

**JEAN-BAPTISTE GOURINAT**

**ΟΙ ΣΤΩΙΚΟΙ  
ΓΙΑ ΤΗΝ ΨΥΧΗ**

Μετάφραση:  
Κωνσταντίνος Ν. Πετρόπουλος

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ – Α. ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ  
ΑΘΗΝΑ 1999

## ***Η ψυχή και τα μέρη της***

### ***Η σωματικότητα της ψυχής***

Για τους στωικούς η ψυχή είναι οντότητα σωματική. Αυτή η πεποίθηση ήταν η απάντησή τους στο λεπτό ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στην ψυχή και στο σώμα. Ο Κικέρων, πράγματι, παρατηρεί ότι ο Ζήνων διαχώριζε τη θέση του από την πλειονότητα των προγενέστερων φιλοσόφων ως προς αυτό το σημείο, «καθόσον θεωρούσε ότι ένα αντικείμενο χωρίς σώμα, όπως περιέγραφαν την ψυχή ο Ξενοκράτης και άλλοι πριν από αυτόν, δεν θα μπορούσε να παραγάγει κανενός είδους αποτέλεσμα» (*Κικ. Ac. Post.*, 1.39). Αυτή η σκέψη στηρίζεται σε δύο απλές επισημάνσεις.

Η πρώτη είναι ότι υπάρχει ψυχή, διαπίστωση που βασίζεται στην παρατήρηση της κινητικής αυτονομίας: είναι αυτή που χαρακτηρίζει το ζωικό βασίλειο (και ο άνθρωπος είναι μέρος του ζωικού βασιλείου) και αυτή αποτελεί το διακριτικό των ζωντανών πλασμάτων, δηλαδή των όντων που έχουν ψυχή. Είναι ορισμένα όντα που διακρίνονται από τα υπόλοιπα λόγω τού ότι κινούνται από μόνα τους και αυτή η ιδιότητα της αυτόνομης κινησης προϋποθέτει κάποια μορφή συνείδησης του περιβάλλοντος κόσμου: διότι η κινητική αυτονομία είναι εκδήλωση ενός είδους ώθησης [«δρμῆς»], που αιτία της είναι η φαντασιακή παράσταση των πραγμάτων στο ζώο [«φαντασία»] (*SVF*, II.988). Η ψυχή δεν είναι παρά το καθιερωμένο όνομα γι' αυτή την οποια-

δήποτε οντότητα, που εφοδιάζει με τέτοιου είδους ικανότητα τα ζωντανά πλάσματα. Με αυτή την έννοια λοιπόν τίποτα δεν είναι πιο προφανές, όσο η ύπαρξη της ψυχής.

Δεύτερη επισήμανση είναι ότι μόνο ένα σώμα κατέχει την ικανότητα να παράγει ή να δέχεται κάποιο αποτέλεσμα. Εφόσον είναι η ψυχή αυτή που κατέχει την ικανότητα να παράγει κινήσεις στο σώμα, πρέπει να είναι και αυτή σώμα.

Ο Κλεάνθης τροποποίησε το επιχείρημα με την προσθήκη ότι «ένα σώμα και ένα ασώματο δεν έρχονται σε αμοιβαίες συνεπιδράσεις» [«οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι»] (*SVF*, I.518). Με άλλα λόγια, αν ισχύει ότι η ψυχή, από τη μια, μεταδίδει στο σώμα κίνηση και το σώμα, από την άλλη, μεταδίδει στην ψυχή ότι δέχεται με τις αισθήσεις, πρέπει να είναι δύο οντότητες ομοειδείς μεταξύ τους· κατά συνέπεια, η ψυχή δεν μπορεί να είναι ασώματη. Το επιχείρημα επικαλείται ως αρχικό δεδομένο την ιδιαίτερη φύση της ψυχής και αποβαίνει τελικά επιχείρημα για τη δυνατότητα συνάφειας και αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε δύο ομοειδείς οντότητες.

Αν τα παραπάνω συλλογιστικά επιχειρήματα γίνουν δεκτά, απομένει να σχηματίσουμε μια έννοια για την ιδιαίτερη φύση της ψυχής, που θα πρέπει να μην είναι ο ίδιος τύπος σώματος, όπως το άλλο σώμα, που ζωοποιείται από αυτήν. Η ψυχή κατά τους στωικούς είναι αυτό που ονόμασαν οι ίδιοι «πνεῦμα». Στα λατινικά απέδωσαν τον όρο με τη λέξη *spiritus* και από εκεί προήλθε η γαλλική λέξη *esprit*. Σήμερα βέβαια με τη λέξη *esprit* στα γαλλικά [όπως και με τη λέξη «πνεῦμα» στα ελληνικά] εννοούμε μια ουσία ασώματη. Άλλα στη γλώσσα των στωικών η σημασία τού όρου *πνεῦμα* συγγενεύει περισσότερο με αυτή που έχει σήμερα μέσα στο σύνθετο όνομα οινό-πνευμα, όπου αυτό που εννοούμε είναι το πτητικό μέρος μιας ουσίας, το οποίο απομονώνουμε από αυτή με απόσταξη. Οι στωικοί πράγματι λένε για το «ψυχικὸν πνεῦμα» ότι είναι μια «αναθυμίαση» του αίματος

(*SVF*, II.778 και 783. —Μ. Αυρήλιος, *Εἰς ἑαυτόν*, 5.33.4). Πρέπει λοιπόν να φανταστεί κανείς μια ουσία εξαιρετικά πτητική, όχι πιο χειροπιαστή από τον καπνό, από ένα αέριο ή μια πνοή. Αυτό τον τελευταίο όρο [πνοή] θα κρατήσουμε ως το πλησιέστερο συνώνυμο με τη στωική σημασία τού όρου «πνεῦμα».

Για τους στωικούς, πράγματι, η ψυχική «πνοή» [*«ψυχικὸν πνεῦμα»*] είναι το σημείο παρουσίας τής ίδιας τής ζωής, γιατί εκδήλωση ζωής ακριβώς είναι η αναπνοή. Αυτή η πνοή [*«πνεῦμα»*] δεν είναι ο εξωτερικός αέρας που αναπνέουμε, έρχεται από μέσα μας και είναι έμφυτη, αλλά ακριβώς αυτή είναι που μας επιτρέπει και αναπνέουμε. Ο Χρύσιππος έλεγε: «Είναι βέβαιο ότι το αίτιο χάρη στο οποίο αναπνέουμε και το αίτιο χάρη στο οποίο ζούμε είναι ένα και το αυτό. Αλλά το αίτιο χάρη στο οποίο αναπνέουμε είναι η έμφυτη πνοή μας [*«πνεῦμα συμφνέες»*]: άρα, και ζούμε επίσης χάρη στην ίδια αυτή πνοή. Αλλά το αίτιο χάρη στο οποίο ζούμε είναι η ψυχή. Συμπεραίνουμε επομένως ότι η ψυχή είναι η έμφυτη πνοή». (*SVF*, II.879). Το ίδιο υποστηρίζει και ο Ζήνων, όταν λέει: «Αυτό που, μετά την αποχώρησή του από το σώμα, επιφέρει τον θάνατο του ζώου είναι, βεβαίως, η ψυχή. Όταν η έμφυτη πνοή αποχωρεί, επέρχεται ο θάνατος του ζώου. Συμπεραίνουμε επομένως ότι η ψυχή είναι η έμφυτη πνοή» (*SVF*, II.879). Η αεριώδης φύση της ψυχής συναγόταν λοιπόν για τους στωικούς πολύ απλά, από την πιο στοιχειώδη παρατήρηση: ένα έμψυχο που ζεί, αναπνέει. Τη στιγμή που παύει να αναπνέει, έχει πάψει να ζει, μόλις που «εξ-έπνευσε», μόλις που «άφησε την τελευταία του πνοή». Φαίνεται λοιπόν σαν κάτι εντελώς φυσικό να συμπαραταχθούν σε μια σχέση ισοδύναμων εννοιών η ζωή, η ψυχή και η πνοή που κατά τον θάνατο μάς εγκαταλείπει. Εξ άλλου, ο Ζήνων και ο Χρύσιππος δεν είχαν παρά να παίρνουν αφορμές έμπνευσης γι' αυτές τους τις σκέψεις από αντιλήψεις ευρύτατα διαδεδομένες μεταξύ των γιατρών της εποχής. Ήδη στα κείμενα του Αριστοτέλη βρίσκουμε

μια έννοια έμφυτης πνοής [«συμφύτου πνεύματος»], την οποία ο φιλόσοφος αντιτάσσει στον εξωτερικό αέρα που αναπνέουμε:<sup>1</sup> πρόκειται προφανώς για έννοια ιατρικής προέλευσης. Για τον Αριστοτέλη αυτή η πνοή δεν είναι η ψυχή, αλλά όργανο και μόνο της ψυχής. Ο Ζήνων κάνει το μεγάλο βήμα και την ταυτίζει με την ψυχή, ακολουθώντας ίσως κάποιους γιατρούς. Και ο Χρύσιππος θα ορίσει πια την ψυχή ως «πνοή μέσα μας έμφυτη, αδιάσπαστη, που διατρέχει όλα τα μέρη του σώματος, όσο η ομαλή αναπνοή του ζωντανού όντος είναι παρούσα στο σώμα» (*SVF*, II.885).<sup>2</sup> Αυτό το συμφυές πνεῦμα της ζωής, η πνοή χάρη στην οποία αναπνέουμε και ζούμε, πηγαίνει —λέει— στην καρδιά και από την καρδιά ξαναγυρίζει και, κατά το ίδιο σύστημα, όλες οι δραστηριότητες της ψυχής θα περιγραφούν με το πρότυπο της αναπνοής, δηλαδή σαν ένα πήγαινε-έλα της πνοής ανάμεσα στο κεντρικό τμήμα της ψυχής και στο υπόλοιπο σώμα, με το οποίο είναι συνδυασμένη η ψυχή.

Θα είχε κανείς τον πειρασμό να χαρακτηρίσει την αντίληψη αυτή για την ψυχή «υλιστική». Άλλα, για τους στωικούς, μόνο υλική δεν είναι η ψυχή: πρόκειται για μια αντίληψη σωματικότητας της ψυχής, αλλά οι στωικοί κάνουν διάκριση ανάμεσα στην ύλη και στο σώμα. Ένα σώμα είναι γι' αυτούς κάτι που εισδέχεται ή εκπέμπει δράση, αλλά κάνουν επίσης διάκριση μεταξύ της ύλης, που είναι παθητική και αδρανής, και της πνοής — ή πνεύματος — που έχει κατ' ουσίαν ενεργητικό χαρακτήρα. Η πνοή [πνεῦμα] είναι οντότητα δραστική και δυναμική, που λόγω αυτού ακριβώς του χαρακτήρα της διαχωρίζεται από την αδρά-

1. Αριστοτέλης, *Περὶ ζῴων μορίων*, 659b19: «Αυτή η πνοή (πνεῦμα) ανήκει εκ φύσεως σε όλα [ενν. τα ζώα] και δεν εισάγεται απ' έξω».

2. «Ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἀν ἡ τῆς ζωῆς εὔπνοια παρῇ ἐν τῷ σώματι». [*ΣτΜ*]

νεια της ύλης. Χωρίς την πνοή, η ύλη θα ήταν άμορφη, δίχως συνοχή, και οι στωικοί αυτή την αντίληψη, που ανάγεται σε μια ψυχολογούσα ιατρική, την επεκτείνουν στο σύνολο της πραγματικότητας, την οποία βλέπουν έτσι, σε όλη της την έκταση, αεριώδη και δυναμική.

Πράγματι, κατά τους στωικούς, η ψυχική πνοή δεν είναι η μόνη αεριώδης πραγματικότητα. Το «πνεῦμα», η πνοή, είναι μια σύνθεση αέρα και φωτιάς (*SVF*, II.786) και υπάρχουν τρία είδη της: ♦ η «συνεκτική» πνοή [«έκτικὸν πνεῦμα»], που υπάρχει στις πέτρες και στα οστά και κύρια λειτουργία έχει να συγκρατεί κάθε σώμα και να διασφαλίζει τη συνοχή του, ♦ η φυσική πνοή [«φυσικὸν πνεῦμα»], συστατικό κοινό στα ζώα και στα φυτά, το οποίο διασφαλίζει τη φυσική τους ανάπτυξη, και ♦ η ψυχική πνοή [«ψυχικὸν πνεῦμα»], που υπάρχει ειδικά στα ζωντανά όντα (δηλαδή στα έμψυχα) και αυτό παράγει τις αισθήσεις και διευθύνει κάθε κίνηση (*SVF*, II.716). Η έννοια λοιπόν της πνοής [«πνεῦμα»] είναι ένας από τους ακρογωνιαίους λίθους της φυσικής φιλοσοφίας των στωικών και ο Χρύσιππος προσδιορίζει ως λειτουργία τής πνοής, του πνεύματος, την παροχή μορφής στα πράγματα, αφού «οι πνοές [«πνεύματα»] και οι εντάσεις του αέρα [«τόνοι ἀερώδεις»] είναι που μορφοποιούν και σχηματίζουν καθένα από τα μέρη της ύλης, μέσα στα οποία εισχωρούν» [*SVF*, II.449]. Με άλλα λόγια, οι ιδιότητες [«ποιότητες»] των σωμάτων δεν είναι τίποτε άλλο, παρά μια ορισμένη καθε φορά πνοή και μια ορισμένη ένταση του αέρα. Η πνοή είναι που συγκρατεί τα σώματα και, αν το καθένα έχει αυτή ή την άλλη ποιότητα, σύμφωνα με το *Περὶ ἔξεων του Χρυσίππου*, «αιτία είναι ο αέρας που τα συνέχει και που τον ονομάζουν σκληρότητα στον σίδηρο, πυκνότητα στον λίθο, λευκότητα στον άργυρο».<sup>3</sup>

---

3. Πλούταρχος, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων*, 43.105 3 F (*SVF*, II. 449).

Όσο για τα άλλα [δύο] είδη πνοής [πνεύματος], η ιδιαιτερότητα της ψυχικής πνοής [«ψυχικοῦ πνεύματος»] έγκειται στις λειτουργικές ικανότητες που ειδικά διαθέτει και που αποτελούν τις συστατικές ιδιότητες της ψυχής: αυτές είναι η παραστατική λειτουργία [«φαντασία»] και η αυθόρυμη κίνηση [«δρμή»]. Πράγματι, η ψυχική πνοή είναι αυτή που διαπερνά τα μέλη, τα οποία «διευθύνει και ρυθμίζει» (SVF, II.879)<sup>4</sup> και αυτή οδηγεί τα μηνύματα των αισθήσεων στο κεντρικό τμήμα της ψυχής, ώστε εκείνη να τα μετατρέψει σε παραστάσεις. Σ' αυτό το σημείο οι στωικοί διαφέρουν από τον Αριστοτέλη, που απέδιδε στα φυτά «θρεπτική ψυχή»: οι στωικοί αρχέστηκαν να τους αποδώσουν «φυσική» πνοή [«φυσικὸν πνεῦμα»], φορέα των λειτουργιών που ο Αριστοτέλης απέδιδε στη θρεπτική ψυχή, όπως της θρέψης και της ανάπτυξης, με την εξαίρεση όμως της αναπαραγωγικής λειτουργίας της, που οι στωικοί την αναθέτουν στο «ψυχικὸν πνεῦμα».

Το «φυσικὸν πνεῦμα» και το «ψυχικὸν πνεῦμα» είναι έννοιες που επιβίωσαν σε όλη τη διάρκεια της αρχαίας, της μεσαιωνικής και της νεότερης κλασικής ιατρικής και κατείχαν μάλιστα σπουδαία θέση. Στις περισσότερες πάντως περιπτώσεις, ψυχική πνοή δεν θεωρούσαν ότι είναι η ίδια η ψυχή, αλλά ένα όργανο της ψυχής, το μέσο διά του οποίου έρχεται σε επαφή με το σώμα και του διασφαλίζει τις πιο ουσιώδεις λειτουργίες του. Δεν διέφερε πολύ και ο ρόλος που θα της απέδιδε τον 17ο πια αιώ-

---

4. Εδώ ο συγγραφέας παραλλάσσει ελαφρά τη λατινική έκφραση του Χαλκίδιου (Chalcidius ή Calcidius), που αναφέρεται στα μέρη (δυνάμεις;) της ψυχής: «*animae partes...omnia membra...vitali spiritu compleat reguntque et moderantur*» (πληρούν όλα τα μέλη με ζωτικόν πνεύμα, τα διακυβερνούν και τα ρυθμίζουν). Ο Chalcidius, λατίνος συγγραφέας του 4ου αιώνα μ.Χ., έγραψε ερμηνευτικό υπόμνημα για τον Τίμαιο του Πλάτωνα. [ΣτΜ]

να ο Καρτέσιος, αλλά με την ονομασία «*esprits animaux*», «ζωικά πνεύματα». Πρόκειται για γαλλική μετάφραση του αρχαιοελληνικού όρου «ψυχικὸν πνεῦμα» των στωικών, με τη μεσολάβηση του λατινικού «*spiritus animalis*». Στην *Πραγματεία περὶ παθῶν* [*Traité des passions*] (άρθρο 10) ο Καρτέσιος ορίζει τα ζωικά πνεύματα ως «τα ζωτικότερα και λεπτότερα μέρη του αἵματος, αραιωμένα από την θερμότητα μέσα στην καρδιά», κάτι αντίστοιχο με τη στωική αντίληψη. Εξ άλλου, στο άρθρο 11, θεωρεί αυτά τα πνεύματα αιτία τής κίνησης των μυώνων και στα άρθρα 32, 34 και 35 τούς αποδίδει τη λειτουργία τής αίσθησης, γιατί όπως αυτά κυκλοφορούν ανάμεσα από τις κοιλότητες του εγκεφάλου, ενοποιούν τις εντυπώσεις που έρχονται από τα νεύρα και τις μεταφέρουν στο κωνάριο [ή επίφυση]. Αυτή η διπλή λειτουργία τους συνάδει με εκείνη που οι στωικοί αποδίδουν στην ψυχική πνοή.

### Τα μέρη της ψυχής

Η ψυχή, ή αλλιώς η ψυχική πνοή, εκτείνεται σε ολόκληρο το σώμα και κατανέμεται σε οκτώ μέρη, που το καθένα έχει τον ιδιαίτερο δικό του ρόλο. Τα μέρη της ψυχής κατά τους στωικούς είναι, από τη μια, το κεντρικό και κατευθυντήριο, το «ήγεμονικὸν» ή η «διάνοια»,<sup>5</sup> όπως το ονομάζουν, ή αλλιώς ο νοῦς, κατά τον Μάρκο Αυρήλιο, και από την άλλη το φωνητικό μέρος, το

---

5. Αυτό είναι ένα σημείο που πρέπει να υπογραμμιστεί: πλείστες παρανοήσεις των στωικών κειμένων προέρχονται από το ότι δεν γίνεται κατανοητό πως ο όρος διάνοια στο λεξιλόγιο των στωικών δεν είναι παρά μία από τις ονομασίες τού ήγεμονικοῦ τής ψυχῆς (*SVF*, I.202, II.894, III.306, III.459). Η νόηση δεν είναι μια ορισμένη δραστηριότητα της ψυχῆς, όπως εμφανίζεται στους διαλόγους του Πλάτωνα (*Πολι-*

αναπαραγωγικό μέρος και οι πέντε αισθήσεις. Οι στωικοί διαχρίνουν τα οκτώ αυτά μέρη από τις τέσσερις «λειτουργικές ικανότητες» της ψυχής, που είναι ♦ η «φαντασία» [δηλ. η παραστατική λειτουργία], ♦ η «όρμη», ♦ η «συγκατάθεσις» και ♦ ο «λόγος», από τις οποίες οι δύο τελευταίες, λιγότερο ή περισσότερο ρητά, θεωρούνται ότι είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικές του έλλογου όντος (δηλαδή του ανθρώπου και, ως ένα ορισμένον βαθμό, της κοσμικής ψυχής). Οι λειτουργίες αυτές είναι πράγματι ικανότητες του ηγεμονικού μέρους, οι οποίες προσδιορίζουν τις περισσότερες σωματικές δραστηριότητες και κυβερνούν ακόμα και τις δραστηριότητες των άλλων μερών της ψυχής. Δεν θα πρέπει άλλωστε να μας παραπλανά ο όρος «μέρος»· τα μέρη της ψυχής δεν συνίστανται από μόνιμα καθορισμένες ποσότητες της ψυχικής πνοής, αφού, αντίθετα, το πρότυπο της ψυχικής δραστηριότητας είναι η φορή: «Τα μέρη της ψυχής ρέουν από την καρδιά, την έδρα της, σαν από πηγή, και εκτείνονται σε ολόκληρο το σώμα» (*SVF*, II.879). Βέβαια, η σύσταση του κάθε μέρους είναι από διαφορετική ποιότητα της ψυχικής πνοής, και έτσι έξαφνα η οπτική πνοή και η ακουστική πνοή δεν έχουν τις ίδιες ιδιότητες. Ανεξαίρετα όμως κάθε πνοή βρίσκεται σε ένα αδιάκοπο πήγαινε-έλα, και αυτό δίνει στην ψυχή τη δυνατότητα να παρακολουθεί με ασφάλεια τις λειτουργίες της ή, πιο σωστά, τις λειτουργίες του ηγεμονικού, που ελέγχει έτσι και το σύνολο των σωματικών δραστηριοτήτων οι οποίες εξαρτώνται από

---

τεία, ΣΤ 511d). Δεν πρέπει, επομένως, να θεωρήσουμε, όπως ο Bréhier, ότι «προηγείται η παραστατική λειτουργία [φαντασία] και κατόπιν η διάνοια λογίζεται τί εκφράζει αυτό που της συμβαίνει», αλλά ότι «προηγείται η παραστατική λειτουργία και κατόπιν η διάνοια εκφράζει με τον λόγο αυτό που της συμβαίνει». [«Προηγείται γάρ ή φαντασία, εἴθ' ή διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, δ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγω». (ΔΛ, 7.49)]

αυτό. Αντίθετα, οι στωικοί περιγράφουν τον ύπνο ως «χαλάρωση της αισθητικής έντασης στην περιοχή του ηγεμονικού της ψυχής» (ΔΛ, 7.158), που σημαίνει αποδυνάμωση του πήγαινε-έλα τής ψυχικής πνοής μεταξύ του ηγεμονικού και της αίσθησης: καθώς όμως το ηγεμονικό εξακολουθεί να δίνει μορφή σε παραστάσεις, που από τις αισθήσεις πια δεν έρχονται επαρκώς μορφοποιημένες, γεννιούνται έτσι οι φαντασιώσεις των ονείρων και είναι το φαινόμενο που ονομάζεται από τους στωικούς ψυχική «έλξη προς σημείο κενό» (ΣΕ Μ, 7.241-245).<sup>6</sup>

Έτσι, το ήγεμονικόν μέρος είναι συγκεντρωμένο στον εαυτό του, ενώ ταυτόχρονα εκπέμπει ρεύματα που διατρέχουν το σώμα: μοιάζει σαν το βασιλιά που εξαποστέλλει τους αγγελιοφόρους, σαν την πηγή τού ποταμού, σαν τον κορμό δέντρου, σαν την αράχνη στο κέντρο τού ιστού της<sup>7</sup> (SVF, II.879), σαν χταπόδι που ξεδιπλώνει τα πλοκάμια του (Αέτιος, 4.21=SVF, II.836).

Τα υπόλοιπα μέρη τής ψυχής είναι αυτά τα ρεύματα που εκπέμπονται από το ηγεμονικό, διατρέχουν το σώμα και ξαναγυρίζουν στο ηγεμονικό: έτσι, η όραση είναι «πνοή (πνεῦμα) που εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι τα μάτια, η ακοή πνεῦμα που εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι τα αυτιά, η όσφρηση πνεῦμα που εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι τα ρουθούνια, η γεύση πνεῦμα που εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι τη γλώσσα, η αφή πνεῦμα που εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι την επιφάνεια του σώματος, για να επιτρέψει το άγγιγμα, που θα μας δώσει μια σωστή αίσθηση για όσα αντικείμενα μπορούμε να πιάσουμε. Όσο για τα άλλα μέρη, ένα είναι το λεγόμενο «σπερματικόν», που και αυτό είναι πνεῦμα και εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι τα γεννητικά όργανα, και άλλο ένα είναι το «φωνητικόν», το

---

6. «διάκενος ἔλκυσμός»: SVF, II.54 και 64. [ΣτΜ]

7. Η παρομοίωση με αράχνη είναι δανεισμένη από τον Ηράκλειτο, απόσπ. B 67 [Diels-Kranz, I.166 (22B, απόσπασμα 67a)].

“φωνᾶεν”, όπως το λέει ο Ζήνων, [η λεκτική μας επικοινωνία, όπως το λένε ακόμα,] και αυτό πάλι είναι πνεῦμα που εκτείνεται από το ηγεμονικό μέχρι τον φάρυγγα, τη γλώσσα και τα κατάλληλα [για έναρθρο λόγο] όργανα» (στο ίδιο).

Ο εντοπισμός κάποιας ορισμένης έδρας, όπου μπορεί να βρίσκεται το συγκεντρωτικό μέρος της ψυχής, υπήρξε θέμα διαφωνίας σε όλη την αρχαιότητα. Επιλέγοντας ως έδρα την καρδιά οι στωικοί συντάσσονταν με τους Έλληνες γιατρούς της σικελικής σχολής, με τον γιατρό Διοκλή τον Καρύστιο και με τον Αριστοτέλη, ενώ έρχονταν σε αντίθεση με την ιπποκρατική σχολή των γιατρών της μητροπολιτικής Ελλάδας, που έδρα τής ψυχής θεωρούσαν τον εγκέφαλο.<sup>8</sup> Γνωρίζουμε μια σειρά από επιχειρήματα, που πρόβαλλε ο Χρύσιππος προς υποστήριξη αυτής της επίμαχης θέσης: αφετηρία για τη διερεύνησή του, έλεγε, αποτελούσαν «κοινές εκφράσεις που κυκλοφορούν, και παράλληλα θεωρίες που έχουν προταθεί γύρω από το θέμα»<sup>9</sup> (SVF, II.911, σελ. 259, στίχοι 11-12), και που τον οδηγούσαν όλες στην ιδέα ότι αν η πλειονότητα των ανθρώπων έλκεται αυθόρμητα προς τις ίδιες αντιλήψεις, είναι γιατί αισθάνονται όλοι το ίδιο πράγμα. Αυτό αποτελεί μέθοδο αρκετά χαρακτηριστική τής διαλεκτικής τού Χρυσίππου. Έτσι, ως επιχειρήματα προσκόμιζε, κατά την περίσταση, παραθέματα από ποιητές ή κοινούς τρόπους έκφρασης, όπως «κατάπιε την προσβολή» ή «αυτό δεν χωνεύεται με τίποτε», που υποτίθεται ότι δείχνουν πως η έδρα τού ηγεμονικού δεν μπορούσε να βρίσκεται μέσα στο κεφάλι, αλλά πιο κάτω από

8. Πρβλ. Verbeke *Évolution*, σελ.12-15. Τον εντοπισμό τού ηγεμονικού στην καρδιά θα επαναλάβει ο Γαληνός. — Βλ. Αριστοτέλους, *Μικρὰ φυσικά: Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, Γ 494a5. *Περὶ ὑπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*, 456a 4-6. — *Περὶ ξφῶν μορίων*, B10, 655b-656b.

9. «Περὶ ὃν ἔξῆς ζητήσομεν παραπλησίως ἀπὸ τῆς κοινῆς ὁρμῶμενοι φορᾶς καὶ τῶν κατὰ ταύτην εἰρημένων λόγων». [ΣτΜ]

αυτό. Δεν παρέλειπε ακόμα να επικαλείται ότι όποτε λέμε “εγώ”, χαμηλώνουμε το χείλος και με το σαγόνι [ή και με την παλάμη στο στήθος] δείχνουμε προς την καρδιά μας.

Ο Χρύσιππος πρόσθετε επίσης επιχειρήματα αντλημένα από παρατηρήσεις φαινομένων της φυσιολογίας. Κατ' αυτόν, οι παλμοί της καρδιάς εξαιτίας μιας συγκίνησης, το σφίξιμο στην καρδιά από λύπη, είναι φαινόμενα που αποδεικνύουν επίσης ότι η καρδιά είναι η έδρα του ηγεμονικού. Τέλος, κατά τον Χρύσιππο, η πιο πειστική ένδειξη για τον εντοπισμό τού ηγεμονικού στην καρδιά ήταν ότι, για να προφερθεί ο λόγος, περνάει από τον φάρυγγα, και επομένως δεν μπορεί παρά να προέρχεται από την καρδιά. Στην πραγματικότητα λοιπόν, θέτει ως αρχή ότι δεν μπορεί να υπάρχει παρά ένα μόνο κέντρο της ψυχής και ταυτόχρονα ότι ως πηγή προέλευσης της ομιλίας ορίζεται η διάνοια. Αυτό σχετίζεται με κάτι που αφορά τα έλλογα όντα, στα οποία, όπως υπογράμμιζε, υπάρχει στενός σύνδεσμος μεταξύ της παραστατικής λειτουργίας και του λόγου (ο λόγος δίνει έκφραση στην παραστατική λειτουργία), όπως και μεταξύ των ποικίλων ορμών και των κρίσεων: στη δική του οπτική, ο σύνδεσμος αυτός σήμαινε ότι υπάρχει συνέχεια και κοινή πηγή. Γράφει ο Χρύσιππος:

*Είναι εύλογο, το μέρος όπου εναποθέτονται οι σημασίες τού λόγου<sup>10</sup> και από όπου ο ίδιος ο λόγος εκπηγάζει, εκείνο να είναι το διευθύνον τμήμα τής ψυχής. Γιατί δεν είναι διαφορετική η πηγή τού λόγου από την πηγή τής διάνοιας, ούτε είναι διαφορετική η πηγή τής φωνής από την πηγή τού λόγου· και συμπερασματικά, με συνοπτική έκφραση, ούτε η πηγή τής φωνής είναι διαφορετική από το διευθύνον τμήμα τής ψυχής. Με παρόμοιες πάλι εκφράσεις, ορίζοντας ομόφωνα τη διά-*

---

10. Κατά το αρχαίο κείμενο: «ἐν αὐτῷ», ενν. τῷ λόγῳ (;)· όχι οπωσδήποτε «στην ψυχή», όπως στη γαλλική απόδοση. [ΣτΜ]

νοια, λένε πως αποτελεί την πηγή του λόγου. Γιατί, όπως συμπεραίνουν, το μέρος από όπου εκπέμπεται ο λόγος πρέπει να αποτελεί και τον τόπο εναπόθεσης του στοχασμού, των σκέψεων και των απομνημονευόμενων ομιλιών, όπως προανέφερα. Και είναι πέρα για πέρα φανερό ότι τόπος εναπόθεσης όλων αυτών είναι η περιοχή γύρω από την καρδιά, αφού από την καρδιά, με ενδιάμεσο τον φάρυγγα, εκπέμπεται και η φωνή και ο λόγος. Είναι πιθανόν όμως να το νοήσουμε και αλλιώς, δηλαδή το μέρος όπου με λεκτικά σήματα εγχαράσσονται σημασίες, να είναι και αφετηρία τής εξωτερίκευσης των σημάτων,<sup>11</sup> και από εκεί να προωθούνται και οι φωνητικές εκφράσεις, κατά τον τρόπο που περιέγραψα και πρωτύτερα (Γαλ. ΙΠΔ, 2.5=SVF, II.894).

Η ιδέα πως δεν υπάρχει παρά ένα μόνο κέντρο της ψυχής δεν ήταν φυσικά αυτονόητη: ο Πλάτων, ως θεοί, δεν τη συμμεριζόταν και διαιρούσε την ψυχή σε τρία μέρη, που λειτουργούσαν ως τρία κέντρα σε ανταγωνισμό το ένα με το άλλο. Πράγματι, κατά τον *Tίμαιο*, οι θεοί που δημιούργησαν τον άνθρωπο τοποθέτησαν το θεϊκό μέρος (το λογιστικόν) στο κεφάλι, το θυμικόν μέρος (δηλαδή τις ευγενείς ορμές) στην καρδιά [στον θώρακα] και το ἐπιθυμητικόν και άξεστο μέρος στο ήπαρ (69a-72b). Ο *Φαῖδρος* πάλι μάς περιγράφει τους αγώνες που πρέπει να διεξαγάγει το λογικό μέρος, με τη βοήθεια του θυμικού, για τη σωστή αγωγή της ψυχής (253c-254e). Είναι βέβαιο ότι, κατά μία έννοια, το λογικό μέρος [δηλαδή το λογιστικόν], που είναι τοποθετημένο στο κεφάλι, είναι το αντίστοιχο του κυρίαρχου ἡγεμονικοῦ των στωικών· ο *Χρύσιππος* όμως αρνείται να δεχτεί τέτοιου είδους διάκριση μεταξύ μέρους αλογου και ενός λο-

11. Στη γαλλική έκδοση το τμήμα αυτό αποδίδεται αλλιώς: «Είναι άλλο τόσο πιθανόν, σε κείνο το μέρος όπου γίνεται αντιληπτός ο λόγος κάποιου ως σήμα, από εκείνο πάλι το μέρος να παραγεται η σημασία...». [ΣτΜ]

γικού και να θεωρήσει δυνατή μια σύγκρουση των δύο διαφορετικών αυτών μερών. Τα μέρη της ψυχής υπόκεινται σε μία και μοναδική αρχή, της οποίας οι εντολές μπορεί να είναι λογικές, μπορεί και να μην είναι, όχι όμως και να καταφύγουμε στην υπόθεση για δυνάμεις που τραβούν την ψυχή προς αντίθετες κατευθύνσεις προκειμένου να εξηγήσουμε ότι «διαστροφές συμπεριφοράς» τυχόν παρατηρούνται.

Πρέπει πάντως να διευκρινίσουμε πως υπάρχει διάσταση απόψεων μεταξύ των μελετητών, προκειμένου να αποφανθούν αν ο Παναίτιος, ο Ποσειδώνιος και ο Σενέκας, σε αντίθεση με τον Χρύσιππο, αποδέχτηκαν τη διαίρεση της ψυχής σε δύο ή σε τρία μέρη.

Ο Modestus van Straaten, με τρόπο αρκετά πειστικό, τοποθετήθηκε αρνητικά σε ότι αφορά τον Παναίτιο.<sup>12</sup> Κατέδειξε δηλαδή, ακολουθώντας τον Gérard Verbeke, ότι τίποτε δεν μπορεί να στηρίξει την άποψη που είχε τότε πλατιά αποδοχή μεταξύ των μελετητών, κατά την οποία η θέση του Παναίτιου ότι η ψυχή είναι σύνθεση από αέρα και φωτιά ισοδυναμεί με διαχωρισμό ενός μέρους λογικού (φωτιά) και ενός μέρους άλογου (αέρας): ας μην ξεχνούμε εξ άλλου ότι ο ορισμός του πνεύματος ως σύνθεσης από αέρα και φωτιά αποτελεί παράδοση στον στωικισμό (SVF, II.786) και ότι, κατά συνέπεια, η σύνθεση της ψυχής, όπως την εννοεί ο Παναίτιος, φαίνεται ότι εναρμονίζεται προς την παραδοσιακή ταύτισή της με το πνεύμα. Όσο για την άποψη του Παναίτιου, που παραθέτει ο Κικέρων στο *De officiis*, κατά την οποία η ψυχή είναι προικισμένη με δύο δυνάμεις, την ορμή και τον λόγο (1.101 και 132), ο M. van Straaten έδειξε ότι πρόκειται για ελάττωση των τεσσάρων δυνάμεων της ψυχής σε δύο και όχι για διαχωρισμό σε λογικό και άλογο μέρος. Ο Κικέρων, άλλωστε, δεν χαρακτηρίζει «άλογη» την ορμή. Φαίνεται

---

12. van Straaten Notes.

κλασική στωική θεωρία της συγκατάθεσης είναι αρκετή για να το κατανοήσουμε.

## **Η σχέση της ψυχής με το σώμα**

Θα έτεινε να πιστέψει κανείς ότι, σε μια θεωρία που εκλαμβάνει την ψυχή ως σωματική οντότητα, το πρόβλημα της σχέσης της ψυχής με το σώμα δεν ανακύπτει, εφόσον η απόδοση σωματικότητας στην ψυχή λειτουργεί πρώτιστα ως μέσο αποφυγής ενός τέτοιου προβλήματος, εξαλείφοντας τη δυσκολία που έγκειται στο να συλλάβουμε τρόπο αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε δύο ετερογενείς ουσίες. Και όμως, παρ' όλα αυτά, το θέμα της σχέσης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα προκάλεσε κάποια δυσκολία.

Ο Σέξτος Εμπειρικός παρέχει αρκετά διαφωτιστική ένδειξη για τη φύση του προβλήματος, όταν επισημαίνει ότι οι στωικοί διέκριναν δύο έννοιες της λέξης «ψυχή»: μία ευρύτερη, όπου ο όρος δηλώνει «αυτό που συνέχει ακέραιη την ανθρώπινη σύνθεση», και μία στενότερη, που δηλώνει το ηγεμονικό. Προσθέτει ο Σέξτος: «όταν λέμε ότι ο άνθρωπος συντίθεται από ψυχή και σώμα, ή ότι ο θάνατος είναι ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, πρόθεσή μας είναι να μιλήσουμε για το ηγεμονικό» (ΣΕ Μ 7.234). Ενώ «αυτό που συνέχει ακέραιη την ανθρώπινη σύνθεση» είναι προφανώς η ψυχική πνοή ως ολότητα, αφού ο Χρύσιππος ορίζει την ψυχή ως «πνοή σύμφυτη και με υφή συνεχή», αναδεικνύοντας έτσι την ενοποιητική της λειτουργία. Όμως, αν και είναι βέβαιος ότι στον στωικισμό υπήρξε αυτή η αμφισημία, ο Σέξτος δεν μας προσφέρει πλήρη βοήθεια: η ψυχική πνοή είναι αυτή η ίδια που από το ηγεμονικό διαχέεται στα υπόλοιπα μέρη και δεν μπορεί ο τρόπος ένωσης του ηγεμονικού με το ανθρώπινο σώμα και χωρισμού από αυτό να διαφέρει από τον τρόπο ένωσης και της υπόλοιπης ψυχής με το σώμα.

Η δυσκολία δεν είναι άλλη, τελικά, από εκείνη που ο Αριστοτέλης επισήμανε κρίνοντας την υλιστική άποψη του Δημόκριτου: «Αν η ψυχή βρίσκεται παντού στο αισθανόμενο σώμα, τότε θα πρέπει να συμπίπτουν δύο σώματα σε ένα, αν είναι και η ψυχή ένα είδος σώματος» (*Περὶ ψυχῆς*, A 5, 409b2-4). Κοντά στην πρώτη αυτή δυσκολία ο Αριστοτέλης πρόσθετε και την απουσία ενοποιητικής αρχής, αφού γι' αυτόν η ψυχή, ως μορφοποιός ιδέα [«εἶδος»] του σώματος, είναι ό,τι κυρίως εξασφαλίζει την ενότητα που παρουσιάζει το σώμα.<sup>15</sup>

Είδαμε πώς έλυσαν οι στωικοί τη δεύτερη δυσκολία: από την ίδια τη φύση της η ψυχική πνοή ή ψυχικὸν πνεῦμα, όπως κάθε «πνεῦμα», είναι αρχή ενοποιητική. Το ερώτημα ωστόσο παραμένει, πώς μια σύνθεση και ένωση της ψυχής με το σώμα είναι δυνατή, χωρίς να προσκρούει στην πρώτη από τις παραπάνω δυσκολίες. Για να δώσει λύση ο Χρύσιππος κατέφυγε σε μια τριπλή διάκριση. Πρέπει, κατ' αυτόν, να διακρίνουμε τρία είδη [ένωσης ή] σύνθεσης: απλή παράθεση, πρόσμιξη και σύγκραση (*SVF*, II.473). Η «παράθεσις» [«μῖξις παραθέσει, καθ' ἀρμήν»] είναι το είδος σύνθεσης που παρουσιάζει ένας σωρός σταριού (*SVF*, II.471 και 473), ένα κτίσμα ή ένα στρατιωτικό τμήμα (*SVF*, II.366): σ' αυτό το είδος σύνθεσης τα συντιθέμενα στοιχεία παραμένουν πλήρως ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, διατηρεί καθένα την ιδιαίτερη σύστασή του και, αν σε μερικά συμβεί κάτι, τὰ υπόλοιπα δεν επηρεάζονται (όπως, αν όλοι οι στρατιώτες μιας μονάδας εκτός από έναν εξοντωθούν, σωματικά ο επιζήσας δεν παθαίνει τίποτε: *ΣΕ M*, 9.80=*SVF*, II.1013). Βέβαια, έχει διαφορά ένα κτίσμα ή ένα πλοίο, που σχηματίζονται με τη συγκόλληση των συστατικών στοιχείων τους σε ενιαίο σώμα, από ένα τμήμα στρατού ή μια χορωδία, που τα συστατικά στοιχεία τους

---

15. Σχετικά με τα δύο αυτά σημεία βλ. Couloubaritsis *Psych.*, σελ. 105.

μένουν χωρισμένα (*SVF*, II.366, 368, 1013)· και στις δύο περιπτώσεις όμως κάθε συστατικό στοιχείο διατηρεί την ιδιαίτερη ουσία του.<sup>16</sup> Δεν συμβαίνει το ίδιο στην πρόσμιξη [στα αρχαία κείμενα λέγεται «σύγχυσις»], όπου η ουσία τού κάθε συστατικού διασπάται, «φθείρεται», για να προκύψει κατά τρόπο μη αναστρέψιμο μια νέα ουσία: όπως συμβαίνει, θα λέγαμε, με ορισμένα αρωματικά παρασκευάσματα ή ορισμένα φάρμακα, που δεν έχουν τις ιδιότητες καμιάς από τις ουσίες των συστατικών τους, αλλά καινούργιες (*SVF*, II.471 και 473). Ακόμα πιο διαφορετική είναι η σύγκραση [αρχ. «κρᾶσις»]: εδώ υπάρχει βαθύτερη ένωση της μιας ουσίας με την άλλη, αλλά η καθεμιά διατηρεί τις χαρακτηριστικές της ιδιότητες, με αποτέλεσμα να μην μπορεί η μία να πάθει κάτι χωρίς να επηρεαστεί η άλλη, είναι όμως η όλη διαδικασία της ένωσης αναστρέψιμη. Τα συστατικά μιας σύγκρασης μπορούν να διάχωριστούν, όπως συμβαίνει με ορισμένα υγρά, προϊόντα σύγκρασης, που τα στοιχεία τους μπορούν να ξαναχωριστούν με τεχνητό τρόπο. Προφανώς έτσι συμβαίνει και με την ανθρώπινη ψυχή, που είναι «συγκερασμένη» με το σώμα στη διάρκεια του βίου: «Η ψυχή, έχοντας δική της υπόσταση, όπως και το σώμα που την δέχεται, διεισδύει σε ολόκληρο το σώμα, ενώ διασώζει κατά τη σύγκρασή της με αυτό την ιδιαίτερη φύση της» (*SVF*, II.473).

---

16. Στα αρχαία κείμενα, που χρησιμοποιούνται εδώ ως πηγές, η περίπτωση του κτίσματος ή του πλοίου σαφώς διαχωρίζεται από αυτήν τής στρατιωτικής μονάδας ή της χορωδίας: και στις δύο περιπτώσεις έχουμε σύνθεση κατά «παράθεσιν»· αλλά στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για σύνθεση «συναπτομένων» (*SVF*, II.366, 1013) ή «συνημμένων» (*SVF*, II.368), ενώ στη δεύτερη για σύνθεση «διεστώτων» (στα ίδια). Ο συγγραφέας όμως θέλησε να τονίσει το κοινό των δύο περιπτώσεων, που έγκειται στο ότι τα συστατικά της κάθε σύνθεσης αυτού του είδους (κατά παράθεσιν) μένουν στη σύστασή τους αναλλοίωτα. [ΣτΜ]

Πάντως, η περίπτωση της ψυχής είναι κάπως διαφορετική από την περίπτωση υγρών, όπως το νερό, το κρασί, το ξίδι. Οι στωικοί διέκριναν την ανάμιξη ξηρών σωμάτων [αρχ. «μίξιν»], όπως σιδήρου και φωτιάς, από την καθαυτό σύγκραση [την κυρίως «κρᾶσιν»], που αφορά σε υγρά: και κατέτασσαν την περίπτωση της ψυχής και του σώματος στην κατηγορία τής ανάμιξης ξηρών σωμάτων (*SVF*, II.471). Κατά την ανάμιξή τους, τώρα, η φωτιά και το σίδερο υπόκεινται σε μια διαδικασία σύμφυσης, άγνωστη κατά τη σύγκραση υγρών: κατά την ανάμιξη «ανεπηρέαστες παραμένουν οι σύμφυτες ιδιότητες» [«ὑπομενούσων τῶν συμφυῶν ... ποιοτήτων»] (*SVF*, II.471). Τέτοιους όρους μεταχειρίζεται ο Χρύσιππος για να ορίσει την ψυχή ως σύμφυτη πνοή («πνεῦμα συμφυές» ή «σύμφυτον»): και δεν είναι χωρίς σημασία επομένως το γεγονός ότι ο Χρύσιππος υιοθέτησε στον ορισμό του την έκφραση αυτή, που τη βρίσκουμε στον Αριστοτέλη [«τῷ συμφύτῳ πνεύματι» (*Περὶ ζῴων μορίων*, 659b18), βλ. πιο πάνω, σελ. 30]. Ο Αριστοτέλης ήδη αναγνώριζε καθαρά τη διαδικασία μιας αμοιβαίας συνανάπτυξης, για την οποία πρώτος χρησιμοποίησε στα *Μετὰ τὰ φυσικά* του (Δ 4, 1014b22-26) τους όρους «σύμφυσις» και «συμφύεσθαι» [«συμπεφυκότα», «συμπεφυκέναι»]: τους εφαρμόζει όμως μόνο με τη σημασία της συνανάπτυξης μητέρας και εμβρύου και όχι με τη σημασία που έχει στον Χρύσιππο η σύμφυση ψυχής και σώματος. Καθώς ο Χρύσιππος παρουσιάζει την ένωση της ψυχής με το σώμα ως διαδικασία «μίξεως» όμοια με την πυράκτωση του μετάλλου στη φωτιά, δίνει μια ανεξίτηλη εικόνα του τρόπου με τον οποίο η ψυχή ζωοποιεί το σώμα: του προκαλεί μια δραστηριότητα αύξησης και επέκτασης καθιστώντας ευάγωγη την αδρανή ύλη του. Ωστε καταλαβαίνουμε ακόμη καλύτερα γιατί έπρεπε η ψυχική πνοή [το «ψυχικὸν πνεῦμα»] να νοείται ως σύνθεση από αέρα και φωτιά: η φωτιά χρειάζεται για την πυράκτωση και τήξη τής αδρανούς μάζας τού σώματος.

Στο βαθμό που η ανάπτυξη, κατά τους στωικούς, είναι κυρίως φυσιολογικό και όχι ψυχολογικό φαινόμενο, η ένωση της φυσικής πνοής [του «φυσικοῦ πνεύματος»] με το σώμα τού φυτού υπάγεται επίσης στην κατηγορία τής ανάμιξης [της «μίξεως»]: και η φυσική πνοή των φυτών νοείται επίσης σύμφυτη (SVF, II.715).<sup>17</sup> Δεν έχει εφαρμογή η ίδια αυτή διαδικασία ανάμιξης [«μίξεως»] στον τρόπο με τον οποίο η συνεκτική πνοή [το «έκτικὸν πνεῦμα»] επεκτείνεται και διεισδύει στα ορυκτά σώματα. Οι στωικοί αρνούνται απερίφραστα την ύπαρξη ανάπτυξης στα ορυκτά και στα οστά και προτιμούν, για τις πέτρες του λάχιστον αλλά και για τα οστά, να αναφέρονται μάλλον σε επέκταση και συμπίεση [«ἄνεσιν» και «συμπιεσμόν»] παρά σε ανάπτυξη (ΣΕ M, 9.82). Μόνο ανάμιξη [«μῖξιν»] επιδέχεται το ορυκτό, κατά μία διαδικασία όπως η πυράκτωση του σιδήρου. Και όσο για τα οστά, θα πρέπει κατά πολλές ενδείξεις να είναι ομοίως επιδεκτικά ανάμιξης [«μίξεως»], εφόσον μέσα στο έμψυχο ον τα τρία είδη πνοής [«πνεύματος»] περικλείονται το ένα στο άλλο.

### Γέννηση και θάνατος

Αυτή η άποψη για την ανάμιξη ψυχής και σώματος εύλογα προκαλεί δύο επιπλέον ερωτήματα: για τη γένεση και για τον θάνατο, για τις δύο δηλαδή καταστάσεις όπου συντίθεται και πάλι διαλύεται η ανάμιξη [«μῖξις»] της ψυχής και του σώματος, αφού οι στωικοί διδάσκουν ότι η ψυχή υπόκειται σε γέννηση και φθορά [«τὴν ψυχὴν γεννητὴν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν»] (SVF, II.809).

Κατά τον Χρύσιππο, το βρέφος μέσα στη μήτρα τρέφεται με διαδικασία φυσική, όπως το φυτό [«τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύ-

17. Πρβλ. Long SB, σελ. 38.

σει τρέφεσθαι νομίζει {ο Χρύσιππος, ενν.} καθάπερ φυτόν»]: μετά τη γέννηση, η φυσική του πνοή ψύχεται και σκληρύνεται στην επαφή με τον αέρα και έτσι μετατρέπεται και γίνεται ψυχική<sup>18</sup> (Πλούταρχος, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* 41, 1052F. — Πρβλ. και *Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ*, 946C). Του νεογέννητου η πνοή κατά την έξοδό του από τον “φούρνο”<sup>19</sup> της μήτρας πλήττεται και σκληρύνεται από τη σφοδρότητα του περιβάλλοντος αέρα, σαν σίδηρος πυρακτωμένος που τον εμβαπτίζουμε στο νεόρο, και τότε η ζωική δύναμη ωθεί το μωρό να βγάλει την πρώτη του κραυγή, γιατί με το πλήγμα τού αέρα η πνοή παράγει ήχο (*SVF*, II.805).<sup>20</sup> Από αυτό φαίνεται καθαρότερα για ποιο λόγο οι στωικοί συνέδεαν το ψυχικό πνεύμα με την αναπνοή: όπως είναι σύμφυτο [σύμφυτη πνοή] και το «έκτικὸν» και το «φυσικόν» πνεύμα, έτσι είναι και η ψυχή μια μορφή τής σύμφυτης πνοής [του «συμφύτου πνέυματος»], αλλά η επαφή της με τον αέρα, η οποία πραγματοποιείται αμέσως από την πρώτη ανάσα του νεογέννητου, μετατρέπει ένα μέρος αυτής τής πνοής σε ψυχική πνοή και μετατρέπει το έμβρυο σε ζωντανή ύπαρξη. Ο Πλούταρχος ωστόσο αρέσκεται να επισημαίνει ότι σ' αυτό το σημείο ακριβώς υπάρχει δυσκολία, εφόσον το ψυχικό πνεύμα νοείται πιο λεπτό και πιο αραιό από το φυσικό πνεύμα: πώς γίνεται τότε να εξηγήσουμε, υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, τη μετατροπή τού φυσικού σε ψυχικό πνεύμα με τη διαδικασία συμπύκνωσης και ψύξης; Η πιο ευλογοφανής εξήγηση είναι ότι ο Πλούταρχος τρο-

18. Βλ. *SVF*, II.806: «ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπό τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον» (=εμψυχον, δηλ. πνοή ψυχική). [ΣτΜ]

19. Τερτυλλιανός: «*de uteri fornace*» (*SVF*, II.805). [ΣτΜ]

20. Κατά τον Διογένη τον Βαβυλώνιο, ο ψυχρός [εξωτερικός] αέρας προωθείται στον πνεύμονα από την εσωτερική θερμότητα, κατά ένα φαινόμενο αέριας έλξης (Αέτιος, 5.15. — Πρβλ. Tieleman, *Diogenes*).

ποποιεί αισθητά την εικόνα που συνέλαβε ο Χρύσιππος: διαβάζοντας τον Πλούταρχο, μένουμε πραγματικά με την εντύπωση ότι ο Χρύσιππος θεωρούσε το φυσικό πνεύμα κάπως σαν ατμό, που μόλις έρχεται σε επαφή με τον ψυχρό αέρα υγροποιείται και γίνεται ψυχικό πνεύμα. Όμως άλλη εικόνα δίνουν οι στωικοί, δηλαδή την εικόνα του πυρωμένου σιδήρου, που όταν εμβαπτίζεται στο ψυχρό νερό σκληραίνει, ενώ ταυτόχρονα αναδίνει ατμό. Το φυσικό πνεύμα που βρίσκεται στο αίμα και είναι το ισοδύναμο του χυμού των φυτών στερεοποιείται στον αέρα (όπως γίνεται με την πήξη): παράγεται τότε κάποιου είδους ατμός (και εμείς αλήθεια, όταν δούμε κανένα τραύμα, λέμε ότι το αίμα τρέχει αχνιστό) και αυτός ο ατμός συνιστά ακριβώς την ψυχή ως αναθυμίαση του αίματος. Από εκεί και πέρα, για τη ζωή τού έμψυχου είναι απαραίτητη πια η αναπνοή: η ψυχή τροφοδοτείται με την εισπνοή και αναπαράγει το φαινόμενο της πήξης και της αναθυμίασης, ενώ με την εκπνοή ο ψυχρός αέρας αποβάλλεται επιτρέποντας στο αίμα να ξαναθερμαίνεται και να διατηρείται στην υγρή του κατάσταση. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια το φυσικό πνεύμα «γίνεται» ζωντανή ύπαρξη («ζωή»): το ψυχικό πνεύμα βγαίνει ως μία αναθυμίαση από το φυσικό πνεύμα, το οποίο δεν παύει να υπάρχει έτσι όπως είναι, και οι ιδιαίτερες καθαυτό ψυχικές λειτουργίες («φαντασία» [δηλ. παραστατική λειτουργία] και «δρμή») προστίθενται στις φυσικές, όπως και οι λογικές λειτουργίες, στην περίπτωση του ανθρώπου, θα προστεθούν στις ψυχικές.<sup>21</sup>

Η παραδοχή μιας τέτοιας γένεσης της ψυχής επιτρέπει στους στωικούς να απορρίπτουν την ιδέα ότι η ψυχή μπορεί να ήρθε ως εξαίρετο θεϊκό δώρο: η ψυχή δεν εισάγεται απ' έξω, αλλά γεννιέται από το τμήμα εκείνο του αναπαραγωγικού πνεύματος

---

21. Σχετικά με το τελευταίο αυτό σημείο βλ. Long SB, σελ. 44 και 50-51.

(ή αλλιώς από το μέρος εκείνο της ψυχής [το «γεννητικόν» ή «σπερματικόν»]), από όπου είναι και η προέλευση του εμβρύου. Μπορεί πραγματικά να φανεί παράδοξο ότι ο Χρύσιππος «επικαλείται ως απόδειξη της γένεσης της ψυχής, και μάλιστα μετά το σώμα, την ομοιότητα που παρουσιάζουν τα παιδιά με τους γονείς στη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα» (Πλούταρχος, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* 41, 1053D). Εκ πρώτης όψεως θα τείναμε να συμπεράνουμε, μαζί με τον Πλούταρχο, ότι η ψυχή είναι ήδη από πριν σχηματισμένη. Ο Χρύσιππος προφανώς δεν εννοούσε αυτό: με τη δική του επιχειρηματολογία εκείνος είχε στόχο να αποκρούσει διδασκαλίες για τη μετενσάρκωση, όπως είναι ο μύθος τού Ηρός στο δέκατο βιβλίο τής *Πολιτείας* τού Πλάτωνα. Και επιδίωξή του ήταν να δείξει ότι η ψυχή δεν είναι μια ουσία που προϋπήρχε και που μετενσάρκωνται μετά από μία ή περισσότερες προγενέστερες υπάρξεις, αλλά ότι κάποιο στοιχείο από τις ιδιαιτερότητες του ψυχικού χαρακτήρα των γονέων μεταβιβάζεται στο έμβρυο και δίνεται η ευκαιρία, την ώρα που σχηματίζεται σ' αυτό η ψυχή, το ίδιο στοιχείο τού χαρακτήρα να επανασχηματίζεται. Ο Πλούταρχος επομένως στρέφει τη βολή τής επιχειρηματολογίας αλλού, και έτσι αντιδικεί και δεν κάνει ιστορία.

Παράλληλα όμως, καταλαβαίνουμε ίσως καλύτερα έτσι από ποια αφορμή ξεκίνησε το άλλο ζήτημα: αν η αναπαραγωγική λειτουργία ανήκει στην ψυχή ή στη φύση. Γιατί αν συμβαίνει ένα μέρος από την ψυχική πνοή να διοχετεύεται σ' αυτή τη λειτουργία, θα πρέπει να ανήκει στην «ψυχή»· αν πάλι το έμβρυο, που παράγεται από αυτήν, έχει στην αρχή ύπαρξη φυτού, τότε η λειτουργία ανήκει στη «φύση».

Και αντίστροφα πάλι: τί γίνεται με τον θάνατο, όταν το σύνθετο διαλύεται; Είδαμε ότι οι στωικοί αντιτίθενται στην ιδέα τής μετενσάρκωσης. Στην αρχαιότητα είχαν θεωρηθεί ότι αντιτίθενται και στον Πλάτωνα, επειδή δεν πίστευαν στην αθανασία της

ψυχής (*SVF*, II.814 και 817), και στον Επίκουρο, επειδή δεν πίστευαν ούτε στην ολοκληρωτική εξαφάνιση της ψυχής κατά τον θάνατο (*SVF*, II.817). Κατ' αυτούς, μόνο οι ψυχές των άλογων ζώων πεθαίνουν μαζί με το σώμα τους: για τις έλλογες ψυχές, το τέλος της ανάμειξης τους με το σώμα δεν σημαίνει την ταυτόχρονη εξαφάνιση των στοιχείων που τις συνθέτουν. Η ψυχή χωρίζεται από το σώμα και επιβιώνει για ένα διάστημα υπό «ελαττωμένη» μορφή ύπαρξης. (*SVF*, II.809). Κατά τον Χρύσιππο, η ψυχή παίρνει τότε μορφή σφαιρική (*SVF*, II.815) και, σύμφωνα με ορισμένους στωικούς, οι ψυχές που θα αντέξουν περισσότερο περιπλανώνται στα αστέρια (*SVF*, II.817) ή γύρω από τη σελήνη (*SVF*, II.814). Μόνο τού σοφού η ψυχή επιβιώνει για πολύ, πριν εξαφανιστεί στην περιοδική «εκπύρωση» του σύμπαντος (ΔΛ, 7.157= *SVF*, II.811. — Πρβλ. *SVF*, II.809 και 810). Αποτελεί δηλαδή διδασκαλία των στωικών ότι το θείο πυρ, που εμψυχώνει το σύμπαν, κατά περιόδους το αναφλέγει: τότε το σύμπαν ξαναγεννιέται και όλα αρχίζουν πάλι να κινούνται στο ρυθμό μιας αιώνιας ανακύκλωσης. Εκπληκτική επιβίωση, όχι καταδίκες ούτε μακαριότητα, αλλά και όχι μετενσάρκωση: το δόγμα αυτό δεν έχει καθόλου χροιά θρησκευτική ή εσχατολογική, είναι απλώς ένα στοιχείο της [στωικής] φυσικής. Τώρα, αν η ψυχή του σοφού επιβιώνει, προβάλλεται ως λόγος ότι είναι στερεότερη και ισχυρότερη (*SVF*, II.810): στη σφαιροειδή μορφή που παίρνουν οι ψυχές μετά τον θάνατο, είναι δύσκολο να μην αναγνωρίσουμε τον «κυκλοτερή σφαίρο» του Εμπεδοκλή,<sup>22</sup> αυτόν που ο Μάρκος Αυρήλιος (*Eἰς ἑαυτόν*, 8.41, 12.3) τάσσει ως τελικό σκοπό της φιλοσοφικής άσκησης για την ψυχή που αναδεικνύεται η «ἔνδον ἀκρόπολις».

22. Bλ. Diels-Kranz, I.324.10-11 (Β 31, απόσπ. 28): «ἀλλ᾽ δ γε πάντοθεν ἵσος ἔοī καὶ πάμπαν ἀπείρων || Σφαῖρος κυκλοτερῆς...». Πρβλ.. και, στο ίδιο, 324.3-4, 325.5, και 291.4-7. [ΣτΜ]