

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΛΑΣΙΚΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Θέμα :

‘ΟΡΦΙΚΑ - ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΚΑ Ι: ΠΡΩΤΟΓΟΝΟΣ - ΦΑΝΗΣ - ΕΡΩΣ’

Κτενά Γκόλφω-Παρασκευή

Α.Μ.: 35

Επιβλέπων: Αν. Καθηγητής Ράγκος Ι. Σπυρίδων

Πάτρα, Ιούνιος 2011

Στον αδερφό μου Νίκο με αγάπη

Περιεχόμενα

Περιεχόμενα.....	1
Εισαγωγή.....	2
1. Ο Ορφείας στην αντίληψη των συγγραφέων και ποιητών της κλασικής, ελληνοιστικής και αυτοκρατορικής εποχής.....	4
2. Η σύσταση και το περιεχόμενο ενός αρχαϊκού ορφικού σώματος κειμένων.....	10
3. Η φύση, ο ρόλος και η προέλευση του Πρωτόγονου – Φάνη – Έρωτα στην πρώτη ορφική θεογονία.....	32
3.1. Η Νύχτα ως Αρχή στην πρώτη ορφική θεογονία: Εύδημος	32
3.2. Ο ρόλος της Νύχτας στην πρώτη ορφική θεογονία.....	41
3.3. Η φύση και ο ρόλος του Πρωτόγονου-Φάνη στην πρώτη ορφική θεογονία.....	44
3.4. Η γέννηση του Πρωτόγονου-Έρωτα από το αυγό της Νύχτας	55
4. Η Ορφική θεογονία σύμφωνα με τους <i>Τερωὺς λόγους</i> και την εκδοχή του Ιερώνυμου–Ελλάνικου: Ο Χρόνος ως πρώτη Αρχή και γεννήτορας του κοσμικού αυγού-Πρωτόγονου...	61
5. Ο Φερεκύδης και η ορφική παράδοση.....	70
6. Συμπεράσματα.....	79
Πηγές.....	82
Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία.....	87

Εισαγωγή

Σκοπός της προκείμενης εργασίας είναι η μελέτη της παράδοσης η οποία συνδέθηκε άρρηκτα με το όνομα του Ορφέα και ιδιαίτερα της ορφικής κοσμογονίας (**Ορφικά-Κοσμογονικά**). Το ενδιαφέρον θα εστιαστεί στις δύο εκδοχές της ορφικής θεογονίας, όσον αφορά στις πρώτες Αρχές. Σύμφωνα με την πρώτη εκδοχή πρώτη γενεσιουργός Αρχή ήταν η Νύχτα (Εύδημος), ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη ο Χρόνος (*Ορφικές ράψωδιες*, Ιερόνυμος και Ελλάνικος). Το κοινό σημείο και των δύο εκδοχών είναι η παρουσία της κατεξοχήν ορφικής οντότητας, του Πρωτόγονου (**Πρωτόγονος-Φάνης-Έρω**ς), ως γεννήματος της Νύχτας στην πρώτη εκδοχή και ως γεννήματος του Χρόνου στη δεύτερη. Θα εξεταστεί αναλυτικά η φύση, ο ρόλος, καθώς και η θέση του Πρωτόγονου στον ορφισμό, με σκοπό την πλήρη περιγραφή του.

Η εργασία χωρίζεται στα εξής κεφάλαια:

1: Ο Ορφέας στην αντίληψη των συγγραφέων και ποιητών της κλασικής, ελληνιστικής και αυτοκρατορικής εποχής. Στο πρώτο κεφάλαιο θα παρουσιαστεί εν συντομία η θέση του Ορφέα, καθώς και της ποίησης υπό το όνομά του στην αρχαία ελληνική λογοτεχνική παράδοση, από την κλασική εποχή μέχρι και την ύστερη αρχαιότητα. Σκοπός του κεφαλαίου είναι η παράθεση μιας εικόνας του Ορφέα και της ποίησής του, όπως αυτή μπορεί να συντεθεί από τις αρχαίες πηγές. Η πλειονότητα των συγγραφέων αποδεχόταν την ύπαρξη του Ορφέα-ποιητή, ενώ το βασικό ζήτημα αφορούσε στην προγενέστερη ή μεταγενέστερη χρονολογική τοποθέτηση του ίδιου και της ποίησής του έναντι του Ομήρου και της ομηρικής ποίησης, αντίστοιχα.

2: Η σύσταση και το περιεχόμενο ενός αρχαϊκού ορφικού σώματος κειμένων. Έχοντας ήδη αναφέρει την ύπαρξη ποιημάτων υπό το όνομα του Ορφέα κατά τον 5^ο και 4^ο αι. π.Χ., καθώς και την κριτική περί προγενέστερης τοποθέτησής τους έναντι των ομηρικών επών, το δεύτερο κεφάλαιο σκοπό έχει α) την ανάδειξη της ύπαρξης ενός αρχαϊκού ορφικού σώματος κειμένων (ορφικό corpus), η σύσταση του οποίου ανάγεται στον 6^ο αι. π.Χ. και β) τον εντοπισμό των στοιχείων στα οποία βασίστηκε η ορφική παράδοση και τα οποία εντάσσονταν στο πρώιμο αυτό corpus (περιεχόμενο corpus). Για την επίτευξη των δύο αυτών αλληλένδετων σκοπών, απαραίτητη κρίνεται η μελέτη των δύο εκδοχών της απόδοσης των ορφικών ποιημάτων: στον Πυθαγόρα και στους ακολούθους του καθώς και στον Ονομάκριτο, όπως αυτές διασώζονται από τον Ηρόδοτο και τον Αριστοτέλη αντίστοιχα.

3: Η φύση, ο ρόλος και η προέλευση του Πρωτόγονου – Φάνη – Έρωτα στην πρώιμη ορφική θεογονία. Έχοντας δείξει την ύπαρξη και το περιεχόμενο ενός πρώιμου ορφικού corpus κατά τον 6^ο αι. π.Χ., αναπόσπαστο μέρος του οποίου θα αποτελούσε η ορφική θεογονία-κοσμογονία, το τρίτο κεφάλαιο θα εστιαστεί α) στην παρουσία της Νύχτας ως

πρώτης γενεσιουργού Αρχής στην πρώιμη ορφική θεογονία β) στην αναλυτική παρουσίαση της θέσης και της φύσης του Πρωτόγονου και γ) στην προσπάθεια ένταξης του Πρωτόγονου στο πρώιμο ορφικό θεογονικό σχήμα, ως γεννήματος της Νύχτας. Το κεφάλαιο αυτό χωρίζεται στα κάτωθι υποκεφάλαια:

3.1: **Η Νύχτα ως Αρχή στην πρώιμη ορφική θεογονία: Εύδημος.** Θα εξεταστούν τρεις πηγές, οι οποίες τοποθετούν τη Νύχτα ως πρώτη και μοναδική Αρχή στην πρώιμη ορφική κοσμογονία (ορφική εκδοχή κατά τον Εύδημο, Αριστοτέλης και Πάπυρος του Δερβενίου), με σκοπό την αναγωγή της Νύχτας σε πρώτη και μοναδική γενεσιουργό Αρχή στο πρώιμο ορφικό κοσμογονικό σχήμα.

3.2: **Ο ρόλος της Νύχτας στην πρώιμη ορφική θεογονία.** Θα εξεταστεί ο ρόλος της Νύχτας στον πρώιμο ορφισμό, όπως παρουσιάζεται στον Πάπυρο του Δερβενίου, με παράλληλες αναφορές σε μεταγενέστερες μαρτυρίες (*Όρφικές ραψωδίες*).

3.3: **Η φύση και ο ρόλος του Πρωτόγονου-Φάνη στην πρώιμη ορφική θεογονία.** Θα παρουσιαστούν αναλυτικά ο ρόλος του Πρωτόγονου, καθώς και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του, όπως αυτά μπορούν να εξαχθούν από τον Πάπυρο του Δερβενίου. Στη μελέτη θα συμπεριληφθούν στοιχεία, αναφορικά με τον Πρωτόγονο, δύο ακόμη εκδοχών της ορφικής κοσμογονίας, των *Όρφικων ραψωδιων* και του Ιερώνυμου και Ελλάνικου, με σκοπό την πλήρη περιγραφή της φύσης και του ρόλου του Πρωτόγονου.

3.4: **Η γέννηση του Πρωτόγονου-Έρωτα από το αυγό της Νύχτας.** Θα παρουσιαστεί η γέννηση του Πρωτόγονου-Έρωτα από το αυγό της Νύχτας (Αριστοφάνης), με σκοπό την αναγωγή του Πρωτόγονου απευθείας από το κοσμικό αυγό της Νύχτας.

4: **Η Ορφική θεογονία σύμφωνα με τους *Ιερους λόγους* και την εκδοχή του Ιερώνυμου – Ελλάνικου: Ο Χρόνος ως πρώτη Αρχή και γεννήτορας του κοσμικού αυγού - Πρωτόγονου.** Θα παρουσιαστούν αναλυτικά οι δύο εκδοχές της ορφικής θεογονίας, των *Ιερων λογων* (*Όρφικων ραψωδιων*), καθώς και του Ιερώνυμου και Ελλάνικου, στις οποίες ο Χρόνος παρουσιάζεται ως γεννήτορας του κοσμικού αυγού-Πρωτόγονου, με σκοπό τη διαμόρφωση μιας πλήρους εικόνας των πρώτων Αρχών της ορφικής θεογονίας. Περαιτέρω, θα πραγματοποιηθεί μια προσπάθεια σύνδεσης της εν λόγω ορφικής εκδοχής με τα ανατολικά θρησκευτικά δόγματα, εξαιτίας της τερατώδους μορφής και της γενεσιουργού ιδιότητας του Χρόνου, με σκοπό τη σύνδεση της ορφικής αυτής εκδοχής, με πρώτη και γενεσιουργό Αρχή τον τερατώδη Χρόνο, με την Ανατολή.

5: **Ο Φερεκύδης και η ορφική παράδοση.** Θα παρουσιαστεί εν συντομία το ανατολικής προελεύσεως θεογονικό σχήμα του Φερεκύδη (6^{ος} αι. π.Χ.), στο οποίο η πρώτη γενεσιουργός Αρχή ήταν ο Χρόνος, προκειμένου να υποστηριχθεί ότι η αναγωγή του Χρόνου σε πρώτη και μάλιστα γενεσιουργό Αρχή, όπως αυτή παρουσιάζεται στην ορφική εκδοχή των *Όρφικων ραψωδιων*, καθώς και του Ιερώνυμου και Ελλάνικου, αποτέλεσε πιθανότατα φερεκύδεια

επιρροή και είναι μεταγενέστερη της εκδοχής του Ευδήμου. Επιπλέον, θα εξεταστεί παράλληλα το φερεκύδειο θεογονικό σχήμα με το ορφικό ως προς τη σύνδεση του Δία με μία κατεξοχήν κοσμογονικού χαρακτήρα Αρχή, του Έρωτα και του Πρωτόγονου, αντίστοιχα.

6: **Συμπεράσματα.** Θα παρουσιαστούν τα συμπεράσματα της εργασίας.

1. Ο Ορφείας στην αντίληψη των συγγραφέων και ποιητών της κλασικής, ελληνιστικής και αυτοκρατορικής εποχής

Ο Πλάτων στην *Απολογία* παρουσιάζει τον Σωκράτη να τοποθετεί τον Ορφέα μεταξύ των ένδοξων αρχαίων ποιητών, η επαφή με τους οποίους θα προσφέρει τέτοια ευχαρίστηση στον Σωκράτη, ώστε να δεχτεί να πεθάνει: *‘ή αὖ Ὀρφεῖ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Ὀμήρῳ ἐπὶ πόσῳ ἂν τις δέξαιτ’ ἂν ὑμῶν.’*, ‘Η, από την άλλη μεριά, τι δε θα δεχόταν να υποστεί κάποιος από εσάς, προκειμένου να συναντήσει τον Ορφέα και τον Μουσαίο και τον Ησίοδο και τον Όμηρο.’, (*Απολογία*, 41a). Στον *Ίωνα* η Μούσα παρομοιάζεται με έναν μαγνήτη. Όπως η δύναμη του μαγνήτη έλκει τα μεταλλικά δαχτυλίδια και μέσω αυτών έλκονται άλλα δημιουργώντας έναν μακρύ ορμαθό, κατά τον ίδιο τρόπο η έμπνευση της Μούσας κυριεύει αρχικά τους ποιητές και μέσω αυτών ραψωδούς, ηθοποιούς, ακροατές και θεατές. Με βάση τον προαναφερθέντα σχηματισμό, ο Ορφέας, ο Μουσαίος και ο Όμηρος αποτελούν τα πρώτα δαχτυλίδια, την έμπνευσμένη ποίηση των οποίων ακολούθησαν οι μεταγενέστεροι ποιητές: *‘καὶ ὁ μὲν τῶν ποιητῶν ἐξ ἄλλης Μούσης, ὁ δὲ ἐξ ἄλλης ἐζήρηται- ὀνομάζομεν δὲ αὐτὸ κατέχεται τὸ δὲ ἐστὶ παραπλησίον. ἔχεται γάρ- ἐκ δὲ τούτων τῶν πρώτων δακτυλίων, τῶν ποιητῶν, ἄλλοι ἐξ ἄλλου αὖ ἠρημένοι εἰσὶ καὶ ἐνθουσιάζουσιν, οἱ μὲν ἐξ Ὀρφέως, οἱ δὲ ἐκ Μουσαίου. Οἱ δὲ πολλοὶ ἐξ Ὀμήρου κατέχονται τε καὶ ἔχονται.’*, (*Ίων*, 536 a-b). Η παρουσίαση του Ορφέα ως ενός εκ των ποιητών οι οποίοι μέσω του έργου τους επηρέασαν τους μεταγενέστερους, καθώς και η τοποθέτησή του στο πλευρό του Ομήρου, υποδηλώνει την ευρεία γνώση κι αναγνώριση της ποίησής του από το αθηναϊκό κοινό της κλασικής εποχής. Η εξάρτηση των περισσότερων ποιητών από την ομηρική ποίηση δεν αναιρεί τη διάδοση της ποίησης του Ορφέα, η οποία, σε αντίθεση με την ομηρική, συνδέθηκε ιδιαίτερα με μυστηριακές τελετές.

Σύμφωνα με τον ιστορικό Έφορο από την Κύμη (4^{ος} αι. π.Χ.), μαθητή του Ισοκράτη, κατά την εποχή εισαγωγής των Ιδαίων Δακτύλων¹ από τη Φρυγία στην Ευρώπη

¹ Οι Ιδαίοι Δάκτυλοι συνδέθηκαν με τη μουσική των μυστηριακών τελετών προς τιμήν του Διονύσου, ενώ με την ίδια ονομασία απαντούν και μυθικά πρόσωπα στην Κρήτη, ιερείς της Κυβέλης, οι οποίοι παραλληλίζονταν με τους Κορύβαντες (Στράβων, *Γεωγραφικά*, 7a.1.51.4-5, Διόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, 5.64) και τους Κουρήτες (Στράβων, *Γεωγραφικά*, 7a.1.51.4-5), υποδεικνύοντας μια άμεση σχέση της λατρείας του Διονύσου με της Κυβέλης. Οι Κουρήτες, ως φύλακες του βρέφους Διονύσου, συνδέονται με τον ορφικό μύθο σπαραγμού του (*‘ὄν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρητῶν..’*, Κλήμης, *Προτρεπτικός*, 2.16. Για το ρόλο των Κουρητών, ως φυλάκων, βλ. επίσης τριακοστό πρώτο *Ορφικό Ὕμνο*: *‘Σκιρτηταὶ Κουρήτες, ἐνόπλια βήματα θέντες,*

συντελέστηκε παράλληλα και η διάδοση των μυστηρίων στην Ελλάδα από τον Ορφέα: *ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν ὧν ἔστι καὶ Ἐφορος, τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἰδὴν τὴν ἐν Φρυγίαι, διαβῆναι δὲ τὴν Εὐρώπην. ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράκην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπληττεῖν τοὺς ἐγχωρίους. καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.*, 'Ορισμένοι, μεταξύ των οποίων και ο Έφορος, αφηγούνται ότι οι Ιδαίοι Δάκτυλοι, ενώ πρωτοεμφανίστηκαν στην περιοχή της Ίδης που βρίσκεται στη Φρυγία [βορειοκεντρική Τουρκία], πέρασαν και στην Ευρώπη. Και επειδή ήταν μάγοι, ενδιαφέρθηκαν έντονα για τα μαγικά τραγούδια και τις τελετές και τα μυστήρια, και καθώς ασχολήθηκαν για πολύ χρόνο και στην περιοχή της Σαμοθράκης με αυτά, προκάλεσαν μεγάλο θαυμασμό στους ντόπιους. Εκείνο, λοιπόν, τον καιρό λένε ότι και ο Ορφέας, που διέθετε ξεχωριστά προσόντα, έφερε στους Έλληνες τις τελετές και τα μυστήρια.', (Διόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, 5.64.4 = Kern 42). Είναι, επομένως, πολύ πιθανό η ποίηση του Ορφέα (ή τουλάχιστον ενός τμήματός της) να σχετιζόταν άμεσα με τους Δακτύλους, καθιστώντας σαφές ότι η χρήση της, κατ' επέκταση και το περιεχόμενό της, διέφερε αισθητά από τη χρήση και το περιεχόμενο της ποίησης του Ομήρου. Ωστόσο, τόσο ο Όμηρος όσο και ο Ορφέας παρουσιάζονται ως βασικοί εκπρόσωποι της ποίησης στην επήρεια των οποίων αφέθηκαν οι μεταγενέστεροι ποιητές.

Ο Ορφέας συμπεριελήφθη μεταξύ των αρχαίων σπουδαίων ποιητών οι οποίοι μέσω της ωφελιμότητας του έργου τους θεωρήθηκαν δάσκαλοι της ανθρωπότητας. Στους *Βατράχους* του Αριστοφάνη και στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνος η συμβολή του Ορφέα συνδέθηκε ιδιαίτερα με την εισαγωγή και τη διδασκαλία τελετών: *σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς/ ὧς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγέννηται./ Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ὑμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι./ Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμοῦς./ Ἡσίοδος δὲ γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὄρας, ἀρότους. ὁ δὲ θεῖος Ὀμηρος/ ἀπὸ τοῦ τιμῆν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ' ὅτι χρηστ' ἐδίδαξεν./ τάξεις ἀρετὰς ὀπλίσεις ἀνδρῶν*', 'Σκέψου από παλιά [μέχρι σήμερα]/ πόσο χρήσιμοι έχουν γίνει [σε εμάς] όσοι από τους ποιητές ήταν ευγενείς στο ήθος./ Από τη μια ο Ορφέας δίδαξε σε εμάς τελετές και να απέχουμε από τους φόνους./ από την άλλη ο Μουσαίος [δίδαξε] γιατρείες από αρρώστιες και χρησμούς./ ενώ ο Ησίοδος την καλλιέργεια της γης, και τις εποχές για συγκομιδή και το ὄργωμα. Και όσο για τον θεϊκό Όμηρο, από πού πήρε τιμή και δόξα παρά από το γεγονός ότι δίδαξε τα χρηστά πράγματα: τις στρατιωτικές φάλαγγες, τις πολεμικές ικανότητες και τις προετοιμασίες των ανδρών για τον πόλεμο.', (*Βάτραχοι*, 1030- 1036), και [μιλά ο Πρωταγόρας]

ποσσίκροτοι, ρομβηταί...ὀπλοφόροι, φύλακες..', (*Ἕμνος Κουρητῶν*). Οι Κουρήτες παρουσιάζονται μαζί με τους Καβείρους, τους Κορύβαντες και τους Ιδαίους ως θεότητες: *ἑπικέκλωμαι...Κουρητὰς τ' ἐνόπλους, Κορύβαντὰς τ' ἠδὲ Καβείρους καὶ Ἰδαίους τε θεούς...*, (εισαγωγή των *Ὀρφικῶν Ἕμνων, Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον*) και *ἑ.Κουρητῆς, Κορύβαντες...ἐν Σαμοθράκῃ, ἀνακτες...*, (τριακοστός ὄγδοος *Ὀρφικός Ἕμνος: Κουρητῶν θυμίαμα, λίβανον*). Είναι φανερό ότι οι Κάβειροι (Θράκη), οι Κορύβαντες (Όλυμπος, Βοιωτία: *ὑπὸ τὰς ὑπερείας τοῦ Ὀλύμπου*, Κλήμης *Προτρ.*, 2.19.1.4) και οι Ιδαίοι Δάκτυλοι ή Κουρήτες (Κρήτη) σχετιζόνταν άμεσα με τη λατρεία του Διονύσου, ενώ το όνομά τους πιθανότατα διέφερε ανάλογα με τον τόπο διεξαγωγής των μυστηρίων.

‘ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἶον Ὅμηρον τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖτελετάς τε καὶ χρησμοφodίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον...ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους.’, ‘Ἐγὼ ὅμως λέω ὅτι ἡ σοφιστικὴ εἶναι μια ἀρχαία τέχνη, καὶ ὅτι ἐκεῖνοι ἀπὸ τῶν ἀρχαίων ἀνδρῶν ποὺ τὴν ἀσκούσαν, ἐπειδὴ φοβούνταν τὸ ἀπεχθὲς στοιχεῖο ποὺ ἐμπεριείχε, δημιούργησαν ἓνα κάλυμμα καὶ τὴν σκέπασαν, ἄλλοι [παρουσιάζοντάς τὴν] ὡς ποίηση, ὅπως γιὰ παράδειγμα ὁ Ὅμηρος καὶ ὁ Ἡσίοδος καὶ ὁ Σιμωνίδης, ἄλλοι πάλι παρουσιάζοντάς τὴν ὑπὸ τὸ πρόσχημα τῶν θρησκευτικῶν τελετῶν καὶ τῶν χρησμοφωδιῶν, ὅπως ὁ Ὀρφεὺς καὶ ὁ Μουσαῖος...καὶ ἀποδέχομαι ὅτι εἶμαι σοφιστῆς καὶ παρέχω παιδεία τοῖς ἀνθρώποις.’, (*Πρωταγόρας*, 316d- 317b). Στὴν περίπτωση τοῦ *Πρωταγόρα* ἡ ἀπόδοση τελετῶν στὸν Ὀρφεὺς δὲν ἀναιρεῖ τὴν ποιητικὴν τοῦ ιδιότητα. Ἀντίθετα, σχετίζεται ἀμεσα με αὐτὴν, ἐφόσον οἱ ἀναφερόμενες τελετεὶς βασιζόνταν στὴν ποίησή του. Το γεγονός ὅτι ἡ ἐυρύτερη ποίηση, ἐπική καὶ λυρική (Ὅμηρος, Ἡσίοδος, Σιμωνίδης), καθὼς καὶ ἡ συνδεδεμένη με τὶς τελετεὶς καὶ με τὴν χρησιμοδοσίαν ποίηση (Ὀρφεὺς, Μουσαῖος) θεωροῦνταν ἰδιαίτερης ἐκπαιδευτικῆς σημασίας, οδήγησε τὸν ομιλητὴ *Πρωταγόρα* στὴν παρουσίαση τῶν ποιητῶν ὡς σοφιστῶν².

Περαιτέρω, ὁ Πλάτων, στὸ δεύτερο βιβλίον τοῦ *Πολιτείας*, ἀναφέρει ὅτι οἱ λυτρωτικοὺς χαρακτήρα τελετουργίες βασιζόνταν στὰ βιβλία τοῦ Ὀρφεὺς καὶ τοῦ Μουσαίου: ‘βιβλίων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως...καθ’ ἃς θνητολοῦσιν’, ‘[οἱ ἀγῦρτες καὶ οἱ μάντιες] ἀραδιάζουσι ἓνα σωρὸν βιβλίων τοῦ Μουσαίου καὶ τοῦ Ὀρφεὺς...σύμφωνα με τὰ ὁποῖα ἐκτελοῦν τὶς τελετουργίες.’, (αὐτ. 364 e3-5). Ἐπομένως, εἶναι φανερό ὅτι ἡ σύνδεση τοῦ Ὀρφεὺς με τὶς λυτρωτικὸς χαρακτήρα τελετεὶς τὸν καθιστᾷ ἐξέχουσα μορφή, ἀρρηκτὰ συνδεδεμένη με τὴν λατρευτικὴν ζωὴν τῆς Ἀθήνας τοῦ 4^{ου} αἰ. (‘πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν’, ‘πείθοντας [οἱ ἀγῦρτες καὶ οἱ μάντιες] ποὺ χρησιμοποιοῦσαν τὰ βιβλία τοῦ Μουσαίου καὶ τοῦ Ὀρφεὺς], ὄχι μόνον ιδιώτες ἀλλὰ καὶ πόλεις ολόκληρες ὅτι με θυσίαις καὶ ευχάριστα παιχνίδια θὰ μπορούσαν νὰ ἐπιτύχουν τὴν λύτρωση καὶ τὸν ἐξαγνισμό ἀπὸ τὶς ἀδικεῖς πράξεις.’, 364 e5-6, καὶ ‘αἱ τελεταὶ αὖτε μέγα δύνανται.. ὡς αἱ μέγιστα πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταί...’, ‘οἱ τελετεὶς αὐτεὶς ἔχουν μεγάλη δύναμη... ὅπως παραδέχονται οἱ μεγαλύτερες πόλεις καὶ οἱ ποιητεὶς ποὺ εἶναι παιδιά θεῶν [δηλ. ὁ Ὀρφεὺς καὶ ὁ Μουσαῖος]’, αὐτ. 366 a7- b1), καὶ κατ’ ἐπέκταση τὴν ἀποδιδόμενην σὲ αὐτὸν ποίηση ἰδιαίτερα διαδεδομένη.

Ἡ χρῆση βιβλίων στὶς τελετεὶς καθιστᾷ σαφὴ τὴν ὑπαρξὴν καταγεγραμμένης ποίησης ὑπὸ τὸ ὄνομα τοῦ Ὀρφεὺς καὶ ἐνισχύεται βάσει δύο ἀκόμη μαρτυριῶν. Ὁ σοφιστῆς Ἰππίας ἀπὸ τὴν Ἠλεῖα (5^{ος} αἰ. π.Χ.) ἀναφέρει ὅτι τὸ ἔργο τοῦ βασίστηκε σὲ προγενέστερους ποιητεὶς καὶ

² Ὁ *Πρωταγόρας* ἐντάσσει στὴν κατηγορίαν τῶν σοφιστῶν, ὅλους ἐκεῖνους, οἱ ὁποῖοι μέσω τοῦ ἔργου τοῦ συντέλεσαν στὴν ἐκπαιδευτικὴ διαδικασία: ποιητεὶς, γυμναστεὶς, μουσικοὶ, ὀρίζοντας με αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν ἐννοία τοῦ σοφιστῆ, ὡς δασκάλου τῆς ἀνθρωπότητος ἀνεξαρτήτως συγκεκριμένου ἀντικειμένου (316d-e). Βλ. ἀναλυτικὰ Linforth (1941, 71-75).

συγγραφείς, Έλληνες και βαρβάρους, μεταξύ των οποίων εντασσόταν και ο Ορφείας: *‘τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ, τὰ δὲ Ἡσιόδῳ, τὰ δὲ Ὀμήρῳ, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλήσι, τὰ δὲ βαρβάροις. ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μάλιστα [καί] ὁμόφουλα συνθεῖς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι.’*, (Κλήμης, *Στρωματεῖς*, 6.2.15.2.2), ενώ το ὄνομά του συγκαταλέγεται επίσης μεταξύ των βασικῶν συγγραφέων στον κατάλογο του κωμικοῦ ποιητῆ Αλέξιδος (4^{ος} αἰ. π.Χ.), ὅπως αὐτὴ ἀπαντᾷ σε κάθε βιβλιοθήκη: *‘βιβλίον ἐντεῦθεν ὃ τι βούλει προσελθὼν γὰρ λαβέ, ... Ὀρφεύς ἔνεστιν, Ἡσιόδος, τραγωδία, Χοιρίλος, Ὀμηρος, Ἐπίχαρμος, συγγράμματα παντοδαπά.’* (Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί*, 164 b-c).

Αξίζει να σημειωθεί ὅτι σε ὅλες τις προαναφερθεῖσες πηγές τὸ ὄνομα τοῦ Ορφέα τίθεται πρῶτο ἐναντι ἀκόμη καὶ τοῦ Ομήρου. Μια προσπάθεια σύνδεσης τῶν δύο ἀρχαίων ποιητῶν πραγματοποιεῖ ὁ ἱστορικὸς Χάρακας, ὁ ὁποῖος τοὺς ἐντάσσει στο ἴδιο γενεαλογικὸ δέντρο. Ωστόσο, καὶ σε αὐτὴν τὴν περίπτωση ὁ Ορφέας παρουσιάζεται προγενέστερος τοῦ Ομήρου: *‘ἔστι δ’ ἡ τοῦ γένους τάξις κατὰ τὸν ἱστορικὸν Χάρακα αὕτη. Αἰθούσης Θράσσης Λίνος, τοῦ δὲ Πίερος, τοῦ δ’ Οἴαγρος, τοῦ δ’ Ὀρφεύς, τοῦ δὲ Δρῆς, τοῦ δ’ Εὐκλέης, τοῦ δ’ Ἰδμονίδης, τοῦ δὲ Φιλοτέρπης, τοῦ δ’ Εὐφημος, τοῦ δ’ Ἐπιφράδης, τοῦ δὲ Μελάνωπος, τοῦ δ’ Ἀπελλῆς, τοῦ δὲ Μαίων, ὃς ἦλθεν ἅμα ταῖς Ἀμαζόσιν ἐν Σμύρνη καὶ γήμας Εὐμητιν τὴν Εὐέπους τοῦ Μελησιγένους ἐποίησεν Ὀμηρον.’*, (Σούδα ε.λ. «Ὀμηρος»). Ενδιαφέρον παρουσιάζει ἐπίσης ἡ προτεραιότητα τοῦ Ησιόδου ἐναντι τοῦ Ομήρου [Αριστοφάνης, *Ἰππίας*, Ἀλέξις, Πλάτων (*Ἀπολογία*)], ἀν καὶ στὸν *Ἰωνα* ὁ Ησιόδος παραλείπεται ἐντελῶς.

Ἡ ἀρχαιότερη μαρτυρία ἀμφισβήτησης τῆς προγενέστερης τοποθέτησης τοῦ Ορφέα, ἐπομένως καὶ τῆς ποιήσεώς του, ἐναντι τοῦ Ομήρου καὶ τοῦ Ησιόδου ἐντοπίζεται ἤδη στα μέσα τοῦ 5^{ου} αἰ. π.Χ. στὸν Ἡρόδοτο: *‘Ἡσιόδον γὰρ καὶ Ὀμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μευ πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι. οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες...οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο.’*, ‘Χρονολογικά, νομίζω ὅτι ὁ Ησιόδος καὶ ὁ Ὀμηρος εἶναι τετρακόσια χρόνια παλαιότεροι ἀπὸ ἐμένα καὶ ὄχι περισσότερο. Αὐτοὶ εἶναι ποὺ δημιούργησαν τὴ θεογονία γιὰ τοὺς Ἕλληνας καὶ ἔδωσαν στοὺς ἐλληνικοὺς θεοὺς τὰ ὀνόματά τους...Εκεῖνοι οἱ ποιητὲς ποὺ λέγεται ὅτι εἶναι προγενέστεροι τοῦ Ησιόδου καὶ τοῦ Ομήρου, μοὺ φαίνεται ὅτι ἐμφανίστηκαν ἔπειτα ἀπὸ αὐτοὺς [ἀπὸ τὸν Ησιόδο καὶ τὸν Ὀμηρο]’, (*Ἱστορίαι*, 2.53 = Kern 10). Τὸ ἀξιοσημείωτο στοιχεῖο εἶναι ἡ παρουσίαση τῆς ἐλληνικῆς θεογονίας ὡς ἔργο τοῦ Ομήρου καὶ τοῦ Ησιόδου. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ παρουσίαση τῆς ἐλληνικῆς θεογονίας ὡς ἔργο τοῦ Ομήρου καὶ τοῦ Ησιόδου δηλώνεται με ἰδιαίτερη ἐμφαση (‘οὗτοι δὲ εἰσι’) θα μπορούσε νὰ ἐρμηνευθεῖ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ὑπαρξῆς μιᾶς θεογονίας τοῦ Ορφέα, ἡ ὁποία θεωροῦνταν ἀρχαιότερη ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες θεογονικοῦ περιεχομένου μαρτυρίες τοῦ Ομήρου (‘...Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν’, *Ἰλιάδα*, Ξ, 302), καθὼς καὶ ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Ησιόδου (*Θεογονία*).

Ωστόσο, εφόσον σύμφωνα με τον Ηρόδοτο ο ίδιος ο Ορφείας ήταν μεταγενέστερος των δύο ποιητών, και η θεογονία του θα έπρεπε να θεωρηθεί μεταγενέστερη των δικών τους έργων.

Η κριτική της χρονικής προτεραιότητας της ποίησης του Ορφέα έναντι του Ομήρου συνεχίστηκε κατά την ελληνιστική περίοδο, με βασικό κριτήριο τη χρήση της γραφής η οποία διαφοροποιεί τον Όμηρο από τους προγενέστερους ποιητές, καθιστώντας με αυτόν τον τρόπο τα ομηρικά έπη ως τα αρχαιότερα σωζόμενα καταγεγραμμένα ποιητικά έργα.

Σύμφωνα με τα σχόλια του ανώνυμου σχολιαστή στον γραμματικό Διονύσιο από τη Θράκη (1^{ος} αι. π.Χ.), η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια* αναγνωρίζονται ως τα παλαιότερα σωζόμενα ποιήματα: *‘φασί τινες ὅτι ἕως τῶν Τρωικῶν οὐκ ἐγινώσκετο γράμματα. καὶ δῆλον ἐκ τοῦ μὴ σωθῆναι ποίημά τι τῶν κατὰ τοὺς Ὀμηρικῶν χρόνους, καὶ ταῦτα αὐτοῦ τοῦ Ὀμήρου εἰσάγοντος ποιητᾶς, τὸν τε Φῆμιον καὶ Δημόδοκον, ἱστορουμένου δὲ καὶ Ὀρφείως προγεγενῆσθαι καὶ Μουσαίου καὶ Λίνου. ἀλλ’ ὅμως πλὴν ὀνόματος οὐδὲν πλέον εἰς τὰ μετὰ ταῦτα διασωθῆναι συμβέβηκε πρὸ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, μηδὲ πρεσβύτερον τῆς Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσεΐας σῶζεσθαι ποίημα.’*, *‘Λένε κάποιοι ὅτι μέχρι την εποχή του Τρωικού πολέμου [οἱ ἄνθρωποι] δεν γνώριζαν γράμματα. Η απόδειξη είναι ὅτι δε διασώθηκε κάποιο ποίημα ἀπὸ την εποχή στην οποία αναφέρεται ὁ Ὀμηρος, ἀν καὶ ὁ ἴδιος εἰσήγαγε στα ἔπη του ποιητές, ὅπως γιὰ παράδειγμα τὸν Φῆμιο καὶ τὸν Δημόδοκο καὶ, ἀν καὶ λέγεται ὅτι ὁ Ορφείας καὶ ὁ Μουσαίος καὶ ὁ Λίνος ἐξῆσαν πρὶν ἀπὸ τὸν Ὀμηρο. Εκτός, ὅμως, ἀπὸ τὰ ὀνόματα τῶν ποιητῶν αὐτῶν δεν ἔτυχε νὰ σωθεῖ στις ἐπόμενες ἐποχές τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὴν πρὶν ἀπὸ τὸν Ὀμηρο ποίηση, οὔτε καὶ σῶζεται κανένα ποίημα παλαιότερο ἀπὸ τὴν *Ιλιάδα* καὶ τὴν *Οδύσσεια*.’*, (490.7 = Kern 11). Η αναφορά περὶ εἰσαγωγῆς προγενέστερων τοῦ Ὀμήρου ποιητῶν στα ἔπη τοῦ Ὀμήρου, ὅπως τοῦ Φῆμιου καὶ τοῦ Δημόδοκου, υποδεικνύει ὅτι ὁ σχολιαστής ἀναγνώριζε τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς ποιητικῆς πρὸ τοῦ Ὀμήρου παράδοσης. Η προγενέστερη αὐτὴ ποιητικὴ παράδοση, εφόσον δε σῶζεται κανένα δείγμα γραφῆς τῆς παρά μόνο τὰ ὀνόματα τῶν ποιητῶν, ἦταν προφορικὴ (ποίησις αἰοιδῶν καὶ ραψωδῶν). Στὴν ἴδια προφορικὴ παράδοση φαίνεται νὰ ἐντάσσεται ὁ Ορφείας, ὁ Μουσαίος καὶ ὁ Λίνος.

Ὁ Σέξτος Εμπειρικός (2^{ος}/3^{ος} αι. μ.Χ.) ἀναγνωρίζει ὅτι τὰ ποιήματα τοῦ Ὀμήρου εἶναι τὰ ἀρχαιότερα σωζόμενα, ἀλλὰ παρουσιάζει καὶ διαφορετικὲς ἐκδοχὲς σύμφωνα με τὶς ὁποῖες ὁ Ησίοδος ἢ ὁ Ορφείας καὶ ἄλλοι προηγούνταν *‘...οὐδὲν πρεσβύτερον ἤκεν εἰς ἡμᾶς τῆς ἐκείνου ποιήσεως. διαλεξόμεθα ἄρα τῇ Ὀμήρου κατακολουθοῦντες συνηθείᾳ. ἀλλὰ πρῶτον μὲν οὐχ ὑπὸ πάντων ὁμολογεῖται ποιητῆς ἀρχαιότατος εἶναι Ὀμηρος. ἔνιοι γὰρ Ἡσίοδον προήκειν τοῖς χρόνοις λέγουσιν, Λίνον τε καὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον καὶ ἄλλους παμπληθεῖς.’*, *‘Κανένα ποίημα παλαιότερο ἀπὸ τὴν ποίηση τοῦ Ὀμήρου δεν ἔφτασε ἕως ἐμᾶς. Συνεπῶς, θὰ μιλήσουμε ἀκολουθώντας τὴ συνηθισμένη περὶ τοῦ Ὀμήρου ἀποψη. Ωστόσο, δε συμφωνοῦν ὅλοι ὅτι ὁ ἀρχαιότερος ποιητῆς εἶναι ὁ Ὀμηρος. Ὀρισμένοι θεωροῦν ὅτι προηγούνταν στα χρόνια ὁ Ησίοδος, ἄλλοι λένε ὅτι προηγούνταν ὁ Λίνος καὶ ὁ Ορφείας καὶ ὁ Μουσαίος καὶ ἓνα πλήθος ἄλλων ποιητῶν.’*

(Πρὸς μαθηματικούς, 1.203 = Kern 11)³. Τον 1^ο αι. μ.Χ. ο ιουδαίος ιστορικός Φλάβιος Ιώσηπος δηλώνει κατηγορηματικά ότι δε βρίσκεται κανένα κείμενο αρχαιότερο από τα ποιήματα του Ομήρου: *‘ὄλως δὲ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν οὐδὲν ὁμολογούμενον εὐρίσκεται γράμμα τῆς Ὀμήρου ποιήσεως πρεσβύτερον.’*, (Κατὰ Ἀπίωνος, 1.12 = Kern 11).

Τόσο ο σχολιαστής όσο και ο Σέξτος Εμπειρικός εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στο ότι η ποίηση του Ομήρου είναι η αρχαιότερη σωζόμενη, αναγνωρίζοντας, όμως, την ύπαρξη παλαιότερων ποιητών, και κατ’ επέκταση, μιας ήδη διαμορφωμένης ποιητικής παράδοσης. Η αμφισβήτησή τους ἐγκείται στο κατά πόσο αυτοί οι ποιητές παρείχαν οι ίδιοι την ποίησή τους σε γραπτή μορφή, εφόσον δε σώζεται κανένα ποίημά τους. Ωστόσο, η προσεκτική τους διατύπωση υποδεικνύει την αβεβαιότητα παντελούς απόρριψης της ύπαρξης κάποιων τουλάχιστον δειγμάτων γραφής παλαιότερων ποιητών. Ο σχολιαστής αναφέρει ότι δε συνέβη να σώθηκε κάποιο προγενέστερο του Ομήρου ἔργο (*‘εἰς τὰ μετὰ ταῦτα διασωθῆναι συμβέβηκε πρὸ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, μηδὲ πρεσβύτερον τῆς Ἰλιάδος’*, 490. 7 = Kern 11), ενώ ο Σέξτος ότι δεν ἔφτασε στην εποχή του κάποιο παλαιότερο εκείνου ἔργο (*‘οὐδὲν πρεσβύτερον ἦκεν εἰς ἡμᾶς τῆς ἐκείνου ποιήσεως’*, Πρὸς μαθηματικούς, 1.203 = Kern 11).

Κατὰ την ὕστερη αρχαιότητα, ὅπως και κατὰ την κλασική εποχή, ο Ορφέας θεωρήθηκε προγενέστερος του Ομήρου και αναγνωρίστηκε ως ο αρχαιότερος θεολόγος. Η σχετική μαρτυρία απαντά σε τρεις κυρίως πηγές: τον 4^ο αι. μ.Χ. στον Ευσέβιο⁴ και στον Ιουλιανό⁵ και τον 5^ο αι. μ.Χ. στον Πρόκλο⁶.

Συνοψίζοντας, κατὰ την κλασική εποχή ο Ορφέας θεωρούνταν ο πιο αξιοσημείωτος προγενέστερος του Ομήρου και του Ησίοδου ποιητής και εντάχθηκε μαζί τους στους σπουδαίους δασκάλους των Ελλήνων. Το ὄνομά του συνδέθηκε με λυτρωτικές

³ Ο Τατιανός (2^{ος} αι. μ.Χ.), επίσης, παρουσιάζει τον Ορφέα και μια πληθώρα ἄλλων ποιητῶν προγενέστερων του Ομήρου: *‘...οὐχ Ὀμήρου μόνον πρεσβύτερός ἐστιν ὁ Μωσῆς, ἐτι δὲ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ συγγραφέων, Λίνου Φιλάμωνος Θαμύριδος Ἀμφίονος Ὀρφέως Μουσαίου Δημοδόκου Φημίου Σιβύλλης Ἐπιμείδου τοῦ Κρητός...’*, (Πρὸς Ἑλληνας, 41.2 = Kern 15).

⁴ *‘συνομολογοῦσὶ γέ τοι Ἕλληνες αὐτοί, μετὰ γε Ὀρφέα Λίνον τε καὶ Μουσαῖον, οἱ δὴ πάντων μάλιστα θεολόγων παλαιότατοί τε καὶ πρῶτοι κατήρξαν αὐτοῖς τῆς πολυθέου πλάνης...’*, *‘Συμφωνοῦν μεταξύ τους και οι ίδιοι οι Ἕλληνες, ὅτι ὅσοι θεολόγησαν, θεολόγησαν μετὰ τον Ορφέα, τον Λίνο και τον Μουσαῖο, που ἦταν οι πιο αρχαῖοι ἀπὸ ὅλους τους ασχολούμενους με τους θεούς ποιητές και που πρῶτοι αὐτοὶ ξεκίνησαν την πολυθεϊστική πλάνη των Ελλήνων.’*, (Εὐαγγελική προπαρασκευή, 10.4 = Kern 17).

⁵ *‘...Ὀρφεὺς μὲν ὁ παλαιότατος ἐνθέως φιλοσοφῆσας, οὐκ ὀλίγοι δὲ καὶ τῶν μετ’ ἐκείνων.’*, *‘...Ὁ Ορφέας, ο αρχαιότερος που φιλοσόφησε ὑπὸ την ἐπήρεια θεϊκῆς ἐμπνευσης, και ὄχι λίγοι μετὰ ἀπὸ αὐτόν.’*, (Λόγοι, 7.215 b = Kern 14).

⁶ *‘ἐπεὶ δὲ πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὁ Σωκράτης αἰτιᾶται τὸν τῆς μυθοποιίας τρόπον, καθ’ ὃν Ὀμηρος τε καὶ Ἡσίοδος τοὺς περὶ θεῶν παρέδωσαν λόγους, και πρὸ τούτων Ὀρφεὺς και δὴ τις ἄλλος ἐνθέω στόματι γέγονεν τῶν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ και ὡσαύτως ἐχόντων ἐξηγητής...’*, *‘Ἐπειδὴ ο Σωκράτης περισσότερο ἀπὸ ο,τιδήποτε ἄλλο κατηγοροῦσε τον τρόπο της μυθολογίας, σύμφωνα με τον οποίο ο Ὀμηρος και ο Ησίοδος παρέδωσαν αφηγήσεις σχετικά με τους θεούς και πριν ἀπὸ αὐτοῦς ο Ορφέας, και οποιοσδήποτε ἄλλος, εἶχε τυχόν γίνει με θεϊκὰ ἐμπνευσμένο στόμα, ἐρμηνευτής των πραγμάτων που εἶναι πάντοτε τα ἴδια σε ἀμετάβλητη κατάσταση.’*, (Εἰς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, 1.72.1 = Kern 19).

τελετές ευρέως διαδεδομένες στην Αθήνα, καθώς και με ένα έργο θεογονικού περιεχομένου, ενώ η ύπαρξη καταγεγραμμένης ποίησης υπό το όνομά του θα πρέπει να θεωρηθεί βέβαιη. Στην ύστερη αρχαιότητα θεωρήθηκε ο αρχαιότερος θεολόγος. Η αμφισβήτηση αναφορικά με τη χρονική προτεραιότητα του ιδίου και της ποίησής του έναντι του Ομήρου εντοπίζεται αρχικά στον Ηρόδοτο, ενώ κατά την ελληνιστική εποχή εστιάζεται μόνο στην αντίληψη περί αρχαιότερης καταγραφής των έργων του έναντι του Ομήρου.

2. Η σύσταση και το περιεχόμενο ενός αρχαϊκού ορφικού σώματος κειμένων

Ο Ηρόδοτος, ο οποίος φαίνεται να αμφισβήτησε έμμεσα την προγενέστερη τοποθέτηση μιας θεογονίας του Ορφέα έναντι αυτής του Ησιόδου, μας πληροφορεί για την ύπαρξη ενός ιερού λόγου βάσει του οποίου τελούνταν οι ορφικές και βακχικές τελετές. Η παρουσίαση αυτού του στοιχείου εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο παραλληλισμού των αιγυπτιακών εθίμων με αυτά των Ελλήνων και συγκεκριμένα στην προκατάληψη σχετικά με την αποφυγή ενταφιασμού ενός νεκρού με μάλλινο ένδυμα κατά τη διάρκεια των τελετών ταφής των Αιγυπτίων, η οποία εντοπίζεται και στις τελετές των ορφικών ή βάκχων⁷: *‘ένδεδύκασι (Αίγύπτιοι) δὲ κιθῶνας λινέους... ἐπὶ τούτοσι δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκά... οὐ μέντοι ἔς γε τα ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι. οὐ γὰρ ὄσιον... ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιόν ἐστι ἐν εἰρινείοισι εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.’*, *‘Οἱ Αἰγύπτιοι ντύνονται με λινούς χιτῶνες... και πάνω από αυτούς [φορούν] μάλλινους μανδύες. Ωστόσο, κανένα μάλλινο ένδυμα δεν εισάγεται μέσα στους ναούς ούτε κάποιος θάβεται μαζί με αυτό, διότι δεν είναι σύμφωνο με τους θείους νόμους... Συμφωνούν [με αυτούς τους κανόνες] και όσα συμβαίνουν στα αποκαλούμενα Ορφικά και Βακχικά [μυστήρια], τα οποία, όμως, είναι Αιγυπτιακά και Πυθαγόρεια. Επειδή, ούτε σε αυτά τα μυστήρια είναι σύμφωνο με τους θείους νόμους να θάβεται ο νεκρός με μάλλινο ένδυμα. Επιπλέον, υπάρχει σχετικά με αυτά [με αυτούς τους κανόνες] και ένας ιερός λόγος τον οποίο αφηγούνται.’*, (*Ιστορίαι*, 2.81).

Σύμφωνα με το έθιμο των Αιγυπτίων, κανείς δεν έμπαινε στους ναούς φορώντας μάλλινο ένδυμα ούτε θάβονταν με αυτό, γεγονός που το καθιστά παντελώς απαγορευμένο στις αιγυπτιακές θρησκευτικές τελετές, συμπεριλαμβανομένων και αυτών της ταφής. Οι δοτικές *‘Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι’* φαίνεται περισσότερο να αναφέρονται στις ορφικές ή βακχικές τελετές, στις οποίες εντοπίζεται η όμοια με των Αιγυπτίων προκατάληψη

⁷ Ο Ησιόδος ταυτίζει τα ορφικά και βακχικά μυστήρια επειδή βασίζονταν στον κατεξοχήν ορφικό μύθου του σπαραγμού του Διονύσου, προσφέροντας ένα παράδειγμα άρρηκτης σύνδεσης μύθου και τελετής. Η σύνδεση Ορφικών και Διονυσιακών μυστηρίων απαντά επίσης και στο *Βίο του Αλεξάνδρου* του Πλουτάρχου: *‘πᾶσαι μὲν αἱ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς.’*, (2.7.2-3).

για την απαγόρευση του μάλλινου ενδύματος, παρά σε πρόσωπα (Ορφικοί, Βάκχοι). Η παρούσα άποψη στηρίζεται στη φράση *‘τούτων τῶν ὀργίων’* (*‘οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὁσίον ἔστι ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι’*), δηλαδή: ‘Ούτε στα μυστήρια των Αιγυπτίων είναι σύμφωνο με τους θείους νόμους να θάβεται ο νεκρός με μάλλινο ένδυμα, ούτε στα μυστήρια αυτά (ορφικά ή βακχικά)’.

Επειδή το συγκεκριμένο αιγυπτιακό ταμπού εντοπίζεται στους Πυθαγόρειους, ο Ηρόδοτος θα πρέπει να θεωρεί ως εισηγητή του από την Αίγυπτο τον Πυθαγόρα. Επομένως, ο Πυθαγόρας εμφανίζεται ως εισηγητής από την Αίγυπτο και του αντίστοιχου ιερού λόγου στον οποίο εμπεριέχονταν το ταμπού. Αυτό σημαίνει ότι οι μύστες των βακχικών μυστηρίων ακολουθούσαν έναν ιερό λόγο, την πατρότητα του οποίου ο Ηρόδοτος αποδίδει στον Πυθαγόρα. Τα μυστήρια, ωστόσο, δε θα μπορούσαν να αποκαλούνταν ορφικά και βακχικά αν ο Πυθαγόρας (ή κάποιος Πυθαγόρειος) θεωρούνταν ο βασικός εισηγητής των ιδίων, συμπεριλαμβανομένων και των τελετουργιών ταφής καθώς επίσης και του ιερού λόγου τους. Στη θέση αυτή αναμενόταν ο Ορφέας.

Ο Διόδωρος Σικελιώτης (1^{ος} αι. π.Χ.), στο πρώτο βιβλίο της *Βιβλιοθήκης*, παρουσιάζει τον Ορφέα ως εισηγητή των βακχικών μυστηρίων στην Ελλάδα από την Αίγυπτο, καθώς και του μυθολογικού πλαισίου τους, το οποίο σχετίζεται άμεσα με τη μυθολογία για τον Κάτω κόσμο: *‘Ορφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν Ἄιδου μυθοποιίαν παρ’ Αἰγυπτίων ἀπενεγκάσθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὅσιριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι... τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων...’*, [Λένε ότι] ο Ορφέας έφερε από την Αίγυπτο τις περισσότερες από τις μυστικές τελετές και τις οργιαστικές τελετουργίες, τις οποίες γνώρισε κατά την περιπλάνησή του, και τις μυθολογικές αφηγήσεις για τον Άδη. Διότι η τελετή προς τιμήν του Όσιρη [ισχυρίζονται ότι] είναι ίδια με την τελετή προς τιμήν του Διονύσου... και μόνο τα ονόματα έχουν αλλάξει’, (*Βιβλιοθήκη*, 1.96.4-5). Η ταύτιση μάλιστα, εκ μέρους του Διόδωρου, της τελετής του Διονύσου με αυτή του Όσιρη υποδεικνύει ως βασικά στοιχεία της, τα οποία εντάσσονταν στον αντίστοιχο ιερό λόγο που μετέφερε ο Ορφέας μαζί με την εν λόγω τελετή, τη λατρεία του θεού ως διασπασθέντα⁸ καθώς και τη λατρεία των γεννητικών οργάνων (*‘διὸ καὶ τοὺς Ἕλληνας, ἐξ Αἰγύπτου παρειληφότες τὰ περὶ τοὺς ὀργιασμοὺς καὶ τὰς Διονυσιακὰς ἐορτὰς, τιμᾶν τοῦτο τὸ μῶριον ἐν τε τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς τε καὶ θυσίαις, ὀνομάζοντας αὐτὸ φαλλόν.’*, ‘για τον λόγο αυτό και οι Έλληνες, έχοντας λάβει από την Αίγυπτο τις οργιαστικές τελετές και τις γιορτές προς τιμήν του Διονύσου, προσφέρουν τιμές στο αρσενικό γεννητικό όργανο κατά τη διάρκεια των μυστηρίων και στις τελετές και στις θυσίες προς τιμήν του θεού, ονομάζοντας το γεννητικό όργανο “φαλλό”’, (*Βιβλιοθήκη*, 1.22.7).

⁸ Για την αναλυτική περιγραφή του μύθου αναφορικά με τον διασπασμό του Όσιρη βλ. Διόδωρο, *Βιβλιοθήκη*, 1.22.1-6.

Σύμφωνα με τον ορφικό μύθο, πατέρας του Διονύσου-Ζαγρέα⁹ ήταν ο Δίας και μητέρα του η Περσεφόνη, ενώ ο διαμελισμός του συντελέστηκε από τους Τιτάνες (*τοῦτον δὲ τὸν θεόν [Διόνυσον] γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.*, Βιβλιοθήκη, 5.75.4). Όταν ο Δίας διαπίστωσε τη φρικτή πράξη, τους τιμώρησε κατακεραυνώνοντάς τους. Μια πλήρη μορφή του μύθου πληροφορούμαστε από τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρινό (2^{ος} αι. μ.Χ.) στον *Προτρεπτικό*: Ο Δίας γεννά με την αδερφή του Δήμητρα την Περσεφόνη, με την οποία στη συνέχεια ζευγαρώνει μεταμορφωμένος σε φίδι. Προϊόν της αιμομιξίας ήταν ο Διόνυσος, τον οποίο οι Τιτάνες κατασπάραξαν προσελκύνοντάς τον, βρέφος ακόμη, με παιδικά παιχνίδια¹⁰.

Ἐμμεσες, ωστόσο, αναφορές στον σπαραγμό του Ζαγρέα εντοπίζονται και κατά την κλασική εποχή, όπως στον *Βούσιριν* του Ισοκράτη, όπου ο θάνατος του Ορφέα σχετίζεται άμεσα με το περιεχόμενο των λόγων του: *‘ἀλλὰ ταῖς τῶν ποιητῶν βλασφημίαις... τοιούτους τοὺς δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν εἰρήκασιν... κλοπὰς καὶ μοιχείας.. καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἔκτομας καὶ δεσμούςς... Ὀρφεὺς δ’ ὁ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἀψάμενος, διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν.*, (Βούσιρις, 11.38-40). Σύμφωνα με το απόσπασμα, ο Ορφέας διασπάστηκε εξαιτίας των ανόσιων πράξεων των θεών που περιέγραφε στο λόγο του. Ο τρόπος θανάτου του παραπέμπει στο διαμελισμό του Ζαγρέα και η ταύτιση του παθήματός του με αυτό του Ζαγρέα είχε επισημανθεί από τον Πρόκλο: *‘ἀλλ’ Ὀρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπαραγμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἔν ἐστιν συνθημάτων).*’, *‘ἀλλά και ο Ορφέας, επειδή ήταν ο εισηγητής των τελετών του Διονύσου, έπαθε τα ίδια με όσα λέγονται στους μύθους ότι έπαθε ο δικός του θεός (αφού και ο διασπαραγμός είναι ένα από τα Διονυσιακά σύμβολα)*, (*Εἰς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν*, 1.174-175). Επίσης, στο διάλογο *Μένων* ο Πλάτωνας, αναφερόμενος στον *καλὸν καὶ ἀληθῆ λόγον*, παραθέτει ένα πινδαρικό χωρίο περί του παλαιού πένθους της Περσεφόνης: *‘οἷσιν δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος*, (*Μένων*, 81 b). Το πένθος της Περσεφόνης προκλήθηκε από τον άγριο θάνατο του γιού της και εξαιτίας αυτού οι θνητοί

⁹ *‘Περσεφόνη γεννᾷ τὸν Ζαγραῖον Διόνυσον, ἐκ τοῦ Διὸς συλλαβοῦσα αὐτόν. τοῦτον γεννηθέντα οἱ Τιτᾶνες... φθονήσαντες τῷ Διονύσῳ ὡς ἐκ Διὸς ἔχοντι τὴν γέννησιν, διασπαράσσουσιν αὐτόν.*, (ψευδο-Νόννος, *Σχόλια Μυθολογικά*, 5.30.2-5 = Kern 210). Στο επικό ποίημα *Αλκμειώνης* (7^{ος}/6^{ος} αι. π.Χ.) ο Ζαγρέας παρουσιάζεται ως ύψιστος όλων των θεών: *‘Πότνια Γῆ, Ζεγρεῦ τε θεῶν πανέπερατε πάντων*, (*Ἀρχὴ σὺν θεῷ τῶν ἐτυμολογιῶν τῶν κδ’ στοιχείων [Etymologicum Gudianum]* 587, «Ζαγρεὺς»).

¹⁰ *‘κνεῖ μὲν ἡ Δημήτηρ, ἀνατρέφεται δὲ ἡ Κόρη, μίγνυται δ’ αὐτῆς ὁ γεννήσας οὗτοσι Ζεὺς τῇ Φερεφάττῃ, τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ, μετὰ τὴν μητέρα τὴν Δηῶ, ἐκλαθόμενος τοῦ προτέρου μύσου πατὴρ καὶ φθορεὺς κόρης ὁ Ζεὺς καὶ μίγνυται δράκων γενόμενος, ὃς ἦν, ἐλεγχθεὶς. Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός. δράκων δὲ ἐστὶν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός. κνεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον... τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλειον ἀπάνθρωπα. ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλω κινήσει περιχωρευόντων Κουρητῶν, δόλῳ δὲ ὑποδόντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ Τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεὺς φησὶν ὁ Θρακίος.*, (*Προτρεπτικός*, 2.16.1- 17.2).

καλούνται να πληρώσουν την οφειλόμενη ποινή, την παραμονή δηλαδή της ψυχής τους στο σώμα και στον κόσμο των ζωντανών¹¹.

Ο Πausανίας στο όγδοο βιβλίο του έργου του *Ἑλλάδος περιήγησις* (*Ἀρκαδικά*), αποδίδοντας την εισαγωγή των Τιτάνων ως υπαίτιων του σπαραγμού του Διονύσου - Ζαγρέα στον Ονομάκριτο, τοποθετεί χρονολογικά τον ορφικό μύθο στην εποχή του Πεισίστρατου ή των απογόνων του (6^{ος} αι. π.Χ.): *‘Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ, καὶ ἔστιν ἐν Ἦρας ὄρκῳ τὰ ἔπη. παρὰ δὲ Ὀμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.’* (*Ἑλλάδος περιήγησις*, 8.37.5 = Kern 194). Σύμφωνα με τον Πausανία, εισηγητής των Τιτάνων στην ποίηση ήταν ο Όμηρος. Ωστόσο, ο ρόλος των Τιτάνων ως υπευθύνων του σπαραγμού του Διονύσου αποτελεί μια παράδοση στην οποία βασίστηκαν οι οργιαστικές τελετές προς τιμήν του Διονύσου τον 6^ο αι., και την παράδοση αυτή ο Πausανίας αποδίδει στον Ονομάκριτο. Λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι ο μύθος του Ζαγρέα προϋπήρχε της εποχής του Ονομάκριτου¹², θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι κατά τον 6^ο αι. π.Χ. ο μύθος έλαβε ένα χαρακτήρα βαθύτερων σωτηριολογικών προεκτάσεων¹³, δικαιολογώντας τον λυτρωτικό χαρακτήρα των βακχικών τελετών, εφόσον η ανόσια πράξη και η τιμωρία των Τιτάνων συνδέεται άρρηκτα με το ανθρώπινο γένος. Για τη σύνδεση αυτή πληροφορούμαστε με σαφήνεια από τον

¹¹ Σύμφωνα με την ορφική αντίληψη η λέξη ‘σῶμα’ σχετίζονταν ετυμολογικά με το ρήμα ‘σῶζω’: *‘δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῶζῆται, δεσμοτηρίου εἰκόνα. εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡς περ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἄν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] ‘σῶμα’, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ’ ἔν γράμμα.’*, (Πλάτωνας, *Κρατύλος*, 400b-c). Το σώμα, δηλαδή, διαφυλάσσει την ψυχή μέχρι να αποδώσει κάποιος τα όσα οφείλει. Η παραμονή της ψυχής του θνητού στο σώμα του παρουσιάζεται ως φυλάκιση (*‘δεσμοτηρίου εἰκόνα’*) και είναι η επιβαλλόμενη σε αυτόν ποινή (*‘δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς’*). Προκειμένου, λοιπόν, κάποιος να απαλλαγεί από την ποινή αυτή (από τη φυλάκιση της ψυχής του στο σώμα), έπρεπε να εξοφλήσει το οφειλόμενο χρέος του. Στα ορφικά ελάσματα εντοπίζεται η ιδέα της ποινής (*‘πο<ι>νὰν δ’ ἀνταπέ<ι>τε<ι>σ’ ἔργων ἔνεκα οὐτι δικα<ι>ων’*, Bernabé-Jiménez, L 10a), η οποία οφείλεται σε άδικα έργα, (στο σπαραγμό του Διονύσου), μέχρι να κριθεί από την Περσεφόνη ως επαρκώς εκτελεσμένη ή μη, προκειμένου η ψυχή του θνητού να αποθεωθεί, να απαλλαγεί δηλαδή από την παραμονή της στον κόσμο των ζωντανών μέσω του δυσβάσταχτου κύκλου των μετενσαρκώσεων, στον οποίο ήταν καταδικασμένη (*‘κύκλου/δ’ ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, ἱμερτοῦ δ’ ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι.’*, ορφικό έλασμα Θουρίων Κάτω Ιταλίας, 4^{ος} αι. π.Χ., Bernabé-Jiménez, L 9). Επομένως, το χρέος του θνητού (*‘τὰ ὀφειλόμενα’*) σχετίζεται με το διαμελισμό του Διονύσου (*‘άδικα ἔργα’*), εξαιτίας του οποίου η ψυχή του ήταν καταδικασμένη να παραμένει στον βαρυπενθή και δυσβάστακτο κύκλο της ζωής μέχρι να κριθεί επαρκής η πληρωμή και να απαλλαγεί για πάντα από αυτόν (*‘κύκλου/δ’ ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο’*, Bernabé-Jiménez, L 9). Λαμβάνοντας υπόψη τα προαναφερθέντα, συμπεραίνουμε ότι ο θάνατος για τους ορφικούς αποτελούσε τη μοναδική διέξοδο σωτηρίας και απελευθέρωσης από έναν κόσμο ο οποίος θεωρούνταν φυλακή.

¹² Ο Διόνυσος ως Ζαγρέας αναφέρονταν μόνο στο πλαίσιο της ορφικής μυθολογίας και επρόκειτο για το γιο του Δία και της Περσεφόνης (*Καλλιμάχος*, 5.565, Νόννος, *Διονυσιακά*, 6.165), ο οποίος σπαράχθηκε από τους Τιτάνες. Η παρουσία, επομένως, του ονόματός του στο επικό ποίημα *Άλκμειονίς* υποδηλώνει την ύπαρξη του ορφικού μύθου περί σπαραχθέντος Διονύσου ήδη από τον 7^ο αι. π.Χ.

¹³ *‘What was new in the 6th century was the soteriological significance of the old myth and (no doubt) corresponding ritual.’*, (Pierris, 2007, 25).

νεοπλατωνικό φιλόσοφο Ολυμπιόδωρο (6^{ος} αι. μ.Χ.). Ο Ολυμπιόδωρος αναφέρει ότι το ανθρώπινο γένος προήλθε από τις στάχτες των κατακεραυνωμένων Τιτάνων (*‘ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους.’*, *Εἰς τὸν Φαίδωνα*, 1.3.8-9) και βαρυνόταν εξίσου από το προπατορικό αμάρτημα των προγόνων τους (σφαγή του Διονύσου). Επειδή, όμως, οι θνητοί μετείχαν του θείου στοιχείου, ως απόγονοι των θεῶν Τιτάνων, υπήρχε η δυνατότητα λύτρωσης (αποδέσμευσης από το προπατορικό αυτό αμάρτημα) και αποθέωσής τους, μέσω της συμμετοχῆς τους σε τελετές, όπως αποδεικνύεται από τα ορφικά ελάσματα¹⁴. Επομένως, εφόσον ο μύθος του σπαραγμού του Διονύσου ήταν αδιαμφισβήτητα ορφικός με αρχική κοιτίδα την Αίγυπτο, ενώ κατά τον 6^ο αι. π.Χ. η παρουσία των Τιτάνων συνδεόταν με τον σωτηριολογικό χαρακτήρα των βακχικών τελετών, προκύπτει το ερώτημα της σχέσης του Πυθαγόρα με τον ιερό λόγο των βακχικών τελετών.

Από τον Πρόκλο (5^{ος} αι. μ.Χ.) πληροφορούμαστε την ύπαρξη ενός *Ιερού λόγου*, έργο του Πυθαγόρα¹⁵, στο οποίο ο ίδιος ο Πυθαγόρας περιέγραφε τη συμμετοχή του στις βακχικές τελετές. Κατά τη διάρκεια των τελετών έμαθε και υιοθέτησε τις ορφικές παραδόσεις μέσω των απόρρητων λόγων: *‘αὐται δέ εἰσιν αἱ Ορφικαὶ παραδόσεις. ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι’ ἀπορρήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θραικίοις Ἀγλαοφάμω τελεστᾷ μεταδόντος ἣν περὶ θεῶν Ὀρφέως σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθε. ταῦτα γὰρ αὐτὸς φησὶν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἱερῷ λόγῳ, τοιαῦτα μὲν ἄν τις ἀπὸ τῶν προκειμένων λάβοι δόγματα... ἄνωθεν γὰρ ἀπὸ τῆς Ὀρφικῆς παραδόσεως διὰ Πυθαγόρου καὶ εἰς Ἑλληνας ἢ περὶ θεῶν ἐπιστήμη προῆλθεν, ὡς αὐτὸς ὁ Πυθαγόρας φησὶν ἐν τῷ Ἱερῷ λόγῳ...’*, (*Εἰς τὸν Τίμαιον*, 3.161.4 = Kern 250). Σύμφωνα με το απόσπασμα, ο Πυθαγόρας έλαβε μέρος στις οργιαστικές τελετές των Λιβήθρων στη Θράκη και από κει έμαθε τα απόρρητα λόγια των τελετών. Το γεγονός ότι ο Πυθαγόρας θεωρούσε την απαρχή (*ἄνωθεν*) της γνώσης για τους θεούς ενταγμένη στην ορφική παράδοση και το ότι υιοθέτησε τα ορφικά δόγματα θα μπορούσε να υποδηλώνει ότι ο δικός του ιερός λόγος βασιζόταν στον ιερό λόγο των ορφικών. Αν η παρούσα μαρτυρία πράγματι ισχύει, στα ορφικά δόγματα τα οποία ο Πυθαγόρας υιοθέτησε και κατέγραψε θα μπορούσε να εμπεριέχεται και η προκατάληψη σχετικά με την αποφυγή ταφῆς ενός νεκρού με μάλλινο ένδυμα, όπως ανέφερε ο Ηρόδοτος.

¹⁴ Για τη δυνατότητα αποθέωσης βλ. ορφικά ελάσματα: *‘καὶ τότε’ ἔπειτ’ ἄ[λλοισι μεθ’] ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς].’*, (Bernabé- Jimenez L 3), *‘θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.’*, (Bernabé- Jimenez L 8), *‘Ὀλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο’*, (Bernabé- Jimenez L 9), και για τη βασική προϋπόθεση, προκειμένου να επιτευχθεῖ η σωτηρία των θνητῶν από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων, δηλαδή, τη συμμετοχή στις βακχικές τελετές: *‘καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βᾶχχοι ἱερὰν στείχουσι κλε(ε)νιοί.’*, (Bernabé- Jimenez L 1).

¹⁵ Βλ. επίσης Ιάμβλιχο: *‘...τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάζει τὸν περὶ Θεῶν λόγον, ὃν καὶ Ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρ’ Ὀρφεῖ τόπου- ...’*, (*Περὶ τοῦ Πυθαγορείου Βίου*, 28. 146 = Kern 249).

Η ηροδότεια αντίληψη περί πυθαγόρειας πατρότητας των ορφικών κειμένων ακολουθήθηκε επίσης από τον γραμματικό Επιγένη¹⁶ (5^{ος} αι. π.Χ.). Ο Κλήμης ο Αλεξανδρινός στους *Στρωματεῖς* παραθέτει: ‘...τὸν Κρατήρα δὲ τὸν Ὀρφέως Ζωπύρου τοῦ Ἡρακλεώτου, τὴν τε Εἰς Αἴδου κατάβασιν Προδίκου τοῦ Σαμίου. Ἴων δὲ ὁ Χίος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς καὶ Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινα ἱστορεῖ. Ἐπιγένης δὲ ἐν τοῖς *Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέκρωπος* εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν *Εἰς Αἴδου κατάβασιν* καὶ τὸν *Ἰερὸν λόγον*, τὸν δὲ *Πέπλον* καὶ τὰ *Φυσικὰ Βροντίου*.’, ‘Το ἔργο του Ορφέα, *Κρατήρ*, λένε ότι ανήκει στον Ζώπυρο από την Ηράκλεια, ενώ το ἔργο *Εἰς Αἴδου κατάβασις* λένε ότι ανήκει στον Πρόδικο από τη Σάμο. Ο Ἴωνας από τη Χίο στο ἔργο του *Τριαγμοί* αφηγείται ότι ο Πυθαγόρας απέδωσε στον Ορφέα ορισμένα από τα ἔργα του. Ο Επιγένης, στο ἔργο του *Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως*, ισχυρίζεται ότι το *Εἰς Αἴδου κατάβασις* και ο *Ἰερὸς λόγος* ανήκουν στον Κέκρωπα τον Πυθαγόρειο, και ότι τα ἔργα *Πέπλος* και *Φυσικὰ* ανήκουν στον Βροντίου.’, (*Στρωματεῖς*, 1.21.131.3-6).

Ο Επιγένης, στο *Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως*, παρουσιάζει ως συγγραφέα του *Ἰεροῦ λόγου* τον Κέκρωπα τον Πυθαγόρειο, ενώ σύμφωνα με τον Ἴωνα τον Χίο (τέλη 5^{ου} αι. π.Χ.) ορισμένα από τα ἔργα του ο ίδιος ο Πυθαγόρας τα απέδωσε στον Ορφέα. Η μαρτυρία του Ἴωνα ενισχύει την ἄποψη περί αποδοχῆς και χρήσης μιας ἤδη διαμορφωμένης ορφικῆς παράδοσης εκ μέρους του Πυθαγόρα, εφόσον η συγγραφή ορισμένων μόνο (τινα) ἔργων του υπό το ὄνομα του Ορφέα υπογραμμίζει τον ορφικό κι ὄχι τον πυθαγόρειο χαρακτήρα τους, γεγονός το οποίο θα μπορούσε να δικαιολογήσει την ἀπόδοσή τους ἀπευθείας στον Ορφέα. Ο Linforth υποστηρίζει ότι ο Επιγένης και ο Ἴων ἀποδέχτηκαν τη σύνθεση ορισμένων ορφικῶν ποιημάτων ἀπὸ ἄλλους συγγραφείς (εν προκειμένῳ Πυθαγόρειους) εἴτε γνώριζαν την ὑπαρξη γνήσιων ποιημάτων του Ορφέα εἴτε ὄχι, και ότι εἶναι δύσκολο να μιλήσουμε για την ἀρχική αἰτία της ἀμφιβολίας του Επιγένη και του Ἴωνα σχετικά με τη γνησιότητα των ορφικῶν ποιημάτων¹⁷. Για την ἐρμηνεία της γνησιότητας των ορφικῶν ποιημάτων ὑπάρχουν δύο ἐκδοχές. Σύμφωνα με την πρώτη, γνησιότητα σημαίνει ότι τα ορφικά δόγματα καταγράφηκαν ἀπὸ το χέρι του ἴδιου του Ορφέα, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη ότι καταγράφηκαν ἀπὸ μεταγενέστερους συγγραφείς. Η ἀπόδοση των ποιημάτων στους Πυθαγόρειους ὑποδεικνύει σαφῶς τη δεύτερη ἐκδοχή. Ἐπομένως, τόσο ο Επιγένης ὅσο και ο Ἴων φαίνεται να ἐστίαζαν το ἐνδιαφέρον τους ὄχι στην πατρότητα του περιεχομένου των ποιημάτων ἀλλὰ στο ποιος το κατέγραψε. Κατ’ ἐπέκταση, η ἀμφιβολία τους, ἀν πράγματι ὑπῆρχε, ἀφορούσε περισσότερο στο ότι τα δόγματα αὐτά καταγράφησαν ἀπὸ τον Ορφέα παρά στο ότι ἦταν δικά του (ορφικά). Η πιθανότητα και οι δύο συγγραφείς να θεωρούσαν τα ποιήματα ἀπὸ ἄποψη περιεχομένου πυθαγόρεια ἐκτὸς του ότι δεν ἀναφέρεται στο ἀπόσπασμα του Κλήμεντος, δεν ευσταθεῖ,

¹⁶ Ο Επιγένης τοποθετεῖται χρονολογικά τον 5^ο αι. π.Χ. Μεταξύ του 421 και 300 π.Χ. ἀπὸ τον Linforth (1941, 117) και τέλη του 5^{ου} αι. π.Χ. ἀπὸ τον Pierris (2007, 31). Για την ταύτιση του Επιγένη με τον Επιγένη του σωκρατικοῦ κύκλου, καθὼς και για την ἄποψη περί ταύτισής του με τον ἀστρονόμο Επιγένη βλ. Linforth (1941, 114-118) και Pierris (2007, 31-33), ἀντίστοιχα.

¹⁷ Linforth (1941, 156-157).

εφόσον δε θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η απευθείας από τον ίδιο τον Πυθαγόρα απόδοση των έργων του στον Ορφέα.

Ο Κλήμης αναφέρεται σε έναν *Κρατήρα*, τον οποίο θεωρεί, όπως και τα υπόλοιπα ποιήματα, έργο του Ορφέα, αν και αποδόθηκε στον Ζώπυρο τον Ηρακλεώτη. Η χρήση πληθυντικού από τη Σούδα (*Κρατήρας*) ερμηνεύεται από τον West βάσει της ύπαρξης ενός συντομότερου *Κρατήρα* γνωστού στο Βυζάντιο¹⁸, ωστόσο και σε αυτή την περίπτωση συγγραφέας παρουσιάζεται ο Ζώπυρος (Σούδα ε.λ. «Ορφέας» = DK 1 A 1). Θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι, ίσως, ο δεύτερος *Κρατήρας* βασίστηκε στον αρχικό *Κρατήρα* του Ζωπύρου. Μια αναφορά άμεσης σύνδεσης του Ορφέα με κάποιον κρατήρα εντοπίζεται στο *Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων* του Πλουτάρχου (1^{ος}-2^{ος} αι. μ.Χ.): ‘*Ἄλλην οὖν τοσαύτην διελθὼν ὁδὸν ἔδοξεν ἀφορᾶν κρατήρα μέγαν... ἔλεγεν οὖν ὁ τοῦ Θεσπεσίου ψυχοπομπὸς (Ερμῆς) ἄχρι τούτου τὸν Ὀρφέα προελθεῖν, ὅτε τὴν ψυχὴν τῆς γυναικὸς μετήει, καὶ... διαμνημονεύσαντα λόγον εἰς ἀνθρώπους... ἐξενεγκεῖν ὡς κοινὸν εἶη μαντεῖον ἐν θεοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός... ἐκ τούτου γὰρ οἱ ὄνειροι μινύμενον, ὡς ὄρᾳς, τῷ ἀπατηλῷ καὶ ποικίλῳ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀληθές...*’, (566a-c). Σύμφωνα με το απόσπασμα, στον Ἄδη υπήρχε ένας κρατήρας μέχρι τη στιγμή που ο Ορφέας μετέβη στον Κάτω κόσμο κατά την αναζήτηση της συζύγου του (Ευρυδίκης). Ο κρατήρας αυτός πιθανότατα σχετιζόταν με ένα μαντείο, το οποίο μοιράζονταν από κοινού ο Απόλλωνας με τη Νύχτα¹⁹ και μέσα σε αυτόν πραγματοποιούνταν η ανάμειξη του αληθινού και του ψεύτικου στοιχείου των ονείρων²⁰. Ο Ορφέας επιστρέφοντας από τον Ἄδη κατέγραψε την ύπαρξη του μαντείου, ένα στοιχείο το οποίο εντασσόταν στο ευρύτερο πλαίσιο των γνώσεων που αποκόμιζε κατά τη μετάβασή του στον Ἄδη.

Η κατάβαση του Ορφέα στον Ἄδη παραπέμπει στο *Εἰς Ἄιδου κατάβασις*, ένα ποίημα το οποίο αποδόθηκε από τον Επιγένη στον Κέπροπα τον Πυθαγόρειο²¹ (ὅπως και ο *Ἱερὸς λόγος*). Η καταγραφή της από τον ίδιο τον Ορφέα υποδηλώνει τον αυτοβιογραφικό χαρακτήρα του κειμένου, ο οποίος διατηρείται και στα *Ὀρφικά Ἀργοναυτικά*²²: Ο Ορφέας αναφέρεται στην κατάβαση αυτή (*Ταίναρον ἦνικ’ ἔβην σκοτὴ ὁδόν, Ἄιδος εἴσω, ἡμετέρη πίσυνος κιθάρη, δι’ ἔρωτ’ ἀλόχοιο*), ‘Όταν κατέβηκα τη σκοτεινή οδό στο Ταίναρο και μπήκα στον

¹⁸ West (1984, 10, υποσ. 19).

¹⁹ Στους *Ἱερὸς λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ’* αποδίδεται στη Νύχτα ένας κρατήρας από τον οποίο απορρέει η ζωή (ψυχή) κάθε ὄντος: ‘*ποιεῖν ὁ θεολόγος (Ορφέας)... τὸν δὲ κρατήρα τὸν ζωογόνον τῆ Νυκτι... ὡς καὶ ὁ κρατήρ πᾶσαν λοχεύει τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ψυχὴν.*’, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 3.169.15).

²⁰ West (1984, 12).

²¹ Από κάποιους άλλους (δεν κατονομάζονται από τον Κλήμη) αποδόθηκε στον Πρόδικο τον Σάμιο (*Στρωματεῖς*, 1.21) και στον Ηρόδοτο τον Περίνθιο (Σούδα ε.λ. «Ορφέας» = DK 1 A 1).

²² Ο West θεωρεί ότι τα *Ὀρφικά Ἀργοναυτικά* ήταν ιδιαίτερα επηρεασμένα από τα *Ἀργοναυτικά* του Απολλώνιου Ρόδιου (3^{ος} αι. π.Χ.), και για το λόγο αυτό ότι θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να τοποθετηθούν χρονολογικά πριν από του Απολλώνιου (West, 1984, 37). Ωστόσο, η ύπαρξη μιας διαμορφωμένης παράδοσης ήδη κατά τον 6^ο αι. π.Χ., σύμφωνα με την οποία ο Ορφέας μετείχε στην Ἀργοναυτική εκστρατεία, καθιστά την υπόθεση του West επισφαλής.

Άδη, έχοντας εμπιστοσύνη στη δική μου κιθάρα, από έρωτα για τη σύζυγό μου.’, *Άργοναυτικά*, 40-42) και στη γνώση θεογονικού περιεχομένου που έλαβε και μετέφερε στον επάνω κόσμο. Ο Αισχύλος γνώριζε επίσης ένα ποίημα της μετάβασης του Ορφέα στον Άδη, πιθανότατα θεογονικού περιεχομένου, όπως πληροφορούμαστε από την περίληψη της χαμένης τραγωδίας *Βασσάραι*: ‘διὰ δὲ τὴν γυναῖκα εἰς Ἄιδου καταβάς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν, τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα (ὕφ’ οὗ ἦν δεδοξασμένος *add. cod. R*), τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν.’, ‘Για τη γυναίκα του όταν κατέβηκε στον Άδη και είδε πώς ήταν εκεί τα πράγματα, σταμάτησε [ο Ορφέας] να αποδίδει τιμές στον Διόνυσο (εξαιτίας του οποίου είχε δοξαστεί) και θεώρησε τον Ἥλιο ως τον ὑψιστο των θεών, τον οποίο μάλιστα ονόμασε Απόλλωνα.’, (ψευδο-Ερατοσθένης, *Καταστερισμοί*, 1. 24R [12]. 27). Εν προκειμένω, η γνώση που έλαβε τον οδήγησε στη λατρεία του Ἡλίου εις βάρος του Διονύσου, χάριν της λατρείας του οποίου είχε αρχικά δοξαστεί. Η αντιθετική σχέση ηλιακού και χθόνιου-βακχικού στοιχείου²³ σκοπό έχει εκ μέρους του Αισχύλου την ανάδειξη του πρώτου σε σχέση με το δεύτερο. Το γεγονός αυτό υποδεικνύει τον κεντρικό ρόλο του Ἡλίου στην ορφική αντίληψη.

Τόσο η σχέση Ἡλίου - Απόλλωνος και Απόλλωνος - Βάκχου (Αισχύλος) όσο και η αναφορά στη Νύχτα (Πλούταρχος) υποδεικνύουν μια κατεξοχήν ορφική παράδοση. Σύμφωνα με αυτήν, η Νύχτα αποτέλεσε την πρώτη Αρχή της ορφικής θεογονίας (‘οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες’, Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Λ 1071 b27, ‘τοῦ Ὀρφέως οὔσα θεολογία... ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποίησατο τὴν ἀρχήν.’, κατά την ορφική θεογονία του Ευδήμου [4^{ος} αι. π.Χ.] στον Δαμάσκιο, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 124.1 = Kern 28), και ήταν μητέρα του Πρωτόγονου, Φάνη ή Έρωτα (‘τίκτειν πρώτιστον ὑψηνέμιον ὦόν, ἐξ οὗ...ἔβλασταν Ἔρωσ’, Αριστοφάνης, *Ὀρνιθεσ*, 694-5). Στον Πρωτόγονο αποδίδονταν χαρακτηριστικά φωτός (‘ἔβλασταν Ἔρωσ ὁ ποθεινός, στίλβων νῶτον πτερυγῶν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμώκεσι δίναις’, Αριστοφάνης, *Ὀρνιθεσ*, 695-696), ενώ στον Πάπυρο του Δερβενίου ο ερμηνευτής του ορφικού ποιήματος εκλαμβάνει και παρουσιάζει εμμέσως τον Πρωτόγονο ως Ἥλιο (‘αἰδοίφ εἰκάσας τὸν ἥλιον’, στήλη 13). Η αναγνώριση της ανωτερότητας του Ἡλίου έναντι των υπόλοιπων θεών απαντά ήδη στην κλασική εποχή (‘οὐ τὸν πάντων θεῶν πρόμον Ἄλιον’, Σοφοκλής, *Οἰδίπους τύραννος*, 660-661), ενώ ο Αισχύλος ανήγαγε την πατρότητα του εν λόγω δόγματος στον Ορφέα (‘τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν’, *Καταστερισμοί*, 1. 24R [12]. 27). Η αισχύλεια εκδοχή υποδηλώνει τη χρονική προτεραιότητα της απόδοσης της ηλιακής ταυτότητας στον Πρωτόγονο έναντι του Απόλλωνος. Ο παραλληλισμός του Απόλλωνα με τον Ἥλιο απαντά στον Ευριπίδη μέσω του λογοπαίγνιου ‘Ἥλι’...ἀπόλεσας... Ἀπόλλων’ (‘ὦ καλλιφεγγές Ἥλι’, ὡς μ’ ἀπόλεσας καὶ τόνδ’. Ἀπόλλων...ὄστις τὰ σιγῶντ’

²³ Η σύνδεση του Διονύσου με το χθόνιο στοιχείο και την καρποφορία της γης εντοπίζεται στον πεντηκοστό Ὀρφικό Ὕμνο (‘εὐτραφές, εὐκαρπος, πολυγηθέα καρπὸν...νῦν σε καλῶ μύστησι μολεῖν ἠδύν, φερέκαρπον.’, *Λυσίου Αἰγναίου ὕμνος*), στον πεντηκοστό δεύτερο (‘ἐλθέ, μάκαρ, μύστησι βρύων κεχαρημένος αἰεῖ.’, *Τριετηρικοῦ θυμιάμα, ἀρώματα*), και στον πεντοκοστό τρίτο (‘Ἀμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον...κάρπιμε Βάκχε’, *Ἀμφιετὸς θυμιάμα, πάντα πλὴν λιβάνου*).

όνόματ' οἶδε δαιμόνων.', Φαέθων, απόσπ. 781.11-13), ενώ η άμεση συσχέτιση του Ήλιου (ορφικού Πρωτόγονου) με τον Απόλλωνα (ὄν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν, Καταστερισμοί, 1. 24R [12]. 27) οδήγησε στην περιγραφή του Απόλλωνα με χαρακτηριστικά πανομοιότυπα του Πρωτόγονου-Ήλιου, όπως για παράδειγμα η κατοχή φτερών ('Ἰναξ, Αἰητοῦς υἱ', ἑκατηβόλε, Φοῖβε... "Ἦλιε τιμαίαις εἰς τὸν ἀέρα ὑψούμενε πτέρυξι..', Ιωάννης Μαλάλας, Χρονογραφία, 73.11 = Kern 62). Η φτερωτή παρουσίαση του Απόλλωνος-Ήλιου παραπέμπει άμεσα στην επίσης φτερωτή παρουσίαση του φωτεινού Πρωτόγονου ως Έρωτα στην αριστοφανική παράβαση των Ὀρνίθων ("Έρωσ...στίλβων νῶτον περύγοιν χρυσαῖν...", Ὀρνιθες, 695-694), καθώς και στους Έρωτες λόγους ἐν ραμφόδιαις κδ' ('χρυσείαις περύγεσσι φορεύμενος [Φάνης] ἔνθα καὶ ἔνθα', Ερμείας, Εἰς Φαῖδρον, 142.18 = Kern 78).

Η σχέση Απόλλωνος-Βάκχου στα Ὀρφικά Ἀργοναυτικά, καθώς και στον Προτρεπτικό του Κλήμεντα, σε αντίθεση με την αισχύλεια εκδοχή, αποκαθίσταται, εφόσον και οι δύο θεοί από κοινού παρακινούν τον Ορφέα να μεταδώσει τη γνώση που έλαβε (από την κάθοδό του στον Άδη) στους θνητούς ('ἔφρασ' ὅταν Βακχοῖο καὶ Ἀπόλλωνος ἄνακτος κέντρῳ ἔλανόμενος, φρικώδεα κῆλ' ἐπίφασσκον', [μιλά ο Ορφέας] 'Φανέρωσα παρακινούμενος από το κέντρισμα του Βάκχου και του βασιλιά Απόλλωνα τα φρικτά βέλη στους ανθρώπους.', Ἀργοναυτικά, 9-10), ενώ στη δεύτερη περίπτωση ο Απόλλωνας επωμίζεται την ευθύνη των μελών του σπαραγμένου Διονύσου ('καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδί παρακατατίθεται καταθάψαι. ὁ δὲ, οὐ γὰρ ἠπέιθησε Διί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπόμενον τὸν νεκρόν.', 'Ανέθεσε ο Δίας στο παιδί του Απόλλωνα να παραλάβει και να θάψει τα μέλη του Διονύσου. Και εκείνος δεν παράκουσε τον Δία αλλά μετέφερε τον σπαραγμένο νεκρό στον Παρνασσό κι εκεί τον ακούμπησε.', Προτρεπτικός, 2.18.2)²⁴. Η μεταφορά των λειψάνων του Διονύσου στον Παρνασσό, όπου βρισκόταν το μαντείο των Δελφών, δε θα μπορούσε να είναι τυχαία. Αντίθετα, υποδεικνύει την άρρηκτη σχέση των δύο θεοτήτων, οι οποίες κατά την ορφική αντίληψη αποτελούσαν δύο όψεις (ηλιακή και χθόνια ταυτότητα) του ίδιου νομίσματος.

Για το περιεχόμενο του έργου του Επιγένη Περί τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως πληροφορούμαστε από τον Κλήμεντα στους Στρωματεῖς κατά τη διάρκεια της συζήτησης περί της χρήσης συμβόλων στον αρχαίο κόσμο: '..οὐχὶ καὶ Ἐπιγένης ἐν τῷ περὶ τῆς Ὀρφέως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ' Ὀρφεῖ ἐκτιθέμενός φησι 'κερκίσι καμπυλόχρωσι' τοῖς ἀρότροις μνηέσθαι, 'στήμοσι' δὲ τοῖς ἀύλαξι. 'μίτον' δὲ τὸ σπέρμα ἀλληγορεῖσθαι, καὶ 'δάκρυα Διὸς' τὸν ὄμβρον δηλοῦν, 'Μοίρας' τε αὖ τὰ μέρη τῆς Σελήνης, τριακάδα καὶ πεντεκαίδεκάτην καὶ νομημῖαν. διὸ καὶ 'λευκοστόλους' αὐτὰς καλεῖν τὸν Ὀρφέα φωτὸς οὔσας μέρη. πάλιν 'ἄνθιον' μὲν τὸ ἔαρ διὰ τὴν φύσιν, 'ἀργίδα' δὲ τὴν νύκτα διὰ τὴν ἀνάπαυσιν, καὶ 'Γοργόνιον' τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον, 'Ἀφροδίτην' δὲ τὸν καιρὸν καθ' ὃν δεῖ σπείρειν, λέγεσθαι

²⁴ Η άμεση συσχέτιση-γεινίαση των δύο θεοτήτων, Απόλλωνος και Διονύσου, σε λατρευτικό κυρίως επίπεδο, υποστηρίζεται από τον Detienne, ο οποίος ερμηνεύει τη συγκεκριμένη σχέση υπό το πρίσμα του πολυθεϊστικού αρχαιοελληνικού συστήματος (Detienne, 2001, 147-158).

παρὰ τῶ θεολόγῳ. τοιαῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἠνίσσοντο, Φερσεφόνης μὲν κύνας τοὺς πλανήτας, Κρόνου δὲ δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες.’, (Στρωματεῖς, 5.8.49).

Ἡ πρώτη εἰκόνα, τὴν ὁποία ἐρμηνεύει ἀλληγορικά ὁ Ἐπιγένης (‘κερκίσι καμπυλόχρῳσι’ τοῖς ἀρότροις μὴνύεσθαι, ‘στίμησι’ δὲ τοῖς ἀύλαξι. ‘μίτον’ δὲ τὸ σπέρμα ἀλληγορεῖσθαι’), παραπέμπει στὸν Πέπλον, ἔργο το ὁποῖο ἀπέδωσε στὸν Βρο(ν)τίνο (τὸ ἴδιο ἔργο ἀποδιδόταν καὶ στὸν Ζώπυρο τὸν Ἡρακλεώτῃ [Σούδα ε.λ «Ορφέας» DK 1 A 1]). Τὸ μοτίβο, ὁμῶς, ὑφανσης ἐνός πέπλου με σκοπὸ τὴ διακόσμηση τοῦ κόσμου (τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου στὴ σημερινή μορφή καὶ τάξη) ἐντοπίζεται σε προ-πυθαγόρειες θεολογικὲς ἀφηγήσεις. Σύμφωνα με τὸν Φερεκῦδη τῆς Σύρου (544/1 π.Χ.)²⁵ ὁ Δίας υφαίνει ἓνα πέπλο το ὁποῖο προσφέρει στὴ Χθονία ὡς δῶρο γάμου. Αὐτὴ τὸ ἀποδέχεται καὶ μετατρέπεται σε Γῆ (‘... τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα’, DK 7 B 2, ‘... Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ’, Διογένης Λαέρτιος, 1.119 = DK 7 B 1).

Τὸ μοτίβο τῆς ὑφανσης ἐνός πέπλου ἀπαντᾷ στὸς *Ἱεροὺς λόγους* σε *εἰκοσιτέσσερις ραψωδίες* (*Ἱεροὶ λόγοι ἐν ραψωδίαις κδ’*). Ἡ Περσεφὸνῃ παρουσιάζεται νὰ υφαίνει ἓνα πέπλο, με θέμα τὴν ἐναλλαγὴ τῶν ἐποχῶν καὶ τὴν ἀναζωογόνηση τῆς φύσης²⁶. Ἐπειδὴ, ὁμῶς, ἀπήχθη ἀπὸ τὸν Πλούτωνα, τὸ ἔργο ἐμείνε ἀτελές καὶ συνεχίστηκε στὸν Ἄδη κατὰ τὴν ἀναμονὴ τῆς ἀνόδου τῆς²⁷. Τόσο ὁ ρόλος τῆς Περσεφόνης στὴν ὑφανση τοῦ πέπλου πρὶν τὴν κατὰβασί τῆς ὅσο κι ἐπειτα, ἀποκτᾷ ἓνα καθαρὰ συμβολικὸ χαρακτῆρα θεογονικῆς καὶ κοσμογονικῆς φύσεως. Ὁ Πρόκλος, στα σχόλια στὸν *Κρατύλο* τοῦ Πλάτωνος, ἐρμηνεύει τὸ βιασμό τῆς Περσεφόνης ἀπὸ τὸν Δία καὶ τὴν ἀρπαγὴ τῆς ἀπὸ τὸν Πλούτωνα ὡς ἐξῆς: ‘... μετὰ τῆς Κόρης φησὶ τὰ τε πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα δημιουργεῖν, τὸν δὲ μέσον καὶ ἄνευ ἐκείνης, ἀπὸ τοῦ σφετέρου κλήρου τὴν γεννητικὴν αἰτίαν συντάξαντα. διὸ καὶ φασὶν τὴν Κόρην ὑπὸ μὲν τοῦ Διὸς βιάζεσθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ Πλούτωνος ἀρπάζεσθαι...’, ‘Ὁ Ορφέας λέει ὅτι ὁ Δίας μαζί με τὴν Κόρη δημιούργησε τὰ πρῶτα [τὸν Οὐρανὸ] καὶ τὰ τελευταῖα [τὸν Ἄδη], ἐνῶ τὸ ἐνδιάμεσο τμήμα, τὸ ὁποῖο δημιούργησε χωρὶς τὴ συμμετοχὴ τῆς Κόρης, ἐργαζόμενος τὴ γεννητικὴ αἰτία αὐτοῦ τοῦ τμήματος ἀπὸ τὸ δικό του μερίδιο. Για τὸ λόγο αὐτὸ λένε ὅτι ἡ Κόρη βιάστηκε ἀπὸ τὸν Δία, ἐνῶ ἀρπάχτηκε ἀπὸ τὸν Πλούτωνα.’, (*Εἰς τὸν Κρατύλον*, 150.16-20 = Kern 195). Στὴν ἐρμηνεία τοῦ Πρόκλου ἡ Περσεφὸνῃ μαζί με τὸν Δία δημιούργησαν τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα, ἐνῶ ὁ Δίας ἀνέλαβε

²⁵ Για ἀναλυτικὴ παρουσίαση τῆς χρονολογικῆς τοποθέτησης τοῦ Φερεκῦδη τῆς Σύρου βλ. Schibli (1990, 1-2).

²⁶ ‘τὴν δὲ μετοπωρινὴν (τῶν ὥρων) Ἀφροδίτης. ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ καταβολὴ γίνεται τῶν σπερμάτων εἰς γῆν... καὶ διὰ ταῦτα ἄρα καὶ ὁ μῦθος τὴν Κόρην ἀρπασθῆναι φησὶν ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, τῆς ζῶντος τῶν μερικῶν πάντων προῖσταμένην, προσθεῖς ὅτι καὶ ἐν τῇ ἰστοποιίᾳ τὸν σκορπίον ὑφαίνουσα, τὸν τῆς ὥρας εἰληχότα ταύτης, ὑπομείνειεν τὴν ἀρπαγὴν’, (Πρόκλος, *Εἰς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν*, 2.62.12 = Kern 196). Βλ. ἐπίσης τὰ σχόλια τοῦ Τζέτζη στὴν Ἰλιάδα: ‘ἰστὸν ἐπιχομῆνῃν ἀτελῆ πόνον ἀνθεμόεσαν.’, (*Ἐξήγησις εἰς Ὀμήρου Ἰλιάδα*, 26.18 = Kern 193).

²⁷ ‘...προελθοῦσαν μὲν δὲ ἀπὸ τῶν ἐαυτῆς οἰκῶν ἀτελεῖς τε καταλείπειν τοὺς ἰστὺς καὶ ἀρπάζεσθαι καὶ ἀναρπασθεῖσαν γαμῆσθαι καὶ γαμηθεῖσαν γεννᾶν, ἵνα ψυχῶσι καὶ τὰ ἐπέισακτον ἔχοντα ζώην.’, (Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον*, 3.223.10 = Kern 192).

μόνος του τη δημιουργία του μεσαίου τμήματος, αυτού που του αντιστοιχούσε. Τα 'έσχατα' αφορούν στο τελευταίο επίπεδο του κόσμου, στον Κάτω Κόσμο, τον οποίο η Περσεφόνη καλείται επίσης να διακοσμήσει ('...Περσεφόνη καλεῖται μάλιστα τῷ Πλούτωνι συνοῦσα καὶ μετ' αὐτοῦ διακοσμοῦσα τὰ τελευταῖα τοῦ παντός...', '[H Κόρη] ονομάζεται προπάντων Περσεφόνη επειδή συνευρέθη με τον Πλούτωνα και διαμόρφωσε μαζί του το τελευταίο [τμήμα] του κόσμου', *Εἰς τὸν Κρατύλον*, 152.6 = Kern 197), ενώ τα 'πρῶτα' αφορούν στο επίπεδο του Ουρανού, της θεογονικής δημιουργίας, σε αντιδιαστολή με τον Κάτω κόσμο (Αδη): 'διττῆς δὲ οὔσης τῆς Κορικῆς τάξεως, καὶ τῆς μὲν ὑπὲρ τὸν κόσμον προφαινομένης, ὅθι δὴ καὶ συντάττεται τῷ Διῷ, καὶ μετ' ἐκείνου τὸν ἕνα δημιουργὸν ὑφίστησι τῶν μεριστῶν [Διόνυσον], τῆς δὲ ἐν τῷ κόσμῳ δευτέρας, ἣ δὴ καὶ ὑπὸ τοῦ Πλούτω<νος> ἀρπάζεσθαι λέγεται, καὶ ψυχοῦν τὰ ἔσχατα τοῦ παντός, ὧν ὁ Πλούτων ἐπετρόπευεν...', 'H [κοσμική] τάξη της Κόρης είναι διπλῆς φύσεως. Η πρώτη φανερώνεται πάνω από το σύμπαν, όπου η Κόρη συντάσσεται με τον Δία και μαζί του γεννά τον έναν δημιουργό των μεριστῶν πραγμάτων, τον Διόνυσο. Η δεύτερη φύση φανερώνεται μέσα στον κόσμο. Αυτή η Κόρη λέγεται ότι αρπάχτηκε από τον Πλούτωνα και έδωσε ζωή στα έσχατα μέρη του σύμπαντος στα οποία εξουσίαζε ο Πλούτωνας.', Πρόκλος, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, 6.50.8 = Kern 198). Συνεπώς, η ύφανση του πέπλου ερμηνεύεται φιλοσοφικά από τον Πρόκλο ως η δημιουργική έκφραση της Περσεφόνης, ενώ το γεγονός ότι πάνω στο πέπλο απεικονιζόταν η εναλλαγή των εποχών ερμηνεύεται ως μια δημιουργική πράξη κοσμογονικών προεκτάσεων. Τόσο η ύφανση του πέπλου πριν το βιασμό της από το Δία όσο και η μετέπειτα συνέχιση του εργόχειρου στον Άδη, ερμηνεύονται ως η ενεργός συμμετοχή της Περσεφόνης στη δημιουργία-στολισμό του ανώτατου τμήματος του σύμπαντος (Ουρανός) και του έσχατου (Αδης).

Ο Δαμάσκιος αναφέρει ότι σύμφωνα με τον Ορφέα ο πέπλος της Περσεφόνης ήταν υπερκόσμιος, ενώ νεότεροι θεολόγοι θεώρησαν τη διακόσμηση του κόσμου ως αντίγραφο, απομίμηση, εξαιτίας ακριβώς της ορφικής εκδοχής ('πρὸς μὲν τοίνυν τὸ πρῶτον ἐροῦμεν ὅτι τῶν θεολόγων οἱ μὲν ἀπὸ τῆς θείας ὀρμώμενοι παραδόσεως 'ἀρχικὴν' καλοῦσι ταύτην τὴν διακόσμησιν, ὁ δὲ μέγας Ἰάμβλιχος 'ἡγεμονικὴν' αὐτὴν ἀνευφημεῖ...ἤδη δὲ οἱ νεώτεροι [θεολόγοι] καὶ ἀφομοιωτικὴν αὐτὴν κεκλήκασιν, ἴσως μὲν ἀπὸ τῆς παρ' Ὀρφεῖ Κορικῆς ὑπερκοσμίου πεπλοποιίας ὀρμηθέντες...', 'Όσον αφορά το πρώτο, λέμε ότι εκείνοι από τους θεολόγους, οι οποίοι ξεκινούν από τη θεία παράδοση αποκαλούν την διακόσμηση 'αρχική', ενώ ο σπουδαίος Ιάμβλιχος την αποκαλεί 'ηγεμονική'. Και οι νεότεροι θεολόγοι την ονομάζουν και 'αφομοιωτική', ίσως ξεκινώντας [από την αφήγηση] της δημιουργίας του υπερκόσμιου πέπλου από την Κόρη, όπως περιγράφεται από τον Ορφέα.', *Εἰς Παρμενίδην*, 200.13-20 = Kern 192).

Ο Φερεκύδης, αποδίδοντας τη δημιουργία του κόσμου στο Δία, εντάσσεται στην πρώτη κατηγορία του Δαμάσκιου, δηλαδή εκείνων των θεολόγων οι οποίοι απέδωσαν την προέλευση της κοσμικής τάξης απευθείας στο θείο στοιχείο. Η παρουσία, ωστόσο, της ορφικής παράδοσης σχετικά με την ύφανση του πέπλου από την Περσεφόνη παραπέμπει στην

αντίστοιχη ορφική μυθολογία και, κατ' επέκταση στην ένταξη του Φερεκύδη και στη δεύτερη κατηγορία. Αυτή ακριβώς η προσπάθεια εξορθολογισμού των ήδη υπαρχόντων μυθολογικών μοτίβων, μέσω της φιλοσοφικής επεξεργασίας τους και της αναγωγής της δημιουργίας του κόσμου σε μια θεϊκή Αρχή (αρσενική), οδήγησε τον Αριστοτέλη στον χαρακτηρισμό του Φερεκύδη ως 'μεμειγμένου θεολόγου': 'ἐπεὶ οἱ γε μεμειγμένοι αὐτῶν καὶ τῶ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροὶ τινες τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι..', 'επειδὴ εκείνοι ἀπὸ τους θεολόγους, οἱ ὁποῖοι χρησιμοποιοῦν καὶ μυθολογικά καὶ ορθολογιστικά στοιχεῖα (μεμειγμένοι) καὶ δὲν διηγούνται τὰ πάντα με μυθολογικὸ τρόπο [χρησιμοποιώντας μόνο μυθολογικά στοιχεῖα], ὅπως γὰρ παράδειγμα ὁ Φερεκύδης καὶ ὁρισμένοι ἄλλοι, θεώρησαν ὅτι τὸ πρῶτο πράγμα ποὺ γέννησε ἦταν ἄριστο.', (*Μετὰ τὰ φυσικά*, N 1091 b8 = DK 7 A 7).

Επομένως, σύμφωνα με την ορφική παράδοση, ο πέπλος της Περσεφόνης απεικόνιζε μοτίβα θεογονίας, κοσμογονίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ Κάτω κόσμου. Ὁ West ἀναγνωρίζει τὴν πιθανὴ ὑπαρξὴ μιᾶς προγενέστερης ἀφήγησης, ἡ ὁποία ἐμπεριέχονταν στὸν *Πέπλο*, με τὴν Περσεφόνη στὸ ρόλο τῆς υφάντριας καὶ τὴ συνδέει ἐπίσης με τοὺς Πυθαγόρειους ἐξαιτίας παρόμοιων ἐκφράσεων²⁸. Ἡ ἀπόδοση, ὡστόσο, τῆς ἀρχικῆς προέλευσής τῆς σε αὐτοὺς μπορεῖ νὰ ἀπορριφθεῖ με βεβαιότητα, ὅπως ἤδη ἀποδείχθηκε (τὸ μοτίβο τῆς ὑφανσης πέπλου με θεογονικὸ περιεχόμενο ὑπῆρχε ἤδη στὸν Φερεκύδη). Ἐπιπλέον, ἡ χρῆση τῶν παρόμοιων αὐτῶν ορφικῶν ἐκφράσεων, οἱ ὁποῖες παραλληλίστηκαν ἀπὸ τὸν Ἐπιγένη με τὶς πυθαγόρειες, φαίνεται νὰ ἀφοροῦν ὄχι στὸ μῦθο τοῦ πέπλου ἀλλὰ σε μετεωρολογικὲς καὶ ἀστρονομικὲς παρατηρήσεις ('καὶ δάκρυα Διὸς' τὸν ὄμβρον δηλοῦν...*τοιαῦτα* καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἠγίσσοντο, Περσεφόνης μὲν κύνας τοὺς πλανήτας, Κρόνου δὲ δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες.'). Ὁ χαρακτηρισμὸς σε 'τέτοιου εἶδους' ὑποδεικνύει τὴ χρῆση παρεμφερούς ἀκόμη καὶ κοινού λεξιλογίου ορφικῶν καὶ πυθαγορείων, ὡστόσο δὲν ἀποδεικνύει τὴν πυθαγόρεια πατρότητά τους. Εἶναι, ἐπίσης, πολὺ πιθανὸ στὸν υπερκόσμιο πέπλο τῆς Περσεφόνης νὰ ἐντάσσονταν καὶ οἱ πλανῆτες στὸ πρωτογενὲς στάδιο τῆς ορφικῆς ἀφήγησης σχετικὰ με τὴν κοσμικὴ δημιουργία.

Ἡ πατρότητα τῶν ορφικῶν ποιημάτων ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς Πυθαγόρειους ἀποδόθηκε καὶ στὸν Ὀνομάκριτο. Ὁ Κλήμης στους *Στρωματεῖς* ἀναφέρει: 'Ναὶ μὴν Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι, κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα εὐρίσκεται, Ὀρφεὺς δὲ, ὁ συμπλεύσας Ἡρακλεῖ, Μουσαίου διδάσκαλος. Ἀμφίων γὰρ δυσὶ προάγει γενεαῖς τῶν Ἰλιακῶν, Δημόδοκος δὲ καὶ Φήμιος μετὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν (ὃ μὲν γὰρ παρὰ τοῖς Φαίαξιν, ὃ δὲ παρὰ τοῖς μνηστήρησι) κατὰ τὸ καθαρίζειν ἐδόκιμον. Καὶ τοὺς μὲν ἀναφερομένους εἰς Μουσαῖον χρησμοὺς Ὀνομακρίτου εἶναι

²⁸ 'The Robe known to Epigenes and ascribed by him to Brotinus may well have contained an earlier version of the same episode, with Persephone's weaving standing for the seasonal re-covering... The basic idea that 'the earth is the robe of Persephone' is quite in the style of the early Pythagoreans, who are given to sayings like 'the Bears are the hands of Rhea', 'the planets are Persephone's hounds', 'the sea is the tear of Kronos', West (1983, 11).

λέγουσι...’, ‘Και ο Αθηναίος Ονομάκριτος, στον οποίο λέγεται ότι ανήκουν τα αποδιδόμενα στον Ορφέα ποιήματα, τοποθετείται όντως κατά την περίοδο της εξουσίας των Πεισιστρατιδών, περίπου κατά την πεντηκοστή Ολυμπιάδα. Ο Ορφέας, όμως, που μετείχε σε θαλάσσιο ταξίδι μαζί με τον Ηρακλή, ήταν δάσκαλος του Μουσαίου. Ο Αμφίων έζησε δύο γενιές πριν τον πόλεμο της Τροίας, ενώ ο Δημόδοκος και ο Φήμιος έζησαν μετά την καταστροφή της Τροίας (ο ένας κοντά στους Φαίακες, ο άλλος κοντά στους μνηστήρες) και έβγαζαν τα προς το ζην παίζοντας κιθάρα. Λένε, επίσης, ότι και οι αποδιδόμενοι στον Μουσαίο χρησμοί ανήκουν στον Ονομάκριτο’, (Στρωματεῖς, 1.21.131). Ο συγγραφέας ασκεί κριτική σε όσους ανάγουν την πατρότητα των ποιημάτων υπό το όνομα του Ορφέα στον Ονομάκριτο. Η υπογράμμιση της χρονικής προτεραιότητας του Ορφέα έναντι του Ονομάκριτου σημαίνει ότι κατά τον Κλήμεντα τα ποιήματα ανάγονταν σίγουρα πριν από την εποχή των Πεισιστρατιδών (527-510 π.Χ.), πιθανόν και στην προ ομηρική εποχή, εφόσον η αναφορά σύμπλευσης του Ορφέα και του Ηρακλή παραπέμπει στην Αργοναυτική εκστρατεία. Η συμμετοχή του Ορφέα στην εκστρατεία απεικονίζεται σε μία από τις τρεις σωζόμενες μετόπες στους Δελφούς, γνωστές ως Σικυωνικός Θησαυρός (570-560 π.Χ.). Η αρχαιολογική αυτή μαρτυρία αποδεικνύει πράγματι την ύπαρξη μιας παράδοσης ήδη διαμορφωμένης στις αρχές του 6^{ου} αι., την οποία επιβεβαιώνει και ο χαρακτηρισμός του Ίβικου: ‘*ὄνομακλυτὸν Ὀρφήν.*’, ‘τον ξακουστό Ορφέα’, (DK 1 A 2a). Η ευρεία αναγνώριση του Ορφέα κατά τον 6^ο αι. π.Χ. θα μπορούσε να δικαιολογηθεί από τη συμμετοχή του σε προγενέστερες επικές αφηγήσεις²⁹, ενώ η συσχέτισή της με το έπος της Αργούς θα μπορούσε πράγματι να τη μεταφέρει στην προ ομηρική εποχή, χωρίς, ωστόσο, να αποδεικνύεται η καταγραφή της εκείνη την περίοδο.

Ο Πausanίας παραθέτει πληροφορίες για το περιεχόμενο των ποιημάτων, ενώ η απόδοσή τους στον Ονομάκριτο πιθανότατα τον εντάσσει μεταξύ των συγγραφέων στην άποψη των οποίων αντιτάσσονταν ο Κλήμης. Στο ένατο βιβλίο του έργου του *Ἑλλάδος περιήγησις* (Βοιωτικά) αναφέρει την κοινή παράδοση των επών του Ονομάκριτου και της Ησιόδειας *Θεογονίας* (αμφισβητώντας μάλιστα την πατρότητά της)³⁰ σχετικά με τον αριθμό και την ονομασία των Χαρίτων: ‘*Ἡσιόδος δὲ ἐν Θεογονίᾳ –προσιέσθω δὲ ὄτῳ φίλον τὴν Θεογονίαν – ἐν δ’ οὖν τῇ ποιήσει ταύτη τὰς Χάριτας φησιν εἶναι Διὸς τε καὶ Εὐρυνόμης καὶ σφισιν ὀνόματα Εὐφροσύνην τε καὶ Αἰγλαΐαν εἶναι καὶ Θάλιαν. κατὰ ταῦτα δὲ ἐν ἔπεσιν ἔστι τοῖς Ὀνομακρίτου.*’, ‘Ο Ησιόδος στη *Θεογονία* – κι αν αποδώσει σε όποιον θέλει κανείς τη *Θεογονία* – στο ποίημα, λοιπόν, αυτό ο ποιητής αναφέρει ότι οι Χάριτες είναι κόρες του Δία και της Ευρυνόμης, και τους δίνει τα ονόματα Ευφροσύνη και Αιγλαΐα και Θάλια. Αυτή η αφήγηση βρίσκεται επίσης στα έπη του Ονομάκριτου.’, (*Ἑλλάδος περιήγησις*, 9.35.5 = Kern 192).

²⁹ Christopoulos (1991, 213).

³⁰ Στα *Εἰς τὸν Λυκόφρονα σχόλια* *Ἰσαακίου γραμματικοῦ τοῦ Τζέτζου* (399.6-10 = Kern 147) αναφέρεται η κλοπή και παραφθορά στοιχείων της ορφικής κοσμογονίας από τον Ησιόδο, με παράδειγμα την κατάποση του λίθου από τον Κρόνο, αντί του Δία: ‘*δίσκον δὲ τὸν Δία λέγει διὰ τὸν λίθον τὸν ἀντὶ Διὸς ὑπὸ Ῥέας σπαργανωθέντα καὶ ὑπὸ Κρόνου καταποθέντα. ὡς φησιν Ἡσιόδος ἐν τῇ Θεογονίᾳ [τὴν Ὀρφέως ὑποκλέψας καὶ παραφθείρας Θεογονίαν]*’.

του μύθου στην αφήγηση του Πausανία. Ο χαρακτηρισμός του ‘οδηγητή’, που αποδίδεται στον Ευβουλέα³³ στον *Ορφικό Ύμνο* 41 (‘..ή ποτε μαστεύουσα πολυπλάγκτω έν άνήη, νηστείαν κατέπαυσες Έλευσίνος γυάλοισιν. ήλθες τ’ είς Αίδην πρός άγαυήν Περσεφόνειαν, άγνόν παιδα Δυσάουλου [**Εύβουλέαν**] **όδηγητήρα** λαχούσα..’, ‘Εσύ που κάποτε, καθώς αναζητούσες μέσα σε πολυπλόκητη θλίψη, σταμάτησες τη νηστεία στις κοιλάδες της Ελευσίνας. Κι ήρθες στον Άδη προς την ένδοξη Περσεφώνη, αφού σου έτυχε να έχεις για οδηγό το αγνό παιδί του Δύσαυλη, [τον Ευβουλέα.]’), σχετίζεται άμεσα με την ιδιότητά του ως χοιροβοσκός, όπως παραδίδει ο Κλήμης (‘**σুবώτης δέ ό Εύβουλεύς...**’, *Προτρεπτικός*, 2.20.1), εφόσον οι χοίροι του, πέφτοντας μέσα στο χάσμα, από το οποίο οδήγησε ο Άδης την Περσεφώνη στον Κάτω Κόσμο, υπέδειξαν το δρόμο στη Δήμητρα προς την Κόρη. Σε αυτό το μύθο βασιζόταν το έθιμο των Θεσμοφορίων: η εναπόθεση ζωντανών χοίρων σε χάσματα (‘*τά Φερεφάττης άνθολόγια διηγήσωμαί σοι και τόν κάλαθον και τήν άρπαγήν τήν ύπό Αιδωνέως και τó χάσμα τής γής και τās ύς τās Εύβουλέως τās συγκαταποθείσας ταίν θεαιν, δι’ ήν αίτίαν έν τοις Θεσμοφόροις μεγαρίζοντες χοίρους έμβάλλουσιν. ταύτην τήν μυθολογίαν αί γυναίκες ποικίλως κατά τήν πόλιν έορτάζουσι, Θεσμοφόρια, Σκιροφόρια, Άρρητοφόρια, πολυτρόπως τήν Φερεφάττης έκτραγωδοῦσαι άρπαγήν.*’, ‘Θα σου διηγηθώ τις καλύτερες αφηγήσεις σχετικά με την Περσεφώνη, και το καλάθι και την αρπαγή της από τον Άδη και το ρήγμα της γης και τους χοίρους του Ευβουλέα, που βυθίστηκαν στη γη μαζί του προς χάριν των δύο θεαινών, και για το λόγο αυτό στη γιορτή των Θεσμοφορίων ρίχνουν χοίρους σε χάσματα. Αυτή τη μυθολογική αφήγηση γιορτάζουν οι γυναίκες στην Αθήνα ποικιλοτρόπως, στα Θεσμοφόρια, στα Σκιροφόρια, στα Άρρητοφόρια, διεκτραγωδώντας με διάφορους τρόπους την αρπαγή της Περσεφώνης.’, *Προτρεπτικός*, 2.17.1-2). Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι ο χοίρος αποτέλεσε σύμβολο του γυναικείου αιδοίου, τονίζοντας το σεξουαλικό υπόβαθρο των εορτών³⁴.

Λαμβάνοντας, ωστόσο, υπόψη ότι ο Πausανίας δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην εισαγωγή της γεωργίας (‘*δοθηναι παρά Δήμητρος σπειραι τούς καρπούς*’, *Ελλάδος περιήγησις*,

³³ Σε τρία χρυσά ελάσματα που βρέθηκαν στους Θουρίους της Ιταλίας (4^{ος} αι. π.Χ.) αλλά και σε ένα της Ρώμης (3^{ος} αι. μ.Χ.), ο Ευβουλέας συγκαταλέγεται μεταξύ των ορφικών θεοτήτων (‘«*Έρχομαι έκ καθαροῦ, καθαρά χθονί βασίλεια, Εύκλής Εύβουλεύς τε και άθάνατοι θεοί άλλοι*’, Bernabé-Jiménez L 9, ‘*Έρχομα<i> <ι> έ κα<θα>ρών {σχωνων}/ καθαρά χ<θ>ονίων βασιλ<η>ει<a>*’, *Εύκλε και Εύβουλεύς και θεοί δαίμο<ν>/ε<ς> άλλοι*’, Bernabé-Jiménez L 10a, ‘*Έρχομαι έ καθαροῦ<ν> καθα<ρ>α χ<θ>ο<ν>ίων βασίλεια, Εύκλεῦ<ι> κα<ι> Εύβουλεύς και θεοί όσοι δ<αί>μο<ν>ες<ς> άλλο<ι>*’, Bernabé-Jiménez L 10b και ‘*Έρχεται έκ καθαροῦν καθαρά, /χθονίων βασίλεια, Εύκλεες Εύβου/λεύς τε, Διός τέκος, άγλαά*’, Bernabé-Jiménez L 11). Στους *Όρφικούς Ύμνους*, η ονομασία Ευβουλέας αποδίδεται στον Διόνυσο (‘*ὁ Περσεφώνη...μητέρα τοῦ πολύβροντου και πολύμορφου Εύβουλέως*’, 29, ‘*Εύβουλεύς, πολύβουλε, Διός και Περσεφονείης*’, 30, ‘*Περσεφώνη...Εύβουλον τέξασα*’, 41, ‘*Κικλήσκω σε..Βακχεῦ, Εύβουλεύς*’. 52), στον Πλούτωνα (‘*ὁ Πλούτων...ὅς κρατείεις θνητῶν θανάτου χάριν, ὁ Ευβουλ’...*’ 18) και στον Δία (‘*Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον...σπέρμα Εύβουλήος*’, 42, ‘*Άρτεμιν...Εύβουλήος αίματος έκγεγαῶσαν*’, 72).

³⁴ Η χρήση της λέξης ‘χοίρος’ ως ‘αιδοίο’ απαντά κυρίως στους κωμικούς ποιητές (Αριστοφάνης, *Άχαρνείς*, 774). Στον Κλήμεντα ο Διόνυσος χαρακτηρίζεται ‘*χοιροψάλας*’ (αυτός που αφαιρεί τις τρίχες από τα μόρια των γυναικών), και η λατρεία του συνδέεται άμεσα με τα γυναικεία αιδοία: ‘*Διόνυσον δέ ήδη σιωπῶ τόν χοιροψάλαν. Σικυνώνιοι τοῦτον προσκυνούσιν επί τῶν γυναικείων τάξαντας τόν Διόνυσον μορίων.*’, *Προτρεπτικός*, 2.39.3).

1.14.3 = Kern 51), ενώ ο βασικός πυρήνας των Θεσμοφορίων ήταν η διεκτραγάδηση της αρπαγής της Περσεφόνης, αλλά και το γεγονός ότι μετά την περιγραφή του μύθου της Βαυβούς ο Κλήμης αναφέρει το σύνθημα των Ελευσίνιων μυστηρίων (*ἄσσι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων. «ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην»*), ‘Τούτο είναι το σύνθημα των Ελευσινίων μυστηρίων: «νήστευσα, ήπια τον κυκεῶνα, πήρα από το κιβώτιο [όσα αντικείμενα βρίσκονταν μέσα], κι αφού τα χρησιμοποίησα, τα τοποθέτησα στο καλάθι, και από το καλάθι στο κιβώτιο», *Προτρεπτικός*, 2.21.2), μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο ορφικός μύθος της Βαυβούς σχετιζόταν και με τα Ελευσίνια μυστήρια.

Εκτός, όμως, από το μύθο της Βαυβούς, στα Ελευσίνια μυστήρια θα πρέπει να εντασσόταν και ο μύθος του σπαραχθέντος Διονύσου-Ζαγρέα, δικαιολογώντας με τον τρόπο αυτό το σωτηριολογικό χαρακτήρα τους. Μία από τις ονομασίες του Διονύσου, η οποία συνδέθηκε με τα Μυστήρια, ήταν *Ἴακχος* (*Ἰάκχου σπαραγμόν..*, Λουκιανός, *Περὶ ὀρχήσεως*, 39 = Kern 210). Ο Στράβων χαρακτηρίζει τον Ἴακχο ως πρώτο ηγέτη, πρωταίτιο των μυστηρίων της Δήμητρας (*Ἰακχόν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα*’, *Γεωγραφικά*, 10.10.12-14), ενώ ο Πλούταρχος αναφέρει τη μεταφορά του αγάλματός του στην Ελευσίνα κατά την περίοδο των Μυστηρίων (*Εἰκάδι γὰρ ἢ φρουρὰ Βοηδρομιῶνος εἰσήχθη, μυστηρίων ὄντων, ἧ τὸν Ἰακχον ἐξ ἄστεως Ἐλευσινιάδε πέμπουσιν...*’, *Φωκίων*, 28.2). Επομένως, και ο πολύμνος θεός στον Ἴωνα του Ευριπίδη θα πρέπει να θεωρηθεί ο Ἴακχος, λόγω της σύνδεσής του με την Περσεφόνη και τη Δήμητρα (*αἰσχύνομαι τὸν πολύμνον θεόν, ...τὰν χρυσοστέφανον κόραν καὶ ματέρα σεμνάν*’, 1074-1075, 1085, 1086). Περαιτέρω, κατά την πορεία προς την Ελευσίνα οι μύστες, με χορευτικές και εκστατικές κινήσεις, επικαλούνταν ρυθμικά: *Ἰακχ’ ὦ Ἰακχε*³⁵, ενώ ο Ιεροφάντης ανήγγειλε τη γέννηση ενός θεϊκού αγοριού από τη δέσποινα: *ἡ Βριμὼ τὸν Βριμὼ*³⁶. Η Βριμὼ, όπως αναφέρεται στο ορφικό έλασμα των Φερών (4^{ος} αι. π.Χ.) (*... Βριμὼ. Βριμὼ. Εἷσισθ<ι>/ ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος/ γὰρ ὁ μύστης.*’, Bernabé-Jiménez L 13), ήταν η Περσεφόνη (*..δεξιὰν ὀδοιπορ<ῶν>/ λειμῶνάς τε ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Περσεφονείας*’, ορφικό έλασμα Θουρίων, 4^{ος} αι. π.Χ., Bernabé-Jiménez L 8). Ως εκ τούτου, και ο Βριμὼς ήταν ο γιὸς της, Διόνυσος ἢ Ἴακχος. Επομένως, και οι δύο ορφικοί μύθοι, της Βαυβούς και του Ζαγρέα, συνδέθηκαν ἀρρηκτα με τη λατρευτική ζωή της Αθήνας και ιδιαίτερα με τα Ελευσίνια μυστήρια³⁷.

Για ποιο λόγο, όμως, τα ορφικά ποιήματα και οι μύθοι τους συνδέθηκαν με τον Ονομάκριτο; Ο Αριστοτέλης στο χαμένο έργο του *Περὶ φιλοσοφίας* ανέφερε την καταγραφή

³⁵ Στον τεσσαρακοστό ένατο *Όρφικό Ἦμνο*, ο Βάκχος αποκαλεῖται θορυβῶδης Ἴακχος και συνδέεται με νυχτερινούς χορούς: *νυκτερίοισι χοροῖσιν ἐριβρεμέταο Ἰάκχου*’.

³⁶ Βλ. Burkert (1993, 583 και 585).

³⁷ Για τη σύνδεση Ελευσινίων Μυστηρίων και Διονύσου βλ. επίσης Segal (1961, 207-242).

των ορφικών δογμάτων σε έμμετρο λόγο από τον Ονομάκριτο, ανάγοντας, ωστόσο, την πατρότητα των δογμάτων αυτών στον Ορφέα. Ο Φιλόπονος, στα σχόλιά του στο αριστοτελικό έργο *Περὶ ψυχῆς*, παραδίδει τη σχετική μαρτυρία: ‘λεγόμενοι εἶπεν (Αριστοτέλης) ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς *Περὶ φιλοσοφίας* λέγει. αὐτοῦ μὲν γὰρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φασιν (DR φησιν Trincavell.) Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσιν κατατεῖναι.’, ‘Ο Αριστοτέλης λέει “λεγόμενα”, επειδή δε φαίνεται τα ποιήματα [σε γραπτή μορφή] να ανήκουν στον Ορφέα, όπως και ο ίδιος ο Αριστοτέλης αναφέρει στο *Περὶ φιλοσοφίας*: Οι απόψεις που εκφράζονται εκεί είναι του Ορφέα αλλά λένε (ή λέει) ότι ο Ονομάκριτος τις κατέγραψε σε μορφή επών.’, (*Εἰς τὸ περὶ ψυχῆς*, 15.186.23-25 = Kern 188).

Ο Αριστοτέλης παραθέτει επίσης ορισμένα από τα δόγματα αυτά στα σωζόμενα έργα του. Στο *Περὶ ψυχῆς* ασκεί κριτική στην ορφική αντίληψη περί εισαγωγῆς της ψυχῆς, η οποία μεταφέρεται μέσω των ανέμων σε οτιδήποτε αναπνέει. Η κριτική του έγκειται στο ότι όντα όπως τα φυτά και ορισμένα ζώα δεν αναπνέουν, έχουν, ωστόσο, ψυχή (ζωή): ‘τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος. φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. οὐχ οἷόν τε δὴ τοῖς φυτοῖς τοῦτο συμβαίνειν οὐδὲ τῶν ζώων ἐνίοις, εἴπερ μὴ πάντα ἀναπνεύουσιν. τοῦτο δὲ λέληθε τοὺς οὕτως ὑπειληφότας.’, [Η ίδια δυσκολία υπάρχει] και στην άποψη που βρίσκεται στα αποκαλούμενα ορφικά έπη. Γιατί αναφέρεται ότι η ψυχή εισέρχεται [στο σώμα] από το σύμπαν, καθώς τα όντα αναπνέουν, φερόμενη από τους ανέμους. Δεν είναι δυνατόν να συμβαίνει, όμως, το ίδιο ούτε στα φυτά ούτε σε ορισμένα από τα ζώα, εφόσον δεν αναπνέουν όλα. Αυτό το σημείο το παρέβλεψαν όσοι υποστηρίζουν αυτή τη θεωρία.’, (*Περὶ ψυχῆς*, 410 b29- 411 a3).

Στο *Περὶ ζώων γενέσεως* υιοθετεί την ορφική αντίληψη σχετικά με τη διαδοχική κι όχι ταυτόχρονη ανάπτυξη των τμημάτων ενός ζώου, η οποία παρομοιάζεται στα ορφικά έπη με την πλοκή ενός δικτύου: ‘Τὰ οὖν ἄλλα πῶς; ἢ γὰρ τοι ἅμα πάντα γίνεταί τὰ μόρια, οἷον καρδιά πλεύμων ἤπαρ ὀφθαλμὸς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ἢ ἐφεξῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεσι. ἐκεῖ γὰρ ὁμοίως φησὶ γίνεσθαι τὸ ζῶον τῆ τοῦ δικτύου πλοκῆ. ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἅμα, καὶ τῆ αἰσθήσει ἐστὶ φανερόν...’, ‘Πώς σχηματίζονται τα υπόλοιπα μέλη; Είτε σχηματίζονται ταυτόχρονα όλα τα μέλη, δηλαδή η καρδιά, ο πνεύμονας, το συκώτι, το μάτι και κάθε ένα από τα υπόλοιπα είτε σχηματίζονται διαδοχικά, όπως ακριβώς αναφέρεται στα αποκαλούμενα έπη του Ορφέα. Γιατί εκεί περιγράφεται η δημιουργία ενός ζώου όμοια με την πλοκή του δικτύου [διαδοχική ανάπτυξη κάθε τμήματος του ζώου, όπως ακριβώς, διαδοχικά, πλέκεται και το δίχτυ]. Ότι, όμως, τα μέλη ενός ζώου δε σχηματίζονται ταυτόχρονα είναι φανερό και από τις αισθήσεις μας.’, (*Περὶ ζώων γενέσεως*, 734 a17-22).

Η εικόνα του δικτύου παραπέμπει στο ομώνυμο έργο *Δίκτυον*³⁸, το οποίο γνώριζε ο Αριστοτέλης, ανάγοντας την πατρότητα του περιεχομένου του στον ίδιο τον Ορφέα. Ο West

³⁸ Αποδόθηκε στον Ζώπυρο τον Ηρακλεώτη ή στον Βρο(ν)τίνο, όπως και ο *Πέπλος* (Σούδα ε.λ. «Ορφέας» = DK 1 A 1).

συσχετίζει την εικόνα πλοκής του δικτύου, σε συνδυασμό με την είσοδο της ψυχής μέσω της αναπνοής, με την πυθαγόρεια κοσμογονία, η οποία βασίζεται στους αριθμούς (ο κόσμος δημιουργήθηκε από μία μονάδα, η οποία αναπνέει και μετατρέπεται σε δυάδα κοκ.) κι εκφραζόταν από τον Φιλόλαο (δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ.). Ωστόσο, ο West αναγνωρίζει το σχήμα του Φιλόλαου ως αφηρημένο και βάσει αυτού ισχυρίζεται ότι η εν λόγω φυσική θεωρία θα μπορούσε να εμπεριέχεται σε παλαιότερο ποίημα³⁹. Ακριβώς αυτή η υπόθεση υποστηρίζεται από την εκ μέρους του Αριστοτέλη αναγνώριση της ορφικής προέλευσης των δύο χωριστών δογμάτων, της εισόδου της ψυχής μέσω της αναπνοής και της σταδιακής ανάπτυξης των οργανισμών, τα οποία ο Φιλόλαος φαίνεται να ενσωμάτωσε στο δικό του αφηρημένο σχήμα.

Η άποψη του Αριστοτέλη ακολουθήθηκε από τους συγγραφείς της αυτοκρατορικής περιόδου και ιδιαίτερα από τον Πausανία ('...κατὰ ταῦτα δὲ ἐν ἔπεσιν ἔστι τοῖς Ὀνομακρίτου.', και 'ἔτι δὲ τῶν γραφῶν παρέντι τὸν παῖδα τὸν τὰς ὑδρίας φέροντα καὶ τὸν παλαιστήν ὃν Τιμαίνετος ἔγραψεν, ἔστι Μουσαῖος. ἐγὼ δὲ ἔπη μὲν ἐπελεξάμην, ἐν οἷς ἔστι πέτεσθαι Μουσαῖον ὑπὸ Βορέου δῶρον δοκεῖν δὲ μοι πεποιήκεν αὐτὰ Ὀνομάκριτος.' (Ἑλλάδος περιήγησις, 9.35.5 = Kern 192 και αυτ. 1.22.7 = Kern 198, αντίστοιχα). Στα σχόλια στον Αἴλιο Αριστείδη ο Ορφέας τοποθετείται στην προ ομηρική εποχή, ενώ τα ἔπη ὑπὸ το ὄνομά του κατεγράφησαν σε ἔμμετρο λόγο ἀπὸ τὸν Ονομάκριτο: 'πρὸ αὐτοῦ (τοῦ Ὀμήρου) <μὲν> γέγονε (ὁ Ὀρφεὺς), τὰ δὲ δόγματα Ὀρφέως Ὀνομάκριτος μετέβαλε δι' ἔπων' (165.4.4-8). Η ἴδια θέση ακολουθεῖται και ἀπὸ τὸν Τατιανό: 'Ὀρφεὺς κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γέγονεν, ἄλλως τε καὶ τὰ εἰς αὐτὸν ἐπιφερόμενά φασιν ὑπὸ Ὀνομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου **συντετάχθαι** γενομένου κατὰ τὴν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα' (Πρὸς Ἑλληνας, 41), αλλά και ἀπὸ τὸν Κλήμεντα: '... Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι, κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα εὐρίσκεται.', (Στρωματεῖς, 1.21). Το χρονικό χάσμα που προκύπτει ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τοῦ Ονομάκριτου περίπου κατὰ τὴν πεντηκοστή Ολυμπιάδα (580/1- 577/6 π.Χ.) μέχρι τὴν εποχὴ δράσης τοῦ κατὰ τὴν περίοδο τῶν Πεισιστρατιδῶν (527-510 π.Χ.) γεφυρώνεται αν τὸ 580 θεωρηθεῖ κατὰ προσέγγιση ως ἔτος γέννησης τοῦ Ονομάκριτου. Εάν η παρούσα εκδοχή ισχύει, κατὰ τα χρόνια εξουσίας τοῦ Ἰπάρχου και τοῦ Ἰππία ο Ονομάκριτος θα ἦταν περίπου πενήντα ετών.

Με βάση τα προαναφερθέντα, ἔχουν εντοπιστεῖ δύο εκδοχές σχετικά με τὴν πατρότητα τῶν ορφικῶν ποιημάτων. Σύμφωνα με τὴν πρώτη, τοῦ Ηροδότου, η προέλευσή τους, ἢ τουλάχιστον ενός μέρους τους, ἀνάγεται στον Πυθαγόρα και τους ἀκολουθούς τοῦ, ενώ σύμφωνα με τὴ δεύτερη, τοῦ Αριστοτέλη, πρόκειται πράγματι για δόγματα τοῦ ἴδιου τοῦ

³⁹ West (1983, 10).

Ορφέα, τα οποία κατεγράφησαν και συγκεντρώθηκαν σε ένα ενιαίο σώμα κατά τον 6^ο αι. π.Χ. από τον Ονομάκριτο.

Στην Αθήνα του πρώτου περίπου μισού του του 6^{ου} αι. π.Χ., κατά τη διάρκεια της τυραννίας του Πεισίστρατου (561-527 π.Χ.), συντελέστηκε ένα εξαιρετικής σημασίας γεγονός: η συγκέντρωση και η καταγραφή των ομηρικών επών. Ο Ονομάκριτος, ο Ζώπυρος ο Ηρακλεώτης και ο Ορφέας Κροτωνιάτης, στους οποίους αποδόθηκαν έργα του Ορφέα⁴⁰, μετείχαν στο έργο αυτό. Ο Τζέτζης στα σχόλιά του για την αριστοφανική κωμωδία αναφέρει: *‘καίτοι τὰς Ὀμηρικὰς ἑβδομήκοντα δύο γραμματικοὶ ἐπὶ Πεισιστράτου τοῦ Ἀθηναίων τυράννου διέθηκαν οὕτως ἑποράδην οὕσας τὸ πρῖν. ἐπεκρίθησαν δὲ κατ’ αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ὑπ’ Ἀριστάρχου καὶ Ζηνοδότου, ἄλλων ὄντων τούτων τῶν ἐπὶ Πτολεμαίου διορθωσάντων. οἱ δὲ τέσσαρσί τισι τὴν ἐπὶ Πεισιστράτου διόρθωσιν ἀναφέρουσιν, Ὄρφεϊ Κροτωνιάτῃ, Ζωπύρῳ Ἡρακλεώτῃ, Ὀνομακρίτῳ Ἀθηναίῳ...’*, (Προλεγόμενα περὶ τῆς ἀριστοφανικῆς κωμωδίας, 24 = Kern 189). Συνεπώς, είναι πολύ πιθανό την ίδια εποχή (561-527 π.Χ.) να συντελέστηκε η συγκέντρωση σε ένα ενιαίο σώμα όχι μόνο των ομηρικών επών αλλά και των ορφικών, και για το λόγο αυτό τόσο ο Ονομάκριτος όσο ο Ζώπυρος και ο Ορφέας από τον Κρότωνα να θεωρήθηκαν συγγραφείς των ορφικών έργων⁴¹.

Κατά τον ίδιο τρόπο φαίνεται να αποδόθηκαν στον Ονομάκριτο και οι χρησμοί του Μουσαίου: *‘Καὶ τοὺς μὲν ἀναφερομένους εἰς Μουσαῖον χρησμοὺς Ὀνομακρίτου εἶναι λέγουσι...’*, (Κλήμης, *Στρωματεῖς*, 1.21). Ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι ο Ονομάκριτος ήταν υπεύθυνος της συλλογῆς και έκδοσης των Χρησμών του Μουσαίου, γεγονός που τον συσχετίζει αναμφίβολα με τη διαχείριση επιπλέον υλικού, εκτός του ομηρικού: *‘...ἔχοντες Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην Χρησμῶν τῶν Μουσαίου ἀναβεβήκεσαν τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι. ἐξήλασθη γὰρ ὑπὸ Ἰπάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων ἐπ’ αὐτοφώρῳ ἄλους ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἑρμιονέος ἐμποιέων τὰ Μουσαίου χρησμόν, ὡς αἰ ἐπὶ Λήμνῳ ἐπικείμεναι νῆσοι ἀφανιζοῖατο κατὰ τῆς θαλάσσης. διὸ ἐξήλασέ μιν ὁ Ἰππαρχος πρότερον χρεώμενος τὰ μάλιστα.’*, *‘Οἱ Ἀθηναῖοι παίρνοντας μαζί τους [ὡς μέτοχο στην πρεσβεία προς τον Ξέρξη βασιλιά] τον Ονομάκριτο, ἄντρα Ἀθηναῖο, μάντη και οργανωτὴ των Χρησμών του Μουσαίου, διέλυσαν τὴν προηγούμενη ἔχθρα τους μαζί του. Γιατί ο Ονομάκριτος εἶχε ἐξοριστεῖ ἀπὸ τον Ἰππαρχο, το γιο του Πεισίστρατου, ὅταν συνελήφθη ἐπ’ αὐτοφώρῳ ἀπὸ τον Λάσο, γιο του Ἑρμιονέα, να αλλοιώνει το χρησμό του Μουσαίου που ἔλεγε ὅτι τα νησιά δίπλα στη Λήμνο ἐπρόκειτο να βυθιστοῦν μέσα στη θάλασσα. Για τον λόγο αυτό ο Ἰππαρχος τον ἐξόρισε, ἀν καὶ πρὶν τον χρησιμοποιοῦσε ὡς μάντη κατὰ κόρον.’*, (*Ἱστορίαι*, 7.6 = DK 2 B 20a).

⁴⁰ Στον Ζώπυρο τον Ηρακλεώτη αποδόθηκε ο *Κρατῆρ* (Κλήμης, *Στρωματεῖς*, 1.21), το *Δίκτυον* και ο *Πέπλος* (Σούδα ε.λ. «Ορφέας» = DK 1 A 1), ο *Ἰερός λόγος* και η *Εἰς Αἴδου κατάβασιν* (Επιγένης, Κλήμης, *Στρωματεῖς*, 1.21), στον Ορφέα Κροτωνιάτη οι *Δωδεκαετηρίδες* και τα *Ἀργοναυτικά* (Σούδα ε.λ. «Ορφέας» = DK 1 A 1), ενώ στον Ονομάκριτο το σύνολο των ορφικών ποιημάτων (*‘Ναὶ μὴν Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι...’*, Κλήμης, *Στρωματεῖς*, 1.21).

⁴¹ Βλ. Pierris (2007, 26-28).

Η συλλογή και καταγραφή του ορφικού υλικού θα πρέπει να είχε πραγματοποιηθεί πριν από την εξορία του Ονομάκριτου (*ἐξήλασέ μιν ὁ Ἴππαρχος*), ώστε να δικαιολογηθεί η παράδοση σύμφωνα με την οποία τα ορφικά έπη αποδίδονταν σε αυτόν (Αριστοτέλης, Παισανίας). Ο Burkert τοποθετεί χρονολογικά τη συγκέντρωση των χρησμών του Μουσαίου από τον Ονομάκριτο περίπου το 520 π.Χ.⁴², επομένως η εξορία του εξαιτίας της παραφθοράς ενός εκ των χρησμών του Μουσαίου (*ἐπ' αὐτοφώρῳ ἄλοῦς... ἐμποιέων τὰ Μουσαίου χρησμόν*) θα πρέπει να συντελέστηκε εκείνη την εποχή. Κατ' επέκταση, το ορφικό corpus θα είχε ήδη ολοκληρωθεί, πιθανότατα, ίσως, πριν από την ενασχόληση του Ονομάκριτου με τους χρησμούς του Μουσαίου.

Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Τατιανού και του Κλήμεντος⁴³, η περίοδος της συγγραφικής ακμής του Ονομάκριτου τοποθετείται κατά την περίοδο των Πεισιστρατιδών. Δηλαδή, κατά το 540 π.Χ., όταν ο Πεισίστρατος ήταν ακόμη στην εξουσία (564-527 π.Χ.), ο Ονομάκριτος θα ήταν περίπου σαράντα χρονών (έτος γέννησης 580 π.Χ.). Επομένως και οι δύο συγγραφείς, με τον όρο *κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν*, αναφέρονται όχι αποκλειστικά στην περίοδο εξουσίας του Ιππία και του Ἴππαρχου (527-511, ο Ονομάκριτος θα ήταν περίπου πενήντα ετών) αλλά στην περίοδο εξουσίας του Πεισίστρατου⁴⁴. Το γεγονός αυτό υποδηλώνει ότι το ορφικό corpus θα μπορούσε να είχε ολοκληρωθεί κατά την περίοδο της ακμής του Ονομάκριτου, ενώ ο Πεισίστρατος ήταν ακόμη στην εξουσία (564-527 π.Χ.). Η παρούσα άποψη ενισχύεται από την κοινή αναφορά των δύο πηγών *περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα*, καθώς χρονολογικά τείνει περισσότερο προς την εποχή του Πεισίστρατου παρά των απογόνων του.

Η ύπαρξη ενός ορφικού corpus τον 5^ο αι. π.Χ. θα πρέπει να θεωρηθεί βέβαιη. Το corpus αυτό χρησιμοποίησε μεταξύ άλλων ο Ιππίας για τη συγγραφή του δικού του έργου και δικαιολογεί την ένταξη του Ορφέα στον κατάλογο των βασικών συγγραφέων του Αλέξιδος (4^{ος} αι. π.Χ.), καθώς επίσης και το έργο του Επιγένη *Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως*. Περαιτέρω, η αναφορά του Ηροδότου περί ενός ιερού λόγου (*ἱρὸς λόγος λεγόμενος*) θα μπορούσε να δηλώνει ακόμη και την ύπαρξη ενός ποιήματος στο οποίο βασίζονταν οι ορφικές ή βακχικές τελετές. Η ευρεία, ωστόσο, κυκλοφορία και χρήση κειμένων υπό το όνομα του Ορφέα κατά τον 5^ο και 4^ο αι. π.Χ. υποδηλώνει την παραγωγή αντίγραφων των ήδη

⁴² Burkert (1993, 601).

⁴³ *Ὀρφεὺς κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γέγονεν, ἄλλως τε καὶ τὰ εἰς αὐτὸν ἐπιφερόμενά φασιν ὑπὸ Ὀνομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου συντετάχθαι γενομένου κατὰ τὴν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα*, (Τατιανός, *Πρὸς Ἑλληνας*, 41.1-2) και *...Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι, κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα εὕρισκεται.*, (Κλήμης, *Στρωματεῖς*, 1.21).

⁴⁴ Η χρήση του όρου για την περιγραφή της εξουσίας του Πεισίστρατου απαντά σε έναν ακόμη μεταχριστιανικό συγγραφέα, τον Μαρκελλίνο (4^{ος} αι. μ.Χ.), ο οποίος τοποθετεί χρονικά την εγκατάσταση του Μιλτιάδη του πρεσβύτερου, συγχρόνου του Πεισίστρατου, κατά την περίοδο των Πεισιστρατιδών: *τότε καὶ Κροῖσος εἶχε Λυδίαν καὶ τὰς Ἀθήνας ἢ Πεισιστρατιδῶν τυραννίς.*, (*Βίος Θουκυδίδου*, 6.3).

υπαρχόντων επών του αρχαϊκού corpus, ακόμη και τη δημιουργία νέων, βασισμένων, όμως, στην ήδη διαμορφωμένη ορφική παράδοση. Η παρούσα εκδοχή βασίζεται στη μαρτυρία του Πλάτωνος και του Ευριπίδη.

Ο Πλάτων στο δεύτερο βιβλίο της *Πολιτείας* αναφέρεται σε μια πληθώρα βιβλίων⁴⁵ αποδιδόμενων στον Μουσαίο και στον Ορφέα, βάσει των οποίων τελούνταν οι λυτρωτικές τελετές (*βιβλίων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι...*, *Πολιτεία*, 2.364 e3-5). Ο Ευριπίδης στον *Ιππόλυτο* συνδέει επίσης τον Ορφέα με πολλά βιβλία (‘+ ἤδη νυν αὔχει καὶ δι’ ἀψύχου βορᾶς/ σίτοις + καπήλευ’, *Ὀρφέα τ’ ἄνακτ’ ἔχων/ βᾶκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.*, *Ἰππόλυτος*, 953-955). Η παρουσίαση των βιβλίων και από τους δύο συγγραφείς αποδίδεται με σχεδόν όμοιες φράσεις (*βιβλίων ὄμαδον*’ και *πολλῶν γραμμάτων καπνούς*’). Η λέξη *ὄμαδος*’ δηλώνει την ύπαρξη ενός πλήθους φωνών, δηλαδή ποιητών, οι οποίοι συνέθεσαν τα ιερά βιβλία τα οποία αποδίδονταν στον Ορφέα. Ωστόσο, ως προς το περιεχόμενό τους, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι διέθεταν έναν ενιαίο χαρακτήρα. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, στην περίπτωση των τελετών, οι μύστες θα ήταν αδύνατο να ακολουθούν διαφορετικά κάθε φορά τελετουργικά ή να τα τροποποιούν ανάλογα με τις μυθολογικές εκδοχές των ποιητών που συνέθεσαν τα κείμενα. Ακόμη δηλαδή και στην περίπτωση κατά την οποία πολλοί συγγραφείς ευθύνονται για την καταγραφή των κειμένων (π.χ. Ονομάκριτος, Ζώπυρος ή μεταγενέστεροι συγγραφείς), ο βασικός μυθολογικός τους άξονας ήταν ένας. Για τον ίδιο λόγο, η περιφρονητική λέξη του Ευριπίδη *καπνούς*’ φαίνεται να ανταποκρίνεται στο περιεχόμενο των βιβλίων (τα ανούσια λόγια), ενώ η αναγνώριση του Ορφέα ως *ἄνακτα*’ υποδεικνύει την αναγνώριση του ορφικού τους χαρακτήρα. Συνεπώς, ο Πλάτων φαίνεται να αμφισβητεί την απευθείας απόδοση των κειμένων στον Ορφέα. Τα καταγραφέντα, ωστόσο, δόγματα ήταν ορφικά, όπως επισήμανε ο Αριστοτέλης, αν και ο συγγραφέας τους δεν ήταν ο ίδιος ο Ορφέας.

Δε θα ήταν, επομένως, αβάσιμο να υποθέσουμε ότι, εκτός των κειμένων του πρώιμου αρχαϊκού corpus, δημιουργήθηκαν επιπλέον κείμενα, τα οποία, πιθανότατα, εντάχθηκαν σε αυτό επειδή ακριβώς βασίζονταν στα ορφικά δόγματα και μοτίβα. Λαμβάνοντας υπόψη την άποψη του Αριστοτέλη περί καταγραφής των ορφικών δογμάτων από τον Ονομάκριτο, η οποία θα πρέπει να ξεκίνησε την εποχή του Πεισίστρατου, δημιουργείται ένα εμφανές πρόβλημα αναφορικά με την απόδοση των πρώιμων ορφικών κειμένων στον ίδιο τον Πυθαγόρα και σε Πυθαγόρειους. Αν ο Πυθαγόρας γεννήθηκε στα μέσα του 6^{ου} αι. π.Χ. και μετέβη στον Κρότωνα το 530 π.Χ.⁴⁶, είναι εμφανές ότι ο πρώιμος ορφισμός, τα μοτίβα και τα

⁴⁵ Ως βιβλίο θα πρέπει να εννοήσουμε ένα οργανωμένο γραπτό κείμενο ή μια συλλογή κειμένων υπό έναν τίτλο καταγεγραμμένο/α σε πάπυρο ή δέρμα. (Henrichs, 2003, 210). Η χρήση πληθυντικού από τον Πλάτωνα υποδηλώνει την ύπαρξη παραπάνω του ενός παπύρου με ορφικό περιεχόμενο (υπό το όνομα του Ορφέα).

⁴⁶ The Oxford Classical Dictionary, «Pythagoras», σ. 1283.

δόγματά του δε θα μπορούσαν να ανάγουν την προέλευσή τους στα αντίστοιχα πυθαγόρεια. Στους ποιητές, όμως, των μεταγενέστερων κειμένων θα μπορούσαν να εντάσσονταν και όσοι συνδέονταν με τον κύκλο του Πυθαγόρα (από το δεύτερο μισό του 6^{ου} αι. π.Χ. και έπειτα). Ο West συγκεκριμένα αναφέρει ότι οι ‘Πυθαγόρειοι’ ποιητές αύξησαν το ορφικό σώμα κειμένων⁴⁷.

Συνοψίζοντας, στο πρώτο μισό περίπου του 6^{ου} αι. π.Χ. τα ορφικά δόγματα φαίνεται σχεδόν με βεβαιότητα να συγκεντρώθηκαν και να εκδόθηκαν σε ένα ενιαίο πρώιμο σώμα κειμένων (Αριστοτέλης). Για το λόγο αυτό το όνομα των υπευθύνων του εγχειρήματος και κυρίως του Ονομάκριτου συνδέθηκε με τη συγγραφή τους (Παυσανίας, Τατιανός, Κλήμης). Η απόδοση της πατρότητας των ορφικών ποιημάτων στον ίδιο τον Πυθαγόρα, καθώς και σε άτομα του κύκλου του (εκδοχή Ηροδότου, Ίωνος, Επιγένη), υποδεικνύει την άμεση σχέση της ορφικής παράδοσης με την πυθαγόρεια, μια σχέση η οποία ερμηνεύεται υπό το πρίσμα της ενασχόλησης των Πυθαγορείων με τα ήδη διαμορφωμένα ορφικά μοτίβα και δόγματα (πλοκή πέπλου και δικτύου). Όσον αφορά στο περιεχόμενο του αρχαϊκού corpus, εκεί εντάσσονταν στοιχεία θεογονικά, με βασική αρχή τη Νύχτα, από την οποία προήλθε ο Πρωτόγονος, αλλά και περαιτέρω γενεαλογίες (για παράδειγμα οι Χάριτες), κοσμογονικά (όπως πιθανότατα απεικονίζονταν στο πέπλο της Περσεφόνης), καθώς και αφηγήσεις για τον Κάτω κόσμο. Βασικό ρόλο κατείχαν επίσης και οι μύθοι της Βαυβούς και του διαμελισθέντα Ζαγρέα, οι οποίοι συνδέθηκαν άρρηκτα με τη λατρευτική ζωή της Αθήνας, αποτελώντας τη μυθολογική βάση σημαντικών αθηναϊκών εορτών (Θεσμοφόρια, Σκιροφόρια, Αρρητοφόρια) και κυρίως των Ελευσινίων Μυστηρίων. Κατά τον 6^ο αι. π.Χ., ο μύθος του διασπασμού φαίνεται να έλαβε σωτηριολογικές διαστάσεις, παρέχοντας τη δυνατότητα της μετά θάνατον λύτρωσης και αποθέωσης των θνητών-μυστών στα βακχικά και πιθανότατα στα Ελευσίνια μυστήρια. Ιδιαίτερα κατά την κλασική εποχή, η ευρεία χρήση κειμένων υπό το όνομα του Ορφέα υποδεικνύει την έντονη ενασχόληση των ποιητών και συγγραφέων με τις ορφικές θεωρίες, η οποία οδήγησε στην αύξηση του αρχαϊκού corpus με μεταγενέστερα κείμενα, ορφικού κατά βάση χαρακτήρος.

⁴⁷ ‘The ‘Pythagorean’ poets who augmented the Orphic corpus were just one group, and not necessarily a closely unified group...’, West (1983, 15).

3. Η φύση, ο ρόλος και η προέλευση του Πρωτόγονου – Φάνη – Έρωτα στην πρώιμη ορφική θεογονία

Ο Δαμάσκιος στο έργο του *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* παραθέτει τρεις εκδοχές της ορφικής θεογονίας: 1) των *Ὀρφικῶν ῥαψωδιῶν* (*Ἱερῶν λόγων ἐν κδ' ῥαψωδίαις*), 2) των Ἱερωνύμου και Ελλάνικου και 3) του Ευδήμου. Στις δύο πρώτες εκδοχές αναφέρεται ρητῶς η παρουσία μιας κατεξοχὴν ορφικῆς οντότητας, του Πρωτόγονου, ο οποίος αποκαλείται ἐπίσης Φάνης (*Ἱεροὶ λόγοι ἐν κδ' ῥαψωδίαις*, Ἱερώνυμος και Ελλάνικος), Μήτηρ, Ἡρικεπαῖος (*Ἱεροὶ λόγοι ἐν κδ' ῥαψωδίαις*), Δίας και Πάνας (Ἱερώνυμος και Ελλάνικος). Στις δύο αυτές εκδοχές, ὡς πρώτη γενεσιουργὸς Ἀρχὴ παρουσιάζεται ὁ Χρόνος. Ἡ γένεση του Πρωτόγονου ἀπὸ το αὐτὸ του Χρόνου υποδεικνύει τὴν ἀντίληψη σχετικὰ με τὴν ἀρχαιότητα τῆς ὑπαρξῆς του Πρωτόγονου, ἐφόσον τοποθετεῖται, μαζί με τὸν Αἰθέρα και τὸ Χάος (ἐπίσης γεννήματα του Χρόνου), σὲς πρώτες Ἀρχές του ἀδιαμόρφωτου ἀκόμη κοσμικοῦ γίνεσθαι. Στὴν εκδοχὴ, ὡστόσο, του Ευδήμου, ἡ πρώτη Ἀρχὴ στὴν ορφικὴ θεογονία, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπορρέει κάθε περαιτέρω γένεση, δὲν ἦταν ὁ Χρόνος ἀλλὰ ἡ Νύχτα, ἐνῶ ἡ παρουσία του Πρωτόγονου, στὸν πρώιμο ορφισμό, ὡς γέννημα τῆς Νύχτας, θα μπορούσε νὰ ἐξαχθεῖ ἀπὸ τὸ περιεχόμενο του Παπύρου του Δερβενίου και κυρίως ἀπὸ τὴν ἀριστοφανικὴ παράβαση τῶν *Ὀρνίθων*.

3.1. Ἡ Νύχτα ὡς Ἀρχὴ στὴν πρώιμη ορφικὴ θεογονία: Εὐδήμος

Οἱ μαρτυρίες οἱ ὁποῖες τοποθετοῦν τὴ Νύχτα στὴν ἀρχὴ τῆς ορφικῆς θεογονίας εἶναι 1) ἡ εκδοχὴ τῆς θεολογίας του Ὀρφέα κατὰ τὸν Εὐδήμο, 2) ἡ κριτικὴ του Ἀριστοτέλη στὸς ποιητὲς που παραδίδουν ὡς γενεσιουργὸ Ἀρχὴ τὴ Νύχτα χωρὶς τὴ συμμετοχὴ κάποιας ἀρσενικῆς Ἀρχῆς (παρουσία σπέρματος) και 3) ἡ ἀποσπασματικὰ σωζόμενη ἐρμηνεία ἐνὸς ορφικοῦ ποιήματος (Πάπυρος του Δερβενίου).

Σύμφωνα με τὸν περιπατητικὸ Εὐδήμο⁴⁸, μαθητὴ του Ἀριστοτέλη, ἡ Νύχτα ἀποτελοῦσε τὴν πρώτη Ἀρχὴ τῆς ἀποδιδόμενης (ἢ ἀναγραφόμενης) στὸν Ὀρφέα θεολογίας: *Ἡ δὲ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὔσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν. ὡς παντάπασιν ἄρρητὸν τε και ἄγνωστον τρόπῳ <τῷ> κατὰ διέξοδόν τε και ἀπαγγελίαν. ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποίησατο τὴν ἀρχήν.*, *Ἡ καταγεγραμμένη ἀπὸ τὸν Περιπατητικὸν Εὐδήμον ὡς θεολογία του Ὀρφέα ἀποσιωπᾷ ἐντελῶς τὴν ὑπαρξὴ του νοητοῦ [τῆς νοητῆς Ἀρχῆς], διότι εἶναι παντελῶς ἀνεκφραστο και ἀγνωστο με ποιὸν τρόπο νὰ καταγραφεῖ. Στὴ θεολογία αὐτὴ ἡ ἀρχὴ γίνεται ἀπὸ τὴ Νύχτα*, (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.319 = Kern 28)⁴⁹. Ἡ φράση του

⁴⁸ Το ἔργο του Εὐδήμου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Δαμάσκιος ἀντλήσε τὴν ἀφήγησή του, ἦταν πιθανότατα μιὰ συνοπτικὴ συλλογὴ γενεαλογικῶν ἀφηγήσεων τῶν *ἑολόγων*, (Betegh, 2002, 354).

⁴⁹ Ἰδιαιτέρω ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ θέση του Δαμάσκιου στὴ συνέχεια του ἀποσπάσματος περὶ τοποθέτησης τῆς Νύχτας στὴν ἀρχὴ του θεογονικοῦ σχήματος στὸν Ὀμηρο. Ὁ Δαμάσκιος ἀσκώντας κριτικὴ στὸν Εὐδήμο, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι ἡ ἀρχὴ στὸν Ὀμηρο γινόταν ἀπὸ τὸν Ὠκεανὸ και τὴν

Δαμάσκιου ‘*ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὗσα θεολογία*’ θα μπορούσε αρχικά να εκφράζει την επιφύλαξη του Δαμάσκιου αναφορικά με την πατρότητα της συγκεκριμένης θεολογίας. Δηλαδή, η θεολογία την οποία ο Εύδημος απέδιδε στον Ορφέα, δεν αντικατόπτριζε πράγματι τα δόγματα του Ορφέα. Η επιφύλαξη του Δαμάσκιου φαίνεται να βασίζεται στο γεγονός ότι στην προκειμένη θεολογία δε γίνεται λόγος για το ‘νοητό’, ενώ, αντίθετα, στην αρχή του ορφικού θεολογικού συστήματος τοποθετείται η Νύχτα. Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή, η φράση υποδηλώνει την αμφιβολία του ίδιου του Ευδήμου σχετικά με την πατρότητα της ορφικής θεολογίας. Δηλαδή, ο Εύδημος δε θεωρούσε ότι στην παρούσα θεολογία καταγράφονταν πράγματι τα δόγματα του Ορφέα ή ακόμη και ότι τα δόγματα θα μπορούσαν να είναι του Ορφέα, ωστόσο κατεγράφησαν από κάποιον άλλο. Αν λάβουμε υπόψη την αναφορά του Δαμάσκιου στην έλλειψη του ‘νοητού’, την οποία σπεύδει να αιτιολογήσει εξαιτίας της παντελούς δυσκολίας του να εκφραστεί στην αφήγηση (*ὡς παντάπασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον τρόπῳ <τῷ> κατὰ διέξοδόν τε καὶ ἀπαγγελίαν*), καθώς και την απουσία της Νύχτας ως πρώτης και μοναδικής Αρχής στην ορφική θεολογία, όπως αυτή παραδίδεται αποσπασματικά από τους νεοπλατωνικούς (*Ἱεροὶ Λόγοι ἐν ῥαψωδίαις κδ’*), η πρώτη ερμηνευτική εκδοχή της φράσης ‘*ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὗσα θεολογία*’ φαίνεται πιθανότερη⁵⁰. Επομένως, η γνωστή στον Εύδημο ορφική θεολογία ξεκινούσε από τη Νύχτα.

Σε αυτήν την εκδοχή, στην παρουσίαση δηλαδή της Νύχτας ως πρώτης και μοναδικής Αρχής από την οποία προέρχεται κάθε περαιτέρω γέννηση, είχε ήδη ασκήσει κριτική ο Αριστοτέλης: *‘καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργεῖα τι αἴτιον; οὐ γὰρ ἢ γε ἕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονικὴ, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ’*

Τηθύδα (Ξ 302), θεωρεί ότι η πρώτη Αρχή στον Όμηρο ήταν η Νύχτα. Την άποψή του βασίζει στον ομηρικό στίχο, όπου περιγράφεται ο φόβος και η απροθυμία του Δία να δυσαρεστήσει τη Νύχτα: *‘ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποίησατο τὴν ἀρχήν. ἀφ’ ἧς καὶ Ὅμηρος, εἰ καὶ μὴ συνεχῆ πεποιήται τὴν γενεαλογίαν, ἴσθησιν. οὐ γὰρ ἀποδεκτέον Εὐδήμου λεγόντος, ὅτι ἀπὸ Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύδος ἄρχεται. φαίνεται γὰρ εἰδῶς καὶ τὴν Νύκτα μεγίστη οὕτω θεόν, ὡς καὶ τὸν Δία σέβασθαι αὐτήν. ἄξετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θεῷ ἀποθύμια ῥέζοι* (Ξ 261). ἀλλ’ Ὅμηρος μὲν καὶ αὐτὸς ἀρχέσθω ἀπὸ Νυκτὸς.’, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.319 = Kern 28). Στο ομηρικό χωρίο από όπου ο Δαμάσκιος αντλεί το στίχο *‘ἄξετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θεῷ ἀποθύμια ῥέζοι’*, ο Ὑπνος, τον οποίο αναζητεῖ οργισμένος ο Δίας για να τον τιμωρήσει, περιγράφει τη σωτηρία του από τη Νύχτα: *‘καὶ κέ μ’ αἴσιον ἀπ’ αἰθέρος ἔμβαλε πόντω, / εἰ μὴ Νύξ, δημίτεραι θεῶν ἐσάωσε καὶ ἀνδρῶν. / τὴν ἰκόμην φεύγων, ὁ δ’ ἐπαύσατο χοῶμενός περ. / ἄξετο γὰρ, μὴ Νυκτὶ θεῷ ἀποθύμια ἔρδοι.’*, (Ξ 258-261). Τόσο η υποχώρηση του Δία μπροστά στη Νύχτα, όσο και ο χαρακτηρισμός της ως μητέρα των θεῶν και των ανθρώπων υποδηλώνει την αναγνώρισή της κατά την ομηρική εποχή ως αρχέγονης τρομερῆς γεννήτορος. Ο φοβερός χαρακτήρας της Νύχτας επισημαίνεται και στον Ησίοδο, ο οποίος την χαρακτηρίζει ως ολέθρια, καταστροφική (*‘Νύξ ὀλοή’*, *Θεογονία*, 224). Για τη θέση της Νύχτας ως αρχέγονη θεότητα βλ. επίσης τα σχόλια του Ευσέβιου (12^{ος} αι. μ.Χ.) στην Ιλιάδα: *‘ἐν δὲ τῷ (στίχ. 261), ἄξετο Ζεὺς μὴ νυκτὶ θεῷ ἀποθύμια ἔρδοι, διδάσκει ὁ ποιητὴς ὡς κρατητέον ὀργῆς ποτὲ τὸν σπουδαῖον διὰ αἰδέσιμον πρόσωπον. ὁποῖον καὶ ἡ Νύξ τῷ σεπτῇ πλαττόμενη ὡς ἀρχέγονός τις καὶ αὐτὴ καὶ τιμία διὰ τὸ ἀρχικόν. Νύκτα γὰρ καὶ Χάος προὔποκεισθαι τῶν ὅλων ἢ Ἑλληνικὴ θεογονία βούλεται.’*, (Stallbaum, σ. 223). Ο Ευστάθιος, μέσω της τοποθέτησης της Νύχτας και του Χάους στην αρχή της ελληνικής θεογονίας, πιθανότατα, αναφερόταν στην ορφική θεογονία, στην αρχή της οποίας τοποθετούνταν η Νύχτα, και στην ησιόδεια, στην αρχή της οποίας τοποθετούνταν το Χάος.

⁵⁰ Pierris (2007, 19).

ἢ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή.’, ‘Επιπλέον, αν δεχτούμε αυτό που λένε οι θεολόγοι, οι οποίοι παράγουν τα πάντα από τη Νύχτα [οι οποίοι θεωρούν ως γενεσιουργό Αρχή τη Νύχτα], ἢ αν δεχτούμε αυτό που λένε οι φυσικοί, ότι όλα τα πράγματα υπήρχαν μαζί, και οι δύο απόψεις δεν είναι δυνατές. Διότι, πώς είναι δυνατό να υπάρξει κίνηση/μεταβολή χωρίς κάποιο [εξωτερικό] αίτιο [να προκαλέσει τη μεταβολή αυτή] μέσω της ενέργειάς του; Ούτε το ξύλο θα προκαλέσει κίνηση/μεταβολή στον εαυτό του, αλλά η ξυλουργική τέχνη [θα δράσει πάνω σε αυτό], ούτε τα καταμήνια ούτε η γη [θα προκαλέσουν κίνηση ἢ μεταβολή στα ίδια], αλλά τα σπέρματα [θα προκαλέσουν μεταβολή στα καταμήνια] και οι σπόροι [θα προκαλέσουν μεταβολή στη γη].’, (*Μετὰ τὰ φυσικά*, Λ, 1071 b27-32). Για τον Αριστοτέλη απαραίτητη προϋπόθεση κάθε δημιουργίας και γέννησης είναι η πρόκληση κίνησης-μεταβολής από κάποιο αίτιο. Για παράδειγμα, το ξύλο δεν κινεί μόνο του τον εαυτό του αλλά η ξυλουργική τέχνη δρα πάνω σε αυτό. Το ίδιο συμβαίνει με τα καταμήνια (περίοδος γονιμότητας των θηλυκών) και τη γη πάνω στα οποία δρουν το σπέρμα και η σπόροι αντίστοιχα. Επομένως, η παρουσίαση της Νύχτας να γεννά εν απουσία αρσενικής Αρχής, η οποία θα εξασφάλιζε την απαιτούμενη μεταβολή στη Νύχτα (δημιουργία εμβρύου μέσω της δράσης του σπέρματος), χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως αδύνατη.

Με τον όρο ‘οἱ θεολόγοι’ ο Αριστοτέλης αναφέρεται στους κατ’ ἐξοχὴν θεολόγους, ὅπως για παράδειγμα ο Ησίοδος (‘οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι...θεοὺς γὰρ ποιοῦνται τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι...’, (*Μετὰ τὰ φυσικά*, Β 1000 a9-12), αποκλείοντας τους μικτούς θεολόγους, ὅπως ο Φερεκύδης⁵¹. Η κριτική του Αριστοτέλη, ὡστόσο, δεν αφορά στον Ησίοδο. Στην ησιόδεια *Θεογονία* το Χάος αποτελεί το πρώτο από τα τρία αρχικά στοιχεία⁵² (Χάος, Γη, Ἐρως, *Θεογονία*, 116-122), ενώ η Νύχτα, μαζί με το Ἐρεβος, προέρχονται από το Χάος (‘ἐκ Χάεος δ’ Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο.’, *Θεογονία*, 123). Η Νύχτα στη συνέχεια, σμίγοντας με το Ἐρεβος, γεννά τον Αιθέρα και την Ημέρα (‘Νυκτὸς δ’ αὐτ’ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλόττη μιγεῖσα’, *Θεογονία*, 124-125). Η φύση της Νύχτας θα πρέπει να εκληφθεῖ ὡς κατεξοχὴν θηλυκή και, αντίστοιχα, του Ερέβους ὡς κατεξοχὴν αρσενική, εφόσον, αν η Νύχτα μετείχε του θηλυκού και του αρσενικού στοιχείου, η ἔνωσή της με το Ἐρεβος δε θα ἦταν απαραίτητη προκειμένου να επιτευχθεῖ η γέννηση. Επομένως, το Ἐρεβος, στο ρόλο του αρσενικού

⁵¹ Η διάκριση των θεολόγων από τους μικτούς θεολόγους πραγματοποιείται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη: ‘ἐπεὶ οἱ γε μμειγμένοι αὐτῶν καὶ τῶ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν οἷον Φερεκύδης καὶ ἔτεροί τινες τὸ γεννήσαν πρώτον ἄριστον τιθέασιν...’, (*Μετὰ τὰ φυσικά*, Ν 1091 b8 = DK 7 A 7). Το βασικό χαρακτηριστικό των μικτών θεολόγων, το οποίο τους διαχωρίζει από τους κατεξοχὴν θεολόγους, είναι η αναγωγή της γέννησης σε μία θεϊκή Αρχή, η φύση της οποίας ἦταν αρσενική. Το ὅτι, κατά τον Αριστοτέλη, η φύση της Αρχής θα πρέπει να ἦταν αρσενική, επιβεβαιώνεται από την ἄποψή του, ὅτι, δηλαδή, δεν μπορεί να υπάρξει γένεση χωρίς την παρουσία του σπέρματος, το οποίο θα επιφέρει την απαιτούμενη στο θηλυκό μεταβολή (δημιουργία εμβρύου) στην αρχή της κοσμικής δημιουργίας.

⁵² Ο Τάρταρος, αν και αναφέρεται ὡς ξεχωριστό στοιχείο, αποτελούσε το κατώτερο μέρος της Γης, τη σκοτεινή, βαθύτερη του Ἄδη ἄβυσσο, η οποία αποτέλεσε τον τόπο καθείρξεως των Τιτάνων (‘Τάρταρά τ’ ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυδοδείης’, και ‘Τιτῆνες θ’ ὑποταρτάριοι’, *Θεογονία*, 819 και 851, αντίστοιχα).

γονιμοποιού στοιχείου, εξασφάλιζε την παρουσία του σπέρματος στην αρχή της ησιόδειας θεογονίας, προκειμένου η Νύχτα να γεννήσει⁵³.

Είναι επίσης σαφές ότι η κριτική του Αριστοτέλη δεν αφορά ούτε στις εκδοχές περι των πρώτων Αρχών του Ακουσίλου, του Μουσαίου και του Επιμενίδη. Η πρώτη Αρχή κατά τον Ακουσίλο ήταν το Χάος, όπως και στον Ησίοδο: *‘Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι, ... Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλωσ ὁμολογεῖ.*’, Πλάτων, *Συμπόσιον*, 178b-c) και *‘Ἀκουσίλωσ δὲ Χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν..., τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν. Ἐρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα... ἐκ δὲ τούτων φησὶ μυχθέντων Αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἐρωτα..’*, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.320.10-13 = 9 B 1 DK). Το Χάος, ως πρώτη Αρχή, γεννά το Ἐρεβος και τη Νύχτα. Από την ερωτική ένωση των δύο αυτών απογόνων προκύπτει ο Αιθέρας και ο Ἐρωτας. Επομένως, σύμφωνα με τον Ακουσίλο, η Νύχτα δεν παρουσιάζοταν ως πρώτη Αρχή, ενώ η γέννηση των δικών της απογόνων οφείλεται στη συμμετοχή μιας αρσενικής γονιμοποιού Αρχής, του Ερέβους (*Ἐρεβος μὲν τὴν ἄρρενα*), όπως ακριβώς και στον Ησίοδο. Μια διαφοροποίηση της εκδοχής του Ακουσίλου σε σχέση με αυτή του Ησιόδου εντοπίζεται στη χρονική προτεραιότητα Νύχτας και Ἐρωτα, καθώς και στη μεταξύ τους σχέση. Η γέννηση της Νύχτας στη *Θεογονία* τοποθετείται σε μεταγενέστερο στάδιο από του Ἐρωτα, ενώ ως απόγονοί της κατονομάζονται ο Αιθέρας και η Ημέρα. Αντίθετα με την ησιόδεια αφήγηση, ο Ακουσίλος παρουσιάζει τον Ἐρωτα μεταγενέστερο της Νύχτας και μάλιστα ως δικό της γέννημα μαζί με τον Αιθέρα (Ο Αιθέρας και στις δύο αφηγήσεις είναι γέννημα του Ερέβους και της Νύχτας).

Σύμφωνα με την αποδιδόμενη στον Μουσαίο εκδοχή, όπως παραδίδεται από τον Φιλόδημο (1^{ος} αι. π.Χ.), οι πρώτες Αρχές ήταν δύο, ο Τάρταρος και η Νύχτα: *‘ἐν δὲ τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Μουσαῖον γέγραπται Τάρταρον πρῶτον <καὶ Ν>ύκτα.*’, *Περὶ εὐσεβείας*, 137.5 = 2 B 14 DK). Στο παρόν θεογονικό σχήμα η Νύχτα παρουσιάζεται μεν ως πρώτη Αρχή, αλλά όχι και ως η μοναδική υπάρχουσα. Ο Τάρταρος εξασφαλίζει την παρουσία της αρσενικής Αρχής και, κατ’ επέκταση, την παρουσία του σπέρματος.

⁵³ Η Νύχτα στην ησιόδεια *Θεογονία* παρουσιάζεται να γεννά και χωρίς τη συμμετοχή αρσενικής Αρχής, αυτο-αναπαγωγικά, τον Μόρον, την Κήρα, τον Θάνατο, τον Ὕπνο, το γένος των Ονειρών, τον Μάμο, την Οϊζύν (Αθλιότητα), τις Εσπερίδες, τις Μοίρες, τη Νέμεση, την Απάτη, τη Φιλότητα, το Γήρας και την Ἐριδα (211-225). Το προερχόμενο από τη Νύχτα γένος των θεών, αποτελεί το δεύτερο εκ των τριών, τα οποία παρουσιάζονται στη *Θεογονία*. Το πρώτο είναι το γένος της Γης και του Ουρανού, ενώ το τρίτο αυτό του Πόντου: *‘ἀθανάτων γένος αἰὲν ἐόντων, / οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, / Νυκτός τε δνοφερῆς, οὗς θ’ ἄλμυρός ἔτρεφε Πόντος.*’, (105-107). Ωστόσο, ο Αριστοτέλης θα ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να αναφέρεται με τη φράση *‘λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτός γεννῶντες’* στον Ησίοδο, αν λάβουμε υπόψη ότι η πρωταρχική παρθενογένεση αποδίδεται στη Γη, η οποία γεννά τον Ουρανό, τα βουνά και τον Πόντο: *‘Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ / Οὐρανὸν...δ’ οὖρα μακρὰ... ἠδὲ καὶ ἀτρύγετον πέλεγος τέκεν... Πόντον, ἄτερ φιλότητος..’*, (126-132). Και τα τρία προερχόμενα από την παρθενογένεση της Γης στοιχεία αποτελούν τα βασικά στοιχεία του αρχέγονου κόσμου (το ουράνιο στερέωμα, το ενδιάμεσο τμήμα της γης, μεταξύ Ταρτάρων και Ουρανού, καθώς και το υγρό στοιχείο), σε αντίθεση με τα γέννηματα της Νύχτας.

Στη θεογονία του Επιμενίδη, όπως και στην περίπτωση του Μουσαιού, η Νύχτα αποτελεί τη μία από τις δύο πρώτες Αρχές. Σε αυτήν την περίπτωση η δεύτερη Αρχή είναι ο Αέρας, ενώ από την ερωτική ένωσή του με τη Νύχτα γεννιέται ο Τάρταρος: *‘έν δὲ τοῖς εἰς Ἐπιμενίδην [ἀναφερομένοις ἔπεσιν] ἐξ Ἀέρος καὶ Νυκτὸς τὰ πάντα συστήναι..’*, (Φιλόδημος, *Περὶ εὐσεβείας*, 47 = 3 B 5 DK) και *‘τὸν Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι Ἄερα καὶ Νύκτα..., ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον, οἷμαι τὴν τρίτην ἀρχὴν, ὡς τινα μικτὴν ἐκ τῶν δυεῖν συγκραθεῖσαν, ... ’*, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*’, 1.320.17-20 = 3 B 5 DK).

Συνεπώς, μετά την απόρριψη των δύο θεογονικών σχημάτων, πρώτον, εκείνου σύμφωνα με το οποίο στην αρχή τοποθετείται το Χάος (ΗΣΙΟΔΟΣ, ΑΚΟΥΣΙΛΑΟΣ) και, δεύτερον, εκείνου σύμφωνα με το οποίο στην αρχή τοποθετείται η Νύχτα μαζί όμως με κάποια αρσενική Αρχή (ΜΟΥΣΑΙΟΣ, ΕΠΙΜΕΝΙΔΗΣ), το μοναδικό εναπομείναν θεογονικό σχήμα που ανταποκρίνεται στην κριτική του Αριστοτέλη, με πρώτη και μοναδική γενεσιουργό Αρχή τη Νύχτα, είναι του Ορφέα (θεολογία του Ορφέα κατ’ Εὐδήμο)⁵⁴. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι το κοινό χαρακτηριστικό όλων των προαναφερθεισών θεογονιών είναι η αναγωγή σκοτεινών και αδιαμόρφωτων στοιχείων στην αρχή του κοσμικού γίνεσθαι. Το γεγονός αυτό δηλώνει ότι κατά τον 6^ο αι. π.Χ., αλλά και έπειτα, η αντίληψη σχετικά με την αρχέγονη κοσμική κατάσταση ήταν αυτή του απόλυτου χαοτικού σκότους.

Στον Πάπυρο του Δερβενίου (4^ο αι. π.Χ.), στον οποίο διασώζεται αποσπασματικά η αλληγορική ερμηνεία⁵⁵ ενός ορφικού ποιήματος θεογονικού χαρακτήρα, η Νύχτα φαίνεται σχεδόν με βεβαιότητα να τοποθετείται στην αρχή του θεολογικού συστήματος, όχι απλά ως θεότητα, γεγονός το οποίο θα μπορούσε να υποδηλώνει τη γέννησή της από κάποια προγενέστερη θεότητα ή προϋπάρχουσα Αρχή, αλλά ως πρώτη και μοναδική Αρχή. Η προαναφερθείσα άποψη βασίζεται στο ότι δε γίνεται καμία αναφορά για κάποια θεότητα ή Αρχή πριν από τη Νύχτα ούτε κάποιος σχετικός επ’ αυτού υπαινιγμός στους ορφικούς στίχους τους οποίους παραθέτει ο σχολιαστής του ποιήματος. Ένα ακόμη σημαντικό στοιχείο

⁵⁴ Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί πληθυντικό (*οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες*), υποδηλώνει, πιθανότατα, την ύπαρξη περισσότερων του ενός θεολόγων, οι οποίοι ακολούθησαν την εκδοχή σχετικά με την παρουσίαση της Νύχτας ως πρώτης γενεσιουργού Αρχής. Παρ’ όλα αυτά, ο θεολόγος, το όνομα του οποίου συνδέθηκε με τη γενεσιουργό Αρχή Νύχτα, ήταν ο Ορφέας. Είναι, επομένως, πολύ πιθανό η παρουσίαση της Νύχτας ως αποκλειστικής πρώτης Αρχής να εντασσόταν αρχικά στο ορφικό κοσμογονικό σχήμα, το οποίο υιοθετήθηκε από μεταγενέστερους θεολόγους. Οι θεολόγοι αυτοί θα πρέπει να θεωρηθούν ελάσσονος σημασίας, εφόσον δε γίνεται καμία απολύτως αναφορά σε σωζόμενη πηγή, για κάποιον, εκτός του Ορφέα, θεολόγο, σύμφωνα με τον οποίο ως πρώτη και μοναδική Αρχή παρουσιαζόταν η Νύχτα. Το γεγονός αυτό ενισχύει την άποψη περί ορφικής προέλευσης της πρωτοκαθεδρίας της Νύχτας. Επιπλέον, ένα στοιχείο του αριστοτελικού χωρίου δηλώνει ότι ο Αριστοτέλης, με τον όρο *‘οἱ θεολόγοι’*, θα μπορούσε να αναφέρεται κατεξοχήν στον Ορφέα. Ο Αριστοτέλης κάνοντας λόγο για τους φυσικούς αναφέρει: *‘ὡς φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι’*. Το γεγονός ότι ο φυσικός στον οποίο ανήκε το αναφερθέν δόγμα ήταν ο Αναξαγόρας, δεν εμποδίζει τη χρήση πληθυντικού από τον Αριστοτέλη (*φυσικοί*). Βλ. επίσης Pierris (2007, 19).

⁵⁵ Σχετικά με τη λειτουργία της αλληγορίας στον Πάπυρο του Δερβενίου βλ. Laks (1997, ιδιαίτερα σσ. 134-140).

αποτελεί η έλλειψη αναφοράς στην πατρότητα του Ουρανού, η οποία τονίζεται ακόμη περισσότερο από τον προσδιορισμό του μόνο ως γιου της Νύχτας ('*Ούρανός Εύφρονίδης, ὃς πρόωτος βασιλευσεν*', 'Ο Ουρανός, ο γιος της Νύχτας, που βασίλευσε πρώτος.', στήλη 14.6).

Η τοποθέτηση του Αιθέρος από τον Betegh στο πλευρό της Νύχτας ως δεύτερης Αρχής (αρσενικής) θα πρέπει να θεωρηθεί λανθασμένη⁵⁶. Η επιχειρηματολογία του βασίζεται αρχικά στον ορφικό στίχο, τον οποίο παραδίδει ο σχολιαστής '*αἰδοῖογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρώτος*' (στήλη 13.4)⁵⁷ καθώς και σε μεταγενέστερες εκδοχές της ορφικής θεογονίας. Το γεγονός ότι ο φαλλός αναδείχθηκε πρώτος στον αιθέρα, οδηγεί τον μελετητή στο συμπέρασμα περί προϋπάρχουσας παρουσίας του αιθέρος. Προς επίρρωση της άποψής του χρησιμοποιεί ως πηγές την αφήγηση των *Όρφικῶν Ἀργοναυτικῶν*, τη θεογονία του Ιερώνυμου και του Ελλάνικου καθώς και αποσπάσματα των *Ἱερῶν λόγων* (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.316.18 = Kern 60, Ιωάννης Μαλάλας, *Χρονογραφία* 4.89 = Kern 65). Πράγματι, στις προαναφερθείσες αφηγήσεις ο Αιθέρας εντάσσεται μεταξύ των πρώτων Αρχῶν, ωστόσο και στις τρεις ακολουθείται μια σαφώς διαφορετική εκδοχή της ορφικής θεογονίας, εφόσον ως πρώτη και γενεσιουργός Αρχή δεν προτάσσεται η Νύχτα αλλά ο Χρόνος. Στη συνέχεια της επιχειρηματολογίας του ο Betegh, προκειμένου να αναδείξει το γενεσιουργό ρόλο του Αιθέρα, παραθέτει τις μαρτυρίες του Λακτάντιου και του Πρόκλου, στις οποίες ο Αιθέρας παρουσιάζεται ως πατέρας του Πρωτόγονου-Φάνη⁵⁸. Ωστόσο, στον ορφικό στίχο '*αἰδοῖογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρώτος*', (στήλη 13,4) η χρήση της αιτιατικής (*αἰθέρα*) καθιστά σαφές ότι ο αιθέρας δεν παρουσιάζεται ως γεννήτορας⁵⁹.

Ο Janko, εκλαμβάνοντας γραμματικά τον όρο '*αἰδοῖον*' ως ουσιαστικό (φαλλός) και συντακτικά ως αντικείμενο του ρήματος '*ἐκθρόσκω*'⁶⁰, προτείνει την ανάγνωση του στίχου ως εξής: '*κατάπιε το φαλλό, ο οποίος πρώτος γέννησε τον αιθέρα*'. Σύμφωνα με την παρούσα άποψη, το υποκείμενο της εκσπερμάτωσης ήταν ο φαλλός, ωστόσο, υπάρχει ένα εμφανές πρόβλημα ως προς το νόημα της πρότασης. Αρχικά, ο αναφερόμενος φαλλός θα έπρεπε να ανήκει σε κάποια αρσενική οντότητα, ενώ το γεγονός ότι ο φαλλός εκσπερμάτωσε *πρώτος* τον αιθέρα θα μπορούσε, ίσως, να αφήνει υπόνοιες σχετικά με περαιτέρω γεννήσεις του αιθέρος (δεύτερη, τρίτη κοκ.). Μια πιο πιθανή εκδοχή είναι ο όρος *αἰθέρα* να θεωρηθεί ως

⁵⁶ Betegh (2004, 154-156).

⁵⁷ Για τον Πάπυρο του Δερβενίου ακολουθήθηκε η έκδοση του Bernabè (2007).

⁵⁸ '*πρωτόγονος Φαέθων περιμήκεος Αἰθέρος υἱός*', (Λακτάντιος, *Divinarum Institutionum*, 1.5.4-6 Brandt = Kern 73) και '*ο Φάνης...περικαλλέος Αἰθέρος υἱός*', (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.434.3 = Kern 74)

⁵⁹ Βλ. Rangos (2007, 55-56, ιδιαίτερα, υποσ. 33: 'Betegh (2004), 154-156, claims, wrongly in my view, that Night was coupled with Aither in the Derveni poem. This inference is based on the erroneous understanding of the accusative *αἰθέρα* in col. XIII.4 as meaning the source, rather than the direction or destination, of movement. For Betegh's view to stand we should have a genitive.'

⁶⁰ Ο Janko υιοθετεί την άποψη του Burkert, σύμφωνα με την οποία η λέξη '*αἰδοῖογ*' είναι ουσιαστικό και συντακτικά αποτελεί αντικείμενο του ρήματος '*ἐκθρόσκω*', Janko [2001, 24, υποσ. 124 και 125, όπου αναφέρει την άποψη του Burkert (1999, *Da Omero ai magoi*, 82)].

αιτιατική με επιρρηματική σημασία (αιτιατική του τόπου), ως συμπλήρωμα ρήματος το οποίο δηλώνει κίνηση (*ἔχθορε*)⁶¹. Υπό αυτό το πρίσμα, ο όρος *αἰθέρα* δηλώνει την κατεύθυνση και την κατάληξη του υποκειμένου το οποίο πρόβαλλε πρώτο, δηλαδή: *κατάπτε το φαλλό, ο οποίος πρόβαλε πρώτος στον αιθέρα*⁶². Βάσει και των δύο συντακτικών επιλογών, ο αιθέρας δεν μπορεί να θεωρηθεί γεννήτωρ, γεγονός το οποίο ενισχύει τη θέση περί αναγωγής της Νύχτας σε πρώτη και μοναδική Αρχή στο κοσμογονικό μοντέλο του ορφικού ποιήματος.

Αν λάβουμε υπόψη την πρωτοκαθεδρία της Νύχτας στο ορφικό ποίημα, η παρουσία του Αέρα ως προϋπάρχουσας Αρχής, καθώς και η ταύτισή του εν συνεχεία με τον Δία, εκ μέρους του σχολιαστή, υποδεικνύει τη χρήση φιλοσοφικών δογμάτων, τα οποία ο σχολιαστής χρησιμοποίησε προκειμένου να αποκαλύψει όσα με αινιγματικό τρόπο δηλώνει ο Ορφέας στους στίχους του. Ο αινιγματικός χαρακτήρας των σπουδαίων πραγμάτων τα οποία παρουσίασε ο Ορφέας μέσω της ποίησής του οφείλεται στον ιερό χαρακτήρα του κειμένου του. Κατ' επέκταση, το κείμενο αυτό απευθυνόταν σε όσους ήταν *ἀγνοί*, δηλαδή σε μία μερίδα μνημένων ανθρώπων⁶³. Ωστόσο, ο σχολιαστής επισημαίνει ότι και οι ίδιοι οι μύστες δεν κατανοούν το βαθύτερο νόημα των λεγομένων του Ορφέα⁶⁴. Για το λόγο αυτό αναλαμβάνει να γνωστοποιήσει τα σπουδαία πράγματα, και στο ευρύ κοινό αλλά και στους ίδιους τους μύστες. Στην προσπάθειά του αυτή επιστρατεύει τη φιλοσοφία, ως βασικό όργανο αποκάλυψης των κρυμμένων νοημάτων στους μυθολογικούς όρους και εικόνες.

Το βασικό φιλοσοφικό δόγμα στο οποίο βασίστηκε ο σχολιαστής ήταν του Αρχέλαου (5^{ος} αι. π.Χ.)⁶⁵. Πράγματι, η παρουσίαση του Αέρα-Δία ως σοφού δημιουργού παραπέμπει στο δόγμα του Αρχέλαου, σύμφωνα με το οποίο ο θεός ήταν αέρας και νους: *Ἀρχέλαος ἀέρα και νοῦν τὸν θεὸν...*, (60 A 12 DK). Ο σχολιαστής παρουσιάζει τον Αέρα ως προϋπάρχουσα

⁶¹ *ἄρῳσκει πεδίον*, (Ευριπίδης, *Βάκχαι*, 873). Για περισσότερα παραδείγματα σχετικά με τη χρήση της αιτιατικής ως επιρρηματικό προσδιορισμό του τόπου βλ. Kühner (1898, 311-313).

⁶² Σύμφωνα με τον Lamberton, αν και ο Πάπυρος παραθέτει τη γραφή *αἰθέρα ἔχθορε*, στο γνήσιο ορφικό λόγο διαβάζονταν *αἰθέρος ἔχθορε* (ξεπήδησε από τον αιθέρα): Lamberton had suggested (in Laks and Most) that, although the papyrus has *αἰθέρα ἔχθορε*, the Orphic logos originally read *αἰθέρος ἔθορε*, "sprang from the ether"; Janko, 2001, 24, υποσ. 125). Ωστόσο, φαίνεται πιο φυσικό η φράση να περιγράφει τη γέννηση ενός θεού ο οποίος *γεννήθηκε πρώτος* (ξεπήδησε πρώτος) παρά να περιγράφει *αὐτόν που δημιούργησε τον αιθέρα πρώτος*, (Betegh, 2004, 155).

⁶³ *[Ὁρφεὺς] αὐτ[ὸ]ς [ἐ]ρίστ' αἰν[ί]γμα[τα] οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίμασ[ι]ν δὲ [με]γάλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὐγ καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου [ἀεὶ] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υταίου ρήματος. ὡ[ς] δηλοῖ] καὶ ἐν τῷ [εὐκ]ρινήτω[ι] ἔπει. "θ]ύρας" γὰρ "ἐπιθέ[σθαι] κελ]εύσας τοῖ[ς] ["ὠσι]ν" αὐτ[ο]ὺς οὐ τι νομο]θετεῖμ φη[σι τοῖς] πολλοῖς.. τη]ν ἀκοήν [ἀ]γνεύ[ον]τας...*, 'Ο Ορφέας δεν επιθυμούσε/δε σκόπευε να λέει στους ανθρώπους δύσκολα αινίγματα, αλλά μέσα στα αινίγματα σπουδαία πράγματα. Πράγματι, λοιπόν, μιλάει για ιερά πράγματα από την πρώτη μέχρι και την τελευταία λέξη, όπως καθιστά φανερό στην ξεκάθαρη φράση με την οποία δίνει εντολή στους μύστες να τοποθετήσουν πόρτες στα αυτιά τους, διότι οι νόμοι του δεν είναι για τους πολλούς...[αλλά] για όσους είναι αγνοί να ακούσουν...', (στήλη 7.5-11).

⁶⁴ *ἀνθρώπων ἐμ] πόλεισιν ἐπιτελέσαντες [τὰ] ἱερά εἶδον, ἔλασσόν σφας θαυμάζω μὴ γιγνώσκειν. οὐ γὰρ οἶόν τε ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα.*, 'για εκείνους από τους ανθρώπους, οι οποίοι εκτελούν τις τελετουργίες στις πόλεις και έχουν δει τα ιερά πράγματα αναρωτιέμαι λιγότερο μήπως δε γνωρίζουν. Ωστόσο, είναι δύσκολο να ακούς και ταυτόχρονα να μαθαίνεις τα όσα λέγονται', (στήλη 20.1-3).

⁶⁵ Pierris (2007, 123, 126-127).

Αρχή και τον ταυτίζει στη συνέχεια με τον Δία: ‘*ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν “[ἐ]ὼν” ἢ τὰ νῦν ἔοντα συσταθῆναι ἀήρ καὶ ἔσται ἀεὶ. οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν... “γενέσθαι” δὲ ἐνομήσθη ἐπειτ’ ὠνομάσθη “Ζεὺς”, ὡσπερὶ πρότερον μὴ ἔών.’*, ‘διότι ο αέρας υπήρχε, πριν όλα τα πράγματα που υπάρχουν τώρα συσταθούν, και θα υπάρχει για πάντα, επειδή δε γεννήθηκε αλλά υπήρχε... θεωρείται, ωστόσο, ότι γεννήθηκε, επειδή στη συνέχεια ονομάστηκε Δίας, ακριβώς σαν να μην υπήρχε από πριν.’, (στήλη 17.2-6). Σύμφωνα με τον σχολιαστή, η ονομασία Ζεὺς δε θα πρέπει να εκλαμβάνεται από την κοινή αντίληψη ως δηλωτικό στοιχείο της γέννησης μιας καινούριας οντότητας. Αντίθετα, πρόκειται για μετονομασία του αρχέγονου και προϋπάρχοντος Αέρος. Η μετονομασία, ωστόσο, αυτή προέκυψε σε μεταγενέστερο στάδιο της κοσμικής κατάστασης, όχι εξ αρχής. Στο αρχέγονο κοσμικό στάδιο όλα τα στοιχεία, από τα οποία θα συγκροτηθούν τα πράγματα στην τελική τους μορφή, διαχέονταν ομοιομερώς μέσα στον Αέρα. Ο Αέρας, εμπεριέχοντας κάθε μορφή ζωής (όλα τα πράγματα στην πρόωμη και αδιαμόρφωτη κατάστασή τους), καθίσταται φορέας της ίδιας της ζωής και κάθε δημιουργίας, όπως παρουσιάζεται στο *Περὶ κόσμου*: ‘*ἀήρ... ὅστις ἄμα καὶ πνεῦμα λέγεται. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἢ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζώοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία, ...*’, ‘Ο αέρας... ονομάζεται ταυτόχρονα και πνεῦμα [ανάσα]. Κατά μία άλλη έννοια ο όρος πνεῦμα υποδηλώνει τη γονιμοποιό και την ἔμψυχο ουσία [ψυχή], η οποία βρίσκεται στα φυτά και στα ζώα και διαπερνά τα πάντα.’, (*Περὶ κόσμου*, 394 b9-12). Ο αέρας ονομάζεται και πνεῦμα (ανάσα), ενώ μια δεύτερη σημασία του όρου είναι αυτή της ‘ψυχής’. Ως ανάσα (ή ψυχή), ο αέρας βρίσκεται στα φυτά και στα ζώα, διεισδύει στα πάντα, προσφέροντας ζωή, αλλά και τη δυνατότητα αναπαραγωγής μέσω της γονιμοποιού δύναμής του. Η είσοδος της ψυχής (ζωής) στα όντα δια μέσου του αέρα ήταν επίσης ένα από τα ορφικά δόγματα, υπογραμμίζοντας τον πρωτεύοντα ρόλο του αέρα ως φορέα της ζωής: ‘*τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεισι λόγος. φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων*⁶⁶...’, (ψευδο-Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, 410 b29).

Στη συνέχεια ο σχολιαστής ταυτίζει τη Μοίρα με τη σοφία του Δία: ‘*Ὀρφεὺς γὰρ τὴν φρόνησ[ι]μ “Μοῖραν” ἐκάλεσεν. ἐφαίνετο γὰρ αὐτῷ τοῦτο προσφερέστατον εἶ[ν]αι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι ὠνόμασαμ. πρὶμ μὲγ γὰρ κληθῆναι “Ζῆνα”, ἦμ Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός. ἐπεὶ δ’ ἐκλήθη “Ζεὺς”, γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθη], ὄντα μὲγ καὶ πρόσθεν, [ὀ]νομαζόμε[ε]νον δ’ ο[ὔ].’*, ‘Ο Ορφέας ονόμασε τη σοφία “Μοίρα”, επειδή του φάνηκε ότι, από όσα ονόματα ἔδωσαν οι ἄνθρωποι, αυτό ήταν το πιο ταιριαστό. Και πριν ονομαστεί Δίας, η Μοίρα ήταν η σοφία του θεού και υπήρχε από πάντα και στα πάντα. Επειδή όμως ονομάστηκε Δίας, οι ἄνθρωποι νόμισαν ότι γεννήθηκε, αν και προϋπήρχε χωρίς να έχει όνομα.’, (στήλη 18.6-12). Η Μοίρα, η σοφία του θεού, προϋπήρχε εξίσου όπως και ο Δίας, πριν αυτός αποκτήσει το όνομά του, ωστόσο και αυτή εμπεριέχονταν στο μείγμα μαζί με όλα τα υπόλοιπα όντα.

⁶⁶ Ως άνεμοι στο *Περὶ κόσμου* ορίζονται οι ανάσες που πνέουν μέσα στον αέρα: ‘*τὰ δὲ ἐν ἀέρι πνέοντα πνεύματα καλοῦμεν ἀνέμους.*’, (*Περὶ κόσμου*, 394 b13-14).

Επρόκειτο για τη σοφία του Δία η οποία διακατείχε τα πάντα, καθιστώντας τον Δία ως αρχέγονο σοφό Αέρα. Συνεπώς, ο Αέρας του ορφικού ποιήματος ερμηνεύεται από τον σχολιαστή ως φορέας κάθε δημιουργίας και γέννησης, ως ανάσα ζωής, ενώ η Μοίρα ως η προϋπάρχουσα σοφία του Αέρα-Δία.

Σύμφωνα με τον σχολιαστή, η αιτία της συγκεκριμένης κατάστασης των πραγμάτων ήταν η φωτιά, η οποία ήταν ανακατεμένη με τα υπόλοιπα στοιχεία στο ομοιομερές μείγμα και δεν επέτρεπε, εξαιτίας της θερμότητάς της, τη διαμόρφωση μιας σταθερής μορφής των πραγμάτων. Ωστόσο, έπειτα από τη μετακίνησή της σε ένα σημείο του μείγματος, κατέστη δυνατή η σύσταση των όντων, εφόσον η διαρκής σύγκρουση των στοιχείων εξαιτίας της θερμότητας μειώθηκε και επιτεύχθηκε η μεταξύ τους συγκόλληση, μέσω της οποίας δημιουργήθηκαν τα όντα⁶⁷. Η συγκέντρωση των θερμότεων και λαμπρότατων στοιχείων του μείγματος (φωτιά) είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία του Ήλιου, ο οποίος αποτελούσε μέρος του μείγματος, ωστόσο διαχωρίστηκε από αυτό⁶⁸. Ο περιορισμός της δράσης της θερμότητας είχε ως αποτέλεσμα μια πρώτη μορφή δημιουργίας. Τα σωματίδια (τα μέρη όλων των μορφών ζωής και κάθε δημιουργήματος) που εμπεριέχονταν πλέον στον Αέρα ενώνονταν και λάμβαναν συγκεκριμένη μορφή. Κάθε δημιούργημα έλαβε το όνομά του βάσει του επικρατούντος σε αυτό στοιχείο. Όλα όμως τα πράγματα, σύμφωνα με τον σχολιαστή, ονομάζονταν Δίας, επειδή ο αέρας επικρατούσε έναντι όλων των στοιχείων⁶⁹. Συνεπώς, ο Δίας προϋπήρχε, όπως όλες οι άλλες μορφές ζωής, στο αρχέγονο κοσμικό μείγμα, και παρουσιάζεται ως Αέρας μόνο έπειτα από το διαχωρισμό του από το μείγμα αυτό, δηλαδή μόνο έπειτα από την περιορισμένη δράση της φωτιάς και της συγκέντρωσής στον Ήλιο. Επίσης, ο Αέρας-Δίας, έχοντας διακριθεί από τα υπόλοιπα στοιχεία κατέστη Νους, επειδή η μέχρι τότε προϋπάρχουσα αλλά διάχυτη στο μείγμα σοφία (Μοίρα) παραμένει σε αυτόν. Ο αρχέγονος Αέρας είναι πλέον ο Δίας-Νους.

Ο κεντρικός ρόλος της θερμότητας (φωτιάς-Ήλιου) στη διαμόρφωση του κοσμικού γίνεσθαι, καθώς και η παρουσίαση του Αέρα ως φορέα πνοής (ζωής-ψυχής) παραπέμπει επίσης στο δόγμα του Αρχέλαου: *‘Αρχέλαος υπό θερμοῦ καὶ ἐμψυχίας συστήναι τὸν κόσμον.’*,

⁶⁷ *‘τὸ πῦρ ἄτε μεμειγμένον τοῖς ἄλλοις, ὅτι ταρασσοὶ καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι διὰ τὴν θάλλψιν, ἐξήλλάξ[εν ὄσ]ον τε ἰκανόν ἐστιν ἐξηλλαχθῆμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαῖναι.’*, ‘και η φωτιά ήταν αναμειγμένη με τα υπόλοιπα στοιχεία, και προκαλούσε ταραχή και εμποδίζε, εξαιτίας της θερμότητάς της, την ένωση των στοιχείων από τα οποία αποτελούνται τα όντα. Μετακίνησε τη φωτιά στην απόσταση που έπρεπε να μετακινηθεί, ώστε να μην εμποδίζει [μέσω της υπερβολικής θερμότητάς της] την πήξη των όντων [τη σύσταση μιας συμπαγούς μορφής των όντων]’, (στήλη 9.5-8).

⁶⁸ *‘ἐ]κθόρη τὸ{ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον χωρισθῆν ἀφ’ ἑαυτοῦ.’*, ‘και πρόβαλε το πιο λαμπρό και το πιο θερμό [στοιχείο του μείγματος], και διαχωρίστηκε από τον εαυτό του.’, (στήλη 14.1.-2).

⁶⁹ *‘[τ]ὰ ἑόντα ἐν [ἐκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατούντος, “Ζεὺ[ς]” πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη. πάντων γὰρ ὁ ἀήρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσομ βούλεται.’*, ‘το κάθε ένα από τα πράγματα που υπάρχουν, ονομάστηκε βάσει του στοιχείου που επικράτησε σε αυτά. Γι’ αυτό το λόγο ονομάστηκαν όλα “Δίας”, επειδή ο αέρας επικρατεί στα πάντα, όσο αυτός θέλει.’, (στήλη 19.1-3).

60 A 14 DK). Οι δύο βασικές προϋποθέσεις, προκειμένου ο θεός-Αέρας να δημιουργήσει τον κόσμο, είναι η παρουσία της θερμότητας και η τοποθέτηση της ψυχής μέσα στα όντα. Η δεύτερη προϋπόθεση ικανοποιείται από το γεγονός ότι ο αέρας ως πνοή ζωής (ψυχή) εισέρχεται στα όντα μέσω της αναπνοής. Όσον αφορά στην παρουσία θερμότητας, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η ίδια κίνηση της ανάσας συνοδεύεται από την απαραίτητη ζεστασιά⁷⁰. Επιπλέον, ο Αέρας-Δίας, έπειτα από το διαχωρισμό της φωτιάς (δημιουργία Ήλιου), διέθετε την απαραίτητη θερμότητα, ώστε να καταστεί ο ίδιος η ζεστή ανάσα ζωής.

Στον Αέρα-Δία αποδίδονται ιδιότητες οι οποίες συμπίπτουν με αυτές του Αναξαγόρειου Νου: κατέχει τη γνώση των πραγμάτων *‘τὸν Ζᾶνα..τὸν δαίμονα λαμμά[νειν]. γινώσκ[ω]ν...’*, (στήλη 9.3-5) - *‘γνώμην γε περὶ παντὸς ἴσχει’*, (59 B 12.10 DK), *‘πάντα ἔγνω’*, (B 12.16), επικρατεῖ έναντι όλων, εξουσιάζει τα πάντα και ισούται με αυτά *‘πάντων γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ’*, (στήλη 19.3), *‘[ἀεὶ]τὸν Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔοντα’*, (στήλη 16.10) - *‘ἴσχύει μέγιστον..αὐτοκρατὲς..πάντων νοῦς κρατεῖ’*, (B 12.2-12) και είναι ο υπεύθυνος της αναδιαμόρφωσης ή διακόσμησης του κοσμικού γίνεσθαι *‘ἐξήλλάζ[εν]...’*, (στήλη 9.7), *‘ἐπόησεν ἥλιον’*, (στήλη 25.10) – *‘πάντα διεκόσμησε...’* (B 12.18-19), *‘ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν’*, (B 13.1). Παρ’ όλα αυτά, το βασικό χαρακτηριστικό του Νου (Δία-Αέρα), όπως παρουσιάζεται στον Πάπυρο και υποδεικνύει την άμεση επίδραση του Αρχέλαου, είναι η συμπερίληψή του στο αρχέγονο μείγμα⁷¹, μια θέση η οποία διαφοροποιείται αισθητά από τη θέση του Αναξαγόρα, στον οποίο ο Νους παρουσιάζεται ως ξεχωριστή από το ομοιομερές μείγμα οντότητα⁷².

Βάσει των προαναφερθέντων, η παρουσίαση του Αέρα ως προϋπάρχουσας Αρχής, η οποία μετονομάστηκε σε Δία έπειτα από το διαχωρισμό της, όπως και κάθε οντότητας, από το αρχικό ομοιομερές μείγμα, αποτελεί τον βασικό φιλοσοφικό άξονα τον οποίο ο σχολιαστής επιστρατεύει προκειμένου να ερμηνεύσει το ορφικό ποίημα.

3.2. Ο ρόλος της Νύχτας στην πρώιμη ορφική θεογονία

Ο Πάπυρος του Δερβενίου παρέχει σημαντικές πληροφορίες για το ρόλο της Νύχτας στην πρώιμη ορφική θεογονία. Οι στίλές 10 έως 13 αναφέρονται αποκλειστικά στη Νύχτα [στην ιδιότητά της ως τροφού (10.11) και κυρίως ως πηγής προέλευσης προφητειών (10.9, 11.1-3), στο περιεχόμενο του δοθέντος από αυτή χρησμού, εστιάζοντας αρχικά στην ερμηνεία

⁷⁰ Pierris (2007, 123).

⁷¹ *‘Αρχέλαος...ἔφη τὴν μίξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Αναξαγόρα τὰς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. οὗτος δὲ τῶ νῶ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα.’*, (Ἰππόλυτος, *Τοῦ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλέγχου* [Φιλοσοφούμενα], 1.9.1 = 60 A 4 DK).

⁷² *‘Αναξαγόρας...νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.’*, (Πλούταρχος, *Βίος Περικλέους*, 4.6 = 59 A 15 DK).

του όρου ‘Όλυμπος’ (12) και στον πυρήνα του χρησμού, ο οποίος ακολουθήθηκε από τον Δία και αφορούσε στην κατάποση του φαλλού/πρωτόγονου (13)] και θα πρέπει να θεωρηθούν τμήματα ενός ευρύτερου επιχειρήματος, το θέμα του οποίου είναι η αναφορά του ποιητή στην καθοδήγηση του Δία μέσω των προφητειών της Νύχτας⁷³. Η παρούσα άποψη ενισχύεται, αν λάβουμε υπόψη ότι ο σχολιαστής αρχίζει την ερμηνεία του ορφικού ποιήματος in medias res (τουλάχιστον βάσει του διασωθέντος κειμένου), περιγράφοντας την άνοδο και τη σταθεροποίηση της εξουσίας του Δία.

Στο ορφικό ποίημα η Νύχτα χαρακτηρίζεται ως ‘τροφός’: “**τροφόν**” δὲ λέγων αὐ]τὴν αἰνί[ζε]ται ὅτι [ἄ]σσα ὁ ἥλι[ος θερμαίνων δι]αλύει, ταῦτα ἢ νύξ ψύχ[ουσα συ]νίστησι..] ἄσσα ὁ ἥλιος ἐθέρ[μ.], ‘[Ο Ορφέας], αποκαλώντας τη Νύχτα “τροφό”, λέει με αινιγματικό τρόπο ότι ὅσα ο ἥλιος διαλύει θερμαίνοντάς τα, αυτά τα ενώνει η Νύχτα ψύχοντάς τα.’, (στήλη 10.11-13)⁷⁴. Ο ίδιος χαρακτηρισμός εντοπίζεται στη μαρτυρία του Πρόκλου αναφορικά με τη Νύχτα: ‘θεῶν γὰρ τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ λέγεται’, (Εἰς Κρατύλον, 168.3), καθώς και σε ένα απόσπασμα του Δαμάσκιου: ‘ἔοικε δὲ καὶ Ὀρφεὺς τὸν Κρόνον εἰδὼς νοῦν, ὡς δηλοῖ ὃ τε σύμπας μῦθος ὁ περὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀγκυλομήτης τὴν Νύκτα ὡς πρώτην οὐσίαν καὶ τροφὸν πάντων διὰ τοῦτο ἀνυμνουμένην αὐτὸν μάλιστα τὸν Κρόνον πεποιηκέναι τρέφουσαν, ὡς τοῦ νοῦ οὔσαν τὸ νοητόν, ἐπειδὴ τῷ νοοῦντι τροφή τὸ νοούμενόν ἐστι κατὰ τὸ λόγιον.’, ‘Φαίνεται ότι και ο Ορφέας γνώριζε πως ο Κρόνος ήταν Νους, ὅπως φανερώνει ολόκληρος ο μύθος αναφορικά με αυτόν [τον Κρόνο] και ὅπως φανερώνεται ὅταν ο με δόλο σκεφτόμενος [Κρόνος] εξυμνεῖ τη Νύχτα ὡς πρώτη ουσία και τροφὸ των πάντων. Ο Κρόνος παρουσιάζεται μάλιστα να θρέφεται ἀπὸ τη Νύχτα, ἐπειδὴ η Νύχτα εἶναι η νοητὴ ἀρχὴ του Νου και σύμφωνα με το λόγο το αντικείμενο της σκέψης εἶναι η τροφή για αυτόν που σκέφτεται’, (Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, 1.146.67). Και οι δύο πηγές θα μπορούσαν να συνδεθὸν με το ορφικό ποίημα, το οποίο διέθετε ο σχολιαστής του Παπύρου, καθώς και με την ερμηνεία του ίδιου του σχολιαστή. Εφόσον η Νύχτα ἦταν η μοναδικὴ Ἀρχὴ στο ορφικό ποίημα το οποίο πραγματεύονταν ο σχολιαστής, στο στίχο ἀπὸ τον οποίο ἀντλήσε τον ὄρο ‘τροφός’ η Νύχτα αναφέρονταν ὡς τροφός των μετέπειτα γεννηθέντων θεῶν. Επομένως, ο ορφικός στίχος του Παπύρου θα παρουσίαζε ἐξαιρετικὴ ομοιότητα με τη μαρτυρία του Πρόκλου ‘θεῶν γὰρ τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ λέγεται’, (Εἰς Κρατύλον, 168.3), και θα μπορούσε ἀκόμη και να ταυτίζεται με αυτόν⁷⁵. Η παρουσίαση της Νύχτας ὡς πρώτης ουσίας και τροφού των πάντων ἀπὸ τον Δαμάσκιο παραπέμπει ἀμεσα στο θεογονικό σχῆμα του Παπύρου (πρῶτη Ἀρχὴ και τροφός η Νύχτα) και υποδεικνύει την ἐπιβίωση ορισμένων στοιχείων της

⁷³ Betegh (2004, 208).

⁷⁴ Ο σχολιαστής στην ερμηνευτικὴ προσέγγιση του ορφικού ποιήματος παρουσιάζει τη Νύχτα ὡς φυσικὴ, κοσμολογικὴ δύναμη, με βασικό χαρακτηριστικό της το ψύχος. Η ψυχρότητα της Νύχτας συμβάλλει στη διατήρηση της σύστασης των ὄντων ἐναντι της θερμότητας του Ηλίου, μέσω της οποίας τα ὄντα διαστέλλονται. Βλ. αναλυτικὰ Betegh, (2004, 209-210).

⁷⁵ Προς αὐτὴν την κατεύθυνση φαίνεται να κινήθηκε ο Bernabè, ο οποίος παραδίδει: ‘θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ’, (Bernabè, 112), βασιζόμενος στη μαρτυρία του Πρόκλου: ‘ὡςπερ πᾶσαν ζῶν προχέει, οὕτως καὶ πᾶσαν τροφήν. ἔχει δὲ παράδειγμα τὴν Νύκτα (θεῶν γὰρ τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ λέγεται)’.

πρώιμης ορφικής θεογονίας, παρά την ερμηνευτική διαχείριση του ορφικού υλικού από τους Νεοπλατωνικούς. Ένα δεύτερο στοιχείο αποτελεί η ταύτιση του Νου με τον Κρόνο, η οποία πραγματοποιείται και από τον Δαμάσκιο και από τον σχολιαστή. Σύμφωνα με τον Δαμάσκιο, ο ορφικός μύθος που αφορούσε στον Κρόνο φανερώνει ότι ο Ορφέας γνώριζε την ταύτιση του Κρόνου με το Νου ('*ἔοικε δὲ καὶ Ὀρφεὺς τὸν Κρόνον εἰδῶς νοῦν, ὡς δηλοῖ ὁ τε σύμπαρ μῦθος ὁ περὶ αὐτοῦ.*'), ενώ, σύμφωνα με τον σχολιαστή, ο Νους ο οποίος ευθύνεται για τη σύγκρουση των πραγμάτων μεταξύ τους, ονομάστηκε από τον Ορφέα Κρόνος ('*κρούντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] "Κρόνον" ὀνομάσας*'), [Ο Ορφέας] ονόμασε "Κρόνο" τον Νου που κρούει τα πράγματα το ένα με το άλλο', στήλη 14.7)⁷⁶.

Το δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό της Νύχτας συνδέεται άμεσα με τη χρησιμοδοσία: '*... "πανομφεύουσαγ" καὶ "πάν[τα] διδά[σκουσαν]" τὸ αὐτὸ εἶναι.*', 'το ότι "δίνει χρησμούς για τα πάντα" είναι το ίδιο με το "διδάσκει τα πάντα.", (στήλη 10.9-10) και '[τ]ῆς Νυκτός. "ἔξ ἀδύτου]ο" δ' αὐτὴν [λέγει] "χρηῖσαι" γνώμημ ποιού[με]νος "ἄδυτον" εἶναι τὸ βάθος τῆς νυκτός. οὐ γ[ὰρ] "δύνει" ὠ[σ]περ τὸ φῶς, ἀλλὰ νιν ἐν τῷ αὐτῷ μέ[νο]ν αὐγὴ κατα[λ]αμμάνει', 'Όταν λέει [ο Ορφέας] ότι αυτή δίνει χρησμούς μέσα από το άδυτό της, εννοεί με το "άδυτο" το βάθος της Νύχτας, επειδή αυτό δε δύει, όπως το φως, αλλά μένει πάντα στο ίδιο σημείο μέχρι να κυριαρχήσει πάνω σε αυτό η αυγή.', (στήλη 11.1-4). Η Νύχτα παρέχει προφητείες και χρησμούς για τα πάντα (πανομφεύουσα) μέσα από το άδυτό της⁷⁷. Το γεγονός ότι η Νύχτα προφητεύει για τα πάντα την καθιστά κάτοχο των βαθύτερων μυστικών της ίδιας της ύπαρξης και της ουσίας του κόσμου. Η αποκάλυψη μέσω των χρησμών μιας ιδιαίτερης γνώσης οδηγεί τον σχολιαστή στον παραλληλισμό της Νύχτας με ένα διδάσκαλο, ο οποίος αποκαλύπτει-μεταδίδει στους μαθητές τις γνώσεις του ("*πάν[τα] διδά[σκουσαν]*"). Η αποκάλυψη, ωστόσο, της γνώσης της Νύχτας λαμβάνει έναν χαρακτήρα κοσμογονικών διαστάσεων, εφόσον πρόκειται για την αποκάλυψη της γνώσης του ίδιου του κόσμου. Η γνώση αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι η ίδια ήταν η πρώτη και αρχέγονη γεννήτωρ και, συνεπώς, η μόνη που κατείχε τη γνώση των πάντων πριν ακόμη τη γένεση-δημιουργία του κόσμου. Περαιτέρω, η ερμηνεία του άδυτου ως βάθους της Νύχτας, το οποίο δε δύει όπως το φως, αλλά παραμένει σταθερό, στο ίδιο σημείο

⁷⁶ Η προτασόμενη από τον σχολιαστή ετυμολογία της λέξης Κρόνος (κρούω) οφείλεται στη σύγκρουσή του με τον πατέρα του Ουρανό ('*κρούντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] "Κρόνον" ὀνομάσας "μέγα ρέξαι" φησὶ τὸν Οὐρανόν.*'), στήλη 14.7-8). Λαμβάνοντας υπόψη ότι στο ερμηνευτικό σχήμα ο αρχικός και βασικός υπαίτιος της σύγκρουσης των πραγμάτων ήταν ο Ήλιος ('*διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα*'), στήλη 14.4), ενώ οι οντότητες προέκυψαν μέσω των συγκρούσεων που αυτός προκάλεσε ('*κρούε-<i>ν αὐτὰ πρὸς ἄλληλα κα[ί] ποῆση τὸ [πρῶτ]ον χωρισθέντα, διαστήναι δίχ' ἄλληλων τὰ ἐόντα...τ]ὰ ὄντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα διαστήσας τ'έ[ποίη] τῆ]ν νῦμ μετάστασιν.*'), στήλη 15.1-10), τόσο η σύγκρουση του Κρόνου με τον Ουρανό, όσο και η γέννηση του Κρόνου από τον ίδιο τον Ήλιο ('*..τὸγ "Κρόνον" γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ "Ἡλίου τῆ γῆ..*'), στήλη 14.2-3), ερμηνεύονται από τον σχολιαστή ως αποτελέσματα της ηλιακής επίδρασης στο κοσμικό γίγνεσθαι.

⁷⁷ Η μαντική ικανότητα της Νύκτας εντοπίζεται και στους *Ἱεροῦς λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ'*: '*ὁ γάρ τοι Ὀρφεὺς περὶ τῆς Νυκτός λέγων "θεῶν γὰρ ἔχει...καὶ μαντοσύνην δ' οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντη. καὶ αὕτη λέγεται μαντεύειν τοῖς θεοῖς.*'), (Ερμείας, *Εἰς Φαῖδρον*, 247 c = Kern 103), '*ἡ Θέμις...μένει μὲν παρθένος πρὸ τῆς τοῦ δημιουργοῦ προόδου κατὰ τοὺς χρησμούς τῆς Νυκτός.*' (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1. 396.29 = Kern 144).

και χωρίς καμία μεταβολή, έρχεται σε αντίθεση με την Ησιόδεια παράδοση περί εναλλαγής Ημέρας και Νύχτας⁷⁸. Η ουσία της Νύχτας, το βαθύ και απόλυτο σκοτάδι, παραμένει αμετάβλητο, ακόμη και όταν καταληφθεί από το φως της αυγής. Η έλευση του φωτός καλύπτει το σκότος προσωρινά και, όταν αυτό παρέλθει, το σκότος αποκαλύπτεται ξανά. Υπ' αυτό το πρίσμα, το βαθύ σκότος λειτουργεί ως υλική βάση, προκειμένου να εμφανιστεί το φως⁷⁹.

Συνοψίζοντας, η Νύχτα στην πρώιμη ορφική θεογονία ήταν η σκοτεινή, αρχέγονη, αμετάβλητη, γενεσιουργός Αρχή και υπ' αυτό το πρίσμα, η τροφός όλων των μετέπειτα γεννηθέντων θεών. Η ιδιαίτερη γνώση της, ως προϋπάρχουσα Αρχή, εκφραζόταν μέσω της ικανότητας της χρησιμοδοσίας, με την οποία ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη.

3.3. Η φύση και ο ρόλος του Πρωτόγονου-Φάνη στην πρώιμη ορφική θεογονία

Στον Πάπυρο, οι χρησιμοί της Νύχτας συνδέονται άμεσα με την εξέλιξη του ορφικού ποιήματος, όταν πλέον την κοσμική εξουσία αναλαμβάνει ο Δίας ('ὅπως δ' ἄρχεται, ἐν τῷ [ιδε δη]λοῖ "Ζεὺς μὲν...[ἀ]λκὴν τ' ἐγ' χεῖρεσσι {ε}λ[λ]άβ[εν]..', 'και πώς ξεκινά [ο Δίας τη βασιλεία του παρουσιάζει ο Ορφείας ξεκάθαρα] στο στίχο "Ο Δίας...έλαβε στα χέρια του τη δύναμη..."', στήλη 8.2-5). Ο Δίας, ακολουθώντας την προφητεία, εκ πρώτης όψεως φαίνεται να καταπίνει ένα φαλλό: "Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ' ἀκούσα[ς]"... "**αἰδοῖογ κατέπινεν, ὄς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος**"', 'Ο Δίας, όταν άκουσε από τον πατέρα του τους χρησιμοί...κατάπινε ένα φαλλό, ο οποίος πρώτος πρόβαλλε στον αιθέρα', (στήλη 13.1-4). Στο σημείο αυτό προκύπτουν δύο βασικά ζητήματα: Τι κατάπινε ο Δίας και για ποιο λόγο προέβη στην πράξη της κατάποσης.

Σύμφωνα με την εκδοχή του Betegh και του Torjussen ο όρος 'αἰδοῖογ' είναι ουσιαστικό (φαλλός) και αναφέρεται στον αποκομμένο φαλλό του Ουρανού⁸⁰. Η ταύτιση, ωστόσο, του φαλλού με αυτόν του Ουρανού θα πρέπει να απορριφθεί για τρεις τουλάχιστον λόγους. Πρώτον, η κατάποση του φαλλού του Ουρανού, είτε από τον Δία είτε από κάποια άλλη θεότητα δεν αναφέρεται σε καμία εκδοχή της ορφικής θεολογίας ούτε και στην ησιόδεια *Θεογονία*. Δεύτερον, αν το μόριο που κατάπινε ο Δίας ανήκε στον Ουρανό, παρουσιάζεται ένα σοβαρό πρόβλημα ως προς τη διαδοχή της εξουσίας. Ο Κρόνος διαδέχτηκε τον Ουρανό πραγματοποιώντας μια σπουδαία πράξη έναντι του προκατόχου του. Ως κατόρθωμα θα πρέπει να θεωρηθεί ο ευνουχισμός του Ουρανού, δικαιολογώντας την

⁷⁸ 'ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε ἔρχεται...ἀλλ' αἰεὶ ἐτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα μίμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἴκηται.', *Θεογονία*, 750-754).

⁷⁹ Rangos (2007, 46).

⁸⁰ Betegh (2004, 121) και Torjussen (2008, 228-234).

άνοδο του Κρόνου στην εξουσία (‘‘μέγα ρέξιαι’’ φησι τὸν Οὐρανὸν. ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ τὴν βασιλείαν αὐτόγ.’, [Ο Ορφέας λέει ὅτι ὁ Κρόνος] ‘‘έκανε μια σπουδαία πράξη’’ ἔναντι τοῦ Ουρανοῦ, ἐπειδὴ λέει [ὁ Ορφέας] ὅτι ἀφαιρέθηκε ἡ βασιλεία ἀπὸ αὐτὸν [Ουρανό].’, στήλη 14.8-9). Ἀν, ὠστόσο, ὁ φαλλὸς κατέληγε ἀπευθείας στὸν Δία, θὰ σήμαινε ὅτι ἡ ἐξουσία τοῦ Ουρανοῦ θὰ μεταβιβαζόταν ἀπευθείας στὸν Δία, μεταπηδώντας τὴν περίοδο ἐξουσίας τοῦ Κρόνου. Ὁ Κρόνος, ἐπομένως, δε θὰ ἦταν ποτέ βασιλιάς καὶ ὁ ρόλος τοῦ θὰ περιορίζονταν μόνο στὴν ἐπικουρία πρὸς ὄφελος τοῦ Δία⁸¹. Ὁ τρίτος λόγος ἀφορᾷ στὴν ἀποψη τοῦ Betegh σχετικά με τὴ γέννηση τῆς Ἀφροδίτης Ουρανίας: ‘Ἀφροδίτη Οὐρανία...’, (στήλη 21.5-7). Ὁ Betegh, ἀναπτύσσοντας μιὰ πολὺ πειστικὴ ἐπιχειρηματολογία, ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ ἀρχικὴ καταγωγή τῆς Ἀφροδίτης ἀπὸ τὸ μῦθος τοῦ Ουρανοῦ, ὅπως παραδίδεται στὴν ἡσιόδεια *Θεογονία*, διατηρεῖται καὶ στὸ θεογονικὸ σχῆμα τοῦ ὀρφικοῦ ποιήματος⁸². Ἐνα τμῆμα τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ βασίζεται στους *Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ’* (*Ὀρφικὲς ῥαψωδίαις*), ὅπου ἡ ἀρχικὴ γέννηση τῆς Ἀφροδίτης ἀπὸ τὸν Ουρανὸ διατηρεῖται καὶ στὴν ὀρφικὴ θεολογία⁸³, ἐνὼ γίνεται λόγος γιὰ μιὰ δευτέρη γέννηση τῆς Ἀφροδίτης ἀπὸ τὸ σπέρμα τοῦ Δία⁸⁴. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Betegh ἀποδέχεται καὶ τὶς δύο γεννήσεις, τὴν πρώτη ἀπὸ τὸν Ουρανὸ καὶ τὴ δευτέρη ἀπὸ τὸν Δία, καθιστᾷ ἐμφανὲς ὅτι ὁ Δίας, στὴν ὀρφικὴ παράδοση, δε θὰ μπορούσε νὰ εἶχε καταπιεῖ τὸ φαλλὸ τοῦ Ουρανοῦ, ἐπειδὴ, με αὐτὸν τρόπο, ἡ πρώτη γέννηση δε θὰ μπορούσε νὰ εἶχε πραγματοποιηθεῖ⁸⁵. Ἡ προαναφερθεῖσα ἀντίφαση τοῦ Betegh οφείλεται ἀκριβῶς στὴ λανθασμένη ἀπόδοση τοῦ φαλλοῦ στὸν Ουρανὸ.

Σύμφωνα με τὸν West, τὸν Rusten καὶ τὸν Brisson, ὁ ὅρος ‘αἰδοῖον’ θὰ πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἐπίθετο (σεβαστός) τοῦ δαίμονος, δηλαδὴ τοῦ πρωτόγονου βασιλιά (Πρωτόγονου), τὸν ὁποῖο ὁ Δίας κατάπιε στὴ συνέχεια⁸⁶. Ἡ παρούσα ἀποψη βασίζεται ἀρχικὰ σὲ γραμματικὰ στοιχεῖα. Ὁ ὅρος, ὁ ὁποῖος προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἀρσενικοῦ γένους ἀναφορικὴ ἀντωνυμία ὅς, θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἓνα οὐσιαστικὸ, ἐπίσης ἀρσενικοῦ καὶ ὄχι οὐδετέρου γένους (τὸ αἰδοῖον ἢ πιο συχνὰ σὲ πληθυντικὸ τὰ αἰδοῖα). Τὸ οὐσιαστικὸ αὐτὸ εἶναι ὁ δαίμων.

Ὁ βασικὸς σκοπὸς τοῦ Δία ἦταν ἡ κατοχὴ τῆς ἀπόλυτης καὶ μόνιμης ἐξουσίας, ἡ ὁποία συνδέεται ἄμεσα με τὴν κατάποση. Στὴ στήλη 8 καὶ 9 ἀναφέρεται ὅτι ὁ Δίας ἔλαβε στα

⁸¹ Τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα ἔχει ἤδη χρησιμοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Brisson (2003, 28).

⁸² Betegh (2004, 127-129 καὶ 161).

⁸³ ‘παράγει οὖν αὐτὴν ὁ Οὐρανὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ τῶν γονίμων ἑαυτοῦ μορίων ῥιφθέντων εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς φησιν Ὀρφεύς. μήδεα δ’ ἐς πέλαγος πέσεν ὑπόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι λευκὸς ἐπιπλεύουσιν ἐλίσσεται πάντοθεν ἀφρός...’, (Πρόκλος, *Εἰς Κρατύλον*, 183.23 = Kern 127).

⁸⁴ ‘...τὴν δὲ δευτέραν Ἀφροδίτην παράγει μὲν ὁ Ζεὺς ἐκ τῶν ἑαυτοῦ γεννητικῶν δυναμένων...πρόεισι δ’ ἡ θεὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ κατὰ τὸν αὐτὸν τῆ πρεσβυτέρᾳ τρόπον. λέγει δ’ οὕτως καὶ περὶ ταύτης ὁ αὐτὸς θεολόγος. τὸν δὲ πόθος πλέον εἶλ’, ἀπὸ δ’ ἔκθορε πατρὶ μεγίστῳ αἰδοῖων ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος σπέρμα Διὸς μεγάλου. περιτελλομένου δ’ ἐνιαυτοῦ ὥραις καλλιφύτοις τέκ’ ἐγερσιγέλωτ’ Ἀφροδίτην ἀφρογενῆ’, (Πρόκλος, *Εἰς Κρατύλον*, 406c = Kern 183).

⁸⁵ Κατὰ τὴν ὀρφικὴ παράδοση, ὁ φαλλὸς τοῦ Ουρανοῦ καταλήγει στὴ θάλασσα καὶ ἀπὸ τὸ ἐκχυθὲν σπέρμα γεννιέται ἡ Ἀφροδίτη (βλ. ὑποσ. 83).

⁸⁶ West (1983,85), Rusten (1985, 125), Brisson, (2003, 23-24).

χέρια του τη δύναμη του πατέρα του (Κρόνου) και τον δαίμονα⁸⁷. Τη σύλληψη του δαίμονα από τον Δία, καθώς και την περαιτέρω πραγμάτευση του ζητήματος της ισχύος (η οποία όμως δε διασώζεται), ακολουθεί η περιγραφή της Νύχτας ως υπεύθυνης των χρησμών (στήλες 10-12) και ιδιαίτερα ο χρησμός της περί κατάποσης (στήλη 13). Επομένως, ο αναφερόμενος δαίμων ήταν μια διακριτή στο ορφικό ποίημα οντότητα, η οποία συνδεόταν άμεσα με το χρησμό περί κατάποσης, όπως αυτός δόθηκε από τη Νύχτα, και με την εξουσία του Δία. Λαμβάνοντας, επιπλέον, υπόψη ότι ο Δίας κρατά στα χέρια του δαίμονα, καθώς και το γεγονός ότι το αντικείμενο της κατάποσης ήταν αρσενικού γένους (*ὄς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος*, 13.4), μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Δίας κατάπιε το σεβαστό δαίμονα. Κατ' επέκταση, ο δαίμων αυτός ήταν το πρώτο γέννημα, το οποίο πρόβαλλε ορμητικά στον αιθέρα. Ο Rusten μάλιστα αναφέρει ότι στο πρωτότυπο ορφικό ποίημα η άνοδος του Δία στην εξουσία θα μπορούσε να εμπεριεχόταν σε μία πρόταση και παραθέτει μια πιθανή εκδοχή της: *‘Ζεὺς μὲν, ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θέσφατ’ ἀκούσας/ ἀλκὴν τ’ ἐγ χεῖρεςσι λάβεν, καὶ δαίμονα κυδρὸν/ αἰδοῖον κατέπινεν, ὄς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος...’*, ‘Ο Δίας, όταν άκουσε από τον πατέρα του τις προφητείες,/ έλαβε στα χέρια του τη δύναμη και τον ξακουστό /σεβαστό δαίμονα κατάπιε, ο οποίος πρόβαλε πρώτος στον αιθέρα.’⁸⁸.

Εν συνεχεία, η κατάποση του δαίμονος από τον Δία μπορεί να συνδεθεί με την προσκόλληση-ενσωμάτωση στον Δία (ή τη γένεση από τον Δία) όλων των όντων και των πραγμάτων, όπως αυτά υπήρχαν μέχρι την εμφάνιση του Δία, ολόκληρου δηλαδή του κοσμικού γίγνεσθαι: *‘πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῷ δ’ ἄρα πάντες/ ἀθάνατοι προσέφθιμα μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θεάιναι/ καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα, ἄσσα τότε ἦν γεγαῶτ’*. αὐτὸς δ’ ἄρα μῶνος ἔγεντο.’, ‘το σεβαστού πρωτόγονου βασιλιά, σε αυτόν [στο Δία] όλοι/ προσαρτήθηκαν (ή γεννήθηκαν) οι αθάνατοι θεοί και οι θεές/ και τα ποτάμια και οι ωραίες οι πηγές και όλα τα άλλα,/όσα είχαν τότε γεννηθεί, και αυτός ο ίδιος [ο Δίας] έγινε μόνος [ο μόνος που υπήρχε πλέον, έχοντας ενσωματώσει τα πάντα]’, (στήλη 16.3-6). Επιπλέον, μετά την κατάποση

⁸⁷ *‘“Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν [ἀ]λκὴν τ’ ἐγ χεῖρεςσι {ε}λ[ά]β[εν] κ[α]τ[ί] δαίμονα κυδρὸν...”*, ‘Ο Δίας, όταν άκουσε από τον πατέρα του την προερχόμενη από χρησμό εξουσία, έλαβε στα χέρια του τη δύναμη και τον μεγαλόπρεπο δαίμονα.’, (στήλη 8.4-5) και *‘τὰ λεγόμενα δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς [τὴν] ἀλκὴν τε κατ[ί] τὸν δαίμονα λαμβάνειν.’*, ‘ο Δίας παίρνει τη δύναμη από τον πατέρα του καθώς και τον μεγαλόπρεπο δαίμονα.’, (στήλη 9.3-4).

⁸⁸ Rusten (1985, 126). Ο West στη δική του προσπάθεια αναδόμησης του χωρίου αναφέρει: *‘Ζεὺς μὲν ἔπει [τ’ ἄφραστα θεᾶς] πάρα θέσφατ’ ἀκούσας/ <ἀλκὴν τ’ ἐν χεῖρεςσι> ἔλαβεν, καὶ δαίμονα κυδρὸν/ αἰδοῖον κατέπινεν ὄς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος.’*, (1983, 114-115). Σε αντίθεση με τον West, ο Rusten εντάσσει τον πατέρα του Δία (Κρόνο) και το ρόλο του (μεταφορά των χρησμών στο Δία) στο ορφικό χωρίο. Η συσχέτιση του Κρόνου με τους χρησμούς της Νύχτας στο πρώιμο στάδιο ανάληψης της εξουσίας από τον Δία, παραπέμπει στο ρόλο του Ουρανού στην ησιόδεια *Θεογονία*, όπου ο Δίας, έπειτα από τους χρησμούς της Γης και του Ουρανού, καταπίνει τη Μήτιδα προκειμένου να εδραιώσει την εξουσία του: *‘...αἰμυλίοισι λόγοισιν ἔην ἐσκάθητο νηδύν, Γαίης φραδομύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος...ἵνα μὴ βασιλιδα τιμὴν ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰγιγενετᾶων.’*, (*Θεογονία*, 890-893). Είναι, επομένως, πολύ πιθανό στο ορφικό ποίημα του σχολιαστή ο Κρόνος να σχετιζόταν άμεσα με τις προφητείες της Νύχτας, αναφορικά με την κατοχύρωση της εξουσίας του Δία.

του δαίμονος, ο Δίας παρουσιάζεται ως γεννήτορας των πάντων, ολόκληρου του κοσμικού γίνεσθαι (‘“Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ’ ἐκ πάντα τέτυκται”’, ‘Ο Δίας είναι το κεφάλι, ο Δίας το μέσο, από το Δία όλα έχουν γεννηθεί.’, στήλη 17.12) και ως ο απόλυτος πλέον άρχων του κόσμου, τον οποίο αυτός δημιούργησε-γέννησε (‘Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ’ άρχὸς άπάντων άρχικέρανος’, ‘Ο Δίας είναι ο βασιλιάς, ο Δίας, ο αργηγέτης του κερανού, είναι ο άρχοντας των πάντων.’, στήλη 19.10). Άρα η κατάποση του πρωτο-γεννηθέντα δαίμονα σχετίζεται άμεσα με την ενσωμάτωση του κόσμου στον Δία και, κατ’ επέκταση, με το ίδιο το κοσμικό γίνεσθαι, και καθιστά τον Δία γεννήτορα του κόσμου και ταυτόχρονα απόλυτο άρχοντα του δημιουργήματός του, μέσα στο οποίο κυβερνά.

Η μυθολογική εικόνα του ορφικού ποιήματος, που σχηματίζεται βάσει λογικής ακολουθίας, είναι η εξής: Ο Δίας συλλαμβάνει τον δαίμονα που πρόβαλε πρώτος στον αιθέρα ακολουθώντας τους χρησμούς της Νύχτας, οι οποίοι μεταφέρθηκαν στον Δία από τον πατέρα του (Κρόνο), και προβαίνει στην πράξη της κατάποσης: ‘“Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ’ άκούσα[ς]...αἰδοῖογ κατέπινεν, ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.’, (στήλη 13.1-4). Ο Δίας, έχοντας καταπιεί τον δαίμονα, ενσωματώνει τον κόσμο και καθίσταται ο απόλυτος πλέον άρχων (‘Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ’ άρχὸς άπάντων άρχικέρανος’, (στήλη 19.10).

Η εικόνα που παρουσιάζεται στον Πάπυρο (η άνοδος και η σταθεροποίηση της εξουσίας του Δία μέσω της κατάποσης του δαίμονα, έπειτα από το χρησμό της Νύχτας) απαντά ρητώς στους *Ιεροὺς λόγους ἐν ράψωδίαις κδ*. Ο δαίμων αποκαλείται Πρωτόγονος, Φάνης (*Ιεροὶ λόγοι ἐν κδ’ ράψωδίαις*, εκδοχή ορφικής θεογονίας Ιερώνυμου και Ελλάνικου), Μήτις, Ηρικεπαῖος (*Ιεροὶ λόγοι ἐν κδ’ ράψωδίαις*), Δίας και Πάνας (εκδοχή ορφικής θεογονίας Ιερώνυμου και Ελλάνικου). Ο Δίας, απευθυνόμενος στη Νύχτα, ζητά την αποκάλυψη του τρόπου με τον οποίο θα εξασφαλίσει την εξουσία του έναντι των αθανάτων (‘μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νυξ ἄμβροτε, πῶς τάδε φράζε, πῶς χρὴ μ’ άθανάτων άρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;’, ‘μαῖα, πιο σεβαστή από τους θεούς, αθάνατη Νύχτα, πῶς αυτά, πες μου, πῶς πρέπει να καθιερώσω ισχυρή εξουσία στους αθάνατους;’, Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.207.6 = Kern 164), ενώ το δεύτερο ερώτημά του αφορά στον τρόπο ενσωμάτωσης του συνόλου του κοσμικού γίνεσθαι και, ταυτόχρονα, κάθε πράγματος ως ξεχωριστής οντότητας (‘πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ’ ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;’, ‘πες μου πῶς θα βρίσκονται τα πάντα σε μένα, ως ένα και ταυτόχρονα το καθένα χωριστά;’, Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.314.5 = Kern 165)⁸⁹. Ακολουθώντας

⁸⁹ Η επιθυμία του Δία, να ενσωματώσει ολόκληρο το κοσμικό γίνεσθαι και κάθε πράγμα ως ξεχωριστή διακριτή οντότητα, μπορεί να ερμηνευθεί ως η επιθυμία του να εμπεριέχει το κοσμικό σύνολο, έχοντας ταυτόχρονα την ιδιότητα να γεννά από το σύνολο αυτό το κάθε επιμέρους τμήμα, ως ξεχωριστή οντότητα. Το ζητούμενο του Δία (ενσωμάτωση ολότητας και επιμέρους στοιχείων), είχε ήδη πραγματοποιηθεί από τον Κρόνο, γεννώντας τους απογόνους του, δημιουργούσε διακριτές οντότητες, ωστόσο, καταπίνοντάς τες, εξασφάλιζε τη διατήρηση του όλου μέσα του (‘...ὁ Κρόνος προόδων γεννητικῶν καὶ πολλαπλασιασμῶν αἴτιος γινόμενος...διὰ δὲ τῶν καταπόσεων συνάγων τὰ ἑαυτοῦ πάλιν γεννήματα καὶ ἐνίζων πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀναλύων εἰς τὴν ἑαυτοῦ μονοειδῆ καὶ ἀμέριστον αἰτίαν.’, Πρόκλος, *Εἰς Κρατύλον*, 63.22 = Kern 155). Σκοπός του Δία ήταν όχι μόνο η κατοχή αλλά και η διατήρηση της εξουσίας, σε αντίθεση με τους προκατόχους του

τη συμβουλή-χρησμό της Νύχτας, ο Δίας καταπίνει τον Πρωτόγονο-Φάνη, ενσωματώνει όλες τις δυνάμεις του ('καὶ καταπίνει τὸν...Φάνητα καὶ ἐγκολπίζεται πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ὁ Ζεὺς..', Πρόκλος, *Εἰς Κρατύλον*, 110.71-72 = Kern 129) και καθίσταται πλέον ο δημιουργός της νέας κοσμικής τάξης, του κόσμου με τη σημερινή μορφή και τάξη ('ὁ γοῦν...Ζεὺς... οὗτός ἐστι τῶν ὄλων δημιουργός. μετὰ γοῦν τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος αἱ ἰδέαι τῶν πάντων ἐν αὐτῷ πεφίγησιν...', Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.312.26 = Kern 167)⁹⁰. Επομένως, ο σεβαστός δαίμων ἦταν ο Πρωτόγονος-Φάνης, τον οποίο κατάπιε ο Δίας στην αρχή της κοσμικής δημιουργίας.

Η χρήση του ὀρου 'αἰδοῖογ' ως επιθέτου (σεβαστός) του δαίμονος-Πρωτόγονου υποστηρίζεται ἀπό ένα ἀκόμη στοιχείο. Ο σχολιαστής, ἔχοντας παραθέσει το στίχο 'αἰδοῖογ κατέπινεν, ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος' (στήλη 13.4), επαναλαμβάνει τη δήλωση περί αινιγματικού χαρακτήρα των λόγων του Ορφέα⁹¹, εξαιτίας του οποιῦ θεωρεῖ ἀναγκαῖα την πραγμάτευση κάθε ὀρου χωριστά: 'ὅτι μὲμ πᾶσαν τὴμ πόησιν περὶ τῶμ πραγμάτων αἰνίζεται, κ[α]τ' ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν...', 'επειδὴ σε ολόκληρη την ποίησή του μιλά αινιγματικά για τα πράγματα, εἶναι ἀναγκαῖο να μιλήσουμε για κάθε λέξη χωριστά..', (στήλη 13.5-6). Εξετάζοντας τη λέξη 'αἰδοῖον' χωριστά, δηλαδή εκτός του κειμενικού πλαισίου (επίθετο: σεβαστός), εἶναι φανερό ὅτι ο σχολιαστής ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τη σύνδεσή της με τον προσδιοριζόμενον ὀρο (δαίμων), συνεπώς, μπορεί στη συνέχεια να προβεί στη διαχείρισή της ως ουσιαστικού (φαλλός), προκειμένου να παραθέσει τη δική του ερμηνεία. Η ἰδέα την οποιῖα προωθεί ο σχολιαστής εἶναι ὅτι μόνο μέσω της ἀποκοπῆς της λέξης 'αἰδοῖον' ἀπὸ το κείμενο, ἀρα και ἀπὸ την ἐκεῖ σημασία της (σεβαστός), καθίσταται δυνατὴ ἡ ἀναγνώριση των βαθύτερων νοημάτων του Ορφέα. Στη συνέχεια προσθέτει ὅτι ἡ ἐπιλογή της συγκεκριμένης λέξης ἀπὸ τον Ορφέα δεν ἦταν τυχαῖα. Ἀπεναντίας, ο Ορφέας τη χρησιμοποίησε βασιζόμενος στη γνώση που εἶχε για την κοινὴ ἀντίληψη των ἀνθρώπων σχετικά με τον καθοριστικό ρόλο του αἰδοῖου (φαλλού) στη γέννηση: 'ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὀρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς] νομίζον[τας] εἶναι τούτω ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν αἰδοῖων [οὐ γίν]εσθαι..', 'Επειδὴ ἔβλεπε [ο Ορφέας] ὅτι οἱ ἀνθρώποι θεωροῦσαν ὅτι ἡ γέννηση βασιζόνταν στα γεννητικὰ ὀργανα, χρησιμοποίησε τον ὀρο "φαλλό", επειδὴ χωρὶς τα γεννητικὰ ὀργανα δεν ὑπάρχει γένεση.', (στήλη 13.7-9)⁹².

(Ουρανὸ και Κρόνο). Επομένως, ἡ κατάποση των δικῶν του ἀπογόνων δε θα μπορούσε να του εξασφαλίζει την παντοτινὴ κατοχὴ της. Για το λόγο αὐτό, ο Δίας ζητά την ενσωμάτωση ολόκληρου του κοσμικοῦ γίνεσθαι, ὡστε να καταστεί ο ἀδιαμφισβήτητος κυρίαρχός του. Προς ἐπίτευξη του σκοποῦ του καταπίνει τον Πρωτόγονο και, μέσω αὐτοῦ, σε συμβολικό ἐπίπεδο, ολόκληρο το κοσμικό γίνεσθαι.

⁹⁰ Μέσω της ενσωμάτωσης του Πρωτόγονου στον Δία, υλοποιεῖται ἡ ἐπιθυμία του Δία περὶ ενσωμάτωσης ολόκληρης της κοσμικής δημιουργίας, του συνόλου, δηλαδή, των ἡδὴ υπαρχόντων πραγμάτων, τα οποιῖα ο Δίας στη συνέχεια γεννά το κάθε ένα χωριστά. Βλ. ἐπίσης: 'ὁ μὲν γὰρ Ὀρφεὺς μετὰ τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος ἐν τῷ Διὶ τὰ πάντα γεγονέναι φησὶν...καὶ πάντα ἀπλῶς ἐν γερονότα Ζηγός..πεφύκει', Πρόκλος, *Εἰς Παρμενίδη*, 800.7 = Kern 167), '...ὁ πρῶτιστός ἐστι Ζεὺς και διὰ τοῦτο ἐποίει τὸν Φάνητα δημιουργόν. ὁ δὲ ἐν τῷ δημιουργῷ τὸ παράδειγμα. ἦν γὰρ και ἐν τούτω καταποθεῖς ὁ Μῆτις.', Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.336.2 = Kern 85).

⁹¹ Για πρώτη φορά ἡ ἐπισημανσή του ἐντοπίζεται στη στήλη 7.

Η χρήση της λέξης ‘αἰδοῖον’ από τον Ορφέα παρουσιάζεται ουσιαστικά από τον σχολιαστή ως ένα είδος σκόπιμου λογοπαίγνιου (ὁ αἰδοῖος: ο σεβαστός, τὸ αἰδοῖον: ο φαλλός), το βαθύτερο νόημα του οποίου ο ίδιος πρόκειται να αποκαλύψει εκλαμβάνοντας τον όρο με τη σημασία του φαλλού. Έχοντας αιτιολογήσει την αποκοπή του όρου ‘αἰδοῖον’ από το στίχο (αινιγματικός χαρακτήρας) και παρουσιάζοντάς τον ως φαλλό (σύνδεση με τη γέννηση), είναι πλέον σε θέση να εκθέσει τη δική του ερμηνεία: Ο Ορφέας με τον όρο ‘αἰδοῖον’ (φαλλό) παρομοίασε τον ήλιο, επειδή, όπως χωρίς το φαλλό δεν υπάρχει γέννηση, χωρίς τον ήλιο τα πράγματα δε θα μπορούσαν να έχουν δημιουργηθεί με τη σημερινή μορφή τους ούτε να βρίσκονταν στην ίδια κατάσταση με αυτή που βρίσκονται τώρα (*αἰδοῖω εἰκάσας τὸν ἥλιο[v] ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡλ[ί]ου] τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἷόν [τε] γίν[εσθαι]..*’, ‘με τον όρο “φαλλό” παρομοίασε τον ήλιο, επειδή χωρίς τον ήλιο τα όντα δε θα ήταν όπως είναι τώρα.’, στήλη 13.7-11). Σύμφωνα με τον σχολιαστή, ο Δίας καταπίνει ένα φαλλό, τον οποίο στη συνέχεια ταυτίζει με τον ήλιο. Ωστόσο, το αντικείμενο της κατάποσης ήταν ο δαίμων-Πρωτόγονος. Κατ’ επέκταση, ο Πρωτόγονος του ορφικού ποιήματος εκλαμβάνεται και ερμηνεύεται από τον σχολιαστή ως φαλλός και ήλιος.

Ο φαλλικός χαρακτήρας του Πρωτόγονου βασίζεται στη γενεσιουργό-δημιουργική φύση του ίδιου του Πρωτόγονου. Το σπέρμα, από το οποίο προέρχεται κάθε γέννημα, εξέρχεται από το φαλλό, γεγονός που τον καθιστά άρρηκτα συνδεδεμένο με τη γονιμοποιό δράση, τη γένεση, επομένως και με τη δημιουργία. Στους *Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαμωιδίαις κδ’*, ο Πρωτόγονος παρουσιάζεται ως φορέας σπέρματος από τον οποίο προέρχονταν οι θεοί (*‘δαίμονα σεμνόν, Μῆτιν, σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτόν, ὃν τε Φάνητα πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον’*), ‘τον σεβαστό δαίμονα, τον ξακουστό Μήτην, που φέρει το σπέρμα για να γεννηθούν οι θεοί, τον οποίο οι μακάριοι στον μακρὸ Ὀλυμπο αποκαλούν Φάνη, γέννημα πρώτο.’, Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 2.65.14= Kern 85)⁹², ενώ στη στήλη 16 του Παπύρου, ο Δίας καταπίνοντας τον Πρωτόγονο, ενσωματώνει και τους θεούς (*‘πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῷ δ’ ἄρα πάντες ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναί..’*, “σε αυτόν [στον Δία] γεννήθηκαν/προσκολλήθηκαν ὅλοι οι αθάνατοι και μακάριοι θεοὶ και οι θεές και οι ποταμοὶ και οι ωραίες πηγές και ὅλα τα ἄλλα..”’, στήλη 16.3-4). Το γεγονός αυτό υποδεικνύει ότι και στο ορφικό ποίημα του Παπύρου, ὅπως και στους *Ἱεροὺς λόγους*, ο Πρωτόγονος συνδεόταν ἄμεσα με το κοσμικό γίγνεσθαι και η κατάποσή του από το Δία υποδήλωνε την ενσωμάτωση ολόκληρου του αρχέγονου κόσμου. Επιπλέον, η κατοχή φαλλού αποτελεί σημείο της γονιμοποιού δύναμης του Πρωτόγονου (*‘Φάνητα εἰσφέρει αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω*

⁹² Βλ. επίσης Bordoy (1996, 82): ‘Así, y como una ejemplificación de esta declaración de principios, aclaró el sentido del adjetivo αἰδοῖον como si fuese un sustantivo, con el nuevo significado de <<genitales>>, para demostrar que Orfeo utilizó este vocablo conscientemente, porque sabía que los hombres consideran los genitales como el principio generador de otros seres,..’.

⁹³ *‘Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτόν Ἡρικεπαῖον’*, Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.251.19 = Kern 85).

περι τὴν πυγὴν. λέγουσι δὲ αὐτὸν ἔφορον εἶναι τῆς ζωογόνου δυνάμεως.’, ‘Ο Φάνης είχε φαλλό στο πίσω μέρος του κοντά στην περιοχή του πρωκτού. Λένε ότι τον καθιστά φύλακα της δύναμης που φέρει/γεννά ζωή.’, ψευδο-Νόννος, *Σχόλια Μυθολογικά*, 4.78.2-4 = Kern 80).

Περαιτέρω, ο χριστιανός απολογητής Αθηναγόρας (2^{ος} αι. μ.Χ.), περιγράφοντας τη γέννηση του πρωτόγονου θεού (Φάνη), αναφέρει: *‘τίς...ἄνθρωπος...αὐτὸν τὸν Φάνητα δέξαιτο, θεὸν ὄντα πρωτόγονον- οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ἐκ τοῦ ὠιοῦ προχυθείς- [ἢ σῶμα] ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος ἢ καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ Διός..’*, ‘Ποιος...ἄνθρωπος...θα δεχόταν ότι ο πρωτογεννηθείς Φάνης ήταν θεός- αυτός είναι που έχοντας ξεχυθεί- [ἢ σῶμα] ἢ μορφή είχε φιδιού ἢ καταπόθηκε από τον Δία.’, (*Πρεσβεία περὶ τῶν Χριστιανῶν*, 20.4 = Kern 58). Η χρήση του ὀρου ‘προχυθείς’ τονίζει την ορμητικὴ ἔξοδο του Πρωτόγονου, ωστόσο, ο ἴδιος ὀρος περιγράφει συγκεκριμένα τὴ ροὴ υγρῶν. Ο Φάνης ξεχύθηκε σαν υγρό, ἔρρευσε σαν βροχή, ποτάμι ἢ δάκρυα. Η χαρακτηριστικὴ αὐτὴ παρουσίαση του Φάνη παραπέμπει στη μαρτυρία του Δαμάσκιου: *‘ὄμβρον ἀθέσφατον καταχεῦναι τὸν Φάνητα λέγων ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἄκρας κορυφῆς’*, ‘Λέει [ο Ορφέας] ότι ἀνέκφραστη βροχὴ περιέλουσε τον Φάνη ἀπὸ τὴν ἄκρη του κεφαλιού του’, (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 2.65.14 = Kern 84). Ο Φάνης ἀπὸ τὴν κορυφὴ του ἔχυσε μια ἀνέκφραστη, ἄρρητη και τρομερὴ βροχὴ. Η ἄρρητη βροχὴ δεν ἦταν ἄλλη ἀπὸ τὸ σπέρμα του, μέσω τῆς οποιῶς ἐπισημαίνεται ἡ σπερματικὴ-δημιουργικὴ φύση του. Ἄρα, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι στο ορφικὸ ποίημα ο Πρωτόγονος παρουσιαζόταν ὡς ἡ ἀρχέγονη γενεσιουργὸς πηγὴ του κοσμικοῦ γίνεσθαι. Επρόκειτο, δηλαδή, σε ἓνα βαθύτερο ἐπίπεδο για ἓναν ἀρχέγονο κοσμικὸ φαλλό, ἀπὸ τον οποιὸ προήλθε κάθε ἀρχέγονη μορφή δημιουργίας.

Ο Δίας, ἀν και στη μυθολογικὴ ἀφήγηση ἀποτελοῦσε μια μεταγενέστερη οντότητα (προηγούνταν για παράδειγμα ἡ Νύχτα, ο Ουρανός, ἡ Γη, ο Κρόνος), καταπίνοντας τον Πρωτόγονο, τον ἀρχέγονο γεννήτορα, καθίσταται τὴν τρόπο τινά ο δημιουργὸς και ο γεννήτορας του κόσμου (*‘Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ’ ἐκ [π]άντα τέτ[υκται]’*, στήλη 17.12). Ωστόσο, ἡ ἐνσωμάτωση του Πρωτόγονου στον Δία, μέσω τῆς κατάποσης, συνδέεται ἰδιαίτερα με τὴν ἐνσωμάτωση του κοσμικοῦ γίνεσθαι, ὅπως αὐτὸ προήλθε ἀπὸ τον ἀρχέγονο Πρωτόγονο. Ο Δίας, καταπίνοντας τον Πρωτόγονο, γίνεται ο εὐτακτος κόσμος ἢ δημιουργεῖ-γεννά τον κόσμο. Αὐτὸ σημαίνει ότι ἡ κατάποση του Πρωτόγονου εἶναι σε συμβολικὸ-μυθολογικὸ ἐπίπεδο ο τὴν τρόπος μέσω του οποιῶου δηλώνεται ἡ ἐνσωμάτωση ολόκληρου του κοσμικοῦ γίνεσθαι στον Δία και μετὰ τὴν ἐνσωμάτωση του ἀρχέγονου κόσμου (Πρωτόγονου) ο Δίας καθίσταται πλέον ο ἀποκλειστικὸς γεννήτορας τῆς νέας τάξης πραγμάτων, του κόσμου ὡς δικὸ του γέννημα. Η ταύτιση του Δία με τον κόσμο μέσω τῆς κατάποσης του Πρωτόγονου, καθὼς και ἡ μετέπειτα γέννηση του κόσμου ἀπὸ τον Δία ἀναφέρεται ρητῶς στους *Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ’*: *‘καὶ οἶον ἐπιπηδᾶν αὐτὸν...καὶ καταπίνειν, ὡς ὁ μῦθος ἔφησεν...καὶ ἐνοῦται πρὸς ἐκεῖνον ὁ Ζεὺς...καὶ πληρωθεὶς ἐκεῖθεν γίνεται κόσμος...’* “ὡς τότε πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἱρικεπαίου/ τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἐῖ

ἐνὶ γαστέρι κοιλίη, /.../ τοῦνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη.”’, ‘και πὼς ὀρμησε [ο Δίας] πάνω σε αὐτόν [Πρωτόγονο]...και τον κατὰπτε, ὅπως αναφέρει ο μύθος...και ἐνώθηκε με ἐκεῖνον [τον Πρωτόγονο] ο Δίας...και ἀφοῦ γέμισε/ολοκληρώθηκε [ο Δίας] ἐγένε κόσμος...“τότε ὅταν δέχτηκε/χώρασε το μένος του πρωτο-γεννηθέντα Ἡρικεπαίου/ διέθετε σῶμα [αποτελούμενο] ἀπὸ τα πάντα, τα ὁποῖα ἦταν ἓνα μέσα στην κοιλιά του/...και ἐξαιτίας τοῦ ὅτι ἦταν μαζί με αὐτόν [ο Δίας μαζί με τον Πρωτόγονο] τα πάντα μέσα στον Δία γεννήθηκαν πάλι”’, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.324.14 = Kern 167). Ἡ εἰκόνα ἐνσωμάτωσης του κόσμου στον Δία, ἐπεῖτα ἀπὸ την κατὰποση του Πρωτόγονου, ἀπαντᾷ σε ἓνα ἀκόμη ἀπόσπασμα του Πρόκλου: *‘μετὰ γοῦν τὴν κατὰποσιν τοῦ Φάνητος αἱ ἰδέαι τῶν πάντων ἐν αὐτῷ (Διί) πεφῆνασιν, ὡς φησὶν ὁ θεολόγος: “τοῦνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη, / αἰθέρος εὐρείης ἢ δ’ οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος, / πόντου τ’ ἀτρυγέτου γαίης τ’ ἐρικυδέος ἔδρη, / Ὠκεανός τε μέγας καὶ νεῖατα Τάρταρα γαίης / καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπειρίτος ἄλλα τε πάντα / πάντες τ’ ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ καὶ ἠδὲ θέαιναι, / ὅσσα τ’ ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὀππὸς’ ἔμελλεν, / ἐγγένητο, Ζηνὸς δ’ ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει.”*’, ‘Μετά, λοιπόν, ἀπὸ την κατὰποση του Φάνη, οὐ μορφές ὄλων των πραγμάτων φάνηκαν μέσα στον Δία, ὅπως λέει και ο θεολόγος [ο Ορφέας]: “και ἐπειδὴ ἦταν μαζί με αὐτόν [ο Δίας μαζί με τον Πρωτόγονο-κοσμικό γίνεσθαι] τα πάντα μέσα στον Δία γεννήθηκαν πάλι/ του εὐρύχωρου αἰθέρος και του οὐρανοῦ το λαμπερό το ὕψος,/ της ἀπειρης της θάλασσας και της ἐνδοξης της γῆς ἡ ἔδρα,/ και ο μέγας Ὠκεανός και της γῆς το ἐσχάτο τμήμα, τα Τάρταρα/ και οὐ ποταμοὶ και ἡ θάλασσα ἡ ἀπύθμενη και ὅλα τα ἄλλα/ και ὅλοι οὐ ἀθάνατοι, οὐ μακαριστοὶ θεοὶ και οὐ θεές,/ και ὅσα εἶχαν γεννηθεῖ και ὅλα ὅσα ἐπρόκειτο ἐπεῖτα να γεννηθούν,/ ἐγιναν μέσα στον Δία και μέσα στην κοιλιά του, καθὼς συνέρρευσαν ὅλα μαζί.”’, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.312.26 = Kern 167). Αὐτὴν ἀκριβῶς την εἰκόνα, την ἐνσωμάτωση του ἀρχέγονου κόσμου, ὅπως αὐτὸς εἶχε ἀρχικὰ προέλθει ἀπὸ τον Πρωτόγονο, μέσω της κατὰποσης του ἴδιου του Πρωτόγονου, φαίνεται να ἐρμηνεύει ο σχολιαστής του Παπύρου στη στήλη 16. Ο Δίας, καταπίνοντας τον Πρωτόγονο, ἐνσωματώνει ολόκληρο το κοσμικό γίνεσθαι και για το λόγο αὐτὸ μένει μόνος, ὡς ἡ μοναδικὴ πλέον ὑπάρχουσα οντότητα του σύμπαντος: *“πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῷ δ’ ἄρα πάντες/ ἀθάνατοι προσέφου μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι/ καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα, / ἄσσα τὸτ’ ἦν γεγαῶτ’. αὐτὸς δ’ ἄρα μόνος ἔγεντο.”*’, (στήλη 16.3-6).

Ο σχολιαστής ταυτίζοντας τον φαλλό με τον ἥλιο στοχεύει στην παρουσίαση του ἡλίου ὡς γεννήτορα της κοσμικῆς τάξης. Το ρόλο, ὡστόσο, του ἀρχέγονου γεννήτορα στο ὀρφικό ποίημα κατεῖχε ο Πρωτόγονος. Ἐπομένως, στο ἐρμηνευτικό σχῆμα του σχολιαστή ο γεννήτορας Πρωτόγονος του ὀρφικού ποιήματος παρουσιάζεται ὡς δημιουργός-ἥλιος, ο ὁποῖος χαρακτηρίζεται ἐπίσης και Νους⁹⁴. Ο ἐξέχων και καθοριστικός ρόλος του Ἁλίου στη διαμόρφωση του κοσμικοῦ γίνεσθαι οφείλεται στην ιδιότητά του να ὀδηγεῖ τις οντότητες

⁹⁴ Ἡ ταύτιση του Νου με τον ἥλιο ἀπὸ τον σχολιαστή οφείλεται στην παρουσίαση του Ἁλίου ὡς γεννήτορα της *εὐκτακτης και ἐναρμονισμένης* κατὰστασης του σύμπαντος και των πραγμάτων που βρίσκονται μέσα σε αὐτό. Ο Νους-ἥλιος παρουσιάζεται ἀπὸ το σχολιαστή ὡς ο δημιουργός της τωρινῆς κατὰστασης: *‘οὐ γὰρ [οἶόν τε δι’ α]ὐτὰ εἶναι [τὰ νῦν] ἐόντα ἄν[ε]ν τοῦ Νου’*, (στήλη 16.11-12), *‘ἀνευ [γὰρ τοῦ] ἡ[λίου] τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τ’ ἦν] γίν[εσθαι]..’*, (στήλη 13.10-11).

στη μεταξύ τους ένωση, εξασφαλίζοντας τη δημιουργία και την ενότητα της κάθε μιας: *‘αίωρεῖται δ’ αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὡς ἄμ μὴ συνίη πρὸς ἄλληλα. εἰ γὰρ μὴ, συνέλθοι <ἄν> ἄλῆα ὅσα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῶν ἔόντα ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ τοιοῦτογ καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου διηγεῖται.*’, ‘κάθε ένα από αυτά [από τα στοιχεία από τα οποία αποτελούνταν τα όντα] αιωρούνταν μέσα στην ανάγκη, και δεν ενώνονταν το ένα με το άλλο [ώστε να σχηματιστούν τα όντα]. Αλλιώς, αν δε γινόταν έτσι, [αν τα στοιχεία δεν αιωρούνταν] δε θα ενώνονταν μεταξύ τους όσα είχαν τα ίδια χαρακτηριστικά, από τα οποία συστάθηκε ο ήλιος [ο ήλιος δημιουργήθηκε εξαιτίας της συγκέντρωσης και ένωσης εκείνων των στοιχείων, τα οποία είχαν ως κοινά χαρακτηριστικά, τη θερμότητα και τη φωτεινότητα]. **Αν ο θεός δεν ήθελε τα όντα που υπάρχουν τώρα, να υπάρχουν, δε θα έφτιαχνε τον ήλιο.** Ο θεός έκανε τον ήλιο τέτοιας φύσης και τέτοιου μεγέθους, όπως αναφέρθηκε στην αρχή της αφήγησης.’, (στήλη 25.7-11). Χωρίς τη θερμότητά του, τα στοιχεία από τα οποία αποτελούνται τα όντα δε θα μπορούσαν να έρθουν σε επαφή, ενώ εξαιτίας της συγκέντρωσης του θερμού στοιχείου, της φωτιάς, στον Ήλιο, οι μεταξύ τους συγκρούσεις δεν ήταν ανεξέλεγκτες, καθιστώντας επικτή τη σύστασή τους. Ο Ήλιος παρουσιάζεται ως ο έμπρακτος δημιουργός της κοσμικής τάξης, η δημιουργική έκφανση του Νου.

Ο σχολιαστής ερμηνεύει την εικόνα της κατάποσης του Πρωτόγονου από τον Δία ως κατάποση του Ήλιου (φαλλού). Ωστόσο, αν και ο Δίας έχει ενσωματώσει τον Ήλιο, δεν παρουσιάζεται ως Ήλιος-δημιουργός. Ο Δίας παραμένει στο ερμηνευτικό σχήμα του σχολιαστή ως ο αρχέγονος, σοφός Αέρας, ενώ ο ρόλος της αναδιαμόρφωσης του κοσμικού γίνεσθαι αποδίδεται στον Ήλιο. Ο Ήλιος είναι ο υπεύθυνος της παρούσης εναρμονισμένης και εϋτακτης κοσμικής τάξης, γεγονός το οποίο τον καθιστά έμπρακτο δημιουργό της κοσμικής κατάστασης. Άρα, η ορφική κατάποση του Πρωτόγονου από τον Δία στην αρχή της κοσμικής διαμόρφωσης ερμηνεύεται βάσει της επίδρασης του ηλίου κατά τη διαδικασία της δημιουργίας του κόσμου⁹⁵.

Ο παραλληλισμός, ωστόσο, του Ήλιου με τον Δία εντοπίζεται, σύμφωνα με τον Ιωάννη Λυδό (6^{ος} αι. μ.Χ.), στον Φερεκύδη: *‘Ήλιος αὐτὸς [Ζεὺς] κατὰ Φερεκύδην.*’, (*Περὶ τῶν μηνῶν*, 43.87 = 7 A 9 DK)⁹⁶. Η ηλιακή ταυτότητα του Δία θα μπορούσε να ερμηνευτεί βάσει της κατάποσης του Πρωτόγονου (Ήλιου κατά τον σχολιαστή του Παπύρου). Σε αυτήν την περίπτωση, ο Δίας, προκειμένου να δημιουργήσει το σύμπαν, παρουσιάζεται ως Ήλιος και με τον τρόπο αυτό καθίσταται ο αποκλειστικός δημιουργός. Και οι δύο πηγές (Λυδός και σχολιαστής του Παπύρου) αποδίδουν ιδιαίτερη βαρύτητα στον ηλιακό χαρακτήρα, ο πρώτος του Δία, και ο δεύτερος του Πρωτόγονου (ως Ήλιου). Η επιλογή του σχολιαστή να

⁹⁵ Pierris (2007, 122).

⁹⁶ Ο Δίας παρουσιάζεται ως Ήλιος σε μία επιγραφή πάνω σε πέτρα [Αμοργός, 6^{ος} αι. π.Χ. ‘Ζεὺς Ήλιος’, IG XIII (7) 87, Gaertringen]. Στον δεύτερο στίχο ενός ποιήματος χαραγμένου σε ένα σκελικό χρυσό έλασμα το χαρακτηριστικό επίθετο του Ήλιου ‘πανόπτης’ αποδίδεται στον Δία (‘πανόπτα Ζεῦ’), ενώ στον δέκατο στίχο του ελάσματος ο Δίας αναφέρεται μαζί με τον Ήλιο (‘Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα Ἄλιε’, Kern 47).

παρουσιάσει τον Πρωτόγονο ως Ήλιο δικαιολογείται βάσει της φωτεινής φύσης του Πρωτόγονου. Ο υπέρλαμπρος χαρακτήρας του εντοπίζεται σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα του Ερμεία. Η ιερή Νύχτα παρουσιάζεται ως η μόνη ικανή να αντικρύσει τον Πρωτόγονο ως οντότητα, πέραν του εκτυφλωτικού θείου φωτός του: *‘...και πρώτος καταλάμπεται ο ούρανός υπό τοῦ θείου φωτός τοῦ Φάνητος. τὴν γὰρ Νύκτα ἠνῶσθαι αὐτῷ φησι. Πρωτόγονον γε μὲν οὕτως ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν, εἰ μὴ Νύξ ἱερὴ μούνη. τοὶ δ’ ἄλλοι ἅπαντες θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον τοῖον ἀπέστραπτε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.’*, *‘...και πρώτος φωτίστηκε πλήρως ο ουρανός από το θεϊκό φως του Φάνη...Κανείς δεν έβλεπε με τα μάτια του τον Πρωτόγονο, παρά μόνο η ιερή Νύχτα. Κι όλοι οι άλλοι θαύμαζαν βλέποντας στον αιθέρα την απροσδόκητη λάμψη καθώς φώτιζε σαν αστραπή από το σώμα του αθάνατου Φάνη.’*, (Ερμείας, *Εἰς Φαῖδρον*, 149.4 = Kern 86). Ο Πρωτόγονος ανατρέπει την προϋπάρχουσα κατάσταση του σκότους ως φορέας του φωτός, ενώ ταυτίζεται και με το ίδιο το φως: *‘...τὴν δὲ Γῆν εἶπεν (Ὀρφεὺς) ὑπὸ τοῦ σκότους ἀόρατον οὖσαν. ἔφρασε δὲ ὅτι τὸ φῶς... ἐφώτισε τὴν Γῆν καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν, εἰπὼν ἐκεῖνο εἶναι τὸ φῶς τὸ ὄνομα ὁ αὐτὸς Ὀρφεὺς... ἐξεῖπεν Μῆτιν Φάνητα Ἥρικεπαῖον ὅπερ ἐρμηνεύεται τῇ κοινῇ γλώσσει βουλή, φῶς, ζωιοδότηρ.’*, *‘...Ο Ορφέας εἶπε ὅτι ἐξαιτίας του σκότους η Γη δε φαίνονταν. Και εἶπε ἀκόμη ὅτι το φως...φώτισε τη Γη και ολόκληρη την πλάση, και δίνοντας ὄνομα σε ἐκεῖνο το φως ο ἴδιος ο Ορφέας...το ὀνόμασε Μῆτιν, Φάνη και Ἥρικεπαῖο, και τα ὀνόματα αὐτά ἐρμηνεύονται στην καθημερινή γλώσσα ως “ἀπόφαση”, “φως”, “πηγή ζωής”.’*, (Ιωάννης Μαλάλας, *Χρονογραφία*, 74.13 = Kern 65). Στον ἕκτο *Ὀρφικό Ὑμνο* ο Πρωτόγονος χαρακτηρίζεται ως φεγγοβολόν, φωτεινό βλαστάρι (*Πρωτόγονον... παμφαῆς ἔρνος*’, *Πρωτογόνου*, 5), ἐνῶ στην αριστοφανική κωμῳδία *Ὀρνιθες*, λάμπει και διαθέτει χρυσά φτερά (*στίλβων νῶτον περὺγοιν χρυσαῖν*’, 695).

Αν και ο σχολιαστής δεν ταυτίζει τον Ήλιο με τον Δία (ο Δίας παραμένει ο αρχέγονος, σοφός Αέρας), θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ὅτι, ἐπειτα ἀπό την κατάποση του Ήλιου (λαμπρού Πρωτόγονου), ο Δίας αποκτά ηλιακές ιδιότητες, καθίσταται τρόπον τινά Ήλιος. Η παρουσίαση του Δία ως Ήλιου (ηλιακή πτυχή του Δία) θα μπορούσε να παραλληλιστεί με τη μετατροπή του Δία σε Έρωτα στην αρχή της κοσμικής δημιουργίας: *‘ὁ Φερεκῶδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.’*, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 2.54.28 = 7 B 3 DK). Ο παραλληλισμός αὐτός οφείλεται στην παρουσίαση του Δία ως δημιουργικής αρχής, στην πρώτη περίπτωση ως Ήλιου και στη δεύτερη ως Έρωτα. Λαμβάνοντας υπόψη τη γενεσιουργό, καθώς και τη φωτεινή φύση του Πρωτόγονου, μπορούμε να υποθέσουμε ὅτι η ἄμεση συσχέτιση του Δία με τον Ήλιο και τον Έρωτα συνδέεται με την εικόνα της κατάποσης του Πρωτόγονου ἀπό τον Δία στον Πάπυρο και την μετέπειτα παρουσίασή του ως δημιουργοῦ του εὐτακτου κόσμου.

Η εξέχουσα θέση του Ήλιου στην πρώιμη ορφική λατρεία επισημαίνεται ήδη από τον Αισχύλο στη χαμένη του τραγωδία *Βάσσαραι*, η περίληψη της οποίας παρατίθεται από τον ψευδο-Ερατοσθένη: *‘διὰ δὲ τὴν γυναιῖκα εἰς Αἴδου καταβάς (Ὀρφεὺς) καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν, τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἐτίμα (ὕφ’ οὗ ἦν δεδοξασμένος add. cod. R), τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Απόλλωνα προσηγόρευσεν.’*, (ψευδο-Ερατοσθένης, *Καταστερισμοί*, 1.24R[12].27). Στην προκειμένη περίπτωση, ο Αισχύλος συνδέει τον Ήλιο με τον Απόλλωνα, αποδίδοντας ουσιαστικά την ηλιακή ταυτότητα του Απόλλωνα απευθείας στον Ορφέα⁹⁷. Εφόσον η αρχέγονη πηγή φωτός, ο Ήλιος, στην ορφική θεογονία ήταν ο Πρωτόγονος, ο Αισχύλος, πιθανότατα, συνδέει τον Απόλλωνα άμεσα με τον ίδιο τον Πρωτόγονο. Επομένως, είναι πολύ πιθανό η ηλιακή ταυτότητα του Δία και του Απόλλωνα να συνδέεται με τον ορφικό λαμπρό Πρωτόγονο και θα μπορούσε ακόμη να απορρέει από αυτόν (η ηλιακή ταυτότητα του Δία μέσω της κατάποσης του Πρωτόγονου και του Απόλλωνος, ίσως, ως γιου του Δία). Τέλος, ο Πρωτόγονος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένας *αρχέγονος κοσμικός ηλιακός φαλλός*, εξαιτίας της σπερματικής-δημιουργικής και της φωτεινής φύσης του. Ακριβώς αυτή η δημιουργική-σπερματική και φωτεινή φύση της μυθολογικής οντότητας, Πρωτόγονου, οδήγησε τον σχολιαστή του Παπύρου στην αναγωγή του Ήλιου, ως δημιουργού του αρχέγονου κόσμου, στο δικό του ερμηνευτικό σχήμα.

Συνοψίζοντας, ο Πρωτόγονος παρουσιάζεται ως μια διακριτή οντότητα στην πρώιμη ορφική παράδοση. Ήταν η αρχέγονη πηγή φωτός και ζωής, η φωτεινή πηγή προέλευσης ολόκληρου του αρχέγονου κοσμικού γίνεσθαι. Ο Δίας, ακολουθώντας τους χρησμούς της Νύχτας, κατάπιε τον Πρωτόγονο, ενώ η ίδια η κατάποση υποδήλωνε την ενσωμάτωση ολόκληρου του κοσμικού γίνεσθαι στο Δία, καθιστώντας τον γεννήτορα του κόσμου στη σημερινή μορφή και τάξη, καθώς και απόλυτο και αδιαμφισβήτητο κάτοχο της εξουσίας της νέας τάξης πραγμάτων. Μέσω της απορρόφησης του Πρωτόγονου, της αρχέγονης πηγής ζωής, ο Δίας ανάγεται, αν και μεταγενέστερη χρονικά οντότητα στο ορφικό μυθολογικό κοσμογονικό σχήμα, ως η κατεξοχήν δημιουργική Αρχή, ως γεννήτορας του εύτακτου κοσμικού γίνεσθαι.

⁹⁷ Η άμεση συσχέτιση Ήλιου και Απόλλωνα επισημαίνεται στον όγδοο *Ορφικό Ύμνο* προς τιμήν του Ήλιου. Ο Ήλιος παρουσιάζεται να κρατά χρυσή λύρα, το κατεξοχήν μουσικό όργανο του Απόλλωνα (*‘χρησολύρην, κόσμον τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων’, Ἥλιου, θυμίαμα, λιβανομάνναν*), ενώ το φως του Ήλιου παρουσιάζεται ως το όργανο (*πλήκτρον*) με το οποίο ο Απόλλων κρούει τη λύρα του (*‘ἦν ἀρμόζεται Ζηνὸς εὐειδῆς Απόλλων πᾶσαν, ἀρχὴν καὶ τέλος συλλαβῶν, ἔχει δὲ λαμπρὸν πλήκτρον Ἥλιου φάος.’*, Σκυθίνος, 22 C 3.1 DK).

3.4. Η γέννηση του Πρωτόγονου-Έρωτα από το αυγό της Νύχτας

Στην πρώιμη ορφική θεογονία ο πρωτόγονος βασιλιάς ήταν, όπως δηλώνει η ίδια η ονομασία του, το πρώτο γέννημα της Νύχτας. Το συμπέρασμα αυτό μπορεί αρχικά να εξαχθεί από τον ορφικό στίχο, τον οποίο παραθέτει ο σχολιαστής του Παπύρου: *‘αἰδοῖογ κατέπινεν, ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.’*, (στήλη 13.4). Ο Πρωτόγονος περιγράφεται ως αυτός που πρώτος πρόβαλλε ορμητικά στον αιθέρα (*ἔχθορε*). Το ρήμα *‘ἐκθρώσκω’* σημαίνει *‘τινάσσομαι’*, *‘πηδῶ ἔξω’*. Η δεύτερη, όμως, σημασία του αναφέρεται συγκεκριμένα στην έξοδο από τη μήτρα⁹⁸. Εφόσον ο στίχος αναφέρεται σε μια γέννηση, και μάλιστα στην πρώτη (*‘ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.’*, στήλη 13.4), και λαμβάνοντας υπόψη την ύπαρξη του δαίμονος-Πρωτόγονου (πρωτόγονου βασιλιά), θα ήταν ιδιαίτερος δύσκολο να θεωρήσουμε ότι το γέννημα δεν ήταν ο Πρωτόγονος. Η γέννησή του υποδηλώνει ουσιαστικά την πρώτη εμφάνιση του άπλετου, εκτυφλωτικού φωτός από τη μήτρα της Νύχτας, από το σκοτεινό και απόλυτο βάθος της. Η ίδια εμπειρία εκφράζεται και στους *Ἱεροὺς λόγους*, όπου το αρχέγονο φως προβάλλει μέσα στη σκοτεινή και αδιαμόρφωτη αρχέγονη κατάσταση του κοσμικού γίνεσθαι⁹⁹.

Η παρουσίαση του Ουρανού ως γιου της Νύχτας και πρώτου βασιλιά του αρχέγονου κοσμικού γίνεσθαι (*“Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν”*, στήλη 14.6), δεν αναιρεί την προ αυτού γέννηση και πρωτοκαθεδρία του Πρωτόγονου. Ο Brisson, στην προσπάθεια ερμηνείας του ορφικού στίχου (*“Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν”*, στήλη 14.6), η οποία στοχεύει στην ένταξη του Πρωτόγονου στο θεογονικό σχήμα του Παπύρου, υποστηρίζει ότι ο χαρακτηρισμός του Ουρανού ως πρώτου βασιλιά στοχεύει στην ανάδειξη *‘της πολιτικής έννοιας της ανώτατης εξουσίας’*¹⁰⁰. Η άποψη του Brisson είναι ενδιαφέρουσα, ωστόσο η ερμηνεία του στίχου μπορεί να βασιστεί σε στοιχεία όχι πολιτικής, αλλά μυθολογικής φύσεως (κοσμογονικά). Η παρουσία του Ουρανού στον Πάπυρο είναι η πρώτη μαρτυρία η οποία εντάσσει τον Ουρανό στο ορφικό κοσμογονικό σχήμα, ανάγοντας μάλιστα την καταγωγή του απευθείας από τη Νύχτα. Το γεγονός ότι η Νύχτα, ως πρώτιστη Αρχή, είναι η τροφός όλων των θεών, δεν ακυρώνει τον τρόπο δημιουργίας τόσο του Ουρανού όσο και των μετέπειτα θεοτήτων. Επομένως, το ερώτημα που τίθεται είναι με ποιον τρόπο προέκυψε ο Ουρανός.

Κατά τον σχολιαστή ο Ήλιος (Πρωτόγονος), μετά την κατάποσή του από το Δία βρίσκεται στη μέση του μέχρι τότε αδιαμόρφωτου και ομογενοποιημένου κοσμικού γίνεσθαι και, προκαλώντας τη σύμπληξη ὄσων στοιχείων υπάρχουν πάνω και κάτω από αυτόν,

⁹⁸ Το ρήμα απαντά κατά την περιγραφή της γέννησης του Απόλλωνα από τη Λητώ στη Δήλο: *‘ἐκ δ’ ἔθορε πρὸ φώωσδε. θεαὶ δ’ ὀλόλυξαν ἅπασαι.’*, (Ομηρικός Ὑμνος *Εἰς Απόλλωνα [Δηλιον]*, 119).

⁹⁹ Βλ. σ. 53.

¹⁰⁰ Brisson (2003, 28)

καθίσταται ο δημιουργός της νέας τάξης πραγμάτων: *‘ἐμ μέσῳ πῆζας ἴσχει καὶ τᾶνωθεν τοῦ ἡλίου καὶ τὰ κάτωθεν’*, *‘...καθὼς βρισκόταν στο μέσο, [ο ἥλιος], προκάλεσε την πῆξη ὅσων υπήρχαν πάνω ἀπὸ αὐτὸν καὶ κάτω ἀπὸ αὐτὸν’*, (στήλη 15.3-5). Ἡ εἰκόνα που παρουσιάζεται εἶναι οὐσιαστικά ἡ φιλοσοφικὴ ἐρμηνεία του σχολιαστῆ ἀναφορικὰ με τὴ γένεση τῶν πρώτων δημιουργημάτων, του οὐρανοῦ (*τᾶνωθεν*) καὶ τῆς γῆς (*κάτωθεν*) ὡς φυσικὲς οντότητες, ἐπειτα ἀπὸ τὴν κατάποση του Πρωτόγονου ἀπὸ τὸ Δία. Ἡ μυθολογικὴ εἰκόνα στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ σχολιαστὴς εἶναι πιθανότατα ἡ γέννηση του Οὐρανοῦ καὶ τῆς Γῆς, ὡς ἀρχέγονων θεοτήτων, ἀπὸ τὸ κέλυφος του αὐγοῦ μέσα στο ὁποῖο βρισκόνταν ὁ Πρωτόγονος. Σύμφωνα με τὸν Ἀθηναγόρα, τὸ ἐπάνω κέλυφος του αὐγοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο γεννήθηκε ὁ Φάνης ἦταν ὁ Οὐρανός, ἐνῶ τὸ κάτω ἡ Γῆ¹⁰¹. Ἡ δημιουργία του Οὐρανοῦ καὶ τῆς Γῆς ἀπὸ τὸ κέλυφος του κοσμικοῦ αὐγοῦ ἐντοπίζεται ἐπίσης στὴ φοινικικὴ μυθολογία, μιὰ ἐκδοχὴ τῆς ὁποίας γνώριζε ὁ Εὐδήμος, τὴν κατὰ Μῶχο, καὶ παραδίδεται ἀπὸ τὸν Δαμάσκιο¹⁰².

Ἐπομένως, εἶναι πολὺ πιθανό, στο ὀρφικὸ ποίημα τὸ ὁποῖο κατεῖχε ὁ σχολιαστὴς του Παπύρου, ὁ Πρωτόγονος-Φάνης νὰ γεννήθηκε ἀπὸ τὸ αὐγὸ τῆς Νύχτας καὶ ἀπὸ τὸ κέλυφός του νὰ σχηματίστηκε τὸ ἀρχέγονο ζεῦγος, Οὐρανός καὶ Γῆ. Ἡ παρούσα ἀποψη δικαιολογεῖ τὴν ἀπευθείας προέλευση του Οὐρανοῦ ἀπὸ τὴ Νύχτα, ὡς μέρος, δηλαδή, του δικοῦ τῆς αὐγοῦ. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει, ἐπίσης, καὶ ἡ μαρτυρία του ἀπολογητῆ Ἑρμεία (2⁹⁵ ἢ 3⁹⁵ αἰ. μ.Χ.). Ὁ Ἑρμείας ἀναφέρει ὅτι ἡ Νύχτα γέννησε τὸν Οὐρανὸ καὶ τὴ Γῆ καὶ ὅτι τὰ γεννήματά τῆς ἐγίναν ορατά, ἐνῶ πρὶν, ἀν καὶ υπήρχαν, δε φαίνονταν: *‘εἶπεν (Ὀρφεύς) ὅτι γεννήματά ἐστὶ ταῦτα τῆς Νυκτός...ἢ δὲ πάλιν (Νύκτα) Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὸν ἔτικτε. δεῖξέν τ’ ἐξ ἀφανῶν φανερούς...’*, *‘Ὁ Ὀρφέας εἶπε ὅτι αὐτὰ εἶναι τὰ γεννήματα τῆς Νύχτας...ἐκεῖνη πάλι (ἡ Νύχτα) γέννησε τὴ Γῆ καὶ τὸν Οὐρανὸν τὸν εὐρὸ. Καὶ τὰ ἔκανε φανερά, ἐνῶ δε φαίνονταν...’*, (*Εἰς Φαῖδρον*, 154.24-27 = Kern 109). Τὰ γεννήματα τῆς Νύχτας, ὁ Οὐρανός καὶ ἡ Γῆ, ἐγίναν

¹⁰¹ *‘οὗτος ὁ Ἡρακλῆς (Χρόνος) ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες φόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη. τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ Οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν Γῆ. προήλθε δὲ καὶ θεὸς τις δισώματος.’*, *‘Αὐτὸς ὁ Ἡρακλῆς (ὁ Χρόνος) γέννησε ἓνα τεράστιο αὐγὸ, τὸ ὁποῖο ὑπὸ τὴν πίεση του γεννήτορά του, ὅταν ολοκληρώθηκε ἡ ἐκκόλαγί του, ἐξαιτίας τῆς τριβῆς που του ἀσκήθηκε, ἔσπασε στα δύο. Καὶ ἀπὸ τὸ ἐπάνω μέρος του αὐγοῦ ἐγίνε ὁ Οὐρανός, ἀπὸ τὸ κάτω μέρος του ἡ Γῆ. Προήλθε, ἐπίσης, ἀπὸ τὸ αὐγὸ αὐτὸ ἓνας ἀρσενικοθήλυκος θεός.’*, (*Πρεσβεία περὶ τῶν Χριστιανῶν*, 18.5 = Kern 57). Ἡ ἐκδοχὴ τῆς γέννησης του αὐγοῦ-Φάνη ἀπὸ τὸν Χρόνο θα ἐξεταστῆ στὴ συνέχεια. Πρὸς τὸ παρὸν χρησιμοποιοῦνται μόνον τὸ μοτίβο τῆς δημιουργίας του Οὐρανοῦ καὶ τῆς Γῆς ἀπὸ τὸ κέλυφος του αὐγοῦ.

¹⁰² *‘ὥς δὲ ἔξωθεν Εὐδήμου τὴν Φοινίκων εὐρίσκομεν κατὰ Μῶχον μυθολογίαν, Αἰθῆρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ Ἄηρ, αἱ δύο αἴται ἀρχαί, ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλώμος...ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναι φασιν Χούσῳρον ἀνοιγέα πρῶτον, εἶτα ὠιον...λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ ῥαγέντος εἰς δύο οὐρανὸς καὶ γῆ τῶν διχοτομημάτων ἑκατέρων.’*, *‘Ἐκτός ἀπὸ τῆ φοινικικὴ μυθολογικὴ ἐκδοχὴ, τὴν ὁποία παραδίδει ὁ Εὐδήμος, ἀπαντὰ καὶ ἡ φοινικικὴ μυθολογικὴ ἐκδοχὴ σύμφωνα με τὸν Μῶχο. Τὸ πρῶτο στοιχεῖο που υπήρχε ἦταν ὁ Αἰθέρας καὶ ὁ Αἆρας, καὶ αὐτὲς ἦταν οἱ δύο πρῶτες ἀρχές, ἀπὸ τῆς ὁποίας γεννιέται ὁ Οὐλώμος...Ἀπὸ τὸν Οὐλώμο, ὁ ὁποῖος ἦρθε σε ἐρωτικὴ ἐνωση με τὸν εαυτὸ του, λένε ὅτι γεννήθηκε πρῶτος ὁ Χούσῳρος ὁ ἀνοιγεὺς καὶ ἐπειτα ἓνα αὐγὸ... Λέγεται ὅτι ἀπὸ αὐτὸ τὸ αὐγὸ, ὅταν ἔσπασε στα δύο, ἐγίνε ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, τὸ κάθε ἓνα ἀπὸ τὰ κομμάτια του αὐγοῦ.’*, (*Δαμάσκιος, Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.323).

ορατά εξαιτίας της γέννησης του Φάνη, ο οποίος αναφέρεται, επίσης από τον Ερμεία, ότι πρόβαλε πρώτος, ενώ τη δική του εμφάνιση ακολουθεί η ταυτόχρονη εμφάνιση του Ουρανού και της Γης: *‘πρῶτος (Φάνης) φανερώς ὁ Οὐρανὸς ἐξ αὐτοῦ γέγονεν- ἔξω γὰρ προῆλθον πρῶτοι ἀπ’ αὐτοῦ Οὐρανὸς καὶ Γῆ, δεῖξεν- γενέθλην καὶ πρῶτος καταλάμπεται ὁ Οὐρανὸς ὑπὸ τοῦ θείου φωτὸς τοῦ Φάνητος,’*, ‘πρῶτος ο Φάνης φανερά [εμφανίστηκε] και από τον αυτόν γεννήθηκε ο Ουρανός- και πρώτοι προῆλθαν από αυτόν ο Ουρανός και η Γη, τους έκανε φανερούς- γέννημα πρώτο ο Ουρανός γέμισε λάμψη από το θεϊκό φως του Φάνη.’, (*Εἰς Φαῖδρον*, 148.22-25 = Kern 109). Η μαρτυρία του Ερμεία για τον πρωτο-εμφανισθέντα Φάνητα καθώς και για την προέλευση του Ουρανού και της Γης από τη Νύχτα, θα μπορούσε να δικαιολογηθεί αν ο Ουρανός και η Γη αποτελούσαν τα δύο κομμάτια του αυγού, μέσα στο οποίο εμπεριέχονταν ο Φάνης. Υπό αυτήν την έννοια, εφόσον μέσα στο αυγό υπήρχε ο Φάνης, όταν το αυγό έσπασε δημιουργήθηκαν πρώτα και ταυτόχρονα ο Ουρανός και η Γη, ενώ και οι δύο οντότητες, έγιναν ορατές εξαιτίας της φωτεινής φύσης του Φάνη. Υπό μία ακόμη έννοια, η απόδοση της πατρότητας του Ουρανού και της Γης απευθείας στον Φάνη (*‘ἔξω γὰρ προῆλθον πρῶτοι ἀπ’ αὐτοῦ Οὐρανὸς καὶ Γῆ’*) θα μπορούσε να δικαιολογηθεί εξαιτίας του ότι το αυγό, που εμπεριείχε τον Φάνη, εκλαμβανόταν από τον Ερμεία ως ο ίδιος ο Φάνης, εφόσον το πρωταρχικό γέννημα της Νύχτας ήταν ο Φάνης. Επομένως, η δημιουργία του Ουρανού και της Γης ήταν το αποτέλεσμα του τρόπου με τον οποίο ο ίδιος ο Φάνης γεννήθηκε ή, πιο απλά, η δημιουργία τους οφειλόταν στη γέννηση του αυγού-Φάνη.

Η πρώτη σαφής μαρτυρία γένεσης του Πρωτόγονου από το αυγό της Νύχτας εντοπίζεται στον Αριστοφάνη, ο οποίος παρουσιάζει τον Πρωτόγονο-Φάνη ως Έρωτα¹⁰³. Η γέννηση του Έρωτα από το αυγό της Νύχτας περιγράφεται στην παράβαση των *Ὀρνίθων* (414 π.Χ.), η οποία αποτελεί ουσιαστικά μια παραδία της ορφικής κοσμογονίας:

‘Χάος ἦν καὶ Νυξ Ἐρεβος τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς.

γῆ δ’ οὐδ’ ἀήρ οὐδ’ οὐρανὸς ἦν. Ἐρέβους δ’ ἐν ἀπέιροσι κόλποις

τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νυξ ἢ μελανόπτερος ῥῶν,

ἐξ οὔ περιτελλομέναις ὄραις ἔβλασταν Ἔρωσ ὁ ποθεινός,

στίλβων νῶτον περὺγονιν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμῶκεσι δίναις.

Οὔτος δὲ Χάει περὸεντι μιγείς νύχιος κατὰ Τάρταρον εὐρὸν

ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.

¹⁰³ Ένα απόσπασμα από τη χαμένη τραγωδία του Ευριπίδη, *Υγιπύλη*, είναι ίσως η μοναδική πηγή του 5^{ου} αι. π.Χ. στην οποία η Νύχτα και ο Πρωτόγονος συνδέονται άμεσα με τον Έρωτα (πιθανότατα ο Πρωτόγονος είναι ο Έρωσ): *‘<ῶ> πότνια θεῶν/ <φ>άος ἄσκοπτον <...>/ <αἰθ>έρι πρωτόγον <ς; ν; ...>/ <...> Ἔρωσ ὅτε Ν<ὀξ; ...>’,* (απόσπ. 409 = Kern 2). Η παρουσίαση του Πρωτόγονου ως Έρωτα εντοπίζεται και στους *Ἱερὸς λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ’* (*‘...ὁ Φάνης ὀνομάζεται καὶ ἄβρὸς Ἔρωσ.’*, Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.433.31 = Kern 74, *‘καὶ μοι δοκεῖ καὶ ὁ Πλάτων καὶ Ἔρωτα καὶ δαίμονα μέγαν ἀποκαλούμενον, ἀνυμνεῖσθαι ...ὁ θεολόγος ἄβρὸς Ἔρωσ – φησι- καὶ Μῆτις...’*, Πρόκλος, *Εἰς Ἀλκιβιάδην*, 103a = Kern 83), ενώ ο Δίας έχοντας ενσωματώσει τον Πρωτόγονο γίνεται Έρωσ: *‘Ζεὺς βασιλεύς, ...εἰς δαίμων γένετο...καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρωσ πολυτερπής.’*, (Πρόκλος, *Εἰς Ἀλκιβιάδην*, 67.2 και *Εἰς Τίμαιον*, 1.169.18).

*Πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἴερος ζυνέμειξεν ἅπαντα.
ζυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον. Ἰὼδε μὲν ἔσμεν
πολὸν πρεσβύτατοι πάντων μακάρων ἡμεῖς.*' (Ὀρνιθεσ, 692-702).

Το πρώτο και βασικό στοιχείο, το οποίο οδηγεί στον άμεσο συσχετισμό του Ἴερος με τον Πρωτόγονο, είναι η παρθενογένεσή του από τη Νύχτα (όπως η γένεση του Πρωτόγονου στον Πάπυρο). Οι Αρχές που παρουσιάζονται είναι το Χάος, η Νύχτα, το Ἴερος και ο Τάρταρος. Η Νύχτα γεννά ένα αυγό το οποίο είναι άσπορο (ύπνημιον)¹⁰⁴. Το γεγονός αυτό υποδεικνύει ότι, παρά την ύπαρξη τριών αρσενικών οντοτήτων, του Χάους (αν επρόκειτο για το Χάος του Ακουσίλου κι όχι το ησιόδειο), του Ἴερος και του Ταρτάτου, η γέννηση του αυγού οφείλεται αποκλειστικά στη Νύχτα, υπογραμμίζοντας την απουσία σπέρματος. Ο Brisson, στηριζόμενος στον Marcel Detienne σχετικά με τη λειτουργία των ανέμων ως φορέων γονιμότητας [*'Potagerie de femmes ou comment engendrer seule'*, *Traverses* 5-6 (1976): 75-81], θεωρεί ότι το αυγό της Νύχτας γονιμοποιήθηκε από τους ανέμους¹⁰⁵. Η παρούσα, ωστόσο, άποψη δε φαίνεται να ισχύει στην προκειμένη περίπτωση, εφόσον ο αέρας δεν περιλαμβάνεται στις πρώτες Αρχές, όπως παρατίθενται από τον Αριστοφάνη. Μάλιστα, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο αέρας εμπεριεχόταν στο αυγό του Ἴερος (ύπνημιον'), απελευθερώθηκε κατά την εκκόλασή του και εξαιτίας της κίνησης του Ἴερος έλαβε τη μορφή στροβίλων (άνεμώκεσι δίναις', 696). Επομένως, η χρήση του όρου ύπνημιον αποτελεί εκ μέρους του Αριστοφάνη μια προσθήκη, μέσω της οποίας διακωμωδεύεται η παρθενογένεση του αυγού (Ἴερος) από τη Νύχτα.

Το δεύτερο στοιχείο είναι η ιδιαίτερη παρουσίαση του Ἴερος ως φορέα φωτός μέσα στην αρχέγονη, χαοτική και σκοτεινή, επικρατούσα κοσμική κατάσταση (Ἴερος τε μέλαν...Νύξ ἢ μελανόπτερος', 692-694), την οποία ανατρέπει εξαιτίας της λάμψης του (στίλβων, 696), καθώς και η απόδοση του ρόλου ως γεννήτορα-δημιουργού του κοσμικού γίνεσθαι (ζυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον', 700-701). Και οι δύο αυτές ιδιότητες αποδίδονταν στον Πρωτόγονο (έμμεσα ως φαλλό και Ἴλιο στον Πάπυρο, άμεσα στους Ἴερος λόγους ἐν ῥαψωδίαις κδ'). Επιπλέον, στον όγδοο Ὀρφικό Ὑμνο προς τιμήν του (Πρωτοτόγονου, θυμίαμα σμύρναν), τα χαρακτηριστικά του Πρωτόγονου συμπίπτουν με τα αποδιδόμενα στον Ἴερος της αριστοφανικής παράβασης: Τόσο ο Πρωτόγονος όσο και ο Ἴερος σχετίζονται άμεσα με το στοιχείο του αέρα (αίθερόπλαγκτον, 1-ύπνημιον ῥόν, 694), γεννήθηκαν από αυγό (ώιογενή, 2- ῥόν, ἐξ οὗ Ἴερος, 694), διαθέτουν χρυσά φτερά (χρυσέαισιν..περύγεσσι, 2- περύγοιν

¹⁰⁴ Ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει ως 'ύπνημα ῥά' τα άσπορα αυγά (*Περί ζώων ιστορίας*, 6.2.559 b20) και ο Λουκιανός τον Ἴερος ως 'ύπνημιον παῖδα' εξαιτίας της γέννησής του μόνο από την Ἴερα (*Περί θουσιών*, 6.2-3).

¹⁰⁵ Brisson (2002, 90).

χρυσαιν, 694), με τα οποία περιστρέφονται και κινούνται ορμητικά (*δινηθείς περὶ γων ῥίπαϊς, 7- άνεμώκεσι δίναις, 694*), είναι φορείς φωτός (*παμφαές ἔρνος, 5, λαμπρόν ἄγων φάος αγνόν, 8, Ανταύγην, 9- στίλβων, 696*) και ευθύνονται για όλες τις περαιτέρω γεννήσεις (*γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων, 3- πάντων μακάρων γένος ἄφθιτον', 701*).

Το τρίτο κοινό στοιχείο είναι η διττή φύση του Έρωτα (αρσενικοθήλυκη), όπως υποδεικνύει, πιθανότατα, η καρποφόρα ένωση του με το Χάος. Η παραγωγή απογόνων από τον Έρωτα (*ἔνεόττευσεν γένος ἡμέτερον', 698*) τονίζει, εν προκειμένω, τη διττή του φύση, εφόσον το Χάος, αν θεωρήσουμε ότι πρόκειται για το ησιόδειο, εκλαμβάνονταν ως αχανής τόπος παρά ως αρσενική ή θηλυκή οντότητα¹⁰⁶. Είναι, επομένως, πολύ πιθανό ο Αριστοφάνης, περιγράφοντας την ερωτική ένωση του Έρωτα με το Χάος, να διακωμωδεί την αρσενικοθήλυκη φύση του Έρωτα¹⁰⁷. Αν πάλι επρόκειτο για το Χάος, ως αρσενική οντότητα, όπως παρουσιάζεται ρητῶς στον Ακουσίλαο, τονίζεται η θηλυκή φύση του Έρωτα. Αντίστοιχα, η αρσενικοθήλυκη φύση του Πρωτόγονου επισημαίνεται στους *Ίεροὺς λόγους ἐν ῥαψοδίαις κδ'*: *ἠῆλϋς καὶ γενέτωρ κρατερός θεὸς Ἡρικεπαῖος.*, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.429.26 = Kern 81), *ὁ δέ γε Φάνης μόνος τε πρόεισι καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλϋς καὶ γενέτωρ..*, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.450.22 = Kern 98), στα *Ὀρφικά Ἀργοναυτικά* (*...διφυῆ περιωπέα κυδρὸν Ἔρωτα...ὄν ῥα Φάνητα...καλέουσι βροτοί..*, 14-16) καθώς και στον ὄγδοο *Ὀρφικό Ὑμνο* προς τιμὴν του (*Πρωτόγονον καλέω διφυῆ..*, *Πρωτογόνου, θυμίαμα σμύρναν*, 1). Η παρουσίαση του φτερωτού Έρωτα, ο οποίος γεννήθηκε από αυγὸ, να γεννᾶ τα δικά του αυγά, μέσα στα οποία εμπεριέχονταν οι εξίσου φτερωτές οντότητες, τα πουλιά αποτελεί επίσης στοιχείο διακωμώδησης της ορφικής κοσμογονίας.

Μέσω, ωστόσο, αὐτοῦ του κωμικοῦ στοιχείου, της γένεσης αυγῶν ἀπὸ τον Έρωτα, θα μπορούσε να λανθάνει η γενεσιουργὸς φύση του Έρωτα στην αρχὴ του κοσμικοῦ γίγνεσθαι, η οποία παραπέμπει ἄμεσα στη γενεσιουργὸ φύση του Πρωτόγονου. Από τις

¹⁰⁶ Ο Αριστοτέλης παρουσιάζει το ησιόδειο Χάος ως τον τόπο μέσα στον οποίο βρίσκονταν ὅλα τα υπάρχοντα στοιχεία: *ἰόξειεν δ' ἂν καὶ Ἡσιόδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ Χάος. λέγει γοῦν "πάντων μὲν πρῶτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος", ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξει χῶραν τοῖς οὐσί.*, *Φυσικά*, 208b29). Ο Πλούταρχος (2^{ος} αι. μ.Χ.), παρά την προηγηθεῖσα στωικὴ ἄποψη (3^{ος} αι. π.Χ.) σύμφωνα με την οποία το Χάος εκλαμβάνονταν με υλιστικούς ὅρους (υγρῆς ρευστῆς φύσεως, βλ. σχετικά Mondī, 1989, 2), υιοθετεῖ την ἄποψη του Αριστοτέλη: *τὸ γὰρ Χάος δοκεῖ χῶραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ παντὸς ὑποτίθεσθαι.*, (*Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*, 374c). Ὀστόσο, ορισμένοι μελετητές εκλαμβάνουν το ησιόδειο Χάος ως ὑπόσταση και του αποδίδουν γενεσιουργὸ φύση. Ο Mondī αναφέρει ὅτι η ουδέτερη φύση του Χάους αποτελεί μια συγκεκριμένη ὄψη της ευρύτερης ἔλλειψης της οριοθέτησης και της μορφῆς του. Ὀστόσο, θεωρεῖ βέβαιη ὅτι η ουδέτερη φύση του (ἔλλειψη γένους) είναι σχετικὴ (*That Χάος is neuter is surely relevant; lack of gender is one specific aspect of its general lack of definiteness and form*, (1989, 30-31). Προς ἐπίρρωση της ἄποψῆς του ο Mondī παρουσιάζει, μεταξύ ἄλλων, την ἄποψη του West. Σύμφωνα με τον West, παρά το γεγονός ὅτι ἀπὸ γραμματικῆς ἄποψῆς το Χάος είναι ουδέτερο, (ο Ησιόδος) το διαχειρίζεται σαν θηλυκό (West, 193, ὅπως παρατίθεται ἀπὸ τον Mondī, 1989, ὑποσ. 63). Ο Fondenrose, πιθανότατα, εκλαμβάνει το Χάος ως αρσενικοθήλυκη οντότητα (dual Chaos): *...Chaos was the parent of Earth and Eros, though Hesiod doesn't expressly say so. That is a male and a female spirit of darkness appeared, simply the dual Chaos transferred to the second generation.*, (1980, 223).

¹⁰⁷ Η ερμαφρόδιτη φύση του Έρωτα παρουσιάζεται επίσης και στον πεντηκοστὸ ὄγδοο *Ὀρφικό Ὑμνο* προς τιμὴν του: *Κικλήσκω...Ἔρωτα...διφυῆ..*, (*Ἔρωτος*, 4).

τέσσερις Αρχές, το Χάος, τη Νύχτα, το Έρεβος και τον Τάρταρο, το Έρεβος και ο Τάρταρος παρουσιάζονται ως τόποι μέσα στους οποίους πραγματοποιούνται οι δύο περιγραφόμενες από τον Αριστοφάνη γενέσεις. Η Νύχτα γεννά το αυγό-Έρωτα μέσα στους κόλπους του Ερέβους και ο Έρωτας τα αυγά του στον Τάρταρο. Η μοναδική Αρχή την οποία ο Αριστοφάνης παρουσιάζει να γεννά, εκτός από τη Νύχτα, είναι ο Έρωτας. Το γεγονός ότι ο Έρωτας γεννά αυγά είναι σαφώς κωμικό στοιχείο, ωστόσο η άμεση απόδοση της γενετικής ιδιότητας στον Έρωτα, δε θα μπορούσε να είναι τυχαία, εφόσον συνδέεται άρρηκτα με τη δημιουργία του κόσμου. Εκτός από τις τέσσερις Αρχές, δεν υπήρχε κόσμος, ούτε η γη, ούτε ο αέρας, ούτε ο ουρανός (693). Έπειτα γεννιέται ο Έρως, και στη συνέχεια ο ίδιος ο Έρως γεννά. Το προϊόν γέννησης του Έρωτα, όπως και η γένεση του ίδιου του Έρωτα, θα πρέπει τρόπον τινά να σχετίζεται με την εμφάνιση των πρώτων κοσμικών στοιχείων. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, ενώ πριν τη γένεση του Έρωτα ο αέρας δεν υπήρχε ('...οὐδ' ἀήρ ἦν.', 693), κατά τη γένεση του Έρωτα σχηματίζονται στρόβιλοι, οι οποίοι υποδεικνύουν τη 'γένεση' του αέρα ('ἀνεμώκεσι δίναις', 696). Πριν, επομένως, από τη γέννηση του Έρωτα δεν υπήρχε καθόλου κόσμος αλλά η χαοτική σκοτεινή κατάσταση, ενώ η εμφάνιση των πρώτων κοσμικών στοιχείων σχετίζεται άμεσα με την παρουσία του Έρωτα. Υπ' αυτό το πρίσμα, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι το αποτέλεσμα της γενεσιουργού ιδιότητας του Έρωτα είναι η γένεση των κοσμικών στοιχείων και, κατ' επέκταση, του ίδιου του κόσμου.

Επιπλέον, η άμεση γενεσιουργός ιδιότητα του Έρωτα, όπως παρουσιάζεται στον Αριστοφάνη, δε συμπίπτει με το ρόλο του Έρωτα στην ησιόδεια *Θεογονία*. Στη *Θεογονία*, ο Έρωτας εντάσσεται στις πρώτες Αρχές, όμως η συμβολή του έγκειται στην ακαταμάχητη επιρροή που ο ίδιος ασκεί προς τις άλλες οντότητες (επιθυμία για ερωτική συνεύρεση), προκειμένου αυτές να αναπαραχθούν ('Έρος...λυσιμελής, πάντων τε θεῶν...θάμναται ἐν στήθεσι νόον καὶ...βουλήν.', *Θεογονία*, 120-123). Αυτό σημαίνει ότι ο ησιόδειος Έρως λειτουργεί έμμεσα στην αναπαραγωγική-δημιουργική διαδικασία, επιδρώντας στις υπόλοιπες οντότητες, χωρίς ο ίδιος να φέρει σπέρμα και για το λόγο αυτό δε γεννά κάποια οντότητα. Ένα στοιχείο το οποίο παραπέμπει άμεσα στην ησιόδεια αφήγηση είναι η παρουσίαση του αριστοφανικού Έρωτα να 'αναμειγνύει ερωτικά' τις οντότητες (699-700), ωστόσο, το γεγονός αυτό δεν ακυρώνει το γενεσιουργό ρόλο του Έρωτα στην αρχή της κοσμικής δημιουργίας: Στην αφήγηση του Αριστοφάνη ο ίδιος ο Έρως γεννά. Η παρουσίαση, επομένως, του Έρωτα, ως άμεσου γεννήτορα, στην αρχή του κοσμικού γίνεσθαι, οφείλεται στο ότι ο αριστοφανικός Έρως δεν είναι άλλος από τον γενεσιουργό Πρωτόγονο, την αρχέγονη πηγή ζωής και δημιουργίας.

Είναι προφανές ότι ο Αριστοφάνης, κατά τη σύνθεση της δικής του θεογονίας-παρωδίας, χρησιμοποίησε στοιχεία των ήδη υπάρχουσών θεογονιών (για παράδειγμα, της ησιόδειας: Χάος, Τάρταρος, του Ακουσίλου: Χάος, Νύχτα, Έρεβος, του Μουσαίου:

Τάρταρος, Νύχτα), τα οποία παρέθεσε όλα μαζί, με σκοπό τη διακωμώδηση των θεογονιών στο σύνολό τους. Παρ' όλα αυτά, η διακωμώδηση της ορφικής θεογονίας αφορά σε τρία συγκεκριμένα σημεία της: 1) στην παρθενογένεση του αυγού-Έρωτα (Πρωτόγονου), 2) στην ερμαφρόδιτη φύση του και 3) στη γένεση αυγών-πουλιών από τον φτερωτό Έρωτα-Πρωτόγονο. Πέραν του κωμικού στοιχείου, η εικόνα που διακρίνεται και θα μπορούσε με βεβαιότητα να χαρακτηριστεί ορφική είναι η παρουσίαση της Νύχτας ως πρώτου γεννήτορα (Εύδημος), από την οποία προέρχεται ο αρχέγονος Έρωσ-Πρωτόγονος ('ὅς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος', Πάπυρος Δερβενίου, στήλη 13.4). Το βασικό στοιχείο της αριστοφανικής αφήγησης είναι η παρουσία του αυγού, βάσει του οποίου θα μπορούσε να ερμηνευθεί η γέννηση του Ουρανού και της Γης (Πάπυρος).

Επομένως, ο ορφικός Πρωτόγονος (το αρχέγονο σπερματικό φως) παρουσιάζεται ως υπέρλαμπρος Έρωσ εξαιτίας της δημιουργικής του ιδιότητας. Το αυγό από το οποίο ξεχύθηκε αποτέλεσε το ουράνιο και το γήινο στερέωμα του κόσμου (Ουρανός-Γη), ενώ η ίδια του η γέννηση δηλώνει την έλευση του αρχέγονου δημιουργικού φωτός από το βάθος της αιώνιας, σταθερής και σκοτεινής μήτρας της Νύχτας.

4. Η Ορφική θεογονία σύμφωνα με τους *Ίεροὺς λόγους* και την εκδοχή του Ιερώνυμου – Ελλάνικου: Ο Χρόνος ως πρώτη Αρχή και γεννήτορας του κοσμικού αυγού - Πρωτόγονου

Η πρώτη κατά σειρά παρατιθέμενη από τον Δαμάσκιο ορφική θεογονία εμπεριεχόταν στις αποκαλούμενες *Ορφικές ραψωδίες*. Οι εν λόγω ραψωδίες μπορούν με ασφάλεια να ταυτιστούν με τους *Ίεροὺς λόγους ἐν Ραψωδίαις κδ*¹⁰⁸, έργο το οποίο αποδιδόταν στον Ορφέα (ή στον Θεόγνητο το Θεσσαλό και στον Κέκροπα τον Πυθαγόρειο, *Σούδα*, ε.λ. «Ορφέας», 1 A 1 DK). Τη βασικότερη πηγή αποσπασμάτων και πληροφοριών για την ορφική θεολογία των *Ραψωδιών* αποτελούν τα έργα των νεοπλατωνικών φιλοσόφων και κυρίως του Πρόκλου. Ο Δαμάσκιος θεωρούσε ότι η ορφική θεολογία, όπως παρουσιαζόταν στις *Ορφικές ραψωδίες*, ήταν η συνηθέστερη και πιθανότατα για το λόγο αυτό την παραδίδει πρώτη. Στις δύο εκδοχές των ορφικών θεογονιών, αυτή των *Ίερῶν λόγων ἐν Ραψωδίαις κδ* καθώς και του Ιερώνυμου και Ελλάνικου, παρουσιάζεται η γένεση του Πρωτόγονου από το κοσμικό αυγό, όπως και στην αφήγηση του Αριστοφάνη (ως Έρωσ). Ωστόσο, σε αντίθεση με την αριστοφανική μαρτυρία, ο γεννήτωρ του αυγού και πρώτη Αρχή του κοσμικού γίγνεσθαι δεν ήταν η Νύχτα αλλά ο Χρόνος: 'ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις ραψωδίαις Ὀρφικαῖς ἡ θεολογία ἦδε τίς ἐστίν ἡ περὶ τὸ νοητόν, ἦν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν, ἀντὶ μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὄλων ἀρχῆς τὸν Χρόνον τιθέντες, ἀντὶ δὲ τοῖν δεῖν Αἰθέρα καὶ Χάος, ἀντὶ δὲ τοῦ ὄντος ἀπλῶς τὸ οἶδον ἀπολογιζόμενοι, καὶ τριάδα ταύτην πρώτην ποιοῦντες. εἰς δὲ τὴν δευτέραν τελεῖν

¹⁰⁸ West (1983, 227) και Betegh (2004, 140-141).

ἤτοι τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ὠϊὸν τὸν θεόν, ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα, ἢ τὴν νεφέλην, ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρώσκει ὁ Φάνης... τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία., ‘Σε αυτές, λοιπόν, τις ραψωδίες, τις αποκαλούμενες Ορφικές, αυτή είναι η θεολογία αναφορικά με το νοητό [τον νοητό κόσμο]. Τη θεολογία αυτή επεξηγούν επίσης και οι φιλόσοφοι, ισχυριζόμενοι ότι οι θεολόγοι τοποθετούν τον Χρόνο στη θέση της πρώτης αρχής των όλων, τον Αιθέρα και το Χάος στη θέση των δύο αρχών¹⁰⁹ και το αυγό στη θέση του εν γένει όντος, και με αυτόν τον τρόπο δημιουργούν την πρώτη τριάδα τους. Τη δεύτερη τριάδα ολοκληρώνουν με το γεννηθέν αυγό και το αυγό από το οποίο γεννήθηκε ο θεός ή ο λαμπερός χιτώνας ή το σύννεφο, επειδή από αυτά πρόβαλε ορμητικά ο Φάνης... και αυτή είναι η πιο διαδεδομένη Ορφική θεολογία.’, (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.316.18- 317.13 = Kern 60).

Ο Δαμάσκιος περιγράφει το ορφικό σχήμα των πρώτων Αρχών, όπως αυτό ερμηνεύεται από τον Πρόκλο (‘καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν’)¹¹⁰: Ο Χρόνος αποτελεί την πρώτη Αρχή. Από αυτόν προέρχονται ο Αιθήρ και το Χάος, ενώ από τη μείξη των δύο απογόνων γεννήθηκε ένα αυγό, μέσα στο οποίο εμπεριέχονταν ο Φάνης. Η προέλευση του Αιθέρος και του Χάους από τον Χρόνο (‘Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις γείνατο καὶ μέγα Χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα’, Πρόκλος, *Εἰς Πολιτείαν*, 2.138.8 = Kern 66) απαντά και στην εκδοχή της ορφικής θεολογίας του Δαμάσκιου (‘Χρόνος ἀγήραος Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ’, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.317.15 = Kern 54). Ωστόσο, η διαφοροποίηση του σχήματος του Δαμάσκιου από το σχήμα του Πρόκλου ἐγκείται στο ότι, κατά τον Δαμάσκιο, το αυγό ήταν δημιούργημα του ίδιου του Χρόνου, το οποίο τοποθετήθηκε μέσα στον Αιθέρα (‘ἔπειτα δ’ ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίφω ὠεὸν ἀργέφεον.’, ‘Ἐπειτα ἐφτιαξε ο μέγας Χρόνος στον θεϊκό Αιθέρα λαμπρό αυγό’, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.111.17 = Kern 70). Η διάσταση των απόψεων (ερμηνειῶν), αναφορικά με την προέλευση του αυγού, οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο οι δύο συγγραφείς εκλαμβάνουν την έννοια της ενοποιούς Αρχής¹¹¹.

Παρ’ όλα αυτά, η εκδοχή (ερμηνεία) του Δαμάσκιου θα μπορούσε να θεωρηθεί περισσότερο ικανοποιητική από αυτή του Πρόκλου. Η παρούσα άποψη βασίζεται σε τρία στοιχεία. Το πρώτο στοιχείο αποτελεί ο παραλληλισμός που πραγματοποιεί ο Δαμάσκιος

¹⁰⁹ Οι δύο αυτές Αρχές, ο Αιθέρας και το Χάος, στο ερμηνευτικό σχήμα του Πρόκλου δηλώνουν το Πέρασ και το Άπειρο, αντίστοιχα. Rappe (2010, 415).

¹¹⁰ Βλ. σχετικά Rappe (2010, 497, υποσ. 81).

¹¹¹ Η Rappe αναφέρει επ’ αυτού: ‘...Damascius is talking about Proclus’ version of the orphic theogony; thus the two primary henads appear as Aither and Chaos, Proclus’ *Peras* and *Apeiron*... It is important to keep in mind that this discussion a fortiori does not correspond to Damascius’ way of understanding the Unified qua intelligible triad. For example, the product of the union of Aither and Chaos as described here is the egg. Cf. supra chapter 55, where Damascius quotes Orphic fragment 70 (Kern 1922): ‘then great Chronos fashioned the shining egg with the divine Aither’. For Proclus, the product of the first and second henads is Being; for Damascius, by contrast, Being is not a “product”, Rappe (2010, 498, υποσ. 84). Επομένως, η κριτική αντιμετώπιση του Δαμάσκιου, για τον τρόπο με τον οποίο ο Πρόκλος εκλαμβάνει και περιγράφει το αυγό (ως γέννημα του Αιθέρος και του Χάους), οφείλεται στο ότι αυγό-Ον κατά τον Δαμάσκιο δεν μπορεί να γεννήθηκε από μεταγενέστερες της πρώτης Αρχής Αρχές.

μεταξύ της ορφικής εκδοχής καθ' Ιερώνυμο με την ορφική εκδοχή των *Ορφικών ραψωδιών*. Ο Δαμάσκιος ταυτίζει τον Χρόνο, όπως αυτός παρουσιάζεται στις *Ορφικές ραψωδίες* ('..τήν ἐν ταῖς ράψωδαίαις θεολογίαν..ἐν ἐκείνῃ Χρόνος ἀγήραος Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ.', *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.317.15 = Kern 54), με τον Χρόνο της εκδοχής του Ιερώνυμου. Σύμφωνα με τον Ιερώνυμο, ο Χρόνος γεννά τον Αιθέρα, το Χάος, το Έρεβος και μέσα σε αυτά (στον Αιθέρα, στο Χάος και στο Έρεβος) το αυγό: '**...ὁ Χρόνος ὠὶὸν ἐγέννησεν, τοῦ Χρόνου ποιούσα γέννημα καὶ αὕτη ἢ παράδοσις, καὶ ἐν τούτοις (Αἰθέρα...Χάος...Έρεβος) τικτόμενον..**', '...Ο Χρόνος γέννησε το αυγό. Επίσης, και σε αυτήν την παράδοση [του Ιερών.] το αυγό παρουσιάζεται ως γέννημα του Χρόνου, και μέσα σε αυτά [στον Αιθέρα, στο Χάος και στο Έρεβος] το αυγό γεννήθηκε.', (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.317.15 = Kern 54). Το γεγονός ότι στην αφήγηση του Ιερώνυμου το αυγό γεννιέται από τον Χρόνο παρουσιάζεται από τον Δαμάσκιο ως κοινό στοιχείο της ιερωνυμικής ορφικής εκδοχής ('καὶ αὕτη ἢ παράδοσις') με αυτή των *Ορφικών ραψωδιών*.

Το δεύτερο στοιχείο είναι η αφήγηση των *Όρφικῶν Ἀργοναυτικῶν*, στην οποία, αν και το Χάος παρουσιάζεται ως η πρώτη Αρχή, ο Κρόνος (Χρόνος) είναι η πρώτη οντότητα-Αρχή, η οποία αυτο-αναπαράγεται, πιθανότατα, μέσα στους κόλπους του Χάους: '*ἀρχαίου μὲν πρῶτα Χάους ἀτέκμαρτον ἀνάγκη, καὶ Κρόνον, ὡς ἐλόχευσεν ἀπειρεσίους ὑπὸ κόλποις Αἰθέρα καὶ διφυῆ, πυρσωπέα, κυδρὸν Ἔρωτα, Νυκτὸς ἀειγνήτης πατέρα κλυτόν, ὃν ρα Φάνητα ὀπλότεροι κλήζουσι βροτοὶ πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*', 'του αρχαίου Χάους [θα τραγουδήσω] πρώτα την ακαταμάχητη ανάγκη, και τον Κρόνο, πώς μες στους κόλπους τους απέραντους ἐγέννησε τον Αιθέρα και τον αρσενικοθήλυκο, με την πύρινη την ὄψη, το μεγαλόπρεπο τον Έρωτα, της Νύχτας της αθάνατης τον ξακουστό πατέρα, που οι νεότεροι θνητοὶ Φάνη αποκαλοῦνε, γιατί πρώτος αυτός ἐφάνηκε.', (*Όρφικά Ἀργοναυτικά*, 12-16). Η παρουσίαση του Αιθέρος και του Φάνη ως γεννημάτων του Χρόνου μπορεί να παραλληλιστεί με την εκδοχή του Δαμάσκιου περί κοινής, 'αδελφικής' προέλευσής τους από τον Χρόνο: '*Χρόνος ἀγήραος Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ*' και '*ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίφω ὠεὸν ἀργέφειον*', (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.317.15 = Kern 54 και 1.111.17 = Kern 70, αντίστοιχα). Υπ' αυτό το πρίσμα, η προγενέστερη τοποθέτηση του Χάους έναντι του Χρόνου, του Αιθέρος και του Φάνη θα μπορούσε να ερμηνευθεῖ βάσει της ἀνάγκης δήλωσης του τόπου μέσα στον οποίο γεννά ο Χρόνος.

Το τρίτο στοιχείο αποτελεί η πραγμάτευση του ίδιου του Πρόκλου αναφορικά με τον Χρόνο και κυρίως με το Χάος. Ο Πρόκλος, στο ἔργο του *Εἰς Τίμαιον*, ορίζει ρητῶς το Χάος ως τον αχανή και χωρίς ὅρια τόπο, στην αρχέγονη και αδιαμόρφωτη ἀκόμη κατάσταση του κοσμικοῦ γίγνεσθαι ('*χάσμα μὲν γὰρ ἐστὶν ὡς χῶρα τῶν εἰδῶν καὶ τόπος, οὔτε δὲ πείραρ οὔτε πυθμὴν οὔτε ἔδρα περὶ αὐτὴν ἐστὶν, ὡς ἄστατον καὶ ἄπειρον καὶ ἀόριστον οὔσαν*', 'γιατί υπήρχε ἓνα χάσμα ὡς τοποθεσία τῶν πραγμάτων και ὡς τόπος, και αυτός ο τόπος δεν εἶχε οὔτε ὄριο, οὔτε πυθμένα, οὔτε σταθερὴ βάση, και ἦταν ἀσταθῆς [βρίσκονταν σε διαρκὴ κίνηση] και ἀπειρος και

ακαθόριστος’, *Εἰς Τίμαιον*, 1.385.29-386.2 = Kern 66)¹¹². Άρα, εφόσον και για τον Πρόκλο, όπως και για τον Δαμάσκιο, το Χάος ήταν ο άπειρος (αδιαμόρφωτος και αχανής) τόπος των πραγμάτων (μέσα στον οποίο δημιουργήθηκαν εν συνεχεία τα πράγματα), ανακύπτει ένα σοβαρό ζήτημα της παρουσίας του ως μετέχον μαζί με τον Αιθέρα στη γένεση του αυγού. Η θέση του Πρόκλου περί γένεσης του αυγού-Φάνη μόνο από τον Αιθέρα, πιθανότατα μέσα στο Χάος, θα μπορούσε να ισχύει βάσει του ορφικού στίχου τον οποίο ο ίδιος παραθέτει: ‘ὁ Φάνης...περικαλλέος Αἰθέρος υἱός’, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.433.31 = Kern 74). Ωστόσο, ο Πρόκλος παρουσιάζει την επί ίσοις ὀροις συμμετοχή τους στη γένεση αυτή: ‘ἦν δὲ τὸ αὐτὸν ἐκεῖνο τοῦ Αἰθέρος ἔργον καὶ τοῦ Χάους, ὧν ὁ μὲν κατὰ τὸ πέρασ ἴδρυται τῶν νοητῶν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἄπειρον. ὁ μὲν γάρ ἐστι **ρίζωμα** τῶν πάντων. τῷ δὲ οὐδὲν πείραρ ὑπῆν.’, ‘και εκείνο το αυγό ήταν απόγονος του Αιθέρα και του Χάους, και από αυτά [από το Αιθέρα και το Χάος] ο Αιθέρας τοποθετήθηκε σύμφωνα με το ὄριο των νοητῶν πραγμάτων, ενώ το Χάος σύμφωνα με το ἄπειρο. Διότι ο Αιθέρας ήταν η ρίζα/το γένος των πάντων, ενώ στο Χάος δεν υπήρχε κανένα ὄριο.’, (*Εἰς Τίμαιον*, 1.428.4 = Kern 66). Επιπλέον, αν και στο προαναφερθέν χωρίο ο Πρόκλος ορίζει τον Αιθέρα ως το ρίζωμα, την αρχική πηγή (αἰτία) προέλευσης των πάντων (‘ὁ μὲν γάρ ἐστι **ρίζωμα** τῶν πάντων’), στο ἔργο του *Εἰς Κρατύλον* αποδίδει τον ἴδιο ρόλο στον Χρόνο: ‘ὡς καὶ Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ.’, (*Εἰς Κρατύλον*, 109.5 = Kern 68). Αν λάβουμε υπόψη ὅτι ο Πρόκλος εκλαμβάνει και παρουσιάζει το Χάος ὄχι ως γεννήτορα (υποκείμενο δράσης) ἀλλὰ ως τον αρχέγονο τόπο μέσα στον οποίο προέκυψαν τα πάντα (αυγό-Φάνης, ο οποίος ευθύνεται για τις περαιτέρω γεννήσεις), καθώς και τὸ ὅτι ως αἰτία ὅλων παρουσιάζει τον Χρόνο, η προέλευση του αυγού-Φάνη από τον Αιθέρα και το Χάος καθίσταται ἐξαιρετικά ἀμφίβολη.

Εἶναι, συνεπώς, πολύ πιθανό, η ἔμφαση του Πρόκλου στην προέλευση του αυγού-Φάνη από τον Αιθέρα και το Χάος να οφείλεται στο μοντέλο το οποίο χρησιμοποίησε, προκειμένου να ερμηνεύσει την ορφική θεογονία, ενώ στο ορφικό ποίημα (*Ορφικὲς ραψωδίαις*) το αυγό θα πρέπει να παρουσιαζόταν αρχικά ως γέννημα του Χρόνου. Ὑπ’ αυτό το πρίσμα, ο χαρακτηρισμός του Αιθέρα ως πατέρα του Φάνη (αυγού) στον ορφικό στίχο: ‘ὁ Φάνης...περικαλλέος Αἰθέρος υἱός’, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1. 433.31 = Kern 74) θα μπορούσε να ερμηνευτεῖ βάσει της γέννησής του ὄχι από αυτόν ἀλλὰ μέσα σε αυτόν (ὅπως στον Πάπυρο: ‘ὅς **αιθέρα** ἔχθορε πρῶτος’ στήλη 13.4). Επομένως, στις *Ορφικὲς ραψωδίαις*, η πρώτη γενεσιουργός Αρχή ήταν ο Χρόνος, από τον οποίο προήλθαν ο Αιθέρας, το Χάος και το κοσμικό αυγό - Φάνης.

Η δεύτερη κατά σειρά παρατιθέμενη από τον Δαμάσκιο ορφική θεογονία αποδίδεται στον Ιερώνυμο και στον Ελλάνικο¹¹³. Βασικό και κοινό σημεῖο της παρουσίας εκδοχῆς με

¹¹² Ὅπως και στο ἔργο του *Εἰς Παρμενίδην*: ‘οὐδέ τι πείρας ὑπῆν’, (*Εἰς Παρμενίδην*, 1120.28 = Kern 66).

¹¹³ Ο West (1983, 176-177) προτείνει την ταύτιση του Ελλάνικου που αναφέρει ο Δαμάσκιος με τον Σάνδωνα, γιο του Ελλάνικου, φιλόσοφο του 1^ο αι. μ.Χ. και συγγραφέα του ἔργου *Ὑπόθεσις εἰς*

αυτή των *Ορφικών ραψωδιών* είναι η γέννηση του Πρωτόγονου από το κοσμικό αυγό του Χρόνου- Ηρακλή:

‘ή δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (Ὀρφικὴ θεολογία), εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει. “ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς, καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ”, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρώτας, ὕδωρ καὶ γῆν... τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατος φημι καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν. συνεῖναι δὲ αὐτῶ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὕσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωργνωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην. ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρρενόθηλυν αὐτὴν ὑπεστήσατο πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας...καὶ κατὰ ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννάται τριπλῆν γονήν. Αἰθέραν, φησί, νοτερόν καὶ Χάος ἄπειρον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἐρεβος ὀμιχλώδες... ἀλλὰ μὴν ἐν τούτοις, ὡς λέγει, ὁ Χρόνος ὠϊὸν ἐγέννησεν, τοῦ Χρόνου ποιούσα γέννημα καὶ αὕτη ἡ παράδοσις, καὶ ἐν τούτοις τικτόμενον...τὸ ὠϊόν...θεὸν ἀσώματον¹¹⁴, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσαῖς, ὅς ἐν μὲν ταῖς λαγῶσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλὰς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον...καὶ ἡδ’ ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὄλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι...’, ‘Ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμο καὶ Ἑλλάνικο ἀποκαλούμενη Ὀρφικὴ θεολογία, ἀκόμη κι ἀν δὲν πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο ἄτομο, εἶναι ἡ ἐξῆς: Ἀπὸ τὴν ἀρχή, λέει [Ἱερών.], ὑπῆρχε τὸ νερό καὶ ἡ ὕλη, ἀπὸ τὴν ὁποία προήλθε ἔπειτα ἀπὸ σύμπτυξης ἡ γῆ. Αὐτές τὶς δύο ἀρχές θέτει [Ἱερών.] πρώτες ὡς θεμέλιο...Καὶ ἡ τρίτη ἀρχή που γεννήθηκε μετὰ ἀπὸ αὐτές τὶς δύο, ἀπὸ αὐτές τὶς δύο, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ νερό καὶ τὴ γῆ, ἦταν ἓνα φίδι, τὸ ὁποῖο διέθετε ἓνα κεφάλι ταύρου καὶ ἓνα λιονταριού, καὶ στο μέσον πρόσωπο θεοῦ. Ἐπίσης, στοὺς ὠμούς του εἶχε φτερά καὶ ὀνομάζονταν Ἀγέραςτος Χρόνος καὶ Ἡρακλῆς. Ἐνωμένη με αὐτόν [Χρόνο] ἦταν ἡ Ἀνάγκη. Ἡ Ἀνάγκη ὡς πρὸς τὴ φύση τῆς ταυτίζονταν με τὴν Ἀδράστεια, ἡ ὁποία ἦταν ἀσώματη (ἢ ἀρσενικοθήλυκη)¹¹⁵ καὶ ἔκτεινε τὰ χέρια τῆς σε ὀλόκληρο τὸν κόσμος, ἀγγίζοντας τὰ ὀριά του. Αὐτὴ θεωρῶ [Δαμάσκ.] ὅτι ἀποκαλεῖ [Ἱερών.] τρίτη ἀρχή σύμφωνα με τὴν οὐσία τῆς, ἐκτός του ὅτι τὴν παρουσιάζει ἀρσενικοθήλυκη [Ἱερών.], προκειμένου νὰ δηλώσει ὅτι ἦταν ἡ γενεσιουργὸς αἰτία τῶν πάντων. Σύμφωνα καὶ με αὐτὴ τὴν ἐκδοχή [τοῦ Ἱερών., ὅπως καὶ τῶν *Ὀρφικῶν ραψωδιῶν*], ὁ Χρόνος-ερπετό γεννᾷ τρεῖς ἀπογόνους, τὸν Αἰθέρα, λέει [Ἱερών.], τὸν υγρὸ καὶ τὸ ἄπειρο Χάος, καὶ τρίτο μαζί με αὐτὰ τὸ ὀμιχλώδες Ἐρεβος...Ἀλλὰ μέσα σε αὐτὰ, ὅπως λέει [Ἱερών.], ὁ Χρόνος γέννησε ἓνα αυγό. Καὶ αὐτὴ ἡ παράδοση

Ὀρφέα (‘Σανδῶν, Ἑλλανίκου, φιλόσοφος. Ἐγραμην ὑπόθεσις εἰς Ὀρφέα, βιβλίον α’, Σούδα, ε.λ. «Σανδῶν»). Στὴ συνέχεια ταυτίζει τὸν Ἑλλάνικο-Σανδῶνα με τὸν Ἱερώνυμο τῆς Αἰγύπτου, ὑπὸ τὸ σκεπτικὸ ὅτι ὁ συγγραφέας προέβη σε ἐκχριστιανισμὸ τοῦ ὀνόματός του. Ὡστόσο, ὁ White (2004) θεωρεῖ ὅτι ὁ ἀναφερόμενος ἀπὸ τὸν Δαμάσκο Ἱερώνυμος ταυτίζεται με τὸν Ἱερώνυμο ἀπὸ τὴ Ρόδο, τὸν περιπατητικὸ συγγραφέα (3^{ος} αἰ. π.Χ.).

¹¹⁴ Βλ. σχετικὰ κριτικὸ ὑπόμνημα, 11 θεὸν ἀσώματον...ἔχοντα M, θεὸς δισώματος (quod receipt Zeller)...ἔχων Lob., εὐσώματος dubit. Rue., v. Beth *Wien. Stud.* XXXIV 1912, 288 n. (Kern 54, σελ. 131).

¹¹⁵ Βλ. σχετικὰ κριτικὸ ὑπόμνημα, 4 ἀσώματον M; δισώματος Gruppe ap. Rosch. III 2251; Zeller I⁶ 127 n. 2; εὐσώματος dubit. Rue. (Kern 54, σελ. 131).

[του Ιερων., όπως και των *Ορφικών ραψωδιών*], παρουσιάζει το αυγό ως γέννημα του Χρόνου. Και μέσα σε αυτά [στον Αιθέρα, στο Χάος και στο Έρεβος] ο Χρόνος γεννά το αυγό...τον αρσενικοθήλυκο θεό, ο οποίος είχε στους ώμους του χρυσά φτερά και στα λαγόνια του κεφάλια ταύρων. Πάνω στο κεφάλι του είχε ένα τεράστιο φίδι, το οποίο αναπαριστούσε κάθε είδους μορφή ζώων. Και αυτή η θεολογία [όπως και των *Ορφικών ραψωδιών*] τον αποκαλεί Πρωτόγονο και Δία, διευθύνοντα των πάντων και όλου του κόσμου, γι' αυτό τον αποκαλεί και Πάνα., (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.317.15 = Kern 54).

Σύμφωνα με τον Ιερώνυμο και τον Ελλάνικο, στην αρχή της ορφικής θεολογίας τοποθετούνταν το νερό και η γη. Από την ένωση των δύο στοιχείων, νερού και γης, γεννήθηκε ένα φίδι με ένα κεφάλι λέοντος, με ένα ταύρου, ενώ στη μέση είχε πρόσωπο θεού και στους ώμους του φτερά. Το φίδι αυτό ονομάζονταν Χρόνος ή Ηρακλής. Στη συνέχεια της αφήγησης, η Ανάγκη συνευρίσκεται ερωτικά με τον Χρόνο (*συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ανάγκην*). Σύμφωνα με τον West, στην εκδοχή του Ιερώνυμου, η Ανάγκη παρουσιαζόταν ως φτερωτό ερπετό και η ερωτική της ένωση με τον Χρόνο (*συνεῖναι*) παραπέμπει στην εικόνα δύο ερπετών κατά τη διάρκεια του ζευγαρώματος¹¹⁶. Ο Δαμάσκιος, ταυτίζοντας την Ανάγκη με την ασώματη (ή δισώματη, αρσενικοθήλυκη) Αδράστεια (*τὴν Ανάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Αδράστειαν ἀσώματον*)¹¹⁷, πιθανότατα στοχεύει στην αποκάλυψη του συμβολικού χαρακτήρα της Ανάγκης-ερπετού¹¹⁸. Η Ανάγκη-ερπετό είναι σε συμβολικό επίπεδο η Αδράστεια, η οποία, ούσα ασώματη, διαχέεται σε ολόκληρο το αρχέγονο κοσμικό γίγνεσθαι, αγγίζοντας τα όριά του, πριν καν την τελική του διαμόρφωση και από την επίδρασή της δεν μπορεί να ξεφύγει κανένας. Ο Δαμάσκιος, έχοντας ταυτίσει την Ανάγκη με την Αδράστεια (ως προς την ουσία τους), προβαίνει στην ταύτιση της Ανάγκης με την τρίτη Αρχή, προσθέτοντας ότι, σύμφωνα με τον Ιερώνυμο, ήταν αρσενικοθήλυκη (*ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρρενόθηλον αὐτὴν ὑπεστήσατο πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας*). Είναι πολύ πιθανό, αν λάβουμε υπόψη το ερωτικό σχήμα των ερπετών, όπως προτάσσει ο West, οι δύο οντότητες, Ανάγκη (θηλυκή φύση) και Χρόνος (αρσενική φύση), να εκλαμβάνονται ως μία, και για το λόγο αυτό ο Ιερώνυμος να απέδωσε στο σύμπλεγμα Χρόνου-Ανάγκης αρσενικοθήλυκη φύση. Ωστόσο, στην εκδοχή του Ιερώνυμου, η ένωση του Χρόνου με την Ανάγκη προϋποθέτει την ύπαρξη της Ανάγκης, για τη γέννηση της οποίας δε γίνεται λόγος (ως μοναδικό γέννημα του νερού και της γης παρουσιάζεται ο Χρόνος). Συνεπώς, ο Δαμάσκιος, ταυτίζοντας την Ανάγκη με την τρίτη

¹¹⁶ West (1983, 194-195).

¹¹⁷ Στο *Περὶ κόσμου* η Ανάγκη και η Αδράστεια ταυτίζονται εφόσον η πρώτη ορίζεται ως αιτία, η οποία δεν μπορεί να ηττηθεί (*Ανάγκην...οἰονεὶ ἀνίκητον αἰτίαν ὄντα*), 401 b8-9) και η δεύτερη ως αιτία, από τη φύση της οποίας δεν μπορεί να αποδράσει κάποιος (*Αδράστειαν δὲ ἀναπόδραστον αἰτίαν οὖσαν κατὰ φύσιν*), 401 b13-14). Αξίζει να σημειωθεί ότι η Ανάγκη και η Αδράστεια μαζί με την Ειμαρμένη, την Πεπρωμένη, τη Μοίρα, τη Νέμεση, την Αἴσα, καθώς και τις Μοῖρες (Ἄτροπο, Λάχεση και Κλωθώ) παρουσιάζονται ως διαφορετικές ονομασίες του Δία (*Περὶ κόσμου*, 401 b8-23).

¹¹⁸ Σχετικά με το συμβολικό χαρακτήρα της Ανάγκης ως ερπετό βλ. West (1983, 196).

Αρχή, δηλαδή με τον ίδιο τον Χρόνο (*‘τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι ... δράκοντα’*), θα μπορούσε να θεωρεί την Ανάγκη (ως ασώματη Αδράστεια) τμήμα της φύσης του ίδιου του Χρόνου και η αρσενικοθήλυκη φύση της να παρουσιάζεται ουσιαστικά ως η φύση του ίδιου του Χρόνου, ο οποίος από εσωτερική ακαταμάχητη ανάγκη προβαίνει σε περαιτέρω γέννηση. Ο Χρόνος, δηλαδή, έρχεται σε ερωτική μείξη με τον ίδιο του τον εαυτό, με την ουσία του, και το αποτέλεσμα είναι η παραγωγή του Αιθέρα, του Χάους, του Ερέβους και του αυγού, των οποίων θεωρούνταν αποκλειστικός γεννήτορας (*‘ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννάται τριπλῆν γονήν.. ὠϊὸν ἐγέννησεν’*)¹¹⁹. Στη συνέχεια, ο Χρόνος γεννά τον υγρό Αιθέρα, το άπειρο Χάος (όπως και στις *Ορφικές ραψωδίες*), το ομιχλώδες Έρεβος και μέσα σε αυτά ένα αυγό. Από το αυγό γεννιέται ένας αρσενικοθήλυκος θεός. Ο θεός αυτός διέθετε στους ώμους του χρυσά φτερά και στα λαγόνια του κεφάλια ταύρων. Στο κεφάλι του υπήρχε ένα τεράστιο φίδι, το οποίο αναπαριστούσε κάθε μορφή ζώου, και αποκαλούνταν Πρωτόγονος, Δίας και Πάνας.

Η ομοιότητα της ορφικής θεολογίας καθ’ Ιερώνυμο με αυτή του απολογητή Αθηναγόρα (2^{ος} αι. π.Χ.) οδήγησε τον Kern στην τοποθέτηση τριών αποσπασμάτων του δεύτερου υπό τον τίτλο *‘Ιερώνυμου και Έλληνικού θεολογία’*¹²⁰. Σύμφωνα και με την αφήγηση του Αθηναγόρα, ο Χρόνος-ερπετό με κεφάλι λιονταριού γεννά το κοσμικό αυγό, μέσα στο οποίο εμπεριέχονταν ο αρσενικοθήλυκος θεός (*δισώματος*), Πρωτόγονος:

‘ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ’ αὐτὸν (Ορφέα) τοῖς ὄλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὸς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῷον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος. οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ὠϊόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη. τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ Οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν Γῆ. προῆλθε δὲ καὶ θεὸς τις δισώματος.’, ‘Σύμφωνα με τον Ορφέα σε όλα ήταν αρχή το νερό, και από το νερό δημιουργήθηκε η λάσπη, και από τα δύο αυτά γεννήθηκε ένα φίδι, στο οποίο φύονταν ένα κεφάλι λιονταριού, και στο μέσο είχε πρόσωπο θεού. Ονομάζονταν Ηρακλής και Χρόνος. Αυτός ο Ηρακλής γέννησε ένα τεράστιο αυγό, το οποίο υπό την πίεση του γεννήτορά του, όταν ολοκληρώθηκε η εκκόλασή του εξαιτίας της τριβής που του ασκήθηκε, έσπασε στα δύο. Και από το επάνω μέρος του αυγού έγινε ο Ουρανός, από το κάτω μέρος του η Γη. Προήλθε, επίσης, από το αυγό αυτό ένας αρσενικοθήλυκος θεός.’, (*Πρεσβεία περί των Χριστιανών*, 18.4-5= Kern 57).

Και στις δύο αφηγήσεις, Ιερώνυμου και Αθηναγόρα, ο Χρόνος-ερπετό γεννά το κοσμικό αυγό-Πρωτόγονο. Ωστόσο, στο δεύτερο κοσμογονικό σχήμα η γη αποτελεί δημιούργημα του νερού, η Αδράστεια απουσιάζει, όπως, επίσης, και τα προηγηθέντα

¹¹⁹ Σύμφωνα με τον West, ο Δαμάσκιος πραγματεύεται το ζεύγος Χρόνος-Ανάγκη ως μία αρσενικοθήλυκη Αρχή, ωστόσο επισημαίνει τη δυσκολία σχετικά με το πόσο έχει επηρεαστεί από την αφήγηση του Ιερώνυμου και σχετικά με τις απαιτήσεις του δικού του φιλοσοφικού συστήματος (West, 1983, 199, υποσ. 74).

¹²⁰ Kern 57-59.

γεννήματα του Χρόνου (Αιθήρ, Χάος, Έρεβος). Λαμβάνοντας υπόψη την πολυμορφία του Χρόνου (με έμφαση στην ερπετοειδή μορφή: Ιερώνυμος, Αθηναγόρας), η οποία θα μπορούσε να δικαιολογήσει την επίσης πολυμορφία του Φάνη στις *Ορφικές ραψωδίες*¹²¹ (ως γέννημά του πολύμορφου Χρόνου), η εικόνα της γέννησης των πρώτων στοιχείων είναι η εξής: Ο Χρόνος γεννά τον Αιθέρα και το Χάος¹²² και μέσα σε αυτά ένα αυγό¹²³, το οποίο εμπεριείχε τον Πρωτόγονο. Ο Χρόνος-ερπετό πιάζει το αυγό και το σπάει¹²⁴. Ο Πρωτόγονος προβάλλει ορμητικά και, ως αποτέλεσμα της εξόδου του, ο Αιθήρ και το Χάος διαχωρίζονται¹²⁵.

Το βασικό ορφικό σχήμα, σύμφωνα με τον Ιερώνυμο και τον Αθηναγόρα, όπως και των *Ορφικών ραψωδιών*, είναι η παρουσίαση του Χρόνου ως γεννήτορα του κοσμικού αυγού-Πρωτόγονου. Τα τρία κοσμογονικά ορφικά μοντέλα παρουσιάζονται σχηματικά:

Ορφική εκδοχή σύμφωνα με τις Ορφικές ραψωδίες (Ιεροί λόγοι)	Ορφική εκδοχή του Ιερώνυμου-Ελλάνικου	Ορφική εκδοχή του Αθηναγόρα
–	Νερό + Γη	Νερό→ Γη (ιλύς)
Χρόνος	Χρόνος	Χρόνος
Αιθέρας, Χάος, κοσμικό αυγό-Πρωτόγονος	Αιθέρας, Χάος, Έρεβος, κοσμικό αυγό-Πρωτόγονος	Κοσμικό αυγό- Πρωτόγονος

Η τοποθέτηση του Χρόνου στην αρχή του ορφικού κοσμογονικού συστήματος παραπέμπει σε θρησκευτικά δόγματα της Ανατολής, όπως στην εκδοχή της φοινικικής (σιδωνιακής) κοσμογονίας κατ' Εύδημο¹²⁶, ενώ η πολυμορφία του γενεσιουργού Χρόνου, με

¹²¹ ‘κριοῦ καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιτιθεὶς κεφαλᾶς.’, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.429.26 = Kern 81)

¹²² ‘Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος ἀφθιτόμητις γείνατο καὶ μέγα Χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα...οὐδὲ τι πείραρ ὑπῆν, οὐ πειθιμήν, οὐδέ τις ἔδρα.’, (Πρόκλος, *Εἰς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν*, 2.138.14-15 = Kern 66).

¹²³ ‘ἔπειτα δ’ ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίῳ ὄρον ἀργύφρον.’, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.11.17-18 = Kern 70).

¹²⁴ ‘ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ὠϊόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη’, (Αθηναγόρας, *Πρεσβεία περὶ τῶν Χριστιανῶν*, 18.5 = Kern 57).

¹²⁵ ‘Χάσμα δ’ ὑπήριον καὶ νήνεμος ἐρράγη Αἰθήρ ὀρνυμένιο Φάνητος.’, (Πρόκλος, *Εἰς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν*, 2.138.17-18 Kern 72).

¹²⁶ Η πρώτη εκ των τριών εκδοχών της φοινικικής θεολογίας ήταν η σιδωνιακή κατ' Εύδημο, η οποία παραδίδεται από τον Δαμάσκιο. Σύμφωνα με τη σιδωνιακή εκδοχή, οι προϋπάρχουσες Αρχές ήταν τρεις, ο Χρόνος, ο Πόθος και η Ομίχλη. Από την ερωτική μίξη του Πόθου και της Ομίχλης προέκυψε ο Αέρας και η Αύρα, και από τις δύο αυτές Αρχές ένα αυγό: ‘Σιδώνιοι δὲ τὸν αὐτὸν συγγραφέα (Εύδημον) πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται καὶ Πόθον καὶ Ὀμίχλην. Πόθου δὲ καὶ Ὀμίχλης μιγέντων...Αέρα γενέσθαι καὶ Αὔραν...πάλιν δὲ ἐκ τούτων ἀμφοῖν ὠϊὸν γεννηθῆναι.’, (*Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 323.1-5). Ο Χρόνος, αν και παρουσιάζεται μεταξύ των πρώτων Αρχών, δε λαμβάνει μέρος στην αναπαραγωγική διαδικασία, ένας ρόλος, ο οποίος αποδίδεται αποκλειστικά στον Πόθο και στην Ομίχλη. Επιπλέον, στις δύο επίσης φοινικικές κοσμογονικές εκδοχές, η μία εκ των οποίων παραδίδεται από τον ίδιο τον Δαμάσκιο (η κατά Μώχον), καθώς και στην

ιδιαίτερη έμφαση στην ερπετοειδή φύση του, παραπέμπει, πιο συγκεκριμένα, στα περσικά (ιρανικά) δόγματα¹²⁷. Το μοτίβο της γένεσης του κοσμικού αυγού-Πρωτόγονου από τον Χρόνο εντοπίζεται επίσης σε ανατολικές κοσμογονικές εκδοχές. Στο ινδικό ποίημα Atharvaveda, ο Kāla (Χρόνος) παρουσιάζεται ως ο αγήραος θεός. Το πρώτο του γέννημα είναι ο Prajāpati, ο δημιουργός του ουρανού και της γης, ο οποίος, σε ορισμένες αφηγήσεις, γεννιέται από το αυγό του Kāla. Ο δημιουργός Prajāpati διέθετε επίσης φωτεινή φύση, όπως ο Πρωτόγονος¹²⁸. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η άποψη του West, σύμφωνα με την οποία ο μύθος του Χρόνου ως γεννήτορα αποτέλεσε προϊόν επεξεργασίας του μύθου του Αιώνιου Ήλιου. Η λατρεία του Ήλιου εμφανίστηκε στην Ινδία, στο Ιράν, στη Σιδώνα και στην Ελλάδα (6^{ος} αι.-4^{ος} αι. π.Χ.), ενώ ιδιαίτερη θέση κατείχε στην Αίγυπτο¹²⁹. Η κεντρική θεότητα ονομάζονταν Re' (ο αιώσιος Ήλιος). Ο Re' ήταν ο κυρίαρχος της αιωνιότητας, ο αρχαιότερος των θεών, ο οποίος δημιούργησε από το σπέρμα του όλους τους υπόλοιπους θεούς.

Ο West, εκτός του ότι θεωρεί ότι το αυτο-αναπαραγωγικό στοιχείο του Χρόνου απορρέει από την επεξεργασία του μύθου του Re', επισημαίνει ταυτόχρονα την ομοιότητα του Re' με τον Πρωτόγονο. Ο Re' προήλθε από αυγό (Πρωτόγονος θεός), διέθετε αμέτρητα μάτια και αυτιά και ένα φίδι στο κεφάλι του, ήταν η αποκλειστική πηγή φωτός, ενώ ο ίδιος έμενε αθέατος και, τέλος, δημιούργησε τους υπόλοιπους θεούς αυτο-αναπαραγωγικά¹³⁰. Ο παραλληλισμός του West είναι εξαιρετικά εύστοχος, αν λάβουμε υπόψη την παρουσίαση του Πρωτόγονου στις *Ορφικές ραψωδίες* και στην εκδοχή του Ιερώνυμου: Ο Πρωτόγονος γεννιέται από αυγό, διαθέτει τέσσερα μάτια¹³¹, πάνω στο κεφάλι του υπάρχει ένα τεράστιο φίδι¹³², είναι η μοναδική πηγή φωτός¹³³, ο ίδιος έμενε αθέατος σε όλους (εκτός από τη Νύχτα) εξαιτίας της απαστράπτουσας φύσης του¹³⁴ και τέλος, γεννά αυτο-αναπαραγωγικά μια σειρά θεών¹³⁵.

παραδιδόμενη από τον Ευσέβιο (κατά Σγχοιυιάθωνα), η απουσία του Χρόνου γίνεται επίσης αισθητή. Για την αναλυτική ερμηνεία των τριών εκδοχών της φοινικικής θεογονίας (της παραδοθείσης από τον Εύδημο, του Μώχου και του Σαγχοιυιάθωνος), καθώς και για τη μεταξύ τους σύγκριση, βλ. West (1994, 290-303).

¹²⁷ Στη ζορβανιστική θεολογία ως αρχέγονη θεότητα θεωρούνταν ο Akarane, ο άπειρος, απέραντος Χρόνος (αγήραος Χρόνος), ενώ στο Μιθραϊσμό (μεταγενέστερο παρακλάδι της αρχαίας Περσικής θρησκείας) ο Χρόνος παρουσιάζεται ως ένα φτερωτό τέρας με κεφάλι λιονταριού και ανθρώπινο σώμα, γύρω από το οποίο ελισσόταν ένα τεράστιο ερπετό. Pierris (2007, 249-250).

¹²⁸ West (1983, 104-105) και (1994, 304).

¹²⁹ ό.π. (1983, 105).

¹³⁰ ό.π. (1983, 105).

¹³¹ 'ο Φάνης... τετράσιν 'οφθαλμοῖσιν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα', (Ερμείας, *Εἰς Φαῖδρον*, 138.15-17).

¹³² 'ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον...', (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.317.15)

¹³³ '... φέγγος ἄελπτον τοῖον ἀπέστραπτε χροδὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.', (Ερμείας, *Εἰς Φαῖδρον*, 149.3-4 και Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.435.3 = Kern 86).

¹³⁴ 'Πρωτόγονόν γε μὲν οὕτως ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν. εἰ μὴ Νυξ ἱερὴ μούνη.', (Ερμείας, *Εἰς Φαῖδρον*, 149.1-2 = Kern 86).

¹³⁵ 'Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτόν, ὄν τε Φάνητα..κάλεον.', (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 2.65.14 = Kern 84).

Αν λάβουμε υπόψη τα προαναφερθέντα, η τοποθέτηση του Χρόνου ως πρώτης Αρχής, η παρουσίασή του ως γεννήτορα του κοσμικού αυγού-Πρωτόγονου, καθώς και η πολυμορφία του με έμφαση στο ερπετοειδές στοιχείο (όπως και του Πρωτόγονου), δηλώνει την άμεση συσχέτιση της ορφικής παράδοσης των *Ορφικών ραψωδιών* και του Ιερώνυμου με την Ανατολή¹³⁶.

5. Ο Φερεκύδης και η ορφική παράδοση

Αν και στον πρώιμο ορφισμό ο Χρόνος απουσίαζε εντελώς από το κοσμογονικό σχήμα¹³⁷, η παρουσία του ως γενεσιουργού Αρχής σε ελληνική θεογονία, κατά τον 6^ο αι. π.Χ., επιβεβαιώνεται από την ένταξή του στην κοσμογονία του Φερεκύδη. Στο φερεκύδειο κοσμογονικό σχήμα ο Χρόνος τοποθετείται μεταξύ των προϋπαρχουσών Αρχών και κατείχε μάλιστα το ρόλο του γεννήτορα των πρώτων αρχέγονων στοιχείων (φωτιά, πνοή/αέρας, νερό), από τα οποία θα προέκυπτε στη συνέχεια ο κόσμος με τη σημερινή του μορφή: *‘Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχὰς... τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ...’*, ‘Ο Φερεκύδης ο Σύριος [λέει] ότι υπήρχαν πάντα ο Ζεὺς και ο Χρόνος και η Χθονίη, οι τρεις πρώτες αρχές... και ότι ο Χρόνος ἔκανε ἀπὸ το σπέρμα του τη φωτιά και το πνεῦμα και το νερό...’, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 124 b= 7 A 8 DK)¹³⁸. Η προσωποποίηση του Χρόνου και η παρουσία του ως

¹³⁶ Για την επιρροή την οποία άσκησαν τα ανατολικά θρησκευτικά δόγματα στην ορφική εκδοχή του Ιερώνυμου βλ. αναλυτικά Pierris (2007, 247-249).

¹³⁷ Στον πρώιμο ορφισμό, ο Χρόνος όχι μόνο δεν παρουσιάζεται ως γεννήτορας του κοσμικού γίνεσθαι, αλλά δεν περιλαμβάνεται καν στις πρώτες Αρχές. Αντίθετα, μοναδική, επικρατούσα και γενεσιουργός Αρχή ήταν η Νύχτα (*‘οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες’*, Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, N 1071 b26, *‘Ἡ δὲ...Εὐδήμω ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέα οὔσα θεολογία...ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποίησατο τὴν ἀρχήν.’*, Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.319.7-10). Η παντελής ἔλλειψη αναφοράς στο Χρόνο επισημαίνεται επίσης στον Πάπυρο του Δερβενίου και στην αριστοφανική παράβαση-παρωδία της ορφικής κοσμογονίας. Για την απουσία του Χρόνου στον πρώιμο ορφισμό και ειδικότερα στον Πάπυρο, βλ. επίσης Brisson (in Laks and Most, 2007, 149-158).

¹³⁸ Η παρουσίαση της γέννησης του αρχέγονου κοσμικού γίνεσθαι με εμβρυολογικούς όρους (το σπέρμα του Χρόνου γονιμοποιεί την αρχέγονη Χθονία) αποτέλεσε μια πρώτη μορφή επιστημονικής προσέγγισης εκ μέρους του Φερεκύδη για τη γέννηση του κόσμου. Αυτή ακριβώς η αντίληψη, η παρουσίαση δηλαδή του κόσμου ως δημιουργήματος του σπέρματος, οδήγησε τον Αριστοτέλη στο χαρακτηρισμό του Φερεκύδη ως *‘μειγμένου θεολόγου’*, (*‘ἐπεὶ οἱ γε μειγμένοι αὐτῶν καὶ τῶ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον τίθεασιν..’*, *Μετὰ τὰ φυσικά*, N 1091 b8 = DK 7 A 7). Βλ. επίσης Schibli (1990, 33): *‘Ἡ σχεδόν εμβρυολογική απεικόνιση της κοσμικής δημιουργίας προέρχονταν αναμφίβολα ἀπὸ την παρατήρηση του μικρόκοσμου των ἀνθρώπων και των ζώων, των φυτῶν και των σιτηρῶν..’*, και Baldry (1932, 33-34): *‘...ο Φερεκύδης βάσισε την κοσμογονία του σε δύο ἀντιλήψεις...στη μυθολογική...και σε μια πιο λογική, κατὰ την οποία το ἔμβρυο σχηματίζεται ἀπὸ τα τρία βασικά στοιχεία της ζωῆς, ἀπὸ “το ζεστό”, “το κρύο” και “το υγρό”... Είναι σαφές ὅτι το δόγμα του Φερεκύδη ἐμπεριείχε μυθολογικά αλλά και περισσότερα επιστημονικά στοιχεία’*. Με τους όρους “ζεστό”, “κρύο” και “υγρό” ο Baldry αναφέρεται στα προϊόντα εκσπερμάτωσης του Χρόνου, στο πῦρ, στο πνεῦμα και στο ὕδωρ, ἀντίστοιχα.

γενεσιουργού Αρχής, από την οποία απορρέει το αρχέγονο κοσμικό γίνεσθαι, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια πρωτοτυπία του Φερεκύδη στην ευρύτερη ελληνική θεογονική παράδοση και παραπέμπει άμεσα στα ανατολικά θρησκευτικά δόγματα¹³⁹.

Η άμεση συσχέτιση του Φερεκύδη με την Ανατολή επισημαίνεται από τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρινό (3^{ος} αι. μ.Χ.)¹⁴⁰, καθώς και από τον ιουδαίο ιστορικό Φλάβιο Ιώσηπο (1^{ος} αι. μ.Χ.)¹⁴¹. Και στις δύο πηγές ο Φερεκύδης παρουσιάζεται ως μαθητής των αρχαίων εξ ανατολάς θεολόγων (Αιγυπτίων, Ινδών, Βαβυλωνίων, Μάγων και Χαλδαίων), ενώ η θεολογία του συνδέθηκε επίσης και με τη φοινικική παράδοση, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Φίλωνα από τη Βύβλο (2^{ος} αι. μ.Χ.), όπως αυτή παραδίδεται από τον Ευσέβιο (4^{ος} αι. μ.Χ.)¹⁴². Είναι, επομένως, πολύ πιθανό το ανατολικής προελεύσεως κοσμογονικό σχήμα του Φερεκύδη, με γενεσιουργό Αρχή τον Χρόνο, να λειτούργησε καταλυτικά στη διαμόρφωση της μεταγενέστερης ορφικής εκδοχής, σύμφωνα με την οποία πρώτη γενεσιουργός Αρχή δεν ήταν πλέον η Νύχτα αλλά ο Χρόνος.

Η μεταγενέστερη της κλασικής περιόδου, και στη συνέχεια επικρατούσα, ορφική εκδοχή με γενεσιουργό Αρχή τον Χρόνο (*Ορφικές ραψωδίες*, Ιερώνυμος), μπορεί να τοποθετηθεί χρονολογικά κατά την ελληνιστική περίοδο, βάσει της παρουσίας του Κρόνου (Χρόνου) στο κοσμογονικό σχήμα των *Όρφικῶν Ἀργοναυτικῶν*: *ἄρχαίου μὲν πρῶτα Χάους ἀτέκμαρτον ἀνάγκην, καὶ Κρόνον, ὡς ἐλόχευσεν ἀπειρεσίοις ὑπὸ κόλποις Αἰθέρα καὶ διφυῆ, πυρσωπέα, κυδρὸν Ἔρωτα, Νυκτὸς ἀειγνήτης πατέραν κλυτὸν, ὃν ρα Φάνητα ὀπλότεροι κλήζουσι βροτοὶ πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*, (*Όρφικά Ἀργοναυτικά*, 12-16)¹⁴³. Αρχικά, η παρουσία του Κρόνου στο θεογονικό σχήμα των *Όρφικῶν Ἀργοναυτικῶν* υποδεικνύει την άμεση σχέση

¹³⁹ Σε καμία άλλη ελληνική θεογονική παράδοση (ΗΣίοδος, Ορφείας, Μουσαίος, Ακουσίλαος, Επιμενίδης), δεν εμφανίζεται ο Χρόνος ως προϋπάρχουσα Αρχή και ως γεννήτορας του κοσμικού γίνεσθαι. Επιπλέον, σύμφωνα με τη μαρτυρία του δοξαγράφου Αέτιου (1^{ος}/2^{ος} αι. μ.Χ.), οι Πυθαγόρειοι εκλάμβαναν τον Χρόνο, ως χώρο (*Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*), (Αέτιος, *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων ζυναγωγή*, 318.4-5 Diels), (*Ο Πυθαγόρας [λέει] ότι ο χρόνος είναι η σφαίρα που εμπεριέχει [τα πάντα]/ ὄλο το σύμπαν*). Για τον Πίνδαρο, ο Χρόνος ήταν μία δύναμη η οποία επιδρούσε στο μέλλον, και διασφάλιζε την επιβίωση των αναμνήσεων, σχετικά με όλα όσα είχαν διαπραχθεί από θεούς και ανθρώπους, (Brisson, in Laks and Most, 1997, 163). Επομένως, η προσωποποίηση και η παρουσίαση του Χρόνου ως κατεξοχὴν γενεσιουργού Αρχής στην ελληνική παράδοση οφείλεται στον Φερεκύδη και είναι ανατολικής προελεύσεως (Χρόνος γεννήτορας).

¹⁴⁰ *ἄλλὰ κἄν ἐπὶ ..Φερεκύδην...καὶ τοὺς πρώτους σοφούς, ἴσταμαι τὸν τούτων διδάσκαλον ζητῶν κἄν Αἰγυπτίους εἴπης κἄν Ἰνδοὺς κἄν Βαβυλωνίους κἄν τοὺς Μάγους αὐτούς, οὐ παύσομαι τὸν τούτων διδάσκαλον ἀπαιτῶν.*, (*Στρωματεῖς*, 6.7.57 = Schibli 41, σ. 156).

¹⁴¹ *...Φερεκύδην τε τὸν Σύριον καὶ Πυθαγόραν...πάντες συμφώνως ὁμολογοῦσιν Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων γενομένους μαθητάς...*, (*Κατὰ Ἀπίωνος*, 1.14 = Schibli 38, σ. 155).

¹⁴² *παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε...* (Ευσέβιος, *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, 1.10.50 = 7 B 4 DK = Schibli 80, σ. 170). Ο Φίλωνας από τη Βύβλο (αρχαία πόλη των Φοινίκων στο σημερινό Λίβανο), ήταν ιδιαίτερα γνωστός για την ενασχόλησή του με τη φοινικική παράδοση και θρησκεία. Το μεγαλύτερο μέρος του έργου του, αναφορικά με τα θρησκευτικά δόγματα, παρατίθεται εκτενώς στην *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή* του Ευσέβιου.

¹⁴³ Ο Linforth (1941, 123) θεωρεῖ ότι η σύνθεση των *Όρφικῶν Ἀργοναυτικῶν* πραγματοποιήθηκε πιθανότατα κατά τον 4^ο αι. π.Χ.. Εφόσον ο Εύδημος παραδίδει μία μόνο εκδοχή της ορφικής κοσμογονίας, στην οποία πρώτη αρχή είναι η Νύχτα, η σύνθεση των *Αργοναυτικῶν* θα πρέπει να τοποθετηθεῖ τουλάχιστον από το δεύτερο μισό και προς τα τέλη του 4^{ου} αι.π.Χ..

της ορφικής εκδοχής, με Αρχή τον Χρόνο, με τη φερεκύδεια θεογονία. Σύμφωνα με τον σχολιαστή του Βιργιλίου, Πρόβο (1^{ος} αι. μ.Χ.), και τον απολογητή Ερμεία (2^{ος} ή 3^{ος} αι. μ.Χ.), οι πρώτες Αρχές του φερεκύδειου σχήματος είναι ο Ζεύς, η Χθονίη και ο Κρόνος. Το γεγονός ότι και οι δύο συγγραφείς προτείνουν την ερμηνεία του *Κρόνου* ως *Χρόνου*¹⁴⁴ υποδηλώνει την παρουσία του όρου *Κρόνου* στην πηγή που κατείχαν. Συνεπώς, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι και στην πηγή την οποία είχε στη διάθεσή του ο Δαμάσκιος (‘*Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς...*’, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 124 b= 7 A 8 DK) καταγραφόταν ο όρος *Κρόνος*, και ο Δαμάσκιος, χωρίς ενδοιασμό, προέβη σε μεταγραφή του *Κρόνου* σε *Χρόνο*¹⁴⁵. Αν, πράγματι, η παρούσα εξήγηση ισχύει, σημαίνει ότι ο ανατολικής προελεύσεως γενεσιουργός Χρόνος υιοθετήθηκε από τον Φερεκύδη και εντάχθηκε στο κοσμογονικό του σχήμα ως Κρόνος. Ωστόσο, ο φερεκύδειος Κρόνος ήταν κατ’ ουσία ο Χρόνος.

Επιπλέον, τα στοιχεία τα οποία παρουσιάζονται στην αφήγηση των *Ορφικών Αργοναυτικών* θα μπορούσαν να μαρτυρούν μια προσπάθεια συγχώνευσης του πρώιμου ορφικού κοσμογονικού σχήματος, βάσει του οποίου γενεσιουργός Αρχή ήταν η Νύχτα, με το μεταγενέστερο ορφικό σχήμα, βάσει του οποίου γενεσιουργός Αρχή ήταν ο Χρόνος (φερεκύδειος Κρόνος): Η παρουσίαση του Αιθέρος και του Έρωτα-Φάνη ως γεννημάτων του Χρόνου αποτελεί κοινό στοιχείο της αφήγησης των *Αργοναυτικών* με την ορφική εκδοχή των *Ιερών λόγων*, καθώς και του Ιερόνυμου. Ωστόσο, στα *Αργοναυτικά*, παρά την παρουσίαση της κοινής προέλευσης του Αιθέρος και του Έρωτος-Φάνη από τον Χρόνο, ο Φάνης αποκαλείται ως αυτός που εμφανίστηκε πρώτος (‘*πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*’). Η περιγραφή του Φάνη ως πρωτο-εμφανισθέντος στο κοσμικό γίγνεσθαι αντίκειται, επίσης, και στην αφήγηση των *Ιερών λόγων* αλλά και του Ιερόνυμου, όπου το αυγό-Φάνης γεννιέται μεν από τον Χρόνο, αλλά έπειτα από τον Αιθέρα. Η παρουσίαση του Φάνη στα *Ορφικά Αργοναυτικά*, ως αυτού που πρόβαλλε πρώτος, είναι το βασικό χαρακτηριστικό της πρώιμης ορφικής θεογονίας, όπου ο Φάνης, το αρχέγονο φως, γεννιέται από τη μήτρα της Νύχτας, από το βαθύ και απόλυτο σκοτάδι. Το στοιχείο αυτό (η παρουσίαση του Φάνη ως πρωτοεμφανισθείσης φωτεινής οντότητας) διατηρείται και στα *Ορφικά Αργοναυτικά*, ωστόσο, αφού πρώτη γενεσιουργός Αρχή στην αφήγηση των *Ορφικών Αργοναυτικών*, είναι ο Χρόνος, η Νύχτα

¹⁴⁴ ‘*consentit et Pherecydes sed diversa affert elementa: Ζήνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον, ignem ac terram et tempus **significans**, et esse aethera qui regat, terram quae regatur, tempus in quo universa pars moderetur*’, (‘.και ο Φερεκύδης συμφωνεί. Ωστόσο, παραθέτει διαφορετικά στοιχεία: Τον Δία, αναφέρει, και τη Χθονίη και τον Κρόνο, **υποδηλώνοντας** τη φωτιά, τη γη και τον χρόνο. Τα στοιχεία αυτά είναι ο αιθέρας, ο οποίος κυβερνά, η γη, η οποία κυβερνιέται, και ο χρόνος, μέσα στον οποίο το σύμπαν τοποθετείται σε τάξη/ ρυθμίζεται.’ (Πρόβος, *Ad. Vergilii Bucolica*. 6.31, σ. 343, Hagen = 7 A 9 DK). ‘*Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζήνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον. Ζήνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον, ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γενόμενα.*’ (Ερμείας, *Διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων*, 12.4-7 = 7 A 9 DK).

¹⁴⁵ Brisson (in Laks and Most, 1997, 161).

παραμένει στο κοσμογονικό σχήμα, με διαφορετική όμως θέση, ως απόγονος πλέον του Φάνη. Περαιτέρω, η τοποθέτηση της Νύχτας σε κατώτερη θέση από την αρχική της (πρώτη Αρχή) στο ορφικό θεογονικό σχήμα υποδηλώνει τη σταδιακή υποβάθμισή της έναντι του Χρόνου.

Βάσει των προαναφερθέντων, μπορούν να εξαχθούν τα εξής συμπεράσματα: Η ορφική εκδοχή με πρώτη και γενεσιουργό Αρχή τον Χρόνο είναι μεταγενέστερη και σχεδόν με βεβαιότητα βασίστηκε στο ανατολικής προελεύσεως κοσμογονικό σχήμα του Φερεκύδη (γενεσιουργός Χρόνος-Κρόνος). Η μεταγενέστερη αυτή ορφική εκδοχή θα πρέπει να διαμορφώθηκε κατά την ελληνιστική περίοδο, όπου παρατηρείται μια προσπάθεια συγχώνευσής της με την πρώιμη ορφική εκδοχή, στην οποία πρώτη Αρχή ήταν η Νύχτα. Ως αποτέλεσμα της συγχώνευσης των δύο εκδοχών, η Νύχτα χάνει σταδιακά την πρωτεύουσα σημασίας θέση της (ως πρώτη Αρχή και μητέρα του Φάνη) έναντι του Χρόνου.

Η σχέση του Φερεκύδη με την ορφική παράδοση δεν περιορίζεται μόνο στο ζήτημα του Χρόνου. Μία ακόμη βασική ομοιότητα μπορεί να εντοπιστεί μεταξύ της φερεκύδειας και της ορφικής θεογονίας. Η ομοιότητα αυτή αφορά στην παρουσίαση του Δία ως γεννήτορα του κόσμου στη σημερινή μορφή και τάξη μέσω ενός γεγονότος εξέχουσας σημασίας. Στην περίπτωση του Φερεκύδη μέσω της μετατροπής του Δία σε Έρωτα και στην περίπτωση της ορφικής παράδοσης μέσω της κατάποσης του Πρωτόγονου: Και στα δύο κοσμογονικά σχήματα ο Δίας συνδέεται άμεσα με μια κατεξοχήν κοσμογονικού χαρακτήρα οντότητα, στην αρχή της κοσμικής δημιουργίας.

Εκτός από τον Χρόνο, στις πρώτες Αρχές του φερεκύδειου συστήματος εντάσσονταν ο Ζεύς και η Χθονίη: *‘Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχὰς...τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ... ἐξ ὧν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν...’*, ‘Ο Φερεκύδης ο Σύριος [λέει] ότι υπήρχαν πάντα ο Ζευς και ο Χρόνος και η Χθονίη, οι τρεις πρώτες αρχές,...και ότι ο Χρόνος έκανε από το σπέρμα του τη φωτιά και το πνεύμα και το νερό...από τα οποία, όταν διαμοιράστηκαν στους πέντε μυχούς [γωνιές της Χθονίης] προήλθε μια άλλη μεγάλη γενιά θεών..’, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.321.2-6 = 7 A 8 DK = Schibli 60 σ.163). Ενώ ο Χρόνος είναι ο γεννήτορας του αρχέγονου κοσμικού γίνεσθαι, όπως αυτό προέκυψε από το σπέρμα του, ο Δίας είναι ο γεννήτορας του κόσμου με τη σημερινή του μορφή. Ο ρόλος του Δία ως γενεσιουργού Αρχής πραγματώνεται μέσω του γάμου του (της ερωτικής ένωσής του) με τη Χθονίη. Ο ρόλος του Δία ως δημιουργού του εὐτακτου κόσμου παρουσιάζεται μέσω μιας σαφώς μυθολογικής συμβολικής εικόνας: με την προσφορά ενός πέπλου στη Χθονίη ως δώρο γάμου: *‘κάπειδῃ τρίτῃ ἡμέρῃ γίγνεται τῷ γάμῳ, τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δόματα...’*, ‘Και όταν ήρθε η τρίτη μέρα του γάμου, τότε ο Ζευς φτιάχνει ένα μεγάλο και όμορφο πέπλο και πάνω σε

αυτό στολίζει τη Γη και τον Ωγηνό [Ωκεανό] και τα δώματα του Ωγηνού', (7 B 2 DK = Schibli 68, σ.166). Πάνω στο πέπλο απεικονιζόταν η οργανωμένη μορφή του κόσμου. Η Χθονίη, αποδεχόμενη το πέπλο του Δία, τη σύζευξη μαζί του, ντύνεται με αυτό (μυθολογική εικόνα) και λαμβάνει τη σημερινή μορφή της ('*Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζῆς γῆν γέρας δίδοι.*', 'Η Χθονίη ονομάστηκε Γη, επειδή ο Ζεὺς της ἔδωσε τη γῆ ως τιμητικό δῶρο.', Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 1.119.8-9 = 7 B 1 DK = Schibli 14, σ.144). Η αποδοχή του τιμητικού δώρου του Δία ἀπὸ τη Χθονίη υποδεικνύει ουσιαστικά την αποδοχή της για τη μετατροπή της ἴδιας ἀπὸ ἀρχέγονη και ἀδιαμόρφωτη θεότητα σε οργανωμένη και εὐτακτη Γη. Συνεπῶς, η προσφορά του πέπλου ἀπὸ το Δία στη Χθονίη εἶναι ουσιαστικά ἡ προσφορά του εὐτακτου κοσμικοῦ γίνεσθαι, δημιουργός του οποίου εἶναι ο Δίας (ως δημιουργός του πέπλου). Κατ' ἐπέκταση, το πέπλο της φερεκύδειας μυθολογικής ἀφήγησης μπορεί να θεωρηθεῖ ως ἡ τάξη του κόσμου, ἢ ως ο ἴδιος ο κόσμος στη σημερινή οργανωμένη και εὐτακτη κατάσταση του.

Περαιτέρω, αξίζει να σημειωθεῖ ὅτι, ἐνῶ στο φερεκύδειο θεογονικό σχῆμα περιγράφεται ο γάμος, ἡ ἐρωτική ἔνωση του Δία με τη Χθονίη, ἡ διαμόρφωση της τελικής μορφῆς του κόσμου ἀποτελεῖ προϊόν της δράσης του Δία. Ο Δίας εἶναι ο ἀποκλειστικός υπεύθυνος της κατασκευῆς του πέπλου και ἡ ἐρωτική ἔνωσή του με τη Χθονίη εἶχε ως ἀποτέλεσμα τη διαμόρφωση του κοσμικοῦ γίνεσθαι, ἀλλὰ και τη μετατροπή της ἴδιας της Χθονίης σε Γη. Η δημιουργική-ἐρωτική δράση του Δία καθιστά τον Δία γενεσιουργό Ἀρχή, κοσμογονικῶν διαστάσεων, καθιστώντας τον δημιουργό-γεννήτορα ολόκληρου του κόσμου.

Ακριβῶς αὐτὴν την κοσμογονική διάσταση δημιουργική δράση του Δία τονίζει ο Πρόκλος, ο οποίος ἐρμηνεύει τη μυθολογική εικόνα του γάμου του Δία και της Χθονίης με φιλοσοφικούς ὅρους, δηλαδή, ως δημιουργία του κόσμου με τη σημερινή μορφή και τάξη: '*ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τὴν δι' ὄλων διήκουσαν.*', 'Ο Φερεκύδης ἔλεγε ὅτι ο Δίας μετετράπη σε Ἔρωτα, ὅταν ἐπρόκειτο να δημιουργήσει, επειδή συνέδεσε τον κόσμο φέρνοντας τα ἀντίθετα σε συμφωνία/αρμονία και σε ἀγάπη, και ἔσπειρε μέσα σε ὅλα ομοιότητα και ταυτότητα που διαπερνούσε τα πάντα.', (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 2.54.28-55.2 = 7 B 3 DK = Schibli 72, σ.168). Ο Δίας ως δημιουργική-γενεσιουργός Ἀρχή της νέας κοσμικής τάξης πραγμάτων συνδέεται ἀμεσα με την κατεξοχὴν υπεύθυνη για τη δημιουργία και γένεση οντότητα, τον Ἔρωτα.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο, ο Φερεκύδης παρουσίασε τη μετατροπή του Δία σε Ἔρωτα προκειμένου να δημιουργήσει, στην ἀρχή, δηλαδή, της κοσμικής δημιουργίας. Η ταύτιση της ἐρωτικής-δημιουργικής φύσης του Δία με αὐτὴ του Ἔρωτα εἶναι ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρονσα, καθὼς ο καθοριστικός ρόλος του Ἔρωτα στη δημιουργία και στη γένεση συμπίπτει με την ησιόδεια ἀντίληψη. Στη *Θεογονία*, ο Ἔρωτας ἐντάσσεται στις πρώτες Ἀρχές και ἡ συμβολή

του έγκειται στην ακαταμάχητη επιρροή που ο ίδιος ασκεί προς τις άλλες οντότητες (επιθυμία για ερωτική συνένωση) προκειμένου αυτές να αναπαραχθούν (*Έρος...λυσιμελής, πάντων τε θεῶν...θάμνεται ἐν στήθεσι νόον καὶ βουλὴν.*, *Θεογονία*, 120-123). Η κοσμογονική Αρχή Έρος είναι η αιτία της γέννησης, μιας κατεξοχὴν δημιουργικής πράξης, και για το λόγο αυτό ο Δίας παρουσιάζεται στο φερεκύδειο σχήμα ως Έρωτας. Συνεπώς, μέσω της μεταβολής του σε Έρωτα ο Δίας καθίσταται η αποκλειστική κοσμογονικού χαρακτήρα δημιουργική Αρχή, από την οποία προκύπτει άμεσα η τάξη ολόκληρου του κοσμικού γίγνεσθαι ως απόρροια της δικής του δημιουργικής (κατασκευὴ πέπλου) και γενεσιουργού δράσης (ερωτική ένωση με τη Χθονίη).

Αν λάβουμε υπόψη ότι ο ρόλος του Έρωτα έγκειται στην ακαταμάχητη επιρροή που αυτός ασκεί ακόμη και πάνω στους θεούς (*Θεογονία*, 120-123) προκειμένου αυτοί να γεννήσουν, η παρουσία του Έρωτα στον γάμο (στην ερωτική ένωση) του Δία και της Χθονίης καθίσταται απαραίτητη. Με άλλα λόγια, η ένωση των δύο κοσμογονικών Αρχών, όπως παρουσιάζεται στον Φερεκύδη, του αρσενικού Δία και της θηλυκής Χθονίης, δε θα μπορούσε να επιτευχθεί χωρίς τη συμβολή του Έρωτα, χωρίς, δηλαδή, οι δύο οντότητες να ενωθούν υπό την επίδραση του Έρωτα. Επιπλέον, η παρουσία του Έρωτα στην ερωτική ένωση του Δία με τη Χθονίη, αν και δε δηλώνεται ρητῶς, θα μπορούσε να εξαχθεί από τη μαρτυρία του Μάξιμου Τύριου (2^{ος} αι. π.Χ.): *‘ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Έρωτα..’*, *‘Αλλά σκέψου και την ποίηση του Σύριου, και τον Δία και τη Χθονίη και τον Έρωτα μέσα σε αυτούς.’*, (*Φιλοσοφούμενα*, 4.4 = 7 A 11 DK = Schibli 73, σ.168).

Σύμφωνα με την άποψη του Schibli, η πιο πιθανή εκδοχή είναι ο Έρος, ως οντότητα, να προέκυψε από το γάμο του Δία και της Χθονίης. Ο Schibli αναφέρει ότι, ενώ στην ησιόδεια Θεογονία ο Έρωτας αποτελούσε μια διακριτή οντότητα μεταξύ των τριών πρώτων Αρχών (μετά το Χάος και τη Γη), στον Φερεκύδη δεν είναι γνωστό αν ο Έρος περιλαμβανόταν στο αρχικό κοσμογονικό στάδιο ως ξεχωριστή οντότητα. Στη συνέχεια, βάσει της μαρτυρίας του Πρόκλου (*‘εἰς Έρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία’*) και του Μάξιμου Τύριου (*‘ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Έρωτα.’*), θεωρεῖ ότι η πιο πιθανή εκδοχή είναι ο Έρος, ως οντότητα, να γεννήθηκε από τον γάμο του Δία και της Χθονίης¹⁴⁶. Ωστόσο, η άποψη αυτή θα πρέπει να απορριφθεί. Το γεγονός ότι ο Schibli αποδέχεται ως απαραίτητη προϋπόθεση τη φύση του Έρωτα, προκειμένου να επιτευχθεί ο γάμος του Δία και της Χθονίης, και το ότι ο Έρωτας ως οντότητα δεν υπήρχε, θα σήμαινε ότι η φύση του Δία ήταν ίδια με τη φύση του Έρωτα ή ότι

¹⁴⁶ *‘Zas, to accomplish his demiurgic marriage with Chthonie, required and assumed the nature of Eros, which at the same time entailed the coming- into- existence of Eros.’*, (1990, 58). *‘Ο Δίας, προκειμένου να εκπληρώσει το δημιουργικό γάμο του με τη Χθονίη, είχε ανάγκη και ανέλαβε τη φύση του Έρωτα. Το γεγονός αυτό περιλάμβανε ταυτόχρονα την εμφάνιση του Έρωτα.’* ή, σε πιο ελεύθερη μετάφραση: *‘Η εκπλήρωση του δημιουργικού γάμου με τη Χθονίη, εκ μέρους του Δία, απαιτούσε και προϋπέθετε την ανάληψη της φύσης του Έρωτα. Η προσαιτούμενη φύση του Έρωτα συνεπάγεται ταυτόχρονα την εμφάνισή του ως οντότητα, μέσω του γάμου με τη Χθονίη’*.

στη φύση του Δία εμπεριέχονταν η φύση του Έρωτα. Είναι, ωστόσο, φανερό ότι, αν ο Δίας κατείχε τις ιδιότητες (τη φύση) του Έρωτα, δε θα χρειαζόνταν να γίνει ο ίδιος Έρωτας (να μεταβάλλει τη φύση και τις ιδιότητές του: *μεταβεβλήσθαι*). Επιπλέον, το γεγονός ότι το προϊόν της ένωσης (Έρωτος) παρουσιάζεται μεταγενέστερο της βασικής του ιδιότητας (ερωτική έλξη), η οποία μάλιστα ήταν απαραίτητη προϋπόθεση προκειμένου αυτό να γεννηθεί, καθιστά την άποψη του Schibli ιδιαίτερα παράδοξη. Επομένως, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Έρωτος υπήρχε στο φερεκύδειο κοσμογονικό σχήμα¹⁴⁷ ως απαραίτητη κατά την κοινή αντίληψη προϋπόθεση, προκειμένου να επιτευχθεί η ερωτική ένωση, και ότι ο Δίας, προκειμένου να καταστεί η ανώτατη δημιουργική Αρχή ολόκληρου του σύμπαντος (να ολοκληρώσει τον κοσμογονικού χαρακτήρα γάμο με τη Χθονίη), μετεβλήθη στην κατεξοχήν υπεύθυνη για τη γένεση κοσμογονική Αρχή, σε Έρωτα.

Η μετατροπή του Δία σε Έρωτα σημαίνει ότι ο Δίας προκειμένου να δημιουργήσει τον κόσμο έπρεπε να καταστεί κάτοχος της ιδιαίτερης ιδιότητας του Έρωτα, εν προκειμένω της γενεσιουργού ιδιότητας *κοσμογονικού χαρακτήρα*. Η απόκτηση της ιδιαίτερης ιδιότητας μιας οντότητας από μια άλλη, δεύτερη οντότητα, προς επίτευξη ενός σκοπού της δεύτερης οντότητας, εξασφαλιζόταν σε μυθολογικό επίπεδο μέσω της κατάποσης της πρώτης, από τη δεύτερη οντότητα. Το συγκεκριμένο μοτίβο απαντά στην ησιόδεια Θεογονία και αφορά στην κατάποση της Μήτιδας από τον Δία¹⁴⁸. Ο Δίας, ακολουθώντας τις συμβουλές της Γης και του Ουρανού, καταπίνει τη Μήτιδα εξαπατώντας την. Η Μήτις ήταν η πιο σοφή από τους θεούς (*‘πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν’*, 887), η προσωποποίηση της ίδιας της σοφίας. Μέσω της κατάποσης της διακριτής οντότητας Μήτιδας, βασική ιδιότητα της οποίας ήταν η σοφία, ο Δίας ενσωματώνει τη σοφία της Μήτιδας, την ίδια τη σοφία, και καθίσταται ο πιο σοφός από τους θεούς. Μαζί, όμως, με τη Μήτιδα ενσωματώνει και την Αθηνά, την οποία επρόκειτο να γεννήσει η Μήτιδα. Η Αθηνά, ως γέννημα της σοφότερης όλων Μήτιδας, θα είχε την ίδια σοφία με τον Δία, και στη συνέχεια οι δικοί της απόγονοι θα εκθρόνιζαν τον Δία από την εξουσία. Προκειμένου, λοιπόν, ο Δίας να εξασφαλίσει την εξουσία του, η οποία στην

¹⁴⁷ Η παρουσία του Έρωτα ως αρχέγονης θεότητας στο κοσμογονικό σχήμα του Φερεκύδη θα μπορούσε να δικαιολογηθεί, αν θεωρήσουμε τον Έρωτα γέννημα του Χρόνου: *‘τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ...πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν..’*, (Δαμάσκιος, *Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 124 b= 7 A 8 DK = Schibli 60 σ. 163). Βλ. επίσης Pierris: *‘In Pherecydes’* πνεῦμα by the side of fire and water is the spiritual element in Chronos’ semen. All the three elements, deposited fruitful in terrestrial and celestial recesses, give rise to the variegated progeny of Gods, first among whom must have been Eros.’, Pierris (2007, 273).

¹⁴⁸ *‘Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μήτιν./ πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων./ ἄλλ’ ὅτε δὴ ἄρ’ ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην/ τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλω φρένας ἐξαπατήσας/ αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὼν ἐσκάτθετο νηδύν./ Γαίης φραδομοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος./ τὼς γὰρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμῆν/ ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντι θεῶν αἰγενετῶν./ ἐκ γὰρ τῆς εἴμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι./ πρώτην μὲν κοῦρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν./ ἴσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλὴν./ αὐτὰρ ἔπειτ’ ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν/ ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα./ ἄλλ’ ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἐὼν ἐσκάτθετο νηδύν./ ὡς οἱ **συμφράσσαιτο** θεὰ ἀγαθὸν τε κακὸν τε.’*, (Θεογονία, 886-900).

ησιόδεια αφήγηση συνδέονταν άρρηκτα με τη σοφία¹⁴⁹, καταπίνει τη Μήτιδα και καθίσταται ο σοφότατος όλων θεός. Κατ' επέκταση, η προερχόμενη από αυτόν, πλέον, Αθηνά δε θα μπορούσε να τον ξεπεράσει σε σοφία, εφόσον ήταν δικό του γέννημα¹⁵⁰. Συνεπώς, η κατάποση της Μήτιδας από τον Δία εξασφαλίζει, αφενός μεν, τον έλεγχο της Μήτιδας ('ὡς οἱ *συμφράσσαιτο* θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.', 900, 'για να συναποφασίζει η θεά [Μήτις] με τον Δία το καλό και το κακό'), αφετέρου δε, τη μετατροπή του Δία στην ανώτατη πηγή σοφίας, στον απόλυτο σοφό του διαμορφωμένου κοσμικού γίνεσθαι, μέσα στο οποίο κυβερνά. Η ενσωμάτωση της κατεξοχήν θεότητας της σοφίας από τον Δία δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο Δίας ήταν ήδη σοφός. Αντίθετα, δηλώνει την ενίσχυση της προϋπάρχουσας ιδιότητάς του (σοφίας) και την αναγωγή της στον ανώτατο βαθμό. Ο Δίας, καταπίνοντας τη Μήτιδα, καθίσταται ο απόλυτος και αδιαμφισβήτητος σοφός και, εφόσον η σοφία σχετίζεται άμεσα με την κατοχή της εξουσίας, καθίσταται και ο απόλυτος, αδιαμφισβήτητος άρχων.

Επομένως, η άποψη που προτάσσεται είναι ότι ο Έρωσ υπήρχε στο κοσμογονικό σχήμα του Φερεκύδη ως ξεχωριστή και διακριτή οντότητα, εφόσον η παρουσία του ήταν απαραίτητη προκειμένου να επιτευχθεί η σύζευξη του Δία και της Χθονίης, και ότι η μετατροπή του Δία σε Έρωτα οφείλεται στην κατάποση του Έρωτα από τον Δία. Μέσω της κατάποσης της διακριτής οντότητας Έρωτα ο Δίας μετατρέπεται σε κοσμογονική Αρχή υπεύθυνη για τη γέννηση (Έρωσ), χωρίς, ωστόσο, να αναιρείται η προϋπάρχουσα γενεσιουργός ιδιότητα του Δία (όπως και η κατάποση της Μήτιδας δεν αναιρεί την προϋπάρχουσα σοφία του Δία). Η μετατροπή του Δία σε Έρωτα, μέσω της κατάποσης της προϋπάρχουσας του Διός οντότητας, του Έρωτα, διευρύνει, τρόπον τινά, τη γενεσιουργό ιδιότητα του Δία, ανάγοντας τον ίδιο τον Δία στην *κατεξοχήν γενεσιουργό- κοσμογονική Αρχή*, σε γεννήτορα-δημιουργό ολόκληρου του κόσμου με τη σημερινή μορφή και τάξη (όπως και η κατάποση της Μήτιδας καθιστά τον Δία τη σοφότατη όλων θεότητα, την κατεξοχήν σοφή θεότητα).

Ο Δίας, προκειμένου να δημιουργήσει (σε φιλοσοφικό επίπεδο) ή να γεννήσει τον κόσμο ως προϊόν της ερωτικής ένωσής του με τη Χθονίη (σε μυθολογικό επίπεδο), ενσωματώνει την κατεξοχήν υπεύθυνη για τη δημιουργία και γένεση οντότητα, τον Έρωτα. Γίνεται, δηλαδή, Έρωτας μέσω της κατάποσης του ίδιου του Έρωτα. Αντίστοιχα, στην ορφική παράδοση ο Δίας παρουσιάζεται ως δημιουργός του κόσμου στην εύτακτη και οργανωμένη μορφή του έπειτα από την κατάποση του Πρωτόγονου, χωρίς ο κεντρικός και βασικός αυτός ρόλος του Δία να αποκλείει την παρουσία μιας θηλυκής θεότητας, ως συζύγου του. Όπως ακριβώς στο φερεκύδειο κοσμογονικό σχήμα περιγραφόταν η σύζευξη, ο ιερός

¹⁴⁹ 'πλείστα θεῶν εἰδυῖαν' (887), 'περίφρονα τέκνα' (894), 'ἐπίφρονα βουλήν' (896), 'συμφράσσαιτο θεὰ' (900).

¹⁵⁰ 'αὐτὸς (Δίας) δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην..', (Θεογονία, 924).

γάμος του Δία και της Χθονίης, και στο ορφικό κοσμικό σχήμα θα πρέπει να αναφερόταν ένας αντίστοιχα ιερός γάμος. Ο γάμος αυτός συντελέστηκε μεταξύ του Δία και της Ήρας¹⁵¹.

Παρά, ωστόσο, την παρουσία των δύο θηλυκών θεοτήτων και στα δύο κοσμογονικά μοντέλα (Χθονίης και Ήρας), ο ρόλος του Δία ως αποκλειστικού δημιουργού της τάξης του κόσμου είναι αδιαμφισβήτητος. Ο Δίας είναι ο κατασκευαστής του πέπλου, ο οργανωτής του αρχέγονου κοσμικού γίνεσθαι, όπως αυτό είχε προκύψει από το σπέρμα του Χρόνου (Φερεκύδης). Στην πρώιμη ορφική παράδοση ο Δίας είναι επίσης ο αποκλειστικός υπεύθυνος της διαμόρφωσης της αρχέγονης κατάστασης των πραγμάτων, έπειτα από την κατάποση της αρχέγονης Αρχής, του Πρωτόγονου.

Η συγκέντρωση και η προσκόλληση στο Δία ολόκληρου του αρχέγονου κοσμικού γίνεσθαι παρουσιάζεται από τον σχολιαστή του Παπύρου του Δερβενίου, ως απόδειξη της θέσης του ότι τα πράγματα που υπάρχουν τώρα, στη σημερινή πραγματικότητα, είναι ουσιαστικά τα ίδια που υπήρχαν στο αρχέγονο, πρωτογενές και αδιαμόρφωτο ακόμη κοσμικό στάδιο: *‘ὅτι δὲ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεταί λέγει “πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῷ δ’ ἄρα πάντες/ ἀθάνατοι προσέφωμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναί/ καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,/ ἄσσα τότε’ ἦν γεγαῶτ’. αὐτὸς δ’ ἄρα μούνος ἔγεντο.” ἐν τούτοις σημαίνει, ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆρ[ρ]χεν ἀεὶ, τὰ δὲ νῦν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται.’*, ‘σχετικά με το ότι τα όντα που υπάρχουν τώρα προήλθαν από τα ήδη υπάρχοντα λέει [ο Ορφέας] “του σεβαστού πρωτόγονου βασιλιά, σε αυτόν [στο Δία] όλοι/ προσαρτήθηκαν (ή γεννήθηκαν) οι αθάνατοι θεοί και οι θεές/ και τα ποτάμια και οι ωραίες οι πηγές και όλα τα άλλα,/όσα είχαν τότε γεννηθεί, και αυτός ο ίδιος [ο Δίας] έγινε μόνος [ο μόνος που υπήρχε πλέον, έχοντας ενσωματώσει τα πάντα]”. Σε αυτούς τους στίχους δηλώνει ότι τα όντα υπήρχαν πάντοτε, και ότι όσα όντα υπάρχουν τώρα έγιναν από αυτά που υπήρχαν.’, (στήλη 16.1-8). Συνεπώς, και στο ορφικό κοσμογονικό σχήμα και στο φερεκύδειο ο Δίας διαμορφώνει την αρχέγονη κοσμική κατάσταση ή δημιουργεί τον κόσμο στη σημερινή μορφή και τάξη, έπειτα από την κατάποση μιας εξέχουσας σημασίας αρχέγονης οντότητας, του Πρωτόγονου και του Έρωτα, αντίστοιχα.

¹⁵¹ *‘ὁ δὲ δημιουργὸς αὐτὸς, ὁ μέγιστος Ζεὺς, συζυγεῖ τῇ Ἥρα.’*, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.450.20 = Kern 163), *‘ἐπεὶ καὶ τὸ τὴν αὐτὴν ἑτέροις ἢ τὸν αὐτὸν πλείοσι συζεύγνυσθαι λάβοις ἂν ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων καὶ τῶν ἐν ἀπορρήτοις λεγομένων ἱερῶν γάμων...’*, (Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, 1.49.12-14 = Kern 163) καὶ *‘ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον...’*, (Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι*, 36.56.8-9 = Kern 163). Στην αρχαιολογική αυτή ερωτική ένωση, πιθανότατα, τονίζονταν ο χθόνιος χαρακτήρας της Ήρας, η Ήρα ως η αρχέγονη Γη, και για το λόγο αυτό ο σχολιαστής του Παπύρου του Δερβενίου αναφέρει: *‘“Γῆ” δὲ καὶ “Μήτηρ” καὶ “Ρέα” καὶ “Ἥρη” ἢ αὐτή.’*, (στήλη 22.7). Στους Ορφικούς Ὑμνους αποδίδεται η προέλευση των πάντων, θεών και ανθρώπων εξίσου στη Γη, (*Γαῖα θεά, μήτηρ μακάρων, θνητῶν τ’ ἀνθρώπων*, Ὑμνος 26, *Γῆς θυμίαμα*) στη Ρέα (*μήτηρ μὲν τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώπων*, Ὑμνος 14, *Ρέας θυμίαμα, ἀρώματα*), στην Ήρα (*Ἥρη παμβασιλεία ... παντογένεθλε... πάντων γὰρ κρατέεις μούνη, πάντεσσι τ’ ἀνάσσεις*, Ὑμνος 16, *Ἥρας θυμίαμα, ἀρώματα*) και στη Μητέρα των θεών (Κυβέλη-Ρέα) (*Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μήτηρ, τροφὴ πάντων*, Ὑμνος 27, *Μητρὸς θεῶν θυμίαμα, ποικίλα*).

6. Συμπεράσματα

Ο Ορφέας κατά την αρχαϊκή εποχή ήταν ξακουστός, γεγονός το οποίο τον συνδέει με μια ήδη διαμορφωμένη και ευρέως διαδεδομένη προφορική ποιητική παράδοση, ενώ από την κλασική έως και την αυτοκρατορική εποχή θεωρούνταν ο πιο αξιωματιμότευτος προ του Ομήρου ποιητής. Η ποίηση υπό το όνομά του σχεδόν με βεβαιότητα συγκεντρώθηκε και κατεγράφη πριν από τα μέσα περίπου του 6^{ου} αι. π.Χ. σε ένα ενιαίο σώμα κειμένων. Το εγχείρημα της καταγραφής συνδέθηκε ιδιαίτερα με τον Ονομάκριτο και για το λόγο αυτό ο ίδιος ο Ονομάκριτος θεωρήθηκε ο βασικός συγγραφέας της ποίησης υπό το όνομα του Ορφέα. Η απόδοση έργων του Πυθαγόρα και των Πυθαγορείων στον Ορφέα υποδηλώνει την άρρηκτη σχέση της πυθαγόρειας παράδοσης με την ορφική. Ωστόσο, από χρονολογικής άποψης, η ενασχόληση των Πυθαγορείων με τα ορφικά δόγματα και μοτίβα συντελέστηκε από τα μέσα του 6^{ου} αι. π.Χ. και έπειτα.

Η ποίηση του Ορφέα συνδέθηκε με τη λατρευτική ζωή κυρίως στην Αθήνα και το περιεχόμενό της αποτέλεσε τη μυθολογική βάση σπουδαίων αθηναϊκών εορτών, η κυριότερη εκ των οποίων ήταν τα Ελευσίνια μυστήρια (ορφικοί μύθοι της Βαυβούς και του σπαραχθέντος Ζαγρέα). Η ιδιαίτερη διάδοση της ποίησης του Ορφέα και η άμεση συσχέτισή της με μυστηριακές τελετές λυτρωτικού χαρακτήρα (ορφικά-βακχικά μυστήρια) οδήγησε στην παραγωγή μιας πληθώρας έργων υπό το όνομα του.

Στο αρχαϊκό ορφικό σώμα κειμένων περιλαμβάνονταν η πρώτη ορφική θεογονία. Κοινό χαρακτηριστικό του θεογονικού σχήματος της ορφικής θεογονίας με τα αυτά των σωζόμενων θεογονικών σχημάτων του 6^{ου} και του 5^{ου} αι. π.Χ. ήταν η αναγωγή σκοτεινών και αδιαμόρφωτων Αρχών στην αρχή του κοσμικού γίνεσθαι (ΗΣίοδος, Επιμενίδης, Ακουσίλαος). Η ιδιαιτερότητα της ορφικής θεογονίας έναντι των υπολοίπων θεογονιών έγκειται στην τοποθέτηση μιας θηλυκής Αρχής, της Νύχτας, ως της μοναδικής προϋπάρχουσας, αγέννητης και γενεσιουργού Αρχής, εν απουσία μιας δεύτερης, αρσενικής Αρχής. Η αναγνώριση της Νύχτας ως μιας φοβερής δύναμης αρχέγονης θεότητας, γενεσιουργού χαρακτήρα, εντοπίζεται ήδη στην *Ιλιάδα*, όπου ο ίδιος ο Δίας υποχωρεί από φόβο μπροστά της (Ξ 261). Στο πρώτο ορφικό θεογονικό σχήμα η μοναδική προϋπάρχουσα Αρχή, η θηλυκή Νύχτα, γεννά αυτο-αναπαραγωγικά ένα αυγό, το οποίο εμπεριείχε το πρώτο αρχέγονο γέννημα, τον Πρωτόγονο. Εξαιτίας του ότι πρόβαλε πρώτος στη χαοτική κοσμική κατάσταση έλαβε και το όνομα Φάνης. Από τα δύο τμήματα του κελύφους του αυγού, έπειτα από την εκκόλασή του, δημιουργήθηκε το επίσης αρχέγονο ζεύγος, ο Ουρανός και η Γη.

Ο Πρωτόγονος, στον πρώτο ορφισμό, ήταν μια φτερωτή, αρσενικοθήλυκη οντότητα. Η γένεσή του εξαιτίας της υπέρλαμπρης φύσης του, η οποία σε μυθολογικό επίπεδο επισημαινόταν με την κατοχή χρυσών φτερών (*Ορνιθες, Ορφικές ραψωδίες*), υποδήλωνε σε

φιλοσοφικό επίπεδο τη γένεση του αρχέγονου φωτός από το βάθος της σκοτεινής και αιώνιας μήτρας της Νύχτας. Η άμεση συσχέτιση της φωτεινής φύσης του Πρωτόγονου με την αντίστοιχη φύση του Ήλιου οδήγησε, πιθανότατα, τον σχολιαστή του Παπύρου του Δερβενίου στην παρουσίαση του Πρωτόγονου ως Ήλιου στην ερμηνευτική προσέγγιση του ορφικού ποιήματος, ενώ η εξέχουσα θέση του Ήλιου στην ορφική λατρεία είχε ήδη επισημανθεί από τον Αισχύλο (περίληψη της τραγωδίας *Βασσάραι*).

Επιπλέον, ο Πρωτόγονος κατείχε γενεσιουργό ρόλο στην αρχή του πρώιμου και αδιαμόρφωτου κοσμικού γίνεσθαι. Η έμμεση παρουσιάσή του, ως φαλλού, εκ μέρους του σχολιαστή του Παπύρου, υποδεικνύει το ρόλο του αυτό και συνδέεται με τη σπερματική φύση του, όπως αυτή περιγράφεται στην ιερωνυμική εκδοχή (Αθηναγόρας: ‘*ὁ ἐκ τοῦ ὠιοῦ προχυθείς*’) και στις *Ορφικές ραψωδίες* (Δαμάσκιος: ‘*ὄμβρον ἀθέσφατον καταχεῖναι τὸν Φάνητα*’). Η κωμικού χαρακτήρα παρουσιάσή του εκ μέρους του Αριστοφάνη, ως Έρωτα, μιας, επίσης, αρχέγονης μορφής άρρηκτα συνδεδεμένης με τη γέννηση, ενισχύει τη σύνδεση του Πρωτόγονου με τη γέννηση. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Έρωτα, όπως παρουσιάζεται στον Ησίοδο, ο Πρωτόγονος αποτέλεσε μια άμεση γενεσιουργό πηγή εξαιτίας της ερμαφρόδιτης φύσης του (κατοχή αρσενικών και θηλυκών γεννητικών οργάνων).

Η άμεση σύνδεση του Πρωτόγονου με το αρχέγονο κοσμικό γίνεσθαι, ως γεννήτορας αυτού, επισημαίνεται όταν με την κατάποση του Πρωτόγονου από τον Δία, ο Δίας παρουσιάζεται να ενσωματώνει ολόκληρο τον αρχέγονης κατάστασης κόσμο (Πάπυρος Δερβενίου, *Ορφικές ραψωδίες*). Ο Δίας, έχοντας ανέλθει στην εξουσία, ακολουθεί το χρησμό της Νύχτας, προκειμένου να εξασφαλίσει την εξουσία του, και καταπίνει τον Πρωτόγονο. Μέσω της κατάποσης του αρχέγονου γεννήτορα, ο Δίας καθίσταται αποκλειστικός δημιουργός της νέας τάξης πραγμάτων μέσα στην οποία κυβερνά. Η κατάποση μιας οντότητας, μέσω της οποίας ο Δίας εξασφαλίζει την εξουσία του, εντοπίζεται και στην ησιόδεια *Θεογονία* και αφορά στη Μήτιδα. Η κατάποση, ωστόσο, του Έρωτα από το Δία όπως, πιθανότατα, αναφερόταν στο θεογονικό σχήμα του Φερεκύδη, παρουσιάζει ένα ιδιαίτερης σημασία κοινό χαρακτηριστικό με την ορφική εκδοχή: Ο Δίας δημιουργεί τον κόσμο στη σημερινή μορφή και τάξη, έπειτα από την κατάποση μιας εξέχουσας σημασίας αρχέγονης οντότητας, του Έρωτα και του Πρωτόγονου, αντίστοιχα.

Ενώ στην πρώιμη ορφική θεογονία η Νύχτα ήταν η πρώτη Αρχή (Αριστοτέλης, Εύδημος, σχολιαστής του Παπύρου), κατά την ελληνιστική εποχή χάνει την εξέχουσα αυτή θέση της, στην οποία πλέον παρουσιάζεται ο Χρόνος (*Ορφικά Αργοναυτικά*). Η ανάπτυξη της μεταγενέστερης αυτής ορφικής εκδοχής, με πρώτη και γενεσιουργό Αρχή το Χρόνο, σχεδόν με βεβαιότητα βασίστηκε στο ανατολικής προελεύσεως κοσμογονικό σχήμα του Φερεκύδη, τη μοναδική σωζόμενη ελληνική κοσμογονία στην οποία ο Χρόνος εντάσσεται μεταξύ των πρώτων Αρχών. Την ανατολικής προελεύσεως εκδοχή αναφορικά με την παρουσίαση του

Χρόνου ως πρώτης και γενεσιουργού Αρχής, με ιδιαίτερη έμφαση στην ερπετοειδή μορφή του, επιβεβαιώνουν οι αφηγήσεις του Ιερώνυμου και των *Ορφικών ραψωδιών*. Από την ελληνιστική εποχή και έπειτα, ο Χρόνος καθιερώνεται ως η πρώτη Αρχή της ορφικής θεογονίας (εκδοχή Ιερωνύμου και Ελλανίκου, *Ορφικές ραψωδίες*). Ωστόσο, και στις δύο ορφικές εκδοχές, πρώιμη και μεταγενέστερη, ο Πρωτόγονος αποτέλεσε άμεσο γέννημα, προϊόν αυτο-αναπαραγωγής της πρώτης Αρχής (από το κοσμικό αυγό της Νύχτας και του Χρόνου, αντίστοιχα), αν και στη μεταγενέστερη εκδοχή ο Χρόνος, πριν από τον Πρωτόγονο, γέννησε δύο Αρχές, τον Αιθέρα και το Χάος. Επιπλέον, διατηρήθηκε η άρρηκτα συνδεδεμένη με το αρχέγονο κοσμικό γίγνεσθαι γενεσιουργός του ιδιότητα (να είναι δηλαδή γεννήτορας της πρώιμης κοσμικής κατάστασης) καθώς και η περιγραφή του ως φτερωτή, φωτεινή οντότητα. Το αρχέγονο, ερμαφρόδιτο, με τα χρυσά φτερά ον, ο Πρωτόγονος-Φάνης-Ερως, ήταν η κατεξοχήν ορφική οντότητα, σε ένα βαθύτερο επίπεδο, ο *αρχέγονος κοσμικός ηλιακός φαλλός*.

Πηγές

ΑΘΗΝΑΓΟΡΑΣ

Πρεσβεία περί τῶν Χριστιανῶν, εκδ. W. R. Schoedel, *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. Oxford 1972.

ΑΘΗΝΑΙΟΣ

Δειπνοσοφισταί, εκδ. G. Kaibel, *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols, Leipzig 1-2: 1897, 3: 1890- repr. Stuttgart 1,2: 1965, 3: 1966.

ΑΙΣΧΥΛΟΣ

Fragments, εκδ. S. Radt, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985: 123-511.

ΑΝΑΞΑΓΟΡΑΣ

Fragments, εκδ. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952 (repr. 1966).

Testimonia, εκδ. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952 (repr. 1966).

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Μετὰ τὰ φυσικά, εκδ. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols, Oxford 1953; repr. 1970.

Περὶ ζώων γενέσεως, εκδ. H. J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford 1965; repr. 1972.

Περὶ κόσμου, εκδ. W. L. Lorimer, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*. Paris 1933: 47-103 (391a1-401b29).

Περὶ ψυχῆς, εκδ. W. D. Ross, *Aristotle. De anima*. Oxford 1961; repr. 1967.

ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ

Βάτραχοι, εκδ. N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*, Tomus II, Oxford 2007.

Ὀρνίθες, εκδ. N. G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*, Tomus I, Oxford 2007.

ΑΡΧΕΛΑΟΣ

Fragments, εκδ. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952; repr. 1966.

Testimonia, εκδ. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1952; repr. 1966.

ΔΑΜΑΣΚΙΟΣ

De primis principis, εκδ. L.G. Westerink and J. Combès, 3 vols., Paris 1986-91.

Εἰς Παρμενίδην, L. G. Westerink, J. Combès (edd.): *Damascius: Commentaire du Parménide de Platon. Tome IV*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

ΔΙΟΔΩΡΟΣ ΣΙΚΕΛΙΩΤΗΣ

Βιβλιοθήκη, εκδ. F. Vogel and K.T. Fischer, *Diodori bibliotheca historica*, vols. I-V 1888-1906, Leipzig; repr. Stuttgart 1964.

ΕΠΙΓΕΝΗΣ

Fragmenta, εκδ. T. Kock, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, vol.2, Leipzig 1884.

ΕΡΜΕΙΑΣ

Εἰς Φαῖδρον, εκδ. P. Couvreur, *Hermeias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia*. Paris 1901; repr. Hildesheim 1971.

ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ

Ἰππόλυτος, εκδ. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford 1984.

Fragmenta, εκδ. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Leipzig 1889; repr. Hildesheim 1964.

ΕΥΣΕΒΙΟΣ

Εὐαγγελική προπαρασκευή, εκδ. K. Mras, *Eusebius Werke*, vol. 8, *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43,1 & 43.2, Berlin 1954 & 1956.

ΗΡΟΔΟΤΟΣ

Ἱστορίαι, εκδ. Ph.-E. Legrand, *Herodote.Histoires*, vols. 1-9, Paris 1930-1954; repr. 1963-68.

ΗΣΙΟΔΟΣ

Θεογονία, εκδ. M.L. West, *Hesiod.Theogony*, Oxford 1966.

ΙΣΟΚΡΑΤΗΣ

Βούσιρις, εκδ. É. Bremond and G. Mathieu, *Isocrate. Discours*, vol. 1, Paris 1929; repr. 1963.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΜΑΛΑΛΑΣ

Χρονογραφία, εκδ. L. Dindorf, *Ioannis Malalae chronographia [Corpus scriptorum historiae Byzantinae]*. Bonn 1831.

Χρονογραφία, εκδ. J. A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, vol. 2. Oxford 1839; repr. Hildesheim 1967.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΤΖΕΤΖΗΣ

Προλεγόμενα περὶ τῆς ἀριστοφανικῆς κωμωδίας, εκδ. W. J. Koster, *Prolegomane de comoedia. Scholia in Acharnenes, Equites, Nubes, Scholia in Aristophane, 1.1A*, Groningen 1975.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΟΠΟΝΟΣ

Εἰς τὸ περὶ ψυχῆς, εκδ. M. Hayduck, *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca* 15, Berlin 1897.

ΚΛΗΜΗΣ

Protrepticus, εκδ. M. Marcovich, *Clementis Alexandriae Protrepticus*, Leiden 1995.

Stromata, εκδ. L. Früchtel, O. Stählin and U. Treu, *Clemens Alexandrinus, Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), vol. 2, 3rd edn and vol.3, 2nd edn., Berlin 2: 1970, 3:1970.

ΟΛΥΜΠΙΟΔΩΡΟΣ

Εἰς τὸν Φαίδωνα, εκδ. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1, Amsterdam 1976.

ΟΜΗΡΟΣ

Ἰλιάδα, εκδ. M. L. West, *Homeri Ilias*, vols. 1-2, Stuttgart and Leipzig 1998-2000.

ΟΡΦΙΚΑ

Ὀρφικοὶ ὕμνοι, εκδ. W. Quandt, *Orphei hymni*, 3rd edn. Berlin 1962; repr. 1973.

Ὀρφικὰ Ἀργοναυτικά, εκδ. G. Dottin, *Les argonautiques d'Orphée*, Paris 1930.

Orphicorum fragmenta, Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae Epici graeci. Pars II (vol.1), εκδ. A. Bernabé, München-Leipzig 2004.

Orphicorum fragmenta, Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae Epici graeci. Pars II (vol.3), εκδ. A. Bernabé, München-Leipzig 2004.

ΠΑΠΥΡΟΣ ΔΕΡΒΕΝΙΟΥ

Εκδ. Τ. Kouremenos, G.M. Parassoglou, K. Tsatsanoglou, *The Derveni Papyrus*, Firenze, 2006.

ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ

Ἑλλάδος περιήγησις, εκδ. F. Spiro, *Pausaniae Graeciae description*, 3 vols., Leipzig 1903; repr. 1967.

ΠΛΑΤΩΝ

Ἀπολογία, εκδ. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900; repr. 1967.

Ἴων, εκδ. J. Burnet, *op.cit.*, vol. 3, Oxford 1903; repr. 1968.

Πολιτεία, εκδ. J. Burnet, *op.cit.*, vol. 4, Oxford 1902; repr. 1968.

Πρωταγόρας, εκδ. J. Burnet, *op.cit.*, vol. 3, Oxford 1903; repr. 1968.

Συμπόσιον, εκδ. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901; repr. 1967.

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ

Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων, εκδ. M. Pohlenz, *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig 1929; repr. 1972.

ΠΡΟΚΛΟΣ

Εἰς τὸν Κρατύλον, εκδ. G. Pasquali, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig 1908.

Εἰς Τίμαιον, εκδ. E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig: Teubner, 1:1903; 2:1904; 3:1906; repr. Amsterdam 1965: 1:1-458; 2:1-317; 3:1-358.

Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας, εκδ. H. D. Saffrey and L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, vols. 1-6. Paris 1:1968; 2:1974; 3:1978; 4:1981; 5:1987, 6:1997.

Εἰς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν, εκδ. W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols. Leipzig: Teubner, 1:1899; 2:1901; repr. Amsterdam 1965.

Εἰς Παρμενίδην, εκδ. (C.) Steel, *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, Vol. I, Libros I–III. Oxford: Clarendon Press, 2007.

ΣΕΞΤΟΣ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΣ

Πρὸς μαθηματικούς, εκδ. J. Mau and H. Mutschman, *Sexti Empirici opera*, vols. 2 & 3, 2nd edn., Leipzig 2: 1914, 3: 1961.

ΣΟΥΔΑ

Εκδ. A. Adler, *Suidae lexicon*, 4 vols., *Lexicographi Graeci* 1.1-1.4, Leipzig 1928-1935; repr. 1967-1971.

ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟΝ ΑΙΛΙΟ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗ

Εκδ. W. Dindorf, *Aristides*, vol. 3., Leipzig 1829; repr. 1964.

ΣΧΟΛΙΑ ΑΝΩΝΥΜΟΥ (ΚΩΔΙΕ ΛΟΝΔΙΝΟΥ)

Scholia Londinensia, εκδ. A. Hilgard, *Grammatici Graeci*, vol. 1.3. Leipzig 1901; repr. Hildesheim 1965.

ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΔΙΟΝΥΣΙΟ ΘΡΑΚΑ

Commntaria in Dionysii Thracis artem grammaticam, εκδ. A. Hilgard, *Grammatici Graeci*, vol. 1.3, Leipzig 1901; repr. Hildesheim 1965.

ΤΑΤΙΑΝΟΣ

Πρὸς Ἑλληνας, εκδ. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apolegeten*, Göttingen 1915.

ΦΙΛΟΔΗΜΟΣ

Περὶ εὐσεβείας, εκδ. A. Schober, *Philodemi De pietate, Pars prior, Cronache Ercolanensi*, 18, 1988, 67-125.

Περὶ εὐσεβείας, εκδ. D. Obbink, *Philodemus on piety*, Oxford 1996.

ΦΕΡΕΚΥΔΗΣ

Fragmenta, ed. H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.1, 6th ed., Berlin 1951; repr. 1966.

ΦΛΑΒΙΟΣ ΙΩΣΗΠΠΟΣ

Κατὰ Ἀπίωνος, εκδ. B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, vols. 1-4, Berlin 1887-1890; repr. 1955.

ΨΕΥΔΟ-NONNOS

Συναγωγὴ καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ ἐν ἀγίοις Γρηγόριος ἐν τῷ πρώτῳ κατὰ Ἰουλιανοῦ στηλιτευτικῷ λόγῳ (Σχόλια Μυθολογικά), εκδ. J. Nimmo Smith, *Pseudo-Nonniani in iv orationes Gregorii Nazianzeni commentarii* [*Corpus Christianorum. Series Graeca* 27. Turnhout: Brepols, 1992]: 67-272.

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

- Baldry, H. C. (1932) 'Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony', *The Classical Quarterly*, 26: 27-34.
- Bernabé, A. (2004) *Orphicorum fragmenta, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici graeci. Pars II (vol.1)*, München-Leipzig.
- (2007) *Orphicorum fragmenta, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici graeci. Pars II (vol.3)*, München-Leipzig.
- Bernabé, A. – Jiménez, I. (2008) *Instructions for the Netherworld*. Boston.
- Betegh, G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge.
- (2002) 'On Eudemus' Fragment 150 (Wehrli)', in Bodnar I. and Forthenbaugh, eds., *Eudemus of Rhodes*, 337- 357. Rutgers University Studies in Classical Humanities. New Brunswick.
- Bordoy, F. C. (1996) 'Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni', Universitat de les Illes Balears. Departament de Filosofia. Faventia, 75-88.
- Brisson, L. (2002) *Sexual Ambivalence*. Berkeley and Los Angeles.
- (2003) 'Sky, Sex and Sun: The Meanings of αἰδοῦρος/αἰδοῦρον in the Derveni Papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 144: 19-29.
- (1997) 'Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus', in Laks and Most, 149-165, Oxford.
- Burkert, W. (1993) *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία. Μετάφραση Μπεζαντάκος Ν. Π. –Αβαγιανού Α., Αθήνα.*
- Christopoulos, M. (1991) 'The spell of Orpheus', *Mètis*, 6: 205-222.
- Detienne, M. (2001), 'Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus', *Classical Philology*, 96.2: 147-158.
- Diels, H. – Kranz, W. (1996 repr. 1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich.
- Fontenrose, J. (1980 repr. 1959) *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkley.
- Georgopoulos, N. A., Vagenakis G. A., Pierris, A. L. (2003) 'Baubo: a Case of Ambiguous Genitalian the Eleusinian Mysteries', *Hormones*, 2(1): 72-75.
- Henrichs, A. (2003) "'Hieroi Logoi' and 'Hierai Bibloi': The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece', *Harvard Studies in Classical Philology*, 101: 207-266.

- Janko, A. (2001) 'The Derveni Papyrus ("Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?"): A New Translation', *Classical Philology* 96: 1-32.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum Fragmenta*. Berlin.
- Kühner, R. (1898) *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprachen. Hannover und Leipzig*.
- Laks, A. (1997) 'Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the "Derveni Papyrus"', *Phronesis*, 42. 2: 121-142.
- Larson, J. (2007) *Ancient Greek Cults*. New York and London.
- Linforth, I. (1941) *The Arts of Orpheus*. Berkeley and Los Angeles.
- Pierris, A. L. (2007) *Mystery and Philosophy*. Patras.
- Rangos, S. (2007) 'Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus', *Rhizai* iv.1, 35-75.
- Rappe, S. A. (2010) *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford.
- Rusten, J. S. (1985) 'Interim Notes on the Papyrus from Derveni', *Harvard Studies in Classical Philology* 89: 121-140.
- Schibli, H. S. (1990) *Pherekydes of Syros*. Oxford.
- Segal, C. P. (1961) 'The Character and Cults of Dionysus and the Unity of the *Frogs*', *Harvard Studies in Classical Philology* 65: 207-242.
- Stallbaum, J. G. (2010, repr. 1829) *Eustathii Comentarii ad Homeri Iliadem*, Cambridge.
- Thomas, M. (2002) *The Shape of Ancient Thought*. Canada.
- Torjussen, S. S. (2008) *Metamorphoses of Myth: A Study of the "Orphic" Gold Tablets and the Derveni Papyrus*. Tromsø.
- West, M. L. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford.
- (1994), 'Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model', *The Classical Quarterly* 44: 289-307.