέπειτα εγκατάλειψή της.⁵⁶ Η *ἀνάμνησις* ορίζεται στον μύθο της ψυχής του *Φαίδρου* ως η διαδικασία δια της οποίας ο άνθρωπος οδηγείται στη σύλληψη του ενός (249b8-c1: *ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον*), πράγμα που σημαίνει

⁵² Hackforth (1952) 88.

⁵³ Παπανούτσος (1971) 63.

⁵⁴ Hackforth (1952) 87.

⁵⁵ Hackforth (1952) 90-91. Εν αναφορά προς τον *Γοργίαν*, όπως επισημαίνει ο Dodds, αν εξετάσει κανείς προσεκτικά όσα αναφέρει ο Σωκράτης στον διάλογο αυτό σχετικά με τον παραδειγματικό χαρακτήρα της τιμωρίας που επιβάλλεται στις ψυχές των αδίκων, θα διαπιστώσει πως κάτι τέτοιο ευσταθεί μόνο αν δεχτούμε ότι οι ψυχές αυτές επιστρέφουν στη γη, όπου τους δίνεται η ευκαιρία να μην επαναλάβουν τα ίδια αμαρτήματα. Συνεπώς, το πιθανότερο είναι ότι ο Πλάτων είχε ήδη στον νου του τη θεωρία της μετενσαρκώσεως, απλώς δεν θεώρησε απαραίτητο να την εκθέσει σε αυτό το έργο. Βλ. Dodds (1959) 381.

⁵⁶ Hackforth (1952) 91.

ότι ο προορισμός της ψυχής είναι να μην παρασύρεται από τις αισθήσεις, αλλά μέσω αυτών να αναχθεί στην οριστικότητα της έννοιας και να σχετιστεί με την ιδέα, με την αληθινή ουσία.⁵⁷ Άρα με την ανάμνηση συνδέεται η ψυχή με τις Ιδέες. Η θεωρία της ανάμνησης είχε διατυπωθεί ήδη στον πρώιμο διάλογο *Μένωνα* ως αποδεικτικό στοιχείο για την αθανασία της ψυχής, δείχνοντας μέσα από το παράδειγμα του δούλου ότι η ψυχή κατείχε ανέκαθεν τη γνώση προτού γεννηθεί: *οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἢ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἢ ψυχὴ εἴη* (86a6-b3).⁵⁸ Αλλά στον *Φαῖδρον* ο Πλάτων, με την περιγραφή της αρματοδρομίας, της περιαγωγής των ψυχών και του υπερουράνιου τόπου, βαθαίνει την έννοια της ανάμνησης όσο ποτέ. Επιπλέον, πάνω στη θεωρία της ανάμνησης θεμελιώνεται η ερωτική μανία καθώς και το «*απόκοσμο αποτράβηγμα του φιλοσόφου*» στον μεγάλο μύθο του έρωτος του Φαίδρου (249d3-257b6), που ακολουθεί μετά τον μύθο της ψυχής. Τόσο η διαλεκτική όσο και η ερωτική κίνηση της ψυχής ακολουθούν τον ίδιο δρόμο, αυτόν της ανάμνησης.⁵⁹

Ο έρωτας, λοιπόν, είναι η τέταρτη μανία – μετά τη μαντική, την τελεστική και την ποιητική – που γεννάται όταν μέσω της όρασης της ένυλης ομορφιάς εγείρεται η ανάμνηση της ατόφυας άυλης ομορφιάς, ήτοι της Ιδέας του Κάλλους.⁶⁰ Αξίζει να σημειωθεί ότι η ιδέα της θείας μανίας ή *ένθουσιασμοῦ* δεν αποτελεί πλατωνική επινόηση, αλλά προέρχεται από τη λατρεία του Διονύσου.⁶¹ Όσες ψυχές διατηρούν μέσα τους έντονη την ανάμνηση των Ιδεών,

⁵⁷ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 234-235.

⁵⁸ Πετράκης (2008) 58-59.

⁵⁹ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 233.

⁶⁰ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 239, 244.

⁶¹ Hackforth (1952) 58. Επίσης, την έννοια του *ένθουσιασμοῦ* εξέτασαν και οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι. Πρώτος ασχολήθηκε με αυτήν ο Ηράκλειτος [βλ. Delatte (1934) 5-21], ο οποίος συνέδεσε τον ανθρώπινο λόγο με τον θεϊκό Λόγο που διοικεί τον κόσμο – άποψη που υιοθέτησαν μεταγενέστερα οι Στωικοί – και απέδωσε στην επικοινωνία ανάμεσά τους την ικανότητα των μάντεων να προλέγουν το μέλλον [βλ. Diels & Kranz (2005) 335, απόσπ. 20 (Χαλκίδιος, κεφ. 251, σ.284, 10 Wrobel)]. Ακόμα, ο Ηράκλειτος αντισταθμίζει την ανηθικότητα των Διονυσιακών οργίων ταυτίζοντας τον Διόνυσο με τον Άδη (βλ. Κλήμεντα Αλεξανδρέα, *Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας* 2.34.5.2-5: [...] *ωὗτος δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος* [...]), θεωρώντας πως ο *ένθουσιασμός* συμβάλλει, με ένα μυστηριώδη τρόπο, στην αναγέννηση της ψυχής, όπως και ο θάνατος [βλ. επίσης Diels & Kranz (2005) 351, απόσπ. 60 (Ἰππόλυτος, *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* IX 10): *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠνή*].

Ένας άλλος προσωκρατικός φιλόσοφος που ανέλυσε την υπό εξέταση έννοια είναι ο Εμπεδοκλής [βλ. Delatte (1934) 21-27], ο οποίος διέκρινε δύο είδη *μανίας*: τη νοσηρή μανία και το ενθουσιώδες παραλήρημα των μάντεων, των ποιητών και των μυστών, που προέρχεται από τον εξαγνισμό της ψυχής [βλ. Diels & Kranz (2005) 607, απόσπ. 98 (Καίλιος Αυρηλιανός, *De morbis chronicis* I 5, σ. 25)]. Κατά τον Εμπεδοκλή, ο ενθουσιασμός, ήτοι το δημιουργικό παραλήρημα, είναι μια εκδήλωση του θεού (*δαίμονος*) ο οποίος κατοικεί μέσα μας, τουτέστιν της ίδιας μας της προσωπικότητας, που απελευθερώνεται από τα δεσμά του σώματος. Αυτή η θεωρία περί του *δαίμονος* αναπτύσσεται στο έργο του *Καθαρμοί*, όπου αναφέρεται ότι ο *δαίμων* μέσα μας είναι ένας έκπτωτος θεός που εκτίει την ποινή για κάποιο αμάρτημά του στη γη, στον κόσμο του Νείκου, μέσα από διαδοχικές μετενσαρκώσεις, στοχεύοντας να καθαρθεί, να αποδράσει από αυτές και να ανακτήσει τη θέση του μεταξύ των θεών [βλ. Diels & Kranz (2005) 669-671, απόσπ. 115 (Στίχ. 13. 14. 4-12. 1. 2. Ἰππόλυτος, *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* VII 29³³. Diels & Kranz (2005) 687, απόσπ. 146 (Κλήμης Αλεξανδρέυς, *Στρωματεῖς* IV 150)]. Στο θριαμβευτικό προοίμιο των *Καθαρωῶν*, μάλιστα, ο ίδιος ο Εμπεδοκλής παρουσιάζεται σαν να έχει

βλέποντας κάποιο γήινο *ὁμοίωμα*, εκστασιάζονται (*ἐκπλήττονται*), ωστόσο αγνοούν τι λογής είναι αυτό το πάθος τους. Αυτές οι ψυχές βέβαια είναι λίγες, διότι οι περισσότερες λησμόνησαν εκείνα τα ιερά οράματα και *δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν*, παίρνοντας τον δρόμο της αδικίας (249d-250a). Οι λίγες αυτές ψυχές έχουν σαφή μνήμη της ολόλαμπρης Ομορφιάς, καθώς την είχαν δει πριν γεννηθούν, ακολουθώντας τον Δία ή κάποιον άλλο θεό, όταν τελούσαν την *μακαριωτάτην* μυσταγωγία και μούνταν σε ακέραια, καθάρια, γαλήνια οράματα μέσα στην πλήρη ευδαιμονία τους, αντικρίζοντάς τα εν μέσω διαηγούς φωτοβολίας, όντας *καθαροί* και αμόλνυτοι (*ἀσήμαντοι*) από το σώμα που τώρα περιφέρουμε μαζί μας και είμαστε δεσμευμένοι μέσα σε αυτό, όπως το στρείδι στο όστρακό του (250b-c).

Στο παραπάνω απόσπασμα (250b-c) είναι εμφανής η χρήση μυστηριακής ορολογίας, η οποία παραπέμπει στα Ελευσίνα μυστήρια: [...] *μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν*, [...] *ἔτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην* [...] *ὠργιάζομεν*, [...] *ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαιμόνα φάσματα μούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾶ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι* [...]. Αποκτώντας μυστηριακό τόνο, ο λόγος του Πλάτωνα εδώ παρουσιάζει τη φιλοσοφία ως μυσταγωγία, παρόμοια με αυτή που τελείτο στο τελεστήριο της Ελευσίνας, χαρίζοντας στους πιστούς την ελπίδα της αθανασίας και την ευδαιμονία. Με αυτόν τον τρόπο η θεωρία των Ιδεών αποκορυφώνεται, εκφράζοντας το βίωμα της αρχαίας ελληνικής ευσέβειας.⁶² Η έννοια της καθαρότητας προέρχεται από τα μυστήρια και αποτελούσε προϋπόθεση της μύησης σε αυτά· εδώ με τη φράση *καθαροὶ ὄντες* δηλώνεται ότι η ηθική ακεραιότητα του φτερωτού νου είναι αναγκαία για τη θέαση των αιώνιων Ιδεών. Κατ' άλλους,⁶³ η συγκεκριμένη φράση σημαίνει την αυτονομία της ψυχής από τα σωματικά

ἤδη ξαναγίνει θάνατος θεός [βλ. Diels & Kranz (2005) 667-668, απόσπ. 112 (Στίχ. 1, 2, 4-11. Διογένης Λαέρτιος VIII 62)].

Ο πρώτος, όμως, φιλόσοφος που επιχειρήσε μία επιστημονική και ορθολογική εξήγηση του *ἐνθουσιασμοῦ* ήταν ο Δημόκριτος, ο οποίος συνέδεσε κάποια φαινόμενα αρκετά ετερόκλητα, όπως η μαντεία που πηγάζει από τον ενθουσιασμό και η καλλιτεχνική δημιουργία. Ειδικότερα, ο Δημόκριτος, όπως και ο Πλάτων, πίστευε ότι κανείς δεν μπορεί να γίνει καλός ποιητής χωρίς ενθουσιασμό, χωρίς να φλέγεται η ψυχή του από πάθος και να εμπνέεται από κάποια μορφή μανίας [βλ. Diels & Kranz (2007) 317, απόσπ. 17 (Κικέρων, *De oratore* II 46, 194· *De divinatione* I 38, 80)]. Διότι όσα γράφει ο ποιητής με ενθουσιασμό και θεϊκή έμπνευση είναι πολύ ωραία [βλ. Diels & Kranz (2007) 318, απόσπ. 18 (Κλήμης Αλεξανδρεῦς, *Στρωματεῖς* VI 168): [...] «*ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν...*»]. Ως παράδειγμα ο Δημόκριτος αναφέρει τον Όμηρο, που, επειδή ήταν προικισμένος με θεϊκή φύση (*φύσεως λαχὼν θεαζούσης*), συνέθεσε τόσο ωραία και σοφά ποιήματα [βλ. Diels & Kranz (2007) 319, απόσπ. 21 (Δίων Αλικαρνασσεύς, 36, 1)]. Όπως επισημαίνει ο Delatte [Delatte (1934) 28-34], διαπιστώνουμε ότι, ενώ στο απόσπασμα 17 η δημιουργία του ποιητικού έργου αποδίδεται αποκλειστικά στη θεϊκή έμπνευση και όχι στην ιδιοφυΐα του ποιητή, στο απόσπασμα 21 τα δύο αυτά στοιχεία ενώνονται στη φράση *φύσις θεάζουσα*, υποδηλώνοντας ότι η δημιουργία πηγάζει τόσο από τις έμφυτες ικανότητες του ποιητή όσο και από τη θεϊκή έμπνευση.

⁶² Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 236.

⁶³ Verdenius (1963) 13-28.

δεσμά. Επίσης, αξίζει να σημειωθεί ότι στη λέξη *ἀσήμαντοι* λανθάνει υπαινιγμός στην ορφική θεωρία για το σώμα ως *σῆμα* (τάφος, φυλακή) της ψυχής, η οποία είναι ξένη προς τα Ελευσίνα.⁶⁴

Είναι αυτόδηλο ότι η περί ψυχής διδασκαλία του Πλάτωνα προέρχεται από τα θεολογικά δόγματα των Ορφικών και των Πυθαγορείων. Όμως ο Πλάτων προχώρησε παραπέρα, μεταγγίζοντας τον θεολογικό στοχασμό μέσα στην καρδιά της φιλοσοφίας. Τη μυστική έκσταση και την κάθαρση των Ορφικών με ιερά όργια και εξαγνιστικές τελετές απηχεί άλλωστε το χωρίο που εξετάσαμε παραπάνω (250b-c), όπου η ενόραση των Ιδεών παραλληλίζεται με τις *ἐποπτείας* των μυστηρίων.⁶⁵ Έτσι, για την ανάβαση προς το Αγαθό δεν αρκεί η λογική σκέψη, αλλά επιπλέον απαιτείται ένα εσωτερικό θρησκευτικό βίωμα.⁶⁶ Η Ιδέα του Αγαθού και τα έσχατα μυστικά του κόσμου είναι απρόσιτα στη διάνοια⁶⁷ μπορούμε να τα προσεγγίσουμε μόνο μέσω ενός ενδόμυχου βιώματος. Αυτό το βίωμα εξομοιώνεται με τη θεία μανία του έρωτα,⁶⁸ που διεγείρεται από την ένυλη ομορφιά και οδηγεί στην ανάμνηση της Ιδέας του Κάλλους. Διότι οι άλλες Ιδέες, όπως η Δικαιοσύνη και η Σωφροσύνη, δεν αισθητοποιούνται τόσο έντονα στα γήινα ομοιώματά τους· μόνο η Ομορφιά είναι ορατή και λαμποκοπά μπροστά στα μάτια μας.

Βλέποντας ένα θεοειδές πρόσωπο, που αποτελεί πιστό ομοίωμα της απόφυας ομορφιάς, πολλοί αμύητοι στη φιλοσοφία παρασύρονται από την ηδονή και το ζώδες ένστικτο της αναπαραγωγής. Σε αυτό το σημείο (250e) διαφαίνεται η περιφρόνηση του ετεροφυλοφιλικού σαρκικού έρωτα, ενώ παρακάτω εξυμνείται η ιδανική ομοφυλοφιλική σχέση. Ωστόσο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Πλάτων δεν συνιστά σε όλους την αποχή από τη σαρκική ένωση και είναι αξιοσημείωτο ότι στην *Πολιτείαν* αποδίδει μεγάλη αξία στον γάμο (458e).⁶⁹

Σε αντίθεση προς τον αμύητο, ο νεομύητος, που πριν γεννηθεί είδε πολλά (*ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων*), όταν αντικρίζει ένα θεόμορφο πρόσωπο, αρχικά κυριεύεται από *φρίκη* (251a7)· αυτό υποδηλώνει «*την ιδιότυπη ταραχή της ευλαβικής ψυχής μπροστά στο γεμάτο από μυστήριο θεμέλιο του παντός*»⁷⁰. Παράλληλα, ο φόβος του εραστή ενώπιον του αγαπημένου συνδέεται με τον τρόμο που νιώθει κανείς ενώπιον της μεγαλοσύνης του θείου, που καταγοητεύει την ψυχή, καθώς συνιστά ένα *mysterium tremendum et fascinans*.

⁶⁴ Vries (1969) 151.

⁶⁵ Rohde (2004) 469, υποσημ. 44.

⁶⁶ Παπανούτσος (1971) 57-62.

⁶⁷ Παπανούτσος (1971) 73.

⁶⁸ Παπανούτσος (1971) 133.

⁶⁹ Hackforth (1952) 98.

⁷⁰ Παπανούτσος (1971) 135.

Φαίνεται πως ο πλατωνικός, πνευματικός έρωσ απορρέει από την ίδια αίσθηση αγιότητας, από όπου πηγάζει και η θρησκεία. Όπως υποστηρίζει ο Hackforth, ίσως αυτή η παθιασμένη αυτο-παράδοση αποτελεί την πιο θετική πλευρά της *σωφροσύνης*. Έτσι, ο ερών βλέπει τον ερώμενο σαν θεό, τον *σέβεται* και θα μπορούσε ακόμα να τον λατρεύει προσφέροντάς του θυσίες, αν δεν φοβόταν μήπως τον θεωρήσουν τρελό. Ο έρωσ, λοιπόν, ξεκινά ως λατρεία ή σεβασμός και ωθεί σταδιακά σε μία στενότερη ένωση, όπως η ένωση με τον θεό που επιζητούν οι μυστικιστές. Σε αυτή την προσπάθεια του ανθρώπου να επιτύχει την ομοίωση με τον θεό – η οποία καθίσταται δυνατή χάρις στη θεϊκή φύση της ψυχής – έγκειται ο πλατωνικός μυστικισμός, ο οποίος όμως δεν σημαίνει την απόλυτη ταύτιση με τον θεό, παρά μόνο *καθ' όσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπω μετασχεῖν* (253a4-5).⁷¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο ο ανθρώπινος λόγος, επηρεασμένος από αυτή τη θεϊκή έμπνευση, είναι δυνατόν να συλλάβει την πραγματικότητα *άλογα*.⁷²

Καθοριστικό ρόλο σε αυτή την ανοδική πορεία της ψυχής προς τη θέωση διαδραματίζει ο έρωσ, καθώς συμβάλλει στην ανάκτηση των χαμένων φτερών της ψυχής. Τη λειτουργία αυτή του έρωτα δηλώνει το όνομα *Πτέρως* που χρησιμοποιούσαν οι θεοί για αυτόν *διὰ πτεροφύτορ' ανάγκην*, σύμφωνα με τους στίχους που παραθέτει ο Πλάτων (252b6-7) αποδίδοντάς τους στους Ομηρίδες – οι οποίοι, ωστόσο, ενδέχεται να αποτελούν δική του επινόηση.⁷³ Συγκεκριμένα, καθώς δέχεται μέσα από τα μάτια του την εκροή της ομορφιάς, ο εραστής ιδρώνει και θερμαίνεται ασυνήθιστα, με αποτέλεσμα να πυρώνεται το φύτρο του φτερού και να λιώνουν όσα βρίσκονταν γύρω του και το εμπόδιζαν να βλαστήσει. Όπως, λοιπόν, εισρέει η τροφή, το στέλεχος του φτερού από τη ρίζα εξογκώνεται και μεγαλώνει με ορμή μέσα σε όλη τη μορφή της ψυχής, η οποία παλιά ήταν φτερωτή. Για αυτό η ψυχή που άρχισαν να φυτρώνουν τα φτερά της βράζει, δονείται, υποφέρει από κνησμό και πονά, όπως συμβαίνει σε όσους βγάζουν δόντια (251a-c). Και όταν βρίσκεται μακριά από τον ερώμενο, ο εραστής υποφέρει, καθώς ξεραίνονται οι πόροι της ψυχής του, από όπου φυτρώνουν τα φτερά και η ψυχή του κατατρώχεται από τον οίστρο και τον πόνο. Όταν όμως βλέπει τον αγαπημένο, η ψυχή θερμαίνεται από τον *ίμερον* (πόθο), ησυχάζει από τον πόνο και γεμίζει χαρά. Έτσι, ο έρωσ εμφανίζεται ως θεραπεία του πνευματικού πόνου του ανθρώπου (252a6-b1: *ιατρὸν ἤρρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων*).⁷⁴ Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος για τον οποίο ο ερών

⁷¹ Παπανούτσος (1971) 136.

⁷² Price (1992) 243.

⁷³ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 470, υποσημ. 2, 3.

⁷⁴ Hackforth (1952) 98.

τους λησμονά όλους και θυσιάζει τα πάντα, προκειμένου να είναι κοντά στον αγαπημένο του (252a).

Η θέα του αγαπημένου, πέρα από χαρά, εγείρει στον εραστή και την ανάμνηση του θεού που είχε ακολουθήσει κάποτε στην ουράνια αρματοδρομία των ψυχών. Διότι ο καθένας τιμά αυτόν τον θεό, ζει σύμφωνα με το παράδειγμά του και με βάση τον χαρακτήρα του επιλέγει τον ερώμενό του, επιδιώκοντας η ψυχή του να συγγενεύει με τον οικείο θεό του (252c-253c). Επί παραδείγματι, όποιος ήταν συνοδοιπόρος του Διός αναζητά έναν άνθρωπο με φιλοσοφική και ηγεμονική φύση. Και έπειτα ο εραστής λατρεύει τον αγαπημένο του και γιορτάζει προς τιμήν του, σαν να ήταν θεός (*ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων*): για μία ακόμα φορά χρησιμοποιείται εδώ ορολογία από τις μυστηριακές λατρείες, για να δηλωθεί πως η μίμηση είναι ένα είδος μύησης.⁷⁵ Αυτός ο *ἐνθουσιασμός*, τον οποίο προκαλεί ο έρωτας, έχει ως αποτέλεσμα την *ἐπιστροφήν τὴν εἰς ἑαυτούς*,⁷⁶ ήτοι να ανακαλύπτει κανείς μέσα του ίχνη της φύσης του αγαπημένου του θεού, κοιτάζοντας έντονα προς αυτόν (252e6-253a1: *ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσιν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν*). Έτσι αγγίζοντάς τον μέσω της μνήμης γεμίζει την ψυχή του με αυτόν και τελικά μπορεί να επιτύχει την *ὁμοίωσιν θεῶ* (253a2-4) – μία πυθαγόρεια-πλατωνική έννοια στην οποία έχουμε αναφερθεί παραπάνω.⁷⁷ Γίνεται αντιληπτό στο σημείο αυτό πως η ανάμνηση του οικείου θεού είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανάμνηση των Ιδεών,⁷⁸ καθώς οι θεοί ήταν οι καθοδηγητές των ανθρώπινων ψυχών στον ανηφορικό δρόμο προς τον υπερουράνιο τόπο, προτού εκείνες πέσουν στη γη. Βέβαια, η ανάμνηση των Ιδεών συνιστά τον απώτερο στόχο κατά την ανοδική πορεία της ενσαρκωμένης ψυχής.

Η έννοια της επιστροφής της ψυχής στον εαυτό της, στην ενότητα του είναι της, ασφαλώς, χρήζει περαιτέρω ανάλυσης. Σημαίνει όχι μόνο την προσέγγιση της ψυχής προς τη θεότητα αλλά και τη σωκρατική αρετή, τη φρόνηση· ο χείμαρρος του μυστικού βιώματος στον Πλάτωνα δεν αποτελεί υποκατάστατο της γνώσης. Ο καθαρισμός της ψυχής που στο πλαίσιο της ορφικής διδασκαλίας ξεκίνησε ως θρησκευτική ιδέα, δηλώνοντας τον αγώνα της ψυχής να διατηρήσει την ιδιοτυπία της, στον Πλάτωνα μετασχηματίζεται σε ιδέα γνωστική και

⁷⁵ Vries (1969) 161.

⁷⁶ Βλ. σχόλιο Ερμεία μδ' στο 252e, Couvreur (1971) 190-191.

⁷⁷ Hackforth (1952) 101-102.

⁷⁸ Hackforth (1952) 102.

φιλοσοφική. Μέσω αυτού του θεωρητικού καθαρισμού της ψυχής επιτυγχάνεται άλλωστε και η προσέγγιση της θεότητας. «*Με το νου της μονάχα η ψυχή βλέπει την αλήθεια*».⁷⁹

Ο εραστής, ωστόσο, δεν αρκείται στην *επιστροφήν εις éαυτόν*, αλλά παράλληλα προσπαθεί να διαμορφώσει τον χαρακτήρα του αγαπημένου του, ώστε να γίνει και εκείνος όσο το δυνατόν περισσότερο όμοιος με τον θεό που ακολουθούν. Αυτό συμβαίνει διότι ο εραστής αναγνωρίζει τη συμβολή του ερωμένου στην προσωπική του *óμοίωσιν θεῶν*, λειτουργώντας αρχικά σαν άγαλμα, μέσω του οποίου ο ερώων αναμμιμήσκει τον οικείο θεό καθώς και το κάλλος των νοητών ειδών.⁸⁰ Έτσι, αγαπά τον ερώμενο ακόμα πιο πολύ και, αν αντλεί πνευματικά στοιχεία από τον Δία, επιχειρεί να τα μεταλαμπαδεύσει στην ψυχή του αγαπημένου του, όπως οι Βάκχες όταν βρίσκονται σε κατάσταση διονυσιακού *ένθουσιασμοῦ* (253a4-7· πβ. *Συμπόσιον* 218b).⁸¹ Το ίδιο πράττουν και οι ακόλουθοι των υπολοίπων θεών στην προσπάθειά τους να διαπλάσουν το ήθος του αγαπημένου τους κατά το πρότυπο του θεού που λατρεύουν, χωρίς φθόνο ούτε με κακοπροαίρετη διάθεση. Αυτός ο ζήλος και η μύηση των ερωτευμένων στην ερωτική λατρεία, φέρνει στον ερώμενο ομορφιά και ευδαιμονία, εφόσον τελικά επιτύχουν αυτό που επιδιώκουν και τον κατακτήσουν (253b-c).

Το χωρίο αυτό (και κυρίως το 253b6-7) θυμίζει το αντίστοιχο απόσπασμα του *Συμποσίου* (210d), όπου επίσης αντιδιαστέλλεται ο δουλικός και ανελεύθερος έρωτας προς το πέλαγος της ομορφιάς, τους όμορφους λόγους και τα διανοήματα που δημιουργούνται *έν φιλοσοφία άφθόνω*, μέσω της μίμησης του θείου, που χαρακτηρίζεται από σοφία, ομορφιά και καλοσύνη· τέτοιοι *έρασταί* ήταν, σύμφωνα με τον αρχαίο σχολιαστή, οι Πυθαγόρειοι.⁸² Ο έρωτας, λοιπόν, τόσο στην παλινωδία του *Φαίδρου* όσο και στον λόγο της Διοτίμας στο *Συμπόσιον*, μετουσιώνεται σε παιδαγωγία, που συνίσταται στην προέκταση του εγώ του ερώοντος, στο πλαίσιο μιας προκαθορισμένης ψυχικής συγγένειας και μιας ουσιαστικής επικοινωνίας· αυτή συμβάλλει στην ψυχική και πνευματική ένωση δύο προσώπων, του δασκάλου-ερώοντος και του μαθητή-ερωμένου, που παράγει την αλήθεια και την αρετή, οδηγώντας έτσι στην αληθινή ολοκλήρωση της ανθρώπινης φύσης τους.⁸³ Πρόκειται για τον *τόκον έν καλῶ [...] κατά τήν ψυχήν* (*Συμπόσιον* 206b8-9) που περιγράφεται στο *Συμπόσιον*

⁷⁹ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 199-200.

⁸⁰ Βλ. σχόλιο Ερμεία μβ' στο 252d, Counreur (1971) 190· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 472, υποσημ. 1.

⁸¹ Βλ. σχόλιο Ερμεία με' στο 253a, Counreur (1971) 191· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 473, υποσημ. 6.

⁸² Βλ. σχόλιο Ερμεία μζ' στο 253b, Counreur (1971) 191-192· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 474, υποσημ. 1.

⁸³ Συκουτρής (2004) 218-219.

209a-e.⁸⁴ Έρως και παιδεία, επομένως, κατά τον Πλάτωνα, βασίζονται στο μεταφυσικό επέκεινα, ήτοι στην υπερβατική φωτοχυσία των Ιδεών και στον θεό που κατευθύνει παιδεύοντα και παιδευόμενο προς αυτές.⁸⁵ Τοιουτοτρόπως, ο μεγάλος αυτός φιλόσοφος εξυψώνει την παιδεία, θέτοντας ως μέτρο της όχι πια τον άνθρωπο αλλά τον θεό, με σκοπό να καταστεί ο έφηβος ερώμενος θεοείκελος.⁸⁶ η ανθρωπομορφική αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων για τους θεούς εδώ αντιστρέφεται και μετατρέπεται σε θεομορφική αντίληψη για τους ανθρώπους,⁸⁷ καθότι *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα* (Νόμοι IV 716c 4-5).

Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο F. C. White,⁸⁸ ανασκευάζοντας την άποψη του Γ. Βλαστού,⁸⁹ δεν ισχύει ότι αγαπάμε κάποιους ανθρώπους μόνο εξαιτίας της ατελούς ανθρώπινης φύσης μας και ότι διαφορετικά θα απορροφούσαν όλη την αγάπη μας οι Ιδέες. Ειδικότερα, κατά τον White, ο έρως για τις Ιδέες δεν αποκλείει την αγάπη μας σε αυτόν τον κόσμο για τους ανθρώπους καθ' εαυτούς, καθώς η αγάπη δεν περιορίζεται σε ένα μόνο αντικείμενο ή πρόσωπο αλλά μπορεί να στρέφεται ταυτόχρονα σε πολλά. Επίσης, ο White δεν θεωρεί ασυμβίβαστο να ερωτευόμαστε κάποιον για αυτό που είναι και την ίδια στιγμή να τον αγαπάμε ως εικόνα του Κάλλους.⁹⁰ Εξάλλου, όταν βλέπουμε και αγαπάμε το τέλειο, δεν σημαίνει ότι παύουμε να αγαπάμε το ατελές, καθότι οι ίδιοι οι θεοί, που έχουν επιτύχει την τελειότερη θέαση των Ιδεών, συμπεριφέρονται με καλοσύνη απέναντι στους ανθρώπους και τους στέλνουν τον έρωτα ως πηγή ευτυχίας (245b). Και εφόσον οι θεοί αποτελούν πρότυπο για τον πλατωνικό εραστή, καταδεικνύεται ότι ο έρωτάς του δεν είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ως εγωιστικός ούτε ιδιοτελής. Σε αυτά τα αντεπιχειρήματα του White, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και το γεγονός ότι ο έρως για την αρετή και το κάλλος ενός ανθρώπου δεν σημαίνει, όπως πιστεύει ο Βλαστός,⁹¹ ότι δεν αποτελεί αντικείμενο της αγάπης μας το άτομο ως μοναδική προσωπικότητα: διότι αυτό που μας γοητεύει πάντα σε έναν άνθρωπο είναι τα θετικά γνωρίσματά του, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι παραβλέπουμε τα αρνητικά στοιχεία του χαρακτήρα του ή ότι δεν τον αγαπάμε ως πρόσωπο στην ολότητά του παρά μόνο ως άθροισμα πολύτιμων ιδιοτήτων.

⁸⁴ Συκουτρής (2004) 213 κ.ε.

⁸⁵ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 253.

⁸⁶ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 254-255.

⁸⁷ Rist (1964) 16-17.

⁸⁸ White (1990) 401-404.

⁸⁹ Βλαστός (2000) 67.

⁹⁰ White (1990) 399.

⁹¹ Βλαστός (2000) 65-66.

Βέβαια η προσωπική αγάπη συνιστά τον πρώτο αναβαθμό της πλατωνικής *scala amoris*: ο Πλάτων ενδιαφέρεται κατά κύριο λόγο για την υπερβατική λειτουργία του έρωτα, ο οποίος μπορεί να ανυψώσει ηθικά και πνευματικά τον άνθρωπο μέχρι το απόλυτο Κάλλος. Έτσι, περιγράφει τον ζήλο του ερώντος για τα γνήσια ενδιαφέροντα του ερωμένου καθώς και για τη σταδιακή εξομοίωσή του με τον θεό του, που χαρίζει στον ερώμενο ανείπωτη ομορφιά και ευδαιμονία (245b-c). Είναι φανερό ότι η ενατένιση των Ιδεών καθιστά τις ψυχές πιο αγαθές απέναντι στους άλλους.⁹² Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ονομάσουμε τη δημιουργικότητα του εραστή-φιλοσόφου «υπερχειλίζουσα»: ο έρωσ του φιλοσόφου «υπερχειλίζει» και οδηγεί στη δημιουργία, στον ψυχικό τόκο, με αποτέλεσμα από εγωιστικός να μετατρέπεται σε δοτικό έρωτα. Τοιουτοτρόπως ο ερών συμβάλλει στην ορθή διαπαιδαγώγηση και στη θέωση του αγαπημένου, όπως οι φύλακες στην *Πολιτείαν* – που θα εξεταστεί στην επόμενη ενότητα – οι οποίοι έχουν την υποχρέωση, αφού γνωρίσουν τις Ιδέες, να κατεβούν ξανά στο σπήλαιο, για να εκπαιδεύσουν και να απελευθερώσουν τους δεσμώτες από την άγνοια. Είναι πρόδηλο ότι ο έρωσ έχει διττή σημασία, δηλώνοντας όχι μόνο το πάθος και την ανοδική πορεία προς τα υπέρτατα Όντα αλλά και την υπερχειλίση αγάπης από τα ανώτερα στα κατώτερα επίπεδα της πραγματικότητας.⁹³ Η έννοια της υπερχειλίζουσας αγάπης παραπέμπει, όπως θα δούμε στις ενότητες Β.Π και Γ.Π, στην υπερχειλίζουσα δημιουργία, η οποία κατέχει σημαντική θέση στο έργο του Πλωτίνου.⁹⁴

Όπως δείχνει ο μύθος του έρωτα στον *Φαῖδρον*, ο δρόμος των πλατωνικών εραστών προς την αυτοπραγμάτωση και τη θέωση είναι δύσκολος. Η επίπονη αυτή ανάβαση αφορά τόσο τον παιδαγωγούμενο όσο και τον παιδαγωγό.⁹⁵ Ο Πλάτων σε αυτό το σημείο περιγράφει με τον πιο παραστατικό τρόπο την εσωτερική ψυχική σύγκρουση που βιώνει ο ερών, όταν βρίσκεται ενώπιον του αγαπημένου του. Συγκεκριμένα, παρουσιάζει την αιδώ και την αυτοσυγκράτηση του ηνίοχου (του λογικού μέρους) και του υπάκουου λευκού αλόγου (του θυμοειδούς που είναι *τιμῆς ἐραστής μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος*), όταν βλέπουν τα μάτια του αγαπημένου (253e5: *τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα*),⁹⁶ σε αντίθεση προς την αναίδεια και την ανυπακοή του μαύρου αλόγου (του επιθυμητικού), το οποίο ωθεί το άρμα προς τη σαρκική ηδονή. Έτσι ο ερών φτάνει ενώπιον του ερωμένου, όμως τότε ο ηνίοχος αντικρίζοντάς τον αναμμνήσκει τη φύση της Ομορφιάς, που ίστατο μαζί με τη

⁹² White (1990) 404.

⁹³ Rist (1964) 36-39.

⁹⁴ Rist (1964) 31-32.

⁹⁵ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 253.

⁹⁶ Βλ. σχόλιο Ερμεία νδ' στο 253e, Couvreur (1971) 196.

Σωφροσύνη πάνω σε ιερό βάθρο στον καθαρό και ακίβδηλο νοητό τόπο⁹⁷ και αμέσως κυριεύεται από δέος και σεβασμό, με αποτέλεσμα να κλίνει προς τα πίσω και να τραβά με δύναμη τα ηνία των αλόγων, αναγκάζοντάς τα να καθίσουν στους γοφούς τους. Στο χωρίο αυτό η χρήση των λέξεων *ἐν ἀγνῶ βάθρῳ*, *ἔδεισε* και *σεφθεῖσα* ανακαλούν για μία ακόμα φορά την ατμόσφαιρα των μυστηρίων.⁹⁸ Η εγκράτεια εδώ συλλαμβάνεται αφενός ως πνευματική έννοια, καθώς πηγάζει από τη γνώση και την ανάμνηση του ιδανικού Κάλλους, αφετέρου ως συναισθηματική.⁹⁹

Διαπιστώνουμε ότι στον *Φαῖδρον* ο Πλάτων έχει απομακρυνθεί από την ιδέα της ψυχικής αρμονίας, καθώς χαρακτηρίζει εξ αρχής το ένα άτι ως κακό – αναιδές, υβριστικό, με *κακηγόρον γλῶτταν* (254e3). Επίσης, η φράση *φόβῳ διόλλυται* υπονοεί την καταστολή του κατώτερου μέρους της ψυχής σε μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι στην *Πολιτείαν* (βιβλίο IV), όπου υποστηρίζεται ότι αυτό πρέπει να ελεγχθεί, ώστε να μην κυριαρχήσει στην ψυχή, αλλά όχι να κατασταλεί. Ακόμα και στο IX της *Πολιτείας*, όπου το άλογο μέρος της ψυχής παρουσιάζεται σαν πολυκέφαλο θηρίο, μπορεί ωστόσο να εναρμονιστεί με το λογικό μέρος, ώστε να διασφαλιστεί η ψυχική ισορροπία (589b). Βέβαια, όπως επισημαίνει ο R. Hackforth, ο στόχος του Πλάτωνα στην παλινωδία του *Φαῖδρου* δεν ήταν απλώς να εκθέσει μία ψυχολογική θεωρία, αλλά κυρίως να αντιδιαστείλει τον *θεῖον ἔρωτα* προς τον *σκαιόν* (266a).¹⁰⁰

Τιθασεύοντας δια της βίας το ακόλαστο άλογο που εμποδίζει την άνοδο της ψυχής και εξασκώντας το κατάλληλα (254e· πβ. 247b), η ψυχή του εραστή κατορθώνει να ακολουθεί τον αγαπημένο με σεβασμό και φόβο (254e). Έτσι, μόνο στο επίπεδο όλης της ψυχής μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κάθε έρωτας στρέφεται προς το αγαθό, ιδιαίτερα όταν ο νους-ηνίοχος, ο οποίος εκ φύσεως αναζητά τη σοφία και την αλήθεια, υπερισχύει και διοικεί την ψυχή, ώστε να διάγει ενάρετη και φιλοσοφική ζωή (256b2-7). Συμπεραίνουμε ότι ο Σωκράτης στον *Φαῖδρον* δεν έρχεται σε σύγκρουση με τη διδασκαλία της Διοτίμας στο *Συμπόσιον*, απλώς η εξήγηση του *Φαῖδρου* είναι πιο πολύπλοκη ψυχολογικά, καθότι αναφέρεται στην τριμερή διαίρεση της ψυχής και στην ανωτερότητα ή την κατωτερότητα του εραστή ανάλογα με το αποτέλεσμα του σκληρού αγώνα ανάμεσα στις επιθυμίες των τριών μερών.¹⁰¹

⁹⁷ Βλ. σχόλιο Ερμεία νη' στο 254b, Couvreur (1971) 197-198.

⁹⁸ Vries (1969) 169.

⁹⁹ Hackforth (1952) 107.

¹⁰⁰ Hackforth (1952) 108.

¹⁰¹ Ferrari (1992¹) 263-265.

Εν συνεχεία ο Σωκράτης περιγράφει πώς ο *ἕμερος* του εραστή – όπως τον ονόμασε ο Ζευς όταν αγαπούσε τον Γανυμήδη – μεταδίδεται στον ερώμενο μέσα από τα μάτια, από όπου το ρεύμα της ομορφιάς επιστρέφει και εισρέει στην ψυχή του αγαπημένου, επειδή τα μάτια εκ φύσεως οδηγούν στην ψυχή (255c-e). Μέσα στα μάτια του μεγαλύτερης ηλικίας εραστή ο νεαρός ερώμενος βλέπει τον εαυτό του όπως μέσα σε καθρέφτη και με αυτόν τον τρόπο, σαν μεταδοτική ασθένεια των οφθαλμών, γεννιέται μέσα του ο *ἀντέρως*, το *εἶδωλον ἔρωτος*. Επί της ουσίας ο έρωτας του μεγαλύτερου άνδρα αντανακλάται από τον νεότερο πίσω στον εαυτό του και παράλληλα ο νεότερος βλέπει τη δική του ομορφιά μέσα από τις επιπτώσεις της στον εραστή.¹⁰² Έτσι αναφύονται τα φτερά της ψυχής του ερωμένου, όπως προηγουμένως συνέβη και στον εραστή, ενώ συγχρόνως επιθυμεί τώρα και αυτός να βρίσκεται κοντά στον εραστή, ώστε να ανακουφίζεται ο πόνος της ψυχής του. Παρατηρούμε πως χάρις στον αμοιβαίο ερωτικό πόθο μεταξύ δύο προσώπων συντελούνται σημαντικές αλλαγές και στην ψυχή του ερωμένου· η συναναστροφή με τον εραστή οδηγεί τον αγαπημένο στην ανακάλυψη της προσωπικότητάς του και στην παιδεία της ψυχής του. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα σταδιακά η φιλία των δύο προσώπων να βαθαινει και – καθώς είναι ορισμένο από τη μοίρα ο καλός να γίνεται φίλος με τον όμοιό του – ο ένθεος εραστής φαίνεται στον αγαπημένο του ανώτερος από όλους τους άλλους ανθρώπους και όλα τα άλλα αγαθά.¹⁰³ Στο σημείο αυτό ανοίγει όλο το βάθος της ψυχής τους και ο ερώμενος βρίσκει μέσα στην ψυχή του ερώντος φρόνιμους, θεϊκούς λόγους και αγάλματα αρετής, όπως μας πληροφορεί ο Αλκιβιάδης στο *Συμπόσιον*, ως ερώμενος του δαιμόνιου εραστή Σωκράτη.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, λαμβάνοντας υπ' όψιν τόσο την παλινωδία του *Φαῖδρου* που εξετάσαμε παραπάνω όσο και το *Συμπόσιον*, ότι το κάλλος θεωρείται από τον Πλάτωνα ως η ιδιότητα μέσω της οποίας λάμπει και αποκαλύπτεται το αγαθό (*Συμπόσιον* 201c· *Φαῖδρος* 250c-d)· άρα μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ανάβαση προς το Κάλλος είναι επίσης ανάβαση προς το Αγαθό.¹⁰⁴ Επιπροσθέτως, διαπιστώνουμε ότι και στις δύο περιπτώσεις η σεξουαλική επιθυμία τίθεται στην αρχή της ανοδικής αυτής πορείας. Ωστόσο στον *Φαῖδρον* περιγράφεται ο έρωτας ανάμεσα σε δύο πρόσωπα, με έμφαση στον έρωτα μεταξύ φιλοσόφων, ενώ στο *Συμπόσιον*, στον λόγο της Διοτίμας, παρακολουθούμε την ανάπτυξη του φιλοσόφου-εραστή καθ' εαυτόν· ειδικότερα παρουσιάζονται οι αναβαθμοί της ερωτικής μυσταγωγίας (*Συμπόσιον* 210a-212a), δηλαδή η μετάβαση από τον έρωτα προς ένα ωραίο πρόσωπο στον

¹⁰² Gould (1963) 119.

¹⁰³ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 269.

¹⁰⁴ Ferrari (1992¹) 260-268.

έρωτα για όλα τα ωραία πρόσωπα, έπειτα στον έρωτα για το ψυχικό κάλλος, εν συνεχεία για τη γνώση και τέλος στη θέαση της Ιδέας του Κάλλους.¹⁰⁵ Μία ακόμα διαφορά μεταξύ των δύο έργων είναι ότι κατά τη Διοτίμα ο μνημένος βλέπει τελικά την Ομορφιά καθ' εαυτήν, έχοντας απεξαρτηθεί από την ένυλη ομορφιά, ενώ ο εμπνευσμένος εραστής στον *Φαῖδρον* ταξιδεύει με την ανάμνησή του ανάμεσα στη σωματική ομορφιά του αγοριού και στο Κάλλος καθ' εαυτό.¹⁰⁶

Αξίζει, βέβαια, να παρατηρηθεί ότι στα δύο έργα που προαναφέρθηκαν, παρά τις διαφορές στην παρουσίαση της ανοδικής πορείας του εραστή προς το Κάλλος, υπάρχει μία επιπλέον σημαντική ομοιότητα, ήτοι η αναφορά σε όσους καταφέρνουν να φτάσουν στα ανώτερα επίπεδα της ερωτικής μυσταγωγίας. Κατ' αρχάς, στο επίπεδο που αντιστοιχεί στα Ήσσονα Μυστήρια του *Συμποσίου* (*Συμπόσιον* 208c3)¹⁰⁷ τοποθετείται το ζευγάρι των εραστών της τιμής (των *φιλοτίμων*), οι οποίοι αρκετές φορές υποκύπτουν στη σεξουαλική επιθυμία, παρασυρόμενοι από τα ακόλαστα άλογα της ψυχής τους και πεθαίνουν χωρίς φτερά, μα με την ορμή να γίνουν φτερωτοί ως έπαθλο για την ερωτική μανία τους (256c-e). Αυτοί ανακτούν τα φτερά της ψυχής τους περπατώντας μαζί ευτυχισμένοι στην ουράνια πορεία τους και τελικά φτερώνονται για χάρη του έρωτά τους.

Στην κορυφή της *scala amoris*, όμως, στο επίπεδο των Μειζόνων Μυστηρίων (*τέλεα και έποπτικά*: βλ. *Συμπόσιον* 205d5) της Διοτίμας,¹⁰⁸ βρίσκεται το ζευγάρι των φιλοσόφων, οι οποίοι ζουν μαζί στη γη έναν πνευματικό βίο, ευτυχισμένοι και με ομόνοια, *έγκρατεις αύτων και κόσμιοι όντες* (256b). Αυτοί οι εραστές κατορθώνουν να κρατήσουν υπόδουλο το επιθυμητικό μέρος της ψυχής τους και παράλληλα να ελευθερώσουν εκείνο όπου γεννιέται η αρετή. Με αυτόν τον τρόπο φτάνουν στο τέλος της ζωής τους φτερωτοί και ανάλαφροι (*ύπόπτεροι και έλαφροι*) για χάρη του αγαθού που τους περιμένει μετά θάνατον, τουτέστιν του οράματος των Ιδεών, παρά για χάρη του έρωτά τους. Ο αγώνας των φιλοσόφων-εραστών προς τη θέωση παρομοιάζεται εδώ από τον Σωκράτη με τα ολυμπιακά αγωνίσματα: όπως δηλαδή ο παλαιστής πρέπει να ρίξει κάτω τον αντίπαλό του τρεις φορές για να στεφθεί νικητής, έτσι και ο φιλόσοφος-εραστής είναι αναγκαίο να διάγει επί τρεις ζωές πνευματικό και ενάρετο βίο μαζί με τον αγαπημένο του, κατανικώντας τα πάθη του, προκειμένου να

¹⁰⁵ Συκουτρής (2004²⁰) 221-225.

¹⁰⁶ Ferrari (1992¹) 268.

¹⁰⁷ Ferrari (1992¹) 255-256.

¹⁰⁸ Ferrari (1992¹) 255-256.

επιτύχει την πτέρωση της ψυχής του. Επιπροσθέτως, η παρομοίωση βασίζεται στο γεγονός ότι οι φιλόσοφοι είναι οπαδοί του Διός, του κατ' εξοχήν Ολύμπιου θεού.¹⁰⁹

Κατ' αυτόν τον τρόπο ολοκληρώνεται η σωκρατική παλινωδία, που αποκαλύπτει τα θεία δώρα του έρωτα, ήτοι την αρετή και τα φτερά που χαρίζει στην ψυχή ώστε να επιτύχει την *ὁμοίωσιν θεῶν*, σε αντιδιαστολή προς την *ἀνελευθερίαν* που σπείρει στην ψυχή η φιλία *τοῦ μὴ ἐρῶντος*, η οποία, ενώ επαινείται από το πλήθος ως αρετή, ωστόσο οδηγεί την ψυχή να σύρεται σαν ανόητη εννέα χιλιάδες χρόνια γύρω και κάτω από τη γη (256e3-257a2) σε ένα φαύλο κύκλο μετενσαρκώσεων μυρίων χρόνων.

II) Η ΠΕΡΙΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΦΩΣ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑΝ VI-VII

II.1 ΤΟ ΑΓΑΘΟ ΩΣ Η ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ ΑΡΧΗ ΣΤΗΝ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΥ

Στην αλληγορία του Ηλίου στο βιβλίο VI της *Πολιτείας* (508b12-509c4) το Αγαθό καθ' εαυτό (507b5: *αὐτὸ ἀγαθόν*) παρουσιάζεται ως το *summum bonum* της ανθρώπινης ζωής,¹¹⁰ ο ανώτατος στόχος προς τον οποίο κατατείνουν τα πάντα.¹¹¹ Αυτή η εξέχουσα θέση του Αγαθού στην πλατωνική οντολογία ἐγκείται κατ' αρχάς στο ότι αποτελεί *τὴν τοῦ παντός ἀρχήν* (511b7), το αιώνιο αρχέτυπο της τάξης των Ιδεών, το οποίο εξασφαλίζει τη συνοχή και την τάξη του σύμπαντος με τη μεσολάβηση μίας ψυχής προικισμένης με νοῦ, του Δημιουργού,¹¹² που συνιστά μία ακόμα υποδεέστερη *ἀρχήν*.¹¹³

Το Αγαθό ως πρώτη *ἀρχή* βρίσκεται *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (509b9) αλλά και του λόγου, για αυτό ο Πλάτων εδώ, όπως και στην *Ἐβδόμη Ἐπιστολή* (341c), δηλώνει ότι δεν είναι σε θέση να μιλήσει σχετικά με αυτό,¹¹⁴ ορίζοντάς το επακριβώς (506d6-e3). Ωστόσο επιχειρεί να παρουσιάσει κάποιες βασικές ιδιότητες του Αγαθού παραλληλίζοντάς το με τον ἔκγονόν του, τον Ἥλιο. Η Ἰδέα του Αγαθού εμφανίζεται να κυριαρχεί στον νοητό κόσμο, ακτινοβολώντας με απεριόριστη λαμπρότητα σαν τον ἥλιο που βασιλεύει και φωτίζει τον αισθητό κόσμο. Ειδικότερα, όπως ο ἥλιος παρέχει στα αντικείμενα της ὄρασης τη δύναμη να γίνονται ορατά,

¹⁰⁹ Vries (1969) 177.

¹¹⁰ Ross (1951¹) 42.

¹¹¹ Σκουτερόπουλος (2002¹) 858.

¹¹² Strycker (1970) 456.

¹¹³ Gerson (1990) 81.

¹¹⁴ Rist (1964) 51.

καθώς και τη γένεση, την ανάπτυξη και την τροφή, ωσαύτως το Αγαθό χαρίζει στα αντικείμενα της γνώσης *τὸ γινώσκεισθαι* (τη δυνατότητα να γίνονται γνωστά) [...] *ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν* τους (509b), δηλαδή αποτελεί *αἰτίαν δ' ἐπιστήμης* [...] *καὶ ἀληθείας* (508e3-4).

Εἶναι εμφανές ότι η πλατωνική περιγραφή του Ηλίου, που παρουσιάζεται ως ένας *τῶν ἐν οὐρανῶ θεῶν* (508a4), διαπνέεται από έντονο θρησκευτικό συναίσθημα, καθώς προβάλλει τη λατρεία του Ηλίου όχι απλώς ως ουράνιου θεού, όπως τα άλλα αστέρια που συνιστούν το *οὐράνιον θεῶν γένος* (*Τίμαιος* 39e10), αλλά ως συμβόλου και γόνου της υπέρτατης Ιδέας του Αγαθού. Αξίζει να επισημάνουμε ότι από αυτό το χωρίο της *Πολιτείας* προήλθε η λατρεία του Ηλίου από ορισμένους Νεοπλατωνικούς.¹¹⁵ Επιπροσθέτως, το *φῶς*, που εδώ (στην πλατωνική αλληγορία του Ηλίου) συμβολίζει την αλήθεια, έχει ποικιλοτρόπως ερμηνευθεί ότι συμβολίζει την Ιδέα του Αγαθού (από τον Πλωτίνιο), τον Λόγο ή τις Ιδέες. Ακόμα, αξιοπρόσεκτοι είναι οι ποιητικοί και θρησκευτικοί συσχετισμοί με το *φῶς* και το *φέγγος* στα Μυστήρια.¹¹⁶ Η μεταφυσική του φωτός, την οποία καθιερώνει ο Πλάτων, είχε εγκαινιαστεί από τον Παρμενίδη στο γνωστό φιλοσοφικό του ποίημα, όπου επίσης δεσπόζει η αντίθεση φως-σκοτάδι, καθώς οι *Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός* οδηγούν το ἄρμα του ποιητή προς το φως (*εἰς φάος*) της αλήθειας και του ὄντος.¹¹⁷ ὅπως λοιπόν η μέρα διαλύει το σκοτάδι από τα μάτια, έτσι η θεότητα του Παρμενίδη και η Ιδέα του Αγαθού του Πλάτωνα διασκορπίζουν το έρεβος της άγνοιας από τον νου. Διαπιστώνουμε πως ο Πλάτων στο χωρίο του Ηλίου δίνει στην παρμενίδεια αλληγορία τη μορφή μιας πιο ακριβούς αναλογίας.¹¹⁸

Το Αγαθό, αν και έχει συνάφεια με τη γνώση και την αλήθεια, δεν ταυτίζεται με αυτές τις έννοιες, αλλά είναι *ἔτι μειζόνως τιμητέον* (509a4-5), καθότι είναι *ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (509b9-10), ἴτοι ακόμη πιο πέρα από την ουσία και ανώτερο από αυτήν ως προς το αξίωμα και τη δύναμη. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του J. Ferguson πως η αντίληψη του Πλάτωνα περί του Αγαθού ως *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*

¹¹⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο αυτοκράτορας Ιουλιανός που αναφέρεται στον τριαδικό θεό Ἴλιο (τον Ἴλιο-Αγαθό, τον Ἴλιο-Μίθρα και τον ορατό Ἴλιο) στον λόγο του (oratio IV) *Εἰς τον βασιλέα Ἴλιον πρὸς Σαλούστιον* (130B-158C)· βλ. Wright (1954³) 348-435. Στο χωρίο 132D-133A, μάλιστα, γίνεται ρητή αναφορά στον Πλάτωνα, παραθέτοντας το χωρίο της *Πολιτείας* VI 508b12-c2, το οποίο αναφέρεται στον παραλληλισμό του Αγαθού με τον ἔκγονόν του, τον ἥλιο, που αναλύσαμε παραπάνω.

¹¹⁶ Adam & Rees (1965) 58, 60.

¹¹⁷ Diels & Kranz (2005) 457-459, απόσπασμα 1α (Σμπλίκιος, *Περὶ οὐρανοῦ* 557,20 κ.ε.). Βλ. επίσης Κούτρα (1968) 22.

¹¹⁸ Ferguson (1963) 191-192.

προέρχεται από κάποια χωρία του Παρμενίδη,¹¹⁹ τα οποία δείχνουν μια δύναμη, τη *Δίκη*, την *Ανάγκη* ή τη *Μοῖρα* αντίστοιχα, που τοποθετείται πέρα από το *ἐόν* (το *ον*) και επιβάλλει τους νόμους της σε αυτό.¹²⁰

Είναι, λοιπόν, πρόδηλη η κυριαρχία της Ιδέας του Αγαθού και η ανωτερότητά της εν σχέσει τόσο προς τα αισθητά όντα όσο και προς τις άλλες Ιδέες. Το Αγαθό, όντας ο Ήλιος του νοητού κόσμου, κατά τον Πλάτωνα αποτελεί μία Ιδέα και ταυτόχρονα την αιτία των Ιδεών, όπως υπονοείται στο VII 517c. Πρόκειται βέβαια για μία παράδοξη και αντιφατική αντίληψη, την οποία ο Πλωτίνος προσπάθησε να ερμηνεύσει θέτοντας το Αγαθό-Εν υπεράνω του νοητού κόσμου – καταλήγοντας όμως έτσι στην παρερμηνεία της πλατωνικής θεωρίας περί Αγαθού.¹²¹ Το πλατωνικό Αγαθό ως *ἀρχή* δεν συνιστά *οὐσίαν* – σε αντίθεση προς την άποψη του Παρμενίδη ότι έχει *οὐσίαν* – αλλά μία άπειρη οντότητα, από την οποία οι άλλες ηθικές Ιδέες (Ανδρεία, Δικαιοσύνη, Σωφροσύνη, Οσιότητα, Γνώση, Ομορφιά) είναι εξαρτημένες ως προς την ύπαρξή τους καθώς και τη δυνατότητα να γίνουν κατανοητές, εφόσον αποτελούν εκδηλώσεις της Ιδέας του Αγαθού· επίσης χάρις σε αυτήν τα αντικείμενα της γνώσης είναι επιθυμητά. Οι Ιδέες ως όψεις του Αγαθού μπορούν να μας οδηγήσουν στην επίτευξή του· αυτό είναι εφικτό μέσω της νοητικής σύνδεσης και της προσπάθειας εξομοίωσης του ανθρώπου κυρίως με την Ιδέα του Κάλλους ή της Δικαιοσύνης.¹²² Παρατηρούμε, επομένως, ότι υφίσταται μία ιεραρχία των Ιδεών που ξεκινά από τη στενότερη και κορυφώνεται στην υψηλότερη και ευρύτερη Ιδέα, τουτέστιν το Αγαθό. Αυτή η αναγνώριση της πολυπλοκότητας του σύμπαντος και της ύπαρξης ενδιάμεσων οντολογικών επιπέδων ανάμεσα στα ανώτερα και τα κατώτερα ονομάζεται *scalarism* (πβ. *Φίληβον* 16c5-17a5)¹²³ και αισθητοποιείται με τον πλέον παραστατικό τρόπο μέσω της αλληγορίας της Γραμμής και του Σπηλαίου.

Οι βαθμοί πραγματικότητας υπονοούνται πολλάκις στους πλατωνικούς διαλόγους· ενδεικτικά αναφέρουμε ότι στην *Πολιτείαν* στο VII 515d3 χρησιμοποιείται η φράση *μᾶλλον ὄντα* (περισσότερο πραγματικά), στο X 597a4 η φράση *τὸ ὄν* (το αληθινό *ον*), στο 597a5 *τελέως ὄν* (το *ον* με την απόλυτη σημασία της λέξης), στο IX 585d8-9 η πρόταση *μᾶλλον ὄν ὄντως* [...] *καὶ αὐτὸ ἦττον ὄν* (με αυθεντικότερη υπόσταση [...] και με πιο λειψή υπόσταση), ενώ στον *Φαῖδρον* (249c4) ο κόσμος των Ιδεών χαρακτηρίζεται ως *τὸ ὄν ὄντως* (πραγματικά

¹¹⁹ Diels & Kranz (2005) 463-467, απόσπασμα 8 (Σέξτος Εμπειρικός VII 114 στ. 13-15, 29-32, 36-38).

¹²⁰ Ferguson (1963) 193.

¹²¹ Rist (1964) 53-54.

¹²² Gerson (1990) 57-61.

¹²³ Ross (1951¹) 80.

πραγματικό) και στον *Σοφιστήν* (248e7) ως το παντελῶς ὄν (καθολικό ον). Ωστόσο, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Γ. Βλαστός, η φράση «περισσότερο πραγματικός» στον Πλάτωνα δεν σημαίνει «περισσότερο υπάρχων», αλλά χρησιμοποιείται ως αξιολογικό κατηγορημα δηλώνοντας τον «γνωστικά πιο αξιόπιστο»¹²⁴ τα *Εἶδη* λάμπουν όντας λογικά διαυγή,¹²⁵ ενώ ο αισθητός κόσμος είναι αναμειγμένος με το σκοτάδι (*Πολιτεία* VI 508d), νοητικά θολός και παραπλανητικός. Ο εστί μεθερμηνευόμενος, σε αντίθεση προς πολλούς πιο σύγχρονους φιλοσόφους, όπως ο Καντ, ο Πλάτων προσπάθησε να δείξει ότι ο οντολογικός και ο αξιολογικός τομέας ταυτίζονται.¹²⁶

Βέβαια, ο αληθινός φιλόσοφος, ο *τῆς ἀληθείας φιλοθεάμων* (V 475e4), δεν είναι απλώς γνώστης αλλά και εραστής των Ιδεών (V 475c κ.ε.)¹²⁷ ως οιονεί αρχετύπων μαθηματικής τελειότητας και λογικής, γεγονός που τον εξυψώνει στο επίπεδο του έρωτα που δεν αποζητά ανταπόκριση.¹²⁸ Η διανοητική ταύτιση με τις Ιδέες συνιστά το καλύτερο είδος ζωής, το οποίο συμβάλλει στην κατάκτηση του εσχάτου αντικειμένου της επιθυμίας μας, της ευδαιμονίας, καθότι η γνώση και η αλήθεια είναι στοιχεία αγαθά. Στο αποκορύφωμα αυτής της ανοδικής πορείας βρίσκεται το απόλυτο Αγαθό,¹²⁹ το μέγιστον μάθημα (VI 505a2), που χαρακτηρίζεται από *ἀμήχανον κάλλος* (VI 509a6), ήτοι ομορφιά που σου κόβει την ανάσα, υπερβαίνοντας ως προς το κάλλος την *ἐπιστήμην* και την *ἀλήθειαν*. Με βάση τη μαρτυρία του Αριστόξενου στο έργο του *Ἀρμονικῶν Στοιχείων* II 30,27 πως ο Πλάτων είχε δηλώσει ότι *ἀγαθὸν ἔστιν ἔν*,¹³⁰ εικάζουμε πως κατά τον Πλάτωνα το Αγαθό συνίσταται κατά μείζονα λόγο στην Ενότητα και στην επιβολή Ορίου.¹³¹

¹²⁴ Vlastos (2000) 80-81, 90, 106-108.

¹²⁵ Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πλάτων πίστευε στην αυτοτελή ύπαρξη των Ιδεών, απορρίπτοντας την άποψη ότι οι Ιδέες αποτελούν σκέψεις μέσα στην ανθρώπινη ψυχή, η οποία όμως υιοθετήθηκε και μάλιστα παρουσιάστηκε ως πλατωνική από όσους παρερμήνευσαν ορισμένα χωρία του *Παρμενίδη*. Βλ. Rich (1954) 127.

¹²⁶ Strycker (1970) 457.

¹²⁷ Vlastos (2000) 90-91.

¹²⁸ Rist (1964) 51.

¹²⁹ Strycker (1970) 456-457.

¹³⁰ Rios (1954) 40. Βλ. επίσης τη μαρτυρία του Αριστοτέλη στα *Μετὰ τὰ φυσικά* 1091b13-15: *τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ὄντο εἶναι μάλιστα.*

¹³¹ Rist (1964) 50-52. Όσον αφορά στο Αγαθό ως επιβολή Ορίου, βλ. επίσης *Φίληβον*, όπου – όπως εξηγεί και ο Rist – ο Πλάτων αναφέρει ότι η Ομορφιά και η Αρετή έγκεινται στο μέτρον και στην *συμμετρίαν* (64e5-7: *Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι*), επισημαίνοντας παράλληλα ότι, για να εντοπίσουμε το Αγαθό, πρέπει να βασιστούμε στην Ομορφιά, τη Συμμετρία και την Αλήθεια (65a1-2: *Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾶ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ*).

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι ο Πλάτων έτρεφε ένα βαθύ, σχεδόν ερωτικό συναίσθημα για τις Ιδέες¹³² και δη το Αγαθό. Ωστόσο, παρά τον ενθουσιασμό του για *τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν*, φαίνεται πως διακατεχόταν από ακραίο πεσιμισμό – και όχι αδικαιολόγητα – για το πόσο καλό υπάρχει στον αισθητό κόσμο.¹³³

II.2 ΤΑ ΕΠΙΠΕΔΑ ΝΟΗΤΙΚΗΣ ΔΙΑΦΩΤΙΣΗΣ ΣΤΗΝ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΜΜΗΣ

Στο έκτο βιβλίο της *Πολιτείας* μετά την εικόνα του Ηλίου ακολουθεί η αλληγορία της Γραμμής, που αποτελεί συνέχεια και συμπλήρωμα της πρώτης αλληγορίας.¹³⁴ Σε αυτήν παρουσιάζεται μία διανοητική ανοδική πορεία τεσσάρων σταδίων που απαιτείται για να κατακτήσει κανείς την αληθινή γνώση και να συλλάβει το Αγαθό.

Κατ' αρχάς, ο Σωκράτης χωρίζοντας μία νοητή Γραμμή σε δύο άνισα μέρη αισθητοποιεί τον διαχωρισμό ανάμεσα στον ορατό (έστω AC) και τον νοητό τόπο (CE). Εν συνεχεία, χωρίζει το μέρος της Γραμμής που συμβολίζει τον αισθητό κόσμο σε δύο επιμέρους τμήματα. Το πρώτο τμήμα (AB) αντιστοιχεί στις εικόνες των αισθητών πραγμάτων, ήτοι στις σκιές και τις αντανάκλασεις τους (509e-510a3). Κάθε κομμάτι της Γραμμής, όπως δηλώνεται στο τέλος της αλληγορίας (511d6-e4), συνδέεται με ένα *πάθημα ἐν τῇ ψυχῇ· ἐν προκειμένῳ* το τμήμα των εικόνων σχετίζεται με τη νοητική κατάσταση της *εἰκασίας*, που σημαίνει την αντίληψη των πραγμάτων που βασίζεται σε εικόνες.¹³⁵ Για αυτό πρέπει να προβάλλονται καλές εικόνες στα παιδιά, ώστε αυτά, φτάνοντας στην ηλικία της λογικής σκέψης, να είναι κατάλληλα προετοιμασμένα να δεχθούν την πραγματικότητα σαν έναν παλιό φίλο.¹³⁶ Βέβαια η γνώση που αποκτάται μέσω της θέασης των εικόνων είναι εντελώς αβέβαιη και ελάχιστα αξιόπιστη.

Το δεύτερο κομμάτι (BC) αντιστοιχεί στα ίδια τα αισθητά πράγματα και τα έμβια όντα, των οποίων είδωλα ήταν οι εικόνες του πρώτου τμήματος. Η πνευματική κατάσταση που αντιστοιχεί σε αυτό το κομμάτι είναι η *πίστις*, κατά την οποία βλέπουμε άμεσα τα αισθητά όντα (510a5-6).¹³⁷ Με αυτόν τον τρόπο, μέσω της *εἰκασίας* και της *πίστεως*, διαμορφώνεται η *δόξα ἀληθής*, δηλαδή η γνώμη που είναι ορθή, αλλά αυτός που τη σχηματίζει δεν γνωρίζει με βεβαιότητα αν πράγματι είναι σωστή.¹³⁸

¹³² Vlastos (2000) 91.

¹³³ Annas (1981) 247.

¹³⁴ Σκουτερόπουλος (2002¹) 861.

¹³⁵ Cornford (1932) 76.

¹³⁶ Gould (1963) 97.

¹³⁷ Gould (1963) 96.

¹³⁸ Murphy (1951¹) 186-187.

Στην περιοχή του νοητού κόσμου, το τρίτο τμήμα της Γραμμής (CD) αντιστοιχεί στην καθοδική, επαγωγική πορεία κατανόησης, η οποία χρησιμοποιώντας ως εικόνες τα πράγματα, που στο προηγούμενο τμήμα αποτελούσαν αντικείμενο μίμησης, και ξεκινώντας από υποθέσεις κατευθύνεται προς ένα πέρας (510b6: *ἐπὶ τελευτήν*): αυτή η μέθοδος χρησιμοποιείται κυρίως στις μαθηματικές (γεωμετρία, αριθμητική) και στις φυσικές επιστήμες. Συνδέεται με την *διάνοιαν*, μία αβέβαιη νοητική κατάσταση που συνίσταται στη γνώση μεμονωμένων λογικών αλυσίδων βασισμένων σε μια αναπόδεικτη αρχή.¹³⁹ Σε αυτό το επίπεδο τα γνωστικά αντικείμενα είναι οι μαθηματικές Ιδέες, όπως το τετράγωνο καθ' εαυτό ή η διάμετρος καθ' εαυτήν, τις οποίες ο Πλάτων ξεχωρίζει από τις υπόλοιπες Ιδέες, διότι μπορούν να κατανοηθούν *a priori*, χωρίς πλήρη κατανόηση της φύσης τους. Άλλωστε στο 511d4 δηλώνει ότι η *διάνοια* βρίσκεται *μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ*, καινοτομώντας έτσι με την εισαγωγή αυτής της ειδικότερης σημασίας της λέξης *διάνοια*.¹⁴⁰ Τοιουτοτρόπως και ο Αριστοτέλης αναφερόμενος στις μαθηματικές Ιδέες χρησιμοποιεί τον όρο *τὰ μεταξύ*, θεωρώντας ότι τοποθετούνται ανάμεσα στα αισθητά πράγματα και στις Ιδέες.¹⁴¹

Το τελευταίο και ανώτερο μέρος της Γραμμής (DE) συμβολίζει την ανοδική πορεία, το άλμα του φιλοσόφου από μια υποθετική παραδοχή προς μια *ἀρχὴν ἀνυπόθετον* (510b6-8), όμως χωρίς τη χρήση εικόνων, με βάση καθαρά ιδεατά αντικείμενα (*εἶδη*).¹⁴² Όσο ανέρχεται με τη βοήθεια της διαλεκτικής, οι υποθέσεις βελτιώνονται και, όταν φτάνει στην Ιδέα του Αγαθού, έχουν γίνει τέλεια αντίγραφα των Ιδεών. Έχοντας φτάσει στην *τοῦ παντός ἀρχήν*, έπειτα ακολουθεί καθοδική πορεία από τις απλές, βασικές έννοιες στις πιο σύνθετες (κατά τον Αριστοτέλη),¹⁴³ καταλήγοντας με *απαγωγικό* τρόπο σε *εἶδη* (511b3-c2), των οποίων η σύλληψη είναι τώρα ακριβής και ολοκληρωμένη.¹⁴⁴ Η αντίστοιχη κατάσταση του νου είναι η *νόησις* ή *ἐπιστήμη*, στην οποία ο φιλόσοφος βλέπει απόλυτα καθαρά μια ολοκληρωμένη δομή της αλήθειας που φωτίζεται από μια αδιαμφισβήτητη αρχή.¹⁴⁵ ο εστί μεθερμηνευόμενον, σε αυτό το επίπεδο ο διαλεκτικός μελετά τις Ιδέες αυτές καθ' εαυτές σε συστηματική σύνδεση, ως εξαρτώμενες από την Ιδέα του Αγαθού.¹⁴⁶ Έτσι επιτυγχάνει μία συνολική θέαση των πραγμάτων, συνειδητοποιώντας πως το *εἶναι* αποτελεί ένα όλον, ένα *κόσμον* αποτελούμενο

¹³⁹ Cornford (1932) 76-77.

¹⁴⁰ Adam & Rees (1965) 71.

¹⁴¹ Murphy (1951¹) 166-167· Annas (1981) 251.

¹⁴² Ferguson (1963) 188.

¹⁴³ Annas (1981) 291.

¹⁴⁴ Adam & Rees (1965) 66-67, 70.

¹⁴⁵ Cornford (1932) 76.

¹⁴⁶ Annas (1981) 251.

από αλληλένδετα είδη.¹⁴⁷ Πρόκειται για το μόνο είδος βέβαιης και τέλειας γνώσης, η οποία ασφαλώς είναι πολύ πιο αξιόπιστη από την *δόξαν ἀληθῆ*.¹⁴⁸ Επιπλέον, παρατηρούμε ότι η βασική διαφορά ανάμεσα στην καθαρά φιλοσοφική και στη μαθηματική σκέψη έγκειται κυρίως στη μέθοδο που ακολουθείται, καθότι, σε αντίθεση προς την *νόησιν*, η *διάνοια* μελετά τις Ιδέες μεμονωμένα· συνεπώς η *νόησις* και η *διάνοια* επιχειρούν μία διαφορετική προσέγγιση του ίδιου σχεδόν γνωστικού αντικειμένου, των Ιδεών.¹⁴⁹

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι ο λόγος των ομοιωμάτων προς τα πρότυπά τους ισοδυναμεί με τον λόγο των αντικειμένων της γνώμης (*δοξαστόν*) προς τα αντικείμενα της γνώσης (*γνωστόν*) (510a8-10), τουτέστιν $AB : BC :: AC : CE$. Βέβαια, όπως παρατηρούν οι Adam και Rees, και ο λόγος των αντικειμένων της *διανοίας* προς αυτά της *νοήσεως* ισοδυναμεί με τον λόγο του *δοξαστοῦ* προς το *γνωστόν*, δηλαδή $CD : DE :: AC : CE$. Άρα συνάγεται ότι ο λόγος των ειδώλων προς τα αισθητά πράγματα-πρότυπα είναι ισοδύναμος με τον λόγο των αντικειμένων της *διανοίας* προς αυτά της *νοήσεως*, ήτοι $AB : BC :: CD : DE$.¹⁵⁰ Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι υπάρχει μία *εἰκὼν κατ' ἀναλογίαν*.¹⁵¹

Συμπεραίνουμε ότι η αναλογία της Γραμμής καθιστά σαφή τη διχοτόμηση του κόσμου και των όντων σε αισθητά και νοητά, η οποία είχε ήδη εισαχθεί στην αλληγορία του Ηλίου, προχωρώντας όμως και σε επιμέρους διαιρέσεις του κάθε τόπου σε εικόνες και αληθινά πράγματα-πρότυπα. Ταυτόχρονα, εκθέτει τις δύο διαφορετικές μεθόδους προσέγγισης του κόσμου των Ιδεών, παραλληλίζοντάς τες με τις εικόνες και τα αντικείμενα-πρότυπα του ορατού τόπου.¹⁵²

II.3 Η ΑΝΑΒΑΣΗ ΚΑΙ ΤΑ ΣΤΑΔΙΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΩΝ

ΣΤΗΝ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΟΥ ΣΠΗΛΑΙΟΥ

Η αλληγορία του Σπηλαίου στο βιβλίο VII της *Πολιτείας* αποτελεί συνέχεια της αλληγορίας της Γραμμής, συνθέτοντας την *εἰκόνα* [...] *ἄπασαν* (517a8-b1), η οποία πρέπει να συνδεθεί και με την αλληγορία του Ηλίου,¹⁵³ καθώς σε αυτή του Σπηλαίου η Ιδέα του Αγαθού επανεισάγεται με τη μορφή του ηλίου. Ωστόσο, διαπιστώνουμε ότι η αλληγορία της

¹⁴⁷ Σκουτερόπουλος (2002¹) 863.

¹⁴⁸ Murphy (1951¹) 187.

¹⁴⁹ Annas (1981) 251, 285.

¹⁵⁰ Adam & Rees (1965) 64-65.

¹⁵¹ Ferguson (1963) 188.

¹⁵² Ferguson (1963) 190.

¹⁵³ Murphy (1951¹) 156.

Γραμμής ξεκινούσε από τα αντικείμενα και τις διαδικασίες που σχετίζονται με αυτά, ενώ η αλληγορία του Σπηλαίου έχει ως αφετηρία τους ανθρώπους και τις σχετικές με αυτούς διαδικασίες.¹⁵⁴ Βέβαια, το Σπήλαιο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πιο απαισιόδοξο σε σχέση με τη Γραμμή,¹⁵⁵ καθότι παρουσιάζει την *ἀπαιδευσίαν* ως μία κατάσταση στην οποία είναι εγκλωβισμένη η πλειονότητα των ανθρώπων, ενώ λίγοι είναι εκείνοι που κατορθώνουν να βγουν από το σπήλαιο και να αντικρίσουν το φως της αληθινής *παιδείας*.

Σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία της αλληγορίας του Σπηλαίου, μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερα στάδια κατά την πορεία από την άγνοια στη γνώση, τα οποία αντιστοιχούν στα τέσσερα επίπεδα νοητικής διαφώτισης που εξετάσαμε παραπάνω, στην αλληγορία της Γραμμής.¹⁵⁶

Το πρώτο στάδιο συνιστά την *ἀπαιδευσίαν* ή *δόξαν*, που συνδέεται με την *εἰκασίαν* της Γραμμής. Εδώ οι άνθρωποι παρουσιάζονται ως δεσμώτες αλυσοδεμένοι μέσα σε ένα σπήλαιο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να βλέπουν μόνο στον τοίχο της σπηλιάς τις σκιές των αντικειμένων που μεταφέρουν κάποιοι άνθρωποι πίσω τους (514a-c). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πλάτων εμπνεύστηκε την εικόνα του σπηλαίου από τη γνωριμία του με τη σπηλιά της Βάρης στον Υμηττό, όπου κατά πάσα πιθανότητα, όπως παρατηρεί ο Wright, ο φιλόσοφος σε ώριμη ηλικία, συμμετέχοντας σε κάποια ιερή τελετή προς τιμήν του Πανός και των Νυμφών, είδε ανθρώπους να χορεύουν υπό το φως της φωτιάς ή να μεταφέρουν σε μία επίσημη πομπή κατά μήκος της εξέδρας του σπηλαίου αγαλματίδια και άλλα αναθήματα, και είδε επίσης τις σκιές αυτών των αντικειμένων να τρεμοπαίζουν πάνω στον τοίχο της σπηλιάς.¹⁵⁷ Παράλληλα, ο Πλάτων δέχθηκε ποικίλες επιδράσεις από προγενέστερους φιλοσόφους και ποιητές. Η εικόνα του σπηλαίου μάλλον έχει ορφική προέλευση (*σπέος*)¹⁵⁸ και χρησιμοποιήθηκε επίσης από τον Φερεκύδη¹⁵⁹ και τον Εμπεδοκλή (*ἄντρον ὑπόστεγον*).¹⁶⁰ Ακόμα, η σκηνή μέσα στη σπηλιά μπορεί να συσχετισθεί με τον παρμενίδειο δρόμο της *δόξης*, δηλαδή της γνώμης.¹⁶¹

¹⁵⁴ Ferguson (1963) 190-191.

¹⁵⁵ Annas (1981) 253, 255.

¹⁵⁶ Malcolm (1962) 38· Ferguson (1963) 189.

¹⁵⁷ Wright (1906) 140-142· Ferguson (1963) 193.

¹⁵⁸ Ορφικός *Αργοναυτικά* στ. 390, 431, 645 (*ἐν δὲ σπέος ἦλθε Νυμφῶν*)· βλ. επίσης Ομήρου *Ὀδύσειαν* ν 347-8 (...*ἄντρον ἐπήρατον ἡεροειδές, / ἱρὸν Νυμφάων*...), 366 (...*σπέος ἡεροειδές, ἦτοι σκοτεινὸ σπήλαιο*).

¹⁵⁹ Diels & Kranz (2005) 130, απόσπασμα 6, Πορφύριος, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐᾳ Νυμφῶν ἄντρον* 31: *τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοῦς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις* ... Βλ. επίσης απόσπ. 6α, Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον τοῦ Πλάτωνος* 29a· I 333, 28 Diehl: *τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ φρουρὰν [44 B 15] καὶ σπήλαιον* ...

Στην πλατωνική αλληγορία το σπήλαιο παραλληλίζεται με τον αισθητό κόσμο, ενώ η θέαση των σκιών συμβολίζει την επισφαλή γνώση της πραγματικότητας μέσω των αισθήσεων (515b)¹⁶² και τις καθημερινές μας αντιλήψεις σχετικά με το αγαθό, τη δικαιοσύνη, την ομορφιά και τις άλλες ηθικές αξίες. Οι σκιές αυτές όμως προέρχονται από τα είδωλα των αληθινών αξιών (517d7-e2), ήτοι τα αγαλματίδια που μεταφέρουν οι άνθρωποι πίσω από τους δεσμώτες, επομένως καθίσταται φανερό ότι απέχουν πολύ από τις αληθινές Ιδέες.¹⁶³ Το στάδιο αυτό αποτελεί τη γενική νοητική κατάσταση της ανθρωπότητας, που αναφέρεται όχι μόνο στους αμόρφωτους ή σε όσους έχουν αλλοτριωθεί από μία κακή εκπαίδευση, όπως αυτή των σοφιστών, αλλά συλλήβδην στα μη φιλοσοφικά μυαλά (515a5: *ὁμοίους ἡμῖν*).¹⁶⁴

Το δεύτερο στάδιο της ανοδικής πορείας συνίσταται στη θέαση υπό το φως της φωτιάς των αντικειμένων που βρίσκονται πίσω από τους δεσμώτες και αντιστοιχεί στην *πίστιν* της αλληγορίας της Γραμμής.¹⁶⁵ Σε αυτό μεταβαίνουν όσοι καταφέρουν ή αναγκασθούν να λύσουν τα δεσμά τους και να στραφούν σε πράγματα πιο πραγματικά, όντας τώρα κάπως πιο κοντά στην πραγματικότητα (515d2-4: *νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι*). Είναι εμφανές ότι η απελευθέρωση των δεσμωτών προϋποθέτει την ορθή καθοδήγησή και τον εξαναγκασμό τους να γνωρίσουν καλύτερα την πραγματικότητα από ένα μεγαλύτερο σοφό άνδρα, τον φιλόσοφο, όπως θα δούμε παρακάτω.¹⁶⁶ Αρχικά βέβαια οι δεσμώτες που ελευθερώνονται βρίσκονται σε σύγχυση, καθώς λόγω της εκτυφλωτικής λάμψης της φωτιάς αδυνατούν να δουν τα αντικείμενα των οποίων ως τώρα έβλεπαν μόνο τις σκιές, ενώ παράλληλα δυσκολεύονται να δεχθούν ότι τα αντικείμενα αυτά είναι πιο αληθινά από τις σκιές τους (515c-d).¹⁶⁷

Η μετάβαση σε αυτό το επίπεδο φανερώνει σημαντική εκπαιδευτική πρόοδο της ψυχής, η οποία όμως ακόμα περιορίζεται στον κόσμο του γίγνεσθαι.¹⁶⁸ Ο άνθρωπος του σπηλαίου είναι *homo cognoscens*, τουτέστιν προσπαθεί να γνωρίσει τα πράγματα και να διατυπώσει τον ορισμό κάθε πράγματος ή έννοιας βασισμένος αποκλειστικά στην εικόνα που σχηματίζει για

¹⁶⁰ Diels & Kranz (2005) 674, απόσπασμα 120, Πορφύριος, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐᾳ Νυμφῶν ἄντρον* 8, σ. 61, 19 Nauck: *παρὰ τε γὰρ Ἐμπεδοκλεΐ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν· ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον ...* Βλ. επίσης τις σχετικές αναφορές στους: Ferguson (1963) 192-193, Adam & Rees (1965) 88 και Wright (1906) 136.

¹⁶¹ Ferguson (1963) 192.

¹⁶² Ferguson (1963) 189.

¹⁶³ Annas (1981) 256.

¹⁶⁴ Murphy (1951¹) 162.

¹⁶⁵ Malcolm (1962) 38.

¹⁶⁶ Gould (1963) 84.

¹⁶⁷ Malcolm (1962) 43-44.

¹⁶⁸ Malcolm (1962) 40.

αυτά μέσω της όρασης.¹⁶⁹ Ωστόσο η φωτιά του σπηλαίου συνιστά σκοτεινό και παραπλανητικό μέσο εν συγκρίσει προς το φως του ηλίου· το φως της φωτιάς είναι το φως της ανθρώπινης γνώμης, το οποίο αποτελεί μέρος του μηχανισμού των ανθρώπων για την παραγωγή σκιών. Επίσης, τα αντικείμενα-μαριονέτες του σπηλαίου είναι ανθρώπινα *εἶδωλα* (532b7) της αληθινής *θεωρίας* στο φως του Ηλίου και μπορούν να συνδεθούν με τις έννοιες των σοφιστών, που στόχος τους είναι κατά μείζονα λόγο η δημιουργία σκιών και ψευδαισθήσεων· γι' αυτό οι παρουσιαστές των αντικειμένων αυτών παρομοιάζονται με ταχυδακτυλουργούς (514b5-6: *ὡσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν*). Είναι καταφανές ότι το σπήλαιο συνιστά μία *γοητείαν*, ήτοι απάτη (βλ. *Σοφιστήν* 235a, *Πολιτικόν* 291c).¹⁷⁰

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι το σπήλαιο συνδέεται με μία εκφυλισμένη μορφή κοινωνίας, στην οποία επικρατεί η πλάνη, η αδικία και η φαυλότητα. Ως τέτοια κοινωνία θεωρούσε ο Πλάτων την αρχαία Αθήνα, όπου αποδιδόταν μεγάλη σημασία στην *bella figura*, ήτοι σε επιφανειακά πράγματα, όπως τα μεγαλοπρεπή κτήρια ή η καλή δημόσια εικόνα των ανθρώπων, χωρίς όμως να αναζητείται η βαθύτερη αλήθεια των πραγμάτων. Αυτό το είδος κοινωνίας, που θυμίζει έντονα τη σύγχρονη κοινωνία, ευνοεί τον κομορμισμό, καθώς, επιβραβεύοντας εσφαλμένες και τεχνητές αξίες, χειραγωγεί την κοινή γνώμη και ενθαρρύνει τα μέλη της να προβούν σε λανθασμένες επιλογές.¹⁷¹

Εντούτοις, το δεύτερο αυτό στάδιο της ανοδικής πορείας του ανθρώπου αντιστοιχεί στην πρώτη εκπαιδευτική βαθμίδα της πλατωνικής πολιτείας, που αποτελεί ένα βήμα προς την ηθική διαφώτιση, χωρίς όμως να υπερβαίνει τα όρια του ορατού κόσμου. Εδώ ο νέος αρχικά, μέχρι την ηλικία των 16 ετών, με τη βοήθεια της γραφής και της ανάγνωσης, αλλά κυρίως εν συνεχεία μέσω της γυμναστικής και της μουσικής (στην οποία περιλαμβάνεται επίσης η ποίηση), αντιλαμβανόμενος την υποκειμενικότητα των γνώσεων που αποκομίζει μέσω των αισθήσεων (515c-d),¹⁷² μαθαίνει να διακρίνει τις αληθινές εικόνες της καλοσύνης, της δικαιοσύνης και των άλλων Ιδεών,¹⁷³ διαμορφώνοντας *δόξαν ἀληθῆ*. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πλάτων αποκλείει από το εκπαιδευτικό του πρόγραμμα την τραγική και την ομηρική ποίηση, πιστεύοντας πως περιγράφουν το κακό και διεγείρουν τα πάθη. Επιπλέον ο

¹⁶⁹ Vlastos (2000) 104-105.

¹⁷⁰ Ferguson (1922) 24-25.

¹⁷¹ Όπως σημειώνει η Annas, το μήνυμα αυτό μεταδίδει και η ταινία του B. Bertolucci *The conformist*, στην οποία οι δεσμώτες παρουσιάζονται ως φυλακισμένοι και πολιτικοί κομορμιστές μέσα σε ένα δεδομένο, ανελεύθερο πολιτικό σύστημα. Βλ. Annas (1981) 253, 257-258.

¹⁷² Ferguson (1963) 189.

¹⁷³ Malcolm (1962) 43.

αποκλεισμός ισχύει και για ορισμένα είδη μουσικής που θεωρείται ότι αποκοιμίζουν την ψυχή αντί να την αφυπνίζουν και να την ενδυναμώνουν. Έπειτα, από 16 έως 18 ετών, οι νέοι θα διδάσκονται τις μαθηματικές επιστήμες, φτάνοντας σε ένα αρκετά καλό γνωστικό επίπεδο.¹⁷⁴ Στα δύο επόμενα χρόνια (18-20) θα ασκούνται στα πολεμικά έργα,¹⁷⁵ ολοκληρώνοντας έτσι τον πρώτο κύκλο της εκπαίδευσής τους, που στην υπό εξέταση αλληγορία συμβολίζεται με την παιδεία η οποία παρέχεται εντός του σπηλαίου, τουτέστιν στο πλαίσιο του αισθητού κόσμου.

Η εκπαίδευση στην πλατωνική πολιτεία είναι μια βαθιά, διαρκής παρέμβαση στην εξέλιξη του ανθρώπινου ήθους και πνεύματος, που αποτελεί ταυτόχρονα ένα ταξίδι απελευθέρωσης, στο οποίο ο άνθρωπος μετά τη θέαση των ειδώλων στο φως της φωτιάς οδηγείται έξω από το σπήλαιο, στον πραγματικό κόσμο.¹⁷⁶ Πρόκειται για μία δύσκολη ανοδική πορεία προς την αληθινή ελευθερία και το Αγαθό, που την ακολουθεί κανείς αν κάποιος φιλόσοφος τον τραβήξει *βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάπτους* (515e6-7). Διαπιστώνουμε ότι η εκπαιδευτική διαδικασία δεν συνιστά μία βαθμιαία και κόσμια μύηση στον νοητό κόσμο αλλά μία βίαιη μεταστροφή (518d4: *περιαγωγή*) της ψυχής προς το Αγαθό.¹⁷⁷ Αυτή προκαλείται από τους φιλοσόφους-βασιλείς, οι οποίοι καθοδηγούν τους ανθρώπους όχι σύμφωνα με ό,τι ο πολύς κόσμος θεωρεί ότι φέρνει την ευτυχία, αλλά με γνώμονα το απόλυτο καλό και αυτό που πραγματικά αποσκοπεί στην ευδαιμονία τους.¹⁷⁸ Ωστόσο, όπως επισημαίνεται στο 536d-537a, όλη η απαραίτητη *προπαιδεία* των φυλάκων πριν από τη σπουδή της διαλεκτικής, όσο είναι ακόμη παιδιά, παρότι είναι υποχρεωτική, πρέπει να πραγματοποιείται με ένα τρόπο που δεν θα δίνει την εντύπωση της αναγκαστικής μάθησης αλλά του παιχνιδιού (πβ. *Νόμους* 819b1-c7), ώστε να αποκαλύπτονται οι κλίσεις του καθενός, καθότι ο ελεύθερος άνθρωπος δεν πρέπει να μαθαίνει κανένα μάθημα με εξαναγκασμό σαν δούλος (536e1-2: *οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρή μανθάνειν*).¹⁷⁹

Έτσι ο μέχρι πρότινος δεσμώτης ωθείται να εξέλθει από το σπήλαιο *εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς*, ήτοι στον νοητό κόσμο, γεγονός που του δημιουργεί αγανάκτηση (515e-516a). Αρχικά τυφλώνεται από την εκθαμβωτική λάμψη του ηλίου και για αυτό χρειάζεται κάποιο χρόνο προσαρμογής προκειμένου να αντικρίσει τα πράγματα του επάνω κόσμου. Ξεκινά, λοιπόν, να διακρίνει τις σκιές και τα είδωλα των ανθρώπων και των πραγμάτων στο νερό και ύστερα τα

¹⁷⁴ Murphy (1951¹) 189.

¹⁷⁵ Σκουτερόπουλος (2002¹) 12.

¹⁷⁶ Gould (1963) 84· Annas (1981) 252.

¹⁷⁷ Ferguson (1922) 19· Σκουτερόπουλος (2002¹) 864-865.

¹⁷⁸ Gould (1963) 84.

¹⁷⁹ Σκουτερόπουλος (2002¹) 874.

ίδια τα πράγματα, ενώ τον ουρανό μπορεί ευκολότερα να τον κοιτάξει τη νύχτα με το φως των άστρων και της σελήνης παρά την ημέρα στο φως του ηλίου. Αυτό ίσως υποδηλώνει ότι υπάρχουν αρχές συνεκτικότητας διαφορετικές από το Αγαθό, οι οποίες παρέχουν μερική εξήγηση των πραγμάτων και απομακρύνουν εν μέρει τις *ἀπορίας*.

Το τρίτο αυτό στάδιο αντιστοιχεί στην *διάνοιαν* της αλληγορίας της Γραμμής και, όπως εξηγείται στα χωρία 522c-531d και 536d-537c, περιλαμβάνει τις προπαιδευτικές σπουδές (*προοίμιον*) των φυλάκων, που εντάσσονται στη δεύτερη βαθμίδα εκπαίδευσής τους, κατά τη χρονική περίοδο 20 έως 30 ετών: αριθμητική, γεωμετρία, στερεομετρία, αστρονομία και αρμονική. Εδώ, στο κατώτερο νοητό επίπεδο, ακολουθείται καθοδική πορεία από κάποιες αναπόδεικτες υποθέσεις σε ένα συμπέρασμα, με τη βοήθεια αισθητών πραγμάτων που χρησιμοποιούνται ως εικόνες.¹⁸⁰ Αυτές τις επιστήμες όμως, σε αντίθεση προς τις αντίστοιχες επιστήμες της εποχής του,¹⁸¹ θα τις μελετούσαν από μία καθαρά μαθηματική οπτική γωνία, με σκοπό την καλλιέργεια του αφηρημένου, *a priori* λογισμού και όχι την εμπειρική προσέγγιση διαφόρων θεμάτων (525c, 526d-e).

Είναι εμφανές ότι σε αυτό το επίπεδο η ψυχή αναβιβάζεται από τον αισθητό προς τον νοητό κόσμο. Ειδικότερα, η σπουδή της *λογιστικής*, δηλαδή της επιστήμης των αριθμών, είναι απαραίτητη σε όσους πρόκειται να αναλάβουν τα ανώτατα αξιώματα στην πόλη, καθώς διευκολύνει τη μεταστροφή της ψυχής από το γίνεσθαι στην αλήθεια και την ουσία (525c5-6: *αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥαστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν*· πβ. 526b1-3)· αυτή η σπουδή λοιπόν δεν αποσκοπεί στο να χρησιμοποιηθεί η *λογιστική* στις εμπορικές συναλλαγές αλλά στον πόλεμο (525c). Αρκετά σημαντική είναι και η στερεομετρία, διότι διερευνά τη διάσταση του βάθους (528d). Επιπλέον, η γεωμετρία συνιστά τη γνώση του *ἀεὶ ὄντος*, ἤτοι εκείνου που έχει παντοτινή υπόσταση, για αυτό ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι αυτή η επιστήμη μπορεί να τραβήξει την ψυχή *πρὸς ἀλήθειαν* και να κατευθύνει τον φιλοσοφικό λογισμό, που τώρα είναι στραμμένος *κάτω*, *πρὸς τὸ ἄνω* (527b) και δη προς τη θέαση της Ιδέας του Αγαθού (526e). Το ίδιο επιτυγχάνεται και μέσω της αστρονομίας, η οποία επίσης *ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὄραν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει* (529a1-2). Τέλος, ὅσον αφορά στην *ἀρμονίαν*, πρέπει να ερευνηθεί ποιες αριθμητικές σχέσεις είναι αρμονικές και ποιες όχι, πράγμα που είναι χρήσιμο *πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν* (531c). Επομένως, ο αληθινός αστρονόμος και *ἀρμονικός* (μουσικός) πρέπει

¹⁸⁰ Ferguson (1963) 188.

¹⁸¹ Murphy (1951¹) 165.

να φτάνει «στην καθαυτότητα των πραγμάτων, δηλαδή στις δομές της αμετάβλητης τάξης του ασώματου» που ανακαλύπτονται με τη νόηση και κρύβονται πίσω από τις εντυπώσεις που αποκομίζουμε μέσω των αισθήσεων.¹⁸²

Κατά τον Cornford,¹⁸³ την άποψη του οποίου φαίνεται πως ενστερνίζεται και ο Murphy,¹⁸⁴ αυτός ο κύκλος σπουδών επικεντρώνεται στην μαθηματική διαλεκτική και προτείνεται με το σκεπτικό ότι κάποιες μαθηματικές έννοιες, όπως τα γεωμετρικά σχήματα και το Έν, ωθούν τον νου στην αναγνώριση των Ιδεών.¹⁸⁵ Οι έννοιες αυτές, όπως αναφέρθηκε και στην αλληγορία της Γραμμής, αποτελούν ενδιάμεσα, μεταξύ των Ιδεών και των αισθητών πραγμάτων. Το Έν, η μαθηματική Ιδέα της ενότητας, είναι η αρχή υπό την οποία μπορούν να ενοποιηθούν οι μαθηματικές επιστήμες, ώστε να συνενωθούν σε μία λογική αλυσίδα. Είναι πρόδηλο ότι η γνώση του Ένός συνιστά τον πρώτο στόχο της αληθινής γνώσης, καθώς το Έν αποτελεί την μόνη υπόθεση από την οποία μπορούν να συναχθούν όλες οι μαθηματικές προτάσεις.¹⁸⁶ Επιπροσθέτως, η σπουδή του Ένός είναι ιδιαίτερα σημαντική, καθότι συγκαταλέγεται σε εκείνες που στρέφουν την ψυχή προς την ιδεατή ενότητα και τη θέαση του όντος (524e6-525a2: *ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἔν, καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἶη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἔν μάθησις*) και μας ωθούν προς το διαλέγεσθαι σχετικά με αυτούς καθ' εαυτούς τους αριθμούς (525d5-7).¹⁸⁷

Επιτυγχάνεται, λοιπόν, η *ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι* (521c): δηλονότι οι μαθηματικές επιστήμες είναι ιδιαίτερα σημαντικές κατά τον Πλάτωνα, καθότι αΐρουν την ψυχή από τη σκοτεινή προς την αληθινή ημέρα, ἥτοι αποτελούν τη γέφυρα¹⁸⁸ που οδηγεί από τη σφαίρα του γίγνεσθαι προς τη σφαίρα του εἶναι, με αποτέλεσμα την επιστροφή (ἐπάνοδον) της ψυχῆς στο αληθινό ον, η οποία συνιστά την αληθινή φιλοσοφία. Ἐτσι, ὅλη αὐτή ἡ *πραγματεία τῶν τεχνῶν* (των μαθηματικῶν ἐπιστημῶν) ἐπιφέρει την ἐπαναγωγήν (επαναφορά) του ευγενέστερου μέρους της ψυχῆς στη θέα τοῦ ἀρίστου ανάμεσα στα ὄντα (532c). Ὅπως δηλώνεται και στον *Τίμαιον* 90c-d, τα μαθηματικά κάνουν ἐπίκληση στον

¹⁸² Σκουτερόπουλος (2002¹) 872.

¹⁸³ Cornford (1932) 78-91.

¹⁸⁴ Murphy (1951¹) 188-193.

¹⁸⁵ Annas (1981) 272-273.

¹⁸⁶ Cornford (1932) 92.

¹⁸⁷ Murphy (1951¹) 190-191.

¹⁸⁸ Murphy (1951¹) 169.

δαίμονα που υπάρχει εντός μας, λόγω της συγγένειας του θεικού στοιχείου της ψυχής μας με την Ψυχή του Κόσμου.¹⁸⁹

Εντούτοις, οι μαθηματικές επιστήμες βλέπουν το ον όπως σε όνειρο, ενώ στον ξύπνιο τους αδυνατούν να το δουν, καθώς χρησιμοποιούν υποθέσεις αδιερεύνητες, που δεν μπορούν να τις στηρίξουν λογικά (533c). Μόνο ή *διαλεκτική μέθοδος* αναιρώντας τις υποθέσεις της πορεύεται προς την ίδια την αφετηριακή αρχή (*ἐπ' αὐτήν τὴν ἀρχήν*) και οδηγεί τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα από τον βούρκο της βαρβαρότητας και της άγνοιας προς τα επάνω, συνεπικουρούμενη βέβαια από τις μαθηματικές επιστήμες που προαναφέραμε (533c-d). Τοιουτοτρόπως, σύμφωνα με την αλληγορία του Σπηλαίου, η ψυχή θα είναι σε θέση να αντικρίσει τον Ήλιο αυτόν καθ' εαυτὸν στον δικό του τόπο και να θεαθεῖ τη φύση του (516b). Φτάνουμε λοιπὸν στην *νόησιν* ή *ἐπιστήμην*, τουτέστιν στο τέταρτο επίπεδο της ανοδικής πορείας του σκεπτόμενου ατόμου, που με τη βοήθεια ενός φιλοσόφου, διαρρηγνύοντας τα δεσμά του κομπορμισμοῦ και εξερχόμενο από το σκοτάδι και την πλάνη του σπηλαίου βλέπει τελικά το φως, το οποίο συμβολίζει την αλήθεια.¹⁹⁰

Στο επίπεδο αυτό, που αποτελεί την κορωνίδα (*θριγκός*) της εκπαίδευσης των φυλάκων, πραγματοποιείται υποχρεωτικά η σπουδή της ηθικής διαλεκτικής,¹⁹¹ η οποία συνιστά το *μέγιστον* μάθημα (534e, 519c9-10), από τους φύλακες που χαρακτηρίζονται από *τάς τε βελτίστας φύσεις* (519c9) κατά την περίοδο από 30 έως 35 ετών. Πρόκειται για τον καθαρά φιλοσοφικό λογισμό, που είναι η ιδανική μέθοδος για την προσέγγιση των Ιδεών¹⁹² και περιλαμβάνει δύο στάδια. Το πρώτο είναι το *διαλέγεσθαι*, δηλονότι η λεκτική διατύπωση των σκέψεών μας και η ανταλλαγή απόψεων, ιδίως ανάμεσα στον εκπαιδευόμενο φύλακα και τον φιλόσοφο-εκπαιδευτικό. Εδώ εφαρμόζεται η σωκρατική μέθοδος των ερωταποκρίσεων, για να διερευνηθεί ο ορισμός κάθε ηθικής έννοιας. Ο έμμεσος στόχος του εκπαιδευτικού βέβαια είναι να ελέγξει μέσω της φιλοσοφικής συζήτησης ποιοι φύλακες είναι ικανοί να απαρνηθούν τις αισθήσεις τους, να θέσουν υπό αμφισβήτηση τις παραδεδεγμένες αντιλήψεις και να ανέλθουν προς την αληθινή πραγματικότητα. Μέσα από μία σειρά *ἐλέγχων*, ο ερωτών ασκεί κριτική και αναιρεί τις υποθέσεις-προτάσεις του συνομιλητή του, κατευθύνοντάς τον σταδιακά με *ἐπακτικούς λόγους* (επαγωγικούς συλλογισμούς) προς την ξεκάθαρη σύλληψη

¹⁸⁹ Rist (1964) 22.

¹⁹⁰ Annas (1981) 253, 257.

¹⁹¹ Cornford (1932) 91.

¹⁹² Randall (1970) 197.

της φύσης της υπό εξέτασιν έννοιας (επί παραδείγματι της δικαιοσύνης) και τη διατύπωση του ορισμού της.¹⁹³

Ωστόσο μέχρι στιγμής ο εκπαιδευόμενος κατέχει μόνο ένα μέρος της γνώσης· για να αποκτήσει *νοῦν* (534b), ήτοι ένα φωτεινό όραμα όλου του γνωστικού πεδίου, πρέπει να φτάσει στην κορυφή, δηλαδή να ορίσει τη φύση του Αγαθού. Για να επιτευχθεί αυτό, πρέπει να διακρίνει την ενότητα (έν) που διαπερνά τις σπουδαιότερες αρετές, τουτέστιν την ανδρεία, τη σωφροσύνη, τη δικαιοσύνη, τη σοφία, την ομορφιά και την καλοσύνη (*περὶ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ*), οι οποίες συναποτελούν την ηθική *ἀρετή*, καθώς και να είναι σε θέση να εκφράσει λεκτικά τη γνώση του για όλες τις μορφές *ἀρετῆς* με σαφήνεια (*Νόμοι* 965b-e, 966a-b). |Αυτή η ευρεία γνώση που περιλαμβάνει όλες τις εκφάνσεις του Αγαθού μάλλον αντιστοιχεί στο τελικό όραμα του Αγαθού, που στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα της *Πολιτείας* προβλέπεται στην ηλικία των 50 ετών, αφού πρώτα οι φύλακες επί 15 χρόνια (κατά την περίοδο από 35 έως 50 ετών) αναλάβουν διάφορα διοικητικά και στρατιωτικά καθήκοντα (540a). Αυτό αποτελεί το δεύτερο στάδιο της διαλεκτικής που συνίσταται στη διαισθητική θέαση των Ιδεών και παρέχει άμεση και βέβαιη γνώση· στην εν λόγω νοητική κατάσταση φτάνει το άτομο όταν κατακτά πλήρως το γνωστικό αντικείμενο. Δεν κατορθώνουν όμως όλοι οι φύλακες να φτάσουν στην πλήρη θέαση του Αγαθού, παρά μόνο λίγοι οι οποίοι πέρα από ευστροφία διαθέτουν επίσης ωριμότητα και σταθερό χαρακτήρα.¹⁹⁴ Η οπτική μεταφορά της θέασης του Ηλίου προσδίδει έμφαση στην αμεσότητα της γνώσης των Ιδεών, οι οποίες είναι απολύτως νοητές μέσω της διαλεκτικής. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι η αληθινή γνώση επέρχεται μόνο όταν ο λογισμός και η συζήτηση οδηγούν τελικά στην ενόραση των Ιδεών και κυρίως του Αγαθού. Το Αγαθό θεωρείται ως η υπέρτατη Ιδέα, που είναι θεμελιώδης για την κατανόηση κάθε ζητήματος.¹⁹⁵

Η μεταφυσική ενόραση του Αγαθού αποτελεί μία εμπειρία που μπορεί να παραλληλισθεί με την *έποπτεία* των μυστηριακών θρησκειών (πβ. Πλούταρχο, *Συμποσιακά* VIII,2,1 (718A2-3): *ἐπὶ τὴν νοητὴν καὶ αἰδίων φύσιν, ἧς θεὰ τέλος ἐστὶ φιλοσοφίας οἷον ἐποπτεία τελετῆς*), όπως είδαμε και στον *Φαῖδρον* (250b-c). Γενικότερα, η πλατωνική εκπαίδευση εμφανίζει αρκετές ομοιότητες με τα Ελευσίνια μυστήρια, καθώς και σε αυτά παρατηρούμε πως μετά από μία μακρά διαδικασία μύησης και κάθαρσης μέσω *λεγομένων* και *δρωμένων*

¹⁹³ Cornford (1932) 86-89.

¹⁹⁴ Cornford (1932) 89-90.

¹⁹⁵ Annas (1981) 276, 283-284.

φτάνει κανείς στην *ἐποπτεῖαν*, ἴτοι στη θέαση κάποιων ιερών αντικειμένων μέσα σε μία εκθαμβωτική φωτοχυσία. Ωσαύτως οι φύλακες της ιδανικής πολιτείας, εκπαιδευόμενοι στη μαθηματική και ηθική διαλεκτική, μεταβαίνουν από το σκοτάδι στο φως, για να οδηγηθούν τελικά σε μία διαισθητική ὄραση του Αγαθού και της αληθινής πραγματικότητας. Διαπιστώνουμε πως ὅλη η γνωστική θεωρία του Πλάτωνα αποτελεί μία εξέλιξη της σωκρατικής σύλληψης της γνώσης ως σοφίας και αρετής,¹⁹⁶ ὅμως ο Πλάτων, ὅταν μιλά για τον τελευταίο αναβαθμό της διαλεκτικής, για το ὄραμα του Αγαθού, προχωρά πέρα από τη διανοητική κατανόηση εννοιῶν που μπορούν να εκφραστούν με λέξεις, καθότι αναφέρεται σε ἕνα εἶδος γνώσης μέσω της οποίας η ψυχή ενώνεται με την αρμονική τάξη που γνωρίζει, με ἀποτέλεσμα να επιτυγχάνεται η ψυχική αρμονία και να φωτίζεται ολόκληρη η αλήθεια. Ἐτσι, ο φιλόσοφος, ἔχοντας μία ἀπόλυτη ἐνόραση του αγαθού, το οποίο καθορίζει πλήρως τη θέληση και τη δράση του,¹⁹⁷ φτάνει στη θέωση,¹⁹⁸ δηλονότι, χάρις στη συναναστροφή του με το θεῖο και το αρμονικό, γίνεται και ο ἴδιος αρμονικός και θεϊκός, ὅσο μπορεί ἕνας ἄνθρωπος να γίνει (*Πολιτεία* 500c9-d1: *Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἄνθρώπῳ γίγνεται* πβ. *Φαῖδρον* 249c: [...] *τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται* [...]).

Σε αυτό το ὑψιστο γνωστικό και ηθικό επίπεδο ο ἄνθρωπος αγγίζει την αιωνιότητα, καθώς ἀπὸ την κατάσταση του δεσμώτη που αντιπροσωπεύει τον χωρὶς αιωνιότητα χρόνο, μέσω της ευλογίας της ἀπελευθέρωσης, δηλαδή της επαφῆς με την αιωνιότητα που επιτυγχάνεται με τη θέαση του Εἶδους, φτάνει στην ἀναγέννηση, τουτέστιν στον προσανατολισμένο προς την αιωνιότητα χρόνο, ἔχοντας τη δυνατότητα να ζει μέσα στον χρόνο σαν να μην εἶναι χρονικό ον. Τοιουτοτρόπως, ὅπως ἐπισημαίνει ο Βλαστός, «ο χρόνος λυτρώνεται και ἀποκαθίσταται ὡς ομοίωμα της αιωνιότητας»¹⁹⁹ (βλ. *Τίμαιον* 37d κ.ε.). Συμπεραίνουμε ὅτι ο φιλόσοφος, ὅπως ἀναφέρθηκε διεξοδικά και στην ἐνότητα I (βλ. σ. 8 κ.ε.), βιώνει μία μυστικιστική

¹⁹⁶ Ὅπως παρατηρεῖ ο Grube [Grube (1935¹) 225], στην πλατωνική *Πολιτεῖαν*, μόνο οἱ φιλόσοφοι κατέχουν τη γνώση των Ἰδεῶν, στην οποία βασίζεται η σοφία καθώς και η τέλεια και σταθερή ἀρετή που διαθέτουν. Ἀντιθέτως, η ἀρετή ὅσων ἀνήκουν στις ἄλλες κοινωνικές τάξεις, ἴτοι των ἐπικούρων και των δημιουργῶν, ἐγκείται κυρίως στη μετριοπάθεια, την αυτοσυγκράτηση και την ἀνδρεία, χωρὶς να συνοδεύεται ἀπὸ σοφία. Ἐπιπλέον, η ἀρετή των δύο κατώτερων τάξεων στηρίζεται στη γνώση των φιλοσόφων, καθώς αυτοὶ ἐπινοοῦν το σύστημα ἐκπαίδευσης και πειθούς, μέσω του οποίου οἱ ὑπόλοιποι κατακτοῦν την (*ἀληθῆ*) *δόξαν* (*Πολιτεία* IV 428e7-429d2).

¹⁹⁷ Ο ἔρος του φιλοσόφου για το Κάλλος και το Αγαθὸ και η ἐνόραση του Αγαθού, που προσφέρει την υπέρτατη ἱκανοποίηση αὐτοῦ του ἔρωτα και την ἀπόλυτη ψυχική ἀρμονία, οδηγοῦν τον πλατωνικό φιλόσοφο να προσπαθεῖ να ἐπιβάλλει παντοῦ την ἀρμονία, μετατρέποντας το κακὸ σε καλὸ. Ἐτσι, ο φιλόσοφος δὲν χρησιμοποιεῖ τη σοφία του για να υπηρετήσῃ ἰδιοτελή κίνητρα ἀλλὰ προς ὄφελος ὅλης της κοινωνίας. Ὅσον ἀφορᾷ τον φιλόσοφο, λοιπόν, η γνώση εἶναι καλοσύνη. Βλ. Grube (1935¹) 258.

¹⁹⁸ Cornford (1932) 93-95.

¹⁹⁹ Vlastos (2000) 98.

εμπειρία που είναι ταυτόχρονα διανοητική, αισθητική, ηθική και θρησκευτική, παραπλήσια με αυτή των μυημένων στα βακχικά και τα ελευσίνια μυστήρια, που αποτελεί για αυτόν την υπέρτατη πηγή ευτυχίας.²⁰⁰

Όπως αναφέρθηκε και στην αλληγορία της Γραμμής, μετά την άνοδο του φιλοσόφου προς μία *ἀρχὴν ἀνυπόθετον* (510b6-8), ήτοι την Ιδέα του Αγαθού, βάσει της οποίας συλλαμβάνει το σύνολο της ανθρώπινης γνώσης, έπεται η κάθοδος από αυτή την πρώτη αρχή με σκοπό την απόδειξη ή την απόρριψη των υποθέσεων, τον ορισμό των εννοιών και τη δημιουργία ενός συστηματικού και κατανοητού σώματος γνώσεων.²⁰¹ Υπό αυτή την έννοια η διαλεκτική μπορεί να χαρακτηριστεί ως συνοπτική (537c7), καθότι προβαίνει σε επισκόπηση των επιμέρους επιστημών, μελετώντας τη σχέση και τη συγγένεια που υπάρχει μεταξύ τους (531d). Ο διαλεκτικός δεν είναι απαραίτητως εξειδικευμένος σε κάποια επιστήμη, αλλά γνωρίζει τα βασικά στοιχεία κάθε κλάδου καθώς και τις αλληλεξαρτήσεις των διαφόρων επιστημών. Έτσι, η φιλοσοφία εμφανίζεται ως βασίλισσα των επιστημών, εφόσον τοποθετεί την καθεμία στην κατάλληλη θέση, δεν καθίσταται όμως κατ' ανάγκην υπερεπιστήμη, διαφορετική ούσα από τις επιστήμες, κυρίως διότι αναζητά τη γενικότερη κατανόηση της πραγματικότητας.²⁰²

Εκτός όμως από αυτή τη θεωρητική κάθοδο, ο φιλόσοφος από την ηλικία των 50 ετών και εξής οφείλει να κατανέμει τον χρόνο του ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη διακυβέρνηση της πόλεως. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να κατεβεί ξανά στο σπήλαιο (*καταβατέον*), προκειμένου να εκπληρώσει την κοινωνική του αποστολή, η οποία πηγάζει από την υποχρέωσή του να ανταποδώσει στην πόλη την υψηλή μόρφωση που του παρέσχε. Ωστόσο, αρχικά, μέχρι να προσαρμοστούν τα μάτια του στο ημίφως του σπηλαίου, πολλοί δεσμώτες ενδέχεται να τον χλευάσουν ισχυριζόμενοι ότι επέστρεψε από τον επάνω κόσμο με πρόβλημα όρασης και ότι τάχα δεν αξίζει τον κόπο να επιχειρήσει κανείς να ανεβεί εκεί. Επίσης, ο φιλόσοφος, στην προσπάθειά του να λύσει τους ανθρώπους από τα δεσμά τους και να τους ανεβάσει προς το φως του Ηλίου, διατρέχει τον κίνδυνο να τον σκοτώσουν οι δεσμώτες (517a) – εδώ βέβαια γίνεται από τον Πλάτωνα ένας σαφής υπαινιγμός στην θανατική καταδίκη του Σωκράτη από την αθηναϊκή δημοκρατία.²⁰³ Εντούτοις, ο φιλόσοφος, έχοντας θεαθεί την αλήθεια των όμορφων, δίκαιων και αγαθών πραγμάτων έξω από το σπήλαιο, αν και απρόθυμος, είναι ο πλέον κατάλληλος να ασκήσει την εξουσία και να διαπαιδαγωγήσει σωστά τους νέους

²⁰⁰ Vlastos (2000) 92-98.

²⁰¹ Annas (1981) 288-291· Murphy (1951¹) 176-177.

²⁰² Annas (1981) 285.

²⁰³ Σκουτερόπουλος (2002¹) 865.

φύλακες που θα τον διαδεχθούν, καθώς είναι ο μόνος που μπορεί να αναγνωρίσει τις σκιές, τα είδωλα αλλά και τις Ιδέες που συνιστούν τα αρχέτυπά τους (520a-d). Επιπροσθέτως, ο φιλόσοφος-βασιλεύς, έχοντας επιτύχει τη συνοπτική θέαση της θεϊκής τάξης του κόσμου,²⁰⁴ θα αναλάβει και το νομοθετικό έργο, με στόχο να μεταλαμπαδεύσει την τάξη και την αρμονία στην ψυχή των συμπολιτών του και σε όλη γενικά την πόλη, χρησιμοποιώντας πάντα ως πρότυπο και σημείο αναφοράς την Ιδέα του Αγαθού.²⁰⁵ Πρόκειται για την αναπαραγωγή τόσο στην ψυχή όσο και στην κοινωνία της πυθαγόρειας κοσμικής τάξης. Έτσι, κατά τον Πλάτωνα, τόσο η σωστή ανάπτυξη της προσωπικότητας του ατόμου όσο και η ορθή λειτουργία της πολιτείας βασίζονται σε οντότητες σταθερής φύσεως, στις αιώνιες Ιδέες.²⁰⁶ Με αυτόν τον τρόπο είναι δυνατόν να επιτευχθεί η ευτυχία του Όλου και όχι μόνο ορισμένων ατόμων.²⁰⁷ Έχοντας φέρει εις πέρας την πνευματική και κοινωνική αποστολή του, ο φιλόσοφος θα λατρεύεται μετά θάνατον ως *δαίμων* ή τουλάχιστον ως *εὐδαίμων* και θεός άνδρας.²⁰⁸

III) Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΩΣ ΨΥΧΑΓΩΓΙΑ ΣΤΟΝ ΦΑΙΔΡΟΝ

Μετά την παρουσίαση της διαλεκτικής στην *Πολιτείαν* αξίζει να εξετάσουμε πώς περιγράφεται η τέχνη αυτή και στον *Φαῖδρον*. Στο δεύτερο μέρος του διαλόγου αυτού η διαλεκτική ορίζεται ως η αληθινή τέχνη του λόγου που αποτελεί *ψυχαγωγίαν*, καθώς εντυπώνει τους λόγους της στην ψυχή του μαθητή, καθοδηγώντας την προς την αλήθεια.

Κατ' αρχάς, στο 261a7-8 ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι *ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*, δηλονότι η ρητορική τέχνη συνιστά αγωγή της ψυχής (*τὸ δύνασθαι ἄγειν καὶ πείθειν τὴν ψυχὴν*)²⁰⁹ με λόγους τόσο στα δικαστήρια και στις δημόσιες συγκεντρώσεις (δικανικοί, συμβουλευτικοί, πανηγυρικοί λόγοι) όσο και στην ιδιωτική ζωή των πολιτών (διάλογος μεταξύ δύο ή περισσότερων προσώπων). Έτσι, η τέχνη του λόγου έχει τη δύναμη να ελκύει και να μορφώνει την ψυχή, στρέφοντάς την προς τον εαυτό της και προς την αλήθεια. Όποιος εξασκεί τη ρητορική τέχνη, είτε αποσκοπεί στην εξαπάτηση των άλλων είτε στην αποκάλυψη της αλήθειας, πρέπει να γνωρίζει την ουσία των πραγμάτων, να είναι

²⁰⁴ Σκουτερόπουλος (2002¹) 875.

²⁰⁵ Solmsen (1983) 362.

²⁰⁶ Ferejohn (2006) 153.

²⁰⁷ Solmsen (1942) 155.

²⁰⁸ Cornford (1932) 90-91.

²⁰⁹ Βλ. σχόλιο Ερμεία σκη' στο 271c, Couvreur (1971) 247· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 540, υποσημ. 2.

ἐπιστήμων ἀληθείας²¹⁰ και αυτό, ως γνωστόν, μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της διαλεκτικής.

Διαπιστώνουμε ότι στον *Φαῖδρον* ο Πλάτων είναι πιο επιεικής απέναντι στη ρητορική, εν αντιθέσει προς τον *Γοργίαν* όπου την καταδίκασε ως «κολακεία» της ψυχής και δεν τη θεωρούσε ως τέχνη αλλά ως εμπειρία και τριβή (*Γοργίας* 463b-c): πάντοτε όμως αντιμετώπιζε τη ρητορική των δημαγωγών πολιτικών και των ρητόρων της εποχής του ως κατώτερο είδος λόγου που χαρίζεται στους ανθρώπους, ενώ η αληθινή παιδεία και πολιτική κάνουν μόνο τη χάρη των θεών, αποκαλύπτοντας την αλήθεια στους ανθρώπους.²¹¹

Είναι αυτόδηλο ότι η ρητορική, προκειμένου να μετατραπεί από ανεύθυνη *ψυχαγωγία*, όπως παρουσιάζεται στον *Γοργίαν*,²¹² σε αληθινή και ωφέλιμη για την ψυχή τέχνη, οφείλει να ανέλθει προς τον νοητό κόσμο, μέσω της σπουδής της φιλοσοφίας (261a4-5: *ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός*), διότι *τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἤφθαι οὐτ' ἔστιν οὔτε μὴ ποτε ὕστερον γένηται* (260e5-7). Η έκκληση που απευθύνει ο Πλάτων στον *Φαῖδρον* προς τους συγχρόνους του ρήτορες, όπως ο Λυσίας και ο Ισοκράτης, να στραφούν στη φιλοσοφία βασίζεται στην πεποίθησή του πως μόνο μέσω αυτής θα μπορέσουν να δώσουν στην τέχνη τους κάτι παραπάνω από *σωφροσύνη θνητή*, ἴτοι απλή εξυπνάδα: διότι κατά τον Πλάτωνα η διαλεκτική είναι η αληθινά υψηλή τέχνη του λόγου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της *σωφροσύνης θνητῆς* είναι στον *Φαῖδρον* ο λόγος του Λυσία και ο πρώτος σωκρατικός λόγος, ενώ η σωκρατική παλινωδία αντιπροσωπεύει την αληθινή ρητορική που έχει ανώτερη λογοτεχνική αξία, απορρέει από τη φιλοσοφική αναζήτηση και υψώνεται ως το βασίλειο των αιώνιων Ἰδεῶν, φανερώνοντας στον έφηβο Φαῖδρο την ουσία του έρωτα. Όσον αφορά τον Σωκράτη, βέβαια, ο έρωτάς του είναι η ίδια η φιλοσοφική διαλεκτική και, όπως δηλώνει στον *Φαῖδρον* (266b), όταν ανακαλύπτει κάποιον που έχει την ικανότητα να βλέπει τι είναι από τη φύση του απλό και τι σύνθετο (270d1: *ἀπλοῦν ἢ πολυειδέες*), δηλονότι έναν διαλεκτικό, αυτόν τον ακολουθεί θεωρώντας τον ως θεϊκό άνθρωπο.²¹³

Ως εραστής της διαλεκτικής ο Σωκράτης σκιαγραφεί τα δύο στάδια αυτής της φιλοσοφικής μεθόδου (265d-266a).²¹⁴ Στο πρώτο στάδιο, την *συναγωγὴν*, γίνεται μία γενίκευση από τα

²¹⁰ Βλ. σχόλιο Ερμεία ρν' στο 262c, Counvreur (1971) 226· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 508, υποσημ. 1.

²¹¹ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 285, 370.

²¹² Solmsen (1983) 359.

²¹³ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 286-288, 327-328.

²¹⁴ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 518-519, υποσημ. 5.

πολλά επιμέρους διασκορπισμένα στοιχεία *εἰς μίαν τε ἰδέαν*, το γένος, που είναι ευρύτερη και συμπεριλαμβάνει τα καθέκαστα, ούτως ώστε να διατυπώνεται με σαφήνεια ο ορισμός κάθε έννοιας, όπως έγινε στον παρόντα διάλογο για τον έρωτα. Εν συνεχεία, ακολουθεί το δεύτερο στάδιο, η *διαίρεσις*, ήτοι η σαφής και ακριβής διάκριση του γένους στα *εἶδη* από τα οποία αποτελείται, σύμφωνα με τις καθορισμένες από τη φύση αρθρώσεις τους. Αυτή η συνδυαστική μέθοδος της διαλεκτικής περιγράφεται εκτενέστερα στον *Σοφιστήν* και στον *Πολιτικόν*. Εν συγκρίσει προς την *Πολιτείαν*, παρατηρούμε ότι στον *Φαῖδρον* η διαλεκτική παρουσιάζεται με λίγο διαφορετικό τρόπο, καθώς δεν έγκειται πλέον στη μετάβαση από ορισμένες υποθέσεις σε μία ανυπόθετη, πρώτη αρχή, που αποτελεί το *summum genus* μίας αχανούς ιεραρχίας Ιδεών, αλλά συνίσταται στην αληθινή κατανόηση κάθε ευρύτερης Ιδέας, που προϋποθέτει αφενός να συνειδητοποιήσουμε ότι περιλαμβάνει ένα πλήθος ειδικότερων Ιδεών και αφετέρου να αποσαφηνίσουμε τον τρόπο σύνδεσής τους. Βέβαια, από τη διαλεκτική μέθοδο που εισηγείται ο Πλάτων στον *Φαῖδρον* δεν απουσιάζει εντελώς η τάση ιεράρχησης των Ιδεών από τις στενότερες στις ευρύτερες (265d3-4: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα*), η οποία έχει προαναφερθεί στην ενότητα II.1 ως *scalarism*. Έτσι, η πλατωνική φιλοσοφία αντιτίθεται προς τον Ελεατισμό, που πρεσβεύει την απόλυτη διάκριση της νοητής πραγματικότητας από τον μη πραγματικό αισθητό κόσμο, χωρίς οντολογικές διαβαθμίσεις εντός του κάθε κόσμου.²¹⁵ Όμως στον *Φαῖδρον* η ιεράρχηση των Ιδεών δεν είναι αξιολογική, όπως στην *Πολιτείαν* – όπου οι ηθικές Ιδέες φαίνεται να αποτελούν εκδηλώσεις της υψηλότερης και ευρύτερης Ιδέας του Αγαθού – ούτε γίνεται αναφορά αποκλειστικά σε ηθικές Ιδέες.

Πέρα από τα παραπάνω, αξίζει να σημειωθεί ότι στον *Φαῖδρον* υπάρχει μία βαθύτερη σχέση ανάμεσα στον μύθο περί έρωτος και στη θεωρία του λόγου εκείνου, ο οποίος γράφεται με αγάπη στην ψυχή του μαθητή. Μέσω αυτού του λόγου, ήτοι του προφορικού λόγου του φιλοσόφου-διδασκάλου, ο νέος – στην προκειμένη περίπτωση ο Φαῖδρος – όχι μόνο θα αντλήσει πνευματική ηδονή που θα κατευθύνει την ψυχή του προς τη λογική της ουσία και το καθαρό της είναι, αλλά και θα μάθει να τηρεί κριτική στάση απέναντι στους διάφορους λόγους που ακούει και να μη θαμπώνεται από ρητορικά τεχνάσματα.²¹⁶ Διαφαίνεται, λοιπόν, η ανεκτίμητη αξία του προφορικού λόγου, ο οποίος κατά τον Πλάτωνα είναι ανώτερος εν σχέσει προς τον γραπτό λόγο, καθώς αποτελεί ομοίωμα του ενδιάθετου λόγου της ψυχής και

²¹⁵ Ross (1951¹) 80-82.

²¹⁶ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 300-301, 311-314.

του διαλόγου της με τον εαυτό της· η ανωτερότητα του προφορικού λόγου εκφράζεται μέσω του πλατωνικού μύθου του Αιγύπτιου βασιλιά Θαμού που εμφανίζεται να αμφιβάλλει για την απόλυτη αξία της γραφής, την οποία επινόησε ο Θευθ. Τόσο ο εσωτερικός διάλογος της ψυχής όσο και ο διάλογος μεταξύ του ώριμου πνευματικού ανθρώπου και του εφήβου αποσκοπούν στη γνώση. Ειδικότερα ο δημιουργικός διάλογος ανάμεσα στον φιλόσοφο και τον μαθητή του αποτελεί την ύψιστη μορφή του ανθρώπινου λόγου, διότι ενώνει πνευματικά τους ανθρώπους και συμβάλλει στη μετάδοση γνώσεων από τη μια ψυχή στην άλλη, καλλιεργώντας έτσι τον παιδαγωγικό έρωτα, χάρις στην προσωπική σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ δασκάλου και μαθητή.²¹⁷

Καθίσταται φανερό ότι, *ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει* (271c10-d2), καθότι γνωρίζοντας τα μέρη από τα οποία απαρτίζεται η ανθρώπινη ψυχή και ψυχολογώντας τους ακροατές του, ο ρήτορας ή ο δάσκαλος είναι σε θέση να προσαρμόσει κατάλληλα τον λόγο του, ώστε να επιτύχει τη μέγιστη δυνατή πειστικότητα (*πειθῶ*) και τη μετάδοση της *ἀρετῆς* (270b, 271d-272b). Όμως για να κατανοήσει κανείς σωστά την ψυχή, πρέπει να γνωρίζει την *τοῦ ὅλου φύσιν* (270c-e), τουτέστιν τον αιώνιο κόσμο, την ἐμψυχη ολότητα που έρχεται σε αντίθεση προς την ατομική μηχανική θεωρία και της οποίας η αρχή, η γενεσιουργός αιτία είναι, κατά τον Πλάτωνα, η Ιδέα του Αγαθού· μέσα στη φύση του όλου, λοιπόν, βρίσκεται η αρετή του, χάρις στην εσωτερική του ενότητα, στην τελειότητα και στην άμεση σχέση του με την Ιδέα. Ο Πλάτων εδώ, κατά τον Θεοδωρακόπουλο, τονίζει ιδιαίτερα την ενότητα της ψυχής με τη φύση – η οποία συνιστά βασική αρχή της πλατωνικής φιλοσοφίας – καθώς, όπως καταδείχθηκε στη σωκρατική παλινωδία, η αθανασία της ψυχής στηρίζεται στην αιωνιότητα του σύμπαντος.²¹⁸ Τοιουτοτρόπως, προλειαινεται το έδαφος για την τελευταία περίοδο της πλατωνικής φιλοσοφίας, όπως εκφράζεται κυρίως στον *Τίμαιον*, όπου η διαλεκτική, η ψυχολογία, η κοσμολογία και η μεταφυσική συναρμόζονται και διερευνάται η εσωτερική σχέση που υπάρχει μεταξύ αυτών των επιστημών.²¹⁹

²¹⁷ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 367· Rist (1964) 24.

²¹⁸ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 342-343, 536-537 (υποσημ. 1-2).

²¹⁹ Αξίζει να σημειωθεί, βέβαια, και η διαφορετική ερμηνεία του Hackforth, ο οποίος υποστηρίζει ότι η *τοῦ ὅλου φύσις* εδώ αναφέρεται στη φύση της ψυχής εν γένει, εν αντιθέσει προς τις επιμέρους ψυχές. Τουτέστιν, ο δάσκαλος και ο ρήτορας, ως *παιδαγωγοί*, οφείλουν να γνωρίζουν τον γενικό χαρακτήρα του αντικειμένου με το οποίο ασχολούνται, ήτοι την ψυχή ως όλον, όπως ο ιατρός πρέπει να γνωρίζει την *φύσιν* όλου του σώματος. Πρόκειται για μία μέθοδο προσέγγισης οιοδήποτε ζητήματος, την οποία ο Περικλής ως ρήτορας έλαβε από τον Αναξαγόρα, σύμφωνα με την οποία είναι αναγκαίο να εξεταστεί η φύση του συνόλου, παρά ο χαρακτήρας των μερών του. Βλ. Hackforth (1952) 149-150.

IV) Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΙΡΕΣΙΣ ΒΙΟΥ ΚΑΙ Η ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΤΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ ΣΤΟΝ ΜΥΘΟ ΤΟΥ ΗΡΟΣ

Άρρηκτα συνδεδεμένη με την πλατωνική κοσμολογία είναι η πίστη στην αθανασία της ψυχής και στον μύθο του Ηρός στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*. Στο βιβλίο αυτό η ανθρώπινη ψυχή παρουσιάζεται ως μία έκπτωτη θεότητα, υπό την επίδραση των Πυθαγορείων, τις ιδέες των οποίων γνώρισε ο Πλάτων κατά το ταξίδι του στην Κάτω Ιταλία το 387 π.Χ.²²⁰

Ειδικότερα, ο Πλάτων εδώ παραλληλίζει την ψυχή με τον θαλάσσιο δαίμονα Γλαύκο (611d), τονίζοντας την αντίθεση ανάμεσα στην καθαρή υπόστασή της και στην παρούσα κατάσταση της ενσώματης, παραμορφωμένης ψυχής, που μοιάζει σαν να έχουν προσκολληθεί πάνω της όστρακα, φύκια και χαλίκια.²²¹ Η παραμόρφωση της ψυχής οφείλεται στην ένωσή της με το σώμα, που λόγω της επικράτησης κατώτερων παθών επιφέρει ανισορροπία και διαμάχη μεταξύ των τριών μερών της ψυχής (*λογιστικόν, επιθυμητικόν, θυμοειδές*). Αξίζει να σημειωθεί πως η τριμερής διαίρεση της ψυχής κατά πάσα πιθανότητα προέρχεται από τον Ινδουισμό (διάκριση της ψυχής στα μέρη: *Tamas, Rajas, Sattva* αντίστοιχα).²²² Ωστόσο η ψυχή, κατά τον Πλάτωνα, είναι μια αδιαφοροποίητη ενότητα, χωρίς να καθίσταται απόλυτα σαφές αν είναι μονοειδής ή πολύμορφη.

Βέβαια, κάτι που είναι σε μεγάλο βαθμό σύνθετο, όπως η τριμερής ψυχή, μπορεί να είναι αθάνατο μόνο όταν τα συστατικά του είναι ενωμένα όσο το δυνατόν καλύτερα και πιο αρμονικά σε μία τέλεια σύνθεση. Αυτό επιτυγχάνεται με την αποκοπή της ψυχής από το σώμα είτε μέσω της φιλοσοφίας, που συμβάλλει στην *κάθαρσιν* και στην τελείωση της ψυχής, είτε πολλώ μάλλον μέσω του θανάτου, που στον Πλάτωνα, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Inwood, θυμίζει ξύπνημα από όνειρο²²³ και, σύμφωνα με τον *Φαίδωνα*, εξασφαλίζει την τελειότερη σύνθεση των μερών της ψυχής καθιστώντας την άφθαρτη. Στην *Πολιτείαν* η καθαρή ψυχή είναι απλή – για αυτό άλλωστε είναι αθάνατη – και ταυτίζεται κυρίως με το φιλοσοφικό της μέρος,²²⁴ τουτέστιν, σύμφωνα με τον Σκουτερόπουλο, όχι απλώς με τον *λόγον* αλλά και με τον *ἔρωτα* που αποσκοπεύει εξ ολοκλήρου στην αναζήτηση της αλήθειας, όπως στον *Φαίδωνα* και στον *Φαῖδρον*. Αυτό το ανώτερο μέρος της ψυχής επιθυμεί σφόδρα

²²⁰ Ferguson (1957¹) 82.

²²¹ Σκουτερόπουλος (2002¹) 910.

²²² Ferguson (1957¹) 69-70.

²²³ Inwood (2009) 34.

²²⁴ Βλ. *Πολιτείαν* X 611e1-3: *Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ οἷον ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι [...]*.

να ενωθεί με το θεϊκό και αθάνατο Είναι,²²⁵ ανερχόμενο στο επίπεδο της καθαρής νόησης, γνωρίζοντας τις Ιδέες και επιδιώκοντας έτσι τη φρόνηση και την ηθική τελειότητα,²²⁶ ήτοι την *ὁμοίωσιν τῆς ψυχῆς τῷ θεῷ* (*Πολιτεία* X 613b1: *ὁμοιοῦσθαι θεῷ*) – μία μυστικιστική έννοια, όπως έχει προαναφερθεί, η οποία ήταν ιδιαίτερα σημαντική και για τους Νεοπλατωνικούς φιλοσόφους.²²⁷

Η μεταθανάτια πορεία της ψυχῆς περιγράφεται με λίαν ποιητικό, παραστατικό και – σε μεγάλο βαθμό – αλληγορικό τρόπο στον μύθο του Ηρός, του γιου του Αρμενίου. Όπως αναφέρει ο Πλάτων, από τη διήγηση του αναστηθέντος Ηρός²²⁸ πληροφορούμαστε σχετικά με την κρίση των ψυχών, την επιβράβευση των καθαρών και την τιμωρία των αμαρτωλών, μία ιδέα που αναφανδόν προέρχεται από τις μυστηριακές θρησκείες.²²⁹ Τα *δύο χάσματα* της γης και του ουρανού, που από το δεξί άνοιγμα του ουρανού ανέβαιναν οι δίκαιες ψυχές, ενώ από το αριστερό της γης κατέβαιναν στον Άδη οι άδικες (614c-d), παραπέμπουν άμεσα στον πυθαγόρειο συμβολισμό των δύο δρόμων, του δεξιού δρόμου της αρετής και του αριστερού της κακίας, την επιλογή μεταξύ των οποίων αναπαριστούσαν με το γράμμα Υ.²³⁰

Εν συνεχεία εισάγεται μία ακόμα πυθαγόρεια-ορφική εικόνα, αυτή του *λειμῶνος* – πιθανότατα εμπνευσμένη από τον *ἀσφοδελὸν λειμῶνα* του Ομήρου (*Οδύσσεια* λ 539) – όπου συναντώνται όλες οι ψυχές μετά την χλιετή πορεία τους είτε στον κάτω κόσμο είτε στον ουρανό και διηγούνται οι μεν τις τιμωρίες που υπέστησαν, οι δε το άφατο *κάλλος* που

²²⁵ Σκουτερόπουλος (2002¹) 910.

²²⁶ Robinson (1967) 147-150.

²²⁷ Ferguson (1957¹) 106.

²²⁸ Ο Πλάτων, όπως σημειώνει ο Bernabé [Bernabé (2013) 122], φαίνεται πως θέλει να προσδώσει μια επίφαση αλήθειας παρουσιάζοντας τον Ήρα να προσομοιάζει στον Ορφέα ως προς την επίσκεψή του στον άλλο κόσμο και την επιστροφή του στη ζωή, που του δίνει τη δυνατότητα να περιγράψει όσα είδε εκεί.

²²⁹ Solmsen (1942) 124. Αξίζει να αναφερθεί ότι, όπως επισημαίνει ο Bernabé [Bernabé (2013) 121-122], στο II 363c3-d7 της *Πολιτείας* ο Πλάτων, διά στόματος Αδειμάντου, αποδίδει στον μυθικό αιιδό Μουσαίο, που συνδέεται με τον Ορφισμό, και τον γιο του – ίσως εννοεί τον Εύμολπο – [βλ. Σκουτερόπουλο (2002¹) 794] κάποιες εσχατολογικές εικόνες που αναπαριστούν αφενός την ανταμοιβή των δίκαιων ανθρώπων, που στον Άδη μεθοκοπούν σε ένα συμπόσιο ευσεβών, αφετέρου την τιμωρία των ανόσιων και των άδικων, που βρίσκονται μέσα στη λάσπη και κουβαλούν νερό με ένα κόσκινο. Διαπιστώνουμε πως ο Πλάτων στον μύθο του Ηρός βασίζεται σε ορφικές εικόνες, τις οποίες όμως τροποποιεί, ώστε να διαμορφώσει μια εσχατολογία που θα υπηρετεί τους πολιτικούς και ηθικούς σκοπούς της ιδανικής του πολιτείας. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι στο II 364e3-365a3 ο Πλάτων, στη συνέχεια του λόγου του Αδειμάντου, αναφέρεται στα βιβλία του Μουσαίου και του Ορφέα, και εν γένει στην ορφική γραμματεία, σύμφωνα με την οποία είναι δυνατόν με θυσίες προς τους θεούς και τελετουργίες να επέλθει ο εξαγνισμός και ο καθαρισμός από τα αδικήματα τόσο των ζωντανών όσο και των αποθανόντων, με αποτέλεσμα τη λύτρωσή τους από τις συμφορές του άλλου κόσμου. Ο Σωκράτης και ο Πλάτων, όμως, κατακρίνουν – όπως άλλωστε φαίνεται στο υπό εξέταση χωρίο – αυτή τη «θεολογία» που υποδεικνύει την εξιλέωση του ανθρώπου και τη μεταστροφή της θεϊκής βούλησης μέσω απλών τελετουργιών, καθώς προβαίνουν σε μια βαθιά ηθική θεώρηση της δικαιοσύνης ως κατάστασης της ψυχῆς [βλ. Σκουτερόπουλο (2002¹) 794-795· Bernabé (2013) 121].

²³⁰ Ferguson (1957¹) 109.

αντίκρισαν (615a).²³¹ Μετά την επταήμερη παραμονή τους στο λιβάδι, οι ψυχές κατευθύνονται προς τον *Ανάγκης ἄτρακτον*, που προκαλεί όλες τις περιστροφικές κινήσεις του ουρανού, του οποίου ο συνεκτικός δεσμός είναι μία ίσια ολόλαμπρη κολόνα φωτός σαν ουράνιο τόξο· η Ανάγκη κάθεται στο κέντρο του σύμπαντος και στα γόνατά της περιστρέφεται το αδράχτι. Το αδράχτι της Ανάγκης αποτελεί ένα λεπτομερές μοντέλο της δομής του σύμπαντος,²³² το οποίο θα παρουσιαστεί αναλυτικότερα στον *Τίμαιον*, με εμφανείς επιρροές από τους Πυθαγορείους, που συναρμολογώντας τα μαθηματικά, τη μουσική, την ηθική και τον μυστικισμό, υποστήριζαν ότι η κίνηση των πλανητών παράγει ένα μουσικό επτάχορδο, όπως αντίστοιχα στον πλατωνικό μύθο του Ηρός αναφέρεται ότι στον κύκλο κάθε σφοντυλιού περιστρέφεται μαζί και μία Σειρήνα, παράγοντας έτσι οκτώ νότες αρμονικά συνταιριασμένες (617a-b).²³³

Γύρω από το αδράχτι κάθονται λευκοντυμένες οι τρεις Μοίρες, οι θυγατέρες της Ανάγκης, η Λάχεση, η Κλωθώ και η Ἄτροπος, καθεμιά σε ένα θρόνο. Ένας προφήτης παίρνει από τα γόνατα της Λάχεσης *κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα* και γνωστοποιεί στις ψυχές των ανθρώπων ότι πρέπει ο καθένας να διαλέξει ένα είδος ζωής, με τη σειρά που θα οριζόταν βάσει των κλήρων (617e). Μετά την *αἵρεσιν* η Λάχεση παραχωρεί σε κάθε ψυχή ένα πνεύμα-φύλακα, τον *δαίμονα*, ανάλογα με την επιλογή του καθενός.²³⁴

Παρατηρούμε πως ο Πλάτων στο σημείο αυτό αμφισβητεί την πανάρχαια λαϊκή πίστη σε δαίμονες, ήτοι κατώτερες θεότητες που συνιστούν προσωποποίηση του πεπρωμένου κάθε

²³¹ Η εικόνα του *λειμῶνος* που παρουσιάζεται στον μύθο του Ηρός προέρχεται από την ορφική εσχολογία, ωστόσο κατά τον Πλάτωνα το λιβάδι αποτελεί απλώς τόπο παραμονής και συνάντησης όλων των ψυχών, τόσο των δικαίων όσο και των ἀδίκων, μετά τη χιλιετή πορεία τους στον ουρανό ή στον κάτω κόσμο αντίστοιχα, ενώ κατά τους Ορφικούς το λιβάδι είναι ένας τόπος όπου έχουν πρόσβαση μόνο οι μνημένοι στις μυστηριακές θρησκείες, μέσω μιας τελετουργικής δήλωσης, μετά την οποία μόνο μπορεί να τους επιτραπεί από την Περσεφόνη και τους φύλακες της λίμνης της Μνημοσύνης να πιουν από τα κρυστάλλινα νερά της [βλ. Graf & Johnston (2007) 4-9, 34-35, 40-41, χρυσές πινακίδες 1, 2, 3, 25, 29· Diels & Kranz (2005) 68, αποσπ. 17, 17a, 20]. Γενικότερα, βλέπουμε ότι, παρά τις φαινομενικές ομοιότητες της πλατωνικής με την ορφική περιγραφή του άλλου κόσμου, ήτοι την αναφορά στον δεξιό και τον αριστερό δρόμο, στο λιβάδι, στην πεδιάδα (*Πολιτεία* 621a2-3: *τὸ τῆς Λήθης πεδίον*) όπου οι ψυχές φτάνουν διψασμένες, στην πηγή της Λήθης (*Πολιτεία* 621a5: *τὸν Ἀμέλητα ποταμόν*), υπάρχουν αρκετές σημαντικές διαφορές: η απουσία από τον πλατωνικό μύθο της εικόνας του λευκού κυπαρισσιού και της πηγής δίπλα σε αυτό, από όπου οι ψυχές δεν πρέπει να πιουν νερό, η διαφορά ανάμεσα στην πλατωνική και την ορφική εικόνα του λιβαδιού που αναφέρθηκε παραπάνω, το γεγονός ότι στον ορφικό μύθο δεν γίνεται αναφορά σε κριτές των ψυχών αλλά σε φύλακες της λίμνης, καθώς και το ότι οι Ορφικοί τοποθετούν τόσο τις τιμωρίες των ἀδίκων όσο και τις ανταμοιβές των δικαίων στον Ἄδη, και όχι στον ουρανό, όπου κατά τον Πλάτωνα παρέμεναν επί χίλια χρόνια οι ενάρετες ψυχές. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι ο Πλάτων επεξεργάστηκε εκ νέου τα ορφικά μοτίβα που χρησιμοποίησε, προσαρμόζοντάς τα στη δική του φιλοσοφική θεωρία και δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στην ηθική συμπεριφορά της ψυχής κατά την επίγεια ζωή της ως καθοριστικό παράγοντα για τη μεταθανάτια τύχη της, και όχι σε τελετουργικές δηλώσεις, όπως οι Ορφικοί [βλ. Bernabé (2013) 123-126].

²³² Guthrie (1969) 558· Σκουτερόπουλος (2002¹) 912-913.

²³³ Ferguson (1957¹) 115, 118.

²³⁴ Guthrie (1969) 559.

ανθρώπου. Η *αίρεσις* δαίμονος και βίου σημαίνει ότι η ανθρώπινη ψυχή δεν ετεροκατευθύνεται από μία δαιμονική δύναμη, αλλά είναι αυτεξούσια, τουτέστιν ελεύθερη να διαλέξει τον *δαίμονά* της και να καθορίσει οικεία βουλήσει τη μελλοντική μοίρα της. Βέβαια εδώ η ελευθερία της ψυχής έγκειται κατά μείζονα λόγο σε μία προ της γεννήσεως εκλογή, η οποία αφορά γενικότερα στο είδος και τις εξωτερικές συνθήκες του βίου της, όπως επί παραδείγματι τον πλούτο και την ομορφιά.²³⁵ Η επιλογή αυτή, αν και ελεύθερη, είναι αμετάκλητη· τοιουτοτρόπως ο Πλάτων συμβιβάζει την ελεύθερη θέληση του ανθρώπου με τον ντετερμινισμό.²³⁶ Ωστόσο, παρά τον υφιστάμενο ντετερμινισμό λόγω της μεταφυσικής τύχης και *αίρέσεως* βίου, υπάρχει ελευθερία επιλογής σε πολλά ζητήματα και στην παρούσα ζωή, και μάλιστα αυτές οι επιλογές πρόκειται να επηρεάσουν την επόμενη *αίρεσιν* δαίμονος.²³⁷ Η ψυχή, λοιπόν, εφόσον προκαθορίζει τη μοίρα της, επωμίζεται την ευθύνη για τον χαρακτήρα που θα διαμορφώσει υπό αυτές τις συνθήκες. Για αυτό ο προφήτης διακηρύσσει ότι *αίτια έλομένου· θεός άναίτιος*, δηλονότι κατά τον Πλάτωνα οι θεοί δεν είναι υπεύθυνοι για τα λάθη και τις συνέπειες των πράξεων των θνητών (πβ. 2^ο βιβλίο *Πολιτείας* 380a1-c3). Υπαίτια για την άνοδο ή την πτώση της είναι αποκλειστικά η κάθε ψυχή.²³⁸

Όπως υπογραμμίζεται στον μύθο του Ηρός, η *κρατίστη αίρεσις* (η καλύτερη επιλογή) είναι ο ενάρετος βίος που διαπνέεται από δικαιοσύνη και μεσότητα (*γνώ τὸν μέσον ἀεί τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι*), αποφεύγοντας τις υπερβολές – μία ιδέα που κυριαρχεί στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία και γραμματεία, παραπέμποντας άμεσα στη Δελφική ρήση *μηδὲν ἄγαν*.²³⁹ Η επιλογή του αγαθού είναι αναγκαία, καθότι μορφοποιεί σωστά την τάξη της ψυχής, διαφορετικά η ζωή δεν είναι ισορροπημένη και συνήθως αυτοκαταστρέφεται.²⁴⁰ Επιπλέον, *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον*, όπερ κατά τον Πρόκλο σημαίνει όχι μόνο ότι η κατάκτησή της εξαρτάται από εμάς, δηλαδή από το αν την τιμάμε ή την περιφρονούμε, αλλά επίσης δηλώνει ότι η αρετή έχει τη δύναμη να απελευθερώνει την ψυχή μας από αδυσώπητους

²³⁵ Σύμφωνα με την Annas (1981) 351 κ.ε. [βλ. και τη σχετική αναφορά στον Σκουτερόπουλο (2002¹) 915], ο Πλάτων δεν εννοεί στα σοβαρά όσα αναφέρει σε αυτόν τον μύθο περί μετενσαρκώσεων και προ της γεννήσεως επιλογής βίου, αλλά θέλει να τονίσει «την υπαρξιακή υφή των αποφάσεών μας, δυνάμει των οποίων είμαστε αυτοί που είμαστε», αφού καθορίζουν το είδος της ζωής μας.

²³⁶ Ferguson (1957¹) 120.

²³⁷ Inwood (2009) 46.

²³⁸ Solmsen (1942) 156.

²³⁹ Ferguson (1957¹) 123.

²⁴⁰ Ψυχοπαίδης (1999) 79· Σκουτερόπουλος (2002¹) 915.

δεσπότες, όπως τα πάθη, που την καταδυναστεύουν και της στερούν καθετί καλό.²⁴¹ Όταν, όμως, επιλέγουμε να γίνουμε υπηρέτες της αρετής, τότε κατακτώντας την ηθική μας ελευθερία, επιτυγχάνουμε την αυτοπραγμάτωση και εξελισσόμαστε σε ολοκληρωμένες προσωπικότητες.²⁴²

Για να συμβεί πραγματικά αυτό και να εξακολουθήσει να συμβαίνει στις επόμενες ζωές μας, πρέπει η αρετή μας να συνιστά απόσταγμα γνώσης και όχι αποτέλεσμα συνήθειας, καθώς στη δεύτερη περίπτωση ελλοχεύει ο κίνδυνος μίας μελλοντικής εσφαλμένης επιλογής βίου.²⁴³ Επομένως η αληθινή αρετή δεν είναι *ἔθει* αλλά αποκτάται, όπως έχει ήδη αναλυθεί, μέσω της φιλοσοφικής ενατένισης των Ιδεών, που θα αποτελέσουν σταθερά σημεία αναφοράς στην αέναη πορεία της ψυχής. Άλλωστε, παρότι στον μύθο του Ηρός δεν γίνεται αναφορά στις Ιδέες, γνωρίζουμε ότι ο Πλάτων θεωρούσε τη γνώση ως ανάμνηση των Ιδεών και πίστευε πως όσοι διαθέτουν *φρόνησιν* θυμούνται ευκρινέστερα τα αιώνια αρχέτυπα.²⁴⁴ Η αληθινή αρετή, λοιπόν, χαρίζει στον άνθρωπο την ελευθερία, η οποία κατά τον Πλάτωνα βασίζεται στην υπόσταση και όχι στην πράξη²⁴⁵ όταν η ανθρώπινη υπόσταση χαρακτηρίζεται από συνοχή, όταν ο άνθρωπος ενεργεί με συνέπεια στις ηθικές αρχές στις οποίες πιστεύει και με γνώμονα αυτές επιλέγει το περιβάλλον και τις συνθήκες της ζωής του, τότε είναι εσωτερικά ελεύθερος.

Συνεπώς, η μετρημένη και ενάρετη ζωή εξασφαλίζει στον άνθρωπο την ευτυχία (619a7-b1: *οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίνεται ἄνθρωπος*). Αυτή η πλατωνική άποψη συμπυκνώνεται στη φράση *εὖ πράττωμεν* (621d2-3) με την οποία κλείνει η *Πολιτεία*, συνοψίζοντας μέσω της διττής σημασίας της το μήνυμα όλου του έργου: οφείλουμε να ενεργούμε σωστά, να είμαστε αγαθοί και έτσι θα είμαστε ευτυχισμένοι. Παραπλήσιος ήταν και ο συνήθης χαιρετισμός του Πλάτωνα προς τους φίλους του: *εὖ πράττειν* (πβ. *Ἐπιστολή Γ'* 315a6-b3).²⁴⁶

Η ύψιστη σημασία που αποδίδει ο Πλάτων στην αρετή ως προϋπόθεση της ευδαιμονίας καταδεικνύεται βέβαια και από τις κυρώσεις που επιβάλλονται μετά θάνατον στις άδικες και

²⁴¹ Πρόκλος, *Εἰς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν* 2,276,3-10: *ἡμεῖς δὲ φήσομεν ἀδέσποτον μὲν εἶναι καὶ τὴν κακίαν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἡμῖν οὐσαν μόνον· ἀδέσποτον δὲ τὴν ἀρετὴν, ἀλλ' οὐ διὰ τὸ ἐφ' ἡμῖν μόνον, ἀλλὰ διότι τὴν ψυχὴν ἐλευθέραν ἀποτελεῖ τῶν πικροτάτων δεσποτῶν, οἷς ἢ δουλεύουσα τῶν ἀγαθῶν στέρεται πάντων. δουλεύει γὰρ θυμοῖς, ἐπιθυμίαις, φαντασίαις, αἰσθήσεσιν, δαίμοσιν ὑλαίοις, ἀνθρώποις τοῖς τῶν παθῶν πορισταῖς·*

ᾧν ἀρετὴ πέφυκεν ἐλευθεροῦν.

²⁴² Σκουτερόπουλος (2002¹) 913.

²⁴³ Guthrie (1969) 559.

²⁴⁴ Ferguson (1957¹) 126.

²⁴⁵ Σκουτερόπουλος (2002¹) 916.

²⁴⁶ Guthrie (1969) 561· Σκουτερόπουλος (2002¹) 917· Ferguson (1957¹) 126.

αμαρτωλές ψυχές, οι οποίες σύμφωνα με τον μύθο που εξετάζουμε βυθίζονται στον Άδη ή ακόμα βαθύτερα, στον Τάρταρο (615-616a). Όμως, μετέχοντας στις Ιδέες, η ψυχή καθίσταται ενάρετη και ανταμείβεται με διαχρονική ευτυχία, τόσο στην παρούσα όσο και στη μεταθανάτια ζωή. Όπως επισημαίνει ο Frutiger, αυτή η ευτυχία συνιστά μια αιώνια ζωή την οποία μπορεί να απολαύσει ήδη κατά τον επίγειο βίο όποιος επιδίδεται στην *κάθαρση* της ψυχής (βλ. *Πολιτείαν* VI 500c-d, VII 519c, IX 582c· πβ. *Συμπόσιον* 212a, *Φαίδωνα* 64a-65a, *Τίμαιον* 90c,d) μέσω της φιλοσοφίας, που αποσκοπεί στην ομοίωση με τον Θεό. Ωστόσο, αν για τους φιλοσόφους πηγή και κριτήριο του καλού είναι η Ιδέα του Αγαθού, για τους υπόλοιπους φύλακες και πολίτες, ήτοι για τους επικούρους και τους δημιουργούς της πλατωνικής πολιτείας, τα πρότυπά τους είναι οι ηθικά άμεμπτοι θεοί και οι ήρωες – για αυτό είναι αναγκαίο να παρουσιάζονται έτσι από τη θρησκεία και την ποίηση.²⁴⁷ Οι δίκαιες ψυχές μετά θάνατον ανεβαίνουν ψηλά στον ουρανό, στις αστρικές περιοχές,²⁴⁸ όπου βιώνουν μία κατάσταση μακαριότητας αντικρίζοντας πανέμορφα θεάματα (615a2-4). Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι ο ουρανός του μύθου του Ηρός και του *Φαίδρου* αντιστοιχεί στην ανώτερη περιοχή έξω από το σπήλαιο της *Πολιτείας*, στις νήσους των μακάρων του εσχατολογικού μύθου του *Γοργίου* και στην καθαρή γη του *Φαίδωνος*.²⁴⁹

Είναι πρόδηλο ότι η ιδέα της μεταθανάτιας ανταμοιβής ή τιμωρίας πηγάζει από την πίστη του Πλάτωνα στην πρόνοια του Θεού για τις ανθρώπινες ψυχές και στη θεία δικαιοσύνη, την οποία κατά πάσα πιθανότητα είχε αντλήσει από τους Ορφικούς.²⁵⁰ Επίσης, γνωρίζουμε ότι η ιδέα της ισορροπίας και της δικαιοσύνης που αποκαθίσταται στη μεταθανάτια ζωή, καθώς και το δόγμα της μετενσάρκωσης προέρχονται από τις ελληνικές μυστηριακές θρησκείες, αλλά ο Πλάτων τα αναβιβάζει σε ένα υψηλότερο, φιλοσοφικό επίπεδο.²⁵¹ Όπως επισημαίνει ο Inwood, η μετενσάρκωση υπηρετεί τη δικαιοσύνη με τρεις τρόπους, δηλονότι ως θεραπεία της ψυχής, ως μακροπρόθεσμη εξίσωση (ήτοι αποζημίωση της ψυχής για κάποια προηγούμενη ζωή) ή ως αμοιβή ανάλογη με την ηθική αξία της ψυχής.²⁵² Ωστόσο, ενώ στον *Φαίδρον* πληροφορούμαστε πως όλες οι ψυχές μετά από δέκα χιλιάδες έτη επιστρέφουν στην μακάρια κατάσταση από την οποία εξέπεσαν, στην *Πολιτείαν* αυτό δεν ισχύει για όλες, καθώς υπάρχουν ανίατες ψυχές που τιμωρούνται αιώνια στον Τάρταρο, όπως αυτές των τυράννων και όσων έχουν διαπράξει σοβαρά αδικήματα. Επιπλέον, εν αντιθέσει προς τον μύθο του

²⁴⁷ Solmsen (1942) 72.

²⁴⁸ Solmsen (1942) 157.

²⁴⁹ Frutiger (1930) 217.

²⁵⁰ Solmsen (1942) 123.

²⁵¹ Solmsen (1942) 157.

²⁵² Inwood (2009) 41, 47-48.

Φαίδωνος (80d-81a), όπου ο φιλόσοφος παρουσιάζεται να αποδιδράσκει μετά από μία ζωή, στον μύθο του Ηρός δεν αναφέρεται ότι θα μπορούσε κάποιος, ακόμα και ένας φιλόσοφος, να ξεφύγει από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων.²⁵³

Όμως, παρά τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των εσχατολογικών μύθων του Πλάτωνα, παρατηρούμε πως τόσο ο εσχατολογικός μύθος της *Πολιτείας* όσο και του *Φαίδρου*, όπως έχει ήδη επισημανθεί στην ενότητα I, περιλαμβάνουν υπέροχα κοσμικά οράματα, υπό την επίδραση των αστρονομικών θεωριών των Πυθαγορείων. Σε αυτούς τους μύθους το πλαίσιο διευρύνεται περιλαμβάνοντας ολόκληρο το σύμπαν, ενώ παράλληλα, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Frutiger, η επέκταση στον κοσμικό χώρο αντιστοιχεί σε μία επέκταση στη χρονική τάξη μέσω της μετενσάρκωσης, η οποία σε αυτά τα έργα αποκτά μέγιστη σημασία, σε αντιδιαστολή προς την *Απολογία* και τον *Γοργίαν*, όπου δεν γίνεται καμία αναφορά σε αυτήν.²⁵⁴ Η πλατωνική κοσμολογία αναπτύσσεται εκτενέστερα στον *Τίμαιον* (47b κ.ε., 90), που αποσαφηνίζει τη σχέση ανάμεσα στην ατομική και στην κοσμική ψυχή, τονίζοντας ότι είναι καθήκον μας να εναρμονίσουμε τον νου μας – το υψηλότερο και αθάνατο μέρος της ψυχής – με την τελειότητα του κοσμικού μοντέλου, ώστε να επικρατήσει μέσα μας η τάξη. Από αυτή τη θεωρία του Πλάτωνα άλλωστε προέρχεται η κοσμική θρησκεία των ελληνιστικών χρόνων, η οποία παρακινούσε τον άνθρωπο να ενδιαφέρεται περισσότερο για την αληθινή του κατοικία, ήτοι τα άστρα και τον ουράνιο κόσμο – όπου κατά τον Πλάτωνα πρόκειται να επιστρέψει η ψυχή μας – παρά για την επίγεια ζωή. Αυτή η παραίνεση βασιζόταν στην πίστη ότι ο ανθρώπινος λόγος που πρέπει να κυβερνά τον μικρόκοσμο είναι μία σπίθα του θεικού Λόγου που κυβερνά τον μακρόκοσμο. Πίστευαν, λοιπόν, ότι η αρμονία των ουράνιων κινήσεων μπορεί να χαρίσει στον άνθρωπο την ευδαιμονία.²⁵⁵

Συνοψίζοντας, στον μύθο του Ηρός διακρίνουμε τρία μέρη: το μυθικό-εσχατολογικό (614b4-616b1), το κοσμολογικό (616b2-617b3) και το μέρος που αναφέρεται στην *αίρεσιν βίου* (617b4-621b7), που είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το σωκρατικό ηθικό ερώτημα *πῶς βιωτέον*. Σε αυτό το τελευταίο τμήμα του μύθου φαίνεται να προσδίδεται από τον Πλάτωνα η μεγαλύτερη έμφαση. Στον μύθο αυτό, όπως άλλωστε και στους άλλους πλατωνικούς εσχατολογικούς μύθους, στον *Γοργίαν*, τον *Φαίδωνα* και τον *Φαῖδρον*, επιβεβαιώνεται με σοβαρότητα η ύπαρξη μεταθανάτιας ζωής²⁵⁶ καθώς και η ανταμοιβή των δίκαιων ψυχών, μεταξύ των οποίων, βέβαια, κατέχουν εξέχουσα θέση οι φιλόσοφοι. Επίσης, είναι

²⁵³ Inwood (2009) 46· Hackforth (1952) 87.

²⁵⁴ Frutiger (1930) 214.

²⁵⁵ Solmsen (1983) 365-366.

²⁵⁶ Frutiger (1930) 212-213.

αξιοσημείωτο ότι στον εσχατολογικό μύθο της *Πολιτείας* και του *Φαίδρου* αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία στη θεωρία της μετενσάρκωσης.

Διαπιστώνουμε ότι υιοθετώντας τη δραματική μέθοδο παρουσίασης των υψηλότερων φιλοσοφικών νοημάτων,²⁵⁷ δηλαδή με τη χρήση του *εικότος μύθου*, ο Πλάτων ως *φιλόμυθος φιλόσοφος* (βλ. Αριστοτέλη, *Μετὰ τὰ φυσικά* Α2, 982b18) καταφέρνει να μας ταξιδέψει επέκεινα του λόγου, κάνοντάς μας κοινωνούς των βαθύτερων, αναπόδεικτων μεταφυσικών αληθειών που ο ίδιος είχε ενστερνιστεί.²⁵⁸ Για αυτό η ερμηνεία των πλατωνικών μύθων δεν είναι ούτε εντελώς αλληγορική ούτε απολύτως κυριολεκτική.²⁵⁹ Κατ' ουσίαν, η διαλεκτική μας οδηγεί κοντά στο ύψιστο γνωστικό αντικείμενο, στις Ιδέες, όμως η *θεωρία* αυτών, δηλονότι η διανοητική θέασή τους, μπορεί να επιτευχθεί αποτελεσματικότερα μέσω του μύθου,²⁶⁰ που εντυπώνει στην ψυχή μας την αλήθεια, διεγείροντας μέσα σε αυτήν τον *ἔρωτα* των Ιδεών και τον *νοῦν*.²⁶¹ Έτσι, ο Πλάτων ακολουθώντας τον δρόμο του εμπνευσμένου ποιητή,²⁶² με τον μύθο καθώς και με τις αλληγορίες, τόσο στην *Πολιτείαν* όσο και στον *Φαῖδρον* – όπως αναλύθηκε στο κεφάλαιο αυτό – εξέφρασε με τον παραστατικότερο τρόπο το πιο εντυπωσιακό ὄραμα της αιωνιότητας²⁶³ και του υπερβατικού κόσμου που έχει συλλάβει ποτέ ένας άνθρωπος.

²⁵⁷ Randall (1970) 198-200.

²⁵⁸ Ferguson (1957¹) 159-161.

²⁵⁹ Frutiger (1930) 216.

²⁶⁰ Όπως επισημαίνει ο Brisson [Brisson (2006) 153-159], ο Πλάτων θεωρεί τον μύθο ιδιαίτερα χρήσιμο τόσο σε ηθικό όσο και σε πολιτικό επίπεδο, καθώς, παρότι είναι ένας λόγος μη επαληθεύσιμος, συνιστά ένα αποτελεσματικό εργαλείο πειθούς με καθολικό κύρος, που, διαδραματίζοντας ρόλο προτύπου για το πλήθος, όπως οι Ιδέες για τον φιλόσοφο, εξασφαλίζει όχι μόνο την κυριαρχία του λόγου στην ανθρώπινη ψυχή αλλά και την υπακοή του πλήθους στους νόμους της πόλεως [*Πολιτεία* II 382c10-d3· *Νόμοι* II 663d6-e6, βλ. Μοσκόβη, Β. (1988) 128-129].

²⁶¹ Randall (1970) 198-199.

²⁶² Ferguson (1957¹) 160.

²⁶³ Ferguson (1957¹) 154.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄: Η ΑΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΑΓΑΘΟ ΣΤΙΣ ἘΝΝΕΑΔΕΣ IV, V & VI ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ

I) Η «ΚΑΘΟΔΟΣ» ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟ ΣΩΜΑ ΚΑΙ Ο ἘΝ Τῶ ΝΟΗΤῶ ΜΕΝΩΝ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΣΤΙΣ ἘΝΝΕΑΔΕΣ IV 7 & IV 8

Στην Ἐννεάδα IV 7 ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η ψυχή είναι ο πραγματικός μας εαυτός και αποδεικνύει την αθανασία της, αρχικά, μετερχόμενος πλήθος επιχειρημάτων που δείχνουν ότι η ψυχή δεν είναι σωματική, καταρρίπτοντας έτσι τις θεωρίες του Αριστοτέλη, των Στωικών και των Επικουρείων.²⁶⁴ Η αντίληψη για την αθανασία της ψυχής, την οποία, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο Α΄, υιοθέτησε και ο Πλάτων, προέρχεται από την ορφικο-πυθαγόρεια παράδοση. Στους πλατωνικούς διαλόγους αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της οντολογικής και γνωσιολογικής θεωρίας του φιλοσόφου. Όμως ο Πλάτων δεν είχε μία σταθερή άποψη όσον αφορά στο αν είναι αθάνατη όλη η ψυχή ή μόνο το λογιστικόν μέρος της.²⁶⁵ Ο Πλωτίνος επιχειρεί να άρει τις πλατωνικές αντιφάσεις γύρω από αυτό το θέμα εισάγοντας μία ρηξικέλευθη θεωρία στην Ἐννεάδα IV 8: ότι η πραγματική, ανώτερη ψυχή δεν εγκαταλείπει τον νοητό τόπο, δεν κατέρχεται στον αισθητό, αλλά κρατά την κατώτερη ζωή σε εξάρτηση από αυτήν (IV 8.8· πβ. VI 7.5.26-30²⁶⁶). Διότι, κατά τον Πλωτίνου, η αμιγώς ειδητική²⁶⁷ φύση της ψυχής και η στενή συγγενεία της με τα νοητά όντα δεν επιτρέπουν την άμεση επαφή της

²⁶⁴ O'Meara (1993) 14-15.

²⁶⁵ Καλλιγιάς (2009) 561-562. Όπως παρατηρεί ο Καλλιγιάς, η άποψη του Πλάτωνα σχετικά με το ζήτημα αυτό δεν παραμένει αμετάβλητη. Ειδικότερα, στον *Φαίδωνα* η ψυχή στην καθαρή της μορφή θεωρείται ως απόλυτα ενιαία οντότητα που επιτελεί το λογίζεσθαι, ενώ οι αισθητηριακές, επιθυμητικές και συναισθηματικές λειτουργίες συνδέονται με το σώμα (65b9-67a1): αυτή η ψυχή υποστηρίζεται ότι είναι αθάνατη και διατηρεί μετά θάνατον ορισμένα στοιχεία του χαρακτήρα του ανθρώπου, που καθορίζουν τη μετέπειτα τύχη του. Στην *Πολιτείαν*, παρά την τριμερή διαίρεση της ψυχής σε λογιστικόν, θυμοειδές και επιθυμητικόν που γίνεται στο βιβλίο IV, στο βιβλίο X (611b9-612a6), όπου διατυπώνεται το επιχειρήμα για την αθανασία της, καθίσταται φανερό ότι η πραγματική της φύση είναι μονειδής και αμετάβλητη. Στον *Φαῖδρον*, όμως, η ψυχή σκιαγραφείται ως εγγενώς κινητική (245c5-9) και τριμερής, ακόμα και πριν από την ενσωμάτωσή της (248a1-249d3). Τέλος, στον *Τίμαιον* (69c5-e3) χαρακτηρίζεται ως αθάνατο μόνο το λογιστικόν μέρος της ψυχής, που βρίσκεται στο κεφάλι, εν αντιθέσει προς το θνητό μέρος της, το οποίο σχετίζεται με τις επιθυμίες και τον θυμόν. Διαπιστώνουμε ότι υπάρχει εξέλιξη στην άποψη του Πλάτωνα, καθώς αρχικά, στον *Φαίδωνα*, θεωρούσε πως η ψυχή συνδέεται αποκλειστικά με τη λογική ικανότητα του ανθρώπου, ενώ στους επόμενους διαλόγους, εισάγοντας την τριμερή διαίρεση της ψυχής, αποδίδει σε αυτήν (στο κατώτερο μέρος της), επίσης, τα συναισθήματα και τις επιθυμίες. Ωστόσο, παρότι στον *Φαῖδρον* η ασώματη ψυχή παρουσιάζεται ως τριμερής, στην *Πολιτείαν* και στον *Τίμαιον* η ψυχή πριν εισέλθει στο σώμα θεωρείται ότι είναι μονειδής και συνίσταται στο ανώτερο, λογικό της μέρος, ενώ τα δύο κατώτερα μέρη της, το θυμοειδές και το επιθυμητικόν, είναι θνητά και αναπτύσσονται μετά την ενσωμάτωσή της.

²⁶⁶ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 440-441.

²⁶⁷ Ο όρος «ειδητική» χρησιμοποιείται εδώ με τη σημασία που έχει στη φαινομενολογία, ήτοι δηλώνοντας ό,τι χαρακτηρίζει τις ουσίες αυτές καθ' εαυτές, δηλαδή κάτι το ολοκληρωτικά και οριστικά αληθινό.

με οτιδήποτε σωματικό.²⁶⁸ Η φύση και τα χαρακτηριστικά της ψυχής είναι, λοιπόν, ένα ακόμα βασικό θέμα που απασχολεί τον φιλόσοφο στην *Ἐννεάδα* IV 7.

Ας ξεκινήσουμε με την πλωτινική απόδειξη της αθανασίας της ψυχής. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο Πλωτίνος προκειμένου να αποδείξει αυτή τη θέση, είναι απαραίτητο να υποστηρίξει με επιχειρήματα την ασωματότητα της ψυχής – η οποία συνιστά τη βασικότερη ένδειξη για τη θεϊκότητα της φύσης της και για τη συγγενεία της με τα νοητά όντα²⁶⁹ – εν αντιθέσει προς διάφορες υλιστικές ή επιφαινομεναλιστικές θεωρίες: αυτά τα επιχειρήματα καλύπτουν το πρώτο και εκτενέστερο μέρος της πραγματείας IV 7.²⁷⁰ Ιδιαίτερα σημαντικά μεταξύ αυτών είναι όσα δείχνουν πως, αν η ψυχή ήταν σώμα, δεν θα είχε μνήμη ούτε αίσθηση του πόνου ούτε νόηση ούτε αρετές (IV 7.6-IV.7.8). Επίσης, αξίζει να σημειωθεί πως ο Πλωτίνος απορρίπτει την αριστοτελική άποψη ότι η ψυχή είναι *έντελέχεια* του σώματος (*Περὶ ψυχῆς* B 2, 414a14-30),²⁷¹ καθώς, ενώ το σώμα είναι μεριστό, η ψυχή είναι αμέριστη και επιπλέον μετενσαρκώνεται. Έτσι, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ψυχή δεν αποτελεί *εἶδος* (μορφή) ενός ζωντανού οργανισμού αλλά ανεξάρτητη *ὄντως οὐσίαν* – με την πλατωνική σημασία του όρου – η οποία προϋπάρχει της ένωσης με κάποιο σώμα (IV 7.8). Μάλλον ο Πλωτίνος εδώ έχει κατά νου το χωρίο του *Φαίδρου* 247c6-8 (ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, [...]),²⁷² το οποίο, ελαφρώς τροποποιημένο, θεωρήθηκε κατά την αρχαιότητα ως ο *ex professo* πλατωνικός ορισμός της ψυχής: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως <οὐσα> ψυχῆς.²⁷³

Σε αυτό το σημείο η σκέψη του Πλωτίνου επανέρχεται στη βασική αρχή *ζωὴ ψυχῆ πάρεστιν ἐξανάγκης*, που είχε διατυπωθεί στο IV 7.2.5-6, αποτελώντας την αφετηρία όλης της προηγούμενης ανάλυσης. Έχοντας ήδη αντικρούσει την άποψη ότι η ψυχή είναι σωματική, ο φιλόσοφος, φανερά επηρεασμένος από το αντίστοιχο επιχείρημα του πλατωνικού *Φαίδωνος* (105b5-107a1), διατείνεται ότι η ψυχή, ως απλή ουσία και *ἀρχὴ ζωῆς* (IV 7.9.12), που μεταδίδει ζωή σε ένα σώμα και η ίδια διαθέτει εγγενώς ζωή, είναι ανεπίδεκτη του αντιθέτου της ζωής, ήτοι του θανάτου, *ἀρα ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης* (IV 7.9.6-

²⁶⁸ Καλλιγιάς (2009) 616.

²⁶⁹ Βλ. IV 7.10.1-2. Πβ. Πλάτωνος *Φαίδωνα* 79d1-3, 84a8-b4· *Πολιτεῖαν* 490b4, 611e2-3.

²⁷⁰ Καλλιγιάς (2009) 562-563, 604.

²⁷¹ Χριστοδούλου (2000) 144-145.

²⁷² Πβ. *Τίμαιον* 35a.

²⁷³ Βλ. Στοβαίου *Ἀνθολόγιον* I 49.2. Βλ. επίσης τη σχετική αναφορά του Καλλιγιά [Καλλιγιάς (2009) 600].

13). Η επιχειρηματολογία αυτή εμπλουτίζεται με ένα επιχείρημα που αντλείται από τον *Φαῖδρον* (245c5-246a2), δηλονότι η ψυχή, ως αυτοκίνητη (IV 7.9.6-7: ἀρχή [...] κινήσεως και ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη), είναι επίσης κάτι ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον (*Φαῖδρος* 246a1).²⁷⁴ Συνεπώς η ψυχή ως πρωταρχικό ον που ανήκει στον νοητό κόσμο και ως ουσία είναι αυθύπαρκτη, σταθερή στο είναι της και διαθέτει την καθαρότερη μορφή ζωής, τη νοητική (IV 7.9.17-25).²⁷⁵

Αξίζει να αναφέρουμε τρία ακόμα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Πλωτίνος για να αποδείξει την αθανασία της ψυχής. Το ένα εντοπίζεται στο χωρίο IV 7.11.1-14, όπου ο φιλόσοφος έχει ως αφετηρία αλλά μεταβάλλει την παρατήρηση του πλατωνικού *Φαίδωνος* (103c11-e5), αντιδιαστέλλοντας το ζεύγος ψυχή-ζωή προς το ζεύγος φωτιά-θερμότητα, καθώς, κατά τον Πλωτίνιο, στη δεύτερη περίπτωση ο δεσμός της θερμότητας με την ύλη είναι πρόσκαιρος, διότι η θερμότητα ενυπάρχει στην ύλη ως συμβεβηκός, άρα το πυρ μπορεί να καταστραφεί, ήτοι να πάψει να είναι πυρ· αντιθέτως, στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για έναν ακατάλυτο δεσμό, καθότι αφορά σε μία ενιαία και γνήσια ουσία, την ψυχή, που συνιστά ένα όντως ον, ζῶν παρ' αὐτοῦ καὶ ὄν παρ' αὐτοῦ (IV 7.9.14),²⁷⁶ το οποίο είναι επομένως ανεπίδεκτο θανάτου μοίρας (IV 7.11.14).²⁷⁷

Το άλλο επιχείρημα αναπτύσσεται στο απόσπασμα IV 7.12.3-11 και μπορεί να χαρακτηριστεί ως επιστημολογικό, καθώς αναφέρεται στη δυνατότητα όλων των ψυχών – τόσο των ατομικών όσο και της κοσμικής ψυχής – να έρθουν σε νοητική επαφή με τα ουράνια φαινόμενα και τις αιώνιες μαθηματικές αλήθειες που τα διέπουν, με τις νοητές ουσίες καθώς και με την επέκεινα αυτών πρώτη αρχή. Επιπροσθέτως, επισημαίνεται η θέαση όσων έχουν μέσα τους οι ψυχές, η οποία, εφόσον επιτελείται κατά μείζονα λόγο μέσω της ἀναμνήσεως,²⁷⁸ καταδεικνύει όχι μόνο την προγεννητική ύπαρξη των ψυχών αλλά και το γεγονός ότι είναι αιώνιες, ως κάτοχοι αιώνιων γνώσεων.²⁷⁹ Τέλος, είναι αξιοσημείωτος και ο συλλογισμός που ακολουθεί ότι μόνο τα σύνθετα πράγματα είναι δυνατόν να διασκορπιστούν και να χαθούν, ενώ η ψυχή, ούσα απλή, ασύνθετη και ενεργεία στη ζωή, δεν μπορεί να υποστεί μία τέτοια καταστροφή (IV 7.12.12-15).

²⁷⁴ Καλλιγιάς (2009) 601.

²⁷⁵ Καλλιγιάς (2009) 603.

²⁷⁶ Όσον αφορά στο αρχαίο κείμενο των *Ἐννεάδων* ακολουθούμε την έκδοση της Οξφόρδης: Henry & Schwyzer (1977): εδώ βλ. τόμο II, σ. 158.

²⁷⁷ Καλλιγιάς (2009) 606-607.

²⁷⁸ Πβ. Πλάτωνος *Φαίδωνα* 72e3-77a5.

²⁷⁹ Καλλιγιάς (2009) 609.

Οι ατομικές ψυχές, λοιπόν, είναι ασώματες, απλές, καθαρά νοητές και αθάνατες οντότητες, οι οποίες στην αρχική, φυσική τους κατάσταση, αβλαβείς, συνυπάρχουν με την ψυχή του κόσμου και διοικούν μαζί της το σύμπαν, όπως όσοι συνοδεύουν έναν παντοδύναμο βασιλιά εξουσιάζουν μαζί του χωρίς ούτε αυτοί να κατεβαίνουν από το παλάτι (IV 7.13.9-11· IV 8.4.5-9).²⁸⁰ Διαθέτουν όλα τα βασικά γνωρίσματα των νοητών όντων, όπως εύστοχα αναφέρει ο Καλλιγιάς: «εσωτερική» πρωτογενή *ἐνέργειαν*, δηλαδή ζωή, «εξωτερική» δευτερογενή *ἐνέργειαν*, ήτοι τη δύναμη να ζωοποιούν υλικά σώματα, έμφυτη έφεση για *θεωρίαν* των νοητών *Εἰδῶν*, καθώς και εγγενή τάση για *κάθαρσιν* από τις σωματικές προσμίξεις και για άνοδο προς τον θεϊκό τους εαυτό (IV 7.10.11-16).²⁸¹

Αξιίζει να σημειωθεί ότι, όπως παρατηρεί ο O' meara, στην πραγματεία IV 7, αν και η εκτιθέμενη θεωρία περί ψυχής είναι κατά βάση πλατωνική, έχει αναδιαμορφωθεί από τον Πλωτίνο τόσο, ώστε να θυμίζει περισσότερο αφενός την κοσμική ζωτική δύναμη των Στωικών, η οποία διαπερνά την ύλη προσδίδοντάς της δομή, ευταξία και συνοχή, αφετέρου την αριστοτελική ανάλυση των ψυχικών λειτουργιών, εν αντιθέσει προς την κλασική πλατωνική τριμερή διαίρεση.²⁸² Γενικότερα, ο Πλωτίνος συνδυάζει πλατωνικά και περιπατητικά δόγματα, χρησιμοποιώντας άλλοτε την πλατωνική διαίρεση της ψυχής σε *λογιστικόν* (ή *λογιζόμενον*), *θυμοειδές* (ή *θυμούμενον*) και *ἐπιθυμητικόν*, άλλοτε την αριστοτελική διάκριση σε ψυχικές δυνάμεις.²⁸³

Πώς όμως η ψυχή, ούσα, όπως προαναφέρθηκε, αμιγώς νοητή οντότητα, έρχεται σε επαφή με ένα σώμα; Στο IV 7.13.1-9 ο Πλωτίνος δίνει μία αρκετά υπαινικτική απάντηση: κατ' αντιδιαστολήν προς τον Νου, η ψυχή – πέρα από την *νοερὰν ὄρεξιν* (τον νοητικό πόθο) της για *ἐπιστροφήν* στην πηγή της (IV 8.4.1-2) – εκδηλώνει μία *ὄρεξιν* για δημιουργία ανεξάρτητα από τον Νου, με αποτέλεσμα να μπορεί να ικανοποιεί την έφεσή της για αυτόν μέσα σε ένα απείκασμά του πάνω στην ύλη, την οποία κατ' αυτόν τον τρόπο ζωοποιεί. Η εικόνα της ψυχής, που μοιάζει να εγκυμονεί από όσα είδε στον Νου και να υποφέρει από ωδίνες, παραπέμπει άμεσα στον *τόκον ἐν καλῶ* του πλατωνικού *Συμποσίου* (206c1-e5) και έτσι προσδίδεται στη δημιουργική τάση της ο χαρακτήρας όχι της έκπτωσης αλλά, όπως επισημαίνει ο Καλλιγιάς, «*τῆς ζωοποιουῦ διάχυσης τῆς ζωῆς καὶ τῆς ὁμορφιᾶς μέσα στὸν*

²⁸⁰ Καλλιγιάς (2009) 610-611. Πβ. VI 4.14.17-22, όπου ο Πλωτίνος δηλώνει ότι, πριν από την *γένεσίν* μας στον αισθητό κόσμο, ήμαστε διαφορετικοί άνθρωποι, κάποιιοι από εμάς θεοί: ήμαστε καθαρές ψυχές και νους ενωμένος με τη συνολική Ουσία, μέρη του νοητού και ακέραιοι σε εκείνο το όλον. Βλ. επίσης Blumenthal (1971) 111.

²⁸¹ Καλλιγιάς (2009) 563.

²⁸² O'Meara (1993) 18-19· Καλλιγιάς (2009) 563.

²⁸³ Blumenthal (1971) 21.

κόσμο». Σε αυτή τη διττή ὄρεξιν της ψυχής, που την ωθεί αφενός προς την πηγή της, αφετέρου προς τον αισθητό κόσμο, βασίζεται η παρομοίωση της ψυχής με το φως που, αν και εξαρτημένο από τον ήλιο, καταυγάζει τα αισθητά όντα (IV 8.4.3-4). Όταν, λοιπόν, η ψυχή θελήσει να διοικεί ένα μέρος του σύμπαντος μόνο, απομονώνεται, και αυτό συνεπάγεται την οιονεί «κάθοδό» της σε ένα σώμα· ωστόσο δεν βρίσκεται εκεί ολόκληρη, αλλά ένα μέρος της – το κυρίως νοητικό – παραμένει πάντοτε έξω από το σώμα, άπτωτο και απαθές (IV 7.13.11-14· πβ. IV 3.15.1-7 και IV 8.4.1-24).²⁸⁴

Διεξοδικότερη ανάλυση περί της «καθόδου» της ψυχής γίνεται στην πραγματεία IV 8, ορισμένα αποσπάσματα της οποίας αναφέρθηκαν στην προηγούμενη παράγραφο. Ειδικότερα, στο IV 8.4 ο Πλωτίνος αναλύει τον τρόπο με τον οποίο συντελείται ο καταμερισμός και η εξατομίκευση των ψυχών εξαιτίας της έκπτωσής τους από την προτέρα κατάσταση, κατά την οποία ήταν ενωμένες. Η έκπτωση αυτή προς την υλικότητα και τα σωματικά πάθη είναι απόρροια της παρατεταμένης απομόνωσης της ψυχής από την πηγή της και από τις άλλες ψυχές, λόγω της προσκόλλησής της στη μερικότητα του σώματος (πβ. Πλάτωνος *Φαῖδρον* 247e3-4· Πλωτίνου *Ἐννεάδα* VI 4.16.32-7). Έτσι η βυθισμένη στο σώμα ψυχή χάνει τη συνολική θεώρηση του σύμπαντος, καθότι η δράση της κατακερματίζεται σε πολλές ασύνδετες μεταξύ τους ενέργειες. Αυτό σημαίνει, κατά τον Πλωτίνου, η *περορρήσις* (*Φαῖδρος* 246c2-5) και η κάθειρξη της ψυχής στο κοσμικό σπήλαιο-δεσμοτήριο (*Πολιτεία* VII 514a-517a7²⁸⁵ *Φαίδων* 67d1-10) καθώς και ο ενταφιασμός της στο σώμα (*Κρατύλος* 400c1-2· *Γοργίας* 493a2-3· πβ. *Φαῖδρον* 250c5-6). Όπως επισημαίνει και ο Πλωτίνος (*Ἐννεάς* IV 8.1.28-37), οι τρεις αυτές παρομοιώσεις της παρουσίας της ψυχής στον κόσμο φανερώνουν μία έντονα αντικοσμική στάση του Πλάτωνα,²⁸⁶ η οποία, όπως γνωρίζουμε, βασίζεται στο ορφικό δόγμα.²⁸⁷

Ωστόσο, όπως παρατηρεί και ο Πλωτίνος (*Ἐννεάς* IV 8.1.40-50), στον *Τίμαιον* ο Πλάτων δεν παρουσιάζει τον κόσμο ως σπήλαιο-φυλακή αλλά ως εύτακτο και εξαίσιο δημιούργημα ενός αγαθού και ανεπίφθονου Δημιουργού (29e1-30a7· 37c6-7), ο οποίος, προκειμένου να επιτύχει το βέλτιστο αποτέλεσμα, κατασκεύασε τον κόσμο ως ένα ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῆ

²⁸⁴ Καλλιγιάς (2009) 610-611.

²⁸⁵ Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως παρατηρεί ο Καλλιγιάς, εγκαινιάζεται η νεοπλατωνική ερμηνεία της αλληγορίας του Σπηλαίου (βλ. Πορφυρίου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρον* 5-10), που μετατοπίζει τη σημασία της αλληγορίας από το γνωσιολογικό επίπεδο, ἤτοι τη γνωσιακή πορεία, την ἀπαιδεύσιαν και την παιδείαν της ψυχής, στο οντολογικό επίπεδο, δηλαδή τον ενσώματο βίο και την αποδέσμευσή της από αυτόν. Βλ. Καλλιγιάς (2009) 626.

²⁸⁶ Καλλιγιάς (2009) 625-626, 633-634.

²⁸⁷ Rohde (2004) 469, υποσημ. 44.

ἀληθεία (βλ. 30b1-c1). Σύμφωνα με αυτή την «αισιόδοξη» εκδοχή του Πλατωνισμού, η παρουσία των ψυχών στον κόσμο, τόσο των ατομικών όσο και της κοσμικής ψυχής, οφείλεται στη θεία πρόνοια και αποσκοπεί στην εξασφάλιση της τελειότητας και της αρμονίας του αισθητού κόσμου, ως αντανάκλασης του νοητού. Έτσι κάθε ψυχή, όταν είναι σε κατάσταση τελειώσεως, λαμβάνει μέρος στη μακάρια και ανέμελη διευθέτηση του κόσμου από κοινού με την κοσμική ψυχή. Όμως, κατά τον Πλωτίνο, η «κάθοδος» της ψυχής δεν οφείλεται στην προνοητική διάθεση και δραστηριότητά της καθ' εαυτήν, αλλά στον τρόπο με τον οποίο επιτελεί αυτό το έργο· η «πτώση» της ψυχής επέρχεται όταν αυτή θεωρήσει ότι έχει δεσμευτεί από κάποιο επιμέρους σώμα.²⁸⁸

Επιχειρώντας να αναιρέσει τις αντιφάσεις της προγενέστερης φιλοσοφικής παράδοσης, ο Πλωτίνος στο IV 8.5 περιγράφει την παρουσία της ψυχής στον κόσμο ως απόρροια ενός συνδυασμού αναγκαιότητας και εκουσιότητας, που συνδέεται με τις αντίρροπες δυνάμεις που υφίστανται μέσα στην ψυχή. Τουτέστιν, η ενσωμάτωση της ψυχής υπακούει στη λογική αναγκαιότητα που επιτάσσει τη διάχυση της ζωτικής ενέργειας του νοητού προς τον κατώτερο, αισθητό κόσμο, με σκοπό την τελειοποίησή του. Εντούτοις, το γεγονός ότι η ψυχή παραμένει κατά την ουσία της άπτωτη και απαθής της επιτρέπει να επιλέξει ποια στάση θα τηρήσει απέναντι στο σώμα που ζωοποιεί αλλά και στον αισθητό κόσμο εν γένει. Παρατηρούμε ότι η ψυχή αφενός μεν έρχεται σε επαφή με τον υλικό κόσμο μέσω της εκούσιας συμβολής της στη διευθέτησή του, αφετέρου δε έχει τη δυνατότητα της μεταστροφής και της φυγής από αυτόν.²⁸⁹

Η παρουσία της ψυχής στο σώμα, κατά τον Πλωτίνο, οφείλεται σε δύο *ἀμαρτίας*, ήτοι «αστοχίες», εκ των οποίων η μία έχει φυσικό χαρακτήρα, ενώ η άλλη ηθικό (IV 8.5.16-24). Η πρώτη είναι απότοκος της *προόδου* και της δοτικότητας των ανώτερων υποστάσεων προς τις κατώτερες και για αυτό, σε ορισμένα χωρία, ο φιλόσοφος δεν τη χαρακτηρίζει ως *ἀμαρτίαν* (όπως στο I 1.12.24-7: *Ἀλλ' εἰ ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἀμαρτία [...]*). Το ίδιο το Αγαθό διαπνέεται από μία ακατάβλητη δοτικότητα – δίχως την οποία δεν θα ήταν αγαθό – χάρις στην οποία εκτείνει την άπειρη δύναμή του στα πάντα. Μάλιστα εδώ αναφέρεται ότι κατ' αυτόν τον τρόπο η ψυχή *θεὸς οὖσα ὁ ὕστερος*, φτάνοντας εδώ κάτω *ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ*, εκδηλώνει μέσω των έργων και των δημιουργημάτων της τις *δυνάμεις* που εμπεριέχει, οι οποίες ειδάλλως θα παρέμεναν ανενεργές (IV 8.5.24-37) και, όπως σχολιάζει ο Πελεγρίνης, συνεχίζει το δημιουργικό έργο του Ενός – δια της απορροής του οποίου δημιουργήθηκε ο

²⁸⁸ Καλλιγιάς (2009) 626-629.

²⁸⁹ Καλλιγιάς (2009) 635-636.

Νους και μέσω της απορροής αυτού η Ψυχή.²⁹⁰ Είναι εμφανές ότι στην πλωτική φιλοσοφία δεν υπάρχει τάφος ανάμεσα στον κόσμο και στον Υπέρκοσμο, ανάμεσα στο θείο και στο ανθρώπινο ούτε ανάμεσα στις τρεις υποστάσεις της πραγματικότητας (Εν, Νους, Ψυχή), αλλά όλα είναι συγγενή μεταξύ τους, συνιστώντας ένα ενιαίο και αδιάσπαστο Όλον.²⁹¹

Η δεύτερη *άμαρτία* πηγάζει από την κακή δράση της ενσαρκωμένης ψυχής, για την οποία είναι η ίδια υπεύθυνη, και για τον λόγο αυτόν τιμωρείται είτε με τη μετενσωμάτωσή²⁹² της²⁹³ είτε, όταν πρόκειται για άμετρη κακία, με την παρέμβαση τιμωρών δαιμόνων. Αν όμως η ψυχή φύγει γρήγορα από τον αισθητό κόσμο, δεν θα έχει υποστεί καμία ζημιά, έχοντας αποκτήσει μόνο επίγνωση του κακού αλλά και αυτογνωσία (IV 8.5.27-35).²⁹⁴

Εν συνεχεία, στο IV 8.7, διαπιστώνεται ο ενδιάμεσος, «αμφίβιος» χαρακτήρας της ψυχής, που αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στα αισθητά και στα νοητά. Έτσι η ψυχή, μολονότι παράγεται από τη δευτερογενή ή «εξωτερική» ενέργεια του Νου (*νοερά διέξοδος* βλ. IV 8.7.17-21) και η φύση της ανήκει στην *θείαν μοῖραν* (πβ. Πλάτωνος *Φαῖδρον* 230a5-6), εμπλέκεται με το σώμα και τα πάθη του, και αποκτά εμπειρία του κακού, η οποία την οδηγεί σε μία προφιλοσοφική, εξ αντιδιαστολής σύλληψη του Αγαθού και των τρόπων εκδήλωσής του. Ωστόσο, επισημαίνεται μία βασική διαφορά ανάμεσα στις ατομικές και στην κοσμική ψυχή: οι επιμέρους ψυχές υφίστανται διαδοχικές μετενσωματώσεις και κατά διαστήματα μεταστρέφονται προς το ανώτερο, ήτοι τη θέαση των νοητών,²⁹⁵ αν και βρίσκονται μέσα στο κατώτερο, ενώ η ψυχή του σύμπαντος δεν φτάνει ποτέ σε κατώτερες δραστηριότητες, αλλά, μέσω μιας θέασης απαθούς από κακά, βρίσκεται σε διαρκή επαφή με τα υπερβατικά όντα και παράλληλα παράγει δημιουργήματα και φροντίζει αμέριμνα για το σώμα του κόσμου, το οποίο ζωοποιεί (IV 8.7.24-31).²⁹⁶

Η πραγματεία IV 8 κλείνει με τη διατύπωση της ριζοσπαστικής θεωρίας του Πλωτίνου ότι η ανθρώπινη ψυχή δεν βυθίζεται ολόκληρη στον αισθητό κόσμο, αλλά ένα μέρος της, το ανώτερο, βρίσκεται πάντοτε μέσα στον νοητό (IV 8.8.1-2), ενώ – όπως αναφέρεται σε άλλες πραγματείες – το μέρος που κατέρχεται συνιστά μια εικόνα της πραγματικής ψυχής (V 9.6.18-20, VI 7.6.9-12).²⁹⁷ Επίσης, στο V 1.10.10 ο Πλωτίνος αναφέρεται στον *εἶσω*

²⁹⁰ Πελεgrίνης (1993) 88.

²⁹¹ Κωσταράς (1995) 97· Πελεgrίνης (1993) 78.

²⁹² Ο όρος «μετενσωμάτωση» χρησιμοποιείται ως συνώνυμος της μετενσάρκωσης.

²⁹³ Πβ. Πλάτωνος *Φαῖδωνα* 83d7-e3.

²⁹⁴ Καλλιγιάς (2009) 637-638.

²⁹⁵ Πβ. Πλάτωνος *Φαῖδρον* 248a1-b1.

²⁹⁶ Καλλιγιάς (2009) 640-641.

²⁹⁷ Blumenthal (1971) 15. Επίσης – όπως επισημαίνει ο Blumenthal στη σ. 111 – στην πραγματεία VI 4 ο Πλωτίνος αναφέρει ότι είμαστε ο συνδυασμός δύο ανθρώπων, αυτού που προϋπήρχε και αυτού που προστέθηκε

ἄνθρωπον του Πλάτωνα (βλ. *Πολιτείαν* X 598a7-b1: [...] ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος [...]), ἴγουν στο λογιζόμενον (ἢ λογιστικόν) μέρος της ψυχῆς, το μόνο που είναι φτερωτό, ὡστε να επιτελεῖ την νόησιν (βλ. V 3.4.13-14) και να προχωρᾶ πέρα από τον εαυτό του.²⁹⁸ Αυτό σημαίνει ότι η ανθρώπινη ψυχῆ, ἀκόμα και στη χοϊκῆ της ὑπαρξῆς, παραμένει συνδεδεμένη με τις ἀνώτερες υποστάσεις,²⁹⁹ καθὼς το υψηλότερο μέρος της βρίσκεται σε διηλεκτὴ ἐπαφή με τον κόσμον των Ειδῶν, και δη συγχρονικά, με το σύνολό τους.³⁰⁰ Ὅμως αυτό ἐνδέχεται να μην υποπίπτει στην ἀντίληψη του συνειδητοῦ «ἐγώ» μας. Η ἐννοια της ἀσυνείδητης νοητικῆς λειτουργίας, καθὼς και ἄλλων ψυχικῶν λειτουργιῶν, συνιστᾶ ἴσως τη σπουδαιότερη καινοτομία του Πλωτίνου στο πεδίο της φιλοσοφικῆς ψυχολογίας.³⁰¹

Μία ἀκόμα καινοτομία του Πλωτίνου εἶναι η ἀντικατάσταση της θεωρίας της ἀνάμνησης με τη θεωρία της ἀδιάπτωτης νόησης. Διότι, κατὰ τον Πλωτίνον, τα νοητὰ ὄντα (Εἶδη ἢ Ἰδέες), στα οποία ἀφορᾶ η πλατωνικῆ ἀνάμνηση, δεν μπορούν να ἀποτελέσουν ἀντικείμενα της κυρίως μνήμης, καθὼς αὐτὴ ἀναφέρεται σε πράγματα χρονικά προσδιορισμένα (πβ. *Ἐννεάδα* IV 4.6.1 κ.ε.: IV 3.25.13-17). Ἐτσι, οι νοητὲς οντότητες μπορούν να προσεγγισθοῦν μόνο μέσω της ἀμεσης διαίσθησης, η οποία εἶναι πάντοτε δυνατὴ χάρις στο μη κατερχόμενο μέρος της ψυχῆς, ἀρκεῖ να στρέψει η ψυχῆ την προσοχὴ της προς αὐτές, να τις κοιτᾶζει και να τις δεῖ.³⁰² Αὐτὴ η ἐνεργοποίηση ὄσων εἶναι σύμφυτα με την ψυχῆ, τα οποία ἤδη κατέχει, εἴτε δεν θα πρέπει να θεωρηθεῖ ὡς μνήμη εἴτε θα πρέπει να ἐκληφθεῖ ὡς ἓνα εἶδος ἀχρονης μνήμης,

μετὰ την γένεσίν μας (πβ. VI 7.6.9-13). Το ἡμεῖς (ο ἄνθρωπος), λοιπόν, κατὰ τον Πλωτίνον (IV 4.18.9-15), ἐγκείται στη σφαῖρα της ἀνώτερης ψυχῆς και ἀποτελεῖ το μέρος ὅπου συναντᾶται ο αἰσθητὸς και ο νοητὸς κόσμος.

²⁹⁸ Atkinson (1983) 217. Ὅπως ἐπισημαίνει ο Atkinson (σ. 218), η ἰδέα περὶ του μη κατερχόμενου λογιστικοῦ μέρους της ψυχῆς μάλλον προέρχεται ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη, ο οποίος πίστευε ὅτι ο Νους εἶναι το μόνο μέρος της ψυχῆς που υπερβαίνει το σῶμα. Η ἀριστοτελικὴ ἀποψη ἴσως βασίστηκε στον πλατωνικὸ *Φαῖδωνα* (65c5 κ.ε.), ὅπου ἀναφέρεται ὅτι ο λογισμὸς της ψυχῆς εἶναι καλύτερος, ὅταν το σῶμα και τα πάθη του παραμελοῦνται. Μέσω του Ἀλεξάνδρου του Ἀφροδισιεύς (*Περὶ ψυχῆς* 84.10) αὐτὴ η ἰδέα μεταδόθηκε στον Πλωτίνον (πβ. I 1.13.5-8· IV 3.19.24-27). Ἐπιπλέον, ο Atkinson (σ. 222) υποστηρίζει ὅτι ο Πλωτίνος στο V 1.10.21-23 ([...] *Διὰ τοῦτο και ἔτι ἔξωθεν φησιν ἐπὶ τοῦ παντός τὴν ψυχὴν περιέβαλεν ἐνδεικνύμενος τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ νοητῷ μένον [...]*) ἔχει υπ' ὄψιν του το χωρίο 34b4 του πλατωνικοῦ *Τιμαίου* ([...] *και ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ* (sc. τῆ ψυχῆ) *περικάλυπεν [...]*) και ἀκολουθεῖ μία ἐρμηνεία του, σύμφωνα με την οποία, ἐφόσον η ψυχῆ λέγεται ὅτι περιβάλλει το σῶμα, θα πρέπει να εἶναι ἐρύτερη ἀπὸ αὐτό: ἔτσι, πρέπει ἓνα μέρος της ψυχῆς να παραμένει πάντοτε ἔξω ἀπὸ το σῶμα.

²⁹⁹ Κωσταράς (1995) 97.

³⁰⁰ Ἐπιπλέον, ἀξίζει να σημειωθεῖ ὅτι η ἀνώτερη ψυχῆ, κατὰ τον Πλωτίνον, περιέχει δύο στοιχεῖα: τον νου, ο οποίος ἔχει ἀμεση διαίσθηση του νοητοῦ κόσμου, συλλαμβάνοντας τις Ἰδέες στην ἐνότητά τους, και τη διαλογιστικὴ σκέψη, που για να ἀντιληφθεῖ τα νοητὰ, τα ἀναπτύσσει και τα διαιρεῖ. Βλ. Rodier (1969) 326.

³⁰¹ Καλλιγὰς (2009) 641-642.

³⁰² Πλωτίνου, *Ἐννεὰς* IV 7.10.30-37: *Σκόπει δὴ ἀφελῶν, μάλλον δὲ ὁ ἀφελῶν ἑαυτὸν ἰδέτω και πιστεύσει ἀθάνατος εἶναι, ὅταν ἑαυτὸν θεάσθαι ἐν τῷ νοητῷ και ἐν τῷ καθαρῷ γεγενημένον. Ὅψεται γὰρ νοῦν ὄρωντα οὐκ αἰσθητὸν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ αἰδίδω τὸ αἰδιδὸν κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον και αὐτὸν νοητὸν και φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθεία καταλαμπόμενον τῆ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν.* Βλ. ἐπίσης Blumenthal (1971) 96-97.

σύμφωνα με τους παλαιούς φιλοσόφους (βλ. *Ἐννεάδα* IV 3.25.27-34· πβ. Πλάτωνος *Φαίδωνα* 72e3-7).³⁰³

Η θεωρία του «άπτωτου» χαρακτήρα του ανώτερου μέρους της ψυχής, παρότι βασίζεται στην πλατωνική φιλοσοφία,³⁰⁴ δεν έγινε αποδεκτή από τους περισσότερους μεταγενέστερους Νεοπλατωνικούς.³⁰⁵ Η καινοφανής αυτή πλωτινική θεωρία προήλθε από την ανάλυση της προσωπικής εσωτερικής εμπειρίας του φιλοσόφου, όπως καθίσταται φανερό από το χωρίο IV 8.1-11 (*Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἔμμαντὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἔμμαντοῦ δὲ εἶσω, θαυμαστὸν ἤλικον ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας [...]*), εισάγοντας έτσι έναν νέο τρόπο προσέγγισης των φιλοσοφικών προβλημάτων, που απομακρύνεται από τη μυθοπλασία, ήγουν τον προσωπικό διαλογισμό.³⁰⁶ Τέλος, η εν λόγω θεωρία είναι ιδιαίτερα σημαντική για τον δυναμικό μυστικισμό της πλωτινικής φιλοσοφίας: ο νοητός κόσμος είναι μέσα μας μόνο αν το συνειδητοποιήσουμε, συνεπώς η μυστική άνοδος αποτελεί μία στροφή προς τα έσω.³⁰⁷

II) Ο ΕΡΩΣ ΠΟΥ ΟΔΗΓΕΙ ΣΤΟ ΑΓΑΘΟ & ΤΟ ΑΓΑΘΟ ΩΣ ΕΡΩΣ

Ο Πλωτίνος διακρίνει δύο επίπεδα ύπαρξης του πνεύματος: το ανώτερο επίπεδο που είναι ο *ἐρῶν νοῦς* και το κατώτερο που είναι ο *ἔμφρων νοῦς*. Ο *νοῦς ἐρῶν* βρίσκεται σε μία πρωταρχική, προ-διανοητική και ακαθόριστη κατάσταση, αλλά είναι στραμμένος προς το Αγαθό, το ατενίζει χωρίς να στοχάζεται (VI 7.16.13-16). Μοιάζει σαν *ἄφρων* από τη μέθη του έρωτα, απολαμβάνοντας την πλησμονή του νέκταρος (VI 7.35.24-25), σε άμεση επαφή με το Αγαθό (VI 7.35.21-22) μέσω ενός «αγγίγματος», χωρίς τη μεσολάβηση της σκέψης και των Ειδών. Έτσι, απεκδύομενος τη σοφία, γίνεται απλός και ευτυχής με αυτή την περίσσεια (VI 7.35.26: *ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῶ κόρῳ [...]*): και η μέθη είναι καλύτερη για αυτόν από τη νηφαλιότητα σε τέτοια μεθύσια (VI 7.35.26-27). Το χωρίο αυτό είναι πιθανώς επηρεασμένο από τον μύθο της γέννησης του Έρωτα στο πλατωνικό *Συμπόσιον* (203b5-7),

³⁰³ Καλλιγιάς (2009) 91, 416.

³⁰⁴ Επί παραδείγματι, βλ. *Πολιτείαν* 518e3-4. Βλ. τη σχετική αναφορά στον Καλλιγιά (2009) 642. Βλ. επίσης την υποσημ. 278.

³⁰⁵ Ειδικότερα, ο Πρόκλος, έχοντας αναιρέσει την άποψη του Πλωτίνου, πίστευε στην κάθοδο ολόκληρης της ψυχής· βλ. Πρόκλου, *Στοιχείωσιν Θεολογικὴν* 211.1-11. Βλ. επίσης την ανάλυση του Blumenthal [Blumenthal (1971) 6-7].

³⁰⁶ Καλλιγιάς (2009) 616-618.

³⁰⁷ Atkinson (1983) 222.

όπου ο πατέρας του Έρωτα, Πόρος, κοιμάται στους κήπους του Διός μεθυσμένος από το νέκταρ.³⁰⁸

Ο *ἔμφρων νοῦς* (ή νοούν Πνεύμα) είναι το Πνεύμα στην τελική του κατάσταση, πλήρως προσδιορισμένο και ανεπτυγμένο, καθώς, κινούμενο προς την αυτοσυνειδησία του, έχει παραγάγει το πολλαπλό και συστηματικό σύνολο των Ειδών. Η κοσμογονική διαδικασία της γέννησης των Ειδών, κατά τον Πλωτίνο, συντελείται μέσα μας, όταν το Πνεύμα στρέφεται προς το Αγαθό. Ο *ἔμφρων νοῦς*, όμως, δεν βρίσκεται πλέον σε ερωτική επαφή με το Αγαθό, αλλά το προσεγγίζει πλέον μόνο διανοητικώς (VI 7.35.20-21), μέσω μίας δυαδικής σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου.³⁰⁹

Τα παραπάνω επίπεδα πραγματικότητας συνιστούν συγχρόνως και επίπεδα του ανθρώπινου εγώ. Τουτέστιν, η ψυχή δύναται εσωτερικά, ακολουθώντας την αντίστροφη πορεία, να ανέλθει προς την ενότητα του Πνεύματος, αλλά και να το υπερβεί, για να ενωθεί με τον *ἐρῶντα νοῦν* και εν ερωτική εκστάσει να έλθει σε άμεση επαφή με το Αγαθό-Εν.³¹⁰ Η κινητήριος δύναμη της ανόδου της ψυχής προς τον Θεό-Αγαθό είναι ο έρωσ, ο οποίος είναι σύμφυτος με τη ψυχή, λόγω της θεϊκής της καταγωγής (VI 9.9.24-27).³¹¹ Ο άνθρωπος, λοιπόν, πρέπει να ακολουθήσει την *via eminentiae in amore*, προτιμώντας τον ουράνιο έρωτα παρά τον γήινο, που μπορεί να αποτελέσει ένα πρελούδιο της ανοδικής πορείας, όμως αποτρέπει την τελική ένωση με το Εν.³¹²

Κατά τον Πλωτίνο, κάθε ψυχή είναι μία Αφροδίτη, και αυτό θεωρείται ότι δηλώνει ο μύθος για τη γέννηση της Αφροδίτης και του Έρωτα, που γεννήθηκε μαζί της (VI 9.9.31-32). Ίσως εδώ η εικόνα του Έρωτα ως συνοδού της Ψυχής να εισάγεται υπό την επίδραση της ατμόσφαιρας του πλατωνικού *Φαίδρου* και του *Συμποσίου*. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην *Ἐννεάδα* III 5 κάθε ατομική ψυχή εμφανίζεται ως μέρος όλης της Αφροδίτης, η οποία ταυτίζεται με την ψυχή του κόσμου. Επιπλέον, στην πραγματεία VI 9.9 ο Πλωτίνος αναφέρει ότι στον υπερουράνιο τόπο η ψυχή είναι *Ἀφροδίτη οὐρανία*, ενώ στη γη γίνεται *πάνδημος* Αφροδίτη. Και αυτή η διάκριση παραπέμπει στο *Συμπόσιον* (180d4-e3), όπου επίσης μνημονεύονται οι δύο Αφροδίτες, καθώς και οι συνεργάτες τους, ο *Οὐράνιος* και ο *Πάνδημος* Έρωσ αντίστοιχα. Ο τελευταίος έρωτας καταδικάζεται ως ανήθικος τόσο από τον Πλάτωνα όσο και από τον Πλωτίνο, ενώ παράλληλα η *πάνδημος* Αφροδίτη παρουσιάζεται και στις δύο

³⁰⁸ Hadot (2007) 205-206· Rist (1964) 96-97.

³⁰⁹ Hadot (2007) 206, 208· Rist (1964) 96.

³¹⁰ Hadot (2007) 208.

³¹¹ Zintzen (2000) 29.

³¹² Meijer (1992) 260-261.

περιπτώσεις σαν εταίρα· ο Πλωτίνος, όμως, περιγράφει ως εταίρα και την ενσώματη ψυχή, εφόσον την ταυτίζει με την *πάνδημον* Αφροδίτη.³¹³

Στο σημείο αυτό είναι ενδιαφέρουσα και η παρομοίωση της ψυχής με μία παρθένο κόρη, η οποία τρέφει ευγενή αγάπη (*καλὸν ἔρωτα*) προς τον ευγενή της πατέρα-Θεό (VI 9.9.33-34) – μία εκ πρώτης όψεως περίεργη και αιμομικτική σχέση, η οποία εντούτοις, κατά την άποψή μας, εισάγεται για να τονίσει τον αγνό χαρακτήρα αυτής της αγάπης. Στο χωρίο III 5.2.32-35 του Πλωτίνου διαβάζουμε επίσης σχετικά με τον σφοδρό έρωτα της Ουράνιας Αφροδίτης για τον πατέρα της Κρόνο-Νου (ή για τον Ουρανό, κατ' άλλη εκδοχή) με τον οποίο γεννά τον *καλὸν ἔρωτα* (III 5.2.37· πβ. VI 9.9.34-35)³¹⁴ – και εδώ προφανώς με μεταφορική σημασία.

Επιπροσθέτως, είναι αξιοπρόσεκτο ότι στην πραγματεία III 5 απαντώνται δύο τύποι Αφροδίτης, η κατώτερη και η ανώτερη ψυχή, είτε κοσμική είτε ατομική, καθώς και δύο είδη Έρωτος, ο θεός Έρωσ και ο δαίμων Έρωσ. Ο θεός Έρωσ είναι ο έρωτας της ανώτερης (άμικτης) ψυχής, ο οποίος όντας καθαρά «θεωρησιακός» συνδέει αενάως την ψυχή με το θείο, ενώ ο δαίμων Έρωσ, ο έρωτας της κατώτερης (μικτής) ψυχής, σχετίζεται με το *ὀρέγεσθαι*,³¹⁵ αλλά και αυτός οδηγεί την ψυχή ψηλά,³¹⁶ επειδή κάθε ψυχή επιθυμεί το Αγαθό (III 5.3.36-37: *Πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ*· III 5.4.22-23: *ἔρωσ δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης*).³¹⁷ Στο VI 9.9.31-44 η ανώτερη και η κατώτερη ατομική ψυχή συγχωνεύονται σε μία, η οποία δύναται να κατοικήσει ψηλά στο βασίλειο του Πατρός-Θεού ή να κατέλθει στον κόσμο του γίνεσθαι. Στη δεύτερη περίπτωση δελεάζεται από τις γήινες ερωτικές απολαύσεις και έτσι, στρεφόμενη προς τον *θητὸν ἔρωτα*, εγκαταλείπει τον πατέρα της και πέφτει. Καταλήγει όμως να μισεί το όνειδός της και για αυτό αναζητά ξανά τον Πατέρα της, στον οποίο επιστρέφει, ανακτώντας τη γαλήνη και την ευτυχία της (*εὐπαθει*). Οι δριμύεις λέξεις με τις οποίες περιγράφεται η απαίσια και επαίσχυντη επίγεια ζωή (*ἀπατηθῆ, ὑβρίζεται, μισήσασα, ὕβρεις*) υπογραμμίζουν την έντονη αντίθεση αυτής προς την ουράνια ευδαιμονία της ψυχής κοντά στον Θεό.³¹⁸

³¹³ Meijer (1992) 256-258.

³¹⁴ Meijer (1992) 259.

³¹⁵ Armstrong (1961) τόμος 79, σ. 113· Rist (1964) 79.

³¹⁶ Έννεαδς III 5.3.33-34: *ἐφάπτεται καὶ αὐτὸς τῆς ὀρέξεως τῆς ἄνω*· III 5.4.23-25: *Ἄγων τοίνυν ἐκάστην οὗτος ὁ ἔρωσ πρὸς τὴν ἀγαθοῦ φύσιν ὁ μὲν τῆς ἄνω θεὸς ἂν εἴη, ὃς ἀεὶ ψυχὴν ἐκείνω συνάπτει, δαίμων δ' ὁ τῆς μεμιγμένης*.

³¹⁷ Βλ. Καλλιγά (2004) 130-131, 430-434.

³¹⁸ Meijer (1992) 259-260.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι υπάρχουν δύο είδη έρωτα: αφενός ο έρωσ ως επιθυμία, αφετέρου ως περιχαρής ένωση με την αυτάρκη δημιουργικότητα του Ενός. Το δεύτερο είδος, ο ανώτερος έρωσ, συνιστά τη λογική και βέλτιστη απόρροια του κατώτερου έρωτα, ήτοι της απλής επιθυμίας, και είναι συγγενική με την προσφορά, ίσως ακόμα και με τη δημιουργία. Ο ανώτερος έρωσ προκύπτει όταν η ψυχή συνειδητοποιεί την ενότητά της με το Εν, βλέποντας την παρουσία του να εκδηλώνεται εξαιφνης μέσα της, καθώς δεν υπάρχει τίποτα μεταξύ τους· ο έρωσ δεν είναι πια δυαδικότητα, αλλά δύο σε ένα (VI 7.34.13-14: *μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἄμφω*), όπως η ένωση ερώντος και ερωμένου. Κατά τη διάρκεια της ένωσής της με το Εν, η ψυχή δεν έχει επίγνωση του ότι βρίσκεται μέσα στο σώμα. Ο μεταρσιωμένος αυτός έρωσ θα μπορούσε να αποδοθεί και με τον όρο «αγάπη», αλλά ο Πλωτίνος μάλλον απέφυγε τη χρήση αυτού του όρου λόγω της διαδεδομένης χριστιανικής του σημασίας, καθότι περιφρονούσε όσους ανέμεναν τη σωτηρία τους έξωθεν.³¹⁹

Παρατηρούμε ότι, αν και ο Πλωτίνος, όπως ο Πλάτων, αξιώνει από εμάς την εξύψωση της πανδήμου Αφροδίτης, στην περίπτωση του Πλωτίνου η αξίωση βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο των ανθρώπινων δυνατοτήτων και της δύναμης του ανθρώπινου έρωτα. Διότι ο πλωτινικός έρωσ στρέφεται προς το οιονεί προσωποποιημένο Εν-Πατέρα, που συνιστά την πηγή του Νου και της Ψυχής, και με το οποίο επιδιώκεται η μυστική ένωση.³²⁰

Η θεϊκή πραγματικότητα μας εμφανίζεται με δύο όψεις, ανάλογα με το επίπεδο της εσωτερικής μας ζωής. Η πρώτη όψη είναι το Κάλλος του *ἔμφορος νοῦ* – που αναφέρθηκε στην αρχή της παρούσας ενότητας – ο οποίος περιέχει εντός του τα Είδη, που ζουν και νοούν εαυτά. Το Κάλλος του νοητού κόσμου μας γεμίζει έρωτα, διότι υπάρχει καθ' ομοίωσιν του Αγαθού, δηλαδή είναι *ἀγαθοειδές* (VI 7.15.9-10), και το αντικρίζουμε μέσα στο φως του Αγαθού. Προκαλεί ταυτόχρονα δέος, πόνο και ηδονή· έλκει όσους δεν γνωρίζουν το Αγαθό, διεγείροντάς τους ένα κατώτερο είδος έρωτα που συνοδεύεται από υπερβολικό ενθουσιασμό και σφοδρή επιθυμία. Όμως αυτός ο έρωσ, ο οποίος μπορεί να παρομοιασθεί με την ανδρική επιθυμία, ενδέχεται να αποσπάσει την προσοχή της ψυχής από το Αγαθό, απομακρύνοντάς την από αυτό, όπως το πρόσωπο που ερωτευόμαστε μας παίρνει μακριά από το σπίτι του Πατέρα (V 5.12.33-37). Στο VI 7.22.10 μάλιστα ο Πλωτίνος μιλά για ένα είδος παράλυσης, αδράνειας και αδιαφορίας της ψυχής προς το κάλλος του Νου, προτού αυτός λάβει το φως του Αγαθού. Αυτή η διττή διάθεση της ψυχής απέναντι στο Κάλλος, δηλονότι δέος και παράλυση, προέρχεται από τον πλατωνικό *Φαῖδρον* (254b5-c1), όπου η μνήμη του μυθικού

³¹⁹ Rist (1964) 99.

³²⁰ Rist (1964) 100.

ηνιόχου που οδηγεί το άρμα της ψυχής, ανακαλώντας τη Μορφή του Κάλλους, γεμίζει από δέος και πέφτει *ύπτια*, μένοντας αδρανής και κοιμισμένη. Αν, λοιπόν, το Κάλλος, ήγουν το νοούν Πνεύμα, ήταν η ύψιστη αρχή, η ψυχή δεν θα διακατεχόταν από κανένα άλλο συναίσθημα πέραν του ιερού τρόμου. Αυτό που μάλλον μας τρομάζει, κατά τον Πλωτίνο, είναι ότι νομίζουμε πως το Κάλλος είναι κάλλος μόνο για τον εαυτό του, σαν άγαλμα απαθές και μεγαλόπρεπο που αδιαφορεί για εμάς.³²¹

Το Αγαθό συνιστά τη δεύτερη όψη της θεϊκής πραγματικότητας και είναι ανώτερο του Κάλλους. Φτάνουμε σε αυτό, αν καταφέρουμε να υψωθούμε στο επίπεδο του *έρωντος νοῦ*, ήτοι του Νου στην αρχέγονή του κατάσταση· τότε η παρουσία του Αγαθού γεννά εντός μας έναν απέραντο έρωτα, καθώς μετέχουμε στην άμεση σχέση του Νου με το Αγαθό. Το Αγαθό είναι ήπιο, προσηγές, αβρό και βρίσκεται κοντά μας όποτε το επιθυμούμε. Είναι Αγαθό για τους άλλους και όχι για τον εαυτό του, για αυτό φαίνεται να είναι πάντοτε στη διάθεσή μας. Ο ανώτερος έρωτας για το Αγαθό μπορεί να παρομοιασθεί, όπως έχουμε προαναφέρει, με τον ευγενή έρωτα μιας παρθένου προς τον πατέρα της (VI 9.9.33-35), ήτοι έναν έρωτα που περιλαμβάνει τόσο την επιθυμία όσο και τη γαλήνια ένωση με τον Θεό-Πατέρα, η οποία υπερβαίνει την επιθυμία. Ο ίμερος του Αγαθού είναι πιο πνευματικός εν σχέσει προς αυτόν του Κάλλους, καθότι είναι *ἀναίσθητος*. Βέβαια, στην πραγματική πνευματική ζωή η εμπειρία του Κάλλους και του Αγαθού είναι στενά συνυφασμένες, διότι μας έλκει προς το Κάλλος ένας ασίγαστος πόθος, που μέσω αυτού μας κατευθύνει στο Αγαθό. Τελικά, αυτό που ερωτευόμαστε μέσα στον Νου και στα Είδη είναι το Αγαθό, καθώς τα πάντα αντανακλούν τη χάρη και την αγαθότητά του. Έτσι, υπάρχουν δύο αναβαθμοί στη μυστική εμπειρία, αλλά μόνο μία κίνηση, η πορεία προς το Αγαθό,³²² η οποία φαντάζει σαν σύζευξη του διονυσιακού με το απολλώνιο στοιχείο.

Η ανάβαση προς το Αγαθό-Εν, που είναι όμορφο και αποτελεί το αντικείμενο επιθυμίας κάθε ψυχής, προϋποθέτει να απεκδυθούμε όσα μας προστέθηκαν κατά την πτώση της ψυχής μας και να καθαρθούμε – όπως στις ιερές τελετές των Μυστηρίων αφήνουν τα ρούχα που φορούσαν και μένουν γυμνοί – ωσότου, ο καθένας μόνος, δούμε *είλικρινές, άπλοῦν, καθαρόν* (πβ. *Συμπόσιον* 211c-e1) το Αγαθό, την πηγή της Ζωής, του Νου και του Είναι. Και όσοι το δουν κυριεύονται από ερωτικό πάθος και πόθο να συγχωνευθούν με Αυτό, καθώς και από *δριμεῖς πόθους* για επανάληψη του οράματος, από έκπληξη και από τον θαυμασμό του *ἀληθοῦς έρωτος*. Αλλά και όσοι δεν το έχουν ακόμα αντικρίσει *ὀρέγονται* Αυτού (I 6.7.1-12).

³²¹ Hadot (2007) 209-212· Rist (1964) 103.

³²² Hadot (2007) 210-214· Rist (1964) 103.

Έτσι, η αρχική επιθυμία της ψυχής μετατρέπεται σε λατρεία, αν και εξακολουθεί να χρησιμοποιείται η λέξη *ἔρω*ς για να περιγραφεί η κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει η ψυχή. Πρόκειται για έναν εκστατικό έρωτα, που στο αποκορύφωμά του τα δύο, δηλαδή το Εν και η κεκαθαρμένη ψυχή, γίνονται ένα. Είναι αξιοσημείωτο ότι στο χωρίο VI 8.16.12-14, κατ' εξαίρεσιν, χρησιμοποιείται το ρήμα *ἀγαπῶ* για να περιγραφούν τα συναισθήματα του Ενός προς εαυτό και κατ' επέκτασιν, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, της εν εκστάσει ψυχής προς Αυτό.³²³

Κατά τον Πλωτίνο, υπάρχουν τρεις οδοί για να ανέλθει κανείς από τον αισθητό στον υπερβατικό κόσμο: η οδός του μουσικού, του εραστή και του φιλοσόφου. Ο μουσικός γοητεύεται από το κάλλος των ήχων και των ρυθμών, αλλά πρέπει να συνειδητοποιήσει ότι η αισθητή αρμονία βασίζεται σε μια νοητή, η οποία συνδέεται με το πνευματικό κάλλος. Ο εραστής εντυπωσιάζεται από τη σωματική ομορφιά, καθότι θυμάται ασυνείδητα την ιδανική ομορφιά: είναι σημαντικό, όμως, να αντιληφθεί ότι αυτό που τον έλκει προς το αγαπημένο του πρόσωπο είναι το υπερβατικό Κάλλος και πως η ομορφιά του ερωμένου αποτελεί απλώς αντανάκλαση αυτού του Κάλλους. Επίσης, κατά τον Πλωτίνο, κάθε μορφή γίνεται ποθητή όταν το Αγαθό τη χρωματίζει με το φως του, δίνοντάς της τη χάρη του και εμπνέοντας τον έρωτα σε αυτούς που την επιθυμούν (VI 7.22.5-7).³²⁴ Έτσι, τόσο για τον εραστή όσο και για τον μουσικό, ο αισθητός κόσμος, όντας όμορφος ως εικόνα του νοητού και χάρις στο φως του Θεού, μπορεί να αποτελέσει τη γέφυρα προς τον νοητό κόσμο και τελικά προς το Αγαθό.³²⁵

Αντιθέτως, ο φύσει φιλόσοφος είναι εκ γενετής αποστασιοποιημένος από τον αισθητό κόσμο και για αυτό δεν του είναι απαραίτητο να διέλθει από το «μεταξύ», ήτοι τον ανθρώπινο έρωτα – κατ' αντιδιαστολήν προς την πλατωνική θεωρία περί έρωτος.³²⁶ Αυτό συμβαίνει διότι οι φιλόσοφοι έχουν *ψυχὰς [...]* *ἔρωτικωτέρας* (I 6.4.18-19), δηλονότι ψυχές που κεντρίζονται τα μάλα από έρωτα. Η εξέχουσα θέση του φιλοσόφου, που υπογραμμίζεται πολλάκις από τον Πλωτίνο, είναι προφανής και στο χωρίο I 3.3.2, όπου ο φιλόσοφος χαρακτηρίζεται ως *ἐπτερωμένος*. Η εικόνα αυτή, που έρχεται σε αντίθεση με την εικόνα της *περρορρήσεως* της ψυχής κατά την πτώση της (*Ἐννεὰς* VI 9.9.24· πβ. *Φαῖδρον* 246c2-4, 248c7-8), καταδεικνύει ότι ο φιλόσοφος κατ' ουσίαν έχει ήδη υπερκεράσει την πτώση της ψυχής, εφόσον δύναται να επιστρέψει στην πρωταρχική του πηγή. Ο φιλόσοφος, λοιπόν, θα

³²³ Rist (1964) 97-98.

³²⁴ Hadot (2007) 179, 187.

³²⁵ Θεοδωρακόπουλος (1959) 56-57.

³²⁶ Η σύγκριση μεταξύ πλατωνικού και πλωτινικού φιλοσοφικού έρωτα θα παρουσιαστεί αναλυτικά στο Κεφάλαιο Γ'.

στραφεί στις επιστήμες, στην καλλιέργεια των αρετών και εν συνεχεία στη διαλεκτική, προκειμένου να φτάσει εν τέλει στο Αγαθό, που είναι το *ἀληθινὸν ἐρώμενον*, και να ενωθεί με αυτό. Ο έρωσ του φιλοσόφου, δηλαδή, εξάπτεται κατά τη διανοητική ενατένιση του κόσμου και αποτελεί το έναυσμα που μπορεί να προκαλέσει τη μυστική ένωσή του με το Έν. Αυτή η μυστικιστική επαφή με το θείο ως προνόμιο λίγων, και κατά μείζονα λόγο των φιλοσόφων, φανερώνει εν προκειμένω μία έντονη πλατωνική χροιά της πλωτινικής θεωρίας.³²⁷

Για τον φιλόσοφο, λοιπόν, ο έρωτας συνιστά μία μυστική εμπειρία. Έτσι, όταν ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί το ερωτικό λεξιλόγιο του *Φαίδρου*³²⁸ και του *Συμποσίου* (επί παραδείγματι στο VI 7.22: *ἀπορροήν, πτεροῦται*, στο VI 7.26.6: *ἢ ὠδῖς*, στο IV 7.13.7: *κουῶν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδῖνον γεννῆσαι [...]*· πβ. *Φαῖδρον* 251b-c: *ἀπορροήν, πτεροφνεῖν, πτερά, Συμπόσιον* 206b-e: *τόκος, κουῶσιν, τίκτειν, κουῶν, γεννᾶ, ὠδῖνος*), καθώς και άλλες λέξεις που σχετίζονται με τον έρωτα (VI 7.35.24-25: *ἐρῶν*, VI 6.18.49: *ἀγαπᾶν*), εκφράζει μεταφορικά τη μυστική εμπειρία, όχι όμως τη μεταρσίωση του ανθρώπινου έρωτα, όπως ο Πλάτων. Ο ανθρώπινος έρωτας δεν αποτελεί πλέον την αφετηρία της ανόδου προς το Έν, αλλά μία αντανάκλαση του αληθινού έρωτα και έναν όρο σύγκρισης με το μυστικό βίωμα του φιλοσόφου: *καὶ οἷς μὲν ἄγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾶ [...]* (VI 9.9.38-41). Όπως δηλώνεται στην *Έννεάδα* VI 7.31.17-31, η ψυχή ερά του Αγαθού – ακόμα και αν το αγνοεί – παρακινημένη εξ αρχής από αυτό *εἰς τὸ ἐρᾶν* και, ούσα κατ' αυτόν τον τρόπο σε ερωτική ετοιμότητα, δεν περιμένει από τις γήινες ομορφιές να της αφυπνίσουν την ανάμνηση του νοητού κόσμου, αλλά είναι πάντοτε σε αναζήτηση του Αγαθού. Προσπαθώντας να το προσεγγίσει, περιφρονεί και δεν εμπιστεύεται τις καλλονές του αισθητού κόσμου, καθώς γνωρίζει ότι η λάμψη του προέρχεται από το Έν.³²⁹

Από το προηγούμενο χωρίο της *Έννεάδος* VI 7 διαπιστώνουμε ότι ο πλωτινικός έρωσ είναι χάρισμα του Αγαθού και έρωσ κατευθείαν για το Αγαθό, ο οποίος μας συμμορφώνει προς αυτό³³⁰ είναι *ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης* (III 5.4.22-23), ήτοι ενέργεια της ψυχής που επιθυμεί να απολαύσει το Αγαθό, το οποίο είναι απολύτως ποθητό από όλα τα πλάσματα. Διότι τα όντα των κατώτερων υποστάσεων διακατέχονται από επιθυμία και νοσταλγία για την

³²⁷ Zintzen (2000) 30· Hadot (2007) 188.

³²⁸ Ferwerda (1965) 88-89.

³²⁹ Hadot (2007) 190-192.

³³⁰ Armstrong (1961) τόμος 79, σ. 113.

προτέρα τους κατάσταση, για τη χαμένη τους ενότητα, στην οποία ποθούν να επιστρέψουν (*ἐπιστροφή εἰς ἑαυτόν*) και να ενωθούν ξανά με την πηγή τους, το Εν.³³¹ Ο έρωσ, λοιπόν, είναι η εισβολή στην ψυχή μας μιας παρουσίας που δεν αφήνει περιθώριο για τίποτε άλλο. Τοιουτοτρόπως, η ψυχή δεχόμενη την *ἀπορροήν* του Ενός καταλαμβάνεται από βακχικό πάθος, οιστρηλατείται και *ἔρωσ γίνεται* (VI 7.22.8-10),³³² με αποτέλεσμα να ανοίγει αληθινά φτερά (VI 7.22.15: *ὄντως περοῦται*) και να κινείται ανοδικά, όχι προς ένα τέρμα, αλλά προς την ένωση με το Απόλυτο.³³³ Η ερώσα ψυχή δεν θα ικανοποιηθεί μόνο με μία παραμονή στην πόρτα του Αγαπημένου, αλλά θα σταθεί δίπλα του, κατέχοντάς τον σαν ένα όλον (βλ. VI 5.10.3-11:[...] *ὁ θυραυλῶν Ἔρωσ [...]*),³³⁴ και τελικά θα εκμηδενίσει το εγώ της μέσα στην ολότητα του Ενός.³³⁵

Η ψυχή, που σκιρτά και αναζητά τον Αγαπημένο, σαν μια Αφροδίτη ή σαν ευγενής παρθένος κόρη, καθιστά πρόδηλο ότι ο πλωτικός μυστικός έρωσ είναι θηλυκής αποχρώσεως. Μας θυμίζει επίσης τη Νύμφη του *Ἄσματος Ἀσμάτων*, που ψάχνει αλλά και περιμένει τον Αγαπημένο. Ωσαύτως στον Πλωτίνο η ψυχή ορμά προς τα πάνω, αλλά συγχρόνως περιμένει να φανερωθεί η θεϊκή Παρουσία, όπως το μάτι προσμένει την ανατολή του ηλίου (V 5.8.4-5). Η ψυχή, λοιπόν, περιέρχεται σε πλήρη παθητικότητα, σταματώντας κάθε δραστηριότητα και λησμονώντας τα πάντα, εν αναμονή της εκστάσεως, για να είναι ολότελα διαθέσιμη για τη θεϊκή είσδυση. Αυτή η κατάσταση της απάθειας της ψυχής και του παραγκωνισμού κάθε εσωτερικής δραστηριότητας είναι απαραίτητη, διότι το Αγαθό δεν έχει μορφή, άρα η ψυχή, για να πλημμυρίσει και να φωτιστεί από Αυτό, πρέπει να απογυμνωθεί και η ίδια από κάθε μορφή της (VI 9.7.14: *ἀνείδειον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι*), ακόμα και από την νοητή (VI 7.34.1-4· VI 9.7.14-17). Έτσι, η ψυχή γίνεται ένα με το αντικείμενο του έρωτά της, γίνεται το Αγαθό (VI 7.34.8-16· VI 9.10.12-18). Τελικά, η ερώσα ψυχή η οποία έμεινε πολύ στην κατάσταση της θεωρίας (VI 9.7.28: *πολὸν ἰδόντι· πβ. Φαῖδρον 248b2: πλεῖστα ἰδοῦσαν*) αποστρέφεται την επιστροφή στην καθημερινή δράση (VI 9.7.18-29), όπως η κόρη που επιθυμεί να παραμείνει στον οίκο του Πατέρα της.³³⁶

³³¹ Ferwerda (1965) 89.

³³² Armstrong (1961) τόμος 79, σ. 113.

³³³ Hadot (2007) 184, 192-193.

³³⁴ Η πλωτική αυτή εικόνα του Έρωτος που στέκεται έξω από την πόρτα του αγαπημένου του προσώπου, αποζητώντας το ωραίο, παρότι κατά πάσα πιθανότητα είναι εμπνευσμένη από το πλατωνικό *Συμπόσιον* (203c-d), παρουσιάζει ένα καινούργιο στοιχείο που τη διαφοροποιεί από την πλατωνική περιγραφή του Έρωτος, ήτοι τον όρο *θυραυλῶν*. Βλ. Ferwerda (1965) 89-90.

³³⁵ Ferwerda (1965) 89.

³³⁶ Hadot (2007) 193-200.

Το Αγαθό εκτός από εράσμιο, ήτοι αντικείμενο έρωτα, περιγράφεται στο χωρίο VI 8.15.1-8 και ως *έρως ό αυτός και αυτού έρωτος, άτε ούκ άλλως καλός ή παρ' αυτού και έν αυτόν [...]* ταυτόν ή έφεσις και ή ούσία³³⁷ όπερ εστί μεθερμηνευόμενον το Αγαθό-Έν είναι ο ίδιος ο Έρωτος και Έρωτος του εαυτού του, καθότι είναι εράσμιο από τον εαυτό του και αφ' εαυτού του. Αυτό σημαίνει ότι το Έν ερά του εαυτού του ως παρόντος μαζί με τα αποτελέσματά του, καθώς και ότι κατά τη μυστική ένωση, όπου ενώνεται η επιθυμούσα ψυχή με το επιθυμούμενο Αγαθό, η εξυψωμένη ψυχή – που, όπως είδαμε παραπάνω, είχε γίνει έρωτος κατά την άνοδό της (VI 7.22.10) – αποτελεί το αντικείμενο του έρωτα του Ένός προς εαυτό. Έτσι, η ουσία και η επιθυμία του Θεού ταυτίζονται.³³⁸

Το Έν-Αγαθό ως Έρωτος δεν σημαίνει την απόδοση σε αυτό κάποιας ιδιότητας, καθώς ο Έρωτος – κατά τη συνήθη πλατωνική και πλωτινική σημασία του όρου – δεν είναι μία ιδιότητα αλλά ένας *δαίμων*, ήγουν ουσία· ίσως μάλιστα το Έν ως Έρωτος θα μπορούσε να εκληφθεί και ως ταυτολογία, διότι είναι πιθανόν ο Πλωτίνος να θεωρούσε τον Έρωτα ως έναν όρο που περιλαμβάνει τα πάντα. Ωστόσο, η υπερβατικότητα του Ένός αποκλείει την αγάπη του για τα δημιουργήματά του και για την ανθρωπότητα. Επίσης, ο Έρωτος του Αγαθού δεν αποτελεί ανοδική κίνηση, καθώς δεν μπορεί να ανεβεί υψηλότερα, ούτε όμως πρόκειται για επιθυμητικό έρωτα, εφόσον το Αγαθό είναι τέλειο και χωρίς ανάγκες. Ο Έρωτος του Ένός για τον εαυτό του, λοιπόν, και η ενατένιση του εαυτού του πρέπει να είναι η αιτία των άλλων υποστάσεων. Έτσι, παρότι ο Έρωτος του Αγαθού δεν κινείται ούτε ανοδικά ούτε καθοδικά, συνιστά την αιτία μιας καθοδικής κίνησης, δηλονότι της γένεσης των κατώτερων υποστάσεων.³³⁹

III) ΤΟ ΕΝ Ή ΑΓΑΘΟ ΩΣ ΠΗΓΗ & ΤΕΛΙΚΟ ΑΙΤΙΟ ΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ

Ο Πλωτίνος, όπως αναλύθηκε στην προηγούμενη ενότητα, σε πολλά χωρία των *Έννεάδων* παρουσιάζει το Έν, τον κατ' ουσίαν απρόσωπο Θεό του,³⁴⁰ οιονεί προσωποποιημένο.³⁴¹ Συγκεκριμένα, έχουμε ήδη αναφερθεί στην παρομοίωση του Θεού-Ένός με ευγενή Πατέρα, τον οποίο η ψυχή εγκαταλείπει κατά την πτώση της στον αισθητό κόσμο, ωστόσο επιστρέφει

³³⁷ Βλ. Henry & Schwyzer (1977) τόμ. II, σ. 260 για το αρχαίο κείμενο· βλ. επίσης Χατζόπουλο (2001) 605 για την ελληνική μετάφραση του χωρίου.

³³⁸ Rist (1964) 78-82· Armstrong (1961) τόμος 79, σ. 113.

³³⁹ Rist (1964) 78-79, 82-83.

³⁴⁰ Θεοδωρακόπουλος (1959) 51.

³⁴¹ Rist (1964) 100.

τελικά εκεί, όπου θα βρει τη χαμένη της γαλήνη και ευδαιμονία (VI 9.9.33-38).³⁴² Επιπλέον, στην *Ἐννεάδα* V 5.3 ο Πλωτίνος παρομοιάζει το Ἐν ἢ Αγαθό, τον πρώτο και υπέρτατο Θεό, με *μέγαν βασιλέα* των πάντων και *τῆς ἀληθείας βασιλέα*, που όλοι τον προσκυνούν και είναι φυσικός κυρίαρχος αυτού που γεννήθηκε όλο μαζί από αυτόν, συνιστώντας μία θεϊκή τάξη (V 5.3.12-20). Πρόκειται για μία μεγαλειώδη παρομοίωση του επέκεινα του Νου Αγαθού με επιβλητικό βασιλέα, περιβαλλόμενο από μία πομπή αυλικών και ακολούθων, που παραπέμπει στην εικόνα των τριών βασιλέων της δεύτερης «πλατωνικής» *Ἐπιστολῆς* (312e1-4). Στην υπό εξέταση *Ἐννεάδα* ο βασιλιάς αυτός σκιαγραφείται ως η πρωταρχική αιτία των πάντων, η αρχή της αλήθειας, ο φυσικός και δικαιοτάτος κυρίαρχος όλων, που διασφαλίζει την παγκόσμια τάξη και αρμονία. Η εμφάνισή του γίνεται *ἐξαίφνης*, όπως η μυστική θέαση του Ἐνός, ενώ η προσευχή και η προσκύνησή του από όσους τον περιστοιχίζουν συμβολίζει την επιστροφή των κατώτερων υποστάσεων, ἴτοι του Νου και της Ψυχῆς, στο Αγαθό. Επίσης, ο βασιλιάς αυτός χαρακτηρίζεται ως *πατήρ* [...] *θεῶν*, που, εν αντιθέσει προς την ομηρική και την ησιόδεια εκδοχή (βλ. Ησιόδου *Θεογονίαν* 468), δεν είναι ο Ζευς, αλλά ο παππούς του, ο Ουρανός, όπως στον Νουμήνιο (απ. 21).³⁴³

Αυτός ο υπέρτατος Θεός είναι εντελώς υπερβατικός και *πλέον ἐστί* [ἢ θεός] (VI 9.6.12),³⁴⁴ καθώς δεν αποτελεί ο ίδιος ουσία, αλλά, όπως η πλατωνική Ἰδέα του Αγαθού,³⁴⁵ βρίσκεται *ἐπέκεινα* της οὐσίας, καθώς και της *αὐτάρκειας* (V 3.17.13-14),³⁴⁶ διότι είναι η ανώτερη υπόσταση που χορηγεί στον Νου αὐτάρκεια και ουσία.³⁴⁷ Επίσης, είναι επέκεινα της νόησης και δεν μπορεί ούτε να ονομαστεί ούτε να αποτελέσει αντικείμενο σκέψης ή ακριβούς γνώσης (βλ. V 4.1.9: *οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη*), παρά μόνο να συμβολιστεί.³⁴⁸ Επομένως, όταν λέμε πως ο Θεός αυτός είναι το Αγαθό, δεν εννοούμε ότι «είναι» (*οὐκ ἔστι*), αλλά ότι ταυτίζεται με το Αγαθό, χωρίς να δηλώνουμε ότι κατέχει καλοσύνη (VI 7.38.1-25).

Από το προηγούμενο χωρίο καθίσταται φανερό ότι ο Πλωτίνος συνδέει το Αγαθό με την απόλυτη ἄρνηση κατηγορήσεως και ότι αυτό *ἢ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτό*, καθώς είναι *πρὸ τῆς*

³⁴² Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 660-661· Meijer (1992) 259-260.

³⁴³ Καλλιγιάς (2013) 346-347.

³⁴⁴ Rist (1964) 69.

³⁴⁵ Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεῖαν* 509b8-10: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆβεία και δυνάμει ὑπερέχοντος*. Η σύγκριση ανάμεσα στο πλωτινικό Ἐν και στην πλατωνική Ἰδέα του Αγαθού θα παρουσιαστεί αναλυτικά στο Κεφάλαιο Γ'.

³⁴⁶ Πβ. VI 9.5.30, VI 9.5.43 και III 8.9.53-54, όπου αναφέρεται ότι το Ἐν είναι *μη ὄν*, *πρὸ οὐσίας* και *πρὸ τῶν πάντων* αντίστοιχα, εννοώντας ότι είναι πέρα από τα εἶδη και τα πεπερασμένα όντα. Βλ. Gerson (1990) 204.

³⁴⁷ Καλλιγιάς (2013) 316.

³⁴⁸ Bousquet (1976) 20, 66.

νοήσεως τὸ ἀγαθὸν αὐτάρκες.³⁴⁹ Η απόλυτη αυτάρκεια και υπερβατικότητα του Αγαθού-Ενός, λοιπόν, δηλώνεται με αποφαιτικούς όρους (via negativa), ως άρνηση κάθε συγκεκριμένου προσδιορισμού.³⁵⁰ τοιουτοτρόπως, διαμορφώνεται μία αρνητική θεολογία γύρω από το Εν, η οποία μας θυμίζει την παρμενίδεια θεολογία που αναφέρεται στο Εν στην Πρώτη Υπόθεση του πλατωνικού *Παρμενίδου*.³⁵¹ Ειδικότερα, στο πλαίσιο αυτής της αρνητικής θεολογίας πρέπει να σημειώσουμε ότι το Εν δεν είναι Ιδέα, εν αντιθέσει προς την πλατωνική Ιδέα του Αγαθού, αλλά είναι *ἀνείδεον* (βλ. V 5.6.4-13), ήτοι άμορφο, άποιον (VI 9.3.41)³⁵² και δημιουργός των Ιδεών.³⁵³ Η απουσία ειδητικότητας απορρέει από την άπειρη δυνατότητα του Ενός (βλ. V 5.10.19-23, VI 7.32.14-16, VI 9.6.10-12), το οποίο δεν επιδέχεται κανέναν περιορισμό ή οριοθέτηση. Η άπειρότητα του Ενός οφείλεται στην απόλυτη ενότητά του (V 3.12.51: *αὐτοέν*, δηλαδή το Εν καθ' εαυτό, που είναι απλώς ενότητα),³⁵⁴ καθώς προηγείται από οτιδήποτε και δεν υπάρχουν εντός του ετερόκλιτα στοιχεία, ώστε να μπορεί να μετρηθεί ή να αριθμηθεί.³⁵⁵ Ως αρχή και μέτρο των ειδητικών ασύμβλητων αριθμών, το Εν δεν επιδέχεται συναρίθμηση με αυτούς, δεν είναι ούτε ίσο ούτε άνισο με αυτούς, καθώς δεν μετρείται το ίδιο, συνεπώς διαφέρει από την αριθμητική μονάδα και προϋπάρχει των αριθμών, είτε ουσιωδών είτε ειδητικών (V 5.4).³⁵⁶

Επιπλέον, το Εν δεν έχει ζωή, νόηση, θέληση ούτε συνείδηση.³⁵⁷ Ωστόσο δεν είναι *άνόητον*³⁵⁸ αποτελεί *ἐγγρήγορσιν, ἐνέργειαν ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν* (VI 8.16.33-36), τουτέστιν μία *ὑπερνόησιν*, μία σκέψη που ξεπερνά τη σκέψη. Ούτε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως *ἀναίσθητον* εφόσον περιέχει τα πάντα, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι διαθέτει μία απόλυτη ή άπειρη συνείδηση (*συναίσθησιν*) *ἐν στάσει αἰδίῳ* (σε αιώνια ανάπαυση),³⁵⁹ χωρίς αντικείμενο, *όντας πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ*, και ότι η νόηση του εαυτού του (*κατανόησις*) είναι το ίδιο το Εν (V 4.2.15-19).³⁶⁰ Αυτό σημαίνει πως έχει ένα είδος αυτοσυνείδησης, καθώς και ένα είδος γνώσης, που είναι κατ' εξοχήν γνώση της

³⁴⁹ Yount (2014) 10.

³⁵⁰ Καλλιγιάς (2013) 310, 353.

³⁵¹ Gerson (1990) 212· Yount (2014) 10. Η ομοιότητα μεταξύ του πλατωνικού και του παρμενίδειου Ενός θα αναλυθεί περαιτέρω στο Κεφάλαιο Γ'.

³⁵² Θεοδωρακόπουλος (1959) 50-51.

³⁵³ Βλ. Πλωτίνου *Ἐννεάδα* V 3.17.12: [...] *ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐτάρκειας*. Βλ. Rist (1964) 69-71.

³⁵⁴ Bousquet (1976) 69.

³⁵⁵ Καλλιγιάς (2013) 353, 361-362.

³⁵⁶ Καλλιγιάς (2013) 349.

³⁵⁷ Θεοδωρακόπουλος (1959) 50.

³⁵⁸ Rist (1967) 41.

³⁵⁹ Πβ. Πλάτωνος *Σοφιστήν* 249a1-2.

³⁶⁰ Bussanich (1997) 62.

απλότητάς του· για τη γνώση αυτή του Ενός ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί και τον όρο *ἐπιβολή* (IV 4.1.20: *ἐπιβολὴν ἀθρόαν*). Επίσης, θα μπορούσε να λεχθεί ότι το Εν μέσα μας έχει μία *ἐπιβολήν*, ήτοι μας καθιστά ικανούς να γνωρίσουμε το Εν μέσα στον κόσμο.³⁶¹

Παρατηρούμε ότι πέρα από τους αρνητικούς χαρακτηρισμούς του Αγαθού, που δηλώνουν τι δεν είναι ή τι δεν διαθέτει, ο Πλωτίνος αναφέρει και ορισμένα γνωρίσματα του Αγαθού, κάποια από τα οποία μάλιστα αποδίδονται με επίθετα υπερθετικού βαθμού, που δηλώνουν την υπεροχή και την υπερβατικότητα του (*via eminentiae*),³⁶² όπως *αἰτιώτατον* (VI 8.18.39), *τελειότατον* (V 1.6.40), *δυνατώτατον* (V 4.1.25), *ὑπέρτατος* (VI 8.16.9), *ἀκρότατον* (V 1.1.24), *ἀπλούστατον* (II 9.1.8), *αὐταρκέστατον*, *ἀνενδεέστατον* (VI 9.6.17-18).³⁶³ Το Αγαθό πρέπει να θεωρηθεί ως απόλυτα απλό, διότι είναι τέλειο, απροσδεές και ανενδεές,³⁶⁴ άρα είναι ανεξάρτητο από τα άλλα πράγματα και δεν εμπεριέχει αγαθότητα ούτε κανένα άλλο συνηθισμένο γνώρισμα, αλλά βρίσκεται υπεράνω της αγαθότητας και οποιουδήποτε κατηγορήματος (V 5.13.1-9). Θα μπορούσαμε μάλιστα να υποθέσουμε ότι η ιδιότητα της απλότητας του Ενός είναι όμοια με αυτήν της υπερ-αγαθότητας και της απειρίας του ή ότι ίσως η απλότητά του λειτουργεί ως έννοια γένους που περιλαμβάνει την υπερ-αγαθότητα και την απειρία.³⁶⁵

Είναι αυτόδηλη, λοιπόν, η απόλυτη υπερβατικότητα και η αγνωσία του Αγαθού,³⁶⁶ το οποίο *μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων ἐστίν* (V 5.13.6· πβ. VI 9.11.51, VI 8.21.32) και ακινητεί *μεγαλόπρεπο* (VI 7.39.21: *σεμνὸν ἐστήζεται*). Δεν βρίσκεται εν τόπῳ ούτε εν χρόνῳ, αλλά είναι *αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνειδέον πρὸ εἶδους ὃν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως* (VI 9.3.43-44). Το μόνο που μπορεί να ειπωθεί για το Αγαθό είναι ότι αποτελεί *δύναμιν πρώτην*, ήτοι την απόλυτη δραστηριότητα ή αιτιότητα,³⁶⁷ και *δύναμιν τῶν πάντων* (III 8.10.1, V 3.15.33, V 4.2.38), δηλαδή την δύναμη που κρύβεται πίσω από όλα.³⁶⁸ Επιπροσθέτως, είναι ανεξάρτητο, υπερέχει από τα πάντα και έχει οντολογική προτεραιότητα, δηλονότι είναι αιτία των πάντων (V 5.13.19)³⁶⁹ καθώς και του εαυτού του (VI 8.13.54-58)· άρα δεν είναι δημιουργηθέν αλλά δημιουργός, του οποίου η δημιουργία είναι απόλυτη (VI

³⁶¹ Rist (1967) 44-51.

³⁶² Καλλιγιάς (2013) 310.

³⁶³ Rist (1964) 69.

³⁶⁴ Θεοδωρακόπουλος (1959) 51.

³⁶⁵ Bussanich (1997) 43-44.

³⁶⁶ Καλλιγιάς (2013) 366.

³⁶⁷ Rodier (1969) 312.

³⁶⁸ Rist (1967) 39.

³⁶⁹ Καλλιγιάς (2013) 366.

8.20.4-6).³⁷⁰ Συνιστά την πηγή του είναι και της γνώσης του Νου και της Ψυχής.³⁷¹ Έτσι, το Εν, παρότι δεν έχει το ίδιο ουσία ούτε μορφή, αποτελεί αιτία της μορφής και της ουσίας, αρχή που γεννά τα πάντα.³⁷² Διότι η μορφή είναι το ίχνος του απροσδιόριστου (VI 7.33.30: *τὸ γὰρ ἶχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή*). Το Εν, λοιπόν, ως *ἀρχὴ πάντων* είναι τα πάντα και τίποτα (V 2.1.1-2).³⁷³ Παράλληλα, είναι και το μόνο που μπορεί να θεωρηθεί ως *ἀληθεία ἐλεύθερον* (αληθινά ελεύθερο· βλ. VI 8.21.31-33), εφόσον κείται *ὑπεράνω* της ουσίας, άρα δεν υπάρχει σε αυτό δυαδικότητα, ήτοι διαφορά μεταξύ ενέργειας και ουσίας· επομένως δεν υποτάσσεται σε τίποτα ούτε διαθέτει αυτοκυριαρχία (VI 8.12.28-37· VI 8.21.31-32). Έτσι, το Αγαθό είναι ο δημιουργός της ελευθερίας, στον οποίο η πραγματικότητα οφείλει την ελευθερία της (VI 8.12.17-20: *τὸ δὴ πεποικὸς ἐλεύθερον τὴν οὐσίαν, πεφυκὸς δηλονότι ποιεῖν ἐλεύθερον καὶ ἐλευθεροποιὸν ἂν λεχθέν*).³⁷⁴

Εκτός από γενεσιουργός αιτία των πάντων, το Αγαθό είναι ταυτόχρονα και τελικό αίτιο, καθώς αποτελεί παγκόσμιο αντικείμενο επιθυμίας. Η γενεσιουργός αιτιότητά του εμφανίζεται στην *πρόοδον* (εκπόρευση) των κατώτερων υποστάσεων, ενώ η τελική του αιτιότητα εξηγεί την *ἐπιστροφήν* τους σε αυτό.³⁷⁵

Ως γενεσιουργός αιτία το Εν συνιστά την αρχή από την οποία εκπορεύονται οι άλλες υποστάσεις και η δημιουργία του είναι μία αιώνια αναγκαιότητα, καθώς η ουσία του υπερχειλίζει αιώνια λόγω της τελειότητας, της πληρότητας και της υπεραφθονίας του (V 2.1.7-10). Η γένεση των κατώτερων βαθμίδων πραγματικότητας, ήτοι του Νου και της Ψυχής, είναι έξω χρόνου και δεν συνεπάγεται κάποια αλλαγή του Ενός, το οποίο παραμένει αιώνια αμείωτο. Αυτό συμβαίνει διότι, αν και το Αγαθό διαχέεται δια των ανώτερων βαθμίδων στις κατώτερες, ήγουν μέσω του Νου στην Ψυχή και εν συνεχεία στην ύλη, η παρουσία του Αγαθού μέσα σε όλα δεν είναι ουσιαστική αλλά παρουσία ενεργείας, δηλονότι το θείο μένει καθ'εαυτό, δεν εισέρχεται στην πολλαπλότητα των δημιουργημάτων του.³⁷⁶ Η αρχή του αμείωτου δούνη του Ενός εξηγείται από την εξωτερική του ενέργεια, την υπερχειλίζουσα παραγωγική του *δύναμιν*, η οποία παραλληλίζεται μεταφορικά με το νερό που ρέει από μία πηγή, με τη δύναμη της ζωής που αναβλύζει από τη ρίζα ενός φυτού, καθώς

³⁷⁰ Bussanich (1997) 45.

³⁷¹ Rist (1964) 70.

³⁷² Θεοδωρακόπουλος (1959) 51.

³⁷³ Bousquet (1976) 66-67.

³⁷⁴ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 594-597, 624-625· Bousquet (1976) 68.

³⁷⁵ Bussanich (1997) 45-46.

³⁷⁶ Θεοδωρακόπουλος (1959) 51-52.

και με το φως που ακτινοβολεί ο ήλιος.³⁷⁷ Έτσι, το Αγαθό, που είναι *ὑπὲρ τὴν ζωὴν*, αποτελεί *αἴτιον ζωῆς* (III 8.10.2-12) και, λόγω του τρόπου διάχυσής του, βρίσκεται παντού και πουθενά.

Επιπλέον, είναι αξιοσημείωτο ότι το Αγαθό παράγει τις άλλες υποστάσεις χωρίς κάποια βουλητική ή άλλου είδους κίνηση, χωρίς περίσκεψη ή έφεση για δημιουργία (V 1.6.25-27) και χωρίς γνώση των προϊόντων του (VI 7.39.19-33).³⁷⁸ Η όποια κίνηση αφορά σε ό,τι απορρέει από το Εν, όχι σε αυτό το ίδιο.³⁷⁹ Έτσι, η ενέργεια που ξεχύνεται από αυτό, όπως το φως από τον ήλιο, είναι ο Νους και το σύνολο των νοητών όντων, ενώ το Εν στέκεται στην κορυφή του νοητού, λάμπει και βασιλεύει πάνω σε αυτό, χωρίς να αποπέμπει από κοντά του αυτό που ακτινοβολεί (V 3.12.39-52). Σε αυτό το χωρίο, ακολουθώντας την *via analogiae* και βασιζόμενος στην πλατωνική παρομοίωση της Ιδέας του Αγαθού με τον ήλιο (*Πολιτεία* VI 508e1-509d3), ο Πλωτίνος – όπως εύστοχα επισημαίνει ο Καλλιγάς – μας υποβάλλει την έννοια του ατάραχου υπερνοητού και απόλυτα ενιαίου Αγαθού, που «ακτινοβολεί», ζωοδοτώντας και φωτίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο όλον τον νοητό κόσμο, παραμένοντας όμως επέκεινα αυτού (πβ. V 1.8.6-9). Στο απόσπασμα αυτό (V 3.12.39-52) προσδίδεται έμφαση στο ότι το Αγαθό δεν ταυτίζεται με τον Νου, ωστόσο δεν είναι αποκομμένο από αυτόν· όντας, όμως, επέκεινα του Νου, είναι και επέκεινα της γνώσης, εφόσον αυτή πηγάζει από τον Νου και αφορά υποχρεωτικά σε κάτι συγκεκριμένο, άρα συνάγεται ότι το Εν ούτε μπορεί να γνωσθεί ούτε έχει το ίδιο γνώση άλλων πραγμάτων ή του εαυτού του³⁸⁰ – εντούτοις, όπως έχει προαναφερθεί, διαθέτει ένα είδος αυτοσυνείδησης και γνώσης, την οποία ο Πλωτίνος ονομάζει *έπιβολήν*.

Αξίζει να εξετάσουμε τρία ακόμα χωρία όπου το Αγαθό παρομοιάζεται με τον ήλιο, προφανώς υπό την επίδραση της πλατωνικής αλληγορίας του ηλίου. Κατ' αρχάς, στο V 5.8.1-7 παρουσιάζεται η εντυπωσιακή εικόνα του υπερνοητού ηλίου-Αγαθού που ανατέλλει πάνω από τον ορίζοντα του ωκεανού, η οποία τονίζει την υπερβατικότητα του απειροδύναμου Ενός εν σχέσει προς την νοητή πραγματικότητα. Η θέαση του Ενός δεν επέρχεται ως απότοκος κάποιου νοητικού ενεργήματος, αλλά ως αποτέλεσμα ήσυχης αναμονής και αυτοσυγκέντρωσης, όπως το μάτι προσμένει την ανατολή του ηλίου, και βιώνεται ως μια κατάσταση πλήρωσης από το θεϊκό φως.³⁸¹ Το φως αυτό αποτελεί άυλη και αόρατη ενέργεια που απορρέει από το Αγαθό και κατερχόμενη παρέχει οντολογική ενότητα στις κατώτερες

³⁷⁷ Bussanich (1997) 48.

³⁷⁸ Bussanich (1997) 49.

³⁷⁹ Καλλιγάς (2013) 239.

³⁸⁰ Καλλιγάς (2013) 309-310.

³⁸¹ Καλλιγάς (2013) 357.

υποστάσεις· η παρουσία αυτού του φωτός διατηρείται ακέραιη στα φωτιζόμενα ως *ἐνέργεια οὐ ρέουσα*.³⁸²

Το άλλο απόσπασμα όπου εντοπίζεται ξανά η παρομοίωση του Αγαθού με τον ήλιο είναι το VI 7.16.23-35. Εδώ ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι το Αγαθό είναι *αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ*, καθώς και *τοῦ ὀραῖσθαι αὐτὴν αἴτιος*, δηλαδή αιτία που μας κάνει να δούμε, ήτοι να γνωρίσουμε την ουσιαστική πραγματικότητα, όπως ο ήλιος είναι για τα αισθητά πράγματα η αιτία που τα γεννά αλλά και τα καθιστά ορατά. Σύμφωνα με την αναλογία, λοιπόν, *ἢ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις* είναι φως για τις ουσίες που βλέπονται, καθώς και για τον Νου που τις βλέπει.³⁸³ Χάρης στο φως του Αγαθού ο Νους πληρούται, έρχεται στο είναι και τελειοποιείται.

Το τρίτο χωρίο είναι το I 7.1.13-28, όπου το Αγαθό χαρακτηρίζεται ως *πηγή καὶ ἀρχὴ ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν*, που παρέχει στα όντα τη μορφή του αγαθού χωρίς να επενεργεί πάνω τους. Το ίδιο περιγράφεται ως *ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*, που δεν εξαρτάται από τίποτα, ενώ όλα εξαρτώνται από αυτό. Έτσι, αν και το Εν παραμένει ακίνητο, όλα το επιθυμούν και στρέφονται προς αυτό (*πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα*), όπως τα σημεία ενός κύκλου κατευθύνονται προς το κέντρο του, από όπου ξεκινούν οι ακτίνες· παράδειγμα αποτελεί ο ήλιος που μοιάζει με κέντρο για το φως που προέρχεται από αυτόν, το οποίο είναι παντού μαζί του, χωρίς να αποκόπτεται με κανένα τρόπο από αυτόν.³⁸⁴

Εκτός των παραπάνω χωρίων, στην πραγματεία VI 7.21-22 το φως του Αγαθού θεωρείται ως η αιτία της κατανόησης, της ομορφιάς και του έρωτα. Είναι το υπέρτερο φως που καθιστά ορατά τα νοητά – όσο φωτεινά και αν είναι – στον εαυτό τους και στα άλλα όντα, όπως το φως εκείνο που χρειάζεται για να γίνει ορατό το αναμειγμένο με την ουσία των σωμάτων φως.³⁸⁵

Μία εξίσου σημαντική εικόνα στη φιλοσοφία του Πλωτίνου είναι αυτή του κύκλου, μέσω της οποίας, στο πλαίσιο της *via analogiae*, ο φιλόσοφος αναπαριστά τη σχέση που υφίσταται μεταξύ των υποστάσεων. Ειδικότερα, στο χωρίο VI 8.18.3-30 παρομοιάζει το Εν με το κέντρο του κύκλου και τον Νου με τον ίδιο τον κύκλο, που έχει το τέρμα των ακτίνων του στο κέντρο. Το Εν, λοιπόν, κατά τον Πλωτίνου, βρίσκεται μέσα, στο εσώτατο βάθος, ενώ το εξώτερο που, τρόπον τινά, το περικυκλώνει και εξαρτάται από αυτό είναι ο Νους. Ο κύκλος

³⁸² Κούτρας (1968) 24-27.

³⁸³ About (1973) 124.

³⁸⁴ About (1973) 126.

³⁸⁵ About (1973) 127.

οφείλει την ύπαρξή του στο κέντρο και έχει κάτι από τη φύση αυτού, καθότι οι ακτίνες του κύκλου συγκλίνουν αλλά και αναχωρούν από το κέντρο, το κυρίαρχό τους, αποτελώντας έτσι την ανάπτυξη αυτού, καθώς και τα είδωλά του, που δεν είναι αποκομμένα από αυτό· τα τέρματα των ακτίνων είναι απλώς σκιάδεις εικόνες του αληθινού κέντρου.³⁸⁶ Ωσαύτως, ο νους και το είναι συνιστούν τη συνδυασμένη δύναμη που ξεπηδά από το υπέρτατο, ως εκροή και ανάπτυξή του, αποτελώντας το είδωλο εκείνου του αρχετύπου, το οποίο είναι νους σε ενότητα· το είδωλο στην πολύμορφη κίνησή του γύρω από το αρχέτυπο-Εν παράγει την πολλαπλότητα, δια της οποίας γίνεται Νους.³⁸⁷

Παρόμοια αλλά πιο συνοπτική είναι η περιγραφή του κύκλου και του κέντρου του στο V 1.11.10-13, όπου αναφέρεται ότι το κέντρο του κύκλου υπάρχει από μόνο του, όμως κάθε σημείο του κύκλου ενέχει κάτι από αυτό και οι ακτίνες άγουν την ιδιαιτερότητά τους προς αυτό· ήτοι στο κέντρο καταλήγουν τα διαφορετικά σημεία της περιφέρειας του κύκλου, καθένα από τα οποία έχει ιδιάζουσα προοπτική, ωστόσο η αφετηρία τους, το κέντρο, είναι ενιαία και αμερής. Όπως παρατηρεί ο Atkinson, η παρουσία του Ενός *ἐν πολλοῖς* είναι απλώς η παρουσία *ἰχνῶν* του Ενός και όχι η παρουσία του ίδιου του Ενός, το οποίο παραμένει *εφ' ἑαυτοῦ*. Η ομοιότητα ανάμεσα στα τερματικά κέντρα και στο αληθινό κέντρο διευκολύνει τη μυστικιστική εκτίμηση του κέντρου όλων των πραγμάτων, διότι η *ὁμοιότης* αποτελεί βασική προϋπόθεση της πνευματικής προόδου (πβ. VI 9.4.27-28: *οἷον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ*).³⁸⁸

Στο V 1.11.13-15, διασαφηνίζεται η αναλογία της εικόνας του κύκλου με την περίπτωση της ανθρώπινης φύσης· οι ψυχές μας παρομοιάζονται με τα σημεία της περιφέρειας ενός κύκλου, του οποίου το κέντρο δύναται να έρθει σε επαφή και να ταυτιστεί με τον Θεό-Εν (πβ. VI 9.9.10-12). Στο VI 9.8.18-22 το Εν περιγράφεται ως το κέντρο όλων των ψυχικών κέντρων, όπως το κέντρο μίας σφαίρας που συμπίπτει με τα κέντρα των μεγάλων κύκλων που ανήκουν σε αυτήν. Άρα, εκτός από τον νου, μέσα στην ψυχή θα πρέπει να είναι παρών και ο ίδιος ο Θεός, καθώς είναι η αιτία από την οποία προήλθε ο Νους και αποτελεί το αιώνιο θεμέλιό του.³⁸⁹

Μία παραλλαγή της παραπάνω εικόνας του κύκλου εμφανίζεται στην *Ἐννεάδα* IV 3.17.12-21, όπου αναφέρεται ότι υπάρχει κάτι σαν κέντρο, ήγουν το Εν, όπου λάμπει το σταθερό και

³⁸⁶ Atkinson (1983) 236-237.

³⁸⁷ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 612-615.

³⁸⁸ Atkinson (1983) 237.

³⁸⁹ Καλλιγιάς (2013) 263-264.

αμετάβλητο μέγα φῶς, γύρω από το οποίο βρίσκεται ένας φωτεινός κύκλος που λάμπει από αυτό, ο Νους, και γύρω από αυτόν υφίσταται ένας άλλος φωτεινός κύκλος, που αποτελεί φῶς ἐκ φωτός, η Ψυχή, και γύρω του ένας τρίτος, ετερόφωτος δακτύλιος ή μάλλον σφαίρα, που στερούμενος δικού του φωτός καταναγάζεται από την Ψυχή, ήτοι ο αισθητός κόσμος. Ο Πλωτίνος, αναφερόμενος στους τρεις κύκλους που περιβάλλουν την κεντρική πηγή φωτός, το Εν, κατά πάσα πιθανότητα εννοούσε τρεις σφαίρες (πβ. Πλάτωνος *Νόμους* 898a3-b3). Αυτή η εικόνα του κόσμου σαν ένα είδος πλανηταρίου φανερώσει την οντολογική του δομή και όχι τη φυσική του διάταξη.³⁹⁰

Από τις προηγούμενες παραγράφους είναι εμφανές ότι η παρουσία του Αγαθού-Ενός στα όντα δεν είναι τοπική αλλά αιτιακή· τουτέστιν, όπως εξηγεί ο Πλωτίνος στην πραγματεία V 5.9, αν και έτερο πάντων, το Εν ως πρώτη αρχή είναι αιώνια παρόν σε όλα και τα εμπεριέχει όλα. Αυτό συμβαίνει, διότι, κατά τον Πλωτίνιο, το αίτιο εμπεριέχει τα αποτελέσματά του, ήτοι οι ανώτερες υποστάσεις εμπερικλείουν τις κατώτερες. Έτσι, το σώμα βρίσκεται μέσα στην Ψυχή, το αισθητό σύμπαν μέσα στην Ψυχή του κόσμου, η Ψυχή με τη σειρά της εμπεριέχεται στον Νου, που τη γεννά, και αυτός βρίσκεται μέσα στο Εν, την αιτία των πάντων, η οποία ενέχει τα πάντα, αλλά δεν εμπεριέχεται σε τίποτα, εφόσον δεν εξαρτάται αιτιακώς από κάτι άλλο (πβ. Πλάτωνος *Παρμενίδην* 138b5-6), δηλονότι είναι οντολογικά αυτοτελής. Είναι εμφανής εδώ η αντίθεση μεταξύ της οντολογικής εξάρτησης, που δηλώνεται με τη φράση *είναι ἐν ἄλλῳ*, και της οντολογικής αυτοτέλειας, την οποία φανερώσει η φράση *είναι ἐν αὐτῷ*, η οποία προέρχεται – όπως αναφέρθηκε παραπάνω – από τον πλατωνικό *Παρμενίδην*, όπου βασίζεται η επιχειρηματολογία του Πλωτίνου σε όλο το χωρίο V 5.9. Αξίζει να σημειωθεί πως όσο υψηλότερη είναι η οντολογική βαθμίδα όπου ανήκει κάτι, τόσο πιο αγαθό είναι αυτό, καθώς βρίσκεται εγγύτερα στο ύψιστο Αγαθό.³⁹¹

Η γέννηση των κατώτερων υποστάσεων από τις ανώτερες εικονογραφείται παραστατικά με την αλληγορική ερμηνεία του ησιόδειου μύθου για τους τρεις κοσμογονικούς θεούς, ήτοι τον Δία, τον Κρόνο και τον Ουρανό (βλ. Ησιόδου, *Θεογονίαν* 453 κ.ε.), τους οποίους ο Πλωτίνος συσχετίζει με τις τρεις υποστάσεις, την Ψυχή, τον Νου και το Εν αντίστοιχα. Συγκεκριμένα, στο απόσπασμα V 1.7.30-38 αξιοποιεί την πλατωνική ετυμολόγηση του Κρόνου από τις λέξεις *κόρος* και *νοῦς* (βλ. Πλάτωνος *Κρατύλον* 396b5-7), η οποία είχε αναφερθεί πιο αναλυτικά στο V 1.4.8-10, όπου ο νοητός κόσμος είχε περιγραφεί ως χώρος πληρότητας, αιώνιας και αναλλοίωτης νοητικής ενέργειας, όπως η παραδεισιακή βασιλεία

³⁹⁰ Καλλιγιάς (2009) 74-75, 392-393· Ferwerda (1965) 51.

³⁹¹ Καλλιγιάς (2013) 358-360.

του Κρόνου στον μύθο του πλατωνικού διαλόγου *Πολιτικός* (269a7 κ.ε.). Έτσι, η ειδικής βαναυσότητας του Κρόνου, που καταβρόχθιζε τα παιδιά του, ώστε να μην εκπληρωθεί ο χρησμός των γονέων του (βλ. Ησιόδου *Θεογονία* 459-467), ερμηνεύεται εδώ (στο V 1.7.30-38) από τον Πλωτίνο ως στοργική συγκράτηση των νοητών γεννημάτων του (πβ. V 8.12.5-7), ήγουν των Ειδών, ώστε να μην έρθουν σε επαφή με τη ρευστότητα της ύλης, την οποία φέρεται να συμβολίζει η Ρέα – το όνομα της οποίας φαίνεται πως έχει ηρακλείτειες υποδηλώσεις (βλ. Πλάτωνος *Κρατύλον* 402a4 κ.ε.). Τουτέστιν, τα νοητά όντα, καθότι υπερβατικά, δεν εισέρχονται στον αισθητό κόσμο, αλλά αντικατοπτρίζονται εκ του μακρόθεν πάνω στην ύλη. Έτσι, στο παρόν χωρίο υπογραμμίζεται η αντίθεση ανάμεσα στη σταθερότητα του Νου, που αποτελεί τον αιώνιο κόσμο του είναι, και στην παροδικότητα του φυσικού κόσμου, όπου επικρατούν ο χρόνος και το γίγνεσθαι.³⁹²

Επιπλέον, στο V 1.7.30-38, όπως αναφέρει ο Καλλιγιάς, υποδηλώνεται η πληρότητα του νοητού κόσμου, η οποία, εν αντιθέσει προς αυτήν του μυθικού Κρόνου, δεν χάνεται ποτέ και, σύμφωνα με το απόσπασμα VI 7.16.14-35, είναι απόρροια της *ἐπιστροφῆς* του Νου προς το Εν, χάρις στην οποία ο Νους γεννά τα περιεχόμενά του· η πληρότητά του σημαίνει ότι είναι πλήρως προσδιορισμένος,³⁹³ δηλονότι εμπεριέχει άπαντα τα αληθινά όντα σε κατάσταση τέλει ενεργοποίησης. Η πολλαπλότητα αυτή που χαρακτηρίζει τον Νου, παρά τον υψηλό βαθμό ενότητάς του, δείχνει ότι δεν είναι απόλυτα ενιαίος (είναι *ἐν πολλὰ*, βλ. VI 7.14.11.12· πβ. VI 5.9.31-40), αντίθετα προς το Εν. Εκτός από τη νόηση του Πρώτου, ο Νους νοεῖ επίσης εαυτόν· την αυτονοησία, ήτοι την ήσυχη, διηγετική στροφή του Νου στον εαυτό του, συμβολίζουν τα δεσμά με τα οποία αυτός ακινητοποιήθηκε από τον υιό του, τον Δία.³⁹⁴

Η τελειότητα του Κρόνου-Νου έχει ως αποτέλεσμα τη γέννηση από αυτόν μίας ακόμα υπόστασης, της Ψυχής, η οποία φυσικά είναι ατελέστερη από αυτόν (V 1.7.35-49) και συμβολίζεται με τον Δία. Η Ψυχή, που προκύπτει από τη δευτερογενή ενέργεια του Νου, έχει την ικανότητα να διανοείται, ήτοι να εξετάζει διασκεπτικά τα Είδη και, διαλογιζόμενη, να παράγει τη χρονικότητα (πβ. III.7.11.35-45)· η Ψυχή, λοιπόν, παρότι κατά τη φύση της είναι αιώνια και έξω χρόνου, ζει εν χρόνω, όταν ενσωματώνεται, κατ' αντιδιαστολήν προς τον Νου, που αναπαύεται μέσα στην αιωνιότητα.³⁹⁵ Η Ψυχή με το ανώτερο μέρος της στρέφεται προς τον γεννήτορά της, τον Νου, και μετέχει στην ενέργειά του με τον δικό της αναλυτικό τρόπο, δεχόμενη τις νοητικές παραστάσεις ως κάτι εξωγενές προς αυτήν. Πέραν τούτου,

³⁹² Καλλιγιάς (2013) 232, 248-249· Atkinson (1983) 177-179· Θεοδωρακόπουλος (1959) 55.

³⁹³ Atkinson (1983) 177.

³⁹⁴ Καλλιγιάς (2013) 246-250, 348· Θεοδωρακόπουλος (1959) 52-53.

³⁹⁵ Θεοδωρακόπουλος (1959) 53-54.

όμως, η Ψυχή επιτελεί με τη σειρά της μία παραγωγική διαδικασία, γεννώντας κάτι ακόμα κατώτερο και ατελέστερο, το αισθητό σύμπαν, που αποτελεί ένα αμυδρό απείκασμα του πατέρα της, του Νου, το οποίο ωστόσο μας επιτρέπει να φανταστούμε το υπέροχο κάλλος εκείνου (V 8.3.32-4.10). Έτσι, σύμφωνα με τον μύθο, ο Δίας παραλαμβάνει από τον πατέρα του, Κρόνο, τη διακυβέρνηση του αισθητού κόσμου. Στο χωρίο V 5.3.20-24 μάλιστα προστίθεται ότι ο Ζευς, ήτοι η Ψυχή, διατηρεί μια ιδιαίτερη σχέση με τον παππού του, Ουρανό, και μιμείται την παραγωγικότητά του. Τοιουτοτρόπως, ο Ζευς-Ψυχή μπορεί να υπερφαλαγγίσει τον περιορισμό που έχει επιβάλει ο Κρόνος με τον ευνουχισμό του Ουρανού (V 8.13.5-11)³⁹⁶ – που έχει αποκόψει τον παππού από τον εγγονό – και να επανασυνδεθεί με τον ανεξάντλητο παραγωγικό δυναμισμό του Ουρανού-Ενός. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη διάχυση της ζωοποιού δύναμης του Ενός ως τις έσχατες εκφάνσεις του όντος.³⁹⁷

Στη συνέχεια του προαναφερθέντος αποσπάσματος (V 8.13.11-15) παρατηρούμε και μία καλλολογική ιεραρχία: ο Ουρανός-Εν βρίσκεται υπεράνω του κάλλους, δηλαδή είναι *ὑπέρκαλος* (I 8.2.8· πβ. VI 7.32.30: *κάλλος ὑπὲρ κάλλος*), ο Κρόνος-Νους συνιστά το πρωταρχικά Ωραίο, το ειδητικό κάλλος, και τέλος ο Ζευς-Ψυχή συνδέεται με τις δευτερογενείς εκδηλώσεις της ομορφιάς, τόσο τις ψυχικές όσο και τις αισθητές. Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό πως η πηγή του Ωραίου βρίσκεται στον νοητό κόσμο, για αυτό άλλωστε η ομορφιά της Ψυχής για μία ακόμα φορά συμβολίζεται με την ουράνια Αφροδίτη (V 8.13.15-22), που θεωρείτο ως κόρη του Κρόνου-Νου (III 5.2.19).³⁹⁸

Το Εν, πέρα από γενεσιουργός αιτία των πάντων, αποτελεί επίσης, όπως έχει προαναφερθεί (βλ. σ. 66), τελικό αίτιο των κατώτερων υποστάσεων. Κατά τον Πλωτίνο, τα πάντα επιθυμούν το Αγαθό (VI 7.20.18-19), το οποίο έτσι έλκει τις κατώτερες οντολογικές βαθμίδες προς τα επάνω, με απώτερο στόχο την ένωσή τους με αυτό. Σε αυτή τη θεμελιώδη αρχή στηρίζεται τόσο η πραγματοποίηση ή τελειοποίηση του Νου όσο και η πλωτινική ηθική και ψυχολογική τελολογία.

Όσον αφορά στον Νου, το τέλος του δυνάμει Νου είναι η *ἐνέργεια*, ήτοι η πραγματοποίησή του. Η νόηση είναι μια κίνηση προς το Αγαθό, που ωθείται από την επιθυμία για αυτό (V 6.5.8-10: *καὶ τοῦτο ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου [...]*). Το φως διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στην πραγματοποίηση του Νου, καθώς αποτελεί το μέσον της νόησης, το οποίο προέρχεται από το Αγαθό, την παραγωγική λάμψη (*αὐγή γεννώσα*

³⁹⁶ Η *ἀποτομή*, ήτοι ο ευνουχισμός του Ουρανού από τον Κρόνο, που αναφέρεται σε αυτό το χωρίο, δηλώνει τη ριζική διαφορά μεταξύ των νοητών όντων και του Ενός. Βλ. Καλλιγά (2013) 419-420.

³⁹⁷ Καλλιγάς (2013) 249-250, 348, 418.

³⁹⁸ Καλλιγάς (2013) 420.

ταῦτα) που είναι ταυτόχρονα φως και πηγή του φωτός (VI 7.36.19-27: [...] αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν [...]). Παρατηρούμε πως ο Πλωτίνος συνδυάζει την πλατωνική εικόνα του Αγαθού ως φωτιστικής δύναμης (*Πολιτεία* VI 508d1-509a5) με την αριστοτελική θεωρία της αντίληψης και της νόησης· στην τελευταία ως αιτία της νόησης θεωρείται ο παραγωγικός νους, ο οποίος παρομοιάζεται με φως (Αριστοτέλους *Περὶ Ψυχῆς* Γ 5).³⁹⁹ Έτσι, κατά τον Πλωτίνο, ο δυνάμει Νους τελειοποιείται επιστρέφοντας στο Εν και ατενίζοντάς το, εντούτοις δεν βλέπει το ίδιο το Εν, αλλά μία κατακερματισμένη εικόνα του· τα προϊόντα αυτής της θέασης είναι η *νόησις* καθώς και η *οὐσία*, δηλονότι η πολλαπλότητα των Ειδών ή όντων (V 3.11.14-15). Όμως η επιθυμία του Αγαθού διατηρείται και σε αυτό το στάδιο, επιφέροντας την αιώνια αυτονόηση του Νου.⁴⁰⁰

Ανάλογη είναι και η επιθυμία της ψυχής για το Αγαθό, η οποία διακατέχεται από *ἔρωτα* [...] *σύμφυτον* για εκείνο (VI 9.9.24-27)⁴⁰¹. Όπως θα δούμε αναλυτικά στην επόμενη ενότητα, το πρώτο στάδιο της μυστικής ανόδου της ψυχής προς το Επέκεινα είναι η εξύψωσή της στον νοητό κόσμο, όπου ανακαλύπτει ότι ο αληθινός της εαυτός αποτελεί ένα αιώνιο μέρος του νοητού (IV 7.10.14-24· IV 8.1.1-7)· κατ' αυτόν τον τρόπο η ψυχή υπερβαίνει εαυτήν και γίνεται ταυτόχρονα παρατηρητής του εαυτού της και αντικείμενο θέασης (VI 7.36.10-14: [...] *θεατής τε καὶ θέαμα αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶον παντελές* [...]). Εν συνεχεία, η νοωθείσα ψυχή μετατοπίζει την προσοχή της από τη διανοητική ενατένιση των Ειδών στην επίγνωση ότι αυτά αντανakλούν το φως του Αγαθού. Έτσι, η μεταρσιωμένη ψυχή, έμπλεος *ἔρωτος ἀμέτρου* (άπειρης αγάπης) για το άπειρο Αγαθό, το *ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον* (VI 7.32.24-28), υπερβαίνοντας τον Νου, την ουσία και τη νόηση (VI 7.35.42-45), φτάνει στο τελικό στάδιο της μυστικής ανόδου, τουτέστιν στην ένωση με τον υπερ-προσωπικό Θεό-Εν,⁴⁰² ο οποίος συνιστά την *ἀρχήν* και το *τέλος* της ψυχής, διότι από αυτόν προέρχεται και, επιστρέφοντας εκεί, γίνεται αυτό που ήταν, ήτοι απλή και ενοποιημένη (VI 9.9.19-22).⁴⁰³

³⁹⁹ Χριστοδούλου (2000) 274-277.

⁴⁰⁰ Bussanich (1997) 51-55· Καλλιγιάς (2013) 80-81, 307.

⁴⁰¹ Henry & Schwyzer (1982¹), τόμ. III, 286· Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 660-661.

⁴⁰² Inge (1948) 162.

⁴⁰³ Bussanich (1997) 56-57.

IV) ΟΙ ΑΝΑΒΑΘΜΟΙ ΤΗΣ ΑΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ UNIO MYSTICA

Η ψυχή στην πλωτική φιλοσοφία, όπως και στην πλατωνική, είναι *ἀμφίβιος* (Πλωτίνου *Ἐννεάς* IV 8.4.31-35), δηλαδή έχει διττή ζωή, καθώς κείται *μεταξὺ*⁴⁰⁴ χρόνου και αιωνιότητας, αισθητού και ιδέας, ως ενωτική αρχή τους· έτσι αποτελεί το *μεθόριον*⁴⁰⁵ (σύνορο) ανάμεσα στον αισθητό και τον νοητό κόσμο, έχοντας τη δυνατότητα να κινηθεί και προς τις δύο κατευθύνσεις.

Όταν η ψυχή στρέφει την προσοχή της στον χώρο του γίνεσθαι, «εξέρχεται» από τον νοητό τόπο και η συνείδηση της χρονικής διαδοχής που αποκτά συνεπάγεται την ανάδυση της μνήμης, τόσο της νοητικής (που αντιστοιχεί, σε γενικές γραμμές, στην πλατωνική *ἀνάμνησιν*) όσο και της «φαντασιακής» (που αφορά στη διαδοχή αισθητηριακών ή διανοητικών παραστάσεων). Η φύση των παραστάσεων της ψυχής διαμορφώνει την ταυτότητά της ως γνωσιακού υποκειμένου (IV 4.3.1-10). Μέσω της μνήμης η ψυχή δύναται να έχει πρόσβαση στα πάντα, ακόμα και στο ίδιο το Αγαθό, ωστόσο εξακολουθεί να διαπνέεται από πολλαπλότητα και διασκεπτικότητα (IV 4.4.1-7).⁴⁰⁶ Είναι φανερό ότι η ανάμνηση⁴⁰⁷ συμβάλλει στη θέαση των *ὄντων*, όταν η ψυχή, μεταστρεφόμενη προς τη νόηση, απελευθερώνεται από τα δεσμά της μέσα στο κοσμικό σπήλαιο και ανέρχεται προς τον νοητό κόσμο.⁴⁰⁸ Η ψυχή είναι πάντοτε σε θέση να στραφεί προς τα άνω, καθώς – όπως έχει ήδη αναφερθεί στην ενότητα I του παρόντος κεφαλαίου – το ανώτερο μέρος της, που συνιστά το κυρίως «εμείς», παραμένει συνεχώς στο επίπεδο του νοητού.⁴⁰⁹

Η ανοδική ερωτική και διαλεκτική κίνηση της ψυχής προς τα Είδη⁴¹⁰ και από εκεί προς το κατ' εξοχήν αντικείμενο επιθυμίας της, το Αγαθό, πέρα από την πλατωνική εικόνα του σπηλαίου, παρουσιάζεται από τον Πλωτίνο και με την εικόνα του κύκλου, του άνδρα μέσα στο νερό και του χορού. Η εικόνα του κύκλου – την οποία έχουμε εξετάσει αναλυτικά στην προηγούμενη ενότητα – χρησιμοποιείται σε διάφορα χωρία των *Ἐννεάδων* (IV 3.17.12-21, V 1.11.10-15, VI 8.18.3-30, VI 9.8.1-35). Ειδικότερα, στο VI 9.8.1-10 περιγράφεται η κυκλική, κεντρομόλος κίνηση της ψυχής, ήτοι η περιφορά της γύρω από το κέντρο της, μέσω του οποίου δύναται να έρθει εγγύτερα στο κέντρο προς το οποίο κατευθύνονται όλες οι ψυχές και

⁴⁰⁴ Πλωτίνου *Ἐννεάς* IV 4.4.3.

⁴⁰⁵ Πλωτίνου *Ἐννεάς* IV 4.3.11.

⁴⁰⁶ Καλλιγιάς (2009) 433-434.

⁴⁰⁷ Πβ. Πλάτωνος *Φαῖδρον* 249c1-4.

⁴⁰⁸ Πβ. Πλάτωνος *Πολιτείαν* 514a-518b.

⁴⁰⁹ Καλλιγιάς (2009) 634.

⁴¹⁰ Κούτρας (1968) 93.

οι θεοί, ήτοι το Εν, που θεωρείται ως το κέντρο του νου και της ψυχής – ο νους το κατέχει άμεσα σαν ακίνητος κύκλος, ενώ η ψυχή το ποθεί σαν κινούμενος κύκλος (IV 4.16.23-31). Έτσι, ο Πλωτίνος εισάγει μία ειδική εξυψωμένη κεντρολογία καθώς και μία ειδική θεωρία της κίνησης: η κυκλική κίνηση της ατομικής ψυχής προέρχεται απευθείας από τον πλατωνικό *Τίμαιον* (43e) και τον *Φαῖδρον* (247c-d), όμως ο Πλωτίνος μετατρέπει την κατακόρυφη κίνηση των ψυχών προς τις Ιδέες (*Φαῖδρος* 249c) σε κεντρομόλο.⁴¹¹

Η δεύτερη εικόνα εντοπίζεται στο απόσπασμα VI 9.8.16-35, όπου η ένωση σώματος-ψυχής παρομοιάζεται με έναν άνδρα του οποίου τα πόδια βρίσκονται μέσα στο νερό, ενώ το υπόλοιπο σώμα έξω από αυτό. Το μέρος πάνω από το νερό συμβολίζει την ψυχή, που δεν είναι βυθισμένη μέσα στο σώμα και υπερβαίνει τον κόσμο της *δόξης*: μέσω αυτού του μέρους μπορούμε να συνδέσουμε το δικό μας κέντρο με το *πάντων κέντρον*, όπως οι κύκλοι που συνδέουν τα κέντρα τους με το κέντρο της σφαίρας όπου ανήκουν. Εφόσον οι κύκλοι αυτοί δεν είναι υλικοί αλλά ψυχικοί, αυτό επιτυγχάνεται όταν γινόμαστε παρόντες στο Εν, εξαλείφοντας την ετερότητά μας από αυτό – το οποίο βέβαια, μη περιέχοντας καμία ετερότητα, είναι πάντα παρόν. Τότε φτάνουμε στο *τέλος*, *αναπαυόμενοι* μέσα σε αυτή την ταύτιση.⁴¹²

Μία ακόμα υπέροχη παρομοίωση του Πλωτίνου παρουσιάζεται παρακάτω, στο χωρίο VI 9.8.35-45, όπου οι ψυχές μας συγκρίνονται με ένα χορό που άλλοτε κοιτάζει προς τον κορυφαίο του, άλλοτε προς τα έξω, προς το κοινό· όμως μόνο όταν στρέφει το βλέμμα προς τον κορυφαίο τραγουδά όμορφα. Ωσαύτως και εμείς είμαστε πάντα γύρω από το Εν, αλλά δεν κοιτάζουμε συνεχώς προς αυτό. Όταν βρούμε τη δύναμη του *επιστραφήναι*, θα δούμε την αποκάλυψη του παντός, θα επιτύχουμε τον στόχο μας και θα απολαύσουμε την *ανάπαυλα*, χορεύοντας τον ένθεο χορό.⁴¹³

Ωστόσο, αυτό το μυστικό βίωμα δεν επέρχεται χωρίς μεθοδική προετοιμασία. Το προμυστικιστικό στάδιο ξεκινά με τη στροφή μακριά από τον αισθητό κόσμο (I 2.2-3)⁴¹⁴ και, σύμφωνα με την πραγματεία VI 7.36 του Πλωτίνου, περιλαμβάνει κατά κύριο λόγο τρεις δρόμους: τον δρόμο της γνώσης, της ηθικής και της αισθητικής.

⁴¹¹ Meijer (1992) 229-231.

⁴¹² Meijer (1992) 237-238.

⁴¹³ Meijer (1992) 239-241.

⁴¹⁴ Meijer (1992) 300.

Ο δρόμος της γνώσης περιλαμβάνει τη διαλεκτική, την εμβάθυνση στις επιστήμες,⁴¹⁵ καθώς και την *ἀληθῆ γνῶσιν* που προκύπτει από την επαφή της ψυχής με το νοητό κάλλος.⁴¹⁶ Όσον αφορά στη διαλεκτική, ο Πλωτίνος, ακολουθώντας τον Πλάτωνα, τη θεωρεί ως το πιο πολύτιμο μέρος της φιλοσοφίας, καθότι είναι η επιστήμη που μας καθιστά ικανούς να συζητάμε για κάθε πράγμα, να το ορίζουμε και να το διακρίνουμε από άλλα: επίσης μας επιτρέπει να προσδιορίζουμε ποια είναι τα αληθινά όντα, τι είναι καλό και τι κακό. Η διαλεκτική παραλαμβάνει από τον Νου τις καθαρές αρχές της, βάσει των οποίων φτάνει στην καθαρή γνώση. Συλλαμβάνει τη γενική αλήθεια των επιμέρους επιστημών με ένα είδος διαίσθησης και αποτελεί τη σπουδή των πρώτων αρχών, οδηγώντας έτσι στη διαισθητική σοφία: για να φτάσει όμως στη σοφία, θα πρέπει να διέλθει πρώτα από τα κατώτερα στάδια. Διασχίζει όλο το πνευματικό πεδίο και έπειτα μέσω της ανάλυσης επιστρέφει στο αρχικό της σημείο και αναπαύεται ατενίζοντας το Εν (I 3.4-6). Τοιουτοτρόπως, η διαλεκτική, περνώντας μέσα από τη λογική, τελικά υψώνεται υπεράνω αυτής.⁴¹⁷

Ο δρόμος της γνώσης περιλαμβάνει επίσης την *διάνοιαν*, ήτοι τη διαλογιστική σκέψη, που συλλαμβάνει διαδοχικά τα αντικείμενα και τις σχέσεις, και τα εξετάζει το ένα μετά το άλλο (V 3.17). Αυτό το είδος γνώσης αντιστοιχεί στην *διάνοιαν* της *Πολιτείας* και τοποθετείται ανάμεσα στο αισθητό και στο νοητό. Μέσα στην ψυχή μας, βέβαια, βρίσκεται και ο καθαρός Νους, ο οποίος είναι δικός μας χωρίς να είναι δικός μας: τουτέστιν είναι δικός μας όταν τον χρησιμοποιούμε και γινόμαστε οι ίδιοι Νους,⁴¹⁸ προσαρμόζοντας σε αυτόν το υψηλότερο μέρος του διαλογιστικού λόγου, τον οποίο χρησιμοποιούμε πάντα. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι υπάρχει διττή γνώση του εαυτού μας: η γνώση του διαλογιστικού λόγου της ψυχής και αυτή που προσαρμόζεται στον Νου, ήγουν η γνώση του εαυτού μας ως καθαρής σκέψης των νοητών.⁴¹⁹

Η θέαση του νοητού κάλλους στη φιλοσοφία του Πλωτίνου χαρακτηρίζεται από εσωτερικότητα, στο πλαίσιο μιας «εσωστρεφούς» θεώρησης της πλατωνικής μεταφυσικής. Η κύρια πηγή έμπνευσης για την αναφορά στο νοητό κάλλος και την άνοδο της ψυχής προς αυτό στην *Έννεάδα* V 8.10 είναι η εντυπωσιακή περιγραφή στον πλατωνικό *Φαῖδρον* του *ὑπερουρανίου τόπου*, του οποίου το *λαμπρὸν κάλλος* αναφέρεται ότι αντικρίζουν οι ψυχές όταν βλέπουν το μακάριο ὄραμα, μαζί με τον ευδαίμονα χορό, άλλες ακολουθώντας τον Δία

⁴¹⁵ Κωσταράς (1995) 98.

⁴¹⁶ Κούτρας (1968) 100.

⁴¹⁷ Inge (1948) 106-107.

⁴¹⁸ Σχετικά με την ένωση της ψυχής με τον Νου βλ. VI 7.35.4-5, VI 9.7.17-20 και V 8.10-11.

⁴¹⁹ About (1973) 27-28.

και άλλες έτερους θεούς (*Φαῖδρος* 250b5-c6), πορευόμενες προς την εκστατική μύησή τους στη φωτοχυσία των Ιδεών. Τόσο ο Δίας, που συμβολίζει την κοσμική Ψυχή, όσο και η ακολουθία του, ήτοι θεοί, δαίμονες και ψυχές – οι τελευταίες ανάλογα με τη δύναμη και τη θέλησή τους (πβ. *Φαῖδρον* 247a6-7) – θεώνται τα υπεραισθητά όντα, αλλά ο καθένας εστιάζει σε αυτά με διαφορετικό τρόπο, σύμφωνα με τις προτιμήσεις και τα ενδιαφέροντά του. Επιπλέον, οι ψυχές, αν και εμπερικλείουν το σύνολο των νοητών αληθειών, διαφοροποιούνται κατά τον βαθμό και τη διάρκεια προσήλωσής τους σε εκείνες (V 8.10.10-22). Το νοητό κάλλος όχι μόνο καταυγάζει τα νοητά όντα αλλά και καθιστά ωραίους όσους το θεώνται, αναδεικνύοντας την εσωτερική τους ομορφιά, που δεν είναι επίκτητη αλλά έμφυτη (V 8.10.2-31). Στο χωρίο V 8.10.32-43, μάλιστα, η θεϊκή παρουσία του νοητού κάλλους στην ψυχή του ορώντος συγκρίνεται με τη μέθη του ενθουσιασμού που βιώνουν όσοι κατέχονται από κάποιον θεό (*φοιβόληπτοι*) ή από κάποια Μούσα, οι οποίοι μπορούν να αντικρίσουν μέσα τους τον θεό (πβ. *Φαῖδρον* 245a1-8).⁴²⁰

Εν συνεχεία, στο απόσπασμα V 8.11.13-19 επισημαίνεται ότι, μαθαίνοντας να διακρίνει κανείς την παρουσία των νοητών Ειδών μέσα στα αισθητά έκτυπά τους – όπως ο απελευθερωμένος δεσμώτης στην πλατωνική αλληγορία του σπηλαίου (*Πολιτεία* VII 516e8) αναγνωρίζει την πραγματική φύση των σκιών που βλέπει – δύναται να αντιληφθεί το νοητό κάλλος σε όλη του την αίγλη και, αφού αφεθεί στην εσωτερική του θέαση, μπορεί τελικά να ταυτιστεί με αυτό, καθιστάμενος από θεατής θέαμα, αναπόσπαστο τμήμα του νοητού κόσμου. Τοιουτοτρόπως, στον νοητό τόπο κατακτάται η πραγματική αυτογνωσία, που μας επιτρέπει την ήρεμη συνείδηση (*σύνεσις*) του Όντος, παραμένοντας όμως απαρατήρητη από τη συνείδησή μας· έτσι η ύψιστη αυτή αυτογνωσία φαίνεται σαν έλλειψη γνώσης, παρότι κατ' ουσίαν συνιστά την τελειότερη μορφή γνώσης, μία *docta ignorantia*.⁴²¹

Σε αυτό το επίπεδο ολοκληρώνεται ο δρόμος της γνώσης, η οποία, όπως παρατηρεί ο Hadot,⁴²² συνιστά μία απέραντη εσωτερική μεταμόρφωση, όπου διαδραματίζεται όλη η πνευματική ζωή. Όμως η νοωθείσα ψυχή πρέπει να υπερβεί αυτό το στάδιο, να τεθεί έξω από τον νου, συστελλόμενη και κατευθυνόμενη προς την αρχή της, το απόλυτα απλό Εν (VI 9.7.20-21). Για να φτάσει η ψυχή σε αυτό, απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί η μετουσίωση του συνόλου των δυνάμεών της μέσω του έρωτα⁴²³ και της κάθαρσης, καθώς μέσω των

⁴²⁰ Καλλιγιάς (2013) 414-415.

⁴²¹ Καλλιγιάς (2013) 416-417.

⁴²² Hadot (2007) 139-140.

⁴²³ About (1973) 28-29.

αρετών η νοητή ομορφιά διαπερνά την ψυχή του θεατή της, διαμορφώνοντάς τη σε ένα ωραίο και λαμπρό *άγαλμα* (V 8.10.32-43· πβ. I 6.9.6-15).⁴²⁴

Όπως είναι φανερό, η πνευματική άνοδος (I 3.1.5: *ἀναγωγή*) της ψυχής επιτελείται μέσω διαδοχικών καθαρτικών φάσεων, με σκοπό την αυτοσυγκρότηση του ανθρώπου, ώστε, όπως αναφέρεται στο χωρίο I 6.9.15-18, να καταστεί *καθαρός, εἷς* (ενιαίος) και *ὅλος αὐτὸς* (ακέραιος εαυτός).⁴²⁵ Ειδικότερα, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τέσσερις βαθμίδες αρετών: τις πολιτικές (ή κοινωνικές), τις εξαγνιστικές (ή καθαρτικές), τις θεωρητικές και τις υποδειγματικές αρετές. Οι πολιτικές αρετές συνδέονται με το «σύνθετο» μέρος της ανθρώπινης ψυχής, ήτοι το κράμα ψυχής-σώματος, ενώ τα άλλα είδη αρετών σχετίζονται με την καθαρή ψυχή, δηλονότι τον ένδον πνευματικό άνθρωπο.⁴²⁶

Στην πρώτη κατηγορία, τις πολιτικές ή κοινωνικές αρετές, ανήκουν η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη, η ανδρεία και η μετριοπάθεια. Πρόκειται για τις αρετές που μετριάζουν τα πάθη, επιβάλλουν όρια και μέτρο στις επιθυμίες μας, και ρυθμίζουν τις διαπροσωπικές μας σχέσεις. Οι αρετές αυτές εισάγουν μέσα μας τη μορφή και μας καθιστούν όμοιους με τον Θεό, το *άμορφο*.⁴²⁷

Στη δεύτερη κατηγορία, τις εξαγνιστικές ή καθαρτικές αρετές, εμπίπτουν η σοφία, η φρόνηση, η δικαιοσύνη και η σωφροσύνη ως εσωτερική στροφή της ψυχής προς τον Νου, καθώς και η ανδρεία ως *απάθεια* καθ' ομοίωσιν του φύσει *απαθούς*, προς το οποίο κοιτάζει η ψυχή (I 2.6.13). Οι εξαγνιστικές αρετές ενισχύουν περαιτέρω την ομοιότητα της ψυχής με τον Θεό-Εν και μέσω αυτών η ψυχή χωρίζεται ριζικά από το σώμα, στρέφοντας όλη την προσοχή της προς το Εν. Έτσι η ψυχή *καθαίρεται* (I 2.3), υπερβαίνοντας τα πάθη, και συγκεντρώνεται εις εαυτήν και στην αρχή της.⁴²⁸

Το τρίτο είδος, αυτό των θεωρητικών αρετών, σχετίζεται με τη θέαση του νοητού κόσμου και περιλαμβάνει τις πλήρως κεκαθαρμένες αρετές της ψυχής, ήγουν τη σύνεση ως *ενατένιση* των νοητών ουσιών, τη δικαιοσύνη ως *ενέργεια* στραμμένη προς τον Νου, την *εγκράτεια* ως *μεταστροφή* και *απόσυρση* στον Νου, καθώς και την *ανδρεία* ως την *αταραξία* με την οποία η ψυχή γίνεται όμοια με αυτό που *ατενίζει*. Ο σοφός που έχει αποκτήσει αυτές τις αρετές μπορεί να επιδοθεί σε μία νέα προσπάθεια επίτευξης της υπερβατικότητας, ξεπερνώντας το επίπεδο των καθαρτικών και πολιτικών αρετών, όπου ο άνθρωπος είναι *διπλός*, ήτοι *duplex in*

⁴²⁴ Καλλιγιάς (2013) 415.

⁴²⁵ Gerson (1994¹) 216.

⁴²⁶ Hadot (2007) 234-235· About (1973) 30.

⁴²⁷ Hadot (2007) 234· About (1973) 31.

⁴²⁸ Hadot (2007) 235-237· About (1973) 32.

humanitate, και μεταβαίνοντας στο επίπεδο της εγγύτατης σχέσης με τον Νου, όπου τα εξωτερικά ερεθίσματα αφήνουν την ψυχή ανεπηρέαστη, δηλαδή στο *simplex in deitate*.⁴²⁹

Τέλος, στην τέταρτη βαθμίδα, τις υποδειγματικές αρετές, εμπεριέχονται αυτές που είναι παράλληλες στην υπερβατικότητα τους με άλλες αρετές. Στο επίπεδο αυτό ο σοφός αντιλαμβάνεται ότι όλες οι ψυχικές αρετές είναι τρόπων τινά στοιχεία μίας αναλογίας, σχετιζόμενα και προερχόμενα από υποδειγματικά είδη που προϋπάρχουν των αρετών μέσα στον Νου. Τουτέστιν στον Νου η σοφία είναι η σκέψη, η εγκράτεια είναι η μεταστροφή εις εαυτόν, η δικαιοσύνη αντιστοιχεί στην καθαρή νοητική κίνηση, η ανδρεία στην εμμονή στην προσωπική ταυτότητα και στη διατήρηση της καθαρότητας και του χωρισμού από την ύλη. Έτσι, η ψυχή ανεβαίνει προς την αρετή μέσω της κάθαρσης, ενώ ο Νους είναι καθ' εαυτόν οι καθαρές του αρετές, παραμένοντας αυτό που είναι. Επομένως, στο επίπεδο του Νου η Ηθική μετατρέπεται σε Οντική.⁴³⁰

Από την παραπάνω διαίρεση των αρετών διαπιστώνουμε ότι, ανεβαίνοντας τις βαθμίδες των αρετών, η ηθική προσπάθεια του ανθρώπου δεν είναι πλέον μάχη αλλά φυγή νικητήρια. Σταδιακά ο σοφός άνθρωπος, φτάνοντας σε ανώτερες αρχές και διαφορετικά μέτρα, πράττει σύμφωνα με αυτά· επί παραδείγματι, ως προς τη σωφροσύνη, δεν ακολουθεί τον βίο του αγαθού κατά την πολιτική αρετή ανθρώπου, αλλά τον βίο των θεών (I 2.7.21-28). Έτσι, τα ανώτερα είδη αρετών (οι εξαγνιστικές, οι θεωρητικές και οι υποδειγματικές), στρέφοντας την ψυχή προς τον Θεό και μιμούμενες την κίνηση μέσω της οποίας αυτός αναπαύεται εντός του, μας οδηγούν στην *ὁμοίωσιν* με αυτόν και σε μία θεϊκή ζωή. Για τον Πλωτίνιο, λοιπόν, η αρετή απορρέει από τη μεταστροφή της ψυχής προς τον Νου, τουτέστιν είναι θεωρία, δηλαδή θέαση, και αποτύπωμα του θεαθέντος ριζωμένο και ενεργό μέσα στην ψυχή, όπως η όραση εν σχέσει προς το αντικείμενό της (I 2.4.19-20). Όταν γίνει κατάσταση, ονομάζεται σοφία και αποτελεί συνεχή θεωρία.⁴³¹

Είναι φανερό ότι η καλλιέργεια της αρετής αποτελεί αποφασιστικής σημασίας αναβαθμό στην άνοδο της ψυχής προς το Αγαθό. Διότι μέσω της αρετής επιτυγχάνεται ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα (*τὸ χωρίζειν*) και η *κάθαρσις*, ήγουν η παραμονή της ψυχής στον εαυτό της, χωρίς να στρέφεται κάπου αλλού και χωρίς να υιοθετεί γνώμες (*δόξας*), που είναι ανάρμοστες σε αυτήν και θα μπορούσαν να της προκαλέσουν *πάθη* (III 6.5.13-19).⁴³² Τοιουτοτρόπως, συντελείται η *ἐπιστροφή* της ψυχής εις εαυτήν (I 2.4.15-18), ήτοι η

⁴²⁹ About (1973) 33-34.

⁴³⁰ About (1973) 34.

⁴³¹ Hadot (2007) 236-238.

⁴³² Blumenthal (1971) 55.

μετάβαση από το χρονικό, ατομικό συνειδέναι στο υπερχρονικό, μεταφυσικό συνειδέναι, δηλαδή στην αυτοσυνειδησία του εγώ, όπου νους και νοητό ταυτίζονται πλήρως. Όπως αναφέρει ο Κούτρας, αυτή η μετάβαση, ο εστί μεθερμηνευόμενον η *ἀναγωγή* της ψυχής στον νου, συνιστά μία *ἔκστασιν* δευτέρου βαθμού, ήτοι μία *ἔκστασιν* από τον ψυχικό βίο.⁴³³ Αυτή είναι που περιγράφεται στο IV 8.1.1-10 ως *ξύπνημα* μέσα στον εαυτό μας· πρόκειται για την ένωση της ψυχής με τον Νου,⁴³⁴ η οποία συγχρόνως της δίνει τη δυνατότητα της ενορατικής και υπερνοητικής επαφής με την αρχή των πάντων, το Εν. Για αυτό ο Πλωτίνος τονίζει ότι χωρίς την αρετή ο Θεός δεν είναι παρά μία λέξη⁴³⁵ (II 9.15.39-40: *ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν*)· η παρουσία της *ἀρετῆς* και της *φρονήσεως* μας αποκαλύπτει τον Θεό (II 9.15.38-39).⁴³⁶

Η θεώρηση της εσωτερικότητας ως κύριας οδού αναζήτησης του Θεού συνιστούσε, φυσικά, στοιχείο της πλατωνικής και πυθαγόρειας παράδοσης, ωστόσο ο Πλωτίνος, λόγω της βιοματικής του εμπειρίας, προσδίδει σε αυτήν ακόμα μεγαλύτερη έμφαση. Ο θαυμασμός του Πλωτίνου για το εσωτερικό κάλλος (V 8.2.41: *τὸ εἶσω κάλλος*), τόσο το νοητό όσο και το ψυχικό, παραπέμπει επίσης στους πλατωνικούς διαλόγους (βλ. *Συμπόσιον* 210b6-211b7, *Φαῖδρον* 247d1-e4, κ.α.) και δείχνει ότι ο εσώτερος εαυτός μας μετέχει στην ανώτερη, θεϊκή *μοῖραν* (πβ. *Φαῖδρον* 230a5-6).⁴³⁷ Η ψυχική ομορφιά, ήτοι η αρετή, αποτελεί άλλωστε την αληθινή ομορφιά, η οποία είναι ανώτερη εν συγκρίσει προς την αισθητή ομορφιά, που παράγεται από την ψυχή (*Ἐννεάς* I 6.4.12-15).⁴³⁸ Εξάλλου, ο Πλωτίνος εύστοχα υποστηρίζει ότι η ψυχή δεν μπορεί να δει την ομορφιά, αν δεν γίνει πρώτα η ίδια συγγενής με αυτή, δηλαδή όμορφη· πρέπει, λοιπόν, κάποιος να γίνει *θεοειδῆς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς*, ώστε να είναι σε θέση να αντικρίσει την ομορφιά και τον Θεό (I 6.9.29-34· πβ. V 8.2.42-46).⁴³⁹ Είναι αυτόδηλο, όπως θα δούμε και παρακάτω, ότι η αρετή της ψυχής, ήγουν το κάλλος της, αναπτύσσεται στον ύψιστο βαθμό ως απότοκος της ένωσης με το Εν, μεταμορφώνοντας συνολικά την ανθρώπινη ύπαρξη.⁴⁴⁰

Παρότι ο Πλωτίνος θεωρεί το ψυχικό κάλλος ως ανώτερο από το ένυλο, αναφέρει και έναν τρίτο δρόμο μέσω του οποίου μπορεί κανείς να προσεγγίσει το Αγαθό, τουτέστιν τον δρόμο

⁴³³ Κούτρας (1968) 53.

⁴³⁴ O'Meara (1993) 104.

⁴³⁵ Hadot (2007) 221.

⁴³⁶ Dodds (1960) 7.

⁴³⁷ Καλλιγιάς (2009) 620-621.

⁴³⁸ Gerson (1994¹) 212.

⁴³⁹ Gerson (1994¹) 216.

⁴⁴⁰ Hadot (2007) 225-226.

της αισθητικής, που είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την αισθητή ομορφιά. Αυτό σημαίνει ότι – όπως αναφέρθηκε και στην ενότητα II – πέρα από τον φιλόσοφο, έχουν επίσης τη δυνατότητα να ανέλθουν στον νοητό κόσμο ο μουσικός και ο εραστής. Συγκεκριμένα, ο μουσικός, που αγαπά την ομορφιά της μελωδίας, ενδέχεται να οδηγηθεί τελικά στο συμπέρασμα ότι πίσω από τους ωραίους ήχους κρύβεται η νοητή αρμονία, το απόλυτο κάλλος. Ωσαύτως και ο εραστής, όπως περιγράφεται ήδη στο *Συμπόσιον* και στον *Φαῖδρον*, όντας ευαίσθητος στην ομορφιά των σωμάτων, σταδιακά καθίσταται ικανός να διακρίνει το κάλλος και μέσα στις τέχνες, τις επιστήμες και τις αρετές, φτάνοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο εγγύτητα στο Ον και στον Νου.⁴⁴¹ Έτσι, σύμφωνα με την ερμηνεία του Gerson, η ερωτική επαφή εξυμνείται όταν εμπνέεται από τον έρωτα για την ομορφιά (*Εννεάς* III 5.1.55-62), όταν η απόλαυση που προσφέρει θεωρείται ως εικόνα της ομορφιάς και δεν αναστέλλει την άνοδο προς το Αγαθό.⁴⁴² Δηλαδή τόσο ο μουσικός όσο και ο εραστής θα πρέπει να μάθουν να διακρίνουν ανάμεσα στην αληθινή ομορφιά και στα αισθητά είδωλά της.⁴⁴³

Διαπιστώνουμε ότι ο Πλωτίνος, κατ’ αντιδιαστολήν προς τον Πλάτωνα, δεν καταδικάζει την τέχνη, αλλά τη θεωρεί ως μέσον ανόδου προς τον Νου και το Εν. Διότι αντιλαμβάνεται το έργο τέχνης ως εικόνα του νοητού, ως αποκάλυψη της ιδέας στον αισθητό κόσμο, που, όπως επισημαίνει ο Κούτρας, προέρχεται από την ιδέα και κατευθύνεται προς αυτή ως σύμβολο και αισθητή παρουσία αυτής. Για αυτό, κατά τον Πλωτίνο, το έργο τέχνης έχει αναγωγικό χαρακτήρα, δηλονότι συνιστά οντολογική άνοδο και μέθεξη στον νοητό κόσμο.⁴⁴⁴ Προς έκπληξίν μας, μάλιστα, και αντίθετα προς όσα αναφέρει ο Πλάτων στο X της *Πολιτείας*, ο Πλωτίνος ισχυρίζεται πως η καλλιτεχνική ομορφιά είναι ανώτερη από τη φυσική, καθώς, αποτελώντας προϊόν ενσυνείδητης μίμησης, είναι πλησιέστερα στην ενέργεια του Νου απ’ ό,τι τα προϊόντα ασυνείδητης μίμησης, ήτοι τα δημιουργήματα της ψυχής του κόσμου (V 8.1).⁴⁴⁵

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πλωτίνος ορίζει την ομορφιά ως αυτό που φωτίζει τη συμμετρία παρά ως την ίδια τη συμμετρία, και ως αυτό είναι που είναι αξιέραστο (VI 7.22.24-26). Επίσης, πιστεύει ότι το κάλλος παράγει την ηδονή, διότι τρόπον τινά χρωματίζεται από το φως του Αγαθού,⁴⁴⁶ που αποτελεί την *καλλονήν* (VI 7.33.22), ήτοι την πρωταρχική ωραιότητα, την αρχή και το τέλος της ομορφιάς (VI 7.32.33-34), ένα *κάλλος ὑπὲρ κάλλος* (VI

⁴⁴¹ About (1973) 34-35.

⁴⁴² Gerson (1994¹) 215.

⁴⁴³ Gerson (1994¹) 217.

⁴⁴⁴ Κούτρας (1968) 105.

⁴⁴⁵ Gerson (1994¹) 213.

⁴⁴⁶ Gerson (1994¹) 213-214.

7.32.29).⁴⁴⁷ Όπως παρατηρεί ο About, η εμπειρία της ομορφιάς και του έρωτα είναι δυνατόν να επιτελέσει ένα είδος οντο-νοητικής σύνθεσης, από τα φυσικά όντα ως το Εν.⁴⁴⁸ Επομένως, η αισθητική υποτάσσεται στη μυστική θεώρηση του Αγαθού, καθώς τόσο η φυσική όσο και η καλλιτεχνική ομορφιά συνιστούν το μέσον προσπέλασης της πηγής του κόσμου και ρίζας της ψυχής.⁴⁴⁹

Οι τρεις οδοί που εξετάστηκαν παραπάνω, όπως επισημαίνει ο About, μοιάζουν με τις τρεις όψεις ενός τριέδρου, που συναντώνται σε ένα σημείο σύγκλισης, όπου πέραν της λογικής, της ηθικής και της αισθητικής συγχωνεύονται μέσα στον Νου. Έτσι, ο Πλωτίνος μετασηματίζει μία πλατωνική προβληματική, που δεν της είχαν δοθεί τα μέσα για να ενοποιήσει ριζικά τις διαφορετικές οδούς.⁴⁵⁰

Για να φτάσει, όμως, κανείς στον έσχατο αναβαθμό της ανοδικής του πορείας, στο Αγαθό, πρέπει να προχωρήσει σε ένα υπερλογικό άλμα προς το άγνωστο,⁴⁵¹ δηλονότι πρέπει να στραφεί πέραν της μορφής της ψυχής και του νου, ακόμα και πέραν του εαυτού του (VI 9.7.18-21). Έπειτα, δεν χρειάζεται τίποτα άλλο παρά η ήσυχη αναμονή για την άφιξη του άπειρου Ενός, όπως το μάτι που περιμένει την ανατολή του ηλίου (V 5.8.1-7).

Η είσοδος στο μυστικό στάδιο ξεκινά με την ξαφνική άφιξη της υπέρτατης οντότητας, του Αγαθού (V 5.7.33-35), μια ιδέα που προέρχεται από το πλατωνικό *Συμπόσιον* (210e).⁴⁵² Το αιφνίδιο της εμφάνισης του Ενός, σύμφωνα με την εύστοχη επισήμανση του Meijer, ενδέχεται να έχει εισαχθεί για να τονιστεί ο μεγαλοπρεπής χαρακτήρας της υπέρτατης οντότητας, που παρουσιάζεται όπως ο Θεός στη θεοφάνεια. Έτσι, η συνάντηση με το Εν είναι θεία χάρη, καθώς όχι μόνο η συμβολή του στην προετοιμασία του μυστικιστή αλλά και η τελική αποκάλυψή του αποτελούν ένα είδος χάρις.⁴⁵³

Ο Πλωτίνος περιγράφει το μυστικό βίωμα ως ένα άλλο είδος οράματος, έναν διαφορετικό τρόπο θέασης (VI 9.11.22-23 κ.ε.: *τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν*),⁴⁵⁴ που αποτελεί ένα *δύσφραστον* [...] *θέαμα* (VI 9.10.19-20). Πρόκειται για μία *ἔκστασιν* πρώτου βαθμού,⁴⁵⁵ που, ως μυστική συνείδηση του Ενός, δεν αφορά μόνο στην έξοδο από

⁴⁴⁷ Inge (1948) 124.

⁴⁴⁸ About (1973) 37.

⁴⁴⁹ Κούτρας (1968) 105.

⁴⁵⁰ About (1973) 17, 43.

⁴⁵¹ Κούτρας (1968) 101· Rist (1967) 220.

⁴⁵² Rist (1967) 224.

⁴⁵³ Meijer (1992) 322-323.

⁴⁵⁴ Meijer (1992) 304· Rist (1964) 103.

⁴⁵⁵ Κούτρας (1968) 53.

τον εαυτό μας αλλά κυρίως στην απλοποίησή μας (*ἄπλωσις*),⁴⁵⁶ καθώς και στην *ἐπίδοσιν αὐτοῦ καὶ ἔφεσιν πρὸς ἀφήν καὶ στάσιν καὶ περινόησιν πρὸς ἐφαρμογήν* (VI 9.11.23-25). Ειδικότερα, όπως εξηγεί ο Κωσταράς, η *ἄπλωσις* σημαίνει την απλοποίηση της ψυχής, ἴτοι την εκβολή της πολλότητας στην απόλυτη ενότητα. Η *ἐπίδοσις αὐτοῦ* είναι η παράδοση της ψυχής και η άμεση αντίληψη της ουσίας του Ενός, μέσω της οποίας η ψυχή θειούται. Η *ἔφεσις πρὸς ἀφήν* αποτελεί τη μυστική ψηλάφηση του Θεού, δια της οποίας καταργείται η απόσταση μεταξύ χοϊκού και ουράνιου, και έτσι η ψυχή θεούται. Η *στάσις* συνιστά την εγκαταβίωση μέσα στο Εν και τη συγχώνευση της ψυχής με αυτό, που οδηγεί στην υπέρβαση του χωροχρόνου. Τέλος, η *περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν* είναι η συνύφανση της ψυχής μας με το σύμπαν, κατά την οποία εξαλείφεται οποιαδήποτε αντίθεσή της προς αυτό και αναδύεται ο *homo interior*, μέσα σε ένα θεοτικό θάμβος. Κατά τον Meijer, η *περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν* έχει διαφορετική σημασία, ἴτοι δηλώνει την περιστροφή της σκέψης κάποιου γύρω από το Εν,⁴⁵⁷ ενώ ο Αντωνίου την ορίζει ως τον άσβεστο πόθο της ταύτισης με το θείο, ως τη νοσταλγία για την πρώτη πατρίδα της ψυχής.⁴⁵⁸ Διαπιστώνουμε, πάντως, ότι ο Πλωτίνος δεν θεωρεί την έκσταση ως μία κατάσταση μανίας, αλλά ως ένα βαθύ μυστικιστικό βίωμα και συγχρόνως ως την επιστροφή στη ζωή του πνεύματος και στους κόλπους του Πρώτου, υποτάσσοντας έτσι τα ασιανά δαιμόνια στον ελληνικό ορθολογισμό.⁴⁵⁹

Από την παραπάνω περιγραφή της εκστάσεως γίνεται φανερό ότι, κατά τον Πλωτίνo, ο σκοπός του μυστικιστή δεν είναι να δει, αλλά να γίνει το Εν, ἴγουν να ενωθεί με αυτό (VI 9.11.6: *μὴ ἔωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον*). Για αυτό, αν και συχνά ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί μία γλώσσα που παραπέμπει στο πλατωνικό *Συμπόσιον*, περιγράφοντας το όραμα του Ενός σαν φως που βλέπουμε μέσω του εσωτερικού μας «φωτός»⁴⁶⁰ (βλ. *Ἐννεάδα* I 6.7.39, IV 8.1.3, V 3.17.34-36, V.5.3.4, V 5.4.7, VI 7.35.7, VI 9.10.20-21, VI 9.11.31-32), ωστόσο στην ανάλυση του μυστικού σταδίου κυριαρχούν οι μεταφορές αφής έναντι των μεταφορών θέασης. Έτσι, η ένωση με το Εν σκιαγραφείται ως μία μορφή επαφής και αγγίγματος, που συνιστά έναν άλλο τρόπο θέασης, με λέξεις που δηλώνουν την παρουσία της ψυχής μαζί με το Εν και είναι ετυμολογικά συγγενείς με το ρήμα *ἄπτω*: *ἔφεσις πρὸς ἀφήν* (VI 9.11.24), *ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου* (V 3.17.34), *θίξις καὶ οἶον ἐπαφή* (V 3.10.42). Και πέρα από επαφή, η *unio mystica*

⁴⁵⁶ Bousquet (1976) 69.

⁴⁵⁷ Meijer (1992) 281.

⁴⁵⁸ Αντωνίου (2000) 172-173.

⁴⁵⁹ Κωσταράς (1995) 57-58· Dodds (1960) 7.

⁴⁶⁰ Κούτρας (1968) 33-34.

είναι μία ανάμειξη που καταργεί κάθε διάκριση ανάμεσα στην ψυχή και το Εν, όσο αυτά είναι παρόντα το ένα μαζί με το άλλο (VI 7.34.13-14), καθώς δεν υπάρχει τίποτα μεταξύ τους και δεν είναι πλέον μία δυαδικότητα αλλά δύο σε ένα (*ἐν ἄμφω*). Αυτός ο συνδυασμός επαφής και ανάμειξής μας με το θείο αισθητοποιείται επίσης μέσω της εικόνας της σύγκλισης των κέντρων των κύκλων (VI 9.8.16-35· VI 9.10.12-22), που εξετάστηκε στην προηγούμενη αλλά και στην αρχή της παρούσας ενότητας.⁴⁶¹

Κατά τη διάρκεια της μυστικής ένωσης, βέβαια, είναι ιδιαίτερα σημαντική και η έννοια της θέασης. Κατ' ουσίαν, η θέαση είναι η πλήρωση των ματιών με φως, όχι με σκοπό την όραση άλλων πραγμάτων μέσω του φωτός, αλλά υπό την έννοια ότι η θέαση είναι το ίδιο το φως. Έτσι, το φως βλέπει το φως και, όπως παρατηρεί ο Meijer, αυτή η διαδικασία καθ' εαυτήν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία μορφή ενοποίησης. Όπως, δηλαδή, όταν κάποιος μέσα στο σκοτάδι της νύχτας ή κλείνοντας τα βλέφαρα ή πιέζοντας τα μάτια του βλέπει το φως μέσα του (V 5.7.28-29: [...] *τὸ ἐν αὐτῷ φῶς ἴδοι*), οσαύτως ο νους όταν στρέφει την προσοχή του προς την έλλαμψη του φωτός του Ενός, τότε αντικρίζει την αρχή του φωτός και πληρούται από αυτήν.⁴⁶² Το όραμα είναι το ίδιο το φως, η ακτινοβολία (*αὐγή*) του Αγαθού. Τελικά, ο μυστικιστής γίνεται φως μιας ανώτερης τάξης, *φῶς αὐτὸ καθαρὸν*, καθίσταται ελαφρός, *ἄβαρής*, και γίνεται ο ίδιος θεός (VI 9.9.57-58). Επέρχεται, λοιπόν, η ολοκληρωτική ταύτιση της ψυχής με το Εν, καθώς δεν υπάρχει πλέον διάκριση μεταξύ ορόντος και ορωμένου.⁴⁶³

Τοιουτοτρόπως, ο άνθρωπος, έχοντας εγκαταλείψει τον εαυτό του και όντας συνάμα γεμάτος από θεό (VI 9.11.13: *ἐνθουσιάσας*· VI 9.9.20: *ψυχή πληρωθεῖσα θεοῦ*), παραδίδεται στο Εν και δεν είναι πλέον εντελώς ο εαυτός του (VI 9.11.11-12: *οὐδ' ὄλως αὐτός*), αλλά βρίσκεται σε *ἔκστασιν* (VI 9.11.23), δηλονότι στέκεται έξω από τον εαυτό του και η ετερότητά του προς το Αγαθό απόλλυται, για αυτό και η ψυχή του με δυσκολία αναγνωρίζεται όπως ήταν προηγουμένως.⁴⁶⁴ Ωστόσο, η ένωση αυτή δεν σημαίνει την πλήρη απεμπόληση της ατομικότητας της ψυχής, η οποία δεν χάνει εντελώς την αυτοτέλειά της.⁴⁶⁵ η *unio mystica*, βέβαια, προϋποθέτει μία παροδική απώλεια του εαυτού (VI 9.10.15-16) και υπέρβαση της ατομικής προσωπικότητας, από την οποία το μόνο που απομένει, όσο διαρκεί η

⁴⁶¹ Rist (1967) 221-223.

⁴⁶² Καλλιγιάς (2013) 356-357.

⁴⁶³ Meijer (1992) 315-316.

⁴⁶⁴ Rist (1967) 221-224.

⁴⁶⁵ Πελεgrίνης (1993) 94.

ένωση, είναι ο Έρωσ.⁴⁶⁶ Έτσι, κατά την ταύτιση με το Εν, ο λόγος αυτο-υπερβαίνεται.⁴⁶⁷ Όμως, όπως επιβεβαιώνει ο Πλωτίνος στο χωρίο VI 9.11.35-51, δεν επέρχεται ο αφανισμός του ατόμου, δηλαδή η ψυχή δεν φτάνει στην ολοκληρωτική ανυπαρξία. Αντιθέτως, η προαναφερθείσα απώλεια του εαυτού συνιστά, κατ' ουσίαν, την ολοκλήρωσή του, την ανάκτηση του αληθινού εαυτού,⁴⁶⁸ καθότι η άνοδος της ψυχής δεν σημαίνει την έλευσή της σε κάτι αλλότριο αλλά στον ίδιο της τον εαυτό, σε αυτό που κάποιος ως κατώτερος εαυτός ποτέ δεν ήταν, όμως ως ιδανικός εαυτός είναι αιώνια⁴⁶⁹ αποτελεί *φυγή μόνου προς μόνον* (VI 9.11.51), ο εστί μεθερμηνευόμενον, όντας η ψυχή μέσα στον εαυτό της μόνο, βρίσκεται συγχρόνως μέσα στην πηγή των πάντων, το Εν. Με αυτή την έσχατη εξύψωση του εαυτού, γινόμαστε καθ' ομοίωσιν του Υπέρτατου και, μεταβαίνοντας από αυτόν τον εαυτό, σαν είδωλο προς το αρχέτυπό του (*ώς εικών προς αρχέτυπον*), θα οδηγηθούμε στο τέλος [...] *της πορείας* (VI 9.11.44-45). Φτάνοντας εκεί, *έπέκεινα ούσίας* (VI 9.11.42), επιτυγχάνεται η *άπαλλαγή*, ήγουν η απελευθέρωση όχι μόνο από τα εγκόσμια, αλλά και από τον ίδιο τον ψυχικό εαυτό μας, μέσω ενός *βίου άνήδονου* (VI 9.11.50).⁴⁷⁰

Ό,τι απομένει στην ψυχή του μυστικιστή όσο είναι ενωμένη με το Εν είναι μία μορφή συνείδησης και μία κατάσταση *εὐπάθειας*. Τουτέστιν ο μυστικιστής έχει εσωτερική κρίση και επίγνωση του ότι έχει επιτύχει τον στόχο του. Έτσι, η ψυχή του *ἀναπαύεται* σε έναν *καθαρόν τόπον* έξω από το κακό (VI 9.9.13-14), όπου βρίσκει το *ἀγαθόν* της (VI.9.9.22) και βιώνει την *εὐπάθειαν* (VI 9.9.38: *εὐπαθειῖ*), ήτοι την ευτυχία, η οποία δεν συνδέεται με κανένα *πάθος* (συναίσθημα), καθότι η ψυχή κατά την *unio mystica* είναι *ἀπαθής* (VI 9.9.15), μη παρουσιάζοντας καμία εσωτερική κίνηση. Ο όρος *εὐπάθεια* που χρησιμοποιεί εδώ ο Πλωτίνος ίσως προέρχεται από το χωρίο 615a3 του εσχατολογικού μύθου της *Πολιτείας*, στο οποίο περιγράφονται οι ουράνιες απολαύσεις των αγαθών ψυχών. Κατά τους Henry και Schwyzer,⁴⁷¹ η λέξη *εὐπαθειῖ* στο VI 9.9.38 προέρχεται από το απόσπασμα 247d4 του πλατωνικού *Φαίδρου*, όπου σημαίνει την ευτυχία της ψυχής κατά την κυκλική της κίνηση στην κορυφή του κόσμου. Αν, λοιπόν, θεωρήσουμε ότι στο υπό εξέτασιν πλωτινικό χωρίο η λέξη αποτελεί παραπομπή στον *Φαῖδρον*, τότε θα ήταν εύλογο να υπαινίσσεται την ευτυχία

⁴⁶⁶ Rist (1964) 104.

⁴⁶⁷ Κωσταράς (1995) 58.

⁴⁶⁸ Dodds (1960) 4, 7.

⁴⁶⁹ Gerson (1994¹) 209-210.

⁴⁷⁰ Meijer (1992) 309-310· Κωσταράς (1995) 58.

⁴⁷¹ Henry & Schwyzer (1982¹) τόμ. III, 287.

της ψυχής μετά την επιστροφή στην πηγή της, περιγράφοντας έτσι τη γαλήνια ατμόσφαιρα του ύψιστου κόσμου. Τοιουτοτρόπως, γίνεται φανερό ότι η έκσταση είναι μία κατάσταση γοητείας, κατά την ένωση με το Εν, και συνιστά την αληθινή ευτυχία.⁴⁷²

Όπως παρατηρεί ο Meijer, η πλωτινική θεωρία της ένωσης είναι αντιφατική, διότι αφενός υποστηρίζεται ότι η ένωση είναι απόλυτη, αφετέρου αποδίδεται στον μυστικιστή το συναίσθημα της ευτυχίας κατά τη διάρκεια της ένωσης. Πάντως, ο Meijer δεν θεωρεί ότι, σύμφωνα με την πλωτινική θεωρία, ο μυστικιστής έχει μερίδιο από την πιθανή υπερσυνειδητότητα του Αγαθού. Άρα θα πρέπει να δεχτούμε ότι ο Πλωτίνος υιοθέτησε αμφότερες τις παραπάνω αντίθετες απόψεις,⁴⁷³ οι οποίες σε κάποιο βαθμό θα μπορούσαν να γεφυρωθούν, κατά τη γνώμη μας, αν λάβουμε υπ' όψιν αυτό που έχει προαναφερθεί, ότι δηλαδή η ψυχή δεν χάνει εντελώς την ατομικότητά της.

Η ένωση της ψυχής με το Εν, που αποτελεί την ύψιστη όλων των μορφών ζωής (IV 8.1.4: [...] *ζωήν τε ἀρίστην ἐνεργήσας*),⁴⁷⁴ είναι σπάνια και παροδική, ωστόσο στο χωρίο VI 9.10.2-3 αναφέρεται ότι κάποια στιγμή μελλοντικά το όραμα του Ενός θα είναι μόνιμο (*τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας*) και απαρακώλυτο από οτιδήποτε σωματικό. Η εμφάνιση αυτού του οράματος, άλλωστε, σημαίνει την επιστροφή στην αρχική κατάσταση του ανθρώπου (VI 9.4.28-29), όπως ήταν *πάλαι*, όταν προήλθε από το Αγαθό, *ὅτε ἐντύχει* (VI 7.34.31-32). Φαίνεται πως τότε, πριν από την πτώση της στο σώμα, η ψυχή ήταν ενωμένη με το Αγαθό και έτσι θα είναι, επίσης, μετά θάνατον. Τοιουτοτρόπως, προκύπτει η ανάγκη της απελευθέρωσης από τη σάρκα, καθώς, όσο η ψυχή συνυπάρχει με το σώμα, η ένωση με την υπέρτατη οντότητα είναι κατ' ανάγκην προσωρινή. Εντούτοις, υπάρχει η δυνατότητα επανάληψης της ένωσης μέσω της ψυχικής μεταρσίωσης που επιτυγχάνεται κυρίως αναβιώνοντας και ασκώντας εκ νέου την αρετή, και εν γένει ακολουθώντας όλα τα ενδεδειγμένα στάδια της ανόδου (VI 9.11.45-48). Ο ίδιος ο Πλωτίνος, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πορφυρίου, κατάφερε να ενωθεί με τον Θεό-Εν περισσότερες από τέσσερις φορές (βλ. Πορφυρίου *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* 23.7-18).⁴⁷⁵ Αυτή η υπόσχεση της ανάκτησης της σωτηρίας της ψυχής διατυπώνεται και στο V 5.12.33-34, όπου το Αγαθό παρουσιάζεται ως ευγενές, καλό και παρόν για όποιον το επιθυμεί.⁴⁷⁶

⁴⁷² Meijer (1992) 260 (υποσημ. 729), 317-318.

⁴⁷³ Meijer (1992) 318.

⁴⁷⁴ Dodds (1960) 7.

⁴⁷⁵ Καλλιγιάς (1998) 70-71, 176.

⁴⁷⁶ Meijer (1992) 319.

Μετά τη *unio mystica*, έχοντας επιστρέψει στον αισθητό κόσμο, ο μυστικιστής είναι δυνατόν να διατηρήσει μια ανάμνηση της ένωσης με το Εν, χωρίς όμως αυτό να αναιρεί το γεγονός ότι η ένωση ήταν πλήρης. Βέβαια, εξαιτίας της έλλειψης ετερότητας, είναι εξαιρετικά δύσκολο να εξηγηθεί το όραμα σε άλλους (VI 9.10.19-20: *δύσφραστον τὸ θέαμα*). Ωστόσο, παρά τη δυσκολία αυτή, ο Πλωτίνος δεν αποκλείει την πιθανότητα μιας τέτοιας αναφοράς, και μάλιστα, κατ' αυτόν, πρόκειται για κάτι που πρέπει να γίνει, διότι θεωρεί πως ό,τι λέει η ψυχή για το Εν είναι σωστό και πως η έκφραση αυτής της αλήθειας είναι μεταγενέστερη της ένωσης και σιωπηλή (VI 7.34.28-29).⁴⁷⁷

Συνοψίζοντας, συμπεραίνουμε ότι ο Θεός του Πλωτίνου, το Εν, είναι κατ' εξοχήν υπερβατικός και γίνεται καταληπτός μόνο δια της μυστικής ενώσεως της ανθρώπινης ψυχής με Αυτόν, η οποία συνιστά το *τέλος* [...] *τῆς πορείας* (VI 9.11.45).⁴⁷⁸ Η ένωση αυτή επέρχεται με τη συμβολή της θείας χάρης και, κατά κύριο λόγο, με την επίμοχθη προσπάθεια του ανθρώπου για την ανάταση της ψυχής του, περνώντας από τα στάδια που αναλύθηκαν στην παρούσα ενότητα. Καθίσταται, λοιπόν, φανερό η διαφορά της πλωτινικής θεολογίας από τη χριστιανική, η οποία παρουσιάζει τη σωτηρία της ψυχής προπάντων ως απότοκο της υπερφυσικής χάρης και της ευλογίας του Θεού. Αντιθέτως, ο Πλωτίνος, όπως και ο Πλάτων, πιστεύοντας στην αυτοβουλία του ανθρώπου – υπό την έννοια ότι η σωτηρία της ψυχής του επαφίεται κυρίως στη δική του επιλογή και όχι τόσο στη θεία χάρη – προσδίδει έμφαση στον αγωνιστικό χαρακτήρα του ανθρώπινου λόγου και της ηθικής,⁴⁷⁹ τουτέστιν στην αυτοπροαίρετη ταύτιση με το θείο μέσω του νου, δια της φυγής από τα αισθητά και της ομοίωσης με τον Θεό-Αγαθό. Τέλος, παρατηρούμε ότι ο Θεός του Πλωτίνου δεν αποτελεί υποκείμενο αγάπης, όπως στον χριστιανισμό, αλλά αντικείμενο του έρωτα της ψυχής, που αναβαπτίζει τον άνθρωπο στο φως του και τον οδηγεί στην τελείωση και την αυτοεπιστροφή.⁴⁸⁰

V) Η ΠΛΩΤΙΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΕΤΕΝΣΑΡΚΩΣΗΣ

Ο Πλωτίνος, ακολουθώντας το παράδειγμα του Πλάτωνα και των Πυθαγορείων, δέχεται τη μετενσάρκωση της ψυχής. Ο ίδιος ο Πυθαγόρας είχε επηρεαστεί από την αιγυπτιακή θεωρία της μετενσάρκωσης, σύμφωνα με την οποία οι κακές ψυχές είναι καταδικασμένες σε

⁴⁷⁷ Meijer (1992) 319-320· Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 526-527.

⁴⁷⁸ Κούτρας (1968) 19· Bussanich (1997) 57.

⁴⁷⁹ Dodds (1960) 3-4, 7.

⁴⁸⁰ Κούτρας (1968) 96-97.

μετενσαρκώσεις, αλλά τελικά επιστρέφουν στην ανθρώπινη μορφή και έπειτα ενδέχεται να απελευθερωθούν. Αντιθέτως, στην ινδική θεωρία της μετενσάρκωσης τόσο οι καλοί όσο και οι κακοί μετενσαρκώνονται, χωρίς να υπάρχει απελευθέρωση από αυτόν τον ατέρμονα κύκλο.⁴⁸¹

Ο Πλωτίνος διαμόρφωσε τη δική του θεωρία, αποδεχόμενος τα βασικά στοιχεία της πλατωνικής εσχατολογίας. Όσον αφορά στη μετενσάρκωση, ο Νεοπλατωνικός φιλόσοφος υιοθέτησε την άποψη ότι η φύση των ενσώματων ψυχών και η διαφοροποίησή τους ως προς τον χαρακτήρα και τα έργα της διάνοιας καθορίζονται όχι τόσο από το σώμα με το οποίο συνάπτονται οι ψυχές, αλλά κυρίως από τη συμπεριφορά τους στις προηγούμενες ζωές τους.⁴⁸² Αυτό, σημειώνει ο Πλωτίνος, συμβαίνει διότι, όπως αναφέρει ο Πλάτων στον μύθο του Ηρός (*Πολιτεία* X 620a2-3), η επιλογή τρόπου ζωής που κάνουν οι ψυχές γίνεται σύμφωνα με τους *προβεβιωμένους* βίους τους (IV 3.8.5-10).⁴⁸³ Επιλέγοντας τον *δαίμονά* τους, δηλαδή τη μοίρα τους, οι ψυχές υπακούουν στο αιώνιο νόμο της δικαιοσύνης, καθότι ανταμείβονται ή τιμωρούνται στην επόμενη ζωή για τη διαγωγή τους στην προηγούμενη. Η ιδέα της *αίρέσεως δαίμονος* αντλείται από τον Πλάτωνα και έχει πυθαγόρεια προέλευση.⁴⁸⁴

Όσον αφορά στην ανάμνηση, ο Πλωτίνος, όπως και ο Πλάτων, της αποδίδει ιδιαίτερη σημασία, θεωρώντας ότι μέσω αυτής η ψυχή είναι σε θέση να διατηρεί τον χαρακτήρα της ανάμεσα στις διάφορες ενσωματώσεις της. Κατά τον Πλωτίνο, η ανάμνηση των νοητών προλαμβάνει την πτώση της ψυχής, ενώ η ανάμνηση του αισθητού κόσμου επιφέρει την πτώση της. Ο Πλωτίνος, μάλιστα, επισημαίνει την ύπαρξη ασυνείδητης μνήμης, που επηρεάζει τις διαθέσεις, τις ενέργειες και τις επιλογές της ψυχής, καθώς και την αυτοσυνείδησή της (IV 4.4.7-14).⁴⁸⁵ Άλλωστε, μόνο αν δεχτούμε ότι υφίστανται αυτές οι λανθάνουσες αναμνήσεις, είναι δυνατόν να εξηγηθεί το γεγονός ότι η ψυχή μπορεί να θυμηθεί γεγονότα προηγούμενων ζωών, όταν αποδεσμεύεται από το σώμα (IV 3.27.14-23). Η αναφορά στην ανάδυση αναμνήσεων παλαιότερων ενσωματώσεων προέρχεται από την πανάρχαια πυθαγόρεια αντίληψη ότι η ψυχή ανακτά την παλαιότερη μνήμη της όταν αποχωρίζεται το σώμα, την οποία είχε υπ' όψιν και ο Πλάτων (βλ. Πλάτωνος *Φίληβον* 34b6-c2).⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Inge (1948) 29.

⁴⁸² Blumenthal (1971) 95.

⁴⁸³ Καλλιγιάς (2009) 369.

⁴⁸⁴ Rodier (1969) 328-329.

⁴⁸⁵ Καλλιγιάς (2009) 434-435.

⁴⁸⁶ Blumenthal (1971) 95· Καλλιγιάς (2009) 421.

Κατά τον Πλωτίνο – όπως έγινε φανερό από τις προηγούμενες ενότητες – το αληθινό ζύπνημα της ψυχής είναι *ανάστασις* από το σώμα, όχι με το σώμα. Οι αλλεπάλληλες μετενσαρκώσεις μοιάζουν με διαδοχικά όνειρα ή με τον ύπνο σε διαφορετικά κρεβάτια (III 6.6.71-74). Μετά θάνατον, σύμφωνα με έναν παγκόσμιο νόμο, η ψυχή πηγαίνει *εις τὸν προσήκοντα [...] τόπον* (IV 3.24.14-15), εκεί όπου λαχταρούσε (IV 3.13.15), και γίνεται το μέρος της (*φυτικόν, αἰσθητικόν* ή *λογιστικόν*)⁴⁸⁷ που έχει αναπτύξει περισσότερο. Έτσι, αυτοί που καλλιέργησαν τις ανθρώπινες ιδιότητές τους ξαναγεννιούνται ως άνθρωποι, ενώ όσοι έζησαν παραδομένοι στις αισθητικές εντυπώσεις και απολαύσεις μετενσαρκώνονται ως κατώτερα ζώα (III 4.2). Εδώ ο Πλωτίνος μάλλον βασίζεται και πάλι στον πλατωνικό εσχατολογικό μύθο της *Πολιτείας* (620a-d5). Επιπροσθέτως, στην *Έννεάδα* III 2.13 παρατηρούμε ότι απονέμεται διανεμητική δικαιοσύνη σε όσους μετενσαρκώνονται ως άνθρωποι, δηλονότι πληρώνουν τις αμαρτίες τους στην επόμενη ζωή τους, επί παραδείγματι οι σκληροί αφέντες γίνονται δούλοι. Όσες ψυχές, όμως, απελευθερώθηκαν από τη μόλυνση της σάρκας και κατάφεραν να υψωθούν προς την Ψυχή του κόσμου, τον Νου και τον Θεό (III 4.2.12-15), αυτές κατοικούν στον Θεό, όπου βρίσκεται η πραγματικότητα και το αληθινό ον.⁴⁸⁸

Αξίζει να σημειωθεί η αναποφασιστικότητα του Πλωτίνου στο θέμα του αυτεξούσιου του ανθρώπου. Τουτέστιν, αφενός υποστηρίζει ότι μόνο η λογική δραστηριότητα είναι ελεύθερη, ενώ το κακό δεν είναι, αφετέρου διατείνεται πως η αρετή είναι αυτόνομη, ενώ για το κακό φέρει ευθύνη ο δράστης του. Επιπλέον, άλλοτε αναφέρει ότι κυρίως οι κακές πράξεις εξαρτώνται από την ανθρώπινη ελευθερία και ότι η ψυχή καθ' εαυτήν – πριν από την ένωσή της με το σώμα – είναι απαλλαγμένη από λάθη, άλλοτε δηλώνει ότι η ψυχή, προτού πέσει στον αισθητό κόσμο, επιλέγει ελεύθερα τη μετέπειτα μοίρα της. Διαφαίνεται, λοιπόν, παρά τις αντιφάσεις που παρατηρούνται, η προσπάθεια του Πλωτίνου να συμβιβάσει το αυτεξούσιο με τον ντετερμινισμό,⁴⁸⁹ μιμούμενος και σε αυτό το σημείο τον Πλάτωνα.

Όπως σημειώνει ο Inge, ο Πλωτίνος κατά πάσα πιθανότητα δεν έπαιρνε πολύ στα σοβαρά τη θεωρία της μετενσάρκωσης, δεν τη θεωρούσε δηλαδή ως επιστημονική αλήθεια, όπως άλλωστε και ο Πορφύριος και ο Ιάμβλιχος⁴⁹⁰ – που δεν δέχονταν ότι η ανθρώπινη ψυχή μπορεί να κατοικήσει σε σώματα θηρίων ή πουλιών. Αυτό συνάγεται από τις ασυνέπειες που

⁴⁸⁷ Για όλα τα μέρη της ψυχής κατά τον Πλωτίνο, ήτοι *φυτικόν, όρεκτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν* και *νοῦν*, βλ. Blumenthal (1971) 44.

⁴⁸⁸ Inge (1948) 32-33.

⁴⁸⁹ Rodier (1969) 328.

⁴⁹⁰ Βλ. Αυγουστίνου, *De civitate Dei* 10.30: *Porphyrio tamen iure displicuit* Στοβαῖου, *Έκλογαί* I 1068· σχετικά με τον Ιάμβλιχο βλ. Νεμέσιου, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* 2.

παρουσιάζει η πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης: άλλοτε γίνεται αναφορά σε ένα καθαρτήριο των ασώματων ψυχών (III 4.6· IV 8.5), άλλοτε – όπως προαναφέρθηκε – οι κακές ψυχές ξαναγεννιούνται ως κατώτερα ζώα και άλλες φορές η τιμωρία επιβάλλεται στην επόμενη ανθρώπινη ζωή. Επιπλέον, κατά τον Inge, είναι εμφανές ότι ο Πλωτίνος δεν ενδιαφερόταν ουσιαστικά για το ζήτημα της ατομικής επιβίωσης στον χρόνο ούτε για αυτό των αμοιβών και των ποινών.⁴⁹¹

Ωστόσο, ο Πλωτίνος πίστευε ότι οι ψυχές έχουν *ουσίαν*, ήγουν αληθινή ύπαρξη, αλλά αυτή παράγεται από τον Θεό, όπως το φως της σελήνης προέρχεται από τον ήλιο. Επίσης, θεωρούσε ότι ο εμπειρικός εαυτός μας είναι ένα μείγμα που περιλαμβάνει φθαρτά στοιχεία, ενώ η ψυχή, το αθάνατο μέρος μας – όπως έχει ήδη αναλυθεί στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου – αναμφίβολα προϋπήρχε και θα επιβιώσει μετά θάνατον. Η αληθινή ζωή της ψυχής δεν είναι *εν χρόνω*: η ψυχή ενός ατόμου εξακολουθεί να υπάρχει στο υψηλότερο τμήμα της, εκτός του σώματος, ως νους, που διατηρεί την ταυτότητά του εν σχέσει προς τους άλλους νόες, παρότι όλοι μαζί στον νοητό κόσμο αποτελούν μια ενότητα.⁴⁹² Έτσι, μόνο μέσω της αυτο-υπέρβασης το άτομο βρίσκει τον εαυτό του – ήτοι το υψηλότερο τμήμα της ψυχής του – και ενώνεται με τους συνανθρώπους του, όχι άμεσα, αλλά μέσω της κοινής τους σχέσης με τον Θεό. Όπως παρατηρεί ο Inge, η μακάρια ψυχή έχει την ιθαγένειά της στον ουρανό, αλλά πρέπει να συνεχίζει πάντα να παράγει τα όμοιά της στο επίπεδο του χρόνου. Η ενότητα των δημιουργημάτων της έγκειται στην πηγή από όπου προέρχονται και στην οποία τελικά κατατείνουν. Διαπιστώνουμε ότι η πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης, προσδίδοντας έμφαση στη δημιουργική φύση των έμψυχων όντων, αντιτίθεται τόσο προς την αντίστοιχη ινδική όσο και προς την ορφική θεωρία, η οποία θέτει ως μοναδικό στόχο την απόδραση από τον θλιβερό κύκλο των μετενσαρκώσεων.⁴⁹³

⁴⁹¹ Inge (1948) 33-34.

⁴⁹² Blumenthal (1971) 120.

⁴⁹³ Inge (1948) 34-36.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄: ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΠΛΩΤΙΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΒΑΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΑΓΑΘΟ

Ι) Η ΑΘΑΝΑΣΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ & Η «ΠΤΩΣΗ» ΤΗΣ ΣΤΟΝ ΑΙΣΘΗΤΟ ΚΟΣΜΟ

Η ψυχή θεωρείται τόσο από τον Πλάτωνα όσο και από τον Πλωτίνο – όπως καταδείχθηκε στα κεφάλαια Α.Ι και Β.Ι – ως αληθινή ουσία (*οὐσία ὄντως οὕσα*), με θεϊκή φύση, ξεχωριστή από το σώμα και συγγενής με τα νοητά όντα (βλ. *Φαῖδρον* 247c6-8· *Ἐννεάδα* IV 7.8).⁴⁹⁴ Επίσης, όπως είδαμε, ο Πλωτίνος, προκειμένου να αποδείξει την αθανασία της ψυχής, βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στα πλατωνικά επιχειρήματα του *Φαῖδρου* και του *Φαῖδωνος*.

Ειδικότερα, στο απόσπασμα IV 7.9 υιοθετεί την πλατωνική ιδέα του *Φαῖδωνος* (105b5-107a1) ότι η ψυχή είναι αρχή της ζωής, και ως τέτοια είναι ανεπίδεκτη του εναντίου της ζωής, του θανάτου,⁴⁹⁵ άρα είναι κάτι *ἀνώλεθρον* και *ἀθάνατον* (*Φαῖδων* 106e9-107a1· *Ἐννεάς* IV 7.9.6-13). Ένα ακόμα βασικό επιχείρημα το οποίο επιστρατεύει εδώ ο Πλωτίνος, που αντλείται και αυτό από τον Πλάτωνα (*Φαῖδρος* 245c5-246a2), είναι αυτό που σχετίζεται με την αυτοκινησία της ψυχής, σύμφωνα με το οποίο η ψυχή, ως αρχή της κίνησης, που κινείται από μόνη της και παρέχει κίνηση στα άλλα, πρέπει να είναι αναγκαστικά κάτι *ἀνώλεθρον* και *ἀθάνατον* (IV 7.9.6-7, 11-12).

Πέραν τούτων, χρησιμοποιείται από τον Πλωτίνο το επιστημολογικό επιχείρημα, επίσης πλατωνικής προέλευσης, ότι όλες οι ψυχές δύνανται να προσεγγίσουν τα νοητά όντα αλλά και το Εν, καθώς και να θεαθούν μέσω της *ἀναμνήσεως* όσα έχουν μέσα τους, άρα είναι αιώνιες, ως κάτοχοι αιώνιων γνώσεων (IV 7.12.3-11).⁴⁹⁶ Ο συλλογισμός αυτός εμφανώς έλκει την καταγωγή του από τον *Φαῖδωνα* (72e3-77a5), όπου, αποδεικνύοντας αρχικά ότι η μάθηση

⁴⁹⁴ Βλ. επίσης *Ἐννεάδα* IV 7.10.1-2. Πβ. Πλάτωνος *Φαῖδωνα* 79d1-3, 84a8-b4· *Πολιτείαν* 490b4, 611e2-3.

⁴⁹⁵ Bremond (1924) 34.

⁴⁹⁶ Καλλιγιάς (2009) 609.

είναι ανάμνηση, ο Σωκράτης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, εφόσον γνωρίζαμε *a priori* – πριν γεννηθούμε – τις αιώνιες νοητές *ουσίας*, όπως το απόλυτα ωραίο και το απόλυτα αγαθό, η ψυχή μας προϋπήρχε της γέννησής μας στον αισθητό κόσμο.⁴⁹⁷

Τέλος, όσον αφορά στην απόδειξη της αθανασίας της ψυχής, αξίζει να αναφερθούμε και στο επιχείρημα του Πλωτίνου ότι μόνο τα σύνθετα πράγματα διασκορπίζονται και χάνονται, άρα η ψυχή, εφόσον είναι απλή, ασύνθετη και ενεργεία στη ζωή, δεν είναι δυνατόν να καταστραφεί (IV 7.12.12-15). Ο συλλογισμός αυτός προέρχεται, επίσης, από τον πλατωνικό *Φαίδωνα* (78c1-4), όπου υποστηρίζεται ότι διασκόρπιση υφίστανται μόνο τα σύνθετα πράγματα.⁴⁹⁸

Ωστόσο, ο Πλωτίνος, εν αντιθέσει προς τον Πλάτωνα, προσδίδει μεγάλη έμφαση στην απόδειξη της ασωματότητας της ψυχής, ως βασικής ένδειξης της θεϊκότητάς της, αφιερώνοντας ένα μεγάλο μέρος της πραγματείας IV 7 σε αυτήν. Επιπλέον, ο Πλωτίνος διαφοροποιείται από τον Πλάτωνα, καθότι δεν ενστερνίζεται απόλυτα την κλασική πλατωνική τριμερή διαίρεση της ψυχής σε *λογιστικόν*, *θυμοειδές* και *ἐπιθυμητικόν*, αλλά τη συνδυάζει με την αριστοτελική θεωρία περί ψυχικών λειτουργιών. Με μία πιο προσεκτική ματιά, βλέπουμε ότι η αριστοτελική διάκριση ταιριάζει περισσότερο με την επιμονή του Πλωτίνου σχετικά με το αδιαίρετο της ψυχής, καθώς και με την ιδέα του ότι ορισμένες δυνάμεις ενεργοποιούνται για συγκεκριμένους σκοπούς από ένα κεντρικό απόθεμα, ήτοι την αδιαφοροποίητη ψυχή, ενώ η πλατωνική διαίρεση αξιοποιείται από τον Νεοπλατωνικό φιλόσοφο κατά κύριο λόγο για την ταξινόμηση των ανθρώπινων αρετών και ελαττωμάτων (βλ. I 2.1.16-20· III 6.2).⁴⁹⁹

Ως προς την «πτώση» της ψυχής στον αισθητό κόσμο και την ενσωμάτωσή της, μπορούμε επίσης να εντοπίσουμε ομοιότητες αλλά και διαφορές ανάμεσα στον Πλωτίνου και τον Πλάτωνα. Συγκεκριμένα, ο Πλάτων στον μύθο της *παλινοδίας* του *Φαίδρου*, όπως αναλύθηκε στο κεφάλαιο A.I, παρουσιάζει την ασώματη ψυχή, πριν από την πτώση της, ως τέλεια, φτερωτή και μετέχουσα στη διοίκηση του κόσμου μαζί με την ψυχή του κόσμου (*Φαίδρος* 246c1-2), όπως άλλωστε την παρουσιάζει και ο Πλωτίνος, ως αθάνατη, νοητή οντότητα που συνδιοικεί το σύμπαν μαζί με την κοσμική ψυχή (IV 7.13.9-11· IV 8.4.5-9).⁵⁰⁰ Ως πρωταρχική αιτία της πτώσης της, όμως, θεωρείται από τον Πλάτωνα η *κακία*, ήτοι η αδυναμία του ηνιόχου-νου του άρματος της ψυχής να δαμάσει το μαύρο, ατίθασο άλογο (το

⁴⁹⁷ Βλ. Φάλκο-Αρβανιτάκη & Μαυρόπουλο (2007) 484-503, 776-779.

⁴⁹⁸ Φάλκος-Αρβανιτάκης & Μαυρόπουλος (2007) 508-509· Καλλιγιάς (2009) 609-610.

⁴⁹⁹ Blumenthal (1971) 21-22.

⁵⁰⁰ Καλλιγιάς (2009) 610-611. Πβ. VI 4.14.17-22. Βλ. επίσης Blumenthal (1971) 111.

επιθυμητικό μέρος της ψυχής) και, ακολουθώντας κάποιον θεό, να καθοδηγήσει το άρμα πέρα από την άκρη της ουράνιας αψίδας, ώστε να δει κάτι από τα *ὄντα ὄντως*, τις Ιδέες. Μία ακόμα αιτία της πτώσης των ανθρώπινων ψυχών, κατά τον εν λόγω πλατωνικό μύθο, είναι η *ἄμιλλα*, ήγουν ο ανταγωνισμός, καθώς και ο φθόνος που υπάρχει μεταξύ των ψυχών κατά την ανάβασή τους. Όλα αυτά έχουν ως συνέπεια να βαραίνει η ψυχή από *λήθην*, να υφίσταται πτερόρροια (248b2-3· 248c6) και ως εκ τούτου να πέφτει στη γη, εισερχόμενη σε κάποιο σώμα.⁵⁰¹

Αντίθετα προς τον πλατωνικό *Φαῖδρον*, όπως αναφέρθηκε διεξοδικά στην ενότητα Β.Ι, ο Πλωτίνος πιστεύει πως ο κυριότερος παράγοντας που οδηγεί στην «κάθοδο» της ψυχής είναι η *πρόοδος* και η δοτικότητα των ανώτερων υποστάσεων προς τις κατώτερες, εισάγοντας έτσι μία θεωρία που βρίσκεται εγγύτερα στην «αισιόδοξη» εκδοχή του Πλατωνισμού που απαντά στον *Τίμαιον* – όπου ο κόσμος παρουσιάζεται ως ένα υπέροχο δημιούργημα ενός αγαθού Δημιουργού και η παρουσία των ψυχών στον κόσμο ως αποτέλεσμα της θείας πρόνοιας.⁵⁰² Ο εστί μεθερμηνευόμενον, κατά τον Πλωτίνο, η ενσωμάτωση της ψυχής οφείλεται τόσο στη λογική αναγκαιότητα που αποτελεί μέρος του κοσμικού σχεδίου⁵⁰³ και επιβάλλει την απορροή του Νου μέσω της Ψυχής στον υλικό κόσμο, όσο και στην εκούσια συμμετοχή της ψυχής στη ζωοποίηση και τη διευθέτηση του τελευταίου, λόγω της δημιουργικής της *ὀρέξεως* (πβ. τον *τόκον ἐν καλῶ* του πλατωνικού *Συμποσίου* 206c1-e5). Επίσης η «πτώση» οφείλεται στην απομόνωση της ψυχής από την πηγή της και από τις άλλες ψυχές, εξαιτίας της επιθυμίας της να διοικεί ένα μέρος μόνο του σύμπαντος, δηλαδή ένα σώμα. Ο ενταφιασμός της στο σώμα (Πλάτωνος *Κρατύλος* 400c2· *Γοργίας* 493a2-3), ο εγκλωβισμός της στο κοσμικό σπήλαιο-δεσμοτήριο (*Πολιτεία* X 514a-517a7· *Φαίδων* 67d1-10) και η *περορρήσις* της (*Φαῖδρος* 246c2-5), κατά τον Πλωτίνο, δηλώνουν την απώλεια της συνολικής εποπτείας του σύμπαντος και την κατακερματισμένη δράση της ψυχής μετά την «πτώση» της.⁵⁰⁴ Τοιουτοτρόπως, ο Πλωτίνος δίνει τη δική του ερμηνεία του πλατωνικού μύθου του σπηλαίου, εγκαινιάζοντας τη νεοπλατωνική ερμηνεία του (βλ. Πορφυρίου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρον* 5-10) και στρέφοντας την προσοχή μας από το γνωσιολογικό στο οντολογικό επίπεδο, ήτοι στην ενσώματη ζωή της ψυχής και στην απαλλαγή της από αυτήν.⁵⁰⁵ Σε

⁵⁰¹ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 225. Βλ. επίσης Vries (1969) 139-140, σχόλιο στο χωρίο 248b2.

⁵⁰² Καλλιγιάς (2009) 626-629.

⁵⁰³ Κωσταράς (1995) 96-97.

⁵⁰⁴ Καλλιγιάς (2009) 625-626, 633-634.

⁵⁰⁵ Καλλιγιάς (2009) 626.

περίπτωση που η δράση της ενσώματης ψυχής είναι κακή, τότε τιμωρείται είτε με τη μετενσάρκωσή της είτε με την παρέμβαση τιμωρών δαιμόνων· ειδάλλως, αλώβητη, αποδεσμεύεται σύντομα από τον αισθητό κόσμο.

Όμως, εν πάση περιπτώσει, η ψυχή δεν βυθίζεται ολοκληρωτικά στην ύλη – εδώ έγκειται η καινοτομία του Πλωτίνου σε σχέση με τον Πλάτωνα και γενικότερα την προγενέστερη και σύγχρονή του φιλοσοφία. Ο Πλωτίνος υποστήριζε ότι το υψηλότερο, το νοητικό μέρος της ψυχής είναι πάντα άπτωτο και απαθές, έξω από το σώμα.⁵⁰⁶ Όπως επισημάνθηκε στην ενότητα Β.Ι, η άποψη αυτή μάλλον βασίστηκε στην αριστοτελική θεωρία για τον Νου, που υπερβαίνει το σώμα, καθώς και σε μία ερμηνεία του χωρίου 34b4 του πλατωνικού *Τιμαίου*, κατά την οποία η ψυχή θα πρέπει να είναι ευρύτερη του σώματος, εφόσον λέγεται ότι το περιβάλλει.⁵⁰⁷ Επιπροσθέτως, στο V 1.10.10 ο Πλωτίνος αναφέρεται στον *είσω άνθρωπον* του Πλάτωνα (βλ. *Πολιτείαν* X 598a7-b1: [...]) *ό έντος άνθρωπος* [...]), δηλαδή στο λογιστικόν μέρος της ψυχής, που, κατά τον Πλωτίνο, είναι πάντα σε επαφή με τον νοητό κόσμο, ακόμα και αν αυτό δεν γίνεται αντιληπτό από το συνειδητό «εγώ» μας.

Έτσι, όπως έχει ήδη σημειωθεί στο κεφάλαιο Β.Ι, η θεωρία του άπτωτου νου αντικαθιστά, τρόπον τινά, την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης, καθώς τα Είδη προσεγγίζονται μέσω της άμεσης διαίσθησης από τον μη κατερχόμενο νου, συνεπώς η ενεργοποίησή τους είτε δεν θα ονομαστεί μνήμη είτε θα θεωρηθεί ως μία άχρονη μνήμη (βλ. *Έννεάδα* IV 3.25.27-34· πβ. Πλάτωνος *Φαίδωνα* 72e3-7).⁵⁰⁸ Βέβαια, ως προς το ζήτημα αυτό, αξίζει να παρατηρηθεί και η αναμνηστική διάσταση της *έπιστροφής εις εαυτόν*, εφόσον επιτυγχάνεται όταν η ψυχή στρέφεται εντός της, ανακαλύπτοντας εκεί τον αληθινό της εαυτό μέσα σε περίλαμπρο κάλλος (βλ. *Έννεάδα* V 8.2.41-46· πβ. I 6.5.31-58 και IV 7.10.40-52).⁵⁰⁹ Ωστόσο, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, κατ' αντιδιαστολήν προς την πλατωνική ανάμνηση, η πλωτινική επιστροφή δεν αφορμάται αναγκαστικά από τον γήινο έρωτα.

II) ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΚΑΙ ΠΛΩΤΙΝΙΚΟΣ ΕΡΩΣ

Ο Πλωτίνος πίστευε, όπως αναλύθηκε στο κεφάλαιο Β.ΙΙ, ότι υπάρχουν τρεις δρόμοι για να φτάσει κανείς στο Αγαθό: ο δρόμος του μουσικού, του εραστή και του φιλοσόφου. Ο μουσικός, που τον θέλγει το κάλλος και η αρμονία των ήχων, σταδιακά ανακαλύπτει ότι αυτά

⁵⁰⁶ Καλλιγιάς (2009) 610-611.

⁵⁰⁷ Atkinson (1983) 217-218.

⁵⁰⁸ Καλλιγιάς (2009) 91, 416.

⁵⁰⁹ Καλλιγιάς (2013) 400.

βασίζονται στο πνευματικό κάλλος και τη νοητή αρμονία. Κατ' ανάλογο τρόπο, ο εραστής, που θαμπώνεται από τη σωματική ομορφιά, η οποία του εγείρει την ανάμνηση του νοητού Κάλλους, συνειδητοποιεί πως η σωματική αντικατοπτρίζει την ομορφιά του Νου και κατ' επέκτασιν του Αγαθού. Ο ανώτερος, όμως, και κατ' εξοχήν πλωτινικός έρωσ είναι αυτός του *έπερωμένου* φιλοσόφου (I 3.3.2), ο οποίος δεν εγείρεται από το αισθητό αλλά απευθείας από το νοητό και το ψυχικό κάλλος· τουτέστιν ο φιλόσοφος επιδιδόμενος στις επιστήμες, στην καλλιέργεια των αρετών και εν συνεχεία στη διαλεκτική, μπορεί τελικά να ανέλθει ως το Αγαθό, το πραγματικό αντικείμενο της επιθυμίας του, και να επιτύχει την ένωσή του με αυτό.⁵¹⁰

Αυτή είναι η βασική διαφορά του πλωτινικού από τον πλατωνικό έρωτα, καθώς ο τελευταίος, όπως καταδείχθηκε στην ενότητα Α.Ι, εξάπτεται από τη σωματική ομορφιά του ερωμένου, που αφυπνίζει την ανάμνηση της Ιδέας του Κάλλους και μετέπειτα της υπέρτατης Ιδέας του Αγαθού. Διαπιστώνουμε ότι, κατά τον Πλάτωνα, ο έρωσ για τα ωραία σώματα συνιστά απαραίτητο αναβαθμό της ανόδου του φιλοσόφου, ενώ, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, ο φιλόσοφος δεν αφορμάται από αισθητά αλλά αποκλειστικά από πνευματικά ερεθίσματα, προκειμένου να προσεγγίσει το Αγαθό.⁵¹¹

Επιπλέον, παρότι τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος υποδεικνύουν την εξύψωση της Πανδήμου Αφροδίτης σε Ουρανία, ο Πλωτίνος ζητά κάτι εφικτό, ήτοι τον έρωτα για το οιονεί προσωποποιημένο Αγαθό-Πατέρα και τη μυστική ένωση μαζί του, ενώ ο Πλάτων μας ζητά να αγαπήσουμε και να θεαθούμε τις άψυχες και απρόσωπες Ιδέες, και την ύψιστη μεταξύ αυτών Ιδέα του Αγαθού. Είναι φανερό, όπως υπογραμμίζει ο Rist, ότι ο Πλωτίνος, αν και παρερμήνευσε την πλατωνική θεωρία, κατανόησε καλύτερα τη φύση του ανθρώπινου *έρωντος νοῦ*.⁵¹²

Μία ακόμα διαφορά ανάμεσα στον πλατωνικό και τον πλωτινικό έρωτα έγκειται στο ότι ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί εκφράσεις και παρομοιώσεις που παραπέμπουν περισσότερο στον ετερόφυλο έρωτα, ενώ ο Πλάτων εκθειάζει κυρίως τον ομόφυλο πνευματικό έρωτα μεταξύ του εραστή-φιλοσόφου και του ερωμένου-μαθητή. Ειδικότερα, ο Πλωτίνος, μολονότι σε κάποια χωρία αναφέρεται στην ομοφυλοφιλική σχέση *έραστοῦ-έρωμένου* (επί παραδείγματι στο VI 7.31.11-16), το γεγονός ότι χρησιμοποιεί τη γλώσσα των μυστηριακών θρησκευόν (όπως στο I 6.7.1-14) αποκαλύπτει ότι, κατά πάσα πιθανότητα, θεωρούσε πως οι ετερόφυλες

⁵¹⁰ Hadot (2007) 187-188.

⁵¹¹ Hadot (2007) 188· πβ. Ferwerda (1965) 90.

⁵¹² Rist (1964) 100.

σχέσεις μπορούν επίσης να οδηγήσουν στον φιλοσοφικό Έρωτα. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγουμε λαμβάνοντας υπ' όψιν και την πληθώρα των παρομοιώσεων της ψυχής με γυναικεία μορφή, άλλοτε με μια Αφροδίτη, άλλοτε με ευγενή παρθένο κόρη, που και στις δύο περιπτώσεις διακατέχεται από σφοδρή ερωτική επιθυμία να επιστρέψει στον Πατέρα της και να ενωθεί με αυτόν (III 5.2.32-35· VI 9.9.33-34). Η εικόνα αυτή της κόρης-ψυχής που σκιρτά από ίμερο και αναζητά τον Αγαπημένο μας θυμίζει έντονα, όπως έχει ήδη αναφερθεί στο Β.Π, τη Νύμφη του Άσματος Άσμάτων. Επιπροσθέτως, γνωρίζουμε ότι ο Πλωτίνος δεν ζούσε σε ένα ακραιφνώς ανδρικό περιβάλλον, όπως ο Πλάτων, αλλά περιστοιχιζόταν από πολλές γυναίκες που ασχολούνταν με τη φιλοσοφία (βλ. *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 9.1),⁵¹³ και ήταν αντίθετος στην ομοφυλοφιλία. Εφόσον, λοιπόν, ο Πλωτίνος αφιέρωνε περισσότερο χρόνο στις γυναίκες απ' ό,τι ο προκάτοχός του, φαίνεται πως τις θεωρούσε ικανές να μνηθούν στον φιλοσοφικό έρωτα και θεωρούσε ότι ο συζυγικός έρωτας μπορεί επίσης να εγείρει την ανάμνηση του υπερβατικού Κάλλους.⁵¹⁴

Αντιθέτως, ο Πλάτων, ο οποίος ζούσε σε μία εποχή που οι γυναίκες εν γένει – πλην ορισμένων εταίρων – δεν ασχολούνταν με τη φιλοσοφία ή τις επιστήμες ούτε φοιτούσαν στις ανώτατες σχολές, στο *Συμπόσιον* και στον *Φαῖδρον*, όπως αναλύθηκε στο κεφάλαιο Α.Ι, εγκωμιάζει ως ύψιστο τον πνευματικό, μη σαρκικό έρωτα μεταξύ δύο ανδρών φιλοσόφων, του εραστή-διδασκάλου και του νεαρού ερωμένου. Ακόμα, στον *Φαῖδρον* αναφέρει ότι, πέρα από το ζεύγος των φιλοσόφων, μπορεί να φτερωθεί και το ζεύγος των *φιλοτίμων* ανδρών που ενίοτε έρχονται σε ερωτική επαφή, οι οποίοι μετά θάνατον ανακτούν τα χαμένα τους φτερά για χάρη του έρωτά τους. Ωστόσο, στο όψιμο έργο του, τους *Νόμους* (VIII 836b-842a), ο Πλάτων καταδικάζει τον σαρκικό ομόφυλο έρωτα και εκφράζει την ελπίδα ότι μπορεί να υπάρξει σχέση *φιλίας* μεταξύ των ανδρών και των συζύγων τους, χρησιμοποιώντας μάλιστα τη φράση *ιερὸς γάμος* (VIII 841d7).⁵¹⁵ Είναι αξιοσημείωτο ότι η φράση αυτή χρησιμοποιείτο σε συζητήσεις περί της μυστικής ενώσεως μέσα στη σχολή του Πλωτίνου. Αυτό δείχνει άλλωστε και η μαρτυρία του Πορφυρίου (*Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 15), σύμφωνα με την οποία, όταν ο ίδιος διάβασε στα Πλατώνεια ένα ποίημά του με τίτλο *Ιερὸς γάμος*, ενώ κάποιοι τον χαρακτήρισαν ως τρελό, ο Πλωτίνος τον εξήρε ως ποιητή, φιλόσοφο και ιεροφάντη.⁵¹⁶

⁵¹³ Καλλιγιάς (1998) 43, 124.

⁵¹⁴ Rist (1964) 100-101· Hadot (2007) 188-189.

⁵¹⁵ Rist (1964) 100.

⁵¹⁶ Καλλιγιάς (1998) 50-51, 144· Rist (1964) 100.

Επιπλέον, παρατηρούμε ότι τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος θεωρούσαν τον έρωτα ως κινητήριο δύναμη που οδηγεί την ψυχή στην *ἐπιστροφήν εις ἑαυτήν*. Στον Πλάτωνα η *ἐπιστροφή* δηλώνει όχι μόνο τη σωκρατική αρετή, η οποία κατακτάται μέσω της ανάμνησης των Ιδεών που εγείρεται από τον έρωτα και μέσω του φιλοσοφικού εξαγνισμού της ψυχής, αλλά και την προσπέλαση του θείου – δυνατή σχεδόν κατ' εξοχήν στους φιλοσόφους.⁵¹⁷ Είναι φανερό, όπως έχει αναφερθεί στο κεφάλαιο Α.Ι, ότι ο πλατωνικός, πνευματικός έρωτας είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με το θρησκευτικό βίωμα, καθώς, σύμφωνα με τον μύθο του *Φαίδρου*, η αρχική επιθυμία μετουσιώνεται σε λατρεία ενός προσώπου και ενός θεού· ο *ένθουσιασμός* που επιφέρει ο έρωτας συμβάλλει στην *ἐπιστροφήν τὴν εἰς ἑαυτούς*,⁵¹⁸ δηλώνει στην ανακάλυψη μέσα μας, μέσω της μνήμης, χαρακτηριστικών του οικείου μας θεού (*Φαῖδρος* 252c-253c). Η στενή σύνδεση του ερωτικού με το θρησκευτικό συναίσθημα εξηγεί, άλλωστε, τη συχνή χρήση σε αυτό το απόσπασμα, όπως και σε άλλα χωρία του *Φαίδρου*, όρων που προέρχονται από τις μυστηριακές λατρείες, καθώς και από την ορφικοπυθαγόρεια παράδοση (252e1: *ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων*· 250b-c, όπου η ενόραση των Ιδεών παρομοιάζεται με τις *ἐποπτείας* των μυστηρίων⁵¹⁹ 253a2-4).

Στον Πλωτίνο, επίσης, η ερωτική επιθυμία μετατρέπεται σε λατρεία, μόνο που ο πλωτινικός έρωτας, ήτοι ο έρωτας του φιλοσόφου, στρέφεται εξ αρχής προς το Αγαθό (βλ. ΙΙΙ 5.4.22-23). Τοιουτοτρόπως, ο έρωτας συνιστά τη δύναμη που ωθεί την ψυχή να ανακτήσει τη χαμένη της ενότητα, μέσω της *ἐπιστροφῆς εἰς ἑαυτήν*, και έπειτα να φτάσει ακόμα υψηλότερα και να ενωθεί ξανά με την πηγή της, το Εν.⁵²⁰ Η κάθαρση της ψυχής από τα στοιχεία που της προσέθεσε η πτώση της, που αποτελεί βασική προϋπόθεση για την επίτευξη της *unio mystica*, παραπέμπει άμεσα – στον Πλωτίνο, όπως και στον Πλάτωνα – στις ιεροτελεστίες των Μυστηρίων, όπου οι μύστες απεκδύονταν τα ενδύματά τους.⁵²¹ Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό ότι και ο Πλωτίνος θεωρεί το ερωτικό βίωμα στενά συνυφασμένο με το θρησκευτικό, καθώς ο πλωτινικός έρωτας αποτελεί μία μυστικιστική εμπειρία που είναι προνόμιο λίγων, κυρίως των φιλοσόφων.⁵²²

Παρά τις ομοιότητες που επισημάνθηκαν παραπάνω, ιδιαίτερα σημαντική είναι η απόκλιση ανάμεσα στην πλατωνική και την πλωτινική θεωρία ως προς την έννοια του έρωτα

⁵¹⁷ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 199-200.

⁵¹⁸ Βλ. σχόλιο Ερμείας μδ' στο 252e, Couvreur (1971) 190-191.

⁵¹⁹ Rohde (2004) 469, υποσημ. 44.

⁵²⁰ Ferwerda (1965) 89.

⁵²¹ Rist (1964) 97-98.

⁵²² Zintzen (2000) 30.

για το Αγαθό αλλά και ως προς το ζενίθ της ανοδικής πορείας του ανθρώπου προς αυτό. Ο Πλάτων, όπως είδαμε στην ενότητα Α.Ι, παρουσίασε τη *scala amoris* του φιλοσόφου, η οποία έχει ως αφετηρία τον έρωτα των όμορφων σωμάτων, που – κατά την παλινωδία του *Φαίδρου* – αφυπνίζει την ανάμνηση του οικείου θεού και της Ιδέας του Κάλλους, συμβάλλοντας ταυτόχρονα στην ανάκτηση των χαμένων φτερών της ψυχής, και καταλήγει στον έρωτα των Ιδεών και της ύπατης Ιδέας του Αγαθού. Ο κολοφώνας αυτής της ανόδου είναι η *ὁμοίωσις θεῶ*, ήτοι η θέωση *καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν* (*Φαῖδρος* 253a4-5), και όχι η ταύτιση με το θείο.

Αντιθέτως, ο Πλωτίνος πίστευε ότι η ανθρώπινη ψυχή μπορεί μέσω του έρωτα – κατά μείζονα λόγο του πνευματικού – να φτάσει στο επίπεδο του *ἔμφορος νοῦ* και εν συνεχεία σε αυτό του *ἐρῶντος νοῦ*, όπου εν ερωτική εκστάσει, μετέχοντας στην άμεση σχέση του Νου με το Αγαθό και μετατρέπόμενη η ίδια σε *ἔρωτα*, ὄντως περοῦται (VI 7.22.15) και δύναται να επιτύχει τη μυστική ένωση με τον υπερβατικό Θεό-Αγαθό. Αυτό, όπως έχουμε εξηγήσει, σημαίνει την απόλυτη ταύτιση της ερώσας κεκαθαυμένης ψυχής με το *ἀληθινὸν ἐρώμενόν* της, το Αγαθό-Εν. Είναι αξιοπρόσεκτο, μάλιστα, ότι, εφόσον στην *Ἐννεάδα* VI 8.15.1-8 το Εν περιγράφεται ως *ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ*, κατά τη μυστική ένωση της ψυχής με αυτό, η εξυψωμένη ψυχή αποτελεί συγχρόνως το αντικείμενο του Έρωτα του Ενός προς εαυτό· έτσι η ουσία και η επιθυμία του Θεού ταυτίζονται.⁵²³ Είναι αυτόδηλο ότι υποστηρίζοντας ότι είναι εφικτή η ένωση της ψυχής με το Εν και ταυτίζοντας το Αγαθό με τον Έρωτα, ο Πλωτίνος, παρότι χρησιμοποιεί το ερωτικό λεξιλόγιο του *Φαίδρου*⁵²⁴ και του *Συμποσίου*,⁵²⁵ επί της ουσίας απομακρύνεται πολύ από την κλασική πλατωνική θεωρία.

Συναφές με τα προηγούμενα είναι και το ζήτημα της υπερχειλίζουσας αγάπης, όπου επίσης μπορούν να εντοπιστούν ουσιαστικές διαφορές μεταξύ των απόψεων των δύο φιλοσόφων. Συγκεκριμένα, ο Πλωτίνος θεωρούσε ως αιτία της γένεσης των δύο κατώτερων υποστάσεων, ήγουν του Νου και της Ψυχής, τον Έρωτα του Ενός για τον εαυτό του και την ενατένιση του εαυτού του. Παρότι, δηλαδή, η υπερβατικότητα του Αγαθού αποκλείει την αγάπη του για τα δημιουργήματά του, μεταξύ των οποίων είναι και ο άνθρωπος, εφόσον το Αγαθό είναι *αὐτοῦ ἔρωσ*, αγαπά τον εαυτό του καθ' εαυτόν αλλά και ως παρόντα μαζί με τα αποτελέσματά του. Αυτός ο έρωσ είναι η αιτία μίας καθοδικής κίνησης, της δημιουργίας των άλλων υποστάσεων·

⁵²³ Rist (1964) 78-82· Armstrong (1961) τόμος 79, σ. 113.

⁵²⁴ Ferwerda (1965) 88-89.

⁵²⁵ Βλ. κεφάλαιο Β.ΙΙ, σ. 59.

έτσι, λόγω της τελειότητας και της υπεραφθονίας του Αγαθού, η παραγωγική του δύναμις υπερχειλίζει, όπως το νερό που ξεχύνεται από μία πηγή, όμως το ίδιο το Αγαθό μένει καθ' εαυτό, αιώνια αμετάβλητο, γεγονός το οποίο εξηγεί την αρχή του αμείωτου δούναί του.⁵²⁶

Η έννοια της υπερχειλίζουσας αγάπης απαντά και στον Πλάτωνα αλλά σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Τουτέστιν, ο Πλάτων δεν αναφέρεται στην υπερχείλιση της παραγωγικής δύναμης του Αγαθού ως αποτέλεσμα του Έρωτά του προς εαυτό· απλώς το παρουσιάζει ως αιτία της ύπαρξης των Ιδεών και της γνώσης τους από εμάς (*Πολιτεία* VI 509b). Εδώ γίνεται αναφορά στην υπερχείλιση της αγάπης του φιλοσόφου ο οποίος αντίκρισε την Ιδέα του Αγαθού και κατέστη κατ' αυτόν τον τρόπο και ο ίδιος αγαθός προς τους άλλους. Έτσι, ο φιλόσοφος-εραστής στον *Φαῖδρον* διακατέχεται από έναν δοτικό έρωτα, που έχει ως απόρροια τον ψυχικό τόκο, συμβάλλοντας στην ηθική διάπλαση και τελικά στη θέωση του ερωμένου (βλ. 253b-c).⁵²⁷ Ωσαύτως, οι φύλακες-φιλόσοφοι της *Πολιτείας* έχουν χρέος να ξανακατεβούν στο σπήλαιο, προκειμένου να παράσχουν μόρφωση στους δεσμώτες και, παράλληλα, να εκπληρώσουν την κοινωνική τους αποστολή, αναλαμβάνοντας τη διακυβέρνηση της πόλης (*Πολιτεία* VII 520a-d).⁵²⁸

Τέλος, από τα παραπάνω είναι φανερό ότι ο Πλάτων προσδίδει ιδιαίτερη έμφαση στον παιδαγωγικό χαρακτήρα του έρωτα που αναπτύσσεται μεταξύ φιλοσόφου-ερώντος και νεαρού-ερωμένου, ο οποίος οδηγεί στην πτέρωση και εν τέλει στη θέωσή τους. Αντιθέτως, ο Πλωτίνος διατείνεται ότι ο έρωσ του φιλοσόφου δεν διεγείρεται από τη θέαση του αισθητού κάλλους αλλά του κάλλους των επιστημών και των αρετών· είναι έρωσ που στρέφεται κατευθείαν προς το Αγαθό. Συνεπώς διαπιστώνουμε πως, ενώ ο Πλάτων δεν απορρίπτει εντελώς τον γήινο έρωτα, θεωρώντας τον ως το πρώτο σκαλοπάτι της ανόδου, ο Πλωτίνος προχωρά στην πλήρη εξαΰλωση του φιλοσοφικού έρωτα. Τοιουτοτρόπως, η πλατωνική άνοδος επιτυγχάνεται από ένα ζεύγος ερωτευμένων φιλοσόφων, ενώ η πλωτινική είναι *φυγή μόνου πρὸς μόνον* (*Εννεάς* VI 9.11.51), δηλονότι μία μοναχική ανάβαση της ερώσας ψυχής του φιλοσόφου προς το μοναδικό αντικείμενο της επιθυμίας του, το Αγαθό.

III) Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ & ΤΟ ΠΛΩΤΙΝΙΚΟ ΑΓΑΘΟ-ΕΝ

⁵²⁶ Βλ. κεφάλαιο Β.ΙΙΙ, σ. 66· Rist (1964) 78, 82-83.

⁵²⁷ Βλ. κεφάλαιο Α.Ι, σσ. 12-14,16.

⁵²⁸ Βλ. κεφάλαιο Α.ΙΙ.3, σσ. 34-35.

Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος τοποθετούν την αρχή των πάντων, που συνιστά το απόγειο της ανοδικής πορείας της ψυχής, *ἐπέκεινα* της ούσιας (*Πολιτεία* VI 509b9· *Ἐννεὰς* V 3.17.13-14). Στην πλατωνική οντολογία, όμως, όπως αναφέρθηκε στο κεφάλαιο Α.ΙΙ.1, η *τοῦ παντός ἀρχή* (*Πολιτεία* VI 511b7) είναι η Ιδέα του Αγαθού, που αποτελεί την ύψιστη Ιδέα και συγχρόνως την αιτία του είναι και της γνώσης των Ιδεών.⁵²⁹ Η Ιδέα του Αγαθού είναι ανώτερη από τον Δημιουργό, που συνιστά μία δεύτερη *ἀρχήν*.⁵³⁰ Αντιθέτως, ο Πλωτίνος, όπως αναλύθηκε στην ενότητα Β.ΙΙΙ, παρουσιάζει την πηγή των πάντων ως κάτι απόλυτα υπερβατικό, υπεράνω των Ιδεών, το οποίο ονομάζει Αγαθό ή Εν. Κατ' αυτόν, το Αγαθό αποτελεί την *δύναμιν τῶν πάντων*,⁵³¹ ἴτοι την αιτία του εαυτού του (VI 8.13.54-58), αλλά και του είναι και της γνώσης των δύο κατώτερων υποστάσεων, του Νου και της Ψυχής, που εκπορεύονται από αυτό χάρις στην αιώνια, έξω χρόνου υπερχειλίση του (V 2.1.7-11), η οποία δεν επιφέρει καμία μεταβολή σε αυτό.

Η γέννηση του Νου και της Ψυχής από το Εν περιγράφεται γλαφυρά από τον Πλωτίνιο μέσω της πρωτότυπης αλληγορικής ερμηνείας του ησιόδειου μύθου για τους τρεις κοσμογονικούς θεούς (*Ἐννεὰς* V 8.12-13), η οποία βέβαια απουσιάζει από τον Πλάτωνα. Έτσι ο Δίας, κατά τον Πλωτίνιο, συμβολίζει την Ψυχή, ο πατέρας του, Κρόνος, τον Νου ως χώρο πλήρη από τα νοητά γεννήματά του (V 8.12.5-7), τα Είδη, και ο παππούς του, ο Ουρανός, συμβολίζει το Εν, που χαρακτηρίζεται από έναν αστείρευτο παραγωγικό δυναμισμό. Τα μόνα πλατωνικά ψήγματα που μπορούν να εντοπισθούν σε αυτή την ερμηνεία αφορούν στον Κρόνο, η παραδεισιακή βασιλεία του οποίου παρουσιάζεται στον μύθο του πλατωνικού *Πολιτικού* (269a7 κ.ε.), καθώς και στη Ρέα, που τόσο ο Πλωτίνος όσο και ο Πλάτων τη συνδέουν με τη ρευστότητα της ύλης (*Ἐννεὰς* V 1.7.32· πβ. Πλάτωνος *Κρατύλον* 402a4 κ.ε.).⁵³²

Ο Πλωτίνος, όπως είδαμε στην ενότητα Β.ΙΙΙ, υιοθετεί την πλατωνική παρομοίωση της Ιδέας του Αγαθού με τον ήλιο (*Πολιτεία* VI 508e1-509d3), προκειμένου να εικονογραφήσει το Αγαθό-Εν που ζωοδοτεί και φωτίζει τον νοητό κόσμο, αλλά παραμένει επέκεινα αυτού (βλ. *Ἐννεάδα* V 3.12.39-52· πβ. V 1.8.6-9). Η παρομοίωση αυτή χρησιμοποιείται και σε άλλα σημεία των *Ἐννεάδων*, όπως στο V 5.8.1-7, όπου ο υπερνοητός ήλιος-Αγαθό εμφανίζεται να ανατέλλει πάνω από τον ωκεανό, και στο VI 7.16.23-35, όπου το Αγαθό σκιαγραφείται ως

⁵²⁹ *Πολιτεία* 509b.

⁵³⁰ Gerson (1990) 81.

⁵³¹ *Ἐννεὰς* ΙΙΙ 8.10.1, V 3.15.33, V 4.2.38.

⁵³² Καλλιγάς (2013) 232, 248-249· Atkinson (1983) 177-179.

αἰτία οὐσίας και νοῦ, καθώς και αιτία που μας κάνει να δούμε τον νοητό κόσμο, όπως ο ήλιος γεννά και καθιστά ορατά τα αισθητά πράγματα. Επίσης, στο χωρίο I 7.1.13-28 το Εν χαρακτηρίζεται ως *πηγή και ἀρχή* των πάντων, που βρίσκεται *ἐπέκεινα* αυτών, αλλά όλα εξαρτώνται από αυτό και στρέφονται προς αυτό, όπως το φως που προέρχεται από τον ήλιο, ο οποίος συνιστά το κέντρο του, με το οποίο το φως παραμένει συνδεδεμένο.

Αυτή η εικόνα του Αγαθού ως κέντρου των άλλων υποστάσεων αποτελεί μία ακόμα καινοτομία του Πλωτίνου, που παρουσιάζεται σε πολλά χωρία των *Ἐννεάδων*. Ειδικότερα, στο VI 8.18.3-30 ο Νους παραλληλίζεται με τον κύκλο που έχει το τέρμα των ακτίνων του στο κέντρο-Εν και συνιστά εκροή και ανάπτυξη του.⁵³³ ακόμα, στο V 1.11.10-13 τα σημεία της περιφέρειας του κύκλου φέρονται να έχουν ως αφετηρία το κέντρο-Εν, σε αυτά όμως δεν είναι παρόν το ίδιο το Εν, που παραμένει *ἐφ' ἑαυτοῦ*, αλλά *ἔχνη* του Ενός.⁵³⁴ Παρεμφερής είναι και η εικόνα στην *Ἐννεάδα* IV 3.17.12-21, όπου περιγράφεται το Αγαθό ως κέντρο, γύρω από το οποίο βρίσκονται δύο φωτεινοί κύκλοι (μάλλον σφαίρες: πβ. Πλάτωνος *Νόμους* 898a3-b3),⁵³⁵ πρώτα ο Νους και μετά η Ψυχή, και γύρω από αυτούς ένας τρίτος, ετερόφωτος δακτύλιος, ο αισθητός κόσμος.⁵³⁶

Τέλος, στο V 1.11.13-15 οι ψυχές μας παρομοιάζονται με τα σημεία της περιφέρειας ενός κύκλου, το κέντρο του οποίου μπορεί να ταυτιστεί με τον Θεό-Αγαθό, και στο VI 9.8.18-22 το Εν παρουσιάζεται ως το κέντρο όλων των ψυχικών κέντρων. Συνεπώς, κατά τον Πλωτίνο, μέσα στην ψυχή είναι παρών όχι μόνο ο νους (και τα Είδη που αυτός περιέχει) αλλά και ο ίδιος ο Θεός, ως αιτία του νου και πηγή των πάντων.⁵³⁷ Τοιουτοτρόπως, ο Πλωτίνος, τοποθετώντας εντός της ψυχής τόσο τον νου όσο και – τρόπον τινά – τον Θεό, ως κέντρο των πάντων, απομακρύνεται πολύ από την πλατωνική θεωρία, σύμφωνα με την οποία ο νοητός κόσμος, ήτοι ο κόσμος των Ιδεών, τον οποίο η ψυχή γνωρίζει πριν γεννηθεί, βρίσκεται έξω από αυτή (και από τον νου) – κατά τον μύθο του *Φαίδρου*, στον υπερουράνιο τόπο (*Φαίδρος* 247c). Είναι εμφανής στο σημείο αυτό η επιρροή του Πλωτίνου από την αριστοτελική νοολογία,⁵³⁸ ήγουν από τη θεωρία σχετικά με το *ἀκίνητον πρῶτον κινουῦν* και τα κατηγορούμενα που αυτό λαμβάνει (βλ. Αριστοτέλους *Μετὰ τὰ Φυσικά* Λ 1071b3-1073a).⁵³⁹

⁵³³ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 612-615· Atkinson (1983) 236-237.

⁵³⁴ Atkinson (1983) 237.

⁵³⁵ Diès (1956) 162.

⁵³⁶ Καλλιγιάς (2009) 74-75, 392-393.

⁵³⁷ Καλλιγιάς (2013) 263-264.

⁵³⁸ Καλλιγιάς (2013) 337. Όπως επισημαίνει ο Καλλιγιάς, ο Πλωτίνος, αξιοποιώντας τα αριστοτελικά πορίσματα, καταλήγει να ταυτίζει πλήρως τον Νου με τα νοητά του αντικείμενα, τα Είδη (*Ἐννεάς* V 5· πβ. Αριστοτέλους

Βέβαια, η παρουσία του Αγαθού στα όντα δεν είναι τοπική αλλά αιτιακή, δηλονότι το Αγαθό ως πρώτη αρχή, αν και έτερο πάντων, είναι αιώνια παρόν σε όλα και τα εμπεριέχει όλα (Πλωτίνου *Ἐννεὰς* V 5.9). Διότι, κατά την πλωτινική θεωρία, το αίτιο εμπεριέχει τα αποτελέσματά του, ήγουν οι ανώτερες υποστάσεις εμπεριέχουν τις κατώτερες, όπερ εστί μεθερμηνευόμενον η Ψυχή βρίσκεται μέσα στον Νου και αυτός μέσα στο Εν, που ως αρχή των πάντων ενέχει τα πάντα, αλλά δεν εμπερικλείεται σε τίποτα, δηλαδή είναι οντολογικά ανεξάρτητο (πβ. Πλάτωνος *Παρμενίδην* 138b5-6). Υπογραμμίζεται, λοιπόν, εδώ η αντίθεση ανάμεσα στο *εἶναι ἐν ἄλλῳ* και στο *εἶναι ἐν αὐτῷ*, η οποία αντλείται από τον *Παρμενίδην*, όμως ο Πλωτίνος της προσδίδει καθαρά αιτιακή σημασία, τονίζοντας τη διαφορά μεταξύ οντολογικής εξάρτησης και οντολογικής αυτοτέλειας.⁵⁴⁰

Πάντως, όπως επισημαίνει ο Yount, πολλά από τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο Εν στην πρώτη υπόθεση του *Παρμενίδου* 137c-142b⁵⁴¹ συμπίπτουν αφενός με αυτά που αποδίδει ο Πλάτων στην Ιδέα του Αγαθού στην *Πολιτείαν* (βλ. ενότητα Α.ΙΙ.1) και αφετέρου με αυτά που αναφέρει ο Πλωτίνος για το Εν-Αγαθό (βλ. ενότητα Β.ΙΙΙ). Επί παραδείγματι, τόσο ο Πλάτων (στην *Πολιτείαν* και στον *Παρμενίδην*) όσο και ο Πλωτίνος θεωρεί ότι το Αγαθό ή Εν είναι επέκεινα της ουσίας, ήτοι δεν έχει ουσία ούτε «είναι», δεν έχει όρια, αποτελεί αιτία του ωραίου, της αλήθειας και του λόγου, είναι πηγή της ηθικής αλήθειας και της αγαθότητας, εν γένει είναι πηγή των Ιδεών, και δεν μπορούν να του αποδοθούν συγκεκριμένες ιδιότητες πέρα από το ότι είναι το Εν ή Αγαθό.⁵⁴² Διαπιστώνουμε, επομένως, πως υπάρχουν πολλές ομοιότητες ανάμεσα στην πλατωνική και την πλωτινική μεταφυσική, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να ισχυριστούμε, εν αντιθέσει προς την άποψη του Yount, ότι οι δύο αυτές θεωρίες κατ' ουσίαν ταυτίζονται, δεδομένου ότι, όπως είδαμε, υφίστανται και ορισμένες διαφορές μεταξύ τους.

Αξίζει να σημειωθούν δύο ακόμα διαφορές μεταξύ του Πλάτωνα και του Πλωτίνου ως προς τον τρόπο παρουσίασης του Αγαθού. Παρότι και οι δύο φιλόσοφοι πίστευαν ότι το Αγαθό αποτελεί το τελικό αίτιο των πάντων,⁵⁴³ εξηγώντας έτσι την επιστροφή της ψυχής σε αυτό, ο Πλωτίνος εμφανίζει το Αγαθό-Θεό οιονεί προσωποποιημένο,⁵⁴⁴ σαν Πατέρα της ψυχής-κόρης, η οποία κυριεύεται από σφοδρή ερωτική επιθυμία να επιστρέψει σε αυτόν και

Μετά τὰ Φυσικά Λ 1072b21-25: *ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητὸν [...]*, εισάγοντας έτσι μία καινοφανή θεωρία σχετικά με τη φύση των νοητῶν ὄντων και την ίδια την αλήθεια. Για το αριστοτελικό κείμενο βλ. Jaeger (1957¹) 253.

⁵³⁹ Düring (2000) 338· Γεωργούλης (1992⁴) 269-275.

⁵⁴⁰ Καλλιγιάς (2013) 358-360.

⁵⁴¹ Diès (1956) 71-79.

⁵⁴² Yount (2014) 1-2.

⁵⁴³ Σκουτερόπουλος (2002¹) 858· Bussanich (1997) 45-46.

⁵⁴⁴ Rist (1964) 100.

να ενωθεί μαζί του (III 5.2.32-35· VI 9.9.33-34), βρίσκοντας έτσι την ευτυχία της. Αντιθέτως, ο Πλάτων περιγράφει την ύψιστη Ιδέα του Αγαθού ως μία απρόσωπη υπερβατική αρχή, που βρίσκεται υπεράνω του Δημιουργού, ως ένα αιώνιο αρχέτυπο, προς το οποίο κατευθύνονται τα πάντα.⁵⁴⁵

Επιπροσθέτως, όπως καταδείχθηκε στην προηγούμενη ενότητα, ο Πλωτίνος διατείνεται ότι το Αγαθό-Εν είναι *ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως* (Έννεὰς VI 8.15.1-8), με αποτέλεσμα, κατά τη *unio mystica*, η εξυψωμένη ψυχή να συνιστά το αντικείμενο του Έρωτα του Ενός προς εαυτό. Ο έρως του Ενός για τον εαυτό του, άλλωστε, είναι η αιτία της υπερχείλισης της παραγωγικής του *δυνάμεως* και της γένεσης των άλλων υποστάσεων, ήγουν του Νου και της Ψυχής. Έτσι, αν και η υπερβατικότητα του πλωτινικού Ενός δεν αφήνει περιθώρια να υποθέσουμε ότι αγαπά τα δημιουργήματά του, ωστόσο το Εν αγαπά τον εαυτό του και ως παρόντα μαζί με ό,τι απορρέει από αυτό. Απεναντίας, στον Πλάτωνα το Αγαθό δεν είναι Έρως· είναι ο ήλιος του νοητού βασιλείου, η ανώτατη Ιδέα και συγχρόνως η αιτία της γνώσης και του είναι των Ιδεών (*Πολιτεία* VI 509b), των οιονεί αρχετύπων μαθηματικής τελειότητας και λογικής.⁵⁴⁶ Η πλατωνική Ιδέα του Αγαθού, παρότι καθιστά επιθυμητά τα νοητά όντα (τις Ιδέες), δεν εμφανίζεται να τρέφει έρωτα για τον εαυτό του ούτε – άμεσα ή έμμεσα – για τις Ιδέες που πηγάζουν από αυτό ούτε βέβαια για την ψυχή όσων το θεώνται.

Είναι αυτόδηλη, λοιπόν, η απόλυτη υπερβατικότητα του πλατωνικού Αγαθού, ως της απρόσωπης πρώτης αρχής του κόσμου, κατ' αντιδιαστολήν προς την ερωτική διάσταση που προσδίδεται στο Αγαθό-Εν από τον Πλωτίνο, ο οποίος παρουσιάζει το σύνολο της πραγματικότητας ως απόρροια του ασταμάτητου δούναι του Ενός, που οφείλεται στην τελειότητα και στον έρωτά του προς εαυτό.

IV) ΤΑ ΣΤΑΔΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΒΑΣΗΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΑΓΑΘΟ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Κοινή πεποίθηση του Πλάτωνα και του Πλωτίνου ήταν ότι η ανθρώπινη τελείωση μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της προσέγγισης του Αγαθού, η οποία προϋποθέτει μία επίπονη ανοδική πορεία. Ο Πλωτίνος, για να περιγράψει αυτή την πορεία, υιοθετεί την πλατωνική αλληγορία του σπηλαιού, στην οποία όμως δίνει μία δική του ερμηνεία, μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους της από το γνωσιολογικό στο οντολογικό επίπεδο· τουτέστιν, ενώ ο Πλάτων

⁵⁴⁵ Strycker (1970) 456· Gerson (1990) 81.

⁵⁴⁶ Rist (1964) 51.

στην αλληγορία αυτή (*Πολιτεία* VII 514a-517a7) περιγράφει τη μετάβαση των δεσμοτών από την *ἀπαιδευσίαν* στην *παιδείαν*, ο Πλωτίνος συσχετίζει το σπήλαιο με τον ενσώματο βίο της ψυχής, και την έξοδο από αυτό με την αποδέσμευση από το σώμα και την άνοδό της στον νοητό κόσμο (*Εννεάς* IV 8.1.28-37· IV 8.4.25-30).⁵⁴⁷

Εκτός από την πλατωνική αλληγορία του σπηλαίου, όμως, ο Πλωτίνος – όπως έχει αναλυθεί στην ενότητα B.IV – εισάγει και άλλες παρομοιώσεις, για να εικονογραφήσει την ανάβαση της ψυχής προς το Αγαθό. Συγκεκριμένα, χρησιμοποιεί σε διάφορα χωρία των *Εννεάδων* την εικόνα του κύκλου (IV 3.17.12-21, V 1.11.10-15, VI 8.18.3-30, VI 9.8.1-35), στο τελευταίο εκ των οποίων περιγράφει την κυκλική, κεντρομόλο κίνηση της ψυχής γύρω από το κέντρο της, μέσω του οποίου μπορεί να προσεγγίσει το κέντρο όλων των ψυχικών κέντρων, ήτοι το Εν. Και παρότι είναι εμφανές ότι η ιδέα της κυκλικής κίνησης της ψυχής αντλείται από τον πλατωνικό *Τίμαιον* (43e) και τον *Φαῖδρον* (247c-d), ο Πλωτίνος διαφοροποιείται από τον Πλάτωνα, μεταβάλλοντας την κατακόρυφη κίνηση των ψυχών προς τις Ιδέες (*Φαῖδρος* 249c) σε κεντρομόλο.⁵⁴⁸ Επίσης, η κεντρομόλος κίνηση γύρω από το Αγαθό έρχεται σε αντίθεση με τη γραμμική πορεία προς αυτό, που παρουσιάζεται στην πλατωνική αλληγορία της Γραμμής (*Πολιτεία* VI 509d6-511e5), όπου κατ' ουσίαν ακολουθούνται τα στάδια νοητικής διαφώτισης που περιγράφονται και στην αλληγορία του Σπηλαίου: *εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις* ή *ἐπιστήμη* – στο τελευταίο φτάνει κανείς στην *ἀρχὴν ἀνυπόθετον* (510b6-8), ήγουν στην Ιδέα του Αγαθού.

Ο Πλωτίνος επινοεί δύο ακόμα νέες εικόνες που αναπαριστούν την άνοδο προς το Αγαθό. Πρόκειται, όπως έχουμε αναφέρει στην ενότητα B.IV, για την εικόνα του άνδρα με τα πόδια μέσα στο νερό και το υπόλοιπο σώμα έξω από αυτό (VI 9.8.16-35)· το μέρος πάνω από το νερό συμβολίζει την ψυχή και μέσω αυτού είναι δυνατή η σύνδεση του κέντρου μας με το *πάντων κέντρον*, το Εν. Επιπλέον, στο απόσπασμα VI 9.8.35-45 οι ψυχές μας παρομοιάζονται με ένα χορό που κοιτάζει άλλοτε προς το κοινό, άλλοτε προς τον κορυφαίο του, αλλά μόνο στη δεύτερη περίπτωση τραγουδά όμορφα, όπως ακριβώς και εμείς δεν κοιτάζουμε διαρκώς προς το Εν, όμως μόνο όταν στραφούμε σε αυτό θα επιτύχουμε τον στόχο μας.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Καλλιγιάς (2009) 625-626, 633-634.

⁵⁴⁸ Meijer (1992) 229-231.

⁵⁴⁹ Meijer (1992) 239-241.

Βέβαια, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος πίστευαν ότι απαιτείται μεθοδική προετοιμασία για να οδηγηθεί κάποιος στο μυστικό βίωμα του Αγαθού. Αμφότεροι οι φιλόσοφοι αποδίδουν μεγάλη σημασία στην καλλιέργεια της γνώσης και της αρετής.

Όσον αφορά στη γνώση, ο Πλάτων θεωρεί ότι μόνο μέσω αυτής οι φύλακες της ιδανικής πολιτείας του θα είναι σε θέση να εξέλθουν από το σπήλαιο της *ἀπαιδευσίας* και να αντικρίσουν τις Ιδέες, και τελικά την ύψιστη μεταξύ αυτών Ιδέα του Αγαθού (*Πολιτεία* VII 514a-517a7). Την εικόνα της εξόδου από το σπήλαιο, όπως έχει προαναφερθεί, χρησιμοποίησε και ο Πλωτίνος, για να δηλώσει την απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα και τη στροφή της στον νοητό κόσμο, η οποία ξεκινά με την ανάμνηση, που συμβάλλει στη θέαση των Ιδεών (*Ἐννεάς* IV 8.1.28-37· IV 8.4.25-30). Η αναφορά στη θεωρία της *ἀναμνήσεως* παραπέμπει άμεσα στον μύθο του *Φαίδρου* (κυρίως στο χωρίο 249c1-4). Ωστόσο, ο Πλωτίνος δεν προσδίδει στην ανάμνηση τόσο μεγάλη έμφαση όσο ο Πλάτων, ο οποίος υποστήριζε πως ο έρωσ αφυπνίζει την ανάμνηση των Ιδεών, φτάνοντας στο σημείο μάλιστα να ορίζει τη γνώση ως ανάμνηση όσων είχε δει η ψυχή προτού γεννηθεί (*Μένων* 81c5-d5: [...] *τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν*). Ο Πλωτίνος – όπως έχει αναφερθεί και στις ενότητες Β.Ι και Γ.Ι – εισάγοντας την καινοφανή θεωρία του μη κατερχόμενου νου, εξέφρασε την άποψη ότι τα Είδη προσεγγίζονται από αυτόν μέσω της άμεσης διαίσθησης, άρα η ενεργοποίησή τους είτε δεν αποτελεί μνήμη είτε αποτελεί ένα είδος άχρονης μνήμης (βλ. *Ἐννεάδα* IV 3.25.27-34· πβ. Πλάτωνος *Φαίδωνα* 72e3-7).⁵⁵⁰

Πέρα από την ανάμνηση, ο δρόμος της γνώσης περιλαμβάνει, κατά τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, την ενασχόληση με τις επιστήμες, που είναι συνυφασμένη με την *διάνοιαν*, ήτοι τη διαλογιστική σκέψη, καθώς και τη διαλεκτική, που συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο της φιλοσοφίας. Όμως ο Πλάτων, στο πλαίσιο αυτών των προπαρασκευαστικών σπουδών, δίνει μεγάλη βαρύτητα κυρίως στα μαθηματικά (αριθμητική, γεωμετρία και στερεομετρία), αλλά και στην αστρονομία και τη μουσική (*ἄρμονίαν*), διότι πίστευε πως αυτές οι επιστήμες δύνανται να στρέψουν την ψυχή από τον αισθητό προς τον νοητό κόσμο (*Πολιτεία* VII 522c-531d, 536d-537c). Αυτός ο κύκλος σπουδών, λοιπόν, κατά τον Πλάτωνα, επικεντρώνεται στη μαθηματική διαλεκτική, καθότι κάποιες μαθηματικές έννοιες, όπως τα γεωμετρικά σχήματα, κατευθύνουν τον νου προς τις Ιδέες. Στο παρόν στάδιο ο στόχος είναι η σύλληψη του *Ἐνός*, το οποίο ο Πλάτων ορίζει ως τη μαθηματική Ιδέα της ενότητας, υπό την οποία μπορούν να

⁵⁵⁰ Καλλιγιάς (2009) 91, 416.

ενοποιηθούν οι εν λόγω επιστήμες.⁵⁵¹ Αντιθέτως, ο Πλωτίνος δεν φαίνεται να ελκύεται από τη φυσική επιστήμη ούτε από τα μαθηματικά, αλλά τα θεωρεί ως απλά προστάδια της *unio mystica*.⁵⁵² Παρ' όλα αυτά, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος υποστήριζαν ότι η ηθική διαλεκτική, ως σπουδή των πρώτων αρχών, αποτελεί το σπουδαιότερο μέρος της φιλοσοφίας, που διασχίζοντας όλο το πνευματικό πεδίο και συλλαμβάνοντας τη γενική αλήθεια των επιμέρους επιστημών, τελικά υπερβαίνει τη λογική και επιτυγχάνει τη θέαση του Αγαθού.

Τέλος, στον δρόμο της γνώσης ο Πλωτίνος συμπεριλαμβάνει και τη θέαση του νοητού κάλλους, στο πλαίσιο μιας «εσωστρεφούς» θεώρησης της πλατωνικής μεταφυσικής. Η ιδέα της ανόδου προς το νοητό κάλλος αντλείται από την περιγραφή του *λαμπροῦ κάλλους* του *ὑπερουρανίου τόπου* που θεώνται οι ψυχές ακολουθώντας τους θεούς στον πλατωνικό *Φαῖδρον* (250b5-c6). Κατά τον Πλωτίνο, παρότι οι ψυχές εμπεριέχουν όλες τις νοητές αλήθειες, δεν χαρακτηρίζονται από τον ίδιο βαθμό προσήλωσης σε αυτές (V 8.10.10-22). Επίσης, το νοητό κάλλος εκτός του ότι φωτίζει τα Είδη, καθιστά όμορφους και όσους το αντικρίζουν, καθώς αναδεικνύει την εσωτερική, έμφυτη ομορφιά τους (V 8.10.2-31)· για αυτό η παρουσία του παρομοιάζεται με τον ενθουσιασμό των θεόληπτων ανθρώπων, που βλέπουν μέσα τους τον θεό (V 8.10.32-43· πβ. *Φαῖδρον* 245a1-8).⁵⁵³

Εξίσου σημαντικός για την ψυχική ανάταση είναι, κατά τους δύο φιλοσόφους, και ο δρόμος της αρετής. Η καλλιέργεια των αρετών είναι απαραίτητη για την κάθαρση της ψυχής από τα πάθη, τον χωρισμό της από το σώμα και την εξύψωσή της προς το Αγαθό. Η *κάθαρσις*, που αποτελούσε μία θρησκευτική έννοια στην ορφική φιλοσοφία αλλά και στα Ελευσίνια μυστήρια, μετατρέπεται από τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο σε ιδέα φιλοσοφική, που δηλώνει την απαλλαγή της ψυχής από όσα τη μόλυναν κατά την πτώση της στον αισθητό κόσμο, μέσω του θεωρητικού καθαρισμού της.⁵⁵⁴ Για αυτό, όπως έχει καταδειχθεί στα κεφάλαια Α' και Β', τόσο στους πλατωνικούς διαλόγους όσο και στις *Ἐννεάδας*, είναι συχνή η χρήση όρων που παραπέμπουν στις τελετές των Μυστηρίων. Βέβαια, οι αναφορές στα Μυστήρια και η χρήση όρων που σχετίζονται με το όραμα είναι πιο συχνές στον Πλάτωνα παρά στον Πλωτίνο· επί παραδείγματι η έννοια της *έποπτείας* (*Φαῖδρος* 250c4: *έποπτεύοντες· Συμπόσιον* 210a: *έποπτικά*), που αποτελούσε τεχνικό όρο των Ελευσινίων, δεν εμφανίζεται στο έργο του Πλωτίνου. Αυτό, προφανώς, οφείλεται στο ότι ο Πλωτίνος δεν θεωρούσε ως

⁵⁵¹ Cornford (1932) 78-91· Murphy (1951¹) 188-193.

⁵⁵² Θεοδωρακόπουλος (1959) 49.

⁵⁵³ Καλλιγιάς (2013) 414-415.

⁵⁵⁴ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 199-200.

τελικό στόχο της ανόδου της ψυχής το όραμα του Αγαθού αλλά τη μυστική ένωση με αυτό. Εντούτοις, ο Πλωτίνος, όπως και ο Πλάτων, χρησιμοποιούσε συχνά όρους που σχετίζονται με την έννοια της καθαρότητας (*Ἐννεὰς* I 6.9.16: *καθαρός*· I 2.3.8: *καθάρσεις*· III 6.5.13: *κάθαρσις*· πβ. *Φαῖδρον* 250c4: *καθαροί*· *Συμπόσιον* 211e1: *καθαρόν*).⁵⁵⁵

Η κάθαρση της ψυχής, κατά τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, μπορεί να οδηγήσει στην *ἐπιστροφήν* της ψυχής *εἰς ἑαυτήν*. Αυτό σημαίνει ότι μέσω του φιλοσοφικού καθαρισμού της η ψυχή κατακτά τη φρόνηση, ανακτά την ενότητά της και προσεγγίζει τη θεότητα⁵⁵⁶ (*Φαῖδρος* 252e6-253a5· *Ἐννεὰς* I 2.4.15-18). Στον Πλάτωνα, όμως, η *ἐπιστροφή* ἢ *εἰς ἑαυτούς*,⁵⁵⁷ είναι αποτέλεσμα του *ἐνθουσιασμοῦ* και της ανάμνησης του οικείου θεού που επιφέρει στον εραστή-φιλόσοφο η θέα του αγαπημένου του προσώπου· έτσι, ο ερών ανακαλύπτει μέσα στην ψυχή του ίχνη της φύσης του θεού που λατρεύει (*Φαῖδρος* 252e6-253a4). Απεναντίας, στον Πλωτίνο ο φιλόσοφος δεν αφορμάται από τον γήινο έρωτα προκειμένου να κατακτήσει την αρετή και να επιστρέψει *εἰς ἑαυτόν*· κινητήριος δύναμη της ανόδου του είναι κατ' εξοχήν τα πνευματικά ερεθίσματα,⁵⁵⁸ καθώς και ο έρωτάς του για το Αγαθό (βλ. *Ἐννεάδα* III 5.4.22-23). Επιπλέον, ο Πλωτίνος αναπτύσσει και εμβαθύνει περισσότερο στην έννοια της *ἐπιστροφῆς* της ψυχής *εἰς ἑαυτήν*, περιγράφοντάς την παραστατικά, χάρις στην προσωπική του εμπειρία, ως ένα ξύπνημα μέσα στον εαυτό μας (IV 8.1.1-10), δηλώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την *ἔκστασιν* από τον ψυχικό βίο⁵⁵⁹ και την ένωση της ψυχής με τον Νου.⁵⁶⁰

Εκτός, όμως, από τον δρόμο της γνώσης και της αρετής, ο Πλωτίνος, όπως έχει ήδη αναφερθεί στην ενότητα B.IV, πίστευε ότι υπάρχει και ένα τρίτο μονοπάτι που οδηγεί προς το Αγαθό, αυτό της αισθητικής. Αναγνώριζε, δηλαδή, την αξία της δημιουργικής φαντασίας του καλλιτέχνη και θεωρούσε το έργο τέχνης ως εικόνα του νοητού, ως σύμβολο και αισθητή αποτύπωση της ιδέας, που συμβάλλει στη μύησή μας στον νοητό κόσμο (βλ. *Ἐννεάδα* V 8.1.1-40)⁵⁶¹· διότι η τέχνη δεν μιμείται απλώς τα αισθητά αντικείμενα, αλλά ανεβαίνει ως τους άυλους λόγους από όπου αυτά προέρχονται (βλ. V 8.2).⁵⁶² Για αυτό, άλλωστε, ο Πλωτίνος διατεινόταν ότι ο μουσικός, ως λάτρης των ωραίων ήχων, μπορεί πίσω από αυτούς

⁵⁵⁵ Meijer (1992) 274-275, υποσημ. 779.

⁵⁵⁶ Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 199-200.

⁵⁵⁷ Βλ. σχόλιο Ερμεία μδ' στο 252e, Couvreur (1971) 190-191.

⁵⁵⁸ Hadot (2007) 188.

⁵⁵⁹ Κούτρας (1968) 53.

⁵⁶⁰ O'Meara (1993) 104.

⁵⁶¹ Καλλιγιάς (2013) 158-161, 389-397· Κούτρας (1968) 105.

⁵⁶² Καλλιγιάς (2013) 160-165, 398-399.

να ανακαλύψει το νοητό κάλλος και την αρμονία.⁵⁶³ Αντιθέτως, ο Πλάτων απορρίπτει την τέχνη ως *τρίτον* [...] *ἀπὸ τῆς ἀληθείας* (*Πολιτεία* X 602c2), δηλονότι ως απλή μίμηση της Φύσης, ως *μιμήσεως μίμησιν*,⁵⁶⁴ που κρύβει τον νοητό κόσμο και αποπροσανατολίζει τη συνείδησή μας από αυτόν.⁵⁶⁵

Κατά τον Πλωτίνιο, οι τρεις οδοί που περιγράφηκαν παραπάνω, συγκλίνουν σε ένα σημείο πέραν της λογικής, της ηθικής και της αισθητικής, συγχωνεύονται μέσα στον Νου. Τοιούτοτρόπως, ο Νεοπλατωνικός φιλόσοφος μεταπλάθει και εξελίσσει την πλατωνική σκέψη, ενοποιώντας τις διαφορετικές οδούς προς το Αγαθό.⁵⁶⁶

Ωστόσο, αμφότεροι οι φιλόσοφοι υποστήριζαν ότι η προσέγγιση του Αγαθού προϋποθέτει ένα ανοδικό άλμα προς το επέκεινα. Ειδικότερα, ο Πλάτων στην αλληγορία της Γραμμής παρουσιάζει ως το τελευταίο και ανώτερο μέρος της Γραμμής αυτό που συμβολίζει το άλμα του φιλοσόφου προς μια *ἀρχὴν ἀνυπόθετον* (*Πολιτεία* VI 510b6-8), βάσει όχι εικόνων αλλά νοητών αντικειμένων (*εἰδῶν*).⁵⁶⁷ Ο Πλάτων, όμως, στην *Πολιτείαν* προσδίδει στην προσπέλαση του Αγαθού περισσότερο επιστημονικό παρά μυστικιστικό χαρακτήρα: τουτέστιν, ισχυρίζεται πως μετά την άφιξη στην *τοῦ παντός ἀρχὴν* ο φιλόσοφος ακολουθεί καθοδική πορεία από τις απλές προς τις συνθετότερες έννοιες, οδηγούμενος απαγωγικά στην ακριβή και ολοκληρωμένη σύλληψη *εἰδῶν* (VI 511b3-c2). Σε αυτή την νοητική κατάσταση, ήτοι την *νόησιν* ή *ἐπιστήμην*, είναι σε θέση να δει κανείς ευκρινέστατα μία ολοκληρωμένη δομή της αλήθειας και να εξετάσει τις Ιδέες καθ' εαυτές υπό το φως της υπέρτατης αρχής, του Αγαθού.⁵⁶⁸ Εντούτοις, στον *Φαῖδρον* η θέαση των Ιδεών προσλαμβάνει μυστικιστικό χαρακτήρα, καθώς παρομοιάζεται με τις *ἐποπτείας* των Μυστηρίων (250b-c).⁵⁶⁹ Αυτό δηλώνει ότι δεν αρκεί η λογική σκέψη για να πλησιάσουμε το Αγαθό, αλλά είναι επίσης απαραίτητο το εσωτερικό θρησκευτικό βίωμα, το οποίο εξομοιώνεται με τη θεία μανία του έρωτα,⁵⁷⁰ που προκαλείται από την αισθητή ομορφιά και συνεπάγεται την ανάμνηση της Ιδέας του Κάλλους και, εν συνεχεία, των υπολοίπων Ιδεών.

Από την άλλη πλευρά, ο Πλωτίνιος προσδίδει στην προσέγγιση του Αγαθού καθαρά μυστικιστικό-μεταφυσικό χαρακτήρα. Κατ' αυτόν, ο φιλόσοφος πρέπει να προβεί σε ένα

⁵⁶³ About (1973) 35.

⁵⁶⁴ Κούτρας (1968) 105.

⁵⁶⁵ About (1973) 36.

⁵⁶⁶ About (1973) 17, 43.

⁵⁶⁷ Ferguson (1963) 188.

⁵⁶⁸ Cornford (1932) 76· Annas (1981) 251.

⁵⁶⁹ Rohde (2004) 469, υποσημ. 44.

⁵⁷⁰ Παπανούτσος (1971) 133-134.

υπερλογικό άλμα προς το άγνωστο, πέραν της μορφής της ψυχής και του νου, ακόμα και πέραν του εαυτού του (VI 9.7.18-21), με σκοπό την ένωσή του με το επέκεινα της ουσίας Αγαθό. Μετά από αυτό το άλμα δεν χρειάζεται τίποτα άλλο παρά η ήσυχη αναμονή για την άφιξη του Ενός, όπως ο οφθαλμός περιμένει την ανατολή του ηλίου (V 5.8.1-7).

Είναι φανερό, λοιπόν, ότι το τελευταίο στάδιο της ανάβασης είναι αρκετά διαφορετικό στους δύο φιλοσόφους. Στον Πλάτωνα το αποκορύφωμα της ανοδικής πορείας είναι η θέαση του Αγαθού και η θέωση, ήγουν η ομοίωση με αυτό (*ὁμοιον γίνεσθαι*), όχι όμως η πλήρης ταύτιση με το θείο, αλλά μόνο *καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπω μετασχεῖν* (*Φαῖδρος* 253a4-5· πβ. *Πολιτείαν* VI 500d1, X 613b1· *Θεαίτητον* 176b1-2).⁵⁷¹ Στον *Φαῖδρον*, δηλαδή, ο ανθρώπινος λόγος, υπό την επήρεια της θεϊκής έμπνευσης της ερωτευμένης ψυχής, δύναται να συλλάβει την πραγματικότητα άλογα.⁵⁷² Στην *Πολιτείαν* η διαισθητική θέαση των Ιδεών περιγράφεται ως το δεύτερο στάδιο της διαλεκτικής, που καταλήγει στην ενατένιση της Ιδέας του Αγαθού. Το όραμα αυτό εδώ δεν παρουσιάζεται σαν ένα μυστικιστικό βίωμα, αλλά κατά μείζονα λόγο σαν μία ανώτερη νοητική και ηθική κατάσταση στην οποία φτάνει ο φιλόσοφος στην ηλικία των 50 ετών, μετά τη δεκαπενταετή σπουδή της μαθηματικής και της ηθικής διαλεκτικής (από 20 έως 35 ετών) και την μετέπειτα ανάληψη διαφόρων διοικητικών και στρατιωτικών καθηκόντων (από 35 έως 50 ετών). Το όραμα του Αγαθού, λοιπόν, επέρχεται όταν διακρίνει κανείς την ενότητα (*έν*) που διέπει τις σημαντικότερες ηθικές αρετές, δηλονότι όταν κατέχει ευρεία γνώση για όλες τις εκφάνσεις του Αγαθού.⁵⁷³ Σε αυτό το ύψιστο νοητικό επίπεδο η γνώση του φιλοσόφου είναι άμεση και βέβαιη· η αμεσότητα της γνώσης των Ιδεών μέσω της διαλεκτικής, άλλωστε, τονίζεται και με τη χρήση της οπτικής μεταφοράς της θέασης του Ηλίου.⁵⁷⁴

Εντούτοις, στον Πλωτίνο το μεσουράνημα της ανοδικής πορείας του φιλοσόφου δεν είναι απλώς η ομοίωση με το θείο, όπως στον Πλάτωνα, αλλά η μυστική ένωση με το Αγαθό, ήτοι το *θεόν γίνεσθαι*. Το μυστικό στάδιο ξεκινά με την αιφνίδια άφιξη του Ενός (V 5.7.33-35), μια ιδέα που πηγάζει από το πλατωνικό *Συμπόσιον* (210e).⁵⁷⁵ Διαπιστώνουμε ότι στον Πλωτίνο η επαφή με το Αγαθό δεν εναπόκειται μόνο στην επίμοχθη προσπάθεια του φιλοσόφου, αλλά συνιστά ταυτόχρονα και ένα είδος θείας χάρις.

⁵⁷¹ Παπανούτσος (1971) 136-137.

⁵⁷² Price (1992) 243-244.

⁵⁷³ Cornford (1932) 89-90.

⁵⁷⁴ Annas (1981) 283-284.

⁵⁷⁵ Rist (1967) 224.

Όσον αφορά στο εσωτερικό βίωμα, αυτό περιγράφεται ως εκστατικό και άρρητο τόσο στον Πλωτίνο όσο και στον *Φαῖδρον*, καθώς και στην *Εβδόμη Ἐπιστολή* (341c5-e1) του Πλάτωνα, στην οποία κατά πάσα πιθανότητα βασίστηκε η πλωτινική σύλληψη του μυστικού βιώματος.⁵⁷⁶ Όμως στον Πλωτίνο δεν επιδιώκεται απλώς η θέαση του Αγαθού, αλλά η ένωση με αυτό (VI 9.11.6: *μὴ ἐωραμένον, ἀλλ' ἠγνωμένον*). Για αυτό, παρά τη χρήση λεξιλογίου που προέρχεται από το πλατωνικό *Συμπόσιον* για την περιγραφή του οράματος του Ενός ως φωτός⁵⁷⁷ (βλ. *Ἐννεάδα* I 6.7.39, IV 8.1.3, V 3.17.34-36, κ.α.), στις *Ἐννεάδας* κυριαρχούν οι μεταφορές αφής έναντι των μεταφορών θέασης, και επιπλέον αξιοποιείται η εικόνα της σύγκλισης των κέντρων των κύκλων (VI 9.8.16-35· VI 9.10.12-22). Τοιουτοτρόπως, η μυστική ένωση σκιαγραφείται ως μία μορφή επαφής και αγγίγματος (VI 9.11.24, V 3.17.34, V 3.10.42), ως μία ανάμειξη που αίρει κάθε διάκριση μεταξύ της ψυχής και του Ενός, τα οποία συνιστούν δύο σε ένα (*ἐν ἄμφω*). Ο μυστικιστής, λοιπόν, κατά την *unio mystica* γίνεται και ο ίδιος *φῶς αὐτὸ καθαρὸν*, γίνεται θεός (VI 9.9.57-58), καθότι παραδίδεται στο Εν και βρίσκεται σε *ἔκστασιν* (VI 9.11.23), δηλαδή χάνει προσωρινά τον εαυτό του (VI 9.10.15-16), υπερβαίνοντας την ατομική του προσωπικότητα, από την οποία το μόνο που απομένει κατά την ένωση είναι ο Ἔρως.⁵⁷⁸ Βέβαια, όπως έχει αναλυθεί στην ενότητα B.IV, αυτό δεν σημαίνει την πλήρη απεμπόληση της ατομικότητάς του, αλλά την ανάκτηση του αληθινού του εαυτού. Φτάνοντας *ἐπέκεινα οὐσίας* (VI 9.11.42) ο φιλόσοφος έχει επιτύχει την *ἀπαλλαγὴ* από τον αισθητό κόσμο καθώς και από τον ψυχικό του εαυτό (VI 9.11.50).⁵⁷⁹

Ωστόσο, στον Πλάτωνα η πλήρης απελευθέρωση του φιλοσόφου από τον αισθητό κόσμο και τα ψυχικά πάθη μπορεί να επιτευχθεί μόνο μετά θάνατον, όταν η ψυχή αποδεσμευτεί από το σώμα στο οποίο είναι φυλακισμένη (*Φαῖδων* 67d1-10· *Κρατύλος* 400c1-2· πβ. *Φαῖδρον* 250c5-6). Τότε η τέλεια ψυχή θα χαθεί εντελώς μέσα στην Ψυχή του κόσμου. Όπως παρατηρεί ο Rist, η κατάσταση της ψυχής κατά την πλωτινική *unio mystica* μας θυμίζει αρκετά αυτή της ψυχής του πλατωνικού φιλοσόφου μετά θάνατον. Παρ' όλα αυτά, θα πρέπει να σημειωθεί πως ο Πλάτων αναφέρεται στη συγχώνευση της ψυχής μας με την Ψυχή του κόσμου, ενώ ο Πλωτίνος θεωρεί ότι η ψυχή του φιλοσόφου μπορεί να φτάσει πέρα από την ουσία, στην ταύτιση με το απόλυτο Αγαθό – κάτι που δεν θεωρείται εφικτό κατά την πλατωνική θεωρία. Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι ο Πλωτίνος, αν και δεν έχει αποκλίνει

⁵⁷⁶ Zintzen (2000) 36.

⁵⁷⁷ Meijer (1992) 315-316· Κούτρας (1968) 33-34.

⁵⁷⁸ Rist (1964) 104.

⁵⁷⁹ Meijer (1992) 309-310· Κωσταράς (1995) 58.

πολύ από τον Πλάτωνα ως προς το ζήτημα της υπέρβασης του εαυτού, είναι σαφώς πιο αισιόδοξος, θεωρώντας ότι σε αυτή τη θεϊκή κατάσταση μπορεί να περιέλθει κανείς κατά τη διάρκεια της ζωής του⁵⁸⁰ και επιπλέον πιστεύοντας ότι ο άνθρωπος μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με τον Θεό-Αγαθό.

Εκτός από τα παραπάνω, αξίζει να επισημανθεί ότι τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος υποστήριζαν ότι μέσω της φυγής του φιλοσόφου από τον αισθητό προς τον νοητό κόσμο και της επαφής του με τις Ιδέες, και δη με το Αγαθό, μπορεί να κατακτηθεί η αληθινή ευτυχία (*εὐπάθεια*) της ψυχής. Ειδικότερα, ο Πλάτων και πάλι τοποθετεί αυτή την κατάσταση στη μεταθανάτια (ή προ της γεννήσεως) ζωή της ψυχής, περιγράφοντας την ευτυχία της κατά την κυκλική της κίνηση πέρα από την αψίδα του ουρανού, όταν *θεωροῦσα τὰ ληθῆ* (ήτοι *τὰ ὄντα ὄντως*) *τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ*, στον *Φαῖδρον* (247d4), καθώς και τις ουράνιες απολαύσεις (*τὰς δ' αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας*) των ενάρετων ψυχών, αντικρίζοντας *θέας ἀμηχάνους τὸ κάλλος*, στην *Πολιτείαν* (X 615a3-4). Ο Πλωτίνος, επίσης, θεωρεί πως η επαφή με το Αγαθό πλημμυρίζει την ψυχή με *εὐπάθειαν*, ήτοι την πληροί με ευτυχία και γαλήνη· αυτό όμως, όπως έχει προαναφερθεί, συμβαίνει, όχι μόνο κατά το διάστημα πριν από την ενσάρκωση της ψυχής, όταν αυτή ήταν ενωμένη με την Ψυχή του κόσμου (IV 7.13.9-11· IV 8.4.5-9)⁵⁸¹ και με το Αγαθό-Πατέρα της (VI 7.34.31-32), αλλά και κατά τη διάρκεια του ενσώματου βίου της, κάθε φορά που ο φιλόσοφος επιτυγχάνει τη *unio mystica* με το Εν (VI 9.9.38⁵⁸² VI 7.34.30-32) – με σύντομη όμως διάρκεια στη δεύτερη περίπτωση.

Κατά τον Πλωτίνιο, μάλιστα, η μυστική ένωση είναι δυνατόν να επαναληφθεί αρκετές φορές, αν ακολουθήσει κανείς ξανά την ίδια ανοδική πορεία προς το Εν – πράγμα το οποίο κατάφερε ο ίδιος ο Πλωτίνος περισσότερες από τέσσερις φορές (βλ. Πορφυρίου *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* 23.7-18).⁵⁸³ Αντιθέτως, ο Πλάτων σκιαγραφεί τη μυστική εμπειρία ως το επιστέγασμα της μακροχρόνιας πνευματικής και ηθικής προσπάθειας του φιλοσόφου, που επέρχεται στην ώριμη ηλικία των 50 ετών, χωρίς να γίνεται αναφορά σε κάποια επανάληψη της θέασης του Αγαθού.

Πάντως, και οι δύο φιλόσοφοι θεωρούσαν εξαιρετικά δύσκολο να εκφραστεί με λόγια το μυστικό βίωμα και να οριστεί επακριβώς το Αγαθό (βλ. *Πολιτείαν* VI 506d6-e3: [...] *αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἔασωμεν τὸ νῦν εἶναι* [...])· πβ. *Ἐννεάδα* V 4.1.9: *οὐ μὴ λόγος μηδὲ*

⁵⁸⁰ Rist (1964) 108-9.

⁵⁸¹ Καλλιγιάς (2009) 611. Βλ. επίσης Blumenthal (1971) 111.

⁵⁸² Henry & Schwyzer (1982¹) τόμ. III, 287· Meijer (1992) 260 (υποσημ. 729), 317-318.

⁵⁸³ Καλλιγιάς (1998) 70-71, 176.

ἐπιστήμη· VI 9.10.19-20: *δύσφραστον τὸ θέαμα*). Εντούτοις, αμφότεροι δεν αποκλείουν εντελώς την πιθανότητα μιας τέτοιας αναφοράς (βλ. *Ἐννεάδα* VI 7.34.28-30).⁵⁸⁴ αυτό, άλλωστε, κάνουν και οι ίδιοι όταν μιλούν για το Αγαθό, κατά κύριο λόγο χρησιμοποιώντας την αλληγορία και τον μύθο.

Τέλος, είναι αξιοσημείωτη η διάσταση απόψεων των δύο φιλοσόφων ως προς το ζήτημα του *μένειν ἄνω*, πλησίον του Αγαθού. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος, μετά τη θέαση του Αγαθού, οφείλει – και είναι αναγκασμένος – να κατεβεί ξανά στο σπήλαιο (*Πολιτεία* VII 520c1: *καταβατέον*) και να ασχοληθεί όχι μόνο με τη φιλοσοφία αλλά επίσης με τη διακυβέρνηση της πόλεως και τη σωστή διαπαιδαγώγηση των νέων φυλάκων. Κατ’ αυτόν τον τρόπο θα εκπληρώσει την πνευματική και κοινωνική του αποστολή, ενώ παράλληλα θα ανταποδώσει στην πόλη την ολοκληρωμένη παιδεία που του προσέφερε (*Πολιτεία* 519c8-520d4). Διαπιστώνουμε, λοιπόν, όπως παρατηρεί και ο Καλλιγάς, πως ο Πλάτων προσδίδει μεγαλύτερη έμφαση όχι τόσο στην γνώση του Αγαθού καθ’ εαυτήν όσο στις ηθικές συνέπειές της, ήτοι στο γεγονός ότι η θέαση του Αγαθού και η μακρά γνωστική πορεία που οδηγεί σε αυτήν κρατούν την ψυχή του φιλοσόφου στραμμένη στην τελειότητα, ενεργοποιώντας ό,τι ανώτερο υπάρχει μέσα της, με αποτέλεσμα να τον καθιστούν τον πλέον κατάλληλο για την άσκηση της εξουσίας στην πόλη.⁵⁸⁵

Ο Πλωτίνος, ωστόσο, δεν κατακρίνει το *μένειν ἄνω* ούτε θεωρεί ότι ο φιλόσοφος έχει την υποχρέωση να συμμετάσχει στην πολιτική ζωή ή να προσφέρει εκπαιδευτικό έργο. Απλώς αναφέρει ότι ορισμένοι εξ όσων αντίκρισαν το Αγαθό και ενώθηκαν με αυτό επέστρεψαν και ανήγγειλαν στους άλλους ανθρώπους *τὴν ἐκεῖ συνουσίαν*, όπως ο Μίνως, του οποίου οι νόμοι βασίστηκαν στη μνήμη του οράματός του (*Ἐννεάς* VI 9.7.20-26). Προσθέτει, όμως, ότι υπάρχουν και αυτοί που θα περιφρονήσουν μία τέτοια πολιτική υπηρεσία, προτιμώντας να παραμείνουν υψηλότερα (*μένειν ἄνω*) και πως αυτοί θα είναι εκείνοι που έχουν δει πολλά (VI 9.7.26-28).⁵⁸⁶

Φαίνεται, επομένως, ότι ο Πλωτίνος τάσσεται υπέρ μίας ασκητικής και απόκοσμης στάσης του φιλοσόφου, δηλονότι της διαφυγής από τον υλικό κόσμο προς την υπερβατική ζωή του Νου και του Ενός. Εκ πρώτης όψεως, όπως επισημαίνει ο O’Meara, αυτή η ηθική φυγής δεν αφήνει περιθώριο για την ενασχόληση με την πολιτική, εν αντιθέσει προς την πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα στην *Πολιτείαν* και στους *Νόμους*, που αποσκοπεί στη βελτίωση της

⁵⁸⁴ Meijer (1992) 319-320· Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 526-527.

⁵⁸⁵ Σκουτερόπουλος (2002¹) 514-517, 866-867.

⁵⁸⁶ Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001) 652-655.

παρούσας ζωής. Και παρότι ο Πλωτίνος αναφέρεται στις πολιτικές αρετές της πλατωνικής *Πολιτείας*, δεν επικεντρώνεται τόσο σε πολιτικά ερωτήματα όσο στη μεταφυσική και την ψυχολογία. Εντούτοις, δεν θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η στάση του Πλωτίνου είναι καθαρά απόκοσμη και δεν έχει καμία πολιτική εφαρμογή. Όπως προαναφέρθηκε, το όραμα του Ενός μπορεί να εκφραστεί σε πολιτικό επίπεδο μέσω της νομοθεσίας που στηρίζεται στην εικόνα του Αγαθού, αλλά και σε ατομικό επίπεδο μέσω του παραδείγματος σοφίας και αρετής που δίνει ο ίδιος ο φιλόσοφος στους συναθρώπους του. Γνωρίζουμε, άλλωστε, για τον Πλωτίνο ότι αποτελούσε πρότυπο για τους φίλους και τους μαθητές του (Πορφυρίου, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 23), καθώς και ότι επιχείρησε να ιδρύσει την ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα, την *Πλατωνόπολιν*, αλλά δεν τα κατάφερε (Πορφυρίου, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 12). Συμπεραίνουμε πως, μολονότι οι *Ἐννεάδες* προτείνουν μία ηθική φυγής από τα εγκόσμια, απορρέουν από μία ηθική προσφοράς,⁵⁸⁷ διότι έχουν ως στόχο να υποδείξουν τον δρόμο της κάθαρσης και της θέωσης του ανθρώπου.

V) Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΕΤΕΝΣΑΡΚΩΣΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Ο Πλωτίνος, όπως αναφέρθηκε στο κεφάλαιο Β.Υ, δεχόμενος την επιρροή του Πλάτωνα και των Πυθαγορείων, υιοθέτησε τη θεωρία της μετενσάρκωσης, η οποία έχει κυρίως αιγυπτιακή προέλευση. Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος παρουσιάζουν την ψυχή σαν μία έκπτωτη θεότητα, υπό την επίδραση των Πυθαγορείων.⁵⁸⁸ Η πλωτινική εσχατολογία, εν γένει, βασίζεται στην πλατωνική, αποκλίνοντας ελάχιστα από αυτήν.

Κατ' αρχάς, ο Πλωτίνος αντλεί από τον Πλάτωνα την πυθαγόρεια ιδέα της *αίρέσεως δαίμονος* (*Ἐννεάς* IV 3.8.5-10· III 4· *Πολιτεία* X 617e· *Φαῖδρος* 249b1-3).⁵⁸⁹ Μέσω της

⁵⁸⁷ O'Meara (1993) 108-109.

⁵⁸⁸ Ferguson (1957¹) 82.

⁵⁸⁹ Ο Πλάτων στην *Πολιτείαν* (X 617e) υιοθετώντας την ιδέα της *αίρέσεως δαίμονος*, όπως έχει προαναφερθεί στην ενότητα Α.Υ, αμφισβητεί τη λαϊκή πίστη σε δαίμονες (βλ. *Φαῖδωνα* 107d5-7), που αποτελούν προσωποποίηση του πεπρωμένου κάθε ανθρώπου, καθώς υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος επιλέγει αυτοβούλως τον δαίμονά του, δηλαδή τη μοίρα του [βλ. Σκουτερόπουλο (2002¹) 913]. Εντούτοις, ο Πλωτίνος (*Ἐννεάς* III 4.3) δίνει μια δική του, διαφορετική ερμηνεία στο σχετικό χωρίο της *Πολιτείας* (X 617e-619a), σύμφωνα με την οποία ο κάθε Δαίμων δεν συνδέεται μόνο με μία ψυχή, αλλά ενδέχεται μετά το πέρας του βίου μίας ψυχής να αναλάβει την επιτροπεία κάποιας άλλης, διότι είναι πιθανόν η ψυχή να επιλέξει να ενεργοποιηθεί σε ένα ανώτερο ή κατώτερο επίπεδο· αυτό καθιστά πρόδηλο ότι ο Δαίμων συνιστά μια εξωπροσωπική οντότητα με ανεξάρτητη και αυτόνομη οντολογική υπόσταση. Ακόμα, ο Δαίμων, κατά τον Πλωτίνο, βρίσκεται στο αμέσως ανώτερο οντολογικό επίπεδο από αυτό όπου είναι ενεργοποιημένη η ψυχή και γι' αυτό είναι «αθέατος» από αυτήν, όμως την επηρεάζει, άλλοτε δίνοντας τη συγκατάθεσή του και άλλοτε παρεμβαίνοντας αποτρεπτικά,

επιλογής *δαίμονος*, ήτοι μοίρας, τηρείται ο αιώνιος νόμος της δικαιοσύνης· στον Πλάτωνα αυτό σημαίνει πως η ψυχή αποζημιώνεται για κάποια προηγούμενη ζωή ή αμείβεται ανάλογα με την αξία της, ενώ στον Πλωτίνο οι ψυχές ανταμείβονται ή τιμωρούνται στον επόμενο βίο τους για τη συμπεριφορά τους κατά τον προηγούμενο.⁵⁹⁰ Ακόμα, ο Πλωτίνος, στηριζόμενος στον εσχατολογικό μύθο της *Πολιτείας* (X 620a-d5), διατείνεται ότι η ψυχή μετά θάνατον μεταβαίνει *εἰς τὸν προσήκοντα [...] τόπον* (Εννεὰς IV 3.24.14-15) και γίνεται όποιο μέρος της είχε καλλιεργήσει σε μεγαλύτερο βαθμό. Τοιουτοτρόπως, όσοι ανέπτυξαν περισσότερο τις ανθρώπινες ιδιότητες (κυρίως την πολιτική αρετή) ξαναγεννιούνται ως άνθρωποι, ενώ όσοι εξέθρεψαν κυρίως τα κατώτερα μέρη της ψυχής τους μετενσαρκώνονται ως κατώτερα ζώα (III 4.2).⁵⁹¹ Η άποψη αυτή, φυσικά, στηρίζεται στο χωρίο του μύθου της *Πολιτείας* X 620a1-d5, ωστόσο στο πλατωνικό χωρίο, πέρα από τον χαρακτήρα που είχε διαμορφώσει η ψυχή, φαίνεται πως καθοριστικό ρόλο κατά την επιλογή βίου διαδραματίζουν και οι εμπειρίες και τα συναισθήματά της από την προηγούμενη ζωή της. Στον *Φαῖδρον*, επίσης, ο τρόπος ζωής (δίκαιος ή άδικος) αλλά και ο βαθμός της θέασης των Ιδεών καθορίζουν τη μεταθανάτια τύχη κάθε ανθρώπου· ο δεύτερος παράγοντας, μάλιστα, φαίνεται πως επηρεάζει άμεσα την εκλογή της επόμενης ζωής (248e4-249d2). Το γεγονός ότι η *αίρεσις* βίου γίνεται με γνώμονα τους *προβεβιωμένους* βίους, που τονίζεται κυρίως στην *Πολιτείαν*, το αναφέρει και ο Πλωτίνος στο απόσπασμα IV 3.8.5-10.⁵⁹² Διαπιστώνουμε ότι αμφότεροι οι φιλόσοφοι επιχειρούν να συμβιβάσουν την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου με τον ντετερμινισμό, καθότι η ψυχή είναι ελεύθερη να επιλέξει τον *δαίμονά* της, όμως πρόκειται για μία προ της γεννήσεως εκλογή.⁵⁹³

Ο Πλωτίνος, όπως και ο Πλάτων, θεωρούσε ιδιαίτερα σημαντική τη θεωρία της αναμνήσεως, καθώς αυτή συμβάλλει στη διατήρηση του χαρακτήρα της ψυχής ανάμεσα στις μετενσαρκώσεις της. Ο Πλωτίνος προσθέτει ότι, ενώ η ανάμνηση των νοητών αποτρέπει την

εμποδίζοντας ενέργειες που αντίκεινται στις αρχές του. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι ο Δαίμων μπορεί να συμβάλει στην αναγωγή της ψυχής προς τον Νου και το Εν. Βλ. Καλλιγά (2004) 391-392.

⁵⁹⁰ Rodier (1969) 328-329.

⁵⁹¹ Καλλιγάς (2004) 106-109. Επίσης, αξίζει να σημειωθεί ότι στο χωρίο αυτό (III 4.2) υποστηρίζεται πως όσοι χαρακτηρίζονται από νωθρότητα της αίσθησης, έχοντας ενεργοποιημένο κυρίως το φυτικό μέρος της ψυχής τους, μετενσαρκώνονται ως φυτά (III 4.2.21-24). Η δυνατότητα μετενσωμάτωσης σε φυτά δεν αναφέρεται στους πλατωνικούς διαλόγους (πβ., ωστόσο, τα αποσπάσματα B 117 και 127 του Εμπεδοκλή στο Diels & Kranz (2005) 673, 677-678), όμως μαρτυρείται από μια δοξογραφική αναφορά του Δαμασκίου, στο *Εἰς Φαῖδωνα* I 177.2-3 [Westerink (1977) 106-107]. Βέβαια, όπως παρατηρεί ο Καλλιγάς, η παιγνιώδης διάθεση που διακρίνεται στο υπό εξέταση χωρίο του Πλωτίνου ίσως υποδηλώνει ότι δεν πρέπει να θεωρήσουμε πως όσα εκτίθενται εδώ έχουν κυριολεκτική σημασία, αλλά ενδέχεται να έχουν περισσότερο ηθικό παρά μεταφυσικό χαρακτήρα, υπονοώντας ότι ο τρόπος ζωής διαμορφώνει το ήθος των ανθρώπων. Βλ. Καλλιγά (2004) 390.

⁵⁹² Καλλιγάς (2009) 369.

⁵⁹³ Ferguson (1957¹) 120· Rodier (1969) 328.

πτώση της ψυχής, η ανάμνηση των αισθητών πραγμάτων συνεπάγεται την πτώση της. Κατά τον Πλωτίνο, μάλιστα, υπάρχει και η ασυνείδητη μνήμη (IV 4.4.7-14),⁵⁹⁴ που εξηγεί γιατί η ψυχή είναι σε θέση να θυμηθεί στιγμιότυπα προηγούμενων βίων, όταν πεθαίνει και εγκαταλείπει το σώμα (IV 3.27.14-23). Η ιδέα αυτή πηγάζει από μια πανάρχαια πυθαγόρεια αντίληψη, την οποία γνώριζε και ο Πλάτων (βλ. Πλάτωνος *Φίληβον* 34b6-c2).⁵⁹⁵

Ωστόσο, για τον Πλωτίνο ακόμα πιο σημαντική από τη θεωρία της αναμνήσεως είναι αυτή του άπτωτου νου, σύμφωνα με την οποία – όπως έχει ήδη αναλυθεί στα κεφάλαια Β' και Γ' – η ψυχή κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής της συνεχίζει να υπάρχει στο υψηλότερο μέρος της, έξω από το σώμα, ως νους (III 4.3.21-27).⁵⁹⁶ Παρά την ουράνια καταγωγή της, όμως, η ψυχή παράγει τα όμοιά της στο επίπεδο του χρόνου· είναι εμφανής, λοιπόν, η βαρύτητα που δίνει ο Πλωτίνος στη δημιουργική φύση των έμψυχων όντων. Έτσι η πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης διαφοροποιείται σε κάποιο βαθμό από την αντίστοιχη πλατωνική, και ταυτόχρονα αντιτίθεται προς την ινδική και την ορφική θεωρία.⁵⁹⁷

Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί ότι τόσο η ορφική όσο και η πλατωνική και πλωτινική θεωρία της μετενσωμάτωσης θέτουν ως βασικό στόχο την απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα. Στους πλατωνικούς διαλόγους δεν υπάρχει μία σταθερή άποψη σχετικά με το πότε καταφέρνει η ψυχή να αποδεσμευτεί από το σώμα. Στον εσχατολογικό μύθο του *Φαίδρου* αναφέρεται ότι όσοι φιλοσόφησαν επί τρεις διαδοχικές ζωές επιστρέφουν στην αρχική τους μακάρια κατάσταση, ανακτώντας τα φτερά τους, μετά από τρεις χιλιάδες χρόνια και όλες οι άλλες ψυχές μετά από δέκα χιλιάδες χρόνια, ενώ στον μύθο του Ηρόδ της *Πολιτείας* βλέπουμε πως υπάρχουν και ορισμένες ανίατες ψυχές που τους επιβάλλεται αιώνια τιμωρία στον Τάρταρο. Στον μύθο του *Φαίδωνος* (80d-81a), εντούτοις, ο φιλόσοφος φέρεται να αποδιδράσκει από το σώμα μετά από μία μόνο ζωή. Αυτή την άποψη φαίνεται πως ενστερνίζεται και ο Πλωτίνος, καθώς υποστηρίζει ότι οι ψυχές που κατόρθωσαν να ξεφύγουν από τη μόλυνση της σάρκας και να ανέλθουν προς τον νοητό κόσμο και το Εν (III 4.2.12-15) – ήτοι οι ψυχές των φιλοσόφων – κατοικούν στον Θεό.⁵⁹⁸

Παρότι είναι αυτόδηλο ότι επί της ουσίας η πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης σχεδόν συμπίπτει με την πλατωνική, ο τρόπος παρουσίασής τους είναι διαφορετικός. Ο Πλάτων γοητεύει τον αναγνώστη με τη χρήση των απaráμιλλων εσχατολογικών του μύθων, ιδίως με αυτούς του *Φαίδρου* και της *Πολιτείας*, με τους οποίους εκφράζει με ποιητικό και γλαφυρό

⁵⁹⁴ Καλλιγιάς (2009) 434-435.

⁵⁹⁵ Blumenthal (1971) 95· Καλλιγιάς (2009) 421.

⁵⁹⁶ Καλλιγιάς (2004) 108-111.

⁵⁹⁷ Inge (1948) 34-36.

⁵⁹⁸ Inge (1948) 32-33· Καλλιγιάς (2004) 108-109, 389.

τρόπο τη μεταθανάτια πορεία των ψυχών. Επιπλέον, στον μύθο του Ηρός ο Πλάτων εντάσσει μία εντυπωσιακή περιγραφή του άλλου κόσμου (δύο *χάσματα* της γης και του ουρανού, *ασφοδελός λειμών, Τάρταρος*, πεδιάδα της Λήθης, ποταμός *Αμέλης*), στο πλαίσιο της οποίας προβάλλεται ένα λεπτομερές μοντέλο της δομής του σύμπαντος, με έντονες πυθαγόρειες επιρροές, που το ονομάζει συμβολικά «αδράχτι της Ανάγκης» (*Πολιτεία* X 616b4-617d1). Κάτι ανάλογο παρατηρούμε και στον εσχατολογικό μύθο του *Φαίδρου* (246a-249d), όπου παρακολουθούμε την αρματοδρομία των ψυχών και την ανάβαση των τελειότερων εξ αυτών πέρα από την αψίδα του ουρανού, που τους επιτρέπει την ουράνια περιφορά τους και τη θέαση των *όντων ὄντως* του υπερουράνιου τόπου· και σε αυτόν τον μύθο παρουσιάζεται ένα εκθαμβωτικό κοσμικό ὄραμα, που βασίζεται στις αστρονομικές θεωρίες των Πυθαγορείων.⁵⁹⁹

Αντιθέτως, ο Πλωτίνος δεν εντάσσει στο έργο του τέτοιες περιγραφές ούτε προβαίνει στη χρήση του μύθου για να αναπτύξει τη δική του θεωρία της μετενσάρκωσης, αλλά την παρουσιάζει με τη βοήθεια του φιλοσοφικού λόγου και με την ερμηνεία ορισμένων πλατωνικών φράσεων, οι οποίες βέβαια αντλούνται από τους πλατωνικούς εσχατολογικούς μύθους.⁶⁰⁰ Επί παραδείγματι, η πρόταση «*ψυχή πᾶσα ἐπιμελείται τοῦ ἀψύχου*» αποτελεί άμεση αναφορά στο χωρίο 246b6-7 του μύθου του *Φαίδρου*, ενώ η φράση *ἡμᾶς αἰρήσεσθαι* παραπέμπει στην *αἴρεσιν δαίμονος* του εσχατολογικού μύθου της *Πολιτείας* (617e1: *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε*).

Συνοψίζοντας, και οι δύο φιλόσοφοι πιστεύουν στην αθανασία της ψυχής και εκθέτουν τη θεωρία της μετενσάρκωσης. Ο Πλωτίνος, όμως, κατ' αντιδιαστολήν προς τον Πλάτωνα, μάλλον δεν αντιλαμβάνεται τη θεωρία αυτή ως επιστημονική αλήθεια, δεδομένων των ασυνεπειών που παρουσιάζει η πλωτινική περιγραφή της,⁶⁰¹ καθώς και του ότι δεν δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον σχετικά με την ατομική επιβίωση στον χρόνο ούτε σχετικά με τις αμοιβές και τις ποινές των ψυχών.⁶⁰² Τέλος, από την πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης απουσιάζει η θαυμάσια και μεγαλειώδης σκιαγράφηση του άλλου κόσμου, όπως επίσης και το κοσμολογικό μοντέλο, που διανθίζουν τους εσχατολογικούς μύθους του Πλάτωνα.

⁵⁹⁹ Βλ. Hackforth (1952) 73-74· Θεοδωρακόπουλος (2013⁹) 214-215.

⁶⁰⁰ Atkinson (1983) 179.

⁶⁰¹ Βλ. κεφάλαιο Β. V, σ. 89 της παρούσας μελέτης.

⁶⁰² Inge (1948) 33-34.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Από τα κεφάλαια που προηγήθηκαν θα μπορούσαμε να συναγάγουμε κάποια συμπεράσματα σχετικά με την πλατωνική και την πλωτινική φιλοσοφία. Κατ' αρχάς, διαπιστώνουμε πως ο Πλάτων συνέζησε την ορφικοπυθαγόρεια απόκρυφη διδασκαλία⁶⁰³ με τον ρασιοναλισμό και τη διανοητική προσέγγιση στην ηθική, που κληρονόμησε από τους φιλοσόφους του 5^{ου} αιώνα π.Χ., όπως ο Σωκράτης και οι σοφιστές· έτσι, θεώρησε ως απαραίτητες προϋποθέσεις της ανόδου προς την Ιδέα του Αγαθού τόσο τη λογική σκέψη όσο και το εσωτερικό θρησκευτικό βίωμα.⁶⁰⁴ Ο Πλωτίνος, από την άλλη, επιχείρησε, όπως και ο δάσκαλός του Αμμώνιος Σακκάς, να συμβιβάσει την πλατωνική με την αριστοτελική φιλοσοφία, χρησιμοποιώντας παράλληλα και ορισμένα στωικά και περιπατητικά στοιχεία (βλ. Πορφυρίου *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* 14.4-7)⁶⁰⁵ ἐπὶ παραδείγματι, είδαμε ὅτι ὁ Πλωτίνος συνδύασε τὴν πλατωνικὴν τριμερὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς με τὴν αριστοτελικὴν διδασκαλίαν περὶ ψυχικῶν λειτουργιῶν, σκιαγράφησε τὸ υπέρτατο Ἐν βασισμένον στο πλατωνικὸ Ἀγαθὸ καὶ στο Ἐν τοῦ *Παρμενίδου*, ἐπηρεάστηκε ὁμως καὶ ἀπὸ τὴν περὶ νοῦ θεωρίαν τοῦ Ἀριστοτέλη.⁶⁰⁶

Βέβαια, ὁ Πλωτίνος θεωροῦσε τὸν εαυτὸ του ὡς Πλατωνικὸν, ἀλλὰ δὲν ἦταν ἀπλὸς σχολιαστὴς τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Πορφύριος γινώριζε πόσες πρωτότυπες θεωρίες υπάρχουν στο ἔργο τοῦ Πλωτίνου (βλ. Πορφυρίου *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* 14.14-16: [...] ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ), ὅπως καὶ ὁ Λογγίνος, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει πως ὁ Πλωτίνος καὶ ὁ Ἀμέλιος πραγματεύτηκαν πληθώρα ζητημάτων χρησιμοποιώντας ἴδιον τρόπον θεωρίας (βλ. Πορφυρίου *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* 20.68-71).⁶⁰⁷ Διαπιστώνουμε, δηλαδή, ὅτι κάποιες ἀπὸ τὶς πλωτινικὲς ἐρμηνεῖες πλατωνικῶν χωρίων συνιστοῦν προεκτάσεις τῆς σκέψης τοῦ Πλάτωνα, ἐνῶ ἄλλες εἶναι σαφῶς παρερμηνεῖες τῆς. Ὡστόσο, ἀκόμα καὶ στα σημεῖα που διαφωνεῖ, ὁ Πλωτίνος δὲν ἐκφράζει ρητὰ τὴν διαφωνία του με τὸν Πλάτωνα, ἀλλὰ τὴν ἀποσιωπᾷ,⁶⁰⁸ ἀπὸ

⁶⁰³ Παπανούτσος (1971) 62.

⁶⁰⁴ Dodds (1977) 12-13.

⁶⁰⁵ Dodds (1960) 2.

⁶⁰⁶ Κούτρας (1968) 16.

⁶⁰⁷ Καλλιγᾶς (1998) 48-51, 62-63.

⁶⁰⁸ Atkinson (1983) 192.

σεβασμό προς τον μέντορά του και για να μην φανεί ότι εισάγει καινοτομίες, που ήταν αποφευκτέες στην εποχή του.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, λοιπόν, όπως επισημαίνει ο Dodds, ότι οι Έννεάδες αποτελούν μία προσπάθεια επίλυσης των πνευματικών προβλημάτων του 3^{ου} αιώνα μ.Χ. με τη χρήση της ορολογίας του παραδοσιακού ελληνικού ρασιοναλισμού.⁶⁰⁹ Στην εποχή του Πλωτίνου, εξάλλου, υπήρχε η τάση να μετατραπεί η πλατωνική φιλοσοφία σε θρησκευτικό σύστημα, εδραιωμένο πάνω στον φιλοσοφικό λόγο. Έτσι, ο Πλωτίνος, όπως και ο Πλάτων, θεωρούσε απαραίτητη τη συνδρομή του λόγου για την ηθική άνοδο του ανθρώπου και την αποκάλυψη του Θεού.⁶¹⁰

Εντούτοις, όπως προαναφέρθηκε, ο Πλωτίνος μεταβάλλει αρκετά το πλατωνικό οικοδόμημα, το οποίο καθίσταται συμπαγές και οργανικό σύστημα. Οι πλατωνικές Ιδέες χάνουν την ιδεατή τους ηρεμία και γίνονται ένα οργανωμένο και δημιουργικό σύνολο μεταφυσικών ουσιών, που έχουν δυναμική σχέση με τον αισθητό κόσμο. Γι' αυτό, η φιλοσοφία του Πλωτίνου μπορεί να χαρακτηριστεί ως δυναμικός πλατωνισμός.⁶¹¹

Η πλωτινική σκέψη, εν γένει, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως διασαφήνιση του δυναμισμού του Πνεύματος, που συνίσταται στη μεταστροφή του στην ενότητα, από όπου εκπορεύεται· οι δύο αυτές κινήσεις είναι ταυτόχρονες. Η μεταστροφή του Νου δεν είναι ποτέ ολοκληρωμένη ούτε οριστική, αλλά αποτελεί μία απαίτηση που προκαλεί μία κίνηση πάντοτε πιο έντονη. Με άλλα λόγια, πρόκειται για τον δυναμισμό του όντος και του νου που στηρίζεται στο απύθμενο βάθος του απόλυτου, δηλονότι συγχρόνως απορρέει από την απόλυτη απλότητα και επιχειρεί να επιστρέψει σε αυτήν. Αυτό συμβαίνει με τη βοήθεια κάποιων αναγκαίων διαμεσολαβήσεων, όπως είναι ο χρόνος, τον οποίο δημιούργησε η ψυχή ως *αιώνος εικόνα* (απέिकासμα της αιωνιότητας) και κατ' αυτόν τον τρόπο *έαυτήν ἐχρόνωσεν* (Έννεάς III 7.11.15-30).⁶¹²

Ο καθολικός αυτός δυναμισμός στη φιλοσοφία του Πλωτίνου είναι, πρωτίστως, μία οντολογική τάξη. Βέβαια, η πλωτινική οντολογία θα πρέπει μάλλον να ονομαστεί «ενολογία», καθώς έχει ως επίκεντρο όχι τόσο το ον όσο την ενότητα του όντος. Το ον υπάρχει στο μέτρο που συμμετέχει στο Εν. Τίποτα σε αυτό το σύστημα δεν είναι στερεοποιημένο· τοιουτοτρόπως, οι τρεις υποστάσεις είναι συγχρόνως επίπεδα της πραγματικότητας και καταστάσεις του εγώ. Καθίσταται φανερή, επομένως, η νεοπλατωνική

⁶⁰⁹ Dodds (1960) 1-2.

⁶¹⁰ Κούτρας (1968) 95.

⁶¹¹ Κούτρας (1968) 16.

⁶¹² Bousquet (1976) 19.

ερμηνεία του *Παρμενίδου*, κατά την οποία ο Θεός δεν είναι το Όλον αλλά το Επέκεινα που θεμελιώνει το Όλον. Έτσι, ο ακατανόητος χαρακτήρας του Ενός εγγυάται τη σχετικότητα κάθε κατανόησης και κάθε κανόνα.⁶¹³

Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι ο Πλωτίνος διαμόρφωσε μία μονιστική θεωρία βασισμένη στον πλατωνικό δυϊσμό, γεγονός που δημιουργεί κάποιες δυσκολίες στο φιλοσοφικό του σύστημα, όπως το ότι δεν περιγράφει με ακρίβεια πώς οι κατώτερες υποστάσεις προέρχονται από τις ανώτερες ούτε ποια είναι η σημασία της φυσικής αναγκαιότητας, με την οποία ο Νους γεννάται από το Εν και η Ψυχή από τον Νου.⁶¹⁴

Εκτός από τις παραπάνω γενικές διαπιστώσεις, είναι δυνατόν να εξαχθούν και κάποια ειδικότερα συμπεράσματα που συνοψίζουν τα κύρια σημεία της παρούσας μελέτης. Ως προς την ψυχή, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος τη θεωρούσαν ως ουσία αληθινή, θεϊκής φύσεως και αθάνατη· ο Πλωτίνος μάλιστα αντλεί τα περισσότερα επιχειρήματά του για την απόδειξη της αθανασίας της από τον *Φαῖδρον* και τον *Φαῖδωνα*. Όμως ο Πλωτίνος, αντίθετα προς τον Πλάτωνα, εισάγει την απόδειξη της ασωματότητας της ψυχής ως σημαντική ένδειξη της θεϊκότητάς της. Επίσης, παρατηρείται διαφοροποίηση του Πλωτίνου από τον Πλάτωνα και σχετικά με την «πτώση» της ψυχής· ενώ ο Πλάτων στον *Φαῖδρον* την παρουσιάζει ως αποτέλεσμα της *κακίας* του ηνιόχου-νου, του φθόνου και του ανταγωνισμού που υπάρχει μεταξύ των αρμάτων των ψυχών κατά την ανάβασή τους, ο Πλωτίνος θεωρεί πως η «κάθοδος» της ψυχής οφείλεται στην *πρόοδον* και στη δοτικότητα των ανώτερων υποστάσεων προς τις κατώτερες αλλά και στη δημιουργική *ὄρεξιν* της ψυχής. Μία ακόμα καινοτομία του Πλωτίνου γύρω από αυτό το θέμα είναι η θεωρία του περί του μη κατερχόμενου *λογιστικού* μέρους της ψυχής, που, κατά κάποιον τρόπο, αντικαθιστά την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης, καθότι ο νους είναι σε διηλεκτή επαφή με τον νοητό κόσμο.

Όσον αφορά στον έρωτα, αμφότεροι οι φιλόσοφοι θεωρούν το ερωτικό συναίσθημα άρρηκτα συνδεδεμένο με το θρησκευτικό και χρησιμοποιούν όρους που παραπέμπουν στις μυστηριακές λατρείες, καθώς πιστεύουν ότι ο έρωσ αποτελεί το έναυσμα που οδηγεί στην *ἐπιστροφή* της ψυχής *εἰς ἑαυτήν* και στην άνοδό της προς το Αγαθό. Συγκεκριμένα, ο Πλάτων πιστεύει ότι ο έρωσ γεννάται όταν, μέσω της όρασης του αισθητού κάλλους, εγείρεται η ανάμνηση της Ιδέας του Κάλλους και των άλλων Ιδεών, τις οποίες είχε θεαθεί η ψυχή προτού γεννηθεί, κατά τη μύησή της σε καθάρια οράματα σε κατάσταση πλήρους ευδαιμονίας.

⁶¹³ Bousquet (1976) 19-20, 77-78.

⁶¹⁴ Rodier (1969) 335-337.

Βέβαια ο Πλάτων, ζώντας σε μία ανδροκρατούμενη κοινωνία, εξαίρει κυρίως τον ομόφυλο πνευματικό έρωτα ανάμεσα στον εραστή-φιλόσοφο και στον ερώμενο-μαθητή, προσδίδοντας έμφαση στον παιδαγωγικό χαρακτήρα του έρωτά τους, ενώ ο Πλωτίνος, περιβαλλόμενος και από γυναίκες φιλοσόφους, απορρίπτει την ομοφυλοφιλία και χρησιμοποιεί εκφράσεις και παρομοιώσεις που αναφέρονται στον ετερόφυλο έρωτα, παρουσιάζοντας την ψυχή σαν γυναικεία μορφή. Παρ' όλα αυτά, κατ' αντιδιαστολήν προς τον Πλάτωνα, που υποστηρίζει ότι ο έρωτας για την ένυλη ομορφιά συνιστά τον πρώτο αναβαθμό της φιλοσοφικής ανάβασης, ο Πλωτίνος διατείνεται πως δεν απαιτούνται αισθητά παρά μόνο πνευματικά ερεθίσματα για να ξεκινήσει η ανάβαση αυτή.

Επιπλέον, διαπιστώνουμε ότι, εν αντιθέσει προς τον Πλάτωνα που μας υποδεικνύει τον έρωτα και τη θέαση των άψυχων και απρόσωπων Ιδεών, όπως η ύψιστη Ιδέα του Αγαθού, ο Πλωτίνος θέτει έναν πιο εφικτό στόχο, ήτοι τον έρωτα για το οιονεί προσωποποιημένο Αγαθό-Πατέρα και τη μυστική ένωση με αυτό. Το Αγαθό-Εν, μάλιστα, κατά τον Πλωτίνο, είναι *έρως ό αυτός και αυτού έρωτας* (Έννεάς VI 8.15.1-8), συνεπώς κατά τη *unio mystica* η κεκαθαυμένη ψυχή αποτελεί ταυτόχρονα το αντικείμενο του Έρωτα του Ενός προς εαυτό. Παράλληλα, ο Έρωτας του Αγαθού για τον εαυτό του και η ενατένιση του εαυτού του θεωρούνται από τον Πλωτίνο ως αιτία της γένεσης των κατώτερων υποστάσεων, δηλαδή του Νου και της Ψυχής, χάρις στην υπερχειλίζουσα παραγωγική *δύναμιν* του Ενός. Από την άλλη πλευρά, ο Πλάτων, αν και παρουσιάζει την Ιδέα του Αγαθού ως αιτία της ύπαρξης των Ιδεών και της γνώσης τους από εμάς, δεν εξηγεί τον τρόπο γένεσής τους, δεν αναφέρεται στη γένεση των κατώτερων υποστάσεων από το Αγαθό ούτε περιγράφει το Αγαθό ως υποκείμενο του Έρωτα, παρά μόνο ως αντικείμενο του έρωτα της ψυχής, χωρίς φυσικά να πιστεύει ότι είναι δυνατόν να ταυτιστεί η ψυχή με το Αγαθό και να αποτελέσει η ίδια το αντικείμενο του Έρωτα του Ενός. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι ο Πλωτίνος εισάγει στη θεωρία του περί έρωτος πολλά καινούργια στοιχεία, που τη διαφοροποιούν σε μεγάλο βαθμό από την αντίστοιχη πλατωνική θεωρία.

Σε ό,τι αφορά στο Αγαθό, εκτός από όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, έχουμε εντοπίσει αρκετές ομοιότητες αλλά και ορισμένες διαφορές μεταξύ των δύο φιλοσόφων. Συγκεκριμένα, είδαμε πως αμφοτέροι χαρακτηρίζουν το Αγαθό ως αρχή των πάντων και το θέτουν *έπέκεινα* της *ουσίας* (Πολιτεία VI 509b9· Έννεάς V 3.17.13-14). Εντούτοις, ο Πλάτων ορίζει το Αγαθό ως την ύψιστη Ιδέα που συνιστά αιτία του είναι και της γνώσης των Ιδεών, και είναι ανώτερη από τον Δημιουργό, ενώ ο Πλωτίνος το παρουσιάζει ως απόλυτα υπερβατικό, υπεράνω των Ιδεών, ως αιτία του είναι και της γνώσης του Νου και της Ψυχής, καθώς και ως αιτία του

εαυτού του· εισάγει, μάλιστα, μια πρωτότυπη αλληγορική ερμηνεία του μύθου του Ησιόδου για τους τρεις κοσμογονικούς θεούς, ταυτίζοντας το Εν με τον Ουρανό, τον Νου με τον Κρόνο και την Ψυχή με τον Δία (*Έννεās* V 8.12-13). Ο Πλωτίνος, βέβαια, χρησιμοποιεί σε αρκετά χωρία των *Έννεάδων* (όπως στο V 3.12.39-52 και στο V 5.8.1-7) την πλατωνική παρομοίωση του Αγαθού με τον ήλιο (*Πολιτεία* VI 508e1-509d3), για να σκιαγραφήσει την πηγή των πάντων που βρίσκεται *ἐπέκεινα* αυτών· παράλληλα, όμως, χρησιμοποιεί συχνά (επί παραδείγματι στο V 1.11.10-13) και μία δικής του έμπνευσης εικόνα, αυτή του Ενός ως κέντρου των άλλων υποστάσεων. Έτσι, θέτοντας εντός της ψυχής τόσο τον νου όσο και – αιτιακά και όχι τοπικά – το Εν, ως κέντρο των πάντων, αποκλίνει σε μεγάλο βαθμό από τον Πλάτωνα – που τοποθετούσε τον κόσμο των Ιδεών έξω από την ψυχή, στον υπερουράνιο τόπο, σύμφωνα με τον μύθο του *Φαίδρου* – υπό την επίδραση της αριστοτελικής θεωρίας περί του *πρώτου κινουίντος*. Είναι αξιοσημείωτο, πάντως, ότι υπάρχουν πολλές ομοιότητες του Ενός της πρώτης υπόθεσης του πλατωνικού *Παρμενίδου* τόσο προς την Ιδέα του Αγαθού της *Πολιτείας* όσο και προς το πλωτινικό Αγαθό-Εν. Επίσης, παρατηρούμε ότι και οι δύο φιλόσοφοι παρουσιάζουν το Αγαθό ως τελικό αίτιο των πάντων, γεγονός που εξηγεί την επιστροφή της ψυχής σε αυτό· ωστόσο το πλωτινικό Αγαθό-Θεός είναι προσωποποιημένο, καθώς εμφανίζεται σαν Πατέρας της κόρης-ψυχής, ενώ η πλατωνική Ιδέα του Αγαθού περιγράφεται ως μία απρόσωπη υπερβατική αρχή, που φυσικά στερείται της ερωτικής διάστασης που της προσδίδει ο Πλωτίνος.

Επιπροσθέτως, ένα από τα κυριότερα θέματα της εργασίας ήταν η σύγκριση του πλατωνικού με τον πλωτινικό μυστικισμό. Ο Πλάτων όντας, όπως τον χαρακτηρίζει ο Παπανούτσος, «μισο-απαισιόδοξος», θεωρεί τη φιλοσοφία ως το μέσον για την απελευθέρωση της ψυχής από τα δεσμά του σώματος και της αξιοθρήνητης επίγειας ζωής, με σκοπό την ανύψωσή της σε μία αιώνια, ευτυχισμένη ζωή στον ουρανό, πλησιέστερα προς την καλή και δίκαιη θεότητα. Πιστεύοντας, λοιπόν, ότι *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα* (*Νόμοι* IV 716c4-5), ο Πλάτων δίνει στη ζωή έναν υπερβατικό στόχο, ήτοι την *ὁμοίωσιν θεῶ*,⁶¹⁵ *καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν* (*Φαῖδρος* 253a4-5), η οποία μπορεί να επιτευχθεί μέσω του ασκητικού ριγκορισμού του φιλοσόφου, ώστε, *απαρνούμενος* όλα τα υλικά αγαθά και τις ηδονές, βιώνοντας μόνο τον πνευματικό-φιλοσοφικό έρωτα, τον οποίο ξυπνά η αισθητή ομορφιά, και κάνοντας μακροχρόνιες σπουδές, να φτάσει τελικά στην

⁶¹⁵ Πλάτωνος *Φαίδων* 82b10-c1, *Πολιτεία* II 383c3-5, VI 500c9-d1, X 613a7-b1, *Φαῖδρος* 253a2-4, *Θεαίτητος* 176b1-3, *Τίμαιος* 41c1-3, 68e6-69a5, 90b6-c6.

απόλυτη πνευματική και ηθική τελειότητα. Το αποκορύφωμα της ανοδικής αυτής πορείας είναι η κατά υπερλογικό τρόπο θέαση της Ιδέας του Αγαθού (*Πολιτεία* VII 517d4-5: *θείων [...] θεωριῶν*), που συνιστά ένα άρρητο εσωτερικό θρησκευτικό βίωμα, ένα φωτισμό της ψυχής σαν φωτιά που ξεπηδά απ' τον σπινθήρα (*Εβδόμη Ἐπιστολή* 341d1: *οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἔξαφθὲν φῶς*). Το βίωμα αυτό, που μοιάζει με την εμπειρία των μυημένων στα Μυστήρια, αποτελεί για τον φιλόσοφο την ύψιστη πηγή ευτυχίας. Μετά από αυτή τη μυστικιστική ενατένιση του αιώσιου (*contemplatio sui generis*) και την επιστροφή του στο θείο, ο φιλόσοφος, έχοντας επιτύχει την προσωπική του τελειοποίηση και σωτηρία, γίνεται αγαθός προς τους άλλους και διακατέχεται από υπερχειλίζουσα αγάπη, που θα μπορούσε να εκδηλωθεί είτε ως δοτικός έρωσ προς έναν ερώμενο-μαθητή (στον *Φαῖδρον*) είτε ως κοινωνική προσφορά μέσω της παροχής εκπαιδευτικού έργου και της ανάληψης της πολιτικής εξουσίας (στην *Πολιτείαν*).⁶¹⁶

Ο Πλωτίνος, ακολουθώντας την πλατωνική διδασκαλία, θεωρεί, επίσης, πολύ σημαντική την απελευθέρωση από το σώμα και τον αισθητό κόσμο, όμως ανεβάζει τον πήχυ ακόμα υψηλότερα. Κατ' αυτόν, ο φιλόσοφος δεν στοχεύει μόνο στην εννοιολογική γνώση των όντων, στην *ὁμοίωσιν θεῶ* και στη θέαση του Αγαθού, αλλά και στη μυστική ένωση με το Αγαθό, δηλαδή στο *θεὸν γίνεσθαι* – αυτή είναι η βασική διαφορά ανάμεσα στον πλωτινικό και τον πλατωνικό μυστικισμό.⁶¹⁷ Επιπλέον, ο Πλωτίνος εκφράζει την αισιόδοξη αντίληψη ότι η *unio mystica*, ήγουν η επιστροφή στην ουράνια πατρίδα της ψυχής, μπορεί να συντελεστεί κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής, ενώ κατά τον Πλάτωνα η πλήρης απελευθέρωση της ψυχής από τον αισθητό κόσμο και η ένωση με την Ψυχή του κόσμου επέρχεται μόνο μετά θάνατον. Ακόμα, είναι αξιοσημείωτο ότι στην πλωτινική φιλοσοφία μέσω της εκούσιας επιστροφής στην πηγή των πάντων, που αποτελεί την αντίστροφη κίνηση της *προόδου* των κατώτερων υποστάσεων, χωρίς να καταργείται η ατομικότητα, συμβιβάζεται η ελευθερία με την αναγκαιότητα, καθώς και η πραγματικότητα και η αξία του μέρους με την ενότητα του όλου.⁶¹⁸

Ως προς τους δρόμους που οδηγούν προς το Αγαθό, ο Πλωτίνος ενστερνίζεται την άποψη του Πλάτωνα ότι είναι αναγκαίο να ακολουθήσει κανείς τον δρόμο της γνώσης και της αρετής, αλλά προσθέτει έναν τρίτο δρόμο, αυτόν της αισθητικής, και θεωρεί πως οι δρόμοι

⁶¹⁶ Παπανούτσος (1971) 82-83, 128-132· Rohde (2004) 164-167.

⁶¹⁷ Θεοδωρακόπουλος (1959) 41.

⁶¹⁸ Dodds (1960) 3-4.

αυτοί συγχωνεύονται μέσα στον Νου.⁶¹⁹ Το σύστημα του Πλωτίνου, λοιπόν, είναι αμιγώς θεοκεντρικό, καθώς η αισθητική υπάγεται στη ψυχολογία, η ψυχολογία στον νου, και όλα αυτά στο Αγαθό-Εν.⁶²⁰ Στο σύστημα αυτό ακόμα και ο έρωσ του φιλοσόφου – η κινητήριος δύναμη της ανόδου του – είναι εντελώς εξαιλωμένος, καθότι δεν διεγείρεται από τη θέαση του αισθητού κάλλους, αλλά στρέφεται κατευθείαν προς το Εν· τελικά το ίδιο το Εν είναι Έρωσ. Η προσπέλαση του Αγαθού, όμως, σύμφωνα με αμφοτέρους τους φιλοσόφους, προϋποθέτει ένα ανοδικό άλμα προς το Απόλυτο, και δη, κατά τον Πλωτίνο, ένα υπερλογικό άλμα και έπειτα την ήσυχη αναμονή της άφιξης του Αγαθού που θα σημάνει την έναρξη του μυστικού βιώματος, δηλονότι της *έκστάσεως* πρώτου βαθμού, της μυστικής ψηλάφησης του Θεού και της επιστροφής στους κόλπους του. Κατά τη μυστική ένωση πραγματοποιείται η υπέρβαση της ατομικής προσωπικότητας και η ανάκτηση του αληθινού εαυτού με την ανάδυση του *homo interior*· όσο διαρκεί αυτή η εμπειρία η ψυχή βρίσκεται σε κατάσταση *εὐπαθείας*, ήτοι ευτυχίας – όπως στον πλατωνικό *Φαῖδρον* κατά την κυκλική της κίνηση πέρα από την αψίδα του ουρανού. Μετά τη *unio mystica*, οι φιλόσοφοι που έχουν δει πολλά δεν είναι κατακριτέο, σύμφωνα με τον Πλωτίνο – εν αντιθέσει προς την άποψη του Πλάτωνα – να επιλέξουν το *μένειν ἄνω*, κοντά στο Αγαθό, περιφρονώντας τα εγκόσμια και την πολιτική, ενώ άλλοι ενδέχεται να προτιμήσουν να προσφέρουν εκπαιδευτικό ή πολιτικό έργο.

Τέλος, όσον αφορά στη μετενσάρκωση, αμφοτέροι οι φιλόσοφοι πιστεύουν ότι η ψυχή είναι αθάνατη και, υπό την επιρροή των Πυθαγορείων, υιοθετούν το δόγμα της μετενσάρκωσης· η πλωτινική θεωρία της μετενσάρκωσης σχεδόν συμπίπτει με την πλατωνική, με ελάχιστες διαφοροποιήσεις. Ειδικότερα, ο Πλωτίνος λαμβάνει από τον Πλάτωνα την ιδέα της *αίρέσεως δαίμονος* (*Εννεάς* IV 3.8.5-10· III 4· *Πολιτεία* X 617e· *Φαῖδρος* 249b1-3), ωστόσο, ενώ ο Πλάτων με τη λέξη *δαίμων* συμβολίζει τη μοίρα του ανθρώπου, αμφισβητώντας τη λαϊκή πίστη σε δαίμονες, ο Πλωτίνος εννοεί μία εξωπροσωπική οντότητα που βρίσκεται στο αμέσως ανώτερο οντολογικό επίπεδο από αυτό όπου είναι ενεργοποιημένη η ψυχή, εποπτεύει και επηρεάζει την ψυχή. Εντούτοις, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Πλωτίνος υποστηρίζουν πως μέσω της επιλογής *δαίμονος* οι ψυχές ανταμείβονται ή τιμωρούνται για τη συμπεριφορά τους κατά τον προηγούμενό τους βίο και, ακόμα, ότι ο χαρακτήρας που έχουν διαμορφώσει διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην επιλογή αυτή – συμβιβάζεται, έτσι, η ελεύθερη βούληση του ανθρώπου με τον ντετερμινισμό.

⁶¹⁹ About (1973) 17, 43.

⁶²⁰ Κούτρας (1968) 104.

Φυσικά, η καλύτερη *αίρεσις* είναι, όπως δηλώνεται στον μύθο του Ηρόδου, η ενάρετη ζωή που χαρακτηρίζεται από δικαιοσύνη και μεσότητα, η οποία εξασφαλίζει στον άνθρωπο την ευδαιμονία. Οι δίκαιες ψυχές, άλλωστε, βιώνουν και μετά θάνατον μία κατάσταση μακαριότητας ψηλά στον ουρανό. Επιπλέον, και οι δύο φιλόσοφοι υπογραμμίζουν τη σημασία της αναμνήσεως, διότι μέσω αυτής διατηρείται ο χαρακτήρας της ψυχής κατά τον κύκλο των μετενσαρκώσεών της, αλλά ο Πλωτίνος επισημαίνει ότι μόνο η ανάμνηση των νοητών μπορεί να αποσοβήσει την «πτώση» της ψυχής, ενώ η ανάμνηση των αισθητών οδηγεί στο αντίθετο αποτέλεσμα. Παράλληλα, ο Πλωτίνος προσδίδει ιδιαίτερη έμφαση στη δημιουργική φύση της ψυχής, η οποία παρά τον άπτωτο νου της, τείνει να παράγει τα όμοιά της στον αισθητό κόσμο. Βέβαια, παρατηρούμε ότι από το πλωτινικό έργο ελλείπουν τα μεγαλειώδη κοσμικά οράματα και η εντυπωσιακή περιγραφή του άλλου κόσμου που απαντούν στους πλατωνικούς εσχατολογικούς μύθους.

Εν κατακλείδι, η σημασία του πλατωνικού και του πλωτινικού έργου είναι πολύ μεγάλη. Πέραν όσων αναφέρθηκαν παραπάνω, ο Πλάτων, αφενός, επηρεασμένος από τους Ορφικούς και τους Πυθαγορείους, καθιέρωσε φιλοσοφικά τη θεολογική ιδέα της αθανασίας της ατομικής ψυχής στην κλασική εποχή.⁶²¹ Ο Πλωτίνος, αφετέρου, σε μια εποχή θρησκευτικού συγκρητισμού (3^{ος} αι. μ.Χ.) ανασυνέθεσε με δημιουργικό τρόπο όλα τα ρεύματα της ελληνικής φιλοσοφίας και τα έστρεψε προς τις αρχικές τους πηγές, ήτοι τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.⁶²² Με το έργο του Πλωτίνου το κέντρο βάρους της φιλοσοφίας μετατοπίζεται από το άτομο προς το Σύμπαν και το Θείο· το ρήγμα ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο γεφυρώνεται. Αφυπνίζεται ένας άσβεστος πόθος για μια καινούργια Ζωή βαπτισμένη στο φως του Αγαθού. Παράλληλα, θωρακίζεται ο ελληνικός πολιτισμός και προβάλλεται η υπεροχή του έναντι πολλών ανατολικών στοιχείων που απειλούσαν να τον διαβρώσουν.

Από ένα τόσο μεγάλο κοσμοθεωρητικό ύψος, η σκέψη του Πλάτωνα και του Πλωτίνου επηρέασε καθοριστικά την ανθρωπότητα στους μετέπειτα αιώνες μέχρι σήμερα.⁶²³ Αποτέλεσε πηγή έμπνευσης στον χώρο της φιλοσοφίας, της χριστιανικής θεολογίας, της ψυχολογίας, των γραμμάτων και των τεχνών, καθώς γέννησε ένα ρεύμα που γονιμοποίησε τη σκέψη του Αυγουστίνου, του Βοηθίου, του Dante, του Coleridge, του Bergson, του T.S. Eliot, ενώ συγχρόνως προλέγει σε κάποια θέματα τον Freud και τον Leibniz.⁶²⁴ Είναι πρόδηλο ότι τόσο

⁶²¹ Rohde (2004) 151, 161· Παπανούτσος (1971) 68.

⁶²² Θεοδωρακόπουλος (1959) 39.

⁶²³ Κωσταράς (1995) 70-71.

⁶²⁴ Dodds (1977) 33, 43.

οι πλατωνικοί διάλογοι όσο και οι πλωτινικές Έννεάδες αποτέλεσαν σημαντικούς κόμβους στην εξέλιξη των ιδεών του δυτικού πολιτισμού.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- About, P.-J. (1973), *Plotin et la quête de l' un*, Paris
- Adam, J. & Rees, D. A. (1965), *The Republic of Plato*, τόμ. II, Cambridge
- Annas, J. (1981), *An introduction to Plato's «Republic»*, Oxford
- Αντωνίου, Τ. (2000), *Ο Πλωτίνος θεᾶται τὸ Ὄν*, Αθήνα
- Armstrong, A. H. (1961), “Platonic eros and Christian agape”, *Downside Review* 79: 105-120
- Atkinson, M. (1983), *Plotinus: Ennead V.1 on the three Principal Hypostases*, Oxford
- Bernabé, A. (2013), “Ο Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφέως: Plato's transposition of Orphic Netherworld imagery”, στο Adluri V. (ed.), *Greek Religion: Philosophy and Salvation*, Berlin, σσ. 101-136
- Βιζυηνός, Γ. (1995), *Η φιλοσοφία τοῦ καλοῦ παρὰ Πλωτίνω* [1884], εισαγ. Καλλιγᾶς, Π., Αθήνα
- Blumenthal, H. J. (1971), *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Hague
- Bodéüs, R. (1992), “La philosophie et les dieux du *Phèdre*”, στο Rossetti L. (ed.), *Understanding the “Phaedrus”*, Germany, σσ. 246-248
- Bousquet, F. (1976), *L' esprit de Plotin. L' itinéraire de l' âme vers Dieu*, Canada
- Bremond, A. (1924), “De l' âme et de Dieu dans la philosophie de Platon”, *Archives de Philosophie* 2: 372-404
- Brisson, L. (2006), *Ο Πλάτων, οι λέξεις και οι μύθοι: πώς και γιατί ο Πλάτων κατονόμασε το μύθο*, μετάφρ. Οικονόμου, Στέφ., Αθήνα
- Bussanich, J. (1997), “Plotinus's metaphysics of the One”, στο Gerson, L. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, σσ. 38-65
- Γεωργούλης, Κ. Δ. (1992⁴), *Αριστοτέλους Πρώτη Φιλοσοφία (Τα Μετά τα Φυσικά)*, Αθήνα
- Cornford, F. M. (1932), “Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII”, στο Allen, R. E. (ed. 1965¹), *Studies in Plato's metaphysics*, London; New York, σσ. 61-95

- Couvreur, P. (1971), *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, Paris
- Delatte, A. (1934), “Les conceptions de l’enthousiasme chez les philosophes présocratiques”, *L’Antiquité Classique* 3.1: 5-79
- Diels, H. & Kranz, W. (2005), *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμ. Α΄, μετάφρ. Κύρκος, Β. Α. & Γεωργοβασίλης, Δ. Γ., Αθήνα
- Diels, H. & Kranz, W. (2007), *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμ. Β΄, μετάφρ. Κύρκος, Β. Α., Αθήνα
- Diès, A. (1956), *Platon, Oeuvres Complètes. Tome VIII (I^{re} partie): Parménide*, Paris
- Diès, A. (1956), *Platon, Oeuvres Complètes. Tome XII (I^{re} partie): Les Lois, livres VII-X*, Paris
- Dodds, E. R. (1959), *Plato, «Gorgias»*, Oxford
- Dodds, E. R. (1960), “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, *The Journal of Roman Studies* 50 (part 1 & 2): 1-7
- Dodds, E. R. (1977), *Πλάτων και Πλωτίνος: δύο μελέτες*, μετάφρ. Ροζάνη, Στεφ., Αθήνα
- Düring, I. (2000), *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Α΄, μετάφρ. Κοτζιά-Παντελή, Π., Αθήνα
- Ferejohn, M. (2006), “Knowledge and the Forms in Plato”, στο Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, σσ. 146-161
- Ferguson, A. S. (1922), “Plato’s simile of Light. Part II. The allegory of the Cave”, *The Classical Quarterly* 16: 15-28
- Ferguson, J. (1957¹), *Plato: Republic Book X*, London
- Ferguson, J. (1963), “Sun, Line and Cave Again”, *The Classical Quarterly*, New Series 13.2: 188-193
- Ferrari, G. R. F. (1992¹), “Platonic love”, στο Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, σσ. 248-276
- Ferwerda, R. (1965), *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen
- Frutiger, P. (1930), *Les mythes de Platon: étude philosophique et littéraire*, Paris
- Gerson, L. P. (1990), *God and Greek philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London; New York
- Gerson, L. P. (1994¹), *Plotinus*, London; New York
- Gould, T. (1963), *Platonic love*, London

- Graf, F. & Johnston, S. I. (2007), *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London; New York
- Grube, G. M. A. (1935¹), *Plato's thought*, London
- Guthrie, W. K. C. (1969), *A History of Greek Philosophy*, τόμ. IV, Cambridge
- Hackforth, R. (1952¹), *Plato's Phaedrus*, Cambridge
- Hadot, P. (2007), *Πλωτίνος ἢ ἡ ἀπλότητα τοῦ βλέμματος*, μετάφρ. Δελλή, Ε., Αθήνα
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (1977), *Plotini opera. Enneades IV-V*, τόμ. II, Oxford
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (1982¹), *Plotini opera. Enneas VI*, τόμ. III, Oxford
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν. (1959), *Πλάτων - Πλωτίνος - Ώριγένης*, Αθήνα
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν. (2013⁹), *Πλάτωνος Φαῖδρος*, Αθήνα
- Inge, W. R. (1948), *The philosophy of Plotinus. The Gifford lectures at St. Andrews, 1917-1918*, τόμ. II, London
- Inwood, M. (2009), *Plato's eschatological myths*, στο Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge, σσ. 28-50
- Jaeger, W. (1957¹), *Aristotelis Metaphysica*, Oxford
- Καλλιγιάς, Π. (1998), *Πορφυρίου «Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ»*, Αθήνα
- Καλλιγιάς, Π. (2004), *Πλωτίνου «Ἐννεὰς Τρίτη»*, Αθήνα
- Καλλιγιάς, Π. (2009), *Πλωτίνου «Ἐννεὰς Τετάρτη»*, Αθήνα
- Καλλιγιάς, Π. (2013), *Πλωτίνου «Ἐννεὰς Πέμπτη»*, Αθήνα
- Κελεσίδου, Α. (2002), *Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντίνος*, Αθήνα
- Κούτρας, Δ. Ν. (1968), *Ἡ ἔννοια τοῦ φωτός εἰς τὴν αἰσθητικὴν τοῦ Πλωτίνου*, Αθήνα
- Κωσταράς, Γ. Φ. (1995), *Πλωτίνου Ὅψεις*, Αθήνα
- Lobel, E. & Page, D. (1955), *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford
- Malcolm, J. (1962), "The Line and the Cave", *Phronesis* 7.1: 38-45
- Meijer, P. A. (1992), *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI 9): an analytical commentary*, Amsterdam
- Μοσκόβη, Β. (1988), *Πλάτωνος «Νόμοι»*, τόμ. I (βιβλία I-VII), Αθήνα
- Motte, A. (1992), "L' aventure spirituelle du Phèdre et la prière", στο Rossetti L. (ed.), *Understanding the "Phaedrus"*, Germany, σσ. 320-323
- Murphy, N. R. (1951¹), *The interpretation of Plato's "Republic"*, Oxford
- O'Meara, D. J. (1993), *Plotinus. An introduction to the "Enneads"*, Oxford

- Παπανούτσος, Ε. Π. (1971), *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Αθήνα
- Patterson, R. L. (1965), *Plato on immortality*, Pennsylvania
- Πελεgrίνης, Θ. Ν. (1993), *Μάγοι της φιλοσοφίας*, Αθήνα
- Πετράκης, Ι. (2008), *Πλάτων, «Μένων»*, Αθήνα
- Price, A. W. (1992), “Reason’s new role in the *Phaedrus*”, στο Rossetti, L. (ed.), *Understanding the “Phaedrus”*, Germany, σσ. 243-245
- Randall, J. H. (1970), *Plato: dramatist of the life of Reason*, New York; London
- Reeve, C. D. C. (2006), “Plato on Eros and Friendship”, στο Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, σσ. 294-307
- Rich, A. N. M. (1954), “The Platonic Ideas as the Thoughts of God”, *Mnemosyne*, Fourth Series 7.2: 123-133
- Rios, R. da (1954), *Aristoxeni “Elementa Harmonica”*, Rome
- Rist, J. M. (1964), *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Canada
- Rist, J. M. (1967), *Plotinus: the road to reality*, Cambridge
- Robinson, T. M. (1967), “Soul and Immortality in *Republic X*”, *Phronesis* 12: 147-151
- Rodier, G. (1969), *Etudes de Philosophie Grecque: Socrate - Antisthène - Platon - Aristote - Les Stoïciens - Plotin*, Paris
- Rohde, E. (2004), *Ψυχή: η λατρεία των ψυχών και οι αντιλήψεις περί αθανασίας στους αρχαίους Έλληνες*, τόμ. Β΄, μετάφρ. Παυλογεωργάτου, Κ., Αθήνα
- Ross, D. (1951¹), *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford
- Santas, G. (1992), “The theory of eros in Socrates’ second speech”, στο Rossetti L. (ed.), *Understanding the “Phaedrus”*, Germany, σσ. 305-308
- Scolnicov, S. (1992), “Love and the method of hypothesis”, στο Rossetti L. (ed.), *Understanding the “Phaedrus”*, Germany, σσ. 249-251
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (2002¹), *Πλάτων, “Πολιτεία”*, Αθήνα
- Solmsen, F. (1942), *Plato’s Theology*, New York
- Solmsen, F. (1983), “Plato and the concept of the soul (*psyche*): some historical perspectives”, *Journal of the History of Ideas* 44: 355-367
- Strycker, É. de (1970), “L’ idée du Bien dans la *République* de Platon: Données philologiques et signification philosophique”, *L’ Antiquité Classique* 39.2: 450-467
- Συκουτρής, Ι. (2004²⁰), *Πλάτωνος Συμπόσιον*, Αθήνα
- Verdenius, W. J. (1963), “Plato und das Christentum”, *Ratio* 5: 13-28.

- Vlastos, G. (2000²), *Πλατωνικές Μελέτες*, μετάφρ. Αρζόγλου, Ι., Αθήνα
- Vries, G. J. de (1969), *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam
- Westerink, L. G. (1977), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II: Damascius*, Amsterdam; Oxford; New York
- White, F. C. (1990), "Love and the Individual in Plato's *Phaedrus*", *The Classical Quarterly*, New Series 40.2: 396-406
- Wright, J. H. (1906), "The Origin of Plato's Cave", *Harvard Studies in Classical Philology* 17: 131-142
- Wright, W. C. (1954³), *The works of the Emperor Julian*, τόμ. Ι, London ; Cambridge, Massachusetts
- Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (2001), *Πλωτίνος, «Έννεάς Έκτη»*, Αθήνα
- Χριστοδούλου, Ι. Σ. (2000), *Αριστοτέλης, «Περὶ ψυχῆς»*, Θεσσαλονίκη
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1999), *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος. Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Αθήνα
- Yount, D. J. (2014), *Plotinus the Platonist: A Comparative Account of Plato and Plotinus' Metaphysics*, London; New York
- Zafiropulo, Z. (1953), *Empédocle d' Agrigente*, Paris
- Zintzen, C. (2000), *Μυστικισμός και Μαγεία στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία*, μετάφρ. Καλογεράκος, Ι. Γ., Αθήνα