

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΓΓΕΛΙΚΗ Γ. ΒΑΣΙΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΦΥΣΙΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ

Διατριβή επί διδακτορία υποβαλλομένη στο Τμήμα Φιλοσοφίας
της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ:

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2020

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΓΓΕΛΙΚΗ Γ. ΒΑΣΙΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΦΥΣΙΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ

Διατριβή επί διδακτορία
υποβαλλομένη στο Τμήμα Φιλοσοφίας
της Φιλοσοφικής Σχολής
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΘΕΟΔΟΣΙΟΣ Ν. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2020

*Στους γονείς μου, Ελένη και Γιώργο
και σε όσους με στήριξαν στο ταξίδι αυτό*

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
----------	---

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Οι λόγοι επιλογής του θέματος	11
2. Η κατάσταση της έρευνας σε σχέση προς το υπό διερεύνηση θέμα	13
3. Η μέθοδος διερεύνησης του προς εξέταση ζητήματος	22
4. Τα προς εξέταση ζητήματα και ερωτήματα της έρευνας	24

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	27
2. Η έννοια της φύσεως στα Ομηρικά έπη	28
3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	45

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΟΙ ΕΠΙΝΟΙΕΣ ΤΟΥ ΗΣΙΟΔΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΦΕΡΕΚΥΔΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	47
2. Οι αντιλήψεις του Ησιόδου για τη φύση στη <i>Θεογονία</i> και στο <i>Έργα και ήμέραι</i>	48
3. Η φύση στο έργο του Φερεκύδου	64
4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	74

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΟΙ ΕΠΙΝΟΙΕΣ ΤΩΝ ΜΙΑΗΣΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	76
2. Οι αντιλήψεις του Θαλού για τη φύση	76
3. Το Αναξιμάνδρειο <i>ἄπειρον</i> ως ενότητα της φύσεως	81
4. Οι επίνοιες του Αναξιμένους για τον <i>ἀέρα</i> και την κίνηση στη φύση	91
5. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	101

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
Η ΦΥΣΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ
ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	103
2. Η επίδραση της Ιωνικής φυσικής φιλοσοφίας στον Ξενοφάνη	103
3. «Οὔλος δὲ νοεῖ»: η φύση του θείου κατά τον Ξενοφάνη	109
4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	114

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ
ΦΥΣΙΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΛΕΑΤΕΣ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	116
2. Κοσμολογικά και οντολογικά στοιχεία στον Παρμενίδη	117
3. Στοιχεία τελεολογικού στοχασμού στις αντιλήψεις του Ζήνωνος	128
4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	132

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ
ΦΥΣΙΣ ΚΑΙ ΝΟΥΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΝΑΞΑΓΟΡΑ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	133
2. Κοσμογονικά και τελεολογικά στοιχεία στη φιλοσοφία του Αναξαγόρου	134
3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	140

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ
ΝΟΥΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΔΙΟΓΕΝΗ ΑΠΟΛΛΩΝΙΑΤΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	141
2. Οι απόψεις του Διογένους του Απολλωνιάτου για τη φύση και τον νουν	141
3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	152

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΩΟ

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΣΤΟΝ ΠΑΠΥΡΟ ΤΟΥ ΔΕΡΒΕΝΙΟΥ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	153
2. Η παγκόσμια αναγνωρισιμότητα του παπύρου και το στοιχείο του δικαίου	155
α. Ο επιτελεστικός ρόλος της φύσεως και των θεών	158
β. Ο Αναξαγόρειος «Νους»	162
γ. Το Ηρακλείτειον «πυρ»	165
3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις	167
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	169
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	171
ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ	184
SUMMARY IN ENGLISH	187

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα προβλήματα τα οποία εξετάζονται στην παρούσα διατριβή δεν αποτελούν απλώς κάποιες φιλοσοφικές επίνοιες και στοχασμούς των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων που έχουν ιστορικό και μόνο ενδιαφέρον, αλλά είναι ζητήματα της καθημερινότητας και της σύγχρονης επιστήμης. Είναι γνωστό άλλωστε πως η αξία της αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας είναι διαχρονική, υπενθυμίζοντάς μας την επικαιρότητα των στοχασμών των φιλοσόφων εκείνης της εποχής. Πιο συγκεκριμένα, το ζήτημα της *φύσεως* και του *τέλους* κατά την Προσωκρατική φιλοσοφία, το οποίο εξετάζουμε στην παρούσα διατριβή, συνενούται με μια πλειάδα άλλων ζητημάτων που άμεσα ή έμμεσα αφορούν τη φύση, τη γένεση, το θάνατο και το σκοπό είτε αυτός αφορά την ανθρώπινη φύση είτε το φυσικό κόσμο.

Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι είχαν εξ αρχής καταλάβει τη σπουδαιότητα της φύσεως. Ξεκινώντας από την ανθρώπινη ανάγκη για μυθοπλασία, και φθάνοντας σταδιακά σε μια πιο συστηματοποιημένη γνώση για τη φύση, η αρχαιοελληνική κοινωνία με πνευματικούς ταγούς τους επιστήμονες της εποχής, που δεν ήταν άλλοι από τους φυσικούς φιλοσόφους, πέρασε μέσα από διάφορα στάδια που άλλοτε εστεφθήσαν με επιτυχία και άλλοτε όχι. Όμως, όταν ομιλούμε για την έννοια της *φύσεως*, προκειμένου να διασφαλίσουμε την αντικειμενικότητα και την ποιότητα του λόγου μας, πρέπει κατ' ανάγκη να βασισθούμε στο μύθο και κατόπιν στη λογική που διαμόρφωσε τις απόψεις των αρχαίων διανοητών για τις πρώτες αρχές του κόσμου. Γι' αυτόν το λόγο κρίνεται αναγκαία η εξέταση του θέματός μας, ξεκινώντας από τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Φερεκύδη. Το δε θέμα της φύσεως δεν ετέθη μόνο φιλοσοφικά, αλλά και μεταφυσικά, οικολογικά και κοινωνικά.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να επισημάνουμε πως τόσο οι δοξογραφικές μαρτυρίες όσο και τα αποσπάσματα αποτελούν τον κύριο οδηγό μας με σκοπό την ερμηνεία ενός ανεπίλυτου ως τώρα γρίφου, που δεν είναι άλλος από το φυσικό κόσμο και το πως αυτός δημιουργήθηκε. Έμφαση δίδεται στα αποσπάσματα (τα οποία διαχωρίζονται από τις υπόλοιπες μαρτυρίες ως DK B), καθώς σε αυτά φαίνεται να προσεγγίζεται περισσότερο η αλήθεια. Διευκρινίζεται επιπροσθέτως ότι: α) η ανάλυσή μας επί των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών εμμένει σε θέματα κοσμολογικού και μυθολογικού ενδιαφέροντος παρά σε ηθολογικά ή άλλα ζητήματα, β) το θέμα της *φύσεως* και του *τέλους* εξετάζεται συνδυαστικά, και υπ' αυτό το πρίσμα μας υποχρεώνει να περιορισθούμε στις τελεολογικές απόψεις περί της φύσεως

και στις προσπάθειες ορισμού της με βάση τα δεδομένα και τις συνθήκες της εποχής, αλλά και να εξετάσουμε εκείνους τους διανοητές και τα συναφή αποσπάσματα, που, κατά την άποψή μας, ασχολούνται αυτό το ζήτημα, και γ) οι εκφάνσεις της φύσεως, όπως διαφαίνονται μέσα από τα αποσπάσματα, δεν θα μπορούσαν να διερευνηθούν μονομερώς, καθώς κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε αντίθεση με το περιεχόμενο της έρευνάς μας που σκοπό έχει τη σύνθεση δύο εννοιών.

Η ανάγκη του ανθρώπου να κατανοήσει και να ερμηνεύσει αυτό που ονομάζεται φύση είναι διαχρονική. Εν τέλει μέσα από τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών φιλοσόφων γίνεται κατανοητό ότι τίποτα δεν είναι τυχαίο, αλλά κάθε ενέργεια και κάθε κατάσταση στη φύση ενέχει μια μορφή αιτιότητας. Σε δύσκολους καιρούς, όπου δεν προτάσσονται οι ποιότητες της οικολογίας που θα ωθούσαν τον άνθρωπο στη διαμόρφωση μιας υγιούς οικολογικής αντίληψης για τον κόσμο, οφείλουμε να υπενθυμίσουμε και να τονίσουμε τη σημασία της φύσεως.

Σε αυτό το ταξίδι προς εύρεση απαντήσεων σε φιλοσοφικά ζητήματα οφείλω να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα Καθηγητή κ. Κωνσταντίνο Βουδούρη. Με την αμέριστη και έμπειρη καθοδήγησή του καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου με βοήθησε να αποφύγω σημαντικά ατοπήματα. Επίσης ευχαριστώ από καρδιάς τον Καθηγητή και τ. Πρύτανη του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Θεοδόσιο Πελεγρίνη και τον Καθηγητή κ. Νικόλαο Πολίτη για την αδιάκοπη συμπαράστασή τους καθώς και για τις εύστοχες παρατηρήσεις τους. Αισθάνομαι ακόμα την ανάγκη να ευχαριστήσω τα μέλη της Εξεταστικής Επιτροπής για τις χρήσιμες παρατηρήσεις τους. Τέλος ευχαριστώ το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για το υποστηρικτικό του έργο για την πορεία της παρούσας διατριβής.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Οι λόγοι επιλογής του θέματος

Ένα βασικό στοιχείο της αρχαίας Ελληνικής διανόησης είναι ο *μύθος*,¹ πάνω στον οποίο στηρίχθηκε ένα μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας. Στη φιλοσοφία των Προσωκρατικών ο μύθος έχει καθοριστική σημασία, αφού με αυτόν αναδεικνύονται τα πρωτόλεια συστατικά της αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας. Εκείνοι που θέτουν αμέσως ή εμμέσως τα πρώτα ερωτήματα για τη φύση, καθώς και τους στοχασμούς τους για το τι νοείται πραγματικά ως *φύση*, και κατά πόσον ενέχει την έννοια του *σκοπού*, δεν είναι άλλοι από τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, οι οποίοι διατυπώνουν απόψεις τόσο για το περιβάλλον όσο και για τις απαρχές του σύμπαντος.

Όμως κάτι περισσότερο από την ανθρώπινη περιέργεια πρέπει να κέντρισε το ενδιαφέρον των εν λόγω διανοητών για να ομιλήσουν για τη φύση, για τους μύθους και για την έννοια της αιτιότητας. Είναι εύλογο πως τα ερωτήματα και οι στοχασμοί των αρχαίων φιλοσόφων για τη φύση εγείρουν ένα πέλαγος άλλων ερωτημάτων, καθώς κάθε φορά που γίνεται αναφορά στη φύση, ανακύπτει ταυτοχρόνως και ένας άλλος προβληματισμός, όπως αυτός του σκοπού, που αργότερα εντάσσεται στη φιλοσοφία με τον όρο «τελεολογία».

Πρέπει εδώ να επισημάνουμε ότι αρκετές έρευνες που έχουν ως επίκεντρο τους Προσωκρατικούς αφορούν την εξέταση μεμονωμένων εννοιών της φύσεως ή εκάστου φιλοσόφου χωριστά ή είναι γενικές μελέτες για την Προσωκρατική περίοδο, για τις αντιλήψεις και για τον τρόπο ζωής των φιλοσόφων. Πάντως δεν προκύπτει ότι υπάρχει εκτενής μελέτη που να εξετάζει συνδυαστικά την αντίληψη των Προσωκρατικών για τη *φύση* με την έννοια του *τέλους*.

¹ Ο Μ. Ρ. Nilsson στο *The Mycenaean origin of Greek mythology*, University of California Press, 1972 υποστηρίζει ότι η διαμόρφωση του Ελληνικού μύθου άρχισε κατά τη Μυκηναϊκή εποχή με τους θρύλους και τα τραγούδια για τα κατορθώματα των ηρώων. Αντιθέτως ο Α. Lesky στο *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Εκδόσεις Κυριακίδη, Θεσ/νίκη 1990, σελ. 39, θεωρεί αμφίβολο οι πιο γνωστοί μύθοι να είχαν δημιουργηθεί τότε, αλλά μάλλον πολύ νωρίτερα, ήτοι τον 12^ο-8^ο αι. π.Χ., αφού «οι ιστορικές πηγές για τη μετάπλαση των τραγουδιών, καθώς και τα λατρευτικά θέματα των παραμυθιών έχουν τις ρίζες τους εκεί».

Σκοπός της γραφούσης είναι να επισημανθούν πρώτα οι αναφορές στην έννοια της φύσεως που συμπλέκονται με την έννοια του *τέλους*. Οι αναφορές αυτές φυσικώ τω λόγω υπάρχουν στα αποσπάσματα των Προσωκρατικών (υπό μορφή ορισμού, περιγραφής, ποιητικού ή πεζού λόγου, παπύρων κ.λπ.). Ομοίως κατά την εξέταση της φύσεως δεν μπορούμε να παραλείψουμε τη σημαντική, ωρισμένες φορές καθοριστική, συμβολή των δευτερευουσών πηγών και των δοξογραφιών σχετικών με το θέμα μας. Έτσι εδώ εξετάζονται αφενός οι αντιλήψεις για τη *φύση* και αφετέρου οι διάφορες σημασίες της λέξεως *τέλος* (ως σκοπού, ως θανάτου, ως φθοράς, ως ολοκλήρωσης κ.ο.κ) με αφετηρία τον Όμηρο και την αρχαϊκή περίοδο.

Επί πλέον σήμερα η έρευνα της φύσεως ωθείται και από τη διαχρονικότητα των περιβαλλοντικών και οικολογικών προβλημάτων, αλλά και το μείζον πρόβλημα της *κλιματικής αλλαγής*, γεγονότα τα οποία, ως εικός, επηρεάζουν τον τρόπο του ζήν και τονίζουν το χρέος μας να κατανοήσουμε τη φύση και να τη σεβαστούμε. Έτσι αναδεικνύεται αναπόφευκτα η σημασία της αρχαίας Ελληνικής παράδοσης και πως η γνώση της αρχαίας ιστορίας και της φιλοσοφίας θα μπορούσε σε ανθρωπιστικό, γνωσιακό, ηθικό και παιδαγωγικό επίπεδο να προσεγγίσει τα σύγχρονα προβλήματα, όπως αυτό της φύσεως και της οικολογίας εν γένει. Οι αρχαίοι Έλληνες φυσικοί φιλόσοφοι αποδεικνύουν με το έργο και με τη δράση τους ότι δεν δίστασαν να καινοτομήσουν σε όλους τους τομείς (στα μαθηματικά, στη φυσική, στη φιλοσοφία, στην κοσμολογία). Η επιστήμη διά της οποίας μπορούμε να γνωρίζουμε, να ενθυμούμεθα και να κατανοούμε την ιστορία μας, είναι η φιλοσοφία, πόσο δε μάλλον η αρχαία Ελληνική φιλοσοφία.

Για τη διασάφηση του όρου «φύσις» στα Προσωκρατικά αποσπάσματα προκρίνεται η διεξοδική εξέταση των συναφών με αυτή που έχουν εκδοθεί υπό του Hermann Diels και του Walther Kranz στο μνημειώδες έργο τους *Die Fragmente der Vorsokratiker*.² Επιδίωξη της παρούσης ερεύνης εν συνόλω είναι η έμφαση στις ειδικότερες απόψεις των Προσωκρατικών για τη φύση, ιδιαιτέρως όπου αυτή φαίνεται πως συμπλέκεται με την έννοια του σκοπού ή της αιτιότητας ή και τις συναφείς με αυτήν έννοιες.

² Βλ. Hermann Diels - Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zürich-Berlin 1951⁶, 1966¹² (με προσθήκες).

2. Η κατάσταση της έρευνας σε σχέση προς το υπό διερεύνηση θέμα

Η Προσωκρατική φιλοσοφία αποτελεί τη ρίζα της Ελληνικής φιλοσοφίας. Πολλοί σύγχρονοι ερευνητές έχουν κατά καιρούς επιχειρήσει να διερευνήσουν τη θέση που κατέχει η φύση στην Προσωκρατική διανόηση.³ Ωστόσο, επειδή τα έργα των Προσωκρατικών δεν έχουν διασωθεί ολοκληρωμένα και, όπως είναι εύλογο, δεν είναι δυνατό να σχηματίσουμε μια πλήρη εικόνα των αντιλήψεών τους για τη φύση⁴ (με τον κίνδυνο μάλιστα της δημιουργίας υποθέσεων και περαιτέρω ερμηνειών για το

³ Αντιλήψεις για τη φύση υπάρχουν στα ακόλουθα πολύ σημαντικά έργα: J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore 1935, G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge 1957, D. J. Furley & R. E. Allen, *Studies in Presocratic philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1970, D. W. Graham (ed.), *The texts of Early Greek philosophy: The complete fragments and selected testimonies of the major Presocratics*, Cambridge University Press 2010, W. A. Heidel, 'Qualitative change in Presocratic philosophy', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19, 1906, 333-379, G. B. Kerferd, 'Recent work on Presocratic philosophy', *American Philosophical Quarterly* 2, 1965, 130-140, P. Wheelwright, *The Presocratics*, Odyssey Press, NY 1966, G. Vlastos, *Studies in Greek philosophy, The Presocratics*, Vol. I-II., Athens 1995, S. Sambursky (ed.), *Physical thought from the Presocratics to the quantum physicists: an anthology*, NY 1975, F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des fünf. Jahrhunderts*, Basel 1945, C. H. Kahn, 'Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul', *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 42, 2009, 3-35, F. Solmsen, *Aristotle's system of the physical world: a comparison with his predecessors*, Cornell University Press 1960, F. Solmsen, 'Aristotle and Presocratic cosmogony', *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, 265-282, D. K. Glidden, 'Protagorean relativism and physis', *Phronesis* 20, 1975, 209-227, D. Bremer, 'Von der Physis zur Natur. Eine Griechische Konzeption und ihr Schicksal', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 1989, 241-264, O. Thimme, *Physis, tropos, ethos: semagiologische Untersuchung über die Affassung des menschlichen Wesens in der alteren griechischen Literatur*, Quackenbrück 1935, F. M. J. Waanders, *The history of telos and teleo in ancient Greek*, Grüner, Amsterdam 1983.

⁴ Στο έργο των Diels-Kranz εξηγούνται οι λόγοι για τους οποίους τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών φιλοσόφων δεν έφθασαν ολοκληρωμένα στα χέρια μας παρά μόνον αποσπασματικά. Συνοπτικά οι κύριες αιτίες είναι η εσκεμμένη (ή μη εσκεμμένη) «καταστροφή των χειρογράφων και των παπύρων από πυρκαϊές που υποχρέωσε τους επαΐοντες να προβούν σε μια σειρά επιλογών που απέκλειαν μια πληθώρα άλλων πιθανών» (βλ. H. Diels-W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α, απόδοση στα Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 10-13). Αυτό το στοιχείο είναι πολύ σημαντικό για τη φιλολογική επιστήμη, και θα μπορούσε δυνητικά να αποτελέσει αφορμή για περαιτέρω ιστορική και φιλολογική έρευνα των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών.

τι πραγματικά είπαν οι εν λόγω φιλόσοφοι), καθίσταται αναγκαία η περαιτέρω διερεύνησή τους.

Σκοπός της επισκόπησης που ακολουθεί είναι να παρουσιασθούν οι σχετικές με το θέμα μελέτες, στις οποίες αναπτύσσονται οι επίνοιες των Προσωκρατικών φιλοσόφων. Για το σκοπό αυτό ανέτρεξα αρχικώς στη γενική, Ελληνική και ξένη, βιβλιογραφία για την Προσωκρατική φιλοσοφία, και αφετέρου διερεύνησα το τι έχει γραφεί για τη φύση εν όλω και εν μέρει,⁵ ούτως ώστε να ριχθεί περισσότερο φως στη διασάφηση του θέματος.

Αναφορικώς προς τη ξένη γενική βιβλιογραφία σημαντικό είναι το έργο του B. Sijakovic, *Bibliographica Praesocratica*,⁶ στο οποίο υπάρχει εκτενής βιβλιογραφία για τους Προσωκρατικούς με έμφαση στην πρώιμη αρχαϊκή διάνοση. Το τεράστιο αυτό βιβλιογραφικό έργο αποτελείται από 17.664 λήμματα που καλύπτουν την περίοδο από το 1450 μ.Χ έως το 2000 μ.Χ. Στις ενότητες *From myth to philosophy* και *Presocratics in intellectual tradition* δίδεται ιδιαίτερη έμφαση στους Πυθαγορείους.⁷ Εξίσου σημαντικά είναι τα έργα του K. R. Popper, *Back to the*

⁵ Ακόμα και όταν οι Προσωκρατικοί δεν ασχολούνται με τη φύση αμιγώς επιστημονικά, αλλά υποπίπτουν σε λάθη, εν τούτοις κρατούν το φιλοσοφικό ενδιαφέρον αμείωτο, αφού οι επίνοιές τους αποτελούν την αφορμή για περαιτέρω στοχασμούς. Τούτο εύστοχα επισημαίνει ο Αλέξανδρος-Φοίβος Μουρελάτος, αναφερόμενος στον Ξενοφάνη στο άρθρο ‘Xenophanes contribution to the explanation of the moon’s light’ (βλ. Συλλογικό έργο της *Επετηρίδος του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 2002, σελ. 58) με τη φράση: ‘A wrong theory man nonetheless spur observations that are eventually turned to good account by the right theory’.

⁶ B. Sijakovic, *Bibliographica Praesocratica: A bibliographical guide to the Studies of Early Greek philosophy in its religious and scientific contexts with an introductory bibliography on the historiography of philosophy*, Les Belles Lettres, Paris 2001.

⁷ Ο R. D. McKirahan στη βιβλιογραφική του επισκόπηση στο ως άνω έργο ‘*Bibliographica Praesocratica: A bibliographical guide to the Studies of Early Greek philosophy in its religious and scientific contexts with an introductory bibliography on the historiography of philosophy*’, *Journal of the History of Philosophy*, 42, 2004, 217, επισημαίνει την αξία της πρώιμης Ελληνικής διάνοσης ως αναπόσπαστο κομμάτι της αρχαίας Ελληνικής φιλοσοφίας. Επιπλέον υλικό για τους Πυθαγορείους βρίσκουμε και στα ακόλουθα έργα: F. M. Cornford, ‘Mysticism and science in the Pythagorean tradition’, *The Classical Quarterly*, 16, 1992, 137-150, Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, 45-52, Μ. Π. Μπέγζου, «Πυθαγόρας και Heisenberg: Η επίδραση της Πυθαγορικής διάνοσης στη φυσική φιλοσοφία του Werner Heisenberg» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα 1992, σελ. 50-58, G. Cornelli, R. D. McKirahan, C. Macris (eds), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Boston/Berlin, 2013, Β. Πανούση, «Η Πυθαγόρεια κάθαρση» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.),

*Presocratics*⁸ και *The world of Parmenides: Essays on the Presocratic enlightenment*,⁹ στα οποία υπάρχουν πλείστες αναφορές στον Παρμενίδη, ενώ παραλλήλως παρέχεται πλούσια βιβλιογραφία για όλους τους Προσωκρατικούς.¹⁰

Σημαντικό για την έρευνα του θέματος είναι και το έργο του W. Guthrie, *A history of Greek philosophy*,¹¹ το οποίο περιλαμβάνει σημαντική βιβλιογραφία για τη Σχολή των Μιλησίων, καθώς και για τους Πυθαγορείους. Ομοίως το έργο του E. Hussey, *The Presocratics*¹² αποτελεί μια χρήσιμη βιβλιογραφική αναφορά στους Προσωκρατικούς. Πρώτον, στην εισαγωγή του κάνει εκτενή αναφορά στις πηγές που χρησιμοποίησε και δεύτερον, παρέχει πλούσιο υλικό για τους Ελεάτες φιλοσόφους. Το έργο *The Greeks and the environment*¹³ παρέχει χρήσιμη βιβλιογραφία για τους Προσωκρατικούς, αλλά και για θέματα που αφορούν τη φύση και το περιβάλλον.

Πυθαγόρεια φιλοσοφία, Αθήνα 1992, σελ. 59-73, J. P. Anton, 'The Pythagorean way of life: morality and religion' στο K. Ioan. Boudouris (ed.), *Pythagorean philosophy*, Athens 1992, 28-40, T. M. Robinson, «Ο Πυθαγόρειος τρόπος του βίου» στο K. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα 1992, σελ. 142-151, W. A. Heidel, «Πέρασ and άπειρον in the Pythagorean philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14, 1901, 384-400, J. D. Hughes, 'The environmental ethics of the Pythagoreans', *Environmental Ethics* 2, 1980, 195-213, M. K. Παπαθανασίου, «Η Πυθαγορική διάνοηση και τα μαθηματικά», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3, 1986, σελ. 15-26, J. Bremmer, *Orphism, Pythagoras, and the rise of the immortal soul: the rise and fall of the afterlife: The 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, Routledge, New York, 2002, 11-26, W. Burkert, 'Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans', *Jewish and Christian Self-Definition* Vol. III, *Self-definition in the Greco-Roman world*, B. Meyer & E. P. Sanders (eds), Fortress, Philadelphia, 1982, 1-22.

⁸ K. R. Popper, *Back to the Presocratics*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

⁹ K. R. Popper (ed.), *The world of Parmenides: Essays on the Presocratic enlightenment*, Routledge & Kegan Paul, London 1998.

¹⁰ Ο K. R. Popper στο άρθρο του με τίτλο 'Kirk on Heraclitus, and on fire as the cause of balance', *Mind* 72, 1963, 386-392, παρέχει πλούσια βιβλιογραφία σχετική με τον Ηράκλειτο. Ομοίως στο έργο του *The world of Parmenides: Essays on the Presocratic enlightenment*, Routledge, London 1998, 146-222, ασχολείται με το θέμα της φύσεως στην Προσωκρατική διάνοηση, και ιδιαίτερος με τον αντίκτυπο των αντιλήψεων του Παρμενίδου στις νεώτερες θεωρίες της φυσικής.

¹¹ W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Vol. I, Cambridge 1962.

¹² E. Hussey, *The Presocratics*, Duckworth, London 1972.

¹³ T. M. Robinson & L. Westra (eds), *The Greeks and the environment*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1997.

Προς τούτους ο Jonathan Barnes στο έργο του *The Presocratic philosophers*¹⁴ ομιλεί για τις απαρχές της Προσωκρατικής φιλοσοφίας και δίδει βιβλιογραφικό υλικό για τον Αναξίμανδρο, για τον Ηράκλειτο, για τον Ξενοφάνη, για τον Παρμενίδη, για τον Πυθαγόρα και για τον Ζήνωνα. Ακόμη στο συλλογικό έργο των R. E. Allen και D. J. Furley, *Studies in Presocratic philosophy: The Eleatics and Pluralists*,¹⁵ υπογραμμίζεται η συνεισφορά των Προσωκρατικών στη Δυτική διάνοηση, καθώς και δίδεται εκτενής βιβλιογραφία για τους Ελεάτες φιλοσόφους. Το έργο αυτό απαρτίζεται επίσης από μια πληθώρα άρθρων, τα οποία με τη σειρά τους δίδουν πλείστες όσες βιβλιογραφικές αναφορές για κάθε φιλόσοφο χωριστά.

Δεν θα μπορούσαμε επίσης να παραλείψουμε το έργο των J. E. Raven, G. S. Kirk και M. Schofield, *The Presocratic philosophers*,¹⁶ όπου το φιλοσοφικό ενδιαφέρον τους για τη φύση στους Προσωκρατικούς απαντά σε αρκετά σημεία. Επί προσθέτως το άρθρο του E. Engelmann ‘Aristotelian teleology, Presocratic hylozoism and 20th century interpretations’¹⁷ δίδει έμφαση στην έννοια της τελεολογίας και κυρίως στον εισηγητή αυτής, Αριστοτέλη. Ο Engelmann αναφέρεται στα κίνητρα, τα οποία ώθησαν τον Αριστοτέλη να στοχασθεί πάνω σε αυτήν την πλευρά της φύσεως, και στο γεγονός ότι «υπάρχει πράγματι ένας πιο θεμελιώδης προσανατολισμός που διαμορφώνει την τελεολογική προσέγγιση του Αριστοτέλους για τη φύση».¹⁸ Επί πλέον το ίδιο άρθρο παρέχει χρήσιμη βιβλιογραφία για τους Προσωκρατικούς και ειδικότερα για τον Θαλή, για τον Αναξίμανδρο, για τον Αναξίμενη και για τον Ηράκλειτο. Προσθέτως των υπολοίπων το έργο της Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur*¹⁹ έχει ως θέμα του την κατανόηση της φύσεως. Η συγγραφέας αναφέρεται με πυκνό λόγο στα σύγχρονα περιβαλλοντικά προβλήματα και ασχολείται με αξιακά θέματα περί της φύσεως. Δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την αρχαία, αλλά και για

¹⁴ J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.

¹⁵ D. J. Furley & R. E. Allen, *Studies in Presocratic philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

¹⁶ J. E. Raven, G. S. Kirk & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1998.

¹⁷ E. Engelmann, ‘Aristotelian teleology, Presocratic hylozoism, and 20th century interpretations’, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, 1990, 297-312.

¹⁸ Ε.ά., 297.

¹⁹ Βλ. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, Vol. I-II, C. H. Beck, München 1995.

τη σύγχρονη αντίληψη περί της φύσεως σε διάφορες εποχές της φιλοσοφίας, υπογραμμίζοντας πως για να κατανοήσουμε το φυσικό κόσμο χρειάζεται να διερευνήσουμε πρώτα την προέλευσή του. Εκτός από το έργο της Gloy ο John Glucker στο άρθρο του 'Ποιός εφηύρε τον υλοζωισμό';²⁰ έρχεται σε αντίθεση με όσους αποκαλούν τους πρώτους φυσικούς φιλοσόφους της Ιωνικής σχολής υλοζωϊστές, δικαιολογώντας τη θέση του αυτή τόσο γλωσσικά όσο και φιλοσοφικά, χωρίς όμως να υπεισέρχεται εκτενώς στις απόψεις των Μιλησίων.²¹ Επί προσθέτως στο άρθρο 'Το απόσπασμα του Αναξιμάνδρου: το σύμφωνα με το νόμο κυβερνώμενο σύμπαν'²² ο Charles Kahn ερμηνεύει τις απόψεις του Αναξιμάνδρου για τη σύσταση και για την απαρχή της φύσεως, κάνοντας παράλληλα εκτενή φιλολογική (περισσότερο διορθωτική) ανάλυση στα βασικά στοιχεία του αρχαίου αποσπάσματος, θεωρώντας πως κάτι τέτοιο ενδέχεται να οδηγήσει στην αποφυγή παρερμηνείας της εννοίας του «απείρου». Αναφέρεται επίσης στη *φθορά* και στο τέλος της φύσεως, στην καταστροφή του φυσικού κόσμου και στην έννοια της αδικίας. Τέλος, αναφέρεται στην τάξη μέσα στη φύση, καθώς και στην αλληλεπίδραση της φύσεως με την κοινωνία. Επί πλέον ο Kahn στη μελέτη του με τίτλο 'Η Πυθαγορική φιλοσοφία πριν από τον Πλάτωνα'²³ ασχολείται με το έργο του Φιλολάου και το απόσπασμα B1. Ο J. M. Moravcsik με το άρθρο του 'Appearance and reality in Heraclitus' philosophy'²⁴ τονίζει τον προβληματισμό του στο ερώτημα «τι είναι φύση», και υποστηρίζει ότι τόσο ο Ηράκλειτος όσο και ο Θαλής προκρίνουν την άποψη που συγκλίνει υπέρ μιας πιο επιστημονικής προσεγγίσεως της φύσεως. Το άρθρο αυτό πραγματεύεται κυρίως την Ηρακλείτεια επίνοια για το φυσικό περιβάλλον και την έννοια του χρόνου στη φύση. Επί πλέον ο Dieter Bremer στο

²⁰ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 45-52.

²¹ Ομοίως στο άρθρο του Γ. Σ. Καραγιάννη «Η έννοια της αρμονίας στη φιλοσοφία των πρωϊμων Πυθαγορείων» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 71-76, γίνεται αναφορά στα κοσμολογικά χαρακτηριστικά της αρμονίας, ενώ παραλλήλως διαχωρίζει αυτή από τις άλλες έννοιες των Πυθαγορείων.

²² Βλ. Α. Φ. Δ. Μουρελάτου, *Οι Προσωκρατικοί: συλλογή κριτικών δοκιμίων*, μτφρ. Φ. Γ. Τσιγγάνου, Ν. Γιανναδάκη, Σ. Μοσχονά και Γ. Τζαβάρα, Εκπαιδευτήρια Κωστέα-Γείτονα, Εκδ. Ευρωσπουδή 1990, σελ. 139-177.

²³ Ε.ά., σελ. 228-260.

²⁴ Βλ. J. M. Moravcsik, 'Appearance and reality in Heraclitus' philosophy', *The Monist* 74, 1991, 551-567.

άρθρο του ‘Vor der Physis zu Natur’²⁵ αναφέρεται στην απεικόνιση της φύσεως βάσει ενός σχεδίου. Το σχέδιο αυτό συνίσταται από το *όλον* και το *μέρος* της φύσεως,²⁶ το οποίο περιγράφεται ως αεικίνητο, καθώς και από τα δημιουργήματα της φύσεως (π.χ., τους πλανήτες). Κάνει επίσης μνεία στο έργο του Παρμενίδου, σημειώνοντας πως τόσο αυτός όσο και οι υπόλοιποι Ελεάτες αναφέρονται στην έννοια της φύσεως, καταλήγοντας όμως στην άποψη ότι οι αρχαίοι φιλόσοφοι δεν εξηγούν με σαφήνεια το ζήτημα αυτό.²⁷ Προς τούτους το άρθρο του Allan Gnagy ‘The apeiron: Anaximander’s concept of the endless ground of nature’²⁸ δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την έννοια του απείρου, περιγράφοντάς το ως κάτι ατέρμονο ή αλλού ως μια φυσική αρχή που διέπει την εξέλιξη. Ο Gnagy θεωρεί πως ο Αναξίμανδρος αναφέρεται στην έννοια του απείρου σκοπίμως με στόχο να θέσει το άπειρον στο κέντρο της γνώσης του ανθρώπου για το σύμπαν. Μια πολύ ενδιαφέρουσα εξέταση των αποσπασμάτων του Ηρακλείτου επιχειρεί επίσης ο Hermann Fraenkel με το άρθρο του «Ένα σχήμα Ηρακλείτειου στοχασμού».²⁹ Ομιλεί για τις έννοιες του μεγέθους και του χρόνου και υποστηρίζει την άποψη ότι η πορεία της φύσεως, η κυριαρχία της αναγκαιότητας και οι κώδικες του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο ζούμε, επηρεάζουν, σύμφωνα με το φιλόσοφο, τη ροή του χρόνου και του δικαίου πάνω στα πράγματα. Επί προσθέτως κάνει σχόλια πάνω στα αποσπάσματα, καθώς και στη σχέση ηδονής - φύσεως. Το άρθρο του Colin Strang ‘The physical theory of Anaxagoras’³⁰ υποστηρίζει πως οι βασικές θέσεις του Αναξαγόρου για τον κόσμο

²⁵ Βλ. D. Bremer, ‘Vor der Physis zu Natur. Eine Griechische Konzeption und ihr Schicksal’, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 43, 1989, 241-264.

²⁶ Βλ. K. Baier, *Natur und Naturwissenschaft als philosophische Probleme bei Georg Picht und bei Carl Friedrich von Weizsäcker*, Vorlesung vom Wintersemester 2000, Universität Wien 2000, 17-40 και 77-79.

²⁷ Κάτι παρόμοιο έχει διατυπωθεί στο έργο του F. Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des fünf Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987⁵, 90-91. Επί πλέον ο Heinemann υποστηρίζει γενικά πως υπάρχουν οντολογικές αδυναμίες στην κοσμολογία της αρχαίας Ελληνικής διάνοησης και πως αυτές πρέπει σε κάποιες περιπτώσεις να νοηθούν μεταφορικά τω τρόπω και όχι κυριολεκτικώς.

²⁸ A. S. Gnagy, ‘The apeiron: Anaximander’s concept of the endless ground of nature’, *Northwest Missouri State University Series* 35, Northwest Missouri State University 1975, 11-19.

²⁹ H. Fraenkel, ‘A thought pattern in Heraclitus’, *American Journal of Philology* 59, 1938, 309-338.

³⁰ C. Strang, ‘The physical theory of Anaxagoras’, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, 1963, 101-118.

είναι τρεις: ο,τιδήποτε υπάρχει στη φύση βρίσκεται σε αναλογία, κάθε μέρος της ύλης είναι διαιρετό, και η σύσταση της ύλης είναι υπεύθυνη για την εξέλιξη των ειδών. Τονίζει την έννοια της μείξεως και της ομοιομέρειας, και κάνει σύγκριση του Αναξαγόρου με τον Ζήνωνα. Ομοιοτρόπως το έργο του Erwin Schroedinger, *Η φύση και οι Έλληνες*³¹ δίδει μια σαφή εικόνα της φύσεως και του θεωρητικού στοχασμού του Παρμενίδου, του Δημοκρίτου, του Θαλού και του Ηρακλείτου, και θέτει υπό αμφισβήτηση τις απόψεις συγχρόνων του, όπως του Burnet και του Gomperz αναφορικά με την εγκυρότητα των προβληματισμών που έχουν αναπτυχθεί για το θέμα της φύσεως. Στο άρθρο του Gregory Vlastos 'The physical theory of Anaxagoras'³² αναλύεται η θεωρία του Αναξαγόρου για τη φύση. Εξετάζεται επίσης εδώ η επίνοια περί της πανσπερμίας, της ανάμειξης των σπόρων, καθώς και της εννοίας της ομοιομερείας στη φύση. Να σημειώσουμε εδώ πως ο Vlastos έρχεται σε αντίθεση με τις απόψεις του Cornford,³³ εν σχέσει προς τις οποίες υπογραμμίζει τη μοναδικότητα του ρήματος «φυσιοποιεί» στον Δημόκριτο, και τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, όπως αυτή αναδεικνύεται μέσα από τις ηθολογικής σημασίας ρήσεις του φιλοσόφου.

Σε ό,τι αφορά την Ελληνική βιβλιογραφία αναφέρουμε το πολύ σημαντικό έργο του Ευαγγέλου Ρούσσου, *Συμβολή στη βιβλιογραφία της Προσωκρατικής εννοιολογίας*³⁴ που περιέχει πολυάριθμα άρθρα, αλλά και βιβλία σχετικά με την Προσωκρατική φιλοσοφία. Είναι γνωστό πως ο ίδιος ασχολήθηκε συστηματικώς με τον Ηράκλειτο και με τους Μιλησίους.³⁵ Σημαντική επίσης συμβολή στη βιβλιογραφία των Προσωκρατικών έχει το έργο της Ευαγγελίας Μαραγγιανού-

³¹ E. Schroedinger, *Η φύση και οι Έλληνες*, Εκδ. Τραυλός, Αθήνα 2003.

³² G. Vlastos, 'The physical theory of Anaxagoras', *Philosophical Review* 59, 1950, 335-338 και 'Ethics and physics in Democritus', *Philosophical Review* 54, 1945, 578-592. Επίσης κάνει αναφορά στην ανθρώπινη φύση εν συγκρίσει προς τα ζώα.

³³ Το άρθρο του F. M. Cornford, 'Anaxagoras' theory of matter' *Classical Quarterly* 24, 1930, 14-30, 275-232 και 83-91, δίδει λεπτομέρειες για τη δημιουργία του ζωϊκού βασιλείου, την έννοια της ομοιομέρειας των όντων και το πρόβλημα της τροφής.

³⁴ E. Ρούσσου, *Συμβολή στη βιβλιογραφία της Προσωκρατικής εννοιολογίας*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2010.

³⁵ E. Ρούσσου (ed.), *Ηράκλειτος*, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα 2000.

Δερμούση,³⁶ η οποία ασχολείται με την πρώιμη μυθική διάνοηση. Επιπροσθέτως ο Ι. Καλογεράκος³⁷ διερευνά τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους εν όλω ή εν μέρει, καθώς και τον πάπυρο του Δερβενίου. Στο συλλογικό έργο *Λεξικόν της Προσωκρατικής φιλοσοφίας*³⁸ μπορούν να ανευρεθούν χρήσιμοι όροι σχετικά με τη φιλοσοφία της φύσεως. Επίσης, χρήσιμη βιβλιογραφία υπάρχει στο έργο του Χ. Μαλεβίτση.³⁹ Το δοκιμιακό του έργο εκτείνεται από τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς, και τη Βίβλο ως και τη σύγχρονη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία. Το άρθρο της Μ. Κ. Παπαθανασίου 'Η επίδραση της

³⁶ Βλ. συναφώς την εργογραφία της Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση: *Ο πρώϊμος Ελληνικός στοχασμός*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987, *Ορφείας ο Έλληνας*, Εκδ. Εστία, Αθήνα 1982, «Ο Ορφείας στη Θράκη», *Θρακικά*, τόμ. 7^{ος}, 1991-1992, σελ. 157-173, «La nature chez Platon» («Η φύση στον Πλάτωνα») στον τόμο *La Nature, Actes du XXVe Congrès de l' ASPLF, Lausanne, Neuchâtel*, 1996, σελ. 402-405, «Το οικολογικό περιεχόμενο των πρώϊμων Ελληνικών μύθων» στον τόμο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1999, σελ. 200-207, Α. Κελεσίδου, Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, Α. Μάνος, Μ. Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, Ρ. Αργυροπούλου (συλλογικό έργο), *Φιλόσοφοι στο Αιγαίο*, πρόλογος Ε. Μουτσοπούλου, ΚΕΕΦ - Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1998.

³⁷ Βλ. Σ. Βιρβιδάκη, Η. Γιαννάκη, Π. Δήμα, Γ. Ζωγραφίδη, Π. Θανασά, Κ. Ιεροδιακόνου, Π. Καλλιγά, Ι. Καλογεράκου, Χ. Μπάλλα, Β. Πολίτη, Σ. Ράγκου και Β. Τσουνά, *Η Ελληνική φιλοσοφία από την αρχαιότητα έως τον 20^ο αιώνα*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2000, Ι. Καλογεράκου - Π. Θανασά, 'Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι', *Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη από την αρχαιότητα έως τον 20^ο αιώνα*, Ε.Α.Π., Πάτρα 2000, και Ε. Moutsopoulos, Μ. Marneli (eds), *Η έννοια του πολίτη στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία. The notion of citizenship in ancient Greek philosophy*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2009.

³⁸ *Ε.ά., *Λεξικόν της Προσωκρατικής φιλοσοφίας*, τόμος ΙΙ, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1994, σελ. 197-425. Επίσης, βλ. Ι. Καλογεράκου, «Early Greek cosmology in the Derveni papyrus», *Diotima* 29, 2001, 87-93, «Δίκαιο και πρώιμη Ελληνική φυσική φιλοσοφία» στον τόμο Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου (ed.), *Άθλον. Αφιέρωμα στον Ενάγγελο Μουτσόπουλο*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2001, σελ. 95-104, «Η έννοια της δικαιοσύνης στο απόσπασμα του Αναξιμάνδρου» στον τόμο *Φιλοσοφίας αγώνισμα. Μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη*, Ε. Μαραγγιανού (ed.), Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 2004, σελ. 183-195, «Το υποκείμενο στη φιλοσοφία της φύσεως του Αριστοτέλη και οι αρχές των Προσωκρατικών», *Φιλοσοφία* 39, 2009, σελ. 138-157, «Βιβλιογραφία της φιλοσοφίας του Ξενοφάνη» στο Α. Κελεσίδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη (έμμετρη μετάφραση αποσπασμάτων-βιβλιογραφία)*, πρόλογος Ε. Μουτσοπούλου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1996, σελ. 163-184.

³⁹ Χ. Μαλεβίτση, *Ο τραγικός λόγος*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1997, *Προοπτικές: δοκίμια*, Εκδ. Δωδώνη 1972, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστου Μαλεβίτση, Εκδ. Αρμός, Αθήνα 2010.

Πυθαγόρειας φιλοσοφίας στην ανάπτυξη της μαθηματικής αστρονομίας⁴⁰ προσφέρει κατατοπιστική μελέτη πάνω στο κοσμολογικό σύστημα του Φιλόλαου. Επίσης εξετάζει τις απόψεις του Ικέτου και του Εκφάντου, καθώς και τις παρατηρήσεις τους για την κίνηση της Γης. Ο Ευτύχιος Μπιτσάκης στο έργο του *Η φύση στη διαλεκτική φιλοσοφία*,⁴¹ ασχολείται με το θέμα της φύσεως και πιο ειδικά με τις φιλοσοφικές απόψεις του Ηρακλείτου και του Δημοκρίτου για τη φύση. Στο έργο του Δ. Ανδριοπούλου *The concept of causality in Presocratic philosophy*⁴² προσδιορίζεται ο τρόπος, σύμφωνα με τον οποίο οι Προσωκρατικοί συνέλαβαν την έννοια της αιτιότητας και τονίζεται η σημασία της κατά την εποχή της μετάβασης από το μύθο στο λόγο.

Στο έργο του Κ. Ιωαν. Βουδούρη *Προσωκρατική φιλοσοφία*, η φύση ως επίνοια κατά την περίοδο των Προσωκρατικών απαντά στο κεφάλαιο «Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη»,⁴³ όπου αναφέρεται στο ζήτημα της γενέσεως και της φθοράς της φύσεως. Κατόπιν στο κεφάλαιο «Η φιλοσοφία του Εμπεδοκλέους»⁴⁴ γίνεται μια πιο αναλυτική αναφορά στην θεωρία του φιλοσόφου για τα λεγόμενα «τέσσερα ριζώματα», και υπογραμμίζεται η άποψη πως αυτά πρέπει να διαχωρισθούν από τα στοιχεία κατά το ήθος. Τέλος, στην υποενότητα «Φυσιολογικές και γνωσιολογικές παρατηρήσεις του Εμπεδοκλέους»⁴⁵ ο Κ. Ιωαν. Βουδούρης κάνει σημαντικές παρατηρήσεις σχετικά με τις βιολογικές απόψεις του φιλοσόφου βάσει των αποσπασμάτων 79, 82 και 83.

⁴⁰ Βλ. Μ. Κ. Papathanasiou, 'The influence of Pythagorean philosophy on the development of mathematical astronomy' στο Κ. Ιωαν. Boudouris (ed.), *Pythagorean philosophy*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1992, 117-125.

⁴¹ Ε. Ι. Μπιτσάκη, *Η φύση στη διαλεκτική φιλοσοφία*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, (γαλλ. εκδ.: *La nature dans la pensee dialectique*, L' Harmattan, Paris 2001).

⁴² Δ. Ανδριοπούλου, *The concept of causality in Presocratic philosophy*, Philosophical Inquiry Monographs, Publishing House Vaniats, Thessaloniki 1990.

⁴³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 67-68, «Τα ηθικά, πολιτικά και μεταφυσικά αίτια της οικολογικής κρίσης» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.) *Οικολογικές αξίες*, Εκδόσεις Φιλοσοφικού Τεχνολογικού Εργαστηρίου Εφηρμοσμένης και Οικολογικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, 2002, σελ. 27-43.

⁴⁴ Ε.ά., σελ. 145-149.

⁴⁵ Ε.ά., σελ. 153-155.

3. Η μέθοδος διερεύνησης του προς εξέταση ζητήματος

Όπως είναι εύλογο, αναγκαίο για τη διερεύνηση του θέματος της *φύσεως* και του *τέλους* στην Προσωκρατική φιλοσοφία είναι να επιλέξουμε εκείνες τις μεθόδους, οι οποίες βοηθούν στην εξήγηση και στην κατανόηση των κειμένων, καθώς και στο να αναζητήσουμε την ορθή φιλοσοφική μέθοδο, προκειμένου να καλυφθεί το κενό που προκύπτει από την ως τη σήμερα έρευνα. Κατά πρώτον πρέπει να πούμε ότι είναι απαραίτητη η *φιλολογική ερμηνεία* και η κατανόηση των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών, καθώς δίχως αυτή δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να γίνει μια ορθή ερμηνεία τους. Δεύτερον το γεγονός ότι έχει προηγηθεί η φιλολογική μέθοδος, η ερμηνεία των κειμένων είναι κάτι που επιπροσθέτως βοηθεί τον ερευνητή τόσο στην ακρίβεια των σημασιών που αποδίδονται στις λέξεις όσο και στην επαλήθευση ή στη διάψευση των αντιλήψεων των μετέπειτα σχολιαστών των Προσωκρατικών, αφού μέσα από την επίπονη μελέτη που κάνει η επιστήμη της φιλολογίας, επισημαίνονται πολλές φορές λάθη και λεπτομέρειες που αναμφίβολα επηρεάζουν περαιτέρω τη φιλοσοφική ανάλυση.⁴⁶ Η *φιλολογική μέθοδος* λοιπόν αποτελείται από δυο βασικούς άξονες, ήτοι έχει ως υλικό α) τα αποσπάσματα των Προσωκρατικών φιλοσόφων, και β) επιχειρεί την ορθή γλωσσική ερμηνεία του υλικού αυτού.

Τμήμα της μεθοδολογίας για τη διερεύνηση του θέματος αποτελεί η *ερμηνευτική μέθοδος*. Η ερμηνευτική μέθοδος συνίσταται στην αναλυτική περιγραφή του νοήματος των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών, τονίζοντας μέσα από μια εννοιολογική ανάλυση την εφαρμογή του πλαισίου αναφοράς (*context*),⁴⁷ δηλαδή της εποπτείας εκείνης που διασφαλίζει την κατανόηση των αποσπασμάτων. Η ερμηνεία ενός φιλοσοφικού αποσπάσματος αποσκοπεί στην απόδοση νοήματος του έργου, και επιδιώκει την αποκωδικοποίηση του νοήματός του. Με λίγα λόγια, το κάθε απόσπασμα «έχει κάτι να πει» στον αναγνώστη, και μάλιστα έχει αξία όχι μόνο για την εποχή κατά την οποία συνετέθη, αλλά διαχρονικά. Αν αμελήσουμε κατά την

⁴⁶ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986.

⁴⁷ Βλ. Γ. Αντωνοπούλου, «Βασικά θέματα της αρχαίας φιλοσοφίας στην ερμηνευτική του Η. Γ. Gadamer» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1986, σελ. 61-68, καθώς και Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Αναλυτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1977, σελ. 243-253. Με βάση το παραπάνω γίνεται χρήση της μεθόδου με βάση την ανάλυση των εννοιών όπου αυτό κρίνεται αναγκαίο. Έτσι το θέμα μας διασαφηνίζεται και με τη χρήση της εννοιολογικής-αναλυτικής μεθόδου (η ανάλυση, όπως γνωρίζουμε, χρησιμοποιείται κατά κόρον στην αρχαία φιλοσοφία με σκοπό την εξέταση διαφόρων εννοιών και την αναδιαμόρφωσή τους με νέα ή νέες ερμηνείες).

πορεία της έρευνάς μας αυτόν τον παράγοντα, τότε η ερμηνεία των αποσπασμάτων είναι ελλιπής.

Άλλο στοιχείο σχετικό με τη μέθοδο αποτελεί η ίδια η *φιλοσοφική ανάλυση των αποσπασμάτων*. Η μέθοδος αυτή αποδεικνύεται χρήσιμη για την τελική διάρθρωση των νοημάτων και των πορισμάτων της ερευνητικής μας εργασίας.⁴⁸ Αυτό που γίνεται με τη φιλοσοφική ανάλυση των κειμένων είναι η όσο το δυνατόν αντικειμενική και σφαιρική προσέγγιση του θέματος με την ενδελεχή ανάλυση του νοήματος και του πλέγματος των εννοιών που έχουν σχέση με τον κόσμο, με τη φύση και με το σκοπό της.

Τέλος δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε ως απαραίτητο στοιχείο μεθοδολογίας τη χρησιμοποίηση των *επιχειρημάτων*, τα οποία πρώτον βοηθούν στην κατανόηση των απόψεων που έχουν προηγηθεί (είτε από σύγχρονους ερευνητές είτε από άλλους φιλοσόφους), και δεύτερον βοηθούν στην επιχειρηματολογία που έχει αναπτυχθεί σχετικά με το θέμα της φύσεως.⁴⁹ Η επιχειρηματολογία αυτή ενίοτε έχει πάρει πολλές μορφές ή επέχει ένα είδος προβληματισμού ως προς το ποιόν και την ουσία ενός κειμένου/αποσπάσματος. Εξάλλου η αξιολόγηση και τα κριτήρια, πάνω στα οποία βασίζεται ένα επιχείρημα φανερώνουν τόσο την ποικιλομορφία που μπορεί αυτό να πάρει κατά την ανάπτυξή του όσο και το βαθμό κατανόησης ενός αποσπάσματος από τον ερευνητή, ο οποίος στηρίζεται στη γλώσσα και στις ιδιομορφίες του κειμένου που αναλύει. Κάτω από αυτές τις συνθήκες γίνεται επιλεκτική χρήση της *συγκριτικής*, της *διαλεκτικής* και της *συνθετικής* μεθόδου, ούτως ώστε να μπορούμε να οδηγηθούμε σε συμπεράσματα και αξιολογικές κρίσεις ή σε διατυπώσεις για το αν και κατά πόσον η φύση ενέχει την έννοια του σκοπού ή όχι ανάλογα με τον φιλόσοφο που εξετάζουμε κάθε φορά.

⁴⁸ Βλ. Ι. Πανέρη, «Ο αυτοπροσδιορισμός της φιλοσοφίας ως ερμηνευτικό πρόβλημα» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Αθήνα 1986, σ.115-120.

⁴⁹ Στο πλαίσιο της διασάφησης του περιεχομένου της εννοίας της φύσεως και του τέλους γίνεται χρήση της ερμηνευτικής μεθόδου, αλλά και της απόψεως ότι η φύση είναι αυτή που βλέπουμε και όχι κάτι διαφορετικό. Αν αποδεχόμασταν ότι η φύση ή ο κόσμος είναι κάτι άλλο, θα σήμαινε την απόρριψη του ίδιου του θέματος με αποτέλεσμα την αναζήτηση άλλων διαφόρων ως προς το θέμα πραγμάτων που ουδεμία σχέση έχουν με την παρούσα έρευνα. Σε ό,τι αφορά τον σκοπό, η αντίληψη (perception) ότι η φύση δεν ενέχει την έννοιά του παρά μόνον όταν της αποδίδεται από τον άνθρωπο ένας σκοπός, δεν εξυπηρετεί τον συνολικό στόχο της παρούσης διατριβής.

Είναι λοιπόν προς όφελος της διασάφησης του εν λόγω θέματος να συνυπολογισθούν όλες οι παραπάνω μέθοδοι με στόχο την ίδια τη φιλοσοφική ανάλυση και κριτική, αλλά και τη δημιουργία ενός περαιτέρω προβληματισμού πάνω σε πιο σύγχρονα ζητήματα περί της φύσεως.

4. Τα προς εξέταση ζητήματα και ερωτήματα της έρευνας

Προκειμένου να διασαφηθεί το θέμα για την έννοια της φύσεως και του σκοπού κατά την Προσωκρατική περίοδο είναι εκτός των άλλων αναγκαίο να διερευνηθούν μια σειρά από ερωτήματα-ζητήματα, τα οποία έχουν ως εξής:

Στο πρώτο κεφάλαιο της διατριβής ασχολούμεθα με τις πρώτες επίνοιες για τη φύση στα Ομηρικά και κατόπιν στα Ησιόδεια έπη, καθώς και στα αποσπάσματα του Φερεκύδου. Πως λοιπόν νοείται η φύση κατά την πρώτη κοσμογονία; Ως φύτρα των πραγμάτων ή ως ιερό (ιεροποιημένο) στοιχείο; Στο πλαίσιο αυτό τίθενται και επί μέρους ερωτήματα σχετικά με ζητήματα μυθολογίας, τα οποία έχουν ως ακολούθως: με ποιόν τρόπο παρουσιάζεται η φύση στον Όμηρο και πως οι θεοί επεμβαίνουν σε αυτή; Ταυτίζονται οι θεοί με τη φύση; Ποιές ερμηνείες ή μεθερμηνείες εκπηγάζουν από τη μελέτη ή την παρατήρηση της φύσεως; Ποιά είναι τα μαγικά στοιχεία της φύσεως στα Ομηρικά έπη, και για ποιό λόγο εμπλέκονται με το μύθο; Προς τούτοις στη μυθολογική παράδοση εντάσσεται και το έργο του Ησιόδου. Πως κατανοεί την έννοια της φύσεως στη *Θεογονία* και στο *Έργα*; Πως βλέπει τη φύση μέσα από τους μύθους για τις Νύμφες, και με ποιόν τρόπο φανερώνεται η ομορφιά του φυσικού τοπίου; Τέλος, ποιά είναι η ερμηνεία του αποσπάσματος για τον Ζάντα (Δία) στον Φερεκύδη;

Στο τρίτο κεφάλαιο διερευνούμε τις αντιλήψεις των Μιλησίων φιλοσόφων για τη φύση. Πως νοούσε ο Θαλής ο Μιλήσιος το ύδωρ; Ως απαρχή των όντων ή ως μια συνεκτική δύναμη, η οποία εμπεριέχει το έμψυχο και το θεϊκό στοιχείο; Ποιές είναι οι παρατηρήσεις του Θαλού για τη φύση, και γιατί στις μαρτυρίες βλέπουμε πιο συχνά την έννοια της ψυχής; Πως ο Αναξίμανδρος νοεί το *άπειρον*; Ως αΐδια πραγματικότητα ή ως μια γενικότερη αρχή βάσει της οποίας ο κόσμος υπάρχει; Ποιά εξήγηση δίδει για τη φύση των ουρανίων σωμάτων, για τα έμβια όντα και για την εξέλιξή τους κατά το είδος; Τέλος, ο Αναξιμένης διερωτάται για τη φύση, παρατηρώντας σε αυτή μετατροπές της ύλης, όπως την «αραίωση» και τη «συμπύκνωση». Είναι άραγε ο *άήρ* μια πρωταρχική ύλη σε αιθέρια μορφή, η οποία δίδει πνοή, επομένως και ζωή; Πως τεκμηριώνει ότι από τον αέρα δημιουργούνται

ελαφρότερα σώματα, ενώ αντιθέτως η ομίχλη, τα νέφη ή το νερό προκύπτουν μέσω της βαθμιαίας συμπύκνωσης, και πως αυτές οι μεταβολές της φύσεως εκφράζονται;

Στο τέταρτο κεφάλαιο παρουσιάζονται οι στοχασμοί του Ξενοφάνους για τη φύση. Πως συνδέεται η ψυχή με τη φύση και με ποιό τρόπο η ψυχή γίνεται δέσμια του σώματος; Μήπως αυτή νοείται ως αρμονία, και πως μπορούμε να αντιληφθούμε τη φύση διά της αρμονίας; Ποιό ή ποιά είναι τα στοιχεία εκείνα της φύσεως που της προσδίδουν κάποια μορφή ιερότητας; Με ποιόν τρόπο διαφαίνεται μέσα από τα παραδιδόμενα αποσπάσματα η διάθεση του Ξενοφάνους να προσδιορίσει τη φύση ως *αρχή*, αλλά και ως *τέλος*; Ως που φθάνει η γνώση του ανθρώπου για τη φύση, και σε τι ωφελεί αυτή η γνώση (*τό ὠφέλιμον*);

Προς τούτους διερευνώνται στο πέμπτο κεφάλαιο οι αντιλήψεις του Παρμενίδου για τη φύση. Πως συμπλέκεται η έννοια της φύσεως με την έννοια της μη μεταβολής, δηλαδή της στάσεως; Πως αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος το Λόγο και το ὄν εν τη φύσει; Είναι η φύση μια *ἐμμονος* (immanent) μορφή του θείου; Μήπως δεν υπάρχει τυχαιότητα στην κίνηση των σωμάτων, αλλά μια κανονικότητα (regularity) και επομένως όχι κάποιος σκοπός; Άραγε οι παραστάσεις της φύσεως που φθάνουν ως εμάς διά των αισθήσεων είναι λανθασμένες; Προς τούτους προβληματιζόμαστε για τις επίνοιες του Ζήνωνος για τη φύση. Πως η κοινή αντίληψη της πραγματικότητας οδηγεί στα λεγόμενα παράδοξα;

Στο έκτο κεφάλαιο εξετάζονται οι απόψεις του Αναξαγόρου για τη φύση. Πως αντιλαμβανόταν ο φιλόσοφος τη φύση μέσα από τα στοιχεία της και πως περιγράφονται τα αντίθετα στη φύση (το νείκος, η φιλότης, κ.λπ.); Με ποιόν τρόπο η μείξις (γέννηση) και ο χωρισμός (φθορά) συντελούν στην αέναο δημιουργία; Πως αντιλαμβανόταν τα όντα; Είναι άραγε αποτέλεσμα μείξεως (*ἐν παντί γάρ παντός μοῖρα ἔνεστι*, B 12) ή ομοιομέρειας; Με ποιόν τρόπο νοείται το *τέλος* και ο *ἀήρ* ως ρυθμιστής των πάντων στον Αναξαγόρα; Στο επόμενο κεφάλαιο προβληματιζόμαστε σχετικά τις αντιλήψεις του Διογένη του Απολλωνιάτου για τη φύση. Πως αναπτύσσονται οι απόψεις του για τη φύση, και πως αντιλαμβάνεται την ύλη, τα ζώα και την κίνησή τους μέσα στο ζωϊκό βασίλειο; Μέσα από ποιά παραδείγματα μας εξηγεί τους λεγομένους «απείρους κόσμους», και πως φαίνεται να συνδυάζει τις αντιλήψεις του Αναξαγόρου και του Αναξιμένους στη φιλοσοφία του; Τέλος, πως περιγράφεται στα αποσπάσματα η έννοια της μεταβολής;

Στο ὄγδοο κεφάλαιο εξετάζουμε τα μυθολογικά και κοινωνικά στοιχεία του παπύρου του Δερβενίου. Ποιές προσωκρατικές αντιλήψεις υπάρχουν στον πάπυρο,

και πως αυτές προβάλλονται από τον άγνωστο ως τώρα δημιουργό του; Ποιό είναι το νόημα των στίχων του παύρου, και γιατί αυτός έχει ιδιαίτερη σημασία; Ποιά είναι τα δεδομένα της νεώτερης έρευνας σχετικά με τις στήλες του παύρου;

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι εμμένουμε στα μυθικά, κοσμολογικά και οικολογικά στοιχεία που υπάρχουν σε συγκεκριμένα χωρία στη φυσική φιλοσοφία των Προσωκρατικών, εξετάζοντας παραλλήλως το θέμα της αιτιότητας. Συναφώς προς την πρωτοτυπία του θέματος της διατριβής, ας λεχθεί - διατηρώντας το προσωπικό στοιχείο της γραφούσης και τις όποιες άλλες ανάγκες προκύψουν για περαιτέρω εμπλουτισμό και εμβάθυνση του θέματος - ότι το θέμα της τελεολογίας ή της ντετερμινιστικής θεώρησης της φύσεως στην Προσωκρατική διάνοηση βρίσκεται ακόμη σε αρχικό στάδιο. Υπ' αυτήν την έννοια θα μπορούσε κάποιος να πει ότι το θέμα της διατριβής εντάσσεται ή θα μπορούσε να ενταχθεί στο πλαίσιο των επίκαιρων θεμάτων περί της φύσεως και του κόσμου. Βάσει αυτού του γεγονότος η εν λόγω προβληματική μπορεί να αποτελέσει έναυσμα για περαιτέρω έρευνα σε συνδυασμό με την εφαρμοσμένη περιβαλλοντική φιλοσοφία, η οποία, ως είναι φυσικό, έχει ασχοληθεί κυρίως με άλλα θέματα και λιγότερο με τον αντίκτυπο της αρχαίας Ελληνικής φυσικής φιλοσοφίας σε νεώτερες θεωρίες για τον φυσικό κόσμο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η ενασχόλησή μας με το θέμα της φύσεως στο παρόν κεφάλαιο υπαγορεύεται από το γεγονός ότι η φύση στην αρχαϊκή μυθική διάνοηση κατέχει μια εξέχουσα θέση. Αυτό συμβαίνει, γιατί οι στοχασμοί που διετυπώθησαν σε μορφή ποίησης μέχρι και τα μέσα του 6^{ου} αιώνας π.Χ. είναι αδιαμφισβήτητα σημαντικοί και αποτελούν ορόσημο για τον πρώιμο φιλοσοφικό στοχασμό. Τα έπη του Ομήρου και του Ησιόδου περικλείουν απόψεις που έχουν φιλοσοφική, κοινωνική και πολιτική σημασία. Επομένως το να αγνοήσουμε τις απόψεις που αυτά εκφράζουν θα ήταν μια σημαντική παράλειψη, καθώς η Προσωκρατική αρχαϊκή διάνοηση αρχίζει με τον Όμηρο, το γενάρχη του Ελληνικού πνεύματος, και περιλαμβάνει τις αντιλήψεις του Ησιόδου, του Φερεκύδου, των οποίων οι απόψεις έχουν κοσμολογική σημασία.¹

Στην παρούσα ενότητα καλούμεθα να εξετάσουμε τις απόψεις και τα διανοήματα του Ομήρου εν σχέσει προς το θέμα της διατριβής. Πιο συγκεκριμένα εξετάζουμε τα στοιχεία της φύσεως στα έπη της *Ιλιάδος* και της *Οδύσσειας*. Επισημαίνουμε εδώ ότι δίδουμε έμφαση σε έννοιες και αντιλήψεις που, αν και εκφράζονται στην Ομηρική γλώσσα και έχουν έντονο μυθολογικό χαρακτήρα, εν τούτοις δείχνουν πως ο Όμηρος δεν είναι μόνο επικός ποιητής, αλλά δομεί το περιεχόμενο των επών με απόψεις που θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν ως φιλοσοφικές. Οι ιδέες ή οι αναπαραστάσεις του μύθου μέσα στα έπη είναι άλλοτε

¹ Ο H. Diels και ο W. Kranz δεν περιλαμβάνουν στο έργο τους τον Όμηρο, καθώς δεν θεωρείται γενικά ως Προσωκρατικός στοχαστής. Όμως αυτό δεν σημαίνει πως στον Όμηρο δεν υπάρχουν αντιλήψεις για τη φύση ούτε πως ο Όμηρος δεν θα μπορούσε να ενταχθεί στην Προσωκρατική διάνοηση τη στιγμή που εκφράζει επίνοιες λογικοφανείς, ο αντίκτυπος των οποίων συνεχίζεται και στους μετέπειτα Προσωκρατικούς. Αντιθέτως, όπως θα δούμε, η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια* βρίθουν αναφορών για τη φύση και για το φυσικό κόσμο, γεγονός που καθιστά απαραίτητη την ενσωμάτωσή τους στην παρούσα διατριβή, ταυτόχρονα με την παρουσία των θεών στα Ομηρικά έπη που δίδουν έναν τελεολογικό χαρακτήρα στα πράγματα. Σημειώνεται εδώ ότι χρησιμοποιούμε τις εκδόσεις της Οξφόρδης (Oxford Classical Texts, Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis), ενώ η μετάφραση των Ομηρικών επών ακολουθεί την ποιητική απόδοση των Ν. Καζαντζάκη και Ι. Θ. Κακριδή.

αμιγώς μυθικές και άλλοτε ενέχουν το στοιχείο της λογικής, δηλαδή είναι λογικοφανείς.²

Οπωσδήποτε οι πρώιμοι μυθολόγοι προετοιμάζουν τα διάφορα ερωτήματα για τη φύση, τα οποία τίθενται είτε από τους ίδιους είτε από τους ανθρώπους εκείνης της εποχής, και τα οποία φαίνεται πως έχουν έντονο το φιλοσοφικό στοιχείο. Εξάλλου «οι ποιητές από μια σκοπιά είναι σοφοί και η τέχνη τους χαρακτηρίζεται ως σοφία».³ Η σοφία για την οποία γίνεται εδώ λόγος δεν είναι άλλη από την εφευρετικότητα και τη διορατικότητα των αρχαίων στοχαστών, οι οποίοι διάκεινται ερωτηματικά προς τον κόσμο και προς τη φύση. Η δε πρώιμη μυθολογική περίοδος, επειδή ακριβώς ενέχει τα πρώτα σπέρματα του φιλοσοφικού στοχασμού, πρέπει να διερευνάται παραλλήλως με τα Προσωκρατικά αποσπάσματα με σκοπό την κατανόηση της εννοίας της φύσεως.

2. Η έννοια της φύσεως στα Ομηρικά έπη

Ο Αριστοτέλης, αναφερόμενος στην πρώιμη φιλοσοφία, χαρακτηρίζει τον Όμηρο και τους υπολοίπους μυθολόγους της εποχής με τη φράση «οί μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας ποιῶσιν αὐτῆς πηγὰς, ἴν' αὐτοῖς ὧσιν ἀρχαὶ καὶ ῥίζαι γῆς καὶ θαλάττης»,⁴ δηλαδή τους περιγράφει περισσότερο ως θεολογούντες και ως ποιητές της επικής παράδοσης. Επίσης ομιλεί για την πρωτοτυπία του Ομήρου εξαιτίας της χρήσεως του ευθέως λόγου που χρησιμοποιεί σε όλο το έργο του. Ο δε φιλόσοφος Δημόκριτος⁵ θεωρεί την ποίηση του Ομήρου ως έχουσα σπουδαίας σημασίας. Τα Ομηρικά έπη, λοιπόν, τα οποία γαλούχησαν τους Έλληνες και επηρέασαν όχι μόνο τη μυθική παράδοση, αλλά και τον τρόπο που αντιλαμβάνονταν οι άνθρωποι εκείνης της εποχής τους μύθους, αποτελούν ένα προστάδιο της φιλοσοφικής διανόησης. Τα έπη του Ομήρου, η *Ιλιάδα* και η *Ὀδύσεια*, καθώς και οι *Ομηρικοί ύμνοι* αναφέρονται στην ανθρώπινη φύση και στους νόμους της, και

² Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 32.

³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 35.

⁴ Βλ. Αριστοτέλους, *Μετεωρολογικά*, II, 353a 34b1 και *Περὶ ποιητικῆς*, 3, 1448a, 20-24.

⁵ Βλ. Δημόκριτου, DK B 21: «Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων, ὡς οὐκ ἐνὸν ἄνευ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως οὕτως καλὰ καὶ σοφὰ ἔπη ἐργάσασθαι».

αναδεικνύουν τη μυθολογία των θεών⁶ των Ελλήνων, οι οποίοι δείχνουν μια *λογικότητα* (rationality).⁷ Ο Όμηρος⁸ ουσιαστικά κάνει το πρώτο έλλογο βήμα στο χώρο της μυθολογίας, αρχής γενομένης από το status quo των θεών του Ολύμπου. Ο ποιητής που δεν είναι παρά ένας ερευνητής της ανθρωπίνης φύσεως, όντας φιλοπερίεργος, φαίνεται να δίδει ιδιαίτερη σημασία στη φύση και σε ό,τι αυτή γεννά.

Η φύση στα Ομηρικά έπη⁹ είναι κάτι στο οποίο μύθος και φιλοσοφία συνδέονται. Οι θεοί, εξουσιάζοντας τη φύση, καθορίζουν την εξέλιξη της πορείας των ανθρώπων. Έχουν τη δύναμη να αντιλαμβάνονται τα πάντα και να επεμβαίνουν όσες φορές χρειασθεί.¹⁰ Με αυτόν τον τρόπο υφάινεται η σύνδεση της τύχης και της ιστορίας των ανθρώπων με εκείνη των θεών, και έτσι δημιουργείται μια αλληλένδετη σχέση (κοινή μοίρα) ανάμεσα σε θεούς και σε ανθρώπους. Αυτό αποδεικνύεται μέσα από τις κοινές παραστάσεις, τους δεσμούς, τις επαφές, τα έθιμα, αλλά και τις στιχομυθίες που έχουν οι άνθρωποι με τους θεούς. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι το πως η φύση, νοουμένη ως *φυσικός κόσμος* (ή «διάκοσμος»), επηρεάζει και εμποτίζει τον πρώιμο στοχασμό, ώστε να συνδέεται τόσο στενά με τους θεούς και εν γένει το θεϊκό στοιχείο.¹¹ Για να δοθεί απάντηση σε αυτό το ερώτημα, πρέπει πρώτα

⁶ Ο G. S. Kirk (*Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge University Press 1970, 1) τονίζει εξ αρχής ότι «όποιος ασχολείται με τη φύση των μύθων, είναι εύλογο ότι θα αφιερώσει ένα μεγάλο μέρος της έρευνάς του στους θεούς των Ελλήνων». Συνυφασμένη έννοια λοιπόν με τη φύση είναι και η φύση των θεών.

⁷ Ο W. Jaeger (*Παιδεία*, μτφρ. Γ. Π. Βερροίου, τόμ. Α', Αθήνα 1968, σελ. 84) αναφέρει πως η *Όδύσσεια* δίδει πολλά παραδείγματα μέσα από τις περιπέτειες του Οδυσσέως σχετικά με τις συνέπειες των παράτολμων και παράλογων πράξεων του ήρωος σε αντιδιαστολή προς τις καλώς μεθοδευμένες πράξεις του που διέπονται από μια στρατηγική (π.χ., την αποφυγή του Κύκλωπος).

⁸ Ο Πλάτων (*Πολιτεία*, 606e 1-4) γράφει χαρακτηριστικά τα εξής: «*Ούκοῦν, εἶπον, ὃ Γλαῦκων, ὅταν Ὀμήρου ἐπαινέταις ἐντύχης λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων*».

⁹ Βλ. L. Couloubaritsis, 'The changes in the idea of physis between Homer and Aristotle', *Kriterion-Revista de Filosofia* 51, 2010, 349-375.

¹⁰ Ο G. S. Kirk στο *The Iliad: a commentary*, Vol. I, books 1-4, Cambridge University Press 1985, 133, σημειώνει πως ο Όμηρος θέλησε κατά κάποιον τρόπο να καθιερώσει την επανάληψη (το λεγόμενο «μοτίβο» στη φιλολογική ορολογία) των παρεμβάσεων των Ολυμπίων θεών στη ζωή των ανθρώπων. Τούτο υποστηρίζεται και στο έργο της Φ. Σαραντοπούλου, *Ο Αριστοτέλης ως λογοτεχνικός κριτικός του αρχαϊκού έπους και της λυρικής ποίησης*, Διδ. Διατριβή, Πάτρα 2010, σελ. 52.

¹¹ Επισημαίνεται πως «η κοινή εμπειρία αποτελούσε αρχικά τον οδηγό για τη διαμόρφωση των πεποιθήσεων» των πρώιμων μυθολόγων. Το γεγονός ότι πολλές από αυτές τις εμπειρίες εκφράζονται

να επισημανθούν τα φαινόμενα της φύσεως, τα οποία βάσει της παρατήρησης και της εμπειρίας των ανθρώπων και των στοχαστών της εποχής συντελούν στο να επηρεασθεί σε μεγάλο βαθμό, όπως φαίνεται, ο μυθολογικός και ο θρησκευτικός στοχασμός. Οι ίδιες οι εικόνες της φύσεως που ξεδιπλώνονται στα Ομηρικά έπη φαίνεται να δίδουν επακριβώς την απάντηση. Η φύση στον Όμηρο είναι θεοποιημένη και όλα δείχνουν πως έχουν μια θρησκευτική αφετηρία. Δάση, βουνά, λίμνες, λιβάδια, πηγές και ποταμοί είναι πλήρη θεοτήτων. Η σημειολογία των θεϊκών οντοτήτων στον Ομηρικό κόσμο είναι καθαρά φυσιολατρική και περιβαλλοντολογική, βάσει των όσων αναφέρονται στα ακόλουθα χωρία:¹²

*«ἀλλ' ἔμμενον νεφέλησιν ἐοικότες ἄς τε Κρονίων
νηνεμῆς ἔστησεν ἐπ' ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν
ἀτρέμας, ὄφρ' εὐδησι μένος Βορέας καὶ ἄλλων
ζαχρειῶν ἀνέμων, οἳ τε νέφεα σκίοεντα
πνοιῆσιν λιγυρῆσι διασκιδνᾶσιν ἀέντες·
ὧς Δαναοὶ Τρωῶας μένον ἔμπεδον οὐδὲ φέβοντο.
Ἀτρεΐδης δ' ἄν' ὄμιλον ἐφοῖτα πολλὰ κελεύων»¹³*

Για παράδειγμα, σε αυτό το χωρίο ο Βορέας¹⁴ που είναι η προσωποποίηση του Βορείου ανέμου, αδελφός του Ζεφύρου, του Εύρου και του Νότου, παρουσιάζεται ως

και διά της τέχνης βοηθεί στην περαιτέρω αξιολόγηση της μυθολογίας από τους σύγχρονους ερευνητές» (βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 32).

¹² Η επιλογή των χωρίων γίνεται εν σχέσει προς το αντικείμενο της παρούσης διατριβής και αμιγώς επιλεκτικά, καθότι τα χωρία που αναφέρονται στη φύση είναι μεν πλείστα, αλλά με επαναλαμβανόμενο μοτίβο (τη λεγόμενη Ομηρική «φόρμουλα» κατά τον Α. Lesky, βλ. *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Τσοπανάκη, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, σελ. 41-45).

¹³ Ομήρου, *Ιλιάς*, Ε', στίχ. 522-528:

«Σα σύγνεφα ἔστεκαν ασάλευτοι, που ο γιος του Κρόνου στήνει
πα στων βουνών ψηλά τ' ακρόκορφα σε άπανεμιά, και δίολου
δε σειούνται, όσο ο βοριάς κι οι επίλοιποι κοιμούνται ακόμα άνεμοι
μα σύντας σηκωθούν φρενιάζοντας με τ' άγρια σφουριχτά τους
δεξιά ζερβά σκορπούν τα σύγνεφα τα γισκιοφορτωμένα·
όμοια στέκονταν στέριοι
ουδ' έφευγαν μπροστά στους Τρώες οι Αργίτες

κι ολούθε ο γιος του Ατρέα τριγύριζε γκαρδιώνοντας το ασκέρυ»

(D. B. Monro and T. W. Allen (eds), μτφρ. Ν. Καζαντζάκη - Ι. Θ. Κακριδή, 1955, σελ. 86).

γενειοφόρος και φέρει φτερά στους ώμους και στα πόδια. Μια χαρακτηριστική εικόνα που φανερώνει την ορμή και το πάθος του θεού είναι οι παρακάτω στίχοι, όπου φανερώνονται στοιχεία γονιμότητας και πρόσμιξης των θεών με τα όντα της φύσεως.

«Δάρδανος αἶ τέκεθ' υἷὸν Ἐριχθόνιον βασιλῆα,
ὃς δὴ ἀφνειότατος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων
τοῦ τρισχίλια ἵπποι ἔλος κάτα βουκολέοντο
θήλειαι, πώλοισιν ἀγαλλόμεναι ἀταλῆσι.
τάων καὶ Βορέης ἠράσσατο βοσκομενάων,
ἵπῳ δ' εἰσάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη
αἶ δ' ὑποκυσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους.
αἶ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν,
ἄκρον ἐπ' ἀνθερίκων καρπὸν θεὸν οὐδὲ κατέκλων
ἀλλ' ὅτε δὴ σκιρτῶεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
ἄκρον ἐπὶ ῥηγιμῖνος ἀλὸς πολιοῖο θέεσκον»¹⁵

Σε αυτήν την εκπληκτική εικόνα ο Βορέας με βαθυγάλανη χαίτη μεταμορφώνεται σε επιβήτορα και γονιμοποιεί τα θηλυκά άλογα του Εριχθονίου. Η ένωση του Βορέα με τα θηλυκά άλογα δημιουργεί δώδεκα πουλάρια που «γέννησαν πουλάρια κι αυτά ως χοροπηδούσαν παίζοντας στην πλούσια γης απάνω, πα' στις κορφές τα στάχυα ετρέχανε, χωρίς να τα λυγίζουν» (ραψ. Υ, στ. 225-27). Διά του

¹⁴ Σύμφωνα με τη μυθολογία, ο Βορέας κατοικούσε σε διάφορα μέρη (στο όρος Βόρας ή στη Λυγκηστίδα της Μακεδονίας ή στον ποταμό Στρυμόνα ή μέσα σε σπήλαια), βλ. το λήμμα Βορέας: shorturl.at/gizD0 (τελ. επίσκεψη 2/6/2020), και William Smith, *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, Vol. I, Boston 1870, 501.

¹⁵ Ομήρου, *Ιλιάς*, Υ, 219-229:

«Και πάλε ο Δάρδανος εγέννησε το βασιλιά Ἐριχθόνιο,
που απ' τους ανθρώπους όλους στάθηκεν ο πιο τρανός στα πλούτη
δικές του τρεις χιλιάδες έβοσκαν φοράδες στο λιβάδι,
και καμάρωναν τα νιογέννητα τρογύρα τους πουλάρια.
Κι ως ο Βοριάς τις είδε που' βοσκαν, του ξάναμεν ο πόθος,
και γίνηκε άτι γαλαζόχαιτο και σμίγει ευτύς μαζί τους
κι αυτές γκαστρώθηκαν και δώδεκα του γέννησαν πουλάρια
κι αυτά ως χοροπηδούσαν παίζοντας στην πλούσια γης απάνω,
πα στις κορφές τα στάχυα ετρέχανε, χωρίς να τα λυγίζουν.
κι ως εσκιρτούσαν πα στις θάλασσας την απλωμένη ράχη,
έτρεχαν στο ψαρί το πέλαγο, ψηλά όπου σπάει το κύμα»
(ἔ.ά., σελ. 329).

κάλλους του Ομηρικού λεξιλογίου¹⁶ φανερώνεται η φυσική ανάγκη της *γονιμότητας*, η οποία φαίνεται να μην εμποδίζει το θεό να μεταμορφωθεί σε άτι και να ζέψει τις «αγαλλόμενες»¹⁷ φοράδες. Είναι ένας από τους τρόπους που η θεϊκή φύση¹⁸ συνδέεται άμεσα με τη γονιμότητα και τον έρωτα. Όμως αυτή η ορμή δεν είναι απλώς ένα φυσικό επακόλουθο ή η κατάληξη μιας *τυχαίας συνέυρεσης*. Οι αρχαίοι Έλληνες θα πρέπει να έβρισκαν απίστευτα γοητευτική την ερωτική πράξη, η οποία προετοιμάζει τους κατοπινούς απογόνους τους. Η πράξη της γονιμοποίησης, η ίδια η ερωτική πράξη είναι ίσως μια από τις πιο σπουδαίες πράξεις για την ανθρωπότητα, όχι τόσο γιατί σημαίνει τη συνέχιση του είδους, αλλά γιατί και οι ίδιοι οι προγραμματισμένοι απόγονοι με τη σειρά τους θα έχουν την ευκαιρία να γίνουν κοινωνοί αυτής της πράξης. Μάλιστα στον Ομηρικό κόσμο η αναπαραγωγή επιδιώκεται με κάθε τρόπο. Έτσι βλέπουμε πως ακόμα και διά της μεταμόρφωσεώς τους, οι θεοί κυνηγούν Νύμφες,¹⁹ θεές ή θνητές, άρρενες, ακόμα και ζώα, όπως είδαμε πιο πάνω.

Επί πλέον πολλές από τις ανθρωπόμορφες οντότητες αυτών των κοσμογονιών αποτελούν την αφετηρία των κοσμολογιών του εβδόμου, αλλά και των επομένων αιώνων. Έτσι κατά τον Όμηρο η Γη θεωρείται το θεμέλιο του Σύμπαντος. Πάνω από αυτήν είναι ο *ἀήρ*, ο *αἰθήρ* και ο *Οὐρανός*. Επίσης κατά την Ομηρική κοσμογονία το *ὔδωρ* θεωρείται *αρχή* απ' όπου γεννάται κάθε τι. Το ὔδωρ και οι θεότητες του

¹⁶ Βλ. F. Solmsen, 'The gift of speech in Homer and Hesiod', *American Philological Association* 85, 1954, 1-15.

¹⁷ Το ρήμα «ἀγάλλω» σημαίνει κοσμώ, εξυμνώ, στολίζω. Όμως στον Όμηρο σημαίνει ευφραίνομαι, καυχώμαι, τέρπομαι.

¹⁸ Ο επικός ποιητής, όταν περιγράφει θεούς οι οποίοι εξ' ορισμού διαθέτουν υπερφυσικές ιδιότητες και δρουν ανενόχλητα και καθ' υπερβολήν, τους παραθέτει απέναντι στους ανθρώπους, που όμως δεν διαθέτουν ούτε τις ίδιες δυνάμεις με τους θεούς ούτε την *ανάλογη αλαζονεία* πλην *εξαιρέσεων* (π.χ., η οργή του Αγαμέμνονος στη ραψωδία Β της *Ιλιάδος*, στίχ. 196: «μή τι χολωσάμενος *ρέξιη* κακὸν *ὔιας Ἀχαιῶν*»). Αντιθέτως στους θεούς οι ακραίες πράξεις δικαιολογούνται.

¹⁹ Ο G. Thomson στο *Les premiers philosophes*, Ed. Sociales, Paris, 1973, 159, γράφει χαρακτηριστικά «πως ο ουρανός και η γη και η θάλασσα που άλλοτε αποτελούσαν μια ενότητα, χωρίστηκαν με τη βία, και πως τα αστέρια, η σελήνη και ο δρόμος του ήλιου είναι ένα αιώνιο σημάδι στον ουρανό πως σχηματίστηκαν τα βουνά κι οι φλύαροι δρόμοι του νερού με τις Νύμφες, και με όλα τα όντα που έρπουν μέσα τους» (πρβλ. και F. G. Ballentine, 'Some phases of the cult of the Nymphs', *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 15, 1904, 77-119 και E. Μπιτσάκη, *Η φύση στη διαλεκτική φιλοσοφία*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003).

ύδατος²⁰ βρίσκονται στην απαρχή των πραγμάτων. Ο Πλάτων,²¹ όπως γνωρίζουμε, αναφέρει ως αρχή τον Ωκεανό και την Τηθύ, όπως κάνει και ο Αριστοτέλης.²² Τα άγρια ζώα, οι παραλίες, τα δάση, τα βράχια, τα νησιά, τα υπερφυσικά ή τερατόμορφα όντα (οι Κύκλωπες, η Σκύλλα, η Χάρυβδις, οι Σειρήνες), οι θεοί και οι θνητοί, ενεργούν, πάσχουν και αλληλοεξαρτώνται είτε επειδή το επιθυμούν (θυμικό) είτε επειδή οι θεοί τους αναγκάζουν. Με άλλα λόγια, τα πρώτα σπέρματα λογικής που εισάγονται στα Ομηρικά έπη μέσα από το μύθο και την πλειάδα των θεοτήτων αποτυπώνονται στη φύση και στις κινήσεις των θεών και των ανθρώπων.

Εξίσου σημαντική είναι η διαπίστωση πως «οι διαδικασίες που διαμόρφωσαν τον κόσμο των θεών του Ολύμπου διέπονται από μια βαθιά λογικότητα»,²³ και αυτό αποτελεί μια πρώτη απόπειρα φιλοσοφικού στοχασμού, καθώς οι Ομηρικοί θεοί και οι ήρωες χαρακτηρίζονται από έναν λογικό (ή έστω λογικοφανή) τρόπο του νοείν κυρίως ως προς τον τρόπο που ενεργούν, γεγονός το οποίο επιβεβαιώνεται και μέσα από τις συνέπειες των συμπεριφορών τους. Η πρώιμη αυτή μορφή στοχασμού²⁴ εκδηλώνεται διά της παρουσιάσεως των δυνάμεων της φύσεως. Κάτι τέτοιο δεν πρέπει να προξενεί απορία, καθώς η φύση έχει εξ ορισμού²⁵ στοιχεία λογικότητας.

²⁰ Στη διατριβή της Φ. Σαραντοπούλου (έ.ά., σελ. 220) αναφέρονται οι ακόλουθες χρήσιμες πηγές: «ο Ωκεανός θεωρείται ο πατέρας των αθανάτων και των θνητών και μαζί με την Τηθύ εμφανίζεται στην *Ιλιάδα* Ξ 201 και Ξ 302. Η δε Στύξ αναφέρεται τόσο στην *Ιλιάδα* (Β 755, Θ 369, Ξ 271, Ο 37) όσο και στην *Οδύσσεια* (ε 185, κ 514)».

²¹ Πλάτωνος, *Θεαίτητος*, 181b3.

²² Ο Αριστοτέλης έμμεσα επικαλείται τον Όμηρο (βλ. τις βιβλιογραφικές αναφορές στο έργο της Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 24-47 και Φ. Σαραντοπούλου, έ.ά., σελ. 220-221), ο οποίος αναφέρει τον Άτλαντα δύο φορές στα έργα του. Την πρώτη φορά στην *Οδύσσεια* (ραψ. α, στίχ. 52-54: «*Άτλαντος θυγάτηρ ολόοφρονος, ός τε θαλάσσης/ πάσης βένθεα οΐδεν, έχει δέ τε κίονας αύτός/ μακράς, αϊ γαιάν τε και ούρανόν άμφις έχουσι*») «παρουσιάζει τον Άτλαντα να σηκώνει μόνος του τους ψηλούς στύλους που χωρίζουν στα δύο τη γη και τον ουρανό. Τη δεύτερη φορά ο Όμηρος πάλι στην *Οδύσσεια* (ραψ. η, στίχ. 245) αναφέρει τον Άτλαντα ως πατέρα της Καλυπούς» (πρβλ. Φ. Σαραντοπούλου, έ.ά., σελ. 223).

²³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 20.

²⁴ Ο Κ. Ιωαν. Βουδούρης (βλ. *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 19-20) επισημαίνει πως «δεν φαίνεται να υπάρχουν αντιλήψεις που να έχουν ιδιαίτερη οντολογική σημασία στον Όμηρο». Όμως, αυτή η άποψη δεν συνάδει με τα συμπεράσματα της παρούσης εργασίας.

²⁵ Ετυμολογικός η λέξη «φύσις» (βλ. J. B. Hoffman, *Ετυμολογικόν λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής*, μτφρ. Αντ. Δ. Παπανικολάου, Αθήνα 1974, σελ. 485) προέρχεται από το ρήμα «φύω» που σημαίνει παράγω, γεννώ, προξενώ το φύειν, γίνομαι αίτιος του φύειν. Στο λεξικό των H. G. Liddell & R. Scott

Επί πλέον τα στοιχεία της λογικότητας που διαφαίνονται στο συνολικό έργο του Ομήρου διέπονται συνήθως από ένα σκοπό. Τίποτα δεν γίνεται τυχαία στην *Ύλιάδα*, αφού κάθε πράξη έχει και κάποια αιτία από την οποία προκύπτουν συνέπειες. Οι θεοί δεν αποτελούν εξαίρεση σε αυτό. «Ποιητές, ήρωες, άρχοντες, κοινοί θνητοί, υπακούουν ηθελημένα ή ασυνείδητα στις προσταγές των θεών. Κανένας δεν μπορεί να τους αψηφήσει ατιμώρητα ούτε να κρίνει τις ενέργειές τους, ακριβώς όπως ένας άνθρωπος του λαού δεν έχει δικαίωμα να ελέγξει τον άρχοντά του».²⁶ Για παράδειγμα, στη ραψωδία Ο΄ της *Ύλιάδας* η άρπυια Ίριδα, έχοντας ως βοηθό της το Βοριά, φέρει τη διαταγή του Δία στον Ποσειδώνα, λέγοντάς του να πάψει να προκαλεί χάος, ναυάγια και πνιγμούς στη θάλασσα:

«ὡς δ' ὅτ' ἂν ἐκ νεφέων πηῆται νιφὰς ἠὲ χάλαζα
ψυχρὴ ὑπὸ ρίπῃς αἰθρηγενέος Βορέας,
ὧς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο ὠκέα Ἴρις,
ἀγχοῦ δ' ἴσταμένη προσέφη κλυτὸν ἐννοσίγαιον
ἀγγελίην τινά τοι γαιήοχε κυανοχαῖτα
ἦλθον δεῦρο φέρουσα παραὶ Διὸς αἰγιόχοιο.
παυσάμενόν σ' ἐκέλευσε μάχης ἠδὲ πτολέμοιο
ἔρχεσθαι μετὰ φῦλα θεῶν ἢ εἰς ἄλα δῖαν.»²⁷

(*A Greek-English lexicon*, rev. by R. McKenzie, Clarendon Press, Oxford 1940) προστίθεται η σημασία της φυσικής μορφής ή της σύνταξης ενός προσώπου ή πράγματος ως αποτέλεσμα της αύξησης. Τέλος, στο λεξικό του Ι. Σταματάκου (*Λεξικόν αρχαίας Ελληνικής γλώσσης*, Αθήνα 1999, σελ. 1092) η φύση συνδέεται με το λήμμα «φυή» (κατά το Λατ. species) που σημαίνει τη «μορφή» ή το «είδος»: ούτως ειπεῖν, ως φύση ορίζεται καθετί που κάνει κάτι να φυτρώσει. Η διαδικασία του «φύειν», δηλαδή της ανάπτυξης κάποιου οργανισμού να παραχθεί και να βλαστήσει από καρπό ή σπέρμα έχει μόνη της μια λογική σειρά και αλληλουχία, καθώς ο σπόρος που γονιμοποιείται ακολουθεί μια χρονική σειρά ωρίμασης μέχρι το τέλος του.

²⁶ Δεν πρέπει να παραλειφθεί εδώ το γεγονός ότι η δημιουργία της θρησκείας των Ολυμπίων θεών συνδέεται με τρία σημαντικά στοιχεία. Ένα από αυτά τα στοιχεία είναι «η τήρηση μιας ιεραρχίας, η οποία διέπεται και αυτή από μια λογική δομή» (βλ. σχετικά Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Ο πρώϊμος Ελληνικός στοχασμός*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987, σελ. 81 και Φ. Γ. Σαραντοπούλου, *Ο Αριστοτέλης ως λογοτεχνικός κριτικός του αρχαϊκού έπους και της λυρικής ποίησης*, Διδακτορική Διατριβή, Παν/μιο Πατρών 2010, σελ. 97-119).

²⁷ Βλ. Ομήρου, *Ύλιάς*, ραψωδία Ο΄ (*Παλίωξις παρὰ τῶν νεῶν*), 170-179:

«Πως όταν πέφτει από τα σύγνεφα χαλάζι κρύο για χιόνι,
απ' του βοριά του αιθερογέννητου το φύσημα σπρωγμένο
με όμοιαν ορμή κι η γρήγορη Ίριδα πετώντας τότε φτάνει,

*εἰ δέ οἱ οὐκ ἐπέεσσ' ἐπιπέσειαι, ἀλλ' ἀλογήσεις,
ἠπείλει καὶ κεῖνος ἐναντίβιον πολεμίζων».*

Στους στίχους αυτούς διαγράφονται έντονα τα στοιχεία της φύσεως, τα οποία αποτελούν το μέσο διά του οποίου οι θεοί επιβάλλουν τη βούλησή τους. Όλοι οι θεοί στον Όμηρο μοιάζουν παντοδύναμοι, και αυτή η παντοδυναμία εκφράζεται εν αντιθέσει προς τις φυσικές αδυναμίες του ανθρώπου. Όμως στη φύση καθετί που γεννάται και ακμάζει, έχει και μια πτώση, μια *φυσική φθορά*. Το σώμα των θνητών, καθώς δεν έχει τη δύναμη να μεταμορφώνεται σε κάτι άλλο, αφού δεν είναι προικισμένο με υπερφυσικές δυνάμεις, παραδίδεται στη βούληση των θεών και θνήσκει. Αυτή η *φυσική (βιολογική) φθορά* του ανθρωπίνου σώματος είναι η τρωτή του πλευρά. Αντιθέτως η δύναμη των θεών είναι υπερφυσική, ιδιαίτερη, και δεν υπόκειται σε φθορά. Με την παρομοίωση λοιπόν των στίχων 170-173 γίνεται αντιληπτή η δύναμη του ανέμου και του Βοριά που φέρει τα σύννεφα, το χαλάζι και το δυνατό αέρα, και που με την ορμή του βοηθεί την Ίριδα να μεταφέρει το μήνυμα στον Ποσειδώνα. Με αυτόν τον τρόπο *οι δυνάμεις της φύσεως συνεργάζονται* για να φέρουν ένα αποτέλεσμα. Με άλλα λόγια, οι δυνάμεις της φύσεως ενώνονται προς ένα *τέλος*,²⁸ δηλαδή ένα σκοπό.²⁹ Ο σκοπός στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι να φέρουν το μήνυμα, υπηρετώντας τη βούληση του Ζηνός. Ο Ζεύς αποτελεί όχι μόνο την κορυφή μιας αξιολογικής κλίμακας,³⁰ αλλά και την κραταιά εξουσία, στην οποία οι υπόλοιποι θεοί οφείλουν να υπακούουν, γεγονός που μας υπενθυμίζει την ιεραρχία

και στον τρανό, κοντά του τρέχοντας, μιλάει τον Κοσμοσειστή: Της Γης αφέντη γαλαζόχαιτε, του βροντοσκουταράτου του Δία δω πέρα κάποιο μήνυμα σταλμένη σου' χω φέρει.

Ν' αφήσεις πια τη μάχη επρόσταξε και τη σφαγή, με βιάση στην άγια να μισέψεις θάλασσα για στους θεούς τους άλλους. Μ' αν δεν ακούσεις ό,τι ορίζει σου και πεις να τ' αφηγήσεις, ατός του να' ρθει εδώ φοβέριζε να χτυπηθεί μαζί σου» (μτφρ. Ν. Καζαντζάκη - Ι. Θ. Κακριδή, *ἔ.ἄ.*, shorturl.at/prLY4/ <http://users.uoa.gr>, *τελ. επίσκεψη*: 4/5/2015).

²⁸ Για την προέλευση της λέξεως «τέλος» βλ. J. B. Hofmann, *Ετυμολογικόν λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής*, μτφρ. Α. Δ. Παπανικολάου, Αθήνα 1974, σελ. 429.

²⁹ Η λέξη «τέλος» κατά την πρώϊμη μυθική διάνοηση εμφανίζεται με διάφορες σημασίες. Μια άλλη σημασία της είναι εκείνη της εκπλήρωσης και της περάτωσης μιας πράξης ή ενός συμβάντος. Στα Ορφικά μυστήρια η «τελετή» σημαίνει την «τελείωση» ή την ολοκλήρωση του θρησκευτικού δρωμένου ή μιας εορτής. Εδώ η εκπλήρωση της βούλησης του Διός έπρεπε να φθάσει σε ένα αποτέλεσμα και να τελεσθεί από τον Ποσειδώνα, ειδάλλως οι συνέπειες θα ήταν οδυνηρές.

³⁰ Όπως εύστοχα γράφει ο Κ. Ιωαν. Βουδούρης (*Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 33) ο «Ζεύς είναι πρώτος μεταξύ ίσων, είναι δηλαδή ο Πρωθυπουργός σε ένα υπουργικό συμβούλιο».

στον κόσμο των θεών. Όμως ο Ζεύς συμβολίζει και το ουράνιο στερέωμα.³¹ Ποιητικά αυτό αποτυπώνεται με τα επαναλαμβανόμενα (ή «τυπικά») επίθετα,³² τα οποία είναι διατυπωμένα με συνέχεια που φθάνει στην κορύφωση, περιγράφοντας με αυτόν τον τρόπο τα διάφορα καιρικά φαινόμενα, τη σύνθεση (χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων των θεών) και τη σύνδεση των Ολυμπίων θεών με την καθημερινότητα των θνητών και την αδιάρρηκτη σχέση ανθρώπου - φύσεως.

Ο J. A. Scott³³ αναφέρεται στο Δία ως τιμωρό και επισημαίνει πως η *Όδύσσεια* δίδει βάρος στα φαινόμενα του ουρανού, ενώ η *Ιλιάδα* στα φαινόμενα της γης. Αυτό συμβαίνει, διότι η δράση της *Ιλιάδος* είναι «εκτός των πυλών», δηλαδή στους πολεμιστές που έδιναν τις μάχες τους στη γη, ενώ η δράση της *Όδύσσειας* είναι ως επί το πλείστον «εντός της θαλάσσης» που σείεται από τη βούληση των θεών, αλλά και στον ουρανό όπου οι θεοί παίρνουν τις αποφάσεις τους. Η φύση στην *Ιλιάδα* άλλοτε επιθετική και οργισμένη και άλλοτε ήρεμη και αρωγός του ανθρώπου, παρουσιάζεται με πολλά πρόσωπα και δεν μπορεί παρά να κατέχει σημαντικό ρόλο στην πλοκή του έπους. Όταν οι θεοί οργίζονται³⁴ ή γαληνεύουν, φέρουν πλημμύρες

³¹ Βλ. Ομήρου, *Ιλιάς*, Ο', 192. Είναι ο θεός του κεραυνού με σύμβολα παρμένα από το ζωικό βασίλειο, όπως τον αετό και την αίγα, και στέλνει στους ανθρώπους τη βροχή.

³² Τα συνηθέστερα προσωνύμια του Διός στα Ομηρικά έπη που φανερώνουν τη σύνδεσή του με τη φύση είναι: *κύδιστος, αιθέριος, νεφεληγερέτης, εριβρεμέτης, υψιβρεμέτης, ερίγδουπος, αστεροπητής, στεροπηγερέτης, κελαινεφής, κερασφόρος, καταβάτης, ικμαίος, όμβριος και τερπικέρανος*. Επίσης ο Ζεύς συνδεόταν και με τις κορυφές των βουνών με τα προσωνύμια *αίνιος, ακραίος, επάκριος, ελλάνιος, κορυφαίος, λαρίσιος, παρνήθιος, ιθωμάτας, ολύμπιος και λύκαιος* (βλ. *Wikipedia* το λήμμα «Δίας», shorturl.at/vzL57, τελ. επίσκεψη: 4/5/2019). Στο έργο των A. Wace & F. Stubbings, *A companion to Homer*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984, σελ. 47, επισημαίνεται πως οι τυπικοί στίχοι στα έπη, «αν και επιτελούν ένα σημαντικό έργο, θα πρέπει να εξετάζονται μέσα στα δικά τους συμφραζόμενα, γιατί από αυτά παίρνουν συχνά τη σημασία και την αξία τους», φράση που δίδει κάποιες επιπρόσθετες ιδιότητες στους θεούς αναλόγως του πως αυτές εκφράζονται μέσα στο κείμενο.

³³ Βλ. J. A. Scott, 'Appreciation of nature in the *Iliad* and the *Odyssey*', *The Classical Journal*, Vol. 12, No 2, 1916, 145-146.

³⁴ Σύμφωνα με τον E. R. Dodds (*Οι Έλληνες και το παράλογο*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1978, σελ. 21-30), το Ομηρικό μένος «είναι πράξη του θεού» και λογίζεται ως μια «πρόσκαιρη επιθυμία δίχως βάθος χρόνου». Αντίθετα προς το μένος η «άτις» είναι η ασύνετη συμπεριφορά των ανθρώπων, η οποία οφείλεται στη θεία παρέμβαση. «Όμως η ασυλλόγιστη συμπεριφορά των θνητών κάποιες φορές απαλύνεται από την εξωτερική δύναμη των θεών με ωφέλιμα αποτελέσματα για τους ίδιους», προσθέτει ο Dodds. Μια τέτοια θετική όψη της επιρροής των θεών προς τους θνητούς δείχνει να επηρεάζει μια σειρά συμπεριφορών τους (όπως η οργή, το μίσος, η βία) και να εξισορροπείται διά της παρέμβασης.

και νηνεμίες, προκαλώντας αντιδράσεις στους θνητούς. Δεν διστάζουν μάλιστα να κάνουν ακόμα και καταχρηστική χρήση των δυνάμεών τους για να επιβάλλουν τη θεία βούληση, παρεμβαίνοντας με αυτόν τον τρόπο σε κάθε πτυχή της ζωής των ανθρώπων, καθορίζοντας έτσι τη μελλοντική πορεία τους. Υπ' αυτήν την έννοια η φύση στους αρχαϊκούς μύθους είναι μια *δύναμις* στα χέρια των θεών, διά της οποίας η ανώτερη μορφή εξουσίας επιβάλλεται σε μια ασθενέστερη.

Φαίνεται λογικό να υποστηρίξουμε επιπροσθέτως εδώ πως η φύση στην *Ιλιάδα*, όπως διαφεντεύεται και ορίζεται από τους Ολυμπίους θεούς, έχει τόσο μεγάλη επιρροή όσο και η *μοίρα*.³⁵ «Μόνο η Μοίρα στέκεται παντοδύναμη πάνω από θεούς κι ανθρώπους, ρυθμίζοντας τόσο τη γενική πορεία των γεγονότων όσο και το προσωπικό πεπρωμένο κάθε θνητού από τη στιγμή της γέννησης ως την ώρα θανάτου»,³⁶ αναφέρει ορθώς η Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση. Εν τούτοις δεν υπάρχει ένας καθολικός ντετερμινισμός στον Όμηρο. Η μοίρα «διαμοιράζει» τα υλικά και τα πνευματικά αγαθά στους ανθρώπους και μαζί τα δεινά που καθορίζουν τη θέση του στην κοινωνία. «Η Ομηρική κοινωνία είναι διαχωρισμένη σε ευγενείς και φτωχούς, και υπάρχουν όλες οι κοινωνικές τάξεις, θεοί, θνητοί και επαίτες. Επί πλέον δεν αποκλείει τις διαφορετικές συμπεριφορές ανά τάξη και είναι ανατρεπτική. Έτσι θα δούμε έναν θεό να χάνει τις εξουσίες του ή να συμπεριφέρεται σαν να ήταν θνητός με

³⁵ Η λεγόμενη «*είμαρμένη*» (μτχ. Παθ. Παρακειμένου του ρήμ. *μείρομαι* = παίρνω το μερίδιό μου) δεν είναι ένας φυσικός νόμος που ρυθμίζει τα των ανθρώπων. Οι Λατίνοι την ωνόμασαν *fatum*, δηλαδή πεπρωμένο, κάτι το αναπόδραστο και το προκαθορισμένο. Αντιθέτως, η *είμαρμένη* στην αρχαία Ελλάδα είναι περισσότερο ταυτισμένη με τις δυνάμεις της φύσεως. Στον Όμηρο η έννοια της μοίρας απαντά και ως «*αἴσα*», δηλαδή μερίδιο, ριζικό - ή περιφραστικά «*κατ' αἴσαν*» - δηλαδή δίκαια, πράγμα το οποίο σχετίζεται πάλι με την έννοια του κοσμικού δικαίου. Στη Μυκηναϊκή διάλεκτο η λέξη «*αἴσα*» απαντά σε πινακίδα στην Πύλο και σημαίνει «*μερίδα*» (*ai-sa*). Η μοίρα επομένως παίρνει το μερίδιο (λεία) που της ανήκει. Ενίοτε η έννοια της μοίρας στον Όμηρο απαντά και ως «*πότμος*» (εκ του ρήμ. *πίπτω*), δηλαδή ο μοιραίος θάνατος ή το κακό τέλος. Στη ραψωδία Α 287 υπάρχει η έκφραση «*κατὰ μοῖραν ἔειπες*» που μεταφράζεται «*σωστά και δίκαια μίλησες*». Υπ' αυτήν την έννοια το ορθόν και δίκαιον του λόγου συνυφαίνεται με την ετυμολογία της λέξης «*μοῖρα*». Αντιλαμβάνεται λοιπόν κανείς την ουσία της *είμαρμένης* να συμπλέει με την έννοια του δικαίου, αλλά και να ενέχει λογικά ή λογικοφανή στοιχεία (βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Ο πρώϊμος Ελληνικός στοχασμός*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987).

³⁶ Βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Ο πρώϊμος Ελληνικός στοχασμός*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987, σελ. 85.

την ίδια ευκολία που θα δούμε και έναν πένητα να λέει σοφές κουβέντες». ³⁷ Ανάλογα με το μερίδιο του καθενός, υπάρχει και η ανάλογη απόδοση δικαίου. Όμως και αυτό το στοιχείο πάλι ανατρέπεται μέσα στα έπη, αφού οι θνητοί που προέρχονται από χαμηλά κοινωνικά στρώματα, μπορούν να αναλάβουν στο μέλλον κάποιες εξουσίες. Ο Δίας παρόλο που βρίσκεται στην κορυφή της πυραμίδας των θεών, υπόκειται στη δύναμη της μοίρας, και υπ' αυτήν την έννοια ακόμα και ο αρχηγός όλων των θεών τίθεται υπό αμφισβήτηση, αν δεν σεβαστεί την κοσμική νομοτέλεια. Η σύγκρουση της ανθρώπινης θέλησης με τη μοίρα διαγράφονται ακόμα και στη διαμάχη μεταξύ του Αχιλλέως και του Αγαμέμνονος. Δύο άντρες εξουσίας που έχουν έντονο το στοιχείο της βούλησης δοκιμάζουν το θυμό και τις επιθυμίες τους διαρκώς υπό το ακούραστο βλέμμα του Δία. ³⁸ Η μοίρα που γνέθει πάνω στην κλωστή του μύθου φαίνεται να είναι το κλειδί για την κατανόηση της αντίληψης του Ομήρου και του τρόπου με τον οποίο προσθέτει φιλοσοφικό περιεχόμενο στην έννοια ενός «προκαθορισμένου τερματισμού». Σαν να είναι δηλαδή τόσο καλά υπολογισμένη η πορεία του κάθε ήρωα, ώστε το στοιχείο που φαίνεται πως εξηγεί τα πράγματα είναι η μοίρα.

Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι ακόμα και στο θέμα της μοίρας υπάρχει μια *εξήγηση* και μια *αιτία*. Η αναγκαία σύνδεση που γίνεται φιλοσοφικά μεταξύ της αιτίας και του αποτελέσματος, παρόλο που δεν μπορεί κάθε φορά να αποδειχθεί, σημαίνει πως η αιτία είναι η πραγματικά υπεύθυνη για το αποτέλεσμα. Έτσι στον Όμηρο η «ανάγκη» εκφράζει μια δραστηριότητα, εν προκειμένω των θεών και των ανθρώπων. Έτσι λοιπόν εξηγείται και περιγράφεται η φύση με τις ενέργειες των θεών και των ανθρώπων. Η φύση στον Όμηρο γίνεται κατανοητή μόνο στο βαθμό που μπορούμε εν τέλει να διακρίνουμε τους τρόπους ή τους μηχανισμούς της. Επίσης κάποιες φορές τίθεται μια *υποθετική ανάγκη*, η οποία δεν υπάρχει, αλλά «κατασκευάζεται» από τον ποιητή προκειμένου να εξυπηρετήσει ένα σκοπό ή να δικαιολογήσει μια πράξη. Αυτό το στοιχείο δεν μπορούμε να το αγνοήσουμε εύκολα, γιατί αυτό θα σήμαινε πως αγνοούμε και τις προθέσεις του Ομήρου. Εδώ θα μπορούσε να τεθεί το εξής ερώτημα: μια υποθετική ανάγκη εξυπηρετεί πάντα τον σκοπό ή δημιουργείται με έναν σκοπό, π.χ., την ωφέλεια του ανθρώπινου είδους;

³⁷ Βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 26-32.

³⁸ Ε.α.

Διότι είναι διαφορετικό να πούμε πως μια κατασκευασμένη ανάγκη εξυπηρετεί τον σκοπό *καθεαυτόν*, και άλλο να πούμε πως η κατασκευασμένη αυτή ανάγκη γίνεται, για να υπηρετήσει τον άνθρωπο και την εξέλιξή του.

Εδώ βέβαια υπάρχουν δύο εμπόδια, τα οποία μας βάζει ο ποιητής: το ένα είναι τα αρχέτυπα, τα οποία έχει δημιουργήσει μέσα στα έπη (δηλαδή τον πατέρα όλων, τον Δία ή τη μητέρα Ήρα κ.ο.κ, καθώς και τα στερεότυπα που έχει δημιουργήσει αντιστοίχως για τους ανθρώπους, π.χ., του στρατιώτου, του φτωχού, του ηγεμόνος, του σοφού, της μάγισσας, της νοικοκυράς). Όμως και για αυτά τα πρότυπα - στερεότυπα υπάρχει μια εξήγηση, η οποία λειτουργεί για χάρη κάποιου στόχου, είτε αυτός ο στόχος εκπληρώνεται διά της βίας είτε διά της φύσεως είτε με κάποιο άλλο μέσο. Από τα παραπάνω τεκμαίρεται πως αυτό που εξηγεί ένα κομμάτι του τελεολογικού χαρακτήρα των επών δεν είναι άλλο από τα ίδια τα στερεότυπα της εποχής, δηλαδή, όπως προείπαμε, τη συνύπαρξη και τη συμπόρευση ανθρώπων και θεών υπό τη σκέπη ενός τέλους, ενός σκοπού. Όποιο ρόλο κι αν έχει κάποιος μέσα στα έπη, θνητός ή θεός, τον υπηρετεί βάσει στρατηγικής είτε θέλοντας να ακολουθήσει το δρόμο των θεών είτε θέλοντας να τους εναντιωθεί.

Επίσης οι μορφές,³⁹ τα ονόματα, και οι *ιδιότητες* των Ολυμπίων θεών ταυτίζονται στο σύνολό τους με τις *φυσικές δυνάμεις* του σύμπαντος, παίρνουν σχήμα, διαστάσεις και διάφορους εννοιολογικούς χρωματισμούς. Έτσι ο Ουρανός, η Γη, ο Ποσειδώνας που εκπροσωπεί το υγρό στοιχείο και τη θάλασσα, η Δήμητρα που είναι η προστάτιδα της Γης και των σπαρτών, ο Απόλλων που είναι η προσωποποίηση της αρμονίας,⁴⁰ καθώς και η Άρτεμις, θεά της αγνότητας και της παρθένας γης, θεωρούνται *θεοί της φύσεως*.⁴¹ Οι θεοί εκτός του ότι κυριαρχούν πάνω

³⁹ «Ο Ξενοφάνης άσκησε αυστηρή κριτική στον Ομηρικό ανθρωπομορφισμό των θεών, θέτοντάς τον σε αντίθεση με την ύπαρξη ενός μη ανθρωπομορφικού θεού, ενός όντος που δεν έχει απαραίτητως ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Όμως αυτοί που πραγματικά ώρισαν διά των επών την μορφή των Ελλήνων θεών ήταν ο Όμηρος και ο Ησίοδος». Αυτήν την άποψη υποστηρίζει ο Jaeger στο έργο του *The theology of the early Greek philosophers*, B. Blackwell, Oxford 1947.

⁴⁰ Για την έννοια της αρμονίας και της ισορροπίας των αντιθέτων στη φύση βλ. το άρθρο του Γ. Καραγιάννη, «Η έννοια της αρμονίας στη φιλοσοφία των πρώιμων Πυθαγορείων» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 71-76.

⁴¹ Τα ονόματα Ουρανός, Γη, Άρτεμις και Ζεύς περιγράφουν μόνα τους τη φύση. Ο ουρανός σημαίνει κάτι με σχήμα θολοειδές και υδάτινο ή υγραινόν, η γη είναι το έδαφος που υποδέχεται ή το χωμάτινο που συμβολίζει το μητρικό στοιχείο. Σε ό,τι αφορά τα γλωσσολογικά στοιχεία το όνομα της Αρτέμιδος έχει μια ετυμολογική ρίζα εκ του επιθέτου *άρταμος* που σημαίνει «ο άρτια τέμνων», αλλά και «ο

στον άνθρωπο, εκτείνουν τις δυνάμεις τους πάνω στην ίδια τη φύση. Αυτό το κάνουν με σκοπό να «επιβάλλουν» κάποιους νόμους ή να αλλάξουν την καθιερωμένη σε αυτήν τάξη. Κάτω από αυτό το πρίσμα γίνεται φανερό ότι η φύση, με ό,τι αυτή εμπερικλείει (φυσικό κόσμο, φυσική ομορφιά, φυσικές ή υπερφυσικές δυνάμεις, στοιχεία της φύσεως), παίζει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση μιας *πραγματικότητας*. Για παράδειγμα, η βασίλισσα Ήρα διατάζει τον ήλιο να δύσει πριν την ώρα του για να παύσει η μάχη και να ξεκουραστούν οι Αχαιοί.

«*Ἡέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη
πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι
ἡέλιος μὲν ἔδν, παύσαντο δὲ δῖοι Ἀχαιοὶ
φυλόπιδος κρατερῆς καὶ ὁμοῖου πολέμοιο*».⁴²

Εδώ το *αίτιο* (η παρέμβαση της Ήρας) και το *αιτιατό* (η εσπευσμένη δύση του ηλίου, δηλαδή ενός φυσικού φαινομένου, του οποίου η μεταβολή γίνεται βεβιασμένα) αποτελεί γεγονός, δηλαδή είναι μια μεταβολή στον αντικειμενικό (πραγματικό) κόσμο, δηλαδή αυτόν των θνητών Αχαιών. Υφίσταται επομένως μια αιτιώδης συνάφεια ανάμεσα στην ύπαρξη ενός φυσικού φαινομένου (αυτό της δύσης του ηλίου) και της θεϊκής παρεμβολής⁴³ στο φυσικό φαινόμενο, το οποίο όχι μόνο *επισπεύδει τις διαδικασίες της φύσεως*, αλλά και έχει άμεσες συνέπειες πάνω στη ζωή των Αχαιών. Έτσι η *μεταβολή* που συμβαίνει στον πραγματικό κόσμο δεν οφείλεται πια σε ανθρώπινη βούληση αλλά στη βούληση μιας θεάς.

σφάζων». Τέλος η λέξη Ζεύς προέρχεται από το ιαπετικό «djeus» και την εξασθενημένη βαθμίδα του «div-» και σημαίνει «ο φέγγων», «ο ουρανός», «η ημέρα», «ο θεός» (πρβλ. J. B. Hofmann, *Ετυμολογικόν λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής*, μτφρ. Αντ. Δ. Παπανικολάου, Αθήνα 1974, σελ. 115).

⁴² Βλ. Ομήρου, *Ιλιάς*, Σ', 239-242:

«Κι η Ήρα την ώρα αυτή η βοῦδομάτα τον αζεκούραστο Ἡλιο
να γείρει στανικῶς ξαπόστειλε στου Ὠκεανού το ρέμα.

Κι ἔγειρε ο γήλιος και βασίλευσε κι οι παινεμένοι Αργίτες
σχολνούν τον καταλύτη πόλεμο και το σκληρό το ἀπάλε» (ἔ.ἀ., σελ. 302 και <http://users.uoa.gr/~nektar/arts/tributes/omhros/ill18.htm>, τελ. επίσκεψη: 5/5/2015).

⁴³ Το τυπικό (επαναλαμβανόμενο) στοιχείο που δείχνει προστασία από μια θεά σε ένα θνητό ή σε θνητούς δεν είναι ασύνηθες στα Ομηρικά ἔπη (βλ. ενδεικτικά *Ιλιάς*, Β στίχ. 155-181 και *Ὀδύσσεια*, ψ', στίχ. 241-246 και 344-348).

Τέλος βλέπουμε και μια *μαγική όψη της φύσεως*,⁴⁴ η οποία εκδηλώνεται από τους μάγους ή τους θεούς με διάφορα μέσα μαγείας, όπως τα φαρμάκια ή άλλες μεταμορφωτικές δυνάμεις. Τα όσα συμβαίνουν στο παλάτι της Κίρκης αποτελούν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα.

«εὔρον δ' ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα Κίρκης
ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτω ἐνὶ χώρῳ:
ἀμφὶ δέ μιν λύκοι ἦσαν ὀρέστεροι ἢ δὲ λέοντες,
τοὺς αὐτὴ κατέθελεξεν, ἐπεὶ κακὰ φάρμακ' ἔδωκεν.
οὐδ' οἷ γ' ὠρμήθησαν ἐπ' ἀνδράσιν, ἀλλ' ἄρα τοί γε
οὐρήσιν μακρῆσι περισσάινοντες ἀνέσταν.
ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀμφὶ ἄνακτα κύνες δαίτηθεν ἰόντα
σαίνωσ', αἰεὶ γάρ τε φέρει μειλίγματα θυμοῦ,
ὡς τοὺς ἀμφὶ λύκοι κρατερόνυχες ἢ δὲ λέοντες
σαῖνον: τοὶ δ' ἔδεισαν, ἐπεὶ ἴδον αἰνὰ πέλωρα».⁴⁵

Η Κίρκη μεταμορφώνει τους συντρόφους του Οδυσσέα και ο Ερμής τον προφυλάσσει με αντίδοτο (βλ. *Μορφές και θέματα της αρχαίας Ελληνικής μυθολογίας*, Δ. Μήττα, υπ. 46). Είναι άραγε μια επινοημένη ιστορία⁴⁶ του Ομήρου με μάγισσες και μαγικά βότανα; Σε αυτό το ερώτημα πρέπει να συνυπολογισθεί πως ο Όμηρος δημιουργεί τα έπη του, «ανασυνθέτοντας παλαιότερες αφηγήσεις, αξιοποιώντας με

⁴⁴ Βλ. A. Cheak (ed.), *Alchemical traditions: from antiquity to the avant-garde*, Numen Books, Melbourne 2013, 150-166 και 292-300.

⁴⁵ Βλ. Ομήρου, *Όδύσσεια*, κ, στίχ. 210-219.

«Και βρήκαν σε βαθύ συλλάγκαδο της Κίρκης το παλάτι,
πετροπελεκητό, καλόφτιαστο, σε ξάγναντο χτισμένο.

Λύκοι βουνίσιοι το τριγύριζαν και λιόντες, που 'χε ατή της
γητέψει, δίνοντας τους βότανα φαρμακερά να φάνε.

Κι ουδέ που χίμιζαν απάνω τους, καθώς τους είδαν ξένους,
μον' τις μακριές ουρές χαρούμενα κουνώντας σηκώθηκαν.

Πως κάνουν γύρα στον αφέντη τους τρανές χαρές οι σκύλοι,
από τραπέζι ως φτάνει, ξέροντας καλούδια πως τους φέρνει,
όμοια κι οι λιόντες κι οι ατσαλόνηχοι τους κάναν λύκοι τότε
τρανές χαρές, μα εκείνοι τρώμαζαν, τέτοια θεριά να ιδούνε» (έ.ά., σελ. 122).

⁴⁶ Για περαιτέρω μυθολογικά σχόλια βλ. τα έργα της Δ. Μήττα, *Μύθος και τέχνη*, University Studio Press 2002 και το *Μυστήρια των μεγάλων θεών και των Καβείρων*, University Studio Press 2011.

αυτόν τον τρόπο τη θρησκευτική παράδοση».⁴⁷ Συμφωνώντας με τις απόψεις της Δ. Μήττα, φιλολόγου και ερευνήτριας της μυθολογίας, ότι δηλαδή ο ποιητής υφαίνει την ιστορία αυτή «βασίζόμενος πάνω σε μια πραγματικότητα (γεγονός) ή σε κάτι πλησίον του πραγματικού», παραθέτουμε αυτούσια τους ακόλουθους προβληματισμούς της: Ο χοίρος,⁴⁸ για παράδειγμα, αποτελεί στοιχείο τελετουργικών πρακτικών και το αίμα του⁴⁹ χρησιμοποιείται ως μέσο καθαρισμού. «Ομοιώματα χοίρων βρέθηκαν στην περιοχή της Ν. Μάκρης κοντά στο Μαραθώνα, αλλά και σε περιοχές των Βαλκανίων μαζί με κόκκους δημητριακών, κάτι το οποίο δείχνει μια *σύνδεση των τελετών με τη γεωργία*. Μήπως η ιστορία της *μεταμόρφωσης*⁵⁰ των ανδρών του Οδυσσέα σε χοίρους υποδηλώνει μια διαδικασία μύησης σε κάποιο μυστήριο»; Μήπως λοιπόν η Κίρκη δεν ήταν μια μάγισσα, αλλά μια παντοδύναμη υποχθόνια θεά της φύσεως, μια «πότνια θηρών»⁵¹ που κυριαρχεί στη φύση, κρίνοντας μάλιστα και από το ότι στο παλάτι της υπάρχουν άγρια θηρία, λύκοι και λιοντάρια. Η Κίρκη μεταμορφώνει τους

⁴⁷ Βλ. τον ιστότοπο μυθολογίας του Αποθετηρίου *Ψηφίδες για την Ελληνική γλώσσα*: http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/mythology/lexicon/magicians/page_003.html (τελευταία επίσκεψη: 5/11/2018). Οι μυθολογικές αυτές αναφορές αναδεικνύουν πολλά στοιχεία.

⁴⁸ «Στα Θεσμοφόρια, γιορτή που κρατεί από την εποχή του Λίθου, χρησιμοποιούνταν ομοιώματα χοίρων. Αργότερα στους κλασσικούς χρόνους την πρώτη μέρα της γιορτής των Θεσμοφορίων οι χοίροι ρίχνονταν σε ρωγμές, δηλαδή κατακρημνίζονταν (σε σχήμα των γυναικείων γεννητικών οργάνων) σαν να επρόκειτο για «αντικείμενα ανομολόγητα». Κατόπιν οι «άντλητριαι» μάζευαν τα κατάλοιπα των προσφορών και ανακάτευν τη στάχτη τους με σπόρους που προορίζονταν για σπορά προκειμένου να εξασφαλίσουν καλές εσοδείες. Σπορά, γέννηση και μητρότητα είναι πλέον στοιχεία όχι μόνο εθιμοτυπικά, αλλά και εκλαμβάνονται ως κομμάτι μιας γενικότερης φιλοσοφίας για τη φύση και τη βλάστηση» (έ.ά., *Ψηφίδες για την Ελληνική γλώσσα*, τελευταία επίσκεψη: 8/11/2018).

⁴⁹ «Τα γουρούνια θυσιάζονταν και το αίμα τους έριχναν οι λεγόμενοι «περιστάρχοι» στον χώρο της Εκκλησίας του Δήμου και του θεάτρου κατά την έναρξη της συνέλευσης ή των δραματικών αγώνων κατ' απομίμησιν του ραντίσματος των βωμών» (βλ. D. Balme, *Aristotle, history of animals*, Books VII-X, Harvard University Press 1991 και τον ιστότοπο *Ψηφίδες για την Ελληνική γλώσσα* http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/mythology/lexicon/magicians/page_003.html#fn2 (έ.ά., τελευταία επίσκεψη: 5/11/2018).

⁵⁰ «Σύμφωνα με τη μυθολογία, η Κίρκη μεταμόρφωσε τη Σκύλλα σε τέρας για να την εκδικηθεί, επειδή ο Γλαύκος, τον οποίο αγαπούσε, είχε αρνηθεί τον έρωτά της για χάρη μιας νεαρής κοπέλας. Η Κίρκη τότε χρησιμοποίησε τα βότανα του δάσους στο νερό της πηγής όπου λουζόταν η κόρη, και τη μεταμορφώνει σε τέρας», βλ. τις σχετικές με τη μυθολογία αναγνώσεις στον ιστότοπο των *Ψηφίδων* (http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/mythology/lexicon/metamorphoseis/page_242.html, έ.ά., τελευταία επίσκεψη: 5/11/2018).

⁵¹ Έ.α., ιστότοπος: *Ψηφίδες για την Ελληνική γλώσσα* (τελευταία επίσκεψη: 5/11/2018).

άνδρες σε ζώα, πράγμα που έχει ως συνέπεια την απώλεια μνήμης και τον υποβιβασμό των ανθρώπων σε ένα παλαιότερο σύστημα διατροφής⁵² (βελανιδοφάγοι)

⁵² Το θέμα της διατροφής απασχόλησε και τους Πυθαγορείους, οι οποίοι αναπτύσσουν έναν τρόπο ζωής γύρω από αυτή. Σχετικά με τις αντιλήψεις των Πυθαγορείων για τη διατροφή και τη σχέση του ανθρώπου με τα ζώα, ας επιστημόνουμε εδώ τα ακόλουθα: α) ένα στοιχείο του Πυθαγορείου τρόπου του βίου είναι η αποχή από τη βρώση εμψύχων όντων, γεγονός το οποίο υποδηλοί και μια ηθική πλευρά της φιλοσοφίας τους, β) κάποια ζώα έχουν διαφορετική χρηστικότητα από κάποια άλλα. Παραδείγματος χάριν, στις θυσίες ενώ μεν συνηθίζουν να προσφέρουν άψυχα πράγματα (*αψύχοις*), εν τούτοις θυσιάζουν πετεινούς, μικρά κατσικάκια και αρνάκια (*ἀλέκτορσι μόνον καὶ ἐρίφοις γαλαθνοῖς καὶ τοῖς λεγομένοις ἀπαλῖαις, ἥκιστα δὲ ἀρνάσιν*), ενώ καλό είναι, σύμφωνα με τη φιλοσοφία τους να αποφεύγονται τα βόδια και τα κριάρια (*μόνον δ' ἀπέχεσθαι βοδὸς ἀροτῆρος καὶ κριοῦ*), γ) σχετικά με τη διατροφή λέγεται πως ο *«Πυθαγόρας δὲ τῶν ὄσπριων μάλιστα τὸν κύαμον ἐδοκίμασεν· λειαντικόν τε γὰρ εἶναι καὶ ἰαχωρητικόν· διὸ καὶ μάλιστα κέχρηται αὐτῷ»*. Τα ὄσπρια είναι απαραίτητα, κυρίως δε τα κουκιά, γιατί είναι μαλακτικά και εύπεπτα. Στο απόσπασμα DK 9d γίνεται λόγος και για άλλα ζωϊκά και φυτικά βρώσιμα, όπως οι κοιλίες και οι καρδιές των ζώων ή η τσουκνίδα, τα οποία πάλι πρέπει να αποφεύγονται (βλ. DK 14 9: *«...κεχρηῆσθαι καὶ τῇ περὶ τοὺς φόνους φυγῇ καὶ τῶν φονευόντων, ὡς μὴ μόνον τῶν ἐμψύχων ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ μαγείροις καὶ θηράτορσι μηδέποτε πλησιάζειν»*: «...τηρούσαν τόσο αυστηρά τους κανόνες σχετικά με τον εξαγνισμό και την εξορία των υπαιτίων για φόνο, ώστε όχι μόνο απέφευγαν να τρώνε οποιοδήποτε ζώο, αλλά δεν πλησίαζαν ποτέ ούτε μαγείρους ούτε κυνηγούς» *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', απόδοση στη Ν.Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα 2007², σελ. 236). Ομοίως και στο DK 9a: *«Πυθαγόρας τοιαῦτα (ἄσκησιν) λέγοι κελεύει τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι»*. Κατανοούμε εδώ πως η αναφορά στα ἐμψυχα ὄντα, επειδή ακριβώς έχουν ψυχή, γίνεται για να τονισθεί η απαγόρευση της βρώσης τους. Η βρώση κρέατος θεωρείται κατά τους Πυθαγορείους όχι μόνο απεχθής, ανίερη και ασύμβατη με τους κανόνες της σχολής, αλλά και ένας τρόπος αποχής και εγκράτειας). Αυτές είναι οι λεγόμενες διαιτητικές απαγορεύσεις που αποτελούν μέρος του τρόπου ζωής των Πυθαγορείων. Οι Πυθαγόρειοι δίδουν ουσιαστικά ένα εγχειρίδιο (manual ή οδηγό επιβίωσης) στους μαθητές τους, το οποίο, εξ ὧν φαίνεται, είναι προσεκτικά μελετημένο, και συγχρόνως αποτελεί τρόπο παροχής απαντήσεων σε ερωτήματα που απαιτούν μια «ἀσκησι» πάνω σε αυτόν τον τρόπο του ζην. Η αποχή όμως αυτή δεν συνιστά μόνο έναν εκλεπτυσμένο τρόπο εκτίμησης και σεβασμού προς τα πλάσματα της φύσεως ούτε και μπορεί να ειπωθεί μέσα από την τάση μυστικισμού των Πυθαγορείων, αλλά συνιστά έναν τρόπο αξιολόγησης της φύσεως και αξιακής διαβάθμισης των όντων. Αυτό σημαίνει πως στη διδασκαλία τους συνειδητά τοποθετούν τα ζώα πάνω σε μια αξιολογική βάση, δηλαδή *εκτιμούν τη φύση με ποιοτικά - αξιακά κριτήρια*. Δίδοντας επομένως σε κάποια ζώα ποιοτικά χαρακτηριστικά (ανάλογα με τη φύση και το είδος τους), διαπιστώνεται πως βλέπουν το ζωϊκό βασίλειο σε μια κλίμακα, πάνω στην οποία διακρίνονται τα ωφέλιμα και τα μη ωφέλιμα για τον ανθρώπινο οργανισμό ζώα. Όμως αυτό δεν πρέπει να παρερμηνευθεί ως απόπειρα μιας εν γένει διάκρισης, αλλά μάλλον ως απόπειρα κατανόησης της φύσεως, διδάσκοντάς μας το σκοπό για τον οποίο ο άνθρωπος οφείλει να ευρίσκεται σε αρμονία με αυτή.

και οργάνωσης, οι οποίοι αναγκάζονται να ζήσουν βουκολικά. Η προστασία που παρέχεται στον Οδυσσέα προέρχεται από ένα φυτό, «το «μώλυ» (φυτό με μαύρες ρίζες και άσπρα άνθη), το οποίο ξεριζώνεται με τη θεϊκή παρέμβαση του Ερμή».⁵³ Ο Οδυσσέας αντιστέκεται με σπαθί και τόξο, ώσπου συμφιλιώνονται με ερωτική ένωση. Οι δε σύντροφοι επαναφέρονται στην αρχική μορφή τους με τη χρήση μιας αλοιφής που μάλιστα τους ομορφαίνει και τους δείχνει νεώτερους (*διαδικασία της αναγέννησης*). Οι επόμενοι στίχοι του ποιητή προκαλούν κάποια πρόσθετα ερωτηματικά: «*αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα/ράβδῳ πεπληγυῖα κατὰ συφροῖσιν ἐέργνη/οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε/καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ*».⁵⁴ Η Δ. Μήττα συνεχίζει τον προβληματισμό της διερωτώμενη, αν «οι μεταμορφωμένοι άνδρες του Οδυσσέα μπορούν να παραπέμψουν σε κάποιο λατρευτικό θίασο της Κίρκης, όπως είναι οι αντίστοιχοι οπαδοί του Διόνυσου ή πρόκειται για μύστες ή ιερείς που τελούν τελετουργίες, φορώντας προσωπεία;»,⁵⁵ στοιχείο σημαντικό του μύθου. Σύμφωνα με τα σχόλια του Ι. Τζέτζη,⁵⁶ η Κίρκη σκοτώνεται από τον Τηλέμαχο και ο θάνατός της έχει ως αποτέλεσμα να χάνει την ιδιότητα της θεάς. Παρόλα αυτά μπορεί να εννοηθεί πως παραμένει μια *θεότητα της φύσεως*, αφού είναι κυρίαρχη τόσο στο ζωικό βασίλειο (έχοντας λιοντάρια, λύκους, γουρούνια κ.τ.ό. στην υπηρεσία της) όσο και στο φυτικό

⁵³ Βλ. Δ. Μήττα, *Μύθος και τέχνη*, University Studio Press 2002 και *Μυστήρια των μεγάλων θεών και των Καβείρων*, University Studio Press 2011, καθώς και Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 26-32.

⁵⁴ Βλ. Ομήρου, *Όδύσσεια*, κ, στίχ. 237-241.

«Κι ως τους το κέρασε και το άδειασαν, σε μια στιγμή τους δίνει
με το ραβδί της, και τους έκλεισε στα χοιρομάντρια μέσα.

Χοίρου κορμί απόχτησαν όλοι τους, φωνή, κεφάλι, τρίχες,
μόνο που κράτησαν αθόλωτο το νου τους, ως και πρώτα» (ἔ.ά., σελ. 122).

⁵⁵ Οι Κένταυροι και οι Σάτυροι στη μυθολογία απεικονίζονται μεταμφιεσμένοι και αλλοπρόσαλλοι.

Σημαντική απόδειξη αυτού είναι ένας μικρός βωμός που φυλάσσεται στο Μουσείο του Λούβρου, ο οποίος βρέθηκε στη Σικελία με πιθανό έτος κατασκευής το 550-525 π.Χ.(βλ.[https://el.wikipedia.org/αριθμός_καταλόγου: CA 5956](https://el.wikipedia.org/αριθμός_καταλόγου:_CA_5956)). «Ο βωμός χρησιμεύει για σπονδές και θυσίες στο πλαίσιο των νεκρώσιμων τελετών, είναι διακοσμημένος με ανάγλυφη σκηνή της θαλάσσιας πάλης μεταξύ του Ηρακλέους και του Τρίτωνος, ενώ στην πλευρική όψη του είναι ένας σύντροφος του Οδυσσέα που δέχεται ανήμπορος τα μάγια της Κίρκης».

⁵⁶ Βλ. Ι. Tzetzae, *Antehomerica, Homeric et posthomeric*, F. Jacobs, J. Gottlob, I. Breitkopf (eds), Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Λειψία 1793.

βασίλειο, αφού γνωρίζει τις ιδιότητες των φυτών, από τα οποία κατασκευάζει διάφορα βότανα.

Όπως καταλαβαίνουμε από τα ως άνω σχόλια η θεά έχει πολλές ιδιότητες και δυνάμεις τις οποίες χρησιμοποιεί. Επίσης καθώς μπορεί και μεταμορφώνει τα πάντα στη φύση, ομοίως μεταβάλλει τον καιρό, ευνοώντας με αυτόν τον τρόπο τον Οδυσσέα.⁵⁷ Σύμφωνα με τα σχόλια της Δ. Μήττα, η Κίρκη «επηρεάζει τα ύδατα, φέρει σκήπτρο (το ραβδί με το οποίο χτυπά για να ενεργοποιεί το δηλητήριο των φυτών και να προκαλεί τη μεταμόρφωση), έχει την ικανότητα να ανασταίνει οργανισμούς ή να τους μεταπλάθει, κάνοντας τους συντρόφους του Οδυσσέα νεώτερους και ομορφότερους, καθιστά τους θνητούς αθανάτους, και τέλος εξαγνίζει τη φύση» (βλ. *Ψηφίδες*, έ.ά.). Από τα παραπάνω ενδεικτικά παραδείγματα εκδήλωσης των φαινομένων της φύσεως και της επεμβάσεως των θεών φαίνεται η χρήση των μύθων στα Ομηρικά κείμενα.

Όπως και να 'χει, αν θα έπρεπε να ακολουθήσουμε τις Ομηρικές επίνοιες και παραδόσεις σχετικά με το νόημα και τις αποκαλύψεις της φύσεως, τότε, ό,τι ωνόμαζαν ως «φύση», πρέπει να ήταν κάτι μεταφυσικό, καθώς η φύση στην αρχαϊκή εποχή κυβερνάται ως επί το πλείστον από θεούς, αλλά ταυτοχρόνως και κάτι γήινο, καθώς αυτή είχε ως στόχο έναν παραλήπτη, τον θνητό άνθρωπο. Προκειμένου να κατανοήσουμε τέτοιου είδους αντιλήψεις μέσα από την τεχνητή γλώσσα των Ομηρικών επών, οφείλουμε να δεχθούμε τη σημαντική συμβολή τους για την εξήγηση των φυσικών φαινομένων,⁵⁸ ιδιαίτερος μάλιστα όταν αναφερόμαστε σε μια φύση μαγική, μεταβαλλόμενη, θεϊκή, εκδικητική, λαμπερή και ζωοδότρα.

3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Η προσπάθεια του Ομήρου να εξηγήσει τον κόσμο με μυθολογικό τρόπο δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ούτε απλοϊκή ούτε αμιγώς θεολογική, αφού τα ζητήματα τα οποία ερευνά ο επικός ποιητής *αφορούν τη φύση στο σύνολό της*, δηλαδή τόσο την ανθρώπινη φύση όσο και το φυσικό κόσμο. Η παραλλαγή του μοτίβου του αρχέγονου

⁵⁷ Βλ. τους μυθολογικούς σχολιασμούς της Δήμητρας Μήττα στο *Μύθος και τέχνη*, University Studio Press 2002 και στα *Μυστήρια των μεγάλων θεών και των Καβείρων*, University Studio Press 2011. Ομοίως και το άρθρο του R. Kirwan, 'On the origin of polytheism, idolatry, and Grecian mythology', *The transactions of the Royal Irish Academy* Vol. 11, 1810, 1-30.

⁵⁸ Βλ. Α. Γ. Μάρκου, «Η επίγνωση των ορίων της επιστήμης στη σύγχρονη και στην αρχαία εποχή», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 5, 1988, σελ. 147-155.

ύδατος, η γη, το έντονο στοιχείο της θάλασσας, αλλά και τα αντίθετα ζεύγη στη φύση κυριαρχούν στον Όμηρο, όπως αξιοσημείωτο είναι ότι οι ίδιες έννοιες επαναλαμβάνονται είτε αυτούσιες είτε παρηλλαγμένες και σε κατοπινούς Προσωκρατικούς φιλοσόφους.⁵⁹

Σύμφωνα με τα όσα εκθέσαμε πιο πάνω, διαπιστώνεται ευχερώς ότι η φύση στον Όμηρο νοείται και με αισθητικά κριτήρια, και παραλλήλως αφορά τη *γονιμότητα* και τις προσμίξεις των θεών με άλλα όντα της φύσεως, αδιαφόρως ποία είναι αυτά. Η ανάγκη για γονιμότητα συνδέεται άμεσα με την καλλιέργεια της γης, η οποία προγραμματίζεται αναλόγως τις εποχές. Αναφέρεται επίσης το στοιχείο του *ύδατος*, αλλά και του *αέρα* ως κοσμογονικών αρχών, γεγονός που επιβεβαιώνει τα πρώτα σπέρματα λογικότητας στην αρχαϊκή εποχή. Επί προσθέτως φαίνεται ότι οι *δυνάμεις της φύσεως* συνεργάζονται για να φέρουν ένα αποτέλεσμα, δηλαδή ενώνονται για ένα σκοπό, καθώς και παρατηρείται *ιεραρχική κλίμακα στη φύση* κατά το παράδειγμα των θεών.

Τέλος η φύση παρουσιάζεται ως *δύναμις* στα χέρια των θεών και ως ανταμοιβή για τις υπηρεσίες των ανθρώπων προς τους θεούς (έχει ανταποδοτικό ρόλο). Επί πλέον μέσα από τους στίχους των Ομηρικών επών γίνεται σαφές ότι η φύση δημιουργεί νέες ανάγκες, υπηρετεί και διευκολύνει την *αγροτική ζωή*, ενώ οι θεοί στέκονται αρωγοί και προστατεύουν τη γη, όπως η θεά Δήμητρα, καθώς και την αρμονία και την ισορροπία στη φύση, όπως η Άρτεμις και ο Απόλλων. Τέλος, η φύση παίρνει και μαγική μορφή είτε με το στοιχείο της μαγείας και του εξαγνισμού είτε διά των τελετών και των πολλαπλών μεταμορφώσεων. Η φύση στον Όμηρο αποτελεί μόνιμο σημείο αναφοράς γύρω από το οποίο περιστρέφονται θεοί και άνθρωποι.

⁵⁹ Ο Όμηρος υπ' αυτήν την έννοια «είναι πρόδρομος της ιδέας της ροής που αποδίδεται στον Ηράκλειτο» (βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. στη Νέα Ελληνική γλώσσα από τον Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 32).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΟΙ ΕΠΙΝΟΙΕΣ ΤΟΥ ΗΣΙΟΔΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΦΕΡΕΚΥΔΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η πολιτισμική διαφορά της αρχαίας Ελλάδας από τον Αιγυπτιακό πολιτισμό ή από άλλους λαούς της Ανατολής είναι ότι προσπάθησε να εκλογικεύσει ακόμα και την έννοια του θείου, γεγονός το οποίο θα μπορούσε να αποτελέσει για εκείνη την εποχή ακόμα και μια μορφή ύβρεως. Οι φιλοσοφικές επινόες των αρχαίων Ελλήνων στην πλειοψηφία τους έρχονταν σε αντίθεση με το δογματισμό, διευκολύνοντας το ρόλο της φιλοσοφίας ιστορικά, επιστημονικά και κοινωνικά,¹ αλλά και τη μετάβαση από τις τυραννικές κοινωνίες στις κοινωνίες της δημοκρατίας.

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζουμε τις απόψεις του Ησιόδου και του Φερεκύδου κυρίως ως προς το πως συλλαμβάνεται η έννοια της φύσεως και ο κοινωνικός σκοπός της. Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε πως συνδέεται η φύση ως πηγή ζωής και τροφής² με τη γεωργία και την καλλιέργεια της γης κατά την περίοδο εκείνη είτε μέσω των λατρευτικών εθίμων είτε μέσω των παραδειγμάτων που μας δίδει ο Ησιόδος για τη γη και τους ανθρώπους που την καλλιεργούν. Συγχρόνως

¹ Ο θρησκευτικός κοσμογονικός μύθος δεν θεωρείται κάτι παρωχημένο ακόμα, αλλ' αντιθέτως συμβάλλει σε αυτό που ονόμασε ο Jaeger ως «φιλοσοφική προ-παιδεία των Ελλήνων» (βλ. W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, 55-72).

² Ιδιαίτερη σημασία στην τροφή δίδουν μετέπειτα και οι Πυθαγόρειοι. Το θέμα του Πυθαγορείου τρόπου ζωής έχει σχολιασθεί ποικιλοτρόπως. Η Ε. Μαραγγιανού (βλ. *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 93) αναφέρει σχετικά πως σκοπός είναι «η κάθαρση διά της άσκησης», άποψη με την οποία μπορούμε να συνταχθούμε, αφού ο Πυθαγόρειος τρόπος του βίου απαιτεί την αρμονική σχέση με τη φύση, αλλά και το σωματικό εξαγνισμό από επιβαρυντικές τροφές (DK 14 9d). Επιπροσθέτως, σχολιάζει το γεγονός ότι οι Πυθαγόρειοι έχουν μια φιλική στάση προς κάθε ζωντανό πλάσμα και επομένως, δεν μπορούν παρά να μην επιθυμούν τη βρώση τους, καθώς το βλέπουν σαν μια βιαία πράξη. Ο R. Purtil (βλ. «Η ενότητα της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 190) αναφέρει πως οι ιδιαίτεροι αυτοί τρόποι διατροφής των Πυθαγορείων είναι μια ένδειξη πως θέλουν να ξεχωρίζουν περισσότερο ως ομάδα, γεγονός το οποίο φαίνεται και από τις προτιμήσεις των τροφών. Αυτή είναι βέβαια μια άποψη κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος που στηρίζεται στον εκλεκτικισμό και στην κλειστή «ελίτ» των Πυθαγορείων.

αποτιμάμε τις αντιλήψεις των φιλοσόφων σε σχέση προς το μύθο και προς τις λοιπές κοσμολογικές των απόψεις για τη φύση και τη δημιουργία του κόσμου.

2. Οι αντιλήψεις του Ησίοδου για τη φύση στη *Θεογονία* και στο *Έργα [και ήμέραι]*

Η αναφορά μας στην αρχαϊκή εποχή σε σχέση με το πρόβλημα που διερευνούμε σημαίνει ότι υπάρχει ικανοποιητικό υλικό που βοηθεί στην ισχυροποίηση της εννοίας της *φύσεως* και του *σκοπού*, και που ο Ησίοδος αναδεικνύει μέσα από τα έργα του. Θεμελιώνει για πρώτη φορά την έννοια της φύσεως κοινωνιολογικά, ανθρωπολογικά και με γνώμονα την εργασία. Η *σύνδεση της φύσεως με την εργασία* δεν επισημαίνεται ούτε από τους Ορφικούς ούτε από τον Φερεκύδη. Αντιθέτως κάποια ψήγματα βρίσκουμε στον Όμηρο, χωρίς όμως να μπορούμε να πούμε πως η σύνδεση αυτή επιτυγχάνεται στο βαθμό που συμβαίνει με τον Ησίοδο. Ο Olof Gigon³ προσθέτει εδώ τη μεγάλη σημασία του έργου του Ησίοδου στη διασάφηση των Ελληνικών μύθων, θεωρώντας τον μάλιστα ως τον πρώτο φιλόσοφο πριν το Θαλή.⁴ Εξετάζοντας τα γνήσια έργα του Ησίοδου, δηλαδή τη *Θεογονία* και το *Έργα [και ήμέραι]*, καθώς και τις αστρονομικές του παρατηρήσεις, όπως αυτές παρατίθενται από την έμμεση παράδοση στο έργο των H. Diels και W. Kranz, παρατηρούμε πως αντιλαμβάνεται φιλοσοφικά ο αρχαίος ποιητής και στοχαστής την έννοια της φύσεως.

Πρώτα στη *Θεογονία*⁵ ο Ησίοδος ασχολείται με τους θρησκευτικούς μύθους και με τις δοξασίες της εποχής για τη δημιουργία του κόσμου, βασιζόμενος στο γενεαλογικό δένδρο των θεών. «Τα όσα γράφει ο Ησίοδος στη *Θεογονία* για τη

³ O. Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie, Von Hesiod bis Parmenides*, Schwabe & Co, Basel 1945.

⁴ «Γι' αυτόν το λόγο και το βιβλίο του (Ησίοδου) για την γενεαλογία των θεών είναι υπό μια ασύγκριτα βαθύτερη έννοια η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας, περισσότερο από τα γραπτά του Θαλού του Μιλησίου, που η ιστορία της φιλοσοφίας από την εποχή του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου έχει τοποθετήσει στην αρχή της» (βλ. O. Gigon, «Η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας», μτφρ. Μ. Μέντζου, *Εποπτεία* 45, 1980, σελ. 299).

⁵ Το έργο θεωρείται ότι εγράφη μετά τα Ομηρικά έπη γύρω στο 740 π.Χ. Το ποίημα αποτελείται από 1022 εξάμετρα και πρόκειται για ένα θεολογικό έργο για τη γένεση και τη δημιουργία (εμπεριέχει τουλάχιστον 300 θεότητες και άλλες προσωποποιημένες κοσμικές δυνάμεις).

γένεση των θεών δείχνουν τη μακρά επεξεργασία⁶ που υπέστησαν οι θρησκευτικές ιδέες για να καταλήξουμε στο πάνθεο των δώδεκα θεών του Ομήρου». ⁷ Ο Κ. Ιωαν. Βουδούρης επισημαίνει πως «αντιλαμβάνονταν ότι ορισμένες αντιλήψεις, έστω και μυθολογικές, είχαν υποδηλώσεις ή προϋπέθεταν την αποδοχή άλλων καταστάσεων. Το γεγονός τούτο σημειώνει ένα έλλογο στοιχείο στο μύθο». ⁸ Όμως αυτό που κάνει τη *Θεογονία* να ξεχωρίζει είναι πως δεν αρκείται πλέον σε μια μυθολογική περιγραφή, αλλά παρουσιάζει τη φύση σαν μέρος ενός «όλου» που εμπεριέχει στοιχεία και της *ανθρώπινης φύσεως*, όπως το στοιχείο της ανάγκης για εξουσία (η επικράτηση του Ζηνός). Η προσθήκη αυτή κάνει το περιεχόμενό της πιο ώριμο και ολοκληρωμένο, και προσδίδει σε αυτό μια κοινωνική χροιά.

Επί πλέον η μυθική ποίηση του Ησιόδου μας δίδει χρήσιμες πληροφορίες για τη γεωγραφία του τοπίου που περιγράφει, τόσο του θεϊκού (θεϊκά δώματα και τόποι κατοικίας των θεών) όσο και του ανθρώπινου τόπου. Με βάση αυτό το δεδομένο το έργο του ποιητού αποτελεί μεταξύ άλλων ένα «προστάδιο του λόγου» υπό την έννοια ότι ο Ησιόδος επιχειρεί εδώ να κατασκευάσει έναν κόσμο βάσει της προγενέστερης μυθολογικής παράδοσης, περιγράφοντας τα φυσικά φαινόμενα, και τοποθετώντας θεούς, δαίμονες, και ανθρώπους σε συγκεκριμένους χώρους και διαστάσεις. ⁹ Έτσι στη *Θεογονία* παρ' όλο που βλέπει τα πράγματα κυρίως μυθικά, ¹⁰ εν τούτοις δεν τα βλέπει στατικά ή μονομερώς αλλά εντός ενός ενιαίου πλαισίου. ¹¹ Ως προς την

⁶ Η μακρά επεξεργασία έχει να κάνει και με μια «αναπόφευκτη εξαγρίωση του κειμένου από διπλές διατυπώσεις και προσθήκες, επειδή έπεσε στα χέρια των ραψωδών» (βλ. Α. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσ/νικη 1990, σελ. 152).

⁷ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 19.

⁸ Έ.ά., σελ. 32.

⁹ Κάτι παρόμοιο γίνεται και στην Ορφική φιλοσοφία, η οποία θέτει το χρόνο (DK B 12 και DK B 13: «χρόνον ἀγήραον» και «ὁ χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾶται τριπλῆν γονήν· <Αἰθέρα, > φησί, νοτερόν και <Χάος> ἄπειρον και τρίτον ἐπὶ τούτοις <Ἔρεβος> ὀμιχλῶδες...ἀλλὰ μὴν ἐν τούτοις ὁ Χρόνος <ὠϊὸν> ἐγέννησεν») ως μια από τις αρχές του κόσμου.

¹⁰ Ο Β. Κύρκος στην *Εισαγωγή* της έκδοσης των *Προσωκρατικών* (τομ. Α', Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 13) αναφέρει πως αυτή η μετάβαση από το μύθο στο λόγο δεν έγινε αυτόματα, αλλά με τη «διαμεσολάβηση ιστορικών και κοινωνικών εργασιών». «Η βαθμιαία και επώδυνη ανάδυση του λόγου από τον ωκεανό του μύθου και η ανάδειξη του νοήματος του όντος από τη μυθική πολλαπλότητα και πολυμορφία στο φως και στον έλεγχο του λόγου, σημαδεύουν και χαρακτηρίζουν την αρχαϊκή σκέψη των Ελλήνων», αναφέρει χαρακτηριστικά.

¹¹ Βέβαια η παρατήρηση των πραγμάτων εν τω συνόλω γίνεται πιο συστηματικά και επιστημονικά από τον Αριστοτέλη (*Τά μετά τά Φυσικά*, Α 1, 981a 12), όταν ομιλεί για τη γνώση του «καθ' ἕκαστον»,

ιεραρχική δόμηση του κόσμου ο Β. Κύρκος επισημαίνει πως «ήδη στο Ησιόδειο έπος της *Θεογονίας* ανιχνεύουμε τα εμφανή σημεία μιας αυστηρής λογικής ιεράρχησης της παρουσίας και της δραστηριότητας του θείου». ¹² Αυτά τα σημεία θα μπορούσαν να νοηθούν σε 3 ιεραρχικές κλίμακες:

Θεοί – οι δημιουργοί της φύσεως
Φύση – ο δημιουργός του ανθρώπου
Ανθρωπος – ο εργάτης της φύσεως ¹³

Έτσι αναδεικνύεται το φυσικό περιβάλλον μέσα στο γενικότερο μυθολογικό πλαίσιο της *Θεογονίας* εντός του οποίου περιγράφονται διάφορα στοιχεία της φύσεως, όπως ο Ελικών, ¹⁴ ο Περμησσός κι ο Ολμειός, ¹⁵ η Ιπποκρήνη ¹⁶ πηγή, ο Νείλος, ο Αλφειός και ο Ηριδανός ποταμός, ¹⁷ ο Όλυμπος, ¹⁸ ο Πόντος, ¹⁹ η Αρχαία Λύκτος ²⁰ (Δικταίο Άνδρο), ο Παρνησσός ²¹ και η Μηκώνη. ²² Η δε λέξη «φύσις» δεν

εννοώντας τη γνώση του μερικού (πρβλ. Ε. Μαραγγιανού, *Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, έ.α., 59-65). Αυτή τη γνωστική βαθμίδα, δηλαδή την εμπειρία που αποκτάται μέσα από την παρατήρηση, οι Έλληνες ποιητές, όπως ο Όμηρος και ο Ησιόδος, πολύ καιρό πριν τον Αριστοτέλη την αντιλαμβάνονται, βλέποντας τα πράγματα με βάση το «καθ' όλου».

¹² Βλ. Η. Diels - W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α, απόδοση στη Ν. Ε υπό του Β. Α. Κύρκου και Δ. Γ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 14.

¹³ Το τρίτο στοιχείο απαντά κυρίως στο *Έργα [και ήμέραι]* και στις προτροπές του Ησιόδου για εργασία στα χωράφια και στη γη, ήτοι στους στίχους 286-319, 320-341, 342-380, 381-404, 405-431, 432-457, 458-492, 493-528, 529-563, 564-581, 582-617.

¹⁴ Βουνό της Βοιωτίας από όπου καταγόταν ο Ησιόδος και τόπος λατρείας των Μουσών (βλ. Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 2 και Ησιόδου, *Άπαντα*, τόμ. 110, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993, σχόλια σελ. 259-274).

¹⁵ Έ.ά., 5-6. Αυτά είναι τα ποτάμια του Ελικώνος. Επί πλέον αναφέρει τους ποταμούς Φάση, Ρήσο, Αχελώο, Νέσσο, Ροδίο, Αλιάκμονα, Επτάπορο, Γρανικό, Αίσιπτο, Σιμόεντα, Πηνειό, Έρμο, Κάϊκο Σαγγάριο, Λάδωνα, Παρθένιο, Εύηνο, Αλδήσκο και Σκάμανδρο.

¹⁶ Έ.ά., στίχ. 6.

¹⁷ Έ.ά., στίχ. 338.

¹⁸ Έ.ά., στίχ. 62, 68.

¹⁹ Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 107: «άλμυρός έτρεφε Πόντος», δηλαδή η αλμυρή θάλασσα. Δεν είναι ξεκάθαρο εδώ σε ποιά θάλασσα αναφέρεται.

²⁰ Έ.ά., στίχ. 477. Η Λύττος είναι χωριό του δήμου Μινώα Πεδιάδας στο Νομό Ηρακλείου της Κρήτης. «Η θέση της είναι στα Λασιθιώτικα βουνά με πανοραμική θέα όπου οι κάτοικοί της ασχολούνταν με την ελαιοκομία. Κατά τη Μινωική εποχή η πόλη πήρε μέρος στον Τρωϊκό Πόλεμο» (βλ. Ησιόδου, *Άπαντα*, τόμ. 110, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993, σχόλια σελ. 259 κ.εξ.).

²¹ Έ.ά., στίχ. 499.

²² Έ.ά., στίχ. 536.

απαντά στον Ησίοδο παρά μόνο περιφραστικά ή ως ουσιαστικό ή ως ρήμα, όπως στο επόμενους στίχους:

«τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νύξ
τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθε
γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης».²³

Η σχέση των θεών με τη φύση είναι μια σχέση αμφίδρομη και αλληλεξαρτώμενη. Οι θεοί δείχνουν να είναι αναπόσπαστο κομμάτι της φύσεως²⁴ και η φύση κομμάτι των δυνάμεών τους (π.χ., η θεά Γη που είναι η επιφάνεια από την οποία φυτρώνουν κι αναδύονται οι ρίζες). Το ρήμα «πεφύασι» δείχνει την ανοδική πορεία, την κίνηση και τη βλάστηση αυτών των ριζών. Αντίθετα ο Τάρταρος είναι το κατώτατο επίπεδο του Κάτω Κόσμου που περιβάλλει τη Γη. Η γέννηση του σύμπαντος ξεκινά με το Χάος,²⁵ τη Γη, τα βουνά, τη θάλασσα, τον Ουρανό, τα τέρατα και με άλλα μυθικά όντα (όπως τους Εκατόγχειρες, τους Κύκλωπες και τους Τιτάνες) κατά τρόπο που η δημιουργία να συνδέεται άρρηκτα με τη φύση και τα υπερφυσικά

²³ *Ε.ά., στίχ. 726-728: «Χάλκινο φράγμα από γύρω τον κυκλώνει (τον Τάρταρο). Και γύρω του, στο λαϊκό του, τρίδιπλη νύχτα είναι χυμένη. Κι απάνω της γης οι ρίζες και της ατρύγητης της θάλασσας φυτρώνουνε» (Ησίοδου, *Θεογονία*, Εκδ. Ζήτρου, Θεσ/νικη 2001, η μετάφραση διατίθεται στο διαδίκτυο στην ιστοσελίδα του Κέντρου για την Ελληνική γλώσσα, *Ψηφίδες*, ΥΠΙΑΙΘ: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/index.html?author_id=156, ανακτήθηκε, 1/12/2015).

²⁴ Ο,τιδήποτε είναι χειροπιαστό μέσα στη φύση μετουσιώνεται σε μια ανθρωπόμορφη παράσταση ενός θεού. Αυτού του είδους η μυθική εξιστόρηση δεν είναι μια αλληγορία, αλλά μια αλήθεια, δηλαδή μια ταυτοσημία του μύθου με την κοσμική πραγματικότητα. Έτσι οι Ολύμπιοι θεοί δεν είναι άυλοι. Αντιθέτως οι αρχαίοι Έλληνες τους φαντάζονται με ανθρώπινο σώμα και μορφή (βλ. *Θεογονία*, στίχ. 261, «*Εὐάρνη τε φυὴν ἐρατὴν*»).

²⁵ Η λέξη «χάος» σύμφωνα με το λεξικό του Hofmann (*Ετυμολογικόν Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής*, μτφρ. Α. Δ. Παπανικολάου, Αθήνα 1974, σελ. 491) σημαίνει το χάσμα ή την άβυσσο, ενώ σύμφωνα με το λεξικό του Ι. Σταματάκου (*Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 1999, σελ. 1101) σημαίνει «το άπειρον ή την άμορφη ύλη προσωποποιηθείσα υπό τον Ησίοδο». Γίνεται αντιληπτό και από τις δύο σημασίες των λέξεων πως το «χάος» είναι η άμορφη και απείρου εκτάσεως ύλη από την οποία μπορούμε να φανταστούμε πως παράγει τον αχό, αυτή την απόκοσμη ακουστική δόνηση του σύμπαντος. Κάτι τέτοιο δέχεται και η σύγχρονη Φυσική που υποστηρίζει πως «το σύμπαν παράγει ήχους είτε διά της μετακινήσεως των σωμάτων είτε διά των αλλαγών και των εκρήξεων στο σύμπαν. Το διάστημα δεν είναι σε καμία περίπτωση άηχο. Για παράδειγμα, οι μαύρες τρύπες ηχούν στο χωροχρόνο σαν ένα τύμπανο» (βλ. S. W. Hawking, 'Black hole explosions?', *Nature* 248, 1974, 30-31 και J. Hartle & S. W. Hawking, 'Wave function of the universe', *Physical Review D* 28, 1983, 2960-2975).

πλάσματά της. Αυτή η σύνδεση των φυσικών στοιχείων με τα υπερφυσικά²⁶ οδήγησε κάποιους μελετητές²⁷ να δεχθούν πως οι πρώτες αρχές στις οποίες αναφέρεται ο Ησίοδος είναι εμπειρικές όσο και μεταφυσικές. Αξίζει εδώ να θυμηθούμε πως ο Ησίοδος ξεκινά τη *Θεογονία*:

«ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι»²⁸

Ο διαχωρισμός της αλήθειας από το ψεύδος στους στίχους αυτούς φανερώνει όχι μόνο την πρόθεση²⁹ του ποιητή να διηγηθεί αληθώς τα όσα λέγει, αλλά αποτελεί μόνη της μια φιλοσοφική πρόταση στην οποία επιλέγεται - μεταξύ της αλήθειας³⁰ και του ψεύδους - η αλήθεια που εκπορεύεται από τις Ολυμπιάδες Μούσες, καθώς μονάχα μια θεότητα μπορεί να πει ή να εμπνεύσει την αλήθεια. Παρόλα αυτά η βασική τομή³¹ που κάνει ο Ησίοδος είτε άθελά του είτε ηθελημένα στο χώρο του φιλοσοφικού στοχασμού είναι με το να εισάγει την έννοια του χάους ως απαρχής των πάντων. Μετά το τέλος του προοιμίου οι στίχοι έχουν ως εξής: «εἶπατε δ' ὡς τὰ

²⁶ Αντίθετα «ο Ξενοφάνης λέγει πως στα συμπόσια δεν πρέπει να απαγγέλλονται οι μάχες των Τιτάνων, των Γιγάντων και των Κενταύρων, καθώς είναι επινοήσεις της παλιάς εποχής, αλλά προτρέπει να απαγγέλλονται «αγαθοί λόγου» για τους θεούς», σύμφωνα με τον O. Gigon στο «Η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας», μτφρ. Μ. Μέντζου, *Εποπτεία* 45, 1980, σελ. 300-302.

²⁷ Βλ. συναφώς G. Nagy, *Greek mythology and poetics*, Cornell Univ. Press, Ithaca, New York 1990, J. E. Rexine, 'Hesiod as a thinker', *Kentucky Foreign Language Quarterly*, 12:2, 1965, 107-116.

²⁸ Ησίοδου, *Θεογονία*, στίχ. 27-28: «Ξέρουμε εμείς και λέμε ψεύδη, σάμπως αληθινά, ξέρουμε όμως, όταν θέμε, να μιλούμε και την καθαρὴν ἀλήθεια» (μτφρ. ἔ.ά., σελ. 32-33).

²⁹ Ο τόπος που έζησε ο Ησίοδος ήταν η Άσκρα Βοιωτίας, ένας τόπος με «έντονη αγροτική ζωή που άσκησε πάνω στον χαρακτήρα και στην ποίησή του αποφασιστική επίδραση» (βλ. G. M. Bowra, *Heroic Poetry*, London 1952, 152). Η περιγραφή της σκηνης των Μουσών δεν είναι παρά ένα «γνήσιο βίωμα» (βλ. K. von Fritz, *Das Proömium der Hesiodischen Theogonie*, Darmstadt 1966).

³⁰ Ο O. Gigon στο «Η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας» μτφρ. Μ. Μέντζου, *Εποπτεία* 45, 1980, σελ. 300, υποστηρίζει «ότι η γνώση για την απαρχή του κόσμου είναι τελείως αδύνατη χωρίς την θεική βοήθεια, και αντιφάσκει φανερά στη σιγουριά, με την οποία ο συγγραφέας παρουσιάζει τις θεωρίες του στα κατοπινά κομμάτια του ποιήματος». Πράγματι αυτή η άποψη επιβεβαιώνεται από τους χαρακτηρισμούς τους οποίους δίδουν στους φιλοσόφους, λέγοντάς τους άλλοτε σκεπτικούς και άλλοτε δογματικούς. Από αυτό μπορεί να τεκμαρθεί πως η επίκληση στις θεότητες δεν είναι κάτι που γίνεται μόνο για τους τύπους, αλλά είναι μια μορφή στοχασμού εκείνης της εποχής.

³¹ Ο A. Lesky στην *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσ/νικη 1990, σελ. 148, επισημαίνει πως η πνευματική απόσταση ανάμεσα στο στοχασμό του Ησίοδου και του Ομήρου δεν είναι τόσο αποτέλεσμα μιας χρονικής εξέλιξης, αφού και στους δύο είναι έντονη η παρουσία των θεών, αλλά μιας γεωγραφικής και κοινωνικής διαφοροποίησης.

πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο / καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδαμι θυῶν/ ἄστρά
τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν»³²

Και συνεχίζει λίγο πιο κάτω με ένα φιλοσοφικό ερώτημα που διατυπώνεται σε
επικό ποίημα:

«ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γέενετ' αὐτῶν.
ἦτοι μὲν πρῶτιστα³³ Χάος γέενετ' »³⁴

Ο Ο. Gigon κάνει μια σύγκριση αυτών των στίχων με την πρώτη φράση της
Γενέσεως, η οποία αρχίζει με τη γνωστή φράση «στην αρχή δημιούργησε ο Θεός τον
ουρανό και τη γη». Σχολιάζει λοιπόν συναφώς ότι ο Ησίοδος πρέπει να θεώρησε πως
ένα Ὄν ἐφτιαξε τον κόσμο, και μάλλον αυτό το ὄν είχε σχέση με τη φύση. Από την
άλλη στο βιβλίο της *Γενέσεως* φαίνεται πως μια ανώτερη δύναμη διέθετε τη βούληση
να δημιουργήσει τον κόσμο,³⁵ προσθέτει ο Gigon. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο που
δημιουργεί τις προϋποθέσεις για πρόσθετα ερωτήματα σχετικά με τη γένεση του
κόσμου και την εξέλιξή του, αναδύονται και οι πρώτοι φιλοσοφικοί στοχασμοί. Ἐτσι
οι ως άνω απόψεις για τη δημιουργία είναι, σύμφωνα με τον συγγραφέα, η αφορμή
για περαιτέρω προβληματισμό. Ανεξάρτητα από αυτό η άποψη του Gigon
διαφοροποιεί τη *Βίβλο* που κάνει αμιγώς θρησκευτική ερμηνεία των πραγμάτων από

³² Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 108-110:

«Πέστε πως έγιναν στην αρχή οι θεοὶ και η γη
και οι ποταμοὶ κι ο πόντος ο ἀπέραντος που ορμαίει με το κύμα,
τ' ἄστρα που λάμπουν κι ο πλατύς ο ουρανὸς ἐπάνω» (ἔ.ά.).

³³ Ο Α. Lesky στην *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσ/νικη 1990, σελ.
152, υποστηρίζει πως η *Θεογονία* ουσιαστικά περιγράφει μια εξέλιξη, η οποία δημιουργήθηκε με
μεγάλες ανακατατάξεις, δηλαδή με την ιεραρχία και με τη διαδοχή των θεῶν.

³⁴ Βλ. Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 114-116: «Αὐτὰ πέστε μου Μούσες που κατοικεῖτε τα Ολύμπια
δώματα, ἀπ' την αρχή, και πέστε ποῖο ἀπ' αὐτὰ ἐγινε πρῶτο. Στ' ἀλήθεια πρῶτα το Χάος ἐγινε» (ἔ.ά.,
μτφρ. Σ. Γκιργκένη, Εκδ. Ζήτρου, Θεσ/νικη 2001). Η ενωτική δύναμις του Χάους αναφέρεται και σε
μαρτυρία του Αριστοφάνους (DK A 12, *Ὀρνιθες*: στίχ. 693 «Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον
καὶ Τάρταρος εὐρύς»= «στην αρχή ήταν το Χάος και η Νύχτα και το μαύρο Ἐρεβος κι ο ἀπέραντος
Τάρταρος», και στίχ. 680-700 «Ὀῶτος δὲ Χάει περὸνεντι μίγεις νύχιος κατὰ Τάρταρον εὐρὸν ἐνεόττευσεν
γένος ἡμέτερον, και πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς»= «Αὐτός (δηλ. ο Ἐρως) σμίγοντας κρυφά με το
φτερωτό Χάος μέσα στον ευρύχωρο Τάρταρο, κλώσθησε το δικό μας γένος και πρῶτο το ἔφερε στο
φως» (ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', σελ. 49), βλ. και Ησιόδου, *Ἄπαντα*, τόμ. 110, Εκδ. Κάκτος,
Αθήνα 1993, σχόλια σελ. 259-274.

³⁵ Ο. Gigon, «Η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας», μτφρ. Μ. Μέντζου, *Εποπτεία* 45, 1980, σελ. 301.

το έπος του Ησιόδου. Ο Καθηγητής Κ. Ιωαν. Βουδούρης κινείται στην ίδια ερμηνευτική γραμμή: Ο Ησίοδος έρχεται να απαντήσει στο «οντολογικό κοσμολογικό ερώτημα τι είναι το πρωταρχικό; Από ποιά στοιχεία αποτελείται στην ουσία του ο κόσμος;».³⁶ Η ερώτηση αυτή θα μπορούσε να τεθεί και διαφορετικά: «Από που προέρχονται τα πάντα;».³⁷ Η απαρχή των πάντων κλείνει μέσα της τη φύση. Η αρχή για την οποία ερωτά ο Ησίοδος είναι ουσιαστικά η ρίζα από την οποία ξεπηδά καθετί μεταγενέστερο. Και μπορούμε να πούμε πως «εδώ προϋπάρχει θεματικά η ίδια έννοια, που αργότερα η αρχαϊκή φιλοσοφία θα χαρακτηρίσει με τη λέξη *φύσις*, δηλαδή η αφετηρία και το υπόβαθρο της εξέλιξης του κόσμου».³⁸

Επί πλέον ο Ησίοδος αποδίδει στη φύση, βάζοντας τους θεούς να κυριαρχούν σε γη, ουρανό και θάλασσα, εκτός της εννοίας του *τόπου*, και την έννοια του *χρόνου*.

«ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ
χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
οὐδας ἴκοιτ'»³⁹

Οι φράσεις «πείρατ'» (εκ της λέξεως «πέρας»⁴⁰ που σημαίνει τέλος, τέρμα, όριο) και «τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν» προσδίδουν την έννοια του ορίου. Η ολοκλήρωση του χρόνου με τη λέξη «τελεσφόρον» αποδίδει πάλι *κυκλικώς* την έννοια του πέρατος και της συμπλήρωσης ενός ορισμένου διαστήματος. Έτσι η έννοια του χρόνου εδώ συμπλέκεται με την έννοια του *τέλους*, αφού ο χρόνος φαίνεται να μην είναι άναρχος, αλλά να καθορίζεται με βάση τα ανθρώπινα μέτρα (όπως είναι ο μήνας, ο χρόνος, οι εποχές). Επομένως, αν μπορούσε να γίνει λόγος για το σκοπό της

³⁶ Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 28.

³⁷ Έ.ά., Ο. Gigon, σελ. 299-301.

³⁸ Έ.ά., Ο. Gigon, σελ. 299-301.

³⁹ Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 736-741:

«Εκεί της ζοφερής της γης, του νεφελώδους Ταρτάρου,
του πόντου του ατρύγητου και τ' ουρανού του ενάστρου
είναι στη σειρά οι πηγές και τα πέρατα όλων,
πικρά και μουχλιασμένα, που κι θεοί μισούνε.

Χάσμα μεγάλο που και σ' ένα ολόκληρο έτος, αυτό που φέρνει των καρπών τ' ωρίμασμα» (Έ.ά.).

⁴⁰ Τα πέρατα του κόσμου είναι το όριο ή η άκρη της γης. Μας θυμίζει τον στίχο της *Ιλιάδος* Θ, στίχ. 478-479 «τά νεΐατα πείραθ...γαίης καί πόντοιο».

φύσεως στην Ησιόδεια κοσμογονία, αυτό επιτυγχάνεται με αρωγό το χρόνο. Με άλλα λόγια, κάτι το οποίο τελειώνει, κλείνοντας ένα κύκλο, όπως είναι το έτος, αποτελεί και φυσική νομοτέλεια.⁴¹ Με αυτόν τον τρόπο «ο μύθος υφαίνει μια γενεαλογία για να συνδέσει εποχές, τόπους και ανθρώπους».⁴² Σε μια εποχή μάλιστα που οι άνθρωποι βρίσκονται σε ένα πρώιμο στάδιο του πολιτισμού, η καταφυγή στους μύθους⁴³ (με θέματα που απηχούν παλαιά έθιμα και δοξασίες, ονειρικά βιώματα, ταξιδιωτικές αναμνήσεις, ηρωικά κατορθώματα ή αναμνήσεις πολέμων) αποτελεί έναν τρόπο ανεύρεσης απαντήσεων σε ερωτήματα της ίδιας της ζωής.

Επίσης, ένα πλήθος από φυσικά και κοινωνικά φαινόμενα που προκαλούν, όπως είναι εύλογο, την περιέργεια και ενισχύουν τη στροφή του ανθρώπου προς το μύθο: οι κινήσεις των ουράνιων σωμάτων, οι μεταβολές του καιρού, οι ιδιότητες των φυτών και των ζώων ή η ιδιομορφία του εδάφους ή ενός βουνού, είναι μερικά από αυτά. Για παράδειγμα, στο ερώτημα γιατί ο αστερισμός του Ωρίωνος και του Σκορπιού δεν βρίσκονται ποτέ μαζί στον ουρανό κατά τον ίδιο χρόνο, έρχεται να δώσει απάντηση το απόσπασμα από τους *Καταστερισμούς*⁴⁴ που παραδίδεται από τον Ερατοσθένη, το οποίο ουσιαστικά αναφέρεται στο μύθο του Ωρίωνος και του Σκορπιού:

*«Ὁρίωνος. τοῦτον Ἡσιόδος φησιν Εὐρύαλης [...]
ὄθεν διὰ τὴν αὐτοῦ ἀνδρίαν ἐν τοῖς ἄστροις αὐτὸν ἔθηκεν ὁ Ζεὺς
ὑπὸ Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς ἀξιώθει, ὁμοίως καὶ τὸ θηρίον τοῦ εἶναι
μνημόσυνον <αὐτῶν> καὶ τῆς πράξεως»*

Αντιθέτως στο *Ἔργα* του Ησιόδου, και παράλληλα με την ανάπτυξη του εμπορίου, η γνώση⁴⁵ του ανθρώπου για τη φύση αποκτά λογικότερο νόημα. Η

⁴¹ Η έννοια του χρόνου υπήρχε πολύ παλαιότερα στον όρκο της Στυγός.

⁴² Βλ. Γ. Κάραλη, «Το αξίωμα της συνέχειας και η διαλεκτική», *Πρακτικά του Γ' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Η Διαλεκτική*, Αθήνα 1988, σελ. 111. Ο συγγραφεύς εύστοχα σχολιάζει πως «οι Προσωκρατικοί βρίσκουν τη φύση ενοποιημένη από το μύθο».

⁴³ Για το θέμα της αιτιολόγησης των μύθων βλ. το κείμενο του Ι. Θ. Κακριδή, «Ιδιοτυπίες του Ελληνικού μύθου» στο *Ελληνική μυθολογία*, τομ. Α, Εκδ. Αθηνών 2013, σελ. 149-154.

⁴⁴ DK 6 B (Fragmenta Astronomica): πρόκειται για μέρος ενός έργου που αναφέρεται σε 44 αστερισμούς των δύο ημισφαιρίων της ουράνιας σφαίρας, περιγράφοντας παράλληλα τους αντίστοιχους μύθους τους.

⁴⁵ Για παράδειγμα, στην αστρονομία του Ησιόδου (DK 1 B, 2 B, 3 B και B 4) βάσει των όσων αναφέρονται στη μετάφραση των *Προσωκρατικών*, η χρήση του σεληνιακού ημερολογίου τοποθετείται χρονικά στην πρώιμη ιστορία του ανθρώπινου γένους, τότε δηλαδή που οι μεταβολές στην βλάστηση

καθημερινή ζωή και τα επαγγέλματα του μόχθου, όπως του αγρότη, του καπετάνιου και του εργάτου είναι αυτά που απασχολούν το διδακτικό έπος των *Εργων*.⁴⁶ Η φύση για τον Ησίοδο έχει περισσότερο τη μορφή της *ανθρώπινης δραστηριότητας* και αναδεικνύεται μέσα από την *εργασία* και την παραγωγή. Επί πλέον η φύση για τον Ησίοδο έχει αξία καθεαυτή χωρίς να χρειάζεται αξιολογητή τον άνθρωπο, αλλά ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως *υπηρέτης της φύσεως* και πιστός απέναντι στα θεία. Κάτι τέτοιο είναι πρωτοποριακό για εκείνη την εποχή, που ακόμα κι αν ο άνθρωπος δεν είχε εξελιχθεί τεχνολογικά, σεβόταν και εκτιμούσε τη φύση, σε αντίθεση προς όσους ενστερνίζονται την άποψη ότι η φύση από μόνη της δεν έχει αξία παρά μόνο όταν ένας αξιολογητής (άνθρωπος) της δίνει αξία, επομένως και σκοπό ύπαρξης.⁴⁷ Επιπροσθέτως ο Ησίοδος εδώ τονίζει τις αρετές της οικονομίας, της προνοητικότητας και του μέτρου διά της αφηγήσεως διαφόρων μύθων. Ο ποιητής στο μεγαλύτερο μέρος του έργου δίδει συμβουλές και παροτρύνει τους ανθρώπους να καλλιεργούν τη γη, να σπέρνουν και να θερίζουν με τον κατάλληλο καιρό, και να σκεφθούν τις επόμενες γενεές.

«Δεύτερον αὐτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέω οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα»⁴⁸

Η «φυή» εδώ ως γένος, φυλή ή φύτρα (δωρ. φύτλα) σημαίνει την αρχή, το ξεκίνημα μιας νέας γενιάς, τη δημιουργία ενός νέου λαού. Ο ρόλος της φύσεως ως γεννήτορας ή *μάνας γης* δεν μας ξενίζει. Η Γη από την οποία όλα πηγάζουν και πορεύονται ακόμα και οι γενιές των ανθρώπων. Μόνο που εδώ το «παραστράτημα» της φύσεως είναι ένα γένος ανθρώπων κατωτέρων τόσο σωματικά (ως προς τη

συσχετίστηκαν με τις μεταβολές του φεγγαριού, όπως και δόθηκε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα ηλιοστάσια και για την ανατολή των Πλειάδων (Ησίοδου, *Έργα*, στίχ. 21-24), την αυγή.

⁴⁶ Αποτελείται από 828 εξάμετρους στίχους και είχε ως αφορμή τη διαμάχη του Ησίοδου με τον αδερφό του Πέρση που αφορούσε την κοινή των κληρονομιά και το μοίρασμα της, από την οποία ο ποιητής αδικήθηκε (πρβλ. στίχ. 36-41), βλ. επίσης http://el.wikipedia.org/wiki/Εργα_και_Ημέραι, τελ. επίσκεψη: 5/5/2015).

⁴⁷ Χαρακτηριστικά ο Ernest Partridge αναφέρει πως «η έννοια της αξίας απαιτεί έναν αξιολογητή», ερχόμενος σε αντίθεση με την φυσιοκεντρική περιβαλλοντική ηθική (βλ. 'Obligations to future generations', *Environmental Ethics* 1, 371-374, 1979). Στη σύγχρονη οικολογική ηθική πολλοί ερευνητές και φιλόσοφοι τάσσονται υπέρ αυτής της άποψης.

⁴⁸ Ησίοδου, *Έργα*, στίχ. 127-129: «Δεύτερο γένος ύστερα πολύ πιο λίγο ευγενικό/ασημένιο έκαναν όσοι έχουν δώματα στον Όλυμπο, με το χρυσό ούτε στη φύση όμοιο ούτε στο νου» (ξ.ά.).

διάπλαση) όσο και πνευματικά. Η φύση διαπράττει ένα σφάλμα τρόπον τινά, το οποίο όμως είναι νομοτελειακό. Μας υπενθυμίζει ο Ησίοδος με αυτό το παράδειγμα πως ενίοτε η φύση γεννά σωματικά ανίκανους ή ανάπηρους ανθρώπους, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει το απόσπασμα. Αυτό όπως και παρόμοια συμβάντα αποτελούν *όψεις της αδικίας* μέσα στο έργο του Ησιόδου. Όμως υπάρχουν και άλλες χρονικές στιγμές κατά τις οποίες μια λανθασμένη εκτίμηση της φύσεως θα μπορούσε να αποφευχθεί για να υπάρξει *αίσιο τέλος*.

«Εἰνὰς δ' ἡ μέσση ἐπὶ δεῖελα λώιον ἦμαρ,
πρωτίστη δ' εἰνὰς παναπήμων ἀνθρώποισιν
ἐσθλή μὲν γάρ θ' ἢ γε φυτευέμεν ἠδὲ γενέσθαι
ἀνέρι τ' ἠδὲ γυναικί· καὶ οὔποτε πάγκακον ἦμαρ.
Παῦροι δ' αὐτε ἴσασι τρισεινάδα μηνὸς ἀρίστην
ἄρξασθαι τε πίθου καὶ ἐπὶ ζυγὸν ἀυχένη θεῖναι
βουσί καὶ ἡμιόνοισι καὶ ἵπποις ὠκυπόδεσσι,
νῆα πολυκλήδα θοὴν εἰς οἴνοπα πόντον
εἰρύμεναι· παῦροι δέ τ' ἀληθέα κικλήσκουσιν.
Τετράδι δ' οἴγε πίθον· περὶ πάντων ἱερὸν ἦμαρ
μέσση· παῦροι δ' αὐτε μετ' εἰκάδα μηνὸς ἀρίστην
ἠοὺς γιγνομένης· ἐπὶ δεῖελα δ' ἐστὶ χερείων.
Αἶδε μὲν ἡμέραι εἰσιν ἐπιχθονίοις μέγ' ὄνειρα,
αἱ δ' ἄλλαι μετὰδουποι, ἀκήριοι, οὔ τι φέρουσαι».⁴⁹

⁴⁹ Ἔργα, στίχ. 810-823 (επίλογος):

«Ἡ ενάτη λοιπὸν ἀπὸ τῆς μέσης τοῦ μήνα κατὰ τὸ δειλινὸ εἶναι ἡ καλύτερη μέρα καὶ ἡ ενάτη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ μήνα εἶναι ἐντελῶς ἀβλαβὴς γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, διότι εἶναι καλὴ μὲν αὐτὴ καὶ στὸν ἄνδρα γιὰ νὰ σπεῖρει καὶ στὴ γυναῖκα γιὰ νὰ γεννήσει καὶ ποτὲ ἡ μέρα δὲν εἶναι καθ' ὅλα κακὴ. Λίγοι ἐπίσης γνωρίζουν ὅτι ἡ εικοστὴ ἐβδόμη τοῦ μήνα εἶναι ἀρίστη [γιὰ νὰ ἀρχίσῃς νὰ ἀντλῆς ἀπὸ τὸ πιθάρι καὶ νὰ τοποθετῆ στὸν ἀυχένα τῶν βοδιῶν τὸ ζυγὸ καὶ τῶν μουλαριῶν καὶ τῶν γρήγορων ἀλόγων] καὶ τὸ πολύκωπο πλοῖο τὸ ταχύ νὰ σύρει στὴ μαύρη θάλασσα λίγοι εἶναι ποὺ ξέρουν τὰ σωστά. Τὴν τέταρτη νὰ ἀνοίγῃς τὸ πιθάρι, ἡ τέταρτη τῆς μέσης τοῦ μήνα ἀπὸ ὅλες εἶναι ἱερὴ μέρα λίγοι πάλι (γνωρίζουν) ὅτι ἡ μέρα μετὰ τὴν εικοστὴ

Το ρήμα «φυτευμέν» (στίχ. 812) αναφέρεται στη διαδικασία του οργώματος.⁵⁰ Η διαδικασία της εμφύτευσης για την παραγωγή νέου καρπού μέσα στο πλαίσιο της γεωργοκτηνοτροφικής Ησιόδειας κοινωνίας που τονίζεται και αλλού, δείχνει πως ο ποιητής δίδει ιδιαίτερη σημασία στην παραγωγική και αναπαραγωγική διαδικασία της βλάστησης, συμμετοχος της οποίας είναι ο άνθρωπος που την καλλιεργεί.⁵¹

Επιπλέον, διαγράφεται μια *τριμερής διάσταση της φύσεως*: η σχέση των αριθμών⁵² και των εποχών με τη φύση και την ανάπτυξη (ή τη μη ανάπτυξή της), η σχέση του ανθρώπου, ειδικά του εργάτη-γεωργού, με τη φύση, καθώς και η αξιολόγηση (ως καλή, κακή, αβλαβής, άριστη, ιερή) της φύσεως. Από την άλλη μεριά, η σχέση του καλού με το κακό που συνήθως ταυτίζεται με την αυγή⁵³ (η ημέρα

του μήνα είναι άριστη, όταν έρχεται η αυγή, ενώ κατά το βραδάκι είναι χειρότερη. Αυτές οι μέρες είναι πολύ ωφέλιμες για τους θνητούς ανθρώπους, οι άλλες δεν είναι αδιάφορες ακέραιες, χωρίς να φέρουν τίποτα» (Ε.ά.).

⁵⁰ Πβλ. *Ὀδύσσεια*, ι 108 και *Ίλιάς*, Μ 314, Υ 185, Ι 579-580, Ξ 122-3.

⁵¹ Ησιόδου, *Ἔργα*, στίχ. 127-129.

⁵² Η σημασία που δίδουν οι αργότερα και οι Πυθαγόρειοι στην έννοια του αριθμού αποτελεί μέρος μιας λογικότητας στη φύση. Η άποψη σχετικά με την πρωτοτυπία της Πυθαγόρειας επίνοιας περί του «κόσμου» (DK 14 21: «*Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως*») δεν ισχύει, γιατί το κείμενο αναφέρεται αλλού ως ψευδοπλουτάρχαιο. Να σημειώσουμε εδώ πως η έννοια του «κόσμου» δεν αποτελεί μια αμιγώς Πυθαγορική επίνοια - παρόλο που η θεωρία τους ξεκινά από την πεποίθηση πως τα πάντα στο σύμπαν (γη, ουρανοί, θεοί, άνθρωποι, ζώα) συνδέονται μεταξύ τους με όρους φιλίας και αρμονίας - (βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 105). Ακόμα κι αν συνδυάσουμε τα αποφθέγματα των υπολοίπων προΐμων Πυθαγορείων που αναφέρονται στους πολλαπλούς κόσμους (βλ. Πέτρωνος, DK 16 και Ιππάσου 18 4a), δεν προκύπτει ότι αναφέρονται στην έννοια της φύσεως ως κόσμος, αλλά ως αριθμού. Το «μη υλικό στοιχείο των αριθμών» αποτελεί μια «νοητική κατασκευή με αυστηρά λογική δομή» (βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 95). Επί της ουσίας οι αριθμοί στους Πυθαγορείους σχετίζονται με τις «προσδιοριστικές αρχές του κόσμου» (βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 58) και ο κόσμος στην Πυθαγόρεια διάνοηση συνδέεται με την ίδια την πραγματικότητα. Λαμβάνοντας υπ' όψη τα παραπάνω, η αρμονία των Πυθαγορείων δεν μένει στη σφαίρα του αφηρημένου, αλλά οριστικοποιείται διά των αριθμών, δηλαδή οι αριθμοί αποδίδουν την πραγματική διάσταση και το μέσο διά του οποίου ο άνθρωπος γνωρίζει καλύτερα τον κόσμο.

⁵³ Βλ. Ησιόδου, *Ἔργα*, στίχ. 571-581, όπου οι ωφέλειες της αυγής επαναλαμβάνονται σε όλους τους στίχους.

ως ώρα δημιουργίας έργου και αναπαραγωγής) δείχνει εμμέσως και ένα σκοπό, δηλαδή να έχει ο άνθρωπος μια καλή κι αρμονική σχέση με τη φύση, ώστε να την εκμεταλλεύεται, αλλά και να αποκτά δυνατούς και εργατικούς απογόνους. Όταν ομιλεί ο Ησίοδος για εκμετάλλευση της γης, αναφέρεται πρωτευόντως στη γη.⁵⁴ Εδώ ο Ε. Ν. Ρούσσοσ έρχεται να σχολιάσει πως «σε στάδια γενικού ανθρωπομορφισμού και ζωομορφισμού της σκέψης, η γυναίκα ως μητέρα πρώτα, και ο άντρας ως φορέας του σπέρματος ύστερα, προβλήθηκαν στη φαντασία του ανθρώπου και δάνεισαν τις ιδιότητές τους στις φυσικές δυνάμεις που πραγματώνουν σε όλες τις περιοχές της ζωής τη γονιμότητα και την καρποφορία».⁵⁵

Η φύση των αντιθέτων, όπως αυτή της γυναικός και του ανδρός, έχει ιδιαίτερη σημασία στον Ησίοδο, τόσο ηθική όσο και αξιολογική. Οι δυνάμεις της φύσεως, των στοιχείων και των θεών διέπονται από ζωτικές ανάγκες και πάθη.⁵⁶ Επίσης, ο Ησίοδος, επειδή ακριβώς είναι γνώστης της αγροτικής ζωής και των καλλιεργειών, δεν χάνει την ευκαιρία να δείξει μέσω διάφορων παραδειγμάτων την αξιοποίηση και εκμετάλλευση της φύσεως. Αυτό συνάγεται από τις ρεαλιστικές εικόνες για τη φύση, την περιγραφή της φύσεως και του σύμπαντος με μυθολογικό, αστρονομικό και μαθηματικό τρόπο (*χρόνος*) και με την έμφαση στη γεωργία που αποτελεί και το κύριο μέρος του *Έργα [και Ημέραι]*.

«τῆμος ἀδηκτοτάτη πέλεται τμηθεῖσα σιδήρω
ὔλη, φύλλα δ' ἔραζε χέει, πτόρθοιό τε λήγει
τῆμος ἄρ' ὕλοτομεῖν μεμνημένος ὄρια ἔργα»⁵⁷

⁵⁴ Στο χώρο της τέχνης η Γη παμμήτειρα και κουροτρόφος απεικονίζεται σε ερυθρόμορφο κρατήρα του 400-390 π.Χ. (Μουσείο Νεάπολης) να αναδύεται ανήσυχη από ένα χάσμα, ενώ στην ίδια σκηνή η Γιγαντομαχία φανερώνεται σαν σύγκρουση των κοσμικών δυνάμεων.

⁵⁵ Βλ. Ε. Ν. Ρούσσοσ, «Θεοί της γης» στον τόμο Α' της *Ελληνικής μυθολογίας*, Εκδ. Αθηνών 2013, σελ. 123.

⁵⁶ Η Αυγή και η Νύξ, η Έρις και ο Πόνος, η Λήθη, η Άτη και η Δυσνομία, η Δυναμένη, η Ευνίκη και η Ευνομία, ο Θάνατος, το Γήρας, η Πειθώ, ο Πλούτος κι ο Φόβος είναι προσωποποιημένες έννοιες που σκιαγραφούν τόσο την ανθρώπινη φύση όσο και τις ηθολογικές τάσεις εκείνης της εποχής.

⁵⁷ Ησίοδου, *Έργα*, στίχ. 421-423:

«Τότε πιο λίγο απ' το σκουλήκι τρώγεται το κομμένο απ' το σίδηρο
ξύλο και ρίχνει τα φύλλα στη γη και σταματάει το βλαστάρι.
Τότε να υλοτομείς θυμάμενος τη δουλειά στον καιρό της»
(μτφρ. Σ. Σκαρτσή, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993, σελ. 126).

Στους στίχους 383-617 η γεωργία καταλαμβάνει κύριο μέρος του συμβουλευτικού έπους,, αποδεικνύοντας έτσι ότι ο Ησίοδος συνδέει ολόκληρη την βιοσοφία του με τη γεωργία και με την εργασία. Όλα αυτά έχουν μια κατάληξη, ένα όριο που περιχαρακώνει τις ηθικές και φυσικές έννοιες, διαχωρίζοντας τις ανάγκες του ανθρώπου από τις ανάγκες της φύσεως.⁵⁸ Ο ποιητής δίδει ως σημάδια της εποχής του οργώματος τους γερανοί που φεύγουν προς το Νότο. Τα ζώα⁵⁹ εκτός από την έκτη αίσθηση και την αντίληψη του κινδύνου έχουν σημαντική θέση ως μέρος της ζωής του ανθρώπου από τον Όμηρο. Οι γερανοί για παράδειγμα, περνούσαν από την Ελλάδα στο ταξίδι τους προς την Αφρική την εποχή του φθινοπώρου, το μήνα Μαιμακτηριώνα, δηλαδή τον Οκτώβριο. Όμως όταν έχει καλό καιρό⁶⁰ ο γερανός

⁵⁸ Χαρακτηριστικά αναφέρονται τα παρακάτω: στίχ. 45 «αἴψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο» («γρήγορα βέβαια θα μπορούσες να καταθέσεις στο τιμόνι πάνω από τον καπνό»). Αργότερα ο Αριστοφάνης στις *Όρνιθες* (στίχ. 711) θα ισχυριστεί ότι ο προσεκτικός ναύτης κάτι τέτοιο έκανε, όταν διέκοπτε τον πλου, διότι το πηδάλιο θα έσπαζε σε περίπτωση τρικυμίας και θα κοβόταν, στίχ. 50: «κρύψε δὲ πῦρ», η φωτιά εδώ προέρχεται από ένα θεό όχι από τη φύση, στίχ. 61 «γαῖαν ὕδει φῦρειν» («τη γη ανακατεύει με νερό»), οι άνθρωποι επλάσθησαν από χώμα και νερό, άποψη που υπάρχει και στον Όμηρο (πβλ. *Ιλιάς*, Η 99), στίχ. 383 «Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων», όπου οι Πλειάδες διακρίνονται στον ουρανό στις αρχές του Μάη ως ένδειξη των εποχών και ιδιαίτερα της εποχής της σποράς (βλ. και στο 1^ο κεφ. στο Ε. Μαραγγιανού, *Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, έ.α., σελ. 59-65).

⁵⁹ Τα ζώα, όπως γνωρίζουμε, έχουν ξεχωριστή θέση και στη φιλοσοφία των Πυθαγορείων. Τα βόδια ήταν απαραίτητα για το όργωμα της γης. Κάτι παρόμοιο βλέπουμε και σε θρησκευτικές παραδόσεις, όπως στον Εβραϊκό Νόμο, που απαγορευόταν το βράσιμο της αίγας, στο Χριστιανισμό με την καθιέρωση των νηστειών, στον Ινδουισμό που η αγελάδα θεωρείται ιερό ζώο και δεν επιτρέπεται η βρώση της ή στον Ισλαμισμό που το χοιρινό απαγορεύεται. Τα ζώα στις Πυθαγόρειες δοξασίες (βλ. R. Purrill, «Η ενότητα της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας» στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 190) δεν ιεροποιούνται. Όπως έχει λεχθεί ήδη, η απαγόρευση κάποιων τροφών (π.χ., στο απόσπασμα DK 14 9d: «μήτρας καὶ καρδίας καὶ ἀκαλήφης καὶ τοιούτων τινῶν ἄλλων ἀπέχεσθαι φησιν τοὺς Πυθαγορικούς, χρῆσθαι δὲ τοῖς ἄλλοις») μπορεί να ερμηνευθεί και να συνδεθεί με τα εξής στοιχεία: α) ως ομοιότητα του πυθαγόρειου τρόπου του ζῆν με άλλες φυσιολατρικές θρησκείες και αιρέσεις, όπως τα Καβείρια, τα Ορφικά ή τα Ελευσίνια μυστήρια β) ως σχέση του Πυθαγορείου διαιτολογίου με τις φάσεις του χρόνου, δηλ. τη βρώση τροφών ανάλογα με την αλλαγή μιας εποχής (φθινόπωρο, καλοκαίρι κ.λπ.) γ) ως επιλογή κάποιων ζώων για θυσία αντί άλλων, για το λόγο ότι κάποια είναι αναγκαία για το όργωμα και τις γεωργικές εργασίες ή δ) ως φυσικός «νόμος» βάσει του οποίου η φύση νομιμοποιεί ή υποδεικνύει τρόπον τινά τι είναι δέον προς βρώση και τι όχι (διάκριση τροφών σε επιβαρυντικές και μη).

⁶⁰ Σημαντικοί είναι οι ακόλουθοι στίχοι, σύμφωνα και με την ως άνω βιβλιογραφία: στίχ. 549 «ἀήρ πυροφόρος τέταται μακάρων ἐπὶ ἔργοις» («απλώνεται πάνω στους αγρούς των μακάρων ανθρώπων καταχινιά»), στίχ. 566 «Ἄρκτοῦρος» αναφερόμενος στον φύλακα της Ἄρκτου τονίζει την πεποίθηση των

ίπταται «ύψοθεν», γι' αυτό ονομάζεται και υψιπέτης. Έτσι όταν ο γερανός πετά προς το Νότο θα φέρει σοδειά.

Επιπρόσθετα είναι εξίσου σημαντικό να δούμε την έννοια του τέλους στη φύση συσχετιζόμενη με το *θάνατο*. Όταν ο άνθρωπος στον Ησιόδειο κόσμο θνήσκει, πάνω από τον τάφο του ίπτανται πουλιά, τα οποία θυμίζουν το σκύλεμα των πεθαμένων ηρώων στον Όμηρο (τα όρνια που τους ξεσκίζουν τις σάρκες). Η φύση εδώ δεν μπορεί να συμπορευθεί με την ανθρώπινη ηθική. Λειτουργεί ανεξάρτητα από τον ανθρώπινο παράγοντα, έχοντας στον κέντρο της την επιβίωση στην σκληρή της μορφή. Από την άλλη η φύση διατηρεί, όπως γνωρίζουμε, την ισορροπία, αφού στην βιολογική αλυσίδα ο θάνατος ενός οργανισμού προοιωνίζει τη γένεση ενός νέου οργανισμού.

Παρατηρούμε επίσης πως ο Ησίοδος μέσα από τα έργα του δεν φαίνεται να τοποθετεί τον άνθρωπο ως αξιολογητή της φύσεως, απεναντίας αποδέχεται τον ρόλο του ανθρώπου ως υπηρέτη της φύσεως, ενώ σε όποιο περιστατικό ή φαινόμενο η

αρχαίων ότι στα άστρα εκτός του Ωρίωνος (πβ. *Ιλ.* Σ 489 «οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο») λούζονται στον Ωκεανό, όταν είναι αόρατα («ρόον Ὠκεανοῖο»), στίχ. 568 «τὸν δὲ μέτ' ὀρθογὸν Πανδιονὶς ὄρτο χελιδῶν» («μετά από αυτόν δηλ. τον Αρκτούρο η κόρη του Πανδίωνα με τους οξείς θρήνους η χελιδῶν σηκώνεται»). Μετά την ανατολή του ηλίου τα χελιδόνια στην Αττική πριν τις 6 Μαρτίου δεν φαίνονταν, αλλά ωρισμένες φορές έκαναν την εμφάνισή τους κατά τα μέσα Φεβρουαρίου. Εξάλλου τα χελιδονίσματα τραγουδιώνται γύρω στις 13 Μαρτίου. Σύμφωνα με το μύθο, η Πρόκνη, κόρη του Πανδίωνος, μεταμορφώθηκε σε χελιδόνι και θρηνεί για την τύχη της (*Οδύσσεια* τ, στίχ. 519), στίχ. 577 «ὄρθρου ἀνιστάμενος, ἵνα τοι βίος ἄρκιος εἴη» («αφού σηκωθείς το πρωί για να είναι αρκετό σε σένα το εισόδημα», με μια παρομοίωση παρμένη από τη φύση και το χάραμα, ο Ησίοδος παρακινεί τους ανθρώπους στην εργασία και μάλιστα την πρωινή, αν επιθυμούν προκοπή, στίχ. 604 «καὶ κύνα καρχαρόδοντα κομεῖν» («και σκύλο με σκληρά δόντια να τρέφεις»), πάλι η ενασχόληση του Ησιόδου με τα ζώα και τον σύνδεσμά τους με τον άνθρωπο. Το ίδιο επίθετο χρησιμοποιούσε και ο Όμηρος (*Ιλ.* Κ 360, Ν 198) χαρακτηρίζοντας τα δόντια του σκύλου ως αιχμηρά (πβλ. Αριστοτέλους, *Περὶ ζῴων μορίων*, 644b23-645a37 3, 1 b19). Το ίδιο αναφέρει και παρακάτω στον στίχ. 796 και στον στίχ. 610 «ρόδοδάκτυλος Ηώς». Ακόμα ένα στοιχείο παρμένο από το φυσικό περιβάλλον και την Ομηρική παράδοση, περιγράφοντας με ζωηρό τρόπο την πρωινή ερυθρότητα τ' ουρανού όμοια με τον ροδόπυχο (πβλ. *Ομηρικοί ὕμνοι*, 31, 6). Η ζωηρή αναπαράσταση της φύσεως με χρώματα, επίθετα συνοδευόμενα από τροπικά και ποσοτικά επιρρήματα, αλλά και με αριθμούς δείχνει το ζήλο τόσο των αρχαίων όσο και του ποιητή προς τα αγαθά και τον σεβασμό τους προς το περιβάλλον. Βλ. συναφώς με τα ως άνω σχόλια και Kirk-Raven-Schofield, ἔ.ά., σελ. 70-85.

φύση του εναντιώνεται (π.χ., ένας σεισμός⁶¹ ή μια πλημμύρα) δίδει ως λύση την *πρόληψη* (βλ. το παράδειγμα του μυρμηγκιού). Ο Ησίοδος στην προσπάθειά του να στείλει ένα μήνυμα στους ανθρώπους της εποχής του ή στους συμπατριώτες του, τοποθέτησε στη *Θεογονία* τους θεούς στο υψηλότερο βάθρο εγείροντας συναισθήματα φόβου, σεβασμού και υποταγής, αλλά παράλληλα φρόντισε να δώσει ένα σαφές μήνυμα: τίποτα δεν προχωρεί στη φύση:

α) αν ο άνθρωπος δεν σεβαστεί τον θεϊκό νόμο και

β) αν δεν εναρμονιστεί με το φυσικό περιβάλλον και μεριμνήσει γι' αυτό αδιάκοπα και χωρίς αναβολή.

Στοιχεία δεισιδαιμονίας και μύθου σαφέστατα ενθαρρύνονται από τον Ησίοδο. Όμως αυτό δεν ωθεί τον άνθρωπο να επέμβει στη φύση με τελικό αίτιο των «ιδίων» όφελος.⁶² Μελετώντας τους παρακάτω στίχους διαπιστώνεται η προτροπή του Ησιόδου να πείσει τον άνθρωπο να μιμηθεί τους κανόνες και τη λειτουργία⁶³ της φύσεως, όπως κάνει ένα μυρμήγκι.

«τῆ γάρ τοι νῆ νήματ' ἀερσιπότητος ἀράχνης
ἤματος ἐκ πλείου, ὅτε ἴδρις σωρὸν ἀμᾶται»⁶⁴

Οι κοινωνίες της μέλισσας και των μυρμηγκών είναι παραδείγματα-πρότυπα για τον οκνό άνθρωπο, ενώ η αράχνη, το φίδι και η καρακάξα έχουν διαφορετική αξία και θέση ως πρότυπα. Στην Ησιόδεια ποίηση αυτό που αρχικά φαντάζει μακρινό κι

⁶¹ Βλ. DK B 8 (Διοδώρου Σικελιώτου): «ἔνιοι δὲ λέγουσι σεισμῶν μεγάλων γενομένων διαρραγῆναι τὸν αὐχένα τῆς ἠπείρου καὶ γενέσθαι τὸν πορθμόν, διειργούσης τῆς θαλάσσης τὴν ἠπειρον ἀπὸ τῆς νήσου».

⁶² Μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση περί τούτου εκφράζει η Keekok Lee (βλ. *The natural and the artefactual*, Lexington Books, 1992, σελ. 12-14 και «Ανθρωποκεντρισμός και νεώτερη Δυτική φιλοσοφία», στο Κ. Βουδούρη (ed.) *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία 1999, σελ. 191-199) αναφερόμενη στα *τελικά αίτια* με βάση τον Αριστοτέλη: «Στη γλώσσα του Αριστοτέλη κάποιος θα μπορούσε να πει ότι το πρόβατο επί παραδείγματι δεν ακολουθεί το «τέλος» του. Το πρόβατο το οποίο έχει μεταλλαχθεί γενετικά να παράγει στο γάλα του, όχι τη δική του ορμόνη, αλλά μια ανθρώπινη, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι εκδιπλώνει τη ζωή του προς το φυσικό του τέλος [...]. Η ανθρωπότητα έχει αντικαταστήσει την εγγενή ή την ενδελεχή τελεολογία με την εξωγενή ή την εφαρμοσμένη». Και πιο κάτω: «Η *τελική αιτία* είναι σχεδιασμένη από εμάς».

⁶³ Για την έννοια της «λειτουργίας» βλ. το σημαντικό άρθρο του R. Sorabji, 'Function', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No 57, 1964, 289-302.

⁶⁴ Ησιόδου, *Ἔργα*, στίχ. 777-778: «γιατί αυτή πλέκει τα νήματα η αερόπτητη αράχνη/ την πιο μεγάλη μέρα, όταν ο μυαλωμένος (δηλ. το μυρμήγκι) μαζεύει το σωρό» (μτφρ. Σ. Σκαρτσή, Εκδ. Κάκτου, Αθήνα 1993, σελ. 148).

απρόσιτο, όπως είναι το θείο, γίνεται κοντινό και προσιτό για τον άνθρωπο μέσω της χρήσης *παραδειγμάτων παρμένων από τη φύση*. Το μυρμήγκι ως εργατικό ον του ζωικού βασιλείου ενέχει και μια έννοια της «οικονομίας της φύσεως». Η φύση που δεν προϋποθέτει τίποτε άλλο παρά ισορροπία και αρμονία, εργάζεται για την συγκομιδή πόρων, εδώ για τη συγκομιδή τροφής, ώστε να εξασφαλίζονται τα αναγκαία φυσικά αποθέματα. Το μυρμήγκι εργάζεται μέσα σε μια κοινωνία με ιεραρχίες, βασιλείς και εργάτες, με σκοπό την εξασφάλιση τροφής σε περιόδους ανάγκης. Η φύση λοιπόν προβάλλει ως ένα ακόμη σκοπό της την *συγκέντρωση των απαραίτητων πόρων* για να συνεχίσει να επιβιώνει και να εξελίσσεται. Το ίδιο συμβαίνει με τα ζώα που πέφτουν σε χειμερία νάρκη ή με τα πουλιά που φτιάχνουν φωλιές-κομποτεχνήματα για να στεγάσουν και να συντηρήσουν τα νεογνά τους. Έτσι τίποτα στη φύση δεν χάνεται, αλλά αντίθετα όλα τα στοιχεία της σε μια σιωπηρή συμφωνία ενώνονται και συνεργάζονται για την επίτευξη της *οικονομίας της φύσεως*.

Από την άλλη μεριά, η έννοια της *δίκης* στο *Έργα* σχετίζεται με την ισορροπία της φύσεως: την απόδοση του ωφέλιμου στο ωφέλιμο, του αγνού στο αγνό και του κακού στο κακό. Εν ολίγοις η δίκη είναι ο τρόπος με τον οποίο ισορροπούν τα πράγματα στη φύση, ενώ οι αδελφές της, η Ευνομία και η Ειρήνη είναι αντίστοιχα η προσωποποίηση της κοινωνικής τάξης και της ειρήνης (αργότερα στον Ηράκλειτο, βοηθεί της Δίκης στο έργο της είναι οι Ερινύες,⁶⁵ «γιατί μαζί τρέχει ο όρκος με τις στρεβλές δίκες, κι οδύρεται η Δίκη, όταν σέρνεται όπου την πάνε οι άνθρωποι οι δωροφάγοι και κρίνουν το δίκιο με στρεβλές δίκες»⁶⁶). Η θεία Δίκη εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Ησίοδο και γίνεται ρυθμιστής των ανθρωπίνων πραγμάτων, αφού φαίνεται να αποτελεί ένα σπουδαίο ηθικό ιδανικό, το οποίο μεταβάλλει τη φύση σε κόσμο, δηλαδή σε τάξη δικαίου.

Τέλος, η διαπίστωση του Κ. Ιωαν. Βουδούρη ότι «στο χρονικό της γενέσεως των θεών και του κόσμου υπάρχουν κρίσεις συγκλονιστικές, επαναστάσεις θείων αρχών εναντίον άλλων αρχών και αμφισβητήσεις εξουσιών, πράγμα που δηλώνει ότι δεν βρισκόμαστε μόνο στην περιοχή του υπερβατικού και του αφελούς μύθου, αλλ' ότι οι μυθικές και κοσμογονικές διηγήσεις έχουν έντονο *ανθρωπολογικό και*

⁶⁵ Για την έννοια της δίκης βλ. Ησίοδου, *Έργα*, στίχ. 213-221, Ηρακλείτου DK B 28, B 30, B 41, B 43.

⁶⁶ Βλ. *Έργα*, στίχ. 219-221, μτφρ. ἔ.ἄ., σελ. 115. Όπως έχει λεχθεί και πιο πάνω οι περιγραφές στα έπη του Ησίοδου εν τω συνόλω μπορούν να χαρακτηρισθούν ως απόπειρες φιλοσοφικών στοχασμών, αφού ακόμα και τα λαϊκά αποφθέγματα (κάτι παρόμοιο επιχειρήσαν κι οι Επτά Σοφοί) σε συνδυασμό με την παράδοση μπορούν να συμπυκνώσουν κάποιες επίνοιες της εποχής για την κοινωνία και για τη φύση.

κοινωνικοπολιτικό χαρακτήρα»,⁶⁷ δείχνει ακριβώς την ανάγκη του ανθρώπου να θέσει σε κοινωνικές βάσεις τη σχέση του με τα πράγματα.

3. Η φύση στο έργο του Φερεκύδου

Ο Φερεκύδης, υιός του Βάβυος, έζησε κατά τον 6^ο αι. π.Χ.⁶⁸ και υπήρξε μυθολόγος⁶⁹ και κοσμολόγος. Θεωρείται σύγχρονος του Αναξιμάνδρου και αναπτύσσει τη δική του θεωρία για τη δημιουργία του κόσμου, δίδοντας έμφαση στη βουλή του Ζηνός και σε άλλες παραβολές. Ο Θεόπομπος μαρτυρεί πως είναι ο πρώτος που γράφει θεογονικές ιστορίες σε πεζό λόγο⁷⁰ εν αντιθέσει προς τον Ησίοδο, ενώ ο Διογένης ο Λαέρτιος⁷¹ δίδει μια πιο σημαντική πληροφορία, αυτή της συγγραφής του έργου *Πεντέμυχος*,⁷² το οποίο διεσώθη από την πυρκαϊά της Βιβλιοθήκης της Αλεξανδρείας το 47 π.Χ. Στα αποσπάσματα του Φερεκύδου δεν υπάρχουν στοιχεία που αφορούν μια καθαρώς νοουμένη μυθολογία, αλλά μάλλον έννοιες που εκφράζονται με μια μυθολογική γλώσσα και είναι το αποτέλεσμα περισσότερο παρατηρήσεων και συμβολισμών.

Πως αυτές οι έννοιες προκύπτουν και πως διαμορφώνονται; Με ποιόν τρόπο συμβάλλουν στην αλλαγή του προτύπου ανθρώπου - φύσεως ή σε μια νέα ανάγνωση

⁶⁷ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Μαθήματα πολιτικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1984, σελ. 43.

⁶⁸ Οι πληροφορίες που μας δίδουν οι πηγές δίστανται. Σύμφωνα με την παράδοση, μπορεί να θεωρηθεί σύγχρονος του βασιλιά της Λυδίας Αλυάττη (605–560 π.Χ.) και των Επτά σοφών, οι οποίοι χρονικά τοποθετούνται προ της εκλείψεως που προέβλεψε ο Θαλής (βλ. Διογένηος Λαερτίου, *Άπαντα*, Βιβλία 1-2, μτφρ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, Εκδόσεις Χατζοπούλου, Αθήνα 1994, 279 και *Λεξικόν Σούδας*, DK 7 A 2), ενώ σύμφωνα με τον Απολλόδωρο, η ακμή του Φερεκύδου συνέπεσε με την 59^η Ολυμπιάδα, δηλ. το 544-541 π.Χ. (βλ. DK 7). Ο Διογένης Λαέρτιος (I 42) αναφέρει πως ο Έρμιππος ο Καλλιμάχειος, Έλληνας αστρονόμος, συγκαταλέγει τον Φερεκύδη ανάμεσα στους Επτά σοφούς (ἔ.ά.).

⁶⁹ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Τά μετά τά Φυσικά*, N4, 1091b) η προσέγγιση των κοσμογονικών θεμάτων από τον Φερεκύδη δεν είναι αμιγώς μυθολογικής υφής.

⁷⁰ Βλ. και τον τόμο με τα αποσπάσματα των ιστοριογράφων, *Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist)*, Felix Jacoby (ed.), 1923, 115 F 71 II (αντιστοίχως DK 7 A 1 και DK 7 A 6). Τα αποσπάσματα που σώθηκαν από το έργο του είναι σε πεζό λόγο και όχι σε στίχο, γεγονός που εξυπηρετεί τη μεταφορά και απόδοση του φιλοσοφικού του συλλογισμού με περισσότερη συνοχή.

⁷¹ DK 7 A 1. Σχόλια για τον Φερεκύδη παρέχονται στο έργο των Kirk-Raven-Schofield, ἔ.ά., 60-74.

⁷² «*Πεντέμυχος*», σημαίνει *πεντέκοσμος*, επειδή ο κόσμος διαιρούνταν σε 5 τμήματα. Αργότερα το βιβλίο υπέστη νόθευση, σύμφωνα με τις πηγές. Παρόλα ταύτα, ο Φερεκύδης, περιγράφοντας τη γένεση του κόσμου και των θεών, όπως προκύπτει μέσα από τα αποφθέγματα, κάνει μια προσπάθεια να εξηγήσει την πρώτη αρχή των πραγμάτων, πράγμα το οποίο εν τέλει εκπροσωπεί όλο το έργο του.

της φύσεως; Στοιχεία για τη έννοια της φύσεως στις φιλοσοφικές επίνοιες⁷³ του Φερεκύδου αχνοφαίνονται στο απόσπασμα του Διοδώρου.⁷⁴ Σύμφωνα με το απόσπασμα, ο μύθος του αποχωρισμού της Γης από τον Ουρανό⁷⁵ (δηλ. της μάνας από το παιδί) αποτελεί κοινό τόπο στην εποχή του ποιητού,⁷⁶ που επαναλαμβάνεται και στους στοχασμούς των Μιλησίων και έχει ως εξής:

«κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὄλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μειγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὀρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα.»⁷⁷

Το απόσπασμα αυτό που θυμίζει εν πολλοίς τους στίχους του Ησιόδου⁷⁸ επιβεβαιώνει το χωρισμό του Ουρανού από τη Γη. Η φύση των σωμάτων έγινε διακριτή, γεγονός που ενέχει την έννοια μιας φύσεως εγγενούς, της οποίας οι ιδιότητες πήραν μορφή (πύρινο στοιχείο και αέρας), δημιουργώντας τον φυσικό κόσμο. Ο

⁷³ Αναφορικά με τις κοινωνικές και γεωγραφικές επιρροές στη φιλοσοφία του Φερεκύδου χρήσιμο είναι το άρθρο του Rodrigo Pinto de Brito, 'A Teogonia de Ferecides de Syros e o ambiente cultural do porto Heleno-fenício de Syros: um exercício em teoria e metodologia de história', *Revista Prometheus Filosofia*, Vol.15, Rio de Janeiro 2014, 43-63. Εδώ χαρακτηρίζεται η φιλοσοφία του ως νατουραλιστική ('elementos naturalistas') και τα αποσπάσματά του ως έχοντα την κυκλική μορφή, πράγμα το οποίο ισχύει, αν κρίνουμε από τη διαδοχικότητα των εννοιών.

⁷⁴ Διοδώρου, I, 7, 1. Το μυθικό διαχωρισμό της Γης και του Ουρανού επανέλαβε αργότερα ο Δημόκριτος (βλ. DK 68 B 5, 1), βλ. και Ε. Μαραγγιανού (ἔ.ἄ., σελ. 68).

⁷⁵ Η απόσπασση της Γης από τον Ουρανό είναι ένας «κοσμογονικός μηχανισμός» (βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. στα Ελληνικά από τον Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 57), ο οποίος εμφανίζεται ήδη στις μυθολογικές περιγραφές των πολιτισμών της Εγγύς Ανατολής, π.χ., «στο μύθο των Μαορί, στο αιγυπτιακό *Βιβλίο των Νεκρών*, στο Χεττιτικό «Άσμα του Ουλλικούμμι», στην ιστορία του Βαβυλωνιακού πάνθεου και μεταγενέστερα στη *Γένεση*».

⁷⁶ Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers* (ἔ.ἄ., σελ. 58).

⁷⁷ «Κατὰ τὴν ἀρχικὴ συγκρότηση τοῦ κόσμου ὁ Οὐρανὸς καὶ ἡ Γῆ εἶχαν ἐνιαία μορφή, διότι ἡ φύση τοὺς ἦταν ἀνάμεικτη· ὁμως ἀργότερα, ὅταν τὰ σώματα αὐτὰ ἀπομακρύνθηκαν τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, ὁ κόσμος περιέλαβε ὅλο τὸ σύστημα ποῦ βλέπομε μέσα σ' αὐτόν, ἐνῶ ὁ ἀέρας ἀρχισε νὰ κινεῖται συνεχῶς· τὸ πύρινο στοιχείο τοῦ κινήθηκε στα πιο ψηλά μέρη, ἀφοῦ ὅσα ἔχουν αὐτὴ τὴ φύση κατευθύνονται πρὸς τὰ πάνω, λόγῳ τῆς ελαφρότητάς τοὺς» (*Οἱ Προσωκρατικοί*, τομ. Β, μτφρ. Β. Κύρκου, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 297).

⁷⁸ Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 159-182.

εμπειρικός τρόπος⁷⁹ διανόησης του φιλοσόφου αρχίζει να αναδύεται με την προσπάθεια κατηγοριοποίησης της πληθώρας των θεοτήτων της Ελληνικής μυθολογίας σε έναν κοινό πρόγονο ή ένα ζευγάρι (Ζεύς και Χθονή) και κατόπιν με τη διερεύνηση της δομής του κόσμου. Έτσι γίνεται ένα πρώτο βήμα προς τη θεμελίωση μιας αντίληψης ότι ο κόσμος είναι φυσικός, και ότι το σύμπαν φαίνεται σαν ένα διασυνδεδεμένο σύνολο φυσικών δυνάμεων και στοιχείων. Πρόκειται για «ένα αποφασιστικό βήμα προς τη δημιουργία μιας νατουραλιστικής ερμηνείας της φύσεως»⁸⁰ κατά τον Rodrigo de Brito, μελετητή του Φερεκύδου. Εδώ μπορούμε να επισημάνουμε το εξής ως προς την απόδοση της λέξεως «σύνταξιν» σε «σύστημα»: όπως γνωρίζουμε, η μετάφραση ενός κειμένου οφείλει να μην παρεκκλίνει από το αρχαίο κείμενο, ούτως ώστε η μετέπειτα φιλοσοφική του ανάλυση να μην διατρέχει τον κίνδυνο αλλοίωσης του αρχικού συλλογισμού του συγγραφέως. Εν προκειμένω η λέξη «σύστημα» είναι νεώτερος όρος,⁸¹ που, ενώ έχει την ίδια ρηματική προέλευση με τη λέξη «σύνταξη», εν τούτοις αναφέρεται στην ύπαρξη και στις ιδιότητες του κόσμου και όχι στη λέξη καθεαυτή, στην οποία αποδίδεται η ουσία του κόσμου, δηλ. στη λέξη «σύνταξη». Γι' αυτόν το λόγο θεωρώ ορθότερο να αφήσουμε τη λέξη «σύνταξη» ως έχει.

Στην ενότητα αυτή επίσης εξετάζουμε τα αποσπάσματα,⁸² τα οποία διεσώθησαν από το βιβλίο⁸³ του Φερεκύδου και από τις διηγήσεις των δοξογράφων εκ των οποίων

⁷⁹ «Οφείλει κάποιος να χρησιμοποιεί τις πληροφορίες που του παρέχουν οι αισθήσεις του με τέτοιο τρόπο, ώστε να περιορίσει τις ψευδαισθήσεις του», τονίζει ο Θ. Ν. Πελεgrίνης στο έργο του *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σελ. 13.

⁸⁰ Βλ. Rodrigo Pinto de Brito, 'A Teogonia de Ferecides de Syros e o ambiente cultural do porto Heleno-fenício de Syros: um exercício em teoria e metodologia de história', *Revista Prometheus Filosofia*, Vol.15, Rio de Janeiro 2014, 48. Εδώ δίδεται έμφαση στο διαχωρισμό του ρασιοναλισμού με έναν «έμφυτο» (immanent) τρόπο κατανόησης της φύσεως που είναι σχεδιασμένη έτσι, ώστε να μπορούμε να προσδιορίζουμε την εμφάνιση, δηλ. τη φύτρα του νέου αυτού τρόπου αντίληψης για τον κόσμο που μας περιβάλλει.

⁸¹ Εδώ βοηθεί να ανατρέξουμε στην έννοια της ονοματοκρατίας (nominalismus), του προβλήματος περί των «καθ' όλου» εννοιών του Αριστοτέλους (universals), βλ. Ι. Θεοδωρακοπούλου, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, τόμος Γ', Αθήνα 1975, σελ. 57.

⁸² Τα αποσπάσματα αυτά παραδίδονται από το Διογένη το Λαέρτιο (DK 7 A και B 1), καθώς και από τους σωζόμενους Ελληνικούς παπύρους (DK B 2) του Herculaneum (Εκδ. Grenfell-Hunt, 1752-54, σειρά II, αρ. 11, 23). Όπως αναφέρεται στα σχόλια του μεταφρασμένου έργου των H. Diels και W. Kranz (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', μτφρ. Β. Κύρκου, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 915), πρόκειται για αποσπάσματα μέσα από 1860 παπύρους που ευρέθησαν στην κατεστραμμένη από το

προκύπτει ότι τα τμήματα, στα οποία διαιρείται το έργο, έχουν όχι μόνο εννοιολογικές αλλά και υφολογικές διαφορές, οι οποίες με τη σειρά τους δίδουν σημασιολογική και ερμηνευτική ένταση στις πρώτες εννοιολογικές διαφορές. Κάτι τέτοιο προκύπτει βάσει του ότι ο Φερεκύδης αποσύρεται από το ποιητικό ύφος και προτιμά τη λογικότητα που εμπεριέχει ο *πεζός λόγος*⁸⁴ που είναι σύμφυτος με το στοχασμό και εν γένει το φιλοσοφικό λόγο. Ο J. Barnes⁸⁵ υποστηρίζει πως η φράση του Αριστοτέλους «μή μυθικῶς ἅπαντα λέγειν» αφενός τον ξεχωρίζει από τον προκάτοχό του Ησίοδο αφετέρου τον χαρακτηρίζει ως ‘hybrid’, δηλ. υβρίδιο, μισό μυθολόγο και μισό φυσικό φιλόσοφο. Ο χαρακτηρισμός «υβρίδιο» που παραπέμπει στη διττή διάσταση των αποσπασμάτων του Φερεκύδου ίσως να μην είναι επιτυχής, όμως είναι ενδεικτικός ως προς το πως πρέπει να εξηγηθεί το νόημα της *Πεντεμύχου*.⁸⁶ Για το λόγο αυτό, η *Πεντέμυχος* αποτελεί μια γέφυρα μεταξύ της μυθολογικής σκέψης του Ησίοδου και της Προσωκρατικής φιλοσοφίας. Ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του έργου του Φερεκύδου δίδεται στο πρώτο απόσπασμα⁸⁷ των *Βίων φιλοσόφων*:⁸⁸

Βεζούβιο Ρωμαϊκή πόλη Ηράκλεια. Μεγάλο μέρος αυτών προέρχεται από τη βιβλιοθήκη στη βίλλα του Πίσωνος, όπου διεσώθησαν πολλά κείμενα για τη ζωή και το έργο διαφόρων φιλοσόφων.

⁸³ Η *Πεντέμυχος* αναφέρεται στο Λεξικό της Σούδας με τον εναλλακτικό τίτλο *Επτάμυχος* (DK 7 A 2), δηλ. η έχουσα επτά εσοχάς (μυχός = γωνιά, κρυψώνα, εσοχή, μτφρ. ιερό ή ακόμα μια μικρή γωνιά σε βωμό). Όμως τελικώς δεν φαίνεται να υπάρχει πλήρης συμφωνία μεταξύ των μελετητών για το ποιές πηγές εμπιστεύονται για τον τίτλο του βιβλίου του Φερεκύδου.

⁸⁴ «Κατά τον Θεόπομπο έγραψε για την κοσμογονία σε πεζό λόγο (DK 7 A 6), ενώ ο Ευστάθιος (Scr. Eccl., *Commentarii ad Homeri Iliadem*, Vol. I, 14, 27 «περι Φερεκύδην και Έκαταϊον λύσαντες μὲν τὸ μέτρον, ἄλλα δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικὰ») και ο Αριστοτέλης (*Τά μετά τά Φυσικά*, N 4, 1091b και DK 1 B 9) υποστηρίζουν πως ανέμειξε τη μυθολογία με τη φιλοσοφία» (βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, ἔ.ἂ., σελ. 65-85).

⁸⁵ Βλ. J. Barnes (ed.), *Early Greek philosophy*, Penguin 1987, 58.

⁸⁶ Εδώ κρίνεται απαραίτητο για τη διασάφηση της έρευνάς μας σχετικά με τις αντιλήψεις του Φερεκύδου για τη φύση το σχόλιο των G. S. Kirk, J. E. Raven και M. Schofield (βλ. *The Presocratic philosophers*, ἔ.ἂ., σελ. 65-66), οι οποίοι επιλέγουν αντί της ονομασίας *Πενταμύχου* την *Επτάμυχο* (*Heptamychos*). Τούτο είναι καθοριστικό για την ερμηνεία των φιλοσοφικών διανοημάτων του Φερεκύδου, διότι άλλο είναι να εξετάζεται το έργο του πενταμερώς και άλλο επταμερώς, αφού «κάτι τέτοιο θα άλλαζε και τον τρόπο με τον οποίο μπορούν να ερμηνευθούν οι απόψεις του». Όπως και να έχει, οι Kirk, Raven και Schofield συμφωνούν πως ο «αληθινός τίτλος του βιβλίου» είναι η *Επτάμυχος*.

⁸⁷ DK 7 B 1.

⁸⁸ Ἐ.ἂ., Διογένους Λαερτίου, I, 119.

«Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ»⁸⁹ καὶ Χθονίη

Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας⁹⁰ διδοῖ⁹¹

Στην κοσμογονία του Φερεκύδου υπάρχουν τρεις θείες αρχές, ο Ζάς (ή Ζεύς),⁹² η Χθονίη, (η Γη) και ο Χρόνος, (ο Κρόνος) που πάντα υπήρχαν. Όπως επισημαίνει ο Κ. Ιωαν. Βουδούρης, ο Φερεκύδης «δεν επιδιώκει να λύσει το πρόβλημα της δημιουργίας»,⁹³ αλλά να θέσει ως απαρχή των όντων και του φυσικού κόσμου το *Χρόνο*, ο οποίος ταυτίζεται με τον Κρόνο. Εν αντιθέσει προς τον Ησίοδο ο εν λόγω φιλόσοφος δίδει έμφαση στην Κρόνια επίδραση για τη δημιουργία του κόσμου και εν συνεχεία παρουσιάζει τα τρία βασικά συστατικά⁹⁴ του: το πυρ, το πνεύμα (τον άνεμο)

⁸⁹ «Υπήρχαν πάντα (ανέκαθεν)»: Μια ανάλογη αντίληψη συναντάμε και στον Ηράκλειτο, όπου κανείς δεν δημιούργησε την παγκόσμια φυσική τάξη («σύνταξις»), ούτε θεός ούτε άνθρωπος, αλλά υπήρχε πάντα. Πρβλ. το απόσπασμα DK B 30 «κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθέννυμενον μέτρα». Οι Kirk, Raven και Schofield αναφέρουν πως «πρέπει να μας κάνει τρομερή έκπληξη το γεγονός πως μια τέτοια άποψη για τις απαρχές της θείας φύσεως κάνει την εμφάνισή της τόσο ξεκάθαρα και σε θεογονικά πλαίσια, σε μια σχετικά πρώιμη εποχή» (βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven και M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, ἔ.ά., σελ. 70).

⁹⁰ Η φράση «γέρας διδοῖ» μεταφράζεται διαφορετικά από διάφορους συγγραφείς άλλοτε ως βραβείο, ως χάρισμα ή ως γαμήλιο δώρο.

⁹¹ Ἐ.ά., «Υπήρχαν ανέκαθεν ο Δίας, ο Χρόνος και η Χθονία. Αλλά η Χθονία ονομάστηκε Γη, επειδή ο Δίας της έδωσε ως δώρο τη Γη» (σελ. 126). Η Γη εδώ επιτελεί έναν αρχέγονο ρόλο, της οποίας τα στοιχεία δεν είναι μόνο τα φυσικά, αλλά και τα υποχθόνια ή τα κατώτερα στρώματα της γης, όπου κατοικούν δαιμόνια και κατώτερες θεότητες, όπως θυμόμαστε εξάλλου και από τις περιγραφές του Ομήρου και των Ορφικών.

⁹² Ο Ζεύς εμφανίζεται με διαφορετική κλίση ανάλογα με τις τοπικές διαλέκτους. Κλίνεται ως εξής: Ζεύς, Διός και Ζήνός, Δί και Ζήνί, Δία και Ζήν και Ζήνα, Ζεῦ. Άλλοι τύποι που απαντούν είναι: Δάν ή Δεύς (Λακων.), Ζάν (Δωρ.), Ζήν (ποιητ.) ή Τάν (Κρητ.). Οι τύποι αυτοί υπάρχουν και στα αποσπάσματα DK 7 A 8 και DK 7 B 1 (Ηρωδιανού, *Περί μονήρους λέξεως*, στίχ. 6, 15). Ετυμολογικά η λέξη προέρχεται α) εκ του ρήμ. «ζεύγνυμι», δηλ. αυτός που φτιάχνει ζεύγη β) εκ του ρήμ. «ζήω» εξ ου και η λέξη «ζωή», διότι επέζησε μόνο αυτός από τα παιδιά του Κρόνου, και οσαύτως γίνεται η αιτία να ζουν όλοι οι άνθρωποι (πατέρας θεών και ανθρώπων), γ) επί πλέον μπορεί να ερμηνευθεί ως το ζωοποιόν πνεύμα, δ) από το επιτατικό ζα- αύω, δηλ. βοώ, αυτός με τη βροντερή φωνή, και ε) από το ρήμα δεύω, δηλ. ο βροχοποιός. Βλ. Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν της Ελληνικής γλώσσης*, Αθήνα 1990, σελ. 423-424 και J. B. Hofmann, *Ετυμολογικόν Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής γλώσσης*, μτφρ. Αντ. Δ. Παπανικολάου, Αθήνα 1974, σελ. 115.

⁹³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 29.

⁹⁴ Όπως προείπαμε, η *Πεντέμυχος* διαιρεί τον κόσμο σε πέντε τμήματα (ἔ.ά.). Παρατηρώντας το απόσπασμα DK 7 B 6 (*αμυχοῦς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων*

και το ύδωρ (νερό). Εξίσου σημαντική είναι και η παρουσία του Διός⁹⁵ στο παρόν κείμενο, ο οποίος είναι η προσωποποίηση του αρσενικού (με έντονη *ερωτική δραστηριότητα*) που μετέχει της δημιουργίας της φύσεως. Τούτο επιβεβαιώνεται από τον Αριστοτέλη που τον ονομάζει «πρῶτον ἄριστον».⁹⁶ Η πρωταρχική θέση του Δία ως αρχετυπική πατριαρχική εικόνα είναι οικεία στις περιγραφές των παραδοσιακών θεογονιών.⁹⁷ Όμως η ίδια η πράξη της δημιουργίας (ίσως είναι πιο ακριβές να πούμε ότι ο Χρόνος δημιουργεί, ενώ ο Ζεύς παραγγέλλει και διανέμει τις εξουσίες στον κόσμο) είναι εκείνη που έστω μυθοποιητικά αναφέρει τον Ζήνα ως ρυθμιστή όλης της θεϊκής γενιάς, αφού έχει τη δύναμη να δίδει ζωή. Ο Ζεύς μεταμορφωμένος σε Έρωτα⁹⁸ περιτυλίγει τη Χθονή, η οποία απεικονίζει παραδοσιακά τη θεά Ήρα, για «δημιουργικούς σκοπούς»:⁹⁹

αίνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις»), το οποίο αναφέρεται στην ερμηνεία της λέξεως «μυχός», διαπιστώνεται πως πρόκειται ουσιαστικά για το ίδιο πράγμα, δηλ. μια σπηλιά, έναν κόλπο, ένα βαθούλωμα ή ούτως ειπείν μια πύλη διά της οποίας γίνεται αντιληπτός ο κόσμος. Έτσι στο απόσπασμα Β 6 η σπηλιά αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο γεννιέται και χάνεται η ψυχή και όχι στη σύσταση του κόσμου. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τα υπόλοιπα αποσπάσματα. Διορθώνεται όμως στο επόμενο ακριβώς απόσπασμα (Β 6α «τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ φρουρὰν») όπου διευκρινίζεται πως ο κόσμος είναι η σπηλιά, δηλ. ένας κοίλος χώρος εντός του οποίου υπάρχουν διάφορες δυνάμεις.

⁹⁵ Επίσης ο Δίας ταυτίζεται και με τον Ήλιο («*Ἥλιος αὐτὸς (Ζεύς) κατὰ Φερεκύδην*») σύμφωνα με τους δοξογράφους (βλ. DK A 9b).

⁹⁶ Αριστοτέλους, *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά*, 4, 1091b 8 (DK A 7).

⁹⁷ Στην *Πεντέμυχο*, όπως έχει λεχθεί, οι ιστορίες μπορεί να είναι διαφορετικές, αλλά δεν αλληλοαποκλείονται, γιατί, αφενός λείπει μεγάλο μέρος από το κείμενο και αφετέρου ένα πλήθος από μαρτυρίες επιτρέπει να ανακατασκευασθεί το περίγραμμα της διάνοησης του Φερεκύδου με λεπτομέρεια. Αυτό μας δίδει ένα συνδυασμό στοιχείων στην οικολογική φιλοσοφία του Φερεκύδου. Για παράδειγμα, δεν μπορούμε να αναφέρουμε το γάμο της Γης με το Δία χωρίς να μνημονεύσουμε τη δράση του στην αρχαϊκή θεογονία και την επιρροή του σε έννοιες, όπως η γέννηση και η δημιουργία των πραγμάτων.

⁹⁸ Ο Έρωσ ως κοσμική δύναμη που ενώνει τα στοιχεία της φύσης απαντά σε όλες σχεδόν τις μυθικές παραδόσεις. Για την ερμηνεία της εννοίας του Φάνη βλ. τη Μεταπτυχιακή εργασία της Γ. Κτενά, *Ορφικά-Κοσμογονικά I*, Τμήμα Φιλολογίας, Παν/μιο Πατρών 2011, 10-20, 41-55, 70-75 ([http://nemertes.lis.upatras.gr/jspui/bitstream/10889/4849/1/Nimertis_Ktena\(lit\).pdf](http://nemertes.lis.upatras.gr/jspui/bitstream/10889/4849/1/Nimertis_Ktena(lit).pdf), τελ. επίσκεψη, 2/2/2016). «Μυθολογικά ο Έρωσ θεωρείται άναρχος και ένας από τους παλαιότερους θεούς» (βλ. <http://el.wikipedia.org/wiki/Έρωσ>, τελ. επ. 4/5/2016). Θρυλείται δε ότι δεν γεννήθηκε από κανένα (πρβλ. τα Ορφικά αποσπάσματα για το «κοσμικό αυγό», [το αυγό προϋπήρχε και σε παλιότερες παραδόσεις ως «ανεμόδαρτο» ή φτερωτό, στο οποίο όμως επενέβη ο θεός Έρωτας για να αναστατώσει

«ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τὴν δι' ὄλων διήκουσαν».¹⁰⁰

Το απόσπασμα αυτό, διαπνεόμενο από μεστό και πυκνό λόγο, εμπεριέχει διάφορες έννοιες που αναφέρονται στη δημιουργία του κόσμου μέσα από την *ένωση των αντιθέτων* («*τῶν ἐναντίων*»). Η φύση («*κόσμον*») σε αυτό το απόσπασμα έχει το γνώρισμα της φύσεως των εναντίων, δηλ. των αντιθέτων δυνάμεων. Κάτι παρόμοιο υπήρχε και στην Ησιόδεια *Θεογονία*,¹⁰¹ όπου η πλατιά Γη «των αθανάτων όλων ἔδρα σίγουρη για τα πάντα» γέννησε πρώτα τον Ουρανό κι ύστερα τα ὄρη και τον Πόντο. Ο Ησιόδος με ασύνδετο ποιητικό λόγο γεμάτο χάρη και ταχύτητα παρουσιάζει τη Γη να γεννοβολά αντίθετες δυνάμεις, άλλοτε καταστροφικές και σκοτεινές (ὅπως π.χ., τέρατα ή δαίμονες) και άλλοτε φωτεινές και δημιουργικές. Στον Φερεκύδη ο Ζεύς παρόλο που οδηγείται με στρατηγική από τη Γη με σκοπό να περιορίσει την τυραννία του Κρόνου, εν τούτοις παραμένει ο παντοτινός κυρίαρχος του κόσμου. Έτσι ο Ζεύς συνεχίζει την πατριαρχική παράδοση της εποχής που θέλει το αρσενικό στοιχείο να διαφεντεύει τα του κόσμου.

Όμως το στοιχείο εκείνο που διαποτίζει εντόνως το λόγο του Φερεκύδου είναι η παρουσία του ενός θηλυκού, της Γης. *Η γυναίκα και η γη ταυτίστηκαν εν πολλοίς με τη γένεση των όντων, όπως και ο άνδρας, αφού με το σπέρμα του γονιμοποιεί κάθε σπόρο και καρπό.* Η Χθονία που κατέφερε να πείσει τρεις πατριαρχικές μορφές της

τα ως τότε δεδομένα. Το αυγό αποτελείται από δύο μέρη, τον Ουρανό και τη Γη που αναδύουν τον Φάνη, και κατόπιν τη Γη που ζευγαρώνει με τον Ουρανό, πρβλ. KRS, ἔ.ά.], βλ. τους στίχους της *Θεογονίας* 116-122). Η δε «Ορφική θεογονία τοποθετεί τη Νύχτα στη βάση ενός ψευδο-θεολογικού συστήματος όχι ως θεότητα (πράγμα που θα υπονοούσε τη γέννησή της από κάποια άλλη προγενέστερη θεότητα) αλλά ως πρώτη αρχή» (βλ. τα πολύτιμα σχόλια της Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 50-53 και τα σχόλια της Γ. Π. Κτενά στην εργασία της για την *Ορφική κοσμογονία*: [http://nemertes.lis.upatras.gr/jspui/bitstream/10889/4849/1/Nimertis_Ktena\(lit\).pdf](http://nemertes.lis.upatras.gr/jspui/bitstream/10889/4849/1/Nimertis_Ktena(lit).pdf), ἔ.ά., σελ. 70-76).

⁹⁹ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 29 και Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, Κεφ. Πρώτο, σελ. 50-58.

¹⁰⁰ DK B 3: «Ο Φερεκύδης ἔλεγε ότι ο Δίας, όταν θέλησε να φτιάξει τον κόσμο μεταμορφώθηκε σε Έρωτα, γιατί, όταν ἔφτιαξε τον κόσμο ενώνοντας τα αντίθετα, τον ἔφερε σε συμφωνία και φιλία και ἔσπειρε μέσα σε όλα σύμπνοια και ενωτικούς δεσμούς, που διαπερνούν τα πάντα» (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', μτφρ. Β. Α. Κύρκου, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 128).

¹⁰¹ Ησιόδου, *Θεογονία*, στίχ. 116-136.

μυθολογίας, τον Ουρανό, τον Κρόνο και το Δία να προστατεύσουν την εξουσία τους, παρότι τελικώς οδηγήθηκαν στην αλληλεξόντωση με τελικό νικητή τον Ζήνα (Δία), δείχνει πως ο ρόλος της δεν είναι μόνο εκείνος της γεννήτρας (*παμμήτειρος*),¹⁰² αλλά και της αφέντρας (*πρεσβίστη*), δηλ. της αρχαιότερης και υψηλότερης στη μυθολογική κλίμακα.¹⁰³ Η Γη εκπροσωπεί την ίδια τη φύση και κινεί τα νήματα του κόσμου βάσει στρατηγικής,¹⁰⁴ σύμφωνα με την οποία συμβουλεύει τους βασιλείς να προσέχουν ποιό απόγονο θα αφήσουν στην εξουσία, μέχρι να οδηγηθούν τα πράγματα σε μια τελική διευθέτηση του κόσμου, όπως και συνέβη στην περίπτωση του Διός, ο οποίος και επεκράτησε. Προς τιμήν της κεντάται ένα πανέμορφο ύφασμα («φᾶρος»)¹⁰⁵ «*Τί ἐστὶν ἢ ὑπόπτερος δρυς καὶ τὸ ἐπ’ αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, ἢ πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν λαβὼν ἢ ἀπὸ τῆς τοῦ Χαμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν*».¹⁰⁶ Ο

¹⁰² Η γονιμοποίηση της Γης από τις αιμοσταλίδες του ευνουχισμένου Ουρανού παραπέμπει σε προϊστορικές μαγικές τελετές, όπου οι πιστοί έκαναν επίκληση για βροχή και για γονιμότητα. Το ίδιο συμβαίνει και με την καταβρόχθιση των παιδών (παιδοθυσία-παιδοφαγία) που παραπέμπει στα γνωστά «Θυέστεια δείπνα» (βλ. Walter Burkert, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 1997, σελ. 97).

¹⁰³ Βλ. Σχόλια του Ε. Ν. Ρούσσου σχετικά με το ρόλο της Γης στην αρχαϊκή μυθολογία στο συλλογικό έργο *Ελληνική μυθολογία*, τόμ. Β΄, Εκδοτ. Αθηνών 1986, σελ. 123 και σελ. 125.

¹⁰⁴ Η Γη λατρευόταν από τους αρχαίους Έλληνες ως ζωοδότρα και άμεσα σχετιζόμενη με τον Δία, ο οποίος, σύμφωνα με τη μυθολογία, ήταν όχι μόνο επουράνιος θεός, αλλά και κυρίαρχος στα τεκταινόμενα επί γης. Υπ’ αυτήν την έννοια Γη και Ζεύς είναι αλληλεξαρτώμενοι.

¹⁰⁵ Η λέξη «φᾶρος» μεταφράζεται ως ύφασμα, σκέπασμα ή πέπλο. Ο λεγόμενος «πέπλος» (βλ. ο πέπλος της θεάς Αθηνάς στην πομπή των Παναθηναίων, DK 7 B 5) ήταν αρχαίο ελληνικό ρούχο, μακρύ και χωρίς μανίκια, που το συγκρατούσαν στους ώμους και το έσφιγγαν στη μέση. «Όμως το φᾶρος διαφέρει από το μιάτιο ή το χιτώνα, καθώς είναι ακριβό ύφασμα δηλωτικό της κοινωνικής τάξης. Οι ηγεμόνες συνήθιζαν να φορούν ένα αργυρόλευκο λινό πανωφόρι, το φᾶρος, που το τύλιγαν στο σώμα τους και μερικές φορές συνοδευόταν από ένα είδος καπέλου, το κόκκινο πέτασο, με διπλώματα από λευκό μαντήλι, διακριτικό γνώρισμα της εξουσίας τους. Η λυρική αυτή σύνθεση τραγουδιόταν από χορό δέκα κοριτσιών στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής τελετουργίας που περιελάμβανε την προσφορά πέπλου στις θεές της γονιμότητας» (βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 51-55, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α΄, μτφρ. Β. Α. Κύρκου και Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 913-915 και τον ιστότοπο των *Ψηφίδων*, <http://www.greek-language.gr>, έ.ά.).

¹⁰⁶ DK 7 B 2: «Τι είναι η φτερωτή βελανιδιά και το κεντημένο σκέπασμα που ήταν πάνω της, όλα όσα ο Φερεκύδης με αλληγορικό τρόπο είτε για τους θεούς, παίρνοντας την ιδέα από την προφητεία του Χαμ» (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α΄, μτφρ. Β. Α. Κύρκου και Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 127).

Δίας λοιπόν παντρεύεται τη Χθονή και ως δώρο γάμου της δίδει ένα κεντημένο πέπλο, στο οποίο χρωματίζεται η ίδια η Γη και ο Ωγηνός.

Τί συμβολίζει όμως η «ὕπόπτερος δρυς»; Εδώ μπορούν να σταθούν διάφορες ερμηνείες. Σύμφωνα με το άρθρο¹⁰⁷ του Rodrigo Pinto de Brito το ύφασμα τοποθετείται πάνω σε μια βελανιδιά¹⁰⁸ που συμβολίζει τη δομή του σύμπαντος και από το οποίο η Γη θρέφεται. Υποστηρίζει πως αυτή είναι μια προσεκτική περιγραφή του σχήματος του σύμπαντος και της θέσης που καταλαμβάνει στο χώρο. Η άποψη αυτή με βρίσκει σύμφωνη, καθώς η δρυς αναπαριστά υπό μια έννοια τη δομή και τα ίδια τα θεμέλια της γης.¹⁰⁹ Κατ' επέκταση θα μπορούσε κανείς να φανταστεί πως η Γη είναι σαν μια δρυς, ψηλή, δυνατή και λυγερόκορμη, με τα χέρια της ανοιχτά να συμβολίζει τα πρώτα θεμέλια του σύμπαντος. Μια άλλη άποψη, αυτή του H. Diels,¹¹⁰ πρεσβεύει πως ο Ζεύς μπορεί να κρέμασε το φάρος στη βελανιδιά αμέσως μόλις το

¹⁰⁷ Βλ. το άρθρο του Rodrigo Pinto de Brito, 'A Teogonia de Ferecides de Syros e o ambiente cultural do porto heleno-fenício de Syros: um exercício em teoria e metodologia de história', *Revista Prometheus Filosofia*, Vol.15, Rio de Janeiro 2014, 51-52.

¹⁰⁸ Η βελανιδιά διαθέτει πολλά αυτοφυή είδη σε όλα τα πλάτη της γης και θεωρείται δένδρο αντοχής, καθώς είναι αιωνόβιο και εξαιρετικής ποιότητας. Η βελανιδιά στην Ελλάδα συναντάται στις Κυκλάδες ως ήρεμη βελανιδιά (*αίγίλωψ*). Δεν είναι τυχαίο επίσης το γεγονός ότι το 18ο αι. η Κέα εξήγε 40.000 καντάρια βελανιδιά ετησίως με κύριο προορισμό τα βυρσοδεψεία της Σύρου. Στη δε λαϊκή παράδοση προοιωνίζει την εγκυμοσύνη, τη γονιμότητα και το γάμο. Για παρόμοια στοιχεία βλ. επίσης Ο. Guillaume Antoine, *Atlas pour servir au Voyage dans l'Empire Othoman, l'Egypte et la Perse, fait par ordre du gouvernement, pendant les six premières années de la République*, C. H. Agasse, Παρίσι 1801.

¹⁰⁹ «Η προφητική δρυς της Δωδώνης, του αρχαιότερου μαντείου στον Ελλαδικό χώρο, ήδη από την εποχή του Χαλκού, επικεντρώνεται στη λατρεία της Γαίας και άλλων θηλυκών γονιμικών θεοτήτων» Στοιχεία για το μαντείο βρίσκουμε στο άρθρο του Γ. Σμύρη - Γ. Πλιάκου, «Το θέατρο, το βουλευτήριο και το στάδιο της Δωδώνης» στο Κ. Ι. Σουέρεφ (ed.), *Αρχαία θέατρα της Ηπείρου*, Εκδ. Διάζωμα, Περιφερειακή ένωση Δήμων Ηπείρου, Αθήνα 2011, σελ. 62-100 και http://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CF%81%CF%87%CE%B1%CE%AF%CE%B1_%CE%94%CF%89%CE%B4%CF%8E%CE%BD%CE%B7, λήμμα «Αρχαία Δωδώνη», τελ. επ. 2/5/2017). «Το υπαίθριο μαντείο είχε μια βελανιδιά (η ιερή φηγός) που γύρω είχε έναν περίβολο από χάλκινους λέβητες πάνω σε τρίποδες, οι οποίοι με τους ήχους που έκαναν, αλλά και με το θρόϊσμα των φύλλων του δέντρου έδιναν χρησμό. Οι ιερείς εικάζεται πως δεν έπλεναν τα πόδια τους και σέρνονταν στο χώμα για να έχουν επαφή με τη γη. Στις ρίζες της βελανιδιάς πιστευόταν ότι κατοικούσε η Γαία, αλλά με τον ερχομό του Δωδεκάθεου αντικαταστάθηκε από το Δία και τη Διώνη».

¹¹⁰ Βλ. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897.

ύφανε, και στη συνέχεια το παρέδωσε στη Χθονή. Ο Gomperz¹¹¹ θεωρεί πως η φτερωτή βελανιδιά δεν είναι άλλο από τον αργαλειό πάνω στον οποίο ο Ζεύς ύφανε το ύφασμα. Μια άλλη ερμηνεία προτείνεται από τον Kurt von Fritz,¹¹² ο οποίος υποστηρίζει πως η *υπόπτερος δρυς* είναι η Γη που επιπλέει στο χώρο, γεγονός που θυμίζει εν πολλοίς τις φιλοσοφικές επίνοιες του Αναξιμάνδρου.¹¹³ Και αυτή η ερμηνεία έχει μια ιστορική και φιλοσοφική βάση, καθώς θεωρείται πως ο Αναξιμάνδρος προηγείται του Φερεκύδου¹¹⁴ και είχε μιλήσει για τη γη ως κέντρο του σύμπαντος. Όπως και να 'χει, το ερώτημα παραμένει: είναι το φόρεμα μια αλληγορία ή μια πραγματική κοσμογονική πράξη; Αν θέλουμε να μείνουμε πιστοί στο ίδιο το κείμενο, μάλλον θα καταλήξουμε στο δεύτερο, καθώς όποια υπόθεση κι αν κάνουμε σχετικά με τη χρησιμότητα ή την ερμηνεία της φτερωτής βελανιδιάς, αποτελεί μια μόνο συνιστώσα παρά το συνολικό νόημα της κοσμογονικής αυτής αποκάλυψης της ενώσεως και της δημιουργίας.

Συμπερασματικά θα λέγαμε πως η φύση έχει τρία βασικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα:

- α. της μείξεως των στοιχείων (*μεμειγμένη*),
- β. της αντίθεσης (*των εναντίων*) και
- γ. της ένωσης (*ένωσις*).

Η φιλοσοφική αντίληψη του Φερεκύδου, ενώ ομοιάζει με την Ησιόδεια αντίληψη για τη δημιουργία, διατηρεί την εκλογικευμένη σκοπιά του πράγματος, και με αυτόν τον τρόπο καλύπτει ένα ευρύ φάσμα θεμάτων τόσο μυθολογικό όσο και φιλοσοφικό. Δεν ομιλεί *in abstracto*, αλλά επικεντρώνεται στα πέντε τμήματα της φιλοσοφίας του, δηλ. στην αρχή της δημιουργίας (Χρόνο), στην ίδια τη δημιουργία (ο γάμος του Δία με τη Χθονή), στη δομή και στην υποδομή του κόσμου (η υπόπτερος δρυς), στη μάχη των δυνάμεων (η μάχη του Κρόνου με τον Οφιονέα), και τέλος στην

¹¹¹ Βλ. H. Gomperz, *Über Sinn und Sinngebilde*, Erklären und Verstehen 1929, 22.

¹¹² Βλ. K. von Fritz, 'Pherekydes (Mythograph)' στο *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (RE) 19/2, Stuttgart 1938, 2025-2033.

¹¹³ DK 12 A 1, A 9b, A 10, A 26a και B 5.

¹¹⁴ Αντίθετα ο Hermann S. Schibli στο έργο *Pherekydes of Syros*, Clarendon Press 1990, 100-120, διατείνεται πως ο Φερεκύδης προηγείται του Αναξιμάνδρου. Στο ίδιο έργο υποστηρίζει πως «η σχεδόν εμβρυολογική απεικόνιση της κοσμικής δημιουργίας προέρχονταν αναμφίβολα από την παρατήρηση του μικρόκοσμου των ανθρώπων και των ζώων, των φυτών και των σιτηρών», στοιχείο σημαντικό για τη μελέτη της φυσικής φιλοσοφίας του Φερεκύδου.

έννοια της πολλότητας ως «γνώρισμα των αρχικών όντων»,¹¹⁵ δηλ. την αναγωγή του ενός όντος σε διάφορα επιμέρους όντα.

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Βάσει των παραπάνω γίνεται φανερό πως ο Ησίοδος πιστεύει στον κοινωνικό σκοπό της φύσεως, συνδέοντας άρρηκτα στα δύο έπη του τη φύση με την *αγροτική ζωή* και τα αγαθά που αυτή προσφέρει. Η φιλοσοφία του έχει κοινωνιολογική, ανθρωπολογική και πολιτική σημασία, καθώς η *σύνδεση της εργασίας με τη φύση* δείχνει τις ποιότητες εκείνης της εποχής, δηλαδή το πως αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι τη σχέση τους με τη φύση και τον ανταποδοτικό της ρόλο. Επί πλέον τα αποσπάσματα που έχουν αστρονομικό περιεχόμενο στην πλειοψηφία τους συνδέουν την παρατήρηση των άστρων με την Ελληνική μυθολογία.¹¹⁶ Συν αυτό ο ποιητής δεν ξεχνά πως η ανθρώπινη φύση διέπεται από διαρκώς αυξανόμενες ανάγκες, στις οποίες συμπεριλαμβάνει και την *ανάγκη* για εξουσία.

Επίσης, ενώ δεν αναφέρεται η λέξη «φύση» μέσα στα έπη ούτε στα αποσπάσματα των Diels-Kranz, εμμένει στα *φαινόμενα* της φύσεως, όπως αναλύσαμε πρωτύτερα, και τα προσδιορίζει. Συλλαμβάνει την έννοια του *χώρου* στο σύμπαν, αλλά και του *χρόνου* (βλ. «*πέρας*» και «*τελεσφόρος*») χωρίς να τον προσδιορίζει σαφώς πλην των αλλαγών των εποχών (ισημερίες, άνοιξη-φθινόπωρο κ.τ.ό.). Κατά τον Ησίοδο οι άνθρωποι και οι θεοί διαμένουν σε ξεχωριστούς χώρους (οι θεοί στα Ολύμπια δώματα και οι άνθρωποι στη γη) και, σύμφωνα με την όλη κοσμοθεωρία του, οι θεοί δημιουργούν τον κόσμο, κατόπιν ο φυσικός κόσμος γεννά τον άνθρωπο και διά της επεμβάσεως των θεών (αλλά όχι αποκλειστικά δι' αυτών), και τέλος ο άνθρωπος με τη σειρά του έχει ως σκοπό να *υπηρετεί* τη φύση (προτρέπει διαρκώς τον άνθρωπο για εργασία στα χωράφια). Όσο για τους θεούς δεν τους θεωρεί άυλους, όπως συμβαίνει σε άλλες θρησκείες, αλλά τους φαντάζεται με ανθρώπινο σώμα και μορφή. Εν τέλει η *Θεογονία* θα λέγαμε πως δεν είναι μια άλλη *Βίβλος* ή ένα ακόμα βιβλίο για τη *Γένεση*, αφού εμπεριέχει τόσο κοσμολογικά στοιχεία (φυσικά φαινόμενα, περιγραφή της φύσεως, αστρονομικές παρατηρήσεις, υλιστική περιγραφή των θεών και των ανθρώπων) όσο και κοινωνιολογικά (σύνδεση της αγροτικής

¹¹⁵ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 32.

¹¹⁶ Για παράδειγμα, την αναφορά του στις Πλειάδες (DK 4, B 1-4), στη φθινοπωρινή ισημερία (DK B 4), στις νύμφες (DK B 5), στο μύθο του Ωρίωνος με το Σκορπιό και στις Άρκτους (DK B 6-7) και στο φαινόμενο των σεισμών που εξηγείται διά του μύθου του Ωρίωνος (DK B 8).

εργασίας με την οικονομία ενός τόπου), ούτε εμμένει δογματικώς στα όσα αναφέρει, αλλά έχει περισσότερο *συμβουλευτικό* χαρακτήρα, παραμερίζοντας τις ηθικολογίες. Τέλος αναφέρεται και στην αδύναμη όψη της φύσεως, δηλαδή όπου η φύση κάνει «λάθη» (χωλαίνει ή βγάζει αδύναμους καρπούς) και στην απόδοση δικαιοσύνης στον κόσμο («*εὐνομία*»).

Ο δε Φερεκύδης πηγαίνει ένα βήμα παραπέρα και εισάγει το στοιχείο της μείξεως (*μεμειγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως*) και του συνόλου των φυσικῶν δυνάμεων και στοιχείων. Ο κόσμος είναι για αυτόν *αν* όχι αποτέλεσμα μείξεως, τουλάχιστον μέρος ενός ανακατέματος των στοιχείων, και απεικονίζεται διά της αλληγορίας της δρυός (όπως βλέπουμε στο απόσπασμα με αποκαλυπτικό λόγο, στο οποίο η βελανιδιά απλώνει τις ρίζες της παντού). Η συμβολή τόσο του Ησιόδου όσο και του Φερεκύδου στην ανάδειξη νέων αρχῶν και στοιχείων, τα οποία αργότερα οι υπόλοιποι Προσωκρατικοί επικαλούνται στη φιλοσοφία τους, είναι καθοριστική.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΟΙ ΕΠΙΝΟΙΕΣ ΤΩΝ ΜΙΛΗΣΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η Ιωνική φιλοσοφία, προσπαθώντας να βάλει σε τάξη τον κόσμο και να ορίσει τη δική της θέση μέσα σε αυτόν, δημιουργεί αργά αλλά σταθερά τις βάσεις ώστε να απομακρυνθεί από το χάος του μύθου και τη δεισιδαιμονία με εργαλείο τη λογική. Όμως ο κόσμος για τους αρχαίους εξακολουθεί να μην είναι προσδιορισμένος επαρκώς, παρότι έχουν ήδη ιχνογραφηθεί τα πρώτα σημάδια μιας λογικοφανούς διανόησης από την αρχαϊκή εποχή. Η ανάγκη για γνώση φαίνεται πως εξακολουθεί να είναι επιτακτική.

Η γνώση αυτή δεν μπορεί πλέον να περιορισθεί σε μυθολογικές ακροβασίες, αλλά σε κάτι πιο εύληπτο και λογικό, όπως είναι το *ὔδωρ* ή ο *ἀήρ*. Στην παρούσα ενότητα οι φιλόσοφοι της Ιωνίας, ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης, μελετούν το φυσικό κόσμο, τα ζώα, τα φυτά και τα υπόλοιπα στοιχεία της φύσεως και προχωρούν πέραν της απλής παρατήρησης στην ονοματοποιία με εργαλείο τη γνώση των μαθηματικών και της φυσικής, δίδοντας νέες διαστάσεις σε ό,τι ωριζόταν ως «φύση» μέχρι εκείνη την περίοδο. Οι εν λόγω φιλόσοφοι αναζητούν, όπως μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης,¹ κάποια *ουσία* στη φύση απ' όπου καθετί αντλεί ενέργεια και κινείται.

2. Οι αντιλήψεις του Θαλού για τη φύση

Σε τί συνίσταται το μεγάλο βήμα στην ιστορία της φιλοσοφίας² και στην προσπάθεια ορισμού της φύσεως εκείνη την εποχή; Γιατί την αποκαλούμε εποχή

¹ Βλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τά Φυσικά*, Α 3, 983b6 και *Φυσικά*, Γ 5, 204b 22.

² Ο E. Schrödinger στο *Η φύση και οι Έλληνες* (σχόλια από το *Ο κόσμος και η Φυσική* του M. Bitbol, εκδόσεις Τραυλός 2003, σελ. 98-205) υπενθυμίζει το εννοιολογικό εύρος που αποδίδουν οι Έλληνες φυσιολόγοι στην έννοια της φύσεως. Στο κεφάλαιο 7, αναφερόμενος στους Έλληνες με εγκωμιαστικό λόγο, λέει χαρακτηριστικά ότι «ο Θαλής δεν απομακρύνεται από τους θεούς». Αυτό μπορεί να ερμηνευθεί ως εξής: οι θεοί του Ολύμπου, οι οποίοι ζούσαν μέσα στη φύση εκεί ψηλά στα δώματά τους, δεν θα ήταν δυνατό να απαρνηθούν τη φύση, δηλαδή να θεωρήσουμε πως θεοί και φύση είναι κάτι διαφορετικό, τουλάχιστον για τα δεδομένα εκείνης της εποχής. Επομένως και το υγρό στοιχείο, το οποίο είναι συνυφασμένο με τη ζωή στον Όλυμπο και κάθε κατάσταση της φύσεως, είναι και αυτό αντικείμενο λατρείας (το είδαμε και παλαιότερα, στον Όμηρο, στον Ησίοδο και στον Φερεκύδη με τη λατρεία της φύσεως). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ο Θαλής, όταν και όπου αναφέρεται στους θεούς (βλ.

«γέννησης της επιστήμης και για ποιά λόγο αναφερόμαστε στον Θαλή ως τον πρώτο ερευνητή της φύσεως;», όπως λέει χαρακτηριστικά ο J. Burnet (έ.ά., *Early Greek philosophy*, 37-47). Για τον Θαλή η έρευνα της φύσεως ξεκινά από μια αρχή, η οποία είναι α) πρωταρχική, δηλαδή ιεραρχικά πρώτη και β) είναι μοναδική. Ο Θαλής θεωρεί ως πρωταρχική ουσία το ύδωρ.³

*«Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο,
καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη».*⁴

Όπως αναφέρει ο Schrödinger, ο Θαλής δεν αναφερόταν προφανώς στο H₂O, αλλά γενικά στο υγρό στοιχείο ύστερα από προσεχτική παρατήρηση της φύσεως. Αυτή η άποψη ενισχύεται από την τελική προτίμηση του φιλοσόφου που είναι το ύδωρ έναντι άλλων στοιχείων, τα οποία παρέλειψε μάλλον να μελετήσει επαρκώς ή προέταξε το ύδωρ ως το ισχυρότερο. Μια ακόμη περιγραφή, η οποία αναφέρεται από πολλούς δοξογράφους στις μαρτυρίες DK A 1-23 ως άποψη του Θαλού είναι ότι η γη

A 1-23) δεν αναφέρεται κατ' ανάγκη σε ένα θεό κηδεμόνα ή ένα δυνάστη, αλλά σε μια πηγή γνώσης, και ως εκ τούτου αυτό είναι μια «δικαιολογία» για το φιλόσοφο να υποστηρίξει τις απόψεις του. Δεν είναι τόσο τιμωρός αλλά δύναμη. Αυτή η δύναμη αντικατοπτρίζεται συχνά στη φιλοσοφία των Προσωκρατικών και ως ψυχή και μάλιστα κινητήρια. Έτσι ό,τι περιγράφεται ως αλληλεπίδραση δυνάμεων ή κίνηση μέσα στο σύμπαν μπορεί να λέγεται και ψυχή. Θυμίζουμε εδώ τη στάση των Πυθαγορείων πάνω στο ζήτημα της ψυχής: Ο Thomas M. Robinson στο άρθρο του 'Ficino's Pythagoras' στο συλλογικό έργο *On Pythagoreanism*, G. Cornelli, R. McKirahan & C. Macris (eds), Berlin 2013, 423-433, αντιπαραβάλλοντας την άποψη του Φιτσίνο για την ψυχή εν σχέσει προς την έννοια της ψυχής στους Πυθαγορείους, αναφέρει πως, «αν η ζωή και η κίνηση συμβαίνουν μαζί, τότε και η ψυχή είναι η αρχή της ζωής μας, αυτό θα φαινόταν [...] και στα σφαιρίδια του αέρα που θεωρούνται ότι βρίσκονται σε συνεχή κίνηση, και εκδηλώνουν ένα είδος ζωής, επομένως ένα είδος ψυχής· επιπλέον θα μπορούσε να ειπωθεί ότι με κάποιον τρόπο η ψυχή είναι μια κινητήρια δύναμις». Argumenti causa, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η τελευταία αυτή άποψη ήταν και άποψη του Πυθαγόρου, που εν μέρει επιβεβαιούται, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλους στο *Περί ψυχής* (405a29 κ.εξ.) από το μαθητή του Αλκμαίωνα, ότι δηλαδή η ψυχή βρίσκεται «αίωνια σε κίνηση». Πάνω σε αυτό ο T. M. Robinson προσθέτει πως και η εσωτερική αρμονία του ανθρώπου είναι συνιστώσα της ψυχής.

³ Πρβλ. DK B 13a (Αθηναγόρου, *Πρεσβεία περί χριστιανών* 18): «(Γιατί σύμφωνα με τον Ορφέα) το νερό ήταν η αρχή όλων των πραγμάτων, και από το νερό κατακάθισε η λάσπη, ενώ από τα δύο αυτά γεννήθηκε ένα ζώο, ένα φίδι με πρόσθετο κεφάλι λέοντα, και ανάμεσά τους υπήρχε το πρόσωπο θεού, που λεγόταν Ηρακλής και Χρόνος» (*Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α, μτφρ. Β. Α. Κύρκου, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007, σελ. 63).

⁴ DK 11, A 1 (27): «Ως πρωταρχική αιτία όλων των όντων θεώρησε το νερό και πίστευε πως ο κόσμος είναι έμψυχος και γεμάτος από θεότητες» (έ.ά., μτφρ. τόμ. Α, σελ. 169).

έχει το στοιχείο του ύδατος σε όποια φάση κι αν αυτή ευρίσκεται. Εν τούτοις οι Ίωνες φιλόσοφοι⁵ δεν έχουν ακόμα αποκοπεί από το μυθικό κόσμο⁶ της προτέρας εποχής. Σχετικά με τη φύση των άστρων, του ηλίου και της σελήνης μαρτυρούνται τα εξής αμφισβητούμενα χωρία :

«Θαλής⁷ γεώδη μεν, έμπυρα δε τα άστρα⁸

Θαλής γεώδη τον ήλιον

Θαλής γεώδη την σελήνην απεφήνατο»⁹

καθώς και το σημαντικό χωρίο στη μαρτυρία Α 3:

«εὔρε γὰρ τὸν ἥλιον ἐκλείπειν ἐξ ὑποδρομῆς σελήνης καὶ μικρὰν ἄρκτον αὐτὸς ἔγνω
καὶ τὰς τροπὰς πρῶτος Ἑλλήνων καὶ περὶ μεγέθους ἡλίου καὶ φύσεως.
ἀλλὰ καὶ ἄψυχα ψυχὴν ἔχειν ὅπως οὖν ἐκ τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἡλέκτρου¹⁰»¹¹

Κατά τις δοξασίες αυτές άλλοτε μεν τα άστρα θεωρούνται γεώδη, αλλά έμπυρα (πυρακτωμένα), και άλλοτε ο ήλιος και η σελήνη γεώδεις. Επί πλέον ο Θαλής βλέποντας ως βασικό στοιχείο του κόσμου το ύδωρ, το ανάγει σε πρωταρχικό και γενεσιουργό στοιχείο εκ του οποίου όλα τα όντα γεννώνται και μέσα από έναν κύκλο μεταβολών τα όντα δύνανται να αλλάξουν. Το νερό ως στοιχείο υπεύθυνο για τη ζωή

⁵ Λέγεται συχνά ότι οι Ίωνες πραγματοποίησαν το πέραςμα από το μύθο στο Λόγο. Όμως αυτό το πέραςμα έχει ήδη γίνει από την εποχή του Ησιόδου.

⁶ Ο Αριστοτέλης στο Α 12 αναφέρεται στον Όμηρο, όπου ο Ωκεανός και η Θέτις είναι δημιουργοί του κόσμου, και στο ιερό ύδωρ (*τιμωτάτον μεν γὰρ τὸ πρεσβύτατον*), το νερό της Στυγός, στο οποίο ορκίζονταν οι θεοί. Στον Θαλή το ύδωρ δεν είναι ιεροποιημένο, αλλά παρουσιάζεται πλέον ως μια φυσική ουσία που προκύπτει από κάποια ένωση στοιχείων.

⁷ Η φήμη του Θαλού ως θαυματοποιού ή ικανού να σταματά τη βροχή και να προλέγει το μέλλον είναι υπερβολή, και συνήθως λεγόταν για εκείνους που εξηγούσαν τα μετεωρολογικά φαινόμενα.

⁸ Βλ. DK A 17a (Αετ. II 13,1, Dox. Gr. 341) «Ο Θαλής (θεωρεί) πως τα άστρα έχουν τη σύσταση της γης, αλλά είναι πυρακτωμένα» (*«Θαλής μεν δὴ γῆνην ἔμπυρον εἶπε τὴν τῶν ἀστέρων οὐσίαν»*).

⁹ Έ.ά., Αέτ. II 25,8 (Dox. Gr. 356b, 14-15).

¹⁰ Πρβλ. Αριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, Α 2.405a, 19: «*Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἰππίας (DK 86 Β 7) φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχὰς, τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἡλέκτρου*».

¹¹ Βλ. DK 11, Α 3: «*Διότι ανακάλυψε ότι ο ήλιος παθαίνει εκλείψεις εξαιτίας του ότι περνάει κάτω από αυτόν η σελήνη. Αυτός επίσης ανακάλυψε τη Μικρή Ἄρκτο και από τους Έλληνες πρώτος εξήγησε τα ηλιοστάσια, μίλησε για το μέγεθος του ήλιου, και για τη φύση. Επίσης είπε ότι υπάρχουν και πράγματα χωρίς ζωή, αλλά έχουν ψυχή, όπως για παράδειγμα, είναι ο φυσικός μαγνήτης και το ήλεκτρον*» (μτφρ. έ.ά., τόμ. Α, σελ. 173-174).

και το θάνατο των όντων, δεν είναι παρά η ίδια η ουσία των όντων, όπως χαρακτηριστικά μας παραθέτει ο Αριστοτέλης στο *Τά μετά τά Φυσικά*:

«Θαλής μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνεται εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὀρᾶν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν· τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς».¹²

Με μια τέτοια φιλοσοφική προσέγγιση ο Θαλής καταφέρνει να ξεφύγει από το μυθικό πλέγμα του Ομήρου, που ήθελε ως γεννήτορες των πάντων τον Ωκεανό και την Τηθύ. ¹³ Η απομάκρυνση από τα μυθολογικά στοιχεία και η προσέγγιση της φύσεως εμπειρικά, δείχνει μια νέα στροφή στο χώρο των φιλοσοφικών ιδεών και του στοχασμού. Αν και μονιστική, αυτή η κοσμολογική και οντολογική ερμηνεία του Θαλού, επέχει μια πρώτη επιστημονική και φιλοσοφική θεώρηση στο θέμα της γενέσεως και της φύσεως. Παρόλα αυτά ο Αριστοτέλης στο *Περί ψυχῆς*¹⁴ επαναφέρει το θέμα των θεών στη φιλοσοφία του Θαλού: «καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμεῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι», υπονοώντας ότι κάθε ὄν έχει μέσα του ένα θεό. Αυτός ο θεός δεν ακούει σε κάποιο ὄνομα, αλλά υπάρχει και στα άψυχα και στα έμψυχα ὄντα. Μια τέτοια άποψη δεν ερμηνεύεται κατ' ανάγκη ως ένα είδος πανψυχισμού ή πανθεισμού. Η έκφραση «πάντα πλήρη θεῶν» αποτυπώνει την άποψη πως όλα τα ὄντα έχουν όχι μόνο ψυχή, αλλά και μια θεϊκή υπόσταση. Όμως παραμένει απροσδιόριστος ο ορισμός της ψυχῆς, όπως και ο ορισμός του θεού, στον οποίο, υποτίθεται, πως αναφέρεται ο φιλόσοφος.

¹² Βλ. DK 11, A 12 (Αριστοτέλους, *Τά μετά τά Φυσικά*, A 3, 983b 6): «Όμως ο Θαλής, ο πρωτοπόρος της έρευνας αυτού του είδους, λέει ότι αυτή η αρχή είναι το υγρό στοιχείο (γι' αυτό έλεγε ότι η γη στηρίζεται πάνω στο νερό), οδηγούμενος ίσως σε αυτήν την υπόθεση από την παρατήρηση ότι η τροφή όλων των όντων είναι υγρή, και ότι η ίδια η θερμότητα προέρχεται και συντηρείται από αυτό, και αυτό βέβαια, από το οποίο δημιουργούνται τα πάντα, είναι η πρώτη αρχή όλων. Σχημάτισε αυτή τη γνώμη και από την παρατήρηση αυτή, αλλά και από τη διαπίστωση ότι τα σπέρματα όλων των ζώων είναι από τη φύση τους υγρά. Το υγρό στοιχείο εξάλλου είναι η φυσική αρχή όλων των υγρών πραγμάτων», (μτφρ. έ.ά., τόμ. Α, σελ. 182).

¹³ Σχετικά με την Τηθύ βλ. τα σχόλιά μας στο κεφ. για τον Ησιόδο.

¹⁴ DK A 22 (Αριστοτέλους, *Περί ψυχῆς*, A 5, 411a 7): «Μερικοί ισχυρίζονται πως αυτή (δηλαδή η ψυχή) είναι αναμειγμένη με τον κόσμο, γι' αυτό ίσως και ο Θαλής πίστευε ότι ο κόσμος είναι γεμάτος θεούς» (μτφρ. έ.ά., τόμ. Α, σελ. 189).

Μια θεολογική ερμηνεία αυτής της φράσης δεν φαίνεται να αφορά άμεσα τις απόψεις του Θαλού με τη φύση. Σημαντικό πάντως είναι το γεγονός ότι εδώ όλα τα όντα έχουν μέσα τους ψυχή,¹⁵ πράγμα που δεν είχε ειπωθεί σε παλαιότερες παραδόσεις, χωρίς να γίνεται κάποιος μεταξύ τους διαχωρισμός ή διάκριση, πράγμα που όμως συνέβη σε παλαιότερες παραδόσεις (π.χ., είδαμε στον Ησίοδο και στον Φερεκύδη τις διαφορές των όντων ακόμα και ως προς τη μορφή ή το είδος τους). Εκτός από την έμφυχο διάσταση των πραγμάτων, αναφέρεται από τον Αέτιο και η άποψη πως ο θεός είναι ο νους του κόσμου: «<Θαλής> νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμφυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ».¹⁶ Κάτι τέτοιο όμως φαίνεται μάλλον απίθανο, καθώς η έννοια του νου εισήχθη στην Ελληνική φιλοσοφία πολύ αργότερα, και το γεγονός ότι επαναλαμβάνεται από τον Κικέρωνα δεν αποτελεί επαρκές στοιχείο, για να ισχυρισθούμε πως ο νους είναι ένα ακόμα στοιχείο της φυσικής φιλοσοφίας του Θαλού. Αν πράγματι συνέβη κάτι τέτοιο, θα είχε μεγάλο ενδιαφέρον ως προς τη διερεύνησή του.

Κυρία σκέψη του Θαλού παραμένει λοιπόν μόνον το ὕδωρ, η οποία για τα δεδομένα της εποχής είναι τολμηρή. Στα αμφισβητούμενα αποσπάσματα (DK B 3) παραδίδεται το ακόλουθο χωρίο από τον Γαληνό: «Θαλής μὲν εἶπερ καὶ ἐκ τοῦ ὕδατος φησι συνεστάναι πάντα, ἀλλ' ὅμως καὶ τοῦτο βούλεται [*sc. μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα τὰ στοιχεῖα*]. ἄμεινον δὲ καὶ αὐτοῦ τὴν ῥῆσιν προσθεῖναι ἐκ τοῦ δευτέρου *Περὶ τῶν ἀρχῶν* ἔχουσιν ὧδέ πως: 'τὰ μὲν οὖν πολυθρύλητα τέτταρα, ὧν τὸ πρῶτον εἶναι ὕδωρ φασὲν καὶ ὡσανεὶ μόνον στοιχεῖον τίθεμεν, πρὸς σύγκρισίν τε καὶ πήγνυσιν καὶ σύστασιν τῶν ἐγκοσμίων πρὸς ἄλληλα συγκεράννυται'».¹⁷ Εδώ δεν έχουμε μόνο το στοιχείο του

¹⁵ Πρβλ. Αριστοτέλους, *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά* A 3, 983b 6, *Περὶ οὐρανοῦ*, B 13, 29 4a 28, *Περὶ ψυχῆς*, A 5 411a 7, Πλάτωνος, *Νόμοι* 899b.

¹⁶ DK A 23: «Ο Θαλής (έλεγε ότι) ο θεός είναι ο νους του κόσμου και ότι ο κόσμος είναι έμφυχος γεμάτος πνεύματα, και μέσα από στοιχειώδες υγρό περνάει (σε όλο τον κόσμο;) κάποια θεϊκή δύναμη που τον κινεί» (μτφρ. ἔ.ά., τόμ. Α, σελ. 189). Ομοίως ο Κικέρων (DK A 23a) αναφέρει: «...aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret» (ο Θαλής ο Μιλήσιος που πρώτος ζήτησε να μάθει για τα πράγματα αυτά, είπε ότι το νερό είναι η αρχή των πραγμάτων και ότι θεός είναι ο νους, που από το νερό δημιούργησε τον κόσμο», μτφρ. ἔ.ά., σελ. 189).

¹⁷ DK B 3 (αμφισβητούμενα αποσπάσματα για τις αρχές των όντων): «Ο Θαλής, αν και λέει ότι τα πάντα συνίστανται από νερό, ωστόσο θέλει και αυτό (δηλαδή να το διατάξει σε μια διαδοχική σειρά στοιχείων). Θα ήταν όμως καλύτερα να προσθέσουμε τα δικά του λόγια, παρμένα από το έργο του *Περὶ τῶν ἀρχῶν* που είναι τα εξής: «τα πολυθρύλητα λοιπόν τέσσερα στοιχεία, από τα οποία λέμε ότι

νερού, το οποίο κυριαρχεί και σε όλα τα δοξογραφικά σχόλια, αλλά και τα τέσσερα στοιχεία, τα οποία, ως γνωστόν, αναφέρει αργότερα ο Εμπεδοκλής. Εκτός λοιπόν από το νερό, το οποίο βρίσκεται στην κορυφή της πυραμίδας της ζωής, έχουμε και τα υπόλοιπα στοιχεία (αέρα, γη και φωτιά) που διαδοχικά παρατάσσονται και αναμειγνύονται, για να σχηματίσουν τα αισθητά στοιχεία, δηλαδή αυτά που αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος στον πραγματικό κόσμο. Κατά πόσον το περιεχόμενο του χωρίου αυτού προσεγγίζει την αλήθεια δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε. Από την άλλη δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι το συγκεκριμένο χωρίο κατατάσσεται στα λεγόμενα «αμφισβητούμενα αποσπάσματα», και κατ' επέκταση ίσως ενέχει περισσότερη δόση αλήθειας από τις μαρτυρίες, οι οποίες, όπως είδαμε, υπονοούν και άλλες έννοιες, όπως τον νουν, την ψυχή, γεωμετρικές έννοιες και λοιπά, που δημιουργούν μια πλειάδα στοιχείων, τα οποία δεν έχουν πάντα νοηματική σύνδεση μεταξύ τους.

3. Το Αναξιμάνδρειο *ἄπειρον* ως ενότητα της φύσεως

Ο Αναξιμανδρος¹⁸ Πραξιάδου ο Μιλήσιος (610-545/6 π.Χ.), μαθητής και διάδοχος του Θαλού γράφει σε πεζό λόγο.¹⁹ Ομιλεί για τη φύση, χρησιμοποιώντας

το πρώτο είναι το νερό, και το θεωρούμε σαν πρωταρχικό στοιχείο, αναμειγνύονται μεταξύ τους για να συνενωθούν, να συμπυκνωθούν, και να σχηματίσουν τα αισθητά» (μτφρ. ξ.ά., τόμ. Α, σελ. 191).

¹⁸ Αναφορές στη φιλοσοφία του Αναξιμάνδρου και δη στην έννοια του απείρου βρίσκουμε στα ακόλουθα έργα: Σ. Κ. Βουδούρη, *Το κοινό αγαθό από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διδ. Διατριβή, Παν/μιο Αθηνών, Αθήνα 2007, σελ. 67-103, Τ. Christidis & D. Athanassakis, 'A critique of F. M. Cornford's view about the cosmological scheme of Anaximander', *Philosophical Inquiry* 29, 2007, 5-8, J. Engmann, 'Cosmic justice in Anaximander', *Phronesis* 36, 1991, 1-25, A. S. Gnagy, 'The *apeiron*: Anaximander's concept of the endless ground of nature', *Northwest Missouri State University Press* 35, 1975, 16-19, C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University Press, NY 1960, C. H. Kahn, 'Anaximander and the arguments concerning the *apeiron* at *Physics* 203b4-15' στο *Festschrift E. Kapp.*, Marion von Schröder Verlag, Hamburg 1958, 19-29, J. Mansfeld, 'Anaximander's fragment: another attempt', *Phronesis* 56, 2011, 1-32, Γ. Τζαβάρα, «Χάιντεγκερ και Αναξιμανδρος», *Διαβάζω* 399, 1999, σελ. 121-124, Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Ιωνική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1990, F. Solmsen, 'Anaximander's infinite: Traces and influences', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, 1962, 109-131, W. E. Abrahams, 'The dialectic of Milesian cosmology' in K. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, 11-27, V. Tejera, 'The expressive medium of the Ionian Presocratics' in K. Boudouris (ed.), *Ionian philosophy*, Athens 1989, 384-393.

¹⁹ Βλ. DK 12 A 9 και A 11, καθώς και Θεμιστίου, *Orationes* 26, 317 C (DK 12 A 7).

εμπειρικά επιχειρήματα για να στηρίξει τη θέση του, και συγχρόνως κάνει μια «μεθοδική προσπάθεια να εξηγήσει όλες τις πτυχές της ανθρώπινης εμπειρίας».²⁰ Εφευρετικός,²¹ ταξιδευτής²² και πολυπράγμων ο Αναξίμανδρος δεν μπορεί παρά να είναι ένας δεινός χειριστής του λόγου, ώστε να φθάσει στο σημείο να ομιλεί για μια συνεκτική και τόσο πολυδιάστατη έννοια, όπως αυτή του «απείρου». Πρόθεσή του είναι να δώσει μια αποτύπωση της φύσεως²³ και του κόσμου και να διατυπώσει τη θεωρία του για το *ἄπειρον*.²⁴

«Οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον,
οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι»²⁵

Εξετάζοντας κανείς το σύνολο τόσο των δοξογραφικών μαρτυριών όσο και των αυθεντικών αποσπασμάτων,²⁶ εύκολα διαπιστώνει την πρόδηλη διάθεση του φιλοσόφου να αποδεσμευθεί από το μύθο και να ασχοληθεί πιο συστηματικά με το

²⁰ Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 111.

²¹ Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των δοξογράφων ο πολυπράγμων Αναξίμανδρος υπήρξε ευρετής του γνόμονος και των ηλιακών ωρολογίων (DK 12 A 1, 2, 4), κατασκευαστής ωροδεικτικών οργάνων (DK 12 A 1, 2) και σχεδιαστής του πρώτου χάρτου του Ελλαδικού χώρου και της ουράνιας σφαίρας (DK 12 A 1, 2, 10). Βάσει του αποσπάσματος DK 12 A 2 έγραψε και τα έργα *Γῆς περίοδος*, *Περὶ τῶν ἀπλανῶν*, *Σφαῖρα «καὶ ἄλλα τινά»*.

²² Βλ. DK 12 A 3 και 5a όπου σύμφωνα με τον Κικέρωνα, ο Αναξίμανδρος είχε προειδοποιήσει τους Σπαρτιάτες για επερχόμενο σεισμό, γεγονός που συνδυάζεται με τις γνώσεις που διέθετε για τη σεισμική περιοχή της Μίλητου.

²³ Για το λήμμα «φύσις» στον Αναξίμανδρο συγκρίνονται τα αποσπάσματα DK 12 A 2, 7, 9, 9a, 11, 16 και 29.

²⁴ DK 12 A 1, 9, 10, 11, 14, 14a, 15, 17b.

²⁵ DK 12 A 1: «Αὐτός ἔλεγε ὅτι ἀρχὴ καὶ πρωταρχικό υλικό στοιχείο του κόσμου είναι το ἄπειρο, χωρίς ὅμως να προσδιορίζει αν αυτό είναι ο αέρας, το νερό ή κάτι ἄλλο» (*Οἱ Προσωκρατικοί*, τομ. Α', απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 194).

²⁶ Οἱ G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 110-151 και ο C. H. Kahn, 'Anaximander's fragment: the universe governed by law' στο A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A collection of critical essays*, Princeton University Press 1994, 99-117 και 'Anaximander and the architects', *Ancient Philosophy* 22, 2002, 149-152, ισχυρίζονται, στηριζόμενοι σε γλωσσικές κυρίως παρατηρήσεις, ὅτι οἱ αυθεντικές φράσεις του Αναξίμανδρου «μπορεί να είναι περισσότερες της μιας».

φυσικό κόσμο,²⁷ κάνοντας πλείστες μετεωρολογικές και αστρονομικές παρατηρήσεις. Ειδικότερα στην παρούσα ενότητα εξετάζουμε:

α) τις δοξασίες του Αναξιμάνδρου για τη φύση,

β) την έννοια του *απείρου* ως στοιχείο της κοσμολογίας (μέσα από τις ερμηνείες που δίδονται για το άπειρον τόσο από αρχαίους όσο και από συγχρόνους φιλοσόφους και ερευνητές), καθώς και τις εμπλεκόμενες με αυτό έννοιες, όπως της *δίκης*, της *τίσεως* και του *χρόνου*, και τέλος

γ) τις απόψεις του σχετικά με τη γενεαλογία του φυσικού κόσμου και την εξέλιξη των ειδών. Πως λοιπόν βλέπει τη φύση ο Αναξίμανδρος;

Εξηγούμε, λοιπόν, τα παραπάνω ως ακολούθως:

α) Ο Αναξίμανδρος έχοντας κατά νουν τις προηγούμενες θεωρίες περί της φύσεως, προσπάθησε να αξιοποιήσει το δοθέν υλικό, αλλά και να διαμορφώσει μια νέα άποψη για τον κόσμο.²⁸ Η διατύπωσή του αυτή στο απόσπασμα Β 1 έχει στο κέντρο της μια βασική λέξη, το *άπειρον*, το οποίο συμπυκνώνει πολλά νοήματα μαζί. Μαζί με το άπειρο (υποκείμενο) αναφέρεται και η *ἀρχή* (κατηγορούμενο)²⁹

«<ἀρχήν> ... εἶρηκε <τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ...

ἐξ ᾧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι,

καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών·

²⁷ Οφείλουμε να παρατηρήσουμε μια γενικότερη «τάση των Αλεξανδρινών συγγραφέων να επινοούν τίτλους», όπως αυτόν του έργου *Περὶ φύσεως*, ο οποίος είναι περισσότερο ένας «στερεοτυπικός τίτλος» (βλ. σχετικό σχόλιο των G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, έ.α., σελ. 111) που αποδίδεται σε όλους όσους ο Αριστοτέλης στο *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως* (Α', 189b 2-14 και 189a 2) ονομάζει «φυσικούς». Η φύση όμως στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία δεν είναι μια μονοσήμαντη έννοια, αλλά αφορά ένα σύνολο σημασιών που προσδιορίζουν συγκεκριμένες έννοιες. Επομένως αυτή η τάση των Αλεξανδρινών είναι εν μέρει δικαιολογημένη από τη στιγμή που ένα σύγγραμμα μελετά διάφορες όψεις της φύσεως. Εν τούτοις έχουν διατυπωθεί αντιρρήσεις (όπως στους G. S. Kirk, *Heraclitus, The cosmic fragments*, Cambridge 1954, 227, C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, New York 1960 και J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London Adam & Charles Black 1908, 52-54) γενικά για τη χρήση του τίτλου *Περὶ φύσεως* που μάλλον θα ήταν αδύνατο να χρησιμοποιείται κατά τον 6^ο αι. π.Χ. Όπως και να 'χει, αναμφίβολα ο Αναξίμανδρος επιχειρεί να δώσει μια πρώτη ερμηνεία του κόσμου με τη θεωρία περί του απείρου και της τίσεως.

²⁸ Βλ. DK 12 A 7:

«Ἐθάρρησε πρῶτος ᾧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον» = πρώτος αυτός ανάμεσα στους Έλληνες τόλμησε να διατυπώσει γραπτώς μια θεωρία περί φύσεως, (μτφρ. έ.α., σελ. 195).

²⁹ Βλ. J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London Adam & Charles Black 1908, 57, υποσημ. 1.

*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας
κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.>»³⁰*

Και συνεχίζει στο Β 2, επεξηγώντας τις ιδιότητες αυτού του απείρου:

«ταύτην (sc. φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) αἰδίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω»³¹

Ο κόσμος προέρχεται από μια πρωταρχική ουσία, η οποία είναι αιώνια, άφθαρτη και «αμετάβλητη» («τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι»)³². Αυτό δεν σημαίνει πως χρησιμοποιήθηκε ως τεχνικός όρος, αλλά ως *causa materialis*,³³ δηλαδή ως υλική αρχή. Όμως δεν στέκεται μόνο εδώ. Προχωρεί σε μια πιο παραστατική περιγραφή³⁴ της φύσεως.³⁵ Ο βασικός λόγος που το Αναξιμάνδρειο άπειρο κεντρίζει το ενδιαφέρον μας είναι το γεγονός ότι έρχεται σε αντίθεση με τις μονοδιάστατες

³⁰ DK 12 B 1: «Ο Αναξίμανδρος εἶπε ότι η αρχή των όντων είναι το άπειρο...και ότι τα υλικά στοιχεία, από τα οποία γεννήθηκαν τα όντα, αποσυντίθενται σε αυτά τα ίδια από φυσική αναγκαιότητα, γιατί τα όντα τιμωρούνται και επανορθώνουν κατ' αμοιβαιότητα για την αδικία σύμφωνα με την τάξη του χρόνου» (μτφρ. ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', σελ. 211).

³¹ DK 12 B 2: «αυτή (η οποιαδήποτε ουσία του απείρου) είναι αιώνια και άφθαρτη» (μτφρ. ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', σελ. 211).

³² Αναφορικά προς τις δοξογραφικές μαρτυρίες επισημαίνουμε τα ακόλουθα: Ο Σιμπλίκιος αναφέρει στο Α 9 ότι ο Αναξίμανδρος εισήγαγε τον όρο *αρχή*. Το ίδιο αναφέρει και ο Ιππόλυτος στο Α 11. Ομοίως, αναφορά στον όρο *αρχή* έχουμε και στις μαρτυρίες DK 12 A 1, A 9, A 9a, A 11, A 12, A 14, A 15, A 16. Στις μαρτυρίες επίσης υποστηρίζεται ότι ο κόσμος, σύμφωνα με τον Αναξίμανδρο, δεν είναι ένας, αλλά πολλοί μαζί που αποτελούν αυτόν τον ένα και μοναδικό κόσμο, και που τα στοιχεία της φύσεως τίθενται ως ισοδύναμα και όχι το ένα σπουδαιότερο του άλλου.

³³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 50.

³⁴ DK A 12, 24, 27, 16, 28, 30, 30b, 9, 11, 12. Λαμβάνοντας υπόψη τις δοξογραφικές μαρτυρίες, διαπιστώνουμε ένα πλήθος από παραδείγματα παρμένα μέσα από τα φυσικά φαινόμενα. Για παράδειγμα, ο φιλόσοφος δείχνει να διερωτάται για τους σχηματισμούς στη φύση, περιγράφοντας αντιστοίχως και το υγρό στοιχείο, δηλ. τη θάλασσα, όπως και την ίδια την κατάσταση της Γης που είναι υγρή, αλλά και τα φυσικά φαινόμενα: DK A 11 (*ἄνεμος ἐμπίπτων διιστᾷ τὰς νεφέλας*), DK A11 (*ἀστραπή*), DK A 11 (*ύετός*). Επί πλέον υποστηρίζει πως δύο στοιχεία αποτελούν το πρωταρχικό ζεύγος αντιθέτων διά των οποίων εξηγούνται οι έννοιες του θερμού και του ψυχρού. Αυτά ερμηνεύονται με την αλληλεπίδραση των στοιχειωδών αρχών (αέρας, γη, φωτιά, ύδωρ) και την κατάσταση των αντιθέτων ζευγών (σκότος-φως, πυκνό-αραιό, ξηρό-υγρό), βλ. «Φλογός σφαιραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶ δένδρω φλοιόν» (DK A 10). Αυτή η πύρινη σφαίρα δημιουργεί μια αλυσίδα αντιδράσεων, βλ. DK A 10 («εἷς τινὰς ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας»). Βλ. επίσης τον σχολιασμό στο *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, Β. Κάλφα-Γ. Ζωγραφίδη (eds), Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας & Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2018.

³⁵ Β. Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφρ. Δ. Ιακώβ, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1997⁴, σελ. 295-314.

θεωρίες εκείνης της εποχής που θέλουν ένα στοιχείο και μόνο να εξουσιάζει και να ορίζει τον κόσμο. Η έννοια του απείρου ρίχνει φως και σε άλλες διαστάσεις της φύσεως (π.χ., στην έννοια της *δίκης* και της *τίσεως*). Θα πρέπει δηλαδή να διασαφήσουμε πως, όταν ο Αναξίμανδρος αναφέρεται στο άπειρον, αφήνει διάφορα περιθώρια ερμηνείας του. Από την άλλη πλευρά η έννοια του απείρου δεν είναι αυθαίρετη. Εκφράζει στη γενικότερη εκδοχή της την αρχαιοελληνική επίνεια για τον χρόνο, τη σχέση της φύσεως με τη δικαιοσύνη, τα ενάντια στη φύση, την απονομή μιας κοσμικής δικαιοσύνης, καθώς και την ακατάπαυστη σύγκρουση δυνάμεων στη φύση που μόνο δέος μπορεί να προκαλέσει στον σύγχρονο αναγνώστη, δεδομένου ότι για εκείνη την εποχή μια τέτοια άποψη ακούγεται σχεδόν επαναστατική. Το απόσπασμα έχει ως εξής:

*«ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι,
καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν·
διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας
κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»³⁶*

Καθίσταται σαφές ότι πρέπει να υπάρχει μια ισορροπία στη φύση³⁷ που να προσδίδει το μέτρο και το δίκαιο σε όλα τα όντα (ακόμα κι όταν το δίκαιο έχει σχέση με τη φθορά και τη μεταβολή). Προκειμένου να επέλθει η ισορροπία στη φύση, σύμφωνα με τον Αναξίμανδρο, πρέπει να υπάρχουν και ενάντιες δυνάμεις, η δράση των οποίων προκαλεί ανατροπές τόσο στο φυσικό περιβάλλον όσο και εν γένει σε ολόκληρο το σύμπαν. Εδώ υπάρχει εμφυτευμένη η έννοια του «*ἰσάζειν τὰ ἐναντία*»,³⁸ δηλαδή τα αντίθετα πρέπει να βρίσκονται σε μια σχέση ισότητας. Η ιδέα μιας

³⁶ DK B 1: «(τα στοιχεία) από τα οποία γεννήθηκαν τα όντα αποσυντίθενται σ' αυτά τα ίδια, από φυσική αναγκαιότητα: γιατί τα όντα τιμωρούνται και επανορθώνουν κατ' αμοιβαιότητα για την αδικία, σύμφωνα με την τάξη του χρόνου» (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 211).

³⁷ Σχετικά με την έννοια της «εντροπίας» στη φύση βλ. S. Hawking, *Το χρονικό του Χρόνου*, Εκδ. Κάτοπτρο, Αθήνα 2000 και του ίδιου *Μαύρες τρύπες, σύμπαντα-βρέφη, και άλλα δοκίμια*, μετάφραση Φ. Γραμμένου, Εκδ. Κάτοπτρο, Αθήνα 1993.

³⁸ Βλ. Αριστοτέλους, *Μετεωρολογικά*, 340a, 4. Αυτή η ισορροπία και η «ισαναλογία» στη φύση είναι ενάντια στον Αναξιμανδρείο στοχασμό, ο οποίος πλαισιώνεται από όρους ουδέτερου γένους, όπως το άπειρον, το χρεούν, το θερμό ή τα ενάντια και σε αντιδιαστολή προς παλαιότερες δυνάμεις που πρεσβεύονται κυρίως από αρσενικά ή θηλυκά ονόματα, όπως π.χ., ο Ζεύς, η Γη, η Μοίρα, ο Κρόνος κ.λπ. Έτσι η έννοια της *φύσεως* γίνεται πιο αντιληπτή και σαφής σε σχέση με την αιτιγματική της ερμηνεία από μυστικιστικές θρησκείες, όπως π.χ., των Ορφικών.

δικαιοσύνης,³⁹ κοσμικής και ανθρώπινης, καθίσταται δυσνόητη στο φιλοσοφικό λόγο του Αναξίμανδρου. Όμως αν προσπαθήσουμε να αποκωδικοποιήσουμε την έννοια του δικαίου στη φύση, θα παρατηρήσουμε πως «το μέτρο στη φύση είναι κάτι το αναπόφευκτο, προκειμένου να υπάρξει κοσμική ισορροπία».⁴⁰ Από την άλλη πλευρά η νίκη ενός στοιχείου και η επικράτησή του πάνω σ' ένα άλλο ασθενέστερο, σύμφωνα με τη σύγχρονη έννοια του δικαίου, αποτελεί αδίκημα, καθώς καταδικάζει τον γεννημένο ασθενέστερα όχι μόνο ως ατυχή, αλλά και ως άξιο μιας ποινής. Όμως κάτι τέτοιο στη φύση δεν ισχύει, αφού και η αδικία είναι πολλές φορές συνιστώσα της δικαιοσύνης.

Επιπλέον η φυσική φθορά και το τέλος (με την έννοια του θανάτου) στη φύση γίνεται συμμετρικά και εξ αιτίας των επικρατουσών δυνάμεων. Το στοιχείο δηλαδή που καταστρέφεται από ένα δυνατότερο φαίνεται να σχετίζεται περισσότερο με την «ισορροπία των εναντίων» παρά με τη «θυσία» ενός στοιχείου έναντι ενός άλλου, ισχυροτέρου στοιχείου. Η φύση εν αντιθέσει προς όσα συμβαίνουν στην κοινωνική ζωή του ανθρώπου, όπου «ο θάνατος μοιάζει με τραγωδία, πλέκει και φέρει τα πάντα φυσικώ τω τρόπω». Το «θνήσκει»⁴¹ δηλαδή έρχεται ως φυσική και αναγκαία κατάσταση, αρκετές φορές μη βεβιασμένα.

Επίσης ο Αναξίμανδρος αναφέρεται σε εκείνα τα στοιχεία που προκύπτουν ως αντίθετα από κάτι που είναι άπειρο, και υπ' αυτήν την έννοια «τείνουν να αδικούν το ένα το άλλο».⁴² Όμως επειδή τελικώς κανένα δεν επικρατεί, αφού πάντα ένα αντίθετο στοιχείο θα προκύπτει ή θα υπερισχύει αλλαχού, επέρχεται πάλι η ισορροπία στη φύση. Σε αυτό το σημείο πράγματι θα λέγαμε πως η φύση είναι ντετερμινιστική (το αναπόδραστον). Κατ' αυτόν τον τρόπο διατηρείται η ισορροπία μεταξύ των

³⁹ Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ακροάσεως*, Γ 4, 203b11.

⁴⁰ Βλ. Σ. Κ. Βουδούρη, *Το κοινόν αγαθόν από πολιτική, ηθική και οικολογική σκοπιά εξεταζόμενο*, Διδ. Διατριβή, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 2008, σελ. 95-96.

⁴¹ Βλ. Ε. Μαραγγιανού, «Η έννοια της μεταβολής ως υπέρβασης του θανάτου στην αρχαία Ελληνική μυθολογία και στην Προσωκρατική φιλοσοφία», *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, Vol. 2, 2018, σελ. 71-78.

⁴² Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 22. Εδώ στέκεται περισσότερο στην αναλογία μεταξύ της πολιτείας και στις αντίθετες κοινωνικοπολιτικές δυνάμεις της εποχής που μπορεί να επηρέασαν τον φιλόσοφο, ώστε να σχηματίσει μια τέτοια άποψη για τον κόσμο. Με άλλα λόγια, το κίνητρο για το σχηματισμό της επίνοιας του Αναξίμανδρου είναι η πολιτική κατάσταση του τόπου του. Κάτι τέτοιο δεν είναι καθόλου απίθανο, κρίνοντας από την ανάγκη να υπάρξει επαναφορά της τάξεως και της νομιμότητας στην πολιτικώς ταλανιζόμενη Μίλητο.

στοιχείων, γεγονός που περιγράφεται στον Μιλήσιο φιλόσοφο ως «δίκη» και ως «τίσις». Θα μπορούσε το άπειρο σε αυτήν την περίπτωση να εκληφθεί ως οντολογική αρχή που κυβερνά το σύμπαν; Κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε αντίθεση με την αντίληψη του φιλοσόφου περί της ισορροπίας των δυνάμεων στη φύση, καθώς, πως θα υπήρχε ισορροπία, αν μια άλλη μεταφυσική οντότητα κυβερνούσε και ήλεγχε τα πάντα, επιφέροντας αναπόφευκτα την αδικία. Επομένως κάτι άλλο πρέπει να νοηθεί εδώ για το άπειρο. Τέτοιου είδους αρχαίες αντιλήψεις δείχνουν πως ο φιλοσοφικός στοχασμός ήδη αρχίζει να διαχωρίζει τη φύση από την κοινωνία και τη συμπλέκει με το νόμο (νομοτέλεια).⁴³

β) Οι απόψεις⁴⁴ οι οποίες έχουν διατυπωθεί σχετικά με το γνήσιο απόσπασμα του Αναξιμάνδρου, είναι πλείστες και αλληλοσυγκρουόμενες, πράγμα το οποίο δείχνει ότι υπάρχει μια ερμηνευτική δυσκολία. Η σύγχρονη βιβλιογραφία, όπως αναφέρουμε πιο κάτω, σχολιάζει μαρτυρίες των αρχαίων σχολιαστών που προσφέρουν κάποια βοήθεια στην ερμηνεία της εννοίας του απείρου, εν τούτοις «ακόμα και οι πιο αξιόπιστοι από αυτούς, όπως ο Αριστοτέλης⁴⁵ και ο Θεόφραστος προσεγγίζουν το Αναξιμάνδρειο άπειρο⁴⁶ υπό μια ιδιαίτερη οπτική».

⁴³ Οι δύο αυτές ιδέες ορίζονται ως «αμοιβαία αντίθετες» εξαιτίας των διενέξεων του 5^{ου} π.Χ. αιώνα για την έννοια των λέξεων *φύσις* και *νόμος*. Αντίθετα, η έννοια του σύμπαντος ως *κόσμος*, δηλ. ως «εύτακτης σύνθεσης όλων των πραγμάτων» χρονολογείται σε προγενεστέρα περίοδο (βλ. D. Bremer, 'Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 1989, 241-264, F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945).

⁴⁴ Βλ. την επισήμανση της Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οι Προσωκρατικοί*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011², σελ. 72, σχετικά με τη μη αξιοπιστία των σχολίων του Αριστοτέλους, ο οποίος ερμηνεύει τους Προσωκρατικούς επηρεασμένος από τις προσωπικές του φιλοσοφικές θεωρίες, και *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, Β. Κάλφα-Γ. Ζωγραφίδη (eds), Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας & Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2018.

⁴⁵ Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ἀκρόασης*, 203b7.

⁴⁶ Ο Αναξιμανδρος δίδει στην έννοια του απείρου χαρακτηριστικά γνωστά ήδη από την Ομηρική εποχή, όπως την απεραντότητα, την αιωνιότητα και το στοιχείο της έκτασης (βλ. *Οδύσσεια*, ι 118, *Ιλιάδα* Ω 776, *Οδύσσεια* τ 174, θ 340, η 286, ε 218), βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, 126, καθώς και Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ.77-85). Το άπειρον εδώ είναι μια ουσία, η οποία δεν έχει αρχή και τέλος, αλλά ενέχει και άλλες ουσίες που συν αυτά έχουν τη δύναμη να δημιουργούν τα όντα κ.ο.κ.

Από τη μεριά των αρχαίων σχολιαστών ο Σιμπλίκιος διασαφεί την άποψη, σύμφωνα με την οποία «πηγή των όντων δεν είναι δυνατόν να είναι ένα από τα στοιχεία», ακριβώς επειδή τα όντα⁴⁷ προέρχονται από τα ίδια τα στοιχεία, δηλ. τη φωτιά, το ύδωρ, τον αέρα και τη γη και καταλήγουν σε αυτά.⁴⁸ Με λίγα λόγια ο Σιμπλίκιος ενδεχομένως να θεωρεί πως για να ισχυρισθούν οι Ίωνες φιλόσοφοι το ένα και μόνο στοιχείο, δεν συνυπολόγισαν πως το στοιχείο καθεαυτό έχει ουσία, γεγονός που δεν τους προσδίδει επιστημονική εγκυρότητα.⁴⁹

Από την άλλη, «ο Αριστοτέλης,⁵⁰ καταγράφοντας τις μονιστικές θεωρίες⁵¹ των φυσιολόγων της Ιωνίας, ομιλεί για μια ουσία που έχει ενδιάμεση θέση ανάμεσα στα στοιχεία, δηλαδή ανάμεσα στη φωτιά και στον αέρα ή το αντίστροφο». Αυτή η «ενδιάμεση ουσία» υπονοείται πως είναι το *άπειρον*. Επίσης αναφέρει πως όλοι οι φυσικοί φιλόσοφοι «αναγνωρίζουν το άπειρο, δίδοντάς του μια ειδική περιγραφή». Βάσει των όσων αναφέρθηκαν, ο Αριστοτέλης⁵² αναφέρεται σε μια *substantia*, δηλαδή μια μεσολαβούσα ουσία μεταξύ των στοιχείων. Κάτι που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ως «γκρίζα ζώνη», μια περιοχή που δεν ταυτίζεται με κάποια ειδική ουσία, αλλά αιωρείται σαν σφαίρα που φέρει εντός της μια μίξη των στοιχείων. Ο δε Αέτιος⁵³ είναι αμφίβολο κατά πόσον μπορεί να θεωρηθεί ως αξιόπιστος σχολιαστής, όντας επηρεασμένος από τη χριστιανική διδασκαλία και αντίληψη. Αντίθετα ο Ηράκλειτος,⁵⁴ ο Επίχαρμος⁵⁵ και ο Μέλισσος,⁵⁶ «ενισχύοντας τις κοσμολογικές αντιλήψεις των Μιλησίων διανοητών, συναινούν στο ότι εδώ πρόκειται για τα θνητά

⁴⁷ DK 12 B 1: «διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην».

⁴⁸ Πρβλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τά Φυσικά*, A 982b-983a και το έργο *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, Β. Κάλφα-Γ. Ζωγραφίδη (eds), Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας & Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2018. Το εν λόγω έργο ευρίσκεται και στον ακόλουθο ιστότοπο: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/filosofia/index.html, τελευταία επίσκεψη 2/4/2016.

⁴⁹ Βλ. Ε. Μπιτσάκη, *Η όλη και το πνεύμα*, Εκδ. Άγρα, Αθήνα 2011, σελ. 15-17, 221, 333-335.

⁵⁰ DK B 3.

⁵¹ Αριστοτέλους, *Περί γενέσεως και φθοράς*, B 5, 332 a19 και *Περί φυσικής ακρόασης* A 4, 187a 12.

⁵² G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 120-121, 100-142.

⁵³ DK 12 A 14, 17d, 18, 21a, 29 και B 4.

⁵⁴ DK B 36, 126, 88.

⁵⁵ DK B 2.

⁵⁶ DK B 8.

όντα, τα οποία επιστρέφουν πάλι πίσω στις ενάντιες δυνάμεις από τις οποίες γεννήθηκαν». ⁵⁷ Κάτι τέτοιο καθίσταται αναγκαίο προκειμένου να υπάρξει ισορροπία «και ανταμοιβή εξ αιτίας του ότι γεννήθηκαν». ⁵⁸

Προς τούτους αναφέρουμε και τις ακόλουθες απόψεις: Ο Σ. Κυριαζόπουλος, ⁵⁹ εξετάζει τις κοινωνικοπολιτικές και γεωγραφικές συνθήκες στην Ιωνία, και υποστηρίζει πως το άπειρον ίσως είχε σχέση με τον «αδιαπέραστο» τόπο της Ιωνίας που κατακτήθηκε από τους Ελλαδίτες, και έρχεται σε μια κάποια αρμονία με την «ήπειρον» (το Ιωνικό α είναι αντίστοιχο του Αττικού η), η οποία γλωσσικά συνδέεται «προς την γῆν και κατ' αντιδιαστολήν προς την θάλασσαν». Επομένως ως άπειρον μπορεί να θεωρηθεί η γη ως μέγεθος αδιαπέραστο από το πέλαγος. Όμως μια τέτοια άποψη ελαχιστοποιεί την πιθανότητα να ισχύει από τη στιγμή που το άπειρον δεν μπορεί να σταθεί απλώς γλωσσολογικά, και κρινόμενο μόνο από το συγκεκριμένο απόσπασμα, αλλά πρέπει να ειδωθεί εν τω συνόλω. Η Ε. Μαραγγιανού ⁶⁰ προσθέτει τις εξής υποδιαιρέσεις του απείρου: το «χωρικά απέραντο», το «χρονικά επεκτεινόμενο επ' αόριστον» και το «ποιοτικά απροσδιόριστο». Αν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε το άπειρον σημαίνει κάτι που δεν έχει πέρας και τέλος, κάτι που δεν είναι απαραίτητα μια ευδιάκριτη μάζα, κάτι άναρχο και αδιάκριτο ως προς την υφή του. Αυτά τα στοιχεία μαζί συνθέτουν την ύπαρξη των αντιθέτων στη φύση.

Εδώ «υπάρχει ένα *lex talionis*», ⁶¹ όπως πολύ σωστά γράφει ο Κ. Βουδούρης. Σύμφωνα με την άποψη αυτή ο Αναξίμανδρος, παρατηρώντας καθημερινά τον κόσμο, κατέληξε σε μια «κυκλική σύνθεση» του κόσμου αυτού. Όλα στη ζωή είναι ένας κύκλος, στον οποίο υπάρχουν αναρίθμητα *x* στοιχεία που επιστρέφουν αναλλοίωτα ή νεκρά εκεί απ' όπου άρχισαν την κίνησή τους. Έτσι για παράδειγμα, το φως διαδέχεται το σκότος, η υγρασία τη βροχή, το πρωινό αεράκι την μεσημβρινή ζέστη. ⁶² Το δίπτυχο ύβρις-νέμεσις της αρχαίας Ελληνικής σκέψης μπορεί να βρει εδώ

⁵⁷ Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ.77-85 και Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 45-50.

⁵⁸ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, 49.

⁵⁹ Σπ. Δ. Κυριαζοπούλου, «Η γεωπολιτική έννοια του απείρου εις τον Αναξίμανδρον», *Δωδώνη* 3, 1974, σελ. 11-24.

⁶⁰ Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οι Προσωκρατικοί*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011², σελ. 73-74.

⁶¹ Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, 49 και «Δικαιοσύνη και Ηθική» στον τόμο *Περί Δικαιοσύνης* της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας, Αθήνα 1989, σελ. 75.

⁶² Αριστοτέλους, *Περί φυσικής ἀκρόασεως*, 204b.

εφαρμογή και να ταιριάζει με την κοσμοθεωρία του φιλοσόφου. Σύμφωνα με την ερμηνεία του *lex talionis*, τάσσονται και ξένοι ερευνητές, όπως ο J. Burnet⁶³ και ο C. H. Kahn.⁶⁴ Η φύση διέπεται από ενάντιες δυνάμεις που δημιουργούν ισορροπία και, ακόμα κι όταν η μια δύναμις υπερισχύει της άλλης, δύνανται τελικώς να εξισορροπούν και να έχουν ένα κοινό αποτέλεσμα: το θάνατο ενός όντος (για την ζωή ενός άλλου). Με αυτή την άποψη τάσσεται και ο G. Vlastos.⁶⁵ Επί προσθέτως ο Kahn στο έργο του *Anaximander and the origins of the Greek cosmology*, στηριζόμενος σε μαρτυρία του Διογένους του Λαερτίου (B 5), καθώς και του Ηρακλείτου (B 12), υποθέτει ότι το άπειρον δεν πρέπει να εκληφθεί ως ύλη απλώς, αλλά ως κάτι που μετέχει της ευεργετικής δύναμης της θερμότητας, επειδή η σύνδεση της θερμότητας με την κίνηση χαρακτηρίζουν γενικότερα την Ελληνική σκέψη περί της φύσεως. Όμως μια τέτοια παρατήρηση δεν φαίνεται να είναι τόσο εύστοχη με βάση τη φυσική επιστήμη από τη στιγμή που ο αέρας είναι ανεξάρτητος από την θερμότητα, ενώ σε ό,τι αφορά τη σχέση της με την κίνηση θεωρείται ως συμπληρωματικό στοιχείο του αέρα. Επίσης θεωρεί ότι το άπειρον δεν είναι αυτό που δεν έχει πέρας, αλλά το αδιαπέραστο,⁶⁶ δηλαδή το αχανές ή κάτι το οποίο δεν δύναται να μετρηθεί ποσοτικώς ή πνευματικώς.

Ακόμα η K. Gloy στο πλαίσιο μιας γενικότερης θεώρησης της ουσίας της φύσεως επισημαίνει πως για να είναι ολοκληρωμένη η εμπειρική προσέγγιση των Μιλησίων για τη φύση, θα πρέπει να εξετασθεί *συμβολικά* και βάσει της κουλτούρας της εποχής τους, και πως ο Αναξίμανδρος είναι ο πνευματικός «κατασκευαστής» της φύσεως ('Konstrukt des Menschen').⁶⁷ Τέλος, ο J. Barnes⁶⁸ δίδει βάρος στη

⁶³ J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London Adam & Charles Black 1908, 52-54.

⁶⁴ C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960, 114 και C. H. Kahn, 'Anaximander and the arguments concerning the apeiron at *Physics* 203b 4-15' στο *Festschrift E. Kapp.*, Marion von Schröder Verlag, Hamburg 1958, 19-29.

⁶⁵ G. Vlastos, 'Equality and justice in early cosmologies', *Classical Philology* 42, 1947, 171. Η άποψη του Βλαστού είναι πως ο Αναξίμανδρος «φυσικοποίησε» τρόπον τινά την έννοια της «δίκης», δηλαδή θεώρησε τη φύση ως «αυτορρυθμιζόμενη αρχή, της οποίας οι δυνάμεις είναι ίσες και ενάντιες».

⁶⁶ Βλ. C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University Press, New York 1960, 231.

⁶⁷ Βλ. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur, Bd. 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, Munich 1995.

⁶⁸ Βλ. J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, 28-36.

μεταφυσική ερμηνεία του απείρου, ενώ ο F. M. Cornford⁶⁹ υποστηρίζει πως το άπειρο είναι «εσωτερικά αδιαφοροποίητο και απεριόριστο», θέλοντας ίσως με αυτόν τον τρόπο να δώσει έμφαση στη διαφοροποίηση του απείρου από άλλες κοσμικές έννοιες.

γ) Εξ ίσου σημαντική είναι και η προσπάθεια του Αναξιμάνδρου να εξηγήσει τη διαδικασία μεταμόρφωσης της ζωής και τη θεωρία της εξέλιξης.⁷⁰ Εκεί την κορυφή της γενετικής πυραμίδας κατέχει ο άνθρωπος, και έπονται αυτού τα υπόλοιπα δομικά υλικά που νομοτελειακά δημιουργούν και συμβάλλουν στην εξέλιξη των ειδών της φύσεως. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η ζωή έχει την αρχή της εντός του υγρού στοιχείου που είχε κατακλύσει τη γη. Όταν μέρος από την κοσμοπλημμύρα υποχώρησε, εμφανίστηκε ο άνθρωπος, ο οποίος προσαρμόστηκε στη νέα του γήινη κατάσταση, αποβάλλοντας όλα τα προγενέστερα «ιχθυόμορφα» χαρακτηριστικά του. Κατά τον Αναξιμανδρο από το θερμό νερό και τη γη προέκυψαν είτε ψάρια είτε ζώα όμοια με ψάρια. Ο άνθρωπος ήταν το προϊόν αυτής της εξέλιξης.

4. Οι επίνοιες του Αναξιμένους για τον *άερα* και για την κίνηση στη φύση

Στην ενότητα αυτή εξετάζουμε τις αντιλήψεις του Αναξιμένους σχετικά με το στοιχείο του αέρα.⁷¹ Ερευνούμε μέσα από τα αποσπάσματα των δοξογράφων και τα τρία μικρά αυθεντικά αποσπάσματα του Μίλησιου φιλοσόφου το πως αντιλαμβάνεται την αρχέγονη ύλη⁷² του σύμπαντος *ab ovo* και το κατά πως οι διάφορες καταστάσεις

⁶⁹ Βλ. F. M. Cornford, *Before and after Socrates*, Cambridge 1979.

⁷⁰ DK A 30, 30a, 30b.

⁷¹ Βλ. Ν. Γ. Πολίτη, *Φιλοσοφήματα*, Αθήνα 2004, σελ. 104-105, Ε. Ρούσσου, *Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', Ιστορική Εισαγωγή, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα 1999, σελ. 118, 120, G. Pohlenz 'Beziehungen zwischen physikalischem und methodisch-metaphysischem Denken in den Anfängen menschlichen Geistes', *Perspektiven der Philosophie* 16, 1990, 269-290, Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα 2011², σελ. 79-81, G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 152-170, W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Vol. I, Cambridge University Press, 1962, 122, D. W. Graham, *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton University Press 2006, 75, J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul 1982, 55-56, Α. Ποτάγα, «Μίλητος, το λίκνο της φιλοσοφίας», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 5, 1988, σελ. 327-331.

⁷² Οι G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 153-156 διατείνονται πως ο Αναξιμένης ομιλεί για τον ατμοσφαιρικό αέρα ως ένα υλικό, χωρίς όμως να αποδείξει επαρκώς ότι αυτός αποτελεί

του αέρα μπορούν να ερμηνεύσουν τις φυσικές μεταβολές⁷³ μέσα στον κόσμο. Ο Αναξίμενης (585/545-525/494 περ. π.Χ.) φυσιοδίφης και φυσιολόγος,⁷⁴ μαθητής του Αναξίμανδρου, σύμφωνα με τις μαρτυρίες των δοξογράφων,⁷⁵ θεωρεί ως αρχή⁷⁶ τον αέρα,⁷⁷ τον οποίο περιγράφει ως ένα λεπτό, κινούμενο και άυλο στοιχείο.

*«μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος,
οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὀρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν»⁷⁸*

Εν αντιθέσει προς το Θαλή, ο οποίος άναψε τη δάδα της Μιλήσιας κοσμολογίας, ο στοχασμός του Αναξίμενου μοιάζει σε κάποια σημεία να μιμείται το στοχασμό των προκατόχων του, με τη διαφορά ότι σχηματοποίησε⁷⁹ και

τη βασική μορφή της ύλης. Όμως κάτι τέτοιο, αν και έχει μια βάση, αφού ο Αναξίμενης δεν αρκείται μόνο σε αυτό, δεν μπορεί να ισχύσει από τη στιγμή που ο φιλόσοφος διερωτάται σχετικά με τη φύση του αέρα μέσα από χειροπιαστά παραδείγματα, εισαγόντας μάλιστα το καινοτόμο ζεύγος των αντιθέτων διαδικασιών (πύκνωση-αραίωση, θερμό-ψυχρό κ.τ.ό.). Εξάλλου, οι ίδιοι ανασκευάζουν την άποψη αυτή λίγο πιο κάτω, λέγοντας πως πράγματι η θεωρία του αέρα δεν μπορεί να αποτελέσει απλώς μια υπόθεση.

⁷³ Ο W. K. C Guthrie αναφέρει πως οι Ίωνες στοχαστές «ζητούσαν κάτι σταθερό μέσα στο χάος μιας φανεράς μεταβολής». Ο μοναδικός τρόπος να το βρουν είναι μέσω των αισθήσεων και της έρευνας για «την υπο-κείμενη ταυτότητα, δηλ. το σταθερό υλικό, την ουσία που διασώζεται παρά τις ποσοτικές αλλαγές [...] προκειμένου να ερμηνεύσουν αυτές τις αλλαγές» (βλ. W. K. C. Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2001, σελ. 32-33).

⁷⁴ Σχετικά με τις διχογνωμίες για το χρονικό προσδιορισμό της γέννησης και του θανάτου του Αναξίμενου βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, 152 και 467, καθώς και τα αποσπάσματα DK 13 A 1, 2 και 3.

⁷⁵ DK 13 A 1, 2, 5, 7, 8 και 14.

⁷⁶ DK 13 A 1 («ἀρχὴν ἀέρα εἶπεν»), A 4 («ἀρχὴν... τῶν ἀπλῶν σωμάτων»), A 6 («τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἶπειν»), A 7 («ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι») και B 2 («ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφίηνατο»).

⁷⁷ Η λέξη «ἀήρ» σημαίνει τα κατώτερα στρώματα του αέρα, δηλ. την ατμόσφαιρα ή τον πυκνό και ομιχλώδη αέρα, αυτόν που περιβάλλει τη γη (βλ. Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν της Ελληνικής γλώσσης*, Αθήνα 1990, σελ. 33). Αντίθετός του μπορεί να θεωρηθεί ο «αιθήρ», δηλαδή ο καθαρός αέρας των υψηλότερων στρωμάτων (πρβλ. Ερμίου DK 13 A 8).

⁷⁸ DK 13 A 5: «κι αυτός έλεγε ότι η θεμελιώδης υλική ουσία είναι μια και άπειρη, όπως έλεγε εκείνος (ο Αναξίμανδρος), αλλά δεν την άφησε απροσδιόριστη, όπως εκείνος, αλλά την προσδιόρισε και την ωνόμασε αέρα» (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', απόδοση στα Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 214).

⁷⁹ Σε αυτό το σημείο ο G. B. Kerferd στο άρθρο του με τίτλο 'The Presocratics and the meanings of words' που βρίσκεται στον τόμο των Πρακτικών του Β' Διεθνούς Συμποσίου Φιλοσοφίας, *Γλώσσα και*

κατηγοριοποίησε κάπως τα πράγματα. Ο Αναξιμένης φαίνεται να υιοθετεί, όπως και ο Θαλής,⁸⁰ μια ανιμιστική⁸¹ θεώρηση του κόσμου, αναζητώντας την αρχή του σύμπαντος⁸² στο στοιχείο του αέρα ως ζωογόνου πνεύματος, αλλά και ως μιας μοναδικής και απείρου⁸³ αρχής. Έτσι οι περιγραφές περί του αέρος αρχίζουν παραγωγικά, δηλ. με αφετηρία την ουσία του και κατόπιν εκτείνονται διά της χρήσης παρομοιώσεων,⁸⁴ παραδειγμάτων και διά της παρατήρησης των φαινομένων σε κάτι

πραγματικότητα στην ελληνική φιλοσοφία, Αθήνα 1985, 17, αναφερόμενος στη γλώσσα της προσωκρατικής φιλοσοφίας, προτείνει να αντικαταστήσουμε μια «λογική» γλώσσα ως αντίβαρο στην παρερμηνεία της γλώσσας των Προσωκρατικών. Όμως κάτι τέτοιο, ακόμα κι αν περνούσε υποθετικά από τη σκέψη των Προσωκρατικών, δηλ. η δυσκολία έκφρασης μιας απόψεως, θα αποτελούσε ένα εμπόδιο. Ο Ε. Μουτσόπουλος στον ίδιο τόμο (σελ. 13) αναφέρει πάνω στο θέμα αυτό: «Η γλώσσα είναι μια εξαντικειμενικότητα των διαδικασιών που ακολουθούνται από την στοχαζόμενη συνείδηση». Αυτό το επισημαίνουμε, διότι εδώ ακριβώς έγκειται η ίδια η φιλοσοφική θεώρηση της φύσεως από τους Προσωκρατικούς που είναι άμεσα συνδεδεμένη με την απεικόνιση μιας πραγματικότητας, άλλες φορές εκφραζόμενη πολύπλοκα και άλλες αδρομερώς.

⁸⁰ DK 11 A 22, 22a, 23.

⁸¹ Η ψυχοκρατική ή παμψυχιαρχική δοξασία, σύμφωνα με την οποία «η ψυχή δεν περιορίζεται στον άνθρωπο, αλλά υπάρχει σε κάθε εκδήλωση της φύσεως» είναι αρκετά διαδεδομένη στην αρχαιότητα (βλ. Θ. Ν. Πελεγρίνη, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σελ. 651).

⁸² Σύμφωνα με τον Μ. Heidegger (*Περί της ουσίας και της εννοίας της φύσεως*, μτφρ. Δ. Υφαντή, Εκδ. Ροές, Αθήνα 2014, σελ. 77-78) η «αρχή» έχει για τους Έλληνες διττό νόημα: αφενός σημαίνει την εκκίνηση ή έναρξη, αφετέρου, σε μια χαμηλότερη βαθμίδα, το ορίζει. Στα αποσπάσματα του Αναξιμένου η «αρχή» συναρτάται σαφώς με το πρώτο.

⁸³ Βλ. DK 13 A 11, όπου ο Σιμπλίκιος αναφέρει τον Αναξιμένη ανάμεσα στον Ηράκλειτο και στον Διογένη τον Απολλωνιάτη, λέγοντας πως ενώ ο κόσμος νοείται αιώνιος, εν τούτοις γεννάται και φθείρεται χωρίς να είναι ίδιος κάθε φορά. Γεννάται δηλαδή διαφορετικός («*ἀλλά ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατὰ τινος χρόνον περιόδους*»). Αυτή η αντίληψη επιβεβαιώνεται επιστημονικά, καθώς ο αέρας είναι τω όντι ποσοτικά άπειρος.

⁸⁴ Εδώ οφείλουμε να αναφερθούμε στο πως λειτουργεί η *παρομοίωση* μέσα σε ένα φιλοσοφικό κείμενο, ιδιαιτέρως μάλιστα όταν αυτή είναι παρμένη και εμπνευσμένη από τη φύση. Φαίνεται, λοιπόν, μέσα από τα αποσπάσματα του Αναξιμένου μια ανάγκη του να εκφράσει *διά των παρομοιώσεων* εικόνες του φυσικού κόσμου, οι οποίες βοηθούν το στοχασμό του να πάει ένα βήμα παραπέρα. Μπορούμε να τον φανταστούμε να πλάθει διάφορες εικόνες μέσα στο μυαλό του που, ενώ νομίζουμε πως πρόκειται για αφηρημένες και άτακτες έννοιες, εν τούτοις δείχνουν ακριβώς το αντίθετο. Την ανάγκη του να παραλληλίσει μια έννοια με μια εικόνα σε μια προσπάθεια να φωτίσει το άγνωστο με κάτι γνωστό και πιο «χειροπιαστό». «Έτσι, πολλές φορές φαίνεται στα μάτια του ερευνητή πως προσδίδει μια υπερβολή, ενώ στην πραγματικότητα αυτό που καταφέρει είναι να αποδώσει το περιεχόμενο του στοχασμού του μέσα από τον αισθητό κόσμο» (βλ. *Ελληνική μυθολογία*, τόμ. Α, Εκδ.

πιο συγκεκριμένο, σαφές και οικείο. Ομιλεί για το φυσικό στοιχείο του αέρα ως στοιχείο που έχει την ιδιότητα να κατανέμεται και να διαχέεται στο χώρο, και ως τέτοιο θεωρείται ως συνέχον τα πάντα.⁸⁵ «Αναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἶπεῖν καὶ τούτον εἶναι τῷ μὲν μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὀρισμένον».⁸⁶ Ο αἶρ ως κινουῦν⁸⁷ αἴτιον ὄλων των κοσμικῶν μετασηματισμῶν χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν πύκνωσιν⁸⁸ καὶ τὴν μάνωσιν (ἢ τὴν ἀραίωσιν) των στοιχείων.

της εφημερίδος *Το Βήμα*, Αθήνα 2013, σελ. 17-20, 43-45, 223-229). Τούτο ακριβῶς το στοιχείο των διαφοροποιεῖ ἐξἄλλου ἀπὸ τον κόσμον του μύθου, δηλ. του φανταστικῶν. Το σχῆμα της παρομοίωσης δεν εἶναι καινούργιο, ἀφοῦ χρησιμοποιεῖται ἤδη ἀπὸ τον Ὅμηρον. Παρόλα αυτά ἡ παρομοίωση ἐντὸς ἐνὸς φιλοσοφικῶν κειμένου ἔχει ἰσχύ περισσότερον με το παράδειγμα. Οι παρομοιώσεις, λοιπόν, στον Αναξιμένην ἔχουν ὡς ἐξῆς:

1. DK A 7 («ὡσπερὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τό <πλῖον>»: τα ἀστέρια στρέφονται πάνω ἀπὸ το κεφάλι μας, ὅπως ακριβῶς το σκουφάκι/καπέλο).
2. DK A 12 («μυλοειδῶς»: ο κόσμος περιστρέφεται σαν μύλος).
3. DK A 14 («ἤλων δίκην καταπεπηγένην τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ. Ἔνιοι [;] δὲ πέταλα εἶναι πύρινα ὡσπερ ζωγραφήματα»: τα ἀστέρια εἶναι σαν καρφιά μπηγμένα στον πάγο. Μερικοὶ [;] πιστεύουν ὅτι εἶναι πύρινα πέταλα σαν ζωγραφιές).
4. DK A 19 («αἰ [τῆ] ῥύμη τινὶ ἀγνώστῳ βιαίως φέρεσθαι καὶ τάχιστα ὡς τὰ πτηνὰ πέτεσθαι»: καὶ να ωθούνται ἀπὸ κάποια ἀγνώστη ὀρμὴ καὶ ἀμέσως να ἀνυψώνονται στον ἀέρα ὅπως τα πτηνὰ).
5. DK B 2 («ἴον ἢ ψυχῆ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀἶρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς»: ὅπως ἡ ψυχὴ μας, λέει, μας συγκρατεῖ ὄντας ἀέρας).

⁸⁵ Βλ. DK 13 A 5 («τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων») καὶ A 7 («ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα πύρινα ὄντα <ἐποχεῖσθαι> τῷ ἀέρι διὰ πλάτος»).

⁸⁶ DK 13 A 6 (Ψευδο-Πλουτάρχου, *Ἐκ των στρωματέων* 3, Dox. Gr. 579): «Λένε ὅτι ο Αναξιμένης θεωροῦσε ὡς ὑλικὴ ἀρχὴ ὄλων των ὄντων τον ἀέρα, ο οποίος ὡς πρὸς το μέγεθος εἶναι ἀπειρος, ἐνὸς ὡς πρὸς τὴν ποιότητά του εἶναι περιορισμένος» (*Οἱ Προσωκρατικοί*, τομ. Α', ἀπόδοση στα Ν. Ε., Β. Κύρκου - Δ. Γεωργοβασίλη, Ἐκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 215).

⁸⁷ Βλ. D. Charles, 'Aristotle's distinction between *energeia* and *kinesis*: Inference, explanation and ontology', *Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου Φιλοσοφίας, Γλώσσα καὶ πραγματικότητα στην Ἑλληνικὴ φιλοσοφία*, Αθήνα 1985, 173-175. Σε αὐτὸ το ἄρθρον ο Charles ἀναφέρεται με ἀναλυτικὸ τρόπο στην Ἀριστοτελικὴ ὀντολογία, ἐπισημαίνοντας πὼς ὀρισμένες διαδικασίες καὶ δραστηριότητες στο φυσικὸ κόσμον ἔχουν διαφορετικὸς στόχους. Αὐτὴ ἡ τοποθέτηση μας δίδει το ἐναυσμα να υποθέσουμε πὼς ἡ κίνηση του ἀέρα μπορεῖ να εἶναι μια (immanent) ἐμφυτὴ «δραστηριότητα», ἡ ὀποία λογικά θα ἔχει καὶ ἓνα «τελικὸ σημεῖο της διαδικασίας», δηλ. ἓναν προορισμό. Αὐτὸ δεν σημαίνει πὼς ἡ κίνηση ἔχει ἓνα ἢ πολλοὺς σκοπούς, ἀλλὰ δεν το ἀποκλείει κιόλας. Ἐπίσης, μπορεῖ να σημαίνει πὼς ἡ κίνηση καθαυτὴ δεν ἔχει προσδιορισμένους σκοπούς, ἀφοῦ εἶναι ἀέναη μέσα στο ἀπειρον σύμπαν, ἀλλὰ πάντως δείχνει πὼς προσανατολίζεται πρὸς κάποιον. Ὑπὸ αὐτὴν τὴν ὀπτική, ἡ ἀπόψη του Charles ὅτι οἱ «ἔξεχωριστές ὀντότητες ἔχουν διακριτές ἰκανότητες με διαφορετικὸς στόχους» ('distinct entities are realizations of

«διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας»⁸⁹

Με τη θεωρία της πύκνωσης⁹⁰ (ἔ.ἄ., Schroedinger), και της αραίωσης ο Αναξιμένης εξηγεί διάφορα μετεωρολογικά φαινόμενα.⁹¹ Ἐτσι για παράδειγμα η πύκνωση του αέρα συνεπάγεται την ψύξη,⁹² τη θύελλα, την ομίχλη και το νερό,⁹³ αλλά και τη γένεση κάθε όντος, συμπεριλαμβανόμενου του ανθρώπου. Αντιθέτως η αραίωσή του δημιουργεί την αστραπή, τη φωτιά και την ψυχή του ανθρώπου, δηλαδή

distinct capacities with distinct goals', σελ. 175) θα μπορούσε να ισχύσει και στην περίπτωση της κίνησης του αέρα. Ως εκ τούτου, μήπως θα μπορούσαμε να κάνουμε την υπόθεση πως ο *ἀήρ* αποτελεί μια οντότητα και πως η κίνησή του δεν είναι άλλη από μια διαδικασία με στόχους, εν τούτοις ακαθόριστους;

⁸⁸ Ὅπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο B. Russell (*Οἱ Προσωκρατικοί*, μτφρ. Αιμ. Χουρμουζίου, Εκδ. Ι. Δ. Αρσενίδη, Αθήνα 1990, σελ. 69), «η παραπάνω θεωρία έχει το προσόν ότι καθιστά όλες τις διαφορές μεταξύ των διαφόρων ουσιών ποσοτικές, εφόσον εξαρτώνται απόλυτα από το βαθμό της συμπύκνωσης».

⁸⁹ DK 13 A 5 (Σιμπλικίου, *Εἰς Φυσικά* 24, 26): «(έλεγε μάλιστα) ότι μεταβάλλεται με την αραίωση και την πύκνωση, ανάλογα με τα πράγματα» (ἔ.ἄ., σελ. 214).

⁹⁰ Στη Φυσική, για παράδειγμα, «η πυκνότητα της ύλης αυξάνει κατά 1000 έως 2000 φορές κατά τη μετάβαση από την αέρια στη στερεή ή στην υγρή κατάσταση. Ἐτσι, το 1 cm³ υδρατμών σε ατμοσφαιρική πίεση συρρικνώνεται κατά την υγροποίηση σε μια σταγόνα διαμέτρου 1mm». Πληροφορίες για τη φυσική στην αρχαιότητα βρίσκουμε στα: E. Σπανδάγου, *Οἱ φυσικοί επιστήμονες της αρχαίας Ελλάδος*, Εκδ. Αίθρα, Αθήνα 2009 και D. J. Struik, *Συνοπτική ιστορία των Μαθηματικών*, μτφρ. Α. Φερεντίνου-Νικολακοπούλου, Εκδ. Δαίδαλος, Αθήνα 2008, σελ. 67-70). Βλ. και <http://el.wikipedia.org/wiki/%CE%91%CE%BD%CE%B1%CE%BE%CE%B9%CE%BC%CE%AD%CE%BD%CE%B7%CF%82>, λήμμα «Αναξιμένης», τελ. επίσκεψη 20/4/2016.

⁹¹ Βλ. DK A 7, όπου ομιλεί για τις «γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων», το φαινόμενο του ουράνιου τόξου («Ἴριν δὲ γεννᾶσθαι τῶν ἡλιακῶν αὐγῶν») και το φαινόμενο του σεισμού («σεισμὸν»). Το ουράνιο τόξο μνημονεύεται ως παράδειγμα και στο DK A 18 και 18a.

⁹² Ως προς την διαφορά μεταξύ χαλαζιού και χιονιού μας αναφέρει ότι «το χαλάζι δημιουργείται, όταν παγώνει το νερό που σταλάζει από τα σύννεφα (βροχή) και το χιόνι δημιουργείται, όταν υγρά σύννεφα μεταβαίνουν στη στερεή κατάσταση» (ἔ.ἄ., Schroedinger, σελ. 65-73).

⁹³ DK 13 A 7 (Ιππολύτου, *Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλεγχος*, I 7, Dox. Gr. 560 Wendland 11): «Ἄνεμους δὲ γεννᾶσθαι, ὅταν ἦι πεπυκνωμένος ὁ ἀήρ καὶ ὡσθεὶς φέρηται· συνελθόντα δὲ καὶ ἐπὶ πλεῖον παχυνθέντα νέφη γεννᾶσθαι καὶ οὕτως εἰς ὕδωρ μεταβάλλειν. Χάλαζαν δὲ γίνεσθαι, ὅταν ἀπὸ τῶν νεφῶν τὸ ὕδωρ καταφερόμενον παγῆι: χιόνα δὲ, ὅταν αὐτὰ ταῦτα ἐνυγρότερα ὄντα πῆξιν λάβη» («Οἱ άνεμοὶ δημιουργοῦνται, ὅταν ὁ αέρας εἶναι συμπυκνωμένος και ἀφοῦ πιεσθεῖ, κινεῖται· ὅταν ὁμως ὁ αέρας συγκεντρωθεῖ και ἀποκτήσει μεγαλύτερο ὄγκο, τότε δημιουργοῦνται τα σύννεφα και ἔτσι μετατρέπονται σε νερό. Χαλάζι γίνεται, ὅταν τὸ νερό παγώσει, καθὼς πέφτει ἀπὸ τα σύννεφα», μτφρ. ἔ.ἄ., σελ. 215).

το πνεύμα⁹⁴ «πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἄστρον, περιέχειν δέ τινα καὶ γεώδη σώματα συμπεριφερόμενα τούτοις ἀόρατα».⁹⁵ Ψυχρό και θερμό, υγρό και ξηρό είναι καταστάσεις του αέρα που έχουν συγκεκριμένες ιδιότητες.⁹⁶ Με άλλα λόγια, ο αέρας συνέχει κάποια από τα γνωρίσματα των μορφών της ύλης. Έτσι ο φιλόσοφος υπερβαίνει μια απλή⁹⁷ αιτιολόγηση *περί της αρχής της φύσεως*, φθάνοντας σε μια λογικώς⁹⁸ τεκμηριωμένη θεώρηση της φύσεως, την οποία μάλιστα συσχετίζει με τις έννοιες της ποσότητας και της ποιότητας. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή του Αναξιμένους, τα πάντα στον κόσμο εξηγούνται διά των ποσοτικών μεταβολών του αέρα. Η Ε. Μαραγγιανού επισημαίνει πως «το σημαντικότερο στοιχείο στη θεωρία του Αναξιμένους είναι ακριβώς η εξήγηση των ποιοτικών μεταβολών μιας βασικής πρώτης ύλης διά των ποσοτικών μεταβολών της»,⁹⁹ στοιχείο το οποίο δέχεται και η σύγχρονη επιστήμη. Προς επίρρωσιν αυτής της άποψης του Αναξιμένους, ο Πλούταρχος επισημαίνει πως οι διαφορές μεταξύ των στοιχείων μπορούν να εξηγηθούν ποσοτικώς μέσω της διαφορετικής τους πυκνότητας: ο αέρας άλλοτε είναι ψυχρός και άλλοτε θερμός ανάλογα με την πηγή από την οποία μεταφέρεται.¹⁰⁰ Στο απόσπασμα αυτό κατανοούμε πως ο Αναξιμένης παρατηρεί την ανθρώπινη αναπνοή. Όπως είδαμε, ο πρωταρχικός αέρας ήταν διαρκώς σε κίνηση¹⁰¹ και «η κίνηση αυτή

⁹⁴ Βλ. Αετίου, III 3, 2 (Dox. Gr. 368, 12 A 23) και Ιππολύτου, *Κατά πασών αιρέσεων έλεγχος*, I 7 (Dox. Gr. 560 Wendland 11).

⁹⁵ DK 13 A 14: «η φύση των άστρον είναι πυρίνη, υπάρχουν όμως ανάμεσά τους και μερικά σώματα σαν τη γη, τα οποία περιστρέφονται μαζί με αυτά, αλλά είναι αόρατα» (ξ.ά., σελ. 219).

⁹⁶ Η διάκριση των ιδιοτήτων του αέρα βάσει των ακριβών διαστάσεων (άπειρο), των τοπικών προσδιορισμών (τά πάντα) και του όγκου (αν ο αήρ είναι αόρατος ή ορατός) στη μια και πρωταρχική φύση των πραγμάτων (δηλ. τον αέρα) δείχνουν μια σημαντική διαφοροποίησή του από τις υπόλοιπες «φύσεις» (πρβλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τα Φυσικά* A, 984a, 5, DK 13 A 4).

⁹⁷ Ο W. K. C. Guthrie στο *Οι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2001, σελ. 33, ομιλεί για μια φαινομενική πολλαπλότητα εντός της οποίας υπάρχει μια «θεμελιακή απλότητα και σταθερότητα».

⁹⁸ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, «Ιωνική διάνοηση και φιλοσοφία και η Ελληνική φιλοσοφία σήμερα» στο *Ιωνική Φιλοσοφία*, Κ. Ι. Βουδούρη (ed.), Αθήνα 1990, σελ. 16.

⁹⁹ Βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οι Προσωκρατικοί*, ξ.ά., Αθήνα 2011², σελ. 80.

¹⁰⁰ Πλούταρχου, *Περί τοῦ πρώτου ψυχροῦ*, 7, 947 F.

¹⁰¹ Ο Αριστοτέλης (*Περί φυσικῆς ἀκροάσεως*, 192b, 200b, 252b) θεωρεί πολύ σημαντικό το γνώρισμα της φύσεως την κίνηση, ώστε «παρατηρεί ότι όποιος αγνοεί την κίνηση, αγνοεί και τη φύση» (βλ. Α. Γ. Μάρκου, *Φύση και άνθρωπος στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία*, Εκδ. Leader Books, Αθήνα 2001, 40).

προξένησε τις φυσικές καταστάσεις». ¹⁰² Την ίδια κίνηση κάνει και η ανθρώπινη αναπνοή. Βέβαια η κίνηση από μόνη της δεν έχει κάποιο σκοπό, αλλά υπάρχει μέσα στη φύση με τη μοναδική ιδιότητα να ωθεί τα πράγματα προς μια κατεύθυνση, όπως ακριβώς κάνουν τα ρεύματα του αέρα που σπρώχνουν τα φύλλα προς τη μια μεριά ή την άλλη ή άλλοτε τα στροβιλίζουν πάνω από τη γη. Όμως δεν είναι μόνον αυτή η σημασία της «ενδογενούς κίνησης». ¹⁰³ Ο αέρας έχει μια ποιότητα («*ποιότησιν ὀρισμένον*»), ¹⁰⁴ δηλ. «καθορισμένο χαρακτήρα», ¹⁰⁵ αέναη δε κίνηση. Έτσι ο αέρας βρίσκεται πάντα σε μια κατάσταση διαρκούς κίνησης, δηλ. ρευστής. Μια τέτοια συνεχής κίνηση σημαίνει αλλαγή και αλλαγή σημαίνει στη φύση ζωή.

Ο Heidegger στην πραγματεία του *Περί της ουσίωσης και της εννοίας της φύσεως*, αναφερόμενος στην έννοια της κινητότητας, τονίζει πως «το περί φύσεως ερώτημα πρέπει να έχει την αφετηρία του στην κινητότητα ενός όντος». ¹⁰⁶ Η φύση, σύμφωνα με το Γερμανό φιλόσοφο, τίθεται εξ αρχής ως αιτία ή «αίτιον». Αυτή η αιτιότητα σημαίνει πως κάτι προξενείται, προξενεί ή επιδρά επάνω σε κάτι άλλο. Έτσι η ύλη που αποτελεί στοιχείο της πραγματικότητας δεν έχει μόνο χαρακτήρα μιας «αιτιακώς δρώσης δυνάμεως», ¹⁰⁷ αλλά αποτελεί απλώς ένα από τα συστατικά του φυσικού κόσμου. Υπό αυτήν την οπτική ο Αναξιμένης μπορεί να κατενόησε ως την αιτία όλης της ζωής («*τὸ ποιοῦν αἴτιον*») ¹⁰⁸ και της κίνησης στα έμβια όντα τον πρωταρχικό αέρα. Στο σημείο αυτό ο Κ. Ιωαν. Βουδούρης επισημαίνει πως «η ιδέα αυτή του Αναξιμένη έχει μεγάλη σπουδαιότητα» ¹⁰⁹ και πως η γνώμη του σύμφωνα με την οποία εξαιτίας των διαδικασιών ¹¹⁰ προκύπτουν και άλλες καταστάσεις στη φύση

¹⁰² Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 52.

¹⁰³ Βλ. Ε. Μπιτσάκη, *Η φύση στη διαλεκτική φιλοσοφία*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 74.

¹⁰⁴ DK 13 A 6.

¹⁰⁵ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 52.

¹⁰⁶ Βλ. Μ. Heidegger, *Περί της ουσίωσης και της εννοίας της φύσεως (Von Wesen und Begriff der Φύσις)*, μτφρ. Δ. Υφαντή, Εκδ. Ροές, Αθήνα 2014, σελ. 74-90.

¹⁰⁷ Βλ. Μ. Heidegger, *Περί της ουσίωσης και της εννοίας της φύσεως* (έ.α., σελ. 75).

¹⁰⁸ DK 13 B 2: «*φύσιν τινὰ τοῦ <ἀπείρου> αἴδιον εἶναι καὶ ἀγήρω*».

¹⁰⁹ Την ίδια άποψη ασπάζεται ο Angelo Juffras στο άρθρο του με τίτλο «Η φιλοσοφία των Μιλησίων και οι καταβολές της φιλοσοφίας» στο *Ιωνική φιλοσοφία*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990, σελ. 53.

¹¹⁰ Βλ. Β. Sandywell, *Presocratic reflexivity: The construction of philosophical discourse c. 600-450 BC*, Routledge 1996, 118. Επισημαίνεται εδώ σχετικά με τη Μιλήσια φιλοσοφική συμβολή στον κόσμο, πως «μόνο ένας ζωντανός και εμπορικός λαός, όπως εκείνος που ζούσε στα παράλια της

«λόγω ακριβώς του μονισμού της έχει μεγάλη απήχηση στις χώρες που δέχονται επίσημα τον διαλεκτικό υλισμό».¹¹¹ Ομοίως ο A. Mourelatos,¹¹² αναφερόμενος στον Ιωνικό μονισμό, επισημαίνει πως ο Αναξιμένης είναι «το καλύτερο παράδειγμα μονισμού ('the best evidence for Ionian material monism'), και υποστηρίζει ότι ο Αναξιμένης χρειάστηκε να χρησιμοποιήσει συγκεκριμένα παραδείγματα ('speculative analogy'), όπως αυτό της πύκνωσης και της αραιώσης ή της βροχής,¹¹³ προκειμένου να ισχυροποιήσει τη θεωρία του. Όμως η ύλη, όπως φαίνεται, δεν αρκεί: «*ἀδύνατον γὰρ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων ὑποστῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρῆ ὑποτιθέναι*».¹¹⁴

Με βάση αυτό το απόσπασμα καταλαβαίνουμε πως περισσότερη έμφαση δίδεται στην ίδια την γενεσιουργό ύλη. Ο Αναξιμένης εξειδικεύει¹¹⁵ το στοχασμό του και δι' αυτής της οδού καταφέρνει να μην αφήνει πολλά περιθώρια για παρερμηνείες. Εξετάζοντας την αναφορά του Αναξιμένους στην ψυχή του ανθρώπου, παρατηρεί κανείς πως, αφού ο αέρας είναι η αρχή των πάντων, τότε και η ψυχή είναι εκείνη που

Μιλήτου θα μπορούσε να επινοήσει την ιδέα ότι ο κόσμος κυβερνάται από μια μηχανιστική κανονικότητα (machine-like regularity)».

¹¹¹ Ο διαλεκτικός υλισμός προϋποθέτει ότι «ο νόμος της παραγωγής των ποιοτικών μεταβολών από μεταβολές που υφίσταται η (υλική) ποσότητα» (βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 52) είναι μια κατάσταση του κόσμου. Ο Αναξιμένης στο απόσπασμα DK B 1 αναφέρεται σε αυτό ακριβώς, δηλ. «*πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγιγνώμενα ταῖς μεταβολαῖς*».

¹¹² A. P. D. Mourelatos, 'The cloud astrophysics of Xenophanes and Ionian material monism' στο *The Oxford Handbook of Presocratic philosophy*, P. Curd and D. W. Graham (eds), Oxford University Press 2008, 157-158.

¹¹³ Ο Α. Φ. Δ. Μουρελάτος αναφέρει πως τα σύννεφα που προετοιμάζουν τη βροχή έχουν μια ωρισμένη φύση ('clouds have a familiar certain nature, a physis'), θέλοντας να τονίσει πως η φύση τους αυτή τους επιτρέπει να εμφανίζονται με διάφορες μορφές, σχήματα, χρώματα και γεωμετρικά μεγέθη (βλ. A. P. D. Mourelatos, 'The cloud astrophysics of Xenophanes and Ionian material monism' στο *The Oxford Handbook of Presocratic philosophy*, P. Curd and D. W. Graham (eds), Oxford University Press 2008, 158).

¹¹⁴ DK 13 B 2 (Αετίου, I 3, 4, Dox. Gr. 278): «γιατί είναι αδύνατο να υπάρχει ως αρχή των όντων μόνο η ύλη, αλλά πρέπει να τεθεί ως βάση και το ποιητικό αίτιο» (μτφρ. έ.ά., σελ. 224). Ο άργυρος, για παράδειγμα, δεν αρκεί (από μόνος του) για να γίνει ποτήρι, αν δεν υπάρχει το ποιούν αίτιο, δηλαδή ένας αργυροποιός». Κάτι παρόμοιο μας λέει κι ο ποιητής μας, εμπνευσμένος από την Ελλάδα και το περιβάλλον της, Οδυσσέας Ελύτης: «είναι που πιάνουμε πάντα το ποτήρι, ποτέ την πυρίκαυστο ύλη που το έπλασε».

¹¹⁵ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, «Ιωνική διάνοηση και φιλοσοφία και η Ελληνική φιλοσοφία σήμερα» στο *Ιωνική φιλοσοφία*, Κ. Ι. Βουδούρη (ed.), Αθήνα 1990, σελ. 14.

«συνέχει, κινεί, κυβερνά και ζωοποιεί το σώμα». Όμως κάτι τέτοιο δεν ισχύει αφού η ψυχή μεταφέρεται από τον Αναξιμένη εν είδει παρομοιώσεως¹¹⁶ και όχι ως κοσμολογική αρχή. Αντιθέτως, η άποψη πως διά της ψυχής μας δίδεται για πρώτη φορά μια ανθρωπολογική και συγχρόνως ανθρωποκεντρική διάσταση στο φιλοσοφικό στοχασμό των Μιλησίων, μπορεί να αποτελέσει μια βάση περαιτέρω εξέτασης της εννοίας της ψυχής στον Αναξιμένη.

«οἶον ἢ ψυχῆ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς,
καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει»¹¹⁷

Η ψυχή είναι αέρας και η φωτιά αέρας σε ελαφριά μορφή. Όταν ο αέρας συμπυκνώνεται γίνεται πρώτα νερό, ενώ όταν συμπυκνωθεί περισσότερο γίνεται γη, και τελικώς σκληρή πέτρα (λίθος).¹¹⁸ Ο αήρ είναι έμψυχος, γιατί ο ίδιος ο κόσμος είναι έμψυχος. Πνεύμα, ψυχή και αέρας αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, αφού το σώμα είναι αέρας, έτσι και η ψυχή, δηλαδή η πνοή, είναι μια μορφή¹¹⁹ της ύλης ή μια κατάσταση της ύλης, άρα διαθέτει άμεση σχέση με το σώμα. Ο Αναξιμένης συνειδητά κάνει ένα συνδυασμό¹²⁰ στοιχείων παρμένων από τη θεωρία του Θαλού¹²¹ όσο και του προκατόχου του Αναξιμάνδρου. Κατά τους Kirk-Raven-Schofield ο

¹¹⁶ Για τη σημασία της παρομοίωσης και τον ουσιαστικό της ρόλο στην αρχαία Ελληνική διάνοηση βλ. A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσ/νικη 1990, σελ. 250 και B. Snell, 'Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie', *Die Entdeckung des Geistes* 3, Αμβούργο 1955, 284, 258.

¹¹⁷ DK 13 B 2: «Όπως η ψυχή μας», λέγει, μας συγκρατεί όντας αέρας και μας ελέγχει, έτσι και περιβάλλει ολόκληρο τον κόσμο πνοή και αέρας». (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', απόδοση στα Ν.Ε., Β. Κύρκου - Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 224).

¹¹⁸ Βλ. και Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα 2011², σελ. 80-82.

¹¹⁹ Ως μορφή νοείται το σύνολο των χαρακτηριστικών ενός πράγματος (όντος ή αντικειμένου). Στην περίπτωση του Αναξιμένου η ψυχή αναπαριστά περισσότερο μια έννοια-σύμβολο παρά την ίδια την ουσία του αέρα. Υπάρχει δηλαδή μια έκφραση της εννοίας της ψυχής από μια εσωτερική κατάσταση που εξωτερικεύεται. Με αυτόν τον τρόπο ο Αναξιμένης ίσως προσπαθεί να συσχετίσει τις έννοιες της μορφής και του περιεχομένου.

¹²⁰ Ο Θαλής, όπως είδαμε στην προηγούμενη υποενότητα, θεωρεί ότι η κυρία ουσία, δηλ. το ύδωρ έχει μια συγκεκριμένη ποιότητα. Ο Αναξιμένης διαπίστωσε επίσης ότι η κυρία ουσία έχει μεν κάποια ποιοτικά χαρακτηριστικά, αλλά δεν είναι το ύδωρ. Αντίθετα, ο Αναξιμάνδρος υπέθεσε ότι η κύρια ουσία δεν μπορεί να ορισθεί. Σε σύγκριση με την Αναξιμάνδρεια κοσμολογία, ο Αναξιμένης μιμείται τρόπον τινά το στοχασμό του δασκάλου του υπό ένα διαφορετικό πρίσμα, αλλάζοντας την «αρχή».

¹²¹ Α. Παπανικολάου, «Αναξιμένης και corpus Hippocraticum», *Παρνασσός* 31, 1989, σελ. 13-21.

αέρας δεν είναι η ίδια η ψυχή,¹²² η οποία ομοιάζει με ένα διάφανο στρώμα αέρος. Εδώ βλέπουμε την πρώτη αναφορά στην ψυχή και τη σύζευξη δύο στοιχείων, του αέρος και της ψυχής, γεγονός το οποίο καταδεικνύει μια πρώτη προσπάθεια σύνδεσης ενός ανθρωπολογικού στοιχείου με ένα φυσικό στοιχείο.¹²³

Η κοσμολογική φιλοσοφία του Αναξιμένους έχοντας ως επίκεντρο τον αέρα ως αίτιον κινήσεως στη φύση και δημιουργό των πραγμάτων της φύσεως, τον ανάγει σε έναν από τους πρωτομάστορες της φυσικής φιλοσοφίας που στηρίζεται στην παρατήρηση και στη δημιουργία ενός πρώτου επιχειρήματος που εξηγεί τα της φύσεως. Ο J. Glucker¹²⁴ σε άρθρο του σχετικά με το στοχασμό των φιλοσόφων της Ιωνίας, αναφέρεται στην παρερμηνεία που έχει γίνει σχετικά με τον όρο «υλοζωΐσμός». Συνασπίζεται με τις απόψεις των K. Praechter¹²⁵ και J. Burnet,¹²⁶ υποστηρίζοντας πως ο όρος αυτός δεν είναι παρά μια επινόηση του R. Cudworth,¹²⁷ ο οποίος συνδέει τον αρχαίο ελληνικό υλισμό όχι με τους Ίωνες φιλοσόφους, αλλά με το Στράτωνα τον Λαμψακηνό,¹²⁸ ο οποίος δεν δίδει κάποια εξήγηση για την αιτία της κίνησης και της αλλαγής, γεγονός το οποίο έρχεται σε αντιδιαστολή με το στοχασμό των Μιλησίων που πιστεύουν ότι «η κίνηση πηγάζει από την ίδια την ουσία της ύλης». Επισημαίνει επίσης ότι η ύλη «δεν θεωρείται ως μια αυτοτελής πηγή» και πως για να μπορούμε να ομιλούμε περί υλοζωΐσμού θα πρέπει να γίνεται μια «διάκριση» ανάμεσα στην ύλη και το είδος, καθώς και στο σώμα και τη ψυχή. Ωστόσο, η άποψη

¹²² Βλ. K. P. Michaelides, *Mensch und Kosmos in ihrer Zusammengehörigkeit bei den frühen griechischen Denkern*, Διδ. διατριβή, Λευκωσία 1979, σελ. 3.

¹²³ Ομιλώντας για λαϊκή παράδοση οι Kirk-Raven-Schofield εννοούν τις Ομηρικές πεποιθήσεις περί της ψυχής. «Η αναφορά της ψυχής είναι από μόνη της σημαντική·εκτός από το ότι είναι η πρώτη Προσωκρατική ψυχολογική θέση που έφτασε ως εμάς αν και η δομή που αποδίδει στην ψυχή (..) ανήκε σε μια προαιώνια λαϊκή παράδοση» (G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 169).

¹²⁴ Βλ. J. Glucker, «Ποιός εφηύρε τον υλοζωΐσμόν;» στο *Ιωνική φιλοσοφία*, Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), Αθήνα 1990, σελ. 45-51.

¹²⁵ Βλ. F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926.

¹²⁶ Βλ. J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London 1930, 12.

¹²⁷ Βλ. Catherine Osborne, 'Ralph Cudworth's The true intellectual system of the universe and the Presocratic philosophers' στο O. Primavesi and K. Luchner (eds), *The Presocratics from the Latin Middle ages to Hermann Diels*, Steiner Verlag 2011, 215-235.

¹²⁸ Βλ. Αριστοτέλους, *Φυσικά*, 4.11 219b 5 και E. Zeller, W. Nestle, L. Palmer, *Outlines of the history of Greek philosophy*, Routledge 2000.

επαναλαμβάνεται και αλλού. Έτσι ο υλοζωϊσμός «έγινε της μόδας», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο J. Glucker με αποτέλεσμα να υιοθετείται από πολλούς μελετητές, όπως τον E. Ρούσσο¹²⁹ και τον W. K. C. Guthrie,¹³⁰ αλλά και από φιλοσόφους, όπως τον E. Καντ.¹³¹

Όπως και να 'χει, η θεωρία του Αναξιμένους δεν περιορίζεται μόνο στις απόψεις του φιλοσόφου για τον αέρα, αλλά θα έχει επίδραση και σε άλλες πλουραλιστικές θεωρίες, όπως αυτή του Αναξαγόρου, ο οποίος, όπως θα δούμε στο Έκτο Κεφάλαιο της παρούσης έρευνας, ασχολείται με την έννοια του αέρα, συνδυάζοντάς την με τον νουν. Ο Αναξιμένης είναι ο τρίτος κατά χρονολογική σειρά φιλόσοφος της Ιωνίας και έχει στην επιστημονική φαρέτρα του ένα ακόμα στοιχείο της φύσης, το οποίο δίδει το έναυσμα για νέες προσεγγίσεις, επιστημονικές και μη, περί του θέματος της φύσεως.

5. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Όπως βλέπουμε, ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξιμένης αφήνουν πίσω τους τις πρότερες θεολογικές έννοιες, τις οποίες ανάγουν σε φυσικές έννοιες, και ως εκ τούτου τους δίδουν μια λογική μορφή. Η συμβολή των Μιλησίων φιλοσόφων στην περαιτέρω εμπάθυνση των φαινομένων της φύσεως δεν είναι μόνο καθοριστική αλλά είναι και ριζοσπαστική. Αναπτύσσουν ιδέες, οι οποίες αμέσως συμπλέκονται και με κοινωνικές παραμέτρους, με τη ζωή στην επαρχία, την καλλιέργεια της φύσεως, το σεβασμό στο περιβάλλον, αλλά και κοσμολογικές έννοιες, όπως αυτές του αέρος και του απείρου.

Η σπουδαιότητα που έχουν τα τρία βασικά στοιχεία στην πρώιμη Ελληνική διάνοηση σημαίνει ότι η έλλογη θεώρηση του κόσμου δεν εμφανίζεται ως μια απλή άρνηση στο παλαιό, αλλά ως ένα βήμα πιο κοντά στον ορθολογισμό και στη συστηματοποιημένη γνώση των πραγμάτων. Οι απόψεις των φιλοσόφων της Μιλήτου θέτουν τις βάσεις για την εξεύρεση νέων θεωριών για τη φύση. Ως προς την έννοια του τέλους, επισημαίνουμε πως οι απόψεις των Μιλησίων δεν δείχνουν άμεσα και φανερά μια κατεύθυνση που να δηλοί τον σκοπό. Εν τούτοις, στεκόμαστε περισσότερο στην έννοια του απείρου και του αέρα που δείχνουν μια διαδικασία και

¹²⁹ Βλ. E. Ρούσσου (ed.), Ηρακλείτου, *Περί φύσεως*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1987, σελ. 11-16.

¹³⁰ Βλ. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, Vol. I., Cambridge 1962, σελ. 62-65.

¹³¹ E. Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκη, Εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002.

την έννοια της κίνησης στη φύση. Το ύδωρ, το άπειρον και ο αέρας παρουσιάζονται ως βασικά στοιχεία που περιέχει η φύση, και έτσι εμμένουν στις πρώτες αυτές ουσίες, χωρίς να προχωρούν σε άλλες ερμηνείες τους. Για να μπορούσε να υποστηριχθεί εδώ μια τελεολογική προσέγγιση στο θέμα της φύσεως, θα έπρεπε να υπάρχουν οι ανάλογες προϋποθέσεις, δηλαδή θα έπρεπε ιδανικά και οι τρεις φιλόσοφοι να βλέπουν τη φύση ως μέρος ενός όλου. Αντιθέτως, όπως είδαμε, η φύση για τους Ίωνες μονιστές είναι μια μόνη *αρχή*, και υπ' αυτήν την έννοια δεν μπορεί ταυτοχρόνως να νοηθεί και ως τέλος. Οι εν λόγω στοχαστές επικεντρώνουν την προσοχή τους σε πρωταρχικά ερωτήματα για τη φύση παρά σε ειδικότερα ερωτήματα, τα οποία θα ήταν μάλλον το πόρισμα μιας επιστημονικής μεθόδου, που φυσικώ τω λόγω με τα δεδομένα της εποχής δεν μπορούσε να υποστηριχθεί.

Σε μια εποχή όπου ακόμα κυριαρχεί το θεϊκό στοιχείο, οι εν λόγω φιλόσοφοι έπρεπε να περιορισθούν σε τέτοιες αντιλήψεις, οι οποίες, όπως και να' χει είναι πρωτοπόρες. Εξάλλου τόσο οι μαρτυρίες όσο και τα ίδια τα αποσπάσματα δεν βοηθούν περισσότερο στο να ανιχνεύσουμε τις ιδέες των Μιλησίων. Γεγονός παραμένει ότι τα τρία στοιχεία της Ιωνικής φιλοσοφίας επηρεάζουν τους μετέπειτα Προσωκρατικούς σε ένα μεγάλο βαθμό, πράγμα που βοηθεί την περαιτέρω απομάκρυνση των φιλοσόφων από το πλαίσιο του μύθου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
Η ΦΥΣΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ
ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Οι δευτερεύουσες πηγές και τα αποσπάσματα δεν μας βοηθούν να χρονολογήσουμε με ακρίβεια τη ζωή του Ξενοφάνους. Βάσει του υλικού που μας παραδίδεται γεννήθηκε γύρω στο 580/570-480/475 π.Χ. Γράφει σκωπτικά ποιήματα με δηκτικό πνεύμα, ελεγείες, και παραλλήλως διατυπώνει τις απόψεις του για το θεό και τη φύση. Η λέξη «φύσις» δεν απαντά στον Ξενοφάνη. Παρόλα αυτά οι απόψεις του στα αποσπάσματα DK B 23-41¹ καταδεικνύουν πως η φιλοσοφία του στο σύνολό της αναφέρεται στη φύση και στις συναφείς με αυτήν έννοιες ή στοιχεία. Οι μαρτυρίες και τα σωζόμενα αποσπάσματα δείχνουν πως ο Ξενοφάνης είχε μελετήσει τους Ίωνες φιλοσόφους και ξεκίνησε το στοχασμό του από τα στοιχεία που αυτοί έδωσαν. Ασχολείται με τη φύση και παρά το ότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ο κατ'εξοχήν εκπρόσωπος της τελεολογίας, ο στοχασμός του δείχνει να προχωρεί προς τη διαμόρφωση της εννοίας του σκοπού. Έτσι στοχάζεται για τα συστατικά των πραγμάτων, για τα υλικά από τα οποία είναι φτιαγμένο το σύμπαν, και κυρίως για τη φύση του θείου.

Με τη βοήθεια της φυσικής και της μεταφυσικής ο Ξενοφάνης αναφέρεται στην *αιτιώδη αρχή* του κόσμου υπό τη μορφή μιας θεότητας, γεγονός το οποίο τον καθιστά πρωτοπόρο στο συγκεκριμένο ζήτημα. Στην παρούσα ενότητα εξετάζουμε α) τις επιδράσεις της φιλοσοφίας των Μιλησίων στις απόψεις του για τη φύση και β) τις επινόεις του περί του θείου.

2. Η επίδραση της Ιωνικής φυσικής φιλοσοφίας στον Ξενοφάνη

Προτού αναφερθούμε στις απόψεις περί του θείου και της ρυθμιστικής αρχής του κόσμου στο έργο του Ξενοφάνους, κρίνεται απαραίτητη η αναδρομή μας στη φιλοσοφία των προκατόχων του Ιώνων φιλοσόφων και στην επίδρασή τους² στη

¹ Βλ το έργο της Α. Κελεσίδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 68-70.

² Βλ. τα σχόλια του G. Journée, 'Xenophanes B 27, testimony and fragment', April 2013, Berlin, 1-13. Επίσης γίνεται σαφές και στο έργο του Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 64 και σελ. 67 ότι «ο Ξενοφάνης ετέλει εν γνώσει της Ιωνικής σκέψης χωρίς όμως να επιχειρεί κάποιο συσχετισμό» (των προηγούμενων κοσμολογικών αντιλήψεων με τις δικές του).

φυσική φιλοσοφία του. Τόσο στις μαρτυρίες όσο και στα αποσπάσματα ο Ξενοφάνης αναφέρεται στην κυρία φυσική αρχή που δεν είναι άλλη από τη γη. Πιο συγκεκριμένα, στις μαρτυρίες, και ειδικότερα στα λεγόμενα αποφθέγματα του Ξενοφάνους, ήτοι στα DK A 36a-c³ και στα DK A 37-49,⁴ υπάρχει η συμφωνία ότι η γη είναι η αρχή των όντων. Επισημαίνουμε εδώ πως οι αναφορές στη φύση και στα άστρα στα συγκεκριμένα χωρία είναι πολύ ενδιαφέρουσες, καθώς οι απόψεις του Ξενοφάνους, π.χ., για τα άστρα, τον ήλιο, τη γη και το άπειρον, είναι εξαιρετικά πρωτοποριακές τη στιγμή μάλιστα που εκείνη την εποχή τα τεχνολογικά μέσα για την εξέτασή τους ήταν λιγοστά. Εν τούτοις όλοι οι δοξογράφοι πέφτουν μεταξύ τους σε κάποιες αντιφάσεις,⁵ και τελικώς δεν ακολουθείται η ίδια άποψη για το αν πράγματι ο Ξενοφάνης πίστευε πως η γη είναι η πρώτη αρχή του κόσμου ή όχι ή για το αν η γη είναι η μόνη αρχή. Όμως η αλήθεια για το αν ο Ξενοφάνης πρεσβεύει ότι η γη είναι ένα από τα κύρια υλικά του κόσμου, υπάρχει στους στίχους των DK B 27-29 και DK B 33, όπου πράγματι αναφέρεται στη γη και στον σπουδαίο ρόλο της στη μετεωρολογία και στην αστρονομία.

³ Βλ. DK A 36a (*«ἀρχὴν τῶν ὄντων πάντων εἶναι τὴν γῆν. γράφει γὰρ ἐν τῷ Περὶ φύσεως ἕκ [..] τελευτᾷ»*), A 36b (*«τὴν μὲν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἐδόξασεν εἶναι ἀρχὴν, εἰ μὴ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος»*).

⁴ Στις μαρτυρίες A 37-49 (οι A 37-46 είναι μαρτυρίες του Αετίου, ενώ οι υπόλοιπες ως την A 52 είναι του Αριστοτέλους, του Σιμπλικίου και κάποιες Λατίνων συγγραφέων) αναφέρονται απόψεις για τις φυσικές αντιλήψεις του Ξενοφάνους, οι οποίες όμως φαίνεται πως δεν βρίσκουν πάντα κοινό σημείο σύγκλισης. Εν τούτοις όλες διέπονται από επιστημονικό πνεύμα και δείχνουν την οξυδέρκεια του φιλοσόφου. Σύμφωνα με αυτές, ο φιλόσοφος φαίνεται πως πίστευε ότι ο κόσμος είναι άφθαρτος και αιώνιος (A 37), ότι τα αστέρια αναβοσβήνουν κατά τη δύση και κατά την ανατολή σαν πυρακτωμένα κάρβουνα (A 38) και ο αστερισμός των Διοσκούρων, καθώς φαίνεται πάνω από τα πλοία δεν είναι άλλο από κινούμενα σύννεφα (A 39). Επί πλέον ότι ο ήλιος αποτελείται από πυρακτωμένα σύννεφα (A 40), κατόπιν γίνεται ένας άλλος ήλιος κατά την ανατολή (A 41) και ότι υπάρχουν *πολλοί ήλιοι και σελήνες* ανάλογα με τις ζώνες της γης (A 41a: *«Ξενοφάνης πολλοὺς ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας, κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας»*), καθώς και ότι χωρίς αυτόν δεν υπάρχει ούτε γένεση ούτε ευταξία στον κόσμο και στα ζώα (A 42). Για τη σελήνη αναφέρεται πως είναι σαν ένα συμπιεσμένο σύννεφο (A 43), για τους κομήτες και τους μετεωρίτες πως προέρχονται από τη συμπύκνωση ή την κίνηση πυρακτωμένων νεφών (A 44), ενώ για τις αστραπές πως προξενούνται από τα κινούμενα σύννεφα (A 45).

⁵ Βλ. DK A 36c (*«...οὔτε γῆν ὡς ἔν τινι Ξενοφάνης· οὐδαμῶθεν γὰρ εὐρίσκεται ὁ Ξενοφάνης ἀποφηνάμενος οὕτως»*) = ...ούτε χώμα, όπως λέει ο Ξενοφάνης, γιατί βέβαια πουθενά δεν βρίσκουμε στον Ξενοφάνη μια τέτοια άποψη, μτφρ. ἔ.ά., σελ. 293).

Τα αποσπάσματα που επιβεβαιώνουν την παραδοχή αυτή του φιλοσόφου έχουν ως ακολούθως:

B 27: «ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ»⁶

B 28: «γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾶται
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται»⁷

B 29: «γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἠδὲ φύονται»⁸

B 33: «πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα»⁹

Οι αντιλήψεις αυτές ακούγονται οικείες και αντανακλούν παρόμοιες αντιλήψεις του Θαλού, του Αναξιμένους, του Αναξιμάνδρου, αλλά και του Φερεκύδου. Υπ' αυτήν την έννοια ο Ξενοφάνης φαίνεται ότι έχει μελετήσει προσεχτικά τις ιδέες των μονιστών, τις οποίες κατόπιν συνεχίζει να αναπαράγει ο ίδιος αναπτύσσοντάς τες, δηλαδή προχωρεί στη διατύπωση μιας θεωρίας για τη μίξη των στοιχείων (του ύδατος και της γης). «Η θεωρία δύο ουσιών»¹⁰ (δυϊστική αντίληψη) συμπυκνώνεται σε μια έννοια: όλα είναι είτε γη είτε νερό, είτε γη σε συνδυασμό με το νερό ως ένα στοιχείο (μονιστική αντίληψη)¹¹.

⁶ DK B 27: «Από το χώμα προέρχονται όλα και στο χώμα όλα καταλήγουν», *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α, απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 307.

⁷ DK B 28: «Το πάνω άκρο της γης είναι αυτό που βλέπουμε στα πόδια μας, καθώς αγγίζει τον αέρα· αντίθετα το κάτω απλώνεται στο άπειρο» (ἔ.ά., σελ. 307).

⁸ DK B 29: «Όλα τα πράγματα όσα γεννώνται και φυτρώνουν είναι χώμα και νερό» (ἔ.ά., σελ. 308).

⁹ DK B 33: «Γιατί όλοι μας προερχόμαστε από χώμα και νερό» (ἔ.ά., σελ. 308). Πρβλ. και Ομήρου, *Ιλιάς*, ραψ. Η, στίχ. 99 «ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε».

¹⁰ Βλ. G. Journée, 'Xenophanes B 27, testimony and fragment', April 2013, Berlin, 1-13 και Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 129-135.

¹¹ Είναι χαρακτηριστική η άποψη του Αριστοτέλους στο DK A 49, σύμφωνα με την οποία θεωρεί πως ο Ξενοφάνης δεν πίστευε στις αισθήσεις, και γι' αυτόν το λόγο οδηγήθηκε σε μια μονιστική αντίληψη για τον κόσμο: «οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν· τοιαῦτα γὰρ τινὰ πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, [...] ὅθεν ἠξιοῦν οὗτοί γε τὸ ὄν ἔν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι μηδὲ γεννᾶσθαι τι μηδὲ φθεῖρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν» (μτφρ. «νομίζουν ότι πρέπει να απορρίψουν [εδώ προτείνω την κυριολεκτική απόδοση του ρήματος «καταβάλλω» ως απορρίπτω, και όχι ως «καταπνίγω» του Β. Κύρκου, το οποίο έχει πιο συναισθηματική χροιά. Το ίδιο ρήμα επαναλαμβάνεται και στον Δημόκριτο (125)] τις εντυπώσεις και τις παραστάσεις και να εμπιστεύονται μόνο τη λογική, γιατί κάτι παρόμοιο

Ποιά από τις δύο απόψεις κυριαρχεί στα αποσπάσματα; Φαίνεται πως ο Ξενοφάνης, ενώ ομιλεί για την ανάμειξη των στοιχείων της γης και του νερού, δεν εμμένει σε αυτά. Είναι επίσης σαφές ότι θεωρεί *αφετηρία* των πάντων μόνο τη γη, και η γη είναι ο τόπος όπου όλα καταλήγουν είτε με το θάνατο είτε με την ολοκλήρωση ενός κύκλου (*τέλος*). Η κατάληξη των όντων στη γη δείχνει την *εξελικτική διαδικασία*, αλλά δεν δείχνει τον σκοπό όλης αυτής της διαδικασίας. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Ξενοφάνης ήταν ως επί το πλείστον ποιητής συλλογράφος¹² παρά φυσικός φιλόσοφος. Παρόλα αυτά σπέρματα τελεολογικού στοχασμού βρίσκουμε αντιλήψεις του για τους θεούς, στις οποίες αναφερόμαστε πιο κάτω.

Επίσης στις μαρτυρίες μαζί με τα στοιχεία για τη γη και για το νερό ως «αναγκαίες πηγές προέλευσης όλων των ζώντων δημιουργημάτων»,¹³ προβάλλονται εμμέσως και οι αντιλήψεις του Ξενοφάνους σχετικά με τη γένεση και με τη φθορά τόσο σε κοσμολογικό όσο και σε θεολογικό επίπεδο. Από τη μια πλευρά έχουμε το ρόλο της μάνας - γης που γεννά και κάνει τα πάντα να φυτρώνουν (παλαιά αντίληψη) κι από την άλλη έχει τέτοια έκταση και βάθος, ώστε να «φθάνει» στο άπειρο,¹⁴ το οποίο σε άλλα αποσπάσματα ταυτίζεται με την έννοια ενός θεού (που είναι μοναδικός, άναρχος και άπειρος). Εδώ θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η γη, η μεγάλη μητέρα (Γαία), αυτή που παρουσιάζεται με διάφορες μορφές στον φυσικό κόσμο (μέσα σε ποτάμια, σε θάλασσες, σε χωράφια, σε εκτάσεις)¹⁵ και με διάφορες

έλεγαν παλαιότερα ο Ξενοφάνης [...] και έτσι συμπεράναν ότι το όν είναι ένα, ενώ το έτερον δεν υπάρχει, ούτε γεννιέται κάτι ούτε φθείρεται ούτε κινείται καθόλου» (ξ.ά., σελ. 297).

¹² Η Άννα Κελεσίδου, μελετήτρια της φιλοσοφίας του Ξενοφάνους, αναφέρει ειδικώς ότι «η φύση δεν αποδίδεται με τον απλό λόγο, αλλά γίνεται περισσότερο αισθητή με τον ποιητικό λόγο. Γι' αυτό και η στιχουργική τέχνη του Ξενοφάνους μπαίνει στο προσκήνιο, αφουγκραζόμενη τις ιδέες εκείνης της εποχής» (βλ. *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 12-18).

¹³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 67.

¹⁴ Βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 129-135.

¹⁵ Στο Α 33 μαρτυρείται πως ο Ξενοφάνης, παρατηρώντας τις αλλαγές στην ξηρά και στο νερό, προχωρεί σε μια ακόμη διαπίστωση: αφενός βλέπει τη διάβρωση της ξηράς από το νερό (με βαθουλώματα στα βουνά «έν μέση γῆ καὶ ὄρεσιν εὐρίσκονται κόγχαι») και αφετέρου θεωρεί πως για να υπάρχουν ίχνη απολιθωμάτων από ψάρια, φώκιες ή ακόμα και φύλλων δάφνης («έν ταῖς λατομίαις λέγει εὐρήσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, έν δὲ Πάρφω τύπον δάφνης έν τῷ βάθει τοῦ λίθου, έν δὲ Μελίτη πλάκας συμπάντων τῶν θαλασσίων»), σημαίνει ότι τα πάντα τυλίχθηκαν σε λάσπη και έτσι αποτυπώθηκαν μέσα σε αυτήν. Επίσης εξηγεί στο ίδιο χωρίο ότι υπάρχει ο κίνδυνος η ξηρά να διολισθήσει και οι άνθρωποι να εξαφανισθούν, κι έπειτα να ξαναρχίσει η γένεση των πραγμάτων.

ιδιότητες (αυτή που απορροφά την υγρασία και που εξ αιτίας της οι οργανισμοί ζουν και αναπτύσσονται) ίσως θα μπορούσε να αποτελέσει την αφορμή εκ της οποίας αναδύονται κάποιες άλλες αντιλήψεις του Ξενοφάνους, οι οποίες όμως χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης.

Όσον αφορά τις επίνοιες του φιλοσόφου για τη φύση, έχουμε να προσθέσουμε τα εξής: στα αποσπάσματα DK B 30, B 31, B 32, B 37, B 39 και B 40 ο φιλόσοφος, εκδηλώνοντας το ενδιαφέρον του για κάποια μετεωρολογικά και αστρονομικά φαινόμενα, αναφέρεται στη θάλασσα, στη θερμότητα της γης, στο σχηματισμό των συννέφων, στον άνεμο, στη βροχή και στη δημιουργία του ουρανού τόξου. Διά της εμπειρικής παρατήρησης φαίνεται να προσπαθεί να εντάξει σε μια γενικότερη διαπίστωση τα όποια ευρήματά του από το φυσικό κόσμο, όπως για παράδειγμα, στο B 30, όπου αναφέρεται στις ιδιότητες της θαλάσσης (ο μέγας πόντος): η θάλασσα είναι η πηγή του νερού και του ανέμου και η γεννήτρα των νεφών, των ανέμων και των ποταμών.¹⁶

*«Ξενοφάνης ἐν τῷ Περὶ φύσεως
πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσ(α) ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν <γίνοιτό κε ἴς ἀνέμοιο
ἐκπνείοντος> ἔσωθεν ἄνευ πόντου μέγαλοιο
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰ<θέρος> ὄμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφῶν ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν»¹⁷*

Αυτή η μεταλλαγή των υγρών και των ξηρών εποχών δείχνουν την «κυκλική πορεία» της ζωής. Το χωρίο αυτό, αν και πολύ γλαφυρά αποτυπώνει μέρος των αντιλήψεων του Ξενοφάνους, δεν είναι αντιπροσωπευτικό των απόψεών του. Με άλλα λόγια, το να ισχυρισθούμε πως ο Ξενοφάνης πρεσβεύει εν συνόλω μια άποψη για την κυκλική πορεία του κόσμου δεν στέκει συγκριτικά προς τα υπόλοιπα αυθεντικά αποσπάσματα. Από την άλλη πλευρά η αντίληψή του ότι τα πάντα προέρχονται από τη γη και επιστρέφουν σε αυτήν (βλ. B 27, B 29, B 33) αποτελεί μεν μια γενική θέση, στην οποία μπορούμε να βασιστούμε για να οδηγηθούμε σε ένα γενικό φιλοσοφικό συμπέρασμα για τη γη, χωρίς όμως να το επεκτείνουμε με άλλες υποθέσεις.

¹⁶ Το νερό αναφέρεται και μέσα σε σπηλιές που στάζει, όπως στο απόσπασμα DK 37 «καὶ μὲν ἐνὶ σπηλάεσσὶ τειοὺς καταλείβεται ὕδωρ» (= πράγματι σε μερικές σπηλιές βγάζει νερό, μτφρ. ἔ.ά., σελ. 309).

¹⁷ DK B 30: «Ο Ξενοφάνης στο έργο του *Περὶ φύσεως* (γράφει):

Η θάλασσα είναι πηγή του νερού, πηγή και του ανέμου
γιατί χωρίς το μεγάλο ωκεανό δεν θα υπήρχε
ούτε η δύναμη του ανέμου που βγαίνει μέσα απ' τα σύννεφα

Η λέξη «νέφος» εμφανίζεται μόνο δύο φορές στα θραύσματα του έργου του Ξενοφάνους (ήτοι στο απόσπασμα Β 30 «μέγας πόντος γενέτωρ νεφών ανέμων τε και ποταμῶν») και στο Β 32: «ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος και τοῦτο πέφυκε, πορφύρεον και φοινίκεον και χλωρὸν ιδέσθαι»¹⁸ παρά το γεγονός ότι πολλές μαρτυρίες είτε μνημονεύουν άμεσα τη φύση των συννέφων είτε αναφέρονται πιο γενικά στα σύννεφα για να εξηγήσουν τη φύση άλλων φαινομένων. Τα σύννεφα λοιπόν δεδομένου ότι βρίσκονται μεταξύ στερεάς και αέριας κατάστασης, προσμειγνύονται εύκολα με στερεά, με υγρά και με αέρια διαφόρων ειδών, καταλαμβάνοντας μια περιοχή μεταξύ της επιφάνειας της γης και των ανωτέρων στρωμάτων του ουρανού και κάπως έτσι συνδέονται οι δύο βασικές ουσίες, δηλαδή η γη και το νερό με τα υπόλοιπα καιρικά φαινόμενα.

Ένα ακόμα σημαντικό στοιχείο για την κατανόηση των φυσικών φαινομένων είναι το απόσπασμα του Ξενοφάνους σχετικά με το γνωστό σε εμάς ως ουράνιο τόξο. Το κοινό που άκουγε τις θεωρίες του Ξενοφάνους και που ήταν ήδη εξοικειωμένο με τις παλαιότερες παραδόσεις, γνώριζε (καλέουσι) πως η Ίρις, μια εκ των Αρπυιῶν και αγγελιαφόρος της Ήρας,¹⁹ κόρη του Θαύμαντα, ήταν από μόνη ένα φυσικό θαύμα, το οποίο κοσμούσε τη φύση με πορφυρό, κόκκινο ανοιχτό και κιτρινοπράσινο χρώμα (πορφύρεον και φοινίκεον και χλωρὸν) σαν ένα σύννεφο (νέφος) μεταξύ ουρανού και γης που είναι εκεί για να το δούμε (ιδέσθαι). Τέλος, ο Ξενοφάνης παρουσιάζει και διάφορα ζώα του φυσικού κόσμου, όπως τα βατράχια («Ἴωνες [και] Ἀριστοφάνης

ούτε τα ρεύματα των ποταμῶν ούτε το βρόχινο νερό του αιθέρα,

αλλά ο μέγας πόντος είναι ο γεννήτορας των νεφών, των ανέμων και των ποταμῶν», (ἔ.ά., σελ. 308).

¹⁸ DK Β 32: «Αυτό που το λένε ίριδα (ουράνιο τόξο) είναι κι αυτό σύννεφο, πορφυρό, κόκκινο ανοιχτό και κιτρινοπράσινο στην όψη» (ἔ.ά., σελ. 308).

¹⁹ Πρβλ. Ομήρου, *Ιλιάς*, ραψ. Β, στίχ. 686 και Ησιόδου, *Θεογονία* στίχ. 780. Η Ίρις ήταν κόρη του Θαύμαντα (υιός του Πόντου και της Γαίας) και της Ωκεανίδας Ηλέκτρας. «Λέγεται πως, καθώς ανέβαινε με τα φτερά της στον ουρανό για να μεταφέρει από το ποτάμι της Στυγός μέσα σε χρυσή υδροχόη το «ιερόν ύδωρ» των θεών, διέγραφε «επτάχρωμο» σχηματισμό νεφών. Η ορμή της βροχής τη βοηθούσε να μεταβαίνει από τον Όλυμπο στη γη ή στη θάλασσα. Οι μύθοι της αρχαιότητας τη συνδέουν με το ατμοσφαιρικό φαινόμενο του ουρανίου τόξου, αλλά και με την Ήρα, που ήταν επί πλέον θεότητα του αέρα και των καιρικών φαινομένων. Στην *Ιλιάδα* συνεργάστηκε κατά παράκληση του Αχιλλέως με το Βορέα και με το Ζέφυρο για να δυναμώσουν την πυρά του Πατρόκλου» (βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 129-135, και τα συναφή μυθολογικά στοιχεία για τη Στύγα στο <https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A3%CF%84%CF%8D%CE%B3%CE%B>, τελ. επίσκεψη 1/2/15).

φησί] s.v. βρόταχον τὸν βάτραχον καὶ παρὰ Ξενοφάνει»²⁰), ἀλλὰ καὶ δέντρα, ὅπως τὴν κερασιά («κέρασον τὸ δένδρον ἐν τῷ Περὶ φύσεως Ξενοφάνους εὐρών»).²¹

3. «Ὀῦλος δὲ νοεῖ»: ἡ φύση τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν Ξενοφάνη

Ἐξ ὅσων γνωρίζουμε ὁ Ξενοφάνης εἶναι ὁ πρῶτος Προσωκρατικός στοχαστής που κάνει μια ἀποτίμηση τῶν παλαιότερων παραδόσεων καὶ κριτικὴ τῶν θεῶν χωρὶς ἀπαραιτήτως νὰ γίνεται ἀσεβής ἢ νὰ ἔχει ὡς σκοπὸ τὴν υποτίμηση ἢ ἀκόμα καὶ τὴν ἀποκαθίλωσή τους.²² Γι' αὐτὸν τὸ λόγο, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὰ χωρία που ἐξετάζουμε στὴν παρούσα διατριβή, δὲν θὰ συνταχθούμε με τὴν ἀποψη ὅτι ὁ Ξενοφάνης εἶναι ἓνα εἶδος ἐπαναστάτη που ἐναντιώνεται στὴ θρησκεία καὶ ἀμφισβητεῖ τὰ θεῖα, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ καὶ συνεχίζοντας τὸ κήρυγμα ἐναντίον τους ὡς τὴν ἐποχὴ που ἔζησε. Τὸ ρηξικέλευθο στοιχεῖο στὴ διάνοηση τοῦ Ξενοφάνους δὲν εἶναι αὐτό.

Ὅμως προτοῦ ἀναφερθούμε στὶς ἐπίνοιες ἐκεῖνες τοῦ φιλοσόφου που καθιστοῦν τὶς ἰδέες τοῦ ριζοσπαστικῆς γιὰ τὴν ἐποχὴ του, οφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε πῶς καμία ἀπὸ αὐτὲς δὲν θὰ εἶχε ἰσχύ, ἀν δὲν τὶς ἐφάρμοζε ἐν τῷ πλαισίῳ ἐνὸς θεολογικοῦ στοχασμοῦ. Ὅπως ἀναφέρει ὁ David Sedley, «ὁ μῦθος εἶναι μὴ εἰσαγωγή στὴν τελεολογικὴ κοσμολογία».²³ Ἀν ὅλα τὰ πράγματα εἶναι προϊόν νοημοσύνης ἢ μίας ἀνώτερης νοημοσύνης, τότε αὐτὰ τὰ πράγματα εἶναι καλύτερα, δηλαδή καλύτερα ἀπὸ ὅ,τι ἤδη εἶναι. Μία ἀνώτερη μορφή νοημοσύνης λοιπὸν προσδίδει ἢ δύναται νὰ προσδώσει στὰ πράγματα ἓνα optimum, δηλ. ἓνα προβάδισμα σὲ σχέση με ὅ,τι ἦταν αὐτὰ τὰ πράγματα χωρὶς τὴ «βοήθεια» τῆς νοημοσύνης.²⁴ Ἀντιθέτως ὅλα τὰ πράγματα (ἀναφερόμαστε στὸν φυσικὸ κόσμον ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον) που δὲν ἔχουν τὴ

²⁰ DK B 40.

²¹ DK B 39.

²² «Τὸ νὰ ἀσκεῖς καταλυτικὴ κριτικὴ πάνω στὶς κρατούσες θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις φανερώνει πνευματικὴ τόλμη. Εἶναι ὅμως γνώρισμα τῶν πραγματικῶν σοφῶν νὰ μὴ προβαίνουν σὲ τέτοια κριτικὴ, ἀν δὲν ἔχουν νὰ προσφέρουν κάτι καλύτερο», λέγει χαρακτηριστικὰ ὁ Κ. Ἰωάν. Βουδούρης ἀναφερόμενος στὸν Ξενοφάνη καὶ στὶς διαφωνίες του με τὸν Ὅμηρον ἢ τὸν Ἡσίοδον (βλ. *Προσωκρατικὴ φιλοσοφία*, Ἐκδ. Ἰωνία, Ἀθήνα 1991, σελ. 66). Γενικὰ ὁ Ξενοφάνης ἀσκεῖ κριτικὴ τόσο σὲ θνητοὺς ὅσο καὶ σὲ θεοὺς, γεγονός τὸ ὁποῖο πιστοποιεῖται στὸ ἀπόσπασμα B 1 στίχ. 15-17, 20-24, B 11 καὶ B 12.

²³ Βλ. David Sedley, 'Teleology and myth in the *Phaedo*', *Proceedings of the Boston Area Colloquium of ancient philosophy*, J. J. Cleary & D. C. Sarti (eds), Vol. V, University Press of America, 1989, 359-383.

²⁴ Ἐ.α., σελ. 359-380.

βοήθεια ή την υποστήριξη μιας ανώτερης νοημοσύνης παραμένουν, αν όχι ατελή, λειψά και ανολοκλήρωτα, και υπ' αυτήν την έννοια δεν μπορούν να αποδώσουν κάτι καλύτερο. Οι προσδοκίες μάλιστα που μπορεί να δημιουργεί στον άνθρωπο η σύμπραξή του με μια ανώτερη οντότητα φαίνεται να βοηθεί τον άνθρωπο ή τη φύση να γίνουν καλύτεροι. Μια τέτοια άποψη βέβαια μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση σε ηθικό επίπεδο. Όπως και να 'χει και με βάση τα όσα μπορούμε να συμπεράνουμε από τους στίχους του Ξενοφάνους η ωφέλεια τόσο του ανθρώπου όσο και της φύσης στην «σύμπραξη» και τη συνεργασία με μια τέτοια οντότητα φαίνεται να είναι μεγάλη.

Ήδη, όπως έχουμε παρατηρήσει στον Όμηρο και στον Ησίοδο, αλλά και στους υπολοίπους εκπροσώπους της αρχαϊκής φιλοσοφίας, τα στοιχεία ανθρωπομορφισμού των θεών είναι έντονα. Επίσης δεν μπορεί να αποτελεί απλώς μια σύμπτωση η πλοκή των μύθων με την τάση των αρχαίων να ευρίσκουν τρόπους εξήγησης για ό,τι συμβαίνει στο σύμπαν. Η συλλογιστική αυτή διαδικασία έχει έναν σκοπό. Οι τρόποι και οι αιτίες, διά των οποίων ο σκοπός αυτός ξεδιπλώνεται, υπάρχουν εντός των μύθων ως ιστορικά γεγονότα. Στον Ξενοφάνη αυτό επιβεβαιούται: δίδει πλείστους χαρακτηρισμούς στο θεϊκό στοιχείο στα αποσπάσματα B 1, B 11, B 12, B 14, B 15, B 18, B 19, B 23-26, B 34, B 36, B 38, ξεκινώντας από έναν θεμελιώδη που υπάρχει στο απόσπασμα B 23:

*«Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος διδάσκων ὅτι εἶς καὶ ἀσώματος ὁ θεὸς ἐπιφέρει
εἶς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα»²⁵*

Η ανάγνωση του στίχου αυτού γίνεται προβληματική εκ της αναφοράς σε «θεούς» (στον πληθυντικό αριθμό), αλλά και από το γεγονός ότι ο Ξενοφάνης επιδιώκει να τονίσει όχι τον έναν θεό, αλλά μάλλον «τον έναν και μεγαλύτερο θεό».²⁶ Πράγματι κάποιοι δοξογράφοι²⁷ αναφέρουν ότι ο Ξενοφάνης είχε τη δοξασία ότι ο

²⁵ DK B 23: «Ο Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος δίδασκε ότι ο θεός είναι ένας και μάλιστα ασώματος προσθέτει δε τα εξής: ένας θεός, ο μέγιστος ανάμεσα σε θεούς και σε ανθρώπους, ούτε στο σώμα ὁμοίος με τους ανθρώπους ούτε στο πνεύμα» (*Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 307).

²⁶ Πρβλ. <https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9E%CE%B5%CE%BD%CE%BF%CF%86%CE%AC%CE%BD%CE%B7%CF%82>, τελ. επίσκεψη 1/2/2015, σχετικά με τον Ξενοφάνη και τις αντιλήψεις του για το θείο, καθώς και το άρθρο της Σ. Κ. Βουδούρη, «Η Ξενοφάνεια ηθική και κοινωνικοπολιτική διάνοηση», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμος 26, τεύχος 77, 2009, σελ. 83-92.

²⁷ DK 21 A 28.6, A 31.2, A 34-36.

θεός είναι μεν ένας, αλλά κατ' ανάγκην θα πρέπει αυτός να είναι παντοδύναμος, ανεξάρτητος, να μην έχει γεννηθεί από άλλο όν και να ομοιάζει με σφαίρα (δοξασία που μας θυμίζει τον Παρμενίδη). Όμως αυτή η άποψη δεν ισχύει.²⁸ Αυτό που ισχύει είναι ένα είδος άτυπης (αόρατης) συμφωνίας μεταξύ θεών και ανθρώπων για το τι τελικώς είναι θεϊκό και τι τελικώς είναι φύση. Η άτυπη αυτή συμφωνία δεν αφορά μόνο τις ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά αυτού του θεού, αλλά αφορά και τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι διάγουν το βίο τους, ο οποίος εν πολλοίς καθορίζεται²⁹ από το ανώτερο αυτό Όν.

Επίσης ακόμα και η υπόθεση ότι οι θεολογικές επίνοιες του Ξενοφάνους μοιάζουν ασυνεπείς προς άλλες απόψεις του σχετικά με τη φύση (όπως το ότι «*όλα τα πράγματα προέρχονται από τη γη, και όλα στη γη καταλήγουν*» βλ. B 27) ή ότι «*όλα τα πράγματα, όσα γεννιούνται και φυτρώνουν, είναι χώμα και νερό*» (βλ. B 29), δεν αναιρεί τις περιγραφές του για το τι είναι θείο ή θεός, αφού άλλες είναι οι αιτιώδεις αρχές της κοσμολογίας και άλλες της θεολογίας, όπως άλλη είναι και η διάκριση του φυσικού κόσμου από το μεταφυσικό κόσμο. Ο Ξενοφάνης, λοιπόν, προεκτείνει το στοχασμό του, λέγοντας:

«*οὔλως ὄρᾳ, οὔλως δὲ νοεῖ, οὔλως δέ τ' ἀκούει*»³⁰

Τα εγγενή χαρακτηριστικά του θεού που περιγράφει ο φιλόσοφος και που έχουν σχέση με τις αισθήσεις, είναι η όραση, η νόηση και η ακοή στην ολότητά τους.³¹ Τις αισθήσεις αυτές τις αντιλαμβάνεται «ολόκληρος» και στο σύνολό τους. Με αυτή τη φράση δίδεται έμφαση στη μεγαλοπρέπεια των ιδίων των *αισθήσεων*, αλλά και στο γεγονός ότι ο θεός δεν χρειάζεται απαραίτητα να κάνει κάποιο μαγικό τέχνασμα ή να χρησιμοποιήσει τις αισθήσεις του καθ' υπερβολήν για να πετύχει κάτι (όπως γινόταν και με τους Ομηρικούς θεούς), αλλά τις χρησιμοποιεί με τον νουν. Ο θεός αυτός εκτός από μη ανθρωπομορφικός κινεί όλα τα όντα με τη *δύναμη του νου* (DK 25

²⁸ «Οπουδήποτε μνημονεύεται μια πολλαπλότητα θεών πρόκειται για τη σχέση των ανθρώπων με αυτούς» (βλ. Α. Κελεσίδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 86) και όχι για συμφωνία του Ξενοφάνους με την έννοια των πολλών θεών.

²⁹ Εν τούτοις ο καθορισμός των γήινων πραγμάτων και όσων δεν εξαρτώνται από τους θνητούς δεν είναι τόσο σαφής στον Ξενοφάνη. Απ' τη μια υπάρχει η γαία-ζωοδότρα και από την άλλη κάποια μεταφυσική δύναμη που όλα τα βλέπει και όλα τα εξουσιάζει. Στο B 25 η έννοια του νου λαμβάνει ξεχωριστή σημασία («*πόνιοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*»).

³⁰ DK B 24: «(ο θεός) ολόκληρος βλέπει, σκέπτεται κι ακούει» (*Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', απόδοση στα Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 307).

³¹ Βλ. Α. Κελεσίδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 86.

«ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει»),³² είναι μεν τύποις ασώματος, αλλά στο σώμα διαφορετικός από τους θνητούς (άρα είναι πιθανό να έχει κάποιο σώμα, απλώς όχι με τη μορφή που είναι γνωστή στους ανθρώπους),³³ είναι μεν ακίνητος,³⁴ αλλά ες αεί κινούμενος και δρών (DK 26 «αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ») ³⁵ και τελεί εν διαχρονία, αφού δεν είναι πρέπον³⁶ για αυτόν να αλλάζει διαρκώς θέση. Ο θεός αυτός κάνει αισθητή την παρουσία του στον ίδιο τον τόπο ή στην ίδια κατάσταση, με λίγα λόγια είναι πανταχού παρών πλην στάσιμος.

Παρόλα αυτά δεν είναι σαφές κατά πόσον ο Ξενοφάνης αντιλαμβάνεται εδώ τη σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στα διάφορα θεϊκά χαρακτηριστικά και στα θέματα περί της φύσεως ή απλώς επιδιώκει να εκμεταλλευθεί αυτήν την επίνοια για διδακτικούς ή άλλους σκοπούς. Σε αυτό το σημείο είναι χρήσιμο να θυμίσουμε την παρατήρηση του Γερμανού φιλόλογου Wilamowitz,³⁷ ο οποίος ισχυρίζεται πως η Ελληνική λέξη «θεός» κατέχει στα περισσότερα αρχαιοελληνικά κείμενα τη θέση του «κατηγορουμένου εν αντιθέσει προς τη Χριστιανική ή την Εβραϊκή παράδοση όπου η έννοια του θεού έχει τη θέση του υποκειμένου». Έτσι για παράδειγμα, οι Χριστιανοί, αφού έχουν αποδεχθεί την ύπαρξη του Θεού, θα του αποδώσουν και τις ανάλογες ιδιότητες («ο Θεός είναι αγαθός, ο Θεός είναι αγάπη», κ.ο.κ), ενώ οι Έλληνες, «εντυπωσιασμένοι μάλλον από τα πράγματα της φύσεως»,³⁸ θα αποδώσουν σε μια ιδιότητα ή μια έννοια τη θεϊκή της φύση, λέγοντας «το αγαθόν είναι θεός» ή «η

³² DK B 25: «αλλά χωρίς κόπο σείει τα πάντα με τη δύναμη του νου», (μτφρ. ἔ.ά., σελ. 307).

³³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 66 και Α. Κελεσιδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 78.

³⁴ Εδώ κάποιοι ομιλούν για ομοιότητα με το Παρμενίδειον «Εἶναι». Η στασιμότητα των πραγμάτων βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τα όσα είχε εξιστορήσει ο Όμηρος για τους αεικίνητους θεούς (πρβλ. Ομήρου, *Ιλιάς*, Α 44, 194, Β 167, Δ 74, Θ 410, Ρ 545, και *Οδύσσεια*, α 102-105, β 416 κ.ο.κ).

³⁵ DK B 26: «Πάντα μένει στον ίδιο τόπο και καθόλου δεν κινείται/και δεν ταιριάζει ἄλλωστε σε αυτόν να αλλάζει διαρκώς θέση» (ἔ.ά., σελ. 307).

³⁶ Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 178. Εδώ διαφαίνεται και μια ηθική διάσταση περί του τι είναι δέον («ἐπιπρέπει»), η οποία ανάγεται στους Ομηρικούς χρόνους.

³⁷ Βλ. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der glaube der Hellenen*, Darmstadt 1955², 17-21.

³⁸ Σημασία έχει εδώ η παρατήρηση του W. K. C. Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, μτφρ. Α. Σακελλαρίου, Εκδ. Παπαδήμα, 2004⁵, σελ. 19.

αγάπη είναι θεός» ή «η φιλία³⁹ είναι θεός». Ο θεός του Ξενοφάνους θεωρείται ως μια *αμετάβλητη οντότητα*, αλλά, εξ όσων φαίνεται, δεν κάνει σαφές κατά πόσο και σε ποιό βαθμό ο ίδιος μπορεί να γνωρίζει το εύρος των δυνατοτήτων αυτού του θεού. Γι' αυτόν το λόγο στο B 34 και στο B 36 περιορίζει τρόπον τινά το στοχασμό του, λέγοντας με περισσότερη προσοχή και χωρίς το στοιχείο της υπερβολής:

«καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπόν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται»,⁴⁰

καθώς και

«ὀππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι...»⁴¹

Στην περίπτωση του Ξενοφάνους δεν υπάρχει πλήρης και εμπειριστατωμένη αντίληψη για το ανώτερο αυτό Όν πλην των χαρακτηριστικών που αυτό φέρει, ούτε όμως και μια ευκρινής και ξεκάθαρη θέση υπέρ ενός τελεολογικού στοχασμού. Η γη αποτελεί αναμφίβολα ένα σημαντικό κομμάτι της φύσεως, απ' την οποία όλα βλασταίνουν, αναπτύσσονται, και καταλήγουν σε αυτή, αλλά δεν αποτελεί την *ρυθμιστική αρχή* των πάντων ούτε είναι θεός. Έτσι η γη αποτελεί μεν ένα *κοσμολογικό δεδομένο* που εξηγεί δομικά τη γέννηση και το θάνατο των όντων, αλλά δεν συνεπάγεται πως μπορεί να ορίσει ή να καθορίσει τη γέννηση ή το τέλος των όντων.

Απ' την άλλη πλευρά, ο θεός έρχεται ως επιστέγασμα της φυσικής θεωρίας του Ξενοφάνους με σκοπό αφενός να υπενθυμίσει στους ανθρώπους την αδυναμία τους να κατανοήσουν τα πάντα στο σύμπαν, και αφετέρου να παρουσιασθεί στον κόσμο ως μια ανώτερη νοητικά αρχή που είναι παντοδύναμη, αεικίνητα κινουμένη, ευφυής και διάφορη από τα ανθρώπινα δεδομένα. Υπ' αυτό το πρίσμα ο Ξενοφάνης δεν ομιλεί στο συγκεκριμένο θέμα για κάποιο σκοπό – ακόμα και στο σημείο όπου αναφέρει πως όλα καταλήγουν στη γη – αλλά εμμέσως μπορεί να εννοηθεί πως ο θεός που περιγράφεται μέσα από τα αποσπάσματά του είναι ένας *θεός με νοημοσύνη* ικανή να ρυθμίζει όλα τα πράγματα και αυτό το κάνει ο θεός χωρίς πόνο («*ἀπάνευθε*

³⁹ Ευριπίδου, *Ελένη*, στίχ. 560.

⁴⁰ DK 34: «Και το τι είναι η αλήθεια βέβαια για τους θεούς κανένας άνθρωπος δεν ξέρει ούτε θα μάθει ποτέ, και για όλα όσα λέω. Γιατί, κι αν ακόμα κάποιος είπε την όλη αλήθεια, ούτε ο ίδιος το ξέρει· έτσι για όλα υπάρχουν μόνο γνώμες» (ἔ.ά., σελ. 309).

⁴¹ DK 36: «Όσα μόνο στους θνητούς έχουν αποκαλυφθεί να τα βλέπουν...» (ἔ.ά., σελ. 309). Ομοίως δηλώνει την αδυναμία των ανθρώπων να γνωρίζουν όλη την αλήθεια για τους θεούς και στο B 18.

πόνοιο»). Βλέπουμε, λοιπόν, πως η έννοια του νου προηγείται των θεωριών του Αναξαγόρου, του Διογένους του Απολλωνιάτου και του Δημοκρίτου.

Επί πλέον ο θεός αυτός, έχοντας τόσο δυνατές αισθήσεις και ικανότητες, δεν θα μπορούσε παρά να είναι ακατανόητος για τους ανθρώπους που προσπαθούν να ερμηνεύσουν το μυστήριο, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους λειτουργεί, όπως και να είναι νοητικά υπέροχος (με την έννοια της υπεροχής, και της πνευματικής ανωτερότητας). Ιεραρχικά ο θεός αυτός τοποθετείται πάνω από τους ανθρώπους, αλλά δεν γίνεται σαφές αν τοποθετείται πάνω από τη φύση, διότι, ενώ σκέπτεται, ακούει, βλέπει και δρά χωρίς τη βοήθεια των ανθρώπων (και έχοντας ξεφύγει πλέον από τα μυθολογικά τερατόμορφα χαρακτηριστικά), εν τούτοις δεν αποδεικνύεται κάπου αν ένας θεός κυριεύει τη φύση.

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Παρά τις πολλές αρετές της η φυσική θεωρία του Ξενοφάνους φαίνεται ότι είχε μικρή επίδραση στους μεταγενέστερους στοχαστές.⁴² Ο Αναξαγόρας⁴³ επαναλαμβάνει το παράδειγμα του ουράνιου τόξου (B 19) όπως και τις αντιλήψεις του για έναν σκεπτόμενο θεό ή όν, αλλά ο Εμπεδοκλής απορρίπτει τους συλλογισμούς του σχετικά με το βάθος της γης (B 39). Ο δε Αριστοτέλης αδικώς δεν δίδει την πρέπουσα σημασία στις απόψεις του Ξενοφάνους, ορισμένες φορές υποτιμώντας τις.⁴⁴ Γενικά θα λέγαμε πως το σύμπαν του Ξενοφάνους ελέγχεται από ένα «σύνολο δυνάμεων», αλλά δεν περιγράφεται ως κατευθυνόμενο προς κάτι ή ως μια ρυθμιστική αρχή που να διέπεται από ένα σκοπό εκτός, όπως είπαμε, από το

⁴² Βλ. έ.α., Α. Κελεσίδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 86 και Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 129-135.

⁴³ Εδώ συντασσόμεθα με την άποψη ότι «στον Ξενοφάνη ο νους είναι κινητική πηγή», ενώ στον Αναξαγόρα ο νους ενέχει το ρόλο ενός από μηχανής θεού με μηχανιστικά αίτια, βλ. Α. Κελεσίδου, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1996, σελ. 133. Βέβαια ο νους του Ξενοφάνους δεν αποτελεί μόνο το έναυσμα για κίνηση, αλλά, όπως προελέχθη, αποτελεί και το μοχλό μιας σειράς δυνάμεων που με κέντρο τις αισθήσεις βλέπει και εξουσιάζει τα πάντα.

⁴⁴ Βλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τά Φυσικά*, Α 7, 989a5, Α 7, 986b22, *Περί ούρανοῦ*, 296a24-298a20 Α 10, 279b12. Ίσως «εξαιτίας του ραψωδικού τρόπου διάδοσης» των ποιημάτων του Ξενοφάνους, φυσικό ήταν να χαθούν πολλά, αλλά και ο ίδιος ο Αριστοτέλης να μην δώσει την πρέπουσα προσοχή στη φυσική φιλοσοφία του ποιητού-φιλοσόφου.

στοιχείο της ανώτερης νοημοσύνης του θεού.⁴⁵ Όπως είδαμε, ο νους του θεού του Ξενοφάνους ταρακουνά όλα τα πράγματα με τη δύναμή του, αλλά δεν περιγράφεται να κατευθύνει κατ' ανάγκη τα πράγματα. Επίσης δεν προκύπτει από κάπου ότι τα πράγματα στη φύση συνέχονται σε τέτοιο βαθμό ώστε το ένα να αποτελεί *αιτία* για το άλλο, αλλά ούτε κι ο θεός, που δεν έχει κανένα όμοιο χαρακτηριστικό με τους ανθρώπους, αποτελεί ο ίδιος *αιτία* για μια σειρά συμβάντων στο σύμπαν. Ο θεός αυτός, σύμφωνα με το φιλόσοφο, ακούει, βλέπει, και σκέπτεται, αφήνοντας τον τελικό λόγο στους ανθρώπους, οι οποίοι με τη σειρά τους πρέπει να διερευνούν το μυστήριο αυτού του θεού και να μην εφησυχάζουν. Γι' αυτό και οι άνθρωποι «με τον καιρό βρίσκουν το καλύτερο»,⁴⁶ όπως αναφέρεται στο Β 18.

Τα πλεονεκτήματα των απόψεων του Ξενοφάνους θα φανούν αργότερα, όταν με τη φυσική φιλοσοφία του Αναξαγόρου και του Διογένους του Απολλωνιάτου⁴⁷ γίνεται περισσότερο εύληπτη η ανάγκη του ανθρώπου να ορίσει μια ανώτερη αρχή που σκοπό έχει να ρυθμίζει ευτάκτως το σύμπαν και ό,τι αυτό εμπεριέχει.

⁴⁵ Βλ. σχετικά στον δικτυακό τόπο: <https://plato.stanford.edu/entries/Xenophanes> (τελευταία επίσκεψη 10/11/2015).

⁴⁶ DK Β 18: «οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον» («ψάχνοντας με τον καιρό, οι άνθρωποι βρίσκουν το καλύτερο», μτφρ. , ἔ.ἄ., σελ. 305).

⁴⁷ Βλ. Α. Κελεσιδου, ἔ.ἄ., σελ. 67.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

ΦΥΣΙΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΛΕΑΤΕΣ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο Παρμενίδης (515/520 π.Χ.-χ.χ.), ιδρυτής της Ελεατικής Σχολής, έχει ως επίκεντρο της φιλοσοφίας του το «Εἶναι»¹ και ό,τι συνέχει αυτό. Στο παρόν κεφάλαιο καλούμεθα:

α) να αποκωδικοποιήσουμε τα στοιχεία του φυσικού κόσμου εν σχέσει προς το θέμα της εργασίας μας

β) να αναζητήσουμε τα πρώτα και τα δευτερεύοντα *αίτια*² στη φιλοσοφία του Παρμενίδου, τα οποία συγκροτούν την *πραγματικότητα* (δηλαδή, ποιά είναι η πραγματικότητα στην οποία αναφέρεται, και κατ' επέκταση αν είναι δυνατό να γνωσθεί αυτή, δηλαδή, πως και σε ποίο βαθμό το «Εἶναι» περιγράφει και έχει γνώση της πραγματικότητας), και τέλος

γ) να εξετάσουμε, αν η φύση του όντος ή το *ὄν* δύναται να εμπεριέχει την έννοια του σκοπού.³

Τα αποσπάσματα του Παρμενίδου, τα οποία παραδίδονται ως επί το πλείστον από τον Σιμπλίκιο και από τον Σέξτο Εμπειρικό φαίνεται να συμφωνούν στο ότι ο

¹ Η έννοια του *εἶναι* και του *όντος* εντοπίζεται κυρίως στα ακόλουθα αποσπάσματα: DK 28 B 8.2, 5, 2a, B 19.1, B 6.1, B 3, B A 22 και A 8 (πρβλ. με τα B 2a.7, B 8.7, B 8.35, A 15a, A7 και B 5), (βλ. *Οι Προσωκρατικοί, Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Ευρετήριο λέξεων, τόμ. Γ', απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 173).

² Η έννοια της ανάγκης και του αιτίου βρίσκεται κυρίως στα αποσπάσματα DK 28 B 4, B 5, B 8 και B 13.

³ Η σχετική με τις ως άνω έννοιες βιβλιογραφία έχει ως εξής: A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, Yale University Press, 1970, A. Φ. Δ. Μουρελάτου, «Απατηλές λέξεις στη δοξασία του Παρμενίδη» στο Α. Φ. Δ. Μουρελάτου (ed.), *Οι Προσωκρατικοί, Συλλογή κριτικών δοκιμίων*, τόμ. Α, μτφρ. Φ. Τσιγγάνου, Ν. Γιανναδάκη, Σ. Μοσχονά και Γ. Τζαβάρα, Εκπαιδευτήρια «Κωστέα-Γείτονα», 1998, σελ. 457-458, W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, Vol. II, CUP, 1965, G. E. L. Owen, 'Eleatic questions', *Classical Quarterly* 10, 1960, 84-102, Sir K. R. Popper, *The world of Parmenides: Essays on the Presocratic enlightenment*, F. Petersen & J. Meyer (eds), 1998, London, 68-220, C. H. Kahn, 'The Greek verb 'to be' and the concept of Being', *Foundations of Language* 2, 1966, 245-265, C. H. Kahn, 'The thesis of Parmenides', *Review of Metaphysics* 22, 1969, 700-724, J. Barnes, 'Parmenides and the Eleatic One', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, 1979, 1-21, A. A. Long, 'The principles of Parmenides' cosmogony', *Phronesis* 8, 1963, 90-107, T. M. Robinson, 'Parmenides on the real in its totality', *The Monist* 62, 1979, 54-60.

άνθρωπος ως εκείνη την περίοδο έβλεπε τη φύση να «λειτουργεί» με βάση αυτό που φαίνεται και όχι αυτό που είναι. Η φιλοσοφική επανάσταση του Παρμενίδου έγκειται στο ότι δεν βλέπει τίποτα που να συμβαίνει στον πραγματικό κόσμο ως αυτονόητο, γεγονός που τον οδηγεί στη θεώρηση της *πραγματικότητας* μέσα από την ενότητα και την άρνηση κάθε μεταβολής. Η νέα κοσμολογία, η οποία παρουσιάζεται από τον Παρμενίδα είναι όχι μόνο ανατρεπτική, αλλά και πολύσημη. Δευτερευόντως, εξετάζουμε τις φυσικές αντιλήψεις του μαθητή του Ζήνωνος, αλλά και το ζήτημα του σκοπού, όπου αυτό διαφαίνεται μέσα στα αποσπάσματά του.

2. Κοσμολογικά και οντολογικά στοιχεία στον Παρμενίδα

Ο Παρμενίδης, ο οποίος θεωρείται ως ο εισηγητής της οντολογίας δείχνει να αντιλαμβάνεται το σύμπαν και το φυσικό κόσμο τριαδικά: στην παρούσα ενότητα εξετάζουμε εκείνα τα αποσπάσματα του Παρμενίδου όπου:

α) επικεντρώνεται στον προσδιορισμό εκείνων των κριτηρίων βάσει των οποίων ο *Λόγος*⁴ αποτελεί το δομικό στοιχείο που διαμορφώνει την πραγματικότητα, δηλαδή διαμορφώνει τον κόσμο γύρω μας και ό,τι περιέχει αυτός στις διάφορες μορφές του,

β) αναφέρεται στη λεγομένη *ολοστρόγγυλη αλήθεια* («*εὐκυκλῆος ἀληθείης*»),⁵ η οποία είναι το αποτέλεσμα της γνώσης των πραγμάτων και αποτελεί το συνδυαστικό κρίκο ανάμεσα σε αυτό που ονομάζει «*ὄν*» και σε αυτό που ονομάζει «*μὴ ὄν*», και

γ) συμπυκνώνει τις αντιλήψεις του για το *Εἶναι*, την αλήθεια, τη γνώση και τον νούν.

Οι ως άνω έννοιες συναποτελούν και συναρμόζουν αυτό που εμείς αντιλαμβανόμαστε ως *φύση εν όλω και εν μέρει*, όμως για τον φιλόσοφο οι ίδιες έννοιες είναι και η αιτιολογία για να αντιστρέψει θεωρητικά ό,τι συμβαίνει στη φύση. Σε αυτό το σημείο οφείλω να επισημάνω πως είναι δύσκολο να δεχθούμε απόψεις που υποστηρίζουν ότι ο Παρμενίδης δεν ομιλεί για τη φύση, επειδή την αρνείται. Κατ' αρχήν δεν αρνείται τη φύση εν συνόλω, αλλ' αντιθέτως αποτυπώνει όλες τις αλήθειες του περί της φύσεως και του σύμπαντος, αμφισβητώντας συγκεκριμένα τις αισθήσεις. Είναι διαφορετικό να ερμηνεύει κάποιος τη φύση με βάση το *ὄν* και

⁴ Βλ. DK 28 B 1, B 2, B 6, B 8 και B 10.

⁵ Ε.ά.

διαφορετικό να αρνείται την ύπαρξη της φύσεως.⁶ Κοινό γνώρισμα όλων των στοχασμών του Παρμενίδου είναι ότι διυλίζονται αυστηρά εντός του οντολογικού στοχασμού,⁷ πράγμα που σημαίνει πως το πλήθος των απόψεών του δεν ξεφεύγει από τις έννοιες του *όντος* και του *μη όντος*.

Στον Παρμενίδη πέραν της φιλοσοφικής καινοτομίας του με την εισαγωγή του σπουδαιότερου ερωτήματος που απασχολεί τη μεταφυσική και αφορά το Όν,⁸ θα μπορούσε να πει κάποιος - σε ό,τι αφορά την πρόταξη του λόγου έναντι των αισθήσεων - ότι έχουμε επί πλέον το διάνοιγμα μιας νέας οδού από το μύθο στη λεγομένη διαλεκτική του μύθου. Ο Fr. Châtelet⁹ αναφέρει χαρακτηριστικά πως «[...] όταν (η γνώση) είναι υπερβολικά δεσμευμένη από το αισθητό, δεν καταφέρνει να διατυπώσει στην εντέλεια την πιο υψηλή πραγματικότητα. Όταν πάλι είναι υπερβολικά αποδεσμευμένη από το αισθητό, κοπιάζει πολύ να μεταδώσει εκείνο που συνέλαβε στον «υπερουράνιο τόπο».

⁶ Η ενασχόληση του Παρμενίδου με τη φύση αποτυπώνεται και στις εισαγωγικές μαρτυρίες A 2 (*ἔγραψε δὲ φυσιολογίαν δι' ἑπῶν*), A 9 («καὶ γὰρ ἐκείνον ἐν ἔπεσι τὸν περὶ φύσεως ἐξενεγκεῖν λόγον»), A 14 (*ἢ ὅτι Περὶ φύσεως ἐπέγραφον τὰ συγγράμματα καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης...καὶ μέντοι οὐ περὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐν αὐτοῖς τοῖς συγγράμμασι διελέγοντο καὶ διὰ τοῦτο ἴσως οὐ παρητοῦντο Περὶ φύσεως ἐπιγράφειν* [δηλ. δεν πραγματευόταν μόνο για όσα υπερέβαιναν τη φύση, αλλά και για τα φυσικά πράγματα, και γι' αυτό ίσως δεν παρέλειπαν να τα επιγράφουν *Περὶ φύσεως*]) και A 20 (*φυσικοὶ (sc. ὕμνοι) δὲ ὁποῖους οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν. [...] οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοί. καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς*).

⁷ Κάποιοι νεώτεροι συγγραφείς κρίνουν με αυστηρότητα, και ίσως αδικώς, τον Παρμενίδη εξ αιτίας του δυσνόητου ποιητικού ύφους του (π.χ., «την προσπάθειά του να εκφράσει καλά και σώνει με έμμετρο τρόπο δύσκολες και εξαιρετικά αφηρημένες φιλοσοφικές ιδέες» (βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 248) ή ότι «οι Έλληνες σε αυτό το στάδιο έβρισκαν δύσκολο να χωνέψουν [...] ότι μια λέξη μπορούσε να έχει περισσότερες από μια σημασίες» ή αλλού ότι «φαίνεται κάπως ανόητο να παίζουμε με τις λέξεις, αλλά αυτό το θεωρούσαν τότε πολύ σοβαρό» (βλ. W. K. C. Guthrie στο *Οι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2001, σελ. 53-54). Εν τούτοις τέτοιοι χαρακτηρισμοί για το έργο του Παρμενίδου μπορούν να εκληφθούν μάλλον ως παρατηρήσεις σχετικά με τη δυσκολία του συντακτικού των αποσπασμάτων ή τη δυσκολία κατανόησής των παρά ως ευθείες αντιρρήσεις για την ποιότητα των διανοημάτων του Ελεάτου φιλοσόφου.

⁸ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 99-116.

⁹ Fr. Châtelet, «Πλάτων» στο *Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, τόμ. 'Α, Fr. Châtelet (ed.), μτφρ. Κ. Παπαγιώργη, Εκδ. Γνώση, Αθήνα 1984, σελ. 87-88.

Όμως ο φιλόσοφος εδώ είναι σαφής: δεν μπορούμε να εμπιστευθούμε τις αισθήσεις μας. Έτσι η αναπαράσταση και ο μύθος έρχονται σε αντίθεση με τις αισθήσεις που παραπλανούν. Αυτό επιτυγχάνεται με διαφόρους τρόπους. Αρχικά, η μυθική αφήγηση εμπλουτίζει το περιεχόμενο της φιλοσοφίας του περισσότερο ως μέσο έκφρασης προσωπικών στοχασμών, και με αυτόν τον τρόπο τροποποιεί και τον ίδιο το μύθο, απαλλάσσοντάς τον από τερατόμορφα στοιχεία (που έχουμε δει παλαιότερα στην αρχαϊκή εποχή), και οργανώνοντάς τον πιο συστηματικά.¹⁰ Χρησιμοποιεί εικόνες¹¹ για να προσεγγίσει διά της επαγωγής τους τρόπους ερεύνης («όδοι μοῦναι διζήσιός εἰσί νοῆσαι»)¹² α) του νοεῖν («τοῦ νοητοῦ») και β) του εἶναι («εἶναι»). Πάνω σε αυτόν το στοχασμό (άλλοι μάλιστα θεωρούν πως πρόκειται για αποκαλυπτικό λόγο¹³ και άλλοι για λόγο επηρεασμένο ακόμα και από τις τελετές των

¹⁰ Με τον Παρμενίδη, όπως είναι γνωστό, η διάκριση της γνώσης σε *αλήθεια* (υπεραισθητή πραγματικότητα) και σε *δόξα* (πλάνη-αισθήσεις) αποτελεί βασικό συστατικό της μετέπειτα «οντολογικής διαίρεσης που κάνει ο Πλάτων σε αισθητά και σε νοητά» (βλ. *Οι Προσωκρατικοί*, τόμ. Α', απόδοση στα Ν.Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σχόλια, σελ. 929). Ο Σέξτος Εμπειρικός, σχολιάζοντας το ταξίδι του Παρμενίδου για να συναντήσει τη θεά, θεωρεί ότι ο φιλόσοφος «κατακρίνει τα κατ' εικασίαν» επιχειρήματα και «όσα έχουν αδύναμες κρίσεις», ενώ αντιθέτως θέτει «ως κριτήριο το συγκροτημένο Λόγο, δηλ. τα ασφαλή επιχειρήματα, αποσύροντας την εμπιστοσύνη προς τις αισθήσεις» (βλ. σχόλια Β 18, 1, Σέξτου Εμπειρικού, *Προς μαθηματικούς*, VII, 111 κ.εξ.: «ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω, φημί δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως»).
¹¹ Ο Παρμενίδης ἐξ ὧσων φαίνεται, αισθάνεται την ανάγκη να απαλλαγεί από τα στοιχεία των παλαιών μύθων. Αυτό λοιπόν που κάνει είναι να προβάλλει τους στοχασμούς του για το εἶναι και για το νοεῖν με έναν συμβολικό λόγο (αναφερόμενος στη θεά και στο φανταστικό αστρικό του ταξίδι κ.λπ.), αλλά και να παραθέσει το μύθο έναντι του λόγου, προκειμένου να στηρίξει την εγκυρότητα των απόψεών του, πράγμα που καταφέρνει, κάνοντας το μύθο να φανεί ως προϊόν αληθείας και φερεγγυότητας. Με αυτό το «τέχνασμα» προλαβαίνει και την όποια κριτική μπορούσε να ασκηθεί εναντίον του. Επίσης μη λησμονούμε ότι οι μύθοι ιστορικά είχαν γαλουχήσει πολλές γενεές πριν τους Ελεάτες και η δύναμή τους δεν μπορεί να είναι αμελητέα ακόμα και κατά την εποχή του Παρμενίδου.
¹² Β 4: «Ποιοί είναι οι μόνοι δρόμοι της έρευνας που μπορείς να σκεφθείς· ο ένας (δρόμος) ότι το είναι υπάρχει και ότι δεν υπάρχει το μη είναι» (ἔ.ἄ., σελ. 461).
¹³ J. Palmer, 'Parmenides', *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/parmenides> (τελ. επισκ. 2/3/2019).

σαμάνων¹⁴) ο φιλόσοφος συγκροτεί πολύ προσεχτικά τα στοιχεία εκείνα του μύθου που δεν συγκρούονται απαραίτητα με τη λογική.

Ωσαύτως φροντίζει αρχικά με επίκληση στο συναίσθημα¹⁵ να προετοιμάσει το συνομιλητή του για το τί έπεται στη συνέχεια. Εδώ έχουμε δύο παρατηρήσεις:

α) *ως προς το γραμματικό μέρος*: τα επί μέρους κομμάτια του ποιήματος χαρακτηρίζονται κατά κοινή ομολογία από ασάφεια λόγω του συντακτικού ή των ελλειπτικών προτάσεων. Είναι κοινός τόπος κατά τη φιλολογική μελέτη ενός αποσπάσματος να δικαιολογείται κάτι τέτοιο διά της *ποιητικής αδειάς*, δηλ. διά των γλωσσικών επεμβάσεων που μπορεί να συμβούν σε ένα ποιητικό κείμενο και που κατά περίπτωση εξυπηρετούν είτε το μέτρο είτε την αφηγηματική διάρθρωση. Έτσι π.χ., η παραβίαση του τονισμού ή του τυπολογικού μέρους της γραμματικής (με ακέφαλο στίχο ή με το σχήμα της αναβολής ή με διασκελισμό) ή του συντακτικού δεν συνιστούν αναγκαία «μεταπλασμό» της γλώσσας, αλλά απλές αυθαιρεσίες του λόγου βάσει των όσων σκεπτόταν ο δημιουργός τη δεδομένη στιγμή. Φιλοσοφικά οι αλλαγές αυτές ή οι φθορές στο συντακτικό μέρος ερμηνεύονται ή διορθώνονται με βάση το περιεχόμενο. Επομένως η ασάφεια που προκύπτει στην προσπάθεια ερμηνείας όσο και γραμματικοσυντακτικής απόδοσης του αποσπάσματος είναι εν πολλοίς δικαιολογημένη.¹⁶

Το προοίμιο, λοιπόν, έχει ως εξής:

*«ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.
ἄζων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν*

¹⁴ Οι G. S. Kirk, J. E. Raven και M. Schofield στο *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 236, 250, παράλο που αναφέρονται σε ενδείξεις σαμανιστικών τελετών στην αρχαϊκή Ελλάδα, δεν θεωρούν ότι ο Παρμενίδης έχει τέτοιου είδους πνευματικό οίστρο ούτε επηρεάζεται από αυτές.

¹⁵ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 115.

¹⁶ Πρβλ. τα Α 17 (*διὰ ποιήσιν ἀσαφῆς ὧν ὅμως καὶ αὐτὸς ταῦτα ἐνδεικνύμενός φησιν*), Α 18 (*τὸ ποιητικὸν εἶδος χρῆσθαι μεταφοραῖς ὀνομάτων καὶ σχήμασι καὶ τροπαῖς ὀφείλων ὅμως τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ἰσχνὸν καὶ καθαρὸν εἶδος τῆς ἀπαγγελίας ἠσπάσατο*) και Β 2 (*αἰνισσόμενος*) σχετικά με την υπαινικτικότητα στο λόγο του.

αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληϊδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχήα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμι' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄζονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίζασαι
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόζας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα»¹⁷.

¹⁷ DK 28 B 1.1-32:

«Οἱ φοράδες που με φέρνουν ὅπου ποθεῖ ἡ ψυχὴ μου,
με οδήγησαν, ἀφοῦ μ' ἔβαλαν οἱ οδηγήτριες θεές στην περίφημη οδὸ,
αὐτὴν που τον ἀνθρώπο τον γνωστικὸ σ' ὅλον τον κόσμον φέρνει·
σ' αὐτὸν το δρόμο βρέθηκα· ἐκεῖ μ' ἔφεραν οἱ φρόνιμες φοράδες
σέρνοντας το ἄρμα καὶ οἱ κόρες τὴν οδὸ διαφέντευαν.
Ὁ ἄζονας στους τροχοὺς στριγγοῦ ἤχο ἐβγαζε,
αναμμένους (γιατὶ τον πίεζαν οἱ τورνευτοὶ τροχοὶ κι ἀπὸ τις δύο μεριές),

β) *ως προς το ερμηνευτικό μέρος*: το ταξίδι που περιγράφεται εδώ συμβολίζει τη μετάβαση από την άγνοια στη γνώση. Ο Ελεάτης φιλόσοφος χρησιμοποιεί όλη την ποιητική μαεστρία του, αλλά και γλαφυρό ύφος, «σκεπτόμενος συνειδητά το λογικό περιεχόμενο των λέξεων»,¹⁸ δηλαδή μεθοδεύοντας τα λόγια του ως το τέλος. Για να το επιτύχει αυτό αναφέρεται στα κοσμολογικά στοιχεία του παρελθόντος, τα οποία συνεχίζουν να επηρεάζουν και κατά την εποχή του Παρμενίδου. Αυτό γίνεται πολύ προσεχτικά: οι θήλεες ίπποι (ζώο), το άρμα (όχημα), οι οδηγήτριες κόρες (οδηγοί του άρματος) - που είναι και κόρες του Ήλιου (παλαιά θεότητα και στοιχείο του φυσικού

*καθώς του Ήλιου οι θυγατέρες βιάζονταν να με οδηγήσουν προς το φως,
αφήνοντας τα δώματα της Νύχτας,
και με τα χέρια τους έβγαζαν τα πέπλα απ' τα κεφάλια τους.
Νά, εκεί είναι οι πύλες των οδών της Νύχτας και της Μέρας,
κι αυτές στον αιθέρα ορθώνονται, παντού πελώριες θύρες,
που τα διπλά κλειδιά τους κρατάει η Δίκη τιμωρός.
Σ' αυτήν, λοιπόν, μιλώντας οι παρθένες με λόγια γλυκά
την έπεισαν σωστά τον καρφοστεριωμένο σύρτη
από τις πύλες για χάρη τους ήρεμα να τραβήξει· και αυτές τώρα
έκαναν χάσμα αχανές ανοίγοντας τις πύλες, τους ολοχάλκινους άζονες
γυρίζοντας μεσ' στις τρύπες τους κι από τις δύο μεριές, που ήταν στεριωμένοι
με σφήνες και καρφιά· κι εκεί, λοιπόν, μέσ' απ' αυτές τις θύρες
οι κόρες οδήγησαν το άρμα και τους ίππους ολόϊσια στο δρόμο τον αμαξωτό.
Κι εμένα η θεά πρόθυμα με υποδέχθηκε και το δεξί μου χέρι πήρε με το χέρι της
και τέτοια λόγια λέγοντας με προσφωνούσε:
«Παλικάρι μου, των αθανάτων ηνιόχων,
που έφθασες καβάλα στ' άλογα στο δώμα μου,
καλώς όρισες, γιατί μοίρα κακή δεν σ' έστειλε να πάρεις
αυτόν το δρόμο (που είναι, βέβαια, έξω απ' τη ρότα των ανθρώπων),
αλλά ο νόμος και η Δίκη· πρέπει τώρα εσύ όλα να τα μάθεις,
τόσο την ατάραχη καρδιά της ολοστρόγγυλης Αλήθειας
όσο και των θνητών τις γνώμες, αυτές που δεν έχουν αλήθειας ίχνος.
αλλ' όμως κι αυτά θα μάθεις, πως πρέπει οι γνώμες των ανθρώπων να 'ναι,*

για να μπορούν τα πάντα και πάντοτε με επιτυχία να νικούν», (Οι Προσωκρατικοί, τόμ. 'Α, απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 458-459).

¹⁸ Η λογικότητα του στοχασμού του Παρμενίδου φανερώνεται κυρίως στο τέλος του προοιμίου με τα αποκαλυπτήρια της «ολοστρόγγυλης αλήθειας». «Εκεί η θεά κάνει μια σκληρή κριτική για την απροθυμία των ανθρώπων να μάθουν την Αλήθεια, επειδή εξαρτώνται ως επί το πλείστον από τις αισθήσεις», βλ. W. K. C. Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλαρίου, Εκδ. Παπαδήμα, 2004⁵, σελ. 54.

κόσμου) - οι αντιθετικές έννοιες της Νυκτός και της Ημέρας (στοιχεία του φυσικού κόσμου), η άγνωστη θεά, η Θέμις και η Δίκη (στοιχεία πολλών θεοτήτων που συνεργούν), και τέλος οι έννοιες της ψυχής, της αλήθειας και της δόξας (διαχρονικοί προβληματισμοί των αρχαίων Ελλήνων) συνθέτουν ένα κείμενο μεστό νοημάτων και συνυποδηλουμένων.¹⁹ Επίσης διερωτάται κανείς πως γίνεται να χρησιμοποιούνται ρήματα κινήσεως,²⁰ ρήματα ψυχικού πάθους που αποτελούν υποκατηγορία των ρημάτων κινήσεως, προσδιορισμοί του χρόνου που δηλώνουν ωρισμένο διάστημα, ή ρήματα ή μετοχές ενάρξεως (όπως π.χ., *φέρουσιν, ικάνοι, πέμπον, ἄγουσαι, ταιίνουσαι, ἐπείγετο, σπερχοίατο, προὔπεμπε* κ.λπ.) τη στιγμή που προοικονομείται η θεωρία του για το *Εἶναι*; Κάποιοι εδώ θα μπορούσαν να πουν πως είτε μας είναι άγνωστο το πως πράγματι διαβαζόταν το συντακτικό εκείνης της εποχής είτε πως το ύφος του κειμένου είναι αναπόφευκτα ρυθμικό είτε πως η λογοτεχνική υφή του κειμένου δεν πρέπει να αφορά τη φιλοσοφική ανάλυση και πως, εν πάσει περιπτώσει, πρέπει να αναγιγνώσκεται βάσει νοήματος.

Όπως και να' χει, το ζητούμενο για τον Ελεάτη φιλόσοφο είναι η ανάγκη να εκφράσει την αντίθεσή του με ό,τι θεωρείτο «πραγματικότητα» έως και την εποχή του, και να δείξει σε όσους τον ακούουν το δρόμο μιας άλλης αλήθειας. Τούτο συνοψίζεται στο προοίμιο ως εξής: Η *αλήθεια* είναι μεν πλήρης και συμπαγής, όπως είναι η μάζα μιας τέλει σφαίρας, αλλά δεν ισχύει για τους θνητούς, δηλαδή δεν είναι για τους θνητούς ούτε προσβάσιμη ούτε δυνατή. Αυτό συμβαίνει, διότι τα πάντα

¹⁹ Ως προς τις αντιθετικές έννοιες που αναφέραμε ο W. Windelband (στο *History of ancient philosophy*, transl. by H. E. Cushman, New York, 1906², 59-63), αλλά και ο E. Zeller (*Outlines of the history of Greek philosophy*, transl. by L. R. Palmer, Meridian Books, Cambridge, New York, 1955¹³, 65-67) θεωρούν πως οι στοχασμοί του Παρμενίδου δεν είναι πρωτόλειοι, δηλαδή δεν έχουν παραχθεί από τον ίδιο πρωτότυπα, αλλά «μετασχηματίστηκαν» μέσα από το στοχασμό των Πυθαγορείων και του φίλου του Παρμενίδου, Αμεινία. Όμως κάτι τέτοιο μάλλον δεν ευσταθεί, καθώς για τον Αμεινία δεν έχουμε κανένα άλλο απόσπασμα πλην ενός του Διογένη του Λαερτίου (DK 17), το οποίο δεν αναφέρει τίποτα σχετικό παρά μόνον τη μαρτυρία πως ο Παρμενίδης επηρεάστηκε από τον Αμεινία με σκοπό να διάγει μια «ήσυχη ζωή».

²⁰ Η γραμματική παρατήρηση που κάνουμε εδώ δεν είναι σε καμία περίπτωση μειωτική προς το φιλόσοφο, αλλά επισημαίνεται συνδυαστικά και με το γεγονός ότι ο Παρμενίδης θα μπορούσε να ομιλεί για το *Εἶναι*, αποφεύγοντας την υπερβολή του μύθου ή θα μπορούσε να στηριχθεί σε αμιγώς λογικές επίνοιες, που δείχνουν πως δεν προσκολλάται στο μύθο.

(οι αλλαγές του χρόνου, η ημέρα με τη νύχτα, η θέμις και η δίκη²¹)²² ελέγχονται από μια θεότητα (η οποία δεν ονομάζεται) που με κάποιον αδιόρατο τρόπο αποτρέπει οποιαδήποτε αλλαγή σε αυτήν την κατάσταση που φαίνεται παγιωμένη για τους θνητούς, δηλαδή στην αδυναμία απόκτησης της απόλυτης γνώσης και της αλήθειας. Στη συνέχεια ακολουθούν τα υπόλοιπα αποσπάσματα, όπου αναφέρονται οι αρχές, η προέλευση του κόσμου²³ και των στοιχείων του (από τον ουρανό, τον ήλιο, το φεγγάρι και τα αστέρια μέχρι τον πληθυσμό των ζωντανών πλασμάτων και τη φυσιολογία της ανθρώπινης αναπαραγωγής). Αυτή η ενότητα, δηλαδή της κοσμογονίας, της ζωολογίας και της βιολογίας,²⁴ έρχεται ως απολογισμός των όσων αναφέρει το προοίμιο.

²¹ Σε αντίθεση με τον Ξενοφάνη, ο οποίος δίδει κάποιες εξουσίες στο θεό, ο Παρμενίδης βλέπει ότι δεν υπάρχει άλλος δυνατότερος *ελεγκτικός μηχανισμός* εκτός από την ανάγκη και τη δικαιοσύνη. Δεδομένου δε ότι δεν παραδέχεται καμία αλλαγή ή δημιουργία στον κόσμο, τον ωθεί να υιοθετήσει μια στάση προς τα πράγματα *αγκυλωτική*. Έτσι λοιπόν τα χαρακτηριστικά που αποδίδει ο Ξενοφάνης σε έναν δρώντα θεό, ο Παρμενίδης τα αποδίδει στο *Είναι*.

²² Στον Ησίοδο, όπως θυμόμαστε, «η οικία της σκοτεινής Νύχτας που στέκει καλυμμένη ανάμεσα σε μαύρες νεφέλες (*«Νυκτός έρεμνης οίκια δεινά ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι»*, *Θεογονία*, στίχ. 744-745) παραδοσιακά χρησίμευε και ως τόπος κρίσης (δίκης). «Δεν τον έστειλε «κακή μοίρα» σ' αυτόν τον τόπο, άρα ενδεχομένως μπορεί να πρόκειται και για τόπο στον οποίο ταξιδεύουν οι ψυχές των νεκρών» (Για τα στοιχεία μυθολογικού χαρακτήρος βλ. τον ιστότοπο των *Ψηφίδων*: http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=2&page=2, τελ. επίσκεψη 3/2/2019). «Η θεότητα αυτή, στην οποία αποδίδεται μια ειδική γνώση ή σοφία ίσως είναι και η ίδια η Νύχτα: ο Παρμενίδης πηγαίνει στο δώμα της (στίχ. 25 *ἡμέτερον δῶ*) και η θεά που τον χαιρετά τον καλωσορίζει στο σπίτι της». Η εκδοχή να πρόκειται για τον ίδιο τον Ζήνα ή μια από τις Μοίρες δεν μπορεί να αποκλεισθεί, αλλά εν προκειμένω δεν συνάδει με το υπόλοιπο περιεχόμενο του προοιμίου. Η Νύχτα ως κοσμογονική και αποκαλυπτική θεά φαίνεται πως είναι εδώ επικρατούσα.

²³ Τόσο τα αποσπάσματα όσο και οι μαρτυρίες πιστοποιούν ότι ο Παρμενίδης επιδιώκει να εξηγήσει ένα ευρύ φάσμα *φυσικών φαινομένων*, καταβολών και συγκεκριμένων συμπεριφορών τόσο των ουρανίων σωμάτων όσο και του χερσαίου πληθυσμού. Ο σπουδαίος αυτός φιλόσοφος δίδει τη δική του εξήγηση για την προέλευση του κόσμου, θεωρώντας πως οι συνήθεις πεποιθήσεις μας για την ύπαρξη αλλαγής, και τον πλουραλισμό που υπάρχει σε αυτόν τον κόσμο είναι παραπλανητικά στοιχεία. Η φύση της πραγματικότητας είναι και πρέπει να είναι ως μια *ενότητα*, ενώ οποιαδήποτε αλλαγή σε αυτήν είναι αδύνατη. Κάτι παρεμφερές είχαν πει πολύ πριν οι Μιλήσιοι, χωρίς όμως να αποκλείσουν την κίνηση ή την αλλαγή (ότι δηλαδή ο κόσμος ή το σύμπαν δεν υπήρχαν πάντα όπως είναι στην τωρινή κοσμική τους κατάσταση, αλλά όλα προήλθαν από μια και μόνο ουσία, η οποία είτε αλλάζει είτε μετασχηματίζεται με διάφορους τρόπους π.χ., για να γίνει πιο ζεστή ή πιο ψυχρή ή ξηρότερη ή υγρότερη ή πυκνότερη ή αραιότερη).

²⁴ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ἑ.ἄ., σελ. 111-113).

Αφού μας προετοιμάσει με τα στοιχεία της φύσεως που αναφέρονται στο προοίμιο, ωσαύτως προχωρεί στη θεωρία του για τα πράγματα και τη φύση στα αποσπάσματα B 8, B 9, B 10, B 11, B 13, B 14, B 15 και B 18:

1. Στο απόσπασμα B 8, το οποίο στο σύνολό του είναι, ομολογουμένως, ένα ρηξικέλευθο κείμενο για εκείνη την εποχή, παρουσιάζονται οι απόψεις του φιλοσόφου για το *έον* (που είναι *έν* και *πάν*) και το πως αυτό το *όν* υπάρχει με τη μορφή κάποιων χαρακτηριστικών του (*ἀγένητον έον και άνώλεθρόν έστιν, ούλομελές, άτρεμές, άτέλεστον* κ.λπ.). Στους στίχους 42-61 παρουσιάζεται η *ολοστρόγγυλη αλήθεια*, όπως είδαμε πιο πάνω, η οποία έχει τη μορφή μιας άψογης σφαίρας:

*«αὐτὰρ έπει πείρας πύματον, τετελεσμένον έστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης έναλίγκιον όγκω,
μεσσόθεν ίσοπαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μειζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν έστι τῆ ή τῆ.
οὔτε γὰρ οὐκ έον έστι, τό κεν παύοι μιν ίκνεισθαι
εις όμόν, οὔτ' έον έστιν όπως είη κεν έόντος
τῆ μάλλον τῆ δ' ήσσον, έπει πάν έστιν άσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ίσον, όμῶς έν πείρασι κύρει».* (στίχ. 42-49)

Και συνεχίζει αναφερόμενος στο στοιχείο της φωτιάς:

*«δόξας δ' από τοὔδε βροτείας
μάνθανε κόσμον έμῶν έπέων άπατηλόν άκούων.
μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας όνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών έστιν 'έν ᾧ πεπλανημένοι είσίν'
τάντία δ' έκρίναντο δέμας και σήματ' έθεντο
χωρίς άπ' άλλήλων, τῆ μὲν φλογός αίθήριον πῦρ,
ήπιον ὄν, μέγ' (άραιόν) έλαφρόν, έωυτῶ πάντοσε τούτόν,
τῶ δ' έτέρῳ μῆ τούτόν· άτὰρ κάκεϊνο κατ' αυτό
τάντία νύκτ' άδαῆ, πυκινόν δέμας έμβριθές τε».* (στίχ. 51-61)²⁵

²⁵ DK B 8: «Αφού όμως έχει έσχατο όριο, είναι κλεισμένο από παντού, όμοιο με τον όγκο ολοστρόγγυλη σφαίρας, που από το κέντρο είναι ίση προς κάθε μεριά:

γιατί αυτό βέβαια δεν πρέπει να είναι ούτε μεγαλύτερο εδώ ούτε κάπως μικρότερο εκεί.

Γιατί ούτε είναι ανύπαρκτο - αυτό που θα εμπόδιζε να φθάσει το όμοιό του -

ούτε υπάρχει έτσι που θα μπορούσε να είναι

περισσότερο εδώ και λιγότερο εκεί, γιατί ολόκληρο είναι ανέγγιχτο

2. Στο Β 8 συνεχίζει αναφερόμενος στο όν: «*τοῦ εἴνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει*».²⁶ Εδώ η Δίκη, η οποία δεν υπόκειται σε φθορά, εξουσιάζει το όν και το κρατεί σε στέρεη μορφή, ενώ πιο κάτω η Ανάγκη, προσωποποιημένη και αυτή ως δύναμις, το κρατεί φυλακισμένο.

*«κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι.»*²⁷

Η Ανάγκη²⁸ έχει το όν φυλακισμένο και υπ' αυτήν την κατάσταση δεν μπορεί να φθαρεί ή να γεννηθεί. Δεν μπορεί να χαθεί ή να ευρεθεί παρά βρίσκεται διαρκώς σε μια κατάσταση σταθερότητας (ομοιάζει με την κατάσταση της Νιρβάνα των Ινδουιστών). Με αυτόν τον τρόπο μετέχει στο φως και στο σκοτάδι, όπως προείπαμε, δηλαδή κάθε αντίθετη αρχή ισορροπεί τα πάντα στο φυσικό κόσμο. Ο Παρμενίδης δεν στέκεται μόνο σε αυτό. Δικαιολογεί τη στάση της Μοίρας, της Ανάγκης και της Δίκης με τον νουν, λέγοντας πως ο νους όλα τα βλέπει και όχι ο άνθρωπος με τα μάτια του, και πως με τη δύναμή του τα απόντα γίνονται παρόντα (DK Β 4: «*λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως*»).

όντας δηλαδή από παντού ίσο με τον εαυτό του, βρίσκεται ισόρροπα μέσα στα όρια του. [...]

Ωρισαν δύο μορφές στα πράγματα να δώσουν·
από αυτές τη μια δεν έπρεπε να είναι - σε αυτό πλανήθηκαν –
διέκριναν τα αντίθετα στο σώμα και έβαλαν σημάδια
και χώρισαν το ένα από το άλλο·
εδώ την αιθέρια φλόγα της φωτιάς,
απαλή και ανάλαφρη, ίδια παντού με τον εαυτό της,
όχι όμως το ίδιο με το άλλο· αλλά αυτό το άλλο είναι
αντίθετο, νύχτα χωρίς φως πηχτή και βαριά» (μτφρ. ξ.ά., σελ. 467).

²⁶ DK Β 8: «γι' αυτόν το λόγο

ούτε να γεννηθεί ούτε και να χαθεί επέτρεψε η θεά Δίκη,
χαλαρώνοντας τα δεσμά της, αλλά το εξουσιάζει» (μτφρ. ξ.ά., σελ. 466).

²⁷ Ή.ά.: «γιατί η κραταιή Ανάγκη

το κρατεί μέσα στα δεσμά των ορίων του

που το κλείνουν από παντού (μτφρ. ξ.ά., σελ. 466).

²⁸ Η Ανάγκη εμφανίζεται και στο απόσπασμα Β 10, όπου και εκεί έχει ρόλο εξουσίας και κρατεί δεμένο τον ουρανό, για να συγκρατεί τα πέρατα των άστρων («*οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφν τε καὶ ὥς μιν ἄγουσα ἐπέδησεν Ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρον*»).

Επίσης ο νους όλα τα υπερβαίνει, πράγμα το οποίο αποτυπώνεται γλαφυρά στην περιγραφή του σώματος στο απόσπασμα DK B 16, όπου το σώμα αποτυπώνεται ως αποτέλεσμα μείξεως (*κρᾶσιν*) και ο μόνος τρόπος για να καταλάβει ο άνθρωπος την ύπαρξή του είναι να δει το φωτεινό και το σκοτεινό του στοιχείο, το οποίο αντιστοιχεί στη φύση τους (*μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί*). Παρατηρούμε ακόμα πως ο λόγος του διέπεται από μια κυκλικότητα (βλ. DK B 6 «*παλίντροπος*»), η οποία δεν έχει αρχή και τέλος,²⁹ και τούτο ίσως βοηθεί το επιχείρημά του αναφορικά με το όν και την άφθαρτη ύπαρξή του.

3. Στα αποσπάσματα B 12 και 13 η θεά του ποιήματός του θεωρείται ως η γενεσιουργός αιτία όλων των όντων. Είναι η θεά που τα πάντα κυβερνά και που ορίζει τον έρωτα στον κόσμο (*ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ*). Παρουσιάζεται από τον Σιμπλικίου³⁰ ως *ποιητικόν αίτιο* των σωμάτων και σμίγει τα αντίθετα (*πέμπουσ' ἄρσενι θήλυ μιγὲν*). Θεωρείται αιτία της γένεσης και επινοεί τον Έρωτα³¹ («*Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων· 'πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων'*»). Η σεξουαλική πράξη και η μείξη των όντων εδώ φαίνεται να είναι εξ αρχής προκαθορισμένη και αναπότρεπτη, καθώς τα όντα δεν έχουν το περιθώριο της επιλογής, ώστε να διατηρηθεί η συνοχή και η ενότητα στο σύμπαν. Χωρίς αυτή ο κόσμος θα ήταν γεμάτος διενέξεις και διαχωρισμούς, πράγμα το οποίο η Παρμενίδεια κοσμολογία δεν δέχεται. Οι συνδυασμοί του είναι και αυτοί σε κάποιο βαθμό προκαθορισμένοι, γεγονός που αποκλείει την πιθανότητα λάθους. Είναι ο έρωσ στον Παρμενίδη τελεολογικός που έρχεται ως ένα τέλος μιας διαδικασίας; Σε αυτό το σημείο έρχεται να μας προβληματίσει και το γεγονός ότι η Δίκη στέκει πάντα πάνω από τα πράγματα, ώστε να τους αποδοθεί το ανάλογο μερίδιο ή ένα χαρακτηριστικό.³²

²⁹ DK B 5: «ζυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις».

³⁰ Βλ. Σιμπλικίου, *Εἰς Φυσικά*, 39, 12.

³¹ Ο Έρωτας ως θεός και αρχέτυπο υπήρχε από την εποχή του Ομήρου και του Ησιόδου με καθοριστικό ρόλο στη δημιουργία των όντων (βλ. *Θεογονία*, στίχ. 120: «*δὲ φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ ποιεῖν Ἔρωτα πάντων προγενέστατον, ἵνα πάντα δι' ἐκεῖνον μετὰσχη γενέσεως*»).

³² Το ερώτημα θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: αν ο έρωτας στη φιλοσοφία του Παρμενίδου είναι τελεολογικός, τότε γιατί να είναι και δίκαιος; Για ποιό, δηλαδή, λόγο να υπάρχει το στοιχείο της δίκης τη στιγμή που η γένεση των όντων είναι σε ένα μεγάλο βαθμό προκαθορισμένη - με τις όποιες συνέπειες αυτό έχει.

3. Στοιχεία τελεολογικού στοχασμού στις αντιλήψεις του Ζήνωνος

Ο Ζήνων (490/485-450/430 π.Χ),³³ Ελεάτης φυσικός φιλόσοφος και μαθητής του Ξενοφάνους και του Παρμενίδου, χαρακτηρίζεται βάσει των πηγών ως δίγλωσσος,³⁴ ανατρεπτικός και θαρραλέος, ειδικά ως προς τις πολιτικές του απόψεις και ως προς τον τρόπο με τον οποίο εκφράζει την αντίθεσή του προς την τυραννία. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο οποίος μας μεταφέρει με το δικό του τρόπο ένα μέρος των «παραδόξων» του φιλοσόφου, η διαλεκτική³⁵ στα επιχειρήματά του αναδεικνύεται ως κύριο χαρακτηριστικό του λόγου του, προκειμένου να πείσει το συνομιλητή του. Εδώ ας σημειωθεί πως αν και ο Αριστοτέλης άσκησε κριτική στον Ζήωνα, εν τούτοις δεν παρέλειψε να χρησιμοποιήσει τη φιλοσοφία του Ζήνωνος στο *Τά μετά τά Φυσικά*.³⁶ Ορισμένα δε στοιχεία σχετικά με τη ζωή του Ζήνωνος

³³ Αναφορικά προς τη φυσική φιλοσοφία του Ζήνωνος του Ελεάτου η σύγχρονη αρθρογραφία έχει ως εξής: P. K. Curd, 'Eleatic monism in Zeno and Melissus', *Ancient Philosophy* 13, 1993, 1-22, W. Knorr, 'Zeno's paradoxes still in motion', *Ancient Philosophy* 3, 1983, 55-66, J. Lear, 'A note on Zeno's arrow', *Phronesis* 26, 1981, 91-104, E. Lewis, 'The dogmas of indivisibility: on the origins of ancient atomism', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15, 1999, 1-21, S. Makin, 'Zeno of Elea' στο *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, ed. by E. Craig, London and New York: Routledge, 1998, 843-853, R. D. McKirahan, 'Zeno', *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. by A. A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 134-158, J. Palmer, 'Zeno of Elea', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 edition), ed. by E. N. Zalta, 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/zeno-elea/> (ανακτήθηκε: 20/5/2018), G. Vlastos, 'Zeno of Elea', *Studies in Greek Philosophy*, Vol. 1: *The Presocratics*, ed. by D. W. Graham, Princeton: Princeton University Press, 1993, 241-263, G. Vlastos, 'A note on Zeno's arrow', *Phronesis* Vol. 11, no1, 1966, 3-18.

³⁴ Ορισμένοι χαρακτηρισμοί για τον Ζήωνα που υποδηλώνουν το ανατρεπτικό της προσωπικότητάς του, το οποίο συμπλέει με την εν γένει φιλοσοφία του είναι οι ακόλουθοι: «ἀμφοτερογλώσσου» (A 1), «γενναιότατος» (A 1), «καὶ δι' ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσιν ἐξασκήσαντος ἔξιν» (A 4a) (μτφρ: «με αντιρρητικά τεχνάσματα ἔφερνε σε ἀμηχανία το συνομιλητή του» (Ε.ά., *Οἱ Προσωκρατικοί, Οἱ μαρτυρίες καὶ τὰ ἀποσπάσματα*, τόμ. Α', σελ. 483), καὶ «Ἐλεατικὸν Παλαμήδην» (A 13), ἕνας μάλλον ειρωνικός χαρακτηρισμός του Πλάτωνος.

³⁵ Ο Ζήνων, ὅπως αναφέρεται, χρησιμοποιεῖ τη διαλεκτικὴ ἢ την «ελεγκτικὴ» μέθοδο (βλ. A 4a, «διαλεκτικῆς δὲ οὗτος δοκεῖ ἄρξαι» A 9, «Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήωνα δὲ διαλεκτικὴν» A 10). Αυτοὶ ὅμως εἶναι χαρακτηρισμοὶ που αποδίδει ο Αριστοτέλης στον Ζήωνα σύμφωνα με τὰ ὅσα πιστεύει ο ἴδιος για τὸ τι εἶναι διαλεκτικὴ.

³⁶ Βλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τά Φυσικά* A, 1001b («κατὰ μὲν τὸ Ζήωνος ἀξίωμα...οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινὲς εἰσιν ἢ οὐ»). Πολλοὺς αἰῶνες μετὰ οἱ μαθηματικοὶ Augustin Cauchy καὶ Karl Weierstrass (δάσκαλος του Husserl) δικαιῶνουν τὴ δυσμενὴ φήμη του

προέρχονται και από το διάλογο του Πλάτωνος *Παρμενίδης*,³⁷ σύμφωνα με τον οποίο ο νεαρός Ζήνων ακολουθεί τη φιλοσοφία του δασκάλου του.

Όμως δεν είναι μόνο το χαρακτηριστικό της πρόκλησης και της παραδοξολογίας που αποδίδει στον Ζήωνα μια ιδιαίτερη χροιά στα φιλοσοφικά του απορήματα. Ο Ζήνων, προσπαθώντας να ακολουθήσει τη φιλοσοφία του δασκάλου του, ξεκινά μια σειρά υποθέσεων-στοχασμών που μάλλον τον αποπροσανατολίζουν από τον αρχικό του στόχο, δηλαδή την υποστήριξη των μονιστικών αντιλήψεων των Ελεατών. Μια τέτοια υπόθεση βασίζεται στο απόσπασμα από το διάλογο *Παρμενίδης*, ότι δηλαδή ο Ζήνων είχε κατά νουν να συνεχίσει, αλλά και να υποστηρίξει τη φιλοσοφία του Παρμενίδου («ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὡς εἰ ἔν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ.»).³⁸ Αυτές οι τιθέμενες περισσότερο ως υποθετικές προτάσεις ή ως αναφορικές ή ως εναντιωματικές προτάσεις παρά ως φιλοσοφικές ρήσεις περιπλέκουν το στοχασμό του και οδηγούν σε μια σειρά αντιφάσεων ή και παραλογισμών. Τούτο δεν σημαίνει ότι ο φιλοσοφικός του στοχασμός είναι άνευ ουσίας ή παραμορφωτικός, αλλά ότι «διά του προκαλείν επιδιώκει να δηλώσει κάτι»³⁹ εξ ου και η αντινομία του λόγου του.

Στην παρούσα ενότητα εξετάζουμε τα αποσπάσματα Β 1-4, στα οποία εκδιπλώνονται οι απόψεις του φιλοσόφου σχετικά με:

α) το όν και το μέγεθός του,

Ζήνωνος για τα παράδοξά του με τον λεγόμενο «ε-δ ορισμό του ορίου συνάρτησης». Αργότερα στην κβαντική μηχανική η επιρροή των παραδόξων του Ζήνωνος συνεχίζει να απασχολεί τους ερευνητές με το «κβαντικό φαινόμενο Ζήωνα», γνωστό και ως παράδοξο Turing.

³⁷ Πλάτωνος, *Παρμενίδης*, 128d κ.ε.

³⁸ Σύμφωνα με τον Πλάτωνα (βλ. *Παρμενίδης* 128b, DK A 12) ο Ζήνων τίθεται μπροστά στο ερώτημα, για ποιόν λόγο «τα βιβλία (του Ζήνωνος) είναι κάποια βοήθεια στη θεωρία του Παρμενίδου εναντίον εκείνων που προσπαθούν να τον διακωμωδήσουν, υποστηρίζοντας ότι, αν υπάρχει μόνο το Ένα, τότε η θεωρία του θα είχε πολλές γελοίες συνέπειες και αντιφάσεις προς τον εαυτό της. Αυτό το βιβλίο, λοιπόν, αντικρούει όσους υποστηρίζουν ότι υπάρχουν πολλά [...]» (ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί, Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμ. Α, σελ. 487). Σήμερα η έρευνα δέχεται πως ο Ζήνων υπερασπίζεται το μονισμό όχι εριστικώ τω τρόπω έναντι της κοινής λογικής, αλλά με σκοπό να βάλλει ενάντια στο αντίπαλον δέος των πλουραλιστών, τους λεγομένους και ως «ρέοντες» (βλ. Πλάτωνος, *Θεαίτητος*, 181a 4).

³⁹ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 127.

β) την έννοια του απείρου μεγέθους του όντος ή των όντων και της συνεχούς διαίρεσής των, και

γ) την έννοια της κίνησης και του χώρου.

Πως αυτές οι έννοιες περιγράφουν ή δύνανται να εξηγήσουν την έννοια του όντος στη φύση; Υπάρχει το στοιχείο της τελεολογίας στην έννοια του απείρου και, αν υπάρχει, πως μπορεί να δικαιολογηθεί; Διαφαίνεται κάποιος σκοπός στην ακινησία των όντων και των πραγμάτων; Πρώτον, το απόσπασμα Β 1 του Σιμπλικίου αναφέρεται στο όν και στο αν αυτό έχει μέγεθος (επομένως υπάρχει) ή δεν έχει μέγεθος (επομένως δεν υπάρχει). Συν αυτό ένα όν προσδιορίζεται όχι μόνο από το μέγεθός του, αλλά και από άλλα ειδοποιά χαρακτηριστικά, όπως η πυκνότητά του και η απόστασή του από ένα άλλο όν, η οποία με τη σειρά της δεν έχει κάποιο τέρμα, δηλαδή δεν τελειώνει ποτέ. Η ίδια ακριβώς θέση επαναλαμβάνεται και στα αποσπάσματα Β 2 και Β 3. Οι φιλοσοφικές αυτές επίνοιες έχουν ως εξής:

DK 29, Β 1: «εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἶη', ἐπάγει 'εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἐτέρου».⁴⁰ Συνεχίζοντας πως: «οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. Οὕτως εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι».

Ομοίως και στο Β 2 αναφέρονται τα εξής: «ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλὰ εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν· ὃν ἔν ἔστιν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν ὅτι 'εἰ πολλὰ ἔστι, καὶ μεγάλα ἔστι καὶ μικρὰ· μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος».⁴¹

⁴⁰ Μτφρ: «Αν το όν δεν έχει μέγεθος, τότε δεν θα υπάρχει. Και συμπεραίνει, αν όμως υπάρχει, τότε είναι ανάγκη το καθένα από τα όντα να έχει κάποιο μέγεθος, και πυκνότητα, και να απέχει το ένα από το άλλο. [...] Γιατί κανένα τέτοιο μέρος αυτού (δηλαδή του όντος) δεν θα είναι το τελευταίο και ποτέ δεν θα υπάρχει ένα μέρος του χωρίς σχέση προς το άλλο. Έτσι, λοιπόν, αν υπάρχουν πολλά πράγματα τότε κατ' ανάγκη αυτά θα είναι και μικρά και μεγάλα. Τόσο μικρά, ώστε να μην έχουν μέγεθος, και τόσο μεγάλα, ώστε να είναι άπειρα», DK 29 Β 1 (Έ.ά., *Οι Προσωκρατικοί, Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμ. Α, σελ. 500).

⁴¹ Μτφρ: «Στο σύγγραμμά του, που περιέχει πολλά επιχειρήματα, με το καθένα αποδεικνύει ο Ζήνων ότι όποιος υποστηρίζει την πολλαπλότητα του όντος πέφτει σε αντιφάσεις. Ένα από τα επιχειρήματα αυτά είναι το ακόλουθο, στο οποίο αποδεικνύει ότι, αν υπάρχουν πολλά όντα, αυτά θα πρέπει να είναι και μεγάλα και μικρά. Μεγάλα τόσο, ώστε να έχουν άπειρο μέγεθος, και μικρά τόσο, ώστε να μην

Ο Ζήνων θεωρεί πως η διαίρεση των όντων είναι ατέρμονη, ενώ ταυτόχρονα δείχνει πως η ίδια η διαίρεση ως μαθηματική διαδικασία έχει μια άπειρη σειρά μερών, η οποία είναι πεπερασμένη. Πως λοιπόν μια τέτοια διαίρεση⁴² μπορεί να συμπληρωθεί ή να αναχθεί σε πέρας; Έτσι οδηγείται στο παράδοξο ότι τα όντα έχουν μέρη, τα οποία όμως δεν έχουν μέγεθος, και από τη στιγμή που δεν έχουν μέγεθος, δεν υπάρχουν όντα. Ένα δεύτερο στοιχείο είναι ότι τα όντα, τα οποία έχουν μέγεθος, αυτό (το μέγεθός τους) διαιρείται επ' άπειρον. Όμως αν δεν υπάρχει κανένα μέρος το οποίο θα είναι το έσχατο, τότε πως αυτό θα συνδέεται με τα προηγούμενα τα μέρη του όντος;⁴³ Επί πλέον, αν κάποιος όν δεν αυξάνει άλλο, όταν προστεθεί σε αυτό ένα άλλο, ούτε το ελαττώνει, ακόμα κι όταν αφαιρείται από αυτό, πράγμα το οποίο, σύμφωνα με τις επίνοιες του Ζήνωνος, ισοδυναμεί με το μηδέν. Σε αυτές τις αντιλήψεις δεν διαφαίνεται κάποιο αίτιο ούτε κάποιος σκοπός.

Τοιουτοτρόπως η ίδια επίνοια αναφέρεται και στο Β 3, τονίζοντας μάλιστα το «κατά λέξιν» του φιλοσόφου: «γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· “εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστίν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν. ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ”».⁴⁴ Ο Ζήνων υποστηρίζει ότι, εάν τα μεγέθη μπορούν να χωριστούν εις στο

έχουν καθόλου μέγεθος», DK 29 B 2 (Έ.ά., *Οι Προσωκρατικοί, Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμ. Α, σελ. 500).

⁴² Ένα άλλο επιχείρημα εξαρτάται από τη σκέψη ότι «οι αντίθετες ιδιότητες πρέπει να έχουν αντίθετα χαρακτηριστικά: εάν τα «πολλά» ή «μεγάλα» πράγματα έχουν άπειρα μέρη, υποστηρίζεται, τότε τα «λίγα» ή «μικρά» πράγματα πρέπει να έχουν μόνο ένα πεπερασμένο αριθμό τμημάτων. Τότε συμπεραίνεται ότι πρέπει να υπάρχει ένα μέγεθος χωρίς μέρη, προφανώς έτσι ώστε να μην διαιρείται περαιτέρω και έτσι να αποτελείται από άπειρο αριθμό τμημάτων. Το τελευταίο επιχείρημα εξαρτάται από την ιδέα ότι στα μαθηματικά γίνεται λόγος για συναφείς γραμμές και μια μοναδική μονάδα μέτρησης: αυτό δεν θα ήταν εφικτό αν η μονάδα ήταν διαιρετή, διότι τα τμήματα της μονάδας, αν μετρηθούν, θα μετρηθούν με τη μέτρηση της μονάδας και τότε θα αποδειχθεί ότι περιέχει πολλαπλές μονάδες στο εσωτερικό του», βλ. σχετικά: G. E. L. Owen, 'Zeno and the mathematicians,' *Proceedings of the Aristotelian Society* 58, 1957-8, 199-222, E. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, έ.ά., σελ. 161-171, <https://plato.stanford.edu/entries/parmenides> (τελ. επίσκεψη 3/2/2019).

⁴³ Βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, έ.ά., σελ. 99-115 και E. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*, έ.ά., σελ. 161-171.

⁴⁴ Μτφρ: «Γράφει κατά λέξη ο Ζήνων τα εξής: ‘αν υπάρχουν πολλά, τότε κατ’ ανάγκη είναι τόσα όσα πράγματι είναι, ούτε περισσότερα ούτε λιγότερα. Αν όμως είναι τόσα πολλά όσα πράγματι είναι, τότε πρέπει να είναι πεπερασμένα. Αν είναι πολλά, τότε είναι άπειρα, διότι πάντοτε υπάρχουν άλλα

άπειρο, θα είναι αδύνατο να υπάρξει κίνηση, μεταφέρει τρόπον τινά το πρόβλημα στο χώρο, σε ένα σώμα ή όν, το οποίο φαίνεται να κινείται, και το οποίο θα πρέπει να διασχίσει έναν άπειρο αριθμό χώρων μέσα σε ένα πεπερασμένο χρόνο.

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Με τον Παρμενίδη το όν έχει ενιαία μορφή και είναι συμπαγές και ομοιογενές, αδιαίρετο, ακίνητο και τέλει σαν μια ολοστρόγγυλη σφαίρα, η οποία είναι η μόνη αλήθεια. Ο Ζήνων, ακολουθώντας τη διδασκαλία του προκατόχου του, με μαθηματικά επιχειρήματα (επαγωγική μέθοδο) θεωρεί ότι η πολλαπλότητα είναι αντιφατική, ενώ η διαιρετότητα των όντων κάτι εφικτό. Σε αυτό το σημείο φαίνεται πως έρχεται σε αντίθεση με το δάσκαλό του, παρά το γεγονός ότι η διαιρετότητα αυτή και η άπειρη διχοτόμηση των διαστημάτων του χώρου προσδίδει στη δική του φιλοσοφία την έννοια της ενότητας και της συνέχειας. Συμπερασματικά θα λέγαμε πως η έννοια της φύσεως στον Παρμενίδη εκφράζεται κυρίως διά του ποιητικού και συμβολικού λόγου, ο οποίος φαίνεται να μην επηρεάζει τον πρακτικό μαθητή του, Ζήωνα, που και αυτός με τη σειρά του στηρίζει το λόγο του διδασκάλου του αλλά με λόγο μαθηματικό. Ο Παρμενίδης δεν θεωρείται τυχαία ένας από τους σπουδαιότερους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, αφού με αυτόν τίθενται τα πρώτα οντολογικά ερωτήματα. Η θεωρητική ευρύτητα της εννοίας του *όντος* συνυφασμένου με την έννοια της *φύσεως* δίδει το έναυσμα για περαιτέρω μελέτη των Ελεατών παρά τις όποιες νοηματικές και ερμηνευτικές ασάφειες τα αποσπάσματά τους έχουν.

ανάμεσα στα όντα, και άλλα πάλι μεταξύ εκείνων. Έτσι, λοιπόν, τα όντα είναι άπειρα'», DK 29 B 3 ("Ε.ά., *Οι Προσωκρατικοί, Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμ. Α, σελ. 502).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

ΦΥΣΙΣ ΚΑΙ ΝΟΥΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΝΑΞΑΓΟΡΑ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο Αναξαγόρας¹ από τις Κλαζομενές της Μικράς Ασίας (περ. 510-428 π.Χ) είναι ο φιλόσοφος, ο οποίος κάνει μια σύνθεση προτέρων θεωρημάτων και, όπως ο Διογένης ο Απολλωνιάτης, προχωρεί σε μια συνδυαστική θεώρηση της φύσεως διά των απόψεων του Αναξιμένους, του Εμπεδοκλέους, του Παρμενίδου και του Ζήνωνος, καθώς και στην αναδιαμόρφωση των απόψεων αυτών. Όπως ο Διογένης ο Απολλωνιάτης έτσι και ο Αναξαγόρας δίδει ιδιαίτερη σημασία στην έννοια του *τέλους* και στο πως το σύμπαν διαμορφώνεται από μια ή πολλές αρχές. Η βασική αρχή πάνω στην οποία σταδιακά συνενώνει τις προηγούμενες απόψεις των Προσωκρατικών, είναι ο Νους. Ο συνθετικός λόγος του φιλοσόφου δεν είναι μόνο προϊόν της κριτικής που ασκεί εμμέσως στους προκατόχους του, αλλά βάσει των πηγών και των αποσπασμάτων δείχνει συνέπεια και στις έννοιες του νου και της ομοιομέρειας. Σε αυτήν την ενότητα ανιχνεύουμε πως ο Αναξαγόρας στοχάζεται για τον νουν ως μια ανώτερη *αρχή* που εξουσιάζει τα πάντα, καθώς και τι πιστεύει για τη φύση² και τα στοιχεία αυτής.

¹ Η σχετική με το θέμα βιβλιογραφία έχει ως εξής: D. J. Furley, 'Anaxagoras in response to Parmenides' στο *New Essays in Plato and the Pre-Socratics*, R. A. Shiner, J. King-Farlow (eds), *Canadian Journal of Philosophy Supplementary*, Volume 2, 1976, 61-85, D. J. Furley, 'Anaxagoras, Plato, and the naming of parts' στο *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of A. P. D. Mourelatos*, V. Caston and D. Graham (eds), Aldershot, Ashgate Publishing Ltd., 2002, 119-126, M. Galzerano, 'Aristotle against Anaxagoras?', *Philologus*, 163, 1, 2019, 150-155, D. W. Graham, *Explaining the cosmos: The Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton: Princeton University Press 2006, E. Lewis, 'Anaxagoras and the seeds of a physical theory', *Apeiron*, 33, 2000, 1-23, H. Tarrant, 'Teleology and names in the Platonic and Anaxagorean traditions' στο J. Rocca (ed.), *Teleology in the ancient world philosophical and medical approaches*, Cambridge University Press, 2017, 45-57, E. Hussey, *Aristotle on earlier natural science*, C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, 2012, J. Sisko, 'Anaxagoras on matter, motion and multiple worlds', *Philosophy Compass*, 5-6, 2010, 443-454, D. Torrijos-Castrillejo, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, Διδ. Διατριβή, Ρώμη 2014, I. Lyritzis, 'Anaxagorean Nous and its analogies in Orphic cosmogony', *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, 2003, 257-265, D. Sedley, 'Teleology and myth in the Phaedo', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 1989, 359-383.

² Ο Αναξαγόρας βάσει των αποσπασμάτων Β 1 (*δηλοῖ διὰ τοῦ πρώτου τῶν Φυσικῶν*), Β 16 και Β 4 (*λέγει γὰρ μετ' ὀλίγα τῆς ἀρχῆς τοῦ πρώτου Περί φύσεως Ἀναξαγόρας*) είχε γράψει βιβλίο για τη φύση.

2. Κοσμογονικά και τελεολογικά στοιχεία στη φιλοσοφία του Αναξαγόρου

Στην παρούσα ενότητα εξετάζουμε αφενός τις κοσμογονικές, αστρολογικές και βιολογικές απόψεις του φιλοσόφου, και αφετέρου την κυρία αντίληψή του για τον *Νουν*.

α. Ως προς τις φυσικές και κοσμολογικές του απόψεις έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής: Είναι γεγονός ότι η κοσμολογία του Αναξαγόρου προσδίδει μια δυναμική σε όλες τις προηγούμενες θεωρίες των Προσωκρατικών, και γι' αυτόν το λόγο ξεχωρίζει. Σύμφωνα με τα αποσπάσματα, τα οποία παραδίδονται κυρίως από τον Σιμπλίκιο, αλλά και από άλλους σχολιαστές, βλέπει τον κόσμο ως σύνολο (*ὅλον*).³ Αυτή η άποψη δεν είναι νέα, αλλά έχει τις ρίζες της σε παλαιότερες αντιλήψεις για την *ενότητα* στο σύμπαν. Ίσως ο Αναξαγόρας προσπαθεί να δικαιολογήσει εξ αυτών των στοχασμών τις απόψεις του για τον *νουν* και το *ἔν*.⁴ Σύμφωνα με το φιλόσοφο υπάρχουν τρία πράγματα στον κόσμο: το άπειρο, ο νους και μια μάζα που αποτελείτο αρχικώς από διάφορα άμορφα στοιχεία, τα οποία εν συνεχεία άλλοτε παίρνουν μια ολοκληρωμένη μορφή και άλλοτε όχι. Αυτό συμβαίνει, γιατί τα στοιχεία ή τα όντα αυτά δεν ήταν ποτέ πραγματικά ολοκληρωμένα, αλλά ευρίσκοντο αναρίθμητα, είτε μεγάλα είτε μικρά⁵ μέσα σε ένα μείγμα. Η ολιστική αυτή θεώρηση της φύσεως φαίνεται σαφώς στα αποσπάσματα B 1, B 2, B 3, B 4, B 6 και B 8.

³ Βλ. A 30 (*περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν*), A 45 (*τὸ ὅλον μῆγμα ἄπειρον*), A 69 (*τὸ μὲν ὅλον ἔοικεν εἶναι αἴτιον καθάπερ Ἀναξαγόρας λέγει*). Η θεωρία του είναι πλειονοκρατική και με αυτήν πορεύεται σε όλα τα αποσπάσματα.

⁴ Η έννοια του *ενός*, όπως προείπαμε, είναι πολυσήμαντη και πολύτροπη, και χρησιμοποιείται εντός των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών με διάφορες νοηματικές αποχρώσεις. Εδώ το Παρμενίδειο *ἔν* επαναλαμβάνεται από τον Αναξαγόρα και προσδίδονται σε αυτό άλλες σημασίες, όπως: η έννοια του *εἶναι* στα αποσπάσματα B 6 (*ἴσαι μοῖραί εἴσι/ μὴ ἔστιν εἶναι/ πολλὰ ἔνεστι*, δηλ. «είναι ίσα τα μερίδια από το μεγάλο και το μικρό αριθμητικά», «και δεν είναι δυνατό να υπάρχει κάτι το χωριστό από τα άλλα», «υπάρχουν πολλά υλικά στοιχεία»), B 11 (*Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἴσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι*, δηλ. «μέσα σε κάθε πράγμα υπάρχει ένα μέρος από όλα τα άλλα εκτός από τον νουν, όμως σε μερικά πράγματα υπάρχει και ο νους»), A 48b-c (*Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἔστιν ἐν ἑκάστῳ θεός*, δηλ. «μέσα στον καθένα μας ο νους είναι θεός»/ *(Θε)ὸν γεγονέναι τε καὶ εἶναι καὶ ἔσσεσθαι καὶ πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν*, δηλ. «ο θεός ήταν, είναι και θα είναι, και τα πάντα κυβερνά και εξουσιάζει. Και ο νους έβαλε σε τάξη όλα τα άπειρα όντα που ήταν πριν ανακατεμένα»), μτφρ. ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί*, Β τόμος, σελ. 50, 87, 90.

⁵ Η άποψη αυτή θυμίζει τη θεωρία του Ζήνωνος για τη διαίρεση των όντων.

Πιο συγκεκριμένα, στο απόσπασμα Β 1 ο Αναξαγόρας ομιλεί για τα όντα, τα οποία κατά την άποψή του δεν αποτελούνται μόνο από μια ουσία, αλλά από ένα μείγμα, από το οποίο αποχωρίστηκαν⁶ άπειρα⁷ ως προς το πλήθος σώματα (ἐξ ἑνὸς μίγματος ἄπειρα τῶ πλήθει ὁμοιομερῆ). Με λίγα λόγια, κάθε ὄν έχει μέσα του πολλές άλλες ουσίες, και με αυτόν τον τρόπο ο φιλόσοφος απομακρύνεται οριστικά από το μονισμό. Όμως το κάθε ὄν, αν και έχει εντός του πολλά στοιχεία, ένα στοιχείο θα επικρατεί έναντι ενός άλλου (κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν). Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι κατ' ανάγκη ισχυρότερο από ένα άλλο, αλλά ότι κάποια στοιχεία του επικρατούν περισσότερο από κάποια άλλα. Επειδή όλα τα πράγματα ήταν μαζί, δεν ήταν εύκολο να ξεχωρίζουν (πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος), και το στοιχείο, το οποίο ουσιαστικά καθορίζει αυτή την κατάσταση είναι ο αέρας και ο αιθέρας (ἀήρ τε καὶ αἰθήρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος). Εδώ βλέπουμε και την επίδραση του Αναξιμένους.

Ο Αναξαγόρας δεν κάνει κάποια διάκριση των στοιχείων. Όμως ο αέρας και ο αιθέρας αποχωρίζονται από το μείγμα (ἀήρ τε καὶ αἰθήρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος).⁸ Τα μεγαλύτερα σε μέγεθος και σε πλήθος στοιχεία είναι αυτά, τα οποία εν τέλει φαίνονται πιο καθαρά σε αυτό το μείγμα. Την ίδια άποψη επαναλαμβάνει και στο Β 3 (πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν), όπου κάθε τι που αποχωρίζεται από το μείγμα, φαίνεται ελάχιστο, αλλά το ελάχιστο μέρος

⁶ Ο αποχωρισμός των όντων συνοδεύτηκε και από άλλες δυνάμεις, όπως της ταχύτητας. Στο απόσπασμα Β 9 («οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινόμενων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτήτος. βίην δὲ ἢ ταχυτῆς ποιεῖ. ἢ δὲ ταχυτῆς αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχὺ ἐστι») βλέπουμε πως η ταχύτητα αναπτύσσεται κατά τον αποχωρισμό των όντων από το αρχικό μείγμα στο οποίο βρίσκονταν, και καθώς αυτά σιγά σιγά διακρίνονται το ένα από το άλλο. Η ταχύτητα περιστροφής των αυξάνεται, καθώς αυτά συνεχίζουν να διαχωρίζονται στο σύμπαν σε ολοένα μικρότερα ή μεγαλύτερα κομμάτια. Μάλιστα δεν μοιάζει με «την ταχύτητα κανενός από τα πράγματα που υπάρχουν τώρα ανάμεσα στους ανθρώπους, αλλά είναι αναμφίβολα πολλαπλάσια από αυτήν» (μτφρ. ἔ.ά., Οι Προσωκρατικοί, Β τόμος, σελ. 89). Για τον αποχωρισμό δίδει και το παράδειγμα με τα σύννεφα (βλ. Β 16: «ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπίγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ»= «από τα σύννεφα αποχωρίζεται το νερό κι από το νερό το χώμα, που κατόπιν γίνεται σκληρή πέτρα με την επίδραση του ψυχρού»). Βλ. και <https://plato.stanford.edu/entries/anaxagoras/> (τελ. επίσκ. 3/4/2018).

⁷ Το γεγονός ότι τα όντα είναι άπειρα και βρίσκονται μέσα σε ένα μείγμα, θα μπορούσαμε να το παρομοιάσουμε με τη σφαίρα του Παρμενίδου, που παραπέμπει στην ενότητα και την ολότητα του όντος.

⁸ DK Β 2.

του μικρού πράγματος, πάντοτε θα έχει κάτι πιο μικρό. Αλλά και από το μεγάλο πράγμα πάντα θα υπάρχει το μεγαλύτερο, και αυτό είναι ίσο ως προς το πλήθος με το μικρό.⁹ Εδώ έχουμε μια ποσοτική αντίληψη για τα όντα,¹⁰ η οποία έχει να κάνει και με τις αισθήσεις¹¹ (ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις), δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται το χώρο που καταλαμβάνουν τα όντα. Δείχνει ότι έχει επηρεασθεί από τους Ελεάτες φιλοσόφους,¹² και έχει καταφέρει να ξεχωρίσει πως η μάζα του μεγάλου και του μικρού δεν είναι αυτό που φαίνεται, και επομένως δικαιολογεί την προηγούμενη άποψή του, ότι όλα είναι ένα μείγμα το οποίο εμπεριέχει τα πάντα.

Επίσης αναφέρεται και στο *πολυσύμπαν*,¹³ λέγοντας πως ό,τι συμβαίνει στη Γη και στους ανθρώπους της ως διαδικασία, ομοίως θα πρέπει να συμβαίνει και σε άλλους τόπους ή κόσμους (*ἀλλὰ πρὸς τόπους ἄλλους τῆς γῆς τὴν παρ' ἡμῶν συγκρίνει οἴκησιν*).¹⁴ Όμως δεν επεκτείνεται πολύ σε αυτήν την αντίληψη, αν και είναι φανερή η πρότασή του σχετικά με την ύπαρξη πολλών κόσμων. Θα λέγαμε πως περισσότερο υπαινίσσεται ότι υπάρχει ένας άλλος κόσμος (*καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνωκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα ὡσπερ παρ' ἡμῶν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ὡσπερ παρ' ἡμῶν*, δηλ. «πρέπει να υπάρχουν παρόμοια στοιχεία και σε έναν άλλο κόσμο που θα έχει έναν ήλιο ή μια σελήνη, αστέρια,¹⁵ κ.λπ., και που η γη θα τους

⁹ Βλ. μτφρ. ἔ.ἀ., *Οἱ Προσωκρατικοί*, Β τόμος, σελ. 85.

¹⁰ Βλ. DK B 6. Εδώ όλα τα πράγματα συμμετέχουν κατά ένα μέρος σε όλα («πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει»), και όπως ήταν στην αρχή έτσι και τώρα πρέπει να είναι όλα ενωμένα («ἀλλ' ὅπως ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ»), μτφρ. ἔ.ἀ., *Οἱ Προσωκρατικοί*, Β τόμος, σελ. 87.

¹¹ Μέσα σε ένα μείγμα πραγμάτων, το οποίο περιγράφει ο Αναξαγόρας, θα ήταν λογικό να σκεφθεί πως κάποια από αυτά που δεν ξεχωρίζουν εύκολα από τα υπόλοιπα, δεν είναι εύκολα αντιληπτά από τις ανθρώπινες αισθήσεις. Αυτό τονίζεται στο B 22: «ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα, ὡς φησιν Ἀναξαγόρας», δηλ. «αυτό που φαίνεται είναι η εξωτερική όψη αυτού που δεν φαίνεται, όπως λέει ο Αναξαγόρας», μτφρ. ἔ.ἀ., *Οἱ Προσωκρατικοί*, Β τόμος, σελ. 95.

¹² Οι απόψεις του για τις αισθήσεις εκφράζονται με παράδειγμα στο B 21, όπου αναφέρεται στις απατηλές αισθήσεις και στη σταδιακή αλλοίωση των χρωμάτων. Έτσι το μαύρο και το λευκό χρώμα δεν είναι μόνον μαύρο και λευκό, αλλά μεταβάλλονται με φυσικό τρόπο, και χωρίς να γίνεται αυτό άμεσα αντιληπτό από τις αισθήσεις μας («οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολὰς καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένης»).
¹³ Πρβλ. DK B 4, 5, 8, 10 και 14.
¹⁴ DK B 4.
¹⁵ Στα αποσπάσματα B 18, B 19, B 23 και B 24, αναφέρονται και άλλες ιδέες σχετικά με τον «ήλιο που δίδει το φως στη σελήνη», «το ουράνιο τόξο ως αντανάκλαση του ήλιου πάνω στα σύννεφα», ακόμα

δίδει αντιστοίχως παντός είδους προϊόντα από τα οποία θα ωφελούνται)»¹⁶ κοντά στο δικό μας, καθώς και ότι αυτός ο κόσμος προηγήθηκε χρονικά από τον δικό μας. Στις κοσμογονικές αυτές απόψεις του εντάσσει και τα σπέρματα όλων των πραγμάτων (βλ. A 107, A 112, A 117 «*Ἀναξαγόρας μὲν τὸν ἄερα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα*»), από τα οποία σχηματίστηκαν οι άνθρωποι και τα έμψυχα ζώα. Η άποψη αυτή είναι εντυπωσιακή για τα δεδομένα της εποχής. Στη σύγχρονη φυσική και κοσμολογία οι θεωρίες για ένα πολυσύμπαν είναι πλέον διαδεδομένες.

β. Ως προς τις απόψεις του Αναξαγόρου σχετικά με τον *Νουν*, επισημαίνουμε τα ακόλουθα: Οι κύριες επίνοιες για τον νουν ευρίσκονται στα αποσπάσματα B 7, B 12, B 13 και B 14. Στο B 7 αναφέρεται ότι το άπειρο δεν είναι κάτι ακατάληπτο και ακατανόητο («*μήποτε δὲ τὸ ἄπειρον ὡς ἡμῖν ἀπερίληπτον καὶ ἄγνωστον λέγει*»), γιατί το μεγαλύτερο μέρος από τα αποχωριζόμενα στοιχεία δεν τα γνωρίζουμε ούτε θεωρητικά ούτε πρακτικά («*τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ*»). Συνάγεται από το απόσπασμα ότι ο Αναξαγόρας πρέπει να πίστευε ότι η μορφή των στοιχείων αυτών είναι πεπερασμένη και επομένως τα πράγματα είναι πεπερασμένα («*ἐπεὶ ὅτι τῷ εἶδει πεπερασμένα ᾤετο*»). Γι' αυτόν το λόγο μόνο ο νους γνωρίζει τα πάντα («*πάντα γινώσκειν τὸν νοῦν*»). Όμως, αν πράγματι ήταν άπειρα τα όντα, θα ήταν παντελώς άγνωστα («*καίτοι, εἰ ἄπειρα ὄντως ἦν, παντελῶς ἦν ἄγνωστα*»), γιατί η γνώση θέτει όρια. Εδώ λοιπόν μας παρουσιάζει μια ανώτερη μορφή νόησης, η οποία στον κόσμο ή στους κόσμους που ελέγχει έχει και μια μορφή συνείδησης, δηλαδή ο νους του Αναξαγόρου έχει κάποια όρια («*ἢ γὰρ γνῶσις ὀρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνωσθέν*»).

Ακολουθως στο B 12 παρουσιάζονται τα χαρακτηριστικά και οι ιδιότητες του Νοός, ο οποίος είναι κυρίαρχος, αναζητεί ως τέτοιος τις αιτίες για κάθε πράγμα αλλά και για ό,τι μπορεί να του γίνει γνωστό διά της γνώσης, και δεν συμμετέχει σε όλα τα πράγματα (διά της μεθέξεως που είδαμε πιο πριν), γιατί μέσα στη μίξη δεν θα είχε «καθαρό μυαλό», που λέμε και σήμερα. Θα ήταν μπερδεμένος και θα τον εμπόδιζε η ανάμειξή του με άλλα στοιχεία «να σκεφθεί» («*ἄπειρον, αὐτοκρατὲς, μέμικται οὐδενὶ χρήματι, μόνος αὐτὸς, λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην*

και στοιχεία από την ζωή στους αγρούς (ο τρύγος των μελισσίων, το άρμεγμα και η μεταχείριση των ζώων).

¹⁶ Το σχόλιο αυτό είναι του Σιμπλικίου, ο οποίος εκθέτει το μεγαλύτερο μέρος των απόψεων του Αναξαγόρου, αναφέρεται εδώ στο B 4, λέγοντας πως, αν ισχύει η επίνοια του φιλοσόφου για τα πολυσύμπαντα, αυτήν οφείλουμε να την εξετάσουμε.

γε περι παντός πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς»). Ἐτσι ο νους αυτός είναι εξουσιαστικός, ελεγκτικός, αλλά και εκλεπτυσμένος. Ἐχει τέλεια γνώση για το καθετί, και κατέχει τη μεγαλύτερη δύναμη ώστε να ελέγχει τα μικρά, τα μεγάλα, την περιστροφική κίνηση του κόσμου, αλλά και γνωρίζει αυτά που θα γίνουν, αυτά που υπήρχαν, αλλά και αυτά που υπάρχουν τώρα.¹⁷ Ο νους λοιπόν είναι έκτακτος και ορίζει τόσο τα στοιχεία του σύμπαντος (τα άστρα, τον ήλιο, τη σελήνη, τον αέρα, τον αιθέρα, το πικρό, το θερμό, το ψυχρό, το φωτεινό, το σκοτεινό, το ξηρό και το υγρό).

Ομοίως στο B 13 επισημαίνονται τα σχετικά με την έννοια της γενέσεως.¹⁸ Σύμφωνα με το απόσπασμα η γένεση δεν είναι τίποτα άλλο από αποχωρισμός, και ο αποχωρισμός οφείλεται στην κίνηση, ενώ τέλος, το αίτιο της κίνησης είναι ο νους. Η αντίληψη αυτή είναι αιτιοκρατική.

«τῆς δὲ κινήσεως αἴτιον εἶναι τὸν νοῦν».¹⁹

Τίποτα ουσιαστικά δεν γίνεται και τίποτα δεν χάνεται, τίποτα δεν γεννιέται και τίποτα δεν πεθαίνει, αλλά από τα πράγματα²⁰ που υπάρχουν γίνεται κάτι με την πρόσμιξη και με τον διαχωρισμό ως μια διαδικασία. Ο νους ορίζει και ελέγχει εν τέλει τις διαδικασίες της φύσεως και έχει στα πάντα μερίδιο σε αντίθεση με τα στοιχεία, τα οποία έχουν μόνο ένα μερίδιο για κάθε τους λειτουργία. Η φιλοσοφία του νου του Αναξαγόρου δείχνει ότι χωρίς αυτήν την ανώτερη δύναμη του νου η φύση δεν θα λειτουργούσε, και δεν γνωρίζουμε, αν θα έπρεπε σε μια τέτοια περίπτωση να εξαρτηθεί από κάποια άλλη αρχή, η οποία και αυτή με τη σειρά της θα έπρεπε να έχει γνώση του τρόπου λειτουργίας της φύσεως. Γεγονός είναι ότι, ενώ ο

¹⁷ Αυτό το στοιχείο θυμίζει έντονα στίχους από τον πάπυρο του Δερβενίου, αλλά και τη φιλοσοφία του νου του Διογένους του Απολλωνιάτου.

¹⁸ Η γένεση στον Αναξαγόρα ονομάζεται «σύγκρισις», ενώ η φθορά «διάκρισις» βλ. B 17: «(ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν) τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι συγκρίνεσθαι καὶ διακρίνεσθαι λέγει [...] ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι» (= «στο πρώτο βιβλίο του έργου του Φυσικά ονομάζει σαφώς τη γένεση και φθορά σύγκρισιν και διάκριση [...] ορθῶς λοιπόν θα ονόμαζαν τη γένεση 'σύνθεση' και τη φθορά 'αποσύνθεση' υλικῶν στοιχείων»), μτφρ. ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί*, Β τόμος, σελ. 93.

¹⁹ Βλ. DK B 13.

²⁰ Εννοεί και τα έμψυχα και τα άψυχα όντα, βλ. DK B 12: «καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ».

νους βάζει τάξη στον κόσμο, ο ίδιος είναι άναρχος. Ουσιαστικά ο φιλόσοφος εισάγει την έννοια του Νου ως ένα πειστικό επιχείρημα με το οποίο μια ανώτερη δύναμη επικρατεί πάνω στα πράγματα.

Το φυσικό σύστημα το οποίο περιγράφει ο Αναξαγόρας βασίζεται στη μια και μόνη αρχή, τον Νουν, ο οποίος είναι υπεύθυνος για ό,τι συμβαίνει στο φυσικό κόσμο. Ο αυτοδύναμος νους επενεργεί²¹ στα πράγματα είτε ενώνοντάς τα είτε διαχωρίζοντάς τα και είναι η *εσχάτη αιτία* (το τελικόν αίτιον), δηλαδή ο σκοπός βάσει του οποίου ορίζονται και διαμορφώνονται τα πάντα μέσα στη φύση. Δεν είναι άλογος, αλλά βάζει σε τάξη τα πράγματα ως δημιουργός, και υπό αυτήν την έννοια ομοιάζει με θεό.

*«ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἴνα
καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν
τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις»²²*

Κάθε ενέργεια και κάθε λειτουργία στη φύση συμβαίνει εξ αιτίας της γνωστικής²³ πληρότητας του νου και γίνεται με τρόπο τέτοιο ώστε να εκπληρώνει έναν σκοπό, π.χ., η περιδίνηση γίνεται με σκοπό η δύναμή της να επιδράσει πάνω σε άλλα σώματα ή πλανήτες. Την «εντολή» για τη λειτουργία της περιδίνησης τη δίδει ο Νους και έτσι δημιουργείται μια αλυσίδα φαινομένων και λειτουργιών της φύσεως που υπακούουν σε αυτήν την εντολή. Αυτή η *τελεολογική φύση του νου* δείχνει πως τίποτα δεν γίνεται τυχαία ή άσκοπα στη φύση και πως τα πάντα υπόκεινται σε μια δεδομένη διαδικασία που εποπτεύεται από τον δημιουργό Νουν. Όμως η λειτουργία των όντων μέσα στη φύση δεν είναι μόνο μηχανιστική, αλλά γίνεται, γιατί τα ίδια τα φυσικά φαινόμενα διέπονται μόνο από κάποιες αρχές και νόμους (όπως της κίνησης, του χώρου, του χρόνου κ.τ.ό.) και αναπόδραστα υποτάσσονται σε αυτούς. Εξ αυτού

²¹ Αναφερόμενος στον Αναξαγόρα, ο Αριστοτέλης λέει πως ο νους είναι εκείνος που κινεί τα πάντα (DK A 55: «λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν» και A 99: «τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς»), και καθώς είναι απαθής και αμιγής, είναι η αρχή της κίνησης (DK A 56: «ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδὴ περ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι»).

²² Βλ. DK B 14: «Και ο νους που είναι αιώσιος βρίσκεται πράγματι και τώρα εκεί όπου είναι όλα τα άλλα, και μέσα στο πλήθος που μας περιβάλλει, και μέσα σ' αυτόν που συνενώθηκαν, και μέσα σ' αυτόν που αποχωρίστηκαν», μτφρ. ἔ.ά., *Οι Προσωκρατικοί*, Β τόμος, σελ. 92.

²³ Βλ. DK A 100, Αριστοτέλους, *Περί ψυχῆς*, A2, 404b 1: «Αναξαγόρας δ' ἦντιον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχῶς μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει», δηλ. «ο νους είναι αιτία και για το ωραίο και για το σωστό». Εδώ προσδίδεται στον νουν μια επί πλέον λειτουργία, διά της οποίας μπορεί να ορίζει τι είναι καλό και ορθό για τον κόσμο. Το σχόλιο αυτό του Αριστοτέλους δείχνει την παρέμβαση του νου όχι μόνο στα φυσικά πράγματα, αλλά και σε θέματα ηθικής και αισθητικής.

του γεγονότος αλλά και με βάση τα αποσπάσματα του Αναξαγόρου ο φιλόσοφος δεν θέλει μόνο να σταθεί στην *αιτίαση* των φαινομένων, αλλά να δώσει έμφαση στη διάνοια (του Νου) διά της οποίας αυτά επλάσθησαν και εξ αιτίας της οποίας αλληλεπιδρούν μεταξύ τους.

3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι ο Αναξαγόρας αναφερόμενος στον Νουν, θέτει όρια σε αυτό που κάποτε κάποιοι ωνόμαζαν ως άπειρον. Έτσι η ανώτερη μορφή νόησης, η οποία γνωρίζει τα του κόσμου, και μπορεί να επιβληθεί στα υπόλοιπα στοιχεία είναι ο νους. Ο νους ως *τελικό αίτιο* των πραγμάτων δείχνει μια εσωτερική διάσταση της φύσεως, δηλαδή πως η φύση διά του νου ρυθμίζει τα του οίκου της. Επίσης ο νους δεν είναι μόνο εύτακτος και καθαρός, αλλά έχει και επεμβατικό ρόλο στα πράγματα της φύσεως, όπως στην περιδίνηση, στην κίνηση, στον αποχωρισμό των πραγμάτων, και στη διάταξη της ύλης στον φυσικό κόσμο.

Ο Αριστοτέλης²⁴ αναφέρει χαρακτηριστικά πως ο Αναξαγόρας για να ερμηνεύσει τη γένεση του κόσμου, μεταχειρίζεται τον νου σαν «από μηχανής θεό του θεάτρου» κάθε φορά που θα πρέπει να αναφέρει ποιά είναι η *αιτία* για την οποία ένα πράγμα υπάρχει αναγκαστικά, τότε τραβάει το μηχανήμα και εμφανίζει τον νουν. Οποσδήποτε αυτό δεν λέγεται ως μια κριτική στον φιλόσοφο, αλλά, όπως αναφέρεται και σε άλλα χωρία του έργου του, δικαιολογεί τη θεωρία του Αναξαγόρου, στην οποία στηρίζεται και ο ίδιος για να αναλύσει μετέπειτα τα πρώτα αίτια του κόσμου, αλλά και την έννοια του τέλους. Η σύλληψη μιας εννοίας, η οποία εμπεριέχει την *ανάγκη* να συμβούν πράγματα στη φύση και τη *γνώση* για να γίνουν αυτά, δεν θα μπορούσε να μην είναι τελεολογική, καθώς διά του σκοπού και μόνο ο Νους δικαιολογεί το ρόλο του στο σύμπαν.

²⁴ Βλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τά Φυσικά*, Βιβλίο Α, 985a 18-21: «*Αναξαγόρας τε γάρ μηχανῆ χρηται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν*».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

ΝΟΥΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΔΙΟΓΕΝΗ ΑΠΟΛΛΩΝΙΑΤΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζουμε τις φιλοσοφικές απόψεις του Διογένη του Απολλωνιάτου για τη φύση,¹ ο οποίος, έχοντας υποστεί σημαντική επίδραση από τον Ηράκλειτο, τον Εμπεδοκλή και τον Αναξαγόρα, αποτελεί ένα ορόσημο για την Προσωκρατική φιλοσοφία. Ο Διογένης δεν στέκεται μόνο σε μια σύνθεση των προγενεστέρων απόψεων, αλλά προχωρεί παραπέρα. Έτσι φαίνεται να εισηγείται μια *τελεολογική*² αντίληψη για τον κόσμο, η οποία αποτελεί μια σημαντική εξέλιξη στις έως τότε αντιλήψεις για τη φύση.

2. Οι απόψεις του Διογένη του Απολλωνιάτου για τη φύση και τον νου

Ο Διογένης εκ της Απολλωνίας,³ φυσικός φιλόσοφος και ιατρός,⁴ θεωρείται ο τελευταίος από τους Προσωκρατικούς Έλληνες φιλοσόφους. Στην παρούσα ενότητα επιχειρούμε να εξετάσουμε τα στοιχεία εκείνα που διαμορφώνουν την τελεολογική αντίληψη του φιλοσόφου για τον κόσμο με αναφορά στα γνήσια αποσπάσματά του

¹ Ο Σιμπλίκιος θεωρεί πως ο Διογένης ο Απολλωνιάτης είχε γράψει περισσότερα του ενός συγγράμματα (βλ. DK 64 A 4-5). Πρβλ. επίσης J. Burnet, *Greek philosophy: Thales to Plato*, Mcmillan & co, London 1920, 353, W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925 και G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, ἔ.ά., σελ. 431-446. Επίσης, σαφή ερμηνεία της θεωρίας του Διογένη με αντιπαραβολή στοιχείων βλέπουμε και στο έργο της Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 227-230.

² DK 64 B 3.

³ Βλ. J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, 568-592, H. Diels, 'Leukippos und Diogenes von Apollonia', *Rheinisches Museum für Philologie* 42, 1887, 1-14, W. K. C. Guthrie, *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Vol. II, Cambridge University Press 1993, 362-381, F. Huffmeier, 'Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia', *Philologus* 107, 1963, 131-38, A. Laks, *Diogene d' Apollonie*, Lille 1983, 83-94, R. D. McKirahan, *Philosophy before Socrates*, Hackett Publishing Company, New York, Indianapolis 1994, 344-352, J. Warren, *Presocratics*, University of California Press, Berkeley 2007, 175-181, W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925.

⁴ Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, 433, καθώς και τα αποσπάσματα DK B 6, B 9.

(DK B 1-8). Αρχικώς ο Διογένης ο Απολλωνιάτης εγκαταλείπει μεθοδικά παλαιότερες αντιλήψεις για τη φύση, προσπαθώντας να διαμορφώσει μια συνδυαστική αντίληψη των πραγμάτων. Δανειζόμενος και αποδεχόμενος την Αναξιμένηα αντίληψη, ότι η αρχή όλων των όντων είναι ο αέρας,⁵ λέγει συναφώς: «ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολὺτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμότερος καὶ ὀξύτερην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσεις ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροῆς ἄπειροι».⁶ Σε αυτό το απόσπασμα φαίνεται πως άλλοτε συμπυκνούμενος (*πύκνωσις*) κι άλλοτε υφιστάμενος αραίωση (*μάνωσις*), ο αέρας επιδέχεται διάφορες μεταπτώσεις. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε αναφορές στα όντα⁷ που αποσυντίθενται, βαθμιαία διαλύονται, ώσπου στο τέλος μετατρέπονται σε ένα λεπτό στρώμα αέρα. Η προσέγγισή του έχει ως κύριο χαρακτηριστικό την έννοια της μεταβολής («*ἑτεροιώσις*») από μια κατάσταση σε μια άλλη και επικεντρώνεται στη διαδικασία αυτής της μεταβολής.

Για παράδειγμα, εστιάζει την προσοχή του στην παρατήρηση των λειτουργιών τόσο των φυτών όσο και του ανθρώπινου σώματος, κάνοντας μια λεπτομερή περιγραφή των φλεβών (DK 6b) και αναφορές στην ουσία του σπέρματος («*τὸ σπέρμα τῶν ζῴων πνευματῶδες ἐστὶ*»),⁸ που εμπεριέχει αέρα ή στα πλάσματα της φύσεως, δηλαδή στα ζώα, που αναπνέουν και που, όταν θνήσκουν, πάλιν εκπνέουν αέρα. Μέσα από αυτά τα παραδείγματα ο Διογένης αποδίδει συγκεκριμένα γνωρίσματα στον αέρα, τα οποία είναι παρμένα από το φυσικό περιβάλλον και ουσιαστικά επικυρώνει την αρχική αντίληψη του Αναξιμένου.

Δεν αρκείται όμως μόνο σε αυτά, αλλά αποδίδει στον αέρα και ένα *ρυθμιστικό ρόλο*. Υπ' αυτήν την έννοια ο αέρας μπορεί να θεωρηθεί ως κυρίαρχο στοιχείο μέσα στη φύση και ως εκείνη η ουσία που ρυθμίζει τα πάντα στο σύμπαν. Λέγει

⁵ DK 64 B 2, B 3, B 4, B 5, B 7, B 8.

⁶ DK 64 B 5. Ομοίως βλ. και απόσπασμα B 2 περί της εννοίας της «ετεροίωσης».

⁷ Βλ. J. Pietarinen, 'Plato and Biodiversity' in K. Ioan. Boudouris & K. Kalimtzis (eds), *Philosophy and Ecology*, Vol. I, Athens 1999, σελ. 51-69. Να σημειώσουμε εδώ πως «ο Διογένης προλαβαίνει τρόπον τινά με τις διάφορες αναφορές του στη φύση να επικεντρώνει την προσοχή του στη μελέτη του οικοσυστήματος, όπως θα λέγαμε σήμερα, δηλαδή στην ύπαρξη ποικιλομορφίας στη φύση ή άλλως ειπείν στη *βιοποικιλότητα στη φύση*. Αυτό δεν σημαίνει πως συνέλαβε την έννοια ενός «οικοσυστήματος», αλλά μελέτησε τα όντα της φύσεως και τις σχέσεις αλληλεπίδρασης μεταξύ τους, δηλαδή αυτό που ονομάζεται στην εποχή μας ως βιοκοινότητα» (έ.α.).

⁸ DK 64 B 6, B 7.

χαρακτηριστικά: «καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν».⁹ Στην πρώτη περίπτωση ο αέρας είναι θεός, ενυπάρχει στα πάντα ως τέτοιος, τα κυβερνά και τα εξουσιάζει. Από αυτό το γεγονός μπορεί να συμπεράνει κανείς πως ο Διογένης δεν έχει κατά νουν απλώς τον ατμοσφαιρικό αέρα, αλλά τον αέρα ως μια φυσική και ζωντανή ουσία, που κινείται και κινεί τα πάντα. Έτσι ο αέρας άλλοτε θεοποιείται κι άλλοτε ανάγεται σε πνεύμα, δηλ. μετέχει τρόπον τινα μιας νοήσεως.¹⁰

Και πως είναι δυνατόν να ομιλεί για τη μορφή ενός θεού που κινεί το σύμπαν, αν αυτός ο θεός δεν έχει δύναμη και *Νουν*, δηλαδή νοημοσύνη,¹¹ ώστε να πλάθει και να ρυθμίζει τα της γης, όπως τα άστρα, τους μετεωρίτες, τα ουράνια σώματα και ολόκληρο το κοσμικό σύστημα; Ο αέρας σε αυτήν την περίπτωση προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά του Αναξαγορείου Νοός, νοουμένου ως τη βασική υποκειμένη ουσία των πάντων που διά της νόησης «ελέγχει» τις φυσικές διαδικασίες. Η φύση δηλαδή φαίνεται να σχεδιάστηκε από μια αθάνατη ουσία («ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀϊδιὸν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδος ἔστι»),¹² η οποία ως ουσία και ως περιεχόμενο γίνεται κατανοητή μέσα από μια θεία έκφρασή της. Εδώ είναι εύλογο να αναρωτηθούμε πως η κυριαρχική κοσμική ουσία, δηλαδή ο αέρας, θα μπορούσε να έχει κάποιο είδος νόησης. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα είναι σημαντικό να έχουμε υπ' όψιν ότι για το Διογένη όλα είναι μια φυσική διαδικασία που δεν περιορίζεται. Αυτός ο μη περιορισμός συμβαίνει κατά το φιλόσοφο εξ αιτίας της απεραντοσύνης και του απείρου μεγέθους του αέρα, ενώ μέσα από τη φιλοσοφία του φαίνεται πως πρέπει να είχε σκεφθεί και άλλους τρόπους διά των οποίων ο αέρας κινείται στη φύση και στο σύμπαν. Ωσαύτως ένας από αυτούς είναι και η λειτουργία της νόησης. Ο νοήμων αέρας δίδει πνοή σε όλα τα όντα που διά της αναπνοής¹³ αποκτούν ένα είδος νόησης, ενώ, όταν πεθαίνουν η νοητική τους λειτουργία τα εγκαταλείπει. Η «νόησις» αυτή βρίσκεται σε όλη τη φύση, όπως δείχνει το απόσπασμα Β 2:

⁹ DK 64 B 5.

¹⁰ Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, σελ. 439.

¹¹ Βλ. André Laks, 'Speculating about Diogenes of Apollonia', *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd and D. W. Graham (eds), Oxford 2008, 354-361.

¹² DK 64 B 8.

¹³ DK 64 B 4.

«εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔοντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὄν τῆ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἔον μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῆ οὔτε μίσησθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη»¹⁴

Αυτή η θεωρητική επιστροφή του Διογένητος δεν είναι τυχαία. Σαφώς επηρεασμένος από τον Εμπεδοκλή, αναφέρεται στα τέσσερα *ριζώματα*,¹⁵ ἴητοι στη γη, στο ὕδωρ, στον αέρα και στη φωτιά. Είναι γεγονός ότι υπάρχει μια αντιδικία¹⁶ μεταξύ πολλών ερευνητῶν σχετικά με το πῶς ερμηνεύονται τα αποσπάσματα του Διογένητος. Σημασία ἔχει πῶς ο Διογένης τονίζει το γεγονός ότι η επίδραση μεταξύ των ὄντων είναι δυνατή, επειδή τα ὄντα αποτελοῦν «ετεροιώσεις»¹⁷ μιας και μόνο ουσίας (τὸ κοινὸν ὑποκείμενον), ἀλλὰ ἀδύνατη ὅταν τα ὄντα αὐτὰ ὑπόκεινται σε διάφορες φυσικές μεταβολές (*μετέπιπτε πολλαχῶς*) και αλλαγές. Για το λόγο αὐτό οποιαδήποτε μορφή ἀλληλεπίδρασης μεταξύ εντελῶς διαφορετικῶν ουσιῶν είναι ουσιαστικά ἀδύνατη. Ἐν τούτοις ο Διογένης παρατηρεῖ πῶς η διαφοροποίηση της κατάστασης των ὄντων της φύσεως δείχνει ακριβῶς την ποικιλομορφία των ὄντων (π.χ., πολλά θηλαστικά της ἴδιας κατηγορίας ἔχοντα διάφορη μορφή) ἢ την ὑπαρξη πολλῶν ἐπὶ μέρους ὄντων της αὐτῆς μορφῆς.

Κάτι τέτοιο δείχνει πῶς η φύση δεν λειτουργεῖ *αναίτια*, ἀλλὰ ὡς ἔχουσα μια εσωτερική ἀρμονία που ἴσως οδηγεῖ τα ὄντα να λειτουργοῦν με ὀρισμένο τρόπο και, ἀναλόγως της συμπεριφορᾶς τους μέσα στο χρόνο, δηλαδή ἀνάλογα με τη μεταβολή

¹⁴ DK 64 B 2: «διότι, ἀν αὐτὰ που ὑπάρχουν τώρα σε αὐτὸν τον κόσμο, δηλ. το χῶμα, το νερό, ο αέρας, η φωτιά και τα ἄλλα ὅσα φαίνεται να ὑπάρχουν σε τούτο τον κόσμο, ἀν κάποιος ἀπὸ αὐτὰ ἦταν διαφορετικό ἀπὸ το ἄλλο, δηλ. ἀν ἦταν κάτι διαφορετικό ὡς πρὸς την *καθαυτὴ φύση* του και χωρὶς να πάψει να εἶναι το ἴδιο, υφίστατο πολλαπλές μεταβολές και αλλαγές, τότε δεν θα μπορούσαν (τα πράγματα) με κανένα τρόπο να ἀναμειχθοῦν μεταξύ τους. Και οὔτε το ἓνα θα μπορούσε να ὠφελῆσει ἢ να βλάψει το ἄλλο» (*Οἱ Προσωκρατικοί*, τομ. Β', ἀπόδοση στη Ν. Ε. ὑπὸ του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Ἐκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 134).

¹⁵ DK B2: «τά τέτταρα στοιχεῖα».

¹⁶ Πρβλ. Μ. Schofield, 'The Ionians', in *Routledge History of Philosophy* Vol. I: From the Beginning to Plato, C. C. W. Taylor (ed.), Routledge 1997, 47-87, D. W. Graham, *The texts of Early Greek philosophy: the complete fragments and selected testimonies of the major Presocratics*, Cambridge 2010 και J. Warren, *Presocratics*, Berkeley University of California Press 2007, 175-181.

¹⁷ Στη φιλοσοφία του Διογένητος η ετεροίωση ἔχει περισσότερο την ἔννοια της μεταβολῆς, της μετατροπῆς ἢ της αλλοίωσης ενός ὄντος, το οποίο εἶναι ἴδιον και της φιλοσοφίας του Εμπεδοκλή (ἀπ' τῆ μια ὑπάρχει η γένεση και τῆ φθορά των πραγμάτων και ἀπὸ την ἄλλη η ἀνάμειξη και η ἐναλλαγὴ στοιχείων).

ή την αλλαγή τους να ζουν και να επιβιώνουν μέσα στο φυσικό τους περιβάλλον. Οι μεταβολές τις οποίες μπορεί να υφίστανται τα όντα άλλοτε νοούνται ως βλάβη και άλλοτε ως ωφέλησις.¹⁸ Για να αποδώσει πιο παραστατικά τη θεωρία αυτή, αναφέρεται στο φυτικό και το ζωϊκό βασίλειο. Λέγει συναφώς: «οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδὲν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταῦτ' εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοια γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.»¹⁹ Η ίδια ύλη είναι εκείνη που κάνει τη ρίζα του φυτού να αναπτυχθεί ή το ζώο να μεγαλώνει, χωρίς στην πορεία της ζωής του να μετασχηματίζεται σε κάτι άλλο ή ακόμα κι αν αλλάζει κάπως, η βασική ουσία του παραμένει αμετάβλητη και ανεπηρέαστη. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τα όντα να επανέρχονται στο τέλος «εἰς τὸ αὐτὸ», δηλαδή στο ίδιο υλικό από το οποίο προήλθαν. Με άλλα λόγια, μέσα από μια κυκλική διαδικασία το ὄν επανέρχεται σε μια αρχική του κατάσταση και στο υλικό από το οποίο ήταν αρχικά φτιαγμένο, και όχι σε οποιαδήποτε κατάσταση. Εδώ φαίνεται πως ο φιλόσοφος κάνει τα πράγματα ακόμα πιο συγκεκριμένα και βάζει όρια στην έννοια της ετεροιώσεως. Δεν είναι μια ετεροίωση που γίνεται ἐπ' ἀπειρον ἀλλὰ ἀπαξ και πλαισιώνει την τελική μορφή του ὄντος ή των ὄντων. Από τη μια πλευρά, λοιπόν, αναφέρεται στην ομοιομορφία,²⁰ χωρίς την κυριολεκτική της σημασία, ἀλλὰ τη βιολογική. Ο Διογένης δίδει ἔμφαση στα ὄντα, τα οποία υπόκεινται σε μεταβολή διά της οποίας αλλάζουν σε κάτι άλλο ή μεταβάλλονται στο ίδιο πράγμα, δηλαδή στην αρχική τους ουσία. Εδώ έχουμε μια ἐπίνοια για τη φύση ως «ὄλον» από την οποία ὅλα τα πράγματα στον κόσμο, ἀλλὰ κι ο ἴδιος ο κόσμος καταλήγουν σε μια

¹⁸ Ουσιαστικά ἐδῶ ο Διογένης προχωρεῖ σε μια δική του ερμηνεία για τη θεωρία του Εμπεδοκλέους. Η βλάβη και η ωφέλεια θυμίζουν το αντιθετικό ζεύγος της φιλότητος (φιλίας) και του νείκους (ἐχθρας).

¹⁹ DK 64 B 2: «οὔτε καν να φυτρώσει ἀπὸ τη γη ἓνα φυτὸ ή (να γεννηθεῖ) ἓνα ζῶο ή κανένα ἄλλο, αν δεν ἦταν η σύστασή τους τέτοια, ὥστε να εἶναι το ἴδιο πράγμα. Ὅμως ὅλα αυτά τα πράγματα, επειδὴ προέρχονται με διαφοροποιήσεις της ἴδια ὕλης, παίρνουν διαφορετικές μορφές και κάθε φορά επανέρχονται και στο τέλος στην ἴδια ὕλη» (*Οἱ Προσωκρατικοί*, τομ. Β', ἀπόδοση στην Ν. Ε. ὑπὸ του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 134).

²⁰ Ομοιομορφία δεν σημαίνει ομοιογένεια ή ταύτιση, κάτι το οποίο ο Διογένης διευκρινίζει στο Β 5 («οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὁμοιον οὐδὲν οἶόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιοῦμένων ἕτερον= ἀλλὰ βέβαια ἀπὸ τα πράγματα που αλλάζουν δεν εἶναι δυνατόν κάποιο να εἶναι τελειῶς ὁμοιο με το ἄλλο», μτφρ. ἔ.α., σελ. 135-136).

ενιαία πηγή (τὸ ἐξ οὗ πάντα²¹ γίνεται). Δι' αυτής της εννοίας νοείται μια μονιστική αντίληψη για τον κόσμο.

Αν όμως σκεφθούμε την αντίθετη περίπτωση, δηλαδή αν τα πράγματα δεν προέρχονταν από την ίδια ουσία, τότε τι θα γινόταν; Ίσως δεν θα μπορούσαν να αλληλεπιδράσουν μεταξύ τους για να επανέλθουν ξανά στην ίδια ουσία, όπως αναφέρουν τα αποσπάσματα DK B 2, B 5 και B 7. Με λίγα λόγια, αν όλα προέρχονται από τον αέρα και μεταμορφώνονται διά του αέρος, τότε πως θα κατέληγαν σε κάτι άλλο, π.χ, σε φωτιά; Κάτι τέτοιο θα φαινόταν ανακόλουθο στη φιλοσοφία του Διογένους, αν σταθούμε στην ακριβή απόδοση των προτάσεών του. Θα μπορούσε εδώ να διατυπωθεί και το εξής ερώτημα: τα ενάντια στη φύση, δηλαδή τα αντίθετα ζεύγη, μπορούν να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους; Η απάντηση είναι πως ο Διογένης, αν και αφήνει ανοιχτή μια περαιτέρω ερμηνεία της φύσεως των όντων με τη χρήση της λέξεως «πάντα», εν τούτοις επιμένει στο μεγαλύτερο μέρος των στοχασμών του στις έννοιες της μεταβολής, της διαφοροποίησης, της μορφής και της ρύθμισης του κόσμου, και επομένως, θα ήταν επικίνδυνο ερμηνευθούν τα ενάντια κατά το δοκούν. Γεγονός πάντως είναι πως το ερώτημα που φαίνεται να προσελκύει τον Προσωκρατικό φιλόσοφο πρέπει να ήταν ο τρόπος με τον οποίο τελούνται οι μετασχηματισμοί στη φύση, αλλά και πως οι διάφοροι μετασχηματισμοί των διαφόρων μορφών της ύλης γίνονται κατανοητοί μέσα από μια πρωταρχική αρχή.

Κατά δεύτερον, πως εξηγείται το γεγονός ότι ένα όν, μολονότι υφίσταται διάφορες μεταβολές κατά τη διάρκεια της ζωής του, διατηρεί αμετάβλητη την ουσία του; Αυτό θα σήμαινε πως αυτές οι μεταβολές θα είχαν αντίκτυπο ή κάποιου είδους συνέπεια πάνω στο όν και, ενδεχομένως, θα άλλαζαν το βαθμό της νόησής του, αφού, όπως προείπαμε, όλα εξαρτώνται από τη νόηση. Εδώ πρέπει κανείς να σκεφθεί πως, παρόλο που η ανθρώπινη νόηση διαφέρει από αυτή των ζώων, εξαιτίας του Λόγου, εντούτοις αυτό δεν αποκλείει το γεγονός πως όλα μπορεί να προέρχονται από μια ουσία.²² Αυτός ο στοχασμός επιτρέπει να θεωρήσουμε το κάθε όν θα μπορούσε να

²¹ Σε αυτό το σημείο γεννάται ένα επί πλέον ερώτημα, δηλ. κατά πόσον ο κόσμος των ανθρώπων και της χλωρίδας-πανίδας (*ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα*, DK 64 B 4) έχει την ίδια σημασία στην κοσμολογία του Διογένους, αφού λειτουργούν διαφορετικά. Ένα ακόμη στοιχείο που δεν διευκρινίζεται επαρκώς είναι κατά πόσον οι άμεσες ή έμμεσες επιδράσεις του περιβάλλοντος επηρεάζουν τη σύσταση ενός όντος. Ο Διογένης αφήνοντας αδιευκρίνιστα κάποια κομμάτια της φιλοσοφίας του, δίδει το περιθώριο πολλών ερμηνειών των αποσπασμάτων.

²² G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, ἔ.ἀ., σελ. 434-437.

νοηθεί στην αρχική του φύση και ότι δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς αυτή. Το ίδιο μπορεί να ισχύει και με όλα τα όντα που υπάρχουν στη φύση, τα οποία βάσει της αντίληψης αυτής έχουν όμοια ή παρόμοια στοιχεία το ένα με το άλλο. Έτσι πλέκεται η ζωϊκή και φυτική αλυσίδα, αφού όλα τα όντα όχι μόνο προέρχονται από μια *κοινή ουσία*, αλλά ακριβώς γι' αυτό έχουν και ομοιότητες μεταξύ τους. Αυτή η συλλογιστική θα μπορούσε να αποτελέσει μια πρώιμη έκφραση ενός *οντολογικού* ερωτήματος, δηλ. ποιοί είμαστε και από που προερχόμαστε και όχι ενός ερωτήματος της βιολογίας ή της φυσικής.

Η *πρωταρχική ουσία* που υπάρχει στη φύση πρέπει να είναι αυτάρκης. Θυμόμαστε πιο πριν και άλλους παρόμοιους χαρακτηρισμούς για τον νουν (που είναι ανεξάρτητος, δεν φθείρεται από κανένα άλλο ον και δεν επιδέχεται αλλαγών ή αλλοιώσεων). Αυτό σημαίνει πως μια τέτοια ουσία ρυθμίζει την κανονικότητα και τη ροή των φυσικών φαινομένων, των καιρικών μεταβολών και των χρονικών εναλλαγών, δημιουργώντας μια ποικιλία όντων και κόσμων, δηλαδή πρόκειται για τη φύση νοουμένη ως *απαρχή*. Έχει αυτάρκεια, αφού ανατροφοδοτείται, έχει σοφία και νοημοσύνη και προκαλεί διά των αιτιών την οργάνωση της ύλης και του περιβάλλοντος κόσμου. Ο Διογένης δείχνει επίσης να τον απασχολεί τι κάνει αυτήν την ουσία σημαντική. Γι' αυτόν τον λόγο παρατηρεί, όπως είδαμε, ότι όλα τα πράγματα του κόσμου σχετίζονται με τα φυσικά στοιχεία, όπως τη γη, το νερό, τη φωτιά και τον αέρα. Η παρατήρηση αυτή μπορεί να σημαίνει επίσης ότι, όταν όλα τα πράγματα αλλάζουν και κινούνται, τότε προκαλείται η σύνθεση και η αποσύνθεσή τους, η επιτάχυνση ή η επιβράδυνσή τους: «*ἄτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιώσεων*».²³

Ένα άλλο ερώτημα είναι το εξής: τι εμποδίζει τη φύση να ενεργεί χωρίς καμία απολύτως αρχική ουσία; Οι *φλέβες* στον άνθρωπο έχουν μια ορισμένη διάταξη (DK 6) ούτως ώστε να βρίσκονται σε αρμονία με τα υπόλοιπα όργανα. Αυτό όμως, εξ όσων φαίνεται, μάλλον έπρεπε να συμβαίνει, για να έχουν και τα υπόλοιπα όργανα του σώματος μια ακριβή και ορισμένη διάταξη. Κατά τον Διογένη νους, αίμα και

²³ DK 64 B 5: «επειδή λοιπόν οι μεταβολές παρουσιάζουν πολλές μορφές, γι' αυτό και τα έμβια ζώα μεταβάλλονται με πολλούς και ποικίλους τρόπους. Και ούτε ως προς τη μορφή τους ούτε ως προς τον τρόπο ζωής τους ούτε ως προς τη νόηση μοιάζουν μεταξύ τους, εξαιτίας του πλήθους των αλλοιώσεών τους» (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Β', απόδοση στην Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 136).

αέρας «συνεργάζονται» μέσα στο σώμα των ζώων και υπάρχει σχέση εξάρτησης μεταξύ τους. Έτσι το σπέρμα που έχει αέρα, η νόηση που εξαρτάται από τον αέρα, καθώς και το αίμα μαζί με τον αέρα, δείχνουν την ανατομία των φλεβών στο σώμα. Αναφέρεται ειδικώς: «καὶ ἐφεξῆς δείκνυσιν ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζῴων πνευματῶδες ἐστὶ καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν, ἐν οἷς καὶ ἀνατομὴν ἀκριβῆ τῶν φλεβῶν παραδίδωσιν. ἐν δὴ τούτοις σαφῶς φαίνεται λέγων, ὅτι ὃν ἄνθρωποι λέγουσιν ἀέρα, τοῦτό ἐστιν ἡ ἀρχή»²⁴

Εἶναι εμφανές ὅτι για τον Διογένη τον Απολλωνιάτη ὅλα τα πράγματα συνδέονται με κάποιο τρόπο μεταξύ τους. «Οἱ σχέσεις αυτές ὡστόσο φαίνεται να απαιτοῦν ἢ να προϋποθέτουν κάποια *ρύθμιση*»,²⁵ προκειμένου να συμβούν. Διότι, ἀν τα πράγματα εἶναι τόσο διαφορετικά τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο που να μην ἐπηρεάζουν τὸ ἓνα τὸ ἄλλο ἢ τὸν ἀφανισμό τους (*ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαγθῆ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει*)²⁶, τότε τίποτα στη φύση δεν θα μπορούσε να αυξηθεῖ ἢ να ἀναπτυχθεῖ ἢ να εὐδοκιμήσει. Για τὸ λόγο αὐτὸ ὁ Διογένης, συνδυάζοντας καὶ τις προηγούμενες ἀντιλήψεις, ἐπιλέγει *μια οὐσία*, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει σε ὅλα τὰ φυσικά διαφορετικά πράγματα να ἀλληλεπιδροῦν. Χωρὶς αὐτὴ τὴ θεμελιώδη οὐσία, ἡ ὁποία συνδέει ὅλα

²⁴ DK 64 B 6: «Στη συνέχεια (ὁ Διογένης) ἀποδεικνύει ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζῴων περιέχει αέρα καὶ ὅτι ἡ νόησή τους οφείλεται στον αέρα, που μαζί με τὸ αἷμα καταλαμβάνει ολόκληρο τὸ σῶμα μέσω τῶν φλεβῶν. Στὰ ζῶα περιγράφει με ἀκρίβεια τὴν ἀνατομία τῶν φλεβῶν. Μ' αὐτά, λοιπόν, που λέει, φαίνεται να ἰσχυρίζεται σαφῶς πὼς αὐτὸ που οἱ ἄνθρωποι ὀνομάζουν αέρα, αὐτὸ εἶναι ἡ *πρώτη υλικὴ ἀρχή*» (μτφρ. ἔ.α., σελ. 136). Εἶναι πράγματι ὁ *αἴρ* ἡ *πρώτη αἰτία* καὶ ἡ *τελικὴ αἰτία*; Με λίγα λόγια, γίνεται ἡ πρωταρχικὴ *οὐσία* να ἀποτελεῖ τὸν ἢ ἓναν σκοπὸ τῆς ζωῆς στο σύμπαν; Κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσαμε να πούμε πὼς ἀπορρέει μέσα ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα που ἀναφέραμε πιο πάνω, ἀφοῦ τὸ τέλος διαχωρίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχή. Στὸ στοχασμὸ του Διογένη γίνεται σαφῆς ἡ ἔννοια τῆς ἀλληλεπίδρασης μεταξύ τῶν ὄντων ἢ μεταξύ του ἐνός ὄντος με τὰ υπόλοιπα. Καὶ σε κάθε περίπτωση ἡ ἀμοιβαία δράση - ἀλληλεπίδραση του ἐνός ὄντος πάνω σε ἓνα ἄλλο - διέπεται ἀπὸ *μια βασικὴ ἀρχή*. Ἡ δε διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς ἢ τῆς *μεταβολῆς* ἀπὸ τὴν *μια κατάσταση* σε *μια ἄλλη συνιστά* ἀπὸ μόνη τῆς *μια σταθερὰ* βάσει τῆς ὁποίας ὁ κόσμος λειτουργεῖ. Τὸ ὄν που ἐπιβιώνει αὐτῆς τῆς ἀλλαγῆς, τὸ ἰσχυρὸ ὄν ἐναντι τῶν ἀδυνάμων δείχνει τὴν τάση ἢ τὴν ἀνάγκη που ἔχουν τὰ ὄντα για ἐπιβίωση. Ὑπάρχει, λοιπόν, ἐδῶ *μια σαφῆς ποιοτικὴ διαφοροποίηση* ἀπὸ τὴν ἀποψη του Ἀναξιμένους, ὁ ὁποῖος μίλησε μόνον για τὸν κυρίαρχο αέρα, καθώς καὶ *μια ἐντελῶς διαφορετικὴ φιλοσοφικὴ σκοπιὰ* του θέματος τῆς φύσεως που δείχνει φανερά ἓνα *τέλος* (βλ. συμπληρωματικά, *Οἱ Προσοκρατικοί*, ἔ.α., σελ. 133-140).

²⁵ Βλ. Ε. Μαραγγιανού - Δερμούση, *Αρχαῖοι Ἕλληνες φιλόσοφοι: ἀπὸ τὸ Θαλή ὡς τὸν Ἀριστοτέλη*, Ἐκδ. Καρδαμίτσα, Ἀθήνα 2014, σελ. 228.

²⁶ DK 64 B 4.

τα όντα και τα πράγματα μεταξύ τους, η τελεολογική του θέση δεν θα είχε κανένα απολύτως νόημα.

Ο Αριστοτέλης²⁷ μας θυμίζει εδώ πως «ή φύσις οὐδέν ποιεῖ εἰς μάτην», με άλλα λόγια τίποτε δεν γίνεται στην τύχη ή άσκοπα. Η φύση έχει αναθέσει σε κάθε όν ένα έργο. Όταν το όν αυτό επιτελέσει το έργο του, τότε φθάνει στην τελείωση. Η διαφορά του Αριστοτέλους με τις τελεολογικές αντιλήψεις των Προσωκρατικών έγκειται στην άρνηση των εξωγενών αιτίων, όπως της νοημοσύνης ή του θεού που μπορεί να νοούνται ως κύριες αιτίες για τα φυσικά πράγματα. Αντ' αυτού θεωρεί την ίδια την υφή της φύσεως ως έχουσα εσωτερική αρχή, ενώ οι τελεολογικές ρήσεις του επικεντρώνονται σε αυτό που είναι εγγενώς καλό. Στον Διογένη τον Απολλωνιάτη η φύση φαίνεται να επιτελεί μια λειτουργία που κάνει τον κόσμο τέλειο, και τον οδηγεί στο να εκτελεί με σωστό τρόπο τα πράγματα που φαίνεται να έχουν έναν προορισμό. Η γη ως στολίδι που καλλωπίζει το σύμπαν δεν θα μπορούσε να νοηθεί πιο παραστατικά ως ένας πλανήτης μέσα στο αχανές σύμπαν που είναι τακτοποιημένος με αρτιότητα, με αρμονία και με εσωτερικό κάλλος. Η φύση ως τεχνήτρα λειτουργεί αιτιοκρατικά και απόδειξη τούτου, είναι τα αποσπάσματα Β 3 και Β 5: «οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὐρίσκοι ἂν οὕτω διακειμένα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα».²⁸

Εδώ θυμόμαστε τον Αναξίμανδρο, ο οποίος ανάμεσα σε άλλα είχε μιλήσει για τη δικαιοσύνη στο σύμπαν. Εδώ ο Διογένης ο Απολλωνιάτης ομιλεί για κάτι άλλο: για τη φύση που δεν περιμένει την απόδοση της δικαιοσύνης, αλλά ρυθμίζει τα του οίκου της μόνη, με εσωτερική αρμονία και ρυθμό. Αυτό φαίνεται, για παράδειγμα, μέσα από την ομαλή μετάβαση των εποχών (φθινόπωρο-άνοιξη-καλοκαίρι-χειμώνας) που διέπονται από μια άριστη και καλά υπολογισμένη «κανονικότητα».

²⁷ Βλ. Β. Κάλφα, *Αριστοτέλους, Περί φύσεως*, 'Β βιβλίο των *Φυσικών*, Ελληνικά ακαδημαϊκά ηλεκτρονικά συγγράμματα 2015 στο www.kallipos.gr.

²⁸ DK 64 Β 3: «Διότι, λέει, δεν θα ήταν δυνατόν χωρίς τη νόηση να επιμερίζεται η πρώτη ουσία έτσι, ώστε για όλα τα πράγματα να υπάρχει μέτρο: για τον χειμώνα και το θέρος, τη νύχτα και την ημέρα, τις βροχές, τους ανέμους και τις καλοκαιρίες. Αλλά και τα υπόλοιπα πράγματα, αν θέλει κανείς να τα κατανοήσει, θα διαπιστώσει, ότι είναι τόσο καλά ρυθμισμένα, όσο καλύτερα γίνεται» (*Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Β', απόδοση στην Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 134).

Πάνω σε αυτό το απόσπασμα έχουν διατυπωθεί διάφορες ερμηνείες: Από τη μια πλευρά υπάρχει μια άποψη που προβάλλεται από τους J. Barnes,²⁹ R. J. Hankinson³⁰ και E. Hussey³¹ που υποστηρίζουν ότι ο Διογένης ο Απολλωνιάτης δεν προσέφερε κάτι πρωτότυπο στη διερεύνηση της φύσεως. Κάτι τέτοιο ακούγεται μάλλον μονομερές. Από την άλλη πλευρά υπάρχει ένα σεβαστό ποσοστό ερευνητών που πιστεύουν το αντίθετο. Ο A. Drozdek,³² ερμηνεύοντας το απόσπασμα B 3 ισχυρίζεται ότι, ενώ ο Διογένης δεν επιθυμούσε να αποδείξει την ύπαρξη ενός θεού - και μάλιστα είχε κατηγορηθεί και για αθεΐα - εν τούτοις η φράση «*ἀν οὔτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα*»³³ «θυμίζει εν πολλοίς τον Λάμπνιτς για μια άριστα ρυθμισμένη φύση». Χαρακτηριστικό γνώρισμα της φύσεως αυτής είναι το μέτρο («*ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν*»)³⁴. Την ίδια άποψη διατυπώνει και ο A. Laks,³⁵ περιγράφοντας έναν κόσμο οργανωμένο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, ο οποίος όμως, σύμφωνα με το συγγραφέα, δεν στηρίζεται σε μια τελεολογική θεώρηση της φύσεως, αλλά στη νοησιарχία. Ο Laks επίσης θεωρεί πως η νόηση δεν είναι ταυτόσημη με τον αέρα παρά μόνο αν νοηθεί ως μια δραστηριότητά του. Αυτή η άποψη όμως δεν απορρέει από τα αυθεντικά αποσπάσματα του Διογένη, αλλά από άλλες μαρτυρίες. Αντιθέτως ο F. Huffmeier³⁶ σε άρθρο που έχει γραφεί για το θέμα του σκοπού στο Διογένη, αναφέρεται κυρίως στα δοξογραφικά κείμενα. Τέλος, οι

²⁹ Βλ. J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, 568-592. Ο Barnes απορρίπτει μεγάλο μέρος των δοξογραφικών μαρτυριών σχετικά με τον αέρα και θεωρεί πως «ο αέρας είναι ένα substratum, δηλ. ένα υπόστρωμα παρά μια αρχή». Αυτό θυμίζει εν πολλοίς το στοχασμό του Αναξιμένους (DK B 2), ο οποίος είδε τον αέρα ως ένα «αόρατο νεφέλωμα που γίνεται αισθητό διά των διαφόρων μεταλλαγών», ήτοι σε θύελλα, ομίχλη, ύδωρ και γη.

³⁰ Βλ. R. J. Hankinson, *Cause and explanation in ancient Greek thought*, Oxford 1998, 14-16.

³¹ Βλ. E. Hussey, *The Presocratics*, Hackett Publishing 1995.

³² Βλ. A. Drozdek, *Greek philosophers as theologians*, Ashgate Publishing, London 2007, 124.

³³ DK 64 B 3: «τόσο καλά ρυθμισμένα όσο καλύτερα γίνεται» (μτφρ. ἔ.ἄ., σελ. 134).

³⁴ Ἐ.ἄ., DK 64 B 3.

³⁵ Βλ. André Laks, 'Speculating about Diogenes of Apollonia' στο *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd and D. W. Graham (eds), Oxford 2008, 354-361 και André Laks (ed.), 'Diogène d'Apollonie: édition, traduction et commentaire des fragments et témoignages', *International Pre-platonic Studies*, Vol. 6, Academia Verlag 2008, 336.

³⁶ Βλ. F. Huffmeier, 'Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia', *Philologus* 107, 1963, 131-38.

Kirk, Raven και Schofield,³⁷ καθώς και ο D. W. Graham³⁸ θεωρούν πως ο Διογένης «τοποθέτησε ως βασική ουσία κάτι που έχει θεία νόηση, κατευθύνει τα πάντα με τον καλύτερο τρόπο», και κατ' αυτόν τον τρόπο εκθέτει την τελεολογική του αντίληψη σε μια «περίοπτη θέση». Ο αέρας λοιπόν ευθύνεται για κάθε μεταβολή στη φύση και τούτο το επιτυγχάνει διά της αραιώσεως και της πυκνώσεως. Επίσης ο D. W. Graham θεωρεί πως «αν υπάρχουν επαρκείς λόγοι για να θεωρούμε πως ο Αναξιμένης δεν είναι εκπρόσωπος του υλικού μονισμού, περίπου οι ίδιοι λόγοι μπορεί να ισχύουν και για το Διογένη».³⁹ Εκείνο που έχει σημασία είναι πως η νόηση ως πρωταρχική ουσία είναι εκείνη που δίδει ένα μέτρο στα πράγματα, ώστε να είναι αυτά ρυθμισμένα κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Υπό μια έννοια ο φιλόσοφος μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος της θεωρίας του intelligent design,⁴⁰ δηλαδή ενός ευφυούς και απόλυτα ευτάκτου σχεδίου της φύσεως από μια νοήμονα ουσία, χτίζοντας έτσι μια νοητή γέφυρα ανάμεσα στις προγενέστερες αντιλήψεις για τη φύση και στην τελεολογική του άποψη για αυτή. Μάλιστα ο φιλοσοφικός στοχασμός του είναι έτσι διατυπωμένος μέσα στα γνήσια αποσπάσματά του, ώστε να μην αφήνει περιθώρια να αμφισβητήσουμε την διάθεσή του να ορίσει ως *ρυθμιστή της φύσεως* μια *δύναμη*, όπως αυτή του *αέρα*. Ουσιαστικά η φύση δείχνει να έχει *ένα ή πολλούς σκοπούς* με απώτερο σκοπό την *κάλλιστη λειτουργία*⁴¹ και την *ισορροπία (μέτρον)* των όντων. Η τελεολογική άποψη του Διογένους δεν θα είχε κάποια βάση, αν δεν προηγείτο η θεωρία των τεσσάρων στοιχείων της φύσεως. Η φύση με αφετηρία την πρωταρχική *αρχή* του αέρα ωθεί και διαμορφώνει τα πράγματα κατά τρόπο που λειτουργεί τόσο εσωτερικά (εντελέχεια) όσο και εξωτερικά (φαινομενικός κόσμος) εν ευρυθμία. Πρόκειται για μια σειρά από διαδικασίες, οι οποίες τελούνται υπό πλήρη γνώση (Νους), αφού η φύση διαθέτει τη νόηση για να δημιουργήσει το θαύμα της ζωής, το οποίο κορυφώνεται όταν πλέον φθάσει σε έναν ή πολλούς σκοπούς.

³⁷ Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press 1983, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988, 434-437.

³⁸ Βλ. D. W. Graham, 'The postulates of Anaxagoras', *Apeiron* 27, 1994, 77-121. Επισημαίνει επίσης πως ο Διογένης έδωσε έμφαση στην κλίμακα των θερμοκρασιών του αέρα και τις μεταβολές του παρά στην ίδια την έννοια.

³⁹ Ε.α.

⁴⁰ Βλ. J. Barrow, *The anthropic cosmological principle*, Oxford University Press 1986, Mark McPherran, 'Socrates on teleological and moral theology', *Ancient Philosophy* 14, 1994, 245-262, Monte R. Johnson, *Aristotle on teleology*, Oxford University Press 2005.

⁴¹ Βλ. R. Sorabji, 'Function', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, 1964, 289-302.

3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε πως ο Διογένης με εκλεκτικό φιλοσοφικό στοχασμό,⁴² έχοντας ως βάση την υλική αρχή του αέρα, συνθέτει μια νέα θεωρία για τη φύση. Οι απόψεις του δείχνουν πως απομακρύνεται από εκείνες τις θεωρίες που ενέχουν το στοιχείο της στασιμότητας (Παρμενίδης), της ροής (Ηράκλειτος) και των τεσσάρων στοιχείων (Εμπεδοκλής-Αναξίμενης), παρά το γεγονός ότι τις χρησιμοποιεί.

Η κυρία συμβολή του έγκειται στην ανάπτυξη και στην επέκταση των θεωριών του Αναξίμενου, καθώς και σε μια προσεχτικά μελετημένη επιλογή στοιχείων.⁴³ Κάτι τέτοιο δεν μπορεί παρά να συνιστά μια πρόοδο στην ιστορία της φυσικής φιλοσοφίας, καθώς με αυτόν τον τρόπο φτιάχνει από ένα συγκερασμό απόψεων μια ενιαία θεωρία για το φυσικό κόσμο. Ο δε ορθολογιστικός τρόπος του στοχασμού του δείχνει πως τα πάντα στη φύση έχουν νόηση και ότι υπάρχουν εξ αιτίας μιας πρωταρχικής ευφυούς αρχής.

⁴² Ο Α. Laks (ed.) στο *Diogène d'Apollonie: édition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*, International Pre-platonic Studies, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2008, 281, τονίζει πως ο Διογένης ο Απολλωνιάτης δεν έχει τύχει της αναγνώρισης που του αρμόζει.

⁴³ Ο Διογένης «συμπεφορημένως γέγραφε», δηλ. κατά τρόπο εκλεκτικό. Αυτό σημαίνει πως οι βασικές του θέσεις είναι ερανίσματα από μια πλειάδα φιλοσόφων (βλ. στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Εκδ. Ιωνία, Αθήνα 1991, σελ. 205 και Ε. Μαραγγιανού - Δερμούση, *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σελ. 227).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΩΟ

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ ΣΤΟΝ ΠΑΠΥΡΟ ΤΟΥ ΔΕΡΒΕΝΙΟΥ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο πάπυρος του Δερβενίου¹ είναι αρχαίο Ελληνικό χειρόγραφο,² το οποίο χρονολογείται περί τα τέλη του 5^{ου} αι. π.Χ.³ και θεωρείται το παλαιότερο σωζόμενο

¹ Η διάσωση του παπύρου, «αναγεννημένου κυριολεκτικώς από την τέφρα του» και η αποκωδικοποίησή του αποτελεί όχι μόνο ένα ακόμη κομμάτι της αρχαίας διανόησης με πολιτισμική και φιλοσοφική αξία (βλ. *The Mouseion Project* by Harvard University κείμενο του παπύρου του Δερβενίου, σύμφωνα με την έκδοση Κ. Τσαντσάνογλου και Γ. Μ. Παράσογλου, <https://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=2&ed=KPT>, ανάκτηση: 3/5/2018), αλλά και μια προσφορά στην ανθρωπότητα, θέτοντας τις βάσεις για τη διερεύνηση της αρχής του σύμπαντος και την αναδίφηση των φυσικών αιτιών του. Όμως πέραν του υμνητικού του περιεχομένου, ο πάπυρος του Δερβενίου συνιστά μια πρωτότυπη φιλοσοφική και ποιητική προσέγγιση της φύσεως, της κοσμογονίας, και των θεών. Τα ακόλουθα έργα, τα οποία συζητούν φιλοσοφικώς για τον πάπυρο είναι ό,τι πιο πρόσφατο και αξιόλογο, κατά την εκτίμηση της γραφούσης, υπάρχει στην Ελληνική και στην ξένη βιβλιογραφία. Παραθέτουμε ακολούθως τα εξής έργα: Theokritos Kouremenos, George M. Parassoglou, Kyriakos Tsantsanoglou (eds), *The Derveni papyrus* (princeps ed.), Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006, *Studies on the Derveni papyrus*, A. Laks, G. W. Most (eds), Clarendon Press, Oxford 1997, K. Tsantsanoglou, 'The first columns of the Derveni papyrus and their religious significance', A. Laks and G. W. Most (eds), *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997, 93-128, A. Bernabé, 'The Derveni theogony: many questions and some answers', *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 99-133, G. Betegh, *The Derveni papyrus: cosmology, theology and interpretation*, Cambridge University Press 2004, R. Janko, 'The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates and the authorship of the Derveni papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 1997, 61-94, A. Laks, 'Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus', *Phronesis*, 42, 1997, 121-142, G. W. Most, 'The fire next time. Cosmology, allegories, and salvation in the Derveni papyrus', *Journal of Hellenic Studies*, 117, 1997, 117-135, Σ. Καψωμένου, «Ο Ορφικός πάπυρος της Θεσσαλονίκης», *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 19, 1964-65, σελ. 17-25, W. Burkert, 'Die altorphische Theogonie nach dem Papyrus von Derveni', *Mystica, Orphica, Pythagorica-Kleine Schriften*, Band 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006, 95-111, S. Rangos, 'Latent meaning and manifest content in the Derveni papyrus', *Rhizai, A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 1, 2007, 35-75.

² «Ο παπύρινος κύλινδρος βρέθηκε το 1962 μέσα σε τάφο ευγενούς ανάμεσα σε απομεινάρια κεκαυμένων κτερισμάτων που συνόδευαν το νεκρό στην περιοχή της αρχαίας Λητής, δηλαδή στο σημερινό Δερβένι. Σύμφωνα με τον Π. Θέμελη, δεν πρέπει να ήταν απλώς προσάναμμα, αλλά μάλλον είχε πιο πριν ριχθεί σε άλλη πυρά, και μετά απετέθη σε αυτήν την πυρά. Ο πάπυρος αποτελείται από 266 κομμάτια, τα οποία είναι χωρισμένα για πρακτικούς λόγους σε 26 στήλες στις οποίες περιγράφεται

ελληνικό «βιβλίο».⁴ Ο άγνωστος συγγραφέας⁵ του ξετυλίγει μια σειρά από εικόνες και περιγραφές που θυμίζουν διδασκαλία εσχατολογικού περιεχομένου⁶

μια «θεογονία γραμμένη σε εξάμετρους από τον Ορφέα» (βλ. H. Diels - W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α, απόδοση στα Ν.Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 2-3). Σημειώνουμε εδώ πως οι H. Diels - W. Kranz παραθέτουν στην ενότητα των Ορφικών (DK 1, 24a-c) μόνο 4 κομμάτια από τις στήλες του παπύρου, ενώ τα υπόλοιπα διατίθενται στο *Mouseion Project* (ιστοσελίδα του Παν/μιου Harvard, ξ.ά.).

³ Η χρονολόγηση του παπύρου παίζει σημαντικό ρόλο τόσο για την εύρεση του συγγραφέως του όσο και για το ίδιο το περιεχόμενό του. Ο Κ. Τσαντσάνογλου τοποθετεί τη χρονολόγησή του μεταξύ του 340-320 π.Χ. Διευκρινίζεται πως ο πάπυρος τοποθετείται περί τον 4^ο αιώνα, αλλά το βιβλίο το οποίο, όπως σημειώνει, «αντιγράφει ο γραφεύς, συνετέθη έναν αιώνα πριν». Ίσως και να πρόκειται για βιβλίο το οποίο εγράφη κοντά στο τέλος του 5^{ου} αι. π.Χ. στην Αθήνα, δηλαδή κοντά στα χρόνια της ακμής του Σωκράτους.

⁴ Το 2015 ενεγράφη στον διεθνή κατάλογο της Unesco με τίτλο «Η μνήμη του κόσμου» (Memory of the World Register). Μάλιστα ο W. Burket χαρακτηρίζει τον πάπυρο ως unicum (μοναδικό στο είδος του). Σύμφωνα με την Unesco, «ο πάπυρος του Δερβενίου έχει τεράστια σημασία όχι μόνο για τη μελέτη της Ελληνικής θρησκείας και της φιλοσοφίας, οι οποίες είναι η βάση της Δυτικής φιλοσοφικής διανόησης, αλλά και επειδή αποδεικνύει την πρώιμη χρονολόγηση των Ορφικών ποιημάτων, προσφέροντας μια διαφορετική «έκδοση» των Προσωκρατικών φιλοσόφων» (βλ. <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-8/the-derveni-papyrus-the-oldest-book-of-europe> και shorturl.at/dHMN0 (wiki.source για τον Πάπυρο του Δερβενίου, 3/4/2019).

⁵ Κάποιοι ισχυρίζονται πως ο συγγραφέας του παπύρου είναι ο Διογένης ο Απολλωνιάτης, ενώ άλλοι αναφέρουν κάποιον από τους μαθητές του Αναξαγόρου, του Δημοκρίτου ή και του Εμπεδοκλέους (βλ. και στο H. Diels - W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α', απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 2). Η ταυτοποίηση του συγγραφέως εξακολουθεί να είναι θέμα διαφωνίας μεταξύ των μελετητών: ονόματα, όπως ο Ευθύφρων από τα Πρόσπαλτα, ο (άθεος) Διαγόρας της Μήλου, ο Στησίμβροτος της Θάσου είναι κάποια από τα οποία έχουν προταθεί. Ο Κ. Τσαντσάνογλου πιστεύει ότι πρόκειται για κάποιον συγγραφέα της Αθήνας γνωστό στην εποχή του, ίσως ιδιόρρυθμο, που ονομαζόταν Ευθύφρων (πρβλ. τον μάντη στο έργο του Πλάτωνος, *Ευθύφρων*, ειδικά στο χωρίο 5d-8 κ.ε. που αναφέρεται στους θεούς), καθώς ο συγγραφέας του παπύρου κατασκεύαζε και αυτός παράδοξες ετυμολογίες για το τι σημαίνει ένα όνομα. Στον πάπυρο του Δερβενίου παρατηρούμε συχνά τέτοιου είδους ετυμολογίες ή παρετυμολογίες θεϊκών ονομάτων. Επίσης υπάρχει και μια υπόθεση ότι ο συγγραφέας ίσως ήταν επινοητής ή εισηγητής μιας θρησκευτικής αίρεσης, για την οποία αποφάσισε να γράψει το εγχειρίδιο του μύστη. Αντίθετα, ο R. Janko τείνει προς την άποψη ότι ο συγγραφέας όχι απλά δεν ήταν μύστης ή μνημένος, αλλά οπαδός ενός αυστηρού επιστημονισμού και άθεος (βλ. Richard Janko, 'Reconstructing (again) the opening of the Derveni Papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Band. 166, 2008, 37-51).

(αποτελούμενη από διάφορες θρησκευτικές οδηγίες σχετικά με το πως γίνονται θυσίες στους θεούς, αλλά και από αλληγορικά σχόλια πάνω σε ένα ποιητικό χωρίο εντός του παπύρου, το οποίο ερμηνεύει τις αντιλήψεις του Ορφέως).

2. Η παγκόσμια αναγνωρισιμότητα του παπύρου και το στοιχείο του δικαίου

Σύμφωνα με τον Κ. Τσαντσάνογλου, ο συγγραφέας του παπύρου πιθανόν ήταν μάντης ή χρησμολόγος,⁷ και εξ όσων γνωρίζουμε και από το έργο του Πλάτωνος, *Ευθύφρων*, ο μάντης του διαλόγου, ερωτηθείς από τον Σωκράτη για το τι σημαίνει «όσιο», δίδει μιαν απάντηση -παρόμοια με τις σκέψεις του συγγραφέως του παπύρου- η οποία έχει ως εξής: «αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιοτάτον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι ὅτι τοὺς ὑεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκῃ, κάκειϊνόν γε αὖ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι' ἕτερα τοιαῦτα· ἐμοὶ δὲ χαλεπαίνουσιν ὅτι τῷ πατρὶ ἐπεξέρχομαι ἀδικοῦντι, καὶ οὕτως αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι περὶ τε τῶν θεῶν καὶ περὶ ἐμοῦ».⁸ Εδώ προβάλλεται η αντίληψη ότι οι άνθρωποι που είχαν πίστη στο Δία, δέχονταν τα ανοσιουργήματα και τα εγκλήματα του θεού - ως προερχόμενα από μια αυθεντία ή από ένα ανώτερο όν - και ενώ κάποιες φορές μπορεί να παρέβλεπαν τις άνομες και ειδικθεις πράξεις των θεών ή να τις ερμήνευαν κατά το δοκούν, παρέχοντας και ένα άλλοθι στους θεούς, δεν είχαν όμοια μεταχείριση από τη δικαιοσύνη, όταν εκείνοι έπρεπε να υπερασπιστούν τον εαυτό τους για μια παράβαση που έκαναν. Όπως είχε παρατηρήσει και ο R. E. Allen,⁹ οι άνθρωποι αρνούνταν να δεχθούν ότι οι θεοί είχαν και αυτοί αδυναμίες στο ήθος τους, οι οποίες στο ανθρώπινο δίκαιο καταδικάζονται. Το παράδειγμα που βλέπουμε στον

⁶ Πρβλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη που σχολιάζει τον πάπυρο: *The Derveni papyrus: an interdisciplinary research project* της I. Papadopoulou, Leon.-Muellner, Gregory Nagy (associate eds) στο: <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5418> (τελευταία επίσκεψη 10/08/2015).

⁷ Ε.α.

⁸ Βλ. Πλάτωνος, *Ευθύφρων*, μτφρ.-σχ.-εισ. Νικ. Μ. Σκουτερόπουλου, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, σελ. 33: «Γιατί οι ίδιοι άνθρωποι που λατρεύουν τον Δία ως τον ανώτατο και τον πιο δίκαιο απ' όλους τους θεούς παραδέχονται ωστόσο ότι ο Δίας έδесе χεροπόδαρα τον πατέρα του, επειδή καταβρόχθισε - εντελώς αδικαιολόγητα - τα παιδιά του, και ότι κι εκείνος πάλι είχε ευνουχίσει τον δικό του πατέρα για παρόμοιους λόγους. Με εμένα όμως, που διώκω τον πατέρα μου για το αδίκημά του, δυσανασχετούν, αντιφάσκοντας έτσι με τον ίδιο τον εαυτό τους, αφού άλλα υποστηρίζουν για τους θεούς και άλλα για μένα».

⁹ Βλ. R. E. Allen, *Plato's Euthyphro and the earlier theory of forms: a re-interpretation of the Republic*, Routledge 2012.

Ευθύφρονα επαναλαμβάνεται και στον πάπυρο του Δερβενίου υπό άλλη μορφή δοσμένη από τον άγνωστο συγγραφέα, θέλοντας να τονίσει αφενός την έννοια του οσίου και του ιερού εκείνης της εποχής, και αφετέρου πως το *δίκαιο* μπορεί να επηρεάσει τις ζωές των ανθρώπων ή ακόμα και την πορεία του κόσμου. Πράγματι η έννοια του δικαίου κατέχει ξεχωριστή θέση στον πάπυρο, πόσο δε μάλλον όταν περιπλέκεται με την έννοια της αρμονίας - ισορροπίας του σύμπαντος. Μέσα από τους παρακάτω στίχους φαίνεται η διάθεση αποκάλυψης μιας στρατηγικής, την οποία ακολουθούν οι θεοί για να αποδοθεί δικαιοσύνη, αλλά και η συμπεριφορά των ανθρώπων απέναντι στη θεϊκή βουλή:¹⁰

«ὀπό [τε γάρ] ἀμαρτ[ί]ης καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μαγθ[άνο]υσιν [οὐδὲ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θή] ταυτόν ἦν γάρ] [μὴ μα]γθάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν...]»¹¹

«τὴν θυσ[ία]ν τούτου ἔνεκε[ν] π[ρο]ιοῦσ[ι]ν οἱ μά[γο]ι, ὡσπερὶ ποινὴν ἀποδιδόντες. [...] μύσται Εὐμεγίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις. Εὐμενίδες γὰρ ψυχαὶ εἰσιν»¹²

«[Α]ρμονία δὲ ὅτι πο[λλὰ...ἡ]ρμωσε τῶν ἐόντων ἐκάστω[ι]. ἦν μὲν γ[ὰρ] καὶ π[ρ]όσθεν, ὠγομάσθη δὲ γενέσθ[αι] ἐπεὶ διεκρίθ[η]»¹³

Όπως βλέπουμε και στα ως άνω αποσπάσματα, η έννοια της αρμονίας είναι συνδεδεμένη με τόσο με τη φύση όσο και με την έννοια της δικαιοσύνης στο σύμπαν. Οι άνθρωποι ώφειλαν να εξευμενίζουν τους θεούς με θυσίες, για να επαναφέρουν την αρμονία στον κόσμο και τη δική τους ζωή, επιτελώντας έτσι ένα ρόλο

¹⁰ Πρβλ. τις απόψεις του Κ. Τσαντσάνογλου, ἔ.ά.

¹¹ Η απόδοση του κειμένου βασίζεται στο έργο των εκδοτών, ήτοι των Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni papyrus*, Editio Princeps (with introduction and commentary), Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici 13, Leo S. Olschki, Florence 2006, βλ. εδώ το απόσπασμα από την 5^η στήλη, Col. V, 5: «κατακυριεύονται από λάθη και ευχαρίστηση, ποτέ δεν μαθαίνουν ούτε πιστεύουν / η απιστία και η έλλειψη κατανόησης είναι το ίδιο πράγμα / γιατί ούτε καταλαβαίνουν ούτε μαθαίνουν».

¹² Ἐ.ά., Col. VI, 5: «Γι' αυτό οι μάγοι τελούν θυσίες σαν να πληρώνουν την ποινή (τιμωρία). Οι μύστες κάνουν μια προκαταρκτική θυσία στις Ευμενίδες, ακριβώς όπως και οι μάγοι. Γιατί οι Ευμενίδες είναι ψυχές».

¹³ Ἐ.ά., Col. XXI, 11-15: «(Πήρε και το όνομα) Αρμονία, γιατί πολλά από αυτά τα όντα ταίριαζαν αρμονικά το ένα με το άλλο. Υπήρχαν μεν από πριν, αλλά λέγεται ότι γεννήθηκαν και μετά αποχωρίστηκαν».

κοινωνικοπολιτικό: ο άνθρωπος φρόντιζε για την απόδοση δικαιοσύνης,¹⁴ έστω και μέσα από ένα θρησκευτικό δρώμενο, δηλαδή τις τελετουργίες και τη μαγεία, ούτως ώστε να δώσει μια λύση στα προβλήματά του. Η αναζήτηση της ενότητας και της αρμονίας δείχνει τη σημασία που είχε το δίκαιο (ή και το θρησκευτικό δίκαιο) εκείνης της εποχής με προεκτάσεις σε τοπικό και σε εθνικό επίπεδο, π.χ., την εφαρμογή ενός κοινού *κώδικος αξιών* βάσει του οποίου οι άνθρωποι θα μπορούν αφενός να μένουν πιστοί στις παραδόσεις και στους θεούς, αφετέρου θα αντιλαμβάνονται δι' αυτού του κώδικος τις υποχρεώσεις τους απέναντι στην πολιτεία και στο συνάνθρωπό τους (δηλαδή να μην διαπράττουν παρανομίες, να μην είναι ασεβείς, να μην κυριεύονται από τις επιθυμίες τους κ.λπ.). Βλέπουμε λοιπόν τη *συνθετότητα της μυθοπλασίας*, η οποία δεν στέκεται μόνο στο μύθο, αλλά μπορεί να εμπλέκει και άλλα επίπεδα, όπως την κοινωνία, την ανθρώπινη συμπεριφορά, αλλά και την ίδια τη φύση.¹⁵ Όλοι οι παραπάνω παράγοντες οδηγούν στην κατανόηση της *φύσεως και του σκοπού*. Έτσι ένας μύθος που γεννάται και εξηγεί τη δημιουργία του κόσμου αποτελεί ουσιαστικά ένα υλικό που μεταλλάσσεται σε διάφορες ιστορικές περιόδους με αντίκτυπο στις ανθρώπινες κοινωνίες. Η μετάπλαση του μύθου σε κάτι άλλο, δηλαδή η μεταμόρφωση και η αφομοίωσή του από την κοινωνία που μετέχει στη μυθική παράδοση διά των τελετών αποτελεί κομμάτι της λαογραφίας και της φιλοσοφίας ενός τόπου. Κατανοούμε, λοιπόν, την πολυσχιδή σημασία του μύθου και δεν τον εκλαμβάνουμε απλώς ως μια αφήγηση με σκοπό την πλάνη.

Ο ίδιος ο συγγραφέας αναφέρει εξάλλου (έ.α., Col. V) πως ο άνθρωπος βιάζεται να οδηγηθεί σε μια εξήγηση για «το πως έχουν τα πράγματα». Πρόκειται για μια εξιδανικευμένη άποψη για την ηθική των θεών, καθώς οι άνθρωποι, αν και δεν παραγνωρίζουν το γεγονός ότι ο θεός σφάλει είτε από φόβο είτε από υποταγή σε μια αυθεντία, δέχονται τις ανομίες των θεών ως κομμάτι μιας επιτελεστικότητας (performativity), κατά την οποία ό,τι κάνουν οι θεοί, γίνεται για ένα λόγο. Με λίγα λόγια, οι θεοί επιτελούν το ρόλο τους, νοούμενο ως ένα κοινωνικό και ηθικό βαρόμετρο για τις πράξεις των ανθρώπων, τις οποίες κρίνουν οι ίδιοι αλλά και οι κοινωνίες των ανθρώπων.¹⁶ Οι συνθήκες (π.χ., η συμμόρφωση ή η μη συμμόρφωση

¹⁴ Για την έννοια της δικαιοσύνης κατά τον Φερεκύδη, ο οποίος μαζί με τον Ησίοδο και πρωτύτερα τον Όμηρο ωμίλησαν για τη «σύμπλευση δικαίου και μύθου» (βλ. Κ. Ιωαν. Βουδούρη, *Προσωκρατική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991, σελ. 15-16).

¹⁵ Πρβλ. Κ. Τσαντσάνογλου, *ξ.ά.*

¹⁶ Βλ. Π. Θέμελη-Ι. Τουράτσογλου, *Οι τάφοι του Δερβενίου*, ΤΑΠ, Αθήνα 1997.

με τη θεία θέληση, το τρίπτυχο ύβρις – τιμωρία - δίκη, ο ρόλος των Μοιρών, ο ρόλος της ανάγκης) κάτω από τις οποίες οι θεοί ενεργούν, υποδεικνύει και το βαθμό πραγμάτωσης των ενεργειών τους.

2. α. Ο επιτελεστικός ρόλος της φύσεως και των θεών

Η φύση είναι ο εκφραστής των φυσικών φαινομένων: οι βροχές, τα επικίνδυνα καιρικά φαινόμενα, οι καταστροφές, αλλά και το γεγονός της άνθισης, της σποράς και του εορτασμού των αγαθών που παρέχει στον άνθρωπο αφειδώς η φύση, είναι μερικά παραδείγματα που δείχνουν τη «λειτουργία»¹⁷ της φύσεως, η οποία βασίζεται κατά κόρον στους θεούς που στέλνουν στη γη τη βροχή ή τον κεραυνό, επιτελώντας παράλληλα έναν ρόλο, όπως είπαμε πιο πάνω. Οι θεοί κυβερνούν το σύμπαν και η φύση γίνεται το «όχημα» (μέσον) πραγμάτωσης των σκοπών των θεών (ακόμα και όταν αυτοί χρησιμοποιούν τη φύση για να επιβάλλουν τις αποφάσεις τους ενίοτε διά της τιμωρίας και διά της βίας). Στη στήλη XIX αναφέρεται χαρακτηριστικά η άποψη πως «τὰ ἔοντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, ὅπως χρῆ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ὶ] παύσασθαι»,¹⁸ δηλαδή «αυτά που είναι, αυτά που γίνονται και αυτά που θα γίνουν, πρέπει να γίνουν και να είναι και να πάντουν να είναι». Η χρήση του επιτακτικού «χρή» που δεν δίδει περιθώρια επιλογής, δείχνει και την τάση των πραγμάτων να καταλήγουν σε κάτι και να τελειώνουν χωρίς αυτή η διαδικασία να αλλάξει, γιατί όποιες αλλαγές και να γίνουν, αυτές ντετερμινιστικά θα καταλήξουν σε κάτι. Έτσι η ροή των πραγμάτων δεν παρουσιάζεται μόνο ως αλλαγή ή μετάβαση από μια κατάσταση σε μια άλλη, αλλά έχει σαφή σειρά: και θα γίνουν και θα παύσουν και θα είναι.

Επί πλέον το κείμενο του παπύρου περιγράφει ένα φυσικό σύστημα, το οποίο προσεγγίζει τις αντιλήψεις των Προσωκρατικών, κυρίως του Αναξαγόρου, των Δημοκρίτου, του Ηρακλείτου και του Εμπεδοκλέους. Ο συγγραφέας του παπύρου παραθέτει διά θρησκευτικών και μυθικών γεγονότων τις φιλοσοφικές επίνοιες των Προσωκρατικών φυσιοκρατών, οι οποίες δίδουν απάντηση σε διάφορα ερωτήματα που απασχολούσαν τους ανθρώπους εκείνης της εποχής (γεωργούς ή ανθρώπους του μόχθου). Οι απαντήσεις (ή οδηγίες) που δίδονται στον ενδιαφερόμενο αναγνώστη,

¹⁷ Βλ. συμπληρωματικά το άρθρο του Richard Sorabji; 'Function', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, Issue 57, 1 October 1964, 289-302.

¹⁸ DK 1, 24c, στήλη XIX, στίχ. 4-5 (μτφρ. ἔ.ἄ., σελ. 74).

παρόλο που έχουν ένα ισχυρό μυθολογικό υπόβαθρο, εν τούτοις διατηρούν τον φιλοσοφικό τους χαρακτήρα, ο οποίος γίνεται εμφανής κυρίως στις ακόλουθες στήλες του παπύρου: col. IV (F7, G13, G4, H46, F15, H8), col. VI (G3, H18, E1, G14, G2, H28, F3a, I70), col. VII (F5, I59, C1, H65, H64, F3, I85, F6), col. VIII (C2, I33, H44, F4, F2, C7), col. IX (C7, H36, F16, I54, F1, H61, I34, I9, C5, H53, E6), col. XIII (E2, I26, C11, H49, E12, C10), col. XIV (C10, H34, E11, I63, C9, H52), col. XV (C9, H52, E10, C8, H56, E7), col. XVI (E7, I41a, B6, H55, E8, I41, B5, H35), col. XIX (D2, I40, B1, H31, D3, B7, H39), col. XXI (D6, B10, H60, D7, D6a, I48, B11, H38), col. XXII (B11, H38, D8, I10, B12, H37, D9, A9, I60, A1, H19).

Έμφαση εδώ δίδεται στις στήλες IX, XV, XXI και XIX και παραλλήλως στις υπόλοιπες στήλες όπου αυτό κρίνεται αναγκαίο. Για παράδειγμα, η στήλη IX (5-8) έχει ως εξής:

*«γινώσκ[ω]ν οὖν τὸ πῦρ ἀναμειγμένον τοῖς ἄλλοις
ὅτι ταρασσοὶ καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι
διὰ τὴν θάλαμιν ἐξαλλάσ[σει ὄσ]ον τε ἰκανόν ἐστιν
ἐξαλλαχθὲν μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆναι».¹⁹*

Ὡς προς το γραμματολογικό μέρος, το υποκείμενο που πιθανώς εννοείται σε αυτήν τη στήλη είναι ο Νους ή ο Ζεύς ή κάποιο όνομα που εννοεί και τα δύο εξ αιτίας της ταύτισης του Νου με τον Ζήνα.²⁰ Μια άλλη υπόθεση σύμφωνα με τον Κ. Τσαντσάνογλου σχετικά με το υποκείμενο του ρήματος «ἐξαλλάσσω», το οποίο δηλώνει τη μεταβολή, είναι εκείνη της πιθανής συγγένειας μεταξύ του Νου και του

¹⁹ Έχουν δημοσιευθεί διάφορες μεταφράσεις του παπύρου στην αγγλική και στη γαλλική γλώσσα. Στην παρούσα διατριβή χρησιμοποιώ κατά περίπτωση και τη δική μου απόδοση του κειμένου (πλην της βιβλιογραφίας που αναφέρεται στην παρούσα ενότητα), μένοντας ει δυνατόν πλησιέστερα στο αρχαίο κείμενο, καθώς μια πιο ελεύθερη απόδοση ενέχει πολλούς κινδύνους. Η μετάφραση που ακολουθείται εδώ βρίσκεται στον τόμο των Προσωκρατικών (H. Diels - W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α' σε απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 73):

*«Γνωρίζοντας λοιπόν ότι το πυρ αναταράσσει τα άλλα όντα, με τα οποία είναι αναμειγμένο / και εμποδίζει τη συγκέντρωσή τους εξαιτίας της θερμότητος [...] / απομακρύνει όσο (πυρ) είναι αρκετό /
ώστε με την απομάκρυνσή του να μην εμποδίζει τη σύμπηξη των όντων».*

²⁰ Η αναφορά στον Νου ως οντότητας ρυθμιζούσης τα του κόσμου, απαντά στον Αναξαγόρα, στον Διογένη τον Απολλωνιάτη και αλλού. Πρβλ. επίσης τα χωρία του Εμπεδοκλέους DK B 17 και B 29, του Αναξαγόρου DK B 1 και B 4, του Λευκίππου DK A 1 κ.ά.

Ζωροάστρη θεού (ή οντότητας), Αχούρα Μάζντα.²¹ Όμως στην περίπτωση που ο Νους εδώ δεν ταυτίζεται με μια θεότητα (τον Ζήνα), θα πρέπει να απορριφθεί η υπόθεση πως ο Ζεύς κυβερνούσε τη φύση και να υιοθετηθεί μια άλλη, ότι δηλαδή ίσως κυβερνούσε τη φύση μια άλλη θεότητα, *μονοθεϊστικής*²² πιθανώς προέλευσης. Ευθύς γεννώνται διάφορα ερωτήματα:

α) ποιός είναι ο ρυθμιστής ή ο δημιουργός του φυσικού κόσμου και ποιά στοιχεία συνενώνει με σκοπό να πλάσσει τον κόσμο;

β) πως ο συγγραφέας εννοεί την ένωση αυτών των στοιχείων στον πάπυρο του Δερβενίου και πως κατορθώνει να αποφύγει τυχόν εννοιολογικές παραδοξολογίες και αντιφάσεις (ιδιαίτερος μάλιστα όταν ο ίδιος έχει εντάξει στο λόγο του πολλά αρχαϊκά και Ορφικά στοιχεία, π.χ., το θέμα της μετενσάρκωσης ή της τυραννίας της ψυχής);

γ) άραγε δύναται να συνδυασθεί μια τέτοια απόδοση ή ερμηνεία της δημιουργίας του κόσμου αφενός διά του μυθικού και του λογικού στοιχείου (π.χ., ο συνδυασμός της φυσικής φιλοσοφίας του Εμπεδοκλέους με αυτή του Ηρακλείτου, του Αναξαγόρου και του Διογένους του Απολλωνιάτου) και αφετέρου να προάγει μια θρησκευτική αίρεση μονοθεϊστικού χαρακτήρος; και τέλος,

δ) με ποιόν τρόπο τα θρησκευτικά στοιχεία του παπύρου παρουσιάζονται ως κοσμολογικά;

Η απάντηση στα ως άνω ερωτήματα χρειάζεται αφενός την αποκωδικοποίηση του παπύρου εν συνόλω και αφετέρου τον ορθό συνδυασμό των Προσωκρατικών

²¹ Ο Αχούρα Μάζντα είχε άμεση σχέση με την πυρολατρεία στην πολυθεϊστική Ιρανική θρησκεία και εθεωρείτο ως ο μόνος αδημιούργητος θεός, στοιχεία του οποίου ευρίσκονται στο έργο του Ηροδότου *Ιστορίαι*. Στον Ζωροαστρισμό τα στοιχεία του νερού και της φωτιάς απαντούν σε τελετές κάθαρσης. Η δε φωτιά, κύριο στοιχείο της φιλοσοφίας του Ηρακλείτου, εθεωρείτο ως ένας διάυλος ενόρασης και σοφίας, ενώ το νερό ως η πηγή αυτής της σοφίας (Βλ. K. Tsantsanoglou, 'The first columns of the Derveni papyrus and their religious significance' στο A. Laks & G. W. Most, *Studies on the Derveni papyrus*, 1997, 93-128). Βλ. και τη *Συνέντευξη* των Κ. Τσαντσάνογλου-Π. Θέμελη, EPT 3, 11/12/2015.

²² Σε αυτό το συμπέρασμα βοηθεί το ρήμα στον γ' ενικό τύπο που παραπέμπει σε ένα πρόσωπο και όχι σε πολλά. Όμως, αν ο πάπυρος είναι αποδεικτικό στοιχείο μιας αρχαίας λατρείας, τότε ποιά στοιχεία του μπορούν να εκληφθούν ως έγκυρα, ώστε να θεωρήσουμε ότι προωθεί ή διδάσκει ένα νέο είδος πίστης, το οποίο αντιτίθεται στον πανθεισμό ή στον πολυθεισμό των προηγούμενων αιώνων; Θα μπορούσε άραγε μια τέτοια λατρεία να παραλληλιστεί με ένα μονοθεϊστικό σύστημα αξιών (ως ένας προάγγελος του μονοθεϊσμού) τόσο θρησκευτικών όσο και οικουμενικών; (βλ. *Συνέντευξη*, EPT 3 έ.α.). Αυτήν την απορία εκφράζουν οι ως άνω αρχαιολόγοι. Αυτή είναι μια υπόθεση που προϋποθέτει την εξέταση του ιστορικού και θρησκευτικού υποβάθρου εκείνης της εποχής. Από τη σκοπιά της φιλοσοφίας δεν φαίνεται μέσα από την ερμηνεία του κειμένου η υποστήριξη μιας τέτοιας υπόθεσης.

επινοιών στον πάπυρο, ώστε να μπορέσουμε να καταλήξουμε, αν όχι σε μια απάντηση, τουλάχιστον σε μια προσέγγιση του θέματος. Γεγονός είναι πως ο εν πολλοίς αινιγματικός και θρησκευτικός τόνος του κειμένου μας εμποδίζει να σκεφθούμε πως ο συγγραφέας του παπύρου είχε κατά νουν μόνο τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, αλλά οπωσδήποτε τους είχε ως βάση αφήγησης των θρησκευτικών και λατρευτικών δεδομένων, τα οποία μνημονεύει. Για παράδειγμα, ο Ορφείας εμφανίζεται πολλάκις στον πάπυρο. Όμως το ίδιο συμβαίνει και με τα Ησιόδεια θεογονικά στοιχεία (όπως η Νύξ, ο Ζεύς, ο Κρόνος, η Γη, οι Ερινύες, το Έρεβος κ.τ.ό.).²³

Εν τούτοις το γενικό ζήτημα που κυριαρχεί σε όλον τον πάπυρο είναι το φιλοσοφικό ερώτημα για τη *δημιουργία* του κόσμου. Ο συγγραφέας του παπύρου ομιλεί για «τά πρό-έοντα» και «τά νῦν έοντα» (Ιων. τύπος της λέξης ὄν), δηλαδή εκείνα τα μικροσκοπικά σωματίδια, τα οποία είναι όντα κατά τους Προσωκρατικούς και βρίσκονται στον αέρα ανακατεμένα και διάσπαρτα στο χώρο, και τα οποία ήταν αρχικώς σε χαοτική κατάσταση μέσα στο σύμπαν με αποτέλεσμα να μην μπορούν να ενωθούν μεταξύ τους. Η κατάσταση του χάους και του χωρισμού τους τα έκανε να ομοιάζουν με ένα απροσδιόριστο μείγμα. Άραγε ποιά (στοιχείο ή θεός ή οντότης) εμπόδιζε αυτά τα όντα να ενωθούν μεταξύ τους; Αν τα προ-έοντα ενώνονταν, θα μετατρέπονταν σε «νυν όντα» και έτσι θα δημιουργείτο ο κόσμος. Επομένως υπήρξαν δύο φάσεις στη δημιουργία του κόσμου: η κατάσταση των όντων προ της δημιουργίας και η κατάσταση των όντων μετά τη δημιουργία. Θα μπορούσαμε να ομιλούμε για ένα άλλο σύμπαν²⁴ που υπήρχε πριν το σύμπαν που δημιουργήθηκε μετά, δηλ. το σύμπαν που όλοι γνωρίζουμε;

²³ Η επιμονή του συγγραφέως στην εναλλαγή θρησκευτικής - κοσμολογικής περιγραφής εγείρει μια ακόμα υπόθεση: ίσως ο συγγραφέας επιθυμούσε να έχει το παρόν βιβλίο (σημειωτέον ότι ο πάπυρος είναι γραμμένος σε δακτυλικό εξάμετρο στίχο, δηλαδή πρόκειται για έπος) κάποια διάδοση, ούτως ώστε να ασχοληθούν και άλλοι με αυτό και έτσι να αναπαραχθούν μετέπειτα αντίτυπά του. Αν ισχύει κάτι τέτοιο, αυτό σημαίνει πως το βιβλίο είχε ήδη στην εποχή του μια κάποια αναγνωσιμότητα. Μήπως επρόκειτο για ένα «εκπαιδευτικό ή σχολικό εγχειρίδιο θρησκευτικοφιλοσοφικού περιεχομένου;» (βλ. *Συνέντευξη των Κ. Τσαντσάνογλου-Π. Θέμελη*, EPT 3, 11/12/2015). Όπως και να'χει, η διαλεύκανση της ταυτότητος του συγγραφέως θα μπορούσε να βοηθήσει περαιτέρω την έρευνα του παπύρου (πρβλ. Kirk-Raven-Schofield, *ξ.ά.*, σελ. 40-44).

²⁴ Προς αυτήν την κατεύθυνση κινούνται και σύγχρονες έρευνες επιστημόνων, όπως για παράδειγμα αυτή του California Institute of Technology, σύμφωνα με την οποία «εντοπίστηκαν άγνωστα μέχρι σήμερα λαμπερά σημεία στον χάρτη της ακτινοβολίας μικροκυμάτων, τα οποία ομοιάζουν με

2. β. Ο Αναξαγόρειος «Νους»

Κατά τον Αναξαγόρα²⁵ υπαίτια για τις μεταβολές, όπως είδαμε στη στήλη ΙΧ, είναι τα θερμά όντα. Μολονότι αυτά τα όντα είναι αέρια και ίδια (δηλ. ίδιας ισχύος), εν τούτοις διατηρούν διαφορετικές ιδιότητες. Άλλα ήταν θερμά, άλλα ψυχρά, άλλα λαμπρά, άλλα σκοτεινά, άλλα σκληρά, άλλα μαλακά κ.ο.κ. Τα θερμά όντα λοιπόν είναι εκείνα που εμποδίζουν αυτήν την ένωση. Σε αυτό το σημείο εμφανίζεται και μια άλλη οντότητα, την οποία, όπως γνωρίζουμε, ο Προσωκρατικός Αναξαγόρας ονομάζει Νου.²⁶ Ο Νους παρουσιάζεται μεν ως στοιχείο που προσομοιάζει στον αέρα, αλλά εκπροσωπεί, σύμφωνα με το συγγραφέα, τη φρόνηση ενός θεού.²⁷ Επί πλέον ο Νους έχει το ρόλο του ελεγκτή («πάντων γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσον

αποτυπώματα ενός άλλου σύμπαντος, το οποίο συγκρούστηκε με το δικό μας και είχε διαφορετικά χαρακτηριστικά και λειτουργίες από το δικό μας. Δεν είναι η πρώτη φορά που μελέτες φυσικών επιστημόνων και αστρονόμων αφήνουν ανοικτό το ενδεχόμενο το σύμπαν να αποτελεί μόνο μια «μονάδα» μέσα σε ένα άπειρο, ενώ το συνεχώς επεκτεινόμενο σύνολο ασύνδετων μεταξύ τους παράλληλων συμπάντων να αποτελεί ένα πολυσύμπαν» (πράγμα που υποστηρίζει και η θεωρία των χορδών, αλλά και η κβαντομηχανική) Βλ. <http://newscenter.lbl.gov/2017/10/16/scientists-decode-signature-neutron-star-merger/> (10/05/2016).

²⁵ Οι απόψεις του Αναξαγόρου για τα θερμά όντα και εν γένει τη θερμότητα στο σύμπαν φαίνονται κυρίως στις δοξογραφικές μαρτυρίες (βλ. DK A 1-117) και λιγότερο στα αποσπάσματα (DK B 15).

²⁶ Πρβλ. τις επίνοιες του φιλοσόφου για τον νουν στα DK B 7, B 12, B 13, B 17.

²⁷ Ο φιλόλογος και μελετητής του παπύρου R. Janko θεωρεί πως ο συγγραφέας του παπύρου προχωρεί σε διάφορες ταυτίσεις ανάμεσα στους αρχαίους θεούς των Ελλήνων, θεωρώντας τη Γη, τη Μητέρα, τη Ρέα και την Ήρα το ίδιο πρόσωπο (Col. XXII), ενώ την Αφροδίτη, το Δία, την Πειθώ και την Αρμονία (Col. XXI) συμβατικά δοσμένα ονόματα που αφορούν το ίδιο θεό. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας του παπύρου είναι πιθανώς μονοθεϊστής, ενώ όταν αναφέρεται σε πολλαπλούς θεούς πιθανόν αναφέρεται στις απόψεις άλλων, ενδεχομένως των προκατόχων του ή της εποχής του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στο άρθρο 'Reconstructing (again) the opening of the Derveni papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 166, 2008, 37-51, οι θεοί διαφορετικών φύλων εξομοιώνονται και ο Δίας είναι μέρος αυτής της ταύτισης (βλ. και XIX, 1-3). Εδώ γεννάται το εξής ερώτημα: αν οι θεοί και κάποιες αρετές, όπως η πειθώ, ή κάποια χαρακτηριστικά της φύσεως, όπως η αρμονία, ταυτίζονται με το Δία, άραγε και αυτά με τη σειρά τους κατέχουν τις ιδιότητες και τις δυνάμεις του Διός; Και αν ναι, μήπως έχουν όμοια ισχύ και επιρροή στα πράγματα (π.χ., ο ρόλος της αρμονίας); Αν συμβαίνει κάτι τέτοιο, τότε ποιός έχει τον τελικό λόγο στα πράγματα; Ο Δίας ή οι έννοιες και οι δυνάμεις αυτές;

βούλεται»)²⁸ όλης αυτής της διαδικασίας, δηλ. της μίξεως, της μετατροπής, του διαχωρισμού, της ένωσης και της γεννήσεως, και «κατά κάποιον τρόπο ενεργοποιεί την έλξη του ομοίου προς το όμοιο».²⁹ Ο Νους, ο οποίος σε αρκετά χωρία του παπύρου ταυτίζεται με τον Ζήνα - αφήνοντας όμως κάποια ασάφεια για το ποιος τελικά είναι ο Νους κατά τον πάπυρο - καθορίζει «αυτά που είναι, αυτά που γίνονται και όσα θα γίνουν», όπως φαίνεται στη στήλη Col. XIX:

*«Μοΐραγ δ' έπικλῶσαι/ λέγοντες τοῦ Διὸς τὴν φρόνησιν έπικυρῶσαι/ λέγουσιν τὰ όντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, ὅπως χρῆ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ῖ] παύσασθαι».*³⁰

Ο προσδιορισμός της φύσεως όσων γεννώνται σηματοδοτεί την ουσία των όντων, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αυτά αλληλεξαρτώνται μεταξύ τους και αλληλεπιδρούν στο φυσικό περιβάλλον. Ο Νους (ή Ζεύς), αποτελώντας τη ρυθμίζουσα αρχή του κόσμου³¹ και προοικονομώντας το τέλος του κόσμου, θέτει τις κοσμολογικές και τις οντολογικές αρχές για ό,τι συμβαίνει στη φύση και στους μακρινούς πλανήτες. Το διττό σχήμα Νους – Ζεύς αποτελεί μια απόδειξη ότι ο Λόγος μπορεί να συμπαραστέκεται του μύθου ή, ούτως ειπείν, ο Λόγος που αποτελεί μια γνωσιακή κατεύθυνση μπορεί να συνυπάρχει με το μύθο. Όμως είναι δυνατόν ο συγγραφεύς του παπύρου, ο οποίος δείχνει θρησκευόμενος, να μιμείται και να αναπαραγάγει τη φιλοσοφία ενός φιλοσόφου, όπως ο Αναξαγόρας, που από πολλούς εθεωρείτο άθεος; Το πάντρεμα των εννοιών συμβαίνει εδώ ως εξής: η φρόνηση του θεού είναι κι αυτή αέρας. Έτσι έρχεται ο Νους και, ως Λόγος, βάζει τάξη³² στο χάος, διώχνοντας τα θερμά όντα. Μεταφέρει μεγάλο μέρος των θερμών όντων σε μια απόσταση και έτσι, ενωμένα πια, τα άλλοτε διαχωρισμένα και άτακτα στοιχεία

²⁸ Έ.ά., Col. XIX, 3-4: «γιατί ο αέρας εξουσιάζει τα πάντα όπως και για όσο θέλει» (βλ. και H. Diels-W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α' σε απόδοση στη Ν.Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 74: «γιατί ο αέρας ελέγχει τα πάντα σε όποιο βαθμό επιθυμεί».

²⁹ Βλ. H. Diels-W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α' σε απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σχόλια σελ. 912-913.

³⁰ Έ.ά., Col. XIX, 2-5, H. Diels-W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α' σε απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 74: «Όταν οι άνθρωποι λένε 'η Μοΐρα έγενεσε' / εννοούν ότι η σκέψη του Δία / καθόρισε πως αυτά που είναι, αυτά που γίνονται και αυτά που θα γίνουν, πρέπει να γίνουν και να είναι και να πάνσουν να είναι».

³¹ Πρβλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, έ.ά., σελ 40-44.

³² Col. IV: «ἄρ' οὐ τάξιν ἔχει διὰ τόλγδε κόσμος;».

σηματίζουν έναν αστέρα, τον Ήλιο. Από τη στιγμή που δημιουργείται, λοιπόν, ο Ήλιος τα υπόλοιπα όντα κινούνται, συγκρούονται, αλληλεπιδρούν³³ μεταξύ τους και έτσι φτιάχνεται ο κόσμος. Ο Νους είναι, θα μπορούσε να πει κανείς, η συνοχή του σύμπαντος. Οι δε ιδιότητες των στοιχείων αυτών φαίνονται και πιο κάτω στη στήλη XXI, (1-5):³⁴

«...οὔτε τὸ ψυχ[ρὸν] τῶι ψυχρῶι. <θόρνη> δὲ λέγ[ων] δηλοῖ

ὄτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο³⁵

καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δὲ κατασυνεστάθη πρὸς ἄλληλα.

Μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι ἕκαστον ἤλθεν εἰς τὸ σύνηθες»³⁶

Οι στίχοι αναφέρονται όχι μόνο στην αναπαραγωγική διαδικασία (βλ. «Ἀφροδίτη Οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ Πειθὼ καὶ Ἀρμονία»)³⁷, αλλά και στη γέννηση των όντων και τον αποχωρισμό τους. Ο νοήμων αέρας (Νους), εφόσον γνωρίζει την αιτία της μίξεως των στοιχείων, και αφού μειώσει το πυρ σε τέτοιο βαθμό, ώστε να γίνει δυνατός ο διαχωρισμός του από τα υπόλοιπα στοιχεία, περνά στην επόμενη φάση του σύμπαντος, την κοσμογονία. Τα σωματίδια, κινούμενα προς διάφορες κατευθύνσεις, συγκρούονται και ενωμένα πια μετατρέπονται σε όντα με τη γνωστή μορφή τους, π.χ., τον Ήλιο, τα αστέρια, τους πλανήτες κ.τ.ό. Τα στροβιλιζόμενα αυτά σωματίδια κατευθύνονται προς τα ομοειδή τους (εἰς τὸ σύνηθες), τα οποία βρίσκονταν σε κάποια περιοχή του κόσμου, καθώς

³³ Πρβλ. Εμπεδοκλέους DK B 11, 12, 17, 27, 35, Αναξαγόρου DK B 1, 4, 17, Διογένηους Απολλωνιάτου DK B 5, Λευκίππου DK A 1.

³⁴ Βλ. Το *Derveni papyrus project* by Harvard στον ιστότοπο:

<http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=21&ed=KPT> (τελευταία επίσκεψη 1.12.2016).

³⁶ H. Diels-W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, τομ. Α' σε απόδοση στη Ν. Ε. υπό του Β. Κύρκου και του Δ. Γεωργοβασίλη, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2007², σελ. 74: «[...] ούτε το ψυχρό προς το ψυχρό. Λέγοντας «θορνή» (ο Ορφεύς;) δηλώνει / ότι μικροσκοπικά τμήματα (των όντων) κινούνταν με άλματα στον αέρα /και εκτελώντας αυτήν την ασυνεχή κίνηση κατέληξαν κοντά σε άλλα / Καθένα δε από αυτά κινούνταν με άλματα μέχρι να φθάσει στα όμοιά του». Προτείνω αντί του ρήματος «κινούμαι-εκτελώ μια κίνηση» να χρησιμοποιηθεί μια πιστότερη απόδοση του κειμένου, ήτοι το αρχ. ρήμα «θόρνυμαι» (= σκιρτώ, ζευγαρώνω, ο θορός ή θορή = το σπέρμα του άρρενος, το γενετήσιο σπέρμα) δηλ. «ζευγαρώνω», καθώς ο συγγραφέας εδώ δεν δίδει έμφαση τόσο στην κίνηση όσο στην ένωση των στοιχείων. Η μετάφραση που προτείνω είναι η εξής: «χωρισμένα σε μικρότερα (στοιχεία) κινούνταν και ζευγάρωναν στον αέρα και, καθώς ζευγάρωναν, ενώθηκαν όλα μαζί. Και ενώνονταν μέχρι το σημείο που το καθένα πήρε τη συνηθισμένη μορφή του».

³⁷ Col. XXI, 5-7.

αυτός διαμορφωνόταν, συνθέτοντας την έλξη των ομοίων, η οποία, όπως προαναφέρθηκε, δεν θα εκδηλωνόταν στο προηγούμενο στάδιο της δημιουργίας, εξ αιτίας της έντονης θερμότητας που εμπόδιζε τα όντα να συγκρουσθούν και να ενωθούν. Η δε κίνηση του αέρα υποδηλώνει πως συνετελέσθη στο σύμπαν μια μεγάλη περιδίνηση, ένας αέναος στροβιλισμός των στοιχείων που προκάλεσε τη γέννηση και των υπολοίπων στοιχείων.³⁸

2. γ. Το Ηρακλείτειον «πυρ»

Έτσι η συμπύκνωση του πυρός σε μια σφαίρα (Ήλιος) φέρει στο νου μας τις αντιλήψεις του Ηρακλείτου για το πυρ, όπως και η μείζις θυμίζει τον Παρμενίδη, ο αήρ τον Διογένη τον Απολλωνιάτη, ο χωρισμός των στοιχείων τον Δημόκριτο και τον Λεύκιππο κ.ο.κ. Πιο συγκεκριμένα στην 4^η στήλη:

«κατὰ [ταύτ]᾽ Ἡράκλειτος μα[ρτυρούμενος] τὰ κοινὰ /[...] κατ[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α· ὅσπερ ἕκλα [ἀστρο]λόγῳ λέγων [ἔφη]/ “ἥλι[ος...] οὐ κατὰ φύσιν ἀνθρω[πιῶν] εὔρος ποδός [ἔστι,]/τὸ μ[έγεθος] οὐχ ὑπερβάλλων εἰκ[ότας οὔ]ρους ε[ὔρους]/[ἐοῦ· εἰ δὲ μ]ῆ, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπίκουροι.]»³⁹

έχουμε σαφή αναφορά στις αντιλήψεις του Ηρακλείτου⁴⁰, και εδώ μπορούμε να πούμε ότι «η δικαιοσύνη αποτελεί ένα κεντρικό θέμα».⁴¹ Ο Ήλιος θα πρέπει να αντιμετωπίσει τον Ερινύες, εάν δεν σέβεται τα δικά του όρια, και, σύμφωνα με την Ηρακλείτεια επίνοια, οι Ερινύες δρουν ως βοηθοί της παγκόσμιας Δικαιοσύνης.

³⁸ Το *Derveni papyrus project* by Harvard στον ιστότοπο:

<http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=21&ed=KPT> (τελευταία επίσκεψη 1.12.2016).

³⁹ Col. IV, 5-9: «Κατά τον ίδιο τρόπο ο Ηράκλειτος ... αναφερόμενος (;) στα ίδια ... εκείνος που ομιλεί μυστήρια είπε: Ο ήλιος ... σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση έχει πλάτος ενός ανθρώπινου ποδιού, το μέγεθος του οποίου δεν υπερβαίνει τα όριά του. Αν όμως... παραπατήσει, οι Ερινύες, βοηθοί της Δίκης, θα το μάθουν».

⁴⁰ Πρβλ. το DK B 3 (Aet. II, 21, 4 - Dox. Gr. 351, 20), (περί μεγέθους Ηλίου) «εὔρος ποδός ἀνθρωπέου» (= [το πλάτος του Ήλιου] είναι ίσο με τη δρασκελιά του ανθρώπου), μτφρ. βλ. H. Diels - W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί*, ἔ.ἄ., 2007², σελ. 339, καθώς και το DK B 94 «Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερδῆσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν» (= ο Ήλιος δεν θα υπερβή τα καθορισμένα μέτρα του, αλλιώς οι Ερινύες, οι βοηθοί της Δίκης, θα τον ανακαλύψουν και θα τον επαναφέρουν στην τάξη), ομοίως, σελ. 358-359.

⁴¹ Βλ. Ioanna Papadopoulou, 'Introduction: testing our tools, open questions on the Derveni papyrus' in *Poetry as initiation*, I. Papadopoulou & Leon. Muellner (eds), 2014, The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni papyrus, Washington DC, MA: Harvard University Press 2014 (online: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3795>, ανάκτηση: 5/7/2016).

Σύμφωνα με τη μελέτη της I. Παπαδοπούλου (Harvard), η οποία μας παρέχει πολλά ερμηνευτικά σχόλια, το χωρίο του Ηρακλείτου συνδέεται «πιθανότατα με την πρωταρχική κατάσταση του Ήλιου σε συνθήκες υπερβολικής θερμότητας», και το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την γενικότερη τάση του συγγραφέως του παπύρου να δίδει μια δική του ερμηνεία στα γεγονότα και στα ονόματα που φέρουν κρυμμένες έννοιες,⁴² «η κοσμική φάση» που περιγράφεται «είναι προγενέστερη του σύμπαντός μας»,⁴³ δηλ. αντιστοιχεί στην Κρόνια περίοδο, ενώ κατά τη μεταγενέστερη περίοδο, αυτή της ηγεσίας του Διός, η θερμότητα σταθεροποιείται.⁴⁴ Αυτό τεκμαίρεται κυρίως από το ότι ο Ήλιος και τα όντα είναι υπό έλεγχο, δηλαδή δεν βρίσκονται πλέον σε μια χαώδη κατάσταση. Σε αυτό το σημείο ακριβώς κάνει την παρουσία του ο Αναξαγόρειος Νους, ο οποίος ελέγχει και οδηγεί τα σωματίδια να συγκρούονται⁴⁵ μέσα σε έναν κόσμο σε κατάσταση υπερβολικής θερμότητας.⁴⁶

Επίσης στη στήλη XXIII:

«οί δ' οὐ γινώσκοντες τὸν Ὠκεανὸν ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι ὄτι “εὐρὸν ῥέοντα” ...προσέθηκεν. /ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὐτοῦ γνώμην ἐν τοῖς λεγομέν[ο]ις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι. καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα δυνατ[οῦ]ντας/... ‘μεγάλους’ φασὶ ῥύηται’. τὸ δ' ἐχόμενον-/... “ἵνας δ' ἐγκατέλεξε” Ἀχελῷου ἀργυ[ρ]οδίγε[ω]. τῶ[ι] ὕδα[τι] ὄλ[ος τίθη]σι Ἀχελῷον ὄνομα[α]»⁴⁷ ο συγγραφέας σχολιάζει τον Ωκεανό, ο οποίος δεν είναι ποτάμι, όπως πίστευαν οι άνθρωποι, αλλά η ίδια η κίνηση και η φορά των πραγμάτων, η έκφραση δηλαδή της Ηρακλείτειας ροής (*εὐρὸν ῥέοντα*,

⁴² Ο υπαινικτικός και αινιγματικός λόγος του συγγραφέως του παπύρου μιμείται εν πολλοίς το αινιγματικό και ομηχλώδες ύφος του Ηρακλείτου.

⁴³ Ἔ.ά.

⁴⁴ Ο Ησιόδος αναφέρει χαρακτηριστικά στη *Θεογονία* (στ. 126-128): «Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο Ἴσον ἐωυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι, ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλές αἰεί...» (= Και η Γη γέννησε πρώτα ἴσον μ' αυτή τον Ουρανό που `ναι γεμάτος ἀστρα, να την καλύπτει από παντού τριγύρω και να `ναι ἔδρα των μακαρίων θεῶν παντοτινά ασφαλῆς), βλ. *Ησιόδου Θεογονία*, μτφρ. Στ. Γκιργκένη, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νικη 2001, σελ. 39.

⁴⁵ Το στοιχείο της σύγκρουσης και της υπερβολικής θερμότητας θυμίζει τη θεωρία της Μεγάλης Έκρηξης (Big Bang).

⁴⁶ Πρβλ. G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, ἔ.ά., σελ 40-44.

⁴⁷ Ἔ.ά., Col. XXIII, 5-12: «Αλλά εκείνοι που δεν καταλαβαίνουν, νομίζουν ότι ο Ωκεανός είναι ποτάμι, όπως εκείνος (ο Ορφέας;) προσέθετε, με το επίθετο «πλατύροος». Αλλά αυτός αποδίδει σε αυτόν (τον Ωκεανό) ένα νόημα κατά το πως συνηθίζεται να λέγεται. Γιατί και τους πολύ δυνατούς ανθρώπους τους αποκαλούν «πλατύροους». Και έχει ως εξής.../ Και (έθεσε) τις δίνες (δηλ. την ορμή) του ασημένιου Αχελώου». Και δίδει εις το ὕδωρ το ὄνομα Αχελώος».

ἀργυροδίγξω). Ο Ωκεανός λοιπόν δεν είναι απλώς ένα στοιχείο της φύσεως, ένα ποτάμι, αλλά αποτυπώνει τη δύναμη της *ροής* και της κίνησης προς τα εμπρός, επιτασσύμενο και από τη λέξη «ΐνα» που στην αρχαία Ελληνική γλώσσα σημαίνει «ορμή».

3. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Εν σχέσει προς το θέμα της παρούσας έρευνας διαπιστώνουμε τα ακόλουθα: Πρώτον, στον πάπυρο του Δερβενίου προβάλλονται διάφορες έννοιες, όπως η έννοια της *δικαιοσύνης* ως παράμετρος της θεϊκής βουλής, αλλά και ως παράγοντας αρμονίας στο σύμπαν. Το *αίτιον* (ανομία στο σύμπαν – χάος) και το *αιτιατό* (τιμωρία – απόδοση Δίκης – αρμονία) συμπλέκουν το μυθικό με το φυσικό στοιχείο με γλώσσα ποιητική, αλλά βαθιά φιλοσοφική, αφού ο συγγραφέας προσπαθεί να δώσει πολλές φορές τη δική του ερμηνεία για προγενέστερες φιλοσοφικές αντιλήψεις, εν προκειμένω τις αντιλήψεις των Προσωκρατικών. Αυτό ενισχύεται και με τη μυθοπλασία, η οποία χρησιμοποιείται ως μέσο αναπαράστασης της κοινωνίας των ανθρώπων και αναπαράστασης της φύσεως, με σκοπό να μας οδηγήσει σε μια πληρέστερη κατανόηση της φύσεως και του σκοπού της (ήτοι, η φύση ως νους, ως αήρ, ως πυρ, ως Λόγος).

Η κατανόηση των θεϊκών ονομάτων και η εξήγησή τους με παραδείγματα μέσα από τη φύση συνενώνουν ουσιαστικά την ποίηση με τη φυσική επιστήμη, ανιχνεύοντας τις αρχές του σύμπαντος (βλ. ο Αχελώος που δεν είναι ποτάμι, αλλά είναι η ορμητικότητα των πραγμάτων και η κίνηση, η Αφροδίτη που δεν αποτελεί την εκπροσώπηση του κάλλους, αλλά την αρμονία και την ισορροπία στο σύμπαν, ο Ζεός που δεν είναι μόνον ο αρχιμάστορας του σύμπαντος, αλλά ο εγκέφαλος-Νους και εκπροσωπεί τη λογική κ.ο.κ.).

Επίσης, παρατηρούνται στοιχεία που μαρτυρούν μια καθαρή επιρροή από την Προσωκρατική φιλοσοφία, και ειδικότερα τον Ορφέα, τον Ησίοδο, τον Ηράκλειτο και τον Αναξαγόρα, τα οποία φέρουν περιγραφές σχετικά με το πως ο κόσμος εκείνης της εποχής έβλεπε τη φύση και τους θεούς, αλλά και πως το διαμορφωμένο κοινωνικό και δικαιοσύνη σύστημα της περιόδου, κατά την οποία ο πάπυρος είχε διάδοση, φρόντιζε για τις τύχες των ανθρώπων. Η φύση και το δίκαιο φαίνεται πως αποτελούν αλληλένδετα στοιχεία που καταδεικνύουν ότι κάποιες από τις αρχαϊκές παραδόσεις και τα έθιμα που κρατούσαν από την εποχή του Ορφέως συνεχίζονταν ως και το τέλος του 5^{ου} αιώνα.

Επί πλέον η περιγραφή της υπαίθρου χώρας με όλο της τον φυσικό πλούτο (ωκεανούς, λίμνες, γόνιμη γη) μας αποκαλύπτει αφενός πως ο κόσμος είχε ήδη διαμορφώσει μια αντίληψη για τη γεωγραφία (με παράλληλη την αξιοποίηση της γης διά της καλλιέργειας κ.λπ.), αφετέρου είχε αντιληφθεί τη χρησιμότητα της γης μακροπρόθεσμα, δίδοντας έτσι προτεραιότητα στην προσωπική του ασφάλεια και την ευδαιμονία. Το δε ενωτικό στοιχείο που προστίθεται είναι ο σεβασμός στην προτέρα θεία δικαιοσύνη με πρωτοστάτη τον Ζήνα να τιμωρεί όποιον παραβλέπει τους νόμους της φύσεως, χωρίς όμως ο σεβασμός αυτός να τυφλώνει με απολυτότητα τους πιστούς, αλλά να συνδυάζεται με τη λογική και με τις τέχνες. Στα ως άνω ερμηνευτικά σχόλια ήταν απαραίτητη η εξήγηση του πάπυρου από τους Κ. Τσαντσάνογλου και Π. Θέμελη, καθώς και η παράταξη των στηλών στο *Harvard Project*. Ο πάπυρος του Δερβενίου μας υπενθυμίζει εν τέλει ότι η περιγραφή μιας θεογονίας δύναται να περιλαμβάνει και το στοιχείο του Λόγου, εν προκειμένω των Προσωκρατικών φιλοσόφων, ως ένα κάλεσμα αξιοποίησης των παραδόσεων προς όφελος μιας κοινωνίας.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η έννοια της *φύσεως*, όπως είδαμε μέσα στα επιλεγμένα αποσπάσματα των Προσωκρατικών φιλοσόφων, όσο και η έννοια του *τέλους* δεν γίνονται άμεσα φανερές. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν, αλλά αντιθέτως πως η έννοια του τέλους, όπου δεν δηλώνεται σαφώς, υπονοείται ή προκύπτει μέσα από μια διαδικασία, πράγμα που επισημαίνουμε. Εκεί όπου δηλώνεται φανερά, όπως στον Αναξαγόρα ή στον Διογένη τον Απολλωνιάτη, πάλι επισημαίνεται και ερμηνεύεται. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο πρέπει κάποιος να είναι πολύ προσεκτικός κατά την ανάγνωση και κατά την ερμηνεία των αποσπασμάτων, ώστε να σχηματίσει μια σωστή αντίληψη.

Η έννοια του *τέλους* έχει πολλές σημασίες τόσο κατά την αρχαϊκή εποχή όσο και κατά την εποχή των Προσωκρατικών, όπου αναπτύχθηκαν οι πρώτες λογικές αντιλήψεις για τον φυσικό κόσμο: είναι συνυφασμένη με την έννοια του σκοπού, η οποία συμπλέκεται με την έννοια της αιτιότητας, αλλά και με την έννοια του θανάτου ή της φθοράς ή του χρονικού τέλους. *Φύσις* και *τέλος* είναι αλληλένδετες έννοιες, γιατί, όταν υπάρχει κάποιο αίτιο στη φύση, θα υπάρχει και κάποιο αιτιατό. Όταν κάτι γεννιέται και σπείρεται, και όταν αυτό έχει μια κυκλική πορεία, τότε κατ' ανάγκην θα έχει και ένα προκαθορισμένο πολλές φορές τέλος. Όλα αυτά βέβαια πρέπει να τα λαμβάνουμε υπόψη, όταν αναφερόμαστε σε θεωρίες, οι οποίες υπερασπίζονται την έλλειψη επιλογών στη φύση ή την ελευθερία επιλογής.

Εδώ είναι σημαντικό να πούμε πως τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Πλάτων έχουν ασχοληθεί με ενάργεια και σαφήνεια και με τις έννοιες της φύσεως, αλλά και του τέλους. Ιδιαίτερος ο Αριστοτέλης έχει ομιλήσει για έννοιες, όπως είναι η *εντελέχεια*, και στα έργα του έχει αναφερθεί επισταμένως στην έννοια του σκοπού. Για τον Αριστοτέλη φαίνεται πως υπήρχαν διάφορες παράμετροι σχετικά με την έννοια του τέλους, και έτσι η φυσική του φιλοσοφία εξηγεί τα φυσικά φαινόμενα με μια αιτιώδη συνάφεια, που έχει να κάνει και με το χρόνο και με το χώρο. Ο Αριστοτέλης έγραψε για τα ουράνια σώματα, τα μετεωρολογικά φαινόμενα, τις πρώτες αιτίες, τις αλλαγές και τις μεταβολές στη φύση, αναφερόμενος ακόμα και στην έννοια της ψυχής και στη συνάρτησή της από τα φυσικά σώματα, καθώς και στις αιτίες ύπαρξης, αλλά και παρουσίας των ζωντανών όντων στον κόσμο. Αυτό που αναζητούσε τόσο ο Αριστοτέλης όσο και κάποιοι από τους Προσωκρατικούς είναι ο *τελικός σκοπός* των πραγμάτων, δηλαδή η διαδικασία η οποία ωθεί τα πράγματα προς

ένα στόχο που απαιτεί λογικές εξηγήσεις, διεπόμενες από μια τελική αιτία, και οι οποίες δείχνουν την τακτικότητα ή την επανάληψη κάποιων φαινομένων.

Συνήθως η τελεολογία έχει έναν *κυκλικό* χαρακτήρα, και πολλές φορές συνδέεται ακόμα και με τη θεολογία. Αυτό σημαίνει ότι πολλοί θεωρούν πως η έννοια του τέλους είναι άμεσα συνυφασμένη με το Θεό (ή τους θεούς), πράγμα το οποίο δεν ισχύει, όπως είδαμε, και στα αποσπάσματα των Προσωκρατικών. Σε πολλές περιπτώσεις η έννοια του σκοπού μπορεί να εξαρτάται από περισσότερα από ένα όντα ή να βρίσκεται ανάμεσα σε πολλούς κόσμους. Αυτός που προκαθορίζει τα της φύσεως παραμένει άγνωστο ως και σήμερα. Ένα παράδειγμα είναι το φαινόμενο της κλιματικής αλλαγής, που μάλιστα μια μερίδα ανθρώπων αρνείται, ενώ δεν έχει τίποτα το τυχαίο. Η χρήση της τεχνολογίας εις βάρος της φύσεως και η κατάχρηση των φυσικών πόρων δείχνει πως τα φυσικά στοιχεία υπόκεινται μιας τελεολογικής διαδικασίας. Όταν ένας τόπος βιαίως αποξηραθεί, θα επέλθει πλημμύρα κ.ο.κ. Όμως αυτό είναι μόνο μια γνωστή πλευρά του φαινομένου. Οφείλουμε να κατανοήσουμε τη φύση, αλλά πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε τις *φυσικές της βάσεις* και να βρούμε τα *αίτια*, τα οποία εξηγούν τα φαινόμενα της φύσεως. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να βοηθήσει στο να ωφεληθεί ο άνθρωπος από τη φύση και να την εξερευνήσει πάνω σε μια πιο ποιοτική βάση, χωρίς να αλλοιώνει το αστικό περιβάλλον στο οποίο ζει.

Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι, χωρίς να έχουν κάθε φορά τα απαραίτητα τεχνολογικά μέσα, με την παρατήρηση και με την προσωπική τους εμπειρία έδειξαν το δρόμο για τις μετέπειτα επιστημονικές και φιλοσοφικές θεωρίες. Ο λόγος και η διάνοηση των Προσωκρατικών μπορεί να είναι οδηγός ακόμα και στη σημερινή εποχή, ώστε να αναστοχαστούμε για τις παρεμβάσεις του ανθρώπου στη φύση, και να σκεφθούμε νέους τρόπους αποκατάστασής της, όπου αυτό είναι δυνατό, καθώς κάποια κομμάτια της φύσεως δεν μπορούν να επανέλθουν στο αρχικό σημείο. Ο άνθρωπος πρέπει να είναι προσεκτικός και να σέβεται τη φύση, βλέποντας τον εαυτό του ως αναπόσπαστο κομμάτι της.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

- Άριστοτέλους, *Μετεωρολογικά*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί γενέσεως καί φθοράς*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί ζώων γενέσεως*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί ζώων ιστορίας*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί ζώων μορίων*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί ούρανοῦ*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί φυσικῆς ἀκρόασεως*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Περί ψυχῆς*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Άριστοτέλους, *Τά μετὰ τὰ Φυσικά*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Diels H. & Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I-III, Berlin 1951⁶, Weidmann, Zürich 1966¹².
- Διογένους Λαερτίου, *Βίοι φιλοσόφων*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Ησιόδου, *Ἔργα*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Ησιόδου, *Θεογονία*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).
- Ὅμηρου, *Ιλιάς*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).

Όμηρου, *Όδύσσεια*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).

Πλάτωνος, *Γοργίας*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).

Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).

Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).

Πλάτωνος, *Φαίδρος*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis).

Πλάτωνος, *Φαίδων*, Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis)

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abrahams W. E., 'The dialectic of Milesian cosmology', στο Κ. Ιωαν. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, 11-27.
- Allen R. E., *Plato's Euthyphro and the earlier theory of forms: a re-interpretation of the Republic*, Routledge 2012.
- Andriopoulos D. Z., *The concept of causality in Presocratic philosophy*, Philosophical Inquiry Monographs, Publishing House Vanias, Thessaloniki 1990.
- Anton J. P., 'The Pythagorean way of life: morality and religion', στο Κ. Ιωαν. Boudouris (ed.), *Pythagorean philosophy*, Athens 1992, 28-40.
- Αντωνοπούλου Γ., «Βασικά θέματα της αρχαίας φιλοσοφίας στην ερμηνευτική του H. G. Gadamer», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986, σελ. 61-68.
- Ballentine F. G., 'Some phases of the cult of the nymphs', *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 15, 1904, 77-119.
- Bargrave W. D., 'The cosmogony of Anaxagoras', *Phronesis* 4, 1959, 77-91.
- Barnes J. (ed.), *Early Greek philosophy*, Penguin 1987.
- Barnes J., *The Presocratic philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982².
- Betegh G., *The Derveni papyrus: cosmology, theology and interpretation*, Cambridge University Press, 2004.
- Βουδούρη Κ. Ι., *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1991.
- Βουδούρη Κ. Ι. (ed.), *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986.
- Βουδούρη Κ. Ι., «Δικαιοσύνη και ηθική», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Περί δικαιοσύνης*, Αθήνα 1989, σελ. 74-84.
- Βουδούρη Κ. Ι., «Ιωνική διάνοηση και φιλοσοφία, και η Ελληνική φιλοσοφία σήμερα», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 11-21.
- Βουδούρη Κ. Ι. (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1990.
- Βουδούρη Κ. Ι. (ed.), *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα 1992.
- Βουδούρη Κ. Ι. (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 1999.
- Boudouris K. I. & Kalimtzis, K. (eds), *Philosophy and ecology*, Vol. I-II., Ionia Publications, Athens 1999.

- Βουδούρη Σ. Κ., *Το κοινό αγαθό από πολιτική, ηθική και οικολογική άποψη εξεταζόμενο*, Διδ. Διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2007.
- Brito de R. P., ‘A teogonia de Ferecides de Syros e o ambiente cultural do porto Helleno-fenício de Syros: um exercício em teoria e metodologia de história’, *Revista Prometeus Filosofia*, Vol. 15, Rio de Janeiro 2014, 43-63.
- Burch G. B., ‘Anaximander, the first metaphysician’, *The Review of Metaphysics* 3, 1949, 137-160.
- Burkert W., ‘Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans: Jewish and Christian self-definition’, στο B. Meyer & E. P. Sanders (eds), *Self-definition in the Greco-Roman World*, Vol. III, Fortress, Philadelphia 1982, 1-22.
- Burkert W., ‘Die altorphanische Theogonie nach dem Papyrus von Derveni’, *Mystica, Orphica, Pythagorica-Kleine Schriften*, Band 3, Göttingen 2006, 62-88.
- Burkert W., ‘Orpheus und die Vorsokratiker’, *Antike und Abendland* 14, 1968, 93-114.
- Burkert W., *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972.
- Burnet J., *Early Greek philosophy*, Adam & Charles Black, London 1952.
- Cherniss H. F., *Aristotle’s criticism of Presocratic philosophy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935.
- Cornelli G., McKirahan R. D. & Macris C. (eds), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Boston-Berlin 2013.
- Cornford F. M., ‘Anaxagoras’ theory of matter’, *Classical Quarterly* 24, 1930, 14-30.
- Cornford F. M., «Μυστικισμός και επιστήμη στην Πυθαγορική παράδοση», στο Α. Φ. Δ. Μουρελάτου (ed.), *Οι Προσωκρατικοί. Συλλογή κριτικών δοκιμίων*, μτφρ. Φ. Γ. Τσιγκάνου, Ν. Γιανναδάκη, Σπ. Μοσχονά, Γ. Τζαβάρα, Εκπαιδευτήρια Κωστέα-Γείτονα, Αθήνα 2002, σελ. 195-227.
- Cornford F. M., *Before and after Socrates*, Cambridge 1979.
- Couloubaritsis L., ‘The changes in the idea of physis between Homer and Aristotle’, *Kriterion: Revista de Filosofia* 51, 2010, 349-375.
- Crabbe P., ‘Biblical and ancient Greek thought about natural resources and the environment and the latter’s continuity in the economic literature up to the physiocrats’, στο Κ. Ioan. Boudouris & Κ. Kalimtzis (eds), *Philosophy and ecology*, Vol. I, Athens 1999, 51-69.
- Diels H. & Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I-III, Berlin 1951⁶, Weidmann, Zürich 1966¹².

- Dodds E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, Αθήνα 1996.
- Engelmann E., 'Aristotelian teleology, Presocratic hylozoism, and 20th century interpretations', *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, 1990, 297-312
- Engmann J., 'Cosmic justice in Anaximander', *Phronesis* 36, 1991, 1-25.
- Furley D. J. & Allen R. E., *Studies in Presocratic philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1970.
- Furley D. J., *Cosmic problems: essays on Greek and Roman philosophy of nature*, Cambridge University Press 1966.
- Furley D. J., *The Greek cosmologists*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Gerard N., *The Greek concept of nature*, State University of New York Press, New York 2005.
- Gigon O., «Η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας», μτφρ. Μ. Μέντζου, *Εποπτεία* 45, 1980, 299-310.
- Gigon O., *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτεροπούλου, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1991.
- Gloy K., *Das Verständnis der Natur*, Band 1, *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, Munich 1995.
- Glucker J., «Ποιός εφεύρε τον υλοζωϊσμόν;», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, σελ. 45-51.
- Gnagy A. S., 'The apeiron: Anaximander's concept of the endless ground of nature', *Northwest Missouri State University Series* 35, Northwest Missouri State University, 1975, 11-19.
- Graham D. W., 'Review of Anaximander in context', *Ancient Philosophy* 24, 2004, 449-455.
- Graham D. W., 'The postulates of Anaxagoras', *Apeiron* 27, 1994, 77-121.
- Graham D. W., *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton University Press, 2006.
- Guthrie W. K. C., *A history of Greek philosophy: The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Vol. I, Cambridge University Press 1962.

- Guthrie W. K. C., *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Vol. II, Cambridge University Press 1993.
- Guthrie W. K. C., *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλαρίου, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2004⁵.
- Hankinson R. J., *Cause and explanation in ancient Greek thought*, Oxford 1998.
- Hargrove E. C., 'Foundations of environmental ethics', *Philosophy East and West* 42, 1992, 175-177.
- Haught J. F., *The promise of nature: ecology and cosmic purpose*, Wipf and Stock 1993.
- Heidegger M., *Περί της ουσίωσης και της εννοίας της φύσεως* (αρχ. τίτλος: *Von Wesen und Begriff der φύσις*), μτφρ. Δ. Υφαντή, Εκδόσεις Ροές, 2014.
- Heidel W. A., «Πέρασ and ἄπειρον in the Pythagorean philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14, 1901, 384-399.
- Hoffman J. B., *Ετυμολογικόν λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής*, μτφρ. Αντ. Δ. Παπανικολάου, Αθήνα 1974.
- Huffman C. A., 'The role of number in Philolaus' philosophy', *Phronesis* 33, 1988, 1-30.
- Huffmeier F., 'Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia', *Philologus* 107, 1963, 131-138.
- Hughes J. D., 'The environmental ethics of the Pythagoreans', *Environmental Ethics* 2, 1980, 195-213.
- Hussey E., *The Presocratics*, Hackett Publishing 1995.
- Jaeger W., *The theology of the early Greek philosophers*, B. Blackwell, Oxford 1947.
- Jaeger W., *Παιδεία*, μτφρ. Γ. Π. Βερροίου, 'Α τόμος, Αθήνα 1968.
- Janko R., 'Reconstructing (again) the opening of the Derveni papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Band 166, 2008, 37-51.
- Janko R., 'The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates and the authorship of the Derveni papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 1997, 61-94.
- Juffras A., «Η φιλοσοφία των Μιλησίων και οι καταβολές της φιλοσοφίας», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, 53-61.

- Kahn C. H., 'Pythagorean philosophy before Plato', στο A. P. D. Mourelatos (ed.) *The Pre-socratics. Modern Studies in Philosophy*, Doubleday, Garden City, New York, 1974, 161-185.
- Kahn C. H., 'Anaximander and the architects', *Ancient Philosophy* 22, 2002, 149-152.
- Kahn C. H., 'Anaximander's fragment: The universe governed by law', στο A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*, Princeton University Press 1994, 99-117.
- Kahn C. H., *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University Press, New York 1960.
- Καλογεράκου Ι., «Το υποκείμενο στη φιλοσοφία της φύσης του Αριστοτέλη και οι αρχές των Προσωκρατικών», *Φιλοσοφία* 39, 2009, σελ. 138-157.
- Καλογεράκου Ι., «Early Greek cosmology in the Derveni papyrus», *Diotima* 29, 2001, 87-93.
- Kant E., *Η κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκη, Εκδόσεις Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002.
- Καραγιάννη Γ. Σ., «Η έννοια της αρμονίας στη φιλοσοφία των πρωϊμων Πυθαγορείων», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, 71-76.
- Καρασμάνη Β., «Το πρόβλημα των αξιών στην οικολογία», *Νέα Οικολογία* 73, Νοέμβριος 1990, σελ. 56-60.
- Κατωμένου Σ., «Ο Ορφικός πάπυρος της Θεσσαλονίκης», *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 19, 1964-65, σελ. 17-25.
- Κελεσίδου Α., *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, προλ. Ε. Μουτσοπούλου, Αθήνα 1996.
- Kerferd G. B., 'Recent work on Presocratic philosophy', *American Philosophical Quarterly* 2, 1965, 130-140.
- Kirk G. S., Raven J. E. & Schofield M., *The Presocratic philosophers*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1988.
- Kouremenos T., Parássoglou G. M. & Tsantsanoglou K., *The Derveni papyrus*, Editio Princeps (with introduction and commentary), *Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici* 13, Leo S. Olschki, Florence 2006.
- Κυριαζοπούλου Σ. Δ., «Η γεωπολιτική έννοια του απείρου εις τον Αναξίμανδρον», *Δωδώνη* 3, 1974, σελ. 11-24.

- Laks A. & Most G. W. (eds), *Studies on the Derveni papyrus*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Lesky A., *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας*, Εκδόσεις Κυριακίδη, Θεσ/νικη 1990.
- Λεξικόν της Προσωκρατικής φιλοσοφίας*, Κ. Ι. Δεσποτοπούλου (ed.), τόμος ΙΙ, Εκδόσεις της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 1988.
- Liddell H. G. & Scott R., *A Greek-English lexicon*, R. McKenzie (ed.), Clarendon Press, Oxford 1940.
- Lloyd G. E. R., 'Greek antiquity: the invention of nature', στο G. Torrance (ed.), *The concept of nature*, Oxford 1992, 1-24.
- Long A. A. (ed.), *Cambridge Companion to Early Greek philosophy*, Cambridge 1999.
- Μαλεβίτση Χ., *Ο τραγικός λόγος*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1997.
- Μαραγγιανού - Δερμούση Ε., «Το οικολογικό περιεχόμενο των πρωϊμων Ελληνικών μύθων», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Φιλοσοφία και οικολογία*, Αθήνα 1999, σελ. 200-207.
- Μαραγγιανού - Δερμούση, Ε., *Ο πρώϊμος Ελληνικός στοχασμός*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987.
- Μαραγγιανού - Δερμούση Ε., *Ορφέας ο Έλληνας*, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα 1982.
- Μαραγγιανού - Δερμούση Ε., «Η έννοια της μεταβολής ως υπέρβασης του θανάτου στην αρχαία Ελληνική μυθολογία και στην Προσωκρατική φιλοσοφία», *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, Vol. 2, 2018, σελ. 71-78.
- Μαραγγιανού - Δερμούση Ε., *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι: από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014.
- Μαραγγιανού - Δερμούση Ε., *Οι Προσωκρατικοί*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011².
- Μαραγγιανού - Δερμούση Ε. (ed.), «Η έννοια της δικαιοσύνης στο απόσπασμα του Αναξιμάνδρου», στον τόμο *Φιλοσοφίας αγώνισμα. Μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη*, Εκδόσεις Ιωνία, Αθήνα 2004, σελ. 183-195.
- Μάρκου Α. Γ., «Η επίγνωση των ορίων της επιστήμης στη σύγχρονη και στην αρχαία εποχή», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 5, 1988, σελ. 147-155.

- McKirahan R. D., *Philosophy before Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- Μήττα Δ., *Μύθος και τέχνη*, University Studio Press 2002.
- Mourelatos A. P. D. (ed.), *The Pre-Socratics: A collection of critical essays*, Princeton University Press 1994.
- Mourelatos A. P. D., 'The cloud astrophysics of Xenophanes and Ionian material monism', στο P. Curd and D. W. Graham (eds), *The Oxford Handbook of Presocratic philosophy*, Oxford University Press 2008, 134-168.
- Μουρελάτου Α. Φ. Δ. (ed.), *Οι Προσωκρατικοί, συλλογή κριτικών δοκιμίων*, μτφρ. Φ. Γ. Τσιγγάνου, Ν. Γιανναδάκη, Σ. Μοσχονά και Γ. Τζαβάρρα, Εκπαιδευτήρια Κωστέα-Γείτονα, Εκδόσεις Ευρωσπουδή 1990.
- Moutsopoulos E. & Marneli M. (eds), *Η έννοια του πολίτη στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2009.
- Μπέγζου Μ. Π., «Πυθαγόρας και Heisenberg: Η επίδραση της Πυθαγορικής διάνοησης στη φυσική φιλοσοφία του Werner Heisenberg», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα 1992, σελ. 50-58.
- Μπιτσάκη Ε., *Η φύση στη διαλεκτική φιλοσοφία*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003.
- Nagy G., *Greek mythology and poetics*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1990.
- Nash R. F., *Τα δικαιώματα της φύσεως, ιστορία της περιβαλλοντικής ηθικής*, μτφρ. Γ. Πολίτη, Εκδόσεις Θυμέλη, Αθήνα 1995.
- Nestle W., *Vom Mythos zum Logos*, 1942².
- Nilsson M. P., *The Mycenaean origin of Greek mythology*, University of California Press, 1972.
- Nussbaum M., 'Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought', *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 1979, 63-108.
- Owen G. E. L., 'Eleatic questions', *The Classical Quarterly*, Vol. 10, 1960, 84-102.
- Πανέρη Ι., 'Ο αυτοπροσδιορισμός της φιλοσοφίας ως ερμηνευτικό πρόβλημα', στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986, 115-166.
- Πανούση Β., «Η Πυθαγόρεια κάθαρση», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα 1992, σελ. 59-73.

- Papadopoulou I., 'Introduction: testing our tools, open questions on the Derveni papyrus', στο *Poetry as initiation*, Symposium on the Derveni papyrus, I. Papadopoulou & Leon. Muellner (eds), The Center for Hellenic Studies, Harvard University Press 2014 (ανακτήθηκε από: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3795>).
- Παπαθανασίου Μ. Κ., «Η Πυθαγορική διανοήση και τα μαθηματικά», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 3, 1986, 15-26.
- Parathanasiou M. K., 'The influence of Pythagorean philosophy on the development of mathematical astronomy', στο Κ. Ιωαν. Boudouris (ed.), *Pythagorean philosophy*, Athens 1992, 117-125.
- Παπανικολάου Α., «Αναξιμένης και corpus Hippocraticum», *Παρνασσός* 31, 1989, σελ. 13-21.
- Πελεgrίνη Θ. Ν., *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004.
- Πελεgrίνη Θ. Ν., *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
- Πελεgrίνη Θ. Ν., *Οι μάγοι της φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996³.
- Pietarinen J., 'Plato and biodiversity', στο Κ. Ιωαν. Boudouris & Κ. Kalimtzis (eds), *Philosophy and ecology*, Vol. I, Athens 1999, 51-69.
- Pinto R., 'Air as noesis and soul in Diogenes of Apollonia', *Phronesis*, 63, 2018, 1-24.
- Πολίτη Ν. Γ., *Φιλοσοφήματα*, Αθήνα 2004.
- Popper K. R. (ed.), *The world of Parmenides: Essays on the Presocratic enlightenment*, Routledge & Kegan Paul, London 1998.
- Popper K. R., *Back to the Presocratics*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.
- Popper K. R., *The world of Parmenides: essays on the Presocratic enlightenment*, Routledge, London 1998.
- Πόταγα Α., «Μίλητος, το λίκνο της φιλοσοφίας», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 5, 1988, σελ. 327-331.
- Πρωτοπαπαδάκη Ε. Δ., *Οικολογική ηθική*, Εκδόσεις Α. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2005.
- Purtill R., «Η ενότητα της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990, 186-192.

- Rangos S., 'Latent meaning and manifest content in the Derveni papyrus', *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2007, 35-75.
- Raven J. E., 'The basis of Anaxagoras' cosmology', *The Classical Quarterly* 4, 1954, 123.
- Raven J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948.
- Robinson T. M. & Westra L. (eds), *The Greeks and the environment*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1997.
- Robinson T. M., 'Parmenides on the real in its totality', *The Monist* 62, 1979, 54-60.
- Robinson T. M., 'Ficino's Pythagoras', στο G. Cornelli, R. McKirahan & C. Macris (eds), *On Pythagoreanism*, Berlin 2013, 423-433.
- Robinson T. M., «Ο Πυθαγόρειος τρόπος του βίου», στο Κ. Ιωαν. Βουδούρη (ed.), *Πυθαγόρεια φιλοσοφία*, Αθήνα 1992, σελ. 142-151.
- Ross W. D., *Aristotle's metaphysics*, Oxford 1924.
- Ρούσσου Ε. Ν., *Προσωκρατικοί*, τόμος Α: *Ιστορική εισαγωγή*, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα 1999.
- Ρούσσου Ε. Ν., *Συμβολή στη βιβλιογραφία της Προσωκρατικής εννοιολογίας*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2010.
- Russell B., *Οι Προσωκρατικοί*, μτφρ. Α. Χουρμουζίου, Εκδόσεις Αρσενίδη, Αθήνα 1998.
- Sallares R., *The ecology of the ancient Greek world*, Cornell 1990.
- Sambursky S., *The physical world of the Greeks*, London 1959.
- Σαραντοπούλου Φ., *Ο Αριστοτέλης ως λογοτεχνικός κριτικός του αρχαϊκού έπους και της λυρικής ποίησης*, Διδ. Διατριβή, Πάτρα 2010.
- Schibli H. S., *Pherekydes of Syros*, Clarendon Press 1990.
- Schofield M., 'The Ionians', στο C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy, From the Beginning to Plato*, Vol. I, Routledge 1997, 47-87.
- Schrödinger E., *Η φύση και οι Έλληνες*, μτφρ. Θ. Γραμμένου, Εκδόσεις Τραυλού-Κωσταράκη, Αθήνα 2003.
- Scott J. A., 'Appreciation of nature in the *Iliad* and the *Odyssey*', *The Classical Journal*, Vol. 12, No 2, 1916, 145-146.
- Sedley D., 'Teleology and myth in the *Phaedo*', στο J. J. Cleary & D. C. Sarti (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, Vol. V, University Press of America, 1989, 359-383.

- Sijakovic B., *Bibliographica Praesocratica: A bibliographical guide to the studies of Early Greek philosophy in its religious and scientific contexts with an introductory bibliography on the historiography of philosophy*, Les Belles Lettres, Paris 2001.
- Solmsen F., 'The gift of speech in Homer and Hesiod', *American Philological Association* 85, 1954, 1-15.
- Solmsen F., 'Anaximander's infinite: traces and influences', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, 1962, 109-131.
- Solmsen F., 'Aristotle and Pre-Socratic cosmogony', *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, 265-282.
- Solmsen F., *Aristotle's system of the physical world: a comparison with his predecessors*, Cornell Studies in Classical Philosophy, Ithaca, New York 1960.
- Solmsen F., 'Nature as craftsman in Greek thought', *Journal of the History of Ideas* 24, 1963, 473-496.
- Sorabji R., 'Function', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, 1964, 289-302.
- Σταματάκου Ι., *Λεξικόν της αρχαίας Ελληνικής γλώσσης*, Αθήνα 1999.
- Strang C., 'The physical theory of Anaxagoras', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, 1963, 101-118.
- Struik D., *Συνοπτική ιστορία των μαθηματικών*, μτφρ. Α. Φερεντίνου-Νικολακοπούλου, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα 1967².
- The Mouseion Project by Harvard University*, Κείμενο του παπύρου του Δερβενίου, <https://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=2&ed=KPT>.
- Τουράτσογλου Γ.- Θέμελη Π., *Οι τάφοι του Δερβενίου*, Αθήνα 1997.
- Tsantsanoglou K., 'The first columns of the Derveni papyrus and their religious significance', στο A. Laks & G. W. Most (eds), *Studies on the Derveni papyrus*, 1997, 93-128.
- Vlastos G., 'The physical theory of Anaxagoras', *Philosophical Review* 59, 1950, 31-57 (repr. in G. Vlastos (D. Graham, ed.), *Studies in Greek Philosophy*, Vol. I: *The Presocratics*, Princeton University Press, 1995, 303-327).
- Waanders F. M. J., *The history of τέλος and τελέω in ancient Greek*, Grüner, Amsterdam 1983.
- Wace J. B. & Stubbings F. H., *A companion to Homer*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984.

Zeller E., Nestle W. & Palmer L., *Outlines of the history of Greek philosophy*,
Routledge 2000.

Zhmud L., *Pythagoras and the early Pythagoreans*, transl. by K. Windle & R. Ireland,
Oxford University Press, Oxford 2012.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

Όπως γνωρίζουμε, η τελεολογική σκέψη έχει ως κύριο εκπρόσωπό της τον Αριστοτέλη. Όμως, αν ανατρέξει κανείς στην ελληνική και στη διεθνή βιβλιογραφία, προσπαθώντας να βρει τις απαρχές της έννοιας του *τέλους* (του σκοπού), είναι αναπόφευκτο να εξετάσει τους πρώτους φυσικούς φιλοσόφους, τους Προσωκρατικούς. Αναφορικά προς το θέμα της παρούσης ερεύννης, δηλαδή τη συνδυαστική μελέτη της *φύσεως* και του *σκοπού* στα προσωκρατικά αποσπάσματα, διαπιστώνουμε πως οι έννοιες αυτές παρουσιάζονται με διαφόρους τρόπους: ως ορισμός, ως περιγραφή ή διά του παραδείγματος σε έμμετρο ποιητικό ή πεζό λόγο. Η δε έννοια του τέλους δεν είναι μονοσήμαντη και δεν αποδίδεται μόνο ως τελικό αίτιο, αλλά και ως φθορά, αλλοίωση ή μεταβολή. Οι μέθοδοι που χρησιμοποιήσαμε είναι κυρίως η φιλολογική (ως προς το γλωσσικό και μεταφραστικό κομμάτι των αποσπασμάτων) και η ερμηνευτική. Αφετηρία μας είναι ο Όμηρος, τα έπη του Ησίοδου και τα αποσπάσματα του Φερεκύδου. Ο τελεολογικός χαρακτήρας των ενεργειών των θεών αναδεικνύεται με την εξουσία που ασκούν στη φύση, τον επεμβατικό τους ρόλο και την επίσπευση των διαδικασιών της φύσεως. Η φύση κατά την αρχαϊκή εποχή είναι θεοποιημένη και τονίζεται το στοιχείο του έρωτος και της πρόσμιξης των θεών με τα υπόλοιπα όντα της φύσεως. Τίποτα δεν παρουσιάζεται ως τυχαίο στον Όμηρο, ενώ οι υπερβολές και οι ακραίες πράξεις των θεών δικαιολογούνται. Επιπρόσθετα, έντονο είναι το στοιχείο της ανάγκης (ή και της υποθετικής ανάγκης), προκειμένου να εξυπηρετηθεί ένας σκοπός ή να δικαιολογηθεί μια πράξη. Εδώ γεννάται το ερώτημα: η ανάγκη εξυπηρετεί τον σκοπό; Εξ όσων διαπιστώνεται αυτό συμβαίνει στα ομηρικά έπη, γιατί εξυπηρετεί τις προτεραιότητες των ανωτέρων δυνάμεων (των θεών ή της μοίρας) να βάλουν σε τάξη το σύμπαν, αλλά και των ανθρώπων που ωφελούνται από τους κυρίαρχους θεούς. Σε αυτό το σημείο ερευνούμε τη μαγική όψη της φύσης (διά της μεταμόρφωσης, της χρήσης βοτάνων κ.λπ.). Στον Ησίοδο είναι φανερή η σύνδεση των τελετών με τη γεωργία (τα μυστήρια για την εξύμνηση της βλάστησης και της σποράς), ενώ παρατηρούμε τρεις ιεραρχικές κλίμακες: τους θεούς ως δημιουργούς της φύσεως, τη φύση ως δημιουργό του ανθρώπου και τον άνθρωπο ως εργάτη της φύσεως. Η λέξη «φύσις» δεν απαντά εδώ επακριβώς, αλλά περιφραστικά ή με ρηματική μορφή. Στο έργο του Φερεκύδου *Πεντέμωχος* βλέπουμε την άμορφη (ασχημάτιστη) γη και τη διάσπασή της σε αέρα, πυρ και γη, γεγονός που δείχνει πως το σύνολο φυσικών στοιχείων αρχίζει και

διακρίνεται. Δίας, Χρόνος (Κρόνος) και Γη προϋπήρχαν άναρχα, ενώ με την αλληγορία της μυχού ο φιλόσοφος δείχνει πως αντιλαμβάνόταν τον κόσμο και τις διάφορες δυνάμεις του. Στα αποσπάσματα των Μίλησίων φιλοσόφων εξετάζουμε τις διάφορες απόψεις που έχουν διατυπωθεί για την έννοια του άπειρου, της δίκης, του χρόνου και της τίσεως, και κατανοούμε πως το άπειρο εμπίπτει σε μια φυσική νομοτέλεια. Υπ' αυτό το πρίσμα κάθε φθορά ή μεταβολή στον φυσικό κόσμο, έχει μια συνέπεια καλή ή κακή από την οποία κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει εξ αιτίας της Δίκης. Ο Αριστοτέλης, σχολιάζοντας το απόσπασμα, αναφέρει ότι το άπειρο είναι μια «ενδιάμεση ουσία», η οποία μεσολαβεί. Κατά τον Ξενοφάνη ο νους του θεού, στον οποίο αναφέρεται, σείει όλα τα πράγματα με τη δύναμή του, αλλά δεν τα κατευθύνει. Ωστόσο ο θεός αυτός που δεν έχει κανένα όμοιο χαρακτηριστικό με τους ανθρώπους, αποτελεί ο ίδιος την αρχή για μια σειρά συμβάντων στο σύμπαν, αφήνοντας τον τελικό λόγο στους ανθρώπους. Επίσης ο Ξενοφάνης, επηρεασμένος από την Ιωνική φυσική φιλοσοφία, αναφέρεται στη γη ως αρχή των όντων πράγμα που δείχνει μια ενεργή και συνεχή διαδικασία. Για τον Παρμενίδη το ον έχει ενιαία μορφή, είναι συμπαγές και ομοιογενές, αδιαίρετο, ακίνητο και τέλειο σαν μια ολοστρόγγυλη σφαίρα, η οποία αντιπροσωπεύει τη μόνη αλήθεια (ως αποτέλεσμα της γνώσης των πραγμάτων). Χρησιμοποιεί επίσης την έννοια της δίκης και της ανάγκης με σκοπό να αιτιολογήσει τι συμβαίνει ή τι δεν συμβαίνει στη φύση. Ο Αναξαγόρας και ο Διογένης ο Απολλωνιάτης κατά την άποψή μας είναι μαζί με τους διανοητές της αρχαϊκής εποχής οι βασικοί εκπρόσωποι της έννοιας του σκοπού. Κατά τον Αναξαγόρα η ανώτερη μορφή νόησης, ο Νους, γνωρίζει τα του κόσμου και μπορεί να επιβληθεί στα υπόλοιπα στοιχεία της φύσης. Ο νους ως το τελικό αίτιο των πραγμάτων δείχνει μια εσωτερική διάσταση της φύσεως, και πως η φύση διά του νου ρυθμίζει τα του οίκου της. Επίσης ο νους φαίνεται να έχει επεμβατικό ρόλο στα πράγματα της φύσεως, όπως στην περιδίνηση, στην κίνηση, στον αποχωρισμό των πραγμάτων, και στη διάταξη της ύλης. Ο μαθητής του Αναξαγόρου, Διογένης ο Απολλωνιάτης, με εκλεκτικό φιλοσοφικό στοχασμό, και έχοντας ως βάση την υλική αρχή του αέρα, συνθέτει μια νέα θεωρία για τη φύση. Η κυρία συμβολή του έγκειται στην ανάπτυξη των θεωριών του Αναξιμένου. Ο ορθολογιστικός τρόπος του στοχασμού του δείχνει πως τα πάντα στη φύση έχουν νόηση και υπάρχουν εξ αιτίας μιας πρωταρχικής ευφούς και ρυθμιστικής αρχής. Τέλος, στον πάπυρο του Δερβενίου προβάλλεται η έννοια του αιτίου (χάος) και του αιτιατού (τιμωρία, απόδοση Δίκης, αρμονία) που συμπλέκουν το μυθικό με το φυσικό στοιχείο. Η

περιγραφή της υπαίθρου χώρας με όλο της τον φυσικό πλούτο μας αποκαλύπτει πως ο κόσμος πρέπει να είχε ήδη διαμορφώσει μια αντίληψη για την αξιοποίηση της γης διά της καλλιέργειας, και να είχε αντιληφθεί τη χρησιμότητα της γης μακροπρόθεσμα.

SUMMARY IN ENGLISH

As we know, Aristotle is regarded as the main representative of teleological thought. However, if one examines the Greek and international bibliography, whilst trying to find the initial stage of the concept of the *end* (as purpose), he or she is expected to examine the first natural philosophers, the Presocratics. Regarding the core subject of the present research, that is, the combined study of *physis* (nature) and *telos* within the presocratic fragments, we find that these concepts are presented in different ways: by definition, by description or as an example in both poetry or prose. The meaning of *telos* is not unambiguous, and is not only attributed as a final cause, but also as corrosion, alteration or change. The methodological tools we used are mainly philological (in terms of the language and of translating the authentic fragments) and interpretive. We start with Homer, the epic poems of Hesiod and the fragments of Pherecydes. The teleological nature of the actions of the gods is highlighted by the power they exercise over nature, their invasive role and their speeding up of nature's processes. *Physis* as a concept during the archaic era is deified, and the element of love and the involvement of the gods with the other beings of the natural world are emphasized. Nothing is presented as accidental in Homer's poetry, while the amplifications and extreme actions of the gods are justified. In addition, the element of necessity (or even that of hypothetical necessity) seems strong in order to serve a purpose or to justify an act. This pleads a question: do certain needs serve a purpose? As far as is known, this does happen in the Homeric rhapsodies, because it serves the priorities of higher powers (of the gods or fate) to put the universe in order, but also of the people who benefit from the supreme gods. At this point we explore the magical aspect of nature (through transformation, the use of herbs, etc.). In Hesiod the connection between rituals and agriculture (the mysteries for the glorification of growth and sowing) is quite obvious, whereas we observe three hierarchical scales: the gods as creators of nature, nature as creator of man and man as the labourer of nature. The word 'physis' does not apply here accurately, but descriptively or by verb(s). In Pherecydes' *Pentemychos* we comprehend the concept of the amorphous (shapeless) earth and its disintegration into air, fire and earth; information that shows the natural elements' appearance and distinguishing. Zeus, Khronos and Earth pre-existed anarchically, while through the metaphor of the cave the philosopher shows how he understood the world's numerous powers. In the

fragments of the Milesian philosophers we examine the various views that have been expressed about the meaning of infinity, dike, time and order, and we recognize the fact that the concept of the infinite falls within a natural law. In this light, any damage or change in the physical world has a good or bad consequence from which no one can escape because of the role of Dike. Aristotle, commenting on the passage, states that infinity is an 'intermediate substance', which actually mediates between the arche and the substance. According to Xenophanes, the mind of god, to whom he refers, shakes all things in cosmos with its power, but does not direct them. However, this god, who has no similar characteristics to humans, is himself the beginning of a series of events in the universe, leaving the final word to humans. Also, Xenophanes, influenced by the Ionian natural philosophy, refers to the element of earth as the beginning of all beings, which shows an active and continuous process. For Parmenides the Being has a single form, it is compact and homogeneous, indivisible, and perfect like a round sphere, which represents the only truth (as a result of the knowledge of things). He also uses the notion of dike and necessity to justify what happens or what does not happen in nature. Anaxagoras and Diogenes of Apollonia, in our opinion, together with the thinkers of the archaic era, are the main representatives of the concept of telos. According to Anaxagoras, the higher form of intelligence, the Mind, knows all the things of the world, and can be imposed on the rest of the elements of nature. The mind as the ultimate cause of things shows an inner dimension of nature, and how nature regulates all things in the cosmos through the mind. The mind also seems to have an invasive role in nature, such as in the vortex, in motion, in the separation of things, and in arranging matter. Anaxagoras' student, Diogenes of Apollonia, with his eclectic philosophical thinking based on the material principle of the air, composes a new theory about nature. His main contribution lies in the development of the theories of Anaximenes. His rational way of thinking shows that everything in nature has meaning and exists because of a primary intelligent and regulatory principle (nous). Finally, in the Derveni papyrus, the concept of cause (chaos) and effect (punishment, dike, harmony) is projected, which intertwines the mythical with the natural elements. The description of the countryside with all its natural treasures reveals to us that the people of that era must have already formed an insight of the use of earth through cultivation, and have realized the usefulness of their land in the long run.