ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

32 ΑΘΗΝΑΙ 2002

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΕΠΕΤΗΡΙΣ
ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

YEARBOOK
OF THE RESEARCH CENTRE
FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14 - 106 73 ΑΘΗΝΑΙ
ΤΗΛ. & FAX: (010) 3600140
e-mail: keef@academyofathens.gr

EDITORIAL OFFICE
RESEARCH CENTRE FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14, ANAGNOSTOPOULOU ST. - 106 73 ATHENS, GREECE
TEL. & FAX: (00.30.10) 3600140
e-mail: keef@academyofathens.gr

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

32 ΑΘΗΝΑΙ 2002

ISSN 1105-21-20

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 32 (2002)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

1. Ἡ λέξη «κοσμολογία». 2. Γνωσιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς κοσμολογίας. 3. Τὸ ἀντικείμενο τῆς κοσμολογίας καὶ ἡ πρὸς αὐτὴν συνάφεια τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. 4. Κοσμολογία καὶ ὀντολογία. 5. Κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία.

1. Ἡ λέξη «κοσμολογία» δὲν ὑπάρχει στὰ σωζόμενα κείμενα ἔργων τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων, ὅπου μόλις ἐμφανίζεται ἡ λέξη «φυσιολογία»[1]. Ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος Christian Wolff στοὺς Νεώτερους Χρόνους χρησιμοποιεῖ πρώτος ἴσως τὴ λέξη cosmologia, ἤδη, τὸ 1728, πρὸς δήλωση «κλάδου» τῆς μεταφυσικῆς (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 77), καὶ ὕστερα στὸν τίτλο τοῦ ἔργου του *Cosmologia generalis*, ἐκδομένου τὸ 1731. Ἔκτοτε[2] ἡ λέξη «κοσμολογία» ἔχει ἐνταχθεῖ στὴν ὁρολογία τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης.

2. Προϋπόθεση καὶ τῆς κοσμολογίας, δηλαδὴ τῆς δυνατότητας νὰ ἐπιτελεῖται ἡ κοσμολογία, ὡς θεωρία τοῦ κόσμου, ὅπως ἄλλωστε καὶ τῆς δυνατότητας κάθε ἄλλης θεωρίας, εἶναι ἡ ἐνυπαρξία στὸν ἄνθρωπο τῆς ἱκανότητας νὰ ὑπερβαίνει τὴν ὑποκειμενικὴ ἁπλῶς ὑπόστασή του, δηλαδὴ τὸν ἑαυτό του ὡς βιοψυχικὴ ἐξέλιξη ἁπλῶς ἢ καὶ ὡς αὐτοσυνειδησία μόνο, καὶ νὰ συλλαμβάνει γνωσιακὰ τὰ ὄντα καθ'ἑαυτά[3], ὥστε καὶ ὅποια στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ νὰ εἰσφέρει στὴ συνείδησή του κάτι σὰν «παρουσία» τους καὶ νὰ διακατέχει μέσα της ἐφεξῆς τὴν παράστασή τους.

Ὁ ἄνθρωπος, τὸ ἐλάχιστο αὐτὸ μόριο τοῦ κόσμου, εἶναι ὁ μόνος αὐτουργὸς τῆς οἱονεὶ αὐτογνωσίας τοῦ κόσμου. Ἡ κοσμολογία παραμένει ἀδύνατη, δίχως τὸ ἀπόλυτο κατ'ἀρχὴν κῦρος τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑποκειμένου τῆς θεωρίας τοῦ κόσμου. Ἀλλὰ μόνο κατ'ἀρχὴν ἀπόλυτο εἶναι τὸ κῦρος τοῦ ἀνθρώπου ὡς γνωσιακοῦ ὑποκειμένου. Ἡ γνωσιακὴ προσπάθειά του ὑπέ-

---

1. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ αἰσθήσεως* 442 b 25. Ἐξ ἄλλου, συχνότερο εἶναι τὸ ἐπίθετο «φυσιολόγος». Βλ. Ἀριστοτέλους *Περὶ ψυχῆς* 426 a 20, *Περὶ ζῴων μορίων*, 641 a 7, *Μεταφυσικά* 986 b 14, 990 a 3, *Πολιτικά* 1447 b 19.

2. Πβ. A. G. BAUMGARDEN, *Philosophia generalis* (1770) § 148, A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 1-10 (1914-1959).

3. Δηλαδή, ὅπως ὑπάρχουν καὶ χωρὶς τὴ νοηματικὴ στὴ συνείδησή του παρουσία τους. Ἐξ ἄλλου, καὶ τὸ ἐγὼ του ὡς οἱονεὶ ἀντικειμενικὸ στοιχεῖο τῆς αὐτοσυνειδησίας του ὑπάρχει καὶ αὐτὸ ἤδη ὡς «ὄν». Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Études sur la liberté*, 1974, σσ. 17-20, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 38-41.

χει καὶ τὸν κίνδυνο τοῦ μεγάλου ἢ μικροῦ λάθους, καὶ ἰδιαίτερα τὸ ἐνδεχόμενο ἐπηρεασμοῦ ἀπὸ ἀνθρωποκεντρικὴ ροπή.

Ἰσχύει, ἐξ ἄλλου, καὶ γιὰ τὴν «κοσμολογία», ἡ ἐπιφύλαξη τοῦ Παρμενίδου ὡς πρὸς τὸ κῦρος τῶν «δοκούντων», καθὼς αὐτὰ ὑπέχουν τὴν ἀνάγκη νὰ ἐπαληθεύονται, ἄρα καὶ τὸ ἐνδεχόμενο ἐπίσης νὰ διαψεύδονται. Διακρίνει ὁ Παρμενίδης, ὑπενθυμίζω, «ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ, ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής» (1.29-30), δηλαδὴ ἀφ'ἑνός τὴν ἀδιάσειστη («ἀτρεμὲς») καρδιὰ («ἦτορ») τῆς ἀκέραιης («εὐκυκλέος») ἀλήθειας («ἀληθείης»), ἀφ'ἑτέρου τὶς ὑποκειμενικὲς τῶν ἀνθρώπων δοξασίες, αὐτὲς δίχως βεβαιότητα ὡς πρὸς τὴν ἀλήθεια τους. Καὶ ἀδιάσειστη καρδιὰ τῆς ἀκέραιης ἀλήθειας, δηλαδὴ ἀπόλυτο κῦρος, ἐνέχει κατὰ Παρμενίδην μόνο ἡ θεωρία τοῦ Ὄντος, ἀναπόδραστα σύμφυτη μὲ τὴ νόηση, κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα, ἐνῶ γιὰ τὰ «δοκοῦντα» ἰσχύει ὅτι «χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα» (1.31-32), δηλαδή, ὅπως τουλάχιστον ἔχω ἑρμηνεύσει τὴ δυσερμήνευτη αὐτὴ φράση (Συνεδρία τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τῆς 9 Μαρτίου 1989), οἱ συστατικὲς τῆς κοσμολογίας, καὶ ὄχι μόνο αὐτῆς, δοξασίες («τὰ δοκοῦντα») ὑπέχουν τὴν ἀνάγκη («χρῆν») νὰ βρίσκουν ἐπικύρωση («δοκίμως εἶναι») ἐκάστοτε, ὡς πρόσφορες νὰ ἐξηγοῦν («περῶντα») ὅλα τὰ μὲ αὐτὲς ἐξηγητέα («τὰ πάντα») κατὰ συνάρτηση καὶ πρὸς ὅποιο νέο περιστατικὸ («διὰ παντός»)[4].

Προπάντων, ὅμως, ἡ κοσμολογία ὡς θεωρία τοῦ κόσμου εἶναι ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ ἀντικειμένου της ριζικὰ προβληματική. Δὲν ὑπάρχει, δηλαδή, στὴν κοσμολογία χωρισμὸς ὁλικὸς τοῦ ἀντικειμένου της ἀπὸ τὸ ὑποκείμενό της, ἀπαραίτητος ὅμως γιὰ τὴ δυνατότητα ὅποιας γνήσιας καὶ ἄρτιας θεωρίας. Ἀντικείμενο τῆς κοσμολογίας εἶναι ὁ κόσμος στὸ σύνολό του. Ὑποκείμενό της εἶναι πάντοτε κάποιος ἄνθρωπος. Ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς ἐνυπάρχει στὸν κόσμο ἀνεκτόπιστα, ὡς συστατικὸ στοιχεῖο του. Ἄρα τὸ ὑποκείμενο τῆς κοσμολογίας ἐμπεριέχεται, ὡς στοιχεῖο τοῦ κόσμου, στὸ ἀντικείμενό της: ὁ θεωρός τοῦ κόσμου συνανήκει στὴν ὁλικὴ σύσταση τοῦ κόσμου. Δὲν ὑπάρχει τὸ «ἀρχιμήδειο σημεῖο»[5], δηλαδὴ τὸ βάθρο ἔξω τοῦ κόσμου, τὸ ἀναγκαῖο γιὰ τὴν ἐπιτέλεση ἄρτια καὶ γνήσια τῆς θεωρίας τοῦ κόσμου, τῆς ὀνομαζόμενης «κοσμολογία». Ἰδοὺ ὅμως, πῶς συμβαίνει παρὰ ταῦτα νὰ κατορθώνεται κάπως ἡ ἐπιτέλεσή της.

Δὲν πρέπει νὰ παραγνωρίζεται ἡ διπλὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο, ὡς ὑπαρκτοῦ ὄχι μέσα μόνο, ἀλλὰ καὶ ἀντίκρυ στὸν κόσμο. Πραγματικά, ὁ ἄνθρωπος, ἂν καὶ εἶναι πλάσμα τοῦ κόσμου, ἀναπόδραστα ἐξαρτημένο ἀπὸ στοιχεῖα καὶ δυνάμεις του, ὑπάρχει μέσα λοιπὸν στὸν κόσμο ἀδιάφευκτα, ἐπίσης ὅμως ὑπάρχει καὶ ἀντίκρυ στὸν κόσμο, δηλαδὴ ὡς οἱο-

---

4. Βλ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλολογίας καὶ Φιλοσοφίας*, 1998, σσ. 37-48.
5. Βλ. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II 1.

νεὶ αὐτόθετο καὶ αὐτοδύναμο ὑποκείμενο θεωρίας τοῦ κόσμου, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὡς δράστης μεταβολῆς στοιχείων τοῦ κόσμου καὶ χρήστης δυνάμεών του -, καθὼς εἶναι κάτοχος ἐλευθερίας, χαρίσματος θαυμαστοῦ, ὑπαρκτοῦ μόνο σ'αυτόν[6].

3. Ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀμφιζυγίας αὐτῆς κόσμου καὶ ἀνθρώπου ὑπαγορεύει καὶ τὸν ὀρθὸ διακαθορισμὸ τοῦ ἀντικειμένου τῆς κοσμολογίας, ὥστε ν' ἀποτραπεῖ καὶ ἡ ἄμετρη συρρίκνωσή του, συνεπαγόμενη μετάπτωσή της σὲ ἁπλῶς ἑτερώνυμη ἀστρονομία, καὶ ἡ ἄμετρη ἐπέκτασή του, συνεπαγόμενη διόγκωσή της σὲ οἱονεὶ scientia universalis.

Τὸ ἀντικείμενο, λοιπόν, τῆς κοσμολογίας ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἁπλῶς τὸ ἀστρικὸ σύμπαν, τὸ καὶ ἀντικείμενο ἀρχαιόθεν τῆς ἀστρονομίας, ἢ νὰ περιλαμβάνει καὶ ἄλλα χωροχρονικὰ στοιχεῖα καὶ γεγονότα, ὅπως τὰ γήινα ἔμβια ὄντα, δηλαδὴ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, ὥστε καὶ τὸν ἄνθρωπο, καθόσον εἶναι ζῶον, δηλαδὴ στὴν ὑλική σύστασή του μόνο καὶ στὴ βιοδυναμικὴ ὑπόστασή του, ἢ νὰ συμπεριλαμβάνει καὶ τὰ μὴ χωροχρονικὰ ὄντα εἴτε ὑπερόντα, ὅπως τὰ μαθηματικὰ καὶ οἱ ὅποιες ἀξίες, πηγὴ ἐμπνεύσεων τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τὰ ἔργα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου: καθημερινὴ βιοτελεστικὴ συμπεριφορά, τεχνική, ἐπιστήμη, καλλιτεχνία, γλώσσα, κατορθώματα ἠθικῆς, πράξεις πολιτικῆς. Ἡ ἀποδοχὴ τοῦ τρίτου αὐτοῦ ἐνδεχομένου συνεπάγεται ἀναγωγὴ τῆς κοσμολογίας ὡς πρὸς τὴν ἔκταση τοῦ ἀντικειμένου της σὲ ὅ,τι ὁραματίζονταν ὡς scientia universalis ὁ Raymundus Lullus στὸν Μεσαίωνα καὶ ὁ νεαρὸς Descartes καὶ ἄλλοι στοὺς Νεώτερους χρόνους[7].

Προτιμοῦμε ὡς ἀντικείμενο τῆς κοσμολογίας τὸν κόσμο στὴν χωροχρονικὴ ἁπλῶς σύστασή του – χωρὶς δηλαδὴ τὰ ἰδεατὰ ὄντα –, ὅπως καὶ δίχως τὶς ἐπιτεύξεις τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἂς μένουν αὐτὰ ὡς ἀντικείμενα τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης ἢ τῆς ὀντολογίας, καὶ αὐτὲς ὡς ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας ἢ καὶ εἰδικῶν ἐπιστημῶν - ἂν καὶ ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι πάντοτε ὁ ὑποκειμενικὸς παράγων, καὶ τὰ ἰδεατὰ ὄντα ὑπερβατικὲς ἀντίστοιχα προϋποθέσεις, γιὰ τὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ κόσμου, ὥστε πάντοτε βρίσκονται κάπου ἐγγὺς στὰ ὅρια τοῦ ἀντικειμένου τῆς κοσμολογίας.

Καθορίζομε λοιπόν ὡς ἀντικείμενο τῆς κοσμολογίας τὴ γένεση καὶ τὴν ὕπαρξη τοῦ κόσμου, ὡς συνόλου χωροχρονικῶν γεγονότων καὶ στοιχείων, εἴτε αὐτὰ εἶναι φάσεις καὶ τρόποι ἁπλῶς τοῦ ἐναλλακτικοῦ συνθέματος ὕλης-ἐνέργειας, καὶ ἄλλωστε ἀποτελοῦν τὴν πρώτη σύσταση τοῦ κόσμου, εἴτε εἶναι μορφώματα ζωῆς, ὅπως τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, ὥστε καὶ ὁ ἄνθρω-

---

6. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 44-45, σ. 50, καθὼς καὶ *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σσ. 75-77.

7. Βλ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφίας Ἐγκώμιον*, 1999, σ. 84.

πος[8], στὴ ζωϊκή του ἁπλῶς ὑπόσταση, τὸ ὑπερ-ζῶο αὐτό, καὶ μόνο ἄλλωστε ὑποκείμενο κοσμογνωσίας ἢ καὶ διευθυντικοῦ χειρισμοῦ δυνάμεων τοῦ κόσμου. Ἐξ ἄλλου, ἐπισημαίνομε ὡς αἴτημα πρὸς τὸ ἀνθρώπινο πάντοτε ὑποκείμενο τῆς κοσμολογίας τὴν ὅσο τὸ δυνατόν ἀποφυγὴ τῆς ἀνθρωποκεντρικῆς ροπῆς στὴν προσπάθειά του γιὰ καθαρὴ γνώση τοῦ κόσμου.

Ἀκμάζουν στὴν ἐποχή μας καὶ παρουσιάζουν μεγαλουργία ὁρισμένες ἐπιστῆμες, ὅπως ἡ ἀστρονομία, ἡ φυσική, ἡ βιολογία, καὶ ἡ κάθε μιά τους ἔχει ὡς ἀντικείμενο ἰδιαίτερη ὁμάδα χωροχρονικῶν γεγονότων καὶ στοιχείων τοῦ κόσμου. Ἐμφανίζονται οἱ ἐπιστῆμες αὐτὲς χειραφετημένες ἀπὸ τὴν κοσμολογία ὡς κλάδο τῆς φιλοσοφίας καὶ προβαίνουν συχνὰ σὲ πολὺ ἔντεχνα ρυθμισμένη ἔρευνα, μὲ χρήση καὶ ὀργάνων προαγμένης λειτουργικότητας, ἢ καὶ ἠχηρὰ ἐξαγγέλλουν κάποτε σπουδαῖες ἀνακαλύψεις ἢ καινούργιες θεωρίες, ἐξηγητικὲς τῶν μυστικῶν τοῦ σύμπαντος. Ἰσχύει ὅμως πάντοτε καὶ γιὰ τὶς ἐπιστῆμες αὐτὲς ἡ παρμενίδεια ἐπιταγὴ αὐστηρῆς δοκιμασίας τοῦ κύρους τῶν δοξασιῶν τους, ἢ κάποτε καὶ ἡ ἐπιφύλαξη τοῦ Πινδάρου, ὅτι «ἀτελῆ δρέπουσι τῆς σοφίας καρπόν». Βέβαιο εἶναι, ὅτι παρὰ τὶς ὅποιες μεγάλες ἐπιτεύξεις, ἀστρονομία καὶ φυσική, ὅπως καὶ βιολογία, δὲν παύουν νὰ εἶναι λογικὰ ὑποδεέστερες, οἱονεὶ κλάδοι, τῆς ὑπὸ στενὴ ἔννοια κοσμολογίας. Καὶ εἰσφέρουν στὴν κοσμολογία οἱ ἐπιστῆμες αὐτὲς μὲ ὅποια ἔγκυρά τους πορίσματα ἢ καὶ ὑπο-στηρίζουν καὶ ὑπο-κινοῦν, ἡ φυσικὴ προπάντων καὶ ἡ βιολογία, τὴν πρόοδο τῆς τεχνικῆς γενικά, εἴτε εἰδικώτερα τῆς ἰατρικῆς, δὲν παύουν ὅμως νὰ στηρίζονται σὲ ἀφετηριακὲς τῆς ἔρευνάς τους ἑδραῖες ἔννοιες τῆς κοσμολογίας[9], καὶ τελικὰ νὰ κρίνονται ἀπὸ αὐτὴν γιὰ τὴν ἀξία καὶ τῶν πιὸ ἐντυπωσιακῶν ἐπιδόσεών τους. Ἡ κοσμολογία, ὡς φιλοσοφία, λειτουργεῖ ἐπιστατικὰ στὸ βάθρο καὶ στὴν κορυφὴ τῶν εἰδικῶν αὐτῶν ἐπιστημῶν, παρὰ τὶς ὅποιες ἐκθαμβωτικὲς ἐπιτυχίες τους.

4. Πρότερη λογικὰ τῆς κοσμολογίας εἶναι ἡ ὀντολογία[10], μάλιστα καθὼς καὶ χορηγεῖ σ'αὐτήν, ὡς βάθρα καὶ ἀφετηρίες τῶν νοητικῶν προβάσεών της,

---

8. Πβ. τὴν κοσμολογία ἤδη τοῦ Ἀναξιμάνδρου (πβ. MARCEL CONCHE, *Anaximandre, Fragments et témoignages*, 1991, καὶ Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλολογίας καὶ Φιλοσοφίας*, 1998, σσ. 143-150), καθὼς καὶ τὴν κοσμολογία τοῦ Παρμενίδου, χαρακτηρισμένη ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὸν ἴδιον ὡς συνθεμένη ἀπὸ «δόξας... βροτείας» (8.51), καὶ ἀντίστοιχα ὡς ἐκφρασμένη μὲ «κόσμον... ἐπέων ἀπατηλῶν» (8.52)., παρὰ ταῦτα ὅμως καὶ ὡς «διάκοσμον ἐοικότα» (8.60). Βλ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, ὅπ. ἀν., σσ. 42-43.

9. Ὅπως κόσμος, χάος, ὕλη, ἄτομον, ἐνέργεια, ζωή, φυτόν, ζῶον, γῆ, οὐρανός, ἄστρα, φυσικὸς νόμος κ.τ.ὅμ.

10. Κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τῆς ὀντολογίας εἶναι ὁ Παρμενίδης. Κλασσικὰ συγγράμματα ὀντολογίας παραμένουν οἱ διάλογοι τοῦ Πλάτωνος *Παρμενίδης* καὶ *Σοφιστής* καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλους *Μεταφυσικά*. Στὸν εἰκοστὸ αἰώνα ἐπιδλητικὸ ὑπῆρξε τὸ ἔργο τοῦ Nicolai HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935 (1941²).

ἔννοιες εἴτε κατηγορίες, ὅπως τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον[11], τὸ ὅλον καὶ τὸ μέρος, τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσόν, ἡ γένεσις καὶ ἡ οὐσία, τὸ ζεῦγμα δυνάμει-ἐνεργείᾳ, κ.ἄ.ὅμ.

Ἡ ἔννοια τοῦ κόσμου, ἀντικείμενο τῆς κοσμολογίας, ὑπάγεται λογικὰ στὴν ἔννοια τοῦ ὄντος. Ὁριακὴ ἔννοια τῆς ὀντολογίας εἶναι τὸ «μὴ ὄν», κάτι συλληπτὸ μόνο λογικά[12]. Ὁριακὴ ἔννοια τῆς κοσμολογίας εἶναι τὸ «χάος», κάτι συλληπτὸ λογικὰ ἐπίσης, ἀλλὰ καὶ ὄχι μόνο λογικά. Τὸ «χάος» δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ «μὴ ὄν». Εἶναι κάπως «ὄν» τὸ «χάος», δηλαδὴ «ὄν» σὲ ἀ-μορφία καὶ μόλις δεκτικὸ μορφοπλασίας, ὡς περιεκτικὸ δυνατοτήτων πρὸς ὑποδοχὴ μορφῆς. Ἡ κοσμογονία εἶναι μορφοπλασία τοῦ «χάους», μερικὴ ἔστω.

Οἱ «διαστάσεις» τοῦ χάους εἶναι πάντοτε μεγαλύτερες ἀπὸ τὶς διαστάσεις τοῦ κόσμου. Ὅσο καὶ ἂν διευρύνεται ὁ κόσμος, πάντοτε θὰ περισσεύει τὸ χάος. Τὸ διάζευγμα κόσμος καὶ χάος εἶναι κάπως ἀνάλογο πρὸς τὸ διάζευγμα πέρας καὶ ἄπειρον. Ἐξ ἄλλου, ἂν καὶ ὁ τρόπος μεταβολῆς τοῦ χάους σὲ κόσμο εἶναι ἡ μορφοπλασία, ὁ δράστης ὅμως τῆς μεταβολῆς αὐτῆς, ὁ πρῶτος καὶ ἀρχέγονος, παραμένει ἄγνωστος ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἀστρονομίας, τῆς φυσικῆς, τῆς βιολογίας, ὡς «θετικῶν» ἐπιστημῶν, ὑπηρετικῶν τῆς κοσμολογίας.

Ἡ ὀντολογία ὄχι μόνο λογικὰ προβαδίζει ἀπὸ τὴν κοσμολογία, μάλιστα καὶ τὴν ὑπο-στηρίζει μὲ ἰδικές της ἔννοιες ἑδραῖες γι'αὐτήν, ἀλλὰ καὶ ὑπερέχει ἀπὸ τὴν κοσμολογία κρίσιμα ὡς πρὸς τὸ κῦρος. Ἡ ὀντολογία δὲν χρειάζεται «ἀρχιμήδειο» σημεῖο καὶ τὸ κῦρος της ὑπάρχει δίχως τὴν αἵρεση τῆς μὴ διαψεύσεως ἀπὸ μελλοντικὲς παρατηρήσεις φαινομένων τοῦ κόσμου, καθὼς ἡ θεμελίωσή της τουλάχιστον ἔχει κῦρος ἀπόλυτο, εἶναι δηλαδὴ αὐτο-έγκυρη, καὶ ἡ ὅποια τυχὸν ἀμφισβήτησή της αὐτο-αναιρεῖται. Τὸ «νοεῖν» μὲ ἀντικείμενο τὸ «εἶναι», ἡ νοητικὴ λοιπὸν σύλληψη τοῦ ὄντος, εἶναι κάτι μὲ αὐτόθετο καὶ ἀκατάλυτο κῦρος[13], ἀφοῦ τὸ «νοεῖν» εἶναι ἤδη τρόπος τοῦ «εἶναι», καὶ ἀφοῦ ἡ ἄρνηση τοῦ «εἶναι», πράξη τοῦ «νοεῖν» καὶ αὐτή, ἀποτελεῖ ἄρνηση καὶ τοῦ «νοεῖν», τοῦ ἀρνητῆ δηλαδὴ τοῦ «εἶναι», ὥστε καὶ αὐτοαναιρεῖται ἀναγκαστικά. Στὴν ἐπίγνωση τῆς ἀρχικῆς αὐτῆς ἀλήθειας, Παρμενίδης, Αὐγουστίνος καὶ Descartes συμφωνοῦν ἐπιβλητικά.

5. Λογικὰ ὕστερη τῆς αὐστηρὰ ἐννοημένης κοσμολογίας, ἀλλὰ καὶ ἀξιο-

---

11. Ἀναξιμάνδρεια ἡ ἔννοια τοῦ «ἀπείρου». Γιὰ πέρας καὶ ἄπειρον πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φίληβος* 16 κ.ἑπ.

12. Πβ. ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ 28 B 2, 28 B 3, Πλάτωνος, *Σοφιστής* 237 a κ. ἑξ. Στὴν ἔννοια τοῦ ὄντος ἀντιστοιχεῖ κάπως ἡ ἔννοια «τι»: «μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἁπάντων ἀδύνατον» (*Σοφιστής*, 237 d). Ὁ Emil Lask στὴν πρώτη δεκαετία τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ἐξαίρει «das verblasste Etwas».

13. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφίας Ἐγκώμιον*, *ἔνθ. ἀν.*, σσ. 101-102, και σσ. 40-41· στὴν παράδοση τοῦ Παρμενίδου ἄλλωστε. Πβ. M. HEIDEGGER, *Einfürhung in die Metaphysik*, σ. 2, σ. 13.

λογικὰ ἰσότιμη κάπως, εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία ὡς θεωρία κυρίως τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ἄρα καὶ τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ἔργων κυρίως τῆς ἐλευθερίας[14] τοῦ ἀνθρώπου.

Ὑπῆρξε ἀρχαιόθεν ἡ κοσμολογία, καὶ ὑπάρχει ἕως καὶ στὴν ἐποχή μας, ὡς γεραρὸς κλάδος τῆς φιλοσοφίας, καὶ περιλάμβανε ὡς κλάδο της καὶ τὴν ἀνθρωπολογία. Δὲν ἔμεινε ὅμως ἐνταγμένη σ'αὐτήν, ἀλλὰ διαχωρίσθηκε ἀρχαιόθεν ὡς κλάδος ἰδιαίτερος τῆς φιλοσοφίας ἡ ἀνθρωπολογία. Καὶ ὁρισμένοι προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι καὶ τὸ σύνολο σχεδὸν τῶν σοφιστῶν καὶ ὁ Σωκράτης προπάντων ἔθεσαν τὸν ἄνθρωπο στὸ κέντρο τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐτασμοῦ[15].

Ἀντίκρυ λοιπὸν στὴν ὑπὸ στενὴ ἔννοια κοσμολογία ὀρθώνεται ἡ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία, ὥστε καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, καὶ ἡ φιλοσοφία τοῦ πολιτισμοῦ, παράγοντος καὶ παραγώγου τῆς Ἱστορίας.

Ἡ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία ἔχει θέμα τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ἐμβίου ὄντος ὑπαρκτοῦ μέσα καὶ ἀντίκρυ στὸν κόσμο. Ἐξαίρει τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, συνώνυμη σχεδὸν πρὸς τὴν χαρακτηριστική του πνευματικότητα, ὡς ὑπαρξιακὴ ἀρχή του, καίρια διαφοριστική του ἀπὸ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτά, ὡς πηγὴ τῆς ἀτομικῆς του ἱκανότητας πρὸς ἀληθινὴ γνώση καὶ πρὸς αὐτοκαθορισμὸ τῆς συμπεριφορᾶς του, καθὼς καὶ πρὸς κοινωνικὴ δράση, τελεστικὴ τῆς Ἱστορίας καὶ δημιουργικὴ τοῦ πολιτισμοῦ, καὶ σύνδρομα πρὸς μεταβολὴ στοιχείων καὶ μετατροπὴ δυνάμεων τοῦ κόσμου· χωρὶς ἐξ ἄλλου καὶ ἀγνόηση τῆς κακουργίας ἢ καὶ τερατουργίας, ἀπότοκων ἐπίσης τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ἀντιμετωπίζει ὅμως τὸ βαρὺ πρόβλημα τῶν ὅρων καὶ τῶν ὁρίων τῆς συλλειτουργίας τῆς ἐλευθερίας μὲ τὶς ἀναιρετικές της εἴτε μειωτικές της ἀδιάφευκτες ἐξαρτήσεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ ἐντός καὶ γύρω του ὑλικὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ παρουσιάζει τὴν ὄχι ἄσχετη μὲ αὐτὸ παραδοξία τῆς δισυποστασίας τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἀπειροελαχίστου μορίου τοῦ κόσμου καὶ ὡς ἀπόλυτου ὑποκειμένου, βεβαιωτικοῦ γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ κόσμου[16].

Ἡ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ἔχει θέμα ὄχι ἁπλῶς τὴν Ἱστοριογραφία τυχόν, ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴν Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, δηλαδὴ τὸ φαντασμαγορικὸ περίπλοκο σύνολο πράξεων καὶ παθημάτων καὶ δημιουργιῶν, καὶ τῶν πολλαπλῶν συνεπειῶν τους, ἀφότου ὑπῆρξαν καὶ ὅσο θὰ ὑπάρχουν ἄνθρωποι.

Οἱ πράξεις καὶ οἱ δημιουργίες εἶναι ἀπότοκες τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Συμβάλλουν ὅμως γι'αὐτές καὶ συντελεστὲς ἐξωανθρώπινοι: τὸ ἔδαφος

---

14. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 47-48, *Études sur la liberté*, 1974, σ. 19 κ.ἑξ.

15. Βλ. JACQUELINE DE ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, 1988 καὶ Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, σσ. 176-182.

16. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, σσ. 62-63, σ. 83, *Philosophy of History in ancient Greece*, 1991, σσ. 83 καὶ 93.

κάθε χώρας, τὰ γεωδυναμικὰ γεγονότα, ὅπως σεισμοί, καταποντισμοί, κατακλυσμοί κ.τ.ὅμ., οἱ γεωφυσικὲς μεταβολές, ὅπως ἀλλαγὲς τοῦ κλίματος κ.τ.ὅμ.[17] Αὐτὰ ὅλα, καθὼς καὶ οἱ συνέπειες τῶν ἐπιτελεσμένων πράξεων, ἀφ'ἑνὸς ἐπιφέρουν εἴτε συνιστοῦν ἀνθρώπινα παθήματα, κάποτε καὶ ἀπώλεια τῆς ζωῆς, ἀφ'ἑτέρου ἐπηρεάζουν ισχυρὰ τὴν καθημερινὴ συμπεριφορὰ καὶ τὴν ὑπερκαθημερινὴ δράση τῶν ἀνθρώπων[18], καὶ ἄρα θέτουν ὅρια ἢ καὶ ὑπαγορεύουν κατευθύνσεις γιὰ τὴν ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου.

Προϋποθέσεις ἐξ ἄλλου γιὰ τὶς πράξεις καὶ τὶς δημιουργίες, τὶς συστατικὲς τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, εἶναι καὶ τὰ ἐκτὸς χώρου καὶ χρόνου ἰδεατὰ ὄντα, καθὼς αὐτὰ ἐμπνέουν τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ὑποκινοῦν δηλαδὴ καὶ οἱονεὶ ὁδηγοῦν τὴν κατ' ἐλευθερία δράση του[19]. Ἡ πρὸς αὐτὰ πνευματικὴ ἀνάταση καὶ ἡ μὲ τὴ συνδρομὴ τῆς ἀνταύγειάς τους νοητικὴ σύλληψη τοῦ κόσμου καὶ πολὺ μᾶλλον ἀλλοίωση τῆς μορφῆς ὑλικῶν στοιχείων ἢ τοῦ ρυθμοῦ δυνάμεών του, δεινὸ τρόπαιο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, θεωρήθηκε ἀρχαιόθεν ὡς ἀνατροπὴ τῆς προ-ἀνθρώπινης εὐταξίας τοῦ κόσμου. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ κατὰ Αἰσχύλον κατηγορητηρίου τοῦ Διὸς ἐναντίον τοῦ Προμηθέως, ὅτι ἔδρασε «καιροῦ πέρα» καὶ «πέρα δίκης», μὲ τὸ νὰ χορηγήσει νοημοσύνη στοὺς ἀνθρώπους, ἄρα καὶ συμμετοχὴ στὰ ἰδεατὰ ὄντα, προνόμιο πρὶν τῶν θεῶν[20]. Παρόμοιο νόημα εἶχε ἡ διακήρυξη τοῦ Σοφοκλέους «πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει»[21]. Ἡ σύγκριση τοῦ τρόπου ἐργασίας καὶ ζωῆς τῶν πρωτογόνων ἀνθρώπων πρὸς τὸν τρόπο ἐργασίας καὶ ζωῆς τῶν σημερινῶν ἀνθρώπων, καὶ ἰδιαίτερα ἡ σύγκριση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος σὲ ἀπρόσιτα γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἐδάφη πρὸς τὸ φυσικὸ περιβάλλον σὲ κατεργασμένα ἐδάφη ἀπὸ τοὺς σύγχρονούς μας ὑπερ-πολιτισμένους ἀνθρώπους, ἐπαληθεύει περίτρανα καὶ τὴ σοφόκλεια ρήση γιὰ τὴν ἀνθρώπινη δεινότητα καὶ τὴν αἰσχύλεια ἐπισήμανση τοῦ κοσμοκλαστικοῦ χαρακτήρα τῆς δωρεᾶς νοημοσύνης στὸν ἄνθρωπο καὶ τῶν ἀπαρχῶν τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ διαισθητικὴ φαντασία τῶν δύο κορυφαίων ποιητῶν ἀποκάλυψε τὴ ριζικὴ διαφορὰ τῶν ἔκγονων τοῦ ἀνθρώπου μεταβολῶν στὸν κόσμο ἀπὸ τὶς ἁπλῶς φυσικὲς μεταβολὲς σ'αὐτόν.

Οἱ φυσικὲς μεταβολὲς στὸν κόσμο θεωροῦνται ὡς συντελεσμένες ὄχι κατὰ διάσπαση τῆς διέπουσας τὸν κόσμο νομιμότητας. Περιγράφεται ἀπὸ τὸν Αἰσχύλο σὰν ἐνταγμένη στὴν οἰκονομία τοῦ κόσμου ἡ κατανίκηση τῶν Τιτάνων ἀπὸ τὸν Δία, ἡ δημιουργία δηλαδὴ πλασμάτων ζωῆς ἐπάνω στὴν πρὶν ἀνόργανη ἁπλῶς Φύση, κατὰ ὑπερνίκηση τοῦ ἁπλῶς τιτανικοῦ πρὶν

---

17. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, 1990, σσ. 39-47.
18. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἀπὸ τὸ βῆμα τῆς Ἀκαδημίας*, 1990, σσ. 53-55.
19. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, *ὅπ.ἀν.*, σσ. 47-51.
20. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλολογίας καὶ Φιλοσοφίας*, 1998, σ. 34.
21. Πβ. ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, *Ἀντιγόνη*, 332 κ.ἑξ.

δυναμισμοῦ τῶν ὑλικῶν στοιχείων της. Ἐξ ἄλλου, καὶ δηλώνεται ἀπὸ τὸν μέγιστο ποιητή, ὅτι ἐπιτεύχθηκε ἡ δημιουργικὴ αὐτὴ ἐξέλιξη μὲ τὴ βοήθεια σχεδίου τοῦ Προμηθέως, δηλαδὴ μὲ συμβολὴ κάπως τοῦ Πνεύματος, ἀπαραίτητη γιὰ τὴν κάταρξη τῶν μορφοπλαστικῶν προβάσεων τοῦ βιοδυναμισμοῦ[22], συστατικῶν τῶν πλασμάτων ζωῆς, φυτῶν καὶ ζώων. Καὶ θεωρεῖται ἡ δημιουργικὴ αὐτὴ ἐξέλιξη, ἕως καὶ τὴ γένεση τῶν ζώων, ὡς καθεστωτικὴ ἐφεξῆς διάρθρωση τοῦ κόσμου, τοῦ ὑπὸ τὴν ἐξουσία ἤδη τοῦ Διός, καὶ ἄρα περιβλημένη μὲ πάγια ἐγκόσμια νομιμότητα. Ὡς δύο φάσεις, λοιπόν, χωριστὲς καὶ συνεχόμενες, τῆς ἐγκόσμιας νομιμότητας χαρακτηρίζονται οἱ λεγόμενοι φυσικοὶ νόμοι, διακαθοριστικοὶ ὅσων ἐπισυμβαίνουν στὴν ἀνόργανη Φύση, καὶ οἱ φερόμενοι ὡς βιολογικοὶ νόμοι, διακαθοριστικοὶ ὅσων ἐπισυμβαίνουν γιὰ τὴ γένεση καὶ τὴν ὕπαρξη τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων. Ὅ,τι δηλαδὴ συμβαίνει στὴ Φύση, ἀνόργανη καὶ ὀργανική, θεωρεῖται ὅτι διέπεται ἀπὸ ἀδήριτους νόμους, παραλλαγὲς τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητας.

Στὴν ὕπαρξη ὅμως τοῦ ἀνθρώπου, καὶ στὴν ἀπότοκή της σύσταση τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, πέραν τοῦ νόμου τῆς αἰτιότητας, ἰσχύουσας πάντοτε καὶ γιὰ τὸν ὀργανισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ γιὰ τὴν ὑπόστασή του ὡς ἁπλῶς ζώου, προβάλλει κάτι ἀνατρεπτικὸ τῆς ἐγκόσμιας κανονικότητας: ἡ μὴ ἀπὸ τὴ Φύση προκαθορισμένη σκοποθεσία, ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ διάσπαση τῆς ἀπαρέγκλιτα ἰσχύουσας μέχρι καὶ στὰ ζώα κανονικότητας. Ἡ προκαθοριστικὴ τῆς συμπεριφορᾶς αἰτιοκρατία θραύεται μὲ τὴ χειραφέτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ ἔνστικτο, καὶ μὲ τὴ συνακόλουθή της ἐλεύθερη δράση του, ἐφικτὴ μετὰ καὶ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἱκανότητας πρὸς νοητικὴ σύλληψη τῶν ἔξω ἀπὸ τὴ συνείδησή του ἀξιῶν καὶ τῶν ἀντιστοίχων πρὸς αὐτὲς δυνατοτήτων[23]. Ἡ ἐλευθερία, συστατικὸ τοῦ ἀνθρώπου χάρισμα, λειτουργεῖ ὡς πηγὴ κοσμογνωσίας καὶ αὐτογνωσίας, ἀλλὰ προπάντων ὡς ὁρμὴ πρὸς ἐπίνοια καὶ προαίρεση[24], ἄρα πρὸς ἔξοδο ἀπὸ τὴν πεπατημένη καὶ πρὸς διάπλαση καταστάσεων, ἀνύπαρκτων πρὶν καὶ μὴ προκαθορίσιμων κατὰ κάποιαν στὸν κόσμο κανονικότητα. Μὲ τὴν ἐλευθερία ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ κάτι σὰν ἀντί-κοσμο[25].

Ἡ φιλοσοφικὴ, λοιπόν, ἀνθρωπολογία πρέπει νὰ θεωρεῖται, ὅτι ἐκβαίνει ἀπὸ τὴν κοσμολογία, καὶ ὑπάρχει ὡς ἀντίρροπο κάπως συμπλήρωμά της.

Κωνσταντίνος Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

---

22. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σ. 32 κ.ἑξ.

23. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*, 1954 (2002), σσ. 65-76.

24. Πβ. Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας ΙΙ*, 1980, σσ. 135-174, καθὼς καὶ *Φιλοσοφίας Ἐγκώμιον*, 1999, σσ. 63-77.

25. Δηλαδὴ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄχι ἁπλῶς «μικρόκοσμος», ὅπως χαρακτηρίζεται πρὸς ἔξαρση τῆς μεγαλοσύνης του: «un abrégé du monde» κατὰ ἔκφραση τοῦ Guillaume de SALLUSTE du BARTUS, *Sepmaine ou Création du monde*, 1578, A.

L'IDÉE DE PARTICIPATION: COSMOS ET PRAXIS

Avancée à l'origine par Platon[1], l'idée de participation fut, très normalement, reprise par le néoplatonisme pour être finalement transmise aux anthropologues du début du XXe siècle[2], en passant par les partisans de l'activisme social. Elle désigne, en tout premier lieu, sur le plan cosmologique qui prolonge celui de l'ontologie, l'acquisition, par une entité, d'une qualité qui est originairement propre à une entité différente, et qui devient de la sorte une qualité commune partagée entre elles, un lien[3] qui les unit intimement, du moins en partie, et en garantit la communication directe.

Ainsi, dans le néoplatonisme, par exemple, en se déversant (ὑπερῥύη) par surabondance, l'Un produit, soit directement, soit indirectement, par l'intermédiaire des hénades, l'Intellect lequel, à son tour et selon le même processus, produit l'Âme et ainsi de suite. Ces hypostases «participantes» retiennent de leurs sources respectives «participées»[4] qui, d'ailleurs, se ramènent toutes à l'Un, une partie de leurs contenus qui, désormais, leur appartiennent en

---

1. Cf. PLATON, *Protagoras*, 322 a: θείας μετέσχε μοίρας; *Banquet*, 208 b: θνητὸν ἀθανασίας μετέχει; *République*, VI, 486 a: ἀληθείας... μετέχει; *Parménide*, 132 d: ἡ μέθεξις τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς; *ibid.*, 151 e: μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος (cf. *ibid.*, 141 d; 152 a: οὐσίας κοινωνία); cf. *Sophiste*, 256 b: ὁπόταν μὲν (εἴπωμεν τὴν κίνησιν) ταὐτὸν διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταὐτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὖ θἀτέρου; cf. *ibid.*, 259 a; *Timée*, 77 b: ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν; *Lois*, IX, 859 e: ὅσονπερ ἂν τοῦ δικαίου κοινωνῇ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ καλοῦ μετέχον ἐστί. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, Δ1, 121 a 12: τὰ εἴδη μετέχει τῶν γενῶν; E4, 132 b 35-133 a 11: Κατὰ μέθεξιν ὑπάρχειν (en tant que genre ou que différence); *Métaph.*, A6, 987 b 9: εἶναι κατὰ μέθεξιν; Z6, 1013 b 18; H6, 1045 a 18; *Polit.*, A 5, 1254 a 32: μετέχειν ζωῆς (*sc.* ἔμψυχον); B8, 1268 a 20: μετέχειν πασῶν τῶν τιμῶν; H9, 1329 a 20: μετέχειν τῆς πόλεως; Θ6, 1340 b 36: μετέχειν τάξεως. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 1, 13: ἡ μέθεξις κἀκείνης (*sc.* de la providence) τῆς ψυχῆς πολὺ μᾶλλον; I, 7, 2, 3: μετέχει δὲ καὶ εἴδους; II, 9, 16, 31: μεθέξει ἄρα, φησὶν ὁ λόγος (*sc.* τὰ ἔμψυχα); V, 8, 1, 18: μετεῖχε τῆς τέχνης; V, 9, 2, 15; V, 9, 5, 36; VI 2, 12, 5 et 13: πῶς (*sc.* τὸ σημεῖον) ἀγαθοῦ μετέχει.

2. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922; 15e éd., Paris, P.U.F., 1960, pp. 17-18; 121; 133; 470; 521-522. Cf. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin, 1961, pp. 27-35; E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée*, Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 17-19.

3. À propos de la cosmologie platonicienne, cf. PLATON, *Timée*, 31 c; P.-M. SCHUHL, Δεσμός, *Mélanges A. Diès*, Paris, Vrin, 1956.

4. La distinction entre participant et participé est reprise par THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, pars I, quaest. 61, art. 1; R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV (A.-T.).

commun. C'est ce «souvenir», et cette «hystérésis» des hypostases supérieures qui, en tant que leurs résidus dans les hypostases dérivées, incitent ces dernières à se tourner vers les précédentes, à les «désirer»[5], et qui se situe à l'origine de la conversion, mouvement qui complète celui de procession: double élan parcourant le système et l'enrichissant d'une dynamique qui en a fait la fortune tout au long du Moyen âge chrétien et jusqu'à nos jours[6].

En somme, la participation au niveau cosmologique acquiert la signification d'une communauté et d'un partage de biens en tout ou en partie. La mentalité primitive veut que la même relation de participation soit réduite à la jouissance d'une puissance cosmique surnaturelle de la part des humains. Cette jouissance obéit à un véritable principe dit de participation, qui se manifeste moyennant des pratiques magiques destinées à provoquer, sur invocation appropriée, une intervention bénéfique ou à repousser un mal imminent[7]. Ce genre de participation est désigné en grec par la formule en vertu de laquelle le verbe «participer» (μετέχειν) se construit avec le génitif. Il en est tout autant en français ou le même verbe appelle la préposition «de».

À l'opposé de cette acception de l'idée de participation, qualifiée de cosmologique, s'en profile une autre qui, elle, mériterait la qualification de praxéologique. À l'inverse de la précédente, qui suppose l'existence d'un principe dont tout dérive et auquel tout se réduit, celle-ci suppose l'existence d'un but à atteindre, et dont une situation actuelle ne représente que le moyen conduisant effectivement à ce but. Dès lors, pareille participation se définit comme une contribution particulière à un effort commun. Participer, en ce sens, revient à signifier «prendre part». Cette acception est, il est vrai, d'un usage plus fréquent et plus courant dans le domaine de l'économie et de la politique.

Dans ce cas, le grec emploie au lieu de μέθεξις, μετοχή ou μετέχειν, toujours avec le génitif, συμμετοχή ou συμμετίσχειν-συμμετέχειν, construits, eux,

---

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, D'Aristote à Proclus. Mouvement et désir de l'Un dans la *Théologie platonicienne*, in IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 257-262; IDEM, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 379-388.

6. Cf. *infra* et les n. 11 et 12.

7. Cf. L. LÉVY-BRÜHL, *op.cit.* pp. 149 et suiv.; *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1940, p. 77: «Ces rapports mystiques que la mentalité des primitifs appréhende si souvent ... impliquent une «participation» entre les êtres ou les objets liés dans une représentation collective. C'est pourquoi, faute d'un meilleur terme, j'appellerai *loi de participation* le principe propre à la mentalité «primitive», qui régit les liaisons et préliaisons de ces représentations». Cf. IDEM, *Les carnets de Lévy-Brühl* (ouvrage posthume avec préface de Maurice Leenhardt), Paris, P.U.F., 1949, pp. 77-78: «Ce qui subsiste, c'est le *fait*, non pas la loi, que le primitif a très fréquemment le sentiment de participation entre lui-même et tels autres êtres ou objets ambiants, de la nature ou de la surnature, avec lesquels il est ou entre en contact, et que, non moins fréquemment, il imagine de semblables participations entre ces êtres et objets».

indifféremment avec le génitif ou le datif[8], pour désigner un effort partagé, une entreprise commune; et le français, pour sa part, recourt à la préposition «à», l'anglais se réservant l'emploi de la préposition «in» qui implique, de surcroît, un engagement, extrêmement prononcé, à l'effort commun.

L'opposition précédemment esquissée est plus ou moins scrupuleusement adoptée. Il est, par conséquent, curieux de constater de prime abord chez un philosophe contemporain comme Louis Lavelle, une tendance à confondre l'usage des deux constructions («de», «à») indépendamment du sens attribué à l'idée de participation dans chacun des cas. Aussi est-ce peut-être correctement que Lavelle emploie la construction avec «à» pour désigner la participation à l'«acte» d'exister[9], mais, par contre, sans justification suffisante pour désigner l'«acte de participation «à» l'absolu comme une initiative exclusivement humaine, sans tenir compte de la situation dépendante de l'homme face au cosmos[10].

On supposerait que cette confusion relative à l'expression des fonctions de la participation est délibérée. Or il n'en est rien si l'on tient compte de la première rédaction du *Système de la participation* lavellien, demeurée jusqu'ici inédite, mais désormais largement disponible depuis sa publication récente à l'occasion du cinquantenaire de la mort du philosophe[11].

Une remarque préliminaire de Lavelle attire l'attention. Elle concerne le *point de vue* selon lequel on considère l'état, voire la structure de la participation. «La participation doit-être jugée plutôt sur sa profondeur plutôt que sur son ampleur. Et l'on peut dire qu'il y a toujours en elle une composition de ces deux caractères dont le second n'est pas toujours une expression du premier, car il arrive qu'il le contredise»[12]. Les paragraphes 10 à 21 de

---

8. Cf. PLATON, *Théétète*, 181 c: συμμέτεχε; ARIST., *Des plantes*, A1, 816 b 19: οὐδεμία τῶν τοιούτων φύσεων χωρίζεται τῆς συμμετόχου αὐτῆς; *Polit.*, H10, 1330 a 21: συμμετέχειν βουλῆς (et/ou) τῶν χαλεπῶν.

9. Cf. L. LAVELLE, *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 41: «la connaissance participe à l'être, bien qu'elle nous en offre une forme imparfaite et inachevée»; *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1935, p. 165: «On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir, mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale».

10. Cf. *ibid.*, t. 3, *Du temps de l'éternité*, Paris, Aubier, 1945, pp. 17-18: «En tant que phénomène ou que corps, je fais partie du monde, mais en tant que moi je n'existe que dans l'acte par lequel je me crée, je participe à une puissance créatrice que je limite et qui est elle-même sans limitation».

11. Cf. L. LAVELLE, *Système de la participation*. Introduction, *Filosofia oggi* (Gênes), 24 nº 96, 2001/4, texte édité par J. École, à partir du manuscrit de l'auteur, pp. 377-411, notamment pp. 403 et suiv. Cf. J. ÉCOLE, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Hildesheim - New York - Zürich, G. Olms, Europaea, 1997, pp. 146-147.

12. Introd., § 9, p. 403 (éd. J. École). On retrouve ici le jeu fonctionnel entre extension et compréhension au niveau de l'être, tel qu'il est sous-entendu par Aristote: à savoir, appauvrissement progressif des potentialités éventuelles et accroissement accéléré des actualités acquises de l'être au fur et à mesure de son accomplissement. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'accomplissement ontologique de

l'Introduction forment une unité à part sèchement intitulée «Participer à et participer de»[13]. Selon Lavelle, les deux constructions mettent en lumière «deux acceptions différentes ... dont l'une est d'un usage commun et l'autre d'un usage proprement philosophique»[14]. Dans cet ordre d'idées, «on participe à une entreprise commune...; des formes d'activité ... différentes... se réunissent dans l'œuvre que chacun a contribué à édifier selon ses ressources. La participation ici est ... *en avant de nous*»[15]. Il s'agit, bien entendu, d'une participation d'ordre praxéologique.

Cette forme de participation s'oppose à une autre: «celle, plus profonde, de la participation affective qui me rend sensible aux joies et aux souffrances d'autrui et qui les fait miennes»[16]. Ici encore, on emploiera la construction avec «à». De plus, «la participation mutuelle de ... deux consciences ... n'est point immédiate, mais ... suppose une médiation qui leur est commune»[17]. Et le philosophe de procéder à une série de remarques subtiles pour justifier l'insertion, dans son système, de cette forme de participation, considérée comme l'effet d'une troisième forme de participation qui, elle, se réclame du domaine non plus de l'action mais de la passion[18]. Elle exprime «la limitation d'une initiative que nous exerçons et qui ne participe pas seulement de certains ouvrages, mais participe encore elle-même d'un certain pouvoir qu'elle met en œuvre sans jamais s'égaler à lui, et dont elle est précisément la limitation»[19] qui, par opposition à celles envisagées dans les cas précédents, se situerait *derrière nous*. Pour exprimer cette forme de participation qui va jusqu'à impliquer la présence de l'absolu[20] il convient d'employer la construction avec «de»[21].

On en revient donc à la distinction classique entre participation active («à») et passive («de»), avec, en plus, une forme de participation intermédiaire, affective, elle-même proche de chacune des deux acceptions de manière à exiger une construction tantôt avec «à», tantôt avec «de», selon le cas. En fin de compte, le système, apparemment ternaire, de la participation, conçu par Lavelle, se réduit au système binaire classique. Pour éviter de trop se référer

---

l'homme, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, t. 2, México, Universidad Nacional Autónoma, 1963, pp. 271-273; IDEM, L'être: puissance et acte, *Penser avec Aristote*, éd. par M.A. Sinaceur, Paris, Unesco - Toulouse, Érès, 1991, pp. 527-528.

13. *Indrod.*, § 9, p. 403.
14. *Ibid.*, § 10, p. 403.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, § 11, p. 403.
17. *Ibid.*, § 13, p. 404.
18. *Ibid.*, § 14, p. 404.
19. *Ibid.*, § 14, p. 405.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, § 20, p. 407.

à l'idée d'absolu, qui pourtant se laisse deviner derrière ses analyses, le philosophe affirme qu'«on fait partie d'un monde tout fait, tandis qu'on participe au grand acte par lequel le monde se fait»[22]. Il ne fait pas de doute qu'à l'origine Lavelle se soit rangé du côté de la tradition. Seule l'insertion, par ses soins, d'une troisième forme, intermédiaire, de participation, qualifiée d'émotive, elle-même subissant fortement l'attraction des deux autres formes au point de se scinder en deux sous leur influence, pourrait compliquer la situation jusqu'à permettre à la deuxième rédaction du texte d'induire ses exégètes en erreur. La publication de la première rédaction restitue la vérité à ce propos.

On résumera ce qui précède en remarquant que Lavelle a pleinement honoré, au départ, la tradition qui distingue une participation cosmologique d'une participation praxéologique, tout en introduisant de nouvelles distinctions, et qu'à force de concevoir des subtilités utiles, certes, mais dangereuses pour la cohésion de la théorie, il en arriva à ouvrir une voie conduisant à un affaiblissement implicite, mais cependant incomplet, donc inefficace, de cette tradition. La publication du texte de la première rédaction de l'Introduction au *Système de la participation* permet d'entrevoir le véritable sens de ses considérations et de comprendre quels méandres sa pensée a dû emprunter pour donner faussement l'impression de s'être orientée différemment, avant de se fixer dans le texte de la rédaction définitive de l'ouvrage.

Pour conclure, on avancera que l'affirmation aux termes de laquelle, dans l'histoire de l'idée de participation, il existe, au moins un cas, celui de Lavelle, où la *méthexis* cosmologique et la *symmétokhé* praxéologique pourraient faire l'objet d'une confusion réelle dérivant d'une confusion grammaticale, et *vice-versa,* est loin de répondre avec précision aux faits, et que l'on pourra continuer de se servir, avec plus ou moins de rigueur, des deux constructions classiques établies, tout en demeurant attentif à bien distinguer la limite, extrêmement délicate, qui sépare les deux catégories qu'elles sont censées exprimer.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

22. *Ibid.*, p. 409; cf. déjà *ibid.*, p. 407: «faire partie de ou participer à».

MÉTHORION ET KAIRICITÉ

La notion de *méthorion,* telle que Platon[1] et Plotin[2], la conçoivent, désigne, d'une manière générale, une zone qui sépare deux données diverses, mais non nécessairement incompatibles, et à l'intérieur de laquelle celles-ci se rencontrent sinon se confondent, voire participent l'une de l'autre[3]. Il s'agit, à coup sûr, d'une zone privilégiée de coexistence enrichissante aussi bien que de neutralité au sens où des qualités adverses s'équilibrent sans être privées de leurs essences propres pour autant. Elle en constitue le lien, le *desmos* dont Platon fait mention dans le *Timée*[4] avant d'en analyser la structure. Il ne s'agit cependant pas d'un lieu où s'opère un véritable mélange, mais bien d'une échelle hiérarchique où chacune des données originelles admet l'insertion graduelle, en son sein, d'une partie de plus en plus importante de l'essence de l'autre donnée, telle l'échelle ontologique entrevue par Platon dans le *Sophiste*[5] où, entre les valeurs extrêmes de l'être et du non-être, des valeurs intermédiaires telles que le non-être de l'être et l'être du non-être sont insérées; échelle ayant servi, sous certaines réserves, de modèle à l'établissement de la hiérarchie des hypostases dans la pensée néoplatonicienne[6].

De gradation en gradation à l'intérieur de cette même zone, on en arrive à un point unique non soumis à quelque répétition que ce soit, point privilégié par excellence, où l'équilibre des différences atteint son *maximum* d'intensité et ne peut être conçu qu'en tant que rétrécissement, à la fois minimal et optimal, de la zone initiale. C'est alors que la notion de *méthorion* se voit chargée d'une forte tonalité de kairicité[7], et même taxée d'une véritable identification avec celle-ci. Si l'on peut envisager *méthorion* et *kairos* comme des zones plutôt que comme

---

1. Cf. PLATON, *Euthydème,* 305 c: μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ; *Lois,* IX, 878 e: οἷς ἔστιν μεθόριον, τοῦτο ἐν μέσῳ ὅριον γένοιτ' ἂν ἀμφοῖν μεταξύ.

2. Cf. PLOTIN, *Ennéades,* IV, 4, 3, 11: μεθόριον οὖσα (*sc.* l'âme) ... ἐπ' ἄμφω (*sc.* les sensibles et les intelligibles) φέρεται; cf. V. M. HARL, Adam et les deux arbres du Paradis... ou l'homme milieu entre deux termes... chez Philon d'Alexandrie..., *Recherches de Science Religieuse,* 50, 1962, pp. 321-388, notamment pp. 323-324.

3. Sur l'idée de participation ainsi envisagée, cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de participation: cosmos et praxis, *Philosophia,* 32, 2002, pp. 17-21.

4. Cf. *Timée,* 31 c; cf. P.-M. SCHUHL, Δεσμός, *Mélanges A. Diès,* Paris, Vrin, 1956.

5. Cf. *Sophiste,* 264 e; cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima,* 19, 1991, pp. 9-12.

6. Cf. IDEM, L'Un et la fonction architectonique et épistémologique des hénades dans le système de Proclus, *Diotima,* 28, 2000, pp. 75-76.

7. Cf. IDEM, Kairos ou l'humanisation du temps, *Diotima,* 16, 1988, pp. 129-131; L'avenir

des points, c'est grâce à la gradation du taux de présence des qualités qui se fondent en eux, ce qui n'empêche nullement l'émergence d'une nouvelle zone limite, extrêmement concise, avant laquelle l'équilibre instable dont elle permet la réalisation n'est pas encore atteint et après laquelle ce même équilibre se voit à jamais rompu.

C'est à ce propos qu'il est permis de faire état des catégories du *pas-encore (oupô)* et du *jamais-plus (oukéti)*, au croisement desquelles se situe le kairos qui est le «moment-ou-jamais», l'occasion unique à saisir[8] et le lieu unique se prêtant par excellence à fruition [9]. Une nouvelle catégorie kairique délimitera alors le passage à partir d'un changement quantitatif à un changement qualitatif[10], la mesure *(métron)* qui fixera le degré requis pour que le remède ne devienne poison et *vice-versa*[11]. Il s'agit de la catégorie «spatio-kairique»[12] du *nec plus ultra*[13], directement associée au système des catégories de la kairicité, mais orientée en sens inverse; autrement dit, alors que, répondant à son élan intentionnel, la conscience peut s'installer dans l'avenir, actualisé en présent, en vue d'être à même de mesurer impatiemment le temps qui lui reste pour atteindre le kairos afin de le saisir avant qu'il ne soit trop tard, elle considère le *nec plus ultra* comme une limite à ne point franchir, sous peine non seulement de manquer une occasion, mais encore de risquer son propre salut. Elle sait que, dans le cadre circonscrit par la catégorie du *nec plus ultra,* il ne lui suffit pas de procéder à la préparation méticuleuse et à l'exécution correcte d'un acte, mais qu'en plus il lui est, objectivement (et preuves à l'appui), formellement interdit. Désormais réprimé, ce même acte se réduit au seul renoncement à toute poursuite délibérée d'une fin ne pouvant être envisagée que négativement et dans une perspective de dissuasion.

Dans les cas classiques le kairos est intensément recherché pour servir de tremplin à l'action qui se prolonge au-delà de lui; en revanche, dans le cas du *nec plus ultra,* le moment et le lieu extrêmes qu'il dénote interdisent toute

---

anticipé, *L'avenir. Actes du XXIe Congrès de l'ASPLF,* Athènes, 1986, Paris, Vrin, 1987, pp. 9-12.

8. Cf. IDEM, La kairicité de l'action chez Maurice Blond, *Bulletin des Amis dell. Blondel,* 10, 1996, pp. 5-15; *Philosophie de la kairicité,* Athènes, Cardamizza, 1984, pp. 39-46;

9. Cf. *ibid.,* pp. 47-53; IDEM, Y a-t-il un reflet kairique du temps dans l'espace?, *L'espace et le temps. Actes du XXIIe Congrès de l'ASPLF* (Dijon, 1988), Paris, Vrin, 1991, pp. 75-77.

10. Cf. HEGEL, *Science de la logique,* éd. Lasson, t.1, p. 383; E. MOUTSOPOULOS, Histoire et temporalité chez Hegel, *Hegel-Jahrbuch,* 1981-1982, Roma, Jouvence, pp. 39-51, en particulier la note 17.

11. Cf. IDEM, Le viol des symétries et le kairos comme *métron* de l'art, *Metrum of Art,* Kraków, Jagiellonian University, 1991, pp. 154-157.

12. Sur les catégories spatio-kairiques en général, cf. IDEM, *La conscience de l'espace,* 2e éd., Paris, Vrin, 1997, pp. 101-105.

13. Cf. IDEM, Sur une expression symbolique de la catégorie spatiale du *nec plus ultra:* le pommier vermeil, *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen,* Athènes (1970), 1978, t.3, pp. 35-39; Intentionnalité et catégories spatiales, *Diotima,* 18, 1990, pp. 135-136.

continuation d'un effort définitivement vain. On pensera tout naturellement à l'expression: *point de non retour,* à rapprocher de celle de *nec plus ultra,* et utilisée dans le cas de l'éloignement *maximum* d'un avion par exemple; un «point» avant lequel, en cas de difficulté, il est toujours possible de reprendre l'itinéraire, déjà effectué, en sens inverse, alors que, ce «point» une fois franchi, le risque de destruction devient menaçant. On conclura que la dynamique de la kairicité se manifeste dans deux directions contraires qui impliquent une double intentionnalité de la part de la conscience: positive et négative, qui, respectivement, encourage ou interdit, selon le cas.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

ARISTOTLE, THEOPHRASTUS, AND SIMPLICIUS ON ANAXIMANDER

1. The first time I learned of the famous «fragment» of Anaximander was as a very young student in the autumn of 1954. Cornelia de Vogel had started her cycle of courses on the whole of Greek philosophy again[1], and so began with the Presocratics. The only thing I remember (no lecture-notes survive) is the fact that she inveighed for weeks against the phantasmagoric interpretation of Heidegger, whose essay I then read for myself, and at the time admired[2]. In later years I have often had occasion to return to this fragment, and have also tried to keep abreast of the literature concerned with Anaximander (which I shall not quote very much). Accordingly it is quite difficult, perhaps even impossible to look at the text, so to speak, with fresh eyes. Yet this is what I shall attempt here. What I shall try is to find out what sense the «fragment» makes when considered as an argument couched in Peripatetic terms[3], an argument, moreover, which is quoted and/or paraphrased as well as further explained by Simplicius. So this is not a paper about Anaximander, though it will prove impossible to avoid him. Aristotle's *De generatione et corruptione* will

---

* This paper was received for publication in the year 2000.

1. C.J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts,* 3 vols. (Leiden 1950-59 and later repr.) For her interpretation of the verbatim part (taken to be the whole of ἐξ ὧν [...] τάξιν, just as in DK) see vol. 1.6. Useful discussion of the secondary literature in D. L. COUPRIE, *De verordening van de Tijd,* diss. Amsterdam 1989, and M. CONCHE, Anaximandre. *Fragments et témoignages,* Paris 1991, pp. 157-90. Further bibliography at A.A. LONG ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy,* Cambridge 1999, pp. 375-6.

2. M. HEIDEGGER, «Der Spruch des Anaximander», *Holzwege,* Frankfurt a. M. [2]1951, pp. 296-343.

3. For Theophrastus' dependence on Aristotle see J.B. MCDIARMID, «Theophrastus on the Presocratic causes», *HSCP* 61, 1953, pp. 85-156, repr. in D.J. FURLEY and R.E. ALLEN, eds., *Studies in Presocratic Philosophy* vol. I, London and New York 1970, pp. 78-238, who however fails to speak of Theophrastus' attempts to revise and correct. For the approach followed here cf. e.g. my paper «*Physikai doxai* and *problemata physika* from Aristotle to Aëtius (and beyond)», in W.W. FORTENBAUGH and D. GUTAS, eds., *Theophrastus: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings,* RUSCH 5, New Brunswick N.J. and London 1992, pp. 63-111, and the paper cited below, n. 25. CH. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Philosophy*, New York 1960, Philadelphia [3]1985, pp. 11-71, U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühgriechischen Philosophie,* Götttingen 1968, pp. 9-89, revised and expanded version of the article in *Hermes* 81, 1953, which is transl. in FURLEY and ALLEN, pp. 281-322, and C.-J. CLASSEN, *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie,* Würzburg and Amsterdam 1986, pp. 47-129, proved most helpful.

function as a backdrop, since this is where he defines elemental change, elemental coming to be and elemental passing away, and criticizes his monist and pluralist predecessors[4]. But passages in other works of Aristotle are even more important.

First, the text (I have proleptically changed the punctuation)[5]:

τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον (πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς). λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν, ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως· διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.

I have cut this passage into two parts, since (just as many others)[6] I believe that only the first part is to be attributed to Theophrastus, while the second is by Simplicius, who may be following an earlier commentary on the *Physics*. Naturally Simplicius and / or this earlier commentator may have been using something Theophrastus said. In what follows I shall for simplicity's sake only mention Simplicius in this connexion.

2. Let us first look at this Simplician section (δῆλον δὲ ὅτι[7] ... συνέταξεν). Aristotle at *GC* 1.1 fails to mention Anaximander's name (actually, not a single one-principle-person is mentioned by name here). He briefly dismisses all the

---

4. See my paper «Aëtius, Aristotle and others on coming to be and passing away», forthc.

5. SIMP. *in Ph.* p. 24.13-25 (THPHR. *Ph. op.* fr. 2, fr. 226A FHS&G; KRS pp. 101 and 110; 12A9 and B1 DK).

6. E.g. KRS, p. 118.

7. HÖLSCHER (above, n. 3) 11 (transl. 283) suggests that the formula δῆλον δὲ ὅτι betrays Simplicius' hand («Theophrast scheint δῆλον ὡς zu schreiben»), and it is indeed often found in his works (133 instances, and nearly 800 of δῆλον ὅτι). However for δῆλον δὲ ὅτι cf. PL. *Tht.* 185d1, *Phdr.* 235c2, *Euth.* 285b3, ARIST., *Cat.* 14a15, *Met.* 1025b3-4, *Poet.* 1448a7, 1456b2, THPR. *CP* 5.12.11.4. There are more than 40 instances of δῆλον ὅτι in Theophrastus' major works and opuscula, and about 450 in Aristotle; δῆλον ὡς is far less frequent in both authors. δῆλον δὲ ὡς occurs only once, THPHR. *CP* 1.20.6.1. In Simplicius there are 9 instances of δῆλον δὲ ὡς, and 98 of δῆλον ὡς. So Hölscher's suggestion is not conclusive.

early monists in general, stating that they say the all is some one thing and make everything else come to be from this one thing and so can only assume that coming to be amounts to alteration of this one thing (*alloiôsis; GC* 314a6-11, cf. 314b1-4). Nonetheless, at *Ph.* 187a20-3 he says that according to Anaximander the opposites which are in it are separated out from this one thing (and so are *not* alterations of the primal stuff)[8], and that Anaxagoras and Empedocles too «separate out the other things from the mixture». At *Met.* 1069b20-4[9] (a passage badly cut up by Diels and Kranz) he mentions even more names, putting Anaxagoras' ὁμοῦ πάντα[10], Empedocles' «mixture» (viz. the elements as blended in the Sphere)[11], and that of Anaximander[12], and the way Democritus formulates this (viz. the *panspermia* from which a cosmos is formed)[13] on a par, and arguing that it would have been better if these people had said that «all things were potentially together» in the primordial mixture rather than actually. This interpretation of Anaximander's principle as an elemental mixture is consistent with the view that the ingredients of this mixture must be separated out from it, as stated at *Ph.* 187a20-3 (see above). Also compare Arist. *Cael.* 297a8-b18 (not in DK), commented upon by Simp. *in Ph.* 542.14-45.27. Aristotle here argues that the earth must be spherical. As is his custom he also refers to the view of some of his predecessors (no names here), which he emends but does not accept. The emended version is that the ingredients (which are separated off to form the earth) should be so from a mixture which is a state of potentiality[14], i.e. in which the ingredients are potentially, not actually, present.

These passages from the *Physics* and *Metaphysics* explain the final clause of the Simplician text quoted above. This phrase tells us that *Aristotle* placed Anaximander in the company of Anaxagoras (διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν). This in spite of the fact that Simplicius will shortly be quoting *Theophrastus,* who also argued that Anaximander's view of the material cause, or original mixture, comes close to that of

---

8. οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι (12A16 DK; KRS 104).

9. καὶ τοῦτ' (scil. ὄντος [from which] γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος) ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν· βέλτιον γὰρ ἢ «ὁμοῦ πάντα» – καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν – «ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ». ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι κτλ.

10. 59A61 DK.

11. Not in the Empedocles ch. in DK, but cf. 59A61.

12. Not in the Anaximander ch. in DK, but cf. 59A61.

13. 68A57 DK.

14. *Cael.* 279a12-9, esp. ἐν δυνάμει οὖν ὄντος τοῦ μίγματος τὰ διακρινόμενα ἐφέρετο (words which need not have troubled MORAUX *ad. loc.*: he should have referred to *Met.* 1069b20-4).

Anaxagoras[15]. Theophrastus (in what is extant of his output) never mentions his master's name even in places where he clearly has Aristotle in mind, or implicitly refers to one of his works[16], so the name must have been put in by Simplicius who knew his Aristotle very well. It is indeed generally believed that the last philosopher discussed in Theophrastus' historical overview of the principles *qua* principles (i.e. as principles *of* what follows)[17] is Plato not Aristotle[18]. The overview in the first book of Aristotle's *Metaphysics* is the model, and for Theophrastus Aristotle's philosophy does not belong with the past[19].

The first clause of the concluding section, «he does not explain coming to be by means of the *alteration* of the element, but by means of the separating off of the opposites» is also clearly based on *Ph.* 187a20-1 (cited above), and bypasses the view found in the *De generatione et corruptione*. Also compare *in Ph.* 149.5-150.4, where Simplicius discusses the interpretation of Arist. *Ph.* 187a12-6. Aristotle here says that one group of physicists posited a single element, viz. either «one of the three» or something «denser than Fire but less dense than Air», from which they generate everything else by means of rarefaction and condensation[20]. According to Simplicius Alexander (of Aphrodisias) argued that Anaximander is meant and that it is he who posited this substance as the principle besides the common elements (149.12, παρὰ τὰ στοιχεῖα). Porphyry and Nicolaus (of Damascus)[21] basically agreed with this interpretation, which is rejected by Simplicius because, as he says, Aristotle ascribed rarefaction and condensation to Anaximenes and separating out to Anaximander (149.24-5, referring to *Ph.* 187a20-1): καίτοι τοῦ Ἀναξιμάνδρου, ὡς αὐτός [scil. Aristotle] φησι, μὴ οὕτως γεννῶντος, ἀλλὰ κατὰ ἔκκρισιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου).

Simplicius moreover could find yet another precedent in Aristotle, who at *Ph.*

---

15. *Ph. op.* fr. 4 (228 FHS&G, containing a verbatim quotation of Theophrastus) *ap.* SIMP. *in Ph.* 27.11-23, in part repeated *ibid.* 154.14-23 (228B FHS&G). Cf. KRS p. 365 n. 1.

16. THEM. *in An.* p. 108.18-9 ~ THPHR. fr. 320A FHS&G ἁψάμενος δὲ καὶ τῶν περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ διωρισμένων Ἀριστοτέλει is merely a correct inference of Themistius. Cf. further below, n. 38, and text to to n. 77.

17. Cf. ARIST. *Ph.* 185.4-5, ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν.

18. See THPHR. *Ph. op.* fr. 8 DIELS. 230 FHS & SIMP. *in Ph.* 26.7-8: ὁ μέντοι Θεόφραστος τοὺς ἄλλους προϊστορήσας «τούτοις», φησίν, «ἐπιγενόμενος Πλάτων» κτλ. Plato also is the last philosopher discussed in the extract from «Aristotle» by *Anonymus Londinensis;* see now D. MANETTI, «Aristotle and the role of doxography in the *Anonymus Londinensis* (Pbrlibr inv. 137)», in Ph. J. VAN DER EIJK, ed., *Ancient Histories of Medicine:* Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity, Studies in Ancient Medicine 20, Leiden 1999, pp. 95-151, esp. pp. 118 ff.

19. If this is correct, the lemma on Aristotle at AET. 1.3.22 DIELS (like those, of course, on Epicurus, Zeno of Citium, and Strato in this chapter) cannot derive from Theophrastus.

20. 12A15 DK, 105 KRS.

21. Perhaps in the *Περὶ θεῶν* cited SIMP. *in Ph.* 23.14-6, 151.22-3.

204b22-35[22] argues that, though «some» hold this to be the case, there really can be no such thing as «a single simple infinite body apart from the elements (τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα), from which they make these [scil. the elements] come to be. There are namely people who posit the Infinite as this [scil. as such a generative principle], and not Air or Water [...]'. All things are dissolved into that where they came from[23], and no such infinite body exists that we can perceive, Aristotle continues; if it did, it would be here with us, together with the elements. Simp. *in Ph.* 479.30 ff., commenting on this passage believes that Anaximander is meant, and it is hard to find another candidate. We may note Simplicius' formula τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα (479.33, 480.4, 23, 25). So the formula παρὰ ταῦτα (scil. next to the four elements mentioned before) found in the last section of the Simplician passage concerned with the «fragment» of Anaximander echoes the words τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα at Arist. *Ph.* 204b23-4, words which are subsequently used again by Simplicius himself. Theophrastus' formula at the beginning of the passage (λέγει δ' αὐτὴν [scil., τὴν ἀρχὴν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν, ἄπειρον) is a bit farther from Aristotle's wording. He does not say that Anaximander's principle is something «apart from the elements», but only «that it is neither Water [here he clearly thinks of Thales and Hippo] nor any other of the so-called elements [here he has Anaximenes and Hippasus and Heraclitus in mind], but a different substance, undetermined»[24].

Although such intimate knowledge of disparate passages in Aristotle pertaining to the same issue seems to be no less typical of Theophrastus[25] than of Simplicius, what we have here will be by Simplicius. In principle, as already said, I see no objection against assuming that to some extent this section too goes back to Theophrastus (the sentence quoted at the end of the previous paragraph is a good candidate), but Simplicius will presumably have modified what he found there.

3. We should, however, revert to the section of our passage which I believe to be by Theophrastus (τῶν δὲ ἓν ... αὐτὰ λέγων). This tells us that Anaximander is to be classified with those who posited a single, mobile, and infinite entity. He held that «the Infinite is the principle-and-element of the things that are, being the first to introduce this term [scil., infinite] in relation to the principle *(arché)*, or alternatively, «... being the first to introduce the term principle *(arché)*». It is notoriously difficult to decide between these alternatives.

22. 12A16DK (in part).

23. Cf. below, n. 70 and text thereto.

24. For this interpretation of ἄπειρον see below, text to n. 39.

25. See my paper «Aristote et la structure du *De sensibus* de Théophraste», *Phronesis* 41, 1996, pp. 158-188.

Scholarly opinion is divided.

Theophrastus *ap.* Simplicium provides a revision[26] of Aristotle's famous diaeresis of the principles of his predecessors in the second chapter of the first book of his *Physics* (184b15-25;[27] Anaximander is not mentioned there). Like Aristotle he uses the term *arché* right from the start, that is to say not only with regard to the Eleatics but also of Thales' principle «Water»[28]. In his division Aristotle assigns the attribute «infinite» to the principles of some of the pluralists only (*Ph.* 184b18-21). According to Theophrastus, however, Anaximander the monist said that his one principle and element is *infinite*. For this revision he could find precedent in Aristotle, who (in his discussion of the ἄπειρον as ἀρχή at *Ph.* 203 al ff., see next paragraph) at 204b22-35[29] argues that some people went astray in positing a single *infinite* generative body apart from and next to the elements, and at 203b14 mentions Anaximander's view that the ἄπειρον is immortal and indestructible. This presumably enabled Theophrastus to add such a single and infinite principle to Aristotle's diaeresis and to ascribe it to Anaximander. Theophrastus *ap.* Simplicium *ad init.* moreover tells us that Anaximander is to be distinguished from the other early monists, who had said the single element is Water (or Air, or Fire)[30]. It is this remark which is further elucidated by Simplicius at the end of the passage quoted at the beginning of the present paper.

For Anaximander's Infinite as the *single* principle *(arché)* Theophrastus could moreover appeal to the whole of *Ph.* 203a1-b15[31], where Aristotle discusses and criticizes the philosophers who are really deserving to be called thus, all of whom regarded the Infinite «as a sort of principle of the things that are» (203a1-4, πάντες γὰρ οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἧφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποίηνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων). The order of discussion of the philosophers involved is not chronological[32]. Aristotle begins with the Pythagoreans and Plato, who

---

26. See J. WIESNER, «Theophrast und der Beginn des Archereferats von Simplikios Physikkommentar», *Hermes* 117, 1989, pp. 288 ff., and my paper «Gibt es Spuren von Theophrasts *Ph. op.* bei Cicero?» in W.W. FORTENBAUGH and P. STEINMETZ, eds., *Cicero's Knowledge of the Peripatos,* RUSCH 4, New Brunswick and London 1989, pp. 138-48, repr. in my *Studies in the Historiography of Greek Philosophy,* Assen and Maastricht, 1990. Compare below, text to n. 29.

27. See e.g. my paper, «Aristotle, Plato and the Preplatonic doxography and chronography», 1986, repr. *Studies Historiography* (above n. 26), p. 29.

28. *Ph. op.* fr. 1~225 FSH&G, 11A13 DK *ap.* SIMP. *in Ph.* 23.21.-3: Thales and Hippo ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχήν (same terminology at ARIST. *Met.* 983b18-22).

29. Quoted above, text to n. 22.

30. Quoted above, text to n. 24.

31. 12A15 DK, 108 KRS. For a rejection in general terms of the ἄπειρον as *arché* see *GC* 318a 19-25.

32. As is often the case, cf. e.g. *Cael.* 298b12-299a2.

according to him regarded the Infinite «not as an attribute of something else, but as a substance» (203a5-6, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον). We need not comment on this section. Later on Aristotle points out that those who «like Anaximander and the majority of the natural philosophers» posit a *single* infinite principle and fail to introduce other causes such as Intellect or Love (i.e., efficient causes), assume «that this [single principle] surrounds all things and steers all things» (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, 206b 6-15)[33]. Which of course means that he was convinced that these early thinkers fail to distinguish between the material and the moving cause, or rather that they attribute the functions of the moving cause to the material cause, a point of view that also colours his treatment of the earliest philosophers in the first book of the *Metaphysics*. Aristotle adds that Anaximander and his colleagues made their material-and-moving cause divine, for they held it to be «immortal and imperishable» (ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον)[34].

But what did Theophrastus, who had already used the term *arché* in relation to Thales, actually mean when he said of Anaximander: πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς? In his dialectical account of the philosophers who regarded the Infinite as an *arché* Aristotle had omitted to single out the πρῶτος εὑρετής, though to be sure Anaximander, who virtually comes last in his overview, is the earliest philosopher to be mentioned by name there. Theophrastus however at this juncture is explicitly concerned with who made what discovery, just as Aristotle is elsewhere[35]. One may compare his not entirely original characterization of Anaxagoras, who as he tells us «was the first to modify the views about the principles and supply the cause that was lacking [viz. the efficient cause]»[36]. One may also adduce his rider to Aristotle's stipulation[37] that Thales was the first philosopher of nature. According to Theophrastus (who does not mention Aristotle's name but only says that Thales is «the first person

33. 12A15 DK, 108 KRS. For the hymnic language see D. FEHLING, *Die Wiederhohlungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlin 1969, pp. 201-2, who *inter alia* aptly quotes the beginning of Diog. Apoll. 64B5 DK ~ 605 KRS, 9 LAKS. ARIST. *Ph.* 207a18-21, τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου, τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, may also be an allusion to Anaximander's view.

34. 12B3DK, 108 KRS. Note that this too is a sort of *Wiederholungsfigur* (assonance and synomyms), cf. previous note and text thereto.

35. E.g. *Met.* 983b20-1, Thales as the first natural philosopher; 984b15-32, problem of deciding who was the first to introduce the efficient and/or final cause, Anaxagoras, Parmenides or Hesiod, esp. 31-2, τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος ἐξέστω κρίνειν ὕστερον. See my paper (above n. 27), pp. 26-7, 35.

36. *Phys. op.* fr. 4 ~ 228A FHS&G *ap.* SIMP. *in Ph.* 27.3-4, πρῶτος μετέστησε τὰς περὶ τῶν ἀρχῶν δόξας καὶ τὴν ἐλλείπουσαν αἰτίαν ἀνεπλήρωσε. See already ARIST. *Met.* 984b15 ff., whose view is to some extent modified by Theophrastus.

37. Above, n. 35.

on record») Thales had many predecessors we know nothing about and who were eclipsed by him[38].

The first alternative therefore is that by stating that Anaximander was «the first to introduce this term of the principle», Theophrastus informs us that he was the first philosopher to call the principle «infinite». This receives some support from what he tells us about Anaximenes. This «associate of Anaximander *too* says that the underlying substance is single and *unlimited,* just as he [Anaximander] does, but not *indefinite,* as Anaximander, but *definite* (οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην), saying that it is Air»[39]. According to Theophrastus, then, Anaximenes was the *second* philosopher of nature to state that the principle is unlimited (viz., presumably, as to quantity and extension, so «inexhaustible»). But Anaximenes went less far than his master who according to Theophrastus had refused to attribute any (elemental) qualities at all to the *arché.* (What Anaximander himself may have meant is another matter).

But these considerations are not decisive. One should acknowledge that of Theophrastus' three remarks about who was the first to come up with what, two are concerned with pivotal moments in the development of philosophy. The first remark is about when natural philosophy began, the third about an absolutely decisive turning-point. The introduction of the term ἄπειρον can hardly be believed to have the same significance, while that of the all-important notion-and-term ἀρχή undoubtedly is of major importance. One may further argue that the formula λέγει δ' αὐτὴν κτλ., which picks up the immediately preceding τῆς ἀρχῆς and is itself followed once again by an explanation of the meaning of ἄπειρον, is in favour of the focus' being on ἀρχή. So the second alternative is equally defensible[40]. Consequently it is to be preferred, at least in my view, to resign oneself to a *non liquet.*

Some doubts as to the second alternative however linger. Theophrastus, for instance, may have provided a hyper-interpretation of a term Anaximander may have used rather innocuously (ἀρχή in the sense of a «beginning» which determines the course events are to take)[41]. And one should not forget that in earlier diaereses of the number and attributes of what Aristotle called the principles of things we do not find the term ἀρχαί, but ὄντα. The earliest

---

38. *Ph. op.* fr. 1 *ap.* SIMP. *in Ph.* 23.29-32 (~ 225 FHS&G; the part with this information not at 11A13 DK), πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ τῷ Θεοφράστῳ δοκεῖ κτλ.

39. *Ph. op.* fr. 2~226A FHS&G *ap.* SIMP. *in Ph.* 24.26-9 (~ 13A5 DK). Aristotle does not ascribe an infinite principle to Anaximenes: according to him (*Met.* 984a5-7) Air is one of the simple bodies, i.e. of the common elements.

40. SIMP. *In. Ph.* 150.18 ff. is not decisive, *pace* M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge MA 1971, p. 28 with 274 n. 23, because this may be no more than Simplicius' interpretation of what Theophrastus said.

41. For this meaning of ἀρχή see C.-J. CLASSEN, «ΑΡΧΗ - its earliest use», *SCI* 15, 1996, pp. 20-4.

instance thereof is provided by Gorgias, who is followed in various ways by Isocrates, Xenophon, and Plato. Aristotle himself, at the beginning of the *Physics,* quotes this division of ὄντα (without attributing it to anyone in particular) after his own division according to ἀρχαί and affirms that it is equivalent to it[42]. Admittedly, this fails to prove that Anaximander did not use the term ἀρχή, for the term ὄντα here belongs to the author of the division. But it does not support the assumption that he spoke of ἀρχή in the required Aristotelian sense either.

4. In what follows in Theophrastus *ap.* Simplicium one would perhaps expect a reference to the separating out of the opposites from this (infinite) principle, as at Arist. *Ph.* 187a20-1 quoted above[43], but what we get is something else (translation continued): «from which (substance and/or principle) all the heavens come to be as well as the *cosmoi* in them». Our source (unlike Aristotle at *Ph.* 187a20-3) is not concerned with the opposites; it switches to cosmogony. Which throws doubt upon Aristotle's reportage, maybe a hyper-interpretation in his own terms[44]. Compare *Ph.* 204b22-35 (a passage already cited above, pp. 2-3) where Aristotle, criticizing the earliest philosophers, speaks of those who introduce the Infinite, or Air, or Water as the *arché*, and adds that the standard elements are opposed to each other: «Air is cold, Water wet, Fire warm». The qualifying opposites are *added* by Aristotle. In the first book of the *Metaphysics* Aristotle does not say that Thales and Hippo made the Wet the principle, or Anaximenes and Diogenes of Apollonia the Cold, or Hippasus and Heraclitus the Hot. He mentions Water, Air, and Fire, which are closer to everyday experience and common language than the opposites. I do not claim that the assumption that the opposites play a part is incompatible with Anaximander's cosmogony, but it is not to be precluded that Anaximander did not explicitly mention them but started with a description of the formation of the main masses that eventually come to constitute our world. But one cannot be sure: Simplicius

---

42. GORG. *ap.* [ARIST.] *MXG* 979a 14-8; ISOCR. *Hel.* 3 and *Antid.* 268; PL. *Sph.* 242c-e; ARIST. *Ph.* 184b22-5. Full treatment in my paper cited above, n. 27; also cf. my chapter «Sources» in Long (above, n.1), pp. 26-8.

43. n. 8 and text thereto.

44. Though to explain coming to be, perishing and alteration (one of the principal aims of the treatise) ARISTOTLE at *GC* 330a30-b7 defines each of the four sublunary elements as being characterized by a combination of *two* of the four elemental qualities and appeals to this dual nature throughout, he *ibid.* 331a3-6 states that each of the four may «in general terms» be described by means of a single atribute: «earth is something dry rather than cold, water something cold rather than wet, air something wet rather than hot, and fire something hot rather than dry». At *Mete.* 382a3-4 water, as one would expect, is defined as the *wettest* of the simple bodies (authenticity of the treatise disputed, but it is beyond doubt early Peripatetic). So elements may be characterized in terms of single opposites.

may have left out a (Theophrastean) sentence that in one way or another was concerned with the opposites. Such a sentence is found in the doxographical report of ps. Plu. *Strom.* 2 (quoted below, p. 36). But what we find in ps. Plutarch, again, is not fully consistent with the separating *out* of the opposites from the Infinite, as at Arist. *Ph.* 187a20-3 (see above): he mentions an *intermediate* stage between the Infinite and the cosmogonical process, viz. the coming to be out of the Infinite of «that which is productive from the eternal [i.e. the Infinite] of both hot and cold».

However this may be, a presentation which fails to mention the opposites is not without parallels. Compare, first, *Ph.* 250b15-8, where Aristotle insists that all philosophers of nature should admit that motion exists, for «all of them are concerned with the *generation of the cosmos* and the *genesis* and *phthora* of things, which cannot occur unless motion exists». We should further note that Theophrastus elsewhere too in his account of the principles of the philosophers in his *Physics* is concerned with cosmogony, not with the opposites. See his remark about Anaxagoras: «but as the cause of motion *(kinêsis)* and coming to be *(genesis)* he introduced Intellect, for it is through separation by this that he explains the *coming to be of the cosmoi* and of the other natural things»[45]; note the plural *«cosmoi»*. See also *ibid.* on Archelaus[46], «who tried to say something original in his account of the *genesis of the cosmos»*. Indeed no reference to the opposites here, neither in Anaxagoras' case nor in that of Archelaus. We may also adduce his general judgement (in a work which cannot be identified beyond doubt) on the majority of the Presocratics: «Theophrastus says that those who speak of the *genesis and phthora of the cosmos* were led astray by four considerations [...][47]». And it is the details of cosmogony and cosmology and of the formation of things in general based on the principles assumed that are on his mind also in other fragments of his overview of the *archai* of the early philosophers.

Nevertheless the clause «from which all the heavens [plural] come to be as well as the *cosmoi* [plural] in them»[48] is difficult. It appears to be undeniable that

---

45. *Ph. op.* fr. 4 (~ 228A FHS&G) *ap.* SIMP. *in Ph.* 27.15-7 ~ 59A41 DK.

46. Same fragment, *ap.* SIMP. *in Ph.* 27.24-5 ~ 60A5 DK.

47. The first sentence of *Ph. op.* fr. 12~184 FHS&G (where it is not in the section «Doxography on Nature») *ap.* PH. *Aet.* 117. See the overview of the *status quaestionis* at R.W. SHARPLES, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought & Influence.* Commentary: Vol. 3.1, *Sources on Physics,* Philos. Ant. 79, Leiden etc. 1998, pp. 131-6, and D.S. SEDLEY, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom,* Cambridge 1998, pp. 179-85.

48. Paralleled at HIPP. *Haer.* 1.6.1 (~ 12A11 DK), οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. The editors of Hippolytus (DIELS in the *Doxographi Graeci;* WENDLAND; MARCOVICH) accept RITTER's emendation τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους (plural as in Theophrastus' text, as at ps. PLU. *Strom.* 2 ~ 12A10 DK, and at AET. 1.3.3 DIELS (Ps. Plutarch only) ~ 12A14 DK), although the mss. of Hippolytus and his excerptor

Theophrastus – rightly or wrongly – attributed a plurality of world-systems to Anaximander, just as – presumably correctly – he did attribute such a plurality to Anaxagoras (see above)[49]. Whether we have to believe that according to Theophrastus' reading there is a succession of single world-systems, as for instance posited by Empedocles, or a vast number of such systems as posited by (Anaxagoras and) the early Atomists[50] is unclear. What Anaximander himself may have meant remains even more unclear, and I prefer to leave this question open[51].

What one should do in the first place is to try and interpret this difficult clause «from which all the heavens come to be as well as the *cosmoi* in them». A quite common and in itself not implausible assumption is that «heaven» here stands for «world-system», and *«cosmos»* for the orderly arrangement of such a system[52]. Then the heavens and the *cosmoi* would be strictly contemporaneous. But this is to ignore that Theophrastus speaks of a *coming to be* of the heavens and of the *cosmoi* in them. I suggest that what is at issue is a process of generation in two phases. The preposition «in» (ἐν), I believe, is short for «being in» (ἐνόντας)[53], i.e. being contained in. The heavens which – according to Theophrastus' interpretation of this principle – were in some way or other (potentially, a Peripatetic would argue) contained in the Infinite, *come to be* out of it[54], and they contain the *cosmoi* in the same sort of way as they themselves were contained in the Infinite. The *cosmoi come to be* from and in, that is to say eventually evolve from and in, the heavens. The heavens and their contents in the sense of proto-world-systems evolve into full-blown world-systems. This is

---

Cedrenus (1.276.16-7 Bekker) all have the singular. At 12A11 DK, on the other hand, the singular is read and questionably explained in the apparatus as meaning «die innerhalb ihrer herrschende Ordnung». But *ad sententiam* there is no difference between the plural κόσμους and the singular κόσμον, because if there is a plurality of «heavens» and if each of these contains a *«cosmos»*, there will be a plurality of *«cosmoi»*.

49. See further M. SCHOFIELD, «Anaxagoras' other world revisited», in K.A. ALGRA, P.W. VAN DER HORST and D.T. RUNIA, eds., *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Phil. Ant. 72, Leiden etc. 1996, pp. 3-19.

50. See e.g. KRS, pp. 124-6.

51. Though in view of Anaximander's use of what came to be called the principle of sufficient reason in order to explain the suspension of the earth in mid-space, the point of symmetry of the earth-cylinder coinciding with that of the heavens (ARIST. *Cael.* 295b10-16 ~ 12A26 DK, 123 KRS), one could argue that there is no suffient reason why there should not be a plurality of worlds, simultaneously, in succession, or both simultaneously and in succession. [Cf. now R. MCKIRAHAN, «Anaximander's Infitite Worlds», in A. PREUS (ed.), *Before Plato*, Albany 2001, pp. 49-65].

52. Cf. above, n. 48.

53. Cf. Aristotle on the opposites as contained in (ἐνούσας) the Infinite, above n. 8.

54. Presumably the Infinite still surrounds the heavens, just as the heavens surround the *cosmoi;* cf. *Ph.* 203b6-15, quoted above, text to n. 33. We may compare the report at AET. 5.19.4 DIELS (PS. PLUTARCH only; ~ 12A30 DK, 133 KRS), according to which the first animals were «surrounded by thorny barks» (φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι).

a view of a full-blown world-system as bipartite: the heavens on one side, the sublunary world on the other[55].

This interpretation is to some extent consistent (but so is the traditional one, which does not read a development in different phases in Theophrastus' report) with the description in rather more stages of Anaximander's cosmogony reported at ps. Plu.[56] *Strom.* 2:[57]

> He says that at the generation of this world[58] that which is productive from the eternal [i.e. the Infinite] of both hot and cold separated off and from it a ball of flame (φλογὸς σφαῖραν) grew round the air about the [cylindrical] earth, like bark[59] on a tree. When the ball burst and [the flames] were enclosed in certain rings, the sun and the moon and the stars came into being.

Ps.Plutarch, unlike Theophrastus *ap.* Simplicium, is explicit about the elemental opposites: from the Infinite a generative something is separated out which next produces the opposites Hot and Cold; through separating out again, I presume. Such a process of separation is indeed described, but the opposites are no longer mentioned. In their stead Ps.Plutarch mentions «the actual phenomena as we experience them»:[60] a ball of flame comes to be, enclosing the air about the earth, both of which have clearly also come into being. That is to say, both the bark-like ball of flame and the enclosed air and earth must have come into being from Ps.Plutarch's generative something. Such an enclosing ball may in my view certainly be called, proleptically, by the name of «heaven», because by a further process of separation it develops into the heavenly bodies we know from experience. A world-system of heavens and *cosmos* is then in place as to its main outlines.

I believe it is this violent process of interaction between flame on the one hand and air and earth on the other which, in a shorter form, is described in the

---

55. Quite Aristotelian. For parallels see my *The Pseudo-Hippocratic Tract. ΠΕΡΙ ΕΒΔΟΜΑΔΩΝ and Greek Philosophy*, Assen 1971, pp. 42-5; add ARIST. *Cael.* 280a21-2, ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός, *Mete.* 339a 19-21 (with the comments of ALEX. *in Mete.* 5.15-2), 339b 4, 339b 17-18, 340b 10-12 (with the comments of ALEX. *in Mete.* 13.17-8), 344a 9, 344b 12, 346b 10-11, 355a 23.

56. According to Diels' well-known thesis this ps.Plutarch depends for the most part on Theophrastus. The emphasis on astronomy however suggests that Eudemus' *History of Astronomy* (frs. 143-149 WEHRLI) may also have contributed something. For Aristotle see below, n. 60.

57. 12A10 DK. I quote the transl. of J. BARNES, *Early Greek Philosophy,* Penguin Classics Harmondsworth 1987, pp. 72-3, slightly modified; additions between square brackets are mine.

58. Note the restriction to a single world-system. But PS.PLU. *Strom.* 2 too, a little earlier, speaks of an infinite plurality of such systems, just as Hippolytus and Theophrastus.

59. Cf. above, n. 54 *ad fin.*

60. Thus C.-J. CLASSEN, «Anaximander and Anaximenes: the earliest Greek theories of change?», *Phronesis* 22, 1977, p. 91. Perhaps Ps.Plutarch's opposites derive from Aristotle (retrograde contamination of the doxography).

Theophrastean passage as the generation of the heavens and of the *cosmoi* which are «in» them and develop out of them[61].

The sea (note that somewhat further on in this passage this is replaced by Aristotle's Wet, but next enjoys a come-back) is mentioned Arist. *Mete.* 353b6-11:[62]

> Others, wiser in human knowledge, give an account of its [scil. the sea's] origin. At first, they say, the whole area round the earth was wet. Then the sun began to dry it up, part of it evaporated and is the cause of winds and the turnings back of the sun and moon, while the remainder forms the sea. So the sea is growing less by being dried up, and will end by being some day entirely dry. [Rev. Oxf. Transl., modified].

Alexander tells us that *according to Theophrastus* Aristotle here has Anaximander in mind[63]. Whether or not Theophrastus was right is not to the point now. What is important is that in this indirect way his view of the details of Anaximander's cosmogony and cosmology is further attested and elucidated.

5. We now come to the most difficult section of the Anaximander «fragment». I quote again the passage at issue:

> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

The first problem is: to what does the formula τοῖς οὖσι refer, i.e. what are these «existing things'? If we take the same formula when found in different places in the same passage to have the same meaning each time, they will be the «existing things» of which according to the first sentence at *in Ph.* 24.13 f. the Infinite is the element-and-principle (ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον). But it is not immediately clear what these existing things are. It is obvious that all the things which exist *now* are included: the cosmos and its parts, individual living beings, individual objects. This makes sense in the phrase ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, which we may translate as follows: «from which things coming to be occurs for the things that exist, to these their perishing too comes about». But one should add that this holds at all times: one cannot exlude the heavens and the *cosmoi*

---

61. Cf. above, n. 56 *ad. init.*

62. 12A27 DK, in part; 132 KRS.

63. ALEX. APHR. *in Metaph.* 66.23.67.12 (THPHR. *Ph. op.* fr. 23 (in part) ~ FHS&G 221 – not in the «Doxography on Nature» section —; 12A27 DK, 132 KRS) paraphrases Aristotle and adds ταύτης τῆς δόξης ἐγένετο, ὡς ἱστορεῖ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρός τε καὶ Διογένης. See SHARPLES (above. n. 47) *ad loc.*, pp. 219-20, who attributes this passage to THEOPHRASTUS' *On Waters.*

from the ὄντα, from the things that come into being and perish[64]. But in the present context, notwithstanding the meaning of ὄν we are used to, the Infinite is not one of these ὄντα, for *qua* principle it does not come into being and does not perish. And it should, at least in my view, be obvious that Theophrastus' opening phrase Ἀναξίμανδρος [...] *ἀρχήν* τε καὶ στοιχεῖον[65] εἴρηκε *τῶν ὄντων* τὸ *ἄπειρον* is modelled after Aristotle's phrase at the beginning of his overview of those who regarded the *Infinite* as a, or the, principle (*Ph.* 3.4, quoted and discussed more fully above)[66] πάντες... πεποίηνται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου καὶ πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων. Here too the ὄντα are all things at all times, except the principle itself, of course.

The coming to be or the past, the being there or the present, and the perishing or the future. *Pace* Heidegger[67], we should avoid attributing a profound sense to the formulas γένεσίς ἐστι and φθορὰν [...] γίνεσθαι, and *pace* Kahn there is nothing special about the dative τοῖς οὖσι[68]. For ἐξ ὧν ... εἰς ταῦτα compare

---

64. Compare Theophrastus on Hippasus and Heraclitus, *Ph. op.* fr. 1 (~ 225 FHS&G, 18A7 and 25A5 DK) *ap.* SIMP. *in Ph.* 23.33-24, who «made the principle Fire» and held «that *the things that are* are from Fire ... and are resolved again into Fire» (24.2-3, πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ).

65. For the formula «principle and element» see ARIST. *Met.* 938b8-11, «that of which all the things that are (ἅπαντα τὰ ὄντα) consist, and from which they first come to be, and into which they are finally resolved – the substance remaining, but altering as to its qualities – this, they say, is the element and principle of things» (τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων). This passage is entirely compatible with the view of the early monists cited (and criticized) in the first chapter of the *De generatione et corruptione* (see above, section 2 *ad init.*). Cf. *Ph.* 184b25, *Met.* 1080b31-2, 1091b12 and 23-4.

66. Text to n. 31.

67. *O.c.* (above, n.2) p. 315.

68. KAHN (above n. 3) p. 173. For the dative with γένεσίς ἐστι see e.g. ARIST. *HA* 555a22, ἡ δὲ γένεσίς ἐστι τούτοις τοῦ ἔαρος, *GA* 777a28, ἐπὶ κεφαλὴν δ'ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς ζῴοις, GAL. *Simp. med.* 12.254.18-9 K., ἐκ γὰρ τοιούτου αἵματος ἥ τε πρώτη γένεσίς ἐστι καὶ ἡ μετὰ ταῦτα τροφὴ ταῖς σαρξίν, and SIMP. *in Cael.* 176.11-2, τοῖς τοιούτοις δηλονότι τοῖς περὶ ἓν ὑποκείμενον μαχομένοις ἡ γένεσίς ἐστι καὶ ἡ φθορά. For γένεσίς ἐστι «from something» GAL. *Simp. med.* 12.254.18-9 K., *De trem.* 7.630.15-7 K., ὅθέν τε ἡ γένεσίς ἐστι τῇ τοιαύτῃ χολῇ, τηκομένης γὰρ ἔφη γίνεσθαι σαρκὸς αὐτήν, SEXT. *M.* 10.266, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐναντίων ἡ τοῦ ἑτέρου φθορὰ γένεσίς ἐστι τοῦ ἑτέρου (cf. e.g. SIMP. *in Ph.* 1330.36, ἔνθα γὰρ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσίς ἐστι κτλ.), PS. JUST. *Res.* 591D MOREL, καὶ τὸ τὰ στοιχεῖα ἄφθαρτα ὑπάρχειν, ἐξ ὧν ἡ ἑκάστου πράγματος γένεσίς ἐστι, SIMP. *in Cael.* 98.26-7, ὥστε καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσίς ἐστι καὶ ἡ ἄλλου γένεσις ἄλλου φθορά. The formula γένεσις ἔσται is at ARIST. *GC* 317a25 and 317b24, *Met.* 1082b30, [ARIST.] *Col.* 792b21; for the infinitive e.g. ARIST. *GC* 318a22-5, ἆρ' οὖν διὰ τὸ τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθορὰν κτλ.

For φθορὰν [...] γίνεσθαι cf. e.g. ARIST. *GC* 336b23-4, ὥστε συμβαίνει διὰ τὴν τούτων γένεσιν ἄλλοις γίνεσθαι φθορὰν, *Resp.* 427b8-9, τότε συμβαίνει γίνεσθαι τὴν φθορὰν τοῖς ἀναπνεόυσιν, THPHR. *CP* 2.11.8, καὶ γὰρ τὰς ῥίζας ἀσθενεῖς φησιν εἶναι τῶν εὐθέων ἐξ ὧν ἀμφοτέρων γίνεσθαι τὴν φθορὰν. For φθορὰ γίνεται e.g. ARIST. *Juv.* 469b26, φθορὰ γίνεται τοῦ πυρός, *Resp.* 487b31-2, πᾶσι μὲν οὖν ἡ φθορὰ γίνεται διὰ θερμοῦ τινος ἔκλειψιν, and GAL. *Comp. med.* 13.194.14-5 K., καθάπερ ἐν τῇ γαστρὶ πολυειδὴς ἡ φθορὰ γίνεται τῶν ἀπεπτηθέντων.

not only Aristotle's «comes from x-perishes to x» formula mentioning the principle in the singular[69], but also *Ph.* 231b10-1, εἴπερ ἐξ ὧν ἐστιν ἑκάτερον, εἰς ταῦτα διαιρεῖται and *GC* 316b14-5, ἀλλὰ πῶς εἰς ταῦτα διαλύεται καὶ γίνεται ἐκ τούτων. Here plural forms are found[70]. Accordingly, agreeing with many scholars who have dealt with this issue, I believe that the clause ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, in spite of its chiastic symmetry (which as we have seen can be sufficiently paralleled) belongs in the first place to Theophrastus. That it may be a paraphrase of something Anaximander said is not, of course, to be precluded. See further below, end of this section.

I moreover think that a further chiastic symmetry is at issue. Theophrastus, as we have seen, writes ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. The formula κατὰ τὸ χρεών is generally seen as a quotation, or mezzo-quotation, of Anaximander's own words. What I believe is that it is explained by Theophrastus' formula κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[71], which follows a section of this sentence in which, on good grounds, he is generally believed to quote (perhaps in abridged form) Anaximander's own phraseology:

---

69. *Met.* 983b9-1 quoted above, n. 65, 1066b36-7, *EN* 1173b5-6, *Phys.* 204b33-4, 254a11-4, and *GC* 317b24-5 (on οὐσία). A Theophrastean variety of the formula in the singular is at *CP* 6.7.6, συμβαίνει <δὲ> τῷ οἴνῳ τὴν ἐκστατικὴν ταύτην ποιεῖσθαι φθορὰν ἐξ οὗπερ καὶ ἡ φυσικὴ γένεσις· ἐκ γὰρ τοῦ ὀξέος καὶ εἰς τὸ ὀξὺ καθάπερ εἰς τὴν ὕλην ἀναλυόμενον μεταβάλλει. See further McDiarmid at Furley and Allen (above, n. 3) 191-3. Fehling (above n. 33) 217 points out that this balanced formula must have been quite common; apart from Aristotle he cites Xenoph. 21B27 and the final sentence of Diog. Ap. 64B2 DK ~ 4 Laks.

70. Cf. Arist. *Met.*, 1035a24-5, διὰ γὰρ τοῦτο ἔνια μὲν ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστὶν εἰς ἃ φθείρονται, ἔνια δὲ οὐκ ἔστιν, Chrysippus *ap.* Stob. 1.10.16c (~ Ar. Did. fr. 21, *SVF* 2.413), τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα*** [Heeren followed by Usener, Diels and Wachsmuth fills the lacuna with <πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν, ἐξ ὧν συνίστασθαι πάντα καὶ ζῶα>] καὶ φυτὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα καὶ εἰς ταῦτα διαλύεσθαι, M.Ant. 7.2, ἄλλως τε καὶ τῆς διαλύσεως εἰς ταῦτα γινομένης, ἐξ ὧν ἕκαστον συνίσταται, and ps.Alex.Aphr. *Quaest.* 109.24-5, γίνεται γὰρ τῶν σηπομένων τέλος τὸ εἰς ταῦτα διαλυθῆναι, ἐξ ὧν ἐγένετό τε καὶ συνέστη.

71. Cf. Arist. *GC.* 336b12-6, πάντων γάρ ἐστι τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῇ αὐτῇ πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν ἐλάττονι οἱ δὲ πλείονι· τοῖς μὲν γὰρ ἐνιαυτός, τοῖς δὲ μείζων, τοῖς δὲ ἐλάττων ἡ περίοδός ἐστι τὸ μέτρον, Thphr. *Ph. op.* fr. 4 *ap.* Simp. *in Ph.* 24.4-6 (~ 225 FHS&G, Heraclit. 22A5 DK), ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην, Ph. *Ebr.* 48, οὗτος μὲν γὰρ τὴν ἐν χρόνοις τάξιν φυλάττειν οἴεται δεῖν, τὰ πρεσβύτερα πρότερον καὶ τὰ νεώτερα αὖθις εἰς κοινωνίαν ἄγεσθαι δικαιῶν, Plu. *Qu. conv.* 639B, σκόπει δὲ μὴ μᾶλλον ἔφη τὴν κατὰ χρόνον τάξιν Ὅμηρος ἀποδείκνυσιν· πρῶτον γὰρ ἀεὶ πυγμὴ παρ' αὐτῷ, δεύτερον πάλη, καὶ τελευταῖον ὁ δρόμος τῶν γυμνικῶν ἀεὶ τέτακται, *Mul. virt.* 253E, οὐδὲν οἰόμενοι τῆς κατὰ χρόνον τάξεως δεῖσθαι τὴν ὑποκειμένην ἱστορίαν, [Gal.] *Foet. form.* 2.663.12-3 K., καὶ περὶ τῆς κατὰ τὸν χρόνον τάξεως ἑκάστου τῶν μορίων.

δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. The structure of this medley of quotation and exegetic paraphrase would then be as follows: (a) Theophrastus, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι + (b) Anaximander, κατὰ τὸ χρεών – (α'), Anaximander, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας + (β'), Theophrastus, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. In other words, (a), ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι proleptically helps to explain the opaque (α'), διδόναι γὰρ [γάρ being epexegetive] αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας, and (β'), κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, conversely explains the preceding opaque formula κατὰ τὸ χρεών.

So, supposing Theophrastus' formula «according to the order of time» indeed explains Anaximander's «according to what must be», the above suggestion that Theophrastus» «from which things coming to be is for the things that exist, to these their perishing too comes about» pertains at all times to the past, present, and future of the ὄντα in general is confirmed.

Before we attempt to interpret the phrase «for they make just redress and pay the penalty to each other for the injustice» (this is a bit clumsy attempt to render the *Wiederholungs*-relation between δίκην and ἀδικίας), we should be clear about the meaning of the phrase ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. The word αὐτά («this») here takes up the previous αὐτά and so refers to the ὄντα and what is affirmed of them. The word οὕτως not only qualifies the formula ποιητικωτέροις ὀνόμασιν, but belongs with the phrase as a whole, and goes more specifically with λέγων, thus marking a quotation[72]. The formula ποιητικώτερα ὀνόματα meaning «somewhat poetical words» cannot be exactly paralleled in either Aristotle[73] or the remains of Theophrastus, but compare Plato at the end of the myth of the soul at *Phdr.* 257a, τοῖς ὀνόμασιν [...] ποιητικοῖς τισιν[74], and e.g. Arist. *Po.* 1457b1-2, where he distinguishes between a κύριον ὄνομα and *(inter alia)* one that is a μεταφορά[75]. What Theophrastus

---

72. Cf. ARIST. *GC* 199b14-5, ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτως λέγων [discussed in what comes before] τὰ φύσει τε φύσιν, SIMP. *in Cael.* 77.4-5. Referring to a quotation which follows: Erot. *Voc. hipp.* 49.11 KLEIN, ATH. 3.64.17 KAIBEL, HIPP. *Haer.* 9.10.6 (HERACLIT. 21B63 DK); to one which precedes: PHLP. *Aet.* 107.22. Also to what precedes ARIST. *HA* 512b12, Συέννεσις μὲν οὖν καὶ Διογένης οὕτως εἰρήκασιν, THPHR. *Sens.* 61, οὕτως εἴρηκεν; to what follows Arist. *Sens.* 443a23, Ἡράκλειτος οὕτως εἴρηκεν.

73. ποιητικώτερος occurs twice in the *Corpus Aristotelicum,* viz. at *PA* 648a2 and *Prbl.* 958b21, where it means «stronger».

74. See K.J. DOVER, *The Evolution of Greek Prose Style,* Oxford 1997, pp. 103-6.

75. Also cf. *Rh.* 1406a5 ff., DOVER, *o.c.* (previous n.) 86-7, and A. LAKS, «Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore», in D.J. FURLEY and A. NEHAMAS, eds., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays,* Princeton 1994, pp. 283-305. At *Met.* 991a21-3 (μεταφορὰς ... ποιητικάς) and *Mete.* 357a24-7 (πρὸς ποίησιν μὲν γὰρ οὕτως εἰπὼν ἴσως εἴρηκεν ἱκανῶς, ἡ γὰρ μεταφορὰ ποιητικόν) Aristotle criticizes, respectively, Plato and Empedocles.

means, of course, is that Anaximander's turn of phrase is metaphorical. In his view the ὄντα in general (think of the cosmogony and cosmology) are not *agents* so this form of speech is not really appropriate in a physicalist context[76]. One should compare his criticism (without mentioning the name) of Aristotle's explanation of the motion of the heavens[77] at *Met.* 5a14b16. The butt of his critique in this other passage is what he calls the ἔφεσις of the heavenly bodies: to be consistent, one should attribute a soul to them, otherwise the use of ἔφεσις to explain what happens would be a mere «similitude and metaphor» (*Met.* 5b1-2, εἰ μή τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν).

The emphatic combination δίκην + τίσιν practically amounts to saying the same thing twice over. It cannot be paralleled. The only formulas I have found which come close are, first, Pl. *R.* 616a, where Plato puts δίκας τε καὶ τιμωρίας [τιμωρία being about synonymous with τίσις] on a par (but this is in the myth, and the style of Plato's myths is poetic)[78]. The second is in a poem to be dated to the imperial period, viz. a *Hymnus in Dionysum*[79], where τίσις is a consequence of the δίκη Zeus has established for those who fight the gods. Anaximander's διδόναι [...] δίκην [...] τῆς ἀδικίας is certainly emphatic, a sort of polyptoton[80]. Whether in Anaximander's own day and place this would have been considered poetic remains to be seen: there is no evidence one way or the other. Even so, Theophrastus' point may well be anachronistic. As to the formula κατὰ τὸ χρεών, Theophrastus – who himself never uses the word χρεών – will not only have regarded the quasi-personification by means of the article (suggesting «Fate») as poetic, but also have been reminded of χρεών as euphemistically signifying

---

76. Compare, on the other hand, GOETHE'S «Selbstanzeige» of his novel *Die Wahlverwandschaften:* «Er [scil., der Verfasser] mochte bemerkt haben, daß man in der Naturlehre sich sehr oft ethischer Gleichnisse bedient, um etwas von dem Kreise menschlichen Wissens weit Entfernte näher heranzubringen [.]» In: *Werke.* Hamburger Ausgabe Bd. 6, München [10]1962, p. 639.

77. The divine First Mover (a final cause) acts by «causing motion the way an object of love causes motion» (*Met.* 1072b3).

78. DOVER, *l.c.* above n. 74.

79. P. Ross. *Georg.* 1.11.55-6, τοίην [οὖν] ἐρίδουπος ἐπεκράανε Κρονίων / ἀνδράσι θειομάχοισι δίκην, ἵνα τῖσις [ἕπ]ητ[αι]. PROCL. *In R.* 2.184.14 ff., wilfully explaining PL. *R.* 616a by referral to *Grg.* 525b-c and *Lg.* 728c (where Plato in fact states the difference), distinguishes between δίκη and τίσις. So does OLYMP. *In Grg.* 47.7.1 ff., the latter arguing that ἡ μὲν γὰρ δίκη καθολικωτέρα ἐστίν and ἡ δὲ τίσις μερική.

80. See FEHLING (above, n. 33) p. 164, on «Wiederholungen stammverwandter Wörter», and J. D. DENNISTON, *Greek Prose Style,* Oxford 1952, p. 124 ff., on assonance. Some parallels found: PL. *Grg.* a-b (a quite rhetorical passage: note the polyptoton in Socrates' first and the *paralellismus membrorum* in his second clause), ΣΩ. ἆρ, οὖν οὐ δικαιοσύνῃ τινὶ χρώμενοι κολάζουσιν οἱ ὀρθῶς κολάζοντες; ΠΩΛ. δῆλον δή. – ΣΩ. χρηματιστικῇ μὲν ἄρα πενίας ἀπαλλάττει, ἰατρικῇ δὲ νόσου, δίκῃ δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας; D.CHR. *Or.* 59.7.6-7, τούτων δὴ τῆς ἀδικίας αὐτίκα μάλα ὑφέξεις δίκην (rhetorical); J.CHR. *in Matth. MPG* 57.472.6-7, οὐ καταβοᾷ δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀμυνομένη τῆς ἀδικίας τὴν ἐσχάτην ὑμᾶς ἀπαιτεῖ δίκην (higly emphatic); SYNES. *Ep.* 121.50-2, εὔχομαι καὶ οἴκοι καὶ ἐπὶ τῶν κοινῶν ἱερῶν ὑπερσχεῖν τῆς ἀδικίας τὴν δίκην καὶ πο-

«death», a meaning that is not appropriate to what is inanimate. Furthermore, there exists only one parallel for the formula κατὰ τὸ χρεών (but without τό) in the whole of extant Greek literature, viz. Heracl. 22B80 DK, εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών. Here χρεών is Diels' generally accepted emendation of χρεώμενα, the conjecture itself being inspired by Anaximander's κατὰ τὸ χρεών. If this is correct (no better alternative having been proposed), Heraclitus' use of the formula – also note its context – confirms its poetic character. In poetry and prose one finds the expression χρεών (ἐστι etc.), simply meaning «(it) must», or «should», or «is necessary»; no article here[81]. And there is only one further parallel for τὸ χρεών in the sense one needs in Theophrastus' quotation, viz. Chrysippus' explanation of the various appelations of Fate according to Diogenianus' summary[82].

On the other hand, neither the phrase ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι nor the formula κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν can be said to be poetic in the sense required by Theophrastus' observation. This, I believe, is decisive with regard to the difficult question of the extent of the verbatim quote from Anaximander[83].

6. I have argued above that the Infinite which *qua* principle does not come to be, cannot be one of the ὄντα which «make just redress and pay the penalty to each other for the injustice». The ὄντα, moreover, like parties in a trial, make just redress and pay the penalty to *each other,* not to the Infinite. If what is going on is compared to the injustice which leads to a lawsuit, to the lawsuit itself, and to its outcome, one needs a judge (or umpire). This judge, one surmizes, is the divine Infinite which according to Aristotle «steers and surrounds all things»[84]. Parties in a (civil) lawsuit do not make just redress and pay the penalty to the judge. But we may also think of a law which has become ingrained in nature in general, just as the unwritten laws – sometimes, as in Sophocles' *Antigone,* said to be of divine origin – of humanity, or of the Greeks[85], have or should have

81. Already PARM. 28B2.11, 8.11 and 8.54 DK. Frequent in tragedy (esp. Euripides) and comedy. 8 instances in Democritus (e.g. 68B39 DK), often in Thycydides and Plato, 6 instances in Aristotle (e.g. *EN* 1094a28).

82. *Ap.* EUS. *PE* 6.8.8-10, 323.13 MRAS (~ *SVF* 2.914). Here Χρεών (as well as πεπρωμένην and εἱμαρμένην) should be written with a capital, just as Μοίρας, Λάχεσιν, Ἄτροπον, and Κλωθώ. There is a single instance of τὸ χρεών in PLATO: *Phdr.* 255a7 (the myth; cf. DOVER, above, n. 74). For χρεών as «fate» (or «death») cf. LSJ s.v. II.1, KRS, p. 118; in archaic and classical literature this meaning is virtually restricted to poetry.

83. Accordingly I agree with F. DIRLMEIER, «Der Satz des Anaximandros von Milet», *RhM* 87, 1938, repr. in H.-G. GADAMER, ed., *Um die Begriffswelty des Vorsokratiker,* Wege der Forschung, p. 9, Darmstadt 1968.

84. Above, text to n. 33.

85. Cf. e.g. SOPH. *Ant.* 450-61, Pl. *L.* 793a, XEN. *Mem.* 4.4.19, ARIST. *EN* 1162b22-3, ANAX. *Rh. Alex.* 1.7-8.

become interiorized (naturally they can be formulated).

We may recall that Aristotle argues that Anaximander and other natural philosophers attribute the function of the moving, or efficient, cause to their material principle, and that this is a mistake. Even so the mistake, according to him, was made. In what way the Infinite manages to direct (κυβερνᾶν - another metaphor) the coming to be and perishing that is going on remains unclear. Anaximander says κατὰ τὸ χρεών, «according to what has to be»[86]. This is not very helpful. One understands why Theophrastus, appealing to a different register, explained this as «according to the order of time»[87]. Apparently, and not unreasonably, Theophrastus thought of what we would call laws of nature, whereas Anaximander described what has to be in moral terms. Nonetheless, such unclarity is *de rigueur* when a divine being is concerned, whose ways are for the most part hidden from man. If an implicit argument is involved, it has to be the above one from analogy: where unjust behaviour has occurred and justice is done there will be a law that should be applied. The *comparatum* may be an unwritten law, recognized as fundamental for human behaviour. Most probably the kind Anaximander had in mind is indeed an unwritten law, this time pertaining to a world-system as a whole, just as the unwritten laws which pertain to humans alone do or should determine certain types of human behaviour. But if he thought of positive law one needs a lawgiver who has formulated it, and a judge who applies it. Then, in the present case law, lawgiver, and judge are one and the same divine entity.

For the verb κυβερνᾶν in relation to δίκη[88] compare Cleanthes' words in the

---

86. Cf. above, note 81 and text thereto.

87. Cp. THEOPHRASTUS on Heraclitus *ap.* SIMP. *in Ph.* 24.4-6 quoted above, n. 71, and the comments of DIRLMEIER (above n. 83) 91-2.

88. *ap.* STOB. 1.1.12 (~ *SVF* 1.537), ὸς δὲ κυρῆσαι / γνώμης, ἧ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς. Compare HESIOD's prayer to Zeus *Op.* 9, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας. HEROD. *Mim.* 2.99-100 has his γραμματεύς advise: πάντα τὴν δίκην ὀρθῇ / γνώμῃ κυβερνᾶτ', which according to Headlam *ad. loc.* is «one of the commonest metaphors». According to AET. 2.7.1 Diels (this part in STOB. 1.22.1a only; ~ 28A37 DK) Parmenides called the «cause of all movement and coming to be» (αἰτίαν πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως) by the names of δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον [...] δίκην τε καὶ ἀνάγκην. This presumably is an *interpretatio* of, *inter alia*, the δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ (we are not told in what way she manages this) of 28B12.10 DK. CLEM.AL. *Protr.* 10.100.4 wants his sailor to «call in the help of the heavenly helsman» (τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν). Also cf. PI. *P.* 1.86-7 (also quoted Stob. 3.11.7), νώμα δικαίῳ / πηδαλίῳ στρατόν – the scholia *ad. loc.* explain: νώμα [...] ἀντὶ τοῦ κυβέρνα. For the idea compare HERACL. 22B64 DK *ap.* HIPP. *Haer.* 9.10.7, τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός (also *ap.* PHLD. *Piet.* 6a, p. 70, Gomperz, who adds καὶ Ζ[–scholars like to read Ζ[εύς). οἰακίζει is explained by Hippolytus *loc. cit.* as κατευθύνει; see further G.S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, [2]1962, pp. 354-6, M. MARCOVICH, *Eraclito. Frammenti*, Florence 1978, pp. 295-8. Compare also GREG. NAZ. *Carm. seips. MPG* 37.1425.14, πῶς οἰακίζει· κυβερνᾷ. PL. (?) *Clit.* 408b speaks of the «art of steering human beings – this art which you often call political, Socrates'; see S.R. SLINGS, *Plato: Clitophon. Edited with introduction, translation and commentary*, CCTC 37, Cambridge 1999, p. 120, where he usefully compares *Euth.* 291d, and *ibid.* p. 295, for literature on this nautical metaphor.

hymn to his supreme divinity, Zeus, at lines 34-5: «allow me to attain the knowledge trusting which, with the help of what is just, you steer all things».

Accordingly, I believe that the phrase διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας plus its elucidation ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι should be explained along the following lines. Some of the things that were at one time did commit injustice towards others, for (if we may trust ps. Plu. *Strom.* 2, quoted above, p. 36) the separation which resulted in the formation of the heavenly rings is a violent process. On the other hand, the penalty eventually paid by the sea when, as Theophrastus has it (cited above, p. 36) it is dried up by the action of the fire (in the rings, presumably) also is a result of violence on the part of this fire. Accordingly, their injustice toward each other is compensated for, but not (when we think of the history of a world-system) at the same time. When we think (as is usually done) of cosmic processes on a far smaller scale, such as the change from day to night and conversely, or seasonal change, we again have events that are not contemporaneous but sequential, i.e. κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

The quite common interpretation of Theophrastus' Anaximander as the inventor of a stable cosmic equilibrium[89] and so as in a way anticipating the cosmogony and cosmology of Plato's *Timaeus* (but Plato, of course, has to invent a supernatural reason to prevent the destruction of the world), fails to fit such data as are available. Theophrastus' general formula ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι should apply to all ὄντα at all times. It is applicable to the world of our experience, where the day comes from the night into which it perishes. But it is also applicable to the past process of coming to be from the Infinite of whatever was around at the time, and to the coming into being of the main components which constitute our world during the cosmogonic process, as well as to their final disappearance. By eventually destroying each other the main ingredients (earth, sea, fire) of the world too give compensation to each other of the injustice they have been guilty of. This compensation is just and unjust at the same time (δίκην ἔριν, as Heraclitus says in the fragment where possibly he has Anaximander in mind, see above, p. 42): for instance, by being destroyed into fire the sea presumably is punished, pays compensation to fire for what happened at the time of the cosmogonic explosion, but fire is guilty of injustice in getting this compensation viz. by

---

89. Thus G. VLASTOS, «Equality and justice in early Greek cosmologies», *CP* 42, 1947, pp. 156-78, repr. in FURLEY and ALLEN (above, n. 3) 56-91, though admitting that an Anaximandrean world-system must come to an end, and most eloquently and influentially KAHN (above, n. 3) 166-96. Contra: G. FREUDENTHAL, «The theory of the opposites and an ordered universe: physics and metaphysics in Anaximander», *Phronesis* 31, 1986, pp. 197-228, and J. ENGMANN, «Cosmic justice in Anaximander», *Phronesis* 36, 1991, pp. 1-26.

destroying the sea in the end. For this, again, it presumably pays the penalty to the sea by being slowly extinguished. Explosion is counterbalanced by implosion. This *lex talionis* leaves no survivors. These entities pay the penalty to each other for the injustice commited against each other not only during the cosmogony and the existence of the world as we know it, but also by vanishing into the Infinite, in successive stages and by proxy, i.e. via transmutation into something else. The heavens, or rather what is left of them, eventually have to obey the general law according to which perishing must occur into what things have come from.

Because a vaiety of different and subsequent process are *summarized* by the formula ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, «that from which they come to be and into which they perish' is expressed by means of a relative pronoun in the plural. So this plural should no longer present a problem. The plurality ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα at issue comprizes the Infinite (itself exempt from birth and death) as first beginning and ultimate end, and in between this beginning and end those of the main cosmic masses, and of the individual objects and living beings. According to Theophrastus' interpretation, of course.

JAAP MANSFELD
UTRECHT UNIVERSITY

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ ΚΑΙ ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ ΠΕΡΙ ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Οἱ μόνες λέξεις ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν πραγματεία του Ἀναξιμάνδρου, εὑρίσκονται στὴν παράθεση ἑνὸς χωρίου ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Θεοφράστου, τὸ ὁποίο ἔχει χαθεῖ (ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ ὁρισμένες τέτοιου εἴδους παραθέσεις). Ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ἀναξιμάνδρου ἀπὸ τὸν Θεόφραστο, ὀφείλεται σὲ ἐκείνην τοῦ Ἀριστοτέλους δὲν εἶναι ὅμως ταυτόσημη με αὐτήν, ὅπως ἡ τελευταία αὐτὴ διαμορφώνεται ἀπὸ διάφορα χωρία προερχόμενα ἀπὸ πραγματεῖες του. Φρονῶ ὅτι κανεὶς πρέπει νὰ ξεκινήσει τὴν προσπάθειά του, ἀπὸ τὸν διαχωρισμὸ τῶν χωρίων τοῦ Θεοφράστου μέσα ἀπὸ τὸ κείμενο τοῦ Σιμπλικίου καὶ κατόπιν νὰ προσπαθήσει νὰ κατανοήσει τὰ κείμενα αὐτὰ μὲ ὅρους Περιπατητικῆς Φιλοσοφίας. Οἱ διαφορὲς μεταξὺ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου δύνανται νὰ ἐξηγηθοῦν. Τὸ δύσκολο ἐξηγητικὸ μοντέλο τοῦ Θεοφράστου ποὺ συνοψίζεται στὴ φράση: «οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ κόσμοι ποὺ ἐνυπάρχουν σ' αὐτούς» μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθεῖ ὑπὸ τὴν ἔννοια μιᾶς κοσμογονίας σὲ δύο στάδια (ὅπως καὶ στὸ χωρίο ἀπὸ τοὺς *Στρωματεῖς* τοῦ Ψ/Πλουτάρχου). Μία ἐξαντλητικὴ ἔρευνα γιὰ παρόμοιες, παράλληλες ἐκφράσεις μὲ ἐκεῖνες ποὺ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τὸν Θεόφραστο καθιστᾶ προφανὲς ὅτι τὸ μόνο χωρίο ποὺ ἔχει παρατεθεῖ αὐτολεξεὶ ἀπὸ τὸν Ἀναξί-

μανδρο (οἱ «ποιητικὲς λέξεις») εἶναι τὸ ἑξῆς: «*Κατὰ τὸ χρεών· διδόναι ... δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας*». Κάποια περαιτέρω συμπεράσματα εἶναι ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος, ὅπως παραδίδεται ἀπὸ τὸν Θεόφραστο, ὄχι μόνον ἔκανε λόγο γιὰ κοσμογονία ἀλλὰ περιέγραψε ἀκόμα καὶ τὴν καταστροφὴ τοῦ κόσμου· ἐπιπλέον ὅτι δὲν ὑφίσταται κανένα ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ὑπόθεσης ὅτι εἶναι πιθανὸν νὰ ἔχει ἀναφερθεῖ καὶ σὲ ἄπειρους κόσμους.

JAAP MANSFELD

XENOPHANES' CONTRIBUTION TO THE EXPLANATION OF THE MOON'S LIGHT

Studies in archaeoastronomy have established that many ancient cultures, from as far back as the fifth millennium B.C.E., kept records — though often not in writing — of the moon's cycles.[1] By contrast, the discovery that the moon derives its light from the sun came relatively late: it appears to have been made uniquely by the ancient Greeks, in the sixth or fifth century B.C.E. One is immediately inclined to ask: Precisely when, and by whom, or at least in what context or milieu, was the discovery made? I don't propose to revisit this larger historical question here; I shall only briefly review the *status quaestionis*.[2] My concern is rather to suggest that a philosopher who most definitely did not believe that the moon derives its light from the sun may nonetheless have drawn attention to data that ultimately clinched the case in favor of the correct explanation.

For convenience, let me refer to the true explanation of the lunar phases either as the «heliophotistic» model or simply as «heliophotism». There is general agreement that the model is well-attested for two mid-fifth century figures: Anaxagoras and Empedocles.[3] What makes the evidence especially compelling in these two cases is that heliophotism is put forward by both philosophers in close association with the true explanation of solar and lunar eclipses. Working backwards in time, it is reasonable for us to expect that the true explanation of lunar phases should have preceded that of eclipses. And indeed we have solid evidence in favor of placing that logically prior discovery a generation earlier.

---

1. In the case of some isolated findings, the evidence is of far greater antiquity. See Anthony F. Aveni, *Ancient Astronomers* (Montreal, St. Remy Press/ Washington, D.C., Smithsonian Books, 1993), pp. 18-19 and 22-24 (Neolithic Europe); 76-78 (China); 92-93 (Africa); 103-104 (Meso-America).

2. For the most recent canvassing of the evidence, see Georg Wöhrle, «Wer entdeckte die Quelle des Mondlichts?» *Hermes*, 123 (1995), pp. 244-245. The issue has been taken up again by two other scholars, in unpublished papers: Daniel W. Graham in «Parmenides' Scientific Discovery», a paper presented at an international colloquium on the pre-Socratics held in October 2000 at the Université Charles de Gaulle – Lille 3; Dmitri Panchenko in «Eudemus fr. 145: Wehrli and the Ancient Theories of Lunar Light». I am much indebted to both these scholars for my understanding of the ramifications of what I refer to (above) as the «larger historical question».

3. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, rev. Walther Kranz, 3 vols., 6th edn., Dublin & Zürich, 1952 (and all subsequent photo-reprintings), hereafter referred to as «DK». For Anaxagoras, see DK59B18, A76, A77. For Empedocles, B42-43, B45, A57, A59.

The second part of Parmenides' philosophical poem lays out — albeit with some emphatic disclaimers on Parmenides' part — a cosmology «of human beliefs», the «Doxa», as it has come to be known. There we find these two remarkably apt and expressive descriptions of the moon's behavior:

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς
Night-shining, wandering around the earth, a light from somewhere else . . . . (DK28B14)[4]

ἀεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο
Always gazing toward the shining beams of the sun . . . .(DK28B14)

What is said poetically and implicitly in these verses is made explicit in the Aëtius doxography: Parmenides held that the moon is illuminated by the sun (DK28A42). It is highly significant that Parmenides does not say ὑπὲρ γαῖαν, «above the earth», but περὶ γαῖαν, «around the earth». He has grasped that the moon's complete diurnal course, and — given heliophotism — the sun's diurnal course as well, take these two bodies on circular trajectories that lie partly above and partly below the earth.[5] But the testimonia also speak — which at first blush is confusing — of the moon's having a «fiery aspect» (πυρῶδες, πυρίνη) and of its being composed of a mixture of air and fire (DK28A37). The emerging consensus among interpreters is that Parmenides allowed for some residual fire in the moon (either exogenous, i.e., imparted by the sun along with light, or only endogenous, or both) so as to account for two quite familiar phenomena: the dim glow of the entire lunar disk on the early or late appearance of the lunar meniscus (just after or just before new moon the phenomenon we know today as «earthshine» or «earthlight»); and the residual reddish glow of the moon at the time of a total lunar eclipse.[6]

---

4. For the abbreviations in citations, see preceding note.

5. With the adjective ἀλώμενον Parmenides highlights the vagaries implied in the moon's sidereal period: the moon keeps shifting its points of moonrise and moonset from one day to the next.

6. Cf. WÖHRLE, p. 245. The better interpretation, I believe, is that the mixture of air and fire in the moon is nothing other than the play of sunlight on the inherently dark stuff that constitutes the moon. «Night» is one of the constitutive forms in Parmenides' «Doxa». He characterizes it as νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε, «obscure night, thick-textured and heavy body» (DK28B59). The doxographers' term «air» (ἀήρ) does not occur in the «Doxa»; but ἀήρ from Homer through much of early Greek literature is the stuff and factor of «mist» or «fog», something that makes for opacity and darkness. In Parmenides almost certainly it would be an aspect of Night. On this detail, the explanation offered by Karl Popper is exactly right. See the posthumous collection of his essays, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, London and New York, Routledge, 1998, pp. 72-73.

Might we say, then, that it was Parmenides who made the discovery?[7] Not necessarily. The simple fact that the explanation is offered in a context that is laden with irony[8], in the part of the poem devoted to «Opinions», should give us pause. And what is especially unsettling is that the explanation posits a play of light and darkness: precisely the constitutive duality that makes the cosmology «deceptive» and «untrustworthy» (cf. B8.52 κόσμον ... ἐπέων ἀπατηλόν, 8.54 ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν, 8.60 διάκοσμον ἐοικότα, B1.30 βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής).[9] Indeed, A42, the testimonium from Aëtius cited above, specifically does not name Parmenides as the πρῶτος εὑρέτης, «first to discover».[10]

That recognition is bestowed rather on two sixth-century figures: in one tradition of testimony, to Anaximenes (DK13A16); in another, to Thales (DK11A17b).[11] The first of these options has found no support among modern scholars. For we also have reports that Anaximenes posited two classes of celestial bodies: luminous ones, which are made of fire in its most volatile and sublimated form; and «invisible earthy bodies, moving about, along with the stars» (DK13A14, cf. A7). The moon is expressly included among the «fiery» bodies (A7). The conceptually accommodating explanation that has gained favor à propos of Parmenides (exogenous *and* endogenous fire) is not available for Anaximenes, whose moon is not an earth-fire compound: pure fire does not provide a reflective surface. The «invisible earthy bodies» are very plausibly a device intended to account for eclipses and occultations; and it is not unreasonable to suppose that Anaximenes had recourse to this second class of celestial bodies in order to account for lunar phases as well.[12] Accordingly, the

---

7. The question is answered affirmatively by Popper, pp. 87-88, 94-96, 136. Graham also has supported the affirmative (presentation referred to above, n. 2). Wöhrle, more cautiously, eliminates all other candidates except Parmenides and Anaxagoras (pp. 246-247).

8. For irony in the second part of Parmenides' poem, and in B14 in particular, see my *The Route of Parmenides*, New Haven & London, Yale University Press, ch. 9, esp. pp. 224-25 (repr. in my collection, *The Pre-Socratics*, 2nd edn., Princeton, Princeton University Press, ch. 14, see esp. pp. 314-315).

9. Here I make an observation directly opposed to the thesis advocated by Popper (p. 100 and passim): he holds that it was the play of light and shadow on the moon that prompted Parmenides' insight into the unseen («dark») reality of Being.

10. Our sources typically use the phrases πρῶτος ἔφη, «first to argue», or πρῶτος εὗρε, «first to discover».

11. One other sixth-century figure is mentioned in DK11A17b, but with no associated claim to the status of πρῶτος εὑρέτης, Pythagoras. In this case, there is near-universal agreement in recent scholarship that the reports reflect a doctrine that was held not by Pythagoras himself but by Philolaus and later Pythagoreans.

12. P. J. Bicknell has argued that the «invisible bodies» are the earthy cores of sun, moon, and planets, and that eclipses, according to Anaximenes, are caused by interstellar clouds: «Anaximenes' Astronomy», *Acta Classica*, 12 (1969), 53-85, esp. 56-71. The first part of this

prevailing view is that the ranking of Anaximenes as πρῶτος εὑρέτης of the heliophotistic model arose from the simple confusion of his name with that of Anaxagoras.[13]

The other option, that of Thales as πρῶτος εὑρέτης, has for a long time been viewed with strong skepticism by modern scholars — largely because of the unreliability of ancient reports, which, in the case of this quasi-legendary figure, are even more derivative and speculative than they are for the pre-Socratics in general.[14] But Dmitri Panchenko has recently provided a more favorable context for that option. In a series of articles[15], he stresses that we ought to respect the authority of Eudemus, who is the likely remote source for DK11A17b, the testimonium at issue. Connecting A17b with reports that Thales predicted a solar eclipse (DK11A5), Panchenko offers a fresh analysis of the relevant astronomical data, together with a new reconciliation of these data with the doxographical reports. He judges credible the report that Thales had grasped the moon-interposition explanation of solar eclipses (DKA17a), which makes viable the consideration that Thales may have also grasped the heliophotistic model.[16]

---

thesis requires a quite forced interpretation of the wording in Hippolytus' testimony: σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα πύρινα ὄντα ... ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμπεριφερομένας ἐκείνοις (DK13A7). The second part of his thesis, speculative though it is, may well be used to reinforce the standard interpretation Bicknell rejects. In certain cases (e.g., in lunar eclipses, at totality, at which stage the moon generally is still visible, albeit reduced to a reddish glow), the invisible earthy bodies may indeed be clouds: earthy exhalations (cf. ἐκ γῆς ... ἰκμάδα ἀνίστασθαι, A7) that have not progressed to the extreme of rarefaction.

13. Mistakes involving the three «Anax-» figures among the pre-Socratics (Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras) are common in student papers today. Panchenko, in the unpublished paper referred to above (n. 2) points out that such mistakes appear no less in our ancient sources.

14. At least on those grounds, I myself judge the skepticism reasonable. I do not, however, accept Wöhrle's argument (p. 244) that the vast plain of water on which Thales' earth rides precludes Thales' entertaining the hypothesis that the sun, when not in the sky, could still provide the moon's illumination. The auxiliary hypothesis of northern mountains (or of a terrestrial uplift toward the north), behind which region the sun hides in the course of the night, might have been exploited by Thales as it was exploited by Anaximenes and «many of the ancient cosmologists» (DK13A14).

15. See «Thales and the Origins of Theoretical Reasoning», *Configurations*, 3 (1993), pp. 387-414, esp. 399-404; *Journal of the History of Astronomy*, 25 (1994), 275-288. I also draw on the unpublished paper referred to above (n. 2).

16. It is worth noting, however, that the most comprehensive and detailed study of the evidence concerning Thales' contributions to early Greek science, that by Χρίστος Α. Τέζας (*Θαλής ο Μιλήσιος και οι αρχές των επιστημών*, Δωδώνη, παράρτημα αρ. 44, Ιωάννινα, 1990) rules out the possibility that Thales understood that the moon gets its light from the sun (p.166), or that he knew the true cause of eclipses (pp. 131-132). Τέζας reaches these negative conclusions even though he offers a generally sympathetic assessment of Thales' contributions to science, and defends at length (pp. 107-149) the credibility of the reports that Thales succeeded (with some measure of luck) in predicting a solar eclipse.

This conflict in our sources and in scholarship need not be resolved here. For what this review of the *status quaestionis* shows is that, even if heliophotism (or, in a bigger stretch, the moon-interposition model for solar eclipses) had been introduced right at the start of Greek cosmological thinking, by Thales, it took at least two generations for the model to gain other adherents. For, with the highly dubious exception of Anaximenes, there's no inkling of heliophotism among Thales' Ionian successors. Anaximander's explanation of lunar phases and of solar or lunar eclipses posited periodic or sporadic openings and closings (partial or total) of certain celestial vents (DK12A11, A21, A22); Anaximenes had a fiery moon and probably (as suggested above) explained lunar phases and eclipses by positing screening by earthy bodies; Xenophanes, whom I shall be discussing presently, posited regular and spasmodic «quenchings» of the moon's inherent glow (21A43); Heraclitus posited bowls of fire that would alternately turn, facing either down toward the earth or away from it (DK22A1[9-10]).

In broader scope, the resistance exerted against heliophotism by common-sense intuitions must have been formidable. Converts to the Greek Enlightenment may well have embraced the notion that the sun and the moon are purely physical objects — not divinities which, after making their respective disappearances in the west, wend their way back east through the interior of the earth or via the encircling river Okeanos. But before the «centrifocal» model of the universe[17] had engaged the attention of intellectuals — let alone captivated their imagination — any suggestion that the moon gets its light from the sun would have been countered (however unfairly) with seemingly stumping «common-sense» challenges such as these:

1. How can the moon continue to shine after the sun has set? That it should *seem* to shine more brightly in the hour or so after the end of twilight, or in the hour or so before the onset of dawn, is acceptable, given familiar intuitions of light contrast. But in the middle of the night, when the sun is long gone from the sky and sunrise is not yet approaching, why should it keep on glowing with undiminished brightness?
2. Why should the moon shine brightest when it seems to be farthest away from the sun, at full moon, and least bright when it appears closest to the sun, at first or last crescent? Why should its luminousness increase while it seems to be moving farther and farther away from the sun, in its waxing phase? Conversely, in the waning phase, why should luminousness decrease when the moon appears to be getting progressively closer to the sun?

---

17. Borrowing the apt terminology used in David Furley, *The Greek Cosmologists: Vol. I, The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 24-28, 53-57.

3. When both the sun and the moon are visible in the sky, at quadrature, either in waxing or waning phase, why do we just see the blue of the sky behind the white-glowing semicircle of the lunar disk? True, in our terrestrial environs, in total darkness, when a torch or lamp sheds its light on the right or left half of a convex and opaque object, only that illuminated half of the object is visible; the opposite side is lost in the surrounding darkness. When, however, the same object, in the same relation to the observer, has one side of it illuminated by the strong light of the sun in plain daylight, the effect is markedly different: there's only shading on the side that lies away from the sun; the object's surface features on that opposite side are distinctly visible; there is no blurring into the surroundings.

But now, in reverse role-play, let us consider what observations would have stimulated and nurtured belief in heliophotism. The crucial observations are none other than the ones recorded in Parmenides fr. B15: «Always gazing toward the shining beams of the sun». Though Parmenides must have envisaged the moon as spherical, the observations he summarizes with this semantically charged line of poetry would also have been compelling to an observer who saw the moon in the traditional way — as waxing and waning within the geometric confines of an actual or potential disk. Let me list all the relevant observations here, putting in parentheses those that are not directly implied by the language of B15:

a. When, at first crescent, the moon reappears after its two-three days of monthly disappearance, it does so in the western sky. Close behind the sun, visible just barely in the afterglow of sunset, it soon follows the sun into setting. In its brief time of visibility, the horns of the crescent point eastward, i.e., the convex edge of the thin crescent faces the setting sun. The darkened portion of the lunar disk is away from the sun.
b. As the moon waxes into first quarter, it is seen progressively higher in the sky at dusk, and it shines progressively longer before moonset. But the horns continue to point eastward, and the convex side of the waxing crescent continues to be oriented in the direction of the sun's disappearance below the horizon. (On the two-three nights after first crescent, observers with good eyesight can also see a thin luminous line which, starting from the two horns, completes the circle of the moon. Moreover, they can detect a faint glow on the darkened portion of the lunar disk — the phenomenon of earthshine that was mentioned above).
c. Later yet in the waxing phase, in the days before and after quadrature, the moon is now far enough from the sun and bright enough to be visible even before the sun has set. The effect of facing the sun is maintained: while the sun is also present in the sky, the luminous part is oriented toward the sun; after the sun has set, the luminous part is oriented in the direction of the

sun's disappearance below the horizon. (The thinly visible line at the opposite edge, and the faint glow of the unlit part of the disk are no longer visible. The unlit part is indistinguishable from the background — blue by day, black by night.)

d. Full Moon rises as the sun sets; Full Moon sets as the sun rises. The disks of the two luminaries are in direct opposition, «face-to-face», an impression that is heightened at moonrise by the familiar intuition of a human face on the moon.

e. As the moon wanes, rising later and later in the night during third quarter, it is its westward portion that becomes progressively darkened. The luminous part now appears oriented toward the east. After sunrise, both moon and sun are visible in the sky, and the luminous part is again on that side of the lunar disk which faces the sun.

f. In the last days of last quarter, the waning meniscus rises toward the end of the night or at dawn, just ahead of the sun. In its progressively brief time of visibility, before the risen sun's glare has blotted the moon out, the horns of the crescent point westward, i.e., the convex edge of the thin crescent faces the risen sun; before sunrise, the moon is oriented toward the region of the horizon where the sun will be appearing. The darkened portion of the lunar disk is, as always, away from the sun. (Once again one may be able to notice the thin luminous line that completes the circle of the moon, as well as the faint glow on the darkened portion of the lunar disk.)[18]

In Parmenides' hexameter line, the two spondees before the main caesura in B15 (– – | – – | – ∪) augment the emphasis on the word ἀεί, «always». It is relevant to remind ourselves here that in pictures not drawn from nature (cartoons, free drawings, illuminated manuscripts, and the like) one sometimes sees the horns of the moon pointing toward the sun; or the illuminated half of the lunar disk at quadrature facing away from the sun; or, in either of the gibbous phases, the darkened portion positioned between the illuminated portion and the sun. None of these things ever happen. Parmenides was right to have said ἀεί, «always», with such expressive emphasis. A modern manual for navigators and outdoorsmen records the same facts — with none of Parmenides' flare of poetry — through prosaic repetition of the word «always»:

> New crescent moon (waxing) always close behind the sun. . . . When full moon is rising the sun is always setting. . . . When the full moon is setting the sun is always rising.[19]

---

18. Cf. Harold Gatty, *Nature is Your Guide: How to find your way on land and sea*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1979.

19. Gatty, p. 218.

Anyone who has realized that observations (a)-(f) admit of no exceptions has either grasped, or is on the way to grasping, heliophotism.

And now to Xenophanes. This Protean figure of the Greek Enlightenment (poet, social critic, cosmologist, theologian, epistemologist) held that all luminous objects and apparitions in the skies (rainbow, lightning, St. Elmo's fire, comets, meteors, stars, moon, sun) are variant types or variant states of clouds (DK21B32, A38-A45).[20] And just as violent motion within ordinary clouds causes lightning, sustained internal motion or agitation within those other and extraordinary clouds causes luminescence.[21] Concerning the moon in particular, Xenophanes reportedly believed (DK21A43) that it is a νέφος πεπιλημένον, «compressed [or 'compacted', 'condensed', 'solidified'] cloud»;[22] that it shines with «its own light» (ἴδιον...φῶς); and that its monthly disappearance is caused by «quenching» (κατὰ σβέσιν). Generally speaking, among those clouds which we too would view as ordinary, the ones that are most compellingly seen as «compressed» are the familiar detached, fair-weather, «cumulus» clouds. More precisely, in modern meteorological terminology, these are known as «cumulus humilis» and «cumulus mediocris». Had the ancients developed a similar terminology, νέφος πεπιλημένον might very aptly have been the term for either type. The suggestiveness of this association of the moon with cumulus clouds has been noted by P. J. Bicknell:

> Quite often the moon is visible during the day, and sometimes it is seen against a clear blue sky amongst small high cumulus clouds. On these occasions the greyish white colour of the lunar disc is exactly the same as that of the surrounding clouds.[23]

Bicknell goes on to remark that bulging or hollow features, like those seen on cumulus clouds, are also conspicuous on the full moon, which is what prompts

---

20. See my essay «'X Is Really Y': Ionian Origins of a Thought Pattern», in K. J. Boudouris, ed., *Ionian Philosophy*, Athens, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 280-290. I shall be offering a detailed new reconstruction of Xenophanes' natural philosophy in a monograph, which is now in progress. One chapter of that work was presented, under the title, «Earth and Stars in the Cosmology of Xenophanes», at a meeting of the Society for Ancient Greek Philosophy, Chicago, Illinois, April 21, 2000, and also at the international colloquium on the pre-Socratics held in October 2000 at the Université Charles de Gaulle-Lille 3.

21. See A38 *νεφέλια κατὰ τὴν ποιὰν κίνησιν παραλάμποντα*, A44 *νεφῶν ... κινήματα*, A45 *λαμπρυνομένων τῶν νεφῶν κατὰ τὴν κίνησιν*.

22. The noun-participle combination, *νέφος πεπιλημένον*, probably reflects Xenophanes' exact wording, since the combination fits nicely into dactylic meter (⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑).

23. «A Note on Xenophanes' Astrophysics», *Acta Classica*, 10 (1967), pp. 135-136.

the familiar intuition[24] of a human face on the moon.

We may supplement Bicknell's felicitous observations by pointing out that the resemblance of the moon to a cloud is also striking vis-à-vis three other cloud types. Lenticular clouds (altocumulus lenticularis) appear to have a smooth white surface and an elegantly regular shape, that of a bulging disc or flattened sphere, and thus invite comparison with the moon at any phase between full-moon and quadrature. The pendulous white globules of mammatus clouds bear comparison with full and near-full moon. Finally, the lunar crescent in first or fourth quarter, when seen by day in the vicinity of cirrus uncinus clouds, can easily be mistaken for yet another of the hook-shaped tufts or filaments characteristic of this type of high-altitude cloud. At least the first[25] and third of these comparisons are very likely to have served as additional supports for Xenophanes' thesis.[26]

Be that as it may, it is the association of moon with ordinary cumulus clouds which is of greater significance in the present context. Cumulus humilis or cumulus mediocris are very common and very familiar. They tend to be uniformly opaque, and more or less convex in their geometry. Often bulbous as a whole or with bulbous parts and hollow features, they can have a shape that is sufficiently well-defined to suggest to observers comparisons not only with the moon but also with terrestrial objects, such as animals or artifacts. Let me distinguish here four situations and effects that involve play of sunlight on clouds.

i. In an otherwise clear sky, when seen in maximum opposition to the sun, as when the sun is low in the western part of the sky and the clouds low in the eastern part, or vice versa, cumulus clouds show distinctly their full expanse. Their overall tint contrasts with the background of the sky, and their bulges, folds, or hollows appear in high relief through various hues and grades of shading.
ii. When the sun and cumulus clouds are respectively located in opposite regions of the sky but mid-way between horizon and zenith, then the upper or frontal part of the cloud, the part that is geometrically closer to the sun

---

24. Xenophanes, the critic of anthropomorphism in religion, would, no doubt, have scoffed at this «intuition» as another instance of anthropocentrist prejudice.

25. Lenticular clouds are not rare in the Mediterranean region. In October 1998, off the southern coast of Crete, approaching the harbor of the town of Sfakyiá on a ferry, I personally observed a magnificently elegant, isolated lenticular cloud above the Cretan mountain range. I overheard several of the passengers on the ferry using the image of «flying saucer» (now commonly made by observers of lenticular clouds).

26. The second of these comparisons may be of marginal significance only, since mammatus clouds are more rare in the eastern Mediterranean region than they are, say, in the plains of the north American continent.

(«facing» the sun, as it were), is brightly lit. The upper or frontal edges, whether neatly curved or scalloped or frayed, show sharply against the blue sky. By contrast, the cloud's lower or rear portion is shaded and appears relatively flat and featureless. Moreover, the borders of that shaded part are often fuzzy, blurring into the clear sky with nothing like the sharp outline evident on the illuminated side.

iii. If a thick cloud is directly in front of the sun while both are close to the horizon, what we see at the cloud's border is a bright simmering line, and within the cloud's border we see a flat, featureless, brownish or grayish-black spread.

iv. Soon after the sun has set, clouds in the western horizon that are close to the point of sunset are likewise brilliantly colored at their border. Depending on their degree of thickness, the interior part, i.e., the part within the border, may appear either dark or translucently darker-colored. Clouds that are close to the horizon but farther toward the south or north appear as uniformly dark splotches — which is the appearance progressively assumed by all clouds as the afterglow of sunset diminishes.

The last two effects can also be striking with other types of clouds (such as swelling cumulus, stratocumulus, or altocumulus). However, shapeless clouds (such as stratus or cirrostratus) or thin translucent clouds (such as cirrus) are not suited to produce these effects — they have, of course, their own different and marvelous patterns of interacting with sunlight.

Comparison with the data cited in connection with Parmenides B15, those marked above as (a) through (f), makes one appreciate that the cloud-observations detailed in (i)-(iv) are intriguingly germane. In (i), we have extreme sun-cloud opposition, which corresponds to the circumstances of full moon. Worth additional notice is the fact that the full moon rises with a reddish tint, not unlike that of eastern-horizon clouds that glow with the last rays of the sun or in the sunset's afterglow. A like effect obtains as the full moon comes close to setting among western-horizon clouds in their pre-sunrise glow. In (ii), we have a large portion of the cloud (half, or somewhat more, or somewhat less) fully in the sun, the rest of it in the shade — which corresponds to quadrature and to either of the two gibbous phases, waxing or waning, i.e., either to (c) or to (e). In (iii) and (iv), we have effects that correspond to what is observed either in early first quarter, or late fourth quarter, i.e., to (a)-(b) and to (f). Of special note is the analogue of earthshine in the effects of luminous borders and darker translucent interiors of clouds in (iii) and (iv). Finally, the reduction of luminous clouds to dark splotches provides a perspicuous model for what occurs during the two-three days of the moon's total disappearance.

There must have been many among sky-gazers in the early fifth and even in the sixth century B.C.E. who had taken note of (a)-(f). As for awareness of the

play of sunlight on clouds, this reaches, no doubt, far into humanity's remote past. Among Xenophanes' Greek contemporaries and successors, awareness of that play of sunlight in the skies would have been made much keener for those who knew his theories, precisely because of his drawing attention to phenomena and effects involving clouds. What logically or heuristically may be the next step in suggesting the heliophotistic model is to connect (a)-(f) with (i)-(iv). Toward the making of this connection one can hardly imagine a better stimulus than Xenophanes' speculative identity thesis, his claim that the moon *is* a special sort of cloud.

The last two of the «stumping» challenges to heliophotism have easy rejoinders for those who have made that crucial connection. With respect to objection (2), one need only remark that at first or last crescent the moon is not necessarily closer to the sun. A cloud which cuts off the sun's rays need not be any closer to the sun than a cloud which glows in the east while the sun is low in the western horizon. With respect to (3), observation (ii) may well have been seen as cogently pertinent. When a cumulus cloud and the sun hold positions in the sky comparable to those sun and moon hold at or near quadrature, then too the darkened portion of the cloud blurs into the sky.

Early proponents of heliophotism would probably have experimented with the lighting of more or less spherical objects, seeking to understand how a single light source in a dark room would produce on such objects effects similar to those of the lunar phases. This would have been very much in the spirit of exploiting homey analogies, which is characteristic of early Greek cosmology. Nonetheless, nothing would have seemed more compelling toward explaining non-evident celestial effects than analogies drawn from other effects in the sky that are intuitively evident. And there would have been no better field for the study of light and shadow on convex objects than the grand spectacle of the play of light and shadow on clouds. Not that it would have taken extensive research to gain the requisite insight. Even isolated single observations under favorable conditions of just two of alignments (i)-(iv) of sun with cumulus clouds could have led to the conceptual breakthrough of heliophotism.

But if Xenophanes came so close to discovering heliophotism, why didn't he? Was it perhaps because he wanted no exceptions to the unified model he sought to apply to celestial bodies (all are clouds; all luminescence is the result of motion)? I think not. After all, ordinary clouds already provide exceptions to the kinetic theory of luminescence: brilliant white and other colors on the surface of clouds are quite obviously the effects of reflected sunlight. The conceptual block to heliophotism lay in another part of Xenophanes' cosmology.

He did not believe that the sun was on a circular orbit that took it under the earth; he held that the sun proceeds indefinitely westward on a straight line, its curved path above the earth being an illusion of perspective (DK21A41a). The

startling consequence of this, viz., that there is a steady procession of suns from east to west, he was willing to embrace. And he probably thought that in all the corresponding respects this was true of the moon as well — but we have no such testimony. Yet even with only the sun (or, more properly, the suns) on this rectilinear course, «stumping» objection (1) would have seemed insuperable. And there would have been other problems. By day, at waxing moon before and after quadrature, while sun and moon are together in the sky, the white glow of the moon is suggestively comparable (as Bicknell saw) to that of clouds. But once the sun has set, shouldn't the moon-cloud assume the appearance of other clouds at sunset? And as it approaches the western horizon, should it not regress, so to speak, to the state of back-sided illumination, assuming again the appearance it had in early first quarter? Heliophotism, accordingly, was not an option for Xenophanes. In the context of his own theory, it was required that the moon should have its own light.

Xenophanes' linear-planar cosmology found no adherents. But in the next generation, thinkers must have debated the case in favor of the new centrifocal model of the cosmos — and I leave undecided the issue whether this model was introduced by Anaximander, or by the Pythagoreans, or by Parmenides. In that dialectical environment, Xenophanes' cloud-phenomenology must have provided not only the opportunity and the stimulus but also no small part of the evidence from analogy that clinched the case for heliophotism.

If the argument I have pursued here is not misguided, then Xenophanes' cosmology is an arresting example of two poignantly contrasting circumstances in the history of science. A wrong theory may nonetheless spur observations that are eventually turned to good account by the right theory. And yet, as Heraclitus said, «Eyes and ears are poor witnesses for men if their souls are not conversant in the right language»[27]: or, as today's philosophers of science admonish us, observations may prove valueless to those who have made them if the observations are made without the benefit of the right theory — in the present context, the assumption that the sun and the moon circle under as well as over the earth.

A.-P. D. MOURELATOS
(Austin, Texas)

---

27. DK22B107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. As many commentators have pointed out, βαρβάρους ψυχάς must not be translated «barbarian souls». But «if their souls speak/understand a foreign tongue» is rather too weak. I have tried to capture the tinge of chauvinistic disdain by referring to the non-Greek language as «not . . . right».

Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΞΕΝΟΦΑΝΗ ΣΤΗΝ ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΟΥ ΦΩΤΙΣΜΟΥ ΤΗΣ ΣΕΛΗΝΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Ξενοφάνης οὔτε ἤξερε οὔτε πίστευε ὅτι ἡ σελήνη φωτίζεται ἀπὸ τὸν ἥλιο, κάτι ποὺ πρωτοεξηγήθηκε τουλάχιστον μιὰ γεννεὰ ἀργότερα (ἀσφαλῆ σχετικὰ στοιχεῖα ὑπάρχουν γιὰ τὸν Ἀναξαγόρα καὶ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, καὶ μᾶλλον πιθανὰ στοιχεῖα γιὰ τὸν Παρμενίδη). Στὴν κοσμολογία του Ξενοφάνη ὅλα τὰ οὐράνια σώματα ἢ φαινόμενα εἶναι τύποι νεφῶν, καὶ ἡ λάμψη τους ὀφείλεται σὲ ἐσωτερικὴ δόνηση – ὅπως ἡ ἀστραπὴ ὀφείλεται σε δόνηση μέσα στὰ σύννεφα. Ἡ ὀρθὴ ἐξήγηση τῶν φάσεων τῆς σελήνης ἐμποδίζεται ἀπὸ τὸ δόγμα τοῦ Ξενοφάνη ὅτι ἡ γῆ εἶναι ἄπειρος σὲ βάθος, ὥστε ν' ἀποκλείεται ἡ δυνατότητα φορᾶς, εἴτε τῆς σελήνης εἴτε τοῦ ἥλιου, κάτω ἀπὸ τὴν ὁριζόντιο ἐπιφάνεια τῆς γῆς.

Δὲν εἶναι ὅμως διόλου ἀπίθανο ὅτι αὐτὴ ἡ ἐσφαλμένη καὶ ἁπλοϊκὴ θεωρία συνέβαλε στὴ σύλληψη τῆς ὀρθῆς αἰτιολόγησης τοῦ φωτισμοῦ τῆς σελήνης. Ἔχοντας προτείνει ὅτι ἡ σελήνη δὲν εἶναι παρὰ *νέφος πεπιλημένον*, ὁ Ξενοφάνης προκάλεσε τοὺς συγχρόνους του καὶ τοὺς ἀμέσως ἑπόμενους στοχαστὲς νὰ παρατηρήσουν σημεῖα ὁμοιότητας τῆς σελήνης μὲ τὰ γνώριμα σύννεφα. Στὸ πλαίσιο τῶν σχετικῶν παρατηρήσεων, κάτι ποὺ σίγουρα θὰ ἐντυπωσίασε εἶναι τὰ φωτιστικὰ καὶ σκιαστικὰ ἐφὲ ποὺ ὁ ἥλιος ἀσκεῖ πάνω στὰ σύννεφα. Κατὰ πρόσωπο φωτισμένο, ἕνα σύννεφο τύπου «σωρείτης» δείχνει ἐμφανῶς τοῦφες καὶ κοιλώματα (πβ. τὸ «πρόσωπο» στὴν πανσέληνο). Πλησιάζοντας νὰ σκιάσει τὸν ἥλιο, ὁ σωρείτης φαίνεται σκοῦρος καὶ ὁμαλός, χωρὶς πλαστικὰ χαρακτηριστικά, μὲ μιὰ στίλβουσα λεπτὴ γραμμὴ εἴτε σ' ὅλη τὴν περιφέρεια τοῦ σωρείτη ἢ στὴν πλευρὰ ποὺ εἶναι γεωμετρικὰ πλησιέστερη στὸν ἥλιο (πβ. ἀρχὲς τοῦ πρώτου τετάρτου σελήνης καὶ τέλη του σεληνιακοῦ μηνός). Μερικῶς φωτισμένος, ὁ σωρείτης δείχνει καθαρὰ τὴν ἄκρη τῆς περιφέρειάς του ἀπὸ τὴν πλευρὰ ποὺ φωτίζεται ἀπὸ τὸν ἥλιο, ἐνῶ ἀπὸ τὴ σκιερὴ πλευρὰ ἡ περιφέρεια σβύνει συγκεχυμένα στὸ φόντο τοῦ οὐρανοῦ (πβ. σελήνη στὸν τετραγωνισμὸ ἢ στὶς μέρες πρὶν ἢ μετὰ τὸν τετραγωνισμό).

Ἡ κοσμολογία τοῦ Ξενοφάνη ἀποτελεῖ συναρπαστικὸ δεῖγμα ἐσφαλμένης θεωρίας ἡ ὁποία, παρὰ τὸ σφάλμα της, προωθεῖ παρατηρήσεις φαινομένων ποὺ τελικὰ ἀξιοποιοῦνται ἀπὸ τὴν ὀρθὴ θεωρία. Μᾶς δείχνει ἐπίσης πῶς καίριες παρατηρήσεις μπορεῖ νὰ μένουν ἄχρηστες ἐφόσον δὲν ἐλέγχονται ἀπὸ τὶς ἁρμόζουσες ὑποθέσεις – στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, τὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη κινοῦνται κυκλικὰ πάνω καὶ κάτω ἀπὸ τὴ γῆ.

Ἀλέξανδρος - Φοῖβος Δ. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ

PSYCHÉ ET COSMOS SELON HÉRACLITE

Introduction. Chez bien des philosophes présocratiques (Héraclite, Parménide, Empédocle), on rencontre une opposition déconcertante entre des affirmations d'inspiration spiritualiste sur l'âme et des affirmations d'apparence matérialiste dans leur conception de la nature de l'âme. Chez Héraclite, il y a l'âme «humide» de l'homme ivre, l'âme «sèche» du penseur sage (22 B 117, 118 D.-K.[16]) à côté de multiples fragments où seule l'affirmation d'un pur psychisme se trouve retenue. Chez Parménide, il y a le fragment 28 B 16 D.-K., selon lequel penser est «éclosion corporelle» – à côté des multiples fragments où il n'est question que de l'esprit et du penser, sans la moindre référence au corporel (28 B 4, B 6 D.-K., etc.). Chez Empédocle, l'Amour et la Haine ont «longueur» et «largeur» (31 B 17 D.-K.[16], v. 20) ou «poids» (31 B 17 D.-K., v. 19); mais l'observation du monde est pure activité de l'«esprit» (φρήν). Comment parvenir à concilier chez Héraclite, comme chez Parménide ou Empédocle, les deux types de discours apparemment inconciliables, le discours spiritualiste et un discours plus ou moins, semble-t-il, matérialisant, sinon matérialiste[1]? Or il faut constater qu'avant les philosophes présocratiques, les analyses poétiques du psychisme étaient totalement différentes. Point d'un tel dualisme à l'intérieur de l'âme. Chez Homère, chez Hésiode, chez Pindare, chez Archiloque ou chez Sapho, quand le poète fait intervenir les activités psychiques, aucune référence n'est faite à du corporel. On reste dans le domaine du pur psychique. C'est à partir d'une telle constation que nous en viendrons à proposer la thèse suivante: tantôt les présocratiques – et d'abord Héraclite – retrouvent, dans le sillage des poètes, une analyse psychologique du psychisme, tantôt ils introduisent, par souci d'objectivité physicienne, l'âme de l'homme dans la structure cosmique de l'univers.

I. Le psychologisme des poètes. Chez Homère, le principe de nos pensées, de nos sentiments, de nos sensations, ne se trouve pas encore désigné par le terme de ψυχή. Il se trouve désigné par plusieurs autres termes, mais renvoyant tous aux profondeurs du «psychisme». Il y a d'abord le doublet fréquent de

---

1. Le matérialisme n'en reste pas à l'explication par «les corps»; il envisage, derrière le corps, le substrat «matériel»: ainsi Leucippe ou Démocrite.

φρὴν et de θυμός. Ainsi, au chant I de l'*Iliade,* Achille remue ses pensées hostiles à l'égard d'Agamemnon. Il les remue «en son âme et son cœur», κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν. Ici Mazon traduit φρὴν par «âme», θυμὸς par «cœur». Âme et cœur sont à peu près équivalents. L'âme φρὴν comporte une nuance plus intellectuelle, θυμός, plus affective; φρήν, c'est l'âme en tant qu'esprit – θυμὸς c'est l'âme en tant que cœur. Toujours au livre I de l'*Iliade* Agamemnon rétorque à Achille en fureur: «Fuis donc si ton cœur (θυμὸς) en a telle envie» (I, 173). Il en est pour l'âme des dieux comme pour celle des hommes. Héra la divine dépêche Athéna auprès d'Achille.«La déesse aux bras blancs, Héra, m'a dépêché qui en son cœur (θυμὸς) vous aime (φιλέουσα) et vous protège (κηδομένη) tous deux, Agamemnon et Achille (209)». Pour Homère, chez l'homme, chez la divinité le principe des pensées et des sentiments, c'est d'abord φρὴν ou θυμός, sinon ψυχή, dont le sens homérique est autre.

À côté de φρὴν au singulier, Homère utilise aussi φρένες au pluriel, qui désigne plutôt l'âme en tant qu'intellect discursif. Toujours en *Iliade* I, Homère écrit: «Le dixième jour de la querelle entre Agamemnon et Achille, Achille appelle les gens à l'assemblée. La déesse aux bras blancs, Héré, vient de lui mettre en l'*intellect* (φρεσί, 55) cette pensée. Les hérauts messagers d'Agamemnon arrivent aux baraques d'Achille pour essayer de le convaincre de rendre Briséis. Les deux hérauts devant Achille, pris de crainte et respect, s'arrêtent sans un mot. En son intellect (ἐνὶ φρεσί, 333), Achille comprend. Le principe psychique de nos pensées-sentiments, c'est donc, pour Homère, θυμός, φρήν, φρένες. D'autres termes encore s'y adjoignent. Il y a le «cœur viril» ἦτορ (*Iliade,* I, 188). Il y a le «cœur ému» κῆρ (*Iliade,* I, 44) ou καρδία (*Iliade,* I, 395, 225).

C'est sur θυμός, φρήν, ἦτορ, καρδία, c'est-à-dire le «principe pensant» humain ou divin, que viennent se greffer les multiples «activités» psychiques caractérisant le héros ou le dieu. Il y a le «désir» ἐέλδωρ (*Iliade,* I, 41, 455) ou ἵμερος (*Iliade,* XI, 89). Il y a le «regret» πόθος (*Iliade,* 17, 439), il y a le «chagrin» ἄλγος (*Iliade,* III, 97) ou ἄχος (*Iliade,* I, 188). Il y a la «fureur» μένος (*Iliade,* I, 103), la «colère» μῆνις (*Iliade,* I,), l' «emportement» θυμὸς (*Iliade,* I, 192), le «dépit» χόλος, χολή (*Iliade,* I, 138). Il y a tous les termes tournant autour du vouloir: βουλή (*Iliade,* I, 5, 540, 537), βούλησθαι (*Iliade,* I, 112), ἐθέλειν (*Iliade,* I, 112, 554, 408). Il y a savoir: νοῆσαι (*Iliade,* I, 343), εἰδέναι (*Iliade,* I, 70) φρονεῖν (*Iliade,* III, 98) νοῦς (*Iliade,* I, 132, III, 63), les pensers πραπίδες (*Iliade,* I, 608).

C'est indépendamment des activités de l'âme qu'intervient, sous-jacent, le corps en une sorte de parallélisme psycho-biologique. Il y a d'abord le corps divin, le sang divin ἰχώρ (*Iliade,* V, 340). Il y a le corps humain ou animal: avec l'importance du cœur et du sang, avec l'importance de la poitrine στῆθος (*Iliade,* I, 189). «Dans sa poitrine virile, son cœur balance entre deux desseins»; avec l'importance des entrailles φρένες (*Iliade,* I, 103). «Terriblement ses

entrailles se gonflent d'une noire fureur». Il y a θυμὸς vie (*Iliade,* I, 205) souffle de vie (*Iliade,* I, 593).

Ainsi, pour Homère, corps et âme constituent deux plans, bien distincts de la nature des vivants (dieux, hommes, bêtes). Il y a d'une part les activités d'ordre proprement psychique. Il y a d'autre part les mouvements du corps.

Quant à ψυχή selon Homère, le mot désigne chez l'homme le «souffle de vie», ici-bas, d'abord, dans l'au-delà, ensuite. «Souffle» lié à la pensée, mais d'un autre ordre: l'ordre du vital. Lorsque meurt le θυμός, la φρήν, l» ἦτορ, que reste-t-il de nous? Homère admet *ici-bas* qu'en l'homme il y a accompagnement incessant du psychisme, du vital, du corporel. Dans l'au-delà ne subsistent: (1) qu'un souffle de vie à l'état d'ombre, ψυχή; (2) que notre corps, mais lui aussi à l'état d'ombre: σκιά. Toutefois, certains morts héroïques, s'ils sont questionnés par un vivant parvenu un bref moment à entrer dans le royaume d'Hadès, peuvent répondre à cet audacieux visiteur, évoquant le passé, interrogeant sur le présent les héros voyageurs demeurant en vie. C'est la célèbre *Nekuia* du livre XI de l'*Odyssée*, où Ulysse retrouve et fait parler, revenues un instant à la conscience de soi, les âmes des trépassés: âme de sa mère défunte Anticléia, âme de son ami défunt Achille, etc.

Chez Hésiode tout comme chez Homère, l'âme aussi bien que ses fonctions sont d'ordre purement «psychique». L'âme selon Hésiode se trouve désignée tantôt comme «intellect», νόος (*Théogonie* 51), tantôt comme «esprit», θυμὸς (*Théogonie* 98, 239, 536, 549, 551, 554, 641, 645), tantôt comme «cœur sensible» κραδία (*Théogonie* 99), tantôt comme «cœur passionné», ἦτορ (*Théogonie* 163), ceci par opposition au «corps», δέμας (*Théogonie* 260).

Ainsi, chez les poètes, tels Homère ou Hésiode, l'âme et ses activités ne sont que «psychiques». Aucun élément corporel ne s'introduit dans la structure de l'âme.

II. Les deux versants de l'âme selon Héraclite: le versant corporel et le versant proprement psychique. Du psychologisme des poètes, on distinguera la philosophie spiritualiste ou orphico-pythagoricienne, avec sa conception de l'âme prisonnière du corps-tombeau et sa croyance en la trasmigration des âmes. S'il y a une grande parenté d'Héraclite avec le psychologisme d'Homère ou d'Hésiode, il y a par contre un anti-pythagorisme héraclitéen. La conception philosophique de la spiritualité de l'âme chez les pythagoriciens est fort différente des conceptions psychologiques caractérisant le discours des poètes. Pour les poètes, le corps n'a rien d'un tombeau; selon les poètes, point de multiples réincarnations de l'âme; leurs conceptions de la ψυχή reposent simplement sur cette double affirmation: l'âme est de «nature» psychique, ses «fonctions» et «activités» sont d'ordre psychique. Or l'un des versants des affirmations d'Héraclite reste assurément en accord avec cette conception des poètes: c'est le versant concernant les «activités de l'âme». Toutefois, un autre

aspect des conceptions héraclitéennes de l'âme, c'est d'envisager que l'âme est en vérité scindée en deux plans: d'une part, un plan qui est – grande nouveauté – d'ordre physique, lequel rapproche l'âme des réalités corporelles du cosmos; d'autre part, un plan qui demeure psychique, lequel concerne non pas la «nature» de l'âme, mais ses «fonctions» et «activités». Telle se présente la démarche préscientifique des présocratiques dans l'étude de la structure duelle de l'âme. Héraclite, comme beaucoup de penseurs présocratiques, avait une conception mi-corporelle, mi-psychique de l'âme. Il en sera de même chez Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite. Ils ne sont «poètes» que lorsqu'ils parlent des «activités» , mais non de la «nature» de la ψυχή.

Les conceptions nouvelles d'Héraclite sur l'âme se retrouvent, modulées, chez beaucoup de présocratiques, avant que vienne à surgir et à s'y opposer une tout autre conception de l'âme, celle du spiritualisme de Platon et d'Aristote. Chez Héraclite, qu'il s'agisse de l'âme de l'homme, de celle des dieux, de celle de l'animal, l'âme est toujours duelle, à la fois réalité physique et réalité spirituelle. Or ceci est possible si l'on distingue «nature» et «fonctions» de l'âme. Par son versant «naturel» l'âme est réalité «corporelle», s'inscrivant dans la corporéité des autres corps du cosmos: corps, subtil face aux corps matériels constitutifs du monde (feu, air, eau, terre). Par son versant «fonctions» et «activités», l'âme est réalité psychique, ses fonctions et activités psychiques venant se greffer sur le fond «physique» qu'est la «nature» de l'âme. Nature d'une part, fonctions et activités d'autre part constituent ainsi un dualisme radical à l'intérieur même de la structure complexe de l'âme chez Héraclite, selon qu'on envisage le niveau d'une étude d'ordre préscientifique de l'âme ou d'une étude proprement psychologique de l'âme, cette dernière se situant quant à elle dans le prolongement de l'analyse psychologique des poètes (Homère, Hésiode, Pindare, Eschyle). L'influence du dire psychologique des poètes s'allie à une étude qui se veut d'ordre quasi scientifique. Pour désigner l'âme, Héraclite ne dit plus θυμός, φρήν, ἦτορ. Chez Héraclite c'est le terme ψυχή qui signifie l'âme en tant que principe fondamentalement psychique, exceptionnellement en tant que principe de vie (B 85 D.K.). Le terme se rencontre dans onze fragments «B» retenus par Diels-Kranz, dans deux passages des textes figurant en «A»: B 12, B 36, B 45, B 67 a *(anima)*, B 68, B 77, B 85, B 98, B 115, B 117, B 118 – et A 15, A 17. Or bon nombre de ces fragments, indépendamment de toute référence à la corporéité de l'âme, concernent ce principe proprement psychique qu'est l'âme (12, 45, 67 b, 68, 77a, 115). Plusieurs de ces fragments énoncent, par contre, le versant proprement corporel de l'âme: B 36, B 98, B 117, B 118 D.K. D'autre part, enfin, quand il s'agit pour Héraclite d'envisager la multiplicité des «fonctions» ou des «activités» de l'âme, le côté corporel de l'âme s'efface entièrement: B 1, B 17, B 40, B 93, B 114, B 33, B 18, B 55, B 107 concernant λόγος, μάθησις, θυμός, ἡδονή, αἴσθησις. Ici de nouveau les textes héraclitéens retrouvent la

veine psychologique qui animait les poètes.

III. Versant corporel de la ψυχή; liaison entre corporéité de l'âme et corps constitutifs du cosmos. Pour appréhender ce qu'est le versant corporel de l'âme selon Héraclite, il convient de préciser comment Héraclite a envisagé la hiérarchie des réalités constituant le monde. Au fondement de toutes choses, Héraclite pose les quatre éléments corporels et fondamentaux: le Feu, l'Air (ou l'Ether), l'Eau, la Terre. C'est à partir des quatre corps élémentaires que sont constitués les corps matériels visibles, audibles, tangibles: les astres et le ciel (Feu et Air), la mer, les fleuves, les étangs (Eau), les plaines, les vallées, les montagnes (Terre). Ces corps vivants sont des réalités corporelles dans lesquelles les corps matériels se retrouvent, mais physiologiquement transformés. Les organes, le cœur, le cerveau, les poumons, les os, les chairs, etc. sont formés de parcelles, organiquement ordonnées, des quatre corps matériels visibles.

Vient enfin le niveau de la ψυχή. La ψυχή est elle aussi constituée corporellement. Elle est formée de feu et d'air, mais ici en tant que réalités subtiles et invisibles; elle peut aussi être pénétrée, quand elle est en contact avec le sensible, par des portions d'eau, mais elles aussi subtiles et invisibles. En ce qui concerne le souffle vital – niveau le moins élevé de la ψυχή, il est constitué d'air. La pensée brouillonne (les sens, le plaisir et la douleur, les émotions troubles, les λόγοι bavards) comportent mélange d'air et de feu, ici caractérisés par leur lenteur, et auxquels des éléments d'eau souvent s'ajoutent. La pensée claire, c'est-à-dire, le discours vrai (λόγος), l'intellect (νόος), l'intelligence intuitive (φρήν) comportent, en leur partie non psychique, un côté constitué d'air vif et subtil et de feu vif et subtil.

Pour Héraclite physicien, la mort de l'âme et sa venue à l'existence s'inscrivent dans le cycle des éléments corporels. Ici un témoignage de Clément d'Alexandrie s'avère fondamental. Dans le fragment B 36 D.K., on lit: «Pour les âmes, mort de devenir eau, pour l'eau, mort de devenir terre, mais de la terre naît l'eau, et de l'eau l'âme»[2]. L'eau peut faire penser aux humeurs et au sang, la terre à la chair et aux parties osseuses. L'on pourrait donc croire que ce fragment indique comment l'âme se forme à partir des éléments aqueux du corps et y retourne, que les éléments aqueux proviennent eux-mêmes des éléments terreux puis y retournent. (Schuster, Gigon, Marcovich, Bollack-Wissmann). En réalité le contexte de Clément amène à penser que la vie et la mort des âmes et des corps sont intégrés aux échanges cosmiques. Le texte de Clément n'est pas l'expression d'un cycle qui serait purement physiologique. Il s'agit ici de la description d'un cycle cosmique, selon lequel l'âme en tant que

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 17, 2 (p. 435 Stählin).

«nature» corporelle s'inscrit parmi les autres corps du cosmos. L'âme est fondamentalement feu et air. Quand l'âme meurt, le corps se résout en eau et en terre. Quand un corps vivant vient à naître, il se constitue à partir d'éléments de terre et d'eau. Mais l'âme elle-même en tant qu'elle est corporellement constituée, ne devient qu'accessoirement eau (par exemple, dans la sensation, dans l'ivresse); elle est fondamentalement – ce que d'autres passages que celui-ci précisent -, air et feu.

Un texte du stoïcien Arius Didyme cité par Eusèbe indique bien comment l'âme (constituée fondamentalement de feu et d'air) peut en quelque sorte s'aliéner et devenir ainsi «humide» (ὑγρή) quand elle se trouve en contact avec l'humide (ὑγρά) des choses ou de son propre corps. C'est ainsi que doit se lire le fragment B 12 D.K.: «Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves affluent d'autres et d'autres eaux; et certes les âmes s'exhalent de l'humide». Ce passage, de prime abord déroutant, nous explique en réalité comment c'est à partir des sensations que l'âme parvient au connaître. De l'humidité changeante des corps sensibles extérieurs (constitués d'eau et de terre) et de l'humidité de notre propre corps se dégage («s'exhale») l'activité mi-corporelle mi-psychique (feu, air) de notre âme pensante. L'âme ne devient pas pour autant vraiment eau, mais seulement présence «humide». L'âme, en tant que principe intellectuel ordonnateur a pour fonction de s'évader de cet humide et trouble «fleuve» des sensations et des mouvements de son propre corps. Cette humidité accessoire de l'âme ne se rencontre point seulement, selon Héraclite, au niveau psycho-corporel inférieur qu'est celui du sentir. Cette humidité de l'âme caractérise aussi les moments plus ou moins épisodiques où l'âme se laisse entraîner par l'ivresse et par le plaisir. Quelques fragments célèbres en témoignent. Ainsi le fragment B 117 D.K.: «L'homme, quand il est ivre, est conduit par un enfant impubère, - titubant, ne sachant où il va, ayant l'âme humide». Ainsi encore le fragment B 77a D.K.: «Pour les âmes, devenir humides: plaisir ou mort». C'est par opposition à ces textes sur l'«humidité» de l'âme qu'il faut situer le non moins célèbre passage sur l'âme «sèche»: le fragment B 118 D.K. est caractéristique du niveau psycho-corporel de l'âme qu'éclaire la vérité du λόγος: «Eclat du regard: âme sèche, - la plus sage et la meilleure».

Outre le niveau de l'âme «humide» et celui de l'âme «sèche», les textes héraclitéens retiennent encore un autre niveau de la ψυχή, niveau le plus fruste certes, mais qui est non moins essentiel chez tout être doué de vie; ici c'est l'âme en tant que principe purement corporel de la vie et des mouvements spontanés des vivants: c'est l'âme souffle, non pas constituée d'air et de feu, mais constituée uniquement d'air. Le fragment B 85 DK articule avec netteté l'opposition entre le niveau psycho-corporel de la colère et de l'ardeur, et le niveau purement corporel du souffle de vie. «Il est difficile de combattre la colère, car elle l'emporte au prix de la vie». Si l'âme en colère et l'âme

rationnelle viennent à s'opposer, il y a là pour l'âme un combat difficile. Car la colère peut être si forte que (chez le soldat, chez l'homme furieux) elle peut déboucher sur la suppression de la «vie», ausi bien pour l'homme en colère que pour sa victime. La ψυχή est principe de vie aussi bien que principe de la conscience.

Tous ces passages manifestent qu'Héraclite s'est efforcé, par delà le discours purement psychologique du poète, d'envisager une approche psycho-corporelle d'ordre plus ou moins «préscientifique». Mais ceci pour Héraclite ne concerne que le versant de l'âme par lequel elle s'insère dans l'ordre corporel du cosmos. Héraclite admet non moins fermement qu'il existe un tout autre versant de l'âme, un versant où le psychisme de l'âme s'allie au corporel de l'âme. C'est dans cette perspective proprement psychique de l'âme portant non plus sur la nature, mais sur les fonctions et activités de la ψυχή, qu'Héraclite rejoint le psychologisme qui marquait les approches poétiques de l'âme.

IV. Versant psychologico-poétique de la ψυχή; du psychologisme des poètes au psychologisme héraclitéen. En tant qu'elle comporte, outre son versant corporel, un versant proprement psychique, l'âme selon Héraclite n'est plus envisagée comme réalité cosmique parmi les réalités cosmiques. Or cet autre versant qu'Héraclite envisage pour cerner ce qu'est l'âme se rattache non plus à des essais d'objectivité quasi préscientifiques mais à des perspectives esquissées à travers le psychologisme des poètes. Que la ψυχή-corps soit aussi bien le principe spirituel des «fonctions» et «activités» proprement psychiques de l'âme[3] ne pose point de difficulté aux yeux d'Héraclite. Les fragments d'Héraclite comportent – ceci dans le sillage du discours des poètes – de très nombreuses propositions allant dans ce sens. Tout d'abord, la ψυχή-corps est à plusieurs reprises envisagée par Héraclite comme étant aussi bien ce «principe» qu'est la ψυχή-esprit.

Un premier texte en témoigne: c'est le fragment B 67a D. K. C'est un passage écrit en latin, passage d'Hisdosus Scholasticus, où figure le terme «anima» équivalent de ψυχή. «De même que l'araignée, se trouvant au milieu de sa toile, perçoit *(sentit)* aussitôt qu'une mouche a brisé l'un de ses fils, et ainsi court rapidement à cet endroit comme si elle souffrait de la rupture du fil, de même l'âme de l'homme *(hominis anima),* une partie du corps étant blessée, se rend en hâte à cet endroit *(illuc festineat)* comme incapable *(impatiens)* de supporter la blessure du corps auquel elle est liée solidement». D'autres textes d'Héraclite sont non moins affirmatifs quant à ce versant psychique de l'âme «principe» de nos pensées. Ce sont les fragments dans lesquels Héraclite relie «dire vrai», λόγος, et âme. Ainsi se présente le fragment B 115 D.K.: «À l'âme appartient un

3. J. BOLLACK, *Héraclite ou la séparation,* Paris, Minuit, 1971, a tort de ne retenir que l'aspect «souffle» de l'âme chez Héraclite.

dire vrai lequel s'accroît lui-même». De même en est-il dans le fragment B 45 D.K.: «Tu ne trouverais pas les limites de l'âme, même en parcourant toutes les routes, tant son dire rationnel vrai est profond». Ou encore le fragment B 68 D.K. tiré de Jamblique: «Et c'est pourquoi Héraclite a eu raison d'appeler la vision et l'audition des obscénités «remèdes» (ἀκέα), voulant dire par là qu'elles portent remède à la terreur et délivrent les âmes (τὰς ψυχὰς) des maux qu'elles contractent dans le devenir». Tous ces passages héraclitéens, à l'évidence, font de l'âme même (bien que corporelle) un principe spirituel. Mais le psychologisme héraclitéen, dans le sillage des poètes, se manifeste surtout à travers les fragments portant sur les «fonctions» et les «activités» émanant du «principe» spirituel.

C'est d'abord par les textes concernant λόγος (le dire vrai), νοῦς (l'intellect), βουλή (la volonté) que, dans le sillage du dire des poètes, Héraclite exprime une conception se rattachant à leur psychologisme, tout en l'approfondisant: fragments B 115 et B 45 D.K. sur le λόγος, fragments B 40 et B 114 D.K. sur le νοῦς, fragment B 33 D.K. sur la βουλή. Dans le fragment B 1 D.K. on lit: «De cette *Parole* vraie qui toujours est, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour où ils l'ont écoutée»: c'est à cette *Parole vraie*, horizon divin de l'univers, que s'accorde la parole vraie du sage héraclitéen, ceci par opposition aux «paroles inexactes» caractérisant les pensées de la foule et les conceptions de nombreux penseurs (B 108, B 87 D.K.). Quant à l'intellect, autre fonction de l'âme, il se lie à l'activité psychique de «savoir» (B 40, B 104, B 114 D.K.). Pour ce qui est de connaître ce qui est la loi la meilleure, force est de reconnaître qu'elle consiste à obéir à «la volonté d'un seul» (B 33 D.K.). Ainsi les conceptions héraclitéennes sur les grandes «fonctions» de l'âme – *parole vraie,* intellect, volonté - s'inscrivent-elles dans une perspective appartenant au *psychologisme* qui était celui des poètes, entièrement oublieuse de toute corporéité de l'âme.

Il en est encore ainsi en ce qui concerne les conceptions héraclitéennes sur les «activités» de l'âme – connexes des fonctions de l'âme –. Qu'on songe à l'activité de connaître ou de se connaître, à ce qu'est l'espoir, à l'activité des sens: ici Héraclite ne se rattache qu'au psychologisme, sans la moindre référence au domaine du *corporel.* Le fragment B 116 D.- K. le montre bien: «De tous les hommes, c'est la part: se connaître eux-mêmes (γιγνώσκειν ἑαυτούς) et bien penser (σωφρονεῖν)». Ou encore le fragment B 17 et B 55 D.K. sur μανθάνειν ou μάθησις: «Les hommes de la foule, bien qu'une fois instruits (μανθάνοντες), ne connaissent pas (γινώσκουσιν) les choses vraies». «Les choses dont il y a connaissance (μάθησις), c'est cela que je préfère». Le psychologisme d'Héraclite se retrouve aussi bien dans sa conception de cette activité qu'est l'«espoir» (B 18 D.K.): «S'il n'espère pas l'inespérable, il ne le découvrira pas». Il se retrouve aussi dans la conception de l'activité des divers sens (B 55 D.K.): «Ce dont il y a vue, ouïe, c'est cela que je préfère». Pour Héraclite, la

ψυχή–esprit est non moins fondamentale que la ψυχή–corps. Une alliance profonde les unit.

V. L'âme et le corps après la mort. Y a-t-il ou non selon Héraclite, chez l'homme, voire chez l'animal, quelque immortalité de la ψυχή? L'âme des dieux, l'intelligence divine qui anime le Logos sont réalités «immortelles». Qu'en est-il de l'âme humaine, voire de l'âme animale? Si le Logos «toujours est» (B 1 D.K.), si Zeus tojours est (B 32 D.K.), si Apollon toujours est (B 92 D.K.), si Dionysos et Hadès toujours sont (B 15 D.K.), qu'en est-il du corps et de l'âme des êtres vivants après la mort? L'existence des vivants est-elle autre chose qu'un passage éphémère à la surface de la Terre? Bien des exégètes d'Héraclite l'admettent. «L'individu ne fait que passer, ne laissant de lui qu'une image qui rêve» (M. Conche, *Héraclite,* p. 349). Plus nuancé, A. Ed. Chaignet, après avoir écrit que, selon Héraclite, «quand le corps meurt, l'âme individuelle qui l'animait et qu'il animait meurt aussi», admet pourtant que l'âme conserve un sens dans l'Hadès, celui de la respiration (*Histoire de la Psychologie des Grecs* , t. I, Paris, 1887, p. 40). Ce qu'il est indispensable de considérer, c'est que la doctrine d'Héraclite sur la mort est radicalement opposée aussi bien aux perspectives homériques sur l'Hadès qu'aux perspectives pythagoriciennes sur la réincarnation. Le fragment 27 D.K. est net: «Les hommes, des choses les attendent étant morts, qu'ils n'imaginent pas».

Pour appréhender l'«originalité» d'Héraclite concernant le statut de l'âme et du corps après la mort il faut revenir à sa conception duelle de l'âme, à la fois corps et pensée. Or pour Héraclite, c'est plutôt en physicien qu'en psychologue qu'il faut songer à ce que peut être l'au-delà de la vie. Notre corps est terre et eau. Notre âme ici-bas ne cesse de penser (tantôt rigoureusement, tantôt, plus souvent, sans rigueur), mais elle est aussi feu, air, humidité sinon eau. Il est nécessaire aux yeux d'Héraclite de se représenter la mort à partir de telles considérations. Notre corps, une fois mort, redevient terre et eau. Mais qu'en est-il de notre âme-corps? En tant qu'elle participe à l'humide, l'âme rejoint l'humidité des corps. En tant qu'elle était parcelle de feu, elle se mêle à nouveau au Feu universel. Reste le domaine de l'âme en tant que constituée d'air. C'est ici qu'Héraclite admet, de façon très originale, quelque survie pour notre âme en tant qu'elle est principe individuel de respiration. Après la mort, des choses attendent les hommes «qu'ils n'imaginent pas». Quelles choses? Un bref fragment cité par Plutarque permet de l'appréhender. «Les âmes flairent dans l'Hadès». Selon E. Rohde, on pourrait rapprocher ce passage du passage de la *Nékuia* d'Homère (*Odyssée,* XI); on y voit les âmes des morts s'y rassembler en foule autour de la fosse où coule le sang des victimes: elles ont flairé le sang (E. Rohde, *Psyché,* trad. française, p. 37, n. 2). Toutefois, semblable interprétation méconnaît entièrement le contexte dans lequel Plutarque se situe en citant ce

passage.

Depuis Homère, dans de multiples formes de religion (Egypte), dans la religion à mystères (orphisme, éleusinisme), dans le pythagorisme, on «espère» une survie. Pour Héraclite, la conception physique de la ψυχή l'amène à gommer toute subsistance psychique de l'âme, et à distinguer physiquement plusieurs plans. 1° l'aspect feu-λόγος de l'âme se fond dans le Logos universel; 2° l'aspect eau-terre du corps se résout dans la terre et dans l'eau du cosmos; 3° reste une subsistance sous forme de faible respiration individuelle et de flair dans l'Air pur de l'Ether[4].

C'est une telle conception physicienne de la mort qui explique les réflexions d'Héraclite sur la façon dont il faut traiter légitimement les cadavres. «Les cadavres, à jeter, plus que les fumiers» (B 96 D.K.). Le cadavre n'est plus que terre et eau, sans la présence de l'air et du feu. La conscience de la cité antique (grecque, égyptienne, perse) était liée aux cultes des défunts, tout spécialement des héros nationaux. Héraclite est le penseur pour qui les honneurs funèbres sont absurdes. Réservons les honneurs aux vivants et aux actions de la vie. Les Perses exposent les cadavres dans de grandes tours rondes pour les laisser dévorer par les oiseaux de proie. Les Egyptiens enbaument. Les Grecs brûlent les cadavres et érigent des tombeaux grandioses. Pour Héraclite, brûler le cadavre c'est brûler le Feu. Ensevelir c'est souiller la terre de la cité. L'exposer à l'air, c'est souiller l'air de la cité. Le jeter dans l'eau, c'est souiller l'eau (fleuve, lac) de la cité. Reste à abandonner les cadavres, loin des cités, sans honneurs funèbres et sans stèles ou tombeaux funèbres; la terre reprendra ce qui était terreux dans le corps du vivant. La conception héraclitéenne du sort du cadavre s'accorde avec la conception héraclitéenne de la subsistance physique de l'âme, air dans l'Ether.

Conclusion. Ce qui caractérise les conceptions d'Héraclite et celles des autres philosophes présocratiques concernant la nature de l'âme, c'est leur aspect extrêmement concret. Pour Héraclite, il est apparu nécessaire de situer l'âme humaine et celle des vivants parmi les réalités physiques du cosmos. Le feu astral, l'éther dans lequel les astres se meuvent sont des corps physiques avant d'être des êtres pensants. L'âme de l'homme n'est qu'une parcelle de ce corps pur et pensant. Ainsi Héraclite témoigne-t-il, par rapport aux conceptions homériques ou pythagoriciennes de l'âme, d'une grande originalité. L'imaginaire homérique sur l'Hadès comme l'imaginaire pythagoricien sur les trasmigrations ne pouvaient pas se trouver retenus dans une présentation physico-psychique rationnelle de la nature des âmes. Unir la représentation

---

4. Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968, p. 129: commentant «flairer» Ramnoux dit que la mort consiste en «un invisible où les âmes se reconnaîtraient à des vives intuitions odoriférantes».

concrète de ce que sont les corps constitutifs de l'ensemble du cosmos et la représentation de ce que sont l'âme et le corps du vivant, telle fut l'audace d'Héraclite. Bien des présocratiques ont suivi Héraclite dans cette voie qu'il avait ouverte. Mais le côté poétique de l'âme subsiste et s'arrache à la corporéité des réalités du cosmos[5].

Jean FRÈRE
(Strasbourg)

5. Cf. les thèses de Serge Mouraviev.

Η ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΥΛΗΣ ΣΤΟΝ *ΤΙΜΑΙΟ*

Στὴν κοσμογονία τοῦ *Τιμαίου*[1] ἔντονα διακρίνεται ἡ μαθηματικοποίηση τῆς φύσης[2], ἀπόηχος τῆς μαθηματικῆς φιλοσοφίας τῶν Πυθαγορείων, ἀλλὰ καὶ προάγγελμα τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης[3]. Ἀφομοιώνοντας τὶς πρότερες θεωρίες τῶν Πυθαγορείων[4] καὶ τοῦ Ἐμπεδοκλέους[5], ὁ Πλάτων παρουσιάζει μιὰ κοσμογονία μὲ γεωμετρικὰ σχήματα[6] δίδοντας μιὰ μαθηματικὴ ἑρμηνεία τῆς φύσεως. «Ὁ *Τίμαιος*, ἐνδεικνύμενος πανταχοῦ διὰ τῶν μαθηματικῶν ὀνομάτων, ἐκφαίνει τὴν περὶ τῆς φύσεως τῶν ὅλων θεωρίαν καὶ τὰς γενέσεις τῶν στοιχείων ἀριθμοῖς καὶ σχήμασι κατακοσμεῖ»[7].

Κάτω ἀπὸ ἕνα μυθολογικὸ περίβλημα ὁ πλατωνικὸς *Τίμαιος*, παρουσιάζει τὶς γεωμετρικὲς γνώσεις τοῦ Θεαίτητου[8,9] (415-369 π.Χ.) στὴν διατύπωση τῆς θεωρίας τῆς ὕλης (53c - 57d). Ἂν καὶ ἡ πρώτη προσπάθεια μελέτης τῶν πολυέδρων ἀρχίζει μέ τοὺς Πυθαγορείους, ὁ Θεαίτητος εἶναι ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος διατυπώνει τὴν θεωρία τῶν πολυέδρων ὅπως παρουσιάζεται στὸ 13ο

---

1. Πβ. P. SHOREY, Platonism and the History of Science, *Transc. Am. Phil. Society*, τ. 66, 1927, σ. 183, θεωρεῖ τὸν *Τίμαιο* ἕνα πεζὸ φιλοσοφικὸ ποίημα καὶ ἕναν ὕμνο στὸ σύμπαν.

2. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, *Μετὰ τὰ φυσικά*,[5] 985b23. «...Πλάτων, περὶ οὗ ἔλεγον τινὲς ὡς κατεμαθηματικεύσατο τὴν φύσιν».

3. Πβ. G. GALILEI, *Opera Omnia*, (1623) Vol. IV σ. 17, Il Saggiatore: «Ἡ *φιλοσοφία* εἶναι γραμμένη σ' αὐτὸ τὸ μεγάλο βιβλίο, τὸ ὁποῖο πάντα βρίσκεται μπροστὰ στὰ μάτια μας - ἐννοῶ τὸ σύμπαν - ἀλλὰ δὲν μποροῦμε νὰ τὸ κατανοήσουμε ἂν δὲν μάθουμε πρῶτα τὴ γλῶσσα καὶ δὲν γνωρίσουμε τὰ σύμβολα μὲ τὰ ὁποῖα ἔχει γραφτεῖ. Τὸ βιβλίο εἶναι γραμμένο σὲ μαθηματικὴ γλῶσσα καὶ τὰ σύμβολα εἶναι τρίγωνα, κύκλοι καὶ ἄλλα γεωμετρικὰ σχήματα χωρὶς τὴ βοήθεια τῶν ὁποίων δὲν μποροῦμε οὔτε μιὰ λέξη νὰ κατανοήσουμε, χωρὶς αὐτὰ μάταια περιπλανιέται κανεὶς σ' ἕνα σκοτεινὸ λαβύρινθο». (μτφρ. Χ.Φ.)

4. Πβ. ΑΕΤΙΟΥ, «Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φασὶν γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν. *Παλαιὰ Ἀρέσκοντα*, II 6.5.

5. ΑΕΤΙΟΥ, «Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ, ἐφ' ᾧ τὴν γῆν, ἐξ' ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ». αὐτόθι 6.3.

6. *Τίμαιος* 53 D-E.

7. ΠΡΟΚΛ. ΔΙΑΔ., *Ὑπόμνημα εἰς πρῶτον Στοιχείων Εὐκλείδου*, 23[2].

8. ΠΡΟΚΛ. ΔΙΑΔ., *ἔνθ' ἀν.*: 68 7-9. «Εὐκλείδης ὁ τὰ στοιχεῖα συναγαγὼν καὶ πολλὰ μὲν τοῦ Εὐδόξου συντάξας, πολλὰ δὲ τοῦ Θεαιτήτου τελευσάμενος».

9. Eva SACHS, *De Theaeteto...mathematico*. Berlin 1914.

βιβλίο τῶν Στοιχείων τοῦ Εὐκλείδου[10], ὅπου ἐκτίθεται ἡ γεωμετρικὴ κατασκευὴ τῶν πέντε σωμάτων καθὼς καὶ ἡ ἀπόδειξη ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἄλλα κανονικὰ πολύεδρα[11]. Ὅταν ὁ Πλάτων ἄρχισε νὰ ἀσχολεῖται μὲ τὰ προβλήματα[12] τὰ ὁποῖα εἶχαν τεθεῖ ἀπὸ τὸν Λεύκιππο καὶ τὸν Δημόκριτο, ἀποδέχτηκε τὴν ἰδέα τῶν ἐλαχίστων «μονάδων» τῆς ὕλης, ἀλλὰ ἡ θεώρησή του διαφέρει αἰσθητὰ ἀπὸ τὴν θεωρία τῶν ἀτομικῶν. Υἱοθετεῖ τὴν πυθαγόρεια ἀντίληψη ὅτι ὁ ἀριθμὸς ἀποτελεῖ τὴν ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη γνώσεως[13] καὶ ὅτι τὰ ὄντα συμπίπτουν μὲ τοὺς ἀριθμοὺς[14] καὶ δημιουργεῖ μία φιλοσοφία μαθηματικοῦ τύπου, μετασχηματίζοντας τὴν πυθαγόρεια ἀντίληψη ὅτι τὰ ὄντα μιμοῦνται τοὺς ἀριθμούς, σὲ μιὰ ἐπαναστατικώτερη διατύπωση: τὰ ὄντα μετέχουν τῶν ἀριθμῶν[15-17]».

Οἱ ἀτομικοὶ θεωροῦν ὅτι τὰ ἄτομα ὑπάρχουν αἰώνια, ἀνεξάρτητα ἀπὸ ὁποιαδήποτε ὑπέρτατη ἐπέμβαση. Τὰ σχήματά τους ἔχουν ὁποιαδήποτε μορφὴ[18] καὶ εἶναι τὸ πλῆθος[19] καὶ τὰ μεγέθη τους ἄπειρα[20]. Ὁ Πλάτων ὅμως

---

10. ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 13. «Ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ, τουτέστι τῷ ιγ΄, γράφεται τὰ λεγόμενα Πλάτωνος ε΄ σχήματα, ἃ αὐτοῦ μὲν οὐκ ἔστιν, τρία δὲ τῶν προειρημένων ε΄ σχημάτων τῶν Πυθαγορείων ἐστίν, ὅ τε κύβος καὶ ἡ πυραμὶς καὶ τὸ δωδεκάεδρον, Θεαιτήτου δὲ τὸ ὀκτάεδρον καὶ τὸ εἰκοσάεδρον. Εὐκλείδου δὲ ἐπιγράφεται καὶ τοῦτο τὸ βιβλίον, διὰ τὸ στοιχειώδη τάξιν ἐπιτεθηκέναι καὶ ἐπὶ τούτου τοῦ στοιχείου».

11. Βιβλίο 13, πρόταση 18.

12. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, Γ4, 303α[12], «ποῖον δὲ καὶ τὶ ἑκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων οὐδὲν ἐπιδιώρισαν (Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος) ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν· ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα μεγέθει καὶ μικρότητι διεῖλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων».

13. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1ste Band 2e Aufl. Berlin, 1906, σ. 240: «Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. οὐ γὰρ οἷον τε οὐδὲν οὔτε νοηθῶμεν οὔτε γνωσθῶμεν ἄνευ τούτου».

14. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 15-986[a], 15, «Φαίνονται, δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι».

15. ΑΡΙΣΤ., *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 16-987[11]: «Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλλών».

16. Στὸ βιβλίο Ν τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*, ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδίδει καὶ στοὺς Πυθαγορείους τὴν συμμετοχὴ τῶν ὄντων στοὺς ἀριθμούς. «Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ἐνυπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ' ἀριθμῶν τὰ ὄντα» Ν, 1090[a]20.

17. Γιὰ τὸν Πλάτωνα οἱ ἀριθμοὶ εἶναι Ἰδέες. Ἡ Ἰδέα τοῦ ἀριθμοῦ ξεπερνᾶ τὸν αἰσθητὸ ἀριθμὸ καθὼς καὶ τὸν ἀριθμητικὸ προσδιορισμό του.

18. ΣΙΜΠΛ., *Εἰς Φυσικά*, 28, 8: «οὗτος ἄπειρα καὶ ἀεὶ κινούμενα ὑπέθετο στοιχεῖα τὰς ἀτόμους καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος».

19. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Δημοκρίτου*, σύμφωνα μὲ τὸν Σιμπλίκιο, *Περὶ Οὐρανοῦ* 295, 1 (D.K.) «ὑπάρχειν δὲ αὐταῖς παντοίας μορφὰς καὶ σχήματα παντοῖα καὶ κατὰ μέγεθος διαφορᾶς». Πβ. ἀκόμα «οὗτοι γὰρ (Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος) ἔλεγον ἀπείρους εἶναι τῷ πλήθει τὰς ἀρχὰς ἃς καὶ ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους» ΣΙΜΠΛ., *Περὶ Οὐρανοῦ*, 242, 18 (D.K. 67α 14).

20. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Οὐρανοῦ*, Γ4 303α[5] «φασὶ γάρ» (Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος) εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα». Πβ. ἐπίσης ΣΙΜΠΛ., *Περὶ*

εἶναι ἐκεῖνος ποὺ θὰ διακόψει τὸν πολυμορφισμὸ τῶν ἀτομικῶν. Τὰ «ἄτομα» τοῦ Πλάτωνος δὲν εἶναι ὑλικὰ σώματα, ἀλλὰ ἐπίπεδα γεωμετρικά σχήματα, τὰ ὁποῖα ἀνήκουν στὸ νοητὸ κόσμο τῶν Μαθηματικῶν καί εἶναι πεπερασμένα. Θεωρούμενα δὲ ὡς καθαρὰ μαθηματικὰ ἀντικείμενα ἔχουν ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ὕλης, ἐνῶ μποροῦν νά μετασχηματίζονται τὸ ἕνα στὸ ἄλλο[21,22], ἀνταλλάσσοντας μερικά ἀπὸ τὰ τρίγωνά τους, χωρὶς νὰ δημιουργεῖται κανένα κενό[23]. Μὲ τὸν μετασχηματισμὸ αὐτόν, τὸν ὁποῖον ἔντονα ἐπικρίνει ὁ Ἀριστοτέλης[24], ὁ Πλάτων ἀποφεύγει τό πρόβλημα τῆς ἐπ' ἄπειρον διαίρεσης τῆς ὕλης καθώς ἡ ἔννοια τοῦ γεωμετρικοῦ σχήματος, ἔννοια κατ' ἐξοχήν ἰσχυρή[25], κατισχύει[26] καὶ «ἀπορροφᾶ» τὴν ἔννοια τῆς ὕλης, ἐνῶ καθορίζοντας τὴν συμπεριφορά τῶν ἐλαχίστων τμημάτων τῆς ὕλης τοπικὰ, τὴν καθορίζει καὶ καθολικά. Ἀπὸ αὐτὰ τὰ βασικὰ σώματα, θεωρεῖ τὰ πέρατά τους, τὶς ἐπιφάνειες, χωρίς νὰ διευκρινίζει τίποτα σχετικὸ μὲ τὴν ὑφή τους[27]. Οἱ ἕδρες τῶν στερεῶν «ἐκ τριγώνων συνέστηκε»[28], τὰ ὁποῖα χωρίζονται σὲ δύο κατηγορίες: ὀρθογώνιο ἰσοσκελὲς ποὺ «μίαν εἴληχε φύσιν»[29] καί ὀρθογώνια σκαληνὰ ἄπειρα σὲ ἀριθμό[30]. Ἀπὸ αὐτὰ λοιπὸν τὰ ἄπειρα, ἐκλέγει «τὸ

Οὐρανοῦ 242, 21 «... ταύτας δὲ τὰς ἀτόμους ἐν ἀπείρῳ τῷ κενῷ κεχωρισμένας ἀλλήλων καὶ διαφερούσας σχήμασί τε καὶ μεγέθεσι καὶ θέσει καὶ τάξει». Πβ. καὶ *Περὶ Γενέσεως καὶ Φθορᾶς*, A1 315b6 «ἐπεὶ δ' ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐνάντια δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν».

21. Πλατ., *Τίμαιος* 53E 2-3.

22. Μὲ ἐξαίρεση τὴ γῆ ἡ ὁποία δὲν μετασχηματίζεται.

23. 58 A; «κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι» καὶ 80 C «τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα».

24. Αριστ., *Περὶ Οὐρανοῦ*, Γ 306 16-36 «συμβαίνει δ' αὐτοῖς μάλιστα τὴν γῆν εἶναι στοιχεῖον, καὶ μόνην ἄφθαρτον, εἴπερ τὸ ἀδιάλυτον ἄφθαρτόν τ' ἐστὶ καὶ στοιχεῖον· ἡ γὰρ γῆ μόνη ἀδιάλυτος εἰς ἄλλο σῶμα. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν τοῖς διαλυομένοις ἡ τῶν τριγώνων παρακύρησις εὔλογος συμβαίνει δὲ καὶ τοῦτο ἐν τῇ εἰς ἄλληλα μεταβάσει διὰ τὸ ἐξ ἀνίσων τῷ πλήθει συνεστάναι τριγώνων. ἔτι δ' ἀνάγκη τοῖς ταῦτα λέγουσιν οὐκ ἐκ σωμάτων ποιεῖν γένεσιν· ὅταν γὰρ ἐξ' ἐπιπέδων γένηται, οὐκ ἐκ σώματος ἔσται γεγονὸς πρὸς δὲ τούτοις ἀνάγκη μὴ πᾶν σῶμα λέγειν διαιρετόν, ἀλλὰ μάχεσθαι ταῖς ἀκριβεστάταις ἐπιστήμαις· αἱ μὲν γάρ καὶ τὸ νοητὸν λαμβάνουσι διαιρετόν, αἱ μαθηματικαί, οἱ δὲ οὐδὲ τὸ αἰσθητὸν ἅπαν συγχωροῦσι διὰ τὸ βούλεσθαι σώζειν τὴν ὑπόθεσιν... τῆς γάρ πυραμίδος ἢ τῆς σφαίρας διαιρεθείσης ὡς οὐκ ἔσται τὸ λειπόμενον σφαῖρα ἢ πυραμὶς ὥστε ἢ τὸ τοῦ πυρὸς μέρος οὐ πῦρ, ἀλλ' ἔσται τι πρότερον τῶν στοιχείων, διὰ τὸ πᾶν εἶναι στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων, ἢ οὐχ ἅπαν σῶμα διαιρετόν».

25. κάθε τὶ ποὺ δὲν ἔχει σχῆμα εἶναι ἄ-σχημο, λέξη ποὺ ταυτίσθηκε μὲ τὸ ἀντίθετο τῆς ὀμορφιᾶς.

26. Στὸν Μένωνα 76 A ταυτίζει τὸ σχῆμα μὲ πεπερασμένη ἐπιφάνεια: «Κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα». Ἀργότερα συναντᾶμε τὸν ἀπόηχο αὐτῆς τῆς θεώρησης στὸν Εὐκλείδη: Ευκλ., Στοιχεῖα, Βιβλ. XI, ὁρισμὸς 2. «Στερεοῦ δὲ πέρας ἐπιφάνεια».

27. Θεωρητικὰ ὑποτίθεται ὅτι ὅλα ἔχουν τὴν ἴδια ὑφή.

28. 53 C 8.

29. 54 A.

30. 54 A «τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους».

κάλλιστον, εἰ μέλλομεν ἄρξεσθαι κατὰ τρόπον»[31], τὸ ἰσόπλευρο τρίγωνο. Γιὰ τὴν ἐπιλογή του ὁ Πλάτων ἀφήνει τὸ θέμα ἀνοιχτό, ἔτσι ὥστε ἂν αὐτὴ ἡ μαθηματικὴ ὑπόθεση δὲν γίνει ἀποδεκτή, ἐκεῖνον ποὺ θὰ προτείνει μιὰ καλύτερη θεωρία δὲν θὰ τὸν θεωρήσει ἀντίπαλό του, ἀλλὰ φίλο του[32]. Οἱ ἕδρες τῶν κανονικῶν στερεῶν, τά τρίγωνα, ἀποτελοῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων καὶ ὁ Πλάτων πορεύεται «τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον»[33], αὐτὲς δὲ τὶς ἀρχές, οἱ ὁποῖες εἶναι ἀνώτερες ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ ὁ μεγάλος φιλόσοφος παρουσιάζει, γνωρίζει μονάχα ὁ Θεὸς καὶ ὅσοι ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι ἀγαπητοὶ σ' αὐτόν[34]. Ἄρα λοιπὸν οἱ ἀρχὲς ποὺ διέπουν τὰ πέντε στοιχεῖα[35] εἶναι συνυφασμένες μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θείου[36,37].

Ἂν καὶ οἱ Ἴωνες καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἔθεσαν τὴ γῆ ὡς στοιχεῖο[38] τοῦ σύμπαντος, ὁ Πλάτων θεωρεῖ ὅτι κανεὶς μέχρι τώρα δὲν ἐμβάθυνε τόσο στὴν ἀναζήτηση τῶν πρώτων ἀρχῶν ὅσο καὶ στὴν ἑρμηνεία τῆς γένεσής τους[39]. Αὐτὰ τὰ ὁποῖα παρουσίασαν, συμπληρώνει μὲ ἐπικριτικό τρόπο, δὲν ἁρμόζει οὔτε μὲ συλλαβὲς νὰ παρομοιάζονται[40]. Οἱ πλατωνικὲς ἀντιρρήσεις ἴσως νὰ ἔχουν ὡς κύριο στόχο τὸν Ἐμπεδοκλῆ[41] ὁ ὁποῖος «τὰ ὡς ἐν ὕλης εἶδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν»[42]. Ὁ ἴδιος, μὲ τὴν ἐπίκληση τῆς θεϊκῆς βοήθειας,[43,44] θὰ παρουσιάσει τὴν δική του θεωρία τῶν στοιχείων, προσπαθώντας «μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ ξυμπάντων λέγειν»[45]. Τὰ σχήματα λοιπὸν ἀνήκουν στὸν κόσμο τῶν

---

31. 54 A 3.

32. 54 A 4-6. «Ἂν οὖν τις ἔχῃ κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων ξύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ».

33. 53 D 6.

34. «τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ» 53D 67.

35. Πβ. καὶ Προκλ. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, βιβλίον Α' 19[14-17]: «τὰ δὲ τῶν πέντε στοιχείων ἐν λόγοις γεωμετρικοῖς ἀποδεδομένα σχήματα τὰς τῶν θεῶν τῶν ἐπιβεβηκότων τοῖς μέρεσι τοῦ παντὸς ἰδιότητας».

36. Προκλ. *ἔνθ. ἀν.*, «ἐπεὶ καὶ τοῖς Πυθαγορείοις τὰ μαθήματα πρὸς τὴν τῶν θείων ἀνάμνησιν ἐξηύρητο καὶ διὰ τούτων ὡς εἰκόνων ἐπ' ἐκεῖνα διαβαίνειν ἐπεχείρουν· καὶ γὰρ τοὺς ἀριθμοὺς ἀνεῖσαν τοῖς θεοῖς καὶ τὰ σχήματα, καθάπερ λέγουσιν οἱ τὰ ἐκείνων ἱστορεῖν σπουδάζοντες».

37. Πβ. *Τίμαιος*, 51E 5-7, «καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι».

38. Παράγωγον τῆς λέξης στοῖχος στρατιωτικὴ διάταξη ἀποτελούμενη ἀπὸ στῆλες καὶ γραμμές.

39. 48 B 4-5, «νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν».

40. 48 B 7-48 C, «οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσι μόνον εἰκότως».

41. Αετιου, I 3, 20, «τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεὺς Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον» ἀπόσπασμα 6.

42. Αριστ., *Μ.τ.Φ.*, A 4, 985 α 31-33.

43. 48 D 3-4.

44. Πβ. καὶ τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ Πρόκλου ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζει θεόπνευστη τὴ γνώση τοῦ Πλάτωνος Προκλ., *ἔνθ' ἀν.*, βιβλ. Α΄/24 18-19.

45. 48 D 1-2.

Μαθηματικῶν καί εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο οἱ Ἰδέες οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζουν τὴν «ὑλικὴ συμπεριφορά» τῶν στοιχείων ὅπου ἀνήκουν. Στὴ γῆ, ἡ ὁποία εἶναι «ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν... μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον»[46], «τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν»[47]. Στὸ «εὐκινητότατον πυρὶ»[48] ἀποδίδει τὴν πυραμίδα (τετράεδρον) «στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα»[49,50]. Στὸ δεύτερο κατὰ τὴν σειρὰ τῆς γεννήσεως (τὸ κανονικὸ ὀκτάεδρο) ἀντιστοιχεῖ τὸ στοιχεῖο τοῦ ἀέρος καὶ στὸ τρίτο (τὸ κανονικὸ εἰκοσάεδρο) τὸ ὕδωρ. Πρὶν ἀπὸ τὴν δημιουργία τοῦ κόσμου ὅλα τὰ στοιχεῖα ἦσαν «ἀλόγως καί ἀμέτρως»[51]. Ὅταν ὅμως «ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν»[52] πρῶτα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ ἡ γῆ καὶ ὁ ἀὴρ ἂν καὶ εἶχαν κάποια ἴχνη τῆς μορφῆς τους, εὑρίσκονταν σὲ μιὰ κατάσταση «ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός»[53] καί τότε ἔδωσε πρῶτος ὁ Θεὸς τὶς μορφές τους «εἴδεσί τε καί ἀριθμοῖς»[54]. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τοὺς ἀτομικοὺς. Ἡ κατασκευὴ τοῦ κόσμου προέρχεται ἀπὸ τὸν Δημιουργὸ ὁ ὁποῖος δόμησε τὸ σύμπαν «κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον»[55]. Τά τέσσερα βασικὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου εἶναι σώματα[56] καὶ χωρὶς ὁ Πλάτων νὰ κάνει καμμία ἀναφορὰ γιὰ τὴν ὑφή τους[57], ἀφοῦ ἡ ἔννοια τοῦ σχήματος[58] ὑπερτερεῖ τῆς ὕλης, ἑστιάζει τὸ ἐνδιαφέρον στὶς ἐπίπεδες ἐπιφάνειές τους, στὶς ἕδρες. Ἡ πυραμίδα (τετράεδρο), τό ὀκτάεδρο, τό εἰκοσάεδρο ἔχουν ἕδρες ἰσόπλευρα τρίγωνα, ἐνῶ οἱ ἕδρες τοῦ κύβου εἶναι τετράγωνα. Αὐτὲς οἱ ἕδρες (ἰσόπλευρα τρίγωνα καὶ τετράγωνα) δὲν ἀποτελοῦν

---

46. 55 D 8 - 55 E 1-2.

47. 55 D 8.

48. 56 A 3, 56 B 6.

49. 31 B 4-5, «ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος ξυνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει».

50. Πβ. καὶ Πλουτ., *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*, 427A. «Ἕπεται δὲ τούτῳ τὸ μόνον εἶναι σῶμα πρῶτον τὴν πυραμίδα, τῶν δ' ἄλλων μηδέν, ἀπολειπομένων τῇ φύσει τῆς γενέσεως».

51. 53B.

52. *Ἔνθ. ἀν.*

53. 53B.

54. 53B.

55. 30 A 2-4.

56. Στὸν *Τίμαιο*, ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο σῶμα καὶ ὄχι στερεὸ «τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει» 53C. Καὶ στὸν Ἀριστοτέλη συναντοῦμε μιὰ ἀνάλογη θεώρηση «εἰ πᾶν σῶμα βάθος ἔχει τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τρίτον μέγεθος. (*Περὶ Ψυχῆς*, 423a21). Ἀργότερα ὁ ἀπόηχος αὐτὸς θὰ ἐμφανισθεῖ στὰ *Στοιχεῖα* τοῦ Εὐκλείδου, Βιβλίο 11 ὁρισμός 1: «Στερέον ἐστὶ τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον».

57. Ὑποθέτει ὅτι ὅλα ἔχουν τὴν ἴδια ὑπόσταση. Ὅμως ὁ Πλούταρχος ὁ ὁποῖος σπούδασε Μαθηματικὰ (*Περὶ τοῦ ΕΙ τοῦ ἐν Δελφοῖς*, 387 E), θεωρεῖ ὅτι ὅλα δὲν ἔχουν τὴν ἴδια σύσταση. *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*, 427 A. «Μιᾶς γε μὴν πάντα συστάσεως οὐκ εἴληχεν οὐδ' ὁμοίαν ἔχει τὴν γένεσιν... Δύο τὴν γένεσιν ἅμα πάντα λαμβάνειν ἐκ μιᾶς ὕλης ἀδύνατον ἔστι».

58. *Μένων*, 76 A.

καὶ τὴν τελικὴ κατάληξη γιὰ τὴν παρουσίαση τῶν ἐλαχίστων στοιχείων. Ὁ Πλάτων προχωρεῖ ἄλλο ἕνα βῆμα καὶ τὰ διαιρεῖ. Λαμβάνει τὸ ἥμισυ τοῦ ἰσοπλεύρου τριγώνου (φέροντας κάθετο ἀπὸ ὁποιαδήποτε γωνία τοῦ ἰσοπλεύρου τριγώνου πρὸς τὴν ἀπέναντι πλευρά) τοῦ ὁποίου οἱ πλευρὲς[59] ἔχουν μήκη 1, 2, $\sqrt{2}$. Οὐσιαστικὰ δηλαδὴ κάθε «μετασχηματισμὸς» εἶναι τὸ μέρος τῆς ἐπιφάνειας τῶν σωματιδίων, τὰ ὁποῖα εἶναι γεωμετρικὰ σχήματα καὶ λειτουργοῦν ὡς ἀντικείμενα γνώσης «καὶ τῷ Πλάτωνι διανοητὰ καλοῦνται τὰ ὑποκείμενα τῇ γεωμετρίᾳ»[60,61].

Ὅμως γιατί ὁ Πλάτων δὲν περιορίζεται στὸ τετράγωνο καὶ στὸ ἰσόπλευρο τρίγωνο ὡς «στοιχεῖα» γιὰ τὴν κατασκευὴ τῶν σωμάτων; Ἴσως μία ἀπὸ τὶς ἑρμηνεῖες[62] νὰ εἶναι ἡ προσήλωσή του στὴ μονομέρεια. Τὸ τετράγωνο μὲ τὶς τέσσερεις πλευρὲς εἶναι ἕνα γεωμετρικὸ σχῆμα ποὺ μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ. Χαρακτηριστικὴ εἶναι καὶ ἡ πλατωνικὴ θεώρηση: «τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν· ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκε. Τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας»[63]. Τὸ μέγεθος τῶν ἀτόμων εἶναι τόσο μικρὸ ὥστε ἕνα ἕκαστο ἀπὸ κάθε εἶδος νὰ εἶναι ἀόρατο[64] «ξυναθροισθέντων δὲ πολλῶν τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι»[65]. Τὸ χωρίο αὐτὸ ἐπιδέχεται πολλὲς ἑρμηνεῖες· ἐμεῖς θὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἐδῶ ὁ Πλάτων ἔχει συλλάβει τὴν οὐσία τοῦ ὁρισμένου ὁλοκληρώματος. Ὡς πρὸς δὲ τὶς ἀναλογίες τους καὶ τὶς κινήσεις καὶ τὶς ἄλλες ἰδιότητες ἐπεμβαίνει ὁ Θεὸς «ὅπηπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ ξυνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον»[66]. Τά τριγωνικά του στοιχεῖα ὁ Πλάτων τὰ ἐμφανίζει εἴτε ὡς σύνολα τῶν τεσσάρων (περίπτωση κύβου) εἴτε ὡς σύνολα τῶν ἕξη[67] (τετράεδρο, ὀκτάεδρο, εἰκοσάεδρο). Παρουσιάζει μάλιστα μὲ ἀναλυτικὸ τρόπο αὐτὴ τὴν κατασκευὴ[68] ἡ ὁποία, κατὰ τόν K. Popper, ἀποτελεῖ πλατωνικὴ περιγραφὴ τῆς παλαιότερης στερεομετρικῆς κατασκευῆς[69]. Γιὰ τὸ πέμπτο[70] «στοιχεῖο»,

---

59. 54 B: «τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος».

60. Δηλαδὴ ἡ ὕλη βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια καὶ ὄχι κάτω ἀπὸ τὸν ὄγκο, ἀφοῦ ἐπιχειρεῖ τὸν μερισμὸ στὸ ἐπίπεδο καὶ ὄχι στὸν χῶρο.

61. Προκλου, *Ὑπόμνημα εἰς πρῶτον Στοιχείων Εὐκλείδου*, 57[3].

62. Πβ. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, New York, 1957.

63. 53 C-D.

64. 56 B-C: «πάντα οὖν δὴ ταῦτα δεῖ διανοεῖσθαι σμικρὰ οὕτως, ὡς καθ' ἓν ἕκαστον μὲν τοῦ γένους ἑκάστου διὰ σμικρότητα οὐδὲν ὁρώμενον ὑφ' ἡμῶν».

65. 56 C.

66. 56 C5-7.

67. 54 E: «ἓν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ' ἓξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονε».

68. 54 E 4 - 55A 1-2, «τρίγωνα δὲ ἰσόπλευρα ξυνιστάμενα τέτταρα κατὰ σύντρεις ἐπιπέδους γωνίας μίαν στερεὰν γωνίαν ποιεῖ, τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν ἐφεξῆς γεγονυῖαν».

69. K. Popper, Plato's *Timaeus* 54 E - 55 A, *The Classical Review*, N.S. 20, 1970, σσ. 4-5.

70. Πλουτ., *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*, 427 A. «Ἔστιν οὖν ἅμα καὶ ταύτης

τὸ δωδεκάεδρο, ὁ Πλάτων μιλᾶ αἰνιγματικὰ καθὼς ὁ Θεός τὸ σχεδιάζει[71]. Ἡ γεωμετρική του «ἑρμηνεία»[72] ἀποκαλύπτει ἀξιοσημείωτες ἰδιότητες[73,74]. Περιορίζεται ἀπὸ δώδεκα πενταγωνικὲς ἕδρες[75], ἡ κάθε μία ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀναλύεται[76] σέ τριάντα τρίγωνα σχηματίζοντας 360 ὕστατα στοιχεῖα[77]. Φανερὰ οἱ ἀριθμοί 12, 30, 360 παραπέμπουν σὲ μιὰ χρονικὴ ἀντιστοιχία μηνῶν, ἡμερῶν ἢ ἀκόμα καὶ στὶς 360° μοῖρες τοῦ κύκλου[78]. Στὴν *Ἐπινομίδα*[79] ὁ Πλάτων εἰσάγει τὸ πέμπτο στοιχεῖο[80,81] τὸν αἰθέρα, τοῦ ὁποίου τὸ στοιχειῶδες σῶμα εἶναι τὸ δωδεκάεδρο.

Γιατί ὅμως ὁ Πλάτων ἐπιλέγει τὰ τρίγωνα ὡς ὕστατα στοιχεῖα;

Ἡ τριάδα σὲ ὁποιαδήποτε μορφὴ καὶ ἂν ἐκφράζεται εἶναι συνυφασμένη μέ ἀρχέγονες θεωρίες[82] ἢ μὲ θεολογικὲς δοξασίες[83]. Ἡ μυθολογία τὴν ὁποία ἐκπροσωπεῖ ὁ ἀριθμὸς τρία συνδέεται ἀφ' ἑνὸς μὲ τὴν θεώρηση τῆς

τῆς ἀτοπίας ἡ τῆς ὕλης εἰς πέντε κόσμους διαίρεσις καὶ διάστασις».

71. 55 C 4-6: «ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ Θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν».

72. Πλουτ., *ἔνθ. ἀν.*, 428 D: «ἡ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου φύσις περιληπτικὴ τῶν ἄλλων σχημάτων οὖσα τοῦ ὄντος εἰκὼν πρὸς πᾶν τὸ σωματικὸν ἂν γεγονέναι δόξειε».

73. Μυστικὴ ἢ θρησκευτικὴ σημασία φαίνεται ὅτι ἀπέδιδαν ἐπίσης στὴν Αἴγυπτο κατὰ τὴν Πτολεμαϊκὴ ἐποχή. Πέτρα σὲ σχῆμα δωδεκάεδρου ἔχει βρεθεῖ στὴ Νότια Ἰταλία καὶ ἔχει χρονολογηθεῖ ὅτι ἀνήκει στὴν προϊστορικὴ ἐποχή.

74. Πβ. *Φαίδων*, 110b: «πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὕτη ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῷτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι ποικίλη».

75. Πβ. Πλουτ., *Περὶ Πλατωνικῶν ζητημάτων* 5, 1 1003D· *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων* C. 33, 428. Ακινοου, *Λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος Δογμάτων*[11]. Ἀπὸ ἀποσπάσματα τοῦ Πλουτάρχου καὶ τοῦ Ἀλκινόου φαίνεται ὅτι ἔγιναν προσπάθειες νὰ χωρισθεῖ τὸ πεντάγωνο σὲ τριγωνικὰ στοιχεῖα.

76. Πβ. καὶ Πλουτ., *Περὶ Πλατωνικῶν ζητημάτων*, 5. 1 1003 D· *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων* C 33, 428A.

77. Ακινοου, *Λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος Δογμάτων* c 11.

78. Τὸ δωδεκάεδρο προσεγγίζει τὸν ὄγκο τῆς σφαίρας.

79. 981 E.

80. Πβ. καὶ Σιμπλ. *Φυσ.*, 1165 33 «ὥσπερ ὁ αἰθὴρ πέμπτον ἄλλο τι σῶμα ἁπλοῦν ἐστι καὶ αὐτῷ (τῷ Πλάτωνι) παρὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα».

81. Δαμασκιου, *Περὶ πρώτων ἀρχῶν*, 124[6], ἡ παραλληλία μὲ τὸν Φερεκύδη ἐξοικειώνει τὸν πλατωνικὸ ὁμοιομορφισμό: «Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς... τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ.. ἐξ' ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένην πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον.

82. Ὁ D.G. Brinton, The Origin of sacred numbers, *Amer. Anthr.*, 1894, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἱερότητα τοῦ ἀριθμοῦ τρία προέρχεται ἀπὸ τὴν τριαδικὴ φύση τῆς ἀνθρώπινης νόησης ἀφοῦ κάθε συλλογισμὸς ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη. Πβ. ἀκόμα καὶ τὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τοὺς Τριαγμοὺς τοῦ Ἴωνος τοῦ Χίου: «ἀρχὴ δε μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἔλασσον τούτων τῶν τριῶν, ἑνὸς ἑκάστου ἀρετὴ τριάς: σύνεσις καὶ κράτος καὶ τύχη». E.S. Koepke, *De Ionis Chii Vita et fragm.*, Berd 1836, H. Diels *Fragm. Der Vorsokratiker*, σ. 379.

83. Πβ. τὴν αἰγυπτιακή, βραχμανικὴ καὶ χριστιανικὴ τριάδα.

τρίτης διάστασης[84] ἀφ' ἑτέρου ἡ τριάς, ὁ τοῦ παντὸς ἀριθμός, ἀπεικονίζει καὶ τὶς φάσεις τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης[85]. «Δύο τά τε τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρὶς πάντῃ»[86]. Σύμφωνα δὲ μὲ τὸ σχόλιο τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὴν τριάδα: «ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἓν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης λέγει»[87]. Ἀκόμα οἱ Πυθαγόρειοι θεωροῦσαν ὅτι μὲ τὸ τρία ὁρίζονται τὸ σύμπαν καὶ ὅλα μέσα σ' αὐτό[88]: «τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμόν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος δι' ὅ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ»[89-90]. Ἡ παντοδυναμία τοῦ ἀριθμοῦ τρία ἐπεκτείνεται καὶ στὴν γεωμετρία. Ἀρχὴ καὶ μητρόπολις τῶν ἄλλων μαθημάτων[91], οὐσιαστικὸ πλαίσιο παιδείας[92] γιὰ τοὺς Πυθαγορείους, ἡ γεωμετρία ἐμπεριέχει τὸ τρία μὲ τὴν σχηματική του μορφή, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἀρχή τῆς γένεσης[93]. Μάλιστα ὁ Πλούταρχος ὑπογραμμίζει πὼς τὸ τρίγωνο εἶναι ἀρχαιότερο τοῦ κύκλου, καὶ τὸ εὐθύγραμμο τοῦ κυκλικοῦ: «Πρότερον οὖν τοῦ κύκλου τό τρίγωνον, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ εὐθεῖα τῆς περιφεροῦς... ὅτι τοίνυν προηγούμενον μέν ἐστι τὸ εὐθύγραμμον, τὸ δὲ κυκλικὸν ἐπιγινόμενον καὶ συμβεβηκός, αὐτὸς ὁ Πλάτων ἐνεδείξατο»[94]. Ἡ δὲ ὑπεροχὴ τοῦ τριγώνου ἀπὸ τὸ περιφερές, ἔγκειται στὸ ὅτι τὸ τρίγωνο δὲν μετασχηματίζεται σὲ περιφερές, ἐνῶ ἀντίθετα ὁ κύκλος μὲ τὶς δύο καθέτους διαμέτρους μπορεῖ νὰ χωρισθεῖ σὲ τέσσερα τρίγωνα[95]. Καί ὁ Πρόκλος θὰ ὑπερασπισθεῖ τὴν ὑπεροχὴ καὶ τὴν ἀρχαιότητα τοῦ τριγώνου. Συγκεκριμένα ὑποστηρίζει ὅτι στὰ νοητὰ πράγματα εἶναι οἰκεῖος ὁ κύκλος, ἐνῶ στὰ αἰσθητὰ τὰ εὐθύγραμμα[96], μάλιστα δὲ θεωρεῖ τὸ τρίγωνο καί τὸ παραλλη-

---

84. Ὁ ἀριθμὸς ἕνα ἀντιστοιχοῦσε στὴν εὐθεῖα γραμμή, τὸ δύο στὸ ἐπίπεδο καὶ τὸ τρία στὸν χῶρο.

85. Πβ. τὸ αἴνιγμα τῆς Σφιγγός. Στὸν *Οἰδίποδα Τύραννο*, στ. 1398-1404, ὁ ἀριθμός τρία ἐμφανίζεται ἀπειλητικὸς στὸ τρίστρατο ὅπου συνάντησε τὸν πατέρα του.

86. ΑΡΙΣΤΟΤ., *Περὶ Οὐρανοῦ*, 268α 10.

87. ALEX. *ad Metaph.*, I, 6 987[6] 33 ed. Hayduck, σ. 56.

88. ΑΡΙΣΤ. *ἔνθ. ἀν.*, 268α 10.

89. *Ἔνθ' ἀν.*, 10-16.

90. Γιὰ τὴν κατασκευὴ βωμῶν, Πβ. καὶ A. SEIDENBERG, The Ritual Origin of Geometry, *Arch. Hist. of Ex. Sci.* 1962, σσ. 488-527.

91. ΠΛΟΥΤ., *Συμποσιακὰ Προβλήματα*, VIII 2, 1: «γεωμετρία κατὰ τὸν Φιλόλαον ἀρχὴ καὶ μητρόπολις... τῶν ἄλλων μαθημάτων».

92. ΠΡΟΚΛ., *Εὐκλ.* 65, 11 Fr. «τὴν περὶ αὐτὴν φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν...».

93. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔνθ. ἀν.*, II σελ. 4, «Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι, τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γεννήσεως εἶναι φασὶ καὶ τῆς τῶν γεννητῶν εἰδοποιΐας».

94. ΠΛΟΥΤ., *Περὶ Πλατωνικῶν ζητημάτων*, V, 2, 4.

95. ΠΛΟΥΤ., *ἔνθ' ἀν.*, V, 2, 5. «εἰ τοίνυν τὸ μὲν τρίγωνον εἰς οὐδὲν περιφερὲς διαλύεται, τὸν δὲ κύκλον εἰς τέτταρα τρίγωνα τέμνουσιν αἱ δύο διάμετροι, πρότερον τοῦ κυκλικοῦ τὸ εὐθύγραμμον».

96. ΠΡΟΚΛ., «καὶ γὰρ τοῖς μὲν αἰσθητοῖς οἰκεῖα τὰ εὐθύγραμμα σχήματα, τοῖς δὲ νοητοῖς ὁ κύκλος» 82.

λόγραμμο ἀρχοειδέστατα σχήματα. Καὶ σὲ αὐτὰ «περιέχεται καὶ τὰ αἴτια τῶν στοιχείων, τό τε ἰσοσκελὲς καὶ τὸ σκαληνὸν καὶ τὰ συνιστάμενα ἐκ τούτων, τό τε ἰσόπλευρον τρίγωνον καὶ τετράγωνον, ἀφ' ὧν τὰ σχήματα τῶν τεττάρων στοιχείων ἔσχεν τὴν σύστασιν»[97]. Ὁ Σιμπλίκιος στὰ σχόλια γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλους *Περὶ Οὐρανοῦ* θὰ τονίσει καὶ αὐτὸς τὴν ἀρχαιότητα τοῦ τριγωνικοῦ σχήματος[98] καθὼς καὶ τὴν ἁπλότητά του[99]. Ἀργότερα ὅταν ὁ μεγάλος κωδικοποιὸς τῆς ἀρχαιότητας θὰ συνενώσει ὅλες τὶς πρότερες γεωμετρικὲς γνώσεις σ' ἕνα ἀπαράμιλλο πρότυπο αὐστηροῦ συλλογισμοῦ, τὸ 13ο Βιβλίο, ποὺ ἀφορᾶ τὰ πλατωνικὰ στερεά, θὰ ἀποτελέσει τὴν κορωνίδα τοῦ οἰκοδομήματός του, καθώς ἡ παρουσίαση τῶν Στοιχείων εἶναι κατά τέτοιο τρόπο διατεταγμένη ὥστε νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτὸ τὸ Βιβλίο. Μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρῖσμα μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε τὰ Στοιχεῖα ὡς τὸ βιβλίο τὸ ἀφιερωμένο στὴ μαθηματικὴ φυσικὴ τῆς ἐποχῆς του. Ὁ ἀπόηχος τοῦ Τιμαίου δὲν σταματᾶ στὸν Εὐκλείδη. Αἰῶνες ἀργότερα ἡ γεωμετρικὴ θεώρηση τῆς ὕλης ἀπὸ τὸν Πλάτωνα θὰ χρησιμοποιηθεῖ καὶ πάλι[100] ὡς ἑρμηνεία τῆς ἀτομικῆς φυσικῆς ἀπὸ τὸν Heisenberg. Ὁ Werner Heisenberg (1901-1976) ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν προσωπικότητα τοῦ πατέρα του καὶ τὴ διδασκαλία «τοῦ ἐξαίρετου καθηγητῆ τῶν μαθηματικῶν»[101] στὸ Γυμνάσιο Wolff, στὸ μάθημα τῶν θεμελιωδῶν ἀρχῶν τῆς γεωμετρίας, συνειδητοποιεῖ ὅτι μέσω τῶν γεωμετρικῶν σχημάτων εἶναι «δυνατὴ ἡ διατύπωση προτάσεων μὲ γενικότερη ἰσχύ, ὅτι ἡ ἐξαγωγὴ συγκεκριμένων ἀποτελεσμάτων εἶναι δυνατὴ ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση καὶ μελέτη τῶν σχημάτων, ἀλλὰ καὶ μέσω τῆς μαθηματικῆς ἀπόδειξης»[102]. Ἐμπνευσμένος ἀπὸ τὰ μαθήματα τοῦ Wolff δοκιμάζει τὴν ἐφαρμογὴ τῶν μαθηματικῶν σὲ πράγματα τῆς ἐμπειρίας καί ἀνακαλύπτει πὼς «αὐτὸ τὸ παιχνίδι μεταξὺ μαθηματικῶν καὶ ἄμεσης ἐποπτείας ἦταν τουλάχιστον τόσο διασκεδαστικό ὅσο καὶ τὰ περισσότερα ἄλλα παιχνίδια»[103]. Ἡ ἐπιθυμία του νὰ ἐμβαθύνει στὴ

---

97. Τοῦ Αὐτοῦ, *αὐτόθι*.

98. Ἴσως αὐτὸ νὰ συνδέεται καὶ μὲ τὴν θεώρηση ὅτι τὸ τρίγωνο ἀποτελεῖ τὸ ἱερότερο μέρος τοῦ ναοῦ.

99. ΣΥΜΠΛ., *Περὶ Οὐρανοῦ*, 15 ff Heib. σ. 613, «ἐν τοῖς ἐπιπέδοις πᾶν εὐθύγραμμον ἐπίπεδον εἰς τρίγωνα διαιρεῖται καὶ ἐκ τριγώνων συνέστηκεν, διότι ἁπλούστατον καὶ ἀρχοειδέστατον τῶν ἐπιπέδων σχημάτων ἐστὶ τὸ τρίγωνον».

100. Ὁ Johann KEPLER πιστὸς χριστιανός, πλατωνιστὴς ἀλλὰ καὶ ὑπέρμαχος τῶν μαθηματικῶν νόμων, ἀναγνωρίζοντας τὴ σχέση μεταξὺ ποσοτήτων καὶ γεωμετρικῶν σχημάτων παρατηρεῖ: «Ἡ γεωμετρία αἰώνια ὅπως ὁ Θεὸς καὶ ἐκπέμπουσα φῶς ἀπὸ τὸ θεῖο πνεῦμα, προσέφερε στὸν Θεό τὶς εἰκόνες γιὰ τὴν τελικὴ διαμόρφωση τοῦ κόσμου, ὥστε νὰ γίνει ὁ καλύτερος καὶ ὡραιότερος κατ' εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ München-Berlin, Weltharmonik, 1939, ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ W. HEISENBERG, *Ἡ εἰκόνα τῆς φύσης στὴ σύγχρονη φυσική*, (μτφρ. Θ. Γραμμένου), Ἀθήνα, 1997, σ. 85.

101. *Ἐνθ' ἀν.* σ. 55.

102. Τοῦ Αὐτοῦ, *αὐτόθι*.

103. Τοῦ Αὐτοῦ, *αὐτόθι*.

θεμελίωση τῆς ἀτομικῆς φυσικῆς δὲν εὐοδώθηκε ὥσπου ἡ μελέτη τοῦ *Τιμαίου* τόν βοήθησε νὰ ἀποσαφηνίσει τίς βασικές ἔννοιες. «... ἡ θέση πού ἐκφράζει ὁ Πλάτων στὸν Τίμαιο, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ ἄτομα εἶναι κανονικὰ στερεά... μὲ ἱκανοποιοῦσε τουλάχιστον στὸ βαθμὸ ποὺ δὲν μιλοῦσε γιὰ δακτυλίους καὶ βρόγχους[104]... τότε γεννήθηκε μέσα μου ἡ πεποίθηση πώς ἡ ἐνασχόληση μέ τή σύγχρονη ἀτομικὴ φυσικὴ εἶναι σχεδόν ἀδύνατη, δίχως τὴ γνώση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας περὶ φύσεως»[105-106]. Εὐελπιστώντας ὅτι οἱ μεγάλοι ἐπιταχυνταὶ θὰ δώσουν ἀπαντήσεις γιὰ τὴ συμπεριφορὰ τῶν στοιχειωδῶν σωματιδίων, πιστεύει πώς ἡ σύγχρονη Φυσικὴ ἀκολουθεῖ τίς πλατωνικὲς θεωρίες καθὼς «αἱ ἐλάχισται μονάδες τῆς ὕλης δὲν εἶναι φυσικὰ ἀντικείμενα ὑπὸ τὴν κοινὴν ἔννοιαν. Εἶναι μορφαί, ἰδέαι, αἱ ὁποῖαι ἠμποροῦν νὰ ἐκφρασθοῦν μονοσημάντως... μόνον εἰς τὴν μαθηματικὴν γλῶσσαν»[107]. Οἱ συμμετρίες τῆς ὁμάδας Lorentz, (βασικὲς στὴ θεωρία τῆς σχετικότητας) καθὼς καὶ οἱ συμμετρίες τῆς ὁμάδας τῆς ἰσοτοπικῆς στροφορμῆς (isospin) θυμίζουν τὰ συμμετρικὰ σώματα, μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Πλάτων θέλησε νὰ συμβολίσει τὶς θεμελιώδεις συστάσεις τῆς ὕλης. «Αἱ συμμετρίαι του, σημειώνει ὁ Heisenberg, δὲν ἦσαν ὀρθαί. Ἀλλὰ ὁ Πλάτων εἶχε δίκαιον πιστεύων ὅτι ἐν τέλει εἰς τὸ κέντρον τῆς φύσεως ἀνευρίσκομεν μαθηματικὰς συμμετρίας»[108-109]. Φειδωλὸς στὶς λεπτομέρειες τῶν κατασκευῶν του «διότι δέ, λόγος πλείων»[110], παρουσιάζει τὶς ἐλάχιστες μονάδες τῆς ὕλης, θέλοντας νὰ προσεγγίσει τὴν ἀρχὴ τοῦ κόσμου. Γιὰ ἐκεῖνον ἡ ἀρχὴ αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐκφρασθεῖ καὶ νὰ κατανοηθεῖ μόνο μὲ μαθηματικὴ γλῶσσα.

Ἂν «ὁ Θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖν»[111] ὁ Πλάτων παραμένει ὁ ἄξιος διάκονος γιὰ τὸν ὁποῖον ἡ γεωμετρία ταυτίζεται μὲ τὴ γνώση τοῦ ἀεί ὄντος[112].

Χ.Π. ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

---

104. Σὲ κάποιο βιβλίο φυσικῆς ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, ὁ Heisenberg θυμόταν τὴν εἰκόνα τῆς μικροσκοπικῆς κατάστασης ἑνὸς ἀερίου. Μερικὰ ἀπὸ τὰ ἄτομα συγκροτοῦσαν ὁμάδες καὶ συνδέονταν μεταξύ τους μὲ δακτυλίους καὶ βρόγχους. Αὐτὴ ἡ εἰκόνα τὸν ἔκανε νὰ πεισθεῖ ὅτι ἡ πολυπλοκότητα, μὲ δακτυλίους καὶ βρόγχους ἀποκλειόταν νὰ εἶναι ἡ μικρότερη ἀδιαίρετη δομικὴ μορφὴ τῆς ὕλης Πβ. W. HEISENBERG, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 58.

105. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 59.

106. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες Πβ. W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze. Geschpräche im Umkreis der Atomphyzik*, München, 1969 καὶ *Physik und Philosophie*, 1959.

107. W. HEISENBERG, *Ὁ Φυσικὸς Κόσμος καὶ ἡ δομὴ τῆς Ὕλης*, Ὁμιλία στὴν Πνύκα, 3 Ἰουλίου 1964, σ. 102.

108. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 104.

109. Πβ. καὶ Κ. ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *Τὸ κοσμολογικὸ πρόβλημα*, Ἔκτακτη Συνεδρία Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 20 Μαΐου 1961.

110. 54 B_2

111. ΠΛΟΥΤ., *Συμποσιακὰ Προβλήματα*, VIII 2, «Πῶς Πλάτων ἔλεγεν τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν;».

112. *Πολιτεία*, 527 B «τοῦ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσις ἐστίν».

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΕΛΙΚΟΥ ΑΙΤΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ἡ ὄψη τοῦ κόσμου στὸν Ἀριστοτέλη, στηρίζεται κυρίως στὴν παραδοχὴ ὅτι χάρη σὲ ὁρισμένες σειρὲς τελικῶν αἰτίων, ὁ κόσμος βρίσκεται κατ' ἀρχὴν ἐν εὐταξίᾳ. Τὸ *πρῶτον κινοῦν* κινεῖ τοὺς οὐρανοὺς ὡς τελικὸ αἴτιο, καὶ κάθε ὂν τείνει πρὸς τὴν πραγματοποίηση ἑνὸς δικοῦ του, ἰδιαίτερου *τέλους* εἴτε ἐντὸς εἴτε ἐκτὸς αὐτοῦ. Ἡ ἔννοια λοιπὸν τοῦ τελικοῦ αἰτίου εἶναι θεμελιώδης στὴν ἀριστοτελικὴ κοσμολογία. Σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἀναφύονται πολλὲς συζητήσεις ἂν καὶ πολλὰ σημεῖα παραμένουν σκοτεινά. Στὴ σύντομη αὐτὴ μελέτη ἐπιθυμῶ νὰ δείξω ποιὰ εἶναι ἡ πηγὴ ὁρισμένων ἀμφιβολιῶν ποὺ προσφάτως ἔχουν διατυπωθεί, καὶ νὰ προτείνω μία λύση σχετικὰ μ' αὐτές.

1. Μία ἀριστοτελικὴ πολεμική. Στὴν ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ ἔννοια τοῦ τελικοῦ αἰτίου διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο. Ἀπὸ τὶς πρῶτες μάλιστα γραμμὲς τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* εὑρίσκεται κανεὶς ἀμέσως μέσα σ' ἕνα τελεολογικὸ περιβάλλον: «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ. διὸ καλῶς ἀπεφήναιτο τ' ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε ἐνεργειῶν τὰ ἔργα» (1094a 1-6)[1].

Παρ' ὅλ' αὐτά, ἡ ἔννοια τοῦ τελικοῦ αἰτίου εἶναι ἀσαφὴς καὶ πλήρης ἑρμηνευτικῶν δυσκολιῶν. Ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶχε ἀποτελέσει ἀντικείμενο συζητήσεων, ὅπως ἄλλωστε φαίνεται ἀπὸ τὸ Α΄ βιβλ. τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά:* «τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, <οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν>. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν (...) ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν» (988 b 6-16).

Αὐτὸ τὸ σημεῖο στὸ τέλος τοῦ παραθέματος εἶναι πολὺ σημαντικό: γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ τελικὸ αἴτιο εἶναι συνυφασμένο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς τελειότητος, ἐνῶ μόνο κατὰ συμβεβηκὸς συνδέεται μὲ τὸ κινοῦν αἴτιον.

Μὲ τὰ δεδομένα αὐτά, ἡ πολεμικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη μπορεῖ νὰ νοηθεῖ διτ-

---

1. Διαβάζουμε ἀγαθόν τι, σύμφωνα μὲ τὰ γνωστότερα χειρόγραφα.

τῶς: (α) ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀποτελεσματικῆς αἰτίας τῶν πραγμάτων ποὺ ὑπάγονται στὰ τελικὰ αἴτια[2]. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν ἡ κριτικὴ θὰ ἀφοροῦσε μόνο τὴ λανθασμένη ταξινόμηση τέτοιων πραγματικῶν γεγονότων· (β) ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀποτελεσματικῆς αἰτίας, ὁπότε ἡ κριτικὴ ἀφορᾶ ὅσους τὴν παρερμηνεύουν καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τὴν ἐκλαμβάνουν ὡς τελικὸ αἴτιο. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἡ κριτικὴ ἀποβαίνει πολὺ σημαντική.

Ἡ δεύτερη αὐτὴ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση πλησιάζει περισσότερο στὸ κείμενο τῆς σειρᾶς 7 κ. ἑξ.: «...τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν»[3]. Ἔτσι ἑρμηνεύεται ἄλλωστε τὸ συγκεκριμένο χωρίο ἀπὸ τοὺς πιὸ σημαντικοὺς σχολιαστὲς[4] τοῦ ἀριστοτελικοῦ *Corpus*. Τὸ σφάλμα ἑπομένως τὸ ὁποῖο καταγγέλλει ὁ Ἀριστοτέλης συνίσταται στὴν ἀπόδοση τῆς αἰτίας τοῦ ἀποτελέσματος στὰ τελικὰ αἴτια, δηλαδὴ στὴ σύγχυση τῶν αἰτίων.

Ὡς «αἴτιο τοῦ ἀποτελέσματος» πρὸς τὸ παρὸν θεωρῶ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ὁ Πλάτων ὀνομάζει *ποιοῦν*, παρὰ τὸ ὅτι στὴν πραγματικότητα, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, causa efficiens σημαίνει κάτι διαφορετικὸ καὶ πιὸ γενικό· στὴν περίπτωση αὐτή, τὸ αἴτιο αὐτὸ ὁρίζεται ὡς «ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή»[5]. Τὴν ἄποψη ὅτι τὰ δύο αἴτια δὲν ταυτίζονται, ἀλλὰ ἀντιτίθενται, ἐνισχύει ἡ γνώμη τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀφροδισιέως *(Εἰς Μ.τ.Φ.*, σ. 22, 6-9), κατὰ τὴν ὁποία κινοῦν καὶ τελικὸν αἴτιον διαφέρουν ὡς πρὸς τὴ χρονικὴ σειρά, διότι τὸ πρῶτο προϋπάρχει τῆς ἀλλαγῆς ἐνῶ τὸ δεύτερο δημιουργεῖται στὸ τέλος· ἄρα, «εἰκότως ἀντίκειται». Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ ἐξαφανίζεται βέβαια, στὴν περίπτωση ποὺ τὸ κινοῦν καὶ τελικὸ αἴτιο ταυτίζονται. Ὁ Ἀλέξανδρος μάλιστα, χαρακτηρίζει τὴν ἔννοια τοῦ τελικοῦ αἰτίου ὡς ἀκολούθως: « ὅτι τὸ ὡς ἀγαθῷ ἐστι τὸ τούτου ἕνεκα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι». Τὸ χωρίο χρήζει περαιτέρω ἔρευνας διότι ἡ φράση «τὸ τούτου ἕνεκα», συχνὰ δὲν λαμβάνεται σοβαρὰ ὑπ' ὄψη, ἐνῶ εἶναι γνωστὴ σὲ ὅλους.

2. Irwin, Furley καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο. Ἡ ταύτιση *κινοῦντος* καὶ τελικοῦ αἰτίου, δὲν ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο μόνο γιὰ τοὺς σύγχρονους τοῦ Σταγιρίτη, ἀλλὰ ἐπίσης ἐμφανίζεται συχνὰ στὴν τόσον ἀχανὴ ὅσο καὶ δαιδαλώδη σύγχρονη ἐργογραφία. Θὰ περιοριστῶ ἐδῶ νὰ ἐξετάσω μόνο μερικὰ ἐνδεικτικὰ παραδείγματα.

Ὁ T. Irwin, στὸ πρόσφατο καὶ ἐνδιαφέρον βιβλίο του, ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν ἔννοια τοῦ αἰτίου ὡς ὑποδείγματος, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ τὸν Ἀριστοτέλη σὲ

---

2. Πβ. J. ANNAS, Aristotle on Inefficient Causes, *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, σ. 321.

3. *Μ.τ.Φ.* A1, 988 e 7-8

4. Πβ. ΑΛΕΞ. ΑΦΡ., *Σχ. εἰς τὰ Μ.τ.Φ.*, A1, σσ. 63. 1-31, 99 (Hayduck); W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, σ. 179; G. REALE, *Aristotele. Metafisica*, II, Milano 1993, τ. III σ. 67.

5. *Μ.τ.Φ.*, Δ΄ 1, 1013 α 7-8.

θέσεις ποὺ εἶναι ἀδύνατον νὰ ὑποστηριχθοῦν. Μία ἀπὸ τὶς θέσεις εἶναι ὅτι τὰ τέσσερα αἴτια δὲν ἀνάγονται τὸ ἕνα στὸ ἄλλο[6]. Ὁ συγγραφέας προσπαθεῖ ν' ἀποδείξει ὅτι ἡ ἄποψη αὐτὴ εἶναι λανθασμένη. Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸν ἐπιχειρεῖ μία ἀναθεώρηση τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας, μὲ ἀφετηρία ὅτι «some of the four causes may (...) be reducible to the others». Ἰδιαίτερα μάλιστα ὑποστηρίζει ὅτι τὸ *κινοῦν αἴτιο* «when completely specified is the most exact and complete» καὶ ὅτι τὰ ἄλλα αἴτια εἶναι στὴν πραγματικότητα *abbreviations τοῦ κινοῦντος αἰτίου.* Ἔτσι γιὰ παράδειγμα, τὸ νὰ δηλωθεῖ ὅτι ἡ μορφὴ ἀποτελεῖ αἴτιο τοῦ ἀγάλματος, εἶναι ἕνας σύντομος τρόπος γιὰ νὰ λεχθεῖ ὅτι τὸ αἴτιο τοῦ ἀγάλματος εἶναι «the sculptor exercising thee form». Δηλαδή, τὰ ἄλλα αἴτια δὲν εἶναι «four distinct causes of the same thing (...) but the reference to them turns out to be the attribution of formal, final and material properties to the efficient causes».

Μία πρώτη κριτικὴ ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἀσκήσει κανείς στὸν Irwin εἶναι ἐν μέρει ξένη πρὸς τὸ θέμα· ἐπισημαίνει ὅμως, ἕνα ἀδύνατο σημεῖο τῆς θεμελίωσής του. Ὁ Irwin, φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ κατὰ γράμμα τὴν ἰδέα, ποὺ ἀποδίδεται γενικὰ στὸν Ἀριστοτέλη, ὅτι ἡ κοινὴ γνώμη τῆς ἐποχῆς του ἀποδεχόταν τέσσερις διαφορετικοὺς τύπους αἰτίων. Ἕνας ὅμως σύντομος ἔλεγχος τῆς ἔννοιας τοῦ αἰτίου στὰ ἐτυμολογικὰ λεξικὰ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας[7], ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ αἰτίου ἦταν συνδεδεμένη με ἐκείνη τῆς «ὑπευθυνότητος» ἢ τῆς «κατηγορίας», καὶ ἄρα ἐμπεριεῖχε τὴν ἔννοια ὅτι «κάποιος πράττει». Ἡ ἔννοια τοῦ αἰτίου, ἦταν δηλαδὴ στενὰ συνυφασμένη μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «κινοῦντος αἰτίου». Πρᾶγμα ποὺ διαπίστωσε ὁ Frede[8], καὶ ἀντιστοιχεῖ τόσο στὴ σύγχρονη χρήση τοῦ ὅρου, ὅσο καὶ στὴν ἀρχαϊκή, τὴν πλατωνικὴ και τὴ στωϊκή. Ὁ Πλάτων εἶναι καλὸς χρήστης τῆς σύγχρονής του γλώσσας, ὅπως φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὰ παρακάτω χωρία: (α) στὸν διάλογο *Ἱππίας μείζων:* «τὸ ποιοῦν δὲ γ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο ἢ τὸ αἴτιον· ἢ γάρ; Ἱπ.: οὕτως»[9] καὶ (β): *στὸν Φίληβο:* «οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν;»[10].

Ἑπομένως δὲν εὐσταθεῖ ὅτι κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ὑπῆρχαν τέσσερις τρόποι ἐκφορᾶς τῆς ἔννοιας τοῦ αἰτίου. Καὶ μάλιστα στὰ *Φυσικά*

---

6. *Aristotle's First Principles,* Oxford 1988, 1992, σσ. 95-109. Ἡ μελέτη του φαίνεται ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸ ἄρθρο τῆς J. Annas ποὺ ἀναφέρθηκε πιὸ πάνω.

7. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots,* Paris 1968, 1992, σ. 41.

8. M. FREDE, *The Original Notion of Cause,* in *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford, 1987, σσ. 125-150. Πβ. ἐπίσης J. FOLLON, Réflections sur la théorie aristotélicienne des quatre causes, *Revue philosophique de Louvain,* 86, 1998, σσ. 321-322, μὲ μεταγενέστερη βιβλιογραφία.

9. Πλ. *Ἱππ. μείζ.*, 296e - 297a.

10. Πλ. *Φίληβος*, 26e.

του ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν ἀναφέρει πουθενὰ ὅτι στὴ γλώσσα τοῦ καιροῦ του ὁ ὅρος αἰτία ὁρίζεται μὲ τέσσερις τρόπους· ἀντίθετα, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἐρώτηση διὰ τί; ὑποβάλλεται μὲ τέσσερις τρόπους, καὶ αὐτὸ τὸ χρησιμοποιεῖ ὡς τεκμήριο μέσω τοῦ ὁποίου συμπεραίνει ὅτι ὁ ὅρος αἰτία ἐκφέρεται μὲ τέσσερις διαφορετικὲς ἔννοιες (198a 15-16). Ὅμως ἂν αὐτὴ ἡ θέση χρήζει ἀπαραίτητα μιᾶς τεκμηρίωσης, τότε, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ διάκριση τῶν τεσσάρων ἐννοιῶν τοῦ αἰτίου δὲν εἶναι προφανής, καὶ ὅτι ὁ κάθε Ἕλληνας δὲν θὰ ἀποδεχόταν, ἐκ πρώτης ὄψεως, ὅτι ἡ αἰτία ἔχει τέσσερις σημασίες. Ἡ διάκριση τῶν τεσσάρων ἐννοιῶν τοῦ αἰτίου στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Δ΄2 καὶ στὰ *Φυσικά*, Β΄3, δὲν ἀποτελεῖ καταγραφὴ γνωμῶν τῶν συγχρόνων του, ἀλλὰ ἔχει ἕναν ἄλλο σκοπό, τὸν ὁποῖο θὰ ἀναλύσουμε ἀργότερα.

Πρὶν ὑποβάλουμε τὶς θέσεις τοῦ Irwin σὲ περαιτέρω κριτική, καλὸν εἶναι νὰ λάβουμε ὑπόψη μία ἄλλη πρόσφατη μελέτη στὴν ὁποία ἡ ἔννοια τοῦ τελικοῦ αἰτίου περικλείεται στὴν ἔννοια τοῦ κινοῦντος αἰτίου. Ὁ D.J. Furley, ἀντίθετα πρὸς τὸν Irwin, ἀναγνώρισε ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία τῶν τεσσάρων αἰτίων δὲν ἀνταναχλᾶ τὴ γλωσσικὴ χρήση τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἀριστοτέλους[11]. Ὁ Furley ὑπενθυμίζει μάλιστα, ὅτι ἡ ἑλληνικὴ ἔννοια τοῦ *αἰτίου* καταδεικνύει «ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο εἶναι ὑπεύθυνο» γιὰ κάτι: «to be a cause is normally to be in some sense an agent». Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ — παρατηρεῖ ὁ Furley - ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τοῦ αἰτίου ἀπομακρύνεται περισσότερο ὅσον ἀφορᾶ τὴν τρέχουσα χρήση τῆς ἐποχῆς καὶ τὰ *ἔνδοξα*, ἀπὸ ὅτι ἡ πλατωνικὴ ἔννοια τοῦ αἰτίου. Ἐκτὸς αὐτοῦ ὁ Furley, δικαίως ἀντιτίθεται πρὸς τὶς ἀπόπειρες ταυτίσεως τῆς ἀριστοτελικῆς αἰτίας μὲ μία «explanation»[12]· τελικά, ὁ Furley ὑποστηρίζει ὅτι μία σημασία εἶναι «a verbal item», ἐνῶ ἡ αἰτία εἶναι ἕνα ὄν στὸν κόσμο: ἕνα πράγμα, ἕνα πρόσωπο, μία κατάσταση πραγμάτων.

Ὁ Furley, ὅμως, ἐκτιμᾶ ὅτι μπορεῖ νὰ συγχωνεύσει τὸ τελικὸν αἴτιο σὲ μία «particular description» τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου. Στὴν περίπτωση ἑνὸς συγκεκριμένου δρῶντος – ὅπως εἶναι ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ θεός – ἡ συγχώνευση αὐτὴ δὲν εἶναι ἰδιαίτερα δύσκολη: τὸ τελικὸν αἴτιο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν προθετικότητα τοῦ δρῶντος. Ἀντίθετα, ὁ Furley, κατατάσσει τὸ τελικὸν αἴτιο στὴν περίπτωση τῶν φυσικῶν ἐξελίξεων, στὸν χῶρο τῆς γενέσεως, κατὰ τὴν ὁποία, ἐὰν ἕνα ὄργανο ἔχει ἕνα εὐεργετικὸ ἀποτέλεσμα γιὰ τὴν ἐπιβίωση τοῦ ὀργανισμοῦ μέσα στὸν ὁποῖο βρίσκεται, εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχει ἡ ψευδαίσθηση ὅτι τὸ αἴτιο εἶναι τὸ συγκεκριμένο εὐνοϊκὸ ἀποτέλεσμα. Αὐτὸ ὅμως εἶναι μιὰ ἐσφαλμένη ἐντύπωση· τὸ πραγματικὸ αἴτιο τοῦ ὀργάνου

---

11. What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?, in M. Frede - G. Stricker (*ἐκδ.*), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, *σσ.* 59-79.

12. Πβ. μεταξὺ ἄλλων, M. Hocutt, Aristotle's Four Becauses, *Philosophy*, 49, 1974, *σσ.* 385-399· πβ. ἐπίσης τὴν κριτικὴ τοῦ G.R.G. Mure, *Philosophy*, 50, 1975, *σσ.* 256-257.

εἶναι ἡ συμμετοχή του στὴ λειτουργία τοῦ ὀργανισμοῦ, ἐπιβεβλημένη πάντα ἀπὸ τὸ ποιητικὸ αἴτιο, τὸ ὁποῖο δημιούργησε τὸν ὀργανισμό: «the heart beats because other hearts have beaten in the past». Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτήν, τὸ τελικὸ αἴτιο, εἶναι καρπὸς μιᾶς ἀκολουθίας ποὺ ἐκτείνεται στὸ παρελθόν, καὶ ποὺ παράγει τὸ χρήσιμο ὄργανο, δηλαδή, ὅπως τὰ ἄλλα αἴτια, ἔτσι καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο λειτουργεῖ «by being subsumed in the efficient cause». Μέχρι ἐδῶ ἀναλύσαμε τὴ σκέψη τοῦ Furley. Ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως, ὅπως ἤδη διαπιστώσαμε, ὑποστηρίζει πὼς μόνο κατὰ τύχη τὸ τελικὸ αἴτιο εἶναι δυνατὸν νὰ θεωρηθεῖ ὡς κινοῦν αἴτιο.

3. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐναντίον τοῦ Πλάτωνος. Ἡ ἀριστοτελικὴ διδασκαλία τῶν τεσσάρων αἰτίων δομήθηκε συνειδητὰ σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ταυτοποίηση τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ ποιοῦντος ποὺ συναντᾶμε στὸν Πλάτωνα. Γιὰ νὰ ἀξιολογήσουμε τὶς ἑρμηνεῖες τῶν Irwin καὶ Furley εἶναι ἀναγκαῖο ν' ἀναλύσουμε, ἐν τάχει, τὸ εἶδος τῆς «κινήσεως» (ἔχοντας ὑπ' ὄψη τὶς κινήσεις στὸ σκάκι), ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ἀντίπαλος τοῦ Πλάτωνος. Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ δεῖ κανεὶς ὅτι ἡ περιγραφὴ τοῦ Furley, γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ τελικὸ αἴτιο εἶναι μόνο ἡ προθετικὴ ὄψη ἑνὸς ποιοῦντος αἰτίου, εἶναι τέλεια προσαρμοσμένη ὥστε νὰ περιγράψει τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τοῦ θεϊκοῦ αἰτίου στὸν Τίμαιο: ὁ Δημιουργὸς εἶναι πράγματι *ποιητὴς* καὶ *πατὴρ* τοῦ κόσμου, καὶ δημιουργεῖ τὸν κόσμο προσβλέποντας στὴν τάξη καὶ στὸ *καλόν*. Ἄρα ἡ τελεολογία τοῦ *Τίμαιου* εἶναι μία ὄψη τῆς αἰτιότητας τοῦ ποιοῦντος, συνειδητὰ δρῶντος, καὶ εἶναι δυνατὸν νὰ παραλληλισθεῖ μὲ ἕναν τρόπο τοῦ εἶναι τοῦ κινοῦντος αἰτίου.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀντίθετα, διαπράττει κατὰ τὴ γνώμη μας, μία «ἀποδόμηση» τῆς ἔννοιας τοῦ «θεϊκοῦ αἰτίου» τοῦ *Τίμαιου,* ὡς «δρῶντος, τὸ ὁποῖο δημιουργεῖ γιὰ ἕνα ἀγαθὸ τέλος». Καρπὸς αὐτῆς τῆς «deconstruction» εἶναι ἡ διάκριση τῶν τεσσάρων ἐννοιῶν τοῦ αἰτίου, ποὺ νοοῦνται ἀπ' αὐτὸν ὡς τέσσερα διακεκριμένα εἴδη[13] σχέσεως μεταξὺ τῶν ὄντων.

Δηλαδὴ ἡ ἑρμηνεία τῶν Irwin καὶ Furley ἔρχεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀριστοτελικὴ ἄποψη περὶ κινήσεως, καὶ αὐτό, διότι ἀναδομεῖ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει κατεδαφίσει, καὶ στὴν προσπάθεια νὰ κάνει τὸν Ἀριστοτέλη ἀποδεκτό, τὸν μετατρέπει σὲ Πλάτωνα.

Αὐτὰ τὰ τέσσερα εἴδη εἶναι τέσσερις τύποι σχέσεως ἐξάρτησης τοῦ ἀποτελέσματος ἀπὸ τὴν αἰτία· τέτοιου εἴδους σχήματα ἐξάρτησης εἶναι δυνατὸν νὰ συμπαρουσιάζονται, καὶ μάλιστα νὰ συνυπάρχουν στὸ ἴδιο πρόσωπο· ὅμως δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ τὰ κάνει νὰ ἀνάγονται ἀμοιβαῖα τὸ ἕνα στὸ ἄλλο. Γιὰ τὸν λόγο αὐτόν, θεωροῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀσκεῖ κριτικὴ σὲ ὅποιον ἐπιθυμεῖ νὰ συγχωνεύσει τὴ σχέση τοῦ τελικοῦ αἰτίου μὲ ἐκείνη τῆς κινη-

---

13. Πβ. *Μ. τ. Φ.*, 994b 28: τὰ εἴδη τῶν αἰτίων.

τικῆς αἰτιότητας, ὅπως ἔκαναν οἱ διάδοχοι τοῦ Πλάτωνος[14].

Ἄς προσπαθήσουμε ὅμως, νὰ ἐρευνήσουμε καλλίτερα τὴν ἀριστοτελικὴ ἀρχικὴ κίνηση, ἡ ὁποία ἀποδέχεται τὴν ἐκφορὰ τοῦ ὅρου *αἴτιο* μὲ πολλοὺς τρόπους. Μὲ ἀφετηρία ὁρισμένες ἐνδείξεις, παρατηροῦμε πῶς ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ στὴν περίπτωση τοῦ *πολλαχῶς λεγόμενα*, ποὺ συναντᾶμε στὸ 1ο κεφ. τοῦ Ι΄ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι, ὅταν κάτι λέγεται μὲ πολλοὺς τρόπους, σὲ πρώτη φάση θὰ πρέπει νὰ προκύψουν δύο ἐρωτήματα:

– «τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι;»

– «ποῖά τε ἓν λέγεται;»

Ἄς ἀρχίσουμε ἀπὸ τὴν δεύτερη ἐρώτηση. Γιὰ ν' ἀπαντήσουμε σ' αὐτὴν λέει ὁ Ἀριστοτέλης, ξεκινᾶμε ἀπὸ τὴ διάκριση τῶν διαφόρων ἐννοιῶν τοῦ ἑνός: κάθε τὶ ποὺ ἐπιδέχεται ἔστω καὶ μία ἑρμηνεία, εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι ἕν: «λέγεται..., ᾧ ἂν ὑπάρχῃ τις τούτων τῶν τρόπων» (1052b 4-5).

Τὸ πρῶτο ἐρώτημα εἶναι πιο δύσκολο. Γιὰ νὰ ἀπαντήσουμε σ' αὐτό, θὰ πρέπει νὰ προχωρήσουμε μὲ δύο τρόπους: νὰ ἐλέγξουμε τὶς διάφορες ἔννοιες τοῦ ἑνὸς τὶς ὁποῖες διακρίναμε πρίν, ἢ νὰ ἐξετάσουμε μία μεταγενέστερη σημασία τοῦ ἑνὸς γιὰ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης αναφέρει: «ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματί ἐστι» (1052b 6-7). Ὅταν ἕνας ὅρος ἐπιδέχεται πολλὲς ἑρμηνεῖες, μερικὲς φορές, πέρα ἀπὸ τοὺς διάφορους συνήθεις τρόπους χρήσης του, ὑπάρχει μία γενικὴ ἔννοια τοῦ ἴδιου τοῦ ὅρου, ἡ ὁποία εἶναι κοινὴ σ' ὅλες τὶς ἐπὶ μέρους χρήσεις, καὶ ἡ ὁποία δημιουργεῖ τὸ γεγονὸς τῆς χρήσεως τῆς ἴδιας λέξεως γιὰ διαφορετικὲς πραγματικότητες. Αὐτὴ ἡ μεταγενέστερη ἑρμηνεία ἔχει μία ὄχι καὶ πολὺ σαφὴ σχέση μὲ τὴν διάκριση μεταξὺ λεκτικοῦ καὶ πραγματικοῦ ὁρισμοῦ, ἡ ὁποία βρίσκεται διατυπωμένη στὸ 10 κεφ. τοῦ Β΄ τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων*. Ἐκεῖνο ποὺ εἶναι σαφὲς εἶναι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης, μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, θέλει νὰ δείξει ὅτι ὑπάρχει ἕνας κοινὸς σημασιολογικὸς πυρήνας, τοῦ ὁποίου οἱ διάφορες περαιτέρω, ἑρμηνεῖες εἶναι ἁπλῶς εἰδικὲς ἐπὶ μέρους ἐφαρμογές.

Ὁ Ψ/ Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιεύς, σχολιάζοντας αὐτὸ τὸ χωρίο[15], παρατηρεῖ ὅτι ἡ γενικὴ ἔννοια διαφέρει ἀπὸ τὶς προηγούμενες τέσσερις καὶ ἔτσι, εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀναχθεῖ σὲ κάποια ἐξ αὐτῶν· ἐκτὸς αὐτοῦ, προσθέτει, ὅτι αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει τὴν οὐσία τοῦ πράγματος, εἶναι ἡ πλέον ἰδιαίτερη σημασία: «μᾶλλον τῶν ἄλλων τῷ ἑνὶ ἐγγίζει καὶ πλησιέστερον ἐκείνων τῇ τοῦ ἑνός ἐστι καὶ κυριωτέρως τὸ ἓν κατὰ τούτου λέγεται» (*Σχ. εἰς Μ.τ. Φ.*, 605, 5-6). Ἀντίθετα οἱ διάφορες εἰδικὲς σημασίες εἶναι «δυνάμει» καὶ ὄχι «καθ' ἑαυτάς».

Ὁ Ἀριστοτέλης, προκειμένου νὰ ἑδραιώσει τὴ θέση του, ἀναφέρει διάφορα

---

14. Πβ. *ἔνθ' ἀν.*, Μ.τ.Φ., 994b 11-13.

15. *Σχ. εἰς* Μ.τ.Φ., 604. 30, 606. 26.

παραδείγματα ὅρων, οἱ ὁποῖοι ἐκφέρονται μὲ διάφορους τρόπους: *ἕν, στοιχεῖον, ἀρχή, αἴτιον*. Δηλαδὴ τὸ *αἴτιον* ἔχει, ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι ὅροι, δύο εἰδῶν ἑρμηνεῖες· ὁρισμένες «δυνάμει» καὶ μία σημασία «καθ' αὑτήν», ἡ ὁποία διακρίνεται ἀπὸ τὶς ἄλλες. Εἶναι εὔκολο νὰ ὑποθέσουμε ὅτι οἱ «δυνάμει» σημασίες εἶναι οἱ τέσσερις σημασίες ποὺ διακρίνει στὸ Δ΄ τῶν *Μ.τ.Φ.*

2. Ὅμως ποιὰ εἶναι ἡ σημασία τοῦ αἰτίου καθ' αὑτοῦ; Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται πως δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ μᾶς καταστήσει κοινωνοὺς τῶν ἀπόψεών του· διότι, ἐνῶ μᾶς δίνει τὶς σημασίες καθαυτὲς τῶν ὅρων *ἕν, στοιχεῖον, ἀρχή*, δὲν κάνει τὸ ἴδιο μὲ τὴν περίπτωση τοῦ αἰτίου.

Μὲ λίγη προσπάθεια ὅμως[16], καὶ βασιζόμενοι σὲ μερικὰ χωρία τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων* (B16, 98b16-19) καὶ τῶν Κατηγοριῶν (12, 14b, 11-13), ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ σημασία τοῦ αἰτίου καθ' αὑτοῦ, (C) εἶναι ἐκείνη μιᾶς «σχέσης ἐξάρτησης κατὰ τὴν ὁποία ἐκεῖνο ποὺ εἶναι αἰτία προηγεῖται (κατὰ κάποιο τρόπο διότι, ἐν τέλει λέγεται *πρῶτον*) τοῦ αἰτιατοῦ, (E) καὶ ὄχι ἀντίθετα». Οἱ δύο ὅροι βρίσκονται σὲ μία ἄρρηκτη σχέση, ἡ ὁποία συνιστᾶ μία ἀναλογία στὸν κόσμο καὶ ὄχι ἕναν δικό μας τρόπο νὰ βλέπουμε τὰ πράγματα· ἐπὶ πλέον αὐτὴ ἡ ἀναλογία εἶναι δυνατὸν νὰ συνίσταται μόνον σ' ἕναν ἀπὸ τοὺς τέσσερις τύπους αἰτιότητος ποὺ περιγράφονται στὸ 3ο κεφ. τοῦ B΄ τῶν *Φυσικῶν* καὶ στὸ 2ο κεφ. τοῦ Δ΄ τῶν *Μ.τ.Φ.*[17] Ἄρα λοιπόν, ἡ ἔννοια τοῦ αἰτίου στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι μία ἔννοια ἐξάρτησης πολὺ γενική:

C → E (σύμφωνα μὲ τὸν τύπο τοῦ Bunge)[18],

ὅπου ἡ ἔννοια τοῦ βέλους → πρέπει νὰ προσδιορισθεῖ σύμφωνα μὲ τοὺς διάφορους τύπους τῆς αἰτιότητος. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Ἀριστοτέλης ἀνάγει τὴν τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὅρου *αἴτιο ὡς ποιοῦν* (δηλαδὴ «ἐκεῖνο ποὺ δημιουργεῖ κάτι») σὲ μία ἀπὸ τὶς τέσσερις δυνάμει ἔννοιες τῆς *αἰτίας*, καὶ στὴ θέση του, ὡς γενικῆς σημασίας ὅρου, θέτει μία ἔννοια πολὺ πιὸ ἀφηρημένη, ἀπὸ ἐκείνη τοῦ *ποιοῦντος*. Ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία τῶν τεσσάρων αἰτίων, ἀπέχοντας πολὺ ἀπὸ τοῦ ν' ἀνταναχλᾶ μία τεκμηριωμένη τρέχουσα χρήση, ἐμφανίζεται νὰ εἶναι ὅμως, μία καθοριστικὴ στιγμὴ τῆς ἀριστοτελικῆς κριτικῆς ἐναντίον τῆς πλατωνικῆς. Οἱ τέσσερις ἔννοιες τοῦ αἰτίου εἶναι ἐν τέλει οἱ μόνοι τέσσερις δυνατοὶ τύποι ἐξάρτησης τοῦ E ἀπὸ τὸ C.

Συγκεκριμένα, ἂς δοῦμε τὰ παραπάνω σὲ σχέση πρὸς τὸ τελικὸ αἴτιο.

---

16. Γιὰ μία περαιτέρω ἀπόδειξη αὐτοῦ τοῦ σημείου, προτείνουμε τὴ συμμετοχή μας στό: *ΑΙΤΙΑ in Aristotele. Causa o spiegazione?*, H.-C. GUNTER - A. RENGAKOS (ἐπιμέλεια), *Beiträge zur antiken Philosophie*, Festchrift... Kullmann, Stuttgart 1997, σσ. 113-124.

17. Αὐτὸ ἔχει διατυπωθεῖ εὐκρινῶς στὰ *Μ. τ. Φ.*, 993a 11-15.

18. M. BUNGE. *La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna* 1959, (ἰταλ. μτφρ.),Torino 1974.

4. Ἡ ἰδιαίτερη ἔννοια τοῦ τελικοῦ αἰτίου. Ἐὰν ὅσα εἴπαμε μέχρι ἐδῶ εὐσταθοῦν, τὸ τελικὸ αἴτιο θὰ πρέπει πράγματι νὰ καθορίζει ἕναν εἰδικὸ τύπο σχέσης ἐξάρτησης τοῦ ἀποτελέσματος ἀπὸ τὸ αἴτιο, ἰδιαίτερα διαφορετικοῦ ἀπὸ τοὺς ἄλλους καὶ μὴ ἀναγώγιμο σ' αὐτούς, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἀπόψεις τῶν συγγραφέων στοὺς ὁποίους ἀναφερθήκαμε στὶς πρῶτες δύο παραγράφους. Τὸ πρόβλημα τοῦ περιεχομένου τοῦ «τελικοῦ αιτίου» θὰ πρέπει νὰ διαχωρισθεῖ ἀπὸ τὰ ἄλλα προβλήματα, ποὺ συγχέονται συνήθως μ' αὐτό, ὅπως εἶναι ἡ ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς ἔννοιας, ἡ δυνατότητα ἐφαρμογῆς της καὶ ἡ ἐπιλογὴ τῶν ἐνδεδειγμένων παραδειγμάτων γιὰ τὴν ἀποσαφήνισή της.

Σημαντικὴ ἦταν ἡ συνεισφορὰ πρὶν λίγα χρόνια τοῦ David Charles, ὁ ὁποῖος ἔθεσε ἀκριβῶς τὸ ἴδιο πρόβλημα στὴν ἔρευνα αὐτή[19]. Αὐτός διερωτήθηκε «how Aristotle conceived of teleological causation», τὸ ὁποῖο ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ νὰ ἀναζητήσουμε τὴ σχέση «for the sake of, ...could be further explained». Πίσω ἀπ' ὅλα τὰ παραδείγματα ποὺ μᾶς ἔδωσε ὁ Ἀριστοτέλης, ἐὰν πρόκειται γιὰ ἕναν ἰδιαίτερο τύπο αἰτιότητος, θὰ πρέπει νὰ βρίσκεται ἀνάμεσά τους «a common form», ἡ ὁποία θὰ ὑποστηρίζει «a unified conception» τοῦ τελικοῦ αἰτίου. Ὁ Charles καθορίζει ἐπακριβῶς αὐτὸ τὸ κοινὸ σχῆμα μὲ τὴν εἰσαγωγὴ μιᾶς τακτικῆς ἀκολουθίας: «In any case where there is a goal, the prior and the subsequent stages in the relevant sequence occur for the sake of this goal. Thus, if G is the goal of a sequence a l, ...a2 and a3, all occur for the sake of G (199a 8-9) (...) each part's occurring where it does in the process (e.g. as first, second, or third member) has itself to be explained teleologically (199b 7-9)» (p. 114, cf. 115)[20].

Ἡ περιγραφὴ εἶναι καθ' ὅλα ἀκριβής, καὶ ἡ παρατήρηση ὅτι ἡ ἀκολουθία θὰ πρέπει νὰ ἀποτελεῖται ἐξ ὁλοκλήρου ἀπὸ τελικὰ αἴτια εἶναι ἄκρως ἐνδιαφέρουσα· ὅπως ἀναφέρει ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Μ.τ.Φ.* (Α΄ ἔλαττον 2, 994a 8-10: «βάδισιν μὲν ὑγείας ἕνεκεν, ταύτην δ' εὐδαιμονίας, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἄλλου, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλο ἄλλου ἕνεκεν εἶναι»[21].

---

19. Πβ. Teleological causation in the *Physics*, εἰς: L. JUDSON (ἐκδ.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford 1991, σσ. 101-128.

20. Μία ἀρκετὰ ὅμοια περιγραφὴ βρίσκεται ἤδη στὸ ἄρθρο τοῦ L. ROBIN, Sur la concéption aristotélicienne de la causalité, *Archiv f. Philosophie*, NF 23, 1909-1910, σ. 7.

21. Ὁ ἴδιος ὁ Charles ὅμως θέτει μερικῶς σὲ ἀμφιβολία τὴ δική του ἑρμηνεία φτάνοντας νὰ ὑποστηρίξει ὅτι αὐτὴ ἡ θέση «leaves Aristotle open to the criticism of conflating two quite distinct accounts of teleological causation… on which to base his understanding of natural processes and action» (σ. 119). Κατὰ τὴ γνώμη του, στὴν περίπτωση της ἀνθρώπινης πράξης, ὁ ὁρῶν ἐπιλέγει τὰ μέσα ποὺ θα χρησιμοποιήσει, τὰ μεταξύ, ἐνῶ στὴν περίπτωση ποὺ ἡ πράξη ἐπιτελεῖται ἀπὸ τὴ φύση, δὲν ὑπάρχει ἐπιλογή. (Πβ. *Φυσ.*, 199b 26)· ἐκτὸς αὐτοῦ στὴν περίπτωση τῆς φυσικῆς γενέσεως εἶναι δυνατὸν ν' ἀνατρέξουμε σὲ ἕνα *nisus* ἢ δυνατότητα νὰ φτάσουμε στὸν ἀπόλυτα ἀνεπτυγμένο ὀργανισμό, ἐνῶ δὲν ὑπάρχει αὐτὸ τὸ *nisus* στὴν περίπτωση τῆς ἀνθρώπινης πράξεως (σσ. 108-110). Ὅμως οἱ διαφορὲς οἱ ὁποῖες ἐπισημάνθηκαν ἀπ' αὐτόν, δὲν ἀφοροῦν ἀκριβῶς τὴ σχέση ἐξάρτησης τοῦ ἀποτελέσματος ἀπὸ τὸ τελικὸ αἴτιο. Ἄρα οἱ σχετικὲς ἀμφιβολίες του μᾶς φαίνονται ὑπερβολικές.

Πράγματι, εἶναι εὔκολο νὰ σημειώσουμε ὅτι σ' ὅλα τὰ βασικὰ χωρία στὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὸ τελικὸ αἴτιο, παρουσιάζεται μία ἀκολουθία μέσων καὶ σκοπῶν. Ἰδοὺ μερικὰ παραδείγματα: «ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγιεία. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν «ἵνα ὑγιαίνῃ», καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστι....» (*Μ.τ.Φ.*, Δ΄2, 1013a 32-b 2). « ὅσων δ' αἴτιον τὸ ἕνεκά τινος, οἷον διὰ τί περιπατεῖ; ὅπως ὑγιαίνῃ· (...) περίπατος ἀπὸ δείπνου Γ, τὸ μὴ ἐπιπολάζειν τὰ σιτία ἐφ' οἷ Β, τὸ ὑγιαίνειν ἐφ' οὗ Α» (*Α.Υ.*, Β΄11, 94b 8-14), «ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἐστὶ τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα τούτου ἕνεκα»· καί: «ἔτι ἀνάγκη σπέρμα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλὰ μὴ εὐθὺς τὰ ζῶα» (*Φυσ.*, Β΄8, 199 a 8-11 e b 7-8), «ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν (...) διὸ τὸ τοιοῦτόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν τὸ κινοῦν, ἀλλ' οὐ πᾶν τὸ καλόν· ἧ γὰρ ἕνεκα τούτου ἄλλο, καὶ ἧ τέλος ἐστὶ τῶν ἄλλου τινὸς ἕνεκα ὄντων, ταύτῃ κινεῖ. δεῖ δὲ τιθέναι καὶ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἀγαθοῦ χώραν ἔχειν, καὶ τὸ ἡδύ.» (*Περὶ ζώων κιν.*, 6, 700b 23-28).

Σύμφωνα μὲ τὸν Σιμπλίκιο αὐτὴ ἡ ἀκολουθία εἶναι τὸ στοιχεῖο ποὺ χαρακτηρίζει τὸ τελικὸ αἴτιο, περισσότερο ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο: «εἰ οὖν καὶ κατὰ τέχνην ὁμοίως ἂν γίνοιτο ὥσπερ καὶ κατὰ φύσιν, ἐν δὲ τοῖς κατὰ τέχνην ἐναργῶς τοῦ τέλους ἕνεκα γίνεται τὰ πρὸ τοῦ τέλους, καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ὁμοίως ἔχει (...) τέλος λέγει οὐχ ἁπλῶς τὸ οὗ ἕνεκεν (...) ἀλλ' ὅπερ τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς, ἁπλῶς τὴν ἐν τάξει πρόοδον συμπεραίνει καὶ ὃ τελεοῖ τὴν κίνησιν, συνεχεῖ οὖσῃ αὐτῇ τελευταῖον ἐπιγινόμενον καὶ περατοῦν αὐτήν»[22], καὶ ἀλλοῦ: «ὥστε οὔτε ταυτὸν ἀπὸ τῶν πασῶν καὶ τῶν διαφόρων οὔτε τὸ τυχὸν ἀφ' ἑκάστης. εἰ οὖν τοιαῦτά ἐστιν, ὡς ἐπὶ τέλος ὡρισμένον ἀφικνεῖσθαι συνεχῶς κινούμενα, ὡς ἀεὶ τὴν δευτέραν κίνησιν ἕπεσθαι τῇ προτέρᾳ, δῆλον ὅτι ἕνεκα τοῦ δευτέρου τὸ πρότερον ἀεὶ γίνεται ἐν τοῖς τοιούτοις»[23].

Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Σιμπλίκιος ἐπισημαίνουν ὅτι τὸ τελικὸ αἴτιο ἐπιτρέπει στὴν ἀπειροστὴ ἁλυσίδα κινήσεων καὶ γεγονότων ποὺ συνθέτουν τὸν κόσμο, νὰ διακριθοῦν ὁρισμένες σταθερὲς καὶ ἐπαναλαμβανόμενες σειρὲς ποὺ διαθέτουν νόημα· ἡ συνοχὴ αὐτῶν τῶν σειρῶν ποὺ ἀπαντοῦν σὲ ρυθμὸ τακτό, καὶ τὰ τελικὰ ἀποτελέσματά τους ἔχουν ἕναν οὐσιώδη δεσμὸ μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς ἁλυσίδας. Στὸν Ἀριστοτέλη ἀνιχνεύεται ἡ ἰδέα σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάθε κοσμικὸ συμβὰν προέρχεται ἀπὸ ἄπειρες αἰτίες καὶ προκαλεῖ ἄπειρα τυχαῖα ἀποτελέσματα· περιλαμβάνει ὅμως μόνο μία σειρὰ αἰτίων καθὼς καὶ μία σειρὰ φυσικῶν ἀποτελεσμάτων νοημένα ὡς καθ' αὑτά, ὅπως

22. *Σχ. Εἰς Φυσ.*, σσ. 377, 10-19.
23. *Αὐτόθι*, σ. 383, 28-3.

προκύπτει ἀπὸ τὰ παρακάτω χωρία:

(α) «ὅθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ καὶ ἄδηλος ἀνθρώπῳ, (...) καὶ τοῦ ἐλθόντα κομίσασθαι τὸ ἀργύριον, μὴ τούτου ἕνεκα ἐλθόντα, ἄπειρα τὸ πλῆθος· καὶ γὰρ ἰδεῖν τινὰ βουλόμενος καὶ διώκων καὶ φεύγων καὶ τὸ φάναι εἶναί τι παράλογον τὴν τύχην ὀρθῶς» (*Φυσικά:* Β΄ 5, 197a 8-18)· καὶ (β) «ὥσπερ οὖν γραμμὴ πρὸς στιγμὴν ἔχει, οὕτω τὸ γιγνόμενον πρὸς τὸ γεγονός· ἐνυπάρχει γὰρ ἄπειρα γεγονότα ἐν τῷ γινομένῳ. μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τὰς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ τούτων» (*Ἀναλυτικὰ Ὕστερα,* Β΄ 12, 95α 8-12).

Κατ᾽ αὐτὸν τὸν τρόπο κάθε κοσμικὸ συμβὰν ἐμφανίζεται, ἐκ πρώτης ὄψεως, πλαισιωμένο ἀπὸ μία ἀπροσδιόριστη σειρὰ συμβάντων τὰ ὁποῖα προηγοῦνται ἄμεσα, ὅπως καὶ ἀπὸ μία ἀπεριόριστη σειρὰ συμβάντων ποὺ τὸ ἀκολουθοῦν ἄμεσα. Ἂς χρησιμποιήσουμε ὡς παράδειγμα, αὐτὸ ποὺ ἀκολουθεῖ ἕνα δεδομένο συμβάν. Ὁ Don Giovanni βρίσκεται στὸν δρόμο κάτω ἀπὸ τὸ πλάτι τῆς Donna Elvira, μεταμφιεσμένος σὲ ὑπηρέτη, διότι, ἀφοῦ σαγήνευσε τὴν πυργοδέσποινα, θέλει νὰ σαγηνεύσει καὶ τὴν ὑπηρέτρια – καὶ γνωρίζει ὅτι οἱ ὑπηρέτριες δὲν ἐμπιστεύονται τοὺς εὐγενεῖς ἀλλὰ τοὺς ὅμοιούς τους (Πράξη ΙΙ, σκηνή 3). Ἔτσι ἀρχίζει νὰ τραγουδᾶ:

— Ὤ! Ἔλα στὸ παράθυρο θησαυρέ μου,

— Ὤ! Ἔλα ν᾽ ἀπαλύνεις τὴ λύπη μου...

Στὸ τέλος τῆς ρομάντζας συμβαίνουν διάφορα γεγονότα: α) τὸ παράθυρο τοῦ δωματίου τῆς ὑπηρέτριας ἀνοίγει· β) φθάνει ὁ Masetto καλεσμένος ἀπὸ τὸ τραγούδι· γ) ὁ γάτος τοῦ σπιτιοῦ, ἐνοχλημένος ἀπὸ τὸν θόρυβο, τὸ σκάει γιὰ τὴν ταράτσα. Ἡ κάθε μία ἀπ᾽ αὐτὲς τὶς πράξεις μὲ τὴ σειρά της ἀκολουθεῖται χρονικὰ ἀπὸ ἕνα ἄλλο συμβάν: α) ἡ ὑπηρέτρια ἐμφανίζεται, βλέπει κόσμο νὰ συνομιλεῖ καὶ ξανακλείνει τὸ παράθυρο· β) ὁ Masetto περνάει τὸν Don Giovanni γιὰ τὸν Leporello καὶ τοῦ ζητάει νὰ τὸν βοηθήσει γιὰ νὰ σκοτώσει τὸν ἴδιο τὸν Don Giovanni· γ) ὁ γάτος, μὲ τὸ ποὺ ἔφτασε στὴν σκεπή, βλέπει μιὰ φωλιὰ νεοσσῶν καὶ στὴ συνέχεια τοὺς στραγγαλίζει... καὶ θὰ μπορούσαμε νὰ συνεχίσουμε ἐπ᾽ ἄπειρον, πολλαπλασιάζοντας τὶς συνέπειες καὶ τὶς διακλαδώσεις. Τὸ ἐμπειρικὸ κριτήριο μιᾶς χρονικῆς διαδοχῆς τῶν γεγονότων ἀπὸ μόνο του δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ καθορίσουμε μιὰ σειρὰ τοῦ τύπου ποὺ περιέγραψε παραπάνω ὁ Charles (α1, α2, α3), ἡ ὁποία θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει ἕνα ὀργανικὸ σύνολο στὴν ἱστορία. Τὸ τελικὸ αἴτιο εἶναι ὁ μίτος ποὺ ἐπιτρέπει νὰ ἐπιλέξουμε σὲ κάθε σταυροδρόμι τὸν σωστὸ δρόμο μέσα στὴν ἀτέλειωτη σειρὰ τῶν γεγονότων, καὶ νὰ ἑνώσουμε τὴν ἀρχικὴ πράξη, δηλαδὴ τὸ τραγούδι τοῦ Don Giovanni, μὲ τὸ ἀποτέλεσμα πρὸς τὸ ὁποῖο τείνει ἡ πράξη αὐτὴ (ἡ ὑπηρέτρια τῆς ὁποίας τὸ ὄνομα ἀγνοοῦμε, ἀνοίγει τὸ παράθυρο μὲ ἕνα χαμόγελο), ἀγνοώντας τὴν ἀτέρμονα σειρὰ τῶν «τυχαίων» συμβάντων[24]. Καὶ τὸ ἀποτέλεσμα, ὅπως ὑποστηρίζει

24. Σχετικὰ μ᾽ αὐτὸ τὸ ζήτημα, πβ. ἐπίσης, P. Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Paris, 1990.

ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ἀναγνωρίσιμο ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του, δυνάμει ὡς σχῆμα πραγματοποιήσιμο, ἤδη κατὰ τὴν ἔναρξη τῆς πράξης.

Μιὰ τέτοια σχέση δὲν ἀποτελεῖ μόνο τὸν τρόπο ποὺ ἐμεῖς βλέπουμε τὰ πράγματα. Ὑπάρχει ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχή, ὡς τὸ σημεῖο ἄφιξης· τὸ κινοῦν καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο, στὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι συνδεδεμένα, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἀναχώρηση καὶ ἡ πορεία στὴ διαδικασία ἑνὸς ταξιδιοῦ. Τὸ κινοῦν αἴτιο εἶναι *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς πρώτη.* Μὲ ἄλλα λόγια εἶναι ἐκεῖνο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀρχίζει ἡ ἀλλαγὴ (1013a 29-30), ὅπου ἡ λέξη ἀρχὴ παίρνει τὸ νόημα τοῦ *ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή* (1013a 7-8) ποὺ ἤδη ἀναφέραμε στὴν ἀρχή. Τὸ τελικὸ αἴτιο εἶναι *τὸ οὗ ἕνεκα,* αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο ἢ καλλίτερα αὐτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο, ὡς *τέλος,* ἐπιτέλεση, κατευθύνεται ἡ κίνηση. Οἱ δύο ἔννοιες νοοῦνται καθαρὰ ὡς ἀντίθετες καὶ συγχρόνως συνεκτικές, ὄχι ὅμως καὶ ὡς ταυτόσημες· δὲν ὁρίζουν δύο πλευρὲς τῆς ἴδιας πραγματικότητος, ἀλλὰ δύο διαφορετικὲς πραγματικότητες παρόλο ποὺ αὐτὲς εἶναι ἑνωμένες. Ἡ ἄποψη ὅτι τὸ τελικὸ αἴτιο εἶναι μία μορφὴ τοῦ κινοῦντος αἰτίου, ἐπειδὴ ὁ σκοπὸς εἶναι παρὼν στὴν κίνηση ὡς προθετικὸ ἀντικείμενο, καὶ χωρὶς σκοπὸ δὲ θὰ ὑπῆρχε κίνηση (οὔτε βέβαια καὶ χωρὶς κινοῦν), εἶναι σὰν νὰ λέγαμε ὅτι τὸ παιδὶ εἶναι μία μορφὴ τοῦ πατέρα διότι ὁ πατέρας δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι πατέρας ἂν δὲν ἔχει παιδιά.

Ἡ ἑρμηνεία ποὺ παρουσιάζεται ἐδῶ ἐμφανίζει ὁρισμένα κοινὰ σημεῖα μὲ ἐκείνη τοῦ Wieland[25], καὶ ὅσον ἀφορᾶ τὴν προβληματικὴ ἀλλὰ καὶ ὅσον ἀφορᾶ τὰ συμπεράσματα καὶ τὴν περαιτέρω ἀνάπτυξη. Συγκεκριμένα, κατὰ τὸν Wieland ὁ παραλληλισμὸς μὲ τὰ τυχαῖα γεγονότα θεωρεῖται βασικὸς προκειμένου νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς τὴν ἔννοια τῆς τελεολογικῆς ἁλυσίδας (σσ. 257, 265)[26]. Κατὰ τὸν συγκεκριμένο συγγραφέα ἡ ἔννοια τῆς ἀκολουθίας θεωρεῖται σημαντικὴ γιὰ τὴν ἀνάλυση τῆς τελικότητος (σ. 263)· δηλαδή, τὸ τέλος δὲν ἐμφανίζεται ὡς αὐτὸ ποὺ προκύπτει ἀπὸ μία δύναμη ποὺ τείνει πρὸς τὸ ἴδιο τὸ τέλος (σ. 266). Ὅμως, ὁ Wieland ἐπιμένει ὅτι τὸ τελικὸ αἴτιο δὲν εἶναι παρὰ ἕνας τρόπος νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς τὴν ἰδιαίτερη διαδικασία τοῦ γίγνεσθαι, ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἀποτελέσματος, καὶ ὅτι ἡ τελεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι durchaus phänomenologische (σ. 277). Κατὰ τὴν ἄποψή του ἡ ἀριστοτελικὴ τελεολογία εἶναι μόνο «eine Kategorie, ein Reflectionsbegriff mit dessen Hilfe natürliche Dinge erforscht werden sollen» (σ. 268) καὶ παραλληλίζεται μὲ τὴν καντιανὴ ἀντίληψη τῆς τελικότη-

---

25 W. WIELAND, *Die aristotelische Physik,* Göttingen 1962, 1970², σσ. 254-277.

26. Αὐτὸ ἄλλωστε ἔχει ἤδη λεχθεῖ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη (*Φυσ.*, Β΄8, 198b 8-22)· ἡ σύγκριση ἀναφέρεται πάλι ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα (ΣΙΜΠΛ., *Σχ. εἰς Φυσ.*, σ. 376, 15-16): «ἔστι καὶ ἐν τοῖς ἀπὸ τύχης γινομένοις τό τε οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐκείνου χάριν. ἀλλ' οὐ τοῦ τέλους χάριν ἐστὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ». Ὁ Σιμπλίκιος, ποὺ ἀναφέρει αυτὴ τὴ θέση δὲ συμφωνεῖ μὲ τὸν συσχετισμό.

τος ἡ ὁποία εἶναι ἕνα «als ob» (σ. 276).

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Furley δικαίως ἀντιτάσσει στὸν Wieland ὅτι ἡ σχέση αἰτιακῆς ἐξάρτησης εἶναι μία σχέση ὑπάρχουσα στὸν κόσμο, καὶ ὄχι ἕνα δικό μας ἰδιαίτερο νοητικὸ σχῆμα, ποὺ ἐπιβάλλουμε στὰ πράγματα. Ὅμως μιὰ τέτοια σχέση δὲν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὴ σχέση τοῦ κινοῦντος αἰτίου: ὅπως ὑποστηρίζει ἡ J. Annas, «we cannot have... the goal exercising ghostly causal things from the future»[27]. Κατὰ δεύτερο λόγο τὸ τελικὸ αἴτιο δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ μόνο ὡς ἡ πραγματοποίηση μιᾶς δυνατότητας, π.χ. τῆς ἱκανότητος ἴασης ποὺ τίθεται σὲ ἐφαρμογὴ κατὰ τὴ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία ὁ γιατρὸς θεραπεύει, ἀλλὰ εἶναι μία πρακτικὴ ἡ ὁποία κατευθύνεται πρὸς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση. Τέλος, ἀντίθετα ἀπ' αὐτὸ ποὺ ὑποστηρίζεται σήμερα, τὸ κινοῦν αἴτιο καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο δὲ ἀποτελοῦν ἐναλλακτικὲς ἐκφάνσεις τὸ ἕνα τοῦ ἄλλου[28], ἀλλὰ ἁπλῶς συμπράττουν καὶ εἶναι ἀπαραιτήτως ἀμοιβαῖα.

Αὐτὸ τὸ σημεῖο ἀναλύεται πολὺ καλὰ ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο, στὰ Σχόλια τῶν *Μ.τ.Φ.*: «... ἐν πᾶσι τοῖς κατὰ λόγον ἢ φύσιν γιγνομένας τὸ ἀγαθὸν τέλος ἐστίν· οὔτε γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐγχωρεῖ τις πράττειν τι καὶ ποιεῖν, εἰ μὴ μέλλοι ἐπὶ τὸ τέλος ἄξειν αὐτό. ὥστε εἰ σκοπὸς τῶν πραττομένων τὸ τέλος καὶ τὸ τοιοῦτον αἴτιον, εἰ τοῦτο μὴ εἴη, οὐκ ἂν τὴν ἀρχὴν εἴη τι γιγνόμενον»[29].

Στὸν Ἀριστοτέλη τὸ κινοῦν αἴτιο εἶναι ἐκεῖνο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀρχίζει ἡ κίνηση, καὶ ὄχι ἕνας κρίκος μιᾶς αἰώνιας ἁλυσίδας κινούντων αἰτίων, ὅπως στοὺς Στωικούς· τὸ κινοῦν αἴτιο εἶναι σημεῖο ἐκκίνησης, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ σημεῖο ἐκκίνησης κατὰ τὴν τέλεση τῶν πράξεών του, χωρὶς νὰ κινεῖται ὑπὸ ἄλλου (*Η.Ν.*, 1110a 15). Ἄρα λοιπὸν ἡ κίνηση τοῦ κινοῦντος αἰτίου δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ὥθηση κάποιου ἄλλου κινοῦντος αἰτίου, ἀλλὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ὥθηση ποὺ δημιουργεῖται χάρη στὴν παρουσία τοῦ ἀγαθοῦ ὡς τέλους. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια τὰ δύο αἴτια συσχετίζονται.

Βέβαια, μία τέτοια περιγραφὴ δὲν εἶναι ἀκόμη ἐντελῶς ἀκριβὴς διότι παραβλέπει ἕνα σημαντικὸ στοιχεῖο τῆς τελικῆς αἰτιότητος, δηλαδὴ τὴν ταξινόμηση τῶν μεταξὺ ὅρων. Τὸ ἔσχατον τελικὸν αἴτιο δὲν ἐπιδρᾶ στὸ πρῶτο κινοῦν αἴτιο διὰ μέσου μιᾶς μυστηριώδους δράσεως ἡ ὁποία, ἀπὸ τὸ μέλλον, θὰ ἔθετε σὲ κίνηση ἕνα παρὸν κινοῦν, ἀλλὰ ἐπιλέγει, μεταξὺ αὐτῶν τὰ ὁποῖα τὸ κινοῦν αἴτιο μπορεῖ νὰ ἐπιτελέσει ἐδῶ καὶ τώρα, ἐκεῖνο ποὺ φέρει σὲ ἀγαθὸ τέ-

---

27. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 319.

28. Παραπέμπουμε στὸ πλαίσιο τοῦ G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971, κεφ. 1: Οἱ Comte καὶ Stuart Mill ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ αἰτιολογικὴ ἐξήγηση καθιστᾶ ἄχρηστο καὶ λανθασμένο τὸ τελικὸ αἴτιο· Οἱ Droysen καὶ Dilthey ὑποστηρίζουν ὅτι ὑπάρχουν πεδία στὰ ὁποῖα ἡ ἐξήγηση μὲ βάση τὰ αἴτια εἶναι ἀδύνατη, καὶ στὴ θέση της εἶναι ἀπαραίτητη ἡ τελικὴ ἀντίληψη (δηλαδὴ τοῦ σκοποῦ). Τὰ δύο αἴτια ἀναιροῦνται ἀμοιβαῖα, διότι ἐὰν ὑπάρχει τὸ ἕνα, δὲν ὑπάρχει τὸ ἄλλο.

29. *Σχ.* εἰς *Μ.τ.Φ.*, σσ. 159. 27 - 160, 12 κ.ἑξ.

λος καὶ τὸ ὁποῖο ὑποκινεῖ τὸ κινοῦν αἴτιο νὰ ἐπιτελέσει ἀκριβῶς τὴ συγκεκριμένη πράξη καὶ ὄχι μιὰν ἄλλη, μέσα ἀπὸ τὶς ἄπειρες ποὺ τὸ πρᾶττον ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἐπιτελέσει σὲ μιὰ δεδομένη στιγμή.

Αὐτοὶ οἱ μικροὶ ἐνδιάμεσοι κρίκοι τῆς ἁλυσίδας, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀλέξανδρο, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ὀνομασθοῦν ἀκόμη καὶ κινητικὰ αἴτια (ποιητικά)· ὅμως ὁ Σιμπλίκιος προβάλλει ἀντιρρήσεις, τονίζοντας ὅτι αὐτοὶ οἱ κρίκοι θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ὁρισθοῦν ὡς ὀργανικοὶ (ὀργανικὰ αἴτια)[30]. Ὁ Ἀλέξανδρος πάλι παραδέχεται ὅτι δὲν εἶναι *ποιητικὰ κυρίως*, διότι δὲν εἶναι πρῶτα κινοῦντα[31]. Τέθηκαν στὴ σειρὰ τὸ ἕνα μετὰ τὸ ἄλλο, καὶ ὅλα ἔχουν ὡς τέλος ἢ τὸν ἑπόμενο κρίκο τῆς ἁλυσίδας ἢ τὸ ἀγαθό, τὸ ὁποῖο συγχρόνως εἶναι καὶ τὸ σημεῖο τῆς τελικῆς ἄφιξης: εἶναι δηλαδὴ ὅπως ὁ πεπειραμένος ὁδηγός, ποὺ σὲ κάθε σταυροδρόμι ἑνὸς πολυδαίδαλου λαβύρινθου, κατευθύνει τὸ κινοῦν αἴτιο καὶ τὸν δρῶντα ἄνθρωπο πρὸς τὴ σωστὴ κατεύθυνση καὶ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ φθάσουν στὸν σκοπό τους, δηλαδὴ στὸ δικό τους *ἀγαθόν*.

Συμπερασματικά, τὸ τελικὸ αἴτιο ταυτοποιεῖ μερικὲς σειρὲς ἐμπλουτισμένες μὲ νόημα, σταθερὲς καὶ ἐπαναλαμβανόμενες στὴν ἀτέρμονα τροχιὰ τῶν κινήσεων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τὰ ὁποῖα συνθέτουν τὸν κόσμο. Ἀντίθετα, δὲν εἶναι προφανὲς ὅτι ὅλος ὁ κόσμος ἔχει ὡς τελικὸ αἴτιο τὸ *κινοῦν ἀκίνητο*, τὸ ὁποῖο εἶναι τελικὸ αἴτιο μόνο τοῦ πρώτου οὐρανοῦ. Τὸ τελικὸ αἴτιο εἰσάγει στοιχεῖα λογικότητος στὸν φυσικὸ κόσμο. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὑποσελήνιος κόσμος δὲν ἔχει συνοχὴ μόνον ἐξ αἰτίας μίας ἀτέρμονος ἁλύσου μηχανικῶν αἰτίων, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ διάκριση μεταξὺ τῶν ποιητικῶν αἰτίων καὶ τῶν κατὰ τὸ συμβεβηκός, προϋποθέτει τὴν ὕπαρξη αἰτίων καὶ σειρᾶς τελῶν, ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ διακριθοῦν ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο περιβάλλοντα κόσμο.

Carlo NATALI
(Βενετία)
(Μτφρ. Μαρίας ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

---

30. Πβ. ΣΙΜΠΛ., *Σχ. εἰς Φυσ.*, σσ. 315. 30 - 316. 20, ὅπου παρατίθεται καὶ τὸ σχόλιο τοῦ Ἀλεξ. τοῦ Ἀφροδισιέως εἰς *Φυσ.*, ποὺ σήμερα ἔχει χαθεῖ. Ἡ ἔννοια αἴτια ὀργανικὰ εἶναι πολὺ σημαντική: ἕνα ὄργανον δὲν εἶναι ἁπλὰ ἕνας κρίκος μιᾶς κίνησης μηχανικῆς μετάδοσης, στὴν πρώτη ἀρχὴ τοῦ ἀποτελέσματος, ἀλλὰ εἶναι ἕνα ὄν, ποὺ ἀπὸ τὴν οὐσία του καὶ μόνο εἶναι ἐπιφορτισμένο νὰ παράγει ἕνα ἀποτέλεσμα διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ ἴδιο, ἕνα ἀγαθό, καὶ τοῦ ὁποίου ἡ ἀγαθότητα εἶναι πηγὴ τῆς ἴδιας του τῆς καλοσύνης καὶ τῆς λειτουργίας του. Εἶναι δηλαδὴ ἕνας κρίκος μιᾶς κατευθυνόμενης ἁλυσίδας, ἢ καὶ ἐμπλουτισμένης μὲ νόημα.

31. Ὁ Ἀλέξανδρος ὁρίζει τὰ στοιχεῖα αὐτὰ (τὰ μεταξύ) ὡς «ὑλικὰ αἴτια» (σ. 315. 14-15: «δύναται δὲ οἶμαι καὶ ὑλικὰ ταῦτα λέγεσθαι αἴτια ὑγείας»). Ἕνας τέτοιος προσδιορισμός, παρ᾽ ὅλ᾽ αὐτά, παραμένει μᾶλλον σκοτεινός.

ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ

«Δίνω περισσότερο δίκιο στοὺς καλλιτέχνες ἀπ' ὅ,τι στοὺς φιλοσόφους τοῦ παρελθόντος, γράφει ὁ Nietzsche. Οἱ καλλιτέχνες ἀγάπησαν τὰ πράγματα τοῦ κόσμου τούτου, ἀγάπησαν τὸ νόημα τους»[1]. Ἐὰν ὁ Nietzsche ἀντιπαραθέτει κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο καλλιτέχνες καὶ φιλοσόφους τῆς ἀρχαιότητος, προφανῶς ἀφορμᾶται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὴν κατ' αὐτὸν ἀπομυθοποίηση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Ἐὰν ὅμως, ἡ σκέψη του ἀνέτρεχε στὸν Ἀριστοτέλη καί, ἀκόμη περισσότερο, στοὺς Στωικούς, τότε ἀναμφίβολα, ἡ κριτική του αὐτὴ θὰ ἦταν διαφορετική. Γιὰ τοὺς τελευταίους, ἡ ἀλήθεια στὸ σύνολό της εἶναι ὅ,τι ὀνομάζεται φύση. Ὅμως, τί εἶναι φύση; Ἂς στραφοῦμε πρὸς τὸν Ζήνωνα, ὁ ὁποῖος δίνει τὸν ὁρισμὸ τῆς φύσεως: «ἡ φύση εἶναι πῦρ τεχνικὸν ποὺ βαδίζει πρὸς τὴν γένεσιν»[2] (τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν[3]). Εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ λακωνικὴ αὐτὴ πρόταση χρήζει κάποιας διευκρινίσεως.

Κατ' ἀρχὴν τὸ πῦρ ἔχει ταυτισθεῖ ἀπὸ τὸν Ζήνωνα, μὲ τὴ φύση: «τὸ πῦρ εἶναι ἡ ἴδια ἡ φύσις», ἔλεγε (ignem esse ipsam naturam)[4]. Συναντοῦμε ἐδῶ τὴν ἡρακλείτεια ἄποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ πῦρ εἶναι στοιχεῖο ἀρχέγονο, μοναδικό, ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχονται ὅλα τὰ ἄλλα στοιχεῖα, καὶ στὸ ὁποῖο, σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς, ὅλα τὰ στοιχεῖα ἀναλύονται κατὰ τὴν τελικὴ «ἐκπύρωσιν». Τὸ πῦρ, ὅταν ἀναμειγνύεται μὲ τὸν ἀέρα, δημιουργεῖ τὸ πνεῦμα, τὸ ὁποῖο διαπερνᾶ τὸ σύμπαν, καὶ ὅπως εἶναι εὐνόητο, καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο. Ἄρα, αὐτὸ τὸ πῦρ εἶναι *τεχνικὸν* ἢ μᾶλλον *τεχνουργόν*, δηλαδὴ δημιουργεῖ σχήματα· τροποποιεῖ, πλάθει τὴν ὕλη, ἡ ὁποία ἔχει δημιουργηθεῖ ἀπὸ γῆ καὶ νερό. Τὸ πῦρ δὲ δρᾶ τυχαῖα, ἀλλὰ ἀνοίγει, διὰ μέσου τῆς ὕλης, ἕνα σαφέστατα ὁριοθετημένο δρόμο.

Πράγματι, ἡ τέχνη ὁρίζεται ἀπὸ τὸν Ζήνωνα ὡς «ἕξις ὁδοποιητική»[5]. Καὶ ὅπως σχολιάζει τὸν ὁρισμὸ αὐτὸν ὁ Διονύσιος ὁ Ταρσεύς: «τουτέστιν δι' ὁδοῦ καὶ μεθόδου ποιοῦσά τι»[6].

---

1. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, II, σ. 320.
2. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 156, (= *S.V.F.*, I, 171, σ. 44).
3. Πβ. *S.V.F.*, II, 1133 καὶ 1134.
4. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *Ac. Post.*, I, 39.
5. *S.V.F.*, I, 72, σ. 20.
6. Ὁ Κλεάνθης ὁρίζει τὴ φύση: ἕξις ὁδῷ ἀνύουσα (διάθεσις ὥστε ὅλα νὰ ἐπιτελοῦνται βάσει μιᾶς συγκεκριμένης ὁδοῦ) [ΑΕΤ., *Συν. τῶν ἀρεσκόντων δογμ.* (= *S.V.F.*, II, 1009): «οὐδὲν γὰρ ... ὡς ἔτυχε γίνεται», ἀλλὰ ἀντιθέτως, συνεχίζει ὁ Λέτιος, «μετά τινος τέχνης»].

Ἔτσι, ἡ ὁδὸς ἡ ὁποία ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὴν «τεχνουργό» φύση, κατὰ τὴ στιγμὴ ποὺ αὐτὴ δημιουργεῖ, παραδείγματος χάριν, τὸν ἄνθρωπο, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸ νευρικὸ σύστημα, τὸ ὁποῖο ἡ ἰατρικὴ ἀνακαλύπτει τὸν 3ο αἰώνα. Αὐτὴ ἡ μεθοδικὴ πορεία ὁλοκληρώνεται, προκειμένου νὰ δημιουργηθεῖ τὸ γένος (τῶν ἀνθρώπων)· ἡ φύσις ὁριοθετεῖται ἀκριβῶς ὅπως καὶ ἡ ἀνθρώπινη τέχνη, ἡ ὁποία προσβλέπει «πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ»[7].

Στὴ μελέτη αὐτή, ἀρχικά, θὰ λάβουμε ὡς γνώμονα τὴ ζηνώνεια ἀπολυτότητα, ἡ ὁποία ταυτίζει τὶς ἔννοιες *φύση* καὶ *τέχνη* σὲ μία ἀπὸ τὶς γνωστὲς ἐξισώσεις τὶς ὁποῖες ὁ στωικισμὸς ἀρέσκεται τόσο νὰ χρησιμοποιεῖ. Στὴ συνέχεια, θὰ ἐπισημάνουμε τὶς συνέπειες τῆς ἐξισώσεως αὐτῆς καὶ ἰδιαίτερα τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ Κάλλος ἐνυπάρχει ὄχι μόνο στὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη, ἀλλὰ πρωτίστως στὴν ἴδια τὴ φύση, ἡ ὁποία εἶναι ὁ χῶρος δημιουργίας τοῦ Κάλλους, στὸ μέτρο κατὰ τὸ ὁποῖο καὶ αὐτὴ ἡ ἴδια ἀποτελεῖ ἔργο τέχνης. Στὸ τρίτο καὶ τελευταῖο σημεῖο τῆς μελέτης αὐτῆς, θὰ διερευνήσουμε τὴ θέση τοῦ καλλιτέχνη μέσα στὴν κοσμικὴ στωικὴ αἰσθητική, ἡ ὁποία ἑνοποιεῖ φύση καὶ τέχνη.

Ι. Ἡ φύση ὡς τέχνη. Μέσῳ τοῦ Προμηθέα τὸ πῦρ εἶχε ἤδη συνδεθεῖ μὲ τὴν τέχνη. Δὲν εἶναι παράδοξο ἄρα ἡ φύση νὰ ταυτίζεται πρὸς τὸ πῦρ καὶ διὰ τῆς ἰδιότητάς της αὐτῆς ν' ἀποκαλεῖται τεχνίτης· ἕνας τεχνίτης, ὁπωσδήποτε κατὰ πολὺ ἀνώτερος τοῦ ἀνθρώπου ὡς δημιουργοῦ καὶ «κυρίαρχου τῶν ἄλλων τεχνῶν» (magistrum artium reliquarum)[8]. Ἐὰν οἱ Σοφιστές, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Montaigne, «τεχνοποιοῦν τὴ φύση»[9], οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τὴν πλευρά τους φυσιοποιοῦν τὴν τέχνη, συμπλέκοντας ἔτσι δύο ἔννοιες, τὶς ὁποῖες ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἤδη διακρίνει.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ φύση ὅπως καὶ ἡ τέχνη ζητοῦν, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴν παρέμβαση τῶν τεσσάρων αἰτίων: τοῦ μορφικοῦ, τοῦ εἰδετικοῦ, τοῦ ποιητικοῦ, καὶ τοῦ τελικοῦ αἰτίου. Ὅμως, ἐνῶ στὴν περίπτωση τοῦ φυσικοῦ ὄντος, τὸ ποιητικὸ αἴτιο προέρχεται ἐκ τῶν ἔσω (ἐφ' ὅσον ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐνυπάρχει στὴν ὕλη), στὴν περίπτωση τοῦ τεχνικοῦ ὄντος, τὸ ποιητικὸ αἴτιο εὑρίσκεται ἔξω ἀπ' τὸ ὄν. Ἔτσι ὁ γλύπτης ἐργάζεται ἔξω ἀπὸ τὸ ἄγαλμα προκειμένου νὰ δώσει σ' αὐτὸ μορφή, δηλαδὴ προσπαθεῖ νὰ δημιουργήσει, διὰ τῆς κινήσεως τὴν ὁποία ἀσκεῖ ἐπάνω στὸ σφυρὶ καὶ τὸ ψαλίδι.

Τὸ παιδὶ ἀντιθέτως, μεγαλώνει καὶ ἀποκτᾶ σχῆμα διὰ τῆς ὠθήσεως ποὺ τοῦ παρέχει ἡ ἴδια ἡ ἐσωτερική του κίνηση. Ἄρα, ἐξ αἰτίας τῆς θέσεως τὴν ὁποία καταλαμβάνει τὸ κινοῦν αἴτιον, ἡ τέχνη ἀντιτίθεται στὴν φύση. Αὐτὴ ἡ ἀντίθεση δὲν εἶναι ὁλική, καθ' ὅσον ἡ τέχνη προσπαθεῖ, κι αὐτὴ ἀπὸ τὴν

---

7. Ολυμπιοδ., *Σχ. εἰς Πλ. Γοργ.*, σσ. 53, 54 (= *S.V.F.*, I, 73).
8. Κικερωνος, *De nat. Deor.*, II, 57 (= *S.V.F.*, I, 171).
9. Michel de Montaigne, *Essais*, III, V, 874 C.

πλευρά της, νὰ δημιουργήσει, ὅ,τι δημιουργεῖ ἡ φύση· νὰ προσδώσει, μ' ἄλλα λόγια, σχῆμα στὴν ὕλη προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ἕνα *τέλος*. Ὥστε λοιπὸν ὁ δεσμὸς μεταξὺ τῆς τέχνης καὶ τῆς φύσεως εἶναι ἡ *μίμησις*. «Ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν»[10], τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, σὲ μία περίφημη ρήση του.

Ὑπάρχει λοιπόν, στὴν περὶ φύσεως θέση του Ζήνωνος μία ἀπόρριψη τῆς ἀριστοτελικῆς ρήσεως: ἡ φύση δὲν εἶναι «ὅμοια μὲ τὴν τέχνη», εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴν τέχνη, καὶ αὐτό, διότι ὁ ἄνθρωπος, ἴσως, δὲν θα ἔπρεπε σὲ καμιὰ περίπτωση νὰ θεωρηθεῖ ἐκτὸς τῆς φύσεως. Ὅπως λοιπὸν ὁ *λόγος*, ὁ ὁποῖος δὲν ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὸν ἄνθρωπο ἀποδίδεται ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς ρητὰ στὴ φύση, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, τονίζεται ἡ συνοχὴ μεταξὺ τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ τοῦ κόσμου τῶν ἀνθρώπων. Φύση = τέχνη, διότι φύση = λόγος. Στὸν Κικέρωνα μάλιστα ὁ Στωικὸς Balbus ἐπιχειρηματολογοῦσε ὡς ἑξῆς: «ὅταν κάποιος βλέπει ἕνα ἄγαλμα ἢ ἕναν πίνακα, γνωρίζει καλὰ ὅτι εἶναι προϊὸν τέχνης· ὅταν βλέπει ἀπὸ μακριὰ ἕνα πλοῖο νὰ ταξιδεύει, δὲν ἀφιβάλλει ὅτι κινεῖται βάσει λογικῆς καὶ τέχνης· ὅταν κοιτάζει ἕνα ἡλιακὸ ρολόι ἢ μία κλεψύδρα, ἀντιλαμβάνεται ὅτι δηλώνουν τὴν ὥρα χάρη σὲ μιὰ συγκεκριμένη τεχνικὴ καὶ ὄχι κατὰ τύχη· ἄρα, πῶς θὰ ἦταν δυνατὸν ὁ κόσμος, ὁ ὁποῖος περιέχει καὶ τὴν τέχνη καὶ τοὺς τεχνίτες καὶ γενικῶς τὰ πάντα νὰ στερεῖται ἀντιλήψεως καὶ λογικῆς;»[11]. Ὅ,τι κατέχει ὁ ἄνθρωπος, ὁ κόσμος τὸ κατέχει στὸ ἔπακρον· ὁ ἄνθρωπος, ἄρα, δὲν ἀντιμετωπίζει τὸν κόσμο ὡς ὄν, τὸ ὁποῖο ἐπειδὴ ἔχει ψυχή, θὰ ἐναντιωνόταν πρὸς τὸ ἄψυχο. Ὁ Ζήνων ἀναφωνοῦσε: «Ποιὸς λόγος λοιπὸν ὑπάρχει νὰ ὑποστηρίζουμε ὅτι ὁ κόσμος δὲν ἔχει οὔτε ψυχὴ οὔτε σοφία ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ ἴδιος δημιουργεῖ ὄντα ἔμψυχα καὶ σοφά;»[12].

Μὲ τὴν ἄποψή τους αὐτή, μάλιστα, οἱ Στωικοὶ ἀκολουθοῦν μία αὐθεντικὰ σωκρατικὴ ἀρχή, ἐφόσον τὸ ἐρώτημα ποὺ θέτουν εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιο μ' ἐκεῖνο ποὺ ἔθεσε ὁ Σωκράτης, σύμφωνα μὲ τὸν Ξενοφώντα: «Σὺ δὲ σαὐτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν;»[13].

Ὁ Πλάτων μάλιστα ἐπικυρώνει αὐτὴ τὴ μαρτυρία στὸν *Φίληβο* (30 a):

«ΣΩ: Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩ: Δῆλον ὅτι φήσομεν.

ΣΩ: Πόθεν, ὦ φίλε, Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα

---

10. *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, II, 2, 194a 21-22.

11. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De nat. Deor.*, II, 57: «Qui igitur convenit, signum aut tabulam pictam cum aspexeris, scire adhibitam esse artem, cumque procul cursum navigii videris, non dubitare quin in rationem atque arte moveatur, aut cum solarium vel descriptum vel ex aqua contemplere, intelligere declarari horas arte non casu, mundum autem qui et has ipsas artes et earum artifices et cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare?».

12. *Ἔνθ' ἀν.*, II, 22: «Cur igitur mundus non animans sapiensque judicetur, cum ex se procreet animantis atque sapientis?».

13. ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους*, II, 18· πβ. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De nat. Deor.*, III, 27.

ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;».

Ἀπό ὅλα ὅσα κατέχει ὁ ἄνθρωπος, ἀνάμεσά τους καὶ τὴν τέχνη, τὸ *Ὅλον* τὸ κατέχει κατὰ μείζονα λόγο. Ἄρα δὲν ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴν φυσικὴ παραγωγὴ καὶ στὴν παραγωγὴ τῆς τέχνης φυσικὴ διαφορά, ὅπως φαίνεται νὰ ὑπάρχει στὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ ἁπλῶς διαφορὰ ὡς πρὸς τὸν βαθμό· διότι ἡ *Φύσις* εἶναι ἕνας καλλιτέχνης ἀπείρως ἀνώτερος καὶ κατέχων μέσα, κατὰ πολὺ ὀξυδερκέστερα ἐκείνων τοῦ ἀνθρώπου. Τὰ ἔργα της εἶναι ἀριστουργήματα. Ὁ Ἐρασίστρατος δηλώνει ἀναφορικά μὲ τὴ φύση: «οὐδὲν ἔχουσα ῥωπικόν»[14].

Ἡ ὑπεροχὴ αὐτὴ τῆς τέχνης τῆς φύσεως σὲ σύγκριση μὲ τὴν τέχνη τοῦ ἀνθρώπου δηλώνεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φύσις δὲν περιορίζεται στὸ νὰ κοσμεῖ καὶ νὰ τελειοποιεῖ τὴν ἐπιφάνεια τῶν ὄντων· αὐτὴ τὰ ἐπεξεργάζεται εἰς βάθος, σμιλεύει τόσο καλὰ τὸ ἐσωτερικὸ τῶν σωμάτων, μέχρι τὴν παραμικρή τους λεπτομέρεια, ὅπως σμιλεύει καὶ τὴν ἐξωτερικὴ ἐπιφάνειά τους. Ὁ Γαληνὸς ἀναφέρει σχετικά: «Ἕνας Πραξιτέλης, ἕνας Φειδίας ἢ κάποιος ἄλλος ἀγαλματοποιὸς περιορίζονται νὰ σχηματοποιοῦν τὴν ἐξωτερικὴ μορφὴ τῆς ὕλης, αὐτὴν ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ ἀγγίξουμε· ὅσο γιὰ τὸ ἐσωτερικό, αὐτὸ τὸ ἀφήνουν ἄκοσμο, ἀκατέργαστο, ἀσμίλευτο, δὲν ἀσχολοῦνται κἄν, ἐφόσον εἶναι ἀνίκανοι νὰ εἰσχωρήσουν, νὰ κατέλθουν καὶ νὰ ἀγγίξουν ὅλα τὰ μέρη τῆς ὕλης»[15]. Καὶ ἡ Jackie Pigeaud, ἡ ὁποία ἀναφέρει αὐτὸ τὸ κείμενο, τὸ σχολιάζει ἐπιτυχημένα: «ἡ φύση εἶναι ἕνας ἐσωτερικὸς Φειδίας»[16].

Ὅμως, ἂς προχωρήσουμε λίγο περισσότερο: ἡ φύση εἶναι καλλιτέχνης ἀπὸ μόνη της· εἶναι ταυτόχρονα ἔργο καὶ δημιουργός, ἀλλά, πρωτίστως δημιουργός. Ὅποιος ἐπιθυμεῖ νὰ τὴν συλλάβει κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, δὲν θὰ πρέπει νὰ τὴν ἀντιληφθεῖ ὡς ἀποτέλεσμα ἀλλὰ ὡς τάση, ἐνέργεια, ἀντίληψη. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ φύση ἔχει δύο ὄψεις: κάτω ἀπὸ τὴ μεγαλοπρέπεια τοῦ ἔργου μαντεύει κανεὶς τὴ δύναμη ποὺ βρίσκεται μέσα σ' αὐτό. Γιὰ τὸν λόγο αὐτόν, ὁ Ζήνων προχωρεῖ στὴν παρακάτω διευκρίνιση: «Ἡ φύση δὲν ἔχει μόνο δημιουργηθεῖ μὲ τέχνη, εἶναι ἡ ἴδια δημιουργὸς ἀπὸ ἀρχῆς μέχρι τέλους» *(Natura non* artificiosa *solum, sed plane* artifex)[17].

II. Ἡ φύση ὡς ἔργο τέχνης. Συνέπεια αὐτῆς τῆς θέσεως, ἡ ὁποία ἀντιλαμβάνεται τὴ φυσικὴ δύναμη ὡς τέχνη, εἶναι ὅτι ἡ φύση, θεωρούμενη ὡς ἀποτέλεσμα, εἶναι ἔργο τέχνης, καθὼς καὶ ἡ ἴδια εἶναι ὡραία, ὅπως καὶ καθένα ἀπὸ τὰ ὄντα τὰ ὁποῖα τὴν συνθέτουν εἶναι ὡραῖο. Τὸ κάλλος, δὲν εἶναι μόνο προϊὸν τῆς τέχνης ὡς δημιουργήματος τοῦ ἀνθρώπου· ὑπάρχει

---

14. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Βίοι*, 495 C, ὅπως παρατίθεται ἀπὸ τὴν Agnès ROUVERET, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome, École Fr. de Rome, 1989, σ. 13.

15. ΓΑΛΗΝΟΥ, *Περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων* II, 3, (γαλλ. μτφρ. Deremberg), *Œuvres choisies de Galien*, Paris, Baillière, 1856, II, σ. 254.

16. Jackie PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Paris, Belles-Lettres, 1989, σ. 13.

17. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De nat. Deor.*, II, 58 (= *S.V.F.*, I, 172).

ἕνα φυσικὸ κάλλος, ἀνώτερο τοῦ κάλλους τοῦ ἀνθρώπινου δημιουργήματος. Οἱ Στωικοί, διὰ τοῦ Κικέρωνος, ἐξύμνησαν μὲ διαχρονικὲς φράσεις αὐτὸ τὸ εἶδος ὑλικοῦ δέους ποὺ διακατεῖχε τὸν ἄνθρωπο τῆς ἀρχαιότητος ὅταν βρισκόταν ἀντιμέτωπος μὲ τὴ φύση: «Παρατηρεῖστε πρὶν ἀπ' ὅλα τὴ γῆ ὁλόκληρη, τοποθετημένη στὸ κέντρο τοῦ σύμπαντος, σταθερή, σφαιρική, να συσπειρώνεται ἀπ' ὅλες τὶς πλευρές της πρὸς τὸν ἑαυτόν της, ἐξ αἰτίας τῆς περιστροφικῆς κίνησής της, ντυμένη μὲ ἄνθη, χλόη, δένδρα, καλλιέργειες, τῶν ὁποίων ἡ ἀπίστευτη πληθώρα ἐμφανίζεται σὲ μιὰν *ἀνεξάντλητη ποικιλία*. [...] Πόσα εἴδη ἐξημερωμένων ἢ ἄγριων ζώων! Πόσα πτηνά! Πόσα κελαηδήματα πουλιῶν! Πόσα βοσκοτόπια γιὰ τὰ κοπάδια! Τὶ ζωὴ στὰ δάση!...»[18].

Ἡ ἐπισήμανση ὅτι ἡ φύση εἶναι ἔργο τέχνης ἔχει ὡς ἐπιστέγασμα τὴν διαβεβαίωση ὅτι τὰ πάντα σ' αὐτὴν εἶναι ὡραῖα. Μὲ τὴ ριζοσπαστική τους συνήθη στάση, οἱ Στωικοὶ ἀποδεικνύουν ὅτι τίποτε δὲν εἶναι ἄσχημο μέσα στὸ σύμπαν καὶ ἐπισημαίνουν ὅτι, καὶ ἐκεῖνο ἀκόμα, ποὺ ἴσως φαίνεται ἄσχημο, στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι. Ἀρκεῖ νὰ ἐπανατοποθετηθεῖ στὸ πλαίσιο τῆς γενικῆς οἰκονομίας τοῦ σύμπαντος· ὅ,τι ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται ἀκαλαίσθητο, θ' ἀλλάξει μορφή. Ἂς ἀντλήσουμε μερικὰ παραδείγματα ἀπὸ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο: «Καὶ οἱ στάχυες κάτω νεύοντες καὶ τὸ τοῦ λέοντος ἐπισκύνιον καὶ ὁ τῶν συῶν ἐκ τοῦ στόματος ῥέων ἀφρὸς καὶ πολλὰ ἕτερα κατ' ἰδίαν εἰ τις σκοποίη, πόρρω ὄντα τοῦ εὐειδοῦς ὅμως διὰ τὸ τοῖς φύσει γινομένοις ἐπακολουθεῖν συνεπικοσμεῖ καὶ ψυχαγωγεῖ, ὥστε εἴ τις ἔχει πάθος καὶ ἔννοιαν βαθυτέραν πρὸς τὰ ἐν τῷ ὅλῳ γινόμενα, σχεδὸν οὐδὲν οὐχὶ δόξει αὐτῷ καὶ τῶν κατ' ἐπακολούθησιν συμβαινόντων ἡδέως πως συνίστασθαι. Οὗτος δὲ καὶ θηρίων ἀληθῆ χάσματα οὐχ ἧσσον ἡδέως ὄψεται ἢ ὅσα γραφεῖς καὶ πλάσται μιμούμενοι δεικνύουσι (III, 2, 5-13). Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος σκιαγραφεῖ, ἐκεῖνο ποὺ ἡ γαλλικὴ γλῶσσα ἀποκαλεῖ, ἀνεπιτυχῶς, νεκρὰ φύση, δηλώνοντας μὲ προχειρότητα τὴν «ποίηση» τῆς ὕλης: «Οἷον ἄρτου ὀπτωμένου παραρρήγνυταί τινα μέρη καὶ ταῦτα οὖν τὰ δηλοῦντα οὕτω καὶ τρόπον τινὰ παρὰ τὸ ἐπάγγελμα τῆς ἀρτοποιίας ἔχοντα ἐπιπρέπει πως καὶ προθυμίαν πρὸς τὴν τροφὴν ἰδίως ἀνακινεῖ (III, 2, 2-5).

Τὸ νὰ βλέπει λοιπὸν κάποιος ἀσχήμια μέσα στὴ φύση εἶναι ἀπόδειξη ὅτι στερεῖται εὐαισθησίας καὶ γνώσεως· ἀρκεῖ νὰ ἔχει κανεὶς λίγες γνώσεις ζωγραφικῆς γιὰ νὰ τὸ ἀντιληφθεῖ· ἄλλωστε, ὅπως παρατηροῦσε ὁ Χρύσιππος, «ἐγγὺς ἐσμὲν καὶ τοὺς κοπρώνας ζωγραφεῖν»[19]. Ὁ Ἀριστοτέλης, στὸ βιβλίο

---

18. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De nat. Deor.*, II, 98-99: Ac principio terra universa cernatur, locata in media sede mundi, solida et globosa et unique ipsa in nutibus suis conglobata, vestita floribus herbis arboribus frugibus quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. (...) Quae vero et quam varia genera bestiarum vel cicurum vel ferarum! qui volucrum lapsus atque cantus! qui pecudum pastus! quae vita silvestrium!

19. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων*, 1044, 21, D.

του *Περὶ Ποιητικῆς* (IV, 1448 b, 10-11), παρατηροῦσε ἐπίσης: «ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωρῶντες».

Οἱ Στωικοὶ δὲν περιορίστηκαν ἁπλῶς στὴν ἐπισήμανση τοῦ κάλλους τῆς φύσεως, ἀλλὰ προσπάθησαν νὰ ὁρίσουν τὴ φύση αὐτοῦ τοῦ κάλλους, δηλαδή, νὰ δώσουν τὰ κριτήρια τοῦ ὡραίου. Δὲ θὰ ἐκπλαγοῦμε ἄρα, ἂν βροῦμε μεταξὺ τῶν κριτηρίων αὐτῶν πρωτίστως τὴν ἔννοια τῆς *συμμετρίας*, ἀποκλειστικὰ ἀναφερόμενης στὴ συμμετρία τῶν ἔμβιων ὄντων καὶ μάλιστα σὲ συνάρτηση πρὸς τὴν ὑγεία. Ἔτσι ὁ Γαληνὸς ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ὑγεία ἑδράζει στὴ συμμετρία τῶν στοιχείων καὶ τὸ κάλλος στὴ συμμετρία τῶν μερῶν τοῦ σώματος[20]. Ὅμως οἱ Στωικοὶ δημιούργησαν κι ἄλλα κριτήρια, αὐτὴ τὴ φορὰ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπὶ μέρους χαρακτηριστικῶν τοῦ σύμπαντος: «καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας»[21].

Μεταξὺ τῶν τεσσάρων κριτηρίων ποὺ ἤδη ἀναφέρθηκαν, τὸ τέταρτο εἶναι ἀναμφισβήτητα τὸ πλέον πρωτότυπο, τὸ μόνο τὸ ὁποῖο θὰ ἦταν σὲ θέση νὰ ὁρίσει τὴν αἰσθητικὴ τῶν Στωικῶν. Ἡ σημασία του βρίσκεται διατυπωμένη στὶς δηλώσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Χρύσιππου, ὁ ὁποῖος ἔγραφε στὴν πραγματεία του *Περὶ Φύσεως:* «πολλὰ τῶν ζώων ἕνεκα κάλλους ἡ φύσις ἐνήνοχε, φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ»[22]. Καὶ συμπλήρωνε: «ὁ ταὼς ἕνεκα τῆς οὐρᾶς γέγονε, διὰ τὸ κάλλος αὐτῆς»[23]. Ὁ Κικέρων θὰ προσθέσει στὴν οὐρὰ τοῦ παγωνιοῦ, «τὸ ποικιλόχρωμο φτέρωμα τῶν περιστεριῶν»[24]. Ὁ ὅρος ποικιλία, ὅρος τόσο ὑποτιμημένος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ποὺ στηλίτευε τὴν πολυχρωμία τοῦ κακοῦ γούστου, εἶναι ἡ ἔννοια-κλειδὶ τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Στωικισμοῦ· στὰ λατινικὰ ἡ ἔννοια αὐτὴ περιῆλθε ὡς *varietas,* ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Κικέρωνα, «χρησιμοποιεῖται κυριολεκτικά, ὅταν γίνεται ἀναφορὰ στὴν ποικιλία τῶν χρωμάτων»[25]. Ὅμως, ὁ ὅρος αὐτὸς εἶναι δυνατὸν νὰ χρησιμοποιηθεῖ, ἀναφορικὰ μὲ ὁποιοδήποτε σύστημα διαφορᾶς, δηλωτικῆς στοιχείων σχετικῶν μεταξύ τους, ὅπως εἶναι ἡ φωνή, ἡ ὁποία ἀρθρώνει ἤχους ἢ σχηματίζει ρυθμοὺς καὶ ἁρμονίες. Σ' αὐτὴ τὴν ποικιλία ἀναφερόταν ἀναμφίβολα, ὁ Ζήνων, ὅταν διεκήρυττε ὅτι ἡ φωνὴ ἦταν «τὸ ἄνθος τοῦ

---

20. ΓΑΛΗΝΟΥ, *Περὶ Ἱπ. καὶ Πλάτωνος*, V, 3 (161) σ. 425 Mü (= *S.V.F.*, III, 472)· πβ. ἐπίσης *S.V.F.*, II, 471.

21. ΑΕΤΙΟΥ, *Συναγ. τῶν ἀρεσκόντων δογμ.*, I, 6 (= *S.V.F.* II, 1009). Ὁρισμένα ἀπὸ τὰ κριτήρια αὐτὰ δηλώνουν τὸ ἕνα τὸ ἄλλο: Ὁ Ζήνων, γιὰ παράδειγμα, ἀναφέρει ὅτι τὰ χρώματα ἀποτελοῦν τοὺς πρώτους σχηματισμοὺς τῆς ὕλης· πβ. *S.V.F.*, I, 91 καὶ *S.V.F.*, II, 1009: «καὶ ἐκ τοῦ μεγέθους καλός (scil. ὁ κόσμος)».

22. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Περὶ Στ. ἐναντ.*, κεφ. 21, σ. 1044 C (= *S.V.F.*, II, 1163).

23. *Ἔνθ' ἀν.*

24. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De fin.*, III, 5, 18.

25. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De fin.*, III, 3.

κάλλους»[26]. Τὸ κάλλος εἶναι λοιπὸν ἀποτέλεσμα συνθέσεως καὶ ρυθμοῦ, δηλαδή, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, συμμετρίας. Ὅμως τότε τίθεται τὸ πρόβλημα τοῦ ἁπλοῦ, καὶ τοῦ στοιχείου τοῦ κάλλους. Πράγματι, ἐὰν τὸ κάλλος εὑρίσκεται μέσα στὴ σύνθεση, τότε δὲ θὰ ὑπάρχει στὸ στοιχεῖο· ὅμως, πῶς εἶναι δυνατὸν τὸ κάλλος νὰ ὑπάρχει στὸ *ὅλον* χωρὶς νὰ ὑπάρχει στὸ μέρος; Σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα ἀκριβῶς ἐπικεντρώνεται καὶ ἡ κριτική, ἡ ὁποία ἀσκεῖται ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο στοὺς Στωικούς[27], καὶ στὴν ὁποία οἱ Στωικοὶ ἀπαντοῦν ἐκ τῶν προτέρων, προσδίδοντας σημαντικὸ ρόλο, στὴν ἔννοια τῆς μικροτεχνίας στὸ πλαίσιο τῆς αἰσθητικῆς τους. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἀκόμη καὶ ἡ ἰδέα τῆς μικροτεχνίας ἀντιφάσκει σὲ σύγκριση μὲ τὸ *μεγαλεῖο* ποὺ ἐνυπάρχει στὸ ὡραῖο, ὅπως τὸ ὁρίζουν οἱ Στωικοί. Θεωρῶ ὅτι οἱ φιλόσοφοι τῆς Στοᾶς θὰ ἀπαντοῦσαν πὼς ἐκεῖνο στὸ ὁποῖο προσβλέπει ἡ μικροτεχνία εἶναι τὸ μεγάλο, ἡ δυνατότης δηλαδὴ νὰ ὑπαχθεῖ τὸ μεγάλο μέσα στὸ μικρό, νὰ καθρεφτισθεῖ ὁ μακρόκοσμος στὸν μικρόκοσμο. Ἔτσι τὸ μικροτέχνημα ἀποδεικνύει ὅτι τὰ πάντα συμμετέχουν στὸ σύμπαν, ὅτι ὅλα ἐπικοινωνοῦν, ὅτι τὸ πᾶν διακρίνεται στὸ μέρος, καὶ τὸ σύνθετο στὸ ἁπλό. Ὁ Σενέκας δηλώνει σχετικὰ ὅτι «εἶναι ἴδιον τοῦ μεγάλου καλλιτέχνη νὰ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ περικλείει τὸ ὅλον μέσα σὲ ἐλάχιστο χῶρο»[28]. Ἔτσι ὁ κόσμος τῶν Στωικῶν δὲν προσδοκᾶ νὰ πνίξει ὅλες τὶς διαφορὲς στὴ δήλωση τοῦ ὅλου, ἀλλὰ ἐμφανίζει αὐτὴ τὴ δήλωση τέλεια συμβατὴ μὲ τὴν ἰδιαιτερό-

---

26. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ VII, 26 (= *S.V.F.*, I, 330): «τὸ κάλλος εἶπε τῆς φωνῆς ἄνθος εἶναι· οἱ δὲ τοῦ κάλλους τὴν φωνήν. Αὐτὸ τὸ χωρίο τοῦ Διογένους Λαερτίου ἐμφανίζει ἕνα μικρὸ πρόβλημα· ἡ λέξη *φωνῆς* τοῦ χειρογράφου διορθώθηκε ἀπὸ τοὺς Cobet καὶ Willamovitz εἰς: *σωφροσύνης* καὶ στὶς δύο περιπτώσεις. Ὁ von Arnim διορθώνει τὴ λέξη *φωνῆς* εἰς: *ῥώμης* καὶ κρατεῖ τὴ λέξη *φωνήν*. Προτείνω νὰ κρατήσουμε τὸ κείμενο τοῦ χειρογράφου, ἐφόσον ἐκεῖνο ποὺ ἴσως εἶναι ἀσυνήθιστο στὸν πρῶτο ὁρισμὸ ἐξηγεῖται ὡς παρέμβαση τοῦ δεύτερου, ὁ ὁποῖος ἦταν ἀναμφίβολα καὶ ὁ ὁρισμὸς τοῦ Ζήνωνος. Πβ. M. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ, *La rhétorique des Stoïciens*, Paris VI-Sorbonne, 1998, (διατρ. ὑπὸ ἔκδ.) ὅπου σὲ ἐκτενὴ ὑποσημείωση ἀναφέρει: «Κρατοῦμε: τὸ κάλλος εἶπε τῆς φωνῆς ἄνθος εἶναι· οἱ δὲ τοῦ κάλλους τὴν φωνήν. Πρόκειται γιὰ τὴ φράση ἡ ὁποία διορθώθηκε ἀπὸ τὸν Cobet (1850), τὸν ὁποῖο ἀκολούθησε ὁ Willamovitz καὶ ἔτσι διαβάζουμε: σωφροσύνης ... σωφροσύνην. Τὸ κείμενο αὐτὸ τοῦ Διογένους Λαερτίου, εἶναι μία λατινικὴ μετάφραση τοῦ Ambrogio Travesari (1386 - 1439), θεολόγου - ἀνθρωπιστοῦ, ὁ ὁποῖος μὲ τὴ χορηγία τοῦ Κοσμᾶ τῶν Μεδίκων (1389 - 1464), μετέφρασε τοὺς *Βίους τῶν Φιλοσόφων*, τοῦ Διογένους. Τὸ ἀντίτυπο τοῦ 1556, τὸ ὁποῖο διασώζεται, εἶναι μία ἐπανέκδοση αὐτῆς τῆς μεταφράσεως τοῦ Travesari, ὁ ὁποῖος μεταφράζει: Pulchritudinem dixit vocis florem esse, alii vero pulchritudinis vocem. Μετὰ τὸν Cobet (1878), καὶ ὁ R.D. Hicks (1950), καὶ ὁ H.S. Long (1964), ἀκολουθοῦν τὴ γραφὴ τοῦ Cobet. Ἀντίθετα, τὸ κείμενο τοῦ Henricus Gustavus HUEBNERUS, *Diogenis Laertii, de vitis, dogmatis et apophethegmatis clarorum philosophorum*, Λειψία, 1828, σ. 99, φέρει τὴ γραφὴ τὴν ὁποία κρατοῦμε κι ἐμεῖς. Τὴν ἴδια γραφὴ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ M. GIGANTE, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi* I/II, Roma-Bari, ed. Laterza, 1983, συνοδεύοντας τὴν ἐπιλογὴ αὐτὴ ἀπὸ μία διευκρινιστικὴ σημείωση, γιὰ τοὺς λόγους ἐπιστροφῆς σ' ἕνα κείμενο προγενέστερο τοῦ κειμένου τοῦ Cobet (πβ. τ. II, σ. 532, σημ. 49)».

27. *Ἐννεάδες*, I, 6, 6, 28-29: «καίτοι δεῖ, εἴπερ ὅλον, καὶ τὰ μέρη καλὰ εἶναι».

28. ΣΕΝΕΚΑ, *Epist.*, 53, 11· πβ. Agnès ROUVERET, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 401 καὶ 417.

τητα *(τὸ ἴδιον)*, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸ ἀναγνωρισμένο κάλλος τοῦ μικροτεχνήματος.

III. Καλλιτέχνης καὶ φύσις. Φτάνοντας στὸ σημεῖο αὐτό, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ἀποφύγουμε νὰ ἀναρωτηθοῦμε τί συμβαίνει μὲ τὸν ἄνθρωπο-καλλιτέχνη. Γιὰ τοὺς σύγχρονους φιλοσόφους τῆς τέχνης πράγματι, ὁ καλλιτέχνης εἶναι ὁ δημιουργὸς τοῦ ὡραίου, καὶ μάλιστα, ὑποστηρίζουν ὅτι κάθε ὡραῖο καλλιτεχνικὸ δημιούργημα δὲν προϋπῆρχε στὴ φύση. Ὑποστηρίζουν δηλαδή, ὅτι κατὰ τὴ στιγμὴ ποὺ θαυμάζουμε ἕνα τοπίο, τὸ θαυμάζουμε διότι μπροστά μας ἔχουμε ἕναν πίνακα τοῦ Daubigny ἢ τοῦ Corot· καὶ ὅτι ἐὰν ἕνα συγκεκριμένο πρόσωπο μᾶς φαίνεται ὡραῖο, εἶναι διότι μᾶς ἐμφανίζει τὰ χρώματα τοῦ Vermeer ἢ τὶς γραμμὲς τῆς Marie Laurencin. Τὸ νὰ γίνεται ἡ φύση, ὁ κατ' ἐξοχὴν δημιουργὸς τοῦ κάλλους, δὲν ἀπογυμνώνει ἄραγε τὸν καλλιτέχνη ἀπ' ὅ,τι τοῦ ἀνήκει;

Στὸ ἐρώτημα αὐτὸ οἱ Στωικοὶ θὰ ἀπαντοῦσαν ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἀκόμη κι ἂν πρόκειται γιὰ ἄνθρωπο τῆς τέχνης, δὲν πρέπει σὲ καμιὰ περίπτωση ν' ἀποκολληθεῖ ἀπὸ τὴ φύση, νὰ ἐμφανισθεῖ ἐνώπιόν της ὑποκρινόμενος ὅτι τῆς προσφέρει ὅ,τι ἡ ἴδια στερεῖται. Στὴν πραγματικότητα τὴ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ, εἶναι ἡ ἴδια ἡ φύση ποὺ δημιουργεῖ δι' αὐτοῦ, ἐφ' ὅσον ἐκείνη ἡ ἴδια πρώτη τὸν δημιούργησε. Τὸ ἀνθρώπινο καλλιτεχνικὸ δημιούργημα συντελεῖται ἀκριβῶς ὅταν ὁ καλλιτέχνης ἀφήνει νὰ ρεύσει ἐντός του ἡ μεγαλειώδης ποιητικὴ δύναμη τῆς φύσεως. Αὐτὴ ἡ δύναμη διατρέχεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα, πνοὴ ἀναμεμιγμένη μὲ ἀέρα καὶ φωτιά· αὐτὸ τὸ πνεῦμα δὲν εἶναι λοιπὸν ἐκεῖνο ποὺ λέγεται τετριμμένα, *ἔμπνευσις*, πνοὴ δημιουργικὴ καὶ συγχρόνως *πῦρ τεχνικόν;* Ὁ Ζήνων ἀποκαλοῦσε τὴν ψυχὴ «ἀπόσπασμα κόσμου»[29]· καλλιτέχνης λοιπὸν εἶναι ἐκεῖνος τοῦ ὁποίου ἡ ψυχὴ ἔχει εἰσχωρήσει καλλίτερα μέσα στὸ σύμπαν. Ἡ φύση δημιουργεῖ ἐντός του· ὁ καλλιτέχνης ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ λαμβάνει αὐτὸ ποὺ δίνει. Τὸ ἄγγιγμα τῆς καλλιτεχνικῆς αὐθεντίας ἐμφανίζεται ὅταν ὁ ἄνθρωπος-καλλιτέχνης μάθει νὰ ὑπακούει στὸ κάλεσμα τῆς φύσεως, νὰ προετοιμάζεται γιὰ τὴ λήψη τοῦ μηνύματος. Ὁ Manet ἔλεγε σ' ἕναν νέο καλλιτέχνη, ποὺ πάλευε μὲ τὰ χρώματα, αὐτὴ τὴ σημαντικὴ φράση: «Ἀφήσου στὴν ἔλευση τοῦ βάθους». Ὁ καλλιτέχνης ὀφείλει νὰ «ἀφεθεῖ στὴν ἔλευση» διότι ὑπάρχει στὸ βάθος τοῦ ἴδιου, ἕνας Καλλιτέχνης μεγαλύτερος ἀπ' αὐτόν.

Ὅμως ἐδῶ ἐπανεμφανίζεται τὸ πρόβλημα. Ἀκόμη κι ἂν παραδεχθοῦμε ὅτι ἡ φλόγα τοῦ καλλιτέχνη πρέπει νὰ ἀνάψει ἀπὸ τὸ «τεχνικὸν πῦρ» τῆς φύσεως, τότε πρέπει νὰ παραδεχθοῦμε ὅτι ἡ φύση γιὰ νὰ γίνει ἀντιληπτή, ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη τέχνη. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ εὐαισθησία τοῦ καλλιτέχνη διαπερνᾶ τὸ φυσικὸ κάλλος καὶ τὸ ἐξυψώνει στὸ ἐπίπεδο τῆς

---

29. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 143.

φύσης· ἡ φύση εἶναι ὡραία, ὅμως, τὸ ὀνειρικό της κάλλος δὲν ἀφυπνίζεται παρὰ μόνο τὴ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία ὁ καλλιτέχνης ἔρχεται νὰ τὴν ἀποκαλύψει καὶ νὰ τῆς τείνει τὸν καθρέφτη τῶν ἔργων ποὺ κατασκεύασε. Γιὰ νὰ ἐκφραστοῦμε μὲ ἐγελειανοὺς ὅρους, ἡ φύση εἶναι μόνο οὐσία, καὶ μετατρέπεται σὲ ὑποκείμενο διὰ μέσου τοῦ καλλιτέχνη.

Στὴν ἔνσταση αὐτὴ οἱ Στωικοί, νομίζω, θὰ μποροῦσαν καὶ πάλι ν' ἀπαντήσουν χάρη στὴν πεποίθησή τους γιὰ τὴν κοσμικὴ ψυχή. Ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν προσθέτει τίποτε (τόσο τὸ καλλίτερο) στὴν ψυχὴ τοῦ κόσμου. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Χρύσιππος: «Ὁ ἄνθρωπος ἔχει μία ὑπέρμετρη ὑπερηφάνεια διότι σκέπτεται ὅτι δὲν ὑπάρχει κανένα ὂν στὸν κόσμο ἀνώτερο ἀπ' αὐτόν»[30]. Ἀντιλαμβανόμενος καλλιτεχνικῶς τὴ φύση, ὁ καλλιτέχνης, ποὺ ὁ ἴδιος εἶναι δημιούργημα φυσικῆς τέχνης, χωρὶς καθόλου νὰ ἐπιβεβαιώνει τὴν ἀντίληψη περὶ μιᾶς φύσεως τυφλῆς καὶ στραμμένης στὸν ἑαυτόν της, δὲν κάνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ συμβάλει στὴν *αὐτο-αντίληψη* τῆς φύσεως· Τὸ *τεχνικὸν πῦρ* διαπερνᾶται τὸ ἴδιο ἀπὸ τὰ διάφορα ἔργα του, δηλαδή, ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς καλλιτέχνες.

Τέλος, κατὰ τὸν τρόπον αὐτόν, ἡ τέχνη τῶν Στωικῶν εἶναι μία τέχνη παραδοχῆς τῆς ζωῆς· μπορεῖ νὰ ἔχει λεχθεῖ «κλασσική», στὸ μέτρο κατὰ τὸ ὁποῖο ἐναντιώνεται στὴ «ρομαντικὴ τέχνη», ὅπως τὴν ὁρίζει ὁ Nietzsche, ὁ φιλόσοφος ἀπὸ τὸν ὁποῖο ξεκινήσαμε: «Ἡ τέχνη εἶναι συνέπεια τοῦ ἀνικανοποίητου μπροστὰ στὸ πραγματικό; Ἢ μήπως μιὰ ἔκφραση εὐγνωμοσύνης γιὰ τὴν εὐτυχία ποὺ ἀπολαμβάνουμε; Στὴν πρώτη περίπτωση ρομαντισμός, στὴ δεύτερη φωτοστέφανο καὶ διθύραμβος (ἐν ὀλίγοις, τέχνη τῆς ἀποθεώσεως)»[31].

Ἀντὶ ἐπιλόγου, θὰ ἤθελα τώρα νὰ ἐπισημάνω, ἐν συντομίᾳ, μὲ ποιὸν τρόπο ἡ ἐπαναφορὰ τῶν στωικῶν θέσεων σχετικὰ μὲ τὴ φύση καὶ τὴν τέχνη θὰ ἀφύπνιζε τὴν εὐαισθησία τῶν ἀνθρώπων τῆς νέας χιλιετίας. Ὁ Nietzsche μᾶς ἀπέδειξε ὅτι ἡ μεγάλη τέχνη τῆς ἀρχαιότητος εἶναι ἡ τέχνη τῆς *συμφιλίωσης*· ἡ συμφιλίωση μὲ τὴν τέχνη εἶναι συγχρόνως συμφιλίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φύση. Καὶ ἀκόμη εἶναι ἡ συμφιλίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἑαυτόν του· διότι τὸ ἠθικὸ μεγαλεῖο ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, κατὰ τὸν Ζήνωνα, τὴν *ὁμολογία* πρὸς τὴν φύση. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, ὁ Σοφὸς εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸν Σενέκα, *artefix vitae*, «Τεχνίτης τῆς ἴδιας του τῆς ζωῆς»[32]· ἄλλωστε γιὰ τὸν λόγο αὐτόν, ὁ Ζήνων ἐπισημαίνει ὅτι «μόνο τὸν σοφὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν εἶναι»[33].

---

30. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De nat. Deor.*, II, 16: Esse autem hominem qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis arrogantieae est.

31. *Fragments posthumes*, XII, 124.

32. ΣΕΝΕΚΑ, *De vita beata*, 8, 3.

33. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 100.

Ἐὰν κάποιοι ἀποροῦν μ' αὐτὴν τὴν μεγαλειώδη στωικὴ ἐξίσωση (στωικὴ καὶ ἑλληνική): τὸ *καλόν* ἰσοῦται μὲ τὸ *ἀγαθόν*, θὰ περιοριζόμουν νὰ ἐπισημάνω ὅτι, ὅταν τὸ Πανεπιστήμιο μοῦ προσφέρει, κατὰ τὴν διάρκεια τῶν θερινῶν διακοπῶν, μερικὲς ἰσχνὲς ἑβδομάδες ἀνάπαυσης, ἐγὼ τὶς περνῶ κοιτάζοντας τὰ βουνὰ καθὼς ἀλλάζουν χρῶμα κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἡμέρας, καὶ τότε, νομίζω ὅτι γίνομαι καλλίτερος.

G. ROMEYER DHERBEY
(Παρίσι)
(Μτφρ. Μαρίας ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

Η ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΤΩΝ ΠΑΡ' ΗΡΑΚΛΕΙΤΩ *ΚΑΘΕΥΔΟΝΤΩΝ* ΣΤΟ ΚΟΣΜΙΚΟ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ, ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΜΑΡΚΟ ΑΥΡΗΛΙΟ

Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος[1] στὸ ἔργο του *Τὰ εἰς Ἑαυτόν*, προσπαθεῖ νὰ συνδυάσει - μᾶλλον νὰ συμφιλιώσει - τὴν αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ σύμπαν[2], δοθέντος ὅτι μέσα στὸ στωικὸ σύμπαν ὁ ἄνθρωπος εἶναι θεατὴς τοῦ κοσμικοῦ θαύματος καὶ συγχρόνως δημιουργὸς τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος. Ὁ αὐτοκράτωρ-φιλόσοφος ἀντλεῖ ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ καὶ πολὺ συχνὰ ἀπὸ τοὺς «μεγάλους φιλοσόφους»[3], ὅπως τοὺς ὀνομάζει, προκειμένου νὰ ἑδραιώσει τὶς προσωπικές του θέσεις[4].

Σημαντικότατος ἐκπρόσωπος τοῦ ὕστερου στωικισμοῦ, ὁ Μάρκος Αὐρήλιος ἐπικεντρώνει συχνότατα τὸ ἐνδιαφέρον του στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἡράκλειτου, γεγονὸς τὸ ὁποῖο δικαιολογεῖται, ἐφόσον ἡ φιλοσοφία του, βασισμένη στὸ πῦρ καὶ στὸν λόγο, ἀποτέλεσε γιὰ τοὺς φιλοσόφους τῆς Στοᾶς τὴν ἀπαρχὴ τῆς διδασκαλίας τους. Πράγματι, ἡ ἐναρμόνιση τοῦ στωικοῦ σοφοῦ μὲ τὸν Λόγο, δηλαδὴ μὲ τὴν κοσμικὴ σοφία, ἀποτελεῖ τὸ μοναδικό του μέλημα[5]. Αὐτὴ λοιπὸν εἶναι ἡ αἰτία ποὺ ἐμφανίζονται τόσο συχνὰ στὸ ἔργο τοῦ Μ. Αὐρήλιου ἡρακλείτεια χωρία. Πολλὲς φορὲς μάλιστα, εἶναι δύσκολο νὰ τὰ διακρίνει κανείς, διότι ὁ ρωμαῖος φιλόσοφος τὰ γνωρίζει μέσῳ ἄλλων πηγῶν ἢ τὰ γράφει ἀπὸ μνήμης. Μεταξὺ ἄλλων, ἀναφέρεται καὶ στὸ χωρίο 75 D.-K.: «τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων»[6]. Αὐτὸ τὸ θέμα τοῦ ὕπνου, δηλαδὴ

---

1. Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος, ὅπως εἶναι γνωστό, στὸ ἔργο του *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, σφραγίζει τὴν ὕστερη ἐποχὴ τοῦ στωικισμοῦ, μετὰ τὸν Σενέκα καὶ τὸν Ἐπίκτητο. Ὁ φιλόσοφος αὐτοκράτορας δὲ λησμονεῖ νὰ ἀποτίσει φόρο τιμῆς στὸν διδάσκαλό του Junius Rusticus, ὁ ὁποῖος τὸν μύησε στὸν στωικισμό, τοῦ δίδαξε τὶς ἀρχὲς τῆς Σχολῆς καὶ τοῦ ἐνέπνευσε ἕναν βίο μὲ πρόοδο πρὸς τὴν ἀρετή. Πβ. Pierre HADOT, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997², σσ. 21-23. Πβ. M. DRAGONA-MONAHOU, God, the World and Man, as Social Being, in M. Aurelius Stoicism, *DIOTIMA*, 12, σσ. 86-96 καὶ σημ. 1.

2. Πβ. *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, σσ. 1135-1137.

3. Ἡράκλειτο, Πυθαγόρα, Σωκράτη, Δημόκριτο, Πλάτωνα, Ἀριστοτέλη.

4. Πβ. Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Ὁ νόμος τῆς φύσεως στὴ Στοά, μιὰ ἔννοια θεμελιακὴ γιὰ τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα, *Μνήμη Ε.Π. Παπανούτσου*, τ. 2, Ἀθῆναι, 1984, σσ. 132-163, ἰδιαίτ., σ. 145. Πβ. ἐπίσης, J. BRUN, *Héraclite*, Paris, Seghers, 1965, σ. 131, σημ. 10.

5. Abel JANIERRE, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, Aubier, 1959, σ. 109.

6. *Αὐτόθι· πβ.* P. HADOT, *La citadelle ...*, σ. 69.

τῆς ὑπνούσης συνειδήσεως, φαίνεται νὰ ἔχει ἐντυπωσιάσει τὸν Μ. Αὐρήλιο, διότι συνεχίζοντας τὸν στοχασμὸ τοῦ Ἡρακλείτου προσθέτει: «ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ, ἐκ περιουσίας δὲ καὶ ὁ μεμφόμενος καὶ ὁ ἀντιβαίνειν πειρώμενος καὶ ἀναιρεῖν τὰ γινόμενα· καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρηζεν ὁ κόσμος»[7]. Ἄρα ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνο δημιουργός, ἀλλὰ εἶναι μάλιστα σὲ θέση νὰ ἀλλάζει τὴν φυσικὴ τάξη τῶν γεγονότων, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ δύναμή του (ἢ ἡ ἀδυναμία του) ἀλλοιώνει τὴ ροὴ τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι. Τὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο ἀνακύπτει ἔχει σχέση μὲ τὴν ἀνάγκη ἢ ὄχι ὕπαρξης ἀνθρώπων ἱκανῶν νὰ ἀλλάζουν τὴν ἐξέλιξη τῶν κοσμικῶν γεγονότων. Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ θέμα ἑστιάζουμε τὴν προσοχή μας.

Στὸ στωικὸ σύμπαν ὁ ἄνθρωπος κατέχει τὴ θέση ποὺ τοῦ ὅρισε ἡ Φύση. Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἀνθρώπινος βίος παραλληλίζεται πάντα μὲ θεατρικὸ ἔργο, καὶ ὁ ἄνθρωπος μὲ ἠθοποιό[8]. Ἡ σκηνὴ πάνω στὴν ὁποία θὰ παιχθεῖ τὸ ἔργο τῆς ζωῆς, εἶναι ἡ μεγάλη σκηνὴ τοῦ κόσμου. Ἡ ἐπιτυχία τοῦ ἠθοποιοῦ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν εὐκολία προσαρμογῆς του στὸν ρόλο, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ταλέντο του. Ἑπομένως, εἶναι προφανὲς ὅτι ἐκεῖνος ποὺ θὰ παίξει καλὰ τὸν ρόλο του μέχρι τὸ τέλος, εἶναι ἐκεῖνος ποὺ θὰ τὸν ἐνσαρκώσει σωστά, δηλαδὴ μὲ σοφία. Ὁ τρόπος τῆς καλῆς ἐμφάνισης τοῦ ἠθοποιοῦ βασίζεται στὴν ἱκανότητά του ν' ἀπομακρύνει κάθε συναισθηματικὴ παρέμβαση· «ἀπέχει μ' ἄλλα λόγια, ἀπὸ κρίσεις καὶ ἐκτιμήσεις ποὺ οἱ ἄνθρωποι, ἀπὸ συνήθεια καὶ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση κοινωνικῶν προλήψεων, ἢ ἀκόμη παρασυρμένοι ἀπὸ πάθη, θεωροῦν τοὺς ἑαυτούς τους ὑποχρεωμένους νὰ προσθέσουν στὸ παίξιμό τους»[9]. Ὁ σοφὸς δὲν εἶναι βέβαια ἀπαθής· διατηρεῖ, παρ' ὅλ' αὐτά, τὴν ἐλευθερία τῆς κρίσης του[10]· εἶναι ὁ ἀφυπνισμένος ἄνθρωπος, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν καθεύδοντα ἢ μὲ τὸν ἐπιλανθανόμενον τοῦ Ἡρακλείτου[11].

Αὐτὲς οἱ δύο κατηγορίες ἀνθρώπων ἀνήκουν σύμφωνα μὲ τὸν Ἐφέσιο φιλόσοφο καὶ μὲ τοὺς Στωικούς, στοὺς φαύλους, καθώς, ἀνίκανοι νὰ δια-

---

7. Ἡ προσθήκη αὐτῆς τῆς φράσεως ἀπὸ τὸν Μ. Α., ἀπασχόλησε, ὅπως ἦταν φυσικό, πολλοὺς μελετητὲς τοῦ Ἡράκλειτου. Σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό: πβ. Θ. Βεϊκου, *Ὁ θάνατος στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου*, Θεσσαλονίκη, 1968, σσ. 33-39, ἰδιαίτερα σ. 36: «Ὁ Ο. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, σ. 11, ἐξηγεῖ: «Αὐτὸς ποὺ ζεῖ στὸ ὄνειρο, πρέπει, ἂν καὶ ἀσυνείδητα, νὰ ζῆ κάτω ἀπὸ τὸν κοινὸ νόμο· ἂν καὶ κοιμοῦνται – ἑρμηνεύει τὸ ἀπ. 75 – ὡστόσο ἐργάζονται, εἰκόνα ποὺ τὴν καταλαβαίνει κανεὶς πρῶτα ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἐκδηλώσεις ζωῆς τῶν κοιμωμένων, ἔπειτα ὅμως εἰκόνα μεταφερμένη στὴ ζωὴ ποὺ τὴ χαρακτηρίζει ἄγνοια καὶ στέρηση λόγου»». Πβ. ἐπίσης, Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, P.U.F., 1974, σ. 200: «... pour les Stoïciens comme pour les anciens «physiciens» de l'Ionie, la théologie est partie intégrale de la science comme «Dieu» est un autre nom de la Nature».

8. Π.χ. πβ. Επικτητου, *Ἐγχειρίδιον*, XVII.

9. Πβ. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1989³, σ. 128.

10. J. Moreau, *Stoïcisme, épicurisme, tradition héllénique*, Paris, Vrin, 1979, σ. 73.

11. Μ. Αὐρηλιου, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, IV, 46,2.

κρίνουν τὸ καλὸ ἀπὸ τὸ κακό, ἑρμηνεύουν λανθασμένα τὴ θεϊκὴ βούληση, ἡ ὁποία προσβλέπει πάντα στὸ καλὸ τοῦ σύμπαντος[12], καὶ ἑρμηνεύοντάς την κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἐνεργοῦν λανθασμένα. Βρισκόμαστε ἐδῶ μπροστὰ στὸν ἀπόηχο τῆς σωκρατικῆς διδασκαλίας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κανεὶς δὲν εἶναι κακὸς μὲ τὴ θέλησή του[13]. Εἶναι ἄρα προφανὲς ὅτι ἡ ἠθικὴ στὸν ἄνθρωπο ἐξαρτᾶται ἀπολύτως ἀπὸ τὴ λογική, ἡ ὁποία τοῦ δόθηκε ἀπὸ τὴ φύση, ἐφόσον ὑπάρχει ἐντός του μέρος τῆς κοσμικῆς λογικῆς καὶ ἡ θαυμαστὴ ἑνότης τοῦ στωικοῦ συστήματος ἐπισφραγίζεται μὲ τοὺς ὅρους: Φύσις, Λόγος, Ἀρετή. Βασισμένος σ' αὐτὴ τὴ λογικὴ καὶ ὁ Μάρκος Αὐρήλιος, ἀποδίδει τὴν ἀνικανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ διαχωρίσει τὸ ἀγαθὸ ἀπὸ τὸ κακό[14] στὴν ἄγνοια, δοθέντος ὅτι κατὰ τοὺς Στωικοὺς τὸ ἐγὼ ταυτίζεται μὲ τὴ διάνοια καὶ ἡ ἱκανότητά μου νὰ σκέπτομαι εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία διευθύνει τὴ συμπεριφορά μου, στὸ μέτρο κατὰ τὸ ὁποῖο δὲν ὑπάρχει δυνατότης νὰ διαχωρισθεῖ ἡ θεωρητικὴ ἀπὸ τὴν πρακτικὴ ἀρετή. Ἀντιλαμβάνεται λοιπόν κανεὶς τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ στωικὴ φιλοσοφία ταυτίζεται μὲ «τέχνη τοῦ ζῆν» ποὺ συμφωνεῖ κάθε φορὰ μὲ τὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι. Ὁ Αὖλος Γέλλιος περιγράφει μὲ θαυμαστὴ δεξιοτεχνία τὴ διαφορὰ τοῦ φαύλου ἀπὸ τὸν σοφό: «... ὁ φαῦλος σκέπτεται ὅτι τα πράγματα εἶναι ὅπως ἀκριβῶς φαίνονται στὴν πρώτη συναισθηματικὴ φόρτιση, δηλαδὴ ἀποτρόπαια καὶ φοβερά, καὶ αὐτὲς οἱ πρῶτες ἐντυπώσεις, ποὺ φαίνονται νὰ δικαιολογοῦν τὸν φόβο, ὁ φαῦλος τὶς δέχεται δίνοντας τὴν συγκατάθεσή του. Ὅμως ὁ σοφός, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀλλοιώνεται πρὸς στιγμὴν τὸ χρῶμα τοῦ προσώπου του, δὲν δίνει τὴ συγκατάθεσή του, ἀλλὰ διατηρεῖ τὴ σταθερότητα καὶ τὴ δύναμη τοῦ δόγματος ποὺ εἶχε πάντοτε σὲ σχέση μ' αὐτὲς τὶς ἐντυπώσεις, δηλαδὴ ὅτι δὲν πρέπει νὰ τὶς φοβᾶται, ἀλλὰ ὅτι φοβίζουν τοὺς ἀνθρώπους ἐξ' αἰτίας μιᾶς ἐπίπλαστης παρουσίας καὶ δημιουργοῦν ἕναν μάταιο φόβο»[15].

Ἄρα ἡ ψυχικὴ διαταραχὴ προκαλεῖται ἀπὸ ὑποκειμενικὴ παρέμβαση, ἀλλοιωτικὴ τοῦ πραγματικοῦ[16], ἐφ' ὅσον τὸ πραγματικὸ δὲν ἔχει ἄλλη ἰδιότητα ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη ἑνὸς γεγονότος. Ἡ διαταραχὴ τῆς λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται συχνότατα στὶς ἀπαρχὲς τῆς παιδείας του, ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο τοῦ στερεῖ τὴν ἱκανότητα τῆς διάκρισης τοῦ ἀληθοῦς ἀπὸ τὸ ψευδές[17]. Γνωρίζουμε, ἄλλωστε, τὴ γνώμη τοῦ Ἡρακλείτου

---

12. D. Babut, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 177: «... la bonté est un caractère indissociable de la divinité ...».

13. Πλατ., *Τίμαιος*, 86 d-e: «κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται».

14. Πβ. Μ. Αὐρηλίου, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, II, 1 «Πάντα ταῦτα συμβέβηκεν ἐκείνοις παρὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν».

15. A. Gellii, *Noctes atticae*, XIX, 1, 15-20.

16. P. Hadot, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 128· πβ.

17. Διογένους Λαερτίου VII, 89· πβ. Μ. Αὐρηλίου, *ἔνθ' ἀν.*, VIII, 47· πβ. Επικτήτου, *Ἐγχειρίδιον*, 5.

σχετικά μὲ τὸν Ὅμηρο καὶ τὸν Ἀρχίλοχο[18], ὅπως ἐπίσης καὶ τοῦ Πλάτωνος[19], σχετικὰ μὲ τοὺς μύθους ποὺ κατασκευάζουν οἱ ποιητές, καὶ οἱ μητέρες καὶ οἱ τροφοὶ διηγοῦνται στὰ παιδιά, καὶ ποὺ συχνότατα εἶναι ἱκανοὶ νὰ διαταράξουν τὴ λογική τους. Τὸ ἴδιο αὐτὸ θέμα πραγματεύεται καὶ ὁ Χρύσιππος, ἀντλώντας ἀναμφίβολα ἀπὸ τοὺς προκατόχους του, ὅταν ἀναφερόμενος στὴν ἀγωγὴ τῶν παιδιῶν ἀναφέρει ὅτι καὶ οἱ τροφοὶ ὀφείλουν νὰ χειρίζονται σωστὰ τὴ γλώσσα καὶ μάλιστα νὰ εἶναι σοφές, στὸ πλαίσιο τοῦ δυνατοῦ. Τονίζει ἐπίσης ὅτι ὁ λόγος τους δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἀληθής, διότι ἡ ἐπανάληψη ψευδῶν λόγων δημιουργοῦν στὰ παιδιὰ ἀλλοίωση τοῦ χαρακτῆρα τους, ποὺ ὀφείλεται στὴν παραγωγὴ ἀληθῶν γνωμῶν, κάτι ποὺ μὲ τὸν χρόνο μετατρέπεται σὲ μόνιμη κατάσταση[20].

Ὡς ἐκ τούτου, ὁ ἀκρογωνιαῖος λίθος γιὰ τὴ δημιουργία μιᾶς ἐνάρετης ψυχῆς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν Παιδεία, στὸ πλαίσιο ποὺ ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτή. Αὐτὴ ἡ σωκρατικὴ θεωρία ἀποτελεῖ θέση πολλῶν Στωικῶν, ὅπως τῶν Κλεάνθη, Χρύσιππου, Ποσειδώνιου, Ἑκάτωνος, οἱ ὁποῖοι δίνουν ὡς παράδειγμα τὸ φαινόμενο τῆς μετατροπῆς τοῦ φαύλου σὲ σοφό[21]. Πρόκειται δηλαδὴ ἐδῶ γιὰ μία ἄσκηση διαλεκτικῆς, διὰ τῆς ὁποίας ὁ φαῦλος μαθαίνει νὰ διαλέγεται μὲ τὰ γεγονότα, διότι τὰ ἴδια τὰ γεγονότα θέτουν ἐρωτήματα καὶ ἐναπόκειται στὸν ἄνθρωπο νὰ προσαρμοσθεῖ πρὸς αὐτά, προκειμένου να διακρίνει τὸ ἀγαθὸ ἀπὸ τὸ κακό. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ ρόλος τοῦ σοφοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν Σενέκα, ἔγκειται στὸ νὰ δείξει τὸν δρόμο στὸν παραπλανημένο[22], ποὺ προφανῶς δανείζεται ἐδῶ τὴ ρήση τοῦ Ἡρακλείτου, ὁ ὁποῖος συμβουλεύει: «μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει»[23]. Βρισκόμαστε ἐδῶ, γιὰ μιὰ φορὰ ἀκόμη ἀντιμέτωποι μὲ τὴν ἀμείλικτη πάλη τῆς λογικῆς ἐνάντια στὴν ἄγνοια· διότι ἡ λογικὴ ἀφυπνίζει τὸν φαῦλο ἀπὸ τὸν ὕπνο τῆς συνειδήσεώς του ἀποκαλύπτοντάς του τὴ συγγένειά του μὲ τὸν θεῖο Λόγο, μέσῳ τοῦ λόγου ποὺ ἐνυπάρχει σ' αὐτόν, ἀκόμη καὶ ἐν ἀγνοίᾳ του. Ὁ ἀρχαῖος στωικισμὸς διὰ τοῦ Κλεάνθους ἀπέδωσε τὴ διαφορὰ τοῦ φαύλου ἀπὸ τὸν σοφό, μὲ μία παρομοίωση ὅπου τὸν παραλληλίζει μὲ τὸν ἴαμβο: «πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν, [...]· ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους»[24]. Εἶναι εὔκολο ἐδῶ νὰ ἐπισημανθεῖ ἡ διττὴ ἔννοια τοῦ ὅρου *τέλος*,

---

18. Fr. 42 D.-K.

19. ΠΛΑΤ., *Πολιτεία*, 377b.

20. Πβ. (α) ΠΛΟΥΤ., *Πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν*, 38 B-C· (β) ARIST. QUINT., *Inst. Orat.*, τ. I, βιβλίο I, §5· (γ) ΚΙΚΕΡ., *Tusc.*, IV, XII, 29· (δ) P. HADOT, Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité, *Museum Helveticum*, 1979, 36e Année, σσ. 201-223, ἰδιαίτ. σ. 213.

21. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ VII, 91.

22. ΣΕΝΕΚΑ, *Epist.*, XV, 95, 51.

23. Fr. 71 D.-K.

24. Πβ. ΣΤΟΒ. *Ἐκλ.*, II, 65, 7, W. (= *S.V.F.*, I, 566)· πβ. ἐπίσης, N. FESTA, *I Frammenti degli stoici antichi*, Bari, Laterza, 1932[5], σ. 162, σημ. d.

ὡς τέλους καὶ ταυτοχρόνως ὡς τελειώσεως, ἡ ὁποία ἄλλωστε ἀποτελεῖ καὶ τὸν σκοπὸ τοῦ στωικοῦ σοφοῦ.

Ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Κλεάνθους, ἐναρμονίζεται ἀπόλυτα μὲ τὴν ἤδη γνωστὴ θέση ὅτι ἡ ἀρετὴ μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ· καὶ μέσα στὸ πλαίσιο αὐτὸ πρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε καὶ τὸν σκοπὸ τῆς διδασκαλίας τοῦ στωικοῦ σοφοῦ. Ὅμως ἐὰν ὁ ἄνθρωπος ἀρνηθεῖ νὰ διδαχθεῖ τὴν ἀρετή, δηλαδὴ ἐὰν δὲν ἐκλογικεύσει τὰ γεγονότα, καὶ δὲν προσαρμοσθεῖ πρὸς αὐτά, τότε ἡ συμπεριφορά του ὁδηγεῖ στὴ ρήξη τῆς κοσμικῆς ἁλυσίδας[25]. Αὐτὴ ἡ ἐχθρικὴ πρὸς τὴν κοσμικὴ ἑνότητα ἀντίδραση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ καχυποψία του καὶ ὁ δισταγμὸς προσαρμογῆς του στὶς ἐπιταγὲς τῆς φύσεως, δημιουργεῖ μία ἀσυνέχεια στὴν συμπαντικὴ συνέχεια. Τότε ὁ ἄνθρωπος, ἀντὶ νὰ αἰσθανθεῖ ἐλεύθερος, αἰσθάνεται ἔκπτωτος ἀπὸ τὴν κοινωνία τοῦ Διός· δὲν εἶναι πλέον θεοφιλὴς καὶ ζεῖ στὴ μοναξιὰ ποὺ ὁ ἴδιος προκάλεσε μὲ τὴν ἀπομάκρυνσή του[26]. Ἡ ἀποκοπή του ἀπὸ τὴν κοσμικὴ τάξη, συνοδευμένη ἀπὸ τὴν ἀρνησή του νὰ συμμετάσχει στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι, τὸν μετατρέπει σὲ κοσμικὸ «ἀπόστημα»[27].

Σύμφωνα μάλιστα, μὲ τὸν J. Moreau «ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ ποὺ ἀρνεῖται τὴ συγκατάθεσή της στὴν κοσμικὴ τάξη, ποὺ προσπαθεῖ μὲ ὅλα τὰ μέσα νὰ ἀντισταθεῖ, ἀποβαίνει δούλη τῶν δικῶν της ὀρέξεων, ἐνῶ ταυτοχρόνως ἀλλοιώνεται καὶ χάνει τὴ μορφή της»[28]. Ἀντίθετα, ἡ ψυχὴ τοῦ σοφοῦ, ποὺ δίνει σὲ κάθε περίπτωση τὴ συγκατάθεσή της στὰ κοσμικὰ γεγονότα, ζεῖ μέσα στὸ κάλλος· ἀπ' αὐτὸ τὸ γεγονός μάλιστα, ἡ στωικὴ φιλοσοφία, ὅπως εἶναι γνωστό, ὁρίζει τὸν σοφὸ ὡς τὸν μόνον ὡραῖο: «μόνον τὸν σοφὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν εἶναι»[29]. Διότι ὁ σοφὸς γνωρίζει ὅτι ἡ φύση ποὺ φροντίζει γιὰ τὸ καλὸ τοῦ σύμπαντος, φροντίζει ἐπίσης γιὰ τὸ δικό του καλό. Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία αὐτὴ ἀντιλαμβάνεται κανείς, ὅτι ἡ ὁμορφιὰ κατὰ τοὺς Στωικούς, τοποθετεῖται ἀπόλυτα στὸν χῶρο τῆς ἠθικῆς, ἐφόσον ὁ σοφὸς γνωρίζει ὅτι τὸ κοσμικὸ ὄφελος μόνο συμπτωματικὰ ἐνδέχεται νὰ συμφωνεῖ μὲ τὸ προσωπικό. Ἑπομένως σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν Πρόνοια, τὰ γεγονότα ποὺ τυχαίνουν στὸν ἄνθρωπο, προορίζονται ἀκριβῶς γι' αὐτὸν τὸν ἴδιο καὶ ὅ,τι συμβαίνει σ' αὐτόν, διευκολύνει τὴν καλὴ λειτουργία τοῦ σύμπαντος[30]. Κατὰ συνέπεια,

---

25. Πβ. P. Hadot, *La citadelle...*, σ. 92: «Ὁ σοφὸς εἶναι καὶ αὐτὸς ὅμοιος μὲ τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν κοσμικὸ λόγο, καὶ ὀημιουργεῖ μαζί μ' αὐτὸν ὅλα τὰ κοσμικὰ γεγονότα» (μ.τ.σ.).

26. Πβ. P. Hadot, Les divisions ..., σ. 210.

27. Πβ. Μ. Αὐρηλιοῦ, *ἔνθ' ἀν.*, IV, 29, 3: «Ἀπόστημα κόσμου ὁ ἀφεστάμενος καὶ χωρίζων ἑαυτὸν τοῦ τῆς κοινῆς φύσεως λόγου διὰ τοῦ δυσαρεστεῖν τοῖς συμβαίνουσιν». Πβ. E. Moutsopoulos, Les cités humaines d'après Zénon de Cittium, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, Centre de Recherches sur la philosophie grecque, 1998, σσ. 227-242.

28. J. Moreau, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 74.

29. Διογένους Λαερτίου VII, 100. Πβ. Μ. Αὐρηλιοῦ, *ἔνθ' ἀν.*, IV, 29, 3.

30. Πβ. P. Hadot, *La citadelle...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 179.

ὁ εἱρμὸς ποὺ συνδέει τὰ γεγονότα μεταξύ των, συγκρατεῖ καὶ διατηρεῖ τὴν κοσμικὴ ἁρμονία[31]. Ὡς ἐκ τούτου ἡ δυστυχία σὲ προσωπικὸ ἐπίπεδο συγκαταλέγεται στὰ ἀδιάφορα, ἐπειδὴ ἐκεῖνο ποὺ ἔχει σημασία εἶναι ἡ λογικὴ ἐκτίμηση τῶν πραγμάτων, ἡ ὁποία δὲν ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ γεγονότα. Τὸ μόνο ποὺ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸ ὁποῖο ἀποδεικνύει τὴ συγγένειά του μὲ τὸν *Λόγο*, εἶναι ἡ ἱκανότης του νὰ στοχάζεται[32]. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει ὅτι τὰ γεγονότα ἐκεῖνα ποὺ προσδοκᾶ καὶ δὲν συμβαίνουν, εἶναι ἀδύνατον νὰ συμβοῦν· κατὰ συνέπεια ἐκεῖνα ποὺ συμβαίνουν, εἶναι ἀναγκαῖα. Αὐτὴ μάλιστα ἡ ἀναγκαιότης, δὲν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὸ πεπρωμένο, ἀλλὰ βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη ἁρμονία μὲ τὴν ἀνθρώπινη αὐτοκυριαρχία. Ἡ ἔλλειψη σοφίας χαρακτηρίστηκε ἀπὸ τὸν Σενέκα, ὡς «ἐσωτερικὴ ἀναρχία»[33]· καὶ ἀπ' αὐτὴν προέρχεται ἡ ἀταξία, ἡ ὁποία διαταράσσει τὴν κοσμικὴ τάξη. Ὁ φαῦλος, ποὺ ἀποδίδει στὸ προσωπικὸ κακὸ διαστάσεις κοσμικές[34], συγχέει τὸ μέρος μὲ τὸ ὅλον, ἐνῶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀσκήσει τὴν κριτική του ἱκανότητα ὥστε νὰ διακρίνει τὰ γεγονότα προκειμένου νὰ τοὺς ἀποδώσει τὶς πραγματικές τους διαστάσεις[35]. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα ἐπισημαίνει ὁ Μάρκος Αὐρήλιος καὶ τονίζει τὴν ἀνάγκη μιᾶς πίστης συνοδευμένης ἀπὸ συγκατάθεση, ἔτσι ὥστε νὰ διασφαλίζεται ἡ καλὴ λειτουργία τοῦ ὀργανισμοῦ, ποὺ στὴν περίπτωση αὐτὴ εἶναι ἡ ἴδια ἡ Φύση. Ὁ ἄνθρωπος ἐπειδὴ ἀκριβῶς θεωρεῖται ἀναπόσπαστο μέλος αὐτοῦ τοῦ ὀργανισμοῦ[36], παρουσιάζεται ὡς ὂν μὲ διπλῆ ἰδιότητα: (α) διαθέτει ἐκ φύσεως ἀκλόνητη θέληση προκειμένου νὰ ἐναρμονίζεται μὲ τὴ λογική· καὶ (β) ἔχει τὴν πρόθεση νὰ ἐναρμονιστεῖ. «Χάρη στὴ θέληση καὶ τὴν πρόθεση κατέχουμε μία πλήρη ἐσωτερικὴ ἐλευθερία ἀπέναντι στὶς πράξεις μας. Ἡ ἀποτυχημένη ἔκβαση μιᾶς πράξεώς μας, δὲν διαταράσσει τὴν ἠρεμία μας, διότι ἡ συγκεκριμένη ἀποτυχία δὲν ἐμποδίζει τὴν ἴδια τὴν πράξη νὰ εἶναι τέλεια καθ' ἑαυτήν, ὡς πρὸς τὴν προθετικότητά της, καὶ μᾶς δίνει ἡ ἴδια μία νέα δυνατότητα πράξης καλλίτερα προσαρμοσμένης στὰ γεγονότα ἢ ἀκόμη καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ἀφήσουμε τὴ θέλησή μας νὰ πειθαρχήσει στὴ θέληση τῆς Εἱμαρμένης. Οἱ θεμελιώδεις ἀρχές, προθετικότητα καὶ θέληση βρίσκουν ἔτσι ἕναν νέο τρόπο ἄσκησης[37]. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ συνειδητοποιήσει ὅτι ὄχι μόνο οἱ περιπτώσεις εἶναι δε-

---

31. Μ. Αὐρηλιου, *ἔνθ' ἀν.*, IV, 45. «Καὶ ὥσπερ συντέτακται συνηρμοσμένης τὰ ὄντα, οὕτως τὰ γινόμενα οὐ διαδοχὴν ψιλήν, ἀλλὰ θαυμαστήν τινα οἰκειότητα ἐμφαίνει».

32. Πβ. É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1971³, σσ. 187 καὶ 189.

33. Σενεκα, *Epist.*, XV, 95, 56.

34. Πβ. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Cerf, 1993, σ. 101.

35. Επικτητου, *Διαιτριβαί*, III, XXII, 19-10.

36. Μ. Αὐρηλιου, *ἔνθ' ἀν.*, VII, 13 VII, 13: "Οξόν ἐστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ἐν διεστῶσι τὰ λογικὰ πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα».

37. Πβ. P. Hadot, *La citadelle ...*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 156.

δομένες, ἀλλά, ἀκόμη περισσότερο, ὅτι ἡ διαδοχή τῶν καταστάσεων εἶναι προδιαγεγραμμένη ἀπὸ τὸν νόμο τῆς Εἱμαρμένης[38].

Αὐτὴ ἡ θεώρηση τῶν πραγμάτων πρέπει ἐπίσης νὰ διασφαλίζει καὶ τὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι. Ἡ συμπεριφορά του βασισμένη στὴν προθετικότητα καὶ τὴ θέληση ἔχει μοναδικὴ ὀντότητα· ὁ κανόνας δράσης ὅμως, εἶναι ποικίλος, ἐφόσον ποικίλα εἶναι καὶ τὰ ἐμπόδια ποὺ παρουσιάζονται μπροστά του. Πρόθεση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ φθάσει τὸ *τέλος* τὸ ἴδιο ἐπιζητεῖ καὶ ἡ θέλησή του. Ὡς ἐκ τούτου, ἀκόμη κι ἂν σὲ κάθε βῆμα του βρίσκεται ἀντιμέτωπος μὲ ἀδιέξοδα, πρέπει νὰ ἐπιδιώκει νέες διεξόδους, ν' ἀλλάζει ἴσως κατεύθυνση, ὅμως νὰ μὴν χάνει ποτὲ τὸν προσανατολισμό του. «Ἀκόμη κι ἂν ὑποθέσουμε ὅτι ἀποτυγχάνω, θὰ ἀντλήσω δύναμη ἀπὸ τὴν ἀποτυχία μου γιὰ νὰ ἐξασκήσω τὴ δύναμη τῆς ψυχῆς μου»[39]. Διότι ἡ τελείωση τῆς πράξης βρίσκεται στὴν τελειότητα τῆς στιγμῆς. Ἀρκεῖ ὁ σοφός, κάθε στιγμὴ νὰ διαθέτει μία τέλεια ψυχή[40].

Συμπερασματικά, ἡ συμπεριφορὰ τοῦ σοφοῦ συνοψίζεται σὲ μία στιγμιαία κίνηση ποὺ ὁριοθετεῖται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ὡς τὴν πράξη. Ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος-θεατής, ἀρχικά, ἐπικαλεῖται τὴ λογικὴ προκειμένου νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν πραγματικότητα, χωρὶς ἐνδεχόμενη παρέμβαση συναισθήματος· στὴ συνέχεια, ὁ ἴδιος, δημιουργὸς τώρα, ἐνεργεῖ κατὰ τὴν ἐπιταγὴ τῆς Φύσεως. Στὶς δύο διαδοχικὲς πράξεις, πρέπει νὰ ἐλέγχει τὶς κινήσεις του, ποὺ εἶναι μοναδικὲς καὶ αὐτόνομες, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ μία ὑπεισέρχεται στὴν ἄλλη. «Ὁ κόσμος εἶναι ἀλλαγή, ἡ ζωὴ εἶναι γνώμη», θὰ πεῖ ὁ Μάρκος Αὐρήλιος. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ ὁ ἀφυπνισμένος ἄνθρωπος, αὐτὸ το μοναδικὸ ὄν, πρέπει ν' ἀρπάξει τὴ στιμὴ ποὺ ἡ Φύση τοῦ παραχώρησε, καὶ νὰ πράξει θελληματικὰ καὶ καλοπροαίρετα, ἐκεῖνο ποὺ τοῦ ὅρισε νὰ πράξει. Διότι ἀκριβῶς, ὅπως ἀναφέρει ὁ P. Hadot, «ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ μέρος τοῦ Ὅλου, καὶ ἐπιζητεῖ ὅ,τι τοῦ συμβαίνει, προκειμένου νὰ διασφαλισθεῖ ἡ σωστὴ ἐξελικτικὴ πορεία τῆς Φύσης· ὅμως παράλληλα, πρέπει καὶ νὰ ἀπολαμβάνει τὸ θέαμα τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι καὶ νὰ παρατηρεῖ τὸν κόσμο μὲ τὸ βλέμμα τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ»[41].

Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη
(Ἀθῆναι)

---

38. Πβ. V. Goldschmidt, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 16.

39. Μ. Αὐρηλιου, *ἔνθ' ἀν.*, V, 20: «Περιτρέπει γὰρ καὶ μεθίστησι πᾶν τὸ τῆς ἐνεργείας κώλυμα ἡ διάνοια εἰς τὸ προηγούμενον καὶ πρὸ ἔργου γίνεται τὸ τοῦ ἔργου τούτου ἐφεκτικὸν καὶ πρὸ ὁδοῦ τὸ τῆς ὁδοῦ ταύτης ἐνστατικόν».

40. Πβ. J. Moreau, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 75.

41. Πβ. P. Hadot, *La citadelle ...*, σ. 112· πβ. Μ. Αὐρηλιου, *ἔνθ' ἀν.*, VIII, 32: «Ἀλλὰ τῇ πρὸς αὐτὸ τὸ κώλυμα εὐαρεστήσει καὶ τῇ ἐπὶ τὸ διδόμενον εὐγνώμονι μεταβάσει εὐθὺς ἄλλη πρᾶξις ἀντικαθίσταται ἐναρμόσουσα εἰς τὴν σύνθεσιν, περὶ ἧς ὁ λόγος».

ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΚΑΙ ΠΡΟΚΛΟΥ ΠΕΡΙ *ΚΟΣΜΙΚΗΣ ΨΥΧΗΣ*

Β΄ ΜΕΡΟΣ

3ο παλαμικὸ ἀντεπιχείρημα κατὰ τῆς ὑπάρξεως "κοσμικῆς ψυχῆς" (ex quibus adversarius ipse fatetur)[1]. Αὐτὸ στηρίζεται σὲ μία θέση τῶν ἴδιων τῶν *Ἐννεάδων* II, I καὶ II, 2[2]. Σύμφωνα μὲ τὸν Πλωτῖνο, ἡ φυσικὴ κίνηση τῆς φωτιᾶς εἶναι ἀνωφερής· ὅταν ὅμως ἡ φωτιὰ φτάσει στὶς ἐσχατιὲς τοῦ οὐρανοῦ, ἀναγκάζεται νὰ κινηθεῖ κυκλικά, διότι ἔξω ἀπὸ τὸν οὐρανὸ δὲν ὑπάρχει χῶρος γιὰ νὰ ἀνέλθει[3]. Ἂν εἶναι ἔτσι, λέει ὁ Παλαμᾶς, ποιός ὁ λόγος νὰ διατυπώσει κανεὶς μιὰ θεωρία "μεταφυσικὴ" καὶ νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι ὁ πύρινος κατὰ τὸν Πλωτῖνο οὐρανὸς κινεῖται ἀπὸ τὴν "κοσμικὴ ψυχή", τὴ στιγμὴ ποὺ ἀκόμα καὶ ἡ κυκλικὴ κίνηση τῆς φύσει ἀνωφεροῦς φωτιᾶς μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ μέσῳ μίας θεωρίας καθαρὰ φυσικῆς;

Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, ὁ Παλαμᾶς δὲν δέχεται αὐτὴ τὴν ἐξήγηση τῆς κυκλικότητας τῆς κινήσεως τῆς φωτιᾶς. Προτοῦ δοῦμε ποιά ἐξήγηση υἱοθετοῦσε ὁ ἴδιος, ἂς δοῦμε ἐὰν δικαίως καταλόγισε στὸν Πλωτῖνο ἀντίφαση. Στὸ 1ο ἀντεπιχείρημά του εἶχε παραγνωρίσει τὴ φύση τῶν σωμάτων ὡς παράγοντα ποὺ καθορίζει τὴν κίνησή τους· τώρα, στὸ 3ο, παραγνωρίζει τὴν "κοσμικὴ ψυχὴ" ὡς τέτοιο παράγοντα, τὴν ὕπαρξη τῆς ὁποίας ὁ Πλωτῖνος δὲν συνάγει, βέβαια, ἀποσπασματικὰ ἀπὸ τὴν κίνηση τῆς φωτιᾶς, ἀλλά: α) ἀπὸ τὴν κίνηση τοῦ κόσμου ἐν γένει καὶ β) ἀπὸ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν ὑπόσταση τοῦ *Νοῦ*, ἀπὸ τὸν ὁποῖο προέρχεται.

Ἂς δοῦμε, τώρα, τὶς κοσμολογικὲς ἀπόψεις ποὺ υἱοθετεῖ ὁ Παλαμᾶς. Ὁ Παλαμᾶς ἀπορρίπτει τὴ θεμελιώδη ἀριστοτελικὴ θέση[4], τὴν ὁποία προσυπέγραφε καὶ ὁ Πλωτῖνος, ὅτι ἐκτὸς τοῦ κόσμου καὶ τῶν σωμάτων του δὲν

---

1. 4, 1-9 (ed. R.E. SINKEWICZ, *Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters. Introduction, Critical Edition and Translation*, Toronto, 1988, p. 88 = ed. Π. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Ε΄*, Θεσσαλονίκη, 1992, σσ. 39, 23-40, 1).

2. II, 1, 2, 13-20· II, 2, 1, 26-29.

3. Βλ. Π. ΚΑΛΛΙΓΑΣ, *Πλωτίνου, Ἐννεὰς δευτέρα. Ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1997, σ. 195 (*ad* II, 1, 2, 13-20).

4. *Περὶ οὐρανοῦ* I, 9 (279a 12-b3).

ὑπάρχει οὔτε κενὸ οὔτε χῶρος. Πιστεύει ὅτι ὁ κόσμος καταλαμβάνει ἕνα μέρος μόνον τοῦ *τόπου*, γιὰ τὸν ὁποῖον ὑπονοεῖ πὼς εἶναι ἄπειρος καὶ πὼς πληροῦται ἀπὸ τὸν ἄπειρο Θεὸ (ὅπως ἐπληροῦτο καὶ πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου)[5], ὁ ὁποῖος πληροῖ, φυσικά, καὶ τὸν τόπο ποὺ κατέχουν τὰ ἐντὸς τοῦ κόσμου σώματα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Παλαμᾶς θέτει φανερὰ ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ ὅλα τὰ ὄντα (Θεὸς καὶ κόσμος) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸν πρὸς πλήρωση χῶρο, νοῶντας τὸν δεύτερο κατὰ τρόπο χαρακτηριστικὰ στωικὸ ὡς "ἀσώματον". Ὡς γνωστόν, ἡ ἄποψη ὅτι ὑπάρχει ἄπειρο περικόσμιο κενὸ εἶναι στωική[6]· παρομοίως, στωικὴ εἶναι καὶ ἡ σύλληψη τοῦ κενοῦ ὡς «ἀσωμάτου» καὶ συνεπῶς «ἀνυπάρκτου»[7], δηλαδὴ ὡς ὑπαρκτοῦ κατὰ τρόπο ριζικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν τρόπο ὕπαρξης τῶν σωμάτων.

Δεδομένου ὅτι ὁ Παλαμᾶς εἶχε διαβάσει τὸ *Πρὸς λογικοὺς* καὶ τὶς *Πυρρωνείους ὑποτυπώσεις* τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ[8], μποροῦσε νὰ πληροφορηθεῖ τὴ στωικὴ διδασκαλία περὶ κενοῦ π.χ. ἀπὸ τὸ *Πρὸς φυσικούς*, ὅπου περιέχεται ἡ ὁρολογικὰ ἀκριβέστερη σχετικὴ μαρτυρία[9]. Ὅμως, πολὺ πιὸ εὔλογο εἶναι νὰ ὑποθέσουμε ὅτι τὴ διδασκαλία αὐτὴ τὴν ἄντλησε ἀπὸ ἕνα ἔργο χρονικὰ ἐγγύτερό του καὶ ἄμεσα διδακτικοῦ χαρακτῆρα: ἀπὸ τὸ Β΄ βιβλίο τῆς *Εἰσαγωγικῆς ἐπιτομῆς* τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη (*Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*), ἑνὸς ἀπὸ τὰ πιὸ πολυδιαβασμένα φιλοσοφικὰ ἐγχειρίδια τῆς ὕστερης βυζαντινῆς ἐποχῆς[10], τὸ ὁποῖο ὁ Παλαμᾶς διάβασε καὶ χρησιμοποίησε ἐκτενέστατα στὰ *Κεφάλαια* 1-14 *in toto*[11]. Στὸ ἔργο αὐτὸ ἡ ἐν λόγῳ

---

5. 6, 6-8 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, pp. 88-90 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 40, 19-21).

6. *SVF*, I: 94-96 (p. 26, 16-36)· II: 501-508 καὶ 524 (pp. 162,1-164,12 καὶ 167,10-14). Πβ. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps (seconde édition revue et augmentée)*, Paris, 1969, pp. 26-30· S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London, 1959, pp. 1, 43-44 καὶ 110-115.

7. Βλ. ἐνδεικτικὰ *SVF*, II: 331 καὶ 543 (pp. 117, 21 καὶ 172,16).

8. Βλ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα (ἐκδ. «Παρουσία»), 1997, σσ. 64-79 καὶ 193-202.

9. I, 332: «Καὶ δὴ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι διαφέρειν ὑπολαμβάνουσιν τὸ "ὅλον" καὶ τὸ "πᾶν"· "ὅλον" μὲν γὰρ εἶναι λέγουσι τὸν κόσμον, "πᾶν" δὲ τὸ σὺν τῷ κόσμῳ ἔξωθεν κενόν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὲν "ὅλον" πεπερασμένον εἶναι (πεπέρασται γὰρ ὁ κόσμος), τὸ δὲ "πᾶν" ἄπειρον· τοιοῦτον γὰρ τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου κενόν» (= *SVF*, II: 524).

10. H. HUNGER, *op. cit.*, σ. 84 (πβ. Λ.Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, «Ἡ φιλοσοφία [κατὰ τὴν ὕστερη βυζαντινὴ περίοδο]», στό: *Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους*, τόμος Θ΄, Ἀθήνα, 1979, σ. 353). Πβ. τὴν ἐγκωμιαστικὴ μνεία τῆς Ἐπιτομῆς ἀπὸ ἄγνωστο ἐπιστολογράφο τῶν ἀρχῶν ἢ τῶν μέσων τοῦ 14ου αἰ. (Ἐπιστολὴ 13, 2-5· ed. Σ.Κ. ΧΑΤΖΗΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, «Μία συλλογὴ ἐπιστολῶν τῆς ὕστερης βυζαντινῆς περιόδου», *Βυζαντινά*, 19, 1998, σ. 117): «Τῆς κατ' ἐπιτομὴν ἐκ τῶν ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πονηθείσης βίβλου τῷ σοφωτάτῳ Βλεμμύδῃ δὸς ἡμῖν ἐπ' ὀλίγον μετασχεῖν, τὸν μὲν πατέρα τῆς βίβλου τῆς ἐπὶ τούτῳ μεγαλοψυΐας, ὡς τό γε εἰκός, ἐπαινούντων ἡμῶν, εἴπερ τινὸς τοῦ ὕψους τῆς αὐτοῦ διανοίας ἐφικέσθαι ἡμῖν γένοιτο...» (γιὰ τὴ χρονολόγηση βλ. *art. cit.*, σ. 98).

11. Βλ. τὴ μελέτη μου: «Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα*, 1-14: Περὶ

στωικὴ διδασκαλία δὲν παρατίθεται δυσεντόπιστη μεταξὺ ἄλλων διδασκαλιῶν, καὶ μάλιστα πρὸς ἀναίρεση, ὅπως συμβαίνει στὸν Σέξτο, ἀλλὰ ρητὰ υἱοθετούμενη καὶ συνειδητὰ (ἂν καί, ὅπως θὰ δοῦμε, προβληματικά) ἐνταγμένη ἐντὸς χριστιανικοῦ πλαισίου[12]:

κόσμου». Κείμενο, μετάφραση καὶ ἑρμηνευτικὰ σχόλια», *Βυζαντιακά*, 20, 2000, σσ. 293-348, passim (εἰδ. σ. 319).

12. Ἐπ' εὐκαιρίᾳ, ἂς σημειωθεῖ ὅτι ὅλα τὰ ἀριστοτελικὰ χωρία ποὺ ἐπισυνάπτει ὡς παράλληλα ὁ R.E. SINKEWICZ στὴν ἔκδοσή τῶν *Φυσικῶν καὶ θεολογικῶν κεφαλαίων* τοῦ Γρηγορίου γιὰ τὰ πρῶτα κεφάλαια, τὰ φυσικά, καὶ ποὺ μεταφέρει σχεδὸν αὐτούσια ὁ Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ στὴ δική του ἔκδοση, δὲν μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν πραγματικὰ παράλληλα. Μολονότι θεωρῶ βέβαιο (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν ἴδιον τὸν SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 9, σημ. 30) ὅτι ὁ ἰδιαίτερα μελετηρὸς (ἀκόμα καὶ ὡς μοναχός) Παλαμᾶς εἶχε διαβάσει φυσικὰ καὶ κοσμολογικὰ ἔργα τοῦ ἀριστοτελικοῦ *corpus*, οἱ παραλληλίες μεταξὺ τῶν πρώτων *Κεφαλαίων* καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Βλεμμύδη εἶναι τόσο πολλὲς καὶ τόσο χαρακτηριστικές, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸν ἀναλυτικὸ ὑπομνηματισμὸ αὐτῶν τῶν κεφαλαίων (βλ. τὴ μελέτη μου: «Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Κεφάλαια...*», σσ. 319 κ. ἑξ.), ὥστε πρῶτα πρέπει νὰ ἐξαντλήσει κανεὶς τὰ παράλληλα μεταξὺ Παλαμᾶ καὶ Βλεμμύδη, καθώς, ἴσως, καὶ μεταξὺ Παλαμᾶ καὶ ἄλλων θεματικὰ παρεμφερῶν βυζαντινῶν διδακτικῶν ἐγχειριδίων καὶ πραγματειῶν, ὅπως τῆς *Συνόψεως τῶν φυσικῶν* τοῦ Συμεὼν Σήθ (*art. cit.*, σσ. 320, 322, 327-328 καὶ 335-336), καὶ μετὰ νὰ διερευνήσει τὸ ἐνδεχόμενο ἄμεσων ἐξαρτήσεων τῶν *Κεφαλαίων* ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη (ἐνδεχόμενο τὸ ὁποῖο, εἰκάζω, εἶναι ἐν προκειμένῳ ἰδιαίτερα μικρό). Ἡ μεσολάβηση τοῦ ἔργου τοῦ Βλεμμύδη ἀφορᾶ ὡς καὶ τὸ ποιά ἔργα τοῦ ἀριστοτελικοῦ *corpus* διάβασε ἢ χρησιμοποίησε ὁ Παλαμᾶς. Γιὰ παράδειγμα, στὰ *Κεφάλαια* 10,6-9 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op.cit.*, p. 94 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 42, 6-9) ὁ Παλαμᾶς παραθέτει ἐλαφρῶς παραλλαγμένο τὸ ψευδο-ἀριστοτελικὸ *Περὶ κόσμου* 3, 393a1-4 («Πέντε δὴ στοιχεῖα ταῦτα ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης ἀεὶ τῆς ἐλάττονος τῇ μείζονι – λέγω δὲ γῆς μὲν ἐν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἐν ἀέρι, ἀέρος δὲ ἐν πυρί, πυρὸς δὲ ἐν αἰθέρι – τὸν ὅλον κόσμον συνεστήσατο...»). Δεδομένου ὅτι τὸ *Περὶ κόσμου (De mundo)* δὲν ὑπομνηματίστηκε οὔτε παραφράστηκε στὴν ὕστερη Ἀρχαιότητα καὶ στὸ Βυζάντιο, τὸ παραπάνω χωρίο ὁ Παλαμᾶς μᾶλλον τὸ παρέθεσε μὲ τὸ *Περὶ κόσμου* ἀνὰ χεῖρας ἢ ἀπὸ μνήμης κατόπιν ἀναγνώσεως τοῦ ἴδιου τοῦ ἔργου. Ὅπως, τώρα, ἔχει ἐπισημάνει ὁ W. LACKNER («Die erste Auflage des Physiklehrbuches des Nikephoros Blemmydes», στό: *Überlieferungseschichtliche Untersuchungen. Herausgegeben von F. Paschke*, Berlin, 1981, pp. 356 καὶ 358), ὁ Βλεμμύδης γιὰ τὴ σύνταξη τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* (cf. e.g. XX, 6, PG 142: 1189A-B ad *De mundo* 4, 395b 14-17) εἶχε χρησιμοποιήσει, μεταξὺ ἄλλων, τὸ ἔργο αὐτό· αὐτὸ μᾶς ἀποκαλύπτει τὴν ἀφορμὴ ποὺ ὁδήγησε τὸν Παλαμᾶ στὴν ἀνάγνωση τοῦ *Περὶ κόσμου*.

Πάντως ἡ βέβαιη ἐξάρτηση τοῦ μαθητῆ τοῦ Θεοδώρου Μετοχίτου Γρηγορίου Παλαμᾶ (περὶ τὸ 1312, ἐφόσον ὁ Παλαμᾶς γεννήθηκε τὸ 1296, καὶ ἐφόσον ὁλοκλήρωσε τὶς σπουδές του στὰ δεκαέξι του χρόνια, ὅπως μᾶς λέει ὁ Νικηφόρος Γρηγορᾶς [βλ. Μέρος Α΄, σ. 190, σημ. 75] καὶ ὅπως εὔλογα μποροῦμε νὰ εἰκάσουμε μὲ βάση τὶς γνώσεις μας γιὰ τὸ βυζαντινὸ διδακτικὸ *curriculum* τῆς ἐποχῆς) ἀπὸ τὴν *Ἐπιτομὴν* τοῦ Βλεμμύδη σημαίνει πιθανότατα ὅτι ὁ Μετοχίτης χρησιμοποιοῦσε τὴν *Ἐπιτομὴν* ὡς διδακτικὸ ἐγχειρίδιο· συνάδει δὲ μὲ τὴ χρονολόγηση τῆς παράφρασης τοῦ Μετοχίτη περὶ τὸ 1320-25 (E. DE VRIES - VAN DER VELDEN, *Théodore Métochite. Une réévaluation*, Amsterdam, 1987, p. 125), παράφραση ἡ ὁποία, καθὼς φαίνεται, συντέθηκε λιγότερο μὲ διδακτικοὺς σκοποὺς καὶ περισσότερο *sub specie posteritatis* (βλ. B.N. ΤΑΤΑΚΗΣ, «Aristote critiqué par Théodoros Métochitès [Θεόδωρος Μετοχίτης] [1260-1332 après J.-C.], στό: *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, tome II, Athènes, 1953, p. 440 = «Ἡ κριτικὴ τοῦ Θεόδωρου Μετοχίτη (1270-1332) στὸν Ἀριστοτέλη» [μετάφραση καὶ προσθῆκες Ι.Λ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ], *Βυζαντιακά*, 18, 1998, σ. 241).

i) «Τινὲς μὲν οὖν ὄνομα μόνον κενόν τε καὶ ἀνύπαρκτον λέγουσι τὸ κενόν· τινὲς δὲ τὸ ἔξω τῆς κυρτῆς ἐπιφανείας τοῦ πρώτου καὶ κατ' ἀλήθειαν ἀπλανοῦς [sc. τοῦ ἄναστρου, ποὺ βρίσκεται πάνω ἀπὸ τὸν ἔναστρο] οὐρανοῦ κενὸν ἀποφαίνονται (κενὸν [προσθέτω ἐγὼ διευκρινιστικὰ ὡς χριστιανός] σώματος, οὐ Θεοῦ· τὸ πᾶν γάρ, ἤτοι τὸν κόσμον[13], καὶ τὸ ὑπὲρ τὸ πᾶν, ἤτοι τὸ ὑπερκόσμιον, πληροῖ ὁ Θεός). Τοῦτο δὴ τὸ ὑπερκόσμιον ἔφασαν τὸ κενόν· ὃ μάλιστα καὶ "τόπον" ἰδίως [sc. ἀποκλειστικά] εἶπον [ἐγὼ μόλις παραπάνω[14]] εἶναι μόνου Θεοῦ, ἀπείρου ἄπειρον, καὶ ἀσωμάτου ἀσώματον, καὶ αἰωνίου αἰώνιον»[15].

ii) «Ἔξω δὲ τοῦ κόσμου τὸ τοιοῦτον κενὸν ὑπονοεῖται διήκειν εἰς ἄπειρον. Ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ περιέχον ἑτέρῳ τινὶ περιέχεται, καθὼς ἐπὶ τῶν μερικῶν σωμάτων ἐκφαίνεται (τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀέρι, τὰ δ' ὕδατι, τὰ δ' ἄλλῳ τινὶ περιέχεται), καὶ ὁ κόσμος πάντως πεπερασμένος ὑπάρχων ὑφ' ἑτέρου τινὸς ἂν περιέχοιτο. Σῶμα δ' οὐκ ἔστιν ἐκτὸς τοῦ κόσμου. Καὶ γὰρ οὗτός ἐστιν ἡ σύλληψις παντὸς σώματος καὶ περίληψις καὶ οἷον εἰπεῖν ὁλότης σωματική. Τοιγαροῦν ἀσώματον ἔσται τὸ τὸν κόσμον περιέχον. Εἰ γὰρ σῶμα καὶ τοῦτο, περιληφθήσεται πάντως ὑπ' ἄλλου τινός. Σῶμα γὰρ ἄπειρον οὐκ ἔστιν ἐπινοῆσαι. Διόπερ ἀναγκαίως ἀσώματον ἂν εἴη τὸ περιέχον ἐσχάτως [sc. στὰ ἔσχατα ὅρια τοῦ κατοικούμενου ἀπὸ σώματα χώρου] τὴν σύμπασαν ἐγκόσμιον σύστασιν. Ὡς δ' ἁπάντων ἔσχατον, ἔσται δὲ [an καὶ?] ἄπειρον. Τὴν ὑστάτην οὖν τῶν ὄντων περιοχὴν τὴν ἀσώματόν τε καὶ ἄπειρον "κενὸν" ὀνομάζουσιν, ὡς μή τι τῶν σωμάτων ἔχουσαν ὅλως ἐν ἑαυτῇ»[16].

Ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ἤδη ὁ πρῶτος ἐκδότης τοῦ ἐν λόγῳ ἔργου J.

---

13. Ἡ διαφορὰ ἀπὸ τοὺς Στωικούς, οἱ ὁποῖοι διακρίνουν μεταξὺ «παντὸς» καὶ «κόσμου» (ὅλ. σημ. 9), εἶναι μόνον ὁρολογική. Ἐξίσου ἀδιάκριτα χρησιμοποιεῖ ὁ μαθητὴς τοῦ Βλεμμύδη Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρις τοὺς ὅρους «κόσμος» καὶ «ὅλον»: «Ὀνομάζομεν δὲ τὴν ὅλην πραγματείαν *Κοσμικὴν δήλωσιν* διὰ τὸ περὶ τῶν ὅλων διαγορεύειν» (*Κοσμικὴ δήλωσις*· ed. N. FESTA, «Θεοδώρου τοῦ Λάσκαρι, *Κοσμικὴ δήλωσις*, Α΄», *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 11, 1897/98, p. 100, 6-7).

14. Ὁ J. WEGELIN μεταφράζει τὸ «εἶπον»: «dixerunt» (PG 142: 1299B 16). Ἔτσι, ὅμως, ὁ Βλεμμύδης παρουσιάζεται νὰ ἀποδίδει στοὺς Στωικοὺς (βασικὰ στὸν Κλεομήδη, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐξαρτᾶται στὸ συγκεκριμένο χωρίο) τὴν ἄτοπη γιὰ αὐτοὺς ἰδέα ὅτι ὁ Θεὸς πληροῖ τὸ περικόσμιο κενό· σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς, ὁ Θεὸς εἶναι ἀπολύτως ἐνδοκοσμικός, σὲ ἀντίθεση π.χ. μὲ τὸν χριστιανὸ Βλεμμύδη, ποὺ θέλει τὸν Θεὸ νὰ ἀγκαλιάζει μὲ τὴν παρουσία του κάθε χῶρο καὶ χρόνο.

15. XXX, 1 (PG 142: 1300B). Ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ «κενοῦ» ὡς «ἀπείρου» καὶ «ἀσωμάτου» εἶναι ἀντλημένος ἀπὸ τὸν Κλεομήδη (*Μετέωρα* I, 1, 22, 65-66 καὶ 105-150· ed. R. TODD, *Cleomedis Caelestia [Μετέωρα]*, Leipzig, 1990, pp. 2, 3-6).

16. XXX, 8 (PG 142: 1301C-D). Πβ. τὴν περιεκτικὴ παρουσίαση τοῦ κόσμου καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸν Θεὸ στὸ XXX, 2 (PG 142: 1216A-B): «Τοίνυν ὁ κυρίως οὐρανὸς ὁ πρῶτος καὶ ἄναστρος περιοχή ἐστιν ἁπάσης κτίσεως αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς. Πᾶν γὰρ ὁπωσδήποτε σῶμα ἐντὸς αὐτοῦ περικλείεται. Καὶ αὐτοὶ δ' οἱ νόες ἐνσώματοί [sc. σωματικοί] πως καὶ ἔνυλοι [sc. ὑλικοί], κἂν ἀσώματοί τε καὶ ἄυλοι λέγωνται πρὸς τὰ αἰσθητὰ σώματα καὶ τὴν στοιχειακὴν

Wegelin (1605· λατινικὴ μετάφραση μὲ σημειώσεις 1606)[17], τὴ διδασκαλία περὶ ἀπείρου καὶ ἀσωμάτου περικοσμίου κενοῦ ὁ Βλεμμύδης τὴν ἄντλησε ἀπὸ τὸ 1ο κεφάλαιο τοῦ 1ου βιβλίου τῆς *Κυκλικῆς θεωρίας μετεώρων* τοῦ σφοδροῦ ἀντιεπικούρειου καὶ ἔντονα στωικίζοντος (στηριζόμενου βασικὰ στὸν Ποσειδώνιο) ἀστρονόμου Κλεομήδους (*forse* 2ος μ.Χ. αἰ.)[18]. Ἡ προ-

---

ὕλην παραβαλλόμενοι [πβ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* XVII, 11-14 καὶ XXVI, 53-57· ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Band II, Berlin - New York, 1973, pp. 45 καὶ 77]. Διὸ καὶ οὗτοι τῷ οὐρανῷ περιέχονται [βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *op. cit.* XVII, 64· ed. B. Kotter, *op. cit.*, p. 47]. Μόνον δὲ τὸ Θεῖον ἀπεριόριστον, ὅτι καὶ ἀμερές, ὅτι καὶ "αὐτοτέλειον" [βλ. Ἐπιφανίου Κύπρου, *Πανάριον*· ed. K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion*, Dritter Band, Leipzig, 1933, pp. 222, 15 καὶ 447, 16], ὅτι καὶ ἄπειρον. Διὸ καὶ οὐδαμοῦ ἐστι καὶ πανταχοῦ ἐστι καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν ἐστιν· ὡς μὲν γὰρ ἀμερὲς καὶ πάντῃ παντὸς σώματος καὶ πάσης ὕλης ὑπερεξῃρημένον, οὐδαμοῦ ἐστιν· ὡς δ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ τέλειον καὶ πληρέστατον, "πανταχοῦ" ἐστι "τὰ πάντα πληροῦν", ὡς δὲ καὶ ἄπειρον, ὑπὲρ τὸ πᾶν ἐστι καὶ πάντα περιέχει καὶ πάντα περιορίζει, καὶ οὐδὲν τῶν ἁπάντων ἐκτός ἐστι τῆς αὐτοῦ δυνάμεως».

Μία συναφὴς παρουσίαση τῆς σχέσης τοῦ *Deus unus* μὲ τὴν ἔννοια τοῦ τόπου ἀπαντᾶται σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Φίλωνος Ἀλεξανδρέως ποὺ τότε διαβαζόταν ἀρκετά: στὸ *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* (βλ. Ι.Α. Δημητρακοπουλος, *Νικολάου Καβάσιλα, «Κατὰ Πύρρωνος». Πλατωνικὸς φιλοσκεπτικισμὸς καὶ ἀριστοτελικὸς ἀντισκεπτικισμὸς στὴ βυζαντινὴ διανόηση τοῦ 14ου αἰῶνα* [μὲ ἀγγλικὴ περίληψη: *Nicholas Cabasilas' «Contra Pyrrhonem». Introduction, Critical Edition, Modern Greek Translation, Philosophical Analysis, and Historical Context]*, Ἀθήνα, ἐκδ. «Παρουσία», σσ. 97-98, ὅπου κατάδειξη της ἄμεσης οἰκείωσης τοῦ Θεοδώρου Μετοχίτου καὶ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ μὲ τὰ ἔργα τοῦ Φίλωνα καὶ εἰδικὰ μὲ τὸ ἐν λόγῳ ἔργο· βλ. καὶ Ι.Δ. Πολεμης, «Ἡ ἡδονὴ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων στὸν Θεόδωρο Μετοχίτη. Ἐπιδράσεις τοῦ Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου καὶ τοῦ Συνεσίου τοῦ Κυρηναίου στὸν *Ἠθικό*», *Ἑλληνικά*, 49, 1999, σσ. 245-275, ὅπου ἀνεξάρτητη κατάδειξη τῆς οἰκείωσης τοῦ Μετοχίτη μὲ διάφορα φιλώνεια ἔργα): «Τριχῶς δὲ ἐπινοεῖται τόπος, ἅπαξ μὲν χώρα ὑπὸ σώματος πεπληρωμένη, κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν "ὅλον δι' ὅλων" ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ Θεός [sc. ὁ χῶρος ὅπου γίνεται ἔκδηλη ἡ θεία ἐνέργεια, τουτέστιν ὁ κόσμος ὁλόκληρος]. ...Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον αὐτὸς ὁ Θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπειδή περ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ἐγὼ μὲν οὖν οὐκ εἰμὶ τόπος, ἀλλ' ἐν τόπῳ, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως· τὸ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ Θεῖον ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ» (I, 62, 1-64, 4).

17. PG 142: 1299D, σημ. 30.

18. Ed. R. Todd, *op. cit.*, pp. 1-11. Τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Κλεομήδη ὑπῆρξε μία ἀπὸ τὶς βασικότερες πηγὲς τοῦ Βλεμμύδη· στὴν πρόσφατη ἔκδοση τῶν *Μετεώρων* ἀπὸ τὸν R. Todd, τὸ *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως τῆς Εἰσαγωγικῆς ἐπιτομῆς* ἐμφανίζεται στὸν *apparatus testimo-niorum* τριανταεπτὰ φορές (*op. cit.*, p. 86), ἀφορᾶ δὲ συχνὰ περιπτώσεις *verbatim* δανεισμοῦ ἐκτενῶν ἀποσπασμάτων. Τὴν ἐξάρτηση αὐτὴ τὴν ἔχει ἐπισημάνει καὶ ὁ W. Lackner («Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes», *Byzantinische Forschungen*, 4, 1972, p. 164· «Die erste Auflage...», pp. 356-357). Αὐτὸ ὅμως ποὺ δὲν ἔχει ἐπισημανθεῖ ὡς τώρα εἶναι τὸ ἑξῆς. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ συμπόρευση τοῦ Βλεμμύδη μὲ τὸν στωικὸ Κλεομήδη δὲν ἀφορᾶ μόνο φιλοσοφικῶς οὐδέτερα ἀστρονομικὰ ζητήματα ἀλλὰ καὶ καίρια κοσμολογικὰ ἐρωτήματα, ὅπως αὐτὸ τοῦ τό-

συπογραφὴ αὐτῆς τῆς διδασκαλίας συνιστᾶ μιὰ ἐνδιαφέρουσα ρήξη μὲ τὴν παλαιότερη βυζαντινὴ παράδοση περὶ *τόπου* (Συμεὼν Σὴθ ὁ Ἀντιοχεύς, Μιχαὴλ Ψελλός, Ἰωάννης Ἰταλὸς καὶ Θεόδωρος Σμυρναῖος), ἡ ὁποία, ὅπως δείχθηκε πρόσφατα[19], στοιχεῖ μέσῳ συγκεκριμένων νεοπλατωνικῶν σχολιαστῶν (καὶ μὲ ταυτόχρονη γνώση τῶν *Φυσικῶν* τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστοτέλη) στὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία περὶ ἀνυπαρξίας κενοῦ ὄχι μόνον ἐντὸς ἀλλὰ καὶ ἐκτὸς τοῦ κόσμου – ρήξη ἡ ὁποία βρῆκε, ὅπως βλέπουμε, συνεχιστὴ στὸ πρόσωπο τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ.

Ἀνοίγοντας, ὅμως, ὁ Παλαμᾶς τὸ σύμπαν πρὸς τὰ ἐπάνω ἔρχεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸ ἐξῆς φυσικὸ πρόβλημα: ἂν ὁ οὐρανὸς εἶναι τὸ ἐλαφρότερο

που καὶ τοῦ κενοῦ, σημαίνει ὅτι ἡ *Ἐπιτομὴ* τοῦ Βλεμμύδη δὲν ἀποτελεῖ συνέχεια τῆς προγενέστερης (αὐστηρὰ ἀριστοτελικῆς) βυζαντινῆς φυσικῆς παράδοσης (ὁ τίτλος της –*Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*– δὲν πρέπει νὰ μᾶς παραπλανήσει καὶ νὰ τὴ θεωρήσουμε κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐπιτομὴ τοῦ περιεχομένου τῆς ἀριστοτελικῆς φυσικῆς· βλ. Π.Κ. Χρηστου, «Νικηφόρος Βλεμμύδης», *Ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, τόμ. 3, Ἀθήνα, 1963, σ. 941· H. Hunger, *op. cit.*, σ. 84· Λ.Γ. Μπενακης, «Τὸ πρόβλημα τοῦ τόπου σ' ἕνα ἀνέκδοτο φιλοσοφικὸ κείμενο τοῦ ΙΒ΄ αἰῶνα», *Πρακτικὰ τῆς Εἰδικῆς Συνεδρίας τῆς Α΄ Συνάντησης τῶν Βυζαντινολόγων τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς Κύπρου, Ἰωάννινα, 25-27 Σεπτεμβρίου 1998*, Ἀθήνα, 1999, σ. 73), ἀλλὰ συνιστᾶ ρήξη μὲ αὐτήν· ἡ δὲ γνωστὴ ἀπόρριψη τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας ὅτι ὁ οὐρανὸς ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸ πέμπτο στοιχεῖο τοῦ *αἰθέρος* (βλ. βασικὰ N. Tsouyopoulos, «Das Aetherproblem und die Physik-Abhandlung des Nikephoros Blemmydes», στό: *Rechenpfennige. Aufsätze zur Wissenschaftsgeschichte, K. Vogel gewidmet*, München, 1969, pp. 68-69) δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα στοίχησης στὴν (παρόμοια, πάντως) νεοπλατωνικὴ θεώρηση αὐτοῦ τοῦ στοιχείου (ὅπως ὑποστηρίζει ἡ Tsouyopoulos, ἡ ὁποία ἀγνοεῖ ἐντελῶς τὴν ἐξάρτηση τοῦ Βλεμμύδη ἀπὸ τὸν Κλεομήδη), ἀλλὰ συνέπεια τῆς βλεμμύδειας προσυπογραφῆς τῶν στωικῶν ἰδεῶν τοῦ Κλεομήδη περὶ *αἰθέρος* (βλ. R. Todd, *op. cit.*, p. 94, λῆμμα *αἰθήρ*).

Αὐτὴ ἡ ὑστεροβυζαντινὴ πρόσληψη στωικῶν κοσμολογικῶν ἰδεῶν ὀφείλεται πιθανὸν στὰ ἑξῆς ἰδιαιτέρως εὐπρόσδεκτα γιὰ ἕναν χριστιανὸ στωικὰ στοιχεῖα τῶν *Μετεώρων*, τὰ ὁποῖα εἴτε δὲν ἀποτελοῦν μέρος τοῦ ἀριστοτελικοῦ στοχασμοῦ (ὅπως, τοὐλάχιστον, τὸν νοοῦσαν οἱ Βυζαντινοί) εἴτε συνιστοῦν σαφῆ διαφοροποίηση ἀπὸ αὐτόν. *α)* Σὲ ἔμμεση ἀντίθεση μὲ τοὺς Ἐπικουρείους, ὁ στωικὸς καταβιβασμὸς τοῦ *αἰθέρος* ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς οὐράνιας ἀφθαρσίας, ὅπου εἶχε τοποθετηθεῖ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, στὸ ἐπίπεδο ἑνὸς κοινοῦ στοιχείου τῆς φύσης ἐξασθενίζει τὴ θέση «τῶν τῆς Περιπατητικῆς αἱρέσεως» περὶ ἀϊδιότητος τοῦ οὐρανοῦ, τὴν ὁποία ὁ Βλεμμύδης, στοιχῶντας στὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ παράδοση ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς σχέσης Θεοῦ, κτίσης καὶ χρόνου, ἀπορρίπτει καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀνατρέψει (V, 18 καὶ XXXV, 20-25· PG 142: 1076D1 - 1077B1 καὶ 1224B1 - 1228C16· πβ. W. Lackner, «Aristoteleskritik im Physiklehrbuch des Nikephoros Blemmydes», *Πρακτικὰ Παγκοσμίου Συνεδρίου «Ἀριστοτέλης» (Θεσσαλονίκη, 7-14/8/1978)*, Ἀθήνα, Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ, τόμος Β΄, 1981, pp. 36-38). *β)* Ὁ Κλεομήδης τονίζει τὴν ὕπαρξη «τάξεως» καὶ σκοπιμότητος στὸν κόσμο, τὶς ὁποῖες, μάλιστα, δὲν θεωρεῖ σύμφυτες στὴν ὕλη του ἀλλὰ ὀφειλόμενες σὲ μία «φύσιν» διάφορη ἀπὸ αὐτήν, ποὺ τὸν «διοικεῖ» (*Μετέωρα* I, 1, 1-19 passim· ed. R. Todd, *op. cit.*, p. 1). *γ)* Πρὸς μεγάλη ἱκανοποίησή του ὡς χριστιανοῦ ὁ Βλεμμύδης στὰ *Μετέωρα* ἔβρισκε ἕνα μεγάλο ἀπόσπασμα (II, 1, 404-524· ed. R. Todd, *op. cit.*, pp. 58-62) σφοδρὰ ἀντι-ἐπικούρειο, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ σὲ χυδαιότητα μὲ τὶς χειρότερες χριστιανικὲς-κηρυγματικὲς ἐπιθέσεις ποὺ δέχθηκε ποτὲ ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ σαρκικὸς ἡδονισμός. Ὁ ἀντι-ἡδονισμὸς τῶν Στωικῶν καὶ τῶν χριστιανῶν ἀποτελοῦσε ἀνέκαθεν ἕνα σημαντικὸ κοινὸ σημεῖο τους.

19. Λ.Γ. Μπενακης, *art. cit.*, pp. 72 κ. ἑξ.

τῶν σωμάτων καὶ συνεπῶς τὸ πλέον ἀνωφερές, καὶ ἂν πάνω ἀπὸ αὐτὸν ὑπάρχει τόπος (καὶ μάλιστα ἄπειρος) γιὰ νὰ μεταβεῖ, γιατὶ δὲν μεταβαίνει; Ἡ ἀπάντηση ποὺ δίνει εἶναι ἡ ἑξῆς[20]. Ἡ φυσικὴ ἀνωφέρεια τῶν ἐλαφρῶν στοιχείων συνυπάρχει μὲ μιὰ ἐπίσης φυσική τους τάση νὰ ἐφάπτονται τοῦ ἀμέσως κατώτερου στοιχείου τους. Ἡ θέση αὐτὴ ἀπαντᾶται ρητὰ στὸν Βλεμμύδη[21], ἀπὸ ὅπου προφανῶς τὴν ἄντλησε ὁ Παλαμᾶς. Ἔτσι, μολονότι ἡ ἀνωφέρεια τοῦ οὐρανοῦ τὸν ὠθεῖ νὰ κινηθεῖ ἀκόμα ψηλότερα, ἡ δεύτερη αὐτὴ φυσικὴ τάση τὸν κρατᾶ σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸ ἀμέσως κατώτερό του στοιχεῖο, τὴ φωτιά. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι[22] ἡ ἀπουσία σωμάτων ἀπὸ τὸν περικόσμιο χῶρο δὲν εἶναι ἀναγκαία, παρὰ μόνο ἐνδεχόμενη· πρόκειται γιὰ χῶρο ὑπαρκτό, μολονότι κενό, ὁ ὁποῖος μάλιστα θὰ καταληφθεῖ, ὅταν μεταβοῦν σὲ αὐτὸν τὰ σώματα τῶν ἁγίων κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία[23].

Ὡστόσο, ἡ εἰσδοχὴ αὐτῆς τῆς θύραθεν ἰδέας σὲ χριστιανικὸ πλαίσιο εἶχε ἐξ ἀντικειμένου μιὰ παράδοξη συνέπεια. Ἀποδεχόμενος τὴ θέση ὅτι ὁ περικόσμιος χῶρος εἶναι κενός[24], ὁ Βλεμμύδης διεῖδε κίνδυνο περιορισμοῦ τῆς

---

20. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικὰ* 5-8 *in toto* (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, pp. 88-90 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σσ. 40,5-41,20).

21. *Εἰσαγωγικὴ ἐπιτομή*, βιβλίο Β΄: *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, XXIV, 11-15 (PG 142: 1220C7-D4): «...ὡς δὲ πάλιν τὸ ὕδωρ οὐ κινεῖται, τῆς συγγενοῦς ἑστηκυίας γῆς, ἐφ' ἣν [an melius ἧς?] καὶ φέρεται καὶ ἧς ἀεὶ ἐφάπτεσθαι βούλεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ καθαρὸς ἀὴρ φερομένῳ συμφέρεται τῷ πυρὶ διὰ τὴν πρὸς τοῦτο συγγένειαν, δι' ἣν καὶ πρὸς αὐτὸ φέρεται καὶ τοῦ συνεῖναι τούτῳ συνημμένως ἐφίεται». Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ αἰτιολόγηση αὐτῆς τῆς ἀναγκαιότητας *(horror vacui)*, στὸ βλεμμύδειο σχῆμα ὑπάρχει καὶ ἡ (στωικῆς προέλευσης· βλ. Κλεομήδους, *Μετέωρα* I, 2, 36-39, II, 1, 336-337 καὶ II, 3, 88-91 / ed. R. TODD, *op. cit.*, pp. 12, 55 καὶ 66) αἰτιολόγηση ὅτι κάθε σφαῖρα περιέχει, σὲ διαφορετικὸ ποσοστὸ ἡ καθεμιά, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ βασικό της στοιχεῖο, καὶ τὰ ὑπόλοιπα – περισσότερο τὰ στοιχεῖα ποὺ κυριαρχοῦν στὴ σύνθεση τῶν ἄμεσα ἐφαπτόμενων μὲ αὐτὴν σφαιρῶν καὶ λιγότερο τὰ στοιχεῖα τῶν ὑπολοίπων –, ὄντας ἔτσι συγγενὴς μὲ ὅλες τὶς σφαῖρες καὶ περισσότερο μὲ τὶς κοντινές της.

22. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικὰ* 6, 4-5 (ed. R.E. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas...*, p. 88 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, τόμος Ε΄..., σ. 40, 17-18).

23. *Κεφάλαια* 6, 4-5 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 88 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 40, 17-18). Πβ. τὴ μελέτη μου: «Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κεφάλαια...*», σ. 330, *ad loc.*

24. Κατὰ τὴν ὕστερη Ἀρχαιότητα τὴ διδασκαλία αὐτὴ τὴν εἶχε ἀποδεχθεῖ ὁ Ζαχαρίας Μυτιλήνης, χωρὶς ὅμως νὰ ἀναπτύξει καθόλου τὸ θέμα: «Ἢ οὐχὶ πάντα τὰ ὄντα τά τε ἄνω καὶ κάτω καὶ τὰ ἐν μέσῳ περιδέδρακται ἡ θεία φύσις καὶ περιεῖληφε, καὶ ἔξω τοῦ παντός ἐστι καὶ ἐν τῷ παντὶ καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν, καὶ οὐδὲν κενὸν τῆς θείας δυνάμεως καὶ τῆς ὑπερουσίου οὐσίας, τῆς μόνης ἀπεράντου καὶ περιορισμὸν οὐκ ἀνεχομένης; Ἄποσον γάρ τι ἡ θεότης καὶ ἀμέγεθες, ὡς ἀσώματον. ... "Τὰ πάντα πλήρωσον" [cf. Ἱερ. 23,24] καὶ "Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην", ᾗ φησι τὰ θεῖα λόγια [Σοφ. Σολ. 1,7], καὶ "ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς" [Ψαλμ. 94,4]...» (*Ἀμμώνιος ἢ ὅτι οὐ συναΐδιος τῷ θεῷ ὁ κόσμος*, 1450-1459· ed. M.E. COLONNA, *Zacaria Scolastico, Ammonio. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario*, Napoli, 1973, p. 141 = PG 85: 1137B-C). Τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ χωρίο ὁ Παλαμᾶς τὸ εἶχε ὑπ' ὄψη του· βλ. «Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κεφάλαια...*», σ. 330, *ad* 6, 6.

ἀπειρίας τοῦ Θεοῦ σὲ περίπτωση περιορισμοῦ του ἐντὸς τοῦ (πεπερασμένου, φυσικά) κόσμου (ὁ στωικὸς Θεός, ὑπενθυμίζω, βρισκόταν μόνον ἐντὸς τοῦ κόσμου)· ἔτσι ἔσπευσε νὰ προσθέσει ὅτι ὁ χῶρος αὐτὸς πληροῦται ἀπὸ τὸν "πανταχοῦ παρόντα καὶ τὰ πάντα πληροῦντα" Θεό. Ὅμως, ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ καταλαμβανόμενου ἀπὸ τὸν Θεὸ κενοῦ ὡς «ἀπείρου», «ἀσωμάτου» καὶ «αἰωνίου» ἐκ παραλλήλου πρὸς τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ δημιουργοῦ τῶν πάντων Θεοῦ ὡς ἐπίσης «ἀπείρου», «ἀσωμάτου» και «αἰωνίου» ἰσοδυναμεῖ μὲ ἔμμεση ἀποδοχὴ μιᾶς συναϊδιότητας παραπλήσιας πρὸς τὴν παλαιὰ ἀνορθόδοξη μεταξὺ Θεοῦ καὶ κόσμου ἢ Θεοῦ καὶ ὕλης, χριστιανικὰ τόσο ἀπαράδεκτης ὅσο καὶ ἡ προηγούμενη:[25] τῆς συναϊδιότητας Θεοῦ καὶ τόπου. Ἡ κατάσταση, μάλιστα, περιπλέκεται περισσότερο ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι σὲ ἄλλο σημεῖο ὁ Βλεμμύδης ἰσχυρίζεται χριστιανικότατα πὼς τὸ μόνο «ἀπεριόριστον» ὂν εἶναι «τὸ Θεῖον»[26].

Ἀπὸ τὸ πρόβλημα αὐτὸ δὲν ξεφεύγει οὔτε ἡ παλαμικὴ παρουσίαση τῆς σχέσης Θεοῦ καὶ τόπου. Μολονότι ὁ Παλαμᾶς δὲν παραλλήλισε τοὺς δύο τόσο προκλητικὰ ὅσο ὁ Βλεμμύδης, τὸ γεγονὸς ὅτι ἀποδεχόταν τὴν ἐν λόγῳ ἰδέα τοῦ Βλεμμύδη τὸν ὁδήγησε ἀναπόφευκτα στὴν ἀναγνώριση ὑπάρξεως κενοῦ τόπου καὶ «πρὸ τοῦ κόσμου»[27], πρὶν τὸν ὁποῖον ὁ Θεὸς δὲν εἶχε, φυσικά, δημιουργήσει τίποτε (ἂν ἐξαιρέσουμε τοὺς ἀγγέλους, οἱ ὁποῖοι, ὅμως, καθότι κτιστοί, μποροῦν – ἢ μᾶλλον πρέπει – κι αὐτοὶ νὰ θεωρηθοῦν μέρος τοῦ κόσμου). Ἡ ἀναγνώριση αὐτὴ συνεπάγεται *eo ipso* μιὰ ὀντολογικὴ αὐτοτέλεια τοῦ τόπου, ὁ ὁποῖος ἔτσι: i) ἀποσυνδέεται (ἀντιπλατωνικὰ καὶ ἀντιπλωτινικά, εἶναι ἀλήθεια) ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ σώματος καὶ θεωρεῖται ξεκάθαρα ἄπειρος, ἐφόσον ὁ Θεὸς ἐκτείνεται πέραν τοῦ κόσμου «ἐπ' ἄπειρον»[28], καὶ ii) προκύπτει νὰ εἶναι ἀγένητος, ἐφόσον, ὅπως εἴδαμε, δηλώνεται *expressis verbis* πὼς ὑπῆρχε πρὸ τοῦ κόσμου, καὶ ἐφόσον ἀντιδιαστέλλεται ἐξίσου ρητὰ πρὸς τὸν «γεγονότα» (sc. δημιουργημένο· πβ. Ἰω. 1,3) ἐνδοκοσμικὸ χῶρο[29].

---

25. Βλ. τὴν ἀπόρριψη τῆς συναϊδιότητας Θεοῦ καὶ ὕλης καὶ γενικότερα Θεοῦ καὶ κόσμου ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Βλεμμύδη (*op. cit.* II, 7, XVI, 7 καὶ XXIV, 20-25· PG 142: 1037D-1040A, 1157D καὶ 1224D-1228C).

26. *Εἰσαγωγικὴ ἐπιτομή, βιβλίο Β΄: Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, XXIV, 20 (PG 142: 1216A8) (βλ. τὸ χωρίο στὴ σημ. 16). Πβ. τὴ χρήση τοῦ ὅρου «ἀπεριόριστος» ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους Ἀτομικοὺς γιὰ τὸν κενὸ χῶρο ἐντὸς τοῦ ὁποίου κινοῦνται τὰ ἄτομα (DIELS-KRANZ, II, p. 95, 10· Demokritos, A 43).

27. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικὰ* 6, 7 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 90 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 40, 20).

28. *Ibid.*

29. Ἀνάλογο πρόβλημα ἀντιμετωπίζει ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία περὶ μὴ ἐξ ἀϊδίου δημιουργίας τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεό· ἂν ὁ *Deus creator* εἶναι – γιὰ νὰ δανειστοῦμε μιὰ φράση ἀπὸ τὸν Συνοδικὸν τόμον τοῦ 1341, ποὺ κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος του συντάχθηκε μᾶλλον ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Παλαμᾶ (βλ. τὰ «Εἰσαγωγικὰ» τοῦ Β΄ τόμου τῶν Συγγραμμάτων του, Θεσ/νί-

Προκειμένου νὰ ἀποφύγουν τὸν σκόπελο τῆς παραδοχῆς ὑπάρξεως πράγματος ἀδημιούργητου ἄλλου πλὴν τοῦ Θεοῦ, οἱ Βλεμμύδης καὶ Παλαμᾶς θὰ μποροῦσαν ἴσως νὰ ἐπικαλεστοῦν τὴ στωικὴ θεώρηση τοῦ *τόπου* καὶ τοῦ *κενοῦ* ὡς «ἀσωμάτων», τουτέστι, μὲ στωικὴ καὶ πάλι ὁρολογία, ὡς «ἀνυπάρκτων», δηλαδὴ ὡς πραγμάτων ποὺ δὲν ὑπάρχουν μὲ τὴν ἔννοια μὲ τὴν ὁποία ὑπάρχουν τὰ σώματα[30]. Ὅμως οἱ Στωικοί, ὅταν χαρακτήριζαν αὐτὰ τὰ δύο «ἀνύπαρκτα», δὲν ἐννοοῦσαν πὼς ἰσοδυναμοῦν μὲ τὸ "τίποτε"· γι' αὐτὸ καὶ κατέτασσαν τὰ «ἀνύπαρκτα» καὶ «ἀσώματα» ὄντα *τόπον* καὶ *κενὸν* στὸ γενικότατο γένος τοῦ *τί (quid)*. Αὐτό, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν ἀπόλυτο χαρακτῆρα τῆς χριστιανικῆς θεώρησης τοῦ Θεοῦ ὡς ποιητικοῦ αἰτίου *τῶν πάντων*, καθιστᾶ ἀθεράπευτα προβληματικὴ τὴ θέση περὶ ὑπάρξεως κενοῦ ἐκ παραλλήλου πρὸς τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ἐφόσον τὸ κενὸ παρουσιάζεται κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὀντολογικὰ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸν Θεό, τὸν προγραμματικὰ παρουσιαζόμενο ὡς δημιουργὸ τῶν πάντων, "ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, ὑπαρκτῶν (μὲ τὴ στωικὴ σημασία) τε καὶ ἀνυπάρκτων".

Τὸ γεγονός, πάντως, τῆς προσυπογραφῆς τῆς στωικῆς διδασκαλίας περὶ περικοσμίου χώρου ἀπὸ χριστιανοὺς διανοητές[31] κατ' ἀγνόηση τοῦ προβλή-

---

κη 1966 [² 1994], σ. 18) – «προαγωγεὺς τοῦ μήπω πρότερον μηδαμῶς ὄντος» (§ 50· ed. I.N. Καρμίρης, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθῆναι, 1952, σ. 309,12), ἕπεται ὅτι ὑπάρχει ἕνα πρότερον, ἕνα "πρίν", ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν κτίση, δηλαδὴ ἕνας χρόνος ἀδημιούργητος (πβ. Ζαχαρίου Μυτιλήνης, Ἀμμώνιος, 909-911· ed. M.E. Colonna, *Zacaria Scolastico...*, p. 124 = PG 85: 1105A: «...ὅδε ὁ κόσμος ἀπ' ἀρχῆς τινος ἤρξατο χρονικῆς καὶ πρὸ τοῦ δημιουργηθῆναι οὐκ ἦν»).

30. Βλ. τὴν ἀνάλυση τοῦ A.A. Long («Language and Thought in Stoicism», στό: *Problems in Stoicism*. Ed. by A.A. Long, University of London, pp. 87-90) ἐξ ἀφορμῆς τοῦ προβλήματος τοῦ ὀντολογικοῦ *status* τῶν «ἀσωμάτων» λεκτῶν.

Ἐντυπωσιακὰ ὅμοια πρὸς τὸν στωικὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ τόπου ὡς «παρυφισταμένου τοῖς σώμασιν» (SVF, II: 507 / pp. 163, 40 - 164, 1) εἶναι ἡ σύζευξη τοῦ «spatium» μὲ τὸ «adesse [corporibus]» στὸ «Scholium Generale» τῶν *Principia* τοῦ Νεύτωνα (ed. A. Coyré & I.B. Cohen, *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. The Third Edition 1726 with Variant Readings Assembled and Edited by A. Coyré & I.B. Cohen, with the Assistance of A. Whitman*, Vol. II, Cambridge U.P., 1972, p. 761).

31. Τὴν ἄποψη αὐτὴ τὴν ἀποδέχθηκαν, προλαμβάνοντας ὡς ἕνα βαθμὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ Νεύτωνα γιὰ τὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν χῶρο, ἀρκετοὶ στοχαστὲς τοῦ ὕστερου δυτικοῦ μεσαίωνα, π.χ. ὁ Νικόλαος Ὄρεσμος στὸ *Du ciel et du monde* (ed. A.D. Menu & A.J. Denomy, «Maistre Nicole Oresme, "Le Livre du Ciel et du Monde". Text and Commentary», *Mediaeval Studies*, 3, 1941, pp. 185-279· 4, 1942, pp. 159-297· 5, 1943, pp. 167-333). Γιὰ τὸν Νεύτωνα βλ. π.χ. A. Coyré, *Ἀπὸ τὸν κλειστὸ κόσμο στὸ ἄπειρο σύμπαν* (1957), μτφ. [μὲ πολλὲς ἀτέλειες] Π. Λαμψᾶ, Ἀθήνα, 1989, σσ. 190-248 passim. Πβ. E.W. Strong, «Newton and God», *Journal of the History of Ideas*, 13, 1952, pp. 147-167, κυρίως 149 καὶ 165-167). Στὴν ἀρχὴ τῆς ἀναφορᾶς του στὸν Θεὸ στὸ «Scholium Generale» τῶν *Principia* (ed. A. Coyré & I.B. Cohen, *op. cit.*, p. 760) ὁ Νεύτωνας στρέφεται, ὅπως καὶ ὁ Παλαμᾶς, ἐναντίον ἐκείνων «ποὺ ὡς Θεὸ θεωροῦν τὴν ψυχὴ τοῦ κόσμου» καὶ ὑπογραμμίζει ὅτι ὡς Θεὸς δημιουργὸς καὶ κυβερνήτης τοῦ σύμπαντος πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὁ χριστιανικὸς Θεός (*op. cit.*, pp. 760-763). Παλαμᾶς

ματος ποὺ ἐπισημάναμε δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐκπλήσσει· τὸ ἀγκάθι αὐτὸ θὰ παρακώλυε ἴσως αὐτὴ τὴν προσυπογραφή, ἐὰν ἡ σχέση Θεοῦ καὶ χώρου ἀποτελοῦσε μεῖζον θεολογικὸ-φιλοσοφικὸ ζήτημα κατὰ τὸν 13ο καὶ 14ο αἰῶνα. Δεδομένου ὅτι τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς ἦσαν ἄλλα, ὁ Βλεμμύδης καὶ ὁ Παλαμᾶς μποροῦσαν κάλλιστα νὰ προσυπογράψουν τὴ διδασκαλία αὐτή, γιὰ ἕναν γενικὸ καὶ οἱ δύο καὶ γιὰ ἕναν εἰδικὸ ὁ δεύτερος λόγο. Κατ' ἀρχήν, ἡ διδασκαλία αὐτὴ φαίνεται νὰ συνάδει μὲ δύο βασικὲς χριστιανικὲς θέσεις: i) τὴ χωρικὴ περατότητα (καὶ συνεπῶς ἀσημαντότητα καὶ φθαρτότητα) τοῦ κόσμου καὶ τὴ συνακόλουθη ἀπειρία καὶ μεγαλοσύνη τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται νὰ καταλαμβάνει κάθε χῶρο καὶ νὰ ἀποκλείει τὴ (χριστιανικὰ ἀπαράδεκτη) ὕπαρξη ἀπείρων κόσμων ἢ ἀπείρου σώματος[32], καὶ ii) τὴ μοναδικότητα τοῦ κόσμου καὶ κατ' ἐπέκταση τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης, τῆς ὁποίας ἔτσι ἡ σπουδαιότητα ἐμμέσως ἀλλὰ σαφῶς ἐξαίρεται.

Στὴ χρήση τῆς ἐν λόγῳ στωικῆς διδασκαλίας πρὸς ἐνίσχυση τῆς πρώτης ἀπὸ αὐτὲς τὶς θέσεις θὰ μποροῦσε νὰ ἀντιτείνει κανεὶς ὅτι οἱ Στωικοὶ ἀπέδιδαν τὴ φθορὰ τοῦ κόσμου στὴ διαδικασία τῆς *ἐκπυρώσεως*, μέσῳ τῆς ὁποίας συγκροτοῦσαν μιὰ γενικότερη θεωρία περὶ *ἀνακυκλήσεως*, καὶ συνεπῶς, ὅταν ἔκαναν λόγο γιὰ φθαρτότητα τοῦ κόσμου, ἐννοοῦσαν μόνο τὴν παροδικότητα τῆς κάθε περιόδου του, ἀναγνωρίζοντας ταυτόχρονα στὴν *ὕλην* του καὶ τὸν *νοῦν* ποὺ τὴν ὀργανώνει ὕπαρξη αἰώνια[33]. Ἤδη, ὅμως,

---

καὶ Νεύτωνας στράφηκαν ἐναντίον συγχρόνων τους ὑποστηρικτῶν (ἢ ὑποτιθέμενων ὑποστηρικτῶν) τῆς θεωρίας περὶ "ψυχῆς τοῦ κόσμου" σὲ διάφορες παραλλαγές, μὲ ἱστορικὴ ἀφετηρία γιὰ τὸν μὲν Παλαμᾶ τὸν πλατωνίζοντα κύκλο τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ (βλ. παρακάτω, § 2.4), γιὰ τὸν δὲ Νεύτωνα τὸ ρεῦμα ποὺ ξεκίνησε μὲ τὶς πλατωνίζουσες καὶ Ἑρμητικὲς φυσικὲς φιλοσοφίες τῆς Ἀναγέννησης (π.χ. τοῦ Giordano Bruno) καὶ κατέληξε στοὺς Πλατωνικοὺς τοῦ Cambridge. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ὕπαρξης περικόσμιου κενοῦ καὶ τῆς σχέσης του μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὸν χρόνο στοὺς στοχαστὲς τοῦ Δυτικοῦ Μεσαίωνα καὶ τῶν συνεχιστῶν τους κατὰ τοὺς Νέους Χρόνους βλ. τὴν ἔξοχη συνθετικὴ μελέτη τοῦ E. Grant: *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1981 (εἰδ. σσ. 103 κ.ἑξ.). Τὸ πρόβλημα αὐτό, ποὺ στὸ Βυζάντιο φαίνεται νὰ ἀπασχόλησε κάπως ἔντονα μόνο τὸν Βλεμμύδη καὶ τὸν Παλαμᾶ, ἀπασχόλησε δεκάδες στοχαστὲς στὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὸν 13ο αἰῶνα καὶ ἑξῆς.

32. Βλ. τὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάγκη ὁ ἄπειρος τόπος νὰ ὑπάρχει ἐνεργείᾳ καὶ συνεπῶς νὰ εἶναι πλήρης (*Φυσικὰ* III, 4, 203b 25-30). Πβ. Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Εἰς τὰ τῆς Ἀριστοτέλους Φυσικῆς ἀκροάσεως* (ed. H. VITELLI, *Joannis Philoponi, In Physicorum I-III* [CAG, XVI], Berolini, 1887, pp. 405, 19-406, 15 καὶ 408, 10-16). Τὴ σύγκρουση μεταξὺ Ἀριστοτελικῶν καὶ Στωικῶν (μὲ ἀναφορά, ὅσον ἀφορᾶ τοὺς δεύτερους, στὰ *Μετέωρα* τοῦ Κλεομήδη) ὡς πρὸς τὸ ζήτημα ἐὰν ἡ παραδοχὴ ἀπείρου κενοῦ ὁδηγεῖ κατ' ἀνάγκην στὴν παραδοχὴ ὑπάρξεως ἀπείρου σώματος ποὺ τὸ πληροῖ καὶ τὸ καθιστᾶ τόπο του τὴν καταγράφει καὶ ὁ Μιχαὴλ Ψελλὸς στὸ ἀνέκδοτο ὑπόμνημά του στὰ *Φυσικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη· βλ. τὴν ἔκδοση ἑνὸς σχετικοῦ ἀποσπάσματος (*ad* I, 4, 203b 27-30· ed. L.G. BENAKIS) στό: R. TODD, *op. cit.*, p. XXIX, testimonium 1.

33. Βλ. *SVF*, IV: 48 (λῆμμα «ἐκπύρωσις»). Πβ. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien...*, pp. 27-28, 30 (note 3), 42-43 καὶ 62-63· S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics...*, pp. 106-108.

πρὶν τὸν Βλεμμύδη καὶ τὸν Παλαμᾶ ἡ διδασκαλία αὐτὴ εἶχε τροποποιηθεῖ (μέσῳ μιᾶς ἀντιστωικότατης, φυσικά, ἀφαιρέσεως τῆς ἀπειρίας τοῦ ἀριθμοῦ τῶν κοσμικῶν περιόδων), προκειμένου νὰ μπορέσει νὰ χρησιμεύσει ὡς ἐπιχείρημα ὑπὲρ τῆς διαλύσεως καὶ τοῦ τέλους τοῦ κόσμου[34], ἀπὸ μιὰ ὁλόκληρη σειρὰ χριστιανῶν διανοητῶν τῆς Ἀρχαιότητας[35] (Βασίλειος Καισαρείας[36], Αἰνείας Γαζαῖος[37], Ζαχαρίας Μυτιλήνης[38], Προκόπιος Γαζαῖος[39])· καὶ σὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν παράδοση στοιχεῖ ὁ Παλαμᾶς στὰ *Κεφάλαιά* του[40]. Σὲ αὐτὸ ἂς προστεθεῖ ὅτι ἤδη ὁ Κλεομήδης εἶχε ἀποσυνδέσει τὴν ὕπαρξη ἀπείρου περικοσμίου κενοῦ ἀπὸ τὴν στωικὴ διδασκαλία τῆς ἐκπυ-

---

34. Ὁ Αἰνείας Γαζαῖος εἶναι μᾶλλον ὁ μόνος ἀπὸ τοὺς χριστιανοὺς χρῆστες αὐτῆς τῆς στωικῆς διδασκαλίας ὡς ἐπιχειρήματος ὑπὲρ τῆς συντέλειας τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος ἐπεσήμανε ὅτι, στὴν πραγματικότητα, «τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐδόκει πολλάκις μὲν φθείρεσθαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, πολλάκις δὲ ἀνανεοῦσθαι» (*Θεόφραστος*, PG 85: 973A)· καὶ τὴ χρησιμοποίησε (*op. cit.*, PG 85: 953 C) ἀφοῦ πρῶτα ἐπιχείρησε νὰ ἀποδείξει πιὸ εὔλογη τὴ χριστιανικὴ παραλλαγή της, αὐτὴν τῆς ἅπαξ φθορᾶς καὶ τελεσίδικης ἀνακαίνισης τοῦ κόσμου: «Ἀλλ' εἰ πάλιν φθείρεσθαι μέλλοι [ὁ κόσμος], μεταλλάττειν περίεργον [«inutilis erit et supervacanea mutatio»]. Οὐκοῦν ἄμεινον ἡ εἰσάπαξ μεταβολή, μεθ' ἣν οὐκέτι μεταβολή. Καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀναβιώσεται, οὐχ ὥστε πάλιν τεθνάναι· οὐδὲν γὰρ ἔσται θνητόν, ἀλλὰ πάντα καινὰ καὶ ἀθάνατα, καὶ ὁ πᾶς οὗτος κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος» (*op. cit.*, PG 85: 973A). Τὸ ἐπιχείρημα αὐτό, ἄκρως ἀνθρωποκεντρικό, δὲν μπορεῖ νὰ ἀνατρέψει τὴν ἀντίστοιχη στωικὴ θέση, ποὺ εἶναι προϊὸν ἑνὸς εὐρύτερου κοσμολογικοῦ στοχασμοῦ. Ὁ Αἰνείας βρίσκει «περίεργον» («ἄχρηστη καὶ ἄσκοπη») μιὰ ἀνακαίνιση τοῦ κόσμου ποὺ θὰ τὸν ὁδηγοῦσε ἐκ νέου σὲ φθορά, διότι μιὰ τέτοια κοσμικὴ πορεία ἀποκλείει τὴν ἀτομικὴ ἀθανασία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ διαφύλαξη τῆς ὁποίας εἶναι στὴν οὐσία ὁ μοναδικὸς ἀντικειμενικός του στόχος.

35. Βλ. I.P. SHELDON-WILLIAMS, «The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena»· μέρος VI τῆς *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by A.H. Armstrong*, Cambridge U.P., 1970, pp. 479-480. Ὅτι πρόκειται γιὰ στωικὸ δάνειο τὸ εἶχε ἐπισημάνει ἤδη ἕνας χριστιανὸς ποὺ τὴν προσυπέγραφε, ὁ Ζαχαρίας Μυτιλήνης: «Ὅτι δὲ ἀνάγκη φθαρῆναι τόδε τὸ πᾶν καὶ ἐκ τῶν τούτου μερῶν, ὁσημέραι φθειρομένων, ἔστι ῥᾴδιως καταμαθεῖν. Οὗ γὰρ τὰ μέρη φθείρεται, τούτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι", ὥς φησι μὲν Βασίλειος ὁ κλεινὸς καὶ θεσπέσιος [*Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* I, 3, 4-6· ed. S. GIET, *Homélies sur l'Exaéméron. Texte grec, introduction et traduction*, «Sources chrétiennes», 26bis, Paris, 1950, p. 106 = ed. E.A. DE MENDIETA & S.Y. RUDBERG, *Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 7 = PG 29: 12A]. Τίθενται δὲ τῷ λόγῳ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς» (*Ἀμμώνιος*, 658-663 / ed. M.E. Colonna, *Zacaria Scolastico...*, p. 116 = PG 85: 1088B· πβ. *op. cit.*, 204-207 καὶ 925-926 / ed. M.E. COLONNA, *op. cit.*, 101-102 καὶ 125 = PG 85: 1041A10-14 καὶ 1105B11-12· πβ. Ἀριστοτέλους, *Περὶ οὐρανοῦ* I, 12, 282b2-5). Πβ. ἐπίσης μιὰ χαρακτηριστικὰ ὅμοια στωικὴ διατύπωση τοῦ ἐπιχειρήματος παραδιδόμενη ἀπὸ τὸν Διογένη Λαέρτιο (VII, 141 = SVF, II: 589 / pp. 181, 46-182, 3).

36. Βλ. σημ. 33.

37. Βλ. σημ. 32.

38. Βλ. σημ. 33.

39. *Εἰς τὴν Γένεσιν ἑρμηνεία* (PG 87, 1: 72B13-C1· πβ. 65B-D).

40. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικὰ* 2, 1-3 (ed. R.E. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas...*, p. 84 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Ε'...*, σ. 37, 17-19).

ρώσεως, θεωρῶντας τὴν παραδοχὴ «τινὸς ὑποστάσεως κενοῦ» καθ' ἑαυτὴν (τουτέστι καθαρὰ φυσικῶς) ἀναγκαία[41] καὶ διευκολύνοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τὸν Βλεμμύδη στὴν ἐνσωμάτωση τῆς ὑπόθεσης τοῦ περικοσμίου κενοῦ σὲ ἕνα χριστιανικὸ κοσμοείδωλο.

Ὅσον ἀφορᾶ, τώρα, τὴν ὑπηρέτηση τοῦ στόχου τῆς ἐνίσχυσης τῆς δεύτερης ἀπὸ τὶς παραπάνω θέσεις μέσῳ στοιχείων τῆς στωικῆς κοσμολογίας, ἡ σύνδεση αὐτὴ δὲν ὁμολογεῖται ρητά· ὅμως μπορεῖ νὰ συναχθεῖ μὲ βεβαιότητα, ἂν σκεφθοῦμε ὅτι Βλεμμύδης καὶ Παλαμᾶς[42] ἐπιμένουν στὴ μοναδικότητα τοῦ γνωστοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνσώματου λογικοῦ ὄντος μέσα στὸν κόσμο, ὑποστηρίζοντας[43], σὲ ἀντίθεση πρὸς ὅσους θύραθεν σοφοὺς δέχονται τὴν ὕπαρξη τεσσάρων κατοικουμένων ζωνῶν καὶ συνεπῶν τεσσάρων «γενῶν ἀνθρώπων» πάνω στὴ γῆ[44], πῶς γῆ «κατοικήσιμος» καὶ συνεπῶς «οἰκουμένη» εἶναι μόνον «ἡ καθ' ἡμᾶς» (πού, κατὰ τὸν Παλαμᾶ, καταλαμβάνει λιγότερο ἀπὸ τὸ ἕνα δέκατο τῆς συνολικῆς ἐπιφάνειας τῆς γῆς[45]). Μὲ τὴ θέση αὐτὴ περιόριζαν ἀκόμα περισσότερο τὸν χῶρο τόσο τῆς δυνατῆς ὅσο καὶ τῆς πραγματικῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο καὶ τὴν ἀνατιμοῦσαν περισσότερο, δυνάμει τοῦ ἀξιώματος πῶς "ἡ ἀξία ἑνὸς πράγματος εἶναι συνάρτηση τῆς σπανιότητός του", ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ λανθάνον πόρισμα πῶς ὅλος αὐτὸς ὁ κοσμικὸς ὄγκος δημιουργήθηκε προκειμένου νὰ κατοικήσει σὲ ἕνα μικρὸ μόνο μέρος του ὁ (προφανῶς πολὺ σπουδαῖος ὡς ὕπαρξη, γιὰ νὰ δημιουργεῖται γιὰ χάρη του αὐτὸ τὸ σύμπαν) ἄνθρωπος[46].

Ταυτόχρονα, ὅσον ἀφορᾶ εἰδικὰ τὸν Παλαμᾶ, ἡ διδασκαλία αὐτὴ μπο-

---

41. *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων* I, 1, 48-67 (ed. R. TODD, *op. cit.*, pp. 2-3).

42. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικὰ* 4, 10-13 καὶ 14, 8-10 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, pp. 88 καὶ 98 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σσ. 40, 2-4 καὶ 44, 16-18).

43. *Op. cit.* 10-14 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, pp. 92-98 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σσ. 42,1-44,19).

44. *Op. cit.* 9 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 92 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 41, 21-33). Στὴν ἔκθεση ἀλλὰ καὶ – τὸ σημαντικότερο – στὴν ἀπόρριψη αὐτῆς τῆς θύραθεν διδασκαλίας ὁ Παλαμᾶς ἀκολουθεῖ τὸν Βλεμμύδη (*Εἰσαγωγικὴ ἐπιτομή*, βιβλίο Β': *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, XXVIII, 14-20 καὶ XXX, 5-7, PG 142: 1273C-1277A καὶ 1293B-1296B). Ὡστόσο, ἐνῶ ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Βλεμμύδη εἶναι καθαρὰ θεολογική (βλ. παρακάτω, σημ. 46), ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Παλαμᾶ εἶναι καθαρὰ φυσική.

Πβ. τὴν ἀρνητικὴ ἀναφορὰ τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Γ' στοὺς ἀντίποδας καὶ τοὺς ἀντοίκους, ὅπως τὴν καταγράφει ὁ Νικηφόρος Γρηγορᾶς (*Ῥωμαϊκὴ ἱστορία* I, 1· ed. L. SCHOPEN, *Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ, Ῥωμαϊκὴ ἱστορία. Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Pars XVIII: *Nicephorus Gregoras*, Vol. I, Bonnae, 1829, p. 12, 14-15).

45. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικὰ* 12, 6-9 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 94 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 43, 3-6).

46. Γιὰ τὴ γενικὴ ἰδέα βλ. *Κεφάλαια* 24, 3-5 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 106 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 48, 9-11): «...ὁ ἄνθρωπος, ὃς τιμῆς τῆς παρὰ Θεοῦ καὶ προμηθείας τοσαύτης ἠξίωται, ὡς καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἅπαντα κόσμον πρὸ αὐτοῦ γενέσθαι δι' αὐτόν...».

Ἀπὸ τὴν ἀφθονία οἰκήσιμων καὶ ὅμως μὴ οἰκουμένων περιοχῶν ὁ Νικηφόρος Βλεμμύδης

(*Εἰσαγωγικὴ ἐπιτομή*, βιβλίο Β΄: *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως* XXVI, 19-20· PG 142: 1277A) θὰ συναγάγει τὴν ἀφθονία τῆς θείας ἀγαθότητας, τὴν ὁποία τόνισε, κατὰ πᾶσα πιθανότητα, σὲ σκόπιμη ἀντίθεση πρὸς τὸ ἐπιχείρημα τῆς κύριας πηγῆς του, τοῦ Κλεομήδη, ὑπὲρ τῆς πραγματικῆς κατοικήσεως ὅλων τῶν κατοικήσιμων ζωνῶν, ἐπιχείρημα μὲ βάση τὸ ὁποῖο τὸ ἀναγκαῖο τῆς καθολικῆς κατοίκησης τῆς γῆς τεκμαίρεται ἀπὸ τὴ "φιλοζωία" καὶ γενικότερα ἀπὸ τὸν πλοῦτο τῶν δυνάμεων τῆς φύσης, ἡ ὁποία ἔτσι παρουσιάζεται αὐτόνομη καὶ αὐτάρκης στὶς δραστηριότητές της (χάρη, βέβαια, στὸ θεῖο πνεῦμα ποὺ τὴ διοικεῖ) (*Μετέωρα* I, 1, 262-269 / ed. R. TODD, *op. cit.*, p. 11: «Ὅτι δὲ εἶναι δεῖ καὶ περιοίκους καὶ ἀντίποδας καὶ ἀντοίκους, φυσιολογία διδάσκει. [πβ. Νικηφόρου Βλεμμύδου, *op. cit.* XXVI, 18-20 / PG 142: 1277A4: «Ταῦτα φυσιολογίας τὰ ἐξευρήματα. Πρὸς δ' ἀλήθειαν οὐκ εἰσὶ περίοικοι, οὔτ' ἄντοικοι, οὔτ' ἀντίποδες»] ... Τὰ ...ἐπ' ἴσης εὔκρατα κλίματα τῆς γῆς καὶ οἰκεῖσθαι ἐπ' ἴσης ἀναγκαῖον· φιλόζωος γὰρ ἡ φύσις καί, ὅπου δυνατόν, τῆς γῆς πάντα ἐμπεπλῆσθαι καὶ λογικῶν καὶ ἀλόγων ζῴων λόγος αἱρεῖ»· πβ. *op. cit.* I, 1, 100 / ed. R. TODD, *op. cit.*, p. 5: «...αὕτη [sc. ἡ συνεκτικὴ δύναμη τοῦ κόσμου] δ' ὑπερβαλλούσῃ δυνάμει χρωμένη συντηρεῖ ἑαυτήν»).

Ὅσον ἀφορᾶ τὴν τυπικὴ ἐγκυρότητα τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Βλεμμύδη, τὰ ὅρια μεταξὺ ἀφθονίας καὶ σπατάλης εἶναι δυσδιάκριτα. Ἂν ἀλλάξουμε τὴ μεῖζονα προκείμενη τοῦ παραπάνω συλλογισμοῦ, θὰ ὁδηγηθοῦμε στὸ ἀντίθετο συμπέρασμα: ἀπὸ τὸν τεράστιο (σὲ σχέση μὲ τὴ γῆ ὡς κατοικία τοῦ ἀνθρώπου) ὄγκο τοῦ κόσμου καὶ τὸ τεράστιο (σὲ σχέση μὲ τὴν κατοικήσιμη ζώνη) τῆς ἐπιφανείας τῆς γῆς θὰ μποροῦσε νὰ συναγάγει κανεὶς τὴ ματαιότητα τοῦ τεραστίου μεγέθους τοῦ κόσμου καὶ τῆς γῆς καὶ νὰ κάνει λόγο γιὰ ἀσυμμετρία μέσων καὶ σκοπῶν, κατ' ἐπέκταση δὲ γιὰ ἔλλειψη σοφίας στὸ ἔργο τῆς δημιουργίας. Ἡ μόνη ἀπάντηση ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ λάβει κανεὶς σὲ μιὰ τέτοια ἔνσταση εἶναι τὸ ἀνεξιχνίαστο τῶν βουλῶν τοῦ Ὑψίστου.

Ἐκτὸς ἀπ' αὐτοὺς τοὺς λόγους ἕνας χριστιανὸς εἶχε ἕναν ἀκόμα γιὰ νὰ ἀρνεῖται τὴν ὕπαρξη ἀνθρώπων ποὺ κατοικοῦν σὲ ἄλλες ζῶνες τῆς γῆς, τὸν ὁποῖο ἐκθέτει μὲ σαφήνεια ὁ Προκόπιος Γαζαῖος, καὶ ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ ἴδιος ποὺ κάνει π.χ. σήμερα πολλοὺς χριστιανοὺς νὰ διάκεινται ἐκ προοιμίου ἀρνητικὰ ἀπέναντι στὸ ἐνδεχόμενο ὕπαρξης ἔλλογων ὑφωγήνων ὄντων: «Ἀντοικουμένην δὲ ὑπὸ τῆς γῆς οὐδεμίαν εἶναι πιστεύομεν. Ἡ γὰρ ἂν κἀκεῖ Χριστὸς ἐπεδήμησε καὶ τὰ λοιπὰ τὰ παρ' ἡμῖν ἀπήντηκεν ἢ παραπλήσια, καὶ Ἀδὰμ καὶ ὅρις καί, εἰ τύχοι, κατακλυσμός» (PG 87: 69B). Πβ. Πράξ. 17, 26-27: «...ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ... ἐποίησέ τε ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς...»· ἡ ἄποψη ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ποὺ κατοικοῦν πάνω στὴ γῆ προέρχονται «ἐξ ἑνὸς αἵματος» εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴ θύραθεν θεωρία (βλ. *Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά* 9,3-5· ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 92 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 41, 23-25) ὅτι τὸ καθένα ἀπὸ τὰ τέσσερα «γένη ἀνθρώπων» εἶναι ἀδύνατο νὰ μεταβεῖ στὶς ζῶνες τῶν ἄλλων. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο (ἀλλὰ καὶ ἐπικαλούμενος τὸν εἰκοτολογικό της χαρακτῆρα) ἀπέρριπτε τὴν πίστη στὴν ὕπαρξη ἀνθρώπων ἀντιπόδων πρὸς ἐμᾶς ὁ Αὐγουστῖνος (*De civitate Dei* XVI, 9, 1-19· ed. B. DOMBART & A. KALB, *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri XI-XXII*, "CCSL", tomus XLVIII: *Aurelii Augustini Opera*, Pars XIV, 2, Turnholti, 1955, pp. 510-511: «...nulla ratione credendum est»· πβ. V.I.J. FLINT, «Monsters and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment», *Viator*, 15, 1984, pp. 73-74), ἐνῶ ἀρνητικοὶ ἦσαν, μεταξὺ ἄλλων, οἱ ἑξῆς χριστιανοὶ συγγραφεῖς: ὁ Λακτάντιος (*Divinae institutiones* I, 24 καὶ *Institutionum epitome* 34· ed. S. BRANDT, *L. Caeli Firmiani Lactantii Opera*, tomus I, Pragae, 1890, pp. 254-255 καὶ 709-710: «De antipodis ... sine risu nec audiri nec dici potest»), τοῦ ὁποίου ἡ ἐπιχειρηματολογία εἶναι ἴδια μὲ τοῦ Λουκρητίου (*De rerum natura* I, 1052 κ.ἑξ.)· ὁ Ἰσίδωρος Σεβίλλης, ποὺ ἐξαρτᾶται ἄμεσα ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο (*Etymologiae* IX, 2, 113 καὶ XIV, 5, 17· ed. W.M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, Oxonii, 1911: «...fabulose...»)· ὁ Beda Venerabilis (*De temporum ratione XXXIV*· ed. C.W. JONES, *Bedae Venerabilis Opera* ["CCSL", tomus 123B], Turnholti, 1977, p. 390)· ὁ πάπας Ζαχαρίας Α΄ («...perversa... et iniqua doctrina...»· βλ. V.I.J. FLINT, *art. cit.*, p. 65).

ροῦσε νὰ ὑπηρετήσει τὸν στόχο τῆς ἀνατροπῆς τῆς πλωτινικῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ – πρᾶγμα ποὺ τὸν ἐνδιέφερε περισσότερο – τῆς συναφοῦς περὶ "ψυχῆς τοῦ κόσμου", ἐφόσον παρεῖχε τὴ δυνατότητα συγκρότησης μιᾶς καθαρὰ φυσικῆς ἑρμηνείας τῆς κίνησης τοῦ οὐρανοῦ. Προτοῦ δοῦμε τοὺς ἱστορικοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Παλαμᾶς στράφηκε ἐναντίον τοῦ Πλωτίνου, θὰ ἐξετάσουμε ἐν συντομίᾳ ἀκριβῶς αὐτό: τὴν πολεμικὴ τακτική του.

2.3. Ἡ τακτικὴ τῆς ἀντιπλωτινικῆς πολεμικῆς τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ: μηχανιστικὲς θέσεις στὴν ὑπηρεσία μιᾶς ἰδεαλιστικῆς κοσμολογίας.

Ὅπως εἶναι φανερὸ ἀπὸ τὰ παραπάνω, ὁ Παλαμᾶς, στηριζόμενος στὸν Νικηφόρο Βλεμμύδη, διαμόρφωσε μιὰ κοσμολογία ἐναλλακτικὴ πρὸς τὴν πλωτινική, ἡ ὁποία δὲν προϋπέθετε τὴν ἀπαράδεκτη γιὰ τὸν χριστιανισμὸ θεωρία περὶ "ψυχῆς τοῦ κόσμου" – μιὰ κοσμολογία στὴν ὁποία ἡ κίνηση τοῦ οὐρανοῦ μποροῦσε νὰ ἐξηγηθεῖ μὲ τρόπο καθαρὰ φυσικό. Τοῦτο σημαί-

---

Μὴ χριστιανοὶ στοχαστὲς ποὺ δὲν δέχονταν τὴν ὕπαρξη ἀντιπόδων ἦσαν ὁ Λουκρήτιος *(loc. cit.)* καί, μὲ ἀρκετὰ εἰρωνικὸ τρόπο, ὁ σφόδρα ἀντιστωικὸς Πλούταρχος *(Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης*, 924A4-8), ἐνῶ ὁ Γεμῖνος *(Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα* XVI, 20· ed. G. AUJAC, *Géminos, Introduction aux phénomènes. Texte établi et traduit* [«Les Belles Lettres»], Paris, 1975, pp. 79-80) ἐκτιμοῦσε πὼς τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχουν καὶ ἄλλες ζῶνες τῆς γῆς κατοικήσιμες δὲν σημαίνει ὅτι ὁπωσδήποτε κατοικοῦνται. Πβ. τὸ σχόλιο τοῦ Ὀλυμπιοδώρου *(Εἰς τὰ Μετεωρολογικὰ Ἀριστοτέλους σχόλια*· ed. W. STÜVE, *Olympiodori, In Meteora* [CAG, XII, 2], Berolini, 1900, p. 184, 14-18) γιὰ τὴν ἀντεύκρατη ζώνη (κατ' ἐξάρτηση, πιθανότατα, ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο Ἀφροδισιέα, *Εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Μετεωρολογικὰ*· ed. M. HAYDUCK, *Alexandri Aphodisiensis, In Meteora* [*CAG*, III, 2], Berolini, 1899, pp. 101, 22-102, 15): «Ἀλλ' αὕτη λόγῳ μόνον οἰκεῖται διὰ τὸ ὑπαγορεύειν τὸν λόγον εὔκρατον εἶναι ὥσπερ καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς ζώνην. Οὐκ ἀκριβῶς δ' ἴσμεν τίνες οἰκοῦσιν ἐκεῖσε διὰ τὸ μὴ δύνασθαι μήτε ἡμᾶς ἐκεῖσε πορεύεσθαι μήτ' ἐκείνους πρὸς ἡμᾶς...».

Στὸ Βυζάντιο, πρὶν τοὺς Βλεμμύδη καὶ Παλαμᾶ τοὺς ἀντίποδες τοὺς εἶχε κατατάξει στὶς ἀνόητες θύραθεν ἀντιλήψεις ὁ Φώτιος: «Ἐκ τῶν "ὁρατῶν" καὶ τῶν νοητῶν, φησίν, ἃ ἔκτισεν ὁ Θεός, ἠδύνατο "τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ θειότητα" κατιδεῖν καὶ ἐπιγνῶναι, ἀλλ' οὐκ ἠβουλήθησαν. Διὸ καὶ ἑαυτοὺς "ἀναπολογήτους" κατέστησαν. Ποῖον γὰρ ἦν εὐκολώτερον, κύκλους καὶ ζῴδια εἰδωλοποιῆσαι ἐν οὐρανῷ καὶ ἀτράκτους καὶ νήματα καὶ εἱμαρμένην καὶ λοξὸν καὶ τέμνοντα καὶ πόλους καὶ ἀντίποδας καὶ ἀντώμους καὶ μακρὰν φλυαρίαν, ἢ τὸ γνῶναι ὅτι ἔστι ταύτης τῆς ὁρωμένης καὶ ὑπερφυοῦς καλλονῆς δημιουργὸς καὶ κηδεμὼν καὶ πηδαλιοῦχος;» *(Fragmenta in Epistulam ad Romanos in catenis*· ed. K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1963, p. 479, 30-38). Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Φώτιος τὰ ἔγραψε αὐτὰ σχολιάζοντας τὸ παύλειο: «ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν», ποὺ μνημονεύει καὶ ὁ Παλαμᾶς *(Κεφάλαια* 3, 34-35· ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 86 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 39, 8-9), θεωρῶντας μάλιστα τὰ πράγματα τῶν ὁποίων τὴν ὕπαρξη θέτουν οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς «εἴδωλα», ἀκριβῶς ὅπως καὶ ὁ Παλαμᾶς *(Κεφάλαια* 3, 41-44· ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 86 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 39, 16-20), καθιστᾶ ἰδιαίτερα πιθανὸ τὸ ἐνδεχόμενο τὸ κείμενο τοῦ Φωτίου νὰ ἐνίσχυσε τὸν Παλαμᾶ πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ σχολιασμοῦ καὶ τοῦ ζητήματος τῶν κατοικουμένων ζωνῶν τῆς γῆς, ζήτημα τὸ ὁποῖο εἶχε ἐρεῖ καὶ στὸν Βλεμμύδη.

νει ἐξ ἀπόψεως τακτικῆς πὼς ὁ Παλαμᾶς, ὄντας ἰδεαλιστὴς (μὲ τὴ μεταφυσικὴ σημασία τοῦ ὅρου) ὁ ἴδιος (ἐφόσον ὡς ἀρχὴ τοῦ κόσμου δὲν δέχεται τὴν ὕλη ἢ τὸ σῶμα ἀλλὰ τὸν ἀπολύτως ἄϋλο καὶ ἀπείρως διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν κτίση Θεό), χρησιμοποίησε μιὰ γραμμὴ ἐπιχειρηματολογίας μηχανιστικὴ (μὲ βάση ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον – ἂν ὄχι ἀποκλειστικά – στωικὲς θέσεις), γιὰ νὰ πολεμήσει μιὰ κοσμολογία ἐπίσης ἰδεαλιστική, ἀλλὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ δική του. Ὁ Πλωτῖνος, μολονότι θεωροῦσε τὰ διάφορα φυσικὰ σώματα προικισμένα μὲ ἐνδογενεῖς δυνάμεις ὑπεύθυνες γιὰ τὴ συμπεριφορά τους μέσα στὸ κοσμικὸ ὅλο, εἰδικὰ τὴν περιφορὰ τοῦ οὐρανοῦ δὲν τὴ θεωροῦσε ἀποτέλεσμα μόνο φυσικῶν, μηχανικῶν διεργασιῶν· τὴν ἔβλεπε ὡς «θεοφάνεια»[47]. Ὅμως ὁ δικός του "Θεὸς" διέφερε ἀπὸ ἐκεῖνον τοῦ Παλαμᾶ· ἔτσι ὁ δεύτερος προσπάθησε νὰ παρουσιάσει ἕναν οὐρανὸ καὶ γενικότερα ἕναν φυσικὸ κόσμο τοῦ ὁποίου ἡ κίνηση νὰ μὴν ὀφείλεται σὲ κάποια «κοσμικὴν ψυχήν», ἀλλ' ἀποκλειστικὰ στὶς φυσικὲς τάσεις ἢ δυνάμεις τῶν στοιχείων καὶ τῶν σωμάτων ποὺ τὸν ἀποτελοῦν. Ὅσο κι ἄν, ὡς χριστιανός, εἰσάγει καὶ αὐτὸς μιὰ νοητὴ "ἀρχικὴ ὑπόσταση", τὸν *Deus unus,* τὸν Θεό του τὸν θεωροῦσε μόνο δημιουργὸ καὶ συντηρητὴ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὄχι συνιστῶσα τῆς κίνησής του, χωρίζοντας, θὰ λέγαμε, ριζικὰ τὴ *res extensa* ἀπὸ τὴ *res divina* ἀκριβῶς γιὰ νὰ καταδείξει περιττὴ τὴν καταφυγὴ σὲ ἄλλες – πνευματικὲς μὲν ἀλλὰ μὴ χριστιανικές – ἐξηγητικὲς ἀρχὲς τῶν (κανονικῶν) οὐρανίων κινήσεων, ἀρχὲς ταιριαστὲς μέσα στὸ πλαίσιο ἑνὸς πνευματοκρατικοῦ μονισμοῦ, ὅπως οἱ διάφορες παραλλαγὲς τοῦ νεοπλατωνισμοῦ. Προκειμένου νὰ ἀποφύγει τὴν παραδοχὴ τέτοιων ἀρχῶν, προτίμησε νὰ περιορίσει τὸ πνεῦμα στὴ σφαῖρα τοῦ Θείου καὶ νὰ θεωρήσει τὸν κόσμο μετὰ τὴ δημιουργία του φυσικῶς αὐτάρκη καὶ αὐτοκίνητο. Δεδομένου ὅτι ὁ μηχανικισμὸς συνδέθηκε μὲ τὸν ὑλισμὸ ἀρκετὰ ἀργότερα, κατὰ τοὺς Νέους Χρόνους, ἡ τακτικὴ τοῦ Παλαμᾶ δὲν περιέκλειε κινδύνους γιὰ τὴν ἰδεαλιστικὴ πλευρὰ τῆς κοσμολογίας του.

2.4. Τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο τῆς ἀντιπλωτινικῆς πολεμικῆς τοῦ Παλαμᾶ.

Ποιούς λόγους, ὅμως, εἶχε ὁ Παλαμᾶς, ἕνας χριστιανὸς συγγραφέας τοῦ 14ου αἰῶνα, νὰ στραφεῖ ἐναντίον τοῦ Πλωτίνου, ἑνὸς θύραθεν φιλοσόφου τοῦ 3ου αἰῶνα; Ὅπως μπορεῖ νὰ συμπεράνει κανεὶς ἀπὸ τὴ θεματολογία τῆς ἐργογραφίας τῆς ἐποχῆς του ἐν γένει καὶ ἀπὸ διαφωτιστικὰ σημεῖα συγκεκριμένων ἔργων, π.χ. ἀπὸ τὸν πρόλογο τῆς *Ἑρμηνείας* τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ στὸ *Περὶ ἐνυπνίων* τοῦ Συνεσίου[48], κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 14ου αἰῶνα εἶχε ἀναπτυχθεῖ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ νεοπλατωνικοὺς στοχα-

---

47. Π. Καλλιγας, *op. cit.*, σ. 211. Τὸ ἴδιο ἴσχυε καὶ γιὰ ἄλλους Νεοπλατωνικούς· βλ. S. Sambursky, *The Physical World in Late Antiquity*, London, 1962 (² 1987), pp. 131-132.

48. PG 149: 521A-524A.

στὲς ὅπως ὁ Πλωτῖνος, ὁ Πρόκλος, ὁ Συριανὸς καὶ ὁ Συνέσιος, καὶ κυρίως γιὰ τὴ νεοπλατωνικὴ προσέγγιση τῆς ἀστρονομίας[49]. Ὁ Παλαμᾶς διέβλεψε (ὀρθά, ἴσως, ἂν σκεφθοῦμε τὴν ἐμφάνιση τοῦ Πλήθωνα μισὸν αἰῶνα ἀργότερα) στὸ ἐνδιαφέρον αὐτὸ κίνδυνο ἀποπλάνησης τῶν πιστῶν ἀπὸ πράγματα γοητευτικά, ὅπως ἡ φιλοσοφικὴ (ψευδο-)σοφία καὶ ἡ "ἀρχαία σοφία" τῶν διαφόρων λαῶν τῆς Ἐγγὺς Ἀνατολῆς, καὶ κατ' ἐπέκταση κίνδυνο ὄχι μικρό: κίνδυνο παραγκωνισμοῦ τῆς ἴδιας τῆς χριστιανικῆς πίστης[50]. Ὁ ἴδιος, μολονότι εἶχε διαβάσει καὶ χρησιμοποιήσει ἀρκετὰ φιλοσοφία (ὡς καὶ τὸ *corpus* τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ[51] καὶ τὸ ὑπόμνημα στὸ Γ τοῦ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Σιμπλικίου ἢ Πρισκιανοῦ Λυδοῦ[52]), ἦταν ὀπαδὸς τῆς πιὸ σκληρῆς ἀντιφιλοσοφικῆς στάσης ὁρισμένων ἀπὸ τοὺς πρώτους Ἀπολογητές, ὅπως ὁ Τερτυλλιανός[53], καὶ χριστιανῶν διανοητῶν τῶν τελῶν τοῦ ἀρχαίου κόσμου ὅπως ὁ μαθητὴς τοῦ Αἰνεία Γαζαίου Ζαχαρίας Μυτιλήνης[54], ποὺ κινήθηκαν στὴν ἴδια γραμμή. Ἐπικαλούμενος τὸ Ψαλμικό: «πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια»[55] καὶ τὸν καινοδιαθηκικὸ χαρακτηρισμὸ τῆς ἀνθρώπινης σοφίας ὡς «δαιμονιώδους»[56], ὁ Παλαμᾶς δὲν δίστασε νὰ συμπεράνει ὅτι ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πλωτῖνος ἦσαν δαιμονισμένοι[57]. Γιὰ τὸν

---

49. Βλ. π.χ. R.E. SINKEWICZ, «Christian Theology...», pp. 340-346.

50. Στὴν *Νόμων συγγραφὴν* (II, 26· ed. C. ALEXANDRE, *Une cité idéale au XVe siècle: L'utopie néo-païenne d'un Byzantin. Pléthon, Traité des Lois* [κείμενο, μετάφραση], Paris [1η μερικὴ ἀνατύπωση, 1966· 2η μερικὴ ἀνατύπωση, 1982], pp. 80, 17-82, 12) ὁ Πλήθων θὰ δεχθεῖ, μεταξὺ ἄλλων νεοπλατωνικῶν διδασκαλιῶν, καὶ αὐτὴν περὶ ψυχῆς τοῦ οὐρανοῦ, τὴν ὁποία εἶχε πολεμήσει ὁ Παλαμᾶς στὰ *Κεφάλαιά* του.

51. Βλ. σημ. 8.

52. Βλ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Βιβλιοκρισία τοῦ: Δ.Ν. ΜΟΣΧΟΣ, *Πλατωνισμὸς ἢ χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ (1293-1361)* (μὲ γερμανικὴ περίληψη) (ἐπεξεργασμένη μορφὴ διδακτορικῆς διατριβῆς), Ἀθήνα, 1998, δημοσιευμένη στὰ *Βυζαντιακά*, 19, 1999, σ. 417, σημ. 41.

53. *Apologeticus* 22-23 (PL 1: 404B-406A): «Sciunt daemones philosophi, Socrate ipso ad daemonii arbitrium expectante. Quidni, cum et ipsi daemonium adhaesisse a pueritia dicatur, dehortatorium plane a bono»· Ἰουστίνου, *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον* 79, 4 καὶ 83,3 (PG 6: 664A καὶ 673A). Πβ. Θεοδωρήτου Κύρου, Ἐπιστ. 146 (PG 83: 1400B-C)· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας* I, 24 (ed. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Band III, Berlin - New York, 1975, pp. 114, 1-115, 23).

54. Πβ. τὴν ἑξῆς ἐπιθετικὴ στάση ἔναντι τῆς θύραθεν σοφίας σὲ ἕνα ἔργο κοσμολογικῆς θεματικῆς: «...ὅσοι τῶν ὑμετέρων πέρι γεγράφασι θεῶν, μᾶλλον δὲ πονηρῶν δαιμόνων... Ἡ γὰρ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινός ἐστιν ἀξία καὶ [an εἰ μὴ scribendum? Cf. notam 63 in PG 85: 1092D 16-19] οὐδενός...» (Ἀμμώνιος, 157-158 καὶ 699-700 / ed. M.E. COLONNA, *Zacaria Scolastico...*, pp. 100 καὶ 118 = PG 85: 1037A καὶ 1092B).

55. Ψαλμ. 95, 5.

56. Ἰακ. 3, 13-15.

57. *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* I, 1, 18 (ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Α'...*, σσ. 381, 17-18 καὶ 23-24). Πβ. *op. cit.*, I, 1, 9· 1, 15· 1, 19· II, 1, 19 (371, 19-20· 378, 16-26· 383, 14-15· 482, 13-15· 20-24). Βλ. καὶ *Κεφάλαια*

πρῶτο, τοῦ ἀρκοῦσε ἡ πασίγνωστη ἱστορία τοῦ "σωκρατικοῦ δαιμονίου". Γιὰ τὸν δεύτερο εἶχε τὴν ὁμολογία τοῦ ἴδιου τοῦ Πλωτίνου ὅτι βιαζόταν νὰ πεθάνει γιὰ νὰ εἰσέλθει στὴν «δαιμονίαν ὁμήγυριν»[58], καθὼς καὶ τὴ συναφῆ μαρτυρία τοῦ Πορφύριου ὅτι, τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ δάσκαλός του πέθαινε, ἕνα φίδι, τὸ ὁποῖο συμβόλιζε τὸν θεὸ-δαίμονα ποὺ εἶχε μέσα του, σύρθηκε κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιθανάτια κλίνη του[59]. Ὅλα αὐτὰ σχετίζονται ἄμεσα μὲ τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς «διανοίας» ποὺ συνέλαβε τὴ διδασκαλία περὶ ψυχῆς τοῦ κόσμου (δηλαδὴ τῆς «διανοίας» τοῦ Πλωτίνου[60]) ὡς «κακοδαίμονος»[61], δηλαδὴ ὡς διανοίας κατεχόμενης ἀπὸ ἕναν κακὸ δαίμονα, ὁ ὁποῖος τὴν ἔκανε νὰ σκέφτεται παράλογα. Ἑρμηνεύοντας στὶς *Τριάδες*[62] τὸ παύλειο: «ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία» (Ρωμ. 1, 21), τὸ ὁποῖο παραθέτει στὴν ἴδια συνάφεια καὶ στὰ *Κεφάλαια*[63], ὑποστηρίζει ὅτι ἡ «καρδία» (sc. ὁ νοῦς) τῶν θύραθεν «σοφῶν» «ἐσκοτίσθη» «ὑπὸ τῶν κακομηχάνως μυούντων πονηρῶν δαιμόνων»[64], μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παράγει θεωρίες ἀνόητες, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ αὐτὴν περὶ ὑπάρξεως «τῆς τοῦ κόσμου παντὸς ψυχῆς». Γι' αὐτὸ καὶ[65] θὰ ἀμφισβητήσει τὴ νομιμότητα τοῦ χαρακτηρισμοῦ τῆς θύραθεν σοφίας ὡς σοφίας ἀνθρώπινης, ἔστω, ἐφόσον συνίσταται σὲ διδασκαλίες «ἀνακολούθους», ἐνῶ ἀλλοῦ[66] θὰ πεῖ ὅτι ἡ «σοφία» αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων εἶναι τόσο κατώτερη ἀπὸ τὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια ὅσο ἡ ἀλογία τῶν ζώων ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη σοφία[67].

Στὸ πλαίσιο αὐτὸ μπορεῖ νὰ γίνει δεκτὴ καὶ ἡ ἐκτίμηση[68] ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Παλαμᾶ στὴ διδασκαλία περὶ "ψυχῆς τοῦ κόσμου" στρεφόταν εἰδικὰ

---

28 *in toto* (ed. R.E. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas...*, p. 112 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Ε΄...*, σ. 50, 20-29). Πβ. J.A. DEMETRACOPULOS, *Is Gregory Palamas...*, pp. 45-46, σημ. 19.

58. *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 23, 29-30.

59. *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου* 2, 23-29 (πβ. J.A. DEMETRACOPOULOS, *op. cit.*, pp. 22-23).

60. Φυσικά, τὴ διδασκαλία αὐτὴ δὲν τὴν ἐπινόησε ὁ Πλωτῖνος ἢ ὁ Πρόκλος· ἡ διδασκαλία αὐτὴ ὑπῆρχε ἤδη στὴν ἀρχαία Ἀκαδημία, στὸν μεσοπλατωνισμὸ καὶ στὸν στωικισμό.

61. 3, 46 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 86 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 39, 21-22). Πβ. J.A. DEMETRACOPOULOS, *op. cit.*, pp. 23-24.

62. *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων*, loc. cit. (ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Λ΄ ...*, σ. 381, 30-31.

63. 3, 34 (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 86 = ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Ε΄ ...*, σ. 39, 8-9.

64. *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων*, I, 1, 18 (ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Λ΄ ...*, σ. 381, 16-17).

65. *Ibid.* (ed. Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *op. cit.*, σ. 382, 5-10).

66. *Κεφάλαια* 25 *in toto* (ed. R.E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 108 = ed. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Ε΄ ...*, σ. 48, 23-49, 10).

67. Πβ. *Ὁμιλία* ΝΓ΄, 38 (ed. Σ.Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι ΚΒ΄*, Ἀθήνα, 1861, σ. 178).

68. R.E. SINKEWICZ, «Christian Theology...», pp. 342-346.

ἐναντίον τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ καὶ τοῦ πνευματικοῦ του κύκλου – ἀφοῦ, ὅμως, ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ καθαρθεῖ ἀπὸ μιὰ προβληματικὴ πτυχή της. Ὅπως ἔχω ἐπιχειρήσει νὰ δείξω ἀλλοῦ[69], ἡ παραδοσιακὴ προσγραφὴ τῆς θύραθεν διδασκαλίας περὶ "ψυχῆς τοῦ κόσμου" στὸν (χριστιανό, ἂς μὴν ξεχνοῦμε) Νικηφόρο Γρηγορᾶ εἶναι ἄκρως ἐπισφαλής. Τὸ μόνο ἔργο του στὸ ὁποῖο ἡ διδασκαλία αὐτὴ καταγράφεται σαφῶς εἶναι ἡ *Ἑρμηνεία εἰς τὸν Συνεσίου «Περὶ ἐνυπνίων» λόγον*[70]· ὅμως, ἕνα μοιραῖο ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις σφάλμα τῆς ὡς τώρα ἔρευνας ἦταν ἡ χρήση τοῦ ἔργου αὐτοῦ ὡς πηγῆς τῶν φιλοσοφικῶν ἀπόψεων τοῦ ἴδιου τοῦ Γρηγορᾶ[71], κατὰ κραυγαλέα παραθεώρηση τῆς ρητῆς διαβεβαίωσης τοῦ ἴδιου ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν εἶναι παρὰ ἑρμηνεία ἀπόψεων ἄλλου στοχαστῆ, τὶς ὁποῖες, στὸν βαθμὸ ποὺ δὲν συνάδουν πρὸς τὸν χριστιανισμό (π.χ. κατὰ τὸ ὅτι ὑποθέτουν μιὰ "ψυχὴ τοῦ κόσμου", διδασκαλία καθαρὰ «ἑλληνική», ὅπως σημειώνει ξεκάθαρα ὁ ἴδιος[72]), προφανῶς δὲν ἀσπάζεται[73]. Κατὰ συνέπεια, ἡ θεώρηση τῆς ἀντιπλωτινικῆς κρι-

---

69. *Νικολάου Καβάσιλα, «Κατὰ Πύρρωνος»...*, σσ. 215-218 (σημ. 300)· 223 (σημ. 334)· βλ. καὶ τὴ βιβλιοκρισία στὰ *Βυζαντιακά*, 19, 1999, σ. 411.

70. PG 149: 534B-535A.

71. Βλ. π.χ. H.-V. BEYER, *Nikephoros Gregoras, Antirrhetica I. Einleitung, Textausgabe Übersetzung und Anmerkunge*, Wien («Wiener byzantinistische Studien», XII), Wien, 1976, pp. 27-28· Δ.Ν. ΜΟΣΧΟΣ, *Πλατωνισμὸς ἢ χριστιανισμός;...*, σ. 165.

72. 534B6-7: «Ἕλλην καὶ οὗτος τῇ δόξῃ ὤν, τὰ αὐτὰ ἐκείνοις διέξεισι καί φησιν εἶναι τὸν κόσμον ἔμψυχον...».

73. Προκειμένου, λέει, νὰ μπορέσει κανεὶς νὰ κατανοήσει τὸ δύσκολο ἔργο τοῦ Συνεσίου, πρέπει νὰ «μετασχηματίζεται» (ἐξωτερικὰ μόνο, βέβαια) «πρὸς παντοίας δόξας καὶ τὰ πλεῖστα τῆς ἡμετέρας [sc. τῆς χριστιανικῆς «δόξης»] στεροφύλους»· PG 149: 527B6-8). Καὶ λίγο μετὰ περιγράφει τὸ ἔργο του ὡς ἑρμηνευτοῦ τοῦ Συνεσίου ὡς ἑξῆς: «...ἀλλόφυλον δόξαν διαλευκαίνοντες... λήσομεν πάντως ἀνέγκλητοι μείναντες» (PG 149: 528A15-B1). Ὁ R.E. SINKEWICZ («Christian Theology...», pp. 342-343) ἐπιχειρεῖ νὰ δείξει πὼς ὁ Γρηγορᾶς πίστευε στὴν ὕπαρξη "ψυχῆς τοῦ κόσμου" ἐπικαλούμενος τὴν *Ῥωμαϊκὴν ἱστορίαν* IV, 8 (ed. L. SCHOPEN, *Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ, Ῥωμαϊκὴ ἱστορία...*, Pars XVIII, Vol. I, pp. 108, 8-109, 7), ὅπου ὁ Γρηγορᾶς θεωρεῖ τὴ σχεδὸν ὁλικὴ ἔκλειψη σελήνης τῆς 25ης Μαΐου 1267 σημάδι «τῶν μεγίστων καὶ παλαμναιοτάτων συμφορῶν τῶν Ῥωμαίων, ἃς ὑπὸ τῶν Τούρκων ὑφίστασθαι ἔμελλον», καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ δικαιώσει θεωρητικὰ αὐτὴ τὴν πεποίθησή του ἐπικαλούμενος τὴν ἰδέα ὅτι: «ἕν... ὁ κόσμος σῶμα συμφυὲς ἐκ μερῶν καὶ μελῶν, ὡς ὁ ἄνθρωπος φάναι, συγκείμενος». Ὅμως, ἐνῶ αὐτὴ ἡ "κοσμικὴ συμπάθεια" στὸν πλατωνισμὸ καὶ στὸν στωικισμὸ ἀποδίδεται ρητὰ στὴν ὕπαρξη "ψυχῆς τοῦ κόσμου", ὁ Γρηγορᾶς δὲν δίνει μιὰ τέτοια ἐξήγηση. Τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν δίνει καμμία, μᾶς δίνει ἴσως τὸ δικαίωμα νὰ θεωρήσουμε τὴν πίστη του σὲ αὐτὴ τὴ "συμπάθεια" ὀντολογικὰ ἐκκρεμῆ, ἀλλὰ ὄχι καὶ τὸ δικαίωμα νὰ τοῦ ἀποδώσουμε ἐμεῖς μιὰ ἐξήγηση ποὺ ὁ ἴδιος στὴν *Ἑρμηνείαν* του χαρακτήριζε ἀποποιητικὰ «ἑλληνικὴν δόξαν». Ἂς θυμηθοῦμε, ἄλλωστε, ὅτι τὴ "συμπάθεια" αὐτὴ τὴ δέχονταν καὶ χριστιανοὶ στοχαστὲς ποὺ βρίσκονται ὑπεράνω κάθε ὑποψίας τέτοιου "ἑλληνισμοῦ". Γιὰ παράδειγμα, στὸ *Κατὰ Ἀρειανῶν Β΄* 28 τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας ἀπαντᾶται ἡ ἑξῆς ἔντονα στωικὴ (καὶ φραστικὰ συγγενὴς μὲ τοῦ Γρηγορᾶ, ποὺ μᾶλλον ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο ἄντλησε ἐν προκειμένῳ) θέση: «...ὅλως οὐδὲ ἓν μόνον, ἀλλ' ἕκαστον τῶν γενομένων, ὥσπερ ἀλλήλων ὄντα μέλη, ἓν καθάπερ σῶμα, τὸν κόσμον ἀποτελοῦσιν» (PG 26: 205C). Ἐπίσης, ὁ Θωμᾶς Ἀκυινάτης (βλ. π.χ. *Summa theologiae* I, 115, 4 καὶ 6· πβ. *Epistola de occultis operibus naturae*) δέχεται ὅτι τὰ οὐράνια σώματα ἐπιδροῦν στὰ γήινα, ἀκόμα καὶ στὸν

τικῆς τοῦ Παλαμᾶ ὡς κατ' οὐσίαν στρεφόμενης ἐναντίον τοῦ Γρηγορᾶ εἶναι – μὲ βάση τὸ *πραγματικό* περιεχόμενο τῆς σκέψης τοῦ Γρηγορᾶ – ἀνέρειστη.

Ὡστόσο, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Γρηγορᾶς χρεώθηκε ἀκόμα καὶ στὶς μέρες μας μιὰ τέτοια θεωρία δὲν εἶναι τυχαῖο· ἂν ἀναλογιστοῦμε ὅτι ὁ Παλαμᾶς, μέσα στὴν πολεμικὴ ἔνταση τῆς πρώτης φάσης τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδας, δὲν δίσταση νὰ κατηγορήσει παντελῶς ἀβάσιμα τὸν Βαρλαὰμ πὼς ἐξισώνει, δῆθεν, τὴ θύραθεν θεογνωσία μὲ τὴ χριστιανικὴ ἢ πὼς εἶναι, τάχα, ὀπαδὸς τῆς πυρρώνειας «ἐφεκτικῆς»[74], δικαιούμεθα νὰ σκεφθοῦμε ἀναλογικὰ πὼς τὰ κεφάλαια 3-8 τῶν *Φυσικῶν καὶ θεολογικῶν κεφαλαίων* τὰ συνέθεσε ὡς ἔμμεση (ἂν καὶ βεβιασμένη) πολεμικὴ ἐναντίον ἀπόψεων τὶς ὁποῖες εἶχε κάθε ὄφελος νὰ πιστεύεται πὼς τὶς ὑποστηρίζουν ὅσοι ἐπέμεναν, παρὰ τὶς συμβουλές του, νὰ κατατρίβονται μὲ τὴ «μωρανθεῖσα σοφία» τοῦ κόσμου τούτου καὶ εἰδικὰ ὁ «φιλόσοφος» (καὶ συνεπῶς ὄχι γνήσιος χριστιανός, ὑποτίθεται) Γρηγορᾶς. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Γρηγορᾶς ἐνσωμάτωνε στὰ ἔργα του χωρία ἀπὸ τὶς *Ἐννεάδες* (βλ. μέρος Α΄, σσ. 183-184), μερικὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα, μάλιστα, ἐπρόκειτο νὰ ἐπικαλεστεῖ κατὰ τὴν ἀντιπαλαμικὴ πολεμική του (ἐκ παραλλήλου, ἔστω, μὲ πολλοὺς Πατέρες), δὲν ἦταν ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ὁ Παλαμᾶς θὰ συγχωροῦσε εὔκολα σὲ ἕναν συγγραφέα ποὺ ἤθελε νὰ θεωρεῖται χριστιανός. Καὶ τοῦ ἀπηύθυνε (χωρὶς νὰ τὸν κατονομάζει ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ μᾶς εἶναι δύσκολο νὰ ἀντιληφθοῦμε τὸν στόχο του, ἀκριβῶς ὅπως εἶχε κάνει λίγα χρόνια πρὶν μὲ τὸν Βαρλαὰμ στὸ *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων Α΄* καὶ *Β΄*)[75] ἕνα δριμὺ "κατηγορῶ" ἐπὶ ἑλληνισμῷ[76].

ἐγκέφαλο τοῦ ἀνθρώπου (ὅσο κι ἂν ἡ ἀνθρώπινη θέληση μπορεῖ νὰ ἀντισταθεῖ στὴν ἐπίδρασή τους), χωρὶς νὰ ἀποδίδει τὸ γεγονὸς αὐτὸ σὲ κάποια "ψυχὴ τοῦ κόσμου". Βέβαια, ὁ Ἀθανάσιος καὶ ὁ Θωμᾶς δὲν συνέδεσαν τὰ οὐράνια φαινόμενα μὲ ἱστορικὰ γεγονότα, ὅπως ἔκανε ἐν προκειμένῳ ὁ Γρηγορᾶς, ἀλλὰ μὲ φαινόμενα καθαρὰ φυσικά. Αὐτὴ ἡ διαφορά, ὅμως, δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τεκμήριο πίστης τοῦ δεύτερου σὲ μιὰ "ψυχὴ τοῦ κόσμου"· σημαίνει ἁπλῶς ὅτι ὁ Γρηγορᾶς προβληματιζόταν πιὸ ἔντονα ἀπὸ ἐκείνους γιὰ τὴν ἔκταση τῆς "κοσμικῆς συμπάθειας", τὴν ὁποία ὅμως τελικὰ ἄφησε ἀνερμήνευτη, πιστεύοντας, ἴσως, πὼς ὀφεῖλεται (ὅπως, κατ' αὐτόν, ἡ συντριπτικὴ πλειοψηφία τῶν πραγμάτων αὐτοῦ τοῦ κόσμου) σὲ «ἀπορρήτους λόγους» τῆς θείας σοφίας (ἐπ' αὐτοῦ βλ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Νικολάου Καβάσιλα..., «Κατὰ Πύρρωνος»...*, σσ. 88-108).

74. Γιὰ τὸ πρῶτο βλ. τὴ (δικαιολογημένη) διαμαρτυρία τοῦ ἴδιου τοῦ Βαρλαὰμ στὴν 3η *Ἐπιστολή* του (τὴν ὁποία ἐπιγράφει χαρακτηριστικὰ: *Ἀπολογητικὸς ἢ κατὰ σοφισμάτων*), 474-512 (ed. G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro, Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, Palermo, 1954, pp. 298-300· πβ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Νικολάου Καβάσιλα, «Κατὰ Πύρρωνος»...*, σσ. 228-229, σημ. 347), ἐνῶ γιὰ τὸ δεύτερο βλ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *op. cit.*, σσ. 64-68.

75. Πβ. R.E. SINKEWICZ, «Christian Theology...», p. 345.

76. Ἂν θεωρήσουμε σωστὴ τὴ χρονολόγηση ποὺ ἔχω προτείνει γιὰ τὰ *Κεφάλαια* (1347/48· βλ. *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, σσ. 110-115), ἕπεται ὅτι ὁ Παλαμᾶς ἄσκησε τὴν ἀντιπλωτινικὴ-ἀντιπρόκλεια πολεμική του πρὶν τὴν ἀνάμιξη τοῦ Γρηγορᾶ στὴν ἡσυχαστικὴ ἔριδα (1350/51). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ φήμη τοῦ Γρηγορᾶ ὡς «φιλοσόφου» ρέποντος πρὸς νεοπλατωνισμὸ ἦταν ἑδραιωμένη ἀπὸ καιρό.

2.5. Ὁ χαρακτήρας τῆς ἀντιπλωτινικῆς πολεμικῆς τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ: φιλοσοφία ἢ θεολογία;

Γιὰ νὰ ἐπιστρέψουμε στὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Παλαμᾶ καθ' ἑαυτήν, τὸ τελευταῖο ζήτημα ποὺ μένει νὰ ἐξετάσουμε εἶναι τὸ ἑξῆς. Ἂν ἀναλογιστοῦμε τὸν ὑποβιβασμὸ τῶν ἀνθρωπίνων γνωστικῶν δυνάμεων ἐκ μέρους τοῦ Παλαμᾶ, ποὺ εἴδαμε παραπάνω (§2.4), εὔλογο εἶναι νὰ ἀναρωτηθοῦμε πόση (ἢ μᾶλλον τί εἴδους) ἀξία μποροῦμε ἢ πρέπει νὰ ἀποδώσουμε στὰ τρία (ἀνθρώπινα, φυσικά) παλαμικὰ ἐπιχειρήματα κατὰ τῆς κοσμολογίας τοῦ Πλωτίνου, τὰ ὁποῖα εἴδαμε παραπάνω, καὶ στὸ (ἀνθρώπινο, φυσικά, καὶ μάλιστα ἐσφαλμένο, ὅπως ἔμελλε νὰ δειχθεῖ ἀπὸ τὴν κοπερνίκεια καὶ κυρίως τὴ γαλιλαιικὴ καὶ τὴ νευτώνεια φυσική) κοσμολογικὸ πρότυπο ποὺ ὑποστήριξε ἀντ' αὐτῆς ὁ Παλαμᾶς. Ἡ κοσμολογία τῶν *Φυσικῶν καὶ θεολογικῶν κεφαλαίων* ἔχει χαρακτηριστεῖ[77] «χριστιανικὴ κοσμολογία» – καὶ ὀρθῶς, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἔργου αὐτοῦ ὁ Παλαμᾶς, στηριζόμενος στὴν *Εἰσαγωγικὴν ἐπιτομὴν* τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη (βιβλίο Β΄: *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*)[78], παρουσίασε ἕνα γενικὸ κοσμοείδωλο συμ-

---

77. R.E. SINKEWICZ, «Christian Theology...», p. 336.

78. Ὅπως φαίνεται, ὁ Παλαμᾶς εἶχε διαβάσει καὶ τὸ Α΄ βιβλίο (*Ἐπιτομὴ λογικῆς*), ἢ τοὐλάχιστον τὸ κεφ. 3 (τὸ ὁποῖο φαίνεται πὼς κυκλοφοροῦσε καὶ ἀνεξάρτητο· βλ. M. VERHELST, «La tradition manuscrite de Nicéphore Blemmydes», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 8/9, 1966/67, pp. 111-118). Σὲ προηγούμενη μελέτη μου (*Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, σσ. 96-98) εἶχα ἀναφερθεῖ στὴν κατάταξη τῶν ἀνθρωπίνων γνωστικῶν δυνάμεων (*αἴσθησις, φαντασία, δόξα, διάνοια, νοῦς*) ποὺ συναντοῦμε στὴν *Ὁμιλίαν* ΝΓ΄, 36-38 (ed. Σ.Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *op. cit.*, σσ. 173-175) τοῦ Παλαμᾶ, ἀφήνοντας τὸ ζήτημα τῶν πηγῶν ἀνοικτό. Στὸ μεταξύ, ὁ ἐντοπισμὸς μίας χαρακτηριστικῆς παραλληλίας (Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, βιβλιοκρισία στὰ *Βυζαντιακά*, 19, 1999, σ. 417, σημ. 41) ἀπέδειξε ὅτι μία ἀπὸ τὶς πηγές του ἦταν τὸ ὑπόμνημα στὸ Γ΄ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Σιμπλικίου ἢ Πρισκιανοῦ Λυδοῦ (πβ. ἐπίσης τὸ 218, 40 [ed. M. HAYDUCK, *Simplicii, In De anima, CAG*, XI, Berolini, 1882] τοῦ ὑπομνήματος [«συμπλεκομένου ταῖς σωματοειδέσι γνώσεσι...»] πρὸς τὸ 175, 27-28 [«φύσει τὴν μετὰ σώματος ἔχων συμπλοκὴν καὶ ταῖς σωματοειδέσι γνώσεσι συμπεφυρμένος...»] τῆς *Ὁμιλίας*). Τώρα, φαίνεται πὼς πηγὴ τῆς κατάταξης τῶν γνωστικῶν δυνάμεων καὶ τῶν ὁρισμῶν τους ἦταν τὸ κεφ. Ι, 14-29 (PG 142: 712D-716D) τῆς *Ἐπιτομῆς λογικῆς* τοῦ Βλεμμύδη, τὸ ὁποῖο μοιάζει μὲ διδακτικὴ ἁπλοποίηση σχετικῶν χωρίων τοῦ ὑπομνήματος τοῦ Σιμπλικίου. Γιὰ παράδειγμα, γιὰ τὴν «δόξαν» στὸν Σιμπλίκιο διαβάζουμε ὅτι εἶναι δύο εἰδῶν: «ἡ κατὰ τὸ ἐπιπόλαιον καὶ δοκοῦν γνῶσις», ποὺ εἶναι ἡ γνώση τῶν «ἀλόγων ζῴων», καὶ «ἡ ἐκ τοῦ λόγου καὶ συλλογισμοῦ [γνῶσις]», ποὺ ἔχουν μόνον οἱ ἄνθρωποι, καὶ γι' αὐτὸ ἡ «δόξα» «ἐπαμφοτερίζει ... τῆς αἰτίας ἑκατέρωθι ἀμοιροῦσα» (ed. M. HAYDUCK, *op. cit.*, p. 207, 21-22)· στὸν Βλεμμύδη, τώρα, διαβάζουμε ὅτι ἡ «δόξα» «ἐπαμφοτερίζει· γίνεται γὰρ μετὰ λόγου καὶ ἄνευ λόγου», ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν «δοξάζῃ τὰ πράγματα» «ἐξ αἰτίας εὐλόγου» ἢ «χωρὶς αἰτίας», δηλαδὴ ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν τὸ περιεχόμενό της ἀποτελεῖ «συμπέρασμα ... προτάσεων» ἢ ὄχι (Ι, 15· PG 142: 712D-713A), ἐνῶ στὸν Παλαμᾶ διαβάζουμε ὅτι «δόξα ἡ μὲν ἀπὸ φανταστίας ὁρμωμένη ψῆφος ἄλογός ἐστιν, ἡ δ' ἀπὸ τῆς διανοίας οὔ· πρὸς γὰρ ἀμφότερα πέφυκεν ἡ ἕξις αὕτη» (*op. cit.* 36· ed. Σ.Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *op. cit.* σ. 174, 4-6). Ἡ ἐξάρτηση εἰδικὰ τοῦ Βλεμμύδη ἀπὸ τὸν Σιμπλίκιο δὲν εἶναι διόλου παράξενη, ἂν σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι τὸ ὑπόμνημα

βατὸ πρὸς τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία *de Deo creatore* καὶ ταυτόχρονα ἀσύμβατο ἤ, τοὐλάχιστον, ὄχι εὐνοϊκὸ πρὸς θύραθεν φιλοσοφίες ποὺ συνέδεαν παραδοσιακὰ τὴν ὀντολογία τους καὶ τὴ μεταφυσική τους μὲ τὴν κοσμολογία, ὅπως ἦταν ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλωτίνου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Παλαμᾶς ἐνδιαφερόταν νὰ ἀποδείξει τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία συμβατὴ μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ γνώση, παραδεχόμενος ἐμμέσως (καὶ μᾶλλον ὀρθά)[79] ὅτι τὰ μεγέθη αὐτὰ ἐφάπτονται.

Ὅμως, στὴν πραγματικότητα, ὁ Παλαμᾶς δὲν τὸ ἔκανε αὐτὸ προγραμματικά, ἀλλ' εὐκαιριακά, τουτέστι μόνον ἐν ὄψει τοῦ θύραθεν κινδύνου ποὺ πίστευε πὼς συνιστοῦσε (ἢ ποὺ ἤθελε νὰ κάνει τοὺς ἀναγνῶστες του νὰ πιστεύουν πὼς συνιστοῦσε) ἡ ἀναβίωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴν ἀστρονομία καὶ τὶς νεοπλατωνικὲς κοσμολογικὲς διδασκαλίες κατὰ τὴν ἐποχή του. Καὶ αὐτὸ διότι ὁ Παλαμᾶς ταλαντευόταν συχνὰ μεταξὺ θεολογίας ἀποδεικτικῆς-φιλοσοφικῆς καὶ θεολογίας φιντεϊστικῆς, καὶ δὲν ἔθετε ὅρια σαφῆ (οὔτε μεθόδου οὔτε περιεχομένου) μεταξὺ τῶν δύο[80] – σὲ ἀντίθεση, λόγου χάρη, μὲ τὸν Θωμᾶ Ἀκυινάτη, ὁ ὁποῖος, ὡς γνωστόν, διακρίνοντας προγραμματικὰ τὴ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη, μποροῦσε στὴ συνέχεια νὰ ἀσκεῖ κριτικὴ σὲ συγκεκριμένες διδασκαλίες τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ διαφόρων νεοπλατωνιζόντων Ἀράβων στοχαστῶν σὲ ἐπίπεδο καθαρὰ φιλοσοφικό. Ἐλλείψει, λοιπόν, ἑνὸς ἀνάλογου σαφοῦς μεθοδολογικοῦ πλαισίου ἀπὸ τὴ σκέψη τοῦ Παλαμᾶ, ἡ πολεμική του κατὰ τῆς κοσμολογίας τοῦ Πλωτίνου, μολονότι στὴν ἐπιφάνειά της, τουτέστιν ἀποκομμένη ἀπὸ τὸ ὅλο πλαίσιο τοῦ παλαμικοῦ στοχασμοῦ, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ φιλοσοφική, κατὰ βάθος εἶναι θεολογικὴ καὶ συγκεκριμένα ἀπολογητική, κατὰ τὸ μέτρο δὲ αὐτὸ ρητορική, καὶ συνεπῶς κατὰ τὴν οὐσία της μὴ φιλοσοφική[81]. Αὐτὸ ἐξηγεῖ τὴ σαθρότητα τῶν ἀντιπλωτινικῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Παλαμᾶ (βλ. τὴ σύντομη κριτικὴ ποὺ τοὺς ἄσκησα στὴν § 2.2). Ὁ σκοπὸς τοῦ Παλαμᾶ δὲν ἦταν φιλοσοφικός (νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ τὶς ἰδέες τοῦ Πλωτίνου καθ' ἑαυτές, δηλαδὴ σε ἐπίπεδο θεωρητικό), ἀλλὰ ρητορικός. Ἡ πολεμική του ἀπέβλεπε

τοῦ Σιμπλίκιου στὰ *Φυσικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη ἦταν μία ἀπὸ τὶς κυριότερες πηγὲς τοῦ Β΄ βιβλίου τῆς *Εἰσαγωγικῆς ἐπιτομῆς* (βλ. W. LACKNER, «Zum Lehrbuch...», p. 164· τοῦ ἴδιου, «Die erste Auflage...», pp. 355-356).

79. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν (ὠφελιμιστικοῦ πνεύματος, στὴν οὐσία) μετανεωτερικὴ θεώρηση αὐτῶν τῶν δύο μεγεθῶν ὡς "παράλληλων" ἢ "ἀσύμπτωτων" κ.λπ., ἡ ὁποία ἀποτελεῖ νεότερη ἐκδοχὴ τῆς δυτικῆς μεσαιωνικῆς θεωρίας τῆς "διπλῆς ἀλήθειας" καὶ ἐπιτρέπει – ἂν δὲν ἐνθαρρύνει, κιόλας – τὴ συνύπαρξη ἀκόμα καὶ ἀντιφατικῶν ἀπόψεων μέσα σὲ ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, μὲ τὸ σαθρὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ *p* εἶναι ἐπιστημονικὴ ἐνῶ ἡ ὄχι -*p* θρησκευτική.

80. Βλ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Νικολάου Καβάσιλα, «Κατὰ Πύρρωνος»...*, σ. 71.

81. Τοῦτο συνάδει μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ἀντιμετώπισε ὁ Παλαμᾶς καὶ ἄλλες φιλοσοφικὲς διδασκαλίες, τὶς ὁποῖες συνέδη (γιὰ θεολογικοὺς λόγους) νὰ δεῖ θετικά, π.χ. τὴ στωικὴ διδασκαλία περὶ ἐνδεικτικοῦ καὶ ὑπομνηστικοῦ σημείου· βλ. Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς....*, σσ. 73-79.

στὴν ἐπίτευξη ἑνὸς συγκεκριμένου ἱστορικοῦ ἀποτελέσματος: στὴν ἐξασθένιση τοῦ φιλοπλατωνισμοῦ τῆς ἐποχῆς του καὶ εἰδικὰ τοῦ βασικότερου ἐκπροσώπου του, τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ.

Ι.Α. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ
(Πάτρα)

---

* Μιὰ πρώιμη μορφὴ αὐτῆς τῆς μελέτης ἀνακοινώθηκε στὸ Θ΄ Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας (μὲ θέμα: «Πλατωνικὸ καὶ νεοπλατωνικὸ κοσμοείδωλο») ποὺ διοργάνωσε τὸ Διεθνὲς Κέντρο Φιλοσοφίας καὶ Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας στὴν Ὀλυμπιακὴ Ἀκαδημία (Ὀλυμπία, Αὔγουστος 1998). Εὐχαριστῶ θερμὰ τοὺς Ἰωάννη Δελλῆ καὶ Λίνο Μπενάκη γιὰ τὴν ἀνάγνωση τῆς μελέτης καὶ τὶς χρήσιμες παρατηρήσεις τους.

ΑΝΩΝΥΜΟΥ, *ΠΕΡΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ*, ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑΣ (ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΟ ΙΑΣΙΟΥ)

α) Τὸ χειρόγραφο

Στὴν Πανεπιστημιακὴ Βιβλιοθήκη "Μ. Ἐμινέσκου" τοῦ Ἰασίου ἀπόκειται χειρόγραφο* ὑπ. ἀριθμ. ΙΙΙ-118, 88 φφ., διαστάσεων 224-165 χιλ., δεμένο, ποὺ περιέχει κολοβὸ ἔργο Ἀνωνύμου *Περὶ μεταφυσικῆς*. Στὸ χφ. μαρτυρεῖται κερκυραϊκὴ προέλευση, ὅπως διαβάζουμε στὸ κτητορικὸ σημείωμα, πάνω ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ κειμένου: «κάτοχος / Νικόλαος Δόσσιος δ.φ. / ἐδωρήθη μοι παρὰ τοῦ κ(υρί)ου Γ. Μαντοῦ τοῦ διασώσαντος τὸ χειρόγρ(αφον) ἐκ τῆς βεβαίας καταστροφῆς / ἐν Κερκύρᾳ 1880». Σύμφωνα μὲ τὴ σύντομη περιγραφὴ τοῦ κώδικα στὸν κατάλογο τῆς Βιβλιοθήκης "Μ. Ἐμινέσκου", τὸ χφ. εἶναι τοῦ τέλους τοῦ 18ου αἰώνα[1], ὅμως ἡ ἐξέταση τοῦ κώδικα (καλὴ κατάσταση καὶ εἶδος τοῦ χαρτιοῦ) μᾶς πείθει ὅτι αὐτὸ εἶναι νεώτερο, πιθα-

---

* Ἡ ἐπιστήμανση καὶ ἡ μελέτη τοῦ χφ. αὐτοῦ πραγματοποιήθηκε στὰ πλαίσια τοῦ NATO Fellowship Programme. Τὶς θερμὲς εὐχαριστίες μου ἀπευθύνω στὸν διευθυντὴ τῆς Πανεπιστημιακῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Ἰασίου κ. Alexandru Calinescu, τοὺς καθηγητὲς κκ. Traian Diaconescu καὶ Gheorghe Macarie, τὸν πρώην λέκτορα ἑλληνικῆς γλώσσας στὸ πανεπιστήμιο Ἰασίου κ. Τάσο Καπλάνη ποὺ ἔκανε δεκτὴ τὴν αἴτησή μου, καθὼς καὶ τὴ νῦν λέκτορα, κα Στέλλα Καραλῆ γιὰ τὴν ἀμέριστη βοήθεια καὶ τὴν ὑποδοχή της. Εὐχαριστῶ τὸν διευθυντὴ κ. Ἰ. Μπίφη καὶ τὴν κα Καλογιάννη τῆς Διεύθυνσης Διεθνῶν Οἰκονομικῶν Ὀργανισμῶν τοῦ Ὑπουργείου Ἐθνικῆς Οἰκονομίας. Εὐχαριστίες ὀφείλω ἐπίσης στοὺς καθηγητές, τοῦ ΑΠΘ κ. Σ. Δεληβογιατζῆ, τοῦ Ἰονίου Πανεπιστημίου, τ. διευθυντὴ τοῦ ΚΕΜΝΕ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, κ. Δ. Ζ. Σοφιανὸ καὶ τὸν κ. Ἀγαμέμνονα Τσελίκα τοῦ τμήματος παλαιογράφων τοῦ Μορφωτικοῦ Ἱδρύματος τῆς Ἐθνικῆς Τραπέζης, γιὰ τὴ βοήθειά τους. Θερμὲς εὐχαριστίες ἐπίσης στὸν συνάδελφο ἐρευνητὴ τοῦ ΚΕΜΝΕ τῆς Ἀκαδημίας κ. Χαρ. Καρανάσιο.

1. Dan SIMONESCU, *Catalogul manuscriselor Bibliotecii Centrale Universitare "M. Eminescu" din Iasi*, Ἰάσιο 1951-52, σ. 331· πβ. καὶ Χ. ΚΑΡΑΝΑΣΙΟΣ, Φιλοσοφικὰ καὶ ἐπιστημονικὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα στὴν Πανεπιστημιακὴ Βιβλιοθήκη "Μ. Ἐμινέσκου" τοῦ Ἰασίου, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία* (Ἀνακοινώσεις 8ου συνεδρίου τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας, Ἀθήνα 12/13.3.1998), ἐπιμ. Κ. Βουδούρης, Ἀθήνα 2000, σσ. 132-133. Γιὰ τὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα στὸ Ἰάσιο πβ. C. CATANESCU, *Catalogu generalu alu Bibliotecei Centrale din Iasi,*

νώτατα τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου αἰώνα, ἐν πάσῃ περιπτώσει ὄχι κατὰ ἕναν αἰώνα παλαιότερο ἀπὸ τὸ κτητορικὸ σημείωμα ὅπως διατείνεται ἡ βιβλιογραφικὴ καταγραφή.

Ὁ Νικόλαος Δόσιος, φιλόλογος, ὑπῆρξε καθηγητὴς στὸ Ἰάσιο στὰ τέλη τοῦ 19ου μὲ ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰ. Ἡ *Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* γράφει γι' αὐτόν: «Ἕλληνας λόγιος, γεννηθεὶς τὸ 1856 στὰ Ἰωάννινα. Σπούδασε Φυσικὴ στὸ Ἐθνικὸ Πανεπιστήμιο, καὶ Φιλοσοφία στὸ Tübingen. Ἐργάστηκε πάνω σὲ ἑλληνικὰ χειρόγραφα σὲ βιβλιοθῆκες τοῦ ἐξωτερικοῦ. Καθηγητὴς στὰ Ἰωάννινα καὶ τὸ Γαλάτσι, καὶ δημοσιογράφος. Ἐναίσιμος διατριβή του: Beiträge zur neugriechischen Wortbildungslehre. Ἔγραψε καὶ ἄλλα μελετήματα καὶ ἄρθρα σὲ ἑλληνικὰ καὶ γερμανικὰ περιοδικὰ καὶ ἐφημερίδες»[2]. Δημοσίευσε ἐπίσης πεζογραφήματα καὶ ἐξέδωσε μία μετάφραση τῆς *Ἑκάβης* τοῦ Εὐριπίδη, φιλοτεχνημένη ἀπὸ τὸν Σεβαστὸ Κυμινήτη, τὴν ὁποία ἐσφαλμένα ἀποδίδει στὸν Λάμπρο Φωτιάδη.

Τὸ χφ. δὲν προδίδει πουθενὰ τὴν ταυτότητα τοῦ συγγραφέα του. Οὔτε γιὰ τὸν Γ. Μαντὸ (ἢ Μαντῆ ἢ Μακρῆ - τὸ ὄνομα δὲν εἶναι πολὺ ξεκάθαρο), ποὺ ἀναφέρεται στὸ κτητορικὸ σημείωμα μπορέσαμε νὰ ἐντοπίσουμε κάτι. Ὁ Δόσιος δὲν συγκαταλέγει τὸν κώδικα αὐτὸ στὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα τοῦ Ἰασίου ποὺ ἀναφέρει στὸ ἔργο του *Studii greco-române. Ἑλληνο-ρωμουνικαὶ μελέται*[3]. Σὲ βιβλίο ποὺ συνέγραψε ὁ ἴδιος γιαννιώτης λόγιος καὶ ἐξέδωσε στὴν Κέρκυρα τὸ 1880, μὲ τίτλο *Χαρτοφυλάκιον τῶν παιδικῶν μου χρόνων ἢ Ἀναμνήσεις τῆς παιδικῆς μου ἡλικίας*[4], στὴν «Ἀγγελία» τοῦ βιβλίου (σσ. ε΄-η΄), ἀναφέρει ὅτι ἐπέστρεψε στὴν πατρίδα, «πρὸ ὀλίγων μηνῶν μετὰ 4 ἔτη στὴ Γερμανία γιὰ σπουδές», καὶ ὑπογράφει: «Ἐν Ἀθή-

---

Ἰάσιο, 1868, σσ. 228, 229· Κ. ΕΡΒΙΤΣΙΑΝΟΣ [= C. ERBICEANU], Κατάλογος συνοπτικὸς τῶν χειρογράφων καὶ ἰδιογράφων, τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῆς Ρωμουνίας εὑρισκομένων, ἅπερ ἔμειναν ἐκ τῶν ἐν Ἰασίῳ καὶ Βουκουρεστίῳ καὶ ἀλλαχοῦ σχολῶν κατὰ τὴν 17 καὶ 18 ἑκατονταετηρίδα, *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος, Εἰκοσιπενταετηρὶς 1861-1886, Παράρτημα τοῦ ΙΗ΄ τόμου*, Κωνσταντινούπολις, 1888, σσ. 97-102· N.G. DOSSIOS, *Studii greco-române. Ἑλληνο-ρωμουνικαὶ μελέται, fasc. III. Manuscrise grecesti din Biblioteca Centrala din Iasi*, Ἰάσιο 1902, σσ. 93-111. Σχετικὰ μὲ τὴ Βιβλιοθήκη «Μ. Ἐμινέσκου», πβ. N. POPESCU, L. PAPUC, R. TARARYCA, *Biblioteca Centrala Universitara «Mihai Eminescu»*, Ἰάσιο, 1989. Μία γενικὴ παρουσίαση τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων στὴ Ρουμανία, στὸ CH. KARANASIOS, Recherche über die griechischen Handschriften in Rumänien, *Balkan Studies* 34, 1993, σσ. 5-16.

2. *ΜΕΕ*, τόμ. Θ΄, σ. 503.

3. Πβ. *ἔνθ' ἀν.*

4. «Ὑπὸ Ν. Δ. ὁ.φ., Ἰωαννίτου», Ἐν Κερκύρᾳ, τυπογραφεῖο «Ὁ Κοραῆς», Ἰ. Ναχαμούλη, 1880.

ναις, Ἰαν. 1880», ἐνῶ στὸ «Ἀναγκαῖον Προοίμιον» τοῦ βιβλίου ὑπογράφει: «Ἐν Κερκύρᾳ Ἰούλιος 1880». Ἄρα, ὁ Δόσιος βρισκόταν πράγματι στὴν Κέρκυρα, ὁπωσδήποτε μετὰ τὸν Ἰανουάριο καὶ σίγουρα τὸν Ἰούλιο τοῦ ἰδίου ἔτους. Ὅσο γιὰ τὴν «βεβαία καταστροφὴ» ποὺ ἀναφέρει τὸ κτητορικὸ σημείωμα, αὐτὴ πιθανῶς νὰ ἀφορᾶ στὰ ἱστορικὰ τῆς ἐποχῆς γεγονότα τῆς Ἠπείρου, γιὰ τὰ ὁποῖα μιλᾶ ἡ ἀφιέρωση τοῦ Δόσιου στὸ *Χαρτοφυλάκιόν* του: «Ὑπὲρ τῶν ἐν Κερκύρᾳ προσφύγων Ἠπειρωτῶν». Τὰ γεγονότα αὐτὰ δὲν εἶναι ἄλλα ἀπὸ τὶς ἑλληνικὲς ἐξεγέρσεις, ποὺ ἔλαβαν χώρα μετὰ τὴν εἰσβολὴ τοῦ ἑλληνικοῦ στρατοῦ στὴ Θεσσαλία τὸ 1878, πρῶτα στὴν περιοχὴ Ραδοβιζίου στὴ νότια Ἤπειρο, καὶ κατόπιν στοὺς Ἁγίους Σαράντα καὶ τὴν ἐπαρχία Δελβίνου στὴ βόρεια Ἤπειρο. Καὶ οἱ δύο ἐξεγέρσεις καταστάλθηκαν ἀπὸ τοὺς Τούρκους, ἡ δεύτερη μὲ πιὸ δραματικὸ τρόπο, καθὼς εἴκοσι χωριὰ καταστράφηκαν καὶ ἑκατοντάδες γυναικόπαιδα ποὺ συνέρευσαν στὶς ἀκτὲς τῆς Ἠπείρου σφαγιάσθηκαν[5]. Αὐτὴ εἶναι ἡ βέβαιη καταστροφὴ ἀπὸ τὴν ὁποία σώθηκε τὸ χειρόγραφό μας; δὲν τὸ γνωρίζουμε. Γνωρίζουμε ὅτι στὸ ἐπαναστατημένο Δέλβινο ὑπῆρχε σχολή, ὅπου δίδαξε καὶ ὁ «μελετηρότατος καὶ πολυγραφώτατος» Βασίλειος Ζῶτος[6], ἀλλὰ πάλι, δὲν ὑπάρχει κανένα στοιχεῖο ποὺ νὰ συνδέει το χφ. μας μὲ αὐτήν.

β) Ἡ πραγματεία καὶ ἡ ἑλληνικὴ παρουσία τοῦ Christian Wolff

Ἀλλά, ἂν ὁ συγγραφέας τοῦ ἔργου δὲν μᾶς εἶναι γνωστός, τὸ περιεχόμενο τῆς πραγματείας καὶ ἡ διάρθρωσή της σὲ Μέρη καὶ Κεφάλαια, παραπέμπει σαφῶς στὸν γερμανὸ φιλόσοφο Christian Wolff (Breslau, 1679 - Halle, 1754) καὶ στὰ ἔργα του περὶ μεταφυσικῆς καὶ περὶ κοσμολογίας. Ἐκπρόσωπος τοῦ γερμανικοῦ διαφωτισμοῦ ὁ Wolff, ὑπῆρξε ταυτόχρονα σὲ πολὺ μεγάλο βαθμὸ κληρονόμος τοῦ κατὰ Καρτέσιο καὶ Λάμπνιτζ ὀρθολογισμοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς παράδοσης[7]. Ἀνάμεσα στὰ πάμπολλα ἔργα

---

5. Πβ. Εὐ. Κωφος, Ἀπὸ τὸ τέλος τῆς κρητικῆς ἐπαναστάσεως ὡς τὴν προσάρτηση τῆς Θεσσαλίας, στὸ *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τόμ. ΙΓ΄: Νεώτερος Ἑλληνισμὸς ἀπὸ 1833 ἕως 1881, Ἀθήνα, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, 1977, σσ. 337-339.

6. Τρ. Ευαγγελιδου, *Ἡ Παιδεία ἐπὶ Τουρκοκρατίας. Ἑλληνικὰ σχολεῖα ἀπὸ τῆς ἁλώσεως μέχρι Καποδιστρίου*, Ἐν Ἀθήναις, τύποις: Α. Π. Χαλκιοπούλου, 1936, σσ. 182-183.

7. Σχετικὰ μὲ τὸν Wolff πβ. Mariano Campo, *Christiano Wolff e il razionalismo pre-critico*, 2 τόμοι, Milano, Vita e pensiero, 1939· πβ. ἐπίσης W. G. Tennemann, *Σύνοψις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, μετάφρασις* Κ. Μ. Κουμα, προλεγόμενα Ι. Ν. Θεοδωρακοπουλος, ἐπιλεγόμενα Ρ. Δ. Αργυροπουλου, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 1973, §§ 343, 365, σσ. 171-2, 184-5. Ὁ Kant ἔγραψε γι' αὐτὸν πὼς εἶναι ὁ πρῶτος φιλόσοφος ποὺ: «ἔδειξε παραδειγματικὰ... πῶς μπορεῖ κανένας νὰ ἐξασφαλίσει τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης μὲ μία ἔγκυρη θέση τῶν ἀρχῶν, μὲ ἕνα σαφὴ καθορισμὸ τῶν ἐννοιῶν, μὲ μία δοκιμασμέ-

του, ποὺ ἀναφέρονται σὲ ὅλες τὶς τότε γνωστὲς ἐπιστῆμες καὶ ποὺ συνιστοῦν μάλιστα σύστημα τῶν ἐπιστημῶν, κυριώτερα εἶναι τὰ Oratio de Sinarum philosophia practica (1726), Discursus praeliminaris de philosophia in genere (1728), Philosophia rationalis sive logica (1728), Philosophia prima sive ontologia (1730), Cosmologia generalis (1731), Psychologia empirica (1732), Psychologia rationalis (1734), Theologia naturalis (2 μέρη, 1736-7), Philosophia practica (2 μέρη, 1738-9), Jus naturae (8 τόμοι, 1740-8), Jus gentium (1749), Philosophia moralis sive ethica (5 τόμοι, 1750-3)

Ὁ γερμανὸς αὐτὸς φιλόσοφος, Οὐόλφιος ἢ Βόλφιος κατὰ τὸ ἑλληνικώτερον, φαίνεται ὅτι ἄσκησε σημαντικώτατη ἐπίδραση στὴ νεοελληνικὴ φιλοσοφία κυρίως τὴν περίοδο τοῦ διαφωτισμοῦ, ἀλλὰ ὄχι μόνον. Κατὰ τὴν ἴχνευση σημείων παρουσίας τοῦ Wolff στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, ἐμφανίστηκε, πρῶτο τὸ ὄνομα τοῦ περίφημου Εὐγένιου Βούλγαρη, ὁ ὁποῖος παρουσίασε τὶς ἰδέες τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου στὴ «Λογική» του (1766) ἀλλὰ καὶ πιθανῶς μετέφρασε τὰ «Στοιχεῖα ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας» τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου[8]. Καὶ ὁ ριζοσπαστικὸς ὅμως Χ. Παμπλέκης ἀλλὰ καὶ ὁ ἐξεγερθεὶς κατὰ τοῦ Βούλγαρη Ἀθανάσιος Ψαλίδας ἐπηρεάστηκαν σημαντικὰ ἀπὸ τὸν Wolff[9]. Μεταφραστὴς ὁπωσδήποτε τῶν «Στοιχείων ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας» ὑπῆρξε ὁ ἠπειρώτης Νικόλαος Ζερζούλης (1706-1772/3), καθηγητὴς ἀργότερα στὸ Ἰάσιο, ὁ ὁποῖος δίδαξε καὶ τὴ φυσικὴ τοῦ Νεύτω-

---

νη αὐστηρότητα τῶν ἀποδείξεων καὶ μὲ ἀποφυγὴ τολμηρῶν ἁλμάτων στὴ συναγωγὴ τῶν ἀκολουθιῶν»· πβ. Imm. KANT, *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*, Εἰσαγ.-μτφρ. - σχόλ. Ἀν. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ἀθήνα, Παπαζήσης, 1977, σ. 61 κ.ἑπ. Εἶναι ὡστόσο γεγονὸς ὅτι ὁ Kant, μετὰ καὶ ἀπὸ τὴν πρόκληση ποὺ ὑπῆρξε γι' αὐτὸν ἡ φιλοσοφία τοῦ Hume, προσπάθησε καὶ κατόρθωσε νὰ ὑπερβεῖ τὸν «δογματισμὸ» τοῦ Wolff. Πβ. Johan VAN DER ZANDE, In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant, *Journal of the History of Ideas*, 56/3, 1995, σσ. 419-442.

8. Πβ. Γ. ΖΑΒΙΡΑΣ, Νέα Ἑλλὰς ἤτοι ἑλληνικὸν θέατρον, Ἀθῆναι, ἐκδ. Γ. Κρέμου, 1872, σ. 296· πβ. ἐπίσης Α. ΑΓΓΕΛΟΥ, Τὸ χρονικὸ τῆς Ἀθωνιάδας (δοκίμιο ἱστορίας τῆς σχολῆς μὲ βάση ἀνέκδοτα κείμενα), *Τῶν Φώτων*, Ἀθήνα, Ἑρμῆς, 1988, σ. 123· γιὰ τὴν ἐπιρροὴ τοῦ Wolff στὸν Βούλγαρη, πβ. ἐπίσης Π. Χρ. ΝΟΥΤΣΟΣ, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία. Οἱ ἰδεολογικὲς διαστάσεις τῶν εὐρωπαϊκῶν της προσεγγίσεων*, Ἀθήνα, Κέδρος, 1981, σσ. 41, 42· G. P. HENDERSON, *The Revival of Greek Thought*, 1620-1830, Albany, State University of New York Press, 1970, (πβ. καὶ τὴν ἑλληνικὴ μτφρ., *Ἡ ἀναβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ 1620-1830*, ὑπὸ Φ. Κ. ΒΩΡΟΥ, 6΄ ἔκδ., Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 1994), σσ. 46, 56, 65· *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία 1453 - 1821, τόμ. Β΄: Ἡ ἐπικράτηση τῆς νεωτερικῆς φιλοσοφίας. Μετακορυδαλικὴ περίοδος*, Ἀνθολ. κειμ. μὲ εἰσαγ., σχόλ. Ν.Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, Ἀθήνα, Γνώση, 1989, σσ. 18, 31, 116, 117.

9. Γιὰ τὸν Παμπλέκη πβ. Π. ΚΟΝΔΥΛΗΣ, *Ὁ Νεοελληνικὸς διαφωτισμός. Οἱ φιλοσοφικὲς ἰδέες*, Ἀθήνα, Θεμέλιο, Ἱστορικὴ βιβλιοθήκη, 1988, σσ. 190-1 καὶ ὑποσημ. 49· γιὰ τὸν Ψαλίδα πβ. Π. Χρ. ΝΟΥΤΣΟΣ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 70, 73, 77, 79, 89.

νος, «κατὰ Μουσχεμβροέκιον» (P. van Musschenbroek)[10].

Τὸ ὄνομα ὅμως τοῦ Wolff ἀναφέρεται καὶ σὲ σχέση πρὸς τὰ ἐπιστημονικὰ δημοσιεύματα τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τῆς Πάντοβα, ποὺ ὑπῆρξε ὡς γνωστὸ σπουδαῖο κέντρο παιδεύσεως τοῦ ἑλληνισμοῦ κατὰ τὴ βενετοκρατία καὶ τουρκοκρατία. «Ὁ Ἐμμανουὴλ Στάης τὸ 1756 μίλησε γιὰ τὴν προσοχὴ καὶ τοὺς ὅρους της μὲ ἰδιαίτερη γνώση, ἐπηρεασμένος ἴσως ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου Christian Wolff (1679-1754), ποὺ πρῶτος θεώρησε τὴν προσοχὴ ὡς νοητικὴ ἐνέργεια»[11].

Ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδιόμορφη καὶ νεωτερικὴ μορφὴ τοῦ Θεόφιλου Καΐρη (1784-1853) φαίνεται νὰ ἐπηρέασε ὁ γερμανὸς φιλόσοφος· αὐτὸς ὁ «Βόλφιος,... πλῆρες φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν σύστημα πρῶτος ἐν τοῖς νεωτέροις συνέγραψε», ἔγραφε ὁ Θεόφιλος Καΐρης[12]. Τὸ κεφάλαιο μάλιστα «Κοσμολογία», ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Καΐρη *Φιλοσοφικὰ καὶ φιλολογικά*, φαίνεται ἔντονα ἐπηρεασμένο ἀπὸ τὴν κοσμολογία τοῦ Wolff[13]. Τέλος, ὡς πρὸς τὸν ὕστερο ἀντίκτυπο στὴν ἑλληνικὴ διανόηση τοῦ βολφιανοῦ ἔργου, αὐτοῦ μάλιστα ποὺ ἀφορᾶ στὴ θεωρία τοῦ φυσικοῦ δικαίου, πρέπει ν' ἀναφέρουμε καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Ν. Ι. Σαρίπολου· σὲ λόγο αὐτοῦ τοῦ τελευταίου, μὲ τίτλο «Ὁ ἄνθρωπος ἐπλάσθη ἐλεύθερος καὶ ὅλοι οἱ ὅμοιοι αὐτῷ ἐλεύθεροι», ποὺ ἐκφωνήθηκε τὴν 22 Ἰανουαρίου 1848, κατὰ τὴν ἔναρξιν τῆς διδασκαλίας τοῦ δικαίου τῶν ἐθνῶν, καὶ δημοσιεύτηκε στὴν Ἀθήνα τὸ 1848, ὁ Οὐόλφιος, ἀναφέρεται μαζὶ μὲ τὸν «Σέλδεν [Selden], τὸν Πουφενδόρφιο [Pufendorf] καὶ τὸν μέγα Γρότιο [Grotius]», ὡς ἕνας ἐκ τῶν πραγματευθέντων τὸ «φυσικὸν καὶ τῶν Ἐθνῶν δίκαιον»[14].

---

10. Λ. Γ. Μπενακης, Νικόλαος Ζερζούλης, μεταφραστὴς τῶν μαθηματικῶν ἔργων τοῦ Christian Wolff, *Μεταβυζαντινὴ Φιλοσοφία, 17ος-19ος αἰ. Ἔρευνα στὶς πηγές*, Ἀθήνα, Παρουσία, 2001, σσ. 89-99· πβ. Του Ιδιου, Ἀνέκδοτο κείμενο τοῦ Νικολάου Ζερζούλη (1706-1773). Μία πρώιμη σύγκρουση μὲ τὸν Δωρόθεο Λέσβιο σὲ θέματα Θεολογίας, Φιλοσοφίας καὶ Ἐπιστήμης (Παράρτημα: Ἀνανίας Ἀντιπάριος πρὸς Ζερζούλην περὶ τῆς Λογικῆς Ψυχῆς), *αὐτόθι*, σσ. 79-88, καθὼς καί, Ἡ διδασκαλία τῆς Φυσικῆς τοῦ Νεύτωνος κατὰ Musschenbroek ἀπὸ τὸν Νικόλαο Ζερζούλη στὴν «Ἀθωνιάδα Ἀκαδημία». Ἀνέκδοτο χειρόγραφο τοῦ 1760, *αὐτόθι*, σσ. 101-113.

11. Ἀρ. Π. Στεργελλη, *Τὰ δημοσιεύματα τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάντοβας τὸν 17ο καὶ 18ο αἰώνα*, Διδακτορικὴ διατριβή, Ἀθῆναι, 1970, Φιλολογικὸς σύλλογος «Παρνασσός», σ. 81.

12. Πβ. Γ. Καρας, *Καΐρης-Κούμας. Δύο πρωτοπόροι δάσκαλοι*, Ἀθήνα, Gutenberg, 1977, σ. 88.

13. Ἀναδημοσιεύεται στὸ Γ. Καρας, *ἔνθ'ἀν.*, σσ. 106-113.

14. Πβ. *Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη στὴν Ἑλλάδα, ἀπὸ τὸ 1828 ὡς τὸ 1922. Τόμ. Α': Εὐρωπαϊκὲς ἐπιδράσεις καὶ προσπάθειες γιὰ μιὰ ἐθνικὴ φιλοσοφία 1828-1875*, ἀνθολογία κειμένων μὲ εἰσαγωγὴ καὶ σχόλια Ρωξάνης Δ. Αργυροπουλου, Ἀθήνα, ἐκδ. Γνώση, 1995, σ. 292.

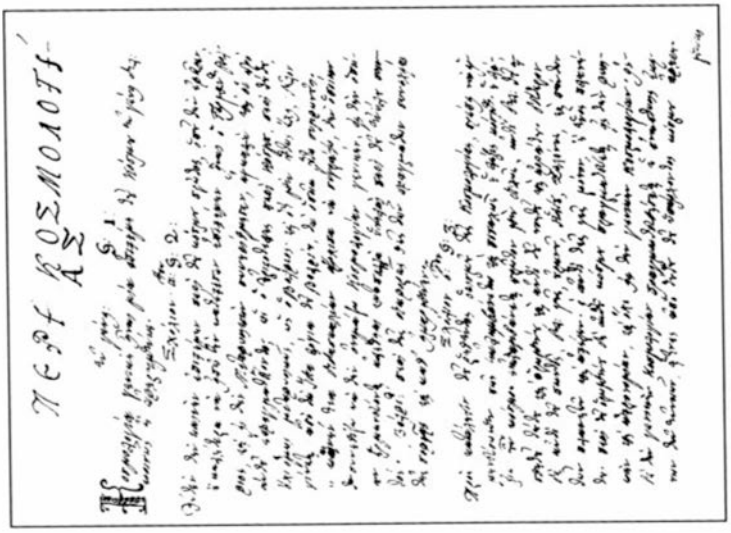
Ὅλα αὐτὰ τὰ ὀνόματα εἶναι δηλωτικὰ τῆς ἰσχυρῆς παρουσίας τοῦ βολφιανοῦ ἔργου στὴν ἐξέλιξη τῆς ἑλληνικῆς διανόησης, κατὰ τὴ φάση τοῦ διαφωτισμοῦ, ἀλλὰ καὶ ἀργότερα. Ἡ εἰδικώτερη ἔρευνα ὅμως ὡς πρὸς τοὺς διαύλους εἰσαγωγῆς τῆς βολφιανῆς κοσμολογίας ὁδηγεῖ, ἀφ' ἑνός, στὸν Ἀντώνιο Μοσχόπουλο καὶ στὸ συγγραφικὸ φιλοσοφικὸ ἔργο του. Ὁ κεφαλονίτης Ἀντώνιος Μοσχόπουλος γεννήθηκε τὸ 1728 καὶ ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Βικέντιου Δαμοδοῦ, μὲ τὸν ὁποῖο συνδεόταν καὶ συγγενικά (ὁρισμένοι τὸν ἀναφέρουν καὶ ὡς διάδοχό του, μᾶλλον ὅμως ἐπειδὴ συνέχισε τὴ διδασκαλία τοῦ Δαμοδοῦ στὴ Σχολή του). Σπούδασε στὸ φλαγγινιανὸ κολλέγιο Βενετίας, μὲ δάσκαλο τὸν Γεώργιο Πατούσα, καὶ στὴν Πάντοβα. Δίδαξε γιὰ λίγο στὸ φλαγγινιανό, ἀλλὰ γιὰ λόγους ὑγείας ἐπανῆλθε πρῶτα στὴ Λευκάδα καὶ τὴ Ζάκυνθο καὶ τέλος στὴν Κεφαλονιά, ὅπου συνέχισε νὰ διδάσκει μέχρι τὸ θάνατό του τὸ 1788. Συνέγραψε διασκευασμένες μεταφράσεις καὶ ἐπιτομὲς τοῦ ἔργου τοῦ Wolff[15]. Εἰδικώτερα μὲ τὸ χειρόγραφό μας συνδέεται ἡ *Ἐπιτομὴ Μεταφυσικῆς* τοῦ Μοσχόπουλου, ἡ ὁποία ἀπόκειται στὸ χφ. 1 τῆς βιβλιοθήκης τῶν Ἰακωβάτων τοῦ Ληξουρίου, ἀχρονολόγητη[16]. Τὸ ἔργο αὐτό, ὅπως καὶ τὸ χειρόγραφό μας, ἀποτελεῖ ἐπιτομὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Wolff. Ὡστόσο, τὰ δύο ἔργα δὲν ταυτίζονται ἐνῶ πολλές, ἀφ' ἑτέρου, εἶναι οἱ ὁμοιότητες μὲ τὸ περὶ κοσμολογίας μέρος ἀπὸ ἔργο περὶ μεταφυσικῆς τοῦ Ψαλίδα γιὰ διδακτικὴ χρήση[17]. Ὡστόσο, τὸ ἀνώνυμο ἔργο εἶναι ἐκτενέστερο καί, κάτι σημαντικό,

---

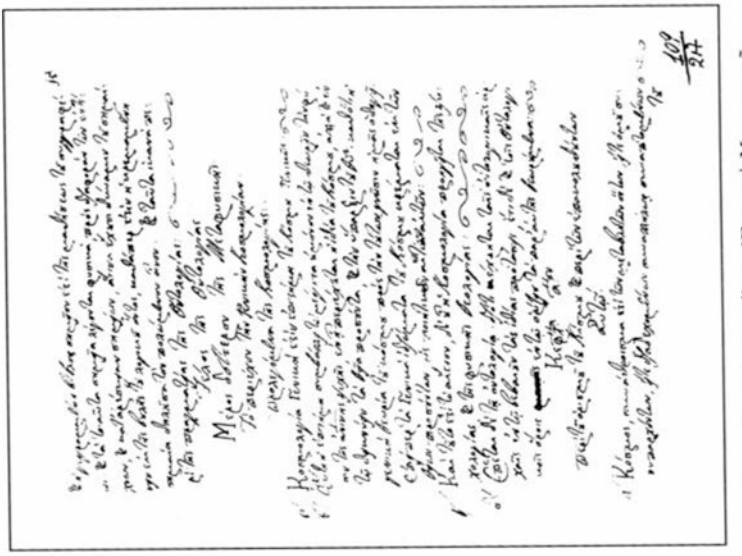
15. Πβ. Β. Μπομπου-Σταματη, *Βικέντιος Δαμοδός. Βιογραφία-Ἐργογραφία, 1700-1752*, Ἀθήνα, ΜΙΕΤ, 1998, σσ. 69-71. Πβ. ἐπίσης, Panagiotis NOUTSOS, Die Rezeption der Ideen Christian Wolffs in Griechenland. Der Beitrag der Gelehrten von den ionischen Inseln, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, τόμ. 16ος, Ἰωάννινα 1987, σσ. 25-33.

16. Ὁ Ἠλίας Τσιτσελης (*Κεφαλληνιακὰ Σύμμικτα. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ λαογραφίαν τῆς νήσου Κεφαλληνίας. Εἰς τόμους τρεῖς*, τ. 1ος, Ἐν Ἀθήναις, τύποις Π. Λεώνη, 1904, σ. 490) μᾶς πληροφορεῖ ὅτι εἶχε στὸ ἀρχεῖο του σύνοψη τοῦ χειρογράφου αὐτοῦ, τοῦ ἔτους 1783 (πβ. καὶ Β. Μπομπου-Σταματη, *ἔνθ'ἀν.*, σ. 52, σημ. 3). Ὁ ἴδιος πάντως παραπέμπει καὶ στὴ βιογρ. τοῦ Χαρ. Τυπάλδου Ποβερέτου, ὅπου καὶ δίνεται ὁ τίτλος τῆς σύνοψης αὐτῆς: *Ἐπιτομὴ μεταφυσικῆς ἤτοι πραγματεία τῆς πρώτης φιλοσοφίας, συντεθεῖσα παρὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ἀρίστου κυρίου Ἀντωνίου τοῦ Μοσχοπούλου Κεφαλληναίου, συγγραφεῖσα δὲ καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσα παρ'ἐμοῦ τοῦ ἐλαχίστου ἐν ἱερεῦσι Χαραλάμπου Τυπάλδου ἐν τῷ 1873ῳ* [sic] *ἔτει τῷ σωτηρίῳ ἐν μηνὶ σεπτεμβρίῳ δεκάτῃ τετάρτῃ ἐκ σελ. 114*. Καὶ ὁ Τσιτσέλης συμπληρώνει: «Ἀλλὰ βεβαίως πρόκειται περί τινος περιλήψεως τοῦ συγγράμματος, διότι ὁ Τυπάλδος ἦγε τότε τὸ εἰκοστὸν πρῶτον τῆς ἡλικίας ἔτος, δὲν εἶχε μάλιστα ἔτι ἐγκύψει εἰς ἀνωτέρας μελέτας ὥστε νὰ τολμήσῃ διόρθωσιν ἔργου περιπύστου φιλοσόφου καὶ διδασκάλου αὐτοῦ», *ἔνθ'ἀν.*, σ. 732.

17. Ἐνδεικτικὰ παραθέτουμε τοὺς τίτλους κεφαλαίων τοῦ περὶ κοσμολογίας Μέρους τοῦ ἔργου τοῦ Μοσχοπούλου: *Γενικὴ Κοσμολογία / Προλεγόμενα τῆς κοσμολογίας / α΄: περὶ τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ κόσμου καὶ περὶ τῶν ἐπακολουθούντων αὐτῷ / β΄: περὶ τῆς οὐσίας καὶ φύ-*



Ἀνωνύμου Περὶ κοσμολογίας κεφάλαιο ἀπὸ ἔργο Περὶ μεταφυσικῆς (χφ. III - 118 τῆς Βιβλιοθήκης «Μ. Ἐμινέσκου» τοῦ Ἰασίου, σ. 38ᵛ).



Ἀντωνίου Μοσχοπούλου, Ἐπιτομὴ Μεταφυσικῆς.
Μέρος δεύτερον περὶ κοσμολογίας (χφ. 1 τῆς Βιβλιοθήκης τῶν Ἰακωβάτων τοῦ Λιζουρίου, σ. 109/217).

δείχνει γνώση τῆς φιλοσοφίας τῶν ἐπιγόνων τῶν Wolff καὶ Leibniz.

γ) Ἡ φιλοσοφικὴ σημασία τοῦ ἔργου

«Ὁ περίφημος Wolff, καθηγητὴς μαθηματικῶν στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Halle, ἐκφώνησε μία ἡμέρα ἕναν περίφημο λόγο ὑπὲρ τῆς Κινέζικης φιλοσοφίας· ἐγκωμίασε αὐτὴ τὴν ἀρχαία φυλὴ τῶν ἀνθρώπων, οἱ ὁποῖοι διαφέρουν ἀπὸ μᾶς στὰ γένια, στὰ μάτια, στὴ μύτη, στὰ αὐτιὰ καὶ στὸν τρόπο σκέψης... καθ' ὅσον λατρεύουν ἕναν ὑπέρτατο θεὸ καὶ ἀγαποῦν τὴν ἀρετή... Πρέπει νὰ ἀναφέρουμε ὅτι ὁ ἐν λόγῳ Wolff προσέλκυε στὴ Halle, χίλιους φοιτητὲς ἀπ' ὅλα τὰ ἔθνη. Στὸ ἴδιο Πανεπιστήμιο ὑπῆρχε ἕνας καθηγητὴς θεολογίας ὀνόματι Ἄγγελος [l'Ange = Joachim Lange], ὁ ὁποῖος δὲν προσέλκυε κανέναν. Αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, ἀπελπισμένος ἐπειδὴ πάγωνε μόνος του στὸ ἀμφιθέατρο, ἦταν φυσικὸ νὰ θελήσει νὰ ξεφορτωθεῖ τὸν καθηγητὴ τῶν μαθηματικῶν. Ὅπως εἶναι σύνηθες μὲ τὴ φάρα του, κατέληξε νὰ τὸν κατηγορήσει γιὰ ἀθεΐα. Μερικοὶ εὐρωπαῖοι συγγραφεῖς ποὺ δὲν εἶχαν πάει ποτὲ στὴν Κίνα, ὑποστήριζαν ὅτι ἡ κυβέρνηση τοῦ Πεκίνου ἦταν ἄθεη. Ὁ Wolff εἶχε μιλήσει καλὰ γιὰ τοὺς φιλοσόφους τοῦ Πεκίνου, ἄρα ὁ Wolff ἦταν ἄθεος· ὁ φθόνος καὶ τὸ μῖσος δὲν εἶχαν ταιριάξει ποτὲ καλύτερο συλλογισμό. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ τοῦ Ἄγγελου ἔπεισε τὸν βασιλιά, ὁ ὁποῖος ἔστειλε ἕνα γραπτὸ δίλημμα στὸν μαθηματικό: εἴτε θὰ ἐγκατέλειπε τὴν πόλη μέσα σὲ εἴκοσι-τέσσερις ὧρες εἴτε θὰ τὸν κρεμοῦσαν. Καθὼς ὁ Wolff συλλογιόταν καλά, δὲν παρέλειψε νὰ φύγει»[18].

Ὡστόσο, ὁ γερμανὸς φιλόσοφος δὲν ἐντάσσεται πλήρως στὸ σχῆμα τοῦ διαφωτισμοῦ, ὅπως τὸ εἶχε στὸ μυαλό του ὁ Βολταῖρος, ἀπόσπασμα τοῦ ὁποίου παραθέσαμε ἀνωτέρω. Ἀπὸ μία μάλιστα ἄποψη, ὁ Wolff ἀντιστρατεύεται τὸ ἔργο τόσο τοῦ Locke ὅσο καί, πιὸ ξεκάθαρα, τοῦ Νεύτωνος. «Les

---

σεως τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ἰδιοτήτων / γ΄: περὶ τῶν νόμων τῆς κινήσεως / δ΄: περὶ τοῦ φυσικοῦ καὶ ὑπερφυσικοῦ / ε΄: περὶ τῶν στοιχείων / στ΄: περὶ τῆς τελειότητος καὶ τάξεως τοῦ κόσμου, ἔτι δὲ περὶ τοῦ δρόμου τῆς φύσεως. Τὸ μέρος περὶ κοσμολογίας τοῦ Ψαλίδα ἔχει ἐκδώσει ὁ Κ.Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ, Ἡ περὶ «τοῦ κόσμου... ἐπιστήμη». Κοσμολογικὲς ἀναφορὲς σὲ ἕνα χειρόγραφο μαθητάριο τοῦ Ἀ. Ψαλίδα, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση*, τ. 13, τεύχ. 38, Μάϊος 1996, σσ. 131-153 (τὸ κείμενο: σσ. 140-153). Τὰ κεφάλαια τοῦ Ψαλίδα εἶναι: *Μέρος Β^ον^ τῆς Μεταφυσικῆς: Κοσμολογία - Κεφ. Α^ον^: Περὶ τῆς ἰδέας τοῦ Κόσμου - Β^ον^: Περὶ Διαφόρων δοξῶν τῶν παλαιῶν φιλοσόφων περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς - Γ^ον^: Περὶ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως τῶν σωμάτων - Δ^ον^: Περὶ τῶν νόμων τῆς κινήσεως - Ε^ον^: Περὶ τῶν στοιχείων τῶν Σωμάτων - ΣΤ^ον^: Περὶ θαύματος - Ζ^ον^: Περὶ τῆς τοῦ παντὸς τελειότητος.*

18. VOLTAIRE, De la Chine, *Dictionnaire Philosophique*, 1764, §2, ἀναφέρεται στὸ M. LARRIMORE, Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's Oratio de Sinarum philosophia practica, *Journal of Religious Ethics*, 28/2, 2000, σσ. 189-190.

véritables advérsaires que combat Wolff sont Newton et Locke», γράφει μελετητὴς τῶν σχέσεων Βολταίρου καὶ Wolff[19]. Ἡ μελέτη λοιπὸν τῆς χρήσης τῆς φιλοσοφίας τοῦ Wolff στὰ πλαίσια τῆς νεώτερης ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, πρέπει νὰ λάβει ὑπ' ὄψη της τὴν ἰδιομορφία αὐτὴ τῆς θέσης του. Ἐνδεικτικὴ ἐν προκειμένῳ εἶναι ἡ ἀντίθεση ἑνὸς «σκληροῦ» ἐκπροσώπου τοῦ διαφωτισμοῦ ὅπως ὁ Κοραῆς πρὸς τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία, συμπεριλαμβανομένης ἐκείνης τοῦ «Οὐολφίου»[20].

Χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴν πρόσληψη τοῦ Wolff ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες εἶναι ἡ στάση τοῦ Βούλγαρη. Ὁ Μ. Στεφανίδης ὀνόμαζε τὸν Βούλγαρη, «ἐνθουσιώδη διδάσκαλο τῆς νέας φιλοσοφίας, ὀπαδὸ τοῦ Οὐολφίου»[21]. Παλαιότερα, ὁ Κ. Μ. Κούμας, συνέδεε ὁλοφάνερα τὴ διαφωτιστικὴ προσπάθεια τοῦ Βούλγαρη ἐνάντια στὸν σχολαστικισμὸ καὶ μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ «Βολφίου»[22]. Ὁ Henderson ὡστόσο, ἐνῶ ἀποδέχεται τὴν ἐπίδραση ὡς πρὸς τὴ με-

---

19. M. THOMANN, Voltaire et Christian Wolff, *Voltaire und Deutchland. Quellen und Untersuchungen zur Rezeption der französischen Aufklärung*, hrsg. von P. Brockmeier, R. Desné und J. Voss, Stuttgart, 1979, σ. 126.

20. Ὁ Κοραῆς κατέκρινε τοὺς Γερμανοὺς γιὰ τὴν κλίση τους « εἰς τὰ συστήματα καὶ τὰς φιλοσοφικὰς αἱρέσεις, αἱ ὁποῖαι διαμένουσι ἀκόμη εἰς αὐτούς, εἰς καιρὸν ὅταν εἰς τὴν Γαλλίαν καὶ τὴν Ἀγγλίαν ἄλλην φιλοσοφίαν παρὰ τὴν ἐκλεκτικὴν δὲν γνωρίζουν... εἶχον τὸ πάλαι στρατηγὸν τὸν Λεϊβνίτιον... αὐτὸν διεδέχθη ὁ Οὐόλφιος· τώρα ἔχουσι τὸν Kant, μετὰ πολλὰ ὀλίγους χρόνους ἴσως θέλουν στρατηγηθῆ ἀπ'ἄλλον, σκοτεινότερον ἀπὸ τὸν Kant. Ἡ ἀσάφεια γεννᾶ τὰς αἱρέσεις...», Α. ΚΟΡΑΗΣ, *Ἀλληλογραφία*, τ. Β΄, (1799-1809), Ὅμιλος μελέτης τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, Ἀθήνα, 1966, ἐπιστ. 352 (20.3.1806), σ. 313 καὶ ἐπιστ. 399 (20.12.1807), σ. 429. Πβ. Ἀθ. ΓΑΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία. Πρόσωπα καὶ θέματα*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀφῶν Τολίδη, 1993, σσ. 84-85.

21. *Ἐπιστημολογικὲς Προσεγγίσεις στὴ Νεοελληνικὴ Ἐπιστημονικὴ Σκέψη*, ἐπιλογὴ ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Μιχαὴλ Κ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗ, Ἐπιμ.-εἰσαγ.-σχόλ.-βιβλιογρ.-εὑρετ. Γιάννης ΚΑΡΑΣ, Ἀθήνα, ἐκδ. Τροχαλία, 1995, σ. 59

22. Πβ. τὴν κρίση τοῦ Κ. Κούμα στὴν ἐπιστολή του στὸν Φρ. Μαῦρο: «Ὅ,τι, Φίλτατε Φραγκῖσκε, ὑπῆρξεν πρῶτον εἰς τὴν Ἀγγλίαν ὁ Βάκων, ὅ,τι ἐνήργησεν ἔπειτα εἰς τὴν Γαλλίαν ὁ Καρτέσιος, καὶ ἐφεξῆς εἰς τὴν Γερμανίαν ὁ Λεϊβνίτιος, ὅλα ταῦτα, ἐὰν εἴπῃς ὅτι ἐκατόρθωσεν εἰς ἡμᾶς ὁ Εὐγένιος, δὲν ἀποτυγχάνεις βέβαια τὴν ἀλήθειαν. Τὴν σχολαστικὴν ἢ περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἐξώρισε καθεὶς ἀπ' ἐκείνους ἀπὸ τὸ ἔθνος του καὶ ἔδειξαν νέαν ὁδὸν εἰς τῆς ἀληθείας τὴν ζήτησιν· τὴν σχολαστικὴν ταύτην ἐρεσχελίαν ἐξώρισε καὶ ὁ ἡμέτερος Εὐγένιος ἀπὸ τὰ σχολεῖα τῆς Ἑλλάδος καὶ εἰσήγαγεν εἰς αὐτὰ τὰς μεταμεθοδεύσεις τοῦ Βάκωνος, τοῦ Καρτεσίου, τοῦ Λεϊβνιτίου, τοῦ Βολφίου, καὶ τῶν ὅσοι μετὰ τούτους εἶχαν κοπιάσειν ἕως τοὺς χρόνους ἐκείνους εἰς κάθαρσιν τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς φιλοσοφίας. Οἱ ἕως τότε ἀπεριπάτητοι περιπατητικοί μας ἔπαυσαν νὰ κρατῶσι δεσμευμένον τὸν νοῦν τῆς νεολαίας εἰς θεωρίας ἑνὸς ἀνδρὸς τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τούτου παραμορφωμένου ἀπὸ τοὺς ὑπομνηματιστάς· καὶ ἤρχισαν διδάσκαλοι ἄλλοι νὰ ἑρμηνεύωσιν, ἀντὶ τῶν λεγομένων Κορυδαλικῶν, τὰς

θοδολογία, διαπιστώνει διαφορὲς στὶς κοσμολογικὲς ἀντιλήψεις[23].

Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἐπίσης ὁ γεωγραφικὸς τρόπος διείσδυσης τῆς βολφιανῆς φιλοσοφίας στὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Πολλὰ ἀπὸ τὰ ὀνόματα ποὺ ἀναφέραμε (Μοσχόπουλος, Στάης, Ζερζούλης) σχετίζονταν μὲ τὴν Ἰταλία, καὶ μάλιστα μὲ τὴν Πάντοβα. Ἀλλά, τὸ ἔργο τοῦ Wolff εἶχε ἰδιαίτερη διάδοση στὴν Ἰταλία κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 18ου αἰώνα. «Τὸ ἔργο τοῦ Christian Wolff ἔγινε γνωστὸ ἤδη ἀπὸ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 18ου αἰώνα, χάρη στὴ βερονέζικη ἔκδοση τῶν λατινικῶν ἔργων του: τῆς Logica (1735), τῆς Cosmologia generalis, τῆς Ontologia, τῆς Psychologia empirica (καὶ τὰ τρία ἔργα ἐκδόθηκαν τὸ 1736), τῆς Psychologia rationalis (1737), τῆς Theologia naturalis (1738), τῶν Elementa matheseos universae (1746), τῆς Ethica (1746-1754), κ.ἄ. Σημαντικὸ ρόλο στὴν προώθηση τοῦ ἔργου τοῦ Wolff στὴν Ἰταλία ἔπαιξε ὁ ἰατρὸς Giuseppe Serer (1698-1740), διδάκτωρ ἰατρικῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάντοβα»[24]. Εἶναι λοιπὸν ἀπολύτως φυσιολογικὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι κατὰ πρῶτον μέσῳ Ἰταλίας ἔγινε γνωστὸ στὴν Ἑλλάδα τὸ ἔργο τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου.

Οἱ λίγες αὐτὲς διαπιστώσεις μποροῦν νὰ κατευθύνουν τὴν ἔρευνα ὡς πρὸς τοὺς λόγους τῆς διάδοσης τῆς βολφιανῆς φιλοσοφίας στὴν ἑλληνικὴ διανόηση. Ὅσον ἀφορᾶ τὰ μαθηματικὰ ἔργα του, ἡ παρουσία τους πρέπει νὰ νοεῖται μᾶλλον στὸ πλαίσιο ἑνὸς μεθοδολογικοῦ πλουραλισμοῦ τοῦ ἑλληνικοῦ διαφωτισμοῦ. Ἀλλὰ ἡ ἄνοδος τῆς νεώτερης φυσικῆς (Νεύτων) γρήγορα παραγκώνισε τὴν πλευρὰ αὐτὴ τῆς βολφιανῆς πνευματικῆς παραγωγῆς[25]. Ἡ ἐπικράτηση ὅμως «τοῦ ἐπιστημονισμοῦ» καὶ ἡ ὑποχώρηση τοῦ

δόξας τῶν Νεωτέρων καὶ τὰ Ἀρέσκοντα τοῖς φιλοσόφοις. Ἡ Λογικὴ τοῦ Εὐγενίου, ἀφ' οὗ μάλιστα ἐδημοσιεύθη εἰς τὴν Ἑλλάδα διὰ τοῦ τύπου κατὰ τὸ ᾳψξ΄, ἐκαταστάθη κοινὸν μάθημα τῶν σχολείων μας καὶ ἐδιδάσκετο πανταχοῦ μὲ ὠφέλειαν μεγάλην...», Κ. Μ. Κοῦμα, *Ἐπιστολὴ πρὸς Φραγκῖσκον Κ. Μαῦρον* («Σύνταγμα φιλοσοφίας», τ. Α΄, Βιέννη 1818, σσ. γ΄-ξϛ΄), προλεγόμενα, ἑρμηνευτικὸ ὑπόμνημα καὶ εὑρετήρια Ν. Ψημμενοῦ, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο Δ. Ν. Καραβία, 1980, σσ. η΄-θ΄.

23. Πβ. G. P. Henderson, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 64-66. Ὁ Νοῦτσος ἀνάγει τὶς ἐπιρροὲς τοῦ Βούλγαρη στὸν Bacon (πβ. Νοῦτσος, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 41, 42).

24. Dagmar Von Wille, La fortuna delle opere di Christian Wolff in Italia nella prima metà del settecento: la prima edizione veronese degli Opera Latina, *Rivista di Storia della Filosofia,* Anno L, 2/1995, σσ. 374, 376.

25. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ μεταφραστὴς τῶν «Στοιχείων ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας» τοῦ Wolff, Ζερζούλης, ἀναφέρει στὰ μαθήματά του νευτώνεια φυσικῆς πολλὰ ἀπὸ τὰ ὀνόματα ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ διαμάχη γύρω ἀπὸ αὐτήν (πβ. Λ. Γ. Μπενακης, Ἡ διδασκαλία τῆς Φυσικῆς τοῦ Νεύτωνος κατὰ Musschenbroek ἀπὸ τὸν Νικόλαο Ζερζούλη στὴν «Ἀθωνιάδα Ἀκαδημία». Ἀνέκδοτο χειρόγραφο τοῦ 1760, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 111-113). Ἡ ἐνημέρωση αὐτὴ τοῦ Ζερζούλη συνδέεται ὁπωσδήποτε μὲ τὴν ἰδέα τοῦ «μεθοδολογικοῦ» πλουραλισμοῦ ποὺ προαναφέραμε.

σχολαστικισμοῦ, δὲν ἔσβησαν τὴν ἐπιθυμία γιὰ μία ἐπαφὴ μὲ τὴν πρώτη φιλοσοφία, μὲ τὸν ἀριστοτελισμὸ τόσο τῆς παράδοσης ὅσο καὶ ἐκεῖνον, τὸν νεώτερο, τῆς Πάντοβα, τοὺς ὁποίους συναναστρέφονταν ἀπὸ αἰώνων οἱ ἕλληνες διανοητές[26]. Τὰ δογματικὰ στοιχεῖα τῆς βολφιανῆς μεταφυσικῆς, ἰδίως σὲ μιά χρονικὴ φάση ὑποχώρησης τοῦ διαφωτισμοῦ, προσφέρονταν ἄριστα γιὰ νὰ ἱκανοποιήσουν αὐτὴ τὴν ἐπιθυμία[27]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἐμμονὴ στὴν βολφιανὴ μεταφυσικὴ κατὰ τὴν ἐποχὴ ἀνόδου τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας, συνηγορεῖ ὑπὲρ τῆς παρουσίας ἑνὸς ἐκλεκτικοῦ μᾶλλον πνεύματος στὴ διδασκαλία τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων στὸν ἑλληνικὸ χῶρο.

Στὴν παρακάτω ἔκδοση διορθώνουμε σιωπηρὰ ὁρισμένα ὀρθογραφικὰ σφάλματα τοῦ ἀντιγραφέα, τηρώντας ὅμως τὶς ἰδιομορφίες τῆς ὀρθογραφίας τῆς ἐποχῆς.

---

26. Πβ. σχετικά, Λ. Γ. Μπενακης, Νεωτερικὴ κριτικὴ τοῦ μεταβυζαντινοῦ ἀριστοτελισμοῦ στὸν ἑλληνικὸ χῶρο κατὰ τὸν 18ο αἰ., *ἐνθ'ἀν.*, σσ. 73-78.

27. Φυσικά, τὴν προσωρινὴ καὶ λειτουργικὴ αὐτὴ ἁπλῶς διαπίστωση δὲν προσπαθοῦμε νὰ ἐντάξουμε σ' ἕνα γενικώτερο «σχῆμα τοῦ διαφωτισμοῦ». Ὁ Κονδύλης, γιὰ παράδειγμα, ἀναφέρει τὸν Wolff κυρίως σὲ σχέση πρὸς τὶς ἐπιδράσεις τοῦ καρτεσιανισμοῦ στὴν Ἑλλάδα (*ἐνθ' ἀν.*, σσ. 175-200) καὶ ὄχι ἀναφορικὰ πρὸς τὴν παρουσία τῆς μεταφυσικῆς στὸν νεοελληνικὸ διαφωτισμὸ (κεφ.: «Ἡ ἔννοια τῆς μεταφυσικῆς», *αὐτόθι*, σσ. 47-57). Μιλᾶ ὡστόσο γιὰ μία σταδιακὴ μεταμόρφωση τῆς μεταφυσικῆς, ὑπὸ τὸ «πρωτεῖο τῆς ἀνθρωπολογίας» (*αὐτόθι*, σ. 57).

ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑΣ
ἐν γένει*

§ 1:

Κοσμολογία γενικὴ εἶναι μία ἐπιστήμη τοῦ κόσμου ἐν γένει, δηλαδὴ κοινῶς ἢ ἀφῃρημένως.

Σχόλιον $α^{ον}$: § 2 :

Αὐτὴν τὴν καινὴν ἐπιστήμην περὶ τοῦ κόσμου πρῶτος, ὁποῦ τὴν ἐφεῦρεν ἢ καλύτερα νὰ εἰπῶ τὴν κατέστησεν ἐπιστήμην, εἶναι ὁ Γερμανὸς Βόλφιος, καὶ εἰς τὴν μεταφυσικὴν συνηρίθμησεν, ἀγκαλὰ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ ἐπραγματεύοντο, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης περὶ κόσμου, περὶ τούτου, ὄχι ὅμως μεταφυσικῶς ὡς ὁ Βόλφιος· καὶ ὅτι μὲν οὕτως ἔχει, δῆλον γίνεται ἀπὸ τὰ ἴδια λόγια τοῦ Βολφίου, τὰ ὁποῖα οὕτω συμφωνοῦσι: «καινήν τινα διδασκαλίαν ἄρχισα νὰ συγγράψω, τὴν ὁποίαν συνηθίζω νὰ τὴν ὀνομάζω κοσμολογίαν γενικήν, εἰς τὴν ὁποίαν ἑρμηνεύονται ἀλήθειαι κατὰ πολλὰ ὑψηλαὶ περὶ τοῦ ἐνύλου παντός»· Βόλφιος: Περὶ τῆς διαφορᾶς τῆς τῶν πραγμάτων συνεχείας τῆς σοφῆς καὶ καθ' εἱμαρμένην.

Σχόλιον $β^{ον}$: § 3:

Πρὸς κατάληψιν τοῦ ῥηθέντος ὁρισμοῦ τῆς κοσμολογίας πρέπει νὰ ἑρμηνεύσωμεν πῶς ἐκλαμβάνεται καὶ ποσαχῶς ἡ λέξις κόσμος· ἡ λέξις οὖν κόσμος ἐκλαμβάνεται πρῶτον μὲν διχῶς, ἀντὶ δηλ. τοῦ αἰσθητοῦ τούτου καὶ ὁρωμένου καὶ ἀντὶ τοῦ νοητοῦ καὶ ἀοράτου· δεύτερον δὲ ἀντὶ τοῦ παντός, δηλαδὴ γῆς, οὐρανοῦ, ἡλίου, σελήνης, καὶ πάντων τῶν πλανητῶν καὶ ἀστέρων· καὶ ἀντὶ τῆς γῆς μόνον ἢ ἑνὸς πλανήτου. Περὶ τοῦ ὁρωμένου δὲ αὐτοῦ κόσμου πραγματεύεται εἰς τὴν φυσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, καὶ ὄχι εἰς τὴν γενικὴν κοσμολογίαν· εἰς δὲ τὴν γενικὴν κοσμολογίαν πραγματευθήσεται ἡ ἀνάπτυξις ἐκείνων τῶν ἐννοιῶν, αἵτινες ἀπὸ τούτου τοῦ ὑπάρχοντος κόσμου ἀφῃρημέναι, εἰς τὸν κόσμον γενικῶς θεωρηθέντα συμφωνοῦν. Ἀποδεικνύονται πρὸς τούτοις εἰς τὴν κοσμολογίαν τοιαῦται θέσεις, αἱ ὁποῖαι ἐπειδὴ εἶναι γενικαί, θεμελίου δίκην ὑποτίθενται. Ὅθεν δικαίως κοσμολογία γενικὴ ὑπὸ τοῦ Βολφίου ὀνομάζεται, καὶ διαβατική, ὡσὰν ὁποῦ αἱ ἀλήθειαί της εἶναι κοιναὶ καὶ διαβαίνουν εἰς τὰς λοιπὰς ἐπιστήμας, καθὼς εἰς τὴν ψυχο-

---

* φφ. 38^{v} - 49^{v} τοῦ χφ. Οἱ διορθώσεις δηλώνονται σὲ ὑποσημειώσεις.

λογίαν, θεολογίαν, καὶ φυσικήν[1]. *Βολφίου, Κοσμολογία λατινιστί, σελ. θ΄.*

Σχόλιον γ^{ον} : § 4 :

Πρῶτος ὁποῦ τοῦτο τὸ αἰσθητὸν πᾶν, κόσμον ὠνόμασεν εἶναι ὁ φιλόσοφος Θαλῆς, παρακινηθεὶς ἀπὸ τὴν οὐρανίαν καλλονήν, ἀπὸ τὴν εὐταξίαν τῶν ἀστέρων καὶ πλανητῶν καὶ τῶν ὡρῶν τοῦ χρόνου, ὡσὰν νὰ ἔλεγε στολισμόν.

§ 5:

Ἡ γενικὴ οὖν κοσμολογία ὀρθῶς ἀναφέρεται εἰς τὴν μεταφυσικήν, ἐπειδὴ εἰς τὴν μεταφυσικὴν ἰδέαι ἀπὸ τὰ ἄτομα ἀφῃρημέναι, καὶ εἰς αὐτὰ κοιναὶ διακεκριμένως ἑρμηνεύονται. Ἀλλαμὴν τοῦτο γίνεται καὶ εἰς τὴν κοσμολογίαν ὡς δέδεικται (§ 3), ἄρα ὀρθῶς ἡ γενικὴ κοσμολογία εἰς τὴν μεταφυσικὴν ἀναφέρεται.

§ 6:

Τῆς γενικῆς κοσμολογίας ἡ χρῆσις εἶναι τόσον πολλή, ὁποῦ δὲν ἠμπορεῖ νὰ ἐπαριθμηθῇ, ἐπειδὴ χωρὶς αὐτὴν σαλευομένη καὶ κινουμένη μένει ἡ φυσικὴ θεολογία, ἀμφιβαλλομένη ἡ πνευματολογία, σκοτεινὴ καὶ ἀμυδρὰ ἡ φυσική, καὶ ἡ ἀστρονομία συγκεχυμένη· ἐπειδὴ αὐτὴ ὑπηρετεῖ εἰς ἄλλας μὲν ἐπιστήμας πρὸς στερέωσιν καὶ ἀπόδειξιν, εἰς ἄλλας δὲ πρὸς ἀνάπτυξιν καὶ ἐνάργειαν. Τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων, ποῖος ἤθελεν ἀμφιβάλει, ἂν ἡ γενικὴ κοσμολογία εἶναι ὠφέλιμος εἰς ἕναν φιλοσοφήσοντα ἢ θεολογήσοντα ἢ φυσικευσόμενον[2]*;*

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α΄

Περὶ τῆς ἰδέας τοῦ κόσμου

§ 7:

Ὅταν ἀνάγωμεν τοὺς ὀφθαλμούς μας, ὑψώνοντάς τους ἢ εἰς τὸν οὐρανὸν ἢ κατεβάζωντάς τους εἰς τὴν γῆν, καὶ θεωροῦμεν τὰ ἐν ποσί, τότε παρατηροῦμεν δηλ. ζῶα, δένδρα, ποταμούς, θαλάσσας, ἥλιον, πλανήτας, ἄστρα ἀναρίθμητα, τὰ ὁποῖα ὅλα ὁμοῦ ὑπάρχουν, ἐκεῖνα δὲ ὁποῦ ὁμοῦ ὑπάρχουν λέγονται συνυπάρχοντα, ὡς ἐν τῇ ὀντολογίᾳ δέδεικται, ἄρα εἰς τοῦτον τὸν κόσμον εἶναι ὄντα συνυπάρχοντα.

§ 8:

Ἡ πεῖρα πρὸς τούτοις μᾶς διδάσκει, ὅτι αὐτὰ ὁποῦ εἴπομεν ὄντα συνυπάρχοντα, ἄλλα γεννῶνται καὶ ἄλλα φθείρονται. Ἡ ἡμέρα τὴν νύκταν καὶ ἡ νύκτα τὴν ἡμέραν διαδέχεται, τὸ ἔαρ τὸ θέρος, κ' ἀνάπαλιν· οὐδὲ ὁ ἥλιος,

---

1) στὸ χφ.: φυσικὴν καὶ φυσικήν.

2) φυσικεύομαι: πβ. Ἰουλ., κατὰ Γαλ., 18, 1.

οὔτε ἡ σελήνη, οὔτε τὰ λοιπὰ ἄστρα μένουν εἰς τὴν ἰδίαν θέσιν. Ἐπειδὴ δὲ ἐκεῖνα, ὁποῦ ἀλλήλοις ἕπονται, ὄντα διαδεκτικὰ ὀνομάζονται, δῆλον, ὅτι εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὑπάρχουν ὄντα διαδεκτικά.

§ 9:

Πάντα δὲ αὐτὰ τὰ ὄντα, εἴτε διαδεκτικά, εἴτε καὶ συνυπάρχοντα, ὁποῦ εἰς τοῦτον τὸν κόσμον θεωροῦνται, εἶναι τῇ ἀληθείᾳ τέτοια, ὁποῦ ἠμποροῦν νὰ εἶναι ἀλλέως, δηλ. νὰ μεταβάλλωνται, τὸ ὁποῖον θεωρῶντας θέλεις τὸ εὕρει εἰς ὅλα τὰ σώματα, δῆλον οὖν, ὅτι εἰς τοῦτο τὸ ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν πᾶν εἶναι μεταβλητὰ ὄντα.

§ 10:

Παρατηροῦμεν πρὸς τούτοις διὰ τῆς πείρας, ὅτι τοιαύτη ἀναφορὰ εἶναι εἰς τὰ ἀπαντῶντα ἡμᾶς πράγματα, ὁποῦ ἢ τὸ ἕνα προάγει τὸ ἄλλο ἢ τὸ ἕνα εἶναι διὰ τὸ ἄλλο. Ἐκεῖνα δὲ τὰ ὁποῖα εἶναι τοιουτοτρόπως ἡνωμένα ὁποῦ τὸ ἕνα νὰ ἔχῃ τὸν λόγον τοῦ ἄλλου, λέγονται συνεχῆ, ἄρα εἰς τοῦτον τὸν κόσμον εἶναι ὄντα συνεχῆ.

§ 11:

Ἐκ τῶν εἰρημένων οὖν δῆλον γίνεται, ὅτι ὁ κόσμος οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, εἰμὴ συνέχεια τῶν διαδεκτικῶν, συνυπαρχόντων, μεταβλητῶν καὶ ἀλλήλοις συνημμένων πραγμάτων. Καὶ αὐτὸς τοίνυν εἶναι ὁ ὁρισμὸς τοῦ κόσμου ἐν γένει θεωρηθέντος.

§ 12:

Συνεχῆ εἴπαμεν καὶ συνέχειαν τὴν ἀναφορὰν ὁποῦ εἶναι μεταξὺ τῶν πραγμάτων, ὥστε τὸ ἕνα περιέχει τὸν λόγον τοῦ ἄλλου. Πρὸς τούτοις, χρόνος εἴπαμεν εἶναι μία τάξις τῶν διαδεκτικῶν. Ὅθεν ὅταν τὸ Α περιέχῃ τὸν λόγον διατί τὸ Β ἀκολουθεῖ, τότε τὸ Α περιέχει τὸν λόγον τῆς διαδοχῆς τοῦ Β, καὶ αὐτὰ ὀνομάζονται σ υ ν ε χ ῆ τῷ χ ρ ό ν ῳ.

§ 13:

Τὸ διάστημα δὲ εἴπαμεν ὅτι εἶναι μία τάξις τῶν συνυπαρχόντων· ὅσα οὖν εἶναι ἔτζι διατεθειμένα, ὁποῦ τὸ ἕνα νὰ περιέχῃ τὸν λόγον διατί συνυπάρχει τὸ ἄλλο, αὐτὰ λέγονται σ υ ν ε χ ῆ τῷ δ ι α σ τ ή μ α τ ι, ὡς ὁ ἥλιος, ἡ γῆ καὶ οἱ πλανῆται.

§ 14:

Ὅσα οὖν εἶναι συνεχῆ ἢ συνημμένα τῷ χρόνῳ, εἶναι συνημμένα διὰ τῶν ποιητικῶν αἰτίων· ἐπειδὴ ποιητικὸν αἴτιον εἶναι ὡς δέδεικται, ἐκεῖνον τὸ ὁποῖον περιέχει τὸν λόγον διατί τὸ ἄλλο δηλ. τὸ ἀποτέλεσμα ἀκολουθεῖ. Τὰ συνημμένα δὲ τῷ χρόνῳ εἶναι τοιαῦτα, ἄρα ὅσα εἶναι συνημμένα τῷ χρόνῳ εἶναι συνημμένα διὰ τῶν ποιητικῶν αἰτίων· ἑρμηνευέσθω τῷ τῆς βροχῆς καὶ εὐκαρπίας παραδείγματι.

§ 15:

Ἡ πεῖρα μᾶς διδάσκει ὅτι ἀπὸ τὰ συνυπάρχοντα τὸ ἕνα ὑπηρετεῖ εἰς τὸ ἄλλο, δηλ. τὸ ἕνα εἶναι διὰ τὸ ἄλλο. Ἐπειδὴ λοιπὸν ἕνα τῶν συνυπαρχόντων περιέχει τὸν λόγον διατί μὲ τὸ ἄλλο συνυπάρχει, ἄρα ὑπάρχει εἰς τὸν κόσμον συνέχεια διὰ τῶν τελικῶν αἰτίων.

§ 16 :

Ἐκεῖνα, ὁποῦ εἶναι συνημμένα τῷ διαστήματι, εἶναι συνημμένα διὰ τῶν τελικῶν αἰτίων· ἐπειδὴ ὅσα εἶναι συνημμένα τῷ διαστήματι, εἶναι ἔτζι συνεχῆ ὥστε ὁποῦ τὸ ἕνα περιέχει τὸν λόγον διατί συνυπάρχει μὲ τὸ ἄλλο. Τὰ διὰ τῶν τελικῶν δὲ αἰτίων συνημμένα[3] *τέτοια εἶναι, ἄρα ἐκεῖνα ὁποῦ εἶναι συνημμένα τῷ διαστήματι, εἶναι συνημμένα διὰ τῶν τελικῶν αἰτίων.*

§ 17 :

Ἐπειδὴ δὲ ὅλα εἰς τοῦτον τὸν ὁρατὸν κόσμον ἔχουν τὸ ποιητικόν τους αἴτιον καὶ τὸ τελικὸν διὰ τὴν ἀρχὴν τοῦ ἀποχρῶντος λόγου, δῆλον, ὅτι εἰς τοῦτον τὸν κόσμον τὸν αἰσθητὸν ὑπάρχει συνέχεια διὰ τῶν ποιητικῶν καὶ τελικῶν αἰτίων.

§ 18 :

Ἐκ τῶν εἰρημένων οὖν δῆλον γίνεται, ὅτι διὰ τούτων τῶν συνυπαρχόντων καὶ διαδεκτικῶν κάθε κόσμος εἶναι κυρίως οὗτοσὶ καὶ ὄχι ἄλλος. Ἄρα μεταβληθείσης τῆς συνεχείας καὶ ἄλλης τεθείσης, προκύπτει ἄλλος κόσμος.

§ 19 :

Ἐκ τῆς συνεχείας τῶν πραγμάτων ἐννοεῖται ὅτι οὐδὲν εἰς τὴν φύσιν διὰ πηδήματος γενέσθαι δύναται. Ἐπειδὴ διὰ πηδήματος γίνεταί τι τότε, ὅταν τι χωρὶς αἰτίας γίνεται ποιητικῆς· ἐπειδὴ δὲ εἰς τὸν κόσμον, ὡς δέδεικται, ὑπάρχει συνέχεια διὰ τῶν ποιητικῶν καὶ τελικῶν αἰτίων, ἄρα οὐδὲν διὰ πηδήματος γενέσθαι δύναται.

§ 20 :

Ἐκ τῆς συνεχείας τῶν ὄντων δῆλον, ὅτι εἰς κανέναν κόσμον δὲν ἠμπορεῖ νὰ προκύψῃ τι κατὰ τύχην, κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐκ ταὐτομάτου. Ἐπειδὴ ὅλα αὐτὰ ὑποθέτουν ἀλογίαν, τὸ ὁποῖον ἀντίκειται εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ἀποχρῶντος λόγου καὶ εἰς τὴν συνέχειαν τοῦ κόσμου.

§ 21 :

Ἐκ τῆς συνεχείας τοῦ κόσμου φανερόν, ὅτι ὅλα τὰ γενόμενα ἔχουν τὴν διωρισμένην τους ἀλήθειαν. Ἐπειδὴ διὰ τὴν συνέχειαν κάθε ἕνα ἔχει τὸν ἀποχρῶντά του λόγον καὶ τὸ ποιητικόν του αἴτιον, τὸ ὁποῖον ποιητικὸν αἴτιον ἐπειδὴ ἐναντία αἰτιατὰ νὰ παράξῃ εἰς τὸν ἴδιον καιρὸν δὲν ἠμπορεῖ,

---

3) στὸ χφ.: συνημμένων.

ὡς εἴρηται, κάμνει, ὁποῦ κυρίως αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα νὰ ἀκολουθήσῃ καὶ ὄχι ἄλλο, τοῦτο δὲ εἶναι διωρισμένον ἀποτέλεσμα. Ἄρα ὅλα τὰ γινόμενα εἰς τὸν κόσμον ἔχουν τὴν διωρισμένην τους ἀλήθειαν.

§ 22[4] :

Ἐκ τῆς κατὰ συμβεβηκὸς συνεχείας τοῦ κόσμου δῆλον γίνεται, ὅτι δὲν ἠμπορεῖ τυχὸν νὰ σταθῇ ἡ ἀναγκαία εἱμαρμένη, τὸ ὁποῖον καὶ ἐκ τῶν ῥηθησομένων δῆλον γενηθήσεται.

§ 23 :

Διὰ τῆς εἱμαρμένης (ἥτις ἀπὸ τοῦ εἱμαρται εἴρηται) ἐννοοῦν οἱ εἱμαρμενίσται μίαν ἀνάγκην ἀπόλυτον εἰς τὸ πᾶν, τῆς ὁποίας καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς εἶναι ὑποκείμενος· δηλ. ὅλα λέγουν, ἔτζι γίνονται ἀναγκαίως, καθὼς τὰ δύω καὶ δύω τέσσαρα, ὡσὰν ὁποῦ ἐξ ἀρχῆς ἐπροσδιωρίσθησαν, δηλαδὴ εἱμαρμένα εἰσί.

§ 24 :

Αὐτὴ οὖν ἡ ἀνάγκη τῆς εἱμαρμένης διαιρεῖται εἰς πέντε· εἰς εἱμαρμένην τῶν Μωαμετάνων, εἰς εἱμαρμένην τῶν Στωϊκῶν, εἰς εἱμαρμένην τοῦ Σπινόζα καὶ εἰς εἱμαρμένην Ὑποθετικὴν καὶ Ἀστρολογικήν.

§ 25 :

Εἱμαρμένη τῶν Μωαμετάνων εἶναι μία ἀνάγκη ἀνεξάρτητος καὶ ἀπόλυτος ἀπὸ ὅλα τὰ μέσα καὶ κινοῦντα οὕτως, ὥστε ὁποῦ τὸ ἀποτέλεσμα πρέπει νὰ ἀκολουθήσῃ εἴτε τὰ μέσα τῆς αἰτίας εἶναι εἴτε δὲν εἶναι. Διὰ τοῦτο ὁρῶμεν τοὺς Τούρκους καὶ εἰς μεγαλωτάτους κινδύνους εἰσερχομένους χωρὶς φόβον, καθὼς εἶναι οἱ πόλεμοι, αἱ θάλασσαι, τὸ θανατικὸν καὶ ἄλλα παρόμοια.

§ 26 :

Εἱμαρμένη δὲ τῶν Στωϊκῶν δὲν εἶναι ἀνάγκη χωρὶς μέσα, οὔτε συνέχεια αἰτιῶν ἐσωτερικῶς καὶ ἀπολύτως ἀναγκαία, ἀλλὰ πᾶσα ἡ συνέχεια τῶν αἰτιῶν, ἔλεγον οἱ Στωϊκοί, ὅτι κρέμαται ἀπὸ τὰς θείας ἀπολύτως ἀμεταβλήτους κρίσεις, χωρὶς καμμίαν ἀναφορὰν εἰς τὰς ἐλευθέρας πράξεις τοῦ ἀνθρώπου. Διὰ τοῦτο καὶ οἱ Στωϊκοὶ καὶ εἰς τὰ λυπηρὰ καὶ εἰς τὰ χαροποιὰ ἦτον ἀδιάφοροι, ὅθεν καὶ ἀπαθεῖς ἐκλήθησαν.

§ 27 :

Εἱμαρμένη δὲ Ἀστρολογική, ἢ Γενεθλιακή, ἢ Χαλδαϊκὴ εἶναι μία ἀνάγκη τῶν αἰτιῶν, αἵτινες ἐξήρτηνται ἀπὸ τὴν τῶν ἀστέρων ἐπίρροιαν, τὴν ὁποίαν τὴν νομίζουν οἱ Ἀστρολόγοι αἰτίαν προσδιορίζουσαν τὰς

---

4) §22: λείπει στὸ χφ.

ἡμετέρας πράξεις.

§ 28 :

Εἱμαρμένη δὲ τοῦ Σπινόζα καὶ τῶν ὀπαδῶν του εἶναι μία συνέχεια αἰτιῶν ἀπόλυτος, ἀναγκαία, ἀμετάβλητος καὶ αἰωνία χωρὶς καμμίαν διαφοράν. Ἀγκαλὰ καὶ εἰς κάθε σκοπὸν ἀποφαίνεται δεῖσθαι μέσων, ἐκεῖνα ὅμως τὰ μέσα εἶναι ἀναγκαῖα, ὡς ἀναφερόμενα εἰς τὴν ἀμετάβλητον καὶ αἰωνίαν συνέχειαν τοῦ κόσμου, τὸν ὁποῖον θεὸν νομίζει, ὅθεν δὲν εἶναι παράδοξον, ἂν ἡ συνέχεια εἶναι ἀπόλυτος καὶ ἀναγκαία.

§ 29 :

Εἱμαρμένη δὲ Ὑποθετικὴ εἶναι μία ἀνάγκη καθ' ἣν ὅλα ἔτζι ἀκολουθοῦν εἰς τὸν κόσμον, ὥστε ὁποῦ τεθείσης τῆς αἰτίας ἀνάγκην εἶναι νὰ ἀκολουθήσῃ καὶ τὸ ἀποτέλεσμα. Αὐτὴ δὲ ἡ συνέχεια δὲν εἶναι ἀμετάβλητος καὶ ἀναγκαία, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, ἤτοι ὑποθετικῶς, καὶ ἐξήρτηται ἀπὸ μίαν σοφωτάτην αἰτίαν· ὀνομάζεται δὲ αὐτὴ ἡ εἱμαρμένη καὶ λογική.

§ 30 :

Ἡ εἱμαρμένη τῶν Μωαμετάνων ἀντίκειται εἰς τὴν συνέχειαν τῶν πραγμάτων· ἐπειδὴ τεθείσης τῆς συνεχείας τῶν πραγμάτων κάθε αἰτία πρέπει νὰ ἔχῃ τὸ διωρισμένον της ἀποτέλεσμα, δῆλον, ὅτι ἐν ὅσῳ ἡ συνέχεια τῶν πραγμάτων ἔχει τὸν τόπον της, κἀνένα ἀποτέλεσμα χωρὶς ὑπαλλήλους αἰτίας νὰ ἀκολουθήσῃ δὲν ἠμπορεῖ, τὸ ὁποῖον ἐπειδὴ εἶναι ἐναντίον εἰς τὴν εἱμαρμένην τῶν Μωαμετάνων, δῆλον, ὅτι ἡ εἱμαρμένη τῶν Μωαμετάνων ἀντίκειται εἰς τὴν συνέχειαν τῶν πραγμάτων.

§ 31 :

Ἡ εἱμαρμένη τῶν Στωϊκῶν ὡσαύτως μὲ τὴν συνέχειαν τῶν ὄντων νὰ σταθῇ δὲν ἠμπορεῖ. Ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ἡ συνέχεια εἶναι συμβεβηκυῖα, δεύτερον δὲ συνίσταται καὶ ἀπὸ αἴτια τελικά, καὶ ὁ θεὸς δὲν κάμνει τι ἢ ἀποφασίζει ἐπειδὴ ἀποφασίζει, τὸ ὁποῖον προκύπτει ἀπὸ τὸ σύστημα τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων· ὡσὰν ὁποῦ εἰς αὐτὸ τελικὰ αἴτια δὲν ὑποτίθενται.

§ 32 :

Ἡ Ἀστρολογικὴ δὲ εἱμαρμένη παρομοίως ἀντίκειται εἰς τὴν συνέχειαν τῶν αἰτιῶν καὶ εἰς τὸν ἀποχρῶντα λόγον. Ἐπειδὴ τὸν λόγον ἐκείνων ὁποῦ εἰς τὸν κόσμον συμβαίνουν, καὶ μάλιστα εἰς τὸν ἄνθρωπον, τὸν εὑρίσκομεν εἰς ἄλλα προηγούμενα αἴτια ἐπάνω εἰς τὴν γῆν, ὅθεν δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ζητῶμεν εἰς τὴν ἀμετάβλητον ἐπίρροιαν τῶν ἀστέρων.

§ 33 :

Ἡ εἱμαρμένη δὲ ἡ Ὑποθετικὴ συμφωνεῖ μὲ τὸν λόγον, ὡσὰν ὁποῦ ὑποθέτει τὴν συνέχειαν συμβεβηκυῖαν, ἄλλως γὰρ ἤθελεν ἀναιρεθῇ κάθε ἀρετὴ καὶ ἐλευθερία, ὁποῦ εἶναι κατὰ τοῦ λόγου.

§ 34 :

Ἐκ τῶν εἰρημένων οὖν δῆλον γίνεται, ὅτι τοῦτος ὁ κόσμος καὶ κατὰ τὴν διάταξίν του καὶ κατὰ τὰ ἀποτελέσματά του εἶναι συμβεβηκὸς καὶ οὐχὶ ἀναγκαῖος. Ἐπειδὴ εἶναι δυνατὴ καὶ ἄλλη συνέχεια αἰτιῶν καὶ ἀκολούθως ἄλλα ἀποτελέσματα καὶ ἄλλη διάταξις, διότι εἰς τὴν φύσιν τοῦ κόσμου τοῦτο δὲν ἀντιφάσκεται.

§ 35 :

Ἀμέσως τοίνυν ἐντεῦθεν προκύπτει, ὅτι πλεῖστοι κόσμοι εἶναι δυνατοὶ ἐπειδὴ πλεῖσται συνέχειαι αἰτιῶν ἠμποροῦν νὰ εἶναι πλὴν ταύτης. Ἐπειδὴ εὐθὺς ὁποῦ ὑποθέσῃς, ὅτι δὲν εἶναι ἄλλη συνέχεια δυνατή, τότε ἀκολουθεῖ, ὅτι αὐτή, ὁποῦ εἶναι, εἶναι ἀναγκαία, τὸ ὁποῖον ἀντίκειται εἰς τὸν ῥηθέντα παράγραφον.

§ 36 :

Ἡ οὐσία τοῦ κόσμου συνίσταται εἰς τὸν τρόπον, καθ' ὃν τὰ συνυπάρχοντα καὶ διαδεκτικὰ ὄντα μεταξύ των εἶναι συνημμένα. Ἐπειδὴ ὡς εἴρηται, οὐσία εἶναι ἐκεῖνο, δι' οὗ τὸ πρᾶγμα διακρίνεται, ὅτι αὐτὸ εἶναι καὶ ὄχι ἄλλο. Ἀλλαμὴν διὰ τῆς συνεχείας τῶν συνυπαρχόντων καὶ διαδεκτικῶν ὄντων διακρίνεται τοῦτος ὁ κόσμος, ὅτι αὐτὸς εἶναι καὶ ὄχι ἄλλος, ἄρα ἡ οὐσία τοῦ κόσμου συνίσταται εἰς τὸν τρόπον, καθ' ὃν τὰ συνυπάρχοντα καὶ διαδεκτικὰ ὄντα μεταξύ των εἶναι συνημμένα.

§ 37 :

Κάθε κόσμος, ὅταν ὑπάρχῃ, πρέπει νὰ εἶναι ὄν· ἐπειδὴ ἕνα ὄν λέγεται τότε, ὅταν ἐκεῖνα, καθ' ἃ τὸ ὄν διακρίνεται, εἶναι ἀχώριστα, ἂν πρέπει νὰ μείνῃ τὸ ἴδιο ὄν, ὡς δέδεικται ἐν τῇ ὀντολογίᾳ, ἡ συνέχεια δὲ τοῦ κόσμου διὰ τῶν τελικῶν καὶ ποιητικῶν αἰτιῶν εἶναι ἀδιάκριτος, ἂν πρέπει νὰ μείνῃ αὐτὸς ὁ ἴδιος κόσμος, ἄρα κάθε κόσμος ὅταν ὑπάρχῃ, πρέπει νὰ εἶναι ἕνα ὄν.

§ 38 :

Ὁ κόσμος εἶναι ὄν σύνθετον· ἐπειδὴ ὄν σύνθετον λέγεται ἐκεῖνο, ὁποῦ συνίσταται ἀπὸ πολλὰ μέρη, ἀλλαμὴν ὁ κόσμος συνίσταται ἀπὸ πολλὰ μέρη, δηλ. ὄντα διαδεκτικὰ καὶ συνυπάρχοντα, ἄρα ὁ κόσμος εἶναι ὄν σύνθετον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β΄

Περὶ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ἐξηρτημένων παθῶν.

§ 39 :

Ὁ αἰσθητὸς κόσμος συνίσταται ἀπὸ διάφορα σύνθετα ὄντα ὡς ἀπὸ μέρη· καὶ αὐτὰ τὰ σύνθετα ὄντα σώματα ὀνομάζονται.

§ 40:

Εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ σώματος πλείω ἀπαιτοῦνται ἢ εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ συνθέτου. Εἰς τὸ σύνθετον ὂν ἀπαιτεῖται ἡ διωρισμένη συνάφεια τῶν μερῶν ἔξω ἑαυτῶν τεθειμένων ὡς εἴρηται. Εἰς τὴν ἰδέαν δὲ τοῦ σώματος ἀπαιτοῦνται τρία· πρῶτον μὲν ἡ συνάφεια τῶν μερῶν καὶ ὁ τρόπος τῆς συνθέσεως, δεύτερον δὲ δύναμις ἐνεργητικὴ ἢ κινητικὴ καὶ τρίτον δύναμις παθητικὴ ἢ ἀργή.

§ 41 :

Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὰ σώματα εἶναι ὄντα σύνθετα, ὅλα ἐκεῖνα, ὁποῦ εἴπαμεν διὰ τὰ σύνθετα ὄντα, ἠμποροῦν νὰ προσαρμοσθοῦν καὶ εἰς τὰ σώματα. Ὅτι δηλ: τὰ σώματα πρέπει νὰ ἔχουν μέρη ἔξω τῶν μερῶν, νὰ ἔχουν διωρισμένον μέγεθος, νὰ εἶναι ἐκτεταμένα, διαιρετά, νὰ ἔχουν σχῆμα, καὶ καμμία μεταβολὴ νὰ μὴν ἠμπορῇ εἰς αὐτὰ νὰ ἀκολουθῇ, εἰμὴ διὰ τῆς κινήσεως, δηλ. διὰ τῆς μεταβολῆς τοῦ τόπου.

§ 42 :

Ἐκ τῶν εἰρημένων οὖν δῆλον γίνεται, ὅτι ἠπατήθησαν οἱ περὶ τὸν Καρτέσιον λέγοντες, τὴν ἔκτασιν εἶναι ἱκανὴν εἰς σχηματισμὸν τῆς ἰδέας τοῦ σώματος· ἄλλως γὰρ ὁ ἴσκιος ἤθελεν εἶναι σῶμα, ἔκτασιν ἔχων.

§ 43 :

Ἡ πεῖρα οὖν διδάσκει, ὅτι τὰ σώματα δὲν ἠμποροῦν νὰ κινηθοῦν μὲ κάθε δύναμιν, καθὼς μίαν μεγάλην πέτραν ἕνα νήπιον νὰ τὴν κινήσῃ ἢ νὰ τὴν σαλεύσῃ δὲν ἠμπορεῖ.

§ 44 :

Ὅθεν δῆλον γίνεται, ὅτι κάθε σῶμα τῇ κινήσει ἀνθιστάμενον πρέπει νὰ εἶναι τί, δι' οὗ τὸ σῶμα δὲν ὑπείκει εἰς τὴν κίνησιν· καὶ αὐτὸ τὸ τί λέγεται δ ύ ν α μ ι ς ἀ ρ γ ὴ ἢ δύναμις παθητική.

§ 45 :

Αὕτη ἡ ἀργὴ δύναμις δὲν κρέμαται ἀπὸ τὴν ἔκτασιν τοῦ σώματος, ἀλλ' εἰς αὐτὴν τὴν ἰδίαν ἔκτασιν ὑποτίθεται· ἄλλως τὸ μᾶλλον ἐκτεταμένον ἤθελεν ἔχει καὶ μείζονα δύναμιν ἀργήν, τὸ ὁποῖον διὰ τῆς πείρας ἀποδεικνύεται ἄλλως ἔχειν. Ἄρα ἡ ἀργὴ δύναμις δὲν κρέμαται ἀπὸ τὴν ἔκτασιν, ἀλλ' εἰς τὴν ἔκτασιν ὑποτίθεται.

§ 46 :

Τὸ ἐκτεταμένον ὁποῦ εἰς τὴν συνάθροισιν τῶν πολλῶν καὶ ἑαυτῶν διαφόρων μερῶν συνίσταται, ἐὰν πεπροικισμένο ᾖ δυνάμει παθητικῇ, ὕλην τοῦ σώματος οἱ φιλόσοφοι συνηθίζουν νὰ τὸ ὀνομάζουν.

§ 47 :

Ὅθεν ἡ ὕλη τοῦ σώματος εἶναι ἐκεῖνο, δι' οὗ κάθε σῶμα ἐναντιώνεται εἰς τὴν κίνησιν, τὸ ὁποῖον ἀπὸ τὰ ῥηθέντα δῆλον γίνεται.

§ 48 :

Διὰ τῆς πείρας πρὸς τούτοις ὁρῶμεν, ὅτι ὅταν τὸ σῶμα Α κινῆται, τότε ἠμπορεῖ τὸ σῶμα Α ὁποῦ τώρα κινεῖται, ἄλλο σῶμα Β νὰ κινήσῃ καὶ ἀκολούθως νὰ τὸ φέρῃ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον.

§ 49 :

Ἐὰν λοιπὸν κάθε σῶμα ἠμπορῇ εἰς ἄλλο νὰ ἐνεργήσῃ, δηλαδὴ νὰ τὸ κινήσῃ, δῆλόν ἐστι, ὅτι ἐνεργεῖ· ἐκεῖνο δὲ ὁποῦ ἐνεργεῖ, πρέπει νὰ εἶναι κεχορηγημένον δυνάμει ἐνεργητικῇ. Ἄρα κάθε σῶμα κεχορήγηται δυνάμει ἐνεργητικῇ.

§ 50 :

Αὐτὴ οὖν ἡ ἐ ν έ ρ γ ε ι α δύναμις, ἡ θεόθεν ἢ ἐκ τῆς φύσεως τοῖς σώμασιν ἐνταλθεῖσα, λέγεται δύναμις κινητικὴ ἢ δύναμις ἐνεργητική, ὡς δέδεικται.

§ 51 :

Ἡ κινητικὴ οὖν αὐτὴ δύναμις διαφόρως τοῖς σώμασιν ἔνεστι. Ποτὲ μὲν προκύπτει εἰς ἐνέργειαν, ποτὲ δὲ κωλύεται. Καὶ ἡ μὲν λέγεται ζ ῶ σ α , ἡ δὲ ν ε κ ρ ὰ ὡς ὁ Λαϊβνίτζιος ἀποφαίνεται.

§ 52 :

Ἐκ τῶν εἰρημένων τοίνυν δῆλον γίνεται, ὅτι εἰς τὴν πλήρη ἰδέαν τοῦ σώματος τρία ἀπαιτοῦνται. Δύναμις ἀργὴ ἢ ὕλη ἢ ἀδράνεια, διάθεσις ἢ τρόπος τῆς διαθέσεως καὶ δύναμις ἐνεργητικὴ ἤ κινητική. Ὅθεν σῶμα εἶναι ὂν σύνθετον, πεπροικισμένον δυνάμει ἀργῇ ἢ ὕλη καὶ κινητικῇ ἢ ἐνεργητικῇ δυνάμει. Ὅρα καὶ τὸν Ἀοέλερον[5] *ἐν τῷ περὶ τῆς φιλοσοφίας.*

§ 53 :

Αὐτὴ οὖν ἡ κινητικὴ δύναμις ἡ τοῖς σώμασι συνυπάρχουσα, φ ύ σ ι ς ἀκούει. Ὅθεν φύσις ἑκάστου πράγματος εἶναι ἡ ἐνεργητική του δύναμις ἐξ ἧς αἱ ἐνέργειαί του ἐξήρτηνται.

Σχόλιον § 54 :

Ἡ λέξις φύσις διαφόρως ἐκλαμβάνεται· ἐπειδὴ ἀπὸ τοὺς παλαιοὺς μερικοὶ μὲν διὰ τῆς φύσεως ἐννοοῦσαν αὐτὸν τὸν θεόν, μερικοὶ δὲ αὐτὸν τὸν κόσμον· ἄλλοι δὲ τὰ ὑπάρχοντα πράγματα· ἄλλοι τὴν αἰτίαν τῶν πραγμάτων καὶ ἄλλοι τέλος πάντων τὸν ἀγῶνα ἑκάστου πράγματος πρὸς ἀπόλαυσιν τοῦ τέλους, δηλαδὴ τὴν ἐνεργητικὴν ἀρχήν, ἐξ ἧς πᾶσαι αἱ ἐνέργειαι διωρισμένως προκύπτουσι.

---

5) Euler, Leonhard (1707-1783), γερμανὸς φιλόσοφος, μαθηματικὸς καὶ φυσικός. Τὸ ἔργο ποὺ ἀναφέρεται ἐδῶ εἶναι πιθανῶς τὸ *Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie*, 3 τόμ., Πετρούπολη, 1768/72· πβ. *Philosophen-Lexikon*, vrf. & hrsg. von W. Ziegenfuss, 1, Berlin, Water De Gruyter & Co., 1949, σσ. 304-5.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'

Περὶ τῶν τῆς κινήσεως νόμων

§ 55 :

Ἡ κινητικὴ δὲ δύναμις, ἡ πᾶσι τοῖς σώμασιν ἐνοῦσα ἐνεργείᾳ ἐνεργοῦσα κατά τινας νόμους καὶ κανόνας κινεῖσθαι προσδιορίζεται καὶ μορφοῦται. Ἐκεῖναι δὲ αἱ προτάσεις, ἤτοι προτάσεις καθ' ἃς τῶν σωμάτων[6] *ἕκαστον εἰς τὴν κίνησιν διευθύνεται, ν ό μ ο ι τῆς κ ι ν ή σ ε ω ς ἀκούουσι· περὶ ὧν ὅσον εἰς τὴν παροῦσαν ὑπόθεσιν ἀφῃρημένως ἀνήκει ῥηθήσεται.*

§ 56 :

Ὁ ἄγγλος Νεύτων, ὁ τῶν φυσικῶν ὀξυνούστατος, εἰς τὴν φυσικήν του τρεῖς κανόνας ἤτοι νόμους τῆς κινήσεως ἐντίθησι. Πρῶτον μέν, ὅτι κάθε σῶμα μένει εἰς τὴν κατάστασίν του ἡσυχάζον[7]*, ἢ κινεῖσθαι παρομοίως κατ' εὐθεῖαν, ἂν δὲν ἤθελε βιασθῇ ἀπὸ τὰς θλιβούσας δυνάμεις νὰ ἀλλάξῃ ἐκείνην τὴν κατάστασιν· δεύτερον δέ, ἡ μεταβολὴ τῆς κινήσεως εἶναι ἀνάλογος μὲ τὴν κινητικὴν δύναμιν καὶ γίνεται πάντοτε κατ' εὐθεῖαν γραμμήν, δι' ἧς ἡ δύναμις ἐκείνη θλίβεται· τρίτον δὲ μὲ τὴν ἐναντίαν ἐνέργειαν πάντοτε ἴση εἶναι ἡ ἀντενέργεια, ἤτοι τῶν δύω σωμάτων αἱ ἐνέργειαι εἶναι ἴσαι ἀλλήλαις καὶ εἰς τὰ ἐνάντια μέρη διευθύνονται.*

§ 57 :

Οὐδὲν ἡσυχάζον σῶμα ἑαυτὸ κινῆσαι δύναται· ἐπειδὴ κάθε σῶμα πεπροίκηται ἀδρανείᾳ, καὶ ἑπομένως δι' αὐτῆς ἀντίκειται τῇ κινήσει.

§ 58 :

Ἐντεῦθεν οὖν ἕπεται, ὅτι τὸ ἡσυχάζον σῶμα ἐν τῇ ἰδίᾳ καταστάσει μένει ἕως οὗ ὑπ' ἄλλου σώματος ἤθελε βιασθῇ νὰ ἀλλάξῃ τὴν κίνησίν του ἢ τὴν στάσιν του, δηλ: τὴν κατάστασίν του, ἐπειδὴ οὐδὲν ἄνευ ἀποχρῶντος λόγου. Ὅθεν πρέπει νὰ εἶναι τι, ὁποῦ τὸ βιάζει νὰ ἀλλάξῃ τὴν κατάστασίν του, καὶ αὐτὸ εἰς τὸ σῶμα δὲν εἶναι, ὡσὰν ὁποῦ ἑαυτὸ κινῆσαι οὐ δύναται, (§ 57) ἄρα ἔξω ἑαυτοῦ. Λοιπὸν κάθε ἡσυχάζον σῶμα μένει ἐν τῇ ἰδίᾳ καταστάσει, ἂν δὲν βιασθῇ ὑπ' ἄλλου νὰ ἀλλάξῃ τὴν κατάστασίν του.

§ 59 :

Ἐὰν τὸ σῶμα ἤθελεν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἐν τῇ κινήσει, τότε ἐν τοσούτῳ κινεῖται, ἐν ὅσῳ δὲν ἤθελεν ἐμποδισθῇ. Ἐπειδὴ κάθε σῶμα, ὡς δέδεικται, δυνάμει κινητικῇ κεχορήγηται, κάθε δὲ ἀγῶνας εἶναι πάντοτε τέτοιος, ὁποῦ νὰ ἐνεργῇ, καὶ ἀκολούθως νὰ ἀλλάζῃ τὴν κατάστασίν του, ἐὰν δὲν ἤθελεν εἶναι κανένα ἐμπόδιον ἐξωτερικόν. Ἄρα ἐὰν τὸ σῶμα ἤθελεν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἐν τῇ κινήσει, τότε ἐν τοσούτῳ κινεῖται, ἐν ὅσῳ δὲν ἤθελεν ἐμποδισθῇ.

---

6) στὸ χφ.: σωμά-.

7) στὸ χφ.: ἡσυχάζειν.

§ 60 :

Τόσον τὸ σῶμα Β ἐνεργεῖ εἰς τὸ σῶμα Α, ὅσον τὸ Α ἐνεργεῖ εἰς τὸ Β, ἢ καθὼς ἄλλοι λέγουν, αἱ ἐνέργειαι καὶ ἀντενέργειαι τῶν σωμάτων εἶναι ἴσαι, τὸ ὁποῖον καὶ ἡ πεῖρα τὸ δείκνυσι.

§ 61 :

Αὐτοὶ οὖν οἱ νόμοι τῆς φύσεως, οἱ θεόθεν ἐν τοῖς σώμασι τεθέντες, δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαῖοι καὶ ἀμετάβλητοι, ἀλλὰ συμβεβηκότες καὶ μεταβλητοί. Ἐπειδὴ οἱ νόμοι τῆς κινήσεως δὲν ἀντίκεινται εἰς τὴν οὐσίαν τῶν σωμάτων, ἂν ἄλλοι ὑποτεθοῦν, καὶ ἀκολούθως εἶναι συμβεβηκότες καὶ μεταβλητοί, ἂν τὸ ἐναντίον αὐτῶν δὲν περικλείῃ ἀντίφασιν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ΄

Περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωμάτων

§ 62 :

Αἱ πρῶται δὲ ἀρχαὶ ἐξ ὧν τὰ σώματα συνίστανται καὶ εἰς ἃς ἀναλύοντες παύομεν, ἐν τῇ διανοίᾳ κἂν, στοιχεῖα τῶν σωμάτων ὀνομάζομεν.

§ 63 :

Τὰ πρῶτα στοιχεῖα τῶν σωμάτων δὲν ἠμποροῦν νὰ εἶναι σύνθετα, ἀλλὰ πρέπει νὰ <εἶναι>[8] ὄντα ἁπλᾶ. Ἐπειδὴ ἂν δὲν ἦσαν ἁπλᾶ, τότε ἔπρεπε νὰ εἶναι σύνθετα καὶ ἀκολούθως νὰ συνίστανται ἀπὸ μέρη, καὶ ἐκεῖνα ἐξ ἄλλων, καὶ οὕτως ἐπ' ἄπειρον, τὸ ὁποῖον ἐπειδὴ ἀντιφάσκει εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ἀποχρῶντος λόγου, ἄρα τὰ πρῶτα στοιχεῖα τῶν σωμάτων πρέπει νὰ εἶναι ὄντα ἁπλᾶ.

§ 64 :

Ὅθεν τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων ἠμποροῦν νὰ λέγωνται ὄντα ἁπλᾶ, ἐξ ὧν ἔχουν τὴν γέννησίν τους τὰ σύνθετα ὄντα. Ὅρα περὶ τούτου καὶ τὸ περὶ ὄντος ἁπλοῦ ἐν τῇ ὀντολογίᾳ.

§ 65:

Αὐτὰ οὖν τὰ ἁπλᾶ στοιχεῖα ἐξ ὧν συνίστανται τὰ σύνθετα ὄντα ὀνομάζονται ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου ἄ τ ο μ ο ι , ὑπὸ δὲ τοῦ Πυθαγόρου καὶ νεωτερικοῦ Λαϊβνιτζίου μ ο ν ά δ ε ς .

Σχόλιον § 66 :

Μονάδες μὲν ὀνομάζονται ἀπὸ τὸν ἀριθμόν, ἐπειδὴ καθὼς ὁ ἀριθμὸς ἐκ μονάδων συνίσταται καὶ εἰς μονάδας ἀναλύεται, τοιουτοτρόπως καὶ τὰ σώματα ἐκ στοιχείων καὶ εἰς στοιχεῖα. Ἄτομοι δὲ καὶ ἄτομα ὡς μὴ τέμνεσθαι περαιτέρω δυνάμενα διὰ τὴν στέρησιν τῶν μερῶν· τὰ γὰρ ἁπλᾶ ὄντα εἶναι

---

8) εἶναι: ἐγὼ προσθέτω.

ἄμοιρα μερῶν.

§ 67 :

Ἐπειδὴ δὲ ὁ Λαϊβνίτζιος τὰ στοιχεῖα τὰ νομίζει ἁπλᾶ ὄντα καὶ μονάδας τὰ ὀνομάζει, διὰ τοῦτο καὶ ὅλα τὰ ἁπλᾶ ὄντα ἤγουν καὶ τὰ πνεύματα μονάδας καλεῖ. Ὅθεν, μονὰς καὶ ὂν ἁπλοῦν παρ' αὐτῷ εἶναι συνώνυμα. Ἐπειδὴ καὶ ὁ θεὸς ἁπλούστατον ὂν εἶναι, ὅθεν καὶ μονὰς καλεῖται ὑπ' αὐτοῦ, καὶ αἱ ψυχαὶ μονάδες ὡς ἁπλᾶ ὄντα, τὰ δὲ στοιχεῖα κατ' ἐξοχὴν μονάδας ὀνομάζει.

§ 68 :

Ἐντεῦθεν οὖν ἐννοεῖται, διατί ὁ Λαϊβνίτζιος τέσσαρας τάξεις τῶν μονάδων διέταξεν. Εἰς τὴν πρώτην τάξιν διέταξε τὸν θεόν, ὡς μονάδα ἁπλουστάτην, καὶ ὡς μάλιστα διακεκριμένῃ ἰδέᾳ κεχορηγημένην καὶ καταλλήλῳ πάντων τῶν ὄντων· εἰς τὴν δευτέραν δὲ τάξιν τὰς θυμικὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς, αἵτινες ἐκοσμήθησαν παραστάσει διακεκριμένῃ· εἰς τὴν τρίτην τὰς ψυχὰς τῶν ἀλόγων ζώων αἵτινες πεπροίκηνται αἰσθήσει καθαρᾷ μέν, συγκεχυμένῃ δέ· εἰς τὴν τετάρτην δὲ τὰ ἁπλᾶ κατ' ἐξοχὴν ὄντα, δηλαδὴ τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων, τὰ ὁποῖα παρασταίνουν καὶ αὐτὰ τὸν κόσμον, ἀλλὰ ἀμυδρῶς. Τὴν πρώτην δὲ μονάδα ὀνομάζει πρωτότυπον, γεννητικὴν καὶ ἄκτιστον, τὰς λοιπὰς δὲ ὅλας παραγώγους, ἐπειδὴ ἀπὸ τὸν θεὸν ὡς ὑπ' αἰτίας ποιητικῆς ἐκτίσθησαν.

§ 69 :

Τὰ περὶ τῶν μονάδων εἰδικῶς ὑπὸ τοῦ Λαϊβνιτζίου λεγόμενα εἶναι τὰ ἀκόλουθα, τὰ ὁποῖα ἂν ἀποδείξεως ἔχωνται οὐκ οἶδα. Πρῶτον αὐταὶ αἱ μονάδες, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα ὄντα συνίστανται, παρασταίνουν τὸ πᾶν ἀμυδρῶς· καὶ ἀκολούθως ἔχουν δύναμιν παραστατικὴν ἀμυδράν. Δεύτερον δὲ τὰς ὀνομάζει ζῶντας καθρέπτας τοῦ κόσμου. Τρίτον βεβαιώνει ὁ Λαϊβνίτζιος ὅτι εἰς τὴν κτισμένην μονάδαν ἐξωτερικῶς οὔτε ὑπόστασις οὔτε συμβεβηκὸς εἰσελθεῖν δύναται. Τέταρτον, καὶ ἀκολούθως ὅλαι αἱ μεταβολαί, ὁποῦ εἰς τὰς μονάδας ἀκολουθοῦν, παράγονται ἐκ τῆς ἐσωτερικῆς των ἀρχῆς καὶ ἐσωτερικῆς δυνάμεως. Πέμπτον, ὅθεν τὰς μονάδας τὰς ὀνομάζει ἐντελεχείας διὰ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν ἑαυταῖς ἔχουσι τὸ ἐντελές· καὶ εἶναι ἱκαναὶ ὁποῦ ἀφ' ἑαυτῶν τους ὡς ἐκ πηγῶν νὰ προάγουν τὰς ἐνεργείας των καὶ ἀκολούθως εἶναι αὐτόματα ἀσώματα. Ἕκτον, συμπεραίνει ὁ Λαϊβνίτζιος ὅτι κἀμμία μονὰς παράγωγος, εἰς ἄλλην παράγωγον φυσικῶς νὰ εἰσρέῃ, δηλαδὴ ἐνεργῇ δὲν ἠμπορεῖ. Ἕβδομον, φαντάζεται ὁ Λαϊβνίτζιος ὅτι αἱ μονάδες εἶναι κεχορηγημέναι περιορισμοῖς ἐσωτερικοῖς καθ' οὓς ἀλλήλων διακρίνονται. Ὄγδοον, νομίζει πρὸς τούτοις, ὅτι οὐδεμία μονὰς ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει εἶναι ὁμοία μὲ τὴν ἄλλην κατὰ πάντα. Ἔννατον, βεβαιώνει ἀκόμη, ὅτι αἱ μονάδες, ὁποῦ εἶναι στοιχεῖα τῶν σωμάτων, δὲν ἔχουν κἀμμίαν ἐπαντίληψιν ἀντιλήψει ἡνωμένην, ἀλλὰ μόνον ἀμυδρὰν ἀντίληψιν, καὶ μὲ ὅλον ὁποῦ εἶναι ἀμυδρὰ καὶ χωρὶς συνείδησιν, μ' ὅλον τοῦτο ἀδιαλείπτως, σπεύδει εἰς νέαν ἀντίληψιν, καὶ ἀκολούθως αἱ μονάδες ἔχουν ἐπιθυμίαν. Δέκατον δὲ καὶ (τελευταῖον), λέγει, ὅτι ἐκεῖναι αἱ ἀντιλήψεις καὶ

παραστάσεις τῶν μονάδων εἶναι εἰς τοιαύτην κατάστασιν, ὅτι λογῆς εὑρίσκεται ἡ ψυχὴ εἰς λιποψυχίαν πεσοῦσα καὶ εἰς βαθὺν ὕπνον χωρὶς ὄνειρον.

§ 70 :

Τὰ ὅσα ἄτοπα ἀκολουθοῦν ἀπὸ τὴν μοναδολογίαν τοῦ Λαϊβνιτζίου περὶ αὐτῶν μέτιθι τὸν Ῥιμπὸν[9] *(§ 98) καὶ τὸν Γκοδσσέδιον*[10] *ἐν τῇ διαλέξει περὶ τούτου· ὁ Βόλφιος δὲ μέρος μὲν ἄλλως ἑρμηνεύει, μέρος δὲ κρατεῖ καὶ μέρος ἀποβάλλει· ὅρα τὴν Γερμανικὴν αὐτοῦ Μεταφυσικὴν (§§ 599 καὶ 898) καὶ τὸν Ὀλμάννον*[11] *ἐν τῇ διαλέξει περὶ τῆς προδιατεταγμένης ἁρμονίας· ὡσαύτως καὶ τὴν διάλεξιν τοῦ Ῥουάρδου Ἀνδάλα*[12] *περὶ τῶν τεσσάρων πλαστῶν εἰδῶν τῶν ἁπλῶν ὄντων δηλ.: μονάδων.*

§ 71 :

Ἐπειδὴ καὶ τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων εἶναι ὄντα ἁπλᾶ, δῆλον, ὅτι πᾶν ὅ,τι ἐν τῇ ὀντολογίᾳ περὶ τῶν ἁπλῶν ὄντων εἴρηται, τὸ αὐτὸ καὶ περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωμάτων ῥηθῆναι δύναται· δηλ. τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων στεροῦνται μερῶν καὶ ἀκολούθως μεγέθους, ἐκτάσεως καὶ σχήματος, δὲν διαιροῦνται, δὲν ἠμποροῦν νὰ γεννηθοῦν, εἰμὴ ἐκ τοῦ μηδενὸς καὶ οὐδὲ νὰ χαθοῦν, εἰμὴ διὰ τῆς ἐξοντώσεως, ἀλλ' ἑκάτερον πρέπει νὰ ἀποτελεσθῇ ἀπὸ μίαν ἄπειρον δύναμιν, διότι αὐτὰ ὅλα ἀνωτέρω περὶ τοῦ ἁπλοῦ ὄντος ἀπεδείχθησαν, καὶ κατὰ τῶν στοιχείων τῶν σωμάτων κατηγορεῖσθαι δύνανται.

§ 72 :

Ἐπειδὴ δὲ ὁ Βόλφιος καὶ <ὁ>[13] *Λαϊβνίτζιος ἀποφαίνονται λέγοντες*[14]*, ὅτι τὰ σύνθετα ὄντα συνίστανται ἀπὸ τὰ ἁπλᾶ, δὲν ἀκολουθεῖ καὶ νὰ εἰπῶμεν, ὅτι τὰ σώματα καὶ ἀκολούθως ὅλον τὸ πᾶν συνίσταται ἀπὸ πνεύματα· ἐπειδὴ εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ πνεύματος ἀπαιτοῦνται παρ<απ>άνω*[15]*, παρὰ εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ ἁπλοῦ ὄντος, ἐπειδὴ ἀπαιτεῖται καὶ νοῦς καὶ θέλησις, τὰ ὁποῖα τὰ ἁπλᾶ ὄντα δὲν τὰ ἔχουν.*

---

9) πιθανῶς Reinbeck, Johann Gustav (1682 - 1741), ὀπαδὸς τῆς Βολφιανῆς φιλοσοφίας· πβ. *Philosophen-Lexikon, ἔνθ' ἀν.*, σ. 332.

10) Gottsched Joh. Christoph (1700-1766), ὀπαδὸς τῆς Βολφιανῆς φιλοσοφίας· πβ. *Philosophen-Lexikon, ἔνθ'ἀν.*, σσ. 413-414.

11) Hollmann, Samuel Christian (1619-1787), ὀπαδὸς τῆς Βολφιανῆς φιλοσοφίας· πβ. *Philosophen-Lexikon, ἔνθ'ἀν.*, σ. 550· πβ. ἐπίσης W.G. Tenneman, *Σύνοψις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*, μετάφρασις K.M. ΚοΥΜΑ, *ἔνθ' ἀν.*, § 346, σ. 173.

12) Andala, Ruard († 1727), ὀπαδὸς τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας· πβ. W.G. Tenneman, *ἔνθ' ἀν.*, § 327, σ. 159.

13) $ὁ_2$: ἐγὼ προσθέτω.

14) στὸ χφ.: ἀποφαίνεται λέγων.

15) στὸ χφ.: παράνω.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε΄

Περὶ φυσικοῦ καὶ ὑπὲρ φύσιν δηλ. θαύματος

§ 73 :

Ἡ φύσις, εἴπομεν ἀνωτέρω, εἶναι ἡ ἐσωτερικὴ δύναμις ἐνεργητικὴ ἑκάστου πράγματος, ἐξ ἧς ὅλαι αἱ ἐνέργειαί του ἐξήρτηνται. Ὅθεν φυσικὸν γενικῶς ἐκεῖνο ἠμπορεῖ νὰ λέγεται, τὸ ὁποῖον ἀπὸ τὴν δύναμιν καὶ οὐσίαν τοῦ πράγματος ἠμπορεῖ νὰ ἐννοηθῇ καὶ ἀκολούθως νὰ ἑρμηνευθῇ· ἀναπτυσσέσθω τῷ χωνεύσεως τοῦ στομάχου καὶ τῷ τῆς φαντασίας τῆς ψυχῆς παραδείγματι.

§ 74 :

Ὅθεν δῆλον πᾶσι, ὅ,τι ἐκ τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργητικῆς δυνάμεως δηλ. φύσεως τοῦ πράγματος δὲν ἐννοεῖται, ὑπὲρ φύσιν καλεῖται· ὥστε ὁποῦ τὸ ὑπὲρ φύσιν, ὁποῦ εἰς τὸ φυσικὸν ἀντίκειται, γενικῶς εἶναι ἐκεῖνο, ὁποῦ εἰς τὴν οὐσίαν καὶ δύναμιν τοῦ παντὸς κατὰ τὴν προηγουμένην κατάστασιν καὶ νόμους τῆς κινήσεως δὲν θεμελιοῦται. Ἑρμηνευέσθω τῷ τῶν τριῶν παίδων ἐν τῇ καμίνῳ ῥιφθέντων καὶ μὴ φλεχθέντων καὶ διαλέκτων τῶν ἀποστόλων παραδείγματι, ὡσαύτως καὶ τῷ τοῦ τυφλοῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως.

§ 75 :

Δὲν πρέπει δὲ τὸ ὑπὲρ φύσιν νὰ τὸ συγχίζωμεν μὲ ἐκεῖνο, ὁποῦ ἔξω τῆς φύσεως ἢ παρὰ φύσιν λέγεται καὶ κατὰ τῆς φύσεως γίνεται· ἐπειδὴ παρὰ φύσιν λέγεται ἐκεῖνο, ὁποῦ συμβαίνει παρὰ τοὺς γενικοὺς κανόνας τῆς φύσεως, οὐχὶ δὲ καὶ κατὰ τοὺς μερικούς, τούτου ἢ ἐκείνου τοῦ σώματος, καθὼς τὸ φαρμάκι εἰς τὸ σῶμα καὶ εἰς τὰ τέρατα, ὁποῦ γεννῶνται· κατὰ τῆς φύσεως δὲ γίνεταί τι καὶ ὅταν μάχεται καὶ τὸ ἐναντίον ἀποτέλεσμα ἀκολουθεῖ εἰς τοὺς νόμους αὐτῆς. Καθὼς ἡ γένεσις ἑνὸς συνθέτου ὄντος πρέπει νὰ γένῃ διαδοχικῶς, ἂν δὲ γένῃ ἐν ἀκαρεῖ, εἶναι ἐναντίον εἰς τοὺς νόμους τῆς κινήσεως καὶ ἀκολούθως τῆς φύσεως, τὸ ὁποῖον καὶ νὰ συμβῇ εἶναι ἀκολούθως ἀδύνατον.

§ 76 :

Πᾶν οὖν ὑπὲρ φύσιν ἀποτέλεσμα θαῦμα ἀκούει. Ὅθεν θαῦμα εἶναι τοιοῦτον ἀποτέλεσμα, οὗτινος τὰς αἰτίας ἀγνοοῦμεν, ἂν καὶ τῇ ἀληθείᾳ εἶναι φυσικά, ὥστε ὁποῦ κατ᾽ αὐτὸν τὸ θαῦμα καὶ τὸ θαυμάσιον ἤτοι παράξενον τὸ αὐτὸ εἶναι.

Σχόλιον § 77[16] :

Ἐδῶ δὲν ὁμιλοῦμεν διὰ τὰ θαύματα ἂν ἔγιναν ἢ ἂν γίνωνται ποτὲ ἢ ἂν

---

16) στὸ χφ.: § 78, καὶ ὁμοίως ὅλη ἡ ἑπόμενη ἀρίθμηση διορθώνεται.

θέλει γένουν, ἐπειδὴ αὐτὸ εἶναι ἔργον τῆς ἱστορίας, καὶ ὄχι τῆς φιλοσοφίας, καὶ μάλιστα τῆς μεταφυσικῆς ὁποῦ πραγματεύεται τὰς ὑποθέσεις της πολλὰ ἀφηρημένως· ἀλλ' ἐδῶ ὁμιλοῦμεν ἂν τὰ θαύματα ἠμποροῦν νὰ γένουν, ἂν δὲν ἀντίκειται εἰς τὴν φύσιν καὶ εἰς τοὺς νόμους τῆς κινήσεως καὶ εἰς τὴν τάξιν τῶν προηγουμένων αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων, δηλαδὴ εἰς τὴν παγ-κόσμιον συνέχειαν καὶ εἰς τὴν θείαν σοφίαν.

§ 78 :

Κατὰ τοὺς ῥηθέντας οὖν χαρακτῆρας εὔκολα ἠμποροῦν νὰ διακρίνωνται τὰ θαύματα ἀπὸ τὰ φυσικὰ ἀποτελέσματα, ἀγκαλὰ καὶ πολλὰ ἀποτελέσματα φυσικὰ ὡς θαύματα νομίζονται διὰ τὴν ἀδυναμίαν τῶν φυσικῶν δυνάμεων. Ὅθεν πόσον ἀναγκαία εἶναι ἡ γνῶσις τῆς φυσικῆς, καθ' ἕνας ἠμπορεῖ νὰ τὸ ἐννοήσῃ.

§ 79 :

Ὁ δὲ Λαϊβνίτζιος εἰς τὴν θεοδικίαν του διαιρεῖ τὰ θαύματα (§ 294) εἰς μείζονα καὶ ἥττονα· καὶ μείζω μὲν καλεῖ τὰ ὑπερβαίνοντα τὰς δυνάμεις πάσας τῆς φύσεως, τῳόντι ὅμως δὲν τὰς ὑπερβαίνουν, ἀλλ' ὑπὸ κτισμάτων ἀοράτων ἐπιτελοῦνται· μείζονα θαύματα καλοῦνται παρ' αὐτοῦ ἡ κτίσις τοῦ κόσμου, ἡ ἐνανθρώπησις τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα· ἥττονα δὲ ἡ ταραχὴ τοῦ ὕδατος ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου, ἀγκαλὰ καὶ τὰ δεύτερα, κυρίως θαύματα δὲν ἠμποροῦν νὰ λέγωνται ἀλλὰ θαυμάσια.

§ 80 :

Τὰ θαύματα εἶναι δυνατά, ἐπειδὴ τὸ πᾶν εἶναι τοιοῦτον, ὥστε ὁποῦ κάθε του ἀποτέλεσμα δύναται ἄλλως νὰ εἶναι, ὡς δέδεικται, μὲ τὸ νὰ μὴν εἶναι οἱ νόμοι τῆς φύσεως ἀναγκαῖοι, ἀλλὰ μεταβλητοί. Δῆλον, ὅτι ἂν εἶναι αἰτία τις ἔξω τοῦ κόσμου πεπροικισμένη τοιαύτῃ δυνάμει, ὁποῦ νὰ μεταβάλλῃ τοὺς νόμους τῆς κινήσεως καὶ ἄλλο ἀποτέλεσμα νὰ προάγῃ τὸ ὁποῖον θαῦμα καλεῖται, τὰ θαύματα εἶναι δυνατά· καὶ ὅ,τι τοιοῦτον ὑπάρχει κατωτέρω ἐν τῇ φυσικῇ θεολογίᾳ δειχθήσεται.

§ 81 :

Ὅθεν ἕπεται, ὅτι τὰ θαύματα εἶναι καὶ ἐξωτερικῶς καὶ ἐσωτερικῶς δυνατά· ἐσωτερικῶς μέν, ὡσὰν ὁποῦ οἱ νόμοι τῆς φύσεως δὲν εἶναι ἀμετάβλητοι, ἐξωτερικῶς δέ, ὡσὰν ὁποῦ ὑπάρχει ἓν τοιοῦτον, ὡς δειχθήσεται, τὸ ὁποῖον δύναται νὰ μεταβάλλῃ ἐκείνην τὴν σειρὰν τῶν αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων. Πόθεν δὲ δύναται νὰ παρακινηθῇ διὰ νὰ μεταβάλλῃ, οὐκ οἶδα.

§ 82 :

Ἂν οὖν τῇ ἀληθείᾳ ἤθελαν εἶναι οἱ νόμοι τῆς κινήσεως μεταβλητοί, καὶ ἂν τῳόντι ἤθελεν εἶναι ἕνα ὂν ἔξω τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖον ὁ ἀνθρώπινος νοῦς νὰ τὸ ἀποδείξῃ ἀδυνατεῖ, μ' ὅλον τοῦτο, ἑκατέρου τῶν εἰρημένων ὑποτιθεμένου πρέπει νὰ εἶναι ἀποχρῶν λόγος νὰ παρακινήσῃ ἐκεῖνο, τὸ ἔξω τοῦ παντὸς ὂν διὰ νὰ ἀποτελέσῃ τὰ αὐτὰ θαύματα, χαλῶντας καὶ μεταβάλ-

λωντας ὅλην τὴν συνέχειαν τῶν αἰτιῶν τοῦ παντός, ἐκείνην λέγω τὴν συνέχειαν, ὁποῦ ὡς πάνσοφον ἀπ' αἰῶνος διέταξε, νὰ σύρῃ λέγω τὸν κόσμον, νὰ ταράξῃ τὴν παγκόσμιον μηχανήν, διὰ νὰ ἀποτελέσῃ τι ἀμέσως εἰς τὴν γῆν, ὄχι διὰ παραμικρὸν αἴτιον νὰ ταράττεται ἡ συνέχεια.

§ 83 :

Ὅταν τὸ θαῦμα ἀποτελῆται, πρέπει νὰ ἀποτελῆται ἀπὸ ἕνα ὂν πάντῃ διάφορον τούτου τοῦ κόσμου, ἐπειδὴ τὸ θαῦμα εἶναι τοιοῦτον ἀποτέλεσμα, τοῦ ὁποίου ὁ ἀποχρῶν λόγος εἰς τὴν δύναμιν τοῦ κόσμου καὶ οὐσίαν μὲν ἐμπεριέχεται, ὡς εἴρηται. Οὐδὲν δὲ ἄνευ ἀποχρῶντος λόγου, δῆλον, ὅτι ὁ λόγος πρέπει νὰ περιέχεται εἰς ἕνα ὄν, ὁποῦ δὲν εἶναι κτίσμα. Ἄρα τὸ θαῦμα ὅταν ἀποτελῆται ἀπὸ ἕνα ὄν, πρέπει νὰ ἀποτελῆται ἀπὸ ἕνα ὂν πάντῃ διάφορον τούτου τοῦ κόσμου.

§ 84 :

Τὸ δὲ τοιοῦτον ὂν καλεῖται ὑπὸ τῶν θεολόγων θεός, διὰ τοῦτο τὸ θαῦμα τὸ ὁρίζουν μερικοὶ λέγοντες ὅτι εἶναι ἄμεσον ἀποτέλεσμα τοῦ θεοῦ, καὶ ὁσάκις ὁ θεὸς ἀμέσως ἐνεργεῖ, τοσάκις θαῦμα ἀποτελεῖ.

§ 85 :

Κάθε οὖν θαῦμα ὅταν γίνεται πρέπει νὰ γίνεται διὰ πηδήματος· ἐπειδὴ διὰ πηδήματος γίνεταί τι, ὅταν δὲν προηγοῦνται ἐκεῖνα, ὁποῦ πρέπει νὰ προηγοῦνται διὰ νὰ προκύψῃ τὸ ἀποτέλεσμα· ἀλλαμὴν εἰς τὸ θαῦμα δὲν προηγοῦνται, ἐπειδὴ ἂν προηγοῦνται, δὲν ἤθελεν εἶναι θαῦμα, ἄρα ὅταν γίνεται, πρέπει νὰ γένῃ διὰ πηδήματος. Τὸ πήδημα δὲ ἐδῶ ἐννοητέον ἀναφορικῶς, καὶ οὐχὶ ἀπολύτως, ἐπειδὴ τὸ ἀπόλυτον περικλείει ἀντίφασιν, ὡσὰν ὁποῦ δὲν ὑποθέτει κἀμμίαν αἰτίαν· τὸ ἀναφορικὸν ὅμως ὑποθέτει αἰτίαν, οὐχὶ δὲ τὴν προηγουμένην, ἀλλὰ τὸν θεόν.

§ 86 :

Τὸ θαῦμα ὅταν ἀποτελῆται πρέπει νὰ εἶναι τοιοῦτον ἀποτέλεσμα, ὁποῦ ἡ φύσις νὰ μὴν ἠμπορῇ νὰ τὸ κάμῃ, ἐπειδὴ ἂν εἶναι τοιοῦτον ὁποῦ ἡ φύσις ἠμπορεῖ νὰ τὸ κάμῃ, τότε δὲν εἶναι θαῦμα, ἀλλὰ φυσικόν, καὶ ἂν ὁ θεὸς θέλῃ νὰ ἐκδηλώσῃ τὸ φυσικὸν χωρὶς ἀποχρῶντα λόγον, ἀντίκειται εἰς τὴν σοφίαν του, ἐπειδὴ ἐκεῖνο, ὁποῦ ἠμπορεῖ νὰ γένῃ δι' ὀλίγων, δὲν πρέπει νὰ γένῃ διὰ πολλῶν, ἐκεῖνο ὁποὺ ἠμπορεῖ νὰ γένῃ διὰ τῶν δυνάμεων τῆς φύσεως, δὲν πρέπει νὰ ἀποτελεσθῇ διὰ τῶν ἀπείρων δυνάμεων τοῦ θεοῦ. Σαφηνιζέσθω τῷ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ ὑπὸ τοῦ πυρετοῦ πάσχοντος παραδείγματι.

§ 87 :

Τὸ θαῦμα ὁποῦ γίνεται δὲν πρέπει νὰ ἀντιφάσκῃ εἰς τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, δηλ. νὰ μὴν περικλείῃ ἀντίφασιν, ὡς δέδεικται, ἐν τῇ ὀντολογίᾳ. Οὐδὲ ὑπὸ τῆς παντοδυναμίας τοῦ θεοῦ νὰ γένῃ δὲν ἠμπορεῖ, διότι ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι δῶρον τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ τὸ θαῦμα. Ὅταν λοιπὸν τὰ

θαύματα μάχωνται εἰς τὸν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου, τότε αὐτὰ τὰ δῶρα εἶναι ἄδωρα καὶ οὐκ ὀνήσιμα, τὸ τῆς παροιμίας, τὸ ὁποῖον ἐκεῖνο τὸ ἔξω τοῦ παντὸς ὂν νὰ τὸ κάμῃ δὲν καταδέχεται ὡς ἀντιφάσκον τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ.

§ 88 :

Ἐπειδὴ δὲ καὶ διὰ μέσου τοῦ θαύματος ἀκολουθεῖ σύγχυσις εἰς τὴν φύσιν τοῦ παντός, διὰ τοῦτο καὶ ὁ Βόλφιος καὶ ὁ Λαϊβνίτζιος κάθε θαῦμα τὸ ἐδίσσευσαν ὀνομάζωντάς το δεύτερον θαῦμα ἀποκαταστάσεως, τὸ ὁποῖον ἀποκατασταίνει τὴν φύσιν εἰς τὴν πρώτην της κατάστασιν, καθὼς ἠκολούθησεν εἰς τὸ «στῆθι, ἥλιε» καὶ εἰς τὴν ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου ἐπὶ τῆς σταυρώσεως τοῦ Χριστοῦ πανσελήνου οὔσης. Αὐτὴ λοιπὸν εἶναι ἡ γνώμη τοῦ Λαϊβνιτζίου καὶ Βολφίου.

§ 89 :

Πλείω δὲ περὶ τῶν θαυμάτων εἰπεῖν περιττὸν ἔδοξεν. Ὅστις δὲ θέλει καὶ περισσότερα, ἂς ἀναγνώσῃ τὴν τοῦ Βολφίου Γερμανικὴν Μεταφυσικὴν καὶ τὴν τοῦ Λαϊβνιτζίου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ς΄

Περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐντελεχείας

§ 90 :

Εἰς τὴν ἐντελέχειαν δὲ ἀπαιτεῖται, εἴπομεν ἐν τῇ ὀντολογίᾳ, τρία, πολλὰ καὶ διάφορα, τέλος καὶ ὁ σκοπὸς καὶ ἡ συμφωνία τῶν διαφόρων. Ἐκ τούτων οὖν εὔκολα ἐννοεῖς πότε ὁ κόσμος ἐντελὴς λέγεται· ὅταν δηλαδὴ ἔχῃ πολλὰ καὶ διάφορα, αὐτά τε σύμφωνα καὶ ἀποχρῶντα λόγον εἰς ἓν τέλος, δηλ. εἰς τὴν συντήρησιν τοῦ ὅλου.

§ 91 :

Οἱ ἄριστοι τῶν θεολόγων ὑποθέτουσι τὸ τέλος τοῦ κόσμου τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, δηλ. τὴν φανέρωσιν τῶν θείων ἰδιοτήτων ὄχι ὡς πανθεῖσται, ἀλλ' ὡς ἐξωκοσμίται (δηλ. δοξάζοντες ἓν ὂν ἔξω τοῦ κόσμου)· τί δόξα, τί ἡδονὴ καὶ τί ἀπόλαυσις εὐθυμίας ἤθελεν εἶναι εἰς ἐκεῖνο τὸ ὂν νὰ κτίσῃ τόσαις χιλιάδαις κτίσματα, ὁποῦ ἀδιαλείπτως νὰ εὐφραίνωνται ἀπ' ὅλα τὰ καλὰ τοῦ κόσμου, διὰ νὰ χαίρεται καὶ νὰ δοξάζεται αὐτό. Τῇ ἀληθείᾳ αὐτὸ τὸ ὂν ἤθελεν εἶναι εὐεργετικώτατον καὶ εὐμενέστατον.

§ 92 :

Ἐκ τῶν εἰρημένων οὖν δῆλον γίνεται, ὅτι ἡ ἐντελέχεια τοῦ κόσμου ἐκ τῆς πείρας νὰ ἀποδειχθῇ δὲν ἠμπορεῖ, ἐπειδὴ διὰ νὰ ἀποδείξῃ τις τὴν ἐντελέχειαν τοῦ κόσμου ἐκ τῶν ὑστέρων, πρέπει νὰ ἔχῃ ὅλα τὰ μέρη τοῦ παντὸς τεθεωρημένα ἀκριβέστατα, διὰ νὰ ἠξεύρῃ ἂν συμφωνοῦν τὰ διάφορα ἢ ὄχι. Ἀλλαμὴν οὐκ ἔστιν, ὡσὰν ὁποῦ ἡμεῖς ὡς πρὸς ὅλον τὸ πᾶν οὐδὲν μέρος

αὐτοῦ τεθεωρημένον ἔχομεν, ἄρα ἐκ τῶν ὑστέρων δὲν ἠμποροῦμεν νὰ ἀποδείξωμεν οὔτε τὴν τελειότητα τοῦ παντὸς οὔτε τὴν ἀτελειότητα διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

§ 93 :

Ὅσα περισσότερα εἰς τὸ πᾶν συντρέχουσιν, ὁποῦ μὲ τὸ τέλος δι' ὃ ὁ κόσμος ὑπάρχει, συμφωνοῦν, καὶ ὅσον ἀκριβέστερον αὐτὰ τὰ συνυπάρχοντα καὶ διαλεκτικὰ τῷ σκοπῷ συνᾴδουσι, τόσον μείζων εἶναι τοῦ παντὸς ἡ ἐντελέχεια.

§ 94 :

Ὅλαι δὲ ἐκεῖναι αἱ τελειότητες, ὁποῦ μερικῶς μᾶς φαίνονται, ὅτι εἶναι εἰς τὸν κόσμον, δὲν ἠμποροῦμεν νὰ τὰς ὀνομάσωμεν ἀτελειότητας ἐν γένει, ἐπειδὴ τίς οἶδεν, ἂν δὲν συντείνουν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐντελέχειαν. Καὶ ἐπειδὴ τὴν γενικὴν τοῦ παντὸς ἐντελέχειαν νὰ θεωρήσωμεν ἀδυνατοῦμεν, διὰ τοῦτο νὰ τὰς ὀνομάζωμεν ἐκείνας ἀτελειότητας, ὡσὰν ὁποῦ ἤθελεν εἶναι προπέτεια. Καὶ ταῦτα μὲν ἱκανὰ περὶ τῆς ἐντελεχείας τοῦ παντὸς ἐν γένει· πλείω δὲ καὶ ἀκριβέστερα ἐν τῇ πνευματολογίᾳ ῥηθήσεται, ἔνθα περὶ ὑπάρξεως τοῦ θεοῦ πραγματευθήσεται.

Τέλος τῆς Κοσμολογίας

Γεώργιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ
(Ἀθῆναι)

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟΝ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ΚΕΙΜΕΝΟΥ*

Anonyme, *De la métaphysique*, chapitre De la cosmologie. (Manuscrit de Jassy)

R é s u m é

Le ms. grec n° III-118 de la bibliothèque universitaire "M. Eminescu" à Jassy, Roumanie, contient l'œuvre d'auteur inconnu intitulé *De la métaphysique*; de ce traité on édite ici le chapitre sur la cosmologie. Le ms., qui appartenait à la collection du savant grec N. Dossios, professeur à Jassy, provient de Corfou, comme on peut lire dans une brève notice, datée de 1880, en tête de l'ouvrage. La remarque dans la même notice que le ms. a été «sauvé de destruction certaine» se réfère très probablement aux révoltes épirotes contre les Turcs à cette époque; des révoltes qui ont eu une fin tragique et ont conduit des centaines de réfugiés à Corfou. L'ouvrage est un résumé de la métaphysique et de la cosmologie du philosophe allemand Christian Wolff (1679-1754). Le choix de Wolff par l'auteur du traité, c'est-à-dire d'un philosophe des Lumières allemandes, pourtant dogmatique, héritier du rationnalisme leibnizien, signifie, selon nous, le besoin ressenti par les Grecs de l'époque pour une *philosophia perennis*.

Georges ARABATZIS

---

* Οἱ ἀριθμοὶ παραπέμπουν, ὁ πρῶτος στὴν παράγραφο καὶ ὁ δεύτερος, ὁ μικρότερος, στὸν στίχο.

ΤΟ ΡΟΔΟ ΤΟΥ ΣΥΜΠΑΝΤΟΣ ΚΟΣΜΟΥ[1]: ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ W. B. YEATS

Ὁ W. B. Yeats (1865-1939), ὁ πολυγραφότατος μεγάλος Ἰρλανδὸς ποιητής, θεατρικὸς συγγραφέας καὶ δοκιμιογράφος (βραβεῖο Nobel 1923) ὑπῆρξε μία πολυσχιδὴς προσωπικότητα[2]. Οἱ πολλαπλὲς ἐπιρροές, ποὺ δέ-

---

1. Τὸ ποίημα *Τὸ Ρόδο τοῦ Σύμπαντος Κόσμου (The Rose of the World)* «πρωτοδημοσιεύτηκε τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1892 μὲ ἀρχικὸ τίτλο *Rosa Mundi*. Τὸ ποίημα αὐτό, ὅπως καὶ τὰ ἄλλα δύο «ποιήματα τοῦ ρόδου» στὴν παρούσα ἔκδοση, γράφτηκε γιὰ τὴ Maud Gonne, τὸ «Ρόδο» τοῦ Yeats. Ὁ ποιητὴς ταυτίζει τὸ ρόδο ἐπίσης μὲ τὴν Ἰρλανδία, καθὼς «Rose» εἶναι τὸ ὄνομα ἑνὸς μελαχρινοῦ κοριτσιοῦ στὴν ἰρλανδικὴ πατριωτικὴ ποίηση. Ὑπάρχει ἐπίσης ἡ «Dark Rosaleen» ἑνὸς γνωστοῦ ποιήματος τοῦ James Clarence Mangan. Ὁ Yeats τὸ εἶχε συνδέσει καὶ μὲ ἕνα στίχο τοῦ Aubrey de Vere: «Τὸ μικρό, τὸ μαῦρο ρόδο, κόκκινο θὰ γίνει ἐπιτέλους». Ὡς σύμβολο τῆς Maud Gonne, τὸ ρόδο ταυτίζεται ἀδιάστα μὲ τὴν ὑπόθεση τῆς ἐλεύθερης Ἰρλανδίας.

Παράλληλα ὅμως, τὸ ρόδο σχετίζεται καὶ μὲ τὰ ἀποκρυφιστικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ ποιητῆ, μὲ τὸν χριστιανικὸ καβαλιστικὸ κύκλο τοῦ ἐκκεντρικοῦ Lidell Mathers ἢ MacGregor Mathers (The Order of the Golden Dawn), τὴ μυστικὴ ἑταιρία τῆς ὁποίας ὁ Yeats ἔγινε μέλος τοῦ 1890 καὶ ἡ ὁποία, τουλάχιστον γιὰ τὸν ποιητή, ἐπεδίωκε τὴ συμφιλίωση τοῦ φυσικοῦ μὲ τὸ πνευματικό, τοῦ παγανισμοῦ μὲ τὸν Χριστιανισμό. Σύμφωνα μὲ τὶς ἱεροτελεστίες τῶν χριστιανῶν καβαλιστῶν, τὸ τετράφυλλο Ρόδο καὶ ὁ Σταυρὸς ἑνώνονταν σὲ μυστικὸ γάμο: τὸ Ρόδο συμβόλιζε τὴ γυναίκα καὶ ὁ Σταυρὸς τὸν ἄνδρα – τὸ Ρόδο ἄνθιζε πάνω στὴ θυσία τοῦ Σταυροῦ καὶ συμβόλιζε τὴν αἰώνια πνευματικὴ ὁμορφιά.

Στο ποίημα ὁ Yeats ταυτίζει τὴ Maud Gonne μὲ μορφὲς τῆς ἑλληνικῆς καὶ τῆς ἰρλανδικῆς μυθολογίας: ἡ Maud εἶναι ἡ ὡραία Ἑλένη καὶ ἡ Deirdre: καὶ οἱ δύο τους προξενοῦν συμφορές. Ἡ ἀναφορὰ στοὺς γιοὺς τοῦ Usna στὸ τέλος τῆς πρώτης στροφῆς σχετίζεται μὲ τὴ συμφορὰ ποὺ προξενεῖ ἡ Deirdre, ἡ ὁποία προορίζεται νὰ παντρευτεῖ τὸ βασιλιὰ Conchubar (ἐπίσης Conhor, Conchobar καὶ Concobar στὸ ἔργο τοῦ Yeats). Ὡστόσο ἐρωτεύεται τὸν Naoise, ἕναν ἀπὸ τοὺς γιοὺς τοῦ Usna, μὲ τὸν ὁποῖο διαφεύγει στὴ Σκωτία. Τὸ ἐρωτευμένο ζευγάρι συνοδεύεται ἀπὸ τοὺς δύο ἀδελφοὺς τοῦ Naoise. Παρὰ τὶς προειδοποιήσεις τῆς ἀγαπημένης του, ὁ Naoise παγιδεύεται καὶ ἐπιστρέφει. Αὐτὸς καὶ τὰ ἀδέλφια του θανατώνονται ἀπὸ τὸν Conchubar. Πβ. W. B. Yeats: *70 Ἐρωτικά*, σχόλια Σπύρος Ἠλιόπουλος καὶ Μαρία Σιδηροπούλου, Ἀθήνα, Ἑστία, 2000, σσ. 236-37.

2. Ὁ ποιητὴς εἶχε ἀναμειχθεῖ ἔντονα καὶ μὲ τὴν πολιτικὴ καὶ ὑπῆρξε μέλος τοῦ Ἰρλανδικοῦ Κοινοβουλίου ἐπὶ σειρὰν ἐτῶν.

χτηκε ἀπὸ διάφορες φιλοσοφικὲς θεωρίες καὶ λογοτεχνικὰ ῥεύματα, ὅπως ὁ νεοπλατωνισμός, ὁ μυστικισμός, ὁ ρομαντισμός, ὁ συμβολισμὸς καὶ ὁ ὑπερρεαλισμός, ἀριστοτεχνικὰ συνδυασμένες, προσδίδουν, στὸν ποιητικό του, κυρίως, λόγο, μία μεγάλη ποικιλία θεματολογίας καὶ γλωσσικῆς ἐκφράσεως. Ἰδιαίτερα ἡ σύζευξη ἑνός, μεταφυσικῆς τάξεως, ἐρωτικοῦ στοιχείου, καθαρὰ νεοπλατωνικῆς ἀποκλίσεως καὶ μιᾶς ἐσωτερικῆς δυναμικότητας, ἀναδεικνύεται στὴν ποίηση τοῦ Yeats μὲ μοναδικὸ τρόπο. Τὸ δυναμικὸ στοιχεῖο στὸν συνδυασμὸ αὐτό, ὀφείλει, σὲ μεγάλο βαθμό, τὴν ὕπαρξή του στὸ σαρωτικὸ πνεῦμα τοῦ ἀγγλικοῦ Ρομαντισμοῦ, ὁ ὁποῖος προηγήθηκε τῆς ἐποχῆς τοῦ ποιητῆ. Ἐπίσης, ἡ ἐπαναστατικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς ἴδιας τῆς ἐποχῆς του, ποὺ ἐπήγαζε ἀπὸ τὴν προσπάθεια χειραφέτησης, τότε, τῆς Ἰρλανδίας ἀπὸ τὴν ἀγγλικὴ κηδεμονία, συνέτεινε ἀκόμα περισσότερο στὴν σπάνια γνησιότητα ἔκφρασης ποὺ χαρακτηρίζει τὸ ἔργο του. Θὰ πρέπει, νὰ τονισθεῖ ὅτι, εἰδικώτερα, τὸ στοιχεῖο τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὸν καταλύτη στὴν φιλοσοφικὴ αὐτὴ προσέγγιση τοῦ ποιήματος, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς διάχυτης παρουσίας του στοὺς συγκεκριμένους στίχους τοῦ Yeats, εἶναι ἐκεῖνο τῆς αἰσθητικῆς κατηγορίας τοῦ ὑψηλοῦ[3]. Γίνεται, ἑπομένως, ἀντιληπτό, ὅτι ὑφίσταται μία ἐγγενὴς σχέση μεταξύ τῶν ἀνωτέρω δυναμικῶν παραμέτρων καὶ τῆς πεμπτουσίας τῆς νεοπλατωνικῆς θεωρίας, ἤτοι τῆς ἐκδιπλώσεως τῶν ψυχικῶν πτερύγων καὶ τῆς ἀνατάσεως τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ δυσθεώρητα ὕψη τῶν ἰδεατῶν, οὐράνιων τόπων, ὅπου ποθεῖ νὰ ἀναχθεῖ, ἀνατέλουσα «ὑψοῦ»[4]. Αὐτὴ ἡ οὐράνια τροχιὰ ἐπιστροφῆς, ἕως ὅτου ἡ ψυχὴ ἑνωθεῖ μὲ τὴν νοητὴ καὶ ἔκπαγλο πηγή της, δὲν εἶναι δυνατὸν παρὰ νὰ παρίσταται, συμβολικά, καὶ μὲ κοσμολογικὰ στοιχεῖα.

Ἕως ὅτου ἑνωθεῖ μὲ τὴν νοητὴ καὶ ἔκπαγλο πηγή της, δὲν εἶναι δυνατὸν παρὰ νὰ παρίσταται, συμβολικά, καὶ μὲ κοσμολογικὰ στοιχεῖα. Αὐτὴ τὴν οὐράνια τροχιὰ ἐπιστροφῆς διακαῶς.

Τὰ ὑλικὰ μέρη καὶ ἐν γένει ὁ φυσικὸς χῶρος τοῦ σύμπαντος κόσμου, ἀντιπαραβαλλόμενα καὶ συμπλεκόμενα μὲ τὶς κατηγορίες τοῦ ἄυλου, ἄχρονου καὶ ἀπερίγραπτου, παρέχουν τὴν δυνατότητα, ἰδιαίτερα στὴν ἐρωτικὴ ποίηση τοῦ Yeats, νὰ ἀποδοθοῦν στὰ ἀνθρώπινα αἰσθήματα ὑποβλητικὰ γιγάντιαιες διαστάσεις. Συγκεκριμένα, ἡ ἀναγωγὴ αὐτὴ παρουσιάζεται ἐπὶ ἐπιπέδου ἐντάσεως καὶ ὑπαρξιακοῦ βάθους ἀναλόγου πρὸς ἐκεῖνο τοῦ ὑποστασιακοῦ ἔρωτος, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ ἐμφορεῖται, στρεφομένη πρὸς τὸ θεῖο, τὸ αἰώνιο Ἕν. Μυθολογικὰ καὶ ἱστορικὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὴν ἰρλανδικὴ λαϊκὴ παράδοση, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν παγκόσμια πολιτιστικὴ κληρονομιά, συχνὰ προσδίδουν, ἀκόμα καὶ σὲ ἁπλᾶ ποιητικὰ θέματα, προοπτικὴ δια-

---

3. Ε. Μοιτσοπουλου, *Οἱ Αἰσθητικὲς Κατηγορίες*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀρσενίδη, 1996, σσ. 30-34.

4. Plotini, *Opera*, ἔκδ. P. Henry καὶ H. R. Schwyzer, Oxford, OUP, 1977, τ. II, V, 8, 10, 1-8.

χρονικότητας. Ἡ προοπτικὴ αὐτὴ μετατρέπει τὰ στοιχεῖα αὐτὰ σὲ πολύτιμα ἐφαλτήρια πρὸς τὸ πανανθρώπινο, τὸ ὑψηλό, τὸ αἰώνιο[5]. Ἐν κατακλείδι, ὁ τρόπος τῆς θεωρητικῆς προσεγγίσεως καὶ ἑρμηνείας τοῦ ποιήματος θὰ εἶναι βασισμένος στὴν νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία καὶ αἰσθητική. Πιὸ συγκεκριμένα, θὰ βασισθεῖ στὸ τριμερὲς (Ἕν-Νοῦς-Ψυχή) σύστημα τοῦ εἰσηγητῆ τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, ἀλεξανδρινοῦ φιλοσόφου Πλωτίνου, ὅπως παρουσιάζεται στὸ μνημειῶδες ἔργο του *Ἐννεάδες*. Κατ' οὐσίαν, βέβαια, ἡ ἀνάλυση θὰ γίνει βάσει τοῦ λειτουργικοῦ διπόλου τῶν δύο ἐπιπέδων τῆς ψυχῆς, τοῦ κατωτέρου (πάνδημη Ἀφροδίτη) καὶ τοῦ ἀνωτέρου (Οὐράνια Ἀφροδίτη)[6], ὅπου τὸ πρῶτο μὲν ἀνάγεται στὴν ὕλη, συμφυρόμενο μὲ αὐτήν, τὸ δεύτερο δὲ στὴν ὑπόσταση τοῦ νοός.

Σφοδρὸς ὑποστασιακὸς ἔρως ὑφίσταται μεταξὺ τοῦ ὑλικοῦ καὶ τοῦ ἀφισταμένου ἀπὸ τὴν ὕλη ἐπιπέδου τῆς ψυχῆς. Ὁ ἔρως αὐτὸς ἐκδηλώνεται κατ' ἐξοχὴν διὰ δύο ἀντιφερομένων, ὁρμητικῶν τάσεων: τῆς *ἀπορροῆς* ἀπὸ τοῦ ἀδιανοήτου Ἑνός, μέσῳ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Νοός, πρὸς τὸ ὑλικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, καὶ τῆς, ἀντιθέτου πρὸς αὐτήν, τάσεως τῆς *ἐπιστροφῆς* ἀπὸ τὴν ὕλη πρὸς τὸν Νοῦ καὶ, περαιτέρω, πρὸς τὸ Ἕν. Ὁ ἔρως αὐτὸς ἀπεικονίζεται ἔντονα στὴν ὑλικὴ μορφὴ καὶ τῆς προσδίδει, ἰδιαίτερα στὸ συγκεκριμένο ποίημα, μιὰ διάσταση διαχρονικότητος, μιὰ λάμψη αἰωνιότητος. Ἡ ὑλικὴ μορφή, ἑπομένως, παρουσιάζεται ὡς ἐξαντικειμένιση ἐπέκεινα εἴδους, κάλλους νοητοῦ, ἀπείκασμα καὶ ἀποκάλυψη θειότητος. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸ ὑλικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐντάσσεται σὲ διεργασίες οὐράνιες, μετέχει τῆς ζωῆς τῆς Οὐρανίας Ἀφροδίτης. Στὴν νοητὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ μεταξὺ τῶν δύο δραματικὰ ἀντιφερομένων καὶ ἐρωτικὰ συνδυαζομένων ἐπιπέδων τῆς ψυχῆς, μεσολαβεῖ δημιουργικὰ τὸ στοιχεῖο τοῦ φανταστικοῦ[7], ὡς φαντασιακὴ δομὴ καὶ δύναμη, ἀλλὰ καὶ ὡς εἰκόνα[8]. Ἡ τολμηρὴ καὶ ρηξικέλευθη ἄποψη τοῦ Πλωτίνου, ὅτι ἡ ἀντίληψη τῆς σκέψεως, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ συνείδηση ποὺ τὴν γεννᾶ, γίνεται δυνατὴ μόνον ὅταν ἡ σκέψη αὐτὴ μεταφρασθεῖ σὲ εἰκόνες, ἀνάγει τὸ φανταστικὸ σὲ κεντρικὴ ἔννοια στὸ φιλοσοφικὸ σύστημα ποὺ ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ τὸ κείμενο τῶν *Ἐννεάδων*[9]. Τὸ

---

5. Ἡ ἀναφορὰ στὰ κοσμολογικὰ στοιχεῖα στὴν ποίηση τοῦ Yeats φέρνει ἀμέσως στὸν νοῦ πολλὲς ποιητικὲς συλλογές, ὅπως τὶς *The Rose* (1893), *The Wind Among the Reeds* (1899), *The Wild Swans at Coole* (1919), ἀλλὰ καὶ στὰ ὕστερα, λιγότερο διαδεδομένα, *New Poems* (1938). Πολὺ ἀντιπροσωπευτικὰ γιὰ τὴν παρουσία σὲ αὐτὰ σχετικῶν στοιχείων εἶναι ἀρκετὰ ἐρωτικὰ ποιήματα τῆς πρώτης ἀπὸ τὶς πιὸ πάνω συλλογές. Λόγῳ τῶν δεδομένων περιορισμῶν μιᾶς σύντομης ἀκαδημαϊκῆς προσέγγισης, ὅπως ἡ παροῦσα, ἐπελέγη πρὸς παρουσίαση ἕνα καὶ μόνο χαρακτηριστικὸ ποίημα ἀπὸ τὴν συλλογὴ αὐτὴ τοῦ 1893.

6. Πλοτινι, *ἔνθ' ἀν.*, VI, 9, 9, 24-38.

7. *Αὐτόθι*, IV, 3, 29-32 κ. ἑξ.

8. Ε. Μοιτσοπουλοι, *Ὁ Πλωτῖνος καὶ τὸ Φανταστικόν*, Ἀθήνα, 1982, σ. 89.

9. Πλοτ., *ἔνθ' ἀν.*, IV, 3, 30, 1-8.

ὅτι μία ἀπὸ τὶς βασικὲς παραμέτρους γιὰ τὴν ἀνωτέρω ἀναγωγὴ τῆς σκέψεως σὲ εἰκόνες, ὡς ἐνυπάρχουσας ἐντὸς ἑνὸς γλωσσικοῦ κατόπτρου, εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸ σύστημα αὐτό, ἡ γλωσσικὴ ἔκφραση τῶν σκέψεων, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι κάθε ποίημα μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἕνα ἄμεσο καθρέφτισμα μορφῶν νοητῶν, εἰδῶν κάλλους ἀπολύτου[10]. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτή, ἡ ψυχὴ τοῦ ποιητῆ, μέσῳ τῶν ἀνωτέρω της μερῶν, τὰ ὁποῖα μετέχουν τοῦ θείου νοὸς στὴ δημιουργικὴ δίνη μιᾶς συνταρακτικῆς συνειδησιακῆς ὄρθωσης, ἀποκαλύπτει, ἀκόμα καὶ σὲ ἀμύητες, ἀλλὰ δεκτικές, ψυχές, τὴ μορφὴ τοῦ ἄρρητου καὶ ἀδιανόητου. Ὁ ποιητής, ἑπομένως, ἔχει τὴν ψυχικὴ ἀλλὰ καὶ ἐκφραστικὴ ἱκανότητα νὰ μετατρέψει τὸ ἄρρητο καὶ ἀδιανόητο σὲ ρητὸ καὶ νοητικὰ προσεγγίσιμο. Ἔτσι, ὁ ἴδιος ὁ ποιητής, γίνεται, τελικά, ὁ μύστης καὶ ἀρχιερέας ποὺ χαρίζει στὴν ἀνθρωπότητα τὴν μοναδικὴ συγκίνηση τῆς ἐπαφῆς μὲ τὸ οὐράνιο ἐπέκεινα.

Τό Ρόδο τοῦ Σύμπαντος Κόσμου[11]

Ποιός ὀνειρεύτηκε ποτὲ πὼς ἡ ὀμορφιὰ σὰν ὄνειρο περνάει;
Γι' αὐτὰ τὰ χείλη, πορφυρὰ μὲ μιὰ γεμάτη πένθος περηφάνια,
μὲ τέτοιο πένθος πούν' πιὰ ἀνέγγιχτα ἀπὸ θάνατο κι ὀρφάνια,
ἡ Τροία ἐχάθη σὲ μιὰ λάμψη ὅπου ὁ Χάρος κυβερνάει,
ἔτσι ὅπως χάθηκαν καὶ τοῦ Οὔσνα τὰ παιδιά.

---

10. *Αὐτόθι*, IV, 3, 30, 8-10.
11. Ἐδῶ παρατίθεται τὸ πρωτότυπο ἀγγλικὸ κείμενο τοῦ ποιήματος:

The Rose of theWorld

Who dreamed that beauty passes like a dream?
For these red lips, with all their mournful pride,
Mournful that no new wonder may betide,
Troy passed away in one high funeral gleam,
And Usna's children died.

We and the labouring world are passing by:
Amid men's souls, that waver and give place
Like the pale waters in their wintry race,
Under the passing stars, foam of the sky,
Lives on this lonely face.

Bow down, archangels, in your dim abode:
Before you were, or any hearts to beat,
Weary and kind one lingered by His seat;
He made the world to be a grassy road
Before her wandering feet.

W. B. YEATS: *The Poems*, rev. edition, Richard J. Finneran, Basingstone and London: Macimillan, 1991, σ. 36.

Καὶ μεῖς περνοῦμε καὶ ὁ κόσμος ποὺ μοχθεῖ, μαζὶ κι αὐτός:
μέσ' ἀπὸ ἀνθρώπινες ψυχὲς ποὺ τρέμουνε κι εὐθὺς ὑποχωροῦνε,
ὅπως χλωμὰ νερὰ ποὺ ἀπὸ τ' ἀγέρι ρυτιδώνουν καὶ σκορποῦνε
– κάτω ἀπὸ τ' ἄστρα μιὰ ἀτραπός, τῶν Οὐρανῶν ὁ ἀφρός –
θὰ ζεῖ μές στὴ μορφὴ αὐτὴ γιὰ πάντα ἡ μοναξιά.

Ἀρχάγγελοι, μὲς στὸ μισόφωτό σας ἄντρο ὑποκλιθεῖτε:
πρὶν γεννηθεῖτε, ἢ πρὶν τὸν πρῶτο ἀκόμα χτῦπο τῆς ἀρχαίας καρδιᾶς,
κατάκοπος, μὰ εὐγενικός, Κάποιος ἐκεῖ ψηλὰ ἐστάθη· καὶ μεμιᾶς
τὸν κόσμο ἔκανε ἀνθισμένο δρόμο, δεῖτε,
στὰ πόδια της μπροστά[12].

Στὴν πρώτη στροφὴ τοῦ ποιήματος διαγράφεται ἤδη, μὲ εὐκρίνεια, τὸ σύστημα τῶν μεταφορῶν ποὺ ἀναπτύσσεται καὶ στὶς ὑπόλοιπες δύο στροφές. Μέσα ἀπὸ τὶς ἐκφορὲς τοῦ ποιητικοῦ λόγου, αἰσθητικῆς ἀλλὰ καὶ βαθύτερα ψυχολογικῆς ὑφῆς, τὸ σύστημα αὐτό, ἀναδεικνύει, κυρίως διὰ τοῦ στοιχείου τοῦ ὑψηλοῦ, τὶς ὄντως γιγαντιαῖες διαστάσεις ποὺ προσδίδονται στὸ θέμα. Οἱ μεταφορές, κατὰ συνέπεια, ἐκδιπλοῦνται σὲ δύο βασικοὺς ἄξονες, οἱ ὁποῖοι, γιὰ τὶς ἀνάγκες τῆς παρούσας προσέγγισης, μέσῳ μιᾶς, μαθηματικῆς μορφῆς, ἀναλογίας, θὰ μποροῦσαν νὰ παρασταθοῦν γραφικὰ ὡς κάθετοι μεταξύ τους. Πρόκειται, ἀφ' ἑνός, γιὰ τὸν καθ' ὕψος ἢ κατακόρυφο ἄξονα, μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ· καὶ ἀφ' ἑτέρου, γιὰ ἐκεῖνον τῆς ἀποκλειστικὰ γήινης καὶ ὑλικῆς διάστασης, τόν, *mutatis mutandis*, ὁριζόντιο ἄξονα. Ὁ τελευταῖος συμβολίζει τὸ ἀναπόφευκτο πέρασμα, ἀκόμα καὶ τῶν πιὸ μεγάλων ψυχῶν, ἀπὸ τὴ φθοροποιὸ διάσταση τῆς ἱστορικότητας, τὴ θνητότητα τοῦ κόσμου τούτου. Ὡς πρὸς τὴν καθ' ὕψος ἐκδίπλωση, ἀπὸ μία ἐνδελεχῆ ἀνάγνωση τῆς πρώτης στροφῆς, ὁδηγούμεθα στὴν πέραν τοῦ φθαρτοῦ καὶ γήϊνου προοπτικὴ τοῦ ποιήματος, ἐμφανῆ ἤδη ἀπὸ τὸν πρῶτο στίχο: «Ποιὸς ὀνειρεύτηκε ποτὲ πὼς ἡ ὀμορφιὰ σὰν ὄνειρο περνάει;» Τὸ ρῆμα «περνάει» (passes), ἀκολουθούμενο ἀπὸ ἕνα ἐρωτηματικό, θέτει ἄμεσα τὸ βασικὸ ἐρώτημα: εἶναι τὸ γήϊνο κάλλος ἀπολύτως φθαρτό, ἕνα φευγαλέο ὄνειρο, ἢ ἀντίθετα μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ μιὰ ἰδεατὴ διάσταση πέραν τῆς ὑλικῆς φθορᾶς, στὸ ἄφθαρτο καὶ τὸ αἰώνιο; Ἀναμφίβολα, ὅλο τὸ ποίημα ἀποτελεῖ μιὰ καταφατικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ καὶ παραπέμπει,

---

12. Γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀπόδοση πβ. W. B. Yeats: *70 Ἐρωτικά*, ἐπιμ. σχόλια Σπύρος Ἠλιόπουλος καὶ Μαρία Σιδηροπούλου, Ἀθήνα, Ἑστία, 2000, σ. 69 (Μτφρ. Α. Ι. Πρωτοπαπᾶς). Ἡ ἀγγλικὴ ἔκφραση «of the World» στὸν τίτλο τοῦ ποιήματος ἀποδίδεται ὡς «τοῦ Σύμπαντος Κόσμου» γιὰ τὴν ἀποφυγὴ παρανοήσεων, ἀφοῦ ἡ ἑλληνικὴ λέξη «κόσμος» μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ μὲ δύο διαφορετικοῦ ἐννοιολογικοῦ περιεχομένου λέξεις στὰ ἀγγλικά, δηλαδὴ «world» καὶ «people». Ἡ ἀπόδοση, ἑπομένως, τῆς λέξης «World» μὲ τὴ λέξη «Κόσμος» καὶ μόνο, θὰ μποροῦσε νὰ ὁδηγήσει σὲ μιὰ πιθανὴ ὑποβάθμιση τῆς συμπαντικῆς διάστασης, ἡ ὁποία, ὄντως, ἀποδίδεται στὴν προσωποποίηση τοῦ Ρόδου.

ἑπομένως, στὸν κατακόρυφο ἄξονα μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ. Στὸν τέταρτο, ὅμως, στίχο, τὸ ἀντίστοιχο ρῆμα «ἐχάθη» (passed away), στὸ «ἡ Τροία ἐχάθη», κυρίως μέσῳ τῆς ἀνωτέρω ἀντίστοιχης ἔκφρασης τοῦ ἀγγλικοῦ πρωτοτύπου, ὅπου διατηρεῖται τὸ ρῆμα «pass» ὡς πρώτη λέξη τῆς ἔκφρασης, μᾶς ὁδηγεῖ σὲ μιὰν ἄλλην ἔννοια τοῦ ρήματος «περνῶ»[13]. Πρόκειται γιὰ ἐκείνη ποὺ ὑποδηλώνει μιὰ πομπή, συγκεκριμένα μιὰ πραγματικὴ καὶ γήινη νεκρικὴ πομπή, μιὰ κηδεία (funeral)[14]. Αὐτὴ ἡ πομπή, πού, νοερά, περνᾶ μπροστὰ ἀπὸ τὰ μάτια τοῦ ἀναγνώστη, ὄντως, ἐκδιπλοῦται πάνω στὸν ὑλικό, ὁριζόντιο ἄξονα τοῦ κόσμου τούτου. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο, ὅμως, τῆς μετάστασης ἀπὸ τὸν ὑλικὸ κόσμο στὸν κόσμο τῶν ψυχῶν, μέσω μιᾶς νεκρικῆς πομπῆς, ποὺ περνᾶ ἀπὸ ἕναν ὑποδηλούμενο γεωγραφικὸ τόπο (μυθικὴ Τροία, Ἰρλανδία τοῦ θρύλου), ἀνάγει, ταυτόχρονα, στὸ αἰώνιο, δηλαδὴ στὸν καθ' ὕψος, ἄξονα ἀναφορᾶς, σύμφωνα μὲ τὶς παραδοχὲς τῆς παρούσας κριτικῆς προσεγγίσεως. Σὲ αὐτὸν τὸν ἄξονα, στὸν ὁποῖο ἀπεικονίζεται, συμβολικά, ἡ ἐπικοινωνία τοῦ ὑλικοῦ μὲ τὸ νοητό, οὐράνιο μέρος τῆς ψυχῆς, ἀντιστοιχοῦν, στὴν οὐσία, τρεῖς ἀναβαθμοί, τρία ἐπίπεδα ἀναφορᾶς: ἐκεῖνο τοῦ φθαρτοῦ κάλλους τοῦ σώματος (ἀναφορὰ σὲ «χείλη πορφυρά»)· ἐκεῖνο τοῦ ἔνσαρκου αὐτοῦ κάλλους σὲ ἱστορικὴ καὶ διαχρονικὴ προοπτικὴ σὲ δύο σύστοιχες ἱστορίες, δύο θρύλους (Ἑλένη τῆς Τροίας καὶ τοῦ Πριάμου τὰ παιδιά· Deirdre καὶ τοῦ Usna τὰ παιδιά)· τέλος, ἐκεῖνο πέραν ἀκόμη καὶ τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ θρύλου, στὸ ἀπολύτως ἄχρονο, τὸ ἐπέκεινα. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ ἐπίπεδο ὑποδηλώνεται ἀπὸ τὴν ἄμεση ἢ ἔμμεση ἀναφορὰ στὸν θάνατο, σὲ κάθε ἕναν ἀπὸ τοὺς πέντε στίχους τῆς ἴδιας στροφῆς. Ἀκόμη, ὅμως, πιὸ σημαντική, γιὰ τοὺς σκοποὺς τοῦ παρόντος ἄρθρου, εἶναι μιὰ σημαντικὴ διαπίστωση: αὐτὸ τὸ ἐκδιπλούμενο μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ ἀξονικὸ μοντέλο ἀνάλυσης, ὅπως παρουσιάστηκε πιὸ πάνω, στὸ ὁποῖο ὁδηγεῖται μιὰ νεοπλατωνικὴ προσέγγιση, ἤδη, ἀπὸ τὴν λεπτομερῆ ἀνάγνωση τῆς πρώτης στροφῆς, ἀναδεικνύεται ὡς ἕνα κατάλληλο ὄργανο ἀνάλυσης. Συνιστᾶ τὴν ἐνδεικνυόμενη βάση πάνω στὴν ὁποία θὰ ἀναπτυχθοῦν καὶ θὰ ἀναδειχθοῦν τὰ κοσμολογικὰ στοιχεῖα τοῦ ποιήματος. Αὐτὰ τὰ στοιχεῖα ἐμφανίζονται, κυρίως, στὴν δεύτερη καὶ τὴν τρίτη στροφή.

Ἡ δεύτερη στροφή, μέσῳ μιᾶς συνθέτου, κοσμολογικῆς τάξεως, μεταφορᾶς, προσωποποιεῖ τὰ «χείλη πορφυρᾶ» τῆς πρώτης στροφῆς καὶ παρου-

---

13. Ὅλες οἱ νοηματικὲς χροιὲς τῶν σύνθετων ρηματικῶν τύπων (phrasal verbs) ποὺ ἐμφανίζονται στὸ ἀγγλικὸ πρωτότυπο τοῦ ποιήματος, ὅπως ἀναλύονται ἐδῶ, βασίστηκαν στὸ *The Longman Dictionary of Phrasal Verbs*, Harlow and Hong-Kong: Longman Group Ltd., 1983.

14. Ἡ ἔκφραση «... ἐχάθη σὲ μιὰ λάμψη ὅπου ὁ Χάρος κυβερνάει» προτιμήθηκε τοῦ «... ἐχάθη σὲ μιὰ τεράστια λάμψη μιᾶς κηδείας», ὅπου μᾶς ὁδηγεῖ τὸ ἀγγλικὸ πρωτότυπο (passed away in one high funeral gleam), γιὰ λόγους κομψότητας ὕφους, ἀλλὰ καὶ προσωδίας καὶ ὁμοιοκαταληξίας. Γιὰ παρόμοιους λόγους τὸ «... no new wonder may betide» ἀποδόθηκε μὲ τὸ «... ἀνέγγιχτα ἀπὸ θάνατο κι ὀρφάνια» (σημ. τ. μετ.).

σιάζει τὴν πορεία τῆς μοναχικῆς «μορφῆ[ς] αὐτῆ[ς]» (lonely face) μέσα στὸ σύμπαν. Τὸ ἐπιβλητικὸ καὶ σαρωτικὸ πέρασμά της μέσα ἀπὸ τὸν «κόσμο ποὺ μοχθεῖ», ποὺ περνᾶ κι αὐτὸς μαζὶ μὲ μᾶς, στὸ: «Καὶ μεῖς περνοῦμε» (We and the labouring World are passing by) τοῦ πρώτου στίχου, δημιουργεῖ ἄμεσα τὴν ἀνάγκη μιᾶς διπλῆς διευκρινίσεως. Ἡ διευκρίνιση αὐτή, πράγματι, ἀφορᾶ τόσο τὴν ἀντωνυμία «[ἐ]μεῖς», ὅσο καὶ τὸ ρῆμα «περνοῦμε» (passing by). Ἡ χρήση τῆς ἀντωνυμίας [ἐ]μεῖς» σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ μὴ διατυπούμενο, ἀλλὰ εὐκόλως ἐννοούμενο, «αὐτοί», ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸν «κόσμο ποὺ μοχθεῖ», φαίνεται νὰ σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὶς συνθῆκες γραφῆς τοῦ ποιήματος[15]. Ἔμμεσα, εἰσάγει σαφῶς τὸ προσωπικὸ στοιχεῖο, τὸ «ἐγώ» τοῦ δημιουργοῦ, πού, μέσῳ τῶν συνθέτων μεταφορῶν καὶ τῶν λοιπῶν λογοτεχνικῶν συμβάσεων, μεταμορφώνεται δημιουργικὰ στὴν πολύπλοκη ποιητικὴ persona ποὺ ἀναδύεται μέσα ἀπὸ αὐτὲς τὶς γραμμές. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, τὸ ρῆμα «περνοῦμε», ἰδίως ὅπως ἐμφανίζεται στὸ ἀγγλικὸ πρωτότυπο (passing by), ποὺ ἐδῶ τείνει νὰ σημαίνει «περνοῦμε ἀσταμάτητα, ἀέναα», σχεδόν, «χωρὶς νόημα», ἀναφέρεται τόσο στὸ «[ἐ]μεῖς», «ὅσο καὶ στὸ ἐννοούμενο «αὐτοί». Ὅμως, θὰ πρέπει τὸ «περνοῦμε», μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, νὰ ἀντιδιασταλεῖ πρὸς τὸ «θὰ ζεῖ ... γιὰ πάντα» (Lives on), τοῦ τελευταίου στίχου τῆς ἴδιας στροφῆς, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὴ μοναχικὴ «μορφὴ αὐτή» (this lonely face). Σημειωτέον ὅτι ἡ ἔκφραση «θὰ ζεῖ ... γιὰ πάντα», μὲ τὴν ἀγγλική, κυρίως, διατύπωση «lives on», ποὺ ἐδῶ σημαίνει ἀκριβῶς «lives and goes on», ἑρμηνεύεται, κατ' οὐσίαν, ὡς «passes on», δηλαδὴ «περνᾶ», μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «προωθεῖται, συνεχίζει σταθερά». Ἡ σταθερή, ἐπιβλητικὴ προώθηση τῆς ἀπόκοσμης αὐτῆς μορφῆς μέσα στὸν κόσμο, φανερὴ ἤδη ἀπὸ τὴν ἀνωτέρω ἀντιδιαστολὴ μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν ἐννοιῶν τοῦ ρήματος «περνῶ», ἀποκτᾶ πραγματικὰ σαρωτικὲς διαστάσεις, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, μέσα ἀπὸ μία σύνθετη κοσμολογικὴ μεταφορά. Πιὸ συγκεκριμένα, τὸ δυναμικὸ πέρασμα τῆς μορφῆς τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἀνάμεσα στὶς ψυχὲς τοῦ κόσμου τούτου, στὸ δρόμο τῆς ἐπιστροφῆς πρὸς τὴν αἰώνια πηγή της, ἀνάγεται σὲ δύο ἐπίπεδα: τὸ γήινο, ὅπου προεξάρχουν τὰ στοιχεῖα τῆς φύσης· καὶ τὸ οὐράνιο, ὅπου οἱ παραλληλισμοὶ γίνονται σὲ ἐπίπεδο συμπαντικό. Σὲ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο, οἱ μὴ οὐράνιες, πάνδημες ψυχές, ἐκεῖνες, δηλαδή, ποὺ ἕλκονται περισσότερο ἀπὸ τὸ ὑλικό, γήινο μέρος τους, μπροστὰ στὸ πέρασμα τῆς οὐράνιας αὐτῆς ψυχῆς, τρέμουν καὶ ὑποχωροῦν, «ὅπως χλωμὰ νερὰ ποὺ ἀπὸ τ' ἀγέρι ρυτιδώνουν καὶ σκορποῦνε». Σὲ ἕνα δεύτερο, καθαρὰ κοσμολογικό, ὅμως, ἐπίπεδο, τὸ πέρασμά της μοιάζει σὰν οὐράνιος ἀφρὸς «κάτω ἀπ' τ' ἄστρα». Ἡ νεοπλατωνικὴ ἄποψη, κατὰ τὴν ὁποία τὰ

---

15. Μὲ τὴν ἀντωνυμία «ἐμεῖς» προφανῶς ὑποδηλώνεται ἡ παρέα μερικῶν νεαρῶν, τότε, ἰρλανδῶν, ἡ ὁποία περιελάμβανε τὸν ποιητὴ καὶ τὴν Maud Gonne, καθὼς περνοῦσαν μέσα ἀπὸ τὸ ὀρεινὸ τοπίο στὴν ἡμερήσια ἐκδρομή τους στὰ ἰρλανδικὰ βουνά. Πβ. κατ., σημ. 17.

ἄστρα σχετίζονται τόσο μὲ τὴν ψυχὴ τοῦ σύμπαντος ὅσο καὶ μὲ τὶς καθ' ἕκαστα ψυχές[16], ἐνισχύει τὴ μεταφυσικὴ διάσταση τῆς μεταφορᾶς. Ἡ δεύτερη, ἑπομένως, στροφή, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν πρώτη, ὅπου οἱ βασικὲς ἀναφορὲς γίνονται σὲ χρονικὲς κατηγορίες (χρονικό - ἄχρονο στοιχεῖο), ἐκτυλίσσεται, κυρίως, βάσει δηλωτικῶν νύξεων ἀναφορικὰ μὲ τὸν χῶρο (γῆ-σύμπαν), διευκολύνοντας, μέσω ρωμαλέων μεταφορῶν, τίς γιγαντιαίων διαστάσεων ἀναγωγὲς τοῦ ποιήματος.

«Τὸ Ρόδο τοῦ Σύμπαντος Κόσμου» κλείνει μὲ μία τρίτη στροφή[17], ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ὁλοκληρώσεώς του ὡς νοηματικῆς ὁλότητας, ἀλλὰ καὶ ὡς αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου, ἀπαραίτητο καὶ ἀναπόσπαστο τμῆμα του. Μέσῳ τῆς, σὲ δεύτερο πρόσωπο, ἀναφορᾶς στὶς δυνάμεις τοῦ σύμπαντος στὸ «[Ἐσεῖς] Ἀρχάγγελοι» καί, κυρίως, μὲ τὴν ἐμφάνιση τῆς προσωποιημένης θεότητας στὸ «κατάκοπος, μὰ εὐγενικός, Κάποιος ἐκεῖ ψηλὰ ἐστάθη», πράγματι, συμπληρώνεται, νοηματικά, τὸ ὑποστασιακὸ τρίπτυχο, ἂν καὶ μὲ μία καθαρὰ χριστιανίζουσας ἀποκλίσεως διατύπωση[18]. Η πρόνοια, πάντως, τοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ δημιουργήματά του, ἐμφανὴς στοὺς στίχους αὐτούς, συνδυάζεται ἁρμονικὰ μὲ τὶς ἀπόψεις ποὺ διατυπώνονται στὶς *Ἐννεάδες* ἐπὶ τοῦ θέματος, παρὰ τὶς οὐσιώδεις διαφορὲς τῶν χριστιανικῶν καὶ νεοπλατωνικῶν θέσεων σὲ θέματα κοσμογονίας[19]. Ἐπὶ πλέον, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ἐπισημανθεῖ, ὅτι μέσω τοῦ «Καὶ μὲ μιᾶς /τὸν κόσμο ἔκανε ἀνθισμένο δρόμο, δεῖτε, / στὰ πόδια της μπροστά», ἀποδίδεται κάποια χροιὰ τῆς αἰσθητικῆς κατηγορίας τοῦ χαρίεντος[20]. Εἶναι, ἐδῶ, προφανές, ὅτι αὐτὸ συντελεῖται μὲ τὴν ἔμμεση, ἀλλὰ σαφῆ, ἀναφορὰ στὸν ἀνάλαφρο γυναικεῖο βηματισμὸ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν κυριαρχία τῆς κατηγορίας τοῦ ὑψηλοῦ στὶς δύο πρῶτες στροφές. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἐπέρχεται καὶ μία ἐξισορρόπηση τῆς αἰσθητικῆς δομήσεως τοῦ ποιήματος, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ διαταράσσεται ἀδόκιμα ἡ ἑνότητα τοῦ ὕφους. Οἱ δύο τελευταῖοι στίχοι, ἐξ ἄλλου, παρουσιάζοντας τὸν ἀνάλαφρο αὐτὸν γυναικεῖο βηματισμὸ σ' ἕναν

---

16. Πβ. Πλοτ., *ἔνθ' ἀν.*, II, 3, 1-18 κ. ἑξ.

17. Ἡ τρίτη αὐτὴ στροφὴ προσετέθη στὶς δύο ἀρχικές, τὸ ἴδιο ἀπόγευμα, κάτω ἀπὸ εἰδικὲς συνθῆκες: «Ὁ Yeats ἀπήγγειλε τὸ ποίημα, ποὺ ἀρχικὰ εἶχε δύο στροφές, στὸν μυστικιστὴ George Russel καὶ σὲ μερικοὺς ἄλλους φίλους μετὰ τὴν ἐπιστροφή του ἀπὸ ἕνα μεγάλο περίπατο στὰ βουνὰ τοῦ Δουβλίνου μὲ τὴ Maud Gonne. Στενοχωρημένος ποὺ ἡ Maud εἶχε ἐξαντληθεῖ ἀπὸ τὴν πεζοπορία στὰ κακοτράχαλα βουνά, πρόσθεσε τὴν τρίτη στροφή: «.... *τὸν κόσμο ἔκανε ἀνθισμένο δρόμο, δεῖτε, / στὰ πόδια της μπροστά*».

W. B. Yeats: *70 Ἐρωτικά, ἔνθ' ἀν.*, σ. 237.

18. Ὁ Yeats, ἰδιαίτερα κατὰ τὴν περίοδο συγγραφῆς τοῦ ποιήματος, ἔτεινε πρὸς μία συμφιλίωση τοῦ φυσικοῦ μὲ τὸ πνευματικό, τοῦ παγανισμοῦ μὲ τὸν χριστιανισμό. Πβ. *ἔνθ' ἀν.*, σημ. 1.

19. *Περὶ Προνοίας*, α΄ καὶ β΄ (Πλοτ., *ἔνθ' ἀν.*, II, 2-3 κ. ἑξ.). Ἀπὸ τὶς πλέον χαρακτηριστικὲς διϊστάμενες ἀπόψεις μεταξὺ χριστιανισμοῦ καὶ νεοπλατωνισμοῦ συνιστᾶ ἡ ἀντίθεση τοῦ τελευταίου στὴν ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία τοῦ σύμπαντος. Πβ. Πλοτ., *ἔνθ' ἀν.*, II, 1, 4, 25-30.

20. *Οἱ Αἰσθητικὲς Κατηγορίες, ἔνθ' ἀν.*, σ. 13.

ἀνθισμένο δρόμο, πάνω στὴ γῆ, ἀντιπροσωπεύουν τὸν ὁριζόντιο ἄξονα, σύμφωνα μὲ τὸ συγκεκριμένο μοντέλο ἀναλύσεως. Ἡ ἀντίστοιχη καθ' ὕψος διάσταση, συμβολίζεται ἀπὸ τὸ βλέμμα τοῦ δημιουργοῦ τοῦ σύμπαντος κόσμου, τὸ ὁποῖο, μὲ φροντίδα καὶ σοφία διαπερνᾶ «μεμιᾶς» τὴν ἀχανῆ ἀπεραντοσύνη, ἀπὸ «ἐκεῖ ψηλά», γιὰ νὰ προσέξει ἰδιαίτερα «τὸ ρόδο», μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὑπάρξει γι' αὐτό, εἰδικά, θεϊκὴ μέριμνα[21]. Τὸ κρίσιμο, ἑπομένως, μεσοδιάστημα μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅπως παρουσιάζεται στὴν τελευταία στροφή, εἶναι, ἀναμφισβήτητα, πλῆρες κοσμολογικῶν ἀναφορῶν, ἀφοῦ, μάλιστα, ἐδῶ, ἀναπαρίστανται ποιητικὰ οἱ ἴδιες οἱ στιγμὲς τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ἡ ἐμφάνιση τῶν ὑποβλητικὰ μισοφωτισμένων σπηλαίων τῶν Ἀρχαγγέλων, ψηλά, στὰ ἀπρόσιτα πρανῆ τῶν ἀπεράντων ἐπουρανίων ἐκτάσεων, στὸ «Ἀρχάγγελοι μὲς στὸ μισόφωτό σας ἄντρο ὑποκλιθεῖτε», τοῦ πρώτου στίχου, συνιστᾶ μιὰ σημαντικὴ ἀναφορά. Ἀποκαλύπτει, ἀριστουργηματικά, ἕνα ἔμψυχο, συναρπαστικὸ διάστημα μεταξὺ θείας καὶ ἀνθρώπινης ὑποστάσεως. Ἡ προβολὴ αὐτῆς τῆς, δυνάμει, μοναδικῆς ὀντικῆς ἀφυπνίσεως τοῦ χώρου, στὰ ὅρια τοῦ ὁποίου ἀνήκει καὶ ἡ πολυδιάστατη ἀνάπτυξη τοῦ προσώπου τοῦ «ρόδου» τοῦ Yeats, ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς ὡραιότερες περιγραφὲς τοῦ εἴδους.

Συμπερασματικά, στὸ ποίημα αὐτὸ τοῦ Yeats, γίνεται πολὺ ἔντονα αἰσθητὴ ἡ συμβολὴ τῶν κοσμολογικῶν στοιχείων στοὺς παραλληλισμοὺς καὶ τὶς μεταφορὲς ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὴν ἀνάπτυξη τοῦ θέματος. Τὰ στοιχεῖα αὐτά, στὰ πλαίσια μιᾶς νεοπλατωνικῆς ἑρμηνευτικῆς, προσδίδουν στὴν ποιητικὴ ἔκφραση τῆς ἐρωτικῆς συγκινήσεως ἑνὸς νέου, τότε, λογοτέχνη, διαστάσεις παγκοσμιότητας. Μὲ τὴν ἀριστοτεχνικὴ ἐνσωμάτωση κοσμολογικῶν στοιχείων στὸ ποίημα *Τὸ Ρόδο τοῦ Σύμπαντος Κόσμου,* ὁ ποιητὴς προσφέρει, στὸν δεκτικὸ ἀναγνώστη, ἕνα εἶδος μυήσεως σὲ συγκλονιστικοὺς ἀναβαθμοὺς πρὸς εἴδη τέλεια καὶ μορφὲς ἰδανικές. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἀποδίδεται, τελικῶς, μία διάσταση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου συγγενὴς πρὸς μορφὲς οὐράνιες, σὲ βάθος διανοίας «βυσσόθεν ἄπειρον»[22].

Α.Ι. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΣ
Ε.Ι. ΑΜΠΑΤΖΗ
(Ἀθῆναι)

---

21. Μία ἔνσταση θὰ μποροῦσε νὰ διατυπωθεῖ, βεβαίως, σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ὡς πρὸς τὸ κατὰ πόσον ἐδῶ πρόκειται, πράγματι, γιὰ θεϊκὴ μέριμνα, μὲ τὴν ἔννοια τῆς πρόνοιας, ἀφοῦ ἡ μέριμνα ἐκφράζεται «πρὶν τὸν πρῶτο ἀκόμα χτύπο τῆς ἀρχαίας καρδιᾶς», δηλαδὴ πρὶν τὴν εἴσοδο τοῦ κόσμου στὴν χρονική, ἱστορική του διάσταση. *Ἔνθ' ἀν.*, σημ. 19.

22. Πλοτ., *ἔνθ' ἀν.*, VI, 5, 12, 5.

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

DER KANTISCHE PHÄNOMENALISMUS BEI PROTAGORAS

Bekanntlich ist Kant einer der neueren Vertreter der phänomenologischen Schule. Er nimmt in seinem erkenntnistheoretischen System an, das sich unsere Erkenntnis nicht auf die Dinge selbst erstreckt, sondern nur auf deren Erscheinungen[1]. Die Dinge selbst, die «Dinge an sich», wie Kant sagt, sind unserer auf Erfahrung gegründeten Erkenntnis unerreichbar und deshalb uns in ihrem wirklichen Wesen unbekannt[2]. Im erkenntnistheoretischen System von Kant wird weiter gelehrt, dass Erkenntnis durch dies a priori bereitliegenden anschauungsformen des Raumes und der Zeit und die Denk-bzw. Werstandesformen der Kategorien einerseits und durch die Erfahrung und die Sinneswahrnehmung anderseits entsteht. Durch das Zusammenspiel der oben erwähnten Faktoren wird Erkenntnis möglich, und zwar geschieht es so, dass den Stoff derselben die Erfahrung liefert, die Form aber der Verstand. Ersteres geht aus den Dingen hervor, letzteres aus dem Subjekt. So nimmt Kant an, das es Dinge gibt, die durch die Sinne wahrgenommen werden, zu deren Erkenntnis jedoch auch ein subjektives Element notwending ist, und das sind die oben genannten Denk-bzw. Verstandes-formen des Kategorien. Daraus ergibt sich, dass es dem Menschen unmöglich ist, die Dinge unabhängig vom subjektive Element der Denk-bzw. Verstandesformen der Kategorien zu erkennen, und es ihm infolgedessen beschieden ist, nicht die Dinge selbst zu erkennen, sondern nur so wie sie ihm erscheinen, d.h. ihre Erscheinungen.

Was num das erkenntnistheoretische Problem bei Protagoras betrifft, so ist ja bekannt, dass sich nach seiner Erkenntnistheorie alles verändert[3], und dass der Mensch keine genaue Kenntnis des Wesens gewinnen kann: jedes Ding ist so, wie es einem jedem von uns erscheint. Es gibt also keine objektive Wahrheit, die allgemein gelten kann, sondern nur eine relative. Das bekannte Wort Protagoras: Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, (frg. 1. Vgl., Diog. Laert, IX, 51; Sext, *Pyrrh.*, 1 216 ff. Plat., *Crat.*, 385 e; 391 b-c; *Theaet.*, 151 e; 152 a) enthält sehr deutlich den

---

1. Ersheinung (Phänomen ist die subjektive Anffassung der Dinge die auf die Sinneswahrnemung beruht; das «Ding an Sich» aber ist das Ding, welches unablängig von erhennenden Subjekt für sich selbst besteht.

2. Man braucht auch nicht zu wissen, sagt Kant in seiner «Kritik der reinen Vernuft» und in seinen «Prolegomena», was die «Dinge an sich» sind, eben deshalb, weil man diese nur als Erscheinnungen als empirische Dinge, zu enssennen vermag.

3. Vgl. PLAT., *Theaet.*, 152 A.ff., 160 D. - SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 60.

phänomenologischen Grundsatz, nach dem wir nicht dies Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen erkennen können. Aber aus dem Gesagten wird deutlich, dass unsere Kenntnis über die Dinge sowohl die Dinge selbst, also die äußere Welt, die Erfahrung, wie auch das verstehende Subjekt voraussetzt.

Zusammenfassend kann Folgendes bemerkt werden:

1. Bei Kant:	Objektives Element = Erfahrung Subjektives Element = Raum, Zeit - Kategorien
	Relative Erkenntnis = Erscheinung (Phänomen)
2. Bei Protagoras:	Objektives Element = Erfahrung (= Fluss der Dinge) Subjektives Element = Menschlicher Logos χρημάτων πάντων ἄνθρωπος)
	Relative Erkenntnis = Phänomen

Man stellt also bei den beiden Philosophen die gleichen Grundgedanken fest. Statt einer echten Erkenntnis der Dinge, erkennen wir nur deren Erscheinungen: die echte Erkenntnis ist unmöglich.

A.N. ZOUMPOS
(Athen)

MODERN ASPECTS OF ARISTOTLE'S TEACHINGS ON TIME

In modern culture and philosophy, the nautre and properties of Time continue to provoke acute discussions and engender concerning diametrically opposed points of view. The issue of the role of Time and of the ways Time is presented in teachings concerning cognitive activity remains one of the most complex problems in the modern philosophy of cognition. In our view, a look back at ancient origins may help in solving the problem. Before anything else, we should pause to consider the most advanced concept of Time in ancient Greek philosophy, which is mainly represented by the teachings of Aristote. It is precisely the modern aspect of this concept expressed here, that seems to be much closer to our time than Newton's concept, which was formulated only three hundred years ago. Newton's well-known definition of Time states: «Absolute or mathematical Time, which is called duration, flows evenly and equably from its own nature independent of anything external; relative or apparent Time in some measure of Time made by motion which is used instead of true Time» [1, p. 362].

Such an understanding of Time is incompatible with the fact that the course of Time depends on the motion of bodies, something insisted upon by the Special Theory of Relativity. However, this theory is fully consistent with the Aristotelian concept.

Unlike Newton, Aristotle considers Time to be intimately related to the «extrinsic» and he reckons movement as such an «extrinsic», i.e. change in general: «But neither does Time exist without change; for when the state of our own minds does not change at all, or we have not noticed its changing, we do not realize that Time has elapsed» [2, 218b, 22-24]. However, Aristotle objects against equating Time with movement, making the following syllogism: «Hence Time is either movement or something that belongs to movement. Since it is not movement, it must be the other» [2, 219a, 8-10].

The Stagirite formulates the final result of his study of Time in the following two definitions: «For Time is just this – number of motion in respect of «before» and «after» [2, 219b, 12] and «Time is a measure of motion and of being moved...» [2, 221a].

From here, it is but one step to recognizing that the course of Time depends on the motion of bodies. However, Aristotle doesn't take this step: «... change is always faster or slower whereas Time is not...» [2, 218b, 15]. Therefore, it would be incorrect to equate Aristotle's concept of Time with that of the Theory of Relativity. The Theory of Relativity goes further on. It is more consistent. However, the concept of Time lying at its base can fully be considered as an extension of Aristotle's concept.

Another important idea in the Theory of Relativity is the idea of the unity of Time and Space, embodied in the concept of a Time-Space continuum. We can also find steps toward the acceptance of this idea in Aristotle's concept. The most important characteristic of Time - the presence within it of precedence and subsequence – according to the Stagirite, is equally valid for Space. «The distinction of "before" and "after" hold in magnitude, they must hold also in movement, these corresponding to those. But, also, in Time the distinction of "before"

and "after" must hold for Time and movement always correspond with each other» [2, 219a, 15-20].

The Theory of Relativity, including the Special Theory of Relativity, still has its opponents. Despite the fact that no one today exclaims, as did Pierre de la Ramée, that «everything to do with Aristotle is false» [3, p. 37-38], Aristotle has many adversaries, too. The coincidence of the theoretical concepts of Aristotle and modern physics theory, which evolved more than two thousand years later, reinforces both. For Aristotle, it is confirmation by the science of the future. But such a coincidence is quite significant for the Theory of Relativity, too. It testifies to the fact that this concept of Time isn't jus the fantasy of some physicist, but has deep philosophical roots.

Do methods exist in contemporary science and phyilosophy that are advanced enough to be suitable for the study of such a multifarious object of research as is Time? Nowadays, when analyzing the phenomenon of Time, it's becoming ever more evident to many researchers that we should no longer use the "elementaristic" method (since its limitations have been proven in many studies), but rather an alternative one - the systemic method [4,5,6,7,8].

To a great extent, only the future can tell precisely which aspects of the systemic method will turn out to the useful in analyzing the essence of Time. Currently, these aspects are only in their inchoative stage. However, since the sutdy of genesis, or origin, was considered to be especially significant in the culture of ancient Greece, it is possible that precisely the genetic or dynamic aspects of the systemic method will turn out to be the most useful in studying Aristotle's rich heritage.

Use of the systemic method, which is based on the parametric General Theory of Systems [9, 10], affords the possibility of shedding new light the traditional problem of defining direction in the course of Time. [10, pp. 225-231], [11-12].

Usually, direction in time is defined with the help of the Second Law of Thermodynamics using entropy as a measure of disorder. Time is considered to flow in the direction of increasing entropy. However, as was shown by H. Reichenbach, the statistical nature of the Second Law of Thermodynamics doesn't permit the direction of Time to be determined based on the change in entropy of a single isolated system [13, pp. 108-117]. This compelled him to make the transition from studying one system to stydying a group of systems, and to give the following definition: «The direction in which most thermodynamical processes in isolated systems occur is the direction of positive time» [13, p. 127]. Here, the hypertrophied role precisely of thermodynamic processes in defining the direction of Time gives rise to objection. What then shall we do in those cases where the number of thermodynamic processes flowing in various directions in approximately equal? Does this imply that Time has no direction in this case?

What has been said compels us to search for some other criterion for the directionality of the course of Time, associated with other, general systemic regularities. One of them is associated with the that is uniquely defined by its substance: for example, a natural series of numbers. In extrinsic systems, no such dependency is observed. For example, given John and Peter, we still don't know which of them is the manager. However, things have a quality of adapting to the relationships that exist between them, so that these relationships become instrinsic. If John is the manager, then Peter will eventually get used to this and will consider the relationship natural, i.e. intrinsic. A rubber ball becomes deformed when it hits a wall, but its shape is restored once it bounces away. However, if the ball is pressed to the wall and held in this relationship of close proximity for a sufficiently long time, then the ball adapts. The substance of intrinsic systems is in a condition of relational collapse. This means that things have entered into a specific relationship and, under its influence, have attained a condition that they cannot rid themselves of other than by ceasing to exist as the given objects.

Thus, if an extrinsic system becomes an intrinsic one, then it will remain an intrinsic system. This gives rise to the possivility of defining the directionality of Time: Time flows in the direction corresponding to the transition of extrinsic systems to intrinsic ones.

In recent years, a series of works have shown that the study of non-geometric models of Time and, in particular, the resource Time model, is most promising. In this model, the phenomenon of Time is represented as a resource system [14]. In certain other works, the representations of axial and cyclic (or characteristic) time have been synthesized in a single model. A number of interesting models have been proposed by physiologists and psychologists.

In this connection, it is interesting, above all, to raise the question, whether there existed, during the lifetime of Aristotle and his predecessors, facts (ideas) testifying to elements of the systemic approach, or to the prerequisites for its origination, and how these ideas correspont to the models indicated.

One of Aristotle's predecessors, who gave brilliant examples of dialectics, was Heracleitus. While the Milesians only took note of the universal dynamism of things, Heracleitus developed this topic quite profoundly. We read in two of his fragments: «It isn't possible to enter one and the same river twice, and it isn't possible to touch anything mortal twice in the same state, but, due to the unconstrained nature and speed of change, everything is scattered and collected, everything comes and goes», «We step and not step into the one and the same river, we are the same and not the same» [15, p. 63], [28, p. 381].

Heracleitus was a «philosopher-cum-wise man» who, it can be said, lived (co-existed with) Time empathetically and, due precisely to this approach, he perceived the presence of an organic link between thought and time, giving Time the predominant significance... For Heracleitus... «Thought and Time were indivisible: for him, to think meant to think time» [16].

Aristotle's criticism of Heracleitus' teachings permits us to give an affirmative answer to the question posed above about elements of the systemic approach in Aristotle's works. Thus, when rejecting Heracleitus' view that it is impossible to enter one and the same river twice, Aristotle is, in essence, speaking of systemic descriptors. The river, while losing its water, i.e. its quantity, all the same retains its quality, i.e. its form. Here is what he writes about this in his «Metaphysics»: «But leaving these arguments, let us insist on this, that it is not the same thing to change in quantity and in quality. Grant that in quantity a thing is not constant; still it is in respect of its form that we know each thing» [17, 1010a, 23-25].

In other words, Aristotle considered the river to be a stationary system, i.e. a system that doesn't break down, but is rather preserved through the replacement of its elements. Thus, for example, a house remains a house, even given the condition that one of its residents is replaced by another. Another example: a shop remains a shop, even though the variety of its customers and the assortment of its goods change constantly. A number of analogous examples can be cited [10, p. 171]. A river, although its elements (i.e. its water) change, is still preserved as a system, since its structure is preserved (according to Aristotle - its form).

Let us consider the analogy between a river and Time. What they have in common is that they are both stationary systems. Since they also represent resource systems, the question arises as to the source of the resources. These resources can be linked, for example, by a process of self-regeneration (regenerative systems), etc.

Aristotle, in his striving to subject to special analysis those cognitive devices that help reflect the various modi of Time, exhibits a systemic approach to the problem of Time.

It is a well-know practice to distinguish there modi for Time: the past, the present and the future. Aristotle considered that the properties of these modi are reflected in our application of the various facilities of our reason. The past is perceived through memory, the present -

experimentally, and the future - thanks to our imagination. The past is represented by events recorded in our thoughts (memory) or, in other words, an ideal expression of something material that has since vanished. For man, the past is something material that has disappeared, but that is retained in its ideal expression. The future, on the contrary, is represented by plans, intentions and ideal models destined (or not destined) to be embodied subsequently in real events, in the present.

At the same time, it is essential to stress that the relationships between events in the present and their reflection in our consciousness have their specifies in the situation of the past and in the situation of the future. Events in the past have first to occur, then they are recorded in memory. Memory as an ideal phenomenon is secondary with respect to material processes. As concerns the modus of the future, a so-called «inversion» occurs. This means that first there occurs the thought of a desirable event, and only then are actions performed to achieve it. In the modus of the future, the ideal (intention) precedes actual relization. When the event «occurs», it becomes the property of history, and in history material events most frequently appear in their ideal embodiment. The «place» or «point» where the opposition «ideal/material» (a phenomenon of the future) is replaced by the opposition «material/ideal» (a phenomenon of the past) is the present.

In the geometric model of Time, the relationships between the modi of the latter are represented as follows: an axis is selected and points are plotted. Once the present moment is fixed, then past events are marked to the left, and future events to the right. In this fashion, it turns out to be possible to construct a fully defined logical progression: future, present and past. All events in the past were at some time events in the future, then they became events in the present, and after that they became the property of history. Such is the model of linear Time.

Aristotle analyzes the mental faculties that help reflect the separate modi. They are memory, experience and imagination. What is their sequence in the sense of their genesis? We can obtain information about how best to rank them, what chronological order they appeared in, and what was their genesis, from recent studies by physiologists.

When studying sleep as a factor in optimizing the organization of Time for cognitive activity, attempts were made to analyze the character of changes in the reflection of Time associated with cognitive and behavioral dysfunctions caused by lack of sleep. «From the psychological point of view, the cognitive dysfunctions evidenced at the level of thought in the case of lengthy lack of sleep affect, above all, imagination, memory and attention, which belong to the major (integrating) psychological processes directly involved in the translation of physical time into psychological Time ...First of all the future is lost, as evidenced by a loss of imagination; then the past, indicated by the disruption of memory; and, at last, the perception of the present is distorted, testifying to a lapse in attention» [18, p. 89].

O N. Kuznetov's article [18] analyzes the disruption pattern in the organization of cognitive activity when subjects were deprived of sleep in phases. During the first phase, when subjects were deprived of sleep for a comparatively short period of time, reaction to the future was either lost or significantly weakened; the process of imagination was impaied; initiative disappeared from the subjects' behavior; and the faculty to project psychic Time forward from the present moment was reduced.

During the second phase, when the subjects were deprived of sleep for a longer period of time, perception of the past was lost; memory was disrupted; forgetfulness was exhibited; and the faculty to project psychic time back from the present moment was reduced.

During the third and last phase, when then duration of the period when subjects were deprived of sleep was made significantly longer, the faculty to orient oneself in the present was lost; reality appeared fragmented; attention was weakened; and the faculty to perceive a

number of events happening concurrently was reduced.

Thus, we have direct evidence of the dependency between the weakening of certain kinds of cognitive activity (imagination, memory, attention) and the faculty to orient oneself in the modi of Time (future, past, present).

As the length of the period of sleep deprivation increases, the organization of Time in the stories told by the subjects of the experiment, based on pictures from the thematic tests given, Consistently changes. Initially the future disappears from the stories. Plots end at the moment shown in the picture. After this, the past disappears - stories become limited to a description of the picture. Finally, when cognitive disruptions due to sleep deprivation reach their peak, the present, past and future become chaotically intermixed, causing the time flow to be lost in developing the plot, and making the stories absurd and illogical. Individual aspects of the plot are captured in story phases, but are developed no further.

To a great extent, the past and the future, or, more precisely, knowledge of th past and future, play different roles in the process of developing the most effective means for a person to adapt to his environment; to find optimum ways of using the energy from external surroundings. Knowledge of the past enchances experience. The more a human being knows about past events, the bigger his «databank» and the more effectively he can interact with objects in his environment. In a number of works, we even encounter the opinion that Time is a condition of information storage. To a certain extent, such an approach is justified. However, when such an approach is taken. Time and memory, in essence, become identical: the future is incorporated in the present, the present becomes the past, and everything shifts.

From what has been said, we can come to the conclusion that there are at least two series in the disposition of time modi:

1. In the geometric model, these are past, present and future. If we position events as points along a straight line, and this line represents an axis (vector), then this vector points towards the future.

2. In the genetic model, there is another sequence. The most vitally important and simple is reaction to direct occurrences. This reaction first develops in a newborn baby. Gradually, more and more advanced memory mechanismes come into play based off experience gained. Only later does the most complex mechanism develop: the mechanism of building models of the future.

Knowledge of the future facilitates optimum behavior, but the process of building models of the future is very complex. Aristotle wrote about the specifics of future events: «For we see that what will be has an origin both in deliberation and in action, and that, in general, in things that are not always actual there is the possibility of being and of not being; here both possibilities are open, both being and not being, and, consequently, both coming to be and not coming to be» [19, 19a, 8-12].

Recently, concepts of the mechanisme for constructing models of the future have been enhanced through the addition of data about the phenomenon of the human brain's functional asymmetry. It has been established that the left hemisphere of the brain is «responsible» for the construction of models of the future in right-handed people (and, for left-handed people, it is exactly the opposite). People with pathologically weakly expressed functional asymmetry lackk the ability to perform complex activity, and are characterized by inadequate reaction to time modi.

To express the differences between the time modi, it is helpful to use a trial: random, definite, and indefinite. Since, according to Aristotle, the future is determined by our decisions and activity, it is appropriate to use the random category when we speaking of it. Of course, as was noted by Boris pasternak [20], the future never comes in exactly the same form as we anticipate, it, i.e. this randomness contains an element of uncertainty; we are able to

chose only the future, but not the present and, to an even greater extent, not the past. It can be said of the past that it is a realm of uncertainty. The question of the present is quite interesting. Is there uncertainty here? Definiteness relates to the present, but not in all cases. To be definite, we must add «here» to «now». If we have «there» and «now», then once again we are faced with the indefinite. But, according to the Principle of Indefiniteness, even «here» and «now» don't fully guarantee definiteness. Thus, the cordinates of an electron here and now are indefinite if its momentum has a precise value.

A mutlitude of ways are used to reduce the degree of indefiniteness when making judgements about past events: notes, photographs, documentaries etc. The issue of what are the methods of processing information in the conditions of various time modi is analyzed in more detail in works [21] and [22].

To forecast events in the future, it has become possible to extensively use of «virtual reality». These technical methods, termed «virtual reality», were first used in aviation. It turned out that, when training pilots, it was desirable to record their behaviour in extreme circumstances, to model it in «virtual reality». Immersion in an accident or crash situation in «virtual reality» guarantees the safety of both the pilot and the plane.

Aristotle expressed a number of valuable opinions on the issue of the role of Time in art in conjunction with his general characterization of the Athenian theater as an item of special cultural value. when doing so, he displayed a heightened interest in tragedy.

Greek tragedy adopted its plots from mythology; but, with the help of these plots, it found ways of reflecting the most important aspects of then contemporary life in democratic Athens.

Aristotle relegated a special role to the time factor because, on the stage, action often encompassed only a short time interval. In this connection, we should differentiate between tragedy and the epic composition of events. An epic work can encompass intervals of varying duration, and there can be many stories within an epic plot. However, in this connection, Aristotle didn't require the three unifying elements of tragedy: unity of action, time and place.

The famous specialist A.A. Petrovsky writes about this issue: «For Aristotle, unity of action is an unconditional requirement: an incontrovertible NORM, emanating from the very essence of the poetic work...» and further on: «... The desire to confirm artifical theories for structuring drama using the authority of the great philosopher resulted, sometime later, in the attribution to Aristotle of the demand for two other «unities» in dramatic works: the unity of time and unity of place» [23, p. 27].

Aristotle considered that «...the requirement for definiteness of character and precision in its depiction is of great significance for the stage, where the action frequently encompasses a short time interval in the life of the dramatis personae (in a classical Greek tragedy taken individually - not as a part of a trilogy - the action normally takes place within a single revolution of the sun) and very often happens spontaneously before the specators' eyes». Aristotle made and exception for the trilogy, where plots that vary in their duration in time may be apparent.

Limitations on the Time of action on the stage bring about a number of far-reaching consequences. First of all, this is an analogy to the real life of one individual human being. A human being is always profoundly and emotionally affected by the fact that his lifetime is limited; that the only real value given to a man is that time interval between birth and death, which he can dispose of as he plaeases. This interval is finite, just like the Time perspective of a drama.

Furthermore, the development of the plot in a tragedy over a limited time interval is, in essence, the modeling or demonstration of «stretched» or dilated Time. Although the concept in culture that Time can be stretched arose and the regularities of this process were studied only with the appearance of the theory of Information, when Time and information were

juxtaposed. Speccialists studying the process of ontogenesis have noted that Time «...dilates most of all in the beginning, when the greatest number of events occur in the organism (a repetition of the basic phases of phylogenetic development in embryos); when events are compacted to the greatest extent and when there is the largest number of changes. The conclusion is reached that «in a relative sense, the character of Time changes with the growth of information in memory. To be somewhat figurative in expression, it may be said that Time changes together with the growth of consciousness... It may be assumed that, depending on the density of information, it is possible to speak of varying relative densities of Time» [24, p. 202].

One of the reasons the characters of the heroes in a tragedy are inevitably extremely expressive, vivid and depited in their entirety is doubtlessly du to the fact that the heroes are placed in extreme or «semi-extreme» situations. Furthermore, we bear in mind that the heroes have been allotted very little time to express their substance. Just as in aphorisms, where extreme profundity of meaning is achieved due to brevity, the heroes of a tragedy, due to the brevity of their «stage life», express themselves throughly and clearly. In a tragedy, the speech of the heroes is «concentrated», too. In culture, many of the popular expressions taken from tragedies subsequently acquire an existence of their own and become used as paragons of eloquence.

A situation may occur, however, when the events described in a tragedy can't in any way be accommodated within the Time allotted to show them. Then the author resorts to such a technique as having participants or eyewitnesses of the events tell the story of what happened. Basically, stories of past events are used (the showing of events from «parallel worlds» in the theater and in the movies started being employed much later). Within a story, it is possible to be maximally brief, to tell about events in a condensed form that in reality would have lasted much longer.

An in this connection, the need may arise to perform time inversion. The story of the past is «incorporated» into the present and the spectator is given the opportunity to «travel» in Time, to be transported into the past and back again.

The problem of time inversion in works of drama is a huge, very interesting and inexhaustible subject. There are already a great number of studies of this problem and new publications are appearing constantly.

We will limit ourselves to the comparative characteristics of interpreting the role of the time factor in the plane of time inversion in the conceptual approaches of Aristotle and Bertolt Brecht. B. Brecht (1898 - 1956), a famous German writer, dramatist and director, was an active antifascist and his works are profoundly philosophical in meaning.

Brecht developed a special theory of so-called «epic theater». In order to more clearly understand the essence of the new approach proposed by Brecht to interpreting works of drama, it is necessary to say several words about why he called his theater «epic».

The word «epic» is usually used to describe large literary works telling of significant historic events. Moreover, usually the personality of the author-storyteller is formally eliminated to the maximum extent.

Brecht asserted that, in traditional theater, life is visible but vague. In his theater, to clarify life, he takes advantage of the additional possibilities of stage Time: he introduces author's Time and uses it to evaluate events.

In his theater, Brecht focuses attention on important historic events. As concerns the «elimination» of the author, Brecht in a number of cases ignores this circumstance. Precisely «author's Time» is of fundamental importance to him.

Brecht described his position in drama as socio - critical. His attitude to the Aristotelian tradition was characterized by a striving to retain everything valuable and useful in it for the

new theater; not to cross out traditions, not to ignore them, but to extend and supplement the previously-used techniques to solve modern-day problems [24], [25].

Based on the analysis of a number of works, the following comparative table can be proposed:

Time as a factor in differentiating «Aristotelian» and Epic Drama

«Aristotelian» Drama	Brecht's Epic Drama
1. One build-up, one culmination and one climax	1. Several culminations and climaxes
2. Unity of dramatics and action	2. Dramatic action time and author's Time
3. The stage embodies the event	3. A story of events on stage
4. Completed action	4. Open finale
5. Past events on stage	5. Temporal transpective on stage
6. Definite chronological sequence	6. Free use of time strata

The comparison given shows that, in contrast to tradition, Brecht easily shifts dramatic action from one time stratum to another. At the same time, Aristotle also had in-depth reasons to assert his theatrical principles. The matter is that in the theater, as in other kinds of art, there is a synthesis of truth and fiction. It was important to Aristotle that the spectator should believe what was happening on stage. It' precisely for this reason that suitable plots were chosen from the past, from myths, and actors performed the roles of heroes who were familiar to the spectators. And it's for precisely this reason past events are revealed in drama. Evaluating that situation, that was then current, Aristotle wrote that only the possible is worthwhile believing. Further on, he noted: «We argue, next, that it is better since it contains all of the elements that epic has... Further, in tragedy the goal of the imitation is achieved in a shorter length of Time (for a more compact action is more pleasant than one that is much diluted). I mean, for example, the situation that would occur if someone should put Sophoclesm *Oedipus* into an epic as long as the Iliad» [26, 1462 a 11-1462 b 1].

Comparing tables, it is apparent that the attitude to Time in «Aristotelian» drama is more cautions, regimented and indecisive. For this reason, the question arises whether or not the authors and creators of the ancient Greek tragedies felt a need to go beyond the limits of existing tradition? In this plane, Sophocles' tragedy «Oedipus Rex» is of special interest. In his work and world-outlook, Sophocles strived to achieve a synthesis of old tradiions and innovation. On the one hand, he praised the power of the free man, and on the other, he warned against the violation of «divine law». Sophocles considered it possible to follow both religious and civil norms of life at the same time. There are a large number of analytical studies about «Oedipus Rex». For us, it is important to emphasize that, at least formally, externally in the play all norms and requirements made of Greek tragedy have been observed, but, in essence, Sophocles had discovered techniques that allowed him to perform time inversion and he quite freely employed time strata; he «manipulated» time not by using direct on-stage action, but by using the stories of eyewitnesses, the testimonies of those people who were participants in the events that occurred in Oedipusm life when he was a child, and about which Oedipus himself knew nothing.

It is important to stress that, in this tragedy, Sophocles freely employs time strata: the spectator is transported from the present back into the past, thanks to eyewitness accounts. The tragedy «Oedipus Rex» falls outside the series of other ancient Greek tragedies. It stands apart. Its structure and organization are atypical.

Among the reasons that made the tragedy unique, we should note the special function of the category of Time, since, between the categories of Time and information, there is a deep and

direct connection. In this case we are talking of plot Time.

We know that, if he has experienced certain events and wants others to know about them, a person has only one way - using a story and plot Time. However, in a normal situation, if a person who has experienced a certain event tells someone about it who didn't experience it, then, in this case, as with a small baby, everything changes places. No matter what happens to a small baby, it isn't able to tell about it. It can only listen to information told by another person who was an eyewitness to the events that happened to the infant. The life of a small child can only be revealed as the sucject of a story by another person who was an eyewitness.

In the given case, Oedipus' fate is a special one. What had happened to him in his early childhood and had been hidden from him gives now rise to events that are highly significant both to him and to the subjects of the kingdom he rules. Oedipus staunchly and bravely fights for his dignity and his civil face. He doesn't want to do what the oracle has foretold and leaves his parents, not knowing that, in reality, he has been brought up by foster parents. All the same, the gods send him to meet his real father, whom he kills. The problem of reconciling the divine and the civil is the basic social problem of the tragedy.

Interest in Sophocles' tragedy has grown significantly during the last two hundred years. Today, this play can be found in the repertoire of most major theaters in the world. It is possible that the moral character of people in power is an acute issue in modern reality, and this is one of the reasons Sophocles' play is so topical. It is also possible that the play is topical because of its social aspect. But, at the same time, Sophocles' tragedy is of interest in the philosophical and gnoseological plane. Such problems as the interrelationship between time and secrecy, Time and existence, and Time and information are interpreted in a most unique manner It is hardly by chance that M. Heidegger, H. Gadamer, J.P. Sartre and a number of other philosophers have devoted so much attention to analyzing the text of precisely this tragedy [27].

The Georgian philosopher G. Margvelashvili made a special study of the non-trivial organization of time in Sophocles' tragedy «Oedipus Rex» in one of his exceptionally interesting works.

Thus, we see that Aristotle deals with the concept of Time in many of his works, beginning with «Physics» and «Metaphysics» and ending with poetics. And everywhere we observe aspects of his teachings that are not merely historic in significance. In many respects, Aristotle appears as if he were our contemporary, even though considerably more than two thousand years separate us from the time when his works were written. The title of this Article is «Modern Aspects of Aristotle's Teachings on Time». In conducting this study, it has become clear that all aspects of Aristotle's teachings about Time are indeed modern.

Th. KESSIDIS
(Athens)

LITERATURE

1. Encyclopaedic Dictionary of Physics. Pergamon Press. Oxford - London - New York - Paris. Volume 7. 1962, p. 362.

2. Aristotle, Physics. In The Basic Works of Aristotle. Edited and with an Introduction by Richard McKeen. Random House, New York, 1941.

3. *Istorija Filosofii (History of Philosophy),* V. II, Mosscow, Ogiz - gospolitizdat (State Political Publishers), 1941.

4. *Issledovanija po obshchej teorii sistem. Sbornik Perevodov (Studies on the General Theory of Systems. A Collection of Trnaslations).* Ed. V.N. Sadovskij, E.G. Judin, Msocow, Progress Publishers, 1969.

5. Sadovskij V.N. *Osnovanija obshchej teorii sistem (Fundamentals of the General Theory of Systems).* Moscow, Nauka (Science) Publishers, 1974.

6. Urmantsev Ju. A., *Osnovy obshchej teorii sistem.// Sistemnyi analiz i nauchnoe znanie (Principles of the General Theory of Systens.// Systems Analysis and Scientific Knowledge).* Moscow, Nauka (Science) Publishers, 1978.

7. *Sistema, Simmetrija, Garmonija (System, Symmetry, Harmony).* Ed. V.S. Tjukhtin, Ju. A. Urmantsev, Moscow, Mysl' (Thought) Publshers, 1988.

8. Kararjan V.P., Ljubinskaja L.N. *Sistemnoe predstavlenie fenomena vremeni. Analiz psikhologicheskikh i kul'turologicheskikh modelej.//Sistemnye issledovanija. Ezhegodnik (Systems Concept of the Phenomenon of Time. An Analysis of Psychological and Culturological Models.// Systems Studies. Year Book).* 1992 - 1994. Moscow, 1996.

9. *Logika i metodologija sistemnykh issledovanij (Logic and the Methodology of Systems Research).* Ed. L.N. Sumarokova. Kiev-Odessa, Vischa shkola (Institution of Higher Learning) Publishers, 1997.

10. Uemov A.I. *Sistemnyj podkhod i obshchaja teorija sistem (The Systems Approach and the General Theory of Systems).* Moscow, Mysl' (Thought) Publishers, 1978.

11. Uyemov A.I. *Problem of Direction of Time and the Laws of Systems Development.// Entropy and Information in Science and Philosophy.* Edited by Libor Kubat and Jiri Zeman, Prague, Academia, 1975.

12. Uemov A.I. *K problelme filosofii vremeni. Problemi psikhologii chasu. (On the problem of the Philosophy of Time. The Problems of the Psycholllogy of Time). Odessa, 1995, p. 33 - 35.*

13. Reichenbach H. The Direction of Time. Edited by Maria Reichenbach. University of California Press. Berkeley – Los Angeles – London, 1971.

14. Anisov A.M. *Vremja i komp'juter. Negeometricheskij obraz vremeni (Time and the Computer. A Non-Geometric Image of Time).* Moscow, 1991.

15. Kessidi F. Kh. *Geraklit (Heracleitus).* Moscow, 1982.

16. Axelos K. *Heraclite et la Philosophie (Heracleitus and Philosophy).* Paris, 1962, p. 54-55; quotes from the book: Kessidi F.X. *Geraklit (Heracleitus).* Moscow, 1982, p. 56.

17. Aristotle, Metaphysics. In The Basic Works of Aristotle. Edited and with an Introduction by Richard McKeon. Random House, New York, 1941.

18. Kuznetsov O.N. Son kak faktor optimizirujushchij organizaciju vremeni i poznavatel' noj dejatel' nosti cheloveka // Sb.: Son kak faktor reguljacii funkcional' nogo sostojanija organizma *(Sleep as a Factor Optimizing the Organization of Time and Human Cognitive Activities // Collection: Sleep as a regulating Factor of the Functional Condition of the Organism).* Leningrad. 1985, p. 787-791.

19. Aristotle, de Interpretatione. In Aristotle's Categories and De Interpretazione. Translated with Notes by I.L. Ackrill. Oxford University Press, Oxford. 1963.

20. Record of A.K. Gladkova. 1941. Egorov B.F. *Kategorii vremeni v russkoj poezii XIX veka // Ritm, prostranstvo i vremja v literature i iskusstve (The Categories of Time in Russian Poetry of the XIX Century // Rhythm, Space and Time in Literature and Art).* Leningrad, 1974, p. 166.

21. Ljubinskaja L.N. *Kategorija vremeni i jazyk ternarnogo opisanija. // Pervyij Rossijskij filosofskij Ternary Description. // The First Russian Philosophical Congress. «Man - Philosophy - Humanism».* Saint Petersburg, 1997, v. III. *Ontologija, gnoseologija, logika i analitichskaja filosofija. (Ontology, Gnoseology, Logic and Analytical Philosophy).* p. 87-89.

22. Ljubinskaja L.N. *Vremja i informacija. // Nauchnye doklady vysshej shkoy. Filosofskie nauki. (Time and Information. // Scientific Reports in Higher Educational Institutions).* 1979, # 5.

23. Petrovskij V.A. *Sochinenija Aristotelja o poeticheskom iskussive. // Aristotel'. Ob iskussive poezii. (Works of Aristotle on the Art of Poetry. // Aristotle. On the Art of Poetry).* Moscow, 1957.

24. Zeman I. *Poznanie i information (Cognition and Information).* Moscow, 1966.

25. Hech W. *Die Entwicklung von Brechts Theorie des epischen Theatres 1918 - 1933 TLI-3, «Theater der Zeit». Studen, (The Development of Brecht's Theory of the Epic Theatre 1918 - 1933,*

TLI-3, «The theater of Time», Studies), 1958, #9, to Issue 12, #10 to Issue 3.

26. Aristotle. Poetics, in Aristotle's Poetics. Translated by Leon Golden, Comment by O.B. Hardison, Ir. Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs (New York), 1968.

27. Margvelashvili G.T. *Sjuzhetnoe vremja i vremja e'kzistencii (Plot Time and the Time of Existence).* «Metsniereba» (Science) Publishers, 1967.

28. Heraclitus, The Cosmic Fragments. Edited with an Introd. and Comment. by G.S. Kirk. Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

ON EUDOXUS' *ΚΥΝΩΝ ΔΙΑΛΟΓΟΙ*

With a view to shed light on a questionable reference to Eudoxus' *Κυνῶν διάλογοι*[1], G.C. Harles, L. Ideler and G. Parthey approved of J. Semler's emendation *Νεκύων διάλογοι*[2] and explained that the emended title would suit spells in the Egyptian *Book of the Dead* , where the dead are sometimes made to speak. Far from approving of the above- mentioned emendation, R. Hirzel, F. Hultsch and W. Speyer emended *Κυνῶν διάλογοι* to *Γυμνῶν διάλογοι*[3] and put forward the opinion that the emended title would be appropriate for a course of lectures given by the lightly clad priests of Egypt, who were on friendly terms with Eudoxus. On the other hand, taking into account that the term Γυμνοὶ had to do with the so- called naked philosophers of India, F.W.F. von Bissing approved of A. Rehm's emendation *Κυνοκεφάλων διάλογοι*[4] and put forward the opinion that the emended title would be appropriate for some dialogues related to dog- faced baboons, which were sacred animals in Egypt. With a view to retain the reading *Κυνῶν διάλογοι*, G. Huxley and J. Gwyn Griffiths, who were favourable to a suggestion made by R. Hirzel[5], considered that the Egyptian dog- faced god Anoubis might have appeared in Eudoxus' *Κυνῶν διάλογοι*, whereas H. Künssberg, J.P. Schneider and C. Macris found it difficult to elicit the truth[6].

---

1. Cf. EUDOX., F374 Lasserre.

2. Cf. J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, vol. 4, Hildesheim, Olms, 1966[5], p. 13; L. IDELER, Über Eudoxus, *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Historisch-philologische Klasse*, 1828, p. 202; G. PARTHEY, *Plutarch über Isis und Osiris*, Berlin, Nicolai, 1850, p. 164.

3. Cf. R. HIRZEL, *Der Dialog*, vol. 1, Hildesheim, Olms, 1963[2], p. 339; F. HULTSCH, Eudoxos von Knidos, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 6, Stuttgart, Metzler, 1909, p. 949; W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München, Beck, 1971, p. 158.

4. Cf. F.W.F. VON BISSING, Eudoxos von Knidos Aufenthalt in Ägypten und seine Übertragung ägyptischer Tierfabeln, *Forschungen und Fortschritte*, 25, 1949, p. 227.

5. Cf. R. HIRZEL, *op. cit.*, p. 339; G. HUXLEY, Studies in the Greek Astronomers, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 4, 1963, p. 86; J. GWYN GRIFFITHS, A Translation from the Eguptian by Eudoxus, *The Classical Quarterly*, 59, 1965, pp. 77- 78. As a matter of fact, A. VON GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, vol. 1, Leipzig, Teubner, 1889, p. 200, asserted that Eudoxus' *Κυνῶν διάλογοι* were based upon some Egyptian fables, and F.W.F. VON BISSING, *op. cit.*, p. 229, insisted that these fables were of great antiquity. Far from falling in with A. von Gutschmid's and F.W. F. von Bissing's views, we consider that, if Eudoxus had primarily concerned himself with the historical background of Egyptian fables, he would not have declared that the Magi were more ancient than the Egyptians (cf. EUDOX., F341 Lasserre).

6. Cf. H. KÜNSSBERG, *Der Astronom ,Mathematiker und Geograph Eudoxos von Knidos*, part 1,

Keeping in mind that the matter in dispute was the authorship of *Κυνῶν διάλογοι*, F. Lasserre[7] did not neglect the possibility that Eratosthenes was the first to give reasons in support of the Eudoxean authorship of *Κυνῶν διάλογοι*, whereas some anonymous compilators stated that Eudoxus translated *Κυνῶν διάλογοι* from Egyptian into Greek. Far from falling in with F. Lasserre's views, C.I. Balmuș[8] contended that we have not yet learned whether Eudoxus familiarized himself with the form of language used by the Egyptians. As a matter of fact, Diodorus of Sicily maintained that, according to the priests of Egypt, «Eudoxus worked with the keepers of the libraries...of Heliopolis»[9], but we cannot take Diodorus too seriously, because the priests of Egypt had an exaggerated sense of their own importance[10]. In our opinion, it stands to reason that Eudoxus was regarded as a specialist in the language of Egypt because he was an advocate of Pythagoras, who had the reputation of being a philosopher deeply read in the classics of Egypt[11]. On the other hand, taking into account that Eudoxus in his *Voyage round the World* studied almost every aspect of Egyptian religion[12], we are inclined to think that he was not willing to refer to this matter again by undertaking a translation from Egyptian into Greek.

With a view to facilitate research, G. Bernhardy[13] stressed the point that there is no reason

---

Dinkelsbühl, Fritz, 1888, p. 18; J.P. SCHNEIDER, Eudoxe de Cnide, in R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques,* vol. 3, Paris, Éditions du C. N. R. S., 2000, p. 302; C. MACRIS, *Porphyry's Life of Pythagoras* (in Greek), Athens, Katarti, 2001, p. 182. It is perhaps worth recalling that, according to F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos,* Berlin, de Gruyter, 1966, p. 268, in all probability Callimachus in his *Tables* did not make mention of Eudoxus' *Κυνῶν διάλογοι*. On the other hand, F. LASSERRE, *op. cit.,* p. 143, put forward the opinion that Hermippus' phrase *ἕτερ' ἄττα ἀξιόλογα* may go back to Callimachus. To our way of thinking, the natural interpretation here is to understand the phrase *ἕτερ' ἄττα ἀξιόλογα* as an indirect reference to the Eudoxean authorship not only of a work entitled *Γῆς περίοδος* (cf. EUDOX., F339 Lasserre) but also of a work entitled *Κυνῶν διάλογοι* (cf. EUDOX., F374 Lasserre).

7. Cf. F. LASSERRE, *op. cit.,* p. 268.

8. Cf. C.I. BALMUS, *Diogenes Laertius: Lives and Opinions of Those Who Were Distinguished in Philosophy* (in Rumanian), Bucuresti, Editura Academiei Republicii Populare Romine, 1963, p. 720. In this connexion we may note that, according to J.E. DUGAND, Du voyage d'Eudoxe de Cnide en Égypte, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice* , 50, 1985, p. 108, Eudoxus, who stayed in Heliopolis for sixteen months, did not spend time in learning the form of language used by the Egyptians. Granting this to be true, we take into consideration that, if Eudoxus had familiarized himself with the hieroglyphic and demotic writings of the name *Ψαμμήτιχος* (cf. J. GWYN GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride,* Cardiff, Univ. of Wales Press, 1970, p. 275), he would not have used the phrase *λέγεσθαι οὕτως ὑπὸ τῶν ἱερέων* (cf. EUDOX., F300 Lasserre).

9. Cf. H. BAKER, Eudoxus of Cnidus, *The Sewanee Review,* 1973, p. 240.

10. Cf. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci,* part 1, vol. 1, Firenze, La Nuova Italia, 1951^3, p. 40.

11. Cf. R. GOULET, Antiphon, in *Dictionnaire des philosophes antiques,* vol. 1, Paris, Éditions du C. N. R. S., 1989, p. 225.

12. Cf. F. GISINGER, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos,* Amsterdam, Hakkert, 1967^2, p. 36.

13. Cf. G. BERNHARDY, *Eratosthenica,* Osnabrück, Biblio Verlag, 1968^2, p. 202. With a view to emend a passage in Philodemus' work *On gods,* H. DIELS, Philodemos über die Götter. Erstes Buch, *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- historische Klasse,* 1915, p. 84, maintained that Diogenes of Sinope criticized Eudoxus for being a polymath,

to emend the title *Πρὸς Βάτωνα*, which, according to Diogenes Laertius, has to do with a work written by Eratosthenes and related to the authenticity of Eudoxus' *Κυνῶν διάλογοι*. Now R. Hirzel, G. Knaack and P.P. Fuentes González asserted that Eratosthenes' work *Πρὸς Βάτωνα* was a work dealing with the comic poet Bato of Athens[14], whereas U. von Wilamowitz, F. Susemihl and F. Jacoby declared that Eratosthenes' work *Πρὸς Βάτωνα* was a work dealing with the historian Bato of Sinope[15]. Keeping in mind that Callimachus exerted influence upon Bato of Sinope[16], it seems probable that Bato of Sinope had doubts about the Eudoxean authorship of *Κυνῶν διάλογοι*, which had not been clearly proved by Callimachus. This being so, we are inclined to think that the Eudoxean authorship of *Κυνῶν διάλογοι* was clearly proved by Eratosthenes, who realized that Eudoxus had been the first to use the term Κύνες with reference to the quasi- Cynic followers of Diodorus of Aspendus[17]. From this point of view it may be inferred that Eudoxus, who did not disregard the fact that Archytas used to take part in discourses consisting of question and answer on a wide variety of philosophical topics[18], wrote a work entitled *Κυνῶν διάλογοι* in order to refute some moral views expressed by the quasi- Cynic Acousmatics.

Christopher N. POLYCARPOU
(Athens)

---

whereas R. GIANNATASIO ANDRIA, Diogene Cinico nei Papiri Ercolanesi, *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 149, contended that Diogenes of Sinope criticized Eudoxus for being a sophist. As a matter of fact, A. ANGELI, I frammenti di Idomeneo di Lampsaco, *Cronache Ercolanesi*, 11, 1981, p. 53, proved that the above- mentioned passage has nothing to do with Eudoxus.

14. Cf. R. HIRZEL, *op. cit.*, p. 410; G. KNAACK, Eratosthenes von Kyrene, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 6, Stuttgart, Metzler, 1909, p. 386; P.P. FUENTES GONZÁLEZ, Ératosthene de Cyrene, in R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques* , vol. 3, Paris, Éditions du C. N. R. S., 2000, p. 233.

15. Cf. U. VON WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, Berlin, Weidmann, 1881, p. 28; F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, vol. 1, Leipzig, Teubner, 1891, p. 422; F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 2, part 4, Berlin, Weidmann, 1930, p. 713. In this connexion we may note that, far from affirming that there had been two Batos, Diogenes Laertius made mention of Bato of Sinope (cf. DIOG. LAERT., *V. P.* , VI, 99).

16. Cf. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 3, part 1, Leiden, Brill, 1943, p. 203.

17. Cf. B. CENTRONE, Diodoros d' Aspendos, in R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, Paris, Éditions du C. N. R. S., 1994, p. 783. Taking into account that Diodorus of Aspendus was regarded as a mentor of the Acousmatics (cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915, pp. 309-310), who found themselves in opposition to Archytas on the question of genuine Pythagoreanism (cf. H. THESLEFF, Pythagoreanism, *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 15, Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., 1980, p. 325), we consider that Eudoxus, who was a disciple of Archytas (cf. EUDOX, T7 Lasserre), did not sympathize with Diodorus of Aspendus.

18. Cf. G. ZECCHINI, Una nuova testimonianza sulla *translatio imperii* (ARISTOSSENO, *Vita di Archita*, fr. 50, Wehrli), *Klio*, 70, 1988, p. 365. In our opinion, it deserves to be noted that Pythagoras' approach to διαλέγεσθαι exerted influence upon Eudoxus. In point of fact, Porphyrius implied that Dicaearchus had made use of the term διαλεχθείς in a fragment related to Pythagoras' intellectual and emotional characteristics (cf. DICAEARCH., F33 Wehrli). This being so, one should particularly mention that, in spite of the Peripatetic background of this fragment (cf. F. WEHRLI, *Dikaiarchos*, Basel, Schwabe, 1967^2, p. 52), Dicaearchus' narrative may go back to Eudoxus (cf. F. GISINGER, *op. cit.*, p. 120).

THE EMPIRICISM OF ACRON OF AGRIGENTUM

According to Cicero, the eminent Pythagorean philosopher Arion of Locroi was still alive in 388 B.C.[1], and therefore Plato was greatly desirous of making his acquaintance[2]. Keeping in mind that the Pythagoreans of Locroi were on friendly terms with the Pythagoreans of Tarentum[3], we have reason to believe that, having reached his fortieth year, Plato did not only proceed to Taras on a visit to Archytas but he also came to Locroi, where he attended the lectures of Arion[4]. In view of the scant information about Arion's life[5], K. Freeman[6] suggested that Arion had made a name for himself as one of Echecrates' collaborators, whereas M. Timpanaro Cardini[7] maintained that in all probability Arion had been the founder of a new Pythagorean sect. Taking into account that Philippus of Opus had been not only a younger contemporary of Arion but also a native of a Locrian colony[8], we may fairly assume that Arion received elaborate treatment in Philippus' work *On Plato*[9]. In other words, we put forward the opinion that Cicero' s statement on Arion' s Pythagoreanism was drawn from Philippus by way of M. Pupius Piso, who had the reputation of being a man of profound learning[10].

---

1. Cf. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* , Vol. 1, Berlin, Weidmann, 1974[17], p. 443; E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* , Part 1, Vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1950[2], p. 288; D.R. SHACKLETON-BAILEY, *Onomasticon to Cicero' s Treatises,* Stuttgart, Teubner, 1996, p. 85; P.M. FRASER-E. MATTHEWS, *A Lexicon of Greek Personal Names,* Vol. 3, Part 1, London, Oxford Univ. Press, 1997, p. 70.

2. Cf. E. WELLMANN, Arion aus Lokroi, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Vol. 2, Stuttgart, Metzler, 1896, p. 841; K.E. GEORGES, *Ausführliches lateinisch- deutsches Handwörterbuch*, Vol. 1, Leipzig, Bär und Hermann, 1913[8], p. 573; F. NIUTTA, Le fonti letterarie ed epigrafiche, *in Locri Epizefiri,* Vol. 1, Firenze, Sansoni, 1977, p. 338; B. CENTRONE, Arion de Locres, *in* R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques,* Vol. 1, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1989, p. 352.

3. Cf. P.E. ARIAS, *Civiltà locrese in Grecia e nella Magna Grecia* , Catania, Crisafulli, 1944, p. 82.

4. Cf. A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo,* Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1984, p. 142.

5. Cf. W.M.L. HUTCHINSON, *M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum,* London, Arnold, 1909, p. 228.

6. Cf. K. FREEMAN, *The Pre- Socratic Philosophers,* London, Blackwell, 1946, p. 242.

7. Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici,* Vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 427.

8. Cf. E. CIACERI, *Storia della Magna Grecia,* Vol. 2, Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1927, p. 461.

9. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d' Oponte,* Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 601.

10. Cf. G. SAURON, Un interlocuteur du *De finibus* à Oplontis (Torre Annunziata): M. Pupius Piso, *Revue des Études Latines*, 73, 1995, p. 104.

In our opinion, it deserves to be noted that the name *Arion* appears only in a Valerian passage drawn from Cicero[11]. As a matter of fact, the reading *Arion* is an emendable one, and the variant *Acrion,* which has been noted by J. Jonsius from a Ciceronian manuscript, may, as J.A. Fabricius[12] thinks, represent the text of Cicero. To our way of thinking, it seems probable that Cicero's alleged reference to *Acrion* is nothing but a reference to *Acron* of Agrigentum, who withdrew to Locroi because of the events of 406 B.C.[13]. Granting this to be true, we may concur with W. Crönert[14] in observing that Acron was a Pythagorean physician mentioned not only by Aristoxenus in his work *On Pythagoras and his School* but also by Philodemus in his work *Systematic Treatise upon the Opinions of Philosophers*[15]. Now W. Crönert's views, which met with F. Wehrli's[16] approval but were out of line with B. Centrone's[17] partial scepticism, are regarded with disfavour by T. Dorandi[18]. Taking into consideration that in his account of the Pythagorean Succession Aristoxenus mentions Acron in connection with Euryphon of Cnidus[19], we may conclude that Acron was considered a follower of Democedes of Cnidus[20].

According to M. Wellmann, it was rumoured before the times of Diogenes Laertius that Empedocles had made a punning couplet on Acron in order to satirize Acron's self-confidence[21], and the matter in dispute was the authorship of this couplet[22]. With a view to facilitate research, Sir D.L. Page[23], who had emphasized the reliability of Diogenes Laertius, and M.R. Wright[24], who had emphasized the reliability of Eustathius of Thessalonice,

---

11. Cf. J.N. MADVIG, *M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum,* Hildesheim, Olms, 1963[4], p. 760.

12. Cf. J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca,* Vol. 1, Hildesheim, Olms, 1966[4], p. 828.

13. Cf. G. MANGANARO, Akragas, *Der neue Pauly,* Vol. 1, Stuttgart, Metzler, 1996, p. 407.

14. Cf. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, Avenarius, 1906, p. 132.

15. Cf. R. PHILIPPSON, Philodemos, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Vol. 19, Part 2, Stuttgart, Metzler, 1938, p. 2464; M. GIGANTE, La biblioteca di Filodemo, *Cronache Ercolanesi,* 15, 1985, pp. 14- 15.

16. Cf. F. WEHRLI, *Aristoxenos*, Basel, Schwabe, 1967[2], p. 54.

17. Cf. B. CENTRONE, Acron d' Agrigente, *in* R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques,* Vol. 1, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1989, pp. 50- 51.

18. Cf. T. DORANDI, Filodemo storico del pensiero antico, *in* W. HAASE, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Vol. 37, Part 1, Berlin, de Gruyter, 1990, p. 2418.

19. Cf. W. CRÖNERT, *op. cit.,* p. 131. In point of fact, it deserves to be noted that Euryphon and Acron were older contemporaries of Hippocrates (cf. EURYPHON, T3 Grensemann, and ACRON, F1 Wellmann).

20. Cf. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1972, p. 272.

21. Cf. M. WELLMANN, Akron aus Agrigent, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Vol. 1, Stuttgart, Metzler, 1894, p. 1199.

22. Cf. IDEM, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos,* Berlin, Weidmann, 1901, p. 108.

23. Cf. Sir D.L. PAGE, *Further Greek Epigrams,* London, Cambridge Univ. Press, 1981, p. 153. In our opinion, it seems probable that the above- mentioned epigram on Acron was included in the *Sylloga Simonidea* because it was embedded in an anecdote linked to the name of Phoenix of Agrigentum, who had pulled down the tomb of Simonides (cf. J.M. EDMONDS, *Lyra Graeca,* Vol. 2, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1924, p. 269).

24. Cf. M.R. WRIGHT, *Empedocles: the Extant Fragments,* New Haven, Yale Univ. Press, 1981, p. 19.

reached the conclusion that the epigram on Acron has been wrongly attributed to Empedocles. Being in agreement on that point, we bear in mind that Diogenes' reference to the Empedoclean authorship of the epigram on Acron goes back to Timaeus of Tauromenium[25], and thus it does not come from a reliable source[26]. In view of the above-mentioned epigram, M. Wellmann[27] argued that Acron had been a son of the Pythagorean Xenon of Locroi, whereas K. Wickert[28] did not express any personal opinion on this matter. Far from finding himself in opposition to M. Wellmann on this question, L. Zhmud[29] aligned himself with J.A. Fabricius[30], who was the first to assert that Acron had been regarded as a Pythagorean.

Being of the opinion that J.A. Fabricius' assertion may be omitted, W.A. Greenhill[31] insisted that Acron and Empedocles had come to Athens with the purpose of founding a new philosophical school, whereas C. Georgacopoulos[32] contended that Acron and Empedocles had come to Athens with the purpose of studying for the medical profession. To our mind, J. Rubin Pinault[33] rightly stressed the point that the legend that Acron had lectured in Athens together with Empedocles is ridiculed on chronological grounds, and M.R. Wright[34] clearly understood that the story that Acron and Empedocles had practised medicine at Athens during the great plague has no foundation in fact. Taking into account that the whole story was faked up in the age of Pliny[35], we concur with F.G. Welcker[36] in observing that Acron was reputed to be a medical practicioner. As a matter of fact, Acron is said to have practised medicine at Athens during the plague of 430 B.C.[37], but «Plutarch gives no indication that any remedy or doctor was effective in stopping or alleviating the outbreak»[38]. This being so[39], we may assume that Acron was in Athens during the plague of 427 B.C.[40].

Now Epimenides' approach to the plague of 595 B.C.[41] contrasts sharply with Acron's

---

25. Cf. J. BIDEZ, *La biographie d' Empédocle*, Gand, Clemm, 1894, p. 47.

26. Cf. R. GOULET, Empédocle d' Agrigente, *in* IDEM, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. 3, Paris, Éditions du C.N.R.S., 2000, p. 79.

27. Cf. M. WELLMANN, *op. cit.*, p. 68.

28. Cf. K. WICKERT, Xenon aus Lokroi, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Ser. 2, Vol. 9, Part 2, Stuttgart, Druckenmüller, 1967, p. 1540.

29. Cf. L. ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 73.

30. Cf. J.A. FABRICIUS, *op. cit.*, p. 828.

31. Cf. W.A. GREENHILL, Acron, *in* W. SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. 1, London, Murray, 1880, p. 15.

32. Cf. C. GEORGACOPOULOS, *Ancient Greek Physicians* (in Greek), Athens, Iaso, 1998, p. 32.

33. Cf. J. RUBIN PINAULT, *Hippocratic Lives and Legends*, Leiden, Brill, 1992, p. 48.

34. Cf. M.R. WRIGHT, *op. cit.*, p. 17.

35. Cf. J. RUBIN PINAULT, *op. cit.*, p. 48.

36. Cf. F.G. WELCKER, *Kleine Schriften*, Vol. 3, Bonn, Weber, 1850, p. 43.

37. Cf. A. ERNOUT, *Pline l' Ancien. Histoire Naturelle. Livre XXIX* , Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 72; J.GWYN-GRIFFITHS, *Plutarch' s De Iside et Osiride*, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1970, p. 568; M. GARCÍA VALDÉS, *Plutarco. De Iside et Osiride*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1995, p. 207.

38. Cf. J. RUBIN PINAULT, *op. cit.*, p. 45.

39. Cf. A.P. COUZIS, Acron (in Greek), *Great Greek Encyclopedia*, Vol. 3, Athens, Phoenix, p. 245.

40. Cf. THUC., *Hist.*, III 87, 1-2.

41. Cf. DIOG. LAERT., *Vit. Phil.* , 1. 110.

approach to the plague of 427 B.C.[42], which found acceptance by Galen in his work *Theriac to Piso*[43]. In our opinion, Acron was keeping in mind that everything which decomposes «must be cooled before it decomposes, and fire (πῦρ) is permanently hot, and...nothing hot decomposes»[44]. Furthermore, we consider that his medical knowledge disposed Acron to believe that in all probability «some diseases arise...from moisture..., and those arising from moisture are cured by heat (πυρί), for this dries up the moisture»[45]. In conclusion, we think that Acron adhered to the opinion that «the moisture must not be great (for a large quantity is difficult to concoct), nor must the ground be waterless, for then there is no evaporation. This happens also with newly- burned wood and with the kind which has naturally a sweet scent»[46]. In this regard, M. Wellmann's[47] assertion that Acron was an advocate of Empedocles' four element theory, which is supported by Aëtius' [48] criticism of a reading of Oribasius[49], may be questioned[50].

With a view to lay emphasis on the correlation between Acron's medical reasoning and Empedocles' way of thinking, Pliny declared that a «school of medicine, which gave itself the name *Empiricist* ..., started in Sicily with Acron..., who was commended by the authority of...Empedocles»[51]. Having his doubts about this being true, E. Bignone[52] contended that Acron was contemporary not only with Empedocles but also with the Empedoclean physician Pausanias, whereas M. Wellmann attempted to demonstrate that the Empedoclean sciences of anatomy[53] and diet[54] were influential in Acron's medical reasoning. Our contention is that, according to some authorities, Acron was considered the author of the first book of a work entitled *On Regimen*, which had been wrongly attributed to Hippocrates[55]. Now L. Edelstein[56] implied that Acron had a high regard for Empedocles, who was relying on

---

42. Cf. G. SARTON, *A History of Science*, Vol. 1, London, Oxford Univ. Press, 1953, p. 334.

43. Cf. G.P. ALIVIZATOS, *The Early Smallpox Epidemics in Europe and the Athens Plague after Thucydides* (in Greek), Athens, 1950, pp. 46- 47. It should however be borne in mind that in all probability Thucydides' description of the plague has to do with the symptomatology of typhus (cf. A.W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides. Books II- III*, London, Oxford Univ. Press, 1956, p. 153).

44. Cf. ARIST., *Pr.* , KE20, 939 b 29- 31. The translation is by W.S. HETT, *Aristotle. Problems*, Vol. 2, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1957², p. 67.

45. Cf. ARIST., Pr. , A57, 866 b 4- 6. The translation is by W.S. HETT, *Aristotle. Problems*, Vol. 1, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1953², p. 45.

46. Cf. ARIST., *Pr.* , IB3, 906 b 20- 23. The translation is by W.S. HETT, *op. cit.*, p. 299.

47. Cf. M. WELLMANN, *op. cit.*, pp. 69- 70.

48. Cf. J. RUBIN PINAULT, *op. cit*, p. 56.

49. Cf. *ibid.*, p. 55.

50. Cf. J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine*, London, Routledge, 1993, p. 105.

51. Cf. ACRON, F2 Wellmann. The translation is by H. VON STADEN, *Herophilus* , London, Cambridge Univ. Press, 1989, p. 359.

52. Cf. E. BIGNONE, *Empedocle*, Roma, Bretschneider, 1963², p. 57.

53. Cf. M. WELLMANN, *op. cit.*, p. 95.

54. Cf. IDEM, Akron aus Agrigent, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 1, Stuttgart, Metzler, 1903, p. 46.

55. In our opinion, the author of Suda asserted that Acron had written a work entitled Περὶ τροφῆς ὑγιεινῶν, βιβλίον α΄ (cf. ACRON, F1 Wellmann) because he was keeping in mind that Acron had the reputation of being the author of a work entitled Περὶ διαίτης ὑγιεινόν, βιβλίον α΄ (cf. EURYPHON, T6b Grensemann).

56. Cf. L. EDELSTEIN, *Ancient Medicine*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967, p. 196.

observation and experiment, but J. Longrigg[57] objected that the methodology adopted by Empedocles could not be called *empirical*. In view of some remarks made by L. Hahn[58] and G. Serbat[59], we think that Acron disapproved of Empedocles' conception of medicine[60].

In this regard, one may be under the impression that K. Deichgräber[61], H. Diels- W. Kranz[62] and F. Kudlien[63] are quite right in assuming that Acron was known as an Empedoclean physician who referred all questions of health to pneumatic agencies. Far from sharing this view, we stress the point that, in contrast to Acron, the physicians who adhered to the Pneumatic School had a propensity for focusing their attention on the distinction between ἀὴρ and φῦσα[64]. Moreover, H. Thesleff's assumption that Acron's tract *On Medicine* «was compiled by a later pneumatic interested in the Pythagorean literary convention»[65] and that it was attributed to Acron in the third century B.C.[66] has been proved wrong by W. Burkert[67]. In view of some remarks made by B. Centrone[68] and M. Wellmann[69], one can throw much fresh light on the subject. Taking into account that Acron had practised medicine at Athens, we are inclined to think that he exerted influence upon the author of *Problems*, who maintained that «south winds from the sea are good for plants...This is the case in Attica on the Thriasian Plain...»[70].

This being so, it may be inferred that there were some similarities between Acron's views and those held by the exponents of an Empiric approach to medicine, which started with Serapion[71]. Taking into account that Serapion's conception of medicine was this which gained for him the admiration of Heracleides of Tarentum[72], we hold that in his work *On Medical Sects*[73] Serapion recognized Acron to be the founder of Empiricism. As a matter of fact, W.A. Greenhill[74] and P. Kroh[75] claimed that the Empiricists recognized Acron to be the

---

57. Cf. J. LONGRIGG, *op. cit.*, p. 105.

58. Cf. L. HAHN, Acron, *La Grande Encyclopédie*, Vol. 1, Paris, Société Anonyme de la Grande Encyclopédie, p. 449.

59. Cf. G. SERBAT, *Celse. De la Médecine*, Vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. XL.

60. Cf. EMP., A71 Diels.

61. Cf. K. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin, Weidmann, 1965², p. 270.

62. Cf. H. DIELS-W. KRANZ, *op. cit.*, p. 283.

63. Cf. F. KUDLIEN, Akron aus Agrigent, *Der kleine Pauly*, Vol. 1, Stuttgart, Druckenmüller, 1964, p. 222.

64. Cf. A. NELSON, *Die hippokratische Schrift Περὶ φυσῶν*, Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1909, p. 100.

65. Cf. H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Åbo Akademi, 1965, p. 1.

66. Cf. IDEM, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo, Åbo Akademi, 1961, p. 114.

67. Cf. W. BURKERT, *op. cit.*, p. 223.

68. Cf. B. CENTRONE, *op. cit.*, p. 51.

69. Cf. M. WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, Weidmann, 1901, p. 70.

70. Cf. ARIST., *Pr.*, ΚΣΤ17, 942 a 17- 20. The translation is by W.S. HETT, *Aristotle. Problems*, Vol. 2, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1957², p. 83.

71. Cf. L. EDELSTEIN, *op. cit.*, p. 195.

72. Cf. F. STOK, Celso e gli Empirici, *in* G. SABBAH-P. MUDRY, *La médecine du Celse*, Saint-Étienne, Publications de l' Univ. de Saint-Étienne, 1994, p. 67.

73. Cf. K. DEICHGRÄBER, *op. cit.*, pp. 255- 256.

74. Cf. W.A. GREENHILL, *op. cit.*, p. 15.

75. Cf. P. KROH, *Lexikon der antiken Autoren*, Stuttgart, Kröner, 1972, p. 20.

founder of their School in order to boast of a greater antiquity than the Dogmatists, whereas P.J. van der Eijk declared that the Empiricists traced the origin of their method to Acron in order to «establish a medico- doxographical tradition free from philosophical influences»[76]. Our contention is that Acron probably came to Athens together with Euryodes[77], who had been distinguished as a nephrologist[78]. In view of a disagreement between Euryodes and his professional rivals[79], we think that Acron was firmly convinced that Rationalist medicine is not a τέχνη[80].

In point of fact, it is greatly to Acron's credit that he was generally considered a chief (προστάτης) of the Empiric Sect[81], which could be traced back to the times of Asclepius[82]. Keeping in mind that the Empiricists attached great importance to the distinction between αὐτοματικὴ πεῖρα and αὐτοσχέδιος πεῖρα[83], it seems possible to believe that the above-mentioned distinction was due to Acron, who had enough knowledge to build on the Pythagorean distinction between ἀπροβουλεύτως and προβεβουλευμένως[84]. In respect of this point, it should be borne in mind that for the Empiricists the foundations of medical knowledge were indissolubly linked to a wide variety of case histories[85]. In our opinion, Acron was probably the first to take the position that Polus' approach to Empiricism[86] harmonized well with the principles of Empiric medicine[87]. In other words, we think that Acron was firmly convinced that «if a man has theory without experience, and knows the universal, but does not know the particular contained in it, he will often fail in his treatment...»[88].

Far from sharing Acron's view, Plato did not only criticize the exponents of the Acronian Empiricism for rejecting all grand theory[89] but he also attempted to minimize the

---

76. Cf. P.J. VAN DER EIJK, *Ancient Histories of Medicine*, Leiden, Brill, 1999, p. 11.

77. Keeping in mind that the author of Suda, who was utterly uncritical, confused the name Ἐμπεδοκλῆς with the name Εὔδοξος (cf. ARCHYT., A2 Diels), we are inclined to think that he also confused the name Ἐμπεδοκλῆς with the name Εὐρυώδης (cf. ACRON, F1 Wellmann). In other words, we maintain that the true reading of the text of the author of Suda is as follows: Ἄκρων...ἐσοφίστευσεν ἐν ταῖς Ἀθήναις ἅμα Εὐρυώδει.

78. Cf. M. WELLMANN, Euryodes aus Sizilien, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Vol. 6, Stuttgart, Metzler, 1909, p. 1341.

79. Cf. H. GRENSEMANN, *Knidische Medizin*, Part 1, Berlin, de Gruyter, 1975, pp. 174- 175.

80. Cf. D.L. BLANK, *Sextus Empiricus. Against the Grammarians*, London, Oxford Univ. Press, 1998, p. XXVII.

81. Cf. K. DEICHGRÄBER, *op. cit.*, p. 43.

82. Cf. *ibid.*, p. 41.

83. Cf. *ibid.*, p. 292.

84. Cf. ARISTOX., F41 Wehrli.

85. Cf. K. DEICHGRÄBER, *op. cit.*, pp. 294- 295.

86. Cf. M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, London, Oxford Univ. Press, 1987, pp. 245-246.

87. Cf. *ibid.*, p. 236. On the other hand, it remains a fact that the statement that Acron only tried to reduce the importance of medical reasoning (cf. ANONYMOUS, Acron, *Nouvelle Biographie Générale*, Vol. 1, Paris, Didot, 1857, p. 203) is not a clear indication of Acron' s view.

88. Cf. ARIST., *Metaph.* , A1 , 981 a 20- 23. The translation is by H. TREDENNICK, *Aristotle. Metaphysics. Books I- IX*, New York, Putnam's Sons, 1933, p. 5.

89. Cf. G. MÜLLER, *Studien zu den platonischen Nomoi*, München, Beck, 1951, p. 157.

epistemological framework of the Empiric medicine[90]. To our mind, Acron's medical reasoning[91] paved the way for denying that nonevident matters are knowable[92]. Being chiefly influenced by the specific structures of Acron's thought, the adherents of Medical Empiricism concerned themselves with epistemological views held by the Sophists[93], who combined Empiricism with Relativism[94]. Taking into account that, in contrast to the Pyrrhonists, the Empiricists never denied the veracity of all sensations and beliefs[95], we concur with F. Stok[96] in observing that Acron's Empiricism was out of accord with Timon's «negative Dogmatism». In point of fact, Acron's epistemological views accorded with those held by Alcmaeon[97], who was favourable to Medical Empiricism[98]. Keeping in mind that the father of Acron was a contemporary of the Pythagorean friends of Alcmaeon[99], we maintain that Acron's Empiricism was in line with Alcmaeon's premises, which had formed a boundary between *human* and *divine* [100].

Christopher N. POLYCARPOU
(Athens)

---

90. Cf. H. GÖRGEMANNS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi,* München, Beck, 1960, p. 45.

91. Cf. V. NUTTON, Akron aus Akragas, *Der neue Pauly,* Vol. 1, Stuttgart, Metzler, 1996, p. 411.

92. Cf. J. ALLEN, Pyrrhonism and Medical Empiricism, *in* W. HAASE, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Vol. 37, Part 1, Berlin, de Gruyter, 1993, pp. 654- 655.

93. Cf. N. CHRONIS, The Empiric School of Physicians and the Controversy over the Limits of Knowledge (in Greek), *Scientific Yearbook of the Faculty of Philosophy , Univ. of Athens* , 29, 1979, p. 431.

94. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The Itinerary of Mind* (in Greek), Vol. 2, Athens, Hermes, 1975, pp. 254- 255.

95. Cf. N. CHRONIS, *op. cit.,* p. 432.

96. Cf. F. STOK, La scuola medica Empirica a Roma, *in* W. HAASE, *op. cit.,* p. 621.

97. Cf. K. DEICHGRÄBER, *op. cit.,* pp. 270- 271.

98. Cf. A. LEBEDEV, Alcmaeon on Plants, *La Parola del Passato,* 48, 1993, p. 460.

99. Cf. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *op. cit.,* p. 613.

100. Cf. E. HUSSEY, The Beginnings of Epistemology: from Homer to Philolaus, *in* S. EVERSON, *Epistemology*, London, Cambridge Univ. Press, 1990, p. 37. In our opinion, it seems probable that Alcmaeon, who was skilled in anatomy (cf. ALCMAEON, A5 Diels), supplied much inspiration for Acron' s Medical Empiricism. On the other hand, we do not disregard the fact that in a way Acron' s emphasis on observation is not compatible with Alcmaeon' s study of the causes of disease (cf. W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker* , Leipzig, Kröner, 1935, p. 105).

DAS ANALYTISCHE UND SYNTHETISCHE URTEIL IN DER THEOLOGIE DES THOMAS VON AQUIN

Kant spricht in seiner «Kritik der reinen Vernunft» über die analytischen und synthetischen Urteile. Analytische Urteile nennt er diejenigen, in denen das Prädikat im Subjekt enthalten ist. Diese Urteile sind also «Erläuterungsurteile». Synthetische Urteile nennt er diejenigen, in denen das Prädikat nur nach eingehender Forschung und Prüfung auf das Subjekt zurückgeführt werden kann. Diese Urteile sind also «Erweiterungsurteile». Diese Unterscheidung, bewusst von Kant eingeführt gab es eigentlich bereits in der älteren Philosophie, ohne allerdings mit Named genannt zu sein. Lassen wir die antike Philosophie beiseite und beschränken uns auf ein Beispiel aus der Philosophie des Mittelalters. Es handelt sich um den Satz «Deus existit», der das hauptproblem der Scholastiker bildete.

Anselm von Canterbury (1033-1106) sagte, der Begriff Gott *(esse in re)* setze die Existenz Gottes voraus *(esse in intellectu).* Seiner Meinung nach ist dieser Satz nach der Kantischen Terminologie ein analytisches Urteil[1].

Anders Thomas von Aquin (1225-1274). Nach ihm ist der Satz «Deus existit» keineswegs ein selbst erwiesener Schluss; wir können nicht wissen, ob Gott existiert, denn das Prädikat «existit» könnte erst dann dem Subjekt Gott beigemessen werden, wenn wir einen klaren Begriff des Subjektes (Gottes) hätten[2]. Wir können keinen klaren Begriff haben, denn die Kenntnis Gottes durch die «cognition intuitiva» im Diesseits ist unmöglich. Die Urteile: «Jedes Ding hat sein Gewicht» oder «die Erdkugel bewegt sich» sind Urteile, die durch Beobachtung oder Experiment bewiesen werden können, d.h. es kann bewiesen werden, dass die Prädikate dem Subjekt angehören. Der Satz «Deus existit» aber könnte sowohl richtig als auch falsch sein. Wir Bekommen Sicherheit darüber nur, wenn wir ihn systematisch erforschen und prüfen (quoad noss). Zu diesem Zweck versucht Thomas von Aquin zunächst den Begriff Gott zu erforschen. Da wir aber Gott nicht kennen und da unser Verstand sich Kenntnisse erwirbt, die aus der Erfahrung stammen, das Göttliche aber durch die Erfahrung nicht greifbar ist, versucht er aus der Schöpfung und aus den Gerschöpfen auf den Schöpfer zu schließen. Durch vier Schlüsse «ex motu, ex possibili et necessario, argumentum e gradibus, ex gubernatione rerum» gelingt es ihm, auf den Begriff Gott zurückzugehen und somit den Beweis seiner Existenz zu liefern. Freilich interessiert uns hier die Richtigkeit des Argumentes von Thomas nicht, das übrigens von Kant bekämpft wurde; wichtig für den

---

1. Es interessiert uns hier nicht die Richtigkeit des Schlusses, gagen denschon Gaunillo (11 Jahrhundert) und Kant sich gewandt haben, sondern die Art und Weise des Urteiles das Anselm macht.

2. Thomas v. Aquin nennt den Satz «Dens existit» analytisches Urteil (d.h. proposition per se nota) wenn der obene Satz nur als «quoad se» geprüft wird.

vorliegenden Artikel ist, dass sich Thomas von Aquin bei der Bearbeitung des Satzes «Deus existit» im Sinne der Kantischen Auffassung über die synthetischen Urteile – also Urteile, deren Richtigkeit erst bewiesen werden muß – verhalten hat.

A.N. ZOUMPOS
(Athen)

ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΑΔΙΑΙΡΕΤΑ ΤΟΥ CAVALIERI: ΜΙΑ ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ

Ὁ Ἰταλὸς Buonaventura Cavalieri[1] (1598 - 1647), ἀκολουθώντας τὸν συνηθισμένο γιὰ τὴν ἐποχή του τρόπο ἀπόκτησης παιδείας, εἰσέρχεται σὲ νεαρὴ ἡλικία στὸ ὄχι καὶ τόσο ὀνομαστὸ καὶ ἐλάχιστα δημοφιλὲς τάγμα τῶν Ἰησουϊτῶν[2]. Στὸ ἰησουϊτικὸ μοναστήρι τῆς Πίζα, ὅπου διαμένει, μυεῖται στὰ μαθηματικὰ ἀπὸ τὸν βενεδεκτίνο μοναχὸ καὶ μαθητὴ τοῦ Γαλιλαίου Benedetto Castelli (1577 - 1644)[3,4], καθηγητὴ τοῦ Λαυρεντίου τῶν Μεδίκων.

Ἡ φιλομάθεια τοῦ Cavalieri ὠθεῖ τὸν δάσκαλό του νὰ τὸν παρουσιάσει γύρω στὰ 1617 στὸν Γαλιλαῖο[5,6]. Αὐτὴ ἡ συνάντηση θα δώσει τὴν ἀφορμὴ νὰ γεννηθεῖ μιὰ συστηματικὴ

---

1. Σχετικὰ μὲ τὸν Cavalieri πβ. U. DAVISO, *Trattato della Sfera*, Roma, 1682. Ὁ Daviso ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Cavalieri καὶ στὴν εἰσαγωγὴ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου ὑπάρχει ἕνα βιογραφικὸ σημείωμα γι' αὐτόν. Vita di P. Buonaventura Cavalieri; P. FRISI, *Elogio del Cavalieri*, Milano 1778· F. PREDARI, *Della vita e delle opere di Buonaventura Cavalieri*, Milano 1843· G. PIOLA, *Elogio di Buonaventura Cavalieri*, Milano 1844· A. FAVARO, *Buonaventura Cavalieri nello studio di Bologna*, Bologna 1888· A. MASOTTI, Commemorazione di B. CAVALIERI. *Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Science e lettere parte generale e atti ufficiali*, 81, 1948, pp. 43-86· E. CARRUCCIO, Cavalieri, *Dictionary of Scientific Biography* (ed. C.C. Gillispie), New York, Vol. 3, 1971 σσ. 149-153· E. GIUSTI, *Buonaventura Cavalieri and the Theory of Indivisibles*, Bologna 1980.

2. Τὸ τάγμα αὐτό, Ἰησουῖται τοῦ Ἁγίου Ἱερωνύμου (Jésuites de Saint Jerôme), ἱδρύθηκε στὴν Ἰταλία τὸ 1360 ἀπὸ τὸν Giovanni Colombini, εὐγενῆ ἀπὸ τὴ Siena. Τὸ ἀνδρικὸ τμῆμα του διαλύθηκε τὸ 1668 μὲ διαταγὴ τοῦ Πάπα Κλήμεντος τοῦ 9ου καὶ ἕνα μέρος τῆς περιουσίας τοῦ τάγματος δόθηκε στὴν Ἑνετικὴ Δημοκρατία. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. G. DUFNER, *Geschichte der Jesuaten*, Roma 1975.

3. Καθηγητὴς Μαθηματικῶν στὸ Collegio di Sapienza στὴ Ρώμη, γνωστὸς γιὰ τὸ ἔργο του στὴν Ὑδραυλικὴ *Della misura dell' acque correnti* (1628). Ἕνας ἀκόμα ὀνομαστὸς μαθητὴς του ἦταν καὶ ὁ E. Torricelli (1608-1647).

4. Κατὰ τὸν καθηγητὴ E. Giusti, ἡ γνωριμία τοῦ Cavalieri μὲ τὸν Castelli θὰ πρέπει νὰ ἔγινε πρὶν ἀπὸ τὶς 21 Μαΐου 1617, ὅπως μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ γράμμα τοῦ Castelli πρὸς τὸν Γαλιλαῖο, ὅπου βρίσκουμε τὴν ἀναφορὰ γιὰ τὸν ἀδελφὸ Buonaventura - «Fra Buonaventura li ha visti, e li fa riverenza insieme con il Padre Priore». B. Castelli a Galileo, Pisa, 21 Μαΐου 1617, G. GALILEI ,*Opere*, Vol. 12, no 1256.

5. Στὸ ὀνομαστό του ἔργο, *Discorsi dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1η ἐκδ. 1638 στὴν Ὁλλανδία), ὁ Γαλιλαῖος ἀναφέρεται στὸν Cavalieri γιὰ τὸ βιβλίο του σχετικὰ μὲ τὸ καυστικὸ κάτοπτρο, *Lo Spechio ustorio ouero Trattato delle settioni coniche Bologna* 1632, G. GALILEI, *Opere*, vol. 8, σ. 41.

6. Ὅμως καὶ ὁ Καρδινάλιος Federigo Borromeo, ἐπίσκοπος Μιλάνου συστήνει τὸ νεαρὸ μοναχὸ στὸν Γαλιλαῖο, ζητώντας τὴν ὑποστήριξή του «... affine che con l'aiuto di V.S. egli

ἀλληλογραφία ἐκ μέρους τοῦ Cavalieri. Ἀπὸ τὸ 1619[7], ἕως τὸ 1641 ὁ μοναχὸς θὰ τοῦ ἀποστείλει περίπου 100 γράμματα, στὰ ὁποῖα ὅμως ὁ Γαλιλαῖος θὰ ἀπαντήσει μόνο σ' ἕνα μικρὸ μέρος. Ὅταν τὸ 1619 δὲν κατορθώνει νὰ ἐκλεγεῖ καθηγητὴς[8] στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Μπολόνια[9], τὸ τάγμα τῶν Ἰησουϊτῶν τὸν ὁρίζει καθηγητὴ στὰ μοναστήρια του, ἐνῶ συνεχίζει νὰ μελετᾶ μαθηματικὰ στὸ Μιλάνο καὶ στὴν Πάρμα. Τελικὰ δέκα χρόνια ἀργότερα ἐπιτυγχάνει[10] τὸν στόχο του, μὲ τὴν ὑποστήριξη τοῦ Γαλιλαίου καὶ ὀνομάζεται καθηγητὴς Μαθηματικῶν[11] στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Μπολόνια, θέση ποὺ θὰ διατηρήσει μέχρι τὸν θάνατό του.

Τὸ ὄνομα τοῦ Cavalieri ἔχει ταυτισθεῖ μὲ τὴν θεωρία τῶν ἀδιαιρέτων[12,13], τὴν ὁποία διατύπωσε ἐπίσημα τὸ 1635[14,15] καὶ ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ ἀρχὴ τῆς τελικῆς

---

possa giungere a quel termine della professione che ci promette l'inclinazione et habilità ch'egli mostra haverci tanto singolare», G. GALILEO, *Opere,* Vol. 12, no 1258.

7. Μάλιστα στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ διαφαίνονται οἱ δισταγμοὶ του γιὰ τὴν θεωρία του «se tutte le linee d'un piano a tutte le linee d'un altro piano habbino proportione», G. GALILEI, *Opere,* vol. 13, no 1515.

8. Μετὰ ἀπὸ μιὰ σύντομη παραμονή του στὴν Φλωρεντία, ἐπιστρέφοντας στὴν Πίζα, διδάσκει ἤδη ἐκεῖ Εὐκλείδη, Ἀρχιμήδη, ἀντικαθιστώντας τὸν Castelli καὶ μελετᾶ τὸν Πτολεμαῖο (πβ. G. GALILEI, *Opere,* vol. 12, no 1379).

9. Silvestro CHERARDI, *Di alcuni materiali per la storia della Facoltà Matematica di Bologna,* Bologna, 1846.

10. «...nel qual tempo attendeva allo Studio di Matematice, che da lui fu sempre più di ogni altro gradito» G. CHILINI, *Teatro d'huomini letterati,* Venezia, MDCXL II.

11. P. RICCARDI, Nuovi materiali per la storia della facoltà di Matematica nell' antica università di Bologna, *Bull. di bibliografia e di Storia delle Scienze Matem. e Fisiche* (Boncompagni) XII 1879, σσ. 299-312.

12. Ὁ Cavalieri ἐκτὸς ἀπὸ τὰ δύο σημαντικὰ βιβλία του γιὰ τὰ ἀδιαίρετα, δημοσίευσε ὀκτὼ βιβλία γιὰ μαθηματικὰ καὶ ἕνα γιὰ πίνακα λογαρίθμων. Ἕνα ἀπὸ τὰ βιβλία του ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὴν ἀστρολογία ὅμως, φοβούμενος τὶς ἀντιδράσεις τῆς ἐκκλησίας, τὸ δημοσιεύει μὲ τὸ ψευδώνυμο Silvio Filomantia. B. CAVALIERI: *Directorium generale uranometricum, in quo trigonometriae logorithmicae fundamenta...,* Bologna 1632· *Lo Specchio ustorio ouero Trattato delle settioni coniche,* Bologna 1632· 2 ed. Bologna 1650· *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota,* Bologna 1635· *Compendio delle regole dei triangoli con le loro dimostrationi,* Bologna 1638· *Centuria di varii problemi. Per demonstrare l'uso e la facilita dei logaritmi nella gnominica, astronomica, geograffia, altimetria, pianimetria, stereometria & aritmetica prattica,* Bologna 1639· *Nuova pratica astrologica,* Bologna 1639· *Appendice della nuova pratica astrologia,* Bologna 1640· *Trigonometria plana et sphaerica, linearis et logarithmica,* Bologna 1643· (Silvio Filomantia), *Trattato della ruota planetaria perpetua e dell'uso de quella,* Bologna 1646· *Exercitationes geometricae sex,* Bologna 1647· (Bologna 1980)· *Tavola prima logarithmica. Tavola seconda logarithmica. Annotationi nell'opera, e correttioni de gli errori pui notabili,* Bologna χ.χ.

13. G. CELLINI, Gli indivisibili nel pensiero matematico e filosofico di Bonaventura Cavalieri, *Periodico di matematiche,* 4th ser., 44, σσ. 1-21.

14. Ὁ Cavalieri εἶχε πολὺ νωρίτερα συλλάβει τὴν θεωρία του (ἤδη ἀπὸ τὸ 1627 κυκλοφοροῦσε χειρόγραφη στοὺς διανοούμενους τῆς ἐποχῆς του στὸν Ciampoli, στὸν ὁποῖον θὰ τὴν ἀφιερώσει καὶ σὲ ἀρκετοὺς ἄλλους), ἀλλὰ δίσταζε νὰ τὴν δημοσιεύσει γιατὶ καθὼς ὁ Γαλιλαῖος ἐνδιαφερόταν γιὰ θέματα ἀπείρου καὶ ἀπειροστοῦ, ἴσως ὁ μαθητής του νὰ πίστευε ὅτι πρόκειται νὰ δημοσιεύσει κάποια μελέτη. «Cavalieri, wrote twice to Galileo anouncing his intention of publishing a work on indivisibles. The purposes of these letters was apparently to give warning in

φάσης[16] ποὺ ὁδήγησε στὴν δημιουργία τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ ἀπὸ τοὺς Newton[17] καὶ Leibniz[18,19]. Μάλιστα ὁ Γαλιλαῖος γιὰ νὰ τὸν ὑποστηρίξει ἀναφέρει πώς, μετὰ τὸν Ἀρχιμήδη, ἐλάχιστοι ἔχουν ἐμβαθύνει στὴν κατανόηση τῆς γεωμετρίας[20].

Βέβαια ὁ ὅρος ἀδιαίρετα τὸν ὁποῖον συναντᾶμε πολὺ νωρίτερα (ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Bradwardine)[21] δὲν ἀνήκει ἀποκλειστικὰ[22] στὸν Cavalieri, ὅμως εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος θεωρώντας ὡς βασικὴ ἔννοια «ὅλες τὶς γραμμές» (Omnes lineae)[23] ἐπιχειρεῖ νὰ ὑπολογίσει ἐπιφάνειες καὶ ὄγκους διαιρώντας τὰ ἐμβαδὰ σὲ γραμμὲς καὶ τοὺς ὄγκους σὲ ἐπίπεδα· δηλαδὴ ἕνα γεωμετρικὸ ἀντικείμενο δύο ἢ τριῶν διαστάσεων θεωρεῖ ὅτι ἀποτελεῖται ἀπὸ γεωμετρικὰ ἀντικείμενα διάστασης μικρότερης τοῦ δύο καὶ τοῦ τρία ἀντίστοιχα.

Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ - τὰ ὁποῖα εἶναι ἰσοπαράλληλα εὐθύγραμμα τμήματα γιὰ τὶς ἐπιφάνειες καὶ ἰσοπαράλληλα ἐπίπεδα γιὰ τοὺς ὄγκους - τὰ «ὀνομάζει»[24] ἀδιαίρετα τῆς ἐπιφάνειας καὶ τοῦ ὄγκου ἀντίστοιχα.

---

case Galileo had in mind to publish anything himself», M. BARON, *The Origins of the Infinitesimal Calculus*, London, 1969, σ. 116 (note); «Galilée avait eu l'intention, vers 1616 d'écrire un livre sur la "composition du continu" dans lequel il aurait peut-être abordé ce problème. Mais il ne le réalisa point», E. FESTA, La querelle de l'atomisme: Galilée, Cavalieri et les jésuites, *La Recherche*, Vol. 21, 1990, σσ. 1038 - 1047. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. τὰ γράμματα τοῦ Cavalieri στὸν Γαλιλαῖο 15 Δεκεμβρίου 1621 καὶ 17 Δεκεμβρίου 1627. G. GALILEI, *Opere*, Vol. 13.

15. Γιὰ μιὰ ἐμπεριστατωμένη μελέτη τῆς «Γεωμετρίας» τοῦ Cavalieri πβ. τὴ μελέτη τῆς K. ANDERSEN, Cavalieri's methods of Indivisibles, *Arch. for History of Exact Sciences* 31, 1985, σσ. 291-367.

16. G.W. LEIBNIZ, *The Early Mathematical Manuscripts*, Transl. from the Latin Texts of C.I. Gerhard with Notes by J.M. Child, Chicago, 1920, σ. 196.

17. H.W. TURNBULL, *The Mathematical discoveries of Newton*, London, 1945.

18. C.I. GERHARDT, *Die Entdeckung der Differentialrechung durch Leibniz*, Salzwedel, 1848.

19. Στὴ δεκαετία του 1960, οἱ προσπάθειες γιὰ τὴ θεμελίωση τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ πάνω στὴν ἔννοια τῶν στατικῶν ἀπειροστῶν (Leibniz) φανερὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν ἔννοια τῶν ἀδιαιρέτων ἀναγεννῶνται μὲ τὶς ἔρευνες τοῦ μεγάλου μαθηματικοῦ Abraham Robinson (1918 - 1974) καὶ τὴ δημιουργία τῆς non - standard analysis. Πβ. A. ROBINSON, *Non - Standard Analysis*, Amsterdam, 1966.

20. G. GALILEO, *Opere*, vol. 14, no 1937: «Stimo pochi da Archimede in qua, e forse niuno, essersi tanto internato e profondato nell'intelligenza della geometria».

21. «Nullum continuum ex indivisibilibus infinitis integrari vel componi», E. HOPPE, Zur Geschichte der Infinitesimalrechnung bis Leibniz und Newton, *Jahrbericht, Deutsche Mathematiker Vereinigung* XXXVII, 1928, σ. 159.

22. Ὁ Γαλιλαῖος στὸ ἔργο του Discorsi χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο indivisibili. Πβ. G. GALILEI, *Opere*, Vol. 8, σ. 41.

23. Τὸ 1621 ὁ νεαρὸς μοναχὸς ἀπευθυνόμενος στὸν Γαλιλαῖο, τοῦ ζητᾶ τὴν γνώμη του ἂν μπορεῖ νὰ παραστήσει μιὰ ἐπιφάνεια ἢ ἕνα ὄγκο μὲ «ὅλες τὶς γραμμὲς» ἢ «ὅλα τὰ ἐπίπεδα» ποὺ μποροῦν νὰ περιέχουν. Ὅμως ὁ Γαλιλαῖος δὲν διατύπωσε ποτὲ τὴν γνώμη του οὔτε ὅμως καὶ ἀπάντησε στὸν 23χρονο Cavalieri.

24. Ὁ Cavalieri τόσο στὴν «Γεωμετρία» ὅσο καὶ στὶς «Ἀσκήσεις» δὲν δίδει ἕναν σαφῆ ὁρισμὸ τῆς ἔννοιας ἀδιαίρετο. Πβ. C. BOYER, *The History of the Calculus and its Conceptual Development*, New York, 1949, σ. 117. Τὸ βιβλίο του «Γεωμετρία» δὲν ψημίζεται γιὰ τὴν σαφήνειά του. «Si l'on donnait des prix d'obscurité, Cavalieri aurait dû emporter sans conteste le premier», M. MARIE, *Histoire des Sciences Mathématiques*, t. IV, 1884, σ. 90. Ἀκόμα καὶ ὁ Γαλιλαῖος φαίνεται ὅτι βρῆκε τὴν θεωρία του δύσκολη. Τὸ γράμμα του πρὸς τὸν Cavalieri δὲν διασώθηκε ἀλλὰ ἡ ἀπάντηση τοῦ Cavalieri πρὸς αὐτὸν εἶναι ἀποκαλυπτική: «Mi dispiace che la Geometria mia riesca cosi difficile et laboriosa come dice: sarà colpa mia, che malamente mi sarò

Ἐπειδὴ κάποια γεωμετρικὰ στερεὰ σχήματα δημιουργοῦνται ἀπὸ τὴν περιστροφή τους γύρω ἀπὸ ἕνα ἄξονα - ὕψος τὸ τρίγωνο γεννᾶ τὸν κῶνο ἢ τὸ παραλληλόγραμμο τὸν κύλινδρο, ὁ Cavalieri ἀντιμετωπίζει μιὰ σημαντικὴ δυσκολία «καθὼς τὸ ἐμβαδὸν τοῦ τριγώνου εἶναι τὸ μισὸ τοῦ ἐμβαδοῦ τοῦ παραλληλογράμμου ἴδιας βάσης ἴδιου ὕψους, ὁ δὲ ὄγκος τοῦ κώνου εἶναι τὸ τρίτο τοῦ ὄγκου τοῦ κυλίνδρου»[25]. Γιὰ τὴν ἐπίλυση ὁ Cavalieri ἐπιστρατεύει ἕνα «τέχνασμα» σχετικὸ μὲ τὴ γένεση τῶν γεωμετρικῶν σχημάτων, καθὼς θεωρεῖ τὸν κύλινδρο καὶ τὸν κῶνο ἀποτελούμενους ἀπὸ παράλληλα πρὸς τὴν βάση ἰσαπέχοντα ἐπίπεδα[26].

Ἂν καὶ ὁ Cavalieri δὲν ἀσχολήθηκε οὔτε μὲ τὴν μαθηματικὴ οὔτε μὲ τὴ φιλοσοφικὴ πλευρὰ τοῦ συνεχοῦς[27], τὸ βιβλίο του *«Ἡ Γεωμετρία τῶν ἀδιαιρέτων...»* προκάλεσε ἀρκετὲς διαφωνίες γιὰ τὴν θεώρηση τῆς «διαμέρισης» (ὄχι φυσικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Riemann) συνεχῶν γεωμετρικῶν ἀντικειμένων σὲ ὅλο καὶ μικρότερα μέρη. Φαίνεται δὲ ὅτι αὐτὲς οἱ διαδοχικὲς διαμερίσεις οἱ ὁποῖες οὐσιαστικὰ ὁδηγοῦν στὸ ἀδιαίρετο[28], στὸ ἄ-τμητο προκάλεσαν τὶς ἀντιδράσεις τοῦ τάγματος τῶν Ἰησουϊτῶν, ποὺ ἀπομάκρυναν τὸ βιβλίο τοῦ Cavalieri ἀπὸ τὴν διδασκαλία τῶν μαθηματικῶν στὰ ὀνομαστὰ γιὰ τὴν παρεχόμενη παιδεία σχολεῖα τους. Ὅπως ἀπέδειξε τὸ 1990 ὁ καθηγητὴς E. Festa, οἱ Ἰησουῖτες τοῦ Collegio Romano[29] σ' ἕνα ἔγγραφό τους τῆς 10ης Αὐγούστου 1632[30] ἀπευθυνόμενο σ' ὅλους τοὺς διδάσκοντες ἀπαγόρευσαν τὴν χρήση τῆς ἔννοιας τοῦ ἀτόμου τόσο στὴν φυσικὴ[31] ὅσο καὶ στὰ μαθηματικά. Ἡ ἀπαγόρευση αὐτὴ μὲ διαδοχικὰ ἔγγραφα διατηρήθηκε μέχρι τὸ 1649. Ὁ Sforza Pallavicino στὸ ἔργο του *Vindicationes Societatis Jesu* (Roma, 1649) δηλώνει πὼς ἡ ἀτομικὴ θεωρία διαταράσσει αὐτὸ ποὺ ἡ Ἐκκλησία μᾶς διδάσκει γιὰ τὴν θεία Εὐχαριστία[32].

Μιὰ ἐπιστήμη τόσο καθαρὴ καὶ ἀκλόνητη ὅσο ἡ Γεωμετρία δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ μὴν συμβαδίζει μὲ τὶς φιλοσοφικὲς καὶ θεολογικὲς θεωρήσεις τῆς Ἐκκλησίας καὶ μάλιστα νὰ δημιουργήσει πανικὸ[33] καθὼς τὰ ἀδιαίρετα ὁδηγοῦν στὸν Δημόκριτο καὶ τὸν Ἐπίκουρο.

---

saputo esplicare, ma adogni modo la materia per sé stessa è anco molto difficile ... Mi dovrà però credo compatire V.S., che non havendo quà con chi conferire di simili materie, è cagione che mi sia tal hora parso facile quello che la conferenza mi harebbe fatto conoscer per difficile», Γράμμα 23 Ὀκτωβρίου 1635, GALILEI, *Opere*, Vol. 16, σσ. 327-328.

25. L. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, 2e éd., 1972, σ. 162.

26. B. CAVALIERI, *Geometria indivisilibus ...*, Boloniae, 1653, Praefatio: «Nempe circulorum congeriem, quae intra cylindrum et conum, veluti vestigia plani, a basi ad oppositam basim continuo illi aequidistanter fluentis, quo dammodo relinqui intelleguntur».

27. Ὁ Cavalieri ἀντιμετωπίζει δύο βασικὰ προβλήματα i) νὰ ἑρμηνεύσει τὶς σχέσεις τῶν Omnes linea μὲ τὴν σύσταση τοῦ συνεχοῦς καὶ ii) τὶς δυσκολίες ποὺ ἐνυπάρχουν στὴν θεώρηση τῶν ἀπείρων μικρῶν γραμμῶν.

28. Πβ. καὶ τὴν παρατήρηση τοῦ Stefano de ANGELIS: «Omnes .. geometras convincit ratiocinatio per indivisibilia, nullumque vidimus fateri non convinci, nisi tres Jesuitas, Guldinum, Bettinum et Tacquet; at quo spirito ductos ignoramus», *De infinitis Parabolis Venetiis*, MDCLIX.

29. Τὸ Collegio Romano, ἀπὸ τὰ πιὸ φημισμένα Πανεπιστήμια τῶν Ἰησουϊτῶν, ἱδρύθηκε τὸ 1551 ἀπὸ τὸν Ignazio Loyola. Ἀργότερα μετονομάστηκε σὲ Pontifica Università Gregoriana.

30. E. FESTA, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 1040.

31. Ἔμμεση ἀναφορὰ γιὰ τὰ ἀδιαίρετα τὰ ὁποῖα χρησιμοποιεῖ ὁ Γαλιλαῖος στὰ *Discorsi*.

32. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 189. Ἡ ἔννοια τῆς μετουσίωσης κλονιζόταν ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴ τῆς θεωρίας τῶν ἀδιαιρέτων.

33. Κατηγορήθηκε ὁ Ἰησουῖτης Sforza Pallavicino (εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἀργότερα θὰ γράψει τὴν Ἱστορία τοῦ Συμβουλίου τῶν Τριάκοντα) ὡς ὁπαδὸς τοῦ Ζήνωνος, ἀφοῦ δίδασκε ὅτι ἡ ποσότητα ἀποτελεῖται ἀπὸ ἁπλὰ σημεῖα. E. FESTA, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 1045.

Πῶς ὅμως ὁ Cavalieri θεωρεῖ τὰ ἀδιαίρετα; Χωρὶς ἕνα σαφῆ ὁρισμό - ὁ ὁποῖος ὅπως ἀναφέραμε ἀπουσιάζει - τὰ ἀδιαίρετα δέχονται πολλὲς ἑρμηνεῖες. Ὁ ἀκαδημαϊκὸς - καθηγητὴς E. Giusti[34] θεωρεῖ ὅτι τὸ σύνολο τῶν γραμμῶν Omnes lineae[35] ἀποτελεῖ μιὰ καινούργια κατηγορία μεγεθῶν, ὅπου ὅμως ἡ ἔννοια μέγεθος διατηρεῖ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ θεώρησή της δηλαδὴ ἀκολουθεῖ τὴν θεωρία τοῦ Εὐδόξου[36].

Στὶς 22 Ἰουλίου 1634, ὁ Cavalieri γράφει στὸν Γαλιλαῖο: «Καθὼς ἔχει ἤδη τελειώσει ἡ ἐκτύπωση τῶν πέντε πρώτων βιβλίων τῆς *Γεωμετρίας* μου θὰ ἤθελα νὰ σᾶς τὰ στείλω ὥστε νὰ μπορέσετε νὰ τὰ δεῖτε ὅταν θὰ σᾶς εἶναι εὔκολο, θὰ μοῦ κάνετε μεγάλη χάρη καὶ ἀκόμα μεγαλύτερη ἂν μοῦ πεῖτε τί πιστεύετε γιὰ τὴ θεμελίωση τῶν ἀδιαιρέτων. Ὑποπτευόμενος ὅτι ἡ θεώρηση αὐτὴ τῶν πολλῶν ἀπειροστῶν γραμμῶν ἢ ἐπιπέδων, μπορεῖ νὰ προκαλέσει δυσκολίες σὲ πολλούς, ἀποφάσισα ἀργότερα νὰ γράψω τὸ ἕβδομο βιβλίο στὸ ὁποῖο ἀποδεικνύω τὰ ἴδια πράγματα μὲ διαφορετικὸ τρόπο, διαφορετικὸ ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο τοῦ Ἀρχιμήδους»[37].

Φαίνεται πὼς τὴν τελευταία στιγμὴ ὁ Cavalieri ἀποφάσισε νὰ προσθέσει τὸ ἕβδομο βιβλίο στὴ Γεωμετρία, φοβούμενος τὶς ἀντιδράσεις τῶν μαθηματικῶν καὶ τῶν φιλοσόφων γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τῶν συλλογισμῶν του. Ἡ ἀμφιβολία αὐτὴ προέρχεται, ὅπως λέει, παρ' ὅλο ποὺ χρησιμοποιεῖ γραμμές, συλλογὲς γραμμῶν ἢ ἐπιπέδων μὲ πεπερασμένη φύση, ἡ ὁποία ἀντανακλᾶται στὴν ἰδιότητα τῆς αὔξησης καὶ τῆς μείωσης[38].

Ὅμως ὁ Γαλιλαῖος[39] ἀπέφυγε νὰ δώσει τὴν ἀποδοχὴ ποὺ τόσο ἐπιθυμοῦσε ὁ μοναχός.

Οἱ πρῶτες θεωρήσεις σχετικὲς μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἄ-τμητου, τοῦ ἀδιαίρετου, συνδέονται μὲ τὸν Δημόκριτο. Ὁ Πλούταρχος μᾶς ἔχει διασώσει μιὰ πολύτιμη μαρτυρία γιὰ τὴ δημοκρίτεια θεώρηση τῶν ἀτόμων στὰ Μαθηματικά. «Δημοκρίτῳ διαποροῦντι φυσικῶς καὶ ἐπιτυχῶς· εἰ κῶνος τέμνοιτο παρὰ τὴν βάσιν ἐπιπέδῳ τί χρὴ διανοεῖσθαι τὰς τῶν τμημάτων ἐπιφανείας, ἴσας ἢ ἀνίσους γιγνομένας; ἄνισοι μὲν γὰρ οὖσαι τὸν κῶνον ἀνώμαλον παρέξουσι πολλὰς ἀποχαράξεις λαμβάνοντα βαθμοειδεῖς καὶ τραχύτητας, ἴσων δ' οὐσῶν ἴσα τμήματα ἔσται, καὶ φανεῖται τὸ τοῦ κυλίνδρου πεπονθὼς ὁ κῶνος, ἐξ' ἴσων συγκείμενος καὶ οὐκ ἀνίσων κύκλων, ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον»[40].

Ἂν καὶ στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ δὲν δίδεται ἀπάντηση ἂν θὰ ἐξαφανισθοῦν οἱ ἀνωμαλίες ὅταν οἱ «διαμερίσεις» γίνουν πολὺ λεπτὲς καθὼς ἐπίσης ποῦ σταματᾶ ἡ «διαμέριση», ὁ Δημόκριτος προσεγγίζει ἀρκετὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπειροστοῦ. Οἱ ἀνωμαλίες δὲν μποροῦν νὰ ἐξαφανισθοῦν ἀλλὰ μποροῦν νὰ γίνουν ὅσο τὸ δυνατὸν μικρότερες. Ἔτσι ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπειροστοῦ τὴν ὁποίαν ἀγγίζει, φαίνεται πὼς εἶχε κατανοήσει καὶ τὴν ἔννοια τῆς συνεχείας ὅπως διασώζεται ἀπὸ τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Πλουτάρχου, καθὼς ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κώνου πρέπει να εἶναι συνεχής[41].

---

34. Πβ. E. Giusti, *B. Cavalieri and the Theory of indivisibles*, Bologna, 1980.

35. Ὁ Cavalieri ἐπεκτείνει αὐτὴν τὴν ἔννοια, ἔτσι ὀνομάζει π.χ. ὅλες τὶς περιφέρειες (ὅλ. Βιβλίο IX) Omnes Circumferentiae μιὰ σειρὰ ἀπὸ ὁμόκεντρους κύκλους πρὸς δοθέντα κύκλο.

36. Εὐκλείδου, *Στοιχεῖα*, Βιβλίο 5ο.

37. G. Galilei, *Opere*, Vol. 16, σ. 113 (μτφρ. Χ.Φ.).

38. B. Cavalieri, *ἔνθ' ἀν.* σ. 483.

39. Στοὺς *Διαλόγους* διαφαίνεται πὼς ἡ φυσικὴ σύνθεση τοῦ συνεχοῦς ἀπασχολεῖ τὸν Γαλιλαῖο. Γιὰ τὸν μεγάλο φλωρεντινό, τὸ συνεχὲς ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀδιαίρετα (ἄτομα ἢ σημεῖα) ἀλλὰ αὐτὰ ὄντας ἀπείρως πολλὰ δὲν ὑπόκεινται σὲ σχέσεις φραγμένου ἄνω ἢ κάτω (*Discorsi* ... G. Galilei, *Opere*, vol. 8, σ. 77. Πβ. ἀκόμα E. Giusti, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 43.

40. Πλούταρχου, *de comm. notit.*, 39,1 σ. 1079 E = Fr. B 155, Diels.

41. Ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως θεωρεῖ πὼς οἱ ἔννοιες τῆς συνέχειας καὶ τῶν ἀτόμων εἶναι μὴ

Τόσο ὁ ὑλισμὸς του ὅσο καὶ ἡ ἱκανότητα τοῦ νὰ διακρίνει τὰ ἄτομα ἀπὸ τὴν μονάδα τὸν διασώζουν ἀπὸ τὸν κλοιὸ τοῦ Ἐλεάτη.

Οἱ «διαμερίσεις»[42] τοῦ Δημοκρίτου δὲν ἀποτελοῦν τὴ μοναδικὴ ἀναφορὰ γιὰ θεωρήσεις ποὺ ἅπτονται τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ. Ἡ ἔννοια τῶν ἀτόμων γραμμῶν συνδέεται τόσο μὲ τὴν ὁμώνυμη νόθα ἀριστοτελικὴ πραγματεία ὅσο καὶ μὲ τὸν Ξενοκράτη, καὶ τὸν Πλάτωνα[43].

Χωρὶς νὰ προσδιορίζει τὴν ταυτότητά τους «ἔνιοι» γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ Ἀριστοτέλης, «ἐκ τῆς διχοτομίας ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη»[44], ἐνῶ στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*[45] ἀποκαλύπτει πῶς ὁ Πλάτων[46] παραδέχεται τὰς ἀτόμους γραμμάς: «ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν; τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς - τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει - τὰς ἀτόμους γραμμάς».

Στὴν εὐκλείδεια γεωμετρία τὸ σημεῖο ὁρίζεται ὡς ἀμερές καὶ ἀδιάστατο[47], ὡς ἡ κατάληξη μιᾶς διαδικασίας τεμαχισμοῦ ὡς ἄ-τμητο. Ὁ Ἀριστοτέλης, ποὺ ἀντιτίθετο στὴν πυθαγόρεια ἀντίληψη ταύτισης σημείου καὶ ἀριθμοῦ, μᾶς διασώζει πῶς ὁ Πλάτων ἀποδέχεται τὸ σημεῖο ὡς μιὰ γεωμετρικὴ σύμβαση ὀνομάζοντάς το ἀρχὴ γραμμῆς ἢ ἀκόμα καὶ ἄτομος γραμμή[48].

Σχετικὰ μὲ τὴν πλατωνικὴ θεώρηση τῶν ἀτόμων γραμμῶν δὲν διασώζονται ἄμεσες μαρτυρίες ἀλλὰ συνήθως αὐτὴ «ἀποδίδεται» στὸν Ξενοκράτη: «τὴν οὖν ἐκ τῆς διχοτομίας καὶ ἁπλῶς τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς καὶ διαιρέσεως ὑπαντῶσαν ἀπορίαν ὁ Ξενοκράτης οἴεται διαλύεσθαι, τὰς ἀτόμους εἰσαγαγὼν γραμμάς, καὶ ἁπλῶς ἄτομα ποιήσας μεγέθη»[49]. Ὁ δὲ Σιμπλίκιος συνεχίζει διερωτώμενος πῶς θεωροῦσε ὁ Ξενοκράτης, ὁ σοφὸς ἀνήρ, τὰς ἀτόμους γραμμάς: «Οὐδὲ γὰρ ἠγνόει τὴν φύσιν τοῦ μεγέθους, ἀλλ' οὐδὲ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον ἔλεγε· τοῦτο γὰρ οὐ μόνον αἱ ἐλάχισται γραμμαί ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ μέγιστα σώματα· μήποτε οὖν οὐ πρὸς τὴν ἄπειρον τομὴν ἐνίστατο ὁ Ξενοκράτης οὐ γὰρ ἂν γεωμετρικὴν ἀρχὴν ἀνεῖλεν, γεωμετρικὸς ὢν ἀνήρ, ἀλλὰ πρὸς τὸ εἰς ἄπειρα διῃρῆσθαι, ὄντων ἀεὶ τινων ἀτμήτων μεγεθῶν, ἅτινα οὐδὲ ὑπὸ φύσεως ἰσχύει καθ' αὐτὰ διαιρεῖσθαι διὰ σμικρότητα, ἀλλ' ἑνωθέντα πάλιν ἄλλοις σώμασιν, οὕτω τοῦ ὅλου διαιρουμένου, ἐν ἑαυτοῖς ἐκείνην δέχεται τὴν διαίρεσιν, ἣν μόνα ὄντα οὐκ ἂν ὑπέμεινεν. Ὡς οὖν ὁ Πλάτων ἐπίπεδα εἶπεν εἶναι τὰ πρῶτα καὶ ἐλάχιστα σώματα, οὕτως ὁ Ξενοκράτης γραμμὰς ἀδιαιρέτους

συμβατές. *Φυσ.* VI, 2, 233 a 15: «φανερὸν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὡς οὔτε γραμμὴ οὔτε ἐπίπεδον οὔτε ὅλως τῶν συνεχῶν οὐδὲν ἔσται ἄτομον».

42. Ἀργότερα ὅμως σ' ἕνα σχόλιο γιὰ τὸν Εὐκλείδη συναντᾶμε τὴν πλήρη ἄρνηση τῆς διαμέρισης: «οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον μέγεθος, ὡς οἱ Δημοκρίτειοι φησίν», X, I V = 436.16 Heiberg Sch. XI def. 3, V 594 Heiberg· «(τὸ ἐπίπεδον) ἀπειράκις τεμνόμενον ὑπὸ εὐθειῶν οὐκ ἀναλυθήσεται εἰς αὐτάς».

43. Πβ. καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως, *Ἀριστ. Μεταφυσ.* I 9 992a19: «ἱστορεῖ δὲ (Ἀριστοτέλης) ὡς καὶ Πλάτωνος, οὐ μόνον Ξενοκράτους, ἀτόμους γραμμὰς τιθεμένου».

44. *Φυσ.* I 3 187 a 1.

45. 992 a 20.

46. Ὁ Πρόκλος μᾶς διασώζει ὅτι ἡ θεώρηση τῶν ἀτόμων γραμμῶν ὑπῆρχε καὶ στὸν Πλάτωνα ἀλλὰ καὶ στοὺς Πυθαγόρειους: «ἐπενόησαν τὴν ἄτομον γραμμὴν οὕτω λέγειν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων», Πρόκλου, *Πλ. Πολιτεία*, f. 42V.

47. Εὐκλείδου, Στοιχεῖα, Βιβλ. I, ὁρισμὸς 1: «Σημεῖον ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν».

48. *Μ.τ.Φ.*, A 9 992 a 20: «Τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει [τῶν στιγμῶν] καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς».

49. SIMPLICIUS, *in Aristotelis Phys.*, 30 A.

μὲν διὰ σμικρότητα, διαιρετὰς δὲ καὶ αὐτὰς οὖσας τῇ φύσει»[50].

Ὅμως ποιὰ ἦταν ἡ γραμμὴ τὴν ὁποίαν θεωροῦσε ἄτομον; Κατὰ τὸν Πρόκλο[51] στὸ σχόλιό του στὸν *Τίμαιο* ὁ μεγάλος φιλόσοφος ἐννοοῦσε τὴν ἰδεατὴ γραμμὴ ὡς ἄτομον γραμμή.

Ἀλλὰ ποιὰ εἶναι τὰ ἐπιχειρήματα τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θεωρίας τῶν ἀτόμων γραμμῶν; Φανερὰ τὸ ἐπιχείρημα τῆς διχοτομίας, τὸ ὁποῖο ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἐλεάτη δέχεται ἐπικρίσεις, καθὼς καὶ ὅτι ἡ ὕπαρξη τῆς ἰδεατῆς γραμμῆς, ἡ ὁποία εἶναι ἄτομος, συνεπάγεται γενικώτερα τὸ ἰδεατὸ τρίγωνο, τετράγωνο, ἐπιφάνεια ἢ στερεὸ σῶμα. Ὅμως αὐτὸ ἀντιβαίνει στὴ δημοκρίτεια θεώρηση «περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη, οἱ μὲν φασὶν ὅτι αὐτὸ τὸ τρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι»[52].

Ἀντίθετα τὸ ἀδιαίρετο ἀποκλείεται ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ τῆς γραμμῆς: «ὅλως δὲ τί διοίσει στιγμὴ γραμμῆς; οὐδὲν γὰρ ἴδιον ἕξει ἡ ἄτομος γραμμὴ παρὰ τὴν στιγμὴν παρὰ τοὔνομα· ἔτι ὁμοίως μὲν καὶ ἐπίπεδον καὶ σῶμα ἔσται ἄτομον. Ἑνὸς γὰρ ὄντος ἀδιαιρέτου καὶ τἆλλα συνακολουθήσει διὰ τὸ θάτερον διῃρῆσθαι κατὰ θάτερον. Σῶμα οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον διὰ τὸ εἶναι ἐν αὐτῷ βάθος καὶ πλάτος, οὐδ ἂν γραμμὴ εἴη ἀδιαίρετος· σῶμα μὲν γὰρ κατ' ἐπίπεδον, ἐπίπεδον δὲ κατὰ γραμμήν»[53].

Μιὰ ἄτομος γραμμὴ εἶναι στὴν πραγματικότητα ἕνα σημεῖο ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει ἀντίστοιχο συμπέρασμα γιὰ ἀδιαίρετη ἐπιφάνεια ἢ στερεό.

Ἡ θεώρηση τῶν ἀτόμων γραμμῶν εἶναι ἕνα νοητικὸ δημιούργημα γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσουν τὸ πρόβλημα τῆς συνεχείας. Τὸ ἀριστοτελικὸ ἀπόσπασμα[54] ὅπου ἀναφέρει πὼς ὁ Πλάτων φθάνει νὰ ἀναγάγει τὴν οὐσία στὶς ἀρχές της, θέτει ὅτι, οἱ γραμμὲς προέρχονται ἀπὸ τὰ εἴδη τοῦ μικροῦ καὶ τοῦ μεγάλου, καὶ τὸ ἐπίπεδο ἀπὸ τὸ πλατὺ καὶ τὸ στενὸ καὶ τὸ σῶμα ἀπὸ τὸ βαθὺ καὶ τὸ ἀβαθές, καταλήγει πὼς τὸ σημεῖο εἶναι ἀρχὴ τῆς γραμμῆς. Ἀκόμα φαίνεται πὼς ἡ πυθαγόρεια ἀντίληψη διαπερνᾶ τὸν Πλάτωνα[55] καθὼς ὁ ἀριθμὸς

---

50. *Ἔνθ' ἀν.*, 30 B.

51. «τί οὖν ἔτι φοβησόμεθα τοὺς δεινοὺς τῶν περιπατητικῶν, οἱ δὴ ἐρωτῶσιν ἡμᾶς, ποίαν ὁ Πλάτων παρείληφεν ἐνταῦθα γραμμήν; τὴν φυσικήν; ἀλλ' ἄτοπον· πέρας γὰρ αὕτη τῶν σωμάτων· ἀλλὰ τὴν μαθηματικήν; ἀλλ' οὐκ αὐτοκίνητος καὶ οὐκ οὐσία· τὴν δὲ ψυχὴν οὐσίαν τε εἶναι καὶ χωριστὴν σωμάτων φαμέν, μάτην οὖν ταῦτα φήσομεν αὐτοὺς ἐρωτᾶν. πάλαι γὰρ γραμμὴν ἡμεῖς οὐσιώδη λέγοντες οὔτε παυόμεθα, καὶ πρὸ ἡμῶν ὁ Ξενοκράτης, ἄτομον γραμμὴν τὴν τοιαύτην ἀποκαλῶν· γελοῖον γάρ, εἴ τις ἀδιαίρετον νομίζει μέγεθος· ἀλλὰ δῆλον, ὅτι τὸν λόγον τῆς γραμμῆς τὸν οὐσιώδη γραμμὴν ᾤετο χρῆναι καλεῖν». Πρόκλου, *Πλ. Τίμαιος*, 36 6 215 ε.

52. Ἀριστ., *Περὶ Γεν. καὶ Φθ.*, 316 a 11.

53. *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, 970 b29.

54. Αρ., *Μ.τ.Φ.*, 992a 10: «βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἐκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δὲ ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ καίτοι πῶς ἕξει ἢ τὸ ἐπίπεδον γραμμὴν ἢ τὸ στερεὸν γραμμὴν καὶ ἐπίπεδον, ἄλλο γὰρ γένος τὸ πλατὺ καὶ στενὸν καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν· ὥσπερ οὖν οὐδ' ἀριθμὸς ὑπάρχει ἐν αὐτοῖς, ὅτι τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἕτερον τούτων, δῆλον ὅτι οὐδ' ἄλλο οὐθὲν τῶν ἄνω ὑπάρξει τοῖς κάτω ἀλλὰ μὴν οὐδὲ γένος τὸ πλατὺ τοῦ βαθέος· ἦν γὰρ ἂν ἐπίπεδόν τι τὸ σῶμα».

55. «Ζητῶν γὰρ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων ὁ Πλάτων, ἐπεὶ πρῶτος ὁ ἀριθμὸς ἐδόκει αὐτῷ τῇ φύσει εἶναι τῶν ἄλλων (καὶ γὰρ τῆς γραμμῆς τὰ πέρατα σημεῖα, τὰ δὲ σημεῖα εἶναι μονάδας θέσιν ἔχουσας, ἄνευ τε γραμμῆς μήτε ἐπιφάνειαν εἶναι μήτε στερεόν, τὸν δὲ ἀριθμὸν καὶ χωρὶς τούτων εἶναι δύνασθαι) ἐπεὶ τοίνυν πρῶτος τῶν ἄλλων τῇ φύσει ὁ ἀριθμὸς ἀρχὴν τοῦτον

ἀναδεικνύεται ὡς ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων[56].

Στὸ πλατωνικὸ σύστημα ὑπάρχει μία διάταξη: στὴν κορυφὴ ὑπάρχουν οἱ ἀρχὲς τῆς μονάδας, τὸ μεγάλο καὶ τὸ μικρὸ ἢ ἡ ἀπροσδιόριστη δυάδα, καὶ στὸ τέλος τὰ τρισδιάστατα ἀντικείμενα. Σ' αὐτὸ τὸ διάστημα ὑπάρχουν τὰ σημεῖα καὶ πρέπει νὰ βρίσκονται πρὶν ἀπὸ τὶς γραμμές. Οἱ γραμμὲς πρὶν ἀπὸ τὶς ἐπιφάνειες, οἱ ἐπιφάνειες πρὶν ἀπὸ τὰ στερεά[57].

Χαρακτηριστικοὶ εἶναι οἱ ὁρισμοὶ ποὺ δίδει ὁ Εὐκλείδης[58] στὰ *Στοιχεῖα*, Βιβλίο Ι.

Ὁρισμὸς 3: «Γραμμῆς τὰ πέρατα σημεῖα».

Ὁρισμὸς 6: «Ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί».

Ἡ ἀρχὴ γραμμῆς δὲν εἶναι σημεῖο ἀλλὰ ἄτομος γραμμή· ἡ μονάδα, ὥσπου νὰ ἀποκτήσει θέση τὴν ἀπροσδιόριστη δυάδα. Ὅμως τὸ ἐλάχιστο τῆς ἔκτασης, περικλείει τὴν ἔννοια τοῦ μήκους ἔτσι τὰ σημεῖα γίνονται ἄτομοι γραμμές. Ὅμοια ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιφανείας εἶναι πράγματι ἀδιαίρετος ἐπιφάνεια καὶ οἱ ἐπιφάνειες ἀδιαίρετα στερεά.

Ὁ H. Vogt[59], θεωρεῖ πὼς ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου τοῦ Cavalieri, ἀπηχεῖ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ πραγματεία, *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*. Ἡ κλασικὴ παιδεία τοῦ Ἰησουΐτη μοναχοῦ ἴσως νὰ τὸν ὁδήγησε στὴ σπουδὴ αὐτοῦ τοῦ κειμένου, τὸ ὁποῖο νὰ ἔδωσε τὸ ἐρέθισμα γιὰ τὴ σύλληψη τῆς θεωρίας του.

Στὸν 17ο αἰώνα ὁ Cavalieri ἀποτελεῖ ἕνα «μεμονωμένο σημεῖο» καθὼς εἶναι ὁ μόνος ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νὰ ἐπεκτείνει τὴ θεωρία τῶν μεγεθῶν τοῦ Εὐδόξου[60] σὲ ποσότητες μὲ ἄπειρα στοιχεῖα, χωρὶς διόλου νὰ τὸν ἀπασχολεῖ ἡ σύσταση τοῦ συνεχοῦς, συνδέοντας ἔτσι τὴν καινούργια ἐποχὴ μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ παράδοση[61]. Ἡ *Γεωμετρία* του, ἂν καὶ δὲν εἶχε ἄμεση ἐπίδραση, γίνεται ἡ ἀφορμὴ γιὰ νὰ παρουσιασθοῦν ἀρκετὲς μελέτες[62], οἱ

ἡγεῖτο εἶναι, καὶ τὰς τοῦ πρώτου ἀριθμοῦ ἀρχὰς καὶ παντὸς ἀριθμοῦ ἀρχάς» Σιμπλ., *Φυσ.* 1114 a454, 19.

56. Πρόλ. καὶ «ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἓν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἓν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης λέγει», ΑΛΕΞ., *Μ.τ.Φ.*, Ι 6 987 6 33.

57. Πλάτωνος, *Νόμοι*, 984 Α: «δῆλον ὡς ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἐλθοῦσα αἴσθησιν σχῇ τοῖς αἰσθανομένοις».

58. Πβ. S.P. ZERVOS, Some relations between old and modern considerations on topological dimension: its fundemental role in the foundation of ancient Greek Geometry, *Topology and its applications*, Budva 1972, Beograd (1973) σ. 252-253.

59. *Bibl. Math.* X (3) σ. 146.

60. Σ' ἕνα γράμμα του (15 Δεκεμβρίου 1621) ρωτᾶ τὸν Γαλιλαῖο γιὰ τὸ δίλημμα τὸ ὁποῖο ἀντιμετωπίζει καθὼς ἀπὸ τὴ μιὰ «φαίνεται πὼς ὅλες οἱ γραμμὲς ἑνὸς δοθέντος σχήματος εἶναι ἄπειρες σὲ ἀριθμὸ καὶ ἑπομένως δὲν καλύπτονται ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ τῶν μεγεθῶν τὰ ὁποῖα ἔχουν λόγο» καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη «ἂν τὸ σχῆμα γίνει πιὸ μεγάλο τότε καὶ οἱ γραμμὲς θὰ γίνουν μεγαλύτερες ... φαίνεται πὼς "ὅλες οἱ γραμμὲς" καλύπτονται ἀπὸ τὸν ὁρισμό». Ἕνα χρόνο ἀργότερα (22 Μαρτίου 1622) ἐπανέρχεται σ' αὐτὸ τὸ θέμα καὶ γράφει στὸν Γαλιλαῖο ὅτι ὁ λόγος ὑπάρχει γιατὶ κάθε συλλογὴ γραμμῶν μπορεῖ νὰ πολλαπλασιασθεῖ γιὰ νὰ ὑπερβεῖ κάποιαν ἄλλη συλλογή. Ὅμως ὁ Cavalieri ἔχοντας ἐξασφαλίσει ὅτι δύο συλλογὲς γραμμῶν μποροῦν νὰ ἀθροισθοῦν καὶ νὰ ἀφαιρεθοῦν τότε μποροῦν καὶ νὰ συγκριθοῦν, B. CAVALIERI, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 111. Σίγουρα γιὰ τὸν Cavalieri αὐτὸ σημαίνει λόγο. Ἔτσι διατυπώνει τὸ 1 θεώρημα τοῦ ΙΙ Βιβλίου: «ὅλες οἱ γραμμὲς» ἐπιπέδων σχημάτων ... εἶναι μεγέθη ποὺ ἔχουν λόγο μεταξύ τους».

61. «Στὰ Μαθηματικὰ ὅλοι οἱ δρόμοι ὁδηγοῦν πίσω στὴν Ἑλλάδα», γράφει ὁ T. DANTZIG στὸ βιβλίο του *Number the Language of Science*, New York, 1930, σ. 120.

62. Πρῶτος ὁ ἑνετός Stefano Angeli, καθηγητὴς στὴν Padova, σὲ ἀρκετὰ ἔργα χρησιμοποι-

ὁποῖες θὰ προετοιμάσουν τὸ ἔδαφος γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ. Τὰ ἀδιαίρετα, ἔγιναν τὰ ἀπειροστὰ τὰ ὁποῖα κατὰ τὸν Cauchy[63] εἶναι μιὰ μεταβλητὴ ποσότητα μὲ ὅριο τὸ μηδέν. Ὁ ἀπειροστικὸς λογισμὸς θὰ θεμελιωθεῖ αὐστηρὰ τὸν 19ο αἰώνα πάνω στὴν ἔννοια τοῦ ὁρίου ἀπὸ τοὺς Bolzano, Cauchy, Weierstrass.

Χριστίνα Π. ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

εἶ συστηματικὰ τὴ θεωρία τοῦ Cavalieri: *Miscellaneum geometricum* (1660), *De infinitorum spiraliorum spatiorum mensura* (1660), *De infinitorum cochlearum mensuris* (1661) κ.ἄ. Μάλιστα ἡ θεωρία τῶν ἀδιαιρέτων τοῦ Cavalieri θὰ φθάσει στὴν Ἀγγλία, μέσῳ τοῦ ἔργου τοῦ TORRICELLI, *Opera Geometrica* (1644), ἐνῶ στὴ Γαλλία θὰ διαδοθεῖ ἀπὸ τὸν Jean de Beaugrand. Γύρω στὰ 1650 πολλὰ βιβλία περιέχουν τὴ μέθοδο τῶν ἀδιαιρέτων: R. WHITE, *Hemisphaerium Dissectum* (1648), F. van SCHOOTEN, *De Organica conicarum sectionum in plano descriptione, tractatus geometris opticis* (1646), I. WALLIS, *Arithmetica Infinitorum* (1655), I. BOULLIAU, *De lineis spiralibus demonstrationes novae* (1657). Μάλιστα μέχρι τὸν 18ο αἰώνα ἡ θεωρία τοῦ Cavalieri, παρουσιάζεται σὲ ἀρκετὰ κλασικὰ βιβλία πβ. π.χ. Abbé de la CAILLE, *Lectiones Elementares mathematicae...*, 1722.

63. *Œuvres*, vol. IV p. 281.

ΒΙΒΛΙΑ-ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΒΙΒΛΙΑ–ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

Ἀθανασάτος, Κ. Ι., *Πλάτων. Εἰρωνικὸς καὶ Σατιρικὸς φιλόσοφος*, Ἀθήνα, Ἰνστιτοῦτο τοῦ βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 2001, 698 σσ.

Ἀντωνόπουλος, Γ., *Λόγου Δύναμις. Ἐνώπιον τῆς Γ΄ χιλιετηρίδος*, Ἀθῆναι, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Παντείου Πανεπιστημίου, Α+Α1 ἡμίτ.=543 σσ.

Argyropoulos, R. D., *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athènes, Institut de recherches néohelléniques, Fondation nationale de la recherche scientifique, Coll. Histoire des idées 1, 2001, 98 pp.

Βελισσαρόπουλος, Δ. Κ., *Πλωτῖνος. Βίος καὶ Ἐννεάδων Περίπλους*, Ἀθήνα, Τὸ Ἄστυ, 2000, 366 σσ.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Α., *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*. Θέματα πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς, Ἀθήνα, 2001, 581 σσ.

Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin, vol. 71, Copenhague, Université de Copenhague, 2000, 283 pp.

Δεληγιώργη, Α., *Ὁ μοντερνισμὸς στὴ σύγχρονη φιλοσοφία. Ἡ ἀναζήτηση τῆς χαμένης ἑνότητας*, Ἀθήνα, Ἀλεξάνδρεια, Β΄ ἔκδοση, χ.χ. (Α΄ ἔκδ. 1998), 569 σσ.

Δεληγιώργη, Α., *Ἄ-νοστον ἡμαρ. Ὁδοιπορικὸ τῆς σκέψης τοῦ Νικόλα Κάλας*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἄγρα, 1997, 172 σσ.

Δευκαλίων 19/2, Δεκέμβριος 2001, 278 σσ.

Ζακόπουλος, Ἀθηναγόρας Χ., *Πλάτων καὶ Παῦλος περὶ τοῦ Ἀνθρώπου*. Θεολογική, Φιλοσοφικὴ καὶ Ψυχολογικὴ ἔρευνα, Ἀθήνα, 2000, 312 σσ.

Κελεσίδου, Α., *Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντίνος*. Ἔμμετρη νεοελληνικὴ ἀπόδοση τῶν ἀποσπασμάτων, πρόλ. Ε. Μουτσόπουλου, Ἀθήνα, Ἰδεοθέατρον, 2002, 185 σσ.

Κεσσίδης, Θ. Χ., *Ὁ Σωκράτης. Ἡ δισχιλιοστὴ τετρακοσιοστὴ ἐπέτειος ἀπὸ τὸν θάνατό του*, Ἀθήνα, Γόρδιος, 2001, 312 σσ.

Κληρονομία, τ. 31, τεύχ. Α΄-Β΄, Ἰούν.-Δεκ. 1999, 398 σσ.

Mitsopoulos, G., *Le problème de la notion de fiction juridique*, Athènes, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2001, 257 pp.

Μιχαηλίδης, Κ. Π. (συνεργάτες: Α. Λουκᾶ, Ε. Χατζηαντωνίου-Δημοσθένους, γεν. ἐποπτεία: Π. Σταύρου), *Ζήνων ὁ Κιτιεύς*, Λευκωσία, Ἵδρυμα Ἀναστάσιος Γ. Λεβέντης, Ἀρχαία Κυπριακὴ Γραμματεία 5, 1999, 409 σσ.

Μοσχονᾶς, Σ., *Δύο μορφὲς τοῦ Ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν Κεφαλονιὰ (Βικέντιος Δαμοδός, Νεόφυτος Βάμβας)*, Ἀθήνα, 1995, 85 σσ.

Μπενάκης, Λ. Γ., *Μεταβυζαντινὴ φιλοσοφία. 17ος-19ος αἰώνας. Ἔρευνα στὶς πηγές*, Ἀθήνα, Παρουσία, 2001, 255 σσ.

Νέα Παιδεία, τεῦχ. 96, Φθινόπωρο 2000, 154 σσ. καὶ τεῦχ. 97, Χειμώνας 2001, 183 σσ.

Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, Τ., *Ἡ πρόκληση τῶν Σκεπτικῶν*, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 2002, 200 σσ.

Πρακτικὰ Α΄ Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης «Βυζάντιο, Ὁ κόσμος του καὶ ἡ Εὐρώπη», Μυστρᾶς, 26-28 Μαΐου 2000, ἐπιμ. Σ.Π. Σπέντζας, Διεθνὴς Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Πληθωνικῶν καὶ Βυζαντινῶν Μελετῶν, Ἀθήνα-Μυστρᾶς, 2001, 140 σσ.

Philosophical Inquiry. International Quarterly, vol. XXIII, Winter-Spring, 2001, Nos 1-2, Aristotle University of Thessaloniki, 182 pp. καὶ vol. XXIII, Summer-Fall, 2001, Nos 3-4, 163 pp.

Platone, *La Repubblica*, trad. e comm. a cura di M. Vegetti, Vol. IV, Libro V, Napoli, Bibliopolis, 562 pp.

Τὰ Νέα τοῦ Κ.Ε.Ν.Ε.Φ., τεῦχ. 5, Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιον Ἰωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, Ἄνοιξη 2000, 48 σσ., τεῦχ. 6, Φθινόπωρο 2000, 56 σσ., τεῦχ. 7, Ἄνοιξη 2001, 56 σσ., καὶ τεῦχ. 8, Φθινόπωρο 2001, 64 σσ.

Vecvagars, M., Ķemere, I., *Parmenids: Testimonijas. 1. Fragments, Riga*, Filozofijas un Sociologijas Instituts, 1999, 101 pp.

ΑΝΑΤΥΠΑ

Δεσποτόπουλος, Κ. Ι., Θεωρία τοῦ Λάθους, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 75, τεῦχ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις, 2000, σσ. 357-379.

Δεσποτόπουλος, Κ. Ι., Τὸ σύστημα τοῦ δικαίου ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς φιλοσοφίας, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 75, τεῦχ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις, 2000, σσ. 231-248.

Κουλουμπαρίτσης, Λ., *Τὸ πρόβλημα τοῦ μύθου*, ὁμιλία τοῦ ἀντεπιστέλλοντος Μέλους κατὰ τὴν ἐπίσημη ὑποδοχή του, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 76, τεῦχ. Β΄, 2001, σσ. 322-340.

Melkevic, B., Du contrat à la communication: Habermas critique Rawls, *Philosophiques*, XXIV/1, 1997, pp. 59-70.

Melkevic, B., Le droit cosmopolitique: la reformulation habermasienne, *Universitas Ivris*, Abril 1999, pp. 67-77.

Melkevik, B., Postmodernisme, droit et «adieu à la raison». Critique de la conception postmoderne du droit, *Carrefour: Philosophie et Droit. Actes du colloque Dikè, Les Cahiers Scientifiques*, 80/1995, pp. 41-58.

Μουτσόπουλος, Ε., Ὁ Πλάτων, ἰδεαλιστὴς ἢ ρεαλιστής;, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 76, τεῦχ. Α΄, Ἐν Ἀθήναις, 2001, σσ. 72-86.

Μπενάκης, Λ. Γ., Ἡ Λατινικὴ Γραμματεία στὸ Βυζάντιο. Οἱ μεταφράσεις φιλοσοφικῶν κειμένων, *Πρακτικὰ Α΄ Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης Βυζάντιο, Ὁ κόσμος του καὶ ἡ Εὐρώπη, Μυστρᾶς, 26-28 Μαΐου 2000*, ἐπιμ. Σ.Π. Σπέντζας, Διεθνὴς Ἐπιστημονικὴ ἑταιρεία Πληθωνικῶν καὶ Βυζαντινῶν Μελετῶν, Ἀθήνα-Μυστρᾶς, 2001, σσ. 69-79.

Μπενάκης, Λ. Γ., Ἡ παρουσία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη στὸ Βυζάντιο. Ἡ νεώτερη ἔρευνα γιὰ τοὺς ὀπαδοὺς καὶ τοὺς ἀντιπάλους τῆς Σχολαστικῆς στὴν Ἑλληνικὴ Ἀνατολή, *Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Ἀφιέρωμα στὸν ἀρχιεπίσκοπο Δημήτριο*, ἐπιμ. ἔκδοσης π. Σ. Δαμασκηνός, Φ. Δωρῆς, Β. Κύρκος, Ἠλ. Μουτσούλας, Γ. Μπαμπινιώτης, Κ. Μπέης, Θ. Πελεγρίνης, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀντ. Ν. Σάκκουλα, Eunomia Verlag, 2001, σσ. 627-640.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOI ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως* Πρόκλου *Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου.* A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios ANGELOU, 1984, LXXXII, 204 p.

VOL. 2: Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Ἀπόδειξις ὅτι οὐχ ὥρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωή.* Erste Ausgabe mit Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen von Wolfgang LACKNER, 1985, XCVI, 124 S.

VOL. 3: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Περὶ ἀρετῶν,* Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, 1987, XCII, 127 p.

VOL. 4: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος Ἀνωνύμου Συνέχεια τοῦ Ὑπομνήματος Πρόκλου.* Critical Edition with Translation by T.A. CADRA, S.M. HONEA, P.M. STINGER and G. UNHOLTZ. Introduction by L.G. WESTERINK, 1989, XXIV, 125 p.

VOL. 5: Boethius, *De topicis differentiis* καὶ οἱ μεταφράσεις τῶν Μανουήλ Ὁλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη. Εἰσαγωγὴ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Ζ. ΝΙΚΗΤΑ, 1990, CLIV, 270 p.

VOL. 6: Ἀνωνύμου, *Φιλοσοφικὰ Σύμμεικτα.* [A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (God. Baroccianus Gr. 131)]. Critical Edition and Introduction by Ilias N. PONTIKOS, 1992, CCXXIV, 144 p.

VOL. 7: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια.* Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBUN-KRASKER, 1995, LXXX, 187 p.

VOL. 8: Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστική.* Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARELOS, 1996, XCII, 284 p.

VOL. 9: Βοηθοῦ *Βίβλος Περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας,* ἣν *μετήνεγκεν εἰς τὴν ἑλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης,* Édition critique par Manolis PAPATHOMOPOULOS, 1999, LXXXII, 258 p.

VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ ἀϊδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης.* A Critical Edition with Introduction, Translation in Modern Greek, Notes and an English Summary by J.D. POLEMIS, 2000, 260 p.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINA ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

VOL. 1: Ἀρέθα Καισαρείας, *Σχόλια εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν καὶ τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας.* A Critical Edition by Michael SHARE, 1994, XVI, 293 p.

VOL. 2: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπομνήματα εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ Φυσικά.* Erste kritische Ausgabe von Eleni PAPPAS, 2002 (ὑπὸ ἔκδ.).