

Ο ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΛΗΡΩΜΑ ΤΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΪΚΗ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΟΙ ΛΕΓΟΜΕΝΕΣ ΟΡΦΙΚΕΣ ΘΕΟΓΟΝΙΕΣ

Σπύρος Ράγκος

Διδάκτωρ Κλασικών Σπουδών (University of Cambridge)

Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι βουτηγμένη στον χρόνο. Το πρόβλημα του χρόνου είναι το πρόβλημα της ανθρώπινης ζωής. Το πεπερασμένο της ανθρώπινης ύπαρξης βιώνεται πρωτίτως ως περιορισμός χρονικός. Η ίδια η γέννηση των ανθρώπων είναι γεγονός χρονικό· χρονική είναι η ανάπτυξη τους, η δε φθορά τους, που επέρχεται με την πάροδο του χρόνου, καταλήγει σε μια ορισμένη χρονική στιγμή που ονομάζουμε θάνατο. Η γέννηση ορίζει την αρχή και ο θάνατος το τέλος του χρόνου της ύπαρξης. Η ύπαρξη ορίζεται συνεπώς από μια χρονική έναρξη και ένα χρονικό τέρμα. Έναρξη και τέρμα είναι έσχατα όρια. Ο λόγος που αφορά αυτά τα όρια ονομάζεται «εσχατολογία».

I. Ο χρόνος

Πλήρωμα του χρόνου είναι η ολοκλήρωσή του. Ο λόγος περί του πληρώματος είναι λόγος εσχατολογικός και προϋποθέτει αρχή και τέλος, δηλαδή όρια. Ωστόσο, επειδή το πλήρωμα επέρχεται με το τέλος, ο εσχατολογικός χρόνος είναι συνήθως ο χρόνος του έσχατου τέλους, όχι της πρώτιστης αρχής¹. Στο χρόνο όμως της αρχής ζει κατά κύριο λόγο η πρώιμη μυθική συνείδηση. Τον κόσμο των απαρχών, τον αρχέγονο χρόνο, επιζητεί να επαναφέρει στο *νυν* του παρόντος ο μυθικός λόγος και οι τελετουργικές πράξεις που τον συνοδεύουν. Η ανανέωση του παρόντος επιτυγχάνεται με τελετουργική αναβάπτιση του εδώ-και-τώρα στον χρόνο των απαρχών². Η μυθική σκέψη είναι επομένως στραμμένη προς το παρελθόν. Η πληρότητα του *Νόντος* βρίσκεται στις απαρχές. Επιστροφή στις ρίζες μάλλον παρά πρόοδος προς την έσχατη διαφοροποίηση του άνθους είναι το ζητούμενο τέλος της μυθικής κοσμοαντίληψης. Ο αρχέγονος χρόνος, ο χρόνος των απαρχών και της έναρξης, απασχολεί τον μυθικό σκεπτόμενο άνθρωπο πολύ περισσότερο από τον τελικό χρόνο της εσχατολογικής ολοκλήρω-

σης. Ο διακαής πόθος επιστροφής στις αρχές συμβάλλει στη δημιουργία μιας *κυκλικής αντίληψης του χρόνου*. Τα φαινόμενα της φύσης με τις κυκλικά επανερχόμενες φάσεις τους υποστηρίζουν και εντείνουν την αντίληψη αυτή. Η ημερήσια ανατολή και δύση του ήλιου, η αυξομείωση της σελήνης και η διαδοχή των εποχών δεν αποτελούν μόνον εξωτερικά συμβάντα αλλά καθορίζουν επίσης τους βιουρhythμούς του οργανισμού. Έτσι εμπεινώνεται η πίστη ότι ο χρόνος είναι κυκλικός και ανανεούμενος. Αν όμως ο χρόνος είναι κυκλικός, τότε η επαναφορά του συνεπάγεται την επαναφορά των περασμένων συμβάντων. Δημιουργείται λοιπόν κατ'αυτόν τον τρόπο η αντίληψη ότι ένας κύκλος, ακόμα και αν ανανεώνεται, αποτελεί τελικά αναγκαστικό όριο και συνεπώς δεσμό. Την γέννηση των ιδεών αυτών στην Αρχαϊκή Ελλάδα, σε συνδυασμό με την μετεξέλιξη τους στους ελληνιστικούς χρόνους, θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια. Η βάση των ελληνιστικών αναπτύξεων βρίσκεται σε ανολοκλήρωτα σπέρματα της αρχαϊκής σκέψης.

Η επιστημονική μαθηματικοποίηση του χρόνου, που απαντά στον Αριστοτέλη αλλά είναι εμφανής από τον 5ο αιώνα π.Χ., καθιστά τον χρόνο συνεχή και ομοιογενή. Οι χρονικές στιγμές,

τα νυν από τα οποία απαρτίζεται ο χρόνος, αντιστοιχούν στα γεωμετρικά σημεία από τα οποία αποτελείται η γεωμετρική γραμμή. Όπως η κίνηση του αδιάστατου σημείου γεννά τη γραμμή και μαζί της την πρώτη από τις τρεις διαστάσεις του χώρου, έτσι και η κίνηση του νυν από το πρότερον στο ύστερον γεννά τον χρόνο. Το μαθηματικοποιημένο χρονικό συνεχές είναι ομοιογενές και άπειρο. Δίχως αρχή και τέλος, δίχως όρια, είναι το ίδιο παντού και πάντα, χωρίς ποιοτική διαφοροποίηση και χωρίς αυξομειώσεις στην ένταση των νυν από τα οποία απαρτίζεται. Ο χρόνος αυτός είναι ο *μαθηματικός χρόνος*. Δεν είναι ο χρόνος της βιωμένης ανθρώπινης εμπειρίας. Η ανθρώπινη ύπαρξη γνωρίζει έναν άλλο χρόνο, ποιοτικά ανομοιογενή, ασυνεχή και πλήρως διαφοροποιημένο³. Μια επώδυνη χρονική περίοδος φαίνεται ατελείωτη κατά την βίωσή της και απειροελάχιστη στην αναπόλυση συνείδηση. Αντιθέτως, μια άκρως ικανοποιητική χρονική περίοδος παρουσιάζεται ταχύτατη ενόσω βιώνεται, αλλά μακροσκελέστατη στην μνήμη. Για τον άνθρωπο που ζει τη ζωή του και ύστερα την αναπαύει, ο χρόνος άλλοτε αναστέλλει την πορεία του και άλλοτε την επιταχύνει λιγγωδώς. Ο *βιωμένος χρόνος* καλπάζει, βραδυπορεί και σταματά, όπως όλα τα ζωντανά πράγματα του κόσμου. Μέτρο της ταχύτητάς του είναι η μονάδα της ελάχιστης αντιληπτής ψυχικής κατάστασης εν σχέσει προς την ποιοτική αλλοίωση ή την ποσοτική μεταβολή της. Ταχύτες ψυχικές διαφοροποιήσεις ορίζουν μακρύτερο χρόνο, όπως στα όνειρα, ενώ βραδείες ψυχικές μεταβολές αγκυλώνουν την πάροδο του χρόνου. Ο λεγόμενος "αντικειμενικός" χρόνος των ρολογιών γεμίζει ή αδειάζει ανάλογο με την έντασή με την οποία βιώνονται οι χρονικές του στιγμές. Μια ζωή είναι μεγάλη όταν είναι πλήρης και μικρή όταν παραμένει κενή. Η πλήρωσή ή μη του βίου εξαρτάται από τον βαθμό ανοιγματος του ανθρώπου στην αντικειμενική πραγματικότητα που τον περιβάλλει. Αν και ο βιωμένος χρόνος είναι, όπως είχαμε να λέγατε, "υποκειμενικός", εξαρτάται εντούτοις και αυτός από παράγοντες εξωτερικούς. Οι παράγοντες αυτοί, μαζί με τον αντίστοιχο, συγκεκριμένο όλες ανεξαρτήτως τις ψυχικές διεργασίες ως σχέσεις. Από την άποψη αυτή, κάθε έν-νοια, είτε ως ψική σκέψη, είτε ως βεβαρημένη έγνοια, είναι παράγων εξωτερικός. Ακόμη και η αφηνδία εισβολή της αιωνιότητας σε μια χρονική στιγμή (που πραγματοποιείται με ρήξη της κανονικής χρονικής διαδοχής, όπως συμβαίνει επί παραδείγματι με το πλατωνικό *εξάφινος*) είναι υποκειμενικά εφικτή γιατί είναι πανταχού παρούσα στον ίδιο τον κόσμο, η δε υποκειμενική βίωσή της προέρχεται από ηθελημένη ή ακούσια εναρμόνιση μαζί της.

Ο χρόνος μπορεί να νοηθεί με δύο βασικά τρόπους: είτε (α) αποτελεί το πλαίσιο εντός, αλλά όχι εξαιτίας, του οποίου συμβαίνουν αλλαγές, είτε (β) αποτελεί την αιτία αυτών των αλλαγών. Στην πρώτη περίπτωση η συνεχής ροή των γεγονότων υποδηλώνει την κοίτη της ροής και η



1. Η αναστήλη του ρήιου. Ο Πηλος-Απόλλων βγαίνει μέσα από τη θάλασσα οδηγώντας άρμα με τέσσερα φερωτά άλογα. Γύρω του εφέβοι χάνονται ή ανοδούνται από τη θάλασσα, συμβολίζοντας τη λύση και την Αναστήλη των άστρων, που είναι από τους βασικούς ρυθμιστές όλων των αστρονομικών ημερολογίων. Ερυθρόφωρος κρατρός από την Απολλοία, 420 π.Χ. Βρετανικό Μουσείο.

κοίτη αυτή ονομάζεται χρόνος. Στη δεύτερη περίπτωση χρόνος και γεγονότα παρουσιάζονται αεδιάλυτα ως οι δύο όψεις του αυτού νοήματος. Η πρώτη άποψη είναι φιλοσοφική και εκδηλώνεται σε ένα ιδιαίτερα προηγμένο στάδιο διανοητικής επεξεργασίας των δεδομένων της εμπειρίας. Η δεύτερη άποψη είναι μυθική.

Επειδή ο ανθρώπινος νους αναπόφευκτα συλλαμβάνει τα πράγματα ως εικόνες, ή τουλάχιστον όχι χωρίς αυτές, ο χρόνος γίνεται αντιληπτός είτε ως *γραμμική διαδοχή* είτε ως *κυκλική επιστροφή*. Η δεύτερη εκδοχή είναι ιστορικός πρότερος. Η κυκλικότητα έχει το προσόν να αποδίδει στον χρόνο ρυθμό και τάξη. Η γραμμικότητα, αντίθετα, δύσκολα συνδυάζεται με τις φυσικές ανακυκλούμενες διαδοχές, με βάση πρωτίστως τις οποίες ο χρόνος γίνεται εμπειρικά αντιληπτός ως δεδομένο του κόσμου.

II. Η φυσική διαδοχή

Στην αρχαία Ελλάδα, η πρώτη σχετική με τον χρόνο σύλληψη που μαρτυρείται είναι η διάκριση ανάμεσα στους αθανάτους (και αφρόντιδες) θεούς και τους θνητούς (και κοπιώντες) ανθρώπους. Ο μόνθος του βίου, οι διακυμάνσεις του και ο θάνατος διαχωρίζουν την θνητή φύση από τις αιδίες και απαθείς θεότητες και καθορίζουν το πρίσμα μέσα από το οποίο βιώνεται και μπορεί να εκφραστεί ο χρόνος. Κύριο γνώρισμά του είναι η αβεβαιότητα για οσα δει-

2. Η Χρόνη και η Οικουμένη στεφανώνουν τον Ομηρο: Ανάγλυφο του Αρχελάου από την Πύλην, 130 π.Χ. Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο, αρ. 2191.



νά πρόκειται να φέρει. Η ετερονομία των ανθρώπινων ψυχικών καταστάσεων και προσδοκιών βιώνεται βεβαίως ως εξάρτηση από τις θείες δυνάμεις. Όμως οι θεοί κάνουν υψωστές τις αποφάσεις τους μέσα από τα γεγονότα τα οποία εκδιπλώνονται χρονικά. Ο χρόνος δεν στερείται νοήματος γιατί εκφράζει αυτό που οι θεοί έχουν προαποφασίσει, αυτό που πέφτρωται να συμβεί⁴. Τα φαινόμενα της φύσης με τις κανονικότητές τους υποδηλώνουν εξάλλου κάποια νομοτέλεια στη χρονική διαδοχή. Ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο πόλους που ορίζονται από την αβεβαιότητα του προσωπικού μελλοντικού χρόνου – με την εξαίρεση του γήρατος στις ευτυχείς περιπτώσεις και του θανάτου σε όλες – και από τη νομοτέλεια του κοσμικού χρόνου κινούνται οι αρχαϊκές συλλήψεις του χρόνου.

Στην πρώιμη αρχαϊκή εποχή ο κοσμικός χρόνος είναι φυσικός: ορίζεται από τις φυσικές διαδοχές ημερας και νύκτας και τις εξίσου φυσικές εναλλαγές των εποχών. Ο χρόνος δεν βιώνεται αφηρημένα. Ως χρόνος δεν νοείται κάποια κίνηση από το πριν στο μετέπειτα, αλλά η μετάβαση από ένα σύνολο ποιητήτων σε ένα άλλο σύνολο διαφορετικών ποιητήτων. Η κάθε ώρα του ημερονηκτίου και η κάθε ημέρα του σεληνιακού μήνα, όπως και η κάθε εποχή του έτους, έχει τις δικές της ιδιότητες, προς τις οποίες αντιστοιχούν ορισμένες, αλλά όχι άλλες, μορφές δράσης. Έτσι δημιουργείται η έννοια του καιρού ως έννοια παράλληλη και άμεσως υποκειμένη στην έννοια του χρόνου. "Καιρός" είναι η αντικειμενικά ορισμένη χρονική στιγμή ή περίοδος που θεωρείται τελείως κατάλληλη για την ανάληψη μιας συγκεκριμένης ενέργειας. "Χρόνος" δεν είναι παρά η διαδοχή καιρών και άκαιρων περιόδων, δηλαδή η διαδοχή ευκαιριών και ακαι-

ριών⁵. Η διαδοχή αυτή είναι κυκλική. Επομένως ο ίδιος ο χρόνος που καθορίζεται από τη διαδοχή αυτή είναι κυκλικός.

Η ετήσια εναλλαγή των εποχών σχετίζεται σταθερά με την πορεία του ήλιου στο στερέωμα. Θεμελιώδης αιτία της διαδοχής των εποχών είναι η μετάβαση του ήλιου από το χειμερινό στο θερινό ηλιοστάσιο. Φορέας άρα και πρώτης αιτία του χρόνου αναγνωρίζεται ο ήλιος. Αυτός απεργάζεται τόσο την εικοσαετηράωρη όσο και την ετήσια ανακύκλωση του χρόνου. Η σελήνη όμως, με την μηνιαία αύξηση και φθιση της, παίζει επίσης ρόλο στη χρονική διαδοχή. Με την ανακάλυψη των διακεκριμένων κινήσεων των πλανητών αφενός, και της ενιαίας κίνησης του λοιπού ουράνιου θόλου αφετέρου, η αιτιώδης αναγωγή της γέννησης του χρόνου στις κινήσεις του ουρανού ολοκληρώνεται. Με τον τρόπο αυτόν ο χρόνος θεωρείται ότι γεννάται από τη συμβολή όλων των κινήσεων των ουρανίων σωμάτων, πλανητών και απλανών⁶. Αυτός ο χρόνος όμως είναι χρόνος κυκλικός, δηλαδή επαναρχόμενος, και ποιστικά ανομοιογενής. Την επιστημονική έκφραση του τη βρούσαμε σε μαθηματικούς και αστρονομικούς προσατολισμένους στοχαστές, όπως ήταν οι Πυθαγόρειοι⁷. Το βίωμα όμως που καθοδηγεί αυτές τις ανακαλύψεις είναι εμπειρικό και αρχαϊκό.

Για την αρχαϊκή (τόσο από ιστορική όσο και από υπαρξιακή άποψη) συνείδηση, άλλη είναι η ποιότητα της αυγής και άλλη του μεσημεριού, άλλη του δελνιού και άλλη του μεσονυκτίου, άλλη του θέρους και άλλη του χειμώνα και τέλος, επειδή η σελήνη καθορίζει τους μήνες από τους οποίους απαρτίζεται το έτος, άλλη είναι η ποιότητα της πρώτης εβδομάδας, όταν η σελήνη αυξάνεται, και άλλη της τρίτης, όταν αυτή



Όπως την άνοιξη τα δέντρα ξαναποκτούν τα πεσμένα από τον άνεμο φύλλα, έτσι και οι γενεές των ανθρώπων διαδέχονται η μία την άλλη. Στην ομηρική μεταφορά υπόκειται η εικόνα μιας μεγάλης εποχής που δρα σε μεγάλη κλίμακα για τους ανθρώπους, όπως οι εποχές του χρόνου δρουν στον κύκλο του έτους για τα φύλλα. Χρόνος και γεγονότα βρίσκονται άρρηκτα συνδεδεμένα. Την ανάπτυξη της ιδέας αυτής κατά τη διάρκεια του βου αιώνα π.Χ. την οφείλουμε στα αλληλένδετα πνευματικά ρεύματα των Ορφικών και των Πυθαγορείων¹⁰, ενώ τη φιλοσοφική ολοκλήρωσή της την βρίσκουμε αργότερα στον Στωικισμό¹¹.

Επειδή η αρχαϊκή συνείδηση δεν κάνει σαφή διάκριση μεταξύ του λόγου ταύτου και του *ἀριθμῶ ταύτου* –μια διάκριση που οφείλουμε στον Αριστοτέλη–, δηλαδή μεταξύ της ταυτότητας που έχουν τα μέλη του ίδιου γένους και της ταυτότητας που έχει το καθένα μέλος χωριστά, η διατήρηση των ειδών μέσω της φυσικής αναπαραγωγής θεωρείται ικανοποιητική ένδειξη επιστροφής του αυτού. Η ιδέα της επιστροφής του αυτού είναι θεμελιώδης για τη γέννηση και ανάπτυξη της λεγόμενης θεωρίας της μετεμύχισης, που είναι στην πραγματικότητα η θεωρία της μετεσάρκωσης *τῆς λόγῳ τε καὶ ἀριθμῶ* μιάς ψυχῆς σε διαφορετικά σώματα. Η επιστροφή τού αυτού καθορίζεται από την τάξη του χρόνου. Αφού όμως ο χρόνος ορίζεται από την κίνηση του ἡλιου (ή και του λοιπού ουρανού), η κανονική και αρμονική επιστροφή των κινήσεων του ἡλιου (ή και των λοιπών ουρανίων σωμάτων) είναι, όχι απλώς παρόμοια ή ἑστως πανομοιότυπη, αλλά *ταυτοσημη* με την κανονική και εναρμονία περιοδική ανανέωση του χρόνου. Η ακραία αυτή άποψη διατυπώθηκε από τον Ηράκλειτο, ο οποίος θεωρούσε ότι ο ἡλιος ανανεώνεται καθημερινά¹².

Η ιδέα της ταύτισης του χρόνου με τις οράνιες κινήσεις βρίσκει την πιο σαφή έκφρασή της στον πυθαγόρειο ορισμό του χρόνου: *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*¹³. Ο Αριστοτέλης, που θεωρεί αυτή την άποψη *ἀποικίη (εὐθητικώτερον)*¹⁴, έχει ήδη μαθηματικοποιήσει πλήρως τον χρόνο, γεγονός που σημαίνει ότι τον έχει εν μέρει αποκόψει από την περιοδική κίνηση των ουρανίων σωμάτων, αν και αναγνωρίζει ότι συνδέεται με αυτήν. Επιπλέον, αντιπαράθετοντας, μάλλον άδικα, την ίδια τη σφαῖρα (*τὴν σφαῖραν αὐτὴν*) στην κίνηση του σώματος (*τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν*), αρνείται να δει δυναμικά την πυθαγόρεια σύλληψη. Είναι μάλλον άπιθανο οι Πυθαγόρειοι να αιτιολόγησαν την ταύτιση του χρόνου με την σφαῖρα με το επιχείρημα που τους αποδίδει ο Αριστοτέλης, ότι δηλαδή χρόνος και σφαῖρα ταυτίζονται επειδή όλα τα πράγματα βρίσκονται μέσα στον χρόνο και όλα βρίσκονται εντός του περιέχοντος – αν και η άποψη αυτή, αν την δούμε μυθοποιητικά, ενέχει ένα σοβαρό επιχείρημα. Πιο πιθανή μας φαίνεται η υπόθεση ότι οι Πυθαγόρειοι ταύτισαν τον χρόνο με τη σφαῖρα, επειδή η περιοδική ανανέωση του χρόνου έχει ως μέτρο τον μέγιστο κύκλο της σφαῖρας. Η πυθαγόρεια ιδέα μεταφράζεται στη γλώσσα της επιστήμης το αρχαϊκό βίωμα που βρισκόμαστε στον Όμηρο και τον Ησίοδο. Αν μπορούμε να την γε-

αρχίζει να φθίνει. Οδηγούμενη στις ακραίες της συνέπειες, η ποιητική αυτή αντίληψη περί χρόνου αποδίδει εγγενείς ιδιότητες όχι μόνο στις ώρες του ημερολογίου και τις εποχές του έτους, αλλά και στην κάθε ημέρα του σεληνιακού μηνός. Έτσι καθορίζονται ημέρες ευοίωνες και δυσοίωνες. Τα *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου είναι, μεταξύ άλλων, ένας τέτοιος οδηγός, που αποσκοπεί στην υπόδειξη του κατάλληλου και του ακατάλληλου χρόνου για κάθε δραστηριότητα⁸. Ο κατάλληλος χρόνος ονομάζεται *καιρός*. Η αρχαϊκή συνείδηση αντιλαμβάνεται τον χρόνο *καιρικά*, που σημαίνει ότι τον αντιλαμβάνεται ως ανομοιογενή και πεπερασμένο. Ανομοιογένεια του χρόνου είναι η υποτιθέμενη εγγενής καταλληλότητα ή ακαταλληλότητα του. Πέρας του χρόνου είναι η περίμετρος του κύκλου του. Μετά την ανακάλυψη όλων των ουρανίων κινήσεων, η ολοκλήρωση μιας χρονικής εποχής μπορεί να απαρτηθεί μεγάλου αριθμού ηλιακών ετών, όπως στην περίπτωση του *Μεγάλου Ένατου*. Σε κάθε περίπτωση όμως, λόγω της ταύτισης του χρόνου με τα γεγονότα, η ανανέωση του χρόνου συνεπάγεται την επαναφορά των παρελθόντων γεγονότων. Η ιδέα αυτή, με τον συγκεκριμένο τρόπο της πρώιμης αρχαϊκής όρασης της φύσης, υπολανθάνει ήδη στον Όμηρο:

*οἷη περ φύλλον γενεή τοιῆ δέ καὶ ἀνδρῶν,
φύλλα τὰ μέν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τῆλεθέουσα φύει, ἔαρος δ' ἐπείγεινται ὄρη
ὡς ἀνδρῶν γενεή ἢ μὲν φρίει ἢ δ' ἀπολλύει.*

(Όπως είναι των φύλλων η γενιά, έτσι είναι και των ανθρώπων. Τα φύλλα, άλλα τα ρίχνει ο άνεμος χάμα στη γη κι άλλα βγαίνει το ολόκληρο δέντρο, σαν έρθει η εποχή της άνοιξης. Έτσι και των ανθρώπων η γενιά, ἡ μια φυτρώνει και ἡ άλλη τελειώνει.⁹)

3. Ο Βίος, με φτερωτά πόδια και τροχούς, κρατάει ζυγαριά στο δεξί του χέρι, ενώ σπρώχνεται από τον Κόσμο. Χίος, εκκλησία της Παναγίας Κρίνα, 1737.

νικεύσουμε, κατά την αρχαϊκή σκέψη ο χρόνος καθορίζεται από την σφαίρα του περιχρόνου, δηλαδή από τις κινήσεις των ουρανίων σιματών.

III. Η κυκλικότητα του χρόνου

Η κυκλικότητα του χρόνου είναι η έκφραση της ταυτότητας και της εγγενούς τάξης του. Μέσα σ'αυτήν την κυκλική διαδοχή συμβαίνουν τα μείζονα φαινόμενα της γέννησης και της φθοράς. Τα έμβια όντα γεννιούνται, αναπτύσσονται, ωριμάζουν, παρακμάζουν και πεθαίνουν κατά την τάξη του χρόνου. Ο χρόνος φέρνει τις δυνάμεις της ανάπτυξης και της φθίσης. Ο ρυθμός αυτός επιβάλλεται τόσο στις διαδοχές γέννησης και θανάτου των ζωντανών οργανισμών γενικά όσο και στις ίδιες τις φάσεις της ζωής ενός τέτοιου οργανισμού. Κανείς δεν μπορεί να είναι συνεχώς ευτυχής, και κανείς ατελεύτητα δυστυχής. Ο χρόνος διαμάει τα πάντα: είναι, όπως λένε οι λυρικοί ποιητές, πανδαμάτωρ και πάντων πατήρ¹⁵. Ο Ηρόδοτος εκφράζει με περισσή σαφήνεια την άποψη αυτή όταν γράφει:

*μικλός ἐστίν τῶν ἀνθρώπων πηγμάτων
περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐξ αἰετὶ τοὺς αὐτοὺς
εὐτυχέειν.*

(Τα ανθρώπινα πράγματα είναι ένας κύκλος, ο οποίος, καθώς περιφέρεται, δεν αφήνει τους ίδιους να είναι για πάντα ευτυχείς¹⁶.)

Η ίδια παραδοσιακή ελληνική άποψη του χρόνου απηχείται ακόμη και στα αριστοτελικά έργα: *κύκλος τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*¹⁷. Ο χρόνος λοιπόν, που γεννά και αναπτύσσει, μαρναίνει και καταστρέφει, έχει, κατά την ελληνική αντίληψη του θεού, όλα τα προσόντα να είναι θεός. Ωστόσο στην κυρίαρχη και παραδοσιακή θρησκευτική συνείδηση των Ελλήνων της αρχαϊκής περιόδου ο χρόνος δεν απέλαυσε λατρευτικών τιμών. Γιατί; ας δούμε πως μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτό το θέμα.

Ο χρόνος που κινεί τις δυνάμεις της ανάπτυξης και της ολοκλήρωσης ταυτίζεται πρωτίστως, κατά την φυσική και γεωργική προσανατολισμένη αντίληψη, με τις εποχές. Οι Εποχές (Ἰσθραι) ήταν θεές. Η πρώτη αρχαϊκή σκέψη δεν διαθέτει αφηρημένη έννοια του χρόνου, πέραν της εναλλαγής φωτός-σκότους και της εποχιακής διαδοχής. Η θεοποίηση των Εποχών ταιριάζει στην πρώτη αρχαϊκή συνείδηση, που βλέπει τα πράγματα *in concreto* (με εικόνες απτών αντικειμένων). Γιατί όμως κάτι που γεννιέται, αναπτύσσεται, ωριμάζει και ολοκληρώνεται, δηλαδή γίνεται, κατά την αρχαία ορολογία, τέλειον, οφείλει επίσης να παρακμάσει και να παρέλθει; Η πρώτη αρχαϊκή συνείδηση, όπως εκφράστηκε στον Όμηρο και τον Ηοίοδο, τους δημιουργούς της ελληνικής μυθολογίας¹⁸, δεν αντιμετωπίζει το ερώτημα ως αίγμια. Ο βίος ενός όντος αποτελεί το μερίδιο του χρόνου που αναλογεί σ' αυτό το ον: αυτή είναι η μοίρα ή αἴσα του¹⁹. Το θητό είναι μοιραίο να πεθάνει. Ούτε οι ίδιοι οι θεοί, εκτός εξαιρετικών περιπτώσεων, δεν μπορούν να παραβούν τον κανόνα αυτόν του ορισμένου χρόνου που αναλογεί στην ζωή των θνητών. Ούτε οι θεοί, λοιπόν, ακόμη και αν το επιθυ-

μούν, δεν μπορούν κανονικά να χάρισουν την αθανασία στους αγαπημένους τους.

Με την πρώτη τολμηρή εμφάνιση της φιλοσοφικής σκέψης τον 6ο αιώνα π.Χ., το ερώτημα του χρόνου, της σχέσης του με τον θάνατο και της σημασίας του στην τάξη του κόσμου τίθεται ευθέως για πρώτη φορά. Ο Μήλιθος Αναξίμανδρος αντιλαμβάνεται την αναγκαία φθορά των θνητών όντων ως το τιμήμα και την ποινή που πρέπει να αποτίσονται για μια πρωταρχική τους αδικία²⁰. Ο Αναξίμανδρος βλέπει την πρωταρχική αδικία στην ίδια την γέννηση: το όν που γεννιέται θέλει να αποσπασθεί και να διαφοροποιηθεί από την αρχέγονη ενότητα του άπειρου από την οποία προέρχεται. Η ίδια η γέννηση είναι συνεπώς μια μορφή ύβρεως και πρέπει να τιμωρηθεί. Η ποινή επιβάλλεται από τον χρόνο. Αυτός διατάζει την τιμωρία. Η τάξη του χρόνου, η κυκλικότητα του, βγαίνει την δικαστική ετυμολογία, και στη συνέχεια η ίδια επιβάλλει ανηλεώς την εσχάτη ποινή της απώλειας. Ο θάνατος των θνητών όντων συμβάλλει έτσι στη συνολική δικαιοσύνη του παντός. Η διασάλευση της κοσμικής δικαιοσύνης που συμβαίνει με τη γέννηση αποκαθίσταται με τον θάνατο:

*Ἐξ ὧν δὲ ἡ γέννησις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν
φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρέων'
διδοῖν γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τιῶν ἀλλήλων τῆς
ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

(Από όπου προέρχεται η γέννηση των όντων εκεί και καταλήγει ο θάνατός τους σύμφωνα με την ανάγκη· διότι τα όντα και η αρχή τους πληρώνουν και αποζημιώνονται για την αδικία που έπραξαν και γι'αυτήν που υπέστησαν σύμφωνα με την διαταγή και την κανονικότητα του χρόνου²¹.)

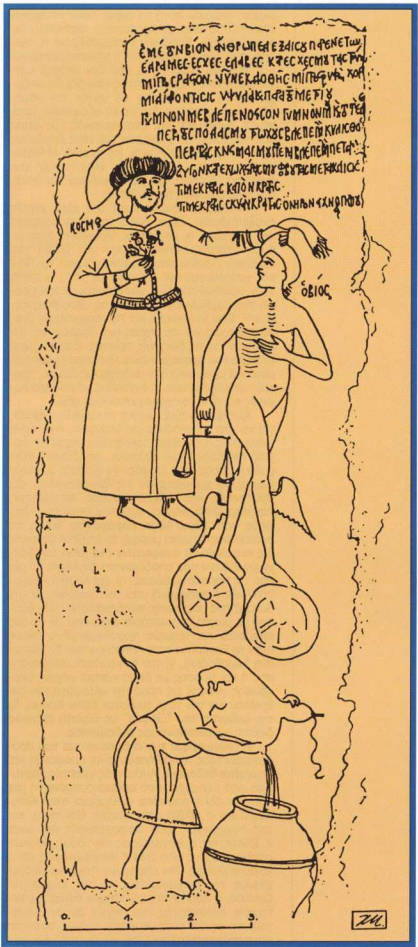
Είναι προφανές ότι η πρώτη αυτή φιλοσοφική απάντηση στο ερώτημα περί του λόγου του θανάτου, διαποτισμένη καθώς είναι από τον αρχαϊκό πεσιμισμό, βλέπει την ζωή ως υβριστική υπέρβαση προκαθορισμένων ορίων. Ωστόσο, στο αναξίμανδρειο άπειρο όριο δεν υπάρχουν. Τα όρια τίθενται με την ίδια την υβριστική πράξη. Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι η τάξη του χρόνου που επιβάλλει την ποινή γεννιέται ταυτόχρονα με την υβριστική πράξη της γέννησης των όντων, που είναι στην πραγματικότητα η ληξιαρχική πράξη αυτοκατάρασης του μέρους έναντι της αδιαφοροποίητης ολότητας. Κατά τον Αναξίμανδρο, δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος πριν από τον κύκλο των γενέσεων.

Ο σύγχρονος αλλά κατά μια γενιά νεότερος του Φερεκύδης, υποτιθέμενος δάσκαλος του Πυθαγόρα, ανήκει στην κατηγορία των διανοουμένων που ο Αριστοτέλης αποκάλυψε *μεμειγμένους θεολόγους*²². Ο αριστοτελικός όρος θέλει να δηλώσει την μείξη των φιλοσοφικών εννοιών και προσωποπαγών μυθολογικών εικόνων, που βρίσκουν στα κοσμολογικά συστήματα ορισμένων αρχαϊκών (και όχι μόνον) στοχαστών. Ο Φερεκύδης δημιούργησε ένα κοσμολογικό σύστημα, εν μέρει φιλοσοφικό και εν μέρει μυθολογικό²³, στο οποίο οι πρώτες αρχές, η πρώτιστη θεοί, είναι τρεις: Χρόνος, Ζάς, Χθονίη²⁴. "Ζάς" είναι μια ιδιαίτερη μορφή του "Ζεύς". "Χθονίη" είναι η Χθών, δηλαδή η Γαία-Γῆ, πριν αποκτήσει καρπούς. Ο Φερεκύδης ξεκινά την κοσμολογία του με μία ουράνια και μία χθόνια αρχή και παρουσιάζει τον *ιερό γάμο* τους με ποικιλικά δρα-

ματικό τρόπο, παρόλο που ο ίδιος συγγράφει σε πεζό λόγο. Εκτός όμως των δύο αυτών θεών, η ιερή μείξη των οποίων γεννά τον φυσικό κόσμο –ένα γνωστό και επαναλαμβανόμενο μοτίβο κοσμογονίας στην Ελλάδα και την Ανατολή–, ο Φερεκύδης αναγνωρίζει, και μάλιστα ως πρώτη, και μία άλλη αρχή με την σημαίνουσα ονομασία Χρόνος. Ο φερεκύδειος Χρόνος είναι ένας προσωποποιημένος αλλά όχι παραδοσιακός θεός, ο οποίος συχνά στη γραμματειακή παράδοση ταυτίστηκε, λόγω ονόματος, με τον παραδοσιακό Κρόνο.

Ποιες άραγε σκέψεις οδήγησαν τον σοφό από την Σύρο στην υπόθεση του Χρόνου ως πρώτου θεού; Τα ελάχιστα σωζόμενα αποσπάσματα του έργου του δεν μας επιτρέπουν να διεισδύσουμε παρά μόνο εικολογικά στην πορεία της σκέψης του. Κατά πάσαν πιθανότητα, ο Φερεκύδης ανέλαβε να συγγράφει μια κοσμογονία κατά το πρότυπο της ησιόδειας θεογονίας, αλλά περισσότερο συνεκτική και οικονομική στις γενεαλογικές περιπλοκές. Τότε συνειδητοποίησε ότι ο ησιόδειος μύθος διαδοχής που αποτελεί τον σκελετό της θεογονίας προϋποθέτει αναγκαιώς τον χρόνο, όχι μόνο ως το πλαίσιο, εντός του οποίου εξελίσσεται η διαπάλη των θεών, αλλά ως την πρώτη της αιτία, εκ της οποίας εξασφαλίζεται η κυριαρχία του Διός και η σημερινή τάξη του κόσμου. Σε μυθολογική εκφορά η αιτία είναι θεός. Για να αποδώσει συνεπώς το βίωμα της αιτιακής προτεραιότητας του χρόνου ο Φερεκύδης έθεσε τον Χρόνο μαζί με τον Ζήντα και την Χθονία ως τους πρώτους και μόνους αγέννητους θεούς. Με άλλα λόγια, ο Φερεκύδης φαίνεται να λέει ότι ένας μύθος που βλέπει την σημερινή κατάσταση του κόσμου ως αποτέλεσμα θεϊκών μαγικών και ανατροπής των γονέων από τα τέκνα τους στην ανώτερη εξουσία του σύμπαντος (Ουρανός-Κρόνος-Ζεύς) έχει νόημα μόνον αν προϋποθέτει τον Χρόνο ως υπέρτατη αρχή δικαιοσύνης και τάξης. Γι' αυτό και ο Φερεκύδης δεν ερμηνεύει εξελικτικά, με βάση ένα σχήμα προόδου, όπως ο Ησίοδος, την σημερινή κοσμική δομή, αλλά ξεκινά ευθύς εξαρχής με τον σημερινό κυρίαρχο Δία²⁵. Ο ησιόδειος μύθος διαδοχής που καταργείται στην φερεκύδεια θεογονία βρίσκεται συμπικνωμένος στον πρωταρχικό θεό Χρόνο. Αυτή είναι η αρχαιότερη μαρτυρημένη μνεία του χρόνου ως θεού. Οι ελληνιστικές αναπτύξεις των πρώτων ορφικών μύθων που θα δούμε στην συνέχεια θα εξμύσουν και πάλι τον Χρόνο και θα τον καταστήσουν εκ νέου (αν ποτέ έπαψε να είναι) μέγιστο θεό. Προτού όμως φθάσουμε εκεί, ας δούμε την ανάπτυξη του ορισμού υπό το πρίσμα της γενικότερης αρχαϊκής σκέψης του 6ου αι. π.Χ.

Η προσωκρατική σκέψη είδε την ποιητική μεταβολή που επέρχεται με τον χρόνο ως αγνώ- αντιθέτων δυνάμεων. Το ψυχρό παλεύει με το θερμό και προσπαθεί να το κυριεύσει: το υγρό ανταγωνίζεται το ξηρό. Η επικράτηση του ενός σημαίνει την υποταγή του άλλου. Η επικράτηση όμως είναι ύβρις και τιμωρείται. Η τιμωρία επέρχεται με την υποταγή του επικρατήσαντος στο επικρατηθέν, δηλαδή με την αμοιβαία εναλλαγή του κυριαρχικού ρόλου. Έτσι όμως διαπράττεται νέα ύβρις, από το νέο κυ-



ρίαρχο στοιχείο αυτή τη φορά. Κάθε μεταβολή στον κόσμο είναι απόρροια του ανεξάντλητου αυτού αγώνια. Κατά τον αναξιμόνδρειο πεισιμισμό, που είδαμε, ακόμη και η μέγιστη μεταβολή — η γέννηση ενός όντος που δεν υπήρχε πριν και ο θάνατος κάποιου όντος που δεν θα υπήρχε μετά — υποτάσσεται σε αυτόν τον νόμο. Ένας νόμος που ισχύει χωρίς εξαιρέσεις είναι νόμος αναγκαίος και αναγκαστικός. Ο νόμος που καθορίζει τις γεννήσεις και τους θανάτους είναι ο *Νόμος της Ανάγκης* (τό *κρείων*). Η διαταγή του χρόνου, η τάξις του, είναι η τάξις της Ανάγκης. Ο κύκλος των γεννήσεων και των θανάτων είναι ο κύκλος της Ανάγκης.

Τα συμπεράσματα αυτά δεν είναι ρητώς αναξιμόνδρεια. Είναι όμως τα συμπεράσματα που έβγαλαν οι λεγόμενοι Ορφικοί²⁶. Στις μικρές οστέινες πινακίδες από την Ολβία του Εύξεινου Πόντου που ανακαλύφθηκαν το 1951 και χρονολογούνται στον 5ο αι. π.Χ., η πίστη στην μεταθανάτια ζωή μαρτυρείται με την μορφή του συμβολικού συνήματος: *βίος-θάνατος-βίος*²⁷. Εκεί βρίσκουμε και την αρχαιότερη άμεση μαρτυρία για την σχέση των Ορφικών με τον Διόνυσο και τις βακχικές τελετές. Επειδή όμως το θέμα του ορφισμού είναι ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο και προφανώς δεν υπάρχει, ας δούμε, προτού προχωρήσουμε, τι εννοούσε με τον όρο *ορφικός* και πώς τον χρησιμοποιούσε εδώ.

Χρησιμοποιούμε αρχικά το επίθετο *ορφικός* για να χαρακτηρίσουμε μια θεογονία, έναν ύμνο ή ένα έπος, η σύνθεση των οποίων, κατά την αρχαία παράδοση των Ελλήνων, αποδίδεται στην μυθική μορφή του Ορφέα. Το επίθετο *ορφικός* μπορεί να χαρακτηρίσει τις θρησκευτικές, κοσμογονικές και ανθρωπογονικές πεποιθήσεις που παρουσιάζονται σ' αυτό το *corpus* της ποιητικής, κατά κύριο λόγο, παραγωγής. Τέλος, σε ουσιαστικοποιημένη μορφή, το επίθετο *Ορφικός* (με κεφαλαίο Ο) αναφέρεται στα μέλη των βακχικών θιάσων που αποδέχονταν τουλάχιστον μία από τις παρακάτω θέσεις: α) μια ορφική κοσμοθεογονία διαφορετική από την ησιόδεια, β) την δυνατότητα τελεστικής απαθανάτισης ή και θέωσης με μίσηση σε μυμάρια άλλα από τα κοινώς αποδεκτά και τοπικά προσδιορισμένα (όπως ήταν τα Ελευσίαια στην Αθήνα και των Καβείρων στη Σαμοθράκη), γ) την δυνατότητα απαθανάτισης ή και θέωσης με βάση κάποια μορφή απόκρυφης γνώσης ως προς την καταγωγή του ανθρώπου και την τύχη του στον Κάτω Κόσμο, δ) την αυθεντία του "Ορφέα" σε θέματα επίγειας διαίτης και μεταθανάτιας ευδαιμονίας.

Η πολυμορφία των ανθρώπων και των προσωπικών τους πεποιθήσεων είναι προφανής και θεωρείται δεδομένη. Αντώντας γραπτές μαρτυρίες από περιοχές τόσο απομακρυσμένες ή μια από την άλλη όσο είναι οι Θούριοι στην Κάτω Ιταλία και η Ολβία στην Μαύρη Θάλασσα, και από συγγραφείς τόσο διαφορετικούς όσο είναι ο Ίβικος και ο Αθηναγόρας και τόσο χρονικάς αποενομημένους όσο είναι ο Αναξιμανδρος και ο Ολυμπιόδωρος, δεν μπορούμε παρά να αποδεχθούμε την ανομοιογένεια και την ετερότητα. Ωστόσο, η προσεκτική μελέτη και διάθεση εσωτερικής κατανόησης των πηγών αυτών συνθέτουν την εικόνα ενός ρεύματος σκέψης το οποίο πρωτοπαρουσιάστηκε τον 6ο αι. π.Χ. και δεν

έπαψε να είναι ζωντανό ούτε μετά την οριστική επικράτηση του χριστιανισμού τον 4ο μ.Χ. αιώνα. Το ρεύμα αυτό, με τα χαρακτηριστικά που προαναφέραμε, το ονομάζουμε *ορφισμό*. Από την εποχή του Ηροδότου οι αρχαίοι συγγραφείς αναφέρονταν συχνά στα ορφικά έπη, με τον προσδιορισμό τα λεγόμενα ή τα *καλούμενα ορφικά*, και στους φορείς τους ομοίως²⁸. Ο προσδιορισμός αυτός, εκτός από την προφανή αμφισβήτηση του Ορφέα ως δημιουργού των επών, θέλει επίσης να δηλώσει τον τρόπο με τον οποίο αυτοχαρακτηρίζονταν ορισμένοι θρησκευτικοί κύκλοι, ή τον τρόπο με τον οποίο οι άλλοι τους διαχώριζαν από την παραδοσιακή θρησκευτικότητα του πολίτη μιας ελληνικής πόλεως.

Απέναντι στην παραδοσιακή ελληνική αντίληψη οι Ορφικοί αποτόλμησαν ένα γενναίο, ριζοσπαστικό και επαναστατικό βήμα: πίστεψαν όχι μόνον ότι είναι δυνατή η ενσωμάτιση επιστροφής του νεκρού στον επίγειο κόσμο, αλλά ότι είναι επίσης εφικτή η πλήρης εξέδοσή του από τον κύκλο της Ανάγκης και του Χρόνου. Τρεις διακρίσεις, αλλά αλληλένδετες, ορφικές δοξασίες, οι οποίες αποδίδονται και στους Πυθαγορείους²⁹, οδήγησαν στην ανάλυση του τομάρου αυτού εγχειρήματος, που φαινομενικά αντβαίνει στην παραδοσιακή ελληνική εικόνα της ζωής, αν και κατ'ουσίαν την συμπλήρωσε.

Η πρώτη σημαντική ορφική δοξασία αφορά την ανακάλυψη της ψυχής ως εντότητας κατ'ουσίαν διαφορετικής και διακριτής από το σώμα. Η παραδοσιακή ελληνική αντίληψη για την ψυχή πρόβλεπε ότι αποτελεί ένα άυλο αντίγραφο του σώματος, το οποίο εγκαταλείπει τον νεκρό την στιγμή του θανάτου για να οδηγηθεί, μετά την ταφή ή καύση, τον αφαισισμό δηλαδή, στο σώματος, στα υποθόνια δωμάτια του Αδη μαζί με τα υπόλοιπα αναίθητα και ασύνετα είδωλα των νεκρών. Οι Ορφικοί πίστεψαν ότι ψυχή είναι η αρχή που συνεχίζει, σώζει και κινεί το σώμα, είναι δηλαδή ο πραγματικός άνθρωπος (πρώτη άποψη), ενώ το σώμα είναι το δεσμητήριο ή και ο τάφος της ψυχής: αυτή είναι η δεύτερη χαρακτηριστική ορφική δοξασία η οποία ερμηνεύει το σώμα ως *σημα*, ταφικό μνημείο και ταυτόχρονα σημιάδι των κινήσεων της ψυχής. Επειδή όμως η ψυχή πρέπει, εξαιτίας του νόμου της *ανάγκης*, να βρίσκεται αναγκάτως σε σώμα, αν και δεσμητήριο, σώζει την ψυχή. Έτσι το *σώμα* μπορεί να ετυμολογηθεί τόσο από το *σημα* (με τη διπλή σημασία του τάφου και της ένδειξης) όσο και από το *σώζω*³⁰.

Η τρίτη, τέλος, ορφική δοξασία που μας ενδιαφέρει είναι η πίστη στην μετενσάρκωση. Αφού η ψυχή είναι ουσιαστικά διακριτή από το σώμα αλλά σώζεται μέσω αυτού, μετά τον θάνατο πρέπει να εγκατοικήσει σε άλλο σώμα για να σωθεί. Ποιος όμως νόμος όρισε το δέσιμο της ψυχής με το σώμα; Ο νόμος αυτός, όποιος και αν είναι, αποσκοπεί προφανώς σε κάποια τιμωρία. Γιατί πώς αλλιώς μπορεί να ερμηνευθεί το *αναγκαστικό* δέσιμο της ψυχής με το σώμα και τα πάθη του, αν η ψυχή από μόνη της είναι ο νώτος άνθρωπος; Οι Ορφικοί, πράγματι, θεώρησαν την πρόσδεση αυτή ως τιμωρία για κάποιο προγενέστερο αμάρτημα. Αυτό μαρτυρείται τόσο στο πλατωνικό χωρίο που σχολιάσαμε παραπάνω όσο και στο επόμενο προσωκρατικό απόσπασμα:

Μαρτυρούνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέσσεται.

(Εἶναι μάρτυρες καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντιες τῆς ἀποψῆς ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει συζευχθεῖ μετὰ τὸ σῶμα γιὰ να τιμωρηθεῖ γιὰ κάποια ἀδικήματα καὶ ἔχει σχεδὸν ταφεῖ στο σῶμα σαν σε τάφο³¹.)

Ὁ νόμος τῆς αναγκαστικῆς πρόσδεσης τῆς ψυχῆς στο σῶμα εἶναι ὁ *Νόμος τῆς Ανάγκης* που προαναφέραμε. Ἐξαιτίας τῆς ἰσχύος του ἡ ἀπελευθερωμένη ἀπὸ τὸ σῶμα ψυχὴ ἀναγκάζεται, μετὰ τὴν πάροδο μιᾶς προκαθορισμένης περιόδου στον Ἀδῆ, νὰ ἐγκατακοιτῆσει σὲ σῶμα, καὶ μάλιστα σὲ σῶμα, ὅχι ἀπαρτιτῆτος ἀνθρώπινου. Ἡ ἀπόψιψι αὐτὴ εἶναι γνωστὴ ὡς *μετεναρ୍କωση* καὶ ἀποτελεῖ τὴν τρίτῃ χαρακτηριστικὰ ὀρφικὴ δοξασία. Ἐπειδὴ ὁμοῦ τὸ δεῖσιμο μετὰ τὸ σῶμα ὑποκαίει πάντοτε στοὺς ἐπιμέρους νόμους που ὑπάρχουν στον Νόμο τῆς Ανάγκης, δηλαδὴ στοὺς νόμους τῆς φθορᾶς, τοῦ πένθους, τοῦ ἄλγους, τοῦ ἄγχους καὶ τῆς δυσχέρειας, σωτηρία γιὰ τὸν Ὀρφικὸ εἶναι ἡ λύτρωσις τῆς ψυχῆς του, δηλαδὴ ἡ παντελής, εἰ δυνατόν, ἐξοδὸς τῆς ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν μετεναρκώσεων, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται *βαρυπενθῆς* καὶ ἀργαλέος. Ἡ ἐξοδὸς αὐτὴ θεωρεῖται ἐφικτὴ ἀπὸ τοὺς Ὀρφικοὺς:

Μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὐτῆ [...] προτεινεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀταλάττουσα καὶ τῆς πολλῆς πλάνης καὶ τῆς ἀνῆντου ζωῆς [...] ἡ φυγὴ πάντων τῶν ἐκ τῆς γενέσεως ἡμῶν προσπεφυκῶτων. [...] ἥς καὶ οἱ παρ' Ὀρρεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελοῦμενοι τυχεῖν εὐχόμεθα:

κύκλου τ' ἂν λῆξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος.

(Προτείνεται στὴν ψυχὴ αὐτὴ ἡ μοναδικὴ σωτηρία που μπορεῖ νὰ τὴν ἀπαλλάξει ἀπὸ τὸν κύκλο τῆς γέννησης καὶ τῆς μεγάλης περιπλάνησης καὶ τῆς ἀτελείωτης ζωῆς: ἡ ἀπόκλιση ἀπὸ ὅλα τὰ στοιχεῖα που ἔχουν προσκολληθεῖ ἀπὸ μᾶς ἀπὸ τὴν γέννησι. / Αὐτὴν ἐπιθυμοῦν νὰ ἐπιτύχουν καὶ οἱ Ὀρφικοὶ που μοιάτουν στις τελετές τοῦ Διονύσου καὶ τῆς Κόρης (ὅπως φανερώναι καὶ ὁ ἐξῆς ὀρφικὸς στίχος): ἢ νὰ ἀπομακρυνθοῦν ἀπὸ τὸν κύκλο καὶ νὰ πάρουν ἀνάσσι ἀπὸ τῆς δυσχέρειας³².)

Ἀπελευθέρωσις τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἀπλῶς ὁ θάνατος, γιὰτὶ αὐτὸς ἀναποφεικτὰ οδηγεῖ σὲ νέα ἐναρ୍କωση, ἀλλὰ ἡ ἐξοδὸς ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν μετεναρκώσεων. Ἡ ἐξοδὸς ἐπιτυγχάνεται μὲσω βαρκικῶν τελετῶν. Ὁ ἴδιος Διόνυσος που προΐσταται καὶ ἐπιφορὰ ἀντὶς τῆς τελετῆς ονομάζεται *Λυσεύς*, διότι ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τῆς λύτρωσις. Τὸ ὀρφικὸ ἀποτάγμα που παραθεθεῖ τὸ Ὀλυμπιόδωρος εἶναι ἰδιαίτερα διαφωτιστικὸ:

*ὅτι ὁ Διόνυσος λυσεὺς ἐστὶ αἴτιος διὰ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ ὁ Ὀρρεῖος φησι ἄνθρωποι δὲ τελεσσοῦσας ἐκατόμβας πέμψουσι πάσαι ἐν ὥραις ἀμειψίστων ὄργανα τ' ἐτελέουσι λύσιον προγόνων ἀμειψάντων μαζόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὗς κ' ἐβέλθηθα
λύσειε εἰς τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπειρονος οἴστρου.*

(...ἐπειδὴ ὁ Διόνυσος εἶναι αἰτία λύτρωσις / γι' αὐτὸ ονομάζεται καὶ Λυρωτῆς ὁ θεός, ὅπως λέει καὶ ὁ Ὀρρεός: ἢ ἀνθρώποι θα σοὺ προσφέρουν μεγάλες θυσίες σὲ ὅλες τῆς ἐποχῆς τοῦ ἔτους καὶ θα τελοῦν ἱερῆς πράξεις προσπαθώντας νὰ λυρωθοῦν ἀπὸ τῶν ἀνομῶν προγόνους / καὶ σοὺ

που ἔχεις ἐξουσία πάνω τους θα ἀπολυτρώσεις ὁποῖους θέλεις ἀπὸ τοὺς δυσβάστακτους πόνους καὶ τὴν ἀτελείωτῃ περιπλάνησι³³.)

Ἄθήμεστοι πρόγονοι εἶναι οἱ Τῖτάνες (βλ. παρακάτω) καὶ λύσις ἡ κῆρασις ἀπὸ τοῦ ἁγῶς τῆς παλαιᾶς τιτανικῆς φύσεως³⁴. Πόνου χαλεποὶ εἶναι οἱ πόνοι τοῦ βίου. Ἄπειρων οἴστρος εἶναι ἡ ἀτελείωτῃ περιπλάνησις τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ ἑνὰ σῶμα στο ἄλλο. Ἡ λύτρωσις ἀπὸ τοὺς δυσβάστακτους πόνους τοῦ βίου καὶ τὴν ἀτελείωτῃ περιπλάνησι τῶν μετεναρκώσεων σημαίνει γιὰ τὸν ὀρφικὸ μύστη τὴν κατάγρησι τῶν κύκλων τῶν ἀνομῶν. Ἡ ποσῆτῃ ἀνάγρησις ἐπιτυγχάνεται ἀκαριαίᾳ τὴν στιγμῇ τοῦ θανάτου. Τα δύο χρυσὰ ελάσματα σὲ σχῆμα φύλλου κισσοῦ που ἀνακαλύφθηκαν πρόσφατα στὴν ἀρχαία Πελλῖνα (κοιτὰ στα Τρίκαλα) ἐξοικῶν με μιὰ φράσι που δηλώνει ἐμφατικῶς τὴν ἀκαριαία ἀναγέννησι:

νῶν ἔθανες καὶ νῶν ἐγένονο ἅματι τῷδε.

(Μόλις πέθανες καὶ μόλις γεννηθήκες αὐτὴν τὴν ἡμέρα³⁵.)

Ὅμως ἡ ἐξοδὸς ἀπὸ τὸν βαρυπενθῆ κύκλο τῆς ἀνάγκης, ἡ διονυσιακὴ λύσις, θα ἐπέλθει μόνον ὅταν ὁ μύστης βεβαιώσῃ τὴν Περσεφόνῃ ὅτι ἀνήκει στοὺς λυτρωμένους:

εἰπὲν Φερσεφόνᾳ σ' ὅτι Βάκχος αὐτὸς ἔλυσ.

(Να πεῖς στὴν Περσεφόνῃ ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Διόνυσος σὲ ἀπελευθέρωσε.)

Σὲ παρόμοια, ἀλλὰ λιγότερο ἐπιμελημένα, χρυσὰ ελάσματα ἀπὸ τοὺς Θούριους τῆς Κάτω Ἰταλίας, που χρονολογοῦνται ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 5ου ἕως τὰ μέσα τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. ἀναγράφεται ὅτι με τὴν ἀφίξι τῆς στον κόσμου τῶν νεκρῶν ἡ ψυχὴ ὑπενθυμίζει στοὺς καταχθόνιους θεοὺς τὴν θεικὴ τῆς καταγῆ καὶ ἐξηγεῖ ὅτι ἡ μοῖρα τὴν ἀνάγκασε νὰ προσδεθεῖ σὲ σῶμα:

Καὶ γὰρ ἐγὼν ἡμῶν γένος ἄλβιον εὐχόμενα εἴμεν ἀλλὰ με μοῖρ' ἐδάμασσε.

(Πιστεῦα ὅτι καὶ ἐγὼ ἀνήκω στο πανευτυχῆ δικὸ σας γένος, ἀλλὰ ἡ μοῖρα με δάμασε³⁶.)

Ἡ ψυχὴ τοῦ μύστη μπορεῖ στὴ συνέχεια νὰ ἀναφωνήσι:

κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθῆος ἀργαλέου

(Πέταξα ἐξῶ ἀπὸ τὸν δυσβάστακτο πένθιμο κύκλο)

καὶ ἡ βασίλισσα τῶν νεκρῶν Περσεφόνῃ μπορεῖ νὰ τῆς ἀπαντήσι:

Ὀλίβιε καὶ μακκαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.

(Πνευματικὴ καὶ μακάριε, θα εἶσαι θεὸς ἀντὶ ἀνθρώπου³⁷.)

Σὲ ἄλλη παραλλαγή τοῦ ἰδιοῦ μοτίβου ἀπαθανάτισης, ὁ νεκρὸς προσφωνεῖται ἀπὸ τοὺς θεοὺς τοῦ Ἀδῆ ὡς ἐξῆς:

Χαίρε παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθε ἐπεπόνθεις· θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

(Χαίρε σοὺ που ἐπάθεσ αὐτὸ που πριν δὲν εἶχες πάθει: ἐγίνες ἀπὸ ἀνθρώπου θεός³⁸.)

Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ὅλες αὐτῆς οἱ ἐπιγραφικῆς μαρτυριῆς προέρχονται ἀπὸ τὴν κλασικὴ ἐποχῇ.

Την τιτανική καταγωγή των ανθρώπινων ψυχών και την μοιραία πρόσδεση τους στον κύκλο των γεννήσεων ερμάνευς, σύμφωνα με τις αρχαίες μαρτυρίες³⁹, ο χαρακτηριστικά ορφικός μύθος του διαμελισμού του Διόνυσου από τους Τίτανες. Σύμφωνα με αυτόν τον ανθρωπογονικό μύθο, ο Διόνυσος, γιος της χθόνιας θεότητας Περεφόνης και του Δία και τελευταίος κάτοχος του βασιλικού σκήπτρου του κόσμου, ενώ ήταν μικρό παιδί στο ανάκτορο της Κρήτης, προσεγγίστηκε από τους Τίτανες με δόλο σκοπό. Στο μικρό παιδί οι Τίτανες προσέφεραν ως δώρα ορισμένα παιχνίδια, μεταξύ των οποίων και έναν καθρέπτη, τα οποία του απέσπασαν την προσοχή. Κατόπιν του επιτέθηκαν και τον θανάτωσαν, προφανώς για να σφετερισθούν την εξουσία του. Για να μην αποκαλυφθεί το έγκλημά τους διαμέλισαν το κορμί του μικρού Διόνυσου, μοίρασαν τα μέλη του μεταξύ τους, τα μαγειρεύσαν και τα έφαγαν. Η καρδιά έπεσε στην Αθήνα, η οποία μετείχε στην ανόσια πράξη για να καταδώσει τους αιτουργούς στον Δία και για να διασώσει ένα μέλος του διασπαμένου σώματος του Διόνυσου. Μόλις ο Δίας πληροφορήθηκε το τραγικό συμβάν κατακεραυνώσε και κατατάρταρωσε τους Τίτανες. Από την αιθάλυ που σήκωσε η κατακεραυνώση τους προέρχεται το γένος των ανθρώπων. Αυτή είναι μάλλον η παλαιά τιτανική φύσις για την οποία μιλά ο Πλάτων⁴⁰. Επειδή όμως οι Τίτανες είχαν καταβροχθιστεί τον Διόνυσο, ένα αγαθό και αγαθοεργό θείο στοιχείο εξακολουθεί να διαμένει στη θνητή φύση. Ο Διόνυσος στη συνέχεια απακαταστάθηκε και αναστήθηκε με κέντρο την καρδιά που δέσασε η Αθήνα.

Η σχέση αυτού του μύθου με τις εξατολογικές ορφικές προδοσίες είναι αβέβαιη για την κλασική και την ελληνιστική εποχή. Μαρτυρείται για πρώτη φορά σε νεοπλατωνικούς συγγραφείς της ύστερης αρχαιότητας και πιθανόν συνδέεται με τον νεο-ορφισμό που αναπτύχθηκε στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Στο ύστερο αυτό στάδιο ολοκληρώσης των "εθνικών" δοξασίων που επιχειρήσαν οι νεοπλατωνικοί η σύνδεση του μύθου των Τιτώνων με την γέννηση των θνητών ζώων και με τις μετεμψυχωτικές πεποιθήσεις είναι αδιαμφισβήτητη. Ο Πρόκλος γράφει:

ταῦτα καὶ τῆς Ὀρφικῆς ἡμᾶς ἐκδιδασκουσῆς θεολογίας, ἣ οὐχὶ καὶ Ὀρφεὺς τὰ τοιαῦτα σαφῶς παραδίδωσι, ὅταν μετὰ τὴν τῶν Τιτάνων μυθικῶν διῶν καὶ τὴν ἐξ ἐκείνων γένεσιν τῶν θνητῶν ζώων λέγῃ πρῶτον μὲν ὅτι τοὺς βίους ἀμειβόμενοι αἱ ψυχὰι κατὰ δὴ τνας περιόδους καὶ εἰσθίνονται ἄλλαι εἰς ἄλλα σώματα πολλὰς ἀνθρώπων [...] ἔπειθ' ὅτι καὶ εἰς τὰ ἄλλα ζῶα μεταβάσκει ὅσι τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ τοῦτο διαρρηθὼν Ὀρφεὺς ἀναδιδάσκει ὅτινα ἂν διορίζεται: οὐνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κίβητα χρόνους ἀνθρώπων ζῶσι· μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοι· ἄλλοτε μὲν ἢ ἴππος τότε γίνεται, ἄλλοτε δὲ πρόβατον ...

(Αυτό μας διδάσκει και η ορφική θεολογία. / Η μήπως και ο Ορφέας δεν παραδίδει σαφώς τέτοια δόγματα, όταν, μετά την μυθική δική των Τιτώνων και την γέννηση των θνητών ζώων από αυτούς, λέει αρχικά ότι οι ψυχές αλλόζων ζώες κά- τα περιόδους και εισέρχονται πολλές φορές σε άλλα σώματα ανθρώπων; Έπειτα, ότι και στα άλλα ζωντανά πλάσματα μεταβαίνουν οι ανθρώπινες ψυχές, και αυτό ο Ορφέας το δι-

δάσκει καθαρά, όταν καθορίζει ότι "γι' αυτό η ψυχή των ανθρώπων που περιφέρεται στους κύκλους του χρόνου, από άλλα ζωντανά ζεκινάει σε άλλα πηγαίνει, και ἄλλοτε γίνεται ἄλλο, ἄλλοτε πρόβατο"⁴¹.)

Την μετεμψύχωση δίδασκον, ὅπως εἶπαμε, και οι Πυθαγόρειοι. Κατ'αυτούς, ο πρώτος ευρητής του δόγματος της μετεμψύχωσης ήταν ο ίδιος ο Πυθαγόρας:

πρῶτος τε φασὶν τοῦτον [ενν. Πυθαγόραν] ἀπορρίπει τὴν ψυχὴν κίβητα ἀνάγκης ἀμειβόμενα ἄλλοι· ἄλλοις ἐνδείσθαι ζῶσις.

(Ἐνε ὅτι πρῶτος ο Πυθαγόρας εἶπε ὅτι η ψυχή, καθώς περιφέρεται στον κύκλο της ἀνάγκης, δένεται με διαφορετικά ζωντανά πλάσματα κάθε φορά⁴².)

Τα κύκλα χρόνιοι του ορφικού αποσπάσματος και ο κύκλος ἀνάγκης που αποδίδεται στον Πυθαγόρα είναι, προφανώς, ένα και το αυτό πράγμα. Ἀς δοῦμε πια ακριβῶς μυθοποιητική μορφή πῆραν ο χρόνος και η ἀνάγκη στις ορφικές θεογονίες ἐξαιτίας της τεράστιας σημασίας που εἶχαν ἐν γένει στον ορφισμό.

Η σύνδεση των δύο βασικών ορφικών θεογονιών που μας εἶναι γνωστῆς μπορεί με κάθε ἐπιφύλαξη να τοποθετηθεῖ στο διάστημα μεταξύ του 2ου και του 1ου αἰῶνα π.Χ., ἴσως δε και ἀργότερα. Παρά μια τολμηρή νεότερη προσπάθεια⁴³, ἀνίχνευση της καταγωγῆς των γνωστών ορφικών θεογονιών δεν εἶναι ἀκόμα ἐρικτή. Ἐξαιτίας της ἀποσπασματικῆς φύσης των πηγῶν, ο ακριβῆς καθορισμός της φοράς των ιστορικών ἐπιδράσεων φαίνεται ἀδύνατος. Παρακάμπτοντας ὅμως τόσο τον ἀντικειμενικό αυτόν σκόπελο, ὅσο και τον ἀκράιο σκεπτικισμό που διακατεῖχε ορισμένους μελετητές, ὡποιο ἀνακαλύφθηκε, το 1962, ο παπύρου του Δερβενίου και ἀνατράπηκε η ὑπόθεση ὅτι οι ορφικές θεογονίες ήταν καθαρό προϊόν του θρησκευτικού συγκρητισμοῦ του ὑστερου ἐλληνιστικοῦ κόσμου, χωρὶς τις παραμικρῆς ρίζες στην ἀρχαί- και την κλασική εποχή, εἰμασε πλέον βέβαια σημερα για ορισμένα πράγματα.

Ἀν και ὑστερες, οι θεογονίες αυτές ἀίγουρα χρησιμοποιοῦν και μετασηματιζοῦν προγενέστερο μυθικό υλικό. Η θεοποίηση του Χρόνου εἶναι ἀδιαμφισβήτητη στον Φερκευδῆ. Ο τελευταίος ἐπηρεάστηκε ἴσως ἀπό τους Ορφικούς, ἣ ο ίδιος τους ἐπηρεάσε. Η συγγένεια αὐτή εἶναι ἐνδεικτική ἐνός κλίματος λογιμομυθικών ἀναζητήσεων περὶ των ἀρχῶν του κόσμου, και η ἠρμασία της δεν θα μειωνόταν, ἀκόμη και ἀν μπορούσε κανεὶς να ἀποδείξει με ἀτράνταχη βεβαιότητα ὅτι οὔτε ο Φερκευδῆς ἄκουσε ποτέ στη ζωῆ του ορφική ἀποψη οὔτε κανέναν συνθέτη ορφικής θεογονίας, διάβασε ποτέ την *Λε- ντέμυχο* (ἣ *Ἐπάμυχο*) του σοφοῦ ἀπὸ τὴ Σύρο.

Η *Ραψωδικὴ Θεογονία* που ήταν η πιο γνωστή ορφική θεογονία στην ὑστερη ἀρχαιότητα, ἔθετε ως πρώτη ἀρχὴ ὄχι την *Νύκτα*, ὅπως κάποιες ἀπὸ τις παλαιότερες ορφικές θεογονίες⁴⁴, ἀλλὰ τον Χρόνο. Ο Χρόνος, ως θεός, πρέπει να ήταν παρών στην ορφική θεογονία που σχολιάσε ο ἀλληγορικός ἐρμηνευτής του παπύρου του Δερβενίου τον 4ο αἰ. π.Χ., ἀν κρίνουμε ἀπὸ το μεγάλο και ευφυῆ τμήμα που ἀφιερωμένο στην κατανόηση και ἐπεξήγηση του Ολύμπου ως χρόνου⁴⁵. Μπορούμε ἄρα να υποθέσουμε

ότι η ορφική θεοποίηση του Χρόνου είναι αρκετά παλαιά και προέρχεται από τον 5ο αι. π.Χ. Στην κατά Ιερώνυμο και Ελληνικό ορφική θεογονία, η οποία είναι σίγουρα παλαιότερη από την *Ραψωδική*, ο αγέραςτος Χρόνος έχει ως ερωτικό ταιρί του την *Ανάγκη* ή *Αδράστεια* και με τη βοήθειά της γεννά τον *Αΐθερα*, το *Χάος* και το *Ερεβος* και ύστερα το *Αυγό*, από το οποίο προέρχεται ο *Φάνης*⁴⁶ – τα δύο πιο μόνιμα χαρακτηριστικά όλων των ορφικών κοσμοθεογονιών. Την ίδια σύζευξη *Ανάγκης* και *Χρόνου* βρίσκουμε στα ορφικά *Αργοναυτικά*⁴⁷. Ο Χρόνος, εκτός από αγέραςτος (*ἀγήραος*), αποκαλείται επίσης *ἀφθιτόμητις* (=αυτός του οποίου τα σχέδια δεν αποτυγχάνουν ούτε ακυρώνονται) και *μέγας* και ταυτίζεται με τον Ηρακλή, εξαιτίας αφενός, όπως φαίνεται, της απαρámλληλης δύνα-

μης που απέλαυε ο ήρωας στη Ρωμαϊκή εποχή και αφετέρου της σχέσης των άθλων του με το ζωδιακό κύκλο⁴⁸. Ο Χρόνος, τέλος, ταυτίζεται με τον ίδιο τον *Φάνη*, τον μεγάλο αυτόν ορφικό Δημιουργό που φαίνει, φωτίζει δηλαδή σαν τον ήλιο, αποκαλύπτοντας έτσι τα πάντα.

Στη μία, λοιπόν, από τις δύο ορφικές θεογονίες που γνωρίζουν και από τις οποίες αντίλυοι στοιχεία οι νεοπλατωνικοί, ο Χρόνος και η *Ανάγκη* αποτελούν το πρώτο ακραφινώς θεϊκό ζεύγος που προέρχεται από το *ύδωρ* και την *ιλύν*. Στην άλλη ορφική θεογονία, την *Ραψωδική*, η *Ανάγκη* παραλείπεται αλλά ο Χρόνος τώρα καθίσταται πρώτιστος θεός. Ας δούμε την σημασία των δεδομένων αυτών υπό το φως των θρησκευτικών πεποιθήσεων που βρήκαμε στα χρυσά ελάσματα της Θεσσαλίας και της Κάτω Ιταλίας.

4. Η Ακμή με τη Χάρη: Μωσαϊκό δαπέδου από την πόλη Βύβλο. 3ος αι. μ.Χ. Αντίγραφο (ζωγραφικής του Απελλι) (τέλος του 4ου αι. π.Χ.)



Σκοπός του ορφικού είναι να διαφυλάξει καθάρω το διονυσιακό θεϊκό στοιχείο της φύσης του και να το απαλλάξει από το μίσμα του πιτακικού άγους. Αυτό επιτυγχάνεται με τελετουργική καθαρότητα, με ιδιαίτερη δίαιτα, και πρωτίστως με συμμετοχή σε κατάλληλα διαμορφωμένες ιερές πράξεις. Μόνον έτσι μπορεί να επιτευχθεί η έξοδος από τον κύκλο των μετεναρκώσεων. Επειδή όμως ο κύκλος των μετεναρκώσεων και της ανάγκης είναι επίσης ο κύκλος του χρόνου, ο ορφικός μύθος που επιτυγχάνει *αθανασία και θέωση* επιτυγχάνει όχι μόνον έξοδο από τον τροχό των μετεναρκώσεων αλλά, μπορούμε να υποθέσουμε, επίσης έξοδο από τον κύκλο του χρόνου. *Με την απελευθέρωση που επιτυγχάνεται μετά την λήξη της τελευταίας μετεναρκωτικής γέννησης ο ορφικός χρόνος βρίσκεται το πλήρωμά του.* Για την απελευθερωμένη ψυχή του ορφικού μύθου ο κοινός κοσμικός χρόνος από τούδε και στο εξής καταλύεται.

IV. Χρόνος και αθανασία

Όσον εντονότερη είναι η διαφοροποίηση ενός όντος, και συνεπώς πιο ευδιάκριτη η ταυτότητα της ουσίας του, τόσο τρομερότερη επικρέμαται η σπάθη του θανάτου. Αντίθετως, όσο περισσότερο αδιαφοροποιήτο είναι ένα πράγμα, και συνεπώς ελαττωστότερη η ταυτότητα της ουσίας του, τόσο η διάλυση του καθίσταται πιο ανώδυνη. Στην αρχαϊκή εποχή, ήδη από τον Όμηρο, η διαφοροποίηση είναι μεγάλη και γι' αυτό ο θάνατος παρουσιάζεται ως ιδιαίτερα οδυνηρός. Ο θάνατος μάλιστα του άκρας διαφοροποιημένου (τουλάχιστον κατά την ομηρική σύλληψη της αρετής) Αχιλλέα είναι τόσο οδυνηρός, ώστε ο ήρωας θα προτιμούσε κάποια μικρότερη επίγεια διαφοροποίηση, δηλαδή ταπεινότερη θέση στη γη, παρά βασιλικές τιμές στον κόσμο των φασμάτων του Άδη. Ο Όμηρος και η κυρίαρχη αρχαϊκή ιδεολογία των ποιητών που τον ακολούθησαν δεν έβγαλαν τα αναγκαία συμπεράσματα από τη βαθιά οδύνη του θανάτου. Αρκέστηκαν στην παραδοσιακή ελληνική διάκριση μεταξύ αθανάτων θεών και φύσει θνητών ανθρώπων. Το μη *θητά φρονέν* θεωρήθηκε υπερβασία των κοσμικών ορίων και συνεπώς θεόθεν ή μοίραβεν τιμωρούμενη ύβρις. Το απολλώνειο δελφικό μαντείο, θεοσιφάκας της ολύμπιας αυτής τάξης των ορίων, εξαπέλυσε ως υπέρτατες ηθικές επιταγές το δίπτυχο του *Μηδέν άγαν και γινώθι σαυτόν*. Και τα δύο αναφέρονται στην τήρηση των ορίων της θητότητας.

Οι Ορφικοί ακολούθησαν άλλον δρόμο. Στην εσχατολογία της αρχής μύλησαν για κοινή καταγωγή των ανθρώπων από τους θεούς. Στην εσχατολογία του τέλους θεωρήσαν ότι είναι εφικτή η απαθανάτιση της θνητής φύσης. Για να ολοκληρωθούν τους στόχους αυτούς, που ήταν αντίθετοι με ολόκληρη την παραδοσιακή εικόνα του κόσμου, χρειάστηκε αφενός να διαβρώσουν μια νέα θεογονία, διακριτή από την πατροπαράδοτη του Ησιόδου, και αφετέρου να πλάσουν έναν ανθρωπογονικό μύθο κατάλληλο για σωτηριολογική εκμετάλλευση. Η παραδοσιακή ελληνική κοσμοαντίληψη της άκρας φυσιολογίας αδυνατούσε να κατασκευάσει έναν τέτοιο μύθο.

Στην κοσμογονία τους οι Ορφικοί είδαν τον κόσμο ως γέννημα ή δημιουργημα του θεού Φάνη. Στην θεογονία τους παρήγαγαν τους θεούς από τον Χρόνο και την Ανάγκη. Στην εσχατολογία τους, τέλος, πίστεψαν ότι είναι εφικτή η έξοδος από τον κύκλο της επαναλαμβανόμενης κίνησης του περιέχοντος, δηλαδή από τον κύκλο που γεννούν ο Χρόνος και η Ανάγκη (δηλαδή ο χρόνος διά της ανάγκης, ή η ανάγκη διά του χρόνου).

Ο νετερισμός των Ορφικών έχει τις ρίζες του στην βιωμένη οδύνη του ομηρικού θανάτου, σε συνδυασμό με το έλλειμμα που αφήνουν στην διαφοροποιημένη συνειδηση τα απεικασματικά αθανασία που προβάλλει ο ομηρικός κόσμος: η υστεροφημία και η τεκνοποία. Η σωτηρία που υπόσχονταν οι Ορφικοί ήταν *προσωπική αθανασία* προερχόμενη από τελετουργική μύση. Στην φυσική θνητότητα του ανθρώπου απαντούσαν με τελετουργική, δηλαδή μηητική, απαθανάτιση. Οι λεπτομέρειες των ορφικών τελετών μας είναι άγνωστες. Είναι όμως γνωστά τα λόγια που ο μύστης έπρεπε να εκστομίσει κατά την είσοδό του στον κάτω κόσμο. Τα λόγια αυτά ήταν το σύνθημα της αθανασίας. Με την εκστομίση τους βινόταν στον μύστη το χάρισμα της εξόδου από τον βαρύτερη κύκλο των μετεναρκώσεων, ο οποίος ήταν ίσως ο κύκλος που δημιουργήσαν ο Χρόνος και η Ανάγκη στην αρχή της θεογονίας. Η έξοδος από τον κύκλο αυτόν σήμαινε τελετουργική επιστροφή της ταυτότητας ενός συγκεκριμένου όντος στον κόσμο των απαρχών, χωρίς όμως διάλυση της διαφοροποίησής του — γεγονός αδύνατο στην φυσική, και την ομηρική, τάξη του κόσμου.

Σημειώσεις

1. Pfl. Van der Leeuw, G., "Primordial Time and Final Time", στο J. Campbell (επιμ.) *Man and Time (Papers from the Eranos Yearbooks)*, Princeton 1983, σσ. 324-350.
2. Pfl. Eliade, M., *Κόσμος και Ιστορία: ο μύθος της αιώνας επιστροφής*, Αθήνα 1999.
3. Plessner, M., "On the Relation of Time to Death", στο *Man and Time* (βλ. σημ. 1), σσ. 233-283.
4. Pfl. Nilsson, M. P., "Religion as Man's Protest against the Meaninglessness of Events", *Opuscula Selecta III*, Lund 1960, σσ. 391-464.
5. Δεν είναι τυχαίο ότι η ποισική αυτή αντίληψη για τον χρόνο έχει επιβεβαιωθεί νεότερες ευρισχθείς γλωσσές, όπως η Γαλλική και η Νέα Ελληνική, οι οποίες χρησιμοποίησαν τον ίδιο όρο για να δηλώσουν μια δεδομένη στιγμή του χρόνου (ή και ολόκληρο τον χρόνο ως κίνηση) με τον καιρό ως μετεωρολογική κατάσταση: π.χ., "temps", "καιρός", σε εκφράσεις όπως: "είναι καιρός να φύγουμε" ή "ο καιρός σημάρα μας τα χάλασε".
6. Η ίδια της αναγκαστική διακρίση πρώτων των ουράνιων κοίτητων στον προοδριακό του χρόνου υπονοημέναιενται στον Πλάτωνα (*Τίμ.* 38c-39d), ο οποίος προφανώς ανηλεη την προβληματική του από την προγενέστερη πυθαγόρεια παράδοση.
7. Pfl. Burkert, W., *Love and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge MA 1972, σσ. 259-337.
8. Από τον στίχο 383 και ως το τέλος του έπους ο ποιητής ενδιαφέρεται να διδάξει στον αδελφό του Πέρση ποτέ πρέπει να καταπέσει με τί, και ποιες μέρες να αποφεύγει κάποιες δραστηριότητες. Οι γεωργικές εργασίες, από τί μα, ο γάμος, η γενέτειρα προέλα και η διακίση του οίκου, από την άλλη, αποστολές, βεβαίαι, τα πρώτα ενδιαφέροντα του Ασκραίου ποιητή.
9. Ου. Α. Ζ. στ. 146-149. Μεταφραστής: Πον. Γιαννακόπουλος. Ενδ. "Κάκτος".
10. Αρκετοί νεότεροι ερμηνεύτες κάνουν λόγο για Ορφικοαθηγορείους. Άλλοι αντιδιατελλούν έντονα τα δύο ρεύματα. Κάποια αλληλεπίδραση μεταξύ των Ορφικών και των Πυθαγορείων είναι αναμφισβήτητη και μαρτυρείται ήδη από τον 5ο αι. π.Χ. (βλ. Pfl. Hrods, II, 81).
11. SVF I, 32, 114, 26 II, 181-191 III, 215, 19-25.
12. 22 B 6 DK = Arist. *Met.* B2, 356a13: ο ήλιος *ού μόνον, καθάπερ ο Ηράκλειτος φησι, νέος έπι ήμερσ έστιν, άλλ άει νέος.* [Ο ήλιος δεν είναι μόνον νέος μέρα νέος, όπως υποστηρίζει ο Ηράκλειτος, αλλά πάντοτε νέος.]
13. [Aét.] *Αρόκ.* I, 21, 1-Dox. *Gracel* 318, 4-5 Diels.
14. Arist. *Φυσ. Δ.* 10, 218 a 31-b8.

15. Σίμωνις αρ. 531. 5 Page; Βακυλλίης 13, 205 Snell-Mæhrler Πινδ. *Ολυμπ.* 2, 17.
 16. Ηρόδ., 1, 107, 1. Όλες οι μεταφορές, πλην μιας (σμ. 9), έχουν γίνει από τον Σίμωνι.
 17. Αριστ. *Φυσ.* Α, 14, 223b24. *Πρόβλ.* XVII, 391b28.
 18. Σίμωνια με ένα πολυσυζητημένο χωρίο του Ηρόδοτου (II, 53).
 19. Πβ. Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, London 1912 (Princeton 1991), σ. 40 κ.ε. Onians, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, σ. 303 κ.ε.
 20. Kahn, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, σ. 166 κ.ε.
 21. 12 B1 DK=Σίμλ. *Εξ Αριστ.* *Φυσ.* 2, 13.
 22. Αριστ. *Μετ.* N, 4, 1091b8.
 23. Πβ. Schibli, H. S., *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.
 24. 7 B1 DK= 14 Schbl=Διόν. *Λόγιτ.* I, 119.
 25. Πβ. Αριστ. *Μετ.* II, 4, 1091a29-b12.
 26. Για τους Ορφέους και τις θεζωνικές, κοσμογονικές και ανθρωπογονικές απόψεις τους βλ. κυρίως Nilsson, M.P., "Early Orphism and Kindred Religious Movements", *Harvard Theological Review* 28 (1935), σ. 181-230. Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion*, 2η εκδ., New York 1966. Linforth, I. M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles 1941 (rev. New York 1973). West, M.L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
 27. West, M.L., "The Orphics of Olbia", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45 (1982), σ. 17-29. Πβ. την δικαιο κριτική των παλαιών υπερκρητικών απόψεων για τους Ορφέους από τον Ζημυδ., "Orphism and Graffiti from Olbia", *Hermes* 120 (1992), σ. 159-168.
 28. Ηρόδ., II, 8. Πβ. Αριστ. *Περὶ φύξης* Α, 5, 410b28 (πρ. Φύλιτ. *ad loc.* 186, 24 Hayd.).
 29. Πβ. Casadio, G., "La Metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", σ. Ο. Borgeaud (επιμ.), *Orphisme et l'homme de Jean Rudhardt*, Genève 1991, σ. 119-155 (με βιβλιογραφία).
 30. Και γὰρ σίμω τινές φωναι οὐτ[εν] τὸ σίμωμ ἐστὶν εἶναι τῆς ψυχῆς ἡς πεφωτισμένη ἐν τῷ σώματι ἄνθρωπος, ἀπὸ τοῦ τῶμα σημαίνει ἂν σημαίνει ἡ ψυχῆ, καὶ ταῦτα ἄλλα ὀρθῶς καλεῖσθαι, δοκῶσι μὲν μοι μάλιστα θεσθαι αὐτῶ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς δικτὴ δόξουσι τῆς ψυχῆς ἢν δὲ ἔνεκα διδοῖαι, τοῦτον δὲ περιβολῶν ἔχειν, ἢν αὐτίκα, δεσμοῦντορ ἐκόντα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡπερ αὐτὸ ἀνομάσθαι, ἕως ἂν ἐκείνη τὰ ὀρεῖλαιόμενα, σίμω καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐν γράμματι. [Καὶ μερῶν λέγει ἐπὶ τὸ σίμω ἐπὶ τὸ ἴσως (σῆμα) τῆς ψυχῆς, θεοῦντος δὲ ἡ ψυχῆ εἶναι θεοῦντος ἢν στο παρὸν ὄνομα· ἐπίσης δὲ, ἐπειδὴ με τὸ σίμω σημαίνει ἕως τῆς διαθέσεως τῆς ἡ ψυχῆ, φαίνεται καὶ ἐπὶ οὗτο τὸ σίμω καλεῖσθαι σημαῖον (σῆμα). Νομίζω ὅτι οὐ ἀκόλουθοι τοῦ Ὀρφέα κυρίως ἔδωσαν αὐτὸ τὸ ὄνομα στο σίμω ἐπειδὴ θεωροῦντο ὅτι ἡ ψυχῆ πληροῖν ἢ ἕως πληροῦν καὶ ἕως αὐτὸ τὸ περιβῶμα σὺν φυλικῆ γὰρ αὐτοῖς ἀσκή, κοπὸν τῆς ψυχῆ, ὡσπύ αὐτὸν να πληροῦσθαι τὰ ὀρεῖλαιόμενα, το σίμω καὶ αὐτίκα καὶ δὲν γράφεσθαι οὐτε ἕνα παραπύνο γράμμα ἢν να ἐπιμολογήσθαι ἀπὸ τοῦ "οὐ(ῶ)μ".] (OF 8=Πλάτ. *Κρατ.* 400c. Πβ. Γοργ. 493a).
 31. 44B14 DK=Κλημ. *Στρωμ.* II, 17. Πβ. Αθην. IV, 157c. *Ιαμβλ.* *Προτρ.* VII, 134.
 32. OF 229= *Πρόκλ.* *Εξ Τίμ.* II 297, 3 Diehl πρ. OF 230= Σίμλ. *Αριστ.* *Περὶ Οὐραν.* 377, 12 Heib. "ἐνδεδειχθῆναι [...] ἐν τῷ εἰσαρμμένῃ τε καὶ γενεῶσιν τροχῶ ὡπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸ Ὀρφέα μὴ τοῦ θεοῦς ἐκείνου ἐκωσμένου ἐπὶ ἐπέταξεν ὁ Ζεὺς κύκλω τ' ἄλλῃσιν καὶ ἀναρῶσιν κοκότητος τὰς ἀνθρωπίνους φύχας [...] ὅτι οὐ ἀνθρώπος ἔχει προσειδῆσθαι τὸν τροχὸ τῆς μῶρας καὶ τῆς γένησθης, ἀπὸ τὸν ὅποιον ἐπὶ αὐτὸν ἀδύνατον κατὰ τὸ Ὀρφέα να ἀπαλλαγῆναι οὐδὲν ἐξέλειψαι ἐκείνου τοῦ θεοῦς τοῦσ ὀμοίους ὁμοίους ὁ Διὸς [...] να ἀπομακρῶναι ἀπὸ τοῦ κύκλω καὶ να ελευθερωθῆναι ἀπὸ τῆς δυσχερίας τῆς ἀνθρώπων ψυχῆς]."
 33. Ὀλυμπ., *Εξ Φαιδ.* 87, 13 Nov. = OF 232.
 34. Πλάτων *Νόμ.* II, 701c.
 35. T. Parassoglou, K., καὶ Parassoglou, G. M., "Two Gold Lamellae from Thessaly", *Ελληνικά* 38 (1987), σ. 3-17. Πβ. Graf, F., "Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélion", σ. O. Borgeaud, P. (επιμ.), *Orphisme et Orphée* (βλ. σμ. 29), σ. 87-102.
 36. A1, 3-4=A2, 3-4=A3, 3-4, σ. Zuntz, G., *Persephone: Three Essays in Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, σ. 275-393. Πβ. Graf, E., "Dionysian and Orphic Eschatology: New texts and Old Questions", στο T. H. Carpenter καὶ G. A. Falgout (επιμ.), *Masks of Dionysus*, Ithaca and London 1993, σ. 239-258.
 37. A1, 5 καὶ 8 Zuntz.
 38. A4, 3-4 Zuntz.
 39. Firm. *Mat. De err. prol. relig.* 6, OF 224=Πρόκλ., *Εξ Πλάτ.* II, 338, 10 Kroll. =OF 220= Ὀλυμπ., *Εξ Φαιδ.* 2, 21 Nov. Πβ. *Διόδ.* Σκ., V, 47, 4. Πβ. *Πλάτ.* *Πρωτ.* I, 996c. *Τίμαι.* VII, 37, 5 καὶ OF σ. 205-216. Η πλέον εκπαιδευμένη σύγχρονη κριτική των ηγγίων, που θεωρεί το μίθω νεοπλατωνικό δημογραφικό, έχει δοθεί από τον I. M. Linforth: *The Arts of Orpheus* (βλ. σμ. 28), σ. 307 κ.ε.
 40. Βλ. σμ. 34.
 41. Πρόκλ., *Εξ Πλάτ.* II, 338, 10 Kroll = OF 224.
 42. Διόν. *Λόγιτ.* VIII, 14.
 43. West, M.L., *The Orphic Poems* (βλ. σμ. 26), σ. 264.
 44. Kirk, G.S., Raven, J. E., Schöfield, M., *Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, Αθήνα 1988, σ. 39. Πβ. Αριστ. *Μετ.* A, 6, 1071 b27, 1072 a8. Το πρόβλημα του Χρόνου στις ορφέες θεολογίες έχει εξετασῆ με ενδιαφέροντα αποτελέσματα ο Brissson, L., "La figure de Chronos dans la theologie orphique et ses antécédents traniens", στο D. Thibaut (επιμ.), *Mythes et représentations: deux temps*, Paris 1985, σ. 37-55.
 45. "Der orphische Papyrus von Delfi", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47 (1982), μετά την σελ. 300, σελ. 5, στήλη 8. Πβ.

Brissson, L., "Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus", στο A. Laks καὶ G.W. Most (επιμ.), *Studies in the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, σ. 149-165.
 46. OF 54= Διόδωρ. *Περὶ αρχ.* III, 160 Westerink., καὶ OF 58= Αθην. *Προβ.* *περὶ χρῆστ.* 18.
 47. Ὀργ. Ἀφρ. 12-13.
 48. Ὀβίδ. *Μετ.* II, 78-83. Πβ. Πορφ. *Περὶ ἀγαθ.* 8, 13, 3 Bidez.

Time and Its Fulfilment in Archaic Greece and the So-called Orphic Theogonies

S. Rangos

To the linear view of time, characteristic of advanced, abstract and mathematical thought, is opposed a circular view, based on immediate life experience. The daily alternation of darkness and light, and the annual rotation of the seasons, in combination with the waxing and waning of the moon, produce an image of time as a cycle. This is the time of the living organism. The circular view of time implies order, rhythm and, what is more, rejuvenation. Such was the conception of time in Archaic Greece from Homer onwards. Since preclassical conscience does not sharply distinguish temporal sequence from temporal events occurring therein, time is regarded as qualified and differentiated. In Hesiod time is the regular succession of opportune and unfavourable hours and days. Such a succession is thought to be as natural as the coming-into-being and passing-away of every living thing. Death is the unavoidable end term of life in much the same way as, according to the splendid Homeric simile, wind casts down a tree's leaves in autumn to let following spring bring new ones in their stead – the new generation. Circular time brings births, deaths, and new births.

In the 6th century BC the idea that life may be punishment for some primordial crime first sprang to consciousness. Anaximander's sole surviving fragment testifies to the emergence of the idea. Its development is traditionally ascribed to the kindred movements of the so-called Orphics and the Pythagoreans. Both reversed the Homeric relation of body to soul and thought that the true self resides in the soul. But the Pythagoreans also conducted scientific enquiries concerning the mathematical structure of the world at large. It is reported that Pythagoras defined time as the sphere of the universe. As he is said to have ascribed temporal sequence to the movements of the heavenly bodies, Pythagoras can be seen as codifying and translating into the language of science an Archaic experience. It is no accident that in the middle of the 6th century BC the younger contemporary of Anaximander's and reported teacher of Pythagoras, Pherecydes of Syros, composed his mixed theogony. There we find Time, Zeus and Earth to be the sole ungenerated deities. The idea that Time (with or without Necessity as his consort) is a primordial god, reappears in later Orphic theogonies. After the discovery of the Derveni papyrus in 1962, these Hellenistic compositions can be safely assumed to draw on classical models. It is not unlikely that defiled Time appeared at the first stages of Orphic succession myths as early as the 5th century BC.

The gold lamellae from South Italy, Crete and Thessaly and the bone tablets from Olbia (dating from the end of the 5th to the middle of the 4th centuries BC), show an astonishing preoccupation with blissful afterlife considered to be the gift of Dionysus, Persephone, or both. This epigraphical evidence has been rightly associated with Dionysian initiation and Orphic mysteries. In some cases, the idea of a transmigrating soul is also manifested. The stated goal of the Orphic initiate is his or her exit from the depressing temporal cycle of births and deaths governed by Necessity. We may perhaps combine the circular view of time implied in the theory of compulsive metempsychosis with the divine couple of Time and Necessity that we find in a late version of Orphic theogony. If that is correct, we may conclude that the liberated soul of the Orphic initiate escapes the order constituted at the very beginning of world formation, and reaches the original undifferentiated state, without losing his or her personal consciousness – an impossibility in the natural, and Homeric, order of things.

S.R.