Olof Gigon: Η απαρχή της Ελληνικής φιλοσοφίας

Εποπτεία, τεύχος 45, Μάιος 1980. Μετάφραση: Μαρία Μέντζου

Το ελληνικό πνεύμα πρωτοφανερώθηκε στην ποίηση. Ο κόσμος του ομηρικού έπους και όχι κάποια θρησκευτική ή πολιτειακή παράδοση είναι στη συνείδηση των ίδιων των Ελλήνων η πρωταρχική και για πάντα αυθεντική απεικόνιση του είναι τους. Η γλώσσα του έπους είναι η μόνη που καταλαβαίνουν όλες οι ελληνικές φυλές, κι ό,τι διηγούνται τα ποιήματα του Ομήρου, είναι βάση της μόρφωσης του καθενός.

Θα ήταν λοιπόν σχεδόν περίεργο αν και η φιλοσοφία δεν είχε προέλθει από την ποίηση. Και έτσι είναι στην πραγματικότητα, τόσο που το πρώτο βήμα συνίσταται ακριβώς στο να την ξεχωρίσουμε από την ποίηση.

Ο πρώτος, που μπορούμε να ονομάσουμε φιλόσοφο, είναι κι ο ίδιος ένας ποιητής, ο Ησίοδος από την Άσκρα της Βοιωτίας, ο ποιητής της θεογονίας. Συγκαταλέγεται συνήθως στους επικούς, επειδή η εξωτερική μορφή του έργου του είναι η ομηρική. Οι εικόνες του είναι αυτές του έπους και στην τεχνική του στίχου του, παραμένει μαθητής του Ομήρου ως την παραμικρή λεπτομέρεια. Αλλά πέρα από τη μορφή, που εύκολα μπορεί να ταξινομηθεί στην παράδοση, τις περισσότερες φορές παραβλέπουμε την τόλμη του περιεχομένου. Σ’ ένα αποφασιστικό σημείο ο Ησίοδος στρέφεται εναντίον του Ομήρου και προσπαθεί να πει κάτι ολότελα διαφορετικό, κάτι καινούργιο. Γι’ αυτό το λόγο και το βιβλίο του για την γενεαλογία των θεών είναι υπό μια ασύγκριτα βαθύτερη έννοια η απαρχή της ελληνικής φιλοσοφίας, περισσότερο από τα γραπτά του Θαλή του Μιλήσιου, που η ιστορία της φιλοσοφίας από την εποχή του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου, έχει τοποθετήσει στην αρχή της.

Με τον Ησίοδο πρέπει ν’ αρχίσουμε. Μ’ αυτόν ξεφεύγει η

φιλοσοφία στο δεύτερο μισό του 8 αιώνα π.Χ. από την κραταιή παράδοση του ομηρικού έπους, σαν κάτι το ολότελα καινούργιο. Είναι μεγαλειώδες να βλέπεις, πως η μορφή μένει βέβαια ακόμα η παραδοσιακή, κρύβει όμως μέσα της μια σκέψη, που πάει ασυγκράτητα πέρα από αυτή την ίδια κι είναι έτοιμη να την τινάξει στον αέρα.

Το προοίμιο της θεογονίας περιέχει στον πυρήνα του την διάσταση του Ησίοδου από τον Όμηρο. Ο Ησίοδος διηγείται, πως είχε πάει κάποτε τα πρόβατα στη βοσκή, στην κορφή του Ελικώνα στη Βοιωτία, κοντά στο χωριό του την Άσκρα. Εκεί του φανερώθηκαν οι Μούσες, οι θυγατέρες του Δία, και του είπαν:

«Έϊ, σεις, βοσκοί στα λειβάδια, επονείδιστοι τιποτένιοι! Εμείς ξέρουμε να λέμε πολλά ψέμματα, που μοιάζουν πολύ με την πραγματικότητα. Αλλά, σαν θέλουμε, ξέρουμε να λέμε και την αλήθεια.» Αυτά είπαν οι κόρες του μεγάλου Δία, που μιλάνε σωστά, και μ’ άφησαν να κόψω *ένα* κλαδί από μιαν ολάνθιστη δάφνη, χάρμα οφθαλμών. Και μου ενέπνευσαν *ένα* τραγούδι και με πρόσταξαν να υμνήσω το γένος των μακάριων κι αιώνιων θεών.» (στ. 26-33, δίχως στ. 32).

Δυο πράγματα ξέρουν να λένε οι Μούσες: Ψέμματα που μοιάζουν με την αλήθεια και την ίδια την αλήθεια. Ο Ησίοδος παίρνει την εντολή, να πει την αλήθεια, κι όχι να σκαρώσει με το νου του ψέμματα, που μοιάζουν με την αλήθεια και δεν είναι. Αυτό είναι το νόημα των λόγων των μουσών. Σ’ αυτό το σημείο ο Ησίοδος διαχωρίζει τη θέση του από τον Όμηρο. Ο κόσμος της απατηλής πιθανότητας είναι ο κόσμος του Ομήρου. Στον ομηρικό μύθο αντιπαρατάσσεται η αλήθεια. Έτσι γεννιέται η φιλοσοφία. Και μπορούμε να πούμε, πως για την ελληνική φιλοσοφία από τον Ησίοδο και μετά, το ομηρικό έπος παραμένει κατά κάποιο τρόπο το πρότυπο κι ο κραταιότερος εκπρόσωπος αυτού που δεν είναι φιλοσοφία: η ποικιλόχρωμη πολυμορφία της ανθρώπινης γνώμης γενικά, γνώμης που μοιάζει με την αλήθεια σε απίστευτο βαθμό και ακριβώς γι αυτό το λόγο είναι και ο πιο επικίνδυνος αντίπαλός της.

Ιδιαίτερα όμως: Κάθε φορά που οι κατοπινοί φιλόσοφοι αντιπαραθέτουν την αλήθεια τους στην πιθανότητα, κάθε που παρουσιάζουν λόγο και όχι μύθο, εκεί είναι οι κληρονόμοι του Ησίοδου και αγωνίζονται μαζύ του εναντίον της ποίησης. Αργότερα θα δούμε, πώς ο Παρμενίδης παίρνει αυτούς τους στίχους της θεογονίας σ' ένα αποφασιστικό σημείο της ποίησής του, στο οποίο η θεά υπόσχεται στον ποιητή να του δείξει τόσο την ουσία της αλήθειας όσο και τον κόσμο του φαινομενικού (VS 28, 1, 29). Εδώ πρέπει να μνημονεύσουμε και τον Πλάτωνα, που κάνει σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στον λόγο και τον μύθο, σαν τις δύο δυνατότητες των ανθρώπινων λόγων· για τον Πλάτωνα, τον φιλόσοφο, που δεν ζει μονάχα στο είναι, αλλά και στον κόσμο των μεταβλητών εικόνων, ο μύθος δεν είναι λιγώτερο απαραίτητος, απ' ότι για τον κάθε Έλληνα η ποίηση του Ομήρου. Αλλά οι μύθοι του δεν πηγαίνουν ποτέ πέρα από την πιθανότητα και σε καμιά περίπτωση δεν σκοπεύουν στο να εκτοπίσουν ή αντικαταστήσουν τον λόγο της αλήθειας. Βέβαια ο Ησίοδος βλέπει μονάχα την αντίθεση ανάμεσα στον λόγο, για τον οποίο του δόθηκε η εντολή, και τον μύθο του Ομήρου, που του απαγορεύτηκε. Αυτό σημαίνει ότι φτάνουμε σε μια νέα βαθμίδα φιλοσοφίας **όπου** αναγνωρίζεται η σχετική αναγκαιότητα ακόμα και του μύθου.

Αυτή είναι η πρώτη φιλοσοφική ΣΤΙΓΜΗ στον Ησίοδο: Το δικαίωμα να διδάξει την **αλήθεια**.

Οπωσδήποτε η σχέση του Ησίοδου με τον Όμηρο δεν εξαντλείται σ' αυτό το σημείο με μιαν απλή αντίθεση. Αφού μιλήσαμε για το περιεχόμενο των λόγων των μουσών, πρέπει ν' αναρωτηθούμε και για τις ίδιες τις μούσες, που μίλησαν στον Ησίοδο. Τι σημαίνει το γεγονός, ότι στον Ησίοδο δεν είναι ακόμα ο ίδιος ο λόγος που φανερώνει την αλήθεια μέσα από την ίδια του τη νομοτέλεια, αλλά οι μούσες είναι εκείνες που του δίνουν την εντολή και την δικαιοδοσία να την διδάξει;

Οι μούσες δεν είναι τίποτε το καινούργιο. Τις ξέρουμε από τους πρώτους στίχους των ομηρικών ποιημάτων. Ο ποιητής παρακινεί τις μούσες, να διηγηθούν για την οργή του Αχιλλέα και για τα

ταξίδια του Οδυσσέα. Για να καταλάβουμε τον Ησίοδο, πρέπει να ξέρουμε προηγουμένως, τι σημαίνει η μούσα για τον ομηρικό ποιητή. Ο ποιητής καλεί την μούσα, νάρθει και να διηγηθεί σ' αυτόν τον ίδιο και στους ακροατές. Αυτό πρέπει να το προσέξουμε ιδιαίτερα. Δεν είναι ο ποιητής που μιλάει, αλλά η μούσα. Την καλεί να έρθει, όπως καλεί ο Έλληνας και άλλες θεότητες, επειδή χρειάζεται τη βοήθειά τους. Η ποίηση είναι λοιπόν το έργο της μούσας, που μιλάει μέσα από τα λόγια του ποιητή. Τι έχει σαν αποτέλεσμα; Εδώ πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα σε μια γενική και μια ιδιαίτερη μορφή της βοήθειας που προσφέρει. Γενικά η μούσα βοηθάει τον ποιητή στην τέχνη του, του δίνει άνθηση και πληρότητα όπως το κάνουν σ' άλλα επαγγέλματα οι θεότητες των γιατρών, των μάντεων ή των σιδηρουργών. Ιδιαίτερα όμως χρειάζεται η βοήθεια της μούσας, εκεί όπου ο ποιητής αρχίζει να συσσωρεύει πλήθος από λεπτομέρειες, όπως είναι η περίπτωση στους καταλόγους των πλοίων και των ηρώων. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι στην *Ι*λιάδα, 11, 484 κ.ά. Οι μούσες πρέπει να πουν στον ποιητή τα ονόματα των ηρώων, που πολέμησαν στην Τροία, «γιατί εσείς είστε θεές, πανταχού παρούσες, παντογνώστριες… Εγώ δεν θα μπορούσα να πω τον αριθμό ηρώων, ούτε και να τους ονομάσω, αν οι μούσες δεν μου θύμιζαν όλους εκείνους, που πήγαν στο Ίλιο». Το χωρίο είναι σαφές. Ο ποιητής είναι ανθρώπινα αδύνατο να ξέρει όλα τα ονόματα και γεγονότα, που διηγείται. Πρέπει να του τα πει η μούσα. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο και μέσα στο ίδιο το έπος προετοιμάζεται ο δρόμος για τον Ησίοδο. Ο ομηρικός ποιητής έχει κιόλας συνείδηση της διάστασης που υπάρχει ανάμεσα στην ποίηση και την πραγματικότητα. Είναι μέσα στη φύση κάθε ποίησης να εμφανίζεται σαν πραγματικότητα, ενώ ξέρει, πως είναι αποκύημα φαντασίας. Η βαθιά γνώση αυτής της διάστασης οδηγεί τον ομηρικό ποιητή σε μια κατά κάποιο τρόπο τεχνική χρησιμοποίηση της μορφής της μούσας. Ο ίδιος ξέρει πολύ καλά, πως αυτός είναι που επινοεί (και σοφίζεται) αυτα που διηγείται, έτσι όπως θα μπορούσε να είναι ή να ήταν. (πρβλ. Αριστοτέλους, Ποιητική, 1451 α,36…) θέλει όμως να στηρίξει την πιθανότητα της φαντασίας του οπωσδήποτε με την μούσα. Αυτή πρέπει να του διηγηθεί, ό,τι αυτός διαφορετικά

θάταν αδύνατο να ξέρει, όχι μόνο τον αριθμό των πλοίων στην Αυλίδα και την σειρά των αντιπάλων του Αγαμέμνονα με κάθε λεπτομέρεια, αλλά και γενικά, τι συμβαίνει στα δώματα του Ολύμπου ή στην καρδιά του Αχιλλέα. Μονάχα όταν το ξέρει από την μούσα, είναι πραγματικά πιθανό. Η ουσία εδώ δεν είναι τόσο ότι η μούσα είναι φορέας τέτοιας εξωανθρώπινης γνώσης, αλλά κυρίως ότι στον Όμηρο αυτή η επίκληση της μούσας δεν είναι η έκφραση ενός πρωτόγονου ποιητικου ενθουσιασμού, αλλά ένα μέσο τεχνικής που χρησιμοποιείται από τον ποιητή συνειδητά για να επιτευχθεί έτσι το μέγιστο της ποιητικής φαντασίας. Αυτόν ακριβώς τον φανταχτερό κόσμο της φαντασίας του παραμυθιού είναι που δεν θέλει η ομηρική διήγηση. Επιδίωξή της είναι η πιθανότητα με την πολύ αυστηρή σημασία της λέξης.

Έτσι καταλαβαίνουμε καλύτερα και τι εννοεί ο Ησίοδος. Εξωτερικά η θέση της μούσας είναι η ίδια όπως και στον Όμηρο. Όμως η σημασία της δεν είναι κατά κανένα τρόπο αποδυναμωμένη, αλλά αντίθετα γεμάτη με τρόπο εκπληκτικό από καινούργια ζωή: «Η πιθανότητα», που οι μούσες αρνούνται ρητά και κατηγορηματικά να διδάξουν τον Ησίοδο, γιατί έχουν να του χαρίσουν κάτι ακόμα καλύτερο, είναι ακριβώς αυτό που επιδιώκει συνειδητά ο ομηρικός ποιητής. Η επιλογή μεταξύ αλήθειας και πιθανότητας δημιουργείται από την καλλιτεχνική πρόθεση του ίδιου του έπους. Η έννοια του πιθανού διαμορφώνεται βέβαια αρχικά από τον Ησίοδο, αλλά βρίσκει ένα ήδη δοσμένο ουσιαστικό γνώρισμα του έπους και μ’ αυτόν τον τρόπο κερδίζει σε μεγάλο βαθμό την έκταση και βαρύτητα, που διατήρησε ως την κλασική φιλοσοφία του Πλάτωνα.

Ο ίδιος ο Ησίοδος θέλει να διδάξει την αλήθεια, σύμφωνα με την εντολή των μουσών. Γι αυτό το λόγο του είναι και πολύ πιο αναγκαία η βοήθεια των μουσών, αφού δεν διηγείται βέβαια για κάποιους τυχαίους αγώνες της προϊστορικής εποχής, αλλά για τη ζωή των θεών από την αρχή. Πώς μπορεί αυτός, ένας κοινός θνητός, να ξέρει απ’ αυτά και να τα θυμάται; Για τους πανάρχαιους χρόνους μπορεί να μιλήσει μονάχα αν του προσφερθεί κάποια ανάμνηση, που φτάνει στο παρελθόν, πέρα από τη δική του

τη ζωή, και που ήταν παρούσα ήδη στην αρχή. Έτσι η ανάμνηση, που ήταν και στον Όμηρο η φύση της μούσας, παίρνει τώρα στον Ησίοδο ένα πολύ βαθύτερο νόημα. Γίνεται κάτι το πολύ σοβαρό, ακριβώς όπως και η αλήθεια, που πρέπει να την επικαλείται. Δεν είναι τυχαίο, πως αυτός πρώτος θέλησε τις μούσες κόρες της Ανάμνησης, Μνημοσύνης (στ. 54) και συνέδεσε έτσι σε μυθική γλώσσα τα λόγια του για την αλήθεια με την ανάμνηση, με την πραγματικότητα.

Εδώ πρέπει να σταθμίσουμε ένα ακόμα τελευταίο σημείο της ερμηνείας. Οι μούσες είναι θεϊκά όντα. Η διήγηση της θεογονίας προσπαθεί να τονίσει με τρόπο σαφή την αντίθεση ανάμεσα στον βοσκό, που φυλάει τα πρόβατα, και τις θεές, που του φανερώνονται. Αν είναι οι θεές που διατυπώνουν την επιλογή μεταξύ αλήθειας και πιθανότητας, αυτό μπορεί και να σημαίνει, πως μονάχα οι θεές είναι σε θέση να διατυπώσουν μια τέτοια επιλογή γενικά. Μονάχα μια θεότητα μπορεί να πει την αλήθεια. Μια κατοπινή βαθύτερη ανάλυση των μοτίβων του Ησίοδου θα οδηγήσει στην ερμηνεία (που δεν είναι ακόμα εκείνη του ίδιου του Ησίοδου), πως η αλήθεια προέρχεται μόνο από τους θεούς, και πως ο κόσμος του Ομήρου όχι μόνο στο περιεχόμενό του σε περιπέτειες και ανθρώπινα πεπρωμένα, αλλά και στον χαρακτήρα της πιθανότητάς του είναι γενικά ο κόσμος, που μέσα του είναι αναπόδραστα φυλακισμένοι οι άνθρωποι σαν άνθρωποι. Τα λόγια των ανθρώπων δεν ξεπερνούν την πιθανότητα. Το τι είναι η αλήθεια, αυτό μπορεί να το πει μόνο η θεότητα.

Για το πώς επιδρά αυτή η σκέψη στην αρχαϊκή ελληνική φιλοσοφία, θα γίνει λόγος παρακάτω. Προς το παρόν όμως μια λέξη ακόμα για τον ίδιο τον Ησίοδο. Είδαμε, πώς αντιπαραθέτει ο Ησίοδος την αλήθεια του στην πιθανότητα του Ομήρου. Κι είδαμε ακόμα, πως η μορφή της μούσας, που για τον Όμηρο ήταν ακόμα μονάχα ένα καλλιτεχνικό μέσο, κερδίζει γι’αυτόν ένα καινούργιο νόημα. Και τα δυο είναι αλληλένδετα. Και τα δύο είναι δεμένα με μια τρίτη **Στιγμή**, μ’ ένα τρίτο σημαντικό γεγονός που δεν έχει βέβαια άμεση σχέση με το νόημα της θεογονίας σαν αφετηρία της ελληνικής φιλοσοφίας, αλλά που μόνο

αυτό βοηθάει στο να κατανοήσουμε το πρόσωπο του Ησίοδου. Οι μούσες δίνουν στον Ησίοδο την εντολή να παρουσιάσει το τραγούδι που κι αυτές οι ίδιες τραγουδάνε μπροστά στο θρόνο του πατέρα τους του Δία. Αυτό είναι το νόημα των στίχων 44 και 68 κ.εξ. Και απέναντι στον Δία ο Ησίοδος έχει μια σχέση ολότελα διαφορετική από εκείνη του Ομήρου. Η ομηρική θρησκεία είναι μια «αριστοκρατική» θρησκεία, δομημένη ελεύθερα από ποιητική απόσταση, και στην οποία δυσκολευόμαστε να βρούμε μια κάποια πραγματική πίστη. Αντίθετα, στον Ησίοδο η πίστη στο Δία είναι ο πυρήνας της ύπαρξής του και εκείνο το στοιχείο, χάρη στο οποίο τα δύο έργα του, η θεογονία και τα Έργα και ημέραι, συναντιούνται σε μιαν εσωτερική ενότητα.. Τα Έργα και ημέραι μιλάνε για έναν Δία, φρουρό της δικαιοσύνης, και από μιαν άποψη η θεογονία δεν είναι τίποτα άλλο, από Έναν ύμνο στον Δία, στον οποίο αναφέρεται, πως ο Δίας, μετά την καταπολέμηση των σκοτεινών δυνάμεων της προϊστορικής εποχής, ιδρύει το δικό του κράτος της δικαιοσύνης. Ένα μέρος αυτής της ολότελα μη ομηρικής πίστης στον Δία είναι σε τελευταία ανάλυση και το γεγονός, ότι αντιμετωπίζει τόσο σοβαρά, όσο κανένας ομηρικός ποιητής, την συνάντηση με τις μούσες, που περικυκλώνουν τον θρόνο του Δία και ότι ξέρει τέλος, πως το να λέει την αλήθεια και μονον αυτή, όταν τραγουδάει για τον θεό και το γένος του, το χρωστάει στον ίδιο τον θεό της πίστης του. Ακόμα κι όταν αργότερα στο Έργα και ημέραι, στ. 1ο, χαρακτηρίζει σαν θέμα του το να διηγείται «αλήθειες» στον αδερφό του Πέρση, αυτό δεν μπορεί παρά να βρίσκεται σε σχέση με την εντολή της θεογονίας και με την πίστη του στον Δία, τον θεό της δικαιοσύνης και της αλήθειας, με τον οποίο και αισθάνεται αλληλέγγυος. Από αυτή την βιογραφική άποψη· η προσωπική θρησκευτικότητα του Ησίοδου αποτελεί την απαρχή της φιλοσοφίας, στο μέτρο που αυτή τον υποχρεώνει να παρουσιάζει αλήθεια και όχι ποίηση.

Εδώ πρέπει ν’ ακολουθήσει μια σύντομη επισκόπηση της περαιτέρω επίδρασης των στοχασμών του Ησίοδου. Την ξαναβρίσκουμε ιδιαίτερα σ’ εκείνους που του μοιάζουν και στην καλλιτεχνική μορφή του έργου του, που έχουν δηλαδή όπως κι αυτός μιαν ιδιότυπη σχέση με τον Όμηρο, σχέση μορφολογικής υποτέλειας και

εννοιολογικής απομάκρυνσης. Κάθε φορά που πρέπει να υπερνικηθούν οι πιθανές δοξασίες των ανθρώπων, όπως τις αντιπροσωπεύει ο Όμηρος, είναι αναγκαία μια παρόμοια εξουσιοδότηση, όπως αυτή που δόθηκε στον Ησίοδο.

Τα σποραδικά αποσπάσματα του Ξενοφάνη μας επιτρέπουν ακριβώς να αναγνωρίσουμε, ότι στην ανθρώπινη δοξασία αντιπαραθέτει την θεϊκή γνώση. Τις θεωρίες του για τον κόσμο χαρακτήρισε κατηγορηματικά σαν πιθανές. Ο στίχος, που μας σώθηκε από τον επίλογο του κοσμολογικού ποιήματος (VS 21 B 35), θυμίζει μέχρι και στην διατύπωση τα λόγια των μουσών στον Ησίοδο. Όποιος όμως χαρακτηρίζει τις δικές του θεωρίες σαν πιθανές, έχει έτοιμες κι άλλες θεωρίες, που περιλαμβάνουν την ίδια την αλήθεια. Στον Ξενοφάνη είναι οι θεωρίες για την θεότητα που αναμφίβολα δεν τις χαρακτήρισε ποτέ μονάχα σαν πιθανές. Αλλά δεν ξέρουμε τίποτε για το πώς του φανερώθηκε η αλήθεια. Πολύ πιο καθαρά βλέπουμε στον Παρμενίδη, πώς τον οδήγησαν οι παρθένες του Ήλιου από το σκοτεινό βασίλειο της δοξασίας στο βασίλειο του φωτός και της αλήθειας. Μια θεά τον υποδέχεται φιλικά και τον διδάσκει τόσο την αλήθεια όσο και την απατηλή δοξασία των ανθρώπων. Οι αποφασιστικοί στίχοι (VS 28 B 1,29 κ.εξ.) έχουν σαν πρότυπο και πάλι τα λόγια των μουσών του Ησίοδου.

Ο Εμπεδοκλής τροποποίησε το μοτίβο. Είναι Πυθαγόρειος και με τον κύκλο των μετενσωματώσεων έφτασε ο ίδιος στη βαθμίδα του θεού κι ευαγγελίζεται τα πράγματα, που δεν γνωρίζουν οι άνθρωποι, με το κύρος της θεότητας. Πολύ κοντά του βρίσκεται ο Ηράκλειτος που κι αυτός καυχιέται για μια μοναδική σύμπνοια με την επαΐουσα θεότητα και που δίνει στα λόγια του, και μορφολογικά, τον χαρακτήρα θεϊκών λόγων, έτσι όπως εξαγγέλονται στο μαντείο των Δελφών. Αλλά σ’ αυτό το σημείο πρέπει να επανέλθουμε. Εδώ έπρεπε να υποδηλωθεί μονάχα μια χαρακτηριστική στάση.

Αυτές οι επικλήσεις σε μιαν υπεράνθρωπη αυθεντία είναι κάτι παραπάνω από απλοί τύποι. Ερμηνεύουν την απόσταση, μέσα στην οποία παρουσιάζεται ο φιλόσοφος απέναντι στους ανθρώπους, χάρη

στην καινούργια του βαθιά γνώση. Θάταν όμως και παρερμηνεία για όποιον θα επιχειρούσε να τις συγκρίνει με τις προφητείες τύπου Παλιάς Διαθήκης. Ο προφήτης είναι ο υπηρέτης του Κυρίου του, του οποίου την κρυφή θέληση ανακοινώνει στον λαό. Ο προφήτης εξαφανίζεται πίσω από τον Κύριό του. Στην πραγματικότητα ο λόγος του είναι ο λόγος του Κυρίου του. Αντίθετα, στον Ησίοδο και τον Παρμενίδη η διδάσκουσα θεότητα εξαφανίζεται. Γρήγορα όσο σχεδόν και στην *Ι*λιάδα, ο ακροατής του ποιήματος ξεχνάει, πως εδώ μιλάει στην πραγματικότητα η θεότητα. Ο ποιητής δεν έχει σκοπό να σταθεροποιήσει την κατάσταση της εισαγωγής.. Η αρχική σκέψη, ότι η γνώση για την απαρχή του κόσμου είναι τελείως αδύνατη χωρίς την θεϊκή βοήθεια, αντιφάσκει φανερά στην σιγουριά, με την οποία ο συγγραφέας παρουσιάζει τις θεωρίες του στα κατοπινά κομμάτια του ποιήματος. Στους αρχαίους ιστορικούς της φιλοσοφίας αυτή η διττή άποψη αντικατοπτρίζεται μερικές φορές στο γεγονός ότι χαρακτηρίζουν αυτούς τους φιλοσόφους, ανάλογα με τις δικές τους τάσεις πότε σαν σκεπτικούς και πότε σαν δογματικούς: σκεπτικούς στο μέτρο που πιστεύουν, πως ο άνθρωπος κινείται αναπόδραστα μέσα στη σφαίρα του πιθανού και μόνο, δογματικούς αφού σε άλλα σημεία είναι απόλυτα πεισμένοι για την ορθότητα των ισχυρισμών τους. Έτσι η επίκληση στη θεότητα είναι βέβαια πολύ περισσότερο από έναν απλό τύπο, αλλά λιγότερο από μια κατάσταση, που δημιουργήθηκε σαν φυσικό ακόλουθο και που δεσπόζει όλη τη γλώσσα.

Η επισκόπηση της επίδρασης του Ησίοδου μας οδηγεί τέλος σε μια τελευταία ερώτηση. Τι σημαίνει το γεγονός, πως ανάμεσα σ' αυτούς, που δημιούργησαν την ελληνική φιλοσοφία μετά τον Ησίοδο οι μεν είναι ποιητές, οι δε πεζογράφοι (όπως οι Μιλήσιοι, μετά, τον θαλή, για τους οποίους δεν χρειάστηκε προηγουμένως να μιλήσουμε;) Για τον ίδιο τον Ησίοδο δεν ισχύει ακόμα η ερώτηση. Γι' αυτόν δεν υπήρχε άλλη μορφή έξω από την ομηρική. Αλλά οι μεταγενέστεροι έχουν τη δυνατότητα εκλογής. Αν διαλέγουν την ομηρική μορφή είναι γιατί θέλουν να συναγωνιστούν τα ίδια τα ομηρικά ποιήματα. Τα ποιήματα της πλάνης πρέπει να αντικατασταθούν από το ποίημα της αλήθειας.

Οι ραψωδοί πρέπει να απαγγέλουν τα ποιήματα του Ξενοφάνη, του Παρμενίδη και του Εμπεδοκλή, όχι τα τραγούδια του Ομήρου. Ο ίδιος ο Ξενοφάνης το λέει κατηγορηματικά: Στα συμπόσια δεν πρέπει ν' απαγγέλλονται οι μάχες των Τιτάνων και των Γιγάντων και των Κενταύρων, οι επινοήσεις της παλιάς εποχής, (και πάλι η έννοια επινοήσεις θυμίζει τα λόγια των μουσών στον Ησίοδο), αλλά μονάχα αγαθοί λόγοι για τους θεούς, δηλαδή η αλήθεια, που διδάσκει ο Ξενοφάνης για τους θεούς (VS 21 B 1, 21 κ.εξ.).

Αν οι μιλήσιοι έγραφαν όμως πρόζα, αυτό σημαίνει μιαν άλλη μορφή αποστασιοποίησης από τον Όμηρο. Η πραγματική ζωή, οι επαγγελματικοί κανόνες του γιατρού, του ναυτικού, του χωρικού, οι προτάσεις του νομοθέτη είναι πρόζα. Φυσικά βρίσκουμε εξαιρέσεις, όπως για παράδειγμα στις μετεωρολογικές ρήσεις του αγρότη, αλλά βασικά, το ύφος, που είναι δεμένο με πραγματικά αντικείμενα της ζωής, είναι ολότελα διαφορετικό από την ποίηση. Η ποίηση δεν έχει τη δύναμη να πετύχει την αντικειμενικότητα και ακρίβεια, που απαιτεί η πράξη. Η θέληση όχι μόνο για την αλήθεια, όπως στον Ησίοδο, αλλά και για την αντικειμενική διδαχή της πρακτικής ζωής, δημιουργεί (γεννά) τα αρχαιότερα βιβλία πρόζας των μιλησίων φιλοσόφων. Αυτά τα βιβλία δεν έχουν σκοπό να αντικαταστήσουν τον Όμηρο. Αλλά οι συγγραφείς τους δηλώνουν, με την μορφή που δίνουν στο έργο τους, πως διαφοροποιούνται τελείως από τον Όμηρο και δεν έχουν καμία σχέση μαζύ του.

II

Σαν την πρώτη φιλοσοφική στιγμή του Ησίοδου χαρακτηρίσαμε τη νόμιμη αξίωση του διδάσκειν την αλήθεια. Τώρα μένει να κατανοήσουμε το περιεχόμενο της θεογονίας και να επισημάνουμε το ιδιαίτερο φιλοσοφικό της νόημα.

Μετά το προοίμιο το ποίημα αρχίζει με τα λόγια: «Διηγηθείτε μου, ώ μούσες, για το γένος των αθάνατων θεών, εσείς που κατοικείτε από την αρχή τα δόματα του Ολύμπου, και πέστε μου: τι απ' αυτούς υπήρχε στην αρχή;» (στ. 104-115, περιληπτικά). Τότε οι μούσες άρχισαν νά λένε: «Λοιπόν πρώτο ήταν το χάος,

ύστερα όμως η γη με το πλατύ το στήθος… και ο έρωτας. ..» κι ύστερα όλα τ’ άλλα. (στ. 116 κ. εξ.)

Ο Ησίοδος θέλει να μιλήσει για την αρχή, για το πρώτο πράγμα που υπήρξε. Κανένα ποίημα δεν αρχίζει έτσι. Ποιήματα όπως η Ιλιάδα και η *Ο*δύσσεια κινούνται σ’ ένα ολότελα αόριστο και ακαθόριστο παρελθόν, σε κάποιο «μια φορά κι έναν καιρό», που δεν έχει καμιά ουσιαστική σχέση με το παρόν. Αντίθετα η ερώτηση: «τι ήταν στην αρχή», αναφέρεται αποφασιστικά στο παρόν, στο μέτρο που εννοεί την αρχή μιας πορείας, που οδηγεί στο πρόσωπο που θέτει την ερώτηση. Είναι η ερώτηση της ιστορίας και μάλιστα στην οριακή της στιγμή, εκεί όπου η ιστορία μεταμορφώνεται κιόλας σε φιλοσοφία.

Η ερώτηση της ιστορίας στη γενική της μορφή είναι η ερώτηση για το τι υπήρξε πριν και από τι δημιουργήθηκε το παρόν. Τα όριά της είναι η ερώτηση, για το ποια είναι η αρχή κάθε παρελθόντος. Η ερώτηση μπορεί να τεθεί και διαφορετικά: «Από που προέρχονται τα πάντα;» Αυτό οδηγεί τελικά πιο πέρα, στην ερώτηση για την απαρχή, αυτή που είναι πέρα από την ιστορία, γιατί δεν ήταν μονάχα στην αρχή κι άνοιγε μιαν αριθμητή σειρά, αλλά ταυτόχρονα είναι πάντοτε το καθεαυτό και το πιο πραγματικό.

Η απαρχή μπορεί βέβαια να είναι και το απόλυτα πρωταρχικό, άτυπο και πρωτόγονο. Σαν απαρχή κλείνει μέσα στην ίδια της τη φύση τη διαμετρική αντίθεση του να βρίσκεται πέρα από το μεταγενέστερο (πριν και μετά). Όλα αυτά τα μοτίβα έχουν κιόλας υποδηλωθεί από τον Ησίοδο. Η αρχή για την οποία ρωτά, είναι η ρίζα, από την οποία ξεπηδά κάθε μεταγενέστερο και το διηνεκές, στο οποίο σαν σκηνικό συμβαίνουν όλα τ’ άλλα. Θα δούμε ακόμη, πως, αν στον

Ησίοδο η απαρχή λέγεται χάος, εννοείται (πάντως) πασιφανέστατα ο χώρος, μέσα στον όποιο συντελείται η συνολική πορεία του γίγνεσθαι. Ήδη λοιπόν, η ερώτηση που θέτει ο Ησίοδος, δεν είναι πια ερώτηση για το απόλυτα προγενέστερο ιστορικά, αλλά για το υπάρχον από την άρχή. Είναι η ερώτηση για την φι-

λοσοφική απαρχή, μια ερώτηση, που από τότε υπάρχει πάντοτε στη φιλοσοφία. Και μπορούμε να πουμε, πως εδώ προϋπάρχει θεματικά η ίδια έννοια, που αργότερα η αρχαϊκή φιλοσοφία θα χαρακτηρίσει με τη λέξη ΦΥΣΙΣ (απ' όσο ξέρουμε από την εποχή του Παρμενίδη και του Ηράκλειτου): αφετηρία και υπόβαθρο της εξέλιξης του κόσμου.

Η απαρχή είναι και το απόλυτα αμορφοποίητο, πράγμα που, όπως θα δούμε, ενυπάρχει στην ίδια την έννοια του χάους, και, ακόμη σαφέστερα όπως στην όλη εξέλιξη του γένους των θεών, η οποία συντελείται ανοδικά από μια πρωτόγονη και δίχως νόμους προϊστορική εποχή ως το Ολύμπιο βασίλειο του δικαίου, στο παρόν, στο οποίο, αναγνωρισμένος από όλους τους θεούς, κυβερνάει ο Δίας. (στ. 881 κ. εξ.).

Η ερώτηση για την απαρχή είναι λοιπόν η δεύτερη φιλοσοφική στιγμή της θεογονίας.

Εδώ παρατηρούμε και κάτι ακόμα. Στον Ησίοδο η ερώτηση αναφέρεται σ' αυτό που υπήρχε στην αρχή. Μια σύγκριση με την πρώτη φράση της Γένεσης δείχνει τι υποδηλώνουν και τι όχι αυτά τα ερωτήματα. Η Γένεση αρχίζει: «Στην αρχή δημιούργησε ο θεός τον ουρανό και τη γη». Η διαφορά είναι ολοφάνερη. Ο Ησίοδος έχει στο νου του το ον που οντολογικά υπήρχε στην αρχή, η Γένεση εννοεί την απαρχή σαν την απόφαση μιας ανεξερεύνητης βούλησης που έφτιαξε το πρώτο. Η Γένεση αρχίζει με μια πρώτη ενέργεια (πράξη), ο Ησίοδος κι όλοι οι Έλληνες μετά απ' αυτόν, με μια πρώτη ύπαρξη.

Ωστόσο η Θεογονία δεν μιλάει καθόλου για αντικείμενα. Η, και γραμματικά, ουδέτερη έννοια του χάους είναι πολύ περισσότερο μια χαρακτηριστική εξαίρεση. Το ποίημα πραγματεύεται για τους θεούς, και το περιθώριο ανάμεσα στην απαρχή και το παρόν είναι γεμάτο με μια ακολουθία από γενιές θεών.

Γι' αυτόν τον προσωπικό χαρακτήρα της θεογονίας ας γίνει λόγος εδώ. Από μια πρώτη σκοπιά (το αναφέραμε ήδη) ολόκληρο το ποίημα θα μπορούσε να νοηθεί σαν ένας ύμνος στον Δία. Σε πολύ

γενικές γραμμές αυτή η αντίληψη ανταποκρίνεται σ’ αυτήν ενός ύμνου των θεών με επίκεντρο την ιστορία της γέννησης (στ. 453) και της πράξης με την οποία η θεότητα δοκιμάζεται και θριαμβεύει (τιτανομαχία). Το ποίημα κλείνει με την αρχή της κυριαρχίας του Δία, ο οποίος δημιουργεί και αγαπάει την ειρήνη και τη δικαιοσύνη. Από αυτή τη σκοπιά είναι τουλάχιστον πολύ μονόπλευρη η κρίση του Ηρόδοτου (2. 53) που επαναλαμβάνεται πάντοτε από τότε και που σύμφωνα μ’ αυτήν, ο Όμηρος και ο Ησίοδος είχαν δημιουργήσει στους Έλληνες τον κόσμο των θεών τους και άρα θα μπορούσαν να θεωρηθούν σαν οι δημιουργοί του ελληνικού «πολυθεϊσμού». Στο βάθος, το ποίημα διατρέχει πολύ περισσότερο ένας ισχυρός μονοθεϊστικός χαρακτήρας, η πίστη στο Δία· από αυτόν εξαρτώνται τα πάντα. Μια δεύτερη σκοπιά, που δεν συμπίπτει με τη πρώτη, είναι για μας ακόμη πιο σημαντική. Ο Δίας δεν είναι κυρίαρχος από την αρχή, αλλά ο τρίτος. Από την ειρηνική διαδοχή πατεράδων, γιων και εγγονών ξεχωρίζει έκδηλα μια καινούργια, ολότελα διαφορετική γραμμή. Ο αρχαιότερος θεός είναι ο Ουρανός, ο σύζυγος της γης. Έχει πολλούς γιους, αλλά φοβάται για την εξουσία του. Έτσι δεν τους αφήνει να έρθουν στο φως της μέρας και τους φυλακίζει μέσα στη Γη. Αλλά τα παιδιά εναντιώνονται σ’ αυτή την άθλια πράξη και ο Κρόνος, ο πιο μικρός, αρπάζει με δόλο την εξουσία από τον πατέρα του. Ο Κρόνος γίνεται ο δεύτερος βασιλιάς των θεών. Αλλά έχει διαπράξει κι ο ίδιος αδικία και φοβάται κι αυτός τα παιδιά του. Τα καταπίνει, μόλις έρχονται στη ζωή. Μονάχα ο νεότερος, ο Δίας, σώζεται με δόλο, απελευθερώνει τ’ αδέρφια του από την κοιλιά του πατέρα, και τον γκρεμίζει στον κάτω κόσμο. Ο Δίας γίνεται ο τρίτος κυρίαρχος. Μια προσθήκη της θεογονίας όμως αναφέρει, ότι με την εξορία του πατέρα του στα Τάρταρα έχει περιπέσει και ο ίδιος ο Δίας σε ενοχή και είναι κι αυτός αναγκασμένος να φοβάται τα παιδιά του. Καταβροχθίζει τη γυναίκα του Μήτι με το αγέννητο παιδί. Το παιδί, η Παλλάς Αθηνά, θα γεννηθεί απ’ αυτόν τον ίδιο. (στ. 886 κ.εξ.) Αυτή η τελευταία ιστορία μάλλον δεν πρέπει να προέρχεται από τον Ησίοδο. Αντιφάσκει πολύ στην πίστη του στον Δία. Αλλά αυτό δεν έχει ουσιαστική σημασία στη δική μας υπόθεση. Ούτε κι επιμένουμε στη ριψοκίνδυνη αγριότητα του καθενός χωριστά. Αυτό

που έχει σημασία εδώ, είναι το μοτίβο, που επαναλαμβάνεται τρεις φορές, του πατέρα που πεθαίνει από τα παιδιά του και του γιου που έσωσε τη ζωή του όντας σε άμυνα και που παρ' όλα αυτά γίνεται ένοχος. Η ζωή κερδίζεται με μια ενοχή και καταστρέφεται από αυτή ακριβώς την ενοχή.

Αυτή είναι η δραματική ραχοκοκκαλιά του ποιήματος. Κάτω από αυτή τη σκοπιά ο προσωπικός χαρακτήρας φτάνει στο τραγικό. Εδώ ενυπάρχει ένα στοιχείο, που αργότερα αναπτύσσεται στην αττική τραγωδία. Μπορούμε να το ονομάσουμε κατάρα των γενεών: Έρχονται στη ζωή με μια αναπόφευκτη ενοχή και χάνονται από αυτή την ίδια ενοχή.

Μένει ωστόσο ακόμη μια άποψη που οδηγεί ακόμη πιο μακριά. Η θεογονία μιλάει για θεούς. Αλλά ελάχιστοι είναι εκείνοι που είναι μορφές του είδους που επικαλούνται στη λατρεία τους οι κοινότητες και στις προσευχές τους τα μεμονωμένα άτομα. Τον Ησίοδο δεν τον ενδιαφέρει να μιλήσει για τους θεούς της πίστης του, αλλά να παρουσιάσει μια ενότητα του κόσμου με τη μορφή πλούσιων σε παρακλάδια θεϊκών-γενεών. Πρόθεση του Ησίοδου στη θεογονία δεν είναι να μιλήσει μονάχα για την αλήθεια και την απαρχή, αλλά και για το σύνολο. Αυτή είναι η τρίτη φιλοσοφική σκέψη, που προκύπτει.

Ο Ησίοδος μιλάει για το σύνολο, για το παν, όπως αργότερα θα το κάνουν απερίφραστα και ο Ξενοφάνης (21 Β 34, 2) και ο Δημόκριτος (68 Β 165). Ωστόσο χρειάζεται κι εδώ μια διαλεκτική ερμηνεία. Από το ένα μέρος: Πρωταρχική είναι η ιδέα αυτού του «συνόλου» και όχι η έννοια των θεών. Η σχέση, αν τη δει κανείς προσεκτικά είναι σχεδόν αντίθετη από αυτή που θα φαινότανε σ' ένα επιπόλαιο κοίταγμα. Οι αναρίθμητες μορφές των θεών δεν αναφέρονται στη θεογονία επειδή τάχατες είναι θεοί. Εκπροσωπούν όμως περιοχές της συνολικής εικόνας του σύμπαντος, που ο Ησίοδος έχει κατά νου, χωρίς όμως να μπορεί ακόμη να το διατυπώσει έτσι. Γι αυτό και δεν μπορούν να λείπουν και γι αυτό και λέγονται θεοί.

Από το άλλο μέρος: Στον Ησίοδο λείπουν μερικά ουσιαστικά

τμήματα του κόσμου. Πολλά μπορούν βέβαια να ονομάζονται θεοί, αλλά όχι τα πάντα. Τη δυνατότητα να εμφανιστούν σαν θεοί στη θεογονία έχουν μονάχα οι δυνάμεις εκείνες που είναι πέρα από τον άνθρωπο. Περιλαμβάνουν με μια πολύ ιδιάζουσα και ακριβή έννοια όλο το αντικειμενικό με την αυστηρή σημασία της λέξης: Ό,τι δεν βρίσκεται στη δικαιοδοσία του ανθρώπου. Από το Όλο του Ησιόδου εξαιρείται (αποκλείεται) ο ίδιος ο άνθρωπος καθώς κι ό,τι βρίκεται άμεσα στη διάθεσή του, όντα και πράγματα, το καθημερνινό του εμπειρικό περιβάλλον των ζώων, φυτών και λίθων.

Αυτές οι δύο στιγμές πρέπει να εξεταστούν μαζύ. Θέμα της θεογονίας είναι το Όλον, αλλά σαν Όλο τελικά εννοείται ό,τι βρίσκεται απέναντι από τον άνθρωπο, πέρα από τη δύναμη και τον έλεγχό του (και που γι’ αυτό μπορεί και λέγεται θεός).

Αυτό το ανεξέλεγκτο πάλι απλώνεται, γενικά, σε δυο εκ διαμέτρου αντίθετες περιοχές, πράγμα που γίνεται φανερό στα τρία πρωταρχικά όντα (για τα οποία και πρέπει να γίνει αργότερα διεξοδικότερα λόγος): Χάος, Γη και Έρως. Αν εξαιρέσουμε το Χάος, η Γη είναι το έδαφος, που πάνω του συντελείται κάθε ζωή, το ακατάλυτο θεμέλιο του αντικειμενικού Όλου. Ο Έρως είναι κάτι ολότελα διαφορετικό. Είναι η δύναμη που δημιουργεί τις γενεές των θεών και κινητοποιεί (θέτει σε λειτουργία) το γίγνεσθαι του κόσμου. Κι ακόμα είναι ο ίδιος ο Έρως, που κυριεύει τον άνθρωπο, που στον Όμηρο έφερε τον Πάρη στην Ελένη κι έγινε έτσι η αφορμή να ξεσπάσει ο Τρωικός πόλεμος. Δεν μπορούμε να αγνοούμε την μια από τις δυο αυτές πλευρές του Έρωτα. Δεν γίνεται να μιλάμε μονάχα για τον κοσμογονικό Έρωτα ή να διαγράφουμε τους στίχους 121 κ.ε. όπου περιγράφεται η δύναμη του Έρωτα στις καρδιές των θεών και των ανθρώπων, επειδή ο χαρακτήρας τους θα ταίριαζε περισσότερο στην ελεγεία. Ο Έρως είναι ένας και ο ίδιος στη ζωή των ανθρώπων και του σύμπαντος.

Γη και Έρως αντιπροσωπεύουν δυο ολότελα διαφορετικά είδη του Υπερδυνατού. Το ένα είναι τα αντικείμενα που δεν εποπτεύει το μάτι του ανθρώπου, το άλλο οι δυνάμεις που η ψυχή του ανθρώπου

δεν μπορεί να εξουσιάσει. Αξίζει να σημειωθεί ότι, κάτω από το όνομα των θεών, η θεογονία ενώνει εξωτερικές και εσωτερικές, αντικειμενικές και πνευματικές δυνάμεις. Ακόμα και ο πόνος, η έριδα, το ψέμμα (όλα παιδιά της άμορφης νύχτας, στ. 211 κ.ε.) ανήκουν στις εσωτερικές Υπερδυνάμεις. Τις βρίσκουμε συχνά διάσπαρτες ακόμη και στον Όμηρο. Είναι οι κινητήριες δυνάμεις της ζωής, όπως την περιγράφει το Έπος. Ιδιαίτερη σημασία έχει για μας το γεγονός ότι ο Ησίοδος φτιάχνει την Ολότητά του από τις δυο περιοχές του Είναι, που παραμένουν πέρα από τη δικαιοδοσία του ανθρώπου.

Η αλήθεια, η απαρχή και η ολότητα είναι οι τρεις έννοιες που χαρακτηρίζουν το φιλοσοφικό βάρος της θεογονίας στο επίπεδο των μορφολογικών κατηγοριών. Σαν προβλήματα παρουσιάζουν ισάριθμους δρόμους, στο τέρμα των οποίων θα αναδυθεί η έννοια του Είναι, που αποτελεί και τον πυρήνα της φιλοσοφίας γενικά.

Μια τελευταία παρατήρηση στο πρόβλημα της Ολότητας. Η Ολότητα δεν συνίσταται μόνο στην πληρότητα, αλλά και στην αρμονική συνοχή όλων των μελών. Αυτή η συνοχή επιτυγχάνεται κατ' αρχήν με την γενεαλογική Αρχή. Όλοι είναι συγγενείς με όλους. Κανένας από τους θεούς δεν μένει έξω από τη σειρά των γονιών και παιδιών. Στην παγκόσμια συνέχεια δεν υπάρχει κανένα κενό, καμιά ρήξη. Η δεύτερη αρχή είναι ότι ο κάθε θεός χωριστά, έχει τη δική του ιδιαίτερη θέση καθώς και αποστολή και αρμοδιότητα που του έχουν ανατεθεί μέσα στα πλαίσια της Ολότητας (παράβ. στ. 73 κ.ε. και 885). Αυτό δημιουργεί την εικόνα μιας παγκόσμιας αρμονίας, μέσα στην οποία τα πάντα είναι μοιρασμένα ακριβοδίκαια, και μέσα στην οποία αλληλοπεριορίζονται και διατηρούνται. Υπάρχει μια άποψη, που αντιτίθεται στον προσωπικό, δραματικό χαρακτήρα της θεογονίας και που σύμφωνα μ' αυτήν, η ολότελα αντιποιητική απαρίθμηση του καταλόγου των θεών είναι σκοπός καθεαυτόν, έκφραση μιας τέλειας αρμονίας. Και αυτό θα παραμείνει ένα διαρκές χαρακτηριστικό της ελληνικής φιλοσοφίας: το ότι το αληθινό είναι ένα αρμονικό είναι, στο οποίο τα πάντα είναι αλληλένδετα μεταξύ τους και το καθένα έχει το δικό του πεδίο δράσης. Οι μεταγενέστεροι,

σύμφωνα με την παράδοσή μας από την εποχή του Παρμενίδη, ίσως όμως και από τον Αναξίμανδρο, το χαρακτήρισαν με τη λέξη Κόσμος.

III

Είδαμε συνοπτικά τις μορφολογικές και κατά κάποιο τρόπο και τις οντολογικές αρχές της θεογονίας: αλήθεια, απαρχή, ολότητα. Μένει να εξετάσουμε ακόμη το κοσμολογικό περιεχόμενο. Για τα τρία πρωταρχικά όντα μιλήσαμε ήδη με συντομία. Τώρα πρέπει να τα ερευνήσουμε διεξοδικότερα. «Πρώτο λοιπόν ήταν το Χάος, μετά η ευρύτερη γη, πάντοτε κατοικία ασφαλής όλων των αθανάτων, που μένουν στα ύψη του Ολύμπου και στα βάθη του Ταρτάρου, και ο Έρως, ο πιο όμορφος ανάμεσα στους αθάνατους θεούς, αυτός που κάνει τα μέλη να παραλύουν, και που υποτάσσει το νου και τη βούληση θεών κι ανθρώπων.» (στ. 116-122).

Σ’ αυτούς τους στίχους έχει τεθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα το σπέρμα της φιλοσοφικής εξέλιξης.

Η έννοια του Χάους είναι δημιούργημα του Ησίοδου. Από δω και στο εξής όποιος μιλάει για το χάος είναι επηρεασμένος συνειδητά ή υποσυνείδητα από αυτό το χωρίο της θεογονίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι η λέξη δεν παρερμηνεύτηκε ακόμα και στην αρχαιότητα. Η λαθεμένη σημασία ενός αξεδιάλυτου κυκεώνα καθιερώθηκε μάλλον ιδιαίτερα από το περίφημο χωρίο του Οβίδιου (Μεταμ. 1, 7) όπου το χάος περιγράφεται σαν «Rudis Indigestaque Moles». Μονάχα λιγοστές παλιές μαρτυρίες φυλάνε την πρωταρχική σημασία, που είναι πολύ πιο ακριβής και ενδιαφέρουσα. (Βακχυλίδης 5, 27: Ίβυκος Απόσπ. 28 Βκ.).

Η λέξη χάος σημαίνει «σχισμή, κοιλότητα» και ανήκει στο ρήμα «χάω», που τα συνηθισμένα του παράγωγα χρησιμοποιούνται για το άνοιγμα του στόματος διάπλατα, για μια χαίνουσα πληγή και μια σπηλιά που χαίνει στο βουνό.

Τι σημαίνει αυτό για τον Ησίοδο; Όταν ο Ησίοδος ρωτάει για την απαρχή, εννοεί το πιο απλό, αδιαφοροποίητο ον. Όταν ρωτούσανε στα λαϊκά παραμύθια τι υπήρχε από την αρχή, ο Έλληνας έδινε

σίγουρα την ίδια απάντηση που έδιναν και όλοι οι πρωτόγονοι άνθρωποι και οι λαοί σ' όλες τις εποχές: «Ουρανός και Γη». Μια λαϊκή Κοσμογονία πάντα θα βάζει στην αρχή αυτές τις δύο μορφές. Γιατί μπορεί κανείς σίγουρα να φανταστεί μια εποχή στην οποία δεν υπήρχαν ούτε άνθρωποι, ούτε ζώα, ούτε δέντρα ούτε ποτάμια, αλλά καμιά που να μην υπήρχε η γη κι ο θόλος τ' ουρανού. Η αναγωγή του κόσμου σε γη κι ουρανό είναι μια πρώτη βαθμίδα της αφαίρεσης στην κατεύθυνση προς μια μη πολλαπλότητα της απαρχής. Κάτι που συλλαμβάνει και ο απλοϊκός νους.

Το ασυνήθιστο όμως είναι ότι ο Ησίοδος πηγαίνει συνειδητά πάρα πέρα. Στη μυθική σκέψη των Ελλήνων γη και ουρανός μαζύ χαρακτηρίζονται μερικές φορές κατηγορηματικά σαν σπηλιά. Η επίπεδη γη είναι το έδαφος, ο σταθερός, ημικυκλικός ουρανός, που ακόμα και στον Πίνδαρο χαρακτηριζότανε «μπρούτζινος» (Πυθ. 10, 27), είναι η θολωτή στέγη της σπηλιάς του σύμπαντος. Έτσι μιλάει ο Φερεκύδης από τη Σύρο (VS 7 B 6 και A 8) κι ακόμα ο Εμπεδοκλής (31 B 120), κι ίσως η επίδραση αυτής της εικόνας να συσχετίζεται κι αργότερα, και να φτάνει ως την παρομοίωση της σπηλιάς της πλατωνικής Πολιτείας. Μια συγγενική, αναμφισβήτητα το ίδιο παλιά κι αυτή λαϊκή θεώρηση συγκρίνει αυτό το σπήλαιο με την στοματική κοιλότητα του ανθρώπινου προσώπου και ονομάζει τον ουρανίσκο ουρανό, δηλαδή με την ίδια λέξη που χαρακτηρίζει τον ουράνιο θόλο (το ότι η λέξη μαρτυρείται από την εποχή του Αριστοτέλη μόνο, είναι συμπτωματικό). Ο Ησίοδος έχει σαν αφετηρία του την εικόνα της σπηλιάς του σύμπαντος. Αλλά κάνει και αφαίρεση του ουρανού και της γης. Η απαρχή δεν έχει μορφή, και για να φτάσεις στην απαρχή, πρέπει να απομακρυνθείς από αυτά τα δυο τελευταία μορφοποιημένα όντα. Τότε μένει μονάχα ο χώρος ανάμεσα ουρανό και γη. Είναι το χάος. Το ότι με αυτή τη λέξη εννοεί αυτόν και μόνο ακριβώς τον χώρο, αποδεικνύεται από το γεγονός, ότι στους αμέσως επόμενους στίχους (123 κ.ε.) από το χάος γεννιούνται η Νύχτα και η Μέρα. Ανάμεσα στον Ουρανό και τη Γη είναι πραγματικά ο τόπος στον οποίο Νύχτα και Μέρα διαδέχονται ακατάπαυστα η μια την άλλη.

Η αφαιρετική δύναμη που απαιτεί μιά τέτοια διείσδυση μέχρι σ'

αυτή την έννοια είναι εκπληκτική. Για τον Ησίοδο η απαρχή πρέπει να είναι το απόλυτα αόριστο και αθεώρητο. Δεν μπορεί να είναι κάτι το συγκεκριμένο γιατί το συγκεκριμένο και διαφοροποιημένο πρέπει να προέρχεται από αυτήν. Με αυτόν τον τρόπο η απαρχή γίνεται η άρνηση κάθε συγκεκριμένου. Αυτό το βλέπουμε και από το γεγονός ότι το χάος είναι ένα από τα ελάχιστα όντα στη θεογονία ουδετέρου γένους. Τα διαφοροποιημένα αρσενικά και θηλυκά δημιουργούνται από αυτό. Αυτό που υποδηλώνεται μ' αυτό τον τρόπο με την έννοια του χάους, γίνεται ολοφάνερο στην έννοια του απείρου του Ανα-ξίμανδρου, μια έννοια που οξύνει ακόμη περισσότερο τη σκέψη του Ησίοδου καί που δεν είναι μονάχα γραμματικά ένα ουδέτερο, αλλά επιπλέον και μια αρνητική έννοια. Πέρα απ' αυτό ο χώρος ανάμεσα στόν ουρανό και τη γη είναι απόλυτα (αθεώρητος) μη επιστητός. Το φως της μέρας και το σκοτάδι της νύχτας είναι επιστητά, όχι όμως και ο χώρος που τα περικλείει και τα δύο και που ταυτόχρονα είναι πέρα και από τα δύο. Αυτό που επιδιώκει ο Ησίοδος είναι ένα ποιοτικό τίποτε, που έχει από τη φύση του τη δυνατότητα να γίνει τα πάντα. Κάτω από το περίβλημα μιας κοσμογονικής και θεογονικής θεότητας κρύβεται η μεταφυσική έννοια μιας απαρχής, που αντιπαρατάσσεται σε κάθε μεταγενέστερο.

Αξίζει να δει κανείς, πως μια ανώνυμη θεολογία νεώτερη από εκείνη του Ησίοδου και που έχει παρουσιαστεί με το όνομα του Ορφέα, μετατοπίζει στην κορυφή των όντων τη νύχτα (VS 1 B 9 και 12). Η πορεία της σκέψης είναι ολοφάνερα η ίδια με αυτήν του Ησίοδου. Η αναγωγή στον χώρο ανάμεσα στον ουρανό και τη γη γίνεται κι εδώ. Αλλά μετά επιλέγεται αμέσως το πιο όμορφο και αφηρημένο από τα δύο εναλλασσόμενα μέσα στο χώρο φαινόμενα, η νύχτα, ενώ ο Ησίοδος προτίμησε την πολύ πιο ριζική έννοια του χαίνοντος χώρου, που είναι το υπόστρωμα τόσο της μέρας όσο και της νύχτας.

Πιο κοντά στον Ησίοδο και περισσότερο μια ερμηνεία της έννοιας του χάους του είναι η διδασκαλία του Φερεκύδη από τη Σύρο ο οποίος πλάϊ στο παλαιομυθικό ζευγάρι του ουρανού και της γης

χαρακτηρίζει σαν απαρχή τον χρόνο. (VS 1 B 1). Γιατί αν στην ερμηνεία αυτού του χωρίου παραμείνουμε στα πλαίσια του γενικά δυνατού στην αρχαϊκή σκέψη, τότε αυτός ο «χρόνος» είναι ακριβώς ότι κινείται στο χώρο του χάους. Ο χρόνος [Chronos] είναι στην κατηγορία του χρόνου [Zeit] το κοινό υπόστρωμα της μέρας και της νύχτας, δηλαδή ακριβώς το ίδιο που ήταν στην κατηγορία του χώρου το χάος.

Η έννοια όμως ακριβώς του χρόνου μπορεί να θεωρηθεί και σαν μια πρόοδος, πέρα από τον Ησίοδο, αφού είναι φανερό, πως η λέξη χάος κατά κάποιο τρόπο ξεπερνάει την ίδια την πρόθεση του Ησίοδου. Σημασιολογικά εννοεί κάτι το απόλυτα άμορφο, κάτι που να βρίσκεται (ακόμα) πέρα από τη μέρα και τη νύχτα, τον ουρανό και τη γη. Αλλά σαν λέξη προϋποθέτει στέγη και έδαφος. Γιατί βέβαια σημαίνει «κοιλότητα». Ακόμα και αν η σκέψη αρνείται την ενάργεια, η λέξη που διάλεξε ο Ησίοδος, παραμένει προσκολλημένη στην εναργή εικόνα μιας ήδη σχηματισμένης σπηλιάς. Αν μεταφράζαμε: «Στην αρχή ήταν η κοιλότητα», θα φαινότανε καθαρά η αντίφαση που υπάρχει στο ελληνικό κείμενο ανάμεσα στην πρόθεση και την έκφραση.

Μια ολοφάνερη αντίφαση αποτελεί και το γεγονός ότι πλάϊ στο χάος, δεύτερη, εμφανίζεται η γη. Στην πραγματικότητα στην έννοια χάος δεν συμπεριλαμβάνεται ούτε η γη. Ο Ησίοδος θέλει το χάος την αρχή των πάντων γενικά. Γι αυτό το λόγο αναφέρεται και πρώτο. Η γη είναι σαφώς το δεύτερο, αλλά δεν δημιουργήθηκε από το πρώτο. Είναι δηλαδή στην ουσία το ίδιο πρωταρχικό. Γιατί για τον Ησίοδο δεν υπάρχει δρόμος που να οδηγούσε από την απόλυτη αμορφία του χάους στη γη, σαν τη βάση κάθε απτής μορφής. Γι αυτό και η γη ιεραρχικά είναι στη δεύτερη θέση, χωρίς όμως να είναι παράγωγο του χάους. Για τον Ησίοδο δεν μπορεί να είναι περαιτέρω παράγωγο, και γι αυτό πρέπει να υπάρχει από την αρχή. Μ’ αυτή του τη σκέψη ο Ησίοδος επιδιώκει αναμφισβήτητα την ενότητα της απαρχής. Αλλά η ενότητα δεν είναι ακόμα εφικτή, γιατί λείπει η αρχή της εξέλιξης, η αρχή που θα είχε τη δύναμη να μετατρέψει το άμορφο σε μορφοποιημένο. θα εξακολουθεί να λείπει και από τον

Αναξίμανδρο. Πρώτος ο Αναξιμένης θα την εισαγάγει με τις έννοιες της αραίωσης και της πύκνωσης.

Τέλος ο Έρως. Αυτός ενώνει τους θεούς με τις θεές και γεννιούνται τα παιδιά και προχωρεί η συνέχεια των γενεών. Μ' αυτό τον τρόπο αποδεικνύει ότι το ποίημα είναι γενικά μια θεογονία, ένα γίγνεσθαι των θεών από την απαρχή ως το παρόν. Αυτός είναι η δυναμική αρχή στον ησιόδειο κόσμο. Το χάος είναι η αναγωγή στην ύστατη αμορφία, η γη η πρωταρχική μορφή κι ο Έρως η δύναμη που προωθεί το γίγνεσθαι. Σαν τέτοια δύναμη τον βρίσκουμε στους κληρονόμους του Ησίοδου. Θα αναφέρουμε χωρίς να επεκταθούμε σε λεπτομέρειες τον Παρμενίδη (VS 28 B 12 και 13), στην κορυφή της «θεογονίας» του οποίου στέκεται η θεά που κυριαρχεί σε γέννηση και γάμο, και που σαν πρώτο από τους κατοπινούς θεούς γεννά τον Έρωτα. Ακόμα τον Εμπεδοκλή, για τον οποίο η αγάπη είναι γενικά η κοσμογονική δύναμη. Και τέλος όταν ο Πλάτων στο Συμπόσιο μιλάει για την αγάπη (αν εξαιρέσουμε όλα τ' άλλα μοτίβα στα πλαίσια της ίδιας της πλατωνικής φιλοσοφίας) δεν είναι παρά ένας ακόμα τελευταίος κρίκος σ' αυτή την παράδοση. Αν στην αρχαϊκή σκέψη που έχει σαν αφετηρία της τον Ησίοδο, ο Έρως γεννάει τό γίγνεσθαι του εξωτερικού κόσμου, ο πλατωνικός έρως πραγματοποιεί το ίδιο στην εσωτερικότητα του γίγνεσθαι της φιλοσοφικής ψυχής. Και ο δικός του έρως δεν βρίσκεται στο ακίνητο πρωταρχικό είναι, αλλά ακριβώς στο γιγνόμενο και οδηγεί την ψυχή στο είναι. Όσο πολύ και να έχει μεταμορφωθεί το πλαίσιο, ο απόλυτος χαρακτήρας του ίδιου του πλατωνικού Έρωτα δεν μπορεί να γίνει απόλυτα κατανοητός χωρίς τον Ησίοδο.

Επισημάναμε ήδη, ότι ο Ησίοδος ταυτίζει τον κοσμογονικό με τον ανθρώπινο έρωτα. Αυτή την αυστηρή αναλογία ανάμεσα στον κόσμο και τον άνθρωπο αξίζει να την προσέξουμε ιδιαίτερα. Θα την ξαναβρούμε αργότερα, όταν στον Παρμενίδη η ψυχή του ανθρώπου αποτελείται από το ίδιο μίγμα φωτιάς και νύχτας, όπως κι όλος ο κόσμος, όταν στον Αναξαγόρα ο νους που κινεί τη γη είναι ο ίδιος ακριβώς που ζει μεσα στον άνθρωπο, κι όταν στον Πλάτωνα οι αναλογίες της κοσμικής ψυχής δεν είναι άλλες από αυτές της

κάθε ανθρώπινης ψυχής χωριστά.

Γι’αυτό το λόγο δεν είναι μονάχα ολότελα περιττό αλλά και παραπλανητικό όταν για την ερμηνεία του Ησίοδου χρησιμοποιούμε τον κοσμογονικό έρωτα των λεγομένων Ορφικών ποιημάτων (πρβλ. από 82, 83 Kern). Πολύ περισσότερο η θεογονία είναι που έχει προκαλέσει το να φτάσει ο έρωτας γενικά σ’ αυτά τα παράξενα κατασκευάσματα και πλάι στον «ορφικό» Φάνη. Στον ίδιο όμως τον Ησίοδο δεν υπάρχει ίχνος φανταστικού ή αυθαίρετα θεωρητικού. Σύμφωνα με την κοσμογονική πλευρά ο έρωτάς του εκφράζει τη σκέψη, πως η γένεση των θεών συντελείται σε ολοένα νέους γάμους και γεννήσεις. Ανθρώπινα ανήκει στην πολυποίκιλη πραγματικότητα του Ομήρου, όπου ο Έρως οδηγεί τον Πάρη στην Ελένη, προστάζει τον Οδυσσέα να περιφρονήσει τη νύμφη Καλυψώ και να γυρέψει τη γυναίκα του Πηνελόπη. Και στο έπος ο έρως είναι που θέτει σε κίνηση τα συμβάντα και το πρώτο μέρος του τρωικού κύκλου δικαιολογημένα ονομάστηκε Κύπρια.

Χάος, Γη και Έρως είναι λοιπόν τα τρία αρχέγονα όντα, που υπάρχουν από την αρχή. Ίσως πρέπει να υποδηλωθεί εδώ για μια ακόμα φορά κάτι που έχει ήδη αναφερθεί. Ο ερχομός στην ύπαρξη είναι για την αρχαία σκέψη μια γένεση «αφ’ εαυτού», και όχι κάτι που δημιουργήθηκε από κάτι το εξαιρετικό και ήδη προϋπάρχον. Η ιδέα του δημιουργού δεν ήταν ποτέ ελληνική παρόλο που πάντοτε επιχειρούνται προσεγγίσεις και πάντως όχι με την έννοια μιας θεϊκής παντοδυναμίας, αλλά με ολότελα διαφορετικά μοτίβα. Μπορούν να σκιαγραφηθούν κατά κάποιο τρόπο έτσι: Τη στιγμή που η απαρχή δεν είναι πια μονάχα η άμορφη αφετηρία του ορατού κόσμου, αλλά αντιπαραβάλλεται σαν ένας καθαρά υποδειγματικός αρχέγονος κόσμος στο έκρυθμο και ανεξέλεκτο παρόν, η έννοια της εξέλιξης αρχίζει να κλονίζεται. Τότε και το γίγνεσθαι του κόσμου δεν είναι πια η ανάπτυξη του παρόντος από μιαν αφηρημένη αφετηρία αλλά η εκροή ενος συνεχούς αραιουμένου γίγνεσθαι, από μιαν απαρχή γεμάτη από είναι. Η απαρχή είναι έτσι η ψηλή κορφή, απ’ όπου κοιτάζει κανείς προς τα κάτω τη γένεση του κόσμου. Αλλά κι αυτή η απαρχή δεν είναι ποτέ δημιουργός η ίδια. Ακόμη κι ο Δημιουργός

του πλατωνικού Τίμαιου, που η θέση του στην κοσμογονία παραμένει τόσο περίεργα ακαθόριστη μπορεί να συγκριθεί πολύ περισσότερο με τον έρωτα του Ησίοδου, που δρα μέσα στό γίγνεσθαι, παρά με ένα δημιουργό του σύμπαντος. Υπάρχει μονάχα για να προετοιμάσει το γινόμενο εν όψει του είναι. Ο ίδιος είναι υποταγμένος απόλυτα στο πρωταρχικό είναι. Βρίσκεται κοντά στο είναι, δεν είναι όμως το ίδιο το είναι. Ό,τι μπορεί να ονομαστεί «δημιουργός» ανάγεται στα ελληνικά στην κινητοποίηση ενός ήδη υπάρχοντος. Βέβαια ακριβώς σε σχέση με την θεογονία του Ησίοδου πρέπει πάλι να τονίσουμε ένα σημαντικό σημείο. Ο λόγος για τον οποίο στους Έλληνες δεν υπάρχει δημιουργός με την αυστηρή έννοια δεν είναι από το τίποτε. Την άποψη, ότι από το μη είναι δεν μπορεί να γίνει τίποτε, διατύπωσε πρώτος ο Παρμενίδης. Οπωσδήποτε μετά από αυτόν η άποψή του πήρε σχεδόν την ισχύ ενός αξιώματος. Αλλά στον Ησίοδο είδαμε ακριβώς, πως το χάος είναι ένα ποιοτικό τίποτε, από το οποίο γεννάται το σύμπαν. Αυτό που καθιστά αδύνατη την έννοια του δημιουργού, είναι πως οι Έλληνες φαντάστηκαν την απαρχή πάντοτε σαν πράγμα και όχι σαν πρόσωπο.

Μετά την απαρίθμηση των τριών πρωταρχικών όντων ο Ησίοδος συνεχίζει: «Από το χάος δημιουργήθηκαν ο Έρεβος και η μαύρη Νύχτα. Κι από τη Νύχτα πάλι γεννήθηκαν ο Αιθέρας και η Μέρα», (στ. 123) Αυτό βέβαια μπορούμε να το καταλάβουμε. Ο χώρος του χάους ανάμεσα στον ουρανό και τη γη είναι ο τόπος, μέσα στον οποίο εναλλάσσονται με ασταμάτητη κίνηση η Μέρα και η Νύχτα. Το φως και το σκοτάδι γεμίζουν περιοδικά την κοιλότητα. Και τα δύο τα έχει φανταστεί με υλική υπόσταση. Για την αρχαϊκή σκέψη ιδιαίτερα, η Νύχτα δεν είναι κατά κανένα τρόπο μονάχα απουσία του φωτός, αλλά ένα ιδιαίτερο ον που έρχεται όταν φεύγει το αντίθετό του. Κι αν ακόμα στον Ησίοδο γεννιέται από το Χάος πρώτα η Νύχτα και μετά από τη Νύχτα, η Μέρα. Αυτό ως ένα βαθμό μπορεί να στηρίζεται στην παλιά συνήθεια, ν' αρχίζει η ημερολογιακή μέρα με τη δύση του ήλιου, δηλαδή με τη νύχτα, και να τελειώνει με τη μέρα, μπορεί όμως και να βασίζεται στο συλλογισμό (που διατυπώνεται σαφώς στην «ορφική» θεογονία που ήδη αναφέραμε), πως και στο ζευγάρι Μέρα και Νύχτα αρχαιότερο

είναι το πιο αφηρημένο και το απόλυτα άμορφο.. Γι αυτό το λόγο γεννά η Νύχτα από τον εαυτό της την Μέρα.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστικό είναι το πώς ο Αναξίμανδρος μετασχημάτισε αυτή τη σχέση. Και σ' αυτόν Νύχτα και Φωτιά γεννιώνται από το άπειρο, που είναι μια συνέχιση του χάους. Αλλά τα προβάλλει και τα δυο μαζί ταυτόχρονα σαν ένα ζευγάρι, γιατί δεν έχει κατά νου τόσο τη χρονική εικόνα της περιοδικότητας της μέρας και της νύχτας, όσο τη χωροταξική εικόνα (μια εικόνα που στην πραγματικότητα βρίσκεται πιο κοντά στην έννοια του χάους) των φωτεινών σωμάτων που περικυκλώνονται μέσα στη νύχτα, από το σκοτάδι. Αυτή η ακόμη πολύ συγκεκριμένη θεώρηση που ο Αναξίμανδρος διατύπωσε στηριζόμενος στον Ησίοδο, θα αποτελέσει από την πλευρά της στην κλασική φιλοσοφία την αφετηρία μιας πολύ σημαντικής κοσμογονικής τυπικής αρχής: Από το Ένα γεννιέται πρώτα ένα ζευγάρι αντιθέσεων.

Στον Ησίοδο πλάϊ στη Νύχτα και τη Μέρα βρίσκονται ακόμη το Έρεβος και ο Αιθέρας. Είναι οι μόνιμες κατοικίες, απ' όπου πηγάζουν Φως και Σκοτάδι. Την περιοχή του Αιθέρα πρέπει να την φανταστούμε αμέσως κάτω από τη σκεπή του ουρανού, αυτή του Ερέβους κάτω από τη γη. Έτσι έχουμε κιόλας τον πυρήνα για μια ολοκληρωμένη δόμηση του κόσμου.

Και στη συνέχεια του Ησίοδου: «Η Γη γέννησε πρώτα τον έναστρο Ουρανό, μεγάλον όσο κι η ίδια, για να την σκεπάζει ολόκληρη. Γέννησε και τα ψηλά βουνά, τα αγαπημένα λιβάδια των θεαινών, των Νυμφών, που κατοικούν παντού στα βουνά, τα γεμάτα χαράδρες. Γέννησε και την έρημη, βουερή θάλασσα», (στ. 126-131 χωρίς τον στ. 128). Εδώ μπορούμε να τελειώσουμε. Τόσο προχωράει το κοσμολογικό οικοδόμημα στη στενή του έννοια. Από τη Γη γεννιέται ο Ουρανός, που όντας ημικυκλικός την περιβάλλει από παντού; έτσι ώστε ούτε η γη να περισσεύει ούτε να δημιουργείται κενό ανάμεσα στην άκρη τ' ουρανού και την ά-κρη της γης, απ' όπου να γκρεμιζότανε στ' απύθμενα βάθη. Η εικόνα είναι εκπληκτικά εναργής. Θα την ξαναβρούμε πάλι στον Αναξιμένη και τον Ξενοφάνη. Αλλά θα δούμε και τι σημαίνει, [σε

κεφάλαιο που δεν δημοσιεύεται εδώ στην «Ε»] όταν ο Αναξίμανδρος μετατοπίζει τον φλοιό τ' ούρανού πολύ μακριά από την άκρη της γης.

Εδώ πρέπει να συνειδητοποιήσουμε αυτό που για τον Ησίοδο και όλη την αρχαϊκή φιλοσοφία είναι αυτονόητο και που πρέπει να υπολογίζουμε σ' όλες τις προσπάθειες οικοδόμησης του κόσμου: ο φλοιός του ουρανού είναι στερεός και σκληρός. Στην *Ο*δύσσεια λέγεται «σιδερένιος», στον Πίνδαρο και τον θέογνι (στ. 869) «μπρούτζινος», όπου η κατάρρευσή του χαρακτηρίζεται σαν το πιο ανήκουστο κακό, που μπορεί να φανταστεί άνθρωπος. Οπου δεν αναφέρεται κατηγορηματικά κάτι άλλο, την ίδια εκδοχή πρέπει να προϋποθέτουμε και σε όλους τους προσωκρατικούς.

Ο ουρανός λέγεται «έναστρος». Είναι ένα επίθετο, που απαντάται συχνά και στον Όμηρο. Οπωσδήποτε, όσο αόριστο και να είναι, υπονοεί ότι τα αστέρια είναι στερεωμένα καλά στη στέγη του ουρανού. Στον Αναξιμένη αυτό αναφέρεται κατηγορηματικά.

Είναι περίεργο, πως ο ουρανός είναι γιός της γής, αν και σε μερικούς μονάχα στίχους παρακάτω εμφανίζεται σαν ισάξιος σύζυγός της και γεννά μαζί της μια μεγάλη γενιά. Αναμφίβολα ο ουρανός και η γη αποτελούσαν πάντοτε ζευγάρι στα παραμύθια και τις παλιές λαϊκές κοσμογονίες. Ο Ησίοδος προσπάθησε να απλοποιήσει και σ' αυτό το σημείο και να προχωρήσει σε όσο γίνεται μικρότερο αριθμό πρωταρχικών όντων. Ταυτόχρονα ήταν υποχρεωμένος να δεχτεί τη μυθολογική αποκοτιά, η γη να γίνεται γυναίκα του ίδιου της του γιου.

Τον ουρανό ακολουθούν τα δυό κύρια μέρη της γης, που βρίσκονται σε αντίθεση με το ανθρώπινο πολιτισμικό τοπίο, που είναι ξένα και απρόσιτα στον άνθρωπο και που γι αυτό μπορούν να λέγονται θεοί: τα βουνά και η θάλασσα. Μια κατά κάποιο τρόπο σχηματοποιημένη σειρά των στοιχείων του κόσμου δεν ξέρουν ούτε ο Ησίοδος ούτε ο Αναξίμανδρος και ο Αναξιμένης. Παραμένουν όλοι τους σε μια καθαρά θεωρητική απαρίθμηση των σπουδαιότερων τμημάτων του κόσμου.

Πολυσήμαντο είναι τελικά και το γεγονός, ότι από τα τρία πρωταρχικά όντα μονάχα ο Έρως δεν έχει απογόνους. Μονάχα αυτός δεν μπορεί να έχει παιδιά, επειδή βέβαια πολύ περισσότερο αυτός είναι η αίτια, που οι άλλοι θεοί έχουν παιδιά. Ο ίδιος σαν γενεαλογική δυναμική αρχή δεν έχει μια καθορισμένη θέση στη συνέχεια των γενεών, αλλά δρα πάντοτε διά μέσου όλων των γενεών. Αυτός ενώνει όλους τους θεούς σε μια μοναδική οικογένεια και γι αυτό ακριβώς ο ίδιος μένει αναγκαστικά έξω από την οικογένεια.

IV

Οι κατοπινές γενεές των όντων δεν χρειάζεται πια να ερευνηθούν. Παρατηρήσαμε ήδη με πιο τρόπο εμφανίζονται σ' αυτούς τους καταλόγους τόσο τα αντικείμενα υπεράνθρωπης φύσης όπως η θάλασσα, τα ποτάμια και τα ουράνια σώματα, όσο και οι δυνάμεις που κινούν το εσωτερικό του ανθρώπου. Αναλυτικότερα: ο Ησίοδος συγκέντρωσε στο δικό του σύμπαν τόσο τις δυνάμεις που ζει καθημερινά ο αγρότης ή ο θαλασσινός και στις οποίες είναι υποταγμένος, όσο και τις δυνάμεις της φιλονικίας, του μίσους και του πόνου, που δημιούργησαν τα μεγάλα γεγονότα του έπους. Αλλά πρέπει να λεχθεί και κάτι ακόμη. Αυτό το σύμπαν είναι βυθισμένο στη γλώσσα του μύθου. Η θάλασσα και τα βουνά όπως και η πείνα και ο φόνος παρουσιάζονται σαν θεϊκά πρόσωπα.

Έχουμε ήδη διαπιστώσει, τι μπορεί στον Ησίοδο να ονομαστεί θεός και τι όχι. Για το ξένο και παντοδύναμο μιλάει σαν για θεούς, ενώ το οικείο και προσιτό στον άνθρωπο δεν το αγγίζει καθόλου. Ποιος είναι όμως ο λόγος για τον οποίο καθιστά γενικά μυθικά πρόσωπα όλα εκείνα τα πράγματα; Μ' αυτό το ερώτημα θίγουμε κάτι το πολύ αποφασιστικό για τη γέννηση της ελληνικής φιλοσοφίας.

Το πρόβλημα που εννούμε είναι το ακόλουθο. Σύμφωνα με την περίφημη φράση του πλατωνικού θεαίτητου (155 D) η αρχή της φιλοσοφίας είναι το «θαυμάζειν». Κάθε ερώτημα, άρα και το φιλοσοφικό, είναι συνδεδεμένο με το μη οικείο το οποίο προσελκύει την προσοχή του ερωτώντος. Ο στοχασμός έχει σαν στό-

χο να κάνει κατά κάποιο τρόπο, το μη οικείο, οικείο. Αυτό όμως το μη οικείο δεν είναι για τον Έλληνα η ζωή και ο θάνατος, ή τα μετά θάνατον. Για τον αρχαίο Έλληνα ο θάνατος είναι το φυσικό, πασίγνωστο τέλος της ζωής, κάτι που και οι ίδιοι οι θεοί δεν έχουν τη δύναμη να καταργήσουν. Και για ότι υπάρχει μετά θάνατο δεν ρωτάνε πολύ. Μη οικείο είναι για τον Έλληνα αυτό που ξεπερνάει τη δική του απόφαση και τη δική του πεποίθηση μέσα στην ίδια τη ζωή. Αυτό πρέπει να γίνει σαφές και να κατανοηθεί απόλυτα. Η καθημερινή πορεία του ήλιου είναι βέβαια ορατή, αλλά η οντότητα του ίδιου του ήλιου καθεαυτή κάτι το ολότελα ασύλληπτο, όπως ακριβώς η καταδυνάστευση του ανθρώπου από το μίσος παραμένει μια ολότελα ακαθόριστη διαδικασία. Αυτό το ασύλληπτο και ασαφές μπορούμε να καταστήσουμε σαφές και κατανοητό γενικά, μονάχα αν συγκριθεί, και άρα εξηγηθεί, με κάτι το απόλυτα σαφές. Η εξήγηση με τη βοήθεια της αναλογίας, το να καταστήσεις ορατό το μη παραστατικό με τη βοήθεια του παραστατικού, όπως λέει ο Αναξαγόρας σ' ένα οπωσδήποτε μάλλον ειδικό συνειρμό, είναι η παλαιότερη μορφή φιλοσοφικής ερμηνείας του κόσμου. (VS 59 B 21 α).

Αλλά αυτή η ενάργεια μπορούσε να συμβεί βασικά με δυο διαφορετικούς τρόπους. Ο ένας ήταν το να μεταφέρει κανείς το μη-οικείο σε προσωπικές κατηγορίες και να κατανοήσει τα πράγματα που ξεπερνούσαν τον άνθρωπο σύμφωνα με την αναλογία του ανθρωπίνου εγώ. Έτσι ο ήλιος έγινε ένας άντρας που πηγαί-νει μ' ένα αμάξι ή κωπηλατεί σε μια βάρκα και η Έρις μια σκοτεινή γυναικεία μορφή, που στην αρχή είναι λιλιπούτεια, για να μεγαλώσει με μια εφιαλτική γρηγοράδα και να πάρει γιγαντιαίες διαστάσεις, όπως περιγράφεται στην *Ι*λιάδα (4, 440 επ). Οι διάφορες καταστάσεις, ερμηνεύονται σαν εξωτερικεύσεις της θέλησης και του τρόπου ζωής αυτών των μορφών: Η έκκλειψη του ήλιου για παράδειγμα σαν οργή ή λύπη του άντρα-ήλιου για πράγματα που είδε στο ταξείδι του ανάμεσα στους ανθρώπους, η αστραπή σαν όπλο του θεού του καιρού, με το οποίο αυτός σκοτώνει τον εχθρό του, και αναρίθμητα άλλα παρόμοια. Έτσι γί-νονται κατανοητά τα φαινόμενα. Αυτή τη μεταποίηση συνηθίζουμε

να την λέμε μυθική.

Όμως υπάρχει κι ένας άλλος τρόπος, που κατά κανόνα παραβλέπουμε πως στην πρώτη του διαδρομή δεν είναι λιγότερο «μυθικός» απ' ότι ο πρώτος. Εδώ δεν παίρνουμε την επεξηγηματική αναλογία από το προσωπικό είναι του ανθρώπου, αλλά από τα γεγονότα του άμεσου περιβάλλοντός του και της καθημερινής του ζωής. Στην πρώτη περίπτωση ο ήλιος ήταν ένας άντρας σε μια άμαξα. Όταν όμως η κυκλική πορεία του ήλιου παρομοιάζεται με τον περιστρεφόμενο τροχό μιας άμαξας, όπου οι ακτίνες του ήλιου αναλογούν στις ακτίνες του τροχού, είναι ολοφάνερο, πως βρισκόμαστε μπροστά σ' έναν ολότελα διαφορετικό τρόπο παραστατικοποίησης. (Αναξίμανδρος, VS 12 A 21, 22). Άλλοτε το πάθος της φιλονεικίας ήταν μια εφιαλτική γυναικεία μορφή. Όταν όμως την φανταζόμαστε σαν το αίμα που κοχλάζει, παίρνουμε πάλι σα βάση ένα φαινόμενο που είναι πολύ οικείο στον άνθρωπο. Τέλος η αστραπή ήταν άλλοτε το όπλο του θεού του καιρού(!). Όταν ο Αναξιμένης (κε 13 A 17) εξηγεί το φαινόμενο με το σκίσιμο των συννεφένιων σάκκων και στη λάμψη της αστραπής μας θυμίζει, πως και η θάλασσα λαμπυρίζει, όταν τη διασχίζει το κουπί, χρησιμοποιεί ολοφάνερα εμπειρίες της καθημερινής ζωής για την εξήγηση του ουρανίου φαινομένου. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η προσωπική εικόνα αντικαθίσταται από μια εικόνα των πραγμάτων που απαρτίζουν το περιβάλλον του ανθρώπου.

Αυτός ο δεύτερος τρόπος εξήγησης δεν προέρχεται όμως από τον πρώτο. Φαίνεται πως έχει μια δική του συγκεκριμένη αρχή και μάλιστα στην ομηρική αλληγορία. Το βασικό νόημα αυτού του τόσο χαρακτηριστικού για τον Όμηρο καλλιτεχνικού μέσου, συνίσταται στο να καταστήσει παραστατικά γεγονότα, που για έναν οποιονδήποτε λόγο δεν είναι, με μια παρομοίωση από τον κόσμο των αντικειμένων που είναι οικεία στον ακροατή. Ένα στρατό που συνωθείται γύρω από ένα σημείο στην αρχή δεν μπορούμε να τον εποπτεύσουμε. Όταν όμως παρομοιάζεται μ' ένα σμήνος μύγες που μαζεύεται γύρω από τον κάδο με το γάλα του βοσκού *(Ι*λιάδα 2, 469 επ.) το συμβάν κερδίζει εκπληκτικά σε ενάργεια. Και η

ξαφνική τρομάρα του Πάρη καθώς βλέπει μπροστά του σαν αντίπαλο τον Μενέλαο, είναι κάτι που στην αρχή δεν είναι «παραστατικό» για τον ακροατή. Η παρομοίωση με τον τρόμο του διαβάτη, που βλέπει ξαφνικά στο δρόμο του ένα φίδι, πηδάει αναπάντεχα από το σκηνικό των μακρινών ηρωικών πράξεων στον καθημερινό κόσμο του ακροατή και ζωντανεύει το συμβάν κατά τρόπο εκπληκτικό. (Ιλιάδα 3, 33) κ.ε.). Αυτές οι παρομοιώσεις αποκτούν το δικό τους φιλοσοφικό βάρος όταν, όχι μόνο παραστατικοποιούν αλλά και ερμηνεύουν, όταν η αναλογία θέλει να απαντήσει στο ερώτημα για το γιατί ενός άγνωστου γεγονότος. Τότε μόνο και με παρόμοιες πραγματιστικές συγκρίσεις μπορούν να κατανοηθούν όλα τα μετεωρολογικά και φυσιολογικά φαινόμενα, που δεν είναι δυνατόν να τα συλλάβει ο νους άμεσα –και που σ' αυτά στρέφεται κατά κύριο λόγο η προσοχή. Παραδείγματα αυτού του τρόπου επεξηγήσεων θα συναντήσουμε σ' όλη την πορεία της αρχαϊκής φιλοσοφίας. Μ' αυτό τον τρόπο το ομηρικό καλλιτεχνικό μέσο και η τεχνική της αλληγορίας έγινε τελικά η αφετηρία μιας φιλοσοφικής ερευνητικής μεθόδου.

Ιστορικά ωστόσο, η προσωπική ερμηνεία των συμβάντων, που κυριαρχεί στον Ησίοδο, εγκαταλείπεται σχεδόν τελείως, από τους Μιλήσιους κιόλας, για χάρη της πραγματικής ερμηνείας. Ίχνη της ησιόδειας μεθόδου βρίσκουμε βέβαια ακόμη σε πολλά σημεία ως τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη, για να μην αναφέρουμε και μεταγενέστερους προσωκρατικούς. Αλλά με το να διαλέξουν οριστικά οι Έλληνες το δεύτερο τρόπο από την εποχή κιόλας του Θαλή και του Αναξίμανδρου, έγιναν οι δημιουργοί των φυσικών επιστημών. Και είναι ιδιαίτερα σημαντικό το να εκτιμηθεί η όλη βαρύτητα αυτής της επιλογής. Κυρίως δεν πρέπει κατά κανένα τρόπο κάτω από την εντύπωση της εξελιγμένης φυσικής επιστήμης αναλογία των πραγμάτων να θεωρηθεί πιο «πραγματική» από την αναλογία των προσώπων. Στην πραγματικότητα, αν αναζητήσουμε την αφετηρία τους, είναι και οι δυο δρόμοι, το ίδιο απομακρυσμένοι από τα ίδια τα φαινόμενα. Ο ήλιος δεν «είναι» ούτε ο άντρας σε μια άμαξα ούτε ένας περιστρεφόμενος τροχός. Με το σπινθηροβόλημα του νερού όταν βυθίζεται μέσα του το κουπί, η αστραπή εξηγείται ελάχιστα πραγματικά, τουλάχιστον το

ίδιο όσο και με το ότι είναι το όπλο του Δία. Ωστόσο και οι δυο τρόποι μπορούν να απαλλαγούν από την οποιαδήποτε μυθική τους μορφή και να φτάσουν στην αυστηρή σκέψη. Η αναλογία των προσώπων, στην οποία όλα τα πράγματα παρουσιάζονται όπως τα θέλει μια βούληση, μπορεί να εξελιχθεί σε μια θεολογία, στην οποία τα πάντα μεταβάλλονται σε πολυσήμαντο έργο μιας και μόνο βούλησης. Η αναλογία των πραγμάτων, όπου όλα τα πράγματα συμπεριφέρονται σύμφωνα με το νόμο που δημιουργήθηκε από μια αλλοτινή εμπειρία, εξελίσσεται σε μια φυσική επιστήμη, στην οποία τα πάντα μεταβάλλονται σε αντικείμενα, που υπακούουν ορισμένους όχι απόλυτα αιτιολογημένους νόμους. Με μια ασφαλώς υπερβολική διατύπωση: Τα πάντα ή μεταβάλλονται σε πρόσωπο, όπως εμείς, ή σε αντικείμενο απτό. Ο Ησίοδος χρησιμοποίησε την πρώτη δυνατότητα. Αλλά η ελληνική φιλοσοφία στο σύνολό της διάλεξε τη δεύτερη. Είδε όλα τα πράγματα και τελικά και τον ίδιο τον άνθρωπο μέσα στις κατηγορίες ενος κόσμου αντικειμένων γνωστών και προσιτών στον άνθρωπο.