



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΗΣΙΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ, ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, ΕΜΠΕΔΟΚΛΗΣ

ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΤΖΟΥΡΑ

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΟΙΚΟΝΟΜΟΠΟΥΛΟΥ

ΣΥΝΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ANNA ΠΟΤΑΜΙΤΗ

© 2021 – Με την επιφύλαξη παντός δικαιώματος

ΠΑΤΡΑ 2021

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	σελ. 4
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1:	
Η κριτική του Ξενοφάνη στο θεολογικό μοντέλο του Ησιόδου.....	σελ. 11
1.1 Η αντίθεση με την επική παράδοση και η αγαθή προαίρεση απέναντι στους θεούς.....	σελ. 12
1.2 Τα χαρακτηριστικά του θεού στον Ξενοφάνη.....	σελ. 16
1.3 Η αντιληπτική ικανότητα των ανθρώπων ως απάντηση στην έμπνευση των επικών αιιδών από τη Μούσα.....	σελ. 19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2:	
Ησιόδειες αναφορές στο έργο του Ηρακλείτου.....	σελ. 23
2.1 Ο πόλεμος, η δίκη και το πῦρ ως εκφάνσεις του ηρακλείτειου λόγου σε σύγκριση με τη χρήση τους στα ησιόδεια έπη.....	σελ. 24
2.2 Κριτική στην πολυμάθεια του Ησιόδου.....	σελ. 30
2.3 Κοσμολογικές απόψεις πάνω στο φυσικό φαινόμενο της ημέρας και της νύχτας.....	σελ. 32
2.4 Η ορθολογική προσέγγιση στις θρησκευτικές αντιλήψεις του Ησιόδου.....	σελ. 33
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3:	
Συγκλίνουσες κοσμολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις στον Εμπεδοκλή και τον Ησιόδο.....	σελ. 37
3.1 Η σχέση με τη Μούσα.....	σελ. 38
3.2 Τα τέσσερα ριζώματα και οι μυθικές τους απολήξεις.....	σελ. 40

3.3 Η κοσμική εξέλιξη στο σύστημα του Εμπεδοκλή σε αντιστοιχία με τον μύθο των πέντε γενών.....	σελ. 47
3.4 Αποτίμηση της σύγχρονης εποχής.....	σελ. 54
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	σελ. 57
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	σελ. 60

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το θέμα της διπλωματικής εργασίας μου προέκυψε όταν κατά τη διάρκεια των προπτυχιακών σπουδών μου ήρθα σε επαφή με τα κείμενα των Προσωκρατικών φιλοσόφων. Αρχικά, παρατήρησα ότι τα κείμενά τους σε μεγάλο βαθμό αναφέρονται είτε άμεσα είτε έμμεσα στους επικούς ποιητές. Το ενδιαφέρον των φιλοσόφων για τους επικούς ποιητές είναι απόλυτα συνυφασμένο με το κύρος που είχαν οι τελευταίοι κατά την αρχαϊκή και κλασική εποχή. Την προσοχή μου, ωστόσο, κέντρισε ο Ησίοδος, στον οποίο πολλοί από τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους άσκησαν κριτική. Έκτοτε, γεννήθηκαν δύο ερωτήματα: πρώτον, γιατί ένας κοσμολόγος φιλόσοφος να επικρίνει έναν επικό ποιητή, του οποίου η οπτική για τον κόσμο είναι καθαρά μυθολογική, και δεύτερον, κατά πόσο δικαιολογούμαστε να εφαρμόζουμε μια ανάγνωση φιλοσοφικού χαρακτήρα σε ένα τέτοιο έργο.

Μελετώντας πιο προσεκτικά τον Ησίοδο, διαπίστωσα ότι στη *Θεογονία* του αναφέρεται στα τέσσερα πρωταρχικά στοιχεία (Χάος, Γαῖα, Τάρταρα, Ἕρως) ως απαρχές όχι μόνο των θεών, αλλά και του κόσμου. Επιπλέον, ορισμένες από τις θεϊκές οντότητες στις γενεαλογίες που παραθέτει (Νύξ, Ἡμέρη, Οὐρανός, Πόντος, Ωκεανός) φαίνεται ότι τις αντιλαμβάνεται και ως συστατικά στοιχεία του φυσικού κόσμου και με αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε ότι το ποίημα έχει και κοσμολογική διάσταση.¹ Εκτός, όμως, από τη *Θεογονία*, παρατήρησα ότι αφορμή για φιλοσοφικό στοχασμό προσφέρει και το άλλο ησιόδειο έπος, το *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*. Για αυτόν τον λόγο, πολλοί από τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους συνδιαλέγονται και με τις απόψεις που εκφράζει εκεί ο Ησίοδος. Συνεπώς, το ενδιαφέρον που δείχνουν για τον Ησίοδο οφείλεται στις κοσμολογικές αντιλήψεις του τελευταίου, οι οποίες προκύπτουν από την αναφορά του στις απαρχές του κόσμου (*Θεογονία*) και στους τρόπους βελτίωσης της ζωής μας μέσα σε αυτόν (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*).

Επιπλέον, το ενδιαφέρον των Προσωκρατικών φιλοσόφων για τον Ησίοδο απορρέει και από τον τρόπο σκέψης του και τη θεματική των έργων του. Η Ησιόδεια σκέψη έχει το χαρακτηριστικό της επαναλαμβανόμενης μελέτης ενός θέματος και της εκ νέου εξέτασής του κάτω από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Όπως παρατηρεί ο Rowe,² οι θεοί στον Ησίοδο περιγράφονται άλλοτε ως κοσμικά στοιχεία και άλλοτε ως

¹ Rowe (1983): 127, 134. Kirk-Raven-Schofield (2001): 50.

² Rowe (1983): 127-132.

ανθρωπομορφικά όντα. Έτσι, η Γαῖα είναι και η γη της φυσικής πραγματικότητας και η μητέρα από την οποία προκύπτουν απόγονοι (*Θεογονία* στ. 126-153), ενώ ο Δίας εκτός από θεός φαίνεται να ταυτίζεται και με τον ουρανό, όταν χρησιμοποιεί την αστραπή και τον κεραυνό. Στη *Θεογονία* ο Ησίοδος αναφέρει ότι ο λόγος που υποφέρει το ανθρώπινο γένος είναι οι γυναίκες, λόγω της καταγωγής τους από την Πανδώρα (στ. 591), ενώ στο *Έργα και Ημέραι* προτάσσει ως αιτία την πράξη της Πανδώρας να ανοίξει το πιθάρι με τις συμφορές (στ. 94-105). Στη *Θεογονία* πάλι, παραδίδει τρεις διαφορετικές εκδοχές σχετικά με την προέλευση της δύναμης του Δία: την προσφορά της βροντής και του κεραυνού από τους Κύκλωπες (στ. 139-141), τη βοήθεια των Εκατόγχειρων στην Τιτανομαχία (στ. 713-735) και τη διαμονή στον Όλυμπο μαζί με τον Δία των παιδιών της Στυγός, του Ζήλου, της Νίκης, του Κράτους και της Βίης (στ. 383-388). Όλα τα παραπάνω δεν αποτελούν αντιφάσεις του ησιόδειου ερμηνευτικού μοντέλου, αλλά φανερώνουν την αδιάκοπη ενασχόληση του ποιητή με κάθε θέμα και τη σταδιακή ανακάλυψη των διαφορετικών πτυχών που το απαρτίζουν, κάτι που ο Rowe ονομάζει «θεωρία πολλαπλών προσεγγίσεων». Επιπλέον, οι προβληματισμοί του Ησιόδου δεν σχετίζονται με τις αιτίες των πραγμάτων, αλλά με την φύση τους.³ Για παράδειγμα, ο μύθος της Πανδώρας και των πέντε γενών αποτελούν εγχείρημα του ποιητή να εξηγήσει το τι είναι το κακό και όχι το γιατί υπάρχει.

Κατά τη γνώμη μου, οι Προσωκρατικοί προσελκύονται από την απουσία εξηγήσεων στον Ησίοδο και από την απροθυμία του να εξετάσει τα θέματα που τον απασχολούν με τρόπο οριστικό και αμετάκλητο. Μέσα από την κριτική που του ασκούν, επιχειρούν να δώσουν τις απαραίτητες εξηγήσεις στο κοινό της εποχής καταδεικνύοντας, ταυτόχρονα, όπως θα εξηγήσω παρακάτω, ότι η πολυμάθεια του Ησιόδου δεν είναι ικανή να αναδείξει την αλήθεια γύρω από την οποία υπάρχει ο κόσμος.

Πρώτο μου μέλημα, στη διαδικασία της έρευνας, ήταν η εξέταση (και, τελικά, αμφισβήτηση) του όρου «Προσωκρατικός», δεδομένου ότι μια τέτοιου είδους ομαδοποίηση των φιλοσόφων δεν συνηθίζεται, εκτός αν υποδηλώνει τη σχέση μαθητή-δασκάλου (πχ. Πυθαγόρειοι, Επικούρειοι) ή τη δράση κάτω από μια κοινή φιλοσοφική ιδέα (πχ. Ατομικοί, Περιπατητικοί, Στωικοί). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον

³ Rowe (1983): 133-134.

Long, τον όρο εισήγαγε ο Hermann Diels τον 20^ο αιώνα και χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει το σύνολο των πρώιμων Ελλήνων φιλοσόφων. Προσδιορίζει όχι μόνο όσους εκφράστηκαν φιλοσοφικά πριν τον Σωκράτη, αλλά και όσους φιλοσόφησαν ανεπηρέαστα από αυτόν.⁴

Όπως έχει επισημανθεί από τους μελετητές, ο όρος «Προσωκρατικός» εμπεριέχει μια γενίκευση η οποία παραβλέπει τα πεδία ενδιαφέροντος κάθε φιλοσόφου και εστιάζει αποκλειστικά σε αυτό της φιλοσοφίας. Τομείς, δηλαδή, όπως τα μαθηματικά, η αστρονομία, η πολιτική, η γεωμετρία και η μουσική τείνουν να περιφρονούνται, αν και αποτέλεσαν αντικείμενο φιλοσοφικών ερευνών. Η μελέτη τους, όμως, θεωρώ ότι είναι απαραίτητη, καθώς μας βοηθάει να αντιληφθούμε με μεγαλύτερη ακρίβεια τη σκέψη και τη συμβολή του κάθε «Προσωκρατικού» διανοητή ο οποίος έστρεψε το ενδιαφέρον του στον Ησίοδο.

Μια επιπλέον παράλειψη που σημειώνεται στην έρευνα είναι αυτή του χρονικού και κοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο ο κάθε φιλόσοφος διατύπωσε τις θεωρίες του. Αυτή η παράλειψη δεν είναι μικρής σημασίας, γιατί εύκολα μπορεί να κατευθύνει την έρευνα σε λάθος συμπεράσματα, με την έννοια ότι προσεγγίζει μονόπλευρα τις απόψεις τους. Ο όρος «Προσωκρατικός» αποδεικνύεται έτσι εξαιρετικά προβληματικός, αφού χαρακτηρίζει μια ολόκληρη περίοδο έχοντας ως μέτρο σύγκρισης κάτι ξένο ως προς αυτήν, εν προκειμένω τον Σωκράτη. Ο διάλογος, όμως, και η σύγκριση όσον αφορά φιλοσοφικά ζητήματα απαιτεί την κατανόηση της οπτικής γωνίας με βάση την οποία ο κάθε φιλόσοφος ερμηνεύει την εποχή του. Για αυτόν τον λόγο, τα αποσπάσματα των φιλοσόφων που θα εξετάσω στην παρούσα εργασία τα έχω προσεγγίσει με βάση το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο ανήκουν, ακριβώς επειδή η κατανόηση του τρόπου σκέψης του 6^{ου} και 5^{ου} αιώνα προϋποθέτει την κατανόηση της ίδιας της κοινωνίας και των ανθρώπων της, τη δεδομένη στιγμή.⁵

Οι φιλόσοφοι οι οποίοι εξετάζονται είναι ο Ξενοφάνης, ο Ηράκλειτος και ο Εμπεδοκλής. Οι δυο πρώτοι στράφηκαν ονομαστικά εναντίον του Ησιόδου, οπότε θεώρησα την ενασχόλησή μου με τις θεωρίες τους επιβεβλημένη. Το ενδιαφέρον για τον Εμπεδοκλή προήλθε από το γεγονός ότι εντόπισα σε μεγάλο βαθμό στοιχεία στα

⁴ Long (2007): 42-44.

⁵ Βέικος (2016): 42.

αποσπάσματά του τα οποία θεωρώ ότι είναι πολύ πιθανό να τα εμπνεύστηκε από τον Ησίοδο. Όπως πιστεύω θα γίνει κατανοητό στη συνέχεια, τόσο ο Ξενοφάνης και ο Ηράκλειτος, όσο και ο Εμπεδοκλής, παρουσιάζουν στοιχεία στα κοσμολογικά τους μοντέλα, τη βάση των οποίων εντόπισα κατά την έρευνά μου στον Ησίοδο.

Η πρόσληψη των ησιόδειων στοιχείων από τους παραπάνω φιλοσόφους αφορά, όπως θα διαφανεί στο κυρίως μέρος της παρούσας εργασίας, κοινούς όρους-έννοιες και μοτίβα τα οποία χρησιμοποιούνται σε νέα συμφραζόμενα και επαναπροσδιορίζονται νοηματικά, ώστε να εκφράσουν την οπτική κάθε φιλοσόφου σχετικά με τον κόσμο.

Στο πρώτο, λοιπόν, κεφάλαιο της εργασίας μου εξετάζω τα σημεία εκείνα του ησιόδειου έπους που τίθενται στο επίκεντρο της κριτικής του Ξενοφάνη. Τα σχόλιά του αφορούν την έμπνευση του Ησιόδου από τις Μούσες και τον ανθρωπομορφισμό με τον οποίο περιγράφει τους θεούς.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, οι απόψεις που εκφράζει ο Ηράκλειτος με αφορμή τον Ησίοδο αποτελούν τη βάση πάνω στην οποία ανέπτυξα την ανάλυση της ηρακλείτειας κοσμολογίας. Το ενδιαφέρον του φιλοσόφου περιστρέφεται γύρω από την έννοια του πολέμου και των θεϊκών συγκρούσεων, της σημασίας που έχει η κλοπή της φωτιάς από τον Προμηθέα, της έννοιας της δίκης, αλλά και γύρω από τις απόψεις του Ησιόδου σχετικά με την Ήμέρη και τη Νύκτα, τις ιερές μέρες και τις θυσίες που κάνουν οι άνθρωποι για να εξευμενίσουν τους θεούς.

Στο τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας μου ασχολούμαι με τον Εμπεδοκλή και τον τρόπο με τον οποίο αυτός ενσωματώνει στο έργο του στοιχεία της ησιόδειας κοσμογονίας, όπως είναι τα τέσσερα στοιχεία τα οποία συγκροτούν τον κόσμο, οι ρίζες της γης και ο μύθος των γενών, αλλά και οι θρησκευτικές αντιλήψεις που εκφράζει σχετικά με την επιφάνεια των Μουσών, τα δυο είδη Έριδας και τον Έρωτα.

Τα συστήματα που ανέπτυξαν ο Ηράκλειτος και ο Εμπεδοκλής, μπορούν σε μεγάλο βαθμό, να προσεγγιστούν και ως απαντήσεις στο σύστημα του Παρμενίδη. Οι προσπάθειές τους, δηλαδή, να εξηγήσουν το πλήθος των διαφορετικών στοιχείων που υπάρχουν στον κόσμο οφείλονται στον μονισμό που είχε επιβάλλει η παρμενίδεια σκέψη, όπως διαφαίνεται από το παρακάτω απόσπασμα:

ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος

τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν.⁶

Επιπρόσθετα, οι φιλόσοφοι με τους οποίους ασχολούμαι προσφέρουν μια εναλλακτική απάντηση στην παρμενίδεια άποψη ότι οι μεταβολές στη φύση είναι ψευδαισθήσεις, με αποτέλεσμα τα διάφορα ονόματα που δίνουν οι άνθρωποι στα πράγματα να αφορούν επί της ουσίας μια αλήθεια:

τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,

ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,

γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,

καὶ τόπον ἀλλάσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.⁷

Μπορεί, επομένως, οι Προσωκρατικοί σε μεγάλο βαθμό να επηρεάστηκαν από τους επικούς ποιητές, δεδομένου ότι οι τελευταίοι κατείχαν μεγάλο κύρος, δεν έμειναν όμως αδιάφοροι απέναντι στις θεωρίες των προγενέστερων φιλοσόφων. Ο διάλογος, επομένως, με ο,τιδήποτε αποτελεί αφορμή για φιλοσοφικό στοχασμό τους καθιστά διαμορφωτές της πρώιμης φιλοσοφικής σκέψης. Στην εργασία μου, τα κοσμολογικά μοντέλα των φιλοσόφων που μελετώ δεν συγκρίνονται εκτενώς με αυτά των υπόλοιπων Προσωκρατικών (το εύρος άλλωστε των θεμάτων που απασχολούν τον Ξενοφάνη, τον Ηράκλειτο και τον Εμπεδοκλή είναι μεγάλο). Επικεντρώνομαι στον διάλογό τους με τον Ησίοδο, ο οποίος αποτελεί πολύ σημαντικό κεφάλαιο της σκέψης και των προβληματισμών τους, το οποίο, με τη σειρά του, χρήζει στοχευμένης μελέτης.

Πριν προχωρήσω στο κυρίως μέρος της εργασίας μου, θεωρώ σκόπιμο να περιγράψω τη μέθοδο ανάλυσης που ακολούθησα για την ερμηνεία τόσο των φιλοσοφικών αποσπασμάτων όσο και των ησιόδειων επών. Βασιζόμενη στο μνημειώδες σύγγραμμα των Herman Diels και Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1960), μελέτησα το συνολικό έργο των τριών φιλοσόφων, ενώ για τα ησιόδεια έπη βασίστηκα σε αυτά των West (*Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966) και Solmsen (*Hesiodi opera*, Oxford, 1970).

⁶ Diels-Kranz (1960): 237, fr. 8.

⁷ Diels-Kranz (1960): 238, fr. 8.

Στη συνέχεια απομόνωσα τα σημεία εκείνα στα οποία θεώρησα ότι υπάρχει συνάφεια μεταξύ των φιλοσόφων και του Ησιόδου. Σε πρώτο επίπεδο, ανίχνευσα αυτήν τη συνάφεια στη χρήση κοινής ορολογίας. Οι κατ' όνομα επιθέσεις στον Ησίοδο από τον Ξενοφάνη και τον Ηράκλειτο, αλλά και οι αναφορές τους, όπως και του Εμπεδοκλή, σε μυθολογικές οντότητες (Τιτάνες, Γίγαντες, Κένταυροι, Κεραυνός, Αΐδης, Διόνυσος, Ζεύς, Ήρα, Μούσες) και σε όρους που εμφανίζονται στο έπος (Δίκη, Ήρις, ρίζαι) είναι μερικά τέτοια παραδείγματα.

Σε δεύτερο επίπεδο, ασχολήθηκα με τις όψεις του Ησιόδου που συζητούν έμμεσα οι παραπάνω φιλόσοφοι στις θεωρίες τους. Τέτοιου είδους είναι τα σχόλια που κάνει ο Ξενοφάνης σχετικά με την εξωτερική εμφάνιση των θεών, τη συμπεριφορά τους και τη θεϊκή αποκάλυψη. Έμμεση αναφορά στον Ησίοδο αποτελούν, επίσης, και ορισμένα στοιχεία της ηρακλείτειας θεωρίας, όπως ο πόλεμος και η άρμονία που προκύπτει από αυτόν, η θεϊκή φύση του πυρός και η σύνδεσή του με τον φυσικό κόσμο. Τέλος, η θεωρία του Εμπεδοκλή για τις τέσσερις κοσμικές αρχές, τον Σφαῖρο, τη διπλή φύση της φιλότιτος και του νείκους, την κυκλική εξέλιξη του κόσμου και την ηθική αποτίμηση της εποχής του αποτελούν αντιλήψεις που, μαζί με αυτές των προαναφερθέντων φιλοσόφων, αναλύω στην εργασία μου σε συνδυασμό με τον Ησίοδο.

Η ανάλυση των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών στα οποία επικεντρώθηκα χωρίστηκε σε δυο φάσεις: στην πρώτη, τα αποσπάσματα αναλύθηκαν μέσα στα συμφραζόμενα στα οποία τα έχει τοποθετήσει κάθε στοχαστής και μέσα στο χρονικό και κοινωνικό τους πλαίσιο. Το λεξικό των Liddell, Scott και Jones διευκόλυνε πολύ την έρευνά μου σε αυτό το κομμάτι, ενώ η πλούσια βιβλιογραφία που αφορά τον ερμηνευτικό και φιλοσοφικό σχολιασμό των σωζόμενων κειμένων με βοήθησε να εμβαθύνω στην πολύπλευρη σκέψη των εκφραστών της.

Στην δεύτερη φάση, συνέκρινα τα συστήματα κάθε φιλοσόφου με τα ησιόδεια έπη. Η σύγκριση αφορά την καταγραφή των σημείων σύγκλισης και τον τρόπο με τον οποίο αυτή επιτυγχάνεται, καθώς και τον σχολιασμό των σημείων στα οποία υπάρχει διαφωνία είτε με το σύνολο είτε με ορισμένες πλευρές της ησιόδειας σκέψης. Επιπλέον, καταγράφω και τις αντιπροτάσεις των φιλοσόφων έναντι στα όσα

υποστηρίζει ο Ησίοδος. Στο τελικό στάδιο της εργασίας μου, τοποθέτησα τους φιλοσόφους σε χρονολογική σειρά.

Στην όλη διαδικασία της αναζήτησης και της διεξαγωγής συμπερασμάτων είχα την πολύτιμη βοήθεια της επιβλέπουσας καθηγήτριάς μου, κ. Κατερίνας Οικονομοπούλου, την οποία ευχαριστώ θερμά. Οι καίριες παρατηρήσεις της ήταν καθοριστικής σημασίας, καθώς με βοήθησαν να ισχυροποιήσω τα επιχειρήματά μου και να δώσω επιστημονική εγκυρότητα στο πόνημά μου. Ευχαριστίες, επίσης, οφείλω στην κ. Άννα Ποταμίτη, η οποία ανέλαβε τη συνεπίβλεψη της εργασίας μου, αλλά λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών κάτω από τις οποίες αυτή πραγματοποιήθηκε, λόγω της πανδημίας, δεν είχα την ευκαιρία να συνεργαστώ στενά μαζί της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η κριτική του Ξενοφάνη στο θεολογικό μοντέλο του Ησιόδου

Με βάση τις πληροφορίες που παραδίδουν ο Κλήμης και ο Διογένης Λαέρτιος, ο Ξενοφάνης πρέπει να έζησε μεταξύ 570-475 π.Χ..⁸ Γνωρίζουμε ελάχιστα στοιχεία της ζωής του, όπως ότι γεννήθηκε στην Κολοφώνα της Ιωνίας, ότι έζησε τουλάχιστον μέχρι τα ενενήντα δύο του χρόνια, χωρίς να πάψει να ασχολείται με την ποίηση και ότι μετά την κατάληψη της Λυδίας από τους Πέρσες (545 π.Χ.) περιπλανιόταν από πόλη σε πόλη. Ο ίδιος μας δίνει μια αυτοβιογραφική πληροφορία, σύμφωνα με την οποία έχει συμπληρώσει 67 χρόνια περιπλάνησης:

ἤδη δ' ἑπτὰ τ' ἔασι καὶ ἐξήκοντ' ἔνιαυτοῖ

βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἂν Ἑλλάδα γῆν.⁹

Ο όρος βληστρίζοντες (που σημαίνει «πετώντας για»)¹⁰ χρησιμοποιείται εδώ μεταφορικά, για να δηλώσει τον υπερπόντιο χαρακτήρα των ταξιδιών του Ξενοφάνη. Εντύπωση, ωστόσο, προκαλεί ο λόγος για τον οποίο ο Ξενοφάνης επέλεξε να κάνει την παραπάνω δήλωση. Έχοντας υπόψη μου τις παρατηρήσεις του Leshner, πιστεύω ότι στόχος του είναι να προσδώσει κύρος στις απόψεις του υπενθυμίζοντας στο κοινό ότι ως πολυταξιδεμένος και ηλικιωμένος έχει συναναστραφεί πολλούς φιλοσόφους που έζησαν πριν από αυτόν και έχει μάθει πολλά από αυτούς.¹¹

Οι δοξογράφοι θεωρούσαν ότι ο Ξενοφάνης ήταν ιδρυτής της Ελεατικής σχολής στην Κάτω Ιταλία και δάσκαλος του Παρμενίδη. Η αντιμετώπιση του Ξενοφάνη ως ελεατικού προέκυψε από μια πραγματεία¹² στην οποία λανθασμένα βασίστηκε ο Σιμπλίκιος, ενώ η συσχέτισή του με τον Παρμενίδη οφείλεται στη φαινομενική ομοιότητα που παρουσιάζουν οι θεωρίες τους (ο Ξενοφάνης αναφέρθηκε στην ύπαρξη μιας θεότητας, ενώ ο Παρμενίδης στην ύπαρξη μιας αλήθειας). Στην πραγματικότητα, όμως, δεν ισχύει καμία από τις παραπάνω απόψεις. Σύμφωνα με τους Kirk, Raven και Schofield, ο Ξενοφάνης δεν μπορεί να ενταχθεί στους

⁸ Kirk-Raven-Schofield (2001): 171-173.

⁹ Diels-Kranz (1960): 131, fr. 8.

¹⁰ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

¹¹ Leshner (1992): 73.

¹² Ψευδο-Αριστοτέλης, *Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους, Γοργίου*.

φιλοσόφους της δυτικής φιλοσοφίας του Πυθαγόρα, ούτε και στους Ίωνες κοσμολόγους, με των οποίων τις θεωρίες ήταν αντίθετος.¹³

Ο Ξενοφάνης ήταν κυρίως ποιητής και τις φιλοσοφικές ανησυχίες που είχε τις εξέφρασε μέσα από τα ποιήματά του. Τα περισσότερα είναι γραμμένα σε ελεγειακό μέτρο, κάποια σε εξάμετρο και ένας στίχος σε ιαμβικό τρίμετρο, ενώ το περιεχόμενό τους είναι θεολογικό, κοσμολογικό και συμποτικό. Τα αποσπάσματα που μας σώζονται από τον Ξενοφάνη είναι κυρίως θεολογικού περιεχομένου. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, οι υποθέσεις μας σχετικά με την άποψή του για τον φυσικό κόσμο να βασίζονται σε μεγάλο ποσοστό σε αυτά τα αποσπάσματα. Παρόλα αυτά, το ενδιαφέρον που είχε για τη θεολογία είναι έκδηλο και, όπως θα δείξω παρακάτω, έρχεται σε αντίθεση με τις καθολικά αποδεκτές απόψεις που πρέσβευε ο Ησίοδος, που ήταν ένας από τους διαμορφωτές της θρησκευτικής συνείδησης του 8^{ου} αιώνα π.Χ..

Σε αυτό το κεφάλαιο θα προσπαθήσω να κατανοήσω τη σκέψη του Ξενοφάνη μέσα από την κριτική που ασκεί στον Ησίοδο. Ο Ξενοφάνης είναι ο πρώτος φιλόσοφος που αμφισβήτησε τόσο άμεσα και έντονα το καθιερωμένο θεολογικό σύστημα. Η διερεύνηση της θεολογικής του θεώρησης είναι επομένως απαραίτητη για την κατανόηση του τρόπου διαμόρφωσης της σκέψης των μετέπειτα φιλοσόφων.

1.1 Η αντίθεση με την επική παράδοση και η αγαθή προαίρεση απέναντι στους θεούς

Το θεολογικό μοντέλο του Ξενοφάνη, όπως προκύπτει από τα DK11 και DK12, δίνει έμφαση στο τι δεν είναι θεός. Ο Ξενοφάνης διαφοροποιείται από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, οι οποίοι αποδίδουν στους θεούς ανθρωπομορφική φύση:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε,

ὅσσα παρ' ἀνθρώποις ὄνειδα καὶ ψόγος ἐστίν.¹⁴

Στο απόσπασμα, μάλιστα, υποδηλώνεται ότι οι επικοί ποιητές τοποθετούν τους θεούς σε κατώτερη θέση από τους ανθρώπους, αφού τους αποδίδουν χαρακτηριστικά που για τους ανθρώπους θεωρούνται άξια επίκρισης (ὄνειδα) και περιφρόνησης (ψόγος).¹⁵ Με τον Ξενοφάνη ξεκινάει μια νέα θεώρηση, σύμφωνα με την οποία η

¹³ Kirk-Raven-Schofield (2001): 173-174.

¹⁴ Diels-Kranz (1960): 132, fr. 11.

¹⁵ LSJ, βλ. τα σχετικά λήμματα.

ηθική ανωτερότητα των θεών θεωρείται αυτονόητη, για την καταξίωσή τους ως τέτοιων, και αναγκαστική για τη διασφάλιση της αρμονικής συνύπαρξης των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία. Δεν αποκλείεται μάλιστα, οι απόψεις που έχουν ο Δημόκριτος, ο Ευριπίδης και ο Πλάτωνας για τους θεούς να είναι επηρεασμένες από την κριτική του Ξενοφάνη.¹⁶ Για τον Ξενοφάνη, λοιπόν, οι επικοί ποιητές υπονομεύουν την αξία των θεών και την ακεραιότητα της κοινωνίας επειδή:

ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα.

Κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.¹⁷

Η ομοιότητα αυτού του αποσπάσματος ως προς τη δομή με το προηγούμενο (θεοῖς ἀνέθηκαν-ἐφθέγγξαντο θεῶν) με οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το υποκείμενό τους είναι κοινό, ο Όμηρος και ο Ησίοδος. Επίσης, ο δεύτερος στίχος του DK12 φαίνεται να επεξηγεί τον δεύτερο του DK11. Αυτά, δηλαδή, που οι άνθρωποι θεωρούν καταδικαστέα και οι ποιητές έχουν αποδώσει στους θεούς είναι η κλοπή, η μοιχεία και η απάτη.

Ο Ξενοφάνης, ωστόσο, δεν αρκείται μόνο στην κριτική προς τους ποιητές. Εκφράζει την αντίθεσή του και ταυτόχρονα προτείνει νέες απόψεις. Για παράδειγμα στο DK1 επιδεικνύει, μεταξύ άλλων, την ενδεδειγμένη στάση απέναντι στους θεούς. Με αυτήν την έννοια η κριτική των δύο τελευταίων αποσπασμάτων συμπληρώνεται από τον διδακτικό χαρακτήρα του DK1. Στο πρώτο μέρος αυτού του αποσπάσματος, ο Ξενοφάνης περιγράφει τον χώρο στον οποίο επιτελείται ένα συμπόσιο, ενώ στο δεύτερο μέρος προτάσσει τους τρόπους συμπεριφοράς που οφείλει να έχει ο συμποσιαστής, την ηθική ανωτερότητα και τον σεβασμό στους θεούς:

θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν.¹⁸

Έτσι, μπορούμε να χαρακτηρίσουμε το πρώτο μέρος ως περιγραφικό (νῦν γὰρ δὴ) και το δεύτερο ως δεοντολογικό (χρηὶ δὲ). Ο Leshner επισημαίνει ότι στόχος του αποσπάσματος δεν είναι να διδάξει ένα συμβατικό είδος ευσέβειας προς τους θεούς, αλλά να εμπνεύσει στο κοινό το αίσθημα της ηθικής ανωτερότητας.¹⁹ Η κριτική στον

¹⁶ Leshner (1992): 84-85.

¹⁷ Diels-Kranz (1960): 132, fr. 12.

¹⁸ Diels-Kranz (1960): 128, fr. 1.

¹⁹ Leshner (1992): 59.

Ησίοδο είναι ξεκάθαρη και στοχεύει σε συγκεκριμένα σημεία της *Θεογονίας* στα οποία οι θεοί παρουσιάζονται να έχουν πάθη. Στην περιγραφή του γεύματος στη Μηκώνη (στ. 535-557) για παράδειγμα, ο Προμηθέας χαρακτηρίζεται άγκυλομήτης (= πανούργος),²⁰ ενώ στους στίχους 561-612 ο θυμός του Δία, εξαιτίας του δόλου του Προμηθέα, καταλήγει σε συμφορά για το ανθρώπινο γένος:

ὥς δ' αὐτως ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας

Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκεν.

Τέλος, στην περιγραφή της Τιτανομαχίας (στ. 674-720), το μίσος μεταξύ των δυο αντιμαχόμενων πλευρών φαίνεται να έχει αντίκτυπο και στη φύση:

γῆ μέγ' ἔσμαράγησεν, ἐπέστενε δ' οὐρανὸς εὐρύς

σειόμενος.

Πριν, ωστόσο, ο Ξενοφάνης καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η σκέψη μας (προμηθεΐη)²¹ για τους θεούς πρέπει να είναι αγαθή, παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο αυτό μπορεί να επιτευχθεί. Θέτει, λοιπόν, κάποιους περιορισμούς σχετικά με το τι οφείλει να τραγουδά ένας ενάρετος συμποσιαστής:

οὔτε μάχας διέπει Τιτήνων οὔτε Γιγάντων,

οὔδ' <τι> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,

ἢ στάσιας σφεδανάς.²²

Οι παραπάνω στίχοι, δεδομένου ότι αναφέρονται στη Τιτανομαχία (μάχας Τιτήνων) και στις συγκρούσεις των θεών (στάσιας), είναι πιθανό να έχουν στόχο το έπος και κυρίως τον Ησίοδο, καθώς αυτός περιγράφει στη *Θεογονία* του με λεπτομέρεια τέτοιου είδους ιστορίες. Ο Ξενοφάνης, βέβαια, δεν απορρίπτει γενικά τις λαϊκές παραδόσεις που παραθέτει ο Ησίοδος. Στόχος του είναι να διαμορφώσει ένα συμπόσιο μέσα στα όρια του μέτρου, όσον αφορά το ήθος των παρευρισκόμενων, και να αποφύγει οποιαδήποτε αφορμή υπέρβασής του.

²⁰ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

²¹ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

²² Diels-Kranz (1960): 126-128, fr. 1.

Μάλιστα, ο Ξενοφάνης προετοιμάζει το κοινό του για το είδος του συμποσίου που θα ακολουθήσει από τους πρώτους κιώλας στίχους του DK1. Οι φράσεις ζάπεδον καθαρὸν, ἀγνήν ὁδμήν και ὕδωρ καθαρὸν που δίνουν τελετουργικό χαρακτήρα στο συμπόσιο, η απουσία αναφοράς σε οποιαδήποτε διάθεση χαλαρότητας και οι συστάσεις για το πώς πρέπει να αντιμετωπίζονται οι θεοί συνηγορούν στην άποψη ότι πρόκειται για ένα αρμονικό συμπόσιο. Ο Bowra αναφέρει ότι τα δυο επίθετα (καθαρός, ἀγνός) δεν χρησιμοποιούνται από τον Ξενοφάνη απλώς για να περιγράψουν τον χώρο, αλλά σχετίζονται με την αγνότητα και την ιερότητα της όλης διαδικασίας που πρόκειται να ακολουθήσει.²³ Είναι φυσικό, επομένως, σε ένα τέτοιο συμπόσιο να απέχουν ιστορίες που ατιμάζουν τους θεούς και τη θέση τους να παίρνουν ύμνοι με θεματολογία καθαρή από ένοχες σκέψεις (καθαροῖσι λόγοις).²⁴

Μια πιο προσεκτική εξέταση του αποσπάσματος, αποκαλύπτει τη στενή σχέση μορφής και περιεχομένου. Όσον αφορά τη μορφή, παρατηρώ ότι και στα δύο μέρη του αποσπάσματος είναι κατανεμημένοι ὀροι ταυτόσημοι, ὀπως ἀγνός και καθαρός καθώς και ὀροι σύνθετοι με πρώτο συνθετικό το επίρρημα εὐ (εὐῶδες, εὐφροσύνης, εὐφρονας, εὐφήμοις, εὐξαμένους), ὀι ὀποῖοι δίνουν ἕναν τόνο ευθυμίας στο συμπόσιο. Ὡς προς το περιεχόμενο, διαπιστώνω ὀτι ἡ περιγραφή του τελετουργικού τρόπου με τον ὀποῖο προετοιμάζεται το συμπόσιο στο πρώτο μέρος του αποσπάσματος, ὀποτελεί τἡ βάση πάνω στην ὀποῖα ὀ Ξενοφάνης θα εκφράσει τἡς ὀπόψεις του στο δεύτερο μέρος σχετικά με τἡν ευσέβεια.²⁵ Με βάση, λοιπόν, τἡν εὐθυμη διάθεση που δημιουργεί ἡ συχνή χρήση του επιρρήματος εὐ και τἡν προτροπή του Ξενοφάνη για καθαρότητα στον χώρο και στη σκέψη, συμπεραίνω ὀτι ἡ μορφή και το περιεχόμενο συνδυάζονται αρμονικά προκειμένου να δώσουν μια θρησκευτική διάσταση σε ὀλο το ἀπόσπασμα.

Εντύπωση, ὀστόσο, προκαλεί το γεγονός ὀτι ὀ Ξενοφάνης επιλέγει να εκφράσει τἡς θεολογικές του ὀπόψεις μέσα σε μια συμποτική ελεγεία και ὀχι σε κάποιο κοσμολογικό ποῖημα. Ὁ λόγος που συμβαίνει αυτό σχετίζεται με τον χαρακτήρα που είχε το καθένα ἀπό τα δυο ποιητικά είδη. Τα κοσμολογικά ποῖηματα, ὀπως αυτά του Εμπεδοκλή και του Παρμενίδη, δεν προσφέρονταν για τἡν διάδοση ὀπόψεων για τους

²³ Bowra (1938): 364-365.

²⁴ Bowra (1938): 359.

²⁵ Leshner (1992): 56.

θεούς, αλλά κυρίως για την εξήγηση των φυσικών φαινομένων και του κόσμου, τα οποία οι ποιητές επιχειρούσαν να ερμηνεύσουν ανεξάρτητα από τη δράση κάποιας ανώτερης ύπαρξης.²⁶ Στο βαθμό που η *Θεογονία*, συγκαταλέγεται μεταξύ των κοσμολογικών ποιημάτων, δεδομένου ότι αναφέρεται στις κοσμογονικές αρχές του Χάους και του Έρωτα ως βάσεις για την δημιουργία θεών και ανθρώπων, η αναφορά στους θεούς δικαιολογείται από το γεγονός ότι δεν εκφράζει νέες απόψεις, αλλά παραθέτει ήδη γνωστούς λαϊκούς μύθους σχετικά με τον κόσμο, με σκοπό να τους δώσει πανελλήνια διάσταση.²⁷ Εφόσον, λοιπόν, οι λαϊκοί μύθοι, σύμφωνα με τη μαρτυρία του ίδιου του Ξενοφάνη, μέχρι το 6^ο αιώνα παρουσίαζαν τους θεούς να έχουν πάθη, ο Ξενοφάνης δεν θα δικαιολογούταν να κάνει μια διαφορετική δήλωση.

Σε μια συνθήκη, ωστόσο, όπως το συμπόσιο, υπάρχει περισσότερη ελευθερία. Το αρχαϊκό συμπόσιο ήταν ένας αριστοκρατικός θεσμός στη διάρκεια του οποίου οι συμποσιαστές συνήθιζαν μεταξύ άλλων να συζητούν για διάφορα ζητήματα που αφορούσαν την κοινωνία, την πολιτική και τη θρησκεία. Ο στενός κύκλος στον οποίο επιτελούταν το συμπόσιο και η γνωριμία των προσώπων μεταξύ τους έδινε τη δυνατότητα στους παρευρισκόμενους, όχι μόνο να προβληματίζονται, αλλά και να αμφισβητούν την καθιερωμένη τάξη πραγμάτων, καθώς είχε εξασφαλιστεί η εχεμύθεια για όσα πρόκειται να ειπωθούν. Συνεπώς, είναι ξεκάθαρο ότι ο Ξενοφάνης επιλέγει να ασκήσει κριτική στους θεούς του Ησιόδου στο πλαίσιο ενός συμποσίου, γιατί εκεί η σχέση ανθρώπων και θεών εξετάζεται εκτός των κοινωνικών περιορισμών.²⁸

1.2 Τα χαρακτηριστικά του θεού στον Ξενοφάνη

Ο ανθρωπομορφισμός με τον οποίο προβάλλονται οι θεοί στην επική παράδοση, σύμφωνα με την παραπάνω κριτική του Ξενοφάνη, δεν απορρίπτεται εντελώς. Ο ίδιος αποδίδει στον θεό σωματικά (DK24) και πνευματικά (DK25) χαρακτηριστικά. Η διαφορά έγκειται στο ότι δεν τα αντιλαμβάνεται με την ανθρώπινη έννοια. Για τον Ξενοφάνη, ο θεός είναι μια ενιαία οντότητα. Το σώμα του δεν είναι σαν αυτό των θνητών, αφού δεν διαθέτει διακριτά όργανα για την αίσθηση και τη σκέψη. Αυτό συμβαίνει γιατί τα ανθρώπινα όργανα έχουν περιορισμένες δυνατότητες και δεν μπορούν να εξασφαλίσουν την αντιληπτική πληρότητα, την οποία τονίζει ο

²⁶ Κάλφας (2015): 24.

²⁷ Burnet (1980): 10-12.

²⁸ Πβ. Morris (2004): 57.

Προκειμένου, λοιπόν, ο Ξενοφάνης να ισχυροποιήσει το επιχείρημά του απέναντι σε αυτές τις απόψεις, εισάγει μια νέα θεωρία που σήμερα ονομάζουμε σχετικισμό ή σχετικοκρατία.³⁴ Σύμφωνα με αυτόν, το γεγονός ότι οι άνθρωποι περιγράφουν τους θεούς σύμφωνα με τα δικά τους χαρακτηριστικά δεν αποτελεί απόδειξη ότι αυτοί είναι έτσι, γιατί, αν είχαν τη δυνατότητα και τα υπόλοιπα γήινα όντα να μιλήσουν για τους θεούς, θα το έκαναν με βάση τον εαυτό τους:

εἰ <δε> τοὶ ἵπποι ἔχον χέρας ἢ βόες ἢ ἑ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεςσι [..]
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόνπερ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.³⁵

Στόχος του συγκεκριμένου αποσπάσματος είναι να εξηγήσει την προέλευση των απόψεων που έχουν οι άνθρωποι για τους θεούς. Για τον Ξενοφάνη, ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι περιγράφουν τους θεούς τους φανερώνει και το γιατί καταλήγουν σε αυτήν την περιγραφή. Η ανάγκη των ανθρώπων να αισθάνονται τους θεούς τους οικείους εκφράζεται ήδη στα Ησιόδεια έπη και αποδεικνύεται λανθασμένη κατά τον Ξενοφάνη, ο οποίος με το παραπάνω απόσπασμα κάνει λόγο για ανομοιομορφία μεταξύ θεών και ανθρώπων. Καθώς, λοιπόν, η εξωτερική εμφάνιση των θεών δεν συνάδει με αυτή των ανθρώπων, θα ήταν αδύνατο να ισχυριστεί κανείς ότι συνάδει η συμπεριφορά τους, ειδικά όσον αφορά τα ανθρώπινα ελαττώματα. Αυτή η διαπίστωση θυμίζει δύο αποσπάσματα τα οποία συζητήσα στην αρχή του κεφαλαίου, τα DK11 και DK12. Σε αυτά ο Ξενοφάνης επικρίνει την άποψη ότι οι θεοί έχουν αδυναμίες, ενώ στο DK15 ολοκληρώνει τη θεωρία του για τους θεούς, υποδηλώνοντας ότι αυτοί δεν έχουν ούτε ανθρώπινη μορφή. Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω, καταλήγω στο συμπέρασμα ότι η ένσταση του Ξενοφάνη στον Ησίοδο αφορά την ανομοιομορφία θεών και ανθρώπων και όχι το ανέφικτο της σύγκρισής τους.³⁶

³⁴ Σχετικοκρατία: θεωρία σύμφωνα με την οποία οποιαδήποτε γνώση είναι σχετική δεδομένου ότι εξαρτάται από κάποια άλλη γνώση ή συνδέεται με την άποψη του υποκειμένου. Λεξικό *Το Παπυράκι* (2003): 1680.

³⁵ Diels-Kranz (1960): 132-133, fr. 15.

³⁶ Leshner (1992): 93-94.

1.3 Η αντιληπτική ικανότητα των ανθρώπων ως απάντηση στην έμπνευση των επικών αιιδών από τη Μούσα

Ο Ξενοφάνης διαφωνεί με τον Ησίοδο και για ένα ακόμα ζήτημα, τη θεϊκή έμπνευση των επικών αιιδών, την οποία απορρίπτει. Στη *Θεογονία* ο Ησίοδος καταθέτει τα διαπιστευτήριά του για τις μαντικές του ικανότητες και την επικοινωνία του με τους θεούς:

καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασθαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι ἀοιδὴν 30

θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα.³⁷

Η εμφάνιση των Μουσών στον Ησίοδο και η παράδοση σε αυτόν της δάφνης, του ιερού φυτού του Απόλλωνα, συμβολίζει τη μύησή του στην ποιητική τέχνη και την ικανότητά του στη μαντική. Επιπλέον, στο *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* ο Ησίοδος δηλώνει την άγνοιά του για τη ναυτιλία, για την οποία, ωστόσο, προτίθεται να μιλήσει επειδή τον εμπνέουν οι Μούσες:

δείξω δὴ τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλλάσσης,
οὔτε τι ναυτιλῆς σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν.

[...]

ἀλλὰ καὶ ὡς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο·

Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον ἀείδειν.³⁸

Αν και ο Ησίοδος παρουσιάζει τον εαυτό του ευνοημένο από τις Μούσες, αφού ἐνέπνευσαν σε αυτόν θεϊκή φωνή δεν τον ταυτίζει με τον Ομηρικό αιιδό, ο οποίος θεωρούνταν ημίθεος. Οι ίδιες οι Μούσες του υπενθυμίζουν τη θνητότητά του, όταν λένε για τον ίδιο και τους βοσκούς, γενικότερα, ότι είναι:

ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον.³⁹

³⁷ Ησίοδος, *Θεογονία*: 30-32.

³⁸ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 648-662.

³⁹ Ησίοδος, *Θεογονία*: 26.

Με αυτά τα λόγια οι Μούσες αντιπαραβάλλουν τον εαυτό τους με τον Ησίοδο καταδεικνύοντας την κατωτερότητα του, καθώς αυτές ούτε κατοικούν σε αγρούς (ἄγρραυλος)⁴⁰ ούτε έχουν ταπεινή καταγωγή (κάκ' ἐλέγχεα),⁴¹ ούτε φυσικές ανάγκες, όπως αυτή της πείνας (γαστέρες οἶον). Το γεγονός ότι ο Ησίοδος δεν απαντά σε αυτή τη δήλωση των Μουσών, υποδηλώνει ότι συμφωνεί με αυτές. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν είναι άσκοπο. Με το να επισημαίνει ο Ησίοδος την ανικανότητά του να μιλήσει για τους θεούς από μόνος του, ουσιαστικά δίνει εγκυρότητα στο έργο του, αφού αποδεικνύει ότι το περιεχόμενο των λόγων του είναι εμπνευσμένο από τις Μούσες και ο ίδιος απλά το εκφράζει με τα δικά του λόγια. Ο ρόλος του, λοιπόν, ως ποιητή είναι να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ ανθρώπων και θεών.⁴²

Ο Ξενοφάνης δεν απορρίπτει την έννοια της θεϊκής αποκάλυψης, αλλά τη διαδεδομένη μέσα από το έπος αντίληψη ότι οι ποιητές (ειδικά) εμπνέονται από τους θεούς.⁴³ Τα παραδείγματα που παρέθεσα από τα Ησιόδεια έπη ισχυρίζονται ότι υφίστανται μια άμεση σχέση των επικών αιοιδών με τον θεό για την απόκτηση της γνώσης, αλλά στη συνέχεια η γνώση αυτή παρέχεται διαμεσολαβημένα στους υπόλοιπους ανθρώπους.⁴⁴ Ο Σωκράτης στον πλατωνικό διάλογο, *Ιων* περιγράφει αυτή τη σχέση φέρνοντας ως παράδειγμα τον τρόπο λειτουργίας του μαγνήτη. Όπως, δηλαδή, ο μαγνήτης έχει τη δύναμη να ελκεί καθετί σιδερένιο και να μεταβιβάζει αυτή τη δυνατότητα της έλξης και στα σιδερένια αντικείμενα, έτσι και οι Μούσες, σαν ένα είδος μαγνήτη προσελκύουν τους ποιητές, οι οποίοι με τη σειρά τους «μαγνητίζουν» το κοινό. Το μοντέλο που περιγράφει ο Σωκράτης αναπαράγει την ιδιαίτερη σχέση που περιγράφει ότι έχει και ο Ησίοδος με τις Μούσες. Μια σχέση σύμφωνα με την οποία ο ποιητής δημιουργεί μόνο όταν εμπνέεται από τη Μούσα και κατόπιν επικοινωνεί το έργο του στους υπόλοιπους, πράγμα που σημαίνει ότι η ποιητική τέχνη δεν βασίζεται σε τεχνικές γνώσεις, αλλά σε μια ανώτερη θεϊκή δύναμη.⁴⁵

Αντίθετα, ο Ξενοφάνης θεωρεί ότι η αποκάλυψη προκύπτει μέσα από τις βιωματικές εμπειρίες και κατά συνέπεια αφορά κάθε άνθρωπο. Τη σχέση της θεϊκής αποκάλυψης

⁴⁰ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

⁴¹ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

⁴² Stoddard (2004): 60-97.

⁴³ Leshner (1992): 145.

⁴⁴ Tor (2017): 135-137, 123-124.

⁴⁵ Πλάτωνας, *Ιων*: 533d-534c.

με την αντιληπτική εμπειρία των ανθρώπων την περιγράφει πλήρως το DK38, στο οποίο ο Ξενοφάνης εξηγεί ότι αν ο θεός δεν είχε κάνει στους ανθρώπους προσιτό το μέλι ως μέτρο σύγκρισης, η άποψή τους για τη γλυκύτητα θα ήταν διαφορετική από ότι είναι τώρα. Για αυτόν τον λόγο ο Ξενοφάνης ισχυρίζεται ότι οι άνθρωποι πρέπει να συμπεριφέρονται μαζεύοντας συνεχώς πληροφορίες για τους θεούς και ελπίζοντας σε μια βαθμιαία πρόοδο:⁴⁶

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,

ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.⁴⁷

Το ρήμα δείκνυμι χρησιμοποιείται εδώ σκόπιμα με την πρόθεση ὑπὸ, για να δηλώσει τον έμμεσο χαρακτήρα της αποκάλυψης και την απατηλή έννοια της ποιητικής έμπνευσης, ενώ ο αόριστος του ρήματος είναι γνωμικός και εκφράζει ένα επαναλαμβανόμενο μοτίβο,⁴⁸ τη διαρκή, δηλαδή, υπόδειξη της αλήθειας που κάνουν οι θεοί στους θνητούς. Με βάση αυτή τη διαπίστωση, γίνεται κατανοητή και η σημασία της μετοχής ζητοῦντες στον δεύτερο στίχο. Το εννοούμενο υποκείμενό της είναι οί θνητοί και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως το αντίθετο της θεϊκής αποκάλυψης, αλλά ως μια διαδικασία αναζήτησης της αλήθειας από πλευράς των ανθρώπων, η οποία, ωστόσο, υποκινείται από τη θεϊκή βούληση (DK36).⁴⁹ Από την άλλη το ρήμα ἐφευρίσκουσιν σε συνδυασμό με τη μετοχή ζητοῦντες χρησιμοποιείται για να περιγράψει την πλήρη κατανόηση αυτού που αναζητείται. Αυτού του είδους η αναζήτηση, όμως, εμπεριέχει και την έννοια της παρατήρησης, καθώς προϋποθέτει ταξίδια σε νέους τόπους και συναναστροφή με τους ανθρώπους και τις αντιλήψεις τους, κάτι που, όπως, ανέφερα στην αρχή του κεφαλαίου, ο Ξενοφάνης έκανε για 67 χρόνια. Στη συνέχεια, οι πληροφορίες αυτές μετατρέπονται στη βάση πάνω στην οποία ο κάθε άνθρωπος δημιουργεί τη θεωρία του. Η θεϊκή αποκάλυψη δεν αναιρείται, αλλά προσλαμβάνει μια διαφορετική έννοια. Παύει να απευθύνεται σε κάποιον ειδικό μάντη ή προφήτη και γίνεται αντικείμενο έρευνας για όλους τους ανθρώπους.

⁴⁶ Tor (2017): 120.

⁴⁷ Diels-Kranz (1960): 133, fr. 18.

⁴⁸ Tor (2017): 119, 122.

⁴⁹ Tor (2017): 145.

Ο Ξενοφάνης, γνήσιος εκπρόσωπος της παραπάνω διαδικασίας αναζήτησης ανέπτυξε τη δική του θεωρία για τον θεό και τον κόσμο. Γνωρίζοντας τη συμβολή της ησιόδειας σκέψης στη διαμόρφωση της σύγχρονης του φιλοσοφίας, δεν δίστασε να έρθει σε αντίθεση με τον εκφραστή της, τον Ησίοδο. Έτσι, απέρριψε τον ανθρωπομορφισμό του για τους θεούς και τον προσάρμοσε με άλλα χαρακτηριστικά σε ένα δικό του θεολογικό μοντέλο, εισήγαγε τη θεωρία του σχετικισμού και έδωσε καινούργιο νόημα στη θεϊκή αποκάλυψη κρίνοντας, σε αντίθεση με τον Ησίοδο, ότι είναι προσβάσιμη σε κάθε άνθρωπο μέσα από τον προβληματισμό και τη φιλοσοφική αναζήτηση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Ησιόδειες αναφορές στο έργο του Ηράκλειτου

Για τον Ηράκλειτο, γνωρίζουμε με βεβαιότητα ελάχιστα στοιχεία της ζωής του. Ο Απολλόδωρος υπολόγισε ότι γεννήθηκε τον 6^ο αιώνα, ενώ η μαρτυρία του Αντισθένη του Ρόδιου μας πληροφορεί ότι καταγόταν από την βασιλική γενιά της Εφέσου.¹ Η ένταξή του στην Ιωνική σχολή και στο σύνολο των φυσικών φιλοσόφων αποτελεί πρακτική του 4^{ου} αιώνα η οποία, όμως, προσεγγίζει μονομερώς τη θεματική του και δεν είναι αποδεκτή από τους νεότερους μελετητές.² Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να τον κατατάξουμε σε κάποια σχολή ή να τον συνδέσουμε με κάποιον προγενέστερο στοχαστή, τον καθιστά ανεξάρτητο ως προς τις φιλοσοφικές του αντιλήψεις. Αυτό, εξάλλου, το επιβεβαιώνει και ο ίδιος στα DK74 και DK101.³ Οι αναφορές του, είτε άμεσες είτε έμμεσες σε άλλους στοχαστές, μερικοί από τους οποίους είναι ο Αναξίμανδρος, ο Πυθαγόρας, ο Ξενοφάνης αλλά και οι ποιητές Όμηρος και Ησίοδος, φανερώνουν την εξοικείωση και όχι την άμεση και αναμφισβήτητη σύνδεσή του με αυτές.⁴

Ο Ηράκλειτος ασχολήθηκε με την κοσμολογία, αλλά μελέτησε επιπλέον τον θάνατο, την ψυχή, τις αισθήσεις, τη θρησκεία και την πολιτική με σκοπό την αναθεώρηση των παραδεδομένων αντιλήψεων και την αναδιαμόρφωση της σκέψης. Πρόκειται, δηλαδή, για έναν στοχαστή με ενεργό κοινωνικό ρόλο, ο οποίος αντλεί το υλικό του από την ίδια την κοινωνία στην οποία βρίσκεται, στοχεύοντας στη βελτίωσή της. Για αυτόν τον λόγο οι απόψεις του σε πολύ μεγάλο βαθμό συνδιαλέγονται με αυτές που είχαν ο Όμηρος και ο Ησίοδος, οι οποίοι μέχρι τον 5^ο αιώνα κατείχαν τον τίτλο του σοφού.⁵

Το ζήτημα το οποίο θα εξετάσω στο παρόν κεφάλαιο, είναι η κριτική που απευθύνει ο Ηράκλειτος προς τον επικό ποιητή Ησίοδο. Τα χαρακτηριστικά της κριτικής του τα οποία θεωρώ σημαντικά για την κατανόηση του φιλοσοφικού του μοντέλου διακρίνονται στα εξής: στη λογική και επιχειρηματολογημένη περιγραφή του κόσμου μέσω της εμπειρικής πραγματικότητας, στη διατύπωση των συμπερασμάτων του με

¹ Guthrie (1999): 186-187.

² Long (2007): 150.

³ Σε αυτά τα αποσπάσματα ο Ηράκλειτος διευκρινίζει ότι δεν επιθυμεί να ακολουθήσει καμία από τις φιλοσοφικές θεωρίες των προηγούμενων στοχαστών. Στο DK74 συστήνει να μην ακολουθούμε την παράδοση (Marcovich [2001]: 473), ενώ στο DK101 προτρέπει να αναζητούμε την αλήθεια μέσα από τον εαυτό μας και τις εμπειρίες μας (Guthrie [1999]: 197-199).

⁴ Guthrie (1999): 195-196.

⁵ Long (2007): 150-151, 40-41.

τρόπο που ερεθίζει τη σκέψη των ακροατών του, χωρίς να τους παραδίδει έτοιμη γνώση και τέλος στην κριτική στάση που τηρεί απέναντι σε προγενέστερες και σύγχρονες του θεωρίες, παρόλο που πολλές φορές υιοθετεί την ορολογία τους.⁶

Όπως θα δείξω, ο ψόγος που ασκεί ο Ηράκλειτος αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της ανάγκης να ανατραπούν τα παραδοσιακά μοντέλα σκέψης και τη θέση τους να πάρουν νέες κοσμολογικές και θεολογικές ερμηνείες.⁷ Υπό αυτήν την οπτική, η χρήση ορισμένων κοινών με τον Ησίοδο μοτίβων συντελείται με σκοπό την εννοιολογική τους ανασυγκρότηση στο νέο περικείμενο στο οποίο τα εντάσσει ο Ηράκλειτος, το φιλοσοφικό. Η έννοια του πολέμου, για παράδειγμα, ή η σημασία της φωτιάς, που αποτελούν τα βασικότερα στοιχεία της ηρακλείτειας κοσμολογίας, αλλά και η δίκη, έχουν τα διακείμενά τους στη *Θεογονία* του Ησιόδου.

2.1 Ο πόλεμος, η δίκη και το πῦρ ως εκφάνσεις του ηρακλείτειου λόγου σε σύγκριση με τη χρήση τους στα ησιόδεια έπη

Όπως είναι γνωστό, στη *Θεογονία* η εξουσία του Δία προκύπτει ύστερα από τις συνεχείς διαμάχες των θεών,⁸ ενώ στον Ηράκλειτο ο πόλεμος ερμηνεύεται έξω τη μυθική του διάσταση και αφορά τη σύγκρουση των αντίθετων στοιχείων του κόσμου:

είδεναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.⁹

Ενώ, λοιπόν, στον Ησίοδο η λήξη των θεϊκών συγκρούσεων σηματοδοτεί την έναρξη της βασιλείας του Δία και της αρμονικής συνύπαρξης στο μέλλον,¹⁰ στον Ηράκλειτο η άρμονία προσλαμβάνει διαφορετική έννοια, καθώς η ύπαρξή της εξαρτάται από την ύπαρξη των αντικρουόμενων στοιχείων:

ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν.¹¹

Με τον όρο ξυνός (που σημαίνει «κοινός»),¹² ο Εφέσιος φιλόσοφος αποδίδει στην ηγεμονική δύναμη του πολέμου καθολικό χαρακτήρα. Η καθολικότητα αυτή

⁶ Long (2007): 52-53.

⁷ Long (2007): 41.

⁸ Ησίοδος, *Θεογονία*: 178-182, 389-394, 492-504, 629-654, 664-712, 836-868.

⁹ Diels-Kranz (1960): 169, fr. 80.

¹⁰ Ησίοδος, *Θεογονία*: 881-885.

¹¹ Diels-Kranz (1960): 152, fr. 8.

¹² LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

προκύπτει από την ταύτιση του πολέμου με τον λόγο. Ο λόγος στον Ηράκλειτο είναι η ανώτερη αρχή, η νομοτέλεια που διέπει τα πάντα,¹³ η οποία σχετίζεται με την εσωτερική σύγκρουση των αντίθετων δυνάμεων που περιέχονται σε κάθε κοσμικό στοιχείο. Για τον Ηράκλειτο, η άρμονία δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια κατάσταση κατά την οποία κανένα από τα αντίθετα δεν υπερέχει έναντι του άλλου και επικρατεί ισορροπία δυνάμεων, όπως για παράδειγμα συμβαίνει με το τόξο και την λύρα.¹⁴

Μια επιπλέον έννοια που πιστεύω ότι χρειάζεται να εξεταστεί παράλληλα με το *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησίοδου, για την κατανόηση του νέου νοήματος που της δίνει ο Ηράκλειτος, είναι αυτή της δίκης. Η δίκη τον 8^ο αιώνα κατανοούνταν ως ένας δείκτης οριοθέτησης της ανθρώπινης δραστηριότητας με δίκαιο τρόπο.¹⁵ Δεδομένης της απουσίας σώματος νόμων και θεσμοθετημένων δικαστηρίων την εποχή εκείνη, η δικαιοσύνη αφορούσε κυρίως μια διαδικασία συμβιβασμού μεταξύ των διαφωνούντων, την οποία διηύθυναν οι βασιλείς:

Ὡ βασιλῆς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ [.....]

ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες

ἀθάνατοι φράζονται, ὅσοι σκολιῆσι δίκησιν 250

ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.¹⁶

Ωστόσο, όπως προκύπτει από το παραπάνω απόσπασμα, οι βασιλείς δεν λειτουργούσαν εντελώς ανεξάρτητα. Στην αρχαϊκή σκέψη υπήρχε η πεποίθηση ότι το έργο το βασιλιάδων το επιτηρούσαν οι θεοί και κυρίως ο Δίας, ο πατέρας της δικαιοσύνης. Η τελευταία πολλές φορές ταυτιζόταν με τον Δία, ο οποίος επανέφερε την κοσμική τάξη:

καὶ ὅ' ὀπότ' ἄν τις μιν βλάβπτη σκολιῶς ὄνοτάζων,

αὐτίκα πάρ' Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωνι

¹³ Diels-Kranz (1960): 150, fr. 1 και 167, fr. 72.

¹⁴ Diels-Kranz (1960): 162, fr. 51.

¹⁵ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

¹⁶ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 248-251.

γηρύετ' ἀνθρώπων ἄδικον νόον, ὄφρ' ἀποτείση 260

δημος ἀτασθαλίας βασιλέων οἱ λυγρὰ νοεῦντες

ἄλλη παρεκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες.¹⁷

Στον βαθμό που ο Ησίοδος εξισώνει τη δικαιοσύνη με τον Δία, ο Ηράκλειτος την εξισώνει με τον πόλεμο. Πρόκειται για την ανώτερη δικαιοσύνη, η οποία τοποθετείται στο DK80 σκόπιμα, λόγω της πολεμικής με τον Ησίοδο.¹⁸ Έτσι, στο ηρακλείτειο απόσπασμα το δίκην αναγνωρίζεται συντακτικά ως κατηγορούμενο του υποκειμένου ἔριν μέσω της εννοούμενης μετοχής οὔσαν. Ο Ηράκλειτος, δηλαδή, δεν εννοεί ότι η δικαιοσύνη είναι η σύγκρουση των αντιθέτων, αλλά ότι η σύγκρουση αυτή συνιστά κάτι δίκαιο και σωστό.

Όσον αφορά τη φωτιά, η κλοπή της από τον Προμηθέα, όπως περιγράφεται στη *Θεογονία*, ανάγεται σε καθοριστικής σημασίας πράξη για την επιβίωση του ανθρώπινου γένους:

οὐκ ἐδίδου (Ζεὺς) μελήσι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο

θνητοῖς ἀνθρώποις οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν·

ἀλλὰ μιν ἐξαπάτησεν ἐὺς πάις Ἴαπετοῖο 565

κλέψας ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν

ἐν κοίλῳ νάρθηκι· δάκεν δέ ἐ νειόθι θυμόν

Ζῆν' ὑψιβρεμέτην, ἐχόλωσε δέ μιν φίλον ἦτορ,

ὥς ἴδ' ἐν ἀνθρώποισι πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν.¹⁹

Ο Ηράκλειτος, όμως, την ανάγει σε πρωταρχικό στοιχείο του κόσμου:

¹⁷ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 258-262.

¹⁸ Marcovich (2001): 138.

¹⁹ Ησίοδος, *Θεογονία*: 563-568.

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’
ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον
μέτρα.²⁰

Ἡ ἀντίθεση μετὰ τὴν ἐπική παράδοση γενικότερα, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὸν Ἡσίοδο ἐιδικότερα, σχετικά μετὰ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου εἶναι προφανής. Ὁ Marcovich, ἀναλύοντας τὸ παραπάνω ἀπόσπασμα, ἐπισημαίνει ὅτι αὐτὸ που ἐννοεῖ ὁ Ἡράκλειτος μετὰ τὸν ὄρο ἀείζωνον πῦρ εἶναι στὴν οὐσία ὁ αἰθήρ.²¹ Αὐτὸ εἶναι πιθανόν, ἀφοῦ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ σκέψη ὁ αἰθέρας διαχωρίστηκε πλήρως ἀπὸ τὴν φωτιά τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη (4^{ος} αἰῶνας π.Χ.). Ὁ αἰθέρας, λοιπόν, στὸ Ἡρακλείτειο κοσμολογικὸ μοντέλο, θεωροῦταν ὅτι κάλυπτε τὸ ψηλότερο σημεῖο τοῦ οὐρανοῦ καὶ σήμαινε τὸν ζεστὸ ξηρὸ ἀτμὸ.²² Δὲν πρόκειται, ἐπομένως, γιὰ τὴν φωτιά τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας, ἀλλὰ γιὰ μιὰ θεϊκὴν φωτιά, τῆς ὁποίας οἱ ἀλλαγές (ἀπτόμενον, ἀποσβεννύμενον) διατηροῦν σταθερές τὶς ἀναλογίες-μέτρα σὲ ὅλο τὸν κόσμον.²³

Μετὰ τὸν λόγον, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν πόλεμον, ὁμως, συνδέεται καὶ ἡ φωτιά, ἡ ὁποία γιὰ τὸν Ἡράκλειτον συγκροτεῖ τὴν υλικὴν ὑπόστασίν του.²⁴ Ἄν καὶ ἡ σύνδεση λόγου-πυρός δὲν ἀναφέρεται ξεκάθαρα σὲ κάποιον ἀπόσπασμα, δὲν μπορούμε νὰ παραβλέψουμε τὸ γεγονός ὅτι ὑπάρχει ἓνα εἶδος συσχέτισης μετὰξὺ τοῦ DK41:

γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων,²⁵

καὶ τοῦ DK64:

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός,²⁶

ἡ ὁποία οφείλεται στὰ ῥήματα ἐκυβέρνησε καὶ οἰακίζει (που σημαίνει «διευθύνω»)²⁷ καὶ στὸ ἐπίθετον πάντα. Αὐτὰ τὰ ῥήματα προσδίδουν στὰ ὑποκείμενά τους τὴν ἰκανότητα νὰ ἐνεργοῦν μετὰ βῆσιν τὴν λογικὴν. Στὸ πρῶτον ἀπόσπασμα τὸ

²⁰ Diels-Kranz (1960): 157-158, fr. 30.

²¹ Marcovich (2001): 271.

²² Guthrie (1999): 257.

²³ Ὁ ὄρος μέτρα στὸ DK30 ἔχει ποσοτικὴ καὶ ὄχι χρονικὴ ἀξία, Marcovich (2001): 271-272.

²⁴ Guthrie (1999): 212.

²⁵ Diels-Kranz (1960): 160, fr. 41.

²⁶ Diels-Kranz (1960): 165, fr. 64.

²⁷ LSJ, βλ. τὸ σχετικὸν λήμμα.

υποκείμενο είναι η γνώμη, η οποία αποτελεί προσωποποίηση της θεϊκής φωτιάς,²⁸ ενώ στο δεύτερο ο Κεραυνός ο οποίος, από σύμβολο της δικαιοσύνης του Δία στην επική παράδοση, μετατρέπεται στον Ηράκλειτο σε σύμβολο της φωτιάς (πῦρ).²⁹ Και στις δυο περιπτώσεις, λοιπόν, ο σκοπός είναι να συνδεθεί η φωτιά με τη λογική. Ο Ηράκλειτος, όμως, προσθέτει μια ακόμα παράμετρο. Η γνώμη και ο Κεραυνός δεν έχουν μόνο την ικανότητα να κυβερνούν λογικά, αλλά και να κυβερνούν τα πάντα. Αυτό πιστεύω αποτελεί την πιο έγκυρη απόδειξη ότι τα παραπάνω αποσπάσματα αναφέρονται στον λόγο, ως τη μόνη αρχή της ηρακλείτειας θεωρίας που κυβερνά όλον τον κόσμο. Συνεπώς, ο λόγος στην υλική του υπόσταση είναι φωτιά που ορίζει τα πάντα με λογική.

Στον μύθο του Προμηθέα, τον οποίο περιγράφει αναλυτικότερα ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα,³⁰ η φωτιά δεν προάγει από μόνη της τον πολιτισμό, αλλά χρησιμοποιείται συνεκδοχικά με σκοπό να επισημανθούν όλες εκείνες οι δραστηριότητες που βασίζονται σε αυτήν και τις οποίες θέτει σε εφαρμογή ο ανθρώπινος νους. Είναι πολύ πιθανόν ο μύθος του Προμηθέα να ήταν ήδη γνωστός την εποχή του Ησίοδου και για αυτόν τον λόγο η αναφορά του σε αυτόν να είναι τόσο σύντομη. Εφόσον, λοιπόν, ο Ησίοδος δεν παραθέτει κάποια διαφορετική εκδοχή από αυτήν που περιγράφεται στον *Πρωταγόρα*, υποθέτω ότι πρόκειται για την ίδια αφήγηση. Συνεπώς, τόσο στον Ησίοδο όσο και στον Ηράκλειτο η φωτιά, το στοιχείο εκείνο που προάγει την εξέλιξη του κόσμου, συνδέεται άρρηκτα με τη λογική.

Από την παραπάνω εξέταση προκύπτουν τρία αλληλένδετα ζεύγη (Δίας/επαναφορά κοσμικής τάξης-αρμονία, σύγκρουση θεών-σύγκρουση αντιθέτων, σημασία φωτιάς για την ανθρώπινη εξέλιξη-σημασία φωτιάς για την κοσμική εξέλιξη) που κατά τη γνώμη μου αποδεικνύουν την επιρροή που δέχτηκε ο Ηράκλειτος από την επική παράδοση στην προσπάθειά του να δώσει τη δική του ερμηνεία στον κόσμο.

Σε αυτό το σημείο, θεωρώ σκόπιμο να κάνω μια σύντομη εξέταση των όρων *ἀρμονία*, *χρεών*, και *ἔρις*, καθώς δεν απαντούν πρώτη φορά στα παραπάνω ηρακλείτεια αποσπάσματα, αλλά απασχόλησαν και άλλους στοχαστές. Οι

²⁸ Marcovich (2001): 452.

²⁹ Marcovich (2001): 424.

³⁰ Πλάτωνα, *Πρωταγόρας*: 321b-322a.

Πυθαγόρειοι, για παράδειγμα συνέδεσαν την άρμονία με τα μαθηματικά. Συγκεκριμένα, για την αρμονική λειτουργία της ψυχής θεωρούσαν απαραίτητη την κατανόηση των χαρακτηριστικών του κόσμου και πρότασαν ως μέσο, για να φτάσουν σε αυτήν την κατανόηση, τους αριθμούς.³¹ Επιπλέον, ο Αναξίμανδρος, πριν από τον Ηράκλειτο, χρησιμοποιεί τον όρο *χρεών* προκειμένου να επισημάνει και αυτός την αναγκαιότητα ύπαρξης ισορροπίας στη φύση.³² Τέλος, ο όρος *ἔρις*, απαντάται στον Ησίοδο ως η θεότητα-Ἔρις, κόρη της Νυκτός:

τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι
Νύξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα
Γῆρας τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.³³ 225

Άλλού στα ησιόδεια έπη χρησιμοποιείται ως επίθετο του Δία, για να εκφράσει το μέγεθος της δύναμής του (έρισθενέος Κρονίωνος, Ζηνός έρισθενέος),³⁴ αλλά και ως αφηρημένη έννοια που δηλώνει τη διαμάχη. Με αυτήν τη σημασία διαβάζουμε τον στίχο 439 στο *Έργα και Ημέραι*:

οὐκ ἂν το γ' ἐρίσαντε ἐν αὐλακι κάμ μὲν ἄροτρον
ἄξιαν [...]. 440

Παρόμοια μπορεί να ερμηνευθεί και ο στίχος 782 στη *Θεογονία*:

ὄππότη' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισι ὄρηται.

Εντύπωση, ωστόσο, προκαλεί το γεγονός ότι ο όρος *ἔρις* δεν χρησιμοποιείται από τους φιλοσόφους πριν τον Ηράκλειτο, παρόλο που οι θεωρίες τους περιείχαν το στοιχείο της σύγκρουσης. Ίσως, η απουσία του όρου από φιλοσοφικά συμφραζόμενα να οφείλεται στο γεγονός ότι αυτός ταυτιζόταν κυρίως με τη θεά Ἔριν και η χρήση του εκτός αυτού του πλαισίου δεν ήταν διαδεδομένη, μέχρι την εποχή του Ηρακλείτου.

³¹ McKirahan (2011): 110.

³² Diels-Kranz (1960): 89, fr. 1.

³³ Ησίοδος, *Θεογονία*: 223-225.

³⁴ Ησίοδος, *Θεογονία*: 4, *Έργα και Ημέραι*: 416.

Από τα παραπάνω, συμπεραίνω ότι ο Ηράκλειτος δεν επηρεάστηκε μόνο από την επική ποίηση, αλλά φαίνεται ότι γνώριζε και τις θεωρίες προγενέστερων στοχαστών, τις οποίες χρησιμοποίησε ως εφαλτήριο για τη δική του σκέψη.

2.2 Κριτική στην πολυμάθεια του Ησίοδου

Μέχρι εδώ έχω αναφερθεί κυρίως στους μυθολογικούς όρους του έπους, τους οποίους ο Ηράκλειτος μετασηματίζει, προκειμένου να τους εντάξει στον δικό του τρόπο σκέψης. Ωστόσο, ο διάλογος με τον Ησίοδο δεν περιορίζεται μόνο σε αυτό. Η κριτική που του ασκεί είτε εκφράζεται άμεσα και ονομαστικά, είτε έμμεσα, συνιστά ένα ακόμα είδος επικοινωνίας.

Στο DK40, ο Ηράκλειτος εκφράζεται ξεκάθαρα ενάντια στις παραδοσιακές αυθεντίες, όπως είναι ο Ησίοδος:

πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε και Πυθαγόρην.

Ο Ησίοδος θεωρούταν ένας από τους δασκάλους των ανθρώπων, γιατί μέσα από τα ποιήματά του μπορούσε κανείς να αποκτήσει γνώσεις πάνω σε ζητήματα ηθικής, θεολογίας και τεχνολογίας της εποχής. Αυτή η γνώση που είχε σε πολλούς τομείς ήταν απόδειξη σοφίας για την αρχαϊκή σκέψη. Ωστόσο, η πολυμάθεια ήδη στην εποχή του Ηρακλείτου δεν θεωρούταν απόδειξη γνώσης,³⁵ αν ο κάτοχός της δεν είχε συλλάβει πρώτα την έννοια του λόγου (με τη σημασία του νόμου που διέπει τον κόσμο). Εφόσον ο λόγος ενυπάρχει σε κάθε όν, η κατανόηση του κόσμου, για τον Ηράκλειτο είναι το τελικό στάδιο μιας ατομικής πορείας, στην οποία ο καθένας ξεχωριστά οφείλει να αντιληφθεί τον ίδιο του τον εαυτό. Έτσι ο Ηράκλειτος σε αντίθεση με τον Ησίοδο μπορεί να αποκαλείται σοφός, αφού, όπως μαρτυρεί ο ίδιος:

ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν.³⁶

Το ρήμα διζήμαι (που σημαίνει «ψάχνω, αναζητώ»)³⁷ συμπληρώνεται από το αντικείμενο ἑμεωυτόν που υπογραμμίζει τη σημασία της περισυλλογής για την κατάκτηση της γνώσης. Παρατηρώντας, λοιπόν, ο Ηράκλειτος ότι στα Ησιόδεια έπη δεν υπάρχει αναφορά στις αιτίες των πραγμάτων, κατηγόρησε τον Ησίοδο για

³⁵ Marcovich (2001): 65.

³⁶ Diels-Kranz (1960): 173 fr. 101.

³⁷ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

πολυμάθεια και έλλειψη ουσιαστικής γνώσης, ενισχύοντας τη δική του θεωρία για το νέο είδος σοφίας που πρεσβεύει.

Στην ίδια κατηγορία με τον Ησίοδο, εντάσσεται και ο Πυθαγόρας. Η πολυμάθειά του κατά τον Ηράκλειτο δεν συνοδεύεται από την κατανόηση των λεγομένων του, γιατί δεν έχει προηγηθεί η αναζήτηση του εαυτού του. Αυτό, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι την εποχή εκείνη ο τίτλος «φιλόσοφος» αποδιδόταν κυρίως στον Πυθαγόρα, ως κατεξοχήν εκπρόσωπο της έρευνας, τον θέτει στο στόχαστρο της ηρακλείτειας κριτικής.³⁸ Επομένως στο πρώτο μέρος του αποσπάσματος, η πολεμική αφορά δυο στοχαστές τους οποίους η κοινή γνώμη είχε συνδέσει με διαφορετικά είδη σοφίας, στα οποία ο Ηράκλειτος φαίνεται να φέρει ισχυρή αντίρρηση.

Εξίσου, ο Ηράκλειτος επιτίθεται στους εκφραστές σύγχρονων φιλοσοφικών πεποιθήσεων:

αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε και Ἐκαταῖον.³⁹

Σε αυτό το σημείο, ωστόσο, εγείρεται το εξής παράδοξο: ο Ηράκλειτος ασκεί κριτική σε δυο στοχαστές (Ξενοφάνης, Εκαταίος) οι οποίοι ήταν εμπειριστές⁴⁰ (όπως σε μεγάλο βαθμό και ο ίδιος ο Ηράκλειτος) και οι οποίοι αντιμάχονταν και αυτοί τις θεωρίες του Ησίοδου και του Πυθαγόρα.⁴¹ Το παράδοξο αίρεται, αν λάβουμε υπόψη το DK35, στο οποίο ο Ηράκλειτος εξηγεί ότι η έρευνα και η γνώση των εμπειρικών δεδομένων είναι το προαπαιτούμενο στάδιο για να φτάσει κάποιος στη σοφία, αλλά όχι το επαρκές. Οι μαρτυρίες, δηλαδή, των αισθήσεων δεν συνιστούν ασφαλές κριτήριο της αλήθειας, αν δεν συνδυαστούν με τον ηρακλείτειο λόγο:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώπων ὀφθαλμοὶ καὶ ὤτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.⁴²

Σχετικά με τον τρόπο διατύπωσης του DK40, παρατηρώ ότι ο Ησίοδος και ο Πυθαγόρας αναφέρονται ξεχωριστά από τους δύο επόμενους. Ο διαχωρισμός αυτός ίσως οφείλεται στο ότι οι δύο πρώτοι την εποχή του Ηρακλείτου είχαν πεθάνει, ενώ οι δύο επόμενοι ήταν ακόμα ζωντανοί.⁴³ Σύμφωνα με τον Long, ο λόγος για τον οποίο

³⁸ Guthrie (1999): 197.

³⁹ Diels-Kranz (1960): 160, fr. 40.

⁴⁰ 'Εμπειρισμός: η άποψη ότι η μοναδική πηγή γνώσης και κριτήριο της αλήθειας είναι η εμπειρία.' Λεξικό Τριανταφυλλίδη (1998) στην *Πύλη για την Ελληνική γλώσσα*.

⁴¹ Long (2007): 151-152.

⁴² Diels-Kranz (1960): 175, fr. 107.

⁴³ Marcovich (2001): 65.

στοχοποιούνται οι συγκεκριμένοι στοχαστές οφείλεται στο γεγονός ότι οι θεωρίες τους αποσκοπούσαν στην καθολική εξήγηση του κόσμου, η οποία ήταν επακόλουθο των γενικών τους γνώσεων σε όλους τους τομείς.⁴⁴ Αυτή η πολυμάθεια για την οποία τους κατηγορεί ο Ηράκλειτος δεν τους επέτρεψε να ανακαλύψουν τη μία αλήθεια γύρω από την οποία υπάρχει ο κόσμος:

έν πάντα εἶναι.⁴⁵

Αυτό όμως δεν συμβαίνει με άλλους φυσικούς φιλοσόφους, όπως τον Θαλή, τον Αναξίμανδρο και τον Αναξίμενη. Παρόλο που ο Ηράκλειτος δεν συμφωνεί με τις θεωρίες τους, αντιλαμβάνεται ότι οι εκφραστές τους δεν κάνουν μια απλή παράθεση ιδεών, αλλά διατυπώνουν τις θεωρίες τους βασιζόμενοι σε μια παραδοχή που διατηρεί τον κόσμο σε ενότητα, άποψη που βρίσκεται πιο κοντά στη δικές του φιλοσοφικές αντιλήψεις. Συνεπώς, η ηρακλείτεια κριτική συνιστά πολεμική ως προς τη μέθοδο που επιλέγουν ο Ησίοδος και οι υπόλοιποι να προσεγγίσουν την αλήθεια, σε αντίθεση με αυτήν που επιλέγει ο ίδιος, που είναι η αυτοέρευνα (DK101).⁴⁶

2.3 Κοσμολογικές απόψεις πάνω στο φυσικό φαινόμενο ημέρας και νύχτας

Το DK57 αποτελεί μια ακόμα ονομαστική επίθεση στον Ησίοδο, ο οποίος υποστηρίζει, πρώτον, ότι η Νύξ γεννήθηκε από το Χάος και γέννησε την Ήμέρη (Θεογονία στ. 123-125) και δεύτερον, ότι ο Τάρταρος είναι η κατοικία της Νυκτός και το σημείο συνάντησής της με την Ήμέρη (Θεογονία στ. 744-750). Για τον Ηράκλειτο, όμως, αυτά τα δύο φυσικά στοιχεία δεν νοούνται ως αντίθετα που απομακρύνονται το ένα από το άλλο, αλλά ως παράγωγα της άρμονίας. Η άρμονία, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, συνιστά προϊόν αντιθέτων, ταυτόσημων μεταξύ τους:

(Ησίοδος) ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.⁴⁷

Ο Ησίοδος θεωρεί ότι η Ήμέρη και η Νύξ είναι δυο διαφορετικές μυθολογικές οντότητες που λειτουργούν ανεξάρτητα. Αυτές οι οντότητες, εκτός από φυσικά στοιχεία, φαίνεται ότι λειτουργούν και ως πρόσωπα, πράγμα που υποδηλώνει ότι το

⁴⁴ Long (2007): 49-50.

⁴⁵ Diels-Kranz (1960): 161, fr. 50.

⁴⁶ Guthrie (1999): 197.

⁴⁷ Diels-Kranz (1960): 163, fr. 57.

καθετί στη φύση μπορεί να ερμηνευθεί και ως θεϊκή συμπεριφορά.⁴⁸ Είναι προφανές ότι η φύση είχε απασχολήσει τον Ησίοδο, πριν από τον Ηράκλειτο και τους φυσικούς φιλοσόφους. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο πρώτος την αντιμετωπίζει ως κάτι υπερφυσικό, ενώ ο δεύτερος ως ένα κοσμολογικό σύστημα που υπόκειται σε ορθολογική ερμηνεία.

Για τον Εφέσιο φιλόσοφο η ουσία της ημέρας και της νύχτας είναι μια και ίδια, λόγω της αμοιβαίας διαδοχής τους. Σύμφωνα με το DK67, ο θεός είναι μια οντότητα η οποία εμπεριέχει δύο αντίθετα στοιχεία, την ημέρα και τη νύχτα, τα οποία διατηρεί σε ένα πλαίσιο ενότητας με τον ίδιο τρόπο που η φωτιά στις τελετουργικές διαδικασίες διατηρεί αρμονικά μέσα της διαφόρων ειδών θυμιάματα. Συνεπώς, η ημέρα και η νύχτα είναι στην ουσία τους θεός, ο οποίος εμφανίζεται σε διαφορετικές συνθήκες.⁴⁹ Αυτή η πεποίθηση του Ηρακλείτου είναι απόλυτα συνυφασμένη με το υπόλοιπο έργο του, αφού, όπως μαρτυρούν τα DK30, DK31, και DK90, ο ηρακλείτειος θεός (ἀείζωνον πῦρ) συμμετέχει στην κοσμική εξέλιξη.⁵⁰

Συμπερασματικά, η κριτική που ασκεί ο Ηράκλειτος στον Ησίοδο δεν αντιμετωπίζεται απλά ως μια προσπάθεια διόρθωσης των εσφαλμένων εντυπώσεων του τελευταίου, αλλά έχει βαθύτερο χαρακτήρα. Η επίθεση στον Ησίοδο έχει ως στόχο να κάμψει την εμπιστοσύνη που έχουν οι άνθρωποι στις διδασκαλίες των ποιητών, όσον αφορά την αναζήτηση της φύσης των πραγμάτων, και επιπλέον, να τους προτρέψει να κατανοήσουν πρώτα τους εαυτούς τους.⁵¹

2.4 Η ορθολογική προσέγγιση στις θρησκευτικές αντιλήψεις του Ησίοδου

Στο *Έργα και Ημέραι* ο Ησίοδος αναφέρεται στις ιερές μέρες και στις εργασίες που ενδείκνυνται για την καθεμιά από αυτές,⁵² κάτι που έρχεται σε αντίθεση με την άποψη που εκφράζει ο Ηράκλειτος ότι η ουσία της κάθε μέρας είναι μία.⁵³ Ο συλλογισμός του είναι ότι ο ηλιακός δίσκος έχει μια σκάφη που συλλέγει αναθυμιάσεις, οι οποίες προέρχονται είτε από τη στεριά είτε από τη θάλασσα και είναι δυο ειδών: λαμπρές (ενισχύουν τη φωτιά) και σκοτεινές (ενισχύουν την υγρασία). Οι λαμπρές αναθυμιάσεις δημιουργούν φλόγες (τα ουράνια σώματα). Η

⁴⁸ Rowe (1983): 135.

⁴⁹ Long (2007): 167-168.

⁵⁰ Marcovich (2001): 417.

⁵¹ Leshner (2016): 11.

⁵² Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 765-828.

⁵³ Diels-Kranz (1960): 173, fr. 99.

σκάφη του ήλιου άλλες φορές συλλέγει λαμπρές αναθυμιάσεις και άλλες φορές σκοτεινές. Έτσι προκύπτουν η μέρα και η νύχτα, η βροχή, ο άνεμος και οι εποχές. Η σκάφη επιπλέον έχει την ιδιότητα να στρέφεται, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται εκλείψεις.⁵⁴ Δίνοντας, λοιπόν, μια ορθολογική εξήγηση για τον κόσμο, ο Ηράκλειτος επιχειρεί να αποδείξει ότι στην ουσία της η κάθε μέρα σχετίζεται με τη φωτιά που καίει στη σκάφη του ήλιου και όχι με τη θεϊκή εύνοια ή δυσμένεια.

Στο *Έργα και Ημέραι* ένας από τους λόγους για τους οποίους το Αργυρό Γένος είναι κατώτερο από το Χρυσό, είναι γιατί οι άνθρωποι που έζησαν τότε δεν ήθελαν να θυσιάσουν στους θεούς.⁵⁵ Επιπλέον, η συμβουλή που δίνει ο Ησίοδος στον Πέρση προκειμένου να έχει αυτάρκεια είναι να εξευμενίζει τους θεούς με θυσίες και προσευχές:

Κὰδ'δύναμιν δ' ἔρδειν ἰέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν

ἀγνῶς καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία καίειν.⁵⁶

Από τα παραπάνω διαπιστώνεται η σημασία που δίνει ο Ησίοδος στις τελετουργικές πρακτικές της εποχής του, τις οποίες ο Ηράκλειτος καθώς φαίνεται αμφισβητεί:

καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα.⁵⁷

Το παράλογο και η συνακόλουθη ματαιότητα των τελετουργικών πράξεων, για τον Ηράκλειτο, έγκειται στο γεγονός της απουσίας ειλικρινούς πρόθεσης εξαγνισμού, με αποτέλεσμα η τελετουργία να συνιστά απλά μια πράξη τρέλας (μαίνεσθαι).⁵⁸

Επιπλέον, η απουσία πλήρους επίγνωσης του αντικειμένου λατρείας, του θεού, καθιστά τις ιερουργίες αυτές άχρηστες. Η συνήθεια των ανθρώπων να γιορτάζουν μόνο τον Διόνυσο (ζωή), αποδεικνύει την άγνοιά τους, αφού, όπως δηλώνεται:

ὠυτὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος.⁵⁹

⁵⁴ Guthrie (1999): 277-278.

⁵⁵ Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 135-137.

⁵⁶ Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 336-337.

⁵⁷ Diels-Kranz (1960): 151-152, 5.

⁵⁸ Marcovich (2001): 460.

⁵⁹ Diels-Kranz (1960): 154-155, fr. 15.

Καταλήγουν, δηλαδή, ακούσια να γιορτάζουν και τον Άδη (θάνατο).⁶⁰ Αυτό συμβαίνει διότι ο Άδης και ο Διόνυσος συναπαρτίζουν μια ενότητα, χάρη στην αμοιβαία διαδοχή τους και στη σημασία που αποκτά ο ένας εξαιτίας της ύπαρξης του άλλου.⁶¹ Πρόκειται για εφαρμογή της ηρακλείτειας θεωρίας σχετικά με την ταυτοσημία των αντιθέτων ως προϊόν της αρμονίας στον κόσμο.

Με παρόμοιο τρόπο ερμηνεύεται και το απόσπασμα DK23. Η δίκη, η οποία χαρακτηρίζεται από τον Ησίοδο: «κυδρῆ τ' αἰδοίη τε»⁶² (ένδοξη και σεβάσμια),⁶³ δεν θα μπορούσε να είναι τέτοια, όπως εξηγεί ο Ηράκλειτος, αν δεν υπήρχαν οι αδικίες:

Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤιδεσαν, εἰ ταῦτα μή ἦν.⁶⁴

Αυτό το απόσπασμα συμπληρώνει νοηματικά το DK80 που σχολίασα στην αρχή του κεφαλαίου, όπου γίνεται αναφορά στον δίκαιο χαρακτήρα που έχει η σύγκρουση των αντιθέτων. Το συμπέρασμα είναι ότι για τον Ηράκλειτο η σύγκρουση της δικαιοσύνης-αδικίας είναι δίκαιο/σωστό να υπάρχει, γιατί έτσι επιβεβαιώνεται η συμμετοχή του θεού-πυρός στην κοσμική διαδικασία.⁶⁵

Ο Ησίοδος προσεγγίζει τη δικαιοσύνη πιο επιφανειακά σε σχέση με τον Ηράκλειτο. Για εκείνον θεωρείται αναγκαία για την επιβίωση μιας πόλης.⁶⁶ Ο Ηράκλειτος, όμως, την ανάγει σε βασική αρχή για την κατανόηση του κόσμου. Την ορίζει ως κοσμική σύγκρουση⁶⁷ της οποίας σύμβολο είναι η φωτιά,⁶⁸ και δεδομένου ότι η φωτιά συνδέθηκε παραπάνω με την υλική υπόσταση του λόγου, οδηγούμαστε στην υπόθεση ότι η δικαιοσύνη αφορά την πνευματική υπόστασή του.

Κλείνοντας, θεωρώ έγινε σαφές ότι ο Ηράκλειτος συνοψίζει στοιχεία της ησιόδειας σκέψης τα οποία είτε ενσωματώνει δημιουργικά στη δική του κοσμοθεωρία είτε μετασχηματίζει ολοκληρωτικά, προκειμένου να παρουσιάσει καινούργια ερμηνευτικά σχήματα για τη φύση του κόσμου. Λαμβάνοντας αυτή τη μορφή, ο διάλογος του

⁶⁰ Marcovich (2001): 253-255.

⁶¹ Guthrie (1999): 232.

⁶² Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 257.

⁶³ LSJ, βλ. τα σχετικά λήμματα.

⁶⁴ Diels-Kranz (1960): 156, fr. 23.

⁶⁵ Πβ. DK67.

⁶⁶ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 225-247.

⁶⁷ Diels-Kranz (1960): 169, fr. 80.

⁶⁸ Diels-Kranz (1960): 165, fr. 66.

Ηρακλείτου με τον Ησίοδο είναι κομβικής σημασίας για την εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής σκέψης, γιατί εισάγει μια νέα θεωρία σύμφωνα με την οποία η προέλευση του κόσμου οφείλεται στο *ἀείζωνον πῦρ* και όχι στη βούληση κάποιου θεού που υπάρχει έξω από τον εμπειρικό κόσμο. Αυτομάτως, το νέο στοιχείο που προσθέτει ο Ηράκλειτος τίθεται στην κρίση των μεταγενέστερων στοχαστών οι οποίοι είτε θα συμφωνήσουν είτε θα προτείνουν ένα νέο μοντέλο για να εξηγήσουν τις απαρχές του κόσμου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Συγκλίνουσες κοσμολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις στον Εμπεδοκλή και τον Ησίοδο

Ιστορικά ο Εμπεδοκλής τοποθετείται στον 5^ο αιώνα και πιο συγκεκριμένα θεωρείται ότι έζησε μεταξύ 492-432 π.Χ. Καταγόταν από τον Ακράγαντα, μια ελληνική πόλη της Σικελίας, από αριστοκρατική γενιά αλλά είχε δημοκρατικές ιδέες. Ήταν γνωστός ως γιατρός, μάγος και φιλόσοφος, ενώ κάποιες πηγές αναφέρουν ότι υπήρξε μαθητής του Παρμενίδη. Μετά το 444 π.Χ. επισκέφθηκε πόλεις της Νότιας Ιταλίας και ήρθε σε επαφή με Πυθαγόρειες και Ορφικές αντιλήψεις. Μάλιστα, είχε ενεργό ρόλο στην πολιτική ζωή αυτών των πόλεων, και ενδέχεται για αυτόν τον λόγο να εξορίστηκε στην Πελοπόννησο. Εκεί, κατά πάσα πιθανότητα, πέθανε αν και κυκλοφορούν πολλοί μύθοι γύρω από τον θάνατό του.¹

Όσον αφορά τις φιλοσοφικές του απόψεις, τις εξέφρασε σε έμμετρο λόγο (χρησιμοποιώντας εξάμετρους στίχους, κατά το πρότυπο του έπους). Μας σώζονται δυο τίτλοι φιλοσοφικών ποιημάτων με το όνομά του, *Περὶ Φύσεως* και *Καθαρμοί*, για τους οποίους δεν είμαστε απόλυτα βέβαιοι αν αφορούν δυο διαφορετικά ποιήματα ή δύο διαφορετικά μέρη του ίδιου ποιήματος. Στο *Περὶ Φύσεως* ο Εμπεδοκλής ασχολείται με την προέλευση και τη δομή του κόσμου, δίνοντας επιστημονική χροιά στο ποίημα, ενώ στους *Καθαμούς* επικεντρώνεται στην ψυχή και την πτώση της από μια θεϊκή κατάσταση σε μια διαρκή πορεία μετενσαρκώσεων εντός του θνητού σώματος, με στόχο την επαναφορά στην αρχική της ευδαιμονία. Εύλογα συμπεραίνει κανείς ότι στους *Καθαμούς* το ενδιαφέρον του φιλοσόφου είναι περισσότερο θρησκευτικό.

Η γενικότερη τάση είναι να θεωρούνται δυο ξεχωριστά έργα και αντιφατικά μεταξύ τους. Το γεγονός, μάλιστα, ότι ο Εμπεδοκλής χρησιμοποιεί μεταφορικά τη γλώσσα κάνει ακόμα πιο δύσκολη την κατανόηση των ιδεών του. Στο *Περὶ Φύσεως* τα μόνα αιώνια στοιχεία είναι τα τέσσερα ριζώματα και οι δύο δυνάμεις της φιλότητος και του νείκους. Από την άλλη, στους *Καθαμούς* ο Εμπεδοκλής προσθέτει και την αθανασία της ψυχής. Επιπλέον, ο ατέρμονος κοσμικός κύκλος που περιγράφει ο Εμπεδοκλής (*Περὶ Φύσεως*) δεν συνάδει με την αιώνια ευτυχία που κατακτά η ψυχή που έχει λυτρωθεί (*Καθαμοί*). Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Guthrie, η προσπάθεια

¹ Guthrie (1965): 128-132.

να διαχωρίσουμε τα δύο έργα και να εντάξουμε το καθένα από αυτά είτε στον επιστημονικό είτε στον θρησκευτικό τομέα είναι υπεραπλουστευτική, καθώς ελάχιστα αποσπάσματα μπορούν να συμπεριληφθούν αποκλειστικά σε ένα από τα δύο ποιήματα.²

Τα φιλοσοφικά έπη του Εμπεδοκλή συχνά παρουσιάζουν γλωσσικές και εννοιολογικές ομοιότητες με τα ησιόδεια έπη, υποδηλώνοντας ότι ως ένα βαθμό οι αντιλήψεις του για τον κόσμο και τους θεούς έχουν την αφετηρία τους στον Ησίοδο. Στη συνέχεια του κεφαλαίου θα προσπαθήσω να δείξω πώς ο Εμπεδοκλής αναπαράγει και μετασχηματίζει για τους δικούς του σκοπούς κοσμολογικές και θρησκευτικές απόψεις που εντοπίζονται στον Ησίοδο. Κατά τη γνώμη μου, η απήγηση που είχαν στον κόσμο οι ιδέες του Ησιόδου, ως δασκάλου των ανθρώπων, κέντρισε το ενδιαφέρον του Εμπεδοκλή, ο οποίος έχτισε το δικό του ερμηνευτικό μοντέλο επηρεασμένος από αυτές. Δεν τις προσέλαβε, ωστόσο, με τον ίδιο τρόπο, αποκαλύπτοντας μια νέα οπτική των πραγμάτων, η οποία διεύρυνε τα όρια της αρχαίας ελληνικής σκέψης.

3.1 Η σχέση με τη Μούσα

Ακολουθώντας κι εγώ την επική παράδοση, θα αρχίσω το κεφάλαιό μου από τη Μούσα. Ίσως το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα της επιρροής του Εμπεδοκλή από τον Ησίοδο, αλλά και της διαφοροποίησής του από αυτόν, αποτελεί το κοινό, για τους δύο ποιητές, μοτίβο της επίκλησης στη Μούσα. Ξεκινώντας από τον Εμπεδοκλή και λαμβάνοντας υπόψη ότι η θεότητα για αυτόν:

οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν

ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν,³

νομίζω προκαλεί εντύπωση το εγχείρημά του να περιγράψει την εξωτερική εμφάνιση της Μούσας με καθαρά ανθρώπινα χαρακτηριστικά (λευκώλενε παρθένε Μοῦσα).⁴ Της απευθύνεται, μάλιστα, ονομαστικά:

εὐχομένωι νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια.⁵

² Guthrie (1965): 124-128, 134-138.

³ Diels-Kranz (1960): 365, fr. 133, LSJ, βλ. λήμμα 'πελάζω' = 'προσεγγίζω'.

⁴ Diels-Kranz (1960): 309-311, fr. 3.

⁵ Diels-Kranz (1960): 364-365, fr. 131.

Μια τέτοια πρακτική, ωστόσο, είναι συνηθέστερη στο έπος. Όπως θα δείξω στη συνέχεια, ο Εμπεδοκλής σε πολλά σημεία ακολουθεί τη γραμμή που χρησιμοποιεί ο Ησίοδος στην ποίησή του. Για παράδειγμα επικαλείται, όπως και ο Ησίοδος, τη Μούσα για να τον βοηθήσει. Για τον Ησίοδο οι Μούσες του Ελικώνα θα συμπληρώσουν την άγνοια με την οποία είναι συνυφασμένη η ανθρώπινη φύση, ενώ για τον Εμπεδοκλή η Μούσα με την εμφάνισή της θα καταστήσει τον ποιητή ικανό να παρουσιάσει τα λόγια (ἀγαθὸν λόγον)⁶ που είναι θεμιτό να ακούσουν οι θνητοί.⁷

Όσον αφορά την επιφάνεια της Μούσας, ο Ησίοδος και ο Εμπεδοκλής την αντιλαμβάνονται με παρόμοιο τρόπο. Αυτή συντελείται εξ ακοῆς και η οπτική επαφή απέχει εντελώς. Στη *Θεογονία* οι Μούσες είναι:

κεκαλυμμένοι ἤέρι πολλῆ,⁸

ενώ στο DK131, συναντάμε τη μετοχή ἐμφαίνοντι, η οποία είναι επιθετική, έχει υποκείμενο το εννοούμενο μοι και αντικείμενό της τον λόγον (ακουστική λειτουργία). Εφόσον δεν υπάρχει καμία ένδειξη για ορατή εμφάνιση της Μούσας, η επικοινωνία με τον ποιητή γίνεται μέσω της ακοῆς της φωνῆς της. Ακριβέστερα, η ίδια η Μούσα αποτελεί την ενσάρκωση της φωνῆς. Ο Ησίοδος υπογραμμίζει αυτήν τη σχέση που έχουν οι Μούσες με τον λόγο, όταν αναφέρει ότι τραγουδούν:

ὅπι καλῆ.⁹

Η ετυμολογική συγγένεια με την Καλλιόπη του Εμπεδοκλή είναι αξιοπρόσεκτη. Τόσο στον Ησίοδο όσο και στον Εμπεδοκλή, η σχέση του ποιητή με τη Μούσα δεν περιορίζεται στην παροντική σύνθεση των ποιημάτων τους, αλλά υπονοείται και μια παρελθοντική συνεργασία. Ο Hardie συνδέει τους πρώτους στίχους του DK3 με το ἡμετέρας μελέτας του DK131. Με βάση αυτήν τη σύνδεση, προκύπτει το συμπέρασμα ότι σε κάποια στιγμή στο παρελθόν η Μούσα εξευγένισε τα λόγια του ποιητή (ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχεύσατε πηγῆν), προετοιμάζοντας το έδαφος για την εμφάνισή της, ως φωνῆς (νῦν αὖτε παρίστασο), στον παροντικό χρόνο της ποιητικής σύνθεσης. Το ποίημα, λοιπόν, συνιστά μια συνεργατική

⁶ Diels-Kranz (1960): 364-365, fr. 131.

⁷ Hardie (2013): 216-217.

⁸ Ησίοδος, *Θεογονία*: 9.

⁹ Ησίοδος, *Θεογονία*: 68.

διαδικασία μεταξύ της Μούσας και του φιλοσόφου: η Μούσα δίνει την εύνοιά της στον ποιητή (διὰ φροντίδος ἐλθεῖν) που είναι ο τελικός διαμορφωτής της ποιητικής μορφής.¹⁰

Στο προοίμιο της *Θεογονίας* περιγράφεται κάτι παρόμοιο. Το έπος, δηλαδή, δημιουργείται ταυτόχρονα με την προφορική απόδοσή του, στο παρόν, αλλά στο παρελθόν (Αἶ νύ ποθ')¹¹ είχε πραγματοποιηθεί η παράδοση στο δημιουργό του του σκήπτρου δάφνης από τις ίδιες τις Μούσες, οι οποίες του δίνουν με αυτόν τον τρόπο την ποιητική άδεια. Και πάλι το ποίημα είναι το αποτέλεσμα της συνεργασίας της Μούσας και του ποιητή σε δύο χρονικά επίπεδα, ένα παροντικό και ένα παρελθοντικό, με τη διαφορά ότι ο Ησίοδος δεν είναι αυτός που καθορίζει τη μορφή του ποιήματος, όπως ο Εμπεδοκλής, αλλά βρίσκεται σε υποδεέστερη θέση σε σχέση με τις Μούσες και λειτουργεί κυρίως ως διάυλος μέσω του οποίου επιτυγχάνεται η επικοινωνία με τους θνητούς:

ταῦτα μοι ἔσπετε Μοῦσαι, [...]

ὅ,τι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.¹²

115

3.2 Τα τέσσερα ριζώματα και οι μυθικές τους απολήξεις

Με τον Εμπεδοκλή ξεκινά μια νέα φιλοσοφική θεωρία, η οποία βασίζεται στην άποψη ότι η αρχή του κόσμου δεν είναι μία αλλά περισσότερες. Ο φυσικός κόσμος, δηλαδή, αποτελείται στην ουσία του από τέσσερα στοιχεία-ριζώματα, όπως τα αποκαλεί. Πρώτη αναφορά σε αυτά τα ριζώματα γίνεται στο DK6:

τέσσερα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·

Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς

Νῆστις θ', ἢ δακρῶσις τέγγει κρούνωμα βρότειον.¹³

Το συγκεκριμένο απόσπασμα αποτελεί την πιο ξεκάθαρη δήλωση του Εμπεδοκλή, όσον αφορά τα πρώτα στοιχεία από τα οποία προέκυψαν όλα τα υπόλοιπα.

Μελετώντας το συνολικό έργο του φιλοσόφου, διαπίστωνα ότι οι τέσσερις θεοί, που

¹⁰ Hardie (2013): 224.

¹¹ Ησίοδος, *Θεογονία*: 22.

¹² Ησίοδος, *Θεογονία*: 114-115.

¹³ Diels-Kranz (1960): 311-312, fr. 6.

αναφέρονται εδώ, αποτελούν μυθικές ονομασίες τεσσάρων φυσικών στοιχείων. Ενδεικτικά παραθέτω ένα απόσπασμα από το DK17, το οποίο αναφέρεται σε αυτά τα στοιχεία:

τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠὺξήθη μόνον εἶναι

ἐκ πλεόνων, [...]

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,

[...].¹⁴

Τα δύο αποσπάσματα έχουν άμεση σχέση μεταξύ τους, καθώς τα τέσσερα ριζώματα των πάντων στο DK6 είναι τα πλέονα από τα οποία προήλθε το ἓν στο DK17.¹⁵ Σε αυτό το σημείο, θεωρώ σκόπιμο να διευκρινίσω ότι ο Αιδωνεύς είναι ποιητικός τύπος για να περιγράψει τον Άδη, ενώ η Νῆστις είναι Σικελική θεότητα-προσωποποίηση του νερού.¹⁶ Έτσι, ο συσχετισμός θεϊκών ονομάτων και φυσικών στοιχείων που προκύπτει είναι ο εξής: ο Δίας ως άργής (που σημαίνει φωτεινός)¹⁷ ταυτίζεται με το πῦρ και η Νῆστις με το νερό. Ο Άδης, γνωστός ως ο θεός του Κάτω Κόσμου, ταυτίζεται με τη γη (την εποχή του Εμπεδοκλή υπήρχε αυτή η αντίληψη ότι ο Άδης σχετίζεται με τη γη)¹⁸ και η Ήρα η φερέσβιος, αυτή, δηλαδή, που δίνει ζωή,¹⁹ ταυτίζεται με τον αέρα, του οποίου ο ρόλος είναι ζωτικής σημασίας για τα όντα.

Ο Shaw, βέβαια, τάσσεται υπέρ της άποψης ότι το τέταρτο ρίζωμα δεν είναι ο αέρας, αλλά ο αιθέρας και ότι η ταύτιση της Ήρας με τον αιθέρα προσφέρει μια πιο συνεπή ερμηνευτική γραμμή, όσον αφορά τα αποσπάσματα του Εμπεδοκλή.²⁰ Ο αέρας στον Εμπεδοκλή αφορά την υγρασία (DK38) και γενικά το υγρό στοιχείο (DK100), ενώ ο αιθέρας συνδέεται με τον ουρανό (DK38) και με το αίμα, μαζί με το

¹⁴ Diels-Kranz (1960): 316, fr. 17. Επιπλέον αναφορές στα φυσικά στοιχεία, ως απαρχές του κόσμου, γίνονται στα DK22.2, DK38, DK71 και DK109.

¹⁵ Το «ἓν» στον Εμπεδοκλή εκφράζει την ενιαία οντότητα που προκύπτει από τη μίξη των τεσσάρων φυσικών στοιχείων. Βέικος (2016): 269.

¹⁶ Guthrie (1965): 144.

¹⁷ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

¹⁸ Shaw (2014): 181.

¹⁹ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

²⁰ Shaw (2014): 190.

οποίο διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη διαδικασία της αναπνοής (DK100). Επιπλέον, ο Εμπεδοκλής χρησιμοποιεί τον όρο αἰθήρ, για να τον συσχετίσει με τη ζωή (DK9, DK71, DK98, DK111). Η ταύτιση της Ήρας με τον αιθέρα, όμως, δεν βασίζεται μόνο στο γεγονός ότι η Ήρα, ως φερέσβιος, παρουσιάζεται να έχει ιδιότητες παρόμοιες με αυτές του κοσμολογικού στοιχείου, του αιθέρα. Δεν είναι μόνο ο αιθέρας που μας βοηθάει να κατανοήσουμε το πώς ο Εμπεδοκλής εννοεί την Ήρα, αλλά ισχύει και το ανάποδο. Στο DK109, δηλαδή, ο αιθέρας χαρακτηρίζεται δῖον (θεϊκός),²¹ αποδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο ότι πρόκειται για μια αμφίδρομη σχέση, στην οποία τόσο η Ήρα όσο και ο αιθέρας γίνονται κατανοητά το ένα μέσα από τις ιδιότητες του άλλου. Συνεπώς, θεωρώ ότι είναι ερμηνευτικά ορθότερο να ταξινομήσουμε μεταξύ των τεσσάρων ριζωμάτων τον αιθέρα και όχι τον αέρα.

Εξάλλου, ο όρος ἀήρ χρησιμοποιείται ελάχιστες φορές στο σύνολο των εμπειροδοκίων αποσπασμάτων που μας έχουν σωθεί, και μάλιστα χωρίς να είναι ξεκάθαρο αν ο Εμπεδοκλής το εντάσσει στα τέσσερα ριζώματα.²² Στο DK17 ο όρος ἀήρ δεν διασώζεται, αλλά έχει προκύψει ύστερα από φιλολογική αποκατάσταση του φθαρμένου κειμένου. Επιπλέον, στο DK38, στο οποίο ο Εμπεδοκλής εξηγεί στον μαθητή του, Πausανία, από ποια στοιχεία προήλθαν όλα όσα τώρα είναι ορατά, αναφέρει:

εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν,

ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα,

γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς ἀήρ

Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα.²³

Το απόσπασμα αυτό, αποτελεί ενδεχομένως το καλύτερο παράδειγμα για να αντιληφθούμε τη θέση που έχουν τόσο ο αέρας όσο και ο αιθέρας στη θεωρία του Εμπεδοκλή. Παίρνοντας ως δεδομένο το γεγονός ότι ο ακραγαντινός φιλόσοφος παραδέχεται τέσσερα στοιχεία (DK6) ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο [...] ἅπαντα, είμαστε υποχρεωμένοι να διακρίνουμε και σε αυτό το απόσπασμα τέσσερις αρχές. Αυτές

²¹ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

²² Shaw (2014): 173-176.

²³ Diels-Kranz (1960): 328-329, fr. 38.

είναι ο ήλιος, που προφανώς αντιπροσωπεύει τη φωτιά, η γη, η θάλασσα με τα πολλά κύματα (πόντος πολυκύμων),²⁴ και ο αιθέρας που περικλείει γύρω γύρω τα πάντα (σφίγγων περιὶ κύκλον). Το ότι ο ὑγρὸς ἀήρ δεν αποτελεί ξεχωριστό στοιχείο, αλλά χρησιμοποιείται μαζί με το πολυκύμονα πόντο ως περιγραφές του τρίτου ῥιζώματος, του νερού, δεν προκύπτει αυθαίρετα. Το φυσικό φαινόμενο της μετατροπής του νερό σε αέριο, όταν αυτό εκτεθεί σε θερμοκρασία υψηλότερη των 100°C, δεν πρέπει να είχε διαφύγει της προσοχής του Εμπεδοκλή. Βασιζόμενος, θεωρώ, σε αυτήν την παρατήρηση ο Εμπεδοκλής αναφέρεται στον αέρα περιγράφοντας ουσιαστικά έναν διαφορετικό τρόπο παρουσίας του νερού στη φύση. Όπως αναφέρει ο Shaw, σκοπός του αποσπάσματος είναι να παρουσιαστούν αναλυτικά τα τέσσερα πρωταρχικά φυσικά στοιχεία.²⁵

Την άποψη ότι ο αέρας συνδέεται με το νερό, ενισχύει και ο σύνδεσμος ἡδέ (που σημαίνει «και»),²⁶ ο οποίος ως συμπλεκτικός αναγκαστικά συνδέει τον όρο που προηγείται (πόντος πολυκύμων) με τον όρο που έπεται (ὑγρὸς ἀήρ). Η λέξη Τιτάν που ακολουθεί δεν θα μπορούσε να προσδιορίζει τον αέρα, αφενός γιατί πουθενά στο corpus του Εμπεδοκλή δεν συσχετίζονται αυτά τα δυο στοιχεία, όπως συμβαίνει με το νερό και τον αέρα, αφετέρου γιατί ο όρος εξαρτάται από τον σύνδεσμο ἡδέ, που ακολουθεί, ο οποίος με βάση το παραπάνω μοτίβο συνδέει τον Τιτάνα με τον αιθέρα, δίνοντας μια επεξήγηση του τι είναι το δεύτερο.²⁷ Η θεωρία αυτή κατά τη γνώμη μου είναι πιο έγκυρη ερμηνευτικά, καθώς δεν είναι η πρώτη φορά που ο αιθέρας περιγράφεται με τη μορφή των θεών του έπους (πβ. DK109). Είναι πολύ πιθανό, μάλιστα, ο Εμπεδοκλής αναλύοντας τα συγκεκριμένα φυσικά στοιχεία, να απαντάει σε προηγούμενους φιλοσόφους οι οποίοι εξήγησαν τον κόσμο θεωρώντας τη δημιουργία του αποτέλεσμα της δράσης ενός μόνο φυσικού στοιχείου (Θαλής: νερό, Αναξίμενης: αέρας, Ηράκλειτος: φωτιά).

Επιστρέφοντας στο DK6, το γεγονός ότι ένας φυσικός φιλόσοφος χρησιμοποιεί ονόματα θεών για να περιγράψει τις αρχές του κόσμου παραπέμπει στο Ησιόδαιο έπος και συγκεκριμένα στη *Θεογονία*:

²⁴ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

²⁵ Shaw (2014): 175.

²⁶ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

²⁷ Shaw (2014): 175.

Ἐνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρογέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ,
χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
οὔδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο.²⁸

Ο Ησίοδος, ὅπως ο Εμπεδοκλής, ἐπιλέγει τέσσερα στοιχεῖα τα οποία στην πλειοψηφία τους αποτελοῦν τα στοιχεῖα ἀπὸ τα οποία βλέπουμε να αποτελείται ο φυσικός κόσμος και των οποίων, με βάση τους στίχους 736-741, η αρχή και το τέλος (πηγαὶ καὶ πείρατα) τοποθετοῦνται πολὺ κάτω ἀπὸ τη γη. Συγκεκριμένα, σε ἓνα μεγάλο χάσμα (χάσμα μέγ')²⁹ τον πάτο του οποίου (οὔδας)³⁰ δεν μπορεί να προσεγγίσει κανείς, οὔτε αν διανύσει ἀπόσταση ενός ολόκληρου χρόνου. Βέβαια ο Ησίοδος ἔχει προσδιορίσει τοπικά τις πηγές και τα πέρατα των παραπάνω κοσμικών στοιχείων, ἤδη ἀπὸ τον στίχο 736 με το ἐπίρρημα ἔνθα.

Τόσο το ἔνθα του στίχου 736 ὅσο και αὐτὰ μεταξύ των στίχων 729-811 υποδεικνύουν τον Τάρταρο, ο οποίος με βάση τους στίχους 722-728 τοποθετεῖται στα ἔγκατα της γης, τόσο βαθιά που η πτώση ενός αμονιού ἀπὸ τη γη θα διαρκούσε δέκα ἡμέρες:

ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων ἐκ γαίης κατιῶν δεκάτη κ' ἐς
Τάρταρον ἴκοιτο.³¹

Στο σημεῖο αὐτό, νομίζω εἶναι ουσιαστική για την κατανόηση του τρόπου σκέψης του Ησίοδου η αναφορά μου στον νεφελῶδη Τάρταρο (Ταρτάρου ἠερόεντος).³² Ο Ησίοδος δεν μας δίνει συγκεκριμένη εικόνα για το τι εἶναι ο Τάρταρος, ἀλλὰ διάφορες πτυχές του, ἀπὸ τις οποίες καταλαβαίνουμε ὅτι σχετίζεται με τον Κάτω Κόσμο. Ἀπὸ τη μια, λοιπόν, ο Τάρταρος εἶναι η φυλακή των Τιτάνων (στ. 720-721),

²⁸ Ησίοδος, *Θεογονία*: 736-738.

²⁹ Ράγκος (2012): 444.

³⁰ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

³¹ Ησίοδος, *Θεογονία*: 722-723.

³² LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

από την άλλη η κατοικία της Ημέρης και της Νυκτός, του Ύπνου και του Θανάτου, καθώς και του Άδη και της Περσεφόνης (στ.748-769). Τέλος, στον Τάρταρο βρίσκεται και η κατοικία της Στυγός που μοιάζει με σπηλιά (στ. 775-779).

Με βάση τα παραπάνω, φαίνεται πως στο ησιόδαιο κείμενο έχουμε δύο διαφορετικές τοπικές αναφορές, που προσδιορίζουν τους ίδιους όρους (πηγαί και πείρατ'), μια αιτιατική του τόπου (χάσμα μέγ') και ένα τοπικό επίρρημα (ένθα). Κάτι τέτοιο, βέβαια, είναι δικαιολογημένο, λόγω της προφορικής σύνθεσης του ποιήματος. Το βασικό ερώτημα, ωστόσο, είναι σε ποιον από τους δύο τόπους (χάσμα, Τάρταρο) θα τοποθετήσουμε τις πηγές και τα πέρατα, για να παραμείνουμε όσο το δυνατόν πιο πιστοί στην κοσμική διάταξη που κάνει ο Ησίοδος.

Κατά πάσα πιθανότητα, ο τόπος αυτός είναι το χάσμα, αφού στην αντίθετη περίπτωση ο Τάρταρος θα έπρεπε να είναι ταυτόχρονα η αρχή και το τέλος του εαυτού του, διαπίστωση που φαίνεται παράδοξη, δεδομένου ότι σε κανένα πράγμα δεν μπορεί να υπάρξει ταυτόχρονα η αιτία της ύπαρξης και του χαμού του.³³

Ωστόσο, είτε επιλέξουμε τον Τάρταρο είτε το χάσμα, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι ο Ησίοδος τοποθετεί την αρχή και το τέλος των τεσσάρων στοιχείων στο ίδιο σημείο. Από αυτό προκύπτει ότι ο Ησίοδος αντιλαμβάνεται τον κόσμο κυκλικά, καθώς μόνο σε έναν κύκλο υφίσταται αυτή η ταύτιση.

Ο Johnson, βέβαια, προτείνει μια διαφορετική ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία το ένθα από όπου πηγάζουν και έχουν ταυτόχρονα το πέρας τους τα στοιχεία, υποδηλώνει τον ορίζοντα. Ο ορίζοντας συνιστά το σημείο εκείνο στο οποίο συναντώνται ο ουρανός, η γη και η θάλασσα. Επιπλέον, σε αυτόν, όταν δύει ο ήλιος, θεωρείται ότι βρίσκεται και η είσοδος στον Κάτω Κόσμο, που σημαίνει ότι και ο Τάρταρος συναντά τη γη κατά τον ίδιο τρόπο που τη συναντά ο ουρανός και η θάλασσα, με αποτέλεσμα τα όρια και των τεσσάρων στοιχείων να εντοπίζονται στον ορίζοντα.³⁴ Η θεωρία του Johnson αν και έχει λογική ισχύ, δεν συνάδει, όπως θα δείξω, με το πνεύμα του Ησιόδου.

³³ Ράγκος (2012): 444.

³⁴ Johnson (1999): 16.

Ο επικός ποιητής, πράγματι δίνει κοσμολογική διάσταση στα παραπάνω φυσικά στοιχεία, δεν παύει όμως, να τα θεωρεί θεϊκά. Η *Θεογονία* είναι μυθολογική αφήγηση και τα όποια φιλοσοφικά-κοσμολογικά στοιχεία διακρίνονται, δεν είναι αποκομμένα από το μυθικό τους υπόβαθρο. Με αυτήν την έννοια ο Johnson περιορίζει κατά πολύ το εύρος της σκέψης του Ησιόδου, εντάσσοντάς την στα αυστηρά όρια του ορθολογισμού. Κατά τη γνώμη μου, όμως, πρόθεση του Ησιόδου δεν είναι να παρουσιάσει στο κοινό του ένα μοντέλο κοσμολογικού τύπου, αλλά να τονίσει, έχοντας ως εργαλείο την αισθητή πραγματικότητα, την απόσταση που χωρίζει τον Επάνω από τον Κάτω Κόσμο, ώστε να εξαλειφθεί κάθε ενδεχόμενο επιστροφής των Τιτάνων και απειλής της εξουσίας του Δία.³⁵

Αυτός ο συνδυασμός μυθικού και κοσμολογικού υπάρχει και στον Εμπεδοκλή, με τη διαφορά ότι αυτήν τη φορά η βαρύτητα δίνεται στο δεύτερο σκέλος. Στο DK6, δηλαδή, τα ονόματα των θεών χρησιμοποιούνται ως προσωποποιήσεις των φυσικών στοιχείων για να γίνει αντιληπτό ότι πρόκειται για έσχατες πραγματικότητες.³⁶ Κάτι τέτοιο αποδεικνύει την επιρροή που δέχτηκε ο Εμπεδοκλής από το έπος, αλλά και την προσπάθειά του να τροποποιήσει τις αντιλήψεις που αυτό πρέσβευε, ώστε να εκφράσει νέες ιδέες, επιστημονικές.³⁷

Οι δύο ποιητές συμφωνούν και σε ένα άλλο σημείο. Στους στίχους 727-728 ο Ησιόδος αναφέρει ότι πάνω από τον Τάρταρο βρίσκονται οι ρίζες της γης και της θάλασσας:

αὐτὰρ ὑπερθεν

γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτιοι θαλάσσης.³⁸

Φαίνεται πως η κοσμολογική αντίληψη ότι ο γη διαθέτει ρίζες, σαν ένα δέντρο, με σκοπό να κατοχυρωθεί η σταθερότητα του κόσμου, είναι πολύ παλιά. Δεν αποκλείεται ο Εμπεδοκλής επηρεασμένος από αυτούς τους στίχους να αναφέρεται στις τέσσερις κοσμικές αρχές με τον όρο ῥιζώματα.³⁹

³⁵ Johnson (1999): 13.

³⁶ Βέικος (2016): 268.

³⁷ Hershbell (1970): 154.

³⁸ Ησιόδος, *Θεογονία*: 727-728.

³⁹ Μάλιστα ο Εμπεδοκλής στο DK23 χρησιμοποιεί τον όρο «πηγή», όπως ο Ησιόδος, ως αντίστοιχο του όρου «ῥιζώμα».

3.3 Η κοσμική εξέλιξη στο σύστημα του Εμπεδοκλή σε αντιστοιχία με τον μύθο των πέντε γενών

Εκτός από τα τέσσερα ριζώματα, το κοσμογονικό μοντέλο του Εμπεδοκλή περιλαμβάνει και δυο δυνάμεις, τη φιλότητα και το νεῖκος. Οι δυνάμεις αυτές, σύμφωνα με τον Εμπεδοκλή, είναι άυλες, αφού μπορούν να γίνουν αντιληπτές μόνο με τον νου:

τὴν σὺ νόωι δέοκευ.⁴⁰

Είναι, επίσης, οι αιτίες που προκαλούν την κίνηση των ριζωμάτων, τα οποία είτε ενώνονται είτε διαχωρίζονται μεταξύ τους, σχηματίζοντας τον ορατό σε εμάς φυσικό κόσμο:

δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἢ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδάμα λήγει
ἄλλοτε μὲν Φιλότῃτι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.⁴¹

Όπως γίνεται αντιληπτό από το απόσπασμα, η φιλότης είναι η δύναμη που ενώνει εἰς ἓν ἅπαντα, όπου το ἅπαντα αφορά την ένωση ανόμοιων στοιχείων (π.χ. γης και νερού), ενώ το νεῖκος τα διαχωρίζει.⁴² Οι ιδιότητες αυτές, που έχουν η φιλότης και το νεῖκος, τους δίνουν την ικανότητα να σχηματίζουν οντότητες αλλά και να τις αποσυνθέτουν και με αυτήν την έννοια αποτελούν την αιτία για τη γέννηση και τον θάνατο των θνητῶν πραγμάτων, που είναι δύο ειδών (δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις).⁴³ Κατά συνέπεια, το κοσμολογικό μοντέλο του Εμπεδοκλή αποτελείται από τέσσερα στάδια, δύο από αυτά αφορούν τη γένεσιν τῶν θνητῶν

⁴⁰ Diels-Kranz (1960): 317, fr. 17.

⁴¹ Diels-Kranz (1960): 315-316, fr. 17.

⁴² Long (2007): 245.

⁴³ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

και δύο την ἀπόλειψιν: στο πρώτο στάδιο, η φιλότις έχει τον πλήρη έλεγχο πάνω στο νείκος και τα τέσσερα ριζώματα είναι ενωμένα σε μια απόλυτα ομοιογενή μάζα. Στο DK29 ο Εμπεδοκλής δηλώνει ότι αυτή η μάζα ονομάζεται σφαῖρος και διευκρινίζει, όπως, εξάλλου, υποδηλώνει και ο όρος, ότι είναι στρογγυλή:

πάντοθεν ἴσος ἐαυτῶι.⁴⁴

Μέσα στη μάζα αυτή δεν υπάρχει διάκριση των στοιχείων ούτε κάποια κινητήρια δύναμη που να μπορεί να την προκαλέσει (τουλάχιστον μέχρι το δεύτερο στάδιο, όπου το νείκος αρχίζει να καταλαμβάνει χώρο) για να έχουμε γέννηση-δημιουργία κάποιου υλικού στοιχείου έξω από τον σφαῖρο. Ο Εμπεδοκλής δηλώνει ξεκάθαρα την απουσία άλλης ύπαρξης ή τη δυνατότητα δημιουργίας της με τον όρο ἔν, εννοώντας ότι τα πάντα είναι ένα σε αυτό το στάδιο και τίποτα δεν υπάρχει ξεχωριστά από κάτι άλλο.

Αυτός ο τρόπος σκέψης, όσον αφορά την αρχέγονη κατάσταση του κόσμου, δεν εντοπίζεται μόνο στον Εμπεδοκλή. Στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, ο Αριστοφάνης σε μια προσπάθεια να εξηγήσει την εξέλιξη του ανθρώπου αναφέρεται στο ἀνδρόγυνον, ένα τρίτο ανθρώπινο γένος, το οποίο παρουσιάζει παρόμοια χαρακτηριστικά με αυτά του σφαίρου. Η θεωρία του, μάλιστα, παρουσιάζει τέτοια ομοιότητα με του Εμπεδοκλή, ώστε δεν αποκλείεται το ενδεχόμενο η πηγή του να είναι ο ίδιος ο Εμπεδοκλής. Όσον αφορά, λοιπόν, την εξωτερική εμφάνιση του ἀνδρογύνου ήταν και αυτό στρογγυλό, ενώ περιείχε και αυτό μέσα του το αρσενικό και το θηλυκό κατά τον ίδιο τρόπο που ο σφαῖρος στην περίπτωσή μας περικλείει μέσα του τα τέσσερα ριζώματα:

ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος[...] ἔπειτα ὄλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλῳ ἔχον.⁴⁵

Αργότερα στον μύθο αναφέρεται ότι ο Δίας, προκειμένου να περιορίσει τη δύναμη αυτού του γένους, χώρισε το ἀνδρόγυνον στη μέση, κάτι που μας παραπέμπει στο

⁴⁴ Diels-Kranz (1960): 324-325, fr. 29.

⁴⁵ Πλάτωνας, *Συμπόσιον*: 189e.

δεύτερο στάδιο της κοσμικής εξέλιξης του Εμπεδοκλή. Σε αυτό, η εξουσία που μέχρι τότε είχε η φιλότης αρχίζει να περιορίζεται και τη θέση της παίρνει το νείκος, το οποίο σταδιακά διαχωρίζει τον σφαῖρο στα στοιχεία του. Κατά τη διάρκεια αυτού του διαχωρισμού έχουμε γέννηση. Τα στοιχεία, δηλαδή, πριν φτάσουν στον πλήρη διαχωρισμό τους το ένα από το άλλο, σχηματίζουν συνθέσεις (φυτά και ζώα) σε διάφορες αναλογίες των τεσσάρων στοιχείων.

Εκτός από το *Συμπόσιο*, ο Σφαῖρος παρουσιάζει ομοιότητα και με τον ησιόδειο Έρωτα. Στο DK29 η κριτική του Εμπεδοκλή για τον ανθρωπομορφισμό των θεών έχει στόχο τον θεό Έρωτα της *Θεογονίας*, ο οποίος συνήθως απεικονίζεται φτερωτός και παρουσιάζεται ως:

κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι.⁴⁶

Απέναντι στην εξωτερική ομορφιά του Έρωτα, ο Εμπεδοκλής αντιτάσσει την εσωτερική ομορφιά του σφαίρου, η οποία εντοπίζεται στο στάδιο εκείνο της κοσμικής εξέλιξης, όπου όλα τα στοιχεία έλκονται το ένα από το άλλο και ενώνονται σε ένα ενιαίο σύνολο κάτω από την κυριαρχία της φιλότητος. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι ο σφαῖρος στο μοντέλο του Εμπεδοκλή αντιπροσωπεύει τον ησιόδειο Έρωτα και, όπως αυτός ασκεί επιρροή στους θεούς (στ. 121-122), έτσι και εκείνος κυριαρχεί στα τέσσερα ριζώματα του Εμπεδοκλή, τον Δία, την Ήρα, τον Αιδωνέα και τη Νήσιδα.⁴⁷

Όσον αφορά την κοσμική εξέλιξη, ακολουθεί το τρίτο στάδιο, όπου η φιλότης έχει χάσει εντελώς την κυριαρχία της και πλέον έχει επικρατήσει το νείκος και η ολική διάσπαση των στοιχείων στα τέσσερα αρχικά ριζώματα, χωρίς δυνατότητα δημιουργίας έμβιων όντων. Παρόλο που ο Εμπεδοκλής δίνει στο νείκος αρνητικό χαρακτήρα, λόγω της διαχωριστικής ιδιότητάς του, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι χάρη στη δράση αυτής της δύναμης δημιουργείται ζωή στο δεύτερο στάδιο του κοσμικού μοντέλου του Εμπεδοκλή.⁴⁸ Αυτήν τη διπλή ιδιότητα του

⁴⁶ Ησιόδος, *Θεογονία*: 120.

⁴⁷ Picot-Berg (2018): 385-389.

⁴⁸ Hershbell (1970): 157.

νείκους είναι πολύ πιθανό ο Εμπεδοκλής να την εμπνεύστηκε από τον Ησίοδο, ο οποίος στο έργο του, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, αναφέρει:

Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐριδῶν γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν

εἰσὶ δύω.⁴⁹

Σύμφωνα με τον Ησίοδο, δηλαδή, υπάρχουν δυο ειδών Ἐριδες. Η μια αντιπροσωπεύει τον πόλεμο, την έχθρα (στιχ. 14-16), ενώ η άλλη τον ζήλο που εξελίσσει τον άνθρωπο (στιχ. 20-26). Η ἔρις και το νείκος, παρουσιάζονται έτσι να έχουν άμεση σχέση με την ανθρώπινη ύπαρξη και εξέλιξη, είτε λειτουργούν αρνητικά είτε θετικά.

Στο τελευταίο στάδιο της κοσμικής εξέλιξης του Εμπεδοκλή έχουμε την προσπάθεια της φιλότητος να επικρατήσει ξανά. Στην προσπάθεια αυτή, τα στοιχεία αρχίζουν να έλκονται το ένα από το άλλο, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται πάλι συνθέσεις και άρα ζωντανοί οργανισμοί.⁵⁰ Από την παραπάνω ανάλυση του μοντέλου που προτείνει ο Εμπεδοκλής, συμπεραίνω ότι τα δυο είδη γέννησης και θανάτου των θνητών όντων ανάγονται στα δύο αίτια της φιλότητας και του νείκους, τα οποία έχουν διπλή φύση.

Στο DK53, ωστόσο, ο Εμπεδοκλής, προκειμένου να περιγράψει την κίνηση του αέρα χρησιμοποιεί το ρήμα συγκυρέω (που σημαίνει «συμβαίνω, συναντώ τυχαία»),⁵¹ κάτι που συνεπάγεται, όπως παρατηρεί και ο Αριστοτέλης, την ύπαρξη μιας ακόμα αιτίας της κίνησης, την τύχη. Το γεγονός, όμως, ότι η τύχη δεν αναφέρεται ως ένα από τα αίτια της γέννησης προκαλεί την κριτική του Αριστοτέλη.⁵² Η αναζήτηση της αιτίας, όμως, δεν είναι το βασικό κίνητρο για την ερμηνεία του φυσικού κόσμου στον Εμπεδοκλή, αλλά και γενικότερα στους Προσωκρατικούς. Αντίθετα, στόχος του είναι να εξηγήσει τα φυσικά φαινόμενα, χωρίς να τους αποδώσει υπερφυσική διάσταση, επιδιώκοντας ενδεχομένως να διαφοροποιηθεί από τις μυθολογικές απόψεις που επικρατούσαν, όπως αυτή του Ησίοδου, οι οποίες ήταν τελεολογικές.⁵³

⁴⁹ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 11-12.

⁵⁰ Long (2007): 245-247.

⁵¹ LSJ, βλ. το σχετικό λήμμα.

⁵² Αριστοτέλης, *Φυσικά*: 196a19-24.

⁵³ Κάλφας (2015): 24.

Τέλος, ο Εμπεδοκλής διευκρινίζει ότι όλες οι παραπάνω διαδικασίες της γέννησης και της φθοράς εναλλάσσονται διαρκώς, παρουσιάζοντας έτσι τη δική του εκδοχή για τον κόσμο, τον οποίο αντιλαμβάνεται να εξελίσσεται κυκλικά:

καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερές οὐδαμὰ λήγει.⁵⁴

Η έννοια, ωστόσο, της κυκλικής διαδοχής δεν εισάγεται για πρώτη φορά με τον Εμπεδοκλή. Προηγουμένως, αναφέρθηκα στο κυκλικό μοντέλο που φαίνεται να έχει στο μυαλό του ο Ησίοδος, όταν αναφέρεται στις πηγές και τα πέρατα του κόσμου. Το ίδιο κυκλικό μοντέλο περιγράφει και ένας ανθρωπολόγος, ο Vernant, στη δομική ανάλυσή του του ησιόδειου μύθου των πέντε γενών.

Συνοπτικά ο μύθος έχει ως εξής: στο πρώτο γένος, το χρυσό, οι άνθρωποι ζουν όπως οι θεοί. Πεθαίνουν σαν να κοιμούνται και κατόπιν γίνονται δαίμονες άγνοὶ ἐπιχθόνιοι.⁵⁵ Στο δεύτερο γένος, το αργυρό, το οποίο είναι πολύ χειρότερον, κυριαρχεί η ὕβρις μεταξύ των ανθρώπων και η ασέβεια προς τους θεούς. Και αυτοί μετά τον θάνατό τους γίνονται δαίμονες, κατώτεροι, βέβαια, από τους προηγούμενους, ὑποχθόνιοι.⁵⁶ Αυτά τα δυο γένη τα δημιούργησαν οι Ολύμπιοι θεοί, ενώ τα δυο επόμενα ο Δίας. Ακολουθεί, λοιπόν, το χάλκινο γένος, όπου οι άνθρωποι επεξεργάζονται και χρησιμοποιούν τον χαλκό. Δεν ξέρουν να καλλιεργούν, διεξάγουν πολέμους και, αφού πεθάνουν πηγαίνουν στον Άδη ανώνυμοι, χωρίς να τους αποδίδεται καμία τιμή.⁵⁷ Το τέταρτο είναι το γένος των ηρώων, οί καλέονται ήμίθεοι. Από αυτούς άλλοι σκοτώθηκαν στους πολέμους της Θήβας και της Τροίας και άλλοι μεταφέρθηκαν από τον Δία στα Νησιά των Μακάρων, όπου ζουν ευτυχισμένοι.⁵⁸ Τελευταίο είναι το σιδερένιο γένος. Ο Ησίοδος δεν αναφέρει ποιος το δημιούργησε και εκφράζει την επιθυμία του να μην είχε γεννηθεί αυτήν τη χρονική περίοδο, αλλά είτε νωρίτερα είτε αργότερα. Σε αυτό το γένος οι άνθρωποι θα υποφέρουν διαρκώς, ωστόσο, θα υπάρχει ακόμα το καλό. Όταν η Νέμεσις και η

⁵⁴ Diels-Kranz (1960): 315-318, fr. 17.

⁵⁵ Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 109-126.

⁵⁶ Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 127-142.

⁵⁷ Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 143-155.

⁵⁸ Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι*: 156-173.

Αϊδώς εγκαταλείψουν τους ανθρώπους, γιατί θα έχουν παραδοθεί εντελώς στο κακό, τότε ο Δίας θα καταστρέψει αυτό το γένος.⁵⁹

Σύμφωνα με τον Vernant,⁶⁰ ο Ησίοδος στον παραπάνω μύθο δεν περιγράφει την πορεία της ανθρώπινης παρακμής, αλλά έναν κύκλο ζωής, στον οποίο κάθε γένος συγκρίνεται αντιθετικά με το επόμενο του, έχοντας ως μέτρο σύγκρισης τη δίκην και την ύβριν. Το πρώτο ζευγάρι σύγκρισης είναι το χρυσό και το αργυρό γένος, τα οποία ενσαρκώνουν δυο πλευρές της ανθρώπινης συμπεριφοράς, μια θετική και μια αρνητική αντίστοιχα. Αυτό το επιβεβαιώνει και ο Ησίοδος, όταν αναφέρει ότι το αργυρό γένος είναι πολύ χειρότερον (ενν. τοῦ χρυσοῦ).⁶¹ Ουσιαστικά, αυτή η αξιολογική διάταξη που κάνει ο Ησίοδος δημιουργεί μια αντίθεση μεταξύ των γενών, τα οποία, όμως, εκφράζουν τις απόψεις του για τη δικαιοσύνη. Το χρυσό γένος, στο οποίο βασιλεύει ο Κρόνος (οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν),⁶² αποτελεί τη δίκαιη εκδοχή της βασιλικής εξουσίας, καθώς ο Κρόνος θεωρούταν πρότυπο δίκαιου ηγεμόνα. Από την άλλη, το αργυρό γένος σχετίζεται με την αλαζονική συμπεριφορά, όσον αφορά την ηγεμονία και συνδέεται με τους Τιτάνες, οι οποίοι με την ύβριν που επέδειξαν (βλ. Τιτανομαχία) τιμωρήθηκαν με φυλάκιση στον Τάρταρο και υποβιβάστηκαν σε ὑποχθόνιους δαίμονες. Στο πρώτο, λοιπόν, ζεύγος γενών η κοινή ιδέα αφορά την άσκηση της δίκης από τη βασιλική εξουσία. Το αργυρό γένος, παρότι σχετίζεται με την ύβριν, καταξιώνεται μέσα από τη σύγκρισή του με το χρυσό, γιατί συντάσσεται με αυτήν την κοινή ιδέα, παρουσιάζοντας την αντίθετη πλευρά της. Για αυτό οι άνθρωποι του αργυρού γένος μετά τον θάνατό τους, όπως και αυτοί του χρυσού, γίνονται ανώτερα όντα, δαίμονες (είτε ἐπιχθόνιοι είτε ὑποχθόνιοι).

Η ίδια δομή ισχύει και για το επόμενο ζεύγος γενών, το χάλκινο και αυτό των ηρώων. Η διαφορά είναι ότι η κεντρική ιδέα σε αυτά τα γένη είναι ο πόλεμος και η λειτουργία του. Σε αυτό το ζεύγος κυριαρχεί η ύβρις, δεδομένου ότι στον πόλεμο ενυπάρχει το στοιχείο της βίας, που συνιστά ύβριν, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι αυτών των γενών να παραμένουν θνητοί και μετά τον θάνατό τους. Βέβαια, και σε αυτό το ζεύγος

⁵⁹ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 176-201.

⁶⁰ Καρακάντζα (2004): 162-168.

⁶¹ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 127.

⁶² Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 111.

διακρίνουμε δυο όψεις που αφορούν τη δραστηριότητα του πολέμου, την αρνητική (χάλκινο γένος) και τη θετική (γένος ηρώων), επιφέροντας ως συνέπεια για όσους ανήκουν στην πρώτη κατηγορία την αφάνεια μετά τον θάνατο και για όσους ανήκουν στη δεύτερη την ευτυχία στην άλλη ζωή, στα Νησιά των Μακάρων, χωρίς, όμως, να απαλλάσσονται από τη θνητότητά τους.

Το δομιστικό μοντέλο του Vernant φαίνεται να προσκρούει στο πέμπτο γένος, το οποίο δεν μπορεί να συγκριθεί αντιθετικά με κάποιο επόμενο. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο ο Ησίοδος περιγράφει το σιδερένιο γένος μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε δυο αντιθετικές όψεις που συνυπάρχουν εντός του. Σε πρώτη φάση, στο σιδερένιο γένος οι άνθρωποι πράττουν τόσο το κακό όσο και το καλό (συνύπαρξη δίκης και ύβρεως):

καὶ τοῖσι μεμείξεται ἔσθλα κακοῖσιν.⁶³

Αυτή είναι η περίοδος κατά την οποία ζει ο Ησίοδος, ενώ η επόμενη είναι μια εποχή με απόλυτη κυριαρχία του κακού-ύβρεως. Το σιδερένιο γένος, σύμφωνα με τον Vernant, εκπροσωπεί τους αγρότες και γενικά τη γονιμότητα στη φύση. Μετά και από την επικράτηση της ύβρεως, ο κύκλος των γενών ολοκληρώνεται και αμέσως ξεκινάει ένας καινούριος. Για αυτό ο Ησίοδος εύχεται να είχε γεννηθεί είτε νωρίτερα είτε αργότερα από το πέμπτο γένος:

μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι

ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.⁶⁴

Το ἔπειτα γενέσθαι που αναφέρει ο Ησίοδος θα μπορούσε να αποτελεί απόδειξη για την ύπαρξη ενός έκτου γένους, αλλά εφόσον δεν υπάρχει καμία σαφής ένδειξη για κάτι τέτοιο στο ησιόδειο κείμενο, η ερμηνεία για την κυκλική διαδοχή των γενών και του χρόνου μοιάζει πιο πιθανή.⁶⁵ Ο χρόνος, λοιπόν, στον Ησίοδο, σύμφωνα με την προσέγγιση του Vernant, δεν διαγράφει ευθύγραμμη πορεία, αλλά εκτυλίσσεται με βάση την παραπάνω αντιθετική σχέση, που παρουσιάζουν τα γένη (τρίτον ἄλλο γένος [...] οὐδὲν ὁμοῖον), με αποτέλεσμα η κατεύθυνση να μην είναι

⁶³ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 179.

⁶⁴ Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 174-175.

⁶⁵ Μπεζαντάκος (2012):120-121, Τσαγγάλης (2012): 200-201.

συγκεκριμένη, αλλά εναλλασσόμενη πότε προς τη μια και πότε προς την αντίθετη φορά. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα ψήγματα αυτής της ιδέας, της εναλλασσόμενης πορείας του κοσμικού κύκλου, ο Εμπεδοκλής τα χρησιμοποίησε περιγράφοντάς τα με μεγαλύτερη σαφήνεια στο δικό του κοσμολογικό μοντέλο (ταυτ' ἀλλάσοντα διαμπερές).

Η ερμηνεία του Vernant, αν και συνιστά μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση του μύθου των γενών μέσα από την παρατήρηση και ανάλυση των σημείων εκείνων που φαίνεται να συνέχουν τα γένη μεταξύ τους, παρουσιάζει κάποιες αυθαιρεσίες. Η ανάλυση, δηλαδή, των γενών σε ζεύγη, δεν δικαιολογείται με βάση το ησιόδειο κείμενο και εφαρμόζεται μόνο και μόνο για να εξυπηρετηθεί το αντιθετικό μοντέλο της συνύπαρξης δίκης-ύβρεως. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, ορισμένα γένη ερμηνεύονται ερήμην των συμφραζομένων τους, όπως συμβαίνει με το χρυσό, το οποίο ταυτίζεται με τη δίκην, χωρίς να γίνεται καμία αναφορά σε αυτήν.⁶⁶ Επιπλέον, η ερμηνεία του σιδερένιου γένους, ως γένους στο οποίο συνυπάρχουν η δίκη με την ύβριν με μια τάση προς ολοκληρωτική επικράτηση της δεύτερης στο μέλλον, δεν προκύπτει με βεβαιότητα από την ησιόδεια αφήγηση. Το σιδερένιο γένος μπορεί κάλλιστα να αφορά ένα γένος με απόλυτη επικράτηση του κακού, το οποίο ο Ησιόδος περιγράφει από την έναρξη της πτωτικής του πορείας. Κάτι τέτοιο δικαιολογεί τη συνύπαρξη δίκης και ύβρεως. Ενδεχομένως, αυτό το γένος να παρουσιάζεται πιο αναλυτικά από τα υπόλοιπα, γιατί είναι το γένος στο οποίο ανήκει και ο ίδιος ο Ησιόδος και έχει την ευχέρεια να γνωρίζει με μεγαλύτερη ακρίβεια τα όσα συμβαίνουν. Είναι, επίσης, σημαντικό να αναφέρω ότι η δομιστική θεωρία δεν αντικρούει την άποψη ότι ο μύθος των γενών περιγράφει την ανθρώπινη παρακμή, καθώς μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι στην περίπτωση του Vernant αυτή συμβαίνει κατά ζεύγη. Γενικά, στα έπη του Ησιόδου δεν εντοπίζουμε στοιχεία μιας τόσο σύνθετης σκέψης, όπως αυτής που εξέφρασε ο Vernant, και είναι, τελικά, αμφίβολο αν και το κοινό του θα ήταν σε θέση να αντιληφθεί την περιπλοκότητα αυτής της σκέψης, βασιζόμενο μόνο στα όσα παραθέτει ο ίδιος.⁶⁷

3.4 Αποτίμηση της σύγχρονης εποχής

⁶⁶ Τσαγγάλης (2012): 200.

⁶⁷ Μπεζαντάκος (2012): 120.

Η συνάφεια Ησιόδου και Εμπεδοκλή εντοπίζεται και στην αντίληψη που εκφράζει ο δεύτερος στο DK128, ότι στο παρελθόν υπήρχε μια καλύτερη περίοδος, όπου οι άνθρωποι ήταν εξευγενισμένοι και δεν θυσιάσαν ζώα στους βωμούς. Μια τέτοια αντίληψη βρίσκει το αρχέτυπό της στο ησιόδειο χρυσό γένος. Φαίνεται πως και οι δυο ποιητές αισθάνονται την ανάγκη να παρουσιάσουν την εκφυλισμένη εποχή τους μέσα από τη σύγκριση της με μια προηγούμενη πιο ένδοξη.

Σύμφωνα με το DK128, οι άνθρωποι κάποτε απέδιδαν λατρεία στη θεά Κύπριν (η οποία σχετίζεται με τη φιλότητα), που σημαίνει ότι κυριαρχούσε η αγάπη, σε αντίθεση με τη σύγχρονη στον ποιητή εποχή:

οὐδὲ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.⁶⁸

Σημαντικό είναι να αναφέρω ότι το παραπάνω απόσπασμα περιγράφει μια κατάσταση απόλυτης ευτυχίας της ψυχής στη διάρκεια της πορείας της, κυκλικής και αυτήν τη φορά, μέχρι να γίνει θεϊκή.⁶⁹ Η περίοδος αυτή τοποθετείται χρονολογικά πριν από αυτήν του χρυσού γένους, αφού δεν υπήρχαν ακόμα οι Ολύμπιοι θεοί (οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν). Η επιλογή του Εμπεδοκλή να ανακαλέσει μια εποχή όπου οι θεοί του έπους δεν έχουν θέση δεν είναι τυχαία. Σύμφωνα με τα όσα αναφέρει ο Ησιόδος στη *Θεογονία*, τόσο ο Κρόνος όσο και ο Δίας απέκτησαν την εξουσία με βίαιο τρόπο, ο πρώτος ευνουχίζοντας τον Ουρανό (στ. 178-182) και ο δεύτερος χρησιμοποιώντας τη σωματική του δύναμη (στ. 490, 496). Ο Εμπεδοκλής, όμως, αναφέρεται σε μια εποχή, όπου η βία απουσιάζει εντελώς. Είναι πολύ πιθανό, επομένως, ο φιλόσοφος έμμεσα να ασκεί κριτική στον Ησιόδο με το να απορρίπτει τους θεούς του και τη βία που αυτοί εκπροσωπούν.⁷⁰

Με βάση τα παραπάνω, καταλήγω στο συμπέρασμα ότι ο Εμπεδοκλής συνδιαλέγεται ενεργά με το ησιόδειο μοντέλο. Οι απαρχές του κόσμου και η κυκλική εξέλιξή του, η επίκληση στη Μούσα και οι απόψεις που σχετίζονται με την ανωτερότητα του

⁶⁸ Diels-Kranz (1960): 362-363, fr. 128.

⁶⁹ Βέικος (2016): 290-291.

⁷⁰ Hershbell (1970): 158.

Έρωτα-Σφαίρου, η διπλή φύση του νείκουσ και της Ήριδος και η ηθικά υποδεέστερη εποχή στην οποία ζουν οι ποιητές είναι μερικές από τις κομβικές γραμμές σύγκλισης. Οι εξηγήσεις που δίνει ο Ησίοδος, όσον αφορά τα παραπάνω ζητήματα δεν αφήνουν αδιάφορο τον Εμπεδοκλή, ο οποίος δανείζεται πολλά στοιχεία από το έπος και τη μυθική αφήγηση, τα οποία μετασχηματίζει για φιλοσοφικούς σκοπούς, ώστε να διαμορφώσει έναν νέο τρόπο σκέψης και προσέγγισης του κόσμου και της φύσης.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο τρόπος με τον οποίο οι τρεις Προσωκρατικοί που μελετήσαμε στο κυρίως μέρος της παρούσας εργασίας συνδιαλέγονται με τον Ησίοδο παρουσιάζει πολλές κοινές γραμμές προσέγγισης, όπως και κάποιες ενδιαφέρουσες αποκλίσεις. Τις επισημαίνω παρακάτω, με στόχο να οδηγηθούμε σε κάποια συμπεράσματα αναφορικά με τον χαρακτήρα αυτού που χαρακτηρίζουμε ως πρόσληψη του Ησιόδου από την Προσωκρατική φιλοσοφία.

Πέρα από την ευθεία επίθεση που κάνουν στον Ησίοδο ο Ξενοφάνης και ο Ηράκλειτος, η επαφή τους με το ησιόδειο κείμενο αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι ορισμένοι όροι του έπους προσλαμβάνονται με νέο περιεχόμενο από τους συγκεκριμένους φιλοσόφους για να υποστηρίξουν καινούριες αντιλήψεις. Ο Ηράκλειτος, για παράδειγμα, μετασχηματίζει το πῦρ του μύθου του Προμηθέα σε αείζωον πῦρ, το οποίο ερμηνεύει ως πρωταρχικό φυσικό στοιχείο και συνδέει με τον λόγο, δίνοντάς του θεϊκή υπόσταση, ενώ η ἔρις που σχετίζεται με τον Δία στα ησιόδεια έπη, στον Ηράκλειτο περιγράφεται σε συνδυασμό με τη δίκη. Η θεότητα Ἔρις, από την άλλη, η οποία στο *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* περιγράφεται με διπλή ιδιότητα, κέντρισε το ενδιαφέρον του Εμπεδοκλή, ο οποίος απέδωσε στη φιλότιτα και το νείκος την ιδιότητα να έχουν μερίδιο τόσο στη γέννηση όσο και στον θάνατο των θνητῶν πραγμάτων. Επιπλέον, ο Εμπεδοκλής δανείζεται από τον Ησίοδο τα ονόματα των θεῶν για να δώσει εσχατολογική προοπτική στα κοσμικά στοιχεία και μετατρέπει το γῆς ῥίτσι της *Θεογονίας*, σε ῥιζώματα στο δικό του κοσμολογικό σύστημα. Επιπλέον, εντάσσει το πῦρ και τον αιθέρα στα τέσσερα στοιχεία από τα οποία απαρτίζεται ο κόσμος, πιθανόν επηρεασμένος από τον Ηράκλειτο. Ο τελευταίος, αν και δεν διαχωρίζει ρητά τη φωτιά από τον αιθέρα, φαίνεται να θεωρεί την πρώτη στοιχείο της ανθρώπινης εμπειρίας ενώ στο δεύτερο να αποδίδει θεϊκά χαρακτηριστικά.

Ο διάλογος, ωστόσο, με τον Ησίοδο, όπως επισήμανα και στο κυρίως μέρος της εργασίας μου, αφορά και τη γενικότερη άποψη που εκφράζει μέσα από τα έπη του απέναντι στα πράγματα. Όταν ο Ξενοφάνης αναφέρεται στην ηθική ανωτερότητα και στον ανθρωπομορφισμό των θεῶν, αντιτάσσεται στη διαδεδομένη από το έπος αντίληψη, η οποία είναι παρούσα και στη *Θεογονία*, ότι οι θεοί έχουν την ίδια

εξωτερική εμφάνιση και υποκρύπτουν στα ίδια πάθη με τους ανθρώπους. Επιπλέον, πρόταξε την αντιληπτική εμπειρία ως μέσο για τη θείκη αποκάλυψη, αμφισβητώντας προφανώς την έμπνευση των επικών αοιδών από τη Μούσα. Για τον Εμπεδοκλή, όμως, η Μούσα είναι η συνεργός του στη διαδικασία της ποιητικής σύνθεσης και περιγράφεται, σε αντίθεση με τη θεωρία του Ξενοφάνη, με ανθρώπινα χαρακτηριστικά.

Υπάρχουν, όμως, και σημεία στις θεωρίες των παραπάνω φιλοσόφων όπου η σύνδεση με τον Ησίοδο είναι πιο χαλαρή και την οποία ενδεχομένως οι ίδιοι οι φιλόσοφοι να μην έκαναν συνειδητά. Η ανάγκη της ύπαρξης μιας δύναμης που θα επιφέρει την ενότητα και τη συνοχή στα κοσμολογικά τους μοντέλα και την οποία στον Ησίοδο καλύπτουν οι θεοί και, ειδικότερα, ο Έρως, είναι έκδηλη. Στον Ξενοφάνη, δεδομένου ότι δεν αμφισβήτησε την ύπαρξη των θεών, αλλά επικεντρώθηκε στην αναδιαμόρφωση της φύσης τους, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η συνεκτική δύναμη στο δικό του σύστημα βρίσκει το αντίκριμά της στους θεούς. Στον Ηράκλειτο, είναι η άρμονία που προκύπτει από την σύγκρουση των αντιθέτων, η οποία διατηρεί σε ισορροπία τον κόσμο. Ανάλογα λειτουργεί και ο Σφαίριος στον Εμπεδοκλή, ο οποίος περικλείει και αυτός μέσα του κατά μια έννοια αντιθετικά στοιχεία, τα τέσσερα ῥιζώματα.

Ο μύθος των γενών στον Ησίοδο ακολουθεί, σύμφωνα με τον Vernant, κυκλική πορεία, θεωρία η οποία συνάδει με την κυκλική εξέλιξη του κόσμου στον Εμπεδοκλή και την εναλλασσόμενη πορεία που ακολουθούν τα κοσμικά στοιχεία λόγω της επίδρασης των δυνάμεων της φιλότητος και του νείκου. Για τον Ηράκλειτο, όμως, η αμοιβαία διαδοχή συνιστά ενότητα. Αυτό προκύπτει από την κριτική που ασκεί στον Ησίοδο ότι δεν αντιλαμβάνεται την ουσία της ημέρας και της νύχτας, η οποία είναι μια.

Ένα ακόμα κοινό στοιχείο που φαίνεται να ήταν έντονο τόσο στους φιλοσόφους όσο και στον Ησίοδο είναι η υποτιμητική άποψη που έχουν για την εποχή στην οποία ζουν. Ο Ησίοδος εκφράζει ξεκάθαρα την ευχή να μην είχε γεννηθεί τη συγκεκριμένη περίοδο:

μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι

ἀνδράσιν.¹

Αναφορικά με τον Ξενοφάνη, η διάθεσή του να ανασυνθέσει το προφίλ των θεών θα μπορούσε να αποτελεί μια αιχμή για τους ανθρώπους της εποχής του, οι οποίοι δεν έχουν την κριτική ικανότητα που έχει ο ίδιος, ώστε να οδηγηθούν στη θεϊκή αποκάλυψη.

Ο Ηράκλειτος στη συνέχεια, αντιτίθεται στις τελετουργικές πράξεις που κάνουν οι άνθρωποι από άγνοια και αναφέρεται σε αυτούς σαν να πρόκειται για τρελούς:

μαίνεσθαι δ' ἄν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα.²

Τέλος, ο Εμπεδοκλής φαίνεται να νοσταλγεί μια περίοδο πολύ πριν από τη δική του, στην οποία κυριαρχούσε η αγάπη, γεγονός που φανερώνει την απουσία της τη δεδομένη στιγμή:

οὐδὲ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς

οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,

ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.³

Κλείνοντας, πιστεύω έγινε κατανοητό ότι η πρόσληψη του Ησιόδου από τους τρεις Προσωκρατικούς που μελέτησα αφορά την άμεση και έμμεση κριτική απέναντί του, αλλά και την υιοθέτηση συγκεκριμένων μοτίβων και ορολογίας τροποποιημένων ως προς το νόημά τους. Η σκέψη του Ησιόδου, συμπερασματικά, συνιστά την πρώτη ύλη την οποία οι Προσωκρατικοί μετασηματίζουν για να εξυπηρετήσουν τα δικά τους φιλοσοφικά επιχειρήματα.

¹ Ησιόδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*: 174-175.

² Diels-Kranz (1960): 151-152, 5.

³ Diels-Kranz (1960): 362-363, fr. 128.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βέικος, Θ. (2016), *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα: Gutenberg.
- Bowra, C.M. (1938), 'Xenophanes, Fragment 1', *Classical Philology* 4: 353-367.
- Burnet, J. (1980), *Η Αυγή της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Αναγνωστίδης.
- Diels, H., Kranz, W. (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: August Raabe.
- Graham, D.W. (2007), 'Εμπεδοκλής και Αναξαγόρας: Η απάντηση στον Παρμενίδη', στο Ιακώβ, Δ.Ι. (επιμ.), *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: συναγωγή συντακτικών μελετημάτων*, μετάφρ. Νικολαΐδης, Θ., Τυφλόπουλος, Τ., Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα: 241-268.
- Guthrie, W.K.C. (1965), *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1999), 'Ηράκλειτος', στο Λυπουρλής, Δ., Ζήτρος, Κ., Χριστοδούλου, Ι.Σ. (επιμ.), *Ηράκλειτος Άπαντα*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος: 179-291.
- Hardie, A. (2013), 'Empedocles and the Muse of the Agathos Logos', *The American Journal of Philology* 134: 209-246.
- Hershbell J.P. (1970), 'Hesiod and Empedocles', *The Classical Journal* 65: 145-161.
- Hussey, E. (2007), 'Το δυναμικό πεδίο της προσωκρατικής φιλοσοφίας', στο Ιακώβ, Δ.Ι. (επιμ.), *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: συναγωγή συντακτικών μελετημάτων*, μετάφρ. Νικολαΐδης, Θ., Τυφλόπουλος, Τ., Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα: 147-180.
- Johnson D.M. (1999), 'Hesiod's Descriptions of Tartarus (Theogony 721-819)', *Phoenix* 53: 8-28.
- Κάλφας, Β. (2015), *Αριστοτέλης, Περί Φύσεως: Το Β' βιβλίο των Φυσικών*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών.
- Καρακάντζα, Ε.Δ. (2004), *Αρχαίοι Ελληνικοί Μύθοι: Ο θεωρητικός λόγος του 20ού αιώνα για τη φύση και την ερμηνεία τους*, Αθήνα: Μεταίχμιο.

Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. (2001), *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μετάφρ. Κούρτοβικ, Δ., Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Leshner, J.H. (1992), *Xenophanes of Colophon: Fragments, A Text and Translation with a Commentary*, Toronto: University of Toronto Press.

Leshner, J.H. (2016), 'Verbs for Knowing in Heraclitus' Rebuke of Hesiod (DK 22B57)', *Ancient Philosophy* 36: 1-12.

Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. (1843), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Long, A.A. (2007), 'Το δυναμικό πεδίο της προσωκρατικής φιλοσοφίας', στο Ιακώβ, Δ.Ι. (επιμ.), *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: συναγωγή συντακτικών μελετημάτων*, μετάφρ. Νικολαΐδης, Θ., Τυφλόπουλος, Τ., Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα: 35-59.

Marcovich, M. (2001), *Heraclitus: Greek text with a short commentary*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

McKirahan, R.D. (2011), *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Morris, I. (2004), 'Equality and the origins of Greek democracy', στο Robinson, E.W. (επιμ.), *Ancient Greek Democracy: Readings and Sources*. Malden MA: Blackwell: 45-75.

Μπεζαντάκος, Ν.Π. (2012), 'Ο μύθος των γενών', στο Μπεζαντάκος, Ν.Π., Τσαγγάλης, Χ.Κ. (επιμ.), *Μουσάων Αρχώμεθα: Ο Ησίοδος και η Αρχαϊκή Επική Ποίηση*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη: 114-134.

Picot, J.C., Berg, W. (2018), 'Apollo, Eros, and Epic Allusions in Empedocles, fr. 134 and 29 DK', *American Journal of Philology* 139: 365-396.

Ράγκος, Σ.Ι. (2012), 'Χάος', στο Μπεζαντάκος, Ν.Π., Τσαγγάλης, Χ.Κ. (επιμ.), *Μουσάων Αρχώμεθα: Ο Ησίοδος και η Αρχαϊκή Επική Ποίηση*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη: 429-447.

Rowe, C.J. (1983), 'Archaic Thought' in Hesiod', *The Journal of Hellenic Studies* 103: 124-135.

- Shaw, M.M. (2014), 'Aither and the Four Roots in Empedocles', *Research in Phenomenology* 44: 170-193.
- Solmsen, F. (1970), *Hesiodi opera*, Oxford: Clarendon Press.
- Σουλτάνης, Π. (2003), *Εικονογραφημένο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό και Πλήρες Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα: Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος.
- Stoddard, K. (2004), *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*, Leiden-Boston: Brill.
- Tor, S. (2017), *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Τριανταφυλλίδης, Μ. (1998), *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης στην *Πύλη για την Ελληνική γλώσσα*. https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CE%B5%CE%BC%CF%80%CE%B5%CE%B9%CF%81%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82&dq= (ημερομηνία επίσκεψης: 7/7/2021).
- Τσαγγάλης, Χ.Κ. (2012), 'Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στον μύθο των γενών', στο Μπεζαντάκος, Ν.Π., Τσαγγάλης, Χ.Κ. (επιμ.), *Μουσάων Αρχώμεθα: Ο Ησίοδος και η Αρχαϊκή Επική Ποίηση*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη: 196-206.
- West, M.L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford: Clarendon Press.