

Γ. ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ ΜΑΘΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΣΠΟΡΑΣ**

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΚΑΔΗΜ. ΕΤΟΣ 2013-2014
ΧΕΙΜΕΡΙΝΟ ΕΞΑΜΗΝΟ

**ΠΛΗΘΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΣΤΩΙΚΗ ΗΘΙΚΗ.
ΕΡΕΥΝΕΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΠΗΓΕΣ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΧΡΟΝΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ**

(α) Ἡ Περί ἀρετῶν πραγματεία τοῦ Πλήθωνος καὶ οἱ στωικὲς ἀναφορὲς τῆς. Σύμφωνα μὲ τὸν Fr. Masai, «ὁ στοχασμὸς τοῦ Πλήθωνος ἀπαιτεῖ ἀρκετὴ ἀκόμη ἔρευνα προκειμένου νὰ φωτισθεῖ ὀλοκληρωτικά. Χρειάζεται ἀκόμη νὰ ἐπιδοθοῦμε στὴν ἀνακάλυψη τῶν πηγῶν του. Πρόκειται γιὰ ἓνα στόχο ἐξαιρετικὰ φιλόδοξο, ἀν λάβουμε ὑπ' ὄψη μας τὸ μέγεθος τῶν κειμένων ἀρχαιο-ελληνικῆς γραμματείας ποὺ μᾶς κληροδοτήθηκε, σὲ μεγάλο μέρος, χάρις στίς φροντίδες τοῦ Πλήθωνος καὶ τῆς σχολῆς του»¹. Στὸ πλαίσιο μιᾶς τέτοιας ἐπιταγῆς ἐντάσσεται ἡ παρούσα μελέτη ποὺ σκοπὸ ἔχει τὴ διερεύνηση τῆς παρουσίας τῆς στωικῆς ἠθικῆς σὲ πραγματεία μὲ θέμα τὶς ἀρετὲς τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρᾶ· σχετικὰ πρόσφατα, τὸ 1987, ἐκδόθηκε σὲ κριτικὴ ἔκδοση, προλογισμένη, μεταφρασμένη στὰ γαλλικά, σχολιασμένη καὶ εὔρετηριασμένη ἀπὸ τὴν Brigitte Tambrun-Krasker ἢ πραγματεία *Περί ἀρετῶν* τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ², τοῦ ἀπὸ δική του βούληση ἀποκαλούμενου Πλήθωνος πρὸς τιμὴν τοῦ ἐμπνευστῆ του, τοῦ μεγάλου ἀθηναίου φιλοσόφου Πλάτωνος. Ἡ πραγματεία διαιρεῖται σὲ δύο μέρη· στὸ πρῶτο μέρος γίνεται ἡ περιγραφή τῶν πρώτιστων καί, ὕστερα, τῶν ἀπὸ τὶς πρώτιστες προερχόμενων δευτερευουσῶν ἀρετῶν, ἐνῶ στὸ δεύτερο μέρος τῆς πραγματείας, ὁ Πλήθων χαράζει ἓνα πλήρες πρόγραμμα παιδείας στίς ἀρετὲς αὐτὲς μὲ στόχο τὴν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου, εἰδικώτερα ὡς κοινωνικο-πολιτικοῦ ὄντος. Οἱ ἀρετὲς κατὰ τὸν Πλήθωνα ταξινομοῦνται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο, πηγαινόντας ἀπὸ τὶς

1. Fr. MASAI, Pléthon, l'averroïsme et le problème religieux, στὸ (συλλ.), *Le néoplatonisme*. Paris, éd. du C.N.R.S., Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 1971, σ. 435.

2. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Περί ἀρετῶν*, éd. critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, Ἀθήναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1987, XCII + 127 σσ. Στὴν ἔκδοση ἀνευρίσκουμε καὶ πλούσια βιβλιογραφία περὶ Πλήθωνος, σσ. IX-XVIII, καθὼς καὶ εἰσαγωγὴ περὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του, μὲ ἰκανὴ περιγραφή τῶν δημοσιευμένων καὶ ἀδημοσίευτων κειμένων τοῦ φιλοσόφου. Γιὰ μίαν ἐκτενέστερη βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση, μέχρι τὸ τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 1970, πβ. G. A. PAPACOSTAS, *The Philosopher George Gemistos-Plethon. The Identification and Location of His Manuscripts with an Attached Bibliography in Greek*, York, Pa., U.S. Department of Commerce, National Technical Information Service, PB-266 250, 1977, 43 σσ.· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *George Gemistos-Plethon. An Overview of His Life and Thought with a Comprehensive Bibliography*, Harrisburg, PA., 1979, 170 σσ.

κατώτερες πρὸς τὶς υψηλότερες: ἡ σωφροσύνη, πρῶτιστη ἀρετὴ πού χωρίζεται σὲ κοσμιότητα, ἐλευθεριότητα, μετριότητα· ἡ ἀνδρεία σὲ γενναιότητα, σὲ εὐψυχία, σὲ πραότητα· ἡ δικαιοσύνη σὲ δσιότητα, πολιτεία, χρηστότητα· ἡ φρόνησις, ὑψηλότερη πρῶτιστη ἀρετὴ, σὲ εὐβουλία, φυσικὴ καὶ θεοσέβεια· ἡ τελευταία εἶναι καὶ ἡ ὑψηλότερη δευτερεύουσα ἀρετὴ³.

Ὅπως διαπιστώνει καὶ δείχνει ἡ ἐκδότρια τοῦ *Περὶ ἀρετῶν*, διάσπαρτα ἐμφανίζονται στὸ κείμενο σημεῖα στωικῆς ἐπίδρασης. Ἔτσι, στὰ κείμενα πού συνιστοῦν τὶς πηγές τοῦ ἔργου περιλαμβάνονται ἔργα στωικῶν φιλοσόφων ὅπως οἱ Ἐπίκτητος (πολυάριθμες φορές), Ζήνων, Μάρκος Αὐρήλιος, ἀλλὰ καὶ ἄλλων πού ἀναφέρονται στὸν στωικισμό ὅπως οἱ Πλούταρχος, Συνέσιος, Στοβαῖος⁴. Ἐπιπλέον, ἡ σύνολη ἀρεταλογία τοῦ Πλήθωνος φαίνεται νὰ ἔχει σημαντικὰ ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες τῶν στωικῶν — ὅπως καὶ σὲ διαφορετικὸ βαθμὸ ἀπὸ ἐκείνες τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν. Εὐλόγο εἶναι, λοιπόν, δεδομένης τῆς παρουσίας στωικῶν ἀναφορῶν στὴν πραγματεία τοῦ Πλήθωνος, νὰ ἐπιθυμεῖ κανεὶς τὴν περαιτέρω διερεύνηση τῆς θέσης τῆς στωικῆς φιλοσοφίας στὴν ἐδῶ ἐκδιπλούμενη ἀνάπτυξη τοῦ πληθῶνιου στοχασμοῦ, ἂν μάλιστα λάβουμε ὑπ' ὄψη τὸ γεγονός ὅτι ὁ Πλήθων ἀντιμετωπίζεται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ τῆς φιλοσοφίας ἔρευνα συνήθως μόνο ὡς ὁ ἀπολογητὴς τοῦ πλατωνισμοῦ καὶ πολέμιος τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀριστοτελισμοῦ καὶ ὡς ὁ εἰσηγητὴς τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν στὴ Φλωρεντία τῶν Μεδίκων. Βέβαια, τὴν παρουσία τοῦ στωικισμοῦ στὴν ἐν λόγω πραγματεία ἔχουν ἀπὸ παλιὰ ἐπισημάνει μελετητὲς τοῦ Πλήθωνος⁵. Ἐπιπλέον, ἡ στωικὴ φιλοσοφία διεδραμάτισε ἕναν ἀρκετὰ σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς φυσιογνωμίας τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ, ἰδίως στὸν τομέα τῆς πρώιμης χριστιανικῆς θεολογίας⁶ καὶ τῆς βυζαντινῆς πολιτικῆς

3. Τὴ σταθερὴ παρουσία τοῦ ἀρεταλογικοῦ αὐτοῦ μοντέλου στὸν βυζαντινὸ κόσμον καθ' ὅλη τὴν διάρκειά του, ἀκόμη καὶ στὴν περιφέρειά του, φανερώνουν οἱ ἀκόλουθοι λίγοι στίχοι σὲ δημῶδη γλῶσσα ἀπὸ τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα, ποιητῆ τῆς πρώιμης κρητικῆς ἀναγέννησης (ΙΕ' αἰ.): «τὰ εἶδη, μάθε, τῆς σοφίας τέσσαρα γὰρ ὑπάρχουν, / δικαιοσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη, / κυριωτάτη δὲ πασῶν ἡ φρόνησις ὑπάρχει / καὶ ὅστις τὲς ἔχει ἀδύνατον εἶναι νὰ σφάλῃ ἐκεῖνος» (στ. 867-870)· πβ. Λεονάρδου Ντελλαπόρτα *Ποιήματα (1403/1411)*, ἔκδοση κριτικὴ, εἰσαγωγή, σχόλια καὶ εὐρετήρια Μ.Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑ, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ, 1995, σ. 239.

4. Πβ. τὸ εὐρετήριο ἀρχαίων πηγῶν στὸ Brigitte TAMBRUN-KRASKER, *ἔθ' ἀν.*, σσ. 117-121.

5. Πβ. ἐνδεικτικὰ, Fritz SCHULZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, Mauke's Verlag, 1874, ἀνατύπ. *Subsidia Byzantina* Vol. IX, Leipzig, 1975, σ. 250 κ.ἑξ. I.Π. ΜΑΜΑΛΑΚΗΣ, *Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων*, Athen, Verlag der byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 1939, σ. 121· Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, Les classiques de l'humanisme, 1956, σ. 253.

6. Πβ. Michel SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, éditions du seuil, 1957, 485 σσ.

θεωρίας⁷. Ὀφείλουμε ὥστόσο νὰ θέσουμε τὸ ἐρώτημα, μὲ ποιὸ τρόπο ἐρχεται σὲ ἐπαφή μὲ τὸν στωικισμό ἓνας βυζαντινὸς λόγιος ὅπως ὁ Πλήθων καὶ τί σημαίνει ἄραγε ἡ ἀναφορὰ στὴ στωικὴ φιλοσοφία γι' αὐτόν, στὸ μέτρο, μάλιστα, ποῦ ὁ φιλόσοφος τοῦ Μυστρᾶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ ἄλλους βυζαντινοὺς λογίους, ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ἰδιότυπης σχέσης του πρὸς τὸ δόγμα⁸.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρόσφορο εἶναι νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἀρχαιοελληνικῆς καταγωγῆς τετραμερῆς ἀρεταλογία, ποῦ ἀναπτύσσει περαιτέρω ὁ Πλήθων κατὰ τὸν δικό του τρόπο, δὲν ἦταν οὔτε ἀγνωστὴ οὔτε ἐπικριτέα στὰ πλαίσια τῆς χριστιανικῆς διανόησης· τὴν βρίσκουμε, γιὰ παράδειγμα, ἔντονα σκιαγραφημένη στὸν Κλήμεντα Ἀλεξανδρείας. Εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ φιλόσοφος τοῦ Μυστρᾶ γινώριζε τὸ ἔργο τοῦ Πατέρα τῆς ἐκκλησίας, τὸ ὁποῖο ὑπῆρξε μόνιμη ἀναφορὰ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου τοῦ Βυζαντίου. Ἀκόμη, ὁμως, σημαντικώτερο εἶναι ὅτι οἱ πηγὲς ποῦ χρησιμοποιεῖ ὁ Κλήμης⁹ ἐπιτρέπουν νὰ ἐμπλουτίσουμε περισσότερο τὸ εὐρετήριο πηγῶν τῆς *Περὶ ἀρετῶν* πραγματείας ποῦ συνέταξε ἡ ἐκδότρια τοῦ πληθώνειου ἔργου. Στὴ συνέχεια, λοιπόν, τῆς ἀνάλυσης, θα παραθέτουμε πρῶτα ἓνα χωρίο τοῦ Πλήθωνος, ὕστερα τὸ στὴν ἀντίστοιχη ἀρετὴ ἀναφερόμενο χωρίο τοῦ Κλήμεντος καὶ τέλος τὶς πιθανὲς πηγὲς καὶ τῶν δύο, τοῦ φιλοσόφου πιθανῶς διαμέσου καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ Πατέρα.

(1) Ἔτσι, ὅσον ἀφορᾷ στὴν πρώτη τῶν κύριων ἀρετῶν, τὴ φρόνηση, ἔχουμε: «φρόνησις ... ἕξις ψυχῆς θεωρητικῆς τῶν ὄντων» (*Περὶ ἀρετῶν*, 4, 2-4): «φρόνησις ἐστὶ, δύναμις θεωρητικῆ τῶν ὄντων» (*Στρομ.*, ΣΤ', 154, 4). Ὁ

7. Π6. Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, vol. I-II, Washington, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966, passim.

8. Γιὰ μία γενικὴ παρουσίαση τοῦ Πλήθωνος καὶ τοῦ πληθώνειου στοχασμοῦ, π6. ἐκτὸς τῶν ἀνωτέρω (ὑποσημ. 4) καὶ Β.Ν. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζῆ, ἐπιμ. καὶ βιβλιογρ. ἐνημέρωση Λ. Μπενάκης, Ἀθήνα, Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Βιβλιοθήκη Γενικῆς Παιδείας 5, 1977, σ. 266 κ.ἐξ., Η. HUNGER, *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, κεφ. Φιλοσοφία, μτφρ. Λ. Μπενάκης, Ἀθήνα, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπεζῆς, 1987, σ. 68 κ.ἐξ., Eugenio GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, 1983, Chr. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986, M. TARDIEU, Un manifeste polythéiste: le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques, *Μήτις* 2, 1987, Yves HERSANT, Un Hellène chez les Latins: Georges Gémiste Pléthon, *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon*, 6, 1999, σσ. 121-130, Βr. LOTTI, *Bessarione et l'Umanesimo*, Napoli, Vivarium, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994, σ. 92 κ.ἐξ. Τὴν κομβικὴ γιὰ τὴν φιλοσοφία σημασία τοῦ Πλήθωνος περιέγραψε μὲ ἔντονα χρώματα ὁ I.N. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ἡ θέση τοῦ Πλήθωνος στὴν ἱστορία τῆς ἐλληνικῆς καὶ τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας, *Ἐλευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων Ἰωάννου Ν. Θεοδωρακοπούλου. 1. Τὰ Ἐγκαίνια καὶ τὰ Μαθήματα τῆς Α' Περιόδου, 20-27 Ἰανουαρίου 1975*, Ἀθήνα, 1975, σσ. 37-50.

9. Π6. S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971, σσ. 72 κ.ἐξ. Γιὰ τὸν Κλήμεντα, π6. M. SPANNEUT, ἔνθ' ἄν., σσ. 241 κ.ἐξ.

όρισμός αυτός αποδίδεται από τον Άριστοτέλη στον Ξενοκράτη: «οἷον εἰ ὡς Ξενοκράτης τὴν φρόνησιν ὀριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων φησὶν εἶναι» (Τολ., ΣΤ', 3, 141 a 6 κ.έξ.).

(2) Για τὴν δικαιοσύνη, οἱ ἀντίστοιχοι ὀρισμοὶ εἶναι: «εἴη τε ἂν δικαιοσύνη τοῦτο τὸ μόνιον ἀρετῆς, ἕξις ψυχῆς σώζουσα τὸ προσήκον αὐτῷ ἐκάστῳ ἡμῶν ὅπερ ἐσμέν, πρὸς ἕκαστον» (3, 19-21): «δικαιοσύνη... τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ ἐστὶν ἀπονεμητικὴ» (Παιδ. Α', 64, 1). Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς εἶναι ξεκάθαρα στωικῆς προέλευσης· πβ. S.V.F., III, 262 κ.έξ.

(3) Για τὴν ἀνδρεία, κατὰ τρίτον, ἔχουμε: «ἔστι καὶ τοῦτο ἀνδρεία τὸ μόνιον ἀρετῆς, ἕξις ψυχῆς ἀκίνητος ὑπὸ τῶν κατὰ τῶν βίον βιαίων παθημάτων» (2, 20-22): «ἐπεὶ δ' οὖν τὴν μὲν ἀνδρείαν ὀρίζονται ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ τῶν μεταξὺ» (Στρωμ., Β', 154, 17-21). Ὁ ὀρισμὸς τοῦ Κλήμεντος, ὅμως, εἶναι ἐπίσης στωικῆς προέλευσης, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὰ S.V.F., III, 262 κ.έξ. (πβ., γιὰ παράδειγμα, τὸ ἀπόσπασμα 263: «ἡ δὲ ἀνδρεία τοῖς ὑπομονετέοις»).

(4) Για τὴν ἀρετὴ τῆς σωφροσύνης, τέλος, οἱ παράλληλοι ὀρισμοὶ εἶναι οἱ ἀκόλουθοι: «ἔστι σωφροσύνη τοῦτο δὴ τὸ μόνιον ἀρετῆς, ἕξις ψυχῆς αὐτάρκειας ἐπ' ἐλαχίστοις τοῖς πρὸς τὸν βίον ἀναγκαίοις» (2, 5-7): «ἐπὶ δὲ τῇ ἐπιθυμία τάττεται ἡ σωφροσύνη» (Στρωμ., Δ', 151, 1). Οἱ ὀρισμοὶ αὐτοὶ εἶναι οἱ λιγότερο συγγενεῖς, ἂν καὶ ἡ πληθώνεια ἀναφορὰ στὴν αὐτάρκεια παραμένει στὰ πλαίσια τῆς στωικῆς φιλοσοφίας.

Ἦδη, λοιπόν, ἀπὸ τοὺς ὀρισμοὺς τῶν κύριων ἀρετῶν γίνεται φανερὴ ἡ ἐπίδραση τῆς στωικῆς ἠθικῆς στὸ συγκεκριμένο αὐτὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος, μέσα ἀπὸ ὁποῖες διόδους καὶ ἂν ἀσκήθηκε αὐτή.

(β) *Στοιχεῖα γιὰ τὴ χρονολόγηση τῆς πραγματείας καὶ ἡ πρωτοτυπία τοῦ Πλήθωνος.* Τὸ ζήτημα τῆς χρονολόγησης τῆς πραγματείας *Περὶ ἀρετῶν* δὲν ἔχει ἀκόμη φωτισθεῖ καὶ προκαλεῖ τὴ διατύπωση διαφορετικῶν καὶ ἀντικρουόμενων ἀπόψεων. Ὅπως σημειώνει ἡ ἐκδότρια τοῦ ἔργου, «δὲν φαίνεται πιθανὴ ἡ χρονολόγησή της κατὰ ἱκανοποιητικὸ τρόπο. Ὁ Fr. Masai ὑποστηρίζει ὅτι συντέθηκε μετὰ τὸ 1439, ἐνάντια στὸν C. Alexandre, ποὺ τὴν παρουσιάζει ὡς ἔργο τῆς νεότητος καὶ ἐνάντια στὸν F. Schulze ποὺ τὴν θεωρεῖ σύγχρονη τῶν “ὑπομνημάτων” περὶ Πελοποννήσου· ἀλλὰ τὰ κατὰ περίπτωσιν κριτήρια δὲν μᾶς φαίνονται ἱκανοποιητικά. Χωρὶς νὰ μπορούμε νὰ τὸ ἀποδείξουμε», συνεχίζει, «πιστεύουμε ὅτι τὸ ἔργο συγγράφηκε ἀρκετὰ νωρὶς ἀπὸ τὸν Πλήθωνα καὶ μέσα στὸ πλαίσιο τῶν πολιτικῶν ἀνησυχιῶν του. Δὲν εἶναι σίγουρο ὅτι ὁ στοχασμὸς του γιὰ ἠθικὰ καὶ ἀρεταϊκὰ ζητήματα παρουσιάζει κάποια “πρόοδο”»¹⁰.

10. ΒΓ. TAMBRUN-KRASKER, *ἔθ' ἀν.*, σ. XXXIV.

Κάποια στοιχεία σχετικά με τη χρονολόγηση της πραγματείας, πιστεύουμε, παρέχει ο πρόσφατα δημοσιευμένος από τους Χ. Γ. Πατρινέλη και Δ. Ζ. Σοφριανό Λόγος προς τον αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο¹¹ του έγκατεστημένου στην Ίταλία βυζαντινού λόγιου και δάσκαλου εκεί της ελληνικής Μανουήλ Χρυσολωρά, μαθητή του Δημήτριου Κυδώνη, του μεταφραστή στα Έλληνικά έργων του Θωμά Άκρινάτη¹². Ο Λόγος αυτός αποτελεί σχολιασμό του Έπιτάφιου Λόγου που είχε γράψει ο αυτοκράτορας Μανουήλ Β΄ για τον αδελφό του Θεόδωρο Παλαιολόγο, μέχρι το 1407 δεσπότη του Μορέως. Τον Έπιτάφιο αυτό Λόγο είχε στείλει ο αυτοκράτορας για κρίση σε τρεις λόγιους, στον Χρυσολωρά βέβαια, στον ιερομόναχο Ίσιδωρο και στον Πλήθωνα, μέλη όλοι τους της φιλοδυτικής πτέρυγας¹³. Ο φιλόσοφος αντί σχολιασμού συνέταξε σύντομη Προθεωρία -το παλαιότερο χρονολογημένο έργο του-, ή όποια συνοδεύει τον βασιλικό έπιτάφιο στα χειρόγραφα και σε όλες τις εκδόσεις του¹⁴. Με τη σειρά του, στον άπαιτητικό Λόγο του και σε κεφάλαιο με τίτλο «Άρετή», όπου αναπτύσσεται ο τρόπος με τον όποιο ο αυτοκράτορας σκιαγράφησε τις άρετές του χαμένου αδελφού του, ο Χρυσολωράς κάνει άναφορά σε πίνακα άρετής που περιλαμβάνει τις γενικότερες και τις μερικότερες άρετές. Έτσι, γράφει: «ταύτ ούν καλώς και τελείως έπισταμένος, ως πέρ τινα πίνακα άρετής τον εκείνου βίον προστησάμενος, πρώτον μόν επί των έξων πάνυ καλώς και τεχνικώς έδειξας αυτόν πάσας κησάμενον, ουδεμίαν των κατ' αυτάς ως είπειν παραλιπών, μήτε των γενικωτέρων μήτε των μερικωτέρων»¹⁵. Και παρακάτω, κάνει νύξη σε κανόνες σύμφωνα με τους όποιους καταδεικνύονται οι άρετές κάποιου: «Τίς αν βέλτιον διέγραψε την όλην άρετήν, τίς δ' αν άμεινον κατά την ίδιαν φύσιν αυτήν έδειξε; Και οίδα μόν ταύτα και έν τοίς νόμοις των έγκωμίων και των έπιταφίων κείμενα· και διαταύτ' ίσως και οι έξαρχής τούτων νομοθέται ταύθ' ούτω γίνεσθαι διώρισαν. Άλλ' οι

11. Μανουήλ Χρυσολωρά Λόγος προς τον αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο, είσαγωγή και έκδοση Χ. Γ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗ και Δ. Ζ. ΣΟΦΡΙΑΝΟΥ, Άθήνα, Άκαδημία Άθηνών, Κέντρον Έρεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Έλληνισμού, 2001, 134 σσ.

12. Για τον Μανουήλ Χρυσολωρά, πβ. G. CAMMELLI, *I doti bizantini e le origini dell'umanesimo, I: Manuele Crisolora*, Firenze, 1941· J. THOMSON, Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, 1966, σσ. 63-82.

13. Για την κατανόηση των άνταγωνισμών και φατριασμών στους κύκλους των βυζαντινών λογίων, πβ. Steven RUNCIMAN, *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, μτφρ. Α. Καμπερίδης, Άθήνα, Δόμος, 1991², ίδίως τα κεφ. Μερίδες και διαμάχες, και Μορφές λογίων, σσ. 43-64 και 65-95.

14. Τον Έπιτάφιο και την Προθεωρία είχε εκδώσει ο Σπ. Λάμπρος· τελευταία έκδοση από την J. CHRYSOSTOMIDES, *Manuel II Paleologus Funeral Oration on his Brother Theodore*, Θεσσαλονίκη, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 1985.

15. Μανουήλ Χρυσολωρά Λόγος, ένθ' άν., σ. 87, 20-24.

μὲν ἄλλοι ὡς κανόνιν ἀπλῶς καὶ ἀλόγως τούτοις χρῶνται, σὺ δὲ ἐν τούτοις ἀκριβῶς τὸν τεχνίτην καὶ νομοθέτην ἔδειξας...»¹⁶.

Ὁ Λόγος τοῦ Χρυσολωρᾶ, ὅπως δείχνει μὲ νέα πειστικά ἐπιχειρήματα ὁ Χ. Πατρινέλης, γράφτηκε τὸ θέρος τοῦ 1414 καὶ ὁ συγγραφέας τῆς εἶχε ὑπ' ὄψην του τὴν *Προθεωρία* τοῦ Πλήθωνος, καθὼς γίνεται φανερό ἀπὸ σχετικὴ νύξη του¹⁷. Ἔτσι, τὸ κείμενο τοῦ Πλήθωνος φαίνεται ὅτι εἶχε γραφεῖ μέχρι τὴν ἡμερομηνία αὐτή, στὴν πραγματικότητα ὅμως ἀκόμη νωρίτερα, ὅταν δηλαδὴ ἀνεχώρησε ἀπὸ τὸ Βυζάντιο ὁ Ἰωάννης Χρυσολωρᾶς, ἀνιψιὸς τοῦ Μανουήλ, μὲ εἰδικὴ ἀποστολὴ γιὰ τὴν Ἰταλία, κομίζοντας ταυτόχρονα τὸν *Ἐπιτάφιο Λόγο* στὸν θεῖο του γιὰ σχολιασμό¹⁸. Στὴν *Προθεωρία* του, ὡστόσο, ὁ Πλήθων δὲν ἀναφέρεται διόλου στὸ ζήτημα τῶν ἀρετῶν¹⁹ ἐνῶ ὁ Χρυσολωρᾶς στὸν δικό του σχολιαστικὸ Λόγο ἀναπτύσσει σημαντικὰ τὸ ζήτημα αὐτό, βασιζόμενος κυρίως στὶς ἀριστοτελικὲς ἀπόψεις περὶ ἀρετῆς. Ἡ περιγραφή τῶν ἀρετῶν στὸν *Ἐπιτάφιο* τοῦ Παλαιολόγου εἶναι ἐναρμονισμένη μὲ τὴν ἀρεταλογία τοῦ Χρυσολωρᾶ καὶ διόλου μὲ ἐκείνη τοῦ Πλήθωνος. Εἶναι εὐλογο, λοιπόν, ὁ Πλήθων νὰ ἐνίωσε τὴν ἀνάγκη νὰ ἀναπτύξει στὴ συνέχεια ἀρεταλογικὸ σύστημα, ἀνταποκρινόμενος στὰ ἐρεθίσματα αὐτὰ τοῦ περιβάλλοντός του. Ἡ συγγραφή τῆς πραγματείας, λοιπόν, ἀνάγεται στὴν πελοποννησιακὴ τουλάχιστον περίοδο τοῦ φιλοσόφου, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Schultze, καὶ ὄχι νωρίτερα· δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι, γιὰ παράδειγμα, νεανικὸ κείμενο τοῦ φιλοσόφου γιὰ σχολικὴ διδασκαλία, κάτι ποὺ ἀποκλείεται ἄλλωστε καὶ ἀπὸ τὸν σημαντικὰ ἐπεξεργασμένο χαρακτήρα τῆς πραγματείας· ἂν καί, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὸν λόγο τοῦ Χρυσολωρᾶ, ἡ ταξινόμηση τῶν ἀρετῶν συνιστᾶ, καὶ κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, μέρος τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφικῆς καὶ ρητορικῆς παιδείας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐμπνεύστηκε ὁ Πλήθων τὴν ἰδέα ἀρεταλογικῆς πραγματείας, καὶ ἡ ἀνάγκη γιὰ διαφοροποίηση ἀπὸ τὴν τυπικὴ ἀρεταλογία τῆς βυζαντινῆς λογιόσύνης, ὅπως τὴν ἀντιπροσώπευε, ἔστω καὶ ἂν εἶχε μεταναστεύσει στὴν Ἰταλία, ὁ Χρυσολωρᾶς, ὥθησε ἀκόμη περισσότερο τὸν φιλόσοφο νὰ μεταχειριστεῖ

16. Ἐνθ' ἀν., σ. 89, 30-90, 2. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τόσο ὁ Πλήθων στὴν περὶ ἀρετῶν πραγματεία του ὅσο καὶ ὁ Χρυσολωρᾶς στὸν ἀπαντητικὸ Λόγο του δίνουν ἰδιαίτερη σημασία στὸ ζήτημα τῆς παιδείας (γιὰ τὸν Χρυσολωρᾶ, πβ. κεφ. Παιδεία, αὐτόθι, σσ. 117-123). Γίνεται φανερὴ ἔτσι ἡ πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα τῶν ἀνθρωπιστικῶν κύκλων τῆς παλαιολόγειας ἀναγέννησης.

17. Χ. Γ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, *Εἰσαγωγή*, ἐνθ' ἀν., σ. 23 καὶ ὑποσημ. 43.

18. Ἐνθ' ἀν., σ. 17. Ἡ *Προθεωρία* πρέπει νὰ γράφτηκε μετὰ ἀπὸ τὸ 1410, χρονολογία ἐνὸς προηγούμενου ταξιδιοῦ τοῦ Ἰωάννη Χρυσολωρᾶ στὴν Ἰταλία, κατὰ τὸ ὅποιο ὁ ἀνιψιὸς δὲν παρέδωσε κανένα κείμενο στὸν θεῖο του (αὐτόθι, σ. 20), καὶ μέχρι τὸ θέρος τοῦ 1414, ὅποτε ὁ Χρυσολωρᾶς συνέγραψε τὸν Λόγο του ὑπαινισσόμενος τὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος.

19. Τὸ κείμενο τῆς *Προθεωρίας* στὸ *Manuel II Paleologus Funeral Oration...*, ἐνθ' ἀν., σσ. 67-69.

στοιχεία πλατωνικής αλλά και στωικής ήθικης στο έργο του. Μπορούμε, επομένως, να μιλούμε, αν όχι για «πρόοδο» των ήθικων αντιλήψεων του φιλοσόφου, τουλάχιστον για συγκεκριμένο χρόνο που συνέλαβε την ιδέα μιας ἀρεταϊκής σύνθεσης, δηλ. για την μετά το 1414 περίοδο, χρονολογία που έτσι θεωρείται ως *terminus post quem* του έργου.

Ἐπιπρόσθετα, ἡ διαφορὰ τοῦ Πλήθωνος ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ προσέγγιση τῶν ἀρετῶν στὸν Χρυσολωρᾶ δείχνει τὸ μέτρο τοῦ πρωτότυπου πνεύματός του.

(γ) *Μία ἀνέκδοτη μελέτη.* Τὸ 1928 κατατέθηκε στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, σὲ φιλοσοφικὸ διαγωνισμό, μελέτη μὲ τίτλο *Ὁ Πλήθων καὶ ἡ φιλοσοφία του*, ὑπὸ τὸ ψευδώνυμο «κακοδαιμονία τοῦτο δὴ τὸ χεῖριστον, ἐψεῦσθαι περὶ τῶν θεῶν». Ἡ μελέτη ἀνήκει, σύμφωνα μὲ τὴν βιβλιογραφία τοῦ Papacostas, στὸν Γ. Βερβενιώτη²⁰. Ἀπὸ τὴν μελέτη αὐτὴ καὶ ἀπὸ τὸ κεφ. Ἐπιδράσεις, παραθέτουμε τὰ ἀποσπάσματα ποὺ ἀναφέρονται μὲ εὐσύνοπτο τρόπο στὶς στωικὲς ἐπιρροὲς στὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος (σσ. 37-39).

«Τὸ δικαίως θεωρούμενον», διαβάζουμε, «ὡς ἱκανῶς παλαιόν, μικρόν “περὶ Ἀρετῶν” πόνημα ἐμφανίζει εἰς πρώτην ἀνάγνωσιν περιεχόμενον μὲν πλατωνικόν, μὲ τὰς τέσσαρας θεμελιώδεις ἀρετάς, διατύπωσιν δὲ πλέον ἢ ἀριστοτελίζουσαν. Ἐξετάζοντες ὅμως βαθύτερον καὶ αὐτὸ τὸ “περὶ Ἀρετῶν” καὶ τὴν ἄλλην τοῦ Γεμιστοῦ ἠθικὴν διδασκαλίαν, εὐκόλως ἀναγνωρίζομεν βαθυτάτην τὴν ἐπίδρασιν τῶν Στωικῶν^{20α}.

»Τὸ κοσμοπολιτικὸν πνεῦμα τὸ ὁποῖον διέπει τὴν ὅλην πραγματείαν ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτῆς γραμμῶν, εἶνε ἀσφαλῶς στωικὴ κληρονομία: εἰς τὸ αὐτὸ ἔργον ἀπαντῶμεν καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ ἀδιάφορα τῶν Στωικῶν^{20β}.

20. Γ. ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗΣ, *Ὁ Πλήθων καὶ ἡ φιλοσοφία του*, Ἀθῆναι, 1928, 67 σσ. Πβ. G. A. PAPACOSTAS, *The Philosopher George Gemistos-Plethon...*, ἐνθ' ἄν., σ. 25, βιβλιογραφικὴ καταγραφή ὑπ' ἀριθ. 20. Γιὰ τὸν συγγραφέα Γ. Βερβενιώτη δὲν εἶναι γνωστὰ πολλὰ πράγματα· ξέρουμε ὅτι μὲ τὸν ἀδελφὸ του Ἀντώνιο Βερβενιώτη - καθηγητὲς καὶ οἱ δύο ὅπως σημειώνεται στὸν τίτλο - ἐκπόνησαν μίαν μετάφραση τοῦ Λόγου περὶ τῆς μεθόδου τοῦ Καρτεσιῦ, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀντωνοπούλου, 1939, 97 σσ. Δικό τους εἶναι ἐπίσης τὸ βιβλίον *Λόγια τῆς καρδιάς καὶ τοῦ λογικοῦ, ἔργον μεταθανάτιον. Δοκίμιον συναισθηματικῆς ἀγωγῆς*, Ἀθῆναι, 1975, 111 σσ., ἐνῶ μόνος του ὁ Γεώργιος Βερβενιώτης δημοσίευσε ἀκόμη: *Τὸ Ὀμηρικὸν Ζήτημα*, Ἀθῆναι, Βερβενιώτειος Σχολή, 1960, 30 σσ. καὶ *Φιλοσοφικὴ ἀνάλυσις τοῦ Ἐπιταρίου τοῦ Περικλέους*, Ἀθῆναι, Βερβενιώτειος Σχολή, 1963, 47 σσ.

Οἱ ὑποσημειώσεις τοῦ Βερβενιώτη ἀπὸ τὰ παραθέματα τῆς μελέτης του ποὺ ἀκολουθοῦν θὰ εἶναι συμπληρωματικὲς τῆς παρούσας ὑποσημείωσης (δηλ. 20α, 20β, 20γ...). Πρόσθετα σ' αὐτὲς δικὰ μας στοιχεῖα θὰ ἀναγράφονται μέσα σὲ ἀγκύλες.

20α. J.W. TAYLOR, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920 [στὸ *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 51, σσ. 84-100].

20β. MIGNÉ, ἐνθ' ἄν., 880 A [PG τόμ. 160· στὴν παρούσα ἔκδοσις, σ. 13, 16-23. Πβ. καὶ Fr. SCHULZE, *Georgios Gemistos Plethon...*, ἐνθ' ἄν., σ. 250· ἀκόμη, Λ. Κ. ΜΠΑΡΤΖΕΛΙΩΤΗ, Ἡ

Μήπως όμως και αυτή ή ταξινόμησης των ἀρετῶν εἶνε χαρακτηριστικῶς πλατωνική; φρονοῦμεν ὅτι ή στοά διεκδικεῖ πειστικῶς και ταύτην ὁποία ἐμφανίζεται παρὰ τῷ Γεμιστῷ: καθ' ὁμοιον τρόπον κατατάσσουν οἱ στωϊκοὶ παρὰ Πλουτάρχῳ τὰς ἀρετὰς και ὑπὸ πνεῦμα μᾶλλον προσομοιάζον τῷ τοῦ Γεμιστοῦ^{20γ}.

»Σημαντικὸν μέρος τοῦ τρίτου βιβλίου τῶν *Νόμων* θὰ ἐνόμιζέ τις εἰλημμένον ἀπὸ παλαιὸν στωικὸν ἐγχειρίδιον ἐπηρεασμένον πάντοτε ἀπὸ τὸ πλατωνικὸν διάγραμμα τῶν ἀρετῶν: τὰ ἐφ' ἡμῖν και οὐκ ἐφ' ἡμῖν συνδυάζονται μετὰ τὰ περὶ ἀνδρίας, κ.ο.κ. Τὰ τῆς σχέσεως τῆς ἀρετῆς μετὰ τὴν γνῶσιν, ὡς και τῆς Φυσικῆς μετὰ τὴν Ἠθικὴν ἔρχονται ἀπὸ τὸν Σωκράτην, ἀλλ' ἀσφαλῶς μέσῳ τῶν στωικῶν. Ἡ λαμπρὰ ἐκείνη πρότασις τοῦ Γεμιστοῦ καθ' ἣν οὐδὲ ζῆν ἐστὶν ἐν τῷ πάνπαν ἀργεῖν^{20δ} πλαισιουμένη καθὼς πλαισιούται ὑπὸ τόσων στωικῶν ἀναμνήσεων, και τῆς ῥητῆς βεβαιώσεως αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου μᾶς ἄγει και αὕτη εἰς τοὺς στωικοὺς και δὴ ὡς ἄμυνα κατὰ τῆς περὶ θεωρίας ἀριστοτελικῆς ἐπιδράσεως και οὐχὶ ὡς συμπλήρωσις αὐτῆς. Καὶ ή μεγάλη συμπάθεια πρὸς τὴν εὐτέλειαν και αἱ συνεχεῖς κατὰ τῆς πολυτελείας ἐπάνοδοι^{20ε} ὑποδεικνύουν ἀναμφισβήτητον στωικὴν ἐπίδρασιν.

»Βεβαίως τὸ πλεῖστον μέρος τῶν προαναφερθεισῶν ἠθικῶν τούτων προτάσεων εἶχε καταντήσει τρόπον τινὰ διὰ τοῦ συγκρητισμοῦ κοινὸς πλοῦτος τῆς ἀρχαίας διανοήσεως και οὐχὶ ἴδιος πνευματικὸς θησαυρὸς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης σχολῆς, συχνὰ εἶνε ἐξ ἴσου εὐκόλον νὰ τὰς ἀναγάγωμεν εἴτε εἰς τοὺς μὲν, εἴτε εἰς τοὺς δὲ ἐκ τῶν πνευματικῶν προγόνων τοῦ Γεμιστοῦ. Ἐπὶ τοῦ συνόλου όμως, και ἰδίᾳ ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τῶν γενικῶν ἀρχῶν ὀρωμένη ή ἠθικὴ του - καθὼς παρετήρησε και ὁ Alexandre^{20στ} διέπεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς στωικῆς: ή ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον, ή λίαν ὑποκειμενική, καθ' ὅ,τι ἔχει ὁ ἄνθρωπος κοινὸν μετ' αὐτοῦ, τὴν θεωρίαν, δὲν εἶνε τόσον ἀριστοτελικὴ ὅσον εἶνε στωικὴ, ἀφ' οὗ ἐν τέλει ἀφομοιοῦται πρὸς τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν. Χαρακτηριστικὰ εἶνε ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὰ ἀνέκδοτα ἀποσπάσματα τοῦ Γεμιστοῦ ἐκ τοῦ χειρογράφου Λάμπρου, συλλεγέντα ἀσφαλῶς ὑπὸ ὀπαδοῦ του συμπαθοῦντος πρὸς τὴν στοάν: «οὐ μέντοι ἀδηλον ὡς...

κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους παρὰ Πλήθωνι ὡς ἔκφρασις τοῦ ἀντιαριστοτελισμοῦ κατὰ τὸν *ΙΕ'* αἰ., Ἀθῆναι, Ἰδρυμα Ἐρεῦνης και Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας, Ἐρευναί 1, 1980, σ. 179].

20γ. Π6. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, *περὶ Στωϊκ. ἐναντ.*, XII

20δ. *Νόμων*, III, 15', σ. 117 [στὴν πραγματικότητα, σ. 116].

20ε. *Νόμοι*, passim: Ἰπομνήματα, passim: ἐπιτ. Κλεόπης, passim: χειρόγραφον Λάμπρου, κ. ἄ.

20στ. Εἰσαγωγή, XXIX [C. ALEXANDRE, Notice Préliminaire, στὸ *Pléthon, Traité des lois*, trad. A. PELISSIER, Paris, 1858, ἀνατύπ. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1966, και στὴν πραγματικότητα σ. LXIX].

τὴν τοῦ παντός εἰκὼ τὸ τῆς πολιτείας σώζοι ἂν σχῆμα»^{20α}... ἄμεσος τῆς στωϊκῆς θεωρίας ἀπήχησις^{20η}. Καὶ ἀλλαχοῦ, *ἔαν δ' ὡς ἡ φύσις ἰρὰ οὐσα ἕκαστα ἀπετέλεσεν*^{20θ} κ.ο.κ. Ταῦτα πρὸς τελικὴν ἐπίρρωσιν τῶν ἀνωτέρω, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἂν πρόκειται περὶ ἀμέσου ἢ ἐμμέσου διὰ τῶν νεοπλατωνικῶν σχέσεως».

Κατόπιν, ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι τὸ σημεῖο ποὺ διαφέρει ἡ διδασκαλία τοῦ Πλήθωνος ἀπὸ ἐκείνῃ τῆς Στοᾶς εἶναι «ἡ μεγάλη σχετικῶς παραχώρησις τὴν ὁποία κάνει ὁ πρῶτος πρὸς τὴν σάρκα» (σ. 39). Σὲ αὐτὸ ἴσως ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸ ἐλευθεριάζον κλίμα τῆς ἰταλικῆς κοινωνίας, λέει. Ἄν κάτι τέτοιο ἀλήθευε γιὰ τὸ *Περὶ Ἀρετῶν*, τότε θὰ ἐνισχυόταν ἔτσι ἡ ἀποψη τοῦ Masai, ὅτι ἡ πραγματεία χρονολογεῖται μετὰ τὴ Σύνοδο τῆς Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439)²¹. Ὅμως, χωρὶς αὐτὸ νὰ ἐπηρεάζει τὸ ζήτημα τῆς χρονολόγησις τοῦ ἔργου, ἄλλο εἶναι τὸ εἰδικώτερο φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον του, ὅπως θὰ δεიχθεῖ παρακάτω²².

(δ) *Οἱ ἀναφορὲς στὸν Ἐπίκτητο καὶ στὸ Ἐγχειρίδιόν του*. Συνήθως, ἡ συγκριτικὴ ἐξέτασις φιλοσοφικῶν θεωριῶν καταλήγει νὰ ὑποδεικνύει ἀναλογίες μεταξὺ τους ἀλλὰ καὶ διαφορὲς στὸ ἐσωτερικὸ αὐτῶν τῶν ἀναλογιῶν. Ἡ ἐκδότρια τῆς πραγματείας, κάνοντας λόγο γιὰ τὶς πολυπληθεῖς ἀναφορὲς τοῦ Πλήθωνος στὶς *Διατριβές* τοῦ Ἐπίκτητου (49 καταμετρεῖα στὸ εὔρετήριό πηγῶν τῆς ἐκδόσεως γιὰ ἓνα κείμενο 15 σσ.), καταλήγει ὅτι «ὁ στοχασμὸς του σταθερὰ ὀδηγεῖται ἀπὸ δύο πόλους, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἐπίκτητο. Οἱ κύριες θέσεις ποὺ ὑποστηρίζονται εἶναι, (α) ὑπάρχει μία οὐσιαστικὴ διαφορὰ μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ μία ὄντολογικὴ ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς· (β) πρέπει κανεὶς νὰ παραμένει στὴ θέση του καὶ νὰ ἀποδέχεται τὸ ρόλο ποὺ τοῦ ἀναθέτει ὁ Θεός· (γ) πρέπει κανεὶς νὰ ὑποτάσσει τὸ ἀτομικὸ συμφέρον στὸ γενικὸ συμφέρον· (δ) δὲν πρέπει κανεὶς νὰ φοβᾶται γιὰ ὅσα

20ξ. Χειρογρ. Λάμπρου, 131 β' [πρόκειται γιὰ ἀντίγραφο ἀπὸ τὸν κώδικα T-II-I τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Ἐσχοριᾶλ, ὅπου περιλαμβάνονται ἡ εὐχὴ στοὺς λογίους θεοὺς καὶ ὁ ὕμνος στὸν Ἀπόλλωνα καὶ μεταξὺ τους, 15 μικρὰ ἀποσπάσματα μᾶλλον ἀπὸ τὰ χαμένα κεφάλαια τῶν *Νόμων*, πβ. Γ. ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗ, *Ἐπίμετρον ΣΤ*, αὐτόθι, σ. 67· πβ. ἐπίσης, Σπυριδῶνος Π. Λάμπρου τὰ μετὰ θάνατον εὔρεθέντα, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 14, 1917, σ. 221, καταγραφὴ ὑπ' ἀριθ. ΛΔ Γ].

20η. Καὶ οἱ στωικοὶ ἐδίδασκον τὸν κόσμον εἶνε πόλιν καὶ πολίτας τοῖς ἀστέρας... ΠΛΟΥΤ., *περὶ τῶν κοιν. ἐνν. πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς*, 34, 6.

20θ. Χειρογρ. Λάμπρου, 131 β' [πβ. ἀνωτέρω ὑποσημ. 20ξ].

21. Πβ. ΒΓ. TAMBRUN-KRASKER, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. XXVIII-XXIX.

22. Γιὰ τὸ ζήτημα τῆς «φύσεως τοῦ ἀνθρώπου» στὸν Πλήθωνα, πβ. Λ. Μπενάκης, Πλήθωνος Πρὸς ἠρωτημένα ἅττα ἀπόκρισις (Γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως καὶ γιὰ τὴ σύνθετη φύση τοῦ ἀνθρώπου). Πρώτη ἐκδόσις μετὰ νεοελληνικὴ μετάφραση καὶ εἰσαγωγὴ, *Φιλοσοφία*, 4, 1974, Εἰσαγωγὴ, σσ. 338-345 καὶ κείμενο σ. 352 κ.ἐξ.

δέν εξαρτώνται από τὸν ἴδιο· (ε) ἡ ἀρετὴ ἀποκτᾶται προοδευτικὰ μέσῳ τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀσκήσεως». Ἀναγνωρίζουμε ἐδῶ πολλὰ σημεῖα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλήθωνος. «Μποροῦμε νὰ ποῦμε», συνεχίζει ἡ ἴδια, «ὅτι τὸ *Περί ἀρετῶν* εἶναι, ὡς πρὸς τὴ μορφὴ του, μία ἀναμόρφωση τῶν ἀρεταϊκῶν ταξινομήσεων τοῦ ψευδο-Ἀριστοτέλη, τοῦ ψευδο-Ἀνδρόνικου, τῶν πραγματειῶν τοῦ Χρυσίππου, τῶν πλατωνικῶν Ὁρῶν καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν ἀρεταλογιῶν· ἀποτελεῖ μία συστηματικὴ ταξινόμηση ἀρετῶν, προτεινόμενη ἀπὸ ἓνα στοχαστὴ πού ἐπιχειρεῖ τὴ σύνθεση μεταξὺ Πλάτωνος καὶ Ἐπίκτητου προκειμένου νὰ ἀντιδράσει στὰ πολιτικὰ προβλήματα τοῦ καιροῦ του»²³.

Ἐντύπωση προκαλεῖ τὸ γεγονός ὅτι ὁ Πλήθων δέν φέρεται στὴν ἔκδοση νὰ παραπέμπει καθόλου στὸ *Ἐγχειρίδιον* τοῦ Ἐπίκτητου, ἂν μάλιστα σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι αὐτὸ τὸ τελευταῖο ἦταν ἀπὸ τὰ πλέον διαδεδομένα κείμενα στωικῆς φιλοσοφίας κατὰ τὴν βυζαντινὴ περίοδο καὶ μάλιστα κυκλοφοροῦσε σὲ παράφραση, σὲ τρεῖς διαφορετικὲς λιγότερο ἢ περισσότερες ἐκδοχές: ἡ μία ἀποδίδεται ἐσφαλμένα στὸν ὄσιο Νεῖλο καὶ δέν ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ πρωτότυπο· στὸν κώδικα Vaticanus gr. 2231, πού ἀνακαλύφθηκε ἀπὸ τὸν Michel Spanneut, συναντοῦμε τὴν πιὸ συντομευμένη ἔκδοχή· τέλος, ἡ πιὸ παραλλαγμένη ἐπὶ τὸ χριστιανικότερον ἔκδοχή τοῦ *Ἐγχειριδίου* ὀνομάζεται *Paraphrasis Christiana*. Καμμία ἀπὸ τίς τρεῖς παραφράσεις δέν μπορεῖ νὰ χρονολογηθεῖ μὲ ἀκρίβεια ὡς πρὸς τὴ συγγραφὴ τους καὶ μόνο τὰ χφφ. τους ἐντοπίζονται χρονικὰ²⁴. Βέβαια, τόσο τὸ πρωτότυπο ὅσο καὶ οἱ παραφράσεις του μποροῦσαν, κατ' ἀρχὴν, νὰ εἶναι στὴ διάθεση τοῦ Πλήθωνος. Πρόσφατα, ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸν Gerard Boter καὶ τὸ *Ἐγχειρίδιον* καὶ οἱ τρεῖς χριστιανικὲς παραφράσεις του²⁵. Στὴν ἔκδοσή του, ὁ Boter ἐντόπισε, στὴν πορεία τῆς ἔμμεσης παράδοσης τοῦ *Ἐγχειριδίου*, πέντε χωρία στὸ *Περί ἀρετῶν* τοῦ Πλήθωνος ἐμπνεόμενα ἀπὸ αὐτό²⁶. Αὐτὰ εἶναι (πρῶτα παρατίθεται τὸ χωρίο τοῦ *Ἐγχειριδίου* ἀπὸ τὴν ἔκδοση Boter καὶ μετὰ ἐκείνο τοῦ *Περί*

23. Βλ. TAMBRUN-KRASKER, *ἐνθ' ἄν.*, σσ. XL-XLI.

24. Πβ. Michel SPANNEUT, *Image de l'homme dans un commentaire chrétien inédit du Manuel d'Epictète, Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Louvain, Leuven University Press, Symbolae series A/vol. 1, 1976, σσ. 213-230.

25. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*, ἐκδ. G. BOTER, Leiden-Boston-Köln, Brill, *Philosophia Antiqua* LXXXII, 1999, 446 σσ. Δέν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε βέβαια καὶ τὰ Σχόλια τοῦ Σμπλίκιου στὸ *Ἐγχειρίδιον* πού δημοσίευσε πρόσφατα ὁ I. Hadot, στὴν ἴδια σειρά τὸ 1995. Καμμία σχέση ὡστόσο τοῦ *Περί ἀρετῶν* δέν εἶναι φανερὴ μὲ τὰ σχόλια τοῦ Σμπλίκιου.

26. *ἐνθ' ἄν.*, σσ. 115, 282, 298, 308, 310, 326, 433.

ἀρετῶν ἀπὸ τὴν ἔκδοσιν Tambrun-Krasker) τὰ ἀκόλουθα:

- (1) «Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα» (5a, 1-2): «οὐδενὶ κακῷ ἔξωθεν ἀλλοτριῶ ἐκκείμενοι, εἰ μὴ ὅτι ἂν ἡμῖν, κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας» (8, 2-3).
- (2) «ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν» (22, 5-6): «δεῖ δήπου μὴδὲ ταύτην ἐκάστην ἀπολείπειν τὴν χώραν» (3, 5-6), καὶ «θεῷ τε ἔψεται ἢ τέτακται μάλιστα χώρα ἐμμένων» (3, 17-18).
- (3) «Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται. πατήρ ἐστὶν ὑπαγορεύεται ἐπιμελεῖσθαι, παραχωρεῖν ἀπάντων, ἀνέχεσθαι λοιδοροῦντος, παίοντος. “ἀλλὰ κακὸς πατήρ ἐστι.” μὴ τι οὖν πρὸς ἀγαθὸν πατέρα φύσει ὤκειώθης, ἀλλὰ πρὸς πατέρα. ὁ ἀδελφὸς ἀδικεῖ, τήρει τοιγαροῦν τὴν τάξιν τὴν σεαυτοῦ πρὸς αὐτόν, μὴδὲ σκόπει τί ἐκείνος ποιεῖ, ἀλλὰ τί σοὶ ποιήσαντι κατὰ φύσιν ἔξει ἢ σὴ προαίρεσις. σὲ γὰρ ἄλλος οὐ βλάπτει, ἂν μὴ σὺ θέλῃς· τότε δὲ ἔση βεβλαμμένος, ὅταν ὑπολάβῃς βλάπτεσθαι. οὕτως οὖν ἀπὸ τοῦ πολίτου, ἀπὸ τοῦ γείτονος, ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ τὸ καθήκον εὐρήσεις, ἂν τὰς σχέσεις ἐθίζῃ θεωρεῖν» (30): «Καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ἡμῶν ἕκαστος μέρος τι τοῦτο μὲν οἰκείας, τοῦτο δ’ ἐταιρείας τινός, πόλεως, ἔθνους, ὅλως τοῦδε τοῦ παντός, ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἕκαστοις, γονεῦσι μὲν ὅποια παιδὶ πρὸς γονέας προσήκει, παιδὶ δὲ ὅποια πρὸς παῖδας γονεῖ, ἐταίροις ὅποια πρὸς ἐταίρους ἐταίρω, συσσίτω πρὸς συσσίτους, πρὸς γείτονας γείτονι, συνόδῳ πρὸς συνόδους, πολίτη πρὸς πόλιν, ἔτι τε πρὸς θεὸν ὅποια θεράποντι καὶ ἔργῳ πρὸς δεσπότην τε καὶ δημιουργόν, οὕτω ταῦτα ἀποδιδούς» (3, 9-16).
- (4) «σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶκιν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις» (31, 3-5): «Εἰδέναι τε ἅμα ὅτι ταῦτα μὲν ἢ ἕκαστα πρὸς τοῦ θεοῦ διατέτακται, ταύτη καὶ γίνεται, διατέτακται δὲ πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ εὖ καὶ καλῶς, καὶ οὐκ ἐνεῖναι ἄλλως εἰπεῖν ἡμῖν τε αὐτοῖς συμφερόντως» (8, 13-15).
- (5) «οὐχ οἷόν τε οὖν ἀκολουθεῖν αὐτὸν τῷ σοὶ φαινομένῳ, ἀλλὰ τῷ ἑαυτῷ» (42, 2-3): «ἀλλ’ ἀνάγκη καὶ ἐκείναις αὐτῷ αὐταῖς δοκοῦντι ἔπεσθαι, καὶ ἀμήχανον ἄλλο τι δεῖν παρὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν» (10, 8-10).

Τὰ ἴδια ἀποσπάσματα τοῦ Ἐγχειριδίου στὰ ὁποῖα παραπέμπει ὁ Πλήθων βρίσκονται σχεδὸν αὐτούσια καὶ στὶς χριστιανικὲς παραφράσεις τοῦ ἔργου.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι καὶ μία ἄλλη πληροφορία τοῦ Boter ποὺ ἐμφανίζει τὸν λόγιον κληρικὸ Ἰωάννη Εὐγενικό, ἀδελφὸ τοῦ πολέμιου τῆς ἐνώσεως τῶν δύο ἐκκλησιῶν Μάρκου Εὐγενικοῦ, σὲ λόγον τοῦ Πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδω-

ρον²⁷ νά παραπέμπει και αυτός στο Έγχειρίδιον του Έπίκτητου²⁸. Η είδηση αυτή είναι σημαντική γιατί ο Ίωάννης σέ άνύποπτο χρόνο παραμονής του στην Πελοπόννησο γνωρίστηκε μέ τόν Πλήθωνα, σέ έπιστολή του μάλιστα πρὸς τόν φιλόσοφο εκφράζει θερμά αισθήματα συμπάθειας²⁹. Επιπλέον, ο ίδιος Ίωάννης Εὐγενικός είναι ο κωδικογράφος ενός από τους σωζόμενους κώδικες του *Περί ἀρετῶν*, του Parisinus graecus 2075, από τὸ έτος 1439, ο οποίος είναι ο αρχαιότερος χρονολογημένος κώδικας του έργου³⁰. Από τὰ παραπάνω γίνεται φανερό ότι ή σπουδή του Έγχειριδίου ήταν καλά ριζωμένη στους λόγιους κύκλους στους οποίους άνηκε και ο Πλήθων. Ωστόσο, αυτός ο τελευταίος παρ' ὄλη τήν εξάρτησή του, δσον ἀφορᾶ στο *Περί ἀρετῶν*, από τόν Έπίκτητο, προτιμᾷ σέ συντριπτικό βαθμό τις *Διατριβές*, ενῶ οί ἀναφορές του στο Έγχειρίδιον είναι ὄχι κατά λέξη ἀλλά μόνο έμμεσες. Η άποψη ότι τὸ Έγχειρίδιον ἀποτελεῖ μία σύνοψη ἀπλῶς τῶν *Διατριβῶν* δέν εὐσταθεῖ, ἀφοῦ, ὅπως σημειώνει και ο Boter, οί verbatim ἀναφορές του Έγχειριδίου στις *Διατριβές* είναι ἐλάχιστες και διεσπαρμένες³¹. Τή σημασία αὐτῆς τῆς διαφορετικῆς μεταχείρισης τῶν κειμένων ἐκ μέρους του Πλήθωνος θά ἐπιχειρήσουμε νά ἐρμηνεύσουμε παρακάτω.

(ε) *Τὸ σύστημα τῶν ἀρετῶν κατά τόν Πλήθωνα*. Ὡς σκοπὸ τῆς συγκριτικῆς μελέτης μας θέσαμε τήν ἐπισήμανση τῶν διαφορῶν στο ἔσωτερικό τῶν διαπιστωμένων ἀναλογιῶν μεταξύ δύο φιλοσοφιῶν. Τὸ «παράδειγμα» του Έγχειριδίου ἐπιτρέπει ἀκριβῶς νά διαφοροποιήσουμε και ἐπομένως νά ταυτίσουμε καλύτερα τήν πρόσληψη ἀπὸ τόν Πλήθωνα τῆς φιλοσοφίας του Έπίκτητου. Είναι προφανές ότι αὐτὸ πού συγκίνησε ἕνα πλατωνιστὴ ὅπως ο Πλήθων είναι ή ὑψηλὴ ἀποστολή πού ἀναγνωρίζει ο Έπίκτητος στή φιλοσοφία: αὐτὴ δέν είναι ἀπλᾶ τὸ ἀντικείμενο μιᾶς μάθησης -ὅπως τήν ἔννο-

27. Ὁ λόγος ἐκδόθηκε ἀπὸ τόν Σπ. Λάμπρο, Τοῦ νομοφύλακος Ίωάννου Διακόνου του Εὐγενικοῦ Ἰπόμνημα παραινετικὸν ἐπὶ διορθώσει βίου και ἀρχῆ τῆς κατά Χριστὸν πολιτείας πρὸς τόν δεσπότην κύρ Θεόδωρον τόν πορφυρογέννητον, ὅτε τὸ μοναχικὸν ἐπόθει σχῆμα, *Παλαιολόγια και Πελοποννησιακά*, τόμ. Α', Ἐν Ἀθήναις, 1912, σσ. 67-111. Ὁ ἐν λόγῳ Θεόδωρος δέν είναι ὁ ἀδελφὸς του αὐτοκράτορα Μανουήλ Β' πού ἀναφέραμε παραπάνω, ἀλλά ὁ υἱὸς του αὐτοκράτορος Ίωάννη Ζ', ὁ ὁποῖος ἐμόνασε τὸ 1427 και ἐπομένως ἀπὸ τότε περίπου χρονολογεῖται ὁ Λόγος του Ίωάννη Εὐγενικοῦ.

28. Οί ἀναφορές στο Έγχειρίδιον είναι οί ἀκόλουθες (πρῶτα ἀναφέρεται τὸ χωρίο του Έπίκτητου ἀπὸ τήν ἔκδοση Boter και μετὰ ἐκεῖνο του Ίωάννη ἀπὸ τήν ἔκδοση Λάμπρου): (α) 5a, 1-2: 87, 14-15· (β) 11, 1-2: 87, 10-13· (γ) 12, 1-3: 87, 4-6· (δ) 19ε, 5-6: 87, 7-8· (ε) 24, 1-2: 87, 6-7· (στ) 34, 1-7: 86, 30 - 87, 3· (ζ) 38: 86, 20-23. Ὅλες οί παραθέσεις του Ίωάννη είναι κατά λέξη. Πβ. G. BOTER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 282, 286, 288, 296, 298, 320, 324.

29. Η ἐπιστολή αὐτὴ δημοσιεύθηκε ἐπίσης ἀπὸ τόν Λάμπρο, *Παλαιολόγια και Πελοποννησιακά*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 154-155.

30. Πβ. Br. TAMBRUN-KRASKER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. XLV-XLVI.

31. Πβ. G. BOTER, *ἔνθ' ἀν.*, σ. XIII.

οὔσαν καὶ κατὰ τὸν μεσαιῶνα -, ἀλλὰ τρόπος ἠθικῆς τελειότητας. Ἡ λογικὴ κατέχει μία δευτερεύουσα θέση στὴν διάπλαση τοῦ φιλοσόφου, καὶ ἡ σχολαστικὴ ἐνασχόληση μὲ θεωρητικὰ προβλήματα παρεμποδίζει, τελικὰ, τὴν ἠθικὴ πρόοδο. Ἡ λογικὴ ἔχει κάποιο νόημα ὡς προπαιδεῖα μόνον στὴν πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ ὀρθοῦ βίου. Μόνον κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἔχει βᾶρος ἢ ἀσχολία μὲ τὴν λογικὴ. Στὸ πλαίσιο μιᾶς τέτοιας φιλοσοφικῆς πρακτικῆς, ὁ Ἐπίκτητος αἰσθανόταν ὅτι ἔβρισκε ἕναν σύμμαχο στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, γι' αὐτὸ παλαιότερος μελετητὴς μιᾶς γιὰ «χρῆση τοῦ Πλάτωνος» ἀπὸ τὸν στωικὸ φιλόσοφο³².

Ὁ Πλήθων δὲν ἐνιωθε μακριὰ ἀπὸ μία τέτοια ἀντίληψη γιὰ τὴ φιλοσοφία ὑπὸ τὸν ὄρο ὅτι θὰ χαρασσόνταν εὐκρινῶς τὰ ὄρια μεταξὺ αὐτῆς καὶ τῆς ἠθικολογίας ἢ τῆς χρηστομάθειας. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ ἀπώθησε καὶ ἐμμέσως μόνον παραπέμπει στὸν λαϊκὸ στωικισμό³³ τοῦ Ἐγχειριδίου³⁴. Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία ὀφείλει καὶ αὐτὴ νὰ εἶναι μία μεθοδική, συστηματικὴ φιλοσοφία. Γνωρίζουμε ὅτι ὁ στωικισμὸς ἦταν ἴσως ἡ πρώτη φιλοσοφικὴ σχολὴ ποὺ πρόταξε ξεκάθαρα τὴν ἰδέα τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ὡς συστήματος, ὅπως παραδίδει καὶ τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα: «τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ»³⁵. Ἡ θεώρηση αὐτὴ μάλιστα ἦταν ἐκείνη ποὺ συγκίνησε ἰδιαίτερα ἕνα συστηματικὸ φιλόσοφο ὅπως ὁ Hegel ὅταν αὐτὸς καταπιείσθηκε νὰ ἀναλύσει τὴν στωικὴ στιγμὴ τῆς ἀνέλιξης τοῦ πνεύματος³⁶.

Συγγενῆς πρὸς μία τέτοια θεώρηση εἶναι ἡ ἀντίληψη τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὶς ἀρετὲς ὡς ἐνὸς μεθοδικοῦ ὄλου, ὡς ἐνὸς οἰονεῖ συστήματος. Ἐνδεικτικὸ ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ὁ τρόπος παιδείας στὸν ἐνάρετο βίον ποὺ προτείνει ὁ Πλήθων. Οἱ ἀρετὲς χωρίζονται στὰ δύο, στὶς ὁμάδες (Α) σωφροσύνη - (Β)

32. Π6. Armand JAGU, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens*, Paris, Vrin, 1946, 173 σσ., καὶ τὸ τελευταῖο κεφάλαιο, L'utilisation de Platon par Epictète, σσ. 135-152.

33. Π6. Fr. MASAI, ἐνθ' ἄν., σ. 227. Γιὰ τὸν «ἀριστοκρατικὸ» χαρακτήρα τῆς πληθώνειας σκέψης, προδρομικὸ κατὰ μία ἄποψη τοῦ Nietzsche, π6. Ph. SHERRARD, Ἡ συμβολικὴ σταδιοδρομία τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος (Μτφρ. Ε. Ἀρκουμάνη), *Δευκαλίων*, 14, 1975/6, σσ. 129-145.

34. Ὁ ἐκδότης τοῦ Ἐγχειριδίου στὴν σειρὰ Loeb, W. A. Oldfather, στὴν Εἰσαγωγὴ του, ἀποδίδει τὸ ξηρὸ ὕφος καὶ τὸ φορμαλισμὸ τοῦ ἔργου στὸ γεγονός ὅτι εἶναι μία σύνοψη, κάτι ποὺ ἐπέσυρε καὶ τὴ δυσμενῆ κριτικὴ του· π6. *Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, vol. II, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1966¹, σ. 479.

35. S.V.F. 23, 21 (Ἄποσπ. 56 = ΣΕΞΤΟΣ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΣ, *Πρὸς Μαθημ.*, VII, 373). Π6. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969, σ. 60 κ.ἐξ.

36. Π6. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, τόμ. 2 (Glockner 18), σσ. 454 κ.ἐξ., καὶ *Phänomenologie des Geistes*, (1807), κεφ. III, Β, 1.

ἀνδρεία καὶ (Α) δικαιοσύνη - (Β) φρόνησις. Ἡ ἐκμάθηση τῶν δευτερευουσῶν ἀρετῶν δὲν γίνεται κατὰ τὴν ἱεραρχία ἀλλὰ ἀκολουθώντας μία δομὴ ποῦ εἶναι ἡ ἴδια καὶ γιὰ τὶς δύο ομάδες. Ἔτσι, δὲν μαθαίνονται πρῶτα οἱ τρεῖς δευτερεύουσες ἀρετὲς τῆς ὑπο-ομάδας Α ὥστε νὰ περάσουμε στὶς τρεῖς ἀντίστοιχες τῆς ὑπο-ομάδας Β, σύμφωνα μὲ τὴν τάξη τῆς ἀρεταϊκῆς σπουδαιότητάς τους, ἀλλὰ προτείνεται ἀπὸ τὸν Πλήθωνα ἡ ἀκόλουθη σειρά: Α ΒΒ ΑΑ Β. Ἡ ἴδια σειρά ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς σωφροσύνη-ἀνδρεία καὶ γιὰ τὶς δικαιοσύνη-φρόνησις. Ἡ καταγωγὴ αὐτῆς τῆς μεθόδου δὲν εἶναι προφανής, γεγονός ὡστόσο παραμένει ὅτι ὁ Πλήθων, στὸ δεύτερο μέρος τῆς πραγματείας του, συντάσσει τὶς παλαιότερες ταξινομήσεις τῆς ἀρεταλογικῆς παράδοσης σὲ ἓνα ὀργανικὸ ὄλο. Ἡ μέθοδος αὐτή, ὅπως σημειώνει καὶ ἡ ἐκδότρια³⁷, ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὶς παιδευτικὲς μεθόδους τῶν νεοπλατωνικῶν γιὰ νὰ ἐπιστρέψει στὶς πλατωνικὲς καὶ τὶς στωικὲς, συμπληρώνουμε ἐμεῖς, ἀντιλήψεις. Κι αὐτὸ γιὰτί, οἱ ἀρετὲς, κατὰ τοὺς στωικούς, ἀλληλοεμπλέκονται, καὶ ἄρα ὀφείλουν καὶ νὰ ἐμπλέκονται ἀμοιβαίως κατὰ τὴ διδασκαλία τους, σύμφωνα μὲ ἓνα σχῆμα ἀντακολουθίας (πβ., σχετικὰ, *S.V.F.*, I, 199, 200 καὶ III, 295 κ.έξ.).

Ἀπὸ τὰ παραπάνω, γίνεται φανερό ὅτι τὸ *Περὶ ἀρετῶν* δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὰ ἓνα νεανικὸ πῶνημα τοῦ Πλήθωνος γιὰ σχολικὴ χρῆσις ἀλλὰ ἐγγράφεται πλήρως στὴν ὄριμη προσπάθειά του γιὰ θεμελίωση τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, ἐνῶ τὸ ἐνδιαφέρον του εἶναι κυρίως μεθοδολογικὸ, καὶ μεθοδολογικὸ τῆς ἠθικῆς εἰδικώτερα.

Γεώργιος ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ
(Ἀθῆναι)

37. Βλ. TAMBRUN-KRASKER, *ἐνθ' ἄν.*, σσ. 83-84.

Γεώργιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

*Μορφές διανόησης του ύστερου Βυζαντίου
και ο Γρηγόριος Παλαμάς*

Τυπολογική κριτική

ΟΙ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΙ ΑΙΩΝΕΣ, ΙΔΙΩΣ ΟΙ ΔΥΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΙ, ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ γνώρισαν μία καταπληκτική πολιτιστική άνθηση η οποία όμως συνοδευόταν από τη σταδιακή κατάρρευση του κράτους και από οξύτερες αντιπαραθέσεις ανάμεσα στους πνευματικούς άνδρες της εποχής. Ένα πρώτο ερώτημα για την έρευνα είναι κατά πόσο η εικόνα αυτή φατριασμού προσιδιάζει στους Βυζαντινούς λογίους ή είναι τυπική μίας γενικότερης κατάστασης. Ένας σύγχρονος συγγραφέας σημειώνει ότι «δεν πρέπει ποτέ να λησμονούμε πως οι αυθεντικές σχολές διανόησης είναι κοινωνιολογικές πραγματικότητες. Έχουν τις δομές τους –σχέσεις μεταξύ αρχηγών και οπαδών–, τα λάβαρα τους, τις πολεμικές ιαχές τους, τις διαθέσεις τους, τα τόσο ανθρώπινα συμφέροντά τους. Οι ανταγωνισμοί τους ανήκουν στη γενική κοινωνιολογία των ανταγωνισμών των κοινωνικών ομάδων και της κομματικής (φατριαστικής) διένεξης. Νίκη και κατάκτηση, ήττα και υπαναχώρηση είναι καθεαυτό αξίες γι' αυτές τις σχολές και τμήμα της ύπαρξής τους».¹ Η ανάλυση των ομάδων των λογίων επιτρέπει να καταλήξουμε σε κάποια συμπεράσματα και για τις αντίστοιχες ομάδες στο Βυζάντιο. Ένα από τα βασικά αίτια που πυροδοτούν τις διενέξεις μεταξύ λογίων είναι ο «νόμος του μικρού αριθμού» υποδοχής πνευματικών ανθρώπων εκ μέρους της κοινωνίας και η επακόλουθη σκληρή διαπάλη για την επικράτηση σε ένα «περιορισμένο πεδίο προσοχής».² Η πνευματική δράση δεν είναι ατομική αλλά συλλογική δράση καθ' όσον υπάρχει η ανάγκη ενός «δικτύου επαφών» προκειμένου να δι-

¹ SCHUMPETER 1986, 783, κατά COLLINS 2002, 47.

² Βλ. COLLINS 2002, 48.

ακριθεί κανείς στον πνευματικό χώρο.³ Τροφή για νέες διενέξεις δίνεται όταν επέρχονται αλλαγές στις υλικές βάσεις υποστήριξης των λογίων οπότε και δημιουργούνται νέα κέντρα απορρόφησης τους ενώ εγκαταλείπονται τα παλιά.⁴ Αυτή η τελευταία παρατήρηση έχει πολύ μεγάλο βάρος για τους Βυζαντινούς πνευματικούς άνδρες της ύστερης φάσης του Βυζαντίου οπότε και προοδευτικά το «κέντρο υποδοχής» λογίων μετατοπίζεται από την Κωνσταντινούπολη προς την Ιταλία και τη Δυτική Ευρώπη. Με τη μετατόπιση των υλικών βάσεων παρουσιάζονται επιστημολογικές ρήξεις προς την παλαιότερη παράδοση αλλά και συνθέσεις των παλαιότερων, πολλές φορές αντιμαχόμενων, πνευματικών τάσεων που, τώρα, εν όψει των κοσμογονικών αλλαγών, εμφανίζονται ως ένα οργανικό σύνολο.⁵ Οι παραπάνω επισημάνσεις είναι διαφωτιστικές και για την περίπτωση του Βυζαντίου.

Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να εκθέσω διάφορες προσπάθειες τυπολόγησης και κατάταξης των Βυζαντινών λογίων. Η πρώτη τέτοια προσπάθεια είναι αυτή του Steven Runciman την οποία θα ονομάσω «ατομικιστική προσέγγιση».

Η ατομικιστική προσέγγιση

Το πορτραίτο των Βυζαντινών λογίων που σκιαγραφεί ο Ράνσιμαν είναι άκρως διαφωτιστικό: χωρισμένοι σε φανατικά αντιμαχόμενες φατρίες, ανίκανες να συνταχθούν σε ευρύτερους συνασπισμούς,⁶ αποκομμένοι συχνά από το κοινό αίσθημα, οι προσωπικότητες και τα πεπρωμένα των λογίων αυτών αποτελούν τεκμήριο του πόσο ξεκομμένη ήταν η βυζαντινή διάνοηση από την πολιτική πραγματικότητα της εποχής τους. Μία πραγματικότητα, άλλωστε, που ήταν ιδιαζόντως ζοφερή, αυτή της παρακμής. Μπροστά στα ιστορικά αδιέξοδα του βυζαντινού κράτους, οι αντιδράσεις των λογίων είχαν κυρίως ατομικιστική χροιά, κάτι που διευκόλυνε και τον φατριασμό.⁷ Η πνευματική υπερδραστηριότητα μοιάζει να

³ COLLINS 2002, 51.

⁴ COLLINS 2002, 63.

⁵ COLLINS 2002, 67-68.

⁶ Βλ. RUNCIMAN 1991· ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991. Ο Ράνσιμαν μιλάει για «κομματική πολιτική» και «κομματική γραμμή» εννοώντας ευρύτερους συνασπισμούς λογίων ή και σχολές διάνοησης.

⁷ Φατριασμός που άφησε έντονη ανάμνηση και το όνομά του σε μεταγενέστερες εποχές, βλ. τον ενδεικτικό τίτλο του βιβλίου του BENDA 1945.

συνδύαζεται εδώ με την πολιτική αναποτελεσματικότητα. «Σε παράδοξη αντίθεση με την πολιτική κατάπτωση», γράφει ο Ράνσιμαν, «η πνευματική ζωή του Βυζαντίου ποτέ δεν είχε λάμψει με τόση λαμπρότητα όσο στους δύο αυτούς θλιβερούς αιώνες [= τους τελευταίους του Βυζαντίου]». ⁸ Αλλού, πάλι, σημειώνει: «Όσο περισσότερο οι Βυζαντινοί συγκέντρωναν την προσοχή τους σε ζητήματα διανοίας και πνεύματος, τόσο λιγότερο ήταν ικανοί να αντιμετωπίσουν την πρόκληση του έξω κόσμου». ⁹ Την κατάσταση αυτή ο Ράνσιμαν ανάγει τόσο παλιά όσο ο 11^{ος} αιώνας. «Αν θέλουμε», γράφει, «μπορούμε να πάμε ακόμη πιο πίσω και να ανακαλύψουμε συμπτώματα παρακμής στην κοινωνική και οικονομική πολιτική των κυβερνήσεων στα μέσα του ενδέκατου αιώνα». ¹⁰ Πράγματι, ο βυζαντινός 11^{ος} αι. χαρακτηρίζεται από την αρχή μίας μεγάλης πνευματικής εξύψωσης και ταυτόχρονα από τους σπόρους μίας επικείμενης πολιτικής παρακμής. ¹¹

Δύο ήταν, κατά τον Ράνσιμαν, οι πόλοι μεταξύ των οποίων ταλαντεύονταν οι Βυζαντινοί λόγιοι και αυτοί εκπροσωπούνταν από τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά –εννοείται από τη βυζαντινή θρησκευτική συνείδηση– και από τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα, δηλαδή από την αφυπνιζόμενη εθνική συνείδηση. Σε διάστημα δύο γενεών, εμφανίστηκαν η «κορωνίδα [= των τολμηρών και πολυμαθών φιλοσόφων] ο πιο πρωτότυπος απ' όλους τους Βυζαντινούς λογίους, ο Γεώργιος Γεμιστός ή Πλήθων», ενώ «η προηγούμενη γενεά είχε γεννήσει το λαμπρότερο ερμηνευτή της μυστικής παράδοσης της Ανατολικής Εκκλησίας, το Γρηγόριο Παλαμά». ¹² Φυσικά, οι τύποι αυτοί δεν είναι ξεκάθαροι και διακριτοί μεταξύ τους, αλλά πρέπει να τίθενται εντός εισαγωγικών ώστε να αποτελούν, κατά κάποιο τρόπο, ιδεατούς τύπους (*Idealtypen*) ¹³ προς τους οποίους συντάσσονται, σε διαφορετικό βαθμό και μέτρο, οι πνευματικοί άνδρες της εποχής. Σημείο της μη ξεκάθαρης διακριτότητας των πνευματικών τάσεων της βυζαντινής διάνοησης είναι το νέο σημαντικό βάρος που αποκτά η ονομασία *Έλληνα*, η οποία, πάντα κατά τον Ράνσιμαν, πηγάζει από το πνευματικό περιβάλλον της βυζαντινής Θεσσαλονίκης και μάλιστα από έναν οπαδό του Παλαμά όπως ο Νικόλαος Καβάσιλας. «Η νέα χρήση του όρου *Έλληνα*», γράφει ο Ράνσιμαν, «φαίνεται πως εγκαινιάστηκε στη Θεσσαλονίκη ...

⁸ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 22.

⁹ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 23.

¹⁰ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 24.

¹¹ Βλ. ενδεικτικά CLUCAS 1981.

¹² ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 22.

¹³ Βλ. WEBER 1972, 56 κ.ε.

Τη νέα χρήση του όρου την συναντούμε στα γραπτά ενός από τα πιο διακεκριμένα μέλη αυτού του κύκλου των Θεσσαλονικέων [λογίων]. Σ' έναν εύγλωττο πανηγυρικό λόγο που έγραψε για τον πολιούχο της πόλεως Άγιο Δημήτριο, σε νεανική ηλικία γύρω στα 1348, ο Νικόλαος Καβάσιλας, περιγράφει τη Θεσσαλονίκη ως δευτέρα πόλη των Αθηνών, εστία των Ελλήνων της εποχής του.¹⁴

Οπωσδήποτε, ο κάθε Βυζαντινός λόγιος ερχόταν, κατά την ανάληψη της πνευματικής του δραστηριότητας, αντιμέτωπος με τρία καίρια ζητήματα που, ακολουθώντας τον Ράνσιμαν, μοιάζουν να συνιστούν τρία τυπολογικά κριτήρια. Το πρώτο ζήτημα ήταν, «έως ποιο βαθμό μπορούσε να προχωρήσει ένας μορφωμένος Χριστιανός στη σπουδή της αρχαίας φιλοσοφίας χωρίς να θέτει σε κίνδυνο τη χριστιανική του πίστη».¹⁵ Η στάση των λογίων καταδεικνύει την υιοθέτηση ενός ορίου μεταξύ χριστιανικής διανόησης και κλασικής φιλοσοφίας, μεταξύ έσω (χριστιανικής) και έξω (θύραθεν) παιδείας, το οποίο δεν έπρεπε ποτέ να ξεπεραστεί. Το ερώτημα ήταν, κατά τον Ράνσιμαν, «πού ακριβώς βρίσκεται το όριο μεταξύ της έξω και της έσω παιδείας;».¹⁶ Συχνές ήταν οι δηλώσεις απόστασης από την ελληνική φιλοσοφία που υιοθετούσαν οι εκκλησιαστικοί άνδρες χωρίς αυτό να συνεπάγεται πολλά στο πρακτικό επίπεδο και χωρίς, κυρίως, να αφαιρεί τίποτε από την φιλοσοφική κατάρτιση των ίδιων αυτών ανδρών που έπαιρναν απόσταση από τη φιλοσοφία. Ο μόνος που ξεπέρασε το όριο αυτό τασσόμενος ολοκάθαρα υπέρ της ελληνικής φιλοσοφίας ήταν ο Πλήθων. «Μόνο ένας βυζαντινός στοχαστής της περιόδου, ο Γεώργιος Γεμιστός, παρέβη τον κανόνα», γράφει ο Ράνσιμαν,¹⁷ και διευκρινίζει: «Ο Πλήθων ήταν ο μόνος λόγιος της εποχής του που δεν παραδεχόταν διαφορά μεταξύ έσω και έξω παιδείας».¹⁸ Τελικώς, όμως, η περίπτωση του Πλήθωνα ήταν μοναχική και στην τυπολογία του χρησιμεύει μάλλον ως δείκτης κατάταξης. «Ο Πλήθων ... είχε μικρή επίδραση στους συμπατριώτες του»,¹⁹ καταλήγει ο Ράνσιμαν. Σε κάθε περίπτωση, η αρχαία ελληνική φιλοσοφία ήταν μία αξία καλά θεμελιωμένη στις συνειδήσεις των λογίων. Ταυτόχρονα και σταδιακά, οι Βυζαντινοί συνειδητοποιούσαν την αυξανόμενη φιλοσοφική σημασία των Δυτικών· μεταξύ

¹⁴ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 38. Για το πνευματικό κλίμα της υστεροβυζαντινής Θεσσαλονίκης, βλ. TINNEFELD 2003.

¹⁵ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 46-47.

¹⁶ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 49.

¹⁷ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 51.

¹⁸ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 89-90.

¹⁹ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 91.

των λογίων που φάνηκαν ευαίσθητοι απέναντι στις εξελίξεις του δυτικού σχολαστικισμού ανήκει και ο μεταφραστής του Θωμά Ακυνιάτη Δημήτριος Κυδώνης, ο οποίος τελικά προσχώρησε στην καθολική εκκλησία.

Το δεύτερο μεγάλο θέμα ήταν αυτό της ένωσης των εκκλησιών. «Κάθε εγγράμματος Βυζαντινός έπρεπε να αποφασίσει εάν συνέφερε ή όχι η υποταγή της Εκκλησίας του στη Ρώμη, σε αντίθεση με τον πολύ κοσμό στον οποίο η ιδέα της υποταγής ήταν αποκρουστική».²⁰ Είναι ενδιαφέρον ότι κάποιοι Βυζαντινοί λόγιοι επεξεργάστηκαν φιλοσοφικά ενδιαμέσες λύσεις στις θεολογικές διαφορές μεταξύ των δύο εκκλησιών, μία προσπάθεια που βέβαια δεν απέδωσε. «Πολλοί από τους λόγιους της Αυλής έβλεπαν την ένωση με ευμένεια», τονίζει ο Ράνσιμαν.²¹ Χαρακτηριστικά, όμως, ο ελληνοκεντρικός Πλήθων ήταν αντίθετος στην Ένωση.

Το τρίτο μεγάλο ζήτημα που απασχολούσε τη βυζαντινή διάνοηση ήταν εκείνο του βυζαντινού μυστικισμού που, έχοντας λάβει νέα πνοή από τον Συμεών τον νέο Θεολόγο, άνθισε με το κίνημα του Ησυχασμού και το έργο του άγιου Γρηγορίου Παλαμά. «Άλλο ένα μεγάλο ζήτημα», γράφει ο Άγγλος ιστορικός του Βυζαντίου, «τάραξε τους κύκλους των Ελλήνων λογίων στο δέκατο τέταρτο αιώνα. Αυτό αναφερόταν στη φύση του μυστικισμού. Υπήρχε πάντοτε ένα ισχυρό στοιχείο στη βυζαντινή Εκκλησία».²² Το τελευταίο αυτό ζήτημα ήταν πολύ πιο σημαντικό για τους λόγιους, όπως σημειώνει και ο Ράνσιμαν, απ' όσο το πρόβλημα της ένωσης με την Ρώμη: «πρέπει να τονιστεί πως αυτοί οι φιλόσοφοι-επιστήμονες ήταν σχεδόν όλοι κληρικοί. Ο Βλεμμύδης και ο Πλανούδης ήταν μοναχοί και ο Παχυμέρης διάκονος. Ο Ακροπολίτης, αν και παρέμεινε λαϊκός, ήταν ένας αναγνωρισμένος θεολόγος. Ο Γέωργιος ο Κύπριος έφτασε στο αξίωμα του Πατριάρχη ... Η συνεργασία μεταξύ της θύραθεν και της έσω παιδείας ήταν αρμονική. Μόνο το θέμα της Ρώμης δημιουργούσε διαμάχες ... αν και οι λόγιοι συζητούσαν τα υπέρ και τα κατά της ένωσης, οι συζητήσεις αυτές δεν διέλυαν φιλίες ούτε κατέστρεφαν σταδιοδρομίες. Αυτό έμελλε να συμβεί με την παλαμική έριδα».²³ Η ησυχαστική τάση δεν κάλυπτε όλη την ακραιφνώς ορθόδοξη μερίδα των λογίων όπως η εθνική αφύπνιση δεν εξέφραζε μόνο την αντι-μυστική μερίδα. Αντίπαλος του Παλαμά ήταν ο Βαρλαάμ, ορθόδοξος στην αρχή και κατόπιν καθολικός, ο Δημήτριος Κυδώνης, φίλος του υποστηρικτή του

²⁰ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 28.

²¹ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 55.

²² ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 61.

²³ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 75.

Παλαμά Ιωάννη Καντακουζηνού αλλά μετά προσήλυτος στη Ρώμη και, ακόμη, ο Νικηφόρος Γρηγοράς, αμείλικτος εχθρός του Βαρλαάμ αλλά και σφοδρός πολέμιος της Ρώμης. Τα τρία αυτά παραδείγματα δείχνουν τις δυσκολίες τυποποίησης των λογίων στο Βυζάντιο όπως αυτών εδώ οι οποίοι, αν και συμβαίνει να ανήκουν στην ίδια αντι-παλαμική μερίδα, εμφανίζονται και δρουν πολύ διαφορετικά μεταξύ τους. Από την άλλη, υπήρχαν άνδρες που ενδιαφέρονταν για τα λατινικά γράμματα και την σχολαστική θεολογία αλλά έμεναν ακράδαντα πιστοί στην Ορθοδοξία: ένας τέτοιος ήταν ο Ιωσήφ Βρυέννιος. Ο Γεννάδιος Σχολάριος, επίσης, λέει ο Ράνσιμαν, έδειχνε μεγάλο ενδιαφέρον για τη σχολαστική θεολογία²⁴ ενώ ταυτόχρονα είχε μεγάλη συνείδηση της κλασικής ελληνικής κληρονομιάς σε σημείο που δεν δίστασε να αποκαλέσει την Κωνσταντινούπολη ξανά με το αρχαίο της όνομα, «Βυζάντιο»: «το ενδιαφέρον είναι ότι παρ' όλο που απορρίπτει τον όρο Έλλην, ονομάζει τη Βασιλεύουσα όχι Νέα Ρώμη ή Κωνσταντινούπολη, αλλά με το παλιό ελληνικό της όνομα».²⁵ Για τις διενέξεις των λογίων ως προς την ένωση με τη Ρώμη, ο Ράνσιμαν γράφει: «Ο αδιόρθωτος ατομικισμός τους [των λογίων] εξακολουθούσε να ανθεί. Ο Πλήθων ο πλατωνικός ήταν αντίθετος στην ένωση. Ο πλατωνιστής μαθητής του, Βησσαρίων, ένθερμα την υποστήριζε. Ο Σχολάριος ο αριστοτελικός με τις συμπάθειες για τη σχολαστική θεολογία διαδέχτηκε τον θιασώτη της αποφαιτικής θεολογίας Ευγενικό, ως αρχηγός της ανθενωτικής μερίδας. Ο αριστοτελικός Γεώργιος Τραπεζούντιος ευνοούσε την ένωση, αλλά αντιπαθούσε το Βησσαρίωνα. Ο πλατωνικός Γεώργιος Αμηρούσιος ο Τραπεζούντιος αρχικά υποστήριζε την ένωση, κατόπιν άλλαξε γνώμη και άρχισε να αναζητά μία σύνθεση μεταξύ Χριστιανισμού και Ισλάμ. Ακόμη και στην τελευταία αγωνία του Βυζαντίου, κάθε ένας από τους λογίους του ακολουθούσε τη δική του ατομική γραμμή».²⁶

Παρά τις διευκρινίσεις που αναμφισβήτητα η νεότερη έρευνα επιβάλλει σε επιμέρους ζητήματα της έκθεσης του Ράνσιμαν, έχουμε στο βιβλίο του μία σημαντική σύνοψη του πνευματικού κλίματος και των μορφών των λογίων που σημάδεψαν το τέλος του Βυζαντίου. Είναι ενδιαφέρον ότι κανείς από τους λόγιους, λέει ο Ράνσιμαν, δεν αποτελεί εξαίρεση, ως προς την αντιμετώπιση των ανωτέρω τριών προβλημάτων, δεν ξεφεύγει

²⁴ Για τον Γεννάδιο Σχολάριο από την ορθόδοξη άποψη, βλ. ΖΗΣΗΣ 1980. Πιο πρόσφατα, βλ. BLANCHET 2008.

²⁵ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 40.

²⁶ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 95.

δηλαδή από το «πνεύμα της εποχής του» (*Zeitgeist*). Μόνο ο πνευματικός κύκλος της Τραπεζούντας μοιάζει να συνιστά ιδιαίζουσα περίπτωση καθώς εκεί οι λόγιοι επιλέγουν την ενασχόληση με επιμέρους επιστήμες όπως η αστρονομία.²⁷

Προκειμένου να κατανοήσει κανείς τις διενέξεις των λογίων, ο Ράνσιμαν σημειώνει ότι «δεν είναι φρόνιμο να παραβλέπει τη σύγκρουση των προσώπων».²⁸ Ιδιαίτερα εμμένει ο Άγγλος συγγραφέας στην απόδοση του χαρακτηρισμού *ατομικιστής* όσον αφορά στους Βυζαντινούς λογίους. «Εάν εξετάσουμε τις αντιδράσεις των Βυζαντινών για τους οποίους γνωρίζουμε κάτι, βλέπουμε ότι ο καθένας αντιδρούσε με τρόπο ατομικό σε ατομικά ζητήματα, χωρίς να ακολουθεί κάποια συνεπή κομματική γραμμή».²⁹ Για την κατάσταση αυτή, ο Ράνσιμαν παραπέμπει, εν μέρει, στον υπερχρονικό χαρακτήρα του Έλληνα. «Ο Έλληνας δεν υπήρξε ποτέ καλός κομματικός πολιτικός. Είναι πολύ ατομικιστής», γράφει.³⁰ Σ' ένα δεύτερο χρόνο, υπονοείται μία κάποια υποχώρηση του θρησκευτικού αισθήματος που έπαιζε μεγάλο συμφιλιωτικό και ενωτικό ρόλο στην ώριμη βυζαντινή κοινωνία. «Στους βυζαντινούς χρόνους αυτός ο ατομικισμός μετριαζόταν από ένα βαθύ και γνήσιο θρησκευτικό αίσθημα ... Μόνο στα θρησκευτικά ζητήματα υπήρχε κάτι που θα μπορούσε να ονομάσει κανείς κομματική πολιτική».³¹ Ο ενωτικός χαρακτήρας της θρησκευτικής ζωής στο Βυζάντιο αιτιολογείται και από το γεγονός ότι η Εκκλησία ήταν «απρόθυμη για διωγμούς».³² Ταυτόχρονα, όμως, η προσωπικότητα του Βυζαντινού χρωματιζόταν από ένα ιδιότυπο και έντονο δυαδισμό. «Είναι αδύνατο να κατανοήσει κανείς τους Βυζαντινούς εάν δεν λάβει υπόψη την ευσέβειά τους».³³ όμως, ο Βυζαντινός «δεν αγνοούσε τον παρόντα κόσμο. Στις προσωπικές του ενέργειες ήταν γεμάτος πρακτική, αν και όχι πάντοτε πολύ ηθική ευθυκρισία, ενώ στις πολιτικές του σχέσεις ήταν συχνά πολυμήχανος».³⁴

Ειδικότερα, πάντως, η εν δυνάμει τυπολογία του Ράνσιμαν έχει το προτέρημα ότι στην κατάταξη που επιχειρεί δεν ανακατεύει υποβιβαστικές αξιολογικά κρίσεις όπως κάνει καθ' υπερβολή ο Κρουμπάχερ, ο οποίος,

²⁷ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 101.

²⁸ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 32.

²⁹ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 32. Βλ. και ανωτέρω, υποσημ. 7.

³⁰ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 43.

³¹ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 44.

³² ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 50.

³³ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 23.

³⁴ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 23.

κατά κανόνα, έχει σε πολύ χαμηλή εκτίμηση τους Βυζαντινούς λογίους και ιδιαίτερα το χαρακτήρα τους.³⁵ Αντίθετα, ο Ράνσιμαν κάνει λόγο για «Αναγέννηση». Αν με τον τρόπο αυτό εξυψώνει την πνευματική δραστηριότητα των Βυζαντινών δεν παύει ωστόσο να προσδίδει και μία τραγική χροιά στις σχέσεις διανόησης και πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας, καθώς ο υψιπετής χαρακτήρας της πρώτης έρχεται σε σύγκρουση με τους συμβιβασμούς και τις ήττες της δεύτερης. Είναι αλήθεια, επίσης, ότι ο Ράνσιμαν σημειώνει πως οι Βυζαντινοί συγγραφείς «μεθούσαν με τις λέξεις»³⁶ υπονοώντας έτσι μία τάση για βερμπαλισμό που οπωσδήποτε θα όξυνε τις διενέξεις. Διαφέρει, επίσης, η προσέγγισή του από εκείνη του N.G. Wilson, ο οποίος εντάσσει την περίπτωση της βυζαντινής διανόησης σε μία γενικότερη ιστορία της εξέλιξης της φιλολογίας των ελληνικών γραμμάτων έτσι που ο κάθε βυζαντινός λόγιος να κρίνεται ανάλογα με τη, σχετικά μικρότερη ή μεγαλύτερη, αποτυχία του να προσεγγίσει το σύγχρονο ιδανικό της επιστήμης της κλασικής φιλολογίας.³⁷ Η προσέγγιση του Wilson, η οποία έχει μεγάλη σημασία για την εν γένει εξέλιξη της φιλολογικής επιστήμης, δεν αντιλαμβάνεται το περιεχόμενο της βυζαντινής λογισύνης με τον τρόπο που το κάνει ο Ράνσιμαν. Αυτός ο τελευταίος συλλαμβάνει το γεγονός ότι οι Βυζαντινοί λόγιοι ανταποκρίνονταν σε ένα διπλό ερευνητικό πρόγραμμα, της ελληνικής φιλολογίας, βέβαια, αλλά και της ορθόδοξης πνευματικότητας επίσης. Με τον τρόπο αυτό, κατορθώνει να αποδώσει πιο επιτυχημένα την αυτονομία της πνευματικής σφαίρας στο Βυζάντιο, αν και όχι ολοκληρωτικά, βέβαια, στο μέτρο που η πραγματικότητα των πνευματικών εξελίξεων, όπως είδαμε, είναι τόσο περίπλοκη που αντιστέκεται σθεναρά στις τυπολογικές του προσπάθειες.³⁸

Η πολιτισμική προσέγγιση

Μία δεύτερη προσέγγιση είναι αυτή του Παναγιώτη Χρήστου από δημοσίευσμά του σχετικά με τη θεολογική κίνηση στη Θεσσαλονίκη του 14^{ου}

³⁵ Βλ. τις κρίσεις που εκφέρονται σε διάφορα σημεία στο ΚΡΟΥΜΠΑΧΕΡ 1955.

³⁶ ΡΑΝΣΙΜΑΝ 1991, 35· βλ. ενδεικτικά για τη βυζαντινή ρητορική, ΚΥΣΤΑΣ 1973.

³⁷ Βλ. WILSON 1991.

³⁸ Βλ. για μία ανάλυση της λειτουργίας των λογίων το έργο του Max Weber και, ιδιαίτερα, την περίφημη διάλεξή του για την αποστολή του επιστήμονα, WEBER χ.χ.· για αναλύσεις των θέσεων του Weber στο ΑΡΑΒΑΤΖΗΣ 2004· 2005.

αιώνα και τον Γρηγόριο Παλαμά.³⁹ Την προσέγγιση αυτή θα ονομάσω «πολιτισμική» για λόγους που θα γίνουν προφανείς παρακάτω. Ο Χρήστου μετά από μία εισαγωγή περί της θεολογικής και γενικότερα πολιτιστικής αξίας της Θεσσαλονίκης προχωρά σε μία τυπολογία των λογίων της εποχής η οποία ξεπερνά κατά πολύ το περιεχόμενο του τίτλου του συγγράμματός του. Οι βασικές τάσεις είναι δύο κατά τον Χρήστου και εκπροσωπούνται από τον Βαρλαάμ Καλαβρό και τον Γρηγόριο Παλαμά. Το βασικό ιστορικό πεδίο όπου η κατάταξη αυτή λαμβάνει χώρα είναι η ησυχαστική έριδα. Προκειμένου να χαρακτηρίσει το περιεχόμενο της κάθε τάσης, ο Χρήστου προτάσσει μία σειρά από κριτήρια. Πρώτο είναι το πολιτικό κριτήριο στο οποίο ο Χρήστου αποδίδει μία πραγματική αυτονομία, σημειώνοντας: «συχνά συνέβαινε να παραμένουν εις το ίδιον πολιτικόν στρατόπεδον λόγιοι, που διεφώνουν εις το θεολογικόν πρόβλημα, όπως ο Δημήτριος Κυδώνης και ο Νικόλαος Καβάσιλας, συνεργάται και οι δύο του Καντακουζηνού».⁴⁰ Δεύτερο κριτήριο, είναι το «εθνικόν». Σημειώνει ότι οι λόγιοι της Ελλάδος έβλεπαν τον Βαρλαάμ λίγο ως πράκτορα της Δύσεως και ίσως το ίδιο και τον Γρηγόριο Ακίνδυνο που ήταν Σλάβος από το Πρίλαπον. Το τρίτο κριτήριο είναι μεικτό και ο Χρήστου το ονομάζει «πολιτικοθρησκευτικό» θέτει δε ως προς αυτό ένα κανόνα: εκείνοι που στη σκέψη τους εδέσποζε το πολιτικό πρόβλημα υπερτόνιζαν τον τουρκικό κίνδυνο, υποτιμούσαν τον λατινικό κίνδυνο, ήταν υπέρ της Ένωσης των δύο Εκκλησιών και ήθελαν να αποκαλούνται «Ρωμαίοι». Όσοι ανησυχούσαν κυρίως για το εκκλησιαστικό πρόβλημα, ανησυχούσαν για τον από Δυσμάς κίνδυνο, ήσαν ανθενωτικοί και χρησιμοποιούσαν το όνομα Έλλην.⁴¹ Ο πολὺς λαός ονόμαζε τον εαυτό του «οι Γραικοί». Το τέταρτο κριτήριο είναι κοινωνιολογικό: οι αντι-ησυχαστές λόγιοι «ήσαν άνθρωποι του κόσμου, αρεσκόμενοι εις τας αναστροφάς, τας δημοσίας εμφανίσεις, τας διαλέξεις. Η προσωπική των δηλαδή προβολή απετέλει δι' αυτούς σπουδαίον μέλημα, εν αντιθέσει προς τους ασκητικούς μοναχούς, που επεδίωκον πλήρη νέκρωσιν του κοσμικού φρονήματος».⁴² Το επόμενο κριτήριο είναι ειδικότερα κοινωνιολογικό και αφορά στην οργάνωση του μοναχικού βίου: στη Δύση που γνώριζε ο Βαρλαάμ, ο μοναχικός πληθυσμός ήταν οργανωμένος σε τάγματα και είχε ισχυρότατο κοινωνικό ρόλο. Στην Ελλάδα, το περιεχόμενο του μοναχικού βίου ήταν ασκητικό

³⁹ Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ 1959.

⁴⁰ ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 6-7.

⁴¹ ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 7-8.

⁴² ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 8.

και προσωπικά σωτηριολογικό και επομένως ατομικιστικό. Το επόμενο κριτήριο αφορά στο πού αποδίδεται η πνευματική αυθεντία, στις Γραφές ή στη φιλοσοφία. Γι' άλλους, η θεολογία ασχολείται με τα υπερ-αισθητά ενώ η φιλοσοφία με τα αισθητά μόνο. Γι' άλλους, όπως ο Νικηφόρος Γρηγοράς, πρέπει οι θεολογίζοντες να κάνουν όπως ο Μωσής που είχε και φιλοσοφική παιδεία. Για τον Παλαμά, η κοσμική σοφία ήταν μόνο προπαίδεια, ένα στάδιο πριν από την κύρια κατανόηση των θείων αληθειών. Ο Χρήστου αναγνωρίζει ότι το φιλοσοφικό ζήτημα είναι, λίγο ως πολύ, καίριο προκειμένου να κατανοήσουμε την πνευματική φυσιογνωμία της εποχής.

Το επόμενο κριτήριο αφορά στο περιεχόμενο της πνευματικής φιλοσοφικής αυθεντίας, αν αυτό είναι πλατωνικό ή αριστοτελικό. Ο Χρήστου προειδοποιεί ότι «κατ' αρχήν δεν είναι ορθόν ν' αποκαλούμεν τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς είτε πλατωνικούς είτε αριστοτελικούς. Το μόνο που μπορούμε να είπωμεν είναι ότι εις ωρισμένας περιπτώσεις ηκολούθουν μέθοδον πλατωνικήν ή αριστοτελικήν».⁴³ Παρόλη την προειδοποίηση, ο Χρήστου, στην ουσία, δέχεται τη διάκριση πλατωνισμού-αριστοτελισμού όπως φαίνεται και από τη συνέχεια του κειμένου του. Στον ελληνικό μεσαίωνα, μετά από μία πρώτη προτίμηση προς τον Πλάτωνα οι εκκλησιαστικοί λόγιοι εστράφησαν προς τον Αριστοτέλη ο οποίος ήταν πιο χρήσιμος για τη θεμελίωση των δογμάτων τους. Με την Αναγέννηση, ο Πλάτων έρχεται εκ νέου στο προσκήνιο ως αντίδραση στον «μεσαιωνικό Αριστοτέλη». Ο Βαρλαάμ ήταν προ-αναγεννησιακός λόγιος και αντι-σχολαστικός, δάσκαλος του Πετράρχη και, μέσω του μαθητή του Λεοντίου Πιλάτου, του Βοκκάκιου. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι για τον Χρήστου η φιλοσοφία αποτελεί μέρος της γενικότερης πολιτιστικής ιστορίας. (Με αυτήν την άποψη, βέβαια, θα διαφωνήσουν όσοι φιλόσοφοι φιλοδοξούν να αγγίξουν αλήθειες μίας πιο μακριάς διάρκειας). Για τον Χρήστου, πάλι, η διάκριση δεν συνίσταται ακριβώς στην αντίθεση Αναγέννησης και Μεσαίωνα αλλά μάλλον στην αντιπαράθεση μεταξύ της Αναγέννησης και όσων αυτή η τελευταία άφησε κατά μέρος. Το κορυφαίο, λοιπόν, γεγονός, για καλό ή κακό, ήταν αυτό της Αναγέννησης. Διστάζει, όμως, ο Χρήστου να ορίσει αυτό ως τυπολογικό κριτήριο αφού και οι αντίπαλοι των αναγεννηστών δεν ήταν κυριολεκτικά αντι-αναγεννηστές ενώ, όπως σημειώνει ο ίδιος, «οι λόγιοι που ωθούν τους λογίους προς την μίαν ή την άλλην παράταξιν, ήσαν ανομοιογενείς».⁴⁴ Θέτει, λοιπόν, και

⁴³ ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 10.

⁴⁴ ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 11.

αυτός όσα λέγαμε στην αρχή, ότι η φιλοσοφία των λογίων δεν συμπίπτει πάντα με τη στρατηγική της σταδιοδρομίας τους.

Το επόμενο κριτήριο είναι καθαρά φορμαλιστικό και αφορά στη δυνατότητα της γνώσης του Θεού ή της κοινωνίας με τον Θεό. Έχει κανείς εδώ πλήρως σχηματισμένη την εντύπωση ότι ενώ ο Χρήστου ξεκινά από κριτήρια με μεγάλο βαθμό ρεαλισμού, όπως είναι το πολιτικό κριτήριο, προσεγγίζει με διαδοχικά βήματα φορμαλιστικά ζητήματα της νόησης. Τονίζει ότι η ουσιοκρατία του Αριστοτέλη είτε παραιτείται από τη γνώση του Θεού είτε εφαρμόζεται καταχρηστικά για τον προσδιορισμό της ουσίας του Θεού. Και οι δύο περιπτώσεις είναι αδιέξοδες. Ο ψευδο-Διονύσιος Αρεοπαγίτης πρότεινε την οδό της αποφαιτικής προσπέλασης, αφαιρετικής και αρνητικής συνάμα λέει ο Χρήστου. Ο λόγιος τύπος στον οποίο ανήκει ο Βαρλαάμ συμφωνεί ως προς το ακατάληπτο της θείας ουσίας το οποίο όμως αποδίδει στην αδυναμία λογικών αποδείξεων. Ο Γρηγόριος Παλαμάς εντόπισε κάτι συγγνωστό από τον Θεό, αν όχι την ουσία τουλάχιστον τις ενέργειές του. Αν ταυτίσουμε την ουσία με τα ιδιώματα του Θεού και εννοήσουμε αυτά ως ονόματα τότε μπορούμε να δούμε στην ησυχαστική έριδα ένα ανάλογο της νομιναλιστικής έριδας στη Δύση. Ο Νικηφόρος Γρηγοράς ήταν ένα είδος ονοματοκράτη ενώ ο Βαρλαάμ είχε σχέσεις με πρώιμους νομιναλιστές φραγκισκανούς θεολόγους. Το πρόβλημα αυτό μας εισάγει σε εκείνο της κοινωνίας με το Θεό. Οι Βαρλαάμ και Ακίνδυνος, ακολουθώντας τον Αρεοπαγίτη, αντιλαμβάνονταν την προσπέλαση προς το θείο ζόφο να επισυμβαίνει μόνο χάρη στη διαμεσολάβηση συμβόλων. Οι ησυχαστές, από την άλλη, προτάσσουν μία «επιστροφή στα πράγματα» όπου αυτά τα τελευταία δεν είναι παρά εκδηλώσεις των θείων ενεργειών. Ήταν επομένως οι ησυχαστές, λέει ο Χρήστου, αντι-νοησιαρχικοί.

Οι επισημάνσεις αυτές δεν είναι καταληκτικές της μελέτης. Επιστρέφει ο Χρήστου από τα φορμαλιστικά κριτήρια στη μελέτη ατομικών περιπτώσεων. Ο Γρηγόριος Ακίνδυνος είχε «την συνήθη μοίραν των μετριόπαθων, που συντρίβονται μεταξύ δύο άκρων».⁴⁵ Οι λόγιοι που ακολούθησαν την πρώτη ησυχαστική έριδα έδωσαν ηπιότερο τόνο στις συζητήσεις τους, όπως συνέβη με τον Δημήτριο Κυδώνη και τον Ισίδωρο Γλαβά. Ο νομικός Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος και ο φιλόλογος Θωμάς Μάγιστρος δείχνουν τον τρόπο με τον οποίο εκπρόσωποι άλλων επιστημών αντιμετώπισαν την ησυχαστική έριδα με τρόπο δυσμενή και προς και τις δύο μερίδες. Στον Δημήτριο Κυδώνη, ειδικότερα, βλέπουμε με

⁴⁵ ΧΡΗΣΤΟΥ 1959, 18.

ποια μέσα η πολιτική επιβάλλεται της θεολογίας. Ο Νικόλαος Καβάσιλας είναι μία ακόμη ατομική περίπτωση. Με αυτόν η ησυχασμός εμφανίζεται ως είδος μυστικισμού και μάλιστα, κατά τον Χρήστου, του Παύλειου μυστικισμού, σε βάρος της τεχνικής του ησυχασμού.

Η φιλοσοφική προσέγγιση

Την τελευταία προσέγγιση την οποία θα παρουσιάσουμε θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «φιλοσοφική». Μέχρι τώρα είδαμε την επικράτηση των ατομικών περιπτώσεων επί της τυπολογικής προσπάθειας. Η πολιτισμική προσέγγιση του Χρήστου καταλήγει και αυτή σε κάποιο είδος ατομικισμού. Δεν είναι όμως αυτό κάτι το φυσιολογικό; Σύμφωνα με τον Benedetto Croce, η φιλολογία δεν διακρίνεται πραγματικά σε είδη αφού κάθε μεγάλος συγγραφέας αποτελεί από μόνος του ένα φιλολογικό είδος.⁴⁶ Το πρόβλημα είναι τι εννοούμε με τον όρο *τύπος*. Σύμφωνα με τον Max Weber, για παράδειγμα, *τύπος* είναι ένα είδος μέσου όρου των υπάρχουσών τάσεων σε ένα συγκεκριμένο πολιτιστικό μόρφωμα. Η εύρεση, όμως, αυτού του μέσου όρου δεν γίνεται με στατιστικό ή μαθηματικό τρόπο αλλά με κατανοητικό-αιτιολογικό τρόπο. Επανερχόμαστε έτσι πάλι στο ζήτημα των κριτηρίων και πώς αυτά προσδιορίζονται και χαρακτηρίζονται. Προκειμένου να ερευνήσουμε το πρόβλημα αυτό θα στραφούμε στις κατηγορίες με τις οποίες αναλύει τη σκέψη του Γρηγόριου Παλαμά ο Βασίλειος Τατάκης σε μελέτημά του με τίτλο *Γρηγόριος Παλαμάς. Μεθοδολογικά*.⁴⁷

Για τον Τατάκη, η βασική κατηγορία με την οποία οφείλουμε να προσεγγίσουμε τη σκέψη του Παλαμά είναι η διάκριση ορθολογισμού-πίστης η οποία, ωστόσο, δεν τίθεται εξ αρχής αλλά είναι αποτέλεσμα προηγούμενων αναπτύξεων. Ο Τατάκης εκκινεί από τη διάκριση που στην ουσία επικαλείται και ο Χρήστου μεταξύ πλατωνισμού και αριστοτελισμού. Σύμφωνα με τον Τατάκη, «έχουμε στον Παλαμά αριστοτελική μεθοδολογική φρασεολογία, οντολογικό όμως βάθος που μας κάνει να σκεπτόμαστε τον Πλάτωνα».⁴⁸ Ως γνωστόν, είναι η βυζαντινή παράδοση που, στη συνέχεια του νεοπλατωνισμού, έθεσε τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη ως τους μεγαλύτερους φιλοσόφους όλων των εποχών. Πέρα από

⁴⁶ CROCE 1967.

⁴⁷ Βλ. ΤΑΤΑΚΗΣ 1981.

⁴⁸ ΤΑΤΑΚΗΣ 1981, 82.

τη διάκρισή τους, υπάρχει και ένα μοντέλο εναρμόνισης των δύο φιλοσόφων της αρχαιότητας κατά το παράδειγμα του νεοπλατωνισμού. Ειδικότερα, για τον Παλαμά, η διάκριση πλατωνισμού-αριστοτελισμού ανάγεται στη διάκριση αποδεικτικής και διαλεκτικής μεθόδου. Η διαλεκτική μέθοδος καταλήγει σε πιθανά και όχι απευδή συμπεράσματα. Η αποδεικτική μέθοδος υπερέχει επειδή δεν υποπίπτει σε αντιφάσεις και στηρίζεται σε μία γενικευμένη αναγκαιότητα. Ο Παλαμάς διαφέρει από τον Αριστοτέλη γιατί αν και εξαίρει τον αποδεικτικό λογισμό καταδικάζει ωστόσο απόλυτα τον διαλεκτικό λογισμό. Επίσης, η αποδεικτική μέθοδος δεν διέπει όλο το επιστητό. Για παράδειγμα, της διαφεύγει η γνώση του θείου χωρίς όμως να αφορά μόνο στα αυταπόδεικτα και τα αναπόδεικτα όπως στον Σταγειρίτη. Το εργαλείο της προσπέλασης στο θείο δεν είναι η νόηση αλλά το πνεύμα που κατά κάποιο τρόπο αποτελεί μία διευρυμένη νόηση. Ο αποδεικτικός λογισμός είναι αποτελεσματικός στο μέτρο που οριοθετεί την περιοχή του θείου. Η σχέση με τον ορθολογισμό φαίνεται έτσι να είναι άλλοτε θετική και άλλοτε αρνητική. Ο Τατάκης σημειώνει ότι «δεν τρομάζει ο Παλαμάς από τα επιχειρήματα των ορθολογιστών, τρομάζει όμως και ανησυχεί από το ορθολογικό πνεύμα που ανακαλύπτει στα επιχειρήματα του αντιπάλου του Βαρλαάμ».⁴⁹ Το ορθολογικό πνεύμα οφείλει να συνοδεύεται από την επίγνωση του μυστικού βάθους της πίστης. Ο Τατάκης σημειώνει ότι, ακόμη και η σύγχρονη θετική επιστήμη έχει το δικό της μυστικό βάθος όπου ελλοχεύουν όλα όσα διαφεύγουν της επιστημονικής γνώσης. Η κοινωνία με το θείο δεν επιτυγχάνεται χάρη στην αποδεικτική μέθοδο αλλά χρειάζεται και την πνευματική κινητοποίηση. Η συμπλοκή αυτή μυστικού και αποδεικτέου θυμίζει κάπως μία επιστροφή στη διαλεκτική. Ωστόσο, δεν είναι η διαλεκτική αλλά η πίστη που αποτελεί το πραγματικό πνευματικό κίνητρο. Η πίστη είναι το θεμέλιο του υπεραισθητού όπως η αίσθηση είναι το θεμέλιο του αισθητού. Όπως η αίσθηση δεν έχει ανάγκη απόδειξης έτσι και η πίστη δεν τη χρειάζεται. Η σχέση αυτή είτε αναλογίας είτε ομοιότητας επιτρέπει τη μη καταδίκη των αισθητών. Η αιτιολόγηση του αισθητού δεν είναι πραγματικώς τέτοια αλλά είναι περιγραφή μόνο της αισθητικής εμπειρίας. Το ίδιο συμβαίνει και με το υπεραισθητό. Ο λόγος έχει νόημα στο μέτρο που χάρη σε αυτόν τίθεται το μυστικό βάθος. Η μεθοδολογία του Παλαμά στηρίζεται επί νέων μεθοδολογικών προϋποθέσεων αλλά ανταποκρίνεται και στη χριστιανική ανθρωπολογία. Η απολογία των αισθητών σημαίνει ότι δεν ζητείται «απαλ-

⁴⁹ ΤΑΤΑΚΗΣ 1981, 86.

λαγή από το σώμα, αλλά από το σωματικό φρόνημα». ⁵⁰ Ένας αυστηρός ορθολογισμός της πίστης μπορεί να μην ήταν σε θέση να κάνει αυτή τη σημαντική διαφορά, ενώ ως έδρα του λογιστικού στον άνθρωπο ορίζεται, εδώ, όχι ο νους αλλά η καρδιά.

Η ανάλυση αυτή του Τατάκη αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφία του Παλαμά ως χριστιανική σκέψη ή χριστιανική φιλοσοφία. Για ό,τι αφορά στα τυπολογικά ζητήματα, ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του ότι ο Παλαμάς συνυφαίνει τη μεθοδολογία με την οντολογία του. Ο μεθοδολογικός δυϊσμός του Παλαμά ανάμεσα σε αισθητά και αναγκαία είναι πλατωνικής καταγωγής. Ανάλογα χωρίζονται και τα όντα στον Παλαμά. Έτσι, λοιπόν, κατά τον Τατάκη, το μεθοδολογικό ζήτημα δεν είναι στον Παλαμά ζήτημα έκθεσης μόνο των φιλοσοφικών ιδεών του. Ούτε πάλι είναι αυτο-συντηρούμενο σύστημα κατάδειξης κάποιων βασικών αρχών. Η οντολογικο-μεθοδολογική αλληλουχία επεξηγεί πιθανώς για ποιο λόγο η περίπτωση του Παλαμά αποτελεί ξεκάθαρο τύπο μίας πολιτισμικής εξέλιξης, κάτι που σε άλλους στοχαστές δεν συμβαίνει στο μέτρο που αυτοί υπολείπονται σε συστηματικότητα. Δεν μπορούν, επομένως, όλοι οι λόγοι να αποτελέσουν παραδειγματικές περιπτώσεις ούτε τα εξωτερικά κριτήρια είναι αρκετά για να συστηθεί μία επαρκής τυπολογία αλλά πρέπει αυτά να συνδυάζονται με εσωτερικά κριτήρια του έργου τους ή της δράσης τους. Για κάτι τέτοιο η απλή ιστορική καταγραφή δεν είναι αρκετή. Αντίθετα, είναι οι καθαροί τύποι που φαίνεται να επιβάλλονται, κατά κάποιο τρόπο, στην ιστορία.

Συμπερασματικά, διατρέξαμε εδώ κάποιες προσπάθειες τυπολόγησης των Βυζαντινών λογίων του ύστερου Βυζαντίου που απετέλεσαν το πνευματικό κλίμα στο οποίο ανετράφη ο Γρηγόριος Παλαμάς και που κληρονομήθηκε στους μεταγενεστέρους. Οι εν λόγω τυπολογίες δεν κατόρθωσαν, από τα ίδια τα πράγματα, να είναι εξαντλητικές αφού οι ατομικές περιπτώσεις διαφεύγουν των γενικευτικών εγχειρημάτων. Στην ολοκλήρωση της εργασίας, προέκυψε το ερώτημα, τι είναι ένας *τύπος* και συνοψίσθηκε η πορεία κατηγοριοποίησης της σκέψης του Παλαμά από τον Τατάκη με τρόπο που πιθανώς να είναι χρήσιμος και για μία μελλοντική σύνταξη νέων τυπολογιών.



⁵⁰ ΤΑΤΑΚΗΣ 1981, 90.

Βιβλιογραφία

- ZΗΣΗΣ, Θ.Ν. (1980), *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος. Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών (Ανάλεκτα Βλατάδων 30)
- ΚΡΟΥΜΠΑΧΕΡ, Κ. (1955), *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, I-II, Αθήνα: Πάπυρος
- ΡΑΝΣΙΜΑΝ Στ. (1991), *Η τελευταία βυζαντινή Αναγέννηση*, Αθήνα: Δόμος
- ΤΑΤΑΚΗΣ, Β.Ν. (1981), Γρηγόριος Παλαμάς. Μεθοδολογικά, στο: Β.Ν. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, 2^η έκδ., Αθήνα: Αστήρ, 81-92
- ΧΡΗΣΤΟΥ, Π.Κ. (1959), *Ο Γρηγόριος Παλαμάς και η θεολογία εις την Θεσσαλονίκην κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα*, Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου
- ARABATZIS, G. (2004), Cohérence ou fondation de la raison morale selon Max Weber, στο: A. BENMAKHOULF & J.F. LAVIGNE (Επιμ.), *Avenir de la raison, devenir des rationalités. Actes du XXIX^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.), 27 août-1^{er} septembre 2002*, Paris: Vrin, 573-577
- ARABATZIS, G. (2005), Max Weber et l'académisme politique de Platon, *Philosophical Inquiry* XXVII/1-2, 2005, 95-109
- BENDA, J. (1945), *La France Byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Paris: Gallimard
- BLANCHET, M.H. (2008), *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472) – Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin*, Paris: Institut français d'études byzantines, Archives de l'Orient Chrétien
- CLUCAS, L. (1981), *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München: Institut für Byzantinistik (Miscellanea Byzantina Monacensia 26)
- COLLINS, R. (2002), On the Acrimoniousness of Intellectual Disputes, *Common Knowledge* 8/1, 2002, 47-70
- CROCE, B. (1967), Criticism of Artistic and Literary Kinds, στο: B. CROCE, *Aesthetic*, London: Vision Press / Peter Owen, 436-448
- KUSTAS, G.L. (1973), *Studies in Byzantine Rhetoric*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών (Ανάλεκτα Βλατάδων 17)
- RUNCIMAN, S. (1991), *The Last Byzantine Renaissance*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

- SCHUMPETER, J., (1986), *History of Economic Analysis*, London: Routledge
- TINNEFELD, F. (2003), Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike, *Dumbarton Oaks Papers* 57, Symposium on Late Byzantine Thessalonike 2003, 153-172
- WEBER, M. (1972), Η «αντικειμενικότητα» της κοινωνιολογικής και κοινωνικοπολιτικής γνώσεως, στο: Μ. WEBER, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, τ. Α', Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 13-80
- WEBER, M. (χ.χ.), *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, Αθήνα: Παπαζήσης
- WILSON, N.G. (1991), *Οι λόγιοι στο Βυζάντιο*, Αθήνα: Καρδαμίτσα

☪☪☪

Abstract

George ARABATZIS: *Intellectuals of Late Byzantium and Gregory Palamas. A typological critique*

The article examines the factions of intellectuals in Late Byzantium and proposes a critique of the typologies advanced by three scholars. For Sir Steven Runciman, there is a clear individualistic trend in the philosophical positions of Byzantine intellectuals although the themes of their grouping are limited to three: Christian mysticism, Greek philosophy, and the relations with the West. For Runciman, the two more clear-cut types of intellectuals are Georgios Gemistos Plethon who stood in favor of sole Greek philosophy and Gregorios Palamas who gave new life to Christian mysticism; yet a variety of intermediary intellectual types can be found between them. P.K. Christou proposed a Cultural Approach that summarized political, national, and politico-religious criteria with a mixed character of philosophical and/or sociological nature; Christou's theory oscillates between realism and formalism. Finally, B.N. Tatakis also sees Gregory Palamas as a sort of ideal-type but his typological ideality is due to the ontological-epistemological coherence of his work. For Tatakis the exemplarity of an intellectual can ultimately come only from the metaphysical exemplarity of his writings.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗΣ

Κλάδοι της Φιλοσοφίας και Κριτική
στο σύστημα της Λογικής του Ευγένιου Βούλγαρη

Η έρευνα, η σχετική με τον Ευγένιο Βούλγαρη, έχει δείξει την παρουσία στη Λογική (1766) της Κριτικής των σφαλμάτων και παραλείψεων της γνωσιακής ικανότητας του ανθρώπου, εντοπίζοντας τις πηγές των σχετικών θέσεων του στον Francis Bacon.¹ Από την άλλη, έχουν επίσης αναλυθεί από τους μελετητές οι επικρίσεις που δέχθηκε ο Βούλγαρης από τους επιγόνους του, και οι οποίες, ίσως κατά ένα μέρος, να στηρίζονταν σε απηχήσεις του καντισμού στην ελληνική διανόηση.² Σε κάθε περίπτωση οι διαφορετικές αποτιμήσεις της θέσης της Κριτικής στο έργο του Βούλγαρη³ βρίσκουν έρεισμα στην ίδια τη δομή του βασικού φιλοσοφικού έργου του, της Λογικής: από τη μία πλευρά έχουμε στο έργο ένα πρώτο μέρος που περιλαμβάνει «Αφήγηση προεισοδιώδη» και «Προδιατριβάς φιλοσοφικάς»· το τμήμα αυτό του έργου έχει πολύ μεγάλη σημασία από την άποψη της φιλοσοφίας της Ιστορίας και της ιστορίας της Φιλοσοφίας· από την άλλη πλευρά έχουμε σε ένα δεύτερο μέρος τα πέντε βιβλία που απαρτίζουν το κυρίως σώμα του έργου.⁴ Είναι σημαντικό να λεχθεί εδώ ότι το πρώτο μέρος της Λογικής του Βούλγαρη χαρακτηρίζεται άλλοτε ως το πλέον πρωτοποριακό κι άλλοτε ως το πλέον σχολειαστικό μέρος. Η κατάταξή του ως «επαριθμήσεως», δηλαδή ως ιστορικό είδος της Φιλοσοφίας, στο οποίο επιχειρείται η καταγραφή των φιλοσοφικών δυνάμεων του ελληνικού Έθνους απέναντι στο γεγονός της ανόδου της δυτικοευρωπαϊκής Φιλοσοφίας,⁵ επιτρέπει την ταυτόχρονη σχεδόν συνύπαρξη των δύο αυτών χαρακτηρισμών: η «επαριθμήσις» είναι σχολειαστική ως διδακτική εξιστόρηση, και πρωτοποριακή ως επισκόπηση της δυναμικής της ελληνικής Φιλοσοφίας σε σχέση προς τη νέα Φιλοσοφία και Επιστήμη των δυτικοευρωπαίων. Συχνά το έργο του Βούλγαρη εμφανίζεται ως μία εγκυκλοπαίδεια θεμάτων της μέχρι τότε σχολειαστικής Φιλοσοφίας, είτε την εκλάβουμε ως παράδοση ιστορική είτε ως έκφανση της κατά τον Καντ φιλοσοφικής διάκρισης που γίνεται στην Κριτική του Καθαρού Λόγου ανάμεσα σε Φιλοσοφία, κατά τη «σχολειαστική», και σε Φιλοσοφία κατά την «κοσμική» Αρχή, δηλαδή ανάμεσα στη Φιλοσοφία ως σύστημα γνώσης και στη Φιλοσοφία ως νομοθεσία του ανθρώπινου λόγου.⁶ Αναρωτιέται, μάλιστα, κάποιος αν υποφώσκει εδώ και μία διάκριση μεταξύ αληθινά «μοντέρνου» και «αντι-μοντέρνου» στη νεώτερη Φιλοσοφία ή, αλλιώς, μεταξύ φιλοσοφούντων Anciens et Modernes.

Η παρούσα μελέτη θα επιχειρήσει τη συγκριτική εξέταση δύο θεμάτων προερχόμενων από τα δύο προαναφερθέντα μέρη της Λογικής: το πλέον «σχολιαστικό» θέμα προέρχεται από τις εισαγωγικές «Προδιατριβάς» και το πιο νεωτερικό, όπως θα έλεγε κανείς το «κριτικό» θέμα, από το κυρίως σώμα του έργου και, ειδικότερα, από το 6^ο βιβλίο που τιτλοφορείται «Περί Σκέψεως». Ειδικότερα, στην παρούσα μελέτη το πρώτο εξεταζόμενο θέμα αναφέρεται στους «κλάδους της Φιλοσοφίας» και βρίσκεται στην «Προδιατριβήν Τετάρτην» το δεύτερο θέμα αφορά στο ζήτημα της Κριτικής και εξετάζεται στο 8^ο κεφάλαιο του 6^{ου} βιβλίου. Τη σύγκριση μεταξύ των δύο αυτών κεφαλαίων του έργου του Βούλγαρη, άλλωστε, νομιμοποιεί ο χαρακτηρισμός από τον Ιώσηπο Μοισιόδου της Λογικής ως «Λογικοκριτικής»: «ὀνομάζεται Λογικοκριτική αὕτη ἡ ἐπιστήμη, διότι, τρόπον τινά, ὡς κριτῆς ὑπέρτατος ἐπιθεωρεῖ ἢ ἐπιδοκιμάζει πάσας τὰς ἐπιστήμας, πάσας τὰς ἐλευθερίους τέχνας ἀπλῶς, ἐξετάζουσα εἴτε τὰ ὑποκείμενα εἴτε τὰς προσηκούσας ὑφᾶς ἢ ἐκθέσεις τῶν αὐτῶν». Ο Μοισιόδου τονίζει ότι «Λογικοκριτική εἶναι ῥητέα ὁμοίως καὶ ἡ Λογική τοῦ κλεινοῦ Εὐγενίου», με την επιφύλαξη «τὸ ἐλάχιστον κατὰ τὸ πλείοτερον μέρος αὐτῆς».⁷

Της διαίρεσης των Κλάδων της Φιλοσοφίας από τον Βούλγαρη προηγούνται τρεις παράγραφοι που αναφέρονται στην καταγωγή του όρου «Φιλοσοφία» (από τους Πυθαγόρειους), ενώ δίδεται και ένας πρώτος ορισμός της Φιλοσοφίας ως γνώσης «τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων», προερχόμενος από τους Στωϊκούς.⁸ Ένας δεύτερος ορισμός της Φιλοσοφίας ως γνώσης των «ὄντων» ἢ «ὄντα» είναι περιπατητικής προέλευσης. Γράφει ο Βούλγαρης: «Διὰ γὰρ τούτου [του ορισμοῦ], μιᾶς ἐκάστης τῶν Ἐπιστημῶν, ὡς ὅλον μέρος, ἡ Φιλοσοφία διέσταλται».⁹ Εδώ βασίζεται και η ακόλουθη ρήση του: «οὔτε ἀμερὲς οὔτε ἀπλοῦν τὸ τῆς Φιλοσοφίας χρῆμα».¹⁰ Αντίθετα, «Πολυμερὲς δὲ, [το τῆς Φιλοσοφίας χρῆμα] ὡς ἐκ πλειόνων Εἰδῶν, ἢ μερῶν συγκεκριτημένης».¹¹ Μετά από αυτή τη διευκρίνηση ο Βούλγαρης αναφέρεται στην πρώτη, αρχαιότατη διαίρεση της Φιλοσοφίας στους κλάδους της Λογικής, Φυσικής, Ηθικής. Σε υποσημείωσή του προσδιορίζει ότι αυτή η διαίρεση προέρχεται από τους Στωϊκούς αλλά απαντά και στη Βίβλο, ενώ στον Σωκράτη οφείλουμε την πρώτη τριμερή διάκριση των κλάδων της Φιλοσοφίας. Ο Αττικός, ο Αριστοτέλης αλλά και ο Σέξτος ο Εμπειρικός αποδίδουν στον Πλάτωνα τη διαίρεση της Φιλοσοφίας σε Λογική, Φυσική και Ηθική, ενώ σημειώνεται ότι ο μεγάλος Αθηναίος φιλόσοφος «ἐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεῖς».¹² Ακολούθως, ο Βούλγαρης αναφέρεται στον Αριστοτέλη και στην από αυτόν αναγνώριση δύο ἐξεων της επιστήμης: της θεωρητικής και της πρακτικής ἐξεως. Επάνω σε αυτή την πρώτη διαίρεση βασίζεται και ο αριστοτελικός καταμερισμός των κλά-

δων της Φιλοσοφίας: στη θεωρητική έξη αντιστοιχούν η Φυσική, τα Μαθηματικά και η Θεολογία: στην πρακτική έξη αντιστοιχούν η Ηθική, η Οικονομία και η Πολιτική.¹³ Αμέσως ο Βούλγαρης προσθέτει ότι «οἷς δὴ καὶ τρίτον εἶδος προστιθεῖς ὁ Ἀμμώνιος, τὸ Λογικόν, [...] τῆς Φιλοσοφίας αὖθις ἀνεπλήρου τὸ τρίδυμον»,¹⁴ επιστρέφοντας έτσι στο μοντέλο τριαδικῆς διαίρεσης των κλάδων της Φιλοσοφίας. Συμπληρώνει, μάλιστα, ότι ο Αμμώνιος στη Λογική «καὶ τὰς λεκτικὰς τῶν τεχνῶν ἀνήγε Γραμματικὴν, καὶ Ποιητικὴν, καὶ Ῥητορικὴν, καὶ Ἱστορικὴν [...]».¹⁵

Στη συνέχεια ο Βούλγαρης αναφέρεται σε μία ἄλλη διαίρεση ως προς τα ὄντα: στα «ἐφ' ἡμῖν» και τα «μὴ ἐφ' ἡμῖν». Στα πρώτα ανήκουν η Ηθική και η πρακτική Δύναμη, στα δεύτερα η Θεολογία, η Μεταφυσική και η Φυσική. Σύμφωνα με αυτή τη διχοτομία είναι και η παρακάτω διαίρεση: η Λογική και η Ηθική έχουν να κάνουν με «τὴν γνῶσιν τε καὶ διακόσμησιν ἑαυτῶν»: η Φυσική με «τὸ περὶ τὴν διάσκεψιν τῆς σωματικῆς καὶ ἐνύλου φύσεως»: η Θεολογία, κατὰ τρίτον, ἔχει να κάνει «περὶ τὴν θεωρίαν τοῦ Δημιουργοῦ».¹⁶ Να σημειώσουμε την αντιστοιχία αυτού του τελευταίου σχήματος καταμερισμού των φιλοσοφικών κλάδων προς τις πηγές των Εννοιῶν, τις οποίες δέχεται ο Βούλγαρης. Αυτές οι πηγές είναι ο Δημιουργός, η Ψυχή και το Σώμα, ενώ ο κατεξοχὴν τόπος των Εννοιῶν είναι η Ψυχή, οι δε μεταβολές που υφίσταται αυτή, οφείλονται στα παραπάνω τρία αίτια.¹⁷

Ακολουθῶς, μετὰ και ἀπὸ αὐτὴ τὴν τελευταία διάκριση, ο Βούλγαρης προχωρά σε μία τετραμερὴ διαίρεση των φιλοσοφούμενων εν γένει, κατὰ το «διαβατικόν», το «ὑπερβεβηκός», το «ὑποβεβηκός» και το «ἔσχατον». Ἐνα ζήτημα που προκύπτει ἐδῶ εἶναι κατὰ πόσον ο Βούλγαρης ἔκανε αὐτὴ τὴν διάκριση, ἔχοντας κατὰ νοῦ συγκεκριμένες επιστήμες ἢ κλάδους τῆς Φιλοσοφίας, και προχώρησε γενικεύοντας, ἢ μήπως οδηγήθηκε σε αὐτὴ τὴν κατάταξη ἔχοντας ὑπόψη συγκεκριμένες λειτουργίες τῆς γνωσιακῆς δυνάμει του ἀνθρώπου. Σε κάθε περίπτωση, στο «διαβατικόν» ανήκουν η Λογική και η Οντολογία κατὰ τὴν ἀφαίρεση: στο «ὑπερβεβηκός» η Θεολογία ἀλλὰ και η θεωρία τῆς λογικῆς ψυχῆς: στο «ὑποβεβηκός», οι πρακτικὲς επιστήμες, Ηθική, Οικονομία, Πολιτικὴ τέλος, στο «ἔσχατον» οι σχετικὲς με τὸ σωματικὸ και υλικὸ επιστήμες, η Φυσική, η Κοσμολογία και ειδικότερα η Μετεωρολογία, Ορυκτολογία, Ὑδρολογία, Φυτολογία, Ζωολογία, Ἰατρο-παθολογία, ἀλλὰ και οι Μαθηματικὲς επιστήμες, η Ἀριθμητικὴ και η Γεωμετρία.¹⁸ Ἐνα ἄλλο ζήτημα ἀφορὰ στο ἐρώτημα γιατί η κατάταξη εἶναι τετραμερὴς και ὄχι τριμερὴς, ὅπως παραδοσιακὰ γίνεται. Τὸ πρόβλημα αὐτὸ μπορεῖ ἴσως να παραμεριστῆ με τὴν παρατήρηση ὅτι βλέπουμε ἐδῶ να προτείνεται ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ ἕνα τριμερὲς κάθετο σχῆμα των επιστημῶν («διαβατικόν» – «ὑπερβεβηκός» – «ὑποβεβη-

κώς»), ενώ από την άλλη πλευρά μπορούμε να διακρίνουμε ένα δυαδικό σχήμα που περιλαμβάνει αφενός την προαναφερθείσα τριμερή κατάταξη, και αφετέρου ένα μέρος της Φιλοσοφίας κατά τα όρια των φιλοσοφούμενων, δηλαδή κατά το «ἔσχατον» (όπου και ανήκουν όσες σήμερα αποκαλούνται θετικές επιστήμες σε αντιδιαστολή προς τις θεωρητικές ή ανθρωπιστικές επιστήμες ή επιστήμες του πνεύματος). Με τον τρόπο αυτό η τριμερής διαίρεση των κλάδων της Φιλοσοφίας διατηρείται συνοδευόμενη από μία δυαδικότητα των Αρχών.¹⁹ Θέμα διερεύνησης είναι, επίσης, η διάκριση «διαβατικών – υπερβεβηκώς», που ανήκει στην κάθετη κατάτμηση και διαχωρίζει τις αφαιρετικές επιστήμες από τις πνευματολογικές επιστήμες.²⁰ είναι, άραγε, δυνατόν ο Βούλγαρης να είχε εδώ κατά νου μία διάκριση του τύπου «υπερβατολογικό – υπερβατικό»; Η διάκριση αφορά μάλλον στην ικανότητα των διαβατικών επιστημών να διατρέχουν όλο το εύρος των γνωστικών κλάδων, ενώ οι υπερβεβηκότες κλάδοι να καλύπτουν κυρίως τις κατά το ύψος ανώτερες νοησιαρχικές επιστήμες. Όσον αφορά ειδικότερα στη Λογική, βλέπουμε ότι ο Βούλγαρης την τοποθετεί δίπλα στην Ηθική από την άποψη των όντων (τα «ἐφ' ἡμῖν») και δίπλα στην Οντολογία από την άποψη του εύρους των φιλοσοφούμενων. Φαίνεται, λοιπόν, ότι στον Βούλγαρη οι κλάδοι της Φιλοσοφίας ως προς τα φιλοσοφούμενα διακρίνονται κατά τους άξονες «ύψος-εύρος» και «κέντρο-περιφέρεια».

Στο ερώτημα ποιες είναι οι πρωτεύουσες επιστήμες, ή μάλλον ποιοι είναι οι πρωτεύοντες κλάδοι της Φιλοσοφίας, ο Βούλγαρης απαντά ότι είναι τα στερεότερα μεθοδολογικά μέρη που προεξάρχουν, αυτά που οδηγούν από τα γνωστά στα άγνωστα και με σίγουρο τρόπο στα θεμέλια, επάνω στα οποία «τῶν ἐπιόντων θεωρημάτων τὰς κατασκευὰς ἐποικοδομεῖν».²¹ Ο Βούλγαρης κατακρίνει την πρόταξη από τους νεώτερους των εσχάτων ή των υποβεβηκότεων μερών της Φιλοσοφίας. Την επίκρισή του αυτή ακολουθεί μία αρκετά μεγάλη περιγραφή,²² αφιερωμένη τόσο στην αυταξία των επιστημών, όσο και στην αξία μιας πρώτης Φιλοσοφίας ή Θεολογίας: «ἐν γένει, αἱ μὲν τῆς πρακτικῆς ἰδέας, τῷ χρησίμῳ τῆς πράξεως ἐγκοσμοῦνται, αἱ δὲ τῆς θεωρητικῆς, τῷ ὑψηλῷ καὶ μετεώρῳ τῆς θεωρίας ἐπαίρονται».²³ Με τη Θεολογία, «ἐς αὐτὴν τὴν ἀκροτάτην καὶ ἀκήρατον ἀναπτερούμενοι φύσιν, καὶ τῶν περὶ αὐτὴν νοουμένων τελειοτήτων τὰς ὁρδὰς ἐπικαρπούμενοι ὑπολήψεις [...]».²⁴ Με τα Μαθηματικά εισαγόμαστε στο Αρχιτεκτονικό κάλλος του κόσμου με τη Φυσική έχουμε ωφέλειες από τις «παντοδαπὲς ἐπίνοιες καὶ μηχανές» της, για τις οποίες, γράφει ο Βούλγαρης, «ἐκὼν παρίημι».²⁵ Και καταλήγει: «τελευταῖον, δὲ, ἐκ τοῦ πρακτικοῦ τῆς φιλοσοφίας μέρους, αὐτὸ τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας ἤρτηται τὸ Κεφάλαιον. Δι' αὐτοῦ γὰρ μάλιστα τελειούμεθα τὰς ψυχὰς, καὶ τὴν κατὰ προαίρεσιν ποριζόμεθα εὐεξίαν, παθῶν παντοίωντε καὶ χαλεπωτάτων

ἀπαλλαττόμενοι: Ἐαυτούς τε, καὶ τοὺς ἄλλους εἰ τύχοι, ῥυθμίζοντες, καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ θνήσκειν μελετῶντες, δι' ἀρετῆς ἐπὶ τὸν κατὰ φύσιν ἐπαναγόμεθα βίον, οὗ, τὴν ἐκ τῆς φιλοσοφίας ἀγαθῶν, οὐδεὶς ἂν ἔχοι συντελεστέρον δεῖξαι, οὐδὲ θειότερον».²⁶

Από όλη την παραπάνω έκθεση βλέπουμε ότι ως προς την αξία η Λογική διατρέχει όλους τους κλάδους της Φιλοσοφίας, ενώ κατά ένα μέρος της παράδοσης συμπαρετίθετο απλώς μαζί με άλλα δύο Μέρη, το Φυσικό και το Ηθικό. Έτσι, στον Βούλγαρη η Λογική είναι πρακτικο-ηθική κατά τα «ἐφ' ἡμῖν», θεωρητική κατά την αφαίρεση, και υψηλόφρων (sublime) κατά τη λογικότητα του θείου.

Ερχόμαστε τώρα στο ζήτημα της Κριτικής, όπως αυτό αναπτύσσεται στο οικείο δ' κεφάλαιο του 6' βιβλίου του κυρίου σώματος της Λογικής, που φέρει τον τίτλο «Περὶ ἐπικρίσεως τοῦ πιθανοῦ ἐπὶ διαφόρων ὑποκειμένων». Ἦτοι περὶ Εἰδῶν τῆς Κριτικῆς». Τη σπουδαιότητα του κεφαλαίου αυτού έχει επισημάνει ἤδη ο G.P. Henderson.²⁷ Για τον Βούλγαρη Κριτική είναι η μέθοδος του «φρονεῖντε καὶ κρίνειν, [...] ὡς εἶδος οὖσαν καὶ αὐτὴν σκέψεως» και, μάλλον, «τέλος τῆς σκέψεως».²⁸ «σκεπτόμεθα γὰρ, ἰν' ἐπικρίνωμεν», γράφει.²⁹ Σε υποσημείωση ο Βούλγαρης αναφέρεται αφενός σε μία κλασική παράδοση, κατά την οποία η Κριτική εντάσσεται ως μέρος της γραμματικής, και αφετέρου στην κλασική, επίσης, επίκριση αυτής της άποψης, με το σκεπτικό ότι ο κριτικός είναι ο «πάσης λογικῆς ἐπιστήμης» ἔμπειρος, ενώ ο γραμματικός μόνο της φιλολογίας.³⁰ Τὴν Κριτικὴν διαιρεῖ ο Βούλγαρης σε Συμβολική, Λογική και Πραγματική. Συμβολική Κριτική είναι εν πολλοίς η επιστήμη των σημείων. Η Λογική Κριτική συνίσταται στην ανάλυση των ὀρων των κειμένων, τὴν κατὰ τὸν λόγον και τὴν διαφορά των ιδεῶν «τεχνολογοῦσα». Η Πραγματική, τέλος, Κριτική αναφέρεται στην πρόσληψη του πραγματικού κόσμου, στην ανάλυσή του και στην ἀπήχησή του στη νόησή μας.³¹ Ανάμεσα στην Κριτική επιστήμη των σημείων (ἢ εἰκόνων) ο Βούλγαρης αναφέρει τὴν Ονειροκριτική, τὴ Φυσιογνωμική, τὴ Μετωσκοπία, τὴ Χειροσκοπία, τὴν Αστρολογία, τὴν Ἱεροφαντική, τὴ Μυθογραφική, τὴν Κριτικὴν των αἰνιγμάτων και γρίφων.³²

Στη Λογική Κριτική συγκαταλέγονται τα ἔργα των γραμματικῶν, των ποιητῶν, των λογοποιῶν, δηλαδή η Γραμματική, η Ποιητική, η Ρητορική, στις οποίες ο Βούλγαρης προσθέτει τὴν ἀφηγηματικὴν λογικὴν Κριτικὴν και τὴν δογματικὴν λογικὴν Κριτικὴν: αὐτὴ ἡ τελευταία κρίνει τὴ «Μέθοδον, καὶ τὴν ἀκριβολογίαν τῶν διδασκτικῶν τε καὶ Ἐπιστημονικῶν περὶ ὄτουῶν πεπραγματευμένων», ενώ οι άλλες κρίνουν τὸ ὕφος των λόγων και τὴ «συγκομιδὴν τῶν ἱστοριῶν».³³ Η δογματικὴ λογικὴ Κριτικὴ θυμίζει, ἔτσι, ἕνα λόγο περὶ ἐπιστήμης, ἢ ἐπιστημολογία, διάφορο ἀπὸ τις κριτικὲς του ἐπιλεγόμενου «ποιη-

τικού λόγου». Είναι αυτό αλήθεια; Οι δογματικοί, λέει ο Βούλγαρης, κατά την εξέταση ενός συγγράμματος οφείλουν να προσέξουν: α) την πρόθεση του συγγράμματος, β) την πληρότητα των αναφερομένων, γ) την πρόοδο και αύξηση των αναφερομένων, δ) τη μεθοδολογική ακρίβεια, ε) τον τόνο και τη δύναμη των αποδείξεων, στ) τα παραδείγματα και ζ) τη σαφήνεια των λέξεων.³⁴ Επομένως, η δογματική λογική Κριτική ασχολείται περισσότερο με τη συνάφεια και σαφήνεια των περί επιστήμης συγγραφομένων που έχουν παιδαγωγικό σκοπό, παρά με μία θεωρία της γνώσης καθεαυτή.

Στην Πραγματική Κριτική ανήκουν α) η ερμηνευτική, και μάλιστα η ερμηνευτική των αρχαίων συγγραμμάτων β) η ιστορική κατά την πιστότητα Κριτική γ) η πολιτική Κριτική που αναφέρεται στα κοινωνικά φαινόμενα δ) η πρακτική που αφορά στην παρατήρηση των φυσικών μεταβολών, για όσο έχουν να κάνουν με τα πρακτέα ε) η φυσική πραγματική Κριτική που αφορά στα αίτια και τον τρόπο ύπαρξης των φυσικών φαινομένων.³⁵ Ως προς τον τρόπο διάκρισης των φαινομένων που εμπίπτουν στην παρούσα κατάταξη, ο Βούλγαρης παραπέμπει στην αρχική του διάκριση μεταξύ των ειδών της Κριτικής³⁶ και στον ορισμό εκεί της πραγματικής Κριτικής, διευκρινίζοντας ότι οι (α) και (β) προσεγγίσεις αφορούν στα παρελθόντα, η (γ) στα ενεστώτα, η (δ) προσέγγιση στα εσόμενα, ενώ η (ε), φυσική προσέγγιση, αφορά στα όντα και γινόμενα.³⁷

Έτσι τελειώνει το σύντομο αυτό κεφάλαιο που δεν είναι τόσο εκτεταμένο, όσο θα αναμέναμε. Γίνεται προφανές από τα παραπάνω ότι η Κριτική στον Βούλγαρη περιορίζεται στον τρόπο προσπέλασης των κειμένων και των σημείων, είτε των συμβολικών σημείων είτε των πραγματικών φυσικών σημείων, έως και τη φυσική επιστήμη. Αναρωτιέται, όμως, κανείς, ποια είναι τα όρια της λογικής επικράτειας σε σχέση με την κριτική αυτή κατάταξη των ειδών του λόγου περί του όλου πραγματικού. Σημαντική ρήξη του Βούλγαρη με τους αρχαίους αποτελεί το γεγονός ότι αυτός, σε αντίθεση προς εκείνους, ανάγει τη Λογική σε κύριο σώμα της Φιλοσοφίας, κάτι που δεν θα έβρισκε σύμφωνο ούτε τον Πλάτωνα ούτε τον Αριστοτέλη. Από την άλλη πλευρά ο Βούλγαρης δεν είναι ούτε ο δογματικός σχολαστικός, ένας συνεχιστής της μεσαιωνικής λογικότητας που δέχεται τις αρχές αυτής της τελευταίας εξ υπαρχής.³⁸ Είναι ενδεικτικό ότι στη Λογική του βρίσκουμε πλήθος αναφορών, τόσο στους Στωικούς, όσο και στους Σκεπτικούς, και, πιθανώς, να εκφράζεται εδώ μία αντανάκλαση της διαμάχης των νεο-στωικών με τους σκεπτικιστές της περιόδου της ύστερης Αναγέννησης και κατόπιν,³⁹ έως και την εποχή της ώριμης κλασικής ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας. Τον αντίκτυπο αυτής της παλαιάς διαμάχης βλέπουμε και στο γνωστό κείμενο του Πασκάλ για την αντίθεση

στωικών και πυρρωνιστών.⁴⁰ Υπό την προοπτική αυτή το έργο του Βούλγαρη μοιάζει να εγγράφεται στη διαμάχη μεταξύ Anciens et Modernes.⁴¹ Είναι ενδεικτικό ότι ως προς τη διαμάχη δογματικών (στωικών) και σκεπτικιστών ο Βούλγαρης χαρακτηρίζει τους πρώτους «άτοπωτέρους» και τους δεύτερους «έπιβλαβείς»⁴² – οι χαρακτηρισμοί αυτοί είναι ιδιαιτέρως ενδεικτικοί της προσέγγισής του στο μέτρο που η διαλεκτική του «άτόπου» και του «έπιβλαβούς» αναφέρεται, ως τον πρώτο όρο, στην εμμονή του Βούλγαρη για τη Λογική, ενώ ο δεύτερος όρος είναι τυπικός της Φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, εφόσον παραπέμπει σε μία «υγιή» Φιλοσοφία.

Ο ίδιος ο Βούλγαρης ορίζει τη μέθοδό του ως εκλεκτικισμό, όπως έχει συχνά τονιστεί από τους μελετητές του· διευκρινίζει, ωστόσο, ότι αυτό δεν σημαίνει την άκριτη συναρμογή φιλοσοφικών δογμάτων· ο ίδιος απομακρύνεται από εκείνους που αποκαλεί «Συμβιβαστάς [...] και Συναρμοστάς [...] τών άσυμβάτων Αίρέσεων», ενώ επιλέγει να φιλοσοφεί «κατά τούς άληθώς τοιούτους, οί τὰ καλώς φιλοσοφούμενα, έκ παντός και Έθνους και χρόνου [...]».⁴³ Στους αντιπρόσωπους της εκλεκτικής σχολής συγκαταλέγονται, κατά τον Βούλγαρη, ο Ποτάμων ο Αλεξανδρεύς, ο Αμμώνιος ο Αλεξανδρεύς, ο Γαληνός, αλλά, παραδόξως, και ο Πλωτίνος. Το ερώτημα, έτσι, παραμένει: κατά πόσο μία τέτοια μέθοδος διαφεύγει των συμπλημματικών τρόπων και είναι πιστή στην ιστορία της Φιλοσοφίας; Ο Βούλγαρης συνδέει την εκλεκτική στάση με μία φιλοσοφική μεθοδολογία που υπακούει στην παρακάτω Αρχή: «Μία λοιπόν ήδε μηχανή εις έπιτυχίαν του τέλους, μηδεμιᾶ ίδια αίρέσει προσανατεθέντα, τὰς πάσας έλευθερωσ έκπεριελθειν, και άφ' έκάστης τὸ έν αὐτῇ του άληθοῦς μορίου έμβριδῶσ και εύσυλλογίστως άναλέξασθαι (sic)». Κανένας αιρεσιάρχης της Φιλοσοφίας δεν μπορεί να πιστωθεί την εξολοκλήρου αλήθεια· μοιάζει η αλήθεια με φοβερό θηρίο της φύσης, λέει ο Βούλγαρης, και οι φιλόσοφοι με κυνηγούς και ιχνηλάτες που προσπαθούν να το ζετρουπώσουν. Χρειάζονται περισσότεροι του ενός για να το κατορθώσουν.⁴⁴ Ο μεθοδικός εκλεκτικισμός του Βούλγαρη, λοιπόν, αναδεικνύεται ως «κατεξοχήν σύγχρονη και αντισχολαστική μορφή φιλοσοφικής σκέψης».⁴⁵

Ένα άλλο ζήτημα είναι από πού άντλησε ο Ευγένιος Βούλγαρης την αντίληψή του περί Λογικής. Η Φιλοσοφία του, οπωσδήποτε, δεν είναι μία «φυσιολογία του νου», όπως ονόμασαν τη Φιλοσοφία του Locke, όσο και αν ο εν λόγω Έλληνας διάβασε, μετέφρασε και επηρεάστηκε από τον Άγγλο φιλόσοφο.⁴⁶ Ο μόνος μεγάλος νεώτερος μέχρι τον Βούλγαρη φιλόσοφος που ανήγαγε τη Λογική σε βασικό κορμό της Φιλοσοφίας είναι ο Leibniz. Ωστόσο, δεν νομίζω ότι ο μπορούμε να βρούμε στον Βούλγαρη ούτε μία ολοκληρωμένη «συνδυαστική τέχνη» (ars combinatoria), αν και ίσως διακρίνονται κινήσεις προς αυτή την

κατεύθυνση, ούτε μία νέα επιστήμη των πρώτων Αρχών, όπως στον Leibniz. Ο Βούλγαρης παραμένει προσκολλημένος στα της παραδόσεως, όπως φαίνεται και από το γνωμικό του Ζαχαρία του σχολαστικού, που προτάσσει στην έκδοση της Λογικής του: «Τὰ παλαιὰ τιμᾶσθαι θέμις, ἡνίκα καὶ τὴν ἀλήθειαν ἔχει ἐπανθούσαν τῷ χρόνῳ [...] Οὐ τοίνυν καὶ ἡμῖν μελήσει τοῦ χρόνου, ἕως ἂν τὸ ψεῦδος παρενοχλῆ, καὶ μηδαμοῦ τὰ καλὰ παιδικά, ὅ, τε λόγος καὶ ἡ ἀλήθεια φαίνεται».

Η εκτίμηση του κριτικού βάρους της Λογικής του Βούλγαρη και η πρόταξη από αυτόν της Λογικής ως κύριου κλάδου της Φιλοσοφίας αντανακλώνεται στη δυσκολία κατάταξής του ως «νεωτερικού» ή «συντηρητικού» στοχαστή. Ο Παναγιώτης Κονδύλης σημειώνει ότι «εξ αντικειμένου είναι δύσκολο να αποφανθούμε αν υπήρξε ένας φωτισμένος συντηρητικός ή ένας συντηρητικός διαφωτιστής: γιατί [...] όχι μόνο δίνει σε παραδοσιακές θέσεις εκσυγχρονισμένο νόημα, αλλά και παράλληλα απαμβλύνει ή αποδυναμώνει θέσεις ρηξικέλευδες, μολονότι τις αποδέχεται ονομαστικά».⁴⁷ Η υποχώρηση της φιλοσοφικής πρωτοκαθεδρίας του ως διαφωτιστή φιλοσόφου οφείλεται εν μέρει –αλλά όχι μόνο– και στο γεγονός της παρουσίας της Θεολογίας στη Φιλοσοφία του, κάτι που αποτυπώνεται και στο γνωστό χαρακτηρισμό «φιλοσοφοθεολογών», με τον οποίο ο Ψαλίδας περιέγραφε τον Βούλγαρη. Σε κάθε περίπτωση αισθάνεται κάποιος ότι πρέπει να γίνεται η διάκριση –μεταξύ των χαρακτηρισμών που του απευθύνονται– ανάμεσα στο «συντηρητικός» και το «αντιδραστικός» – η «συντηρητικότητα» μπορεί κάλλιστα να συνδέεται με τη συντήρηση, η οποία αποτελεί βασική φιλοσοφική διάσταση του κλασικού ευρωπαϊκού ορθολογισμού, είτε με τη θρησκευτική στάση του Descartes (εμμονή στη «θρησκεία της γκουβερνάντας» του) είτε στους Lipsius και Hobbes (η συντήρηση του εαυτού ως βασικό πολιτικό δικαίωμα) είτε στον Spinoza (η συντήρηση του εαυτού ως οντολογική διάσταση του ανθρώπου). Ειδικότερα, η «συντηρητική» στάση του Βούλγαρη από αρκετούς νεώτερους μελετητές χαρακτηρίζεται ως συμβιβαστική των αντιμαχόμενων ρευμάτων της εποχής του ή ως διαλλακτικότητα.⁴⁸ Το ερώτημα είναι κατά πόσο η «φιλοσοφικοθεολογική» φύση της σκέψης του Βούλγαρη, αν δεχθούμε ότι κάτι τέτοιο ισχύει, έβλαψε τον τρόπο, με τον οποίο προσέλαβε το νεώτερο ευρωπαϊκό πνεύμα. Η εμφανιζόμενη ως μονομερής στάση του απέναντι στην επιστήμη, την οποία ενέταξε σε μία γενικότερη φιλοσοφική γνωσιολογία –παρά τις εντυπωσιακές επιστημονικές γνώσεις του–, θεωρείται εδώ ενδεικτική.⁴⁹ Η «μονομέρεια» αυτή γίνεται ιδιαίτερη εμφανής από το γεγονός ότι ο Βούλγαρης προέταξε τη Λογική αντί των Μαθηματικών ή της Φυσικής, και γι' αυτό τον έψεξε ιδιαίτερα ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ, ο οποίος και συνέλαβε ένα εντελώς διαφορετικό πρόγραμμα φιλο-

σοφικής και επιστημονικής παιδείας. Στο πρόγραμμα του Μοισιόδακα η Λογική δεν θα εξέλιπε, απλώς θα ετοποθετείτο στο τέλος της παιδευτικής διαδικασίας.⁵⁰

Ωστόσο, η κριτική του Μοισιόδακα δεν ήταν μονοδιάστατη και δεν περιοριζόταν μόνο στο επιστημονικο-παιδευτικό επίπεδο. Από ένα σχόλιό του περί της Λογικοκριτικής μεθόδου, την οποία και κατονομάζε βασιζόμενος σε ομώνυμα ευρωπαϊκά έργα, ανάμεσα στα οποία και εκείνο του Αντωνίου Γενουησιού, γίνεται ολοφάνερο ότι ο Μοισιόδαξ συνδύαζε το αναμορφωτικό πρόγραμμά του και την κριτική του με πλατύτερα θεωρησιακά εγχειρήματα: «τὴν Μεταφυσικὴν [του Γενουησιού]», γράφει, «τῆς πρώτης ἐκδόσεως ὅμως, μετέφρασε καὶ παρέδωκε καὶ ὁ κλεινὸς Εὐγένιος, διατρίβων μέρος ἐν τοῖς Ἰωαννίνοις καὶ μέρος ἐν τῇ Κοζάνῃ. Λέγω τῆς πρώτης ἐκδόσεως, διότι ὁ ἐπίσημος ἀνὴρ, ὁ Γενουήσιος, ἐπηύξησεν εἶτα τὴν Μεταφυσικὴν αὐτοῦ ἄχρι καὶ τοῦ τετραπλασίου, καὶ ἂν ὁ σοφὸς ἀνὴρ συνέγραφεν ἀλλαχοῦ, μήτε εἶναι ἀμφιβολία πάντως πῶς ἔμελλε νὰ ἀπαρτίσῃ σύγγραμμά τι μεταφυσικὸν πλήρες, καὶ τοιοῦτον, ὁποῖον ἀπῆτει αὐτὸ εἴτε ἡ ἀλήθεια εἴτε ἡ χρεία τοῦ ἀληθινοῦ φωτισμοῦ τῶν ἀνθρώπων».⁵¹ Εἶναι πιθανῶς τὸ αἶτημα γιὰ μίαν πληρέστερη μεταφυσική, κατὰ τὸν Μοισιόδακα, αὐτὸ στο ὁποῖο δὲν ἀνταποκρίθηκε ὁ Βούλγαρος «κατὰ τὸ πλεῖστον». Μία πιθανή, ἀπτή αἰτία, ἐξαιτίας τῆς ὁποίας ὁ Μοισιόδαξ μένει ἀνικανοποίητος ἀπὸ τὸ θεωρητικὸ εγχεῖρημα τοῦ Βούλγαρου, εἶναι οἱ θέσεις τοῦ τελευταίου γιὰ τὴν κίνηση. «Ὁ κλεινὸς Εὐγένιος ὑπάγει (καὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσι πολλοὶ ἄλλοι) τὴν κίνησιν καὶ τὸν χρόνον ὑπὸ τὸ γένος τοῦ συνεχοῦς ποσοῦ, καὶ ἀντιδιαστέλλει αὐτά, ἀπὸ τῶν κυρίως συνεχῶς ποσῶν, λέγων ὅτι ἐκεῖνα εἶναι συνεχῆ κατὰ διαμονήν, καὶ ὅτι αὐτὰ κατὰ διαδοχὴν».⁵² Ὁ Μοισιόδαξ σημειώνει ὅτι στὴν ἀναλυτικὴ Ἀριθμητικὴ, τὴν Ἀλγεβρα δηλαδὴ, τὸ ποσὸν εἶναι πάντοτε διακεκριμένον. Ωστόσο, ἡ ὁποία νοησιαρχία τοῦ Βούλγαρου σε συνδυασμὸ με τὴ λοκιανὴ «φυσιολογία τοῦ πνεύματος» δὲν τὸν ἀπέτρεψαν ἀπὸ τὸ νὰ συλλάβει τὴν εἰσαγωγὴ μίας προτύπωσης τῆς κίνησης στὴν ἐννοια. Γράφει ὁ Βούλγαρος: «καὶ χωρεῖ δὲ βαθμηδὸν ἡ τῶν ἐννοιῶν πρόοδος, ἀπὸ τῶν ἀπλουστερῶν ἀρχομένη, καὶ διὰ τῶν συγκρινομένων ἰούσα, ἐπὶ τὰς αὐτοτελῶς συγκεκριμένας. [...] Εἶτα δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον ἀλλήλαις συμπλεκόμενων, ἐς γ' ἐπ' αὐτὴν τέως προάγεται τὴν ὀλιγωτάτην ἰδέαν τοῦ παντὸς συντάγματος. Καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ νοεῖντε καὶ βούλεσθαι εἴτις ὀρηθεῖ, ἐπὶ τὰς ἐννοίας τῆς νοητικῆς καὶ βουλευτικῆς, τῶν δυνάμεων ῥᾶστα ἂν μεταβαίῃ ἐξ ὧν τὴν ἐν αὐτῷ ψυχὴν συμβάλοιτο. Ἐκ δὲ ταύτης, καὶ τοῦ σώματος, τὴν τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἀνθρώπου συγκεκριμένην ἤδη αὐτοτελῶς καὶ πλήρη κομίσαιτο ἐννοίαν. Ἐξ ἑαυτοῦ δὲ, καὶ τούτου, κᾶκείνου, πληθῆν ἀνθρώπων ἀναλογισθῆσεται· ἐντεῦθεν δὲ καὶ σύμπαν τὸ ἀνθρώπινον. Συνεπι-

πλέξας δὲ καὶ τὰ παρὰ τὸν ἄνθρωπον ζῶα πάντα συλλήβδην, καὶ φυτὰ, καὶ μέταλλα σὺν τούτοις, καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς, καὶ ὅσα ὑπὸ γῆν, τῆς οἰκουμένης ἡμῖν ταύτης σφαίρας ἀντιληφθήσεται. Οὕτω δὲ προῖων, καὶ τὰ τῶν στοιχείων εἶδη συνάμα τῇ γῆ συλλαβῶν, συνεπαδροίσας τε τούτοις καὶ τῶν οὐρανίων ὅσα συστήματα, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ἅμα, τὴν ὀλοσχερῆ τέως ἰδεάν ἔξει τοῦ τῶν ὄλων πληρώματος τὴν συγκεκριμένην μὲν καθεστῶσαν, διὰ δὲ πληθύντε καὶ μέγεθος [...] οὕσαν δυσφάνταστον».⁵³ Βλέπουμε ἐδῶ ὅτι ἡ λογικὴ νοησιαρχία τοῦ Βούλγαρη εἶναι δυναμικὴ, στο μέτρο που δεν ἐπιλέγει τὴ μεταφυσικὴ καὶ λογικὴ ταυτότητα τοῦ εἶναι ἀλλὰ εἰσάγει τὴν κίνηση στὴν ἐννοία.

Θα ἔπρεπε νὰ τονιστεῖ ἐδῶ ὅτι παράλληλα με τὶς σχέσεις τοῦ ἔργου τοῦ Βούλγαρη πρὸς τὴ Θεολογία καὶ τὴν Ἐπιστήμη ἡ στάση τοῦ ἀπέναντι στο ἀρχαῖο ἐλληνικὸ πνεῦμα καὶ τὴ Φιλοσοφία εἶναι σε ἐξαιρετικὸ βαθμὸ καθοριστικὴ τῆς φιλοσοφικῆς προσωπικότητάς του. Εἶναι καίριο νὰ κάνουμε τὴ διάκριση ἐδῶ μεταξύ ἐσωτερικῆς καὶ ἐξωτερικῆς ἱστορίας τῆς Λογικῆς σε σχέση πρὸς τὸν συστηματικὸ ἐκλεκτικισμό τοῦ Βούλγαρη, νοούμενο ὡς Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας. Το πρόβλημα ἐγκεῖται στὴ σχέση τοῦ λογικοῦ συστήματος πρὸς τὴν κλασικὴ ἐλληνικὴ Φιλοσοφία.⁵⁴ Ἡ πρόταξη ἀπὸ τὸν Βούλγαρη τῆς πρωτοκαθεδρίας τῆς Λογικῆς σε σχέση με τοὺς ὑπόλοιπους φιλοσοφικοὺς κλάδους διαφυλάσσει τὴν αὐτονομία τῆς Φιλοσοφίας ἀπέναντι τόσο σε θεολογικὲς, ὅσο καὶ σε ἐπιστημονιστικὲς ἐπιθέσεις, σε βαθμὸ που μόνο ἡ ἀρχαιοελληνικὴ Φιλοσοφία κατόρθωνε νὰ ἐπιτύχει, βασίζομενη ἐπάνω σε καθαρὰ μεταφυσικά ἢ καὶ φυσιοκρατικά θεμέλια. Ὑπὸ τὸ φῶς αὐτῆς τῆς προσέγγισης ἡ περίπτωσις τοῦ Βούλγαρη οφείλει νὰ ἰδῶθῃ ἐντασσόμενη στα ρεύματα τῆς ευρωπαϊκῆς διανόησης, που ἐκκινοῦν ἀπὸ τὸν ὕστερο ἀνθρωπισμὸ καὶ τὸν κλασικὸ ὀρθολογισμό καὶ διατρέχουν τὸν Διαφωτισμὸ χωρὶς νὰ ταυτίζονται πλήρως μαζί του, μετέχοντας ἐτσι στὴν περαιτέρω ἀνέλιξη τῆς Φιλοσοφίας. Στὸν Βούλγαρη ἡ Λογικὴ προτάσσεται ὡς ἡ ζωὴ τοῦ πνεύματος (με τὴν ἐπιφύλαξη ὅτι με τὸν ὄρο «πνεῦμα» θα πρέπει νὰ ἐννοήσουμε, ὅπως ὁ Βούλγαρης, τὴ νοησιαρχία που ἐδρεύει στὴν ψυχὴ). Χαρακτηριστικὸ, ἐπίσης, εἶναι ὅτι στὸν Βούλγαρη κρυσταλλώνεται μίᾳ ολόκληρη παράδοσις, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐγκυκλοπαίδεια τῆς ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας συντάσσεται σε μίᾳ συστηματικὴ ζωὴ τοῦ πνεύματος. Στὸν Βούλγαρη Λογικὴ, ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ ζωὴ τοῦ πνεύματος συναρμόνονται σε ἓνα σύστημα τοῦ πνευματικοῦ ὅλου. Ἡ στάσις αὐτὴ, ἀν καὶ δὲν εἶναι ἀπολύτως τυπικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ, δὲν εἶναι, ὡστόσο, καὶ ξένη πρὸς αὐτόν, ἐνῶ ἐμφανίζεται καὶ προφητικὴ τοῦ μέλλοντος: «με τὸ ἀπόγειο τοῦ διαφωτισμοῦ, ὁ ὀρθὸς λόγος ἀποκαλύπτεται ἐπιτέλους δυναμικὸς καὶ προφητικὸς. Ὁ ἐμπειρισμὸς ἀπειλεῖται [...] ἀπὸ ἓνα μεταφυσικὸ καὶ

κανονιστικό λόγο: αρχίζει έτσι να υπερβαίνεται από ένα λόγο που διαισθάνεται ότι η αλήθεια δεν είναι πλέον της τάξης της ουσίας αλλά του γίνεσθαι».⁵⁵

Συμπερασματικά, διαβλέπουμε στο φιλοσοφικό σύστημα του Βούλγαρη την ακόλουθη σειρά τυπικών χαρακτηριστικών: α) την ιστορικότητα, υπό την έννοια του ενδιαφέροντος για την πρόοδο του πνεύματος β) την ιστορικότητα της Φιλοσοφίας, υπό την έννοια της εγκυκλοπαιδικής γνώσης των σχετικών με τα της εξέλιξης της Φιλοσοφίας γ) τη φιλοσοφική Θεολογία δ) την πεφωτισμένη δεσποτεία ή, αλλιώς, τον αυταρχισμό του πνεύματος ε) τη νοσησαρχία, υπό την έννοια της πρόσληψης της δυναμικής κίνησης των εννοιών στ) την ενσωμάτωση στην κίνηση αυτή των στιγμών του δογματισμού και του σκεπτικισμού. Για κάποιους ή και όλους τους παραπάνω λόγους η φιλοσοφική μορφή του Βούλγαρη δεν μπορούσε να γίνει πλήρως κατανοητή από τους επιγόνους του, που είτε παρέμεναν προσηλωμένοι στο γράμμα του Διαφωτισμού είτε στρέφονταν ήδη προς τον κριτικισμό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

¹ Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, κεφ. «Ευγένιος Βούλγαρης και Francis Bacon», εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1981, σσ. 37-51.

² Αθανάσιος Ψαλίδας, *Καλοκινήματα, ήτοι έγχειρίδιον κατά φθόνου και κατά τής Λογικής του Ευγενίου*, Βιέννη 1795 [= Τρόνγκεν, Ελβετία, 1951, επιμ. Α. Αγγέλου]. Για τις προβληματικές σχέσεις Ψαλίδα και καντισμού, βλ. Π. Νούτσος, *ό.π.*, σσ. 77-79.

³ Για μία συνοπτική αποτίμηση της προσωπικότητας και του έργου του Ευγενίου Βούλγαρη, βλ. Γ. Αραμπατζής, «Ευγένιος Βούλγαρης, ο πρωτοπόρος του ελληνικού διαφωτισμού», στο: *Παγκόσμια Πολιτιστική Εγκυκλοπαίδεια. Biographies. Οι μεγάλοι όλων των εποχών*, τόμ. 4, εκδ. Δομή, Αθήνα 2007, σσ. 16-33.

⁴ Η διμερής αυτή κατανομή του βιβλίου φαίνεται και από τον μακροσκελή τίτλο του: *Η Λογική εκ παλαιώντε και νεωτέρων συνερανισθείσα, Υπό Ευγενίου Διακόνου του Βουλγάρως. Ής προτέτακται Αφήγησις προεισοδιώδης Περι Αρχής και Προόδου τής κατά τήν Φιλοσοφίαν Ένστάσεως, και Προδιατριβαί τέτταρες εισαγωγικαί εις άπασαν έν γένει τήν Φιλοσοφίαν Προτελεστικαί [...]. Εν Λειψία τής Σαξονίας έν τή Τυπογραφία του Βρεικόπφ. Έπει αφξς.*

⁵ Βλ. Ν. Ψημμένος, «Η “Επιτετημημένη επαρίδμησις” του Δημητρίου Προκοπίου ως πηγή γνώσης της νεοελληνικής φιλοσοφίας», στο: Ν. Ψημμένος (επιμ.), *Μελετήματα Νεοελληνικής Φιλοσοφίας Α΄. Οι πηγές της νεοελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Δώτιον, Ιωάννινα 2004, σσ. 53-117.

⁶ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838/B 866.

⁷ Ιώσηπος Μοισιόδαξ, *Απολογία* (1780), επιμέλεια Α. Αγγέλου, Ερμής / Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1976, σσ. 114-115, υποσ. 1.

⁸ *Λογική*, *ό.π.*, σσ. 126-127. Παρά τα επιμέρους λάθη απόδοσης στις πηγές, στα οποία υπέπιπε ο Βούλγαρης (βλ. Β. Κύρκος, «Η “Αφήγησις Προεισοδιώδης” στη Λογική του Ευγενίου Βούλγαρη», *Δωδώνη* 25 (1996), σ. 41 και υποσ. 3, και σ. 42, υποσ. 1), η αρχαιομάθεια και ο πλούτος των γνώσεών του ως προς την αρχαία γραμματεία, αλλά και ως προς τη σύγ-

χρονή του φιλοσοφική παραγωγή, είναι τεράστιος και πράγματι εντυπωσιακός (βλ. G.P. Henderson, *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού, 1620-1830. Η ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της τουρκοκρατίας*, μτφρ. Φ.Κ. Βώρου, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 1994, σ. 74), όπως αναφέρει άλλωστε και ο Κύρκος.

⁹ *Λογική*, ό.π., σ. 127.

¹⁰ *Ο.π.*, σ. 128.

¹¹ *Ο.π.*

¹² *Ο.π.*, υποσ. 4.

¹³ Σχετικά με τους κλάδους της Φιλοσοφίας και την κριτική στην αριστοτελική και γενικότερα την αρχαία παράδοση, βλ. Γεώργιος Αραμπατζής, *Παιδεία και Επιστήμη στον Μιχαήλ Εφέσιο. Εισ Περί ζώνων μορίων 1,3 - 2,10*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 2006, ιδίως σσ. 96-102, 139-156, 230-254.

¹⁴ *Λογική*, ό.π., σ. 129.

¹⁵ *Ο.π.*

¹⁶ *Ο.π.*

¹⁷ Βλ. το α' κεφάλαιο του α' βιβλίου της *Λογικής* με τον τίτλο «Τίς ποτε ἐστὶν ἡ πρώτη Ἐννοια Καὶ ὅπως ἄρα ἐγγίνεται τῇ ψυχῇ», § ιθ' κ.ε.π., σ. 145 κ.ε.π.

¹⁸ *Λογική*, ό.π., σσ. 130-131.

¹⁹ Βλ. στο: Γ. Αραμπατζής, *Παιδεία*, ό.π., το κεφάλαιο «Η τριμερής διαίρεση της φιλοσοφίας και η δυαδικότητα των αρχών», σσ. 143-156.

²⁰ Ο Π. Νούτσος συνδυάζει την τετραμερή διαίρεση των φιλοσοφουμένων με γενικότερα ιστορικά της Φιλοσοφίας ζητήματα, ιδίως με το ζήτημα της σχέσης Φιλοσοφίας και Θεολογίας· βλ. Π. Νούτσος, «Ιστοριογραφικά προβλήματα της νεοελληνικής φιλοσοφίας. Η περίπτωση του Ευγένιου Βούλγαρη», *Δωδώνη* 25 (1996), σσ. 53-54.

²¹ *Λογική*, ό.π., σ. 131.

²² *Ο.π.*, § ζ'-ζ', σσ. 131-133.

²³ *Ο.π.*, σ. 133.

²⁴ *Ο.π.*

²⁵ *Ο.π.*, σ. 134.

²⁶ *Ο.π.* Η πλαγιογράμμιση είναι δική μας.

²⁷ Βλ. G.P. Henderson, ό.π., σσ. 90-92.

²⁸ *Λογική*, ό.π., σσ. 284-285.

²⁹ *Ο.π.*, σ. 285.

³⁰ *Ο.π.*, σ. 284, υποσ. 1 (βλ. Κράτης στο: Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός Μαθηματικούς - Πρός Γραμματικούς* I, 79).

³¹ *Λογική*, ό.π., σ. 285.

³² *Ο.π.*, σσ. 285-288: είναι προφανές ότι το απόσπασμα που αναφέρεται σε αυτές τις «τέχνες» είναι αρκετά εκτεταμένο, περισσότερο απ' όση θα περίμενε ένας τυπικός ρασιοναλιστής.

³³ *Λογική*, σ. 288, κ.ε.π., έως σ. 291.

³⁴ *Ο.π.*, σ. 291.

³⁵ *Ο.π.*, σσ. 291-293: οι σελίδες που αναφέρονται σε αυτό τον τύπο Κριτικής είναι, έτσι, οι πιο ολιγάριθμες του κεφαλαίου.

³⁶ *Λογική*, ό.π., § σηδ', σ. 285.

³⁷ *Ο.π.*, § τί', σ. 293.

³⁸ Βλ., σχετικά, Κ.Θ. Πέτσιος, «Γνωσιολογικές συνιστώσες της σκέψης του Ευγένιου Βούλγαρη», *Δωδώνη* 25 (1996), σσ. 57-66, ιδίως σσ. 64-65.

³⁹ Για μία σύντομη παρουσίαση της προβληματικής αυτής του ύστερου ανθρωπισμού και του πρώτου ρασιοναλισμού, βλ. Richard Tuck, *Χομπς*, μτφρ. Γ. Αραμπατζής, εκδ. Ελληνικά Γράμματα / Το Βήμα, Αθήνα 2006, σσ. 3-17· βλ., επίσης, του ιδίου, *Philosophy and Government 1572-1651*, Καίμπριτζ 1993, καθώς και την κλασική μονογραφία της Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Παρίσι 1914.

⁴⁰ Βλ. Blaise Pascal, «Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne», στο: Blaise Pascal (επιμ.), *De L'esprit Géométrique - Ecrits Sur La Grâce Et Autres Textes*, Flammarion, Παρίσι 1985, σσ. 97-114. Ο Henderson είχε προβεί σε σύγκριση της Λογικής του με τη Λογική του Port-Royal· βλ. G.P. Henderson, *ό.π.*, σσ. 81-82.

⁴¹ Την άποψη ότι η αντιμετώπιση του σκεπτικισμού τοποθετεί τον Βούλγαρη στο πλαίσιο μιας διάκρισης Anciens et Modernes προβάλλει ο Ι.Γ. Δελλής, «Ο αρχαίος σκεπτικισμός στη Λογική του Ευγένιου Βουλγάρεως», *Πλάτων* 50 (1998), σσ. 39-53.

⁴² Ι.Γ. Δελλής, *ό.π.*, σ. 49.

⁴³ *Λογική*, *ό.π.*, σ. 58.

⁴⁴ *Ο.π.*, σ. 56.

⁴⁵ Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, εκδ. Θεμέλιο / Ιστορική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1988, σ. 19, υποσ. 4.

⁴⁶ Να σημειωθεί εδώ ότι ο Locke δεν χαρακτηρίστηκε ενωρίτερα εμπειριστής φιλόσοφος, παρά μόνο κατά τη δεκαετία του 1860, ενώ μέχρι τότε εθεωρείτο κλασικός ορθολογιστής· βλ. Jonathan Rée, «Philosophy and the History of Philosophy», στο: Jonathan Rée (επιμ.), *Philosophy and Its Past*, Michael Ayers, και Adam Westoby, Humanities Press, Brighton, Harvester και New Jersey 1978, σ. 25.

⁴⁷ Παναγιώτης Κονδύλης, *ό.π.*, σσ. 19-20.

⁴⁸ Έτσι, ο Ν. Ψημμένος υπογραμμίζει την προσπάθεια του Βούλγαρη να συμβιβάσει ελληνική φιλοσοφική παράδοση και άνοδο της δυτικοευρωπαϊκής Φιλοσοφίας (Η «Επιτετατημένη επαρίθμησις»), *ό.π.*, σ. 66 κ.επ.). Ο Π. Νούτσος θεωρεί ότι ο Βούλγαρης κρατεί στάση συναίνεσης στην αντίθεση Anciens et Modernes (Π. Νούτσος, «Ιστοριογραφικά», *ό.π.*, σ. 53). Ο Ι. Δελλής αναφέρει ότι ο Βούλγαρης υιοθετεί διαλλακτική στάση τόσο σε ζητήματα θρησκείας (ανεξιθρησκία) όσο και σε ζητήματα Φιλοσοφίας και επιστήμης (*ό.π.*, σ. 44).

⁴⁹ Βλ. Π. Κιτρομηλίδης, «The Idea of Science in the Modern Greek Enlightenment», στο: P. Nicolacopoulos (επιμ.), *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Kluwer, Dordrecht 1990, σ. 190 κ.επ., ανατύπωση στο: P. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy*, Variorum 1994, μελέτη υπ' αριθμόν III. Σε νεώτερες μελέτες η μονομέρεια του Βούλγαρη θεωρείται υπό το πρίσμα της διαδικασίας οικειοποίησης (appropriation) των επιστημονικών ιδεών του κέντρου από την επιστημονική περιφέρεια· βλ. Manolis Patiniotis, «Periphery reassessed: Eugenios Voulgaris converses with Isaac Newton», *The British Journal for the History of Science* 40 (2007), σσ. 1-20.

⁵⁰ Χαράλ. Νούτσος, «Η κριτική του Ι. Μοισιόδακα στον Ε. Βούλγαρη», *Δωδώνη* 25 (1996), σσ. 67-78.

⁵¹ Ι. Μοισιόδαξ, *Απολογία*, *ό.π.*, σσ. 114-115, υποσ. 1.

⁵² *Ο.π.*, σ. 113, υποσ. 1.

⁵³ *Λογική*, Βιβλίο α': «Περὶ τῆς Πρώτης Ἐννοίας», § ογ', σ. 189.

⁵⁴ Χρήσιμο από αυτή την άποψη είναι το βιβλίο του Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, Παρίσι 1975.

⁵⁵ R. Mauzi και S. Menant, *Littérature française. Le XVIII^e siècle II. 1750-1778*, Arthaud, Παρίσι 1977, σσ. 53-54.