

Η ΔΟΞΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ *DE NATURA DEORUM* ΤΟΥ ΚΙΚΕΡΩΝΑ
(*N.D.* 1, 25 - 41). ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Τα φιλοσοφικά έργα του Κικέρωνα αποτελούν ίσως τη μεγαλύτερη προσφορά του στη Λατινική Γραμματεία. Πρωτότυπος διανοητής δεν υπήρξε, ωστόσο όντας προικισμένος με κριτικό πνεύμα και οξυδέρκεια έγινε βαθύς ερευνητής της αλήθειας και αναμφισβήτητα ο πρώτος μεγάλος εργάτης της Ρωμαϊκής Φιλοσοφίας.¹ Είχε μαθητεύσει κοντά στους κορυφαίους εκπροσώπους όλων των φιλοσοφικών σχολών της εποχής του² και συμπλήρωσε την

1. Για την προσφορά του Κικέρωνα στη Ρωμαϊκή φιλοσοφία και τις προσπάθειές του για τη διαμόρφωση της Λατινικής Γλώσσας σε κατάλληλο μέσο έκφρασης της φιλοσοφικής σκέψης βλ. A.E. Douglas, «Cicero the philosopher» in *Cicero* edited by T.A. Dorey, London 1964, σ. 135. Τον ίδιο «Platonis Aemulus?» *Gr & R.* 9 (1962) σσ. 41-42 και 48-49. J.P.V.D. Balsdon, «Cicero the man» in *Cicero* edited by T.A. Dorey, London 1964, σ. 202. El. Rawson, *Cicero. A portrait.* Bristol Classical Press 1975, σ. 231-233. D.M. Jones, «Cicero as a translator» *BICS* 22 (1959) σσ. 26, 31, 33. E.G. Sihler, *Cicero of Arpinum*, New York 1914 (ανστ. 1969) σσ. 374 και 464-5. Ulrich Knoche, «Cicero, ein Mittler griechischer Geisteskultur», *Hermes* 87 (1959) σσ. 73-74. P. Boyancé, «Les Méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son oeuvre philosophique», *REL* 14 (1936) σ. 309. A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*, Vol. I, Cambridge 1955 (ανστ. New York 1979) σσ. 5-8. H. Rackman, *Cicero. De Natura Deorum. Academica.* (Loeb), London 1933 (ανστ. 1961) σσ. x-xii. P.G. Walsh, *The Nature of the Gods*, Oxford 1997, σ. xii. Paul Kroh, *Λεξικό αρχαίων συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων* (Μετ. Δ. Λυπουρλή-Α. Τρομάρα), Θεσσαλονίκη 1996, λ. *Cicero*, σ. 533. M. von Albrecht, *Ιστορία της Ρωμαϊκής λογοτεχνίας*, том. 1ος, Ηράκλειο 1999, σσ. 619-620. R.J. Rose, *Ιστορία της Λατινικής λογοτεχνίας*, том. 1ος (μετ. Κ.Χ. Γρόλλιου), Αθήνα 1978, σ. 187.

2. Ο στωικός Διόδωρος υπήρξε οικοδιδάσκαλος του Κικέρωνα και έζησε στο σπίτι του σαν μέλος της οικογένειας μέχρι τον θάνατό του (59 π.Χ.). Το 88 π.Χ. άκουσε στη Ρώμη τον τότε αρχηγό της Ακαδημίας Φίλωνα τον Λαρισαίο και τον επικούρειο Φαίδρο. Το 79 π.Χ. στην Αθήνα άκουσε τον αρχηγό της Ακαδημίας Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη (εισηγητή του Εκλεκτικισμού) και τους επικούρειους Φαίδρο και Ζήνωνα. Το επόμενο έτος στη Ρόδο παρακολούθησε τον στωικό Ποσειδώνιο με τον οποίο συνδέθηκε με φίλα που κράτησε μέχρι τον θάνατο του Ποσειδωνίου (51 π.Χ.). Βλ. και *N.D.* 1, 6: et doctissimi Δωδάση: *φιλολογία* 31 (2002) 21-67



αρχική σπουδή του, πάνω στις αρχές της ελληνικής φιλοσοφίας, με πλατιά μελέτη πολυάριθμων συγγραφέων και πολλών έργων.¹ Η μελέτη αυτή έδωσε καρπούς ιδιαίτερα τα τρία τελευταία χρόνια της ζωής του,² όταν αποφάσισε να αναλάβει και τελικά έφερε σε πέρας ένα λαμπρό εγχείρημα, δηλαδή να μεταφέρει στα Λατινικά τους θησαυρούς της ελληνικής φιλοσοφίας για χάρη των συμπατριωτών του, δημιουργώντας μάλιστα ο ίδιος το κατάλληλο Λατινικό φιλοσοφικό λεξιλόγιο.³

Το καλοκαίρι του 45 π.Χ., σύμφωνα με τις ενδείξεις που προέρχονται από αναφορές του ίδιου σε άλλα συγγράμματά του και στις επιστολές του προς τον Αττικό, ο Κικέρων γράφει το *De natura deorum*,⁴ ένα τρίτομο

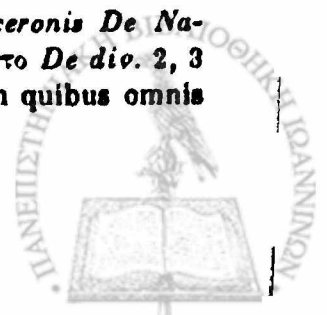
morum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus Philo Antiochus Posidonius, a quibus instituti sumus. Kai 1, 59: Zenonem... audiebam frequenter.

1. Σε όλα τα φιλοσοφικά συγγράμματά του, αλλά και στους ρητορικούς λόγους του υπάρχουν συχνές αναφορές σε Έλληνες συγγραφείς, πράγμα που δείχνει μια πλατιά εξοικείωση με τους συγγραφείς αυτούς και τα έργα τους. Μετέφρασε τον διάλογο του Πλάτωνα *Τιμαιος* (βλ. την εργασία του R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon, l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957, ο οποίος αναλύει τη μέθοδο, την οποία ακολουθεί ο Κικέρων στη μετάφραση του *Τιμαίου*). Πιθανώς μετέφρασε και τον διάλογο *Πρωταγόρας*. Άλλα έργα τα χρησιμοποίησε σαν πρότυπα, όπως για το *De officiis* είχε σαν πρότυπο το *Περί καθηκόντων* του Παναιτίου. Ωστόσο οι πληροφορίες, που ο ίδιος μας δίνει, δεν μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε σε πόση έκταση είχε μελετήσει τα κείμενα αυτά στο πρωτότυπο, γιατί είναι πολύ πιθανό πολλές γνώσεις του να προέρχονταν από επιτομές. Βλ. και Κ.Χ. Γρόλλιος, *Κικέρων και Πλατωνική Ηθική*, Αθήνα 1960, σ. 144.

2. Όπως ο ίδιος αναφέρει (*N.D.* 1, 7-9), στην απόφασή του να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία σημαντικό ρόλο έπαιξαν: (1) Η πολιτική κατάσταση της Ρώμης, δηλαδή η επικράτηση του Ιουλίου Καίσαρα που τον έθεσε στο περιθώριο της πολιτικής ζωής (*cum otio langueremus et is esset rei publicae status ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset*). Και (2) οι ατυχίες στην προσωπική του ζωή, ιδιαίτερα μάλιστα ο θάνατος της κόρης του Γουλλίας (*hortata etiam est ut me ad haec conferrem animi aegritudo fortunae magna et gravi commota iniuria; cuius si maiorem aliquam levationem reperire potuissem, non ad hanc potissimum confugissem*).

3. Ο Κικέρων είχε να αντιμετωπίσει δύο προβλήματα: Πρώτον ότι οι Ρωμαίοι δεν έδιναν σημασία σε μακρές συζητήσεις πάνω σε αφηρημένα θέματα. Έτσι χρειάστηκε να επιστρατεύσει ρητορικά σχήματα και ιστορικά παραδείγματα για να προκαλέσει το ενδιαφέρον των αναγνωστών του. Και δεύτερον η Λατινική έπρεπε να διαμορφωθεί κατάλληλα για να αποκτήσει τα εκφραστικά μέσα και τους τεχνικούς όρους που θα της επέτρεπαν να εκφράσει τις έννοιες της ελληνικής φιλοσοφίας. Έπρεπε και τα ελληνικά πρότυπα να αποδοθούν με ακρίβεια και η λατινική μορφή τους να βρεί απήχηση στο αδιάφορο ρωμαϊκό κινόν. Βλ. D.M. Jones, *ό.π.*, σ. 31, 33 και M. von Albrecht, *ό.π.*, σ. 571 κ.ά.

4. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 20-22 και O. Plasberg, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*, Teubner 1917 (ανατ. 1964) σσ. III-IV. Συγκεκριμένα στο *De div.* 2, 3 γράφει: *quibus redus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis*



σύγγραμμα, το πρώτο μιας τριλογίας πάνω σε θεολογικά ζητήματα, η οποία θα συμπληρωθεί μέσα στο 44 π.Χ. με το *De divinatione* και το *De fato*.¹

Ο διάλογος διαδραματίζεται την άνοιξη του 77 ή 76 π.Χ.,² λίγο μετά την επιστροφή του νεαρού τότε Κικέρωνα από το εκπαιδευτικό ταξίδι του στην Ελλάδα και στην Ανατολή, όταν κατά τη Λατινική γιορτή στο σπίτι του C. Aurelius Cotta, ο οποίος ήταν ο pontifex maximus της εποχής και συγχρόνως ένθερμος οπαδός της Ακαδημίας, συναντώνται³ ο συγκλητικός C. Velleius, οπαδός της Επικούρειας σχολής, ο Q. Lucilius Balbus, οπαδός της Στοάς, και ο Κικέρων. Το θέμα της συζήτησης είναι: η ύπαρξη του θεού, πώς δημιουργήθηκε ο κόσμος και ποιος ο ρόλος του θεού στη ζωή του ανθρώπου και την τύχη του σύμπαντος. Στην ουσία το σύγγραμμα αποτελείται από μονολόγους των εκπροσώπων των τριών σχολών (Ακαδημία, Στοά, Επικούρεια), ενώ ο πραγματικός διάλογος είναι πολύ περιορισμένος και εξαντλείται

eius loci quaestio continetur. Με το *quibus rebus editis* αναφέρεται στις *Tusculanae disputationes*. Επομένως μπορούμε να θεωρήσουμε ως terminus post quem για τη συγγραφή του *De natura deorum* τις *Tusc. disp.* που γράφτηκαν το πρώτο μισό του 45 π.Χ. και terminus ante quem το *De div.* που ολοκληρώθηκε μετά τη δολοφονία του Καίσαρα (15 Μαρτίου του 44 π.Χ.). Έτσι η συγγραφή του τοποθετείται από τα μέσα του 45 π.Χ. μέχρι τον Μάρτιο του 44 π.Χ. Εκτός από αυτό υπάρχουν ενδείξεις στις επιστολές του Κικέρωνα προς τον Αττικό. Ιδιαίτερα στις επιστολές της 4ης και 5ης Αυγούστου του 45 π.Χ. υπάρχουν αναφορές που φαίνεται να σχετίζονται με το περιεχόμενο του πρώτου βιβλίου του *N.D.* (*Att.* 13, 38, 1: ante lucem cum scriberem contra Epicureos και *Att.* 13, 39, 2: libros mihi de quibus ad te antea scripsi velim mittas, et maxime Φαλόρου Περὶ θεῶν).

1. Το *De divinatione* ολοκληρώθηκε πιθανότατα τον Μάρτιο του 44 π.Χ., ενώ το *De fato* μεταξύ Μαρτίου και Ιουνίου του 44 π.Χ. Βλ. M. von Albrecht, *ό.π.*, σ. 606 κ.ά.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 25-26 και O. Plasberg, *ό.π.*, σ. V. Συγκεκριμένα η δραματική χρονολογία του έργου προσδιορίζεται από μερικά ιστορικά γεγονότα που αναφέρονται σ' αυτό. Κυρίως από το ότι ο C. Cotta αναφέρεται ως αρχιερέας, αλλά όχι ως ύπατος που έγινε το 75 π.Χ. Η παρουσία του Κικέρωνα στο διάλογο αποτελεί επίσης ένα σημαντικό στοιχείο, καθώς από το 79 μέχρι το 77 απουσιάζει από τη Ρώμη και το 75 πηγαίνει ως ταμίχης στη Σικελία. Έτσι ο διάλογος φαίνεται ότι διαδραματίζεται την άνοιξη του 77 ή του 76 π.Χ. Το ότι είναι άνοιξη προσδιορίζεται από την αναφορά ότι η συνάντηση γίνεται κατά τη Λατινική γιορτή.

3. Εκτός από τον C. Aurelius Cotta, τον οικοδεσπότη, ο οποίος είναι πολιτικό πρόσωπο με αξιώματα (ανώτατος αρχιερέας και ύπατος), διακεκριμένος ως ρήτορας και γνωστός οπαδός της Ακαδημίας (έχει μάλιστα και ένα ρόλο στο *De oratore*), τα άλλα δύο πρόσωπα, αν και είναι πραγματικά, είναι γνωστά μόνον από όσα λέγει ο Κικέρων. Ο C. Velleius αναφέρεται επίσης στο *De oratore* 3, 78 (in qua Velleius est rudis). Καταγόταν από το Λανούβιο και ήταν φίλος του ρήτορα Λ. Κράσσου. Ο Q. Lucilius Balbus πιθανώς αναφέρεται στο *Brutus* 154 (Balbi docti et eruditi). Ήταν φίλος του Ποσειδωνίου και αλληλογραφούσε με τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη. Βλ. και A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 27-29 και H. Rackman (Loeb), *ό.π.*, σ. xiv.



σε δευτερεύοντα ζητήματα και φιλοφρονήσεις στα σημεία που αλλάζουν οι ομιλητές. Στο πρώτο βιβλίο αναπτύσσει τις απόψεις του Επικούρου ο C. Velleius, τις οποίες ανασκευάζει στη συνέχεια ο C. Cotta, στο δεύτερο αναπτύσσει τις απόψεις της Στοάς ο Q. Balbus, τις οποίες ανασκευάζει ο C. Cotta στο τρίτο βιβλίο.

Μέρος της ομιλίας του επικούρειου ομιλητή (του C. Velleius)¹ είναι η μεγαλύτερη σε έκταση δοξογραφία από τις τρεις που βρίσκουμε στα φιλοσοφικά έργα του Κικέρωνα. Οι άλλες δύο δοξογραφίες βρίσκονται η μία στα *Academica* (2, 118) και η άλλη στο *De divinatione* (1, 5 - 7). Και οι δύο είναι σύντομες, δεν ασκείται κριτική, όπως γίνεται στο *N.D.*, αλλά εκτίθενται απλώς οι απόψεις ορισμένων φιλοσόφων σχεδόν επιγραμματικά. Το θέμα είναι κοινό στο *N.D.* και στα *Academica*, δηλαδή ποια είναι η πρώτη αρχή, στα *Academica* όμως περιορίζεται μόνον στους Προσωκρατικούς και τον Πλάτωνα. Από το άλλο μέρος το θέμα της δοξογραφίας του *De div.* είναι διαφορετικό, εφόσον περιγράφεται η στάση των παλαιών φιλοσόφων απέναντι στη μαντική (*De div.* 1, 5: philosophorum vero exquisita quaedam argumenta cur esset vera divinatio collecta sunt), και η προσοχή εστιάζεται κυρίως στους Στωικούς.²

Στη δοξογραφία του *N.D.* εκτίθενται από την οπτική γωνία της Επικούρειας φιλοσοφίας οι απόψεις 27 Ελλήνων φιλοσόφων από τον Θαλή τον Μιλήσιο μέχρι τον Διογένη τον Βαβυλώνιο. Αν και σε μερικά σημεία η χρονολογική σειρά δεν τηρείται με ακρίβεια,³ ωστόσο έχει μια πολύ καλή διάταξη, καθώς μπορεί να διακρίνει κανείς μια διαίρεση των φιλοσόφων σε τρεις ομάδες:

1. Ο λόγος του C. Velleius χωρίζεται σε τρία μέρη: (1) παρ. 18-24: επίθεση κατά του Πλάτωνα και των Στωικών. (2) παρ. 25-41: η δοξογραφία. Και (3) παρ. 42-56: η επικούρεια άποψη για το θείο.

2. Στα *Academica* βρίσκουμε από τους Προσωκρατικούς τους Θαλή, Αναξίμανδρο, Αναξίμενη, Αναξαγόρα, Ξενοφάνη Παρμενίδη, Εμπεδοκλή και Δημόκριτο, τους οποίους βρίσκουμε και στο *N.D.*, αναφέρει όμως και τους Λεύκιππο, Ηράκλειτο και Μέλισσο, οι οποίοι δεν απαντούν στο *N.D.* Στους Πυθαγορείους αναφέρεται γενικά, ενώ στο *N.D.* εκθέτει τις απόψεις του Πυθαγόρα και του Αλκμαίωνα του Κροτωνιάτη. Επίσης περιλαμβάνει τον Πλάτωνα. Σύγκριση της δοξογραφίας του *N.D.* με την αντίστοιχη των *Academica* έχει γίνει από τον A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste. II Le Dieu cosmique*, Paris 1949, σσ. 364-6. Στη δοξογραφία του *De div.* βρίσκουμε τους Ξενοφάνη, Πυθαγόρα, Δημόκριτο, Σωκράτη και τους τέσσερις Στωικούς (Ζήνωνα, Κλεάνθη, Χρύσιππο και Διογένη τον Βαβυλώνιο), οι οποίοι απαντούν και στο *N.D.*, επεκτείνεται όμως και σε άλλους Στωικούς (Αντίπατρος, Ποσειδώνιος, Παναίτιος) και Περιπατητικούς (Δικαίαρχος και Κράτιππος). Αναφέρει επίσης τον Καρνεάδη. Κοινοί και στις τρεις δοξογραφίες είναι οι Ξενοφάνης, Σωκράτης, Πυθαγόρας και Δημόκριτος.

3. Π.χ. ο Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης αναφέρεται πριν από τον Πυθαγόρα και ο Πλάτων πριν από τον Σωκράτη.



οι Προσωκρατικοί, η Ακαδημία και οι φιλόσοφοι, που κινούνται γύρω από αυτήν, και οι Στωικοί.¹

Σημαντική συμβολή στη μελέτη της αποτελεί η ανακάλυψη ενός παπύρου το 1752 στο Herculanum, στην ονομαζόμενη villa των παπύρων ή Domus Pisonis, που προφανώς ήταν η έπαυλις του Πείσωνα, πεθερού του Ιουλίου Καίσαρα. Ο πάπυρος διασώζει σε αποσπασματική μορφή ένα ελληνικό κείμενο, το οποίο είναι μέρος από το σύγγραμμα *Περὶ εὐσεβείας* του επικουρείου φιλοσόφου Φιλοδήμου. Πρόκειται για μια παρόμοια δοξογραφία, την οποία η πλειονότητα των μελετητών θεωρεί την πιο πιθανή πηγή του Κικέρωνα.

Τα δύο κείμενα παρουσιάζουν αρκετές ομοιότητες, αλλά και πολλές διαφορές, τις οποίες έχουν μελετήσει πολλοί μελετητές.² Ιδιαίτερα ο H. Diels (Dox. Gr²., έκδ. 1929, σ. 529-550) έχει τυπώσει τα δύο κείμενα σε παράλληλες στήλες. Η αποσπασματική μορφή του παπύρου έχει σαν αποτέλεσμα να λείπουν συνολικά δέκα φιλόσοφοι από αυτούς που βρίσκουμε στον Κικέρωνα.³ Η σειρά των φιλοσόφων είναι η ίδια, αλλά το κείμενο του Φιλο-

1. Ο R. Hoyer [«Quellenstudien zu Ciceros Büchen», *RhM* 53 (1898) σσ. 37-65] παρατηρεί (σ. 49) μια διαίρεση των φιλοσόφων σε Προσωκρατικούς, Ακαδημία και Στωικούς. Ωστόσο θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει μια συστηματοποίηση των φιλοσόφων, όχι μόνον με βάση τις σχολές που αντιπροσωπεύουν, αλλά και με τοπικά κριτήρια, που χρειάζεται μεγαλύτερη προσοχή. Συγκεκριμένα από τους Προσωκρατικούς περιλαμβάνει τέσσερις Ίωνες (τους Θαλή, Αναξίμανδρο, Αναξίμενη, Αναξαγόρα), δύο Πυθαγορείους (τον Αλκμαίωνα τον Κροτωνιάτη και τον ίδιο τον Πυθαγόρα), τους Ελεάτες (Ξενοφάνη και Παρμενίδα), τον Εμπεδοκλή, δύο Αβδηρίτες (τον Πρωταγόρα και τον Δημόκριτο) και κλείνει με τον Διογένη τον Απολλωνιάτη. Η δεύτερη ομάδα αρχίζει με τον Πλάτωνα, συνεχίζει με τον Σωκράτη (τον οποίο παρουσιάζει μέσω των *Απομνημονευμάτων* του Ξενοφώντα), ακολουθούν ο Κυνικός Αντισθένης και ο διάδοχος του Πλάτωνα Σπεύσιππος, συνεχίζει με τον Αριστοτέλη, δύο ακόμη μέλη της Ακαδημίας (τον Ξενοκράτη και τον Ηρακλείδη τον Ποντικό) και δύο μέλη της Περιπατητικής σχολής (τον Θεόφραστο και τον Στράτων). Η τρίτη ομάδα περιλαμβάνει τέσσερις κορυφαίους Στωικούς, δηλαδή τον Ζήνωνα τον Κιτιέα (τον ιδρυτή της Στοάς), τον Κλεάνθη, τον Χρύσιππο και τον Διογένη τον Βαβυλώνιο, ενώ ανάμεσά τους παρεμβάλλονται δύο ακόμη μαθητές του Ζήνωνα, ο Αρίστων που στράφηκε προς τον Κυνισμό και ο Περσαίος, ο οποίος συνδύασε τη Στωική διδασκαλία με αυτήν του Προδίκου του Κείου.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σχόλια στις παρ. 25-41. L. Reinhardt, *Die Quellen von Ciceros Schrift de Deorum Natura*, Breslau 1888. J.B. Mayor, *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum*, ed. Vol. I-III, Cambridge 1880-5, σσ. xlii-liv και στα σχόλια του στις παρ. 25-41. H. Diels, *Doxographi Graeci*,² 1929, σσ. 529-550. B. Lengnick, *Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros de Natura Deorum quid ex Philodemi scriptiōne Perì Eὐσεβείας redundet*, Halle 1871. κ.ά.

3. Λείπουν οι: Θαλής, Αναξίμανδρος, Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης, Εμπεδοκλής, Πλάτων, Ξενοκράτης, Ηρακλείδης ο Ποντικός, Θεόφραστος, Στράτων, Αρίστων.



δήμου, όπου αυτό σώζεται, φαίνεται κατά πολύ εκτενέστερο, όπως λ.χ. στις περιπτώσεις του Περσαίου, του Χρυσίππου και του Διογένη του Βαβυλωνίου. Υπάρχει πάρα πολύ μεγάλη ομοιότητα μόνον στην περίπτωση του Αντισθένη. Υπάρχουν αξιόλογα παράλληλα στους Αναξιμένη, Σωκράτη, Περσαίο, Χρυσίππο και Διογένη τον Βαβυλώνιο. Στις περιπτώσεις όμως αυτές θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Κικέρων, αν είναι πράγματι αυτή η πηγή του, επιχειρεί μάλλον μια ελεύθερη απόδοση. Μια πολύ σημαντική ομοιότητα είναι η αναφορά σε συγγράμματα μερικών φιλοσόφων, όπως είναι: Ο Φυσικός (ίσως ενν. λόγος) του Αντισθένη, το τρίτο βιβλίο του συγγράμματος *Περὶ φιλοσοφίας* του Αριστοτέλη, το πρώτο και δεύτερο βιβλίο του συγγράμματος *Περὶ θεῶν* του Χρυσίππου και το σύγγραμμα *Περὶ τῆς Ἀθηνᾶς* του Διογένη του Βαβυλωνίου. Επίσης και οι δύο αντλούν από τα Ἀπομνημονεύματα του Ξενοφώντα. Από το άλλο μέρος από το κείμενο του Κικέρωνα λείπουν ο Ηράκλειτος και ο Πρόδικος που περιέχονται στον Φιλόδημο. Υπάρχουν αρκετές ακόμη ομοιότητες και διαφορές που θα δούμε στα πλαίσια της ανάλυσης του περιεχομένου της δοξογραφίας του *N.D.* που ακολουθεί.

ΔΟΜΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ¹

Όπως αναφέραμε παραπάνω, η πρώτη ομάδα φιλοσόφων είναι οι Προσωκρατικοί.² Ο επικούρειος ομιλητής αρχίζει με τους Ἴωνες, τους οποίους παραθέτει με απόλυτη χρονολογική σειρά. Τις απόψεις του Θαλή (1, 25) παρουσιάζει με αρκετή πληρότητα: Αρχή των όντων είναι το νερό και ο θεός είναι η διάνοια που δημιουργεί τα πάντα από αυτό (*aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret*)³.

1. Η ανάλυση του περιεχομένου περιορίζεται στα πλαίσια ενός φιλολογικού σχολιασμού. Στη δοξογραφία υπάρχουν αναφορές σε θεμελιώδεις απόψεις των φιλοσόφων, που περιλαμβάνει, ωστόσο μια λεπτομερής ανάλυση των απόψεων αυτών είναι πέρα από τους στόχους του παρόντος άρθρου. Για το κείμενο του *N.D.* ακολουθούμε τον O. Plasberg, ό.π. (Teubner).

2. Ο L. Edelstein [*Primum Graius Homo*], *ΤΑΡΧΑ* 71 (1940) σ. 83] επισημαίνοντας ότι ο Λουκρήτιος στο 1ο βιβλίο του *De rerum natura* συζητά θεωρίες των Προσωκρατικών, παρατηρεί ότι αυτό είναι κάτι συνηθισμένο για έναν Επικούρειο και φέρει σαν παράδειγμα τις δύο δοξογραφίες, δηλαδή του *N.D.* και του Φιλोधήμου.

3. Βλ. A.S. Pease, ό.π., σσ. 205-208 και H. Diels, ό.π., σ. 531. Πρβλ. Αέτ. *Περὶ ἀρεσ.* συν. 1, 7, 11: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμφυχον ἄμα καὶ δαιμόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὕγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ. Καὶ Διογ. Λαέρτ. 1, 27: Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο καὶ τὸν κόσμον ἔμφυχον καὶ δαιμόνων πλήρη. Ο Κικέρων στη δοξογραφία των *Academica* αναφέρεται απλώς στην άποψή του ότι όλα αποτελούνται από νερό, *Ac. 2, 118: princeps Thales, unus e septem... ex aqua dixit constare omnia.* Το κείμενο του Φιλोधήμου *Περὶ εἰδ.* δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Θαλή. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. W. Nestle, *P.W.*, V 1 (1934)*



Η αντίρρησή του οφείλεται στη δική του άποψη (επικούρεια) για το θείο, δηλαδή ότι, αν το θείο είναι άυλη νοημοσύνη, δεν διαθέτει σώμα και κατά συνέπεια αισθήσεις, οι οποίες αποτελούν την προϋπόθεση της ευδαιμονίας.

Φαίνεται να αγνοεί τη θεωρία του Αναξιμανδρου για το άπειρο (1, 25). Τον παρουσιάζει να θεωρεί θεούς τους αναρίθμητους κόσμους που είπε ότι γεννιούνται και χάνονται μέσα στο άπειρο (*nativos esse deos longis interval- lis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos*).¹ Έτσι

σσ. 1210-11. W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. I, Cambridge 1962, σσ. 45-72. W. Jaeger, *The Theology of the early Greek philosophers*, Oxford 1947 (ανατ. 1964) σσ. 20-21 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 225. Δεν άφησε συγγράμματα. Οι πληροφορίες που έχουμε προέρχονται από μεταγενέστερους συγγραφείς π.χ. Ηρόδοτο (1, 170) και κυρίως τον Αριστοτέλη (*Περί ούρανοῦ*) B 13, 294a 28. *Μεταφ.* A 3, 983b 6, 20-21. *Περί ψυχῆς* A 5, 411a 7) ο οποίος υπαινίσσεται (*Μεταφ.* A 3 983b 30-33) ότι το νερό σαν αρχή των όντων μπορεί να ενέπνευσε στον Θαλή ο Όμηρος (π.χ. *Ιλ.* Ξ, 201: 'Ωκεανόν τε θεῶν γένεσιν, καί μητέρα Τηθύν. *Ιλ.* Ξ, 245-6: καί ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα 'Ωκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται). Ωστόσο ο J. Burnet [*Early Greek Philosophy*, London⁴ 1930 (ανατ. 1963) σσ. 49-50] τόνισε ότι ο Αριστοτέλης υπαινίσσεται ότι ο Θαλής πίστευε στην ύπαρξη ενός νου του κόσμου, την άποψη όμως αυτή απέδωσε στον Θαλή ο Αέτιος (βλ. χωρίο παραπάνω), ο οποίος μάλιστα χρησιμοποίησε τη στωική φρασεολογία και ταύτισε αυτόν τον νου με τον θεό. Ο Κικέρων ή η πηγή του, γράφοντας *eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret* (=αυτός ο νους που δημιούργησε τα πάντα από το νερό) τον παρουσιάζει σαν τον θεό δημιουργό του Πλάτωνα.

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 208-209. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 152. H. Diels, *ό.π.*, σ. 531. Πρβλ. *Vorsokrat.* I B 1 (Diels-Kranz, σ. 89) *ἀρχὴν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Και Αέτ. *Περί ἀρεσ. συν.* 1, 3, 3: 'Αναξίμανδρος δὲ ὁ Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἄπειρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι. Ο Κικέρων στη δοξογραφία των *Academica* λέγει με σαφήνεια ότι ο Αναξίμανδρος θεωρεί αρχή των όντων το άπειρο: *Ac.* 2, 118: *at hoc Anaximandro populari et sodali suo non persuasit; is enim infinitatem naturae dixit esse e qua omnia gignerentur.* Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Αναξίμανδρο. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. E. Wellmann, *P.W.* 1 2 (1894) σσ. 2085-6. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1962) σσ. 72-115 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 60-61. Ωστόσο ο W. Jaeger [*ό.π.* (1964) σσ. 33 και 207] θεωρεί ότι ο Κικέρων εδώ απηχεί δοξογραφική παράδοση που αποδίδει στον Αναξίμανδρο την άποψη ότι οι άπειροι ούρανοι ή κόσμοι είναι θεοί (Αέτ. *Περί ἀρεσ. συν.* 1, 7, 12: 'Αναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἄπειρους οὐρανοὺς θεοὺς) καὶ ότι αυτούς τους κόσμους ή ούρανοὺς ο Κικέρων αποδίδει με τη φράση *nativi dei*, οι οποίοι δεν είναι αθάνατοι, αλλά αιωνόβιοι. Τους συσχετίζει μάλιστα με τους *δολιχαίωνας*, μια έννοια οικεία στην Ελληνική θρησκεία. Από το άλλο μέρος ο F. M. Cornford [*Innumerable worlds in Presocratic Philosophy*], *CQ* 28 (1934) σσ. 11-12: θεωρεί ότι η επικούρεια πηγή του Κικέρωνα ερμήνευσε και απέδωσε τη φράση *ἄπειρους οὐρανοὺς ή κόσμοις*, που υπήρχε στις μαρτυρίες για τον Αναξίμανδρο, σύμφωνα με την επικούρεια άποψη της ταυτόχρονης ύπαρξης αναρίθμητων κόσμων. Βλ. και J. Burnet, *ό.π.*, σσ. 60-61.



εκφράζει δικαιολογημένα τη σκέψη ότι οι θεοί αυτοί δεν μπορούν να είναι αθάνατοι, η οποία εναρμονίζεται με τις απόψεις τόσο της Επικούρειας σχολής, όσο και των Φυσικών.¹

Αναφέρει ότι ο Αναξιμένης (1, 26) θεωρεί ως αρχή των όντων τον αέρα, στον οποίο είχε δώσει τις βασικές ιδιότητες του απείρου του Αναξιμάνδρου, δηλαδή το απεριόριστο και την αιώνια κίνηση. Σφάλει όμως θεωρώντας ότι ο αέρας γεννήθηκε (*aera deum statuit, eumque gigni esseque inmensum et infinitum et semper in motu*).² Συνεπώς επισημαίνει ότι ένας τέτοιος θεός στερείται αθανασίας. Ταυτόχρονα όμως με βάση την επικούρεια αντίληψη, που απαιτεί ο θεός να έχει μορφή και μάλιστα την ωραιότερη, επισημαίνει ότι ο αέρας δεν έχει μορφή. Στο κείμενο του Φιλοδήμου, αν και είναι αποσπασματικό, δεν φαίνεται να αναφέρεται πουθενά ότι ο αέρας έχει κάποια αρχή. *Περὶ εὐσ.* (σ. 65 G.) (*Doxogr. Gr.*³ σσ. 531-532): *οἰεται... τὸν αἶρα θεὸν... εἶναι δὲ θεωρεῖται ἔστερημένος τῆς αἰσθήσεως, ἔξ οὗ πάντα τὰ γενόμενα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ...* Από το άλλο μέρος η επισημάνση του Φιλοδήμου στηρίζεται σε άλλη επικούρεια άποψη, δηλαδή ότι ο αέρας δεν διαθέτει αισθήσεις.

Αναφέρεται στην άποψη του Αναξαγόρα (1, 26-27) για τον Νοῦ, μια δύναμη απλή, λεπτή, καθαρή, παντοδύναμη που ελέγχει και εξουσιάζει το σύμπαν (*primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione dissignari et confici voluit*).³ Στη συνέχεια επισημαί-

1. Βλ. Αριστ. Φυσ. Γ 4, 203b 14: *καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον*. Και Διογ. Λαέρτ. 9, 19: (αναφερόμενος στον Ξενοφάνη) *πρώτος τε ἀπεφήνατο πᾶν ὅτι τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα*.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 209-211. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 152. H. Diels, *ό.π.*, σσ. 531-2 και J. Burnet, *ό.π.*, σ. 78. Πρβλ. Vorsokrat. I B 3 (Diels-Kranz, σ. 96): *μίαν δὲ κινουμένην ἀπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων δοξάζει Ἀναξιμένης τὸν αἶρα*. Vorsokrat. I B 2 (Diels-Kranz, σ. 95) (*Ἄετ. Περὶ ἀρεσ. συν. 1, 3, 4*): *Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων αἶρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλῦσθαι*. Και Διογ. Λαέρτ. 2, 3: *οὗτος ἀρχὴν αἶρα εἶπε καὶ τὸ ἀπειρον*. Ο Κικέρων στα *Academica* δεν φαίνεται να κάνει το λάθος που παρατηρούμε εδώ, *Ac. 2, 118*: *post eius auditor Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur definita; gigni autem terram aquam ignem, tum ex iis omnia*. Ωστόσο έχει γίνει προσπάθεια να διορθωθεί το κείμενο από τον T. Birt, «Kritische Bemerkungen zu Ciceros De deorum natura, Buch I» *BPhW* 38 (1918) σ. 571, ο οποίος διορθώνει τη φράση *eumque gigni* σε *deumque gigni* και θεωρεί ότι αποδίδει την Ελληνική θεός και θεία γίνεσθαι. Για τη ζωή και τις απόψεις του Αναξιμένη βλ. E. Wellmann, *P.W.* I 2 (1894) σ. 2086. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1962) σσ. 116-139 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 62.

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 211-215 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 532. Πρβλ. Vorsokrat. II B 14 (Diels-Kranz, σ. 39): *ὁ δὲ νοῦς, δὲ δεῖ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολῶι περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκριμένοις*. Πλ. Φαίδων 97 b-c: *ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀνα-*



νει ότι, εφόσον το σύμπαν είναι άπειρο,¹ στερείται σώματος, πράγμα το οποίο σύμφωνα με την επικούρεια αντίληψη, καθιστά αδύνατη την ύπαρξη κίνησης και αισθήσεων. Η παρατήρηση φαίνεται να μη σχετίζεται με ό,τι είπε παραπάνω, ωστόσο θα μπορούσαμε να την θεωρήσουμε σαν μια πρωθύστερη σκέψη που σχετίζεται με την επόμενη παρατήρηση. Δηλαδή λαμβάνοντας υπόψη του ότι ο Νοῦς είναι η ψυχή του σύμπαντος, προβάλλει ως απαραίτητη προϋπόθεση, για να είναι ο νους έμψυχος, την ύπαρξη ενός σώματος που να τον περιβάλλει εξωτερικά, με άλλα λόγια φαντάζεται το σύμπαν σαν ένα ανθρώπινο σώμα. Το κείμενο του Φιλοδήμου σώζεται σε περιορισμένη έκταση. Αναφέρεται στα χαρακτηριστικά του Νοῦ, ωστόσο μόνον η τελευταία φράση του Φιλοδήμου: καὶ νοῦν ἄπειρα ὄντα τὰ μείγματα σύμπαντα διακοσμήσαι [Περὶ εὐσ. (σ. 66 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 532)] ίσως σχετίζεται με τη φράση του Κικέρωνα: discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari (N.D. 1, 26).

Στη συνέχεια παρουσιάζει τους φιλοσόφους της Κάτω Ιταλίας: τους Πυθαγορείους, τους Ελεάτες και τον Εμπεδοκλή. Στους Πυθαγορείους δεν τηρείται η χρονολογική σειρά, καθώς αναφέρεται πρώτα ο Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης (1, 27), μαθητής του Πυθαγόρα, και μετά ο ίδιος ο Πυθαγόρας. Πιθανώς αυτό συμβαίνει γιατί ο Αλκμαίων είναι ο πρώτος από τους Πυθαγορείους, ο οποίος άφησε σύγγραμμα. Ο επικούρειος ομιλητής αναφέρεται σε μια μόνον άποψή του, δηλαδή ότι τα ουράνια σώματα και η ψυχή είναι αθάνατα (qui soli et lunae reliquisque sideribus animoque praeterea

γιγνώσκοντος, και λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος. Κρατύλ. 400a: καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἀπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρα νοῦν καὶ ψυχήν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν; Και Πλουτ. Περικλ. 4, 6: Ἀναξαγόρας ἦν ὁ Κλαζομένιος, ὃν οἱ τότε ἄνθρωποι Νοῦν προσηγόρευον, εἴτε τὴν σύνεσιν αὐτοῦ μεγάλην εἰς φυσιολογίαν καὶ περιττὴν διαφανείσαν θαυμάσαντες, εἶθ' ὅτι τοῖς ὅλοις πρώτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον, ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας. Παρόμοια και ο Κικέρων στη δοξογραφία των Ac. 2, 118: Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas, eas primum confusas postea in ordinem adductas mente divina. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. E. Wellmann, P.W. I 2 (1894) σσ. 2076-7. W.K.C. Guthrie, ὄ.π., vol. II (1965) σσ. 266-338. Th. Gomperz, *The Greek Thinkers*, vol. I, London 1901 (ανατ. 1964) σσ. 208-226. W. Jaeger, ὄ.π. (1964) σσ. 161-164. J. Burnet, ὄ.π., σσ. 267-9 και P. Kroh, ὄ.π., σσ. 58-59.

1. Το κείμενο του Κικέρωνα (1, 26: in quo non vidit neque motum sensu iunctum et continentem infinito ullum esse posse) παρουσιάζει ασάφεια ως προς τη λέξη infinito, δηλαδή αν αναφέρεται στο σύμπαν ή στον Νοῦ. Ακολουθούμε τον R. Hirzel [*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. I De Natura Deorum*, Leipzig 1877 (ανατ. Hildesheim 1964) σσ. 92-93] ο οποίος θεωρεί ότι αναφέρεται στο σύμπαν, γιατί εναρμονίζεται με τις απόψεις του Αναξαγόρα.

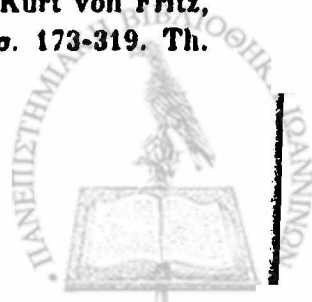


divinitatem dedit)¹. Συνεπώς τον επικρίνει ότι αποδίδει θεία δύναμη σε θνητά πράγματα, εφόσον κατά την άποψή του (επικούρεια) όλα αυτά είναι συνθέσεις ατόμων.

Αναφέρεται στη βασική άποψη του Πυθαγόρα (1, 27-28),² δηλαδή την ύπαρξη μιας παντοδύναμης διάνοιας που διέπει τα πάντα, μέρος της οποίας είναι και η ανθρώπινη ψυχή. Μεταφέρει όμως όλη την ιδέα στο ανθρώπινο επίπεδο και παρουσιάζει τον θεό σαν ένα κατακερματισμένο σώμα. Το γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι συνήθως δυστυχείς, κατά την άποψή του, σημαίνει ότι κομμάτια του θείου στερούνται ευτυχίας και συνεπώς η διάνοια, την οποία ο Πυθαγόρας θεωρεί θεό, στερείται μια από τις βασικές ιδιότητες του θείου και για τους Επικουρείους, αλλά και για τα άλλα φιλοσοφικά συστήματα (et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum dei partem miseram, quod fieri non potest). Επισημαίνει επίσης ότι εφόσον η ψυχή του ανθρώπου είναι μέρος του θεού, θα έπρεπε να μετέχει της παγγνω-

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 215-217. H. Diels, *ό.π.*, 533 και J. Burnet, *ό.π.*, σ. 195 Πρβλ. Αριστ. *Περί ψυχής* A 2 405a 29-33: Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων εἰοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ εἰοικῆναι τοῖς ἀθανάτοις· τούτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς αἰεὶ κινουμένη· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς αἰεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον. *Αἰτ. Περί ἀρεσ. συν.* 4, 2, 2: Ἀλκμαίων φύσιν αὐτοκίνητον κατ' αἰδίων κίνησιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτὴν καὶ προσεμφορῇ τοῖς θεοῖς ὑπολαμβάνει. Καὶ Διογ. Λαέρτ. 8, 83: ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχῶς ὡς τὸν ἥλιον. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθει ὅσον αφορά τον Αλκμαίων. Επίσης δεν αναφέρεται σε καμία από τις δύο άλλες δοξογραφίες του Κικέρων. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. E. Wellmann, *P.W.* I 2 (1894) σ. 1556. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1962) σσ. 341-359 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 52-53.

2. Βλ. A.S. Pease. *ό.π.*, σσ. 217-219. H. Diels, *ό.π.*, 533-4 και J. Burnet, *ό.π.*, σσ. 108-9. Πρβλ. Σέξτ. Εμπειρ. *Πρὸς φυσ.* 1, 127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν... φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων· ἔν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντός τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τρόπων, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Καὶ Διογ. Λαέρτ. 8, 27-28: καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, . . . ἀθάνατον τ' εἶναι αὐτὴν (τὴν ψυχὴν), ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθανάτον ἐστὶ. () Κικέρων δεν αναφέρει τον Πυθαγόρα στη δοξογραφία των *Academica*, ενώ στη δοξογραφία του *De div.* αναφέρεται γενικά στους Πυθαγορείους. Ωστόσο τη συγκεκριμένη άποψη του Πυθαγόρα, για την προέλευση της ανθρώπινης ψυχῆς, την αναφέρει σε άλλα έργα του π.χ. *Tusc.* 5, 38: *humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest. De div.* 1, 70: *animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos (ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur) κ.ά.* Για τη ζωή και τη διδασκαλία του Πυθαγόρα βλ. Kurt von Fritz, *P.W.* XXIV (1963) σσ. 172-209. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1962) σσ. 173-319. Th. Gomperz, *ό.π.*, σσ. 99-111 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 409-410.



σίας του. Τέλος τονίζει ότι μια άυλη νοημοσύνη, όπως την φαντάζεται ο Πυθαγόρας, δεν μπορεί να έχει υλικό σύνδεσμο (*infixus aut infusus*) με τον κόσμο. Στο κείμενο του Φιλοδήμου σώζονται ελάχιστα, τα οποία όμως δεν σχετίζονται με όσα αναφέρονται εδώ.¹

Λέγει για τον Ξενοφάνη (1, 28),² ότι θεωρεί θεό το σύμπαν, το οποίο είναι άπειρο και είναι συνδεδεμένο με τον νου (*qui mente adiuncta omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse*). Επισημαίνει όμως, όπως έχει κάνει σε παρόμοιες περιπτώσεις παραπάνω, ότι ένας τέτοιος θεός στερείται σώματος και αισθήσεων. Στο κείμενο του Φιλοδήμου σώζονται ελάχιστα, πράγμα που δεν μας δίνει τη δυνατότητα σύγκρισης.³

Στην περίπτωση του Παρμενίδη (1, 28) αγνοεί τις βασικές απόψεις του για το *ὄν* και *μὴ ὄν*. Τον παρουσιάζει να θεωρεί θεό τον πύρινο κύκλο που περιβάλλει τον ουρανό (*commenticium quiddam: coronae similem efficit (στεφάνην appellat)*⁴ *continentem ardorem lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum*) και τον επικρίνει ότι ένας τέτοιος θεός δεν έχει μορφή και αισθήσεις. Πιθανώς στο σημείο αυτό ο επικούρειος ομιλητής παρερμηνεύει τις απόψεις του Παρμενίδη. Σύμφωνα με μια σύνοψη των απόψεων

1. Βλ. Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 66 G.) (Doxogr. Gr². σ. 533): Πυθαγόρου δ' αὐτοῦ γ' οὐδὲν φασὶ τινες εἶναι τῶν ἀναφερομένων παρὰ...

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 219-221 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 534. Πρβλ. Vorsokrat. I B 23-24 (Diels-Kranz, σ. 135): εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, // οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα. Και fr. 24: οὐλος ὄρᾱι, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. Διογ. Λαέρτ. 9, 19: οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπων ὄλον δὲ ὄρᾱν καὶ ὄλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἰδίων· πρῶτός τε ἀπεφάνητο ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα. Παρόμοια και ο Κικέρων στη δοξογραφία των *Ac.* 2, 118: Xenophanes paulo etiam antiquior unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse deum neque natum umquam et sempiternum, conglobata figura. Τον αναφέρει επίσης στη δοξογραφία του *De div.* με την παρατήρηση ότι είχε απορρίψει την μαντεία (*De div.* 1, 5: Colophonius Xenophanes unus qui deos esse diceret divinationem funditus sustulit). Για τη ζωή και τις απόψεις του Ξενοφάνη βλ. Kurt von Fritz, *P.W.* IX A 2 (1967) σσ. 1542-1562. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1962) σσ. 360-402. Th. Gomperz, *ό.π.*, σσ. 155-164. W. Jaeger, *ό.π.* (1964) σσ. 38-54. J. Burnet, *ό.π.*, σσ. 126-9 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 340-341.

3. Βλ. Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 67 G.) (Doxogr. Gr² σελ. 534): ...αὐτὰς ἀληθεῖς... τὰς δόξας... μηδὲν γινώσκειν.

4. Προφανώς είναι μια προσπάθεια του Κικέρωνα να αποδώσει στα Λατινικά τον Ελληνικό όρο *στεφάνην* με τη φράση *coronae similem*. Βλ. τον κατάλογο, τον οποίο έχει καταρτίσει ο H.J. Rose [*«The Greek of Cicero»*, *JHS* 41 (1921) σ. 110] για τους Ελληνικούς όρους, που απαντούν στα έργα του Κικέρωνα.



του που μας δίνει ο Αέτιος (*Περὶ ἀρεσ. συν. 2, 7, 1*),¹ ο κόσμος αποτελείται από ζώνες (στεφάνας) φωτός και σκότους, ενώ στο κέντρο των ανάμικτων αυτών ζωνών (*τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην*) βρίσκεται η θεία δύναμη, την οποία ο Παρμενίδης ονομάζει *δαίμονα, κυβερνήτην, κληδοῦχον, δίκην και ἀνάγκην*. Ωστόσο στη δοξογραφική παράδοση υπάρχει ασάφεια σχετικά με το πού είναι η έδρα της. Από τους μελετητές άλλοι θεωρούν ότι βρίσκεται στο κέντρο του κόσμου και άλλοι στην κεντρική πύρινη ζώνη (*στεφάνη*) από τις ανάμικτες ζώνες.² Στο συγκεκριμένο χωρίο όμως του *N.D.*, ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι η κυβερνώσα θεότητα του Παρμενίδη όχι μόνον εδρεύει στην *μεσαιτάτην* των ζωνών, αλλά και ταυτίζεται μ' αυτήν, η φράση του επικούρειου ομιλητή *qui cingit caelum* (=που περιβάλλει τον ουρανό) δεν φαίνεται να συμβαδίζει με τις απόψεις του Παρμενίδη.

Στη συνέχεια κατηγορεί τον Παρμενίδη, χαρακτηρίζοντας μάλιστα τις απόψεις του *monstra*, ότι συνδέει με το θείο καταστάσεις, όπως είναι ο πόλεμος, η διχόνοια, ο έρωτας, η ασθένεια, ο ύπνος, η λήθη και τα γηρατειά. Από τους μελετητές μερικοί αναγνωρίζουν στο χωρίο αυτό στοιχεία της διδασκαλίας του Εμπεδοκλή (δηλαδή τις απόψεις του για τις δύο θείες δυνάμεις *Νεϊκος και Φιλία* ή *Φιλότητα*) και πιστεύουν ότι λανθασμένα ο *C. Velleius* τα περιέλαβε στον Παρμενίδη.³ Άλλοι όμως βρίσκουν στις καταστάσεις αυτές αντιστοιχίες που συνδέουν τη φιλοσοφική σκέψη του Παρμενίδη με τη *Θεογονία* του Ησιόδου, καθώς αναγνωρίζουν σ' αυτές αφ' ενός διαβαθμίσεις του αντιθετικού ζεύγους Φως - Σκότος (βασικό στοιχείο στη θεω-

1. Αέτ. *Περὶ ἀρεσ. συν. 2, 7, 1*: Παρμενίδης στεφάνας είναι περιπεπλεγμέναις ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτός και σκότους μεταξύ τούτων· και τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ἧ πυρώδης στεφάνη· και τὸ μεσαιτάτον πασῶν περὶ δὲ πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως και γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα και δαίμονα κυβερνήτην και κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε και ἀνάγκην. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 222-224. H. Diels, *ό.π.*, σσ. 534-5 και J. Burnet, *ό.π.*, σσ. 187-9. Ο Κικέρων στη δοξογραφία των *Ac. 2, 118* αναφέρει μόνον την ἀποψή του για το πῦρ: *Parmenides ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur*. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. W. Nestle, *P.W.* XVIII 4 (1949) σσ. 1553-1559. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1965) σσ. 1-77. Th. Gomperz, *ό.π.*, σσ. 165-183 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 366-367.

2. Ο J. Burnet (σσ. 189-192) μελετώντας τις μαρτυρίες συζητά το πρόβλημα της θέσης της θεότητας χωρίς να δίνει οριστική απάντηση. Ενώ ο Θ. Βέικος *Οι (Προσωκρατικοί, Αθήνα 1998, σσ. 107-8)* θεωρεί ότι η θέση της βρίσκεται στο κέντρο του κόσμου. Αντίθετα η Hilda Richardson [*«The Myth of Er (Plato, Republic 616b)»*, *CQ* 20 (1926) σσ. 124-125] θεωρεί ότι ο Κικέρων ακολουθεί εδώ μια δοξογραφική παράδοση που τοποθετεί τη θεότητα στον ουρανό και όχι στο κέντρο της γης.

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 223-4.



ρία του Παρμενίδη) και αφ' ετέρου τα παιδιά της Ησιόδειας Νύχτας (Ύπνος, Λήθη, Γηρατεία).¹

Τέλος ο επικούρειος ομιλητής επικρίνει τον Παρμενίδη ότι αποδίδει θεία δύναμη στα άστρα. Το κείμενο του Φιλοδήμου είναι πολύ αποσπασματικό, ωστόσο από αυτά που σώζονται μία φράση φαίνεται να ταιριάζει με το χωρίο που συζητήσαμε παραπάνω: Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 68 G.) (*Doxogr. Gr.*² σ. 535): τὰ μὲν αὐτὰ τοῖς πάθεσιν τοῖς περὶ ἄνθρωπον.

Σχετικά με τον Εμπεδοκλή (1, 29) επικεντρώνει την προσοχή του στα τέσσερα στοιχεία της φύσης (ρίζωματα), τα οποία ο Εμπεδοκλής θεωρούσε θεία (*quattuor enim naturas, ex quibus omnia constare censet, divinas esse vult*) και τους έδινε τα ονόματα των σπουδαιότερων παραδοσιακών θεοτήτων. Αντιπαρέρχεται όμως τη θεωρία του για τις δύο θείες δυνάμεις, το *Νεῖκος* και τη *Φιλίαν* ή *Φιλότητα*.² Του καταλογίζει ότι τα τέσσερα στοιχεία, αφού είναι δημιουργήματα, δεν είναι αθάνατα και, εφόσον δεν έχουν αισθήσεις, δεν μπορούν να είναι ευτυχημένα, δηλαδή στερούνται τις δύο βασικές ιδιότητες του θείου και για τους Επικουρείους και για τα άλλα φιλοσοφικά συστήματα.

Στη συνέχεια αναφέρεται στους Αβδηρίτες, δηλαδή τον Πρωταγόρα και τον Δημόκριτο. Παραλείπει τον Λεύκιππο, τον οποίο αναφέρει ο C. Cotta στο δεύτερο μέρος του πρώτου βιβλίου (1, 66). Αυτό έχει θεωρηθεί ως ένδειξη ότι ο Κικέρων χρησιμοποιεί διαφορετικές πηγές, ωστόσο έχει διατυπωθεί

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 224. Θ. Βέικος, *ό.π.*, σσ. 113-4 και W. Jaeger, *ό.π.* (1964) σ. 93. Πρβλ. Αριστ. *Μεταφ.* A 4 984b, 23-27: *ὑποπτεύσειε δ' ἂν τις Ἡσιόδον-πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἄν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὐδαῖν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἶον καὶ Παρμενίδης. Καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντός γένεσιν πρῶτον μὲν φησιν «ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων».* Και Vorsokrat. I B 13 (Diels-Kranz, σ. 243): *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 224-227. H. Diels, *ό.π.*, σ. 535. J. Burnet, *ό.π.*, σσ. 228-231 και Θ. Βέικος, *ό.π.*, σσ. 166, ο οποίος στη θεοποίηση των τεσσάρων στοιχείων και την απόδοση σ' αυτά των ονομάτων των βασικών παραδοσιακών θεοτήτων βλέπει προσπάθεια του Εμπεδοκλή για αλληγορική ερμηνεία. Πρβλ. Vorsokrat. I B 6 (Diels-Kranz, σ. 311): *τέσσαρα γὰρ πάντων ρίζωματα πρῶτον ἄκουε' // Ζεὺς ἀργῆς Ἡρῆ τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς // Νῆσις θ', ἢ δακρυοῖς τέγγει κροῦνωμα βρότειον.* Αἴτ. *Περὶ ἀρεσ.* συν. 1, 7, 28: *λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον.* Και Διογ. Λαέρτ. 8, 76: *Ἐδόκει δ' αὐτῷ τάδε· στοιχεῖα μὲν εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα. Φιλίαν θ' ἢ συγκρίνεται καὶ Νεῖκος ᾧ διακρίνεται.* Παραπλήσια και ο Κικέρων αναφέρεται στα τέσσερα στοιχεία επιγραμματικά στη δοξογραφία των *Ac.* 2, 118: *Empedocles haec per volgata et nota quattuor.* Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Εμπεδοκλή. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. E. Wellmann, *P.W.* V 2 1905) σ. 2507-2512. W.K.C. Guthrie, *ό.π.*, σσ. 122-265. Th. Gomperz, *ό.π.*, σσ. 227-254. W. Jaeger, *ό.π.* (1964) σσ. 136-143 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 164-5.



και η άποψη ότι τον παραλείπει, επειδή ο Λεύκιππος ίσως περιορίστηκε μόνον στο να περιγράψει σε γενικές γραμμές την ατομική θεωρία, την οποία ανέπτυξε σε πλήρη μορφή ο Δημόκριτος.¹

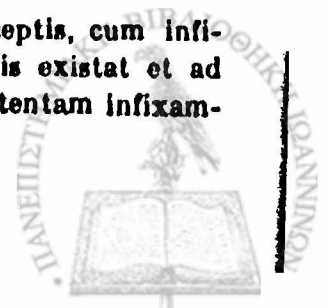
Στον Πρωταγόρα (1, 29) περιορίζεται σε μια καλή απόδοση της πασίγνωστης φράσης του, με την οποία ο Πρωταγόρας εξέφρασε τον αγνωστικισμό του (*qui sese negat omnino de deis habere quod liqueat, sint non sint qualesve sint*),² και επισημαίνει ότι δεν φαίνεται να έχει καμιά ιδέα για τον θεό. Το κείμενο του Φιλοδήμου παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα με αυτό του *N.D.*: Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 89 G.) (*Doxogr. Gr.*³ σ. 535): ἢ τοὺς ἄγνωστον εἶ τινές εἰσι θεοὶ λέγοντας ἢ ποῖοί τινές εἰσιν. Στις απόψεις του Πρωταγόρα αναφέρεται ο Κικέρων και στο προοίμιο του *N.D.*, όπου τον παρουσιάζει σαν παράδειγμα αγνωστικιστή (1, 2: *dubitare se Protagoras*). Στην ίδια αυτή άποψη αναφέρεται και ο C. Cotta (1, 63: *in principio libri sic posuisset «de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere»*), καθώς θεωρεί τον Πρωταγόρα χαρακτηριστική περίπτωση που ανατρέπει το επιχείρημα των Επικουρείων, αλλά και άλλων φιλοσοφικών συστημάτων, ότι παραδεχόμαστε την ύπαρξη του θεού, επειδή το πιστεύουν όλοι ανεξαιρέτως οι άνθρωποι.

Είναι παράξενο πώς ένας Επικούρειος επικρίνει τον Δημόκριτο (1, 29) τη στιγμή που είναι ο κύριος εμπνευστής του Επικούρου. Του καταλογίζει ότι δεν έχει σταθερή άποψη πάνω στο θέμα του θεού, καθώς θεωρεί θεούς άλλοτε τα είδωλά τους και άλλοτε την πηγή από την οποία προέρχονται αυτά (*qui tum imagines eorumque circumitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat*). Η παρατήρησή του όμως αυτή είναι αποτέλεσμα παρερμηνείας, γιατί από το ένα μέρος ο C. Velleius έχει στον νού του τη διαδικασία με την οποία οι εικόνες των θεών φτάνουν στον νου του ανθρώπου, σύμφωνα με την επικούρεια άποψη, όπως την εκθέτει ο ίδιος παρακάτω 1, 49,³ ενώ από το άλλο μέρος φαίνεται να μην έχει κατα-

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 228 και R. Hirzel, *ό.π.*, σ. 184.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 227-8 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 535. Πρβλ. *Vorsokrat. II B 4* (Diels-Kranz, σ. 265): *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσιν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσιν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* (Βλ. και Διογ. Λαέρτ. 9, 51). Για τη ζωή και τις απόψεις του Πρωταγόρα βλ. Kurt von Fritz, *P.W.* XXIII 1 (1957) σσ. 908-921. W.K.C. Guthrie, *ό.π.*, vol. III (1969) σσ. 262-269. P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 405-6 και W.K.C. Guthrie, *Οἱ Σοφιστές.* (Μετ. Δ. Τσακουράκη), Αθήνα 1991, σσ. 319-328, ιδιαίτερα για τον *Αγνωστικισμό* σσ. 286-288.

3. *N.D.* 1, 49: *sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad deos adsuat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixam-*



νοήσει την άποψη του Δημοκρίτου, δηλαδή ότι οι άνθρωποι εξέλαβαν τις εικόνες αυτές ως θεούς.¹ Επικρίνει ακόμη τον Δημόκριτο ότι θεωρεί θεό τον νου (*tum sententiam intellegentiamque nostram*), μια άποψη που, αν λάβουμε υπόψη μας τις σχετικές μαρτυρίες, φαίνεται να αποτελεί μέρος της διδασκαλίας του.² Τέλος επισημαίνει ότι, εφόσον ο Δημόκριτος θεωρεί τα πάντα συνθέσεις ατόμων, αναπόφευκτα και οι θεοί του υπόκεινται στην αναμόρφωση των ατόμων και συνεπώς στη φθορά, πράγμα που δεν συμβιβάζεται με την έννοια του θεού. Από το κείμενο του Φιλοδήμου σώζεται μόνον η αρχή που δείχνει ότι ετοιμάζεται να επικρίνει τον Δημόκριτο: Φιλόδ. *Περὶ εὖσ.* (σ. 69 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 535): οὐ φαίνεται δ' ἔμοι Δημόκριτος ὡσπερ ἔνοιι τόν...

Τον κύκλο των Προσωκρατικών κλείνει ο Διογένης ο Απολλωνιάτης (1, 29), ο οποίος ακολουθώντας τον Αναξιμένη θεωρούσε αρχή των όντων τον αέρα.³ Ο C. Velleius αναφέρεται σ' αυτήν την άποψή του, αλλά τον επικρίνει γιατί ο αέρας στερείται αισθήσεων και μορφής. Το κείμενο του Φιλοδήμου είναι εκτενέστερο, ωστόσο η φράση του Φιλοδήμου τὸν αέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, [Φιλόδ. *Περὶ εὖσ.* (σ. 70 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 536)] παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα με τη φράση του N.D. (1, 29) *quid aer, quo Diogenes Apolloniates utitur deo.*

que nostram intellegentiam capere... (=αλλά με εικόνες που συλλαμβάνουμε με αναλογία και μεταβίβωση, γιατί υπάρχει ένα ατελείωτο φάσμα ακριβώς ομοίων εικόνων που αποτελείται από αναρίθμητα άτομα και κατευθύνεται προς τους θεούς, και ο νους μας στραμμένος και προσηλωμένος σ' αυτές τις εικόνες με πολύ μεγάλη ευχαρίστηση συλλαμβάνει τη δική μας ιδέα για τον θεό).

1. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 228-230. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 154 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 535-6. Πρβλ. Σέξτ. Εμπειρ. *Πρὸς φυσ.* 1, 19: Δημόκριτος δὲ εἰδῶλα τινὰ φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. Εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ, καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. Ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλον παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος. Για τη ζωή και τις απόψεις του Δημοκρίτου βλ. E. Wellmann, *P.W.* V 1 (1903) σσ. 135-140. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1965) σσ. 386-502 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 133-5.

2. Βλ. Αέτ. *Περὶ ἀρεσ.* συν. 1, 7, 16: Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ. Γαλῆν. *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* 35 (Doxogr. Gr.² σ. 618): Δημόκριτος δὲ νοῦν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν ὑπολαμβάνει.

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 230-1. H. Diels, *ό.π.*, σ. 536 και J. Burnet, *ό.π.*, σσ. 355-7. Πρβλ. *Περὶ φύσ.* Vorsokrat. II B 5 (Diels-Kranz, σ. 61): καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐρεῖναι. Για τη ζωή και τις απόψεις του Διογένη του Απολλωνιάτη βλ. E. Wellmann, *P.W.* V 1 (1903) σσ. 764-5. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1965) σσ. 362-381. W. Jaeger, *ό.π.* (1964) σσ. 165-6 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 143.



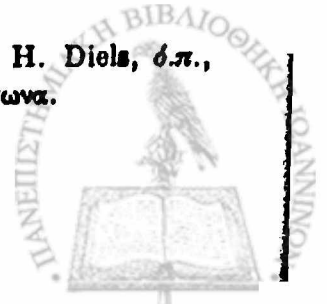
Η δεύτερη ομάδα περιλαμβάνει τον Σωκράτη, δύο από τους μαθητές του που ίδρυσαν σχολές (τον Πλάτωνα και τον Κυνικό Αντισθένη), την Ακαδημία στα πρώτα της βήματα, τον Αριστοτέλη και τους πρώτους Περιπατητικούς.

Στην παράγραφο 1, 30 το κύριο θέμα που απασχολεί τον C. Velleius είναι η αντιφατικότητα (*inconstantia*) του Πλάτωνα. Και επισημαίνει αντιφατικότητα πρώτον, γιατί φαίνεται να έχει υπόψη του τη στροφή του Πλάτωνα προς πιο συντηρητικές απόψεις στα ζητήματα θρησκείας, η οποία παρατηρείται στα συγγράμματα *Τίμαιος* και *Νόμοι*. Ο C. Velleius αναφέρει ότι στα δύο αυτά συγγράμματα ο Πλάτων λέγει ότι ο κόσμος, ο ουρανός, τα ουράνια σώματα και οι ψυχές είναι θεοί, και ακόμη ότι τιμά τους θεούς της παράδοσης (*idem et in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quos maiorum institutis acceperimus*). Πράγματι στα συγκεκριμένα συγγράμματα ο Πλάτων στρέφεται κατά της αθεΐας και απαιτεί θανατική ποινή για τους άθεους και ακόμη θεωρεί θεούς τα άστρα και αναγνωρίζει παιδαγωγική σημασία στους θεούς της παράδοσης.¹

Από το άλλο μέρος όμως φαίνεται να έχει παρερμηνεύσει κάποια λόγια του Πλάτωνα.² Συγκεκριμένα: (1) Αναφέρει ότι στον *Τίμαιο* δεν μπορεί να ονομάσει τον πατέρα του κόσμου (*qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*). Ο Πλάτων όμως στο χωρίο, που κατά πάσα πιθανότητα εννοεί ο C. Velleius, απλώς επισημαίνει τη δυσκολία να ανακαλύψει κανείς τον θεό και να μιλήσει γι' αυτόν σε όλους (*Τίμ. 28c: τὸν μὲν οὖν ποιη-*

1. Βλ. A.S. Pease, *δ.π.*, σσ. 234-236 και A.E. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*. (Μετ. Ι. Αρζόγλου) (MIET), Αθήνα² 1992, σσ. 554-566. Πρβλ. (για τον κόσμο και τα ουράνια σώματα Πλ. *Τίμ.* 40a: οὐράνιον θεῶν γένος. 92c: ὅδε ὁ κόσμος... ζῶν ὄρατὸν τὰ ὄρατὰ περιέχον. *Νόμ.* 7, 821b: μεγάλων θεῶν, ἡλίου τε ἄμα καὶ σελήνης. 10, 886d: ταῦτα αὐτὰ προσφέροντες, ἡλίον τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα. (Για τις ψυχές): *Νόμ.* 10, 899b: ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχὰι πάντων τούτων αἰτιαὶ ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὄπη τε καὶ ὄπις. (Για τους παραδοσιακούς θεούς): *Τίμ.* 40d: περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἐμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τους γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν. Για τη ζωή, το έργο και τη διδασκαλία του Πλάτωνα βλ. H. Leisegang, *P.W.* XX 2 (1950) σσ. 2342-2537 (ιδιαίτερα για τον *Τίμαιο* σσ. 2505-2512 και τους *Νόμους* σσ. 2513-2520). W.K.C. Guthrie, *δ.π.*, vol. IV (1975) σσ. 8-561 και vol. V (1978) σσ. 1-445, ιδιαίτερα για τον *Τίμαιο* σσ. 241-320 και τους *Νόμους* σσ. 321-382. Th. Gomperz, *δ.π.*, vol. II 1905 (ανατ. 1964) σσ. 249-397, vol. III 1905 (ανατ. 1964) σσ. 1-272 και P. Kroh, *δ.π.*, σσ. 375-382.

2. Βλ. A.S. Pease, *δ.π.*, σσ. 231-233. P.G. Walsh, *δ.π.*, σ. 154 και H. Diels, *δ.π.*, σ. 537. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Πλάτωνα.



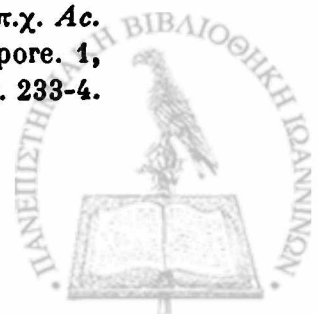
τήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν).¹ Και (2) ο C. Velleius λέγει ότι ο Πλάτων στους *Νόμους* αποθαρρύνει την έρευνα για τον θεό (in Legum autem libris quid sit omnino deus anquiri oportere non censeat), ενώ στο χωρίο, που κατά πάσα πιθανότητα αναφέρεται, παρατίθεται ένας διάλογος όπου αναπτύσσεται ο σχετικός προβληματισμός από έναν απλό άνθρωπο (*Νόμ.* 7, 821a: 'Αθηναῖος ξένος: τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὄλον τὸν κόσμον φαμὲν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμανεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας — οὐ γὰρ οὐδ' ὄσιον εἶναι — τὸ δὲ ἔοικεν πᾶν τούτου τούναντίον γιγνόμενον ὀρθῶς ἂν γίγνεσθαι).

Ωστόσο είναι σημαντικό ότι αναφέρεται στην άποψη του Πλάτωνα ότι ο θεός είναι ασώματος. Αποδίδει τον όρο *ασώματος* στα Λατινικά με την περίφραση *sine corpore*, ενώ παράλληλα τον παραθέτει στα Ελληνικά (*quod vero sine corpore ullo deum vult esse - ut Graeci dicunt ασώματος*).² Επικρίνοντας αυτή την άποψη του Πλάτωνα, για πρώτη φορά ο επικούρειος ομιλητής διατυπώνει ολοκληρωμένη τη δική του άποψη για παρόμοιες θεότητες και μάλιστα με εμφατικό τρόπο (πρόκειται για ένα σχήμα αναφοράς: *careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate*), δηλαδή πιστεύει ότι η έλλειψη σώματος έχει σαν αποτέλεσμα την έλλειψη αισθήσεων, οι οποίες μεταφέροντας ερεθίσματα από τον έξω κόσμο αποτελούν την προϋπόθεση της γνώσης και της ευδαιμονίας.

Ο C. Velleius στη συνέχεια αναφέρεται στα *Απομνημονεύματα* του Ξενοφώντα, αν και δεν γίνεται σαφής αναφορά στο συγκεκριμένο έργο, προκειμένου να παρουσιάσει τον Σωκράτη (1, 31). Και πάλι όμως οι παρατηρή-

1. Ωστόσο ο ίδιος ο Κικέρων στη μετάφραση του *Τιμαίου* αποδίδει πιστά το συγκεκριμένο χωρίο. Cic. *Tim* 6: *atque illum quidem quasi parentem huius universitatis invenire difficile et, cum iam invenerit, indicare in vulgus nefas*. Ο W. Jaeger, (*Paideia: The ideals of Greek culture*, vol. II, Oxford 1943, σ. 415) θεωρεί την συγκεκριμένη φράση από τον *Τίμαιο* (*Τίμ.* 28c) την πληρέστερη έκφραση της αντιμετώπισης εκ μέρους του Πλάτωνα του θέματος σχετικά με τον θεό, πράγμα που δικαιολογεί την ποικιλία των απόψεών του πάνω σ' αυτό το θέμα.

2. Χρησιμοποιεί την περίφραση *sine corpore* γιατί η λέξη *incorporalis* είναι μεταγενέστερη. Την βρίσκουμε στον Σενέκα (*De ben.* 6, 2, 2: *illud incorporale est, inritum non fit; materia vero eius huc et illuc iactatur et dominum mutat*) και στον Κοϊντιλιανό (*Inst. or.* 5, 10, 116: *ius, quod sit incorporale, adprendi manu non posse*). Επίσης η λέξη *incorporeus* απαντά για πρώτη φορά στον Γέλλιο, Gell. *N.A.* 5, 15, 1: *incorporeum*. *Hoc enim vocabulum quidam finxerunt proinde quod Graece dicitur ασώματος*. Ο Κικέρων μεταφράζει τον όρο και με άλλες παρόμοιες περιφράσεις π.χ. *Ac.* 1, 39: *ea quae expers esset corporis*. *Tusc. disp.* 1, 50: *animus vacans corpore*. 1, 37: *quae sine corporibus nec fieri possent intellegi*. Βλ. και A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 233-4.



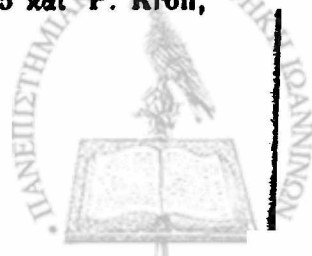
σεις του είναι αποτέλεσμα παρερμηνείας.¹ Λέγει ότι ο Σωκράτης αποθαρρύνει την έρευνα για τον θεό (*formam dei quaerit non oportere*), ενώ στο χωρίο που κατά πάσα πιθανότητα αναφέρεται, ο Σωκράτης απλώς συμβουλεύει να συμπεραίνουμε ότι υπάρχει θεός βλέποντας τα έργα του, αντί να περιμένουμε να εμφανιστεί ο ίδιος ο θεός μπροστά μας. Επίσης συγκρίνει τη δυσκολία να αντικρίσουμε τον ήλιο και την ψυχή με την αδυναμία να δούμε τον θεό. ('Απομν. 4, 3, 13-14: "Οτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένης ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῆ σοὶ τὰ ἔργα αὐτῶν δρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς. . . Ἐννόει δ' ὅτι καὶ ὁ πᾶσι φανερός δοκῶν εἶναι Ἥλιος οὐκ ἐπιτρέπει τοῖς ἀνθρώποις ἐαντὸν ἀκριβῶς ὁρᾶν. . . ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχῆ, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θεοῦ μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτῇ). Του καταλογίζει ότι θεωρεῖ θεό τον ήλιο και την ψυχή (*eundemque et solem et animum deum dicere*). Είναι πολύ πιθανόν όμως να έχει παρερμηνεύσει όσα λέγει ο Σωκράτης για τον ήλιο και την ψυχή στο παραπάνω χωρίο των Ἐπομνημονευμάτων. Τέλος τον επικρίνει ότι μιλάει άλλοτε για ένα θεό και άλλοτε για πολλούς (*et modo unum tum autem plures deos*), ενώ απλώς φαίνεται ότι πρόκειται για χρήση ενικού, όποτε μιλάει για τον δημιουργό του κόσμου ή τον πατέρα των θεών ή το θείο σαν αφηρημένη έννοια, και πληθυντικού, όποτε αναφέρεται στους άλλους θεούς.² Από το κείμενο του Φιλόδημου σώζονται ελάχιστα, υπάρχει όμως αρκετή ομοιότητα. Ωστόσο ο Φιλόδημος όχι μόνον κάνει σαφή αναφορά στα Ἐπομνημονεύματα, αλλά και μεταφέρει σωστά την άποψη του Σωκράτη, δηλαδή ότι, αν δεν μπορούμε να δούμε τη μορφή του θεού, μπορούμε τουλάχιστον να δούμε τα έργα του. Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 71 G.) (*Doxogr. Gr.*² σσ. 537 - 8): ἐν τοῖς Ξενοφῶντος ἀπομνημονεύμασιν οὐχ ὁρᾶσθαι φησὶν τοῦ θεοῦ τὴν μορφήν ἀλλὰ τὰ ἔργα.

Αναφέρεται στη βασική άποψη του Αντισθένη (1, 32),³ του ιδρυτή της Κυνικής σχολής, ότι στη φύση υπάρχει ένας θεός, ενώ οι πολλοί θεοί είναι δημιουργήματα της παράδοσης, και επισημαίνει ότι αυτό ισοδυναμεί

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 236-7. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 154 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 537-8. Για τη ζωή και τη διδασκαλία του Σωκράτη βλ. J. Stenzel, *P.W.* III A 1 (1927) σσ. 811-890. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1969) σσ. 323-488. Th. Gomperz, *ό.π.* (vol. II) σσ. 45-118 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 437-8.

2. Π.χ. αναφερόμενος στον δημιουργό του κόσμου γράφει: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων ('Απομν. 4, 3, 13), ενώ αλλοῦ αναφερόμενος στους άλλους θεούς γράφει οἱ ἄλλοι.

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 237-239 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 538. Για τη ζωή και τις απόψεις του Αντισθένη βλ. P. Natorp, *P.W.* I 2 (1894) σσ. 2538-2545. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1969) σσ. 304-311. Th. Gomperz, *ό.π.* (vol. II) σσ. 139-155 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 70-71.



με κατάργηση του θεού. Το κείμενο του Φιλοδήμου ταυτίζεται με αυτό του *N.D.* 1, 33: *Atque etiam Antisthenes in eo libro qui Physicus inscribitur popularis deos multos naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum.* — Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 72 G.) (*Doxogr. Gr.*² σ. 538): *παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἓνα.*

Για τον Σπεύσιππο (1, 32),¹ ανεψιό και διάδοχο του Πλάτωνα, λέγει ότι πίστευε στην ύπαρξη μιας έμφυχης δύναμης που κυβερνά τα πάντα (*vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem*) και τον επικρίνει ότι οι απόψεις του βλάπτουν την έννοια του θεού.² Από το κείμενο του Φιλοδήμου σώζεται μία φράση [Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 72 G.) (*Doxogr. Gr.*² σ. 538-539): *ψυχὰς τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν θείας λέγων δυνάμεις, πολλὴ δὲ καταδεεστέρας καὶ ἔλλειπούσας.*] η οποία φαίνεται να έχει κάποια σχέση με τη φράση *vim quandam ... eamque animalem* του *N.D.*

Παρουσιάζει τον Αριστοτέλη (1, 33) να μην έχει σταθερή άποψη πάνω στο θέμα του θεού, δηλαδή να θεωρεί κατά περίσταση διάφορες δυνάμεις σαν θείες, όπως τον νου (*modo enim menti tribuit omnem divinitatem*), τον κόσμο (*modo mundum ipsum deum dicit esse*), τον αιθέρα (*tum caeli ardorem deum dicit esse*), μια υπερβατική δύναμη (*modo alium quandam praeficit mundo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*). Όλα αυτά όμως φαίνεται να αποτελούν στοιχεία της θεωρίας του Αριστοτέλη πάνω στα θέματα της ύπαρξης του θεού, της δημιουργίας του κόσμου και της κίνησής του.³ Στη συνέχεια ο

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 239-240 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 538-9. Πρβλ. Αέτ. *Περὶ ἀρεσ.* συν. 1, 7, 20: *Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.* Για τη ζωή και τις απόψεις του Σπευσίππου βλ. J. Stenzel, *P.W.* III A 2 (1929) σσ. 1636-1669. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1978) σσ. 457-469. Th. Gomperz, *ό.π.*, vol. IV 1912 (ανατ. 1964) σσ. 1-5 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 432.

2. Η φράση του Κικέρωνα είναι *cognitio deorum*, την οποία χρησιμοποιεί επίσης στις παραγράφους 1, 36. 1, 44 και 2, 153. Ο E. Norden [*Agnostos Theos*, Stuttgart 1912 (ανατ. 1956) σσ. 94-95] θεωρεί ότι η φράση αντιστοιχεί στον Ελληνικό όρο έννοια θεοῦ.

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 240-245. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 155. H. Diels, *ό.π.*, σσ. 539-540 και W.K.C. Guthrie, «The development of Aristotle's theology-I», *CQ* 27 (1933) σ. 164. Ο W. Jaeger, [*Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, Oxford² 1948 (ανατ. 1962) σσ. 138-142] επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης υιοθέτησε την αστρική θεολογία των όψιμων έργων του Πλάτωνα, την οποία παρέλαβαν από αυτόν οι φιλόσοφοι της Ελληνιστικής εποχής, οι οποίοι επηρεασμένοι από τις λαϊκές πίστεις θεοποίησαν τα ουράνια σώματα. Ωστόσο δεν είναι ξεκάθαρα τα νήματα που συνδέουν την αστρική θεολογία του Αριστοτέλη με την Ακαδημία από το ένα μέρος και τη Στοά από το άλλο. Βλ. και Κ.Χ. Γρόλλιος, «Η επίδρασις τῆς Πλατωνικῆς παραδόσεως ἐπὶ



C. Velleius επικρίνει τον Αριστοτέλη ότι ο θεός του δεν έχει σώμα¹ και συνεπώς στερείται αισθήσεων και σοφίας. Τέλος παρερμηνεύοντας τις απόψεις του για την κίνηση του κόσμου, ταυτίζει την υπερβατική οντότητα, που είναι η αιτία της παγκόσμιας κίνησης χωρίς η ίδια να κινείται (*κινούν ἀκίνητον*), με τον συνεχώς κινούμενο κόσμο.² Προβληματίζεται πώς μπορεί να κινείται αφού στερείται σώματος και πώς ένας διαρκώς κινούμενος θεός μπορεί να είναι ευτυχής. Ο επικούρειος ομιλητής οικοδομεί τον συλλογισμό του έχοντας στον νου του την επικούρεια άποψη ότι η ευτυχία του θεού είναι συνάρτηση της απόλυτης ηρεμίας του. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Αριστοτέλη, εκτός από την αναφορά στο τρίτομο σύγγραμμά του *Περὶ φιλοσοφίας* που υπάρχει και στο κείμενο του N.D.: *Aristotelesque in tertio de philosophia libro* — βλ. Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 72 G.) (*Doxogr. Gr.*² σ. 539): *παρ' Ἀριστοτέλει δ' ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ φιλοσοφίας.*

τῆς θεολογίας τοῦ Κικέρωνος», *Πλάτων Δ*, τεύχ. Β (1952) σ. 272. Για τον νου βλ. *Αριστ. Μεταφ.* Α 7, 1072b, 26-29: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια... φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἄριστον.* Για τον κόσμο βλ. *Αριστ. Περὶ οὐρανοῦ* Β 3, 286a, 9-12: *θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀίδιος. Ὡστ' ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν ἀίδιον ὑπάρχειν. Ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γὰρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κίκλω δαί.* Για τον αιθέρα βλ. *Αριστ. Περὶ οὐρανοῦ* Α 2, 269a, 30-32: *φανερὸν ὅτι πέφυκέν τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων.* Για την υπερβατική δύναμη που κυβερνά τον κόσμο βλ. *Αἰτ. Περὶ ἀρεσ.* συν. 1, 7, 32: *Ἀριστοτέλης τὸν μὲν ἄνωτάτω θεὸν εἶδος χωριστόν, ὁμοίως Πλάτωνι, ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρᾳ τοῦ παντός, ἧτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον.* Αναφερόμενος στην υπερβατική δύναμη και στην κίνηση που αυτή μεταδίδει στὸν κόσμο, παρεμβάλλει στο κείμενο τη φράση *replicatione quadam*. Η αντωνυμία που ακολουθεῖ εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς χαρακτηριστικούς εκφραστικούς τρόπους που χρησιμοποιεῖ ο Κικέρων, ὅταν εἰσάγει νέους φιλοσοφικούς ὅρους στα Λατινικά. Πιστεύεται ὅτι ἐδῶ μεταφράζει τὸν Πλατωνικὸ ὄρο ἀνειλίξις (*Πλ. Πολιτικός* 270d: *μέγιστον δὲ τότε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντός ἀνειλίξει τότε, ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίνηται τροπή*). Ο Η. Diels (ό.π., σ. 539) σχολιάζει τη φράση ως εξής: *«graeco respondent tῇ τοῦ παντός ἀνειλίξει quod est apud Platonem Politic. 270d»*. Βλ. καὶ A.S. Pease, ό.π., σ. 242, ο οποίος θεωρεῖ ὅτι ο Κικέρων δεν φαίνεται νὰ ἔχει κατανοήσει τη σημασία τοῦ ὄρου. Επίσης ο A.J. Festugière (ό.π., σ. 245) επισημαίνει ὅτι ο ὄρος *replicatio* φαίνεται παράταιρος μέσα στο πλαίσιο που τὸν τοποθετεῖ ο Κικέρων. Πρβλ. καὶ W.K.C. Guthrie, ό.π. (1933) σ. 165. Για τη ζωή, τὸ ἔργο καὶ τη διδασκαλία τοῦ Αριστοτέλη βλ. A. Gercke, *P.W.* II 1 (1895) σσ. 1012-1054. W.K.C. Guthrie, ό.π., vol. VI (1981) σσ. 18-400. Th. Gomperz, ό.π. (vol. IV) σσ. 18-460. P. Kroh, ό.π., σσ. 92-97 καὶ Κ.Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, Θεσσαλονίκη 1962.

1. Πρβλ. Σέξτ. Εμπειρ. *Πυρρ.* ὑποτ. 3, 218: *Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματος εἶπεν εἶναι τὸν θεὸν καὶ πέρασ τοῦ οὐρανοῦ.*

2. Ἐχουν γίνει ανεπιτυχεῖς προσπάθειες νὰ διορθωθεῖ τὸ κείμενο βλ. A.S. Pease, ό.π., σ. 244, ἐκὼ ο Η. Diels (ό.π., σ. 540) σημειώνει: *«Epicurei opinio est, ut antea moueri. Videlicet Aristotelis τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον non adgnovit.*



Τον Ξενοκράτη (1, 34), συμμαθητή του Αριστοτέλη και διάδοχο του Σπενσίππου στην Ακαδημία, επικρίνει για την άποψή του ότι τα ουράνια σώματα, δηλαδή ο ήλιος, η σελήνη και οι πλανήτες είναι θεοί (*deos enim octo esse dicit, quinque eos qui in stellis vagis nominantur, unum qui ex omnibus sideribus quae infixa caelo sint... , septimum solem adiungit octavamque lunam*).¹ Επισημαίνει ότι οι θεοί αυτοί στερούνται αισθήσεων και συνεπώς δεν είναι ευτυχείς.

Τον Ηρακλείδη από τον Πόντο (1, 34), οπαδό της Ακαδημίας, τον επικρίνει ότι δεν έχει σταθερή άποψη, καθώς τον παρουσιάζει να θεωρεί θεούς κατά περίπτωση, τον νου, τον κόσμο, τη γη, τον ουρανό και τα ουράνια σώματα (*modo mundum tum mentem divinam esse putat, errantibus etiam stellis divinitatem tribuit... rursus terram et caelum refert in deos*).² Και επισημαίνει ότι οι θεοί αυτοί δεν έχουν ούτε αισθήσεις ούτε σταθερή μορφή.

Τον Θεόφραστο (1, 35), τον διάδοχο του Αριστοτέλη, τον κατηγορεί για αντιφατικότητα (*inconstantia*) παρουσιάζοντάς τον να θεωρεί θεούς κατά περίπτωση διάφορα στοιχεία, όπως τον νου, τον ουρανό και τα ουράνια σώματα (*modo enim menti divinum tribuit principatum modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus*).³

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 245-6 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 540. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Ξενοκράτη. Πρβλ. Αέτ. *Περί άρεσ. συν.* 1, 7, 30: θεόν δ' είναι και τόν ουρανόν και τούς άστέρας πυρώδεις Όλυμπίους θεούς, και έτέρους ύποσελήνους δαίμονας άοράτους. Και Κλήμ. *Προτρ.* 5, 58, 2: Ξενοκράτης, Καλχηδόνιος ούτος, έπτά μόν θεούς τούς πλανήτας, όγδοον δέ τόν έκ πάντων τών άπλανών συνεστώτα κόσμον αινίττεται. Ο S. Weinstock [*Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans*] *JRS* 36(1946) σ.118] αναφερόμενος στον Ξενοκράτη υποστηρίζει ότι στη θεωρία του για του οκτώ θεούς ίσως επηρεάστηκε από τους Πυθαγορείους, οι οποίοι έδιναν ιδιαίτερη σημασία στον αριθμό οκτώ. Οστόσο ανιχνεύει την παράδοση της πίστης σε οκτώ θεούς στην Αρχαία Αίγυπτο και στη Βαβυλώνα. Για τη ζωή και τις απόψεις του Ξενοκράτη βλ. H. Dörrie, *P.W.* IX A 2 (1967) σσ. 1512-1528. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1978) σσ. 469-483. Th. Gomperz, *ό.π.* (vol. IV) σσ. 5-11 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 340.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 247-8 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 541. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Ηρακλείδη. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. R. Daebritz, *P.W.* VIII 1 (1912) σσ. 472-484. W.K.C. Guthrie, *ό.π.* (1978) σσ. 483-489. Th. Gomperz, *ό.π.*, (vol. IV) σσ. 13-17 και P. Kroh, *ό.π.* σ. 207. Πρβλ. και Διογ. Λαέρτ. 5, 86: 'Ηρακλείδης Εϋθύφρονος 'Ηρακλεώτης του Πόντου, άνήρ πλούσιος. 'Αθήνησι δέ παρέλαβε πρώτον μόν Σπενσίππω' αλλά και τών Πυθαγορείων διήκουσε και τὰ Πλάτωνος έξηλώκει και ύστερον ήκουσεν 'Αριστοτέλους, ώς φησι Σωτίων έν Διαδοχαίς.

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 248-9 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 541. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Θεόφραστο. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. O. Regenbogen, *P.W.* Suppl. VII (1940) σσ. 1354-1562. Th. Gomperz, *π.* (vol.



Τον Στράτωνα (1, 35), τον διάδοχο του Θεοφράστου, τον επικρίνει γιατί ταύτισε τη θεία δύναμη με τη φύση (*qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet*).¹ Και επισημαίνει ότι η φύση δεν διαθέτει αισθήσεις και μορφή.

Η Τρίτη ομάδα φιλοσόφων περιλαμβάνει τους Στωικούς. Αρχίζει με τον Ζήνωνα (1, 36),² τον ιδρυτή της Στοάς, τον οποίο παρουσιάζει να μην έχει σταθερή άποψη για το θείο, ωστόσο οι διαφορετικές θεότητες, που κατά τη γνώμη του προβάλλει ο Ζήνων, είναι οι πάμπολλες έννοιες της στωικής θεολογίας,³ όπως: η έννοια του νόμου που είναι βασική στη Στωική φιλοσοφία (*naturalem legem divinam esse censet*),⁴ ο αιθέρας, όπου οι

IV) σσ. 480-498 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 234-6. Πρβλ. Κλήμ. Προτρ. 5, 58, 5: *ὁ δὲ Ἐρέσιος ἐκεῖνος Θεοφραστός ὁ Ἀριστοτέλους γνῶριμος πῆ μὲν οὐρανόν, πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ*. Οι W.D. Ross- F.H. Fobes [*Theophrastus' Metaphysics*, Oxford 1929 (ανατ. Hildesheim 1967) σσ. xxv-xxvi] θεωρούν ότι όσα λέγει εδώ ο επικούρειος ομιλητής εναρμονίζονται με τις θέσεις του Θεοφράστου, ο οποίος υποστήριξε (1) ότι δεν χρειάζεται να ψάξουμε εξήγηση για την κίνηση που προκαλεί κάποια υπερβατική δύναμη, γιατί η κίνηση ανήκει στην ουσία των όντων που την έχουν. Και (2) ότι πολλά χαρακτηριστικά του σύμπαντος είναι αναπόφευκτα αποτελέσματα των κινήσεων των ουρανίων σωμάτων.

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 249-250 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 541. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Στράτωνα. Για τη ζωή και τις απόψεις του βλ. W. Capelle, *P.W.* IV A (1931) σσ. 278-315. Th. Gomperz, *ό.π.* (vol. IV) σσ. 499-506 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 436. Πρβλ. Suid. Στράτων: *Λαμψακηνός φιλόσοφος, Θεοφράστου γνῶριμος καὶ διάδοχος, ... ὃς ἐπεκλήθη Φυσικός διὰ τὸ παρ' ὄντινούν ἐπιμεληθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας*. Και Διογ. Λαέρτ. 5, 58: *διεδέξατο δ' αὐτοῦ τὴν σχολὴν Στράτων Ἀρχεσιλάου Λαμψακηνός, ὃς καὶ ἐν ταῖς διαθήκαις ἐμνημόνευσεν ἀνὴρ ἔλλογιμώτατος καὶ φυσικός ἐπικληθεὶς ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θεωρίαν ταύτην παρ' ὄντινούν ἐπιμελέστατα διατεριφέναι*.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 250-256. P.G. Walsh, *ό.π.*, σσ.155-6. H. Diels, *ό.π.*, σσ. 542-3. Για τη ζωή και τις απόψεις του Ζήνωνα βλ. Kurt von Fritz, *P.W.* X A 1 (1972) σσ. 83-121. F.H. Sandbach, *The Stoics*, London 1975, σσ. 20-27, 72 κ. εξ. A.A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*. (Μετ. Σ. Δημόπουλος-Μ. Δραχώνα-Μονάχου) (MIET) Αθήνα 1987, σσ. 180-186, 246, 249-250 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 200-201. Στην παράγραφο που αναφέρεται στον Ζήνωνα (*N.D.* 1, 36) υπάρχει η φράση *quandam significationem*. Η παρουσία της αντωνυμίας δείχνει ότι πιθανώς ο Κικέρων προσπαθεί να αποδώσει στα Λατινικά κάποιον ελληνικό φιλοσοφικό όρο. Εικάζεται ότι πρόκειται για τον όρο ὑπόνοια (Pease, *ό.π.*, σ. 256).

3. Για τη μεγάλη ποικιλία της στωικής ορολογίας βλ. F.H. Sandbach, *ό.π.*, σσ. 72-73 και A.A. Long, *ό.π.*, σσ. 238-9.

4. Ο πρώτος φιλόσοφος, ο οποίος έδωσε πρωτεύοντα ρόλο στον νόμο, είναι ο Ηράκλειτος, όπως φαίνεται από τα αποσπάσματα του έργου του: *Νομοκρατ. I B 72* (Diels-Kranz, σ. 167): *... λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικουῦντι, ... I B 114* (Diels-Kranz σ. 176): *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ. κ.ά.* Φαίνεται πιθανό ότι από αυτόν επηρεάστηκαν οι Στωικοί, στο φιλοσοφικό σύστημα των οποίων η έννοια του



περισσότεροι Στωικοί τοποθετούσαν το ἡγεμονικὸν του κόσμου (atque hic idem alio loco aethera deum dicit),¹ το πνεῦμα, το οποίο πίστευαν ότι διέπει τα πάντα (rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat),² τα ουράνια σώματα και οι διαίρεσεις του χρόνου (astris hoc idem tribuit, tum annis mensibus annorumque mutationibus). Ὅσον αφορά τα ουράνια σώματα ο C. Velleius πιθανώς αναφέρεται σε σχετικές απόψεις των Στωικών, ενδεχομένως όμως ως ένα σημείο παρερμηνεύει το πανθειστικό αξίωμά τους, δηλαδή ότι η θεία δύναμη διέπει τα πάντα.³ Για τον νόμο επισημαίνει ότι δεν είναι έμψυχος, ένα στοιχείο που θεωρεί απαραίτητο για τον θεό, ενώ για τον αιθέρα λέγει ότι στερείται αισθήσεων. Παράλληλα αποδίδει στον Ζήνωνα μια ερμηνεία (ίσως υπόμνημα) της Θεογονίας του Ησιόδου, όπου προφανώς ο Ζήνων προσπάθησε να συμβιβάσει την παραδοσιακή θρησκεία με τη Στωική διδασκαλία, επιχειρώντας μια αλληγορική ερμηνεία των ονομάτων των θεών και των μύθων των σχετικών με τη γέννησή τους (θεογονίες).⁴ Κατά την άποψη του

νόμου είναι θεμελιώδης. Είναι γνωστό ότι ο Χρύσιππος άρχιζε το σύγγραμμά του *Περί νόμου* με την πασίγνωστη φράση *ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων* (S.V.F. III, σ. 77, no. 314). Πρβλ. Διογ. Λαέρτ. 7, 88: *ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί.* Ὁμοια και ο Κικέρων *De leg.* 1, 18: *lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria.* Για τη σπουδαιότητα της έννοιαι του νόμου στη Στωική φιλοσοφία βλ. επίσης G.H. Sabine - S.B. Smith, *On the Commonwealth, Marcus Tullius Cicero*, Ohio State University Press 1929, σσ. 20-23 και Κ.Χ. Γρόλλιος, *ό.π.* (1960) σσ. 33-34.

1. Πρβλ. *Αέτ. Περί άρεσ.* συν. 1, 7, 33: *ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν.* Και Διογ. Λαέρτ. 7, 137: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων.* Και ο Κικέρων στα *Ac.* 2, 126: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur.*

2. Βλ. F.H. Sandbach, *ό.π.*, σ. 75 και A.A. Long, *ό.π.*, σσ. 248- 250-4, 263. Πρβλ. *Αέτ. Περί άρεσ.* συν. 1, 7, 33: *καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι' ὄλον τοῦ κόσμου.* Μάρκ. Αυρήλ. *Ε* 32: *Ἡ εἰδνία ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν δι' ὄλης τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.* Και Σέξτ. *Εμπειρ. Πυρρ.* ὑποτ. 3, 218 *Στωικοὶ δὲ πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν.*

3. Πρβλ. *Αέτ. Περί άρεσ.* συν. 1, 6, 11: *βλέποντες δὲ τοὺς ἀστέρας αἰεθόντας αἰτίους τε τοῦ θεωρεῖν ἡμᾶς ἥλιον καὶ σελήνην θεοὺς προσηγόρευσαν.* Και 1, 7, 33: *(Οἱ Στωικοὶ) θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν.* Επίσης Ἄρειος Διδυμ. (*Doxogr. Gr.*² 467): *Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον.*

4. Βλ. F.H. Sandbach, *ό.π.*, σ. 115 και A.A. Long, *ό.π.*, σ. 241. Ο P. De Lacy [*«Stoic views of poetry»*, *AJPh* 69 (1948) σ. 259] επισημαίνει ότι η αλληγορική ερμηνεία μύθων του Ομήρου και του Ησιόδου δεν αποτελούν αποκλειστική προσπάθεια των Στωικών, καθώς είχαν προϋπάρξει παρόμοιες προσπάθειες, αλλά οι Στωικοί τους έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή.



επικούρειου ομιλητή η προσπάθειά του αυτή ισοδυναμεί με κατάργηση των παραδοσιακών θεών.

Το κείμενο του Φιλοδήμου είναι πολύ αποσπασματικό. Ωστόσο μία φράση φαίνεται να αναφέρεται στο πνεῦμα που διέπει τα πάντα: Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 74 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 542): *δεῖ τὴν δύναμιν, οὖσαν συναπτικὴν οἰκειῶς τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα.* Αναφέρεται επίσης στην προσπάθεια του Ζήνωνα για αλληγορική ερμηνεία των μύθων, τα δύο κείμενα όμως δεν έχουν στενή σχέση. Ίσως υπάρχει κάποια ομοιότητα ανάμεσα στη φράση *annis mensibus annorumque mutationibus* του N.D. (1, 36) και τη φράση *τὴν δ' ἀνατολὴν ἡλίου καὶ κύκλῃσιν ἢ περιόδον* του Φιλοδήμου.

Τον Αρίστωνα (1, 37), μαθητή του Ζήνωνα, ο οποίος στράφηκε προς τον Κυνισμό και θεωρούσε ότι η μόνη θεία δύναμη είναι η φύση, τον κατηγορεί για την άποψή του ότι ο θεός δεν έχει ούτε μορφή, ούτε αισθήσεις και δεν είναι καν ἐμψυχος (*neque in dis sensum esse dicat dubitetque omnino deus animans necne sit*).¹

Παρόμοια με τον Ζήωνα αντιμετωπίζει και τον διάδοχό του, τον Κλεάνθη (1, 37),² δηλαδή τον παρουσιάζει να προβάλλει κατά περίσταση διάφορες θεότητες, οι οποίες ουσιαστικά είναι οι έννοιες της στωικής θεολογίας, όπως ο κόσμος, το πνεῦμα, ο αιθέρας και τα άστρα (βλ. παραπάνω για τον Ζήωνα και τις σχετικές υποσημειώσεις). Σχετικά με την παρατήρησή του ότι ο Κλεάνθης αποδίδει θεία δύναμη στα άστρα, από το ένα μέρος φαίνεται να έχει υπόψη του σχετικές απόψεις του,³ από το άλλο μέρος όμως είναι πολύ πιθανό να αναφέρεται στην άποψή του ότι το ἡγεμονικὸν του κόσμου βρῖσκεται στον ἥλιο.⁴ Καταλήγει με την παρατήρηση ότι ένας τέτοιος θεός δεν ταιριάζει στην εικόνα του θεού που έχουμε αποτυπωμένη στον νου μας (*ita fit ut deus ille, quem mente noscimus atque in animi notione tamquam*

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 256. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 156 και H. Diels, *ό.π.*, σ. 543. Για τη ζωή και τις απόψεις του Αρίστωνα βλ. H. von Arnim, *P.W.* II 1 (1895) σσ. 957-9 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 103. Το κείμενο του Φιλοδήμου δεν έχει σωθεί όσον αφορά τον Αρίστωνα.

2. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 256-260. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 156 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 543-4. Για τη ζωή και τις απόψεις του Κλεάνθη βλ. H. von Arnim, *P.W.* XI 1 (1921) σσ. 558-574. F.H. Sandbach, *ό.π.*, σσ. 109-112. A.A. Long, *ό.π.*, σσ. 186-7, 240, 249 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 284-5.

3. Ο W. Jaeger [*ό.π.* (1962) σ. 150] επισημαίνει ότι ο Κλεάνθης παρέλαβε την αστρική θεολογία των παλαιότερων έργων του Αριστοτέλη και την προσαρμόσε στη θεωρία των Στωικών. Βλ. και Κ.Χ. Γρόλλιος (1952) σ. 272 (βλ. και παραπάνω στον Αριστοτέλη).

4. Βλ. Ἄρειος Διδ. (στον Εὐσ. *Εὐαγ. Προπ.* 15, 15, 7) (Doxogr. Gr.² σ. 465): *ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἀστρῶν ἐπάσχειν.*



in vestigio volumus reponere, nusquam prorsus appareat). Η παρατήρησή του όμως αυτή είναι μια καθαρά επικούρεια άποψη, δηλαδή η άποψη για την πρόληψιν του θεού, την οποία θα εκθέσει ο ίδιος ο C. Velleius στο τρίτο μέρος του λόγου του (1, 43).¹ Από το κείμενο του Φιλοδήμου σώζεται μία φράση που αφορά τον Λόγο: Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 75 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 544): *λόγον ἡγούμενον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ*, η οποία παρουσιάζει μικρή ομοιότητα με τη φράση *tum nihil ratione censet esse divinius* του N.D.

Χαρακτηρίζει ως ανοησίες τις απόψεις του Περσαίου (1, 38) σχετικά με την εξέλιξη της θρησκευτικής πίστης, δηλαδή ότι οι άνθρωποι θεοποίησαν πρώτα τα τρέφοντα και ὠφελοῦντα και μετά τους μεγάλους εφευρέτες και ευεργέτες της ανθρωπότητας (*eos esse habitos deos a quibus aliqua magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutare deorum esse vocabulis nuncupatas*). Η άποψη αυτή ανήκει στον σοφιστή Πρόδικο τον Κείο, ο οποίος όμως δεν αναφέρεται πουθενά στη δοξογραφία του N.D. Τον αναφέρει ο C. Cotta στο δεύτερο μέρος του πρώτου βιβλίου (1, 118).² Έτσι ο C. Velleius παρουσιάζει τον Περσαίο εσφαλμένα ως τον πρώτο φιλόσοφο που ανέπτυξε τη θεωρία αυτή στην πλήρη μορφή της.³ Το κείμενο του Φιλοδήμου σώζεται σε μεγάλη έκταση. Σχετική ομοιότητα έχει μόνον ένα χωρίο, όπου όμως ο Φιλόδημος αποδίδει τη σχετική θεωρία για την εξέλιξη της θρησκείας στον Πρόδικο. Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 77 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 544): *φαίνεσθαι τὰ περὶ τοῦ τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμησθαι πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς εὐρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον καὶ τοὺς...*

1. N.D. 1, 43: *quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat πρόληψιν* Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. (=Γιατί ποιο έθνος ή ποια ανθρώπινη φυλή υπάρχει που να μην έχει, χωρίς να έχει διδαχτεί, κάποια εκ των προτέρων αντίληψη των θεών, την οποία ο Επίκουρος ονομάζει πρόληψιν, δηλαδή κάποια ιδέα του πράγματος που έχει συλλάβει από πριν ο νους και χωρίς την οποία δεν είναι δυνατόν ούτε να γίνει αντιληπτό κάτι ούτε να ερευνηθεί ούτε να συζητηθεί). Βλ. και E. Norden *ό.π.*, σ. 90.

2. N.D. 1, 118: *Quid Prodicus Cius, qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?* (=Ο Πρόδικος ο Κείος που είπε ότι θεωρήθηκαν θεοί αυτά που ωφελούν τη ζωή των ανθρώπων, τι θρησκεία άφησε τέλος πάντων;).

3. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 260-265. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 156 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 544-5. Για τη ζωή και τις απόψεις του Περσαίου βλ. K. Deichgräber, *P.W.* XIX 1 (1937) σσ. 926-931 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 371. Πρβλ. *Ευσ. Εὐαγ. Προπ.* 2, 2, 53: *έτέρους δὲ λέγουσιν ἐπιγέλους γενέσθαι θεοὺς, διὰ δὲ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης, οἷον Ἑρακλέα, Διόνυσον, Ἄρισταῖον, καὶ τοὺς ἄλλους.*

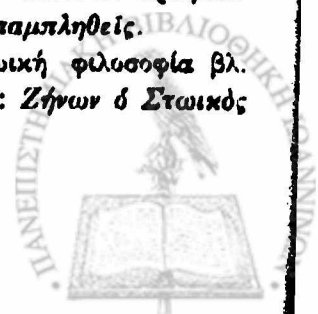


Τον Χρυσίππο (1, 39-41), τον διάδοχο του Κλεάνθη, ο οποίος είναι η σημαντικότερη μορφή της Στοάς,¹ τον επικρίνει ότι έχει συσσωρεύσει ένα πλήθος άγνωστων θεών, εκλαμβάνοντας προφανώς ως διαφορετικές θεότητες τις ποικίλες έννοιες της στωικής θεολογίας, όπως έκανε και με τους προηγούμενους Στωικούς. Φαίνεται όμως ότι ιδιαίτερα ο Χρυσίππος χρησιμοποιούσε ένα πλήθος εκφράσεων ως ορολογία προκειμένου να δηλώσει τις βασικές στωικές έννοιες, τις οποίες ο επικούρειος ομιλητής παρουσιάζει ως διαφορετικές θεότητες. Έτσι απαριθμεί τέσσερις διαφορετικές εκφράσεις που σημαίνουν πνεῦμα ή νοῦς (*vim divinam in ratione esse positam / universae naturae animo atque mente / eius animi fusionem universam / eius ipsius principatum qui in mente et ratione versetur*), τρεις εκφράσεις που σημαίνουν κόσμος ή σύμπαν (*ipsum mundum / communem rerum naturam universam atque omnia continentem / universitatemque rerum qua omnia containerentur*) και τρεις που σημαίνουν μοῖρα ή ανάγκη (*fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum / eandem fatalem necessitatem / sempiternam rerum futurarum veritatem*). Τον ψέγει ακόμη, όπως και τον Ζήνωνα, για την προσπάθειά του να συνδυάσει την παραδοσιακή θρησκεία με τη Στωική διδασκαλία δίνοντας αλληγορική ερμηνεία στους μύθους. Η προσπάθεια αυτή του Χρυσίππου, όπως φαίνεται και από τη δοξογραφία του Ν. Δ. και από τον Φιλόδημο, ήταν πολύ μεγαλύτερη από αντίστοιχες προσπάθειες των προκατόχων του, καθώς περιέλαβε μύθους από πολλούς ποιητές, όπως τον Ορφέα, τον Μουσαίο, τον Όμηρο και τον Ησίοδο (*in secundo autem volt Orphei Musaei Hesiodi² Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit*). Τέλος ανάμεσα στα στοιχεία που ο C. Velleius του καταλογίζει ότι θεωρεί θεούς, αναφέρει και το πῦρ, το οποίο δεν ανέφερε σε κανέναν από τους προκατόχους του, αν και είναι βασικό στοιχείο της Στωικής φιλοσοφίας.³ Το κείμενο

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 265-277. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. 157 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 545-548. Για τη ζωή και τις απόψεις του Χρυσίππου βλ. H. von Arnim, *P.W.* III 2 (1899) σσ. 2502-9. F.H. Sandbach, *ό.π.*, σσ. 112-5. A.A. Long, *ό.π.*, σσ. 187, 250-6, 265-270 και P. Kroh, *ό.π.*, σσ. 473-4. Πόσο σημαντικός ήταν για τη Στωική σχολή φαίνεται από την παροιμιώδη φράση: (Διογ. Λαέρτ. 7, 183) *εί μή γάρ ην Χρυσίππος, οἷκ ἀν ἦν στοά*.

2. Το ότι ο Ησίοδος αναφέρεται πριν από τον Όμηρο μπορεί να μη σημαίνει τίποτε, ίσως τα ονόματα των ποιητών να μπήκαν σε τυχαία σειρά. Ωστόσο θα μπορούσαμε να υποφιαστούμε ότι ενδεχομένως ο Κικέρων απηχεί μια παράδοση που θέλει τον Ησίοδο παλαιότερο του Ομήρου. Πρβλ. Σέξτ. Εμπειρ. Προς γραμμ. 204: *Ἀλλή πρώτον μὲν οἷχ ἰπὸ πάντων ὁμολογεῖται ποιητῆς ἀρχαιότατος εἶναι Ὅμηρος· ἔνιοι γάρ Ἡσίοδον προῆκειν τοῖς χρόνοις λέγουσιν, Αἰών τε καὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαίων καὶ ἄλλους παμπληθεῖς*.

3. Για το ότι το πῦρ είναι πρωταρχικό στοιχείο για τη Στωική φιλοσοφία βλ. A.A. Long, *ό.π.*, σσ. 249-251. Πρβλ. Λέτ. *Περὶ ἀρεσ.* συν. 1, 7, 23: *Ζήνων ὁ Στωικός*



του Φιλοδήμου, όσον αφορά τον Χρύσιππο, είναι κατά πολύ εκτενέστερο από το κείμενο του *N.D.* Επίσης ο *C. Velleius* δίνει μεγάλη έμφαση στην έλλειψη σταθερής άποψης με ένα πολύ επικριτικό τόνο, ενώ αντίθετα ο Φιλόδημος είναι ήπιος και αναφέρεται στις διάφορες στωικές έννοιες σαν ιδιότητες των παραδοσιακών θεών, και ιδίως του Δία, και όχι σαν διαφορετικές θεότητες. Και ακόμη το πῦρ που αναφέρεται στο *N.D.* δεν υπάρχει στον Φιλόδημο. Ωστόσο τα δύο κείμενα παρουσιάζουν και αρκετές ομοιότητες.¹

νοῦν κόσμον πύρινον. Σ' αυτό είναι πολύ πιθανό να δέχτηκαν επίδραση από τη διδασκαλία του Ηρακλείτου, βλ. Vorsokrat. I B 30 (Diels-Kranz, σσ. 157-8): *Κόσμον τόνδε, τόν αὐτόν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ αἰέζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

1. Οι σπουδαιότερες ομοιότητες ανάμεσα στα δύο κείμενα, όπου σχεδόν ταυτίζονται είναι οι αναφορές (1) στα δύο πρώτα βιβλία του συγγράμματος του Χρυσίππου *Περὶ θεῶν*. και (2) στην προσπάθειά του να συνδυάσει τους μύθους των Ορφεία, Μουσαίου, Ομήρου και Ησιόδου με τη στωική θεολογία. *N.D.* 1, 41: primo libro de deis immortalibus. - Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 77 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 545): *ἐν μὲν τῷ πρώτῳ Περὶ θεῶν. // N.D.* 1, 41: in secundo autem volt Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit... - Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 80 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 547): *ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τὰ τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα καὶ τὰ παρ' Ὀμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοις, ὡς καὶ Κλεάνθης, πειρᾶται συνοικεῖσθαι ταῖς δόξαις αὐτῶν. Ἄλλες ομοιότητες είναι οι εξής: *N.D.* 1, 39: ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem, tum fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum,- Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σσ. 77-79G.) (Doxogr. Gr.² σσ. 545-6): *... Δία φησὶν εἶναι τὸν ἅπαντα διοικοῦντα λόγον καὶ τὴν τοῦ ὄλου ψυχὴν καὶ τῆ τούτου μετοχῆ... τὸν τε κόσμον ἔμφυχον εἶναι καὶ θεὸν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὴν ὄλου ψυχὴν καὶ πρόνοιαν ὀνομάζεσθαι τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν καὶ εἰμαρμένην καὶ ἀνάγκην καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ ἐνομίαν καὶ δικήν καὶ ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην καὶ τὸ παραπλήσιον πᾶν. // N.D.* 1, 39: solem, lunam sidera - Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 80 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 547) *καὶ τὸν ἥλιόν τε καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας θεοὺς οἶεται. // N.D.* 1, 39: atque etiam homines eos qui immortalitatem essent consecuti. Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 80 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 547): *καὶ ἀνθρώπους εἰς θεοὺς φησι μεταβαλεῖν. // N.D.* 1, 40: Idemque disputat aethera esse eum quem homines Iovem appellarent, quique aer per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur vocabula reliquorum cleorum. - Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σσ. 79-80 G.) (Doxogr. Gr.² σσ. 546-7): *"Ἡφαιστον δὲ πῦρ εἶναι, καὶ Κρόνον μὲν τὸν τοῦ ρεύματος ῥόδον, ῥεῖαν δὲ τὴν γῆν, Δία δὲ τὸν αἰθέρα· τοὺς δὲ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Δήμητρα γῆν ἢ τὸ ἐν αὐτῇ πνεῦμα... καὶ Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ τὴν γῆν ἄερα, τὸν δὲ σκοτεινὸν Ἄιδην, τὸν δὲ διὰ τῆς γῆς καὶ θαλάττης Ποσειδῶ. // N.D.* 1, 40: Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim... Iovem dicit esse, - Φιλόδ. *Περὶ εὐσ.* (σ. 80 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 547): *καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας θεοὺς οἶεται καὶ τὸν νόμον. (σ. 81 G.) κᾶν τῷ Περὶ Χαρίτων, ἐν ᾧ τὸν Δία νόμον φησὶν εἶναι.**



Η δοξογραφία κλείνει με τον Διογένη τον Βαβυλώνιο (1, 41),¹ τον οποίο ο επικούρειος ομιλητής επικρίνει για την προσπάθειά του να δώσει αλληγορική ερμηνεία στον μύθο της γέννησης της Αθηνάς (*partum Iovis ortumque virginis ad physiologiam traducens deiungit a fabula*). Τό κείμενο του Φιλοδήμου είναι εκτενέστατο. Αναφέρεται και αυτό στην προσπάθεια του Διογένη να δώσει αλληγορική ερμηνεία στους μύθους και ιδιαίτερα στη γέννηση της Αθηνάς, δεν υπάρχουν όμως φραστικές ομοιότητες με το *N.D.*, εκτός από το ότι ταυτίζονται οι φράσεις που αναφέρονται στο σύγγραμμα του Διογένη *Περὶ τῆς Ἀθηνᾶς*, δηλαδή: *Diogenes Babylonius... in eo libro, qui inscribitur de Minerva (N.D. 1, 41) και Διογένης δ' ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῷ Περὶ τῆς Ἀθηνᾶς [Φιλόδ. Περὶ εὐσ. (σ. 82 G.) (Doxogr. Gr.² σ. 548)]*.

Από την ανάλυση του περιεχομένου της δοξογραφίας καταλήγουμε στις εξής διαπιστώσεις:

1. Δεν πρόκειται για μια δοξογραφία συνηθισμένου τύπου. Είναι μια προκατειλημμένα αρνητική κριτική των απόψεων των φιλοσόφων που περιλαμβάνει. Εξαιρετικά σπάνια εκτίθενται συνολικά οι απόψεις τους. Συνήθως γίνεται μια αυθαίρετη επιλογή στοιχείων, τα οποία φαίνεται να εξυπηρετούν την επικριτική διάθεση του ομιλητή. Κατά συνέπεια για να κατανοήσει ο αναγνώστης το κείμενο θα πρέπει να γνωρίζει τόσο τι πρεσβεύουν οι συγκεκριμένοι φιλόσοφοι, όσο και τι πρεσβεύει η Επικούρεια φιλοσοφία πάνω στα ίδια θέματα.

2. Όσον αφορά την επιχειρηματολογία του επικούρειου ομιλητή θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τέσσερις τάσεις: (α) Επικαλείται το βασικό αξίωμα των Φυσικών που είχε υιοθετήσει και η Επικούρεια σχολή, δηλαδή ότι κάθε τι που γεννιέται υπόκειται στον θάνατο. Με βάση αυτό επικρίνει τους φιλοσόφους, οι οποίοι αποδίδουν θεία δύναμη στα ουράνια σώματα ή κάποιο φυσικό μέγεθος.² (β) Θεωρεί αναμφισβήτητη την άποψη των Επικουρείων,³ σύμφωνα με την οποία οι θεοί είναι πολλοί, είναι αθάνατοι, ευτυχισμένοι και

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 277-9 και H. Diels, *ό.π.*, σσ. 548-550. Για τη ζωή και τις απόψεις του Διογένη του Βαβυλωνίου βλ. M. Wellmann, *P.W.* V 1 (1903) σσ. 773-6. F.H. Sandbach, *ό.π.*, σσ. 115-7 και P. Kroh, *ό.π.*, σ. 144.

2. π.χ. τον Αναξίμανδρο (εσφαλμένα) τον Αναξίμανη (εσφαλμένα), τον Αλκμαίωνα τον Κροτωνιάτη, τον Εμπεδοκλή και τον Δημόκριτο (για την άποψή του ότι οι θεοί αποτελούνται από άτομα). Επίσης διαφαίνεται στον επικριτικό τόνο με τον οποίο αντιμετωπίζει τους εκπαιδωμένους της Ακαδημίας και τους Περιπατητικούς που απέδωσαν θεία δύναμη στα ουράνια σώματα (βλ. Πλάτωνα, Σωκράτη, Ξενοκράτη, Ηρακλείδη κ.ά.).

3. Όπως ο ίδιος ο C. Velleius την αναπτύσσει στο τρίτο μέρος του λόγου του *N.D.* 1, 42-56. Βλ. και A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 204.



έχουν την ωραιότερη μορφή, που είναι η ανθρώπινη. Έχουν σώμα ή κάτι που μοιάζει με σώμα,¹ πράγμα που εξασφαλίζει την ύπαρξη αισθήσεων, οι οποίες αποτελούν τη βασική προϋπόθεση της γνώσης² και της ευδαιμονίας. Με βάση αυτά επικρίνει τους φιλοσόφους οι οποίοι θεωρούν ως πρώτη αρχή το άπειρο ή μια άυλη νοημοσύνη ή μια υπερβατική οντότητα.³ (γ) Κατηγορεί για κατάργηση του θεού τους φιλοσόφους οι οποίοι καθ' οιονδήποτε τρόπο στρέφονται κατά της παραδοσιακής θρησκείας.⁴ (δ) Καταλογίζει αντιφατικότητα ή έλλειψη σταθερής άποψης σε σημαντικούς φιλοσόφους,⁵ πράγμα το οποίο κατά το πλείστον είναι αποτέλεσμα παρερμηνείας ή αποσπασματικής παρουσίας των απόψεών τους. Και (ε) στις απόψεις που εκθέτει υπάρχουν παρερμηνείες, πάνω στις οποίες οικοδομεί την επιχειρηματολογία του.⁶

3. Η δοξογραφία έχει ένα ιδιαίτερα επιμελημένο ύφος, πράγμα το οποίο προκαλεί μάλιστα τα κολακευτικά σχόλια του C. Cotta στο δεύτερο μέρος του πρώτου βιβλίου.⁷ Δεν υστερεί σε τίποτε από τους ρητορικούς λόγους του Κικέρωνα, καθώς συναντάμε ρητορικά σχήματα χαρακτηριστικά του ύφους του.⁸ Όπως, ρητορικές ερωτήσεις, με τις οποίες ο επικούρειος ομι-

1. Κατά την έκφραση του ιδίου: *corpus aut quasi corpus* (*N.D.* 1, 68. 71. 74).

2. H. Rackman, *ό.π.* (Loeb), σ. vii.

3. Όπως, οι Θαλής, Αναξιμένης, Αναξαγόρας, Πυθαγόρας, Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Εμπεδοκλής, Διογένης ο Απολλωνιάτης, Πλάτων, Αριστοτέλης, Ξενοκράτης, Ηρακλείδης από τον Πόντο, Στράτων και Αρίστων. Καθένα τον επικρίνει επικαλούμενος ένα ή δύο στοιχεία από τα παραπάνω, μόνο στην περίπτωση του Πλάτωνα δίνει σχετικά ολοκληρωμένη την άποψή του (βλ. παραπάνω στον Πλάτωνα).

4. Όπως, οι Πρωταγόρας, Αντισθένης, Σπεύσιππος, Περσαίος και Διογένης ο Βαβυλώνιος.

5. Όπως, στους Δημόκριτο, Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Θεόφραστο, Ζήνωνα, Κλεάνθη και Χρύσιππο.

6. Παρατηρήσαμε το φαινόμενο αυτό κυρίως στους Αναξιμανδρο, Αναξιμένη, Πλάτωνα, Σωκράτη και σε μικρότερη έκταση στους Πυθαγόρα, Παρμενίδη, Δημόκριτο, Αριστοτέλη, Περσαίο και στους Στωικούς.

7. *N.D.* 1, 58: *ego autem, etsi vereor laudare praesentem, iudico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucide, neque sententiis solum copiose sed verbis etiam ornatus quam solent vestri.* (=εγώ όμως, αν και φοβάμαι να σε επαινέσω μπροστά σου, κρίνω όμως ότι μίλησες με σαφήνεια για ένα πράγμα τόσο σκοτεινό και δύσκολο, και όχι μόνο με αφθονία ιδεών, αλλά ακόμη με περισσότερη κομψότητα λόγων από ότι συνηθίζουν οι δικοί σας). Και στο 1, 59: *non igitur ille ut plerique, sed isto modo ut tu, distincte graviter ornate* (=εκείνος λοιπόν δεν μιλούσε, όπως οι περισσότεροι, αλλά όμοια με σένα, με σαφήνεια, σοβαρότητα, κομψότητα).

8. Βλ. L. Laurand, *Études sur le style des discours de Cicéron*, том. 1-3, Paris 1936-38 (Amsterdam⁴ 1965) σσ. 126-135 και 297-302.



λητής εκφράζει τις αντιρρήσεις του. Πολυσύνδετο (π.χ. με τον αρνητικό σύνδεσμο neque, τον συμπλεκτικό et και τους διαζευκτικούς vel και aut), variatio (δηλαδή ποικιλία εκφράσεων), ἐν διὰ δυοῖν, σχῆμα αναφοράς, χιαστό, μεταφορές κ.ά.¹ Επίσης το ιδιαίτερα αγαπητό στον Κικέρωνα φαινόμενο της επανάληψης, το οποίο μερικές φορές φτάνει μέχρι την υπερβολή.² Παράλληλα συναντάμε μερικά από τα χαρακτηριστικά της γλώσσας του Κικέρωνα, όπως είναι η χρήση του ρήματος nuncupo, το οποίο ο ίδιος συγκαταλέγει στις σπάνιες και ποιητικές λέξεις,³ η χρήση της μετοχής του ενεστώτα (για να δηλώσει παράλληλη ενέργεια), η χρήση της έκφρασης habeo quod + υποτ., και μερικές ιδιορρυθμίες στη χρήση του εγκλιτικού - que και των

1. π.χ. Ρητορικές ερωτήσεις (στις παραγράφους 25, 26, 29, 33, 38). Πολυσύνδετο με τον αρνητικό σύνδεσμο neque (στις παρ. 26, 28, 36, 37) τον συμπλεκτικό et (στις παρ. 26, 27, 29, 30, 31, 39) τους διαζευκτικούς vel (στην παρ. 28) και aut (στις παρ. 26, 28, 38). Ποικιλία εκφράσεων (variatio) ιδιαίτερα για να δηλώσει το σύμπαν (στις παρ. 26: omnium rerum, 27: naturam rerum omnem, 28: omne, 30: mundum, 37: totius naturae, 39: universae naturae, 39: communem rerum naturam, 39: universitaemque rerum) επίσης για να αποδώσει την έκφραση θεωρώ θεούς (στις παρ. 29: in deorum numero refert, 34: refert in deos, 36: in deorum habet numero, 38: deorum honore adficere, 38: reponere in deos). *Ἐν διὰ δυοῖν (στις παρ. 26: vi ac ratione, 27: vim et notionem, 29: imagines... circumitus, 39: in mente et ratione). Σχῆμα αναφοράς (στις παρ. 28: quippe qui... qui... qui, 30: careat... careat... careat). Χιαστό (στις παρ. 26: animal aliquod voluit esse, erit aliquid, 36: recta imperantem prohibentemque contraria). Μεταφορές (στις παρ. 25: orientis occidentisque, 26: mortalitas consequatur, 27: distractione... discerpi et lacerari, 29: extingui, 39: vaferrumus... interpretes, 39: turbam, 40: dux... magistra).

2. Επανάληψη αποτελούν και τα σχήματα πολυσύνδετο και αναφορά. Βρίσκουμε επίσης συχνή επανάληψη των μορίων tum (στις παρ. 29, 33, 37, 39) και modo (στις παρ. 33, 35). Το φαινόμενο όμως φτάνει στην υπερβολή, όπως είναι η επανάληψη του ίδιου τύπου αντωνυμίας στη θέση του υποκειμένου και του αντικειμένου στην παρ. 36: idem astris hoc idem tribuit. Βλ. και A.S. Pease, ό.π., σ. 253. Πρβλ. A.B. Cook, «Unconscious iterations» CR 16 (1902) σσ. 155-156 ο οποίος δίνει παραδείγματα άσκοπων και μη εμφατικών επαναλήψεων από πολλούς συγγραφείς ανάμεσα στους οποίους είναι και ο Κικέρων.

3. N.D. 1, 38: ipsasque res utiles et salutare deorum esse vocabulis nuncupatas. Το ρήμα nuncupo χρησιμοποιείται αρκετά συχνά στο N.D. με τη σημασία του nomine. Ο ίδιος ο Κικέρων το αναφέρει ανάμεσα σε άλλες λέξεις τις οποίες θεωρεί σπάνιες ή ποιητικές στο De oratore 3, 38, 153: Inusitata sunt prisca fere ac vetusta et ab usu quotidiani sermonis iamdiu intermissa; quae sunt poetarum licentiae liberiora quam nostrae, sed tamen raro habet etiam in oratione poeticum aliquod verbum dignitatem; neque enim illud fugerim dicere, ut Coelius «qua tempestate Poenus in Italiam venit», nec «prolem», aut «subolem», aut «effari», aut «nuncupare»; Βλ. και L. Laurand, ό.π., σ. 95.



αντωνυμιών.¹ Τέλος έχουμε μερικές αξιολογικές προσπάθειες του Κικέρωνα να αποδώσει στα Λατινικά ελληνικούς φιλοσοφικούς όρους.²

ΟΙ ΠΗΓΕΣ

Η αναζήτησι πηγής ή πηγών για κάθε φιλοσοφικό σύγγραμμα του Κικέρωνα θεωρείται αυτονόητη, εφόσον ο ίδιος ομολογεί στον φίλο του τον Αττικό ότι τα έργα του δεν είναι πρωτότυπες δημιουργίες, αλλά απόγραφα (*Att. 12, 52, 3*).³ Ωστόσο η φράση αυτή θα πρέπει να θεωρηθεί ως έκφραση της μετριοφροσύνης του και της συναίσθησης του δύσκολου έργου που επιτελεί, καθώς η επισταμένη μελέτη των φιλοσοφικών έργων του, πράγμα που διαπιστώνουμε και στο *N.D.*, δείχνει ότι ο Κικέρων κάνει έντονη την παρουσία του σε όλο το έργο του: προοίμια, παραπομπές σε Λατίνους ποιητές, αναφορές σε στοιχεία της Ρωμαϊκής ζωής και ιστορίας κ.ά.⁴ Άλλωστε

1. Χαρακτηριστικά της γλώσσας του Κικέρωνα που βρίσκουμε στη δοξογραφία είναι τα εξής: Μετοχή ενεστώτα που δηλώνει παράλληλη ενέργεια βρίσκουμε στις παρ. 29-*peccans, 32- dicens, subsequens, dicens, 33- dissentiens, intellegens, 41- consequens, traducens*. Χρήση της έκφρασης *habeo quod + υποτ.* στην παρ. 29: *qui sese negat omnino de deis habere quod liqueat*. Χρήση του εγκλιτικού —*que* μετά από τελικό —*e* βραχύ στην παρ. 26: *esseque immensum*. Ιδιορρηθμίες στη χρήση των αντωνυμιών είναι: Οι εμπρόθετοι προσδιορισμοί *per se* και *inter se* στην παρ. 30: *quae et per se sunt falsa perspicue et inter se vehementer repugnantia*. Χρήση του *eius* ή *eius ipsius* για να επανιλάβει προηγούμενη λέξη, συνήθως το υποκείμενο ή το αντικείμενο της πρότασης στις παρ. 34: *sensuque deum privat et eius formam mutabilem esse vult*. 39: *ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum*. Και συνεχόμενες αναφορικές προτάσεις που προσδιορίζουν προηγούμενη αντωνυμία στην παρ. 35: *Strato is qui physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet*. Βλ. J. Lebreton, *Études sur la langue et la grammaire de Cicéron*, Paris 1901 (αντ. Hildesheim 1965) ιδιαίτερα τις σσ. 102-105, 120, 142-145, 315, 401-402, 415-417.

2. Στην παράγραφο 28 (Παρμενίδης) αποδίδει τον όρο *σφαίρη* με τη Λατινική φράση *coronae similem*. Στην παράγραφο 30 (Πλάτων) αποδίδει τον όρο *ἀσώματος* με τη Λατινική φράση *sine corpore*. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις ο Κικέρων παραθέτει δίπλα στη λατινική απόδοση και τον ελληνικό όρο. Στην παράγραφο 33 (Αριστοτέλης) χρησιμοποιεί τη φράση *replicatione quadam* για να αποδώσει πιθανότατα τον ελληνικό φιλοσοφικό όρο *ἀνείλιξις* και στην παρ. 36 (Ζήνων) χρησιμοποιεί τη φράση *quandam significationem* για να αποδώσει πιθανώς τον όρο *ὑπόνοια*. Και στις δύο περιπτώσεις ο Κικέρων προσδιορίζει τη Λατινική λέξη με την αντωνυμία *quidam*. (Βλ. και στις σχετικές παραγράφους). Βλ. και L. Laurand, *ό.π.*, σσ. 82-85.

3. *Att. 12, 52, 3: απόγραφα sunt, minore labore fiunt: verba tantum adfero, quibus abundo*. (=είναι αντίγραφα που παρήχθησαν με λίγο κόπο. Εγώ προσφέρω μόνο τις λέξεις στις οποίες έχω μεγάλη ευχέρεια). Βλ. και A.E. Douglas *ό.π.* (1962) σσ. 41-42.

4. π.χ. στο *N.D.* υπάρχουν αρκετά στοιχεία: το εκτεταμένο προοίμιο (1, 1-17) και το συμπέρασμα (3, 94-95), όπου μιλάει ο ίδιος. Οι παραπομπές στους *Σενεφίβους*



ο ίδιος αναφέρει (*De officiis* 1, 6 και *De finibus* 1, 6) ότι από τις ελληνικές πηγές παίρνει ό,τι κρίνει κατάλληλο.¹ Συνεπώς θα ήταν ορθότερο να θεωρήσουμε ότι διασκεύαζε τα πρότυπά του κατά την κρίση του, παρά ότι τα αντέγραφε. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναζήτηση πηγής για τη δοξογραφία του *N.D.*, κυρίως εξαιτίας της ανακάλυψης του παπύρου με το κείμενο του Φιλοδήμου. Από τις υποθέσεις που έχουν διατυπωθεί² τρεις είναι αυτές που στηρίζονται σε, κατά το δυνατόν, επαρκή στοιχεία.

Η πρώτη υπόθεση είναι ότι η πιθανότερη πηγή του Κικέρωνα είναι το *Περὶ εὐσεβείας* του Φιλοδήμου. Την άποψη αυτή έχουν υποστηρίξει κυρίως ο L. Reinhardt³ και αργότερα ο R. Philippson.⁴ Ο L. Reinhardt υποστήριξε επίσης ότι είναι πολύ πιθανό ο Κικέρων, λόγω της ταχύτητας με

του Καικιλίου (1, 13 και 3, 72-73), στον Λουκίλιο (1, 63), στον Άκκιο (2, 89-90 και 3, 41. 68. 90) στον Έννιο (3, 24. 40. 65-67. 75. 79), στον Πακούβιο (2, 91-92 και 3, 48), στον Τερέντιο (2, 61 και 3, 72). Οι αναφορές στα 21 γράμματα του Λατινικού αλφαβήτου (2, 93), στους θεοποιημένους Ρωμαίους ήρωες (3, 39), στις θεοποιημένες αφηρημένες ιδέες (3, 63), στους Ρωμαίους φοροεισπράκτορες (3, 49), στους τύπους των υποθέσεων στα Ρωμαϊκά δικαστήρια (3, 74). Η εκτεταμένη παράθεση χωρίων από τα δικά του *Aratea* (2, 104-115) κ.ά.

1. *De off.* 1, 6: Quid, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis quos probamus eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus? (=Και τι, αν εμείς δεν εκτελούμε απλά την υπηρεσία του μεταφραστή, αλλά διατηρούμε αυτά που είπαν οι φιλόσοφοι, τους οποίους επιδοκιμάζουμε, και εφαρμόζουμε την κρίση μας και τη δική μας διάταξη λόγου;). *De fin.* 1, 6: Sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus (=Αλλά, όπως το συνηθίζουμε, θα αντλήσουμε από τις πηγές κατά την κρίση και τη βούλησή μας, σε όση έκταση και με όποιον τρόπο μας φαίνεται ορθό). Βλ. και H. Rackman (Loeb), *ό.π.*, σ. xii. A. Douglas, *ό.π.* (1962), σ. 50. El. Rawson, *ό.π.*, σ. 233. Κ.Χ. Γρόλλιος, *ό.π.* (1960) σσ. 8-9 και T. Frank, *Life and literature in the Roman Republic*, Cambridge 1930, σ. 224.

2. Η τάση των τελευταίων χρόνων είναι η παράθεση των διαφόρων απόψεων και η υποστήριξη, κατά το δυνατόν, μιας εξ αυτών βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 39-42. P.G. Walsh, *ό.π.*, σ. xxviii, ο οποίος εκθέτει τις τρεις σημαντικές απόψεις και καταλήγει ότι πηγή είναι ίσως ο Φιλόδημος ή ο Ζήνων και ότι πιθανώς ο Κικέρων συμπλήρωσε στοιχεία από τον Φαίδρο. Άλλες απόψεις (βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 36-37 και 41-42), πέρα από τις τρεις που εκθέτουμε παραπάνω, είναι: (1) Ότι πιθανώς η πηγή είναι Ακαδημαϊκή προς εξάσκηση των μαθητών. (2) Ότι θα μπορούσε η πηγή του να είναι οποιαδήποτε από τις πολλές επιτομές Επικούρειας φιλοσοφίας που κυκλοφορούσαν στα χρόνια του Κικέρωνα. (3) Ότι ο Κικέρων χρησιμοποίησε περισσότερες από μία πηγές. Και (4) έχει διατυπωθεί και η τολμηρή υπόθεση ότι ο Φιλόδημος έχει αντιγράψει τον Κικέρωνα.

3. L. Reinhardt, *ό.π.*, σ. 19.

4. R. Philippson, «Cicero», *P.W.* VII A 1 (1939) σ. 1153. Του ίδιου «Zur Epikureischen Götterlehre», *Hermes* 51 (1919) σσ. 568, 607, 608. Βλ. και R. Hirzel, *ό.π.*, σσ. 6-9.



την οποία συνέθεσε το συγκεκριμένο έργο, να ανέθεσε σε έναν από τους βοηθούς του να κάνει μια επιτομή του Φιλοδήμου. Σ' αυτόν πιθανώς οφείλονται και οι πάσης φύσεως παρερμηνείες και διαστρεβλώσεις που παρατηρούνται στις απόψεις που εκτίθενται. Ο R. Philippson υποστήριξε επίσης την άποψη ότι πιθανώς η δοξογραφία του *N.D.* αποτελεί γενική επιτομή των απόψεων του Φιλοδήμου, ενώ για τα λάθη και τις παρερμηνείες δεν αποκλείει την περίπτωση ο Κικέρων να υπερέβαλε κάπως τον επικριτικό χαρακτήρα της πηγής του (δηλ. του Φιλοδήμου) για να μοιάζει η δοξογραφία περισσότερο επικούρεια. Η πλειονότητα των μελετητών¹ θεωρεί τον Φιλόδημο ως την πιο πιθανή πηγή, χωρίς να δίνει ιδιαίτερη σημασία στα λάθη και τις παρερμηνείες ή απλώς κακίζει τον Κικέρωνα για απρόσεκτη χρήση των πηγών του.

Την άποψη ότι η πηγή είναι ο Φιλόδημος έχει αντικρούσει κυρίως ο J. B. Mayor,² ο οποίος επικαλείται δύο επιχειρήματα: (α) Η δοξογραφία τελειώνει με τον Διογένη τον Βαβυλώνιο, δηλαδή περίπου το 150 π.Χ. Αν η πηγή ήταν ο Φιλόδημος ή κάποια επιτομή του, λογικά θα έπρεπε να περιλαμβάνει και μεταγενέστερους φιλοσόφους, όπως τον Παναίτιο και ιδιαίτερα τον μεγάλο αντίπαλο των Επικουρείων, τον Καρνεάδη. Και (β) ενώ μέσα στο *N.D.* αναφέρονται πολλοί φιλόσοφοι όλων των σχολών, μερικοί από τους οποίους είναι οι πιθανές πηγές του Κικέρωνα, ο Φιλόδημος δεν αναφέρεται πουθενά.

Η δεύτερη άποψη διατυπώθηκε από τον ίδιο τον J.B. Mayor, δηλαδή ότι ο Κικέρων και ο Φιλόδημος αντλούν από κάποια κοινή επικούρεια πηγή³ που πιθανώς είναι ο επικούρειος φιλόσοφος Ζήνων από τη Σιδώνα, τον οποίο παρακαλούθησαν και οι δύο στην Αθήνα. Τις παρερμηνείες αποδίδει στον Κικέρωνα και πιστεύει ότι οφείλονται σε τρεις λόγους: ότι ως ένα σημείο ο Κικέρων δεν κατανόησε την πηγή του, ότι εν μέρει έκανε συντομεύσεις και ότι εν μέρει ήθελε να μοιάζει η δοξογραφία περισσότερο επικούρεια. Και ακόμη θεωρεί ότι θα μπορούσε να ανιχνευθεί η πολεμική του δασκάλου του Ζήνωννα, δηλ. του Απολλοδώρου του Κηποτύραννου,⁴ στον ιδιαίτερα επικριτικό τόνο της δοξογραφίας, που φτάνει μέχρι τη διαστρέβλωση των απόψεων που εκτίθενται. Ένα στοιχείο που στηρίζει την άποψη αυτή είναι μια φράση του C. Cotta στο

1. Βλ. H. Rackman (Loeb), *ό.π.*, σ. xvi. E.G. Sihler, *ό.π.*, σ. 387. M. von Albrecht, *ό.π.*, σσ. 609-611.

2. J.B. Mayor, «Recent work on Cicero's *De Natura Deorum*», *CR* 3 (1889) σ. 357.

3. Βλ. J.B. Mayor, *ό.π.* (1889) σ. 357. Την πιθανότητα να αντλούν και ο Κικέρων και ο Φιλόδημος από την ίδια πηγή εξετάζουν επίσης οι R. Philippson, «Zu Philodems Schrift über die Frömmigkeit» *Hermes* 55 (1920) σ. 230 και A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 41.

4. Βλ. J.B. Mayor, *ό.π.* (1880-85) σσ. xlii-liv. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 42 και H. Rackman (Loeb), *ό.π.*, σ. xvi.



2ο μέρος του 1ου βιβλίου, ο οποίος συγκρίνει τον C. Velleius με τον Ζήνωνα αποκαλώντάς τον κορυφαίο των Επικουρείων. Προσδιορίζει μάλιστα χρονικά τη συνάντησή του με τον Ζήνωνα με τη φράση *cum Athenis essem*¹ και δεδομένου ότι ο C. Cotta φαίνεται να είναι το προσωπίο με το οποίο ο Κικέρων παρεμβαίνει στον διάλογο,² θεωρείται ότι πιθανότατα μεταφέρει την εμπειρία του από την Αθήνα του 79 π.Χ. Την άποψη αυτή υποστήριξαν επίσης ο W. Crönet³ και άλλοι μελετητές.⁴

Η τρίτη υπόθεση είναι ότι πιθανότερη πηγή του Κικέρωνα είναι ο επικούρειος φιλόσοφος Φαίδρος, τον οποίο ο Κικέρων είχε παρακολουθήσει το 88 π.Χ. στη Ρώμη και το 79 π.Χ. στην Αθήνα, πράγμα που μπορεί να εξηγήσει ομοιότητες και διαφορές με τον Φιλόδημο, αν θεωρήσουμε ότι και οι δύο έχουν κοινή πηγή τον Φαίδρο. Το ισχυρότερο στοιχείο που στηρίζει την άποψη αυτή είναι ότι ο Κικέρων σε επιστολή του προς τον Αττικό στις 5 Αυγούστου του 45 π.Χ. (*Att.* 13, 39. 2), χρονικό διάστημα κατά το οποίο καθ' όλες τις ενδείξεις (βλ. αρχή του παρόντος άρθρου) γράφει το 1ο βιβλίο του *N.D.*, ζητά από τον Αττικό το σύγγραμμα του Φαίδρου *Περί θεῶν*.⁵ Την άποψη αυτή υποστήριξε κυρίως ο H. Diels,⁶ ο οποίος μάλιστα απέκλεισε την περίπτωση να είναι πηγή της δοξογραφίας του *N.D.* ο Φιλόδημος μετά από λεπτομερή σύγκριση των δύο κειμένων, με την οποία αποδεικνύει ότι οι διαφορές είναι περισσότερες από τις ομοιότητες. Για τις παρερμηνείες που παρατηρούνται επισημαίνει ότι, ενώ ο ίδιος ο Κικέρων γνωρίζει καλά τις απόψεις που εκτίθενται στη δοξογραφία, παρουσιάζει τον C. Velleius να κάνει λάθη για να δείξει μ' αυτόν τον τρόπο καλύτερα την επιπολαιότητα των Επικουρείων.

1. *N.D.* 1, 59: Zenonem, quem Philo noster coryphaeum appellare Epicureorum solebat, cum Athenis essem audiebam frequenter, et quidem ipso auctore Philone. (=Όταν ήμουν στην Αθήνα, παρακολουθούσα συχνά τον Ζήνωνα, τον οποίο ο φίλος μας ο Φίλων συνήθιζε να ονομάζει κορυφαίο του επικούρειου χορού, και αυτό βέβαια γινόταν με υπόδειξη του ίδιου του Φίλων).

2. Για το ότι ο C. Cotta, ο εκπρόσωπος της Ακαδημίας στο *N.D.*, είναι το προσωπίο του Κικέρωνα βλ. A.J. Festugière, *ό.π.*, σσ. 378-380 και K.X. Γρόλλιος, *ό.π.* (1952) σσ. 285-6, οι οποίοι αναλύουν και τις ομοιότητες που υπάρχουν ανάμεσα στα δύο πρόσωπα.

3. Βλ. W. Crönet, *Kolotes und Menedemos. Studien zur Palaeographie und Papyriekunde*, München 1906 (ανατ. Amsterdam 1965) σ. 176.

4. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 42.

5. *Att.* 13, 39, 2: libros mihi de quibus ad te antea scripsi velim mittas et maxime Φαίδρου *Περί θεῶν*...

6. H. Diels, *ό.π.*, σ. 126. Την άποψη αυτή επαναλαμβάνει και ο O. Plasberg, *ό.π.*, σ. IV.



Παρεμβαίνοντας στη συζήτηση για το ποια είναι η πηγή του Κικέρωνα, αν και όλες οι υποθέσεις που έχουν διατυπωθεί είναι πιθανές, εφόσον στηρίζονται μόνον σε ενδείξεις, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε μερικές παρατηρήσεις που πιστεύουμε ότι συνηγορούν στην άποψη ότι πιθανότερη πηγή του Κικέρωνα είναι το σύγγραμμα του Φαίδρου *Περὶ θεῶν*.

Πρώτα δεν μπορούμε να παραβλέψουμε μια τόσο σημαντική ένδειξη, όπως είναι η πληροφορία που μας δίνει η επιστολή προς τον Αττικό. Από το άλλο μέρος, όσο και αν είναι σημαντική η ανακάλυψη του *Περὶ εὐσεβείας* του Φιλοδήμου, η σύγκριση ανάμεσα στα δύο κείμενα δείχνει ότι ουσιαστικά οι διαφορές είναι πολύ περισσότερες από τις ομοιότητές τους, πράγμα που διαπιστώσαμε και στην ανάλυση του περιεχομένου της δοξογραφίας του *N.D.* Ακόμη παρατηρήσαμε ότι τα λάθη και οι παρερμηνείες που έχουν επισημανθεί στο *N.D.*, σε όση έκταση μας επιτρέπει να κάνουμε διαπιστώσεις η αποσπασματική μορφή του κειμένου του Φιλοδήμου, δεν φαίνεται να προέρχονται από αυτό. Ακόμη και αν δεχθούμε ότι η πηγή είναι ο Φιλόδημος, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Κικέρων έχει κάνει διασκευή σε μεγάλη έκταση. Οι ομοιότητες από το άλλο μέρος είναι βασικές απόψεις και τίτλοι συγγραμμάτων των 27 φιλοσόφων, που θα μπορούσαν να βρεθούν σε οποιαδήποτε δοξογραφία από τις πολλές που κυκλοφορούσαν την εποχή του Κικέρωνα.

Θεωρούμε πολύ εύστοχες τις δύο παρατηρήσεις του J.B. Mayor, με τις οποίες αντικρούει την υπόθεση ότι πιθανή πηγή είναι ο Φιλόδημος (βλ. παραπάνω). Σ' αυτές μπορούμε να προσθέσουμε και τις εξής παρατηρήσεις μας: Αν ο Φιλόδημος είναι η πηγή του, γιατί ο Κικέρων δεν τον περιέλαβε στο διάλογο ως ομιλητή, προκειμένου να παρουσιάσει ο ίδιος τις απόψεις του, εφόσον και γνωστός ήταν και τα συγγράμματά του είχαν μεγάλη επιρροή στους κύκλους της αριστοκρατίας; Ο Φιλόδημος ζούσε στην Ιταλία ανάμεσα στα έτη 80 - 70 π.Χ.,¹ χρονικό διάστημα μέσα στο οποίο τοποθετείται και η δραματική χρονολογία του διαλόγου (βλ. αρχή του παρόντος άρθρου), αλλά και σε αντίθετη περίπτωση ο Κικέρων θα μπορούσε να διευθετήσει κατάλληλα τις συνθήκες, ώστε να ταιριάζει η παρουσία του στο διάλογο ως ομιλητή. Από το άλλο μέρος ο Φαίδρος ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που ξύπνησε τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντά του. Ο Κικέρων έτρεφε μεγάλη εκτίμηση γι' αυτόν, πράγμα που φαίνεται από αναφορές του μέσα στα έργα του.²

1. Βλ. T. Maslowski, «Cicero, Philodemus, Lucretius», *Eos* 66 (1978) σ. 216, ο οποίος επισημαίνει ότι η άφιξη του Φιλοδήμου στην Ιταλία σχετίζεται με το ξεκίνημα της σχολής της Νάπολης, καθώς ο Φιλόδημος ζούσε στην περιοχή ως προστατευόμενος του L. Calpurnius Piso Caesoninus, πεθερού του Ιουλίου Καίσαρα.

2. Π.χ. στο *N.D.* 1, 93, ενώ μιλάει επικριτικά για τη συμπεριφορά πολλών Επικουρείων, τον μόνον που ξεχωρίζει και του φέρεται με αβρότητα είναι ο Φαίδρος: Nam

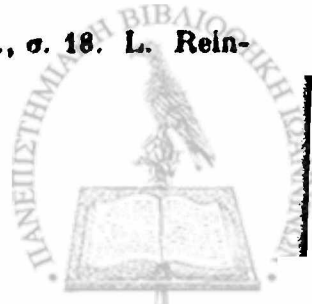


Σχετικά με τις άλλες απόψεις μπορούμε να προσθέσουμε δύο παρατηρήσεις: (1) Θεωρούμε απίθανη την περίπτωση να έχει περιλάβει ο Κικέρων στο έργο του μια επιτομή του Φιλοδήμου που έκανε κάποιος βοηθός του, αν λάβουμε υπόψη μας ότι στη δοξογραφία αναγνωρίζουμε πολλά στοιχεία του ύφους και της γλώσσας του Κικέρωνα (βλ. κατακλείδα της ενότητας *Δομή και περιεχόμενο*). Αν είναι έργο ενός άλλου προσώπου, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι είχε αφομοιώσει σε μεγάλη έκταση το ύφος του Κικέρωνα, ένδειξη όμως για ύπαρξη τέτοιου προσώπου δεν υπάρχει. Και (2) σχετικά με την άποψη ότι πηγή είναι ο Ζήνων, θεωρούμε ότι είναι μια πιθανή υπόθεση, πιστεύουμε όμως ότι δεν στηρίζεται σε κάποια ισχυρή ένδειξη. Τα επιχειρήματα του J.B. Mayor αποκλείουν μόνον τον Φιλόδημο, δεν αποκλείουν την περίπτωση να είναι πηγή ο Φαίδρος. Άλλωστε και ο ίδιος ο Mayor αφήνει το ενδεχόμενο να είναι πηγή οποιοσδήποτε άλλος επικούρειος σύγχρονος του Ζήωνα. Θα εκφράσουμε όμως την επιφύλαξή μας για τη φράση, η οποία θεωρείται ενδεικτικό στοιχείο (βλ. παραπάνω). Ο C. Cotta αναφέρει ότι παρακολουθούσε τον Ζήωνα με υπόδειξη του Φίλωνα. Ο Φίλων όμως είχε πεθάνει πριν το 79 π.Χ., έτος κατά το οποίο ο Κικέρων πήγε στην Αθήνα. Δεν ευσταθεί επομένως η υπόθεση ότι στο σημείο αυτό ο C. Cotta είναι το προσωπίο του Κικέρωνα που μεταφέρει τη δική του εμπειρία. Η φράση περιγράφει μια πραγματική εμπειρία του ίδιου του C. Cotta, ο οποίος έζησε εξόριστος στην Αθήνα (90 - 82 π.Χ.). Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι μάλλον αποτελεί προσπάθεια του Κικέρωνα να δώσει αληθοφάνεια στο διάλογό του.

Τέλος οι επιστημάνσεις μερικών μελετητών¹ θα μας επέτρεπαν να κάναμε μερικές ακόμη παρατηρήσεις. Έχουν επιστημάνει ότι μολονότι η δοξογραφία είναι το μεσαίο τμήμα του λόγου του επικούρειου ομιλητή, φαίνεται να αποτελεί ξεχωριστή ενότητα ως προς το θέμα και τη μορφή. Ακόμη προκαλεί εντύπωση, ότι, ενώ στην προηγούμενη ενότητα (παρ. 18 - 24) είχε επικεντρώσει την επίθεσή του εναντίον του Πλάτωνα και της Στοάς, επανέρχεται μέσα στη δοξογραφία στον Πλάτωνα (παρ. 30) και στους Στωικούς (παρ. 36 - 41) χωρίς να λάβει υπόψη του τι είχε παραπάνω. Επίσης η προηγούμενη ενότητα κλείνει με τη φράση *atque haec quidem vestra Lucili* (1, 25),

Phaedro nihil elegantius nihil humanius, sed stomachabatur senex si quid asperius dixeram. (=Γιατί κανένας δεν ήταν πιο κομψός και πιο ανθρώπινος από τον Φαίδρο, αλλά οργιζόταν ο γέροντας αν του έλεγα κάτι πιο τραχιά). Αλλά και στον 5ο Φιλιππικό τον χαρακτηρίζει ως *philosophum nobilem* (*Phil.* 5, 13). Κολακευτικά αναφέρεται στον Φαίδρο και στο *Ad fam.*, XIII, 1: ... *et iam a Phaedro, qui nobis, cum pueri essemus antequam Philonem cognovimus, valde ut philosophus, postea tamen ut vir bonus et suavis et officiosus probatur...*

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 203-204 και 250. R. Hirzel, *ό.π.*, σ. 18. L. Reinhardt, *ό.π.*, σσ. 4-5 και J.B. Mayor, *ό.π.* (1889) σ. 357.



αναφερόμενος στους Στωικούς και απευθυνόμενος στον Q. Lucilius Balbus. Με μια παρόμοια φράση μέσα στη δεύτερη ενότητα αρχίζει τη νέα του επίθεση εναντίον των Στωικών απευθυνόμενος και πάλι στον Balbus (1, 36: *ut iam ad vestros, Balbe, veniam*). Τα στοιχεία αυτά, για τους μελετητές που τα επισημαίνουν, αποτελούν ένδειξη ότι ο Κικέρων χρησιμοποίησε διαφορετικές πηγές για τις δύο ενότητες, αλλά λόγω της βιασύνης, με την οποία συνέθεσε το έργο, δεν πέτυχε να τις συνδέσει κατάλληλα. Ωστόσο θα διατηρήσουμε τις επιφυλάξεις μας σχετικά με το αν τα στοιχεία αυτά είναι αρκετά για να θεωρήσουμε ότι οι δύο ενότητες προέρχονται από διαφορετικές πηγές. Θα μπορούσαν να προέρχονται από διαφορετικές ενότητες της ίδιας πηγής, αν λάβουμε υπόψη μας ότι στην πρώτη ενότητα ο C. Velleius αναφέρεται γενικά στην κοσμοθεωρία του Πλάτωνα και της Στοάς (πράγμα που υπονοείται με την αντωνυμία *vestra* στην πρώτη φράση - βλ. παραπάνω), ενώ στη δεύτερη ενότητα αναφέρεται σε επιμέρους απόψεις του Πλάτωνα και ιδιαίτερα των κορυφαίων Στωικών, οι οποίοι διαφοροποιήθηκαν μεταξύ τους σε δευτερεύοντα θέματα (πράγμα που υπονοείται με την αντωνυμία *vestros* στη δεύτερη φράση). Κοινή πηγή και των δύο ενότητων είναι πολύ πιθανό να είναι ο Φαίδρος, ο οποίος άλλωστε συγκαταλέγεται στις πιθανές πηγές και της πρώτης ενότητας. Βέβαια ο επικούρειος ομιλητής θα μπορούσε να ενσωματώσει όσα λέγει στην πρώτη ενότητα σε κατάλληλα σημεία της δεύτερης. Ωστόσο στο ξεκίνημα του διαλόγου ο Κικέρων μας παρουσιάζει τον C. Velleius γεμάτο αυτοπεποίθηση¹ να αντιμετωπίζει ειρωνικά τους συνομιλητές του και ιδιαίτερα τον Κικέρωνα, ο οποίος έρχεται στο μέσον της συζήτησης². Όσα λέγει στην πρώτη ενότητα αποτελούν επίθεση στα πιστεύω των συνομιλητών του και, όπως είναι φυσικό, επικεντρώνει την προσοχή του στις βασικές αρχές των σχολών που αντιπροσωπεύουν (Ακαδημία και Στοά). Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η διάταξη του λόγου του επικούρειου ομιλητή πιθανώς εξυπηρετεί την πρόθεση του Κικέρωνα να τον παρουσιάσει από την αρχή ανυπόμονο και βιαστικό, να μην μπορεί να κυριαρχήσει στο υλικό του ούτε να

1. *N.D.* 1, 18: *Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset, «Audite» inquit, (=Τότε ο Βελλήιος με μεγάλη αυτοπεποίθηση, όπως το συνηθίζουν οι Επικούρειοι, χωρίς τίποτε να φοβάται τόσο πολύ όσο να μη φανεί ότι έχει αμφιβολίες για κάποιο θέμα, λες και πριν από λίγο να είχε κατέβει από τη σύναξη των θεών και τα μετακόσμια του Επικούρου «Ακούστε» είπε).*

2. *N.D.* 1, 17: *«Repetam vero, quamquam non mihi sed tibi hic venit adiutor; ambo enim» inquit adridens «ab eodem Philone nihil scire didicistis». (=«Θα τα επανλάβω βέβαια, αν και αυτός ήλθε όχι σε δική μου, αλλά σε δική σου βοήθεια, γιατί και οι δύο» είπε χαμογελώντας ειρωνικά «δίδαχτήκατε από τον ίδιο τον Φίλωνα να μη γνωρίζετε τίποτε»).*



κρύψει τον φόβο του μήπως δεν μπορέσει να αντιμετωπίσει τους συνομιλητές του.

Όσον αφορά τα λάθη, τις παρερμηνείες και τις διαστρεβλώσεις, που επισημάνθηκαν στις απόψεις που εκτίθενται στη δοξογραφία, από τις υποθέσεις που έχουν διατυπωθεί θα συμφωνήσουμε με την άποψη του H. Diels (βλ. παραπάνω), δηλαδή ότι οφείλονται στον Κικέρωνα, ο οποίος θέλησε μ' αυτόν τον τρόπο να δείξει την επιπολαιότητα των Επικουρείων. Υπάρχουν όμως πολλά στοιχεία που πρέπει να συνεξετασθούν προς την κατεύθυνση της πρότασης αυτής και κυρίως να διαπιστώσουμε ποιοι λόγοι οδήγησαν τον Κικέρωνα σ' αυτή την ενέργεια και σε τι στοχεύει.

Σχετικά με τις άλλες απόψεις που έχουν διατυπωθεί θα επισημάνουμε τα εξής: Θεωρούμε απίθανη την περίπτωση να έχει παρερμηνεύσει ο Κικέρων την πηγή του, εφόσον λίγους μήνες πριν, στη δοξογραφία των *Academica*, είχε εκθέσει με ακρίβεια τις απόψεις των Προσωκρατικών (βλ. σχετικές υποσημειώσεις στην ενότητα *Δομή και περιεχόμενο*). Επίσης, όσον αφορά τον Πλάτωνα, ο Κικέρων γνώριζε πολύ καλά τι λέγει στον Τίμαιο (*Τίμ.* 28c), εφόσον έχει μεταφράσει το συγκεκριμένο έργο και μάλιστα έχει αποδώσει το επίμαχο χωρίο με μεγάλη ακρίβεια (βλ. σχετική υποσημείωση στον Πλάτωνα). Τέλος τη Στωική φιλοσοφία ο Κικέρων τη γνώριζε χάρις στον Διόδοτο από την παιδική του ηλικία και στα πλαίσια του Εκλεκτικισμού του συμεριζόταν αρκετές απόψεις της. Από το άλλο μέρος, μόνον ως προς τον επικριτικό τόνο θα μπορούσαμε να δεχθούμε την άποψη ότι οι παρερμηνείες στοχεύουν στο να φαίνεται πιο επικούρεια η δοξογραφία, δεν πιστεύουμε όμως ότι η όλη προσπάθεια εξαντλείται μόνον σ' αυτό. Οι απόψεις που εκτίθενται είναι γνωστές στους Ρωμαίους από επιτομές, αλλά και από τα έργα του Κικέρωνα. Συνεπώς τα λάθη είναι τόσο οφθαλμοφανή που κάθε αναγνώστης με μικρή γνώση φιλοσοφίας θα μπορούσε να τα αντιληφθεί. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα ο επικούρειος ομιλητής να μη φαίνεται δριμύς, αλλά γελοίος. Σχετικά με την άποψη ότι μπορεί να οφείλονται στη βιασύνη του Κικέρωνα, πιστεύουμε ότι ο Κικέρων δεν θα έδινε μια εικόνα προχειρότητας στο έργο του, εφόσον στη αρχή του παρόντος συγγράμματος τονίζει ότι κύριο χαρακτηριστικό του σοφού είναι η σοβαρότητα και η υπευθυνότητα.¹

Η εντύπωση που αποκομίζουμε από την μελέτη της δοξογραφίας είναι ότι έχουμε μια συστηματική και σκόπιμη διαστρέβλωση των απόψεων που

1. *N.D.* 1, 1: quid est enim temeritate turpius aut quid tam temerarium tamque indignum sapientis gravitate atque constantia quam aut falsum sentire aut quod non satis explorate perceptum sit et cognitum sine ulla dubitatione defendere?



εκτίθενται, από τον ίδιο τον Κικέρωνα, ανεξάρτητα από το ποια είναι η πηγή του, προκειμένου να παρουσιάσει τον επικούρειο ομιλητή ημιμαθή, δογματικό, ανυπόμονο, φανατισμένο, επιπόλαιο, αγενή, προσβλητικό, είρωνα και συνεπώς αντιπαθή. Και ακόμη η αρνητική αυτή εικόνα έρχεται σε μεγάλη αντίθεση με την παρουσία των δύο άλλων ομιλητών, τους οποίους διακρίνει νηφάλια και σοβαρή επιχειρηματολογία.

Δύο ακόμη στοιχεία που συνηγορούν σ' αυτή την άποψη είναι τα εξής: (1) Η επιλογή του επικούρειου ομιλητή. Ο C. Velleius είναι ένας άσημος συγλητικός, γνωστός μόνον από όσα λέγει γι' αυτόν ο Κικέρων.¹ Αν ήθελε έναν κορυφαίο Επικούρειο, όπως τον χαρακτηρίζει,² θα μπορούσε να έχει σαν ομιλητή τον Φιλόδημο (όπως υποστηρίξαμε παραπάνω) ή τον ποιητή Λουκρήτιο, του οποίου είχε επιμεληθεί την έκδοση του *De rerum natura*,³ ιδιαίτερα μάλιστα καθώς ο C. Velleius στην πρώτη ενότητα του λόγου του διατυπώνει απόψεις που συμβαδίζουν με αυτές του Λουκρητίου πάνω σε σοβαρό προβληματισμό.⁴ Και (2) η μικρή έκταση της ομιλίας του C. Velleius σε σχέση με την έκταση που καταλαμβάνουν οι ομιλίες των δύο άλλων ομιλητών.⁵ Αυτό αποδίδεται από τους μελετητές περισσότερο στη διαφορά των πηγών και εν μέρει στην αντιπάθεια του Κικέρωνα προς την Επικούρεια σχολή.⁶ Πιστεύουμε όμως ότι θα πρέπει να αποδοθεί εξ ολοκλήρου στην

1. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σσ. 27-29.

2. *N.D.* 1, 15: ad quem tum Epicurei primas ex nostris hominibus deferebant. Και 1, 58: cum te togatis omnibus sine dubio anteferet, paucos tecum Epicureos e Graecia compararet.

3. Βλ. M. von Albrecht, *ό.π.*, σ. 341. A.E. Douglas, *ό.π.* (1964), σ. 139. κ.ά.

4. Βλ. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 187. Π.χ. στο *N.D.* 1, 21-22 ο προβληματισμός του C. Velleius είναι γιατί η δημιουργία του κόσμου άρχισε μια δεδομένη στιγμή, ενώ θα έπρεπε να υπάρχει από πάντα: ab utroque autem sciscitor cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecula dormierint... si ut deus ipse melius habitaret, antea videlicet tempore infinito in tenebris tamquam in gurgustio habitaverat. Παρόμοια Lucr. *De rerum natura* 5, 168-175: quidve novi potuit tanto post ante quietos //inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?//...sed cui nil accidit aegri//tempore in anteacto, cum pulchre degeret aevum, //quid potuit novitatis amorem accendere tali//? quidve mali fuerat nobis non esse creatis?// an, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat, // donec diluxit rerum genitalis origo?

5. Η ομιλία του επικούρειου ομιλητή εκτείνεται σε 38 παρ. (1, 18-56) και ιδιαίτερα η επικούρεια διδασκαλία καταλαμβάνει μόνον 14 παρ. (42-56), ενώ η ανασκευή της από τον C. Cotta στο δεύτερο μισό του πρώτου βιβλίου εκτείνεται σε 67 παρ. (1, 57-124), η έκθεση της στωικής διδασκαλίας καλύπτει όλο το δεύτερο βιβλίο (167 παρ.) και η ανασκευή της από τον C. Cotta όλο το τρίτο βιβλίο (95 παρ.).

6. A.S. Pease, *ό.π.*, σ. 31. A.S. Pease, «The conclusion of Cicero's *De Natura Deorum*» *TAPHΑ* 44 (1913) σ. 25. κ.ά.



αντιπάθεια του Κικέρωνα, δεδομένου ότι η επιλογή των πηγών είναι δικό του έργο και δεν έχουμε κανένα στοιχείο για την πραγματική έκταση των πιθανών πηγών, άλλωστε και το κείμενο το Φιλοδήμου, που είναι μία από τις πιθανές πηγές, φαίνεται κατά πολύ εκτενέστερο από τη δοξογραφία του *N.D.*

Ο λόγος για τον οποίο ο Κικέρων μεροληπτεί κατά κάποιο τρόπο απέναντι στην Επικούρεια σχολή, πρέπει να αναζητηθεί στον σκοπό για τον οποίο έγραψε τα φιλοσοφικά του έργα.¹ Φιλοδόξησε να γίνει για χάρη των συμπατριωτών του ο διαμεσολαβητής² της ελληνικής παιδείας, με τα νάματα της οποίας ήλπιζε να δώσει πνοή ζωής στο *mos maiorum* (την προγονική παράδοση των Ρωμαίων) σε μια εποχή ηθικής παρακμής.

Τον σκοπό αυτό διαγράφει πιο καθαρά στο *De divinatione* (2, 4),³ όπου δηλώνει ότι η προσπάθειά του έχει ταυτόχρονα και παιδαγωγικό χαρακτήρα.⁴ Πίστευε ότι προσφέρει μεγάλη υπηρεσία στην πατρίδα του με το να διδάξει τους νέους, τους οποίους θεωρούσε αποπροσανατολισμένους και χωρίς αρχές, προπαντός μάλιστα τους νέους εκείνους που έμελλε να παίξουν ηγετικό ρόλο στη Ρώμη.

Έχοντας λοιπόν έναν τέτοιο στόχο ήταν φυσικό να προσπαθεί να αποτρέψει τους αναγνώστες του από απόψεις που θεωρούσε επικίνδυνες. Ωστόσο,

1. *N.D.* 1, 7-10. *De fin.* 1, 1-18. *De div.* 2, 1-7 κ.ά. Βλ. H. Rackman (Loeb), *ό.π.*, σ. xi και D.M. Jones, *ό.π.*, σ. 26. κ.ά.

2. Βλ. Ul. Knoche, *ό.π.*, σ. 58.

3. *De div.* 2, 4: Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus quam si docemus atque erudimus iuventutem, his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est ut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit. Nec vero id effici posse confido, quod ne postulandum quidem est, ut omnes adulescentes se ad haec studia convertant: pauci utinam, quorum tamen in re publica late patere poterit industria. (=Ποια σπουδαιότερη και καλύτερη υπηρεσία μπορούσα να προσφέρω στην πολιτεία μας παρά να διδάξω και να καλλιεργήσω τη νεολαία, η οποία έχει τόσο παρεκτραπεί, ιδιαίτερα με τη σημερινή κατάσταση των ηθών και των πολιτικών συνθηκών, ώστε ο καθένας μας πρέπει με τις δυνάμεις που διαθέτει να την χαλιναγωγήσει και να την ανακαλέσει στην τάξη. Και δεν πιστεύω ότι μπορεί να πραγματοποιηθεί αυτό, το οποίο ούτε πρέπει να απαιτήσουμε, δηλαδή όλοι οι νέοι να στραφούν προς αυτές τις μελέτες. Μακάρι να είναι έστω και λίγοι, ας είναι όμως αυτοί των οποίων η επιρροή θα μπορούσε να έχει πλατιά απήχηση στην πολιτεία). Βλ. και Ul. Knoche, *ό.π.*, σ. 66. Και στον Δεύτερο Φιλιππικό υπερηφανεύεται για την προσφορά του στο Ρωμαϊκό λαό και στη νεολαία: *Phil.* 2, 20: et tamen omni genere monumentorum meorum perfecisse operis subsicivis, ut meae vigiliae meaeque litterae et iuventuti utilitatis et nomini Romano laudis aliquid adferrent. (=και όμως πέτυχα σε κάθε είδος γραπτών μνημείων, σαν απασχόληση ελεύθερου χρόνου, ώστε οι μελέτες μου και τα συγγράμματά μου να προσφέρουν κάτι χρήσιμο για τη νεολαία και λίγη δόξα στο Ρωμαϊκό όνομα).

4. Βλ. M. von Albrecht, *ό.π.*, σ. 624. El. Rawson, *ό.π.*, σ. 281.



όπως το συνηθίζει, σαν συνειδητός οπαδός της Ακαδημίας,¹ δεν προβάλλει ποτέ με αξιωματικό τρόπο τις απόψεις του, αλλά αφήνει τον αναγνώστη ελεύθερο να επιλέξει. Συνεπώς έπρεπε να βρει τους κατάλληλους μηχανισμούς που θα εξυπηρετούσαν τον σκοπό του. Η προσπάθειά του στη δοξογραφία είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, όπου στρέφεται έμμεσα εναντίον της Επικουρείας διδασκαλίας, την οποία είχε απορρίψει καθ' ολοκληρίαν.

Ο Κικέρων θεωρούσε ότι η ηθική των Επικουρείων, δηλαδή η εξύμνηση της ηδονής ως ύψιστου αγαθού, και η αδιαφορία τους για τα πολιτικά αποτελούσαν μεγάλο κίνδυνο για τα Ρωμαϊκά ήθη και την παράδοση των προγόνων τους, που ήδη διέρχονταν κρίση, ενώ παράλληλα απεχθανόταν τον δογματισμό τους.² Και ακόμη έβλεπε με ανησυχία να κερδίζουν ολοένα και περισσότερους οπαδούς, κυρίως μέσα στην αριστοκρατία, και να κυκλοφορούν πάμπολλα συγγράμματα Επικουρείων, για το ύφος των οποίων μιλάει περιφρονητικά.³

1. Βλ. El. Rawson, *ό.π.*, σ. 236. Ul. Knoche *ό.π.*, σσ. 71-2 και Κ.Χ. Γρόλλιος, *ό.π.* (1952) σσ. 278-9.

2. Βλ. El. Rawson *ό.π.*, σ. 239. A.E. Douglas, *ό.π.* (1962) σσ. 42 και 51. M. von Albrecht, *ό.π.*, σ. 625. Κ.Χ. Γρόλλιος, *ό.π.* (1952) σσ. 279-280 κ.ά. Ο T. Maslowski [*ό.π.* (1978) σσ. 215-226] τονίζει ότι αυτό που ενοχλούσε περισσότερο τον Κικέρωνα ήταν η ολοένα αυξανόμενη επιρροή ενός ντόπιου κλάδου της Επικουρείας σχολής, καθιέρωτου Ρωμαϊκού, που είχε αρχίσει να διαμορφώνεται από τον 2ο π.Χ. αιώνα. Είχε ευρεία απήχηση ανάμεσα στους πληβείους, αλλά τα συγγράμματά τους ήταν φτωχά σε ύφος μέχρι τη δημοσίευση του *De rerum natura* του Λουκρητίου. Η εμφάνιση του Λουκρητίου άλλαξε την κατάσταση, καθώς το έργο του με την υψηλή ποιητική του τέχνη είχε μεγάλη απήχηση και στην αριστοκρατία. Ο T. Maslowski θεωρεί ότι ο αντι-επικουρισμός του Κικέρωνα στρεφόταν έμμεσα κατά του Λουκρητίου. 'Ότι η δημοσίευση του *De rerum natura* έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη στάση του Κικέρωνα απέναντι στους Επικουρείους υποστηρίζει ο T. Maslowski και στο άρθρο του «The chronology of Cicero's Antiepicureanism», *Eos* 62 (1974) σσ. 55-78. Στο συγκεκριμένο άρθρο ανιχνεύοντας την αρχή της εχθρικής στάσης του Κικέρωνα απέναντι στους Επικουρείους με στοιχεία που προέρχονται από το έργο του, την τοποθετεί ανάμεσα στα συγγράμματα *De republica* και *De oratore*, δηλαδή 55-54 π.Χ., χρονικό διάστημα κατά το οποίο δημοσιεύτηκε και το *De rerum natura*. Επίσης μελετώντας το προοίμιο του *De republica* καταλήγει στην άποψη ότι η εχθρότητα του Κικέρωνα οφειλόταν στην αδιαφορία των Επικουρείων για τα πολιτικά. Ο Κικέρων πίστευε ότι η καλύτερη έκφραση της *virtus* (της κατεξοχήν Ρωμαϊκής αρετής) ήταν η πολιτική δραστηριότητα, η οποία ήταν διαμετρικά αντίθετη με την *otiosa voluptas* που αποτελούσε το ύψιστο αγαθό για τους Επικουρείους.

3. *De finibus* 1, 8: Sed ex eo credo quibusdam usu venire ut abhorreant a Latinis, quod inciderint in inculta quaedam et horrida, de malis Graecis Latine scripta deterius. Και *Tusc. disp.* 2, 7: est enim quoddam genus eorum qui se philosophos appellari volunt, quorum dicuntur esse Latini sane multi libri; quos non contemno equidem, quippe quos numquam legerim; sed quia profitentur ipsi illi, qui eos scribunt, se neque distincte neque distribute neque eleganter neque ornate scribere, lectionem sine ulla delectatione neglego. Βλ. El. Rawson, *ό.π.*, σ. 230 και A.E. Douglas, *ό.π.* (1962) σσ. 42 και 51.



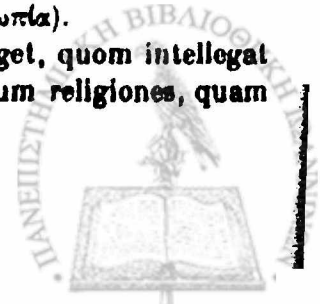
Όσο στην περίπτωση του *N.D.* φαίνεται ότι διέβλεπε έναν πολύ μεγαλύτερο κίνδυνο, ο οποίος προερχόταν από την επικούρεια θεολογία.

Συγκεκριμένα στο προοίμιο του *N.D.*¹ αναφερόμενος στην άποψη πολλών φιλοσόφων, όπου περιλαμβάνονται και οι Επικούρειοι, ότι οι θεοί δεν ενδιαφέρονται για τα ανθρώπινα, επισημαίνει ότι μια τέτοια άποψη ουσιαστικά θα σημάνει την κατάργηση της θρησκευτικής ζωής των ανθρώπων, πράγμα το οποίο θα έχει σαν συνέπεια την κατάργηση των αρετών, όπως η *pietas* και η *iustitia* (βασικά στοιχεία του *mos maiorum*), και αυτό με τη σειρά του θα επιφέρει καίριο πλήγμα στην αρμονική συμβίωση των ανθρώπων, την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας και τη διασφάλιση της πίστης και της υπατάγης στους νόμους.

Την πολιτική και κοινωνική σπουδαιότητα της παραδοσιακής θρησκείας είχε τονίσει ο Κικέρων και στο σύγγραμμά του *De legibus* (2, 16).² Και

1. *N.D.* 1, 3-4: Sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas quae sanctitas quae religio? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab is et si est aliquid a deis immortalibus hominum generi tributum; sin autem dei neque possunt nos iuvare nec volunt nec omnino curant nec quid agamus animadvertunt nec est quod ab is ad hominum vitam permanere possit, quid est quod ullos deis immortalibus cultus honores preces adhibeamus? In specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; atque haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur. (=Γιατί υπάρχουν και υπήρξαν φιλόσοφοι που υποστηρίζουν ότι οι θεοί δεν ενδιαφέρονται καθόλου για τα ανθρώπινα πράγματα. Αν είναι σωστή η γνώμη τους, τι ευσέβεια μπορεί να υπάρχει, τι ευλάβεια, τι θρησκεία; Γιατί όλα αυτά πρέπει να αποδίδονται αγνά και άγια στους θεούς, με την προϋπόθεση ότι αυτοί τα παρατηρούν και ότι κάτι έχουν προσφέρει οι αθάνατοι θεοί στο ανθρώπινο γένος. Αν όμως οι θεοί, ούτε μπορούν να μας βοηθήσουν ούτε θέλουν (να βοηθήσουν) ούτε μας φροντίζουν καθόλου ούτε προσέχουν τι κάνουμε ούτε υπάρχει δυνατότητα να επηρεάσουν τη ζωή των ανθρώπων, τι νόημα έχει να προσφέρουμε στους αθάνατους θεούς λατρείες, τιμές, προσευχές; Όπως και οι άλλες αρετές, έτσι και η ευσέβεια δεν μπορεί να υφίσταται στην προσποίηση. Μαζί με αυτήν αναγκαστικά χάνονται η ευλάβεια και η θρησκεία, και όταν χαθούν αυτές, επακολουθεί αναστάτωση στη ζωή και μεγάλη σύγχυση. Και ίσως όταν χάνεται η ευσέβεια προς τους θεούς, χάνεται επίσης η εμπιστοσύνη και η συντροφικότητα στο ανθρώπινο γένος και συγχρόνως η λαμπρότατη αρετή η δικαιοσύνη). 'Ότι ο Επίκουρος ουσιαστικά ξερίζωσε τη θρησκεία τονίζει ο Κικέρων και στο τέλος του 1ου βιβλίου μεταφέροντας άποψη του Ποσειδωνίου: *N.D.* 1, 121: Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum dis immortalibus et opem et gratiam abstulit. (= Ο Επίκουρος όμως ξερίζωσε από τις ψυχές των ανθρώπων τη θρησκεία, όταν αφαιρέσει από τους αθάνατους θεούς τη δύναμη και τη φιλανθρωπία).

2. *De leg.* 2, 16: utilis esse autem has opinioniones quis neget, quom intellegat quam multa firmentur iure iurando, quantae saluti sint foederum religiones, quam



εμμένει στην άποψή του αυτή, ανεξάρτητα από τις οποιοσδήποτε θεολογικές ή φιλοσοφικές θέσεις είχε, όχι μόνον γιατί συμβαδίζει με αντίστοιχες απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη,¹ αλλά και γιατί εναρμονίζεται με τις Ρωμαϊκές θρησκευτικές αντιλήψεις.² Δεν είναι άλλωστε ο μόνος Λατίνος

multos divini supplicii metus a scelere revocarit, quamque sancta sit societas civium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus tum testibus.

1 Πλ. Νόμ. 10, 885b: Θεούς ήγούμενος είναι κατά νόμους ούδεις πώποτε ούτε έργον άσεβές ήργάσατο έκών ούτε λόγον άφήκεν άνομον, αλλά έν δή τι τών τριών πάσχων, ή τουτο, όπερ είπον, ούχ ήγούμενος, ή τό δεύτερον όντας ού φροντίζειν άνθρώπων, ή τρίτον εύπαραμυθήτους είναι θυσίαις τε και εύχαις παραγομένους. Βλ. ανάλυση του σχετικού χωρίου και άλλων σχετικών απόψεων από τον Α.Ε. Taylor, ό.π., σ. 554 κ. εξ. Και Πλ. Πολ. 2, 365e: Ούκοῦν, εί μέν μή εισίν ή μηδέν αύτοις τών άνθρωπίων μέλει, τί και ήμιν μελητέον του λανθάνειν; Επίσης Αριστ. Ρητ. Α 15, 1376b 11-14: ώστε άνύρων γυρομένων αναιρείται ή πρός άλλήλους χρεία τών άνθρώπων.

2. Βλ. Α.Σ. Pease, ό.π., σσ. 9-12. Ρ.Γ. Walsh, ό.π., xxiii-xxiv και Μ. von Albrecht, ό.π., σ. 625, ο οποίος τονίζει ότι η ιδέα των αθρωπόμορφων θεών που είναι απαλλαγμένοι από σκοπιμότητες ήταν ξένη για τη Ρωμαϊκή θρησκεία. Για τη Ρωμαϊκή θρησκεία της εποχής του Κικέρωνα βλ. W.W. Fowler, *The religious experience of the Roman people*, New York 1911 (ανατ. 1971) σσ. 357-375, 453, 462-3, 468, ο οποίος τονίζει ότι η Ρωμαϊκή θρησκεία ταίριαζε πάρα πολύ με τη Στωική φιλοσοφία. R.M. Ogilvie, *The Romans and their gods. In the Age of Augustus*, London 1969, σσ. 10-23, ο οποίος επίσης τονίζει την απήχηση που είχε η Στωική φιλοσοφία στη Ρωμαϊκή θρησκεία. R.J. Goar, *Cicero and the State religion*, Amsterdam 1972, σσ. 20-21, 33, 45, 73-4, 109-111, 114-120, ο οποίος τονίζει ότι ο Κικέρων συμμεριζόταν τις Πλατωνικές και στωικές θεολογικές απόψεις, αλλά έδινε μεγάλη σημασία στην πολιτική και κοινωνική σημασία της παραδοσιακής θρησκείας. Κ.Χ. Γρόλλιος, ό.π. (1952) σσ. 263, 275, 279-280, 283, ο οποίος μελετώντας τις απόψεις του Κικέρωνα πάνω σε θεολογικά ζητήματα μέσα στα έργα του *N.D.*, *De republ.* και *De leg.*, καταλήγει ότι η θεολογική σκέψη του είναι επηρεασμένη από τις θεωρίες του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη στα παλαιότερα έργα του και των Στωικών. Ιδιαίτερα στο *N.D.* διαφαίνεται η συμπάθειά του προς ορισμένες αρχές της Στοάς, όπως είναι η διδασκαλία για τη θεία πρόνοια, τον θείο λόγο και τη θεία τάξη του σύμπαντος. Τέλος επιστημαίνει ότι ο Κικέρων φαίνεται να δέχεται την ύπαρξη των θεών ως πρακτική ανάγκη για τη διατήρηση της αστικής κοινωνίας, της *iustitia* και της *fides*. Α.Ι. Festugiere, ό.π., σ. 415, ο οποίος τονίζει ότι ο Κικέρων μέσα στο *N.D.* δίνει ιδιαίτερη σημασία στο ρόλο της θρησκείας στη στήριξη του Ρωμαϊκού κράτους, εφόσον η τύχη του εξαρτιόταν από τη λατρεία των παραδοσιακών θεών. Και W. Kroll, *Die Kultur des ciceronischen Zeit*, 2 Leipzig 1933 (ανατ. Hildesheim 1963) σ. 1-25 και 151-157. Για τη σχέση ανάμεσα στη θρησκεία και την πολιτική βλ. W. Kroll, ό.π., σ. 11. Σχετικά με τη Ρωμαϊκή θρησκεία θα μπορούσαμε να πούμε σε γενικές γραμμές τα εξής: Αντίθετα προς τους Ελληνικούς θεούς, οι Ρωμαϊκές θεότητες ήταν απρόσωπες. Ωστόσο οι Ρωμαίοι πίστευαν ότι παρακολουθούσαν με άγρυπνο μάτι τις δραστηριότητες της Ρωμαϊκής πολιτείας και ότι η περιφρόνηση των καθιερωμένων τύπων λατρείας θα επέσυρε τη δυσμένειά τους. Η ευσέβεια προς τους θεούς ήταν αλληλένδετη με την άσκηση και των άλλων αρετών που συνιστούσαν το *mos maiorum* (*iustitia, virtus, fides, frugalitas, prudentia, concor-*



συγγραφέας που δίνει ιδιαίτερη σημασία στην παραδοσιακή θρησκεία, λ.χ. ο Βάρρων, αν βασιστούμε στις αναφορές του Ιερού Αυγουστίνου (*De civitate Dei* 6, 4)¹ στο χαμένο έργο του *Antiquitates rerum divinarum*, το οποίο είχε κυκλοφορήσει δύο-τρία χρόνια πριν το *N.D.* και πιθανώς το χρησιμοποίησε ο Κικέρων στο τρίτο βιβλίο, φαίνεται ότι είχε εκφράσει παρόμοιες απόψεις².

Στην εργασία αυτή μελετήσαμε το περιεχόμενο της δοξογραφίας του *N.D.* και τα προβλήματα που παρουσιάζει. Συζητήσαμε τις υποθέσεις και τα επιχειρήματα διαφόρων μελετητών πάνω στο θέμα των πηγών του Κικέρωνα για το συγκεκριμένο κείμενο. Αναπτύξαμε παράλληλα και τον δικό μας προβληματισμό με παρατηρήσεις που προέρχονται κυρίως από τα έργα του Κικέρωνα. Σαν κατακλείδα συνοψίζουμε τα εξής: Ο Κικέρων, μέσα στα πλαίσια της προσπάθειάς του να μεταφέρει τους θησαυρούς της Ελληνικής φιλοσοφίας στα Λατινικά για χάρη των συμπατριωτών του, χρησιμοποίησε Ελληνικές πηγές με απaráμιλλο κριτικό πνεύμα. Θεωρούμε όμως ότι δεν περιοριζόταν σε απλή μετάφραση των προτύπων του, αλλά μάλλον τα διασκεύαζε επιλέγοντας και προβάλλοντας απόψεις που ο ίδιος πίστευε ότι εναρμονίζονταν με τα Ρωμαϊκά ιδεώδη και την παράδοση των προγόνων τους.

Τονίσαμε ότι σαν οπαδός της Ακαδημίας όφειλε να μην επιβάλλει τις απόψεις του στους αναγνώστες του, αλλά μόνον να υποδεικνύει τι είναι πιθανό να πλησιάζει την αλήθεια (*probabile veritatis*). Συνεπώς, στα συγγράμματά

dia, clementia, pudicitia). Ήταν διάχυτη η πίστη ότι η τήρηση αυτών των αρετών επιβραβευόταν από τους θεούς, οι οποίοι οδηγούσαν σταθερά τα βήματα της Ρώμης προς την εκπλήρωση των πεπρωμένων της, δηλαδή να γίνει κοσμοκράτειρα. Πολλές από τις αρετές είχαν θεοποιηθεί και τους προσφέρθηκαν δημόσια ιερά. Αντίθετα η απομάκρυνση από τις αρετές αυτές θεωρούνταν η κυριότερη αιτία για τις ατυχίες στον πόλεμο ή τις πολιτικές διαμάχες και τους εμφύλιους πολέμους.

1. Aug. *De civ. Dei*, 6, 4: ...ex naturae formula se scripturum fuisse, si novam ipse conderet civitatem; quia vero iam veterem invenerat, non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi (=λέγει ότι, αν ο ίδιος ίδρυε μία νέα πόλη, θα έγραφε σύμφωνα με τον νόμο της φύσης, εφόσον όμως βρέθηκε να είναι πόλις μιας αρχαίας πόλης, δεν θα μπορούσε να κάνει τίποτε παρά να ακολουθήσει την παράδοση). Παρόμοια και στο 4, 31. Για τη θεολογία του Βάρωνα βλ. P. Boyancé, *Études sur la Religion romaine*, Rome 1972, σσ. 253-282.

2. Βλ. A.E. Pease, ό.π., σσ. 10-11. M. von Albrecht, ό.π., σ. 691. P.G. Walsh, ό.π., σελ. xxvί και E.J. Kenney - W.V. Clausen, *Ιστορία της Λατινικής λογοτεχνίας* (μετ. Θ. Πίκουλα - Α. Σιδέρη - Τόλια), Αθήνα 1998, σ. 398. Ο Marcus Terentius Varro, φίλος του Κικέρωνα και, όπως αυτός, οπαδός της Ακαδημίας, θεωρούσε τη θρησκεία ανθρώπινο θεσμό και ερμήνευε τους θεούς σαν θεοποιημένους ηγεμόνες, όπως ο Ευήμερος. Ωστόσο πίστευε ότι είναι απαραίτητη για να προστατεύσει το καλό της κοινωνίας.



του, δίνει την εντύπωση του αμερόληπτου μελετητή, που εκθέτει αντικειμενικά τις απόψεις όλων των σχολών πάνω στα θέματα που πραγματεύεται, ταυτόχρονα όμως φαίνεται να χρησιμοποιεί κατάλληλους μηχανισμούς, ώστε και να αφήνει στον αναγνώστη του την τελική επιλογή, αλλά και να τον κατευθύνει ανεπαίσθητα προς τις φιλοσοφικές απόψεις που ο ίδιος θεωρούσε ορθές ή να τον αποτρέπει από τις επικίνδυνες. Ο σκοπός του ήταν πατριωτικός και ταυτόχρονα παιδαγωγικός. Προόριζε τα έργα του κυρίως για τους νέους. Ήθελε να τους προσφέρει τα διδάγματα της Ελληνικής φιλοσοφίας που θα μπορούσαν να συμβάλουν στην αναβίωση των προγονικών Ρωμαϊκών αρετών (*mos maiorum*) σε μια εποχή ηθικής, κοινωνικής και πολιτικής παρακμής.

Η δοξογραφία του *N.D.* είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μεθόδου του. Είναι γενικά παραδεκτό ότι ο Κικέρων είχε μια Ελληνική πηγή. Ακολουθώντας κυρίως τον H. Diels (*Doxogr. Gr.*² 1929), αλλά ως ένα σημείο και τα επιχειρήματα του J.B. Mayor (1889) και προσθέτοντας τις δικές μας παρατηρήσεις στον προβληματισμό τους, υποστηρίξαμε την άποψη ότι η πιθανότερη πηγή του είναι το σύγγραμμα του Φαίδρου *Περὶ θεῶν*. Επισημάναμε επίσης ότι οι παρερμηνείες, οι οποίες έχουν παρατηρηθεί στις θεωρίες που εκτίθενται στο συγκεκριμένο κείμενο, φαίνεται να έχουν γίνει σκόπιμα από τον Κικέρωνα, προκειμένου ο αναγνώστης να αποκομίσει αρνητική εντύπωση για τον επικούρειο ομιλητή που τις παρουσιάζει, και κατ' επέκταση για τη σχολή που αυτός αντιπροσωπεύει. Πιστεύουμε ότι αυτό αντικατοπτρίζει την εχθρότητα του Κικέρωνα προς τους Επικουρείους, επειδή οι απόψεις τους, κατά την κρίση του, δεν συμβάδιζαν με τη Ρωμαϊκή παράδοση και ήταν επιζήμιες για τη Ρωμαϊκή πολιτεία. Η εχθρότητα αυτή στη συγκεκριμένη περίπτωση οφειλόταν όχι μόνον στην ηθική των Επικουρείων, τον δογματισμό τους και την αδιαφορία τους για τα πολιτικά, αλλά κυρίως στην άποψή τους ότι οι θεοί αδιαφορούν για τα ανθρώπινα πράγματα. Εφόσον ο Κικέρων θεωρούσε ότι ορθές ή εσφαλμένες θεωρίες σχετικά με την ύπαρξη, τη φύση και τις ενέργειες των θεών παίζουν καθοριστικό ρόλο στην πολιτική και κοινωνική ζωή, έκρινε ότι η επικούρεια θεολογία ήταν επικίνδυνη για τη Ρωμαϊκή κοινωνία και το κράτος, ιδιαίτερα μάλιστα καθώς δεν εναρμονιζόταν με την παραδοσιακή Ρωμαϊκή θρησκεία. Και η προσπάθειά του αυτή θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν μέρος του αγώνα που είχε αναλάβει και ως πολιτικός και ως συγγραφέας, δηλαδή να αποτρέψει την αποσύνθεση της Ρωμαϊκής δημοκρατίας.



SUMMARY

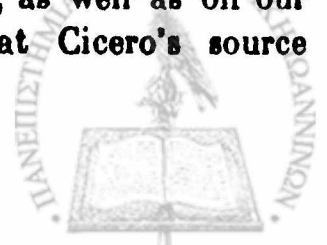
By Maria Papadimitriou

THE DOXOGRAPHY OF CICERO'S *DE NATURA DEORUM*
(*N.D.* 1, 25-41). AN INTERPRETATIVE APPROACH

Aim of the present article is to offer a contribution to the study of the doxography in Cicero's *De natura deorum* as well as an effort to ascertain its Greek source. After a thorough analysis of the doxography's content and a long discussion on various theories regarding Cicero's sources has been carried out, our conclusions can be summarized as follows: As Cicero himself declares (*N.D.* 1, 7-10, *De fin* 1, 1-13, *De div.* 2, 1-7 etc.), he had conceived the idea of doing a great service to his country by making the treasures of Greek thought accessible to his fellow-citizens in their own language. Undoubtedly, he used various Greek sources, as he wrote his treatises. Nevertheless we think it is obvious that he did not attempt a word for word translation from the Greek, but he rather adapted his models. We might say that he selected and accepted from his Greek sources, those doctrines that, in his view, were in harmony with the Roman tradition, no matter what school they came from.

We pointed out that Cicero, as an Academic, ought never to put forward views as his own, but only to indicate what was probable (*probabile veritatis*). Consequently, in his writings he gives the impression of impartiality in exposing to his readers the doctrines of all the schools of his time and allowing them the liberty of selection. Nevertheless he seems to use the proper devices in order to guide his readers towards those doctrines that, in his opinion, would be beneficial for the Roman society and to prevent them from adopting the dangerous ones. His aim was patriotic and at the same time educational. He intended his works primarily for the youth in order to offer them those precepts of Greek philosophy that could contribute to the revival of the traditional Roman virtues (*mos maiorum*) in a period of ethical, social and political decay.

The doxography of *De natura deorum* is an example of this practice. It is generally admitted that Cicero had some Greek source. On the basis of H. Diels' (Doxogr. Gr.³ 1929) claims, as well as on our own observations, we supported the hypothesis that Cicero's source



for the doxography might have been Phaedrus' *Περὶ θεῶν*. In addition we argued that the errors and misinterpretations occurring in the doctrines exposed in the doxography by the Epicurean speaker are due to Cicero himself. They are deliberate and aim at giving a bad impression of the Epicurean speaker and by implication of his school as well. We believe that it reflects Cicero's opposition to the Epicureans whose principles were, in his opinion, perilous, not only because of their ethics, dogmatism and political inactivity, but mainly because of their theology.

Cicero (as it is obvious from *N.D.* 1, 3) acknowledged that either right or faulty theories concerning the existence, the nature and the acts of gods could have serious consequences upon men's relations to one another and upon their loyalty to the State. In this respect, Epicurean gods' lack of concern for the human beings could be proved dangerous for the society and the State. At the same time however, such a conception of the divinity was profoundly alien to the traditional Roman religion.

Consequently we might say that, even in this case, Cicero believed that he serves the community, as well as that this was a part of his struggle, both as a politician and as an author, to prevent the disintegration of the Roman Republic.

