



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών



ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
«ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ»

PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE

“ARISTOTLE AND CHRISTIANITY”

(24 - 25 Νοεμβρίου 2016)

ΑΘΗΝΑ 2017

© 2017 Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Κοσμητεία Θεολογικής Σχολής

ISBN: 978-960-99068-6-9

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Με πολλή χαρά η Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών δίνει στη δημοσιότητα τα Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου με κεντρικό θέμα: «Αριστοτέλης και Χριστιανισμός», το οποίο πραγματοποιήθηκε με δική της ευθύνη στην Αθήνα 24 και 25 Νοεμβρίου 2016, συμμετέχοντας στις επετειακές εκδηλώσεις για το έτος Αριστοτέλη με την ευκαιρία της συμπλήρωσης 2400 χρόνων από τη γέννησή του.

Με τη δημοσίευση των Πρακτικών ολοκληρώνεται ο κύκλος των εργασιών αυτής της κορυφαίας για τη Θεολογική Σχολή και το ΕΚΠΑ εκδήλωσης. Ο αναγνώστης, αλλά και κάθε ερευνητής, έχει την ευκαιρία, εντυπώνοντας στα κείμενα των εισηγήσεων, όπως αυτές κατατέθηκαν κατά τη διάρκεια των εργασιών του Συνεδρίου από ειδικούς επιστήμονες, Έλληνες και ξένους, με μακροχρόνια ενασχόληση στο έργο του Αριστοτέλη, να γνωρίσει από κοντά την σημαντική επίδραση του κορυφαίου Έλληνα Φιλοσόφου στη χριστιανική διάνοηση, τη θεολογική σκέψη σε Ανατολή και Δύση, το Χριστιανικό Ήθος και άλλους τομείς του Χριστιανισμού.

Με την ευκαιρία αυτή εκφράζω για μια ακόμα φορά τις θερμές μου ευχαριστίες σε όσους κοπίασαν για την ομολογουμένως επιτυχή έκβαση του Συνεδρίου: τα μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής, τους Εισηγητές και τους συνεργάτες της Κοσμητείας. Ιδιαίτερες ευχαριστίες ανήκουν στον Ειδικό Λογαριασμό Κονδυλίων Έρευνας του ΕΚΠΑ για την οικονομική του στήριξη σε όλες τις φάσεις του Συνεδρίου: από τη φάση της οργάνωσης μέχρι και την παρούσα φάση. Τις θερμές μου ευχαριστίες δικαιούνται επίσης η Κατερίνα Μάντη αλλά και ο υποψήφιος διδάκτορας Δημήτριος Αλεξόπουλος, πολύτιμοι συνεργάτες της Κοσμητείας, για την επιμέλεια των Πρακτικών.

Τέλος, επιθυμώ να σημειώσω ότι οι επιμελητές της παρούσας έκδοσης σεβάστηκαν την ιδιοπροσωπεία εκάστης των εισηγήσεων, κάποιες δε παρεμβάσεις είχαν κυρίως τεχνικό χαρακτήρα.

Ιλίσια 12 Ιουνίου 2017

Ο Κοσμήτωρ της Θεολογικής Σχολής
Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης

PREFACE

It is with ample delight that the School of Theology of the National and Kapodistrian University of Athens brings forth the electronic and printed publication of the Proceedings of the international Conference “Aristotle and Christianity, organized by the School on the 24th and 25th of November 2016 in participation to the worldwide celebrations following UNESCO’s declaration of the year 2016 as the 2400th birth anniversary year of Aristotle.

The publication of the Conference Proceedings marks the successful completion of this capital event for the School of Theology as well as the University of Athens. Through the papers presented during the Conference, authored by internationally renowned experts on Aristotle and Aristotelian philosophy, the reader, as well as the researcher, is provided with a formidable opportunity to fathom the crucial impact of the pre-eminent Greek philosopher on Christian scholarship, theological thought of East and West, Christian Ethics and several other facets of Christendom.

At this point, I would like yet again to express my sincere gratitude to all involved in the arguably successful “Aristotle and Christianity” international event, that is to say, the members of the Organizing Committee, the keynote Speakers and the Associates with the Office of the Dean. Heartfelt thanks are due to the Special Account for Research Grants (ELKE) of the University of Athens for their substantial economic support throughout all the Conference’s phases; from the phase of organization up to the present phase of completion. Special acknowledgement is also well-deserved by Ms. Katerina Manti and the PhD Candidate Mr. Demetrios Alexopoulos for editing the Conference Proceedings.

Finally, I would like to note that the editors of the present volume have worked in line with the original writing and formatting style of the authors, aside from certain cases of technical uniformity and practicality.

Ilissia - Athens, June 12, 2017

The Dean of the School of Theology

Professor Apostolos V. Nikolaidis

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

TABLE OF CONTENTS

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	i
PREFACE	iii
ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ	v
TABLE OF CONTENTS	
ΤΙΜΗΤΙΚΗ, ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΚΑΙ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ	ix
HONORARY, ORGANIZING COMMITTEE AND PROGRAMME OF THE CONFERENCE	

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

OPENING AND WELCOME SPEECHES

➤ Προσφώνηση του Πρύτανη του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (ΕΚΠΑ), Καθηγητή Μελέτιου - Αθανάσιου Δημόπουλου	3
➤ Χαιρετισμός του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Ιερωνύμου Β΄	6
➤ Χαιρετισμός του Ομότιμου Καθηγητή και τ. Πρύτανη του ΕΚΠΑ κ. Ευάγγελου Θεοδώρου	8
➤ Χαιρετισμός του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ, Καθηγητή Απόστολου Β. Νικολαΐδη	10
➤ Χαιρετισμός του Προέδρου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ, Αναπληρωτή Καθηγητή Θωμά Αντ. Ιωαννίδη	13
➤ Χαιρετισμός του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ, Καθηγητή Σωτήριου Δεσπότη	15

ΣΥΝΕΔΡΙΑ Α'
ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ,
ΣΤΗ ΒΙΒΛΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

SESSION A
FROM THE THEOLOGY FORMULATED BY ARISTOTLE,
TO BIBLICAL AND PATRISTIC THEOLOGY

- Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Αριστοτέλης και Ιουδαίοι στη φιλολογία και την τέχνη την περίοδο 3^{ος} π.Χ.- 1^{ος} μ.Χ. αιώνας.** 19
Sotirios Despotis, Professor and Head of the Department of Social Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Aristotle and the Jews in the Literature and Art between 3 B.C. and 1 A.D.**
- Θωμάς Ιωαννίδης, Αναπλ. Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Η δουλεία στον Αριστοτέλη και στον απόστολο Παύλο.** 31
Thomas Ioannidis, Associate Professor and Head of the Department of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Slavery in Aristotle and in Apostle Paul.**
- Κωνσταντίνος Μποζίνης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του ΑΠΘ: **Οι τα από του Περιπάτου φιλοσοφούντες: η κριτική πρόσληψη του αριστοτελισμού από την Αρχαία Εκκλησία.** 81
Constantinos Bozinis, Assistant Professor, School of Pastoral and Social Theology, Aristotle University of Thessaloniki: **«Οί τὰ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφούντες»: The Critical Reception of Aristotle's Philosophy by the Ancient Church.**
- Λάμπρος Σιάσος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του ΑΠΘ: **Πού αυλίζεται το αληθές; Πατερικές αναθεμελιώσεις της αριστοτελικής φιλοσοφίας.** 96
Lambros Siasos, Professor, School of Theology, Aristotle University of Thessaloniki: **Where stands the "Real"? A patristic re-founding of the Aristotelian Philosophy.**

ΣΥΝΕΔΡΙΑ Β΄
Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΕΧΟΛΑΣΤΙΚΗ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΥΤΙΚΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ
ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ

SESSION B
ARISTOTELIANISM IN SCHOLASTIC PHILOSOPHY
DURING WESTERN EUROPE'S MIDDLE-AGES AND IN THE EASTERN
LATE BYZANTINE PHILOSOPHY

- David Bradshaw, Professor of Philosophy, University of Kentucky, USA: **Aristotle in Byzantium: From John Damascene to Michael Psellos.** 107
- Μάριος Μπέγζος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Ο αριστοτελισμός στον ελληνόφωνο και στον λατινόγλωσσο Μεσαίωνα.** 119
Marios Begzos, Professor, Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Aristotelianism in Greek and Latin medieval thought.**
- Antoine Levy, Professor Philosophical Faculty, School of Theology University of Eastern Finland: **Hexis as nexus - on the irreplaceable role of Aristotle in the dialogue between the Byzantine East and the Latin West.** 127
- Δημήτριος Μόσχος, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Χρήσεις του Αριστοτέλους στην τυπική εκπαίδευση και τη θεολογία στο Βυζάντιο κατά τον 14^ο αιώνα.** 137
Dimitrios Moschos, Assistant Professor, Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Using Aristotle in typical education and theology in the 14th century Byzantium.**
- Γεώργιος Στείρης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φ.Π.Ψ. του ΕΚΠΑ: **Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15^{ου} αιώνα.** 149
Georgios Stiris, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, Pedagogy and Psychology, National and Kapodistrian University of Athens: **Byzantine scholars' contribution to 15th century Aristotelianism in Italy.**

ΣΥΝΕΔΡΙΑ Γ'
ΑΠΟ ΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ,
ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

SESSION C
FROM ARISTOTELIAN ETHICS,
TO CHRISTIAN ETHICS AND ANTHROPOLOGY

- Παναγιώτης Πανταζάκος, Καθηγητής του Τμήματος Φ.Π.Ψ του ΕΚΠΑ: **Η ψυχή στον Αριστοτέλη και το Χριστιανισμό.** 165
Panagiotis Pantazakos, Professor, Faculty of Philosophy, Pedagogy and Psychology, National and Kapodistrian University of Athens: **The concept of soul in Aristotle and Christianity.**
- Rev. Dr. Reuben (Demetrios) Harper, Department of Theology, Religion and Philosophy, University of Winchester, U.K.: 176
The Aristotelian Corrective: The Deployment of Aristotelian Ethical Paradigms as a Response to Stoic Excesses in Eastern Christian Thought.
- Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του ΕΚΠΑ και Κοσμήτορας της Θεολογικής Σχολής Αθηνών: **Η έννοια της μεσότητας στον Αριστοτέλη και την Πατερική Παράδοση.** 186
Apostolos Nikolaidis, Professor, Faculty of Social Theology and Dean of the School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **The concept of the golden mean in Aristotle and in the Patristic tradition**

ΣΥΝΕΔΡΙΑ Δ΄
ΑΠΟ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ,
ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

SESSION D
FROM ARISTOTLE'S PHILOSOPHY,
TO CHRISTIAN PHILOSOPHY

- Κωνσταντίνος Νιάρχος, Ομότιμος Καθηγητής του ΕΚΠΑ: **Το πρώτο κινούν ακίνητο και η έννοια της θεότητας κατά τον Αριστοτέλη** 199
Constantinos Niarchos, Emeritus Professor of the National and Kapodistrian University of Athens: **The unmoved mover and the concept of divinity in Aristotle.**
- Torstein Theodor Tollefsen, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas, University of Oslo, Norway: **Aristotle's Theology in Late Antique Controversies over Cosmology.** 213
- Μιχαήλ Μαντζανάς, Επίκουρος Καθηγητής της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Αθηνών: **Αριστοτέλης και Χριστιανική Φιλοσοφία.** 219
Michael Mantzanas, Assistant Professor, University of Ecclesiastical Academy of Athens: **Aristotle and Christian Philosophy.**
- Διονύσιος Σκλήρης, Δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Σορβόννης: **Υπάρχει αντίθετο της ουσίας; Ένας διάλογος του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού (π. 580-662) με τον Αριστοτελισμό στην κατεύθυνση μιας εσχατολογικής μεταμόρφωσης της αριστοτελικής τελεολογίας.** 232
Dionisios Skliris, Dr of Philosophy, University of Sorbonne, France: **Is there an opposite of substance? A dialogue between Maximus the Confessor (c. 580-662) and Aristotle in the direction of an eschatological transformation of Aristotelian teleology.**

ΚΥΝΕΔΡΙΑ Ε΄ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΑΒΙΚΟ ΚΟΣΜΟ

SESSION E ARISTOTLE IN THE ARABIC WORLD

- Γρηγόριος Ζιάκας, Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ.: **Ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση. Η συμβολή του Ανατολικού Χριστιανισμού.** 249
Grigorios Ziakas, Emeritus Professor, Aristotle University of Thessaloniki: **Aristotle in the Arabic tradition. The contribution of Eastern Christianity.**
- Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων: **Τα Ηθικά του Αριστοτέλη στην αραβική παράδοση.** 287
Ilias Giannakis, Assistant Professor, Department of History and Archaeology, University of Ioannina: **Aristotle's Ethics in the Arabic Tradition.**
- Θεοδώρα Ζαμπάκη, Δρ. Ελληνοαραβικών Σπουδών Πανεπιστημίου Ιωαννίνων: **Οι ηθικές αρετές στο έργο του Yahyā ibn 'Adī.** 318
Theodora Zambaki, Dr of Hellenic-Arabic studies, University of Ioannina: **Moral Virtues in Yahyā ibn 'Adī's Work.**

ΚΥΝΕΔΡΙΑ ΣΤ΄ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

SESSION F ARISTOTLE IN MODERN THEOLOGY

- Αθανάσιος Καραθανάσης, Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ., Πρόεδρος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών: **Η Αριστοτελική φιλοσοφία κατά την Τουρκοκρατία.** 339
Athanasios Karathanassis, Emeritus Professor, Aristotle University of Thessaloniki and President of the Society of Macedonian Studies: **Aristotle's teachings during the Turkish Occupation.**

- Χαράλαμπος Μελετιάδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου: **Από τον Θεόφιλο Κορυδαλλέα στον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο, Αριστοτέλους τύχες.** 353
- Charalambos Meletiadis, Professor, Department of Sociology, Panteion University: **Aristoteles' teaching in Greek world from Theofilus Corydaleus to Alexander Mavrokordatos.**
- π. Νικόλαος Λουδοβίκος, Καθηγητής της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης: **Αριστοτέλης και η Νεώτερη Θεολογία.**
Rev. Nikolaos Loudovikos, Professor, University of Ecclesiastical Academy of Thessaloniki: **Tracing Aristotle in modern theology.**

**ΠΟΡΙΣΜΑΤΑ
ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
«ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ»** 391

**CONCLUSIONS
OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
"ARISTOTLE AND CHRISTIANITY"** 395





ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ
ΣΧΟΛΗΣ



Αριστοτέλης



Ο σοφὸς Ἀριστοτέλης - τοιχογραφία τοῦ προαύου τοῦ ἐπιστάτου στη Μονὴ Βασιλοπούλου (1858).

ΑΘΗΝΑ

24

ΚΕΝΤΡΙΚΟ ΚΤΗΡΙΟ,
ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
(ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ 30)

25

ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΜΟΥΣΕΙΟ,
ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
(ΘΟΛΟΥ 5, ΠΛΑΚΑ)

ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2016

καὶ Χριστιανισμός

χορηγοί επικοινωνίας

ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΕΩΣ ΟΡΓΑΝΩΣΗ
ΠΕΜΠΤΟΥΣΙΑ.gr





Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

ΤΙΜΗΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και Πάσης Ελλάδος κ.κ. Ιερώνυμος
Μελέτιος – Αθανάσιος Δημόπουλος, Πρύτανης του Ε.Κ.Π.Α.
Θεοδόσης Πελεγρίνης, τ. Υφυπουργός Παιδείας, Έρευνας και
Θρησκευμάτων, πρώην Πρύτανης του Ε.Κ.Π.Α.
Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης (Ζηζιούλας), Ακαδημαϊκός
Ευάγγελος Θεοδώρου, πρώην Πρύτανης του Ε.Κ.Π.Α.

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Κοσμήτωρ
Αναπληρωτής Καθηγητής Βασίλειος Γαϊτάνης
Αναπληρωτής Καθηγητής Κωνσταντίνος Κορναράκης
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Κυριακή (Κίρκη) Κεφαλέα
Επίκουρος Καθηγητής Δημήτριος Μόσχος



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ

Η Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών σας προσκαλεί να τιμήσετε με την παρουσία σας το Διεθνές Συνέδριο με θέμα:

«Αριστοτέλης και Χριστιανισμός»

που θα πραγματοποιηθεί στην Αθήνα 24 και 25 Νοεμβρίου 2016,

24 Νοεμβρίου στο Κεντρικό Κτήριο του Πανεπιστημίου
και 25 Νοεμβρίου στο Μουσείο Ιστορίας του Ε.Κ.Π.Α., Θόλου 5
στην Πλάκα.



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

24 Νοεμβρίου 2016

Αμφιθέατρο «Ιωάννης Δρακόπουλος»
Κεντρικό Κτήριο του Ε.Κ.Π.Α.

09:00-10:00

Έναρξη του Συνεδρίου - Χαιρετισμοί

Α' ΣΥΝΕΔΡΙΑ (10:00-11:50)

Από τη θεολογία του Αριστοτέλη στη Βιβλική
και Πατερική θεολογία

Πρόεδρος: Απόστολος Β. Νικολαΐδης,
Καθηγητής και Κοσμήτωρ
της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

10:00-10:20 Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.:
Αριστοτέλης και Ιουδαίοι στη φιλολογία και την τέχνη
την περίοδο 3ος π.Χ. - 1ος μ.Χ. αιώνας.

10:20-10:40 Θωμάς Ιωαννίδης, Αναπλ. Καθηγητής και
Πρόεδρος του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: Η δουλεία
στον Αριστοτέλη και στον απόστολο Παύλο.



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

10:40-11:00 Κωνσταντίνος Μποζίνης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του Α.Π.Θ.: «Οί τὰ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφούντες»: η κριτική πρόσληψη του αριστοτελισμού από την Αρχαία Εκκλησία.

11:00-11:20 Λάμπρος Σιάσος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ.: Πού αλιζεται το αληθές; Η πατερική αναθεμελίωσις της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

11:20-11:50 Συζήτηση

11:50-12:10 Διάλειμμα-Καφές





Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

Β' ΣΥΝΕΔΡΙΑ

Ο Αριστοτελισμός στη σχολαστική
φιλοσοφία του δυτικού μεσαίωνα και στην
υστεροβυζαντινή φιλοσοφία της Ανατολής

Πρόεδρος: Αθανάσιος Καραθανάσης, Ομότιμος
Καθηγητής του Α.Π.Θ. και Πρόεδρος της Εταιρείας
Μακεδονικών Σπουδών.

Α' ΜΕΡΟΣ (12:10-14:00)

12:10-12:30 David Bradshaw, Professor of Philosophy,
University of Kentucky, U.S.A.: **Aristotle in Byzantium: From
John Damascene to Michael Psellos.**

12:30-12:50 Christopher Erismann, Professor, Department of
Byzantine and Modern Greek studies, University of Vienna,
Austria: **The reception of Aristotle in the ninth century.**

12:50-13:10 Μάριος Μπέγζος, Καθηγητής του Τμήματος
Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: **Ο αριστοτελισμός στον
ελληνόφωνο και στον λατινόγλωσσο Μεσαίωνα.**

13:10-13:30 Antoine Levy, Professor, Philosophical Faculty,
School of Theology, University of Eastern Finland: **Hexis as
nexus - on the irreplaceable role of Aristotle in the dialogue
between the Byzantine East and the Latin West.**

13:30-14:00 Συζήτηση

14:00-16:00 Διάλειμμα - Ελαφρύ γεύμα



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

Β' ΜΕΡΟΣ (16:00-17:30)

16:00-16:20 Δημήτριος Μόσχος, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: **Χρήσεις του Αριστοτέλους στην τυπική εκπαίδευση και τη θεολογία στο Βυζάντιο κατά τον 14ο αιώνα.**

16:20-16:40 Ivanov Smilen Markov, Dr, Department of Biblical and Systematical Theology, University of Veliko Turnovo, Bulgaria: **Reception of Aristotle in the philosophy of Gennadios Scholarios.**

16:40-17:00 Γεώργιος Στείρης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: **Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15ου αιώνα.**

17:00-17:30 Συζήτηση

17:30-18:00 Διάλειμμα - Καφές





Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

Γ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ (18:00-19:20)

Από την Ηθική του Αριστοτέλη στη Χριστιανική
Ανθρωπολογία και Ηθική

Πρόεδρος: Χρήστος Γιανναράς, Ομότιμος
Καθηγητής του Παντείου Πανεπιστημίου.

18:00-18:20 Παναγιώτης Πανταζάκος, Καθηγητής του
Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του
Ε.Κ.Π.Α.: Η ψυχή στον Αριστοτέλη και το Χριστιανισμό.

18:20-18:40 Reuben (Demetrios) Harper, Dr, Theology, Religion
and Philosophy Department, University of Winchester, United
Kingdom: The Aristotelian Corrective: **The Deployment of
Aristotelian Ethical Paradigms as a Response to Stoic Excesses
in Eastern Christian Thought.**

18:40-19:00 Απόστολος Νικολαΐδης, Καθηγητής του
Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. και Κοσμήτωρ
της Θεολογικής Σχολής: Η έννοια της μεσότητας στον
Αριστοτέλη και την Πατερική Παράδοση.

19:00-19:20 Συζήτηση



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

25 Νοεμβρίου 2016

Μουσείο Ιστορίας Πανεπιστημίου Αθηνών
(Θόλου 5 - Πλάκα)

Δ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ (10:00-13:00)

Από τη Φιλοσοφία του Αριστοτέλη στη
Χριστιανική Φιλοσοφία

Πρόεδρος: Γρηγόριος Ζιάκας, Ομότιμος
Καθηγητής του Α.Π.Θ.

10:00-10:20 Κωνσταντίνος Νιάρχος, Ομότιμος Καθηγητής του Ε.Κ.Π.Α.: Το πρώτο κινούν ακίνητο και η έννοια της θεότητας κατά τον Αριστοτέλη.

10:20-10:40 Torstein Theodor Tollefsen, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas, University of Oslo, Norway: **Aristotle's Theology in Late Antiquity. Controversies over Cosmology.**

10:40-11:00 Διονύσιος Σκλήρης, Δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Σορβόνης: Υπάρχει αντίθετο της ουσίας; Ένας διάλογος του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού (π. 580-662) με τον Αριστοτελισμό στην κατεύθυνση μιας εσχατολογικής μεταμόρφωσης της αριστοτελικής τελεολογίας.

11:00-11:30 Διάλειμμα - Καφές



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

11:30-11:50 Χρήστος Γιανναράς, Ομότιμος Καθηγητής του Παντείου Πανεπιστημίου: **Ο Αριστοτέλης των Ελλήνων και ο Αριστοτέλης του 13ου αιώνα της Δύσης – κριτήρια της διαφοράς.**

11:50-12:10 Ιωάννης Δημητρακόπουλος, Επίκουρος Καθηγητής του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Πατρών: **Θωμική και Παλαμική Φιλοσοφική Θεολογία στο ύστερο Βυζάντιο: Ιωάννης ΣΤ' Καντακουζηνός, Θεοφάνης Νικαίας, Μανουήλ Β' Παλαιολόγος.**

12:10-12:30 Μιχαήλ Μαντζανάς, Επίκουρος Καθηγητής της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Αθηνών: **Αριστοτέλης και Χριστιανική Φιλοσοφία.**

12:30-13:00 Συζήτηση

13:00-14:00 Μουσικό διάλειμμα - Ελαφρύ γεύμα

14:00-16:00 Ξενάγηση στο Μουσείο Ιστορίας του Ε.Κ.Π.Α.





Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

Ε' ΣΥΝΕΔΡΙΑ (16:00-17:30)

Ο Αριστοτέλης στον αραβικό κόσμο

**Πρόεδρος: Μάριος Μπέγζος, Καθηγητής του
Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.**

16:00-16:20 Γρηγόριος Ζιάκας, Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ.: **Ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση. Η συμβολή του Ανατολικού Χριστιανισμού.**

16:20-16:40 Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων: **Τα Ηθικά του Αριστοτέλη στην αραβική παράδοση.**

16:40-17:00 Θεοδώρα Ζαμπάκη, Δρ. Ελληνοαραβικών Σπουδών Πανεπιστημίου Ιωαννίνων: **Οι ηθικές αρετές στο έργο του Yahyā ibn 'Adī.**

17:00-17:30 Συζήτηση

17:30-18:00 Διάλειμμα - Καφές



Αριστοτέλης και Χριστιανισμός

ΣΤ' ΣΥΝΕΔΡΙΑ (18:00-19:30)

Ο Αριστοτέλης στη νεότερη Θεολογία

**Πρόεδρος: Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και
Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας
Ε.Κ.Π.Α.**

18:00-18:20 Αθανάσιος Καραθανάσης, Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ., Πρόεδρος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών: **Η Αριστοτελική φιλοσοφία κατά την Τουρκοκρατία.**

18:20-18:40 Χαράλαμπος Μελετιάδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου: **Από τον Θεόφιλο Κορυδαλλέα στον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο, Αριστοτέλους τύχες.**

18:40-19:00 π. Νικόλαος Λουδοβίκος, Καθηγητής της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης: **Τα ίχνη του Αριστοτέλη στην νεότερη θεολογία Δύσης και Ανατολής: μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα.**

19:00-19:30 Συζήτηση

Λήξη του Συνεδρίου

26 Νοεμβρίου 2016

10:00-14:00 Ξεναγήση στο Κέντρο Πολιτισμού του
Ιδρύματος Σταύρος Νιάρχος

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

OPENING AND WELCOME SPEECHES



ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΗ

του Πρύτανη του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
Καθηγητή Μελέτιου - Αθανάσιου Δημόπουλου

*Πανοσιολογιώτατε εκπρόσωπε του Μακαριωτάτου
Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος
Αξιότιμοι κ. Κοσμήτορες των Σχολών
Αξιότιμοι κ. Πρόεδροι των Τμημάτων
Αξιότιμοι κ. Συνάδελφοι,
Αξιότιμες κυρίες, αξιότιμοι κύριοι,*

Το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών υποδέχεται με χαρά το 2ο σημαντικό Συνέδριο για τον Αριστοτέλη, το οποίο διεξάγεται κατά το 2016, που είναι το «Επετειακό Έτος Αριστοτέλη» κατά την UNESCO, καθώς φέτος συμπληρώνονται 2.400 χρόνια από τη γέννηση του μεγάλου Έλληνα φιλοσόφου, του σημαντικότερου επιστήμονα από την αρχαιότητα έως σήμερα, εφόσον με βάση το σύνολο έργο του θεωρείται δικαίως ως εκείνος που έθεσε τα θεμέλια του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού.

Προηγήθηκε τον Ιούλιο το Παγκόσμιο Συνέδριο που διοργάνωσε η Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών με θέμα «Η φιλοσοφία του Αριστοτέλους» και ακολουθεί το παρόν Συνέδριο που διοργάνωσε η Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου μας με θέμα Αριστοτέλης και Χριστιανισμός.

Μια πρωτοβουλία ιδιαίτερος σημαντική, διότι αφενός μεν είναι το μοναδικό Συνέδριο που διεξάγεται παγκοσμίως με έμφαση στη σχέση της αριστοτελικής σκέψης με τη χριστιανική Θεολογία, αφετέρου δε δίδεται η ευκαιρία ενός αναστοχασμού επάνω στη σχέση αυτή και εξαγωγής συμπερασμάτων με βάση τη σύγχρονη έρευνα.

Η σκέψη του Αριστοτέλη επέδρασε σε σημαντικό βαθμό στους βυζαντινούς στοχαστές και επιστήμονες και είναι σημαντικό το ότι χάρη σε βυζαντινούς λογίους έχουμε σήμερα τη δυνατότητα να μελετούμε τα κείμενα του Αριστοτέλη.

Η αριστοτελική σκέψη, όμως, επέδρασε και στη δυτική θεολογία, όπως και στην ισλαμική φιλοσοφία, όπου ο Αριστοτέλης είναι ευρέως γνωστός ως «ο Φιλόσοφος».

Από την άλλη πλευρά, οι πατέρες της Εκκλησίας άντλησαν από τον πλούτο γνώσεων των αριστοτελικών κειμένων χρήσιμες για την εποχή εκείνη επιστημονικές πληροφορίες. Μικρό παράδειγμα οι ιατρικές γνώσεις του Αριστοτέλη. Ως γνωστόν ο Αριστοτέλης υπό την επίδραση της θεωρίας του Ιπποκράτη περί των τεσσάρων χυμών και τις σχετικές θέσεις του Εμπεδοκλή, ανέπτυξε τη θεωρία περί των τεσσάρων ποιότητων, δηλαδή του Θερμού, του Ψυχρού, του Υγρού και του Ξηρού, η ανισορροπία των οποίων μπορεί να οδηγήσει σε μεταβολές στην ιδιοσυγκρασία του ανθρώπου ή και σε ασθένειες (θεωρία που ίσχυσε μέχρι τον 17ο αι.).

Οι σύντομες και γενικές αυτές σκέψεις έχουν ως σκοπό να επισημάνουν ότι το παρόν Συνέδριο που σήμερα ξεκινά τις εργασίες του παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον, πρώτον διότι αναδεικνύει αυτή τη σύνθεση χριστιανικής και φιλοσοφικής σκέψης που αποτέλεσε τη βάση του δυτικού πολιτισμού και δεύτερον διότι επεκτείνεται στη σχέση του Αριστοτέλη με την ισλαμική φιλοσοφία.

Ομιλητές διεθνούς κύρους, τόσο από το εξωτερικό όσο και από το εσωτερικό, ο καθένας καταξιωμένος στον επιστημονικό του χώρο, θα συμβάλουν με τις γνώσεις τους και την εμπειρία τους στην κατανόηση της προσφοράς της αριστοτελικής σκέψης στο οικοδόμημα του δυτικού πολιτισμού, τις προοπτικές μιας ανασύνθεσης χριστιανικής σκέψης και αριστοτελισμού αλλά και της ευθύνης που έχουμε σήμερα να διατηρήσουμε ζωντανό ένα διεπιστημονικό διάλογο, ο οποίος αφενός μεν τιμά τον διεπιστημονικό Αριστοτέλη, αφετέρου δε αποτελεί τη μόνη ελπίδα για ένα μέλλον των ανθρωπιστικών επιστημών το οποίο θα σταθεί εμπόδιο απέναντι σε τάσεις ανεξέλεγκτης χρήσης της τεχνολογίας.

Η επιλογή εξάλλου των χώρων εργασιών του παρόντος Συνεδρίου από τους διοργανωτές του έχει ιδιαίτερο συμβολισμό. Οι εισηγήσεις της πρώτης ημέρας θα λάβουν χώρα σε αυτόν εδώ τον ιστορικό χώρο, ο οποίος από το 1841 φιλοξενούσε τις διοικητικές υπηρεσίες και τα εκπαιδευτικά Τμήματα του Πανεπιστημίου Αθηνών, ενώ σήμερα είναι ο χώρος των διοικητικών υπηρεσιών καθώς και των εκπαιδευτικών και πολιτισμικών εκδηλώσεων. Οι εισηγήσεις της δεύτερης ημέρας θα λάβουν χώρα σε ένα από τα ιστορικότερα κτήρια της Αθήνας, την Οικία Κλεάνθη – Σάουμπερτ, η οποία, κτισμένη κάτω από την Ακρόπολη στην καρδιά της Πλάκας, από το 1837 μέχρι το 1842 στέγαζε το πρώτο

Πανεπιστήμιο της Ελλάδας, το «Οθώνειο Πανεπιστήμιο», ενώ σήμερα λειτουργεί ως μουσείο για την ιστορία του Πανεπιστημίου μας.

Η επιλογή των χώρων αυτών φανερώνει τη σημασία που προσδίδει η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών στις εργασίες αυτού του Συνεδρίου αλλά και αναδεικνύει τον κομβικό ρόλο που οι πρυτανικές αρχές θεωρούν ότι πρέπει να έχει η Θεολογία στην επιστημονική κοινότητα.

Οι Πρυτανικές Αρχές αγωνίζονται για ένα Πανεπιστήμιο υψηλού επιστημονικού διαλόγου και κύρους. Γι' αυτό ως Πρύτανης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και εκ μέρους των Πρυτανικών Αρχών από την αρχή αγκαλιάσαμε την πρωτοβουλία της Κοσμητείας της Θεολογικής Σχολής.

Εύχομαι η διεξαγωγή του Συνεδρίου να στεφθεί από πλήρη επιτυχία και οι εργασίες του να αποβούν ιδιαίτερα καρποφόρες για την επιστημονική κοινότητα, ενώ αναμένουμε με μεγάλο ενδιαφέρον τα πορίσματά του.

Σας ευχαριστώ για την προσοχή σας.



Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΙΕΡΩΝΥΜΟΣ Β΄

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ

Αριθμ. Πρωτ.: 167
Ημερομηνία: 11/11/2016

Αρ. Πρωτ. ΕΞ/Γ/ 5992 /2016

Έν Αθήναις, τῆ 7ῃ Νοεμβρίου 2016

Ἐλλογιμώτατον
Καθηγητὴν Ἀπόστολον Νικολαΐδην
Κοσμητόρα Θεολογικῆς Σχολῆς ΕΚΠΑ
Πανεπιστημιόπολη
157 02 ΑΝΩ ΙΛΙΣΙΑ

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΩΤΑΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΘΗΝΩΝ & ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΚΟΥ ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ Β΄

ΠΡΟΣ ΤΑ ΜΕΛΗ ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
ΜΕ ΘΕΜΑ: «Αριστοτέλης καὶ Χριστιανισμός»
(Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, 24 Νοεμβρίου 2016)

«Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς... ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις» (Αριστοτέλους, *Τῶν μετὰ τὰ Φυσικά Α.ΧΙ. 6,7*)

Στὸ θεολογικὸ αὐτὸ πόρισμα φθάνει ὁ Ἀριστοτέλης ἐκκινώντας ἀπὸ λογικῆς κατηγορίας μὲ προμετωπίδα ὄλων τὴν 'ἀνάγκη'. «ἀλλ' ἀνάγκη στῆναι· πεπερασμένοι γὰρ αἱ κινήσεις» (*Ὅργανον, Φυσικῆς ἀκροάσεως Θ. VIII,5*). Ἡ Ἀριστοτελικὴ λογικὴ ἐκφράζει τὴν ἀνάγκη τοῦ πεπερασμένου ἀνθρώπου νὰ ἀρθρώσει λόγο γιὰ τὸ ἀπέραντο θεῖο. Δὲν μπορεῖ νὰ τὸ πράξει διαφορετικὰ παρὰ μέσω τοῦ κοινοῦ τόπου θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, τῆς συναντήσεως τῶν δύο, στὸ λόγο. Ἄνευ λόγου καὶ αἰτίας, ἀλλ' εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ κόσμος καὶ κτίσις ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὅλα ἐπίσης ἔχουν ἓνα 'τέλος', ἓνα σκοπὸ. «Οὐδὲν ἡ φύσις μάτην ποιεῖ». Στὸν τελολογικὸ αὐτὸ νόμο ὑπακούει καὶ τὸ θεῖο.



Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΙΕΡΩΝΥΜΟΣ Β΄

Αγαπητοί,

Χρειάστηκε η πάροδος δύο χιλιάδων τετρακοσίων ετών από τη γέννηση του Σταγειρίτη για να επανασκύψουμε στη χώρα μας σε βασικές λογικές προτάσεις οι οποίες δείχνουν το θησαυρό μας, τη μονοθεΐα, τόν Ένα, Δημιουργό και συντηρητή Θεό. Άν όχι ως χριστιανοί, τουλάχιστον ως Έλληνες δέν θά έπρεπε να θέτουμε σε άμφιβολία τό αυτόνότητο και άλλα στην προσέγγισή Του να έπιζητούμε την άλλη άριστοτελική έννοια, την άρετή.

Μεσότητα χαρακτηρίζε ό Αριστοτέλης τόν έλληνισμό, γιατί μεταξύ Εύρωπαίου και Ασιατή «μεσεύει» ό Έλληνας. Ανάγκη να επανεύρουμε τη μεσότητα, ανάγκη να όμλοϋμε με λόγο περί του Λόγου και όχι άλόγως περί ά-λόγων.

Ή χριστιανική Δύση προσήγγισε μέχρι έναγκαλισμού τόν άριστοτελισμό. Στόν αντίποδά της ή χριστιανική Άνατολή πλατωνίζει έκλεκτικώς. Άλλ' άν μεσεύουμε και έμεις, άρετεύουμε, και κατ' ανάγκην χριστεύουμε έντός τών όρίων του λόγου, όπως τά δίδαξε ό Σταγειρίτης.

Διατηρώντας ύψηλές έλπίδες για τό συνέδριό σας και τό συμπεράσματά του, εύχομαι από τής θέσεώς μου την κατά Θεόν έπιτυχία στις έργασίες του και τη χάρη του μονογενοϋς στα μέλη του συνεδρίου, στους συνεργάτες και τούς οικείους.

Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ

Αθηνών Ιερωσύνης Β΄

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

**του Ομότιμου Καθηγητή και τ. Πρύτανη του Εθνικού και Καποδιστριακού
Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Ευάγγελου Θεοδώρου**

*Μακαριώτατε,
Πολυσέβαστη και εκλεκτή Ομήγυρις,*

Είμαι απαρηγόρητος, διότι σήμερα δεν είμαι ανάμεσά σας αλλά είμαι ευγνώμων προς τον Κοσμήτορα κ. Νικολαΐδη που δέχθηκε να απευθύνω τον χαιρετισμό αυτό και να συγχαρώ αυτόν και την οργανωτική επιτροπή του συνεδρίου για την οργάνωσή του.

Η φαινομενολογία οποιασδήποτε διερεύνησης των σχέσεων του Χριστιανισμού προς τον αρχαίο Ελληνισμό κατά κανόνα παρουσιάζει μία ή δύο ή τρεις οπτικές γωνίες και διαστάσεις.

Πρώτον, επισημαίνει τις διαφορές τους (λ.χ. το ότι ο Αριστοτέλης δεχόταν τις αλληπάλληλες μετενσαρκώσεις της ψυχής ή το θεσμό της δουλείας). Δεύτερο και συνηθέστερο, προβάλλει τα σημεία της συμφωνίας ή της προσέγγισης μεταξύ των δύο πνευματικών παραδόσεων. Έτσι λ.χ. ο Αριστοτέλης γίνεται δεκτός ως εξαιρετος φυσιοδίφης, φυσικός, αστρονόμος, βοτανολόγος, βιολόγος.

Ο Δαρβίνος έλεγε: «Ο Λιναίος και ο Κυβιέρος υπήρξαν οι δύο Θεοί μου. Αλλά μπροστά στον Αριστοτέλη αυτοί υπήρξαν απλοί μαθητές σχολείου». Έπειτα, για τον Σταγειρίτη, ο Θεός είναι το «πρώτον κινούν ακίνητον» που ενώ είναι ακίνητος κάνει τα όντα να κινούνται προς αυτόν με επιθυμία, πόθο και έρωτα.

Οι τελευταίες έρευνες δείχνουν ότι η Θεολογία του Αριστοτέλους συχνά απέβαλλε το δεϊστικό έμμοιο ενδοκοσμικό χαρακτήρα και γινόταν θεϊστική. Σε ένα μαρτυρούμενον από τον Κικέρωνα χωρίον του απωλεσθέντος έργου του, «Περί φιλοσοφίας του Αριστοτέλους» προβάλλει και την τελολογική ένδειξη της ύπαρξης του Θεού τονίζοντας ότι οι περιγραφόμενες από αυτόν λαμπρότητες και ομορφιές του κόσμου ανάγουν τη σκέψη στον Δημιουργό Θεό.

Στη συνάφεια αυτή ας θυμηθούμε και τα αξιόλογα ψυχολογικά έργα του Αριστοτέλους όπως και τα εκτιμώμενα από τους Πατέρες της Εκκλησίας «Ηθικά Νικομάχεια» αυτού.

Τρίτη οπτική γωνία μελέτης των σχέσεων Χριστιανισμού και αρχαίου Ελληνισμού είναι η ποσοτική. Ανάμεσα στις αναρίθμητες ψηφίδες του περιεχομένου του χριστιανικού μωσαϊκού βρίσκονται αναμφιβόλως και πολλές λαμπρές ψηφίδες της αριστοτελικής διδαχής. Αλλά οι Τριαδοκεντρικές - Χριστοκεντρικές, Θεανθρώπινες, Θεομητορικές, Σωτηριολογικές και Εσχατολογικές ψηφίδες είναι αναμφιβόλως πολύ περισσότερες και λαμπρότερες.

*Με αυτά τα ολίγα, χαιρετίζω το Συνέδριο
και εύχομαι κάθε επιτυχία στις εργασίες του!*

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

**του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
Καθηγητή Απόστολου Β. Νικολαΐδη**

*Πανοσιολογιώτατε εκπρόσωπε του Μακαριωτάτου
Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος
Αξιότιμε κ. Πρύτανη
Αξιότιμε κ. Αναπληρωτά Πρύτανη
Αξιότιμοι κ. Κοσμήτορες των Σχολών
Αξιότιμοι κ. Πρόεδροι των Τμημάτων
Αξιότιμοι κ. Συνάδελφοι,
Αξιότιμες κυρίες, αξιότιμοι κύριοι,*

Διανύουμε το δισχιλιοστό τετρακοσιοστό έτος από τη γέννηση του κορυφαίου των φιλοσόφων, ελλήνων και ξένων, Αριστοτέλη του Σταγειρίτη (384-322 π.Χ.), γι' αυτό και η UNESCO ανακήρυξε το 2016 «επετειακό έτος Αριστοτέλη». Πολλές είναι οι εκδηλώσεις που οργανώθηκαν ή που πρόκειται να διοργανωθούν μέχρι τη λήξη του 2016 αφιερωμένες στο αριστοτελικό έργο και τις παγκόσμιες διαστάσεις του. Η Θεολογική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών θέλησε να συμβάλει σ' αυτήν την επέτειο με τη διοργάνωση ενός διεθνούς Συνεδρίου, αφιερωμένου στη χριστιανική πρόσληψη και χρήση της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τα πρώτα χρόνια εμφάνισης του Χριστιανισμού μέχρι και τα έσχατα. Είμαι δε ευτυχής που αυτή η πρωτοβουλία πήρε σάρκα και οστά παρά τις εγγενείς δυσκολίες του χειριρήματος.

Μπορεί μεταξύ του Αριστοτέλη και του Χριστιανισμού να παρεμβάλλονται τέσσερις περίπου αιώνες, μπορεί ο Χριστιανισμός να επέμενε και να επιμένει στην αποκαλυπτική καταγωγή και προοπτική του, μπορεί να προηγήθηκε ένας μακρύς και επίπονος διάλογος σχετικά με το αν θα έπρεπε ο Χριστιανισμός να χρησιμοποιεί την αρχαία φιλοσοφία, ένα όμως είναι σίγουρο, ότι οι επιδράσεις του πρώτου στον δεύτερο είναι εμφανέστατες και εν μέρει καθοριστικές, ιδιαίτερα στη διατύπωση του χριστιανικού ηθικού προβληματισμού, αλλά και στην προσπάθεια μιας φιλοσοφικής προσέγγισης του θείου. Η έννοια της αριστοτελικής μεσότητας π.χ. συνέβαλε σημαντικά

στην ανάπτυξη τόσο της θεολογικής όσο και της ηθικής δυναμικής της ευαγγελικής αλήθειας σε σημείο μάλιστα που η μεσότητα να θεωρείται από την πατερική παράδοση η πεμπτουσία του χριστιανικού ήθους.

Η συνάντηση Χριστιανισμού και Αριστοτέλη ήταν αναπόφευκτη ιδιαίτερα μετά τη διδασκαλία του φιλοσόφου και μάρτυρα Ιουστίνου για τον σπερματικό λόγο. Σύμφωνα με τη διδασκαλία αυτή οι αλήθειες που διατυπώθηκαν από τους προ Χριστού φιλοσόφους είναι κατ' ουσίαν προϊόν της φωτιστικής επενέργειας του Θείου Λόγου: *«ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι», «οἱ δε μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἄν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς».*

Μια τέτοια αντίληψη δίνει τη δυνατότητα και το δικαίωμα στον πέραν του Ιουδαϊσμού κόσμο να διεκδικεί επίσης το ρόλο «του παιδαγωγού εις Χριστόν» σε σημείο μάλιστα αφενός να γίνεται λόγος για προ Χριστού χριστιανούς και αφετέρου να καθιερώνεται η εικονογράφησή τους σε νάρθηκες ιερών ναών και Μονών. Χαρακτηριστικές είναι οι περιπτώσεις της Μονής Βατοπεδίου του Αγίου Όρους, από όπου είναι παρμένη και η φωτογραφία του «σοφού» Αριστοτέλη στην αφίσα και το πρόγραμμα του Συνεδρίου, αλλά και της Μονής Φιλανθρωπινών στο νησάκι των Ιωαννίνων, όπου ο Αριστοτέλης εικονίζεται ανάμεσα στους επτά σοφούς της Αρχαιότητας. Γιατί πώς αλλιώς θα μπορούσε να αξιολογηθεί π.χ. η θέση του Αριστοτέλη ότι είναι προτιμότερο να αδικείσαι παρά να αδικείς.

Περισσότερο βέβαια διαφωτιστικές και αποδεικτικές της βαθιάς επίδρασης της αριστοτελικής σκέψης στους προαναφερθέντες τομείς της χριστιανικής παράδοσης σε Δύση και Ανατολή θα είναι οι εισηγήσεις που θα ακολουθήσουν από τους πλέον ειδικούς στο χώρο έλληνες και ξένους, στους οποίους εκφράζω τις θερμές μου ευχαριστίες, ιδιαίτερα στους συναδέλφους που διήνυσαν τεράστιες αποστάσεις από Αμερική και Ευρώπη, ενίοτε και υπό δύσκολες συνθήκες, για να είναι σήμερα μαζί μας.

Θερμές ευχαριστίες εκφράζω πρώτα στα μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής και φυσικά στους συνεργάτες της Κοσμητείας την κ. Κατερίνα Μάντη, την κ. Αθανασία Σιλβέστρου και τον κ. Δημήτριο Αλεξόπουλο για τις άοκνες και καμιά φορά επώδυνες προσπάθειες για την επιτυχή έκβαση του Συνεδρίου, αλλά και όλους τους εθελοντές προπτυχιακούς και μεταπτυχιακούς φοιτητές της Σχολής. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τους κ. Διονύσιο Σκλήρη, Χαράλαμπο Βέντη και Αθανάσιο Αντωνόπουλο για την πολύτιμη προσφορά τους στον

τομέα της μετάφρασης. Ευχαριστώ επίσης τον αναπλ. Πρύτανη κ. Σφηκόπουλο, και στο πρόσωπό του τον ΕΛΚΕ, για την οικονομική του υποστήριξη. Τέλος ευχαριστώ όλους εσάς που σπεύσατε να παρακολουθήσετε το Συνέδριο.

Τελειώνοντας, ζητώ από τους συνέδρους και όλους σας να παραβλέψετε τυχόν οργανωτικού τύπου αδυναμίες, οφειλόμενες κυρίως στη γνωστή οικονομική συγκυρία και κακοδαιμονία.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

**του Προέδρου του Τμήματος Θεολογίας
της Θεολογικής Σχολής του Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου
Ἀθηνῶν Ἀναπληρωτὴ Καθηγητὴ Θωμᾶ Ἄντ. Ἰωαννίδη**

*Αξιότιμε κ. Πρύτανη,
Αξιότιμε κ. Κοσμήτορα,
Ἑλλογιμότατοι κ. Καθηγητές,
Ἐκλεκτοὶ Σύεδροι,
Ἀγαπητοὶ φοιτητές καὶ φοιτήτριες,*

Οἱ Ἕλληνες σεμνυνόμεθα γιὰ τοὺς προγόνους μας. Θεμελιωτὲς ὅλων τῶν ἐπιστημῶν, ὑπῆρξαν σκαπανεῖς τοῦ σημερινοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Μεταξὺ τῶν κολοσσῶν τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πνεύματος εἶναι καὶ ὁ πατέρας τῶν πολιτικῶν καὶ οικονομικῶν ἐπιστημῶν, ὁ πανεπιστήμονας Ἀριστοτέλης. Ἐὰν ὁ Σωκράτης εἶναι ὁ θεμελιωτὴς τῆς ἠθικῆς συνείδησης καὶ ὁ ἀπαραμίλλος ὀριοθέτης μεταξὺ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ἐὰν ἡ ἰδεοκρατία τοῦ Πλάτωνα καταυγάζει μὲ ἓνα φῶς ὑπερκόσμιο ὀλόκληρη τὴ διάνοηση τῆς οἰκουμένης, ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ὁ ὠριμος φιλόσοφος, ὁ προσγειωμένος, ὁ πραγματικός, ὁ ἰδρυτὴς τῶν νεότερων μεθόδων τῆς σκέψης καὶ τῆς ἔρευνας.

Οἱ Ἕλληνες πρῶτοι ἔδωσαν τὶς λέξεις «ἔννοια» (ὁ Σωκράτης), «ἰδέα» (ὁ Πλάτων), πολιτικὴ ἐπιστήμη (ὁ Ἀριστοτέλης), τὶς λέξεις-κλειδιά, ὅπως «μέθοδος», «λογικὴ», «σύστημα», μὲ τὶς ὁποῖες ἀνοίγεται ὁ δρόμος γιὰ κάθε πρόοδο στὸν πνευματικὸ πολιτισμὸ. Χωρὶς τὸ σύστημα, τὸ θεώρημα, τὴ μέθοδο, τὴν ἰδέα, τὴν ἔννοια, τί θὰ ἦταν σήμερα ὁ κόσμος;

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε πνεῦμα ἀξιοθαύμαστο γιὰ τὸ πολυμερὲς τῆς ἐνασχόλησής του, παρέσχε στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη καθολικότητα ἄγνωστη μέχρι τὴν ἐποχὴ ἐκείνη καὶ γενικὰ ὀλοκλήρωσε τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Τὸ ὅλο ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ ἀληθινὴ ἐγκυκλοπαίδεια ὅλων τῶν γνώσεων τῆς ἐποχῆς του. Εἶναι ἓνα σύμπαν τοῦ συνόλου ἐπιστητοῦ στὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ κόσμος. Ἡ λογικὴ, ἡ ρητορικὴ, οἱ φυσικὲς ἐπιστῆμες, ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη καὶ τὰ πολιτεύματα, ἡ ἠθικὴ, ἡ μεταφυσικὴ, ἡ ποιητικὴ ἀπέτελεσαν ἀντικείμενα

μελέτης και έρευνας του πολυμερούς πνεύματος του γίγαντα και πανεπιστήμονα φιλόσοφου.

Η διδασκαλία του Αριστοτέλη, όπως άλλωστε και πολλών άλλων αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, παραμένει πάντοτε ζωντανή, αιώνια και επίκαιρη και οι στοχασμοί τους γαλουχούν την ανθρωπινή μάθηση.

Στη σειρά των επί επιστημονικού επιπέδου οργανωμένων εκδηλώσεων από την κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής είναι και η οργάνωση του διεθνούς Συνεδρίου με θέμα «Αριστοτέλης και Χριστιανισμός» με τη συμπλήρωση 2400 χρόνων από τη γέννηση του μεγάλου φιλοσόφου (384-322).

Στο παρόν Συνέδριο Έλληνες και ξένοι στοχαστές και επιστήμονες από διάφορες τάσεις και γενεές, με τις ενδιαφέρουσες εισηγήσεις τους θα αποσαφηνίσουν δύσκολα θέματα, όπως ο ρόλος της αριστοτελικής σκέψης στην έκφορα του θεολογικού λόγου, στην ανάπτυξη της χριστιανικής ήθικης και πολιτικής σκέψης, ή χρήση του Αριστοτέλη στην Ανατολική και Δυτική Εκκλησία, καθώς και ζητήματα βυζαντινής και μεταβυζαντινής εποχής κ.ά. Η σύναξη ειδημόνων για τη μελέτη των έργων του μεγαλύτερου σοφού της ελληνικής αρχαιότητας αποτελεί ευκαιρία έρευνας και εξαγωγής χρήσιμων επιστημονικών συμπερασμάτων.

Τελειώνοντας συγχαίρω τα εκλεκτά μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής, όπως και της Γραμματείας, για τους κόπους τους και τη σημαντική συμβολή τους στην έπιτυχή διοργάνωση του Συνεδρίου. Ευχαριστώ τους διακεκριμένους όμιλητές και καλωσορίζω τους επίσημους προσκεκλημένους, τους συνέδρους και όλους όσους συνέβαλαν στην πραγματοποίησή του.

Εύχομαι καλή έπιτυχία.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

**του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής
Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
Καθηγητή Σωτήριου Δεσπότη**

Αξιότιμοι σύνεδροι,

Ζούμε σε μια εποχή, η οποία πρόσφατα χαρακτηρίστηκε κατακλυσμική. Βιώνουμε την άνθηση του φονταμενταλισμού σε όλες τις εκδοχές του και μάλιστα την πολιτική και τη θρησκευτική. Η εποχή μας θυμίζει σε κάποια στοιχεία τη *Μεγάλη Υφεση του 1930* που ξεκίνησε από το κραχ του χρηματιστηρίου το 1929. Τότε αποκαρδιωμένοι, πικραμένοι, οργισμένοι με την οικονομική και πολιτική ελίτ, οι άνεργοι και οι εργάτες της εποχής εκείνης φοβούμενοι για το μέλλον των παιδιών τους θεώρησαν υπεύθυνους τους Εβραίους και τους αλλοδαπούς πρόσφυγες.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο το παρόν Συνέδριο αποκτά η μεγαλύτερη προσφορά στον δυτικοευρωπαϊκό είναι επιτέλους να θυμηθεί μέσα από τις ρίζες του πολιτισμού του ότι **πού ακριβώς εντοπίζεται η ευδαιμονία** την οποία δεν ανακάλυψε στο κυνήγι της δύναμης, της ευμάρειας και της ηδονής, **ποιο είναι το αγαθό που το επιλέγουμε γι' αυτό το ίδιο και είναι το τέλος προς το οποίο κατευθύνονται οι ενέργειές μας**, γιατί πραγματικά υπάρχει ή μάλλον συνυπάρχει σε μια πόλη, κοινότητα, εκκλησία, **«πώς το αληθεύει ταυτίζεται με το κοινωνείν»** (Χρ. Γιανναράς), πώς επιτέλους θα επιτύχουμε τη **μεσότητα** ανάμεσα στα άκρα ώστε να πετύχουμε την κατεξοχήν ελληνική αρετή της ηπιότητας και της κοσμιότητας η οποία στον Χριστιανισμό μετατρέπεται σε ενεργητική διακονία του Άλλου.

Αυτή η **μεσότητα** είναι ζητούμενο και στη σκέψη ημών των θεραπόντων των ανθρωπιστικών σπουδών. Κάποιοι επικαλούνται ενίοτε το μότο του αγ. Γρηγορίου του Θεολόγου ότι **εμείς στην Εκκλησία θεολογούμε αλιευτικώς και όχι αριστοτελικώς** για να ισχυριστούν πως η Χριστιανική θεολογία, η οποία όντως δεν είναι περιορισμένη εντός των αμιγώς φυσικών προϋποθέσεων της **Αριστοτελικής φιλοσοφίας**, ανθίσταται στον ορθό λόγο, στην επιστήμη, κ.λπ., δίνοντας προτεραιότητα στο ακατανόητο, το ακατάληπτο, το μυστηριώδες. Ο ίδιος όμως Πατέρας της Εκκλησίας «υπήρξε

από τους πιο αδίστακτους χρήστες της κλασσικής φιλοσοφίας στα έργα του, στην δε ποίησή του χρησιμοποιεί την αττική διάλεκτο και ομηρικά μέτρα, πράγμα που του επιτρέπει να καυχάται έναντι των εθνικών «ἄττικός σύ τὸν λόγον; Ἀττικοί καὶ ἡμεῖς».¹

Εύχομαι από την καρδιά μου το Συνέδριο αυτό να λειτουργήσει και αριστοτελικά ώστε να ανακαλύψουμε επιτέλους την ομορφιά μέσα από τα μικρά και ασήμαντα για να αναχθούμε στη θεωρία του ενός, αλλά **και αλιευτικά** ώστε να **σαγηνευθούμε** από τον αυθεντικό αποκαλυπτικό λόγο της κένωσης για τον άλλο, τον ξένο και διαφορετικό ώστε να μάτια του να αντικρίσουμε τον Αιώνιο Ένα και Μοναδικό.

¹ (Επιστολή 188, PG 37, 308 Πρβλ. <http://www.pemptousia.gr/2015/06/m4/>).

➤ ΣΥΝΕΔΡΙΑ Α΄

ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, ΣΤΗ ΒΙΒΛΙΚΗ
ΚΑΙ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

➤ SESSION A

FROM THE THEOLOGY FORMULATED BY ARISTOTLE,
TO BIBLICAL AND PATRISTIC THEOLOGY



Πρόεδρος: Απόστολος Β. Νικολαΐδης,
Καθηγητής και Κοσμήτορας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

- Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Αριστοτέλης και Ιουδαίοι στη φιλολογία και την τέχνη την περίοδο 3^{ος} π.Χ.- 1^{ος} μ.Χ. αιώνας.**
- Θωμάς Ιωαννίδης, Αναπλ. Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Η δουλεία στον Αριστοτέλη και στον απόστολο Παύλο.**
- Κωνσταντίνος Μποζίνης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του ΑΠΘ: **Οι τα από του Περιπάτου φιλοσοφούντες: η κριτική πρόσληψη του αριστοτελισμού από την Αρχαία Εκκλησία.**
- Λάμπρος Σιάσος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του ΑΠΘ: **Πού αυλίζεται το αληθές; Πατερικές αναθεμελιώσεις της αριστοτελικής φιλοσοφίας.**

Chair: Apostolos V. Nikolaidis,
Professor and Dean of the School of Theology,
National and Kapodistrian University of Athens.

- Sotirios Despotis, Professor and Head of the Department of Social Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Aristotle and the Jews in the Literature and Art between 3 B.C. and 1 A.D.**
- Thomas Ioannidis, Associate Professor and Head of the Department of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Slavery in Aristotle and in Apostle Paul.**
- Constantinos Bozinis, Assistant Professor, School of Pastoral and Social Theology, Aristotle University of Thessaloniki: **«Οί τὰ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφούντες»: The Critical Reception of Aristotle's Philosophy by the Ancient Church.**
- Lambros Siasos, Professor, School of Theology, Aristotle University of Thessaloniki: **Where stands the "Real"? A patristic re-founding of the Aristotelian Philosophy.**

➤ **ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΙΟΥΔΑΙΟΙ ΣΤΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ
ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ 3^{ΟΣ} π.Χ.- 1^{ΟΣ} μ.Χ. ΑΙΩΝΑΣ**

- Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος
Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Η πλέον πρόωμη απεικόνιση βιβλικής σκηνής ανακαλύφθηκε στην Πομπηία (τους Πομπηίους), την πόλη η οποία τάφηκε μαζί με το Ηράκλειο-Έρκουλάνεον¹ από την ηφαιστειακή στάχτη του Βεζούβιου το 79 μ.Χ.². Πρόκειται για γεγονός τραγικό για τους κατοίκους, το οποίο ερμηνεύθηκε αποκαλυπτικά και από τους ίδιους τους Ρωμαίους (Δίων Κάσσιος 66). Μάλιστα αυτή η καταστροφή ερμηνεύθηκε από τους Ιουδαίους ως η θεϊκή τιμωρία για την πυρπόληση της Ιερουσαλήμ και του Ναού σχεδόν μια δεκαετία νωρίτερα από τον Τίτο, ο οποίος ήταν αυτοκράτορας όταν έγινε η έκρηξη στην Καμπανία (Δ' Σίβυλλα). Με βεβαιότητα, όπως αποδεικνύει και το ακιδογράφημα (γκράφιτι) «**Σόδομα και Γόμορα**» που χαραχτηκε σε τοίχο λίγο πριν ή αμέσως μετά την καταστροφή, από άλλους κύκλους ερμηνεύθηκε ως η τιμωρία-ποινή για τη διαφθορά που επικρατούσε. Σημειωτέον ότι απαντά επίσης ένα χάραγμα "**Poinium Cherem**", το οποίο ερμηνεύεται από κάποιους ως η «ποινή (proena) του αναθέματος»³. Για τους αρχαιολόγους, όμως, αυτός ο ενταφιασμός αποδείχθηκε πολύτιμος αφού μια ακμάζουσα ρωμαϊκή πόλη συντηρήθηκε σχεδόν ανέπαφη μέχρι τις ημέρες μας.

¹ Δίων Κάσσιος 66.21.1.1 - 23.2.2: ἐν δὲ τῇ Καμπανίᾳ φοβερὰ τινα καὶ θαυμαστὰ συνηνέχθη· πῦρ γὰρ μέγα κατ' αὐτὸ τὸ φθινόπωρον ἑξαπιναιῶς ἐξήφθη. τὸ γὰρ ὄρος **τὸ Βέσβιον** ἔστι μὲν πρὸς τῇ θαλάσῃ κατὰ Νέαν πόλιν, ἔχει δὲ πυρὸς πηγὰς ἀφθόνους. καὶ ἦν μὲν ποτε πᾶν ὁμοίως ὑψηλόν, καὶ ἀπ' αὐτοῦ μέσου τὸ πῦρ ἀνέτελλε· ταῦτη γὰρ πεπύρωται. Πρβλ. Πιλίνιος Νεότερος [αυτόπτης μάρτυς], *Επιστ.* 6.16-20.

² T. Feder Solomon, Socrates and Aristotle In the earliest Biblical painting, Greek philosophers admire the king's wisdom • <http://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/solomon-socrates-and-aristotle/> 12/09/2015. Για πρώτη φορά δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Biblical Archaeology Review* (September/October 2008) και αναδημοσιεύτηκε στο *Bible History Daily* (October 2012).

³ Πρβλ. H. Shanks "The Destruction of Pompeii – God's Revenge?"

<http://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/ancient-near-eastern-world/the-destruction-of-pompeii-gods-revenge/> (Πρωτοδημοσιεύτηκε στο *Biblical Archaeology Review*, July/August 2010).

Και ενώ στην Πομπηία (όπου όχι σπάνια συναντά κάποιος οίκους ανοχής) κυριαρχούν απεικονίσεις ερωτικού περιεχομένου, σε φρέσκο κτηρίου, γνωστού ως ο *Οίκος του Φυσικού*, ιστορείται μία σκηνή από το **Γ' Βασιλειών 3, 16-28**. Εκτίθεται επί δεκαετίες στο Εθνικό Μουσείο της Νεαπόλεως (Νάπολι), αλλά μόλις πρόσφατα εξήχθη το συμπέρασμα ότι πρόκειται για την πλέον πρώιμη ολοκληρωμένη βιβλική σκηνή που απαντά παγκοσμίως. Μάλιστα επί τη βάση στυλιστικών στοιχείων τοποθετήθηκε η κατασκευή-ζωγραφική του λίγο πριν την έκρηξη του Βεζουβίου το 79 μ.Χ.

Ο Σολομών πάνω σε υπερυψωμένο βήμα (tribunal) ανάμεσα σε δύο συμβούλους εκφέρει κρίση αναφορικά με την κυριότητα ενός βρέφους. Πρόκειται για αφήγηση που απαντά στην Ινδία και στην άπω Ανατολή με παραλλαγές αφού οι πρωταγωνίστριες δεν είναι πόρνες. Πρόκειται για την εφαρμογή της γνωστής μέχρι σήμερα ως *σολομώντειας λύσης (argumentum ad temperantiam - golden mean fallacy)*: Η αλήθεια μπορεί να βρεθεί σε έναν συμβιβασμό ανάμεσα σε δύο αντιμαχόμενες πλευρές, ο οποίος όμως είναι ουτοπικός και μακάβριος (εν προκειμένω σφαγή του βρέφους). Ουσιαστικά, όμως, πρόκειται για ένα συναισθηματικό πείραμα (τεστ), σχεδιασμένο να εγείρει το ένστικτο της μητρότητας εναντίον του θελήματος να επικρατήσει η διάδικος δικαστικά⁴.

Ανάμεσα σε αυτούς που παρατηρούν χαμηλά στην αριστερή γωνία την έκβαση της κρίσης του βασιλιά της ειρήνης που έζησε τον 10^ο π.Χ αι. (972-932 π.Χ.) ίσως είναι σύμφωνα με τον Theodore Feder⁵ δύο πολύ γνωστές φυσιογνωμίες της ελληνικής κλασικής αρχαιότητας του 5^{ου}-4^{ου} αι. π.Χ. (= της αξονικής περιόδου της αρχαιότητας): **ο Σωκράτης και ο μαθητής του Πλάτωνα Αριστοτέλης**. Όσον αφορά την όρθια μορφή του Σωκράτη, αυτή όντως συνήθως απεικονιζόταν χωρίς μαλλιά, με τη χαρακτηριστική μύτη και γενειάδα. Η καθιστή φιγούρα με την κλασική πόζα του σκεπτόμενου, επίσης αντιστοιχεί στο πρωτότυπο του Αριστοτέλη (κεφαλή γεμάτη με σγουρά μαλλιά, με μικρή ή καθόλου γενειάδα (πρβλ. σωζόμενο γλυπτό του καθιστού Αριστοτέλη Galleria Spada/Ρώμη).

⁴ Βλ. στ. 25: Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς «Διέλετε τὸ παιδίον τὸ θηλάζον τὸ ζῶν εἰς δύο καὶ δότε τὸ ἥμισυ αὐτοῦ ταύτη καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ ταύτη». ²⁶Καὶ ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ ἧς ἦν ὁ υἱὸς ὁ ζῶν καὶ εἶπεν πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι ἐταράχθη ἡ μήτρα αὐτῆς ἐπὶ τῷ νύμφῳ αὐτῆς καὶ εἶπεν «ἐν ἐμοὶ κύριε δότε αὐτῇ τὸ παιδίον καὶ θανάτῳ μὴ θανατώσητε αὐτόν». Καὶ αὕτη εἶπεν «Μῆτε ἐμοὶ μῆτε αὐτῇ ἔστω διέλετε!».

⁵ Ο Τ. Feder είναι συγγραφέας του βιβλίου *Great Treasures of Pompeii and Herculaneum* (Abbeville Press) και ιδρυτής του Art Resource (= the world's largest photo archive of fine art).

Υποθέτω ότι η τρίτη φιγούρα μαζί από τις δύο εξέχουσες προσωπικότητες είναι η μορφή του ιδιοκτήτη της Οικίας. Κοιτάζει και αυτός επίμονα και με αγωνία την έκβαση της δίκης. Βεβαίως και δεν είναι γνωστή η ταυτότητα του ιδιοκτήτη της οικίας, αν ήταν δηλ. (α) Εβραίος, ή (β) εθνικός φοβούμενος τον Θεό, ή (γ) Έλλην-Ρωμαίος. Από τα δημογραφικά δεδομένα, το γεγονός του πλούτου που διαθέτει ο ιδιοκτήτης, το ότι δεν έχει κώλυμα στο να απεικονίσει βιβλική σκηνή και το ότι μια τέτοια σκηνή δεν αντιγράφει κάποιο πρότυπο αλλά αποτελεί έμπνευση, εικάζεται ότι μάλλον πρόκειται για Ρωμαίο (3)⁶. Αν και στην Πομπηία κατοικούσαν και Ιουδαίοι (όπως αποδεικνύουν και τα ακιδογραφήματα)⁷, μάλλον ήταν εθνικός-Έλληνας που είχε ακούσει ιστορίες της Παλαιάς Διαθήκης από τη Μετάφραση των Ο΄, η οποία εκπονήθηκε στην πολιτιστική πρωτεύουσα της Μεσογείου και το σιτοβολώνα της Ρώμης, την Αλεξάνδρεια, από τον 3ο αι. π.Χ και εξής (αρχής γενομένης από την Τορά/Πεντάτευχο το 270 π.Χ. επί Πτολεμαίου του Β΄ του Φιλάδελφου). Ο ιδιοκτήτης ήθελε προφανώς να επιδείξει τη διασύνδεση μεταξύ της βιβλικής σοφίας, όπως αυτή εκφράζεται από τον Σολομώντα, και της ελληνικής φιλοσοφίας με τους δύο κυριότερους εκπροσώπους της για έναν Ρωμαίο με πρακτικό πνεύμα: τον Σωκράτη και τον Αριστοτέλη, τα γραπτά του οποίου είχαν μεταφερθεί στη Δύση 300 χρόνια μετά το θάνατό του.

Η αρχαιότερη εν γένει βιβλική απεικόνιση προκαλεί απορία στον μελετητή καθώς σε απολογητικά ιουδαϊκά κείμενα προς όσους δυσφημούσαν τους «βάρβαρους» Εβραίους ως αποβράσματα, ακοινωνήτους, μισανθρώπους (μισέλληνες) κ.ο.κ.⁸ συνήθως εξαιρείται η διασύνδεση του Πλάτωνα (ο οποίος ταξίδεψε στην Αίγυπτο) με τον αρχαιότερο νομοθέτη Μωυσή. Στο 15^ο βιβλίο της Προπαρασκευής ο Ευσέβιος Καισαρείας καταγράφει αρχαιότερες μαρτυρίες περί των κοσμολογικών και ανθρωπολογικών απόψεων, όπου οι Μωυσής και

⁶ he was most likely a gentile, based simply on demographic grounds. In short, gentiles were more numerous, more likely to attain wealth, and under no prohibition with regard to depicting the human form.

⁷ Feder, Solomon, Socrates and Aristotle In the earliest Biblical painting, ό.π.: *There is good evidence that Jews lived in Pompeii. Kosher brands of the locally popular fish sauces were packed there and appropriately labeled Kosher Garum and Kosher Muria (garum castum, muria casta). A two-word inscription, Sodoma Gomora, also survives from a house front in Pompeii and may have been written by a Jew or, less likely, by an early Christian, either before the eruption of Vesuvius or by a digger soon afterwards. It is perhaps more affecting to imagine its having been hastily written in the midst of the eruption by someone who analogized the town's impending fate with that of the two doomed Biblical cities.*

⁸ Βλ. Σ. Δεσπότη, *Η ιεραποστολική Περιοδεία του Παύλου στον Ελλαδικό χώρο (Μακεδονία-Αχαΐα - Ασία*. Αθήνα: Ουρανός 2010, 98 υποσ.158.

Πλάτων συμμαχούν απέναντι στον Σταγειρίτη φιλόσοφο. Στην κεφαλίδα του βιβλίου αυτές συμπυκνώνονται ως εξής: (1) ἐν τῷ περὶ τοῦ τέλους λόγῳ (2) ἐν τῷ περὶ προνοίας λόγῳ (πρβλ. ο Ασσύριος Τατιανός⁹) (3) ἐν τῷ μὴ συγχωρεῖν γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον (πρβλ. Φίλων) (4) πέμπτην σωμάτων ὑποτιθέμενον οὐσίαν (5) ἐν τοῖς περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (αδιάφορο ἐν τοῖς κατ' οὐρανὸν θεωρήμασι).

Συνεπῶς το ερώτημα που τίθεται στον μελετητή είναι γιατί άραγε στην τοιχογραφία δεν απεικονίζεται το δίδυμο Πλάτων-Μωυσής αλλά Αριστοτέλης-Σολομών. Ο Ρωμαῖος ιδιοκτήτης δεν στόλισε απλῶς την έπαυλή του με ένα μοτίβο, το οποίο αφορά σε κρίση και όντως θα συναρπάσει και μεταγενέστερα αρκετούς επώνυμους καλλιτέχνες του Μεσαίωνα. Προφανῶς στην Ιταλική χερσόνησο τη ρωμαϊκή νομενκλατούρα δεν εντυπωσίαζε τόσο ο ιδεαλισμός-μυστικισμός του Πλάτωνα (όπως συνέβαινε στην Αλεξάνδρεια και την Ανατολή) όσο ο επιστημονικός νους του Μακεδόνα διδασκάλου του Αλεξάνδρου (που αποτελούσε και πρότυπο μίμησης των αυτοκρατόρων). Μάλλον και η Συναγωγή προσάρμοσε την «προπαγάνδα» της στις απαιτήσεις αυτής (νομενκλατούρας). Στοιχεία του Ιουδαίου Σολομώντα που γοητεύουν ίσως τον Σταγειρίτη και κατ' επέκταση και τον Ρωμαῖο ευγενή, προς τον οποίο είναι στραμμένος και ο Σωκράτης εις τύπον διδασκάλου, είναι τα εξής: (α) η πρόταξη της σοφίας στα αιτήματα του «ιδανικού ηγεμόνα» προς τον Θεό τα οποία προηγούνται της περιγραφείσας σκηνης. (β) Το γεγονός της χρήσης του ορθού λόγου (ο οποίος όμως λαμβάνει σοβαρά υπόψη τη δύναμη του συναισθήματος και των παθών). (γ) Η επιλογή της μεσότητας, η οποία όμως ως εγχείρημα και επίτευγμα συνιστά ακρότητα¹⁰. (δ) Δεν πρέπει να λησμονείται

⁹ Προς Έλληνας: 2.1. Τί γάρ σεμνόν φιλοσοφούντες ἐξηνέγκατε; τίς δὲ τῶν πάνυ σπουδαίων ἀλαζονείας ἔξω καθέστηκεν; Διογένης πιθάκης καυχῆματι τὴν αὐτάρκειαν σεμνυνόμενος πολῦποδος ὠμοβορία πάθει συσχεθεῖς εἰλεῶ διὰ τὴν ἀκρασίαν ἀποτέθηκεν. Αρίστιππος ἐν πορφυρίδι περιπατῶν ἀξιοπίστως ἠσωτεύσατο. Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν ἐπιπράσκετο. καὶ Αριστοτέλης ἀμαθῶς ὄρον τῆ προνοία θείας καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐν οἷς ἠρέσκετο περιγράψας, λίαν ἀπαιδευτῶς Αλέξανδρον τὸ μεμνῶς μειράκιον ἐκολάκευεν, ὅστις **Αριστοτελικῶς πάνυ τὸν ἑαυτοῦ φίλον** διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι προσκυνεῖν αὐτὸν καθείρξας ὡσπερ ἄρκτον ἢ πάρδαλιν περιέφερε. πάνυ γοῦν ἐπέιθετο τοῖς τοῦ διδασκάλου δόγμασιν τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐν συμποσίοις ἐπιδεικνύμενος καὶ τὸν οἰκείον καὶ πάνυ 2.2 φίλτατον διαπείρων τῷ δόρατι καὶ ἄλλιν κλαίων καὶ ἀποκαρτερῶν προφάσει λύπης, ἴν' ὑπὸ τῶν οἰκείων μὴ μισηθῆ. γελάσαιμι δ' ἂν καὶ τοὺς μέχρι νῦν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καταχρωμένους, οἱ τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονόητα λέγοντες εἶναι, προσγειότεροι παρὰ τὴν σελήνην ὑπάρχοντες καὶ κατώτεροι τοῦ ταύτης δρόμου, **προνοοῦσι τῶν ἀπρονοήτων· παρ' οἷς δὲ οὐκ ἔστι κάλλος, οὐ πλοῦτος, οὐ ῥώμη σώματος, οὐκ εὐγένεια, παρὰ τούτοις οὐκ ἔστι κατὰ τὸν Αριστοτέλην τὸ εὐδαιμον.** καὶ οἱ τοιοῦτοι φιλοσοφεῖτωσαν.

¹⁰ Β. Μπετσάκος, Εισαγωγή σε θεμελιακές έννοιες της αριστοτελικῆς ηθικῆς, *Νέα Παιδεία* 110 (2004), 111-126, 116.

επίσης ότι ο Σολομών στα βιβλία που έχουν το όνομά του (ήτοι τη σοφιολογική γραμματεία), όπως και ο Σωκράτης εξάγει ηθικά συμπεράσματα από την εξονυχιστική παρατήρηση της φύσης χωρίς να καταφεύγει σε έναν κόσμο των ιδεών. (ε) Επίσης στον Εκκλησιαστή προτάσσεται η αξιοποίηση του παρόντος έναντι ενός αγνώστου μέλλοντος ενώ στο *Άσμα* εξυμνείται η αγάπη-ο έρωσ. Μάλιστα για τον Αριστοτέλη, ο οποίος εκτιμούσε την ποίηση σε αντίθεση προς τον Πλάτωνα, οι αντίπαλοί του Έλληνες κυκλοφορούσαν τη φήμη ότι ήταν τύπος γκουρμέ (gourmet), αν και τα κείμενά του δεν διακρίνονται για την καλολογία (Πρβλ. μότο: «είναι σαν να τρως άχυρα»). (στ) Δεν πρέπει να λησμονείται επίσης ότι ο Α. είχε σπουδάσει ιατρική, γι' αυτό και ίσως τονίζει την κάθαρση που απορρέει από την αρχαία τραγωδία. Και ο Σολομών (Σ.) ήταν γνωστός στα ελληνορωμαϊκά χρόνια για τη θεραπευτική-εξορκιστική του δεινότητα παρά το γεγονός ότι εν τέλει ένεκα της πολυγαμίας απώλεσε την «αγιότητα» του. Βεβαίως ενώ ο Μακεδόνας φιλόσοφος ταξίδεψε αρκετά, ο Σολομών έγινε αντικείμενο «ιεραποδημίας» (πρβλ. βασίλισσα Σαβά Γ' Βασιλειών 10,1-5. Β' Παραλειπομένων 9,1-4).

Το ερώτημα το οποίο προκύπτει είναι εάν η εικονογραφική απεικόνιση της μαθητείας του Α. στον Σ. εδραζόταν σε κάποια φιλολογική μαρτυρία. Σύμφωνα με μια μεσαιωνική παράδοση¹¹ τα γραπτά του Σ. κοινοποιήθηκαν στον Α. από τον μαθητή του Αλέξανδρο που έφθασε πλησίον της Ιερουσαλήμ, αν και στην πραγματικότητα η σχέση του στρατηλάτη με τον δάσκαλό του δεν ήταν ιδανική. Η θετική σχέση Αριστοτέλη και Ιουδαίων, η οποία απεικονίζεται στην αρχαιότερη τοιχογραφική απεικόνιση σκηνής της Βίβλου, τεκμαίρεται ήδη από τον 3^ο αι. π. Χ.. Μία από τις πλέον πρώιμες αναφορές Ελλήνων σε Ιουδαίους είναι αυτή του μαθητή του Α., του Περιπατητικού Κλεάρχου από τους Σόλους της Κύπρου (περ. 300 π.Χ.). Στο έργο του (στο οποίο εντάσσεται και το *Πλάτωνος έγκώμιον*) έχει αναπτύξει διάφορες θεωρίες για τη σχέση μεταξύ των δυτικών και ανατολικών θρησκειών¹². Ειδικότερα στο *Περί ύπνου* αναφέρεται στη συνάντηση του μεγάλου διδασκάλου (που μέχρι σήμερα θεωρείται ο κατεξοχήν φιλόσοφος στην Περσία) με έναν Ιουδαίο σοφό. Πραγματοποιείται μάλλον στην

¹¹ Kaufmann Kohler, Louis Ginzberg, Aristotle in Jewish Legend: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1774-aristotle-in-jewish-legend>.

¹² Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι και γνώμαι των έν φιλοσοφία εύδοκιμησάντων*, 1.9.5-8: Κλέαρχος δέ ό Σολεύς έν τώ *Περί Παιδείας και τούς γυμνοσοφιστάς απογόνους είναι των Μάγων φησίν· ένιοι δέ και τούς Ιουδαίους έκ τούτων είναι*.

Άσσο της Μικράς Ασίας¹³, όπου ο Α. μετακόμισε αμέσως μετά το θάνατο του δασκάλου του Πλάτωνα (347-345)¹⁴.

Σημειωτέον ότι το κείμενο αυτό σώζεται από τον Ιώσηπο [*Κατά Αππίωνος* = Ευσεβίου, *Προπαρασκευή* 9.5], αναγνωρίζεται αυθεντικό από μια πλειάδα ερμηνευτών και εξ όσων γνωρίζω είναι η αρχαιότερη αναφορά ελληνικού κειμένου στους Ιουδαίους και το μοναδικό όπου ακούγεται η αυτοφωνία του Α. Σκοπίμως όμως παραλείπει σύμφωνα με ερευνητές τη χρήση μαγείας από τον Ιουδαίο προκειμένου να αρπαχθεί η ψυχή από το σώμα μέσω ράβδου. Το κείμενο είναι το εξής:

«¹⁷⁶Κλέαρχος, γάρ, ὁ Ἀριστοτέλους ὦν μαθητῆς καὶ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου φιλοσόφων οὐδενὸς δευτέρου, ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὕπνου βιβλίῳ φησὶν Ἀριστοτέλην τὸν διδάσκαλον αὐτοῦ περὶ τινος ἀνδρὸς Ἰουδαίου ταῦτα ἱστορεῖν αὐτῷ τε τὸν λόγον Ἀριστοτέλει παρατιθείς. Ἔστι δὲ οὕτω γεγραμμένον ¹⁷⁷ἀλλὰ τὰ μὲν πολλὰ μακρὸν ἂν εἴη λέγειν ὅσα δ' ἔχει τῶν ἐκείνου θαυμασιότητά τινα καὶ φιλοσοφίαν ὁμοίως διελθεῖν οὐ χεῖρον. «Σαφῶς δ' ἴσθι¹⁵», εἶπεν Ὑπεροχίδη, «θαυμαστὸν ὄνειροις ἴσα σοι δόξω λέγειν» καὶ ὁ Ὑπεροχίδης εὐλαβούμενος «Δι' αὐτὸ γὰρ ἔφη τοῦτο καὶ ζητοῦμεν ἀκοῦσαι πάντες» ¹⁷⁸ «Οὐκοῦν» εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης «κατὰ τὸ τῶν ῥητορικῶν παράγγελμα τὸ γένος αὐτοῦ πρῶτον διέλθωμεν ἵνα μὴ ἀπειθῶμεν τοῖς τῶν ἀπαγγελιῶν διδασκάλοις». «Λέγε» εἶπεν ὁ Ὑπεροχίδης «εἰ τί σοι δοκεῖ». ¹⁷⁹ «Κάκεινος τοίνυν τὸ μὲν γένος ἦν Ἰουδαῖος ἐκ τῆς κοίλης Συρίας. οὗτοι δὲ εἰσιν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων. Καλοῦνται δὲ ὡς φασιν οἱ φιλόσοφοι παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Καλανοί, παρὰ δὲ Σύροις Ἰουδαῖοι, τοῦνομα λαβόντες ἀπὸ τοῦ τόπου. Προσαγορεύεται γὰρ ὃν κατοικοῦσι τόπον Ἰουδαία, τὸ δὲ τῆς πόλεως αὐτῶν ὄνομα πάνυ σκολιὸν ἐστὶν Ἱερουσαλήμην γὰρ αὐτὴν καλοῦσιν. ¹⁸⁰Οὗτος οὖν ὁ ἄνθρωπος ἐπιξενούμενός τε πολλοῖς, κάκ τῶν ἄνω τόπων εἰς τοὺς ἐπιθαλαττίους ὑποκαταβαίνων, Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ. ¹⁸¹Καὶ τότε διατριβόντων ἡμῶν περὶ τὴν

¹³ Stavros Tsitsiridis, *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi*. [Contributions on the fragments of *Klearchos of Soloi*]. *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 107, Walter de Gruyter: Berlin / New York 2013, 56

¹⁴ Μετά το θάνατο του Πλάτωνα ο Αριστοτέλης έζησε και δίδαξε στην πόλη αυτή τρία χρόνια και παντρεύτηκε την ανιψιά (ή κατ' άλλους τη θετή κόρη) του Ερμεία, την Πυθιάδα. Πρβλ. <http://asiaminor.ewh.gr/forms/fLemmaBodyExtended.aspx?lemmaID=3821>

¹⁵ Με έντονη γραφή σημειώνεται ο άμεσος λόγος.

Ασίαν, παραβαλὼν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἄνθρωπος ἐντυγχάνει ἡμῖν τε καὶ τισιν ἑτέροις τῶν Σχολαστικῶν, πειρώμενος αὐτῶν τῆς σοφίας ὡς δὲ πολλοῖς τῶν ἐν παιδείᾳ συνωκείωτο παρεδίδου τι μᾶλλον ὧν εἶχεν».¹⁸² Ταῦτ' εἶρηκεν ὁ Ἀριστοτέλης παρὰ τῷ Κλεάρχῳ καὶ προσέτι πολλὴν καὶ θαυμάσιον καρτερίαν τοῦ Ἰουδαίου ἀνδρὸς ἐν τῇ διαίτῃ καὶ σωφροσύνῃ διεξιῶν».

Ο Ἰουδαῖος δεν επονομάζεται ἀλλὰ περιγράφεται με ὅλα τα θετικὰ χαρακτηριστικὰ που δύναται νὰ ἔχει κάποιος που συνδυάζει στο DNA τὴν παιδεία, τὴν Ανατολή με τὴ Δύση, ἴητοι (α) καταγωγή ἀπὸ Ἰνδούς φιλοσόφους καὶ ἐλληνικότητα στὴν ψυχὴ καὶ τὸ κορμί καὶ (β) ἐγκράτεια στὴν τροφὴ καὶ σωφροσύνη στο νοῦ. Σημειωτέον ὅτι ὁ Φίλων στὸ νεανικὸ ἔργο του *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον* (94-96¹⁶) ἀναφέρει ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος ἠθέλε νὰ μεταφέρει στὴ Δύση Καλανούς ἀλλὰ ἐκεῖνοι ἀρνήθηκαν. Στὴν περίπτωση τοῦ Α. ἔρχεται ἕνας τέτοιος σοφὸς **πρὸς** τὸν Α. καὶ μάλιστα ὄχι γιὰ νὰ μάθει ἀλλὰ καταρχὰς γιὰ νὰ ἐλέγξει (τεστάρει) τὴ σοφία τοῦ Μακεδόνα καὶ τῶν περὶ αὐτόν.

Ἀπὸ τα ἀνωτέρω συμπεραίνεται ὅτι ἐνῶ ὄντως υφίστατο στὸν ρωμαϊκὸ κόσμον ὁ ἀντιουδαϊσμός (ὅπως ὁμως καὶ ὁ ἀντιγραικουλισμός), ἐντούτοις υπήρχαν ζωντανές παραδόσεις γιὰ «συγγένεια» μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ Ἰουδαϊσμοῦ¹⁷, οἱ ὁποῖες ἴσως ἦταν προγενέστερες τοῦ «αντισημιτισμοῦ». Οἱ Ἰουδαῖοι (οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν εαυτοὺς συγγενεῖς με τοὺς Σπαρτιάτες με κοινὸ πρόγονο τὸν Ἀβραάμ), ὅπως καὶ οἱ ἀπόγονοι τοῦ Αἰνεῖα τῆς Τροίας Ρωμαῖοι, θεωροῦσαν ὅτι αὐτοὶ καὶ ὄχι οἱ σύγχρονοὶ τοὺς Ἕλληνας-Γραικοὺς **εἶχαν κληρονομήσει τις κλασικὲς ἐλληνικὲς ἀρετὲς καὶ τα χαρακτηριστικὰ τοῦ φιλοσοφικοῦ Βίου** (ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐμμογή στὶς πάτριες παραδόσεις).

¹⁶ ⁹⁴ Ἀλέξανδρος γοῦν ὁ Μακεδὼν βουλόμενος ἐπιδείξασθαι τῇ Ἑλλάδι τὴν ἐν τῇ βαρβάρῳ σοφίαν, καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα, τὸ μὲν πρῶτον παρεκάλει Κάλανον συναποδημῆσαι, **μέγιστον περιποιήσοντα κλέος ἐν ὅλῃ Ἀσίᾳ καὶ ὅλῃ Εὐρώπῃ**. ὡς δ' οὐκ ἔπειθεν, ἀναγκάσειν ἔφη συνακολουθεῖν. ⁹⁵ ὁ δὲ εὐθυβόλως πάνυ καὶ εὐγενῶς **"τίνος οὖν"** εἶπεν **"ἄξιόν με τοῖς Ἑλλήσιν ἐπιδείξεις, Ἀλέξανδρε, εἴ γε ἀναγκασθῆσομαι ποιεῖν ἂ μὴ βούλομαι;"** ἄρ' οὐ γέμων μὲν παρησίας ὁ λόγος, πολὺ δὲ μᾶλλον ἐλευθερίας ὁ νοῦς; ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐν τοῖς βεβαιωτέροις φωνῶν γραμμασιν ἦθος ἀδουλώτου τύπου ἐσθρήλιτευσεν ἀριδιήλους.[...] ⁹⁶ Ἑλλήνων δὲ φιλοσόφοις οὐκ ἐξομοιούμεθα, ὅσοι αὐτῶν εἰς πανήγυριν λόγους ἐμελέτησαν, **ἀλλὰ λόγοις ἔργα παρ' ἡμῖν ἀκόλουθα καὶ ἔργοις λόγοι**. --- βραχεῖς ἄλλην ἔχουσι δύναμιν καὶ μακαριότητα καὶ ἐλευθερίαν περιποιούντες."

¹⁷ Ἄλλωστε δεν πρέπει νὰ λησμονοῦνται τὰ ἐξῆς: (α) ὁ Ὑρκανὸς τιμήθηκε με χρυσὸ στεφάνι καὶ μπρούτζινο ἀνδριάντα στὴν Αθήνα ἐνῶ ὁ Ηρώδης ὁ Μέγας (ὁ ὁποῖος ἐνσωμάτωσε στοιχεῖα τοῦ Παρθενῶνα στο Ναὸ τῶν Ἱεροσολύμων) χρηματοδότησε Ὀλυμπιακοὺς ἀγῶνες μετὰ ἀπὸ μακρὰ περίοδο μὴ πραγματοποιήσεως τοὺς¹⁷. (β) Οἱ Ἰουδαῖοι επικαλοῦνταν **κοινὴ καταγωγή με τοὺς Σπαρτιάτες** με κοινὸ πρόγονο τὸν Ἀβραάμ.

Αυτοί αντιστρατεύτηκαν στους βαρβάρους τόσο στο εσωτερικό αντιμετωπίζοντας τους επιγόνους του Αλεξάνδρου και στο εξωτερικό (τους Γαλάτες)¹⁸. Μάλιστα από τα βιβλία των Μακκαβαίων και ιδίως τον έπαινο των Ρωμαίων στο Α΄ Μακ. 8 εξάγεται το συμπέρασμα ότι μέσω αυτού του κοινού τόπου επιχειρείται η συναδέλφωση των δύο λαών. Βεβαίως οι Ιουδαίοι πήγαν ένα βήμα παραπέρα από τους Ρωμαίους ισχυριζόμενοι ότι οι Έλληνες φιλόσοφοι **μαθήτευσαν** στον Μωσή (Ιώσηπος, *Απίων* 2.17). Σημειωτέον ότι ο ιερός Φώτιος στα *Αμφιλόχια* (Ερωταπόκρ. Σια [211]) καταγράφει μια αρχαιότερη προφανώς παράδοση περί κοινής εξ αίματος συγγένειας Ρωμαίων και Εβραίων αφού κατάγονται και οι δύο από τη φυλή Βενιαμίν. Ίσως βασιζεται αυτή η παράδοση στο γεγονός ότι Βενιαμίν στα εβραϊκά σημαίνει υιός της δεξιάς άρα ρωμαλέος, ενώ μέσω αυτής συνδεόταν και η Ιερουσαλήμ (η οποία ανήκε στη συγκεκριμένη φυλή εκ της οποίας προήλθε και ο πρώτος βασιλιάς Σαούλ και ο Παύλος) με την αιώνια Πόλη.

Προφανώς στο ανωτέρω πλαίσιο, όπως αποδεικνύει και η τοιχογραφία της Ρώμης, το δίδυμο Σολομών - Αριστοτέλης προβλήθηκε από Συναγωγές της Ιταλικής Χερσονήσου ως πλέον ελκυστικό για τους Ρωμαίους από ό,τι το δίδυμο Μωσής-Πλάτων (το οποίο μέχρι σήμερα θεωρείται ως η προμετωπίδα της ιουδαϊκής «προπαγάνδας» του 1^{ου} αι.). Ίσως, εκτός της μαρτυρίας του Κλεάρχου για την καρτερία και τη διαίτα των Ιουδαίων (χαρακτηριστικά όμως που συνιστούσαν και «σήμα κατατεθέν» για τα αρχέγονα ρωμαϊκά ήθη), αξιοποιήθηκαν τα εξής: **(α)** Όπως καταγράφει ο Ιώσηπος (*Απίων* 2. 36. 48), οι Ιουδαίοι της Αλεξάνδρειας (με την οποία είχε άρρηκτη σχέση η Ρώμη), ονομάζονταν «Μακεδόνες», ενώ καυχόνταν για τις τιμές που τους πρόσφεραν οι Μακεδόνες, ο Αλέξανδρος και οι Πτολεμαίοι διάδοχοι. **(β)** Και ο Αριστοτέλης ήταν Μακεδόνας, μη Αθηναίος, γι' αυτό και ίσως δεν προτιμήθηκε ως ο διάδοχος του Πλάτωνα. Τον 1^ο αι. μ. Χ. τα γραπτά του μετά από τρεις αιώνες μεταφέρθηκαν στην Εσπερία, κάτι που ίσως προκάλεσε ενδιαφέρον, όχι όμως και το συγκλονισμό (που συνέβη τον Μεσαίωνα όταν μέσω των Αράβων ανακαλύφθηκε και πάλι ο Σταγειρίτης φιλόσοφος). **(γ)** Σε μια εποχή που στη Δύση ήταν διάχυτη η προσδοκία για την έλευση Φωτός εκ της Ανατολής¹⁹, τόσο

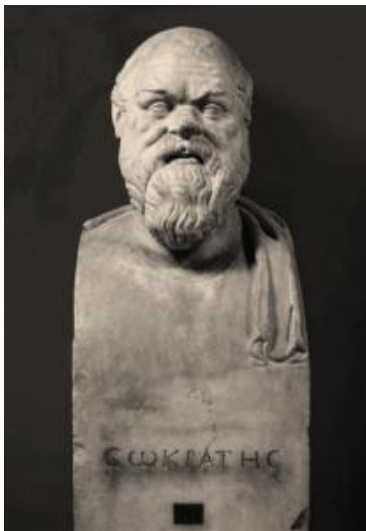
¹⁸ K.L. Osterloh, *Judea, Rome and the Hellenistic Oikoumene: Emulation and the Reinvention of Communal Identity, Heresy and Identity in Late Antiquity* (eds. E. Iricinschi and H. M. Zellentin; Tübingen: Mohr Siebeck 2008 168–206, 196-197.

¹⁹ Σύμφωνα με το Σουητώνιο (*Βεσπασ.* 4) και τον Τάκιτο (*Χρονικά* 5,13) διάχυτη ήταν τα χρόνια κατά τα οποία γεννήθηκε ο Ιησούς η αίσθηση ότι ο μελλοντικός βασιλιάς του κόσμου θα ερχόταν από την Ιουδαία, προκειμένου να εγκαινιάσει την καινούργια εποχή. Αυτή η

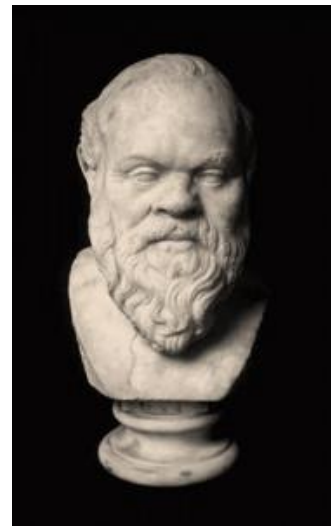
ο Σολομών ως εκπρόσωπος των Ιουδαίων, όσο και ο Αριστοτέλης ως εκπρόσωπος των Ελλήνων και δάσκαλος του Αλεξάνδρου, πρέπει να γοήτευαν πολύ περισσότερο από τον ασκητικό βραδύγλωσσο Μωσή και τον εκστατικό Πλάτωνα. Οι Ρωμαίοι διακρίνονταν για τον πρακτικό τους νου, την αγάπη τους για τη ρητορική και τα επιγράμματα, την προτίμησή τους στην τήβεννο και τα συμπόσια. Προφανώς η «προπαγάνδα» σε εισαγωγικά είχε αποτελέσματα. Αυτό κατά την άποψή μου, συμπεραίνεται και από το εξής:

Στα καινοδιαθηκικά έργα των Ευαγγελιστών, ενώ οι απλοί ρωμαίοι στρατιώτες συμπεριφέρονται αντισημιτικά, οι ανώτεροι ρωμαίοι αξιωματούχοι (εκατόνταρχοι Λκ. 7, 2 κ. παρ.) διάκινται ευμενώς (και μάλιστα λειτουργούν ως χρηματοδότες) απέναντι στη Συναγωγή, κάτι που τους οδηγεί επιπλέον και σε ανταπόκριση στο Κήρυγμα του Ι. Χριστού ο οποίος χρησιμοποιεί στον παραβολικό του λόγο περισσότερο τον Σολομώντα (Λκ. 11, 31 κ. παρ.) παρά τον Μωσή. Μετά την ανακάλυψη των μορφών στους τοίχους της οικίας της Πομπηίας το ερώτημα που γεννάται είναι: Μήπως τελικά και αυτοί, οι θεράποντες της Παξ Ρομάνα και θαυμαστές του Αλεξάνδρου, είχαν τελικά αρχικά γοητευτεί όπως και ο αριστοκράτης ιδιοκτήτης της οικίας, από την εικονική μαθητεία του διδασκάλου του Μεγάλου Στρατηλάτη στον Ιουδαίο βασιλιά της Ειρήνης;

μεσσιανική έλευση του φωτός από την Ανατολή (*ex oriente lux*) συνδυαζόταν κατεξοχήν με αστρολογικά φαινόμενα. Βλ. Σ. Δεσπότη *Ο Ιησούς ως Χριστός και η Πολιτική Εξουσία στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές*, Αθήνα: Αθως 2006, 152.



*Museo Pio Clementino at the Vatican.
Alinari/Art Resource, NY.*



*Museo Archeologico Nazionale,
Naples. Scala/Art Resource, NY.*

**Αριστοτέλης και Ιουδαίοι στη φιλολογία και την τέχνη
την περίοδο 3^{ος} π.Χ. - 1^{ος} μ.Χ. αιώνας**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η σχετικά πρόσφατη ανακάλυψη των μορφών του Σολομώντα και του Αριστοτέλη σε τοιχογραφία της Πομπηίας και ο σωζόμενος διάλογος του Μακεδόνα φιλοσόφου με Ιουδαίο στη Μ. Ασία, ο οποίος σώζεται σε έργο του Περιπατητικού Κλεάρχου ήδη από το 300 π.Χ., μαρτυρούν τη θετική εικόνα για τον λαό της Παλαιάς Διαθήκης στους λαούς της Μεσογείου, ιδίως στην ρωμαϊκή ελίτ που δεν γοητευόταν τόσο από το δίδυμο Μωυσής-Πλάτων. Έτσι δικαιολογείται η θετική σχέση αυτής με τη Συναγωγή και εν συνεχεία με την χριστιανική Εκκλησία.

**Aristotle and the Jews in Literature and Art
in the period between 3rd Cen. B.C. and 1st Cen. A.D.**

SUMMARY

The open disposition of Mediterranean peoples and Roman elites towards the people of the Old Testament emerges through the relatively recent discovery in Pompeii of a wall painting portraying Solomon and Aristotle together. This positive climate is also mirrored in a dialogue between the Stagirite philosopher and a Jew staged in Asia Minor as reported by the Peripatetic Clearchus of Soli (around 300 B.C.). These two attestations offered by art (Pompeii) and literature (Clearchus) show, this paper argues, that while distancing themselves from manifestos such as of Moses and Plato, imperial elites of the time will retain close encounters with the Synagogue and, later, with the Christian Church.

- *Θωμάς Ιωαννίδης, Αναπλ. Καθηγητής και Πρόεδρος
του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.*

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ δουλείας σὲ σύγκριση μὲ τὴν Παύλεια θεώρηση τῆς δουλείας ἀποτελεῖ προσφιλὲς θέμα τόσο γιὰ τὴ φιλοσοφία ὅσο καὶ γιὰ τὴ θεολογία. Οἱ φιλοσοφικὲς ἀναλύσεις τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ οἱ θεολογικὲς προσεγγίσεις τοῦ ἀποστόλου Παύλου δὲν ἔχουν μόνον ἱστορικὴ σημασία ἀλλὰ καὶ διαχρονικὴ ἀξία. Ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὴ δουλεία καὶ ἡ Παύλεια θεολογία προκάλεσαν ποικίλες ἐρμηνεῖες, παρερμηνεῖες, διαστρεβλώσεις καὶ ἐνδεχομένως καταχρηστικὲς ἐφαρμογές¹. Φιλολογοὶ, ἱστορικοὶ τῆς φιλοσοφίας, θεολόγοι καὶ κριτικοὶ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γραμματείας κάμνουν διαλέξεις, ὀργανώνουν σεμινάρια, γράφουν βιβλία καὶ ἄρθρα προσπαθοῦντες νὰ συλλάβουν τὰ ἀκριβῆ νοήματα καὶ νὰ δώσουν ἀντικειμενικὴ ἐρμηνεία τῶν σπουδαιότερων θέσεων.

Στὴν ἀνάγκη συνθετικῆς-συστηματικῆς ἀνάπτυξης τοῦ θέματος στοχεύει ἡ παροῦσα εἰσήγηση διατυπώνοντας διαπιστώσεις καὶ ἀπαντώντας σὲ ἀπορίες καὶ ἐρωτήματα, τὰ ὁποῖα ἀναδύονται ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου. Ἀπὸ τὰ ζητήματα ποὺ ἀντιμετωπίζει ἡ εἰσήγηση αὐτὴ προκύπτει καὶ ἡ διάταξη τῶν μερῶν της. Στὸ πρῶτο μέρος παρουσιάζεται ἡ περὶ δουλείας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους. Στὸ δεύτερο μέρος ἐξετάζεται ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας κατὰ τὸν ἀπόστολο Παῦλο. Οἱ λόγοι ποὺ δικαιολογοῦν τὴ συνδυασμένη ἀξιολόγηση τῶν ἀπόψεων καὶ τῶν δύο εἶναι: (i) Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκπροσωπεῖ τὸν κλασικὸ περὶ δουλείας στοχασμὸ ² στὴν περίοδο τῆς

¹ «Σὲ σχέση μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὴ δουλεία τίθεται καὶ τὸ ἐρώτημα ἂν μία θεωρία εἶναι ὑπεύθυνη γιὰ τὶς ἐρμηνεῖες, τὶς παρερμηνεῖες, τὶς διαστρεβλώσεις καὶ ἐνδεχομένως τὶς καταχρηστικὲς ἐφαρμογές της ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους», Α.-Κ. Μπαγιόνα, *Ελευθερία καὶ Δουλεία στὸν Ἀριστοτέλη* [Ἐντεκα Μελέτες γιὰ τὰ «Πολιτικά» τοῦ Ἀριστοτέλη], (Σειρᾶ: Σκέψη 16), Θεσσαλονίκη 2003, σ. 14.

² «... ὁ Ἀριστοτέλης... θεωρεῖται ὡς ὁ κυριώτερος θεωρητικὸς τῆς δουλείας», Β. Νικόπουλου, «Τὸ νομικὸ περιεχόμενον τῆς πρὸς Φιλίμονα ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου», *ΓρΠαλ* 87 (2004), [σσ. 137-197], σ. 152. «Τὸ ἐπιστημονικὸ καὶ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Ἀριστοτέλους, θεμελιωμένο ἐπὶ τῆς ἀσφαλεστάτης βάσεως, τῆς λογικῆς, περιλαμβάνον δὲ σὲ ἀδρές

γονιμότερης και συγχρόνως δραματικότερης προσπάθειάς του να πετύχει τη συγκρότηση άριστης πόλεως, ή στη σημερινή κοινωνική πραγματικότητα την ίδρυση ενός υποδειγματικού κράτους δικαίου, και (ii) ο απόστολος Παῦλος ως ο μεγαλύτερος ριζοσπάστης θεολόγος τής αρχέγονης Ἐκκλησίας ἐκφράζει τή νέα ἐν Χριστῷ ζωὴ στή φθίνουσα και παρακμάζουσα τότε κοινωνία³.

Α'

Η ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Ὁ θεσμός τής δουλείας εἶναι πανάρχαιος, τόσο παλαιός ὅσο και ἡ κοινωνική συμβίωση. Στὰ ὁμηρικά ἔπη περιέχονται ἀρκετὰ στοιχεῖα και ἀναφορὲς πού σκιαγραφοῦν τὴν ὑπαρξὴ και βαθμιαία ἐδραίωση τής δουλείας, στοὺς κλασικοὺς χρόνους σημειώνεται ἡ ἀκμή της, ἐνῶ ἡ παρακμὴ ἀρχίζει και διαφαίνεται κατὰ τὴν περίοδο τής ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας⁴. Για τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ θεσμοῦ τής δουλείας ἦταν σύμφωνοι οἱ πάντες: ἄρχοντες και ἀρχόμενοι, ὀλιγαρχικοὶ και δημοκράτες, πλούσιοι και πτωχοί, ἀκόμη και οἱ δοῦλοι στίς περισσότερες τῶν περιπτώσεων. «Ἡ κυρία παραγωγή εἰς τὰς

διατυπώσεις τὸ σύνολο τῶν κοσμικῶν και ζωτικῶν προβλημάτων, παραμένει ἀκόμη και σήμερα ἐδραῖο και θαυμάσιο, οὐδὲν δὲ σύστημα εἶχε ἐπιρροή στήν ἱστορία μεγαλύτερη και ἰσχυρότερη ἀπ' αὐτὸ ἐπὶ γενικότερου ἐπιπέδου», Α. Δεληκωστόπουλου, *Ἑλληνικὸς στοχασμὸς και χριστιανικὴ διανόηση. Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων*, Αθήνα 1993, σ. 82.

³ «Β' Κορ. ε' 17: "Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα". Πρόκειται για τὴν πρώτη και μεγαλύτερη ἐπαναστατικὴ διακήρυξη πού ἐξαπολύθηκε ποτὲ στὸν κόσμο [...] ὁ ἀπ. Παῦλος δὲν εἶναι ἀπλῶς ὁ θεωρητικὸς πολέμιος τοῦ θεσμοῦ τής δουλείας, ἀλλὰ και ὁ ἐπιβάλλων στήν πράξη τὴν κατάργηση αὐτῆς με τὴν βραχεῖα μὲν σὲ ἕκταση, ἀνυπολόγιστη ὅμως ἀπελευθερωτικὴ ἀξία και δύναμη ἐπιστολῆ του πρὸς Φιλήμονα, ἡ ὁποία ὄντως εἶναι τὸ πρῶτο χριστιανικὸ ἔγγραφο ἀπελευθέρωσης δούλου», Β. Νικόπουλου, «Τὸ νομικὸ περιεχόμενο τής πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου», *ὀ.π.*, σσ. 166 και 197. «Ὁ ἀπόστολος Παῦλος εἶναι ὁ πρῶτος και κατὰ πολλοὺς σπουδαιότερος χριστιανὸς θεολόγος. Εἶναι ὁ μόνος ἀπὸ τὴν πρώτη γενιὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ, πού ἔχει ἀναπτύξει δική του συγκροτημένη, ἀν και ὄχι ὀλοκληρωμένη, θεολογικὴ ἀποψη σὲ μιὰ ποικιλία θεωρητικῶν (θεολογικῶν) και πρακτικῶν (ἠθικῶν) θεμάτων», Π. Βασιλειάδη, «Απὸ τὴ ριζοσπαστικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου στὸν ἐκκλησιαστικὸ συμβιβασμό», *Ἀπ' Τίτ* 10 (2008), [σσ. 163-175], σ. 164· τοῦ ἰδίου, «Σχέσεις Ἐκκλησίας-Πολιτείας στήν Κ.Δ. Με ἰδιαίτερη ἔμφραση στήν παύλεια θεολογία», *Σχέσεις Ἐκκλησίας-Πολιτείας*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 30.

⁴ Βλ. Π. Σωτηροῦδη, «Ἡ δουλειὰ στὸν ἀρχαῖο κόσμο και ἡ Παύλεια ἀντιμετώπισή της», *Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος και ὁ Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Πολιτισμὸς*, Γ' Παύλεια. Πρακτικὰ Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Βέροια, 26-28 Ἰουνίου 2004), Βέροια 2004, [σσ. 241-258], σ. 242.

ἀρχαίας κοινωνίας παρέμεινε κυρίως ή βασιζόμενη ἐπὶ τῆς ἐργασίας τῶν δούλων, ὁ δὲ θεσμός τῆς δουλείας ἐρριζωμένος βαθέως εἰς τὰς ἀρχαίας πόλεις καὶ βαθύτερον εἰσχωρήσας εἰς τὴν συνείδησιν τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, εἰς τρόπον ὥστε ἀκόμη καὶ ἔξοχοι προσωπικότητες, ὡς ὁ τελειωτῆς τῆς κλασικῆς φιλοσοφίας Ἀριστοτέλης, δὲν ἠδύναντο νὰ φαντασθῶσι τὴν κοινωνίαν ἄνευ δούλων»⁵.

Ὁ Ἀριστοτέλης πρῶτος ἔθεσε καὶ ἐπιχείρησε νὰ ἀναλύσει μὲ τρόπο συστηματικὸ καὶ συνολικὸ τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας⁶. Οἱ προηγούμενοι τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξέταζαν τὴ δουλεία ὄχι καθ' ἑαυτὴν ἀλλὰ σὲ συνάρτηση πρὸς ἄλλα θέματα ἔρευνας. Ὁ Πλάτων ἐξετάζει τὴ δουλεία ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἠθικῆς αὐτάρκειας καὶ τελείωσης τοῦ κυρίου⁷. Ὁ D. Ross διαπρεπῆς Ἀριστοτελιστῆς γράφει: «Εἶναι λυπηρόν, χωρὶς τοῦτο νὰ ἐκπλήττη, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐδέχθη τὴν τόσον συνήθη εἰς τὴν καθημερινὴν ζωὴν τῶν Ἑλλήνων τῆς ἐποχῆς

⁵ Βλ. Α. Κόμπου, (Μητροπ. Σισανίου καὶ Σιατίστης), «Ἱστορικὴ Ἀνασκόπησις τοῦ ἀθλίου θεσμοῦ τῆς δουλείας καὶ ἡ διὰ τῆς ἐπιδράσεως τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας ἐξάλειψις αὐτοῦ», *Θεολ* 72,1 (2001), [σσ. 33-100], σ. 36 ἔ. «Ἡ δουλεία κατὰ τὴν ἀρχαιότητα ἦτο θεσμὸς θεμιτὸς καὶ εἶχε βαθμῆδὸν διαδοθῆ μεταξὺ πάντων τῶν λαῶν. Συνεδέετο ἀρρήκτως πρὸς τὸν θεσμόν τῆς ιδιοκτησίας καὶ τὸ εἰς ἐκάστην χώραν ἐν ἰσχύι οἰκονομικὸν σύστημα καὶ ὑπελαμβάνετο θεμελιώδης παράγων διὰ τὴν ἀρχαίαν οἰκονομίαν τόσον ἀναγκαῖος ὅσον ἀναγκαῖα θεωροῦνται ἡ ἐργασία καὶ ἡ μηχανὴ διὰ τὰ σύγχρονα οἰκονομικὰ συστήματα», Π. Χ. Δημητροπούλου, *Ἡ πίστις τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας ὡς κανὼν ζωῆς καὶ ὁ κόσμος*, ἦτοι συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς διαμορφώσεως τοῦ χριστιανικοῦ βίου καὶ τῆς ἀνακαινιστικῆς αὐτοῦ ἐπιδράσεως ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀνθρωπίνου βίου κατὰ τοὺς ἐξ πρώτους αἰῶνας, Ἐν Ἀθήναις 1959, σ. 163. «Ἐφόσον, λοιπόν, ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ κοινωνία στηριζόταν στὸν θεσμὸ τῆς δουλείας, δὲν πρέπει νὰ μᾶς ξενίζει τὸ γεγονός ὅτι ἀκόμη καὶ οἱ φιλόσοφοι θεωροῦσαν τὴ δουλεία ὡς κάτι νόμιμο καὶ πούν ταιριάζει στὴν ἀνθρώπινη φύση, ἀφοῦ δὲν γνόρισαν κάποιο ἄλλο κοινωνικὸ σύστημα», Π. Σωτηροῦδη, *ὁ.π.*, σ. 245. Ὅπως γράφει ὁ Δ. Κυρτάτας, «εἶναι ἐντυπωσιακὸ γιὰ τὸν σύγχρονο μελετητὴ ὅτι ὁ ἀπόλυτος διαχωρισμὸς τῶν ἀνθρώπων σὲ δύο κατηγορίες, παρὰ τὸ ὅτι βρισκόταν διαρκῶς στὴ σκέψη ὄλων, δὲν ἀποτέλεσε παρὰ σὲ μικρὸ μόνον βαθμὸ ἀντικείμενο προβληματισμοῦ καὶ ἀναζήτησης κατὰ τὴν ἀρχαιότητα. Αὐτὸ τὸ παράδοξο μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ, ὡς ἕναν βαθμὸ, ἀπὸ τὸ ὅτι γιὰ τὸν ἀρχαῖο κόσμον ἡ δουλεία ἦταν ἀναντικατάστατη πραγματικότητα», *Δούλοι, δουλεία καὶ δουλοκτητικὸς τρόπος παραγωγῆς*, Ἀθήνα 1987, σ. 57.

⁶ «Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιδιώκει νὰ προσφέρει πλήρη καὶ συστηματικὴν ἀνάλυσιν τοῦ θεσμοῦ τούτου ἀπὸ ἐπιστημονικῆς καὶ φιλοσοφικῆς ἀπόψεως, κατὰ τρόπον ἀρτιώτερον ἢ οἱ προκάτοχοί του», Α.-Κ. Μπαγιόνα, *ὁ.π.*, σ. 123.

⁷ Περὶ τῆς δουλείας κατὰ τὸν Πλάτωνα βλ. Γ. Βλαστοῦ, «Slavery in Plato's thought», *PhRv* 1941, σ. 294ἔ.

του δουλείαν, ὡς ἀνήκουσαν εἰς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων»⁸. Ὁ Κ.-Μ. Λιβαδάς συμπεραίνει ὅτι: «ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνον ἐδέχθη τὴν δουλείαν καὶ συνεκρότησε θεωρίαν περὶ αὐτῆς, ἀλλὰ πρὸς τούτοις καὶ ὅτι εἶναι ὁ πρῶτος θεωρητικὸς τῆς ἀποικιοκρατίας καὶ τῶν ἀπολυταρχικῶν καθεστώτων»⁹.

1. ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΗΣ ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

α) Η δουλεία καὶ ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη

Ὁ Ἀριστοτέλης βιολογικῶς καὶ δεοντολογικῶς προβαίνει στὸν ἐξῆς περὶ ἀνθρώπου ὀρισμὸς: «δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακειμένον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν»¹⁰ καὶ προσθέτει: «ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς»¹¹. Κατὰ τὴν ἄποψη αὐτή, τέλειος ἄνθρωπος (πρότυπο) εἶναι κυρίως ὁ ψυχικῶς καὶ ὄχι σωματικῶς ἐνάρετος. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Σιμπλίκιος: «τὸ γὰρ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ τὴν οἰκειάν ἔχειν ἀρετὴν ὥστε τὰς κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἀποτελεῖν· καὶ διὰ τοῦτο ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν τὴν τελειότητα συνελόγισατο»¹².

Κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ παρατήρηση, ὀρισμένοι ἄνθρωποι θεωροῦν ὅτι κατὰ τὴ φυσικὴ τάξιν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο γεννᾶται ἄνθρωπος καὶ ἀπὸ τὸ ζῶο γεννᾶται ζῶο, ὁμοίως καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦς γονεῖς πρέπει νὰ γεννηθοῦν ἀγαθὰ τέκνα. Παρὰ τοὺς κανόνες τῆς φύσεως αὐτὸ μερικὲς φορὲς δὲν ἐπιτυγχάνεται: «ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν, ἢ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται»¹³. Ἡ φυσικὴ αὐτὴ παρέκκλιση ἔχει ὡς συνέπεια ὅτι προάγονται στὸν κόσμον γόννοι ἀνόμοιοι μὲ τοὺς γεννήτορες.

⁸ Βλ. τὸ παράθεμα σὲ μετάφραση τοῦ Κ.-Μ. Λιβαδά, «Τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας κατ' Ἀριστοτέλη», *Φιλ* 13-14 (1983-1984), [σσ. 300-317], σ. 300.

⁹ Βλ. Κ.-Μ. Λιβαδά, *ὁ.π.*, σ. 300 ἐ.

¹⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά Α'* 1254a 36-41, W. D. Ross (ἐκδ.), *Aristotelis Politica* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1957, σ. 7.

¹¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια I*, 13, 1102a 16, I. Bywater (ἐκδ.), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford Classical Texts), Oxonii (1894) 1970, σ. 21.

¹² Βλ. τὸ παράθεμα τοῦ Κ.-Μ. Λιβαδά, *ὁ.π.*, σ. 303.

¹³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά Α'* 1255b 1-4, W. D. Ross (ἐκδ.), *ὁ.π.*, σ. 10.

Ἡ διαφοροτικότητα αὐτῆ μικρῆ ἢ μεγάλῃ, σωματικῆ ἢ ψυχικῆ ἢ μικτῆ εἶναι ἐμφανῆς. Χαρακτηριστικῆ τῶν περιπτώσεων ψυχικῆς ἀνομοιότητος εἶναι ἡ πλήρης διανοητικῆ ἀναπηρία ὡς πρὸς τὴν ἰκανότητα τοῦ βουλευέσθαι (λογίζεσθαι). Τὸν ἔχοντα τὴν ἀκραία αὐτῆ διανοητικῆ ἀνωμαλία ὁ Ἀριστοτέλης ἀποκαλεῖ δούλο: «ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν»¹⁴.

Τὸ ὅτι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὄρος δούλος ἀναφέρεται στὸν στερούμενο βουλευτικοῦ, δηλαδὴ στὸν διανοητικῶς ἀνάπηρο, καταδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὰ ἀκόλουθα χωρία: (i) «δούλος... ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν»¹⁵. Κατὰ τὸ χωρίο αὐτὸ δούλος εἶναι ὁ ἐξαιτίας περιορισμένης λογικῆς δύναμης ἀνίκανος νὰ διανοεῖται καὶ νὰ λογίζεται. (ii) «Ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δούλοι»¹⁶. Ὁ δούλος εἶναι ἰδιαζούσης φύσεως ἀνθρώπινο ὄν, τὸ ὅποιο διαφέρει τοῦ φυσιολογικοῦ ἀνθρώπου ὅσο διαφέρει τὸ σῶμα ἀπὸ τὴν ψυχὴ καὶ ὅσο τὸ ζῶο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. (iii) «Τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν»¹⁷. Στούς σωματικῶς καὶ ψυχικῶς φυσιολογικοὺς ἀνθρώπους ἄρχει ἡ ψυχὴ ἐπὶ τοῦ σώματος, ἀντιθέτως, στοὺς μὴ φυσιολογικοὺς («διεφθαρμένους καὶ μοχθηροὺς») ἄρχει τὸ σῶμα ἐπὶ τῆς ψυχῆς¹⁸. Αὐτὴ τὴν ἀναστροφή φέρει ὁ δούλος ὁ ὅποιος ἀνήκει στὴν κατηγορία τῶν ἀκρατῶν: «καὶ τὰ πάθη δὲ πάλιν ἀνεστραμμένως τοῦ λόγου κρατεῖ (οἶον ἐπὶ τῶν ἀκρατῶν συμβαίνει)»¹⁹. (iv) «Πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν

¹⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1260a 12, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 23.

¹⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254b 21-22, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 8.

¹⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254b 16-19, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 8.

¹⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254a 39 - 1254b 1-2, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 7.

¹⁸ «Μόνον οἱ ἐλεύθεροι διαθέτουν ἀρίστην σωματικὴν καὶ ψυχικὴν ὑγίαν, ἡ δὲ κυριαρχία τῆς ψυχῆς ἐπὶ τοῦ σώματος εἶναι προφανῆς, ἐνῶ οἱ δούλοι ἔχουν σῶμα νοσηρῶν διαθέσεων, τὸ ὅποιο καὶ ἄρχει τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ ἡ φυσιολογικὴ αὐτῶν κατάστασις εἶναι ἐλαττωματικὴ καὶ παρὰ φύσιν», Α. Κόμπου, (Μητροπ. Σισανίου καὶ Σιατίστης), ὁ.π., σ. 43έ. «Ἡ ἀποτελοῦσα τὸ ἀνθρωπολογικὸν ὑπόβαθρον τῆς περὶ δουλείας θεωρίας "ὀργανικὴ" ἀντίληψις τῶν σχέσεων σώματος καὶ ψυχῆς ἀνεπτύχθη, κατὰ τὸν F. Nuyens (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948, σ. 194), ἀπὸ τοῦ 347 ἕως τὸ 330 π.Χ. Ἀνευρίσκειται δὲ εἰς τὸν Πρωτοεπιτικὸν καὶ εἰς τὰ Ἠθικὰ Εὐδήμεια ὡς καὶ τὸ Α' Βιβλίον τῶν Ἠθικῶν Νικομαχεῖων, τὰ ὅποια δὲν ἀπέχουν πολὺ τῆς πλατωνιζούσης περιόδου τῆς φιλοσοφικῆς ἐξελίξεως τοῦ Ἀριστοτέλους», Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 119-120.

¹⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Μεγάλαι* 1206a 39-40, H. Tredennick (ἐκδ.), *Aristotle Metaphysics, Oeconomica and Magna Moralia* (Loeb Classical Library), London 1935, σ. 632.

ἄν τις, πότερον ἔστιν ἀρετὴ τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ <ἐκάστη> τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας (ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως· εἴτε γὰρ ἔστιν, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων; εἴτε μὴ ἔστιν, ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων ἄτοπον) ... καθόλου δὴ τοῦτ' ἔστιν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἄρχοντος, πότερον ἢ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἐτέρα»²⁰. Κατὰ τὸ χωρίο παρ' ὅτι καὶ ὁ δούλος καὶ ὁ ἄρχων ὡς ἄνθρωποι ἀνήκουν στὸ ἴδιο γένος, διαφέρουν (διοίσουσι) στὸ ὅτι, ὁ μὲν δούλος δὲν εἶναι ἰκανὸς νὰ ἐκδηλώσει ἄλλες ἀρετὲς ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ὀργανικὲς, διακονικὲς καὶ σωματικὲς, ὁ δὲ ἄρχων ἐκδηλώνει διανοητικὲς καὶ ἠθικὲς ἀρετὲς. Οἱ διανοητικὲς ἀρετὲς χαρακτηρίζουν τὸ ἕλλογο μέρος τῆς ψυχῆς καὶ ἐπιτρέπουν νὰ συλλάβει νοητικῶς τὸν ὀρθὸ σκοπὸ τῆς πράξεως. Οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς ἐπιτρέπουν στὸ ἄλογο μέρος τῆς ψυχῆς νὰ συμμορφωθῆι πρὸς τὶς ἐντολὲς τοῦ ἑλλόγου. «Αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγου ἔχοντος ὁ ἐπιτακτικὸν ἔστι τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι»²¹. (v) Ὁ φύσει δούλος στερούμενος σωφροσύνης καὶ πρὸ παντὸς τῆς συνείδησης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου ὁμοιάζει πρὸς ζῶο. Τὰ ζῶα διαφέρουν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὅτι, ἐνῶ αὐτὸς ἔχει συνείδηση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου, αὐτὰ στεροῦνται τῆς συνείδησης αὐτῆς: «τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν»²². (vi) «Ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν ἔστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον· ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην»²³. Ὁ δούλος στερούμενος ἀρετῆς καὶ ἐξαιτίας τῆς ἀτέλειάς του τοποθετεῖται στὴν κατηγορία τοῦ παιδός. (vii) Οἱ ὄροι δούλος καὶ ἐλεύθερος ἀναφέρονται σὲ ποιοτικὲς διανοητικὲς καὶ ἠθικὲς «ἀρετὴ καὶ κακία» καὶ ὄχι κοινωνικὲς διαφορὲς: «οὐδενὶ ἄλλ' ἢ ἀρετῆ καὶ κακία διορίζουσι τὸ δούλον καὶ ἐλεύθερον, καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς δυσγενεῖς»²⁴. (viii) Ἡ σύνδεση τῶν διανοητικῶν καὶ ἠθικῶν ἀξιῶν μὲ τὸν ὄρο ἐλεύθερος καὶ ἡ ἀπουσία αὐτῶν τῶν ἀξιῶν ἀπὸ τὸν ὄρο δούλος ἐκφράζεται καὶ στὸ χωρίο: «καὶ ἡ τοῦ ἐλευθερίου

²⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1259b 21-28, 32-34, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 22έ.

²¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* II, 1, 1220a 20-23, R. R. Walzer et J. M. Mingay (ἐκδ.), *Aristotelis Ethica Eudemia* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1991, σ. 23.

²² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253a 15-18, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 4.

²³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1260a 31-33, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 24.

²⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255a 39-40, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 10.

παιδιά διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδώδους, καὶ αὐτὸ τοῦ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδευτοῦ»²⁵.

Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν μπορεῖ νὰ ἐξασφαλίσει τὰ ἀναγκαῖα γιὰ τὴ ζωὴ του χωρὶς ἐργαλεῖα, ἔμψυχα ἢ ἄψυχα. Ὁ δούλος εἶναι ἡ ἔμψυχη ἰδιοκτησία καὶ τὸ τελειότερο ἐργαλεῖο: «Οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωὴν ἐστὶ, καὶ ἡ κτήσις πλῆθος ὀργάνων ἐστὶ, καὶ ὁ δούλος κτημᾶ τι ἔμψυχον»²⁶. Ὁ δούλος εἶναι κτῆμα, ὡς ὄργανο ζωῆς, καὶ ἐμμέσως μόνον ὄργανο τοῦ εὖ ζῆν. Εἶναι κτῆμα διότι οὔτε αὐτάρκεια οὔτε εὐδαιμονία οὔτε ἐλευθερία²⁷, ταυτόσημη πρὸς τὴν αὐτάρκεια, μπορεῖ νὰ ἐπιδιώξει ἢ νὰ ἀποκτήσει. Ὁ δούλος, ὡς ἔμψυχο ὄργανο, δὲν ἔχει ἰδία βούληση, βούλευση²⁸ ἢ προαίρεση: «εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῶν ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν)»²⁹.

Τὸ ἰδιαίτερο γνώρισμα τοῦ δουλικοῦ χαρακτήρα εἶναι τὸ «φρονεῖν μικρόν»³⁰, τὸ κολακεύειν³¹, τὸ χυδαῖον³², τὸ ἀκόλαστον³³, τὸ ἄνανδρον³⁴. Ἡ ἠθικὴ αὐτὴ

²⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* IV, 8, 1128a 20-22, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 86.

²⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 30-32, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 6.

²⁷ «Ὅποιος δέχεται ὅτι ἡ ἐλευθερία συνίσταται στὸ “ζῆν ὡς βούλεται τις” υἰοθετεῖ τὸ αἰσθημα τῶν δούλων γιὰ τὴν ἐλευθερία, τὸ ὁποῖο προσδιορίζει καὶ τὴν πρακτικὴ τους. Γιὰ τοὺς δούλους ἡ ἐλευθερία ταυτίζεται μὲ τὸ “εἰκὴ πράττειν”», Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 140.

²⁸ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1260a 12: «ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 23.

²⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1280a 31-34, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 83. «Ὁ Ἀριστοτέλης γνωρίζει ἀκόμη τὴν προαίρεση, πού εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς σκέψεως μπροστὰ σὲ ὀρισμένες δυνατότητες. Μὲ τὴν προαίρεση συναρτᾶ καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς ἀποφάσεως, στοιχεῖο καθαρὰ βουλευτικό, πού ἐξαρτᾶται ἀπὸ μᾶς. Γι' αὐτὸ πιστεύει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ δημιουργὸς τῶν πράξεων του καὶ ὅτι, ἀφοῦ εἶναι ἔτσι, ἀπ' αὐτὸν ἐξαρτᾶται νὰ εἶναι καλός: “ὁ ἄνθρωπος ἀρχὴ καὶ γεννητὴς τῶν πράξεων, ὥσπερ καὶ τῶν παιδῶν”. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὶς πράξεις του καὶ γιὰ τοὺς τρόπους του ἐφ' ὅσον μὲ τὴ λογικὴ ἐξουσιάζει τὴ βούλησή του», Ἀ. Δεληκωστόπουλου, ὁ.π., σ. 80έ.

³⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Ε' 1313b 8-9, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 181.

³¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* IV, 3, 1125a 1-3, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 78.

³² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1336b 12, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 250.

³³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1323a 25-35, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 209έ.

³⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1334a 20, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 242. «Ἡ ἀνδρεία τὴν ὁποῖαν δύναται νὰ ἀναπτύξει ὁ δούλος εἶναι καθαρῶς “ὑπηρετικὴ” καὶ ἔχει ἀρνητικὸν μᾶλλον ἢ θετικὸν χαρακτήρα (*Πολιτικά* Α', 1260a 1 καὶ 1260a 35). Ὁ δούλος θὰ ἦτο ἀληθῶς ἀνδρεῖος, ἐὰν ἦτο οἷος “ὅς ἂ δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν...” (Ηθ. Νικ. III, 7, 1115b 17-19). Μὴ ἔχων προαίρεσιν, δὲν διαθέτει τὴν ἀληθῆ

σκιαγραφία συμπληρώνεται και με τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ δούλου ὡς ἄπληστου καὶ ἀνελεύθερου, ὡς πρὸς τὴν ἐπιδίωξη κέρδους³⁵. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ προσδιορισμοὶ συνιστοῦν μορφή βίου, τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει ὡς «ἀνδραποδώδη». Ὁ βίος αὐτὸς θεωρεῖται «ἀνδραποδώδης» καὶ «ἀγοραῖος», διότι ἡ ἐπιδίωξη τῆς ἡδονῆς εἶναι κοινὸς νόμος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ζώων καὶ ὄχι ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἐλεύθερου καὶ ἔλλογου ὄντος, ὁ ὁποῖος διαθέτει ἠθικὴ προαίρεση: «ἀπολαύσειε τ' ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχῶν καὶ ἀνδράποδον οὐχ ἦττον τοῦ ἀρίστου»³⁶.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὸν *Προτρεπτικὸ* τονίζει τὴν ὑπεροχὴ τοῦ «θεωρητικοῦ» βίου σὲ σχέση πρὸς τὸ χρησιμοθηρικό³⁷. Στὰ *Ἠθικά* καὶ *Πολιτικά* διακρίνεται ὁ ἐν «ἀσχολία» βίος, ἀνάλογος πρὸς τὸ χρησιμοθηρικό τοῦ *Προτρεπτικοῦ*, καὶ ὁ κατὰ σχολὴν βίος, ὁ ὁποῖος περιλαμβάνει ὄχι μόνον τὸ θεωρητικὸ ἀλλὰ καὶ τὸν πολιτικό³⁸. Ὁ βίος αὐτὸς ἀρμόζει μόνον στοὺς δούλους, διότι δὲν εἶναι αὐτάρκεις ψυχολογικῶς καὶ λειτουργικῶς, δὲν ἔχουν ἦθος «μεγαλοπρεπές» καὶ «ἐλευθέριον» καὶ στεροῦνται τῶν ἀναγκαίων ἐσωτερικῶν ὄρων-συνθηκῶν³⁹.

β) *Ἡ «φύσει» δουλεία καὶ ἡ «νόμῳ» δουλεία*

Κατὰ τὴν ἀρχαιότητα ἡ διάκριση τῶν ἀνθρώπων σὲ ἐλεύθερους καὶ δούλους ἐπιβαλλόταν ἀπὸ τὴν πολιτεία ὡς φυσικὴ καὶ συγχρόνως νόμιμη κατάσταση. Παρὰ τὸ κήρυγμα κυρίως τῶν σοφιστῶν ὅτι κανένας ἄνθρωπος δὲν γεννᾶται δούλος, ἀλλὰ ὅλοι εἶναι ἐλεύθεροι ἀπὸ τῆ φύση τους⁴⁰, ὥστόσο κρατοῦσα ἦταν

ἀνδρείαν καὶ μάλιστα ὑπὸ τὴν πολιτικὴν μορφήν της. Ἡ ἀνδρεία τοῦ δούλου εἶναι πλησιεστέρα πρὸς τὴν φυσικὴν ἐνεργητικότητα τῶν ζώων (ἨΘ. Νικ. III, 8, 1116b 25)», Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 90.

³⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* I, 5, 1095b 20, III, 10, 1118b 20, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σσ. 5 καὶ 62.

³⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* X, 6, 1177a 6-8, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 212.

³⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Προτρεπτικός*, ἀπόσπ. 12b, W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1955, σ. 46.

³⁸ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* I, 5, 1095b 20, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 5, πρβλ. *Πολιτικά* H' 1323a-1325a, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σσ. 209-216.

³⁹ Βλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 92. «Ὁ βάρβαρος, ἐπειδὴ ζῆ εἰς κοινωνίαν στερουμένην πολιτιστικῶν στοιχείων, δὲν ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ ἔλθῃ εἰς ἐπαφήν μὲ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἐναρετοποίησιν. Αὐτὸ σημαίνει “ἐξωτερικὸν ἀποκλεισμόν”. Ἀντιθέτως ὁ φύσει δούλος παρὰ τὸ ὅτι ζῆ εἰς πολιτισμένην κοινωνίαν καὶ ἐρχεται εἰς ἐπαφήν μὲ τὰς ἀρετὰς, ἐπειδὴ στερεῖται “προσλαμβάνοντος τὴν ἀρετὴν ὄργανου”, ἀδυνατεῖ νὰ καταστῇ ἐνάρετος. Αὐτὸ σημαίνει “ἐσωτερικὸν ἀποκλεισμόν”», Κ.-Μ. Λιβαδά, ὁ.π., σ. 311.

⁴⁰ Πρβλ. ἀπόσπασμα τοῦ σοφιστῆ καὶ ρήτορα Ἀλκιδάμαντα τὸ ὁποῖο διέσωσε ὁ Ἀριστοτέλης στὴ *Ρητορικὴ* Α', 13, 1373b, 17-18: «ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δούλον ἢ φύσις

ή αντίληψη ότι ο άνθρωπος γεννᾶται φύσει ἐλεύθερος καὶ φύσει δούλος, ἀναλόγως μὲ τις ἐπιλογὲς τῆς φύσεως. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, «εὐθύς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν»⁴¹. Ἡ ὑπαρξὴ ἐξουσίας καὶ ὑπακοῆς, καὶ εἶναι ἔμφυτη σὲ ὅλα τὰ ἔμψυχα ὄντα, καὶ ἐπιπλέον, ἀναγκαία καὶ ὠφέλιμη: «τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί»⁴². Ἀναφέροντας ὡς παράδειγμα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὅπου τὸ πρῶτο ἄρχει ἐκ φύσεως καὶ τὸ δεύτερο ἄρχεται, παρομοιάζει τὴν ἐξουσία τῆς ψυχῆς πᾶνω στὸ σῶμα μὲ τὴν ἐξουσία τοῦ κυρίου πᾶνω στὸ δούλο: «τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστί φύσει τὸ δ' ἐρχόμενον»⁴³.

Κατὰ τὴν ἀριστοτέλεια θεώρηση, δούλος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἀπὸ τῆ φύση ἔχει τὴν ιδιότητα νὰ ἀνήκει σὲ ἄλλον: «Ἔστι γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν)»⁴⁴ καὶ εἰδικότερα «ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν»⁴⁵. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ χωρίο: «Ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δούλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν»⁴⁶.

Ἡ φύση ὀρίζει ἀκόμη καὶ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ σώματα τῶν ἐλεύθερων ἀνθρώπων καὶ τῶν δούλων, τῶν ὁποίων τὰ σώματα εἶναι ἰσχυρὰ καὶ κατάλληλα νὰ ἀντέχουν στὰ βαρῖα καταναγκαστικὰ ἔργα, ἐνῶ τῶν ἐλεύθερων εὐθυτενῆ καὶ ἄχρηστα γιὰ τέτοιες ἐργασίες, χρήσιμα ὅμως γιὰ τὸν πολιτικὸ βίον: «Βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον»⁴⁷.

Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὰ ἐγκόσμια ὄντα σὲ δύο κατηγορίες: (1) τὰ τέχνη, δηλαδὴ τὰ ἀνθρώπινα κατασκευάσματα, καὶ (2) τὰ φύσει, τὰ ἀπὸ τῆ φύση δημιουργούμενα: «ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τεχνικόν, οὕτω

πεποίηκεν», W. D. Ross (ἐκδ.), *Aristotelis Ars Rhetorica* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1959, σ. 58.

⁴¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254a 23-24, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 7.

⁴² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254a 21-22, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 7.

⁴³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254a 34-36, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 7.

⁴⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254b 20-23, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 8.

⁴⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254a 14-15, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 6.

⁴⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255a 1-2, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 9.

⁴⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254b 27-31, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 8.

καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν [λέγεται] καὶ τὸ φυσικόν»⁴⁸. Ἡ ἔννοια τοῦ «φύσει» καταδεικνύεται στὰ ἐξῆς χωρία: (i) «Τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, οἷον πολιὰ καὶ γῆρας καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα»⁴⁹. Τὸ «φύσει» ὀρίζει τὴν ἀρχὴ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ὅ,τι ἐπισυμβαίνει στὰ ὄντα κατὰ τὴν ἐξέλιξή τους μέχρι τοῦ γήρατος, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ ἐξέλιξη γίνεται ἐλεύθερα χωρὶς τὴν ἐπίδραση ἐξωτερικῶν παραγόντων. (ii) Ἡ φύση μερικῶς ἢ τελείως ἀδυνατεῖ νὰ προαγάγει στὸν κόσμον τελειωμένα τὰ ὄντα. Μία ἀπὸ τὶς ἀπειρες μορφές παρέκβασης τῆς φύσεως εἶναι καὶ ἡ τῆς διανοητικῆς ἀνεπάρκειας ὀρισμένων ἀνθρώπων, οἱ ὅποιοι δὲν ἔχουν τὴν ἱκανότητα τοῦ βουλευέσθαι (λογίζεσθαι). Τὸν ὑπὸ τῆς φύσεως στὸν κόσμον προαγόμενον (ποιούμενον), ἐξ ἀβουλίας μὴ ἐνάρετο, ἀποκαλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης *φύσει δούλον*⁵⁰.

Τὸ ζήτημα τῆς δουλείας γενικῶς καὶ τῆς «νόμῳ δουλείας» εἰδικῶς εἰσάγεται μὲ τὸ ἀκόλουθο χωρίο: «Πότερον δ' ἔστι τις φύσει τοιοῦτος (δούλος) ἢ οὐ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὐ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον»⁵¹. Ἡ φράση «μετὰ ταῦτα σκεπτέον» τὸ θέμα τῆς δουλείας τίθεται πρὸς διαλεκτικὴ συζήτηση, ἐνῶ μὲ τὶς φράσεις «πότερον δ' ἐστί τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὐ» καὶ «πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί» γίνεται διάκριση τῆς φύσει ἀπὸ τῆς νόμῳ δουλείας. Τέλος μὲ τὴ φράση «πότερον βέλτιόν τινι δουλεύειν ἢ οὐ» τίθεται διπλὸ ἐρώτημα: δεοντολογικὸ-ἄξιολογικὸ ἀφενός, πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ δούλου καὶ γενικῶς τῆς κοινωνίας, «πρακτικόν» - «λειτουργικόν» ἀφετέρου.

Στὸ χωρίο «διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δούλος, ἔστι γὰρ τις καὶ κατὰ νόμον δούλος καὶ δουλεύων»⁵² μὲ τὴ φράση «καὶ κατὰ νόμον» ὑποδηλώνεται διάζευξη: ἢ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ νόμον. Ἐὰν ὁ Ἀριστοτέλης ἐτάσσετο ὑπὲρ τῆς νόμῳ δουλείας δὲν θὰ ἐπεσήμανε τὴ διάκριση φύσει καὶ νόμῳ δουλείας. Ὅρισμένοι ἔχουν τὴ γνώμη ὅτι εἶναι παρὰ φύσιν τὸ δεσπάζειν, ἀφοῦ οἱ ἄνθρωποι δὲν διαφέρουν μεταξύ τους κατὰ τὴν φύσιν, τὸ νὰ ἄρχουν οἱ μὲν καὶ νὰ ἄρχονται οἱ δέ, ἀφενὸς δὲν εἶναι δίκαιο ἀφετέρου εἶναι βίαιο: «τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπάζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δούλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον,

⁴⁸ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* Β' 193a 31-33, W. D. Ross (ἐκδ.), *Aristotelis Physica* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1950, σ. 193α.

⁴⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* 1224b 32-35, R. R. Walzer et J. M. Mingay (ἐκδ.), *ὁ.π.*, σ. 39.

⁵⁰ Βλ. Κ.-Μ. Λιβαδά, *ὁ.π.*, σ. 308έ.

⁵¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1254a 17-19, W. D. Ross (ἐκδ.), *ὁ.π.*, σ. 7.

⁵² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255a 4-6, W. D. Ross (ἐκδ.), *ὁ.π.*, σ. 9.

φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ»⁵³. Κατὰ τὴν ἀποψη αὐτή, ἡ δουλεία εἶναι παράβαση τοῦ φυσικοῦ δικαίου⁵⁴, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο οἱ ἄνθρωποι δὲν διαφέρουν μεταξύ τους. Ὁ νόμος εἶναι ἐκεῖνος πού καθορίζει ποιός εἶναι ἐλεύθερος καὶ ποιός δούλος. Ἐπομένως, ἡ ὑποδούλωση ἐνὸς ἀνθρώπου εἶναι ἄδικη καὶ βίαη πράξη. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναρωτιέται ἂν οἱ «νόμοι» δούλοι εἶναι σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις καὶ «φύσει» δούλοι.

Κάποιος πού δὲν εἶναι δούλος ἐκ φύσεως γίνεται δούλος μὲ τὸ νόμο, ὁ ὅποιος προέβλεπε ὅτι οἱ ἡττημένοι σὲ ἕναν πόλεμο ἀνήκουν στοὺς νικητὲς ὡς δούλοι. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ κατὰ νόμον δουλεία θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη παράτυπη καὶ ἄδικη. Δὲν εἶναι δυνατὸν ἕνας ἄνθρωπος πού ἀσκεῖ βία καὶ ὑπερέχει στὴ σωματικὴ δύναμη νὰ κάνει τὸ θῦμα τῆς βιαιότητάς του δούλο καὶ κτῆμα του. Μπορεῖ νὰ ὑπάρχει κάποιο δίκαιο στὸ νόμο πού ἐπιτρέπει τὴν ὑποδούλωση μέσω τοῦ πολέμου, ἐνδέχεται ὅμως ἡ αἰτία ἐνὸς πολέμου νὰ εἶναι ἄδικη. Στὴν περίπτωση αὐτὴ γίνονται δούλοι ἄνθρωποι πού διακρίνονται γιὰ τὴν εὐγένειά τους⁵⁵. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ ἀκόλουθο χωρίο: «Τὴν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δούλον εἶναι· εἰ δὲ μὴ, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῆ πραθῆναι ληφθέντας. διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους»⁵⁶.

Κατὰ τὴν ἀριστοτέλεια θεώρηση, «ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις, καὶ οὐκ <ἀεὶ> εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δούλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δηλον, καὶ

⁵³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 20-23, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 5. «Στὸ βιβλίον Α τῶν *Πολιτικῶν* ἡ φύση ἀναλύεται ὅπως εἶναι καὶ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στοὺς φύσει ἐλεύθερους καὶ τοὺς φύσει δούλους ἀποτελεῖ ἀντικειμενικὸ δεδομένο... ἡ ἀποψη γιὰ τὴ φύση, πού προϋποθέτουν τὰ βιβλία Η καὶ Θ τῶν *Πολιτικῶν*, ἀναφέρεται στὴ φύση ὅπως πρέπει νὰ εἶναι καὶ ὄχι στὴ φύση ὅπως εἶναι», Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 129.

⁵⁴ Στὴ *Ρητορικὴ* του ἀναφερόμενος ὁ Ἀριστοτέλης στὸ φυσικὸ δίκαιο ἐπισημαίνει τὴν ὑπαρξὴ δύο νόμων, τοῦ *θετικοῦ*, τὸν ὅποιο ὀνομάζει «ἴδιον νόμον» καὶ τοῦ *φυσικοῦ*, τὸν ὅποιο ὀνομάζει «κοινὸν νόμον»: «λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστος ὠρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν», Ἀριστοτέλους, *Ρητορικὴ* Α', 13, 1373b 4-6, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 57.

⁵⁵ Βλ. Π. Σωτηροῦδη, ὁ.π., σ. 249έ.

⁵⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255a 24-29, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 9. «Οἱ μὲν βάρβαροι εἶναι δούλοι σὺν τοῖς ἄλλοις καὶ διότι ἔπαυσαν νὰ εἶναι πολῖται, μὴ ὑπαρχούσης πολιτικῆς τάξεως παρ' αὐτοῖς. Τοῦτο δὲν ἰσχύει διὰ τοὺς δούλους. Οἱ δούλοι εἶναι κατώτεροι τῶν ἐλευθέρων διότι ἔχουν νὰ ἐπιτελέσουν τὸ "ὄργανικόν" καὶ "διακονικόν" των ἔργων ἐν τῷ πλαισίῳ τῆς "οἰκίας", πρᾶγμα τὸ ὅποιον δὲν ἰσχύει ἀπαραιτήτως διὰ τοὺς βαρβάρους», Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 118.

ὅτι ἔν τισιν διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν [καὶ δίκαιον], καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἢν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν, τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν (τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ, καὶ σῶματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότη, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τούναντίον)»⁵⁷. Ἡ κακὴ χρῆσις τῆς ἐξουσίας βλάπτει καὶ τοὺς δύο, τὸ δοῦλο καὶ τὸν κύριο, ἀφοῦ ἔχουν τὸ ἴδιο συμφέρον τὸ σύνολο καὶ τὸ μέρος, τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, καὶ ὁ δοῦλος εἶναι μέρος τοῦ κυρίου, σὰν ἔμψυχο μέρος τοῦ σώματος ἀλλὰ χωρισμένο ἀπὸ αὐτό. Πρόκειται γὰρ κοινωνία συμφερόντων καὶ γὰρ ἀμοιβαία φιλία ἀνάμεσα στὸ δοῦλο καὶ τὸν κύριο, πού καταξιώνει τὴ σχέση τους. Ἄν ἡ σχέση δὲν βασίζεται σὲ αὐτὸ ἀλλὰ στὸ νόμο καὶ στὴ βία, προκαλοῦν ἀντίθετα ἀποτελέσματα⁵⁸.

Γιὰ τὴν ἐπίτευξη καλῶν σχέσεων ὁ Ἀριστοτέλης κάνει λόγο γιὰ μιὰ ἐπιστήμη δεσποτικὴ καὶ δουλικὴ πού μορφώνει ἐλεύθερους καὶ δούλους: «ἐπιστήμη δ' ἂν εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἷαν περ ὁ ἐν Συρακούσαις ἐπαίδευεν· ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας... δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων. ὁ γὰρ δεσπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις»⁵⁹. Ὅλα τὰ ὑπηρετικὰ ἔργα εἶναι μὲν χρήσιμα, διαφέρουν ὅμως μεταξύ τους, διότι τὰ μὲν εἶναι ἐντιμότερα, τὰ δὲ ἀναγκαιότερα καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν «δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότη»⁶⁰.

Ἐὰν πράγματι ὁ φύσει δοῦλος, περὶ τοῦ ὁποῖου ὁμιλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν διέφερε κατὰ τὴν φύσιν ἀπὸ αὐτὸν τὸν ὁποῖον δέχεται ὡς φύσει ἄρχοντα, τὸ προβαλλόμενον ἐπιχείρημα «φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν» θὰ ἦταν ἰσχυρό. Ἐφόσον ὅμως ὁ φύσει δοῦλος, ὡς μὴ ἔχων ἀρετές, διαφέρει ἀπὸ τὸν ἔχοντα ἀρετές φύσει ἄρχοντα, ἔπεται ὅτι, τὸ νὰ ἄρχεται ὁ μὴ ἐνάρετος καὶ νὰ ἄρχει ὁ ἐνάρετος, δὲν συνιστᾷ ἀδικία, ἀλλὰ ἱεράρχηση φυσικὴ (φύσει) καί, ἐκ τούτου, λογικὴ («ἀλλ' ἔοικεν ἢ φύσις αὐτὴ τοῦτο σημαίνειν ἡμῖν, ὃ καὶ κατὰ λόγον ἐστὶν») ⁶¹: «τὸ μὲν

⁵⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255b 4-15, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 10έ.

⁵⁸ Βλ. Π. Σωτηροῦδη, ὁ.π., σ. 250.

⁵⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255b 22-24, 31-33, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 11.

⁶⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1255b 29, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 11.

⁶¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Περὶ οὐρανοῦ* 306b 15-16, D. J. Allan (ἐκδ.), *Aristotelis de caelo* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1936, σ. 306α.

γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον [ταῦτα] τῷ σώματι ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον»⁶².

2. Η ΔΟΥΛΕΙΑ ΣΤΟΝ ΟΙΚΟ ΚΑΙ ΣΤΟ ΔΗΜΟ

Ἡ περὶ δουλείας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους ὁργανώνεται γύρω ἀπὸ δύο πόλους: (i) Ἀπὸ τῆ μιᾶ εἶναι ἡ καθημερινὴ ζωὴ, ἡ πραγματικὴ καὶ βιωμένη ὑπαρξὴ τῶν δούλων, (ii) ἀπὸ τὴν ἄλλη εἶναι ἡ σημαντικὴ θέση πού κατέχουν στὴν οικονομικὴ καὶ κοινωνικὴ δομὴ στὴν οἰκία (οἰκογένεια) καὶ στὸ δῆμο (πόλη). Ἡ δουλεία ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὴ κοινωνικὴ πραγματικότητα τῆς ἀρχαιότητος, χαρακτηρίζεται ἄλλοτε ὡς «ἀγροτικὴ ἐξάρτηση» καὶ ἄλλοτε ὡς «κοινωνικὴ δουλεία». Ἡ παρουσία τῶν δούλων διαδραματίζει σπουδαῖο ρόλο στὴν οἰκογενειακὴ ζωὴ καὶ στὴν οἰκονομία τῆς κοινότητος. Οἱ δούλοι εἶναι παρόντες σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς ἐνεργοῦ ζωῆς καὶ σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς οικονομικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς. Βασικὸς εἶναι ὁ διαχωρισμὸς μεταξὺ δύο κατηγοριῶν δούλων: ἀπὸ τῆ μιᾶ οἱ δούλοι τῆς οἰκίας, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη οἱ δούλοι τῆς πόλεως⁶³.

α) *Ἡ δουλεία ὡς πρὸς τὴν «οἰκίαν»*

Στὰ Πολιτικά γίνεται λόγος γιὰ τὰ στοιχεῖα πού ἀποτελοῦν τὴν πόλη, ἕνα ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἶναι ἡ οἰκογένεια. Αναφερόμενος στὰ συστατικὰ μέρη τῆς οἰκογένειας γράφει: «πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν. οἰκονομίας δὲ μέρη ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκαστον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δούλος, καὶ πόσις καὶ ἄλοχος, καὶ πατήρ καὶ τέκνα, περὶ τριῶν ἂν τούτων σκεπτέον εἴη τί ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι. ταῦτα δ' ἐστὶ

⁶² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά Α'* 1252a 31-34, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 2. Πρβλ. Κ.-Μ. Λιβαδά, ὁ.π., σ. 313.

⁶³ «Κύριο χαρακτηριστικὸ τῶν ἀρχαιοελληνικῶν προσεγγίσεων στὴν οικονομικὴ ζωὴ ἦταν ἡ ἐπικέντρωσή τους στὸν Οἶκο: ἡ ἐπιδέξια διαχείριση τοῦ Οἴκου –μὲ τὴν εὐρεῖα τοῦ ὅρου ἔννοια– ἐκλαμβάνεται ὡς βασικὸ ἀνθρώπινο καθῆκον. Τὸ ἴδιο φαίνεται νὰ ἰσχύη γιὰ τὴν διακυβέρνηση τῆς πόλεως-πολιτείας, ἡ ὁποία δὲν εἶναι στὴν οὐσία παρὰ ἕνας διευρυμένος Οἶκος», Χ. Μπαλόγλου, «Ἐννοια καὶ προβληματικὴ τῆς Χρηματιστικῆς κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη», *Ἄθλον. Ἀφιέρωμα στὸν Εὐάγγελο Μουτσόπουλο, Ὁμότιμο Καθηγητὴ, Ἀκαδημαϊκό, Ἀθῆναι 2001*, [σσ. 188-194], σ. 188, [= *Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ Οἰκονομικὴ Επιστήμη. Σύμμεικτα Ἱστορικά καὶ Οἰκονομικά*, Θεσσαλονίκη 2012, (σσ. 76-82), σ. 76]. Πρβλ. Π. Γέμτου, *Οἰκονομία, οἰκονομικὴ σκέψη καὶ πολιτικὴ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα. Μελέτες πρὸς τιμὴν τοῦ Α. Κανελλοπούλου*, Πειραιάς 1992, σ. 123.

δεσποτική και γαμική... και τρίτον τεκνοποιητική... ἔστι δέ τι μέρος ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς· ὅπως δ' ἔχει θεωρητέον· λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς»⁶⁴. Ἡ οἰκία ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα μέρη: κύριος καὶ δούλος, ἄνδρας καὶ γυναίκα, πατέρας καὶ παιδιά, καὶ ἡ «χρηματιστική», ἡ τέχνη τοῦ πορισμοῦ τῶν ἀγαθῶν. Οἱ σχέσεις μεταξὺ τῶν μελῶν τῆς οἰκίας προσδιορίζονται ὡς ἑξῆς: (i) κύριος καὶ δούλος: δεσποτική (ἐξουσία δεσπότη), (ii) ἄνδρας καὶ γυναίκα: γαμική (ἐξουσία ἄνδρα) καὶ (iii) πατέρας καὶ τέκνα: τεκνοποιητική (ἐξουσία πατέρα)⁶⁵. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὰ μέλη ποὺ ἀπαρτίζουν τὴν οἰκία, σημαντικὴ θέση στὴν ἀνάλυση τῆς οἰκίας κατέχει ἡ «κτησίς». Κτήση χωρὶς οἰκία δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ, γιατί ἡ κτητικὴ προϋποθέτει οἰκονομία καὶ ἡ οἰκονομία οἰκία. Αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ χωρὶς τὴν ἀπόκτηση ἀγαθῶν, «ἐπεὶ οὖν ἡ κτήσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν)»⁶⁶.

Ὁ «οἰκέτης»⁶⁷, ὁ οἰκιακὸς δούλος, ποὺ πραγματεύεται ὁ συγγραφέας τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Οἰκονομικῶν*, ἐργάζεται εἴτε κάτω ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἐπίβλεψη τοῦ κυρίου του εἴτε τοῦ διαχειριστῆ του, τοῦ παρέχεται μισθὸς καὶ τροφή: «ἀμισθῶν γὰρ οὐχ οἷόν τε ἄρχειν, δούλω δὲ μισθὸς τροφή. ὥσπερ δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅταν μὴ γίγνηται τοῖς βελτίοσι βέλτιον μηδὲ ἄθλα ἢ ἀρετῆς καὶ κακίας, γίνονται χεῖρους, οὕτω καὶ περὶ οἰκέτας»⁶⁸.

Γιὰ τὴν καλύτερη διοίκηση τῆς οἰκίας καὶ τὴν πραγμάτωση τοῦ σκοποῦ της, ποὺ εἶναι ἡ ἱκανοποίηση τῶν ὑλικῶν ἀναγκῶν καὶ τῆς αὐτάρκειας στὰ ἄτομα ποὺ τὴν ἀποτελοῦν, εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ὑπαρξὴ τῶν οἰκείων ὀργάνων, ἐμψύχων ἢ ἀψύχων: «ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα... τῶν δ' ὀργάνων τὰ

⁶⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 1-10, 12-14, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 5.

⁶⁵ Βλ. Χ. Μπαλόγλου, «Οἱ περὶ χρήματος ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλους», *Χρονικά τῆς Χαλκιδικῆς* 48-49 (2003), σσ. 19-50, [= *Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ Οἰκονομικὴ Ἐπιστήμη. Σύμμεικτα Ἱστορικά καὶ Οἰκονομικά*, Θεσσαλονίκη 2012, (σσ. 93-124), σ. 96έ.].

⁶⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 23-25, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 5.

⁶⁷ Βλ. [Ἀριστοτέλους], *Οἰκονομικά* Α', V, 1344b 6, H. Tredennick (ἐκδ.), *Aristotle Metaphysics, Oeconomica and Magna Moralia* (Loeb Classical Library), London 1935, σ. 336.

⁶⁸ Βλ. [Ἀριστοτέλους], *Οἰκονομικά* Α', V, 1344b 3-7, H. Tredennick (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 336. Πρβλ. Χ. Μπαλόγλου, «Ἡ περὶ δουλείας θεωρία στὸ ἔργο "Οἰκονομικά" τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλους», *Παρνασσός* ΜΒ' (2000), [σσ. 97-102], σ. 97έ.

μὲν ἄψυχα τὰ δὲ ἔμψυχα»⁶⁹. Γιὰ νὰ λειτουργήσῃ ἡ οἰκιακὴ οἰκονομία χρειάζονται ὄργανα-κτῆματα, «καὶ ὁ δούλος κτῆμά τι ἔμψυχον»⁷⁰.

Ἡ ταλάντευση μεταξύ τῆς λειτουργικῆς ἀπόψεως περὶ δούλου ὡς «ὄργανου» καὶ τῆς τάσεως πρὸς ἀναγνώρισή του ὡς ἀνθρώπου⁷¹ εἶναι ἐμφανῆς σὲ ὅσα ὁ Ἀριστοτέλης λέγει περὶ «δεσποτικῆς» σὲ συσχέτιση πρὸς τὴ «γαμικὴ» σχέση τοῦ κυρίου τῆς οἰκίας πρὸς τὴ σύζυγο ἢ τὴν «πατρικὴ» σχέση τοῦ κυρίου πρὸς τὰ τέκνα⁷². Μερικὲς φορὲς οἱ σχέσεις αὐτὲς διακρίνονται ρητῶς γιὰ ἀνθρωπολογικοὺς λόγους, ἐφόσον τὸ θῆλυ καὶ τὸ τέκνο ἔχουν δυνάμει βουλευτικὴ ἰκανότητα τῆς ὁποίας ὁ δούλος στερεῖται παντελῶς: «ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές»⁷³. Ἡ παραπλήσια τοποθέτηση δούλου, γυναίκας καὶ τέκνων σημαίνει ἀναγνώριση τῆς ἀνθρώπινης ιδιότητος τοῦ δούλου. Ἀντιθέτως ἡ ἔξαρση τῆς μεταξύ τους ἀπόστασης ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν «ὄργανικὴ» ἐντὸς τῆς οἰκίας λειτουργία τοῦ δούλου⁷⁴.

Τὴν ἴδια ἀρχὴ ἔχει ὑπόψη τοῦ ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν ἀναφέρεται στὸ ἔργο τοῦ δούλου στὸ πλαίσιο τῆς οἰκίας. Ὅταν προτρέπει νὰ τοῦ ἀνατεθοῦν κατὰ προτίμησιν ἔργα γεωργικά, τὰ ὅποια δὲν προϋποθέτουν κάποια πρωτοβουλία: «τοὺς δὲ γεωργήσοντας μάλιστα μὲν, εἰ δεῖ κατ' εὐχὴν, δούλους εἶναι, μήτε ὁμοφύλων πάντων (ὄντων) μήτε θυμοειδῶν (οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τε τὴν ἐργασίαν εἶεν χρήσιμοι καὶ πρὸς τὸ μηδὲν νεωτερίζειν ἀσφαλεῖς)»⁷⁵. Ὁμοίως, ὅταν ἀναφέρεται ἀρνητικῶς σὲ ἔργα, τὰ ὅποια συνεπάγονται ἠθικὴ εὐθύνη, ὅπως τὸ

⁶⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 26-28, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 5έ.

⁷⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 32, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 6. «Γιὰ νὰ μποροῦν οἱ ἐλεύθεροι πολῖτες νὰ ἀσχολοῦνται ἀπερίσπαστα μὲ τὰ σοβαρὰ ζητήματα τῆς πόλης, μὲ τὴ μόρφωση καὶ τὴν πνευματικὴ, γενικότερα, καλλιέργεια τῆ δικῆ τους καὶ τῶν παιδιῶν τους κτλ., πρέπει νὰ εἶναι ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὶς φροντίδες τῆς ὑλικῆς ζωῆς, τὶς ὁποῖες, ἀναγκαστικά, ἀναλαμβάνουν οἱ δούλοι, οἱ ὁποῖοι ἐπιφορτίζονται μὲ τὸ καθῆκον τῆς δημιουργίας τῶν ἀπαραίτητων γιὰ τὴ συντήρηση τῆς κοινωνίας οἰκονομικῶν ἀγαθῶν», Π. Σωτηροῦδη, ὁ.π., σ. 246.

⁷¹ Βλ. Κ. Γεωργούλη, *Ἀριστοτέλης ὁ Σταγειρίτης*, Ἀθήνα 1962, σ. 193 καὶ 197.

⁷² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1252b 1: «φύσει μὲν οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δούλον», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 2.

⁷³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Β' 1260a 12-14, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 23.

⁷⁴ Βλ. M. Pohlenz, *Der Hellenische Mensch*, Göttingen 1947, σ. 387.

⁷⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1330a 25-28, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 230.

τοῦ παιδαγωγοῦ: «ἐπισκεπτέον δὲ τοῖς παιδονόμοις τὴν τούτων διαγωγὴν, τὴν τ' ἄλλην καὶ ὅπως ὅτι ἤκιστα μετὰ δούλων ἔσται»⁷⁶.

Οἱ φύσει δούλοι δὲν ἔχουν οὔτε τὴν ἱκανότητα «προορᾶν τῇ διανοίᾳ», οὔτε καὶ τὴ δυνατότητα νὰ συλλαμβάνουν σκοποὺς καὶ νὰ ἀποφασίζουσιν νὰ τοὺς πραγματοποιήσουν. Μποροῦν ὅμως νὰ κατανοήσουν καὶ νὰ ἐκτελέσουν τὶς ἐντολὰς τῶν κυρίων τους. Ἐνεργοῦν κατὰ τρόπο ἀυθόρμητο, ἀπὸ τοῦ «αὐτομάτου», πὺ σημαίνει ὅτι ἡ πράξις τους εἶναι τυχαία καὶ ἄσκοπη. «Πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἤκιστα ἔξεστιν ὅ,τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ,τι ἔτυχεν-τοιαύτη γὰρ ἀρχὴ ἐκάστου αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν»⁷⁷. Ἀντιθέτως οἱ φύσει ἐλεύθεροι ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ πράττουν «ἐκουσίως» καὶ κατὰ «προαίρεσιν», μποροῦν νὰ συλλάβουν καὶ νὰ θέσουν κάποιον σκοπὸν, νὰ ἀποφασίσουν νὰ τὸν πραγματοποιήσουν καὶ νὰ διαλέξουν ἀνάλογα μὲ τὶς περιστάσεις τὰ πιὸ ἐνδεδειγμένα μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξί του. «Ἀπὸ τὴν ἀντίθεση αὐτὴ ἀνάμεσα στὴν πράξι τῶν φύσει ἐλευθέρων πὺ διέπεται ἀπὸ τάξι καὶ τὴν πράξι τῶν φύσει δούλων πὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ "εἰκὴ πράττειν" δικαιώνεται ἡ νομικὴ καὶ κοινωνικὴ διάκρισι μεταξύ ἐλευθέρων πολιτῶν καὶ δούλων, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ πόλι. Ἡ διάκρισι αὐτὴ εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν καὶ ὄχι χωρὶς κάποιες ἐπιφυλάξεις, "φύσει"»⁷⁸.

Ἡ σχέση κυρίου καὶ δούλου ἔχει ἐπιτακτικὴ μορφή. Ὁ κύριος, ὁ ὁποῖος διαθέτει βούλησι καὶ προαίρεσι, συλλαμβάνει νοητικῶς τὸ πρὸς ἐκτέλεσι ἔργο, δίνει ἐντολὰς μὲ βάση τὴ νοητικὴ αὐτὴ σύλληψι καὶ ὁ δούλος τὸ ἐκτελεῖ μὲ τὰ σωματικὰ του ὄργανα. Πραγματικὴ ἀνθρώπινη σχέση ἢ «κοινωνία» μεταξύ κυρίου καὶ δούλου δὲν μπορεῖ νὰ ἀναπτυχθεῖ, γιὰτι κάτι τέτοιον προϋποθέτει δύο ἀυθύπαρκτα ἀνθρώπινα ὄντα⁷⁹. «Κοινωνία γὰρ, τὸ δὲ κοινόν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου καὶ κοινωνίας, καὶ πάντα ταῦτα σύνορα ἀλλήλοισι, καὶ ἐγγυὺς ἔχει τὰς διαφοράς. ἐπεὶ δ' ὁμοίως ἔχει ψυχὴ πρὸς σῶμα καὶ τεχνίτης πρὸς ὄργανον καὶ δεσπότης πρὸς δούλον, τούτων μὲν οὐκ ἔστι κοινωνία»⁸⁰.

⁷⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1336b 39-41, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 249.

⁷⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Λ' 1075a 18-23, W. Jaeger (ἐκδ.), *Aristotelis Metaphysica* (Oxford Classical Texts), Oxonii 1957, σ. 260. Πρβλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 127έ.

⁷⁸ Βλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 131.

⁷⁹ Βλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 97έ.

⁸⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 1241b 14-19, R. R. Walzer et J. M. Mingay (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 94.

Άληθής φιλία δὲν μπορεῖ νὰ συνδέσει τὸν ἐλεύθερο πρὸς τὸ δοῦλο «ἢ δοῦλος», διότι ἡ φιλία, πολὺ περισσότερο ἢ «κοινωνία», προϋποθέτει ἰσότητα ἠθική καὶ ὑλική μεταξὺ τῶν φίλων. Ἡ φιλία μεταξὺ κυρίου καὶ δούλου, ἐὰν ποτὲ ὑπῆρχε, θὰ ἦταν κατώτερη μορφή φιλίας καὶ θὰ εἶχε χρησιμοθηρικό καὶ «ἀνδραποδώδη» χαρακτήρα, ἐφόσον «ἢ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον (ἐνν. φιλία) ἀγοραίων»⁸¹. Ἐφόσον δὲν ὑπάρχει μεταξὺ κυρίου καὶ δούλου κοινωνία, ἐπεται ὅτι οὔτε καὶ σχέση δικαιοσύνης, εἴτε μὲ τὴ «διανεμητική» εἴτε μὲ τὴ «διορθωτική» μορφή της⁸², μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μεταξὺ τους. Ὁ δοῦλος κατ' ἀρχὴν εἶναι κτῆμα τοῦ κυρίου του, ἐνῶ ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἡ ἀρετὴ ποὺ ἀναπτύσσεται στὶς σχέσεις ἀνεξάρτητων καὶ αὐτοτελῶν ἀνθρώπων ὄντων⁸³. Πρὸς τὸ κτῆμα δὲν μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νὰ εἶναι οὔτε δίκαιοι οὔτε ἄδικοι, παρὰ μόνο κατὰ τρόπο «ἀναλογικό» καὶ μεταφορικό, ἐφόσον θεωρήσουν τὸ ἄλογο κτῆμα ὡς διάφορο τῆς δικῆς τους ὄντοτητας. «Κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοίότητα ἔστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν»⁸⁴. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν περίπτωση τῆς φιλίας, ἡ διάκριση μεταξὺ κυρίου καὶ δούλου, τὴν ὁποία προϋποθέτει ἡ μεταξὺ τους σχέση ἀτελοῦς δικαιοσύνης, δὲν συνεπάγεται τὴν ἀναγνώριση ἀνθρώπινης ιδιότητάς του ἀλλὰ μᾶλλον τὸ χαρακτηρισμό του ὡς ἀλόγου ὄντος⁸⁵.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλους διίσταται. Εἰδικότερα, στὰ *Ἠθικά Εὐδήμεια*, τονίζεται τὸ χάσμα μεταξὺ τοῦ κυρίου καὶ τοῦ δούλου, ἡ σχέση τους δὲν μπορεῖ νὰ ὀνομασθεῖ φιλία· «δεσπότη μὲν οὖν καὶ δούλου ἤπερ καὶ τέχνης καὶ ὀργάνων καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, αἱ δὲ τοιαῦται οὔτε φίλοι οὔτε δικαιοσύναι»⁸⁶. Στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* εἶναι λιγότερο κατηγορηματικός. Ἐνῶ ἀπὸ τὴ μιὰ ἀναφέρει ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ὑπάρξει φιλία ἀπὸ λειτουργικῆς ἀπόψεως, ἀπὸ τὴν ἄλλη ὑπογραμμίζει τὴν ὑπηρετικὴ λειτουργία τοῦ δούλου ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ιδιότητά του· «φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον.

⁸¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* VIII, 6, 1158a 21, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 164.

⁸² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* V, 2, 1130b 30-34: «Τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἕτερου), ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν», I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 93.

⁸³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* V, 1, 1130a 3-5: «διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν· ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνῶ», I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 91.

⁸⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* V, 11, 1138b 5-7, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 113.

⁸⁵ Βλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 100.

⁸⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Εὐδήμεια* 1242a 28-30, R. R. Walzer et J. M. Mingay (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 96έ.

ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ἢ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. ἢ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ' ἄνθρωπος»⁸⁷. Στὴ δεσποτική σχέση προϋποθέτει ὁ Ἀριστοτέλης τόσο τὴν ἀντίληψη περὶ «φύσει» δούλου καὶ τὴν ἀπορρέουσα ἀπὸ αὐτὴν «ὀργανική» λειτουργία τοῦ δούλου, δηλαδή τὴ χρήση τοῦ δούλου ὡς ὀργάνου, ὅσο καὶ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀνθρώπινης ιδιότητάς του⁸⁸.

Τὴ λειτουργικὴ καὶ «ὀργανική» περὶ δούλου ἄποψη ἔχει ὑπόψη τοῦ ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν ἀναφέρεται στὴν ἐκπαίδευσή του. Ἡ ἐκπαίδευση, τὴν ὁποία θὰ τοῦ ἐξασφαλίσαι ὁ κύριος, ἔχει ἀτελῆ καὶ χρησιμοθηρικό χαρακτήρα, χωρὶς αὐτὸ νὰ ἀποκλείει τὴν παροχὴ καὶ ἠθικῆς παιδείας. Ἀποβλέπει στὴν ἀπόκτηση ἀναγκαίων καὶ ἀπαραίτητων γιὰ τὴν ἐκτέλεση τοῦ ἔργου τοῦ ἀρετῶν. «Φανερόν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην, ἀλλ' οὐ <τόν> τὴν διδασκαλικὴν ἔχοντα τῶν ἔργων [δεσποτικὴν]. διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας»⁸⁹. Ὁ δοῦλος δὲν θὰ σπουδάσει μόνο χρήσιμες τέχνες γιὰ τὴν ἐκτέλεση τοῦ ἔργου του, ἀλλὰ καὶ ὅσες καθιστοῦν τὴ διάνοια «ἄσχολον» καὶ «ταπεινήν»⁹⁰.

Ὁ δοῦλος-οικέτης ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς οἰκίας καὶ μόνον ἢ τελειοποίησι τῆς τεχνολογίας θὰ μπορούσε νὰ τὸν ὑποκαταστήσει καὶ νὰ

⁸⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια* VIII, 11, 1161b 1-6, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 172.

⁸⁸ Βλ. Χ. Μπαλόγλου, «Ἡ περὶ δουλείας θεωρία στὸ ἔργο "Οἰκονομικά" τοῦ Ψευδο-Ἀριστοτέλους», ὁ.π., σ. 99.

⁸⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1260b 3-7, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 25. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐκπαίδευση τῶν δούλων βλ. C. A. Forbes, «The Education and Training of Slaves in Antiquity», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 86 (1955), σσ. 324-325.

⁹⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Θ' 1337b 8-14, 22-32: «βάνανσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζεῖν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων [ἢ τὴν ψυχὴν] ἢ τὴν διάνοιαν. διὸ τὰς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας· ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν... αἱ μὲν οὖν καταβεβλημένοι νῦν μαθήσεις, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον, ἐπαμφοτερίζουσιν· ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικὴν, τὴν μὲν γραμματικὴν καὶ γραφικὴν ὡς χρήσιμους πρὸς τὸν βίον οὔσας καὶ πολυχρήστους, τὴν δὲ γυμναστικὴν ὡς συντείνουσιν πρὸς ἀνδρείαν· τὴν δὲ μουσικὴν ἤδη διαπορήσειεν ἂν τις. νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλεῖν», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 253.

σημάνει ουσιαστικά την κατάργηση του θεσμού της δουλείας. Είναι ένδεικτικό το αριστοτελικό προφητικό χωρίο: «ούτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πληκτρα ἐκίθαρίζεν, οὐδὲν ἄν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων»⁹¹.

β) *Ἡ δουλεία ὡς πρὸς τὴν «πόλιν»*

Ἡ πόλη ὀρίζεται κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς «κοινωνία» ἐλεύθερων πολιτῶν, οἱ ὅποιοι ἔχουν αὐτάρκεια ὡς πρὸς τὰ ἀναγκαῖα γιὰ τὴ ζωὴ. «Πόλιν δὲ τὸ τοιούτων (δηλ. τῶν πολιτῶν) πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς»⁹². Ἡ «τελεία καὶ αὐτάρκης ζωὴ» ταυτίζεται μὲ τὸ «ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς»⁹³. Ἡ πόλη χαρακτηρίζεται ὡς τοῦ «εὖ ζῆν κοινωνία» καὶ τὸ «εὖ ζῆν» ὀρίζεται ὡς «κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους»⁹⁴. Τελικὸ αἶτιο ἑνὸς «πολιτεύματος» ἢ μιᾶς «πολιτείας» (οἱ ὅροι εἶναι ταυτόσημοι: «ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολιτεύμα σημαίνει ταυτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων»⁹⁵) εἶναι τὸ «εὖ ζῆν» ἢ ἡ «εὐδαιμονία» τῶν πολιτῶν. «Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν»⁹⁶. Αὐτὴ δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία τῆς πόλεως, ἐφόσον ἡ πόλη εἶναι τὸ «ὄλον» καὶ οἱ πολῖτες τὰ μέρη τῆς. «Τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν μετὰ τῆς ἀρετῆς, εὐδαιμόνα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας»⁹⁷.

⁹¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1253b 37 - 1254a 1, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 6.

⁹² Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1275b 20-21, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 70.

⁹³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1280b 39-40 - 1281a 1-2: «τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν... πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 85.

⁹⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1280b 31-34: «ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἥδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 85.

⁹⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1279a 23-26, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 80. «Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, "ἡ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις" (*Πολιτικά* Γ' 1274b 38). Ὅ,τι ἰσχύει γιὰ τὴν "πολιτεία" ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν πόλιν γιὰτὶ "ἡ πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως" (*Πολιτικά* Δ', 1295a 40). Ἡ πολιτεία ρυθμίζει καὶ ἐκφράζει τὸν τρόπο ζωῆς τῆς πόλης», Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 134.

⁹⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Α' 1252b 27-30, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 3.

⁹⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1329a 22-24, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 227. Πρβλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 189.

Οἱ δοῦλοι ἀποκλείονται τῆς πόλεως διότι ὁ σκοπὸς τῆς ὑπαρξῆς τοῦ πολιτικοῦ ὀργανισμοῦ, τὸ «εὖ ζῆν», εἶναι σὲ αὐτοὺς ἀπρόσιτο. Ἐὰν ἡ πόλις ἀπέβλεπε μόνο στὸ ζῆν, «δούλων καὶ ἄλλων ζῶων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν»⁹⁸.

Ἐφόσον ἡ πόλις ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐλεύθερους πολίτες, πολιτικὴ «κοινωνία» ὑπάρχει μόνον ὅταν οἱ πολίτες δὲν συμβιώνουν ἀπλῶς, ἀλλὰ καὶ συμμετέχουν στὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας· «πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς»⁹⁹. Εἶναι «ἴσοι» οἱ πολίτες ὡς πρὸς τὸ δικαίωμα ἄσκησης τῆς «βουλευτικῆς» καὶ «πολιτικῆς» ἐξουσίας, τὸ ὁποῖον οὐδόλως συνεπάγεται καὶ τὴν ὁμοιότητα τῶν «φύσει» ἢ «εἶδει». «Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἔστιν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων»¹⁰⁰. Ὁ δοῦλος οὔτε ἐλεύθερος εἶναι, ὡς ζῶν χάριν τοῦ κυρίου του καὶ ὡς ὑποταγμένος στὴν ἰδιοτελῆ ἐπιδίωξη ὑλικοῦ κέρδους, οὔτε ἴσος πρὸς τὸν ἄξιο τοῦ ὀνόματος τοῦ πολίτη ἀνθρώπου, ἐφόσον στερεῖται βούλευσης καὶ προαίρεσης.

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ «πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἔστιν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκίσεως)»¹⁰¹. Ὁ δοῦλος μετέχει τῆς πόλεως ὡς «οἰκίσεως», συνυπάρχει δηλαδὴ ἀπὸ φυσικῆς καὶ ὑλικῆς ἀπόψεως μὲ τοὺς ἐλεύθερους πολίτες. «Ὅταν δὲ λέγη ὅτι εἶναι ἀναγκαῖοι διὰ τὴν ὑπαρξιν τῆς πόλεως ὡς "οἰκίσεως", ἐννοεῖ προφανῶς ὅτι μόνον μέσῳ τῶν κυρίων των ἀσκοῦν τὴν παραγωγικὴν των λειτουργίαν καὶ ὅτι μόνον ἐμμέσως, ὡς ἐξαρτήματα τῶν κυρίων των, συμπεριλαμβάνονται εἰς τὴν πόλιν»¹⁰². Γενετικῶς ἡ ὑπαρξὴ του εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν πόλι, ἐφόσον αὐτὴ ἀποτελεῖται, χάριν τῆς ἐξασφάλισης τῶν ὑλικῶν ὄρων διαβίωσής της, καὶ ἀπὸ μὴ «πολιτικὰ στοιχεῖα»¹⁰³. Στὰ στοιχεῖα αὐτὰ συμπεριλαμβάνονται καὶ οἱ δοῦλοι. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι ὁ δοῦλος μετέχει τῆς πόλεως ὡς πολιτικῆς «κοινωνίας», «ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις»¹⁰⁴.

⁹⁸ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1280a 32-34, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 83.

⁹⁹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1275a 22-23, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 68.

¹⁰⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Β' 1261a 22-23, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 27.

¹⁰¹ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1275a 7-8, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 68.

¹⁰² Βλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 111.

¹⁰³ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1277a 5-10: «ἔτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις, ὥσπερ ζῶον εὐθύς ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως, καὶ οἰκία ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, καὶ κτήσις ἐκ δεσπότου καὶ δούλου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πόλις ἐξ ἀπάντων τε τούτων καὶ πρὸς τούτοις ἐξ ἄλλων ἀνομοίων συνέστηκεν εἰδῶν», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 74.

¹⁰⁴ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Γ' 1278a 2-3, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 77.

Ἡ λειτουργία τοῦ πολίτη, «ἢ πολίτης», εἶναι ἀσυμβίβαστη πρὸς τὸ βάνανσο καὶ ἀπολαυστικὸ βίον τοῦ δούλου, «οὔτε βάνανσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννῆς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος)»¹⁰⁵. Οἱ πολίτες πρέπει νὰ διάγουν τὸν παραπλήσιο πρὸς τὸ θεωρητικὸ πολιτικὸ βίον καὶ νὰ μὴ ζοῦν τὸ βάνανσο, ἀπολαυστικὸ καὶ ἀνδραποδώδη βίον τῶν δούλων.

Ὁ Ἀριστοτέλης μέμφεται τὸ τυραννικὸ πολίτευμα διότι μεταβάλλει τὴν πολιτικὴν σχέσιν ἀρχοντος καὶ ἀρχομένου σὲ «δεσποτικὴν» σχέσιν κυρίου καὶ δούλου· «τυραννικὴ δὲ καὶ ἡ δεσπότου (ἀρχὴ) πρὸς δούλους· τὸ γὰρ τοῦ δεσπότου συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται»¹⁰⁶. Αἴρεται ὁ βασικὸς σκοπὸς τῆς πολιτικῆς «κοινωνίας» καὶ καταργεῖται ἡ πολιτικὴ τάξις, οἱ πολίτες γίνονται δούλοι τοῦ τυράννου ἐφόσον ἐξυπηρετοῦν τὰ συμφέροντά του, ὅπως οἱ δούλοι προσφέρουν ὑπηρεσίες στὸν κύριό τους. Ἐὰν ἡ τυραννία κατακρίνεται διότι ἐξομοιώνει τοὺς ἐλεύθερους μὲ τοὺς δούλους, ἡ ἄκρατος δημοκρατία ἀποδοκιμάζεται διότι παρέχει στοὺς δούλους ὑπερβολικὴ ἐλευθερία, ἡ ὁποία ἐξισώνει μὲ τοὺς ἐλεύθερους¹⁰⁷.

Ἄριστο πολιτικὸ βίον διάγει ἡ πόλις, ἡ ὁποία σύγκειται ἐξ ἴσων καὶ ὁμοίων πολιτῶν. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ χωρίο: «γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων· ἂν πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν· οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. βούλεται δὲ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις. ὥστ' ἀναγκαῖον ἄριστα πολιτεύεσθαι τούτην τὴν πόλιν <ἢ> ἐστὶν ἐξ ὧν φαμεν φύσει τὴν σύστασιν εἶναι τῆς πόλεως»¹⁰⁸.

Β'

Ο ΘΕΣΜΟΣ ΤΗΣ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΠΑΥΛΟ

¹⁰⁵ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Η' 1328b 39-41, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 226.

¹⁰⁶ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* VIII, 10, 1160b 29-30, I. Bywater (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 170.

¹⁰⁷ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Ζ' 1319b 27-33: «ἔτι δὲ καὶ τὰ τυραννικὰ κατασκευάσματα δημοτικὰ δοκεῖ πάντα, λέγω δι' οἷον ἀναρχία τε δούλων (αὕτη δ' ἂν εἴη μέχρι τοῦ συμφέρουσα) καὶ γυναικῶν καὶ παιδῶν, καὶ τὸ ζῆν ὅπως τις βούλεται παρορᾶν· πολὺ γὰρ ἔσται τὸ τῆ τοιαύτη πολιτεία βοηθοῦν· ἥδιον γὰρ τοῖς πολλοῖς τὸ ζῆν ἀτάκτως ἢ τὸ σωφρόνως», W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 199έ. Πρβλ. Α.-Κ. Μπαγιόνα, ὁ.π., σ. 109.

¹⁰⁸ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά* Δ' 1295b 21-28, W. D. Ross (ἐκδ.), ὁ.π., σ. 129έ.

Ο θεσμός τῆς δουλείας, ὅπως ἀναφέρθηκε, ὑπῆρξε ἀρρήκτως συνδεδεμένος μὲ τὸν οἰκονομικὸ, τὸ δημόσιο καὶ τὸν κοινωνικὸ βίον τοῦ προχριστιανικοῦ κόσμου. Ὁ Χριστιανισμὸς ἐμφανίσθηκε ὡς νέος τρόπος ζωῆς ἀντίθετος πρὸς τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ ἀρχαίου κόσμου, ἔλαβε θέση γιὰ τὸ σύστημα τῆς δουλείας, τῆς ὁποίας ἡ ἀντίθεση πρὸς τὸ φυσικὸ καὶ τὸν ἠθικὸ νόμο εἶχε γίνεαι αἰσθητὴ στὴ σκέψη πολλῶν φιλοσόφων καὶ ἠθικολόγων τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος. Ἡ θέση τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας ἀπέναντι στὴ δουλεία καταδεικνύεται μέσα ἀπὸ χωρία καὶ κείμενα κυρίως τοῦ ἀποστόλου Παύλου¹⁰⁹.

Ὁ Παῦλος ἔχει χαρακτηρισθεῖ ὡς ὁ Ἀπόστολος τῆς χάριτος, διότι ὄχι μόνον ἀναφέρεται στὶς ἐπιστολές του συχνὰ στὴ «χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Ρωμ. 16,20· Α' Θεσ. 5,28· Α' Κορ. 16,23 κ.ἄ.) ἢ στὴ «χάριν τοῦ Θεοῦ» (Ρωμ. 5,15· Α' Κορ. 1,4· 3,10· Β' Κορ. 1,12· 8,1· Γαλ. 2,21 κ.ἄ.), ἀλλὰ καὶ διότι τὴν ἔζησε μὲ τρόπο μεταμορφωτικὸ στὴ ζωὴ του. Θὰ μπορούσε ἐπίσης νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ὁ Ἀπόστολος τῆς ἐλευθερίας, ἀφοῦ ἡ ἐλευθερία ἀποτελεῖ κεντρικὴ ἔννοια τῆς θεολογίας του ἀλλὰ καὶ τῆς ζωῆς του¹¹⁰. Οἱ πιὸ σημαντικὲς προτάσεις στὶς ὁποῖες περιέχεται ἡ πεμπτοσύνη τῆς θεολογίας τοῦ ἀπ. Παύλου γιὰ τὴν ἐλευθερία εἶναι: (i) «Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν» (Γαλ. 5,1), (ii) «Ἵμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις» (Γαλ. 5,13).

Παρ' ὅλα αὐτὰ πολλοὶ μελετητὲς ἀσκοῦν ἀρνητικὴ κριτικὴ, χαρακτηρίζουν τὸν Παῦλο Ἀπόστολο τῆς δουλείας καὶ τὸν κατηγοροῦν εἴτε γιὰ ἄνευ ὄρων ὑπακοὴν στὶς ἀρχές καὶ ἐξουσίες (Ρωμ. 13), εἴτε γιὰ ἀπεμπόληση τοῦ θεοῦ δώρου τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας καὶ γιὰ ἀποδοχὴ τοῦ καθεστώτος τῆς δουλείας (Α' Κορ. 7,21· Πρὸς Φιλήμονα), ἢ ὅτι ἐξυπονόησε τὴν ὑποταγὴν τῶν γυναικῶν (Α' Κορ. 14,34· Ἐφεσ. 5,22· Κολ. 3,18 κ.ἄ.). «Ὁ ἴδιος (ἢ ἡ σχολή του) δεν ἀντιστάθηκε με ὅλες του τις δυνάμεις, καθὼς ὀφείλει, στο κοινωνικοπολιτικὸ καθεστῶς της εποχῆς του, καὶ ὅτι ὁ ἴδιος καὶ ἡ σχολή του, ἐπομένως καὶ ἡ χριστιανοσύνη, ἀνέχτηκαν ἀδικούς κοινωνικοὺς θεσμούς καὶ δομές»¹¹¹ καὶ «ὅτι δεν ἀντιστάθηκε ὅσο ἐπρεπε στο κοινωνικο-πολιτικὸ status quo της εποχῆς του, ὅτι ἀνέχτηκε τις ἀδικές κοινωνικές δομές καὶ ουσιαστικά

¹⁰⁹ Βλ. Π. Δημητροπούλου, ὁ.π., σ. 179.

¹¹⁰ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, «Ἐλευθερία καὶ εὐθύνη κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο», *Ἐλευθερία καὶ εὐθύνη κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο*, ΙΗ' Παύλεια. Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Βέροια, 26-28 Ἰουνίου 2012), Βέροια 2012, [σσ. 143-155], σ. 145.

¹¹¹ Βλ. Π. Βασιλειάδη, «Οἱ κοινωνικὲς συνέπειες τῆς Παύλειας θεολογίας», *ΔΒΜ 27Α* (2009), [σσ. 51-72], σ. 71.

υποτάχτηκε ή και υπέταξε την Εκκλησία στους κοινωνικούς θεσμούς της εποχής»¹¹².

Ἡ ἐκ νέου ἐρμηνευτική προσέγγιση βασικῶν Παύλειων κειμένων βάσει φιλοσοφικῶν, νομικῶν, κοινωνικῶν καὶ ἄλλων σχετικῶν παραμέτρων στοχεύει: (i) στήν ἀποσαφήνιση τῶν περὶ δουλείας θέσεων του καὶ στήν ἀνάδειξη τῆς οὐσιαστικῆς συμβολῆς του στήν ἀναμόρφωση τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς κοινωνίας, καὶ (ii) στήν κατανόηση τῶν ταξικῶν διαβαθμίσεων καὶ κοινωνικῶν ἀντιθέσεων στὸ πλαίσιο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τοῦ καινούργιου δηλαδὴ κόσμου ποὺ ἐγκαινίασε μὲ τὴν ἐνανθρώπησή του ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.

1. ΠΑΥΛΟΣ Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΤΗΣ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ἢ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

α) «Μᾶλλον χρῆσαι τῇ δουλείᾳ ἢ τῇ ἐλευθερίᾳ» (Α' Κορ. 7,21)

Σημαντικὴ θέση μεταξὺ τῶν περὶ δουλείας Παύλειων ἀναφορῶν κατέχει τὸ σχετικὸ χωρίο «δοῦλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι μᾶλλον χρῆσαι» (Α' Κορ. 7,21), τὸ ὁποῖο δημιουργεῖ ἐρμηνευτικὲς δυσκολίες¹¹³. Τὸ ἐρμηνευτικὸ πρόβλημα συνίσταται κυρίως στήν ὀλοκλήρωση τῆς ἑλλιποῦς φράσεως «μᾶλλον χρῆσαι»¹¹⁴. Πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ἀρχαιότερους καὶ νεότερους ἐρμηνευτὲς προσθέτουν «τῇ δουλείᾳ»¹¹⁵, ἄποψη ποὺ θεμελιώνεται

¹¹² Βλ. Π. Βασιλειάδη, «Ἡ συμβολὴ τῆς Παύλειας χριστιανικῆς διδασκαλίας στήν ἀναμόρφωση τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς κοινωνίας», *Χριστιανικὴ Θεσσαλονικὴ ἀπὸ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου μέχρι καὶ τῆς Κωνσταντινείου ἐποχῆς*, ΚΓ' Δημήτρια. Β' Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο (Τερά Μονὴ Βλατάδων 31 Ὀκτωβρίου - 2 Νοεμβρίου 1988), Θεσσαλονικὴ 1990, [σσ. 69-78], σ. 78.

¹¹³ Ὁρθῶς ὁ στίχος χαρακτηρίζεται ὡς «crux interpretum», βλ. W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* [MSS 8], Düsseldorf 1981, σ. 112.

¹¹⁴ Βλ. S. Barty, *ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ. First Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor 7,21* [SBL Diss. Series 11], Missoula (Montana) 1973, σ. 8έ.· P. Trummer, «Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des μᾶλλον χρῆσαι in 1 Kor 7,21», *Bib* 56 (1975), [σσ. 344-368], σ. 355έ.

¹¹⁵ Ὁ ἱ. Χρυσόστομος ἐρμηνεύει: «τούτῃστι, μᾶλλον δούλευε. Καὶ τί δήποτε τὸν δυνάμενον ἐλευθερωθῆναι κελεύει μένειν δοῦλον; Θέλων δεῖξαι ὅτι οὐδὲν βλάπτει ἡ δουλεία, ἀλλὰ καὶ ὠφελεῖ. Καὶ οὐκ ἄγνωσθαι μὲν ὅτι τινὲς τό, Μᾶλλον χρῆσαι, περὶ ἐλευθερίας, φασὶν εἰρησθαι, λέγοντες, ὅτι εἰ δύνασαι ἐλευθερωθῆναι, ἐλευθερώθητι», Ὁμιλίαι εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν, 19,4, PG 61, 156 [= Cramer V, 141, 17-21]. Πρβλ. Θεοδωρήτου Κύρου, Ἐρμηνεία τῆς Α' ἐπιστολῆς πρὸς Κορινθίους, PG 82, 280Α· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἐρμηνεία εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν, PG 95, 624D-625Α· Οἰκουμενίου Τρίκκης, Ὑπόμνημα εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν, PG 118, 733D· Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας, Ὑπόμνημα εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν, PG 124, 648C· Εὐθυμίου Ζιγαβηνοῦ, Ἐρμηνεία εἰς τὰς ΙΔ' ἐπιστολάς τοῦ

στή για ίεραποστολικούς λόγους άποστολική ρήση «ἐλεύθερος γάρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω» (Α' Κορ. 9,19), ἢ στὰ παραινεντικά πρὸς τοὺς δούλους ἐδάφια: (i) «οἱ δούλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου» (Ἐφεσ. 6,5· πρβλ. Κολ. 3,22-24), «ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δούλοι, τοὺς ἰδίους δεσπότες πάσης τιμῆς ἀξιούς ἠγείσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται» (Α' Τιμ. 6,1· πρβλ. Τίτ. 2,9-10), καὶ (ii) «ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω» (Α' Κορ. 7,20). Εἶναι χαρακτηριστική, ἐπίσης, ἡ ἐπεξηγηματικὴ πρόταση «ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δούλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δούλος ἐστὶν Χριστοῦ» (Α' Κορ. 7,22).

Ἡ κατανόηση αὐτῆ τοῦ χωρίου δὲν δικαιολογεῖται πλήρως ἀπὸ τὴν ὅλη συνάφεια τοῦ κειμένου¹¹⁶. Ἐὰν ὁ ἀπ. Παῦλος συνιστᾷ τὴν παραμονὴ στὴν κατάστασι τῆς δουλείας, γιατί δὲν ἀρκεῖται στὴ σαφῆ πρότασι «δούλος ἐκλήθη, μὴ σοι μελέτω» (Α' Κορ. 7,21α), ὅπως τὸ κάνει καὶ στίς προηγούμενες φράσεις «περιτεμνημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστία κέκληται τις, μὴ περιτεμνέσθω» (Α' Κορ. 7,18); Ποιὰ εἶναι ἡ σχέση τοῦ στίχου πού ἀκολουθεῖ «τιμῆς ἠγοράσθητε μὴ γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων» (Α' Κορ. 7,23), μὲ

Αποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς Ζ' Καθολικάς (ἔκδ. Ν. Καλογεργᾶ), τ. Ι, Ἐν Ἀθήναις 1887, σ. 254· Θ. Ζωγράφου, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Πρώτην πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου*, Βόλος 1932, σ. 163· Π. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Κ. Διαθήκης*, Ι, Ἀθήναι 21956, σ. 302· Σ. Ἀγουρίδη, *Αποστόλου Παύλου Πρῶτη πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολή* [ΕΚΔ 7], Θεσσαλονίκη 1982, σ. 122· Α. Steinmann, *Paulus und die Sklaven zu Korinth, 1 Kor 7,21 aufs neue untersucht*, Braunsberg 1911, σσ. 5-25· τοῦ ἰδίου, «Zur Geschichte der Auslegung von 1 Kor 7,21», *ThRv* 16 (1917), σσ. 340-348· F. X. Kiefl, *Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, zugleich ein Kommentar zu 1 Kor 7,21*, München 1915, σσ. 58-109· J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [ΚΕΚ V], Göttingen 91910, σ. 187· Ε. Β. Allo, *Saint Paul Première Épître aux Corinthiens* [EBib], Paris 21956, σ. 173· Ρ. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* [KNT 7], Leipzig 31921, σ. 278· J. Héring, *La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens* [CNT 7], Neuchâtel / Paris 21959, σ. 55· Η. Lietzmann - W. G. Kümmel, *An die Korinther I-II* [HNT 9], Tübingen 51969, σ. 32· C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [BNTC], London 21971, σ. 170· E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus and die Korinther 1. Einführung und Auslegung der Kapitel 1-7* [ThHK 7/1], Berlin 1975, σ. 193· Η. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [ΚΕΚ 5], Göttingen 121981, σ. 152· Η. Schlier, «Ἐλεύθερος κτλ.», *ThWNT* II, σ. 498.

¹¹⁶ Ο Ρ. Trummer ἐπικαλούμενος τὴν εὐρύτερη συνάφεια τοῦ κειμένου παρατηρεῖ: «im Hinblick auf die Entscheidung zur Ehelosigkeit plädiert er dafür, im Falle der neu eingetretenen Wahlmöglichkeit (vgl. 7,8.27.39f) die bessere Möglichkeit der Freiheit, die er als Freiheit für den Herrn versteht, zu nutzen. Analog muß die Chance der sozialen Freiheit in den Augen des Paulus eine neue Möglichkeit für den Sklaven zur Realisierung seiner Berufung darstellen», ὁ.π., σ. 364.

τὸν ὁποῖο «κελεύει μὴ δουλοπρεπὲς ἔχειν φρόνημα»¹¹⁷, μὲ τὴν προβληθεῖσα ἔρμηνεία τοῦ στίχου Α' Κορ. 7,21β; Πῶς δικαιολογεῖται ἢ σὲ χρόνο Ἀόριστο χρήση τοῦ ρηματικοῦ χρόνου καὶ ὄχι διαρκείας ἢ ἐπαναλαμβανόμενῃ¹¹⁸; Ἡ παραπάνω ἐπιχειρηματολογία δὲν ἀπαντᾷ καὶ στὸ ἐρώτημα: πῶς συμβιβάζεται (i) ἡ διάκριση τῶν ἀνθρώπων, ὡς τοῦ τελειότερου δημιουργήματος τοῦ Θεοῦ, σὲ δούλους καὶ ἐλεύθερους μὲ αὐτὸ πὸν πράγματι εἶναι ὄντολογικὰ ὁ ἄνθρωπος εἰκόνα Θεοῦ¹¹⁹, καὶ (ii) τὸ μήνυμα τῆς ἀγάπης πὸν εἶναι ὁ πυρήνας τοῦ εὐαγγελικοῦ γενικότερου μηνύματος, πῶς δικαιώνεται μὲ τὴν ἀνοχή ἔστω τῆς δουλείας ὡς θεσμοῦ¹²⁰.

¹¹⁷ Βλ. Θεοδωρήτου Κύρου, Ἐρμηνεία τῆς Α' ἐπιστολῆς πρὸς Κορινθίους, PG 82, 280C.

¹¹⁸ Κατὰ τὸν J. H. Moulton, «wenn Paulus meinte: 'Bleibe weiter in deiner Sklaverei', hätte er sagen müssen χρῶ. Der Aorist χρῆσαι kann nur bedeuten: 'die Gelegenheit ergreifen'», *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, Heidelberg 1911, σ. 210. Βλ. C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek*, Cambridge ²1959, σ. 21· M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament. Linguistic and Exegetic Studies* [New Testament Tools and Studies III], Leiden 1962, σσ. 78-82· S. Bartsch, ὁ.π., σ. 177έ· P. Trummer, ὁ.π., σ. 355 έέ.

¹¹⁹ «Ὁ Θεὸς ἐδημιούργησε τὸν ἄνθρωπον πρὸ παντὸς ἐλευθέρων προσωπικότητα, καὶ ἀξιῶ ἀπὸ αὐτὸν νὰ σέβεται τὴν ἐλευθερίαν τὴν ἰδικὴν του καὶ τῶν ἄλλων, ὅπως αὐτὴν τὴν ζωὴν... Ὁ Θεὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὁ ὅποιος ὀρίζεται ὑπὸ τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ὡς πνεῦμα, δὲν ἠμπορεῖ νὰ εἶναι Θεὸς δούλων, ἀλλὰ Θεὸς ἐλευθέρων ὄντων. Ἡ ἀνθρωπίνη δηλαδὴ ἐλευθερία ἔχει θείας ρίζας... Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου μαρτυρεῖ τὴν θεϊαν καταγωγὴν του. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι θεῖον ὄν, διότι εἶναι ἐλεύθερον ὄν. Δὲν προῆλθεν ὁ ἄνθρωπος ἐκ τῆς φύσεως, ἐκ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, διότι εἰς τὴν φύσιν δὲν ὑπάρχει ἐλευθερία, ἀλλ' ἀναγκαιότης. Μόνον τὴν πνευματικὴν καὶ θεϊαν ζωὴν χαρακτηρίζει ἐλευθερία», Β. Ἰωαννίδου, *Τὸ πνεῦμα τῆς ἐλευθερίας παρὰ τῶ ἀπ. Παύλῳ* [Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περ. «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», τεῦχ. Ἰουλίου-Αὐγούστου 1953], Θεσσαλονίκη 1953, σ. 8έ. «Ἡ ἰσοτιμία καὶ ὁμοτιμία τῶν ἀνθρώπων ὡς εἰκόνων Θεοῦ καὶ ὡς μελῶν τοῦ ἑνὸς σώματος τοῦ Χριστοῦ, πὸν διακηρύχθηκε ἀπὸ τὸν ἀπόστολο Παῦλο μὲ τὸ γνωστὸ "οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δούλος, ἐλεύθερος" (Κολ. 3,11), πραγματοποιήθηκε μὲ τὴν καθολικότητα καὶ οἰκουμενικότητα τῆς Ἐκκλησίας πὸν περιέλαβε ἰσότημα στοὺς κόλπους τῆς ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἄσχετα πρὸς τὶς ὅποιεςδήποτε διακρίσεις», Θ. Ζήση, «Ἡ Ἐκκλησία ὡς ἡ κατ' ἔξοχὴν κοινωνία», *Ἡ κοινωνικὴ διάσταση τοῦ ἔργου τῆς Ἐκκλησίας*, Πρακτικὰ Δ' Ἐπιστημονικοῦ Θεολογικοῦ Συνεδρίου Ἐνώσεως Θεολόγων Βορείου Ἑλλάδος (Καβάλα, 4-6 Μαΐου 1989), Θεσσαλονίκη 1991, [σσ. 41-48], σ. 43.

¹²⁰ Βλ. Β. Νικόπουλου, ὁ.π., σ. 163. «Ἡ ἔννοια τῆς "ἀγάπης" ἔχει ποικίλες ἀνθρωπολογικὲς, βιοθεωριακὲς καὶ κοσμοθεωριακὲς διαστάσεις καὶ συναρτάται εἰδικότερα εἴτε πρὸς τὴν βιολογικὴν εἴτε πρὸς τὴν ψυχαναλυτικὴν εἴτε πρὸς τὴν περσοναλιστικὴν-υπαρξιακὴν σφαῖρα. Ἡ ἀγάπη εἶναι σύμπλεγμα πλουραλιστικὸ, πὸν μπορεῖ νὰ περιλαμβάνει εἴτε τὴν ευρύτερη ευάρεστη στροφὴν μας πρὸς ὅλα τα αγαθὰ τῆς φυσικῆς δημιουργίας καὶ τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ, ἀκόμη καὶ πρὸς αὐτὰ τα ἀψυχα, εἴτε μὲ τὴ στενότερη ἔννοια τὴν ευάρεστη

Όρισμένοι έρμηνευτές θεολόγοι και κριτικοί φιλόλογοι για την άρση τών παραπάνω δυσκολιών συμπληρώνουν ως αντικείμενο «τῆ ἐλευθερία»¹²¹, έκδοχή ἢ ὁποία ἐνισχύεται καί ἀπό σχετικά χωρία περι τῆς ἐν Χριστῷ ἰσότητος καί ἐλευθερίας τῶν ἀνθρώπων, «οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καί τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καί ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ» (Κολ. 4,1) καί «τῆ ἐλευθερία ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καί μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε» (Γαλ. 5,1).

Ἡ ἀποδοχή αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας, ἂν ληφθοῦν ὑπόψη οἱ ἱστορικές συνθήκες καί κοινωνικές ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς¹²², θὰ ἀποδείκνυε τὴν ἀπὸ τὸν Παῦλο υἰοθέτηση βίαιης καί ἐπαναστατικῆς τακτικῆς κατὰ τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας ἄστοχη, ἐμπρηστική καί καταστρεπτική γιὰ τὴν ἀρχαία κοινωνία¹²³, ἀλλὰ καί

υπαρξιακή κατάφαση προσωπικῶν ὄντων, του Θεοῦ και των συνανθρώπων», Θ. Ιωαννίδη, *Ο καινός εν Χριστῷ ἄνθρωπος στη θεολογία και τη ζωή*, Αθήνα 2014, σ. 35.

¹²¹ Ὁ Σευηριανὸς ἐρμηνεύει: «Ὅτε εἶδεν ἡ χάρις δουλείας καί δεσποτείας διαφορᾶν· μὴ φύγης τοίνυν ὡς ἀναξίαν τῆς πίστεως τὴν δουλείαν· οὐδενὸς γὰρ ἔλαττον ἔχεις τῶν ἐν τῇ πίστει διὰ τοῦτο· εἰ δέ σοι καί τοῦ τυχεῖν τῆς ἐλευθερίας εἶη δυνατόν, φροντίς ἔστω σοι μᾶλλον ὅπως ἂν εἰς δέον χρῆσασθαι δυναθῆς πλείονα, ὡς ἐν ἐλευθερίᾳ τοῦ καλοῦ τὴν ἐπιμέλειαν ποιησάμενος», Cramer V, 141, 8-13. Βλ. Π. Μπρατσιώτου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλήμονα Ἐπιστολὴν Παύλου τοῦ Ἀποστόλου. Μετὰ παραρτήματος περὶ τοῦ τῆς δουλείας θεσμοῦ ἐν τε τῇ ἀρχαιότητι*, Ἐν Αθήναις 1923, σ. 124, ὑπόσ. 1· J. H. Moulton, ὁ.π., σ. 210. Ὁ ἴδιος παρατηρεῖ: «If you actually (εἰ καὶ) have an opportunity of becoming free, by all means (μᾶλλον, relative) seize it», *A Grammar of New Testament Greek III*, Edinburgh ³1930, σ. 76· J. V. Walter, *Die Sklaverei im Neuen Testament* [Biblische Zeit- und Streitfragen IX, 11], Berlin 1915, σσ. 29-32. Κατὰ τοὺς Α. Robertson/A. Plummer, «Slavery is not intolerable for a christian, but an opportunity for emancipation need not to be refused», *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* [ICC 7], Edinburgh ²1914, σ. 148· A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart ⁴1970, σ. 232· K. H. Rengstorf, «Δουλος κτλ.», *ThWNT II*, σ. 274έ· N. Turner, *Grammatical insights into the New Testament*, Edinburgh 1965, σ. 103· S. Schulz, *Gott ist kein Sklavenhalter*, Zürich-Stuttgart 1972, σσ. 170-179, 243· E. Schweizer, «Zum Sklavenproblem im Neuen Testament», *EvTh* 32 (1972), σ. 503· G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn 1972, σ. 279έ.

¹²² Βλ. P. Bachmann, ὁ.π., σ. 277έ. Πρβλ. Μ. Σιώτου, «Ἱστορία καί Ἀποκάλυψις κατὰ τὴν ἐπιστήμην τῆς Καινῆς Διαθήκης», *ΕΕΘΣΑΠΘ* 1 (1953), [σσ. 361-448 κζ' (καὶ Ἀνάτυπον)], σ. 401· Ν. Ματσούκα, «Ὁ Χριστὸς καί τὰ κοινωνικά προβλήματα τῆς ἐποχῆς του καί τῆς ἐποχῆς μας», *Προβληματισμοὶ* 1 (²1979), σ. 96 έέ.

¹²³ Κατὰ τὸν C. Brace, τὸ τυχὸν κήρυγμα ὑπὲρ τῆς ἄμεσης καί καθολικῆς ἀπελευθέρωσης τῶν δούλων «θὰ ἐσήμαινε διὰ τὸν ρωμαϊκὸν κόσμον δυστυχίαν ἐξικνουμένην πέραν παντὸς νοητοῦ ὁρίου καί θὰ ἐξαπέλυε πόλεμον ἐξοντώσεως μεταξὺ δούλων καί κυριῶν, ὁ ὁποῖος θὰ μετέβαλλε τὴν Εὐρώπην καί τὴν Ἀσίαν εἰς πεδῖον αἵματος καί σφαγῆς», βλ. τὸ παράθεμα

για τὴ νεοσύστατη ἐκκλησία τῆς Κορίνθου¹²⁴. Ἡ χειραφέτηση αὐτὴ θὰ ἐθεωρεῖτο κοινωνικὸ σκάνδαλο καὶ τὸ εὐαγγέλιο τοῦ Χριστοῦ θὰ κατηγορεῖτο ὅτι διδάσκει πράγματα «παρὰ φύσιν», ἀντίθετα πρὸς τὴν «αἰώνιαν τάξιν» καὶ γενικῶς ὅτι «ἐπὶ ἀνατροπῇ τῶν πάντων ὁ Χριστιανισμὸς εἰς τὸν βίον εἰσενήνκεται»¹²⁵.

Ἐπιπλέον ἡ ἔντονη ἐσχατολογικὴ προσδοκία τῆς Πρωτοχριστιανικῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ἐπικείμενη ἔλευση τοῦ Χριστοῦ συντελοῦσε στὴν προσωρινὴ ἀνοχὴ τῶν ἀρνητικῶν πραγμάτων καὶ τῶν θεσμῶν τοῦ παρόντος κόσμου.

Τὰ φιλολογικὰ καὶ θεολογικὰ ἐπιχειρήματα καὶ τῶν δύο ἑρμηνειῶν εἶναι ἐξίσου ἰσχυρὰ καὶ ἀξιόπιστα. Φρονοῦμε ὅτι ἡ διατύπωση τοῦ στίχου, ὅπως καὶ ἡ εὐρύτερη συνάφεια τοῦ κειμένου ἐπιτρέπουν καὶ τὶς δύο ἑρμηνεῖς¹²⁶. (1) Ἡ σύνταξη τῆς φράσεως «ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι...» ἐνέχει δύο διαφορετικὲς ἔννοιες-σημασίες: (i) τὴν ἀντιθετικὴν εἰσαγόμενὴν μὲ τὸ «ἀλλ' εἰ» καὶ δηλοῦσα ἀποκλειστικῶς τὴν ἀποδοχὴν τῆς ἐλευθερίας, καὶ (ii) τὴν ἐνδοτικὴν ἢ παραχωρητικὴν μὲ τὸ «εἰ καὶ»¹²⁷ σημαίνουσα ρητῶς τὴν παραμονὴν στὴν κατάστασι τῆς δουλείας. (2) Ἡ χρῆσι τοῦ «μᾶλλον» ἐπιδέχεται τὴ συνύπαρξιν καὶ τῶν δύο ἑρμηνευτικῶν δυνατοτήτων¹²⁸. (3) Ἡ παράλειψις τοῦ ἀντικειμένου

στοῦ Π. Δημητροπούλου, ὁ.π., σ. 181, ὑποσ. 3· τοῦ ἰδίου, *Χριστιανικὴ Κοινωνιολογία*, Ἀθῆναι 1984, σ. 288έ. Πρὸβλ. Π. Μπρατσιώτου, ὁ.π., σ. 127έ· Ε. Θεοδώρου, «Χριστιανισμὸς καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα», *Ἐκκλ* 67 (1990), σ. 10.

¹²⁴ Βλ. Γ. Γαλίτη, *Οἱ ἀνυπότακτοι τῆς Κρήτης καὶ ἡ ἐντολὴ τῆς ὑποταγῆς* (Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸ *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* τόμ. 5ος – τεύχ. 2-3), Ἀθῆναι 1978, σ. 198 ἐέ· Π. Μπρατσιώτου, ὁ.π., σ. 126.

¹²⁵ Βλ. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλίμονα ἐπιστολήν, *PG* 62, 704. Πρὸβλ. Γ. Γαλίτη, ὁ.π., σ. 198.

¹²⁶ Ἀποψη σύμφωνη καὶ πρὸς τοὺς ἱεροὺς κανόνες βλ. Π. Μπούμη, *Ἡ ἀπελευθέρωσις τῶν δούλων* (*Συμβολὴ τῶν ἰ. κανόνων εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ χωρίου Α' Κορ. 7,21*), Ἀνάτυπον ἐκ τῆς ΕΕΘΣΠΑ τ. ΚΔ', Ἀθῆναι 1980, σσ. 16-18.

¹²⁷ Βλ. Α. Τζαριτζάνου, *Συντακτικὸν ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσης*, Ἀθῆναι²⁴1977, σ. 131, §146· F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁷1990, §374. Πρὸβλ. D. J. Doughty, *Heiligkeit und Freiheit. Eine exegetische Untersuchung der Anwendung des paulinischen Freiheitsgedankens in 1 Kor 7*, Göttingen 1965, σ. 68.

¹²⁸ Ὁ H. Bellen ἐπισημαίνει: «Sind doch auch in bezug auf die Freilassung zwei Standpunkte möglich, die-ein jeder für sich-gutzuheissen sind: das Streben nach ihr und der Verzicht auf sie. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Überlegung liefert das μᾶλλον des Textes», «Μᾶλλον χρῆσαι (1 Κορ 7,21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung?», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963), [σσ. 177-180], σ. 178. Πρὸβλ. D. J. Doughty, ὁ.π., σ. 69.

«τῆ κλήσει τῆς δουλείας» ἢ «τῆ δυνατότητι ἐλεύθερος γενέσθαι»¹²⁹, δίνει τὴν εὐχέρεια προσωπικῆς ἐπιλογῆς καὶ ἀποδοχῆς μιᾶς ἐκ τῶν δύο καταστάσεων νοουμένων ἐντὸς τῆς νέας πραγματικότητας, τὴν ὁποία δημιουργεῖ ἡ ἐν Χριστῷ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων¹³⁰.

Ὁ ἀπ. Παῦλος μὲ τὴ στάση του ἀπέναντι στὴ δουλεία ὑπέδειξε στὰ μέλη τῆς νέας κοινότητας τὸν τρόπο ποὺ ἔπρεπε νὰ συμπεριφέρονται μέσα στὴν κοινωνία. Ἡ προσθήκη τῆς φράσεως «μᾶλλον χρῆσαι» καταδεικνύει τὴν ἀγωνία ἐνὸς ποιμένα, ὁ ὁποῖος ἀγωνίζεται νὰ βρεῖ τὴ λύση σὲ ἓνα ἀκανθῶδες κοινωνικὸ πρόβλημα ποὺ ἀντιμετωπίζει ἡ νεοσύστατη κοινότητά του¹³¹.

Τὸ κριτήριό τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς δὲν ἔγκειται στὴν τήρηση θεωρητικῶν ἀρχῶν ἢ τὴν ἀνατροπὴ τῶν κρατούντων κοινωνικῶν σχημάτων, ἀλλὰ στὴν ἔνταξη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν σὲ αὐτὸ ἀπάμβλυνση σὲ ἄρση τῶν πάσης φύσεως ἀνθρωπίνων ἀντιθέσεων καὶ διακρίσεων¹³² (Α' Κορ. 12,27). Τοιοῦτοτρόπως καὶ τὸ ἰδιάζον χαρακτηριστικὸ τοῦ ἐν Χριστῷ ἀνθρώπου δὲν ἀνάγεται στίς

¹²⁹ Ὁρθῶς ἀντὶ τῶν «τῆ δουλεία» ἢ «τῆ ἐλευθερία» βλ. Π. Μπούμη, *ὁ.π.*, σ. 12έ.· A. Robertson / A. Plummer, *ὁ.π.*, σ. 147. Ὁ S. Bartchy προσθέτει «τῆ κλήσει» γράφων: «Were you a slave when you were called? Don't worry about it. But if, indeed, you become manumitted, by all means (as a freedman) live according to (God's calling)», *ὁ.π.*, σ. 183. Κατὰ τὸν P. Trummer, «Der Toner der Sklavenparänese heißt mich nicht zu sorgen und nicht zu bangen. Die Absicht zu trösten bestimmt die Argumentation: Für die Berufung durch Gott bedeuten soziale Kategorien keine Schranken. Gottes Ruf trifft auch den Sklaven. Deswegen braucht sich der Sklave hinsichtlich seiner Berufung keinen Kummer zu machen (7,21 ab)», *ὁ.π.*, σ. 364. Ὁ P. Stuhlmacher κατανοεῖ: «du bist als Sklave berufen? Laß dich das nicht anfechten! Falls du aber doch freikommen kannst, mache um so mehr daraus» ἢ «... nimm diese Gelegenheit erst recht (im Dienste Christi) wahr», *Der Brief an Philemon*, Zürich / Neukirchen - Vluyn 1975, σ. 45.

¹³⁰ Βλ. Χ. Βούλαρη, «Ἡ Ἐκκλησία ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν Κοινωνία κατὰ τὴν Καινὴν Διαθήκην», *Συμπόσιον Πνευματικόν. Ἐπὶ χρυσῷ Ἰωβηλαίῳ ἱερωσύνης τοῦ Μητροπολίτου Πατρῶν Νικοδήμου 1939-1989*, Αθήναι 1989, σσ. 417-438 [= *Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυκας Γ'* (1991), σσ. 28-53]. Ἰ. Γαλάνη, *Γαλ. 5,13-26 (Βιβλικὴ Μελέτη)*, *Ἀνάτυπο ΔΒΜ* τ. 5, τεύχ. 2-3, Αθήνα 1978, σ. 192. Γ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, Θεσσαλονίκη ³1991, σ. 315.

¹³¹ Βλ. Χ. Ατματζίδη, «Ὁ ἀπ. Παῦλος καὶ τὸ ζήτημα τῆς δουλείας (Α' Κορ. 7,20-21)», *Ἑρμηνευτικὲς καὶ Θεολογικὲς Προσεγγίσεις στὴν Καινὴ Διαθήκη [CAB IV]*, Θεσσαλονίκη 2014, [σσ. 89-127], σ. 120έ. [= *Ἀπόστολος Παῦλος καὶ Κόρινθος 1950* χρόνια ἀπὸ τὴ συγγραφή τῶν ἐπιστολῶν πρὸς Κορινθίους. Ἑρμηνεία Θεολογία Ἱστορία Ἑρμηνείας Φιλολογία Φιλοσοφία Ἐποχὴ, Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Κόρινθος, 23-25 Σεπτεμβρίου 2007), Τόμος Πρῶτος, Αθήνα 2009, σσ. 223-263].

¹³² Βλ. Ἰ. Κοτσώνη, *Ἡ περὶ ἐλευθερίας χριστιανικὴ ἀντίληψις*, Θεσσαλονίκη 1963, σ. 13. Γ. Μαντζαρίδη, *Ἠθικὴ καὶ Ἀποκάλυψις* (Ἀνάτυπον ΕΕΘΣΑΠΘ, τ. ΙΔ'), Θεσσαλονίκη 1969, σ. 40.

έξωτερικές του εκδηλώσεις¹³³, αλλά στις νέες όντολογικές αρχές και προϋποθέσεις ζωής και δράσεως¹³⁴. Ο άπ. Παῦλος αναφερόμενος στις ιστορικές συνθήκες και τις διάφορες καταστάσεις τῶν ἀνθρώπων δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν ἀνατροπὴ τοῦ κοινωνικοῦ status quo¹³⁵, ἀλλὰ τὴν σὲ αὐτὸ φανέρωση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ καὶ τὴ μετάθεση τῆς ἰσότητος ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ στὸ σωτηριολογικὸ πεδίο¹³⁶. Ἐκεῖνο τὸ ὅποιο ἐνδιαφέρει εἶναι νὰ διακηρύξει ὅτι οἱ ἐξωτερικὲς συνθήκες τῆς ζωῆς τῶν χριστιανῶν, ὅπως καὶ οἱ κοινωνικὲς διακρίσεις, δὲν ἔχουν ἐπίπτωση στὸ βασικὸ θέμα τῆς λύτρωσης τοῦ ἀνθρώπου¹³⁷. «Ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι, εἴτε ἐλεύθεροι» (Α' Κορ. 12,13· πρβλ. Γαλ. 3,28· Κολ. 3,11) καὶ «ἕκαστος ἕαν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ Κυρίου εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος» (Ἐφεσ. 6,8)¹³⁸.

Ἡ διὰ τῆς πίστεως ἐπερχόμενη ἀλλαγὴ ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ θεσμὸ τῆς δουλείας¹³⁹. Ἐνόψει τῆς ἐπικείμενης ἔλευσης τοῦ Κυρίου ὁ χριστιανὸς «δοῦλος» εἶναι δοῦλος κατ' ἐπίφασιν, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα εἶναι ἐλεύθερος, «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Γαλ. 3,28· πρβλ. Α' Κορ. 12,13· Κολ. 3,11· Ἐφεσ. 4,4). Ἡ διακήρυξη αὐτὴ ἐξυπονοῦσα ἔκκληση γιὰ τὴν κατάργηση τῆς δουλείας ἀποδεικνύει τὴν πρὸς αὐτὴν ἐγγενῶς ἀσυμβίβαστη θέση τοῦ γεννώμενου Χριστιανισμοῦ¹⁴⁰. Ὁ J. Holzner εὐστόχως παρατηρεῖ: «Τὴ βάση (γιὰ τὴν κατάργηση τῆς δουλείας) τὴν ἔθεσε ὁ Παῦλος στὴν πρὸς Γαλάτας Ἐπιστολή, ὅπου παρουσίασε τὸ Σύνταγμα, τὴν Μάγκνα Κάρτα, τῆς

¹³³ Κατὰ τὸν D. J. Doughty, «im christlichen Leben geht es nicht um den Zustand, in dem der Christ sich findet, sondern vielmehr um den Gehorsam unter der Forderung Gottes», ὁ.π., σ. 85.

¹³⁴ Πρβλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, σσ. 115, 315.

¹³⁵ Βλ. W. de Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* [WSB], Wuppertal 1968, σ. 129· A. Schlatter, *Die Korintherbriefe* [EzNT 6], Stuttgart 1962, σ. 88.

¹³⁶ Πρβλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 174· Γ. Βαγιανοῦ, *Τὸ ζήτημα τοῦ βαπτίσματος τῶν παλλακικῶν κατὰ τὴν ἕως τὸν Ἰππόλυτο χριστιανικὴ γραμματεία. Θεραπευτικὴ καὶ ἱστορικὴ θεώρηση*, Ἀθήνα 1990, σ. 364.

¹³⁷ Κατὰ τὸν N. Baumert, «Was bleibt ist die Tatsache, daß in Christus das endgültige Heil angebrochen ist und daher Kult und bürgerliche Freiheit endgültig relativiert sind», *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7* [FzB 47], Würzburg 1984, σ. 159έ., ὑπόσ. 299. Πρβλ. I. Καραβιδόπουλου, «Ἡ Ἁγία Γραφὴ στὴν ἐποχὴ μας», *Προβληματισμοὶ* 5 (1979), σ. 61έ.

¹³⁸ Βλ. Ἰ. Κοτσώνη, ὁ.π., σ. 13.

¹³⁹ Βλ. C. J. Cadoux, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925, σσ. 131-135.

¹⁴⁰ Βλ. Δ. Κυρτάτα, *Ἐπίκρισις. Ἡ κοινωνικὴ δομὴ τῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων ἀπὸ τὸν πρῶτο ἕως τὸν τρίτο αἰῶνα* (μτφρ. Γ. Κορητικοῦ), Ἀθήνα 1992, σ. 66έ.

χριστιανικής ελευθερίας: "Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἔστι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" (Γαλ. 3,26-28)... Βάπτισμα καὶ Χριστιανισμὸς δὲν διαλύουν οὔτε τοὺς οἰκογενειακοὺς οὔτε τοὺς κοινωνικοὺς δεσμούς. Μεταβάλλουν τὴν ψυχὴν, καὶ τὴν ἐξυψώνουν πάνω ἀπὸ τὶς ἀνθρώπινες μικρότητες καὶ τὶς διακρίσεις τῶν τάξεων»¹⁴¹.

Ὁμοίως χαρακτηριστικὴ εἶναι καὶ ἡ ἐπαναστατικὴ διακήρυξη: «τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν τὰ πάντα καινὰ» (Β' Κορ. 5,17). Τὸ χωρίο διακρίνεται μορφολογικὰ σὲ δύο μέρη: τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὴν κατάργηση τῆς ὑπάρχουσας κατάστασης γενικῶς καὶ ἀδιακρίτως «τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν». Τὸ δεύτερο στὴν ἀντικατάσταση τῆς ἤδη καταλυθείσας κατάστασης ἀπὸ τὴ νέα πραγματικότητα, τὴν «καινὴν κτίσιν», τὴν ὁποία μὲ πάθος εὐαγγελίζεται ὁ ἀπ. Παῦλος. «Ἰδοὺ γέγονεν τὰ πάντα καινὰ». «Ὁ "ἀρχαῖος" κόσμος ὡς εἰδωλολατρικός, ὑλιστικός, στενὰ ἀνθρωποκεντρικός καὶ ἐν πολλοῖς "ἀπάνθρωπος", κυρίως διότι ἀνεχόταν τὴν ὑποδούλωση τοῦ ἀνθρώπου στὸν ἀνθρώπο, δὲν εἶχε καμμία ἀπολύτως σχέση μὲ τὴν "καινὴν κτίσιν" στὴν ὁποία κυριαρχεῖ ἡ πίστη στὸν ἀληθινὸ Θεό, ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον καὶ ὁ ἀπόλυτος σεβασμὸς στὸν ἀνθρώπο ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ»¹⁴².

β) Ἡ πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολὴ καὶ ὁ θεσμὸς τῆς δουλείας

Ἄν καὶ ἡ πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολὴ τοῦ ἀπ. Παύλου εἶναι ἀπὸ τὰ μικρότερα σὲ ἔκταση βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐν τούτοις θεωρεῖται ἀπὸ τὰ πλουσιότερα καινοδιαθηκικὰ κείμενα ὄχι τόσο σὲ θεολογικὸ, ὅσο κυρίως σὲ

¹⁴¹ Βλ. J. Holzner, *Παῦλος* (μτφρ. Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος Ἱερωνύμου), Ἀθῆναι 1972, σ. 451έ. «Ὁ νόμος ἐποιεῖτο διάκρισιν μεταξὺ Ἰουδαίου καὶ Ἕλληνας, ἀναγνωρίζων ὑπεροχὴν καὶ προτίμησιν εἰς τοὺς Ἰουδαίους ἐναντι τῶν ἐθνικῶν. Ὡσαύτως διέκρινε μεταξὺ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἀλλὰ καὶ μεταξὺ ἄρσενος καὶ θήλεος, ἀφοῦ μόνον εἰς τοὺς ἄρσενας παρεῖχετο ἡ περιτομὴ», Π. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης, τόμος Β' Ἐπιστολαί: Πρὸς Γαλάτας – Πρὸς Φιλήμονα*, Ἀθῆναι 1956, σ. 47. «Στον νέο, χριστιανικὸ κόσμο, στὴν "καινὴν κτίσιν", δὲν ἀναγνωρίζονται α) φυλετικές διακρίσεις: "οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας". β) Κατάσταση δουλείας: «οὐκ ἔστι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος», καὶ γ) διακρίσεις σε βάρους τῆς γυναίκας: "οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ"», Β. Νικόπουλου, *Ἡ νομικὴ σκέψη τοῦ Ἀπ. Παύλου (Συμβολὴ στὴν ἱστορικὴ ἐρευνα τοῦ Δικαίου των πρώτων χριστιανικῶν χρόνων)*, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 248.

¹⁴² Βλ. Β. Νικόπουλου, «Τὸ νομικὸ περιεχόμενον τῆς πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολῆς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου», ὁ.π., σ. 171.

κοινωνικό και ειδικότερα σέ νομικό περιεχόμενο¹⁴³. Τò ἀποκλειστικό θέμα τῆς ἐπιστολῆς συμπυκνώνεται σέ δύο βασικά αἰτήματα: τὸ πρῶτο νὰ δεχθεῖ ὁ Φιλήμονας ἐκ νέου στὸν οἶκον του τὸν μέχρι τώρα δοῦλο του Ὀνήσιμο, «οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον» ὡς «ἀδελφὸν ἀγαπητόν» (στίχ. 16), καὶ τὸ δεύτερο νὰ συνάψει σύμβαση μὲ ἀντικείμενο τὴν ὅποια ὀφειλὴ τοῦ μέχρι τώρα δούλου Ὀνήσιμο πρὸς τὸν κύριό του Φιλήμονα («εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα», στίχ. 18).

Τὸ πρῶτο αἶτημα περιέχεται στοὺς στίχους 10, 12, 15-17 καὶ ἔχει ὡς ἐξῆς: «Παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς μου Ὀνήσιμον... σὺ δὲ αὐτόν... προσλαβοῦ... οὐκέτι ὡς δοῦλον, ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν... προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ». Ποιὰ κατάσταση προκρίνει ὁ ἀπ. Παῦλος νὰ ἐξασφαλίσει ὁ Φιλήμονας στὸν Ὀνήσιμο; Βέβαιον εἶναι ὅτι τὸ «οὐκέτι ὡς δοῦλον» αὐτὸ καὶ μόνο ἀποκλείει τὴν κατάσταση τῆς δουλείας. Δὲν ἀρκεῖται ὅμως στὸ «οὐκέτι ὡς δοῦλον», ἀλλὰ προσθέτει καὶ τὸ «ὑπὲρ δοῦλον». Ποιὰ ἐννοεῖ ὡς «ὑπὲρ δοῦλον» κατάσταση; Εἶναι αὐτὴ τῆς ἐπιεικοῦς δουλείας ἢ αὐτὴ τῆς πλήρους ἐλευθερίας; Οἱ δύο ἐπεξηγήσεις στὴ φράση «ὑπὲρ δοῦλον»: (i) ὡς «ἀδελφὸν ἀγαπητόν» καὶ (ii) «προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ» καταδεικνύουν ἔμπρακτα τὴ διδασκαλία του ὅτι γιὰ τοὺς πιστοὺς δὲν ὑπάρχει διάκριση δούλου καὶ ἐλεύθερου (πρβλ. Γαλ. 3,28· Κολ. 3,11).

Παρὸτι ἡ ὑπόθεση τῆς ἐπιστολῆς ἔχει ἰδιωτικὸ χαρακτήρα καὶ ἀναφέρεται στὴν ἐπανασύνδεση τῶν σχέσεων ἑνὸς δραπέτη δούλου μὲ τὸν κύριό του δὲν εἶναι ἄσχετο τὸ ὅλο θέμα μὲ τὴν Ἐκκλησία, μὲ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Δὲν μπορεῖ ἡ ἔνταξη ἑνὸς ἀνθρώπου ὡς μέλους στὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ νὰ μὴν ἐνδιαφέρει τὰ ἄλλα μέλη τοῦ σώματος, γιὰ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ οἱ προσωπικὲς ὑποθέσεις δὲν εἶναι μόνο ἰδιωτικὲς. Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὁ καινούργιος δηλαδὴ κόσμος ποὺ ἐγκαινίασε μὲ τὴν ἐνανθρώπησή του ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ χαρακτηρίζεται ὡς προσωπικὴ κατάσταση καὶ ὡς κοινωνικὴ πραγματικότητα¹⁴⁴.

Ἡ Καινὴ Διαθήκη δὲν ἀποτελεῖ ἕναν κώδικα ἀπρόσωπων διδασκαλιῶν καὶ ἐντολῶν, ἀλλὰ ἐξαίρει τὴν ἐν Χριστῷ ἀνακαίνιση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴ μεταλλαγὴ του σέ «καινὴ κτίση». Τὸ ἐσχατολογικὸ μέλλον δὲν εἶναι ξεκομμένο ἀπὸ τὸ παρόν, ἀλλ' ἀκριβῶς ἀρχίζει μὲ τὴν ἀλλαγὴ ποὺ ὑφίσταται ὁ ἄνθρωπος

¹⁴³ Βλ. Β. Νικόπουλου, «Τὸ νομικὸ περιεχόμενο τῆς πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολῆς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου», ὁ.π., σ. 137.

¹⁴⁴ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολὲς πρὸς Ἑφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα* [ΕΚΔ 10], Θεσσαλονίκη 1981, σ. 539.

στο παρόν, και ή άναμονή αυτού του μέλλοντος κάνει την καθημερινή ζωή του πιο θετική και πιο δημιουργική.

«Το μήνυμα της Φιλήμονα είναι ότι ο Χριστιανισμός δεν καθιερώνει καμμία όριστική κοινωνική τάξη μέσα στον κόσμο, του οποίου ή δομή παρέρχεται, αλλά έλευθερώνει τους ανθρώπους από τις παρερχόμενες, μεταβαλλόμενες συνεχώς και φθειρόμενες τελικά κοινωνικές δομές, και τους κάνει, μέσα σε οποιαδήποτε κοινωνική κατάσταση κι αν βρίσκονται, να αισθάνονται, να ζουν και να δρουν έλεύθεροι, έχοντας επίγνωση της έλευθερίας που τους χορηγεί ο Χριστός»¹⁴⁵.

2. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΗΘΟΣ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΔΟΥΛΕΙΑΣ

α) Το ευαγγέλιο της έν Χριστῶ δουλείας

Η δουλεία δεν αποτελεί εμπόδιο άναιρετικό της έν Χριστῶ ζωής του δούλου. Ως πραγματική δουλεία έκλαμβάνεται ή δέσμευση της πνευματικής έλευθερίας, στην οποία ο έν Χριστῶ άνθρωπος δεν μπορεί ούτε να εφαρμόζει, ούτε και να έπιθυμεί τις ήθικές και πνευματικές αξίες. Ως έκ τούτου, ή άποστολική προτροπή «μη γίνεσθε δούλοι ανθρώπων» (Α' Κορ. 7,23β· πρβλ. Γαλ. 5,1)¹⁴⁶ άποσκοπεϊ στην πνευματική έλευθερία, χωρίς την οποία και ο οποιοσδήποτε κοινωνικός θεσμός άποβαίνει άχρηστος ή και έπιζημιος¹⁴⁷.

Με τον παραλληλισμό άντιθετικών ὄρων ύποδηλώνεται ότι ένώπιον του Θεού δούλοι και έλεύθεροι είναι δούλοι μεν ως ύποτασσόμενοι στον Κύριο και το θέλημά του¹⁴⁸ (πρβλ. Ρωμ. 12,11· 14,18· Β' Κορ. 4,5· Έφεσ. 6,7· Κολ. 3,24· 4,12· Β'

¹⁴⁵ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *ό.π.*, σ. 552.

¹⁴⁶ Κατά τον Ιωάννη Δαμασκινό, «ούτος ο λόγος ου προς οικέτας μόνον, αλλά και προς έλευθέρους ειρηται. Έτσι γάρ και δούλον ὄντα μη είναι δούλον, και έλεύθερον ὄντα δούλον είναι. Πώς δέ ο δούλος ουκ εσται δούλος; ... όταν δια τον Θεόν πάντα ποιη... Ο έλεύθερος ουκ εσται έλεύθερος, όταν... πάντα ποιη κατά το ανθρώποις άρέσκον», Έρμηνεία εις την Α' προς Κορινθίους έπιστολήν, PG 95, 625D-628A.

¹⁴⁷ Βλ. Μ. Σιώτου, «Ιστορία και Αποκάλυψις κατά την έπιστήμην της Καινης Διαθήκης», *ό.π.*, σ. 402έ· Π. Μπρατσιώτου, *ό.π.*, σ. 127έ. Πρβλ. Ν. Ματσούκα, *Η διαλεκτική του παρελθόντος και του παρόντος εις την ζωήν της Έκκλησίας (Ανάπτυπον εκ του 6ου τόμου του Σεμιναρίου Θεολόγων Θεσσαλονίκης Παράδοσις και Ανανέωσις εις την Έκκλησίαν)*, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 141.

¹⁴⁸ «Το άποκορύφωμα της έλευθερίας είναι ή άποδοχή του ανθρώπου (κατά ένα λογοπαίγνιο του Παύλου) να γίνει δούλος Χριστού, αυτό το οποίο άλλωστε έκανε και ο ίδιος, ο οποίος αυτοχαρακτηρίζεται σις έπιστολές του "δούλος Ιησού Χριστού" (Ρωμ. 1,1· Γαλ. 1,10 κ.ά.) και

Τιμ. 2,24), «ἀπελεύθεροι» (Α' Κορ. 7,22) ὡς ἐξαγορασθέντες καὶ ἐλευθερωθέντες μὲ τὸ ἀπολυτρωτικὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ¹⁴⁹ (Γαλ. 3,13α· 4,5· Α' Κορ. 6,20· 7,23) ἀπὸ τὴν ἁμαρτία (Ρωμ. 6,18), ἀπὸ τὸ νόμο (Ρωμ. 7,3-5· Γαλ. 4,22-24) καὶ ἀπὸ τὸ θάνατο (Ρωμ. 6,12-14· 8,2.10-11). Κατὰ τὸν Οἰκουμένιο, «θέλει δεῖξαι τὸ ἴσον δούλου καὶ δεσπότου, ἐπεὶ πάντες ἀπελεύθεροί τε ἔσμεν Χριστοῦ, καθὸ ἠλευθέρωσεν ἡμᾶς τῆς τυραννίδος τοῦ Σατανᾶ καὶ δούλοι Χριστοῦ, ἐπειδὴ ἐκείθεν ἐλευθερώσας, ὑπὸ τὴν οἰκείαν ἤγαγε βασιλείαν»¹⁵⁰.

Ἐξ ἐπόψεως περιεχομένου ἢ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας προσλαμβάνει νέο νόημα: (i) προσδιορίζεται ὡς ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν κοσμικὴ ἀναγκαιότητα καὶ (ii) προσφέρεται ὡς καινὴ ἐν Χριστῷ ζωὴ, «ὄσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν... ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστός... οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν» (Ρωμ. 6,3-4)¹⁵¹. Ὁ ἀπ. Παῦλος «πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ» (Α' Κορ. 4,17) καὶ «ἓνα ἕκαστον» τῶν πιστῶν, ἄνδρα ἢ γυναῖκα, ἔγγαμο ἢ παρθένο, περιτετημημένο ἢ ἀπερίτμητο, δούλο ἢ ἐλεύθερο «ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος» καὶ «ὡς κέκληκεν ὁ θεός», διδάσκει «ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ» (Α' Θεσ. 2,11) «περιπατεῖν κατὰ ἀγάπην» (Ρωμ. 14,15), «διὰ πίστεως» (Β' Κορ. 5,7), «πνεύματι περιπατεῖν» (Γαλ. 5,16) καὶ «εὐσχημόνως»

ὁμολογεῖ ὅτι “Ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω” (Α' Κορ. 9,19), γιατί “ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δούλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δούλος ἐστὶν Χριστοῦ” (Α' Κορ. 7,22). Τελικὰ, ἡ ἀφετηρία τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται στὴν ὑποδούλωσή του στὸν Χριστόν», Ἰ. Καραβιδόπουλου, «Ἐλευθερία καὶ εὐθύνη κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο», *Ἐλευθερία καὶ εὐθύνη κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο, ὁ.π.*, σ. 151. «Οὕτω, κατὰ τὴν πίστιν καὶ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τῆς οἰκουμένης πάσης Κήρυκος, ὁ δούλος Χριστοῦ, ὁ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ἐσταυρωμένος καὶ νεκρὸς ἀκόμη διὰ Χριστόν, εἶναι ὁ ἐλεύθερος ἐν Χριστῷ, ὁ λελυτρωμένος, τῷ ὄντι, ἐν τῇ ζωῇ καὶ τῆς ἐλευθερίας μοναδικῶς ἀπολαμβάνων. Διὰ τοῦτο καὶ μετὰ παρησίας ὁ Θεὸς οὗτος Ἀπόστολος, ὡς τίτλον τιμῆς εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν ἐπιστολῶν του τὸ “δούλος” καὶ “δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ” ἀναγράφει, ἢ ... κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον, “Ἀντὶ μεγίστου ἀξιώματος τοῦτο τίθησι, λέγων δούλος Ἰησοῦ Χριστοῦ”», Χ. Δεληγιαννοπούλου, (Ἀρχιμ.), «Ἡ κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον ἐν Χριστῷ δουλεία καὶ ὁ ἀπελεύθερος ἄνθρωπος», *Ἐκκλ ΛΖ'* (1960), [σ. 354-356], σ. 354έ.

¹⁴⁹ Κατὰ τὸν H. Conzelmann, «ἀπελεύθερος ist er nicht im Verhältnis zum Herrn, sondern zu seinem einstigen Sklavenstand», *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen ¹²1981, σ. 153.

¹⁵⁰ Βλ. Οἰκουμένιου Τρίκκης, Ὑπόμνημα εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολήν, PG 118, 736B [= Cramer V, 143, 27-31].

¹⁵¹ Βλ. Β. Στογιάννου, «Ἡ ἐλευθερία ὡς ἀπολύτρωσις καὶ ὡς νέα ζωὴ κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον», *ΓρΠαλ* 51 (1968), σσ. 285-289 [= *Ἐρμηνευτικὰ Μελετήματα* (BB4), Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 67-78].

(Ρωμ. 13,13· Α' Θεσ. 4,12), «καθώς ἔχετε τύπον ἡμᾶς» (Φιλιπ. 3,17), «ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος... εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν» (Α' Θεσ. 2,12).

Ριζικὴ ἀλλαγὴ τῆς ἀντιμετώπισης τῶν δούλων σημειώνεται μὲ τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου καὶ μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ ἀπ. Παύλου περὶ ἐλευθερίας καὶ «ἐν Χριστῶ» ἐξίσωσης ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, Ἰουδαίων καὶ ἐθνικῶν, δούλων καὶ ἐλευθέρων (Γαλ. 3,28). Ἡ κοινωνικὴ διάκριση ὑφίσταται σὲ ἓνα προσωρινὸ σχῆμα τοῦ κόσμου ποὺ γρήγορα παρέρχεται (Α' Κορ. 7,31), ὅσο ὁμως ὑπάρχει ἡ παρούσα δομὴ τῆς κοινωνίας οἱ ὑπάρχουσες κοινωνικὲς σχέσεις δούλων καὶ κυρίων διέπονται ἀπὸ τὸ «ἐν Χριστῶ», ὅχι δηλαδὴ ἀπὸ τὴ συμμόρφωση στὶς κοινωνικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πίστη στὸν πραγματικὸ ἐλευθερωτὴ τῶν ἀνθρώπων τὸ Χριστό¹⁵². Ἡ φράση «ἐν Χριστῶ» ἢ «ἐν Κυρίῳ», ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ ἀπ. Παύλου, «δὲν σημαίνει οὔτε καθαγιασμὸ τῆς δουλείας καὶ τῆς καταπίεσης οὔτε ἀπλῶς, πάνω στὶς οἰκονομικο-κοινωνικὲς σχέσεις, ποὺ μένουν ἀναλλοιώτες, τὴν προσθήκη κάποιων νέων θρησκευτικῶν καὶ ἠθικῶν σχέσεων... Τὸ «ἐν Κυρίῳ» σημαίνει τὴν προσωρινότητα τοῦ συστήματος καὶ μαζὶ μ' αὐτὴ ἓνα εἶδος μομφῆς γι' αὐτό, παρὰ τὴν ἀναγνώριση πῶς, ὑπὸ τὶς κρατοῦσες συνθήκες, εἶναι ἀδύνατη ἡ κατάργησή του»¹⁵³.

Ὁ ἀπ. Παῦλος ἀφενὸς τονίζει τὴν ἀλήθεια, ὅτι μέσα στὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ δὲν ἰσχύει ὡς κοινωνικὴ ἀντίθεση δούλου-ἐλεύθερου, ἀφοῦ δημιουργεῖται νέα σχέση μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων καθὼς καὶ μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Ἀφετέρου δὲν ἐπιθυμεῖ τὸ κήρυγμά του γιὰ τὴν ἐν Χριστῶ ἐλευθερία καὶ ἰσότητα νὰ ὀδηγήσει σὲ κοινωνικὴ ἀναστάτωση¹⁵⁴. Γι' αὐτὸ δέχεται τὴν ἐν Χριστῶ ἐλευθερία ὅλων, ὅσο χρόνο διαρκεῖ ἀκόμη τὸ παρὸν σχῆμα τοῦ κόσμου μὲ τοὺς

¹⁵² Βλ. Ἰ. Καραβιδόπουλου, *ὁ.π.*, σ. 223. «Περίπου 164 φορὰς ἀπαντᾷ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ ἡ φράσις "ἐν Χριστῶ" ἢ "ἐν Χριστῶ Ἰησοῦ", δι' ἧς ἐκφράζεται ἡ περὶ ἧς ὁ λόγος κοινωνία καὶ ἐνότης καὶ κοινότης ζωῆς. "Ἐν Χριστῶ" εἶναι σημαίνει εἶναι μέλος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ζῆν κοινὴν μετ' αὐτοῦ ζωὴν», Ἰ. Καρμῖρη, «Σῶμα Χριστοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία», *Ἐκκλ ΛΘ'* (1962), [σσ. 334-337, 364-367], σ. 364.

¹⁵³ Βλ. Σ. Ἀγουρίδη, *Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἑλλάδα, Ρώμη, Ἰουδαία: ἱστορικὸ καὶ πνευματικὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὴ μελέτη τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 41985, σ. 93.

¹⁵⁴ «Ἡ δουλεία ἦταν τόσο βαθειὰ ριζωμένη καὶ τόσο στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴ ζωὴ τοῦ ἀρχαίου κόσμου, ποὺ μιὰ τέτοια πράξη θὰ ἦταν ἀφρων ἐκ μέρους τοῦ ἐπαναστάτη ἀλλὰ καὶ συνετοῦ Παύλου, διότι θὰ ἀνατίναζε ἀπὸ τὰ θεμέλια ὅλη τὴν ἀρχαία κοινωνία καὶ μαζὶ μ' αὐτὴν ὅλο τὸ ἔργο του, τὸ ἔργο τοῦ Θεοῦ, τὴν νεοσύστατη καὶ ἀγωνιζόμενη νὰ ριζώσει ἐκκλησία στὴ γένεσή της», Γ. Γαλίτη, *Ἡ πρὸς Τίτον ἐπιστολὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Ὁ ποιμένας καὶ οἱ αἵρετικοί* [ΕΚΔ 12γ], Αθήνα 1992, σ. 262.

κοινωνικούς θεσμούς του, ἀπευθύνεται ὅμως τόσο στοὺς δούλους ὅσο καὶ στοὺς κυρίου με προτροπές καὶ παραινέσεις ἐν Χριστῷ ἢ ἐν Κυρίῳ¹⁵⁵.

Σὲ πολλὰ χωρία τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἀναφέρεται στοὺς πιστοὺς δούλους ἢ κυρίου τους διαγράφοντας τὰ καθήκοντά τους με βάση τὴν ἀρχὴ τῆς ἀγάπης (Ἐφεσ. 6,5-9· Κολ. 3,22 - 4,1· Τίτ. 2,9-10· Α' Τιμ. 6,1· Φιλημ.). Στὴν περικοπὴ Ἐφεσ. 6,5-9 ὁ ἀπ. Παῦλος ἀπευθύνει στοὺς χριστιανοὺς δούλους τὶς ἐξῆς συγκεκριμένες προτροπές: (i) Ὑπακοὴ στοὺς κυρίους «μετὰ φόβου καὶ τρόμου» (στίχ. 5), δηλαδή νὰ ἐκτελοῦν με σοβαρότητα τὰ καθήκοντά τους. (ii) «Ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας» (στίχ. 5), δηλαδή ἢ συμπεριφορὰ τους νὰ εἶναι εἰλικρινῆς χωρὶς προσποιήσεις καὶ ὑποκρισίες. (iii) «Μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐκ ψυχῆς» (στίχ. 6), δηλαδή ἢ προσφορὰ τῆς ἐργασίας τους νὰ εἶναι αὐθεντικὴ καὶ ὄχι ἐπίπλαστὴ καὶ ἀνθρωπάρεσκῃ. Κατὰ τὸν Θεοδώρητο, «Ὁφθαλμοδουλίαν δὲ καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην»¹⁵⁶. (iv) «Μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιῆσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ κυρίου εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος» (στίχ. 7-8), ἢ ἐργασία τους νὰ γίνεται με ἀγαθὴ διάθεση σὰν νὰ ἀπευθύνεται στὸν Κύριο καὶ ὄχι σὲ ἀνθρώπους. Ὁ Θεὸς θὰ κρίνει τὶς πράξεις τους με τρόπο ἀμερόληπτο καὶ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τους κατάστασι. Στὸν κυρίους συνιστᾷ: «Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῶν» (στίχ. 9). Ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ δοῦλοι καὶ κύριοι τοποθετοῦνται στὸ ἴδιο ἐπίπεδο, ἐφόσον κατὰ τὴ γνωστὴ διδασκαλία τοῦ «οὐκ ἔστιν δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος» (Γαλ. 3,28)¹⁵⁷. «Οἱ προτροπές αὐτὲς δὲν ἀποτελοῦν ἐπιταγὲς φυσικοῦ νόμου ἢ κοινωνικῆς συμβατικότητος ἀλλ' ἔκφραση τοῦ θείου θελήματος. Γί' αὐτὸ καὶ ἢ πραγματοποίησή τους εἶναι δυνατὴ μόνο μέσα στὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ με τὴν προϋπόθεσι τῆς ὀργανικῆς συνθέσεως τοῦ κάθε μέλους με τὴν κεφαλὴ, τὸ Χριστό»¹⁵⁸.

Στὸ μεγαλύτερο σὲ ἔκτασι ἀπόσπασμα Κολ. 3,22 - 4,1 ὁμοίως προτρέπει τοὺς δούλους: (i) «Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν

¹⁵⁵ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, ὁ.π., σ. 519.

¹⁵⁶ Βλ. Θεοδώρητου Κύρου, Ἑρμηνεία τῆς πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῆς, PG 82, 552A.

¹⁵⁷ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, ὁ.π., σσ. 220-227.

¹⁵⁸ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, ὁ.π., σ. 226.

κύριον» (στίχ. 22). Συνιστᾶ στους δούλους πλήρη ὑπακοή στους κατὰ σάρκα κυρίου, ὑπακοή εἰλικρινῆ καὶ «μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ». Οἱ δούλοι, πού δέχτηκαν τὸ εὐαγγέλιο τοῦ Χριστοῦ καὶ ἔγιναν μέλη τοῦ σώματός του, δὲν γνωρίζουν τὴν προσποίηση καὶ τὴν ὑποκρισία, ἐνεργοῦν ὄχι σὰν «ἀνθρωπάρεσκοι», ἀλλὰ «φοβούμενοι» τὸν Κύριο Ἰησοῦ Χριστό, τὸν μόνο Κύριο πάντων, δούλων καὶ ἐλευθέρων. (ii) «Ὁ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις» (στίχ. 22). Νὰ προσφέρουν τὴν ἐργασία τους ὄχι «ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ», ἀλλὰ «ἐκ ψυχῆς», δηλαδή μὲ τὴ συμμετοχὴ τοῦ ὅλου ἀνθρώπου καὶ μὲ τὴν πεποίθηση ὅτι ἀπευθύνεται «τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις». Ἐνόψει τῆς μελλούμενης ἀμοιβῆς, «εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας» προτρέπονται «τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε» (στίχ. 24). Ἀπευθυνόμενος πρὸς τοὺς κυρίους γράφει: «Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ» (4,1). Φοβούμενοι καὶ αὐτοὶ τὸν Κύριο πρέπει νὰ ἀπονέμουν στους δούλους «τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα». Κατὰ τὸν Θεοδώρητο «ἰσότητα οὐ τὴν ἰσοτιμίαν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν, ἧς παρὰ τῶν δεσποτῶν ἀπολαύειν χρή τοὺς οἰκέτας»¹⁵⁹. Ὁμοίως καὶ ὁ Οἰκουμένιος ἐρμηνεύει: «Τὸ δίκαιον καὶ ἡ ἰσότης ἐστὶ τὸ ἀμείβεσθαι τῶν πόνων τοὺς δούλους, καὶ ἐν ἀφθονίᾳ πάντων τῶν πρὸς χρείαν καθιστᾶν»¹⁶⁰. Σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὰ πού ἴσχυσαν στὸν ἀρχαῖο κόσμον οἱ Παῦλεις προτροπὲς καὶ παραινέσεις προϋποθέτουν μιὰ ἠθικὴ ἀμοιβαίων ὑποχρεώσεων μεταξὺ δούλων καὶ κυρίων «πράγμα πού ἀποτελεῖ κάτι τὸ νέο μέσα στὶς ἀντιλήψεις τῆς ἀρχαιότητος, ἡ ὁποία ἐγνώριζε μονόπλευρα τὰ δικαιώματα... τοῦ κυρίου στὸ δούλο του. Ἡ διδασκαλία τοῦ Παύλου... ὀδηγεῖ τοὺς ἀνθρώπους στὴ συνειδητοποίηση τοῦ γεγονότος ὅτι ὅλοι ἔχουν δικαιώματα ἀλλὰ καὶ ἀντίστοιχες ὑποχρεώσεις, σὲ μιὰ βάση ἀμοιβαιότητος καὶ ἀγάπης»¹⁶¹.

Στὴ σειρά τῶν συμβουλῶν πού ἀφοροῦν σὲ κάθε τάξη πιστῶν καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτὲς πρὸς τὸν Τίτο, ἔρχονται οἱ σχετικὲς πρὸς τοὺς δούλους, πού συνοψίζονται στὰ καθήκοντα ἀπέναντι στους κυρίους τους. «Δούλους ἰδίους δεσπότης ὑποτάσσεσθαι ἐν πᾶσιν, εὐαρέστους εἶναι, μὴ ἀντιλέγοντας, μὴ νοσφιζομένους» (Τίτ. 2,9). Οἱ δούλοι ὀφείλουν νὰ ὑποτάσσονται ἐκούσια καὶ μὲ ἐπίγνωση στους «ἰδίους δεσπότης» σὲ κάθε πράγμα καὶ σὲ κάθε περίστασι «ἐν πᾶσιν». Κατὰ τὸν Ἰωάννη Χρυσόστομο, «Μὴ ἀντιλέγοντας, μὴ

¹⁵⁹ Βλ. Θεοδώρητου Κύρου, Ἑρμηνεία τῆς πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς, PG 82, 621D.

¹⁶⁰ Βλ. Οἰκουμένιου, Παύλου Ἀποστόλου ἢ πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολή, PG 119, 49B.

¹⁶¹ Βλ. Ἰ. Καραβιδόπουλου, ὁ.π., σ. 523.

νοσφιζομένους· τουτέστι, πολλήν εὐνοϊαν ἐπιδείκνυσθαι ἐν οἷς ἂν πιστευθῶσιν, ἐν τοῖς πρὸς τοὺς δεσπότες μάλιστα εἶναι ἀγαθούς, ὑπέκοντας ἐν τοῖς ἐπιτάγμασι»¹⁶². Μετὰ τις δύο ἀρνητικὲς παραινέσεις εἰσάγεται νέα θετικὴ πρόταση μὲ τὸν ἀντιθετικὸ σύνδεσμο ἀλλὰ «πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθὴν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν» (Τίτ. 2,10). Ἡ «διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ» κοσμεῖται μὲ τὰ ἀγαθὰ ἔργα, τὰ ὁποῖα εἶναι σύμφωνα μὲ αὐτήν¹⁶³. Ἀπευθυνόμενος ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος πρὸς τοὺς δούλους γράφει: «Μὴ τοίνυν, ὦ βέλτιστε, σὺ πρὸς τοῦτο ἴδης, ὅτι ἀνθρώπων δουλεύεις, ἀλλ' ὅτι Θεῷ, ὅτι τὸ κήρυγμα κοσμεῖς»¹⁶⁴.

Στὴν Πρὸς Τιμόθεον Α' ἐπιστολὴ ἀντὶ τῶν «μὴ ἀντιλέγοντας, μὴ νοσφιζομένους» καὶ τοῦ κοινότυπου «ὑποτάσσεσθαι ἐν πᾶσιν» τίθεται ἡ παραινετικὴ φράση «ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δούλοι, τοὺς ἰδίους δεσπότες πάσης τιμῆς ἡγείσθωσαν». Στὴν αἰτιολόγησιν ἀντὶ τοῦ «ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν» τίθεται τὸ «ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται» (6,1)¹⁶⁵.

Ἡ ὑποταγὴ ἢ ὑπακοὴ τῶν δούλων στοὺς κυρίους, ποὺ συνιστοῦν ὁμόθυμα τὰ παραπάνω κείμενα δὲν σημαίνει ἀναγνώριση ἢ διατήρηση τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας στὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ στὴν Ἐκκλησία, ἀλλὰ συγκατάβαση στὸ παρὸν σχῆμα τοῦ κόσμου ἐνόψει τῆς ἀναμενόμενης ριζικῆς ἀλλαγῆς ποὺ θὰ ἐπιφέρει ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ. «Ἡ ριζικὴ ἀλλαγὴ στὸν ἀξιολογικὸ προσανατολισμὸ τοῦ πιστοῦ διαφοροποιεῖ τὴ στάση του ἀπέναντι στὸ παροδικὸ σχῆμα τοῦ παλαιοῦ αἰώνα, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ἀποδοχὴ τῆς ὀρθότητος ἢ καταφατικὴ ἀποτίμησις τῶν θεσμῶν τοῦ παρόντος. Αὐτὴ εἶναι ἡ θεολογικὴ-ἠθικὴ βάση τῶν παραινέσεων πρὸς τοὺς χριστιανοὺς δούλους, οὐσιαστικὰ δηλ. μία ἔμμεση ἀλλὰ σαφὴς ἄρνησις τοῦ θεσμικοῦ πλαισίου καὶ τοῦ παραμόνιμου χαρακτήρα του ποὺ δεχόταν ἡ ἑλληνορωμαϊκὴ κοινωνία. Ἡ ἔνταξις τῶν δούλων στὴν ἐκκλησία χωρὶς ὄρους, ἢ ἰσοτίμη μεταχείρισή τους στὴ λατρεία καὶ τὴ διοίκησίν της καὶ ἡ ἰδιαίτερη παραινετικὴ φροντίδα, τὴν ὁποία μαρτυρεῖ ἡ παράδοσις, δείχνουν μιὰ νέα στάση στὴν πράξι, ἀφετηρία γιὰ τὴν προοδευτικὴ ἀπάλειψιν τοῦ ταπεινωτικοῦ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἀξιοπρέπεια θεσμοῦ τῆς δουλείας»¹⁶⁶. Κατὰ τὴ

¹⁶² Βλ. Ἰωάννου Χρυσόστομου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τίτον ἐπιστολήν, PG 62, 686.

¹⁶³ Βλ. Γ. Γαλίτη, ὁ.π., σσ. 261-265.

¹⁶⁴ Βλ. Ἰωάννου Χρυσόστομου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τίτον ἐπιστολήν, PG 62, 686.

¹⁶⁵ Βλ. Σ. Δεσπότη, Ὑπόμνημα στὴν Α' Τιμόθεον. Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ «σιωπηλὴ» ἐξακτίνωσις του στον κόσμον, Αθήνα 2014, σσ. 450-458.

¹⁶⁶ Βλ. Β. Στογιάννου, Πρῶτὴ Ἐπιστολὴ Πέτρον [ΕΚΔ 15], Θεσσαλονίκη 1980, σ. 270.

διδασκαλία τοῦ ἀπ. Παύλου, «ὁ Χριστιανισμὸς δὲν καθιερώνει καμμιά ὀριστικὴ κοινωνικὴ τάξη μέσα στὸν κόσμο, τοῦ ὁποίου ἡ δομὴ παρέρχεται, ἀλλὰ ἐλευθερώνει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὶς παρερχόμενες, μεταβαλλόμενες συνεχῶς καὶ φθειρόμενες τελικὰ κοινωνικὲς δομές, καὶ τοὺς κάνει, μέσα σὲ ὅποιαδήποτε κοινωνικὴ κατάσταση κι ἂν βρίσκονται, νὰ αἰσθάνονται, νὰ ζοῦν καὶ νὰ δροῦν ἐλεύθεροι, ἔχοντας ἐπίγνωση τῆς ἐλευθερίας ποὺ τοὺς χορηγεῖ ὁ Χριστὸς»¹⁶⁷.

β) Ἡ Ἐκκλησία ὡς κοινωνία καινῶν ἐν Χριστῷ ἀνθρώπων καὶ ἡ δουλεία

Τόσο στὴν Ἁγία Γραφή, ὅσο καὶ στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γραμματεία, ὁ ὅρος «κοινωνία» καὶ οἱ παράγωγοί του «κοινωνὸς - κοινωνέω» καὶ «συγκοινωνὸς - συγκοινωνέω» δηλώνουν συμμετοχὴ, συνεισφορὰ καὶ συναδέλφωση. Στὴν Καινὴ Διαθήκη ὁ ὅρος «κοινωνία» ἐκφράζει τόσο σὲ ἐπίπεδο σχέσεων ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ὅσο καὶ σὲ ἐπίπεδο ἀνθρωπίνων σχέσεων τὴν ἀδιάρρηκτη ἐνότητα μεταξὺ μετόχων καὶ μετεχομένου, ὅπως καὶ τὴν ἐξίσωση μεταξὺ τῶν μετόχων (Β' Κορ. 8,13-14)¹⁶⁸. «Ἡ μόνη ἀληθὴς κοινωνία, ὅπου ἐναρμονίζονται οἱ σχέσεις Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀφ' ἐνὸς καὶ τῶν ἀνθρώπων μεταξὺ τους ἀφ' ἑτέρου, εἶναι ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, ὡς μονίμως ζωοποιουμένη καὶ καθοδηγουμένη ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»¹⁶⁹. Ἡ κοινωνία αὐτὴ δημιουργεῖ

¹⁶⁷ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *ὁ.π.*, σ. 552.

¹⁶⁸ Βλ. Χ. Βούλαρη, «Ἡ Ἐκκλησία ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν κοινωνία κατὰ τὴν Καινὴν Διαθήκην», *ἘκκλΚΓ'* (1991), [σφ. 28-53], σ. 31έ. «Ἡ ἀνάγκη ἐξόδου τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτοῦ καὶ ἡ σχέση του μὲ τοὺς ἄλλους ἐκφράζουν τὴν κοινωνικότητά του, ποὺ ἀποτελεῖ οὐσιώδες γνώρισμα τῆς φύσεώς του: "οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις καὶ χρῆζειν ἀλλήλων καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον" (Μέγας Βασίλειος, Ὅροι κατὰ πλάτος, 3, 1, PG 31, 917A)», Α. Κεσελόπουλου, «Ἡ κοινωνικότητα ὡς μοναξιά καὶ ἡ Ἐκκλησία ὡς ἀληθινὴ κοινωνία», *Μαρτυρία ζωῆς* (ἐπιμ. Σ. Φωτίου), [Ὁρθόδοξα Τετράδια 4], Αθήνα 1999, [σφ. 83-113], σ. 83.

¹⁶⁹ Βλ. Θ. Ζήση, «Ἡ Ἐκκλησία ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν κοινωνία», *ὁ.π.*, σ. 42. Τὴν κοινωνικὴ αὐτὴ μοναδικότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐκφράζει ἐπισημῶς ὁ Ρῶσος Μητροπολίτης Ἀντώνιος: «Ἡ ὑπαρξὶς τῆς Ἐκκλησίας δὲν συγκρίνεται μὲ τίποτ' ἄλλο πάνω στὴ γῆ, διότι πάνω στὴ γῆ δὲν ὑπάρχει ἐνότης, ἀλλὰ μόνο διαίρεσις, μόνο στὸν οὐρανὸ ὑπάρχει κάτι παρόμοιο μ' αὐτήν. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι μιὰ τέλεια, νέα, ἰδιότυπη, μιὰ μοναδικὴ ὑπαρξὶς πάνω στὴ γῆ, ἓνα *unicum* ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ὀρισθῆ ἐπαρκῶς μὲ καμμιά ἔννοια, ἀπ' ὅσες μπορεῖ νὰ πάρη κανεὶς ἀπ' τὴ ζωὴ τοῦ κόσμου. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι τὸ ὁμοίωμα, ἡ εἰκόνα τῆς ὑπάρξεως τῆς Ἁγίας Τριάδος, μιὰ εἰκόνα μέσα στὴν ὁποία οἱ πολλοὶ γίνονται ἓνα», βλ. τὸ παράθεμα στὸ ἔργο τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ, *Θέματα Ὁρθόδοξου Θεολογίας*, Αθήναι 1973, σ. 197.

νέες σχέσεις μεταξύ τῶν ἀνθρώπων μὲ βάση τὴν κατακόρυφη κοινωνικότητα¹⁷⁰, καὶ εἰσάγει καινούργιες προοπτικὲς στὴν ὀριζόντια κοινωνικὴ ζωὴ. Πῶς ἐπηρεάζει ἡ ἔννοια τῆς κοινωνίας τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, τὴ δομὴ καὶ τὴ διακονία τῆς στὸν κόσμο;

Ὁ ἀπ. Παῦλος, ὡς «ὁ μέγιστος καὶ ἀπαράμιλλος ἐκκλησιολόγος»¹⁷¹, μὲ τρεῖς βαθυστόχαστες εἰκόνες ¹⁷² παρέστησε ἐπιτυχῶς στίς ἐπιστολές του τὴν ἐκκλησία ὡς κοινωνία: (i) Κοινωνία κατ' ἐξοχὴν δηλώνει ἡ εἰκόνα τῆς ἐκκλησίας ὡς σώματος, κεφαλή τοῦ ὁποίου εἶναι ὁ Χριστός¹⁷³, μέλη οἱ πιστοὶ, ψυχὴ καὶ συνεκτικὴ δύναμή του τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ἀπευθυνόμενος ὁ ἀπ. Παῦλος πρὸς τοὺς χριστιανοὺς τῆς Κορίνθου τονίζει «ὕμεῖς ἔστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους» (Α' Κορ. 12,27), δίνοντας ἔτσι ἕναν ἐπιτυχέστατο πρωτογενῆ καὶ κατὰ γενικὴ ὁμολογία ἀκριβέστερο περιγραφικὸ ὄρισμό¹⁷⁴ ὅτι ἡ ἐκκλησία εἶναι ἕνα

¹⁷⁰ Βλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, σ. 300.

¹⁷¹ Βλ. Ἰ. Καρμίρη, «Σῶμα Χριστοῦ, ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία», *ὁ.π.*, σ. 334.

¹⁷² Κατὰ τὸν Ἰωάννη Χρυσόστομο, «ὥσπερ ἐν εἰκόνι τὴν Ἐκκλησίαν ὑπογράφων», Ἑρμηνεῖα εἰς τὸν ΜΔ' Ψαλμόν, *PG* 55, 199. «Μὴ ἀρκεῖ ἐν ὄνομα παραστήσαι τὸ ὄλον· οὐδαμῶς ἀλλὰ διὰ τοῦτο μύρια ὀνόματα, ἵνα μάθωμέν τι περὶ Θεοῦ, κὰν μικρόν. Οὕτως δὲ καὶ ἡ Ἐκκλησία πολλὰ καλεῖται», Τοῦ ἰδίου, *Εἰς τὸ «ὅτε τῆς Ἐκκλησίας ἔξω εὐρεθεὶς Εὐτρόπιος...»*, *PG* 52, 402. «Γὰρ τὴν Ἐκκλησία, πὸν εἶνε ἡ ὑπάτη προσφορὰ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, ὑπάρχουν ὠραιότατες καὶ χαρακτηριστικὲς παραστάσεις μέσα στὴν ἁγία Γραφή, πὸν ζωγραφίζουσιν μὲ ἐνάργεια τὴ φύσιν τῆς καὶ τὴ λειτουργία τῆς. Ἔτσι, στὴν Καινὴ Διαθήκη, ὅπου καὶ ἡ φανέρωσί τῆς, παριστάνεται ὡς οἰκοδομὴ, ὡς σῶμα, ὡς πόλις, ὡς νύμφη. Μὲ τὸν καθένα ἀπ' αὐτοὺς τοὺς συμβολισμοὺς δηλώνεται καὶ ἕνα ἰδιαίτερο γινώρισμά τῆς· π.χ. μὲ τὴν οἰκοδομὴ ἢ συνοχὴ τῶν μελῶν τῆς, μὲ τὸ σῶμα ἢ ἀρμονικὴ συνεργασία τους, μὲ τὴν πόλιν ἢ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς, μὲ τὴ νύμφη ἢ σχέσιν τῆς μὲ τὸ Χριστό», Σ. Σάκκου, «Συμβολισμοὶ τῆς Ἐκκλησίας στὴν Καινὴ Διαθήκη. Ἡ Ἐκκλησία ὡς νύμφη», *Ἡ Μήτηρ ἡμῶν Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία*, Πρακτικὰ ἸΔ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης (10-13 Νοεμβρίου 1993), Θεσσαλονίκη 1994, [σσ. 499-510], σ. 501.

¹⁷³ Βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ – Μία ὀρθόδοξος ἑρμηνεῖα τῆς Ἐκκλησίας* (μτφρ. Ἰ. Κ. Παπαδοπούλου), Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 32-34· Ἰ. Καλογήρου, «Ἡ ὡς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐκφραστικὴ παράστασις τῆς πραγματικότητος τοῦ μυστηρίου περὶ τῆς φύσεως καὶ τοῦ ἔργου τῆς Ἐκκλησίας», *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρὸς τιμὴν τοῦ Παμβασιλέως Χριστοῦ Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης* (14-17 Νοεμβρίου 1990), Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 287-309.

¹⁷⁴ Βλ. Π. Βασιλειάδη, «Ἐκκλησιολογικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἀποστόλου Παύλου», *Ἀπόστολος Παῦλος*, Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἁγίου ἐνδόξου Ἀποστόλου Παύλου ἰδρυτοῦ τῆς Ἐκκλησίας Θεσσαλονίκης (22-24 Νοεμβρίου 1987), Θεσσαλονίκη 1989, [σσ. 69-85], σ. 77. «Πρῶτον ὁ Ἀπόστολος Παῦλος παρέστησεν ἐπιτυχῶς τὴν Ἐκκλησίαν διὰ τῆς ὡς ἄνω εἰκόνας τοῦ σώματος, διδάξας ὅτι ἡ

οργανικό σύνολο, ένας ζωντανός οργανισμός, τὰ μέλη τοῦ ὁποίου βρίσκονται σὲ ἀλληλεξάρτηση καὶ ἀμοιβαιότητα. «Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἓν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν Πνεῦμα ἐποτίσθημεν» (Α' Κορ. 12,12-13) καὶ «Καθάπερ γὰρ ἓν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει προᾶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμα ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' ἓῖς ἀλλήλων μέλη» (Ρωμ. 12,4-5). Κανένα μέλος τῆς ἐκκλησίας, ὅποιαδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ θέση του σὲ αὐτήν, δὲν μπορεῖ νὰ πεῖ σὲ κάποιον ἄλλο μέλος «χρεῖαν σου οὐκ ἔχω» (Α' Κορ. 12,21). Ὑπάρχει ἀπόλυτη ἀλληλεξάρτηση μεταξὺ ὅλων τῶν μελῶν τῆς κοινότητος, πράγμα τὸ ὁποῖο σημαίνει ὅτι ταυτόχρονα μὲ τὴν ἐνότητα καὶ τὴ μοναδικότητα μέσα στὴν ἐκκλησία ὑπάρχει καὶ ἡ ποικιλία καὶ ἡ διαφορὰ¹⁷⁵. «Νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἓν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν. εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα. οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω» (Α' Κορ. 12,18-21).

(ii) Ἡ ἔννοια τῆς κοινωνίας ἐμπεριέχεται στὴν εἰκόνα τῆς *οἰκογένειας* (πρβλ. «πρωτότοκον ἓν πολλοῖς ἀδελφοῖς», Ρωμ. 8,29), στὴν ὁποία μετέχοντες οἱ πιστοὶ εἶναι «συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ», δηλαδὴ μέλη τῆς οἰκογενείας του (Ἐφεσ. 2,19)¹⁷⁶. Ἡ ἔνταξη τῶν ἀνθρώπων στὴ θεία οἰκογένεια καθιστᾷ ἀνύπαρκτες τὶς διαφορὰς ἐθνολογικῆς φύσεως, τὶς ἀνισότητες

Ἐκκλησία εἶναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Οὕτω πολλαχοῦ ὁ Ἀπόστολος ὀνομάζει τὴν μὲν Ἐκκλησίαν "σῶμα Χριστοῦ", ὡς ἐν Ρωμ. 12,5· Α' Κορ. 12,13. 10,17· Ἐφεσ. 4,1. 12,16· Κολ. 2,19, τοὺς δὲ χριστιανοὺς "μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ" ἢ "μέλη Χριστοῦ", ὡς ἐν Ρωμ. 12,5· Α' Κορ. 6,15. 12,27· Ἐφεσ. 4,16. 25,30», Ἰ. Καρμίρη, «Σῶμα Χριστοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία», ὁ.π., σ. 334.

¹⁷⁵ «Ἡ ποικιλία αὐτὴ καὶ ἡ διαφορὰ μπορεῖ νὰ ἐμπεριέχει φυσικὲς, κοινωνικὲς καὶ πνευματικὲς διαφορὰς. Σὲ ἐπίπεδο φύσης, φυλῆς, φύλου καὶ ηλικίας ἐπισημαίνονται διαφορὰς, οἱ ὁποῖες πρέπει νὰ περιλαμβάνονται στὴ διαφορετικότητα τῆς κοινωνίας... Αὐτὸ εἶναι ἀληθές καὶ γιὰ τὶς κοινωνικὲς διαφορὰς: πλούσιοι καὶ φτωχοί, ἰσχυροὶ καὶ ἀδύναμοι, ὅλοι πρέπει νὰ περιχωροῦνται στὴν κοινότητα», Ἰ. Ζηζιούλα, (Μητροπ. Περγάμου), «Ἡ Ἐκκλησία ὡς κοινωνία» (μτφρ. Α. Μπιτσάνη-Πέτρου), *Καθ' ὁδόν* 10 (1995), [σσ. 41-53], σ. 46.

¹⁷⁶ Βλ. Γ. Γαλίτη, «Ἡ Ἐκκλησία ὡς κοινωνία καὶ ὡς προσωπικὴ ἐμπειρία», Ἰ. Καπενέκα, (Ἀρχιεπ. Διοκισαρείας, ἐπιμ.), *Εἰκοσιπενταετηρὶς Ἀρχιερατείας τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων κ.κ. Διοδώρου τοῦ Α' (1962-1987)*, Ἐν Ἱεροσολύμοις 1988, [σσ. 130-141], σ. 135.

κοινωνικῆς τάξεως καὶ ἄλλες διακρίσεις πολιτιστικοῦ ἐπιπέδου. Δὲν γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἰσότητα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἔνωση τῶν πάντων ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. «Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Γαλ. 3,28).

(iii) Τὴν κοινωνία ὑποδηλώνει καὶ ἡ εἰκόνα τῆς ἐκκλησίας ὡς «θεοῦ οἰκοδομή» (Α' Κορ. 3,9), τῆς ὁποίας θεμέλιος καὶ ἀκρογωνιαίος λίθος εἶναι ὁ Χριστός (Α' Κορ. 3,10-11· Ἐφεσ. 2,20). Οἱ πιστοὶ εἶναι οἱ ζῶντες λίθοι, ἐνωμένοι μεταξύ τους καὶ μὲ τὸν θεμέλιο λίθο, ποῦ εἶναι ὁ Χριστός. «Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντας ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὐξεῖ εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι» (Ἐφεσ. 2,19-22). «Ἡ ἀναφορὰ τῶν παραστάσεων τούτων συλλογικῶς ἐπὶ τοὺς πιστοὺς ἐν Χριστῷ δεικνύει ὅτι ὁ λόγος ἐνταῦθα δὲν εἶναι περὶ οἰασθήποτε ἀνθρωπίνης κοινωνίας ἢ κοινότητος, ἀλλὰ περὶ τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενον τῶν παραστάσεων, οἱ δὲ πιστοὶ καλοῦνται “οἰκοδομὴ” ἢ “ναὸς” μόνον ὡς ἐντεταγμένοι εἰς αὐτὴν ὡς μέρη τοῦ συνόλου»¹⁷⁷.

Ἡ κοινωνικὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων διαμορφώνεται ἀλλὰ καὶ ἐκφράζεται μὲ κοινωνικοὺς θεσμούς. Οἱ ἄδικοι καὶ ἀπάνθρωποι θεσμοί, ποῦ ἐκφράζουν καὶ διατηροῦν ἰδιωφελεῖς καὶ ἀυθαιρέτους καταστάσεις, πιέζουν τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν ὀδηγοῦν σὲ ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ ἀλλοτρίωση. Στὸ ὑπόβαθρο τῶν θεσμῶν αὐτῶν δὲν κρύβεται μόνον ἡ ἀτομικὴ ἀνθρώπινη κακία ἀλλὰ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἀντιχριστιανικὸ μὲ τὶς μεταφυσικὲς του διαστάσεις. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ πάλιν ἐναντία στοὺς θεσμοὺς αὐτοὺς δὲν εἶναι «πάλιν πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου» (Ἐφεσ. 6,12). Ἡ κυριότερη δύναμή μας γιὰ τὴν πάλιν μὲ τοὺς θεσμοὺς αὐτοὺς τοῦ σκότους εἶναι ἡ δύναμη τῆς πίστεώς μας ὅτι ὁ Θεὸς «ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ» (Κολ. 1,13)¹⁷⁸.

«Γιὰ τὴ σωστὴ ὁμῶς ἀντιμετώπιση τῶν κοινωνικῶν πραγμάτων χρειάζεται ἡ σωστὴ τοποθέτηση τῶν Χριστιανῶν μέσα στὴν κοινωνία. Καὶ σωστὴ

¹⁷⁷ Βλ. Σ. Χατζησταματίου, «Ὁ συμβολισμὸς τῆς Ἐκκλησίας ὡς οἰκοδομῆς», *Θεολ* 74,1 (2003), [σσ. 363-373], σ. 373. Πρβλ. P. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlicher Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1940.

¹⁷⁸ Βλ. Θ. Ἰωαννίδη, *Ὁ καινός ἐν Χριστῷ ἄνθρωπος στὴ θεολογία καὶ τὴ ζωὴ*, σ. 74ε.

τοποθέτηση για τους Χριστιανούς είναι η ευχαριστιακή τοποθέτηση· ή διατήρησή τους ως μελών του σώματος του Χριστού, που διακονεί και θυσιάζεται για να ζήσει ο κόσμος»¹⁷⁹. Κατὰ τὸν ἀπ. Παῦλο στὸν ἕναν ἄρτο τῆς Εὐχαριστίας καθίστανται «ἐν σῶμα οἱ πολλοί». «Ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν» (Α' Κορ. 10, 17). Ἡ ποικιλία δὲν διασπᾶ, ἀλλὰ ἀντιθέτως συνιστᾶ τὴν ἐνότητα τοῦ σώματος¹⁸⁰. Ἡ Εὐχαριστία¹⁸¹ ὡς δυνατότητα καὶ ἔκφραση τῆς ἀνθρώπινης ἀδελφότητας καὶ ἐνότητας, ἀποτελεῖ τὸ πρότυπο γιὰ κάθε ἀνθρώπινη κοινωνία¹⁸². Σὲ αὐτὴν ἡ ζωὴ δὲν νοεῖται ὡς μιὰ κλειστὴ καὶ κωδικοποιημένη σχέση που ἰσοπεδώνει τὰ

¹⁷⁹ Βλ. Γ. Μαντζαρίδη, «Ἡ φύση τῆς κοινωνικῆς διδασκαλίας μέσα στὰ πλαίσια τῆς Ὁρθοδοξίας», *ΕΕΘΣΑΠΘ* 22 (1977), [σσ. 23-33], σ. 30. «Δὲν εἶναι ἐξάλλου τυχαῖο ὅτι ἡ συμμετοχὴ στὴν Εὐχαριστία εἶναι γνωστὴ ὡς "Θεῖα Κοινωνία", ἀφοῦ βρίσκονται ἐκεῖ ὅλα τὰ στοιχεῖα, οἱ παράμετροι καὶ οἱ προϋποθέσεις τῆς κοινωνίας: ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς κοινωνεῖ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, οἱ συμμετέχοντες στὸ μυστήριό ἔρχονται σὲ κοινωνία μὲ τὸν Θεὸ καὶ μεταξὺ τους, ἐνῶ ἐπίσης ὁλόκληρη ἡ κτίσις διὰ τοῦ ἀνθρώπου κοινωνεῖ καὶ αὐτὴ μὲ τὸν Θεό», Α. Κεσελόπουλου, «Ἡ Ἐκκλησία ὡς ἀληθινὴ κοινωνία», *Μαρτυρία ζωῆς* (ἐπιμ. Σ. Φωτίου), [Ὁρθόδοξα Τετράδια 4], Αθήνα 1999, [σσ. 83-113], σ. 100. Πρβλ. Π. Παλούκα, «Ἡ συμβολὴ τῆς Ἐκκλησίας στὴν κατάργηση τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας καὶ τοῦ πνεύματος τῆς ἀνισότητος τῶν δύο φύλων», *Κωνσταντῖνος Δωρ. Μουρατίδης Πρόμαχος Ὁρθοδοξίας*. Τιμητικὸ ἀφιέρωμα ΠΕΘ, Αθήνα 2003, σσ. 1009-1028.

¹⁸⁰ Βλ. Γ. Μαντζαρίδου, «Κοινωνιολογικὴ θεώρησις τῆς γενέσεως τοῦ περὶ ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας δόγματος», *Θέματα Κοινωνιολογίας τῆς Ὁρθοδοξίας* (ἐπιμ. Γ. Μαντζαρίδου), Θεσσαλονίκη 1975, [σσ. 53-81], σ. 75.

¹⁸¹ «Ὁ συνδυασμὸς βιβλικῶν καὶ ἀνθρωπολογικῶν μελετῶν συνέβαλε στὴ σχετικὴ ἐπικράτηση στοὺς χριστιανικοὺς κύκλους, ἀλλὰ καὶ στὴ θεολογικὴ ἐπιστήμη, τῆς ἀντίληψης ὅτι ἡ Εὐχαριστία, ὡς τὸ κέντρο καὶ τὸ προσδιοριστικὸ στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς λατρείας, προσδιορίζει τὸ εἶναι καὶ τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας», Π. Βασιλειάδη, «Ἀπὸ τῆς ριζοσπαστικῆς ἐκκλησιολογίας τοῦ ἀποστόλου Παύλου στὸν ἐκκλησιαστικὸ συμβιβασμὸ», *ὁ.π.*, σσ. 165 καὶ 170. «Τὸ σῶμα Χριστοῦ λαμβάνει τὴν πλεόν συγκεκριμένην μορφήν του, ὅταν συνέρχονται οἱ πιστοὶ διὰ τὴν τέλεσιν τοῦ Κυριακοῦ Δείπνου. Εἶναι δὲ πολὺ πιθανόν, ὅπως δέχονται πολλοὶ ἐξηγηταί, ὅτι ἡ εἰκὼν τῆς Ἐκκλησίας ὡς σώματος Χριστοῦ ἔχει τὴν πηγὴν τῆς εἰς τὴν Θ. Εὐχαριστίαν... Εἴμεθα μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἐφ' ὅσον μετέχομεν ἐκ τοῦ αὐτοῦ ποτηρίου καὶ ἐσθίωμεν τὸν αὐτὸν ἄρτον: "Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ ἐστίν; Ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμέν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν" (Α' Κορ. 10,16-17)», Ι. Καραβιδούλου, «Ἡ Ἐκκλησία ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ», *ΓρΠαλ* 51 (1968), [σσ. 475-494], σ. 485.

¹⁸² Βλ. π. Μ. Καρδαμάκη, *Ὁρθόδοξη πνευματικότητα. Ἡ ἀυθεντικότητα τοῦ ἀνθρώπινου ἡθους*, [Σειρά: Ὁρθόδοξη μαρτυρία, ἀριθμ. 3], Αθήνα 1993, σ. 196.

άνθρωπινα πρόσωπα, αλλά, αντιθέτως, είναι ένα άνοιγμα, μιὰ ἀφετηριακὴ ἀρχὴ ἢ ὁποῖα ὀδηγεῖ σὲ ἀπειρους τρόπους προσωπικῶν σχέσεων¹⁸³.

Στὶς συνάξεις τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου τὸ εὐαγγελικὸ μῆνυμα τῆς ἰσότητος, τῆς προσφορᾶς τῆς ζωῆς χάριν τοῦ ἄλλου, κινδύνευε νὰ ἀμαυρωθεῖ ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη αὐτάρκεια καὶ μετριότητα¹⁸⁴. «Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὅς μὲν πεινᾷ ὅς δὲ μεθύει» (Α' Κορ. 11,20-21). Ἐνῶ ἐξωτερικὰ ἡ σύναξη τῶν Κορινθίων εἶχε ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνάξεως, στὸ βάθος τῆς ἦταν μιὰ κατάλυση τοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος, μιὰ παλινδρόμηση στὸν ἐγωκεντρικὰ δομημένο κοινωνικὸ βίον τῶν ἐθνικῶν.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ καὶ ἡ ρωμαϊκὴ νοοτροπία εἶχαν συνδέσει τὴ διακονία μὲ τὴ δουλεία. Τὸ νὰ ὑπηρετεῖ κανεὶς κάποιον ἐθεωρεῖτο ἔργο ὑποτιμητικὸ, ἀσυμβίβαστο μὲ τὴν τότε ἀντίληψη περὶ τῆς ἐλευθερίας. Στὴν ἐν Χριστῷ ζωὴ τροποποιεῖται ριζικὰ αὐτὴ ἡ κατεύθυνση καὶ ἀξιολογεῖται ἡ διακονία ὡς θεμελιῶδες στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς ταυτότητας. Ὁ ἀπ. Παῦλος ἐπιδιώκει νὰ καταστήσει σαφές ὅτι αὐτὴ ἡ νέα ἀνθρώπινη σχέση, τὴν ὁποῖα πραγματώνει ἡ εὐχαριστιακὴ ζωὴ, δὲν εἶναι ἀνθρώπινη διάσταση ἀλλὰ ἀκριβῶς ὑπέρβαση καὶ κατάλυση ὅλων ἐκείνων τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων ποῦ

¹⁸³ Βλ. Θ. Ἰωαννίδη, *Ὁ καινός ἐν Χριστῷ ἄνθρωπος στὴ θεολογία καὶ τὴ ζωὴ*, σ. 73ε. «Τὰ πολλὰ πρόσωπα, χωρὶς κάποια ἰσοπέδωση τῶν ἰδιαιτεροτήτων τους... γίνονται “ἐν σῶμα” (Α' Κορ. 10,17) καὶ “εἷς ἐν Χριστῷ” (Γαλ. 3,28). Ἡ ἐνότητα δὲ τῶν μελῶν στὸ ἓνα σῶμα ἐξασφαλίζει καὶ τὴν ἰσότητά τους, ἢ ὁποῖα δὲν νοεῖται ὀλοκληρωτικὰ, ὡς ἰσοπεδωτικὴ ὁμοιομορφία, ἀλλ' ὡς ἀποδοχὴ καὶ κατάφαση τῆς ἀναγκαιότητος ὅλων γιὰ τὴ δόμηση τοῦ σώματος, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ θέση ἑνὸς ἐκάστου καὶ τὴ λειτουργία του μέσα σ' αὐτό», Γ. Μεταλληνῶ, (Πρωτοπρ.), «Ἡ κοινωνικότητα στὴ δομὴ, τὴν ὀργάνωση καὶ τὸ ἦθος τῆς τοπικῆς καὶ τῆς καθόλου Ἐκκλησίας», *Ἡ κοινωνικὴ διάσταση τοῦ ἔργου τῆς Ἐκκλησίας*, Πρακτικὰ Δ' Ἐπιστημονικοῦ Θεολογικοῦ Συνεδρίου ΕΘΒΕ (Καβάλα, 4-6 Μαΐου 1989), Θεσσαλονίκη 1991, [σ. 71-78], σ. 72.

¹⁸⁴ Βλ. Θ. Ἰωαννίδη, «Ἀταξίες κατὰ τὴν τέλεση τοῦ Κυριακοῦ Δείπνου στὴν πρώτη Ἐκκλησία τῆς Κορίνθου. Κοινωνιολογικὲς καὶ λειτουργικὲς προεκτάσεις», *Ἀπόστολος Παῦλος καὶ Κόρινθος* 1950 χρόνια ἀπὸ τὴ συγγραφὴ τῶν ἐπιστολῶν πρὸς Κορινθίους. Ἑρμηνεία – Θεολογία – Ἱστορία Ἑρμηνείας – Φιλολογία – Φιλοσοφία – Ἐποχὴ, Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Κόρινθος, 23-25 Σεπτεμβρίου 2007), Τόμος Πρῶτος, Ἀθήνα 2009, σ. 651-682 [= *Στὰ βήματα τοῦ Ἀποστόλου Βαρνάβα* Χαριστήριος τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Νέας Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κύπρου κ.κ. Χρυσόστομου Β' γιὰ τὰ τριάντα χρόνια ἀρχιερατικῆς του διακονίας, Λευκωσία 2008, σ. 211-236].

κατακρατοῦν τὸν ἄνθρωπο δέσμιο τῆς ἐγωκεντρικῆς ζωῆς καὶ ἀδυνατοῦν νὰ τὸν ἀνάγουν σπὸ Θεό¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Βλ. Κ. Σκουτέρη, «Ἐκκλησία καὶ Διακονία (Μελέτη τῆς περικοπῆς Α' Κορινθ. 11,17 - 12,31)», *ἘκκλΚ Α'* (1989), [σσ. 208-222], σσ. 209-211· Π. Τρεμπέλα, «Ὁ Παῦλος καὶ τὰ ἀνθρώπινα προβλήματα», *Ἀκτῖνες* 117 (1951), σσ. 252-257.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Από την κριτική σκιαγράφηση της περι δουλείας θεωρίας του Αριστοτέλους και της διδασκαλίας του άπ. Παύλου καταγράφονται οι έξης βασικές έπισημάνσεις:

1) Η δουλεία ύπαρκτή από τις πρώτες κοινωνικές συσσωματώσεις του ανθρώπινου γένους διακρίνεται βιολογικώς και δεοντολογικώς κατά την αριστοτελική θεωρία στη φυσική δουλεία και στην κατά σύμβαση δουλεία. Στη διαστολή μεταξύ του φύσει δούλου και του νόμω δούλου α) έκθεμελιώνεται και αποδοκιμάζεται ήθικα ό θεσμός της νόμω δουλείας, και β) καταδικάζεται ή νόμω δουλεία ως άποτελοῦσα άφύσικη πράξη βίας.

2) Η στενή συσχέτιση δούλου και οικίας, ως οικονομικής κοινωνικής και πολιτικής ένότητας προϋποθέτει: α) την περι φύσει δούλου αντίληψη και την προς αυτήν συναφή θεωρία περι «όργανικής» λειτουργίας του δούλου, και β) την «ύπηρετική» λειτουργία του δούλου, την απορρέουσα από την αναγνώριση της ιδιαίτερης εκ φύσεως προορισμένης ανθρώπινης ιδιότητάς του.

3) Από τον όρισμό της πόλεως, κατά τον Αριστοτέλη, ως κοινωνίας ελεύθερων πολιτών και της πολιτικής ως δραστηριότητας ελεύθερων πολιτών που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της πόλεως συνεπάγεται: α) Οί δούλοι άποκλείονται της πολιτικής κοινωνίας ως στερούμενοι της ικανότητας του βουλευέσθαι – λογίζεσθαι και προαιρεϊσθαι, και β) οί δούλοι θεωρούνται αναγκαίοι για την ύπαρξη της πόλεως ως «οικήσεως» διότι μόνον έμμέσως, ως «έμψυχα όργανα» ή ως «κτήματα» τών κυρίων τους, συμπεριλαμβάνονται στην πόλη και μέσω αυτών άσκούν την «παραγωγική» τους λειτουργία.

4) Κεντρική σημασία και καθοριστικό ρόλο στην Παύλεια θεολογία κατέχει ή έννοια «κλήσις». Η έν Χριστώ κλήση δέν σημαίνει για τον άνθρωπο έγκατάλειψη της συγκεκριμένης κατάστασης στην όποία βρίσκεται, αλλά άνταπόκριση στην κλήση του Θεού στα συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια και δεδομένα της ζωής του, περιτετμημένος Ιουδαϊός ή άπερίτμητος έθνικός, δούλος ή ελεύθερος, άνήρ ή γυνή, έγγαμος ή παρθένος, «έκαστος έν τη κλήσει ή έκλήθη, έν ταύτη μενέτω» (Α' Κορ. 7,17.20.24). Η αξίωση αυτή κατανοείται πληρέστερα υπό τό πρίσμα και την προοπτική της έντονης άναμονής της παρουσίας του Κυρίου, όπως και στο πλαίσιο της έν Χριστώ δημιουργίας νέων προϋποθέσεων θεώρησης της ζωής του ανθρώπου και του κόσμου.

5) Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία τὸ παρακλητικὸ αἶτημα τοῦ ἀπ. Παύλου γιὰ τὴν ἐνδεικνύομενη ἀμοιβαία μεταξὺ δούλων καὶ κυρίων ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ, γεμάτη ἀγάπη καὶ ἀδελφοσύνη, ἀπέβλεπε στὴν ὁμαλὴ «ἐν τοῖς πράγμασι» κατάργηση τῆς δουλείας, ἐφ' ὅσον οὔτε ὁ δούλος θὰ «δουλεύει» οὔτε ὁ κύριος θὰ «ἐξουσιάζει» πλέον σὲ ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ θὰ «δουλεύουν» στὸ νέο κύριο ὅλων τῶν ἀνθρώπων τὸ Χριστό. Οἱ κοινωνικὲς σχέσεις δούλων καὶ κυρίων διέπονται ἀπὸ τὸ «ἐν Χριστῷ» καὶ «ἐν Κυρίῳ» καὶ ὄχι ἀπὸ τὴ συμμόρφωση στὶς κοινωνικὲς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πίστη στὸν πραγματικὸ ἐλευθερωτὴ τῶν ἀνθρώπων τὸν Ἰησοῦ Χριστό.

6) Οἱ Παύλειες ὑποδείξεις καὶ προτροπὲς πρὸς τοὺς δούλους καὶ τοὺς κυρίους, νέα θεώρηση ἀντίθετη πρὸς τὶς ἀντιλήψεις τῆς ἀρχαιότητος, δὲν ἀποτελοῦν ἐπιταγὲς φυσικοῦ νόμου ἢ κοινωνικῆς συμβατικότητος ἀλλὰ ἔκφραση τῶν καινῶν ἐν Χριστῷ σχέσεων τῶν ἀνθρώπων. Ἡ κοινωνικὴ κατάσταση παρακάμπτεται καὶ στὴ θέση τῆς προβάλλεται ἡ νέα ἐν Χριστῷ πραγματικότητα στὴν ὁποία ὁ τρόπος ὀργάνωσης τῆς κοινωνικῆς, οἰκονομικῆς καὶ πολιτικῆς ζωῆς δὲν περιορίζεται στὸ κοινωνικὸ ἐπίπεδο, ἀλλὰ ἐκτείνεται στὸ ὄντολογικὸ πού μυσταγωγεῖ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ στοχεύει στὴ ριζικὴ ἐκ βάρων ἀνακαίνιση τοῦ κόσμου.

«Η δουλεία στον Αριστοτέλη και στον απόστολο Παύλο»

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Από την κριτική σκιαγράφηση της περί δουλείας θεωρίας του Αριστοτέλους και της διδασκαλίας του απ. Παύλου καταγράφονται οι εξής βασικές επισημάνσεις:

Η δουλεία υπαρκτή από τις πρώτες κοινωνικές συσσωματώσεις του ανθρωπίνου γένους διακρίνεται βιολογικώς και δεοντολογικώς κατά την αριστοτελική θεωρία στη φυσική δουλεία και στην κατά σύμβαση δουλεία. Στη διαστολή μεταξύ του φύσει δούλου και του νόμω δούλου α) εκθεμελιώνεται και αποδοκιμάζεται ηθικά ο θεσμός της νόμω δουλείας, και β) καταδικάζεται η νόμω δουλεία ως αποτελούσα αφύσικη πράξη βίας.

Η στενή συσχέτιση δούλου και οικίας, ως οικονομικής κοινωνικής και πολιτικής ενότητας προϋποθέτει: α) την περί φύσει δούλου αντίληψη και την προς αυτήν συναφή θεωρία περί «οργανικής» λειτουργίας του δούλου, και β) την «υπηρετική» λειτουργία του δούλου, την απορρέουσα από την αναγνώριση της ιδιαίτερης εκ φύσεως προορισμένης ανθρώπινης ιδιότητάς του.

Από τον ορισμό της πόλεως, κατά τον Αριστοτέλη, ως κοινωνίας ελεύθερων πολιτών και της πολιτικής ως δραστηριότητας ελεύθερων πολιτών πού αναπτύσσεται στο πλαίσιο της πόλεως συνεπάγεται: α) Οι δούλοι αποκλείονται της πολιτικής κοινωνίας ως στερούμενοι της ικανότητας του βουλευέσθαι-λογίζεσθαι και προαιρείσθαι, και β) οι δούλοι θεωρούνται αναγκαίοι για την ύπαρξη της πόλεως ως «οικήσεως» διότι μόνον εμμέσως, ως «έμψυχα όργανα» ή ως «κτήματα» των κυρίων τους, συμπεριλαμβάνονται στην πόλη και μέσω αυτών ασκούν την «παραγωγική» τους λειτουργία.

Κεντρική σημασία και καθοριστικό ρόλο στην Παύλεια θεολογία κατέχει η έννοια «κλήσις». Η εν Χριστώ κλήση δεν σημαίνει για τον άνθρωπο εγκατάλειψη της συγκεκριμένης κατάστασης στην οποία βρίσκεται, αλλά ανταπόκριση στην κλήση του Θεού στα συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια και δεδομένα της ζωής του, περιτετμημένος Ιουδαίος ή απερίτμητος εθνικός, δούλος ή ελεύθερος, ανήρ ή γυνή, έγγαμος ή παρθένος, «έκαστος εν τη κλήσει η εκλήθη, εν ταύτη μενέτω»(Α' Κορ. 7,17.20.24). Η αξίωση αυτή κατανοείται πληρέστερα υπό το πρίσμα και την προοπτική της έντονης αναμονής της παρουσίας του Κυρίου, όπως και στο πλαίσιο της εν Χριστώ δημιουργίας νέων προϋποθέσεων θεώρησης της ζωής του ανθρώπου και του κόσμου.

Σε αντίθεση προς την αριστοτελική θεωρία το παρακλητικό αίτημα του απ. Παύλου για την ενδεικνυόμενη αμοιβαία μεταξύ δούλων και κυρίων ανθρώπινη συμπεριφορά, γεμάτη αγάπη και αδελφοσύνη, απέβλεπε στην ομαλή «εν τοις πράγμασι» κατάργηση της δουλείας, εφ' όσον ούτε ο δούλος θα «δουλεύει» ούτε ο κύριος θα «εξουσιάζει» πλέον σε άνθρωπο, αλλά και οι μεν και οι δε θα «δουλεύουν» στο νέο κύριο όλων των ανθρώπων το Χριστό. Οι κοινωνικές σχέσεις δούλων και κυρίων διέπονται από το « εν Χριστώ» και «εν Κυρίω» και όχι από τη συμμόρφωση στις κοινωνικές αντιλήψεις της εποχής αλλά από την πίστη στον πραγματικό ελευθερωτή των ανθρώπων τον Ιησού Χριστό.

Οι Παύλειες υποδείξεις και προτροπές προς τους δούλους και τους κυρίους, νέα θεώρηση αντίθετη προς τις αντιλήψεις της αρχαιότητας, δεν αποτελούν επιταγές φυσικού νόμου ή κοινωνικής συμβατικότητας αλλά έκφραση των καινών εν Χριστώ σχέσεων των ανθρώπων. Η κοινωνική κατάσταση παρακάμπτεται και στη θέση της προβάλλεται η νέα εν Χριστώ πραγματικότητα στην οποία ο τρόπος οργάνωσης της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής ζωής δεν περιορίζεται στο κοινωνικό επίπεδο, αλλά εκτείνεται στο οντολογικό που μυσταγωγεί τη σωτηρία του ανθρώπου και στοχεύει στη ριζική εκ βάθρων ανακαίνιση του κόσμου.

“Slavery in Aristotle and in Apostle Paul”

SUMMARY

From the critical outline of Aristotle’s theory on slavery and of Apostle Paul's teaching the following key points are recorded:

Slavery, which existed since the first social aggregations of mankind, is divided biologically and ethically, according to the Aristotelian theory, into natural slavery and slavery by convention. Through distinction between slave by nature and slave by law a) the institution of slavery by law is degraded and morally disapproved, and b) slavery by law is condemned as making up an unnatural act of violence.

The close correlation between slave and house, as an economic, social and political unity, requires: a) the notion of the slave by nature and the theory of the “instrumental” function of a slave, related to this notion, and b) the function of a slave as a “servant”, deriving from the recognition of his special and naturally predestined human capacity.

By definition of the city according to Aristotle, as a society of free citizens, and by definition of politics as activities of free citizens developed within the framework of the city, it results that: a) slaves are excluded from civil society as lacking the capacity to deliberate-meditate and freely decide, and b) slaves are considered as necessary for the existence of the city as “housing settlement”, because they are included in the city even only indirectly, as “living instruments” or “possessions” of their masters, and they exercise their “productive” function through them.

A central and decisive role in Pauline theology holds the concept of “calling”. For a human being calling in Christ does not mean abandoning the specific situation in which he is found, but responding to the call of God within the specific social context and the data of his life, as circumcised Jew or uncircumcised Gentile, slave or free, man or woman, married or virgin, “let every man abide in the same calling wherein he was called” (I Cor. 7, 17.20.24). This claim is understood more fully in the light and perspective of intense waiting of the Lord’s coming, as well as in the context of the creation in Christ of new conditions for viewing human life and world.

In contrast to the Aristotelian theory the hortatory request of Apostle Paul for a suggested mutual human behavior between slaves and masters, full of love and brotherhood, was intended to a smooth “de facto” abolition of slavery, since neither the slave will “work” any more, neither the master will “dominate” on any human being, but both will “work” for the new master of all people, Christ. Social relations

between slaves and masters are governed by the notions "in Christ" and "in the Lord" and not by conformity to social attitudes of the historic era, but by faith in the real liberator of human beings, in Jesus Christ.

The Pauline instructions and exhortations to slaves and their masters, introducing a new vision contrary to the beliefs of antiquity, do not make up requirements of natural law or social conventionality, but an expression of the new relationships among human beings, in Christ. The social situation is bypassed and the new reality in Christ is projected in its position, in which the form of organization of social, economic and political life is not limited to the social level, but extends to the ontological, which is mystically performing salvation of man and is aiming to a radical and fundamental renovation of the world.

➤ ΟΙ ΤΑ ΑΠΟ ΤΟΥ ΠΕΡΙΠΑΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΝΤΕΣ: Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

- Κωνσταντίνος Μποζίνης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Αν ο Πλάτωνας έχει αφήσει αδρά το αποτύπωμά του στις σελίδες της Καινής Διαθήκης, η επίδραση του Αριστοτέλη είναι ιδιαίτερος δυσδιάκριτη σε αυτήν. Ακόμη και τα πλέον όψιμα κείμενά της, οι ποιμαντικές επιστολές Α΄-Β΄ Πρὸς Τιμόθεον και Πρὸς Τίτον, παρά τη μετριοπάθεια και τον πραγματισμό που τις διαπνέει, φαίνεται να αγνοούν –με την εξαίρεση, ενδεχομένως, ενός ή δύο χωρίων¹– τον Σταγειρίτη παντελώς. Η ενασχόληση των λόγιων ανδρών της Εκκλησίας μαζί του αρχίζει, κατά πάσα πιθανότητα, τα μεταποστολικά χρόνια, στα μέσα του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, με την εμφάνιση της χριστιανικής αποληγητικής. Στα πλαίσια του διαλόγου που εγκαινιάζουν οι εκρόσωποί της με την ελληνική φιλοσοφία, ο Περίπατος και ο περιβόητος ιδρυτής του δεν απουσιάζουν – έστω και εάν βρίσκονται στο περιθώριο, μάλλον, παρά στο επίκεντρο της συζήτησης, που εστιάζεται στις ομοιότητες και διαφορές του χριστιανισμού με τα κυρίαρχα ρεύματα της περιόδου, τον πλατωνισμό και τον στωικισμό. Μία ενδιαφέρουσα μαρτυρία σχετικά συναντούμε στον Ιουστίνo και, συγκεκριμένα, στον πρόλογο του έργου του *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα*, όπου ο απολογητής ιστορεί, μεταξύ άλλων, την περιπλάνησή του στις διάφορες σχολές φιλοσοφίας προτού καταλήξει στον χριστιανισμό. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του, μετά τη μαθητεία του στη σχολή της Στοάς, η οποία δεν του απέφερε ιδιαίτερα οφέλη, αναζήτησε τον δάσκαλο της φιλοσοφίας στο πρόσωπο ενός γνωστού περιπατητικού. «Αφού με κράτησε στην αρχή για μερικές ημέρες», αναφέρει ο Ιουστίνος, «απαίτησε, έπειτα, να του καταβάλω χρηματική αμοιβή, ώστε η συναναστροφή μας να μη του είναι ζημιά. Γι' αυτόν τον λόγο κι εγώ τον παράτησα, θεωρώντας ότι δεν είναι ούτε καν φιλόσοφος»². Εάν το παραπάνω περιστατικό συνέβη πράγματι στ' αλήθεια ή αποτελεί αποκύημα της φαντασίας του χριστιανού

¹ Βλ. Τιμ Α΄ 1, 9 και 2, 11 με τα σχόλια των W. Lock, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I & II Timothy and Titus)*, The International Critical Commentary, Νέα Υόρκη 1924, σ. 11 και Le P.C. Spicq, *St. Paul: Les Épîtres Pastorales, Études bibliques*, Παρίσι 1947, σσ. 26, 70.

² *Διάλ. πρὸς Τρύφ. Β, 3.*

απολογητή, κανείς, εκτός από τον ίδιο, δεν μπορεί να γνωρίζει με σιγουριά· το βέβαιο είναι ότι, όπως καταγράφεται στο κείμενο του *Διαλόγου*, περικλείει σαφείς αιχμές ενάντια στην περιπατητική φιλοσοφία για τη μεγάλη αξία που απονέμει στα υλικά αγαθά. Ότι υπαινίσσεται ο Ιουστίνος με την αναδρομή στην οποία προβαίνει στις αναζητήσεις των νεανικών του χρόνων, το δηλώνει ευθαρσώς ο «εν Χριστώ αδελφός» και μαθητής του, ο Τατιανός. Στον λίβελλο τον οποίο εξαπολύει στο έργο του *Πρός Έλληνας* ενάντια στους φιλοσόφους της Αρχαίας Ελλάδας έρχεται μετά από τον Διογένη τον Κυνικό, τον Αρίστιππο και τον Πλάτωνα και στον Μακεδόνα σοφό. «Και ο Αριστοτέλης που έθεσε βλακωδώς όρια στην πρόνοια του Θεού και προσδιόρισε κατά πώς του άρεσε την ανθρώπινη ευδαιμονία, κολάκευε ξεδιάντροπα το τρελλόπαιδο τον Αλέξανδρο», γράφει ο Τατιανός με απαξιωτικό τρόπο για τον Σταγειρίτη και προσθέτει: «Είναι να γελά κανείς μ' αυτούς που, και σήμερα ακόμα, κάνουν πλέρια τις διδαχές του πράξη: υποστηρίζουν πώς για ό,τι συμβαίνει στην επικράτεια κάτω από τη σελήνη πρόνοια του Θεού δεν υπάρχει και, καθώς είναι οι ίδιοι πιο σιμά στη γη από τη σελήνη και κάτω από τη δική της τροχιά, προνοούν να διασφαλίσουν για τον εαυτό τους αυτά τα οποία δεν παρέχει η πρόνοια του Θεού. Μια και για τον Αριστοτέλη, όποιος δεν είναι όμορφος και δεν έχει μεγάλη περιουσία, ούτε δυνατό κορμί κι ευγενικό αίμα, δεν μπορεί να είναι στη ζωή του ευτυχής. Ας αραδιάζουν, λοιπόν, τις φιλοσοφίες τους κι αυτοί»³.

Παρά την οξύτητα και τη σαρκαστική διάθεσή της, η κριτική του Τατιανού προς τον Αριστοτέλη είναι, κατά βάση, σωστή. Πράγματι, στα ηθικά γραφτά του ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η ευτυχία του ανθρώπου αποτελεί συνάρτηση πολλών παραγόντων που αφορούν τόσο τον χαρακτήρα και την καλλιέργειά του όσο και τις εξωτερικές συνθήκες στις οποίες ζει. Στα *Πολιτικά* διακρίνει τα αγαθά που συντελούν στον *ἄριστον βίον* σε τρεις κατηγορίες: αυτά που αφορούν την ψυχή του ανθρώπου, πρώτον, το κορμί του, έπειτα, και, τέλος, την κοινωνική υπόσταση και την προσωπική του ζωή. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν η φρόνηση, η ανδρεία, η δικαιοσύνη και οι υπόλοιπες αρετές· στη δεύτερη η υγεία, η ομορφιά, το σφρίγος και η σωματική ρώμη, ενώ στην τρίτη η οικονομική άνεση, η κοινωνική θέση, η τεκνογονία και η ευγενική καταγωγή⁴. Τα αγαθά και από τις τρεις παραπάνω κατηγορίες είναι απαραίτητο, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, να συνυπάρχουν ώστε να γευτεί την ευτυχία κανείς. Όταν

³ *Πρός Έλλ.* II, 1-2.

⁴ *Πολ.* VIII, 1, 1323a.24 εξ. Πρβλ. *Ρητ.* I, 5, 1360b.19-30.

απουσιάζουν ορισμένα από αυτά, υπογραμμίζει στα *Ἠθικά Νικομάχεια* του, διασαλεύεται η εσωτερική γαλήνη του ατόμου, «εφόσον απόλυτα ευτυχισμένος δεν μπορεί να είναι εκείνος που είναι κακάσχημος στην όψη ή κατάγεται από ταπεινή γενιά ή ζει μονάχος ή δεν έχει παιδιά»⁵. Σε άλλο, επίσης, σημείο του συγγράμματός του αναφέρει ρητά ότι η *εὐδαιμονία* προϋποθέτει την καλή φυσική κατάσταση, τα εξωτερικά αγαθά όπως και την τύχη, παρατηρώντας με αυστηρό ύφος πως όσοι διατείνονται ότι ο ενάρετος άνθρωπος είναι ευτυχισμένος ακόμη και εάν πέσουν πάνω του δυστυχίες ή υποφέρει στο βασανιστήριο του τροχού, λένε ανοησίες είτε ασυνείδητα είτε συνειδητά⁶. Οι αντιρρήσεις, επομένως, που εκφράζουν οι χριστιανοί απολογητές για την ηθική του διδασκαλία είναι δικαιολογημένες σε μεγάλο βαθμό. Γιατί, εάν η κοινή λογική δικαιώνει τον Αριστοτέλη, το θρησκευτικό συναίσθημα το οποίο αναβλύζει πηγαία από τα βάθη της ψυχής του ανθρώπου και κορυφώνεται με τη μίμηση του πάθους του Υιού του Θεού, τον διαψεύδει οικτρά. Πώς είναι δυνατόν, οι θέσεις του από τα *Ἠθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* να γίνουν αποδεκτές από την Εκκλησία, η οποία «θεμελιώνεται στο αίμα των μαρτύρων»⁷ και προβάλλει τον σταυρό –το όργανο της εκτέλεσης των βαρυνοιτών της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας– ως μοναδικό δρόμο για τη σωτηρία και την κατάκτηση της βασιλείας των ουρανών; Δεν είναι, λοιπόν, παράδοξο ότι η κριτική του Τατιανού στον Σταγειρίτη επαναλαμβάνεται από τους κατοπινούς πατέρες και προσλαμβάνει τον χαρακτήρα ενός κοινού τύπου στην απολογητική της Εκκλησίας απέναντι στους εθνικούς. Στο έργο του *Στρωματείς* ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας παρουσιάζει το ιδεώδες των περιπατητικών για τη ζωή του ανθρώπου –την *τριγένειαν τῶν ἀγαθῶν* όπως το αποκαλεί με άψογο φιλοσοφικό τρόπο⁸– και το συγκρίνει με την ηθική του χριστιανισμού. Κατά τη γνώμη του, ο Νόμος ήδη του Μωσῆ από την Παλαιά

⁵ *Ἠθικ. Νικ.* I, 8, 1099b. 3-4.

⁶ Ο.π. VII, 13, 1153b.14-21. Παρά ταύτα, η ευτυχία για τον Αριστοτέλη δεν έχει καμία σχέση με τις ανέσεις, τα πλούτη και τον ευδαιμονισμό. Τα υλικά αγαθά συνιστούν απαραίτητο μέσο για την επίτευξή της και όχι τον τελικό της σκοπό (Δ.Ν. Κούτρας, *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, Αθήνα 1973, σ. 20). Ειδικότερα για τις αριστοτελικές απόψεις σχετικά με την *εὐδαιμονίαν*, βλ. S.R.L. Clark, *Aristotle's Man (Speculations upon Aristotelian Anthropology)*, Οξφόρδη 1975, κεφ. VI και Ch. Rapp, *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη*, μτφ. από τα γερμανικά Η. Τσιριγκάκης και επιστ. επιμ. Π. Θανασάς, Αθήνα 2012, σσ. 21-38· επίσης Κ.Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, Εκδόσεις Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής 1, Θεσ/νίκη 1961, σσ. 339-341.

⁷ Τερτυλλιανός, *Απολογ.* 50, 13.

⁸ *Στρωμ.* II, xxi, 128.3-5.

Διαθήκη βρίσκεται στον αντίποδα του περιπατητικού ιδεώδους, εφόσον οι διατάξεις που περιλαμβάνει δεν αποβλέπουν στην άνοδο του βιοτικού επιπέδου, την προστασία της υγείας ή την παροχή προνομίων στο πλήθος αλλά στην εμπέδωση μές στη συνείδησή του της αρετής. Σύμφωνα με το πνεύμα που τον διέπει, η φτώχεια, η αρρώστια, η άσημη καταγωγή ή η χαμηλή κοινωνική θέση δεν ταυτίζονται με το κακό. «Ο νόμος που δόθηκε σ' εμάς», γράφει ο αλεξανδρινός πατέρας, «προστάζει να αποφεύγουμε τα όντως κακά, τη μοιχεία, την ασέλγεια, την ομοφυλοφιλία, την άγνοια, την αδικία, την αρρώστια της ψυχής, τον θάνατο – όχι αυτόν που χωρίζει την ψυχή από το σώμα αλλά την ψυχή από την αλήθεια. Φοβερές, όντως, και τρομερές είναι οι κακίες αυτές και τα αποτελέσματά τους»⁹. Ο Ιησούς, εξάλλου, στην «Επί του Όρους Ομιλία» διδάσκει, σύμφωνα με τον Κλήμη, την περιφρόνηση του πλούτου, των τιμών, των αξιωμάτων και των απολαύσεων της σάρκας, μακαρίζοντας τους πτωχούς, όσους πενθούν και κλαίνε ή υφίστανται διώξεις εξαιτίας της προσήλωσής τους στη δικαιοσύνη του Θεού¹⁰.

Ο Ωριγένης, παρόμοια, αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος της ομιλίας του στον τέταρτο Ψαλμό του Δαβίδ στην αναίρεση της θέσης των οπαδών του Περιπάτου ότι τα αγαθά και τα κακά αφορούν κάθε επί μέρους πτυχή της ύπαρξης του ανθρώπου και διακρίνονται σε τρία γένη: στα *ἐκτός*, τα *κατὰ σῶμα* και τα *κατὰ ψυχήν*¹¹. Σε ανάλογη διάκρισή τους δεν προβαίνει για τον αλεξανδρινό πατέρα η Αγία Γραφή. Παρά τη σύγχυση που προκαλεί ορισμένες φορές η μεταφορική της γλώσσα, είναι σαφές ότι θεωρεί ως αγαθό την αρετή και ως κακό, αντίστοιχα, την αμαρτία, αποδίδοντας σε όλα τα άλλα ένα ουδέτερο περιεχόμενο από ηθική σκοπιά. Η ανταμοιβή των δικαίων για την υπακοή τους στο θέλημα του Θεού δεν είναι τα παιδιά, τα εγγόνια και τα δισέγγονα ή το πλούσιο βίος, τα κοπάδια των ζώων και οι αποθήκες που ξεχειλίζουν από τον καρπό της γης· ούτε η τιμωρία των ασεβών και των αδίκων η πείνα, η ασθένεια

⁹ Ο.π. II, vii, 34.1-2.

¹⁰ Ο.π. IV, vi, 6, 25.1-27.3. Η αποστροφή, ωστόσο, προς το σώμα, που εμφυσούν στους μαθητές τους οι δάσκαλοι του γνωστικισμού, αποτελεί για τον Κλήμη μία στάση αντιχριστιανική. Ο πιστός, αναφέρει, θα χαρεί στη ζωή του όλα εκείνα που οι περιπατητικοί λογίζουν για αγαθά, έχοντας συνείδηση, όμως, της προσωρινότητάς τους και της μηδαμινότητάς τους σε σχέση με τον απώτερο στόχο της βασιλείας του Θεού (ό.π. IV, xxvi, 166.1-2).

¹¹ Βλ. *Εἰς Ψαλμ., Ψαλμ. Δ'* (PG 12, 1152B-C): *ἐκεῖνοι γὰρ οἶονται τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτός· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν κακῶν· καὶ περὶ ψυχὴν μὲν ἀρετὴν καὶ τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις, ἢ κακίαν καὶ τὰς κατὰ κακίαν πράξεις· περὶ σῶμα δέ, ὑγίαν, καὶ εὐεξίαν, καὶ κάλλος· ἢ νόσον, καὶ καχεξίαν, καὶ αἰσχος· περὶ τὰ ἐκτός δέ, πλοῦτον καὶ πενίαν, δόξαν καὶ ἄδοξian, εὐγένειαν καὶ δυσγένειαν.*

και η κακομοιριά¹². Το παράδειγμα των μεγάλων προφητών του Ισραήλ αποδεικνύει για τον Ωριγένη του λόγου το αληθές. Ο Ηλίας, ρωτάει, δεν υπάκουε στον νόμο του Θεού, που έζησε μέσα στην απόλυτη ακτημοσύνη, δίχως να έχει να βάλει στο στόμα του μία μπουκιά ψωμί; Ή ήταν ασεβής ο Ελισσαίος, που πέθανε πάμφτωχος, χτυπημένος από την αρρώστια, και ο Ησαΐας που τριγυρόνυσε τρία ολόκληρα χρόνια ξυπόλητος και γυμνός¹³; Πώς είναι, έπειτα, δυνατόν ο Παύλος να καυχιέται για τις θλίψεις που υπομένει για τον Ιησού-Χριστό, εάν αυτές –όπως τις έζησε, μάλιστα ο απόστολος στη διάρκεια των περιοδειών του– είναι πράγματι κακά¹⁴; Επιπλέον, απερίφραστα λέγεται στην Παλαιά Διαθήκη ότι οι συμφορές που πέσαν πάνω στον Ιώβ ήταν σταλμένες από τον Θεό¹⁵. Παρά το γεγονός ότι ξεκλήρισαν την οικογένειά του και καταστρέψαν την υγεία, την περιουσία και την υπόληψή του, στάθηκαν αφορμή να αναδείξει την αρετή του και να αντισταθεί ηρωικά στον πειρασμό του Σατανά. Η απάντηση, κατά συνέπεια, στο ερώτημα εάν υπονόμευσαν την προσωπική του ευτυχία δεν είναι τόσο απλή. Μπορεί να διατρέχουν όλη την κλίμακα των κακών στην κατηγορία των *ἐκτός* και των *κατὰ σῶμα*, αναμφίβολα, όμως, υπήρξαν αγαθό *κατὰ ψυχήν*¹⁶. Αξίζει, νομίζω, να σημειώσουμε ότι το υπόμνημα του Ωριγένη στους *Ψαλμούς* της Παλαιάς Διαθήκης χάθηκε μαζί με τα υπόλοιπα γραφτά του. Η ομιλία του στον τέταρτο Ψαλμό, την επιχειρηματολογία της οποίας συνοψίσαμε σε αδρές γραμμές πιο πάνω, διασώθηκε στη χειρόγραφη παράδοση λόγω της ένταξής της στη *Φιλοκαλίαν*. Στο ανθολόγιο αυτό κειμένων του αλεξανδρινού πατέρα, που συνέταξαν ως γνωστόν ο Βασίλειος και ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, καταλαμβάνει το κεφάλαιο ΚΣΤ' που επιγράφεται ως εξής: «Σχετικά με το ποια είναι τα αγαθά και ποια τα κακά (...) σύμφωνα με τη διδασκαλία του Χριστού·

¹² Αν ήταν έτσι, υποστηρίζει ο πατέρας, κανείς ασεβής άνθρωπος δεν θα ζούσε στα πλούτη ούτε θα ήταν υγιής (ό.π., 1157D).

¹³ Ενδεικτικές είναι, ακόμα, οι περιπτώσεις του Ιερεμία και του Προδρόμου, βλ. ό.π., 1156C-D. ¹⁴ Ο.π., 1157A.

¹⁵ Δες την ερώτηση του Θεού προς τον Ιωβ στον στίχ. *Ιωβ* 40, 8, που παραθέτει ο Ωριγένης: «Θαρρείς πως θάπρεπε να σου είχα φερθεί διαφορετικά προκειμένου να φανεί ότι είσαι δίκαιος;» (ό.π., 1157B).

¹⁶ «Αφού δεν ήταν δυνατόν να καταδειχθεί με άλλον τρόπο, παρά μόνον με αυτά κι εκείνα που του τύχαν, ότι είναι δίκαιος ο Ιώβ», αναφέρει επί λέξει ο πατέρας, «πώς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ήταν κακά για τον ίδιο όσα γίναν αιτία να έρθει η δικαιοσύνη του στο φως;» (ό.π.). Με ανάλογο τρόπο ιεραρχούν και οι απολογητές της Εκκλησίας τους βασανισμούς και τις διώξεις για χάρη της πίστης πάνω από κάθε επίγειο αγαθό – μαρτυρίες στον P. Wilpert, λ. «Autarkie», *RAC I* (1950), σσ. 1045-1048.

όχι όπως νομίζει ο Αριστοτέλης – κατά την του Χριστού διδασκαλίαν· ἀλλ' οὐχ ὡς Ἀριστοτέλης οἶεται»¹⁷.

Η επιχειρηματολογία του Κλήμη και του Ωριγένη ενάντια στην ηθική του Περιπάτου απηχείται στο κήρυγμα των κατοπινών πατέρων, του Ιωάννη του Χρυσόστομου και των Καππαδοκών. Οι μαρτυρίες που σταχυολογούμε από το έργο τους πιστοποιούν την ύπαρξη ενός κοινού μετώπου κατά του Αριστοτέλη όσον αφορά το ιδεώδες της ανθρώπινης ζωής¹⁸. Αμφισβητώντας την πεποίθησή του ότι τα υλικά αγαθά συνιστούν προϋπόθεση της ευτυχίας, οι πατέρες υποστηρίζουν ότι ἡ ἀρετὴ αὐτάρκης ἐστὶν πρὸς εὐδαιμονίαν. Το αξίωμα, βέβαια, αυτό δεν το ακούμε για πρώτη φορά από το δικό τους στόμα· διατυπώνεται ήδη τον 4^ο π.Χ. αιώνα από τον κυνικό Αντισθένη¹⁹ και υιοθετείται, έπειτα, από τους στωικούς που το υπερασπίζονται με πείσμα στις ομηρικές τους διαμάχες με τις άλλες φιλοσοφικές σχολές²⁰. Οι επιστολές του Σενέκα, οι *Disputationes Tusculanae* του Κικέρωνα και οι *Διατριβαί* του Επικτήτου αποτελούν μνημεία του ανυπέρβλητου ήθους του στωικού Σοφού, ο οποίος υπερβαίνει όλες τις αντιξοότητες και δυσκολίες με μόνο εφόδιο την αρετή²¹. *Εὐτυχεῖ*, για να παραθέσουμε αυτούσια τα λόγια του Επικτήτου, *νοσῶν, κινδυνεύων, φυγαδευόμενος, ἀποθνήσκων και ἀδοξῶν*²². Πρόκειται για μία στάση ζωής που εναρμονίζεται απόλυτα με την αυταπάρηση που ζητά ο χριστιανισμός από τους πιστούς του και γίνεται δεκτή από την Εκκλησία –σε αντίθεση με την αριστοτελική «μικρολογία»– με ενθουσιασμό²³.

*

¹⁷ Ωριγ. Φιλοκαλ. 26 (SC 226, 234).

¹⁸ Βλ. Γρηγόριος Ναζ., *Λόγ. ΚΖ' (Κατὰ Εὐνομ.)*, 10 (SC 250, 94-96)· Έπ. ΛΒ', 5 (Budé *GregNaz Lettres* 1, 41-42)· Ιω. Χρυσόστομος, *Εἰς ἀνδρ.*, Όμ. Ε', 1 (PG 49, 189)· Ευσέβιος Καισ., *Εὐαγγ. προπ.* XI, 4, 1· XV, 3, 1 εξ· Λακτάντιος, *Inst. div.* III, 8· *Epit.* XXXIII.

¹⁹ Διογένης Λαέρτ., *Βίοι φιλοσ.* VI, 11.

²⁰ Για την αντιπαράθεση των σχολών σχετικά με τους όρους και τις προϋποθέσεις της ευδαιμονίας, βλ. E. Zeller-W. Nestle, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφ. από τα γερμανικά Χ. Θεοδωρίδης, Αθήνα 1988, σσ. 259-260, 325-326· M. Trapp, *Philosophy in the Roman Empire (Ethics, Politics and Society)*, Ashgate Ancient Philosophy, Χαμπσάιρ 2007, σσ. 145-147· Wilpert, «Autarkie», σσ. 1041-1044.

²¹ Βλ. Σενέκας, *Ep.* LXXXV, 17 εξ· Κικέρωνας, *Disp. Tusc.* V, 8. Πρβλ. του ίδιου, *De fin.* V, 12 και Επικτήτος, *Διατρ.* II, 19, 24.

²² *Διατρ.*, ό.π.

²³ Βλ. Γρηγόριος Ναυζ., Έπ. ΛΒ', 7 (Budé *GregNaz Lettres* 1, 41): «Παινεύω τη νεανική ορμή και το υψηλό φρόνημα των στωικών, που λένε ότι οι εξωτερικές περιστάσεις κανένα εμπόδιο δεν αποτελούν για την ευτυχία, αλλά είναι μακάριος ο ενάρετος άνδρας ακόμη και εάν ψήνεται μέσα στον ταύρο του Φάλαρι», και Ιω. Χρυσόστομος, *Εἰς Ματθ.*, Όμ. Θ', 5 (PG 57, 181)· Λακτάντιος, *Epit.* XXXIII.

Η ηθική, ωστόσο, δεν ήταν το μοναδικό πεδίο στο οποίο η Αρχαία Εκκλησία πήρε σαφείς αποστάσεις από τον Σταγειρίτη· οι κοσμολογικές του, επίσης, θέσεις προκάλεσαν την αντίδρασή της κι έγιναν στόχος σφοδρής κριτικής. Στο *Πρὸς Ἑλληνας* ο Τατιανός, όπως είδαμε προηγουμένως, κατηγορεί τον Αριστοτέλη και τους οπαδούς του ότι αποψιλώνουν το σύμπαν από τη θεία πρόνοια, αρνούμενοι ότι η εμβέλειά της φθάνει μέχρι τη γη²⁴. Με εύστοχο ακόμη μια φορά τρόπο ο απολογητής θίγει ένα νευραλγικό θέμα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, για το οποίο έχει χυθεί πολύ μελάνι από την αρχαιότητα έως τη νεότερη εποχή. Το κοσμοείδωλο του Αριστοτέλη είναι αυστηρά δυϊστικό· τέμνει το σύμπαν σε δύο μέρη που οριοθετούνται μεταξύ τους από την τροχιά της σελήνης και παρουσιάζουν τελείως διαφορετικά χαρακτηριστικά. Ο κόσμος πάνω από τη σελήνη, που περιλαμβάνει τους πλανήτες, τους απλανείς αστέρες και τις ουράνιες σφαίρες πάνω στις οποίες έχουν στερεωθεί, είναι αιώνιος, αναλλοίωτος και άφθαρτος· διέπεται από απόλυτη τάξη και αρμονία, χωρίς τίποτα να διαταράζει τη μακαριότητα στην οποία ζει²⁵. Η σύστασή του από τον αιθέρα –στοιχείο τελείως διαφορετικό από την παχυλή ύλη της γης– εγγυάται την αέναη περιστροφή των σφαιρών του στον χρόνο με την έλξη που ασκούν πάνω τους το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* και οι νόες –η πρώτη και οι δευτερεύουσες, στο σύστημα του Αριστοτέλη, θεϊκές αρχές. Ο κόσμος, από την άλλη μεριά, κάτω από τη σελήνη κυριαρχείται από τη μεταβολή, τη γένεση και τη φθορά, καθώς τα πλάσματά του διαπίπτουν συνεχώς από την ύπαρξη στην ανυπαρξία λόγω της φθαρτότητας της ύλης με την οποία επενδύεται η γενετική τους μορφή. Εκτεθειμένα, ακόμη, στην αναγκαιότητα και την τύχη, αγκομαχούν να πραγματώσουν τις έμφυτες δυνατότητές τους, προτού διανύσουν τον κύκλο της σύντομής τους ζωής²⁶. Αν και ο φιλόσοφος στο βιβλίο *Λ των Μεταφυσικῶν* του

²⁴ Βλ. πιο πάνω, σ. 2.

²⁵ Σωστά σημειώνεται από τον M. Vegetti ότι ο επουράνιος κόσμος καταλαμβάνει στον Αριστοτέλη τη θέση την οποία επέχει στον Πλάτωνα το βασίλειο των Ιδεών. Σε αντίθεση, βέβαια μ' εκείνο, ούτε άυλος είναι ούτε νοητός μόνον και απόλυτα ξέχωρος από τα αισθητά (*Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφ. από τα ιταλικά Γ.Χ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα 2000, σ. 238).

²⁶ Για το σύμπαν και την ιεραρχική διάταξή του όπως την αντιλαμβάνεται ο Σταγειρίτης, βλ. αναλυτικότερα Σ. Αυγολούπης, «Το αριστοτελικό αστρονομικό και κοσμολογικό σύστημα», στο *Η αριστοτελική σκέψη*, Πρακτικά Β' Πανελληνίου Συμποσίου της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής, Παράρτημα του περιοδικού *Χρονικά*, Θεσ/νίκη 1989, σσ. 139-146· επίσης W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφ. από τα αγγλικά Μ. Μήτσου, Αθήνα 2005⁴, σσ. 140-144, 237-238, 253 και Γεωργούλης, *Αριστοτέλης*, σσ. 257-265. Δες και την ανάλυση του τελευταίου για την απροσδιοριστία της ύλης και την τυχαιότητα που προκύπτει από αυτήν

αναφέρει ότι ο θεός θέτει σε κίνηση ολόκληρο το σύμπαν ως *ἐρώμενον*²⁷, ως αντικείμενο, με άλλα λόγια, του ερωτικού πόθου που καταλαμβάνει όλα τα όντα για την τέλειά του μορφή, πιο αναλυτικές περιγραφές του κοσμικού του ρόλου που συναντάμε στο αριστοτελικό corpus υποδεικνύουν ότι η επενέργειά του περιορίζεται, κατά βάση, στην εξωτερική σφαίρα των απλανών. Αυτή αρχίζει να περιστρέφεται από τα ρίγη που της προκαλεί ο έρωτάς του, συμπαρασύροντας στην κίνησή της τις υπόλοιπες σφαίρες που περικλείονται στην κοιλότητα του ουρανού²⁸. Ο υποσελήνιος, αντίθετα, κόσμος είναι πολύ μακριά και βαθιά βυθισμένος στον υλικό λήθαργό του για να δεχθεί την ακτινοβολία της θεϊκής ομορφιάς. Επιπλέον, ο προσδιορισμός του Θεού από τον Σταγειρίτη ως *νόησις νοήσεως* («νους που νοεί τον εαυτό του»)²⁹ αφήνει ελάχιστα περιθώρια για μία ενασχόλησή του με το γίνεσθαι της περιοχής που εκτείνεται ανάμεσα στη σελήνη και τη γη· κάτι τέτοιο θα τον περιέπλεκε, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, σε σκέψεις ανάξιες του θεϊκού του μεγαλείου για πράγματα εφήμερα, πεπερασμένα και ευτελή³⁰. Ακόμη και μεταγενέστεροι περιπατητικοί, όπως ο Αλέξανδρος Αφροδοσιέας, που θέλησαν να υπερασπιστούν τον δάσκαλό τους από τις επικρίσεις που δεχόταν ότι ο θεός του απουσιάζει ουσιαστικά από το σύμπαν του οποίου αποτελεί την αιτιώδη αρχή, υποστήριξαν ότι ο υποσελήνιος κόσμος απολαμβάνει έμμεσα τη θεία πρόνοια μέσω της ενεργητικής επίδρασης που ασκούν πάνω του τα ουράνια σώματα και, ιδίως, ο ήλιος, που εξασφαλίζει την κανονικότητα των φυσικών φαινομένων και αποτελεί πηγή ζωής για όλους τους έμβιους οργανισμούς³¹. Προσωπική έγνοια, όμως, του Θεού για τη γη και τα πλάσματά της ή, πολύ περισσότερο, παρέμβαση του στη ζωή του ανθρώπου ούτε για τον Αλέξανδρο υπάρχει ούτε για τον άγνωστο συγγραφέα του *Περὶ κόσμου*, ο οποίος αποπειράται την πιο τολμηρή

στον υποσελήνιο κόσμο (ό.π., σσ. 205-206, 256-257). Σχετικά με το ίδιο θέμα: Κ. Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα 2003⁸, σσ. 194-197.

²⁷ *Μετ.* XII, 7, 1072b.3-4.

²⁸ Τα ουράνια σώματα είναι ως γνωστόν έμψυχα όντα για τον Αριστοτέλη, βλ. Ross, ό.π., σσ. 256-257 με ενδεικτικές μαρτυρίες από το σύγγραμμα *Περὶ οὐρανοῦ*.

²⁹ *Μετ.* XII, 9, 1074b. 33-35. Πρβλ.ό.π. 7, 1072b.19-21 και *Ηθικ. Νικ.* X, 8, 1178b. 21-22.

³⁰ *Μετ.* XII, 9, 1074b. 21-35. «Δέσμιος της τελειότητάς του που είναι να είναι καθαρή ενέργεια, δηλαδή καθαρή μορφή», παρατηρεί η Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «ο [θεϊός] νους δεν μπορεί να νοήσει τίποτε άλλο έξω από τον εαυτό του» («Η θεολογία του Αριστοτέλη», στο *Αριστοτέλης [Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία]-Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, επιμ. Δ.Ζ. Ανδριόπουλος, Θεσ/νίκη 1994, σ. 135). Βλ. και Ross, ό.π., σσ. 259-261· Τσάτσος, ό.π., σ. 202· Vegetti, ό.π., σ. 242.

³¹ Βλ. R.W. Sharples, «The Peripatetic School», στο *Routledge History of Philosophy*, τόμ. Β' (*From Aristotle to Augustine*), επιμ. D. Furley, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2003, σσ. 159-160.

θειώτικη ερμηνεία της αριστοτελικής κοσμολογίας και μεταφυσικής. Στο ψευδεπίγραφο αυτό έργο που αποδόθηκε από την αρχαιότητα στον Αριστοτέλη, ο Θεός κυβερνάει τον κόσμο όμοια με τον Πέρση βασιλιά που αναθέτει στους σατράπες και τους υποτακτικούς του τη διαχείριση των κρατικών υποθέσεων. *Le roi règne mais il ne gouverne pas!*³²

Η αντίθεση της Εκκλησίας στο κοσμοείδωλο του Αριστοτέλη είναι προφανής κι εκφράζεται σε υψηλούς τόνους με την έναρξη της χριστιανικής απολογητικής. Εκτός από τον Τατιανό, ο Αθηναγόρας στο σύγγραμμά του *Πρεσβεία περι Χριστιανῶν* αποδοκιμάζει τον Αριστοτέλη για το ολισθημά του να στερήσει από τη θεία πρόνοια τὰ κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ, το οποίο χρεώνει στην παντελή άγνοια της Αγίας Γραφής. Ο κλασικός φιλόσοφος, σημειώνει, υπέπεσε σε σφάλμα επειδή δεν γνώριζε τη διήγηση της *Γενέσεως* για την πτώση του Εωσφόρου και των αγγέλων, οι οποίοι ευθύνονται για την ακαταστασία, το κακό και τη βία που επικρατούν στη γη³³. Τη σκυτάλη παίρνει, έπειτα, ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας. Στηριζόμενος μάλλον στο απωλεσθέν γραπτό του Σταγειριτίτη *Περὶ φιλοσοφίας*, όπως και το ψευδεπίγραφο *Περὶ κόσμου*, τον ψέγει για την αντιφατικότητα των απόψεών του, εφόσον τη μία φορά ταυτίζει τον Θεό με την ψυχή του κόσμου ενώ την άλλη ονομάζει τον κόσμο θείο, αναγορεύοντας σε θεό αυτόν από τον οποίο, κατά τη γνώμη του, απουσιάζει η πρόνοια του Θεού³⁴. Μόνον που για τον Κλήμη ο μέγας Έλληνας σοφός δεν εξαπατήθηκε εξαιτίας

³² Βλ. *Περὶ κόσμ.* 398a-b και τα σχόλια σχετικά του E. Peterson, *Der Monotheismus als Politisches Problem (Ein Beitrag zur Politischen Theologie im Imperium Romanum)*, Λειψία 1935, σσ. 16-19. Η ερμηνεία, επίσης, του πρώτου κινούντος από τον Θωμά και τους σχολαστικούς του Μεσαίωνα σε χριστιανικά πλαίσια, προς την κατεύθυνση ενός πάνσοφου και δίκαιου θεού, προσκρούει στα ίδια τα κείμενα. Όπως αναφέρει ο Ross, *ό.π.*, σ. 263, ο Αριστοτέλης «δεν χρησιμοποιεί ποτέ την λέξη πρόνοια· δεν πιστεύει σοβαρά στην ανταμοιβή και τιμωρία· δεν ενδιαφέρεται (...) να δικαιολογήσει τη συμπεριφορά του Θεού απέναντι στους ανθρώπους». Επιπλέον, η τελολογία που διακρίνει το αριστοτελικό σύμπαν ταυτίζεται, κατά τον Σκώτο ερευνητή, με την «ασύνειδη τάση που υπάρχει στη φύση προς την εκπλήρωση ορισμένων σκοπών» (σ. 262). Παρόμοια M. Dragona-Monachou, «Divine Providence in the Philosophy of the Empire», στο *ANRW II*, 36.7 (1994), σσ. 4422-4424.

³³ *Πρεσβ. περι Χριστ.* XXIV, 3-XXV, 4.

³⁴ *Προτρ.* V, 66, 4. Πρβλ. *Περὶ φιλοσ. απ.* 12b-13, 26· *Περὶ κόσμ.* 397b, 399a εξ. Το ενδεχόμενο ο Αριστοτέλης να συνηγορούσε στο *Περὶ φιλοσοφίας* υπέρ της θεϊκής τάξης στον κόσμο είναι πιθανόν, βλ. D.J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Οξφόρδη-Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1970, σσ. 17-18. Αναφορά, εξάλλου, σ' αυτήν κάνει και στο *Μετὰ τὰ φυσικά* (XII, 10, 1975a.11-15· πρβλ. *Περὶ γεν. καὶ φθορ.* 336b.27). Ο τρόπος, βέβαια, που εκφράζεται συνήθως για το εν λόγω θέμα είναι διαφορούμενος και δικαιολογεί τη μομφή του Κλήμη σε μεγάλο βαθμό. Αντιφατικότητα και ασυνέπεια, όσον αφορά τις αντιλήψεις του για τον Θεό και τον κόσμο, καταλογίζουν στον Αριστοτέλη και οι φιλοσοφικοί αντίπαλοί του, βλ. τον λόγο του επικούρειου Βελλείου στο *De natura deorum* του Κικέρωνα (I, 33).

της άγνοιας των ιερών Γραφών. Τις είχε διαβάσει, μας βεβαιώνει, αλλά παρανόησε τα λεγόμενά τους, ερμηνεύοντας κατά γράμμα τον ψαλμικό στίχο *Κύριε, έν τῷ οὐρανῷ τὸ ἔλεός σου καί ἡ ἀλήθειά σου ἕως τῶν νεφελῶν* (35, 6)³⁵. Ο Ωριγένης, πάλι, στο *Κατὰ Κέλσου* χαρακτηρίζει ορθά-κοφτά τον Αριστοτέλη «ασεβή» και κατηγορεί τους οπαδούς του ότι καταργούν την πρόνοια του Θεού και τη σχέση του με τους ανθρώπους³⁶. Εκφράζοντας, επίσης, την αγανάκτησή του για τις άδικες διώξεις που υφίσταται η Εκκλησία, αναφέρει ότι, εάν κάποιος έπρεπε να σέρονται στα δικαστήρια και να απολογούνται στους βασιλείς και ηγεμόνες, αυτοί δεν είναι οι χριστιανοί αλλά οι επικούρειοι και οι περιπατητικοί που λένε ότι είναι άχρηστες οι θυσίες και οι προσευχές στον Θεό³⁷. Τις αριστοτελικές απόψεις σχετικά με την πρόνοια δεν παραλείπει να καυτηριάσει και ο Ευσέβιος Καισαρείας. Προκειμένου να τις αναιρέσει, μάλιστα, παραθέτει στην *Εὐαγγελικὴν προπαρασκευήν* του εκτεταμένα αποσπάσματα από την πολεμική πραγματεία ενός πλατωνικού φιλοσόφου ενάντια στον Αριστοτέλη, του Αττικού³⁸. Έως και τον όψιμο 4^ο αιώνα, όταν ο χριστιανισμός έχει εδραιωθεί πλέον στο *Imperium romanum* ως επικρατούσα θρησκεία και ατονεί η απολογητική απέναντι στους εθνικούς, η κριτική προς την αριστοτελική κοσμολογία δεν σταματά· διατυπώνεται σποραδικά από τον άμβωνα της Εκκλησίας για να καταδειχθεί, κυρίως, η ευήθεια της ελληνικής φιλοσοφίας και η κατωτερότητά της σε σχέση με τη διδασκαλία του Ιησού-Χριστού. «Οι αγράμματοι χωρικοί που ασπάστηκαν τη χριστιανική πίστη δεν είναι πιο σοφοί από τους θύραθεν φιλοσόφους;», ρωτάει σ' ένα κήρυγμα ο Χρυσόστομος το ακροατήριό του³⁹. Η απάντηση για τον πατέρα είναι δεδομένη από τα δόγματα που πρεσβεύουν οι μεν και οι δε. Την ύπαρξη πρόνοιας, τη μέλλουσα κρίση και τη δημιουργία εκ του μη οντος οι πρώτοι, ενώ οι άλλοι «πως καμμιά πρόνοια δεν απολαμβάνουν τα όντα, ούτε δημιουργήθηκε ο κόσμος από τον Θεό, ούτε πως από μόνη της η αρετή φθάνει, αλλά χρειάζονται και λεφτά και καταγωγή από μεγάλο σόι και δόξα και επιρροή στην κοινωνία και άλλα πολύ πιο γελοία από

³⁵ Στρωμ. V, xiv, 90.3.

³⁶ *Κατὰ Κέλσ.* I, 23· III, 75.

³⁷ Ο.π. II, 13: *Εἶπερ γάρ ἐχρῆν διὰ δόγματα «ἐπι ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς» ἄγεσθαί τινας, καὶ τίνας ἐχρῆν ἄλλους ἢ Ἐπιουρείους, τοὺς πάντη πρόνοιαν ἀναιροῦντας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, μηδὲν φάσκοντας ἀνύειν εὐχὰς καὶ τὰς ὡς πρὸς τὸ θεῖον θυσίας;*

³⁸ *Εὐαγγ. προπ.* XXIII, 13, 14· XV, 5, 1-14. Για τον Αττικό και την κριτική του στον Σταγειρίτη, βλ. P. Merlan, «Greek Philosophy from Plato to Plotinus», στο *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, επιμ. Α.Μ. Armstrong, 2^η αναθ. έκδ., Λονδίνο κ.α. 1991, σσ. 73-78.

³⁹ *Εἰς ἀνδρ., Όμ. Ε', 1* (PG 49, 189).

αυτά»⁴⁰. Η δύναμη του Χριστού μεταμορφώνει τους απλοϊκούς ανθρώπους σε φιλοσόφους, σύμφωνα με τον Ιωάννη, καθώς στοχάζονται με ευθύ και ανεπιτήδευτο τρόπο – όπως αναφέρει ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός *άλιεντικῶς ἀλλ' οὐκ ἀριστοτελικῶς*⁴¹.

*

Απέρριψε, λοιπόν, η Αρχαία Εκκλησία τον Αριστοτέλη, νοιώθοντας ότι τα δικά της πιστεύω είναι τελείως ξένα με τη διδασκαλία του για τον Θεό, τον κόσμο και την ανθρώπινη ζωή; Το συμπέρασμα αυτό, παρά όσα ειπώθηκαν προηγουμένως, θα ήταν βιαστικό. Ανατρέχοντας στις απαρχές του διαλόγου του χριστιανισμού με την περιπατητική φιλοσοφία, το ενδιαφέρον μας μονοπώλησαν τα σημεία τριβής που υφίστανται μεταξύ τους: το ζήτημα των προϋποθέσεων της ευδαιμονίας και του εύρους της πρόνοιας του Θεού. Ωστόσο, η αντιπαράθεση με τον Αριστοτέλη και οι κατηγορίες που εκτοξεύονται εναντίον του αποτελούν τη μία πλευρά του νομίσματος, το οποίο εάν στρέψουμε από την άλλη διακρίνουμε μία πραγματικότητα τελείως διαφορετική: την παραδοχή των εμπνευσμένων συλλήψεών του για τη δομή του κόσμου και την εκτίμηση της επιστημονικής ιδιοφυΐας και της φιλοσοφικής του συλλογιστικής. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αθηναγόρας, ο οποίος στην *Πρεσβείαν* του μέμφεται τον Σταγειρίτη για τη συρρίκνωση της θείας πρόνοιας στην περιοχή πάνω από τη σελήνη, επικαλείται την αυθεντία του στο ίδιο έργο για να δικαιώσει την πίστη του χριστιανισμού. Όμοια με τον Πλάτωνα και τους στωικούς, ο Αριστοτέλης, υποστηρίζει, πίστευε στον έναν και μοναδικό θεό⁴² – άποψη την οποία επαναλαμβάνουν ο Λακτάντιος και ο Μινούκιος Φέλιξ στα απολογητικά τους γραπτά⁴³. Ο Ωριγένης, επίσης, στο *Κατὰ Κέλσου* αντλεί επιχειρήματα από την κριτική των περιπατητικών στα θρησκευτικά έθιμα του αρχαίου κόσμου για να υποσκάψει το κύρος της ειδωλολατρικής προφητείας και του μαντείου των Δελφών⁴⁴. Επιπλέον, τόσο ο ίδιος όσο και ο Κλήμης δίνουν τα εύσημα στον Αριστοτέλη για τις μελέτες του στη λογική, την ψυχολογία, τη βιολογία, τη ζωολογία και τη φυσική, στις οποίες παραπέμπουν όταν θίγουν

⁴⁰ Ο.π.

⁴¹ Λόγ. ΚΓ' [Είρ. Γ] (PG 35, 1164).

⁴² Πρεσβ. *περι Χριστ.* VI, 3.

⁴³ Βλ. αντίστοιχα *Inst. div.* I, 5 και *Octav.* XIX, 8.

⁴⁴ *Κατὰ Κέλσ.* VII, 3- VIII, 45-46. Πρβλ. Ευσέβιος Καισ., *Εὐαγγ. προπ.* IV, 3, 14.

ζητήματα σχετικά⁴⁵. Και το παράδειγμά τους θα μιμηθούν οι μεγάλοι πατέρες τον 4^ο αιώνα μ.Χ. Με την έκρηξη των χριστιανικών γραμμάτων που σημειώνεται κατά τη διάρκεια του η χρήση του Αριστοτέλη από τους συγγραφείς της Εκκλησίας θα γενικευτεί. Παρά τη γκρίνια τους για τη χρησιμοποίηση της αριστοτελικής κακοτεχνίας από τον Ευνόμιο και τους οπαδούς του, οι Καππαδόκες θα θεμελιώσουν πάνω στην οντολογία και τις λογικές «κατηγορίες» του κλασικού φιλοσόφου το ομοούσιον του Πατέρα με τον Υιό⁴⁶. Επιπλέον, σε κάθε σελίδα της *Έξαήμερου* του Μεγάλου Βασιλείου, όπως αναφέρει ο Βασίλειος Τατάκης, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης δίδουν το παρόν⁴⁷. Με υλικό ξεσηκωμένο από τα αστρονομικά, βιολογικά, ζωολογικά και βοτανολογικά έργα του Σταγειρίτη και των μαθητών του ο Βασίλειος περιγράφει το θαύμα της δημιουργίας του κόσμου σε έξι ημέρες από τον Θεό⁴⁸. Ο αναθεματισμός, ακόμα, του περιπατητικού ιδεώδους της ζωής του ανθρώπου δεν εμπόδισε τους πατέρες να προστρέξουν στα *Ήθικά Νικομάχεια* ή τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη για να εμβαθύνουν το περιεχόμενο της χριστιανικής ηθικής. Βάσει αυτών ο Γρηγόριος Νύσσης θα προσδιορίσει την αρετή ως μεσότητα ανάμεσα στην έλλειψη και την υπερβολή⁴⁹ ενώ ο Χρυσόστομος θα ερμηνεύσει το 13^ο κεφάλαιο της πρώτης επιστολής *Πρός Κορινθίους*, συνυφαίνοντας τη χριστιανική αγάπη με την αριστοτελική φιλία, ώστε να αναδειχθούν οι ευρύτερες κοινωνικές της προοπτικές⁵⁰. Από την τριβή, επίσης,

⁴⁵ Βλ. του πρώτου, *Εις Ιωαν. απ.* 110 (GCS Orig IV, 564)· *Εις Ψαλμ.* (PG 12, 1053A)· *Περί ἀρχ.* I, 2, 10 με τις εξηγήσεις του R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God (The Arian Controversy 318-381)*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2005, σ. 85 και του δεύτερου, *Παιδαγ.* II, i, 18. 3-Στρωμ. II, iv, 15.5· ό.π. VI, xvi, 139.1· ό.π. VIII, iv, 10. 4-7 και ix, 26. 4.

⁴⁶ Βλ. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers (Faith, Trinity, Incarnation)*, 3^η αναθ. έκδ., Καίμπριτζ-Λονδίνο-Μασσαχουσέτη 1976, σσ. 313-317, 332-346 και K. Oehler, «Η συνέχεια στην ελληνική φιλοσοφία από το τέλος της αρχαιότητας ως την πτώση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας», στο *Μεσαιωνική φιλοσοφία (Σύγχρονη έρευνα και προβληματισμοί)*, μτφ. Π.-Μ. Παλαιολόγου, Αθήνα 2000, *Φιλοσοφία-Μελέτες* 1, σσ. 53-56, ανάμεσα σε μια πλούσια βιβλιογραφία στο θέμα. Για τη χρήση του Αριστοτέλη από τους Καππαδόκες στη διασαφήνιση του χριστολογικού δόγματος, βλ. Κ.Α. Μποζίνης, «Από την τριαδολογία στη χριστολογία: η φιλοσοφική έννοια της μίξεως στα αντιαπολιναριστικά γραφτά του Γρηγορίου Νύσσης», στον *Βυζαντινό Δόμο* 19-21 (2011/13), σσ. 464 εξ.

⁴⁷ Του ίδιου, *Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη*, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών 18/Καππαδοκία 13, Αθήνα 1960, σ. 103.

⁴⁸ Βλ. Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme (Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand)*, Παρίσι 1934, σσ. 147-150.

⁴⁹ *Περί παρθ.*, *Κεφ. Ζ'* (GNO VIII/1 282, 24-283, 16)· *Βίος Μωϋσ.*, *Λόγ. Β'* (GNO VII/1 132, 11-133, 4)· *Εις Έκκλ.*, *Όμ. ΣΤ'* (GNO V 375, 4-16).

⁵⁰ Λεπτομέρειες στο δικό μας, «Πολιτική Αγάπη: η ερμηνεία της *Προς Κορινθίους Α'* 13, 13 από τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο», στο *Απόστολος Παύλος και Κόρινθος*, Πρακτικά Διεθνούς

μαζί τους ο Ναζιανζηνός αποφαινεται ότι η ευτυχία έγκειται στην *ἐνέργειαν ψυχῆς κατ' ἀρετὴν ἐν βίῳ τελείῳ*⁵¹. Η εσχατολογική πίστη του χριστιανισμού στην ἀνάσταση των νεκρῶν, τέλος, θα στηριχθεί θεωρητικά, σύμφωνα με τη γνώμη ἐγκυρων πατρολόγων και ιστορικών της φιλοσοφίας, στην περιπατητική ανθρωπολογία⁵². Κοντολογίς, ο Αριστοτέλης σε ὅλο το φάσμα της πολυσχιδούς φιλοσοφικής του σκέψης γίνεται κτήμα της Εκκλησίας κατά την περίοδο της πνευματικής ακμῆς της τον 4^ο αἰῶνα και συμβάλλει στην αποκρυστάλλωση της δογματικής και ηθικής της διδασκαλίας αποφασιστικά. Η σύνθεση αριστοτελισμού-χριστιανισμού που θα συντελεστεί αργότερα ἀπὸ τον Νικηφόρο Βλεμμύδη και τους βυζαντινούς λόγιους των χρόνων της παλαιολογίας αναγέννησης αποτελεί την κατάληξη μίας μακροαίωσης διαδικασίας, η οποία ἔχει την αφετηρία της στην εκλεκτική πρόσληψη του Ἑλληνισμού ἀπὸ τους πατέρες της ὑστερης αρχαιότητας και εἶναι ἀδιανόητη χωρὶς αὐτή⁵³.

Επιστημονικὸν Συνεδρίου, τόμ. Β', επιμ. Κ.Ι. Μπελέζος κ.ά., Αθήνα 2009, σσ. 353-377 και, ιδίως, 354-354, 374-376.

⁵¹ Προβλ. Ἐπ. ΑΒ', 5 (Budé GregNaz Lettres 1, 40-41) και Ἡθικ. Νικ. Ι, 6, 1098a.16-18.

⁵² Βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Η εσχατολογία στην πατερική εποχή», στη συλλογή ἀρθρων του ιδίου *Θέματα ὀρθοδόξου θεολογίας*, μτφ. ἀπὸ τα ἀγγλικά Α. Κουμάντος κ.ά., Αθήνα 1989², σσ. 151-155 και Ἐ. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Études de philosophie médiévale 33, 2^η αναθ. ἐκδ., Παρίσι 1989, σσ. 177-184.

⁵³ Βλ. και Ν.Α. Ματσούκας, *Ιστορία της φιλοσοφίας (αρχαίας ἑλληνικής-βυζαντινῆς-δυτικοευρωπαϊκῆς με σύντομη εἰσαγωγή στη φιλοσοφία)*, Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 47, Θεσ/νίκη 2002, σσ. 319 ἐξ., ο οποίος ἔχει κάθε δίκιο να υποστηρίξει την ἑλληνικότητα του Βυζαντίου ἀπὸ την πρώτη στιγμή της ἐμφάνισής του στο προσκήνιο της ιστορίας λόγω των ἀρρηκτων δεσμών της χριστιανοσύνης με τον κλασικὸ πολιτισμό.

«Οί τὰ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφούντες»

Η κριτική πρόσληψη του αριστοτελισμού από την Αρχαία Εκκλησία

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Αποτελεί αδιαμφισβήτητη θέση της έρευνας ότι ο χριστιανισμός ανδρώθηκε πνευματικά και διαμόρφωσε την ταυτότητά του μέσα από τον διάλογο με τη φιλοσοφία του Ελληνισμού. Η συμβολή του Περιπάτου στον διάλογο αυτό, που ξεκινά ήδη από την εποχή της Καινής Διαθήκης και συνεχίζεται με αμείωτους ρυθμούς έως τα πρωτοβυζαντινά χρόνια, δεν ήταν μικρή. Ο Αριστοτέλης υπήρξε ένας από τους προνομιακούς συνομιλητές των λόγιων ανδρών της Εκκλησίας – όσο και αν η σκιά του Πλάτωνα έπεφτε βαριά πάνω του καθ' όλη τη διάρκεια της Ρωμαϊοκρατίας. Οι θέσεις του για τον Θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο λαμβάνονται υπόψη από τους Απολογητές του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, τον Ιουστίνο, τον Τατιανό και τον Αθηναγόρα, και αντιμετωπίζονται άλλοτε με επιφύλαξη ή αρνητική διάθεση και άλλοτε με εύνοια ή και ενθουσιασμό. Ο μονοθεϊστικός, ιδίως, προσανατολισμός του συστήματός του προσέφερε στους πρώτους αυτούς διανοούμενους της χριστιανοσύνης ένα ισχυρό επιχείρημα για τη δικαίωση της θρησκευτικής τους πίστης έναντι του ειδωλολατρισμού. Η παρουσία του Αριστοτέλη είναι πιότερο έκδηλη στο έργο των αλεξανδρινών πατέρων, του Κλήμεντα και του Ωριγένη. Η δική τους στάση απέναντί του χαρακτηρίζεται από την ίδια αμφισημία –ένα «ναι μεν αλλά»– που διακρίνουμε και στους Απολογητές: ναι μεν επικαλούνται την αυθεντία του Σταγειρίτη για να υπερασπιστούν την μία ή την άλλη τους άποψη, αλλά προβληματίζονται έντονα για το κοσμοείδωλό του και αφήνουν στην άκρη τη συμβατική του ηθική· και τα πράγματα δεν αλλάζουν δραματικά ούτε τον 4^ο αιώνα, όταν ο χριστιανισμός αναγνωρίζεται ως επίσημη θρησκεία του κράτους και εισέρχεται στην χρυσή του εποχή. Τι, λοιπόν, ένωσε και τι χώριζε τον Αριστοτέλη από τη θεολογία της Εκκλησίας και το Ευαγγέλιο του Ιησού-Χριστού; Το ερώτημα αυτό επιχειρούμε να απαντήσουμε στην ανακοίνωσή μας που εξετάζει κατά χρονολογική σειρά τις διάφορες μαρτυρίες που σώζονται στην εκκλησιαστική γραμματεία των πρώτων αιώνων για τον μεγάλο Μακεδόνα φιλόσοφο και τη σχολή που θεμελιώνει στο Λύκειο της Αθήνας στα τέλη του κλασικού Ελληνισμού.

«Οί τὰ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φιλοσοφούντες»

The Critical Reception of Aristotle's Philosophy by the Ancient Church

SUMMARY

It is an indisputable fact, according to modern research, that Christianity shaped its identity and developed its doctrines through the dialogue with the ancient Greek philosophy. The contribution of the Peripatetic school of philosophy to this dialogue, that begins already in the times of the New Testament and continues with undiminished intensity till the Early Byzantine period, was not without significance. Aristotle was one of the main interlocutors of the Christian intelligentsia – even though he remained in Plato's shadow through the whole period of Roman rule. Aristotle's views concerning man, God and the universum are taken into account by the Apologists of the 2nd century AD, Justin, Athenagoras and Tatian, and are evaluated critically by them – either in a negative or in a positive manner. In particular, the monotheistic orientation of his philosophical system offered the Christian Apologists a firm basis upon which to defend their religious faith against idolatry. Aristotle's presence is more manifestly felt in the work of the Alexandrian fathers, Clemens and Origen. Their attitude towards him is characterized by the same ambiguity that we discern also in the Apologists. On the one hand, Clemens and Origen invoke the authority of the Stagirite to support their own views but, on the other, they express skepticism about his paradigm and push aside his conventional ethics; and the situation will not change dramatically even in the 4th century, when Christianity becomes the official religion of the state and enters its golden age. We may then ask: what are the main points of agreement and disagreement between Aristotle and the Gospel of Jesus-Christ or, more generally, the theology of the Ancient Church? In the framework of our presentation, we attempt to give an answer to this question by examining in chronological order the various testimonies in the Christian literature of the first centuries concerning the great Macedonian philosopher and the school he founded in Lyceum of Athens at the end of the Classical era.

➤ «ΠΟΥ ΑΥΔΙΖΕΤΑΙ ΤΟ ΑΛΗΘΕΣ;» ΠΑΤΕΡΙΚΕΣ ΑΝΑΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

- Λάμπρος Σιάσος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ.

Πολύτροπος και πολυσχιδής, πολυαλγής και πολυώδυνος, πολυαλδής και πολυθρεπτική η συνάντησις της αριστοτελικής φιλοσοφίας με τον Χριστιανισμόν. Εξ αυτού του αχανούς, ἔστιν ὅτε και αβάτου πεδίου, διορίζομεν πέδον σμικρόν - ολίγιστον - για να εγγράψομεν την Εισήγησή μας. Εννοούμε την ανάγνωση που ἐτόλμησαν και ἐπέτυχον εις τα αφανή και κρύφια της αριστοτελικής σοφίας ἄνδρες μεγαλώνυμοι της εκκλησιαστικῆς μας παραδόσεως.

Για την παρακολούθηση και αποτίμηση αυτής της ανάγνωσης προαπαιτούνται ισχυρές δυο ζυγιές Προλεγομένων.

1. Οι ἄνδρες της Εκκλησιαστικῆς μας παραδόσεως διαβάζουν την αριστοτελική φιλοσοφίαν (εκ των πηγών και των Υπομνημάτων) ως και πάσαν φιλοσοφίαν ως θύραθεν σοφίαν, κειμένην εκτός του εκκλησιαστικού αυλίου (.....) και την θεωρουν καρπὸν και δῶρον φυσικόν.

2. Τα ὄργανα-εργαλεία της ανάγνωσης εἶναι και λογίζονται αμιγῶς εκκλησιαστικά. Ἦγουν ανυπερθέτως ανακριτικά. Διαβάζουν θύραθεν σοφίαν ασκούντες εν ταπεινώσει εμπράγματον διάκρισιν εις το εταστικόν του νοός εργαστήριον.

3. Μόνοι εις τους μακρούς αἰῶνες αυτοί οι εκκλησιαστικοί ἐπέτυχον να θεωρήσουν την αριστοτελική φιλοσοφία και στην καθόλου ἄρμοσὴ της και στα εσώτερα των κρισίμων αρμογών της.

4. Ενώ ἄλλοι πολλοί και πάμπολλοι πολλῶν και ἄλλων παραδόσεων σαγηνεύονται ἀπὸ τον τρανότερον ὅλων των εποχῶν Φιλόσοφον και ἀδολεσχούν μαζί του πειραζόμενοι, οι Εκκλησιαστικοί μας - μόνοι αυτοί - τον μελετούν εμπραθῶς και περιπαθῶς με ὄρους πνευματικῆς ἀπαθείας. Τανύζονται να διαγνώσουν ποίος και τις Αριστοτέλης ευρίσκειται μεμιγμένος στα κλεψίτυπα ενός Ευνομίου· ποίος και τις Αριστοτέλης εις τα κλεψίσσοφα ενός Βαρλαάμ· ποίος και τις και οκόσος Αριστοτέλης εις τα κλεψίρρυτα των Γνωστικῶν και δη του Βασιλείδου. Με ἐναγχον και ἐργῶδη ἐπὶ ἴσης την προσπάθειαν να διακριβώσουν οπόσος πονηρός εισήλθεν λάθρα εις αυτήν ἢ την ἄλλην φιλοσοφίαν ἢ αιρετικὴν ιδιοκατασκευήν.

Από τον σχετικόν μακρότατον κατάλογον επιλέγουμε τρεις συναφείς διακριβώσεις, ως τις τομώτερες μαζί και επικαιρικότερες. Και δι' αυτών συστήνομεν τρισσὴν, ως σταυροειδή, την σχετικὴν ἀνάκρισιν.

Διακριβώσεις πρώτη

Ἡ εἰκόνα του ὅλου ἐπιστητοῦ παρέχεται τετελειωμένη και ἀρτιωμένη ἀπὸ τον μέγαν Φιλόσοφον. Τρεις ομάδες κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστημῶν (ποιητικαί, πρακτικαί, θεωρητικαί) συναποτελοῦν την πάσαν φιλοσοφίαν. Κορυφαία και τιμιωτέρα πασῶν, ἡ Πρώτη Φιλοσοφία, ἄλλως Θεολογική Ἐπιστήμη. Κάτωθεν αὐτῆς, ἡ φυσική ἐπιστήμη. Παρὰ την φαινομένην ἀρτιότητα, δύο μείζονα και κρίσιμα και δυσχείρωτα προβλήματα ἐμφανίζονται στην ἀριστοτελικὴν διασύνδεση των πεδίων του ἐπιστητοῦ και στην ομολογὴ διάρθρωση των ἀντίστοιχων ἐπιστημῶν.

Ὁ Ἀριστοτέλης, πρῶτος αὐτός, εἰσηγείται διαρρήδην ὅτι στο φυσικὸ πεδίο και ἐπιστητό υπάρχουν δύο ἀρχές που κινοῦν φυσικῶς ἐκ των οποίων ἡ δευτέρα δὲν εἶναι φυσική. Παρὰ την εἰσαγωγική και θεμελιακὴν αὐτὴ παραδοχή (Φυσικά Β7), ὁ Φιλόσοφος θεμελιώνει και συστήνει πρωτογενῶς την περί φύσεως ἐπιστήμην ἐκκινῶντας και βασιζόμενος στην μίαν - πρῶτην ἀρχήν, την φύση. Ἀπὸ αὐτὴν ἀντλεί και πορίζεται την κίνηση - μεταβολή και στις τρεις ἐκδοχές της. Περί αὐτὴν και εἰς αὐτὴν μόνην θεωρεῖ τα ἐνυπάρχοντα ἄλλως ἐμφαινόμενα (συνεχές, διαιρετόν, ἀπειρον, τόπον, κενόν, χρόνον) (Φυσικά Γ'-Ζ'). Την ἐμπλοκὴν της δευτέρας - μη φυσικῆς τουτέστιν ἀρχῆς στο φυσικὸ πεδίο και ἐπιστητό ἀνεπιτυχῶς θα παλαίσει ναακριβολογήσει ὁ Σταγειρίτης στο τέλος της Φυσικῆς Ἀκροάσεως. Και βεβαίως, παρὰ τους μακροὺς δαιδάλους, τους λαβυρίνθους των λογικῶν διεξόδων, τα ἐπαμφοτερίζοντα της κίνησης και κυκλοφορία (ἐκ του πρώτου κινούντος) δὲν συνιστοῦν τελικὴν φιλοσοφικὴν διευθέτησιν. Και ἡ λύση της βακτηρίας δὲν ἀποτελεῖ φιλοσοφικὴν λύσιν. Συνιστά μάλλον ποιητικὴ διαφυγή.

Ἐπ' αὐτοῦ και ἐνωρίτατα οἱ Ἐκκλησιαστικοί μας θα διαγνώσουν και την ἀστοχίαν και την παρομαρτούσαν ἀσυνέχεια: "ὁ Ἀριστοτέλης παρὰ την ἐργῶδη προσπάθειάν του ἀφήνει ἐν τέλει (ἀποφαίνονται) ἀπρονόητον τον υποσελήνιον, τον φυσικόν δὴλα και δη κόσμον (.....). Και πιστοί στην βιβλικὴ παράδοση (Καινὴν τε και Παλαιάν) ἀναδεικνύουν και διαφυλάσσουν ἐνοποιημένον το ὅλον υπαρκτόν και το ὅσον ἐπιστητόν. Με πανσθενουργόν, ἀμάχητον, δραστηκὴν στην ἐνοποίηση των το πρὶν διεστώτων, την δημιουργικὴν, την

συνεκτικήν, την προνοητικήν των απάντων Αιτίαν. Την Θεού Σοφίαν και Δύναμιν. Την άκτιστον του Τριαδικού Θεού και θείαν Ενέργειαν. Εκτός πεδίου, μόνος, στενάζει κάτω ο προστάτης του Άδου (.....).

Διακρίβωσις δευτέρα

Τοιαύτη εν σχήματι, η φαινομένη άρθρωση του αριστοτελικού επιστητού. Και τοιόδε εν εικόνη το ενοποιημένο εκκλησιαστικό. Καιρός να τολμήσουμε διείσδυση στα εσώτερα μιας εκάστης κατά φιλοσοφίαν επιστήμης. Και να λεπτολογήσομεν δι' ολίγων, όσον ένεστι, όσα προβλέπει και πράττει ο Σταγειρίτης για την πρωτοθεμελίωση, την πρωτολειτουργία εκάστης επιστήμης.

Τέτταρα γένη λόγων-συλλογισμών θεσμίζονται από τον μέγαν Φιλόσοφον. Οι Διδάσκαλοι-Αποδεικτικοί, οι Διαλεκτικοί, οι Πειραματικοί και οι Εριστικοί. Εξ αυτών μόνοι οι δύο πρώτοι συστήνουν μέθοδον των κατά φιλοσοφίαν επιστημών. Η δυτική βιβλιογραφία αιώνες τώρα και μέχρι της σήμερον (και ορθώς) εννοεί τα αληθή και πρώτα της αποδεικτικής ως αρχάς για κάθε επιστήμη. (Και βεβαίως αυτή η αριστοτελική πρωτοθέσμιση ισχύει αναφής μέχρις ημών για το σύνολο της μεταγενέστερης επιστημονικής γνώσεως). Το ερώτημα όμως για τον μη στρατωνισμένον ερευνητή ανακύπτει αφ' εαυτού και από ταυτομάτου: "πού ή πώς ευρίσκονται αυτές οι αρχές, δηλαδή τα αληθή και πρώτα, κοινώς τα οιονεί αξιώματα;" Η καταληκτική των Αναλυτικήν απάντηση ότι "νους δίδει τας αρχάς" δεν λεπτολογεί τα περαιτέρω.

Ο Αριστοτέλης των Τοπικών, άλλος ως αινητής, δίδει στους αρχαίους ημισείαν την απάντηση: "μόνη η διαλεκτική (αυτή που αφορμάται εκ των ενδόξων), μόνη αυτή δύναται και παρέχει οδόν (:τρόπον και υλικά) για να ευρεθούν τα πρώτα και οι αρχές εκάστης επιστήμης". Από την λογική-κανονιστική προθεωρίαν των Τοπικών στο δια ταύτα μιάς, έστω, αριστοτελικής εφαρμογής, ο δρόμος για την δυτική βιβλιογραφία βεβαιώνεται σχεδόν απέλαστος. Εν τέλει αδιάβατος (...).

Μόνος ένας τρανός της Εκκλησιαστικής παραδόσεως ένα ταλαντούχο πλουσιόπαιδο το πριν, καλόγερος νυν και αεί στο μετά, διήνυσε τον άβατον δρόμον δια μιάς και αβρόχοις ποσίν. Μόνος Γρηγόριος ο Παλαμάς edιάβασεν εκ του πρωτοτύπου και ενενόησεν με ακρίβειαν ερευνητικού χιλιοστού και την λογικήν προθεωρία των Τοπικών και τις ομόλογες εφαρμογές στις ανά μίαν επιστήμες. Και, εξ όσων δύναμαι να γνωρίζω, μόνος αυτός, αναμέσον χιλιάδων

και ανήριθμων Εξηγητών, ανατέμνει τα ενδότερα, ανακρίνει τα αφανή και ανατάσσει τα θεμέλια της πρωτοθεμελίωσης των αριστοτελικών επιστημών.

Ίδετε και θαυμάσατε το βραχεί ρήματι και πολλή συνέσει διαγνωστικόν του πόρισμα.

*“Ἐλλησι μεν ουν
πιθανολογία η θεολογία,
διό και διαλεκτικός
άπας ο δοκών αυτοίς θεολογικός συλλογισμός.
Εξ ΕΝΔΟΞΩΝ ΕΝΔΟΞΟΣ,
Ταυτόν δε ειπείν πιθανός εκ πιθανών.
Ουδέν γαρ ίσασι περί θεού βέβαιον ουδ’ ασφαές,
αλλ’ εματαιώθησαν εν τοις διαλογισμοίς αυτών”*

Αταλάντευτη, η διαγνωστική κρίση του Μοναχού Παλαμά. Ακριβέστατη, η χρήση κεντρικών τεχνικών όρων από τα Τοπικά και τα Αναλυτικά. Ευστοχότατη και μοναδική, η εφαρμογή της αριστοτελικής προθεωρίας σε μίαν των επιστημών, την τιμιωτέραν. Και παντελώς αδόκητον, το καταληκτικόν και συμπέρασμα και πόρισμα:

α) το συμπέρασμα·

ενώ υπόσχεται ο Αριστοτέλης να πορευθεί προς τας αρχάς, προς τα αληθή και πρώτα, με την διαλεκτικήν εξ ενδόξων, ωστόσο αδυνατεί επί τα τέλη να διαχωρίσει το δοκούν και φαινόμενον αληθές (: ένδοξον) από το όντως ή απλώς αληθές (: πρώτον).

β) το πόρισμα·

εξ αυτού μία των επιστημών, η πρώτη, ενώ προτείνεται ως έχουσα αρχάς αληθή και πρώτα, φωράται να ορμάται εξ ενδόξων. Γιαυτό οι θεολογικοί συλλογισμοί του Αριστοτέλους δεν είναι αποδεικτικοί (ως φέρονται και προτείνονται) αλλά ατυχώς διαλεκτικοί.

Ο Μοναχός Παλαμάς της ερήμου δεν συγγράφει ούτε συρράπτει ερευνητικήν υφηγεσία για να γίνει προκουράτωρ στην Μονήν των Βλατάδων. Ο Παλαμάς εν προκειμένω μάχεται κατά Βαρλαάμ μέσω Ακινδύνου και Πρώτης Επιστολής. Ο Παλαμάς δεν ανατρέπει τον Αριστοτέλη. Δια των ανωτέρω ο Μοναχός Γρηγόριος κονιορτοποιεί τον εκ Καλαβρίας λόγιον αμαθή.

Γιαυτό και επιφέρει πάραυτα την χαριστικήν κατά Βαρλαάμ -ουχί κατά Αριστοτέλους- βολήν:

“Ημείς δε (οι ανατολικοί Χριστιανοί)
ουκ εξ ενδόξων
επί το θεολογείν ορμώμεθα αρχών,
αλλ’ αμεταπείστως περί ταύτας έχομεν
θεοδιδάκτους ούσας”.

Εις τους φιλοπόνους αναγνώστες εμπιστεύομαι και τα σχόλια και τις ομολογες αποτιμήσεις.

Διακρίβωσις τρίτη

Καιρός, που λένε και οι ξενικοί γραφείς, να επιθέσουμε θριγκόν ή κεφάλαιον στα ειρημένα. Να εγγίσουμε στο υψώτερον του πατερικού σταυρού που εμπήγνυται βαθύτατα στην αριστοτελικήν φιλοσοφία. Προς τούτο ας συγκαταβεί και ας δεχθεί ο αναγνώστης αναποδισμόν της κινήσεως: να εκκινήσωμε από ένα(ν) μεγάλον Εκκλησιαστικόν για να συναντήσωμε τον Μέγαν Φιλόσοφον.

Εις τον Τρίτον Θεολογικόν Γρηγόριος ο μέσος των τριών Μεγίστων θεολόγων θεολογεί απλανώς τα περί του Λόγου και Υιού του Θεού και παλαίει εναντίον αυτών που αρνούνται την θεότητά του. Αυτών που ψιλώς και ομωνύμως τον ομολογούν ως θεόν.

Εις αυτήν την συνάφειαν και εν μέσω πληθούσης επικλήσεως φιλοσοφικών-λογικών αξιωμάτων περί το λέγεσθαι (κατηγορείσθαι) εισάγει ως ισχυρόν οιονεί χριστιανικόν αξίωμα, το ακόλουθον

“μη εν ονόμασιν
αλλ’ εν πραγμασίιν

εστιν
ημίν η αλήθεια”

Δεν γνωρίζουμε εάν αυτό έχει υποστεί προγενέστερη θεολογική επεξεργασία, ώστε να υψωθεί σε αυτόπιστον αξίωμα. Γνωρίζομεν όμως καλώς ότι η σχετική ζήτηση (:πού έστιν, ή πού αυλίζεται το αληθές) έχει μακρά φιλοσοφική προϊστορία. Γνωρίζουμε επίσης καλώς ότι ο πρώτος που και έθεσε και έπηξε

φιλοσοφικά και το ερώτημα και την απάντηση είναι ο Αριστοτέλης. Και, ως το υπαγγείλαμε, το έπραξε δισσώς:

- και εν σχήματι λογικής προθεωρίας
- και εν είδει επιστημολογικής εφαρμογής.

Το έπραξεν όμως, με απροσδόκητον αναστροφήν: η λογική προθεωρία στο Περί ερμηνείας αποτελεί συνοπτική κατάθεση και ρητή επίκληση της σχετικής εφαρμογής από το Περί ψυχής.

Για την προκειμένην χρεία παραθέτουμε τα μείζονα της συνόψεως από το Περί ερμηνείας.

Τρία υποδιάδοχα σύνολα υπόκεινται στο σχετικό αριστοτελικό αξίωμα: 1) τα πράγματα, (εν αρχή·) 2) τα νοήματα, ως παθήματα της ψυχής και ομοιώματα των πραγμάτων (εις το μέσον) και 3) αι φωναί (τα ονόματα), ως σύμβολα των εν ψυχή παθημάτων με τα γραφόμενα ως σύμβολα των φωνών επί τα τέλη. Το πώς πάσχει η ψυχή εκ και υπό των πραγμάτων, και το πώς γράφει σε αρνητικό φιλιμ τα παθήματα-νοήματα, αυτό ολίγοι στην καθόλου Ιστορία της φιλοσοφίας μπόρεσαν να το χειρώσουν. Ο Αριστοτέλης το εδοκίμασεν στο Περί ψυχής με υψηλόν βαθμόν επιτυχίας. Περίπου όμως όλοι έκτοτε, φιλόσοφοι και μη, αναδέχθησαν το αριστοτελικόν αυτόπιστον του Περί ερμηνείας: «Το αληθές ή/(και) το ψεύδος αναζητείται και υπάρχει εις τα εν συνθέσει ή/(και) εν διαίρεσει νοήματα (και ακολούθως φωνήματα-ρήματα-γραφόμενα)».

Επιτρέψετε μου, αγαπητοί φίλοι, την αποτίμηση ότι Γρηγόριος ο Θεολόγος παλιών προς Ευνομιανούς μας εκληροδότησεν την τομώτερη ουχί ακύρωση αλλά αναστοιχείωση και αναθεμελίωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Από την άλλην πλευρά η των πραγμάτων αλήθεια στην εκκλησιαστική ΠΡΑΞΗ και ΘΕΩΡΙΑ αναδεικνύεται και είναι: 1^{ον}) θέμεθλο αραρός και αραγές της ζωής της Εκκλησίας και 2^{ον}) κριτήριο αμάχητον και διαχρονικόν κατεναντίον όλων εκείνων που υποκλέπτουν και υφαρπάζουν την αλήθειαν από τα πράγματα και την σταυλίζουν εις τα βοσκήματα των παντοειδών νοημάτων και ΙΔΕΩΝ, και στην γραφομένων τους σταύλους. (παρένθεσις θεολογική και φιλοκαλική)

Η θήρευση του αληθούς εν τούτω και του ψεύδους εις τα πράγματα αποκαλύπτει την άβυσσον που χωρίζει την μίαν εκκλησιαστικήν θεολογίαν από την θύραθεν σοφίαν πασών των εποχών. Για την θεολογία μας τα εν αρχή υπό θεού πεποιημένα πράγματα ήσαν και είναι καλά λίαν. Πειρασθείς όμως ο άνθρωπος ύστερον και έκτοτε πειραζόμενος, ποιεί πράγματα αδιακρίτως. Μόνος και κατά θεόν, ή τη συνεργεία του πονηρού και κατ' αυτόν. Τα ποιούμενα όμως πράγματα ελέγχονται εκκλησιαστικώς υπό των διακριτικων εάν είναι

αληθή. Μήπως είναι ψευδή. Εντεύθεν της του Χριστού Ενανθρωπήσεως το πραγματικόν δύναται να ελεγχθεί απλανώς. Και δεν είναι πάντοτε αληθές...

Αντί Επιλόγου

Τρία ερωτήματα

και δύομισι απαντήσεις.

α) Γιατί επιλέξαμε (δώρα στο προκείμενο Συνέδριο) τρία από τα αζήτητα ζητήματα των δυσχείρωτων πηγών;

β) Γιατί παρακάμψαμε την σύγχρονη βιβλιογραφία που γέμει από μοδάτα θεματα ιδία τα λεγόμενα δι-επιστημονικά;

γ) Γιατί εξορκίσαμε και εγκλείσαμε σε δεσμοτήριοιον σιωπής τα φλύαρα παρ' ημίν παλαιοσχολαστικά σκευάσματα (χριστιανικές φιλοσοφίες βυζαντινές φιλοσοφίες ή πατερικές φιλοσοφίες);

Επράξαμεν υπεναντίως εις αυτά, διότι τα ως άνω ζητήματα με τις πατερικές ανασυστάσεις διαθέτουν, ως διαχρονικά, ακμαίαν την επικαιρότητά τους. Ως πολυαληθή, τουτέστιν πολυθεραπευτικά, εισέρχονται ιαματικά στην πυρέσσουσα ακαδημαϊκή μας θεολογία. Η οποία,

α) πάσχει και ασθμαίνει ξοπίσω του θραυσματική.

β) καταβροχθίζει ακρίτως Ιδέες ή Ιδεολογήματα κατά προτίμησιν της πέραν του Ατλαντικού και γ) απώλεσε την επαφή με τα πράγματα, το κριτήριο να διαβάξει τα πράγματα εν τη αληθεία ή εν τω ψεύδει αυτήν.

Εάν πάλιν ισχύσητε και δεν αναπαυθείτε με αυτά, ως φιλόπονοι και φιλοπεριεργοί, ξεφυλλίστε το ολιγοσέλιδον "Πειραστήριον θερμαϊκόν". Και αφεθείτε στην από-και περί-πλάνησιν. Για να γευθείτε ιδίοις όμμασιν οπόσον αίμα ερευνητικόν για πόσες δεκαετίες προκαταβάχεται όταν κανείς θηριομαχεί κατεναντίον Ιδεών και Ιδεοφόρων. Τάχα χριστιανικών. Και δήθεν επιστημονικών.

Και Ιδεών και Ιδεοφόρων.

**«Πού αυλίζεται το αληθές;»
Πατερική αναθεμελίωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Τρισήν ως σταυροειδή και τομότατην υπέρ μάχαιραν ειργάσθησαν αναθεμελίωση οι εκκλησιαστικοί πατέρες της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Εις το πέδον εκλόνισαν την επιστημολογικήν διάρθρωση του κατά φιλοσοφία επιστητού διαδεικνύοντας ρωγμές και ασυνέχειες της διαιτιακής του αρμογής.

Περί το μέσον επεχείρησαν και επέτυχον μοναδικήν εν τη καθόλου ιστορίαν της φιλοσοφίας διεϊσδυσιν εις τις αφανείς συνάψεις αποδεικτικής και διαλεκτικής.

Και εν τη κορυφή δεξιόθεν και ευωνύμως ετόλμησαν να επανιστορήσουν την θύραν του αληθούς αμείβοντες τόπον από του νοός εις αυτά ταύτα τα πράγματα.

Where stands the "Real"?
A patristic re-founding of the Aristotelian Philosophy

SUMMARY

The Church Fathers re-found the Aristotelian Philosophy using a tripartite (as a symbol of the Cross) method, sharpest than a sword.

Firstly (In the basement of the Cross), they unsettled the epistemological structure of Philosophical ground, highlighting the cracks and the discontinuities of its causally connection.

Secondly (In the middle of the Cross), they tried and achieved a, unique in the History of Philosophy, penetration in the obscured connections between "Aporictic" (Αποδεικτικής) and "Dialectic" (Διαλεκτικής).

Lastly, (In the peak of the Cross, right and left), they took the risk on reviewing the status of the "Real", replacing it from "Mind" (Νους) to the "Objects" (Πράγματα).

➤ ΣΥΝΕΔΡΙΑ Β'

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΥΤΙΚΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ

➤ SESSION B

ARISTOTELIANISM IN SCHOLASTIC PHILOSOPHY DURING WESTERN EUROPE'S MIDDLE-AGES AND IN THE EASTERN LATE BYZANTINE PHILOSOPHY



Πρόεδρος: Αθανάσιος Καραθανάσης,
Ομότιμος Καθηγητής του ΑΠΘ και Πρόεδρος
της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών

- David Bradshaw, Professor of Philosophy, University of Kentucky, USA: **Aristotle in Byzantium: From John Damascene to Michael Psellos.**
- Μάριος Μπέγζος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Ο αριστοτελισμός στον ελληνόφωνο και στον λατινόγλωσσο Μεσαίωνα.**
- Antoine Levy, Professor Philosophical Faculty, School of Theology University of Eastern Finland: **Hexis as nexus - on the irreplaceable role of Aristotle in the dialogue between the Byzantine East and the Latin West.**
- Δημήτριος Μόσχος, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του ΕΚΠΑ: **Χρήσεις του Αριστοτέλους στην τυπική εκπαίδευση και τη θεολογία στο Βυζάντιο κατά τον 14^ο αιώνα.**
- Γεώργιος Στείρης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φ.Π.Ψ. του ΕΚΠΑ: **Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15^{ου} αιώνα.**

Chair: Athanasios Karathanasis,
Emeritus Professor, Aristotle University of Thessaloniki
and President of the Society of Macedonian Studies

- David Bradshaw, Professor of Philosophy, University of Kentucky, U.S.A.: **Aristotle in Byzantium: From John Damascene to Michael Psellos.**
- Marios Begzos, Professor, Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Aristotelianism in Greek and Latin medieval thought.**
- Antoine Levy, Professor, Philosophical Faculty, School of Theology, University of Eastern Finland: **Hexis as nexus - on the irreplaceable role of Aristotle in the dialogue between the Byzantine East and the Latin West.**
- Dimitrios Moschos, Assistant Professor, Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **Using Aristotle in typical education and theology in the 14th century Byzantium.**
- Georgios Stiris, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, Pedagogy and Psychology, National and Kapodistrian University of Athens: **Byzantine scholars' contribution to 15th century Aristotelianism in Italy.**

➤ ARISTOTLE IN BYZANTIUM: FROM JOHN DAMASCENE
TO MICHAEL PSELLOS

- David Bradshaw, Professor of Philosophy,
University of Kentucky, USA

To understand the role of Aristotle in Byzantium, one must begin with some sense of his place within early Christian thought. At one level, this was rather minimal. Aristotle was never regarded, by either Christians or pagans, as a guide to the spiritual life of the order of Pythagoras or Plato. Several of the Church Fathers found the writings of these latter two so impressive that they supposed they must have read the books of Moses during their travels in Egypt.¹ No one ever made a similar suggestion about Aristotle. When Aristotle is mentioned by the Fathers it is often for the purpose of denouncing certain of his teachings that they regard as impious, such as the mortality of the soul, the restriction of divine providence to the heavens, and the view that human happiness depends upon external goods.² Occasionally he was also criticized for holding that the universe is eternal and uncreated, although since this view was widespread in antiquity it was not always associated specifically with Aristotle. Apart from his erroneous teachings, Aristotle was also viewed with suspicion because of his founding of logic, a field all too often employed (and abused) by heretics. When St. Gregory Nazianzen remarks that he writes of the Trinity “in the manner of fishermen, not the manner of Aristotle,” his statement has a dual meaning: it indicates both that he has spoken plainly and without unnecessary technicalities, and that he has spoken honestly without sophisticated deceptions.³

Yet this is far from the whole story. The later fifth and early sixth centuries gave rise to what Brian Daley has called a “Byzantine scholasticism” similar in many ways to the Latin scholasticism of Boethius.⁴ Initially the Byzantine form of scholasticism was confined to the Christological debates, but as time went on it spread more broadly. It was marked above all by the attempt to give precise definitions of crucial terms, as well as by the use of axioms, syllogisms, enumeration, dilemmas, distinctions, stock analogies, and *reductio ad absurdum*. Most of these techniques, and some of the substance of the definitions and analogies, were derived from Aristotle’s logical works, particularly as mediated by the Neoplatonic commentators such as Ammonios son of Hermeias, Olympiodoros, John Philoponos, Elias, David, and Stephen. Aristotle’s logical works, such as the

Categories and *On Interpretation*, became part of the standard educational curriculum.

In line with this primary interest in logic, Aristotelian science played a relatively modest role. Its absence appears most strikingly by contrast with later developments in the medieval West. Anyone familiar with Aquinas's Five Ways, for example, will be aware of how Aristotelian physics enables the development of a number of powerful arguments for the existence of God.⁵ The Byzantines seem to have had little interest in developing these possibilities. St. John of Damascus in *On the Orthodox Faith* is content to repeat a traditional version of the argument from design, as well as an argument based on the correlation of mutability with createdness, both deriving from earlier patristic literature.⁶ John's attitude toward Aristotelian cosmology is equally reserved. He observes cautiously that "some have thought" that the heaven encircles the universe and has the form of a sphere, whereas others have held that it is a hemisphere stretched out over the earth, without committing himself to either view.⁷ He makes no mention at all of the Aristotelian view that the celestial spheres are moved by intelligences animated by the love of God, an idea that figured prominently in the western medieval religious imagination.

Whether John's neglect of the Aristotelian worldview was due to ignorance, or principled disagreement, would be hard to say. Perhaps it was generally assumed that orthodox critics of Aristotelian science, such as Pseudo-Justin Martyr in his *Refutation of Certain Doctrines of the Aristotelians*, had dealt with this aspect of Aristotle sufficiently. However that may be, Aristotle's logical works and the commentary tradition upon them remained a vital presence. Here I will merely note the use made of Aristotelian logic in articulating some key theological doctrines. Again, we will take John of Damascus as our reference point, particularly his *Dialectica*, which presents the elements of logic (and an accompanying ontology) that he considered useful for theology.

Much of the *Dialectica* consists of standard definitions, drawn largely from Porphyry and Ammonios, of a wide array of Aristotelian technical terms—the five predicables, the ten categories, nature, form, habit, privation, motion, univocal, equivocal, heteronym, paronym, and others. The most important of these for our purposes is *ousia*, a term that already in Plato and Aristotle has two sharply different meanings: (1) that which exists on its own without dependence on other things, and (2) that within each thing that defines it and gives it its distinctive character. These are standardly translated, respectively, as 'substance' and 'essence.' John recognizes

both meanings, although he explicitly defines only the former.⁸ For each he also offers equivalents. Substance—that which exists on its own—is also known as hypostasis, and indeed this is the term that John generally prefers.⁹ (He does not, however, present the two terms as equivalent, for reasons that will become clear in a moment.) Only a hypostasis “subsists of itself,” whereas the essence, essential differences, genus, species, and accidents subsist in the hypostasis.¹⁰ *Ousia* in the sense of essence, John tells us, is also referred to by the Holy Fathers as nature, form (*morphē*), and species (*eidōs*).¹¹ Nature, in turn, is “that unchangeable and immutable principle, cause, and power implanted by the Creator in each species for its activity,” a definition that echoes *Physics* II.1 (although Aristotle makes no reference to a creator).¹² It is clear from this definition that the essence is not simply a defining set of properties, as is often the case in modern usage, but an inner active principle, that which makes each thing to be what it is *qua* member of a species. In each hypostasis of a species the nature subsists “complete and in the same way.”¹³ John is thus a realist about universals, but a moderate realist in that he thinks of universals as subsisting only in particulars.¹⁴

A helpful analogy for the relationship between universals and particulars on this view is that of a single computer program and its many instantiations.¹⁵ Just as a program has no effective existence until it is actually installed in a computer, so a nature is without subsistence (*anhypostatos*) apart from the hypostases in which it is present. The analogy also helpfully underscores the nature’s causal role, for just as a program imparts causal powers to the computer in which it is present, so natures are the causal principles enabling hypostases to act as they do. Of course, in a broader sense a program can be said to “exist” (*einai*) in the mind of its creator even prior to its actual installation in a computer. In the same way, although natures subsist only in particulars, they exist in the mind of God prior to creation. In *On the Orthodox Faith* John explains that God is “like an infinite and boundless sea of essence (*ousias*)” who “beheld all things before they came to be, conceiving each timelessly in accordance with His voluntary and timeless conception.”¹⁶ In this sense God may be said to transcend *ousia*, a point that John, following Dionysius the Areopagite, encapsulates by referring to God as *hyperousios*.¹⁷

In *On the Orthodox Faith* John puts this largely Aristotelian ontology to work to address a wide range of theological issues. The two most important are, not surprisingly, the Trinity and the Incarnation. As regards the former, John follows the traditional Greek patristic understanding of the *homoousion* as meaning that the Son and the Holy Spirit are (a) generated from the *ousia* of the Father, and, in

consequence, (b) of the same *ousia* with the Father. Indeed, (c) the Three are jointly a single *ousia* made known in three hypostases.¹⁸ Both meanings of *ousia* are in play here: in (a) and (b) it means essence, whereas in (c) it seems to mean substance. (This is the reason why *ousia* in the sense of substance and 'hypostasis' are not simply synonyms, for a single substance can exist in three hypostases.) Yet the two meanings are not wholly separate, for the one *ousia* made known in three hypostases is also a single essence, that which the Father imparts to the other two hypostases. One is reminded of the Aristotelian thesis that things without matter are identical with their own essence.¹⁹ Of course John would not want to say that each of the divine Persons is simply identical with the divine *ousia*, in the sense of either substance or essence, for each is distinguished from the *ousia* (and from the others) by its hypostatic characteristics.

John also employs the concept of *ousia* and its associated technical vocabulary within Christology. Against the monophysites, he argues that a compound nature cannot be *homoousion* with either of its constituents; the body, for example, is composed of the four elements but is not of the same essence with any of them. Thus, if Christ had a compound nature, as held by the monophysites, he was not *homoousion* with the Father (contrary to the Nicene Creed) or with humanity.²⁰ Because a nature is present as an undivided whole within each of its hypostases, both human and divine nature are wholly present in Christ. John states this conclusion forcefully to underscore that it is precisely for this reason that salvation is possible: "We hold that the entire essence of divinity has been united to the whole of human nature . . . As a whole, He took up the whole of me, and the whole is united to the whole, so that He might by grace bestow salvation upon the whole, for 'what is not assumed is not healed.'"²¹

This emphatic and somewhat poetic statement could easily lead to misunderstanding, for it might seem to suggest that human nature *qua* universal was united to God, rather than human nature as present in a particular man, Jesus Christ. Perhaps for this reason John returns to the same subject a few chapters later. Nature, he says, can be regarded in three ways: either in thought alone, in which sense it has no subsistence; as present in all the hypostases of a species, in which sense it is known as specific nature; and as present in a single hypostasis in conjunction with accidents, in which sense it is known as individual nature.²² The Son took on human nature, not in the first sense (which would not be Incarnation at all), nor in the second (for He did not take on all human hypostases), but only in the third. In other words, "the entire essence of divinity has been united to the whole

of human nature" must be understood qualitatively rather than extensionally, as indicating only that both the divine and human natures present in Christ are complete and lacking in nothing. This is traditional Cyrillian and Chalcedonian doctrine, expressed now with a quasi-Aristotelian technical precision.

The use of terminology and concepts drawn from Aristotelian logic is the clearest case of relatively direct Aristotelian influence in John's theology. There are several other areas where such influence is evident, but in a more mediated form. One of these is the concept of operation or energy (*energeia*) that John deploys in rebutting monoenergism, the view that Christ possessed only a single divine-human energy. John offers several definitions of this term, none of them directly from Aristotle but all with a recognizably Aristotelian ancestry. The most important from a polemical standpoint is the following: "energy is the natural power and movement innate to every essence."²³ From this definition it follows that, since Christ is of two natures (or essences), he has two corresponding natural energies. The definition itself is one that John drew from Maximus the Confessor, who in turn found it in Gregory of Nyssa, but it fairly summarizes at least one strand in Aristotle's complex thought about *energeia*.²⁴

John also draws upon Aristotelian concepts in responding to monotheletism, the view that Christ possessed only a single divine-human will. The term *thelēsis* (will) itself is not in Aristotle, and the definition of *thelēsis* as the natural faculty of will by St. Maximus the Confessor had marked an important advance upon Aristotle and upon classical thought generally.²⁵ Despite its novelty, Maximus in articulating this concept did draw crucially upon several elements that are prominent in the *Nicomachean Ethics*, such as wish (*boulēsis*), deliberation (*bouleusis*), and choice (*prohairesis*).²⁶ Although Aristotle does not emphasize the sequential character of these acts, Maximus arranges them sequentially as steps in the act of willing (*thelōn*).²⁷ He also inserts several further steps, among them *zētēsis* (inquiry), which Aristotle had identified as the genus of deliberation but Maximus regards as a step leading from wish to deliberation. John adopts this sequence and the accompanying account of *thelēsis* almost wholesale, with only a few minor adjustments.²⁸ It was in the form he gave it that the theory of will developed by Maximus went on to achieve extensive influence in both the Christian East and West.

John's *Dialectica* and *On the Orthodox Faith* are the most extensive case of Aristotelian influence in theology during the middle Byzantine period. Thereafter the instances of influence, although significant, become more sporadic. Among

them are a couple of notable examples during the iconoclast controversy. Interestingly, John Damascene's own work in defense of icons has little that could be called distinctively Aristotelian. It seems to have been an argument advanced after John wrote by the iconoclast Emperor Constantine V that prompted the iconophiles to move in this direction. Constantine argued that an image must be of the same essence (*homoousios*) with its prototype, and that accordingly the only true image of Christ is the Eucharist.²⁹ Now it happens that the example of homonyms—things that differ in essence but share the same name—given by Aristotle at the opening of the *Categories* is that of a man and his representation. Although Aristotle speaks of "something written" (*to gegrammenon*) rather than an image or icon (*eikōn*), plainly the same point could be made about an icon. In fact, some Byzantine logical handbooks had already paraphrased Aristotle's example in this way prior to the outbreak of iconoclasm.³⁰ Thus the *Categories* offered a potential resource against the claim that an image must be of the same essence as its prototype.

During the period of "second iconoclasm" (815-843) the two leading iconophile authors, St. Theodore the Studite and St. Nikephoros of Constantinople, both drew upon the concept of homonymy to explicate the relationship of icons to their prototypes. They also incorporated icon and prototype under the Aristotelian category of relative (*pros ti*), although they drew from this point rather different conclusions. Theodore observes that the icon and its prototype are called by the same name homonymously: an icon of Christ "is Christ by identity of name (*kata to homōnumon*), but an image of Christ by relation (*kata to pros ti*)."³¹ Because they are relatives, the icon and its prototype exist simultaneously, at least in the sense that the icon is always potentially present in the prototype; hence, Theodore argues, to reject veneration of the icon is implicitly to reject that of the prototype.³² Nikephoros, too, states that the resemblance of icon to prototype "confers homonymy" upon them.³³ For him, however, the fact that they are relatives means that, even if the prototype is removed, the relationship between them remains, a point that underscores the enduring value of the icon.³⁴ As it happens, both authors could claim support in Aristotle, for Aristotle holds that while correlatives normally come into being and pass away simultaneously, there are cases where one retains its character as a relative even in the absence of the other.³⁵

The most notable theologian immediately after the iconoclast controversy was St. Photios the Great, Patriarch of Constantinople from 858-867 and 877-886. His *Amphilochia* is an unsystematic but learned and wide-ranging exploration of various theological topics. It is of significance for the history of philosophy as well

as that of theology, for it includes a synopsis of Aristotle's *Categories* that is not a mere pastiche of earlier works, but a well-integrated treatise revealing substantive original thought.³⁶ The discussion of *ousia* is particularly interesting. Photios first notes the various meanings of the term: form, matter, the composite of the two, the subsistence (*hyparxis*) of each being, and (outside of philosophy) property or possessions, as well as the divine *hyperousios ousia*. He then adds that there is yet another meaning of the term, and that the category of *ousia* properly consists only of this: things that are self-subsistent (*authyparkton*) in the sense that they need nothing else to complete their subsistence. *Ousia* in this sense includes angels, souls, and intellect (*nous*).³⁷ Photios is clearly aware that he is rejecting at this point the explicit doctrine of the *Categories*, where *ousia* in the primary sense is identified with the individual material object. Yet in a broader sense he remains well within the Aristotelian camp, for in the *Metaphysics* Aristotle defines primary substance precisely as that which needs nothing else to complete its existence, and he remains open to the possibility that something other than individual objects may best fit this description.³⁸

Photios also draws on Aristotle in other interesting and innovative ways. One of them pertains to divine omnipresence. Photios maintains that God is present in all things not only through His activity (*kat' energeian*) but also substantially (*kat' ousian*). His argument clearly draws inspiration from the theology of *Metaphysics* XII: God is perfectly perceptive intellect (*dioratikos nous*) that is always in act, and as such He is present in all things in virtue of actively cognizing them; since He is perfectly in act, however, there is no difference in Him between self-existence and self-activity, so that whatever He is in virtue of His activity (*kat' energeian*) He is also substantially (*kat' ousian*).³⁹ Photios here comes close to affirming the identity in God of essence and activity, a view that would be sharply at odds with the prior patristic tradition.⁴⁰ He does not quite do so, however, focusing instead on what God is in accordance with (*kata*) each. Elsewhere it seems clear that even from a philosophical standpoint—to say nothing of Biblical exegesis—he does not wish to endorse a thoroughly Aristotelian theology. For instance, he rejects the Platonic theory of Ideas on the grounds that it would restrict God's ability to create what He wishes (*to boulomenon*), an objection that could be made with equal force against an Aristotelian theology.⁴¹

Another strikingly innovative use Photios makes of Aristotelian ideas is in his reply to the question, "why does the divine go forth to three [i.e., the Trinity]?"⁴² He observes that, as a rule, "whatever things worthy of God we perceive in the

divine we find that nature has gathered together as three."⁴³ The primary example he offers is that of essence (*ousia*), power (*dunamis*), and energy (*energeia*). Although not explicitly found in Aristotle, this triad had long been used by his commentators as a way of summarizing his view of the relationship among these three terms.⁴⁴ Photios observes that, although all three are found in God, they cannot be joined into a single reality (*hypostasis*) or given a single account. (This is further evidence, incidentally, that he does not identify the divine essence and activity.) At the same time, he recognizes that all three are attributed equally to the entire Trinity, so that there is not a one-to-one correlation between them and the divine Persons.⁴⁵ In effect he here arrives independently at a view much like the traditional western conception of the *vestigia Trinitatis*.

The century and a half after Photios saw few theological works of much philosophical sophistication, and so, naturally, little evidence of Aristotelian influence. The greatest theologian of this period, St. Symeon the New Theologian (c. 949–1022), says little that might be considered distinctively Aristotelian. It is true that Aristotelian logic remained important in the educational curriculum, eliciting works such as the scholia on the *Isagoge* and *Categories* by Arethas of Caesarea (c. 850–c. 932/44) and the portions devoted to logic of the *Anonymous Heiberg* (1007).⁴⁶ But Arethas's theological works are not markedly Aristotelian. Rather more can be found in the work of Symeon's disciple, Nikitas Stethatos (c. 1005–c. 1090). Nikitas is a prime example of the tendency mentioned earlier to incorporate the philosophical concept of intellect (*nous*) within a Biblical anthropology. For Nikitas, God is the First Intellect and has given humanity *nous* as His image.⁴⁷ Just as God is never without His Logos and Spirit, and the three together are one God, so humans too possess *logos* and spirit (i.e., the rational soul), a threefold identity that manifests the divine image.⁴⁸ A particularly Aristotelian note is struck in the statement that God as *nous* is "the cause of the eternal motion of the All."⁴⁹ On the whole, however, it seems likely that Nikitas is working from earlier patristic texts, where the identity of the divine *Nous*, *Logos*, and *Spirit* with the Trinity had already been developed, rather than directly from Aristotle.

A new phase in the Byzantine reception of Aristotle began with the work of Nikitas's younger contemporary, Michael Psellos (1018–c. 1085). Psellos and those who wrote in his wake—John Italos, Eustratios of Nicaea, Isaak Sebastokrator, and others—are treated in detail elsewhere in this volume. It suffices for our purposes to note that, although these authors generally accorded a certain priority to Plato and Proclus, this by no means excluded attention to Aristotle. Psellos, for example,

draws from Aristotle for his discussion of the virtues and offers respectful summaries of Aristotle's views on issues such as the relationship of the soul to the body, the composition of the heavens, and the eternity of the cosmos.⁵⁰ It seems safe to say that the philosophical revival inaugurated by Psellos led to an increase in the direct reading of Aristotle's works beyond the logical corpus, opening a further channel through which Aristotle remained present to the Byzantine world.

Having tallied these various cases of influence, one cannot help but be struck by the ways in which Aristotle was *not* influential. Just as Aristotle's cosmology exercised little sway over the Byzantine religious imagination, and his science was (if not openly rejected) kept somewhat at arm's length, so his theology exercised relatively little direct influence. One does not find among the Byzantines, as among other religious cultures of the Middle Ages, elaborate adaptations of the physico-theological arguments of *Physics* VII-VIII, nor of such key Aristotelian ideas as that God is pure act or the identity in the divine mind of intellect, act, and object of thought.⁵¹ Likewise the conception of theology as a science fitting the strictures laid out in the *Posterior Analytics*, so prominent among the Latin scholastics, seems scarcely to have crossed the minds of the Byzantines. The examples of Aristotelian influence surveyed here are instructive, not only in their own right, but for what they show about the limitations of Byzantine Aristotelianism as compared to the far more imposing Aristotelianisms developed elsewhere. In this light, it seems right to speak of the *presence* of Aristotle, for Aristotle remained present, to be sure, but only as one among many resources for Christian thought.⁵²

*

¹ Justin Martyr, *I Apology* 59-60; Ps.-Justin, *Exhortation to the Greeks* 22, 25-27, 29, 31-33; Clement of Alexandria, *Stromata* I.15, 25, V.14; Eusebius, *Preparation for the Gospel* X.4, XI-XII; Cyril of Alexandria, *Against Julian* I.18.

² See David T. Runia, "Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres," *Vigiliae Christianae* 43 (1989), 1-34, and David Bradshaw, "Aristotelianism," *The Brill Encyclopedia of Early Christianity*, eds. P. van Geest and B. Peerbolte (Leiden: Brill, forthcoming).

³ Gregory Nazianzen, *Orations* 23.12.

⁴ Brian Daley, "Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism," *Mediaeval Studies* 46 (1984), 158-91.

⁵ I use the term 'physics' here broadly, to include, for instance, not only the principle that everything in motion is moved by another, but the principle (prominent in the Third Way) that given infinite time all possibilities are realized.

⁶ John of Damascus, *On the Orthodox Faith* 3; cf. Athanasius, *Against the Heathen* 35-39, Gregory Nazianzen, *Oration* 28.6, Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* I.360-72, VIII.66-69.

⁷ John of Damascus, *On the Orthodox Faith* 20 (II.6). Citations of John of Damascus are to chapter numbers of the Kotter edition, with those of PG (which are used in the existing English translations) in parentheses, where these are different.

⁸ See John of Damascus, *Dialectica* 4 (substance) and 5 (essence).

⁹ *Ibid.*, 30 (29) and 43-44 (42-43). Hypostasis, in turn, is equivalent to individual (*atomon*) and person (*prosōpon*). Despite its traditional meaning, the latter term in this context is not restricted to rational beings, but can include, for example, an individual horse (44 [43]).

¹⁰ *Ibid.*, 43 (42); cf. the definition of 'enhypostaton' as that which "does not subsist in itself but is considered in hypostases," as are species and nature (45 [44], ed. Kotter, vol. 1, 110).

¹¹ *Ibid.*, 5; cf. 31 (30).

¹² *Ibid.*, 31 (30), ed. Kotter, vol. 1, 93-94.

¹³ *Ibid.*, ed. Kotter, vol. 1, 94.

¹⁴ More precisely, moderate realism is sometimes opposed to "exaggerated realism," which also holds that universals subsist only in particulars, but that they do so in the same way as the particulars themselves. It seems clear that in this sense, too, John is a moderate realist.

¹⁵ I borrow this analogy from Nathan Jacobs, "Are Created Spirits Composed of Matter and Form? A Defense of Pneumatic Hylomorphism," *Philosophia Christi* 14 (2012), 79-108.

¹⁶ John of Damascus, *On the Orthodox Faith* 9, ed. Kotter, vol. 2, 31-32.

¹⁷ *Ibid.*, 8 (ed. Kotter, vol. 2, 18), and frequently elsewhere.

¹⁸ See *On the Orthodox Faith* 8, ed. Kotter, vol. 2, 19 (a single *ousia*), 20 (Son), 24 (Holy Spirit).

¹⁹ Aristotle, *Metaphysics* VII.6, VII.11 1037a33-b7.

²⁰ *On the Orthodox Faith* 47 (III.3). John is aware, of course, that the monophysites viewed nature as equivalent to hypostasis, and addresses this usage (which he sees as a confusion) later in the chapter.

²¹ *Ibid.*, 50 (III.6), ed. Kotter, vol. 2, 121, quoting Gregory Nazianzen, Epistle 101.

²² *Ibid.*, 55 (III.11). The accidents John has in mind here are the "inseparable accidents" by which one hypostasis differs from another, such as being snub-nosed, gray-eyed, and the like (*Dialectica* 13).

²³ *On the Orthodox Faith* 37 (II.23), ed. Kotter, vol. 2, 93; cf. other definitions in 36 (II.22) and 59 (III.15).

²⁴ See Maximus, *Opuscula* 27 (PG 91 281A) and the fragment of Gregory edited in Franz Diekamp, *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur Griechischen Patristik* (Rome: Edizione Orientalia Christiana, 1938), 13-15. For Aristotle see particularly *Metaphysics* IX.3 1047a30-32 and *De Anima* II.4 415a14-20 with discussion in David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 7, 57-58, 63-64, 136.

²⁵ See David Bradshaw, "St. Maximus the Confessor on the Will," *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, ed. Maxim Vasiljević (Alhambra, Calif.: Sebastian Press, 2013), 143-57.

²⁶ See Aristotle, *Nicomachean Ethics* III.2-3, and cf. Nemesius of Emesa, *On the Nature of Man* 33-34 for the account of these terms (deriving from Aristotle) probably read by Maximus.

²⁷ Maximus the Confessor, *Opuscula* 1 (PG 91 21D-24A), 28 (= *Disputation with Pyrrhus*) (293B-C).

²⁸ John of Damascus, *On the Orthodox Faith* 36 (II.22), 58 (III.15); cf. R.A. Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), 51-100, and Michael Frede, "John of Damascus on Free Will," *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 2002), 63-95.

²⁹ The latter point was repeated by the iconoclast Council of 754; cf. S. Gero, "The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources," *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975), 4-22.

³⁰ M. Rouché, "Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 23 (1974), 61-76, at 72; idem, "A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 29 (1980), 71-98, at 94. The Aristotelian commentators also occasionally substitute *eikōn* for *gegrammenon*, e.g., Simplicius, *On the Categories* (CAG, vol. 8, 31).

³¹ Theodore the Studite, *Antirrheticus* I.11 (PG 99 341C); cf. I.8.

³² *Ibid.*, III.D.2-5.

³³ Nikephoros of Constantinople, *Antirrheticus* I.30 (PG 100 280B).

³⁴ *Ibid.* (280A).

³⁵ See Aristotle, *Categories* 7 7b15-8a12; Aristotle's examples are knowledge and the object of knowledge, and perception and the object of perception. For further discussion of the use of Aristotle in the iconoclast controversy see the paper by C. Erismann in this volume.

³⁶ See Photios, *Amphilochia*, Q. 137-47, with discussion in J. Anton, "The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology," *Aristotle in Late Antiquity*, ed. L.R. Schrenk (Washington: Catholic University of America Press, 1994), 158-83, and K. Ierodiakonou, "The Byzantine Reception of Aristotle's *Categories*," *Synthesis Philosophica* 39 (2005), 7-31.

³⁷ *Ibid.*, Q. 138, ed. Westerink, vol. 5, 145-46.

³⁸ Aristotle, *Metaphysics* VII.11 1037b1-4; cf. VII.4 1030a10-11.

³⁹ Photios, *Amphilochia*, Q. 75, ed. Westerink, vol. 5, 87.

⁴⁰ See Bradshaw, *Aristotle East and West* (above, n. 24), and Jean-Claude Larchet, *La théologie des énergies divines des origines à saint Jean Damascène* (Paris: Editions du Cerf, 2010).

⁴¹ *Ibid.*, Q. 77, ed. Westerink, vol. 5, 95.

⁴² *Ibid.*, Q. 181, ed. Westerink, vol. 5, 234.

⁴³ *Ibid.*, 235.

⁴⁴ See particularly the discussion of the essence, powers, and activities of the soul in Aristotle, *De Anima* II.1-4, and the later development of the triad by Iamblichus (Bradshaw, *Aristotle East and West*, 136) and Proclus (*Elements of Theology*, Prop. 169).

⁴⁵ Photios, *Amphilochia*, Q. 181, ed. Westerink, vol. 5, 236.

⁴⁶ See Ierodiakonou, "The Byzantine Reception" (above, n. 36).

⁴⁷ Nikitas Stethatos, *Against the Jews* 9, ed. Darrouzès, 422.

⁴⁸ *Ibid.*; cf. idem, *On the Soul* 21-22, *On Spiritual Knowledge* 5-8.

⁴⁹ Nikitas Stethatos, *On Spiritual Knowledge* 28 (PG 120 966C).

⁵⁰ Michael Psellos, *On Various Doctrines* 33-34, 44-46, 75-80, 120-21, 126, 131, 156-57.

⁵¹ There is a partial exception in that the last-named thesis can be found in more Neoplatonizing authors such as Psellos.

⁵² A longer version of this paper has been published as David Bradshaw, "The Presence of Aristotle in Byzantine Theology," *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, eds. Anthony Kaldellis and Niketas Siniouoglou (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), © Cambridge University Press; reproduced with permission.

➤ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΟΦΩΝΟ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΛΑΤΙΝΟΓΛΩΣΣΟ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

- Μάριος Π. Μπέγζος, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας
και Προκοσμήτορας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

I.

Ο αριστοτελισμός στον ελληνόφωνο Μεσαίωνα

Ο αριστοτελισμός είναι η επικρατέστερη φιλοσοφία στον ελληνόφωνο χριστιανισμό του Μεσαίωνα που εδράζεται στην ανατολική ρωμαϊκή αυτοκρατορία με πρωτεύουσα την Νέα Ρώμη (Κωνσταντινούπολη) και εκτείνεται επί μια ολόκληρη χιλιετία από τον 4^ο μέχρι και τον 14^ο αιώνα (333-1453) με ορόσημα την κωνσταντίνεια κτίση της Νέας Ρώμης και την οθωμανική Άλωση της Βασιλεύουσας. Παρόλο που νομίζεται εσφαλμένα και πολύ διαδεδομένα ότι το επίσης πεπλανημένως επονομαζόμενο «Βυζάντιο» πλατωνίζει, ωστόσο η ιστορική αλήθεια είναι ότι ισχύει το ακριβώς αντίθετο, δηλαδή η Ορθοδοξία της χριστιανικής Ανατολής αριστοτελίζει. Ακριβέστερο είναι να λεχθεί ότι ο ελληνόφωνος Μεσαίωνας εκλεκτικίζει και μέσα σε αυτό το πλαίσιο είναι που ο αριστοτελισμός επικρατεί ως η προτιμότερη φιλοσοφική σχολή.

Τα τεκμήρια που θεμελιώνουν τον ισχυρισμό ότι η Ανατολή αριστοτελίζει αφθονούν και αναφέρονται στην βιβλιογραφία των πλέον ειδημόνων βυζαντινολόγων, ιστορικών όπως ο Χούνγκερ, φιλοσόφων σαν τον Βασίλειο Τατάκη και θεολόγων όπως ο πολύς π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ο επονομαζόμενος «πρύτανης των ορθοδόξων θεολόγων του 20ού αιώνα». Η ιστορική έρευνα διαπίστωσε ότι τα πιο διαδεδομένα αντίγραφα που διαβάζονταν στον ελληνόφωνο Μεσαίωνα ήταν τρία κατά σειρά αναγνωσιμότητας: η Αγία Γραφή, ο ιερός Χρυσόστομος και ο φιλόσοφος Αριστοτέλης.

Ο δικαίως θεωρούμενος πατέρας της ιστορίας της βυζαντινής φιλοσοφίας Βασίλειος Τατάκης δηλώνει ρητά και κατηγορηματικά: «ολόκληρη η Ορθοδοξία πλησιάζει τον Αριστοτέλη»¹. Σε άλλη συνάφεια κι αφού καταδεικνύει ότι ο Φώτιος αριστοτελίζει², διευκρινίζει ότι «ο πλατωνικός θα

¹ Β. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Βυζαντινή φιλοσοφία*, Αθήνα 1977, 17.

² Β. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1952, 165.

εκδηλωθή μεγάλος εχθρός του χριστιανισμού. Ενώ ο αριστοτελικός ποτέ δεν θα πάρη αυτό το νόημα»³. Ανάλογα ισχυρίζεται για τον Γρηγόριο Παλαμά: «η επιχειρηματολογία του Παλαμά είναι πάλι εμπνευσμένη και από πολύ κοντά ακολουθεί τον Αριστοτέλη»⁴. Αναφορικά με τον Μάξιμο Ομολογητή θα διατυπώσει την άποψη ότι «ο Μάξιμος <είναι> πολύ περισσότερο διαποτισμένος με την σκέψη του Αριστοτέλη απ' ό,τι ο Λεόντιος ...οι χριστιανοί στοχαστές αναγνωρίζουν όλο και περισσότερο την χρησιμότητα του Αριστοτέλη στην συστηματοποίηση του δόγματος»⁵. Ως προς τον Ιωάννη Δαμασκηνό και μάλιστα σε συνάφεια με την έννοια του προσώπου ο πολύς Τατάκης διατείνεται με σαφήνεια ότι «ο Δαμασκηνός, και μαζί του ολόκληρη η Ορθοδοξία, πλησιάζει τον Αριστοτέλη, παρ' όλη την βαθιά συναίσθηση του Δαμασκηνού για την απόσταση που τον χωρίζει από τον Σταγειρίτη, τον οποίο κατά κανένα βέβαια τρόπο δεν δέχεται ως 13^ο απόστολο»⁶.

Οι βυζαντινολόγοι μέσα στο πλαίσιο των ιστορικών ερευνών τους προβαίνουν σε ανάλογες επισημάνσεις. Ο Χέρμπερτ Χούνγκερ στην «Βυζαντινή Λογοτεχνία» του παρατηρεί: «Με περισσότερα από χίλια γνωστά ελληνικά χειρόγραφα ο Αριστοτέλης είναι ο Έλληνας συγγραφέας που τα έργα του αντιγράφηκαν περισσότερο από κάθε άλλου... Από τα έργα του Πλάτωνα έχουμε αντίθετα μόνο το ¼ του παραπάνω αριθμού»⁷. Ο εκκλησιαστικός ιστορικός Βλάσιος Φειδάς σημειώνει ότι η πατερική θεολογία δεν αφέθηκε «να παραιτηθή από την σπουδή του αριστοτελισμού»⁸.

Όταν στραφούμε σε κορυφαίους ορθόδοξους θεολόγους της εποχής μας, θα διαπιστώσουμε ακόμα μια εκπληκτική ομοφωνία στο ότι ο αριστοτελισμός είναι το επικρατέστερο ρεύμα της φιλοσοφίας και η φιλικότερη σκέψη έναντι της πατερικής θεολογίας⁹. Ο πολίος και πολύς π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ είναι σαφέστατος: «Ο Αριστοτέλης ήταν πολύ κοντύτερα στον χριστιανισμό από τον

³ ΤΑΤΑΚΗΣ, ό.π., 166.

⁴ Β. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1981 (1967), 84 και ό.π., 81-84.

⁵ Β. ΤΑΤΑΚΗΣ, *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, Αθήνα 1977, 96.

⁶ ΤΑΤΑΚΗΣ, ό.π., 117 και ό.π., 112, 115 κ.α.

⁷ Χ. ΧΟΥΝΓΚΕΡ (H. HUNGER), *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τόμος Α', Αθήνα 1987, 55, και ό.π., 50-91, 97, 99.

⁸ Β. ΦΕΙΔΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τόμος Β', Αθήνα 1994, 694.

⁹ Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, «Πατερικός εκλεκτισμός και βυζαντινός αριστοτελισμός»: *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της* (επ.) Δ. Κούτρας, Αθήνα 1996, 228-239 = Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, *Ο Εκκλησιασμός του Ελληνισμού*, Αθήνα 2012, 109-125, επίσης πρβλ. του ίδιου, ό.π., 98-102, όπου γίνεται λόγος για τον αριστοτελισμό του Γενναδίου Σχολαρίου.

Πλάτωνα»¹⁰. Ο ίδιος δεν φείδεται επικρίσεων σε βάρος του πλατωνισμού μέσα στο πλαίσιο της ορθόδοξης θεολογίας¹¹. Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας παρατηρεί ότι «η φιλοσοφία του Αριστοτέλους με την επιμονή της εις το συγκεκριμένον και ατομικόν προσφέρει την βάσιν κάποιας εννοίας του προσώπου ... <ενώ> εις την πλατωνικήν σκέψιν το πρόσωπον είναι έννοια οντολογικώς αδύνατος»¹². Ο Χρήστος Γιανναράς συνιστά ένα «ελληνικό 'διάβασμα' του Αριστοτέλη»¹³ καθώς επίσης ο ίδιος διατείνεται ότι «διακρίνουμε στην αριστοτελική ταύτιση είδους και εντελέχειας μια προτύπωση της προσωπικής αρχής του υπαρκτικού γεγονότος»¹⁴.

II.

Ο αριστοτελισμός στον λατινόγλωσσο Μεσαίωνα

Σύμφωνα με τον πρωτοκορυφαίο μεσαιωνιστή του 20ού αιώνα Μ. Ν. Σενύ «η είσοδος του Αριστοτέλη κατά τον 13^ο αιώνα στο Παρίσι και η ανακάλυψη του ρωμαϊκού δικαίου στην Μπολόνια του 13^{ου} αιώνα είναι οι δυο άξονες της Αναγέννησης»¹⁵ όπως καυχώνται να αποκαλούν τον σχολαστικό Μεσαίωνα του λατινόγλωσσου χριστιανισμού της Δύσης οι ρωμαιοκαθολικοί στοχαστές. Συμπληρώνουν: «Η πλημμύρα του αριστοτελισμού, το εντυπωσιακό επεισόδιο της ανακάλυψης της αρχαιότητας, προσδιορίζει το έργο του <αγίου> Θωμά <Ακινάτη> υλικά και πνευματικά»¹⁶.

Διευκρινίζει ο έτερος κορυφαίος μεσαιωνιστής Ε. Ζιλσόν ότι «αυτό που έκανε ο <άγιος> Θωμάς Ακινάτης ήταν να μεταμορφώσει την διδασκαλία του Αριστοτέλη μεταβάλλοντας την έννοια του πρώτου κινούντος»¹⁷. Σε άλλη πάλι συνάφεια κάνει λόγο για τον «εκχριστιανισμό του αριστοτελισμού»¹⁸ στην θωμιστική – σχολαστική σκέψη και δηλώνει με τρόπο απολύτως ρητό: «η υιοθέτηση του περιπατητισμού από τους θεολόγους υπήρξε μια αυθεντική επανάσταση στην ιστορία της δυτικής σκέψης»¹⁹.

¹⁰ Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *Εργα*, τόμος III, Θεσσαλονίκη 1983, 129.

¹¹ Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *Εργα*, III, 251-252.

¹² Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, «Από το προσωπίον εις το πρόσωπον»: *Εποπτεία* 73/1982, 941.

¹³ Χ. ΠΙΑΝΝΑΡΑΣ, «Εισαγωγικό Σημείωμα»: *Ι. Δαμασκηνός, Διαλεκτικά*, Αθήνα 1978, 7-16, ιδ. 7.

¹⁴ Χ. ΠΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Σχεδιάσμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία*, τόμος Β', Αθήνα 1981, 93.

¹⁵ Μ. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1984 (1954), 24 και 22-34.

¹⁶ Ο.π., 28

¹⁷ Ε. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1986 (1944), 756.

¹⁸ Ο.π., 413.

¹⁹ Ο. π. 503.

Η άλλη πλευρά της γερμανικής ιστοριοφιλοσοφικής παράδοσης και της ευαγγελικής θεολογίας συνομολογεί και προσυπογράφει την ρωμαιοκαθολική άποψη των κορυφαίων μεσαιωνιστών για τον αριστοτελικό διαποτισμό του λατινόγλωσσου δυτικού Μεσαίωνα. Ο πρωτοκορυφαίος ευαγγελικός θεολόγος και περιώνυμος εκκλησιαστικός ιστορικός του 19^{ου}-20^{ού} αιώνα Άντολφ φον Χάρνακ δηλώνει: «Η κοσμοϊστορική σημασία του Θωμά <Ακινάτη> έγκειται στην διασύνδεση του Αυγουστίνου με τον Αριστοτέλη»²⁰. Ο σύγχρονος φιλόσοφος Καρλ Φρήντριχ φον Βαϊτσαίκερ παρατηρεί εύστοχα: «Η διάκριση θεολογίας-φιλοσοφίας αναπτύχθηκε στον ανερχόμενο πολιτισμό της μεσαιωνικής Ευρώπης κι είναι ιδιαιτέρως κατάλληλη για να συνδιαλλάξει τον Αριστοτέλη με τον χριστιανισμό»²¹.

Δυο τυχαία ιστορικά συμβάντα επισκιάζουν το μεγαλειώδες έργο της μετακένωσης του αριστοτελισμού στην λατινόγλωσση Δύση με την μεσολάβηση της αραβικής φιλοσοφίας του μουσουλμανικού περιβάλλοντος στην Ισπανία κυρίως. Το πρώτο γεγονός είναι ότι το έργο του Αριστοτέλη εισάγεται τμηματικά και αποσπασματικά μεταξύ 12^{ου} και 13^{ου} αιώνα. Η εισροή του αριστοτελισμού πραγματοποιείται σταδιακά με την αρχική μετάφραση των λογικών, επιστημολογικών έργων, το περίφημο «Όργανον», και την τελική αποκορύφωση με τα οντολογικά, μεταφυσικά κείμενα του Σταγειρίτη.

Εξαιτίας αυτού του τρόπου καθιερώνεται η πλανημένη εντύπωση ότι ο Αριστοτέλης είναι δήθεν ο μεθοδολόγος παιδαγωγός της φιλοσοφίας σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που εκλαμβάνεται ως ο δήθεν οντολόγος μεταφυσικός, ο κυρίως και κατ' εξοχήν μεταφυσικός αντί του μαθητή του Αριστοτέλη που θεωρείται απλώς ως ο φυσικός κι όχι μεταφυσικός με μια άνιση κι υποτιμητική για τον Σταγειρίτη ιεράρχηση έναντι του Αθηναίου διδασκάλου του. Η διχοτόμηση λογικής-μεταφυσικής, γνωσιολογίας-επιστημολογίας, μεθοδολογίας-οντολογίας, φυσικής-μεταφυσικής επωάζεται σταθερά αν και ασυνείδητα πάρα πολύ ενωρίς μέσα στο πλαίσιο της λατινόγλωσσης μεσαιωνικής σκέψης και κληροδοτείται αποφασιστικά στην μεταγενέστερη νεωτερική ευρωπαϊκή φιλοσοφία 'ως και αυτόν τον 20ό αιώνα με την διαφοροποίηση ηπειρωτικής-αγγλοσαξονικής φιλοσοφίας στην αντιστοίχιση του μεταφυσικού με την ηπειρωτική φιλοσοφία (γαλλογερμανική) και του φυσικού με την αγγλοσαξονική σκέψη (βρετανικός εμπειρισμός, γλωσσολογική φιλοσοφία, αμερικανικός πραγματισμός).

²⁰ A. v. HARNACK, *Dogmengeschichte*, Tuebingen 1931 (7. Auflage), 389.

²¹ C. F. v. WEIZSAECKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1976 (1964), 88-89.

Το έτερο συμπτωματικό συμβάν της ιστορίας του αριστοτελισμού στον λατινόγλωσσο μεσαίωνα είναι η μεταφραστική περιπέτεια που έλαβε χώρα στην διαδικασία της μετακένωσης του Σταγειρίτη στην Δύση. Σύμφωνα με τον Ζιλσόν: «Οι αραβικές μεταφράσεις των αριστοτελικών έργων που ήταν διαθέσιμες προέρχονταν από συριακές αποδόσεις του ελληνικού πρωτοτύπου. Για να μεταφραστούν στα λατινικά έπρεπε συχνά να αναζητηθεί κάποιος Έλληνας ή Άραβας, ο οποίος μεταγλώττιζε κατά λέξη στην καθημερινή γλώσσα και έπειτα μετέφραζε πάλι για τελευταία φορά στα λατινικά κατά λέξη»²². Το αποτέλεσμα αυτής της εντελώς ανορθόδοξης μετάφρασης είχε μοιραίες αρνητικές συνέπειες για την ίδια την φιλοσοφία κι όχι απλώς για την γλώσσα. Ο ίδιος κορυφαίος Γάλλος ρωμαιοκαθολικός μεσαιωνιστής επισημαίνει με δυσαρέσκεια, αν όχι και με αποτροπιασμό κιόλας: «Εκείνο που η Δύση αποκτούσε από αυτά τα κείμενα ήταν κυρίως ο Αριστοτέλης των Αράβων, δηλαδή ένας Αριστοτέλης έντονα νεοπλατωνισμένος»²³.

Η παράθεση των ανωτέρω μαρτυριών δεινών δυτικοευρωπαίων μεσαιωνιστών και μάλιστα δηλωμένης ρωμαιοκαθολικής ταυτότητας αρκεί για να αναδυθεί η εικόνα ενός ατελούς αριστοτελισμού της λατινόγλωσσης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας με μοιραίες συνέπειες για την νεωτερικότητα της Δύσης. Εξ αιτίας της γλωσσικής διαφοροποίησης σε ελληνικό πρωτότυπο και λατινικό μετάφρασμα από «δεύτερο χέρι», αραβικό-ισλαμικό, ο αριστοτελισμός υπέστη μια αθέμιτη όσο και αθέλητη διάθλαση, παραποιήθηκε ιστορικά και παρανοήθηκε φιλοσοφικά μέχρι περίπου και αυτόν τον 20ό αιώνα.

Ο Χάιντεγκερ αντιλήφθηκε έγκαιρα το πρόβλημα λόγω της ρωμαιοκαθολικής μαθητείας του και της ιστορικοφιλοσοφικής θητείας του. Ας μην λησμονούμε ότι η διδακτορική διατριβή του αφορούσε τον Ντουνς Σκώτο και την λατινική μεσαιωνική φιλοσοφία. Η αντιπαράθεση του πλατωνίζοντος νομιναλισμού ενός Ντουνς Σκώτου απέναντι στον αριστοτελίζοντα σχολαστικισμό ενός Θωμά Ακινάτη όξυναν τις στοχαστικές κεραίες του Χάιντεγκερ, ο οποίος ενωρίς έκανε λόγο για μια άμεση και αδιαμεσολάβητη ανάγνωση του Αριστοτέλη στο ελληνικό πρωτότυπο κείμενο προς αποφυγή των στρεβλώσεων κάθε μεταφραστικού εγχειρήματος του ενδόξου πλην ατυχούς παρελθόντος στον λατινόγλωσσο μεσαιωνικό κόσμο της δυτικοευρωπαϊκής σφαίρας του πολιτισμού μας.

²² GILSON, ό. π., 377.

²³ Ο. π., 378.

Η ελληνική ανάγνωση του Αριστοτέλη με προσφυγή στο πρωτότυπο και πυξίδα την ελληνόφωνη μεσαιωνική σκέψη των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας ήταν, είναι και θα μείνει ένα desideratum, αίτημα, της σύγχρονης προωθημένης έρευνας του αριστοτελισμού. Η πατερική θεολογία είναι ικανή και απαραίτητη τροφός και σύντροφος κάθε τίμιου με τον εαυτό του μελετητή του Αριστοτέλη προσφέροντας την εδραία εμπειρία της με την χιλιετή αναστροφή της στον αριστοτελισμό. Η ορθόδοξη θεολογία μπορεί και πρέπει να απευθύνει στην αριστοτελική φιλοσοφία την μετριοφρονα κι ευγενική πρόσκληση: «έρχου και ίδε»!

Βιβλιογραφική Επισημείωση

Περαιτέρω ανάπτυξη του θέματος με πληρέστερη θεμελίωση και πλουσιότερη τεκμηρίωση παρέχεται σε προγενέστερες μονογραφίες του γράφοντος Μ. Π. ΜΠΕΓΖΟΥ, *Ελευθερία ή θρησκεία; Οι απαρχές της εκκοσμίκευσης στην φιλοσοφία της θρησκείας του δυτικού Μεσαίωνα*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρης 1991, *Διόνυσος και Διονύσιος. Ελληνισμός και χριστιανισμός στην συγκριτική φιλοσοφία της θρησκείας*, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα 2000, *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας. Από τον μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στον νεωτερικό αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρης 2004, *Ο εκκλησιασμός το ελληνισμού*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρης 2012.

Ο αριστοτελισμός στον ελληνόφωνο και στον λατινόγλωσσο Μεσαίωνα

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η Δύση (λατινόγλωσσος Μεσαίωνας) πλατωνίζει και η Ανατολή (ελληνόφωνος Μεσαίωνας) αριστοτελίζει. Δεν ισχύει η κοινώς διαδεδομένη θέση των εγκυκλοπαιδικών εγχειριδίων περί δήθεν πλατωνισμού των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας στην βυζαντινή Ορθοδοξία και αποκλειστικού αριστοτελισμού της σχολαστικής-θωμιστικής σκέψης στον ρωμαιοκαθολικισμό.

Τεκμήρια της θέσης μας που διατυπώνουν φιλόσοφοι όπως ο Βασίλειος Τατάκης και θεολόγοι σαν τον π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ είναι:

1. το αδιάψευστο ιστορικό γεγονός ότι η συντριπτική πλειονότητα αναγινωσκομένων και αντιγραφομένων χειρογράφων στο Βυζάντιο ήταν τα αριστοτελικά κείμενα (μετά την Αγία Γραφή και τον Ιωάννη Χρυσόστομο),
2. Οι περισσότερες και δεινότερες αιρέσεις εμπνέονταν από τον πλατωνισμό όπως και οι «αντιρρησίες» της βυζαντινής παράδοσης (Ιουλιανός, Ψελλός, Πλήθων), ενώ η Ορθοδοξία επιχειρηματολογούσε αριστοτελικά και εκλεκτικά («πατερικός εκλεκτισμός»).

Aristotelianism in Greek and Latin medieval thought

SUMMARY

Contrary to the common widespread view (*locus communus*) of the so-called "Platonism of the Greek Church Fathers" and of the "Aristotelianism in the Latin Medieval" Roman Catholicism (Scholastics, Thomism) we accept the main thesis of philosophers of the Byzantine thought like Basileios Tatakis (*La Philosophie Byzantine*, 1948) and of theologians such as Father Georges Florovsky according to which the Byzantine Orthodoxy followed Aristoteles mainly and within the frame of the so-called "Eclecticism of the Greek Church Fathers" (Nikos Nissiotis). Proofs of such a thesis are the following:

1. The majority of the manuscripts in Byzantium was the Aristotelian writings after the Holy Bible and the works of St John Chrysostom.

2. The main opponents (Emperor Julian, Michael Psellos, Georgios Gemistos Plethon) of the Byzantine Orthodoxy were influenced by Plato and Neoplatonism, while the defenders of the Hellenic (Greek) Orthodoxy argued with the help of Aristoteles (John Damascenus, Photius, Gregor Palamas, Gennadios Scholarius).

➤ HEXIS AS NEXUS. ON THE IRREPLACEABLE ROLE OF ARISTOTLE
IN THE DIALOGUE BETWEEN THE BYZANTINE EAST AND
THE LATIN WEST

- Fr. Antoine Levy, Professor Philosophical Faculty,
School of Theology University of Eastern Finland

Truth comes out of dialogue and dialogues comes out of disagreement. If there is one place on earth where I do need to dwell on this piece of methodological evidence, it is in Socrates' homeland. Most theologians would agree that the Latin West and the Byzantine East part on the issue of divinisation. They would contrast Aquinas' emphasis on created grace with Palamas' doctrine of uncreated energies. But does this contrast reflect a true incompatibility? Theologians disagree here, and in the past decades this disagreement has become all the more euristically interesting in that it has concentrated on a single notion; namely that of ἔξις, from ἔχω, "I have" – what the Latin medieval tradition has rendered with its strict Latin equivalent; that is, *habitus*, from *habeo*, "I have". The term appears in a key passage of Maximus the Confessor's *Ambiguum* 41, one of the most fundamental expositions of Maximus' vision of the cosmos. I quote A. Louth's translation even if it astutely conceals the point of contention: "And finally, beyond all these, the human person unites the created nature with the uncreated through love (O the wonder of God's love for us human beings!), showing them to be one and the same through the possession of grace, the whole [creation] wholly interpenetrated by God, and become completely whatever God is, save at the level of being, χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος (...)"¹. "Through the possession of grace" stands for "κατά τὴν ἔξιν τῆς χάριτος". Of course, the term might be as philosophically innocent as Louth's translation implies it to be, but the fact is that a few decades ago Jean-Miguel Garrigues, a French theologian, sparked a whole controversy by interpreting it in the line of the Thomistic notion of *habitus*, itself closely connected with Aristotle's original use of the term². Are we dealing here with some sort of gross anachronism? The issue is crucial because this identification enables Garrigues to see in Maximus a proponent of created grace, characterized as a supernatural habitus in the writings of Aquinas, against Palamas and his teaching regarding

¹*Maximus the Confessor*, Routledge: New York, 1996, p-158.

²« L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur » in *Istina* 19, Paris, 1974.

uncreated energies. The publication of David Bradshaw's *Aristotle East and West* a decade later added a degree of complexity to this discussion³. If it is true to claim, as Bradshaw does, that the thought of the Greek Father is deeply indebted to Aristotle, especially through his late neo-Platonic commentators, is it possible to argue that Maximus uses here an Aristotelian concept in a way that is fundamentally different from the Latin, Thomistic manner; namely, in a way that implies the distinction between God's uncreated energies and God's essence? Is the divinising ἔξις of Maximus to be ascribed to a manner of thinking foreign to Aristotle or to a non-Western, that is Greek tradition of Christian Aristotelism?

It will hardly surprise anyone if, as a Western theologian, I make the case here for the identity between Aquinas' notion of supernatural *habitus* and Maximus' ἔξις τῆς χάριτος. What will be more confusing is that I claim that this notion cannot be dissociated from that of God's uncreated energies. To bring this confusion to a state of completeness, I want to show that such an understanding of Palamas' doctrine directly derives from Aristotle's notion of ἔξις as it has been understood by Neoplatonic commentators. I hope these ideas will become clearer as I proceed to analyse the flaws of the current interpretations of the passage – this will be my first point-, then I will endeavour to bring forth the causal relationship associated with Maximus' notion of ἔξις τῆς χάριτος - this will be my second point – and conclude on the necessity of reassessing the alleged opposition between Thomism and Palamism – or between East and West and if you prefer.

1. The ἔξις of divinisation as a theological *aporia*

There is one point which is at least hardly disputable: it is the fact that the term ἔξις has a very precise, almost technical meaning in contexts where Maximus describes the process of divinisation. Let me quote and translate a passage from the Letter 1 that deals with the exact same type of thinking that we find in the passage from Amb.41 quoted earlier: "Speaking bluntly, we become the receptacles of the whole God according to grace, κατὰ χάριν, as we wholly become gods through the whole of ourselves, to the effect that we may appear as another Himself in everything except the identity of essence, χωρὶς τῆς πρὸς αὐτόν κατ' οὐσίαν ταυτότητος. Indeed, no longer bearing the characteristics of this world is the perfect accomplishment, so that in nothing we will find ourselves lacking the divine habitus, θείας ἔξεως"⁴. I could quote many other passages from Maximus that evoke this

³Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2004.

⁴ Ep.1, PG 91, 364 A.

θείας ἕξις in different terms. For one thing, we should not regard such use as an idiosyncrasy of Maximus. It is well attested in the tradition of the Greek Fathers. One can go as far back as to the writings of Clement of Alexandria. Here is one passage from the *Stromata* that portrays the true Gnostic: "(...) in whomsoever the increased force of righteousness advances to the doing of good, in his case perfection abides in the fixed habit of well-doing after the likeness of God, ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ διαμένει"⁵. Gregory of Nyssa recommends to acquire "the ἕξις that is towards perfection, irrigated as a plant by the divine decrees"⁶; Diadoque of Photicea teaches that the one who cherishes God more than himself is "then endowed with such a disposition in the manner of an habitus", ἀλλ' ὥσπερ λοιπὸν εἰς ἕξιν ἔχει τὴν τοιαύτην διάθεσιν⁷; Dionysius describes the "supreme purification" of the hands by the great priest as him being established "in the perfectly pure ἕξις of the one who resembles to God", ἐν πανάγνῳ τοῦ θεοειδοῦς ἕξει⁸. I could provide a number of additional references. There is no question whether, according to the Fathers, the process of divinisation correlates with the existence of an ἕξις in the one who is divinised. The question is rather why - or, in other words, where does the connection between ἕξις and divinisation lie.

Commenting on the passage of Amb.41 mentioned earlier, J. M. Garrigues interpreted Maximus' use of ἕξις as implying an intentional/hypostatic understanding of divinisation, in line with that of Aquinas, as opposed to the grossly entitative/natural concept of divinisation ascribed to Palamas, a concept that, still according to Garrigues, verged towards pantheism. I do not deem Garrigues' argument to be tenable. Firstly, the separation between the intentional sphere and the entitative or natural realms is foreign to Aquinas. According to the latter, will partakes of the intentional sphere as long as it belongs to rational creatures while its object is reality in itself, *ens* or *res*, as opposed to ideas or purely cognitive objects⁹. Secondly, there is no reason for connecting the intentional sphere to the hypostatic realm in contrast to the natural one: the faculty of cognition itself has its principle

⁵ VI, c.7, *Fathers of the Second Century*, P. Schaff ed. Aeterna Press, p.365.

⁶ *In inscriptiones Psalmorum*, Gregorii Nysseni opera, J. McDonough ed., vol. 5, Leiden: Brill, 1962, p.39. l.14.

⁷ *Capita centum de perfectione spirituali*, 91, J. Rutherford ed., vol. 8, Belfast Byzantine Texts and Translations 2000, (private translation).

⁸ *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, G. Heil & A.M. Ritter, "Patristische Texte und Studien" 36. Berlin: De Gruyter, 1991, p.91, l.1

⁹ See for instance *Summa Theologiae* Ia, q.80, a.1.

rooted in human nature while the hypostase or *suppositum* interferes merely with the manner in which this faculty is used¹⁰. Thirdly, as many Orthodox theologians have emphasized, the separation between the intentional and the entitative/natural spheres, were it conceivable, would render the notion of divinisation meaningless. If my access to God is purely intellectual, if it has no implications affecting my being, how could I ever be made partaker of divine nature, according to the promise of Peter in his Second Epistle (1:4)?

What we are left with is the hypothesis that Maximus' ἐξίς and Palamas' uncreated energies are not necessarily incompatible. The question therefore reads: how could they be compatible? From this point of view, one often comes across an interpretation which I believe to be as logically and theologically weak as that of Garrigues. In his book on Maximus, J.-C. Larchet bluntly identifies the ἐξίς of divinisation with Palamas' uncreated energies. At one point, Larchet evokes a "communication to the nature that it hypostasizes [AL - *whatever this might mean*] (...), by means of virtues, that does not involve the essential properties of God (...) or the very nature of God (so that man does not become God Himself, does not acquire some essential identity with God) but that involves the divine energies, so that the faithful becomes partaker of God by virtue of position and of grace"¹¹. In other words, one cannot claim that there is composition between the Godhead and the one that It divinises since the nature of God remains separate from the commingling of human nature with the divine energies in the mode of an ἐξίς¹². The problem is that if the divine energies are really uncreated or if, as Palamas claims, they are truly God while being distinct from God's essence, their commingling with the created nature of human beings does not manage to shun pantheism, were such a divino-human *hirco cervus* or chimera but conceivable. The argumentation of Maximus in the *Disputation with Pyrrho* does not leave room for doubt in that regard: "You will necessarily call [the ἐνέργεια] either created or uncreated, since there is absolutely no third operation filling the space between the created one and the uncreated one. (...) Indeed, how could some created nature that had a beginning be

¹⁰*Idem* - ST Ia, q.79, a.1.

¹¹*La divinisation de l'homme selon St. Maxim le Confesseur*, Paris: Le Cerf, 1996, p.487.

¹²Larchet makes this point very clear in the same passage: " C'est précisément cette distinction opérée par Maxime entre l'essence et les énergies divines (nous reviendrons évidemment sur ce point essentiel) qui permet de comprendre que l'homme puisse s'approprier les attributs divins sans que Dieu se communique à lui en son essence alors même que les commentateurs qui méconnaissent cette distinction ne voient de solution à ce problème et d'autre moyen d'éviter le panthéisme qu'en envisageant une union au plan intentionnel", *ibid.*, p.488.

endowed with some uncreated, beginningless, infinite, creative and all-caring ἐνέργεια? Or how could [the ἐνέργεια] of an uncreated nature that never had a beginning have received a beginning, be finite and owe to another [ἐνέργεια] the possibility of conserving itself without being dissolved?"¹³. If the divine ἐνέργεια stems from God's uncreated essence or nature, it cannot be united with any sort of created entity by nature or κατ' οὐσίαν– it is God. Furthermore, for Maximus as well as for the Fathers that preceded him, the created sphere does not only include human nature; it also includes any type of ἔξις, whether natural or supernatural. The thing is that the very notion of ἔξις correlates with createdness: "Do not look for ἔξις and properties in the simple and infinite essence of the Holy Trinity; otherwise you will make it composite like created beings – a ridiculous and blasphemous thing to do in the case of God"¹⁴.

But if the divine or divinising ἔξις is not identical to the divine energy, for what reason should we continue to uphold that the first notion implies the second? What I want to show here is that this relationship becomes clear when ἔξις is seen in the light of Aristotle and its philosophical legacy.

2. ἔξις and causal synergy

From Aristotle's characterization of ἔξις, modern commentators mostly retain the active dimension. It is a stable principle of operation that, together with the momentary disposition, διάθεσις, pertains to the category of quality, although it is also treated as a category of its own. Cognitive, scientific and technical skills are all based on specific ἔξεις, just as virtues in the ethical sphere. Meanwhile vices are described as στέρησεις or privations of specific ἔξεις. From this point of view ἔξις itself can, as Aristotle writes in his *Metaphysics*, be considered as "a certain activity, ἐνέργεια τις"¹⁵. This orientation towards action certainly pertains to the *proprium* or the specific difference of Aristotle's ἔξις. Still, as a modification of a substance that does not belong to its essential form or εἶδος, ἔξις is a type of accident. From a physical point of view, that is, envisaged in the circuits of natural phenomena, ἔξις appears in close connection with πάθος in a number of passages from Aristotle's

¹³PG 91, 342a.

¹⁴*Four Hundred Texts on Love*, IV, 8, Philadelphia: The Great Library Collection, R.P. Pryne ed., 2015, p.89. Dyonisius equally describes the One as being the unrelated and separated origin of all existents and all states, *πᾶσα ἔξις*", *De Divinis Nominibus*, V, 7.

¹⁵Δ, 1022 b4.

writings¹⁶. Here πάθος is not understood according to its strict emotional meaning (anger, joy etc.) but in its general or philosophical sense of what results from the action of an external agent on a substance¹⁷. What is important here to bear in mind is that in this general sense, πάθος may correlate with a positive reality. Of course, there is nothing positive in the πάθος that results from being run over by a car. But learning a specific skill by attending the lessons of a Master is a positive πάθος¹⁸. This is also the case of the air we breathe when it passively undergoes the influence of the sun's ἐνέργεια: it acquires the ἔξις of luminosity, which is a positive reality.

In the discussions revolving around physical causality that took place among late Neoplatonic commentators, we find developments that are directly related to the interaction between ἐνέργεια and ἔξις considered as a positive πάθος. Criticizing Plotinus' idealization of the notion of movement, a number of them, starting with Jamblichus - if we rely on what Simplicius, his dedicated disciple, writes in his *Commentary on Aristotle's Categories* - have distinguished between ἐνέργεια, as the very principle of causality, from movement, considered as a side-effect of the ἐνέργεια that affected material realities. The ἐνέργεια contained in the thoughts and words of a teacher is separated and absolute, ἄσχετος, in the sense that it does not depend on the presence of this or that student¹⁹. Meanwhile, in the student who is dependent on the presence of the teacher to learn what he needs to learn, we need to consider two aspects: the first is the physical movement (the perception of the sound, etc.) through which the ἐνέργεια of the teacher's wisdom makes its way to the student's intellectual potential; the second is the intellectual ἐνέργεια of the student which is triggered by that of the teacher when it reaches his disposition to learn. In this process, two essentially distinct ἐνέργεια are interacting. There is the ἐνέργεια of the teacher that the student interiorizes - the absolute or independent (ἄσχετος) ἐνέργεια of the teacher which does not cease to be such

¹⁶"Memory is, therefore, neither Perception nor Conception, but a state or affection of one of these, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος, conditioned by lapse of time", *De memoria et reminiscencia* 449.2.20-29, trans. W.-D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1931; "Since according to common agreement there is nothing outside and separate in existence from sensible spatial magnitudes, the objects of thought are in the sensible forms, viz. both the abstract objects and all the states and affections of sensible things, ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη", *De anima* 432.1.1-9 trans. J.-A. Smith, Oxford: Clarendon Press, 1931; see also *Metaphysica*, 1015b, 34; 1061a9; *Physica* 223a19.

¹⁷In *Nich. Ethics* 1105b, Aristotle writes that there are three distinct types of entities in the soul: πάθη, δυνάμεις and ἔξεις. But he gives a precise definition of what he means by πάθη here; namely, emotions in the strict sense of the term.

¹⁸*Cat.* 8 b 25-26, 12b sq.; *Metaph.* 1020a 33.

¹⁹p.304, 10 sq.

when it is received in the mode of a relational action, ἐνέργεια σχετική, by the student. But there is also the intellectual ἐνέργεια of the student which is triggered by the first; and this ἐνέργεια is really his own. The proof of that is that this ἐνέργεια derives from the student's personal potential to learn, a potential which becomes a disposition, διάθεσις and then an ἕξις, a stable disposition along with the process of learning. However, since the ἐνέργεια of the student owes its existence to that of the teacher, it can also be described as one with it - it is carried all the way onto the completion of the act of understanding by the ἐνέργεια of the teacher. First, the ἕξις of the student is inseparably produced and acted upon by the ἐνέργεια of the teacher when it energizes the intellectual potential of the student. Then, as a result of this inflow, the ἕξις of the student conforms its own ἐνέργεια to the ἐνέργεια of the teacher²⁰.

Nothing could have been easier than applying this synergetic concept of causality to the traditional Christian understanding of divinising grace. The fact is that the whole point of the late Neoplatonic exegesis of Aristotle was to go beyond the immanent sphere of natural phenomena in order to explain the realm of hierarchic interactions between, on the one hand, superior, purely intelligible orders of reality up onto that of the ineffable One origin of all and, on the other hand, inferior levels of reality down onto the relative nothingness of prime matter. Moreover, there hardly could have been a more urgent task than the theological

²⁰Among other passages in the writings of Aristotle, the following in the *Physics* (202b) has probably provided the developments of Simplicius *et alii* on causal synergy with their starting-point: "But (some one will say) it is contrary to reason to suppose that there should be one identical actualization (τὴν αὐτὴν καὶ μίαν εἶναι ἐνέργειαν) of two things which are different in kind. Yet there will be, if teaching and learning are the same, and agency and patiency. To teach will be the same as to learn, and to act the same as to be acted on—the teacher will necessarily be learning everything that he teaches, and the agent will be acted on. One may reply: (1) It is *not* absurd that the actualization of one thing should be in another (τὸ τῆν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι). Teaching is the activity of a person who can teach, yet the operation is performed *on* some patient (ἢ δίδαξις ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἐν τινι μέντοι) —it is not cut adrift from a subject, but is of A on B. (2) There is nothing to prevent two things having one and the same actualization, provided the actualizations are not *described* in the same way (μὴ ὡς τῷ εἶναι τὸ αὐτό) but are related as what can act to what is acting (ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὄν πρὸς τὸ ἐνεργοῦν)": trans. W.A. Ross *The works of Aristotle*, Oxford: Oxford Univ.Press, 1930, vol 2. The idea of Aristotle is that the identity of *energeia* between the teacher and the student regarding the thing that is simultaneously taught and learnt does not derive from an identity of being (τῷ εἶναι τὸ αὐτό) between the action of teaching and that of learning but from the fact that it is the *energeia* of the teacher which, being in the student (τὸ τῆν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι), provides the *energeia* of the student with the power of understanding the object that is actually taught (ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὄν πρὸς τὸ ἐνεργοῦν).

integration of the synergetic scheme at the time of Maximus when the whole christological drama focused on the issue of dyoenergism/-thelism vs. monoenergism/-thelism; that is, on the way in which the superior level of Christ's divinity interacted with the inferior level of his humanity when it came to will and to act. In point of fact, if one keeps in mind what I just explained about this scheme, one can agree with Maximus when he claims, in his lengthy letter to Marinos, that the reasoning behind his statements on the unity of *energeia* in God and those divinised by Him in Amb.7 is perfectly orthodox; that is, dyoenergetic. Maximus writes : "I did not suppress the natural ἐνέργεια of those who are destined to undergo [divinisation]; (...) I only emphasized the superessential power that produces divinisation (...)"²¹. How could the taking over of a natural and created ἐνέργεια by God's uncreated ἐνέργεια not suppress it? How indeed if not because men's natural power of autodermination, ἀυτεξούσιον is on the contrary so much *empowered* by the divine ἐνέργεια, so *forcefully stabilised* as for its wavering γνώμη, that the natural ἐνέργεια released by men's divinised ἔξις becomes the created receptacle of God's uncreated ἐνέργεια? As Maximus writes in Amb.7, it is the "grace of the Spirit that triumphs [in the image of God] showing that [this image] has no other possession but God-in-his-operation, μόνον ἔχουσιν ἐνεργοῦντα τὸν Θεόν"²².

The connection between human ἔξις and divine ἐνέργεια should be clear by now: the former is not the latter; they are essentially distinct from each other according to the unsurpassable difference between the created and the uncreated. But they are simultaneously united according to the continuity and energetic compenetration between the agent and the patient. Let me now derive a few conclusions in regard to the relationship between Palamas and Aquinas or, equivalently between the Byzantine and Latin traditions of thought.

3. The false dilemma between created and uncreated grace

The pseudo-Thomistic interpretation of Maximus shares one major flaw with its symmetrically opposite interpretation; namely, the pseudo-Palamite one: both conceive created *habitus* and uncreated ἐνέργεια as mutually exclusive notions when it comes to understanding divinisation. There is no denial that Palamas emphasizes the uncreated dimension of grace which rests upon God's divine

²¹PG 91, 33d-34a, see *ibid.* 1076a-d.

²²Amb. 7, 1073c-1076d

energies. For all that he never discarded the reality of a created grace, κτιστή χάρις, distinct from the uncreated grace of the Holy Spirit, as pointed out by Meyendorff in his seminal study on the Byzantine theologian²³. But what exactly is this created grace that is, according to Palamas produced by the uncreated one? As a passage from the *Triads* shows, it must be identified with a divine *habitus*, θεία ἕξις – the very expression around which the controversy about Maximus' Amb.41 revolves: "When you will have in your soul the θεία ἕξις, you will really possess God within yourself; and the true θεία ἕξις is the love of God, something which happens only through the holy practice of the divine commandments. It is their principle, their centre and their supreme achievement"²⁴.

Just as Palamas correlates the divine *energeiai* with a divine *habitus*, Aquinas cannot conceive a divine *habitus* that would not proceed from the immediate influence of God-being-in-energy, *actus essendi*²⁵. It is the very same Aristotelian scheme that guides the reflection of both theologians on the divinising interaction between God and human beings. So where does the difference between the two authors come from? Why so much emphasis on uncreated grace in Palamas' writings and so much on created grace in Aquinas'? Dogmatically, Palamas' διάκρισις μόνη τῆ ἐπινοΐα between God's essence and God's energies finds its equivalent in Aquinas' *distinctio rationis cum fundamento in re* between God's nature and God's operation. As I have often argued in the past, I believe there is one and only one way to give an account of the contrast between Aquinas and Palamas. It is to speak of two symmetrically opposite perspectives on the same theological reality. Aquinas' perspective is as anthropocentric as Palamas' one is theocentric. I will add that I find this model ecclesiologicaly fruitful, as it provides a way of conceiving the

²³Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, "Patristica Sorbonniensa", Seuil, 1959, p.231-232. In a letter to Athanasius of Cyzica, Palamas commenting a passage from the prophet is perfectly clear in that regard: "The new spirit and the new heart [given by the Holy Spirit] are creatures (...)", *Complete Works of Gregory Palamas* (CWGP), ed. P.K. Christou, Thessalonica, 1987-1992, vol.2, p.438.

²⁴Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes* [Spicilegium Sacrum Lovaniense. *Études et documents* 30, Louvain, 1973, p.548.

In four passages of his *Orationes antirrheticæ contra Acyndinum*, Palamas speaks of a κατ' ἀρετὴν θεοειδῆς καὶ ἀπαράμιλλος ἕξις, 2 section 20 line 1; 3 s. 62 l. 5, 4 s. 20. 1; 7 c. 11 s. 40 l. 1, CGWP, vol.3, 1970. Very remarkably, Philoteos Kokkinos, Patriarch of Constantinople and one of Palamas' earliest companions in arms, uses the same expression to characterize Palamas – a man truly divinized, *Encomium Gregorii Palamae*, section 32 line 110, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα*, D.G. Tsames ed., A' Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι, "Thessalonian Byzantine Writer" 4. Thessalonica: Centre for Byzantine Research, 1985.

²⁵Regarding the created *habitus* of charity, see ST Ia I q.38, a.2, ad 1 and I Sent., d.17. a-1, sol.

relationship between the Latin and the Byzantine Christian worlds that acknowledges a fundamental unity while maintaining an irreducible diversity. In sum, if the Eastern and the Western parts of the Christian world ever recover a visible form of communion, they will be greatly indebted to Aristotle's concept of causal synergy, whether knowingly or not.

➤ ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΣΤΗΝ ΤΥΠΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ
ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΤΑ ΤΟΝ 14^ο ΑΙΩΝΑ

- Δημήτριος Ν. Μόσχος, *Αναπληρωτής Καθηγητής*
Τμήματος Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

Τό αριστοτελικό έργο καί κυρίως τά λογικά δέν σταμάτησαν ποτέ νά διδάσκονται σ' όλη τήν ιστορία τοῦ Βυζαντίου ἐδραιώνοντας μιá σπάνια στή διάρκειά της πνευματική καί παιδευτική παράδοση¹. Αὐτή συνεχίστηκε καί κατά τήν ὑστεροβυζαντινή περίοδο, παρά τίς δυσκολίες πού παρουσιάσθηκαν στήν ἐξαφάνιση βιβλίων καί ὑλικοῦ ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη μετά τήν κατάληψή της τό 1204. Τό αριστοτελικό έργο συνέχισε νά διδάσκεται καί νά χρησιμοποιεῖται στά μεγάλα κέντρα (Νίκαια, Τραπεζοῦντα, Θεσσαλονίκη), ἀλλά καί σέ μικρότερα μοναστήρια καί νησιά, ὅπως φαίνεται ἀπό μαρτυρίες π.χ. τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη. Τό αριστοτελικό έργο ἦταν συστατικό κομμάτι καί τῆς λεγόμενης ἐγκυκλίου παιδείας, πού ἀκολουθοῦσε τά «ίερά γράμματα», καί ἀποτελοῦσε ἐφόδιο γιά τά μεσαῖα στελέχη τῆς διοίκησης καί τῆς ἐκκλησίας (γραμματεῖς, κλπ.) ἀλλά κυρίως τῆς ἀνώτερης παιδείας πού χαρακτηρίζε τούς ὑψηλούς κρατικούς ἀξιωματούχους, ἐπισκόπους, ἐπιφανῆ μέλη τῆς κοινωνίας ὅπως γιατρούς, δασκάλους τῶν ἰδίων τῶν ἀνωτέρων σχολῶν κλπ.² Γιά τή χρήση τῶν αριστοτελικῶν ἔργων ἔχουμε ἀφ' ἑνός τίς μαρτυρίες πολλῶν καί σημαντικῶν δασκάλων μετά τόν 13^ο αἰώνα, ὅπως τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη, τοῦ Μανουήλ Ὀλόβολου³, τοῦ Σοφονία⁴, πιθανόν τοῦ Μάξιμου Πλανοῦδη καί τοῦ Ἰωάννη Πόθου Πεδιάσιμου⁵ καί βέβαια τοῦ Θεόδωρου Μετοχίτη, ἀλλά καί

¹ K. Oehler, *Aristoteles in Byzanz*, *Greek Roman and Byzantine Studies* 5 (1964), 133-146 (=Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter, München 1969, 272-286).

² Αριστοτέλη ὁμολογεῖ ὅτι σπούδασε ὁ αὐτοκρατορικός γραμματέας Μιχαήλ Θεοφιλόπουλος περί τό 1250 (C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204 - ca. 1310)* [Texts and Studies of the History of Cyprus 11], Nicosia 1982, σ. 22), φίλος τοῦ Γεωργίου Βαβουσκομίτη (βλ. παρακάτω), ὁ Γεώργιος Κύπριος τήν αριστοτελική λογική ἤδη στήν Κύπρο (Constantinides, σ. 25),

³ Constantinides σ. 55, καί πηγῆ Holobolos, (εκδ. M. Treu, *Manuelis Holoboli Oraciones*, I-II, Programm des königlichen Victoria—Gymnasiums zu Potsdam, Potsdam, 1906-1907) Oratione, II, σ. 95, 34-97.

⁴ Constantinides, σ. 125.

⁵ Constantinides σ. 83, 119-124 ἀντίστοιχα.

πολλῶν ἄλλων⁶ καί ἀφ' ἑτέρου τά κείμενα. Ὑπάρχουν τά ἴδια τά κείμενα εἴτε αὐτούσια⁷, εἴτε κυρίως σέ ἐπεξεργασμένη μορφή, δηλαδή σχολιασμένα, ἀπλά παραφρασμένα ἢ μέ μορφή ἐρωταποκρίσεων. Ἦδη ὁμως ἀπό τόν 13^ο αἰώνα ἔχουμε καί τή συγγραφή τοῦ πρώτου συστηματικοῦ ἐγχειριδίου φυσικῆς πού βασίζεται μέν στό ἀριστοτελικό ἔργο, ἀλλά ἔχει συστηματική μορφή, δηλαδή διάρθρωση θεματική σέ κεφάλαια συνταγμένο ἀπό τόν Νικηφόρο Βλεμμύδη λίγο μετά τό 1258 («Ἐπιτομή Φυσικῆς»)⁸, ἐνῶ ἐπιτομή τοῦ Ὀργάνου ἔχει συντάξει καί ὁ Γεώργιος Παχυμέρης, πού μεταφράστηκε στά λατινικά τό 1560⁹ καί κάτι παρόμοιο ζητᾶ γιά νά ἀντιγράψει καί ὁ Κωνσταντῖνος Ἀκροπολίτης¹⁰.

Παραταῦτα, τήν ἴδια ἐποχή κάτι ἔχει ἀρχίσει νά ἀλλάζει. Ὅλο καί περισσότερο ἀναβιώνει ἡ σπουδή τοῦ Πλάτωνα καί ἀναδεικνύονται οἱ διαφορές του μέ τόν Ἀριστοτέλη κυρίως στόν τρόπο ἐρμηνείας τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἐδῶ δέν πρόκειται, ὁμως, γιά τήν κλασική ἀντίθεση Πλατωνισμοῦ-Ἀριστοτελισμοῦ πού ὑπάρχει οὐσιαστικά ἀπό τήν ἐποχή τῆς ἴδρυσης τοῦ Λυκείου, ἀλλά γιά μιᾶ ἔμφαση στόν Πλάτωνα μέ σκοπό νά ἐγκεντρωθεῖ στό ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλους ἡ ἀξία τῶν μαθηματικῶν καί τῆς ἀστρονομίας, ἀπέναντι στό λεγόμενο «ποιοτικό» μοντέλο ἐρμηνείας τῶν φυσικῶν μεταβολῶν πού ἀντιπροσώπευε ἐκεῖνος. Ὁ λόγος εἶναι, ὅτι μέ τίς νέες πολιτικές συνθήκες καί τήν διεθνοποίηση καί τήν ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου μέ τήν Ἀνατολή συγκεντρώνεται μαθηματική γνῶση μέσα ἀπό τήν εἰσαγωγή μέσω Περσίας καί Τραπεζοῦντας¹¹ νέων στοιχείων, ὅπως ἡ χρήση τοῦ μηδενός. Ἀπό τήν ἄλλη, τό νέο πολιτικό πλαίσιο μέ τήν ἀνάδειξη τῶν αὐτονομημένων πόλεων στήν Ἀνατολική Μεσόγειο μετά τόν 13^ο αἰώνα ὀδηγεῖ στήν ἐπανεκτίμηση τοῦ ἀρχαίου παρελθόντος πού

⁶ Ἰωσήφ Φιλοσόφου, Ἰσαάκ Ἀργυροῦ κ.ἄ. (Constantinides σ. 126-127).

⁷ Ἀπό τόν διδάσκαλο τοῦ Ἰωάννη Βέκκου Γεώργιο Βαβουσκομίτη, ζητεῖται μέ ἐπιστολή ἀπό ἄλλο λόγο νά στείλει ἕναν τόμο τοῦ Ἀριστοτέλους (Constantinides σ. 16). Ἀντίγραφο τοῦ Ὀργάνου ἔχουμε τό 1285 ἀπό τόν Ἰωάννη Καβάσιλα στή Θεσσαλονίκη (Constantinides σ. 46), τῶν Κατηγοριῶν καί Περί Ἐρμηνείας ἀπό τόν μοναχό Μελέτιο (Laur. Gr. 71, 3, βλ. Constantinides 62), ἐνῶ μιᾶ ὁμάδα λογίων περί τό 1270-80 ἔχει στήν κατοχή της ἕνα σύνολο βιβλίων μέ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους (Constantinides 139), καθῶς καί ὁ μοναχός Θεόδωρος Πρίγκηψ, ὁ διάκονος Κάλλιστος (Ἡθικά), ὁ Νικηφόρος Χοῦμνος (Μετέωρα) κ.ἄ. (Constantinides σ. 142).

⁸ W. Lackner, Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes, *Byzantinische Forschungen* 4 (1972), 157-169

⁹ Constantinides σ. 63.

¹⁰ Constantinides σ. 144.

¹¹ D. Pingree, Gregory Chionides and palaiologan Astronomy, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 135-160.

ἀποτελεῖ πιά ἓνα τρόπο πολιτικῆς κατανόησης τοῦ παρόντος. Πράγματι, ἐνῶ ἡ παλαιότερη ἔρευνα ἔβλεπε στό βυζαντινό ἐκπαιδευτικό μοντέλο τήν ἀφόρητη κυριαρχία τῆς μίμησης τῶν κλασικῶν ρητορικῶν σχημάτων πού ὀδηγοῦσε σέ μιὰ ἄχρηστη «ὑπερρητορικοποίηση» τῆς παιδείας, νεώτεροι ἐρευνητές ἀνακαλύπτουν τή δημιουργία μέσα ἀπό τήν μίμηση ἀρχαίων μοτίβων, τοπωνυμίων, μετωνυμιῶν κλπ. μιὰ ἔμμεση πολιτική κριτική στά δημόσια πράγματα ἀπό τίς τοπικές ἐλίτ τῶν μεγάλων πόλεων¹². Τό φαινόμενο αὐτό ἔχει τό ἀντίστοιχό του καί στήν Ἀναγεννησιακή Ἰταλία. Μέσα σ' ὅλ' αὐτά ὁ Πλατωνισμός παρουσιάζεται ὡς ἓνα φιλολογικό καί μεθοδολογικό ἔνδυμα γιά νά διατυπώσει τήν μαθηματικοποίηση τοῦ κόσμου καί τήν καινοτομική σκέψη καί μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι καί ἡ ὑστεροβυζαντινή Ἀνατολή διανύει τήν ἴδια διαδρομή καί καταγίνεται μέ τίς ἴδιες μεθόδους καί τά ἴδια προβλήματα πού ἀσχολεῖται καί ἡ φιλοσοφία (καί ὄχι ἀπλά ἡ κουλτούρα) τῆς Ἰταλικῆς Ἀναγέννησης¹³.

Ἐπ' αὐτό τό πρῖσμα πρέπει νά ἀξιολογήσουμε τά πορίσματα τῆς ἔρευνας πού ἀναδεικνύει στό πρῶτο μισό τοῦ 14^{ου} αἰ. τίς ἔριδες περί τῆς ἀξίας τοῦ Ἀριστοτέλους στήν ἐρμηνευτική τοῦ φυσικοῦ κόσμου μεταξύ Νικηφόρου Χούμνου καί Θεόδωρου Μετοχίτη περί τό 1310¹⁴ καί κατόπιν γύρω ἀπό τή συγκρότηση τῆς γνώσεως μεταξύ Νικηφόρου Γρηγοῦ καί Βαβλαάμ Καλαβροῦ περί τό 1332 γιά νά φθάσει σχεδόν ἑκατό χρόνια μετά στή διαμάχη Πλήθωνα-Γεωργίου Σχολαρίου¹⁵. Ἐρμηνεύοντας αὐτές τίς διαμάχες ὑπό τήν ὀπτική πού προαναφέραμε, πρέπει νά δώσουμε ἔμφαση ἀκριβῶς σ' αὐτά τά στοιχεῖα: ὁ Χούμνος προσπαθεῖ νά ὑπερασπισθεῖ τόν Ἀριστοτέλη κατηγορώντας τίς ἐπιστημονικές ἀσυνέπειες τοῦ Πλάτωνα κρινόμενες ἀπό τήν Πτολεμαϊκή Ἀστρονομία, ἐνῶ ταυτόχρονα προτείνει ὅλες οἱ παλαιές αὐθεντίες νά κρίνονται

¹² Πρβλ. τήν ἐργασία ὑπ' αὐτό τό πρῖσμα πάνω στό ἔργο τοῦ Θωμᾶ Μάγιστρο ἀπό τόν Niels Gaul, Thomas Magistros und die spätbyzantische Sophistik: Studien zum Humanismus urbaner Eliten der frühen Palaiologenzeit, Wiesbaden 2011.

¹³ Γιά τό φαινόμενο αὐτῆς τῆς οὐσιώδους συγγένειας μέ τήν φιλοσοφία τῆς Ἀναγέννησης καί μάλιστα τῆς προετοιμασίας πρὸς αὐτήν στήν Ἀνατολή ἔχω ἀναφερθεῖ ἀναλυτικότερα στό Δ. Μόσχου, Ἀνεπίκαιρες σκέψεις γιά τίς σχέσεις Θεολογίας καί ὑστεροβυζαντινῆς κοσμικῆς διανόησης, *Σύναξη* 43 (Ἰούλιος-Σεπτέμβριος 1992) 83-93.

¹⁴ I. Sevcenko, *Études sur la polémique entre Theodore Metochite et Nicéphore Choumnos*, Brussels 1961.

¹⁵ Βλ. π.χ. L. Couloubaritsis, *Platonismes et Aristotelismes à Byzance dans l'empire de Nicée et sous les Paléologues*, στό M. Cacouros/M. H. Congourdeau, *Philosophie et Sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Leuven/Paris/ Dudley MA 2006, σ. 143-156.

μέ βάση τά λογικά ἐπιχειρήματα κι ὄχι τήν παλαιότητά τους¹⁶. Ὁ Μετοχίτης ἀπό τήν ἄλλη ὑπερασπίζεται τήν ἀξία τῶν μαθηματικῶν, διορθώνοντας ἀλλά ὄχι ἀπορρίπτοντας τόν Ἀριστοτέλη, καί ταυτόχρονα ἀσκώντας κριτική στήν παραδοσιοκρατία τῆς βυζαντινῆς παιδείας μέ ἀρκετά πρωτότυπες παρατηρήσεις¹⁷. Γιά νά ἐνισχύσει τή σπουδή τῆς Ἀστρονομίας συγγράφει «Στοιχείωσιν ἐπὶ τῇ ἀστρονομικῇ ἐπιστήμῃ» ὅπου συνδυάζει τήν ἀριστοτελική λογική μέ τή μαθηματική ἀπόδειξη, ἔχοντας ἤδη πίσω του τήν παλαιότερη ἀπόπειρα τοῦ Ἰάμβλιχου, στό ἔργο του «Περὶ τοῦ κοινοῦ τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης». Λίγες δεκαετίες ἀργότερα ὁ Νικηφόρος Γρηγοῤῥᾶς ἀντιπαρατίθεται σέ μιά δημόσια συζήτηση (μιά *disputatio*) μέ τόν Καλαβρό μοναχό Βαβλαάμ, πού παρά τίς ἐκτεταμένες γνώσεις τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου πού διέθετε, εἶχε φθάσει στήν Κων/πολη γιά νά μελετήσει Ἀριστοτέλη στό πρωτότυπο, ὅμως δίδαξε, ἀπέκτησε μαθητές καί ἄρχισε νά ὑποτιμᾷ τούς ντόπιους. Ἀπό τή φιλολογικά ἐπεξεργασμένη μορφή τῆς συζήτησης πού συνέθεσε ὁ Γρηγοῤῥᾶς (καί μάλιστα μέ τή μορφή πλατωνικοῦ διαλόγου, στοιχεῖο πού ἐπιβεβαιώνει τίς παραπάνω παρατηρήσεις μας) δηλαδή τόν διάλογο «Φλωρέντιος», μαθαίνουμε ὅτι ἡ συλλογιστική (καί μαζί καί ἡ σχολική γνώση τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς) δέν μπορεῖ νά ἔχει παρά μόνο προπαρασκευαστικό περιεχόμενο καί δέν πορίζει πραγματική γνώση. «τὰ τῶν συλλογισμῶν... χαμερποῦς διανοίας ἐπίκτητα ἐπεφύκει καί νόθα ἐγκαλλωπίσματα· ὄργανα γάρ τινα πεφύκασιν ἄλλου χάριν οἰκονομούμενα. Οἱ δ' Ἴταλοι καί ὅσοι κατ' ἐκείνους τῶν τῆς παιδείας ἄκρω δακτύλῳ γενόμενοι καί μηδόλως ἐπὶ νοῦν ἀναβιβασάμενοι ὅτου χάριν τὰ τῆς τέχνης προπαιδεύεσθαι χρή, τούτοις μόνοις ἐνέμειναν, οἰθηθέντες ἐντεῦθεν ἔχειν τὸ πᾶν»¹⁸. Αὐτό τό ἄλλο εἶναι ἡ γνώση («ἀνάβαση») τῶν «λόγων» πού ἐνθεωροῦνται στό νοῦ καί ἐνυπάρχουν σ' αὐτόν, ἐνῶ ὁ νοῦς προπαιδεύεται μέ τή γνώση λιγότερο τῆς λογικῆς καί περισσότερο τῶν μαθηματικῶν¹⁹. Παραταῦτα, σέ θέματα φυσικῆς, ὅπως εἶναι π.χ. ἡ φύση τῆς ὀράσεως, ὁ

¹⁶ «Χρή δ' οἶμαι καί ἡμᾶς τοῖς πρό ἡμῶν καί κλέος ἐχόντων τὸν ἴσον προσενηνέχθαι τρόπον, καί μὴ τῆν ἐκείνων δεδιέναι δόξαν καί τὸ γ' ἐκ τοῦ πάλαι χρόνου κρατήσαν καί νενικηκὸς πρεσβεῖον» (Ν. Χούμνου, Ἀντιρρητικός πρὸς τοὺς πάλαι σοφοὺς..., ἐκδ. Boissonade, *Anecdota Graeca* τ. Γ', Paris 1830, 398-399).

¹⁷ Πρῶτος παρατήρησε αὐτὴ τὴ διάθεση στό ἔργο τοῦ Μετοχίτη, Ὑπομνήματα καί σημειώσεις γνωμικαί ὁ Η.-G. Beck, *Theodoros Metochites und die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München 1952.

¹⁸ N. Gregorae, *Florentios*, ἐκδ. P.A.M. Leone, *Fiorenzo o intorno a sapienza Testo critico*, Naples 1975, σ. 96, 932-939.

¹⁹ N. Gregorae, *Florentios*, μν. ἐκδ. P.A.M. Leone, σ. 96, 932-941.

Γρηγοῤῃς ἀκολουθεῖ χωρὶς διαφωνίες τὰ πορίσματα τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπως φαίνεται στό σῶμα σχολικῶν σημειώσεων πού ἔδωσε σέ ἀπορίες τῆς πιθανότατα, μαθήτριάς του περιγκήπισσας Ἐλένης Καντακουζηνῆς²⁰. Συμπερασματικά, μπορούμε νά πούμε ὅτι ἡ σχολική χρήση τοῦ Ἀριστοτέλους υφίσταται ριζικές τροποποιήσεις μέσα ἀπό τήν ἀναβιούμενη σπουδή τοῦ Πλάτωνα στό φόντο τῆς ἀνάπτυξης, κριτικῆς, καινοτομικῆς σκέψης μέ ἔμφαση τὰ Μαθηματικά.

Β. Ἡ θεολογική χρήση

Ὅπως προείπαμε, ἡ ἀριστοτελική χρήση εἶναι ὁ βασικός ἐξοπλισμός γιά κάθε παιδευτική ἐνασχόληση, ἄρα καί γιά τή θεολογία. Ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς μαρτυρεῖ γιά τήν ἐκπαίδευσή του στον Ἀριστοτέλη²¹ καί βέβαια, περί τό 1337 ἡ διαμάχη περί τόν ἀριστοτελικό συλλογισμό στή θεολογία πλέον ἐμφανίζεται δυναμικά σέ μιά πρώτη φάση ἀντιπαράθεσης μέ τόν Βαρλαάμ πάνω σ' ἕνα κλασικό θέμα, τήν ἐκπόρευση ἢ ὄχι τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἕνα βασικό θέμα στίς διαπραγματεύσεις γιά τήν ἐκκλησιαστική ἔνωση μέ τή Δυτική Ἐκκλησία. Ἐκεῖ ὁ Βαρλαάμ εἰσηγῆται μιά καινοτομική προσέγγιση, τή χρήση τοῦ διαλεκτικοῦ συλλογισμοῦ γιά νά γίνει μιά διαπραγμάτευση ὥστε νά «χτιστεῖ» μιά κοινή προσέγγιση στήν Τριαδολογία, ἐνῶ ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς σέ δύο ἀντίστοιχους «Ἀποδεικτικούς» λόγους «περί ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» πού συγγράφει καί σέ δύο ἐπιστολές πρὸς τόν Βαρλαάμ κατόπιν, ἀντιτείνει τήν παραδοσιακή προσέγγιση, δηλαδή τή χρήση τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ (δηλαδή τῆς ἀπαγωγῆς) γιά νά «ἐξαχθεῖ» μεθοδολογικά σωστά ἡ ὀρθή ἀπάντηση ἀπό τίς κοινές προκειμένες πού χαρακτηρίζουν καί τίς δύο ἐκκλησίες (ὅπως περίπου λαμβάνονται σήμερα οἱ ἀποφάσεις στά δικαστικά ὄργανα τῆς ἡπειρωτικῆς Εὐρώπης). Εἶναι, λοιπόν, προφανές ἡ σημασία τῆς παραδοσιακῆς, σχολικῆς χρήσης τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς γιά τήν κατανόηση τῆς θεολογίας μέχρι τότε. Ὅμως, ἡ ἀντιπαράθεση πού προαναγγείλαμε λίγο πρὶν (περί τῆς πραγματικῆς γνώσεως καί τοῦ θεμελίου τοῦ φυσικοῦ κόσμου), ἐκβάλλει τελικά καί στήν τελευταία μεγάλη θεολογική ἔριδα περί τοῦ δυνατοῦ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καί μεθέξεως σ'

²⁰ Ν. Γρηγοῤῃ, Λύσεις ἀποριῶν, P.A.M. Leone *Antilogia et Solutiones questionum, Byzantion* 40 (1970) 471-516

²¹ Ὅταν ἦταν δεκαεπτὰ ἐτῶν παρουσία τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Β' ἐπέλυσε κάποια ἄσκηση μέ θέμα τόν Ἀριστοτέλη, πού ἔκανε τόν δάσκαλό του Θεόδωρο Μετοχίτη νά πεῖ ὅτι «καί Ἀριστοτέλης αὐτὸς εἶ γε περιῶν παρῆν ἐπήνεσεν ἄν» (Κατά Γρηγοῤῃ, Α', 14, 15: ἐκδ. Χρήστου, τ. Δ', Θεσσαλονίκη 1988, σ. 242).

αυτόν, στην ήσυχαστική ξρίδα. Σ' αυτήν τήν αντιπαράθεση ἐπαναχρησιμοποιεῖται ἀπό τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ ἡ ἀριστοτελική ὀρολογία μέ εὐέλικτο τρόπο γιά νά διατυπωθεῖ ἡ διάκριση στό Θεό μεταξύ Οὐσίας καί Ἐνεργείας. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς θά συνδυάσει τίς παλαιές ἐννοιολογικές χρήσεις τῆς «ἐνεργείας» ἢ τῶν «ἐνεργειῶν» τοῦ Θεοῦ στούς Καππαδόκες Πατέρες, τά «περὶ τὸν Θεόν» καί τῆ σχέση τους μέ τῆ δυνατότητα μετοχῆς πού βρίσκονται στά Ἀρεοπαγιτικά καί τόν Μάξιμο Ὁμολογητὴ προχωρώντας ἀποφασιστικά τήν ἔννοια τῆς ἐνεργείας πού εἰσήγαγε ὁ Ἀριστοτέλης²². Θά προκαλέσει τήν ἀντίδραση τοῦ πνευματικοῦ ρεύματος πού εἶχε ἀρχίσει νά προβάλλει ὡς πρότυπο τίς μαθηματικές ἔννοιες ὡς ἀπέκασμα τοῦ νοῦ τοῦ Θεοῦ καί τελικά ὁδὸ γνώσεως Ἐκείνου. Σ' αὐτόν τόν πόλεμο ὁ Βαυλαᾶμ, ἀλλὰ κυρίως Νικηφόρος Γρηγοῤᾤς (πού μέχρι τό 1332 ἦταν μεταξύ τους ἀντίπαλοι) θά ἀμφισβητήσουν τήν πιστότητα τῆς ὀρολογικῆς διάκρισης Οὐσίας-Ἐνεργειῶν στήν ἀριστοτελική λογική. Πρῶτα, μετά τό 1341, ὁ τέως μαθητῆς τοῦ ἴδιου τοῦ Παλαμᾶ Γρηγόριος Ἀκίνδυνος (κυρίως ἀπό παραδοσιακοκρατικὴ ἔμμονή), ἀλλὰ κυρίως (μετά τό 1347) ὁ Γρηγοῤᾤς χρησιμοποιεῖ μέ σοφιστικό (καί «φτηνό» ἄν μου ἐπιτρέπετε, τρόπο) τό βασικὸ λογικὸ δίπολο τῆς ἀριστοτελικῆς διάκρισης μεταξύ οὐσίας καί συμβεβηκότος. Ἄν οἱ περιφρημες «ἐνέργειες» ἢ «δυνάμεις» εἶναι οὐσία, τότε αὐτές ἢ θά εἶναι ἄκτιστες ἢ κτιστές. Στὴν πρώτη περίπτωση θά ἔχουμε ἕναν ἄλλο Θεὸ δίπλα στό Θεὸ (διθεῖα ἢ πολυθεῖα) καί στὴ δευτέρη οἱ ἐνέργειες θά εἶναι κτιστές. Ἐάν εἶναι συμβεβηκότα, τότε ἀποδίδουμε στὴ Θεία Οὐσία ποιότητες κατὰ μετοχήν, ὅποτε ἡ Θεία Οὐσία γίνεται σύνθετη. Αὐτὴ τὴ γραμμὴ ἐπιχειρημάτων, συναντᾶμε στούς Ἀντιρρητικούς πού ἐνσωμάτωσε στήν Ἱστορία του, σέ λόγους του κλπ. Ὡστόσο, σύντομα διαπιστώνει κανεῖς ὅτι αὐτές οἱ βίαιες κατηγορίες εἶναι προπέτασμα καπνοῦ γιά τόν πολὺ κόσμο, ἀφοῦ οὔτε καί ὁ ἴδιος πίστευε στόν ἀριστοτελικὸ συλλογισμό ὡς πηγὴ γνώσεως (ὅπως ἀναφέραμε στόν διάλογό του «Φλωρέντιος»). Ἡ πραγματικὴ του διδασκαλία γιά τὴν ἀρχὴ τῆς γνώσεως (καί τοῦ Θεοῦ) εἶναι ἡ ἄσκηση τοῦ νοῦ διὰ τῶν μαθηματικῶν στήν κατανόηση τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ πού ἐμπεριέχει τὴν εἰκόνα τῶν «λόγων τῶν ὄντων» πού βρίσκονται στό νοῦ τοῦ Θεοῦ καί αὐτό τό παρακολουθεῖ κανεῖς στά λιγότερο πολεμικά καί περισσότερα ἀναπτυγμένα ἔργα του δηλαδή τό ἐργίδιο (περίληψη μαθημάτων;) «Περὶ τοῦ εἶδους, ὁ μόνω

²² Αὐτά ἔχουν δειχθεῖ ἀρκετά στό ἔργο τοῦ D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004.

θεωρείται τῷ νῷ καὶ περὶ τοῦ εἶδους ὃ μετὰ τῶν συμβεβηκότων ὁράται»²³, ὅπου χρησιμοποιεῖ εἰκόνες καὶ παραδείγματα γιὰ τὴ μετοχὴ τοῦ νοῦ στὸν ὑλικό κόσμο, ἴδιες μὲ αὐτές πού χρησιμοποιεῖ γιὰ τὴ σχέση μὲ τὸ Θεό μὲ τὸν κόσμο στὴν ἐπιστολὴ πρὸς ἀνώνυμο, πιθανότατα ὁμῶς πρὸς τὸν Φιλόθεο Σηλυβρίας, πού ἦταν μαθητὴς του, πού εἶναι ἐπιστολὴ ἀρ. 3 στὴν ἔκδοση Leone²⁴.

Αντίθετα, ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς χρησιμοποιεῖ τὴν ἀριστοτελική λογικὴ ὡς ἐργαλεῖο γιὰ νὰ διατυπώσῃ τὴν πλαστικὴ καὶ ἐξελισσόμενη σχέση Θεοῦ-κόσμου, ἀπέναντι στὴν στατικότητά τῆς (νεο)πλατωνικῆς εἰκονιστικῆς σχέσης μεταξύ Ἐνός καὶ Νοῦ, πού πρέσβευαν οἱ ἀντίπαλοί του καὶ τὴν ὁποία παρουσιάζει καὶ κατόπιν ἀνασκευάζει στό Ὑπέρ ἱερῶς Ἑσυχάζοντων Α' 1, 1, 3. Οἱ ἀντίπαλοι λοιπὸν ὑποστηρίζουν ὅτι «οὐχ ἀπλῶς τῆς φύσεως πολυπραγμονοῦμεν τὰ μυστήρια καὶ τὸν οὐρανοῦ καταμετροῦμεν κύκλον καὶ τὰς ἀντιτεταγμένας κινήσεις τῶν ἄστρον κινήσεις ἐρευνώμεθα, συνόδους τε καὶ ἀποστάσεις καὶ ἐπιτολάς τὰς τούτων καὶ τὰ ἐκ τούτων συμβαίνοντα θηρώμεθα καὶ μέγα φρονοῦμεν ἐπὶ τούτοις, ἀλλ' ἐπεὶ τούτων μὲν οἱ λόγοι ἐν τῷ θείῳ καὶ πρώτῳ καὶ δημιουργικῷ νῷ, τῶν δὲ ἐν ἐκείνῳ λόγων αἱ εἰκόνες ἔνεισι τῇ καθ' ἡμᾶς ψυχῇ τούτων οὖν ἐν ἐπιγνώσει σπεύδομεν γενέσθαι καὶ διαιρετικαῖς καὶ συλλογιστικαῖς καὶ ἀναλυτικαῖς μεθόδοις τῶν τῆς ἀγνοίας τύπων ἑαυτοῦς ἀπαλλάξαι καὶ οὕτω καθ' ὁμοίωσιν ζῶντές τε καὶ μετὰ θάνατον εἶναι τοῦ ποιήσαντος»²⁵ Σ' αὐτὰ ἀντιπαραθέτει τὴν πλαστικότητα τῆς σχέσης μεταξύ Θεοῦ καὶ κόσμου δηλώνοντας ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὸ ζητούμενο πού νομίζω ὅτι φωτίζει ὅλη τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν νεοπλατωνίζουσα κατανόηση τῆς μετοχῆς διὰ τῶν «λόγων» τοῦ Δημιουργοῦ πού βρίσκονται μέσα μας καὶ στὴν ἐπεξεργασία τῆς ἀριστοτελικῆς ὀρολογίας μὲ βάση τὸ βίωμα τῆς Αποκαλύψεως. Ἀφοῦ ἐξηγήσῃ ὅτι ἡ γνώση τῶν λόγων τοῦ Νοῦ τοῦ Δημιουργοῦ ἐμποδίζεται ἀπὸ τὸ πελώριο (ὄντολογικὸ θά λέγαμε) χάσμα μεταξύ Θεοῦ καὶ κόσμου («τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου ἔφη ὁ ἀπόστολος»²⁶), τὸ ἄλλο σημαντικὸ, καὶ μᾶλλον σημαντικώτερο (οὐ μὴν) εἶναι ἡ πλαστικότητα τῆς σχέσης (καὶ ἡ τραγικότητά της) πού ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν πρόθεση τοῦ ἀνθρώπου «Οὐ μὴν, ἀλλ' ἐπεὶ καθάπερ

²³ Περὶ τοῦ εἶδους ὃ μόνῳ θεωρεῖται τῷ νῷ καὶ περὶ τοῦ εἶδους ὃ μετὰ τῶν συμβεβηκότων ὁράται, ἐκδ. H.- V. Beyer, Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten, *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971), 171-188.

²⁴ Νικηφόρου Γρηγορά, Ἐπιστολαί, ἐκδ. P.A.M. Leone, Nic. Gregorae Epistulae, Roma 1982-83, τ. Β', σ. 19-27.

²⁵ Γρηγ. Παλαμᾶ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς Ἑσυχάζοντων, Ἐρώτησις πρώτη, Γρηγ. Παλαμᾶ. Ἔργα, ἐκδ. Π. Χρήστου, ΕΠΕ, τ. 2, σ. 58-59.

²⁶ Γρηγ. Παλαμᾶ, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς Ἑσυχάζοντων 1, 1, 3.

ἐκείνοι λέγουσιν, τῶν ἐν τῷ δημιουργικῷ λόγῳ αἱ εἰκόνες ἐν ἡμῖν εἰσὶ, τί τὸ ταύτας τὴν ἀρχὴν ἀχρειῶσαν τὰς εἰκόνας; Οὐχ ἡ ἀμαρτία καὶ ἡ τοῦ πρακτέου εἴτε ἄγνοια εἴτε περιφρόνησις; Διατὶ μὴ ἀδιδάκτως ἐνορῶμεν ταύτας, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς οὐσας ἐντετυπωμένας; Οὐχ ὅτι τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς κακῶς ἐπαναστάν αὐτάς τε διέστρεψε καὶ τὸ διορατικὸν αὐτῆς συνέχεε καὶ μακρὰν ἐποίησε τῆς ἀρχετύπου καλλονῆς;»²⁷ Εἶναι λοιπὸν προφανές ὅτι ἡ γραμμὴ πού συνδέει τὸ νοῦ τοῦ δημιουργοῦ μέ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ καὶ κατόπιν μέ τὰ δημιουργήματα δέν εἶναι ἄκαμπτη, ἀλλὰ διαστρέφεται κλπ. ἀπό τὴν «ἐπανάσταση» τῆς ψυχῆς, δηλαδή ἀπό τὴν παρουσία τοῦ κακοῦ καὶ ἐπομένως ὑπόκειται στήν ἐπιλογή, μέ ἄλλα λόγια εἶναι προῖόν ἐλευθερίας. Καί πρέπει νά ἀποκτήσει ὄντοτητα μέσα ἀπό τίς ἐπιλογές τῆς πράξης πού ἀνασυνθέτουν τὴ γραμμὴ ἐπικοινωνίας μέ τὸν Θεό καὶ τελικά τὴ γνώση Ἐκείνου ἀπό τὸν ἄνθρωπο. Περιγράφοντας αὐτὴ τὴ γραμμὴ θά ἀξιοποιήσει, ὅπως εἶπαμε, τὴν ἀριστοτελικὴ ὀρολογία καὶ εἰδικά τὴν «ἐνέργεια» γιὰ νά ἐπικοινωνήσῃ μέ τὸ ἐπιστημονικὸ ἢ ἔστω πεπαιδευμένο κοινὸ τῆς ἐποχῆς του, ὅπως ἔκανε καὶ στό θέμα τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ. Ἀντικρούοντας τὸν Γρηγορᾶ κατ' ἀρχὴν τοῦ ἐπισημαίνει τὸ ἀδιέξοδο τῆς πρόχειρης χρήσης τῆς σχολικῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς: «Ὁ δὲ Γρηγορᾶς κατασαπείς καὶ καταγηράσας καὶ κατατριβείς ἐν τῇ τῶν ἔξω μαθημάτων μελέτῃ καὶ συνεζηκῶς τῇ ματαιοπονίᾳ τῆς ἀκάρπου φιλοσοφίας... ὡς μεγαλαυχεῖν κἀπὶ τοῖς ἐλαχίστοις αὐτοῖς (τί γὰρ μείον τοῦ εἰδέναι τί ὄνομα καὶ τί ρῆμα, ὃ καὶ τοῖς ἐν γραμματιστοῦ παιδαρίοις οὐκ ἀγνοεῖται;) γαυριῶν οὖν ὁ Γρηγορᾶς ἐπὶ τῇ τούτων εἰδήσει, ἄρ', ἔστιν ἢ γένοιτ' ἂν ποθ' οὐτος ἄνθρωπος γοῦν»²⁸. Ἐπειτα πατώντας κυρίως στίς διακρίσεις τοῦ Γρηγορίου Νύσσης μιλᾷ γιὰ τὰ «περὶ τὸν Θεὸν» ἀπὸ τὰ ὅποια τίποτε δέν εἶναι ἐπιγενόμενο καὶ κτιστό διότι προϋπάρχει, ἀλλὰ ἀποτελεῖ καὶ «πρᾶγμα» ἄρα δέν εἶναι συμβεβηκός: «Πᾶν γὰρ ὅ,τι πέρ ἐστι περὶ τὸν Θεὸν νοοῦμενον, πρὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ἦν, ἀλλ' ὀνομάζεσθαι τοῦτό φαμεν μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα» (Γρηγ. Νύσσης Πρὸς Εὐνόμιον 12, ἐκδ. Jaeger τ. Α' 173). Τέτοια «περὶ τὸν Θεὸν» εἶναι ἡ βασιλεία Του (Μάξιμος), τὸ ἀθάνατον, ἄναρχον, προγνωστικὸν κλπ. (Ἀθανάσιος) καὶ γιὰ νά ξαναγυρίσει στὸν Νύσσης «Θεὸν λέγοντες τὸν ἔφορον καὶ ἐπόπτην καὶ διορατικὸν τῶν κεκρυμμένων ἐπινοοῦντες ἐπικαλούμεθα. Εἰ δὲ προϋφέστηκε τῶν ἐνεργειῶν ἡ οὐσία, νοοῦμεν δὲ τὰς ἐνεργείας δι' ὧν αἰσθανόμεθα, ρήμασι δὲ ταύτας ὅπως ἂν ἢ δυνατὸν ἐξαγγέλλομεν, τίς ἔτι καταλείπεται φόβος νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ

²⁷ Γρηγ. Παλαμᾶ, ὁ. π. 1, 1, 3, σ. 64.

²⁸ Γρηγ. Παλαμᾶ, Κατὰ Γρηγορᾶ Α' 16: μν. ἐκδ. Χρήστου, σ. 243.

ονόματα λέγειν;» (Νύσσης, ὁ.π. μν. ἔκδ. σ. 268). Ἄρα εἶναι πράγματα, λέει ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς («Ταῦτα δὲ καὶ πράγματα ἔσθ' ὅπως ἂν κληθεῖη, κἄν εἰ μὴ ἀυθύπαρκτα»)²⁹. Εἶναι φανερό ὅτι δὲν παραπέμπεται εὐθέως ἡ ἀριστοτελική ὀρολογία, ἀλλὰ εἶναι ἐνσωματωμένη στὸν τρόπο προσέγγισης τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καὶ τὴν χρήση τῆς ἀριστοτελικῆς ἐνέργειας στὴν ὁποία ἐπιδίδεται ἐκεῖνος.

Δὲν μπορούμε, λόγω χρόνου, νὰ ἐπεκταθοῦμε στὴ συνέχεια αὐτῆς τῆς ἀντιπαράθεσης κατὰ τὴν ἐπόμενη γενιά, ὅπου ἔχουμε μιά παράδοξη ἀντιστροφή. Ὁ ἀριστοτελισμὸς μὲ τὴ μορφή τοῦ ὑπερτονισμοῦ τῆς συλλογιστικῆς ὡς μεθόδου ἐπανέρχεται στοὺς ἀντιπάλους τῶν Ἑσυχαστῶν καὶ κυρίως στὸν πιὸ ἐπιφανῆ μαθητὴ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοροῦ Ἰωάννη Κυπαρισσιώτη. Πιθανότατα, ἡ πολιτιστικὴ ἐπίδραση τῆς σχολαστικῆς μεθόδου στὴν Ἀνατολή γίνεται μεγαλύτερη, τὴν ἴδια ἐποχὴ πού πρὸς τὴ Δύση φεύγουν καὶ μεταφέρονται τὰ σπέρματα τῆς ἀναγεννησιακῆς σκέψης μέσα ἀπὸ τὴ μαθηματικοποίηση τοῦ Πλατωνισμοῦ καὶ τὴν κριτικὴ στίς αὐθεντίες πού ἀναφέραμε παραπάνω μέσα στοῦ ἔργο τῶν Νικηφόρου Βλεμμύδη, Γεωργίου Παχυμέρη (πού μεταφράσθηκαν στὰ λατινικά) καὶ στὰ μαθήματα ἑλληνικῶν στὴν Ἰταλία, πού ἔκανε κατὰ τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του μετὰ τὸ 1341 ὁ Βαρλαάμ στὸν Πετράρχη. Σὲ καμμιά περίπτωση, ὅμως, δὲν μπορούμε νὰ προβάσουμε τὴν ἐξέλιξη αὐτῆ τῶν τελευταίων δεκαετιῶν τοῦ 14^{ου} αἰ. καὶ τῶν πρώτων τοῦ 15^{ου} αἰ. πάνω στὴν προγενέστερη περίοδο πού περιγράψαμε. Αὐτὸ συμβαίνει διότι στὸ κλίμα τῆς πολεμικῆς ἀντιπαράθεσης Ἀνατολῆς-Δύσεως πού πῆρε πολιτιστικά, ἀντιαποικιακά χαρακτηριστικά, ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς προβλήθηκε στὴ μεταβυζαντινὴ γραμματεία ὡς ἓνα εἶδος ἀντίπαλου δέους τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη κι αὐτὴ ἡ ἀντιπαράθεση πέρασε καὶ στίς μέρες μας ἀπὸ τὴν κριτικὴ πού ἄσκησε ὁ Ἰ. Ρωμανίδης στὸν Jean Meyendorff³⁰ καὶ ἡ ὁποία προκαθορίζεται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀνάγκη, δηλαδή νὰ ἐντοπισθοῦν οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Ἑσυχασμοῦ στὴ Λατινικὴ Δύση, πράγμα πού δὲν φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὰ κείμενα.

Συμπερασματικά, ὀφείλουμε νὰ διαπιστώσουμε ὅτι εἶναι ἐνδιαφέρον, πῶς μὲ τὰ παλαιότατα αὐτὰ ὑλικά (καὶ εἰδικά μὲ τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο)

²⁹ Ὅλο τὸ τμῆμα αὐτὸ μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ Πρὸς Εὐνόμιον, στὸ Γρηγ. Παλαμᾶ, Κατὰ Γρηγοροῦ Α' 24-25, μν. ἔκδ. Χρήστου, σ. 249-250.

³⁰ I. Romanides, Notes on the Palamite Controversy and related topics, *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-61), 186-205 καὶ 9 (1963-64) 225-270.

διατυπώνονται οι πνευματικές άνησυχίες του Ύστερου Μεσαίωνα στην Ανατολή προετοιμάζοντας και μέ πολλούς τρόπους τη δυτική Αναγέννηση.

Χρήσεις του Αριστοτέλους στην τυπική εκπαίδευση και τη θεολογία στο Ύστερο Βυζάντιο κατά τον 14^ο αιώνα

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το αριστοτελικό έργο και κυρίως τα λογικά αποτελούσαν διδακτικό υλικό στις ανώτερες σχολές και κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο όπως και σ' όλη την ιστορία του Βυζαντίου. Παρά ταύτα, την ίδια εποχή αναβιώνει η σπουδή του Πλάτωνα και προβάλλονται οι διαφορές τους κυρίως στον τρόπο ερμηνείας του φυσικού κόσμου. Στο πρώτο μισό του 14^{ου} αι. εμφανίζονται οι έριδες περί της αξίας του Αριστοτέλους στην ερμηνεία του φυσικού κόσμου (Νικηφόρος Χούμνος-Θεόδωρος Μετοχίτης) και στη συγκρότηση της γνώσεως (Νικηφόρος Γρηγοράς-Βαρλαάμ Καλαβρός, περί το 1334).

Η συζήτηση αυτή θα ενσωματωθεί και στην τελευταία μεγάλη θεολογική έριδα περί του δυνατού της γνώσεως του Θεού και μεθέξεως σ' αυτόν, στην ησυχαστική έριδα. Εκεί επαναχρησιμοποιείται από τον Γρηγόριο Παλαμά η αριστοτελική ορολογία με ευέλικτο τρόπο για να διατυπωθεί η διάκριση στο Θεό μεταξύ Ουσίας και Ένεργειας. Θα προκαλέσει την αντίδραση ενός πνευματικού ρεύματος που είχε αρχίσει να προβάλλει ως πρότυπο τις μαθηματικές έννοιες ως απείκασμα του νου του Θεού και τελικά οδό γνώσεως Εκείνου. Σ' αυτόν τον πόλεμο οι βασικοί αντίπαλοι Βαρλαάμ, αλλά κυρίως ο Νικηφόρος Γρηγοράς, θα αμφισβητήσουν την πιστότητα της ορολογικής διάκρισης Ουσίας-Ένεργειών στην αριστοτελική λογική. Ωστόσο, σύντομα διαπιστώνει κανείς ότι αυτές οι βίαιες κατηγορίες (κυρίως του Γρηγορά) είναι προπέτασμα καπνού για τον πολύ κόσμο, αφού ούτε και ο ίδιος πίστευε στον αριστοτελικό συλλογισμό ως πηγή γνώσεως (βλ. τον διάλογο του «Φλωρέντιος»), διότι κατανοούσε ως αρχή της γνώσεως την άσκηση του νου δια των μαθηματικών στην κατανόηση του εαυτού του που εμπεριέχει την εικόνα των «λόγων των όντων» που βρίσκονται στο νου του Θεού. Αντίθετα, ο Παλαμάς χρησιμοποιεί την αριστοτελική λογική ως εργαλείο για να διατυπώσει

την πλαστική και εξελισσόμενη σχέση Θεού-κόσμου, απέναντι στην στατικότητα της (νεο)πλατωνικής εικονιστικής σχέσης μεταξύ Ενός και Νου, που πρόσβευαν οι αντίπαλοί του, δηλώνοντάς το ήδη από την αρχή στο Υπέρο ιερώς Ησυχάζοντων Α' 1,1,3. Είναι ενδιαφέρον, πώς με τα παλαιά αυτά υλικά (και ειδικά το αριστοτελικό έργο) διατυπώνονται οι πνευματικές ανησυχίες του Ύστερου Μεσαίωνα στην Ανατολή προετοιμάζοντας και με κάποιο τρόπο τη δυτική Αναγέννηση.

Using Aristotle in typical education and theology in the 14th century Byzantium

SUMMARY

The works of Aristotle were used as teaching material in higher educational institutions throughout the byzantine period. Nevertheless, after 13th c. in many cases we note the dispute about Plato and Aristotle and whose work can substantiate true knowledge and perception of natural world. One can mention, in that respect, the well-known debate between Nicephoros Choumnos (1261-1327) and Theodoros Metochites (1270-1332) as well as the debate between Barlaam the Calabrian (1290-1348) and Nicephoros Gregoras (1296-1361) about the importance of logic and Astronomy for true knowledge some 30 years later.

This discussion which characterized the scholarly quest of the higher education was incorporated and improved within the last great theological debate of that time, namely the hesychast controversy. The well-known theologian and monk Gregorios Palamas (1296-1357) used in a rather twisted manner the Aristotelian notion of "energeia" in order to distinguish between Essence and Energy in God describing thus a movable free relation between Uncreated and created world. Although there is a certain pre-history in the theological use of energeia in relation to Aristotelian work (as recently D. Bradshaw has shown), this differentiation between Essence and Energy was vehemently attacked by the aforementioned Nicephoros Gregoras as contradictory and illogical. Nevertheless, this attack from Gregoras' side was a mere smokescreen for the multitude, since he himself did not appreciate much the Aristotelian logic as a source of knowledge (Gregoras' Florentios). Behind Gregoras lies a whole intellectual current trying to submit Aristotle under an aprioristic metaphysics and theory of knowledge based

on Plato. The real knowledge comes from inside when Intellect (Nous) recognizes in his own interior the "logoi ton onton" (reasons of beings) which are innate in the universal Nous of God. In that process Nous must be trained first with logic but especially with mathematics. In the field of religion can be traced through the symbolic language of rituals. Aristotle can serve in some physical observations like the nature of sight (Gregoras' *Solutiones Quaestionum*) but this is an external approach of nature and knowledge. Real knowledge lies in the perception of the ties between the intellectual prototypes and their footprints in the material world. Palamas on the other hand challenges this notion of ideas-"logoi ton onton" as a permanent tie between man and God, showing that this relation is not given and immovable. It can be reshaped through the mutiny of man and the embracing of sin (Triads I, 1,1,3). Therefore, it is much more appropriate according to him to use the notion "Energeia" even in a somehow untypical way. All in all, this small presentation seeks to show that Aristotle is now transformed especially through his integration to Platonism in order to express the new philosophical quest that inaugurates the Italian philosophers of Renaissance as well as the religiosity of 14th century which brings new features not only in the Orthodox but also in the western Late Middle Ages.

➤ Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΩΝ ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΛΟΓΙΩΝ ΣΤΟ ΔΥΤΙΚΟ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟ ΤΟΥ 15^{ΟΥ} ΑΙΩΝΑ

- Γεώργιος Στείρης, Επίκουρος Καθηγητής
Τμήματος Φ.Π.Ψ. Ε.Κ.Π.Α.

Οι ουμανιστές της ιταλικής Αναγέννησης εδραίωσαν το εγχείρημα της ανάταξης του ευρωπαϊκού πολιτισμού στα κλασικά ιδεώδη γενικότερα και την πλατωνική φιλοσοφία ειδικότερα. Ταυτόχρονα, η στάση τους έναντι του τρόπου μελέτης και αξιοποίησης της αριστοτελικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο του δυτικού σχολαστικισμού υπήρξε αποδοκιμαστική. Η μόνιμη παρουσία βυζαντινών λογίων στην Ιταλία από τα τέλη του 14^{ου} αιώνα συντέλεσε αποφασιστικά στην εξοικείωση των Λατίνων με την πλατωνική φιλοσοφία¹. Οι υστεροβυζαντινοί λόγιοι που εργάστηκαν στην Ιταλία, αν και συνέβαλαν τα μέγιστα στη διάδοση του πλατωνισμού, στη μεγάλη τους πλειοψηφία στράφηκαν στη μελέτη και προαγωγή της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Η επιλογή τους αυτή μοιάζει εκ πρώτης όψεως περίεργη, αφού δεν συντάχθηκαν με την πρωτοπορία της διανόησης και σε κάποιες περιπτώσεις μετέβαλαν τον αρχικό φιλοσοφικό τους προσανατολισμό. Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να αναδειχθεί η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων, που δραστηριοποιήθηκαν στην Ιταλία, στον αριστοτελισμό και να προταθούν ερμηνείες της επιλογής τους.

Παρότι παλαιότερα είχε κυριαρχήσει η αντίληψη πως ο αριστοτελισμός στη διάρκεια του 15^{ου} αιώνα έφθινε υπό την πίεση του πλατωνισμού, η θεώρηση αυτή είναι λανθασμένη². Πέρα από την κυριαρχία του Αριστοτέλη στα curricula των μεγαλύτερων και σπουδαιότερων πανεπιστημίων της Ευρώπης, οι μεταφράσεις των αριστοτελικών έργων το 16^ο αιώνα πολλαπλασιάστηκαν. Ειδικότερα, από την εφεύρεση της τυπογραφίας έως και τα τέλη του 16^{ου} αιώνα οι εκδόσεις του Αριστοτέλη υπερέβησαν τις τρεις χιλιάδες, ενώ οι αντίστοιχες του Πλάτωνα ήταν μόλις δεκατέσσερις. Πολλαπλάσια ήταν και τα έργα που σχολίαζαν την αριστοτελική φιλοσοφία³.

Μια από τις βασικότερες αιτίες της δημοφιλίας του αριστοτελισμού ήταν η σύνδεση της αριστοτελικής φιλοσοφίας με το πρόγραμμα των πανεπιστημίων⁴. Επίσης, στη διάρκεια της Αναγέννησης, ιδίως μετά τη μετοίκηση αρκετών βυζαντινών λογίων στην Ιταλία, παρήχθησαν νέες

μεταφράσεις των αριστοτελικών έργων, οι οποίες αποκαθιστούσαν και διόρθωναν τις προηγούμενες μεσαιωνικές. Αυτές οι μεταφράσεις έγιναν με τον τρόπο των ουμανιστών, αποδίδοντας δηλαδή έμφαση στην αποκατάσταση του κειμένου, τη θελκτικότητα και την ποιότητα της γλώσσας. Αρκετοί βυζαντινοί λόγιοι, προεξαρχόντων των Ιωάννη Αργυρόπουλου (1405-1487), Γεώργιου Τραπεζούντιου (1396-1472) και Θεόδωρου Γαζή (1398/1415-1475/1476), θεωρούσαν ότι τα ελληνικά του Αριστοτέλη διέθεταν κάποια γοητεία, την οποία δεν είχαν καταφέρει να αναδείξουν οι μεσαιωνικοί μεταφραστές του. Ο Αργυρόπουλος μάλιστα ανήκε σε εκείνους που επιχείρησαν να αλλάξουν ακόμα και την καθιερωμένη από την ύστερη αρχαιότητα λατινική αριστοτελική ορολογία⁵. Επίσης, οι βυζαντινοί λόγιοι συνέβαλαν στην αναθεώρηση του τρόπου αντιμετώπισης και ανάγνωσης του αριστοτελικού corpus, καθώς γνώριζαν άριστα την πλούσια εξηγητική παράδοση του Αριστοτέλη, η οποία είχε παραχθεί στην ύστερη αρχαιότητα. Η έκδοση του συνολικού corpus των αρχαίων σχολιαστών του Αριστοτέλη από τον Aldus Manutius (1449-1515) και τους συνεχιστές του συνέβαλε τα μέγιστα στο να μπορέσει το λατινόφωνο κοινό να γνωρίσει πληρέστερα και να κατανοήσει καλύτερα τα κείμενα του Αριστοτέλη⁶. Είναι όμως περίεργο ότι αμιγώς βυζαντινά σχόλια στον Αριστοτέλη δεν μεταφράστηκαν πριν από τον 16^ο αιώνα. Το γεγονός αυτό δεν οφείλεται στην ποιότητά τους, αφού ήδη από τον Μεσαίωνα είχαν μεταφραστεί στα λατινικά κάποια από αυτά, επειδή είχε αναγνωριστεί η αξία τους⁷. Μέχρι σήμερα δεν έχει προταθεί κάποια πειστική απάντηση για την αδιαφορία των Λατίνων του 15^{ου} αιώνα για τους βυζαντινούς σχολιαστές. Ίσως οι ίδιοι οι βυζαντινοί λόγιοι ή οι Λατίνοι να μην θεωρούσαν τα βυζαντινά υπομνήματα τόσο σημαντικά όσο εκείνα της ύστερης αρχαιότητας, ώστε να δοκιμάσουν να τα προτείνουν στο κοινό τους. Ίσως πάλι, σε μια αγορά που συγκροτείτο γύρω από τον κλασικισμό, η αρχαία γνώση να είχε μεγαλύτερη ζήτηση.

Εκτός του εμπλουτισμού του αριστοτελικού corpus, οι υστεροβυζαντινοί λόγιοι μετέφεραν στη Δύση τη διαμάχη που σοβούσε στη βυζαντινή Ανατολή σχετικά με το ποιος κατέχει το φιλοσοφικό πρωτείο: ο Πλάτων ή ο Αριστοτέλης; Ήδη από την ύστερη αρχαιότητα οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι είχαν καταλήξει στο ότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλη είναι η ενδεδειγμένη για να εισαχθεί κάποιος στη φιλοσοφία, αλλά σύντροφος του φιλέρευνου στα πλέον δύσκολα φιλοσοφικά μονοπάτια πρέπει να είναι ο Πλάτων⁸. Στο πλαίσιο των αρχαίων σχολών η κυρίαρχη θεώρηση ήταν ότι Πλάτων και Αριστοτέλης συμφωνούσαν

μεταξύ τους στα βασικότερα σημεία, με τις όποιες διαφορές να είναι φαινομενικές ή να αφορούν δευτερεύοντα και επουσιώδη ζητήματα⁹.

Στην πρώιμη και μέση βυζαντινή περίοδο η φιλοσοφία του Αριστοτέλη διατήρησε τον προπαιδευτικό χαρακτήρα της και, παρότι υπήρχαν φιλόσοφοι με προτίμηση στον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη, δεν υπήρξε σοβαρή αμφισβήτηση κάποιου εκ των δύο ή προσπάθεια απόδοσης σαφούς φιλοσοφικού πρωτείου. Η κατάσταση όμως έμελλε να αλλάξει το 14^ο αιώνα, όταν ο φιλοσοφικός διάλογος επηρεάστηκε από τις διαπραγματεύσεις για την Ένωση της Ανατολικής Ορθόδοξης με την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Η διάδοση του δυτικού σχολαστικισμού στο Βυζάντιο και η συνειδητοποίηση του βαθμού εξάρτησής του από τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη αύξησε την ένταση. Παρότι οι βυζαντινοί θωμιστές γνώριζαν τα νεοπλατωνικά υπομνήματα στο έργο του Αριστοτέλη -τα οποία την ίδια εποχή ήταν σχεδόν άγνωστα στη Δυτική Ευρώπη- η μελέτη των κειμένων του Ακινάτη και άλλων Σχολαστικών έγινε για αυτούς δεύτερη φύση. Ενώ δηλαδή μπορούσαν, με τα γλωσσικά, εννοιολογικά και κειμενικά εργαλεία που διέθεταν, να κατανοήσουν τις πολλαπλές έμμεσες νεοπλατωνικές επιρροές στο σχολαστικισμό και να τον εξελίξουν περαιτέρω με τη βοήθεια των νεοπλατωνικών σχολίων, περιορίστηκαν στην προσπάθεια μετάφρασης και αναπαραγωγής της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Η στάση των βυζαντινών θωμιστών, σε συνδυασμό με τη δογματική τους απόκλιση, καθώς στράφηκαν λιγότερο ή περισσότερο ανοικτά στο ρωμαιοκαθολικό δόγμα, δημιούργησε αντίδραση από άλλους φιλοσόφους. Ο Πλήθων (1355/60-1454) υπήρξε ο βασικότερος εκφραστής αυτής της κριτικής στο 14^ο και 15^ο αιώνα¹⁰. Κατ' αυτόν, η αριστοτελική φιλοσοφία ήταν εγγενώς προβληματική¹¹. Οπότε η σχολαστική φιλοσοφία, η στηριγμένη στον Αριστοτέλη, ήταν κακή φιλοσοφία, καθώς είχε βασισθεί σε ελλειμματική γνώση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης. Οι περισσότεροι Σχολαστικοί δεν γνώριζαν ελληνικά και στηρίζονταν σε μετριότητες ή αποσπασματικές μεταφράσεις, οι οποίες πολλές φορές είχαν αλλοιωθεί από τους Άραβες. Επιπροσθέτως, οι Σχολαστικοί δεν γνώριζαν όλο το εύρος της αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής γραμματείας, ιδίως τα υπομνήματα στο έργο του Αριστοτέλη, τα οποία στο Βυζάντιο χρησιμοποιούνταν ευρέως. Με τον Πλήθωνα γίνεται καταφανές ότι από τα μισά του 14^{ου} και ύστερα ο Πλάτων των Ελλήνων αντιπαρατίθεται με τον Αριστοτέλη των Σχολαστικών.

Παρότι ο Πλήθων θεωρείται παγανιστής, δεν παραλείπει να χρησιμοποιήσει το ορθόδοξο δόγμα ως όπλο εναντίον του σχολαστικού

αριστοτελισμού. Κατά τον Πλήθωνα, οι Σχολαστικοί υπεράσπιζαν τη δική τους εκδοχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας, θεωρώντας ότι οι θέσεις του Αριστοτέλη είναι συμβατές με τη χριστιανική θεολογία¹². Ο Πλήθων, αποδεχόμενος ότι κριτήριο αξιολόγησης κάθε φιλοσοφίας είναι η συμβατότητά της με τον Χριστιανισμό, επεδίωξε να αποδείξει ότι ο αραβικός και σχολαστικός Αριστοτέλης δεν συνάδουν ούτε με την αυθεντική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, ούτε με τη χριστιανική πίστη.

Η διαμάχη των οπαδών του Πλάτωνα με εκείνους του σχολαστικού Αριστοτέλη μεταφέρθηκε στην Ιταλία, ως αποτέλεσμα της μετοίκησης βυζαντινών λογίων και της συγγραφής του *Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* από τον Πλήθωνα (1438-1439). Παρά την αρχικά περιορισμένη ανταπόκριση του λατινόφωνου κοινού στη διαμάχη αυτή, η οποία μέχρι το 1458 διεξαγόταν επί ιταλικού μὲν εδάφους αλλά στα ελληνικά, το έργο του Πλήθωνα έδωσε νέα ώθηση στην αντιπαράθεση της ελληνόφωνης φιλοσοφικής κοινότητας. Η απαξιωτική κριτική του Πλήθωνα προς τον Αριστοτέλη προκάλεσε την αντίδραση του Γεώργιου Σχολάριου (π. 1400-1473). Η συζήτηση είχε ανάψει για τα καλά και πολλές πραγματείες γράφονταν στην προοπτική υπεράσπισης της πληθωνικής θέσης ή της ανανεωτικής στάσης του Σχολάριου, ο οποίος δεν συμφωνούσε με τη δυσπιστία του Πλήθωνα απέναντι στους Λατίνους. Οι Γεώργιος Τραπεζούντιος, Θεόδωρος Γαζής, Ανδρόνικος Κάλλιστος (1400-1486) και Γεώργιος Σχολάριος ανέλαβαν την υπεράσπιση του αριστοτελισμού, δίχως όμως να συμφωνούν μεταξύ τους στο ποιον Αριστοτέλη υπερασπιζόνταν: τον βυζαντινό ή τον σχολαστικό; Ο Πλήθων, ο Μιχαήλ Αποστόλης (π. 1420-1474/86) και ο Niccolo Perroti (1429-1480) υπερασπίστηκαν τον πλατωνισμό. Ο Βησσαρίων (1408-1472) και ο Ιωάννης Αργυρόπουλος επέμειναν στην παραδοσιακή συνδυαστική θεώρηση της φιλοσοφίας των δύο αρχαίων σοφών¹³.

Ο Σχολάριος θεωρούσε ότι η πρόοδος που είχαν σημειώσει οι Λατίνοι στη μελέτη του Αριστοτέλη ήταν αξιοθαύμαστη και οι γνώσεις που είχαν αποκτήσει για την ελληνική φιλοσοφία ήταν ανάλογες εκείνων των αρχαίων Ελλήνων. Δεν δίσταζε να δηλώσει απερίφραστα την προτίμησή του στη λατινική πρακτική σχολιασμού των αρχαίων κειμένων, αντί της αρχαιοελληνικής και βυζαντινής¹⁴. Πίστευε ότι η προσήλωση στην αρχαιοελληνική και βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση είχε εξαντλήσει τη δυναμική της. Θα ήταν επωφελές να μελετηθεί προσεκτικά η εξελιγμένη

εκδοχή της ελληνικής φιλοσοφίας, ιδίως της αριστοτελικής, όπως αυτή παραδιδόταν πια από τους Λατίνους.

Η διαμάχη πλατωνικών και αριστοτελικών έλαβε ευρύτερη διάσταση το 1458. Τότε ο Γεώργιος Τραπεζούντιος δημοσίευσε το *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*, στο οποίο υποστήριζε emphaticά την υπεροχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας έναντι της πλατωνικής. Ένα από τα βασικά επιχειρήματα του Τραπεζούντιου υπήρξε η ασυμβατότητα πλατωνισμού και χριστιανισμού, σε αντίθεση με την ήδη αποδεδειγμένη στη Δύση συνάφεια του αριστοτελισμού με την χριστιανική πίστη. Η συγγραφή του βιβλίου στα λατινικά εξήγαγε τη διαμάχη στο λατινόφωνο κοινό¹⁵. Ο Βησσαρίων, ο οποίος είχε προσπαθήσει να εξισορροπήσει τις ακραίες τάσεις, απάντησε με το *In Calumniatorem Platonis* (1469). Σε αυτό αντεπιτέθηκε στον Τραπεζούντιο, υποδεικνύοντας τις αδυναμίες της επιχειρηματολογίας του. Παράλληλα, επιχείρησε να υπερασπιστεί την παραδοσιακή νεοπλατωνική θέση ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα δεν αποτελεί άρνηση εκείνης του Αριστοτέλη και αντίστροφα¹⁶. Στο επίμαχο θέμα της θρησκείας, η θέση του Βησσαρίωνα ήταν ότι κανείς εκ των δύο αρχαίων φιλοσόφων δεν κείται αρκούντως πλησίον του Χριστιανισμού και δεν πρέπει να μελετάται για το λόγο αυτό.

Πέρα από η διαμάχη του με τον Βησσαρίωνα, ο ρόλος του Τραπεζούντιου στις αριστοτελικές σπουδές ήταν μείζων. Ο Τραπεζούντιος, όταν μετέβη στην Ιταλία σε ηλικία περίπου 20 ετών, βρισκόταν υπό την επίδραση του πλατωνισμού, δίχως σαφή θέση στη διαμάχη μεταξύ πλατωνικών και αριστοτελικών. Αφού εκπαιδεύθηκε επαρκώς στα λατινικά, άρχισε γύρω στα 1440 να μεταφράζει έργα του Αριστοτέλη, επικρίνοντας ανοιχτά τις μεσαιωνικές μεταφράσεις, τις οποίες θεωρούσε κακής ποιότητας¹⁷. Η αφοσίωσή του στον Αριστοτελισμό επήλθε σταδιακά, ήδη από το 1430.

Πέρα από τον Τραπεζούντιο, σημαντικότερη για τον αριστοτελισμό υπήρξε η συνεισφορά του Ιωάννη Αργυρόπουλου. Ο Αργυρόπουλος ήταν καταξιωμένος δάσκαλος της φιλοσοφίας στο Βυζάντιο όταν αποφάσισε, γύρω στο 1440, να σπουδάσει φιλοσοφία και ιατρική στην Πάδοβα, από όπου έλαβε διδακτορικό δίπλωμα το 1444. Μετά από πολλές περιπέτειες κατόρθωσε να εκλεγεί καθηγητής της ελληνικής γλώσσας και φιλοσοφίας στο φλωρεντινό Studio, όπου ξεκίνησε να διδάσκει το 1457. Παρότι το ουμανιστικό κλίμα είχε κατακλύσει τη Φλωρεντία, ο Αργυρόπουλος προσπάθησε να μην πάρει θέση υπέρ του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη. Βασική του θέση ήταν ότι οι, ούτως ή

άλλως μικρές, διαφορές των δύο φιλοσόφων ήταν γόνιμες και δεν δικαιολογούσαν τόση αντιπαράθεση.

Σπουδαίος αριστοτελικός της ιταλικής Αναγέννησης υπήρξε και ο Θεόδωρος Γαζής. Η σημαντικότερη συμβολή του στον αριστοτελισμό έγκειται στο ότι εισήγαγε μια νέα μέθοδο έκδοσης και μετάφρασης των κειμένων του Σταγειρίτη. Σε αντίθεση με τους παλαιότερους του Λατίνους μεταφραστές, γνώριζε καλά ότι στη διάρκεια του Μεσαίωνα πολλά κείμενα αλλοιώθηκαν. Συνεπώς, πριν από την μετάφραση, προϋποτίθετο η αποκατάσταση και ανασυγκρότηση του κειμένου. Ο Γαζής συνέδραμε αποφασιστικά στην οριστική διαμόρφωση του αριστοτελικού corpus¹⁸.

Καινοτόμος αριστοτελικός υπήρξε και ο Νικόλαος Θωμεύς (1456-1531), ο πρώτος καθηγητής που δίδαξε Αριστοτέλη από το πρωτότυπο στο πανεπιστήμιο της Πάδοβα (1497-1509), αλλάζοντας μια διδακτική παράδοση πάμπολλων αιώνων στη δυτική Ευρώπη. Ο Θωμεύς δίδαξε τον Αριστοτέλη με τη βοήθεια εννοιολογικών εργαλείων της πλατωνικής και νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, κατά τον τρόπο των βυζαντινών. Χρησιμοποίησε μάλιστα τα σχόλια του Ιωάννη Φιλόππου, ο οποίος αμφισβητούσε ριζικά την αριστοτελική φυσική. Η διδασκαλία του Θωμέα στην Πάδοβα ήταν η θρυαλλίδα από την οποία ξεκίνησε η έντονη κριτική στην αριστοτελική φυσική φιλοσοφία, έως και την ανατροπή της στις αρχές του 17^{ου} αιώνα στο ίδιο πανεπιστήμιο.

Παρότι το 15^ο αιώνα ο πλατωνισμός επέλανε σε Ανατολή και Δύση, οι περισσότεροι υστεροβυζαντινοί λόγιοι, ιδίως εκείνοι που δραστηριοποιήθηκαν στη δυτική Ευρώπη, είτε μεταστράφηκαν στον αριστοτελισμό –παρά τις πλατωνικές τους καταβολές– ή εξαρχής αφιερώθηκαν στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Αν και στην ελλαδική και διεθνή βιβλιογραφία έχει υπερτονισθεί η συνεισφορά τους στην ιταλική Αναγέννηση με τη μεταφορά στη Δύση του πλατωνισμού, δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί πως οι πηγές υποδεικνύουν ότι ήταν μάλλον ευρύτερη και σημαντικότερη η συνεισφορά τους στην ανανέωση και προαγωγή του αναγεννησιακού αριστοτελισμού.

Ο J. Hankins θέλησε να ερμηνεύσει την αριστοτελική ροπή των περισσότερων υστεροβυζαντινών λογίων στην Ιταλία ως αποτέλεσμα των θρησκευτικών συγκρούσεων που είχαν προκληθεί στο ύστερο Βυζάντιο από τη διαμάχη Σχολαστικών και Ησυχαστών. Υποστήριξε συγκεκριμένα ότι οι βυζαντινοί λόγιοι που μεταστρέφονταν στον καθολικισμό εξήραν το σχολαστικισμό και τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, αντί να ακολουθήσουν τη θεολογία του αγίου Γρηγορίου Παλαμά (1296-1354), ο οποίος, σύμφωνα με τον

Hankins, ευθυγράμμισε τη βυζαντινή Εκκλησία με τον πλατωνισμό. Ωστόσο, ακόμη και ο Hankins παραδέχεται την υπερβολή αυτής της άποψης, η οποία βασίζεται σε εσφαλμένες και ανεπαρκείς αναγνώσεις της βυζαντινής φιλοσοφίας και θεολογίας¹⁹. Η ταύτιση πλατωνισμού και Ησυχασμού είναι αφελής και επιφανειακή, από τη στιγμή που οι Ησυχαστές στηρίχθηκαν κυρίως σε πλατωνίζοντες Ορθόδοξους συγγραφείς, όπως ο ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, και όχι στα κείμενα του Πλάτωνα ή των νεοπλατωνικών φιλοσόφων. Επίσης, ο ίδιος ο Γρηγόριος Παλαμάς φαίνεται να ήταν καλός γνώστης της αριστοτελικής φιλοσοφίας, η οποία δεν τον είχε επηρεάσει λιγότερο από την πλατωνική²⁰.

Παρά ταύτα, οι θρησκευτικοί λόγοι δεν μπορούν συνολικά να παραβλεφθούν. Ένα από τα επίμαχα ζητήματα της διαμάχης αριστοτελικών – πλατωνικών ήταν το ποια από τις δύο φιλοσοφίες είναι περισσότερο συμβατή με το Χριστιανισμό. Στη βυζαντινή παράδοση δεν έλειψε ποτέ η επιφύλαξη απέναντι στην πλατωνική φιλοσοφία για λόγους δογματικούς, χωρίς να θεωρείται ότι ο Αριστοτέλης στήριζε επαρκέστερα το δόγμα. Επίσης, το γεγονός ότι πολλοί από τους αριστοτελικούς του ύστερου Βυζαντίου ασπάσθηκαν τον ρωμαιοκαθολικισμό δεν αποτελεί από μόνο του ερμηνεία της προτίμησης στην αριστοτελική φιλοσοφία. Είναι εντελώς απλουστευτικό το σχήμα ότι όποιος γινόταν ρωμαιοκαθολικός υιοθετούσε τον σχολαστικό Αριστοτέλη. Ο Βησσαρίων και ο Αργυρόπουλος έγιναν ρωμαιοκαθολικοί, αλλά η στάση τους στη διαμάχη υπήρξε εξισορροπητική και δεν έπαψαν να προάγουν την αριστοτελική φιλοσοφία *βυζαντινῶ τῶ τρόπῳ*. Από την άλλη, η στάση του πλατωνικού Πλήθωνα έναντι της Ορθοδοξίας ήταν ιδιοσυγκρασιακή, παρότι υπήρξε δριμύς πολέμιος του ρωμαιοκαθολικισμού. Φαίνεται λοιπόν ότι η προτίμηση στον Αριστοτέλη δεν μπορεί να ερμηνευθεί μέσω της πίστης.

Μια πειστικότερη εξήγηση είναι ότι οι βυζαντινοί λόγιοι διέγνωσαν ένα σημαντικό κενό στη δυτικοευρωπαϊκή φιλοσοφία, το οποίο είχε να κάνει κυρίως με τα αδιέξοδα του αβεροϊσμού²¹. Οι Ιταλοί ουμανιστές του 15^{ου} αιώνα έψαχναν τρόπους να ξεφύγουν από τον αβεροϊκό μεσαιωνικό αριστοτελισμό, ο οποίος έθετε και δογματικά θέματα. Αναζητούσαν με άλλα λόγια έναν άλλο Αριστοτέλη, περισσότερο συμβατό με την πίστη τους. Οι βυζαντινοί λόγιοι αντιλήφθηκαν γρήγορα το πρόβλημα και ότι μπορούσαν να καλύψουν το κενό προσφέροντάς τον βυζαντινό αριστοτελισμό, ο οποίος ήταν βασισμένος στην ερμηνευτική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας και είχε παράλληλα εμπλουτιστεί από την μακροαίωνα εργογραφία των βυζαντινών αριστοτελικών,

με αποτέλεσμα να είναι πλουσιότερος και θελκτικότερος του ρηχού αριστοτελισμού του σχολαστικισμού, ο οποίος είχε επικεντρωθεί μόνο στα κείμενα του Αριστοτέλη²².

Ταυτόχρονα, αρκετοί υστεροβυζαντινοί φιλόσοφοι που γνώρισαν από κοντά το σχολαστικισμό αντιλήφθηκαν ότι στη Δύση είχε σημειωθεί αξιοσημείωτη φιλοσοφική πρόοδος²³. Ο σχολαστικός Αριστοτέλης είχε τα αδιέξοδά του, αλλά, ως διαφορετικός του βυζαντινού Αριστοτέλη, είχε πολλά να διδάξει στους Έλληνες λόγιους του 15^{ου} αιώνα. Η προσήλωση στο συλλογισμό, η πειθαρχία στην επιχειρηματολογία, η προοδευτικά εντεινόμενη αυτονομία της φιλοσοφίας από την πίστη ήταν στοιχεία που έλειπαν κατά το μάλλον ή ήττον από τη βυζαντινή διάνοηση. Ο Σχολάριος αντιλήφθηκε καλύτερα από οποιονδήποτε άλλο την ανάγκη να μπολιαστεί ο βυζαντινός αριστοτελισμός στα βέλτιστα νάματα της σχολαστικής φιλοσοφίας ώστε να εξελιχθεί και να ανανεωθεί. Φαίνεται λοιπόν ότι η ελληνική και η λατινική φιλοσοφική κοινότητα επωφελήθηκαν αμοιβαία από την αλληλεπίδραση που έλαβε χώρα στο 15^ο αιώνα επί ιταλικού εδάφους.

Βιβλιογραφία

- Archbishop Chrysostomos (2016): *The Sculptor and His Stone: Selected Readings on Hellenistic and Christian Learning and Thought in the Early Greek Fathers* (Eugene OR: Wipf and Stock Publishers, 2016).
- Barker, N. (1992): *Aldus Manutius and the Development of Greek Script & Type in the Fifteenth Century* (New York: Fordham University Press, 1992).
- Beullens, P. & Gotthelf, A. (2007): "Theodore Gaza's Translation of Aristotle's *De Animalibus*: Content, Influence, and Date", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47, (2007), 469–513.
- Bianchi, L. (1999): *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris.: (XIIIe-XIVes.)* (Paris: Les Belles Lettres, 1999).
- Bianchi, L., (2007): "Continuity and change in the Aristotelian tradition", in: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by J. Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 49-71.
- Blumenthal, H. J. (1996): *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima* (NY, Ithaca: Cornell University Press, 1996).
- Boter, G. J. (1989): *The Textual Tradition of Plato's Republic* (Leiden: Brill, 1989).
- Copenhaver, B. (1988): "Translation, terminology and style", in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C. B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 75-110.
- Ebbesen, S. (2007): *Greek-Latin Philosophical Interaction* (Ashgate: Aldershot, 2007).
- Geanakoplos, D. J. (1962): *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962).
- Geanakoplos, D. J. (1989): *Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).
- Gerson, L. (2005). *Aristotle and other Platonists* (Cornell University Press: Ithaca, 2005).
- Grendler, P. (2002): *The Universities of the Italian Renaissance part II.* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2002).
- Hadot, I. (2015): *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato* (Leiden: Brill, 2015).
- Hankins, J. (1991a): *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden: Brill, 1991).

- Howlett, S. (2016): *Marsilio Ficino and His World* (New York: Springer 2016).
- Karamanolis, G. (2002): «Plethon and Scholarios on Aristotle», in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, edited by K. Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 2002), 253-282.
- Karamanolis, G. (2006): *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Kraye, J. (2003): "The philosophy of the Italian Renaissance", in: *Routledge History of Philosophy* v.IV: *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, edited by G. H. R. Parkinson (Routledge: London – New York, 2003), 16-69.
- Kristeller, P.O. (1972): «Byzantine and Western Platonism in the fifteenth century», in: *Renaissance Concepts of Man and Other Essays* (New-York: Harper & Row 1972), 86-109.
- Lohr, C. H. (2002): "Renaissance Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle", in: *Humanism and Early Modern Philosophy*, edited by J. Kraye & M. W. F. Stone (London – New York: Routledge, 2002), 24-40.
- Martin, C. (2014): *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2014).
- Meyendorff, J., (1974): *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974).
- Meyendorff, J. (1979): *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1979).
- Monfasani, J. (1976): *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic* (Leiden: Brill, 1976).
- Monfasani, J. (2002): «Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy», in: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edited by Michael J. B. Allen, Valery Rees, Martin Davies (Leiden: Brill, 2002), 179-202.
- Monfasani, J. (2004): *Greeks and Latins in Fifteenth-Century Italy: Renaissance Philosophy and Humanism* (Farnham: Ashgate, 2004).
- Monfasani, J. (2006): "George of Trebizond's Critique of Theodore Gaza's translation of the Aristotelian *Problemata*", in: *Aristotle's Problemata in different times and tongues*, edited by P. De Leemans and M. Goyens (Leuven: Leuven University Press, 2006), 275–294.
- Monfasani, J. (2008): "A tale of two books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*", *Renaissance Studies* 22.1 (2008), 1-15.

- Monfasani, J. (2012): "George Gemistus Pletho and the West: Greek Émigrés, Latin Scholasticism, and Renaissance Humanism," in: *Renaissance Encounters: Greek East and Latin West*, edited by Marina S. Brownlee and Dimitri Gondicas (Princeton: Princeton University Press, 2012), 19-34.
- Monfasani, J. (2013): "The Pre- and Post-History of Cardinal Bessarion's 1469 *In Calumniatorem Platonis*", in: "Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus": *Bessarion zwischen den Kulturen*, edited by Claudia Märtil, Christian Kaiser, and Thomas Ricklin (Berlin: De Gruyter, 2013), 347-66.
- Perfetti, S. (2000): *Aristotle's zoology and its renaissance commentators (1521-1602)* (Leuven: Leuven University Press, 2000).
- Pletho, G.G. (1973): «De Differentiis Platonicae atque Aristotelicae Disciplinae», in: Lagarde, B. «Le De Differentiis de Pléthon d'Après l'Autographe de la Marcienne», *Byzantion* 43 (1973), 312-343.
- Scholarius, G. (1936): «Épître Dédicatoire à Constantin Paléologue (Τῷ Ὑψιλοτάτῳ καὶ Πανευτυχεστάτῳ Δεσπότη κῦρ Κωνσταντίνῳ τῷ Παλαιολόγῳ)», in: *Œuvres Complètes de Georges Scholarios (Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ Εὕρισκόμενα)*, edited by L. Petit, M. Jugie, & X. A. Siderides (Paris: Maison de la Bonne Presse, 1936), v. VII. 1-6.
- Schmitt, C. B. (1983): *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1983).
- Schulz, P. (2010): "George Gemistos Plethon (ca. 1360-1454), George of Trebizond (1396-1472), and Cardinal Bessarion (1403-1472): The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteenth Century", in: *Philosophers of the Renaissance*, edited by P. R. Blum (Washington, DC: Catholic University Press, 2010), 23-32.
- Steiris, G. (2012): «Science at the Service of Philosophical Dispute: George of Trebizond on Nature», *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* 12 (2012), 103-119.
- Tollefsen, T.T. (2012): *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Woodhouse, C.M. (1986): *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Σημειώσεις

- ¹ G. J. Boter (1989), 261-264; S. Howlett (2016), 44.
- ² L. Bianchi (1999), 129-62.
- ³ L. Bianchi (2007), 49-50.
- ⁴ P. Grendler (2002), 38-63.
- ⁵ B. Copenhaver (1988), 75-110.
- ⁶ N. Barker (1992), 96-97; J. Kraye (2003), 23-24.
- ⁷ C. H. Lohr (2002), 27, 31-34.
- ⁸ I. Hadot (2015), 1-54.
- ⁹ H. J. Blumenthal (1996), 1-52; L. Gerson (2005), 1-75; G. E. Karamanolis (2006), 1-43.
- ¹⁰ C. Martin (2014), 40.
- ¹¹ G.G. Pletho (1973), 330.27, 331.31; G. Karamanolis, (2002), 259.
- ¹² G. Karamanolis (2002), 262-263.
- ¹³ D. J. Geanakoplos (1962), 28-33; J. Hankins (1991a): 162-212; J. Monfasani (2002): 179-202.; J. Monfasani (2012), 19-34.
- ¹⁴ G. Scholarius (1936), 5.22-6.
- ¹⁵ P.O. Kristeller (1972), 86-109; J. Monfasani (1976), 201; J. Monfasani (2002), 179-202.
- ¹⁶ J. Monfasani (2004); J. Monfasani, (2008), 1-15; J. Monfasani (2013), 347-66; P. Schulz (2010), 23-32.
- ¹⁷ G. Steiris (2012), 103-119.
- ¹⁸ P. Beullens & A. Gotthelf (2007), 469-513; D.J. Geanakoplos (1989), 68-90; J. Monfasani, (2006), 275-294 ; S. Perfetti (2000), 65-84.
- ¹⁹ J. Hankins (1990), 170-171, 193-195.
- ²⁰ Archbishop Chrysostomos (2016), 72-76; J. Meyendorff (1974), 102-114 ; J. Meyendorff (1979), 76-78; T.T. Tollefsen (2012), 185-206.
- ²¹ C. B. Schmitt (1983), 1-120.
- ²² C. M. Woodhouse (1986), 148-152.
- ²³ S. Ebbesen (2007), 1-20

Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15ου αιώνα

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο 15^{ος} αιώνας έχει συνδεθεί αναπόσπαστα με την ευρωπαϊκή Αναγέννηση, καθώς αποτελεί την πλέον δυναμική και παραγωγική φάση της. Ο ανθρωπισμός και ο κλασικισμός συνιστούν τις δύο βασικές όψεις της Αναγέννησης. Σκοπός του αναγεννησιακού πολιτισμού, που ξεκινά να συγκροτείται στην Ιταλία ήδη από τον 14^ο αιώνα, ήταν η εξέλιξη του ανθρώπου ώστε αυτός να μπορεί να ανταποκριθεί με τον βέλτιστο τρόπο στις νέες απαιτήσεις του ιδιωτικού και δημόσιου βίου. Οι ουμανιστές εδραίωσαν το εγχείρημά τους στα κλασικά ιδεώδη γενικότερα και την πλατωνική φιλοσοφία ειδικότερα. Ταυτόχρονα, η στάση τους έναντι του τρόπου μελέτης και αξιοποίησης της αριστοτελικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο του δυτικού σχολαστικισμού υπήρξε αποδοκιμαστική. Έως και το τέλος του 14^{ου} αιώνα η γνώση όμως της πλατωνικής φιλοσοφίας καθαυτό και του αρχαίου πλατωνισμού παρέμενε πλημμελής. Η παρουσία υστεροβυζαντινών λογίων στην Ιταλία από τις αρχές του 15^{ου} αιώνα, αρχής γενομένης με τον Μ. Χρυσολωρά (1355-1415), συντέλεσε αποφασιστικά στην εξοκείωση των Λατίνων με την πλατωνική φιλοσοφία. Παρότι ο πλατωνισμός αγκαλιάστηκε με θέρμη από τους ουμανιστές, ο αριστοτελισμός δεν έπαψε να διδάσκεται και να προάγεται σε όλη την διάρκεια της Αναγέννησης. Η πανεπιστημιακή εκπαίδευση παρέμεινε πιστή στο γενικό πλαίσιο του μεσαιωνικού σχολαστικισμού. Οι υστεροβυζαντινοί λόγιοι, αν και συνέβαλαν τα μέγιστα στη διάδοση του πλατωνισμού, στη μεγάλη τους πλειοψηφία, μετά την άφιξή τους στην Ιταλία, στράφηκαν στην μελέτη και προαγωγή της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Η επιλογή τους αυτή μπορεί να ερμηνευθεί ως απότοκος της φιλοσοφικής τους προπαιδείας και της συστηματικής τους επαφής με τον σχολαστικό αριστοτελισμό.

**Byzantine scholars' contribution to 15th century
Aristotelianism in Italy**

SUMMARY

Humanism and classicism are the most distinctive aspects of Renaissance philosophy. The humanists of the early Renaissance sought in Classical Antiquity the values and the principles through which people can attain happiness in their earthly life. As a result, they harshly criticized the practices prevalent in the studying and teaching of Aristotelian philosophy, practices that had crystallized in the medieval universities. On the contrary, the dialectical mode of presentation and the exquisiteness of Plato's prose were perfectly attuned to the needs of the Renaissance, when people aspired to novel truths and beauty in their everyday lives, and demanded greater participation in policy making decision. Platonic philosophy as promoted by the humanists was addressed to men of action, citizens and statesmen alike, and not exclusively to elite scholarly circles. Although Platonism was prevalent among the humanist circles, Scholastic Aristotelianism never lost its dominant role in the universities. Aristotle's philosophy was the core of the curricula since the 17th century and the famous European universities served as the strongholds of Scholasticism. Byzantine scholars who fled to Italy rendered important services as translators and commentators of Aristotle and his ancient and byzantine commentators. Their contribution in Renaissance was vast and they influenced the course of philosophy and the sciences. Despite their expertise on Plato and the Platonists, they gradually shifted away from Platonism and contributed to the reappraisal of Aristotelian philosophy.

➤ **ΣΥΝΕΔΡΙΑ Γ'**

**ΑΠΟ ΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ**

➤ **SESSION C**

**FROM ARISTOTELIAN ETHICS, TO CHRISTIAN ETHICS
AND ANTHROPOLOGY**



Πρόεδρος: Γρηγόριος Ζιάκας,
Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ.

- Παναγιώτης Πανταζάκος, Καθηγητής του Τμήματος Φ.Π.Ψ του ΕΚΠΑ: **Η ψυχή στον Αριστοτέλη και το Χριστιανισμό.**
- Rev. Dr. Reuben (Demetrios) Harper, Department of Theology, Religion and Philosophy, University of Winchester, U.K.: **The Aristotelian Corrective: The Deployment of Aristotelian Ethical Paradigms as a Response to Stoic Excesses in Eastern Christian Thought.**
- Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του ΕΚΠΑ και Κοσμήτορας της Θεολογικής Σχολής Αθηνών: **Η έννοια της μεσότητας στον Αριστοτέλη και την Πατερική Παράδοση.**

Chair: Grigorios Ziakas,
Emeritus Professor, Aristotle University of Thessaloniki

- Panagiotis Pantazakos, Professor, Faculty of Philosophy, Pedagogy and Psychology, National and Kapodistrian University of Athens: **The concept of soul in Aristotle and Christianity.**
- Rev. Dr. Reuben (Demetrios) Harper, Department of Theology, Religion and Philosophy, University of Winchester, U.K.: **The Aristotelian Corrective: The Deployment of Aristotelian Ethical Paradigms as a Response to Stoic Excesses in Eastern Christian Thought.**
- Apostolos Nikolaidis, Professor, Faculty of Social Theology and Dean of the School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens: **The concept of the golden mean in Aristotle and in the Patristic tradition.**

- Παναγιώτης Πανταζάκος, Καθηγητής Τμήματος Φ.Π.Ψ. Ε.Κ.Π.Α.

I.

Μπορεί στη δυτική Ευρώπη Αριστοτέλης και χριστιανισμός να συγχωνεύτηκαν σε τέτοιο βαθμό μεταξύ τους, ώστε να δημιουργηθεί αυτό που στη διεθνή βιβλιογραφία αποκαλείται χριστιανικός αριστοτελισμός,¹ όρος δηλωτικός της προσπάθειας των ρωμαιοκαθολικών θεολόγων να ερμηνεύσουν το μυστήριο της Χριστιανικής Αποκάλυψης χρησιμοποιώντας το αριστοτελικό Όργανο², ωστόσο, αν εγκύψουμε στην Αγία Γραφή και το Αριστοτελικό Κόρπους θα διαπιστώσουμε πως γράφονται υπό διαφορετικές προϋποθέσεις και αποβλέπουν σε διαφορετικούς σκοπούς.

Συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης προσπαθεί μόνος του και με τις δικές του αποκλειστικά δυνάμεις να αποκαλύψει την αρχή και τη δομή του κόσμου μας, τη φύση του ανθρώπου, τα ιδιώματα του Θεού, πεπεισμένος ότι "η μορφή και το νόημα του κόσμου μας δεν βρίσκονται επέκεινα του όντος, έξω δηλαδή από αυτόν, αλλά στην εντελέχειά του"³, στο σκοπό δηλαδή που είχε κατά νου ο δημιουργός του όταν τον έφτιαχνε. Αντίθετα, οι συγγραφείς της Αγίας Γραφής όχι μόνο φωτίζονται από το θεό για να αποκαλύψουν στους ανθρώπους πράγματα άγνωστα, αλλά και επιστατούνται κατά τη συγγραφή των έργων

¹ Lindberg D.C., *Οι Απαρχές της Δυτικής Επιστήμης*, πρόλογος Ιεροδιακόνου Κατερίνα, μετάφρ. Μαρκολέφας Ηλίας, επιμ. Αποστολοπούλου Μαρία, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου, Αθήνα 1997, σελ. 305, Younkings W. E., "Thomas Aquinas Christian Aristotelianism", *Capitalism & Commerce*, Montreal, January 22, 2006, No 163. Επίσης, Crombie A.C., *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο*, μετάφρ. Ιατρούδου Μαριλένα, τόμ. Α' και Β', εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1989.

² Λογικά ή Όργανο ονομάζονται τα έργα του Αριστοτέλη: *Περί Ερμηνείας, Κατηγορίαι, Αναλυτικά Πρότερα, Αναλυτικά Υστερα, Τοπικοί και Σοφιστικοί Έλεγχοι*, W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μετάφρ. Μαυρίτζα Μητσού, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2001, σελ. 24.

³ Ό.π., σελ. 36.

τους από το Άγιο Πνεύμα, ώστε να μην πέσουν σε καμία απάτη ή σφάλμα⁴ κατά την ακριβή συγκράτηση και απόδοση του ήδη γνωστού⁵.

Επιπλέον, ενώ είναι αδύνατον να κατανοήσουμε τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, αν δεν έχουμε κατά νου τις ιδέες των φιλοσόφων που έδρασαν πριν από αυτόν, ιδίως του Πλάτωνα, καθώς "στη φιλοσοφία δεν έχουμε μια σειρά κωφών μονολόγων, αλλά το ένα φιλοσοφικό σύστημα έρχεται να αναιρέσει, να συμπληρώσει ή να τροποποιήσει σημείο προς σημείο κάποιο προηγούμενο σε μια διαλεκτική κίνηση των ιδεών που αρνείται ακόμη και τα αυτονόητα",⁶ η Αγία Γραφή έχει ιστορικό, αφηγηματικό χαρακτήρα. Καταγράφει τη δράση του θεού μέσα στη ιστορία, που, κατά το χριστιανισμό, πραγματοποιείται με τον ένα και με όλους, για τον καθένα και για τον κόσμο ολόκληρο, περνώντας διαδοχικά από τον παλιό στο νέο Ισραήλ και από την προσδοκία για τον ερχομό του Σωτήρα στη σάρκωσή του στο πρόσωπο του Ιησού από τη Ναζαρέτ, τη Σταύρωση και την Ανάστασή του. Γι' αυτό και οι Απόστολοι, όταν οι διώκτες τους τους έλεγαν να σταματήσουν να μιλούν για τα θαύματα και την Ανάσταση του Ιησού, απαντούσαν ότι δεν μπορούν να σιωπήσουν για όσα είδαν, άκουσαν και ψηλάφησαν με τα ίδια τους τα χέρια.⁷

Με αυτή την προοπτική θα επιχειρήσω στη συνέχεια να διερευνήσω την σχέση της αριστοτελικής προς την χριστιανική ψυχολογία, της φυσικής ή φιλοσοφικής θεολογίας προς τη θεολογία της Αποκάλυψης (Παλαιά Διαθήκη, Καινή Διαθήκη, Σύνοδοι, Πατέρες) έχοντας κατά νου όχι μόνο την υποχονδρία των φιλοσόφων να μην πιστεύουν τίποτε ως αληθινό παρά μονάχα αυτό που ολοφάνερα είναι τέτοιο,⁸ αλλά και την ευαγγελική ρήση το μυστήριο του Σταυρού "Ιουδαίοις μεν σκάνδαλον, Έλλησι δε μωρία".⁹

⁴ Νικόδημος Αγιορείτης - Αγάπιος Ιερομόναχος, *Πηδάλιον*, εκδ. Ρηγόπουλος, Αθήνα 2003, σελ. 112, 113.

⁵ "Πάσα Γραφή Θεόπνευστος", *Β' Πέτρον*, 1, 21, Τρεμπέλας Παν., "Επιστασία μόνον ή και θεοπνευστία", *Εκκλησία*, τόμος ΙΣΤ', (1938), σελ. 260, Καρμίρης Ι., *Δογματική*, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 1964, σελ. 27 κ.ε.

⁶ Παν. Πανταζάκος, *Αρχές Φιλοσοφίας*, βιβλίο για τον καθηγητή, εκδ. Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Αθήνα 1999, σελ. 11.

⁷ *Πράξεις*, 4, 20, 1, *Ιωάννη*, 1,1.

⁸ "Το πρώτο, παρατηρεί ο Ντεκάρτ, ήταν να μην παραδέχομαι ποτέ τίποτε για αληθινό, αν δεν το ξέρω ολοφάνερα ως αληθινό", Ντεκάρτ Ρ., *Λόγος περί της μεθόδου*, μετφρ. Χριστόφορος Χριστίδη, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1976, σελ. 19.

⁹ *Α' Κορ.* 1, 23.

II.

Για τον Αριστοτέλη, το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε για να γνωρίσουμε την ουσία της ψυχής είναι "να καθορίσουμε σε ποια από τις υποδιαίρεσεις του όντος... ανήκει και κατά πόσο είναι δύναμιον ή εντελέχεια".¹⁰ Προς το σκοπό αυτό ο Αριστοτέλης ακολουθεί τη γεωμετρία κατά την οποία η μια έννοια έρχεται να προστεθεί στην άλλη χωρίς ωστόσο, να την αναιρεί προχωρώντας από τις απλούστερες έννοιες στις συνθετότερες, όπως π.χ. από τη γωνία και τη διχοτόμο της περνώμε στην διαγώνιο του τριγώνου κτλ. Με αυτό το εμπειρικό καθαρά πρίσμα, ο Αριστοτέλης επιχειρεί στη φιλοσοφία του να διακρίνει τις διάφορες παραλλαγές της ψυχής που υπάρχουν γύρω μας ξεκινώντας από τα πιο απλά όντα: τα φυτά, τα ζώα, τα ζωόφυτα για να φτάσει εν συνεχεία στα πιο περίπλοκα: τον άνθρωπο ή το Θεό και να διαπιστώσει ότι οι μεταξύ των ανομοιότητες είναι τέτοιες που είναι αδύνατον να τους αποδώσουμε ένα κοινό χαρακτήρα. Με τα φυτά και τα ζώα, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, ο άνθρωπος μοιράζεται τη θρεπτική και την αυξητική ιδιότητα της ψυχής, αφού, όπως τα φυτά και τα ζώα, ο άνθρωπος έχει ανάγκη να τραφεί και να αναπτυχθεί. Με τα ζώα πάλι ο άνθρωπος μοιράζεται τις ορέξεις, τα ένστικτα και τα πάθη, αφού και αυτός και εκείνα αισθάνονται την ηδονή ή την λύπη ελκόμενοι από την πρώτη και αποστρεφόμενοι τη δεύτερη. Για τον Αριστοτέλη, εκείνο που κάνει τον άνθρωπο να ξεχωρίζει από την υπόλοιπη φύση, η ειδιοποιός, όπως την αποκαλεί ο ίδιος, διαφορά,¹¹ είναι ο λόγος, που συνίσταται στο γεγονός ότι οι άνθρωποι δεν σκέφτονται και δεν συνυπολογίζουν μόνο το εδώ και το τώρα, όπως τα ζώα, αλλά και το μέλλον εκτελώντας περίπλοκους συλλογισμούς εν σχέσει προς την ηδονή και τη λύπη τόσο για τον εαυτό τους όσο και για τους συνανθρώπους τους.

Αυτή η ιδιαίτερη ικανότητα της ανθρώπινης ψυχής να νοεί όχι μόνο τα πράγματα αλλά και τον ίδιο της τον εαυτό, να γίνεται δηλαδή νόησις νοήσεως,¹² δεν θα πρέπει, κατά τον Αριστοτέλη, να μας κάνει να πιστέψουμε ότι είναι ποτέ δυνατόν η ψυχή να ξεχωρίσει από το σώμα, αφού ο σταγειρίτης δεν απορρίπτει απλώς τον πλατωνικό δυισμό με το επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου, αλλά και θεωρεί ότι σώμα και ψυχή είναι "αδιαχώριστα στοιχεία μιας και μοναδικής ουσίας"¹³, που είναι αδύνατον το ένα να υπάρξει χωρίς το άλλο.

¹⁰ W.D. Ross, Αριστοτέλης, έν. ανωτ., σελ. 185.

¹¹ Αριστοτέλης, *Τοπικά*, VI, 6, 3-5.

¹² Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Λ9, 1074 b 34-35.

¹³ W.D. Ross, Αριστοτέλης, έν. ανωτ., σελ. 188.

Κατά τον Αριστοτέλη, η ιδέα της ανθρώπινης ψυχής όπως την εννοεί ο Πλάτων δεν μπορεί να έχει καμία σχέση με μένα με σένα, την Ελένη ή τον Κώστα γιατί ο καθένας μας είναι ξεχωριστός από τον άλλο, ενώ η ιδέα του ανθρώπου είναι μία, ενιαία και αιώνια, άρα εξ ορισμού είναι αδύνατον να τμηθεί και να παρίσταται σε πολλούς ανθρώπους ταυτόχρονα. Επίσης, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, αν προσπαθήσουμε να διαφυλάξουμε το κύρος του Πλάτωνα λέγοντας ότι ο Κώστας και η Ελένη είναι άνθρωποι γιατί μοιάζουν με την μία, ενιαία, αιώνια ιδέα του ανθρώπου που βρίσκεται στον ουρανό, θα εμπλακούμε σε ένα αδιέξοδο κυκεώνα ομοιοτήτων από τον οποίο θα είναι αδύνατον να απεμπλακούμε. Η σχέση ομοιότητας του Κώστα και της Ελένης, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, προϋποθέτει ένα τρίτο όρο, μια ιδεατή εκδοχή τους. Αν όμως πούμε "ότι ένας συγκεκριμένος άνθρωπος είναι άνθρωπος επειδή μοιάζει με την ιδέα του ανθρώπου, τότε θα πρέπει να υπάρχει μια άλλη ανώτερη ιδέα του ανθρώπου με την οποία μοιάζουν ο συγκεκριμένος άνθρωπος και η ιδέα του ανθρώπου και μετά μια άλλη ανώτερη ιδέα του ανθρώπου με την οποία μοιάζει η αρχική ιδέα με τη δεύτερη ιδέα του ανθρώπου κ.ο.κ επ' άπειρον¹⁴". Η ψυχή, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, σε όλες της τις διαστάσεις: αυξητική, θρεπτική, και κινητική, δεν βρίσκεται έξω από τα αισθητά, στον κόσμο των ιδεών, αλλά είναι ενσωματωμένη στα πράγματα που παρατηρούμε με τις αισθήσεις μας.

Κατά τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος όπως και κάθε τι άλλο στον κόσμο μας είναι το αποτέλεσμα μιας σύνθετης διαδικασίας που καθορίζεται από τέσσερις αιτίες: την ύλη, τη μορφή, την ενέργεια και το σκοπό. Από αυτές σημαντικότερη όλων είναι, κατά το Αριστοτέλη, ο σκοπός, όχι μόνο γιατί για να εξηγήσουμε ένα πράγμα δεν αρκεί να ξέρουμε ποιος το έφτιαξε και από τι το έφτιαξε, αλλά και το γιατί το έφτιαξε, αλλά και γιατί δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε πως όλα στον κόσμο μας γίνονται τελεολογικά, καθώς η φύση ουδέν μάτην ποιεί.¹⁵

Με την επίτευξη του σκοπού της φύσης ή του δημιουργού και την ολοκλήρωση της διαδικασίας κατασκευής του πράγματος, το πράγμα αποκτά, κατά τον Αριστοτέλη, εντελέχεια μεταβαίνοντας από την κατάσταση του δυνάμει, στο ενεργεία είναι. Στον άνθρωπο "η ψυχή δεν είναι μόνο η μορφή ή η εντελέχεια... του σώματος",¹⁶ αλλά και είναι αδύνατον να υπάρξει αθανασία της

¹⁴ Πελεγρίνης Θεοδόσιος, *Αρχές φιλοσοφίας*, εκδ. Οργανισμός Έκδοσης Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα 1999, σελ. 30.

¹⁵ Αριστοτέλης, *Περί ουρανού*, A4, 271a 33, Δ. Κούτρας, *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, έκδ. του ιδίου, Αθήνα 1973, σελ. 13.

¹⁶ W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 192.

ψυχής, όπως την εννοεί ο Πλάτων.¹⁷ Η ύλη, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, υπάρχει πριν συνδεθεί με τη ψυχή και σχηματίζει τον άνθρωπο γι' αυτό και θα εξακολουθήσει να υπάρχει ακόμη και όταν η ένωσή τους τελειώσει. Αυτό συμβαίνει γιατί η ύλη από την οποία φτιάχνεται ο άνθρωπος δεν είναι αδιαχώριστα ενωμένη με αυτήν ή με εκείνη τη συγκεκριμένη μορφή, του λευκού π.χ. ή του μαύρου, του άνδρα ή της γυναίκας, αλλά με τη μορφή του ανθρώπου γενικά και μάλιστα για δυο λόγους: όχι μόνο γιατί "μια ενιαία μορφή επενδύεται σε όλα τα μέλη ενός είδους",¹⁸ αλλά και γιατί για να υπάρξει ένα σώμα χρειάζεται όχι αυτή τη συγκεκριμένη ύλη, αλλά αυτό το συγκεκριμένο είδος ύλης με την ορισμένη χημική σύνθεση, το ορισμένο σχήμα κτλ.

Το ίδιο περίπου συμβαίνει κατά τον Αριστοτέλη με τη ψυχή. "Μέσα στη ψυχή, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, πρέπει να υπάρχει μια αντίστοιχη διάκριση με αυτή που υπάρχει στην ύλη, που αποτελεί τη βάση κάθε γένους πραγμάτων, (και είναι δυνάμει κάθε γένος ξεχωριστά)".¹⁹ Κατά τον Αριστοτέλη, μέσα στην ανθρώπινη ψυχή εκδηλώνονται δύο είδη ενεργειών οι παθητικές "που είναι λιγότερο ή περισσότερο οικείες και στα άλλα ζώα"²⁰ και οι ποιητικές που δίνουν στους ανθρώπους την δυνατότητα όχι μόνο να επεξεργάζονται με το νου τα δεδομένα των αισθήσεων δημιουργώντας έννοιες, αλλά και να καθοδηγεί (χειραγωγεί) τον παθητικό νου, ώστε "να μετατρέψει από άλογες σε λογικές όλες τις ενέργειες του νου ανυψώνοντας τον άνθρωπο πάνω από τα ζώα",²¹ όπως ορίζει η εντελέχειά του.

Για τον Αριστοτέλη, ο νους "είναι ψυχής γένος έτερον ... και μόριόν τι της ψυχής που μπορεί όχι μόνο να παρέχει σε αυτήν τη δύναμη της γνώσης (του γινώσκειν) και της φρόνησης (του φρονείν), αλλά και της δίνει τη δύναμη να διανοείται και να διαμορφώνει πεποιθήσεις",²² ενοράσεις, συναισθήματα, δράσεις καλλιεργώντας το λογικό του.²³ Ο νους, κατά τον Αριστοτέλη, όχι μόνο έρχεται στην ψυχή απ' έξω, θύραθεν,²⁴ αλλά και "εξακολουθεί να υπάρχει μετά

¹⁷ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 407b 24.

¹⁸ W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 189.

¹⁹ Αριστοτέλης, *Περί Μνήμης*, 3, 5, W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 211.

²⁰ Αντωνιάδης Βασ., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, εκδ. Κρατερός, Θεσσαλονίκη, 2009, σελ. 396.

²¹ Αντωνιάδης Βασ., ό.π., σελ. 396.

²² Αντωνιάδης Βασ., ό.π., σελ. 397.

²³ Κούτρας Δ, *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα, 2002, σελ. 49.

²⁴ Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως*, 736 b 28, W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 189, 437.

το θάνατο του σώματος",²⁵ αν και ο φιλόσοφος "δεν διευκρινίζει επαρκώς αν εξακολουθεί να υπάρχει σε ατομική μορφή ή αφομοιωμένος σε μια ευρύτερη πνευματική ενότητα".²⁶

Το να μιλά κανείς, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, για την είσοδο της ψυχής τότε σε σώμα ανθρώπου και τότε σε ζώου, είναι σαν να παραλογίζεται τόσο που να υποθέτει ότι η ξυλουργική μπορεί να επενδυθεί όχι σε σμίλες αλλά σε αυλούς.²⁷ Όμως, όταν μιλά κανείς για τέτοια ζητήματα θα πρέπει να είναι ιδιαίτερα προσεκτικός, όχι μόνο γιατί η ψυχή ενώνεται με το σώμα μέσα από μια πλειάδα κινήσεων,²⁸ που είναι δύσκολο να ανιχνευτούν σε όλο τους το εύρος, ακόμη και από το έμπειρο φιλοσοφικό μάτι, αλλά και γιατί υπάρχει ένα μέρος της ψυχής που, κατά το φιλόσοφο, δεν είναι εντελέχεια κανενός σώματος.²⁹

Ο Αριστοτέλης λοιπόν, εννοεί την αθανασία εντελώς διαφορετικά από τους προ αυτού φιλοσόφους,³⁰ αφού αθάνατος και άφθαρτος είναι κατ' αυτόν η αμιγής ουσία του νου και όχι η αθανασία αυτού ή του άλλου προσώπου",³¹ η ατομικής συνείδησης δηλαδή του καθενός από εμάς. Για να το πούμε αλλιώς, η έννοια της αθανασίας της ψυχής, όπως την καταλαβαίνει ο Πλάτων ή οι ορφικοί, είναι εντελώς ασυμβίβαστη με την αντίληψη του Αριστοτέλη για το νου, αφού ο φιλόσοφος πουθενά στο έργο του δεν συλλαμβάνει την έννοια του εγώ ως καθαρά πνευματικού όντος".³²

Για τον Αριστοτέλη "ο νους δεν είναι μόνο άφθαρτος αλλά και απαθής, γι' αυτό, όπως άφθαρτος και απαθής εισέρχεται στην ψυχή, κατά τη σύσταση του σώματος, έτσι ακριβώς και την εγκαταλείπει όταν επέλθει ο θάνατος. Φεύγει από αυτήν χωρίς να έχει υποστεί οποιαδήποτε αλλοίωση από τα γεγονότα που έζησε όσο χρόνο συμβίωνε μαζί της και με το σώμα. Δεν διασώζει την παραμικρή μνήμη. Αλλά καθαρός, όσο και πριν, συνεχίζει να εκτελεί την ενέργεια που προσιδιάζει στη φύση του, την νόηση του εαυτού του αφήνοντας

²⁵ Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 430a 22, 413 a 4-7, W.D. Ross, Αριστοτέλης, ό.π., σελ. 189, 437.

²⁶ W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 189.

²⁷ W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 189.

²⁸ Κατά τον Αριστοτέλη, "η ψυχή δεν είναι μόνο η εντελέχεια ή το ουσιαστικό αίτιο του σώματος, αλλά (σύμφωνα με την γενική αρχή της ταυτότητας ουσιαστικού, τελικού και ποιητικού αιτίου) και το τελικό του αίτιο και το ποιητικό αίτιο όλων των μεταβολών που προκαλεί, της κατά τόπον κινήσεως, της αλλοιώσεως ή της αυξήσεώς του", Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 415b 7-28, W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 437.

²⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1102b, 1103a, W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 193, Αντωνιάδης Βασ, ό.π., σελ. 399.

³⁰ Για το θέμα αυτό υπάρχουν δύο απόψεις, Αντωνιάδης Βασ. ό.π., σελ. 397.

³¹ Αντωνιάδης Βασ., ό.π., 397.

³² W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 189.

πίσω του όλα όσα έκανε κατά τη συνύπαρξη του "με τη ψυχή και το σώμα ως αιτία ποιητική δηλαδή των ενεργειών που προσιδιάζουν στον άνθρωπο ως άνθρωπο".³³

Αντίθετα για τον χριστιανισμό ο Θεός δημιουργεί τον άνθρωπο και τον κόσμο εκ του μηδενός. Τον άνθρωπο όμως όχι μόνο τον φτιάχνει με ιδιαίτερο τρόπο αλλά και τον κάνει διφυή: από σώμα υλικό και θνητό και από ψυχή λογική, άυλη και αθάνατη,³⁴ αν και δεν πρέπει να διαλάβει της προσοχής μας ότι στην ΚΔ, οι όροι ψυχή - πνεύμα χρησιμοποιούνται εναλλακτικά σαν να σημαίνουν ακριβώς το ίδιο πράγμα. "Σύνθετος ο άνθρωπος, γράφει ο Μ. Βασίλειος, εκ ψυχής και σώματος, η σαρξ από της γης και η ψυχή ουράνια. Διπλούς ο άνθρωπος εστί, ψυχής συνεστώσ και σώματος".³⁵ Η τριχοτομία, η αντίληψη δηλαδή ότι ο άνθρωπος αποτελείται από σώμα, ψυχή και πνεύμα κατακρίνεται από τους Πατέρες ως κακοδαιμονία προερχόμενη από τους έλληνες φιλοσόφους, αφού αν εγκύψουμε στα χωρία της Καινής Διαθήκης που διαχωρίζουν την ψυχή από το πνευματικό της στοιχείο και το σώμα,³⁶ θα διαπιστώσουμε πως δεν μιλούν για δυο διαφορετικές ουσίες, αλλά για μια αδιαίρετη, αιώνια και άφθαρτη οντότητα, η οποία "όταν επιτελεί κατώτερες λειτουργίες λέγεται ψυχή και όταν επιτελεί ανώτερες πνεύμα". Ψυχή τοίνυν, γράφει ο Δαμασκηνός, εστί ουσία ζῶσα... λογική τε καί νοερά... οργανικῶ κεχημένη σώματι... οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτήν τόν νοῦν, ἀλλά μέρος αὐτῆς τό καθαρώτατον (ὥσπερ γάρ οφθαλμός ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς).³⁷

Για τους χριστιανούς η ψυχή του καθενός από εμάς είτε είναι δίκαιος είτε άδικος, όποιος κι αν είναι, όχι μόνο είναι αθάνατη,³⁸ αλλά και θα αναστηθεί κατά τη δευτέρα παρουσία του Χριστού για να κριθεί κατά τα έργα της, ώστε να ολοκληρωθεί το προαιώνιο-σωτήριο έργο του Θεού και να ανακτήσει ο κόσμος μας την πρώτη του δόξα.³⁹

Οι άνθρωποι θνήσκοντες, παρατηρούν οι Πατέρες, κρίνονται από το Θεό μερικώς και ανάλογα με τα έργα τους τοποθετούνται οι αγαθοί εν ευφροσύνη προγενόμενοι τον μελλοντικό παράδεισο και οι φαύλοι εν οδύνη προγενόμενοι

³³ Αντωνιάδης Βασ., ό.π., σελ. 397.

³⁴ Καρμίουης Ι., Δογματική, ό.π., σελ. 168.

³⁵ Καρμίουης Ι., Δογματική, ό.π., σελ. 170.

³⁶ Θεσσαλονικείς 5, 23, Εβραίους 4, 12, Καρμίουης Ι., Δογματική, ό.π., 171.

³⁷ Καρμίουης Ι., Δογματική, σελ. 173.

³⁸ Καρμίουης Ι., Δογματική, σελ. 181-183.

³⁹ Πανταζάκος Παναγιώτης, Πλήθων, περί ζῶων και ψυχῆς, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2012, σελ. 72-132.

την αιώνια κόλαση. Οι ψυχές, παρατηρείται στην Ορθόδοξη Δογματική, στο διάστημα που μεσολαβεί μεταξύ του φυσικού θανάτου και της δεύτερης παρουσίας του Χριστού μπορεί να είναι ασώματοι και να περιμένουν να ενωθούν με τα σώματά τους κατά τρόπο υπερφυσικό κατά τη δεύτερη παρουσία του Χριστού, ωστόσο έχουν πλήρη συνείδηση του Χριστού και της αιτίας της κατάστασής τους.⁴⁰

Σαλπίζει, γράφει ο Παύλος, και οι νεκροί ἐγεροθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα... ἐν ἀτόμῳ, ἐν ριπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι... δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.⁴¹ Και οι μεν ασεβείς αναστήσονται εις κρίσιν, οι δε δίκαιοι εις ζωὴν αιώνιον.

III

Όλα αυτά αποδεικνύουν πως ο όρος χριστιανικός αριστοτελισμός δεν έχει έρεισμα στις πηγές. Μεταξύ της αριστοτελικής και της χριστιανικής περί ψυχής αντίληψης δεν μπορεί να υπάρξει καμία γέφυρα επικοινωνίας και ο λόγος είναι βαθιά οντολογικός. Ο Αριστοτέλης επιχειρεί μόνος του και με τις δικές του αποκλειστικά δυνάμεις να κατανοήσει το Θεό, τη ζωή και το θάνατο, τη σχέση του σώματος προς τη ψυχή⁴² ασκώντας το λόγο του και δοκιμάζοντας την αντοχή των επιχειρημάτων του, όπως οι μηχανικοί δοκιμάζουν στο πειραματικό εργαστήριο την αντοχή των υλικών πριν κτίσουν το κτήριο, αλλά και επικρίνοντας διαλεκτικά τις απόψεις άλλων φιλοσόφων. Αντίθετα, στο Χριστιανισμό ο ίδιος ο Θεός μπαίνει μέσα στην ιστορία για να την αναμορφώσει. Λαμβάνει σάρκα αθραύστως από την υπεραγία Θεοτόκο και αποκαλύπτει το θεϊκό του πρόσωπο βεβαιώνοντάς μας ότι αυτός είναι η οδός και η αλήθεια και η ζωή.

Το μυστήριο που ξεκινά με τον ευαγγελισμό της Θεοτόκου και κορυφώνεται με τη σταύρωση, την τριήμερη ταφή, την ανάσταση και την ανάληψη του Χριστού, δεν το χωρά ο νους των φιλοσόφων, γι' αυτό και ο Θεός δεν επέλεξε τους φιλοσόφους για να αποκαλύψει το σχέδιό του, αλλά τους αλιείς,

⁴⁰ Καρμίρης Ι., *Δογματική*, 347.

⁴¹ Α' Κορ. 15, 513.

⁴² W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, ό.π., σελ. 189.

αποκρύπτοντας αυτά από σοφούς και συνετούς και αποκαλύψας αυτά νηπίοις.⁴³

Ο λόγος του σταυρού, γράφει ο Παύλος, για όσους βαδίζουν το δρόμο της απωλείας είναι μωρία, ενώ για όσους βαδίζουν το δρόμο της σωτηρίας είναι δύναμη θεού. Είναι γραμμένο στη γραφή: Θα κάνω να χαθεί η σοφία των σοφών και να εξαφανισθεί η εξυπνάδα των έξυπνων. Αφού οι άνθρωποι, συνεχίζει ο Παύλος, δεν κατάφεραν να γνωρίσουν τη σοφία του θεού που φαίνεται στα δημιουργήματά του, ο Θεός αποφάσισε να σώσει όσους πιστεύουν σε αυτόν με τη μωρία του σταυρού. Διότι αυτό που ενεργεί ο θεός και οι άπιστοι το θεωρούν μωρία, είναι σοφότερο από τη σοφία των ανθρώπων. Και αυτό που ενεργεί ο θεός και οι άπιστοι θεωρούν αδυναμία είναι ισχυρότερο από τη δύναμη των ανθρώπων.

⁴³ Λουκ. 10, 21.

Η ψυχή στον Αριστοτέλη και το Χριστιανισμό

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η αριστοτελική φιλοσοφία άσκησε διαφορετική επίδραση στην δυτική και στην ανατολική θεολογία.

Στο δυτικό χριστιανισμό ο σημαντικότερος φιλόσοφος που επηρεάστηκε από τον Αριστοτέλη ήταν χωρίς αμφιβολία ο Θωμάς Ακινάτης. Ήταν ο πρώτος στη Δυτική Ευρώπη που ενσωμάτωσε εκτενώς αριστοτελικές ιδέες σε όλο το εύρος της θεολογίας του. Δια του Ακινάτη και της Σχολαστικής χριστιανικής θεολογίας, της οποίας υπήρξε επιφανής εκπρόσωπος, ο Αριστοτέλης αναδείχτηκε ως η αυθεντία της ακαδημαϊκής θεολογίας καθ' όλη τη διάρκεια του δεκάτου τρίτου αιώνα και άσκησε τέτοια επίδραση πάνω στο Δυτικό Χριστιανισμό ώστε να διαδοθεί πάνω του πλατιά και να ριζώσει βαθιά. Ο Ακινάτης όμως δεν γνώριζε την αριστοτελική φιλοσοφία από τα πρωτότυπα κείμενα αλλά επηρεάστηκε από αυτήν τυχαία διαμέσου των Αράβων και των Ιουδαίων, του Αβικέννα, του Αβερρόη και του Μαιϊμωνίδα.

Για τους Έλληνες πατέρες η εισαγωγή της αριστοτελικής φιλοσοφίας διαστρέβλωσε την διδασκαλία της εκκλησίας, αφού εξαιτίας της οι χριστιανοί άρχισαν να πιστεύουν ότι θα μπορούσαν μόνοι τους να εξηγήσουν τον κόσμο χωρίς καμιά αναφορά στο Θεό. Έτσι όμως η θρησκεία θεωρήθηκε σημαντική μόνο για την εσωτερική πνευματική ζωή του ανθρώπου, καθώς όλα τα άλλα μπορούσαν να εξηγηθούν επαρκώς με τις επιστήμες. Για τους Έλληνες Πατέρες η αντίληψη αυτή ήταν ολότελα εσφαλμένη, αφού ο κόσμος μας αποτελείται από δυο διαφορετικά είδη πραγμάτων πνευματικά και υλικά και υπάρχουν δυο διαφορετικοί τρόποι να τα γνωρίσουμε: η αποκάλυψη και η πίστη από τη μια και η επιστήμη από την άλλη.

Με αυτή την προοπτική, αναδεικνύονται στην παρούσα ανακοίνωση οι διαφορές που υφίστανται μεταξύ της αριστοτελικής αντίληψης περί ψυχής και της χριστιανικής ψυχολογίας.

The soul in Aristotle and in Christianity

SUMMARY

Aristotelian philosophy had otherwise impacted onto Western and Eastern Theology.

In Western Christianity, the key philosopher influenced by Aristotle was undoubtedly Thomas Aquinas. He was the first in Western Europe who incorporated extensive Aristotelian ideas through his own theology. Through Aquinas and Scholastic Christian Theology of which he was prominent member Aristotle became academic theology's great authority in the course of the thirteenth century and exerted an influence upon western Christianity that become both widespread and deeply embedded. But Aquinas didn't know Aristotelian philosophy through real Aristotelian text but incidentally found his Aristotelian influence via Arabs and Jews, Avicenna, Averroes and Maimonides.

For the Greek Fathers, Aristotelian philosophy messed up the church because of his ideas Christians began to concede that yes, people can explain the world apart from God. So, religion is important for your spiritual life but everything else can be explained sufficiently through science. For the Greek Fathers, this was a terrible mistake because there were two types of things in our world, spiritual things and natural things, and there were two separate ways of knowing those two types of things, revelation and faith on one hand and science on the other.

From this point of view, this paper highlights the differences between Aristotelian concept of the soul and Christian psychology.

➤ THE ARISTOTELIAN CORRECTIVE: THE DEPLOYMENT OF
ARISTOTELIAN ETHICAL PARADIGMS AS A RESPONSE
TO STOIC EXCESSES IN EASTERN CHRISTIAN THOUGHT

- Rev. Dr Reuben (Demetrios) Harper, Department of Theology,
Religion and Philosophy, University of Winchester, U.K.

In a seldom-noticed section of his ground-breaking work, *After Virtue*, Alasdair MacIntyre sets in relief the age-old tension between the teleological aretology of Aristotle—whose ethical theory MacIntyre would later adopt and vociferously defend—and the intellectualistic morals of the Ancient Stoic school.¹ Following the objections of the Peripatetics, MacIntyre argues that the Stoic approach nullifies the possibility of real virtue or character, the result of which is a “retreat into interiority” and the restriction of morality’s range to the private space of the human agent.² This Stoic theory of ethics and action is of course demanded by their thoroughly deterministic ontology, according to which the human moral agency is essentially limited to either assent or a refusal to assent to the images given by external phenomena. Conversely, the Aristotelian view, while by no means differing in all respects from the Stoic view and not always consistent, nevertheless strives to ground ethical thinking in the human being’s capacity to both freely deliberate and voluntarily habituate virtue, enabling the development and transformation of the natural dispositions and passions into virtuous behavioral patterns, transitioning from man-as-he-is to man-as-he-could-be.³ This tension between Aristotelian and Stoic modes of thought is one that would be passed on to their respective intellectual heirs, and one which would be acted out again with very different players in much later phases of history.⁴ Indeed, these two tendencies would sometimes come into conflict in one tradition, or, for that matter, within the

¹ *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1985), 168-70.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 52.

⁴ See generally Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford: Clarendon Press, 1985), Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (New York: Oxford University Press, 2000), and Michael Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* (Berkeley: University of California Press, 2011).

thought of the same thinker.⁵ For, as MacIntyre observes, “Stoicism is not...only an episode in Greek and Roman culture” but “establishes a pattern” for the later European systems of morals that focus to such an extent upon the centrality of law so as to eclipse or thoroughly abrogate a “conception of the virtues.”⁶ As MacIntyre implicitly and, I think, correctly suggests, Aristotelian ethics function as an antidote of sorts to the aspects of the Stoic moral mindset that lead to an ethic of interiority. Inasmuch as this tension defined by MacIntyre is embedded within Greco-Roman thought and the subsequent episodes of European moral philosophy, it should be no surprise that it also makes an appearance in the Greek Patristic Christian tradition. In what follows, I will seek to outline briefly this Stoic/Aristotelian tension, its relevance, and its mode of resolution in Greek Patristic thought.

The focal point of the dispute between the schools of thought concerns the question of ἀκρασία or moral incontinence, that is, the question of whether or not an agent can act on an irrational urge while being rationally aware that the infelicitous action is detrimental to the agent’s well-being.⁷ Aristotle, appropriating and slightly retooling the anthropological paradigm set forth in later Platonic dialogues and typified by the image of the charioteer and the two horses,⁸ quite famously argues that moral incontinence and the psychic conflict that underlies it are a *sine qua non* for a proper understanding of moral psychology and the habituation of virtue.⁹ The Stoics, who rightly considered themselves to be the heirs in many other respects to the Aristotelian legacy, nevertheless rejected this Aristotelian innovation, preferring instead the earlier, Socratic model for ethics and human action.¹⁰ Like the Socrates of the early Platonic dialogues, the Stoics regard virtue, ἀρετή, as consisting exclusively of right beliefs or judgments, as constituting

⁵ MacIntyre (*After Virtue*, 178) argues that this tension occurs in Medieval Scholasticism. He juxtaposes the more robust Aristotelianism of Thomas Aquinas to the views of Peter Abelard, who, in MacIntyre’s view, is dominated by the Stoic model of interior morals.

⁶ *Ibid.*, 169.

⁷ See Terence Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2007), 43, Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 14-17, 32-4, and Frede, *A Free Will*, 20-5.

⁸ See the *Phaedrus*, 246a-247b, Everyman’s Library, trans. Tom Griffith, vol. 194 (New York: Alfred A. Knopf, 2000).

⁹ *Nicomachean Ethics*, trans. F. H. Peters (New York: Barnes and Noble, 2005), 22-4, 146-48.

¹⁰ For the early Socratic argument, see the *Protagoras*, 352a4-c7, LCL, trans. W. R. M. Lamb, vol. 165 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924). See Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 9-11, 14-17.

only a proper use of right reason, or ὀρθὸς λόγος.¹¹ Conversely, the passions or πάθη, which are always irredeemably evil, constitute incorrect and improper beliefs, and unlike Aristotle, do not originate from an irrational portion of the soul.¹² Though rather counterintuitive from a modern perspective—and from a Peripatetic perspective, for that matter—Socrates and the Stoics reject the notion that a human being could ever act against right reason; an agent would always act on the assumption that a given action is the right one.¹³ While this debate concerning moral incontinence is the rather narrow focal point of divergence between the Stoic and Aristotelian traditions, there are rather significant anthropological presuppositions that give rise to these divergent moral perspectives. Stoic intellectual monism and the tendency towards what MacIntyre has termed an interior retreat are influenced in no small part by their thoroughgoing determinism. Despite the Stoics rigorous insistence on moral culpability, human ends and natural constitutions are non-negotiable, fixed realities, set well beyond the limits of human ἀντεξούσιον capacity.¹⁴ In short, a human agent's moral movements are essentially *ad intra*, having virtually no influence on events and occurrences outside his or interior psychic realm. Even the human being's internal system of action and moral determination is wholly dependent upon the external presentation of phenomena.¹⁵ Perhaps most surprisingly, a human being's character itself is wholly determined by external factors. An agent cannot act unless there is a presentation from the outside, which in turn stimulates an internal impulse, or ὄρμη, to which a human agent may or may not give assent, and moral assent itself is determined by the disposition of one's character.¹⁶ It was not without reason that the critics of orthodox Stoicism wondered how it was really possible to ascribe moral culpability of any sort to an agent who cannot control phenomenal presentations and whose character is wholly determined by external circumstances.¹⁷

¹¹ Inwood, *ibid.*, 127-31, 136. Jacob Klein, 'Stoic Eudaimonism and the Natural Law Tradition', in *Reason, Religion, and Natural Law*, ed. Jonathan A. Jacobs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 70.

¹² Inwood, *ibid.* Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 7, 25-30, 44-6.

¹³ *Protagoras*, 352a4-c7. Sorabji, *ibid.*, 29-30. Irwin, *The Development of Ethics*, 43.

¹⁴ Inwood, 54-60. Cicero, *De Natura Deorum* II.58, 71-153, and 154-67, trans. Francis Brooks, (London: Methuen, 1896).

¹⁵ Inwood, *ibid.*, 98.

¹⁶ *Ibid.*, 67-9, 89-91.

¹⁷ This was certainly true of Alexander Aphrodisias and Nemesius of Emesa, whose objections are noted by Inwood. See Inwood, *ibid.*, 87-91.

It is of no small significance that the Stoics do not regard the *ὄρμαί*, the impulses as naturally-derived or physical movements, but as psychic imperatives, a view indeed presages the formulations centuries later by thinkers like Immanuel Kant, as Brad Inwood astutely notes.¹⁸ As noted Stoic commentators Brad Inwood and Richard Sorabji both confirm, the orthodox Stoics were primarily interested in understanding human behavior in exclusively cognitive terms, detaching moral psychology and human action thoroughly from physical causality.¹⁹ What emerges is that the Stoics regard natural and somatic movement as being indifferent to humankind's internal moral destiny, and, consequently, a properly functioning *ἡγεμονικόν* or intellect will be equally indifferent to natural responses. There is indeed a tension that emerges here as the Stoics adamantly affirm that proper moral assent is *κατὰ φύσιν*, that is, in accordance with Zeus's divine and irresistible volitions for nature.²⁰ The result is that the moral man is commanded to act in agreement with nature by conforming to divine cosmic law, while simultaneously seeking to rise above, to be indifferent to physio-natural processes.²¹ Indeed, I do not think it an exaggeration to say that we find in Stoicism an early precedent or tendency for what would much later emerge in a mature and concrete form as the "transcendental subject." The Stoic sage, the exemplar of virtue, is the one who has acquired the right hermeneutic—if I may be permitted the anachronism—who assents to the right moral imperatives and refuses to assent to the wrong ones, and, whatever his physiological status, who is able to cognitively shutout the agitations of morally indifferent physical mechanisms.²² The moral agent, thus restricted, focuses upon an internal moral *telos* and, functionally speaking, looks to an interiorized and private good, which is ultimately as indifferent to human collectives as it is to lower, animal drives. Now dedicated to the inner life of the

¹⁸ In fact Inwood argues, pp. 46-47, that this comes very close to Anthony Kenny's thought as rendered in his *Action, Emotion, and Will*, 2nd edition (Abingdon: Routledge, 2003). While Inwood does not mention Kant directly, it is self-evident that though his views differ in some respects, the focus on internal imperatives certainly reflects a structural similarity to the Stoic notion of impulse.

¹⁹ Inwood, *ibid.*, 136, 144, 187, 210. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 25-30, 39-46.

²⁰ This is well exemplified by Epictetus, as Sorabji confirms, *ibid.*, 331-2. See also Alexander Aphrodisias, *De Fato* 192, in *Alexander Aphrodisias on Fate*, ed. R.W. Sharples (London: Duckworth, 1983).

²¹ This is what MacIntyre argues in *After Virtue*, 169. His argument seems to agree in principle with what we find expressed in the commentaries of Inwood and Sorabji.

²² Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, 176-7, 187.

cosmic order and an exclusive product of divine imperatives, the moral man no longer finds a place in the mundane existence of the πόλις.

Aristotle's approach, while doubtless not without its flaws, nevertheless avoids some of the entrapments found in the Stoic moral psychology, and, more importantly, offers some essential criteria for the avoidance of an "ethics of interiority," disinterested in or indifferent to natural human realities. In his timeless *Nicomachean Ethics*, Aristotle indeed affirms the essential significance of laws and imperatives, but the central and overriding theme is that a good and moral human life is defined by the pursuit and acquisition of virtue. Virtue not only facilitates the completion and perfection of a moral agent in particular but also enables him or her to pursue the common good, to seek a moral and simultaneously natural *telos* that is outside the interior life of the human agent. It is for this reason that Aristotle argues justice is the "sum of all virtues in itself," making it possible for the moral human agent to exhibit virtue not only in the practice of private goods but also in relation to one's fellow human beings.²³ Put in another way, justice is aimed at the good of the other, but its habituation simultaneously and reciprocally completes the life of the one who exhibits it. And lest we be influenced by some modern readings of Aristotle that seek to excise the theological content thoroughly from his thought, the virtues are not merely sociological attributes but are "one of the most divine things in the world," and therefore reflective or demonstrative of a higher and divine order.²⁴ As such, the virtuous man is able to be a just citizen of the πόλις while simultaneously standing as a member of the divine cosmic order; one does not preclude the other.²⁵

In addition to laying the groundwork for an ethic that requires real reciprocity between rational agents, the Aristotelian view also demands the inclusion of natural realities in the moral equation, realities that are not indifferent or irrelevant to higher human ends, but are what make us human, as Aristotle himself affirms in the latter part of the *Nicomachean Ethics*. Indeed, this is what is tacitly suggested in the Aristotelian defense of ἀκρασία or moral incontinence: the lower portions of the soul are vital mechanisms for human movement and determination, and they are not supposed to be abrogated or dismissed simply as

²³ *Nicomachean Ethics*, 98-9.

²⁴ *Ibid.*, 15.

²⁵ I take my cue from MacIntyre again, who implies this dual 'citizenship' is enabled by Aristotelian thought. See *After Virtue*, 169. See also his *A Short History of Ethics*, 2nd edition (Abingdon: Routledge Classics, 1998), 192-3, where MacIntyre discusses the fact that Platonic and Aristotelian ethics presupposed a moral agent embedded in community, in the πόλις.

lower animal movements that are outside the scope of the human *telos*.²⁶ Juxtaposing the Stoic tradition with the Aristotelian, Richard Sorabji remarks that Aristotle regards all the natural passions as having a psychosomatic and physiological basis, and therefore considers them functions of both the lower soul as well as the body itself.²⁷ Virtuous habituation and moral life cannot therefore be the mere function of cognitive dispositions but are extended to include all of the things that define us as humans. As such, these psychosomatic mechanisms are to be deliberately and voluntarily trained to the extent that the natural passions remain intact but are conditioned and made whole, as it were, by a properly habituated moral character.²⁸ Whereas the Stoics consider moral virtue to be exclusively the province of proper cognitive function and right belief, Aristotle locates it precisely in the rightly-directed παθητικόν. Virtuous habits and prudent movements bridge the gap between the natural *telos* of the human being and the natural powers and tendencies with which he or she was originally endowed, voluntarily becoming a second nature, or, as Terence Irwin refers to it, a “mature nature.”²⁹ It must be reemphasized that despite whatever inconsistencies might emerge in Aristotle’s ethical theory, it seems clear that he intended the acquisition of moral character to be voluntary. Indeed this is why Aristotle argues that virtues are “not natural,” a point that has facilitated some confusion.³⁰ As Bernard Williams explains, the virtues are not natural in the sense that they, unlike those of the Stoics, do not arise necessarily from our nature, but they are natural in the sense that they constitute a natural development of our natural powers,³¹ or, as Aristotle himself says, “the virtues come neither by nature nor against nature...but nature gives the capacity for acquiring them.”³²

It is common knowledge that the thinkers of late Antiquity, whether Christian or pagan, synthesized and utilized both Aristotelian and Stoic concepts and terminology, making them an intrinsic part of all subsequent Greek thought in the broadest of senses. At a certain point, it becomes virtually impossible and inaccurate to claim that later thinkers were pure Stoic or Aristotelian—or, for that matter, Platonic. Nevertheless, and despite the eclectic assimilation and

²⁶ *Nicomachean Ethics*, 21-4, 238-7.

²⁷ *Emotion and Peace of Mind*, 25.

²⁸ *Nicomachean Ethics*, 139, 164, 238-7.

²⁹ *Ibid.*, 164. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, 146.

³⁰ *Nicomachean Ethics*, 25, 31.

³¹ *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), 160.

³² *Nicomachean Ethics*, 25.

arrangement of elements, we can sometimes find that the inherent disposition of one intellectual thread sometimes takes precedence and dominates the others. This is what MacIntyre is driving at when he argues that the Stoic "morality of interiority" became and remains a recurring pattern, broadly speaking, in Western moral thought, the antidote for which we can find in the philosophy of Aristotle himself. And when I say Western thought, I mean it in an inclusive sense, extended to encompass all those who are the descendants of Greco-Roman thought and culture. Consequently, this Stoic temptation is a struggle that is manifested in the Greek Patristic tradition as well, making a rather prominent appearance in the early phases of Alexandrian theology. Stoic moral psychology makes a particularly notable appearance in Origen, complimenting rather well his controversial anthropological presuppositions. As Henri Crouzel testifies, though Origen indeed accepts the tripartite soul of Plato and Aristotle, he attributes its existence to humanity's post-lapsarian state.³³ Θυμός and ἐπιθυμία are superadded to the human being as a result of the fall from the πλήρωμα of being and are ultimately alien to humanity's true substance.³⁴ The existence of the animal powers and instincts are constituted by the intellect's improper attachment to the body, and despite acknowledging the presence of distinct incensive and appetitive powers, Origen does not seem to see them as being capable of a noble function.³⁵ The human being is the intellect, and, though obliged to be in contact with and somehow to direct the lower soul and body morally, there is always a rigorous distinction between it and these foreign elements. As such, it is not difficult to see why elements of Stoic moral psychology are particularly convenient to Origen. If indeed the lower powers of the soul and the body they empower are extraneous and, as Crouzel also notes, "correspond to the higher soul's temptation"³⁶ to move away from the things of the spirit, how could humanity's moral end be anything but the repudiation or rejection of these animal elements? Though perhaps not evil, the physiological components and their psychic actualities are morally indifferent, something that we pragmatically acknowledge but which are ultimately not concerned with the human good, which seems to fall exclusively within the province of the intellect. Indeed, as Panagiotes Tzamalikos suggests, it is Origen's acceptance of Stoic principles that leads him to regard most aspects of physical and historical life as morally

³³ *Origen*, trans. A. S. Worrall (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 87-9.

³⁴ *Ibid.*, 89.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

indifferent, including, for example, the institution of marriage itself and all that it entails.³⁷ In rendering these realities morally indifferent, Origen, now in the context of theological terminology, causes them in a *de facto* sense to be “irredeemable,” or, better, “intransformable.” Though “not evil,” they are nonetheless connected with the indifferent movements of the lower elements of the soul, which, as already stated, owe their existence exclusively to postlapsarian existence. These phenomena are the result of vital mechanisms that are outside the human τέλος, realities that we must suffer but which are thoroughly independent of the higher good. It would seem that the ideal Christian, like the Stoic sage, is only free to seek a private and interiorized good, a moral end that is free from not only the unwelcome physiological movements of animal self but also the socio-political realm of human interaction. We can find these same proclivities in later thinkers like Evagrius,³⁸ and though in conflict with other, more nature-affirming elements, also in Gregory of Nyssa.³⁹ Indeed, a Stoic ethic of interiority is a sporadic temptation for many who follow in the wake of highly-influential Evagrian commentaries.⁴⁰

Arising from the same tradition, we find others who, like their forebearers, utilize the Stoic idiom but nevertheless resist the Stoic temptation to limit morality to the private intellectual space of the person. Maximus the Confessor—a monk who stands firmly within both Alexandrian intellectual tradition and the Macarian monastic legacy—is the quintessential exemplar of this corrective, one who uses aspects of the Stoic intellectualist model but simultaneously corrects it with concepts that firmly originate in Aristotelian and Peripatetic thought. It is no mere coincidence that Nemesius, an obvious resource for the Confessor, explicitly criticizes Stoic moral theory and introduces Aristotelian concepts as a corrective. The Confessor’s reason for using Aristotelian moral paradigms mirrors Origen’s reliance upon the Stoics. In taking Chalcedonian presuppositions to their logical conclusion and what he took to be a proper expression of Christian anthropology, Maximus concludes, like Aristotle, that human instincts, passions, desires, and physiological functions in general are not alien elements. Rather, they are

³⁷ Origen: *Philosophy of History and Eschatology* (Leiden: Brill, 2007), 45-6. There are several passages that Tzamalikos cites in order to elucidate Origen’s view of “moral indifference,” but the point regarding marriage can be found in C. Jenkins, section 37 of *Fragmenta ex Commentariis in Epistulum I ad Corinthios*, *Journal of Theological Studies* 9 (1908).

³⁸ See *The Macarian Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 246, 248. Lars Thunberg in *Microcosm and Mediator*, 2nd edition (Chicago: Open Court Publishing, 1995), 302-3.

³⁹ See his *De Virginitate*, PG 46: 369BC.

⁴⁰ See generally Marcus Plested, *The Macarian Legacy*, which demonstrates a tension between the various members of the Macarian tradition on the question of passibility.

indispensable aspects of the human being that are meant to be developed, properly directed, and refined to perfection, a fact that is best demonstrated by his rigorous and sustained defense of corporeality and the body.⁴¹ Following the early precedent of the great Stagirite thinker, Maximus argues that the very elements of the παθητικόν, the same portions of the soul responsible for the actualization of lowly somatic and animal function, provide the potentiality for the voluntary and deliberate habituation of virtue, the achievement of which indicates not merely the attainment of a natural and simultaneously moral telos but also the acquisition of the attributes of divinity.⁴² Moreover, as Maximus' much-celebrated views of love indicate, the attainment of virtue is not a private and internal event but presupposes the good of the other.⁴³ In arguing as he does that all the virtues converge in and are defined by the chief virtue of love,⁴⁴ Maximus assimilates and retools the Aristotelian concept of justice, thereby enabling the pursuit of virtue to be a communal and ecclesial event, which begins and progresses within the temporal framework of history but which resonates and is fulfilled in eternity. In short, the Confessor's Christian ethical perspective can enable the human subject to become through virtuous reciprocity a functional member of the cosmic Ἐκκλησία of Christ and simultaneously live and relate to his or her fellow citizens in the πόλις of the here and now.

In using threads of the Aristotelian to tradition to buttress what he takes to be the proper and Biblical sense of moral psychology, Maximus concretizes and transmits a precedent that would function as a touchstone for the subsequent members of the Greek Patristic tradition, influencing not only dogmaticians but also pastors and hymnographers like St. Andrew of Crete. St. John of Damascus, who can rightly claim both the title of hymnographer and dogmatician, explicitly follows Maximus' formulations in the *Exact Exposition*, sometimes quoting him verbatim.⁴⁵ Like the Confessor, St. John equates virtue with the enkratic and rationally directed movements of a distinct appetitive faculty.⁴⁶ Moreover, the Damascene appropriates the Maximian notion of will, regarding it not only as a rational power but as

⁴¹ See *Ambiguum* 7, PG 91: 1092BC, 1088C, 1097D, *Ambiguum* 21, PG 91: 1248AB, and *Ambiguum* 42, PG 91: 1316B, 1325D.

⁴² See *Ambiguum* 7, PG 91: 1069B, 1073AB, 1088CD, *Ambiguum* 48, PG 91: 1361A, *Ambiguum* 65, PG 91: 1392C, *Ad Thalassium*, PG 90: 449B, 548C.

⁴³ See his Epistle on Love, PG 91: 400AB.

⁴⁴ *Ambiguum* 21, PG91: 1249B.

⁴⁵ See, for example, Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως, trans. and ed. Nikos Matsoukas (Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2004), 174.

⁴⁶ *Ibid.*, 302.

embracing all the powers of the soul and, in his words, “all those things which pertain to its nature essentially.”⁴⁷ Going further than St. John, St. Gregory Palamas argues that the parts of the παθητικόν are *in potentia* “praiseworthy and divine.”⁴⁸ In a way that contradicts many contemporary intellectualistic and, if I may be so bold, overly-Stoic readings of the great Father, St. Gregory calls not for an abrogation but for a re-convergence of the powers of the soul, enabling not an internalized assent to a divine imperative but a virtuous state in which the unified human soul actively labors as a co-worker with God himself.⁴⁹

To put all this in a more theological perspective, what Maximus, John of Damascus, Gregory Palamas, and many others like them seek to resist is an ethic of monophysitism wherein the creature simply submits to divine imperatives and seeks only to order the interior life of the ψυχή. In such a scenario, there is no space for creative human activity and little in the way opportunity for communal sharing through virtue-conditioned relationships. The interior perfection of the subject is the sole concern of morality, while he or she simply suffers “the Mighty Deeds of God.”⁵⁰ However, with an ethic that is centralized upon the active transformation of the human being through virtue, human life and history become a forum for real dialogue; the human fulfills his or her vocation, in the words of Georges Florovsky, “to act in the world as its king, priest, and prophet.”⁵¹

⁴⁷ Ibid., 174. I use the translation from *St. John of Damascus: Writings*, trans. Frederic H. Chase, Jr. (New York: Fathers of the Church, 1958), 248.

⁴⁸ *Triads* II.ii.12, *Τὰ Συγγράμματα*, ed. Panagiotēs Chrestou, vol. 1 (Thessaloniki: 1966).

⁴⁹ *Πρὸς Ἐξένην Μοναχὴν, Φιλοκαλία*, vol. 4 (Αθήνα: Εκδοτικός Οἶκος «Αστὴρ», 1976), 112.

⁵⁰ Georges Florovsky, *Christianity and Culture* (Belmont, Mass: Nordland, 1974), 20.

⁵¹ Ibid.

➤ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

- Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας και της Κοινωνικής Ηθικής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών

Τον Αριστοτέλη δεν διάβασαν μόνο Άραβες και σχολαστικοί της Δύσης αλλά και οι ανατολικοί πατέρες της Εκκλησίας που τον εξέλαβαν ως προ Χριστού χριστιανό. Έτσι ήταν φυσικό να υπάρχουν επιδράσεις κυρίως στα θέματα της Ηθικής, ιδιαίτερα δε στην εννοιολόγηση και τη χρήση της έννοιας της μεσότητας, χρησιμοποιώντας είτε τον ίδιο όρο είτε συνώνυμά της όπως συμμετρία, μέτρον, βασιλική οδός κ.ά. Αυτό ήταν αδύνατο να μη συμβεί από τη στιγμή μάλιστα που η μεσότητα αποτελεί το κέντρο αναφοράς όχι μόνο της αριστοτελικής αλλά και της Χριστιανικής Ηθικής – θα έλεγα της εκκλησιαστικής ζωής γενικότερα. Πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι αυτές οι επιδράσεις εντάσσονται στη λογική της επιλεκτικής και αποσπασματικής πρόσληψης και χρήσης του υλικού για την καλύτερη και αποτελεσματικότερη διατύπωση των θεολογικών και ηθικών χριστιανικών αληθειών, αφού τόσο τα κριτήρια όσο και οι σκοπιμότητες είναι διαφορετικά από εκείνα του Αριστοτέλη.

Στα χρονικά όρια αυτής της εισήγησης θα προηγηθούν ελάχιστα επιγραμματικά για την έννοια της μεσότητας στον Αριστοτέλη και θα ακολουθήσει μια εκτενέστερη αναφορά για το πώς κατανοείται και χρησιμοποιείται η μεσότητα στην πατερική παράδοση.

Κάθε ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί να είναι κατά τον Αριστοτέλη ελλειπτική, υπερβολική ή μεσαία. Η υπερβολή και η έλλειψη ως άκρα χαρακτηρίζονται κακίες, ενώ το μέσο αρετή. Η μεν υπερβολή αξιολογείται ως ελαττωματική, η έλλειψη ως αφορμή κατάκρισης και η μεσότητα ως αφορμή επαίνου, επειδή ευκολότερα κάποιος ακολουθεί την κακία και δυσκολότερα την αρετή¹. Η μεσότητα συνιστά είδος, περιεχόμενο και σκοπό της αρετής. Η μεσότητα αποτελεί το εξ αιτίας ενώ η αρετή την αιτία². Με τη μεσότητα ενεργοποιείται η δυνατότητα της αποδοχής ή της απόρριψης όποιου και όπως

¹ Ηθικά Νικομάχεια 1106b

² Ηθικά Ευδήμεια 1227b.

πρέπει³. Είναι δηλαδή η λυδία λίθος για να κρίνουμε αν μια πράξη είναι ορθή ή λαθεμένη. Επομένως ταυτίζεται με την αλήθεια. Ο Αριστοτέλης βέβαια δεν ταυτίζει όλες τις μεσότητες με την αρετή ούτε όλα τα άκρα με την κακία. Η εγκράτεια π.χ. δεν είναι αρετή αλλά κάτι ανάμικτο, επειδή σχετίζεται με πάθη και ηδονές και δεν συνιστά έξη⁴. Όταν η αρετή κατορθώνει το άριστο τότε είναι ακρότητα⁵. Ακρότητα και αρετή ταυτίζονται γιατί η ακρότητα δεν επιδέχεται υπερβολή ή έλλειψη⁶.

Η μεσότητα μπορεί να κατανοηθεί αριθμητικά, όταν το μέσο απέχει ισόποσα από τα δύο άκρα, κυρίως όμως, και αυτό ενδιαφέρει την Ηθική, αναλογικά. Στην περίπτωση αυτή η μεσότητα δεν βρίσκεται αναγκαστικά στο μέσο αλλά κάπου ενδιάμεσα του ούτε υπερβολικού ούτε και του ελλειπτικού⁷. Διαφορετική π.χ. είναι η ποσότητα φαγητού για έναν που γυμνάζεται χρόνια και διαφορετική για έναν αρχάριο⁸. Υπάρχουν δε και περιπτώσεις που το μέσο απέχει πολύ περισσότερο από τα άκρα από όσο τα άκρα μεταξύ τους⁹, όπως υπάρχουν και περιπτώσεις που η μεσότητα κινείται μεταξύ της ένδειας του αναγκαίου (πένητες) και της ένδειας του περιττού (πλούσιοι)¹⁰.

Με τον ίδιο τρόπο αναζητεί τη μεσότητα ο Αριστοτέλης σε όλα σχεδόν τα επίπεδα της ζωής, στην ψυχή, στη γνώση, στην υγεία, στη συμπεριφορά, στην πολιτική, στην κίνηση, στην ενότητα γνώσης και δράσης. Οι υπερβολές του ψυχρού και θερμού για παράδειγμα είναι οι αιτίες των νόσων και της φθοράς¹¹. Το ίδιο συμβαίνει και με το ανθρώπινο σώμα αλλά και με μια οργανωμένη κοινωνία. Αυτό εκφράζει και ο Πλάτων όταν αντιμετωπίζει το μέτρο ως την αιτία σχηματισμού του ωραίου και αγαθού, του νόμου και της τάξης, της αρμονίας και της χαράς¹².

Και προχωρούμε στην πατερική παράδοση.

³ Ηθικά Νικομάχεια 1126b.

⁴ Ηθικά Νικομάχεια 1128b.

⁵ Ηθικά Νικομάχεια 1107a.

⁶ Ηθικά Νικομάχεια 1107a.

⁷ Ηθικά Ευδήμεια 1234a.

⁸ Ηθικά Νικομάχεια 1105b.

⁹ Ηθικά Ευδήμεια 1234b. ,

¹⁰ Ρητορική 1372b.

¹¹ Φυσικά προβλήματα 862b 10 εξ.

¹² Πλάτων, Φίληβος 65a/ Τίμαιος 87c.

Χωρίς καμιά αμφιβολία η μεσότητα είναι «πανταχοῦ καλόν», γράφει ο Χρυσόστομος,¹³ και γι' αυτό το λόγο «πανταχοῦ μέτρα δεῖ εἶναι»¹⁴. Ο ίδιος σημειώνει πως παντού το μεν σύμμετρο είναι ποθεινό ενώ το άμετρο πουθενά¹⁵.

Οι Πατέρες χρησιμοποιούν καταρχήν τον όρο μεσότητα για να αποδώσουν ουσία και ενέργειες του Θεού. Ο Μάξιμος ο Ομολογητής από τη μια πλευρά τονίζει ότι στο Θεό δεν υπάρχει «οὔτε ἀρχή, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος», εννοώντας την ουσία, και από την άλλη ότι «ἀρχή τῶν ὄντων και μεσότης και τέλος ἐστίν ὁ Θεός»¹⁶, εννοώντας τις ενέργειές του. Ο δε Μάρκος ο Ασκητής χρησιμοποιεί τον όρο για να δηλώσει ότι «Θεόν οἶδαμεν παντός ἀγαθοῦ αἴτιον και ἀρχήν και μεσότητα και τέλος»¹⁷. Αλλά και ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος χρησιμοποιεί τον όρο για να αποδείξει ότι ο Χριστός είναι τα πάντα τοις πάσι: «Ἀπαρχή Χριστός, μεσότης και τελειότης»¹⁸.

Τη μεσότητα με την έννοια του ενδιάμεσου χρησιμοποιεί ο Ησαΐας ο Αναχωρητής όταν χαρακτηρίζει το νου ως μεσότητα, επειδή βρίσκεται μεταξύ του ανθρώπου και του Θεού¹⁹.

Στο χώρο της Ηθικής έκδηλη είναι η ταύτιση της αρετής με τη μεσότητα και των άκρων με την κακία: «Ἡ ἀρετή μεσότης», γράφει ο Ιππόλυτος²⁰. Ο δε Μ. Βασίλειος αφού χαρακτηρίζει την αρετή ως μεσότητα και συμμετρία αξιολογεί τις ελλείψεις και τις υπερβολές ως αμετρία και αἴσχος: «Μεσότης γάρ και συμμετρία τις ἢ ἀρετή, αἱ δέ ἐφ' ἑκάτερα τήν ἀρετήν ἐκβαίνουσαι ὑπερβολαί και ἐλλείψεις, ἀμετρία και αἴσχος... Οὐκοῦν κάλλος μὲν ψυχῆς, τό κατ' ἀρετήν σύμμετρον, αἴσχος δέ, αἱ ἀπό κακίας ἐγγινόμεναι ἀμετρία»²¹. Γι' αυτό και προτρέπει ο λογισμός του ανθρώπου πρέπει να ρέπει στο μέσον της αρετής και όχι στην υπερβολή και την έλλειψη²². Το ίδιο σχήμα επαναλαμβάνει και ο Γρηγόριος Νύσσης: «πάσης ἀρετῆς ἐν μεσότητι θεωρουμένης ἢ ἐπί τά προκείμενα παρεκτροπή κακία ἐστίν»²³, και «πᾶσα ἀρετή δύο κακῶν ἐστι μέση, τῆς τε

¹³ Ι. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Εἰς Γέν. 11,1, PG 53,91.

¹⁴ Ι. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Εἰς Κολ. 11,2, PG 62, 376.

¹⁵ Ι. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Εἰς Πράξ. 16,4, PG 60, 133.Βλ. και Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς Ψαλμ. 7,7, PG 29, 244d- 245a.

¹⁶ ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Περί Θεολογίας κεφάλαια εκατοντάς πρώτη 2, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Β', Σ. 52 και στο ίδιο 10, σ. 53.

¹⁷ ΜΑΡΚΟΥ ΑΣΚΗΤΟΥ, Περί νόμου πνευματικού 1, PG 65, 905a.

¹⁸ ΣΥΜΕΩΝ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Κεφάλαια Πρακτικά και θεολογικά 1, SC 51, 80.

¹⁹ ΗΣΑΪΟΥ ΑΝΑΧΩΡΗΤΟΥ, Περί τηρήσεως του νοός 9, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Α', σ. 31.

²⁰ ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ, Εἰς Παροιμ. 16, ΒΕΠ 6, 177.

²¹ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς Ησαΐαν 174, PG 30, 409c.

²² Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς Ψαλμ. 7,7, PG 29 244d.

²³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, Περί παρθενίας 7, PG 46, 353bc.

ἐλλείψεως τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ὑπερεκπτώσεως... τῆς δὲ καθ' ἑκάτερον ἀμετρίας τό μέσον ἀρετῆν ὀνομάζουσιν»²⁴.

Εντυπωσιάζει η αναφορά του Γρηγορίου Σιναΐτη στις ίδιες με εκείνες του Αριστοτέλη αρετές τις οποίες χαρακτηρίζει «μέσες»: την ανδρεία, τη φρόνηση, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη, από τις οποίες προκύπτουν τέσσερις ελλείψεις και τέσσερις υπερβολές: Από την ανδρεία η θρασύτητα και η δειλία, από τη φρόνηση η πονηρία και η άγνοια, από τη σωφροσύνη η ακολασία και η ηλιθιότητα και από τη δικαιοσύνη η πλεονεξία και η μειονεξία (αδικία)²⁵. Κατά τον Πέτρο Δαμασκηνό, η φρόνηση είναι η μεσότητα μεταξύ υπερ-φροσύνης και αφροσύνης²⁶.

Από τα δύο άκρα η μεν έλλειψη αξιολογείται από τους πατέρες ως επιδεκτική διόρθωσης, σε αντίθεση προς την υπερβολή που αδυνατεί να οδηγήσει στη μεσότητα και γι' αυτό το λόγο χαρακτηρίζεται ως δαιμονιώδης: *«τά ὑπέρμετρα πάντα τῶν δαιμόνων εἰσίν»*, καθώς γράφει ο αββάς Ποιμῆν²⁷. Στην πρώτη περίπτωση οι συνέπειες της έλλειψης γίνονται ευκολότερα αισθητές και η ανάγκη για την αποκατάσταση της μεσότητας συνειδητοποιείται καλύτερα, σε αντίθεση προς την υπερβολή που οδηγεί στην αυτοδικαίωση και τον εωσφορισμό. Ο Εφραίμ ο Σύρος αφού αντικαθιστά τις έννοιες έλλειψη και υπερβολή με τους όρους «εξ αριστερών» και «εκ δεξιῶν» επιμένει ιδιαίτερα στο *«ἐκ δεξιῶν κλέπτειν»*, εννοώντας το «κατεργάζεσθαι» *«τό κακόν διά τοῦ ἀγαθοῦ»²⁸*. Γενικά στους Πατέρες ισχύει ότι *«τό καλόν οὐκ ἔστι καλόν, ὅταν οὐ καλῶς γένηται»²⁹*. Ο Βασίλειος Αγκύρας χαρακτηρίζει την υπερβολική εγκράτεια ως «αλογώτατη»³⁰, για να συμπληρώσει ο Μ. Βασίλειος ότι κανείς δεν έχει δικαίωμα να αχρηστεύει το σώμα του ούτε με την ένδεια ούτε με την απραξία ούτε με την παραμέλησή του³¹. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος προτρέπει *«μή γίνου δίκαιος πολύ»*, που σημαίνει ότι η υπερβολή μπορεί να καταστήσει τη δικαιοσύνη κακία. Και συνεχίζει: Τι νόημα έχει το νομιμότερο του νόμου, το λαμπρότερο του φωτός, ή το ευχύτερο του κανόνα ή υψηλότερο της

²⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, Εἰς τον βίον Μωυσέως 2, PG 44, 420a. Περί παρθενίας 7, PG 46, 353bc.

²⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, Κεφάλαια πάνυ ωφέλιμα 83, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Δ', σ. 43.

²⁶ ΠΕΤΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Περί των τεσσάρων αρετῶν της ψυχῆς, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Γ', σ. 26.

²⁷ Το Γεροντικόν, εκδ. ΑΣΤΗΡ, Αθήναι 1970, σ. 97οκθ'.

²⁸ ΕΦΡΑΙΜ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, Ευεργετικός Δ', σ. 50,2.

²⁹ ΠΕΤΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Προοίμιον, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Γ', σ. 16.

³⁰ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΑΓΚΥΡΑΣ, Περί της εν παρθενία... 11, 30, 692a.

³¹ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς Ης. 32, PG 30, 185a.

εντολής³². Όποιος επιθυμεί τα περισσότερα, γράφει ο Χρυσόστομος, εκπίπτει από όλα³³.

Αυτή η αναφορά στα δεξιά και αριστερά άκρα είναι ήδη γνωστή από την εποχή του Παροιμιαστή: «Μή ἐκκλίνης εἰς τὰ δεξιά, μηδέ εἰς τὰ ἀριστερά»³⁴, το ίδιο γνωστή στην Παλαιά Διαθήκη είναι και η αναφορά στη βασιλική οδό: «ὁδῶ βασιλικῆ πορεύου»³⁵. Την ανάγκη αποφυγής των άκρων υπογραμμίζει και ο Μ. Βασίλειος, γιατί υπάρχει ο κίνδυνος η αρετή να λογίζεται ως πονηρία και η πονηρία ως αρετή³⁶. Ο δε Πέτρος ο Δαμασκηνός σημειώνει πως και τα δύο άκρα οδηγούν στο ίδιο αρνητικό αποτέλεσμα: Τόσο το πλήθος των τροφών όσο και η εκτεταμένη νηστεία και άσκηση οδηγούν το ίδιο στη θόλωση της διάνοιας³⁷.

Η ταύτιση της μεσότητας με την αλήθεια είναι έκδηλη στα λόγια του Γρηγορίου του Θεολόγου: «μεσότητα ὅταν εἶπω, τήν ἀλήθειαν λέγω, πρὸς ἣν βλέπειν καλῶς ἔχομεν μόνην»³⁸. Ο ίδιος χαρακτηρίζει την αλήθεια του Χριστού ως αλήθεια του ορθού μέτρου, ενώ την αίρεση ως αμετρία³⁹.

Τον τρόπο και την πορεία προς τα άκρα αλλά και προς τη μεσότητα εξηγεί ο αββάς Δωρόθεος: Το κακό και η εμπάθεια είναι συνέπειες της εγκατάλειψης της βασιλικής οδού που λόγω της εγκατάλειψης εκδικούνται την ψυχή. Ότι συμβαίνει με το σκώληκα και το ξύλο, τη σκουριά και το χαλκό, τη φωτιά και το ξύλο, το σκόρο και το ένδυμα, την ασθένεια και το σώμα. Η κακία λοιπόν είναι μια ασθένεια της ψυχής που απομονώνει την υγεία, αποδιώκει δηλαδή την αρετή που είναι η μεσότητα. Έτσι η ανδρεία είναι η μεσότητα της δειλίας και της θρασύτητας, ο σεβασμός της αισχύνης και της αναίδειας, η ταπεινοφροσύνη της υπερηφάνιας και της ανθρωπαρέσκειας. Χρειάζεται δε μεγάλη ετοιμότητα αλλά και συνεχής έλεγχος για να μην υπάρχουν αποκλίσεις προς τα δεξιά ή τα αριστερά, την υπερβολή, την έλλειψη, όπου φωλιάζει η κακία⁴⁰. Η μεσότητα είναι αναγκαία για τη γνώση της εσωτερικής κατάστασης του ανθρώπου, η δε άγνοια του μέτρου είναι η βασική αιτία εσωτερικής ταραχής

³² ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος ΑΒ', 6-7, PG 36, 180d-181b.

³³ Ι. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ότε Σατορνίνος... 3, PG 52, 416- 417.

³⁴ Παρ. 4,27.

³⁵ Αριθμ. 20,17.

³⁶ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς Ησ. 5, 174, PG 30, 409c.

³⁷ ΠΕΤΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Προοίμιον, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Γ', σ. 16.

³⁸ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος Κ', 5-6, PG 35, 1072a-d.

³⁹ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Θεολογικός Ε', Περί του αγίου Πνεύματος PG 36, 154b.

⁴⁰ Αββά ΔΩΡΟΘΕΟΥ, Διδασκαλία 10, PG 88, 1728a.

και έλλειψης πνευματικής προκοπής, που γεννιούνται από την αγνωσία και την υπερηφάνεια⁴¹.

Το ίδιο ενδιαφέρουσα είναι και η αναφορά σε ακρότητες των αρετών και ακρότητες των κακιών. Ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης π.χ. αναφέρεται σε διαβαθμίσεις του καλού με όρους όπως «πάγκαλον» ή «υπέρκαλον» ή «υπερούσιον καλόν»⁴². «Καλόν ό γάμος, κρείσσων ή παρθενία», υπογραμμίζει ο Χρυσόστομος⁴³. Ο δε Γρηγόριος ο Σιναΐτης σημειώνει πως «είσιν άρεταί και είσιν άρετών μείζονς, ώς περιεκτικαί και συνεκτικαί τών πλειόνων ή και πάντων, ώς ή θεία άγάπη και ή ταπεινωσις και ή θεία ύπομονή»⁴⁴

Ο ορθός λόγος αποτελεί μεν κριτήριο ανεύρεσης της μεσότητας όχι όμως το μοναδικό. Η αρετή, δηλαδή η μεσότητα, γράφει ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, είναι «σύμφωνος τῷ λόγω περί όλον τόν βίον»⁴⁵. Αναφερόμενος ο Μ. Βασίλειος στη λειτουργία του θυμού σημειώνει πως όταν συνεργάζεται με τη λογική ενεργεί όταν πρέπει και όπως πρέπει, όπως το φάρμακο, ενώ όταν ενεργεί αντίθετα προς τη λογική γίνεται μανιώδης και καταλήγει στην αμαρτία⁴⁶. Στην πατερική θεολογία είναι δυνατό ο ορθός λόγος αντί για τη μεσότητα να οδηγεί στα άκρα. Θα τον ονομάζαμε υποκειμενικό λόγο ή αμαρτητικό λόγο που υποτάσσεται στα πάθη και ρέπει προς τις κακίες. Ασφαλής δρόμος προς την ανεύρεση της μεσότητας, δηλαδή της αλήθειας, είναι το άγιο Πνεύμα⁴⁷.

Καθοριστικό ρόλο στην ανεύρεση της μεσότητας παίζει η διάκριση που αξιολογείται ως «μείζων πασῶν τῶν άρετῶν»⁴⁸. Χωρίς τη διάκριση «οὐκ είσι τά γινόμενα καλά, άν μή γινώσκοντας δοκοῦμεν ότι καλά είσιν»⁴⁹ Αυτά που φαίνονται καλά δεν είναι εξαιτίας του «παρά καιρόν», «παρά το δέον», «παρ' αξίαν»⁵⁰.

Η χρήση της αναλογικότητας στην ανεύρεση της μεσότητας αποτελεί για τους πατέρες όπως και για τον Αριστοτέλη την ασφαλέστερη μέθοδο, γιατί έτσι απομονώνονται οι κίνδυνοι του απόλυτου, του αντικειμενικού και του

⁴¹ Αββά ΔΩΡΟΘΕΟΥ, Διδασκαλία 13,7, PG 88, 1764d-1765a.

⁴² ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, Περί θείων ονομάτων, PG 3, 701- 704.

⁴³ Ι. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ομιλ. 3, 3, PG 48, 539.

⁴⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, Κεφάλαια πάνυ ωφέλιμα 84, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Δ', σ. 44.

⁴⁵ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, Παιδαγωγός 1, 13, ΒΕΠΕΣ 7, 127.

⁴⁶ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Κατά οργιζομένων 6, PG 31, 368a.

⁴⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 12, 1, PG 35, 844a.

⁴⁸ Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Λόγος ψυχωφελής, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Β', σ. 237.

⁴⁹ ΠΕΤΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Προοίμιον, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Γ', σ. 7.

⁵⁰ ΠΕΤΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Προοίμιον, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Γ', σ. 12.

καθολικού, καθώς γράφει και ο Γεώργιος Μαντζαρίδης⁵¹, ενώ δεν υποτάσσεται ο άνθρωπος στην Ηθική αλλά η Ηθική στον άνθρωπο. Έτσι η μεσότητα δεν αναζητείται στα ίδια τα πράγματα αλλά στον τρόπο που ο άνθρωπος τα χρησιμοποιεί. Ως προς την εγκράτεια π.χ. άλλο είναι το μέτρο για τους υγιείς και άλλο για τους ασθενείς⁵².

Αλλά πράγματα είναι από τη φύση τους καλά και άλλα κακά, υπογραμμίζει ο Χρυσόστομος, και άλλα ούτε καλά ούτε κακά αλλά βρίσκονται στο μέσο και εξαρτώνται από την προαίρεση, όπως συμβαίνει για παράδειγμα με τον πλούτο και την πενία: «Μή τοίνυν κατηγορῶμεν πλούτου, μηδέ κακίζωμεν πενίαν, ἀπλῶς, ἀλλά τούς ἐθέλοντας τούτοις χρῆσθαι καλῶς. Αυτά γάρ τά πράγματα ἐν μέσῳ κεῖται»⁵³. Επομένως μια αρετή είναι μεσότητα όταν είναι εκούσια⁵⁴. Η πτωχεία π.χ. είναι αρετή όταν γίνεται εκ προαιρέσεως, καθώς σημειώνει ο Μ. Βασίλειος⁵⁵.

Στο ασυμβίβαστο αγαθού και κακού αναφέρεται ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός: Αγαθό και πονηρό είναι δύο πράγματα αντίθετα που το ένα φθείρει το άλλο. Επομένως δεν μπορούν να συνυπάρχουν. Γιατί το κακό δεν μπορεί να είναι κακό αν είναι αγαθό και το αγαθό δεν μπορεί να είναι αγαθό αν είναι κακό⁵⁶. Στην περίπτωση αυτή μιλάμε για ακρότητες της αρετής και ακρότητες της κακίας. Έναν πίνακα από τέτοιες αντιθέσεις αρετών και παθών παραθέτει ο Μάρκος ο Ασκητής για να αποδείξει ότι η αρετή είναι «ἀμαρτίας ἀποχή»⁵⁷. Οι αρετές εδώ δεν είναι μεσότητες που προκύπτουν ως ενδιάμεσες μεταξύ έλλειψης και υπερβολής, αλλά είναι αγαθές καθεαυτές, αυτοαξίες.

Με όρους μεσότητας εξισορροπεί ο Μ. Βασίλειος τη σχέση ψυχής και σώματος, πνευματικών και υλικών αναγκών λέγοντας πως «ὁ τοῦ ἑτέρου πλεονασμός ἀναγκαίαν ποιεῖ τήν ἐλάττωσιν τοῦ ἑτέρου»⁵⁸. Είναι επομένως πολύ σημαντική η μη απόκλιση από τη βασιλική οδό προς τα δεξιά και τα αριστερά⁵⁹. Αναφερόμενος δε στο κάλλος της ψυχής επισημαίνει ότι αυτό εξαρτάται από «τὴν συμμετρίαν καὶ τὴν ἀρμονίαν τῶν τῆς ψυχῆς θεωρημάτων»⁶⁰.

⁵¹ Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Αριστοτελική Ηθική και Χριστιανισμός, σ. 166 εξ.

⁵² ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ, Μέλισσα, PG 136, 1128b.

⁵³ Ι. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Περί του μη δημοσιεύειν... 2-3, PG 51, 355- 356.

⁵⁴ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, Στρωματείς 4,6, PG 7, 1249b.

⁵⁵ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς Ψαλμ. 33,5, PG 29, 361a.

⁵⁶ Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Έκδοσις ακριβῆς της ορθοδόξου πίστεως 4, 93, PG 94, 1193d εξ.

⁵⁷ ΜΑΡΚΟΥ ΑΣΚΗΤΟΥ, Περί των οιομένων εξ έργων... 25, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Α', σ. 111.

⁵⁸ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς το «Πρόσεχε σεαυτῶ» 3, PG 31, 204c.

⁵⁹ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς το «Πρόσεχε σεαυτῶ» 4, PG 31, 205c.

⁶⁰ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Εἰς ΚΘ' Ψαλμ. 4,6, PG 29, 317a.

Η μεσότητα δεν χαρακτηρίζει μόνο τη σκέψη και το ήθος αλλά και την καθημερινή πράξη. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφερόμενος στους επικήδειους λόγους υπογραμμίζει ότι δεν πρέπει να παρεκκλίνει ούτε προς τον υπερβολικό θρήνο ούτε προς τον άμετρο και άπρεπο έπαινο⁶¹. Ο Μ. Βασίλειος προτιμά τον μέτριο τόνο της φωνής κατά τις συζητήσεις αντί της υπερβολικής χαμηλότητας και της μεγάλης έντασης⁶². Ο Διάδοχος Φωτικής αναφέρεται στις μεσότητες «εύκαιρη σιωπή» και την «έλλογη ομιλία» αντί των άκρων της πολυλογίας και της άκαιρης σιωπής⁶³. Ο ίδιος αναφέρεται και στη μεσότητα του χαροποιού πένθους για να σημειώσει ότι η υπερβολική λύπη καταλήγει στην απελπισία και την απιστία, ενώ η υπερβολική χαρά στην οίηση⁶⁴.

Ως προς τις ανάγκες του σώματος η μεσότητα βρίσκεται στο αναγκαίο με τα περιττά να χαρακτηρίζονται «ακοσμία»: «Μέτρον κτήσεως έστιν ή χρεία τοῦ σώματος, τό δέ ταύτην ύπερβαῖνον, άκοσμία λοιπόν, καί οὔκέτι χρεία έστιν»⁶⁵. Το ίδιο υποστηρίζεται από το σύνολο των ασκητών πατέρων.

Θα μπορούσα, αν είχα το χρόνο, να συμπεριλάβω στην εισήγησή μου και αναφορές στην επίδραση του Αριστοτέλη όχι μόνο στη Θεολογία και την Ηθική αλλά και στην εκκλησιαστική ζωή επικαλούμενος το πλούσιο πατερικό υλικό. Κάτι τέτοιο δεν είναι βέβαια δυνατόν, γι' αυτό και τελειώνω με τις ευχαριστίες για την υπομονή σας.

⁶¹ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος Ζ', 1, PG 35, 756ab.

⁶² Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Επιστ. Γρηγορίω εταίρω 5, PG 32, 229c.

⁶³ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΦΩΤΙΚΗΣ, Τα εκατόν γνωστικά κεφάλαια, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ Α', σ. 154.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 152.

⁶⁵ ΨΕΥΔΟΝΕΙΛΟΥ, Λόγος ασκητικός 67-68, PG 79, 801b.

Η έννοια της μεσότητας στον Αριστοτέλη και την πατερική παράδοση

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η μεσότητα αποτελεί το κέντρο αναφοράς τόσο της Θεολογίας όσο και κυρίως του χριστιανικού ήθους. Δεν υπάρχει δε καμιά αμφιβολία ότι αρκετοί Πατέρες της Εκκλησίας όχι μόνο διάβασαν τον Αριστοτέλη αλλά σε μερικά σημεία και τον αντέγραψαν. Χαρακτηριστικό δείγμα είναι η αναφορά στις ίδιες αρετές-μεσότητες, όπως η ανδρεία, η φρόνηση, η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη.

Μεταξύ των σημείων συνάντησης Πατέρων και Αριστοτέλη είναι η αναφορά στο σχήμα έλλειψη-μεσότητα-υπερβολή, η ταύτιση της μεσότητας με την αρετή και την αλήθεια, η σύνδεση μεσότητας και ορθού λόγου, μεσότητας και εμπειρίας, αλλά και μεσότητας με την προαίρεση, η χρήση ίδιων παραδειγμάτων για την κατανόηση των μεσοτήτων και των άκρων, αλλά και της αναλογικότητας στην κατανόησή της, ο χαρακτηρισμός των άκρων ως κακιών, η αναφορά στην υποκειμενική και αντικειμενική κατανόηση της μεσότητας, σε ακρότητες της μεσότητας και σε ακρότητες της κακίας, αλλά και στις αντιθέσεις των άκρων, όπως και σε αντιθέσεις που προέρχονται από τις υπερβολές και σε αντιθέσεις που προέρχονται από την έλλειψη κ.ά.

Είναι ωστόσο αυτονόητο ότι η Πατερική Θεολογία χρησιμοποίησε εν προκειμένω τον Αριστοτέλη, για να δώσει μια άλλη διάσταση και δυναμική στην έννοια της μεσότητας, προσαρμόζοντας το περιεχόμενό της στα δικά της θεολογικά και ηθικά δεδομένα.

The concept of the golden mean in Aristotle and in the Patristic tradition

SUMMARY

The golden mean is the point of reference for both theology and, most notably, Christian ethics. There is no doubt that several Church Fathers not only did they read Aristotle extensively but they also copied him in some respects. A characteristic example is their reference to the same virtues-golden means, such as courage, prudence, temperance and justice.

Among the commons between the Church Fathers and Aristotle are the reference to the deficiency-golden mean-excess scheme; the identification of the golden mean with virtue and truth; correlating golden mean to *recta ratio*, to experience and to intention; the use of same examples for understanding golden means and extremes as well as the proportionality in this understanding; labeling extremes as evils; referring to the objective and subjective perception of the golden mean, to extremes of the golden mean and to extremes of malevolence and to the antitheses of the extremes, as well as to antitheses originating from excesses and to antitheses stemming from deficiency et cetera.

It is obvious however that Patristic theology employed Aristotle in the given context to infer into the golden mean concept its distinctive dimension and dynamics, adjusting the idea to its own theological and ethical paradigm.



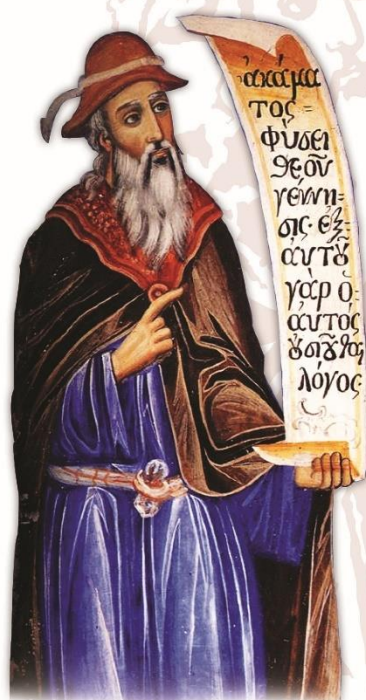
NATIONAL AND KAPODISTRIAN
UNIVERSITY OF ATHENS

INTERNATIONAL
CONFERENCE

SCHOOL OF
THEOLOGY



Aristotle



The wise Aristotle - wall painting on the portico of the entrance to the Monastery of Vatopedi (1858).

ATHENS

24th

CENTRAL BUILDING,
NATIONAL AND KAPODISTRIAN
UNIVERSITY OF ATHENS
(30 PANEPISTIMIΟΥ STR)

25th

HISTORY MUSEUM,
NATIONAL AND KAPODISTRIAN
UNIVERSITY OF ATHENS
(5 THOLOU STR, FLAKA)

NOVEMBER
2016

and Christianity

➤ ΣΥΝΕΔΡΙΑ Δ΄

ΑΠΟ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ,
ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

➤ SESSION D

FROM ARISTOTLE'S PHILOSOPHY,
TO CHRISTIAN PHILOSOPHY



Πρόεδρος: Χρήστος Γιανναράς,
Ομότιμος Καθηγητής του Παντείου Πανεπιστημίου
Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

- Κωνσταντίνος Νιάρχος, Ομότιμος Καθηγητής του ΕΚΠΑ: **Το πρώτο κινούν ακίνητο και η έννοια της θεότητας κατά τον Αριστοτέλη.**
- Torstein Theodor Tollefsen, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas, University of Oslo, Norway: **Aristotle's Theology in Late Antique Controversies over Cosmology.**
- Μιχαήλ Μαντζανάς, Επίκουρος Καθηγητής της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Αθηνών: **Αριστοτέλης και Χριστιανική Φιλοσοφία.**
- Διονύσιος Σκλήρης, Δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Σορβόννης: **Υπάρχει αντίθετο της ουσίας; Ένας διάλογος του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού (π. 580-662) με τον Αριστοτελισμό στην κατεύθυνση μιας εσχατολογικής μεταμόρφωσης της αριστοτελικής τελεολογίας.**

Chair: Christos Giannaras,
Emeritus Professor, Panteion University

- Constantinos Niarchos, Emeritus Professor of the National and Kapodistrian University of Athens: **The unmoved mover and the concept of divinity in Aristotle.**
- Torstein Theodor Tollefsen, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas, University of Oslo, Norway: **Aristotle's Theology in Late Antique. Controversies over Cosmology.**
- Michael Mantzanas, Assistant Professor, University of Ecclesiastical Academy of Athens: **Aristotle and Christian Philosophy.**
- Dionisios Skliris, Dr of Philosophy, University of Sorbonne, France: **Is there an opposite of substance? A dialogue between Maximus the Confessor (c. 580-662) and Aristotle in the direction of an eschatological transformation of Aristotelian teleology.**

➤ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΚΙΝΟΥΝ ΑΚΙΝΗΤΟΝ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΘΕΟΤΗΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

- Κωνσταντίνος Γ.-Α. Νιάρχος, Καθηγητής τῆς Αρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Εισαγωγή

Μολονότι ἡ παγκόσμιος κίνησις εἶναι χρονικῶς ἀναρχος, παρὰ ταῦτα δέν εἶναι ἀπολύτως ἀναρχος, καθ' ὅσον ὀφείλει ὅπωςδῆποτε νά ἔχη μίαν αἰτιώδη ἀρχήν, ἐντός τῆς ὕλης, ἀλλ' ὅπωςδῆποτε ὄντας ἀμιγές εἶδος καί καθαρά ἐνέργεια, ἔχει τήν δυνατότητα νά κινῆ καί νά μήν κινήται ποτέ, μήτε ἀφ' ἑαυτῆς <οἰκοθεν> μήτε ὑπό τινος ἄλλου αἰτίου. Ὁ Ἀριστοτέλης σαφῶς τονίζει ὅτι ἀρχή τοῦ εἶδους αὐτοῦ, τῆς αἰδίου κινήσεως ἐντός τοῦ σύμπαντος εἶναι ἀποκλειστικῶς καί μόνον τό πρῶτον εἶδος ἢ ὁ Θεός, ὡς τό πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον.

Εἶναι προφανές ὅτι ἡ κίνησις καί τά ἐξ αὐτῆς ἀπορρέοντα κινητά ἐντάσσονται ἐντός τοῦ κόσμου, ὅπου κυριαρχεῖ τό πρῶτον κινουῦν¹. Ὁ κόσμος αὐτός εἶναι ἕνας καί μοναδικός, ἐντός τοῦ ὁποίου κυριαρχεῖ ἡ κυκλική κίνησις (ἐντορνον σχῆμα)². Ἄπαντα τά ἐν τῷ κόσμῳ σώματα κινουῦνται κυκλικῶς καί ἀναλόγως ρυθμίζονται καί αἰ μεταξύ των ἀποστάσεις³. Ἡ φορὰ, ἡ κίνησις κατά τό πού δέν συντελεῖται καθῶς φέρεται τό κινούμενον σῶμα εἰς κενήν καί μή κατεχομένην ἀπό τινος ἀδεσπότου θέσεως, ἀλλά γίνεται κατ' ἀντιμεταστάσεως ἢ ἀντιπεριστάσεως καί ἀνταλλαγῆς θέσεως, καθ' ὅτι τό κινούμενον σῶμα μετακινεῖ ἕτερον ἀπό τήν θέσιν του καί αὐτό ἕτερον κ.ο.κ.⁴.

Το πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον

Εἰς τό διεθνές ἐπιστημονικόν περιοδικόν *Classical Journal* 66 Α (1971) 289-293 ἐδημοσιεύθη τό ἄρθρον τῶν κκ. D.Z. Andriopoulos - J.Humbler, "Aristotle's Concept of τό Πρῶτον Κινουῦν κίνητον: A Reexamination of the Problem", διά τοῦ ὁποίου οἱ ἐρευνηταί ἐπιχειροῦν μίαν ἐκ νέου ἀνάλυσιν καί σχολιασμόν τοῦ καιρίου αὐτοῦ προβλήματος τῆς Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας. Ὄντως, τό πρῶτον

κινουῦν ἀκίνητον εἶναι μία ἄκρως διαφορομένη φιλοσοφική ἔννοια. Οἱ ἐρευνηταί καί σχολιασταί του ἐμφανίζουν διαφοροποιήσεις καί ἔστιν ὅτε σημαντικές ἀποκλίσεις.

α) Κατά τήν μίαν ἄποψιν, θεμελιουμένην ἐπί τῆς κατά γράμμα τυπικῆς ἐρμηνείας τῶν κειμένων, τό πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον εἶναι ἡ σύλληψις τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ.

β) Κατά τήν ἑτέραν ἄποψιν πρόκειται ἀπλῶς περί τῆς ad hoc ἀριστοτελικῆς προσεγγίσεως τῆς κινήσεως τῶν ἐν τῷ σύμπαντι ἀστέρων καί τῶν πλανητῶν, δηλαδή πρόκειται περί μιᾶς ἀρχῆς ἢ συστήματος νόμων ἐπί τῆ βάσει τῶν ὁποίων δομεῖται ἡ παγκόσμιος ἀλλαγή. Κύριοι ἐκπρόσωποι τῶν ἐρμηνευτικῶν αὐτῶν προσεγγίσεων εἶναι τῆς μὲν πρώτης ὁ Sir David Ross, ἐνῶ τήν δευτέραν ὑποστηρίζει θερμῶς ὁ John Hermann Randal Jr⁵.

Πρέπει νά τονισθῆ ἐξ ἀρχῆς ὅτι πολλάκις ἐπεχειρήθη κατά τό παρελθόν διά τινων σχολιαστῶν καί δῆ καί τοῦ Θωμά τοῦ Ἀκινάτη νά παρομοιασθῆ τό πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον μετά τοῦ Θεοῦ τῶν χριστιανῶν ἢ ἄλλων θεϊτικῶν θρησκευμάτων⁶.

Εἶναι προφανές, ἀναγνωρίζει ὁ Ross, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀναζητεῖ ἕνα θεόν, ὑπεράνω καί πέραν τῶν λαϊκῶν θρησκευτικῶν ἰδεῶν καί πεποιθήσεων⁷. Ἐν προκειμένῳ ἡ ἔμμομή αὐτῆ τοῦ Ross περί θεϊκῆς φύσεως τοῦ Κινουῦντος Ἀκινήτου, ὑπερβάλλει καί αὐτήν τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἀσφαλῶς εἶναι ἀνάγκη νά ἐρμηνεύσωμεν προσεκτικῶς τήν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ἀριστοτέλους καί νά κατανοήσωμεν, ἂν αὐτό βεβαίως καθίσταται ἐφικτόν, τόν ἀπώτερον σκοπόν τῆς ὅλης διαδικασίας. Εἰδικώτερον, ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι ἀναμφισβητήτως αἱ οὐσίαι ἔχουν τήν πρώτην θέσιν εἰς τά ὄντα, ὑποκείμεναι εἰς τήν φθοράν. Μόνον ὁ χρόνος καί ἡ ἀλλαγή δέν ὑποπίπτουν εἰς τήν φθοράν, καθ' ὅσον ὁ χρόνος εἶναι ἀγέννητος καί ἰσχύει εἰς τό διηνεκές, διότι ἐν ἐναντία περιπτώσει θά ὑπῆρχε κάποιος χρόνος πρὶν νά ὑπάρξῃ χρόνος, ἢ ὅτι θά ὑπάρχη χρόνος ὅταν ὁ χρόνος θά παύσῃ νά ὑπάρχη. Ἐπί πλέον, ἡ ἀλλαγή κατ' ἀνάγκην συνεκτείνεται μετά τοῦ χρόνου, καθ' ὅσον ὁ χρόνος συμπορεύεται μετά τῆς ἀλλαγῆς. Εἶναι βέβαιον ὅτι ἡ ἀλλαγή, πάντοτε ἐντός τοῦ χώρου ἐκφράζεται ὡς κυκλική κίνησις⁸.

Ἡ αἰωνία κίνησις προϋποθέτει τήν αἰωνίαν οὐσίαν. Μολονότι αἱ Πλατωνικά Ἰδέαι ἀπεικονίζουν τήν αἰώνιον οὐσίαν, δέν προκαλοῦν κίνησιν. Ἡ αἰωνία κίνησις δέν εἶναι δύναμις ἐν στάσει ἀλλά ἐν ἐνεργείᾳ. Ὅμως ἡ αἰωνία οὐσία διά νά ἐπιβεβαιώσῃ τήν ταυτότητά της πρέπει νά εἶναι ἐνεργεία τοιαύτη⁹.

Εἶναι προφανές ὅτι ἐντός τοῦ σύμπαντος, ἡ κίνησις τῶν ἐν αὐτῷ προϋποθέτει τὴν αἰτίαν της, ἡ ὁποία διὰ νά εἶναι τοιαύτη, πρέπει εἰς τὴν ἐσχάτην συλλογιστικὴν της διαδικασίαν νά ὑπάρχη τι τό ἀκίνητον, καί ὡς τοιοῦτον, πρέπει κατ' ἀνάγκην νά κείται ἐκτός τῶν ὁρίων τῆς κοσμικῆς φθαρτῆς καὶ χρονικῆς κινήσεως.

Ἡ ἐν προκειμένῳ ἐρμηνευτικὴ παρέμβασις τοῦ σχολιαστοῦ Sir D.Ross καταλήγει εἰς τὴν πρότασιν “ὅτι ὁ θεός εἶναι ἡ ποιητικὴ αἰτία ὄντας ἡ τελικὴ αἰτία, ἀλλὰ μέ οὐδένα ἄλλον τρόπον”, παρεμβαίνων εἰς τό ἐρώτημα ἂν τό κινοῦν ἀκίνητον εἶναι ἡ τελικὴ αἰτία τῆς κινήσεως ἢ ἡ ποιητικὴ. Ὅμως, τό γεγονός ὅτι τό κινοῦν ἀκίνητον δέν εἶναι ὑπό καμμίαν ἔννοιαν ἢ ποιητικὴ αἰτία, ὀφείλεται εἰς τό ὅτι ἡ ἀλλαγὴ εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς αἰδῖος, καί ἐπομένως δίχως ποιητικὴν αἰτίαν¹⁰.

Εἶναι προφανές ὅτι τό “κινοῦν ἀκίνητον” δέν προκαλεῖ κίνησιν, καθ' ὅσον εἶναι ἕνας φυσικός νόμος, ὄχι μία δύναμις, οὔτε φυσικὴ αἰτία. Τινές τῶν ἐρευνητῶν ἀμφισβητοῦν τὴν ἐκ μέρους τοῦ D.Ross ταύτισιν τοῦ κινοῦντος ἀκινήτου μέ τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τῆς ἀλλαγῆς ἐντός τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος, διότι τό καθιστᾶ “Δημιουργόν” καί ὡς ἐκ τούτου τό θεοποιεῖ. Μάλιστα δέ ἐπιμένουν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὴν αἰώνιον κίνησιν ἐντός τοῦ σύμπαντος ὡς ἕνα κοσμικόν γεγονός, ἐντεταγμένον εἰς τὴν ἔλλογον τάξιν τοῦ συστήματος τῶν κοσμικῶν νόμων¹¹.

Ἐχει ὑποστηριχθῆ ἢ ἀποψις ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δέν ἐπιχειρεῖ συλλογιστικῶς ν' ἀποδείξη τὴν ὑπαρξιν ἑνός θεοῦ, καθ' ὅσον τὰ περὶ “κινοῦντος ἀκινήτου” ἀναφέρονται εἰς τὴν σύστασιν καὶ δομὴν τοῦ Σύμπαντος, τό ὁποῖον ἐνεργεῖ, ὅπως ἐνεργεῖ, δίχως περαιτέρω ἐρμηνείαν περὶ ἑνός σχεδίου κινήσεως. Ὅμως, τό κύριον ἀλλὰ καί καίριον ἐρώτημα παραμένει εἰσέτι καί χρήζει ἀπαντήσεως: Διὰ ποῖον λόγον ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ εἰδικὴν περὶ θεοῦ θεωρίαν ὡς πρώτου κινοῦντος ἀκινήτου; Μία προσέγγισις τοῦ προβλήματος μᾶς ὀδηγεῖ εἰς τὴν ἄποψιν ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης ἐπέλεξε τὴν θεολογικὴν ὀρολογίαν ἀντὶ τῆς λογικῆς ἐξελίξεως τῆς ἐννοίας τοῦ κινοῦντος ἀκινήτου. Ἄλλωστε εἶναι ἐμφανές ἢ ἐπ' αὐτοῦ ἐπίδρασις τῆς Πλατωνικῆς Κοσμολογίας¹². Ὁ Sir D.Ross δέν συμφωνεῖ πρὸς τὴν ἄποψιν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ διαφορομένην γλῶσσαν, αὐτοαναϊρούμενος ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ κείμενά του. Εἰς τόν διάλογόν του “Περὶ Φιλοσοφίας” ὁ Σταγειριώτης ἀναφέρεται ὅτι ὑπεραμύνεται, δι' ἀποδείξεων, τῆς ὑπάρξεως τοῦ θεοῦ καί μάλιστα μέ ἐντελῶς διαφοροτικόν τρόπον ἀπὸ ὅ,τι εἰς τὰ Μετά τα φυσικά ἢ τὴν Φυσικὴν ἀκρόασιν. Αὐτό ὀδηγεῖ εἰς τὴν θεωρίαν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δέν ἐδέχετο τό Κινοῦν Ἀκίνητον

ὡς θεόν. Ὅμως ἂν γενικῶς πειρᾶται ν' ἀποδείξη τὴν ὕπαρξιν τοῦ θεοῦ διατὶ εἰς τὸ κορυφαῖον ἔργον του Φυσικῆς ἀκροάσεως λεπτομερῶς ἐρμηνεύει τὸ πρῶτον Κινοῦν Ἀκίνητον, χωρὶς νὰ χρησιμοποῖ θεολογικούς ὄρους;¹³ Εἶναι γνωστόν τοῖς πᾶσι ὅτι τὸ ἀριστοτελικόν Πρῶτον Κινοῦν Ἀκίνητον σχετίζεται ἀμέσως μετὰ τῆς προσφιλεστάτης εἰς τὸν Σταγειρίτην φιλόσοφον ἐννοίας τοῦ Νοῦ. Ἡ αἰωνιότης τῆς κινήσεως ἀποκλείει τὴν ὑλικότητα καὶ φθαρτότητα ἀπὸ τὸ Πρῶτον Κινοῦν¹⁴. Εἶναι ἐκ τῶν πραγμάτων ἀναγκαῖον νὰ δεχθῶμεν ὅτι μόνον ὁ νοῦς, ὡς ἀφθαρτος καὶ ἀίδιος, δύναται νὰ προκαλέσῃ τὴν κίνησιν εἰς τὸ κινοῦν ἀκίνητον. Μάλιστα δὲ ὁ νοῦς πρέπει νὰ εἶναι ἐνεργητικὸς καὶ ἀπέχων πάσης ἀναμίξεως μετὰ τῶν ὑλικῶν πραγμάτων¹⁵.

Ὁ Νοῦς αὐτὸς καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ προκύπτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι, ἐν τέλει, τὸ ἀμετακίνητον ἰδεατὸν στοιχεῖον τῆς κινήσεως καὶ ἀλλαγῆς ἐντὸς τοῦ σύμπαντος. Ὑπὸ τὴν ἔποψιν αὐτὴν, τὸ κινοῦν ἀκίνητον, ὡς νοῦς, ὁ ὁποῖος γίνεται ἀντικείμενον θεωρήσεως, εἶναι κάτι τὸ ἰδιαίτερον ἀπὸ τὴν συμπαντικὴν ἀλλαγὴν, ὄντως, κάτι τὸ ἀκίνητον καὶ τὸ παθητικόν; Ἐξ οὗ λογίζεται ὡς ἡ τελικὴ αἰτία τῆς κινήσεως τοῦ σύμπαντος. Ὅμως, ἐφ' ὅσον θεωρεῖται ὡς Νοῦς, ἔχει ἐνεργὸν παρουσίαν ἐντὸς τοῦ σύμπαντος, διὸ καὶ ἐκλαμβάνεται ὡς ἡ τελικὴ, ἀπωτάτη αἰτία τῆς εὐτάκτου συμπαντικῆς ἀλλαγῆς. Τούτου ἕνεκα, ὡς νοῦς εἶναι μορφικὴ αἰτία πού θεωρεῖ τὸν ἑαυτὸν του (ὡς τελικὴ αἰτία), ἔτσι δὲ εἶναι παντελῶς αὐτάρκης, μὴ δεόμενος ἐτέρου τινὸς στοιχείου, τόσον ὑπερβατικὸς ὅσο καὶ ἐμμενῆς.

Ὡς ἐκ τῆς φύσεώς του ἀλλὰ καὶ τῆς συμπαντικῆς ἀενάου ἐνεργείας του, τὸ κινοῦν ἀκίνητον χαρακτηρίζεται ὡς ἀρίστη καὶ αἰωνία ζωὴ. Τὸ ζῆν του ἐκφράζεται ὡς μορφικὴ αἰτία τοῦ Σύμπαντος. Ἡ αἰδιότης του εἶναι ἡ ἀποκλειστικὴ ταυτότης του. Ὡς ἀρίστη αἰτία μαρτυρεῖται διὰ τῆς μοναδικότητος τῆς ἀπαρχῆς τῶν ὄντων. Συνάμα δὲ εἶναι καὶ τὸ πλήρωμα, τὸ ἄριστον τέλος τῶν πάντων ἐντὸς τοῦ Σύμπαντος, ὁ ἐκπληρωμένος σκοπὸς τοῦ κάθε τί, κυριολεκτικῶς "τῶν πάντων". Τούτων ὅλων ἕνεκα, εἶναι, πρέπει νὰ εἶναι, τὸ ἄριστον τῶν ἀρίστων, τὸ τελειότατον πάντων τῶν ὄντων, ἡ ἀπαρχή, ἡ γένεσις καὶ τὸ ἄριστον αὐτῶν τέλος¹⁶. Εἰδικώτερον παρατηροῦμεν ὅτι "εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖται, τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν κινεῖται μὲν οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινεῖσθαι"¹⁷.

Ὑπερβαίνοντας μερικὰ ἐρμηνευτικὰ προβλήματα τοῦ ἀριστοτελικοῦ κειμένου, ἔχομε τὴν ἀποψη ὅτι ἡ κίνησις τοῦ πρώτου κινοῦντος εἶναι ἀίδιος καὶ ἐξαρχαῖα ἀπὸ τὴν αἰωνίαν κυκλικὴν κίνησιν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιμένει ὅτι ἡ κίνησις εἶναι ἀίδιος διότι προκαλεῖται, ἡ ποιητικὴ αἰτία, ἀπὸ τὴν "κύκλω φορᾶν"

καί ἐπομένως τήν πρώτην κίνησιν τοῦ “Πρώτου Οὐρανοῦ”. Τούτων ἔνεκα, τό κινουῦν ἀκίνητον εἶναι ἡ τελική καί μορφική αἰτία τῆς κυκλικῆς κινήσεως τῶν οὐρανῶν¹⁸.

Ὡς ἐτονίσθη ἤδη ἀνωτέρω, ἐξ ὅλων τῶν ἐρευνητῶν - σχολιαστῶν τῆς περὶ τοῦ πρώτου κινουῦντος ἀκινήτου ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας, ὁ D. Ross ὑποστηρίζει ὅτι τό κινουῦν ἀκίνητον, ταυτίζεται μετὰ τῆς ὑπερτάτης ἐννοίας τοῦ θεοῦ. Αὐτός, ὁ ἀριστοτελικός θεός θεωρεῖ τό ὕψιστον Ἀγαθόν, πού εἶναι ὁ ἑαυτός του. Εἰς τό 1 τῶν *Μετά τά φυσικά*, ὁ θεός ἔχει γνῶσιν οὐχί τοῦ Σύμπαντος ἀλλά μόνον τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἐάν υἰοθετηθῇ ἡ ἐρμηνεία τοῦ Ross κατὰ λέξιν, τότε ὁ Ἀριστοτέλης ἐμφανίζεται παντελῶς ἀνεπαρκῆς εἰς τήν ἀπόπειράν του νά ὀρίση ἢ μᾶλλον νά προσεγγίσῃ τήν ὑπερτάτην ἐννοίαν τοῦ Θεοῦ. Ὅμως, ἄλλοι ἐρευνηταί, ὅπως ὁ Randall, ὑποστηρίζουν ὅτι τό κινουῦν ἀκίνητον, γνωρίζοντας ἀποκλειστικῶς τόν ἑαυτό του, κατὰ συνεκδοχὴν γνωρίζει τόν νόμον καί τήν τάξιν τοῦ Σύμπαντος.

Τά ἀνακύπτοντα πολλά καί ἐνίοτε πολλαπλᾶ σύνθετα προβλήματα κατὰ τήν ἀπόπειραν ἐρμηνείας τοῦ πρώτου κινουῦντος ἀκινήτου, δύνανται νά μελετηθοῦν μέ βάσιν ἀνάλογα θέματα, τά ὁποῖα ἀντιμετωπίζονται εἰς ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους, λ.χ. τά *Ἀναλυτικά Πρότερα* καί τά *Ἀναλυτικά Ὑστερα*. Ἐν προκειμένῳ τονίζεται ὅτι τό κινουῦν ἀκίνητον ὑπάρχει ὡς ἓνα ἀπλοῦν ἰδεῶδες καί οὐχί ὄντολογικῶς ἀνεξάρτητον ὄν. Αὐτό ὑπονοεῖ ὅτι δέν ἀμφισβητεῖται ἡ ὕπαρξις του, ἀλλά νοεῖται ἀπλῶς ὡς “καθόλου ὕπαρξις”, ὅπως ἀναφέρεται εἰς τά *Ἀναλυτικά Πρότερα*.

Εἶναι πλέον ἢ βέβαιον ὅτι τό κινουῦν ἀκίνητον ὑπάρχει εἰς τόν νοῦν, ἢ τό πλέον βέβαιον, ὡς νοῦς, δηλονότι ἡ ὑπερτάτη οὐσία ἢ μορφή τοῦ Σύμπαντος, καί οὐχί ὡς διακριτή ὄντολογική ὑπόστασις, πάντοτε ἐντός τοῦ κόσμου ὡς εὐταξία αὐτοῦ καί ἐντός τοῦ κόσμου, ὡς σκοπός πρὸς τόν ὁποῖον διαρκῶς τείνει. Τό πρωταρχικόν γνῶρισμά του εἶναι ὅτι πραγματώνεται ὡς σκοπός ἐντός τοῦ κόσμου, ἀνά πᾶσαν στιγμὴν, καί οὐχί ὅπως τό ὑπέρτατον Ἀγαθόν τοῦ Πλάτωνος. Τό ἀριστοτελικόν ὑπέρτατον Πρῶτον Κινουῦν εἶναι ἐντός τοῦ κόσμου καί ἐνεργεῖ διὰ τόν κόσμον, ὅπως ὁ στρατηγός εἶναι ἐκτός στρατεύματος ἀλλά ἐνεργεῖ δι’ αὐτό¹⁹ (Μ.τ.φ. 1075a, 14-17).

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω σαφῶς προκύπτει ὅτι τό Κινουῦν Ἀκίνητον, ὡς ἔλλογος νόμος, εἶναι ἀπαραίτητος διὰ τήν ἐρμηνείαν τῆς τάξεως ἐντός τῆς φύσεως. Φύσις καί λόγος δέν εἶναι μεταξύ των ἀντίθετα, ἀλλά συνδέονται μέσω τοῦ κινουῦντος ἀκινήτου²⁰. Τό κινουῦν ἀκίνητον ἐμπεριέχει ὅλον τό πλῆθος τῶν δυνατῶν κινούντων ἀκινήτων. Ἀλλά τό Ἐν Κινουῦν Ἀκίνητον εἶναι ἡ τοῦ

Αριστοτέλους ἐπιλογή, θεμελιωμένη ἐπὶ τοῦ Β 204 τῆς Ἰλιάδος «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω».

Ἡ αριστοτελική ἔννοια τῆς θεότητας

Τό ὅτι ἡ παγκόσμιος κίνησις δέν εἶναι χρονικῶς ἀναρχος αὐτό δέν σημαίνει ὅτι εἶναι καί ἀπολύτως ἀναρχος, καθ' ὅσον ἡ ὕλη καί τό εἶδος κατὰ τήν ἀπόλυτον ἐκδοχήν των εἶναι *αἰδία, ἀγέννητα, καί ἀνώλεθρα*, εἶναι ἐπόμενον ὅτι καί ἡ *κίνησις των*, ἡ τοιαύτη εἶναι ἀναρχος καί ἀτελεύτητη²¹.

Ἡ πρώτη αἰτιώδης ἀρχή, μή ἔχουσα ἐν ἑαυτῷ τί τό ἔνυλον καί δὴ καί ἐν δυνάμει, ἀλλά ὄντας ἀμιγές εἶδος καί καθαρά ἐνέργεια, δύναται μόνον νά κινή καί νά μὴν κινήται ποτέ, *μήτε ἀφ' ἑαυτῆς (οἴκοθεν)*, μήτε ὑπό τινός *έτέρου*. Εἶναι προφανές ὅτι τοιούτου εἶδους ἀρχή τῆς αἰδίου κινήσεως ἐντός τοῦ σύμπαντος εἶναι μόνον καί ἀποκλειστικῶς τό πρῶτον εἶδος ἢ ὁ θεός ὡς τό πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον.

Κατά τόν Ἀριστοτέλη, ἡ πρώτη ὕλη εἶναι πάντοτε *κινητόν* καί οὐδέποτε *κινητικόν* καί τό πρῶτον εἶδος πάντοτε *κινητικόν* καί οὐδέποτε *κινητόν*. Ἀντιθέτως, ἡ ἀπουσία ἀρχῆς κινήσεως εἶναι αὐτή καθ' ἑαυτήν *ἄτοπος*, καί ἐν ταυτῷ ἀναιρετική αὐτῆς τῆς ἰδίας τῆς κινήσεως, γνωστοῦ ὄντος, ὅτι κάθε τί τό κινούμενον ἔχει ἐν αὐτῷ τό κινουῦν αὐτό. Εἰς ἣν περίπτωσιν ἀπουσιάζει τό κινουῦν αὐτό, δέν ὑφίσταται ἡ κίνησις τοῦ κινουμένου. Ἐάν ὑποτεθῆ ὅτι τό θεωρούμενον ὡς πρῶτον κινουῦν δέν εἶναι ἀκραιφνές εἶδος καί καθαρά *ἐντελέχεια*, ἀλλ' ἐπὶ πλέον ἔχει καί κάτι τό δυνάμει ὄν ἢ *κινητόν*, τότε θά ὑποτεθῆ ὅτι ὑφίστανται ἕτερον εἶδος ἢ ἐνεργεία ὄν *κινητικόν* ἐκείνου καί ὅτι κάποιο ἄλλο τό ὅποῖον κινεῖ αὐτό κ.ο.κ. ἐπ' ἀπειρον <αἰετῆς ἀρχῆς ἀρχή>. Ὑπό τήν ἔποψιν αὐτήν εἶναι ἀδύνατον μία αἰτία νά εἶναι αἰτία κινήσεως καί ταυτοχρόνως νά εἶναι ἀκίνητος, ὡς πρώτη αἰτία τῆς κινήσεως.

Παρομοίως, ἐάν ὑποτεθῆ ὅτι τό σύμπαν, νοούμενον ὡς τί τό *σύνθετον* καί *χαῶδες*, θά ἦτο δυνατόν νά ἐμπεριέχη τόσον *τά κινούμενα* ὅσον καί *τά κινούντα* αὐτά αἰτία, ἐπ' ἀμοιβαιότητι, δεδομένου ὅτι *πᾶν* τό κινουῦν εἶναι εἰς σχέσιν πρὸς τό κινούμενον προτέραν, ὡς ἐκ τούτου δέ κινεῖται ὑπό τινος προτέρου κ.ο.κ. ἐπ' ἀπειρον, ἐφ' ὅσον αὐτό δέν εἶναι ἀκίνητον καί ὅτι κινεῖται ὑπό τινος *έτέρου*, ἐπέχοντος *θέσιν* εἶδους, ἐνεργοῦντος ὡς αἷτιον τῆς κινήσεώς του²².

Εἶναι προφανές, τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι ἐντός τοῦ σύμπαντος ὑπάρχει ἡ ἀπόλυτος ἀνάγκη ἐνός κινουμένου ἀκινήτου, ταυτιζομένου μετὰ τῆς

έννοίας τοῦ ὑπερβατικοῦ θεοῦ, ὡς πρώτου καί μοναδικοῦ κινουῦντος πάσης ἐντός τοῦ σύμπαντος κινήσεως τῶν ὄντων²³. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐρευνᾷ τήν δυνατότητα ἐπιτυχίας τῆς ἐνεργείας τοῦ ὑπερκοσμίου θεοῦ ἐπί τοῦ κόσμου, δηλονότι πῶς τό *πρῶτον κινουῦν ὄν ἀκίνητον κινεῖ τήν ὕλην*. Τό πρόβλημα αὐτό εἶναι ὄντως δυσχερές. Ὁ φιλόσοφος προσπαθεῖ νά τό προσεγγίση, κατ' ἀναλογίαν πρὸς τὰς ἀνθρωπίνας ὁρμάς καί κλίσεις. Μάλιστα δέ ἐκλαμβάνει τήν ὕλην ὡς κατεχομένην ὑπό τοῦ ἔρωτος, ὡς “ἐρῶσαν” καί τόν θεόν ὡς “ἐρώμενον”. Ἐν προκειμένῳ ἡ ὕλη σφοδρῶς ποθεῖ, ἐπιθυμεῖ, “ἐφίεται” τό κάλλος τοῦ θεοῦ καί ἐξ αἰτίας τοῦ πόθου τῆς αὐτοῦ, ἄγεται, ὁδηγεῖται πρὸς τόν θεόν, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ θεός παραμένει ἀπαθής καί ἀκίνητος. “Ἐπεὶ δέ τό κινούμενον καί κινουῦν [καί] μέσον τοίνυν ἐστὶ τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καί οὐσία καί ἐνέργεια οὐσα, κινεῖ δέ ὡδε τό ὀρεκτόν καί τό νοητόν. Κινεῖ οὐ κινούμενα”²⁴.

Ἡ ὡς ἄνω ἐρμηνεία ἐμφανίζει ἐγγενεῖς δυσκολίας, ἀπορροεούσας τόσον ἀπό τό κινουῦν ὅσον καί ἀπό τό κινούμενον. Εἰδικώτερον: α) ἀπό τό κινουῦν, διότι συμφώνως πρὸς τ' ἀνωτέρω, ἡ κίνησις προκαλεῖται ἐκ τῆς θίξεως (θιγῆς), ἐπαφῆς, καί ἐπομένως δέν νοεῖται δίχως τήν κίνησιν τοῦ κινουῦντος, καί δὴ καί ὑπερκοσμίου β) ἀπό τό κινούμενον, διότι ἀποδίδεται εἰς τήν ὕλην δύναμις καί ροπή, φερομένη πρὸς τό εἶδος. Ὅμως, μία ροπή, μία αὐτοῦ τοῦ τύπου ὁρμή, ἡ ὁποία προϋποθέτει τήν παρουσίαν τοῦ εἶδους εἰς τήν ὕλην καί, ὡς ἐκ τούτου, καθιστᾷ πλεονασμόν τήν παραδοχήν ἄλλου εἶδους, ἐντελῶς ὑπερκοσμίου ὡς πρώτου, πρωταρχικοῦ, αἰτίου τῆς κινήσεως, εἶναι πασιδῆλον, ἀκυρώνει, κυριολεκτικῶς ἀνατρέπει πάραυτα, ἄρδην, τὰ περὶ θεοῦ ἐπιχειρήματα καί ἀποδείξεις τοῦ Ἀριστοτέλους.

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω εἶναι προφανές ὅτι ἡ ἐκ μέρους τοῦ Φιλοσόφου ἐρμηνεία τῆς κινήσεως ἀναλογικῶς πρὸς τὰ ἀνθρώπινα πάθη καί ὁρμάς τό ἀνθρωπαθέστερον εἰρημένα, ἐνδεχομένως δύναται νά ἐρμηνευθεῖ ὡς ἐξῆς : Ἡ ὕλη, ὡς ἐκ τῆς φύσεώς της, ὄντας δεκτικὴ τῆς ἐνεργείας τοῦ θείου νοῦ, τρόπον τινά ἠλεκτριζεῖται, ἔλκεται ἀπὸ αὐτήν. Ἐν προκειμένῳ ἐνεργεῖ ὁ θεός ὄχι κατὰ βούλησιν καί ἀσφαλῶς προαίρεσιν, ἀλλὰ μέσῳ τῆς ἐγγενοῦς ἀκτινοβολίας τῆς φύσεώς του. Ἀκριβῶς ἡ ἀκτινοβολία αὐτῆ τῆς ἐνεργητικῆς ἀρχῆς χρησιμεύει ἐπὶ τῆς παθητικῆς ἀρχῆς ὡς ἐνοικος δύναμις, ταυτοχρόνως ὡς εἰδοποιός καί κινητικὴ.

Ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σέ σαφῆ χωρισμό τῆς ἐννοίας τοῦ θεοῦ ἀπὸ κάθε δυνατότητα, ἀμιγῆ πάσης δυνάμεως, καί ἀποδέχεται αὐτόν ὡς καθαρὰν ἐνέργειαν. Ἐπί πλέον, ἀποχωρίζει αὐτόν ἀπὸ τό δυνάμει ὄν, ὡς “πρῶτον κινουῦν”, ἀλλὰ οὐδέποτε κινούμενον, ὡς ἐπιθυμητόν δηλονότι “ὀρεκτόν” ἢ

ἀγαπητόν, "φιλητόν", ἀλλά οὐδέποτε ὡς κάτι πού ἐπιθυμεῖ, "ὀρεγόμενον", ἢ ἀγαπᾶ, "φιλοῦν", μᾶλλον ὡς ἀντικείμενον καί οὐχί ὡς ὑποκείμενον ὀρέξεως καί ἀγάπης.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχειρεῖ νά ὀρίση, κατά τό δυνατόν τὰς ιδιότητες τοῦ θεοῦ ὡς ἐξῆς: "ὑπερκόσμιος" καί ταυτοχρόνως ποιητικός τῆς εὐταξίας, ἀρμονίας καί σκοπιμότητος ἐντός τοῦ κόσμου, τό αἰδίων καί ἐνιαῖον αὐτοῦ <οὐκ ἀγαθόν ἢ πολυκοιρανίη, δηλ. ἢ πολυαρχία οὐδόλως εἶναι ἀγαθόν, ὠφέλιμος>, τό ἄϋλον καί ἀσώματον, τό ἀμερές καί ἀδιαίρετον, τό ἀπαθές καί ἀναλλοίωτον, τό τέλειον καί τό ἀπειροδύναμον, τό αὐταρκες καί αὐτοτελές, τό ἀεὶζων καί νοερόν, τό προσωπικόν καί ταυτοχρόνως ἄπραγμον καί κατά προαίρεσιν ἀργόν πρὸς τὰ ἔξω, τό θεωρητικόν ἑαυτοῦ καί μακάριον²⁵.

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω εἶναι ἐμφανές ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τόν θεόν ὅτι μόνον νοεῖ καί θεωρεῖ τόν ἑαυτόν του, δίχως νά δημιουργῇ ἢ νά πράττει κατά βούλησιν, ὡς ἐφιέμενος τινός, γνωστοῦ ὄντος ὅτι κάθε δημιουργία, ποίησις, καί προᾶξις φανερώνει τήν μετάβασιν ἀπό τό δυνάμει ὄν εἰς τό ἐνεργεῖα ὄν, καί ἡ τοιαύτη εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς ἀλλοτρία πρὸς τήν καθαρὰν ἐννοιαν τοῦ θεοῦ, ὁ ὁποῖος, σημειωτέον, ὡς ἀπολύτως καθαρὰ ἐνεργεῖα ἢ ἐντελέχεια δέν ἔχει κύριον σκοπόν ἢ σκοπόν ἐν μέρει ἢ στόχον ἐκτός ἑαυτοῦ, ὄντας ὁ ἴδιος σκοπός τοῦ ἑαυτοῦ του, "αὐτός καθ' ἑαυτόν σκοπός". Ὑπό τήν ἔποψιν αὐτήν, ἀφαιρουμένης τῆς πράξεως καί κάθε ἐνεργείας, ἡ μόνη ἀρμόζουσα πρὸς τήν θεϊκὴν του ὑπόστασιν ἐνεργεῖα εἶναι ἡ νόησις καί ἡ "θεωρία" τοῦ ἑαυτοῦ του. "Αὐτόν ἄρα νοεῖ" γνωστοῦ ὄντος ὅτι ἡ θεωρία οὐσα καθ' ἑαυτήν "ἡδεῖα" καθίσταται οὕτω πως ἡδίστη, ὅταν εἶναι "θεωρία" τοῦ τιμιωτάτου καί ἐπειδὴ δέν ὑφίσταται τι πλέον πολύτιμον ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἶναι ἐπόμενον ὅτι ὁ θεός, ὡς καθ' ἑαυτόν εἶναι μακαριώτατος, καθόσον συνεχῶς, ἀενάως, ἔχει τήν ἡδίστην θεωρίαν τοῦ ἑαυτοῦ του, ἐν ἄλλοις λόγοις: "τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδέν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτό τό οὐ ἔνεκα", δηλαδή ὅσον ἀφορᾶ εἰς τό ὄν, τό ὁποῖον εἶναι εἰς τήν πλέον τελείαν κατάστασιν, αὐτό δέν ἔχει πλέον οὐδεμίαν περαιτέρω ἀνάγκην πράξεως, καθόσον τό ἴδιον εἶναι ὁ μοναδικός σκοπός τοῦ ἑαυτοῦ του²⁶. "τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένοι, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλήν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνεργεῖα, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη"²⁷.

Εἰδικώτερον, "ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτό ἀρίστου, καί ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίννεται θιγγάνων καί νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καί νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικόν τοῦ νοητοῦ καί τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καί ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καί ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει,

ώς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός²⁸.

Παρατηροῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης, πέραν τῆς ἀνωτέρω συνολικῆς περιτοῦ ἑνός καὶ μοναδικοῦ θεοῦ διδασκαλίας πού, ὅπως σαφῶς τονίζει εἰς τὰ Πολιτικά του 1292a 13, “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη” (δὲν εἶναι ὠφέλιμος ἡ πολυαρχία), ἀποδέχεται τὴν ὑπαρξιν μικροτέρων θεοτήτων, αἰδίων, αἰδίων, νοερῶν, ἀκινήτων καὶ κινητικῶν αἰ ὅποια ἀποτελοῦν τὴν αἰτίαν τῆς κινήσεως τῶν συστημάτων τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων, ὅπως εἰς τὸ ἔργον του “Περὶ Οὐρανοῦ”²⁹.

Τὸ ἐν προκειμένῳ ἐρώτημα ἀναφέρεται εἰς τὴν σχέσιν τοῦ ἑνός αἰδίου καὶ ἀκινήτου θεοῦ πρὸς τοὺς περισσοτέρους, αἰδίου ἐπίσης, ἀκινήτους θεούς. Ἔτι περαιτέρω: Ποία εἶναι ἡ σχέσις τοῦ ἑνός θεοῦ, ὡς τοῦ πρώτου Εἶδους πρὸς τὰ ἐπὶ μέρους εἶδη τῶν αἰσθητῶν καὶ ἀσφαλῶς καθ' ἕκαστον ὄντων; Ἐν τέλει, πῶς ὁ ἕνας θεός, ὁ ὅποιος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ὁ μόνος, ὁ μοναδικός, αἰτίος τῆς συμπαντικῆς κινήσεως, νοεῖται μόνον εἰς τὴν νόησιν καὶ θεωρίαν τοῦ ἑαυτοῦ του³⁰; Καὶ ἐνῶ εἶναι ἐντελῶς ἀδιάφορος καὶ ἀδρανής, ὅσον ἀφορᾷ ὅλα τὰ ἄλλα, γίνεται αἰτίος τῆς τάξεως καὶ τῆς ἀρμονίας καὶ τῆς σκοπιμότητος, πού ἐπικρατοῦν τόσον εἰς ὀλόκληρον τὸ σύμπαν ὅσον καὶ εἰς τὰ ἐπὶ μέρους;

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω ἐρωτημάτων, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μᾶς παρέχει ἱκανοποιητικὰς ἀπαντήσεις, ὅπως πράττει καὶ ὁ Πλάτων περὶ τῆς ἰδέας τοῦ ὑπερτάτου ἀγαθοῦ καὶ τῆς σχέσεώς της πρὸς τὰς ἄλλας ἰδέας καθὼς καὶ αἰ παρεμφερεῖς θεωρίαι τοῦ Ἀναξαγόρου περὶ τοῦ Νοῦ, τῆς σχέσεώς της πρὸς τὴν τάξιν καὶ τὴν ἀρμονίαν τοῦ Σύμπαντος, ἔτι δὲ ἡ δοξασία τοῦ Ἐμπεδοκλῆ περὶ ἑνός νοεροῦ καὶ πνευματικοῦ θεοῦ, πάντοτε ἐν σχέσει πρὸς τὰς περὶ τῆς φύσεως θεωρίας του.

Ἐρευνώντας τὸ ὅλον θέμα, διεπιστώσαμεν ὅτι αἱ ἀνωτέρω δυσχέρειαι εἶναι δυνατόν νά προσεγγισθοῦν καὶ ἐνδεχομένως νά ὑπερκεραστοῦν, ἐν τινι μέτρῳ, ἐάν ἀναζητήσωμεν τὴν ὑπόθεσιν ὅτι ἢ κατ' ἀκτινοβολίαν ἐνέργεια τῆς ἐξ ὀλοκλήρου νοεραῆς καὶ ἀμιγυῶς φύσεως τοῦ θεοῦ, ἢ ὅποια εἶναι ἡ θεμελιώδης ἀρχὴ πού κινεῖ ἐν γένει τὴν ὕλην, ἐπιδρᾷ αὐτόχρονα κατ' εὐθειαν ἐπὶ τῆς σφαίρας τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων ταυτοχρόνως, διαθλάται ἢ ἀκτινοβολία αὐτῆ καὶ, καθὼς ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν πηγὴν προελεύσεώς της, ἐξασθενίζεται βαθμιαίως, μέ ἀποτέλεσμα, κάτωθεν τοῦ πρώτου οὐρανοῦ νά ἐμφανίζεται ὡς

πολλαπλή, μέ τήν μορφήν τῶν ἐπί μέρους θεῶν, δηλαδή, κινητικῶν δυνάμεων καί διαπλαστικῶν τῶν πλανητῶν. Ἀντιθέτως, ἡ ἀκτινοβολία αὐτή, ἐξακτινουμένη ἐπί τῶν κατωτέρων μερῶν τῶν ἀστέρων, λαμβάνει τήν μορφήν δυνάμεων τῶν ἐπί μέρους αἰσθητῶν. Παρατηρεῖται ὅτι ὅλα τά εἶδη, ὡς ἀκτινοβολίαι τῆς νοεράς καί ἀϊδίου ἐνεργείας τοῦ θεοῦ εἶναι νοητά, ὁμοειδή καί ἀσφαλῶς ἀΐδια. Ὅμως, διερχόμενα διά τῆς ὕλης, ὑφίστανται ἐκ μέρους τίς ἐπιδράσεις καί ποικίλλουν, κατά περίπτωσιν, εἰς ἕνα ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν ὄντων.

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω εἶναι προφανές ὅτι ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος ὡς ἐκ τῆς οὐσίας του ὑπάρχει ἔξωθεν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, συμφώνως πάντοτε πρός τήν θέλησιν καί τήν ἀέναον βούλησίν του, εἶναι καί παραμένει ἐντελῶς ξένος καί παντελῶς ἀδιάφορος πρός τόν κόσμον, καί τά ἐν αὐτῷ ὑπάρχοντα ὄντα, τά τε νῦν καί τά μέλλοντα. Ὅμως αὐτός ὁ θεός, πού ἐξ αἰτίας τῆς συνεχοῦς ἀκτινοβολίας τῆς νοεράς καί τελειοτάτης ἐνεργείας του κινεῖ ἀδιαλείπτως, διαπλάθει καί ἀγρύπνως κυβερνᾷ τά πάντα, εἶναι ἀσφαλῶς, κατά τόν Ἀριστοτέλη, ὁ αἴτιος κάθε κοσμικῆς τάξεως, ἀρμονίας καί τελειότητος, παραμένει δέ τό ἀδιαμφισβήτητον Πρῶτον Κινοῦν Ἀκίνητον ἐντός τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος τοῦ Σύμπαντος.

Σημειώσεις

1. Ἀριστοτέλους, *Περί Οὐρανοῦ* Α 8-9. Μετά τά *Φυσικά* Β 8, 1074α 31.
2. Τοῦ Αὐτοῦ, *Περί Οὐρανοῦ* Β' 4: ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδῆς ἐστίν ὁ κόσμος, δῆλον ἐκ τούτων, καί ὅτι κατ' ἀκρίβειαν ἔντονος οὕτως ὥστε μῆθ' ἐν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μῆτ' ἄλλο μῆθ' ἐν τῶν ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένων. Πβ. καί Α 9, 278α 10 κ.έξ.
3. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετά τά Φυσικά* Δ 5, *Περί γενέσεως καί φθοράς* Β 10. Πβ. Κ. Γ. Νιάρχου "Τό Πρῶτον Κινοῦν Ἀκίνητον κατά τόν Ἀριστοτέλη" ἐκ *Σωκράτης* τόμ. 2, 2016, σσ. 21-29.
4. Ἀριστοτέλους, *Φυσικῆς ἀκροάσεως* Δ, 208 b. *Περί Οὐρανοῦ* 310a 33, τό δ' εἰς τόν αὐτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τό εἰς τό αὐτοῦ εἶδος ἐστι φέρεσθαι.
5. Sr. D. Ross, *Aristotle*, NY 1964, σσ. 179-186, J.H. Randall, *Aristotle, Fundamentals of the History of his development*, Oxford U.P. Oxford 1967, σσ. 296, εἰδικῶς 142, 151 345.

6. Πβ. Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, εκδ. Timothy Mc Dermott, Oxford 1993 *passim*. A. Kenny, *Aquinas*, Oxford 1980, *passim*. T. Honderich, *The Oxford Companion of Philosophy*, Oxford U.P. 1995, σσ.43-47.

7. D. Ross, μν. ἔργ. σ. 179 κ.έξ.

8. Αριστοτέλους, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Δ11 219b 1-2: “τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον”. Ὁ ἀριθμὸς αὐτὸς ἐρμηνεύεται ὑπὸ τοῦ Αριστοτέλους ὡς τὸ ἀριθμητὸν σημεῖον τῆς κινήσεως. Ἐάν ἓνα γεγονός ἐρχεται διὰ νά παρέλθῃ ἐν χρόνῳ, αὐτὸ σημαίνει ὅτι εἶναι ἀριθμητὸν ὑπὸ τοῦ χρόνου, π.β. αὐτόθι, b, 5-9. Ὁ χρόνος εἶναι κυκλικός, πβ. Αὐτόθι 223b 12. “καὶ γάρ ὁ χρόνος αὐτὸ εἶναι δοκεῖ κύκλος τις”.

9. Αριστοτέλους, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Θ1, 250b 11-14.

10. Αὐτόθι, 252a 4-5: “εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δηλον ὡς ἔστιν αἰδιος κίνησις, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν ἦν ὅτε δ' οὐ”. Πβ. 252b 5-7 “τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον αἰδίων οὐσῶν. ὅτι μὲν οὖν οὐδεὶς ἦν χρόνος οὐδ' ἔσται ὅτε κίνησις οὐκ ἦν ἢ οὐκ ἔσται, εἰρήσθω τοσαῦτα”.

11. Σχετικῶς πβ. Δ.Ζ. Ανδριόπουλος, *Αριστοτέλης: Εἰδέναι, Ἀθῆναι, Παπαδήμας*, 2016, σσ. 120 κ.έξ.

12. Πβ. Αριστοτέλους, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, A7, 324a 27-34 καὶ 324b 11-15 ὅπου γίνεται διάκρισις μεταξύ τοῦ πρώτου κινουῦντος, τὸ ὅποιον ἀναφέρεται καὶ ὡς “ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων” καὶ “τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ κινούμενον καὶ τὴν γένεσιν κινουῦν”. Πβ. *Μετὰ τὰ φυσικά*, Θ8, 1050b 5 “ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινουῦντος πρώτως”.

13. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Λ 1072 b 27-31. Πβ. Θ, 1048a 34 1050a 12-14, *Φυσικῆς ἀκροάσεως* 255a 34, *Περὶ ψυχῆς*, 412a 11, 23, 417a 29.

14. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Λ1 1069a 30-35

15. Αὐτόθι, Λ9 1075a 3-5. “οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἢ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.” Πβ τοῦ αὐτοῦ, *Περὶ ψυχῆς* 430a, 2, 19.

16. Τοῦ Αὐτοῦ, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Z 241 b H, 30-40, 256a 20-23.

17. Αὐτόθι, Θ, 20-23.

18. Αὐτόθι, 241b 13-20.

19. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Λ 1075a 14-17.

20. Αὐτόθι, Λ 1072a 15-20.

21. Τοῦ Αὐτοῦ, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, B1 192b 13, H1 150b 28, *Μετὰ τὰ φυσικά*, B 5-7 κ.ά.

22. Τοῦ Αὐτοῦ, *Φυσικῆς ἀκροάσεως* H 5-6, *Μετὰ τὰ φυσικά*, B2.

23. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 7, 1072a 26, b3, *Φυσικῆς ἀκροάσεως* A9, 192, *Περὶ ψυχῆς*, Γ10, 433a, 17.

24. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετά τά φυσικά*, Λ 1072a 23-27.
25. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετά τά φυσικά*, Λ 6-10, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Η5, Θ6, *Περί Οὐρανοῦ* Β2, 286a, 9.
26. Τοῦ Αὐτοῦ, *Περί Οὐρανοῦ*, Β2 286a, 9.
27. Τοῦ Αὐτοῦ, *Περί Οὐρανοῦ*, Β12.
28. Τοῦ Αὐτοῦ, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Ι, 8, 215, 1154b, *Πολιτικά*, Ζ1, 1323b 23. *Μετά τά φυσικά*, 1072β 24 κ.έξ.
29. Τοῦ Αὐτοῦ, *Περί Οὐρανοῦ*, Α9, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Η10 καί *Μετά τά φυσικά*, Λ8, 1073a, 25-30.
30. Τοῦ Αὐτοῦ, *Μετά τά φυσικά*, Α8 1074b 34-35: "αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις." Πβ. 1072b.

Βιβλιογραφία κατ' ἐκλογήν

- ACRILL, J.L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford, U.P. 1981.
- ANTON, J. *Aristotle's Theory of Countrariety*, London 1957.
- ΑΥΓΕΛΗΣ, Ν.Γ. Ἡ ὑπέρβαση τῆς φυσικῆς στὸν Ἀριστοτέλη, *Φιλοσοφία* 2 (1972).
- DURING, I., Ὁ Ἀριστοτέλης, ΜΙΕΤ, Αθήναι 1991.
- IRWIN, T.H., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- ΚΟΥΛΟΥΜΠΑΡΙΤΣΗΣ, Λ., *Ἡ Φυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους*, Ἀκαδ. Ἀθηνῶν 2012.
- MANSION, A., *Introduction a la Physique aristotelicienne*, Louvain et Paris 1913, 1945.
- ΜΟΥΖΑΛΑ, Μ., *Τὸ πρόβλημα τῆς κινήσεως καὶ τῆς μεταβολῆς εἰς τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν τοῦ Ἀριστοτέλους*, Δ.Διατριβὴ Ἀθήνα 2003.
- ΜΟΥΚΑΝΟΥ, Δ., *Τὰ καθ' αὐτὸ αἷτια τῶν φύσει ὄντων*, Αθήνα 1993.
- ΝΙΑΡΧΟΥ, Κ., *Αρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, τόμ.Ι καὶ Ι'Ι, Αθήναι 2008.
- ROSS, W.D., *Ἀριστοτέλης*, ΜΙΕΤ. Αθήναι 1991.
- SKEMP, J.B., "Υλη καὶ ὑποδοχή", ἐν *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg 1960.
- SORABJI, R., *Aristotle's system of the Physical World*, Ithaca N.Y 1960
- SORABJI, R., *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, London, Duckworth 1987.
- ΖΗΣΗ, Χ., *Τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον παρ' Ἀριστοτέλει "Φυσικῆς Ἀκροάσεως"*, Θ' βιβλίον, Αθήναι 1969.

Το πρώτο κινούν ακίνητο και ή έννοια της θεότητας κατά τον Αριστοτέλη

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η πηγή της κινήσεως είχε μέ τον Πλάτωνα γίνει ή πρώτος κοσμική άρχή, και ό μαθητής του Πλάτωνος, ό Αριστοτέλης, γνώριζε ότι ή κατανόηση τής κινήσεως παρέχει μία άπλή ένδειξη για τήν δλη σύνθεση τού σύμπαντος. Στο Βιβλίον VIII τών φυσικών παρουσιάζεται ή έρμηνεία τού Αριστοτέλους από τήν πρώτη κοσμολογική άρχή, ενώ στά Βιβλία V και VI, καθώς και στό τελευταίο μέρος τού βιβλίου VII θεωρείται ή κίνησης, ανεξάρτητη από τό άν, τό πού και τό πότε ύπάρχει, τό βιβλίον III άρχίζει μέ τήν κήρυξη τού συνόλου της αιωνιότητας τής κίνησης. Ό Αριστοτέλης έρμηνεύει τήν ίδια τήν ούσία τής κοσμολογίας και τήν πραγματικότητα τής κινήσεως, και τά έπιχειρήματά του βασίζονται στην προσωκρατική σκέψη. Όσον άφορα τήν αιωνιότητά του, τό άφοροϋν δέν είναι πλήρες και ό Αριστοτέλης κάνει διάκριση ανάμεσα στην πλήρης άκίνησία και τήν κίνησης. Παρά τό γεγονός δτι ό Αριστοτέλης άποφεύγει νά είναι συγκεκριμένος σχετικά μέ τίς κοσμικές οντότητες, τίς όποιες συνάγει, είναι σαφές δτι τά περισσότερα από τά συμπεράσματά του πρέπει νά έρμηνεύονται και κυρίως νά γίνονται κατανοητά μέ κοσμολογικούς δρους.

The unmoved mover and the concept of divinity in Aristotle

SUMMARY

The source of movement had with Plato become the first cosmic principle, and Plato's student, Aristotle, knowing that the understanding of movement furnished a mere clue to the whole composition of the universe. Book VIII of the physics presents Aristotle's interpretation of the first cosmological principle, whereas Books V and VI, as well as the later part of Book VII consider movement, regardless of whether, where, and when it exists, Book VIII begins by declaring the entire eternity of movement. Aristotle interprets the very essence of cosmology and the reality of movement, and his arguments in doing so are based on the presocratic thought. Covering its eternity, the concerning is not so complete and Aristotle distinguishes between complete rest and movement. Although Aristotle avoids being specific about the whole cosmic entities, which he deduces, it is clear that most of his deductions must be interpreted and furthermore understood in cosmological terms.

➤ ARISTOTLE'S THEOLOGY IN LATE ANTIQUE
CONTROVERSIES OVER COSMOLOGY

- *Torstein Theodor Tollefsen, Professor of Philosophy,
Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas,
University of Oslo, Norway*

It is well known that Aristotle uses the term *theology* for what we would call metaphysics. In his *Metaphysics*, book *Alpha*, he says that 'God is thought to be among the causes of all things and to be a first principle'.¹ In book *Lambda* of the *Metaphysics* and in book 8 of the *Physics*, we learn that God is needed as the final condition of perpetual cosmic movement. *Metaphysics* *Lambda* offers a glimpse into the internal life of God that, according to Aristotle, is the blissful life of eternal self-contemplation. This contemplation is described as an activity (ἐνέργεια) in which the being of God is completely realized.

Commentators, ancient and modern, have usually understood Aristotle's God to act as a *final cause* (τὸ οὐ ἕνεκα) of cosmic movement. However, in late antiquity, the Neoplatonist Ammonius, as reported by Simplicius, held Aristotle's God to be the productive (ποιητικόν) cause of the world as well, and this meant that God is not just a cause of movement, but of *being* as such:

But since according to Aristotle the power that every finite body has is finite — that is to say, the power that causes motion and is constitutive of existence — it is necessary, then, that just as it has its eternal motion from the unmoved cause, so also it receives its eternal corporeal being from the incorporeal cause (οὐπω καὶ τὴν αἰδίου σωματικὴν οὐσίαν ἀπὸ τῆς ἀσωμάτου παραδέχεσθαι).²

There are several interesting things here. First, from Aristotle we know that one of the four causes is called the source of motion (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως).³ This term fits well into Aristotelian physics, since in an everlasting cosmos the external cause of change in any event will act on matter that is already present. When Ammonius applies a cause that is *productive*, one might wonder if that is not already

¹ *Metaphysics*, book *Alpha*, chapter 2: 983a8-9.

² Simplicius, *On Aristotle Physics 8.6-10*, translated by R. McKirahan (London 2001), 153; *In physicorum VIII*, CAG 10 (Berlin 1895), 1363. I have changed McKirahan's translation of *ousia* from existence to being.

³ *Metaphysics*, book *Alpha*, chapter 3: 983a30.

a wider conceptualization of the external cause of something. A source of movement is of course productive of movement, but a productive cause may be beyond that produce *being* in a more radical way. Is this move strictly Aristotelian?

Secondly, for the Neoplatonist Ammonius to be a productive cause means to be a cause of being which implies to be a cause of *generation* (γένεσις). From the background of Christian tradition this immediately brings with it Christian associations, so that one thinks it suggests making from non-being with a temporal beginning. Aristotle himself says philosophy begins with wonder and that one eventually wonders about the *genesis*, generation, of the world (περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως).⁴ However, it would be wrong to take this as an indication that he really thought the world had a temporal beginning or originated from non-being. The Neoplatonists of course wanted to avoid all such connotations. In the lengthy sixth book of his *Against Proclus On the Eternity of the World*, the Christian John Philoponus of Alexandria reports a whole range of Platonist senses of 'being generated'.⁵ The most prominent senses in Philoponus' description and discussion are Proclus' ideas that the generation of the world means, not that it has a beginning, but that it has its *being in coming-to-be* and that it comes to be perpetually through the agency of God and is not the cause of its own being.

When Ammonius' God is productive of the being of the cosmos, we should probably consider that this has its background in his teacher, Proclus: the Aristotelian God is the productive cause of being in the sense that the cosmos comes to be everlastingly and is totally dependent on its eternal cause. It is Aristotelian to claim that the cosmos is everlasting, but is it Aristotelian to claim that God is the productive cause of being in an everlasting coming to be of the cosmos? I doubt that it is.

However, that may be, late ancient Neoplatonism adheres to at least this genuine Aristotelian doctrine: the cosmos is without a temporal beginning. The basic condition of this is the eternal being of God that somehow keeps the world going. It is obvious that this view of the world is in conflict with the Christian doctrine of creation as this came to be conceived during the 4th century AD. The most important Christian figures in that regard is Basil of Caesarea and Augustine of Hippo. It is quite clear that in both of them a Christian doctrine of creation involves at least four important elements: (1) the cosmos is made because God

⁴ *Metaphysics*, Alpha, chapter 2: 982b12-17.

⁵ Rabe ed., *Contra Proclum*, 144-149. Translation in Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World* 6-8, translated by Michael Share (London 2005), 28-31.

himself directly willed it, (2) it was made according to a divine plan, (3) it was made out of nothing, and (4) it was made such that it had a temporal beginning of its being a definite number of time-unites ago.

In a modified way, the Aristotelian cosmology of the Platonists could be accommodated to the first and the second point on the divine will and the divine plan. However, the Neoplatonist commentators on Aristotle generally denied the fourth point. This became a major issue between the pagans and the Christians. The Neoplatonist Proclus (412-485) brought the issue forth in a book of eighteen arguments he composed against those who denied the everlasting character of the world. The impact of the pagan arguments was felt in centres of learning where Christians and pagans came together, like in Gaza and Alexandria. Two Christian thinkers located to the Middle East wrote dialogues in which the issue was addressed. These were Aeneas of Gaza (5th century) and Zacharias Scholasticus, later bishop of Mitylene (c. 465-after 536). Zacharias studied philosophy under Proclus' pupil Ammonius in Alexandria.⁶

The two dialogues were probably addressed to a Christian audience. Aeneas' dialogue *Theophrastus* is situated in Alexandria while Zacharias' dialogue *Ammonius* is settled in Berytus (Beirut). However, the last dialogue is mainly a report of fictitious conversations held in Alexandria between a Christian and representatives of pagan learning, primarily the famous philosopher Ammonius. While Aeneas is generally respectful of his opponents, Zacharias accuses them of stupidity and ignorance. The topic of cosmology is only one of several topics discussed in Aeneas dialogue, while it fills the main part of Zacharias' dialogue.

The cosmological issues are centred around the eternity and incorruptibility of the cosmos and while the Christian cause comes out victorious — as we should expect from such apologetic endeavours — the quality of the arguments is not sophisticated enough to disprove of the pagan claims. Somehow, we could say, with the words of Richard Sorabji, that the Christian opponents of Neoplatonism is 'waiting for Philoponus', who, on Sorabji's view offers the most successful and accomplished arguments in defence of the Christian view against the pagan tenets.⁷

⁶ There is an interesting book that analyses these two figures in context, viz. Michael W. Champion, *Explaining the Cosmos* (Oxford 2014). There is also a translation of the dialogues in Aeneas of Gaza: *Theophrastus* with Zacharias of Mytilene: *Ammonius*, translated by S. Gertz, J. Dillon and D. Russell, *The Ancient Commentators on Aristotle* (London 2012).

⁷ Cf. Sorabji's preface to Aeneas of Gaza: *Theophrastus* with Zacharias of Mytilene: *Ammonius*, translated by S. Gertz, J. Dillon and D. Russell, *The Ancient Commentators on Aristotle* (London 2012).

John Philoponus of Alexandria (c. 490-570s) was a capable commentator on Aristotle, who in the second phase of his life came forth as a clever Christian philosopher and polemicist who published two works in which he attacked Aristotelian-Neoplatonist cosmology. The first work, the *De aeternitate mundi contra Proclum*, was published in 529, while the second, the *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, was published later, between 530 and 534. The main part of first work has come down to us, while the fragments of the second may be gathered from his opponent Simplicius' commentary on Aristotles' *De caelo* and *Physics*.

John Philoponus knew both Platonic and Aristotelian sources intimately. It is quite interesting to see that in the *Contra Proclum* he makes it his aim to defend Plato's views, especially from the *Timaeus*, against Plato's interpreter, Proclus. One might wonder how the Christian Philoponus could get that to work given that Plato in the *Timaeus* seems to claim that material elements in disorderly motion pre-exists the making of the cosmos. It is interesting to see that Philoponus, even if he says he sides with Plato, does not believe in the latter's infallibility. It is obvious for Philoponus that Plato was wrong in a lot of things. However, when it comes to the making of the cosmos it is a different matter: what Plato really said has to be saved from the abuse of his texts by his Neoplatonist interpreters.

It is also interesting to see how Philoponus, in the *Contra Proclum* as well as in the *Contra Aristotelem*, applies Aristotelian concepts against what he considers an Aristotelian doctrine, viz. that the cosmos is everlasting. Proclus had claimed that God is always an *actual* creator. Philoponus reports Proclus to say the following in his third argument against those who claim that the cosmos has a beginning:⁸ 'Now if the creator is always an actual creator, that which is created will likewise always be actually undergoing creation.' If God is only a potential creator he will have to be actualized by something that is already in actuality, and if this again has to be actualized we end up with an infinite regress that should be avoided.

Philoponus answers this argument by refining Aristotle's distinction between first and second potentiality, first and second actuality, that is suggested in *De anima*, book 2, chapter 1: 'Matter is potentiality, while form is actuality (ἐντελέχεια), and this in two senses, as with [having] science and [exercising] contemplation.' Philoponus illustrates the point by saying that a child may be potentially a grammarian — this is first potentiality, and when he has acquired the

⁸ Rabe ed., *Contra Proclum*, 42. Translation in Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, translated by Michael Share (London 2004), 42.

principles of grammar, he has achieved first actuality.⁹ However, the person that has achieved such principles may for the time being not be active exercising his knowledge, which means that there occurs a second kind of potentiality that Philoponus calls potentiality based on capacity (τὸ καθ' ἕξι δυνάμει). Second actuality is when the person actually thinks grammatically or teaches grammar.

Philoponus accepts that God is always an actual creator, but in the sense of first actuality, which means that he is an eternal creator in capacity and may not be creating always. Of course, this conclusion is open to an objection, viz. that God's nature is changeable: at one moment, he does not create and at the next he creates.¹⁰ Philoponus summarizes Proclus argument thus:

That which earlier does not produce, he says, but subsequently produces changes, that which changes moves, that which moves has need of time (for all movement takes place in time), therefore that which earlier does not produce but subsequently produces has need of time. So, if God is the producer of time, he does not pass from not producing to producing, or else he would come to be in need of time, of which he is the producer.¹¹

Philoponus has a lengthy answer to this objection, but we shall not enter into the details of it. However, a central claim in his discussion is that the activity of God is not a movement enfolds temporally and that the mobilisation of an activity out of a capacity is *instantaneous* or *without time* (ἄχρονος):¹² 'The end of not producing and the beginning of producing occur at the same instant.'

It is quite clear that there is much more to be said on this problem, and Philoponus addresses a lot of challenging aspects of it, but we shall leave it off here. However, I shall like to comment on a second instance where Philoponus turns Aristotle against himself and makes a quite original argument to support the Christian case. This has to do with the concept of *infinity*.

Aristotle claims in the *Physics* that infinity is merely potential and never actual.¹³ Philoponus bases his argument on an additional claim that is also deduced

⁹ This is the third argument in Philoponus' book. Cf. Rabe ed., 46 and Philoponus, ed. Share (London 2004), 44.

¹⁰ This problem is treated in the fourth argument of Philoponus' book.

¹¹ Rabe ed., 60, Philoponus ed. Share (London 2004), 52.

¹² Rabe ed., 63, Philoponus ed. Share (London 2004), 54.

¹³ Aristotle, *Physics* 3. 6: 206a14-25.

from Aristotle, viz. that an actualized infinity cannot be traversed.¹⁴ The following point is made both in the *Contra Proclum* and in the *Contra Aristotelem*.¹⁵ Philoponus states that if Proclus claims the world to be everlasting, then it must have traversed an infinite number of time-units:

But time and number will have been actually infinite if time is without beginning. But if time and number were actually infinite, then an infinity was traversed — for generation reached us by traversing over infinitely many units.¹⁶

As Philoponus points out, this is obviously impossible. We will never reach the present time. With this argument plus a number of further arguments Philoponus turns Aristotle against his Neoplatonist interpreters, yes even against himself, in his argument for the Christian view that the cosmos has a beginning a definite number of time-units ago.

The Neoplatonists that started commenting on Aristotle's philosophy of nature and integrated it into a Neoplatonist system of the world, contributed to the spread of Aristotelianism. Aristotelian notions entered the learned world of late antiquity and became part of the common legacy for the learned, pagans as well as Christian. It even furnished a clever Christian thinker with ammunition against the whole Aristotelian-Neoplatonist world-view.

¹⁴ For this, see Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London 1983), 212-13, with footnote 10 that collects the evidence.

¹⁵ *Contra Proclum*, Rabe ed., 619-20, Philoponus ed. Share (London 2004), 100-1; for the *Contra Aristotelem*, cf. Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World* (London 1987), 143-6, Simplicius, in *Phys.* 1177,38-1179,26.

¹⁶ Rab ed., 619, Philoponus ed. Share (London 2004), 100-1.

- *Μιχαήλ Μαντζανάς, Επίκουρος Καθηγητής
της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Αθηνών*

Όταν κανείς καλείται να αποφανθεί για το περί Θεού ζήτημα, υποχρεωτικώς βρίσκεται ανάμεσα σε δύο οδούς. Η μία οδός καλείται οδός της επίγνωσης ή αλλιώς της συνείδησης και αφορά στον ορθολογικό συνεγγισμό της έννοιας του Θεού. Η άλλη οδός καλείται οδός της πίστης και αφορά στην εσωτερική και βιωματική προσέγγιση του Θεού μέσω της απάθειας, της άσκησης, της συγκατάθεσης και της παράδοσης στην απειρότητα του Θεού. Οι δύο αυτοί δρόμοι αν και είναι παράλληλοι χωρίς να τέμνονται, εντούτοις κατά παράδοξο τρόπο αρκετοί διανοητές – οδοιπόροι της μιας ή της άλλης οδού αποπειράθηκαν *mutatis mutandis* να περάσουν στην άλλη πλευρά του δρόμου, αψηφώντας τον κίνδυνο της λοξοδρόμησης ή του εκτροχιασμού. Και αυτό γιατί οι δύο οδοί προσέγγισης της έννοιας του Θεού δεν έχουν παραδρόμους παρά δύο ευθείες που δεν συναντώνται πουθενά. Η μετάβαση από την οδό της πίστης στην οδό της ορθολογικής προσέγγισης του Θεού, επιτυχής όπως απέδειξε η ιστορία, επισυνέβη από την πλευρά της Βυζαντινής Μεταφυσικής – Πατερικής – Χριστιανικής φιλοσοφίας. Αυτή η μετάβαση δεν αλλοίωσε τα χαρακτηριστικά της αυτονομίας της Βυζαντινής Μεταφυσικής αλλά αντιθέτως αποκαθίρε τον άλογο συσχετισμό των δυο κοσμοθεωριών, της αρχαίας δηλαδή και της βυζαντινής παράδοσης και εξοβέλισε την υπόνοια της χειραγώγησης της επιγενέστερης από την πρότερη καθώς και υπερακόντισε την κατηγορία περί υπομνηματιστικής ροπής της ύστερης βυζαντινής μεταφυσικής σκέψης έναντι της πρότερης αρχαίας κοσμοθεωρίας. Η έλλειψη του φόβου στις ενέργειες πνευματικού χαρακτήρα και περιεχομένου, όταν διενεργείται με κριτήριο την αγάπη και όχι το διχασμό και τη διχοτόμηση, δεν μπορεί παρά να ευοδώνει τις απόπειρες. Κατά Νικολαΐδη «η αγάπη αχρηστεύει τον εκφοβισμό και καθιστά λειτουργικό και χρήσιμο το φόβο των ανθρώπων».¹

¹ Νικολαΐδης, Απόστολος, *Θρησκεία και Φόβος. Ο φόβος της θρησκείας και η θρησκεία της τρομοκρατίας*, Γρηγόρη, Αθήνα 2003, σ. 245.

Αν μπορεί να επαίρεται η αρχαιοελληνική σκέψη, αυτό αφορά στη συμβολή της στον παγκόσμιο πολιτισμό με την παροχή του φιλοσοφικού στοχασμού. Το κέντρο του ανθρώπινου στοχασμού από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους με τη διασκεπτική αναζήτηση των «νόμων», των κανόνων δηλαδή, που διέπουν και συνέχουν τη φύση, τον κόσμο και το σύμπαν, μετατοπίστηκε από τον Σωκράτη προς τον ίδιο τον άνθρωπο. Η αναζήτηση της ουσίας του βίου, με αφόρμηση από τις προσωκρατικές φιλοσοφικές σχολές, έφθασε στο απόγειό της, με τους δύο πρωταγωνιστές της αρχαίας φιλοσοφικής διανόησης, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Η συμβολή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλους ιδιαίτερος, θα μπορούσε να εστιαστεί, στην απόπειρά τους να απαντήσουν στο πρόβλημα της αλήθειας, δηλαδή στην αιτία της ύπαρξης των όντων και του όντως ὄντος.²

Ο Στήβεν Μενν στο έργο του *Ο Πλάτων για τον Θεό ως Νου*³ μελετά τη θεολογία του Πλάτωνα, στρέφοντας το ενδιαφέρον του στην όψιμη περίοδο του Πλάτωνα, και συγκεκριμένα στον *Τίμαιο*, στον *Φίληβο*, τον *Πολιτικό* και τους *Νόμους*. Τι κάνει Πλάτων όπως και η πλειονότητα των αρχαίων φιλοσόφων; Αναζητεί την αλήθεια του Θεού. Με ποιον τρόπο; Ο Στήβεν Μενν διατείνεται πως η πλατωνική φιλοσοφική θεολογία εδράζεται στην έννοια του Νου, υφίσταται δηλαδή κατά τον Πλάτωνα, ένας Θεός που ονομάζεται Νους. Ο Νους, κατά τον Μενν, δεν είναι ούτε είδος ούτε ικανότητα κάποιας ψυχής, η οποία έχει μεσολαβητικό ρόλο, αλλά ο Μενν υποστηρίζει πως για τον Πλάτωνα, ο Νους είναι η αρετή και ο θεός ως νους είναι ο Λόγος, η αυθυπόστατη δηλαδή αρετή της λογικότητας, η αρετή στην οποία μετέχει ένας σοφός αλλά όχι ένας ανόητος. Ο θεός ως νους, δηλαδή ως ο Λόγος, ως αρετή ασκεί αιτιώδη δράση πάνω στον κόσμο, και συνεπάγεται την τάξη του φυσικού σύμπαντος κόσμου. Όπως επισημάνθηκε παραπάνω, η παραδοσιακή αριστοτελική έννοια του Θεού ως πρώτου κινούντος ακινήτου, με κριτήριο τη μελέτη του Στήβεν Μενν, όσον αφορά στη θεολογία του Πλάτωνα, έχει επιδεχθεί μια νοητική ερμηνευτική προσέγγιση, με την ψυχή να έχει λάβει το ρόλο του μεσολαβητή και το νου να ασκεί αιτιώδη δράση.

Η φιλοσοφική επιμονή των Ελλήνων διανοητών και φιλοσόφων ιδίως, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη να επιδοθούν στη θεωρητική αναζήτηση, «διά

² Brook, Angus, "Substance and the Primary Sense of Being in Aristotle," *Review of Metaphysics* 68 (2015), pp. 521-544.

³ Βλ. Μενν, Στήβεν, *Ο Πλάτων για τον Θεό ως Νου*, μτφ. Παντελής Γκολίτσας, Παν/κές εκδόσεις Κρήτης 2015.

λογισμού δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν φατέ»⁴, επιγέννησε καινές νοηματοδοτήσεις και εισήγαγε τον στοχασμό σε διανοητικές συντεταγμένες υπέρτερης αξιολογικής διαβάθμισης, δεδομένου ότι «σηματοδότησε μια κατεύθυνση και μια φιλοσοφία ζωῆς η οποία φάνηκε ιδιαίτερα χρήσιμη στη χριστιανική θεολογία».⁵ Κατὰ Σκουτέρη: «η ελληνική σκέψη ξεκινούσε από το εἶναι, από το σταθερό και αμετάβλητο για να προσδιορίσει το χαρακτήρα των φαινομένων. Είναι αυτονόητο ότι ένα τέτοιο αξίωμα είναι στην ουσία θεολογική αρχή».⁶

Στον Αριστοτέλη η αναζήτηση της αλήθειας εδράζεται στο συγκεκριμένο και στον χώρο της διανοίας και της υποκειμενικής κρίσης βάσει των συλλογισμών και των αποδείξεων. Ακόμη και η μεταφυσική του Αριστοτέλους, ὅσον αφορά στο πρόβλημα του Θεού, αποτελεί την αποθέωση της λογικής και η ὑπαρξη του Θεού αποτελεί μια ἔλλογη αλήθεια, εἶναι λόγος, ὁπότε εἶναι και αλήθεια. Σε αυτή την ἔλλογη μεταφυσική αριστοτελική συνειδητοποίηση της ὑπαρξης εδράζεται και η θέση του Αριστοτέλη για το πρόβλημα της ὑπαρξης του Θεού.⁷ Ο Θεός κατὰ τον Αριστοτέλη, εἶναι Νους και η αιτία της κίνησης και κινεῖ ὅλα τα ἄλλα ὄντα, ενώ ο ἴδιος παραμένει ἀκίνητος, επειδή δεν εἶναι υλικός, ἄρα δεν ἔχει την ἀνάγκη της κινήσεως.

Η μεταφυσική σκέψη του Σταγειρίτη φιλοσόφου εἶναι επικεντρωμένη στο ζήτημα της κίνησης. Δεν εἶναι τυχαίο ὅτι ορίζει τον Θεό ὡς *το πρῶτον κινούν ἀκίνητον, που κινεῖ ὅλα τα ἄλλα, ο ἴδιος ὁμως παραμένει ἀκίνητος, διότι δεν ἔχει την ἀνάγκη της κινήσεως. Ποιος κινεῖται και γιατί; Ο ἄνθρωπος του οποίου «ο σκοπός της υπάρξεώς του εἶναι η μετοχή στη θεία ευδαιμονία»*.⁸ Και με ποιόν τρόπο ευδαιμονεῖ ὁ ἄνθρωπος; Κατὰ Αριστοτέλη διὰ του νου, ὅπως επισημαίνει και στα *Μετά τα Φυσικά*: «ἢ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἢ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν».⁹ Κατὰ Σκουτέρη: «εἶναι δεδομένο ὅτι στη

⁴ Πλάτωνος, *Σοφιστής*, 248a.

⁵ Σκουτέρης, Κ., *Ιστορία Δογμάτων: Η Ορθόδοξη Πνευματική Παράδοση και οι παραχαράξεις της κατὰ τους τρεις πρώτους αιώνας*, Τόμ. 1ος, Αθήνα 1998, σ. 48.

⁶ Σκουτέρης, Κ., *Ιστορία Δογμάτων*, σ. 49.

⁷ Stein, Nathanael, "Causal Necessity in Aristotle," *British Journal for the History of Philosophy* 20 (5) (2012), pp. 855-879, Stein, Nathanael, "Aristotle's Causal Pluralism," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93 (2) (2011), pp. 121-147.

⁸ Σκουτέρης, Κ., *Ιστορία Δογμάτων*, σ. 53.

⁹ Αριστοτέλους, *Μετά τα φυσικά*, 1072b, 18-21.

σκέψη του Αριστοτέλη ο Θεός δεν εμφανίζεται ως ουσία έξω από τον κόσμο και επέκεινα της νοήσεως, όπως στον Πλατωνισμό, αλλά ως ουσία και ενέργεια νοήσεως και ζωής».¹⁰

Αυτό το επιχείρημα επισημαίνεται στα *Μετά τα Φυσικά*: «ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκείνος δὲ ἢ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός».¹¹

Ενώ η φιλοσοφική οδός διά των Πλάτωνα και Αριστοτέλη βασίζεται στην αδιανόητη, αφόρητη και απρόσωπη έννοια του θείου, στην παράλληλη οδό της Χριστιανικής φιλοσοφίας προτάσσεται η έννοια του προσώπου¹², άρα του εγωισμού και της ετερότητας, ως μέσα προσέγγισης του Θεού μέσα από τη διαδικασία της βιωματικότητας. Στην πορεία της ιστορίας προκύπτει ο Χριστιανισμός, ως ιουδαϊκή αίρεση αρχικά και μετά τη διάδοσή του, από τον απόστολο Παύλο κυρίως, ως παγκόσμιο αποκεκαλυμμένο γεγονός. Αναπόφευκτα, έρχεται σε επαφή και αναμετράται, διαλέγεται με τη θρησκεία και την προ υπάρχουσα διάνοηση του υπό ελληνορωμαϊκή πολιτισμική επιρροή χώρου της Μεσογείου¹³. Σε αυτή τη διαδικασία πλησιάζει τη σκέψη και το έργο των μεγάλων φιλοσόφων του αρχαίου κόσμου. Μαγεύεται και αντλεί απ' αυτούς. Αφομοιώνει και προσαρμόζει την εκφορά του δογματικού του λόγου στις φόρμες που διατύπωσαν τη διδασκαλία τους αυτοί οι μεγάλοι φιλόσοφοι. Βρίσκει κοινό τόπο με αυτήν. Πλέον αποκτά ερείσματα και σε υψηλότερου μορφωτικού επιπέδου τμήματα του πληθυσμού. Ακόμα και χριστιανοί φιλόσοφοι-μάρτυρες (Ιουστίνος, Αριστείδης) προκύπτουν απ' αυτή τη διαδικασία¹⁴. Μετά από χρόνια, αυτή η στενή σχέση που θα σφυρηλατηθεί, θα επιγεννήσει έριδες σχετικά με το κατά πόσο ενυπάρχει κάποιου είδους «Χριστιανική Φιλοσοφία» και ποια είναι τα όρια μεταξύ φιλοσοφικού

¹⁰ Σκουτέρης, Κ., *Ιστορία Δογμάτων*, σ. 54.

¹¹ Αριστοτέλους, *Μετά τα φυσικά*, 1072b, 25-30.

¹² Μπέγζος, Μάριος, *Γεωγραφία της Φιλοσοφίας*, Παπαζήση, Αθήνα 2012, σσ. 41-45.

¹³ Κανελλόπουλος, Παναγιώτης, *Ιστορία του Ευρωπαϊκού Πνεύματος*, τ. Ι, Εκδ. Δ. Γιαλλέλης, Αθήνα 1976, σ. 18.

¹⁴ Κανελλόπουλος, Παναγιώτης, *Ιστορία του Ευρωπαϊκού Πνεύματος*, σ. 18-26.

στοχασμού και θεολογίας¹⁵ ή αν η Φιλοσοφία που ασκείται από Χριστιανούς είναι εξελληνισμένη ή εκχριστιανισμένη.

Η αφετηρία αυτών των ερίδων αφορά στο πού εδράζονται οι αρχικές προτάσεις του κάθε συλλογισμού. Στην περίπτωση των χριστιανών στοχαστών έχουμε να κάνουμε με το λόγο της πίστης στον Θεό, ενώ το αντίπαλον δέος αφορά στα λογικά έργα του Αριστοτέλη και την αριστοτελική παραδοχή της Πρώτης Αιτίας, δηλαδή του Θεού, μέσα από τη διαδικασία των νοητών και λογικών συλλογισμών.

Οι πρώτες αρχές της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη είναι αιτήματα της λογικής, αν και οι ίδιες συχνά αναπόδεικτες. Ανάλογα και για τη αυθεντία - θεότητα του Χριστού και των λόγων του. Άλλωστε σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο συλλογισμός απαιτεί την προϋπαρξη κάποιων συσχετισμών θεωρούμενων ως δεδομένων, για την εξαγωγή νέων δεδομένων.¹⁶ Για να καταλήξει σε κάποιο συμπέρασμα απαιτείται συμμόρφωση στους κανόνες συλλογισμού.

Έτσι, τόσο η θύραθεν όσο και η χριστιανική φιλοσοφία, εδραζόμενες σε θεωρούμενες ως αληθείς αφετηριακές προτάσεις, δηλαδή αξιώματα, οδηγούνται σε αντίστοιχα προς αυτές συμπεράσματα. Όπως είναι πανθομολογούμενο, η αναγκαία συνθήκη που επιτρέπει στην αποδοχή της συνέχειας και κατ' επέκταση την αποδοχή της ερμηνείας, εδράζεται στο βαθμό της συμφωνίας της διανοητικής και λογικής ακολουθίας και συμφωνίας στους κοινά αποδεκτούς κανόνες της λογικής.

Με βάση τα παραπάνω, ένας επιτρεπτός συγκερασμός λογικής και πίστης είναι εμφανής και στα έργα της χριστιανικής φιλοσοφίας που καταδεικνύει περίτρανα ότι όπως και κάθε άλλη φιλοσοφική εργασία, στηρίζεται και αυτή στα ίδια λογικά θεμέλια και συλλογισμούς. Γίνεται φανερό λοιπόν, πως και οι δύο θεωρήσεις του κόσμου, η Χριστιανική και η φιλοσοφική, όχι μόνο δεν αλληλοαναιρούνται, αλλά συνυπάρχουν ως ιστορικά φαινόμενα, τα οποία διαλέγονται και αλληλοσυμπληρώνονται. Δεν είναι άλλωστε δυνατόν να απορριφθούν συλλήβδην οι φιλοσοφικές – θεολογικές προσεγγίσεις, εφ' όσον και η χριστιανική ερμηνεία των πραγμάτων ορίζεται ως «έσωθεν» φιλοσοφία σε αντιδιαστολή με την καθαυτό φιλοσοφία, η οποία χαρακτηρίζεται ως «θύραθεν» ή «έξωθεν». Δεν είναι επίσης σωστό να παραβλεφθεί πως υπάρχουν κοινοί και μη κοινοί τόποι των δύο θεωρήσεων, αλλά η ταυτότητα

¹⁵ Τερέζης, Χρήστος, *Η θέση της ορθόδοξης φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 14-15.

¹⁶ Αριστοτέλους, *Τοπικ.* Α1 24α, 16.

των ορισμών σε μεγάλο βαθμό, μας υποχρεώνει κατά κάποιον τρόπο να δεχθούμε πως η χριστιανική φιλοσοφία είναι ερμηνεία της αρχαίας.¹⁷

Αφήνοντας στην άκρη όλη αυτή την φιλολογία που έχει δημιουργηθεί σχετικά με τη σχέση Θεολογίας-Φιλοσοφίας, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε ότι η θεώρηση της σχέσης αυτής από την Ανατολή στη Δύση διαφέρει παρασάγγας. Αυτή η διαμάχη μεταξύ Ανατολής και Δύσης φθάνει στο ζενίθ της την εποχή των Ησυχαστικών Ερίδων στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Εκεί όπου η πλατωνίζουσα ή νέο - πλατωνίζουσα μυστικιστική Ανατολή ή αλλιώς ο ορθόδοξος μυστικισμός αναμετράται με τη Δυτική θεολογία.

Στην Ανατολή και στην πατερική της διδασκαλία, παρά τις διαφορές που επισημαίνονται από συγγραφέα σε συγγραφέα, η σχέση αυτή είναι σαφής. Φιλοσοφία και Επιστήμη έχουν πεδίο εφαρμογής μόνο στα της φύσεως, καθότι ο φιλοσοφικός στοχασμός και οι μέθοδοί του έχουν σχετικό χαρακτήρα. Παρ' όλα αυτά η φιλοσοφική σκέψη δεν απορρίπτεται τελείως. Ιδιαίτερα στη διδασκαλία του Αγ. Γρηγορίου του Παλαμά θεωρείται, ως ένα βαθμό, βασικό εφόδιο του ανθρώπου στη διατύπωση των σκέψεων του.¹⁸ Η αποστολή της, δηλαδή, έχει να κάνει με τη μεθοδολογία αφενός, αφετέρου με τη διατύπωση των όρων της θεολογικής αλήθειας.

Η βασική αρχή πάνω στην οποία στηρίχθηκε η όποια διανόηση στην Ευρώπη σε αυτές τις σκοτεινές και δύσκολες εποχές, διατυπώθηκε από τον Άγιο Αυγουστίνο και εξέφραζε την προτεραιότητα της πίστης (*certitudo fidei*) και της αυθεντίας (*auctoritas*) σε σχέση με το λόγο (*ratio*).¹⁹ Τον 9^ο αιώνα ο Ιωάννης Σκώτος Εριγένης μεταλαμβάνει της φιλοσοφικοθεολογικής παράδοσης της Χριστιανικής Ανατολής, το έργο δηλαδή του Ψευδοδιονυσίου του Αρεοπαγίτου και του Μαξίμου του Ομολογητού. Η σκέψη του αυτή ξαναζωντανεύει στον Αβελάρδο και τον Θωμά Ακινάτη, ο οποίος, στηριζόμενος στον Αριστοτέλη, έρχεται να αποκαταστήσει με εξαιρετικό τρόπο, την ισορροπία μεταξύ Λόγου και Πίστης.²⁰ Η αυθεντία και η πίστη ως βασικοί πυλώνες και άξονες της Θωμικής Θεολογίας και φιλοσοφίας, «εμφανίζονται με τη μορφή της θέσης, ότι

¹⁷ *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, τ. Τόμος Ζ', Αθήναι, 1978¹, σσ. 328-353

¹⁸ Τερέζης, *Η θέση της ορθόδοξης φιλοσοφίας στην Ορθόδοξη Ανατολή*, σσ. 58

¹⁹ Κονδύλης, Παναγιώτης, *Η κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, τ. Α', Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σσ. 35.

²⁰ Κονδύλη, *Η κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, σσ. 35-36

η πρώτη εγγυάται προκαταβολικά για τη γενική αλήθεια των άρθρων της πίστεως, τα οποία κατόπιν η δεύτερη αιτιολογεί στα καθ' ἕκαστα»²¹.

Ποια όμως μπορούμε να ορίσουμε ότι είναι η επιρροή της Αριστοτελικής διδασκαλίας στην ανάπτυξη του Χριστιανικού δόγματος και της Χριστιανικής φιλοσοφικής διανόησης σε πρακτικό επίπεδο;

Πρώτα απ' όλα στα *Μετά τα φυσικά* ο μεγάλος Σταγειρίτης ορίζει το αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας, το οποίο είναι το «ὄν ἢ ὄν»²² το υπαρκτό, η ίδια την ύπαρξη. Η μεταφυσική του Αριστοτέλη είναι κατά βάσιν οντολογία, γνώση του «καθόλου» και αυτή η καθολικότητα του ὄντως ὄντος ταυτίζεται με το «κινούν ἀκίνητον», την «πρώτην οὐσίαν» που δεν μπορεί να μην είναι θεϊκή και η οποία ουσία κατά τον Αριστοτέλη, έλκει όλα τα ὄντα, διαφέροντας από αυτά και μη έχοντας την ανάγκη της κινήσεως. Το ὄντως ὄν στον Αριστοτέλη και κατ' επέκταση στην Χριστιανική διδασκαλία είναι ο Θεός, το οποίο είναι άυλο και ένα, αἶδιο και αμετάβλητο.²³

Οι αρχαίοι αναγνώστες και ερμηνευτές του, όπως και ο ίδιος, δεν φαίνεται να κάνουν διαχωρισμό οντότητας και θείου. Μιλά για την ύπαρξη ως ύπαρξη και αυτό μόνο για τον Θεό μπορεί να ειπωθεί ότι «είναι». Κάθε τι άλλο δεν υπάρχει μόνο, αλλά επίσης γίνεται²⁴. Όπως γίνεται φανερό, η ορολογία του δόγματος είναι δάνειο της φιλοσοφίας στη θεολογία. «Ο Θεός είναι ένα αἰώνιο ὄν, που η επίδρασή του διαχέεται δια του σύμπαντος με τέτοιον τρόπο, ώστε κάθε τι που συμβαίνει, αν παραμερίσουμε τις σκοτεινές περιοχές της τύχης και του αυθόρμητου, εξαρτάται από αυτόν. Ο Θεός κινεί εμπνέοντας αγάπη και επιθυμία».²⁵ Έτσι και η σωτηρία κατά τον Μάξιμο εξαρτάται από την επιθυμία και κίνηση προς τον Θεό, χωρίς κίνηση, δηλαδή απραξία, δεν υφίσταται σωτηρία: «Το πρώτον κινούν κινεί τους νόες ως αντικείμενο της επιθυμίας και της αγάπης τους».²⁶ Κατά τον Ross: «η άυλη φύση του πρώτου κινούντος αποκλείει τη φυσική του δράση, γι' αυτό ο Αριστοτέλης του αποδίδει νοητική δράση δηλαδή άμεση και εποπτική γνώση. Το πρώτον κινούν είναι μορφή, ενέργεια, ζωή και νους».²⁷

²¹ Κονδύλη, *Η κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, σσ. 35.

²² Αριστοτέλους *Φυσικά*, 256a, 13-14.

²³ Μπετσάκος, Βασίλειος, *Αριστοτέλης*, Εκδ. Αρμός, Θεσσαλονίκη 2003¹, σσ. 124-125

²⁴ Μερλάν, Π., *Η ελληνική φιλοσοφία απ' τον Πλάτωνα ως τον Πλωτίνο*, Εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2006¹, σσ. 76-77

²⁵ Ross, W.D. (1993), *Αριστοτέλης*, μτφ. Μαριλ. Μητσού, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (ΜΙΕΤ). σ. 256.

²⁶ Ross, *Αριστοτέλης* σ. 257.

²⁷ Ross, *Αριστοτέλης* σ. 258.

Σε ένα άλλο σημείο στο οποίο συγκλίνουν και συμπίπτουν θεολογία και φιλοσοφία, είναι η θεώρηση του όντως όντος ως ποιητικού αιτίου, το οποίο πρέπει να μην έχει έκταση, δηλαδή να είναι άπειρο, και να είναι άυλο, διότι αν είχε υλική διάσταση θα υπόκειτο στον κανόνα της κίνησης. Η ύλη βρίσκεται πάντοτε σε κίνηση και αυτό υπονοεί «κάποια μορφή φυσικής επαφής».²⁸

Ως συνέπεια του παραπάνω συλλογισμού έρχεται η θεώρηση αυτού και ως τελικού αιτίου της όλης κινητικής διαδικασίας. Η υπάρχουσα κίνηση, διατείνεται, προκαλείται από κάποια μορφή ενέργειας, ακίνητη η ίδια αποτελώντας αντικείμενο έρωτος για όλη τη φύση. Ενός παράγοντα που λειτουργεί μάλλον ελκτικά παρά απωθητικά.²⁹

Εμβαθύνοντας και συγκρίνοντας τον στοχασμό του Αριστοτέλη με τη Χριστιανική διδασκαλία διαπιστώνουμε σε μεγάλο βαθμό σύμπτωση των απόψεων. Η θεότητα για τον Αριστοτέλη δεν μπορεί να είναι έξω από το κοσμοείδωλό του, αλλά ούτε και έξω από τη φύση καταλύοντας την ενότητα του σύμπαντος. Ο αριστοτελικός και ο χριστιανός επίσης θεός είναι καθαρή ενέργεια (*actus purus* κατά Θωμά Ακινάτη), καθότι ακίνητος και κάθε κίνηση έχει να κάνει με την ύλη, και καθαρή μορφή, καθότι άυλος. Κέντρο ολόκληρου του σύμπαντος, αντικείμενο έρωτα, κορυφή μίας ιεραρχικού τύπου ιεραρχικής πυραμίδας.³⁰ Εξέλιξη που ανέρχεται απ' το επίπεδο του άμορφου και σκοτεινού προς το υψηλότερο και αγνότερο, «προς τη μορφή και την ουράνια τάξη»³¹ και ορίζεται κατά Χάϊμζετ ως «Ανέλιξη» ή αλλιώς «Απορροή». Ο Θεός, θεωρείται ως ένα από τα όντα που υπηρετεί αιτιακά, αλλά από μια εξέχουσα θέση «την αναγκαιότητα μιας κινήσεως υπαρκτικά πρότερης των πάντων στον Αριστοτέλη».³²

Ένα άλλο κοινό σημείο στο οποίο συμπίπτει η χριστιανική διδασκαλία με την αριστοτελική έχει να κάνει με τη θεότητα ως εγγύηση της σταθερότητας και της τάξης του κόσμου. Αν και δεν επιβάλλει καμία τάξη στον κόσμο, ούτε χρειάζεται συνεργούς σ' αυτό το έργο (σε αυτό το σημείο ομοιάζει πολύ με τον ντεϊσμό), όπως πίστευε ο δάσκαλός του Πλάτωνας και οι Πυθαγόρειοι, ο κόσμος

²⁸Veggeti, Mario, *Filosofia Antica, (Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας)*, μτφ. Ιωάννης Α. Δημητράκοπουλος, Τραυλός, Αθήνα 2003, σ.241.

²⁹ Veggeti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, σ. 241.

³⁰ Veggeti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, σ. 242.

³¹ Χάϊμζετ, Χάιντς, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής και οι ρίζες της Νεότερης Φιλοσοφίας*, μτφ. Μιχάλης Παπανικολάου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 49.

³² Μπετσάκος, *Αριστοτέλης*, σ. 128.

είναι προικισμένος με τάξη αφ' εαυτού και επαναλαμβάνονται οι ίδιες διαδικασίες καθότι «άριστα» ρυθμισμένος. Το ον που αντιπροσωπεύει την ύπαρξη και τη σταθερότητα αυτής της τάξης, ορίζεται ως Θεός. Εγγυητής της συνοχής, συνδετικός κρίκος των ποικίλων διαδικασιών που συντελούνται στον κόσμο, αντιπροσωπεύοντας την ενότητά του³³.

Αυτή σε λίγες γραμμές είναι η συνεισφορά του Αριστοτέλη στη χριστιανική σκέψη περί θεού. Η τιμή στο πρόσωπό του είναι μεγάλη και από την Εκκλησία. Δεν είναι τυχαίο πως η μορφή του απεικονίζεται σε νάρθηκες σε μοναστηριακούς ναούς και η σκέψη του αναγνωρίστηκε ως «σπερματικός λόγος» από εκκλησιαστικούς συγγραφείς και χριστιανούς φιλοσόφους. Όπως επισημαίνει ο Μπέγζος: «το Βυζάντιο αριστοτελίζει και οι Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας δεν πλατωνίζουν».³⁴ Με αυτή του την επισήμανση ο Μπέγζος, θέλει να επαναπροσδιορίζει εκείνη τη λανθασμένη αντίληψη που έγκειται στην ευρύτατα διαδεδομένη άποψη πως «η ελληνική Ανατολή πλατωνίζει και η λατινική Δύση αριστοτελίζει», κάτι που αποτελεί μια παρανόηση εντός της ιστορίας της φιλοσοφίας. Η ελληνική Πατερική σκέψη διακατεχόταν ανέκαθεν από έναν «φιλοσοφικό εκλεκτισμό» εντός του οποίου ενσωματώθηκε και η αριστοτελική σκέψη.³⁵ Πατέρες της Εκκλησίας όπως ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός και ο Μάξιμος ο Ομολογητής, προέβησαν σε χρήση της αριστοτελικής ορολογίας προκειμένου να μεθοδεύσουν και να δομήσουν την αλήθεια μέσα στην αδιαμφισβήτητη γνήσια για την ορθόδοξη Παράδοση, θεολογία τους.³⁶

Από όλα τα παραπάνω βεβαίως προκύπτει η απορία του κατά πόσο ο αριστοτελικός τρόπος σκέψης εργαλειακά συνεισέφερε στον ρόλο του Χριστιανισμού. Κατά Μποζίνη «*Mutatis mutandis* η καθεστικοποίηση του Χριστιανισμού συνεπήχθη και την επικαιροποίηση: (Για παράδειγμα η ομιλητική του Ιωάννη έχει χαρακτηριστικά της κυνικο-στωικής διατριβής)».³⁷ Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ακόμη και η Παλαμική συλλογιστική τεχνική βασίστηκε στον αριστοτελικό τρόπο συλλογισμού αλλά με διαφορετικά κριτήρια και σκοποθεσία. Στον Αριστοτέλη πλεονάζει ο ορθός λόγος αλλά εκλείπει το βίωμα. Ο Γρ. Παλαμάς διαφέρει από τον Αριστοτέλη, «διότι αν και

³³ Veggetti, Mario, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, σ. 243.

³⁴ Μπέγζος, Μ., *Ο εκκλησιασμός του ελληνισμού*, Αθήνα: Γρηγόρη, 2012, σ. 109.

³⁵ Ο.π., σσ. 109-111.

³⁶ Παπαδόπουλος, Στυλ., *Πατρολογία Α'*, Αθήνα 2000⁴, σ. 152.

³⁷ Μποζίνης, Κωνσταντίνος, *Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος για το Imperium Romanum*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2003, σσ. 147-148.

εξαίρει τον αποδεικτικό λογισμό καταδικάζει ωστόσο απόλυτα τον διαλεκτικό λογισμό». ³⁸

Ως συμπερασματική αποτίμηση θα μπορούσε να εκληφθεί η επισήμανση του ιστορικού της φιλοσοφίας M. Veggeti: «Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η σκέψη του Αριστοτέλη είναι πρώτα απ' όλα έρευνα και μετά οτιδήποτε άλλο. Το γεγονός ότι αφιέρωσε στη θεολογία τόσο λίγο χώρο ίσως υποδηλώνει πως δεν ήθελε να περιορίσει αυτό το έργο στα ασφυκτικά πλαίσια ενός άκαμπτου συστήματος και πως προτίμησε να αφήσει ανοιχτές τις οδούς της γλωσσικής και επιστημονικής έρευνας προς την κατεύθυνση αυτή, παρά να υποστηρίξει πρόωρα ότι με το «βραχυκύκλωμα» της θεολογίας του έλυσε όλα τα σχετικά προβλήματα». ³⁹

Κοινή αφετηρία και προβληματισμός σε αυτή την διαδικασία ξεπροβάλλει το ζήτημα της δημιουργικής αρχής και οι απαντήσεις ποικίλουν από πρόσωπο σε πρόσωπο. Αυτό όμως το ερώτημα δεν είναι αποκλειστικό ζήτημα της διάνοησης. Αν η διάνοηση μπορεί να δίνει απαντήσεις σε ανθρώπους με υψηλό πνευματικό υπόβαθρο, ο απλός κόσμος που έχει τις ίδιες αναζητήσεις πού θα καταφύγει για να βρει ανάλογες; Σε αυτό το σημείο έρχονται να καλύψουν το κενό οι διδασκαλίες των διαφόρων θρησκειών εκλαϊκεύοντας, αναπτύσσοντας ή ακόμα και προσαρμόζοντας τις διάφορες απόψεις των φιλοσόφων στις βασικές αρχές της εκάστοτε θρησκείας. ⁴⁰

Η παραπάνω άποψη απαντά στον Αβερρόη και στον Al Farabi σχετικά με τη θεωρία της διπλής αλήθειας, η οποία στο Μεσαίωνα συνιστούσε *condition sine qua non* της έννοιας της ελευθερίας της επιστήμης σε συνδυασμό με τον «επιστημονικό» παρεμβατισμό της εκκλησίας στα πορίσματα της επιστήμης, στο αν δηλαδή αυτά είναι σύμφωνα με τα δόγματα της εκκλησίας με τη Γραφή και τη Γένεση. Η κατά την εποχή αυτή απόπειρα συνύπαρξης, σύζευξης και συμφιλίωσης της Θεολογίας με την επιστήμη επιγεννά τη θεωρία του Δόγματος της Διπλής Αλήθειας, το οποίο αφορά στη συνύπαρξη του λόγου και της πίστης, του επιχειρήματος και του βιώματος. Το Δόγμα της Διπλής Αλήθειας ήταν ένα δόγμα συμβιβασμού, συνύπαρξης και συσχετισμού των δύο αληθειών της πίστης και του λόγου, οι οποίες αλήθειες δεν είναι απαραίτητο να βρίσκονται στα χαρακώματα και να συγκρούονται, αλλά ή να συνυπάρχουν, να

³⁸ Αραπατζής, Γ., «Μορφές διάνοησης του ύστερου Βυζαντίου και ο Γρηγόριος Παλαμάς», *Παιδαγωγικός Λόγος*, επιστ. επιμ. Γ. Στείρης, τ. ΙΣΤ, τεύχ.1, 2010, σσ. 87-103.

³⁹ Veggeti, Mario, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, σ. 243

⁴⁰ Μπετσάκος, *Αριστοτέλης*, σ. 111.

αλληλοσυμπληρώνονται και να αλληλοπεριχωρούνται περιέχοντας η μία την άλλη ή να υποχωρούν η μια έναντι της άλλης, αναλόγως της περίπτωσης, όταν διάφανα η μια υπερτερεί και τίθεται σε υπέρτερη αξιολογική διαβάθμιση έναντι της άλλης.

Η απόπειρα να ερμηνεύσει κανείς την αριστοτελική θεολογία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κατά Σιάσο ως μια διαλεκτική στη φανέρωση της φύσης: «όταν οι αρχαίοι Υπομνηματιστές σχολιάζουν τις πραγματείες του Αριστοτέλη, υπογραμμίζουν με έμφαση το χαρακτηριστικό της ασάφειας του λόγου του».⁴¹ Εδώ έγκειται και η αξία της ερμηνευτικής μας απόπειρας. Ο Ross κάνει λόγο για την έννοια του θείου ως ένα είδος ασύνειδης τελολογίας, η επίδραση δηλαδή που ασκεί ο Θεός στο Σύμπαν δεν απορρέει από τη γνώση, δεν μπορεί να ονομαστεί δράση αλλά συνιστά εκείνο το είδος της επίδρασης που ασκεί ένας πίνακας ή ένα άγαλμα στον θαυμαστή του, διαφέρει η επίδραση από θαυμαστή σε θαυμαστή ή εν σχέσει προς κάποιον που είναι αδιάφορος προς την τέχνη.⁴² Ασύνειδη Τελολογία σημαίνει πως ο Αριστοτελικός Θεός δεν έχει Πρόνοια – Σχέδιο για τον κόσμο. Η αριστοτελική θεολογία μας διδάσκει ότι πιστεύουμε ότι δεν αντιλαμβανόμαστε, τι γίνεται όμως σχετικά με τις απορίες που προκύπτουν και απορρέουν από εκείνα τα οποία αντιλαμβανόμαστε. Τότε θα πρέπει να απαντήσουμε στο ρητορικό ερώτημα αν η Θεολογία είναι επιστήμη.⁴³

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τον Χριστιανικό Αριστοτελισμό πρέπει να ξεχωρίζουμε τις απόπειρες διαμόρφωσης χριστιανικής φιλοσοφίας και επιπλέον νοσηματοδοτήσεις της που επιγεννά η έννοια της πίστης.⁴⁴ Άλλο Χριστιανική Φιλοσοφία και άλλο χριστιανοί που φιλοσοφούν. Και τα δύο υφίστανται. Ένας Χριστιανός που φιλοσοφεί είναι ο Άνσελμος, ένας χριστιανός που προσπαθεί να κάνει χριστιανική φιλοσοφία είναι ο Θωμάς ο Ακινάτης, ο Ωριγένης, ο Γρ. Νύσσης.

Αριστοτέλης και Χριστιανική Φιλοσοφία

⁴¹ Σιάσου Λάμπρου, *Η διαλεκτική στη φανέρωση της φύσης*, Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1989, σ.11.

⁴² Ross, *Αριστοτέλης*, σ. 260, 264.

⁴³ Angioni, Lucas, "Definition and Essence in Aristotle's 'Metaphysics' vii 4," *Ancient Philosophy* 34 (2014), pp. 75-100.

⁴⁴ Duarte, Shane, 2014, 'Aristotle's Theology and its Relation to the Science of Being *qua* Being, *Apeiron*, 40: 267-318

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Αν θα μπορούσε να επαιρείται ο αρχαιοελληνικός κόσμος για τη συμβολή του στον παγκόσμιο πολιτισμό, αυτό θα έπρεπε να αφορά στη διάδοση του φιλοσοφικού στοχασμού. Η αναζήτηση των «νόμων», των κανόνων δηλαδή, που διέπουν και συνέχουν τη φύση, μετατόπισε το κέντρο του ανθρώπινου στοχασμού από τον ίδιο τον άνθρωπο, στον κόσμο, στο σύμπαν. Η αναζήτηση αυτή ξεκινά με τις προσωκρατικές φιλοσοφικές σχολές και φθάνει στο απόγειό της, με τους δύο βασικούς θιασώτες της αρχαίας διάνοησης, τον Πλάτωνα αρχικά και τον μαθητή του Αριστοτέλη. Η συμβολή του Αριστοτέλους ιδιαίτερος, θα μπορούσε να εστιαστεί στην απόπειρά του να απαντήσει στο πρόβλημα της αλήθειας. Για τον Αριστοτέλη η αναζήτηση της αλήθειας εδράζεται στο συγκεκριμένο πράγμα και στον χώρο της διανοίας και της υποκειμενικής κρίσης, βάσει των συλλογισμών και των αποδείξεων. Ακόμη και η μεταφυσική σκέψη του Αριστοτέλους, όσον αφορά στο πρόβλημα του Θεού, συστήνει την αποθέωση της λογικής. Η ύπαρξη του Θεού αποτελεί μια έλλογη αλήθεια, είναι λόγος και είναι αλήθεια επειδή ταιριάζει με το ον, το πράγμα. Η σκέψη για τον Αριστοτέλη ότι υπάρχει Θεός, ταυτίζεται με την ύπαρξη του Θεού, άρα ο Θεός υπάρχει και αποδεικνύεται ότι υπάρχει. Νους που ταιριάζει με τα πράγματα συστήνει την αλήθεια της ύπαρξης του Θεού. Σε αυτή την έλλογη μεταφυσική αριστοτελική συνειδητοποίηση της ύπαρξης του Θεού, ο οποίος Θεός κατά τον Αριστοτέλη, κινεί όλα τα άλλα όντα, αλλά ο ίδιος παραμένει ακίνητος επειδή δεν είναι υλικός, άρα δεν έχει την ανάγκη της κινήσεως, αντίπαλον δέος, στέκεται η Χριστιανική φιλοσοφία. Η Χριστιανική φιλοσοφία προτάσσει την έννοια του προσώπου, άρα του εγωισμού και της ετερότητας, ως μέσα προσέγγισης του Θεού μέσα από τη διαδικασία της βιωματικότητας. Πού συναντώνται ο Αριστοτέλης και η Χριστιανική Φιλοσοφία; Στην απόπειρά τους να ερευνήσουν τη σχέση οντικού, που αφορά στα όντα και οντολογικού που αφορά στον προβληματισμό για το Είναι.

Aristotle and Christian Philosophy

SUMMARY

If something could boast of the ancient Greek world for its contribution to this global culture should be the development of philosophical thought. The search for "laws", i.e. the rules governing the nature and binding together, shifted the centre of human thought from the man himself, in the world, in the universe. His search starts with the pre-Socratic philosophical schools and reaches its peak, with the two main proponents of ancient intellect, Plato first and Aristotle's pupil. The contribution of Aristotle particularly could be focused on the attempt to answer the problem of truth. For Aristotle, the search for truth sits in this thing and the intellectual space and the subjective judgment based on reasoning and evidence. Even the metaphysical thought of Aristotle, about God's problem, recommends the apotheosis of reason. The existence of God is a rational truth, it is the reason, and the truth because it fits with the being, the thing. The thought of Aristotle about the existence of God is identified with the existence of God, therefore God exists and proving that it exists. The mind can match things and establish the truth of the existence of God. In this rational metaphysics Aristotelian awareness of the existence of God, in which God, according to Aristotle, moves all other beings, but he remains motionless because it is not material and therefore not have the need of movement, at rival of the Christian philosophy. The Christian philosophy puts the concept of the person, so selfishness and diversity as a means of approach to God through the process of experience. Which is the common point between Aristotle and Christian Philosophy. In their attempt to investigate the relationship of being concerning the ontological beings and the reflection on the Being.

➤ **ΥΠΑΡΧΕΙ ΑΝΤΙΘΕΤΟ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ;**

Ένας διάλογος του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού (π. 580-662) με τον Αριστοτελισμό στην κατεύθυνση μιας εσχατολογικής μεταμόρφωσης της αριστοτελικής τελεολογίας.

- Διονύσιος Σκλήρης, Δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Σορβόννης

Στην εργασία μας θα προσπαθήσουμε να δείξουμε μια ιδιάζουσα πρόσληψη της σκέψης του Αριστοτέλους από την πατερική παράδοση στην περίπτωση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού (π. 580-662). Το αφετηριακό ερώτημα που τίθεται είναι πόσο επέδρασε ο Σταγειρίτης φιλόσοφος στη σκέψη του εκκλησιαστικού συγγραφέα του 7^{ου} αιώνα και εδώ οι απαντήσεις που έχουν δοθεί από τους ειδικούς ποικίλουν συχνά με ακραίο τρόπο. Μπορούμε να συνοψίσουμε τα εξής σημεία:

1) Ο Μάξιμος Ομολογητής είναι ένας μεγάλος μεταφυσικός στοχαστής, και ως προς αυτό ακολουθεί τρόπον τινά τον Αριστοτέλη στο να δομήσει μία συνολική μεταφυσική θεώρηση του υπαρκτού γύρω από ορισμένες κομβικές έννοιες, τις οποίες μοιράζεται μαζί του, όπως είναι η *δύναμις*, η *ένεργεια*, η *κίνησις*, η *έξις*, η *στάσις*, το *τέλος* και πολλές άλλες που στην κατανόησή τους διατηρούν εμφανώς στοιχεία από την αριστοτελική σημασία τους. Θα μπορούσαμε να σημειώσουμε τις εξής σημαντικές ομοιότητες: α) Και στον Μάξιμο έχουμε τελεολογία με την έννοια ότι ένα τέλος- σκοπός προκαλεί την κίνηση ως τελικό αίτιο με *έλιξη* (και όχι απλώς ως ποιητικό αίτιο ή με *ώθηση* κ.ο.κ.). β) Αυτή η *κίνησις* κατανοείται ως ένα *πέρασμα* από την *δύναμιν-δυνατότητα* στην *ένεργειαν- ενεργοποίηση*. γ) Το *πέρασμα* αυτό το μετράει ο χρόνος. Συνηθέστατα η λειτουργία των αριστοτελικών αυτών επιρροών είναι το να διορθώσουν υπερβολές και αστοχίες πλατωνίζουσών επιδράσεων στον Χριστιανισμό, όπως αυτές του Ωριγένους και των Ωριγενιστών. Ο Μάξιμος, δηλαδή, αντλεί αριστοτελικά στοιχεία κυρίως για να καταξιώσει την κίνηση την οποία εκδέχεται (μεταξύ άλλων) ως μια πραγμάτωση της φύσης μέσα από ένα *πέρασμα* από το *δυνάμει* στο *ενεργεία* και όχι ως μια *έκπτωση*, όπως στον Ωριγενισμό.

2) Από την άλλη, το όνομα του Αριστοτέλους εμφανίζεται μόνο μία φορά στο Μαξιμιανό corpus, και αυτή είναι επικριτικά, όταν στην *Έβδομη Επιστολή*

(PG 91,437B) ο Μάξιμος αναφέρεται στη «ματαιοπονίαν» του Αριστοτέλους και του Επικούρου να αρνηθούν την αθανασία της ψυχής με την οποία ματαιοπονία συντάσσονται ατυχώς ορισμένοι «σεμνυόμενοι γεννάδες» πλην «ανοηταίνοντες». Ενδεχομένως, μάλιστα, να αδικεί εδώ ο άγιος Μάξιμος τον Σταγειρίτη, ο οποίος δεχόταν ένα είδος αθανασίας ειδικά για τον ποιητικόν νοῦν, αν και όχι για την παθητή ψυχή. Σε άλλα χωρία, βλέπουμε αριστοτελικές ιδέες, των οποίων όμως η πατρότητα αποσιωπάται, όπως λ.χ. στο *Περὶ Διαφόρων Ἀποριῶν* 10,39¹, όπου έχουμε μία απαρίθμηση των αριστοτελικών κατηγοριών, ή αποδίδεται γενικά και αφηρημένα στους «Ἕλληνες», όπως στο 3,28 των *Περὶ Ἀγάπης Κεφαλαίων* για το αντίθετο της ουσίας το οποίο θα αναπτύξουμε. Ένας λόγος για αυτήν την πιθανόν σκανδαλώδη αποσιώπηση μπορεί να είναι ότι ορισμένες από τις βασικές θέσεις του Αριστοτέλους δεν θεωρούντο ευσεβείς και συμβατές με τη χριστιανική πίστη. Εννοούμε κυρίως: α) την αιωνιότητα του κόσμου, β) τη θέση ότι η πρόνοια του Θεού δεν περιλαμβάνει τα επιμέρους όντα, γ) την αμφισβήτηση, όπως είδαμε, μιας, ας πούμε, «προσωπικής» ψυχικής αθανασίας, καθώς αθάνατος είναι μόνο ο ποιητικός νους που δεν σχετίζεται με τον συγκεκριμένο άνθρωπο κ.ο.κ.

3) Η χρήση από τον Μάξιμο αριστοτελικών εννοιών αλλά χωρίς παραπομπή στην πηγή τους δημιουργεί το ερώτημα αν ο άγιος Μάξιμος είχε επαρκή άμεση γνώση των αριστοτελικών έργων στο πρωτότυπο ή αν γνώριζε την αριστοτελική σκέψη εμμέσως διά ενδιάμεσων ερμηνευτών του και ανθολογιών (*florilegia*). Στην τρέχουσα συνθήκη της Μαξιμιανής βιβλιογραφίας, η κυρίαρχη άποψη φαίνεται να είναι ότι ο Αριστοτέλης δεν αποτελεί με άμεσο τρόπο πηγή για τον Μάξιμο, όμως είναι μία θετική επίδραση, πιθανότατα μέσω νεοπλατωνικών σχολιαστών του, ανθολογιών ή άλλων ενδιάμεσων². Η κυριότερη άμεση πηγή του Μαξίμου είναι εν προκειμένω ο Νεμέσιος Εμέσης, στοχαστής του 4^{ου} αιώνα, από τον οποίο προσλαμβάνει πολλές αριστοτελικές έννοιες και δη στην ψυχολογία. Ο άγιος Μάξιμος, εξάλλου, φαίνεται να καθορίζεται από Χριστιανούς σχολιαστές του περιβάλλοντος της Αλεξάνδρειας του 6^{ου} αιώνα, όπως ο Ηλίας, ο Δαυίδ, ο ψ.-Ηλίας και ο Στέφανος, ενώ αναμένεται μία στενότερη μελέτη της πιθανής εξάρτησης του Μαξίμου από τον

¹ Βλ. CONSTAS Nicholas (εκδ.), *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Τόμος I, (Dumbarton Oaks Medieval Library 28), Harvard University Press, Cambridge MA & London 2014, σσ. 294-296 (PG 91,1181B).

² Βλ. λ.χ. PORTARU Marius, «Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism». Ev: ALLEN Pauline και BRONWEN Neil (επιμ.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2015, σσ. 127-148.

Ιωάννη Φιλόπονο. Έχει αναπτυχθεί η θέση ότι ο Μάξιμος μπορεί να γνώριζε το Υπόμνημα στις Κατηγορίες του Αριστοτέλους από τον Σιμπλίκιο (490-π. 560). Σε κάθε περίπτωση, αριστοτελικές έννοιες μπορεί να έφτασαν στον Μάξιμο μέσω των Αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων, που βασίζονται στον Πρόκλο, ο οποίος έχει με τη σειρά του ενσωματώσει στο έργο του αριστοτελικά στοιχεία, και εννοούμε εδώ κυρίως την τριάδα *οὐσία - δύναμις - ενέργεια* που βρίσκουμε στον άγιο Μάξιμο³, ή και μέσω παλαιότερων Πατέρων, όπως οι Καππαδόκες και δη ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος, οι οποίοι γνωρίζουν τον Αριστοτέλη. Επίσης, ο Μάξιμος θα μπορούσε να έχει γνώση της αριστοτελικής σκέψης μέσα από ανθολόγια που ήταν δημοφιλή στην εποχή. Εν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε αφενός ότι υπάρχουν κάποιοι μεσάζοντες από τους οποίους ο Μάξιμος αντλεί την αριστοτελική σκέψη με σημαντικότερο τον Νεμέσιον Εμέσης. Οι μεσάζοντες αυτοί συχνά έχουν πραγματοποιήσει μία σύνθεση Αριστοτελισμού και Νεοπλατωνισμού, και ο Μάξιμος ακολουθεί έναν παρόμοιο εκλεκτικό συνδυασμό αριστοτελικών και πλατωνικών στοιχείων. Από την άλλη, μια άμεση γνώση του Αριστοτέλους από τον Μάξιμο δεν μπορεί παρ' όλα αυτά να αποκλειστεί, για τον λόγο ότι γενικά ο Μάξιμος, όπως και άλλοι εκκλησιαστικοί συγγραφείς της εποχής του, παραπέμπει ονομαστικά κυρίως στους Πατέρες. Δεν συνηθίζει να παραπέμπει ονομαστικά στους θύραθεν φιλοσόφους παρά μόνο όταν είναι για να τους ψέξει επί κακοδοξία, πράγμα που δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι δεν τους γνώριζε.

Θεωρούμε σημαντική μια εξέταση της σχέσης Μαξίμου και Αριστοτέλους παρ' όλο που περιέχει αυτές τις αμφισημίες και αβεβαιότητες ή, μάλλον, ακριβώς επειδή περιέχει αυτές τις αμφισημίες. Ο λόγος είναι ότι αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας «παραδοσιακής» αξιοποίησης του Αριστοτέλους (και μάλιστα σε μία εποχή όπου η γνώση του συγκριτικά έφθινε). Ο Μάξιμος διηθεί μια πληθώρα σημαντικών αριστοτελικών στοιχείων κυρίως μέσα από την παράδοση των Πατέρων και των νεοπλατωνικών ερμηνευτών και με αυτά χτίζει ένα νέο οικοδόμημα, χωρίς να νιώθει την ανάγκη πάντα να κατονομάζει τα αριστοτελικά υλικά του. Θα μπορούσαμε να κάνουμε εδώ μία παρομοίωση με το χτίσιμο μιας χριστιανικής εκκλησίας από τα υλικά ενός αρχαιοελληνικού ναού. Στη βυζαντινή εκκλησία τα υλικά του αρχαίου ναού θα πάρουν μία καινούργια θέση, συχνά μια τελείως αναπάντεχη τροπή, ενδεχομένως αντίθετη από την αρχική χρήση τους. Ο χριστιανός αρχιτέκτονας δεν θα αναγνωρίσει τα ελληνικά υλικά ως τέτοια, αλλά ενδέχεται να ακυρώσει

³ Ο.π., σ. 138.

τα πιο εμφανή από τα παγανιστικά τους ιδιώματα. Ή και να θεωρεί ότι έτσι δίνει μια λυτρωτική τροπή σε μία βέβηλη ή και δαιμονική απειλή. Και όμως, θα πρόκειται ακριβώς για τα ίδια υλικά του αρχαίου ναού που θα συνιστούν εντέλει και παρά τις προθέσεις του βυζαντινού αρχιτέκτονα, μια συνέχεια μέσα στην ασυνέχεια. Η ελληνική ύλη, για να το θέσουμε αριστοτελικά, συχνά θα αντισταθεί στον χριστιανό τεχνίτη. Ή και θα τον αναγκάσει να προσαρμοστεί ενίοτε αυτός σε αυτήν, καθιστώντας τον έναν μεταφορέα της μέσα στη σκυταλοδρομία της παράδοσης διά της οποίας βρίσκει τον τρόπο να επιβιώσει.

Θα ασχοληθούμε, λοιπόν, στο υπόλοιπο της εργασίας μας με το νέο οικοδόμημα που έχτισε ο Μάξιμος από τα αριστοτελικά υλικά σαν μία νέα χριστιανική εκκλησία που χτίζεται με τα υλικά ενός αρχαίου ναού. Το κυρίως θέμα μας θα είναι πώς ο Μάξιμος αρθρώνει τη μεταφυσική του γύρω από μια ορισμένη έννοια του τι σημαίνει το *έναντίον* και η *έναντίωσις* σε σχέση με το ζήτημα του όντος και της ουσίας. Η κύρια μας στάση θα είναι ένα κείμενο, όπου ο Μάξιμος αναμετράται κατά μέτωπον με τον Αριστοτελισμό, ή, για να ακολουθήσουμε τη μεταφορά μας, προσπαθεί να καθαγιάσει έναν παγανιστικό τόπο με το να αφαιρέσει χειρουργικά το κέντρο όπου «ναίει», δηλαδή κατοικεί (αυτή είναι η ετυμολογία του αρχαίου ναού) ο δαίμων της ειδωλολατρίας. Το κείμενο αυτό είναι το κεφάλαιο III,28 των *Περί Αγάπης Κεφαλαίων*, όπου ο Μάξιμος γράφει:

«Οί μὲν Ἕλληνες ἐξ αἰδίου λέγοντες συνυπάρχειν τῷ Θεῷ τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν, τὰς δὲ περὶ αὐτὴν ποιότητας μόνον ἐξ αὐτοῦ ἐσχηκέναι· τῇ μὲν οὐσία οὐδὲν λέγουσιν ἐναντίον· ἐν δὲ ταῖς ποιότησι μόναις τὴν ἐναντίωσιν εἶναι. Ἡμεῖς δὲ μόνην λέγομεν τὴν θείαν οὐσίαν μὴ ἔχειν τι ἐναντίον, ὡς αἰδίων τε οὐσαν καὶ ἄπειρον καὶ αἰδιότητος ἀλλήλαις χαριστικὴν· τῇ δὲ τῶν ὄντων οὐσία εἶναι μὲν τὸ μὴ ὄν ἐναντίον· καὶ ἐν τῇ ἐξουσία τοῦ κυρίως ὄντος ὑπάρχειν τὸ αἰεῖ εἶναι αὐτὴν ἢ μὴ εἶναι, ἀμεταμέλητα δὲ εἶναι τὰ χαρίσματα αὐτοῦ. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐστὶν αἰεὶ καὶ ἔσται τῇ παντοκρατορικῇ δυνάμει διακρατουμένη, εἰ καὶ ἔχει τὸ μὴ ὄν ἐναντίον, ὡς εἴρηται, ὡς ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθεῖσα καὶ ἐν τῇ βουλήσει αὐτοῦ ἔχουσα τὸ εἶναι αὐτὴν ἢ μὴ εἶναι.» (PG 90,1025B).

Εδώ αναφέρεται σε μία διάκριση που κάνουν οι λεγόμενοι «Ἕλληνες» ανάμεσα αφενός στην *οὐσίαν*, και, αφετέρου στις *ποιότητες*. Κατά τη λογική αυτή, που είναι αυτή του Αριστοτέλους στις «Κατηγορίες», οι «ποιότητες» επιδέχονται «έναντίωσιν», ενώ η ουσία όχι. Α.χ. μπορεί ο Σωκράτης να υποδεχτεί ποιότητες που είναι *έναντιες* μεταξύ τους, να είναι όμορφος ή άσχημος, ψηλός ή κοντός, ωχρός ή μελανός. Η ουσία, όμως, που υποβασάζει

αυτές τις δυνάμει ενάντιες ποιότητες δεν γνωρίζει η ίδια *έναντίον*. Δεν υπάρχει αντίθετο του ίδιου του Σωκράτους ως πρώτης ουσίας, ούτε αντίθετο της ανθρωπότητας του Σωκράτους ως αυτού που κάνει τον Σωκράτη να είναι Σωκράτης. Η λογική αυτή μοιάζει να υπαινίσσεται ότι η *έναντίωσις* αφορά μόνο σε συμβεβηκίες ποιότητες οι οποίες όμως υποβαστάζονται από μία υποκείμενη ουσία, η οποία καθ' εαυτήν δεν επιδέχεται *έναντίωσιν*. Αυτό, όμως, θα σήμαινε ότι η πάλη ανάμεσα στο *ον* και το *μη ον* αφορά μόνο σε μία επιφάνεια του υπαρκτού, ενώ η ουσία ως αυτό που υποβαστάζει αυτή τη δυνατότητα *έναντίωσεως* μεταξύ αντιτιθεμένων ποιοτήτων που υπάρχουν ή δεν υπάρχουν είναι καθ' εαυτήν επέκεινα της απειλής του *μη όντος*. Ο Μάξιμος διαγιγνώσκει ότι μια παρόμοια θέση είναι το φιλοσοφικό αντίστοιχο της ελληνικής ειδωλολατρίας, διότι ανάγει την ουσίαν σε ένα είδωλο, καθώς την εξάγει από το υπαρκτικό δράμα μεταξύ της ύπαρξης και της ανυπαρξίας και την τοποθετεί εντέλει δίπλα στον Θεό σε μία συναιώνιο συνύπαρξη. Πρόκειται, δηλαδή, για το μεταφυσικό αντίστοιχο της αριστοτελικής θέσης για την αιωνιότητα του κόσμου, που συνιστά έναν φιλοσοφικό παγανισμό. Η προσπάθεια του Μαξίμου για μια χριστιανική διόρθωση αυτών των αριστοτελικών προϋποθέσεων έχει μία σειρά από βήματα: Το πρώτο από αυτά τα βήματα είναι, σε αυτό το κείμενο, η βεβαίωση ότι η *έναντίωσις* περιλαμβάνει στο βεληνεκές της και την ίδια την ουσίαν και όχι μόνο τις ποιότητες, καθώς η ουσία έχει ως *έναντίον* της το *μη όν*. Πρόκειται για μια θέση του Μαξίμου μεταφυσική που έχει συνέπειες τόσο για τη λογική του, όσο και για την οντολογία ή ακόμη και την κοσμολογία του. Συνδέεται δηλαδή με την ιουδαιοχριστιανική νέα πίστη για την εκ του μηδενός δημιουργία του κτιστού κόσμου, η οποία σημαίνει οντολογικώς ότι η κτιστή ουσία παλεύει εσαεί με το *μη ον* και τελεί διαρκώς υπό την απειλή του ως μια απειλή πλήρους ανυπαρξίας. Αν η κτιστή ουσία συνεχίζει να υπάρχει, αυτό δεν συμβαίνει λόγω μιας αυτοδίκαιης τοποθέτησής της επέκεινα της *έναντίωσεως*, το οποίο θα συνιστούσε μεταφυσική ειδωλολατρία, αλλά επειδή είναι στην «έξουσίαν», την «παντοκρατορικήν δύναμιν», και εντέλει στη «βούλησιν» του Θεού να συνεχίσει να υπάρχει. Το *αεί είναι*, επομένως, η αιτιαρχία είναι ένα «χάρισμα», είναι «χάρις» και όχι «φύσις». Και μπορεί μιν να είναι ένα χάρισμα «ἀμεταμέλητον», πλην σε ένα μεταφυσικό, λογικό και οντολογικό επίπεδο το *μη ον* παρακολουθεί διαρκώς την κτιστή ουσία, ακόμη κι αν αυτή κατά χάριν αθανατίζεται, ως *έναντίον* και ως απειλή που διαρκώς αποτρέπεται στο επίπεδο της βουλήσεως του Θεού.

Αυτό είναι ένα πρώτο βήμα της μαξιμιανής μεταφυσικής, το οποίο οδηγεί, όμως, και σε μία αντίστροφη θέση: Ο Θεός είναι Αυτός που δεν έχει «έναντίον» ούτε «άντικείμενον»⁴, καθώς δεν μπορεί τίποτα να συνθεωρηθεί μαζί Του, ούτε καν το «μη ὄν» σε μία αφηρημένη καθ' υπόθεση οντολογία. Ο Μάξιμος δεν σταματά εδώ αλλά εξάγει από αυτή τη θέση τις πλέον ριζοσπαστικές συνέπειες στην κατεύθυνση ενός ακραίου αποφατισμού, στον οποίο θα μπορούσαμε επίσης να δώσουμε το όνομα της «υπεροντολογίας». Η λογική του αγίου Μαξίμου είναι ότι οτιδήποτε έχει *άντικείμενον* ή *έναντίον* δεν μπορεί να είναι ο Θεός καθ' Εαυτόν, γιατί δεν υπάρχει καμία πραγματικότητα η οποία να μπορεί να τεθεί δίπλα στον Θεό. Οτιδήποτε έχει *άντικείμενον* ή *έναντίον* ανήκει στα *περι τὸν Θεὸν* και δεν ταυτίζεται με τον Θεό καθ' Εαυτόν. Τα *περι τὸν Θεὸν*, ένας όρος καππαδοκικής εμπνεύσεως, ονομάζονται από τον Μάξιμο και «οὐκ ἤργημένα ἔργα» του Θεού, πρόκειται δηλαδή για αυτό που θα παγιωθεί αργότερα να ονομάζεται «άκτιστες ενέργειες του Θεού», ενώ υπάρχει ήδη στον Μάξιμο και μπορεί να γενεαλογηθεί και ακόμη πρωτύτερα ως τους Καππαδόκες ή και τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Ο Μάξιμος εντάσσει στα *περι τὸν Θεὸν* όχι μόνο ενέργειες όπως η δημιουργική, αλλά ακόμη και οποιαδήποτε θα λέγαμε «ιδιότητα» έχει αντίθετο, όπως είναι λ.χ. η αλήθεια που έχει ως αντίθετο το ψεύδος, ή απλότητα που έχει ως αντίθετο την πολλαπλότητα κ.ο.κ. Η έμφαση του Μαξίμου στον αποφατισμό τον κάνει να προτιμά να τα ονομάζει «ἔργα» και όχι «ιδιότητες», ίσως για να μην υποτεθεί ότι μπορούμε να γνωρίσουμε ιδιότητες ουσιώδεις του Θεού. Σε κάθε περίπτωση, η επιμονή του Μαξίμου είναι ότι δεν υπάρχει κανένα «άντικείμενον συνθεωρούμενον» στον Θεό⁵. Με αυτήν την έννοια ο Θεός είναι «ὑπὲρ τὴν ἀλήθειαν», διότι «ἀντίκειται τῇ ἀληθείᾳ τὸ ψεῦδος»⁶ και «ὑπεράγαθος». Και ενώ όλη η μέριμνα αυτού του σκεπτικού είναι να εξαρθεί η απόλυτη απλότητα του Θεού που Τον κάνει να

⁴ Για τη διάκριση ανάμεσα στην έννοια του «έναντίου» και του «άντικειμένου» βλ. *Ἔργα Θεολογικά καὶ Πολεμικά* 17, PG 91,212C-D, του οποίου, όμως, η απόδοση στον Μάξιμο δεν είναι αστασίαστη. Το σκεπτικό, αριστοτελικής εμπνεύσεως, είναι ότι τα *άντικείμενα* είναι εκείνα ειδικώς τα αντίθετα τα οποία αναιρούν το ένα το άλλο. Λ.χ. η ζωή και ο θάνατος ή η ύπαρξις και η ἀνυπαρξία είναι *άντικείμενα*, επειδή το ένα αναιρεί το άλλο, ενώ λ.χ. τα *αἰσθητά* και τα *νοητά* είναι απλώς *έναντία*. Ωστόσο, δεν είναι σίγουρο ότι ο Μάξιμος ακολουθεί με συνέπεια αυτή τη διάκριση, λ.χ. στο *Κεφάλαια Περι Αγάπης* III,28, που εξετάσαμε η οὐσία και το *μη ὄν* θεωρούνται *έναντία* και όχι *άντικείμενα*.

⁵ *Περί Διαφόρων Αποριῶν*, βλ. CONSTAS Nicholas (εκδ.), *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Τόμος II, (Dumbarton Oaks Medieval Library 29), Harvard University Press, Cambridge MA & London 2014, σσ. 82-84 (PG 91,1296B-C).

⁶ Ο.π., σσ. 82-84 (PG 91,1296B-C).

είναι ένα Ένα τόσο απόλυτο, ώστε να μην μπορεί να υποτεθεί καμία άλλη πολλαπλότητα δίπλα Του⁷, εντούτοις ο Θεός είναι και επέκεινα της απλότητας, κατά την έκφραση του Μαξίμου είναι «υπερηπλωμένος απλότητας»⁸. Κατά μία τυπικά μαξιμιανή παραδοξολογία ο Θεός ονομάζεται και «υπέρθεος», αφού και η ίδια η Θεότητα μάλλον θεωρείται ως «περι τὸν Θεὸν» και, ως προς το κυρίως οντολογικό θέμα που μας απασχολεί, ο Θεός ονομάζεται «υπερούσιος»⁹. Οδηγούμαστε έτσι σε μία παραδοξότητα ότι η ουσία ή και εν γένει η οντολογία δεν εντοπίζονται ούτε στον κόσμο ούτε στον Θεό. Δεν εντοπίζονται στον κτιστό κόσμο, διότι ο κόσμος τελεί υπό τη συνεχή απειλή του μη ὄντος και δεν έχει αιώνια αλήθεια από μόνος του. Αλλά δεν εντοπίζεται ούτε και στον Θεό «καθ' Ἐαυτόν», διότι η ουσία ως έχουσα αντίθετο το μη ὄν δεν μπορεί να αποδοθεί στον υπερούσιο Θεό. Ο Θεός κατηγορείται περισσότερο το μη είναι παρά το είναι λόγω της υπερουσιότητάς του. Αν μπορούμε να το θέσουμε επιγραμματικά με κίνδυνο κάποιας σχηματοποίησης, η ουσία και η οντολογία τίθενται στα «ἔργα περι τὸν Θεόν», τα οποία, όμως, είναι Θεός, όπως αργότερα και στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά Θεσσαλονίκης οι ενέργειες είναι Θεός, χωρίς όμως να εξαντλούν τον Θεό, ο οποίος είναι υπερούσιος. Το σημαντικότερο, όμως, είναι ότι η ουσία και η οντολογία κοινωνούνται στον κόσμο διά του Χριστού, ο οποίος με την υποστατική ένωση κτιστού και ακτίστου προσφέρει την ουσία και την οντολογία ως αεί είναι στον κόσμο, μία προσφορά που θα εκδηλωθεί σε όλη την οντολογική της ενάργεια μόνο στα ἔσχατα.

Και εδώ ύστερα από αυτήν την πτήση στον αποφατισμό της Θεότητας επιστρέφουμε στη μεταφυσική, δηλαδή στο πώς τα «μετὰ τὴν φύσιν» εξηγούν τη φύση. Ο Μάξιμος ακολουθεί τον Αριστοτελισμό σε μία βασική μέριμνα του μεταφυσικού τρόπου του σκέπτεσθαι. Αφορμάται, δηλαδή, στον στοχασμό του από τη φύση και την εμπειρία της, ώστε από αυτήν να αναχθεί σε μία ερμηνεία

⁷ Για το ζήτημα της θείας απλότητας, βλ.: *Κεφάλαια Θεολογικά και Οικονομικά* I,48 PG 90,1100C-1101A · I,82-83 PG 90,1116-1117 · II,3 PG 90,1125D · II,74 PG 90,1157D-1160A · II,81-82 PG 90,1164A · *Ἔργα Θεολογικά και Πολεμικά* 9 PG 91,128A · *Μυσταγωγία*, βλ. BOUDIGNON Christian (εκδ.), *Mystagogia Una Cum Latina Interpretatione Anastasii Bibliothecarii, Corpus Christianorum Series Graeca* (στο εξής: CCSG) 69, Brepols, Turnhout 2011, σ. 28,437- σ. 30,485 (PG 91,680A-681C) · *Περὶ Διαφόρων Αποριῶν*, βλ. CONSTAS Nicholas (εκδ.), *The Ambigua*, Τόμος I, σσ. 162-164 (PG 91,1112D-1113B) · σσ. 242-244 (1153B) · σσ. 292-294 (1180D-1181A) · σ. 322 (1196A-B) · σ. 342 (1205C) · σ. 362 (1216A-B) · σσ. 370-372 (1220A-B) · σσ. 376-378 (1221C-1224A) · σσ. 434-436 (1249C).

⁸ *Ἔργα Θεολογικά και Πολεμικά* 9 PG 91,128A.

⁹ *Περὶ Διαφόρων Αποριῶν*, CONSTAS Nicholas (εκδ.), *The Ambigua*, Τόμος I, σ. 36 (PG 91,1048D-1049A).

της που υπερβαίνει τη φύση με την οποία φιλοδοξεί μία καθολικότερη εξήγηση του υπαρκτού. Επειδή, όμως, όπως είδαμε, η ουσία έχει ως αντίθετο το μὴ ὄν και άρα δεν είναι πράγματι ουσία, υπάρχει ένα φυσικό χάσμα ανάμεσα στην μη εισέτι ολοκληρωμένη ουσία και τον σκοπό της, το τέλος της που αποτελεί αντικείμενο της δίψας της. Επομένως, ενώ έχουμε στον Μάξιμο και τελεολογία και μεταφυσική, όπως στον Αριστοτέλη, το χάσμα μεταξύ του απειλούμενου από το μηδέν κτιστού και του υπέρ φύσιν ακτίστου που γεφυρώνεται κατά χάριν από τον Χριστό, οδηγεί σε έναν τρόπο σκέψης που θα ήταν ακριβέστερο να περιγράψουμε με τους αντινομικούς όρους εσχατολογική τελεολογία και σταυραναστάσιμη μεταφυσική.

Η γενναία χριστιανική ερμηνεία που κάνει ο άγιος Μάξιμος στον Αριστοτελισμό είναι να εκλάβει την Ενανθρώπιση του Θεού Λόγου ως έναν μεταφυσικό σκοπό με την αριστοτελική έννοια. Το ότι όμως η Ενσάρκωση αποτελεί σκοπόν, σημαίνει ότι το χριστιανικό ιστορικό δράμα της σωτηρίας μπορεί να διατυπωθεί μέσα από ελληνικούς όρους, χρησιμοποιούμενους και από τον Αριστοτέλη, όπως είναι η δύναμις, η ἕξις¹⁰, η ἐνέργεια¹¹, η ἀργία και η στάσις. Αξίζει να δούμε το θεμελιώδες χωρίο στο οποίο η ενσάρκωση θεωρείται ως σκοπός από το έργο *Πρὸς Θαλάσσιον*¹²:

«Τοῦτό ἐστι τὸ μακάριον, δι' ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτό ἐστιν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπός, ὄν ὀρίζοντες εἶναι φαμεν προεπινοούμενον τέλος, οὗ ἕνεκα μὲν πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν· πρὸς τοῦτο τὸ τέλος ἀφορῶν τὰς τῶν ὄντων ὁ Θεὸς παρήγαγεν οὐσίας. Τοῦτο κυρίως ἐστὶ τὸ τῆς προνοίας καὶ τῶν προνοουμένων πέρας, καθ' ὃ εἰς τὸν Θεόν, ἢ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πεποιημένων ἐστὶν ἀνακεφαλαίωσις. Τοῦτό ἐστι τὸ πάντας περιγράφον τοὺς αἰῶνας καὶ τὴν ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως προϋπάρχουσαν τῶν αἰῶνων μεγάλην τοῦ Θεοῦ βουλήν ἐκφαίνον μυστήριον,

¹⁰ Για τη σημασία της ἕξεως στον Μάξιμο Ομολογητή και την επίδραση του Αριστοτελισμού βλ. RENCZES, Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et Liberté de l'Homme. Recherches sur l'Anthropologie Théologique de saint Maxime le Confesseur*, εκδ. Cerf, Παρίσι 2003, σσ. 191-372· RENCZES, Philipp Gabriel, «The concept of ἕξις (hexis) in the theological anthropology of Saint Maximus the Confessor». Ev: VASILJEVIĆ Maxim (επιμ.), *Knowing the purpose of creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor Belgrade, October 18-21, 2012*, εκδ. Sebastian Press, Alhambra, California και Βελιγράδι 2013, σσ. 181-191.

¹¹ Για μια φιλοσοφική αποτίμηση του όρου ἐνέργεια στον Μάξιμο, βλ. TOLLEFSEN Torstein, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, Oxford 2012, σσ. 118-132, 142-158, 169-183.

¹² LAGA Carl και STEEL Carlos, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium II, Quaestiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*, CCSG 22, Brepols και Leuven University Press, Turnhout και Leuven 1990, σ. 71,1- σ. 77,62 (PG 90,620C-621C).

ἤς γέγονεν ἄγγελος αὐτὸς ὁ κατ' οὐσίαν τοῦ Θεοῦ Λόγος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ αὐτόν, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸν ἐνδότατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερόν καταστήσας καὶ τὸ τέλος ἐν ἑαυτῷ δείξας, δι' ὃ τὴν πρὸς τὸ εἶναι σαφῶς ἀρχὴν ἔλαβον τὰ πεποιημένα. Διὰ γὰρ τὸν Χριστόν, ἡγουν τὸ κατὰ Χριστόν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εἰλήφασιν. Ἐνωσις γὰρ προεπενοήθη τῶν αἰῶνων, ὄρου καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας, καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, καὶ κτίστου καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως· ἥτις ἐν Χριστῷ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων φανερωθεῖσα γέγονεν, πλήρωςιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι' ἑαυτῆς, ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον στή τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα, τῆς πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως, καὶ λάβῃ τῇ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στήναι κατηξιώθησαν ἀναλλοιώτων καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.»

Στο χωρίο αυτό¹³ βλέπουμε ὅτι ἡ Ενσάρκωση ἀσκεῖ ἔλξιν στα ὄντα, παραπέμποντας σε μία ἀριστοτελίζουσα τελεολογία, ὅπου ὁ Θεὸς ὡς «πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον» κινεῖ ὄχι με μηχανικὴ ὄθηση ἢ με ποιητικὴ δημιουργία, ἀλλὰ με ἔλξη τελεολογικοῦ τύπου¹⁴. Προϋποτίθεται, βεβαίως, στο χωρίο καὶ ἡ θεολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου στὴν *Πρὸς Ἐφεσίους* ἐπιστολή, ἀλλὰ ἡ ἰουδαιοχριστιανικὴ αὐτὴ Θεολογία λαμβάνει τὸν χαρακτήρα μιᾶς ἐλληνικῆς ἀριστοτελίζουσας μεταφυσικῆς. Ἡ τελευταία, ὡστόσο, μεταμορφώνεται, καθὼς δὲν ὑπάρχει φυσικὴ συνέχεια μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ τέλους του, καθὼς τα ὄντα εἶναι κτιστά, ἐνῶ τὸ τέλος εἶναι ἡ ἐνώση τους με τὸ ἀκτιστό. Ἡ Ενσάρκωση ὡς τέλος ὑπερβαίνει τὴ φύση καὶ κατ' ἐπέκταση καὶ τὴ μεταφυσικὴ. Πρόκειται γιὰ μιὰ βιβλικὴ μεταφυσικὴ τῆς Ενσαρκώσεως, που ὡς τέτοια παύει νὰ εἶναι ἀκριβῶς μεταφυσικὴ με τὴν κλασικὴ ἔννοια. Ἀν ἐξακολουθοῦμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ ἓνα εἶδος μεταφυσικῆς στὸν ἅγιο Μάξιμο, εἶναι ἐπειδὴ ἡ Ενσάρκωση ἐξηγεῖ τὰ ὄντα, τὰ ἐρμηνεύει, ὁπότε κατὰ κάποιον τρόπο ἔχει καὶ μιὰ

¹³ Γιὰ μιὰ πληρέστερη καὶ διεξοδικότερη ἀνάλυση τοῦ χωρίου αὐτοῦ στὴ σχέση του με τὸν Ἀριστοτελισμὸ βλ. τὸ ἀρθρο μας: ΣΚΛΗΡΗ Διονυσίου, «Ἐσχατολογικὴ τελεολογία: Ὁ βιβλικὸς Ἀριστοτελισμὸς τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητῆ (π. 580-662)». Ἐν: ΒΑΒΟΥΡΑ Ηλία (ἐπιμ.), *Φιλοσοφικὲς παρεμβάσεις στὸν Ἀριστοτέλη*, ἐκδ. Ρώμη, Θεσσαλονικὴ 2016, σσ. 147-157.

¹⁴ Βλ. καὶ *Περὶ Διαφόρων Ἀποριῶν* CONSTAS Nicholas (ἐκδ.), *The Ambigua*, Τόμος I, σ. 78 (PG 91,1069D).

γνωσιολογική αξία¹⁵. Ο σκοπός όλων των όντων ή ακόμη και ιδιοτήτων της κτίσης είναι να ενσωματωθούν στον Χριστό. Με αυτήν την έννοια έχουμε και μια ιδιότυπη ανθρωπική αρχή στον άγιο Μάξιμο, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι ο μικρόκοσμος της κτίσεως που περιέχει εντός του όλες τις ιδιότητες του κόσμου και για αυτό έρχεται «εσχατος» στη δημιουργία, προκειμένου να προσληφθεί στη συνέχεια από τον Θεό εν Χριστώ¹⁶. Κατά συνέπεια, οποιαδήποτε φυσική ιδιότητα, όπως λ.χ. η σωματικότητα, ή ψυχολογική, όπως λ.χ. το νοερόν, το λογικόν, το θυμικόν και η επιθυμία έχουν τέλος, που συνίστανται στον τρόπο με τον οποίο ο Χριστός τα αναλαμβάνει κατά την Ενσάρκωση. Επειδή, όμως, δεν υπάρχει φυσική συνέχεια ανάμεσα στη φυσική ιδιότητα και τον υπερφυσικό εν Χριστώ τρόπο της, δεν θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για έντελέχειαν αριστοτελικού τύπου, αλλά περισσότερο για μια μετατοπισμένη «εσχατολογική τελεολογία». Σύμφωνα με την τελευταία, τα όντα και οι ιδιότητες διανύουν μία διαδρομή από το αριστοτελικό δυνάμει στο ένεργεια, η ενέργεια, όμως, δεν έχει τον τελευταίο λόγο, καθώς ακολουθεί η χριστολογική αυτοπαράδοση των όντων στον θάνατο που αναλαμβάνει ο Χριστός με τη σταύρωση, θεωρούμενη στον άγιο Μάξιμο με τον όρο «ἀργία». Η τελική «στάσις», δηλαδή ανάπαυση του όντος στο νόημά του, συμβαίνει με την εσχατολογική ανάσταση, μόνο μετά τον θάνατο. Η κίνηση, επομένως, της σκέψης του αγίου Μαξίμου που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως εσχατολογική τελεολογία ή ως σταυραναστάσιμη μεταφυσική είναι αντινομική καθώς η φύση βρίσκει το τέλος της μόνο στο *ὑπέρ φύσιν*, περνώντας μέσα από τη Σταύρωση, δηλαδή τη διακοπή της, την *ἀργίαν* της και την Ανάσταση, δηλαδή μια δευτέρωση σε έναν άλλο τρόπο της. Σκοπός, συναφώς, του χριστιανού φιλόσοφου είναι να διαγνώσει τον έτερον αυτόν τρόπον των όντων και των ιδιοτήτων τους ήδη μέσα στην Ιστορία.

Ο λόγος που επιμένουμε ότι παρ' όλα αυτά ένα είδος αριστοτελισμού επιβιώνει στη μαξιμιανή σκέψη είναι ότι το τέλος της Ενσάρκωσης νοείται ως μια στάσις, η οποία, όμως, προκαλεί την κίνησιν των όντων ως διάνυση του διαστήματος ανάμεσα στη δύναμιν και την ενέργειαν. Το τέλος είναι, μάλιστα, σύμφωνα με το χωρίο από το *Πρὸς Θαλάσσιον* «προεπινοούμενον». Δεν

¹⁵ Βλ. τη σχετική πολύ σημαντική ανάλυση στο: TOLLEFSEN Torstein, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, Oxford 2008, σσ. 21-137.

¹⁶ Βλ. την κλασική μελέτη: THUNBERG Lars, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund 1965, σσ. 244-463.

αποτελεί, δηλαδή, απλώς ένα χρονολογικό τέρμα, αλλά είναι παρόν ήδη στην αφετηρία της Ιστορίας και την προσδιορίζει εκ των ένδον. Περαιτέρω το τέλος αυτό ορίζεται ως «ένωσις ὄρου καὶ ἀοριστίας, μέτρου καὶ ἀμετρίας, πέρατος καὶ ἀπειρίας, κτίστου καὶ κτίσεως». Η αριστοτελίζουσα μεταφυσική εκβάλλει στη Χαλκηδόνειο θεολογία, κατά την οποία το κτιστό ον διατηρεί την κτιστότητά του εντός της ενώσεως με τον Θεό. Με αυτήν την έννοια και η κίνησις δεν ίσταται οριστικά εντός της στάσεως της εσχατολογικής ανάστασης, αλλά ακριβώς επειδή συνιστά εγγενή ιδιότητα του κτιστού που πρέπει να διατηρηθεί, λαμβάνει τη μορφή μιας «ἀεικινήτου στάσεως» ή «στασίμου ταυτοκινήσιας»¹⁷.

Με την παραπάνω ανάλυση προσπαθήσαμε να δείξουμε την περίπλοκη σχέση της μαξιμιανής σκέψης με την αριστοτελική, ακολουθώντας ακριβώς τη μεταφορά μιας χριστιανικής εκκλησίας που χτίζεται πάνω σε έναν ειδωλολατρικό ναό. Ο Μάξιμος επιχειρεί να αφαιρέσει την αειπαρξία της ουσίας, αυτό που θεωρεί ως φιλοσοφική ειδωλολατρία, κρατά, όμως, τις υπόλοιπες διαστάσεις της αριστοτελικής μεταφυσικής της κινήσεως, όπως το πέρασμα από την δύναμιν στην ενέργειαν και από εκεί στην ἀργίαν, μία έννοια που συνδέει με το ιουδαϊκό θέμα του σαββατισμού, και εντέλει στην εσχατολογική *ἀεικίνητον στάσιν*. Η σκέψη του θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένας βιβλικός αριστοτελισμός ή ως ένας σταυραναστάσιμος αριστοτελισμός.

¹⁷ Βλ. λ.χ. *Πρὸς Θαλάσσιον* 59 LAGA Carl και STEEL Carlos (εκδ.), *Quaestiones ad Thalassium II* CCSG 22, σ. 53,130-134 (PG 90,608D) · 65 CCSG 22, σ. 283,522-σ. 285,553 (PG 90,757C-760B). Η έννοια της ἀεικινήτου στάσεως αναλύεται στο: ΜΠΕΤΣΑΚΟΥ Βασιλείου, *Στάσις Αεικίνητος. Η ανακαίνιση της αριστοτελικής κινήσεως στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2006, σ. 231-236.

**Υπάρχει αντίθετο της ουσίας;
Ένας διάλογος του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού (π. 580-662) με τον
Αριστοτελισμό στην κατεύθυνση μιας εσχατολογικής μεταμόρφωσης της
αριστοτελικής τελεολογίας.**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η έμφαση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού στην απόλυτη υπερβατικότητα και ετερότητα του Θεού τον οδηγεί σε μία τόσο ριζική θεώρηση της θείας απλότητας¹⁸, ώστε να υποστηρίξει αφενός ότι ο Θεός δεν έχει τίποτα αντίθετο σε Αυτόν («έναντίον»¹⁹, «άντικείμενον»²⁰) και αφετέρου ότι, αντιστρόφως, οτιδήποτε έχει αντίθετο δεν μπορεί να ταυτιστεί με τον Θεό στην υπερβατική του απλότητα. Το φιλοσοφικό ερώτημα που τίθεται είναι αν το ον και η ουσία έχουν αντίθετο, ή το μη ον, και, κατ' επέκταση, αν μπορούν να ταυτιστούν με τον Θεό ή αν, αντιθέτως, ο Θεός είναι υπερουσίος.

Στην παρουσίασή μας θα υποστηρίξουμε ότι ο άγιος Μάξιμος, ακολουθώντας μια μακρά αποφαιτική πατερική παράδοση, τάχθηκε υπέρ μιας θεώρησης του Θεού ως υπερουσίου, βασιζόμενος στη λογική ότι εφόσον το ον έχει ως αντίθετό του το μη ον, δεν μπορεί να ταυτιστεί με τον Θεό (όπως ούτε και η ουσία). Θα επικεντρώσουμε, όμως, στις συνέπειες της θεώρησης αυτής για την (κτιστή) ουσία σε διάλογο με τον Αριστοτελισμό. Σύμφωνα με την αριστοτελική θέση, η ουσία δεν έχει αντίθετο, ενώ μόνο οι ποιότητες και τα συμβεβηκότα επιδέχονται αντίθετες ποιότητες. Ο άγιος Μάξιμος, αν και αναγνωρίζει τα φιλοσοφικά πλεονεκτήματα μιας παρόμοιας θέσης προκειμένου να διακριθεί η ουσία από τα συμβεβηκότα και τις ποιότητές της, διαισθάνεται τη βαθιά σύνδεση ανάμεσα σε αυτή τη θεώρηση και την αριστοτελική υπόθεση της αιωνιότητας του κόσμου. Η βιβλική θέαση, όμως, ότι

¹⁸ Για το θέμα της θείας απλότητας, βλ.: *Κεφάλαια Θεολογικά και Οικονομικά* I,48 PG 90,1100C-1101A· I,82-83 PG 90,1116-1117· II,3 PG 90,1125D· II,74 PG 90,1157D-1160A· II,81-82 PG 90,1164A· *Έργα Θεολογικά και Πολεμικά* 9 PG 91,128A· *Μυσταγωγία*, βλ. *Mystagogia Una Cum Latina Interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, εκδ. Christian Boudignon, *Corpus Christianorum Series Graeca* (στο εξής: CCSG) 69 (Turnhout: Brepols, 2011), 28,437-30,485 (PG 91,680A-681C)· *Περί Διαφόρων Αποριών*, βλ. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, εκδ. Nicholas Constas, Vol. I, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 28 (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2014), 162-164 (PG 91,1112D-1113B)· 242-244 (1153B)· 292-294 (1180D-1181A)· 322 (1196A-B)· 342 (1205C)· 362 (1216A-B)· 370-372 (1220A-B)· 376-378 (1221C-1224A)· 434-436 (1249C).

¹⁹ Για την έννοια του «έναντίου», βλ. *Κεφάλαια Αγάπης* III,28 PG 90,1025B· *Έργα Θεολογικά και Πολεμικά* 17, PG 91,212C-D.

²⁰ *Περί Διαφόρων Αποριών*, βλ. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, εκδ. Nicholas Constas, Vol. II, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 29 (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2014), 82-84 (PG 91,1296B-C).

ο κόσμος δημιουργήθηκε εκ του μηδενός κάνει τον άγιο Μάξιμο να διατυπώσει τη θέση ότι η ουσία έχει ένα αντίθετο, ήτοι το μη ον²¹. Η κτιστότητα του κόσμου σημαίνει ότι εντός του συμβαίνει μια πάλη ανάμεσα στο ον και το μη ον ως υπαρξιακά αντίθετα. Η άλλη όψη αυτής της θεώρησης είναι ότι ο Θεός δεν έχει ως αντίθετό του το μη ον («μηδὲν ἔχειν ἀντικείμενον συνθεωρούμενον»²²), ακριβώς για να αποφευχθεί κάθε υπόνοια μανιχαϊστικής ή άλλης δυαρχίας, με αποτέλεσμα ο Θεός να θεωρείται ως «υπερούσιος»²³, αλλά και «ὑπεράγαθος», «ὑπεραλήθης»²⁴, ακόμη και «ὑπέρ-θεος» και επέκεινα της απλότητας²⁵. Με τον τρόπο αυτό ο άγιος Μάξιμος Ομολογητής διατυπώνει μια «υπερ-οντολογία», σε αντίθεση όχι μόνο με τη Γνωστική και Μανιχαϊστική δυαρχία, αλλά και με την ίδια την αριστοτελική παράδοση, από την οποία όμως έχει επηρεαστεί βαθιά και με την οποία διαλέγεται.

Στη συνέχεια της παρουσίασής μας θα δούμε ορισμένες οντολογικές προεκτάσεις της διαφοράς αυτής του αγίου Μαξίμου Ομολογητού με τον Αριστοτελισμό. Ενώ, δηλαδή, ο άγιος Μάξιμος προσλαμβάνει στοιχεία από την αριστοτελική τελεολογία, το γεγονός ότι εισάγει μια τόσο ριζική διαφορά ανάμεσα στον κτιστό κόσμο που έχει αντίθετο και τον Θεό που δεν έχει, σημαίνει ένα φυσικό χάσμα ανάμεσα αφενός στην ίδια τη φύση και αφετέρου στον υπερφυσικό χριστολογικό σκοπό της. Το «τέλος» κατά τον άγιο Μάξιμο υπερβαίνει τη βιολογική ωριμότητα και αναφέρεται σε έναν σκοπό του υπαρκτού που πραγματώνεται εσχατολογικώς επέκεινα της Ιστορίας. Ο Μάξιμος αντλεί από τον Αριστοτελισμό το βασικό δίπολο *δύναμις - ενέργεια*, όμως το ιστορικοποιεί, καθώς το πέρασμα από τη δυνατότητα του υπαρκτού στην ενεργοποίησή του συμβαίνει μέσα στην Ιστορία και το ανοίγει σε άλλους όρους, τους οποίους αντλεί επίσης από την αριστοτελική και ευρύτερη ελληνική σκέψη, ανανοηματοδοτώντας τους. Παρόμοιοι όροι είναι οι *ἕξις*, *ἀργία* και *στάσις*, τους οποίους συνδέει με το βιβλικό θέμα της έκτης, έβδομης και όγδοης ημέρας της δημιουργίας. Η σύνθεση αυτή θα μπορούσε να λάβει το όνομα «βιβλικός αριστοτελισμός», ως ένας παράδοξος συνδυασμός σε ένταση τελεολογίας και εσχατολογίας.

²¹ Κεφάλαια Αγάπης III,28 PG 90,1025B.

²² *Περὶ Διαφόρων Αποριῶν*, ό.π., τόμος II, 84 (PG 91,1296C).

²³ *Περὶ Διαφόρων Αποριῶν*, ό.π., τόμος I, 36 (PG 91,1048D-1049A).

²⁴ Βλ. *Περὶ Διαφόρων Αποριῶν*, ό.π., τόμος II, 84 (PG 91,1296C), όπου ο Θεός χαρακτηρίζεται ως «ὑπὲρ ἀλήθειαν».

²⁵ *Έργα Θεολογικά καὶ Πολεμικά* 9 PG 91,128A.

Is there an opposite of substance?

A dialogue between Maximus the Confessor (c. 580-662) and Aristotle in the direction of an eschatological transformation of Aristotelian teleology.

SUMMARY

Maximus the Confessor's emphasis on God's absolute transcendence and alterity leads him to a very radical theory of divine simplicity²⁶, according to which there is nothing contrary to God («ἐναντίον»²⁷, «ἀντικείμενον»²⁸), the other side of this argument being that whatever does have an opposite cannot be identified with God in His divine simplicity. The important philosophical question which arises is whether there is an opposite of being and substance («οὐσία»), namely non-being. If the latter is the case, a further question is if being can be identified to God or if God is "beyond being" («ὑπερούσιος»).

In our paper, we will claim that saint Maximus had followed a long apophatic tradition according to which God is beyond being («ὑπερούσιος»), due exactly to the fact that since being has non-being as its opposite it cannot be identified to God. (The same is also true for οὐσία). We will focus on the consequences of such a consideration on the created substance and the relative dialogue with Aristotelianism. According to the Aristotelian position, the substance («οὐσία») does not have an opposite in contradistinction to qualities and accidents which do accept opposite qualities and accidents.

Saint Maximus does not underestimate the philosophical advantages the Aristotelian position, especially in what regards the distinction between the substance and its qualities. At the same time, he senses the deep connection between this consideration and the Aristotelian theory of the eternity of the world. The biblical vision that the world was created *ex nihilo* leads saint Maximus to the formulation that the

²⁶ For the subject of divine simplicity, see: *Capita Theologica et Oeconomica* I,48 PG 90,1100C-1101A; I,82-83 PG 90,1116-1117; II,3 PG 90,1125D; II,74 PG 90,1157D-1160A; II,81-82 PG 90,1164A; *Opusculum Theologicum et Polemicum* 9 PG 91,128A; *Mystagogia*, see *Mystagogia Una Cum Latina Interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, ed. Christian Boudignon, *Corpus Christianorum Series Graeca* 69 (Turnhout: Brepols, 2011), 28,437-30,485 (PG 91,680A-681C). *Ambigua ad Iohannem*, see *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, ed. Nicholas Constatas, Vol. I, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 28 (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2014), 162-164 (PG 91,1112D-1113B); 242-244 (1153B); 292-294 (1180D-1181A); 322 (1196A-B); 342 (1205C); 362 (1216A-B); 370-372 (1220A-B); 376-378 (1221C-1224A); 434-436 (1249C).

²⁷ For the notion of «ἐναντίον», see *Capita Charitatis* III,28 PG 90,1025B. *Opusculum Theologicum et Polemicum* 17, PG 91,212C-D.

²⁸ See *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, ed. Nicholas Constatas, Vol. II, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 29 (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2014), 82-84 (PG 91,1296B-C).

substance does have an opposite, namely non-being²⁹. The createdness of the world entails a struggle between being and non-being as logical as well as existential opposites. The other side of this consideration is that God does not have non-being as His opposite («μηδὲν ἔχειν ἀντικείμενον συνθεωρούμενον»³⁰), since it is necessary to avoid any kind of dualism, Manichean or other. God is thus considered not only as "being" in Himself "beyond being" («υπερούσιος»³¹), but also "beyond goodness" («ὑπεράγαθος»), "beyond truth" («ὑπεραλήθης»³²), even "beyond God" («ὑπέροθεος») and "beyond simplicity"³³. Saint Maximus the Confessor thus formulates a "hyper-ontology", which transcends not only Gnostic and Manichean dualism, but also the Aristotelian tradition, with which however he engages in a profound dialogue.

We will conclude our paper by observing some ontological consequences of this difference between Maximus the Confessor and Aristotle. Saint Maximus does receive the Aristotelian teleology in a creative way. However, the introduction of such a radical difference between the created world, which does have an opposite, and God, Who does not, entails an important natural gap between on the one hand the created nature in itself and, on the other, its supernatural Christological goal. The "end" of nature transcends biological maturity and is referring to an existential goal which is realized eschatologically beyond History. Maximus does draw from Aristotle the conceptual tension between potentiality and actualization (*δύναμις- ἐνέργεια*). Nevertheless, he formulates it in a way that is relevant to the historical drama, since the passage from potentiality to actualization happens inside History. He equally opens the conceptual couple "δύναμις- ἐνέργεια" to other notions, which are drawn from Aristotelianism but now acquire a fresh meaning. The latter include the terms "habitus" (*ἔξις*), "inoperativity" (*ἀργία*) and "repose" (*στάσις*) and are linked to the biblical distinction between the sixth, the seventh and the eighth day. This Maximian synthesis could arguably be considered as a "biblical Aristotelianism", or, indeed, as an Aristotelianism which is "crucified" and "resurrected", that is as a paradoxical combination of teleology and eschatology.

²⁹ *Capita Charitatis* III,28 PG 90,1025B.

³⁰ *Ambigua ad Iohannem*, *op. cit.*, vol. II, 84 (PG 91,1296C).

³¹ *Ambigua ad Iohannem*, *op. cit.*, vol. I, 36 (PG 91,1048D-1049A).

³² See *Ambigua ad Thomam*, *op. cit.*, vol. II, 84 (PG 91,1296C), where God is considered as "being" beyond truth («ὑπὲρ ἀλήθειαν»).

³³ *Opusculum Theologicum et Polemicum* 9 PG 91,128A.

➤ **ΣΥΝΕΔΡΙΑ Ε΄**

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΑΒΙΚΟ ΚΟΣΜΟ

➤ **SESSION E**

ARISTOTLE IN THE ARABIC WORLD



Πρόεδρος: Μάριος Μπέγζος
Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

- Γρηγόριος Ζιάκας, Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ.: **Ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση. Η συμβολή του Ανατολικού Χριστιανισμού.**
- Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων: **Τα Ηθικά του Αριστοτέλη στην αραβική παράδοση.**
- Θεοδώρα Ζαμπάκη, Δρ. Ελληνοαραβικών Σπουδών Πανεπιστημίου Ιωαννίνων: **Οι ηθικές αρετές στο έργο του Yahyā ibn ‘Adī.**

Chair: Marios Begzos,
Professor, School of Theology, National and
Kapodistrian University of Athens.

- Grigorios Ziakas, Emeritus Professor, Aristotle University of Thessaloniki: **Aristotle in the Arabic tradition. The contribution of Eastern Christianity.**
- Ilias Giannakis, Assistant Professor, Department of History and Archaeology, University of Ioannina: **Aristotle’s Ethics in the Arabic Tradition.**
- Theodora Zambaki, Dr of Hellenic-Arabic studies, University of Ioannina: **Moral Virtues in Yahyā ibn ‘Adī’s Work.**

➤ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΣΤΗΝ ΑΡΑΒΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ. Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΑΝΑΤΟΛΙΚΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

- Γρηγόριος Δ. Ζιάκας, Ομότιμος Καθηγητής Θρησκευολογίας,
Θεολογική Σχολή, Α. Π. Θ.

Ο αριστοτελικός λόγος, το «χρυσό ποτάμι» (*aureum flumen*) όπως τον εγκωμιάζει ο Κικέρων (*Acad.* 2, 119), πέρασε χωρίς τα ελληνικά σύνορα, ήδη από τα ελληνιστικά χρόνια, και διέγραψε έναν μεγάλο κύκλο φωτός. Κύλησε πρώτα τα «χρυσά του νερά» στην Ανατολή, στα μεγάλα πολιτιστικά της κέντρα και στον ανατολικό Χριστιανισμό και τέλος, μέσω αυτών, στην αραβοϊσλαμική παράδοση, όπου έγινε αντικείμενο δημιουργικής καλλιέργειας και θεμελίωσε την αραβοϊσλαμική φιλοσοφία και τις αραβοϊσλαμικές φυσικές επιστήμες. Ξεχύθηκε έπειτα, τον 13ο αιώνα, ακμαίος και γενναίος σχολιασμένος, στη Δυτική Ευρώπη, όπου συνέβαλε πολύ στη διαμόρφωση της σχολαστικής σκέψης και θεολογίας και προετοίμασε το πνεύμα της ευρωπαϊκής Αναγέννησης και Διαφωτισμού. Χάρη στις μεταφράσεις των ελληνικών κειμένων που έγιναν από τα αραβικά του στα λατινικά κατά τον 13ο αιώνα βρήκε η μεσαιωνική Δύση τον δρόμο προς τον Αριστοτέλη και τον αριστοτελισμό, ώσπου να φτάσουν κατά τους δύο επόμενους αιώνες οι Έλληνες λόγιοι από το Βυζάντιο και να μεταφέρουν τον ελληνικό λόγο από τα πρωτότυπα πλέον κείμενά του.

Έτσι, ένα από τα κατ' εξοχήν σπουδαία κεφάλαια της ιστορίας της ελληνικής σκέψης, ιδιαίτερα μάλιστα της αριστοτελικής, είναι η εξάπλωσή της στην Ανατολή, και ιδίως στην αραβική και ισλαμική παράδοση. Αλλά και για τον αραβικό και ισλαμικό κόσμο η μεταβίβαση της ελληνικής και αριστοτελικής σκέψης στην παράδοσή του αποτελεί μian από τις λαμπρότερες σελίδες στην ιστορία του φιλοσοφικού και επιστημονικού του στοχασμού. Την υπηρέτησε το άνθος της μουσουλμανικής διάνοησης και παρήγαγε μεγάλα πνευματικά και επιστημονικά επιτεύγματα.

Είναι γνωστό ότι από τον 8ο έως τα τέλη του 13ου αιώνα σημειώθηκε στον αραβοϊσλαμικό κόσμο μεγάλη μεταφραστική δραστηριότητα, στη διάρκεια της οποίας μεταφράστηκαν στα αραβικά όλα τα έργα του Αριστοτέλη (εκτός από τα *Πολιτικά*, τα *Ἠθικά Εὐδήμεια* και τα *Ἠθικά Μεγάλα*), και πολυάριθμα

έργα αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων και ελληνοιστών λογίων. Τα έργα αυτά έθεσαν τις βάσεις για τη δημιουργία των αραβοϊσλαμικών φυσικών επιστημών και της αραβικής φιλοσοφίας (*φάλσαφα*). Κάτω από την επίδραση της ελληνικής σκέψης, ιδιαίτερα μάλιστα της αριστοτελικής, οι φιλόσοφοι (*φαλάσιφα*) του αραβικού και ισλαμικού κόσμου επέδειξαν γενικά μίαν εξαιρετική θεωρητική οξύνοια και μια σπάνια ικανότητα για σύνθεση.

Βέβαια η αραβική φιλοσοφική σκέψη έχει πολλές και ποικίλες πηγές. Δεν στηρίχθηκε μόνο στον Αριστοτέλη, αλλά και στον Πλάτωνα και τους Νεοπλατωνικούς, στη φιλοσοφική παράδοση της Στοάς και των Νεοπυθαγορείων, καθώς επίσης και σ' ένα μεγάλο αριθμό έργων και ιδεών Ελλήνων συγγραφέων και ελληνοιστών λογίων.

Την κύρια όμως και εξέχουσα θέση μέσα στην αραβική παράδοση την κατέχει ο Αριστοτέλης. Και ακριβώς αυτοί που ακολουθούν την γραμμή του, οι λεγόμενοι «αριστοτελικοί του Ισλάμ», αντιπροσωπεύουν στην ισλαμική παράδοση τον τύπο του φιλόσοφου.

Ο Αριστοτέλης (στα αραβικά, *Αρίστου ή Αριστατάλης*) θεωρείται από τους περισσότερους Άραβες φιλοσόφους ως ο εξοχότερος εκπρόσωπος της φιλοσοφίας, ο κατεξοχήν «φιλόσοφος» (*al-failasuf*) ή «ο πρώτος διδάσκαλος» (*al-mu'allim al-awwal*), ενώ «δεύτερος» (*al-mu'allim ath-thani*) έρχεται ο al-Farabi († 950-51), ένας μεγάλος μουσουλμάνος φιλόσοφος που συνένωσε την αριστοτελική και την νεοπλατωνική σκέψη και συνετέλεσε στην καθιέρωση της πρωτοκαθεδρίας του Αριστοτέλους στην αραβική και μεσαιωνική φιλοσοφία. Σύμφωνα με μια περίφημη ρήση του Αβερρόη (1126-1198), που αποτελεί έναν αληθινά «διθυραμβικό θαυμασμό» του Αριστοτέλους, ο Αριστοτέλης είναι το θαύμα, ο κανόνας και το πρότυπο που η φύση έπλασε, για να δείξει την κορωνίδα της ανθρωπίνης τελειότητας στον υλικό κόσμο.

Με την είσοδο του αριστοτελικού λόγου και της υπόλοιπης ελληνικής και ελληνοιστικής σκέψης στον αραβικό και ισλαμικό κόσμο, άρχισε ένα αξιοζήλευτα ευσυνείδητο και φιλόπονο έργο δημιουργικής καλλιέργειας. Μια νέα πνευματική κίνηση και ένα νέο περί ζωής αίσθημα γεννήθηκαν τότε στη διανόηση του Ισλάμ και μαζί αυτό που ονομάζουμε «αραβοϊσλαμικές φυσικές επιστήμες». Ολόκληρος ο πνευματικός βίος του Ισλάμ διαποτίστηκε λίγο ή πολύ από τις αρχές του αριστοτελικού λόγου και της ελληνικής διανόησης.

Όχι μόνον οι φυσικές επιστήμες και η αραβική φιλοσοφία, αλλά και ο πολιτισμός και η συστηματική θεολογία του Ισλάμ έχουν βαθιές τις ρίζες τους στην ελληνική και αριστοτελική σκέψη και οφείλουν πολλά στην

ανατολική χριστιανική θεολογία.

Σώζονται σήμερα πολυάριθμα χειρόγραφα αραβικών μεταφράσεων, ανάμεσα στα οποία βρίσκονται συγγράμματα που αναφέρονται όχι μόνο στη φιλοσοφία, αλλά και στα μαθηματικά, την ιατρική, τη βοτανική και τις φυσικές επιστήμες γενικά, όπως είναι τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη και η *Almagest* (*Μεγίστη Μαθηματική Σύνταξις της Αστρονομίας*) του Αλεξανδρινού Κλαυδίου Πτολεμαίου του μαθηματικού, καθώς επίσης και τα ιατρικά, κυρίως οφθαλμολογικά, έργα του Γαληνού από την Πέργαμο. Δεν είναι όμως μικρή η σημασία των αραβικών μεταφράσεων και για την φιλολογική έρευνα. Στα χειρόγραφα των αραβικών μεταφράσεων σώθηκαν κείμενα Ελλήνων συγγραφέων και ελληνοιστών λογίων, μερικών εκ των οποίων το πρωτότυπο χάθηκε. Οι αραβικές μεταφράσεις έχουν επίσης σημασία και για την κριτική του κειμένου· διασώζουν στην πλειονότητά τους μια παλαιότερη μορφή κειμένου από αυτήν των χειρογράφων των σημερινών ελληνικών πρωτοτύπων, αν και το "παλαιότερο" δεν σημαίνει πάντοτε και το "καλύτερο".

Α' Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΑ ΚΕΝΤΡΑ ΚΑΙ ΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ

Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των πηγών η εισδοχή της ελληνικής και αριστοτελικής σκέψης στην αραβική παράδοση έγινε με δύο τρόπους: έμμεσα και άμεσα. Έμμεσα με τις παλαιότερες και νεότερες μεταφράσεις των ελληνικών κειμένων που είχαν εκπονηθεί στα ελληνοιστικά εκπαιδευτικά κέντρα της Ανατολής, ιδιαίτερα μάλιστα στον συριακό Χριστιανισμό, αλλά και στα δυτικά περσικά (σασσανιδικά) διαμερίσματα, και άμεσα από τα ίδια τα πρωτότυπα έργα των Ελλήνων φιλοσόφων και ελληνοιστών λογίων, που ήταν διαθέσιμα στα ελληνοιστικά εκπαιδευτικά κέντρα της Ανατολής και σε ιδιωτικές βιβλιοθήκες ελληνοφώνων κατοίκων. Μια άλλη, ακένωτη πηγή ήταν το Βυζάντιο, προς το οποίο κατέφευγαν, όπως θα δούμε παρακάτω, σπουδαίοι λόγιοι μεταφραστές, για αναζήτηση όσο το δυνατόν περισσότερων πρωτοτύπων ελληνικών χειρογράφων.

Όταν οι Άραβες, οργανωμένοι κάτω από τη νέα θρησκεία του Ισλάμ, κατέλαβαν τον 7ο αιώνα τις γύρω από την χερσόνησό τους πολιτισμένες χώρες, εγκαταστάθηκαν σε εδάφη, όπου επί αιώνες κυριαρχούσε ο ελληνικός πολιτισμός. Όχι μόνο η Συρία, η Μεσοποταμία και η Αίγυπτος, αλλά και τα

δυτικά διαμερίσματα του κράτους των Σασσανιδών είχαν εξελληνισθεί σε μεγάλο βαθμό. Η ελληνική παιδεία, η οποία από την εποχή του Μ. Αλεξάνδρου και των διαδόχων του είχε διαδοθεί στη Συρία και τη Μεσοποταμία, βρήκε με την εξάπλωση του Χριστιανισμού ισχυρό στήριγμα στις χώρες αυτές της Ανατολής. Στη Συρία μάλιστα, η οποία ανήκε στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, τα μοναστήρια είχαν γίνει φυτώρια της ελληνικής παιδείας. Οι μοναχοί είχαν εκπονήσει πολυάριθμες μεταφράσεις όχι μόνο εκκλησιαστικών και πατερικών, αλλά και αρχαίων ελληνικών συγγραμμάτων. Από το πρώτο μισό του 5ου αιώνα και ύστερα ο συριακός Χριστιανισμός είχε στη διάθεσή του πολλά ελληνικά έργα, και μάλιστα αριστοτελικά και νεοπλατωνικά, μεταφρασμένα στα συριακά.

Στο βασίλειο εξάλλου των Σασσανιδών είχε εκτιμηθεί ιδιαίτερα η ελληνική ιατρική. Για την καλλιέργειά της σημαντικά συνέβαλε η ιατρική ακαδημία της Τζουντεσαπούρ (Jundêshârûr) στο Χουζιστάν, νοτιοανατολικά της Βαγδάτης (νοτιοδυτική επαρχία σήμερα του Ιράν), η οποία κατά τις μαρτυρίες του Barhebraeus ιδρύθηκε από τον Σασσανίδα Σαπούρ (Shâpûr) Α' (241-272 μ.Χ.). Σύμφωνα με άλλες μαρτυρίες την πόλη την ίδρυσε ο Σαπούρ Α', και την ακαδημία ο Χοσρόης Ανοσαρβάν (Khosrau Anôsharvân) το 531 μ.Χ.

Νωρίς η ακαδημία αυτή, όπως και τα άλλα πνευματικά κέντρα των δυτικών διαμερισμάτων του σασσανιδικού βασιλείου, βρέθηκαν κάτω από την πνευματική επίδραση των νεστοριανών. Επειδή οι ιατροί της εποχής εκείνης διέθεταν γενική μόρφωση και εκπροσωπούσαν και τον τύπο του φιλοσόφου, στην ακαδημία της Τζουντεσαπούρ, η οποία κατά τον 6ο αιώνα έφτασε στο ανώτατο σημείο της ακμής της, βρήκε μια πατρίδα και η φιλοσοφία. Έτσι στα δυτικά διαμερίσματα του βασιλείου των Σασσανιδών η παρουσία του ανατολικού ελληνιστικού πολιτισμού ήταν ισχυρά αισθητή και ανάμεσα στα έργα των Ελλήνων φιλοσόφων και ελληνιστών λογίων που είχαν μεταφραστεί στα μέσα περσικά περιλαμβάνονταν και συγγράμματα του Αριστοτέλους. Είναι γνωστό ότι ο νεοπλατωνικός Σιμπλίκιος, ο άριστος υπομνηματιστής του Αριστοτέλους, όταν το 529 ο Ιουστινιανός έκλεισε τη φιλοσοφική σχολή της Αθήνας, κατέφυγε μαζί με τους τελευταίους φιλοσόφους της στην αυλή του Χοσρόη. Γρήγορα όμως θέλησαν να γυρίσουν στην πατρίδα τους και ο Χοσρόης διαπραγματεύθηκε τα της επιστροφής τους με τον αυτοκράτορα του Βυζαντίου. Είναι πολύ ενδιαφέρον επίσης να τονίσουμε ότι ο Σύρος λόγιος και επίσκοπος του Κενεσερέ (Qênneshrê) Σεβήρος Σεμπόχτ († 666/7) μετέφρασε μερικά τμήματα του αριστοτελικού

Οργάνου από τα περσικά στη μητρική του γλώσσα.

Μια τρίτη πατρίδα βρήκε η ελληνική επιστήμη στην πόλη της Χαρράν κοντά στην Έδεσσα της Συρίας-Μεσοποταμίας, όπου πλην της ιατρικής καλλιεργήθηκαν ιδιαίτερα τα μαθηματικά και η αστρολογία, και εν μέρει επίσης οι απόκρυφες επιστήμες, και μάλιστα η αλχημεία. Στη Χαρράν συναντούμε δύο ρεύματα ελληνιστικής επιρροής· το ένα έχει την προέλευσή του στην φιλοσοφική σχολή της Αλεξάνδρειας και εκπροσωπείται από χριστιανούς λογίους, τους Σάμπια (Sâbî'a), που ανήκουν στην αίρεση των «Βαπτιστών» (χριστιανοί Ιωάννη του Βαπτιστή), ενώ το άλλο στο εκπαιδευτικό κέντρο των αυτοχθόνων χαλδαϊκής προελεύσεως ειδωλολατρών Σάμπια, οι οποίοι από τα παλαιά ήδη ελληνιστικά χρόνια συνεδύαζαν στη θρησκεία τους την αστρολογία και την ελληνική φιλοσοφία. Από τα τρία αυτά πνευματικά κέντρα που καλλιεργούσαν τις ελληνιστικές επιστήμες και τα γράμματα, μεταβιβάστηκε αρχικά η ελληνική πνευματική κληρονομία διαμέσου μεταφράσεων στους Άραβες.

Β' Η ΣΥΝΕΙΣΦΟΡΑ ΤΟΝ ΣΥΡΙΑΚΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ, ΚΑΙ ΜΑΛΙΣΤΑ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

Ιδιαίτερα σπουδαία και βασική ήταν η συνεισφορά του συριακού χριστιανισμού στην κοινοποίηση στους Άραβες της ελληνικής και δη της αριστοτελικής σκέψης. Οι συριακές αριστοτελικές μεταφράσεις αποτελούν πολύ ενδιαφέρον ιστορικό υλικό. Τα ίδια αριστοτελικά κείμενα που μεταφράστηκαν στα συριακά μεταγλωττίστηκαν αργότερα στα αραβικά. Οι μεταφράσεις αυτές μας δείχνουν την πρώτη ύλη πάνω στην οποία θεμελιώθηκε και διαμορφώθηκε η μελέτη του Αριστοτέλους στην αραβική παράδοση. Γι' αυτό είναι ανάγκη να εξετάσουμε λεπτομερέστερα τη θεμελιώδη αυτή προεργασία του συριακού Χριστιανισμού.

Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των πηγών μας, τον κύριο ρόλο για τη μεταβίβαση της ελληνικής και αριστοτελικής πνευματικής κληρονομιάς στην αραβική παράδοση τον έπαιξαν οι νεστοριανοί χριστιανοί, αλλά δεν είναι μικρή και η συμβολή των μονοφυσιτών (ιακωβιτών), καθώς και των ορθοδόξων χριστιανών (μελχιτών).

Πράγματι, όταν η αραβική γλώσσα άρχισε να χρησιμοποιείται στο γραπτό

λόγο από τους χριστιανούς της Ανατολής, εκείνοι που πρώτοι την καλλιέργησαν και ανέπτυξαν αραβική εκκλησιαστική φιλολογία ήταν οι ορθόδοξοι χριστιανοί, οι λεγόμενοι μελχίτες. Το έργο που επιτέλεσαν ήταν διπλό· όχι μόνο μετέφρασαν εκκλησιαστικά λειτουργικά βιβλία και ορθόδοξα πατερικά συγγράμματα, αλλά έγραψαν και δικά τους αυτοτελή έργα. Τα πνευματικά τους κέντρα βρίσκονταν στον χώρο της Αντιόχειας και της νότιας Παλαιστίνης. Στη νότια Παλαιστίνη τα κέντρα ήταν η μονή του Αγίου Σάββα και η μονή της Αγίας Αικατερίνης του όρους Σινά. Εδώ έγιναν πολλές μεταφράσεις από τα ελληνικά πρωτότυπα κείμενα. Στη μονή του Αγίου Σάββα εμόνασαν δυο μεγάλες μορφές των γραμμάτων· ο μεγάλος θεολόγος και αποταμιευτής της ορθόδοξης παράδοσης Ιωάννης ο Δαμασκηνός (†749), ο οποίος παρέλαβε το αριστοτελικό Όργανο και χρησιμοποίησε την αριστοτελική Λογική, καθώς και ο πνευματικός του τουλάχιστον μαθητής Θεόδωρος Αβουκαράς (Abû Qurra, † 820 ή 825).

Οι νεστοριανοί εξάλλου της Συρίας είχαν ήδη από τον 4ο αιώνα υπό την επίδρασή τους το σημαντικό εκπαιδευτικό κέντρο της σχολής της Έδεσσας, στο οποίο είχαν εκπονηθεί μεταφράσεις πολλών ελληνικών έργων, και μάλιστα όχι μόνο της ελληνικής ιατρικής, αλλά και της Λογικής του Αριστοτέλους. Τη σχολή της Έδεσσας την είχε ιδρύσει ο μεγαλύτερος θεολόγος της συριακής Ορθοδοξίας Εφραίμ ο Σύρος (305-373), αλλά νωρίς η σχολή βρέθηκε κάτω από την επίδραση των νεστοριανών. Όταν το 489 ο αυτοκράτορας Ζήνων έκλεισε τη σχολή αυτή λόγω του νεστοριανισμού της, οι νεστοριανοί την μετέφεραν στη Νίσιβη της Μεσοποταμίας, όπου από τον προηγούμενο αιώνα λειτουργούσε άλλο εκπαιδευτικό κέντρο, η ομώνυμη θεολογική σχολή, την οποία είχε ιδρύσει ο Ιάκωβος Νισίβεως (308-338). Έτσι οι νεστοριανοί φιλόσοφοι και θεολόγοι, οι οποίοι από το πρώτο μισό του 5ου αιώνα είχαν υιοθετήσει και ακολουθούσαν στην Αντιόχεια και την Έδεσσα την κανονική παράδοση της συνοπτικής αριστοτελικής συλλογής (του αριστοτελικού συλλάβου) του τύπου της νεοπλατωνικής σχολής της Αθήνας, βρήκαν καταφύγιο στη Μεσοποταμία και σε μερικά περσικά επιστημονικά κέντρα. Ένα από αυτά ήταν και η ιατρική ακαδημία της Τζουντεσαπούρ, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω. Κάτω από την επίδραση των νεστοριανών η σχολή αυτή έζησε την πρώτη μεγάλη άνθησή της κατά την διάρκεια του 6ου αιώνα. Πολλοί λόγιοι, και ιδίως ιατροί της, υπηρέτησαν αργότερα στην αυλή των πρώτων Αββασιδών. Τον 6ο αιώνα συναντούμε στη Τζουντεσαπούρ Έλληνες και Ινδούς δασκάλους, οι οποίοι μεταβιβάζουν εκεί την πνευματική

κληρονομία των χωρών τους και ανταλλάσσουν επιστημονικές γνώμες. Η επίδραση της σχολής αυτής στον αραβοϊσλαμικό πολιτιστικό κόσμο από τις αρχές του 8ου ως το πρώτο μισό του 11ου αιώνα είναι σημαντική. Ο M. Meyerhof ("Von Alexandrien nach Baghdad ..." έν Sb. Pr. Ak. W. 23, Berlin 1930, 389-429) ερευνώντας το έργο του Σύρου ιατρού και φιλοσόφου 'Alî b. Rabbân at-Tabarî (θ. 855 περίπου), *Firdaus al-Hikma* (Ο παράδεισος της σοφίας), έθιξε από τη μια μεριά το θέμα της περσικής επιρροής στην αραβική ιατρική, που κατά τη γνώμη του δεν ήταν σπουδαία, και από την άλλη τόνισε ιδιαίτερα, ότι ολόκληρη η μέθοδος θεραπευτικής του βιβλίου αυτού, «χωρίς να μιλήσουμε για τα φιλοσοφικά του τμήματα, είναι ελληνική» και «πάρθηκε από συριακές μεταφράσεις».

Ανάμεσα λοιπόν στους Έλληνες φιλοσόφους που παραθέτει ο 'Alî b. Rabbân at-Tabarî την πιο σπουδαία θέση καταλαμβάνουν ο Αριστοτέλης και ο υπομνηματιστής του Αλέξανδρος από την Αφροδισιάδα.

Οι Ιακωβίτες εξάλλου, δηλαδή οι μονοφυσίτες χριστιανοί, είχαν δύο σπουδαία εκπαιδευτικά κέντρα, ανάμεσα στα πολλά άλλα μικρότερης σημασίας: το μοναστήρι στα Rêsh'ainâ (Θεοδοσιούπολιν) και το μοναστήρι στο Κενεσρέ (Qênneshrê), τα όποια ήκμαζαν κατά τον 6ο αιώνα και ανέδειξαν άνδρες λογίους, όπως ο Σέργιος από τα Rêsh'ainâ (†536), ο Σεβήρος Σεμπόχτ, που είναι και ο ιδρυτής της σχολής του Qênneshrê, και ο Γεώργιος, ο «επίσκοπος των Αράβων» († 724).

Έτσι οι μεταφράσεις ελληνικών έργων είχαν γίνει σταθερή παράδοση της συριακής Εκκλησίας. Οι λόγοι που συνετέλεσαν στην έναρξη της αριστοτελικής μεταφραστικής κίνησης στην Συρία, ήταν αρχικά θεολογικοί. Τον 5ο αιώνα συνεχιζόταν ακόμη η διαμάχη γύρω από το χριστολογικό πρόβλημα. Για την διατύπωσή του χρησιμοποιούνταν φιλοσοφικοί όροι, και μάλιστα αριστοτελικοί. Και ενώ στην ορθόδοξη Εκκλησία ο Αριστοτέλης άρχισε να εισάγεται κυρίως από τον 6ο αιώνα και εξής, σε μερικούς αιρετικούς κύκλους της Ανατολής χρησιμοποιούνταν αφειδώς ήδη από τον 4ο αιώνα. Έτσι το αριστοτελικό Όργανο βρήκε σταθερή θέση στη σχολή της Έδεσσας σαν προπαίδεια στη μελέτη της θεολογίας. Η αριστοτελική Λογική και οι βασικοί αριστοτελικοί όροι *ον, ουσία, φύσις, υπόστασις, συμβεβηκός, γένος, είδος, άτομον, ταυτότης, διαφορά, μορφή, ποιότης, χρόνος, σύγχρονον, διαδοχή, πρότασις, συλλογισμός κ.ά.*, κατάλληλα διασκευασμένοι, εξυπηρετούσαν κάλλιστα τη διατύπωση της χριστιανικής διδασκαλίας.

Γ' ΟΙ ΣΥΡΙΑΚΕΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Οι αρχαιότερες συριακές μεταφράσεις αριστοτελικών έργων είναι αυτές που εκπόνησε γύρω στα 450 μ.Χ. ο νεστοριανός Πρόμπχα (Probha), «πρώτος φυσικός και αρχιδιάκονος της Αντιοχείας», ο οποίος μετέφρασε τις *Κατηγορίες*, το *Περί ερμηνείας* και τα *Αναλυτικά πρότερα* (I, 1-7).

Η πιο χαρακτηριστική όμως μορφή των Σύρων λογίων της προϊσλαμικής εποχής είναι αναμφίβολα ο Σέργιος από τα Rêsh'ainâ (Θεοδοσιούπολις) (†536), μαθητής του Ιωάννη του Φιλόππου, και αναντίρρητα ο πιο γόνιμος και εύστοφος από τους Σύρους μεταφραστές. Σπούδασε στην Αλεξάνδρεια, κοντά στον Φιλόππου, και έγινε αργότερα επίσκοπος στα Rêsh'ainâ, απ' όπου και το επώνυμό του. Ο Σέργιος, έκτος από τις πολυάριθμες μεταφράσεις έργων του Ιπποκράτη, του Γαληνού, του Πορφυρίου, του Θεμίστιου κ.ά., ασχολήθηκε ιδιαίτερα και με το αριστοτελικό *Όργανο* και μετέφρασε τις *Κατηγορίες*, το *Περί ερμηνείας*, τα *Αναλυτικά πρότερα* καθώς και το νόθο αριστοτελικό έργο *Περί κόσμου*. Τον 9ο αιώνα ο μεγάλος μεταφραστής Χουνάιν ιμπν Ισχάκ (Hunain ibn Ishâq), που εργαζόταν στην ανακτορική βιβλιοθήκη του χαλίφη αλ-Μά'μούν (al-Ma'mûn), διόρθωσε ένα μέρος των μεταφράσεων του Σεργίου και στη συνέχεια το μετέφρασε στα αραβικά. Η συμβολή του Σεργίου στην εισδοχή του Αριστοτέλους στην Ανατολή παραλληλίζεται με εκείνην του Βοήθιου στη Δύση. Ότι ήταν ο σύγχρονός του Βοήθιος (480-525) για τον Αριστοτέλη στη Δύση, ήταν ο Σέργιος από τα Rêsh'ainâ στην Συρία και την Εγγύς Ανατολή.

Ιδιαίτερη επεξεργασία της *Λογικής* ξανάγινε αργότερα στο μοναστήρι του, στο Qênneshrê, από τον επίσκοπο Σεβήρο του Σεμπόχι († 666-7), ιδρυτή της σχολής του Qênneshrê, ο οποίος κατέχει την πιο ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους γνωστότερους Σύρους λογίους, που ζούσαν μέσα στο χώρο της μουσουλμανικής πια επικρατείας. Έγραψε μια σειρά έργων, τα οποία κάλυπταν ποικίλους επιστημονικούς τομείς. Αλλά, όπως ήδη σημειώσαμε, το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το έργο του για την ιστορία των αριστοτελικών μεταφράσεων στην Ανατολή, έγκειται στο ότι μετέφρασε μερικά τμήματα του αριστοτελικού *Όργανου*, και ιδιαίτερα του *Περί ερμηνείας*, από την μεσοπερσική γλώσσα Pahlevî στην μητρική του συριακή. Μας διασώθηκαν επίσης συριακά σχόλια στην *Ρητορική*, που προέρχονται από τη δική του συγγραφική παραγωγή.

Την παράδοση του Σεβήρου τη συνέχισε μια ομάδα μεταφραστών της Λογικής του Αριστοτέλους, ανάμεσα στους οποίους διακρίνονται ο Αθανάσιος από το Balad († 696), ο Ιάκωβος από την Έδεσσα († 708) και ο μαθητής του Αθανασίου Γεώργιος († 724), ο γνωστός ως «επίσκοπος των Αράβων». Ο Γεώργιος εκπόνησε νέα κατά λέξη, αλλά λανθασμένη, μετάφραση του *Οργάνου*, και στηριζόμενος στον Ιωάννη τον Φιλόπονο έγραψε το πιο εκτενές συριακό υπόμνημα στον Αριστοτέλη.

Σιγά σιγά από τον 5ο ως τον 7ο αιώνα μεταφράστηκαν στα συριακά τα περισσότερα έργα του αριστοτελικού *Οργάνου*, καθώς και η *Εισαγωγή* του Πορφυρίου. Όπως όμως οι πρώτοι σχολαστικοί του δυτικού Μεσαίωνα, έτσι και οι Σύροι δεν γνώριζαν ολόκληρο το *Όργανον*. Και ενώ στη Δύση τα *logica vetus* κάλυπταν μόνο την *Εισαγωγή*, τις *Κατηγορίες* και το *Περί ερμηνείας*, οι Σύροι πήγαν λίγο παραπέρα και περιέλαβαν και τα *Αναλυτικά πρότερα* (I, 1-7), όχι όμως και τα *Αναλυτικά Ύστερα*. Σ' αυτά πρέπει να προστεθούν ακόμη το ψευδοαριστοτελικό *Περί κόσμου* (που όπως είδαμε το μετέφρασε ο Σέργιος), μερικά λαϊκά βιβλία «μεταφυσικού-φυσικού» περιεχομένου, καθώς και πραγματείες του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, που είναι ενδεικτικές για τη σύνδεση της αριστοτελικής σκέψης με τον νεοπλατωνισμό. Αργότερα, ο μουσουλμάνος φιλόσοφος αλ-Φαράμπη (al-Fârâbî, 870-950) προσπαθώντας να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο οι Σύροι σταμάτησαν ως εδώ, υπέθεσε ότι τα υπόλοιπα αριστοτελικά έργα θεωρήθηκαν επιζήμια για την πίστη τους. Περισσότερο όμως αληθινή φαίνεται η άποψη, ότι οι Σύροι ενδιαφέρονταν πρωτίστως για την μέθοδο ερμηνείας των Γραφών, και η ασφαλέστερη πουθενά αλλού δεν θα μπορούσε να βρεθεί παρά στα παραπάνω έργα του Αριστοτέλους, και μάλιστα στο *Περί ερμηνείας*.

Δ' Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΣΤΗΝ ΑΡΑΒΟ-ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Αυτόν τον πλούτο της αριστοτελικής παιδείας βρήκαν οι Άραβες έτοιμο στην εξαδέλφη τους σημιτική γλώσσα των Σύρων, αλλά αρχικά έλειπαν ανάμεσά τους οι γλωσσομαθείς και λόγιοι, ικανοί να πραγματοποιήσουν το μεταφραστικό έργο. Και στην περίπτωση αυτή το πρώτο χέρι βοήθειας το έτεινε ο Χριστιανισμός. Σχεδόν όλοι οι μεταφραστές ήταν χριστιανοί, και οι περισσότεροι από αυτούς ιατροί ή κληρικοί. Έτσι από τα μέσα του 8ου αιώνα

και ύστερα όλες οι παραπάνω συριακές αριστοτελικές μεταφράσεις μεταγλωττίζονται από τους χριστιανούς λογίους στα αραβικά. Σ' αυτές όμως περιλαμβάνονται και νέες συριακές μεταφράσεις, που εκπονούνται στο μεταξύ, από τις οποίες οι περισσότερες, αφού σχολιάζονται και δοκιμάζονται στα συριακά, μεταφράζονται στη συνέχεια στα αραβικά. Έτσι βλέπουμε την προέκταση της συριακής επιστημονικής δραστηριότητας στην αραβική γλώσσα. Πολλοί μάλιστα από τους Σύρους μεταφραστές, επειδή είχαν αποκτήσει ευχέρεια στη συριακή γραφή, την λεγόμενη *Karshûni*, μετέφραζαν στα αραβικά χρησιμοποιώντας όχι την αραβική γραφή αλλά το *Karshûni*. Σώζονται μερικά αρχικά κείμενα σε αραβική γλώσσα γραμμένα με συριακή γραφή.

Δ' Ι. ΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΙΚΟ ΕΡΓΟ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΗΣ ΔΥΝΑΣΤΕΙΑΣ ΤΩΝ ΟΜΑΓΙΑΔΩΝ

Πώς άρχισε η μεταφραστική δραστηριότητα; Σε αδρές γραμμές την ιστορία της μεταφραστικής δραστηριότητας, κατά την οποία η αρχαία ελληνική πνευματική κληρονομία και ο Αριστοτέλης μεταβιβάστηκαν στους Άραβες, μπορούμε να διαιρέσουμε σε δυο μεγάλες φάσεις. Η πρώτη είναι αυτή που αρχίζει κατά την περίοδο της δυναστείας των Ομαγιαδών (661-750 μ.Χ.) στη Δαμασκό και η δεύτερη και σημαντικότερη είναι αυτή που γίνεται κατά την περίοδο της δυναστείας των Αββασιδών (750-1258 μ.Χ.) στη Βαγδάτη. Η πρώτη φάση είναι προπαρασκευαστική· η δεύτερη ανοίγει την κύρια μεταφραστική κίνηση. Από τον Ibn an- Nadim (θ. 995), συγγραφέα της αρχαιότερης ιστορίας της αραβικής λογοτεχνίας, ήτοι του *Fihrist al-'ulum*, "Καταλόγου των επιστημών" (έκδ. G. Fluegel, 1-2, Leipzig, 1871-72), που αποτελεί την αρχαιότερη και ανεκτίμητη αραβική πηγή για την ιστορία μεταβίβασης της ελληνικής σκέψης στους Άραβες, πληροφορούμαστε ότι μερικές μεταφράσεις έργων πρακτικού κυρίως περιεχομένου εκπονήθηκαν ήδη κατά την εποχή των Ομαγιαδών. Ορισμένες από αυτές συγκροτούν το σώμα των λεγομένων παλαιών (*an-naql al-qadim*) μεταφράσεων. Η μεγάλη ωστόσο μεταφραστική κίνηση βιβλίων με φιλοσοφικό και επιστημονικό περιεχόμενο από τα ελληνικά και συριακά, αλλά και από τα περσικά και ινδικά, σημειώνεται κατά την περίοδο της δυναστείας των Αββασιδών.

Κατά την πρώτη, το κύριο ενδιαφέρον στρέφεται σε θέματα πρακτικής φύσης, που προέρχονται από την περιοχή της ιατρικής, της μηχανικής και των απόκρυφων ελληνιστικών επιστημών. Αυτά χρειαζόταν η κρατική μηχανή των χαλιφών. Μεταφράζονται κυρίως ιατρικά, αλχημιστικά, αστρολογικά και αστρονομικά βιβλία. Κατά τη δεύτερη, το ενδιαφέρον των μεταφραστών ευρύνεται και αγκαλιάζει όλους τους τομείς των επιστημών του ελληνικού και του ελληνιστικού κόσμου. Μεταφράζονται κείμενα που προέρχονται τόσο από την περιοχή των φυσικών επιστημών, όσο και από την περιοχή των λεγομένων επιστημών του πολιτισμού. Συγγράμματα αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, αλλά και σπουδαίων ελληνιστών λογίων κάνουν τώρα για πρώτη φορά την εμφάνισή τους στη λόγια κοινωνία του αραβοϊσλαμικού κόσμου.

Αρχικά, και κατά την περίοδο της δυναστείας των Ομαγιαδών (661-750), η οικείωση του ελληνικού πολιτισμού δεν υποστηρίχθηκε επισήμως από το κράτος, αλλά αφέθηκε στην ατομική πρωτοβουλία.

Στα πρώτα βήματά του το κράτος του Ισλάμ φρόντιζε κυρίως για την διασφάλιση της πίστης του και την σταθεροποίηση των μεγάλων κατακτήσεών του. Αναπόφευκτα όμως, όταν τα πλούτη της ελληνικής κληρονομιάς ανοίχθηκαν μπροστά στα μάτια των μουσουλμάνων Αράβων, δημιουργήθηκε μέσα στο κράτος μια βαθμιαίως αυξανόμενη μειονότητα διανοουμένων, που έστρεψε την προσοχή της στα αγαθά του ξένου πολιτισμού. Όταν μάλιστα οι Ομαγιάδες μετέφεραν το 661 την πρωτεύουσα του κράτους από την Μεδίνα στη Δαμασκό, η πνευματική διάσταση ανάμεσα στη διδασκαλία του Ισλάμ και τον πολιτισμό της αρχαιότητας οξυνόταν όλο και περισσότερο. Στη Δαμασκό, που ήταν σπουδαίο ελληνιστικό κέντρο, το αραβικό πνεύμα ήρθε σε εγγύτερη κοινωνία με το ελληνικό. Εδώ οι μουσουλμάνοι Άραβες γεύθηκαν βέβαια τα αγαθά του πολιτισμού, αλλά δεν τους επιτρεπόταν ακόμη να συνηγορήσουν επισήμως υπέρ αυτού. Το πνεύμα όμως δεν δένεται· έτσι ήδη από την εποχή αυτή οι προσπάθειες για οικείωση της αρχαίας πνευματικής κληρονομιάς βρίσκουν συνεχώς νέους θιασώτες, και μάλιστα και μεταξύ των μελών της αυλής και της οικογένειας των χαλιφών. Γενικώς, η μεγάλη τιμή που ανήκει στους Άραβες είναι ότι δεν κατέστρεψαν τον πολιτισμό που βρήκαν, αλλά από την αρχή εξεδήλωσαν ενδιαφέρον για γνώση και σιγά σιγά τον αφομοίωσαν και διαμόρφωσαν έναν ολόκληρο δικό τους πολιτισμό, τον αραβοϊσλαμικό.

Ας σημειώσουμε πάντως εδώ ότι το δρόμο για τα μεγάλα βήματα για την οικείωση της ξένης πνευματικής κληρονομιάς που πραγματοποιήθηκαν κατά

την περίοδο της δυναστείας των Αββασιδών, τον άνοιξε η περίοδος της δυναστείας των Ομαγιαδών. Κατά την περίοδο αυτή οι μουσουλμάνοι της Συρίας ήρθαν σε στενή επικοινωνία με τους υποταγέντες χριστιανούς, μερικοί από τους οποίους κρίθηκαν απαραίτητοι, λόγω της παιδείας τους, για τη διοίκηση και προσελήφθησαν σε υψηλά αξιώματα στην αυλή των χαλιφών της Δαμασκού. Πρώτος μεταξύ αυτών ήταν ο μέγας θεολόγος και αποταμιευτής της ορθόδοξου παραδόσεως Ιωάννης ο Δαμασκηνός († 749), του οποίου η συμβολή για την πρώτη κοινοποίηση της αριστοτελικής σκέψης στους Άραβες δεν πρέπει να παραθεωρηθεί. Το ενδιαφέρον του για την Λογική του Αριστοτέλους είναι γνωστό. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός παρέλαβε το αριστοτελικό Όργανο και χρησιμοποίησε την αριστοτελική Λογική για να συστηματοποιήσει την χριστιανική διδασκαλία. Προς τούτο έγραψε το μεγάλο έργο *Πηγή Γνώσεως*, που αποτελεί μια τριλογία· περιλαμβάνει, σε τρία ανεξάρτητα βιβλία, το έργο *Κεφάλαια Φιλοσοφικά*, που αποτελεί φιλοσοφική εισαγωγή στη χριστιανική θεολογία, το *Περί αιρέσεων* και το μεγάλο και θεμελιώδες για την χριστιανική διδασκαλία έργο *Έκδοσις Ακριβής τής Όρθοδόξου Πίστεως*. Ο Ιωάννης, που μαζί με τον πατέρα του υπηρέτησε στην αυλή του χαλιφάτου ως «πρωτοασηκρίτης» (υπουργός θα λέγαμε σήμερα) για ν' ανταλλάξει αργότερα το αξίωμά του με το μοναχικό ένδυμα στο ξακουστό έως σήμερα μοναστήρι του Αγίου Σάββα της Παλαιστίνης, είναι επίσης ο πρώτος που συνέγραψε μια απολογία του χριστιανισμού με τη μορφή διαλόγου μεταξύ ενός χριστιανού και ενός Σαρακηνού (Διάλεξις Σαρακηνού και Χριστιανού, PG 94, 1585-1597, και PG 96, 1336-1348), όπου εκθέτει και αναιρεί με αντικειμενικό πνεύμα τις βασικές αρχές του Ισλάμ. Έτσι δεν είναι τυχαίο ότι όροι των μεγάλων προβλημάτων της χριστιανικής θεολογίας, που ανέκυψαν αντιστοίχως και στην ισλαμική θεολογία, όπως περί ουσίας και ιδιωμάτων του Θεού, περί λόγου και πνεύματος, περί θείας προνοίας και ελευθερίας της βουλήσεως κ.λπ., παρελήφθησαν αρχικά από το συριακό Ισλάμ μέσω Ιωάννου του Δαμασκηνού. Έτσι ο όρος «αυτεξούσιον» του Δαμασκηνού μεταγλωττίζεται από τους πρώτους διαλεκτικούς θεολόγους του Ισλάμ (τους *mutakallimun*) με τον όρο *ikhthiyar*, ο οποίος αντιστοιχεί προς τον αριστοτελικό «προαίρεσις». Οι βασικοί επίσης αριστοτελικοί θεολογικοί όροι του Δαμασκηνού, όπως *ουσία*, *φύσις*, *υπόστασις*, μεταγλωττίζονται με τον αραβικό όρο *jawhar*, ο όρος Λόγος με τον όρο *Kalimah* – *‘Aql*, το αριστοτελικό *συμβεβηκός* με τον όρο *‘arad*, το *θείον θέλημα* με το *‘iradah*, το *χάρις* και *έλεος* με το *rahma*, *lutf*, κ.λπ. Κυρίως όμως οι διαλεκτικοί θεολόγοι του Ισλάμ παρέλαβαν αρχικά

από τον Ιωάννη τον Δαμασκηνό και λίγο αργότερα από τα ίδια τα μεταφρασμένα κείμενα του φιλοσόφου την αριστοτελική μέθοδο και ορολογία για να διατυπώσουν συστηματικά τις αρχές της δικής τους θεολογίας.

Δ' Π. ΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΙΚΟ ΕΡΓΟ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΗΣ ΔΥΝΑΣΤΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΒΒΑΣΙΔΩΝ

Η νοοτροπία που επικρατούσε επί Ομαγιαδών άλλαξε τελείως, όταν τα ηνία του κράτους τα πήρε στα χέρια της η δυναστεία των Αββασιδών (750-1258). Οι Αββασίδες μετέθεσαν την πρωτεύουσα του κράτους από την Δαμασκό στην Βαγδάτη και δέχτηκαν τον ξένο πολιτισμό. Η επικοινωνία με τους πολιτισμένους λαούς απεκάλυψε πλέον στους Άραβες τη χαρά της επιστήμης και την πνευματική κληρονομία της αρχαιότητας, στην οποία εδέσποζε το ελληνικό πνεύμα και ο Αριστοτέλης.

Οι Αββασίδες έγιναν οι προστάτες των γραμμάτων και των επιστημών. Επί διακυβερνήσεως μάλιστα του κράτους από τον φωτισμένο χαλίφη al-Ma'mun (813-833) ο αραβικός πολιτισμός σημείωσε την κορυφή της ακμής του. Τελώντας ο ίδιος ο χαλίφης υπό την επίδραση της ελληνικής φιλοσοφίας, έδωσε μεγάλη ελευθερία στη σκέψη. Ίδρυσε την ανακτορική βιβλιοθήκη, η οποία ονομάστηκε *Μπάιτ αλ-Χίκμα*, «Οίκος Σοφίας», όπου θεραπεύθηκαν όλες οι επιστήμες και η φιλοσοφία. Ο «Οίκος Σοφίας» έγινε μεγάλο εκπαιδευτικό και μεταφραστικό κέντρο. Ο χαλίφης συγκέντρωσε εκεί εκατοντάδες διανοούμενους –κυρίως χριστιανούς– που ανέλαβαν να εκπονήσουν μεταφράσεις από τα ελληνικά, συριακά, περσικά και τα ινδικά (σανσκριτικά) κείμενα. Το *Μπάιτ αλ-Χίκμα*, ο «Οίκος Σοφίας», εφοδιάστηκε επίσης με μεγάλη εκλογή ελληνικών έργων και τα ιδιωτικά *Νταρ αλ-Κουτούμπ* («Οίκοι βιβλίων») της Βασόρας διέθεταν ξενώνες για τους λογίους που εργάζονταν σ' αυτά. Ενάμιση περίπου αιώνα αργότερα η σιιτική δυναστεία των Φατιμιδών της Αιγύπτου ακολούθησε το παράδειγμα των Αββασιδών και εφοδίασε το Κάιρο με μια τεράστια βιβλιοθήκη, που αποτελούνταν από 18. 000 έργα των «ξένων επιστημών».

Χαρακτηριστικό είναι το εξής ανέκδοτο που κυκλοφορούσε στον ισλαμικό κόσμο και δικαιολογούσε την αγάπη προς τον Αριστοτέλη και τα ελληνικά γράμματα: Λέγεται (έτσι μας διασώζει ο Ibn an Nadim, *Fihrist*, έκδ. Fluegel, σ.

243, έκδ. Καϊρου, 141-143) ότι ο χαλίφης αλ-Μα'μούν είδε μια μέρα στον ύπνο του έναν άνδρα με ερυθρόλευκη επιδερμίδα, ευρύ μέτωπο, πυκνά φρύδια, αποψιλωμένο κεφάλι, καστανόμαυρα μάτια και ωραίο παράστημα να κάθεται σε μια πανεπιστημιακή καθέδρα. Ο αλ-Μα'μούν διηγήθηκε ως εξής το όνειρο.

«Είχα, λέει, την εντύπωση ότι στεκόμουν γεμάτος σεβασμό μπροστά του και τον ερώτησα ποιος είναι. – “Είμαι ο Αριστοτέλης”, μου απάντησε. Χάρηκα με τη συνάντησή του και τον παρακάλεσα να μου επιτρέψει να του θέσω ένα ερώτημα: –“Ω σοφέ, μπορώ να σου θέσω ένα ερώτημα;” Συγκατένευσε, και εγώ ρώτησα: “Τι είναι αγαθόν;” – “Ό,τι είναι σύμφωνο με τον ορθό λόγο”, μου απάντησε εκείνος. Και εγώ ρώτησα πάλι: “Και μετά τι;” – “Ό,τι κατά τον θρησκευτικό νόμο θεωρείται αγαθό”, μου απάντησε εκείνος. Και εγώ ξαναρώτησα: “Και μετά τι;” – “Ό,τι οι πολλοί νομίζουν αγαθό”, μου απάντησε. Και εγώ ρώτησα πάλι: “Και μετά τι;” – “Τίποτε άλλο”, μου απάντησε εκείνος». (Ibn an-Nadim, *Fihrist*, 141-143).

Η μεταφραστική δραστηριότητα της Βαγδάτης διαίρεείται σε τρεις περιόδους: Η πρώτη αρχίζει συμβολικά από το 765 μ.Χ. και φτάνει ως το 813. Κατά την περίοδο αυτή τα ελληνικά κείμενα και τα αριστοτελικά έργα που μεταφράζονται στα αραβικά προέρχονται κυρίως από τις προηγούμενες συριακές μεταφράσεις. Οι μεταφράσεις της περιόδου αυτής είναι γνωστές ως *an-naql al-qadim*, «οι παλιές» (*Fihrist*, 244 κ.εξ.). Ο πρώτος που κατά την περίοδο αυτή μετέφρασε τα *Αναλυτικά Πρότερα* του Αριστοτέλους στα αραβικά ήταν ο Θεόδωρος Αβουκαράς (Abu Qurra, † 820/25). Ήταν ορθόδοξος επίσκοπος των Καρρών (της Χαρράν) της Συρίας-Μεσοποταμίας και μοναχός στα νεανικά του χρόνια στο μοναστήρι του Αγίου Σάββα της Παλαιστίνης, όπου μισό αιώνα νωρίτερα μόναζε και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο μαγάλος διδάσκαλος της Ορθοδοξίας, στου οποίου την πνευματική κληρονομία ασφαλώς ο Θεόδωρος εντύφησε και μνήθηκε στην αριστοτελική Λογική. Στη σπουδαία μετάφρασή του των *Αναλυτικών Προτέρων* θα στηριχθούν πολλοί κατοπινοί μεταφραστές.

Σύγχρονός του είναι ο νεστοριανός Άμπου Ζακαρίγια Γιαχιά μπεν αλ-Μπίτρικ (Abu Zakarya Yahya ibn al-Bitriq, †815), ο επονομαζόμενος «μεταφραστής». Είναι ο μεγαλύτερος μεταφραστής της πρώτης περιόδου. Μετέφρασε τα *Μετεωρολογικά* του Αριστοτέλους, τις *Περί τα ζώα ιστορίες*, το *Περί ψυχής*, το *Περί ουρανού* και το ψευδεπίγραφο *Περί κόσμου*. Ο πρώτος

που επιχείρησε να μεταφράσει απ' ευθείας από τα ελληνικά στα αραβικά ήταν ο ιακωβίτης μοναχός Ευστάθιος (Ustath al- Rahib), πιθανώς ελληνικής καταγωγής, ο οποίος μετέφρασε τα *Μετά τα Φυσικά*.

Το μεγάλο μεταφραστικό έργο αρχίζει κατά την δεύτερη μεταφραστική περίοδο της Βαγδάτης (813 ως το τέλος του 9ου αιώνα). Εξέχουσα μεταφραστική μορφή εδώ είναι ο Χουνάιν Ιμπν Ισχάκ (Hunain Ibn Ishaq, 809-873/77), ο γνωστός ως Johannitius στις λατινικές μεταφράσεις. Σπουδαίος ιατρός, λόγιος και διάκονος της συριακής εκκλησίας, γνώριζε συριακά, ελληνικά, περσικά και αραβικά. Μαθητής επίσης ο Χουνάιν του περίφημου γιατρού και μεταφραστού Γιαχιά Ιμπν Μασαουά (Yahya Ibn Masawayh, θ. 897) και πρώτου διευθυντού του «Οίκου Σοφίας» (βλ. Fihrist 295-96), διεδέχθη τον δάσκαλό του στο εν λόγω εκπαιδευτικό κέντρο και το ελάμπρυνε. Υπηρετούσε επίσης ως ιατρός στην αυλή των Χαλιφών και υποστηρίχθηκε από την πλούσια οικογένεια των Μπανού Μούσα (Banu Musa), η οποία προστάτευε τις επιστήμες και τη φιλοσοφία. Αντίθετα από τους αρχικούς και μερικούς κατοπινούς μεταφραστές που μετέφραζαν από τα συριακά, ο Χουνάιν γνώριζε καλά ελληνικά και προτιμούσε να μεταφράζει από το ελληνικό πρωτότυπο. Στη μετάφραση είχε ένα σύστημα γνωστό έως σήμερα στην φιλολογική έρευνα: επέλεγε το κατά το δυνατόν αρχαιότερο και καλύτερο κείμενο ενός συγγραφέα και πριν το μεταφράσει το αποκαθιστούσε παραβάλλοντάς το με τα άλλα στη διάθεσή του ελληνικά χειρόγραφα και κατόπιν το μετέφραζε. Νέος προσελήφθη στην ανακτορική βιβλιοθήκη του αλ-Μα'μούν (στον «Οίκο σοφίας», *Μπάιτ αλ-Χίκμα*) και συγκέντρωσε γύρω του ικανούς μεταφραστές.

Ο Χουνάιν διέθετε ένα επιτελείο σπουδαίων μεταφραστών, μεταξύ των οποίων ήταν ο γιος του Ισχάκ Ιμπν Χουνάιν (θ. 910), ο ανειψίος του Χουμπάις αλ-Ντιμασκι (Hubaysh b. al-Hasan al-Dimashqi, θ. 890), ο περίφημος επίσης γιατρός της Βαγδάτης Άμπου Ουθμάν αλ-Ντιμασκι (Abu 'Uthman Sa'd b. Ya'qub al- Dimashqi), ο Ίσα Ιμπν Γιαχιά, (Isa Ibn Yahya, θ. 910) κ. ά. Έτσι ανέπτυξε μια ολόκληρη μεταφραστική σχολή. Έστειλε αποστολές λογίων σε μεγάλα εκπαιδευτικά κέντρα, ιδίως στο Βυζάντιο, συνάθροιζε πολυάριθμα ελληνικά κείμενα και άρχισε μια γόνιμη μεταφραστική δραστηριότητα. Μετέφρασε τα περισσότερα αριστοτελικά έργα και έναν μεγάλο αριθμό άλλων ελληνικών κειμένων. Διακρίθηκε κυρίως ως μεταφραστής ιατρικών έργων, και μάλιστα των οφθαλμολογικών του Γαληνού εκ Περγάμου, αλλά μετέφρασε επίσης και επιμελήθηκε μεταφράσεων λογικών και φιλοσοφικών

κειμένων. Η μεγάλη συνεισφορά του ήταν η εκπόνηση έγκυρης αραβικής ορολογίας για την ορθή μετάφραση των ελληνικών κειμένων.

Λέγεται ότι την εποχή αυτή ο χαλίφης αλ-Μα'μούν γράφει στον αυτοκράτορα του Βυζαντίου Θεόφιλο (829-842) και τον παρακαλεί να του στείλει όσα φιλοσοφικά χειρόγραφα υπάρχουν διαθέσιμα στην Κωνσταντινούπολη. Γράφει και στον Λέοντα, τον περίφημο μαθηματικό, και τον παρακαλεί να έρθει στη Βαγδάτη να διδάξει μαθηματικά. Οι μαρτυρίες αυτές είναι συνδεδεμένες με ένα εύγλωττο ανέκδοτο, που ο Β. Ν. Τατάκης παραθέτει γλαφυρά στο έργο του, *Θέματα χριστιανικής και βυζαντινής φιλοσοφίας*, (Αθήναι 1952, 155-56), ως εξής: «Κατά τον 9ο αιώνα, όταν αυτοκράτωρ στο Βυζάντιο ήταν ο εικονομάχος Θεόφιλος (829-842), οι σοφοί της Βαγδάτης διαπίστωναν σε μια συγκέντρωσή τους ότι τους ήταν αδύνατο να λύσουν κάποιο θεώρημα γεωμετρίας. Τότε ένας βυζαντινός αιχμάλωτος που βρέθηκε εκεί σηκώθηκε και είπε ότι, αν του επιτρέψουν, αυτός μπορεί να το λύσει. Του έδωσαν την άδεια και πραγματικά έλυσε το θεώρημα, προσθέτοντας ότι είναι σε θέση να λύσει άλλα δυσκολότερα. Και πού τα έμαθες εσύ αυτά; τον ρώτησαν. Ανέφερε τότε ότι ήταν μαθητής του σοφού μαθηματικού του Βυζαντίου Λέοντος. Κι έστειλε τότε ο Χαλίφης αλ-Μα'μούν θερμή παράκληση στον Λέοντα να έρθει στη Βαγδάτη να διδάξει μαθηματικά. *Ει ούτω γένηται* (αν έρθεις δηλαδή), του γράφει, *τους αυχένες σοι κλίνει γένος άπαν το των Σαρακηνών, και πλούτου και δωρεών αξιωθήση, ων ουδείς πώποτε ανθρώπων ηξιώται*. Ο Θεόφιλος δεν δίνει στον Λέοντα την άδεια να φύγει. Τον διόρισε καθηγητή σε ανώτερη σχολή στην Κωνσταντινούπολη. Το ανέκδοτο αυτό δεν δείχνει μόνο τη δίψα των Αράβων για μάθηση, αλλά και την ακτινοβολία του Βυζαντίου σε μια από τις καλύτερες στιγμές της".

Εξίσου σπουδαίος λόγιος και μεταφραστής υπήρξε την περίοδο αυτή ο ορθόδοξος χριστιανός (μελχίτης) Κούστα μπεν Λούκα (Qusta ibn Luqa, Κώστας γιός του Λουκά, θ. 912/13), τον οποίον ο Ibn an-Nadim θεωρεί ισάξιον του Χουνάιν. Γεννήθηκε στο Βα'lbek του Λιβάνου και φαίνεται ότι ήταν ελληνικής καταγωγής. Στις λαντινικές μεταφράσεις του Μεσαιώνα απαντά ως Costa-ben-Lucac. Κάτοχος της μητρικής του ελληνικής, αλλά και της συριακής και αραβικής, θεωρείται ένας από τους σπουδαιότερους μεταφραστές ελληνικών βιβλίων στην αραβική. Αναθεώρησε παλιές μεταφράσεις, εκπόνησε νέες και έγραψε αυτοτελείς φιλοσοφικές πραγματείες, μεταξύ των οποίων η ψυχολογική πραγματεία *Περί διαφοράς πνεύματος και ψυχής* (*Risalah fi'l-farq байна ar-ruh wa-n-nafs* (Ρισάλα φι'λ-φάρκ μπάινα αρ-ρούχ ουά-ν-νάφς), που

άσκησε μεγάλη επιρροή. Μετέφρασε τα πρώτα τέσσερα βιβλία των *Φυσικών* και το *Περί Γενέσεως και Φθοράς* του Αριστοτέλους, καθώς επίσης και τα υπομνήματα του Αλέξανδρου από την Αφροδισιάδα και Ιωάννου του Φιλοπόνου στα *Φυσικά* του Αριστοτέλους.

Η τρίτη περίοδος της μεταφραστικής δραστηριότητας είναι έργο της χριστιανικής φιλοσοφικής σχολής της Βαγδάτης, που βρισκόταν σε ανάπτυξη κατά τη διάρκεια του 10ου και του α' μισού του 11ου αιώνα.

Οι αριστοτελικές μελέτες του εκπαιδευτικού αυτού κύκλου είναι αξιόλογες, αλλά υπολείπονται εκείνων του Θεοδώρου Αβουκαρά και της σχολής του Χουνάιν, διότι οι μεταφραστές του κύκλου αυτού γνωρίζουν βέβαια καλά την αραβική και συριακή, αλλά δεν είναι δεινοί γνώστες της ελληνικής, όπως οι προαναφερθέντες. Ωστόσο η σχολή αυτή διακρίθηκε τόσο για την υψηλή τεχνική δεξιότητα και κριτική του κειμένου όσο και για το καθαρά φιλοσοφικό και παιδαγωγικό υλικό της αρχαιότητας που είχε κληρονομηθεί. Οι μεταφράσεις της περιόδου αυτής ήταν συνήθως αναθεωρήσεις, επεξεργασίες, υπομνηματισμοί και συλλογές των παλαιότερων μεταφράσεων σε μορφή εκπαιδευτικών εγχειριδίων και επιτομών.

Η μεγάλη έκταση που είχε προσλάβει ο σχολιασμός ελληνικών κειμένων κατά την περίοδο αυτή, οι επιτομές και παραφράσεις, έχουν την προέκτασή τους στη μακρά ελληνιστική παράδοση και στο Βυζάντιο, από όπου μεταβιβάστηκαν στον συριακό χριστιανικό κόσμο πρώτα και στον αραβικό έπειτα. Δεκαέξι βιβλία του Γαληνού, που χρησιμοποιούνταν ήδη γύρω στα 600 μ.Χ. στην Αλεξάνδρεια, μεταφέρθηκαν τρεις αιώνες αργότερα και έγιναν αντικείμενο σχολιασμού στη Βαγδάτη.

Επιτομές και παραφράσεις των αριστοτελικών έργων, και μάλιστα του *Όργάνου*, είχαν εισαχθεί πολλές στον αραβικό λόγιο κόσμο, και μαζί η επιτομή του Νικολάου από την Δαμασκό *Περί τής φιλοσοφίας Αριστοτέλους*, που μεταφράστηκε στα συριακά από τον Χουνάιν. Αυτό το πλούσιο υλικό ανέλαβε να επεξεργαστεί η σχολή της Βαγδάτης. Ιδρυτής της χριστιανικής περιπατητικής σχολής της Βαγδάτης φαίνεται ότι υπήρξε ο Άμπου Γιαχιά Ζακαρίγια αλ-Μαρουάζι (Abu Yahya Zakariya al-Marwazi, βλ. Fihrist 263), ένας από τους αρχαιότερους περιπατητικούς της πόλης αυτής, εκπρόσωπος της Αλεξανδρινής φιλοσοφικής σχολής, ο οποίος μετακόμισε από τη Χαρράν στη Βαγδάτη και ίδρυσε την περιπατητική της σχολή. Η σχολή αποτελεί συνέχεια της ελληνικής παράδοσης του Αριστοτέλους που μελετάται τον 6ο και 7ο αιώνα στην Αλεξάνδρεια. Με την πτώση της Αλεξάνδρειας στους Άραβες (639-

642) η σχολή ζει τις τελευταίες αναλαμπές της στην κοιτίδα της, αλλά δεν πεθαίνει. Γύρω στα 718 όσοι καθηγητές της απέμειναν, μετακινήθηκαν στην Αντιόχεια, όπου οι διάδοχοί τους έμειναν εκεί ως τα 850 περίπου, και κατόπιν μετακόμισαν στο ξακουστό πνευματικό κέντρο της Χαρράν. Η τελευταία μετάθεση της Αλεξανδρινής σχολής έγινε γύρω στα 900 από τη Χαρράν στη Βαγδάτη.

Ο μνημονευθείς ιδρυτής της χριστιανικής φιλοσοφικής σχολής της Βαγδάτης Γιαχιά Ζακαρίγια αλ-Μαρουάζη ήταν ένας από τους σπουδαίους δασκάλους, ειδήμονες της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ανέδειξε ονομαστούς μαθητές και υπήρξε ο πρώτος υπομνηματιστής των *Αναλυτικών υστέρων* του Αριστοτέλους στον ισλαμικό κόσμο, αλλά στη συριακή γλώσσα.

Ο πιο σπουδαίος μαθητής του υπήρξε ο Άμπου Μπισρ Ματτά ιμπν Γιουνάν αλ- Μάντικη, Νεστοριανός γιατρός, που πέθανε στη Βαγδάτη το 940 ως «προϊστάμενος» των διδασκάλων της Λογικής (βλ. *Fihrist*, 263-64). Ο Άμπου Μπισρ εκπόνησε πολυάριθμες μεταφράσεις, άλλες στη συριακή και άλλες στην αραβική, ανάμεσα στις οποίες την πρώτη θέση κατέχουν τα αριστοτελικά συγγράμματα και τα υπομνήματά τους. Μετέφρασε επίσης (από τη συριακή) τα τρία τελευταία βιβλία του υπομνήματος του Θεμιστίου στον Αριστοτέλη, του οποίου (υπομνήματος) το ελληνικό πρωτότυπο χάθηκε. Όπως είδαμε, ο πρώτος που μετέφρασε τα *Αναλυτικά πρότερα* στην αραβική ήταν ο Θεόδωρος Αβουκαράς (Abu Qurra). Ο Άμπου Μπισρ συνέλεξε τις αραβικές μεταφράσεις του Αβουκαρά σε μορφή σχολικού εγχειριδίου, για να διαβάζονται από τους μαθητές του στη σχολή της Βαγδάτης. Γενικώς η συνεισφορά του στις αριστοτελικές μελέτες είναι μεγάλη. Σ' αυτόν χρωστά η αραβική και κατόπιν η δυτική αριστοτελική έρευνα την πρώτη γνώση της *Ποιητικής* του Αριστοτέλους. Το κείμενο μάλιστα αυτό, βασισμένο σε προϋπάρχουσα αλλά άγνωστη (πλην ολίγων αποσπασμάτων της) συριακή μετάφραση, είναι πολύ αρχαιότερο από τα γνωστά ελληνικά χειρόγραφα της *Ποιητικής*. Στις μεταφράσεις του συγκαταλέγονται ακόμη το υπόμνημα του Αλέξανδρου Αφροδισιεύς στο θεολογικό βιβλίο *Λ των Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλους, καθώς και διάφορες μικρές πραγματείες του εν λόγω Αλέξανδρου, οι περισσότερες από τις οποίες δεν σώζονται στο ελληνικό πρωτότυπο.

Περίφημος μαθητής του Αμπού Μπισρ υπήρξε ο ιακωβίτης χριστιανός Γιαχιά ιμπν Αάντη (Abu Zakariya Yahya Ibn 'Adi, 893-974), γνωστός θεράπων της Λογικής. Είναι ο μεγαλύτερος χριστιανός φιλόσοφος ανάμεσα στους

φιλοσόφους της Ανατολής. Ήταν επίσης μαθητής του μεγάλου μουσουλμάνου φιλοσόφου αλ-Φαράμπη (θ. 950/951). Πήγε για λίγο στη Δαμασκό, όπου συγκέντρωσε γύρω του αξιόλογον αριθμό μαθητών από χριστιανούς και μουσουλμάνους λογίους ασχολούμενους με το μεταφραστικό έργο, και επέστρεψε στη Βαγδάτη, όπου δημιούργησε δική του σχολή και δίδαξε φιλοσοφία και θεολογία ως το τέλος της ζωής του. Συνάθροισε μεγάλο αριθμό φιλοσοφικών έργων και μετέφρασε αρχαίους συγγραφείς εν μέρει από το ελληνικό πρωτότυπο και εν μέρει από τις συριακές μεταφράσεις. Συνέγραψε επίσης αυτοτελείς πραγματείες περί ηθικής με αριστοτελικούς όρους για την υπεράσπιση του Χριστιανισμού. Για την σπουδαία βιβλιοθήκη του μας πληροφορεί ο σύγχρονος και φίλος του Ιμπν αν-Ναντίμ (Fihrist, 264, 5-14). Γενικώς ο Γιαχιά ιμπν Αάντη υπήρξε το κέντρο και η ψυχή της χριστιανικής φιλοσοφικής σχολής της Βαγδάτης και ο δάσκαλος όλων των φιλοσοφικών φωστήρων που αναδείχθηκαν εκεί κατά τη στροφή από τον 10ο προς τον 11ο αιώνα.

Γενικώς ειπείν, ο Γιαχιά Ιμπν Αάντη υπήρξε η βασικότερη διδακτική αυθεντία στη Βαγδάτη που εγκαθίδρυσε την παράδοση της συνεχούς αναγνώσεως του Αριστοτέλους. Ωστόσο φιλοσοφικώς μεν ήταν υπομνηματιστής και ερμηνευτής της αριστοτελικής φιλοσοφίας, θεολογικώς δε απολογητής του Χριστιανισμού. Η αριστοτελική του παιδεία του έδωσε τη φιλοσοφική ορολογία και τα τυπικά υλικά μέσα να αμυνθεί υπέρ της χριστιανικής διδασκαλίας. Γι' αυτό, δίπλα στα θεολογικά του απολογητικά συγγράμματα βρίσκονταν και πολλές φιλοσοφικές πραγματείες που χάθηκαν. Αλλά αν και η εξάρτησή του από τον Σταγειρίτη έχει τα αντικειμενικά της όρια στη χριστιανική διδασκαλία, φαίνεται πάντως πως ήταν μεγαλύτερη και ουσιαστικότερη από εκείνη του δασκάλου του αλ-Φαράμπη. Έτσι βλέπουμε βέβαια να απορρίπτει κατηγορηματικά την περί αιωνιότητος του κόσμου διδασκαλία του Αριστοτέλους, και στα γνωσιοθεωρητικά προβλήματα (αποκλίνοντας σε ένα είδος sensualismus) να μην ακολουθεί αυστηρά τον Αριστοτέλη. Σε καμιά όμως περίπτωση δεν αφήνει από τα μάτια του τον Σταγειρίτη, και μάλιστα προκειμένου να διατυπώσει λογικά και να διαρθρώσει συστηματικά τα επιχειρήματά του. Το σύστημα και η μέθοδος του αριστοτελικού λόγου διέπουν τα γραπτά του. Από την άποψη αυτή ο Γιαχιά ιμπν Αάντη βρίσκεται στη σειρά των διανοουμένων εκείνων, οι οποίοι εξομοίωναν σε μερικά έσχατα μεταφυσικά προβλήματα το αριστοτελικό σύστημα με τον Χριστιανισμό, για να

διατυπώσουν τα διδάγματα της θεολογίας. Η ιδιορρυθμία αυτή της αριστοτελικής απορρόφησης συνίσταται στο ότι η μετάπλαση της αριστοτελικής σκέψης δεν παρουσιάσθηκε σαν αλλαγή, αλλά σαν ερμηνεία του Σταγειρίτη, που είχε άμεση σχέση με το σύστημα και την συνέπειά του.

Ιστορικά δεν γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό οι ιδέες του ήταν γνωστές και επηρέασαν τους σχολαστικούς του δυτικού λατινικού Μεσαίωνα. Το όνομά του όμως βρίσκεται σε σπουδαία χωρία του έργου *Dux perplexorum* του Μωσή Μαϊμονίδη, ο οποίος, ως γνωστόν, υπήρξε βασική πηγή για την ανάπτυξη του λατινικού σχολαστικισμού. Στο 71ο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του εν λόγω έργου του ο Μαϊμονίδης μνημονεύει δύο μεγάλους χριστιανούς λογίους· τον Ιωάννη τον Φιλόπονο και τον Γιάχνα Ιμπν Αάντη, οι οποίοι άσκησαν επίδραση στην ανάπτυξη της μουσουλμανικής θεολογίας και στην από την πλευρά της κριτική αντιμετώπιση των μεγάλων φιλοσοφικών προβλημάτων της εποχής, των σχετικών με την αιωνιότητα του κόσμου, το νόημα της προφητείας και τον μονοψυχισμό (βλ. έκδ. του έργου τούτου του Μαϊμονίδη υπό Salomon Munk, *Le Guide des Egarés*. . . , I-III, Paris, φωτομηχ. επανεκδ. 1960, I, 340 εξ. , Γερμ. μτφρ. υπό Ad. Weiss, *Mose Ben Maimon, Führer des Unschlüssen*, I-III Leipzig 1923, I, 234 εξ.).

Πράγματι, ο Άμπου Ζακαρίγια Γιαχύα Ιμπν Αάντη υπήρξε όχι μόνο το κέντρο και η ψυχή της χριστιανικής φιλοσοφικής σχολής της Βαγδάτης, αλλά και ο δάσκαλος μιας σειράς λαμπρών διανοητών της εποχής του, χριστιανών, μουσουλμάνων και ιουδαίων. Από αυτούς ας μνημονεύσουμε ενδεικτικά πρώτα τον ήδη γνωστό μας Ibn an-Nadim, και ακολούθως τον Abu Sulaiman as-Sijistani al-Mantiqi (θ. 1001), ο οποίος έγραψε μεταξύ άλλων το *Siwan al-hikmah*, μian από τις σπουδαίες βιογραφικές, βιβλιογραφικές και δοξογραφικές πηγές των αραβικών επιστημών και της ιστορίας της ελληνικής φιλοσοφίας, τον Ibn Suwar, για τον οποίο θα μιλήσουμε αμέσως παρακάτω, και τον Ibn Abi Sa'id από την Μοσούλη, Ιουδαίο φυσικό φιλόσοφο, που συγκαταριθμείται στους περιπατητικούς μαθητές του Γιάχνα ιμπν Αάντη, και μάλιστα στους πρώτους Ιουδαίους αριστοτελικούς. Στην αλληλογραφία του ο Sa'id αναφέρει τις *Κατηγορίες*, το *Περί ερμηνείας*, τα *Φυσικά*, το *Περί ουρανού*, το *Μετά τα φυσικά*, και μνημονεύει επίσης τους υπομνηματιστές του Αριστοτέλους, Θεμίστιο, Φιλόπονο και Πορφύριο.

Ο σπουδαιότερος από τους μαθητές του Γιαχύα ιμπν Αάντη είναι ο νεστοριανός φιλόσοφος, ιατρός και φυσικός Ίμπν Σουουάρ (Ibn Suwar, Abu'l-Khair al-Hasan, 942 έως μετά το 1017) (βλ. γι' αυτόν *Fihrist*, 245, 12. 265). Το έργο

του κατέχει ξεχωριστή θέση ανάμεσα στην φιλολογική παραγωγή της περιόδου αυτής. Μετέφρασε από την συριακή στην αραβική βιβλία όχι μόνο φιλοσοφικά, αλλά και των φυσικών επιστημών, και η σφραγίδα της προσωπικής του συνεισφοράς που έθεσε στη μελέτη της ελληνικής σκέψης μπορεί να συγκριθεί με τους τελευταίους Έλληνες νεοπλατωνικούς δασκάλους και υπομνηματιστές του Αριστοτέλους. Ο λόγιος αυτός πλησίαζε τα αριστοτελικά κείμενα με τη διπλή του ιδιότητα του υπομνηματιστή και του εκδότη. Η εισαγωγή του στις Κατηγορίες δείχνει την προϋπαρξη μιας συλλογής ορολογιών, που είχαν άμεση σχέση με αυτές της Εισαγωγής του Πορφυρίου.

Μια άλλη σπουδαία μορφή των αριστοτελικών γραμμάτων της Βαγδάτης υπήρξε ο Άμπου Άλη ιμπν Ζουρά (Abu Ali ibn Zur'a, 943-1008). Οπαδός του Ιμπν Σουουάρ στην περιπατητική φιλοσοφία, ακολουθεί την ίδια με αυτόν μέθοδο εργασίας στα λογικά έργα του Αριστοτέλους. Μετέφρασε και υπομνημάτισε τις Κατηγορίες, πρέπει επίσης να έκανε μια μερική μετάφραση του *Περί Ουρανού* και φαίνεται επίσης να είναι ο μεταφραστής των πέντε βιβλίων περί φιλοσοφίας του Αριστοτέλους που είχε γράψει ο Νικόλαος από την Δαμασκό (ζούσε γύρω στα 25 π.Χ.) (βλ. Ibn an-Nadim, *Fihrist* 251, πρβλ. και 264).

Ε' Ο ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΩΣ ΧΡΩΜΑΤΙΣΜΕΝΟΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Ευρεία ήταν η γνώση της Νεοπλατωνικής σκέψης στους Άραβες, σε σημείο μάλιστα, ώστε στον ανατολικό κλάδο της αραβικής-ισλαμικής φιλοσοφίας ο Αριστοτέλης να είναι έντονα χρωματισμένος νεοπλατωνικώς. Πράγματι, δίπλα στα *Μετά τα Φυσικά* του και στο *Περί Ψυχής* μεγάλη σημασία είχε και η λεγόμενη *Θεολογία* του Αριστοτέλους (*Uthulujiya* ή *Kitab ath-thulujiya Aristatalis*), που άσκησε μεγάλη επίδραση στην αραβική παράδοση, τουλάχιστον στην ανατολική (μασρικίγια) *φάλσαφα* (φιλοσοφία), ιδίως μάλιστα στην προσπάθεια εναρμόνισης Πλάτωνος και Αριστοτέλους. Το έργο αυτό δεν είναι παρά παράφραση των βιβλίων 4-6 των Εννεάδων του Πλωτίνου, η οποία κυκλοφορούσε τουλάχιστον από τον 5ο αιώνα μ.Χ. ανάμεσα στους συριακούς και γνωστικούς κύκλους της Ανατολής σε συριακή μετάφραση, η οποία δεν σώζεται σήμερα. Η μετάφραση αυτή εκπονήθηκε από κάποιον Σύρο, μάλλον γνωστικό, και ίσως από τότε, ίσως από την εποχή που

την επεξεργάστηκε ο αλ-Κιντή σε αραβική μετάφραση, κυκλοφορούσε ψευδεπιγράφως με το όνομα του Αριστοτέλους. Φαίνεται ότι ο Σύρος πρωτουργός της, ανήκοντας στις τάξεις των γνωστικών, ανέμειξε τις νεοπλατωνικές ιδέες με γνωστικές και σ' αυτή τη μορφή έγινε ακολούθως γνωστή στους Άραβες με την μετάφραση που εξεπόνησε το 840 ο χριστιανός ιακωβίτης Ιμπν Να'ιμα (Ibn Na'imah). Την μετάφραση αυτή του Ιμπν Να'ιμα, επεξεργάστηκε ακολούθως ο Άραβας φιλόσοφος αλ-Κιντή, την βελτίωσε γλωσσικώς, απάλειψε διάφορες ιδέες που είχαν με τον καιρό παρεισφρήσει στο κείμενο και, αφού επέφερε γενική αναμόρφωση, έδωσε στο έργο τον τίτλο Θεολογία του Αριστοτέλους (Kitab ath-thulujija ή Uthulujija Aristatalis), με την πεποίθηση ότι επρόκειτο ασφαλώς για έργο του Αριστοτέλους. Σήμερα το έργο παραδίδεται στα Αραβικά με τον τίτλο *Kitab Aristatalis al-failasuf al-musamma bi l-Yunaniya Uthulujija wa Rububiya*. Ο αλ-Κιντή βρήκε στην περί απορροής του Ενός θεωρία του βιβλίου μια κατάλληλη – αριστοτελική κατά τη γνώμη του – διδασκαλία για να εναρμονίσει από τη μια μεριά τη φιλοσοφία με τη μουσουλμανική θεολογία (ήτοι τον θείο και ανθρώπινο λόγο) και από την άλλη να σύρει τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στις δύο. Φαίνεται πως στο σημείο αυτό ήταν επηρεασμένος από την κανονική αριστοτελική παράδοση του τύπου της νεοπλατωνικής σχολής της Αθήνας, που είχε ήδη από τα μέσα του 5ου αιώνα εισαχθεί στο συριακό χριστιανισμό και ακολούθως στην αραβική σκέψη. Προκαλεί όμως εντύπωση το γεγονός ότι ο Πλωτίνος, ο οποίος τόσο πολύ επηρέασε την ανατολική φάλαφα, δεν είναι σαφώς γνωστός στους Άραβες ως συγγραφέας. Συμπτωματικά βέβαια απαντά ο αραβικός τύπος Φλουτίν (Flutin), ο οποίος όμως δεν είναι σαφές αν σχετίζεται με το συγγραφέα των *Εννεάδων* ή με το όνομα κάποιου υπομνηματιστού του Αριστοτέλους. Λανθάνων ωστόσο υπαινιγμός της αξίας του είναι ότι χαρακτηρίζεται ως αλ-Σαϊχ αλ-γιουνάνι, "ο σοφός των Ελλήνων".

Ένα άλλο βιβλίο που θεωρούνταν έργο του Αριστοτέλη ήταν το βιβλίο "Περί καθαρού αγαθού" (Kitab. . . fi l-khair al-mahd), περιήφημο στις λατινικές μεταφράσεις ως *Liber de Causis* (Βιβλίο περί της πρώτης αιτίας"), που είναι επεξεργασία μερών του έργου του νεοπλατωνικού Πρόκλου (410-484) "Στοιχείωσις θεολογική". Τα δυο αυτά έργα θεωρήθηκαν ως το "απόσταγμα της μεταφυσικής σκέψης του Αριστοτέλους".

Για να κατανοήσουμε την παρερμηνεία αυτή του Σταγειρίτη, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν ότι τα έργα του Αριστοτέλους έγιναν γνωστά στους Άραβες

μέσω των υπομνηματιστών του, οι οποίοι τα είχαν σχολιάσει κατά τον αριστοτελισμό της μεταγενέστερης ελληνικής αρχαιότητας, οι περισσότεροι από τους οποίους ήταν νεοπλατωνικοί. Όπως μας πληροφορεί ο Ιμπν αν-Ναντίμ, συγγραφέας του *Κιτάμπ αλ-Φίχριστ*, της περίφημης δηλαδή ιστορίας της αραβικής γραμματείας ως τα τέλη του 10ου αιώνα (987), οι θεμελιωδέστερες πηγές της αραβικής φιλοσοφικής σκέψης πρέπει να αναζητηθούν στον Αριστοτέλη και τους υπομνηματιστές του, όπως είναι ο μαθητής του Αριστοτέλους Θεόφραστος, ο Νικόλας ο Δαμασκηνός (β' μισό 1ου π.Χ. αιώνα), ο Αλέξανδρος από την Αφροδισιάδα της Αιγύπτου, ο Θεμίστιος, ο Σιμπλίκιος, ο Πορφύριος, ο Πρόκλος, ο Ιωάννης ο φιλόπονος και πολλοί άλλοι.

Άρα τα συγγράμματα του Αριστοτέλους έφεραν τη σκέψη του στον αραβικό κόσμο μέσω των μεταφράσεων στην αραβική των υπομνηματιστών του. Σ' ένα βαθμό μάλιστα είχαν χρωματισθεί ιδιαίτερα με τις ερμηνείες που είχαν γίνει σ' αυτά από τις φιλοσοφικές σχολές της Αθήνας και της Αλεξάνδρειας, όπου μελετήθηκαν και σχολιάσθηκαν.

Οι Άραβες δέχθηκαν την αριστοτελική αυτή παράδοση πεντακόσια χρόνια μετά την έναρξη της διαμόρφωσής της στις μεταγενέστερες ελληνιστικές σχολές και διακόσια ακόμη χρόνια μετά από την εποχή που τα αριστοτελικά έργα έφθασαν στα χέρια των Σύρων χριστιανών. Στο μεγάλο αυτό χρονικό διάστημα η αριστοτελική σκέψη είχε υποστεί πολλές ερμηνείες και παρερμηνείες από υπομνηματιστές που δεν ήταν όλοι ακραιφνείς αριστοτελικοί, αλλά και θιασώτες της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Όλα όσα ακολουθούν στο Ισλάμ είναι τύπος και ομοιότητα του Αθηναϊκού και Αλεξανδρινού ελληνισμού. Ατομικά προβλήματα μπορεί να ξεχωρίζουν και να διαφέρουν από τη μια φάση στην άλλη, αλλά πρέπει εδώ να στρέψουμε την προσοχή μας σε δύο από τις πιο γενικές ιδιότητες που οι Άραβες διανοούμενοι της αριστοτελικής παράδοσης κληρονόμησαν από τους Έλληνες: στο πνεύμα του συγκρητισμού και στη σχολαστική οργανωτική ικανότητα που διαμορφώνει τις εξωτικές όψεις της παράδοσης.

Ουσιαστικά η ερμηνεία του Αριστοτέλους αρχίζει από την εποχή του Περιπατητικού Ανδρόνικου του Ρόδιου (γύρω στα 50 π.Χ.), ο οποίος εξέδωσε τα διδακτικά έργα του Σταγειρίτη, τα οποία βρέθηκαν με την ανακάλυψη του λεγόμενου "θησαυρού της Σκήψης" της βορειοδυτικής Μικράς Ασίας πλησίον της Άσσου, μεγάλου τότε κέντρου των ελληνικών γραμμάτων, όπου ο Αριστοτέλης δίδαξε μαζί με τον μαθητή του Θεόφραστο για τρία χρόνια μετά

το θάνατο του Πλάτωνος (448/47). (Την ιστορία αυτή της αριστοτελικής παράδοσης μπορούμε να την παρακολουθήσουμε στον Στράβωνα 13, 608. Πρβλ. επίσης Πλουτάχου, Σύλλας 26. Υπαιγιγμούς για την ανεύρεση των αριστοτελικών χειρογράφων σε "έρημο σπίτι", αλλά από τους Άραβες, κάνει ο Ibn an- Nadim στο Fihrist, 243). Στην έκδοση του Ανδρόνικου στηρίζεται όλη η κατοπινή αριστοτελική παράδοση. Από την εποχή αυτή αρχίζει μια μεγάλη σειρά υπομνηματιστών που αφοσιώνονται στη συστηματική μελέτη του αριστοτελικού κειμένου. Και αυτό, διότι τα έργα του Αριστοτέλους είναι κατάλληλα για φιλοσοφική στοιχείωση και προπαίδεια. Η σαφήνεια, η ακριβολογία και η μεθοδικότητά τους τα κάνουν κατάλληλα σχολικά εγχειρίδια εισαγωγής στην φιλοσοφία. Έτσι, από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες γίνονται κατεξοχήν "σχολικά" κείμενα που χρησιμοποιούνται στις φιλοσοφικές σχολές για διδασκαλία της φιλοσοφίας. Και αυτό εξηγεί την ανάγκη του υπομνηματισμού τους.

Τα πιο παλιά υπομνήματα στα μεταφυσικά και λογικά συγγράματα του Αριστοτέλους προέρχονται από τα τέλη του 2ου αιώνα μ.Χ. Τα χρωστούμε στον Αλέξανδρο από την Αφροδισιάδα (τέλη 2ου - αρχές 3ου αι. μ.Χ.), οποίος θα γίνει ένας από τους πιο γνωστούς υπομνηματιστές του Αριστοτέλους στην αραβική παράδοση. Η εποχή του διακρίνεται για τη στροφή της φιλοσοφικής σκέψης προς τη θεολογία. Γι' αυτό, ο Αλέξανδρος μας έδωσε έναν νέο Αριστοτέλη που ικανοποιεί μεταφυσικές ανησυχίες της εποχής του. Δίπλα στον Αλέξανδρο τοποθετείται έπειτα ο Θεμίστιος από τη Βιθυνία (έζησε ανάμεσα στα 317-388), που θαύμαζε τη λογική του Αριστοτέλους μέσω της οποίας έψαχνε να βρει τη γέφυρα προς τον Πλάτωνα.

Ο συγγραφέας ωστόσο της μεγάλης αλλαγής στις τύχες της αριστοτελικής παράδοσης ήταν ο Πορφύριος από την Τύρο (234-304 μ.Χ.), ο πολυμαθής εκδότης, βιογράφος και μαθητής του Πλωτίνου, ο οποίος έγινε γνωστός στους Άραβες κυρίως ως υπομνηματιστής του Αριστοτέλους. Η *Εισαγωγή* του στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλους στάθηκε θεμελιακό έργο που άσκησε μεγάλη επίδραση σε Ανατολή και Δύση. Προσαρτήθηκε στην αρχή του αριστοτελικού *Οργάνου* σαν απαραίτητη προπαίδεια. Από την εποχή του Πορφυρίου και έπειτα κάθε σπουδαστής της φιλοσοφίας ήταν απαραίτητο να μελετήσει πρώτα την *Εισαγωγή* του, για να εισέλθει κατόπιν στη μελέτη του *Οργάνου*.

Η επίδραση του νεοπλατωνισμού πήρε γρήγορα τεράστια έκταση. Ο νεοπλατωνισμός όμως δεν ήταν παντού όμοιος. Αν και τα θεμέλια της διδασκαλίας του παρέμεναν λίγο-πολύ όμοια, οι γραμμές της ανάπτυξής του

ήταν διαφορετικές στις σχολές της Αθήνας και της Αλεξάνδρειας. Η κάθε μία είχε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα. Η Αθηναϊκή σχολή δέχθηκε ισχυρές επιδράσεις από τον Ιάμβιχο (275-330 περίπου) και πήρε έναν ειδικό χρωματισμό θεολογικής, θεουργικής υφής. Ένας από τους βοηθούς του, ο Συριανός, υπομνημάτισε τα *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλους. Ο Πρόκλος (410-485 περίπου), πολύ γνωστός στους Άραβες, ιδίως με το μνημονευθέν ήδη "Βιβλίον περί του καθαρού" ή *Liber de Causis*, μελέτησε όλο το αριστοτελικό Corpus και με τα συγγράμματά του "Στοιχείωσις θεολογική" και "Στοιχείωσις φυσική" πρόσθεσε καινούργια στοιχεία στο νεοπλατωνικό σύστημα. Σ' αυτή τη σχολή ανήκει επίσης και ο άριστος υπομνηματιστής του Αριστοτέλους Σιμπλίκιος (5ος-6ος αι.).

Στη σχολή εξάλλου της Αλεξάνδρειας τη λόγια τάση αντιπροσωπεύουν λαμπρά ονόματα, όπως ο Συνέσιος ο Κυρηναίος, ο κατοπινός επίσκοπος, η φιλόσοφος Υπατία, θυγατέρα τού μαθηματικού Θέωνος, και ιδίως οι υπομνηματιστές του Πλάτωνος και του Αριστοτέλους, Αμμώνιος, Ολυμπιόδωρος και Ιωάνης ο Φιλόπονος, που αργότερα έγινε χριστιανός. Ο Ιωάννης ο Φιλόπονος ήταν αυθεντία ιδιαίτερα στον υπομνηματισμό των *Κατηγοριών*. Και είδαμε ήδη ότι το 718 οι τελευταίοι φιλόσοφοι της Αλεξάνδρειας μετακινήθηκαν στην Αντιόχεια και από εκεί οι απόγονοί τους στο μεγάλο ελληνιστικό κέντρο γραμμάτων της Χαρράν της Συρίας-Μεσοποταμίας, για να καταλήξουν τελικά, στις αρχές του 10ου αιώνα, στη Βαγδάτη.

Ό,τι λοιπόν συμβαίνει στον ελληνιστικό και χριστιανικό κόσμο έχει τις πανομοιότυπες προεκτάσεις του στον αραβικό μουσουλμανικό. Και αυτός είναι ο λόγος που η αριστοτελική φιλοσοφία εισέδυσσε στα θεωρητικά πεδία της αραβικής σκέψης με έντονο νεοπλατωνικό χρώμα. Οι μουσουλμάνοι διαλεκτικοί θεολόγοι (μουτακαλλιμούν), και μάλιστα οι διαλεκτικότεροι από αυτούς, οι *Mu'tazila*, βρήκαν ότι ο νεοπλατωνικά χρωματισμένος αριστοτελισμός εξυπηρετούσε κάλλιστα τις θρησκευτικές τους αντιλήψεις. Ό,τι ο νεοπλατωνισμός διδάσκει περί Ενός, φαινόταν, συνδυασμένο με τη "νόησιν της νοήσεως" ή "το πρώτον κινούν ακίνητον" του Αριστοτέλους, όμοιο προς τα διδάγματα της αυστηρής μονοθεΐας του Ισλάμ, που δέχεται τον Θεόν ως τη μόνη υπερβατική αρχή, η οποία δημιουργεί, συνέχει και κινεί τα πάντα, αλλά κατά την ουσία της διαφέρει απολύτως αυτών. Επομένως ο νεοπλατωνικώς χρωματισμένος Αριστοτέλης κάλυπτε τις ανάγκες όχι μόνο της μουσουλμανικής θεολογίας, αλλά και της φιλοσοφικής προπαίδειας. Τα

σχολιασμένα κείμενά του ήταν κατάλληλα για φιλοσοφική στοιχείωση.

ΣΤ' ΤΟ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΙΚΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ

Το αποτέλεσμα της μεγάλης μεταφραστικής κίνησης υπήρξε κατεξοχήν καρποφόρο. Γύρω στον 10ο αιώνα οι Άραβες γνώριζαν τα συγγράμματα όλων σχεδόν των μεγάλων φιλοσόφων, επιστημόνων και διανοητών του αρχαίου ελληνικού κόσμου, καθώς επίσης και μια αξιόλογη σειρά έργων Ελληνιστών λογίων και υπομνηματιστών της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Οι μεταφράσεις περιλαμβάνουν επίσης εκτός της φιλοσοφίας και ένα μεγάλο και ουσιαστικό μέρος κειμένων των φυσικών επιστημών.

Στα μαθηματικά, τις φυσικές επιστήμες και την αστρονομία ανήκουν θεμελιώδη έργα, όπως τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη και η *Almagest* (=Μεγίστη Μαθηματική Σύνταξις της Αστρονομίας) του Αλεξανδρινού Κλαυδίου Πτολεμαίου (100-178 μ.Χ.), του μαθηματικού.

Μεγάλη επιρροή άσκησαν τα ιατρικά έργα του διάσημου Έλληνα ιατροφιλοσόφου Γαληνού εκ Περγάμου (2ος αι. μ.Χ.), ιδιαίτερα μάλιστα τα αναφερόμενα στην οφθαλμολογία, με την μετάφραση των οποίων ασχολήθηκε ο Ισχάκ ιμπν Χουνάιν. Έτσι οι Άραβες λόγιοι γνώρισαν τα γεωμετρικά έργα του Ευκλείδη, αφού προηγουμένως είχαν μεταφρασθεί τα έργα των Γαληνού, Ιπποκράτους και Πτολεμαίου. Φαίνεται μάλιστα ότι οι μεταφράσεις έγιναν απευθείας από το ελληνικό πρωτότυπο, διότι στα συριακά δεν είχε μεταφρασθεί τίποτε δικό του πριν από την εποχή του Ισλάμ. Παρά την πρόιμη μετάφραση ορισμένων μαθηματικών έργων που αναφέραμε, και μάλιστα των *Στοιχείων* του Ευκλείδη και των γεωμετρικών του βιβλίων, γενικώς τα έργα αυτά αρχίζουν να γίνονται γνωστά στους Άραβες μαθηματικούς γύρω στα μέσα του 9ου αιώνα, όταν αναπτύσσεται, με βάση την προηγηθείσα και κατά τον 9ο αιώνα κορυφωθείσα μεταφραστική δραστηριότητα, η γνήσια αραβική μαθηματική σκέψη. Φαίνεται μάλιστα ότι οι πρώτοι που ήταν σε θέση ν' ασκήσουν κάποια κριτική σε ορισμένα σημεία του βιβλίου του Ευκλείδη *Περί σφαίρας και Κυλίνδρου* και να διατυπώσουν τη γνώμη ότι είναι ελλιπή και έχουν ανάγκη αποδείξεως, ήταν μέλη της προστάτιδος των γραμμάτων οικογένειας των Μπανού Μούσα, και μάλιστα οι τρεις γιοι του Μούσα. Ο φιλόσοφος εξάλλου αλ-Κιντή έγραψε μια πραγματεία "Περί βελτιώσεως των Στοιχείων του Ευκλείδη" (*Risalah fi islah Kitab Uqlidis*).

Με βάση επίσης τα γεωμετρικά έργα του Αρχιμήδη (287-212 π.Χ.), περίφημου μαθηματικού, φυσικού και μηχανικού, ο αλ-Κιντή έγραψε την πραγματεία "Για την κατανόηση των δεδομένων του Αρχιμήδη περί της σχέσεως της διαμέτρου του κύκλου προς την περιφέρειά του" (Risalah fi Taqrib qaul Arshimidis fi qadr qutr al-da'ira min muhitiha).

Αυτή ήταν η πλούσια συγκομιδή της μεγάλης μεταφραστικής κίνησης που άρχισε τον 8ο αιώνα στη Δαμασκό και κορυφώθηκε κατά τους επόμενους τρεις αιώνες στη Βαγδάτη, όπου έφθασε στο ανώτατο σημείο της ακμής της. Από τον 10ο αιώνα αρχίζει η κάμψη της μεταφραστικής δραστηριότητας, διότι τα πλείστα έργα που ενδιέφεραν την αραβοϊσλαμική διάνοηση είχαν ήδη μεταφρασθεί, πολλά μάλιστα από αυτά μεταφράσθηκαν επανειλημμένως, όπως τα έργα του Αριστοτέλους. Η έντονη όμως μεταφραστική δραστηριότητα παραχώρησε την θέση της σε ένα πολύ δημιουργικότερο έργο· στην αξιοποίηση και τον γενναίο σχολιασμό του πλούτου των μεταφρασθέντων κειμένων. Στα μέσα του 13ου αιώνα κατεστράφη η Βαγδάτη από τους Μογγόλους (1258), κατελύθη η Δυναστεία των Αββασιδών και άρχισε μια υποτονία του ισλαμικού κόσμου (κυρίως του σουννιτικού) στα γράμματα.

Αριστοτέλης και Πλάτων

Τα φιλοσοφικά έργα του Γαληνού άσκησαν μιαν άνευ προηγουμένου επιρροή στη μουσουλμανική διάνοηση, για τον λόγο ότι αυτά για τους μουσουλμάνους του Μεσαίωνα αποτελούσαν την κύρια πηγή για τη γνώση του Πλάτωνος.

Το όνομα του Πλάτωνος (Aflatun) απέλαυε μεγάλης τιμής στην αραβική παράδοση. Στον Πλάτωνα στήριξε κατά ένα μεγάλο μέρος τη φιλοσοφία του ο ονομαστός μουσουλμάνος φιλόσοφος αλ-Φαράμπη, ο οποίος τον ονόμασε "θείον" (αλ-ιλάχη). Ο αλ-Φαράμπη καταπιάστηκε, μεταξύ άλλων, με το θέμα της αρμονίας μεταξύ Πλάτωνος και Αριστοτέλους, ένα θέμα που είχε θέσει πρώτος ο Πλωτίνος και το οποίο εισήχθη και συζητήθηκε επανειλημμένως στην αραβική παράδοση. Το θέμα αυτό αποτελεί τον τίτλο μιας πολύ γνωστής πραγματείας του αλ-Φαράμπη, που στην αραβική είναι: Kitab al-jam' bain ra'yai al-hakimain Aflatun al-ilahi wa Aristatalis ("Βιβλίον περί αρμονίας μεταξύ θείου Πλάτωνος και Αριστοτέλους"). Η επιρροή του Πλάτωνος στην

ισλαμική σκέψη ήταν μεγάλη στην περιοχή της πολιτικής φιλοσοφίας. Το Περί Πολιτείας έργο του Πλάτωνος απετέλεσε το πρότυπο για μια ομώνυμη πραγματεία του αλ-Φαράμπε, al-Madina al-fadila ("Περί ιδεώδους πολιτείας"). Η κοσμολογία του επίσης άφησε τα ίχνη της σε μερικούς μουσουλμάνους φυσικούς επιστήμονες και φιλοσόφους, όπως ο αλ-Ράζι (θ. 925), σπουδαίος ιατρός και φιλόσοφος, γνώστης επίσης των ψευδοαριστοτελικών αλχημιστικών βιβλίων. Ο Ιμπν αν-Ναντίμ (246) αναφέρει ότι μεταφράστηκαν τα εξής έργα του Πλάτωνος: Πολιτεία, Νόμοι, Παρμενίδης και Επιστολές. Φαίνεται όμως ότι λόγω του δύσκολου λόγου του Πλάτωνος και των πυκνών νοημάτων του τα έργα του μεταφράστηκαν μάλλον από συλλογές, διασκευές και περιλήψεις, που προέρχονταν από τη μεσοπλατωνική περίοδο. Το πιο γνωστό συμπίλημα του Τιμαίου βρισκόταν πιθανώς στο έργο του Γαληνού *Διαλόγων πλατωνικών Σύνοψις*. Ο μεγάλος μουσουλμάνος φιλόσοφος αλ-Φαράμπε, που προσπάθησε να εναρμονίσει τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, μας παρέδωσε μια σύνοψη των *Νόμων*, αλλά δίχως το 10ο βιβλίο, ενώ στο έργο του "Πλάτωνος φιλοσοφία" ανακεφαλαιώνει τους διαλόγους. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μαρτυρία του Ιμπν αν-Ναντίμ για το πλατωνικό έργο *Παρμενίδης*, για το οποίο υπάρχουν μαρτυρίες ότι ήταν γνωστό πολύ νωρίς σε παραφράσεις. Ο αλ-Κιντή, ως πρώτος εκπρόσωπος στον αραβοϊσλαμικό κόσμο της αριστοτελικής και πλατωνικής φιλοσοφίας, χρησιμοποίησε μαζί με την αριστοτελική και την πλατωνική διαλεκτική, καθώς και μερικά πλατωνικά επιχειρήματα, αλλά για σκοπούς διαφορετικούς από αυτούς του Πλάτωνος. Γενικώς ειπείν, οι Άραβες κατανόησαν την περί ιδεών σκέψη και κοσμοθεωρία του Πλάτωνος διαμέσου του πολλάκις μεταφρασθέντος στα αραβικά αριστοτελικού έργου *Μετά τα φυσικά*, όπου ο Αριστοτέλης εκθέτει και κρίνει την περί ιδεών διδασκαλία του Πλάτωνος.

Z' ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Όλον τον πλούτο της αριστοτελικής και γενικώς της ελληνικής σκέψης που μεταφράστηκε στα αραβικά τον αξιοποίησαν οι μουσουλμάνοι λόγιοι και έτσι δημιουργήθηκαν οι ισλαμικές φυσικές επιστήμες και η ισλαμική φιλοσοφία (φάλσαφα). Η ελληνική σκέψη, ιδιαίτερα μάλιστα η αριστοτελική, που μεταβιβάστηκε στον ισλαμικό κόσμο έγινε αντικείμενο μελέτης, γενναίου σχολιασμού και δημιουργικής καλλιέργειας από τους εκπροσώπους της

αραβικής «φιλοσοφίας». Η μορφή του αραβικού αριστοτελισμού που δημιουργήθηκε στην παράδοση της ισλαμικής φάλαφα παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον.

Η αραβική «φιλοσοφία» διαιρείται σε αδρές γραμμές σε δύο μεγάλες ιστορικά και γεωγραφικά χωριστές περιόδους. Από τις αρχές του 9ου ως το πρώτο μισό του 11ου αιώνα ακμάζει ο κλάδος της λεγόμενης Ανατολικής (Μασρακίγια) «φιλοσοφίας». Τον 12ο αιώνα δημιουργείται στην Ισπανία (Ανδαλουσία) ο δυτικός κλάδος της ισλαμικής «φιλοσοφίας», δηλαδή ο κλάδος της λεγόμενης μαγρεμπικής (από το Μαγρέμπ = Δύση) σχολής.

Τέσσερες είναι οι πιο μεγάλες φιλοσοφικές μορφές της Ανατολικής ισλαμικής φιλοσοφίας, μεταξύ των πολλών άλλων μουσουλμάνων λογίων, που εκπροσωπούν τον αριστοτελισμό στο Ισλάμ: ο αλ-Κιντή (al-Kindi, θ. 870), ο πρώτος μεγάλος εκπρόσωπος της αριστοτελικής και νεοπλατωνικής συγχρόνως σκέψης στο Ισλάμ, που εργαζόταν στον "Όικο Σοφίας" και προσπάθησε να εναρμονίσει την κορανική αποκάλυψη με την φιλοσοφία, ο αλ-Φαράμπη (al-Farabi, 870-950), που, έχοντας βαθιές αριστοτελικές, πλατωνικές και νεοπλατωνικές υποδομές, αγωνίσθηκε να εναρμονίσει τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και συνέβαλε σημαντικά στην νεοπλατωνική μεταμόρφωση του Αριστοτέλους στην αραβική φιλοσοφία, αλλά και στην καθιέρωση της πρωτοκαθεδρίας του στην αραβική και μεσαιωνική σκέψη, ο Αβικέννας (Ibn Sina, 980-1037), ο πιο μεγάλος και πιο σπουδαίος εκπρόσωπος του αριστοτελισμού (ντυμένου με ένδυμα νεοπλατωνικό) στο Ισλάμ, και ο αλ-Ράζη, σπουδαίος ιατρός και φιλόσοφος, γνωστός στη λατινική Δύση ως Rhazes, που συνεδύαζε την ιατρική και την φιλοσοφία και ασχολήθηκε με την φαρμακολογία, τα μαθηματικά, την αστρολογία και την αλχημεία.

Στη Δύση τον 12ο αιώνα, δίπλα στις σπουδαίες μορφές του Ibn Bajja (Avenpace) και Ibn Tufayl (Abubacer) που εκπροσωπούν την μαγρεμπική αριστοτελική φιλοσοφία, δεσπόζει η μεγάλη φιλοσοφική μορφή του Αβερρόη (Ibn Rushd, 1126-1198), που ήταν ο κατ'έξοχην αριστοτελικός φιλόσοφος και ο πιο οξυδερκής μελετητής του Αριστοτέλους. Διακρίθηκε για την φιλολογική ακρίβεια και γνώση των παραλλαγών του αριστοτελικού κειμένου και την εύστοχη ερμηνεία του. Ο Αβερρόης ασχολήθηκε εντατικά με τον Αριστοτέλη και υπομνημάτισε ολόκληρη σειρά έργων του αριστοτελικού Corpus, εκπονώντας τριών ειδών υπομνήματα στον Αριστοτέλη: το Μεγάλο υπόμνημα, το Μεσαίο και το Μικρό. Το έργο του ουσιαστικά αγνοήθηκε από τον μουσουλμανικό κόσμο, άσκησε όμως μεγάλη επιρροή στην ιστορία του

πνεύματος του λατινικού κόσμου, ιδίως της σχολαστικής θεολογίας, και παρακίνησε τους λογίους της Δύσης να ασχοληθούν με τον Αριστοτέλη.

Η' Ο ΑΡΑΒΙΚΟΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Οι μεγάλοι φιλόσοφοι του Ισλάμ ευεργέτησαν με τη σειρά τους τη χριστιανική Δύση, διότι μέσω αυτών και των αραβικών μεταφράσεων έφθασαν τα ελληνικά γράμματα στην Λατινική Δύση. Όταν τον 14ο και 15ο αιώνα οι Έλληνες λόγιοι του Βυζαντίου θα φτάσουν στη Δύση, θα βρουν το έδαφος έτοιμο να αρχίσουν τη βαθύτερη καλλιέργεια από τα πρωτότυπα πλέον ελληνικά κείμενα. Έτσι βλέπουμε ότι ο ελληνικός λόγος, αφού διέγραψε έναν μεγάλο κύκλο φωτός και έγινε αντικείμενο δημιουργικής καλλιέργειας στον αραβοϊσλαμικό κόσμο, εισήλθε θριαμβευτικά τον 13ο αιώνα στη χριστιανική σκέψη της Δύσης με τις λατινικές μεταφράσεις του από την αραβική, θεμελίωσε τη λατινική σχολαστική θεολογία και προετοίμασε το δρόμο προς την Ευρωπαϊκή Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό. Επηρέασε δύο μεγάλες μορφές της δυτικής Εκκλησίας· τον Αλβέρτο το Μεγάλο και το Θωμά τον Ακινάτη. Η σχολαστική θεολογία του δυτικού Μεσαίωνα φέρει αδρά τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του αραβικού αριστοτελισμού. Η διδασκαλία της, ότι η δημιουργία είναι αναγκαία πράξη του Θεού, στηρίχθηκε στον αριστοτελισμό, τον νεοπλατωνισμό και τις σχετικές προς τα δύο αυτά φιλοσοφικά συστήματα ανατολικές ιδέες που είχαν διαμορφωθεί στον ισλαμικό κόσμο και διέρρευσαν ακολούθως στη λατινική Δύση με τις μεταφράσεις.

Μεγάλη επίδραση άσκησαν εδώ οι σκέψεις του αλ-Φαράμπε (870-950), γνωστού στην λατινική Δύση με το εκλατινισμένο όνομα Alfarabius, που προσπάθησε να εναρμονίσει Πλάτωνα και Αριστοτέλη, των Ιουδαίων συμπλητών – με κορυφαίο τον Μωσή Μαϊμονίδη (1135-1204), που χρησιμοποίησε την αραβική φιλοσοφία για φιλοσοφική θεμελίωση του Ιουδαϊσμού και τα έργα του υπήρξαν βασική πηγή για την ανάπτυξη του λατινικού σχολαστικισμού – και ιδίως του Αβικέννα (980-1037). Ο Αβικέννας έγινε ο πιά σπουδαίος εκπρόσωπος του αριστοτελισμού στον ανατολικό και δυτικό Μεσαίωνα. Οι σπουδαιότεροι εκπρόσωποι της ευρωπαϊκής σχολαστικής σκέψης του 13ου αιώνα, για να θεμελιώσουν τις μεταφυσικές τους θεωρίες,

κατέφυγαν στην Μεταφυσική του Αβικέννα. Μέσω αυτού πέτυχε ο νεοπλατωνικώς χρωματισμένος αριστοτελισμός του τύπου της Ανατολής να θέσει δυνατά τη σφραγίδα του πάνω στη σχολαστική σκέψη της Δύσης. Το πρόβλημα της αιωνιότητας του κόσμου (*De aeternitate mundi*) αναπτύσσεται με κέντρο τη σκέψη του Αβικέννα. Αυτόν οι σχολαστικοί του Μεσαίωνα θεωρούσαν ως τον αριστοτελικότερο των αριστοτελικών. Και επειδή λίγοι μόνο γνώριζαν να διακρίνουν τη διδασκαλία του από την αριστοτελική, πίστευαν πως στο πρόσωπό του βλέπουν τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Ήταν τόση η ταύτιση της σκέψης του με εκείνην του Αριστοτέλους, ώστε έλεγαν ότι είχε "καταπιεί" τον Αριστοτέλη και μιλούσε με το στόμα του. Ακόμη και οι αντίπαλοι του στοχασμού του ανάμεσα στους σχολαστικούς της λατινικής σχολαστικής σχολής τον παραδέχονταν ως μια από τις σημαντικότερες αυθεντίες του πνεύματος.

Οι λόγοι για τους οποίους οι σχολαστικοί του λατινικού Μεσαίωνα δέχθηκαν τόσο ευνοϊκά τον ιδεολογικό κόσμο του Αβικέννα, ήταν η συγγένεια που φαινόταν να παρουσιάζουν οι ιδέες του με εκείνες της διδασκαλίας του Αυγουστίνου. Στην πραγματικότητα βέβαια η περί απορροής θεωρία του Αβικέννα, και προπαντός η διδασκαλία του για την σχέση του Θεού με την δημιουργία του, είναι τελείως ξένες προς τη σκέψη του Αυγουστίνου. Κατά τον Αυγουστίνo η δημιουργία οφείλεται στην παντοδυναμία του Θεού και στην ελεύθερη θέλησή του, ενώ κατά τον Αβικέννα ο κόσμος δημιουργήθηκε αναγκαστικά από τον Ένα, την πρώτη αιτία όλου του κόσμου, με απορροή, που είναι η εσωτερική ανάγκη της φύσης του (νεοπλατωνισμός). Ο Αβικέννας πιστεύει πως ό,τι δημιουργήθηκε από το μηδέν, πρέπει αναγκαστικά να είναι αιώνιο, αν και εδώ κάνει διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που θεωρεί παροδικό και σ' αυτό που θεωρεί αιώνιο. Ο υλικός κόσμος είναι παροδικός, διότι αποτελείται από ύλη και στοχεία. Γι' αυτό βρίσκεται σε μιαν αιώνια διαδικασία γενέσεως και φθοράς, αρχής και τέλους. Έρχεται και παρέρχεται ατελεύτητα. Αντίθετα τα ουράνια όντα, τα οποία σε μιαν αιώνια και άχρονη απορροή εκπηδούν αμέσως από το μηδέν χωρίς ανάμειξη με τη ν ύλη, είναι από τη φύση τους αναγκαστικά αιώνια. Κατά τον Αυγουστίνo όμως ό,τι δημιουργήθηκε από το μηδέν υπόκειται από τη φύση του στις κατηγορίες του χρόνου, και επομένως δεν μπορεί να είναι αιώνιο. Μολαταύτα η συγγένεια που η σκέψη του Αβικέννα δήλωνε ότι υπάρχει ανάμεσα στον πνευματικό και υλικό κόσμο ασκούσε μόνιμα επιρροή και γοητεία στη Λατινική σχολαστική φιλοσοφία του Μεσαίωνα.

Ακόμη πιο μεγάλη όμως ήταν η επίδραση της αριστοτελίζουσας σκέψης του Αβερρόη στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού στοχασμού της λατινικής Δύσης. Ο Αβερρόης εκδηλώνει με σαφήνεια την πίστη του στη θεία αποκάλυψη και προσπαθεί να την εναρμονίσει με τον ανθρώπινο λόγο. Γι' αυτό στο σύστημά του δεν κάνει λόγο για "διπλή αλήθεια", αλλά μόνο για διαφορετική αντίληψη της αλήθειας από τον μορφωμένο και τον αμόρφωτο. Η γνώμη του Θωμά του Ακινάτη συμπίπτει στο σημείο αυτό.

Στην προσπάθειά του να εναρμονίσει την αλήθεια της θείας αποκάλυψης με την αλήθεια του φιλοσοφικού λόγου, ο Αβερρόης έφερε σε ατιπαράσταση τον Αριστοτέλη με το περιεχόμενο της θείας αποκάλυψης. Για τη σχολαστική θεολογία της Δύσης η σκέψη του αυτή απετέλεσε το θεμελιώδες πρόβλημα, το οποίο στρεφόταν γύρω από το ερώτημα αν μπορούσε να εναρμονισθεί ο Αριστοτέλης με την αποκάλυψη και αν ήταν δυνατόν να εκλογικευθεί με βάση την ανθρώπινη σκέψη το δόγμα και να ερμηνευθεί φιλοσοφικά η αποκάλυψη.

Κατά τον Αβερρόη η επιστημονική φιλοσοφία, όταν βγάζει τα συμπεράσματά της για την αλήθεια του είναι με αυστηρά επιστημονική μέθοδο, λέγει αναγκαστικά την αλήθεια. Κατά τον ίδιο τρόπο και η θρησκεία λέει την αλήθεια, όταν όμως η αλήθεια βγαίνει αβίαστα από τον θείο λόγο της αποκαλύψεως χωρίς να παρερμηνεύεται. Η φιλοσοφία εκπροσωπεί την αλήθεια με βάση την επιστημονική απόδειξη, η θρησκεία με βάση την αποκάλυψη που γίνεται με παραστατικά σύμβολα. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην μία και την άλλη αλήθεια. Και οι δύο είναι απόλυτα εναρμονισμένες. Αν μολαταύτα φαίνεται μερικές φορές πως υπάρχει κάποια αντίθεση μεταξύ τους, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι υπάρχουν μερικές υψηλές αλήθειες που δεν είναι προσιτές στον απλό νου παρά μόνο στον φιλόσοφο.

Μια άλλη αριστοτελίζουσα σκέψη του Αβερρόη, που άσκησε ευρύτατη επίδραση στη φιλοσοφική διάνοηση της Δύσης, είναι η φυσιοκρατική ερμηνεία της λειτουργίας των φυσικών φαινομένων. Ο Αβερρόης, ξεκινώντας από την αριστοτελική ερμηνεία της φύσης, η οποία δεν χωρίζει το είναι ανάμεσα σε μια καθαρώς νοητική πραγματικότητα και στον κόσμο που προσφέρεται στις αισθήσεις, ήρθε σε αντίθεση προς τους μουσουλμάνους θεολόγους, οι οποίοι αρνούσαν τους φυσικούς νόμους. Οι μουσουλμάνοι θεολόγοι για να διασφαλίσουν την απόλυτη ελευθερία και παντοδυναμία του Θεού, δέχονται ότι όλα τα φαινόμενα του φυσικού γίνεσθαι, και αυτά που νομίζουμε ότι

Λειτουργούν κάτω από θεμελιώδεις φυσικούς νόμους, είναι στην πραγματικότητα η άμεση πράξη και ενέργεια του Θεού, η θεία "συνήθεια" ή "έξις" (σούννα), η οποία κατευθύνει αμέσως τα πράγματα όπως ο Θεός θέλει. Επομένως δεν υπάρχουν θεμελιώδεις φυσικοί νόμοι, αλλά μόνο η άμεση επέμβαση και πράξη του Θεού, η θεία θέληση, η οποία επιβάλλει τη "φυσική συνήθεια" στον κόσμο. Κατά τον Αβερρόη η αντίληψη αυτή στερεί από τα φυσικά πράγματα την ατομική τους αξία και την ουσιαστικότητά τους. Γι' αυτόν υπάρχουν θεμελιώδεις φυσικοί νόμοι με βάση τους οποίους λειτουργούν τα φυσικά φαινόμενα. Οι κινητήριες δυνάμεις δεν έρχονται απ' έξω, αλλά βρίσκονται ένδον, στην ουσιαστική φύση των πραγμάτων. Επομένως η εκδοχή ότι η γνώση της αλήθειας δεν θεμελιώνεται στην φύση των πραγμάτων, αλλά στην άμεση επέμβαση και πράξη του Θεού, ή στα θεία, με άλλα λόγια, θαύματα (άγιατ), αίρει τη συνοχή των φυσικών φαινομένων και μαζί την πραγματική επιστήμη.

Αυτός ο αβερροϊκός αριστοτελισμός άσκησε μεγάλη επίδραση στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού στοχασμού της Δύσης. Η σχολή του λεγόμενου Averroismus, που ιδρύθηκε τον 13ο αιώνα στο Παρίσι, και ο λίγο κατοπινός Averroismus της ιταλικής σχολής της Αναγέννησης ερμήνευσαν με πανθειζουσα αντίληψη την φιλοσοφία του Αριστοτέλους.

Αυτός είναι ο μεγάλος κύκλος φωτός που διέγραψε ο αριστοτελικός λόγος από την κοιτίδα τους προς την Ανατολή και τη Δύση, για να εγκαινιάσει με καταπληκτική πρωτοτυπία όλους τους τομείς του φιλοσοφικού στοχασμού και να θέσει τις βάσεις των επιστημών: Ένας κύκλος φωτός κατ' εξοχήν επείγων και για σήμερα που τα μέτωπα των αντιπαραθέσεων έχουν οξυνθεί.

Ενδεικτική Βιβλιογραφία

Υπάρχουν πολλές αραβοϊσλαμικές πηγές για την ιστορία μεταβίβασης των ελληνικών γραμμάτων στην αραβική παράδοση. Η πιο βασική πηγή είναι ο πολύτιμος "Κατάλογος", ήτοι το *Kitab al-Fihrist* του Ibn an-Nadim, έκδ. υπό Gustav Fluegel, 1-2, Leipzig, 1871-72, βλ. και έκδοση Καϊρου 1348 Hijra. Κατάλογο με τις υπόλοιπες πηγές και τις εκδόσεις των βλ. στο έργο μας *Τα ελληνικά Γράμματα και ο Αριστοτέλης στην αραβική Παράδοση*, εκδόσεις Άγρα, Αθήνα 2007 (Α' έκδ. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1986, ⁴1996), σσ. 37-46, 57-62 και 239-241. Βλ. επίσης *αυτόθι* κατάλογο αραβικών χειρογράφων σσ. 233-237.

Πολύτιμες πηγές για χιλιάδες αραβικά χειρόγραφα, που περιέχουν την αραβοϊσλαμική γραμματεία και πολλές μεταφράσεις και υπομνηματισμούς ελληνικών κειμένων, είναι τα μνημειώδη έργα των Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (=GAL), 1-2, Leiden 1943-49 και *Supplement Baende*, 1-3, Leiden 1937-1942, και Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (=GAS), 1-10, Leiden, Brill, 1967εξ. Βλ. επίσης Julius Ruska, "Über das Fortleben der antiken Wissenschaft im Orient", εν *Archiv f. Gesch. d. Mathematik, d. Naturwiss. und d. Technik*, 10 (1927) 112-135. H. H. Schaeder, "Der Orient und das griechische Erbe", εν *Die Antike* 4 (1928) 226-265. Rudi Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen, 1950. Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich-Stuttgart, 1965. F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, New York-London, 1968. G. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1963.

Ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση. Η συμβολή του Ανατολικού Χριστιανισμού

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο αριστοτελικός λόγος, το "χρυσό ποτάμι", όπως τον εγκωμιάζει ο Κικέρων, διέγραψε ένα μεγάλο κύκλο φωτός· πέρασε νωρίς τα ελληνικά όρια και έγινε αντικείμενο δημιουργικής καλλιέργειας σε Ανατολή και Δύση. Έτσι ένα από τα μεγάλα κεφάλαια της ιστορίας της ελληνικής σκέψης, ιδιαίτερα μάλιστα της αριστοτελικής, είναι η εξάπλωσή της στην Ανατολή, και ιδίως στην αραβοϊσλαμική παράδοση. Αλλά και για τον αραβικό κόσμο η μεταβίβαση της ελληνικής σκέψης στην παράδοσή του αποτελεί μίαν από τις λαμπρότερες σελίδες στην ιστορία του φιλοσοφικού και επιστημονικού του στοχασμού. Την υπηρετήσε το άνθος της μουσουλμανικής διανόησης και παρήγαγε μεγάλα πνευματικά και επιστημονικά επιτεύγματα.

Είναι γνωστό ότι από τα μέσα του 8ου έως τα τέλη του 13ου αιώνα σημειώθηκε στον αραβοϊσλαμικό κόσμο μεγάλη μεταφραστική δραστηριότητα, στη διάρκεια της οποίας μεταφράστηκαν στα αραβικά όλα τα έργα του Αριστοτέλους, εκτός από τα *Πολιτικά* τα *Ηθικά Ευδήμεια* και τα *Ηθικά Μεγάλα*, και πολυάριθμα έργα αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων και ελληνιστών λογίων. Τα έργα αυτά έθεσαν τις βάσεις για την δημιουργία των αραβοϊσλαμικών φυσικών επιστημών και της αραβικής φιλοσοφίας (*falsafa*). Η επίδραση της αριστοτελικής σκέψης είναι σημαντική και πέρα από τον χώρο της φιλοσοφίας. Τόσο τα γνήσια αριστοτελικά έργα όσο και εκείνα της γνωμολογικής και απόκρυφης φιλολογίας που αποδίδονται στον Αριστοτέλη, έθεσαν τις βάσεις για τις "απόκρυφες επιστήμες", όπως είναι η αραβική αλχημεία (*al-kīmiyā'*) και η αστρολογία.

Η αραβική φιλοσοφική σκέψη έχει βέβαια πολλές ελληνικές πηγές. Την κύρια όμως και εξέχουσα θέση στην αραβική παράδοση την κατέχει ο Αριστοτέλης, και ακριβώς αυτοί που ακολουθούν τη γραμμή του, οι λεγόμενοι «αριστοτελικοί του Ισλάμ», αντιπροσωπεύουν στην αραβική παράδοση τον τύπο του φιλοσόφου.

Στην παρούσα εισήγηση παρακολουθούμε τη μεταφραστική δραστηριότητα που αρχίζει κατά την περίοδο της Δυναστείας των Ομαγιαδών στη Δαμασκό (661-750) και κορυφώνεται κατά την περίοδο της Δυναστείας των Αββασιδών στη Βαγδάτη (750-1258), όπου ιδρύεται ο «Οίκος της Σοφίας» (*Bayt*

al-Ḥikma), στον οποίο συναθροίστηκαν πολυάριθμοι λόγιοι και καλλιέργησαν όλες τις επιστήμες του καιρού τους και τη φιλοσοφία. Για τη μεταβίβαση της ελληνικής και αριστοτελικής σκέψης στην αραβική παράδοση θεμελιώδης υπήρξε η συμβολή του Χριστιανισμού της Ανατολής, στον οποίο και θα αναφερθούμε. Ο πλούτος του μεταφραστικού έργου αξιοποιήθηκε από τους μουσουλμάνους λογίους και δημιουργήθηκε ο «αραβικός αριστοτελισμός». Η αραβική φιλοσοφία διακρίνεται στον κλάδο της ανατολικής (mashriqiya) και της δυτικής (maghribiya) λεγόμενης φιλοσοφίας. Κύριοι εκπρόσωποι την ανατολικής φιλοσοφίας είναι ο al-Kindī (θ.870), εκπρόσωπος της αριστοτελικής και νεοπλατωνικής συγχρόνως σκέψης στο Ισλάμ, ο al-Fārābī (θ.950), με βαθιές αριστοτελικές και νεοπλατωνικές υποδομές, που συνέβαλε στη νεοπλατωνική μεταμόρφωση του Αριστοτέλους στην αραβική παράδοση, και ο Αβικέννας (Ibn Sīnā, θ.1037), ο πιο μεγάλος και πιο σπουδαίος εκπρόσωπος του αριστοτελισμού στο Ισλάμ, ντυμένου με ένδυμα νεοπλατωνικό. Στη δυτική μαγρεμπική φιλοσοφία δεσπόζει ο Αβερρόης (Ibn Rushd, θ.1198-Κόρδοβα), ο καθαρά αριστοτελικός φιλόσοφος, που εκπόνησε με οξυδέρκεια τριών ειδών υπομνήματα στα έργα του Αριστοτέλους· το Μεγάλο, το Μεσαίο και το Μικρό υπόμνημα.

Οι καρποί των ελληνοαραβικών μεταφράσεων θα μεταβιβαστούν από τον 13ο αιώνα και ύστερα στην Δυτική Ευρώπη, όπου θα μεταφραστούν στα Λατινικά, θα συνδράμουν στην ανάπτυξη της σχολαστικής θεολογίας και θα προετοιμάσουν τον δρόμο για την Ευρωπαϊκή Αναγέννηση. Όταν τον 14ο και 15ο αιώνα οι Έλληνες λόγιοι του Βυζαντίου θα φτάσουν στην Δύση, θα βρουν το έδαφος έτοιμο για να αρχίσουν την βαθύτερη καλλιέργεια από τα πρωτότυπα πλέον ελληνικά κείμενα. Αυτός είναι ο μεγάλος κύκλος φωτός που διέγραψε ο αριστοτελικός και ευρύτερα ο ελληνικός λόγος. Ένας κύκλος φωτός κατ' εξοχήν επείγων και για σήμερα.

**Aristotle in the Arabic tradition.
The contribution of Eastern Christianity**

SUMMARY

Aristotelian discourse, the "golden river" in Cicero's encomium, describes a large circle of light that shone well beyond the boundaries of Greece early on and became a source of creativity and civilization in both East and West. One of the great chapters in the history of Greek thought, and in particular of Aristotelian thought, was its spreading to the east, especially to the Arab-Islamic tradition. For the Arab world, the absorption of Greek thought constitutes one of the most brilliant pages in the history of its philosophy and science, served by the flower of Muslim intelligentsia and producing great intellectual and scientific achievements. It is known that from the middle of the 8th to the late 13th century there was widespread translational activity in the Arab-Islamic world, during which all the works of Aristotle were translated into Arabic, (except for the "Politics", the "Eudemian Ethics" and the "Great Ethics"), along with numerous works of other ancient Greek and Hellenistic philosophers. These laid the foundations for Arab-Islamic science and Arabic philosophy ("falsafa"). Aristotelian thought also had important effects beyond the field of philosophy. Both the original works of Aristotle and the esoteric and occult literature attributed to him, laid the foundations for the "occult sciences" such as Arab alchemy (al-kīmiyā') and astrology.

Arab philosophical thought has of course many Greek sources, but Aristotle holds pride of place in the Arabic tradition, and it is precisely those who follow his path, the so-called "Aristotelians of Islam", who represent "the philosopher" in this tradition.

In this paper, we follow the translational activity that begins during the Umayyad dynasty in Damascus (661-750) and peaks during the Abbasid Dynasty in Baghdad (750-1258), where the "House of Wisdom" (Bayt al-Ḥikma) was established, gathering numerous scholars and cultivating philosophy and all the sciences of the time. The contribution of Eastern Christianity, which we will discuss, was fundamental in the transmission of Greek and Aristotelian thought to the Arabs. This rich translation project was developed and used by Muslim scholars in the creation of "Arab Aristotelianism". In Arab philosophy, the so-called eastern (mashriqiya) branch is distinguished from the western (maghribiya) branch. The main representatives of the eastern philosophy are al-Kindī (d. 870), who represented simultaneously Aristotelian and neoplatonic thinking in Islam, al-

Fārābī (d. 950), who had deep Aristotelian and neoplatonic roots and contributed to the neoplatonic transformation of Aristotle in the Arabic tradition, and Avicenna (Ibn Sīnā, d.1037), the greatest and most important representative of Aristotelianism in Islam, dressed in neoplatonic clothing. In western, Maghreb, philosophy, the leading figure is the purely Aristotelian philosopher Averroes (Ibn Rushd, d. 1198 - Córdoba), who distinguished with great insight three types of memorandum in the works of Aristotle – the Big, the Medium and the Small.

The fruits of these Greek-Arabic translations will be transmitted from the 13th century onwards to Western Europe, where they are translated into Latin, assisting in the development of scholastic theology and preparing the way for the European renaissance. When in the 14th and 15th centuries Greek scholars from Byzantium came to the West, they would find the ground ready to begin a deeper study and cultivation of the by then original Greek texts. This is the great circle of light shining from the Aristotelian and the wider Greek *logos* – a circle of light of urgent significance also today.

- Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας
και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

1. Εισαγωγή

Στην ελληνική παράδοση, τέσσερις ηθικές πραγματείες αποδίδονται στον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.): τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα *Ηθικά Ευδήμεια*, τα *Ηθικά Μεγάλα* και η σύντομη πραγματεία *Περί ἀρετῶν καὶ κακιῶν*. Η γνησιότητα αυτών των έργων έδωσε αφορμή για πολλές και ποικίλες συζητήσεις.¹ Αν και δεν υπάρχει πλήρης ομοφωνία μεταξύ των σημερινών μελετητών, τα *Ηθικά Νικομάχεια* ήδη από την Αρχαιότητα ξεχώρισαν ως το κατεξοχήν έργο του Αριστοτέλη, που εκφράζει με μεγαλύτερη καθαρότητα και ακρίβεια τις ηθικές αντιλήψεις του Αριστοτέλη. Προς την κατεύθυνση αυτή δείχνει και το γεγονός πως σχόλια μόνο στα *Ηθικά Νικομάχεια* σώζονται. Τα αρχαιότερα σωζόμενα σχόλια ανήκουν στα *Ηθικά Νικομάχεια* και προέρχονται από τον Ασπάσιο (ακμή π. 80 μ.Χ.).² Δεν έχουμε πληροφορίες για σχόλια σε καμία άλλη ηθική πραγματεία του Αριστοτέλη. Μάλιστα, για μια μεγάλη περίοδο μετά τα σχόλια του Ασπασίου, δεν έχουμε ακριβείς πληροφορίες για σχόλια ή υπομνήματα ούτε στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Τα μεταγενέστερα σωζόμενα σχόλια αποδίδονται στον Ευστράτιο Νικαίας (περ. 1050-1120 μ.Χ.) και στον Μιχαήλ Εφέσου (περ. 1040-1138 μ.Χ.).³ Δεν αποκλείεται, όμως, να υπήρξαν παρόμοια σχόλια ή υπομνήματα, τα οποία χάθηκαν. Όπως θα δούμε, στη συνέχεια, σχόλια του Πορφυρίου (περ. 234 – 305 μ.Χ.) στα *Ηθικά Νικομάχεια*, άγνωστα στην ελληνική παράδοση, μαρτυρούνται στην αραβική γραμματεία.⁴ Φαίνεται, λοιπόν, πως τουλάχιστον από την εποχή του Ασπασίου τα *Ηθικά*

1 Για τις αριστοτελικές ηθικές πραγματείες υπάρχει μια πλούσια βιβλιογραφία, βλ. την πραγμάτευση της αριστοτελικής ηθικής στην ελληνική μετάφραση του έργου του Düring (1994) 210 κ.ε.

2 Heylbut (1889), πρβλ. Barnes (1999).

3 Heylbut (1892) και Hayduck (1901b). Πρβ. Mercken (1990) για μια επισκόπηση σχολίων και υπομνημάτων στην ελληνική γραμματεία.

4 Ullmann (2012) 63-66, Walzer (1956/1962), πρβ. Smith (1993) 161-163.

Νικομάχεια διδάσκονταν και σχολιάζονταν στις αρχαίες ελληνικές σχολές, καθώς και στις νεοπλατωνικές φιλοσοφικές σχολές της Ύστερης Αρχαιότητας.

2. Ηθική προπαιδεία

Επειδή η διδασκαλία της αριστοτελικής ηθικής απαιτούσε εξοικείωση με λογικές και αποδεικτικές μεθόδους, ένα προπαιδευτικό στάδιο με τη μορφή προγυμνασμάτων προηγούνταν. Ως προπαιδευτικά έργα μελετώνταν τα παραινετικά έργα του Ισοκράτους (436-338 π.Χ.), καθώς και οι ηθικές πραγματείες του Πλουτάρχου Χαιρωνείας (περ. 50-120 μ.Χ.) και του Λουκιανού του Σαμοσατέως (περ. 120-μετά το 180 μ.Χ.). Παραινετικές πραγματείες απαριθμούνται και από τον Σώπατρο Απαμείας (4^{ος} αι. μ.Χ., μαθητής του Ιαμβλίχου (περ. 245-325 μ.Χ.)), όπως μαρτυρεί ο Φώτιος (810-893 μ.Χ.) στη Βιβλιοθήκη του (Βιβλιοθήκη κώδ. 161).⁵ Η ηθική προπαιδεία άρχιζε στο στάδιο της φιλολογικής και ρητορικής εκπαίδευσης, η οποία προηγούνταν της φιλοσοφικής. Γενικά ηθικοπλαστικά έργα, συλλογές ηθικών γνωμών, καθώς και παραινετικές πραγματείες διαβάζονταν καθ' όλη την Ύστερη Αρχαιότητα.⁶ Αυτή η πρακτική απαντά και στη συριακή παράδοση, αφού παραινετικές ελληνικές πραγματείες και γνωμολόγια μεταφράστηκαν στα συριακά και διαβάζονταν ως ηθικοπλαστικά έργα μαζί με άλλες συλλογές ηθικών γνωμών.⁷ Παραινετικά έργα μελετώνταν και στις νεοπλατωνικές σχολές ως μέρος της ηθικής προπαιδείας. Αναφορικά με έργα του Ισοκράτη, ο σχολιαστής Ηλίας (Δαβίδ) (τέλη 6^{ου} αι. μ.Χ.) γράφει:

«φέρε δὲ ἡμεῖς εἶπωμεν τὰληθῆς πόθεν δεῖ ἄρχεσθαι. ἔδει τοίνυν ἄρχεσθαι ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ἠθικῆς διὰ τοὺς λέγοντας δεῖ ἀπὸ τῆς ἠθικῆς ἄρχεσθαι· τούτων γὰρ δριμύτερον οὐδὲν ἔχομεν. ἀλλ' ἐπειδὴ διδασκόμεθα τὰ ἠθικὰ οὐκ ἐκ συνηθείας καθάπερ τὰ πληγῆ νεμόμενα ζῶα, δεῖν ἄρχεσθαι ἀπὸ τῆς λογικῆς, μηδὲ οὕτως ἀμελήσαντας τῶν ἠθῶν ἀλλ' ἀμωσγέπως αὐτοὺς κοσμήσαντας διὰ παραινέσεων ἐγγράφων ἢ ἀγράφων, οἷαί εἰσιν αἱ Ἰσοκράτους, ἔτοιμον εὖροι ὁ λόγος τὸ ὅτι ἀκριβῶς ἐπαγιάθη ἐν αὐτῶ.»
[Elias (David), *In Cat.* 118. 25-31 στο: Busse (1900)]

Η μελέτη παραινετικών πραγματειῶν προηγούνταν της μελέτης των αριστοτελικῶν ηθικῶν ἐργῶν, ὅπως μαρτυρεῖται ἀπὸ ὅσα αναφέρονται σὴν

5 Henry (1959-1977) II cod. 161, Bekker (1824) cod 161: 104 α 18-38.

6 Morgan (2207) 274 κ.ε. και 333 κ.ε.

7 Brock (2003).

«τάξιν τῆς ἀναγνώσεως» των αριστοτελικών έργων στα προοίμια των σωζόμενων σχολίων σε έργα του Αριστοτέλη.⁸ Ο Ιωάννης ο Φιλόπonos (περ. 490-570 μ.Χ.) στο προοίμιό του στα Σχόλια στις Κατηγορίες του Αριστοτέλη αναφέρει σχετικά με την ηθική παιδεία:

«φαμὲν ὅτι πρῶτον μὲν ὀρθοδοξαστικῶς εἰδέναι τοῦτο ὀφείλομεν, εἴθ' ὕστερον καὶ ἀποδεικτικῶς· ὥστε κἂν ταῖς ἀποδείξεισι μὴ παρακολουθῶμεν, δεῖ πρότερον αὐτὰ τῆς ἠθικῆς τὰ ἀποτελέσματα μαθόντας ὀρθοδοξαστικῶς κατ' αὐτὰ ζῆν, εἴθ' ὕστερον ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιβάλλειν μεθόδοις.»

(Philoponus, *In Cat. Prooemium*, 5. 29-33 στο: Busse (1898))

Με πιο αναλυτικό τρόπο ο Σιμπλίκιος (έγραψε μετά το 532 μ.Χ.) γράφει στο προοίμιό του στα Σχόλια στις Κατηγορίες του Αριστοτέλη:

«δεῖ οὖν πρώτης τῆς ἀπὸ τῶν ἠθικῶν καταρτύσεως, οὐκ ἀποδεικτικῶς, ἀλλ' ὀρθοδοξαστικῶς τὰ ἠθικὰ παραλαμβάνοντων ἡμῶν κατὰ τὰς αὐτοφυεῖς περὶ τῶν ὄντων ἐννοίας. ἀλλ' εἰ μὲν τὰ Ἠθικὰ Ἀριστοτέλους κατηχήσεις μόνον ἦσαν παραινετικά καὶ ἀναπόδεικτοι, οἷαι πολλαὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἐλέγοντο, ὀρθῶς εἶχεν ἐκ τούτων ἀρχομένους προκαταρτύνει δι' αὐτῶν τὰ ἦθη· εἰ δὲ καὶ ἐκεῖνα μετὰ διαιρέσεων καὶ ἀποδείξεων τῶν ἐπιστημονικωτάτων παραδέδωκεν Ἀριστοτέλης, πῶς ἄνευ τῶν ἀποδεικτικῶν μεθόδων ἴοντες ἐπ' αὐτὰ δυνησόμεθα τι πλέον ἀνύτειν; μήποτε οὖν δεῖ πάντως ἠθικῆς προκατηχήσεως, ἀλλ' οὐ διὰ τῶν Ἀριστοτέλους Ἠθικῶν παραδιδομένης, ἀλλὰ δι' ἀγράφου συνεθισμού καὶ τῶν ἀτέχνων παραινέσεων ἀγράφως τε καὶ εγγράφως τὸ ἦθος ἡμῶν ἀπευθυνόντων, καὶ τότε τῆς λογικῆς τε καὶ ἀποδεικτικῆς μεθόδου· καὶ μετ' ἐκεῖνας τοὺς τε περὶ ἠθῶν ἐπιστημονικῶς δυνησόμεθα παραδέχεσθαι.»

(Simplicius *In Cat.*, 5.21 – 6.5 στο: Kalbfleisch (1907))

Σ' αυτό το παράθεμα, ο Σιμπλίκιος σαφώς αναφέρεται στο στάδιο της «ἠθικῆς προκατηχήσεως» και την προετοιμασία «δι' ἀγράφου συνεθισμού καὶ τῶν ἀτέχνων παραινέσεων ἀγράφως τε καὶ εγγράφως», προτού ο σπουδαστής προχωρήσει στο στάδιο «τῆς λογικῆς τε καὶ ἀποδεικτικῆς μεθόδου». Ακολουθώντας αυτή την πρακτική, ο Σιμπλίκιος έγραψε σχόλια στο *Εγχειρίδιον* του Επικτήτου ως προπαιδευτικό έργο στην αριστοτελική ηθική.⁹ Παρομοίως, ως προπαιδευτικά έργα διδάχτηκαν και σχολιάστηκαν και τα *Χρυσά έπη* που αποδίδονται στον Πυθαγόρα (6^{ος} αι. π.Χ.), όπως αποδεικνύεται από τα

8 Πρβ. «πόθεν δεῖ ἄρχεσθαι τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων», Philoponus, *In Cat. Prooemium*, 5. 15 κ.ε., στο Busse (1898).

9 Hadot (1996) και Hadot (2001).

σωζόμενα σχόλια του Ιεροκλέους (5^{ος} αι. μ.Χ.).¹⁰ Το γεγονός αυτό δείχνει πως ο νεοπλατωνισμός είχε ενσωματώσει στοιχεία και από τις άλλες φιλοσοφικές παραδόσεις, ιδιαίτερα των πυθαγορείων και των στωικών. Η ελληνική αυτή παράδοση αντικατοπτρίζεται και στην αραβική γραμματεία. Για παράδειγμα, μεταφράστηκαν στα αραβικά νεοπλατωνικά σχόλια στα *Χρυσά έπη* του Πυθαγόρα,¹¹ καθώς και το αλληγορικό έργο *Κέβητος πίναξ* που σχετίζεται με στωικές και κυνικές ιδέες.¹²

Είναι φανερό, λοιπόν, πως ένα προπαιδευτικό στάδιο ηθικής διδασκαλίας προηγούνταν της αριστοτελικής ηθικής. Οι αριστοτελικές ηθικές πραγματείες διδάσκονταν σε μεταγενέστερο στάδιο και μετά τη διδασκαλία της Λογικής.

3. Σκοπός της φιλοσοφίας – «νεοπλατωνικός αριστοτελισμός»

Η διδασκαλία της ηθικής και γενικότερα της πρακτικής φιλοσοφίας συνδέονταν με τον σκοπό της όλης φιλοσοφίας ως τρόπου ζωής. Για τους πλατωνικούς, και ιδιαίτερα τους νεοπλατωνιστές, ο σκοπός της φιλοσοφίας ήταν η «*όμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*» (Πλάτωνος *Θεαίτητος* 176 b 1-3). Η προετοιμασία της «θέωσης» έπρεπε να γίνει μέσω της άσκησης και του εθισμού στην αρετή. Στις νεοπλατωνικές σχολές της Ύστερης Αρχαιότητας, η κλίμακα των αρετών καλλιεργούνταν με τη μελέτη της αντίστοιχης κλίμακας των επιστημών, και σε σχέση με τα ηθικά και πολιτικά έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.¹³ Τα *Ηθικά Νικομάχεια* συνδέονταν με την καλλιέργεια και ανάπτυξη των «*πολιτικῶν αρετῶν*» στο πλαίσιο της νεοπλατωνικής κλίμακας των αρετών. Η κλίμακα αυτή περιελάμβανε τέσσερα στάδια κατά τον Πορφύριο (*πολιτικά, καθαρτικά, θεωρητικά και παραδειγματικά αρεταί*),¹⁴ και αργότερα επτά στάδια, κατά τον Ιάμβλιχο, με την προσθήκη των «*φυσικῶν, ηθικῶν και θεουργικῶν αρετῶν*».¹⁵ Η μελέτη της κλίμακας των επιστημών τελείωνε με έργα του Πλάτωνα.

10 Köhler (1974), πρβ. Schibli (2002), Hadot (2004).

11 Linley (1984).

12 Basset (1898).

13 O'Meara, (2003) 40 κ.ε. και 53 κ.ε.

14 Mommert (1907) 17-25.

15 O'Meara (2003) 46-53.

Με τον Αμμώνιο Αλεξανδρείας (περ. 440-525 μ.Χ.)¹⁶ έμφαση δόθηκε στη μελέτη των έργων του Αριστοτέλη στη φιλοσοφική σχολή της Αλεξάνδρειας, όπως αποδεικνύεται και από τον όγκο των σωζόμενων σχολίων στα αριστοτελικά έργα. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η τάση εναρμόνισης της φιλοσοφίας του Πλάτωνα με εκείνης του Αριστοτέλη.¹⁷ Αυτός ο «νεοπλατωνικός αριστοτελισμός»¹⁸ της Ύστερης Αρχαιότητας μεταδόθηκε με μεταφράσεις Υπομνημάτων και ανεξάρτητων πραγματειών και στην αραβική γραμματεία. Επειδή, όμως, πολλά ελληνικά έργα της Ύστερης Αρχαιότητας, που μεταφράστηκαν στα αραβικά, έχουν χαθεί σε πρώιμο στάδιο, υπάρχουν πολλές δυσκολίες στην ανίχνευση της συνέχειας της ελληνικής φιλοσοφικής ηθικής στις σωζόμενες αραβικές ηθικές πραγματείες. Αν και αναφέρονται ελληνικά ονόματα και τίτλοι ελληνικών έργων, δεν είναι πάντοτε εύκολη η ταυτοποίηση των συγκεκριμένων έργων, όταν μάλιστα δεν σώζεται αντίστοιχο ελληνικό έργο. Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να αναφέρουμε πως η ορολογία και το περιεχόμενο πολλών αραβικών ηθικών πραγματειών φαίνεται πως έχουν μεγαλύτερη συγγένεια με εκείνη την ελληνική φιλοσοφική παράδοση που αποκαλείται από σημερινούς μελετητές «νεοπλατωνικός αριστοτελισμός».¹⁹

4. Αραβικές μεταφράσεις του αριστοτελικού κειμένου των *Ηθικών Νικομαχείων*

Αναφορικά με την αριστοτελική ηθική, έχουμε αρκετές αναφορές στη σωζόμενη αραβική γραμματεία.²⁰ Η αναφορά στο βιβλίο που φέρει τον τίτλο «Βιβλίο Ηθικών» (*Kitāb al-akhlāq*) και αποδίδεται στον Αριστοτέλη, δεν είναι παρά τα *Ηθικά Νικομάχεια*.²¹ Δεν έχουμε αποδείξεις ότι και οι άλλες ηθικές πραγματείες, που στα ελληνικά αποδίδονται στον Αριστοτέλη, μεταφράστηκαν στα αραβικά, όπως θα γίνει φανερό στη συνέχεια. Η αναφορά στα άλλα αριστοτελικά ηθικά έργα προέρχονται μάλλον έμμεσα από μεταφρασμένα στα αραβικά ελληνικά Υπομνήματα ή Σχόλια. Ορισμένες άλλες πραγματείες ψευδώς αποδίδονται στον Αριστοτέλη στην αραβική γραμματεία. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η περίπτωση της άγνωστης στην ελληνική γραμματεία

16 Griffin (2016).

17 Karamanolis (2006), Hadot (2015).

18 McGinnis & Reisman (2005) xvii κ.ε., πρβ. D'Ancona (2005) 10-31.

19 Πρβ. Endress (2012).

20 Για τη φιλοσοφική ηθική σε αραβόφωνους μουσουλμάνους συγγραφείς, βλ. Hourani (1985), Duart (1996), O'Meara (2013-14).

21 Flügel et al. (1871-72) I. 251. Πρβ. Walzer (1960).

νεοπλατωνικής πραγματείας «Οι αρετές της Ψυχής» (*faḍā'il al-nafs*), που αποδίδεται στον Αριστοτέλη από τον Miskawayh (932-1030 μ.Χ.), και παρατίθεται ολόκληρη στο έργο του *Tahdhīb al-akhlāq* (= Ο εξευγενισμός των ηθών).²² Τέτοιες ηθικές πραγματείες, μεταφρασμένες στα αραβικά, προέρχονται από συγγραφείς της Ύστερης Αρχαιότητας, ενίοτε άγνωστες στην ελληνική γραμματεία.

4.1 Το χειρόγραφο της Fez

Η μόνη αριστοτελική ηθική πραγματεία, που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως μεταφράστηκε στα αραβικά, είναι τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Αυτό αποδεικνύεται από την ανακάλυψη ενός χειρογράφου στη Βιβλιοθήκη Qarawīyyīn της μαροκινής πόλης Fez, που περιέχει τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Η ανακάλυψη αυτή έδωσε νέα δεδομένα για την ερμηνεία των αραβικών αναφορών στην αριστοτελική ηθική. Το μοναδικό αυτό χειρόγραφο ανακάλυψε ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Cambridge, Arthur J. Arberry, τον χειμώνα του 1951-52. Ανακοίνωσε την εύρεση του πολύτιμου χειρογράφου σε άρθρο του το 1955. Το χειρόγραφο (No. L 3043/80) αυτό περιείχε στα πρώτα 1-42 φύλλα (folios) την αραβική μετάφραση των Βιβλίων VII-Χ των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη. Στο τέλος του χειρογράφου υπάρχει μια εισαγωγική ηθική πραγματεία που αποδίδεται στον «Νικόλαο».²³ Ο M. Lyons απέδωσε αυτήν την ηθική πραγματεία στον Νικόλαο Λαοδικείας (ακμ. 4^{ος} αι. μ.Χ.), ενώ ξεχώρισε ένα μεγάλο απόσπασμα μιας άλλης άγνωστης ηθικής πραγματείας, που θεώρησε πως κατά λάθος είχε ενσωματωθεί στην πραγματεία που αποδιδόταν στον Νικόλαο.²⁴

Λίγα χρόνια αργότερα, ο Douglas M. Dunlop ανακοίνωσε την ύπαρξη ενός άλλου χειρογράφου (No. L. 2508/80), που του έδειξε ο Διευθυντής της Qarawīyyīn Βιβλιοθήκης της πόλης Fez του Μαρόκου, το καλοκαίρι του 1959.²⁵ Το δεύτερο αυτό χειρόγραφο περιείχε την αραβική μετάφραση των Βιβλίων I-VI των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη. Το δεύτερο αυτό χειρόγραφο έχει υποστεί πολλές φθορές. Το τέλος του πέμπτου βιβλίου των *Ηθικών*

22 Για το αραβικό κείμενο βλ. Zurayk (1966) 86-90, αγγλική μετάφραση Zurayk (1968) 77-81, καθώς και τη γαλλική μετάφραση του Arkoun (1969/2010) 139-144. Βλ. και τη σχετική μελέτη του Pinès (1956).

23 Arberry (1955).

24 Lyons (1961) 48, και 37 κ.ε.

25 Dunlop (1962) και (1971).

Νικομαχείων λείπει, ενώ από το έκτο βιβλίο σώζεται μόνο μισή σελίδα που περιέχει τις τελευταίες γραμμές του κειμένου και έναν κολοφώνα. Επιπλέον, λείπουν μερικά φύλλα (*folios*), ενώ υπάρχουν και κενά (*lacunae*). Γενικά, και τα δύο χειρόγραφα έχουν υποστεί φθορές, αν και τα τελευταία βιβλία VII-X του πρώτου χειρογράφου σώζονται σε καλύτερη κατάσταση.²⁶

Το 1960, στην επίσημη έκδοση του καταλόγου πολύτιμων χειρογράφων του μαροκινού Υπουργείου Παιδείας, τα δύο χειρόγραφα συνενώθηκαν και παρουσιάστηκαν ως ένα ενιαίο έργο.²⁷ Ο Lawrence V. Berman, στηριζόμενος στην αποκαλούμενη *zimān* αρίθμηση, που υπήρχε στα φύλλα των χειρογράφων, κατόρθωσε να αποκαταστήσει τη σωστή σειρά των 111 φύλλων (*folios*), που συμπεριλαμβάνουν και τη σελίδα του τίτλου.²⁸ Από τις 233 σελίδες του χειρογράφου, η αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* καλύπτει 193 σελίδες και οι υπόλοιπες περιέχουν την ηθική πραγματεία που αποδίδεται στον Νικόλαο. Η αποκατάσταση της σωστής σειράς των φύλλων αποκάλυψε επίσης πως το απόσπασμα της άγνωστης ηθικής πραγματείας, που εντόπισε ο Lyons, ανήκε στο αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*» (*al-maqāla al-sābi'a*). Το βιβλίο αυτό είναι ενσωματωμένο μεταξύ του έκτου και του έβδομου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*. Η θέση αυτή επηρέασε και την αρίθμηση των επόμενων βιβλίων, όπως αποδεικνύεται από τις επιγραφές των τριών τελευταίων βιβλίων στο αραβικό χειρόγραφο της Fez. Έτσι στο χειρόγραφο εμφανίζεται ότι τα *Ηθικά Νικομάχεια* απαρτίζονται από έντεκα βιβλία και όχι δέκα, όπως είναι στο ελληνικό πρωτότυπο. Όμως, το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*» δεν αντιστοιχεί σε κανένα βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη. Επειδή το άνω μέρος του φύλλου, που περιέχει το «*Εβδομο βιβλίο*» είναι φθαρμένο, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ούτε πώς άρχιζε ούτε πώς περιγράφονταν.

Αναφορικά με τη χρονολόγηση του χειρογράφου, πρέπει να αναφέρουμε πως η αντιγραφή του έγινε τον Οκτώβριο του 1222 μ.Χ., σύμφωνα με τον κολοφώνα του ενδέκατου βιβλίου που αντιστοιχεί στο δέκατο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* αλλά και τον κολοφώνα στο τέλος της πραγματείας του Νικολάου.²⁹

26 Βλ. την Εισαγωγή του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 98.

27 Βλ. την Εισαγωγή του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 5.

28 Berman (1962) 555.

29 Berman (1962) 555. Για λεπτομερέστερη περιγραφή των δύο χειρογράφων, βλ. την Εισαγωγή του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 2-6.

4.2 Εκδόσεις του χειρογράφου της Fez και τα συμπεράσματα των μελετών του Ullmann

Το αραβικό κείμενο των *Ηθικών Νικομαχείων* του μοναδικού χειρογράφου της Fez εκδόθηκε από τον Badawī το 1979.³⁰ Επίσης, το αραβικό κείμενο, μαζί με την εκτεταμένη εισαγωγή και την αγγλική μετάφραση του Douglas M. Dunlop, εκδόθηκε από την Anna S. Akasoy και τον Alexander Fidora το 2005.³¹ Ο Manfred Ullmann μετά από λεπτομερή μελέτη του χειρογράφου και του αριστοτελικού κειμένου των *Ηθικών Νικομαχείων* θεωρεί πως πρέπει να γίνει νέα έκδοση.³² Επίσης, ο Ullmann στις εξαντλητικές μελέτες του απέδειξε πως μερικά από τα συμπεράσματα και τις προτάσεις του Dunlop παρουσιάζουν προβλήματα και δεν επεξηγούν όλα τα δεδομένα. Οι νέες προτάσεις του Ullmann, που βασίζονται σε εξωτερικές και εσωτερικές μαρτυρίες, είναι πειστικές.³³ Συγκεκριμένα, ο Ullmann απέδειξε πως ο μεταφραστής των σωζόμενων βιβλίων των *Ηθικών Νικομαχείων* δεν μπορεί να είναι ένα και το αυτό πρόσωπο. Εξετάζοντας το λεξιλόγιο και τη φρασεολογία, και ιδιαίτερα τις έννοιες-κλειδιά, τις συνδετικές λέξεις, τα στοιχεία δόμησης των λέξεων και τους φρασεολογικούς ιδιωματισμούς, ο Ullmann κατέληξε στο συμπέρασμα πως μόνο τα βιβλία I-IV μπορούν να θεωρηθούν ότι είναι έργο του Νεστοριανού μεταφραστή Ishāq ibn Hunayn (απέθ. 910 μ.Χ.). Τα βιβλία V-X καθώς και το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*» πρέπει να αποδοθούν σε άλλον μεταφραστή, κατά πάσα πιθανότητα στον κατά τα άλλα άγνωστο Ustāth (=Ευστάθιος, τέλη 8^{ου}-αρχές 9^{ου} αι. μ.Χ.), που μετέφρασε και το έργο *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη.³⁴ Η απόδοση στους δύο αυτούς μεταφραστές με βάση γλωσσικά κριτήρια και σε σύγκριση με τη γλώσσα άλλων έργων, που ρητώς τους αποδίδονται και στην αραβική γραμματεία, αλλά και σε σωζόμενα χειρόγραφα που περιέχουν μεταφράσεις τους, είναι πειστική. Η μετάφραση του Ustāth πρέπει να έγινε στο πρώτο μισό του 9^{ου} αιώνα μ.Χ. και πιθανόν πριν το 833 μ.Χ., ενώ εκείνη του Ishāq ibn Hunayn τοποθετείται στο δεύτερο μισό του 9^{ου} αιώνα.³⁵ Και οι δύο μεταφραστές μετέφρασαν κατευθείαν από τα ελληνικά στα αραβικά,

30 Badawī (1979).

31 Akasoy & Fidora (2005).

32 Ullmann (2011) 13-29.

33 Ullmann (2012) 15-56.

34 Βλ. Endress (1997), Gutas (1998) 143 και 145 (αντίστοιχα σελ. 203 και 206 στα ελληνικά).

35 Ullmann (2012) 54-55.

όπως συμβαίνει και με άλλα έργα τους.³⁶ Σημειωτέον πως η ύπαρξη περισσότερων της μιας μεταφράσεων των *Ηθικών Νικομαχείων* είχε ήδη προταθεί από τον R. Walzer.³⁷

Ο Ullmann πρότεινε επίσης την εξής εξήγηση για τη δομή του χειρογράφου της Fez: Ο Ustāth μετέφρασε όλα τα βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* μαζί με τα σχόλια του Πορφυρίου καθώς και την ανεξάρτητη πραγματεία που αποκαλείται «*Εβδομο βιβλίο*», κατά πάσα πιθανότητα όπως τα βρήκε στο ελληνικό χειρόγραφο που είχε στη διάθεσή του.³⁸ Η μετάφραση αυτή ήταν γνωστή στον Άραβα φιλόσοφο al-Kindī (περ. 817-870 μ.Χ.), ο οποίος γράφει τα εξής σχετικά με τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη:

«... σ' αυτά ανήκει το μεγάλο βιβλίο του *Περί Ηθικής*, [αφιερωμένο] στο γιό του Νικόμαχο, το οποίο αποκαλείται *Niqūmākhīyā*, και αποτελείται από έντεκα πραγματείες.» (Abū Rīdah (1950-53) I, 369)

Σύμφωνα με αυτό το παράθεμα, ο φιλόσοφος al-Kindī γνώριζε τη συγκεκριμένη μετάφραση του Ustāth σε έντεκα βιβλία. Η μετάφραση του Ustāth πρέπει να ήταν δεμένη σε δύο ή τρεις τόμους εκ των οποίων ο πρώτος τόμος χάθηκε νωρίς, πιθανώς στα μέσα του 9^{ου} αιώνα μ.Χ. Η απώλεια των τεσσάρων πρώτων βιβλίων της μετάφρασης του Ustāth αναπληρώθηκε σε άλλο αντίγραφο με τη μετάφραση του Ishāq ibn Hunayn.³⁹

Επίσης, ο Ullmann σύγκρινε τα αριστοτελικά λήμματα, που παραθέτει ο al-ʿĀmirī (απέθ. 992 μ. Χ.)⁴⁰ στο έργο του *Kitāb al-saʿāda wa-l-isʿād* (= *Βιβλίο [περι] εὐδαιμονίας καὶ εὐδαιμονεῖν*), με το αριστοτελικό κείμενο του χειρογράφου της Fez. Εστιάζοντας στην εξέταση της ορολογίας και της φρασεολογίας, ο Ullmann κατέληξε στα εξής συμπεράσματα: [1] Πρώτον, το αριστοτελικό κείμενο των τελευταίων βιβλίων των *Ηθικών Νικομαχείων* V-X του χειρογράφου της Fez ταυτίζεται με τη μετάφραση των αριστοτελικών λημμάτων που παραθέτει ο al-ʿĀmirī. [2] Δεύτερον, τα σχόλια του Πορφυρίου ακολουθούσαν τα αριστοτελικά λήμματα με την ίδια ορολογία και φρασεολογία, και άρα προέρχονται από το Υπόμνημα του Πορφυρίου στα *Ηθικά Νικομάχεια*, που είχε μεταφράσει ο Ustāth. [3] Τρίτον, ο Ustāth είχε μεταφράσει και τα πρώτα τέσσερα βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* που χάθηκαν, μιας και η γλωσσική διατύπωση της

36 Flügel et al. (1871-72) I. 244 κ.ε., 246 κ.ε. και ιδιαίτερα 251.27 κ.ε. Πρβ. Ullmann (2012) 18-19.

37 Walzer (1985) 412-413.

38 Ullmann (2012) 57-66

39 Ullmann (2012) 54 κ.ε., 65 κ.ε., 70 κ.ε.

40 Minovi (1957), πρβ. Ghorab (1972).

μετάφρασης των αριστοτελικών λημμάτων, που παραθέτει ο al-ʿĀmirī, διαφέρουν από εκείνη του Ishāq ibn Ḥunayn στα σωζόμενα τέσσερα πρώτα βιβλία του χειρογράφου της Fez. [3] Τέταρτον, ο al-ʿĀmirī φαίνεται πως είχε πρόσβαση στην πλήρη μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* του Ishāq ibn Ḥunayn την οποία ενίοτε αναμειγνύει με εκείνη του Uṣṭāth.⁴¹

4.2.1 Οι μαρτυρίες του Ibn al-Nadīm

Περαιτέρω, ο Ullmann προσπάθησε να εξηγήσει τη μαρτυρία για τη μετάφραση των *Ηθικών* του Αριστοτέλη, που παραθέτει ο βιβλιογράφος Ibn al-Nadīm (απέθ. 990 μ.Χ) στο έργο του *Fihrist* (= *Κατάλογος*). Προτείνει λοιπόν την εξής στίξη στη μαρτυρία του Ibn al-Nadīm:

«Ανάμεσα στα έργα του Αριστοτέλη υπάρχει ένα αντίγραφο, που αντέγραψε ο Yahyā ibn ʿAdī [απέθ. 363/974 μ.Χ]. Στον κατάλογο των βιβλίων του [γράφεται]: Το βιβλίο της Ηθικής. Ο Πορφύριος έγραψε σχόλια σ' αυτό. Δώδεκα πραγματείες. Μετάφραση του Ishāq ibn Ḥunayn.» (Flügel et al. (1871-72) I, 252.1-3)

Αν και αυτή η μαρτυρία έχει ερμηνευθεί με τρόπο που ο Ishāq ibn Ḥunayn εμφανίζεται ως ο μεταφραστής των σχολίων του Πορφυρίου στα αραβικά, ο Ullmann προτείνει την ανωτέρω στίξη και την εξής ερμηνεία αυτής της μαρτυρίας: Ο Ibn al-Nadīm γνώριζε από τον κατάλογο των βιβλίων του Yahyā ibn ʿAdī πως υπήρχε ένα Υπόμνημα του Πορφυρίου στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αλλά ο Yahyā ibn ʿAdī δεν είχε σημειώσει το όνομα του μεταφραστή, δηλαδή του Uṣṭāth. Για να εξηγήσει την αναφορά στον Ishāq ibn Ḥunayn, ο Ullmann αναφέρει πως, αν δεν υπάρχει κάποιο λάθος, ο Ibn al-Nadīm γνώριζε από άλλη πηγή ότι και ο Ishāq ibn Ḥunayn είχε μεταφράσει τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Αυτή την πληροφορία πρόσθεσε στο τέλος της παρατεθείσας μαρτυρίας του. Έτσι, ερμηνευμένη η μαρτυρία του Ibn al-Nadīm αναφέρεται σε δύο ξεχωριστά έργα. Περαιτέρω, η αναφορά του Yahyā ibn ʿAdī σε δώδεκα πραγματείες, ίσως υπαινίσσεται μιαν άλλη διαίρεση των δέκα βιβλίων των *Ηθικών Νικομαχείων* εκ μέρους του Πορφυρίου. Εκτός από αυτό, η παρεμβολή του «*Εβδομου βιβλίου*» στον αρχέτυπο ελληνικό κώδικα που είχε ο Uṣṭāth, είχε αυξήσει την έκταση του έργου.⁴² Έτσι η αναφορά σε δώδεκα πραγματείες ίσως αντιστοιχεί στη διαίρεση

41 Ullmann (2012) 57-66, πρβ. Walzer (1965).

42 Ullmann (2012) 65-66.

που ήδη υπήρχε στον αρχέτυπο ελληνικό κώδικα, στον οποίο βασίστηκε ο Ustāth.

Εκτός από την αναφορά στα σχόλια ή το Υπόμνημα του Πορφυρίου στα *Ηθικά Νικομάχεια*, που είναι άγνωστα στην ελληνική γραμματεία, ο Ibn al-Nadīm μας πληροφορεί και για άλλα σχόλια συνεχίζοντας την ανωτέρω μαρτυρία του ως εξής:

«Επίσης, ο *Abū Zakariyyā* [*Yahyā ibn 'Adī*] είχε διά χειρός *Ishāq ibn Hunayn* έναν αριθμό πραγματειών με τα σχόλια (*tafsīr*) του Θεμιστίου. Είχαν αποδοθεί στα Συριακά.» (Flügel et al. (1871-72) I, 252.3-4)

Με βάση αυτή τη μαρτυρία, έχει υποτεθεί πως ο Θεμιστίος (317-388 μ.Χ.) έγραψε σχόλια στα *Ηθικά* του Αριστοτέλη, πράγμα που δεν μαρτυρείται στην ελληνική γραμματεία.⁴³ Σχόλια του Θεμιστίου σε κάποιο από τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη δεν σώζονται ούτε στα ελληνικά, ούτε στα συριακά ούτε στα αραβικά. Ότι σώζεται στα συριακά είναι η μετάφραση δύο ηθικών πραγματειών: μιας που φέρει τον τίτλο *Περί αρετής*⁴⁴ και μιας άλλης που επιγράφεται *Περί φιλίας*. Η πραγματεία *Περί φιλίας*, σώζεται και στα ελληνικά.⁴⁵ Μια αραβική παράφραση αυτής της πραγματείας του Θεμιστίου παρατίθεται και στο έργο *Tahdhīb al-akhlāq* του Miskawayh (932-1030 μ.Χ.), αλλά λανθασμένα με το όνομα του Σωκράτη.⁴⁶ Είναι λογικό να υποθέσουμε πως ο Ibn al-Nadīm με τη λέξη «*tafsīr*» δεν αναφέρεται σε ένα πλήρες Υπόμνημα ή εξαντλητικά σχόλια του Θεμιστίου στα *Ηθικά Νικομάχεια* ή σε άλλο έργο του Αριστοτέλη, αλλά σε ανεξάρτητες πραγματείες ηθικού περιεχομένου, που βασιζόνταν σε επιμέρους θέματα των αριστοτελικών έργων. Τέτοια έργα, που εν μέρει πραγματεύονταν θέματα ενός αριστοτελικού ή πλατωνικού έργου, ενίοτε θεωρούνταν σχόλια ή υπομνήματα και στην ελληνική παράδοση.⁴⁷

4.2.2 Η συγκρότηση του αριστοτελικού κειμένου των Βιβλίων V-X των *Ηθικών Νικομαχείων*

43 Badawī (1968) 100-102.

44 Schenkl et al. (1974) III.7-71.

45 Schenkl & Downey & Norman (1971) II.51-73

46 Rosenthal (1940-1/1990) 402-5. Πρβ. Zurayk (1966) 156-166, αγγλική μετάφραση στο Zurayk (1968) 140-148. Γαλλική μετάφραση στο Arkoun (2010) 240-253.

47 Για την έννοια του όρου «υπόμνημα» στην ελληνική παράδοση, βλ. Blumenthal (1974) 541-43 και (1979) 182.

Στη συνέχεια, λαμβάνοντας υπόψη τις μαρτυρίες από το αναφερθέν έργο του al-'Āmirī, καθώς και άλλες εσωτερικές και εξωτερικές μαρτυρίες, ο Ullmann προτείνει την εξής συγκρότηση του αριστοτελικού κειμένου των Βιβλίων V-X των *Ηθικών Νικομαχείων*.⁴⁸ Αφού το αριστοτελικό κείμενο των Βιβλίων V-X των *Ηθικών Νικομαχείων* στο χειρόγραφο της Fez δεν διαφέρει από τα αριστοτελικά λήμματα, τα οποία σώζονται μαζί με το Υπόμνημα του Πορφυρίου στο έργο του al-'Āmirī, το γεγονός αυτό οδηγεί στην υπόθεση πως το αριστοτελικό κείμενο των Βιβλίων V-X των *Ηθικών Νικομαχείων* στο χειρόγραφο της Fez συγκροτήθηκε δευτερογενώς από τα αριστοτελικά λήμματα της αραβικής μετάφρασης του Υπομνήματος του Πορφυρίου, που έκανε ο Uṣṭāth στις αρχές του 9^{ου} αιώνα μ.Χ. Προς επίρρωση της υπόθεσής του, ο Ullmann επικαλείται όχι μόνο τη μορφή των σωζόμενων ελληνικών σχολίων του Φιλόπону στα Μετεωρολογικά του Αριστοτέλη,⁴⁹ αλλά και σχόλια του Γαληνού στον Ιπποκράτη. Προσθέτει πως η μεταγενέστερη διαδικασία συγκρότησης μιας μετάφρασης με βάση τα λήμματα ενός Υπομνήματος, είναι γνωστή και από τις μεταφράσεις έργων του Ιπποκράτη στα αραβικά. Δηλαδή, δεν πρόκειται για ανεξάρτητες μεταφράσεις των ιπποκρατικών έργων αλλά για ιπποκρατικά λήμματα, που μεταδόθηκαν δευτερογενώς ως ενιαίο κείμενο.⁵⁰ Παρομοίως, ένας τέτοιος τρόπος διαδικασίας πρέπει να ακολουθήθηκε και στην περίπτωση των *Ηθικών Νικομαχείων*. Δηλαδή το αριστοτελικό κείμενο μεταδόθηκε δευτερογενώς με βάση τα αριστοτελικά λήμματα, που αποσπάστηκαν από τη μετάφραση του Υπομνήματος του Πορφυρίου, που έκανε ο Uṣṭāth.

Σε αυτή την περίπτωση, θα μπορούσε να προσθέσει κανείς την εξής εικασία: Το χειρόγραφο της Fez προέρχεται από κάποιο αντίγραφο που είχε συγκροτηθεί από τη μετάφραση των πρώτων τεσσάρων βιβλίων των *Ηθικών Νικομαχείων* του Ishāq ibn Ḥunayn, και τη μετάφραση του Uṣṭāth για το αριστοτελικό κείμενο των υπολοίπων έξι βιβλίων, που αποσπάστηκε από τη μετάφραση του Υπομνήματος του Πορφυρίου, με την προσθήκη του αποκαλούμενου «Εβδομου βιβλίου» από κάποιον άγνωστο αραβόφωνο συμπιλητή. Κατά πάσα πιθανότητα, αυτό το αντίγραφο πρέπει να γράφτηκε σε

48 Ullmann (2012) 65-66.

49 Hayduck (1901a)

50 Για την περίπτωση των Ιπποκρατικών ιατρικών κειμένων, βλ. Ullmann (1978) 11 και Overwien (2005).

ένα πρώιμο στάδιο (τέλη του 9^{ου} - αρχές 10^{ου} αι. μ.Χ.;) με βάση τα αντίγραφα που ήταν διαθέσιμα στον άγνωστο συμπληστή.

4.2.3 Το αποκαλούμενο «Εβδομο βιβλίο»

Αναφορικά με το αποκαλούμενο «Εβδομο βιβλίο», που περιέχεται στο χειρόγραφο της Fez, ο Ullmann κατέληξε στο συμπέρασμα πως πρόκειται για ένα μακροσκελές απόσπασμα (σχεδόν ίσο με ένα βιβλίο σε έκταση) μιας άγνωστης και ανεξάρτητης ελληνικής πραγματείας.⁵¹ Η πραγματεία αυτή πρέπει να αποτελούσε μέρος του ελληνικού χειρογράφου, που περιείχε και το Υπόμνημα του Πορφυρίου. Όλα τα περιεχόμενα έργα του ελληνικού χειρογράφου μετέφρασε στα αραβικά ο Ustāth. Επίσης, ο Ullmann⁵² αμφισβήτησε πως ο συγγραφέας αυτής της πραγματείας είναι ο Πορφύριος, όπως προτάθηκε από τον Dunlop.⁵³ Το σωζόμενο απόσπασμα του αποκαλούμενου «Εβδομου βιβλίου» περιέχει μια πληθώρα ελληνικών ονομάτων και το περιεχόμενό του αντιστοιχεί σε όσα αναφέρονται: [1] στα *Ηθικά Νικομάχεια*, από το κεφάλαιο 6 του Τρίτου Βιβλίου ως το κεφάλαιο 7 του Πέμπτου Βιβλίου, [2] στα *Ηθικά Ευδήμεια* στο Τρίτο Βιβλίο, αλλά και στο Τέταρτο που είναι το ίδιο με το Πέμπτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχειών* (δηλαδή, ένα από τα κοινά βιβλία των δύο έργων σε ελληνικά χειρόγραφα), καθώς και [3] στα *Ηθικά Μεγάλα*, Πρώτο βιβλίο, κεφ. 20.1 έως κεφ. 33.22. Ο Ullmann προσθέτει πως το αποκαλούμενο «Εβδομο βιβλίο» χρήζει περαιτέρω διερεύνησης.

4.2.4 Η αραβική επιτομή του 10^{ου} αι. μ.Χ.

Ένα ζήτημα που σχετίζεται με την αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχειών* είναι και η προέλευση μιας χαμένης αραβικής επιτομής, που σώζεται σε λατινική μετάφραση, και φέρει τον τίτλο *Summa Alexandrinorum*.⁵⁴ Ο Ullmann έδειξε πως κάποιος άγνωστος αραβόφωνος συγγραφέας, που έζησε στις αρχές του 10^{ου} αιώνα μ.Χ., συνέθεσε εκείνη την επιτομή. Για τη συγγραφή

51 Ullmann (2012) 67-71.

52 Ullmann (2012) 70-71.

53 Βλ. την Εισαγωγή του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 22-62.

54 Βλ. την έκδοση της λατινικής μετάφρασης από τους Marchesi (1905) και Fowler (1982).

της βασίστηκε στην αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* του Ishāq ibn Hunayn και εκείνης του Uṣṭāth, καθώς και στο αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*».⁵⁵ Εκείνη η αραβική επιτομή, εκτός από μερικά αποσπάσματα, δεν σώζεται στο πρωτότυπο, αλλά μόνο σε λατινική μετάφραση, που έγινε από τον Hermannus Alemannus το 1243-44 μ.Χ..⁵⁶ Η πρώιμη ύπαρξη αυτής της αραβικής επιτομής μαρτυρείται από τη χρήση της στην ηθική πραγματεία *Tahdhīb al-akhlāq* του Miskawayh (932-1030 μ.Χ.),⁵⁷ και από αποσπάσματα στο έργο *Mukhtār al-ḥikam* του al-Mubashshir ibn Fātik που γράφτηκε το 1048-9 μ.Χ. στην Αίγυπτο.⁵⁸ Επίσης, αποσπάσματα από την ίδια επιτομή σώζονται και σε ένα χειρόγραφο (Ms Taimūr Pāshā 290 akhlāq, saec. XIV XV), που εντόπισε ο Paul Kraus στη βιβλιοθήκη Dār al-kutub al-miṣriyya στο Κάιρο της Αιγύπτου.⁵⁹ Η εν λόγω χαμένη αραβική επιτομή, όπως και η λατινική μετάφρασή της, δεν είναι έργο του Νικολάου της Δαμασκού (1^{ος} αι. π.Χ), στον οποίο αποδίδονται συνόψεις αριστοτελικών έργων, όπως επιχειρηματολόγησε ο Dunlop.⁶⁰ Το γεγονός ότι το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*» αποτελεί ουσιαστικό μέρος της επιτομής, καθιστούν τα επιχειρήματα του Ullmann πειστικά.

Αυτή είναι η κατάσταση με την ιστορία του κειμένου των *Ηθικών Νικομαχείων* στην αραβική παράδοση. Η αραβική μετάφραση είναι χρήσιμη για την κριτική έκδοση του πρωτότυπου ελληνικού κειμένου. Σχετικές προτάσεις για τη σημασία της αραβικής μετάφρασης για την κριτική έκδοση του ελληνικού κειμένου των *Ηθικών Νικομαχείων* έχουν κάνει οι Schmidt και Ullmann σε ξεχωριστή μελέτη. Αξίζει να αναφερθεί πως, με βάση τις παρατηρήσεις των εν λόγω μελετητών, σε εκατόν σαράντα οκτώ περιπτώσεις η αραβική μετάφραση μαρτυρεί ένα αρχέτυπο διαφορετικό από την παράδοση των γνωστών ελληνικών χειρογράφων. Σε δεκατρείς περιπτώσεις, η αραβική μετάφραση μαρτυρεί γραφές και αναγνώσεις πιο σωστές από εκείνες των ελληνικών χειρογράφων. Σε άλλες τέσσερις περιπτώσεις η αραβική μετάφραση επιβεβαιώνεται και από τα σχόλια του Ασπασίου.⁶¹

55 Ullmann (2012) 77-78.

56 Για το έργο του Hermannus Alemannus, βλ. Luquet (1901), πρβ. Akasoy & Fidora (2002), και Ullmann (2012) 380 σημ. 18.

57 Ullmann (2012) 81.

58 Badawī (1958).

59 Kraus (1937-39), Dunlop (1974) και Ullmann (2012) 72-81.

60 Βλ. την επιχειρηματολογία του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 62-79 και εκείνη του Ullmann (2012) 73-81.

61 Schmidt & Ullmann (2012) 95-114.

5. Αραβικά Υπομνήματα και επιδράσεις των *Ηθικών Νικομαχείων* σε μεταγενέστερους αραβόφωνους συγγραφείς

Η επίδραση που άσκησε ευρύτερα η αριστοτελική φιλοσοφία και ειδικότερα η αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* στην αραβική γραμματεία είναι μεγάλη. Η αριστοτελική ηθική φιλοσοφία αποτέλεσε τη βάση όχι μόνο για συζητήσεις ηθικών ζητημάτων σε μουσουλμανικούς κύκλους από το 10^ο αιώνα και εξής, αλλά και αραβόφωνοι φιλόσοφοι έγραψαν σχόλια και ανεξάρτητες πραγματείες βασιζόμενοι στα θέματα και την επιχειρηματολογία του αριστοτελικού έργου. Η θεματολογία των *Ηθικών Νικομαχείων* για το «αγαθό, την ευδαιμονία, τις ηθικές και τις διανοητικές αρετές, τη δικαιοσύνη, τη φιλία, την ηδονή, τον θεωρητικό και πρακτικό βίο», αποτέλεσαν τίτλους κεφαλαίων ή ανεξάρτητων πραγματειών αραβόφωνων συγγραφέων.

Παραθέματα από τα μεταφρασμένα στα αραβικά *Ηθικά Νικομάχεια* απαντούν σε έργα της αραβικής γραμματείας. Στο πλαίσιο αυτό ανήκουν και τα παραθέματα, που απαντούν στο μνημονευθέν έργο του al-'Āmirī (απέθ. 992 μ.Χ.). Μάλιστα, ο al-'Āmirī είχε πρόσβαση τόσο στην πλήρη αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* του Ishāq ibn Ḥunayn, όσο και στην πλήρη μετάφραση του Uṣṭāth, που περιείχε και το Υπόμνημα του Πορφυρίου, όπως αναφέρθηκε παραπάνω.⁶²

5.1 Αραβικά υπομνήματα ή σχόλια

Γνωρίζουμε πως ένας από τους πρώτους αραβόφωνους φιλοσόφους, που έγραψε κάποιας μορφής Υπόμνημα στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ήταν ο al-Fārābī (874-950 μ.Χ.). Στο έργο που φέρει τον τίτλο «*Εναρμόνιση των απόψεων των δύο σοφών, του θείου Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*» [*Kitāb al-jam' bayna ra'yai al-hakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*],⁶³ ο al-Fārābī αναφέρεται στο Υπόμνημα που έγραψε στα *Ηθικά Νικομάχεια* ως εξής:

«Ο Αριστοτέλης στο βιβλίο του γνωστό ως *Nīqīmākhīyā* μιλάει μόνο για τους κανόνες διακυβέρνησης, όπως εξηγήσαμε σε μερικά σημεία στο Υπόμνημά μας σε εκείνο το βιβλίο. Αν το ζήτημα εδώ είναι, όπως ο Πορφύριος και άλλοι

62 Ullmann (2012) 57-63.

63 Για το αραβικό κείμενο αυτής της πραγματείας, βλ. Dieterici (1890) 1-33, και Martini Bonadeo (2008) με νέα έκδοση του αραβικού κειμένου, ιταλική μετάφραση και σχόλια.

σχολιαστές μετά από εκείνον είπαν, ότι μιλάει για την ηθική, τότε τα επιχειρήματά του είναι για τους ηθικούς κανόνες, και τα επιχειρήματα κανόνων είναι πάντα καθολικά, χωρίς προσδιορισμό και χωρίς αναφορά σε κάποιο άλλο πράγμα.» (Dieterici (1890/1999) 17.8-12; Martini Bonadeo (2008) 56)

Από αυτό το παράθεμα, είναι σαφές πως ο al-Fārābī είχε πρόσβαση όχι μόνο στο Υπόμνημα του Πορφυρίου αλλά ίσως και σε άλλα ελληνικά σχόλια μεταφρασμένα στα αραβικά. Δυστυχώς, το Υπόμνημα του al-Fārābī δεν σώζεται, εκτός από κάποιες αναφορές στις απόψεις του σε μεταγενέστερα έργα. Ως εκ τούτου, δεν γνωρίζουμε τη φύση και το περιεχόμενο του συγκεκριμένου έργου.⁶⁴

Επίσης, ο φιλόσοφος Ibn Rushd (1126-1198), γνωστός ως Αβερρόης, έγραψε μια «παράφραση»⁶⁵ (*talkhīṣ*) στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Ο αραβικός όρος *talkhīṣ* σημαίνει «σύνοψη των ουσιωδών και κύριων σημείων ή νοημάτων». Θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά με τη φράση «ακριβής και συνοπτική εξήγηση ή έκθεση»⁶⁶ Εκτός από μερικά αποσπάσματα στα περιθώρια του χειρογράφου της Fez, το αραβικό πρωτότυπο έργο του Ibn Rushd δεν σώζεται.⁶⁷ Σώζεται, όμως, η λατινική μετάφραση του Hermannus Alemannus (1243-44 μ.Χ.) και η εβραϊκή μετάφραση του Samuel ben Judah της Μασσαλίας (1322 μ.Χ.).⁶⁸ Επειδή το έργο του Αβερρόη αναφέρεται σε δέκα βιβλία και δεν περιέχει το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*», φαίνεται πως ο Αβερρόης γνώριζε ότι το εν λόγω βιβλίο δεν αποτελούσε μέρος των *Ηθικών Νικομαχείων*.⁶⁹ Η γνώση αυτή αντικατοπτρίζεται και στο γεγονός πως ήδη ο πρόλογος, που παρατίθεται σε ορισμένα χειρόγραφα, τόσο στην εβραϊκή όσο και στη λατινική μετάφραση της παράφρασης του Αβερρόη και προέρχεται από τον al-Fārābī, αναφέρεται στο περιεχόμενο των δέκα βιβλίων των *Ηθικών Νικομαχείων*. Πράγματι, ο πρόλογος αυτός μνημονεύει τον al-Fārābī ονομαστικά, ενώ παρατίθεται ένας σύντομος πίνακας των περιεχομένων των δέκα βιβλίων των *Ηθικών*

64 Για δύο αποσπάσματα σε μεσαιωνική εβραϊκή μετάφραση, βλ. το άρθρο του Neria (2013).

65 Για την έννοια και μορφή της «παράφρασης», βλ. Zucker (2016) 363-366. Μάλιστα, ο Θεμίστιος (317-188 μ.Χ.) συνδέεται με την «εφεύρεση της φιλοσοφικής παράφρασης» στην ελληνική γραμματεία.

66 Gutas (1993) 38 κ.ε.

67 Berman (1967b).

68 Για τη λατινική μετάφραση, βλ. Korolec (1985), Akasoy & Fidora (2002), και το άρθρο των Aouad & Woerther (2009). Για την εβραϊκή μετάφραση, βλ. Berman (1967a) και την έκδοση του εβραϊκού κειμένου με αγγλική μετάφραση στο Berman (1999).

69 Berman (1967a) 106 υποσημείωση 4.

Νικομαχείων. Μάλιστα, ο εν λόγω πρόλογος θεωρείται πως προέρχεται από το χαμένο Υπόμνημα του al-Fārābī.⁷⁰ Εκτός από τον πρόλογο, τόσο η εβραϊκή όσο και η λατινική μετάφραση της παράφρασης του Αβερρόη αναφέρονται στα δέκα βιβλία, που αντιστοιχούν στο ελληνικό πρωτότυπο, χωρίς καμία μνεία του αποκαλούμενου «*Εβδομου βιβλίου*».

5.2 Χρήση των αραβικών μεταφράσεων των Ηθικών Νικομαχείων από μεταγενέστερους αραβόφωνους συγγραφείς

Εκτός από τον al-Fārābī και τον Αβερρόη, που αναφέρθηκαν παραπάνω, και άλλοι αραβόφωνοι συγγραφείς μελέτησαν τις μνημονευθείσες αραβικές μεταφράσεις των *Ηθικών Νικομαχείων*. Για παράδειγμα, η αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* με τα σχόλια του Πορφυρίου, που έκανε ο Uṣṭāth, χρησιμοποιήθηκε από τον περσικής καταγωγής Miskawayh (932-1030 μ.Χ.) στη συγγραφή του έργου του *Tahdhīb al-akhlāq* (= *Εξευγενισμός των ηθών*). Μάλιστα ο ίδιος γράφει:

«... σ' αυτό το σημείο αρχίζει το βιβλίο του Αριστοτέλη που στην εισαγωγή του πραγματεύεται το Απόλυτο Αγαθό έτσι ώστε να είναι γνωστό και επιθυμητό. Θα αναφέρουμε τι είπε και θα προσθέσουμε ό,τι αντλήσαμε από αυτόν σε άλλα χωρία έτσι ώστε να συγκεντρώσουμε ό,τι είναι διάσπαρτο. Στο μέτρο του δυνατού, θα προσθέσουμε επίσης και ό,τι πήραμε από τους σχολιαστές των έργων του και τους ακολούθους της φιλοσοφίας του.»
(Zurayk (1966) 73)

Σε άλλα μέρη του έργου του, ο Miskawayh αναφέρεται στα *Ηθικά* του Αριστοτέλη με τη φράση *Kitāb al-akhlāq* (= *Βιβλίο Ηθικών*)⁷¹ και μια φορά με τη λέξη *Niqūmākhīyā*.⁷² Σε όλες τις περιπτώσεις, πρόκειται για αναφορές στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Επίσης, μία φορά αναφέρεται ονομαστικά στον Πορφύριο⁷³, ενώ το περιεχόμενο του έργου του Miskawayh χαρακτηρίζεται ως μετριοπαθώς νεοπλατωνικό. Το γεγονός αυτό μαζί με άλλες εσωτερικές μαρτυρίες οδήγησαν τον Richard Walzer να προτείνει πως ο Miskawayh αντλεί από το μεταφρασμένο στα αραβικά Υπόμνημα του Πορφυρίου στα *Ηθικά Νικομάχεια*.⁷⁴

70 Βλ. τις παρατηρήσεις του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 51-55.

71 Βλ. το αραβικό κείμενο στο Zurayk (1966) 33, 92, και 97, την αγγλική μετάφραση Zurayk (1968) 31, 82, και 86, και τη γαλλική μετάφραση Arkoun (1969/2010) 54,145 και 153.

72 Βλ. Zurayk (1966) 116, Zurayk (1968) 103, και Arkoun (1969/2010) 181.

73 Βλ. Zurayk (1966) 76, Zurayk (1968) 70 και Arkoun (1969/2010) 125.

74 Walzer (1956/1962) και Walzer (1962) 226 κ.ε.

Ομοίως ο Ibn Sīnā (γεν. πριν το 980-1037 μ.Χ.), χωρίς να αναφέρεται ονομαστικά, όπως είναι και η συνήθειά του, παραθέτει επιχειρήματα σε ηθικά θέματα, που η ορολογία και η φρασεολογία του θυμίζουν τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στο κεφάλαιο «περί ευθυμίας και ευδαιμονίας» (*fī l-bahja wa-l-sa'āda*) του έργου «Βιβλίο υποδείξεων και υπομνήσεων» (*Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*)⁷⁵, αλλά και σε ανεξάρτητα έργα του πραγματεύονται θέματα, που άπτονται της ηθικής φιλοσοφίας.⁷⁶

Ο al-Ghazālī (1058-1111 μ.Χ.), τόσο σε πρώιμες πραγματείες όσο και στο έργο του «Αναβίωση των θρησκευτικών επιστημών» (*iḥyā' ulūm al-dīn*), πραγματεύεται ηθικά θέματα (όπως περί αρετής (*al-faḍīla*) στο 22^ο βιβλίο⁷⁷, περί ευδαιμονίας (*al-sa'āda*) στο 32^ο βιβλίο, περί φιλίας (*al-maḥabba*) στο 36^ο βιβλίο⁷⁸, κλπ.) με ορολογία, ανάλυση και επιχειρηματολογία, που βασίζονται σε εκείνη που απαντά στα *Ηθικά Νικομάχεια* και σε νεοπλατωνικά σχόλια, αν όχι απ' ευθείας πιθανότατα μέσω έργων του al-Fārābī και του Miskawayh. Πάντως, η ορολογία και η φρασεολογία, καθώς και η πραγμάτευση θυμίζει τις μνημονευθείσες αραβικές μεταφράσεις των *Ηθικών Νικομαχείων* μαζί με τα σχόλια του Πορφυρίου.

Παρομοίως ο φιλόσοφος Ibn Bājjah (περ. 1077/1082-1139 μ.Χ.) αναφέρεται σε θέματα, που συζητούνται στα *Ηθικά Νικομάχεια*, με μνεία και του υπομνήματος του al-Fārābī. Έτσι, στο έργο του «Διακυβέρνηση του μονήρους» (*Tadbīr al-mutawahhīd*)⁷⁹ γράφει:

«Είναι φανερό ότι στην τέλεια άριστη πόλη κάθε άνθρωπος ανταμείβεται με το καλύτερο για το οποίο είναι κατάλληλος, και ότι όλες οι πεποιθήσεις της είναι αληθείς ... και ότι οι δραστηριότητες της είναι μόνο απολύτως καλές ... Αυτά τα ζητήματα έχουν συνοψιστεί στα *Ηθικά Νικομάχεια*.»
(Fakhry (1968) 41-42)

Υπάρχουν και άλλες αναφορές στα *Ηθικά Νικομάχεια* στα σωζόμενα έργα του Ibn Bājjah. Ενίοτε, οι αναφορές αυτές εμπεριέχουν και ελληνικά ονόματα που δεν απαντούν στο ελληνικό κείμενο ούτε στη σωζόμενη αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων*. Αυτό οδήγησε τους σημερινούς μελετητές να

75 Βλ. το αραβικό κείμενο στο Dunya (1958) 747-788, και αντίστοιχη αγγλική μετάφραση στο Inati (1996) 69-80.

76 Βλ. Mehren (1899). Για μια αναλυτική περιγραφή των έργων του Ibn Sīnā (Αβικέννα), βλ. Gutas (2014) 411-528.

77 Sherif (1975).

78 Ormsby (2008).

79 Βλ. την έκδοση των Fakhry (1968) και Genequand (2010).

υποθέσουν πως ο Ibn Bājjah άντλησε απευθείας από το Υπόμνημα του Πορφυρίου ή μέσω του Υπομνήματος του al-Fārābī. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η αναφορά στον «*Hirmis*»,⁸⁰ τον οποίο ο Dunlop ταύτισε με τον Ερμεία τον Αταρνεά, φίλο και πάτρωνα του Αριστοτέλη.⁸¹

Παρόμοιες αναφορές και στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στο Υπόμνημα του al-Fārābī απαντούν και στο έργο «*Οδηγός του περιπεπλεγμένου*» (*Dalālat al-hā'irīn*) του Ιουδαίου ιατρού και φιλοσόφου Mūsā ibn Maymūn (Maimonides) (1135-1204 μ.Χ.). Στο πλαίσιο της συζήτησης των θρησκευτικών εορτών γράφει:

«Ο Αριστοτέλης, στο ένατο βιβλίο των *Ηθικών* αναφέρει ότι τέτοια ήταν η γνωστή πρακτική στις αρχαίες θρησκείες. Λέει σ' αυτό το κείμενο: “οι αρχαίες θυσίες και οι συγκεντρώσεις γίνονταν μετά την συγκομιδή των καρπών σαν να ήταν προσφορές των απαρχών [των πρώτων καρπών]”.» (Atay (1980) 652 /III 43, 96a)

Το αριστοτελικό λήμμα που παραθέτει ο Μαϊμονίδης δεν απαντά στο ένατο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* αλλά στο όγδοο βιβλίο, κεφάλαιο 9.5, 1160 a 25-27 και είναι σχεδόν ταυτόσημο με εκείνο που υπάρχει στο χειρόγραφο της Fez. Από το γεγονός αυτό, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Μαϊμονίδης χρησιμοποίησε μία έκδοση των *Ηθικών Νικομαχείων* παρόμοια με εκείνη που σώζεται στο χειρόγραφο της Fez σε έντεκα βιβλία. Έτσι, λόγω της ενσωμάτωσης του αποκαλούμενου «*Εβδομου βιβλίου*» και της συνακόλουθης νέας αρίθμησης των υπόλοιπων βιβλίων, η αναφορά του συμφωνεί απόλυτα με την αρίθμηση του χειρογράφου της Fez.⁸²

6. Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας την παραπάνω ανάλυση, πρέπει να πούμε πως η διδασκαλία της αριστοτελικής ηθικής στην αραβική παράδοση προέρχεται σε γενικές γραμμές από εκείνη των νεοπλατωνικών σχολών της Ύστερης Αρχαιότητας. Ιδιαίτερα, προπαιδευτικά ηθικά έργα, σχόλια ή υπομνήματα στην αριστοτελική ηθική, καθώς και μερικές άγνωστες στην ελληνική γραμματεία φιλοσοφικές ηθικές πραγματείες μεταφράστηκαν στα αραβικά. Στο πλαίσιο αυτό μεταφράστηκαν και τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Δεν έχουμε

80 Fakhry (1968) 68.

81 Βλ. την εισαγωγή του Dunlop στο Akasoy & Fidora (2005) 37.

82 Βλ. το αραβικό κείμενο στο Akasoy & Fidora, (2005) 459. Πρβ. τα σχόλια του Dunlop στην έκδοση των Akasoy & Fidora, (2005) 49-50.

αποδείξεις για αραβική μετάφραση άλλων αριστοτελικών ηθικών πραγματειών εκτός από τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Οι άλλες ηθικές πραγματείες, που στα ελληνικά αποδίδονται στον Αριστοτέλη, ήταν ίσως γνωστές στους αραβόφωνους συγγραφείς μόνο από έμμεσες αναφορές στα προοίμια ελληνικών Υπομνημάτων, που μεταφράστηκαν στα αραβικά.

Με βάση τις πρόσφατες μελέτες του χειρογράφου της Fez, έχουμε αποδείξεις για δύο αραβικές μεταφράσεις των *Ηθικών Νικομαχείων* κατευθείαν από τα ελληνικά στα αραβικά. Η μία είναι η μετάφραση που έκανε ο Uṣṭāth (=Ευστάθιος) στις αρχές του ένατου αιώνα μ.Χ. Η μετάφραση αυτή περιείχε το αριστοτελικό κείμενο μαζί με το Υπόμνημα του Πορφυρίου, καθώς και μια ανεξάρτητη ηθική πραγματεία άγνωστη ως τώρα. Η άλλη μετάφραση είναι εκείνη του Ishāq ibn Ḥunayn, η οποία έγινε στο δεύτερο μισό του ένατου αιώνα μ.Χ. Επειδή τα πρώτα τέσσερα βιβλία της μετάφρασης του Uṣṭāth χάθηκαν νωρίς, αναπληρώθηκαν σε άλλο αντίγραφο από τη μετάφραση του Ishāq ibn Ḥunayn στα τέλη του 9^{ου} αι. μ.Χ.

Σύμφωνα με τον Ullmann, το αριστοτελικό κείμενο των βιβλίων V-X των *Ηθικών Νικομαχείων* του χειρογράφου της Fez δεν είναι διαφορετικό από το κείμενο των αριστοτελικών λημμάτων του Υπομνήματος του Πορφυρίου. Έτσι, η συγκρότηση του αριστοτελικού κειμένου των βιβλίων V-X, πρέπει να έγινε δευτερογενώς από τα αριστοτελικά λήμματα που αποσπάστηκαν από το Υπόμνημα του Πορφυρίου. Κατά τη διαδικασία αυτή συμπεριλήφθηκε και το απόσπασμα μιας ανεξάρτητης και άγνωστης ηθικής πραγματείας, δηλαδή το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*». Το σωζόμενο χειρόγραφο της Fez πρέπει να προέρχεται από ένα αντίγραφο που περιείχε τα τέσσερα πρώτα βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* σε μετάφραση του Ishāq ibn Ḥunayn, και τα υπόλοιπα βιβλία μαζί με το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*» σε μετάφραση του Uṣṭāth. Επειδή μεταξύ του έκτου και του έβδομου βιβλίου είχε ενσωματωθεί το αποκαλούμενο «*Εβδομο βιβλίο*», άλλαξε και η αρίθμηση των τελευταίων βιβλίων, έτσι ώστε οι τίτλοι του χειρογράφου και μεταγενέστερες αναφορές, που απαντούν στην αραβική γραμματεία, να αναφέρονται σε έντεκα βιβλία. Σύμφωνα με τον Ullmann αυτή η διαδικασία της συγκρότησης του αριστοτελικού κειμένου των *Ηθικών Νικομαχείων* πρέπει να έγινε προς τα τέλη του ένατου αιώνα μ.Χ.

Ακολούθως, κάποιος άγνωστος αραβόφωνος συγγραφέας, που πιθανόν έζησε στις αρχές του 10^{ου} αιώνα μ. Χ., συνέθεσε μία αραβική επιτομή που, όπως

αποδεικνύεται από τη σωζόμενη λατινική μετάφρασή της, είχε ενσωματώσει και το περιεχόμενο του αποκαλούμενου «Εβδομου βιβλίου».

Παρά τις αναφορές αραβόφωνων συγγραφέων σε έντεκα βιβλία, έχουμε απόδειξη από το προοίμιο της λατινικής και της εβραϊκής μετάφρασης της «παράφρασης» (*talkhīs*) των *Ηθικών Νικομαχείων*, που έγραψε ο Ibn Rushd (=Αβερρόης), πως και ο ίδιος ο Αβερρόης και ο al-Fārābī γνώριζαν επακριβώς ότι τα *Ηθικά Νικομάχεια* απαρτίζονταν από δέκα βιβλία.

Η σωζόμενη αραβική μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* δεν είναι μόνο χρήσιμη για την αποκατάσταση του ελληνικού κειμένου, αλλά αποτελεί και τεκμήριο της επίδρασης που άσκησε στην αραβική γραμματεία. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, τα θέματα, η ανάλυση, η ορολογία και η επιχειρηματολογία του αριστοτελικού έργου μαζί με τα νεοπλατωνικά σχόλια του Πορφυρίου άσκησαν μεγάλη επίδραση, όχι μόνο στις συζητήσεις ηθικών ζητημάτων σε μουσουλμανικούς κύκλους αλλά και στο σχολιασμό και τη συγγραφή ανεξάρτητων ηθικών πραγματειών, τόσο από αραβόφωνους φιλοσόφους όσο και από μουσουλμάνους θεολόγους.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Abū Rīdah (1950-1953): M. ‘Abd al-Hādī Abū Rīdah (ed.), *Rasā’il al-Kindī al-falsafīya*, 2 vols., Cairo: Dār al-fikr al-‘arabī.
- Akasoy & Fidora (2002): A. A. Akasoy & A. Fidora, ‘Hermannus Alemannus und die *alia translatio* der Nikomachischen Ethik’, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44: 79-93.
- Akasoy & Fidora (2005): A. A. Akasoy & Fidora, A. (eds.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics with an Introduction and Annotated Translation by Douglas M. Dunlop* (Aristoteles Semitico-latinus 17), Leiden – Boston: Brill.
- Aouad & Woerther (2009): M. Aouad & F. Woerther, ‘Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l’Éthique à Nicomaque: pédagogie de la contrainte, habitudes et lois’, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph (Beyrouth)* 62: 303-330

- Arberry (1955): A. J. Arberry, 'The Nicomachean Ethics in Arabic', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17: 1-9.
- Arkoun (2010): M. Arkoun (trans.), *Miskawayh, Traité d'éthique (Tahdīb al-aḥlāq wa-ṭathīr al-'a'rāq)*, Traduction française avec introduction et notes (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: Vrin.
- Atay (1980): H. Atay (ed.), *Dalālat al-ḥā'irīn, tā'lif al-ḥakīm al-faylasūf Mūsā b. Maymūn al-Qurṭubī al-Andalusī*, Cairo: Maktabat al-thaqāfat al-dīniya.
- Badawī (1958): 'A. Badawī (ed.), *Al-Mubashshir ibn Fātik. Kitāb Mukhtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-ḥikam*, Madrid: Instituto Egypcio des Estudios Islamicos.
- Badawī (1968): 'A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: Vrin.
- Badawī (1979): 'A. Badawī (ed.), *Aristūṭālīs, Kitāb al-Akhlāq*, Kuwait: Wakālat al-maṭbū'āt.
- Barnes (1999): J. Barnes, 'An Introduction to Aspasius', στο: *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, ed. by A. Alberti & R. W. Sharples, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Basset (1898): R. Basset, *Le Tableau de Cébès, version arabe d'Ibn Miskaoueih*, Alger: Fontana.
- Bekker (1824-25): I. Bekker, *Photii Bibliotheca*, Berolini: G. Reimeri.
- Berman (1962): L. V. Berman, 'A Note on the Added Seventh Book of the Nicomachean Ethics in Arabic', *Journal of the American Oriental Society* 82: 555-556.
- Berman (1967a): L. V. Berman, 'The Revised Hebrew Translation of Averroes' "Middle Commentary" on the Nicomachean Ethics', *The Jewish Quarterly Review* 57:104-120.
- Berman (1967b): L. V. Berman, 'Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics', *Oriens* 20: 31-59.
- Berman (1999): L. V. Berman, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah (Averroes Hebraicus)*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Bilingual Edition.
- Blumenthal (1974): H. J. Blumenthal, 'Did Iamblichus Wrote a Commentary on the De Anima', *Hermes* 102: 540-556.
- Blumenthal (1979): H. J. Blumenthal, 'Photius on Themistius (cod. 74). Did Themistius Write Commentaries on Aristotle', *Hermes* 107.2: 168-182.

- Brock (2003): S. P. Brock, 'Syriac Translations of Greek Popular Philosophy', P. Bruns (ed.), *Von Athen nach Bagdad: Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Hereditas 22, Bonn: Borengrässer, 9-28.
- Busse (1898): A. Busse, *Philoponi In Aristotelis Categorias Commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1), Berolini: G. Reimeri.
- Busse (1900): A. Busse (ed.), *Elias In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 18), Berolini: G. Reimeri.
- D'Ancona (2005): C. D'Ancona, 'Greek into Arabic. Neoplatonism in Translation', P. Adamson & R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 10-31.
- Dieterici (1890/1999): F. Dieterici (ed.), *al-Fārāb's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden: Brill (reprinted Frankfurt am Main 1999).
- Druart (1996): Th.-A. Druart, 'La philosophie morale arabe et l'antiquité tardive', *Bulletin d'Études Orientales* 48: 183-87.
- Dunlop (1962): D. M. Dunlop, 'The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-VI', *Oriens* 15: 18-34.
- Dunlop (1971): D. M., Dunlop, 'Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle's Nicomachean Ethics', in *Oriente e Occidente nel Medioevo. Filosofia e Scienze*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 229-250.
- Dunlop (1974): D. M. Dunlop, 'The Manuscript Taimur Pasha 290 aḥlāq and the Summa Alexandrinorum', *Arabica* 21: 252-263.
- Dunya (1958): S. Dunya (ed.), *al-ishārāt wa-l-tanbīhāt li-Abī 'Alī bin Sīnā*, Cairo: Dār al-ma'ārif.
- Düring (1966/1994): I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. (Ελληνική μετάφραση: Α. Γεωργίου-Κατσιβελα, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμος Β', Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1994)
- Endress (1997): G. Endress, 'The Circle of al-Kindī' in: G. Endress and R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden: Research School CNWS, 43-76.
- Endress (2012): G. Endress, 'Platonizing Aristotle: The Concept of "Spiritual" (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism', *Studia graeco-arabica* 2: 265-279.

- Fakhry (1968): M. Fakhry (ed.), *Rasā'il Ibn Bājjah al-ilāhīya* (al-Dirāsāt wa-l-nuṣūṣ al-falsafiya 1), Beirut: Dār al-nahār li-l-nashr.
- Flügel et al. (1871-72): G. Flügel, J. Rödiger and A. Müller (eds.), *Muḥammad b. Ishāq Ibn al-Nadīm, Kitāb al-Fihrist*, 2 vols, Leipzig: F. C. W. Vogel.
- Fowler (1982): G. B. Fowler (ed.), 'Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331), Appendix 14: Summa Alexandrinorum', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 57: 195-252.
- Genequand (2010): Ch. Genequand, *Ibn Bāḡḡa (Avempace). La conduite de l'isolé et deux autres épîtres. Introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire* (Textes et traditions 19). Paris: Vrin.
- Ghorab (1972): A. A. Ghorab, 'The Greek Commentators on Aristotle quoted in al-Āmirī's 'al-sa'āda wa-'l-is'ād', στο: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, ed. by S. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown (Oriental Studies 5), Oxford: Cassirer, 77-88.
- Griffin (2016): M. Griffin, 'Ammonius and the Alexandrian School', στο: A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston: Brill, 394-418.
- Gutas (1993): D. Gutas, 'Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works', in: *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, ed. by C. Burnett (Warburg Institute Surveys and Texts 23), London: The Warburg Institute.
- Gutas (1998): D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London: Routledge (ελληνική μετάφραση: *Η αρχαία ελληνική σκέψη στον αραβικό πολιτισμό*, μτφ. Μαρία Μακρή, Αθήνα: Εκδόσεις Περίπλους, 2001).
- Gutas (2014): D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Leiden: Brill 2014.
- Hadot (1996): I. Hadot (ed.), *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, Leiden: Brill.
- Hadot (2001): I. Hadot (ed.), *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète, Tome I: Chapitres I-XXIX* (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres.

- Hadot (2004): I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- Hadot (2015): I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, translated by M. Chase, Leiden-Boston: Brill.
- Hayduck (1901a): M. Hayduck (ed.), *Ioannis Philoponi in Aristotelis Meteorologicorum librum Commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca XIV), Berolini: G. Reimeri.
- Hayduck (1901b): M. Hayduck (ed.), *Michaelis Ephesii In Librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 22.3), Berolini: G. Reimeri.
- Henry (1959-1979): R. Henry, *Photius. Bibliothèque*, Tom. I-VIII, Paris: Les Belles Lettres
- Heylbut (1889): G. Heylbut (ed.), *Aspasius In Ethica Nicomachea Commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 19.1), Berolini: G. Reimeri.
- Heylbut (1892): G. Heylbut (ed.), *Eustratii et Michaelis et Anonyma In Ethica Nicomachea Commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 20), Berolini: G. Reimeri.
- Hourani (1985): G. F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics, Philosophy and Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Inati (1996): S. Inati (trans.), *Ibn Sīnā and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International.
- Kalbfleisch (1907): C. Kalbfleisch (ed.), *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 8) Berolini: G. Reimeri.
- Karamanolis (2006): G. K. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford Philosophical Monographs), Oxford: Clarendon Press.
- Köhler (1974): F. W. Köhler (ed.), *Hieroclis in aureum Pythagoreorum Carmen commentaries*, Stuttgart: Teubner.
- Korolec (1985): J. B. Korolec, 'Le commentaire d'Averroès sur l'Éthique à Nicomache', *Bulletin de Philosophie Médiévale* 27: 104-107.
- Kraus (1937): P. Kraus, 'Kitāb al-akhlāq li-Jālīnūs', *Majallat Kulliyat al-ādāb bi-l-Jāmi'a al-miṣriyya* (Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt) 5, Arabic section 1-51.
- Linley (1984): N. Linley, *Ibn at-Ṭayyib. Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, Arethusa Monographs 10.

- Luquet (1901): G.-H. Luquet, 'Hermann l'allemand (+1272), *Revue de l'histoire des religions*, 44: 407-422.
- Lyons (1961): M. C. Lyons, 'A Greek Ethical Traetise', *Oriens* 13-14: 35-57.
- Marchesi (1904): C. Marchesi (ed.), *L'Etica Nicomachea nella traduzione latina medievale*, (Documenti ed appunti), Messina: A. Trimarchi.
- Martini Bonadeo (2008): C. Martini Bonadeo, *al-Fārābī, L'armonia delle opinion dei due sapient il divino Platone e Aristotele*, Pisa: Plus.
- McGinnis & Reisman (2005): J. McGinnis & D. Reisman, *Classical Arabic philosophy. An anthology of sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett
- Mehren (1899): M. A. F. Mehren (ed.), *Ibn Sīnā, Risāla fi-l-'ishq. Traités mystiques d'Abou Alī al-Ḥosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne*, Leiden: Brill, 1899, part III, 1-27.
- Mercken (1990): H. P. F. Mercken, 'The Greek Commentators on Aristotle's Ethics', in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, New York: Cornell University Press, 407-443.
- Minovi (1957): M. Minovi (ed.), *Al-'Āmirī Kitāb al-sa'āda wa 'l-is'ād* (The Mahdavi Fund Series 5), Wiesbaden: Steiner.
- Mommert (1907): B. Mommert, *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes*, Lipsiae: Teubner.
- Morgan (2007): T. Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, New York: Cambridge University Press.
- Neria (2013): C. M. Neria, 'Al-Fārābī's Lost Commentary on the Ethics: New Textual Evidence', *Arabic Sciences and Philosophy* 23: 69-99.
- O'Meara (2003): D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara (2013-14): D. J. O'Meara, 'Moral Virtue in Late Antique Platonism. Some Elements of a Background to Ethics in Early Arabic Philosophy', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 65:71-86.
- Ormsby (2008): E. Ormsby (trans.), *The Book of Love, Longing, Intimacy and Satisfaction*, Cambridge: Islamic texts Society.
- Overwien (2005): O. Overwien, 'Einige Beobachtungen zur Überlieferung der Hippokratesschriften in der arabischen und griechischen Tradition', *Sudhoffs Archiv* 89: 196-210.
- Pinès (1956): S. Pinès, 'Un texte inconnu d'Aristote en version arabe', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 23: 5-43. 'Addenda et corrigenda', *ibid.* 26 (1959) 295-299.

- Rosenthal (1940-1/1990): F. Rosenthal, 'On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World', *Islamic Culture* 14:387-422 & 15: 396-398 (Reprinted in F. Rosenthal (1990), *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Aldershot: Variorum).
- Schenkl, & Downey & Norman, (1965, 1971, 1974): H Schenkl, G. Downey and A. F. Norman (eds.), *Themistii orationes quae supersunt*, 3 vols., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig: Teubner.
- Schibli (2002): H. S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt & Ullmann (2012): E. A. Schmidt & M. Ullmann, *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen Überlieferung der 'Nikomachischen Ethik' für die Kritik des griechischen Textes*, Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 49, Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Sherif (1975): M. A. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, Albany: SUNY Press.
- Smith (1993): A. Smith (ed.), *Porphyrrii philosophi fragmenta*, fragmenta Arabica D. Wasserstein interpretante, Stuttgart: Teubner.
- Ullmann (1978): M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburg: Edinburg University Press.
- Ullmann (2011): M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung, Teil 1: Wortschatz*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Ullmann (2012): M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung, Teil 2: Überlieferung – Textkritik – Grammatik*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Walzer (1956/1962): R. Walzer, 'Some Aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Akhlāq', *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida II*: 603-621 (Reprinted in Walzer (1962).
- Walzer (1960): R. Walzer, 'Akhlāq' ἀρετη στην: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, ed. by H. A. R. Gibb et al., Leiden: Brill, I. 325b-329a.
- Walzer (1962): R. Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Walzer (1965): R. Walzer, 'Porphyry in the Arabic Tradition', in *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique XII*, Vandoeuvres / Genève: Fondation Hardt, 275-299.
- Walzer (1985): R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fādila. A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford: Clarendon Press.

- Zucker (2016): A. Zucker, 'Themistius', στο: A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston: Brill, 358-373.
- Zurayk (1966): Q. Zurayk (ed.), *Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq*, Beirut: American University of Beirut Centennial Publication.
- Zurayk (1968): C. K. Zurayk (trans.), *The Refinement of Character. A Translation from Arabic of Ahmad Ibn Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq*, Beirut: American University of Beirut.

Τα Ηθικά του Αριστοτέλη στην αραβική παράδοση

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Από τις ηθικές πραγματείες που αποδίδονται στον Αριστοτέλη φαίνεται πως μόνο τα *Ηθικά Νικομάχεια* μεταφράστηκαν στα Αραβικά. Αν και είχαμε αναφορές στα *Ηθικά* του Αριστοτέλη σε μεσαιωνικά έργα αραβόφωνων συγγραφέων, μόλις το 1951-52 στην βιβλιοθήκη Qarawīyīn της πόλης Fez του Μαρόκου ανακαλύφτηκε ένα χειρόγραφο με την αραβική μετάφραση των βιβλίων VII – X και το 1959 ήρθε στο φως και το θεωρούμενο πρώτο μέρος του χειρογράφου με την αραβική μετάφραση των βιβλίων I-VI. Η δομή και η γλώσσα του χειρογράφου έχει εγείρει πολλά ερωτήματα. Έως πρόσφατα θεωρούνταν πως η αραβική μετάφραση για όλο το έργο είχε γίνει από τον Νεστοριανό μεταφραστή Ishāq ibn Hunayn (+ 910 μ.Χ.). Ωστόσο, ο Manfred Ullmann (2012) απέδειξε πως μόνο τα τέσσερα πρώτα βιβλία (ήτοι I-IV) προέρχονται από τη μετάφραση του Ishāq ibn Hunayn, που έγινε στο δεύτερο μισό του 9^{ου} αιώνα μ.Χ., ενώ τα υπόλοιπα βιβλία πρέπει να αποδοθούν σε άλλο μεταφραστή, κατά πάσα πιθανότητα στον Ustāth (= Ευστάθιος). Η μετάφραση του Ustāth έγινε στο πρώτο μισό του 9^{ου} αιώνα μ.Χ. Με βάση εσωτερικές ενδείξεις και εξωτερικές μαρτυρίες φαίνεται πως ο Ustāth είχε μεταφράσει στα Αραβικά και τα άγνωστα στην ελληνική γραμματεία σχόλια του νεοπλατωνιστή Πορφυρίου (περ. 234 – 305 μ.Χ.) και μια άγνωστη πραγματεία μαζί με το κείμενο των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη. Αν και οι άραβες βιβλιογράφοι αναφέρουν πως «σχόλια» (*tafsīr*) του Θεμιστίου, άγνωστα επίσης στην ελληνική παράδοση, μεταφράστηκαν στα Αραβικά, εντούτοις δεν έχουμε αποδείξεις για κάτι τέτοιο. Οι αραβικές μεταφράσεις των *Ηθικών Νικομαχείων* και ιδιαίτερα η θεματολογία και η επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη και των σχολιαστών του άσκησαν τεράστια επίδραση στις συζητήσεις ηθικών θεμάτων στους κύκλους μουσουλμάνων λογίων από τον 10^ο αιώνα κι εξής. Όχι μόνο αραβόφωνοι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι αλλά και θεολόγοι ρητά ή άρρητα βασίζονται στη θεματολογία, τη μέθοδο ανάλυσης και τα επιχειρήματα της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Ο θεολόγος al-Ghazālī (1055-1111 μ.Χ.) άντλησε επιχειρήματα από τις αναφερθείσες μεταφράσεις, ενώ ο φιλόσοφος al-Fārābī (870-950 μ.Χ.) έγραψε «Σχόλια» στα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα οποία δεν σώζονται. Ομοίως, ο Ibn Rushd (=Αβερρόης 1126-1198 μ.Χ.) έγραψε μία «παραφράση» (*talkhīs*), η οποία σώζεται μόνο σε Λατινική (του Hermannus

Alemannus 1240 μ.Χ.) και Εβραϊκή μετάφραση (του Samuel ben Judah της Μασσαλίας 1322 μ.Χ.). Σε γενικές γραμμές, η επίδραση των *Ηθικών Νικομαχείων* στην αραβόφωνη διανόηση μαρτυρεί μια μετρημένη νεοπλατωνική ερμηνεία, που δείχνει προς την κατεύθυνση της ερμηνείας του Πορφυρίου.

Aristotle's Ethics in the Arabic Tradition

SUMMARY

Of the ethical treatises that are attributed to Aristotle, it appears that only the *Nicomachean Ethics* were translated into Arabic. Although we had references to Aristotle's *Ethics* in medieval works of Arabic writers, it is only in 1951-52 that a manuscript containing Books VII to X was discovered in the Qarawīyīn Library in the old city Fez of Maroco. In 1959 the rest of what is regarded as the first part of the same manuscript came to light containing Books I to VI. The structure and the language of the manuscript gave rise to a number of questions. Until 1912 it was thought that the Arabic translation of the whole manuscript was made by the well-known Nestorian translator Ishāq ibn Ḥunayn (d. AD 910). Manfred Ullmann (2012) has shown that the first four Books (i. e. I-IV) derive from Ishāq ibn Ḥunayn's translation which was made in the second half of the 9th century AD, while the translation of Books V to X should be attributed to another translator, most probably to Uṣṭāth, and it was made in the first half of the 9th century AD. On the basis of internal and external evidence it appears that Uṣṭāth translated into Arabic the otherwise unknown in the Greek tradition commentary of Porphyry (c. AD 234-305) and an unknown ethical treatise together with Aristotle's text of the *Nicomachean Ethics*. Although Arab bibliographers mention a "commentary" by Themistius (*tafsīr*), unknown also in the Greek tradition, its existence is questionable. The Arabic translations of the *Nicomachean Ethics* and especially the discussion of various issues and the arguments of Aristotle and his commentators have greatly influenced the debates on ethical subjects within the learned circles of Muslim scholars from the 10th century onwards. Not only Arabic speaking Muslim philosophers but also theologians explicitly or implicitly drew upon the issues, the method of analysis and the argumentation of Aristotle's ethical philosophy. The great theologian al-Ghazālī (AD 1055-1111) drew upon the aforementioned translations of the *Nicomachean*

Ethics. The Muslim philosopher al-Fārābī (c. AD 870-950) wrote a “commentary” on the *Nicomachean Ethics* now lost. Ibn Rushd (AD 1126-1198), known to us as Averroes, wrote a paraphrase (*talkhīṣ*) which is extant both in a Latin translation made by Hermannus Alemannus in AD 1240 and in a Hebrew translation made by Samuel ben Judah of Marseilles in AD 1322. Overall, the influence of the *Nicomachean Ethics* upon the Arabic thought indicates a moderate Neoplatonic interpretation which points in the direction of Porphyry’s exegesis.

- Θεοδώρα Ζαμπάκη, Διδάκτωρ Ελληνοαραβικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Ο Yaḥyā ibn 'Adī (893 - 974 μ.Χ.) ήταν ένας «ιακωβίτης» χριστιανός, που γεννήθηκε στην πόλη Takrīt στο Ιράκ. Πέρασε μέρος της ζωής του στη Βαγδάτη, όπου διδάχθηκε την αριστοτελική φιλοσοφία από τον Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (περίπου 870 - περ. 940 μ.Χ.), τον φιλόσοφο της νεστοριανής εκκλησίας της Ανατολής, και από τον περίφημο μουσουλμάνο φιλόσοφο Abū Naṣr al-Fārābī (περίπου 870-950 μ.Χ.).¹

Από τα μέσα της δεκαετίας του 940 μ.Χ., ο Yaḥyā ibn 'Adī είχε γίνει μια σημαντική μορφή της νέας γενιάς των διανοούμενων στη Βαγδάτη. Θεωρούνταν από τους συγχρόνους του δάσκαλος της φιλοσοφίας (*falsafa*) της εποχής του. Ο καθηγητής Δημήτρης Γούτας συνέδεσε το ενδιαφέρον της εποχής του Yaḥyā ibn 'Adī με το αποκαλούμενο «ελληνο-συριακό πρόγραμμα λογικών σπουδών της ύστερης αρχαιότητας».² Το μεγαλύτερο μέρος του εκτενούς φιλοσοφικού έργου του επικεντρώνεται στη λογική και την επιστημολογία.³ Λόγω των γνώσεών του στη λογική, του αποδόθηκε το προσωνύμιο *al-manṭiqī*,

¹ Για τον Yaḥyā ibn 'Adī βλ.: G. Endress, "Yaḥyā b. 'Adī" στην *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs, Leiden: Brill, 2002, XI, 245; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden: Brill, 1943-1949, I (1), 207; I (2), 228, Supplementbände, Leiden: Brill, 1937-1942, 370, 956; G. Graf, "Die Philosophie und Gotteslehre des Yaḥyā ibn 'Adī und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 8 (1910), 68-70; G. Furlani, "Le 'Questioni Filosofiche' di Abū Zakariyā Yaḥyā b. 'Adī", *Rivista degli Studi Orientali* 8 (1919-1920), 157-162; L. Cheikho, *Vingt Traités Théologiques d' Auteurs Arabes Chrétiens*, 2^η έκδοση, Beirut: Dar al-Machreq, 1920; Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Baghdad", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Klasse, Berlin:Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter, 1930, 389-429 (417-421).

² D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London: Routledge, 1998, 62.

³ Πρβλ. N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1964, 130-134; Kh. El-Rouayheb, "Logic in the Arabic and Islamic World" στην *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, ed. by H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, 686-692.

δηλαδή «ο ειδικός στη λογική» ή «δάσκαλος της λογικής». Ο Yahyā ibn 'Adī μετέφρασε από τα συριακά στα αραβικά αριστοτελικά φιλοσοφικά έργα, γράφοντας μάλιστα σχόλια και ανεξάρτητες πραγματείες. Λόγω της προφανούς επιτυχημένης καριέρας του ως λογίου, ο Yahyā ibn 'Adī και ο κύκλος των πνευματικών συνεργατών του θεωρήθηκαν από τους μετέπειτα ιστορικούς ως σημαντικοί πρωτεργάτες, που συνέβαλαν στην πολιτιστική αναγέννηση των γραμμάτων κατά τη δυναστεία των Μπουγιδών (945-1055 μ.Χ.), πράγμα που ο Joel Kraemer περιέγραψε ως την «'ανθρωπιστική αναγέννηση' του Ισλάμ στον τέταρτο αιώνα».⁴

Η συμβολή του Yahyā ibn 'Adī στο κίνημα των ελληνοαραβικών μεταφράσεων στη Βαγδάτη τον δέκατο αιώνα υπήρξε αξιοσημείωτη. Οι πραγματείες του για θέματα που σχετίζονται με την ισλαμική θεολογία είναι εξίσου σημαντικές, όχι με την έννοια του θεολογικού λόγου, αλλά γιατί εφαρμόζουν τα εργαλεία της λογικής σε διάφορες έννοιες της *kalām*.⁵ Πρόκειται, κατά κύριο λόγο, για πραγματείες που αναφέρονται α) στον μονοθεϊσμό (*tawhīd*) και την ενότητα του Θεού, β) στην έννοια των ενδεχόμενων όντων, γ) στην ανασκευή του ατομισμού, δ) την έννοια της «απόκτησης» ή «πρόσκτησης» (*iktisāb*) από τον άνθρωπο των πράξεων που δημιουργεί ο Θεός, και ε) την καθιέρωση της φιλοσοφικής λογικής, σε σχέση με τον ρόλο της γραμματικής, ως καθολικού εργαλείου για τον έλεγχο της ορθής διανόησης.⁶ Ως εκ τούτου,

⁴ J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: Brill, 1986, 104-139.

⁵ Πρβλ. R. M. Frank, "Kalām and Philosophy: A Perspective from One Problem" στο P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany: SUNY Press, 1979, 71-95; Του ιδίου, "The Science of kalām", *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), 7-37; F. Griffel, "Kalām" στην *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, ed. by H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, I, 665-672.

⁶ Endress, "Yahyā b. 'Adī", 245. Πρβλ. C. Martini Bonadeo, "Yahyā ibn 'Adī" στην *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, ed. by H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, 1420-1423; I. Netton, "Yahyā Ibn 'Adī" στο J. Scott Meisami & P. Starkey (eds), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London: Routledge, 1999, II, 810; R. D. Marcotte, "Ibn Miskawayh's *Tartīb al-Sa'ādāt* (The Order of Happiness)" στο Y. Tzvi Langermann (ed.), *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*, Leiden: Brill, 2012, 142. Γενικά, για τα έργα του Yahyā ibn 'Adī βλ.: G. Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī: An Analytical Inventory*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1977; G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjā ibn 'Adī und späterer Autoren: Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, Münster: Aschendorffschen Buchhandlung, 1910; A. Périer, *Yahyā ben 'Adī: Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*, Paris: Gabalda & Geuthner, 1920; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1947, 233-249; E. Platti, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven: Peeters, 1983; M. N. Bin Omar, "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdād. The Life and Works of Yahyā ibn 'Adī (d.

σύμφωνα με τον καθηγητή Δημήτρη Γούτα, η επιρροή που ο Yahyā ibn 'Adī άσκησε στην εποχή του, έκανε τους σύγχρονους μελετητές να εξακολουθούν να τον αναγνωρίζουν ως τον «επικεφαλής των Αριστοτελιστών της Βαγδάτης στα μέσα του δέκατου αιώνα».⁷

Στην παρούσα μελέτη, θα αναλύσουμε το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* (Εξευγενισμός ή Αναμόρφωση των ηθών) και πιο συγκεκριμένα θα εξετάσουμε τόσο το περιεχόμενο όσο και τις πηγές των ηθικών ιδεών του Yahyā ibn 'Adī.⁸

Το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* είναι μια πραγματεία φιλοσοφικής ηθικής. Θεωρείται ως ένα από τα πρωιμότερα βιβλία ηθικής φιλοσοφίας, που γράφτηκε στα αραβικά.⁹ Το εν λόγω έργο μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως μια χριστιανική συμβολή στην έκρηξη της αραβόφωνης ισλαμικής πνευματικής αναγέννησης της πρώιμης αββασιδικής περιόδου. Το περιεχόμενο του έργου *Tahdhīb al-akhlāq* διαιρείται σε πέντε σαφώς διακριτές ενότητες.

Ο Yahyā ibn 'Adī δεν διευκρινίζει με σαφήνεια τον σκοπό και τους στόχους για τον οποίο έγραψε το συγκεκριμένο έργο. Δεδομένης, μάλλον, της προτίμησής του για τους λογίους, τους μοναχούς και τους ασκητές, καθώς και της δικής του αφοσίωσης στη φιλοσοφία, ο Yahyā ibn 'Adī έγραψε το *Tahdhīb al-akhlāq* με σκοπό να διδάξει υποσχόμενους σπουδαστές και μελλοντικούς ηγέτες της κοινωνίας του γενικότερα, είτε ήταν χριστιανοί είτε μουσουλμάνοι, προκειμένου να ενσταλάξει μέσα τους την απαιτούμενη ηθική στάση για την άσκηση του φιλοσοφικού τρόπου ζωής. Η επίδραση του δασκάλου του, al-Fārābī, είναι αδιαμφισβήτητη στο σημείο αυτό, καθώς ο al-Fārābī θεωρούσε την εκγύμναση του χαρακτήρα, που βασιζόταν στην εξέταση των δυνάμεων της ψυχής, ως προαπαιτούμενο για την προετοιμασία της μελέτης της λογικής και της φιλοσοφίας. Σημειωτέον ότι στις ελληνικές νεοπλατωνικές σχολές της Ύστερης Αρχαιότητας, η ηθική προπαιδεία προηγούνταν της φιλοσοφικής παιδείας.

974)", *Hamdard Islamicus* 20 (1997), 47-54; Του ιδίου, "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdad. The Life and Works of Yahyā ibn 'Adī (d. 974)", *Islamic Quarterly* 39 (1995), 167-181.

⁷ Gutas, *Greek Thought*, 101.

⁸ Βλ. M. Fakhry, "Aspects de la pensée morale de Yahyā ibn 'Adī", *Annales de Philosophie* 6 (1985), 121-130.

⁹ Βλ. *Yahyā ibn 'Adī: The Reformation of Morals: A Parallel Arabic-English Text*, μτφ. και εισαγωγή S. H. Griffith, Provo, Utah: Brigham Young University Press, xxix. Πρβλ. Naji al-Takriti, *Yahyā ibn 'Adī: A Critical Edition and Study of His Tahdhīb al-akhlāq*, Beirut: Oueidat, 1978; Marie-Thérèse Urvoy, *Traité d'éthique d'Abū Zakariyyā' Yahyā ibn 'Adī*, Paris: Cariscript, 1991.

Τρία είναι τα κυρίαρχα πλαίσια αναφοράς πίσω από το έργο *Tahdhīb al-akhlāq*: α) η προϊσλαμική παράδοση, όπως διαθλάται στον πρώιμο ισλαμικό λόγο, β) η περσική παράδοση των «κατόπτρων ηγεμόνων», και, γ) κυρίως, η ελληνική φιλοσοφική παράδοση, για την οποία ο Yaḥyā ibn 'Adī είχε επιδείξει μεγάλο ενδιαφέρον και αφοσίωση. Είναι σαφές ότι πρόκειται για μια συνθετική πραγματεία, καθώς το έργο αντικατοπτρίζει απόψεις του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Γαληνού, και του δασκάλου του Yaḥyā ibn 'Adī, του al-Fārābī. Η αναγνώριση του διακριτικού συνθετικού χαρακτήρα του έργου οδήγησε τον Richard Walzer να εικάσει πως η δομή της πραγματείας του Yaḥyā ibn 'Adī δηλώνει ότι «αυτό το σχήμα τελικά εξαρτάται μάλλον από κάποιο χαμένο προνεοπλατωνικό ελληνικό πρωτότυπο».¹⁰ Ο Yaḥyā ibn 'Adī δηλαδή, υπό το πρίσμα των κοινωνικών διαστάσεων της εποχής του, συνέθεσε ένα πρωτότυπο έργο, χρησιμοποιώντας κείμενα που είχε στη διάθεσή του.

Αναφορικά με το θέμα της πατρότητας του έργου, ο Gerhard Endress, μετά από ενδελεχή μελέτη του έργου, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι «δεν υπάρχουν καθόλου εγγενή εσωτερικά στοιχεία εναντίον του συντάκτη της πατρότητας του Yaḥyā ibn 'Adī».¹¹ Το πρόβλημα της πατρότητας του έργου έχει εγερθεί από το γεγονός ότι ο τίτλος, όπως τον έχουμε στην παρούσα μορφή, δεν εμφανίζεται στην πρώτη λίστα των έργων του Yaḥyā ibn 'Adī. Κατά τη διάρκεια της μετάδοσης του κειμένου στο πέρασμα των αιώνων, φαίνεται ότι η φράση '*tahdhīb al-akhlāq*' τελικά χρησιμοποιήθηκε ως τίτλος του έργου, ίσως υπό την επίδραση των τίτλων παρόμοιων έργων άλλων συγγραφέων, π.χ. το μεταγενέστερο έργο του Miskawayh (932-1030 μ.Χ.) φέρει τον τίτλο *Tahdhīb al-akhlāq*. Η παραγωγή έργων με παρόμοιους τίτλους, στην πραγματικότητα, θα μπορούσε κάλλιστα να ήταν ο λόγος για την απόδοση του πάντα δημοφιλούς έργου του Yaḥyā ibn 'Adī από ορισμένους μουσουλμάνους γραφείς και συντάκτες σε Άραβες συγγραφείς, με πιο άμεση αναγνώριση του ονόματος και υψηλότερες πιστοποιήσεις στους ισλαμικούς κύκλους, οι οποίοι είναι γνωστό ότι έχουν γράψει έργα με συγκρίσιμους τίτλους. Σε συνέχεια των εξαντλητικών μελετών του Samir Khalil¹² για πάνω από είκοσι χρόνια, κανένας τωρινός

¹⁰ R. Walzer, "akhlāq" στην *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, ed. by H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht, Leiden: Brill, I, 1986, 328.

¹¹ Endress, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī*, 84.

¹² Ποβλ. Samir Khalil Kussaim, *Yaḥyā ibn 'Adī (893-974): Tahdhīb al-ahlāq*, Beirut: CEDRAC, 1994; Του ιδίου, "Le Tahdīb al-Akhlāq de Yaḥyā b. 'Adī (m. 974) attribué à Ġāḥiẓ et à Ibn al-'Arabī", *Arabica* 21 (1974), 111-138; Του ιδίου, "Nouveaux renseignements sur le Tahdīb al-Ahlāq de Yaḥyā Ibn 'Adī et sur le Taymūr Ahlāq 290", *Arabica* 26.2 (1979), 158-178.

μελετητής, μουσουλμάνος ή άλλος, δεν αμφισβητεί σήμερα ότι το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* γράφτηκε από τον Yahyā ibn 'Adī.¹³

Ο ορισμός του ήθους (*khuluq*) και η αναγκαιότητα της εκπαίδευσης για την τελειοποίηση της ψυχής

Ο Yahyā ibn 'Adī, αρχικά, επισημαίνει την ανάγκη της ορθής εκπαίδευσης και άσκησης στα χρηστά ήθη, προκειμένου να επιτευχθεί η ανθρώπινη ολοκλήρωση και τελειότητα. Κατ' επέκταση, αναφέρεται στο ξερίζωμα των κακών ιδιοτήτων, χρησιμοποιώντας πάντα τον «νου», ήτοι το έλλογο στοιχείο της ψυχής. Ο Yahyā ibn 'Adī, ακολουθώντας τον Γαληνό, ορίζει το «ήθος» (*khulq, khuluq*, πληθ. *akhlāq*) ως εξής:

«Ήθος [*al-khuluq*] είναι μια κατάσταση [*hāl*] της ψυχής, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος εκτελεί τις πράξεις του χωρίς διαβούλευση ή μελέτη» (Μέρος 1.5).¹⁴

Είναι πιθανό ότι ο Yahyā ibn 'Adī δανείστηκε τον όρο «ήθος» από την αραβική μετάφραση της πραγματείας του Γαληνού, *Περί ήθων*, η οποία δεν σώζεται στα ελληνικά, αλλά έχουμε μόνο μια αραβική επιτομή.¹⁵

Εξ ορισμού, τα «ήθη» είναι καταστάσεις της ψυχής. Αυτό που έχει πρωτίστως σημασία είναι να εξετάσει κάποιος πώς αυτές συνδέονται με την ψυχή. Σύμφωνα με τον Yahyā ibn 'Adī, το κακό κυριαρχεί στους περισσότερους ανθρώπους, και ως εκ τούτου υπάρχει η ανάγκη στην κοινωνία για τη θέσπιση νομικών συστημάτων ηθικής, προκειμένου να ενθαρρύνουν την απόκτηση και πρακτική των καλών ηθών (ή άλλως των χρηστών ηθών) και την αποφυγή των κακών. Έτσι, ο Yahyā ibn 'Adī δίνει στον αναγνώστη να καταλάβει ότι το πρόσωπο που έχει «εξευγενισμένα ήθη» (*al-muhadhdhab al-akhlāq*) θα εκτιμήσει το βιβλίο του πιο πολύ, διότι, όταν ένας τέτοιος άνθρωπος

«βρίσκει τα δικά του ήθη να αναγράφονται σε βιβλία και να περιγράφονται ως καλά, το γεγονός αυτό τον καλεί να επιδιώξει

¹³ *Yahyā ibn 'Adī*, xxx.

¹⁴ *Yahyā ibn 'Adī*, 8/9 (η σελίδα 8 αναφέρεται στο αραβικό κείμενο και η σελίδα 9 αναφέρεται στην αγγλική μετάφραση. Η ίδια πρακτική θα ακολουθείται εφεξής).

¹⁵ Πρβλ. J. N. Mattock, "A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book *Περί ήθων*" στο S. M. Stern, A. Hourani & V. Brown (eds), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia: University of South Carolina Press, 1972, 235-260 (236).

περαιτέρω την καλή διαγωγή του και να βελτιώσει τη συμπεριφορά του» (Μέρος 1.4).¹⁶

Η τριμερής πλατωνική διάκριση της ψυχής στο έργο του Yahyā ibn 'Adī

Ακολουθώντας την πλατωνική τριμερή διάκριση της ψυχής, ο Yahyā ibn 'Adī διακρίνει τρεις «ικανότητες ή δυνάμεις» (*qūwa*, πληθ. *qūwan*) στην ψυχή. Επί λέξει αναφέρει:

«Η ψυχή έχει τρεις δυνάμεις, και ονομάζονται επίσης ψυχές: το επιθυμητικόν, το θυμοειδές, και το λογιστικόν. Όλα τα ήθη απορρέουν από αυτές τις δυνάμεις» (Μέρος 2.1).¹⁷

Στη συνέχεια, ο Yahyā ibn 'Adī δίνει έναν σύντομο χαρακτηρισμό των κλίσεων και των ενστίκτων για καθεμιά από τις τρεις «ψυχές» ή «δυνάμεις».

Όπως διαβάζουμε στο έργο, τα ήθη (*al-akhlāq*) ενυπάρχουν στην ψυχή ως «έθη» ή «συνήθειες» (*al-'adāt*), και ότι

«η αναγκαία αιτία για τη διαφοροποίηση των συνηθειών των ανθρώπων ... [είναι] η διαφοροποίηση των καταστάσεων [*ahwāl*] της ψυχής» (Μέρος 2.5).¹⁸

Δηλαδή, η διαφοροποίηση των ηθών χαρακτηρίζεται από κάθε μια από τις τρεις δυνάμεις της ψυχής. Έτσι, αφού τα ήθη είναι τα ίδια καταστάσεις της ψυχής, και τα αντίστοιχα έθη ή συνήθειες θα σχετίζονται με το «επιθυμητικόν», το «θυμοειδές» και το «λογιστικόν». Μερικά από αυτά τα ήθη και τις συνήθειες θα είναι καλά και αξιέπαινα, και μερικά κακά, και θα πρέπει να αποφεύγονται. Τα καλά ήθη και οι καλές συνήθειες αποκαλούνται «αρετές» (*fadā'il*, εν. *faḍīlah*) και τα κακά ήθη και οι κακές συνήθειες «κακίες» (*radhā'il*, εν. *radhīlah*).

Σύμφωνα με τον Yahyā ibn 'Adī, το «λογιστικόν», δηλαδή το έλλογο στοιχείο, που διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα, είναι εκείνη η ικανότητα ή δύναμη «με την οποία ο ίδιος κρίνει τις καλές πράξεις ως καλές και τις κακές πράξεις ως κακές». Είναι αληθινό ότι ο Yahyā ibn 'Adī χαρακτηρίζει το έλλογο μέρος της ψυχής ως

«το στολίδι της θείας δύναμης» (Μέρος 5.14).¹⁹

¹⁶ Yahyā ibn 'Adī, 8/9.

¹⁷ Yahyā ibn 'Adī, 14/15.

¹⁸ Yahyā ibn 'Adī, 18/19.

¹⁹ Yahyā ibn 'Adī, 106/107.

Επιπλέον,

«με το λογιστικόν, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να εξευγενίσει [yuhadhhib] τις άλλες δύο δυνάμεις (δηλαδή, το επιθυμητικόν και το θυμοειδές), να τις ελέγξει και να τις συγκρατήσει» (Μέρος 2.11).²⁰

Συνεπώς, ο «εξευγενισμός των ηθών» (*tahdhīb al-akhlāq*) είναι έργο του «λογιστικού», δηλαδή του έλλογου μέρους της ψυχής. Αυτός ο «εξευγενισμός» (*tahdhīb*), σύμφωνα με τον Yahyā ibn 'Adī, είναι μια διαδικασία «παιδείας» ή «εκλέπτυνσης και βελτίωσης» (*ta'dīb*). Λέει, για παράδειγμα, ότι

«είναι απαραίτητο για έναν άνθρωπο να εκπαιδεύσει [yu'addib] το επιθυμητικόν του και να το αναμορφώσει ή εξευγενίσει [yuhadhhibahā] (Μέρος 2.5).²¹

Αυτή η διαδικασία της εξευγένισης και βελτίωσης υπό την καθοδήγηση του «λογιστικού», σύμφωνα με τον Yahyā ibn 'Adī, είναι αυτό που επιτρέπει σε όποιον το εξασκεί να γίνει άνθρωπος με «εξευγενισμένα ήθη» (*al-muhadhhib al-akhlāq*). Ένα τέτοιο άτομο μπορεί στη συνέχεια εύστοχα να χαρακτηριστεί ως «κατεξοχήν άνθρωπος, δηλαδή με στοιχεία που ταιριάζουν στην ανθρώπινη φύση του [insāniyyah], και άρα κάποιος που αξίζει να είναι ηγέτης εκ φύσεως» (Μέρος 2.15).²²

Στη συνέχεια, ο Yahyā ibn 'Adī θα αποκαλέσει έναν τέτοιο άνθρωπο «τέλειο άνθρωπο» (*al-insān al-kāmil*) και «ολοκληρωμένο άνθρωπο» (*al-insān al-tāmm*).

Οι αρετές και κακίες

Ο Yahyā ibn 'Adī, στο πλαίσιο της συζήτησής του για την αναμόρφωση και τον εξευγενισμό των ηθών, παραθέτει έναν κατάλογο με αρετές και κακίες, καθεμιά από τις οποίες ο ίδιος ορίζει και περιγράφει με λεπτομέρεια (Μέρος 3.1-41).²³ Συγκεκριμένα, εξετάζει τις αρετές και κακίες, που είναι τα κύρια ήθη, με ιδιαίτερη προσοχή και σε σχέση με την κοινωνική θέση των προσώπων.

Αυτό που παρατηρούμε αρχικά είναι ο ιδιόμορφος χαρακτήρας του καταλόγου με τις αρετές και τις κακίες. Ο κατάλογος αυτός δεν αντιστοιχεί σε

²⁰ Yahyā ibn 'Adī, 22/23.

²¹ Yahyā ibn 'Adī, 18/19.

²² Yahyā ibn 'Adī, 26/27.

²³ Yahyā ibn 'Adī, 28-59.

κανέναν κατάλογο αρετών και κακιών οποιουδήποτε πρωιμότερου σωζόμενου έργου. Επίσης, δεν ακολουθεί τη γνωστή ελληνική φιλοσοφική πρακτική ταξινόμησης των αρετών κάτω από τις τέσσερις κύριες αρετές, που ακολουθείται, για παράδειγμα, από τον Άραβα ιστορικό Miskawayh. Από την άλλη πλευρά, οι αρετές και οι κακίες στον κατάλογο του Yahyā ibn 'Adī συζητούνται σχεδόν με τους ίδιους όρους και από άλλους συγγραφείς, όπως ο Γαληνός, ο al-Fārābī, και ίσως ο al-Rāzī. Ενίοτε, υπάρχουν παραλληλισμοί με περσικές ηθικές παραδόσεις, ακόμη και με θρύλους της αρχαίας αραβικής παράδοσης. Ωστόσο, το γεγονός παραμένει ότι ο κατάλογος του Yahyā ibn 'Adī είναι μοναδικός, γεγονός που σχετίζεται με τις πηγές του, και αντανακλά τους δικούς του σκοπούς και τη δική του διακριτή σκέψη, ό,τι κι αν χρωστά σε προκατόχους του.

Ένα αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό της συζήτησης των αρετών από τον Yahyā ibn 'Adī είναι η μέθοδός του. Αφού ορίσει κάθε μία από τις αρετές ως καλό ήθος (πρβλ. τα χρηστά ήθη), έπειτα κάνει διακρίσεις με όρους επαίνου, ψόγου ή αποτροπιασμού, με αναφορά στην κοινωνική θέση ή κατάσταση των προσώπων, που θα μπορούσαν να έχουν τέτοια ήθη ή χαρακτήρα. Στο πλαίσιο αυτό, κάνει διακρίσεις, για παράδειγμα, μεταξύ βασιλέων και «ηγετών» (*al-ru'asā'*) ή «επιφανών ανθρώπων» (*al-'uzamā'*) από τη μία πλευρά, και απλών ή άσημων ανθρώπων από τις χαμηλές κοινωνικές τάξεις από την άλλη. Σε ορισμένες περιπτώσεις, κάνει παρόμοιες διακρίσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών, καθώς και διακρίσεις μεταξύ νέων και ηλικιωμένων. Θα αναφέρουμε δύο παραδείγματα ήθους, μιας αρετής και μιας κακίας, μέσα από το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* του Yahyā ibn 'Adī. Στα παρακάτω αποσπάσματα, φαίνεται πως όχι μόνο κοινωνικοί λόγοι παίζουν καθοριστικό ρόλο στον τρόπο σκέψης του Yahyā ibn 'Adī σχετικά με το συγκεκριμένο ήθος, αλλά είναι εμφανές και το ενδιαφέρον του για τη σωστή συμπεριφορά της άρχουσας τάξης.

Ο ίδιος αναφέρεται στην αρετή του «αυτοελέγχου» (*al-hilm*) με όρους επαίνου. Εν προκειμένω, αναφέρει ότι

«αυτοέλεγχος είναι η αποχή από την εκδίκηση σε κατάσταση θυμού παρά το ότι κάποιος έχει την ικανότητα να το κάνει. Η κατάσταση αυτή είναι αξιέπαινη, στον βαθμό που δεν οδηγεί σε παραβίαση της τιμής ή σε κακή πολιτική. [Ο αυτοέλεγχος] είναι ιδιαίτερα καλός για ηγέτες και βασιλείς, επειδή αυτοί είναι σε θέση να επιζητήσουν εκδίκηση γι' αυτούς που τους θυμώνουν. Ο αυτοέλεγχος ενός ατόμου χαμηλότερης κοινωνικής τάξης προς κάποιον της ανώτερης τάξης δεν πρέπει να λογαριάζεται ως αρετή,

αν υποθέσουμε ότι είναι σε θέση πραγματικά να τον αντιμετωπίσει. Γιατί, ακόμα κι αν ο ίδιος υποχωρήσει, θα θεωρηθεί μόνο ως φόβος και όχι ως αυτοέλεγχος» (Μέρος 3.5).²⁴

Ο Yahyā ibn 'Adī θεωρεί ότι το ήθος μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο αξιόπαινο ανάλογα με την κοινωνική τάξη του προσώπου, και περισσότερο ή λιγότερο κατακριτέο με βάση το ίδιο κριτήριο. Ένα καλό παράδειγμα αυτής της σχετικιστικής άποψης διαφαίνεται στο χωρίο της «φιλαργυρίας» (*al-bukhl*), η οποία συμπεριλαμβάνεται στις κακίες. Η αναφορά του Yahyā ibn 'Adī προς τις άρχουσες τάξεις είναι εμφανής και σε αυτό το απόσπασμα. Επιπλέον, είναι σαφής ο αποτροπιασμός, που αποδίδεται στον εν λόγω χαρακτήρα ανθρώπου. Ο Yahyā ibn 'Adī αναφέρει ότι

«ο φιλάργυρος αρνείται να βοηθήσει κάποιον που ζητάει βοήθεια, ενώ έχει τη δυνατότητα να το κάνει. Αυτό το ήθος [του φιλάργυρου] δεν είναι αρεστό στον καθένα, αλλά είναι λιγότερο αρεστό στις γυναίκες ... Όσο για τους υπόλοιπους ανθρώπους, η φιλαργυρία τους ντροπιάζει, και κυρίως τους βασιλείς και τους ηγέτες. Η φιλαργυρία δεν είναι αρεστή σ' αυτούς πολύ περισσότερο από ό,τι είναι στους υπηκόους τους. Είναι ατιμωτικό για την άσκηση της εξουσίας τους, γιατί μειώνει τη φιλοδοξία και τους καθιστά μη αρεστούς στους υπηκόους τους» (Μέρος 3.36).²⁵

Υπάρχουν, τέλος, τέσσερα «ήθη», που δεν συμπεριλαμβάνονται από τον Yahyā ibn 'Adī είτε στον κατάλογο των αρετών είτε στον κατάλογο των κακιών, επειδή σε ορισμένες περιπτώσεις θεωρούνται αρετές, αλλά σε άλλες περιπτώσεις κακίες. Τέτοια «ήθη» είναι η αγάπη για την τιμή, η αγάπη για επίδειξη και μεγαλοπρέπεια, η υπέρμετρη επιδίωξη για έπαινο, και η απάρνηση.²⁶ Ο Griffith θεωρεί ότι κοινωνικοί κυρίως λόγοι οδήγησαν τον Yahyā ibn 'Adī να ξεχωρίσει τα εν λόγω ήθη.²⁷

Ο εξευγενισμός του ηθικού χαρακτήρα κάθε ατόμου, όπως προτείνεται από τον Yahyā ibn 'Adī

Ο Yahyā ibn 'Adī προτείνει ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα για την αναμόρφωση και τον εξευγενισμό των ηθών. Ενθαρρύνει την άσκηση του φιλοσοφικού

²⁴ Yahyā ibn 'Adī, 32/33.

²⁵ Yahyā ibn 'Adī, 56/57.

²⁶ Yahyā ibn 'Adī, 58-65.

²⁷ Yahyā ibn 'Adī, xxxvi.

τρόπου ζωής.²⁸ Θεωρεί ότι ο άνθρωπος πρέπει να αποκτήσει αρετές και να ξεριζώσει τις κακίες που υπάρχουν μέσα του. Γι' αυτό συμβουλεύει τον αναγνώστη πως

«όποιος δεν εξετάζει τον εαυτό του και τα σφάλματά του, δεν απαλλάσσεται από αυτά, ακόμη κι όταν δεν τα αντιλαμβάνεται ή δεν τα προσέχει» (Μέρος 4.1).²⁹

Τονίζει, επίσης, πως τα ήθη σχετίζονται με την ψυχή, μιας και «ο εξευγενισμός των ηθών» (*tahdhīb al-akhlāq*), ως διαδικασία βελτίωσης, συνδέεται με το λογικό μέρος της ψυχής. Το πρόγραμμα δηλαδή που προτείνεται από τον Yahyā ibn 'Adī συνίσταται ουσιαστικά στην υποταγή του «επιθυμητικού» και του «θυμοειδούς» μέρους της ψυχής και των ικανοτήτων τους στον έλεγχο του έλλογου μέρους της ψυχής, δηλαδή στον ορθό λόγο. Αναφέρει επί λέξει:

«η βάση του εξευγενισμού των ηθών και του ελέγχου του επιθυμητικού και του θυμοειδούς μέρους της ψυχής είναι η έλλογη ψυχή, δηλαδή το λογιστικόν. Όλοι οι τρόποι συμπεριφοράς [*al-siyāsāt*] ενυπάρχουν σε αυτή την [έλλογη] ψυχή» (Μέρος 4.22).³⁰

Για την υποταγή του «επιθυμητικού» και του «θυμοειδούς» μέρους της ψυχής, ο Yahyā ibn 'Adī συνιστά τη συνεχή τήρηση του στόχου της απόκτησης της αρετής, καθώς και τη συνεχή απόκρουση της κακίας. Προτείνει, για παράδειγμα, ότι κάποιος πρέπει να συχνάζει στις συνάξεις (*majālis*) των καλών και έξυπνων ανθρώπων, έτσι ώστε να μιμείται τις πράξεις τους. Επαινεί τη συνεχή επαγρύπνηση και τη συναίσθηση του ενάρετου στόχου, που πρέπει να επιτευχθεί. Προτείνει, επίσης, την ανάγνωση βιβλίων, την οποία θεωρεί ως ένα σημαντικό μέρος της διαδικασίας για την απόκτηση της αρετής. Μάλιστα, γράφει ότι

«Κάποιος πρέπει, επίσης, να μελετά συνεχώς βιβλία για την ηθική και την καλή διαγωγή, καθώς επίσης και τις αφηγήσεις των ασκητών, των μοναχών και των ευσεβών ανθρώπων» (Μέρος 4.11).³¹

Η άσκηση των αρετών και η απόκτηση καλού ήθους απαιτεί την ενδυνάμωση της έλλογης ψυχής μέσω των λογικών επιστημών. Γράφει:

²⁸ Βλ. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford: Blackwell, 1995.

²⁹ Yahyā ibn 'Adī, 66/67.

³⁰ Yahyā ibn 'Adī, 82/83.

³¹ Yahyā ibn 'Adī, 74/75.

³² Yahyā ibn 'Adī, 82/83.

«Η ενδυνάμωση της [έλλογης] ψυχής θα προέλθει από [τη μελέτη] των «λογικών επιστημών» (*al-'ulūm al-'aqliyyah*). Αν κάποιος εξασκεί τις ορθολογικές επιστήμες, εκλεπτύνει τη σκέψη του, μελετά βιβλία για την ηθική και την καλή διαγωγή, και επιμένει σ' αυτά, η ψυχή του θα ξυπνήσει, θα αναγνωρίσει τις ορέξεις της, θα ανακάμψει από τη ραθυμία της, θα αντιληφθεί τις αρετές της, και θα απορρίψει τις κακίες της» (Μέρος 4.23).³²

Για να αποκτηθούν οι αρετές και να ξεριζωθούν οι κακίες, για να γίνει η αρετή συνήθεια, καθώς και για να κατασταλούν οι ταραχοποιές δυνάμεις του «επιθυμητικού» και του «θυμοειδούς» απαιτείται «η βελτίωση του έλλογου μέρους της ψυχής, η ενδυνάμωσή του, ο στολισμός και εξωραϊσμός του με αρετές, λεπτούς τρόπους και καλές πράξεις» (Μέρος 4.25). Ο Yahyā ibn 'Adī αποκαλεί αυτό το πρόγραμμα «εργαλείο για την αυτο-κυβέρνηση» (*'ālat al-siyāsah*) και «όχημα πρακτικής άσκησης» (*markab al-riyāḍah*) (Μέρος 4.25).³³ Στόχος αυτού του προγράμματος είναι η απόκτηση της ικανότητας «της διάκρισης» (*tamyīz*) των καλών και κακών συνηθειών. Η ικανότητα αυτή βασίζεται στην απόκτηση των «λογικών επιστημών» και στην «εκλέπτυνση της κριτικής σκέψης» (*tadqīq al-fikr*).

Ο τέλειος και ολοκληρωμένος άνθρωπος κατά τον Yahyā ibn 'Adī

Ο Yahyā ibn 'Adī χρησιμοποιεί τους όρους «πληρότητα» (*al-tamām*) και «τελειότητα» (*al-kamāl*) για να εκφράσει την ηθική κατάσταση του ολοκληρωμένου ανθρώπου. Περιγράφει τον άνθρωπο, που συνδυάζει τις καλές ηθικές αξίες, ως τον τέλειο και ολοκληρωμένο άνθρωπο.³⁴ Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι

«ο ολοκληρωμένος άνθρωπος [*al-insān al-tāmm*] είναι αυτός, τον οποίο η αρετή δεν παρακάμπτει, και η κακία δεν τον παραμορφώνει» (Μέρος 5.2).

Ο Yahyā ibn 'Adī θεωρεί πως σπανίως ένας άνθρωπος εκπληρώνει πραγματικά αυτόν τον ορισμό, αλλά πιστεύει ότι είναι δυνατόν κάποιος να φτάσει να ενεργεί με αυτόν τον τρόπο. Και όταν αυτό συμβεί, λέει πως ένας τέτοιος άνθρωπος

³³ Yahyā ibn 'Adī, 86-87.

³⁴ Ποβλ. P. S. Raad, "L'homme parfait dans le 'Traité d'Éthique' de Yahyā ibn 'Adī", *Parole de l'Orient* 28 (2003), 531-536.

«μοιάζει περισσότερο με αγγέλους παρά με ανθρώπους» (Μέρος 5.2).³⁵

Σύμφωνα με τον Yahyā ibn 'Adī, ο τρόπος για να φτάσει ο άνθρωπος στην τελειότητα είναι η εφαρμογή του ακόλουθου προγράμματος δράσης:

«να αφοσιωθεί στη μελέτη των 'αληθινών επιστημών' [*al-'ulūm al-ḥaqīqiyah*], να έχει ως στόχο του την κατανόηση της φύσης των υφιστάμενων πραγμάτων, να ανακαλύψει τις αιτίες τους και τις συνθήκες τους, και να αναζητήσει το τέλος τους και τους σκοπούς τους. Δεν θα πρέπει να διακόψει την προσπάθειά του, σε οποιοδήποτε επιμέρους τέλος, χωρίς να εξετάσει αυτό που είναι πέρα από αυτό το τέλος. Θα κάνει σήμα τιμής, νύχτα και μέρα, το να διαβάζει βιβλία για την ηθική, και το να ερευνά βιβλία βιογραφιών και πολιτικών πρακτικών. Θα πρέπει να αφοσιωθεί στην εκπλήρωση όσων οι ενάρετοι άνθρωποι έχουν στοχεύσει να εκπληρώσουν και σε ό,τι οι προηγούμενοι σοφοί έχουν συμβουλεύσει να γίνει συνήθεια. Θα πρέπει να αποκτήσει ένα ελάχιστο γνώσης στη γραμματική και τη ρητορική και να προικιστεί με ευγλωττία και ρητορική ικανότητα. Θα πρέπει πάντοτε να συχνάζει στις συναντήσεις [*majālis*] λογίων και σοφών και συνεχώς να συνδέεται με σώφρονες και εγκρατείς ανθρώπους (Μέρος 5.4).³⁶

Ένα χαρακτηριστικό του τέλειου ανθρώπου, κατά τον Yahyā ibn 'Adī, είναι να αγαπάει όλους τους ανθρώπους. Αναφέρει ότι

«οι άνθρωποι είναι μια ενιαία φυλή [*qabil*], σχετιζόμενοι ο ένας με τον άλλο. Η ιδιότητα του να είσαι άνθρωπος τους ενώνει. Το στολίδι των θεϊκών δυνάμεων είναι σε όλους και σε κάθε έναν από αυτούς. Αυτό το στολίδι είναι το λογιστικόν, δηλαδή το έλλογο μέρος της ψυχής. Με τη βοήθεια αυτού του μέρους της ψυχής, ο άνθρωπος γίνεται άνθρωπος. Είναι το ευγενέστερο από τα δύο μέρη του ανθρώπου, που είναι η ψυχή και το σώμα. Έτσι, ο άνθρωπος στην αληθινή ύπαρξή του συνίσταται στο έλλογο μέρος της ψυχής, και αυτό είναι μια ενιαία ουσία [*jawhar*] σε όλους τους ανθρώπους. Όλοι οι άνθρωποι στην αληθινή ύπαρξή τους είναι ένα ενιαίο πράγμα [*shay'un wāḥidun*], αλλά είναι πολλοί ως άτομα [*al-ashkhās*]. Δεδομένου ότι οι ψυχές τους είναι μία και ίδια, και η αγάπη είναι μόνο στην ψυχή, όλοι πρέπει να δείχνουν την αγάπη τους ο ένας για τον άλλο και να αγαπούν ο ένας τον άλλο. Αυτή είναι μια φυσική προδιάθεση

³⁵ Yahyā ibn 'Adī, 92/93.

³⁶ Yahyā ibn 'Adī, 94/95.

[*tabi'ah*] στους ανθρώπους στον βαθμό που το θυμοειδές μέρος της ψυχής τους δεν τους οδηγεί» (Μέρος 5.14-15).³⁷

Από το παραπάνω απόσπασμα αναδεικνύεται ο σημαντικός ρόλος που επιτελεί το λογικό μέρος της ψυχής ως χαρακτηριστικό του τέλειου ανθρώπου.

Ο *Yahyā ibn 'Adī* επισημαίνει ότι οι άνθρωποι δεν πρέπει να ικανοποιούνται με οποιοδήποτε βαθμό τελειότητας, που οι ίδιοι νομίζουν ότι μπορούν να κατέχουν, γιατί υπάρχει πάντα ένας πέρα από αυτόν. Αναφέρει ότι «ο άνθρωπος που είναι μακριά από την πληρότητα ή τελειότητά του είναι αυτός που είναι ικανοποιημένος με την ανεπάρκεια που έχει η ψυχή του» (Μέρος 5.22).³⁸

Ο *Yahyā ibn 'Adī* δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους ηγέτες και τους διοικούντες. Απευθύνεται έμμεσα σε όλες τις βαθμίδες της εξουσίας. Στην εποχή του, οι βασιλείς και οι ηγέτες δεν ήταν πάντα αυτό που ανέμενε κανείς.³⁹ Αυτό που έχει πρωτίστως σημασία είναι το ενδιαφέρον του για χρηστή και δίκαιη ηγεσία. Κατά την περίοδο της εξουσίας των Μπουγιδών, η αναταραχή ήταν μεγάλη.⁴⁰ Η αναφορά στη δίκαιη διανομή αγαθών και χρημάτων, η στήριξη στους φτωχούς, τους λογίους και τους ευσεβείς ανθρώπους, αντικατοπτρίζουν τα προβλήματα της εποχής. Μάλιστα, ο *Yahyā ibn 'Adī* λέει για τους βασιλείς ότι, μετά την εδραίωση της εξουσίας τους,

«θα πρέπει να δώσουν στους λογίους σύμφωνα με την τάξη της αξίας τους, θα πρέπει να τους εκχωρήσουν μισθούς από τα δικά τους χρήματα, και θα πρέπει να ανταμείψουν όποιον επιδιώκει τη γνώση και τον εξευγενισμό του ήθους. Θα πρέπει να δείχνουν καλοσύνη στους αδύναμους και τους φτωχούς, και θα πρέπει να αναζητούν τους παράξενους και τους αποξενωμένους. Θα πρέπει να φροντίζουν για τους ασκητές και τους ευσεβείς ανθρώπους, και θα πρέπει να τους κατανέμουν αναλογικά ένα μερίδιο από τα αγαθά και τα πλούτη τους (Μέρος 5.11).⁴¹

³⁷ *Yahyā ibn 'Adī*, 106/107.

³⁸ *Yahyā ibn 'Adī*, 114/115.

³⁹ Βλ. J. Hatem, "Que le roi ne peut être un homme parfait selon *Yahyā ibn 'Adī*", *Annales de philosophie de l'Université Saint-Joseph* 6 (1985), 89-104; Του ιδίου, "Fī 'anna al-malika lā yastaṭī' u anna yakūna insānan tāmmān", *Al-Machriq* 66 (1992), 161-177.

⁴⁰ Βλ. R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Revised Edition, London: Tauris, 2001.

⁴¹ *Yahyā ibn 'Adī*, 102/103.

Απευθυνόμενος εκ νέου στους βασιλείς και τους ηγέτες, ο Yaḥyā ibn 'Adī τονίζει πως όλοι οι άνθρωποι αναμένεται να επωφεληθούν από τον εξευγενισμό των ηθών τους. Μάλιστα,

«ο πιο επιτυχημένος από τους βασιλείς και ηγέτες γνωρίζει ότι, όταν η ψυχή του φιλοδοξεί να ολοκληρωθεί ως άνθρωπος και λαχταρά για αυθεντική εξουσία, είναι ο πιο άξιος να γίνει το πιο ολοκληρωμένο πρόσωπο της εποχής του, και ο πιο ενάρετος από τους αξιωματούχους και τους υπηκόους του. Γι' αυτό, θα είναι εύκολο για αυτόν να απεμπλακεί από τις κακές ορέξεις και να παραιτηθεί από τις ποταπές απολαύσεις (Μέρος 5.6).⁴²

Αλλαχού, γράφει:

«ο ολοκληρωμένος άνθρωπος είναι ηγέτης εκ φύσεως. Αν ένας βασιλιάς είναι ολοκληρωμένος, ενσωματώνοντας χρηστά ήθη, συμπεριλαμβανομένων όλων των ενάρετων χαρακτηριστικών, αυτός είναι ένας βασιλιάς εκ φύσεως. Αν είναι ελλιπής, είναι βασιλιάς με τη βία (Μέρος 5.21).⁴³

Με ό,τι και να υπονοεί ο συγγραφέας μας για το ήθος των ηγετών της εποχής του, είναι εμφανής η έμμεση συμβουλή του προς τους νέους και πραγματικούς εξουσιαστές του χαλιφάτου.

Οι απόψεις του Yaḥyā ibn 'Adī για την άσκηση του φιλοσοφικού τρόπου ζωής

Ο Yaḥyā ibn 'Adī υπό την επιρροή και του δασκάλου του, al-Fārābī, έγραψε το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* με διδακτικό κυρίως σκοπό, αφού ήθελε να διδάξει μελλοντικούς ηγέτες της κοινωνίας του γενικότερα, είτε ήταν χριστιανοί είτε μουσουλμάνοι, στην απόκτηση χρηστών ηθών για την άσκηση του φιλοσοφικού τρόπου ζωής.⁴⁴

Σύμφωνα με τον Griffith, ένας σύγχρονος σχολιαστής, ο Jad Hatem, υιοθετεί μια εντελώς διαφορετική άποψη, θεωρώντας ότι αυτά που ο Yaḥyā ibn 'Adī έχει πει για τους βασιλείς και τους ηγέτες στο έργο *Tahdhīb al-akhlāq*,

⁴² Yaḥyā ibn 'Adī, 98/99.

⁴³ Yaḥyā ibn 'Adī, 112/113.

⁴⁴ Βλ. σχετικά S. H. Griffith, "The 'Philosophical Life' in Tenth Century Baghdad. The Contribution of Yaḥyā ibn 'Adī's *Kitāb Tahdhīb al-akhlāq*" στο D. Thomas (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden: Brill, 2003, 129-149.

μπορούν επίσης να θεωρηθούν ως «ριζική πολεμική».⁴⁵ Δηλαδή, αυτά, που ο Yahyā ibn 'Adī έχει γράψει, μπορούν να θεωρηθούν μια διαμαρτυρία εναντίον της πραγματικής συμπεριφοράς των κυρίαρχων τάξεων στην ισλαμική κοινωνία της εποχής του. Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Hatem, ο Yahyā ibn 'Adī σε αυτό το έργο δεν απηχεί τις ιδέες του δασκάλου του, al-Fārābī, για την ηθική εκπαίδευση του φιλοσόφου-βασιλιά.⁴⁶ Αντίθετα, σύμφωνα με τον Hatem, ο πραγματικός σκοπός του Yahyā ibn 'Adī ήταν τόσο πρακτικός, δηλαδή η ενθάρρυνση της ηθικής εκπαίδευσης στην πολυθρησκευτική κοινωνία του ισλαμικού κόσμου τον δέκατο αιώνα όσο και πολεμικός, δηλαδή η καταδίκη των ηγετών της ίδιας κοινωνίας για πραγματικές αδικίες. Υπό αυτό το πρίσμα, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ο Yahyā ibn 'Adī σκόπευε σ' ένα τουλάχιστον μέρος του έργου του να παρουσιάσει την έκκληση για δικαιοσύνη ενός προστατευόμενου μη μουσουλμάνου μέλους (*dhimmī*)⁴⁷ της ισλαμικής κοινωνίας.

Στην πραγματεία του, ο Yahyā ibn 'Adī εστιάζει κυρίως σε «λόγιους» (*ahl al-'ilm*), «μοναχούς» (*al-ruhbān*) και «ασκητές» (*al-zuhhād*). Αναφορικά με τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής που πρέπει να ακολουθούν, αναφέρει ότι

«αυτό που πρέπει να θεωρείται καλό γι' αυτούς είναι να ντύνονται με μάλλινα ή ευτελή ρούχα, να ταξιδεύουν με τα πόδια, να παραμένουν σε αφάνεια, να πηγαίνουν στις εκκλησίες ή στα τζαμιά και ούτω καθεξής, και να απεχθάνονται την πολυτελή διαβίωση» (Μέρος 3.43).⁴⁸

Σε άλλο εδάφιο της πραγματείας του, ο Yahyā ibn 'Adī λέει ότι είναι καθήκον των λογίων, των μοναχών και των ασκητών να

«διεγείρουν το ενδιαφέρον των ανθρώπων για την αιώνια ζωή» (Μέρος 3.45).⁴⁹

Επιπρόσθετα, ο Yahyā ibn 'Adī, ως ένα σθεναρός απολογητής του χριστιανικού δόγματος και της χριστιανικής ζωής, επαινεί στο έργο του την αρετή και την ανθρώπινη τελειότητα καθεαυτές με τον ορθό λόγο ως κριτή τους. Πιο συγκεκριμένα, ο Yahyā ibn 'Adī εκθειάζει αυτό που αποκαλεί «ανθρώπινη φύση» (*al-insāniyyah*), δηλαδή εκείνη την ανθρώπινη συμπεριφορά, η οποία σε κοινωνικό επίπεδο είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ευημερία

⁴⁵ Hatem, "Que le roi ne peut être un homme parfait selon Yahyā ibn 'Adī", 94.

⁴⁶ Hatem, "Que le roi ne peut être un homme parfait selon Yahyā ibn 'Adī", 90.

⁴⁷ Για τους *dhimmī* βλ. Cl. Cahen, "dhimma" στην *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, Leiden: Brill, 1991, II, 227-231.

⁴⁸ *Yahyā ibn 'Adī*, 60/61.

⁴⁹ *Yahyā ibn 'Adī*, 62/63.

όλων των λαών, ακόμη κι αν έχουν διαφορετικές πεποιθήσεις. Ο όρος *al-insāniyyah* χρησιμοποιείται από τον Yahyā ibn 'Adī με τη σημασία που τον χρησιμοποίησε ο al-Fārābī. Δηλαδή, με τη σημασία της ιδιότητας που έχει κάθε άνθρωπος, την κοινή ανθρώπινη φύση, καθώς επίσης και με την έννοια της πραγμάτωσης του τέλους ή της τελειότητας της ανθρώπινης φύσης, που είναι συνώνυμη με την άσκηση του έλλογου μέρους της ψυχής.⁵⁰

Το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* του Yahyā ibn 'Adī μπορεί να ιδωθεί στο ευρύτερο πλαίσιο της ανάπτυξης της ηθικής σκέψης στον αραβόφωνο κόσμο του Ισλάμ τον δέκατο αιώνα. Είναι αξιοσημείωτο ότι τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη δεν φαίνεται να έχουν ασκήσει οποιαδήποτε εμφανή και σημαντική επιρροή στο έργο του Yahyā ibn 'Adī, όπως θα αναμενόταν. Ούτε υπάρχει ενδιαφέρον για την ανάπτυξη μιας συστηματικής ηθικής, όπως έκαναν πρωιμότεροι Άραβες φιλόσοφοι όπως ο al-Kindī,⁵¹ ο al-Rāzī,⁵² ή ακόμα ο al-Fārābī.⁵³ Επίσης, φαίνεται πως ο Yahyā ibn 'Adī δεν επηρεάστηκε από το μοναχικό ιδεώδες για την προώθηση της χριστιανικής σκέψης και του χριστιανικού δόγματος. Ο φιλοσοφικός τρόπος ζωής, όπως τον εκλαμβάνει ο Yahyā ibn 'Adī στο συγκεκριμένο έργο, επηρεάστηκε κυρίως από την κοσμική φιλοσοφική παράδοση. Η προσαρμοσμένη στο χριστιανικό ιδεώδες φιλοσοφική θεωρία είναι παλαιά και δεν είναι ανακάλυψη του Yahyā ibn 'Adī. Κατά κύριο λόγο, πρόκειται για ένα αρχαίο χριστιανικό ιδεώδες, που μεταφέρεται και σε ισλαμικό περιβάλλον. Ως εκ τούτου, το έργο *Tahdhīb al-akhlāq* αποτελεί μια ευδιάκριτη χριστιανική συμβολή στην ηθική εκπαίδευση εκείνων των ατόμων της πολυθρησκευτικής κοινωνίας της Βαγδάτης του δέκατου αιώνα,⁵⁴ που προορίζονταν να γίνουν βασιλείς και ηγέτες. Τέτοια άτομα ήταν επιφορτισμένα με εντολή να αποκτήσουν τις αρετές για χάρη της προαγωγής του φιλοσοφικού

⁵⁰ Ο όρος απαντά δύο φορές στο έργο *Tahdhīb al-akhlāq* και πιο συγκεκριμένα στα χωρία 2.15 και 5.14 της έκδοσης του Griffith. Βλ. σχετικά Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 10 n. 14.

⁵¹ Βλ. Thérèse-Anne Druart, "Al-Kindī's Ethics", *The Revue of Metaphysics* 47 (1993), 329-357; P. Adamson, *Al-Kindī*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁵² Βλ. Thérèse-Anne Druart, "The Ethics of al-Rāzī (865-925?)", *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), 47-71.

⁵³ Βλ. Thérèse-Anne Druart, "Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), 403-423.

⁵⁴ Ανάμεσα στους κατοίκους της Βαγδάτης περιλαμβάνονταν μουσουλμανικές ομάδες διαφόρων ομολογιών, καθώς και χριστιανικές ομάδες, όπως νεστοριανοί, ιακωβίτες, μελχίτες, ιουδαίοι κ.ά.

τρόπου ζωής, ιδίως μεταξύ των λογίων, μοναχών και των ασκητών, και στις εκκλησίες και στα τζαμιά του χαλιφάτου.

Συμπεράσματα

Ο τρόπος έκθεσης και ανάπτυξης των ηθικών αρετών του Yaḥyā ibn 'Adī στο έργο *Tahdhīb al-akhlāq* αποτελεί συμβολή στην αραβόφωνη χριστιανική θεολογία. Ο Yaḥyā ibn 'Adī φαίνεται να είναι μέρος της παράδοσης της χριστιανικής *kalām* (=διαλεκτικής θεολογίας), της παράδοσης, δηλαδή, που αξιοποιεί τη φιλοσοφία για τις ανάγκες της θρησκείας. Η πραγματεία του φαίνεται πως αντλεί από μίαν άλλη παραλλαγή της ύστερης ελληνικής φιλοσοφικής ηθικής σκέψης. Δεν υπάρχουν βιβλικές ιδέες⁵⁵ ή παραθέματα στο εν λόγω έργο. Βασίζεται ξεκάθαρα σε πλατωνικές ιδέες, όπως, π.χ. η τριμερής πλατωνική διάκριση της ψυχής. Η αριστοτελική επιρροή είναι μικρή. Οι αρετές και οι αντίστοιχες κακίες δεν αναφέρονται συγκεκριμένα στην τριμερή διάκριση της ψυχής, ούτε υποτάσσονται στις τέσσερις κύριες αρετές και στις αντίθετές τους. Αυτό το σχήμα ταξινόμησης και ιεράρχησης των αρετών σχετίζεται με παρόμοια σχήματα ιεράρχησης των αρετών, που συναντάμε σε ελληνιστικά ηθικά έργα. Φαίνεται πως το εν λόγω έργο του Yaḥyā ibn 'Adī βασίζεται μάλλον σε κάποιο χαμένο προ-νεοπλατωνικό ελληνικό πρωτότυπο. Το τελευταίο κεφάλαιο του έργου σχετικά με τον τέλειο άνθρωπο, που βασίζει τη ζωή του στις απαιτήσεις της πνευματικής ψυχής του και εκπαιδεύει τον εαυτό του να αγαπάει κάθε ανθρώπινο ον, συνδυάζει στωικές κοσμοπολίτικες απόψεις με νεοπλατωνική ενίοτε γλώσσα, και δεν είναι πολύ διαφορετικό από απόψεις που συναντάμε και στα έργα του al-Fārābī.

⁵⁵ Πρβλ. P. Féghali, "Les citations bibliques chez Yaḥyā ibn 'Adī", *Annales de Philosophie* 6 (1985), 105-120.

Οι ηθικές αρετές στο έργο του Yahyā ibn 'Adī

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο Yahyā ibn 'Adī (893-974 μ.Χ.) ήταν ένας ιακωβίτης χριστιανός που έγραψε θεολογικά και φιλοσοφικά έργα. Γνωρίζοντας συριακά και αραβικά, έπαιξε σημαντικό ρόλο στο κίνημα των ελληνο-αραβικών μεταφράσεων στη Βαγδάτη τον δέκατο αιώνα. Δεν μετέφρασε μόνο ελληνικά επιστημονικά και φιλοσοφικά έργα, αλλά και σχόλια και ανεξάρτητες θεολογικές και φιλοσοφικές πραγματείες.

Η πραγματεία του με τίτλο *Tahdhīb al-akhlāq* (Ο εξευγενισμός των ηθών) θεωρείται ως ένα από τα πρώτα βιβλία για την ηθική φιλοσοφία που γράφτηκε στα αραβικά. Σε αυτό το έργο, ο Yahyā ibn 'Adī πρώτα ορίζει το ήθος (*khuluq*, πληθ. *akhlāq*) και τονίζει την αναγκαιότητα της εκπαίδευσης για την τελειοποίηση της ψυχής. Δεύτερον, παρουσιάζει την πλατωνική τριμερή διαίρεση της ψυχής (επιθυμητικών, θυμοειδές και λογιστικών) και τις αντίστοιχες αρετές και κακίες. Τρίτον, απαριθμεί είκοσι αρετές και είκοσι κακίες, περιγράφοντας καθεμιά από αυτές σε σχέση με την κοινωνική θέση των προσώπων. Τέταρτον, αναφέρεται στον τρόπο εξευγενισμού του ηθικού χαρακτήρα κάθε ατόμου, δηλαδή στην υποταγή του επιθυμητικού και θυμοειδούς στον ορθό λόγο. Έτσι, η απόκτηση και διατήρηση των αρετών θα οδηγήσει στην άσκηση του φιλοσοφικού τρόπου ζωής. Τέλος, ο Yahyā ibn 'Adī περιγράφει τον τέλειο και ολοκληρωμένο άνθρωπο, που είναι παράδειγμα για όσους στοχεύουν να εξαγνίσουν τις ψυχές τους.

Συνολικά, φαίνεται πως ο Yahyā ibn 'Adī ενδιαφέρεται για την προαγωγή εκείνης της έννοιας που αποκαλεί «ουσία του ανθρώπου» (*al-insāniyya*), δηλαδή εκείνη την ανθρώπινη συμπεριφορά, η οποία σε κοινωνικό επίπεδο είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ευημερία όλων των λαών ακόμη κι αν έχουν διαφορετικές πεποιθήσεις.

Moral Virtues in Yaḥyā ibn 'Adī's Work

SUMMARY

Yaḥyā ibn 'Adī (A.D. 893-974) was a Jacobite Christian who wrote theological and philosophical works. Being bilingual in Syriac and Arabic, he played a significant role in the Greco-Arabic translation movement in Baghdad in the tenth century. He did not only translate Greek scientific and philosophical works, but also wrote commentaries and independent theological and philosophical treatises.

His treatise *Tahdhīb al-akhlāq* (*The Reformation of Morals*) is considered to be one of the earliest books on ethical philosophy written in Arabic. In this work, Yaḥyā ibn 'Adī firstly defines "ēthos" (*khuluq*, pl. *akhlāq*) and stresses the necessity of education towards the perfection of the soul. Secondly, he presents the Platonic tripartite division of the soul (appetitive, irascible and rational part of the soul) and their respective virtues and vices. Thirdly, he lists twenty virtues and vices, describing each of them by reference to the social status of the persons who might possess them. Fourthly, he refers to the way towards the refinement of the moral character, i.e. the submission of the appetitive and the irascible to the rational part of the soul. So, the acquisition and maintenance of the virtues would lead to the practice of the philosophical way of life. Finally, Yaḥyā ibn 'Adī describes the character of the perfect man, who is the model for those who aim at the purification of their souls.

Overall, it seems that Yaḥyā ibn 'Adī is interested in promoting the idea of "humanity" (*al-insāniyya*), that is to say, that kind of humane behavior in the social sphere which he deemed a necessary prerequisite for the well-being of all peoples with different beliefs.

➤ ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΓΤ'

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

➤ SESSION F

ARISTOTLE IN MODERN THEOLOGY



Πρόεδρος: Σωτήριος Δεσπότης,
Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος
Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

- Αθανάσιος Καραθανάσης, Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ., Πρόεδρος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών: **Η Αριστοτελική φιλοσοφία κατά την Τουρκοκρατία.**
- Χαράλαμπος Μελετιάδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου: **Από τον Θεόφιλο Κορυδαλλέα στον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο, Αριστοτέλους τύχες.**
- π. Νικόλαος Λουδοβίκος, Καθηγητής της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης: **Τα ίχνη του Αριστοτέλη στην νεότερη θεολογία Δύσης και Ανατολής: μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα.**

Chair: Sotirios Despotis,
Professor and Head of the Faculty of Social Theology,
National and Kapodistrian University of Athens.

- Athanasios Karathanassis, Emeritus Professor, Aristotle University of Thessaloniki and President of the Society of Macedonian Studies: **Aristotle's teachings during the Turkish Occupation.**
- Charalambos Meletiadis, Professor, Department of Sociology, Panteion University: **Aristoteles' teaching in Greek world from Theofilus Corydaleus to Alexander Mavrokordatos.**
- Rev. Nikolaos Loudovikos, Professor, University of Ecclesiastical Academy of Thessaloniki: **Tracing Aristotle in modern Western and Eastern theology: some specific examples.**

- Αθανάσιος Ε. Καραθανάσης, Ομότιμος Καθηγητής Α.Π.Θ.,
Πρόεδρος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών

Στις αρχές της δεκαετίας του '80 ο αείμνηστος καθηγητής και φίλος Άλκης Αγγέλου (1917-2001) μου συνιστούσε να ασχοληθώ με τις τύχες του Αριστοτέλους κατά την Τουρκοκρατία με πρότυπο το ιδικό του Πλάτωνος *Τύχαι*¹. Οι γνώσεις μου περί την αριστοτελική φιλοσοφία ήσαν ελάχιστες και τα ολίγα που ε γνώριζα γι' αυτήν ήσαν όσα είχα μάθει από την σεβαστή κ. Βασιλική Μπόμπου-Σταμάτη, όταν είχα ζητήσει την βοήθειά της για τον σχολιασμό των *Théses Philosophicae*, που ήσαν θέμα εξετάσεων που δόθηκαν το 1681² στους μαθητές της Φλαγγινείου Σχολής της Βενετίας από τον διδάσκαλό τους Ματθαίο Τυπάλδο³. Είχε έλθει τότε (Μάρτιος 1970) η κ. Μπόμπου-Σταμάτη στο Ελληνικό Ινστιτούτο Βενετίας για τη συλλογή υλικού αναφερομένου στην διδακτορική της διατριβή⁴, εμού όντος νεαρού ερευνητού στο Ίδρυμα αυτό. Βεβαίως ο αείμνηστος Άλκης Αγγέλου, όταν μου συνιστούσε την έρευνα για τις τύχες του Αριστοτέλους κατά την Τουρκοκρατία, εννοούσε την άποψη της χρήσεώς του στην εκπαιδευτική διαδικασία. Με ένα λόγο συναφώς με την ιστορία της Παιδείας. Έκτοτε συνέλεγα υλικό με την προσδοκία κάποτε να

¹ ΑΛΚΗ ΑΓΓΕΛΟΥ, *Πλάτωνος Τύχαι. Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα 1963 (ανατ. 1985). Με την τύχη του Αριστοτέλους κατά την Τουρκοκρατία έγγραφε, δεκαπέντε χρόνια αργότερα από τις συζητήσεις μας με τον Άλκη Αγγέλου, ο κ. ΛΙΝΟΣ ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Ο Αριστοτέλης στο Βυζάντιο και στην Τουρκοκρατία. Η σύγχρονη έρευνα στο *Αφιέρωμα στον John Anton*, Αθήνα 1996, β' έκδ., 553-561, και *Βυζαντινή Φιλοσοφία, Κείμενα και Μελέτες*, Αθήνα 2002, 209-216. Βλ. όμως και Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821, τ. Α', Η κυριαρχία του Αριστοτελισμού, Προκορναδική και κορναδική περίοδος*, Αθήνα 1988.

² Βλ. παρακάτω.

³ Είναι ο μετέπειτα μητροπολίτης Φιλαδελφείας, στην Βενετία, ως Μελέτιος (1685-1713), που με την φιλοκαθολική του πολιτική δίχασε την Αδελφότητα των Ελλήνων της Βενετίας και την οδήγησε σε παρακμή.

⁴ ΒΑΣΙΛΙΚΗΣ ΜΠΟΜΠΟΥ-ΣΤΑΜΑΤΗ, *Ο Βικέντιος Δαμοδός, Βιογραφία – Εργογραφία 1700-1752*, Αθήνα 1982, και Μ.Ι.Ε.Τ. 1998.

ικανοποιήσω την συμβουλή του Διδασκάλου και φίλου. Και ιδού τώρα, με αφορμή το Συνέδριο αυτό, που αξιοποιώ το υλικό που τριάντα και πλέον έτη συλλέγω. Και είναι βέβαιο με πολλές ελλείψεις και κενά, ας τα συμπληρώσουν οι νεώτεροι.

Ολίγες δεκαετίες πριν την άλωση της ΚΠόλεως, αρχές 15ου αι., έφθασαν στην Ιταλία διακεκριμένοι βυζαντινοί λόγιοι, κορυφαίος των οποίων ήταν ο γηραιός, πλέον, ουμανιστής Δημήτριος Κυδώνης⁵, ο Μανουήλ Καλέκας⁶ και ο Μανουήλ Χρυσολωράς⁷, όλοι τους λατινόφρονες. Αυτοί πρώτοι φέρνουν στην Δύση το πνεύμα των σπουδών του Βυζαντίου⁸, αλλά συγχρόνως γνωρίζουν, και θαυμάζουν, την Ιταλική Αναγέννηση. Ολίγο αργότερα στον κύκλο αυτών των λογίων θα προστεθούν ο Ιωάννης Αργυρόπουλος⁹, ο Δημήτριος Χαλκοκονδύλης¹⁰, ο Ιανός Λάσκαρις¹¹. Οι λόγιοι αυτοί έδωσαν γενναία ώθηση στις ανθρωπιστικές σπουδές στην Δύση, ιδιαίτερος μάλιστα ο Χρυσολωράς, που θεωρείται ο θεμελιωτής των ελληνικών σπουδών σ' αυτήν. Ο αυτός την περίοδο 1404-1415, τεθείς στην υπηρεσία του αυτοκράτορος Μανουήλ Β' του Παλαιολόγου, και ως απεσταλμένος του, ζητούσε την βοήθεια Ευρωπαίων ηγεμόνων για την αντιμετώπιση του ισλαμικού κινδύνου που χρόνο με τον χρόνο απειλούσε ολόένα και περισσότερο την ανατολική μας αυτοκρατορία¹². Γοητευμένος από την Δύση ασπάσθηκε τον καθολικισμό, ενώ συχνά δίδασκε στη Φλωρεντία, το Μιλάνο, την Παβία εκτιμώμενος και θαυμαζόμενος για την

⁵ G. CAMMELLI, *Demetrius Cydonès, Correspondance*, t. I-II, Città del Vaticano, 1956, 1960.

⁶ R. J. LOENERTZ, *Correspondance de Manuel Calecas*, Roma 1950.

⁷ G. CAMMELLI, *I doti bizantini e le origini dell' Umanesimo*. 1, *Manuele Crisolora*.

⁸ DENO J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, The University of Wisconsin Press, 1989, όπου και βιβλιογραφία συναφής με τα πρόσωπα αυτά.

⁹ G. CAMMELLI, *I doti bizantini e le origini dell' Umanesimo* 2. *Giovanni Argiropulo*, Firenze 1941. Βλ. και την ανέκδοτη διδακτορική διατριβή της ΠΕΤΡΟΥΛΑΣ ΑΓΑΘΟΝΙΚΙΑΔΟΥ, *Ιωάννης Αργυρόπουλος, Το Θεολογικό του έργο*, Θεσσαλονίκη 2014, κατατέθηκε στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του Α.Π.Θ. Πρβλ. JOHN ARGYROPOULOS, *The Career of Byzantine Humanist Professor in Florence and Rome (1470-1487)* στο GEANAKOPOLOS, *op. cit.*

¹⁰ G. CAMMELLI, *Dem. Calcocondila*, Firenze 1954.

¹¹ BÖRGE KNÖS, *Un ambassadeur de l'Hellénisme, Janus Lascaris et la tradition gréco-byzantine dans l'humanisme français*, Uppsala – Stockholm, Paris 1945.

¹² ΑΠ. Ε. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, Α', Αρχές και διαμόρφωσή του*, Θεσσαλονίκη 1961, 315-319.

παιδεία του¹³. Ήδη στην Ιταλία είχε σημειωθεί μία έντονη στροφή προς τα ελληνικά γράμματα, η οποία ενισχύθηκε με την άφιξη λογίων, κυρίως κληρικών, που μετείχαν των συνεδριάσεων της Συνόδου Φερράρας – Φλωρεντίας (1439-1444) και οι οποίοι εκόμιζαν στην Ιταλία χειρόγραφα με έργα κλασσικών και Πατέρων της Ανατολικής Εκκλησίας, αγνώστων μέχρι τότε στην Δύση. Από αυτούς ξεχώριζαν ο Γεώργιος Πλήθων-Γεμιστός¹⁴ και ο μητροπολίτης Νικαίας Βησσαρίων¹⁵. Ο Γεμιστός, σοφός πλατωνιστής, είναι ο εισηγητής της πλατωνικής φιλοσοφίας στην Φλωρεντία, όπου δίδασκε ότι ο Πλάτων είναι ανώτερος του Αριστοτέλους, θέση που εξέφρασε με την διατριβή του *Περί των Αριστοτέλης προς Πλάτωνα διαφέρεται*. Ο Πλάτων ασφαλώς και δεν ήταν άγνωστος στην Ιταλία, αφού ήδη υπήρχαν μεταφράσεις πλατωνικών έργων φιλοτεχνηθείσες από τον Palla Strozzi, τον Χρυσολωρά¹⁶, τον Leonardo Bruni, οι οποίες και απετέλεσαν την βάση της ιδρύσεως της Πλατωνικής Ακαδημίας του Marsiglio Ficino. Το έργο αυτό του Γεμιστού χρησίμευε στους υποστηρικτές του Πλάτωνος στην έριδά τους με τους αριστοτελικούς, που σταδιακάς ελάμβανε διαστάσεις, ώσπου το 1462 ο σοφός και ήρεμος Θεσσαλονικεύς Θεόδωρος Γαζής, ο οποίος, υπερασπιζόμενος τον Αριστοτέλη, συνέθεσε τον *αντιρρητικόν* του¹⁷. Αρχιζε και στην Δύση η σφοδρή σύγκρουση αριστοτελικών και πλατωνικών, καθώς στον Γαζή απήντησε ο θορυβώδης πλατωνιστής Μιχαήλ Αποστόλης που ενόχλησε τον Βησσαρίωνα, που του γράφει επιτιμητική επιστολή, από 19 Μαΐου 1462¹⁸. Στην διαμάχη των δύο ανδρών παρενέβη και ο αριστοτελιστής Γεώργιος Τραπεζούντιος με το έργο του *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, στον οποίο απήντησε ο Βησσαρίων με το *In Calumniatorum Platonis* (1469). Ο Βησσαρίων, ως μαθητής του Πλήθωνος – Γεμιστού, πίστευε ότι η αριστοτελική φιλοσοφία μπορούσε να

¹³ CAMMELLI, *Demetrio Calcocondila* και ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 326-329.

¹⁴ FR. MASAI, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956.

¹⁵ Κλασικό, κατά την άποψή μας, παραμένει το έργο του LUDWIG MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist and Staatsmann*, τ. 1, Padesborn 1923, με σαφή επιρροή από την ΡΚαθολική Εκκλησία, ΖΑΧ. Ν. ΤΣΙΡΠΙΑΝΛΗ, *Το κληροδόχημα του καρδινάλιου Βησσαρίωνος για τους φιλενωτικούς της βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439-17ος αι.)*, Θεσσαλονίκη 1967.

¹⁶ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 320.

¹⁷ J. ENOCH POWELL, *Michael Apostolios gegen Theodoros Gaza*, BZ 38 (1938) 71-86. Πρβλ. Theodore Gaza, *A byzantine scholar of the Palaeologan «Renaissance» in the early Italian Renaissance* (ci. 1400-1475), στο GEANAKOPOLOS, *op. cit.*, 68-90.

¹⁸ PG 161, στ. 688, που δικαιολογεί τον Θεόδωρο Γαζή για τις ατέλειές του, αφού, λόγω της Αλώσεως, δεν πρόλαβε να τελειώσει τις σπουδές του.

βοηθήσει στην θεμελίωση της χριστιανικής διδασκαλίας – άλλωστε την είχαν χρησιμοποιήσει και οι Πατέρες της Εκκλησίας για τον ίδιο σκοπό¹⁹. Αργότερα, μεταξύ των άλλων, μετέφρασε στην λατινική Πλάτωνα²⁰, αλλά και την *Μεταφυσική* του Αριστοτέλους, και δίδασκε και τους δύο φιλοσόφους χωρίς να λαμβάνει το μέρος του ενός ή του άλλου. Είπαμε για τον Ιωάννη Αργυρόπουλο (c. 1415-1487), που πριν ακόμη την Άλωση ως καθηγητής στον περιώνυμο *Ξενώνα* στην Κπολη, ένα είδος δηλαδή Πανεπιστημίου, δίδασκε αριστοτελική φιλοσοφία και ερχόμενος φυγάς (*émigré*) και αυτός το 1441 επιδόθηκε στην ερμηνεία και μετάφραση αριστοτελικών έργων, μολονότι θαυμαστής του Πλάτωνος. Στην συνείδηση του Θεσσαλονικέως Αργυροπούλου υπήρχαν και οι δύο και τους δίδασκε στην Ρώμη και την Φλωρεντία, όπου μετά την άφιξη εκεί, περί το 1444, του Δημητρίου Χαλκοκονδύλη, επικρατούσε η διδασκαλία του Πλάτωνος, χωρίς, ωστόσο, να έχει παραμερισθεί και ο Αριστοτέλης, τον οποίο και δίδασκε. Στο *Studium* της Φερράρας δίδαξε τον νέο τρόπο ερμηνείας της αριστοτελικής φιλοσοφίας δημιουργώντας μάλιστα έναν εξαιρετο κύκλο μαθητών (Pietro Filippo, Pandolfini, Domenico de Carlo, Francesco de Lorenzi κ.ά.)²¹.

¹⁹ LUDWIG MOHLER, *Bessarion* 1, 113, 325-326, 339, 347-350 κ.εξ. Το έργο αυτό του Βησσαρίωνος συνιστά αποθέωση του Πλατωνισμού και θεωρήθηκε ως προσπάθεια να τον καθιερώσει στην Δύση. Ο ίδιος συνέζηυξε την χριστιανική και αριστοτελική διδασκαλία χωρίς τους φανατισμούς φιλολόγων και θεολόγων των δύο πλευρών, μολονότι ο ίδιος πλατωνιστής.

²⁰ ΘΩΜΑ Ι. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ελληνική Βιβλιογραφία (1466c. -1800)*, τ. Α', *Αλφαβητική και Χρονολογική Ανακατάταξις*, εκ Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 1984, 81.

²¹ GEANAKOPOLOS, *op. cit.*, 90 κ.εξ. Ο πλέον γνωστός μαθητής του υπήρξε ο Angelo Poliziano. Κατά την άποψή μας ο Αργυρόπουλος, μολονότι ίσως πλατωνιστής και μνημένος στα «μυστήρια» του κύκλου του Γεμιστού, κατά τον FR. MASAI, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956, 313, 328-329, ενωρίς, ωστόσο, προέβλεψε την κυριαρχία του Αριστοτέλους, γι' αυτό και επιδόθηκε στην μετάφραση και σχολιασμό έργων του στη λατινική. Βλ. ΘΩΜΑ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, *passim*. Εδώ καταγράφονται περί τις 290 εκδόσεις αριστοτελικών έργων που μετέφρασε στην λατινική ο Αργυρόπουλος και που τυπώθηκαν σε τυπογραφεία ευρωπαϊκών πόλεων (Βενετία, Φλωρεντία, Ρώμη, Παρίσι, Κολωνία, Φριβούργο, Κρακοβία κ.ά.). Την ίδια εποχή μεταφράζουν και σχολιάζουν Αριστοτέλη και άλλοι Έλληνες λόγιοι, λείψανα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, κατά τον Βησσαρίωνα, ως οι Θεόδωρος Γαζής, Νικόλαος-Λαόνικος Θωμαίος και σε μικρότερο βαθμό οι Γ. Ερμωνιακός, Σίμων και Αιμίλιος Πόρτιος. Την ίδια περίπου εποχή έχουμε δύο μόνον εκδόσεις έργων του Πλάτωνος, ήτοι τα *Απαντα* στην ελληνική (Μάρκος-Μουσουρός-Άλδος Μανούτιος) το 1513, μία δεύτερη το 1534 στην λατινική και μία το 1626, το *Περί Πολιτείας* στην Βενετία από τον Ιω. Σωζόμενο – βλ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ελληνική Βιβλιογραφία*, *passim*. Εξ αυτών ο Θωμαίος, ηπειρωτικής

Στην ιταλική αυτήν πόλη είχε δημιουργηθεί άλλωστε ένας σοβαρός κύκλος λογίων, μαθητές οι περισσότεροι του Χαλκοκονδύλη, ως οι Baldassar Castiglione, Gian Giorgio Tisimo, ο Γερμανός Reuchlin, ο Γάλλος Guillaume Budé²² κ.ά.

Σταδιακώς, όμως, στην Δύση επικρατεί ο αριστοτελισμός, άλλωστε προς αυτόν κινείται ευνοϊκά η ΡΚαθολική Εκκλησία, αφού, όπως είχε ειπεί ο Βησσαρίων, ήταν αυτός ο δυνάμενος να βοηθήσει στην εδραίωσή της. Το Παπικό Κολλέγιο του Αγίου Αθανασίου της Ρώμης, ιδρυμένο από τον Πάπα Γρηγόριο ΙΓ' το 1576, απετέλεσε το πρότυπο φυτώριο θεολόγων και ιεραποστόλων της ΡΚαθολικής Εκκλησίας²³. Ήταν, ως εκ τούτου, φυσικό η αριστοτελική φιλοσοφία να μονοπωλεί και μέρος της θεολογίας της ρητορικής και της διαλεκτικής στην εκπαιδευτική διαδικασία του. Τούτο φαίνεται από τα θέματα των διατριβών που υπέβαλλαν οι μαθητές του Κολλεγίου αυτού κατά την αποφοίτησή τους και που είχαν αντικείμενό τους την αριστοτελική φιλοσοφία, όπως: τα Φυσικά Β', Γ', Δ' Η' *Περί γενέσεως και φθοράς*, *Περί ψυχής*, *Περί αισθήσεως και αισθητών*, *Μεταφυσικά Δ'*, I²⁴. Η Βιβλιοθήκη του Κολλεγίου αυτού περιέχει πλήθος παλαιών εκδόσεων αριστοτελικών έργων, που η ενεστώσα κατάστασή τους δείχνει την συχνή χρήση τους από τους μαθητές του. Ο απόφοιτός του, Κύπριος την καταγωγή, Λουΐζος Ρούσσοσ (Καλαβρία † 1645) έγραφε χαρακτηριστικά σε έργο του με σχόλια εις τα οκτώ της Φυσικής του Αριστοτέλους, ότι χρησιμοποίησε τον σχολαστικόν τρόπον, όπου εις τους καιρούς τούτους συνηθάται²⁵.

Σ' ένα άλλο Κολλέγιο στην Ρώμη, στο Collegio Romano του Ignazio Loyola, ιδρυμένο το 1582, γνωστό ως Universitas Gregoriana, με συνεχή δράση ως τις ημέρες μας, διδασκόταν αριστοτελική λογική και άλλα αριστοτελικά έργα

καταγωγής, γεννημένος στην Βενετία, σπούδασε στο *Studium* της Φερόρας, και θεωρείται ότι εισήγαγε στην Βενετία και στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβας την αριστοτελική φιλοσοφία, ότι επιχείρησε να συμφιλιάσει τους αντιμαχομένους αριστοτελιστές και πλατωνιστές, και ότι ήταν αυτός που έθεσε τέλος στον αβερροϊσμό στην Ευρώπη, GEANAKOPOLOS, *op. cit.*, 100 κ.εξ.

²² ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 328.

²³ ΖΑΧ. Ν. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ, *Το Ελληνικό Κολλέγιο της Ρώμης και οι μαθητές του, 1576-1709*, εκδ. Πατριαρχικών Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1980. Ο πρώτος διευθυντής του Nicolò Stridonì (1576-1579) ήταν, ωστόσο, πλατωνιστής, *op. cit.*, 46.

²⁴ *Op. cit.*, 94, 95, 97-101. Οι διατριβές αυτές αφορούν την περίοδο (1591-1708).

²⁵ *Op. cit.*, 371.

κατά τα τρία έτη σπουδών. Τρία ήσαν τα χαρακτηριστικά της φυσιογνωμίας του Κολλεγίου: *Umanesimo, Aristotelismo, Tomisimo*²⁶.

Από τους γνωστότερους αποφοίτους του Παπικού Κολλεγίου ήταν ο Ιωάννης Κωττούνιος (1572-1657) από την Βέροια. Είχε αποφοιτήσει το 1613 σε σχετικά μεγάλη ηλικία, διετέλεσε καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Bologna, όπου δίδαξε Ρητορική, Ποιητική και Πολιτικά και έπειτα, από το 1633, στο Πανεπιστήμιο της Padova. Ήδη στο 1631 δημοσίευσε τις πανεπιστημιακές του παραδόσεις με θέματα από τα *Μετεωρολογικά* του Αριστοτέλους²⁷, ενώ το 1628 είχε ήδη κυκλοφορηθεί το έργο του *De triplici statu animus rationalis ad aures ac tenorem Aristotelis, veraeque philosophiae, Bononiae 1628*²⁸.

Ο καθηγητής κ. Κ. Πέτσιος κατέγραψε προσφάτως το φιλοσοφικό θεολογικό και φιλολογικό έργο του, το όλον 13 έργα και άλλα 3 που επιμελήθηκε, εκ των οποίων τα επτά αναφέρονται στην φιλοσοφία. Στα φιλοσοφικά έργα του ο Κωττούνιος ασχολείται με την αθανασία της ψυχής, με την διδασκαλία της Καθολικής Εκκλησίας σχολιάζει τον Αριστοτέλη, τον Ακινάτη, τον Μ. Αλβέρτο, τους Στωϊκούς, τον Ιωάννη Χρυσόστομο. Έγραψε, ωσαύτως ο Κωττούνιος για τις μορφές των πολιτευμάτων με βάση τον Όμηρο, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον βίο του Σταγειρίτη, την χρησιμότητα της φυσικής φιλοσοφίας, την *Φυσική Ακρόασι*, τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες, τα *Υστερα Αναλυτικά*, το *Περί Ουρανού*. Στην ίδια πολυσέλιδη μελέτη του ο κ. Κ. Πέτσιος παραθέτει μετάφραση και σχόλια του Κωττούνιου και του ιδίου, του κ. Πέτσιου, στα τρία βιβλία *Περί ψυχής* του Αριστοτέλους. Η μετάφραση από την λατινική του πρωτοτύπου κειμένου του Κωττούνιου έγινε από την συνάδελφο Όλγα Βαρτζιώτη († 2013)²⁹.

²⁶ Σήμερα είναι γνωστό ως *Universitas Gregoriana*, και σ' αυτό φοιτούσαν και μαθητές του Ελληνικού και άλλων ποντιφικικών Κολλεγίων, βλ. *op. cit.*, 68-76.

²⁷ *Lectiones in primum Aristotelis Librum de Meteoris ... una cum quaestionibus hac tempestate agitari solitis*, Bononiae 1631.

²⁸ Ανάλυση του έργου αυτού του Κωττούνιου, όπου σχολιάζεται από τον Έλληνα φιλόσοφο η τριπλή κατάσταση της ψυχής βλ. στο Κ. ΠΕΤΣΙΟΥ, Το φιλοσοφικό έργο του Ιωάννη Κωττούνιου (1572-1657) και τα *Commentarii Lucidissimi in tres Aristotelis Libros de Anima...*, 1657, στο *Κάτοπτρον Νεοελληνικής φιλοσοφίας*, τ. Γ'. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2016, 26-29.

²⁹ Κ. Θ. ΠΕΤΣΙΟΥ, Το φιλοσοφικό έργο του Ιωάννη Κωττούνιου (1572-1657) και τα *Commentarii Lucidissimi in tres Aristotelis Libros de Anima [...]* 1657, *op. cit.*, 13-100. Πρβλ. ΕΛΕΝΗΣ ΣΑΜΑΡΑ-ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, *Το ιστορικό-φιλολογικό έργο του Ιωάννη Κωττούνιου*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 2000.

Χαρακτηριστική περίπτωση αριστοτελιστή, ή καλύτερα νεοαριστοτελιστή, είναι ο Αθηναίος φιλόσοφος Θεόφιλος Κορυδαλεύς (1570-1646), που είχε σπουδάσει στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβας, κοντά στον νεοαριστοτελιστή Cesare Cremonini, τον εγκυρότερο, ίσως σχολιαστή της αριστοτελικής φιλοσοφίας³⁰. Είναι ο πρώτος που εισήγαγε στην Ελληνική Ανατολή τον νέο τρόπο διδασκαλίας του Σταγειρίτη φιλοσόφου στο σημαντικότερο, τότε Ίδρυμά της, την Πατριαρχική Ακαδημία³¹. Η Ακαδημία αυτή απετέλεσε για ένα μεγάλο διάστημα το επίκεντρο της αριστοτελικής φιλοσοφίας, που με το νεοαριστοτελικό της πνεύμα διαχύθηκε στα σχολεία της καθ' ημάς Ανατολής. Και έχει δίκαιο ο Άλκης Αγγέλου που γράφει ότι ο Κορυδαλεύς στα έργα του δεν αναφέρεται καθόλου στην βυζαντινή παράδοση (την αριστοτελική και πλατωνική) για τον λόγο ότι δεν τους διδάχθηκε κατά την βυζαντινή εκδοχή τους στην Δύση, αφού εδώ υπήρξε μαθητής του Cremonini. Μοιραία, κατά τον Αγγέλου, στην Ελληνική Ανατολή επικράτησε ο αριστοτελισμός, αφού οι μαθητές του Κορυδαλέως συνέχισαν το ύφος της διδασκαλίας του. Στην Δύση, εξάλλου, ανεκάλυψαν το Βυζάντιο στα μέσα του 12ου αι³².

Υπήρξαν, βέβαια, και αντιθετικές προς την αριστοτελική φιλοσοφία θέσεις, όπως είναι αυτή του Χριστοφόρου Κοντολέοντος στα μέσα του 16ου αι., χωρίς, όμως συνέχεια, όπως έδειξε ο καθηγ. κ. Νικ. Ψημμένος. Και πολύ αργότερα ο Μεθόδιος Ανθρακίτης, ο οποίος εισήγαγε τον Malebranche στα σχολεία των Ιωαννίνων, που προκάλεσε την καταδίκη του από το Πατριαρχείο το 1723 και την αποκατάστασή του το 1725 με την σαφή προτροπή να διδάσκει Κορυδαλέα. Μερικά χρόνια ενωρίτερον στην Θεσσαλονίκη με την σφοδρή διαμάχη του αντιαριστοτελιστού μοναχού Παχωμίου με τον αριστοτελιστή Διδάσκαλο Γιαννακό (1716), διαμάχη για την οποία έγραψε ο Μ. Γεδεών. Αργότερα ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ στην *Απολογία* του θα εγκαλέσει τον κορυδαλισμό ως υπαίτιο της μη εισόδου των νεωτερικών μαθημάτων στην Ελληνική Ανατολή. Ο αείμνηστος καθηγητής Β. Κύρκος († Νοέμβ. 2016) σωστά παρατηρεί ότι ο κορυδαλισμός άρχισε να αμφισβητείται από τα τέλη του 17ου αι. με αρχές του 18ου αι. θεωρηθείς συνώνυμος του σχολαστικισμού και της

³⁰ CLÉOBULE TSOURKAS, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée*, Θεσσαλονίκη 1967.

³¹ Τ. Α. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, τ. Α', Αθήναι 1966, στις σσ. 165-170, η διδασκαλία σ' αυτήν του Κορυδαλέως.

³² ΑΓΓΕΛΟΥ, *op. cit.*, 59.

παιδείας του καιρού του³³. Αν πιστεύσουμε τον Ανθ. Μαζαράκη, *Βιογραφία των ενδόξων ανδρών της νήσου Κεφαλληνίας*, Βενετία 1843, 143, 147, ο Δαμοδός πρώτος αυτός εγκατέλειψε την σχολαστική διδασκαλία και την απεραντολογία των υπομνημάτων του Κορυδαλέως, του Αλεξ. Μαυροκορδάτου και των διδασκάλων των σχολών των Ιωαννίνων Σουγδουρή και Ανθρακίτου.

Συμπερασματικά, ο Κορυδαλεύς υπερέβη τον αριστοτελισμό, όπως τον δίδασκαν στον δυτικό Μεσαίωνα, ακολουθώντας τον νεοαριστοτελισμό του Πανεπιστημίου της Πάδοβας και του διδασκάλου του Cremonini, που προσέγγισε έτσι το πνεύμα της Αναγεννήσεως, γι' αυτό και η φιλοσοφία του στην Ελληνική Ανατολή θεωρήθηκε η πλέον αυθεντική ερμηνεία του Αριστοτέλους. Ακριβώς γι' αυτό έτσι την αποδέχτηκε η Εκκλησία, το Οικουμενικό Πατριαρχείο εν προκειμένω, προσκαλώντας τον Κορυδαλέα να διδάξει στην Πατριαρχική Ακαδημία και στην συνέχεια να την επιβάλει στα σχολεία της Ελληνικής Ανατολής. Αυτό μάλιστα το σύστημα η Εκκλησία το στηρίζει δυναμικά, όταν θα αρχίσουν να εισδύουν στην καθ' ημάς Ανατολή τα μηνύματα της «σοφής» Ευρώπης.

Στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβας, στην Ιατροφιλοσοφική Σχολή του, την περίφημη σχολή των *artisti*, κυριαρχούσε, ως ήδη ελέχθη, ο Cremonini και ο νεοαριστοτελισμός του. Τα πράγματα άλλαξαν στα μέσα του 18ου αι., οπότε είχε εισέλθει και εδώ το πνεύμα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, που είχε διχάσει και τους φοιτητές του, από την μια οι αριστοτελικοί, από την άλλη οι νεωτεριστές του Διαφωτισμού³⁴. Έτσι, με την είσοδο των νέων επιστημών, η νεοαριστοτελική παράδοση στο ίδιο το κέντρο της, το Πανεπιστήμιο της Πάδοβας, δεχόταν ισχυρό πλήγμα, που, από ελληνικής πλευράς, εξ όσων μας είναι γνωστό, υπερασπίστηκαν με τις διατριβές τους φοιτητές όπως, ο Ευστάθιος Νομικός το 1729 και ο Νικ. Στρατηγός το 1732, για να αναφέρουμε

³³ Ο Κορυδαλικός νεοαριστοτελισμός και οι φιλοσοφικές του συνδηλώσεις. Το νόημα και οι παρανοήσεις ενός φιλοσοφικού όρου (Αριστοτελισμός) στο *Κάτοπτρον Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2016, 102-106, στην μελέτη αυτήν ο Β. ΚΥΡΚΟΣ κάμνει διεξοδική αναφορά στην πορεία του κορυδαλισμού. Για την αποκατάσταση του Ανθρακίτη βλ. ΣΤΑΘΗ ΠΕΛΑΓΙΔΗ, Η συνοδική απόφαση για την οριστική «αποκατάσταση» του Μεθοδίου Ανθρακίτη, *Μακεδονικά* (1983), όπου σ. 137 διαβάζουμε ότι οι συνοδικοί τον διατάσσουν να διδάσκει *μόνα τά υπό εξηγητή τῶ κυρῶ Κορυδαλεῖ ἐρμηνευόμενα τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας μαθήματα, τά καί ἐν τῇ πατριαρχικῇ σχολῇ ἐνταῦθα εἰς Κωνσταντινούπολιν παραδιδόμενα*.

³⁴ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗ ΣΤΕΡΓΕΛΛΗ, *Τα δημοσιεύματα των Ελλήνων σπουδαστών του Πανεπιστημίου της Πάδοβας τον 17ο και 18ο αι.*, έκδ. Φιλολογικός Σύλλογος Παρνασσός, Αθήνα 1970, 35 κ.εξ.

δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα, οπαδών του αριστοτελισμού. Αντίθετα, το 1739 ο Ιωάννης Πολυκαλάς ετάχθη υπέρ των φυσικών επιστημών και των παραδεδομένων συστημάτων³⁵. Σημειώνουμε ότι στο Πανεπιστήμιο αυτό διδάσκονταν τα αριστοτελικά έργα *Περί γενέσεως και φθοράς, Ποιητική κ.α.*³⁶

Στην κοντινή με την Πάδοβα Γαληνότατη Δημοκρατία της Βενετίας λειτουργούσε από το 1665 η Φλαγγίνειος Σχολή³⁷, στην οποία συνήθως καλούνταν να διδάξουν από τους υπευθύνους της λειτουργίας της Αναμορφωτές του Πανεπιστημίου της Πάδοβας (Riformatori dello Studio di Padova), απόφοιτοι του Παπικού Κολλεγίου της Ρώμης. Κατά συνέπεια αυτοί, ως διδάσκαλοι, μετέφεραν στην Φλαγγίνειο την αριστοτελική διδασκαλία. Αναφέρουμε, δείγματος χάρη, τις περιπτώσεις του διδασκάλου Νικολάου Καλλιιάκη³⁸ και Θωμά Καττάνη. Την πλέον σαφή μαρτυρία περί της διδασκαλίας του Σταγειρίτου φιλοσόφου στην Φλαγγίνειο αποτελούν οι *Théses philosophicae*. Είναι ένα φυλλάδιο που προφανώς διανεμήθηκε στους μαθητές από τον διδάσκαλό τους Ματθαίο Τυπάλδο κατά τις εξετάσεις του 1681 με φιλοσοφικές θέσεις, τις οποίες εκλήθησαν να σχολιάσουν οι μαθητές του. Κάμνει εντύπωση το εύρος της διδασκαλίας του Τυπάλδου, αφού τα θέματα αναφέρονται στις αριστοτελικές *Κατηγορίες*, στην *Λογική*, στα *Μετά τα Φυσικά*, στο *Περί Ποιητικής*, στο *Περί Φυσικής ακροάσεως*, με τους σχολιαστές Πλωτίνιο, Ακινάτη, *Summa Theologica*, τον Ωριγένη, *Κατά Κέλσου*, τον Σιμπλικίο, Φιλόπονο, Bonaventura κ.ά.³⁹

³⁵ *Op. cit.*, σσ. 35, 68, 75, 77, 196, 200-201 (για τον Νομικό) και 32, 35, 37, 61, 67, 68, 69-70, 78, 79, 114, 127, 130, 202-203, 208, 207, 208, 209 (για τον Στρατηγό, που επιτίθεται κατά των κατηγορών του Αριστοτέλους). Για τον Πολυκαλά, *op. cit.*, 32, 68, 70, 75, 79, 209-210, όπου στον λόγο του τονίζει το πάθος για την αλήθεια με την γνώση και την έρευνα.

³⁶ ΣΤΕΡΓΕΛΛΗ, *op. cit.*, 36.

³⁷ ΑΘ. Ε. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, *Η Φλαγγίνειος Σχολή της Βενετίας*, Θεσσαλονίκη 1975, β' έκδ. 1986.

³⁸ Για τον Νικόλαο Καλλιιάκη (1645-1707), βλ. ΣΤΕΡΓΕΛΛΗ, *op. cit.*, passim (στην σ. 45 ότι ο Καλλιιάκης δίδαξε Ποιητική του Αριστοτέλους) και ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, *op. cit.*, 94.

³⁹ Τις *Theses Philosophicae* δημοσίευσε πρώτος ο Κ. Δ. ΜΕΡΤΖΙΟΣ, *Θωμάς Φλαγγίνης και ο Μικρός Ελληνομνήμων*, Πραγματεία της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 1939, 118, με λάθη, και ο υπογράφων το παρόν στα: ΑΘ. Ε. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, *Η Βενετία των Ελλήνων*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2008, 130-137 και *Θετταλών Αμνός, τόμος αφιέρωμα στον καθηγητή Βασίλειο Α. Κύρκο*, εκδ. Μυρμιδόνες, Αθήνα 2011, 161-169. Ο Αλέξανδρος Ελλάδιος γράφει ότι στην Φλαγγίνειο διδασκόταν και η Λογική του Γ. Σουγδουρή – μαρτυρία μαχητή. Ωστόσο είναι βέβαιο ότι διδασκόταν χειρόγραφος στα σχολεία της Τουρκοκρατίας κατά την μαρτυρία του Κ. Κούμα. Για τον Σουγδουρή και τα συναφή βλ. Κ. Θ. ΠΕΤΣΙΟΥ, Γεώργιος Σουγδουρής

Επομένως από τα παραπάνω τεκμαίρεται ότι αυτή ήταν η διδασκομένη αριστοτελική ύλη στην Φλαγγίνειο. Στην Βιβλιοθήκη του Ελληνικού Ινστιτούτου Βενετίας σώζεται η έκδοση *Novissimus Collegii Complutensis Fr. Discalceatorum D.M.V. De Monte Carmeli Artium Cursus*, Patavii MDCLXXV, όπου περιέχεται, σχολιασμένη από τον Ακινάτη, η αριστοτελική φιλοσοφία.

Ο Ματθαίος Τυπάλδος διδάχθηκε πιθανότατα την αριστοτελική φιλοσοφία είτε ως μαθητής στην Φλαγγίνειο, είτε σε κάποιο από τα σχολεία, κυρίως ιεροσπουδαστήρια καθολικών, που λειτουργούσαν στην Βενετία. Ο ίδιος είχε συγγράψει σχόλια στο *Εις τα οκτώ του Αριστοτέλους βιβλία*⁴⁰.

Για την Πατριαρχική Ακαδημία ελέχθησαν παραπάνω ορισμένα αφορώντα την διδασκαλία του Κορυδαλέως σ' αυτήν. Το έργο του συνέχισε ο μαθητής του Ιωάννης Καρυοφύλλης που τον διαδέχθηκε το 1641 και που παραιτήθηκε το 1665, κατηγορήθηκε ως νεωτεριστής και ως καλβινίζων και πολύ αργότερα εγκαταστάθηκε στο Βουκουρέστι, όπου μετέφερε το πνεύμα της διδασκαλίας του Κορυδαλέως⁴¹. Τον διαδέχθηκε ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος⁴² (1641-1709), που δίδαξε την περίοδο 1665-1672 την ρητορική τέχνη του Κορυδαλέα – αριστοτελική φιλοσοφία⁴³. Είχε μόλις επιστρέψει από

(1645/1647-1725), Άγνωστα στοιχεία για τη ζωή, τη διδασκαλία και το φιλοσοφικό του έργο, Μέρος Α', *Δωδώνη* 31/ Γ (2002) 241-308.

⁴⁰ *Εις τὰ ὀκτώ τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλία – Περί φυσικῆς ἀκροάσεως διαλέξεις ζητήματά τε καί θεωρήματα, Σύνθεσις τοῦ λογικώτατου καί σοφωτάτου μεγίστου ἱεροδιδασκάλου κυρίου κυρίου Ματθαίου Τυπάλδου τοῦ ἐκ Κεφαλληνίας*, ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, *op. cit.*, 98. Σημειωτέον ὅτι ἦταν μαθητής του Καλλιᾶκη, *op. cit.*, 159.

⁴¹ Είναι χαρακτηριστικό ὅτι στο Βουκουρέστι υπήρχαν πολλοί οπαδοί του Κορυδαλέως που ενοχλοῦσαν τὴν δράση τῆς ΡΚαθολικῆς Εκκλησίας τὴν περίοδο 1641-1646, εποχὴ που βρισκόταν τὸ πρῶτον ἐκεῖ ὁ Καρυοφύλλης. Είναι ἓνα ζήτημα που αξίζει να ερευνηθεῖ, ἀφοῦ πιστεύουμε ὅτι κοντὰ στις ἀπόψεις του Καρυοφύλλη βρισκόνταν ἴσως ὁ Ευγένιος Γιαννούλης, συμμαθητῆς του στον Κορυδαλέα, ὁ σοφὸς μητροπολίτης Ἀδριανουπόλεως Νεόφυτος, ὁ πρῶην Πατριάρχης ΚΠόλεως Διονύσιος Δ' Μουσελίμης κ.α. – βλ. ΑΘ. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, *Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στη Βλαχία, Συμβολὴ στη μελέτη τῆς ἐλληνικῆς πνευματικῆς κίνησης στις παραδονάβιες ἡγεμονίες κατὰ τὴν προφαναριωτικὴ περίοδο*, εκδ. ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1982, ἀνατ. 2000, 38 κ.εξ. Για τὴν διδασκαλία του στην Πατριαρχικὴ Ακαδημία βλ. Τ. Α. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατριαρχικὴ Μεγάλὴ του Γένους Σχολή*, τ. Α', Αθήναι 1966, 196-204.

⁴² NESTOR CAMARIANO, *Alexandre Maurocordato, Le Grand drogman. Son activité diplomatique 1673-1709*, εκδ. ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1970.

⁴³ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 237, 238, 241. Ο Μαυροκορδάτος γνώριζε τὸν Αριστοτέλη και συχνά αναφέρεται σ' αὐτόν στην διδακτορικὴ διατριβὴ του *Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis sive de motu et usu pulmonum. Dissertatio philosophico – Medico Authore Alexandro*

την Ιταλία, όπου σπούδασε ιατρική και φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο της Πάδοβας, επομένως νεοαριστοτελισμό. Πλην των άλλων, συνέγραψε και *Ερμηνεία περί γενέσεως και φθοράς του Αριστοτέλους*. Και ο διάδοχός του Σεβαστός Κυμινήτης (1637-1702), ακολούθησε τους προκατόχους του στην διδασκαλία της αριστοτελικής φιλοσοφίας, μολονότι δεν είχε σπουδάσει στην Ευρώπη⁴⁴. Πάντως, και πριν έλθει στην ΚΠολη, ως διδάσκαλος, Αριστοτέλη δίδασκε στο ξακουστό φροντιστήριο Τραπεζούντος⁴⁵.

Οι διάδοχοί του στην ίδια σχολή δίδασκαν *Λογική* (α' έτος), *Φυσική Ακρόασι* (β' έτος), *Μετά τα Φυσικά* (γ' έτος). Αντώνιος Σπανδωνής, Δωρόθεος, Τζαννής ο Λέσβιος τον Κορδαλέα χρησιμοποιούσαν στην διδασκαλία τους, ώσπου η μακρά αυτή σειρά του νεοαριστοτελισμού διακόπτεται με την σχολαρχία του Ευγενίου Βουλγάρεως (1716-1806), την περίοδο 1759-1761, που εισάγει την διδασκαλία των νέων επιστημών, χωρίς να παραλείπει να ομιλεί και για τον Πλάτωνα⁴⁶.

Στην Αυθεντική Ακαδημία του Βουκουρεστίου, ιδρυμένη το 1688 ci, σύμφωνα με την έρευνα της αείμνηστης φίλης Αριάδνης Καμαριανού – Cioran⁴⁷, δίδασκονταν τα εξής μαθήματα που ενδιαφέρουν το θέμα μας: α. Λογική Κορδαλέως, Γερασίμου Βλάχου, Γ. Σουγδουρή, Ευγ. Βουλγάρεως, β. Φυσική Κορδαλέως, Είσοδος φυσικής ακροάσεως Αριστοτέλους, Περί γενέσεως και φθοράς, Περί Ουρανού, γ. Ψυχολογία Περί ψυχής, δ. Μετά τα φυσικά, ε. Ηθική

Maurocordato Constantinopolitano philosophiae Doctore, Bononiae, ex Typographia Ferroniana 1664. Το έργο αυτό εξέδωσε και σχολίασε ο ΔΗΜ. ΑΠ. ΚΑΡΑΜΠΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Αναπνευστικό Οργανον της κυκλοφορίας του αίματος – ήτοι περί κινήσεως και χρείας των πνευμόνων, Πραγματεία Φιλοσοφική και ιατρική εν Φρανκφούρτη 1665*, μτφρ. από τα λατινικά Στάθης Παπαπολυχρονίου, εκδ. Αθ. Σταμούλης, Αθήνα 2010.

⁴⁴ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 250-260, στις σσ. 251, 252-259, για τα διδασκόμενα αριστοτελικά έργα.

⁴⁵ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 256, 257, 258, όπου αναφορές σε χφ. της Τραπεζούντος.

⁴⁶ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, 385-408. ΚΥΡΚΟΥ, *op. cit.*, 124 κ.ε. Ο Βούλγαρις μπορεί μεν να αποδοκιμάζει τον αριστοτελισμό και τον τρόπο διδασκαλίας του την εποχή του, αλλά επαινεί τον Κορδαλέα και δεν τον θεωρεί υπεύθυνο για την μη εισαγωγή των νέων ιδεών και ως υπευθύνους γι' αυτήν θεωρεί τους επιγόνους του, όπως διαπιστώνουν οι καθηγητές Ν. Ψημμένος και Β. Κύρκος – ΚΥΡΚΟΥ, *op. cit.*, 114-118. Πάντως, ο Βούλγαρις, ως πρωτομάστορας του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, προσεπάθησε να συνδυάσει τα νέα φιλοσοφικά ρεύματα με την ορθόδοξη παράδοση.

⁴⁷ ARIADNA CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, εκδ. ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1974.

περί αρετών και κακιών⁴⁸. Ένα πλήθος χειρογράφων με τα παραπάνω μαθήματα, που ανήκαν σε καθηγητές και μαθητές της Ακαδημίας, σώζονται στην Βιβλιοθήκη της Ρουμανικής Ακαδημίας, προερχόμενα από την Βιβλιοθήκη της μονής του Αγίου Σάββα, μετοχίου του Παναγίου Τάφου στο Βουκουρέστι. Από τα παραπάνω ο Σεβαστός Κυμινήτης δίδαξε στην Ακαδημία την περίοδο (1689-1702) τα εξής: *Περί γενέσεως και φθοράς, Περί ψυχής, Μετά τα φυσικά* (Σχόλια στο IV Βιβλίο), *Περί αρετών και κακιών*, που μετέφρασε μάλιστα στην νεοελληνική με σχόλια⁴⁹.

Οι διάδοχοί του Μάρκος Πορφυρόπουλος (1702-1719), Γεώργιος (1710-;), κ. Μαλάτιος (1710-1715), Γεώργιος Χρυσόγονος ο Τραπεζούντιος (1715-1739), Θεόδωρος εκ Τυρνάβου (1721-1726), Αλέξανδρος Τυρναβίτης (ante 1745-1761) κ.ά. συνέχισαν την παράδοση της διδασκαλίας του Κυμινήτη⁵⁰.

Συμπεράσματα

Η διδασκαλία του Αριστοτέλους καθ' όλη σχεδόν την Τουρκοκρατία αποτελούσε κύριο μάθημα στα ελληνικά σχολεία στη Δύση και την καθ' ημάς Ανατολή. Ο Πλάτων παντού απών, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων. Ειδικότερα επισημαίνεται η κυριαρχία του νεοαριστοτελισμού του Cesare Cremonini, τον οποίο εισήγαγε στην Ελληνική Ανατολή ο μαθητής του Θεόφιλος Κορυδαλεύς. Η κυριαρχία αυτή έκλεισε οριστικώς περί τα τέλη του 18ου αι. με την είσοδο των νέων επιστημών του Διαφωτισμού, Ευρωπαϊκού και Νεοελληνικού, μολονότι οι πρώτοι κραδασμοί της κυριαρχίας του, όπως ήδη ελέχθη, σημειώθηκαν στα τέλη του 17ου - αρχές 18ου αι.

⁴⁸ *Op. cit.*, 180-214 (*passim*).

⁴⁹ *Op. cit.*, 179, 215, 217, 26, 270. Για τον Κυμινήτη και την εργογραφία του, CAMARIANO, *op.cit.*, 362-372 και ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ, *Οι Έλληνες Λόγιοι, op. cit.*, και την διδακτ. διατρ. του Χ. ΚΑΡΑΝΑΣΙΟΥ, *Sebastos Trapezuntios Kyminetes (1632-1702), Biographie etc*, Wiesbaden 2001.

⁵⁰ CAMARIANO, *op. cit.*, 372 κ.εξ., όπου αναφορές σε αριστοτελικά και κορυδαλικά χφ. που κατείχαν. Ο Μάρκος Πορφυρόπουλος ως δάσκαλος στην Σχολή Τυρνάβου είχε διδάξει Αριστοτέλη.

Η διδασκαλία του Αριστοτέλη κατά την Τουρκοκρατία

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Μετά την μεγάλη έριδα των Ελλήνων λογίων της Αναγεννήσεως μεταξύ αριστοτελικών και πλατωνικών, επεκράτησε η διδασκαλία του Αριστοτέλη, τόσο στα εκπαιδευτικά ιδρύματα της Δύσης, όσο και της Ελληνικής Ανατολής. Αρχικά Έλληνες της Αναγεννήσεως, ως οι Ιω. Αργυρόπουλος, Θεόδ. Γαζής, Θωμαίος, μετέφρασαν στην λατινική αριστοτελικά έργα, παύοντας, έτσι, την επίδραση του αβερροϊσμού στην Δύση. Άλλοι πάλιν Λατίνοι σχολιαστές του Αριστοτέλη εξέδιδαν σχόλια στα έργα του. Έτσι στο Πανεπιστήμιο της Padova κυριάρχησε ο Αριστοτέλης με εισηγητή τον Cremonini, που ανανέωσε την αριστοτελική φιλοσοφία. Την διδασκαλία του εισήγαγε στην Ελληνική Ανατολή στην Πατριαρχική Ακαδημία, ο μαθητής του Θεόφιλος Κορδαλλεύς (1570-1646) και τον ακολούθησαν οι διάδοχοί του και αργότερα άλλοι Έλληνες λόγιοι (Γ. Σουγδουρής, Αλέξ. Μαυροκορδάτος, Γεράσιμος Βλάχος κ.ά.). Στο Παπικό Κολλέγιο της Ρώμης κυριαρχούσε σε όλα τα έτη σπουδών η αριστοτελική φιλοσοφία σχολιασμένη από Λατίνους (π.Χ. Francesco la Toledo). Το αυτό και στην Φλαγγίνειο Σχολή της Βενετίας (1660-1797) όπου καθηγητές της, απόφοιτοι του Παπικού Κολλεγίου (Ν. Κολλιάρης, Θωμάς Καττάνης κ.ά.), δίδασκαν Φιλοσοφία, Λογική, Μεταφυσική, Ηθική με βάση τα αριστοτελικά έργα. Στο Πανεπιστήμιο της Padova Έλληνες φοιτητές τον 17ο και 18ο αι. τύπωναν διατριβές με κύριο θέμα τον Αριστοτέλη. Στις Πριγκηπικές Ακαδημίες του Βουκουρεστίου και του Ιασίου, ιδίως στην πρώτη, την αριστοτελική φιλοσοφία εισήγαγε ο Σεβαστός Κυμνήτης, περί το 1689, την οποία δίδασκε πριν στο Φροντιστήριο Τραπεζούντος. Στα σχολεία της Ελληνικής Ανατολής (Ιωαννίνων, Αθήνας, Τυρνάβου, Μηλεών κλπ.) διδασκόταν η αριστοτελική φιλοσοφία με βάση την Λογική του Γ. Σουγδουρή, βασισμένη στον Αριστοτέλη κατά μαρτυρία του Αλεξ. Ελλαδίου και αργότερα του Κ. Κούμα.

Aristotle's teachings during the Turkish Occupation

SUMMARY

Following the major dispute amongst the Greek Aristotelian and Platonic scholars of the Renaissance, Aristotle's teachings were the ones that finally prevailed in the educational institutions of the West as well as of the Greek Orient. Initially, Greeks of the Renaissance such as Io. Argyropoulos, Theod. Gazis, Thomaios were the ones who translated in Latin some of Aristotle's writings pausing in that way the influence of Averroisme in the West. Moreover, there were other Latin commentators who published comments on Aristotle's writings and Aristotle's teachings finally prevailed in the University of Padova having Cremonini as main rapporteur who actually revived the Aristotelian philosophy. Aristotle's teachings were introduced in the Greek Orient and the Patriarchal Academia by his pupil Theofilos Korydallefs (1570-1646) who was then followed by his successors and later on by other Greek scholars such as I. Sougdouris, Alex. Mavrokordatos, Gerasimos Vlachos and others. The Aristotelian Philosophy prevailed in all academic years of the Pontifical College of Rome, commented by Latin scholars (Francesco da Toledo). Same happened in the Flagginis School of Venice (1660- 1797) where Philosophy, Rationale, Metaphysics and Moralism were taught based on Aristotle's writings by its professors, who were graduates of the Pontifical College of Rome such as N. Kalliakis. Thomas Kattanis. In the University of Padova, Greek students of the 17th and 18th centuries, were printing their thesis writings having Aristotle as their main subject. Around 1689, in the Princely Academies of Bucharest and Iași, and mainly in the first one, the Aristotelian Philosophy was introduced by Sevastos Kyminitis who had already been teaching it in the "Frontistirio Trapezountos". In the Greek Orient schools of Ioannina, Athens, Tyrnavos, Milies etc the Aristotelian philosophy was being taught according to the Rationale of I. Sougdouris based on Aristotle by witness of Alex. Elladios and later on by K. Koumas as well.

➤ ΑΠΟ ΤΟΝ ΘΕΟΦΙΛΟ ΚΟΥΥΔΑΛΕΑ ΣΤΟΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟ
ΜΑΥΡΟΚΟΡΔΑΤΟ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΥΧΕΣ

- *Χαράλαμπος Ν. Μελετιάδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνιολογίας
του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών*

Η εργασία μας εκτείνεται από το 1621 ως το 1671/1672. Η επικέντρωσή μας δεν θα είναι στο πεδίο της βιογραφίας, αλλά στη σειρά διαδοχής τριών δασκάλων στο Σχολείο του πατριαρχείου και του Μανωλάκη Καστοριανού στην Πόλη, από το Θεόφιλο Κορυδαλέα στον Ιωάννη Καρυοφύλη και από αυτόν στον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο· τρεις δάσκαλοι που συγκροτούν με την παρουσία και τη δραστηριότητά τους την ανακαίνιση, την εκτεταμένη παρουσία της αριστοτελικής διδασκαλίας στο ορθόδοξο μέρισμα της οθωμανικής κοινωνίας, και διαμορφώνουν τις νέες ζώνες επικοινωνίας ανάμεσα στην αριστοτελική φιλοσοφία και στην ορθόδοξη θεολογική κατεργασία σε αυτό το χρονικό διάστημα. Θα επιχειρήσουμε στο τέλος να εντοπίσουμε ένα ευκρινή σταθμό της διδασκαλίας αυτής, προκειμένου να διακριβώσουμε τους επιστημολογικούς όρους, που εξασφαλίζουν τους μετασχηματισμούς της αριστοτελικής παρουσίας, όσο πλησιάζουμε προς την περίοδο του Διαφωτισμού.

Η προσοικείωση με το έργο ενός οποιουδήποτε φιλόσοφου, πολύ περισσότερο του Αριστοτέλη, που έχει μακρά ιστορική παρουσία στη φιλοσοφική σκέψη¹ και ειδικότερα ένα ρόλο στην συγκρότηση της βυζαντινής πνευματικότητας², διευκολύνεται, όταν υπάρχει ένα θεσμικό, ένα εκπαιδευτικό περιβάλλον άμεσα εξαρτημένο από το νοητικό, τον πολιτισμικό ορίζοντα της κοινωνίας μέσα στον οποίο αναδεικνύεται. Από την άποψη αυτή δεν είναι αδόκιμο στην παρούσα περίπτωση να μνημονεύσουμε την εκ νέου διαμόρφωση μέσα στις συνθήκες της υποδούλωσης αυτού του περιβάλλοντος και των γνωσιολογικών προϋποθέσεων που εκπορεύτηκαν από τη Μεγάλη Εκκλησία στην οθωμανική πλέον πρωτεύουσα. Δεν έχουμε άλλωστε να κάνουμε με μια

¹ Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.

² Βλ. Α.χ. David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2004· Katerina Ierodiakonou, "The Byzantine reception of Aristotle's Categories", *Synthesis Philosophica*, 39, 2005, σελ. 7-31

αδιάκοπη ούτε καν αδιάπτωτη συνέχεια της παιδείας του γένους εκείνες τις φοβερές δεκαετίες της οριακής ύπαρξής του μετά την Άλωση της Πόλης και της κατάρρευσης του μεσαιωνικού κράτους του.

Το 1561 λοιπόν είναι το έτος που διαπιστώνουμε ότι το Γένος κάπως αναλαμβάνει από την κάκωση και την καταστροφή: τότε η εκπαίδευσή του αποκτά εκ νέου τη θεσμική αποκρυστάλλωση, που είχε απωλέσει, με τη σύσταση του Πατριαρχικού Σχολείου από τον πατριάρχη Ιωάσαφ Β³. Στόχος του Σχολείου ήταν κυρίως η ενίσχυση του εκκλησιαστικού έργου με τη διαμόρφωση ενός νέου τύπου λόγιου, ο οποίος μπορεί να διαλέγεται μέσα στην ευρυχωρία της ελληνικής παράδοσης από την αρχαιότητα ως το οδυνηρό παρόν και μέσω αυτής της επάρκειάς του να επικοινωνεί με τη σκέψη, που παράγεται έξω από τα όρια του οθωμανικού κράτους⁴, και φτάνει ως τα κράσπεδα της Μεγάλης Εκκλησίας με τη μορφή κάθε είδους προκλήσεων: οι πιο σημαντικές εκείνη την εποχή είναι η ρωσική απαίτηση για τη σύσταση του πατριαρχείου της Μόσχας· η επιθυμία των θεολόγων της Βιτεμβέργης και αργότερα των πρεσβευτών από τις χώρες της Διαμαρτύρησης να προωθήσουν τη σύνδεση και ενδεχομένως και την ένωση με την ορθόδοξη εκκλησία· οι διαρκείς απόπειρες αμφισβήτησης και περιορισμού της ορθόδοξης εκκλησίας από τους καθολικούς. Σε όλες αυτές τις εξωτερικές, αλλά καθόλου μακρινές, προκλήσεις θα πρέπει να προστεθεί και άλλη μία, ίσως η σημαντικότερη: η καθημερινή αμφισβήτηση της ορθόδοξης πίστης από ένα Ισλάμ νικηφόρο, τροπαιούχο, το οποίο όμως στην οθωμανική εκδοχή του έχει εισέλθει αργότερα στον ιστορικό χρόνο και επομένως αντιμετωπίζει σημαντικότερες δυσκολίες να συγκροτήσει τα θεωρητικά, τα θεολογικά εργαλεία για την εκφορά της αντιρρητικής του προς το Χριστιανισμό και την Ορθοδοξία ειδικότερα.

Ας σταθούμε για λίγο σε αυτό το ζήτημα. Η διαμόρφωση μιας οθωμανικής μουσουλμανικής αντιρρητικής κατά των Ορθοδόξων δεν μας είναι αναλυτικά γνωστή: μπορούμε να την ανιχνεύουμε κυρίως με ανακλαστικό τρόπο. Ενώ δηλ. οι πληροφορίες που αντλούμε από τα συναξάρια των νεομαρτύρων (στη συγγραφή μερικών από αυτά διακρίθηκε και ο Ιωάννης

³ Για την ίδρυση του σχολείου βλ. Χάρης Μελετιάδης, *Η εκπαίδευση στην Κωνσταντινούπολη τον 16^ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη, Κώδικας, 2000.

⁴ Βλ. Χάρης Μελετιάδης, «Λόγιες ανασυγκροτήσεις της ταυτότητας του Γένους στην Κωνσταντινούπολη τον 15ο-17ο αιώνα», *Ιερά Σύνοδος της Ελλάδος, Ειδική Συνοδική Επιτροπή Πολιτιστικής Ταυτότητας, Η ζωή των υποδούλων Ελλήνων επί Τουρκοκρατίας. Καταπίεση - Κοινωνισμός - Παιδεία. Πρακτικά Β' Συνεδρίου*, Αθήνα, Εκδόσεις Αρχονταρίκι, 2014, σελ. 57-100.

Καρουοφύλλης⁵⁵) και από τις ιστορικές τεκμηριώσεις για το παιδομάζωμα είναι επαρκείς ως προς τα κοινωνικά δεδομένα (λ.χ. τόποι μαρτυρίου, ιδιότητες και στάσεις των εμπλεκομένων, γενικότερες ιστορικές συνθήκες), λείπει ο κρίκος ανάμεσα στις συγκεκριμένες αποφάσεις των μέτρων κατά των ορθόδοξων χριστιανών και στις θεολογικές τεκμηριώσεις τους. Η έλλειψη αυτή δεν θα πρέπει να μας αποτρέψει από τη διακρίβωση των δεδομένων που προέρχονται από τις πιο προσιτές ελληνόγλωσσες και άλλες πηγές και να διατυπώσουμε την άποψη σύμφωνα με την οποία στις οθωμανικές πολιτικές εξισλαμισμού δεν αντιστέκεται με αξιοθαύμαστη καρτερία και υπομονή αποκλειστικά μια λαϊκή ορθοδοξία, αλλά ολόκληρη η Εκκλησία τοποθετείται απέναντι και σε αυτές τις ωμότητες και στις πιο σύνθετες πολιτικές εκφράσεις της οθωμανικής εξουσίας, στις επιλογές που στο θεολογικό επίπεδο καταλήγουν να υπερβαίνουν την αρχή της ανοχής των μουσουλμάνων απέναντι στις θρησκείες της Βίβλου και τείνουν να ταυτίσουν την ορθοδοξία με την ειδωλολατρία την ίδια ώρα που σε πολιτικό επίπεδο επιχειρούν να διαστρέψουν την ιστορική μνήμη των χριστιανών, να εκτουρκίσουν και να εξισλαμίσουν το τοπίο, να μετακινήσουν αδιάκριτα πληθυσμιακές ομάδες, να περιορίσουν και να εξασθενίσουν τους εκκλησιαστικούς θεσμούς, με μια λέξη, να εξουθενώσουν τους ραγιάδες μετατρέποντάς τους μόνο σε γυμνά φοροδοτικά υποκείμενα και εξασθενημένες από κοινωνική και ηθική άποψη υπάρξεις. Σε όλο αυτό το πλέγμα των προκλήσεων η Εκκλησία απαντά όχι μόνο με τους μάρτυρές της, αλλά με διαδοχικές απόπειρες προβολής ή και αναδιατύπωσης του θεολογικού προσώπου της, όπου το πολιτισμικό πλεονέκτημα των πιστών της επαναπροσδιορίζεται και ενισχύει τους δεσμούς του με την προοπτική της χριστιανικής σωτηρίας σε συνθήκες που τη θέτουν υπό διαρκή και επιτακτική αμφισβήτηση. Ας πάρουμε δύο παραδείγματα από την εποχή που μας απασχολεί: ο Μελέτιος Συρίγος επαναφέρει σε απλουστευμένη γλώσσα ένα κείμενο βυζαντινής αντιρρητικής προς το Ισλάμ, την Απολογία του Ιωάννη ΣΤ' Καντακουζηνού *Κατὰ Μωαμεθανῶν*⁶. Ο Ιωάννης Καρουοφύλλης δείχνεται πιο

⁵⁵ Βλ. Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Νέον μαρτυρολόγιον ἤτοι μαρτύρια των νεοφανῶν μαρτύρων*, Αθήνα 1856², σελ. 92.

⁶ Το νεοελληνικό κείμενο παραμένει ανέκδοτο, ενώ το πρωτότυπο εκδόθηκε στην PG, 154, col. 371-692. Για τη χειρόγραφη παράδοση της μετάφρασης του Συρίγου βλ. Edmond Voordeckers, *Johannes VI Kantakuzenos, keizer (1341-1354) en monnik (1354-1383). Bijdrage tot de geschiedenis van de byzantijnse kerk in de XIVe eeuw*, Gent 1967-1968 σελ. 554-556 Πρβλ. και Γρηγόριος Μπαγκαβός, *Ιωάννης ΣΤ' Καντακουζηνός: το θεολογικό του έργο*, (διδ.δ.), Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 77 και ανάλυση της πραγματείας του Καντακουζηνού σελ. 174 κ.ε. χωρίς ωστόσο την παραμικρή διερεύνηση σχετικά με τις ισλαμικές προσλήψεις του Καντακουζηνού.

πρωτότυπος· στο *Εγχειρίδιον περί τινων αποριών και λύσεων*⁷, βασισμένος στον Ιωάννη Δαμασκηνό, ακολουθεί τον αποδεικτικό συλλογισμό (όχι τον προσφιλή στη σχολαστική θεολογία διαλεκτικό συλλογισμό) και ασκεί στο πρώτο μέρος του έργου μια συνδυασμένη κριτική στις μη χριστιανικές, τις εθνικές επεξεργασίες, σε εκείνες των «εκ της Άγαρ» και σε εκείνες των «συγχρόνων θρησκευτών» σχετικά με την ειμαρμένη, την πρόνοια, το θέλημα του Θεού και το αυτεξούσιο του ανθρώπου. Θεωρούμε ότι αυτός ο συσχετισμός έχει επιστημολογικό ενδιαφέρον, στο μέτρο που οι θεωρητικοποιήσεις της σχολαστικής θεολογίας δεν εμφανίζονται να διαμορφώνουν τους όρους του εκφοράς του, αλλά εκείνος προτιμά να ανάγεται απευθείας στη φιλοσοφική-θεολογική πατερική παράδοση⁸. Από εδώ προκύπτει επιπλέον μια αξιοθαύμαστα αισιόδοξη θέαση που διατυπώνεται τότε και συνεισφέρει στο πρόγραμμα της ορθόδοξης Εκκλησίας, όπως είχε συντεθεί ήδη από τον πρώτο πατριάρχη Γεννάδιο Σχολάριο και στη συνέχεια εξελίσσεται ως το τέλος του 16ου αι. κατά την πατριαρχία του Ιωασάφ Β΄ και αργότερα του Ιερεμία Β΄. Μια επιστολή λ.χ. του Ερμόδωρου Λήσταρχου, η οποία απευθύνθηκε προς τους πρώτους μαθητές του σχολείου μετά από πατριαρχική έγκριση, περιγράφει με ακρίβεια τη στόχευση του πρώτου εκπαιδευτικού θεσμού, που ίδρυσε η Μεγάλη Εκκλησία μέσα σε αυτές τις οριακές ή τουλάχιστον τις εξαιρετικά οδυνηρές συνθήκες για τη ζωή των χριστιανών στην Πόλη ένα σχεδόν αιώνα μετά την Άλωση.

Οφείλουμε βεβαίως να το πούμε από την αρχή: σε αυτό το Σχολείο, που αναδρομικά συνδέθηκε με την Πατριαρχική Ακαδημία⁹, όπως και σε κάθε άλλο εκπαιδευτικό μόρφωμα, που δημιουργείται μετά την απόφαση της συνόδου του οικουμενικού θρόνου στην εκκλησία της Παναγίας της Παραμυθιάς (Χρυσοπηγής) στην Πόλη το 1599, η επιτελεσματικότητα δεν υπήρξε σταθερή και επειδή οι δάσκαλοι γερνούν και φεύγουν και επειδή οι μαθητές δεν είναι

⁷ Μονή Συναγώβου, 1697, σελ. 5^β-6^α και 10^α-10^β.

⁸ Οι σχετικές σελίδες του κειμένου είναι γεμάτες από κάθε είδους πατερικές και αριστοτελικές αναφορές, ώστε κυριολεκτικά παρέλκει ο αναλυτικός υπομνηματισμός εδώ. Ως παράδειγμα μόνο αναφέρω από τη σελ. 15β την παρουσία της Χρυσοστομικής αντίληψης για τη φιλανθρωπία και την κηδεμονία του Θεού έναντι του ανθρώπου (*Υπόμνημα εις την προς Κολοσσαείς επιστολήν, Ομιλία α΄* στην PG, 62, col. 307-308) ή τον τεχνικό όρο από τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη (2, 13) «προοδοποίησεν». Στην επόμενη σελίδα η αναφορά στον Αριστοτέλη είναι μάλλον λανθασμένη, προέρχεται από μια εισαγωγή στα Προλεγόμενα της *Ρητορικής* του Ερμογένη, που αποδίδεται στον γραμματικό και ρήτορα Μαρκελλίνο (έκδ. Rabe, *Rhetores Graeci*, 14, σελ. 276).

⁹ Μανουήλ Γεδεών, *Χρονικά της πατριαρχικής ακαδημίας*, Κωνσταντινούπολη 1883.

πάντοτε ίδιοι και επειδή οι χρηματοδοτήσεις του εγχειρήματος είναι ασταθείς και επειδή οι προκλήσεις των καιρών αλλάζουν και επειδή τέλος οι πιο γενικές συνθήκες μεταβάλλονται¹⁰. Φαίνεται πάντως ότι το 1621 μέσα στο πλαίσιο μιας ανανέωσης του διανοητικού δυναμικού περί τον οικουμενικό θρόνο ο Κύριλλος Λούκαρης τοποθετεί στο σχολείο του Πατριαρχείου ένα άνθρωπο με σοβαρή φιλοσοφική κατάρτιση, λίγο δύσκολο στην κοινωνική του έκφραση και κάπως αμφιταλαντευόμενο ανάμεσα στον εκκλησιαστικό και στον κοσμικό τρόπο, τον Θεόφιλο Κορυδαλέα.

Ο Λούκαρης κάλεσε τον Κορυδαλέα να διδάξει στην Πόλη προσφέροντάς του όσα ταιριάζουν σε άνδρα φιλόσοφο¹¹ και εδώ αναγνωρίζουμε μια πρώτη ένδειξη ότι το στοχαστικό-διδασκαλικό επάγγελμα αρχίζει και ξαναποκτά στον τουρκοκρατούμενο ελληνικό κόσμο τα αυτοτελή χαρακτηριστικά του¹². Είναι μάλιστα κατά κάποιο τρόπο απαραβίαστη αυτή η ιδιότητα, αν συνυπολογίσουμε το δεδομένο, ότι ο Μελέτιος Συρίγος, διαπρύσιος εχθρός του φιλοσόφου, δεν θα διστάσει αργότερα, όταν θα έχει ήδη οδηγηθεί στη θυσία ο Λούκαρης, να καταγγείλει σε κήρυγμά του τον Κορυδαλέα ως αιρετικό. Δεν πέτυχε όμως να προκαλέσει κάποια εκκλησιαστική ενέργεια εναντίον του¹³. Η Εκκλησία έδειξε τότε ανοχή απέναντι σε υποτιθέμενα αποκλίνουσες θεωρήσεις. Απομένει συνεπώς ατόφια για το φιλόσοφο και η σειρά διαδοχής, που συνεχίζει το έργο του, και η απρόσκοπτη διάδοση των συγγραμμάτων του και η εκτίμηση που διαβάζουμε στην *Επιτετημημένη απαρίθμηση* του Προκοπίου¹⁴, στην *Προεισοδιώδη Διήγηση* του Ευγένιου

¹⁰ Χαρακτηριστικό αυτής της καιρικότητας είναι οι ελπίδες που επενδύει ο Ευγένιος Γιαννούλης για την επίδοση της παιδείας στην Πόλη με την ανάρρηση του νέου πατριαρχη (Ευγένιου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές ό.π., σελ. 139).

¹¹ Σπυρίδων Λάμπρος, «Αναστάσιος Γόρδιος, Βίος Ιωαννουλίου του Αιτωλού», *Νέος Ελληνομνήμων*, 4, 1907, σελ. 43: «πάντα ύπισχνούμενος αὐτῷ τὰ πρὸς διαγωγὴν φιλοσόφου ἀνδρὸς συντείνοντα». Για την έννοια του όρου φιλόσοφος στη βυζαντινή παράδοση βλ. Franz Dölger, «Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit», στον ίδιο *Byzanz und die Europäische Staatenwelt*, Ettal 1953 (επανέκδ. 1976), σελ. 197-208.

¹² Ο Αναστάσιος Γόρδιος περιγράφει το πνευματικό κλίμα που διαμόρφωσε ο Λούκαρης: «Κυρίλλου τοῦ σοφοῦ [...] τὸν πατριαρχικὸν τῆς Κωνσταντίνου θρόνον ἰθύνοντος καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων εἰς ἐπίδοσιν προϊόντων, δημηγορίας τε τοῖς παρ' ἐκείνου τῆς ἐκκλησίας φαιδρνομένης καὶ φροντιστηρίους παντοδαπῶν μαθημάτων τῶν τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους σεμννομένων» (Γόρδιος, *Βίος*, ό.π., σελ. 46)

¹³ Ζαχαρίας Τσιρπανλής, «Μελέτιος Συρίγος (1586-1664)», *Γρηγόριος Παλαμάς*, τχ. 622, Μάρτιος-Απρίλιος 1971, σελ. 156-171, ιδίως 164. Βλ. και παρακάτω.

¹⁴ Δημήτριος Προκοπίου, «Επιτετημημένη απαρίθμησης των κατά τον παρελθόντα αιώνα λογίων Γραικών, και περί τινων εν τω νυν αιώνι ανθούτων», στο J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, XI, Hamburg 1722, σελ. 776-777.

Βούλγαρη¹⁵, στη Νέα Ελλάδα του Ζαβίρα¹⁶, μια λαμπρή εκτίμηση για το εκπαιδευτικό έργο του, τόσο στο επίπεδο της αναμόρφωσης του Σχολείου του Πατριαρχείου, όσο και στη δεξιότητά του στη διδασκαλία, μολονότι ο χαρακτήρας του δεν τον βοηθούσε στις σχέσεις.

Από τη μεγάλη αυτή εικόνα μπορούμε να επικεντρωθούμε σε ορισμένα σημεία και να διερευνήσουμε τα ειδικότερα δεδομένα της στοχαστικής παρουσίας του Κορδαλέα στην Πόλη, προκειμένου να συγκροτήσουμε την απάντησή μας σχετικά με την επιβίωση του κορδαλισμού για δυο γενιές δασκάλων ακόμη. Το βασικό από αυτά είναι η άποψη, που είναι τρέχουσα στη σχετική βιβλιογραφία, σύμφωνα με τον οποία, εφόσον ο Κορδαλέας υπήρξε μαθητής του Cesare Cremonini¹⁷ στην Παδούα, είναι αυτονόητο ότι υπήρξε και ο εισηγητής στον ελληνικό κόσμο του Αριστοτελισμού της Παδούας¹⁸.

Η παραδοχή αυτή έχει αντιρρητική προέλευση και η θεολογική της διάσταση επικάθεται στη φιλοσοφική της βάση. Υπονοείται ότι ο Κορδαλέας δεν φέρνει από την Παδούα μόνο μια φιλοσοφική σκευή, αλλά και συμπληρωματικούς καθορισμούς, που θα ενίσχυναν την κατηγορία ότι είναι αιρετικός, «καλβινολάτρης». Ο ίδιος δε φαίνεται να έχει γράψει κάποιο κείμενο, όπου να υποστηρίζει εκείνη ή την άλλη αποκλίνουσα θεολογική θέση, ώστε να χρονολογήσουμε με ασφάλεια τη διατύπωση των απόψεών του· το μόνο που έχει φτάσει ως εμάς είναι η υποστήριξή του προς τον Κύριλλο Λούκαρη και οι πληροφορίες που μας παρέχουν οι αντίπαλοί του και που επικεντρώνονται στο

¹⁵ Ευγένιος Βούλγαρης, *Λογική*, Λειψία 1766, προλεγόμενα (χ.α.) α.

¹⁶ Γεώργιος Ζαβίρας, *Νέα Ελλάς*, Αθήνα 1972 (ανατ.), σελ. 312 κ.ε.

¹⁷ Για τις θέσεις του βλ. Maria Assunta Del Torre, *Studi su Cesare Cremonini: Cosmologia e logica nel tardo aristotelismo padovano*, Roma, Antenore, 1968, σελ. 13 κ.ε.: Antonino Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Catanzaro, Rubbettino Editore, 2001, σελ. 167 κ.ε. και κυρίως την εκτενή μελέτη του Heinrich C. Kuhn, *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt: Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550-1631)*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1996.

¹⁸ Ενώ οι σχετικές πληροφορίες ανάγονται σε όσους παλιότερα μίλησαν για τον Κορδαλέα, η σημερινή επιχειρηματολογία βασίζεται κυρίως στο έργο του Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans: la vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1563-1646)*, Thessalonique, Institute of Balkan Studies, 1967, σελ. 179 κ.ε. με πολλές υπερβολές ιδίως ως προς τον ελευθεριάζοντα χαρακτήρα της φιλοσοφικής εργασίας του Κορδαλέα. Πιο έντονα ακόμη στον Gerhard Podskalsky, *Η Ελληνική Θεολογία επί Τουρκοκρατίας: 1453-1821*, Αθήνα, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., 2005, passim, όπου και η βιβλιογραφία. Βλ. επίσης στην ίδια γραμμή Χρήστος Μαραζόπουλος, *Θεόφιλος Κορδαλλέας. Ο πρωτοφιλόσοφος του ελληνικού Νεοαριστοτελισμού*, Αθήνα, Γρηγόρης, 2008. Επίσης Κωνσταντίνος Πέτσιος, *Η περί Φύσεως συζήτηση στη Νεοελληνική Σκέψη – Οψεις της φιλοσοφικής διερεύνησης από τον 15ο ως τον 19ο αιώνα*, Ιωάννινα, χ.ε., 2003².

ζήτημα της μεταβολής του άρτου και του οίνου σε σώμα και αίμα του Χριστού κατά το μυστήριο της θείας ευχαριστίας και γνωρίζουν μια πύκνωση γύρω στο 1639-1640. Οι πληροφορίες των συγχρόνων του ότι είναι αιρετικός αναπτύσσονται σε τρία φτωχά σε ιστορική ύλη και προσωπικές πληροφορίες κείμενα: στο εκτενές έργο του Χιώτη καθολικού Ανδρέα Σταυρινού *Περί μετουσίωσης κατά Κορυδαλού τοῦ Καλβινολάτρου λόγοι δύο*¹⁹· στην επιστολή του Γεώργιου Κορέσιου προς τον Κορυδαλέα κάπου ανάμεσα στο 1634 και στο 1636²⁰· στις ανέκδοτες ακόμη σημειώσεις και στο κήρυγμα κατά του Κορυδαλέα από το Μελέτιο Συρίγο το 1639. Σε αυτά θα μπορούσε να προστεθεί και η ακόλουθη κρίση του Νικόλαου Κούρσουλα από το Προοίμιο στο έργο του *Εις την του Αριστοτέλους φυσικήν πραγματείαν υπομνήματα και ζητήματα*: "Ἄνθ' ὧν ἡδυνάμην πολλοὺς ἀγαγεῖν εἰς τὸ μέσον καὶ τὴν τοιαύτην ἀντιμισθίαν τῆς

¹⁹ Ανδρέας Σταυρινός, *Περί μετουσίωσης κατά Κορυδαλού τοῦ Καλβινολάτρου λόγοι δύο, De transubstantiatione in Corydalum Calvini sectatorem sermones duo*, Roma, 1640. Για το ρόλο του Σταυρινού βλ. και Emmanuel Schelstrate, *Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim monumentis, notis, ac dissertationibus illustrata*, Roma, typis Josephi Collini, 1739, σελ. 106.

²⁰ Κ. Δυοβουνιώτης, «Επιστολή Γεωργίου Κορεσίου προς Θεόφιλον Κορυδαλέα», *Εκκλησία*, 1936, τ. 37-38, σελ. 282-285, 298-300, 313-315. Από εσωτερικά τεκμήρια μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η επιστολή του Κορέσιου γράφτηκε, όταν ο Κορυδαλέας είχε περιβληθεί το μοναχικό σχήμα. Ο Tsourkas (ό.π., σελ. 71-75) θεωρεί ότι αυτή η περίοδος στη ζωή του φιλόσοφου είχε μικρή διάρκεια, από το 1622 ως το 1625. Δεν συμφωνώ. Τα επιχειρήματα του Κορέσιου για τον καλβινισμό του Κορυδαλέα με βάση τη θέση του για τη μετουσίωση διαθέτουν ωριμότητα και στοιχίζουν την επιστολή πιο κοντά με τα κείμενα του Συρίγου και του Σταυρινού, αλλά όχι πριν από το τέλος του Λούκαρη, εφόσον στην επιστολή δεν γίνεται η παραμικρή αναφορά σε αυτόν. Υποθέτω ότι ο τελευταίος ήταν ακόμη πατριάρχης και αυτό δέσμευε τον Κορέσιο, ενώ δεν τον εμπόδιζε να επιτεθεί στον Κορυδαλέα. Η επισήμανση αυτή σε συνδυασμό με την πληροφορία του Βενετού Προβλεπτή της Ζακύνθου Soranzo Fatini (βλ. Tsourkas, ό.π., σελ. 371), σύμφωνα με την οποία ο μοναχός Κορυδαλέας βρισκόταν στο νησί ως τις 7 Μαΐου 1634 δημιουργούν ένα *terminus post quem* για τη χρονολόγηση της επιστολής του Κορέσιου και την τοποθετούν κατά την τέταρτη ή πέμπτη πατριαρχία του Λούκαρη (4/1634-3/1635 και 5/3/1637-20/6/1638 αντιστοίχως). Αν ισχύει η εκτίμηση του Podskalsky (ό.π., σελ. 245), που είναι βασισμένη σε τεκμήρια από τη χειρόγραφη παράδοση των έργων του Κορέσιου, σύμφωνα με την οποία από το 1631 εκείνος βρίσκεται «για πολύ καιρό στην Κωνσταντινούπολη», τότε δεν αποκλείεται η παραμονή του στην Πόλη να συνδυαστεί με την απουσία του Κορυδαλέα είτε στη Ζάκυνθο είτε, καθώς νομίζω, στη Βενετία, όπου θα ταίριαζε καλύτερα η αποστροφή του Κορέσιου: «και μη διδάσκησιν αυτού τους βαρβάρους αποκαλογέτους» (Δυοβουνιώτης ό.π., σελ. 284). Συνεπώς η επιστολή μπορεί να χρονολογηθεί το 1634-1636 και η παρουσία του μοναχού Κορυδαλέα στο βενετικό χώρο ενδεχομένως σημαίνει ότι η προέλευση των σχετικών πληροφοριών για τις απόψεις του έχει και μια καθολική χροιά. Το κείμενο της επιστολής του Κορέσιου στον Κορυδαλέα πάντως δεν είναι συμβατό με την εγκύκλιο, που ετοίμασε ο πρώτος ίσως κατ' εντολή του Κύριλλου Κονταρή κατά της Λουκάρειας Ομολογίας (χφο ΜΠΤ 535, 17ν-20ν βλ. και Α. Παπαδόπουλος-Κεραμέας, *Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη*, τ. 5, σελ. 92-93).

πλάνης αὐτῶν πρόδηλον τοῖς πᾶσι ποιῆσαι, ἀρκεῖ δ' ὅμως Θεόφιλος Κορυδαλλεύς ὁ Ἀθηναῖος καὶ Μάρκος Βρεττός ὁ Κυδώνιος· ὧν ὁ μὲν τὴν προορηθεῖσαν μέθοδον τῆς διδασκαλίας παρὰ Καίσαρος Κρεμωνίνου τοῦ Παταβιέως διδασκάλου καὶ φιλοσόφου λαβὼν, ἐν τῇ Ἑλλάδι διασπείρων οὐκ ἔληξεν, ἕως οὗ παραχωρήσει Θεοῦ εἰς ἀδόκιμον ἐνέπεσε νοῦν καὶ οὕτω πλανῶν καὶ πλανώμενος διάπυρος ἐγένετο πρόμαχος καινοτομιῶν καὶ τῶν πάλαι διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας μυκτηριστῆς"²¹. Από εκεί και πέρα όλα αυτά συνοψίζονται σε μία στρογγυλή κρίση, που διατυπώνεται αργότερα στη Δωδεκάβιβλο του Δοσίθεου Ιεροσολύμων: "ὁ Κορυδαλλεύς ἔμαθε γράμματα τὸ πρῶτον ἐν τῇ Ρώμῃ καὶ μετὰ ταῦτα ἐν Παταβίῳ, μαθητῆς γενόμενος τοῦ ἀσεβεστάτου Κρεμονίνου. Οὗτος χειροτονηθεὶς πρεσβύτερος ἦλθεν εἰς Κωνσταντινούπολιν καὶ ἠνώθη ὁ ὑπουργὸς τῶ ὑποκριτῆ [=τον Κύριλλο Λούκαρη], ὁ ἄθεος τῶ αἰρετικῶ, εἰ καὶ εἶχον ἐν παραβύστῳ τὰς βλασφημίας αὐτῶν, ὡς πάλαι ὁ ἀσεβῆς Εὐνόμιος ἐν Κυζίκῳ τὸ κατὰ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐγχειρίδιον"²². Οι χαρακτηρισμοί του Δοσίθεου διαθέτουν αιτιώδες βάθος και επεκτείνονται ως τη Ρώμη (εννοείται στο Collegio greco di S. Athanasii) και ιδίως στη βενετική επικράτεια, στο Πανεπιστήμιο της Παδούας, στον «ασεβέστατο Κρεμονίνο»²³. Από πού όμως αντλούν το πραγματολογικό έρμα τους; Νομίζω από τις τρεις πηγές που προαναφέραμε (όχι όμως από τον ανελαστικό Κούρσουλα) και ίσως και από μία τέταρτη, τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο.

Η θεολογική αντιμετώπιση του «αιρετικού» Κορυδαλέα ως προς το συστηματικό της μέρος έχει διερευνηθεί στην εξαιρετική εργασία του Νικόλαου Τζιράκη²⁴. Δεν θα υπεισέλθουμε σε αυτή τη συζήτηση, την οποία θεωρούμε

²¹ Tsourkas, ό.π., σελ. 189-190. Εντάσσω και αυτή την κρίση στην ίδια χρονική περίοδο του 1639-1640.

²² Δοσίθεος, πατριάρχης Ιεροσολύμων, *Ιστορία περί των εν Ιεροσολύμοις πατριαρχουσάντων*, Βουκουρέστι, 1715, σελ. 1171-1172. Η τελευταία συσχέτιση με τον Ευνόμιο ανάγεται στον Σταυρινό, ό.π., σελ. 10.

²³ Ο Cremonini εμφανίζεται ως το σημαντικό μέγεθος· ο κίνδυνος από την ασέβεια ωστόσο της Βενετίας και της Παδούης έχει ήδη επισημανθεί στις οδηγίες του πάπα Κλήμεντα Η' στον Luigi Taverna, βούντσιο στη Βενετία, στις 25 Φεβρουαρίου 1592: «*In Venetia et in Padova conversano molti heretici oltramontani, chi sotto pretesto di studiare chi di mercantare. V. S. Rev^{ma} cercarà d' obviare quanto piu si può a la loro malitia, et operarà o che se ne vadano, o non si potendo ottenere questo, almanco che non infettino gl'altri buoni.*» (Klaus Jaitner, *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen, 1592-1603*, Tübingen 1984, σελ. 4).

²⁴ Βλ. Νικόλαος Ε.Τζιράκης, *Η περί μετουσίωσης (transsubstantiatio) ευχαριστιακή έρις: Συμβολή εις την ορθόδοξον περί μεταβολής διδασκαλίαν του ΙΖ' αιώνας*, Αθήνα, Χριστινάκης, 1977.

ολοκληρωμένη²⁵. Οι χαρακτηρισμοί πάντως του Δοσίθεου «ασεβέστατος Κρεμονίνος», «ύπουλος, άθεος Κορυδαλέας» ή του Κορέσιου ο Κορυδαλέας ως «πόρνη»²⁶ μπορεί να θεωρηθούν με κάποια ιστορικότητα, δεν είναι όμως αντιληπτοί. Αποβάλλουν τον πολεμικό αρνητισμό τους και επανέρχονται στις πραγματικές διαστάσεις τους χάρη στην ακόλουθη εκτίμηση του Τζιράκη: «ο Κορυδαλλεύς ήτο αριστοτελιστής, μόνον δε κατ' ευκαιρίαν θεολόγος» και στο πλαίσιο αυτό διαπιστώνεται ένας «διφορισμός»: ο Κορυδαλέας εμμένει ως «νεοαριστοτελιστής φιλόσοφος», επιπλέον «ήθελε να φαίνεται και πιστός θεματοφύλαξ της Ορθόδοξου Παραδόσεως»²⁷. Το πλεονέκτημα αυτής της αξιολόγησης είναι πολλαπλό: αναφέρεται με νηφαλιότητα και μετριοπάθεια στον Κορυδαλέα· αναγνωρίζει έμμεσα τις δυσκολίες συγκρότησης μιας νέας φιλοσοφικής (αριστοτελικής) θεώρησης στις ελληνικές κοινωνίες των θλίψεων και της στενοχωρίας, μολονότι η εξοικείωση με την παλιά παιδεία έχει αποδώσει καρπούς, όπως είδαμε, στην Πόλη εδώ και δύο τρεις γενιές. Προδιαθέτει τέλος για τις ειδικότερες δυσκολίες διαμόρφωσης ενός αυτοδύναμου θεωρητικού εργαλείου, που να επιτρέπει την άνετη θεολογική έκφραση του ορθόδοξου δόγματος²⁸. Και πάλι όμως τέτοιου είδους γενικές κρίσεις δεν είναι αρκετές, προκειμένου να διαμορφώσουμε μια ορισμένη ερμηνευτική θέση σχετικά με την επιτυχία όχι του θεολόγου, αλλά του φιλόσοφου Κορυδαλέα.

Απομένει να εξεταστεί η επίδραση πάνω στον Κορυδαλέα του Αριστοτελισμού της Παδούας, του Αριστοτελισμού του Cremonini, ο οποίος συνιστά μια περαιτέρω απάντηση στο μεγάλο νεωτερισμό που είχε σημειωθεί στα δυτικοευρωπαϊκά πανεπιστήμια ήδη από τον 13ο αιώνα. Στην εκδοχή ενός χριστιανού Αριστοτέλη, που είχε φτάσει μέχρι το σημείο να λειάνει, χάρη στην επινόηση της διπλής αλήθειας, ως και τις διδασκαλίες του Αβερρόη, η

²⁵ Βλ. και την επόμενη εργασία του Η Λεοντιανή προέλευση του όρου 'μετουσιώσις' υπό το φως του χριστολογικού δόγματος και της ορθόδοξης ευχαριστιακής θεολογίας του 13ου αιώνα. Αθήνα, 2002 (ανάτυπο από την Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ, τ. ΛΕ')

²⁶ Βλ. Κ. Δυοβουνιώτης, ό.π., σελ. 315: «Μην κάμνης πόρνην την ανατολικήν εκκλησίαν, οπου είναι παρθένος, διότι εσύ είσαι η πόρνη και όχι η των γραϊκών εκκλησία πεφονευμένη με το σπαθί σου».

²⁷ Τζιράκης, Η περί μετουσιώσεως, ό.π., σελ. 87. Βλ. και Podskalsky, ό.π., passim. Η ιδέα του διφορισμού θα μπορούσε να αναχθεί στην ακόλουθη κρίση του Ευγένιου Αιτωλού, μαθητή του Κορυδαλέα: Ο τελευταίος «οὐκ ὀρθοδοῶν ἦν ὅλως πρὸς τὴν ἀλήθειαν· εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις, ἀλλὰ γοῦν θατέρα τούτων ἐχώλενε» (Γόρδιος, Βίος, ό.π., σελ. 77).

²⁸ Από την άποψη αυτή οι ορθόδοξες Ομολογίες πίστεως, που πλεονάζουν εκείνη την εποχή, επισημαίνουν με τον τρόπο τους αυτή τη δυσκολία.

Αναγέννηση επέλεξε μια κριτική στάση: ανακάλυψε τον Πλάτωνα όχι εναντίον του Αριστοτέλη, αλλά εναντίον του σχολαστικού Αριστοτέλη, κατά της αριστοτελικής θεολογίας κατά του αριστοτελικού χριστιανισμού και του εκχριστιανισμένου αριστοτελισμού, κατά της φιλοσοφίας ως θεραπεινίδας της θεολογίας, κατά δηλ. της από καθέδρας φιλοσοφίας και της υποκρισίας των μοναχών. Η πολεμική δεν κήρυττε την επιστροφή μόνο στον Πλάτωνα, αλλά και την επιστροφή στον Επίκουρο, την επιστροφή στο Σωκράτη, την επιστροφή στον προσωκρατικό νατουραλισμό και ακόμη υπό τη σημαία του αντιαριστοτελισμού την επιστροφή στον Αριστοτέλη της Λογικής και των Φυσικών εναντίον του μεταφυσικού αριστοτελισμού και εναντίον εκείνης της φιλοσοφίας που ταυτίζεται με τη θεολογία²⁹. Όλο αυτό το πρόγραμμα της αναγεννησιακής νεωτερικότητας, που εκφράζει ο Cremonini στην Παδούα και το βιώνει ο Κορδαλέας, όπως εξάλλου νωρίτερα και ο Κύριλλος Λούκαρης, μολοντί δεν είναι αντίθετο προς τη βασική ορθόδοξη, την παλαμική παράδοση, δεν πρέπει να περιμένουμε ότι ήρθε στις κοινωνίες μας απόφιο· δεν ήρθε καν με την ίδια ένταση· ήρθε μάλλον σαν ένας έτοιμος τρόπος, ένα σύνολο μεθοδολογικών αρχών, επικεντρώσεων και ερμηνευτικών προσηλώσεων, που δεν φανερώνει ακριβώς τα στάδια της ολοκλήρωσής του στα ιταλικά πανεπιστήμια από τον 14ο ως τον 17ο αι. Ο Αριστοτέλης αυτός ήρθε να συντονιστεί με μια παράδοση που, όσο και αν διασωζόταν με άνισο και αποσπασματικό τρόπο στον ελληνικό κόσμο, είχε πρόσφατα ενισχυθεί από το έργο του πατριαρχικού σχολείου. Έτσι λοιπόν το να επαναλαμβάνουμε ότι ο Κορδαλέας υπήρξε μαθητής του Cremonini και συνακόλουθα ότι εισήγαγε το νεοαριστοτελισμό της Παδούας δεν αποκαλύπτει ακριβώς το δικό του ρόλο³⁰. Οφείλουμε να διερευνήσουμε με τι τρόπους και με ποιες προσαρμογές αναπτύσσει εκείνος το αριστοτελικό μάθημα στην ελληνική κοινωνία. Για ποιους λόγους το μάθημα αυτό έχει μεγάλη απήχηση και διάρκεια; Τι αλλαγές επιχείρησε ο Κορδαλέας, ώστε να του αφαιρέσει τον υπερβολικά άχρηστο για τα δικά μας δεδομένα (επι)κριτικό χαρακτήρα της στάσης του Cremonini από τη μια κατά της σχολαστικής θεολογίας (ή και πιο συγκεκριμένα κατά των Ιησουιτών στην Παδούα) και από την άλλη απέναντι στις προωθήσεις του

²⁹ Πρβλ. πρόχειρα Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Bologna, RCS Libri, 1994, σελ. 417-418.

³⁰ Βλ. κυρίως τη βιβλιοκρισία του Λίνου Μπενάκη για την δεύτερη έκδοση του έργου του "Tsourkas, Cléobule, *Les Debuts de l'Enseignement Philosophique et de la Libre Pensée dans les Balkans: La Vie et l'Oeuvre de Theophile Corydalée (1570-1646)*", *Ελληνικά*, 23, 1970, σελ. 399-404 (αναδημοσιεύεται στον ίδιο *Μεταβυζαντινή φιλοσοφία*, Αθήνα, Παρουσία, 2001, v. 2).

εμπειρισμού του Γαλιλαίου· τι προσαρμογές τέλος χρειάστηκε ο Κορδαλέας να κάνει, εφόσον δεν είχε κάποια εξάρτηση από την υπερκείμενη οθωμανική κρατική δομή έναντι της προσήλωσης του Cremonini στην εξυπηρέτηση του βενετσιάνικου *ragion di stato*³¹;

Η στοιχειώδης απάντηση στα ερωτήματα αυτά περιορίζει δραματικά το εύρος της εκτίμησης ότι ο Κορδαλέας εισάγει τον νεοαριστοτελισμό στα καθ' ημάς. Οφείλουμε απλώς να αναγνωρίσουμε τα ίχνη που αφήνει στο κορδαλικό έργο όλη αυτή η πρωτοϊστορία του Αριστοτελισμού της Παδούας. Διακρίνεται η προτίμηση, ας πούμε, του Κορδαλέα να συντάσσει με τεχνικό τρόπο επιστολές, όπως έκανε και ο δάσκαλός του ο Cremonini, και η έμφαση που εκείνος αποδίδει στην εκφραστική ικανότητα («λόγω εὐδοῦντι»³²) των μαθητών της φιλοσοφίας. Υπάρχει ακόμη η κλίση του προς τη Λογική και τα Φυσικά, που συντονίζονται κάπως με τις διδασκαλίες του Cremonini. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε επιπλέον ότι η έμμονη σχέση του Κορδαλέα με τους αρχαίους υπομνηματιστές των αριστοτελικών κειμένων συσχετίζεται με τη στροφή του Cremonini προς την αρχαία παράδοση των υπομνηματιστών σε βάρος των νεότερων σχολαστικών έργων. Εδώ κατά τη γνώμη μας σταματούν οι άμεσες και ευθείες αναλογίες: το ογκώδες υπόμνημα του Κορδαλέα στα *Μετά τα φυσικά*³³ μας οδηγεί στην εκτίμηση ότι εκείνος ξεφεύγει από τη διδακτική παράδοση του Cremonini και δεν μας επιτρέπει να τον θεωρήσουμε ως συνεχιστή του (νεο)αριστοτελισμού της Παδούας. Το ζήτημα δεν εξαντλείται μόνο στο κατά πόσο ο Κορδαλέας εμπλουτίζει ή και διαφοροποιεί το διδακτικό πρόγραμμά του σε σύγκριση με το δάσκαλό του· υπάρχει κάτι σημαντικότερο: αν θεωρήσουμε τον Κορδαλέα συνεχιστή του Cremonini τότε με δυσκολία θα μπορούσαμε να κρίνουμε τη διδασκαλία του όχι από το έργο του, αλλά από αυτά που μας άφησε ο πιο καλός μαθητής του και διάδοχός του στο Σχολείο του Πατριαρχείου, ο Ιωάννης Καρυοφύλλης. Το έργο του τελευταίου, που γνωρίζουμε, έχει μια μακρινή σχέση με τη φιλοσοφία και μάλλον κλίνει προς την επιστολογραφία, τέχνη την οποία καλλιέργησε στη συνέχεια και ο τρίτος στη σειρά δάσκαλος της φιλοσοφίας στην Πόλη, ο πολὺς Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος. Από τον Καρυοφύλλη έχουν επίσης φτάσει ως εμάς κυρίως

³¹ Βλ. τη συλλογή σχετικών πηγών G. Ferrari, *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milano 1868.

³² *Εἰσοδος φυσικῆς ακροάσεως κατ' Αριστοτέλην*, Βενετία 1779, σελ. 2.

³³ *Μεταφυσική Αριστοτέλους Commentaire à la métaphysique* (Ἐκδ. C. Noica) Bucarest 1973. Πρβλ. επίσης τη διατριβή του Χαράλαμπου Αναστάσιου Χρόνη, *Τα μετά τα φυσικά και η μεταφυσική του Αριστοτέλη στο έργο του Θεόφιλου Κορδαλέως: η συμβολή του Θεόφιλου Κορδαλέως στην ερμηνεία του Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 2001.

θεολογικού τύπου έργα, στα οποία δεν διασώζεται πάντοτε η διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη θεολογία, όπως θα ήθελε ο Κορδαλέας, αν υποθέσουμε ότι ακολουθεί πιστά τον αριστοτελισμό της Παδούας. Θα επανέλθουμε σε αυτό το ζήτημα, αφού προηγουμένως αντιμετωπίσουμε τη σχέση Κορδαλέα με τον πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρη.

Η φιλοσοφική-εκπαιδευτική εργασία του Κορδαλέα στην Πόλη δεν είναι συνεχής από το 1622 ως το 1640· παρεμβάλλονται διαστήματα απουσίας του το Μάρτιο του 1624 στη Ζάκυνθο (χωρίς να γνωρίζουμε για πόσο καιρό), το 1628-1634 στη Ζάκυνθο, το 1634-1636 στη Βενετία και στη Ζάκυνθο· στις απουσίες αυτές δεν αναγνωρίζεται η άμεση συσχέτιση με τις εναλλασσόμενες πατριαρχίες του Λούκαρη, επομένως δεν θα πρέπει να νοείται κάποια στενή συνεξάρτηση των δύο, όπως αντιθέτως συμβαίνει με τον αντίπαλο του Κορδαλέα Μελέτιο Συρίγο, ο οποίος διαμορφώνει σχέσεις προσκόλλησης ή άπωσης, στην αρχή με τον Κύριλλο Λούκαρη ή αργότερα με τον Παρθένιο Β΄. Ο Κορδαλέας διατηρεί τη σχετική αυτοτέλειά του³⁴. Η θεολογική συμπόρευση του με τον Λούκαρη είναι άλλο ζήτημα και πάντως μπορεί να μην είναι τόσο έκδηλη στο πρακτικό επίπεδο, όσο την παρουσιάζει ο Συρίγος και αργότερα ο Δοσίθεος³⁵.

Και αν ακόμη δεχτούμε ένα ανάλογο με του Λούκαρη θεολογικό πρόσημο στο έργο του Κορδαλέα, δεν μπορούμε πάντως να κατανοήσουμε τις σχέσεις του τελευταίου με τους διάδοχους πατριάρχες. Γιατί ο Κορδαλέας επιλέγεται να προσφωνήσει τον πατριάρχη Παρθένιο Α΄ τον Γέροντα κατά την ενθρόνισή του (21 Ιουνίου 1639); Βάρυνε η ιδιότητά του ως διδασκάλου; Δεν θα οξύνονταν τα πνεύματα, αν σε μια τόσο επίσημη περίπτωση εμφανιζόταν ένας ανοικτά θεωρούμενος υποστηρικτής του Λούκαρη ένα μόλις χρόνο μετά τον οδυνηρό χαμό του τελευταίου και αμέσως μετά την πατριαρχία του διώκτη εκείνου, του Κύριλλου Κονταρή του από Βερροίας; Ο Μελέτιος Συρίγος στο περίφημο κήρυγμά του της 27^{ης} Οκτωβρίου 1639 κατά του Κορδαλέα³⁶ προσφέρει μια όχι ιδιαιτέρως πειστική απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα. Λέει ότι ο Κορδαλέας είχε μια αμφίθυμη προσωπικότητα (έγινε μοναχός και

³⁴ Αντιθέτως ο Αναστάσιος Γόρδιος, (Βίος, ό.π., σελ. 43: ο Κορδαλέας «*ὄλοις τοῖς προστάγμασιν ἤν ἐκείνου [=του Λούκαρη] πειθόμενος*».

³⁵ Βλ. παραπάνω. Ωστόσο στα Παραλειπόμενα (έκδ. Α. Παπαδόπουλος Κεραμεύς, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας*, 1, Πετρούπολη 1891, σελ. 300) ο Δοσίθεος αναφέρεται στον Κορδαλέα «*ὅτι ἀποθανῶν συναπέθανε καὶ ἡ αἵρεσις αὐτοῦ*».

³⁶ Τα σχετικά αποσπάσματα από το κήρυγμα αυτό, το οποίο παραμένει ανέκδοτο, παρουσίασε ο Κωνσταντίνος Σάθας, *Νεοελληνική Φιλολογία*, Αθήνα 1868, σελ. 251-252.

μετά αποδύθηκε τα των μοναχών, επιχείρησε να διορθώσει την Λουκάρεια Ομολογία αλλά στη συνέχεια την υπερασπίστηκε· ο ίδιος και οι μαθητές του³⁷ είναι εριστικοί και προβάλλουν «με λογισμούς ανθρωπίνους [...] ότι αυτό [=στον Κορυδαλέα] μάλλον πειστέον, φιλοσόφω όντι, ή άλλω τινί των μη ίσα τούτω την φιλοσοφίαν πεπαιδευμένων», μολονότι «η πίστις ημών ουχί υπό φιλοσόφων εκηρύχθη, αλλά εν δυνάμει Θεού»· με την εμμονή του στη φιλοσοφική διερεύνηση των θεολογικών ζητημάτων ο Κορυδαλέας «αποστατεί της καθ' ημάς ευσεβούς πίστεως»³⁸. Πέτυχε πάντως να εκφωνήσει το κήρυγμα κατά την ενθρόνιση του Πατριάρχη και να «κυρώσει τα κεφάλαια του Κυρίλλου [Λούκαρη]» διότι «δεν ήξευρεν ο Παναγιώτατος ούτε η Σύνοδος τι θέλει να ειπή» (άρα ο Κορυδαλέας δεν ήταν ως τότε γνωστός ως οπαδός του Λούκαρη) και, όταν τον άκουσαν, έμειναν άφωνοι και δεν τον σταμάτησαν, για να μη χαλάσουν την τελετή και επειδή θεώρησαν ότι με νουθεσίες θα μπορούσαν να τον επαναφέρουν. Έτσι έγιναν δύο προσπάθειες, αλλά ο Κορυδαλέας παρέμεινε αμετάπειστος και τότε «ιδού εκ στόματος του Παναγιωτάτου και πάσης της Συνόδου προσταχθείς εγώ [=ο Μελέτιος] φανερώνω την βουλήν της εκκλησίας, η οποία είναι, τα κεφάλαια ταύτα του Κυρίλλου να μη διαβάζονται ούτε να πιστεύονται». Από την παρουσίαση αυτή προκύπτει ότι το κήρυγμα του Κορυδαλέα ενόχλησε μόνο κατά το μέρος που αφορούσε τον Λούκαρη, η ενόχληση όμως αυτή θεωρήθηκε ότι ήταν μικρής σημασίας (πιθανόν ο Κορυδαλέας έκανε μια γενική αναφορά στα κεφάλαια της Λουκάρειας Ομολογίας, όπως εκείνη που υπάρχει στο τέλος της Δογματικής επιστολής του³⁹) και η αιτία της θα μπορούσε να αναιρεθεί στη συνέχεια με ήπια μέσα (στο σημείο αυτό φαίνεται ότι για τον πατριάρχη και τη Σύνοδο υπερισχύει εκείνη τη στιγμή το διδασκαλικό-φιλοσοφικό κύρος του Κορυδαλέα, εκτίμηση που την παρασιωπά ο Συρίγος). Στο τρίμηνο όμως από τον Ιούνιο ως τον

³⁷ Ποιοι είναι αυτοί οι μαθητές, που διαδραματίζουν ένα τέτοιο αναβαθμισμένο ρόλο στη διαμάχη; Ως εμάς έχουν φτάσει ο Ιωάννης Καρυοφύλλης και ο Ιωαννούλιος ο Αιτωλός, οι οποίοι όμως έχουν ευθεία αναφορά στον Λούκαρη. Ο Gunnar Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική 1620-1638*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ, 1992, σελ. 193, σημ. 63 αναφέρεται, επαναλαμβάνοντας τις επεξεργασίες του Tsourkas (*Les débuts*, ό.π., σελ. 39) στους μαθητές του Κορυδαλέα χωρίς κάποια άλλη διάκριση

³⁸ Αναλυτικότερα την άποψή του στο *Κατά των καλβινικών κεφαλαίων, και ερωτήσεων Κυρίλλου του Λουκάρειου, Αντίρρησης. Και Δοσιθέου πατριάρχου Ιεροσολύμων χειριρίδιον κατά της καλβινικής φρενοβλαβείας*, Βουκουρέστι, 1690, σελ. 150-151. Θα πρέπει ωστόσο να επισημανθεί ότι στο έργο αυτό δεν έχουμε την παραμικρή νύξη για τον Κορυδαλέα και τη διδασκαλία του. Πρβλ. επίσης την ομαλή παραδοσιακή αντιμετώπιση της θεολογικής και της φιλοσοφικής προσέγγισης για το στερέωμα στο έργο του Ιωάννη Καρυοφύλλη, *Εχειρίδιον*, ό.π., σελ. 17^α-18^α).

³⁹ Βλ. παρακάτω, σημ. 41.

Οκτώβριο του 1639 κάτι αλλάζει στη Σύνοδο και ανατίθεται στο Συρίγο να καταγγείλει δημόσια τον Κορυδαλέα ότι «σπέρνει ζιζάνια εις το ποίμνιον του Χριστού». Το εκκλησίασμα που άκουσε το Συρίγο εξερεθίζεται, όπως λέει ο Δοσίθεος, και επιχειρεί να λιντσάρει τον παρευρισκόμενο στην εκκλησία Κορυδαλέα, αλλά αυτός διασώζεται με την παρέμβαση του άρχοντα Δημήτριου Γουλιανού και των ανθρώπων του μέσα στο εκκλησίασμα, το οποίο εμφανίζεται έτσι να μην είναι ομόθυμο, όπως λέει ο Δοσίθεος, απέναντι στον Κορυδαλέα, αλλά διαιρεμένο. Ο Γουλιανός προσφέρει άσυλο για το φιλόσοφο το στίτι του⁴⁰ εκεί ο Κορυδαλέας δε μένει κρυμμένος, αλλά συνεχίζει το εκπαιδευτικό έργο του για ένα ακόμη χρόνο, οπότε η εκτίμηση προς το πρόσωπό του αποκαθίσταται πλήρως⁴¹ και το Νοέμβριο του 1640 χειροτονείται μητροπολίτης Ναυπάκτου και Άρτας· αφήνει επιπλέον διάδοχό του στο πατριαρχικό Σχολείο, τον καλύτερο μαθητή του, τον Ιωάννη Καρυοφύλλη· και τα έργα του εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται απρόσκοπτα, γεγονός που υποδηλώνει ότι η φιλοσοφική αντιμετώπιση θεολογικών ζητημάτων, στην οποία εντόπιζε την πολεμική του ο Συρίγος, δεν εμπόδισε αυτή την εξέλιξη ή ότι η φιλοσοφική παιδεία θεωρήθηκε παρά τις όποιες ενστάσεις απαραίτητο συστατικό του προγράμματος του πατριαρχικού Σχολείου και των άλλων ελληνικών σχολείων. Η ανάρρηση του Κορυδαλέα στο μητροπολιτικό θρόνο και η διαδοχή του στο Σχολείο υποδεικνύουν τελικά ότι εκείνος δεν θεωρήθηκε αιρεσιάρχης, αλλά μάλλον βρέθηκε στη μέση μιας οξείας σύγκρουσης δύο αντιτιθέμενων μεριδών, η οποία δεν στάθηκε ικανή να αμαυρώσει το εκπαιδευτικό και φιλοσοφικό έργο του⁴², έστω και αν εκείνος εμφανίστηκε κατά καιρούς να κλίνει

⁴⁰ Πρβλ. Αθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, «Σημείωσις περί των ομιλιών Μελετίου του Συρίγου», *Δελτίον Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος*, 2, 1883, 440-446, εδώ σελ 441 σημ. 1 με αναφορά στον «μεροληπτούντα» Δοσίθεο, ό.π., σελ. 1172.

⁴¹ Ως *terminus ante* της αποκατάστασης θεωρούμε την 5^η Αυγούστου 1640, οπότε ο Κορυδαλέας έγραψε από το Πατριαρχείο τη Δογματική επιστολή του προς τον Σωφρόνιο Ποκζάσκι (βλ. Αδάμ Ζοιρνικαβίου *αι λοιπαί δώδεκα των Ιθ' πραγματείων των περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος εκ μόνου του Πατρός: και Μάρκου Εφέσου του Ευγενικού Κεφάλαια Συλλογιστικά Πεντήκοντα επτά προς Λατίνους, άχρι του νυν Ανέκδοτα και Θεοφίλου του Κορυδαλέως Απάντησις προς Σωφρόνιον Ποκζάσκι, Ρέκτορα της εν Κιαιβιω Σχολής, τον εν Γιασίω της Μολδοβίας Ηγούμενον χρηματίσαντα*, Τόμος Β', Πετρούπολη 1797, σελ. 742-752, η μνηολόγηση στη σελ. 749.

⁴² Πρβλ. αντίθετα Τάσος Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Αθήνα 1966, 1, σελ. 167, ο οποίος διαβλέπει στην απόφαση για την ανάρρηση του Κορυδαλέα στον επισκοπικό θρόνο ως έκφραση της διάθεσης να απομακρυνθεί ο τελευταίος από την Πόλη για να καταλαγιάσουν τα πνεύματα.

υπέρ της λουκάρειας αντίληψης· ακόμη και ο ίδιος ο Συρίγος δεν επανήλθε σε άλλο κείμενό του κατά του Κορυδαλέα.

Από την άλλη μεριά ο Συρίγος φαίνεται ότι αποχώρησε από την Κωνσταντινούπολη, όπως εικάζει ο Αθανάσιος Παπαδόπουλος Κεραμέας, μετά το κήρυγμα κατά του Κορυδαλέα και έμεινε στα Μουδανιά για κάποιο διάστημα⁴³. Η απομάκρυνση αυτή δεν φαίνεται παράδοξη, αν θεωρήσουμε ότι ουσιαστικά ο Συρίγος δεν μπόρεσε να επιτύχει το σκοπό του και βρέθηκε εκτεθειμένος· πολύ περισσότερο μάλιστα, εφόσον στο κατηγορητήριό του υπεισέρχεται ένας προσωπικός, αν όχι ιδιοτελής, τόνος αναγνωρίσιμος από μερικούς τουλάχιστον ακροατές του⁴⁴: α) αντιτίθεται προς το διδασκαλικό έργο του Κορυδαλέα και την αφοσίωση των μαθητών του προς το πρόσωπο του δασκάλου τους, ενώ ο ίδιος επιχειρήσε στο παρελθόν να γίνει μαθητής του και για οικονομικούς ή άλλους λόγους δεν τα κατάφερε⁴⁵· β) αντιτίθεται προς τη φιλοσοφική προσέγγιση του Κορυδαλέα και υποστηρίζει ότι αυτή είναι περιττή στο πλαίσιο του χριστιανισμού, επειδή ο ίδιος δεν είχε μπορέσει να ακολουθήσει ανάλογες σπουδές και να αποκτήσει φιλοσοφική παιδεία⁴⁶, μολονότι στην αρχή το επιδίωξε και πήγε από την Κρήτη στη Βενετία και στη συνέχεια στην Παδούα.

Θα μπορούσαμε να πάμε ακόμη πιο πέρα και να διατυπώσουμε την απλή σκέψη: Ο Συρίγος προκάλεσε τον εντοπισμό του ευρύτερου αγώνα του κατά του καλβινισμού στον Κορυδαλέα, δηλ. σε ένα δευτερεύουσας σημασίας παράγοντα σε σύγκριση με τον τραγικά αφανισμένο Λούκαρη· με τον Κορυδαλέα βρισκόταν σε γνωστή προσωπική αντιπαλότητα και ρήξη την ίδια εκείνη περίοδο, οπότε (κατ' εντολήν της Συνόδου της Κωνσταντινούπολης του

⁴³ Ο Παπαδόπουλος-Κεραμέας, «Σημείωσις», ό.π., σελ. 442, υποστηρίζει τριετή απουσία του Συρίγου στα Μουδανιά μετά το κήρυγμα του Νοεμβρίου· μερική απόρριψη της άποψης από τον Jean Pargoire «Meletios Syrigos, sa vie et ses oeuvres», *Échos d'Orient*, 11, 1908, σελ. 264-280, 12, 1909, σελ. 17-27, 167-175, 281-286, 336-342· εδώ σελ. 22-23. Και έτσι να είναι, δεν αποκλείεται μια ολιγόμηνη απουσία του Συρίγου στα Μουδανιά μετά το κήρυγμα.

⁴⁴ Πρβλ. και την εκτίμηση του Μανουήλ Γεδεών, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας*, ό.π., σελ. 80.

⁴⁵ Ο Γόρδιος, ό.π., σελ. 44-45, περιγράφει πώς ο Συρίγος δοκίμασε έντονα συναισθήματα ικανοποίησης, όταν ο Αιτωλός εγκατέλειψε τον Κορυδαλέα για να γίνει μαθητής εκείνου. Θα πρέπει ωστόσο να επισημανθεί ότι ο Συρίγος δίδασκε και τα στοιχειώδη και ορισμένα φιλοσοφικά αντικείμενα (πρβλ. επιστολή του Παναγιώτη Νικουσίου στον Ευγένιο Γιαννούλη: «*ἐγὼ ὁ παρὰ τῶ μακαρίτη Συρίγω αὐτὰ δὴ τὰ ἐγκύκλια διδασκόμενος, ὅτε σὺ παρὰ τούτῳ τὰ Περί ἀρχῶν τοῦ δαιμονίου Ἀριστοτέλους ἐξήκουες*», *Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλοῦ ἐπιστολές*, ό.π., σελ. 517.

⁴⁶ Πρβλ. Γεώργιος Γαλετάκης, «Βιογραφικόν Σχεδιάσμα περί του Μελετίου Συρίγου», *Εκκλησιαστικός Φάρος*, 24, 1925, σελ. 61-62.

1638;) συνέγραφε τις αντιρρητικές απαντήσεις του κατά της Λουκάρειας Ομολογίας⁴⁷, και προετοίμαζε το έδαφος για τις επισημότερες αντιδράσεις της Εκκλησίας, όπως η Σύνοδος της Κωνσταντινούπολης και Ιασίου του 1642 και η Ομολογία του Πέτρου Μογίλα, όπου η καταπολέμηση της αποδιδόμενης στο Λούκαρη θεώρησης είναι πλήρης. Η μεθόδευση αυτή, καίτοι πρόσκαιρα εκκωφαντική⁴⁸, δεν αποδίδει επαρκές υλικό, επειδή μάλλον στηρίζεται σε ακριτομυθίες, προσωπικές εντυπώσεις, ιδέες και διατυπώσεις που συναντούμε στην ιδιωτική αλληλογραφία και όχι στα συγκροτημένα και με έκταση κείμενα του φιλόσοφου⁴⁹, όπου θα ξεδιπλωνόταν με άνεση η σκέψη του και θα φαινόταν, καθώς υποθέτουμε και θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, η διαφορετικότητα της επιστημολογικής θέσης του Κορδαλέα, λίγο μάλλον αντιληπτής από τον αφιλοσόφητο Συρίγο. Το μόνο που έχει φτάσει ως εμάς είναι η δογματική επιστολή του Κορδαλέα, η οποία αποτελεί μοναδικό κείμενο συναίρεσης της φιλοσοφικής μεθοδολογίας (όχι των φιλοσοφικών θεωρήσεων) με τη θεολογική κατεργασία. Στο κείμενο διαφαίνεται στο τέλος μια δίοδος για την μερική αποκατάσταση του Λούκαρη. Οι προηγούμενες διαπιστώσεις μας απομακρύνουν από την προσωπική δέσμευση του Κορδαλέα στις ιδέες του Λούκαρη ή ακριβέστερα υποδεικνύει ότι ο φιλόσοφος ακολουθεί ένα δρόμο περισσότερο μοναχικό, αλλά όχι απρόσβλητο⁵⁰. επαναφέρει λοιπόν το ενδιαφέρον μας στην ανάπτυξη της φιλοσοφικής διδασκαλίας του μέσα στο εκπαιδευτικό περιβάλλον της Πόλης: Η Μεγάλη Εκκλησία δεν μπόρεσε να αντλήσει από αυτή την προσωπική εμπλοκή κάτι σημαντικότερο, που θα την έκανε να αποκλίνει από το ευρύ μορφωτικό πρόταγμα που είχε θέσει κατά τη σύσταση του πατριαρχικού Σχολείου σχεδόν ένα αιώνα πριν⁵¹. αντιθέτως οι

⁴⁷ Ο Ιωάννης Καρμίρης θεωρεί ότι η Σύνοδος της Κωνσταντινούπολης υπό τον εκ Βεροίας πατριάρχη Κύριλλο Κονταρή ανέθεσε στο Συρίγο τη συγγραφή του αντιρρητικού έργου του (*Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, τομ. 2, Gratz 1968, σελ. 571 σημ. 1).

⁴⁸ Ο Καρνοφύλλης σε επιστολή του το 1658 αναθυμάται: "απορήσαμεν πολλά εις τον καιρόν της καταδίκης του μακαρίτου Παρθενίου και έκτοτε συνέβη μοι μια κεφαλαγία", *Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές*, ό.π., σελ. 498.

⁴⁹ Η αποδιδόμενη στον Κορδαλέα από τον Ζαβίρα πραγματεία «περι μετουσίωσης» λανθάνει, αν δεν είναι ψευδώνυμη (πρβλ. Τζιράκης, ό.π., σελ. 86 σημ. 120).

⁵⁰ Βλ. λ.χ. την παθητική ευχή του από τη Βενετία στις αρχές του 1629: «Και εἶθε, ὡς φίλων διελείφθην, και ἔχθρων εἶην ἀπὴλλαγμένος», *Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές*, ό.π., σελ. 491.

⁵¹ Με τη διαπίστωση αυτή περιορίζεται η αξία της ανάγνωσης του Μανώλη Πατινιώτη, (*Απόπειρες διαμόρφωσης επιστημονικού λόγου στον ελληνικό χώρο του 18ου αιώνα. Αρχές της φυσικής φιλοσοφίας στο έργο του Ευγένιου Βουλγαρη και του Νικηφόρου Θεοτόκη* (διδ.δ),

αριστοτελικές αναπτύξεις του Κορδαλέα ριζώνουν και διαμορφώνουν τους όρους της φιλοσοφικής διδασκαλίας στην Πόλη και αλλού τουλάχιστον ως την ίδρυση της Σχολής του Μανωλάκη Καστοριανού στις αρχές της δεκαετίας του 1650. Από την άποψη αυτή το μόνο που απομένει είναι η ιστορική επιβίωση της έριδας Κορδαλέα - Συρίγου και η συνακόλουθη αξιοποίηση των κειμένων του τελευταίου από τον πατριάρχη Δοσίθεο, προκειμένου να διεξαγάγει εκείνος πενήντα σχεδόν χρόνια μετά από την πολεμική κατά του καλβινισμού. Για εμάς η επιλογή του Δοσίθεου να αναζητήσει τα προγενέστερα στάδια του αντιαιρετικού αγώνα του, καθόλα νόμιμη από μεθοδολογική άποψη, δεν θα πρέπει να προκαλεί συνειρμικούς αναχρονισμούς για τους χαρακτηρισμούς της παρουσίας του Κορδαλέα ούτε να φωτίζει με υπερβολικά θετικό τρόπο το έργο του Συρίγου⁵².

Ο Ιωάννης Καρυοφύλλης εκφράζει με τον σαφέστερο τρόπο το είδος της εκπαιδευτικής κληρονομιάς, που αφήνει πίσω του ο Κορδαλέας. Πρόκειται για μια ενδιάμεση προσωπικότητα στέρεα ανατοποθετημένη στην παλιά παράδοση της εκκλησίας, την οποία υπηρετεί και από υψηλές διοικητικές θέσεις⁵³ και συγγράφοντας βίους νεομαρτύρων⁵⁴ ή θεολογικά κείμενα. Για το έργο του δεν έχουμε ακόμη μια απολύτως σαφή εικόνα· ως εμάς έχει φτάσει μόνο το *Εγχειρίδιον περί τινων αποριών και λύσεων* (1697), ενώ πληροφορίες για άλλα λανθάνοντα ή χαμένα έργα του αντλούμε κυρίως από τα αντιρρητικά προς αυτόν κείμενα του Δοσίθεου, όπως επίσης και από ορισμένες ενδείξεις, που παρουσιάζονται στην πλούσια αλλά ακόμη ανεξάντλητη επιστολογραφία

Αθήνα, 2001), σύμφωνα με την οποία «η προοδευτική τάση [...] αντιπροσωπεύεται από το Θεόφιλο Κορδαλέα ο οποίος σε συνεργασία με τον Πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρι προωθεί τη σύνθεση νεοαριστοτελισμού και Ορθοδοξίας κατοχυρώνοντας ένα νέο τρόπο μελέτης του φυσικού κόσμου. Η κίνηση αυτή συγκρούεται με το εκκλησιαστικό κατεστημένο, το οποίο εμμένει στην αποκλειστικά θεολογική προσέγγιση των φυσικών ζητημάτων» (σελ. 23 πρβλ. και 48).

⁵² Είναι ενδεχόμενη μια ορισμένη μυθοπλασία σε ό,τι αφορά τις σχέσεις Συρίγου Κορδαλέα και το μοτίβο της διαφωνίας τους για τα χρήματα είναι παραδοσιακό, όπως και η πληροφορία του Δοσίθεου, σύμφωνα με την οποία ο νεαρός Συρίγος βρήκε στη Βενετία το δάσκαλό του Κορδαλέα «χωλεύοντα εν τοις περί πίστεως» (ό.π., σελ. 1172· πρβλ. Γαλετάκης, ό.π., σελ. 107, σημ. 23).

⁵³ Βλ. Περικλής Ζεργλέντης, «Ιωάννου Καρυοφύλλου πρὸς Μελέτιον Χορτάκιον και τους Θεσσαλονικείς επιστολαί του», *ΔΙΕΕ*, 6, 1901-1906, σελ. 73-87, εδώ 75-77

⁵⁴ Κατάλογο των βίων βλ. Κωνσταντίνος Σάθας, *Νεοελληνική φιλολογία*, Αθήνα 1868, σελ. 375-376. Το ενδιαφέρον του Καρυοφύλλη για τους νεομάρτυρες περνά ακόμη και στις εγγραφές των Εφημερίδων του. Βλ. Περικλής Ζεργλέντης, *Ιωάννου Καρυοφύλλου Εφημερίδες*, Αθήνα, τυπ. Αφών Περγή, 1890 (ανάτ. από ΔΙΕΕ), σελ. 26, 27.

του⁵⁵. Θεωρήσαμε τον Καρυοφύλλη ενδιάμεσο από επιστημολογική άποψη, επειδή εμφανίζεται να μην έχει παραγάγει ένα αυτοτελές φιλοσοφικό έργο, αλλά να έχει αφομοιώσει το φιλοσοφικό λόγο σε μια θεολογική κατεργασία αντίστοιχη με τις προκλήσεις που αντιμετωπίζει εκείνη την εποχή η Μεγάλη Εκκλησία⁵⁶. Η ιδιαιτερότητά του είναι ότι συνεχίζει στα φιλοσοφικά ίχνη του δασκάλου του και η αφομοίωση της φιλοσοφίας δεν περνάει μέσα από τους δρόμους που έχει ανοίξει ήδη η καθολική σχολαστική θεολογία⁵⁷, παρά το γεγονός ότι αυτή η αντισχολαστική διαδρομή και για τον Κορδαλέα και για τον Καρυοφύλλη είναι έκθετη σε εκείνες τις παρερμηνείες, που τους συνδέουν περισσότερο στενά με τη Λουκάρεια Ομολογία και τους εμφανίζουν να έχουν προσοικειωθεί το καλβινικό δόγμα. Στην περίπτωση του Καρυοφύλλη η βιαιότητα της κριτικής σε βάρος του ενισχύεται και με άλλου τύπου πληροφορίες, που μας παρέχει κυρίως ο Δοσίθεος: Αναφέρεται λ.χ. σε αυτόν, ως άρχοντα της πατριαρχικής αυλής, τον πιο σημαντικό, που αποζεί και κατοικεί

⁵⁵ Βλ. επιπλέον Boris L. Fonkitch, «Les autographes de Jean Karyofyllis» στού ίδιου *Manuscripts grecs dans les collections européennes. Études paléographiques et codicologiques 1988-1998*, Moscow, 1999, σελ. 132-136.

⁵⁶ Ενώ στην παρουσίαση του προγράμματος του πατριαρχικού Σχολείου το 1561 απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά στη θεολογική κατάρτιση των μαθητών, το 1663 η συνοδοιπορία φιλοσοφίας και θεολογίας είναι πλέον θεσμικά κατοχυρωμένη: Ο πατριάρχης Ιεροσολύμων Νεκτάριος λ.χ. σε κήρυγμά του στις 6 Ιανουαρίου 1663 στην Πόλη παρουσιάζει τη Σχολή που συστήνεται με δαπάνη του Μανωλάκη Καστοριανού και αναφέρεται στο διδακτικό προσωπικό ανάμεσα στους άλλους αναφέρει «και έτερον τρίτον διδάσκαλον σοφόν και επιστήμονα φιλοσοφίας και θεολογίας» ώστε οι μαθητές «να τελειώσωσι τα μαθήματά τους όλα, κυκλοπαιδείαν, φιλοσοφίαν και θεολογίαν» και στην κατακλείδα του κηρύγματος υποδεικνύει ότι το εκπαιδευτικό έργο βασίζεται σε όσους «αγαπούσι την ευγένειαν και τον στολισμόν του γένους, μάλιστα δε τον στολισμόν της αγίας μητρός ημών Εκκλησίας» (Βλ. Μανούσος Μανούσακας, «Συμβολή εις την ιστορίαν της εν Κωνσταντινουπόλει Πατριαρχικής Σχολής», Αθηνά, 54, 1950, σελ. 3-28, εδώ 13, 14). Η διδασκαλία του Καρυοφύλλη φαίνεται ότι συνέβαλε σε αυτή την εξέλιξη, όπως το συμπεραίνουμε από το Εγχειρίδιό του.

⁵⁷ Μιλώντας ο Καρυοφύλλης για το διδακτικό έργο του το 1671 σημειώνει: «Περί δε της ενταύθα σχολής ίστω σου η θεοσέβεια ως αεί επί το κρείττον προκόπτει πλήθει τε φοιτητών και αυξήσει μαθημάτων του δασκάλου τω όντι γεγυμνασμένου όντος τη κατά Περίπατον φιλοσοφία και ακραιφή τα μαθήματα διδάσκοντος μηδαμώς τα ασύγκλωστα πειρωμένον συγκλώθειν ως οι της Λατίνων αυλής» και ολοκληρώνει την παρουσίασή του αναφερόμενος στον πόλεμο που υφίσταται η σχολή: «αλλά και αύτη πολεμείται τοις προϊσταμένοις της εκκλησίας και μάλιστα τω Πρωτεί ποικιλοσχημονούντι προς ανατροπήν» (Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές, ό.π., σελ. 500). Ποιος είναι αυτός ο Πρωτέας που ο Καρυοφύλλης δύο φορές σε επιστολές του στον Ευγένιο Γιαννούλη τον παρουσιάζει να βυσοδομεί κατά της σχολής του; Υποθέτω ότι είναι ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος.

σε «χρυσορόφους οίκους» δημιουργημένους με τα χρήματα από τη σιμωνιά⁵⁸. Δεν αποκλείεται να είναι και έτσι· ο Καρνοφύλλης δεν ξεφεύγει από το μέσο όρο της εποχής, έστω και αν ο Δοσίθεος φροντίζει να περιορίσει μια τέτοια σκέψη λέγοντας ότι «οι εδικαίς του παρατροπαίς μόναίς είναι περισσότερες και βαρύτεραις από όλων των αρχιερέων και ιερέων όλα καθάπαξ τα παραπτώματα»⁵⁹. Εκείνο μόνο που θα είχαμε να παρατηρήσουμε σχετικά είναι ότι ο Καρνοφύλλης όσο ζει και αναπνέει στο περιβάλλον της πατριαρχικής αυλής, άλλο τόσο εμφανίζεται κοινωνικός σε σύγκριση με τον μονήρη Κορυδαλέα· διαθέτει ισχυρές σχέσεις και στο περιβάλλον της Πόλης και στις παραδουνάβιες χώρες⁶⁰· δίπλα σε αυτές τις υψηλές διαδρομές εμφανίζεται εγρήγορος απέναντι στις συμπεριφορές της οθωμανικής εξουσίας, αλλά και των χριστιανών, που ζουν τη ζωή της αγοράς⁶¹. Σε επιστολή του προς τον Ευγένιο Γιαννούλη, που αναφέραμε προηγουμένως, δείχνεται πολεμικός προς τις συνεχιζόμενες εχθρικές ενέργειες του Συρίγου σε βάρος του, προβληματισμένος απέναντι στις ευμετάβλητες στάσεις του «λαού», σε συνάφεια με ορισμένους ανώτερους κληρικούς και σε μοναξιά⁶². Στο έργο του χρησιμοποιεί την απλή γλώσσα, έχει καλά αφομοιωμένη την πατερική παράδοση και εύκολα ανακαλεί από τα αγιολογικά κείμενα⁶³· όταν χρειάζεται

⁵⁸ *Εγχειρίδιον κατά Καρνοφύλλον*, Ιάσιο 1694, σελ. 43 και 44 και σε μια πιο αφηρημένη γενίκευση σελ. 53. Ο χαρακτηρισμός «*Ιαννάκης ο καλβινιστής*», που υπάρχει σε γράμμα του Παρθένιου Β΄ το Φεβρουάριο του 1650 και η απόδοσή του από τον Μ. Μανούσακα στον Ιωάννη Καρνοφύλλη φαίνεται εύλογη, αν και πρέπει να την αντιμετωπίσουμε με επιφύλαξη, εφόσον είναι υπερβολικά σαφής ως προς την απειλή του αφορισμού, που διατυπώνεται και σε βάρος του Καρνοφύλλη και σε βάρος του ισχυρού ήδη από εκείνη την εποχή Παναγιώτη Νικουσίου. Βλ. σχετικά Μανούσος Μανούσακας, «*Ανέκδοτα πατριαρχικά έγγραφα περί Αθανασίου του Ρήτορος*», *Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών*, 2, 1940, σελ. 134-151, εδώ 136, 147, 148. Υποθέτω ότι πρόκειται για μια επιστολή συνταγμένη από τον ίδιο τον Αθανάσιο Ρήτορα και η υπογραφή του πατριάρχη έχει υφρασπαγεί ή τέθηκε χωρίς ιδιαίτερη προσοχή.

⁵⁹ Ο.π., σελ. 53.

⁶⁰ Βλ. κυρίως Αθανάσιος Καραθανάσης, *Οι Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670 - 1714)*, Θεσσαλονίκη, Ι.Μ.Χ.Α., 1982, το οικείο πρώτο κεφάλαιο.

⁶¹ Όλοι σχεδόν οι νεομάρτυρες που τον απασχολούν αγιολογικά είναι απλοί άνθρωποι της αγοράς (καζαντζής, χρυσοχός, παντοπώλης, ραφτάκος κ.ά.ό.)

⁶² Ο Ευγένιος σχολιάζει τις δυσκολίες του Καρνοφύλλη: «*Ηκουσα τὰ πάθη τὰ ἐδικά της καὶ πολλῶν ἄλλων ἀδελφῶν [...] αὐτοῦ [=στην Πόλη], ὅσον καὶ ἂν εἶναι τὸ κακόν, πάλιν ἡ ὁρμὴ τῶν ἀτάκτων καὶ θεῶν μὴ φοβουμένων μετριάξει καὶ συστέλλεται φόβῳ τῶν κρατούντων, ὅτι αὐτοῦ ἀκόμη σώζεται ἀνθρωπίνης πολιτείας ἵχνος*» (*Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές*, ὁ.π., σελ. 93, η επιστολή τον Δεκέμβριο 1657).

⁶³ Βλ. *Εγχειρίδιον*, ὁ.π., σελ. 11^β λ.χ. αναφορά στον Κύριλλο Αλεξανδρείας («*ο μέγας Κύριλλος*»), σελ. 15^α στο Μεγάλο Βασίλειο σελ. 25^α, 25^β, 29^α στο Γρηγόριο το Θεολόγο, γενικά

να επικαλεστεί επιχειρήματα κοινά αντλημένα από αυτή την παράδοση, χρησιμοποιεί γενικά τον όρο «οι θεολόγοι», ενώ συγκεκριμενοποιεί κάθε φορά που αισθάνεται την ανάγκη να σημειώσει με ακρίβεια την προέλευση της ιδέας του⁶⁴. Στο Εγχειρίδιό του εκτός από τους θεολόγους παρελαύνουν ο Αριστοτέλης και άλλοι «σοφοί»: οι θέσεις τους άλλοτε συμβαδίζουν με των θεολόγων και άλλοτε διαφοροποιούνται χωρίς να αναιρεί η μια προσέγγιση την άλλη. Μια μόνο φορά διατυπώνεται μια υπαινικτική αναφορά στην αρχή της διπλής αλήθειας και επισημαίνεται ότι η ανάπτυξη που θα ακολουθήσει γίνεται «κατά τον τρόπον της πίστεως»⁶⁵. Οι σοφοί αυτοί, οι «φιλόσοφοι», χρησιμοποιούν λ.χ. τη διδασκαλία του Αριστοτέλη για το «ογδοόσφαιρον στερέωμα» και αντλούν από την εμπειρία⁶⁶. Άλλοτε οι αναφορές είναι προς τον Ησίοδο, το Μένανδρο⁶⁷, τον Ξενοφώντα⁶⁸, τον Ισοκράτη, το Δημοσθένη⁶⁹ ή ακόμη και σε ένα αθησαύριστο ανέκδοτο για το Σωκράτη⁷⁰. Η επικέντρωση του *Εγχειριδίου* σε θέματα της ορθόδοξης χριστιανικής συγκρότησης της ηθικής στάσης του πιστού επιτρέπει άνετες αναφορές σε αυτά τα παλιά κείμενα της ελληνικής παιδείας και ορισμένα ξεστρατίσματα ακόμη για θέματα σχετικά με το χαρακτήρα των ανθρώπων, τους όρους της αναπαραγωγής κ.τ.λ. Ας μην είμαστε όμως τόσο περιοριστικοί, το βασικό που κομίζει το *Εγχειρίδιο* είναι, όπως είδαμε, η συγκρότηση μιας ενιαίας απάντησης προς τις διαφορετικές (εθνικές, οθωμανικές, προτεσταντικές) απόπειρες καθορισμού της Θείας Πρόνοιας και του αυτεξούσιου του ανθρώπου. Μια τέτοια απάντηση έχει ειδικές

34^α («ταϊς διδασκαλίαις των αγίων Πατέρων») και 21^α στον βίο της Μαρίας Αιγυπτίας, και της Ευδοκίας Μεδιολάνων καθώς και γενικά στους αγίους 32^β και 37^{α-β}.

⁶⁴ Βλ. λ.χ. σελ. 3^α: «οι σοφοί άνθρωποι και θεολόγοι», 4^α: «Και αυτά είναι τα πέντε αξιώματα και οι θεολογικαί αρχαίς, όπου λύεται κάθε ζήτημα θεολογικόν ηθικόν», 6^β: «Ημείς όμως οι ενσεβείς οδηγούμενοι από τους θεολόγους της εκκλησίας μας», 8^α: «δίδουν οι θεολόγοι και άλλο παράδειγμα εις τούτο» και «Συνήθεια είναι εις τους θεολόγους, ότι εάν είναι κανένα ρητόν Γραφής, όπου να έχη δυσκολίαν εις κατανόησιν και ευρίσκειται αμφίβολον εις κατάληψιν, ζητούν και ευρίσκουν άλλο ρητόν Γραφής, δια την ομοίαν υπόθεσιν φανερόν και εξηγούν το αμφίβολον με το φανερόν», 10^α: «εκατάλαβα αρκετά και δια τα θεολογικά αξιώματα», 11^α: «κατά την γνώμην των θεολόγων μας», 20^α: «τούτος ο αγώνας είναι οπου ψάλλει η ασματική και ηθική θεολογία» και 41^β: «οι άγιοι διδάσκαλοι της Εκκλησίας μας» κ.ά.ό.

⁶⁵ Ο.π., σελ. 15^α.

⁶⁶ Ο.π., σελ. 17^β-18^α πρβλ. επίσης σελ. 22^α ανάπτυξη σύμφωνα με το *Περί ψυχής* του Αριστοτέλη και παρακάτω σελ. 22^β-23^α και 25^β.

⁶⁷ Ο.π., σελ. 19^α.

⁶⁸ Ο.π., σελ. 23^β (η αναφορά στα Απομνημονεύματα 3.13.4.1)

⁶⁹ Ο.π., σελ. 25^β.

⁷⁰ Ο.π., σελ. 21^β και σελ. 31^β στη μαιευτική μέθοδο.

γνωσιακές και θεολογικές απαιτήσεις και, όσο γνωρίζω, είναι μοναδική στον ορθόδοξο χώρο μετά την Άλωση ως εκείνη την εποχή.

Σε αχρονολόγητη επιστολή του (το 1641;) προς τον Ευγένιο Γιαννούλη ο Καρνοφύλλης παρουσιάζει με κρυπτικό τρόπο το ζήτημα της αφομοίωσης της φιλοσοφίας προς τη θεολογία. Αναφέρει: «τελευταίον <ου> φυσικούς, αλλά θεολόγους φησί [ο Συρίγος] τους του Κορνδαλέως οπαδούς είναι, περί ου πολύ τον αγώνα ενεστησάμην, μη φυσικούς αλλά σαρκίνους και λιθίνους τους μετουσιαστάς είναι αποδεικνύων δια πολλών, ημάς δε πνευματικούς και πνευματικώς τω Χριστώ ενουμένους»⁷¹. Είναι φανερό ότι η αιχμή της διαμάχης είναι το ζήτημα της μεταβολής/μετουσίωσης του άρτου και του οίνου κατά τη θεία ευχαριστία, ωστόσο η αντιμετώπιση του ζητήματος διευρύνεται και έχει επιπλέον επιστημολογικά γνωρίσματα. Στο ζεύγος φιλόσοφος/θεολόγος ο Συρίγος εμφανίζεται να αφομοιώνει τους οπαδούς του Κορνδαλέα προς το δεύτερο μέλος και επομένως μπορεί να τους αντιμετωπίσει ως αιρετικούς. Ο Καρνοφύλλης, μολονότι σε προγενέστερη φάση υπερασπίστηκε εκτενώς τη φιλοσοφική ιδιοπροσωπία των μαθητών του Κορνδαλέα, δεν αποκρούει το χαρακτηρισμό (ο ίδιος εξάλλου, όπως είδαμε έχει εργαστεί προς αυτή την κατεύθυνση⁷²), την προσδιορίζει ακριβέστερα λέγοντας ότι εκείνο που χαρακτηρίζει τους οπαδούς του δασκάλου του είναι η πνευματική τους σχέση με το Χριστό και με αυτό προφανώς εννοεί την αποδέσμευσή τους από τη σχολαστική θεολογία ή ακριβέστερα από τη θεολογία στη Δύση, που βασίστηκε στις επεξεργασίες του Αριστοτέλη από την εποχή της εισαγωγής του αβερροϊσμού. Επιπλέον η κριτική του στρέφεται κατά του Συρίγου και των άλλων υπερασπιστών της αμετασχημάτιστης εισαγωγής της σχολαστικής θεολογίας στην ορθοδοξία χαρακτηρίζοντας τους ως στερούμενους από την πνευματικότητα και ως εξαρτημένους από την ανελαστικότητα της σκέψης («λίθινου») και τη σωματικότητα της αντίληψης για το μυστήριο. Το ερώτημα που προκύπτει είναι σε ποια εκτενή κείμενα («δια πολλών») αναφέρεται ο

⁷¹ Ευγενίου Γιαννούλη του Αιτωλού επιστολές, ό.π., σελ. 497. Η διόρθωση δική μου. Οι εκδότες εικάζουν ότι η επιστολή είναι του 1641, προσωπικά τη θεωρώ μεταγενέστερη, όταν πλέον ο Κορνδαλέας έχει παύσει να αποτελεί ευπρόσιτο πόλο κριτικής μέσα στην Πόλη και το βάρος της υπεράσπισης της φιλοσοφίας έχει αναλάβει ο Καρνοφύλλης.

⁷² Σε επιστολή του το 1671 έχει ήδη πάρει τις αποστάσεις του από τους «φυσικούς» φιλοσόφους (ό.π., σελ. 499). Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι η κριτική του προς τη φυσική φιλοσοφία εντοπίζεται στην αθυμία («ἀθυμούντες»), που προκαλείται «διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς [=στα φυσικά φαινόμενα] ὕλην μανθάνοντες ὅτι κακόν [...] ὅτι αἴτιον φθορᾶς διὰ τὸ ἀκόρεστον τῆς πρὸς τὰ διάφορα εἶδη συναφείας».

Καρουφύλλης. Χωρίς να είμαστε σε θέση να δώσουμε ακόμη μια απάντηση⁷³, θα είμασταν έτοιμοι να θεωρήσουμε ότι η διατύπωση αυτή απαντά στις κατηγορίες εκείνες που εμφανίζουν τον Καρουφύλλη ως διπρόσωπο, που αρκείται στη μυστική προφορική κυρίως διάδοση των αιρετικών δοξασιών του· επιπλέον μπορούμε να αποκλείσουμε αμέσως ότι κάποια από τα τετράδια που χρησιμοποιούσε αποτυπώθηκαν αργότερα στο Εγχειρίδιο αποριών τινων και λύσεων, όπου δεν υπάρχει η παραμικρή αναφορά στο ζήτημα των μυστηρίων. Ας μείνουμε λοιπόν σε αυτό το desideratum ελπίζοντας ότι η έκδοση των ανέκδοτων έργων και της αλληλογραφίας του Καρουφύλλη θα προσφέρει τις απαραίτητες τεκμηριώσεις.

Το ζήτημα ωστόσο έχει και μια άλλη διάσταση που ενδιαφέρει σχετικά με τους όρους της μετάβασης από τη διδασκαλία του Καρουφύλλη στη διδασκαλία του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου. Στην αφήγηση του Μελέτιου Αθηνών για όσα διαδραματίστηκαν κατά τη σύνοδο της Κωνσταντινούπολης του 1691 εκείνος φαίνεται να συμμαρμύζει την ερμηνεία του Καρουφύλλη σύμφωνα με την οποία η σύνοδος δεν έγινε «τοσούτον προς ορθοτομίαν του λόγου», αλλά για την απομάκρυνση του Καρουφύλλη από το αξίωμα του Λογοθέτη. Γνωρίζουμε από τις Εφημερίδες του Καρουφύλλη ότι σημαντικό ρόλο στην επιτέλεση του σχεδίου διαδραματίζει ο Δοσίθεος Ιεροσολύμων, με τον οποίο είχε στενές σχέσεις ο άρχοντας Σκευοφύλακας του πατριαρχείου Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος και ενδιαφερόταν να καταλάβει το σημαντικότερο αξίωμα του Λογοθέτη. Ο Δοσίθεος την επόμενη μέρα, Κυριακή της Ορθοδοξίας, εκφώνησε από άμβωνος στηλιτευτικό κατά του Καρουφύλλη κήρυγμα (έσκισε μάλιστα και ένα τετράδιο εκείνου!). Ο Μαυροκορδάτος εξερεθισμένος κινήθηκε εναντίον του Καρουφύλλη και με γροθιές κατάφερε να τον βγάλει έξω από την εκκλησία⁷⁴. Μια τέτοια επίμεμπτη συμπεριφορά οδηγεί τον Καρουφύλλη να εγκαταλείψει την Πόλη και να αναζητήσει καταφύγιο στη Βλαχία, στον ηγεμόνα Κωνσταντίνο Βασαράβα, όπου και τελείωσε τη ζωή του. Στην Πόλη μετά τον Καρουφύλλη δεν έχουμε καμιά μαρτυρία για το πατριαρχικό Σχολείο ούτε για τους έξι ή περισσότερους μαθητές του

⁷³ Ο Τζιράκης, ό.π., σελ. 103 συγκεντρώνει τις σχετικές μνείες. Όλα αυτά αναλυτικά θα μας απασχολήσουν σε ευρύτερη μελέτη που ετοιμάζουμε.

⁷⁴ Βλ. Μελέτιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Βενετία 1783, τ. 3, σελ. 484. Τα σχετικά δυσάρεστα βλ. Περικλής Ζεφλέντης, «Ιωάννου Καρουφύλλου πρὸς Μελέτιον Χορτάκιον και τους Θεσσαλονικεὶς ἐπιστολαὶ του», *ΔΙΕΕ*, 6, 1901-1906, σελ. 73-87, ἐδῶ 77-78.

Καρουφύλλη⁷⁵. Η συνέχεια της φιλοσοφικής διδασκαλίας διεκπεραιώνεται από τον ίδιο τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο σε ένα νέο εκπαιδευτήριο, που ιδρύει ο συντάιγός του, ο Μανωλάκης Καστοριανός. Τα καθέκαστα αυτής της μεταβολής λανθάνουν και δεν ενδιαφέρει εδώ να επιχειρήσουμε να τα ανασυγκροτήσουμε· αρκεί απλώς να σημειώσουμε ορισμένες χαρακτηριστικές πλευρές της φιλοσοφικής-διδασκτικής παρουσίας του Αλέξανδρου στην Πόλη:

Α. Έρχεται και αυτός με κατάρτιση φιλοσοφική και ανακαινισμένη τη σχέση με τον Cremonini: ο τελευταίος υπήρξε ένας από τους εξεταστές της διατριβής του Harvey για την κυκλοφορία του αίματος, ζήτημα, που απασχόλησε και τον Αλέξανδρο στη δική του εργασία για τον εντοπισμό των αιτίων της κυκλοφορίας του αίματος στους πνεύμονες. Φαίνεται λοιπόν ότι η επιρροή του Αριστοτελισμού της Παδουάς έχει και δευτερεύουσες προσπτώσεις, στην παρουσία του Αριστοτέλη στην εκπαίδευση του γένους. Κατά τα άλλα ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος διδάσκει «Γραμματική», «Ρητορική» και το «Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς». Το φιλοσοφικό του πρόγραμμα εμφανίζεται συνεπώς περιορισμένο, ενώ η διδασκαλία της Γραμματικής υποδεικνύει ότι ο ίδιος δίδασκε και στην κατώτερη βαθμίδα των μαθητών και όχι μόνο στην ανώτερη, όπως ο Κορυδαλέας και ο Καρουφύλλης. Ενδεχομένως αυτό αποτελεί μια ένδειξη ότι η σχολή του Μανωλάκη Καστοριανού δεν έχει το εύρος του πατριαρχικού σχολείου· πρόκειται για μια περιορισμένη εκπαιδευτική δομή.

Β. Η διδασκαλία πάντως του *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* γίνεται με τη βοήθεια του σχετικού υπομνήματος του Κορυδαλέα. Σε αυτό το υπόμνημα, που μας έχει σωθεί σε αρκετά χειρόγραφα, ο Μαυροκορδάτος προσθέτει λιγότερα ή περισσότερα σχόλια. Το σημαντικό όμως είναι ότι, όπως έδειξε ο Δ. Αποστολόπουλος, ότι στα χειρόγραφα με τα σχόλια του Μαυροκορδάτου το υπόμνημα παρουσιάζεται ως δικό του και όχι του Κορυδαλέα. Ο Αποστολόπουλος συσχέτισε ορισμένα από τα σχόλια αυτά με την ιατρική διατριβή του Αλέξανδρου και επιχειρήσε να αναδείξει την επιστημολογική θέση του Αλέξανδρου, που συγκροτείται και από τα σχόλια και από τη διατριβή. Η επιστημολογική θέση του σύμφωνα πάντα με τον Αποστολόπουλο διατυπώνεται ως εξής: Ο Αλέξανδρος έχει «πίστη στο δημιουργικό ρόλο της επιστήμης για την αποκρυπτογράφηση της Φύσης, κριτική στάση απέναντι

⁷⁵ Βλ. αχρονολόγητη επιστολή του προς τον Ευγένιο Γιαννούλη: «Σπουδάζομεν τὸν ἐνόνητα τρόπον, φοιτῶσιν παρ' ἡμῖν οἱ καὶ πρότερον ἐφοίτων, ἕξ ἢ ὀκτῶ ἢ καὶ πλείους» (Μανουήλ Γεδεών, «Ανέκδοτοι επιστολαὶ ἀρχαίων διδασκάλων του γένους», *Εκκλησιαστικὴ Αλήθεια*, 4, 1882-1883, σελ. 422-425, ἐδῶ 423.

στην ‘αυθεντία’ των αρχαίων και προσήλωση στη θετική επιστημονική έρευνα»⁷⁶. Οι σχετικές τεκμηριώσεις που προσκομίζει όμως ο Αποστολόπουλος μου φαίνονται αδύναμες. Ως παράδειγμα αναφέρω ότι το πρώτο μέρος σχετικά με το ρόλο της επιστήμης στην αποκρυπτογράφηση της φύσης ηχεί στα αυτιά μας ως απολύτως σύγχρονο· το υποστηρικτικό απόσπασμα από τη διατριβή, που επικαλείται ο Αποστολόπουλος, αναφέρει: «Πρώτα όμως θα μου φαινόταν καλό να εκθέσω όσα κυκλοφορούν δημόσια στις επιστημονικές συζητήσεις σχετικά με τη χρησιμότητα των πνευμόνων, εφόσον το μοναδικό κριτήριο του νου στην αναζήτηση και ανεύρεση της αλήθειας είναι ακριβώς η σύγκριση, όποτε διεξάγεται χωρίς προκατάληψη. Επειδή άλλωστε η φύση πράττει μόνον εκείνο που είναι καλύτερο, ό,τι φαίνεται καλύτερο κατά τη σύγκριση, αυτό είναι και πιο αληθινό»⁷⁷. Με άλλα λόγια εδώ ο Μαυροκορδάτος ανακαλεί την αριστοτελική τελολογία του «μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις» (*Περὶ ψυχῆς*, 434a31) και την πλατωνική θέση για την αξία της σύγκρισης από το *Φαίδωνα* (76d-e). Το συμπέρασμα από αυτή την πρόχειρη διερεύνηση είναι ότι ο Μαυροκορδάτος βρίσκεται πιο κοντά στην αριστοτελική παρακαταθήκη του Cremonini και του Κορυδαλέα, παρά στη διαφωτιστική επιστημολογία. Η εκτίμηση αυτή δεν είναι μόνο σημερινή· και το 18^ο αιώνα, υπάρχουν άνθρωποι που εκτιμούν ότι η διδασκαλία του Αλέξανδρου περιέχει στοιχεία παραδοσιακά, αριστοτελικά: «ὄυ κατὰ τοὺς νεωτέρους τὴν τοῦ ποιούντος ἐνέργειαν διὰ τῶν συμβεβηκότων ὁ συγγραφεὺς Αλέξανδρος ἡμῖν παραδίδωσιν, ὥστε καὶ τῶν οὐσιῶν παρακτικὰ γίνεσθαι κατ’ ἐκείνους. πῶς γὰρ ὅστις ὑπὸ καθηγεμόνι τῷ Καρ[υ]οφίλῃ τὴν ἄπασαν παρεμύθη φιλοσοφίαν, ἀμέσως ὑπὸ τοῦ Κορυδαλέως αὐτὴν διδαχθέντι;» Το σχόλιο προέρχεται από τον κώδικα 284 από το Μετόχιο του Πανάγιου Τάφου και ενισχύει την εντύπωσή μας για μια προφανή κορυδαλική ή κορυδαλίζουσα χροιά στα μαθήματα του Αλέξανδρου, μια χροιά που κατά το σχολιαστικό βασιίζεται στην άμεση διαδοχή από τον Κορυδαλέα στον Καρυοφύλλη και στη συνέχεια στο Μαυροκορδάτο.

⁷⁶ Δ.Γ. Αποστολόπουλος, *Για τους Φαναριώτες*, Αθήνα 2003, σελ. 85-86.

⁷⁷ “*Verum libeat ante, quae de Pulmonum uso vulgò circumferuntur in scholis digerere; siquidem veritatis quaerendae atq; inveniendae unicum est intellectus criterium ipsa comparatio, quandocumque sine praeiudicio fit. Cum enim natura id unum agat, quod melius est, in comparatione quod melius apparet, id etiam verius est*” (*Alessandro Maurocordato, Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis sive de motu et usu pulmonum*, Firenze, Olschki, 1965, σελ. 24. Χρησιμοποίησε τη μετάφραση Δημήτριος Καραμπερόπουλος Στάθης Παπαπολυχρονίου, *Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος ο εξ απορρήτων, Αναπνευστικόν ὄργανον της κυκλοφορίας του αίματος, Bononiae, 1664*, Αθήνα, Εκδόσεις Αθ. Σταμούλη 2010, σελ. 9.

Στην ιστορία των σχολών τέτοιες διαδοχές δεν είναι αυτονόητο ότι υποδεικνύουν τη συνέχεια των ιδεών από τον ένα δάσκαλο στον άλλο (κλασικό στο σημείο αυτό είναι το παράδειγμα των Ιώνων φιλοσόφων με τις διαφορετικές κοσμολογικές αντιλήψεις κατά τη διαδοχή των γενεών). Κρατούμε απλώς αυτή την ένδειξη συνέχειας και θα πρέπει να αναζητήσουμε περαιτέρω τεκμήρια που την επιβεβαιώνουν.

Μπορούμε να προσφύγουμε σε ένα απόσπασμα από το έργο του γιού του Αλέξανδρου, του Νικόλαου, τα *Φιλοθέου Πάρεργα* και εκεί ακριβώς να εντοπίσουμε τι κρατά και τι απορρίπτει ο Νικόλαος από τον Κορυδαλισμό του πατέρα του. Υπενθυμίζουμε ότι ο Νικόλαος δεν έχει εκπαιδευτεί έξω από τα όρια της Πόλης και τη θαυμαστή παιδεία του την οφείλει στην οικοδιδασκαλία, για την οποία υπήρξε ιδιαιτέρως προσεκτικός ο Αλέξανδρος. Ο Νικόλαος διατυπώνει τη θέση του απέναντι στα επιτεύγματα των Νεότερων: «*Ἀλλὰ μεταξύ θαυμάζω καὶ δι' ἐπαίνων ἄγειν οὐ παύομαι τοὺς Νεωτέρους εἰς τὰ ἐνδόμυχα τῆς φύσεως χωρήσαντας, ἐξαισίου τε ἐπιστασίαις ἀνευρόντες ἐν παντοίας παιδείας ἰδέα μύρια ὅσα ἀληθῆ οὐδὲν ἦττον ἢ καινά*». Είναι τόσο βέβαιος για την αλλαγή του κοσμολογικού παραδείγματος, που έχουν επιφέρει αυτές οι ανακαλύψεις, ώστε δεν διστάζει να ισχυριστεί ότι, αν ζούσε ο Αριστοτέλης, όχι απλώς θα συμμεριζόταν τα επιτεύγματα, αλλά θα γινόταν και μαθητής των νεότερων φυσικών επιστημόνων («*ἄσμενον ἂν μαθητὴν γενέσθαι αὐτῶν*»). Στη συνέχεια όμως δείχνεται κάπως επιφυλακτικός: «*ἐκεῖνο δὲ τῶν Νεωτέρων οὐκ ἐπαινώ, τὸν οἶονεὶ πόλεμον ἀνακεκηρυκότας ἐνίους πρὸς τὴν κοινὴν μητέρα τὴν φύσιν καὶ εἰς ἀπρόσφυλόν τινα καλλωπιζομένους ἀγκίνοϊαν προφάσει περιέργου ἐρεῦνης τῶν κινήματων αὐτῆς καὶ τὰς ἐπαινετὰς ἢ γοῦν ἀδιαφόρους τῶν ἀνθρώπων ἐνεργείας καὶ μάλιστα τῶν πολιτευομένων καὶ τοῦ ἐξαισίου γυναικείου φύλου πάση μηχανῇ βιάζεσθαι καὶ παρασύροντας εἰς τὸ χεῖρον ὡς τὰ πολλὰ παρεξηγεῖσθαι*»⁷⁸. Το απόσπασμα είναι σαφές στο νόημά του, αλλά δύσκολο στα πραγματολογικά στοιχεία που το συνθέτουν. Υπάρχουν κάποιοι εξυπνάκηδες, λέει, που σαν να τα έχουν βάλει με την κοινή μητέρα μας τη Φύση, και με την πρόφαση ότι μελετούν με ασυνήθιστο τρόπο τις κινήσεις των φυσικών σωμάτων ασκούν με κάθε τέχνασμα μια βία πάνω στις αξιέπαινες ή τις αδιάφορες ανθρώπινες πράξεις, ιδίως των πολιτικών και των γυναικών, και παρεκτρέποντάς τες προς το κακό τις κατανοούν άσχημα. Στη συνέχεια δίνει

⁷⁸ Nicolas Mavrocordatos, *Les Loisirs de Philothée / Φιλοθέου Πάρεργα*, texte établi, traduit et commenté par Jacques Bouchard, Αθήνα-Μοντρεάλ, Association pour l'étude des Lumières en Grèce – Les Presses de l'Université de Montréal, 1989, σελ. 120.

ένα παράδειγμα μιας τέτοιας διεστραμμένης ηθικής αντίληψης, τα γνωμικά του La Rochefoucauld.

Ο Νικόλαος κινείται στην κορυφαία παράδοση του Cremonini και επανατοποθετεί την ιδέα της ισχυρής διάκρισης όχι πλέον ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη θεολογία, αλλά ανάμεσα στη φυσική επιστήμη και στην (κοσμική) ηθική. Η νέα σύναψη ωστόσο δεν είναι ακόμη απολύτως στέρεη. Δεν είναι σαφές λ.χ. γιατί η εκκεντρική μελέτη των κινήσεων, ενός θέματος προσφιλούς ήδη από τα Φυσικά έργα του Αριστοτέλη και σχετικού με το Περί γενέσεως και φθοράς, που δίδασκε ο Αλέξανδρος, ξετραχηλίζει την ηθική, όπως την προβάλλει ο La Rochefoucauld⁷⁹, και μάλιστα σε τρεις περιοχές, στην περιοχή των καθημερινών πράξεων, στην περιοχή της πολιτικής και στην περιοχή των αντιλήψεων για τη γυναίκα. Δεν μπορούμε να προχωρήσουμε περισσότερο. Θα ήταν απλή εικολογία να συσχετίσουμε τα Γνωμικά του La Rochefoucauld με την ερωτική ζωή του. Και το ίδιο θα ίσχυε, αν προσπαθούσαμε να βρούμε συσχετίσεις με τη στασιαστική κλίση του. Τι απομένει; Δύο πράγματα: α) Η παραδοχή ότι η νεότερη επιστήμη διαθέτει πλέον μια αυτοτέλεια και μια ορισμένη επιβολή στις άλλες περιοχές της ανθρώπινης δραστηριότητας. Μια τέτοια θέση θα έφερνε το Νικόλαο πιο κοντά στην παράδοση του Cremonini ή ακριβέστερα ο Νικόλαος δεν θα μπορούσε να αρνηθεί να κοιτάξει μέσα από το τηλεσκόπιο του Γαλιλαίου, όπως έκανε ο Cremonini που πίστευε στο βολικό συνδυασμό της παραδεδομένης γνώσης με την εμπειρία. Τώρα το εμπειρικό στοιχείο προβάλλει πανίσχυρο χωρίς κάποιος να ενοχλείται. β) Αυτό ακριβώς είναι το δεύτερο ζήτημα. Παρακολούθησαμε ήδη μια διαδικασία ενοφθαλμισμού στοιχείων του Αριστοτελισμού της Παδούας στον ελληνικό κόσμο χωρίς καμιά από τις εντάσεις που σημειώθηκαν στην Ιταλία. Ακόμη και η εχθρότητα του Συρίγου προς τον Κορυδαλέα έχει προσωπικά κίνητρα και γίνεται κατανοητή μάλλον ως τεκμήριο υπερπροστασίας του ορθόδοξου δόγματος. Ένα ενδεχόμενο σχόλιο σε αυτή την μακρά ανοχή, που διαπιστώσαμε, θα επέμενε ίσως στο γεγονός ότι ήδη από τα χρόνια του Βυζαντίου η επιστήμη, η κοσμική γνώση, ποτέ δεν θεωρήθηκε εχθρική ή ασύμβατη προς την ορθόδοξη πνευματικότητα. Ακόμη και η ένταση που δημιουργήθηκε ανάμεσα στους πλατωνικούς και τους αριστοτελικούς εκείνες τις έσχατες στιγμές του κράτους είχε περισσότερο σχέση όχι με μια

⁷⁹ Βλ. κυρίως Gerhard Hess, *Zur Entstehung der „Maximen“ La Rochefoucaulds*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1957 και πρόσφατα E.H. Blackmore, A.M. Blackmore, Francine Giguère, *Collected Maxims and Other Reflections: with parallel French text*, Oxford University Press, 2007.

αντιπαράθεση σχετικά με το ρόλο της γνώσης στην κοινωνική ζωή, αλλά με το φόβο απέναντι σε μια διαφαινόμενη εργαλειοποίηση της εκκλησίας. Αυτή η μακρά παράδοση συναλληλίας της γνώσης και της πίστης είναι ένα επαρκές κατά τη γνώμη μας δεδομένο, το οποίο όμως χρωματίζεται με μια προσεκτικά προστατευμένη πνευματική ενασχόληση, που φαίνεται ότι ξαναβρίσκουν με απίστευτο θάρρος και καρτερία οι ταλαιπωρημένοι Ρωμιοί στην οθωμανική πρωτεύουσα κατά τον 17^ο αιώνα.

**Από τον Θεόφιλο Κορυδαλέα στον Αλέξανδρο
Μαυροκορδάτο, Αριστοτέλους τύχες**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η εργασία μας εκτείνεται από το 1621 ως το 1718· θα παρακολουθήσουμε την τύχη της αριστοτελικής διδασκαλίας στον ελληνικό κόσμο τότε. Το 1621 μέσα στο πλαίσιο μιας ανανέωσης του διανοητικού δυναμικού περί τον οικουμενικό θρόνο ο Κύριλλος Λούκαρης τοποθετεί στο σχολείο του Πατριαρχείου έναν άνθρωπο με σοβαρή φιλοσοφική κατάρτιση, λίγο ιδιόμορφο στη συμπεριφορά και κάπως αμφιταλαντευόμενο ανάμεσα στον εκκλησιαστικό και τον κοσμικό τρόπο της ζωής, τον Θεόφιλο Κορυδαλέα. Στη βιβλιογραφία επικρατεί η άποψη ότι ο Κορυδαλέας υπήρξε μαθητής του Cremonini και εισηγητής στον ελληνικό κόσμο του Νεοαριστοτελισμού της Πάδοβας. Η συζήτηση για την άποψη αυτή αποτελεί ένα από τα μέρη της παρουσίασής μου. Στο τέρμα της περιόδου που με απασχολεί βρίσκεται η διδασκαλία του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου στην Σχολή του Μανωλάκη Καστοριανού στην Πόλη και ορισμένες απηχήσεις της στο έργο του γιού του Νικόλαου με τίτλο *Φιλοθέου Πάρεργα*. Αυτά λοιπόν τα εβδομήντα χρόνια της νεοελληνικής παιδείας θα μας απασχολήσουν και θα επιχειρήσουμε να χαράξουμε τις διαδρομές της σκέψης που χαρακτηρίζουν όσους επιδόθηκαν στην αριστοτελική διδασκαλία με στοχαστική διάθεση.

Aristotle's teaching in the Greek world from Theophilus Corydaleus to Alexander Mavrokordatos

SYMMARY

My presentation extends from 1621 until 1718; it will follow the fate of the Aristotelian teaching in the Greek societies at the time. In 1621 as part of a renewal of intellectual potential around the ecumenical throne Cyril Loukaris locates in the Patriarchate school a man with serious philosophical training, a little peculiar in behaviour and somewhat balanced between the religious and the secular way of life, Theophilus Corydaleus. In the literature prevails the statement that Corydaleus (a former student of Cesare Cremonini) was an ardent multiplier of Padua Aristoteles in Greek world. The discussion in this respect is one of the parts of my presentation. At the end of the period under consideration is the teaching of Alexander Mavrokordatos in Manolaki School at Constantinople and the echoes from that teaching in "Philotheou Parerga" of his son Nikolaos. I shall attempt to chart the paths of philosophical contemplation that characterize the Aristotelian teaching in that critical period of philosophical enquiry in the Greek world.

- π. Νικόλαος Λουδοβίκος, Καθηγητής της Ανώτατης
Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης

1

Μιλώντας για Αριστοτελική επίδραση στη σύγχρονη θεολογία, εννοούμε την επίδραση αυτή όχι μόνον θετικά, αλλά, επίσης, αρνητικά, υπό την μορφή μιας ενεργού αντιπαράθεσης προς την Αριστοτελική σκέψη. Το γεγονός πως ο Αριστοτέλης κείται στα θεμέλια πολλών Χριστιανικών θεολογικών συστημάτων ουδέποτε σήμανε, άλλωστε, πως οι ορισμοί του αποτέλεσαν το αδιάβατο όριο των θεολογικών διατυπώσεων. Η ιστορία του Χριστιανού Αριστοτέλη είναι, στην πραγματικότητα, τόσο περίπλοκη, όσο και αυτή του *Plato Christianus*. Σε τούτη την, λόγω περιορισμένου χρόνου, συνεπτυγμένη μορφή της εισήγησής μου, θα εκθέσω μόνον τις γενικές γραμμές του προβληματισμού μου, αφήνοντας την πιο εκτεταμένη έκθεση για μια μελλοντική δημοσίευση.

Και η κλασική, στα νεώτατα χρόνια, αντιπαράθεση προς τον Σταγειριώτη είναι βέβαια αυτή του Καρλ Μπαρτ. Ο Μπαρτ έχει μια καταστατική απέχθεια προς τον Έλληνα φιλόσοφο, κυρίως ένεκα της αποστροφής του προς τον Ακινάτη, τον οποίο εύλογα θεωρεί ως μαθητή του Αριστοτέλη. Όπως λοιπόν διαβάζουμε στις πρώτες σελίδες του πρώτου τόμου της *Kirchliche Dogmatik*, όπου συζητείται, μεταξύ άλλων, η θεολογία ως επιστήμη, και κατηγορώντας την 'ημι-θρησκευτική βεβαιότητα της ερμηνείας του όρου', εκ μέρους των επιστημόνων της εποχής του, τονίζει ότι αυτή η ερμηνεία του όρου 'επιστήμη', 'δεν είναι αδιαφιλονίκητη, ότι η παράδοση που αρχίζει με το όνομα του Αριστοτέλη είναι μόνον μία μεταξύ άλλων, και ότι η Χριστιανική Εκκλησία δεν συγκαταριθμεί τον Αριστοτέλη μεταξύ των προγόνων της'¹. Η δεύτερη καταστατική αντίρρηση αφορά στο ίδιο το ύφος της αριστοτελικής διαλεκτικής και διδασκαλίας που απευθύνεται στη διάνοια, ενώ ο Μπαρτιανός στοχασμός θέλει να απευθύνεται εξίσου στο θυμικό του αναγνώστη. Η τρίτη καταστατική αντίρρηση, αφορά στην κρινόμενη ως ολέθρια, λόγω της, κατά Μπαρτ,

ειδωλολατρίας που συνεπάγεται η *analogia entis* μεταξύ Θεού και κόσμου, συνήθη καταφυγή των συγχρόνων του στους 'Αριστοτέλη και Θωμά', προκειμένου να προστατευθούν από τα κακά της 'Καρτεσιανής' νεωτερικότητας² – αφού έτσι περιπίπτουν στην ίδια μορφή ειδωλοποίησης μ' αυτήν που προσπαθούν να αποφύγουν. Στην πραγματικότητα βέβαια, η κεντρική Θωμιστική διδασκαλία περί της *analogia entis*, δεν είναι, φυσικά, Αριστοτελική³, όπως παραδόξως θεωρεί ο Μπαρτ⁴.

Αυτός όμως που παγίωσε την Μπαρτιανή αποστροφή προς τον Αριστοτέλη υπήρξε αναμφίβολα ο Γιούνγκελ, μαθητής και πρωτότυπος συνεχιστής του έργου του Μπαρτ. Δύο είναι κυρίως τα σημεία όπου ο Γερμανός θεολόγος επικεντρώνει την διαφοροποίησή του. Το πρώτο αφορά στον θεολογικό ορισμό του ανθρώπινου προσώπου: για τον Γιούνγκελ αυτό ορίζεται από έξω, μέσω της χαρισματικής δράσης του Θεού εν Χριστώ. Συγκρίνοντας τον Αριστοτέλη με τον Λούθηρο, παρατηρεί πως ο πρώτος ορίζει τον άνθρωπο αποκλειστικά μέσω της δικής του πράξης και δράσης: κάποιος είναι δίκαιος επειδή εκτελεί δίκαια έργα. Αυτή η οντολογική προτεραιότητα της ανθρώπινης πράξης δημιουργεί μίαν απόλυτη υπερ-έμφαση της ανθρώπινης δραστηριότητας, ενώ στον Λούθηρο, αντιθέτως, η ανθρώπινη ύπαρξη δεν πραγματώνεται κατά μόνας, αλλά μέσω της ενέργειας του Θεού που δικαιώνει τον άνθρωπο, εν Χριστώ, κατά τρόπο πολύ πρωταρχικότερο και ριζικότερο⁵. Όπως είναι αναμενόμενο, ο Γερμανός θεολόγος δεν μπορεί εδώ καθόλου να αξιοποιήσει την Αριστοτελική σκέψη προς την κατεύθυνση μιας θεολογίας της συνεργίας, πράγμα που θα μετέβαλλε ίσως την εκτίμησή του για την οντολογία του Σταγειρίτη. Το δεύτερο σημείο αντιπαράθεσης αφορά στην ίδια την αντίληψη περί του Θείου είναι. Εισάγοντας την προσωπική του θέση, σύμφωνα με την οποία το Θείο είναι ευρίσκεται σε κατάσταση ενός συνεχούς γίγνεσθαι, καθώς ανοίγεται συνεχώς, με Μπαρτιανό τρόπο, προς μια πραγματική σχέση αγάπης και ελέους προς τα κτίσματα, αισθάνεται την ανάγκη μιας ανασκευής όλων των θεολογιών που συνυποθέτουν μίαν αντίληψη περί ακίνητης και αυτοπερίκλειστης Θείας ουσίας, της οποίας τις απαρχές ανιχνεύει στα νεανικά γραπτά του Αριστοτέλη⁶. Το παράδοξο είναι πως, βεβαιώνοντας ξανά με τον δικό του τρόπο, την θεμελιώδη θέση του Μπαρτ πως το 'είναι καθ' εαυτόν' του Θεού ταυτίζεται με το Θείο 'είναι δι' ημάς', δεν αντιλαμβάνεται πως αναπαράγει μια βασική αριστοτελική θέση που θέλει, κατά μία ερμηνεία τουλάχιστον, την ίδια την εσωτερική ενέργεια του Πρώτου Κινούντος υπόλογη

τόσο στη δημιουργία όσο και στην διεξαγωγή της εσωτερικής κίνησης των όντων⁷.

Διαφορετικά είναι τα πράγματα προκειμένου περί του Πωλ Τίλλιχ, θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρωπολογίας του οποίου είναι σαφώς Αριστοτελικά. Ο Τίλλιχ αντιλαμβάνεται με Αριστοτελικό τρόπο την πραγματική ζωή ως 'ενέργεια του υπάρχειν', διακρίνοντας μεταξύ του αφηρημένου είναι και της συγκεκριμένης ύπαρξης. Η 'ενέργεια του υπάρχειν' ενοποιεί το είναι με την συγκεκριμένη ύπαρξη, σε μια διαδικασία που μοιάζει πολύ με την Αριστοτελική *εντελέχεια*. Χαρακτηριστικό ιδιαίτερο της ανθρώπινης ύπαρξης πέρα από την ψυχοβιολογική της υπόσταση αποτελεί το *πνεύμα*, το οποίο νοηματοδοτεί την ενέργεια του υπάρχειν, κατευθύνοντάς την προς την 'αυτο-ολοκλήρωση', μια έννοια με αριστοτελικές επίσης ορίζουσες, η οποία συμπεριλαμβάνει την ηθική, χωρίς όμως να εξαντλείται σ' αυτήν⁸. Η ζωή διαθέτει επίσης το χαρακτηριστικό της 'αυτοδημιουργίας', μιας κίνησης μέσα στο χρόνο, μέσω της τέχνης, του πολιτισμού και της γνώσης, η οποία προμηθεύει νοήματα και σημασίες, οι οποίες συνεπικουρούν την συνεχή ανανέωση της ανθρώπινης ύπαρξης, και, τελικά, διαθέτει επίσης το χαρακτηριστικό της 'αυθυπέμβασης', όταν είναι όντως δημιουργική ζωή – η αυθυπέμβαση αυτή μπορεί βεβαίως να είναι είτε θεοειδής είτε δαιμονική, όταν το αντικείμενο της ανθρώπινης 'έσχατης μέριμνας' προς το οποίο τείνει ο άνθρωπος είναι καταστροφικό της ζωής και της δημιουργίας⁹. Η περί σωτηρίας αντίληψη σ' αυτά τα πλαίσια έχει αριστοτελικό επίσης ένδυμα. Το Πνεύμα του Θεού εν Χριστώ, ο Οποίος Χριστός είναι 'η δύναμη του Νέου Είναι', μας συναντά ως πνευματικές υπάρξεις, στην αυθυπέμβασή μας, επικουρώντας την ενεργοποίηση των δυνατοτήτων μας, μέσα στην εντελέχεια αυτή της αυτο-ολοκλήρωσης και αυτοδημιουργίας.

Η πηγή του Τίλλιχ στα παραπάνω δεν είναι απλώς ο Αριστοτέλης, αλλά ο Θωμιστικός Αριστοτέλης – και κύρια προέλευση στον εικοστό αιώνα αυτής της αποκλειστικής σύνθεσης υπήρξε βεβαίως ο Ετιέν Ζιλσόν. Ο Ζιλσόν πίστευε πως ο Ακινάτης δεν αλλοίωσε την αριστοτελική διδασκαλία, την σχετική με το αντικείμενο της μεταφυσικής. Η μεταφυσική παραμένει η πρώτη φιλοσοφία, έχοντας ως αντικείμενο το *ον ως ον*. Η αλλαγή συντελείται όταν ο Θωμάς αποδίδει στην Πρώτη Φιλοσοφία ως πρώτο αντικείμενο την γνώση του Θεού, δίδοντάς της το όνομα 'θεία επιστήμη'. Η μεταφυσική ως επιστήμη του όντος δεν αποτελεί την ανώτατη επιστήμη παρά μόνον όταν υπάγεται πλήρως στη γνώση του Θεού, επειδή μόνον Αυτός είναι, με απόλυτο τρόπο. Εάν λοιπόν η

μεταφυσική ως επιστήμη του όντος ως τέτοιου υπαχθεί στην προοπτική της γνώσης του Θεού, τότε γίνεται μια οντολογία που δείχνει καθαρά προς την θεολογία – δηλαδή η επιστήμη των όντων υπάρχει για χάρη της επιστήμης του όντως Όντος¹⁰. Με βάση αυτόν τον Ακινάτιο μετασχηματισμό του Αριστοτέλη, ο Ζιλσόν θα οικοδομήσει μια ολόκληρη κριτική, ως γνωστόν, της Δυτικής φιλοσοφίας και μάλιστα του Υπαρξισμού, προτείνοντας τον αριστοτελικό αυτόν Θωμισμό ως αυθεντική φιλοσοφία της Ύπαρξης¹¹.

Εκείνος όμως που κυρίως μετέφερε τον αριστοτελικό στοχασμό στο μέσο του νεώτερου προβληματισμού, και μάλιστα στον ευαίσθητο χώρο της ηθικής, είναι ο Άλασνταιρ Μακ Ιντάυρ. Ο Μακ Ιντάυρ είναι επίσης φιλόσοφος, όπως ο Ζιλσόν, υπάρχουν όμως και οι δύο στενά συνδεδεμένοι με την θεολογία. Στο κλασικό του έργο *After Virtue* (London: Duckworth, 1981), ο Μακ Ιντάυρ περιγράφει την νεώτερη καταστροφή της ‘αρετολογικής ηθικής’ (virtue ethics) μέσω της συγκινησιοκρατίας (emotivism), η οποία μετέτρεψε τις ηθικές κρίσεις σε εκφράσεις προτίμησης, συμπεριφοράς, ή αισθήματος, ούτως ώστε δεν μπορεί πλέον να είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς (σ. 11-12). Αυτό κορυφώνεται στον Νίτσε, όπου η ηθική μεταβάλλεται σε βούληση για δύναμη (σ. 113 ε) και τον νεώτερο ‘ήθικό σολιπσισμό’ (σ. 258 ε). Στον Νίτσε ο Μακ Ιντάυρ αντιπαραθέτει ακριβώς τον Αριστοτέλη, του οποίου η ηθική θεωρείται ως προϊόν μιας ‘μεταφυσικής βιολογίας’, όπου οι αρετές είναι ποιότητες αναγκαίες για να προαχθεί η άνθηση της πλήρους ανθρώπινης φύσης (σ. 162), το τέλος της (σ. 202) – ιδίως μάλιστα αν η ηθική αυτή εμπλουτισθεί, διερχόμενη μέσα από τις μεσαιωνικές Χριστιανικές της διηθήσεις.

Η Ριζική Ορθοδοξία (Radical Orthodoxy, στο εξής ΡΟ, κυρίως οι J. Milbank, Graham Ward, C. Pickstock, P. Blond) δεν είναι ούτε μια Εκκλησία, ούτε μια ακόμη Προτεσταντική Ομολογία, αλλά μια σχολή θεολογικής σκέψης, στον αγγλόφωνο, κυρίως αγγλικανικό, θεολογικό χώρο. Αιτία γένεσής της μπορεί, κατά τη γνώμη μου, να θεωρηθεί η τεράστια νεώτερη υπαρξιακή κρίση του αγγλόφωνου κυρίως Προτεσταντικού χώρου, με την προϊούσα εκκοσμίκευση και τον κίνδυνο κατάρρευσης της σαλευόμενης εθνικής Εκκλησίας. Οι άνθρωποι αυτοί προσπαθούν κυρίως να αναβιώσουν, να επανερμηνεύσουν και να επαναπροσλάβουν τις Πατερικές πηγές του Δυτικού θεολογικού στοχασμού, κυρίως τον Αυγουστίνο και τον Θωμά Ακινάτη, με σκοπό την τελική δημιουργία μιας οντολογίας της μετοχής – χωρίς από την κίνηση να αποκλείεται μια νοσταλγική ματιά στην Νεοπλατωνική παράδοση, κυρίως μάλιστα στη

θεουργική πρακτική και μαζί, φυσικά, στον Αριστοτελικό ρεαλισμό της αναζήτησης της πληρότητας του φυσικού όντος. Νοσταλγία, επιθυμία, μετοχή λοιπόν, αλλά και ανοικτότητα σε «μια απροσδιοριστία που δεν είναι ένα απρόσωπο χάος, αλλά απόλυτη διαπροσωπική αρμονική τάξη στην οποία ο χρόνος επίσης μετέχει». Αυτή η τάξη εκφράζεται ως «μια πλήρως εκχριστιανισμένη οντολογία και πρακτική φιλοσοφία» ως φωτισμένη θεία γνώση Αυγουστίνειου τύπου, όπου η πίστη και η λογική, η χάρη και η φύση υποτίθεται πως συμπίπτουν, συνδεδεμένες με μίαν οντολογία που εκφράζεται, κατά κάποιο τρόπο, ως ένας εμμενής υπερβατισμός, Αριστοτελικής και Ακινάτειας έμπνευσης, όπου «ό,τι υπάρχει υπάρχει μόνον επειδή είναι περισσότερο από αυτό που είναι» – ενάντια σε κάθε καθαρώς «νοησιαρχική μεταφυσική, που ζητά να κατανοήσει το είναι χωρίς πρωταρχική αναφορά στον Θεό». Πολεμώντας ενάντια στον εκκοσμικευμένο μηδενισμό, η ΡΟ ζητά να καθιερύσει μίαν οντολογία, η οποία κορυφώνει την Νεοπλατωνική και αριστοτελίζουσα έμπνευση της ταυτόχρονης πληρότητας και έκστασης του φυσικού στην Ευχαριστιακή εμπειρία¹². Το πρόβλημα είναι πως της λείπει εκείνη ακριβώς η Πατερική ερμηνεία της Αριστοτελικής οντολογίας που θα επέτρεπε την κατανόηση της πραγματικής σχέσης Θεού και κόσμου, τόσο αχωρίστως όσο και ασυγχύτως – αυτό όμως λείπει γενικά από το σύνολο σχεδόν της Δυτικής θεολογίας. Και ο Μπαρτ και ο Γιούνγκελ και ο Ζιλσόν και ο ίδιος ο Ακινάτης έχουν κάποιο πρόβλημα στο σημείο αυτό.

2

Προς τιμή του Αριστοτέλη και του παρόντος συνεδρίου θα πούμε δυο λόγια επ' αυτού του τελευταίου σημείου, εδώ: το τελικό αίτιο καθίσταται ποιητικό αίτιο στον Αριστοτέλη, ως γνωστόν, «ως ερώμενον», ως αντικείμενο έρωτος, και η εξωτερική του ενέργεια παράγει μεταβλητά όντα. Δεν υπάρχει όμως καμιά μαρτυρία στο Αριστοτελικό κείμενο για το ότι ο παράγων τον κόσμο έρωσ αυτός είναι πιθανώς αμοιβαίος – απλώς το ακίνητον κινούν, καθώς είναι στην ουσία του νους, έχει την ζωή ως ενέργειά του και αυτή η άριστη ζωή μεταδίδεται στα όντα (Μετά τα Φυσικά, Λ, 1072 β):

«και ζωή δε γε υπάρχει· η γαρ του νού ενέργεια ζωή και εκείνος δε η ενέργεια· ενέργεια δε η καθ' αυτήν εκείνου ζωή άριστη και αϊδιος. Φαμέν δη τον

θεόν είναι ζών αιδίων άριστον, ώστε ζωή και αιώνας συνεχής και αιδίοσ υπάρχει τω θεώ· τούτο γαρ ο θεός».

Αυτή η ζωή είναι *νόησις νοήσεωσ νόησις* (Μετά τα Φυσικά, Λ, 1074 β) – η αγγλική μετάφραση του όρου αυτού από τον Ross ως “thinking as thinking on thinking” είναι νομίζω ανακριβής και προσωπικά θα προτιμούσα “thinking on himself as thinking”. Όπως εξηγείται παρακάτω:

«φαίνεται δ’ αεί άλλου η επιστήμη και η αίσθησις και η δόξα και η διάνοια, αυτήσ δ’ εν παρέργω. Έτι ει άλλο το νοείν και το νοείσθαι, κατά πότερον αυτώ το ευ υπάρχει; Ουδέ γαρ ταυτό το είναι νοήσει και νοουμένω. Η επ’ ενίων η επιστήμη το πράγμα, επί μεν των ποιητικών άνευ ύλης η ουσία και το τι ην είναι, επί δε των θεωρητικών ο λόγος το πράγμα και η νόησις; Ουχ ετέρου ουν όντος του νοουμένου και του νου, όσα μη ύλην έχει, το αυτό έσται, και η νόησις τω νοουμένω μία».

Είναι όμως αδύνατον να σκεφθούμε τη γνώση και την αντίληψη και την κατανόηση και την γνώμη, χωρίς ταυτοχρόνως τον τρόπο λειτουργίας τους – ο οποίος πάντοτε συνυποθέτει ένα υποκείμενο, ακόμη και όταν αυτό ταυτίζεται με το αντικείμενο. Έτσι η εσωτερική ενέργεια της *νοήσεωσ* του Πρώτου Κινούντος, η οποία συνειδητοποιεί τον εαυτό της ως *ζωή*, μέσω του *νοείν εαυτόν ως νοούντος*, κινεί τα όντα, μεταδίδοντας έξω του αυτήν την εσώτερη ενέργεια/ζωή/νόηση, στρεφόμενο(ς) προς τον κόσμο μ’ έναν *προθετικόν τρόπο*: αυτός είναι, εν ολίγοις, ο τρόπος με τον οποίο ο Παλαμάς, ακολουθώντας την Ελληνική Πατερική γραμμή σκέψης, κατανόησε τον Αριστοτέλη. Το πρόβλημα της *διαλογικής αμοιβαιότητας* ή *συν-ενέργειας* μεταξύ Θεού και δημιουργίας (και, συνακόλουθα, αυτό της Πρόνοιας) παραμένει φυσικά άλυτο για τον Έλληνα φιλόσοφο. Υπάρχουν επίσης και μερικά άλλα δυσεπίλυτα προβλήματα εδώ, καθώς έχει καταστεί φανερό από κάποιους Αριστοτελικούς ερευνητές. Και δεν εννοώ απλώς το προαναφερθέν πρόβλημα της ύπαρξης Πρόνοιας – είναι αλήθεια πως μόνον ο Franz Brentano υπήρξε τόσο τολμηρός ώστε να προτείνει κάτι τέτοιο και αμέσως αντικρούστηκε από τον Zeller και άλλους – αλλά επίσης και το πρόβλημα του αν ο Θεός κατέχει κάποια αντικειμενική γνώση του κόσμου ή όχι σύμφωνα με τα *Μετά τα Φυσικά*. Αρχίζοντας με τον Hegel, το πρόβλημα προκάλεσε μεγάλη ποικιλία απαντήσεων, πιο ενδιαφέρουσα από τις οποίες είναι θαρρώ αυτή του Kosman, για τον οποίο η *νόησις νοήσεωσ* δεν σημαίνει απλώς μιαν αυτοσυνείδητη αυτο-σκέψη, αλλά επίσης μιαν ανάγκη για εμπρόθετη αναφορικότητα προς τα έξω. Ωστόσο, καθώς νομίζω, αυτή η αναφορικότητα, πρώτον, δεν μπορεί να είναι απλώς μια πράξη αντικειμενικής

ή όχι κατανόησης, αλλά επίσης και μια δράση αυτόματης ακτινοβολίας και μετάδοσης ζωής. Παρά ταύτα, δεύτερον, αυτή η αναφορικότητα μοιάζει περισσότερο νά 'ναι μια εσωτερική απαίτηση της Αριστοτελικής θεο-λογικής, της εσωτερικής δηλαδή μεταφυσικής λογικής αναγκαιότητας, ούτως ώστε η αυτο-σκέψη και δράση του Θεού να έχουν ένα «ακροατήριο», έναν δεύτερο «πόλο», για να μη μοιάζουν αυθαίρετες ή παράλογες. Σε κάθε περίπτωση, δεν πρόκειται βεβαίως καθόλου για κάποια εμπρόθετη σχέση (αμοιβαία ή όχι) με όντα που υπάρχουν έξω του Θεού. Αυτό είναι το σημείο όπου η Αριστοτελική σκέψη καταρρέει, και είναι ακριβώς εδώ που ένας Γρηγόριος Παλαμάς, αίφνης, μπορεί να προχωρήσει περισσότερο, προς μια πραγματική διαλογική αμοιβαιότητα μεταξύ Θεού και δημιουργίας. Αλλά αυτό παραμένει ακόμη εν πολλοίς ακατανόητο για την Δυτική θεολογία¹³...

Σημειώσεις

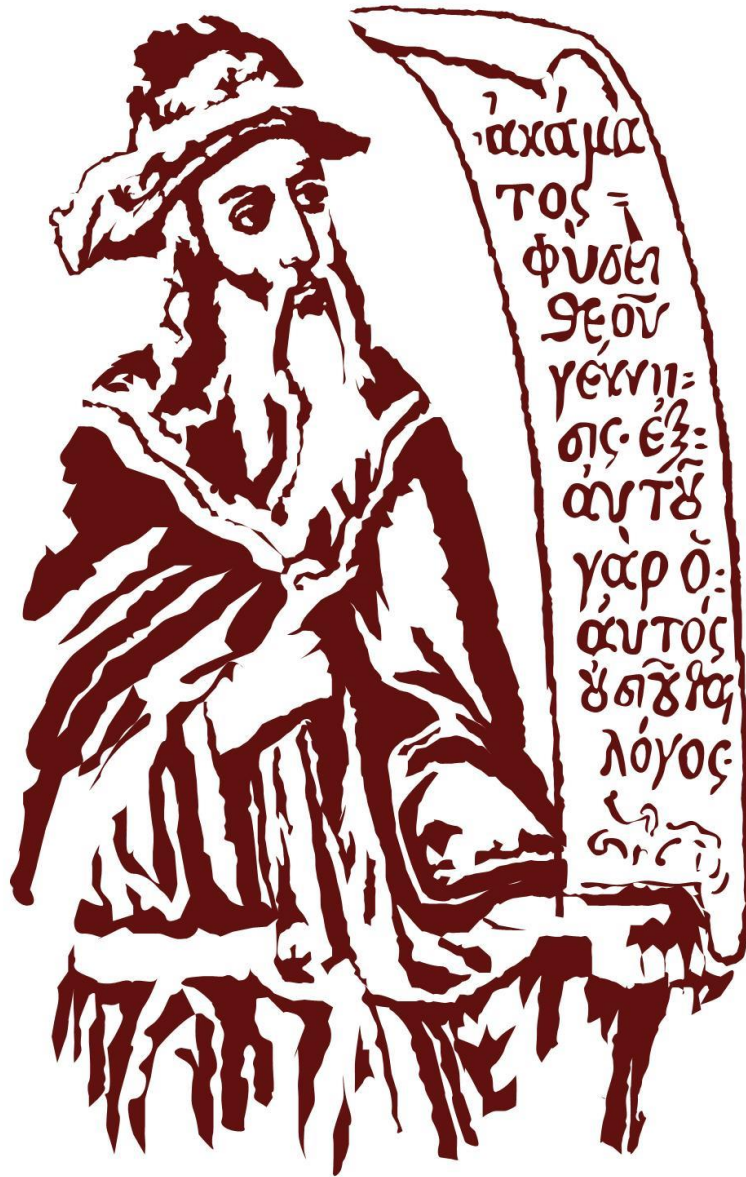
1. *Church Dogmatics*, (G. W. Bromiley and T. F. Torrance eds, New York and Edinburgh: T and T Clark, 1936-39) I,1, σ. 11.
2. *Church Dogmatics* I,1, σ. 195.
3. Βλ. Rudi Te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of Summa Theologiae*, (Farham: Ashgate, 2006), σ. 110.
4. *Church Dogmatics*, I,1, σ. 167.
5. E. Jüngel, 'The World as Possibility and Actuality', *Theological Essays*, Edinburgh: T and T Clark 1989, σ. 95-123.
6. E. Jüngel, *The Doctrine of the Trinity. God's Being is in Becoming*, (Edinburgh: T and T Clark, 1976), σ. 50, 89 ε.
7. Βλ. επ' αυτού, Nikolaos Loudovikos, 'Δι-εννοημάτως or Inter-meaningfulness: Re-reading Wittgenstein, through Gregory Palamas' and Thomas Aquinas' Readings of Aristotle', στο S. Mitralaxis ed. *Ludwig Wittgenstein between Analytic Philosophy and Apophaticism*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015), σ. 151- 167.
8. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III, (Chicago: University of Chicago Press) σ. 11-23.
9. *Op.cit.* σ. 31.
10. E. Gilson, *L'être et l'essence*, (Paris: Vrin, 1948, 1972, 1994), ελλην. μετάφραση, Θ. Σαμαρτζής, Το Ον και η Ουσία, (Ηράκλειο, Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009), κεφ. 3.
11. Για μια μελέτη του Ζιλσονιανού/Θωμιστικού αυτού εγχειρήματος στην θεολογική του προϊστορία και τις νεωτερικές του συνέπειες βλ. Nikolaos Loudovikos, 'Being and Essence Revisited: Reciprocal logoi and energies in Maximus the Confessor and Thomas Aquinas, and the Genesis of the Self-referring Subject', *Revista Portuguesa de Filosofia*, τ. 72,1 2016, σ. 117-146.

12. Για μια μελέτη αυτής της θεολογίας βλ. το έργο μου *Ο Μάχθος της Μετοχής: Είναι και Μέθεξη στον Γρηγόριο Παλαμά και Θωμά Ακινάτη*, (Αθήνα: Αρμός 2010) σ. 135-172.
13. Βλ. αναλυτικά τις παραπάνω συζητήσεις, στην μελέτη μου *Δι-εννοημάτως or Inter-meaningfulness...*, παραπάνω.

Aristotle and Modern Western Theology

SUMMARY

In this paper, I strive to show how Aristotelian thought affected the formation of the theological thought of some modern Western theologians like Jüngel, Mc Intyre, Karl Barth, Paul Tillich, E. Gilson, along with some members of the Radical Orthodox group, like J. Milbank and C. Pickstock. With regard to Orthodox theology, I briefly discuss the transformation of Aristotelian metaphysics into an ontology of dialogical reciprocity made by St Gregory Palamas.



ἡ ἀρχὴ
τοῦ φϋσει
θεοῦ
γενήσθης ἐξ
αὐτοῦ
γὰρ ὁ
αὐτὸς
ὄντως
λόγος

ΠΟΡΙΣΜΑΤΑ

ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
«ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ»

CONCLUSIONS

OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
“ARISTOTLE AND CHRISTIANITY”



ΠΟΡΙΣΜΑΤΑ

ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

«ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ»

Ολοκληρώθηκε το Διεθνές Συνέδριο “Αριστοτέλης και Χριστιανισμός», διοργανωμένο από τη Θεολογική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών με θέμα τη σχέση του Αριστοτέλους με τον Χριστιανισμό, ενταγμένο στις εκδηλώσεις του έτους Αριστοτέλους, που έχει διακηρύξει η UNESCO με αφορμή την επέτειο των 2400 ετών από τη γέννηση του μεγάλου Σταγειρίτου φιλοσόφου. Στο συνέδριο αναπτύχθηκε ένα πρωτότυπο θέμα, η σχέση του Αριστοτέλους με τον Χριστιανισμό, για πρώτη φορά παγκοσμίως, καλύπτοντας ένα σχετικό κενό στη σειρά συνεδρίων που έλαβαν χώρα με αφορμή την επέτειο.

Κατά τη διάρκεια των δύο αυτών ημερών επιχειρήσαμε μία διεπιστημονική προσέγγιση με παρουσιάσεις από την Ελλάδα και το εξωτερικό, Αμερική και Ευρώπη.

Προσπαθήσαμε να καλύψουμε μία πολλαπλότητα θεμάτων και περιόδων, από τις επιστολές του αποστόλου Παύλου και την αρχέγονη Εκκλησία στην πατερική αναθεμελίωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας, φτάνοντας μέχρι και την εποχή του όψιμου Μεσαίωνα και της Τουρκοκρατίας, ενώ δεν έλειψαν και οι αναφορές σε σύγχρονες προκλήσεις. Περιλάβαμε, επίσης, αναφορές του Αριστοτέλους στον Ιουδαϊσμό στη φιλολογία και την τέχνη, αλλά και στον αραβικό κόσμο και το Ισλάμ.

Στο συνέδριο υπήρξε μία πολλαπλότητα προσεγγίσεων. Τέθηκαν τα κριτήρια της διαφοράς στην πρόσληψη του αριστοτελισμού στον ελληνόφωνο και στον λατινόφωνο Μεσαίωνα, αλλά τονίστηκε και ο αναντικατάστατος ρόλος του Αριστοτέλους στον διάλογο μεταξύ της Βυζαντινής Ανατολής και της Λατινική Δύσης, ένας διάλογος που συνεχίζεται ακόμη και σήμερα έχοντας στο επίκεντρο την αριστοτελική έννοια της έξεως.

Αναπτύχθηκαν οι χρήσεις του Αριστοτέλους στην τυπική εκπαίδευση και τη θεολογία στο Βυζάντιο του 14^{ου} και 15^{ου} αιώνα, με αναφορές και στην πρόσληψη του Θωμά Ακινάτη από τους Βυζαντινούς. Αναπτύχθηκαν συστηματικώς θέματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, όπως η θεωρία της μεσότητας, η ψυχή, το πρώτο κινούν ακίνητον και η έννοια της θεότητας, αλλά με αναφορά σε σύγχρονα θέματα όπως η επιστροφή της ηθικής της αρετής στη

σύγχρονη φιλοσοφία και συναφείς επιστροφές του αριστοτελισμού στην ηθική και πολιτική σκέψη και την επιστημολογία, καθώς και ίχνη του στη νεότερη θεολογία.

Τονίστηκε η αναντικατάστατη προσφορά του Αριστοτέλους στη μεθοδολογία και στην ορολογία της Θεολογίας, αλλά και η μεταμόρφωσή του που επιχειρήθηκε από τους χριστιανούς οι οποίοι ανασηματοδότησαν πολλούς όρους του, για να εκφράσουν την αλήθεια της Αποκάλυψης.

Το θέμα του συνεδρίου είναι εκ φύσεως τεράστιο και δεν μπορεί να καλυφθεί από ένα μοναδικό συνέδριο, άλλωστε πολλές από τις ομιλίες είχαν διερευνητικό και φιλοσοφικώς απορητικό χαρακτήρα, οπότε ελπίζουμε ότι τέθηκαν αυτές τις δύο μέρες ορισμένες αφετηρίες για μία συνέχιση του προβληματισμού στο μέλλον.

CONCLUSIONS

OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE

“ARISTOTLE AND CHRISTIANITY”

Held by the School of Theology of the National and Kapodistrian University of Athens, the international Conference “Aristotle and Christianity”, now reaching completion, explored the relation between Aristotle and Christendom. With the originality of Conference’s theme already and widely acknowledged, through the “Aristotle and Christianity” event we strived to cover a gap in the series of international conferences and celebrations propelled by UNESCO’s declaration of the year 2016 as the birth anniversary year of the great Stagirite philosopher.

During the Conference sessions, we have set out on an interdisciplinary path paved with keynote presentations delivered by renown experts from Greece and abroad, Europe and the United States of America. We attempted to cover a multitude of discourses and time periods, from Pauline Epistles and early Church to Patristic reconfiguring of Aristotelian philosophy; and from the Middle Ages and Ottoman Rule, to the contemporary challenges of modernity. In addition, we also included discourses about Aristotle in Judaism, literature and art, as well as in the Arabic world and Islam.

A plethora of perspectives were expressed through the Conference. Criteria were set regarding the difference in the reception of Aristotelianism between Greek-speaking and Latin-speaking Medieval environments, while emphasis was given in the irreplaceable role of Aristotle in the dialogue between the Byzantine East and the Latin West; even today, this dialogue is still ongoing with the Aristotelian notion of *hexis* in its epicentre.

Uses of Aristotle in Byzantine formal education and theology of the 14th and 15th century, were elaborated on, with reference to the reception of Thomas Aquinas by the Byzantines. Themes from Aristotelian philosophy, such as the golden mean, the soul, the unmoved mover and the notion of divinity, were also systematically called on in correlation with contemporary discourses, like the return of Virtue Ethics in modern Philosophy, relevant reoccurrences of Aristotelianism in moral and political thought and epistemology as well its traces in modern theology.

We stressed the invaluable contribution of Aristotle in methodology and terminology of theology and his metamorphosis which was attempted by Christians who reconfigured many of his concepts to express the truth of Revelation.

The theme of the Conference is vast by nature and is, of course, hardly possible to be handled in its entirety through the sessions of a sole initiative. Besides, many of the speeches had exploratory and philosophically aporic character. We nevertheless keep faith that this Conference established several solid points of departure for anyone keen to carry on with this problematic in the future.