

## Η φιλοσοφική πρόσληψη της Βυζαντινής φιλοσοφίας

**Παντελής Γκολίτσης**

Ένα από τα ενδιαφέροντα που παρουσιάζει για τον σύγχρονο μελετητή η ενασχόληση με τη βυζαντινή φιλοσοφία είναι το γεγονός ότι αμφισβητείται αν υπάρχει φιλοσοφία στο Βυζάντιο. «Υπάρχει πράγματι βυζαντινή φιλοσοφία, διακριτή από τη βυζαντινή θεολογία;» είναι ένα ερώτημα που έχει επανειλημμένα τεθεί από τους ερευνητές μετά τη δημοσίευση του έργου *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία* του Βασίλη Τατάκη.<sup>1</sup> Η άποψή μου, όπως και άλλων σύγχρονων μελετητών, είναι ότι υπάρχει φιλοσοφία στο Βυζάντιο. Αρκεί να σκεφτούμε ότι το 90% των φιλοσοφικών κειμένων της ελληνικής αρχαιότητας διασώζεται σε βυζαντινούς κώδικες (ή σε απόγραφα αυτών καμωμένα την εποχή της ιταλικής Αναγέννησης), ώστε η σκέψη αυτή να μας κάνει να πιστέψουμε ότι, ακόμη και αν δεν υπάρχει φιλοσοφία στο Βυζάντιο όπως θα θέλαμε να υπάρχει, υπάρχει τουλάχιστον κάποια μορφή φιλοσοφίας στο Βυζάντιο.<sup>2</sup> Το γνωστικό, ακαδημαϊκό, αντικείμενο που προκύπτει από την πεποίθηση αυτή, δηλαδή η «Βυζαντινή φιλοσοφία», συνίσταται στην περιγραφή και κατανόηση αυτής της μορφής φιλοσοφίας. Είναι προφανές ότι η παραγωγή των εν λόγω κωδίκων, κοστοβόρα και χρονοβόρα, δεν έγινε από τους Βυζαντινούς για μουσειακούς λόγους. Τα βυζαντινά χειρόγραφα υπήρξαν εν τη γενέσει τους αντίγραφα αρχαίων προτύπων με σκοπό τη μελέτη, την ερμηνεία και τη χρήση (ή και τη μη χρήση) της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας προς επίλυση παλαιών και νέων θεωρητικών ζητημάτων.

Είναι σημαντικό να γνωρίζουμε ότι το ερώτημα για το αν υπάρχει ή όχι

<sup>1</sup> Β. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Παρίσι, 1949 (ελληνική μετάφραση: Αθήνα, 1977).

<sup>2</sup> Είναι σαν να υποστηρίζει κανείς σήμερα ότι δεν υπάρχει φιλοσοφία στη σύγχρονη Ελλάδα γιατί κυρίως μεταφράζουμε και σχολιάζουμε, φερ' ειπείν τον Χέγκελ και τον Χάιντεγγερ, αλλά δεν έχουμε κάποιον σαν τον Χέγκελ και τον Χάιντεγγερ. Πράγματι, μπορεί να θέλαμε να είχαμε κάποιον σαν τον Χέγκελ και τον Χάιντεγγερ, ώστε να είχαμε μια φιλοσοφία όπως θα την θέλαμε, όμως θα ήταν ανόητο να αρνηθούμε ότι ο σχολιασμός του Χέγκελ ή του Χάιντεγγερ αποτελεί και αυτός κάποια μορφή φιλοσοφίας.

φιλοσοφία στο Βυζάντιο δεν είναι βυζαντινό αλλά σύγχρονο. Οι Βυζαντινοί οι οποίοι ανά τους αιώνες αντέγραψαν, σχολίασαν και δίδαξαν αρχαία φιλοσοφικά κείμενα,<sup>3</sup> ή κατέφυγαν στην αρχαία σκέψη προκειμένου να επιχειρήσουν να επιλύσουν κάποιο θεωρητικό ζήτημα που τους απασχολούσε (και ως θεωρητικό πρέπει να εννοηθεί και κάποιο θεολογικό ζήτημα) πίστευαν ότι επιδίδονταν σε κάποια μορφή φιλοσοφίας: σε αυτή που ονόμαζαν «θύραθεν φιλοσοφία», δηλαδή φιλοσοφία «που έρχεται από έξω» κατ' αντιδιαστολή προς τον χριστιανικό λόγο της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, καθώς και των Πατέρων της Εκκλησίας, με άλλα λόγια κατ' αντιδιαστολή προς αυτό που ονόμαζαν «καθ' ημάς φιλοσοφία», δηλαδή τη «φιλοσοφία» στην οποία μετέχει ο Χριστιανός εκ των έσω χάρη στο θείο βάπτισμα και τη συνακόλουθη θρησκευτική πίστη.<sup>4</sup> Υποθέτω ότι αν μπορούσαμε να ρωτήσουμε τους ίδιους τους Βυζαντινούς πώς θα χαρακτήριζαν την ενασχόλησή τους με την αρχαία φιλοσοφία, θα απαντούσαν: «φιλοσοφική» (με ή χωρίς περαιτέρω προσδιορισμό). Το αν, λοιπόν, υπάρχει ή όχι φιλοσοφία στο Βυζάντιο δεν είναι ένα βυζαντινό ζήτημα αλλά ένα επίκαιρο ζήτημα φιλοσοφικής πρόσληψης του Βυζαντίου, με το οποίο θα ήθελα να ασχοληθώ ακροθιγώς εδώ.

Οι αρνητές της βυζαντινής φιλοσοφίας εκφράζουν σήμερα κατά κύριο λόγο τις αλληλένδετες θέσεις (α) ότι η ενασχόληση του Χ βυζαντινού διανοητή με την αρχαία φιλοσοφία ή με θέματα που έχουν καθοριστεί από την αρχαιότητα ως φιλοσοφικά δεν συνεπάγεται εξ ανάγκης ότι ο εν λόγω διανοητής πράγματι φιλοσοφεί, ώστε να μπορεί να ονομαστεί φιλόσοφος και να δικαιούται μια θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας· και (β) ότι «βυζαντινή» φιλοσοφία υφίσταται μόνο μετωνυμικά (εξ ου και η χρήση των εισαγωγικών), με άλλα λόγια μόνο στον βαθμό που σύγχρονοι μελετητές ονοματίζουν διάφορα κείμενα της βυζαντινής γραμματείας «φιλοσοφικά», χωρίς ωστόσο αυτά να είναι αληθώς φιλοσοφικά, αφού δεν αποτελούν αυτόνομα κείμενα που στοχεύουν στην ορθολογική συναίνεση των κοινών τους· απεναντίας, πρόκειται για ετερόνομα κείμενα που υπηρετούν ή καθορίζονται από την αποκλειστικότητα της ορθόδοξης διδασκαλίας για τον Θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο.<sup>5</sup> Όπως εξηγούν οι ίδιοι: «Το ερώτημα δεν είναι σε ποιο βαθμό φιλοσοφούσαν οι Βυζαντινοί· το ερώτημα είναι

<sup>3</sup> Βλ. τα εκατοντάδες βυζαντινά σχόλια και υπομνήματα στις πραγματείες του Αριστοτέλη.

<sup>4</sup> Ως εκ τούτου, ο αρχαίος φιλόσοφος είναι εκ προοιμίου, δηλαδή για λόγους υπαγορευμένους από τη θεία οικονομία, αποκλεισμένος από τη θεογνωσία. Τέτοια όμως δεν ήταν η άποψη του Γεωργίου Παχυμέρη και του Γεωργίου Σκολαρίου για τον Αριστοτέλη, όπως θα δούμε πιο κάτω.

<sup>5</sup> Βλ. χαρακτηριστικά το άρθρο του Ν. Σινιόσγλου, «Από την ορθότητα των ονομάτων στην ορθότητα των δογμάτων: το πρόβλημα με την βυζαντινή φιλοσοφία», *Δευκαλίων* 27 (2010), σ. 45-70.

σε ποιο βαθμό τους ήταν επιτρεπτό να φιλοσοφούν και σε ποιο βαθμό επέτρεπαν στους άλλους να φιλοσοφούν».<sup>6</sup>

Δεν ενδιαφέρομαι να αντικρούσω τον βασικό ισχυρισμό της εν λόγω δημοσίευσης, αφού τον βρίσκω όχι μόνο φιλοσοφικά προβληματικό<sup>7</sup> αλλά και ιστορικά αφελή (εντούτοις όχι και φιλοσοφικά άγονο, αφού προκαλεί ευτυχώς τον στοχασμό γύρω από τα ερωτήματα αυτά): πράγματι, διαβάζοντας την εν λόγω συμβολή μένει κανείς με την εντύπωση ότι η συνθήκη της διανοητικής ελευθερίας, η οποία καθορίζει τι μετρά για φιλοσοφία και τι όχι, θα ικανοποιούνταν μόνο αν οι Βυζαντινοί ή, έστω, κάποιοι Βυζαντινοί κατάφερναν να ελευθερωθούν από το χριστιανικό κοσμοείδωλο και επανέφεραν, *ας πούμε*, το πλατωνικό. Νομίζω ότι μια τέτοια προσδοκία από τους Βυζαντινούς είναι τόσο ανιστορική όσο θα ήταν λ.χ. και η προσδοκία που θα είχε κάποιος από εμάς να απορρίψουμε το ηλιοκεντρικό μοντέλο ώστε να επαναφέρουμε το γεωκεντρικό. Τέτοια βεβαιότητα θεωρώ ότι είχε ο βυζαντινός διανοητής για την αλήθεια όχι της «θύραθεν» αλλά της «καθ' ημάς» φιλοσοφίας, δηλαδή αυτής που βασίζεται στο κατά Χριστόν μυστήριο, «τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν»,<sup>8</sup> το οποίο αποκαλύπτεται στον Χριστιανό και τον καθιστά ως προς τη θεογνωσία ανώτερο από τον Έλληνα. Το ζήτημα εδώ δεν είναι να φέρουμε εμείς τους Βυζαντινούς στα μέτρα μας αλλά να χωρέσουμε εμείς, ως ιστορικοί της φιλοσοφίας, στα δικά τους μέτρα.

Η δική μου θέση, πιο μετριοπαθής, είναι ότι η ιστορία της φιλοσοφίας καθορίζει τη φιλοσοφία και όχι το αντίστροφο: εννοώ ότι, εφόσον υπάρχουν στο Βυζάντιο διανοητές και συγγραφείς οι οποίοι ασχολήθηκαν με κείμενα φιλοσοφικά και χρησιμοποίησαν τα κείμενα αυτά για να φωτίσουν δικές τους προβληματικές, τότε αυτοί ανήκουν στην ιστορία της φιλοσοφίας και συνέβαλαν, έστω και λίγο, στη διαμόρφωσή της. Χρέος δικό μας είναι να διερευνήσουμε την συμβολή αυτή. Εντούτοις, προκειμένου να κατεδαφίσουν το οικοδόμημα της βυζαντινής φιλοσοφίας, οι αρνητές της πολεμούν όσους συνέβαλαν στην οικοδόμησή του, τους οποίους διαχωρίζουν σε τρεις ομάδες: (α) αυτούς που θεωρούν ότι υπάρχει στο Βυζάντιο «πρωτότυπη φι-

<sup>6</sup> D. Goutas και N. Siniosoglou, «Philosophy and "Byzantine Philosophy"», στο: A. Kaldellis και N. Siniosoglou (επιμ.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Κάμπριτζ, 2017, σ. 271-295, στη σελ. 277: «The question is not how far the Byzantines philosophized. The question is how far they were allowed to philosophize and how far they allowed others to philosophize».

<sup>7</sup> Βασίζεται στη μη αποδεκτή προκείμενη (επομένως, μη προκείμενη) ότι αληθώς φιλοσοφικός λόγος μπορεί να υπάρξει μόνο υπό συνθήκες απουσίας θρησκευτικής «αποκλειστικότητας». Αρκεί να σκεφτεί κανείς την αραβική φιλοσοφία και τον σχολαστικισμό σε σχέση με το Ισλάμ και τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, ώστε να μη συναινέσει στον ανωτέρω ισχυρισμό.

<sup>8</sup> Προς Κολοσσαείς 1, 26.

λοσοφική δραστηριότητα» καθώς συγχέουν τη φιλοσοφία με τη θεολογία<sup>9</sup> (β) αυτούς που θεωρούν ότι υπάρχει στο Βυζάντιο φιλοσοφική δραστηριότητα καθώς συγχέουν τη φιλοσοφία με τη διδασκαλία της φιλοσοφίας<sup>10</sup> και (γ) αυτούς που διαγιγνώσκουν κάποια διανοητική συνέχεια μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και βυζαντινής πνευματικότητας καθώς παραβλέπουν τη ριζική διαφορά που υπάρχει μεταξύ των δύο κοσμοειδώλων, ελληνικού και βυζαντινού.<sup>11</sup> Θα ήθελα εδώ να υποστηρίξω αντίρροπα και μέσω επιλεγμένων παραδειγμάτων τις ακριβώς αντίθετες θέσεις: (α) ότι υπάρχει ορισμένη διανοητική συνέχεια μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και βυζαντινής φιλοσοφίας παρά τη διαφορά του ελληνικού (πολυθεϊστικού) και του βυζαντινού (μονοθεϊστικού) κοσμοειδώλου· (β) ότι η διδασκαλία της φιλοσοφίας στο Βυζάντιο αποτελεί φιλοσοφική δραστηριότητα· και (γ) ότι υπάρχει στο Βυζάντιο πρωτότυπη φιλοσοφική δραστηριότητα η οποία εκκινεί από θεολογικές προβληματικές (μου είναι αδιάφορο σε ποιο βαθμό είναι πρωτότυπη· θεωρώ, π.χ., ότι η χρήση επιχειρημάτων που βασίζονται σε εννοιολογικές διακρίσεις του Ντους Σκότους, προκειμένου να υποστηριχθεί η παλαμική θέση της *πράγματι* διάκρισης μεταξύ θείας ουσίας και θείων ενεργειών, όπως συγκεκριμένα συμβαίνει με τον Γεώργιο Σχολάριο, είναι κατά πρώτον *πρωτότυπη* δραστηριότητα, αφού ο Σχολάριος είναι ο πρώτος που επιχειρεί αυτή τη σύνδεση, και κατά δεύτερον πρωτότυπη *φιλοσοφική* δραστηριότητα, αφού η διάκριση μεταξύ ουσίας και ενέργειας είναι πρωτίστως φιλοσοφική διάκριση – σε αντίθεση, φερ' ειπείν, με τη διάκριση *διὰ τοῦ Ἰιοῦ* και *ἐκ τοῦ Ἰιοῦ*, η οποία είναι θεολογική διάκριση).

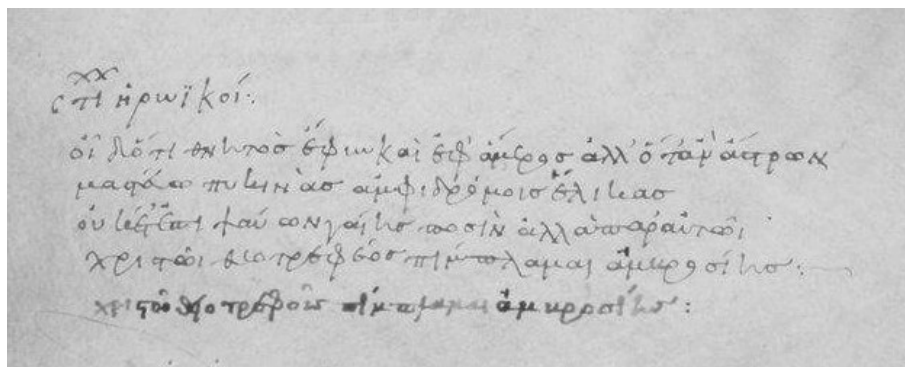
### (α)

As δούμε, λοιπόν, έναν πολύ σημαντικό βυζαντινό χειρόγραφο κώδικα, γραμμένο περίπου το 900. Πρόκειται για τον Παρισινό κώδικα *graecus 1853*, ο οποίος έχει χρησιμοποιηθεί σε όλες τις νεότερες και σύγχρονες εκδόσεις των αριστοτελικών πραγματειών που περιέχει (ως codex E). Ο κώδικας έχει αντιγραφεί από τρεις ή τέσσερις διαφορετικούς γραφείς υπό την επίβλεψη κάποιου λογίου ή για κάποιο λόγο (E<sup>2</sup>). Ιδού μια προσθήκη του εν λόγω λογίου («*στίχοι ἡρωικοί*») μετά το τέλος της πραγματείας *Φυσική ακρόασις*:

<sup>9</sup> Εδώ υπονοείται κυρίως ο Βούλγαρος ιστορικός της φιλοσοφίας Georgi Kapriev και το έργο του *Philosophie in Byzanz*, Βύρτσμπουργκ, 2005. Βλ. Goutas και Siniossoglou, «Philosophy and "Byzantine Philosophy"», σ. 282-284.

<sup>10</sup> Βλ. Goutas και Siniossoglou, «Philosophy and "Byzantine Philosophy"», σ. 284: «Curricular philosophy and philosophers' philosophy». Χαρακτηριστική για αυτήν την περίπτωση θεωρείται η προσέγγιση των Børje Bydén και Κατερίνας Ιεροδιακόνου, δύο εμβριθών μελετητών της βυζαντινής φιλοσοφίας, οι οποίοι έχουν συμβάλει πολλαπλώς στην ανάπτυξη και τη διερεύνηση του πεδίου.

<sup>11</sup> Βλ. Goutas και Siniossoglou, «Philosophy and "Byzantine Philosophy"» σ. 288-292. Εδώ ανήκουν οι παλαιότεροι ιστορικοί της φιλοσοφίας Βασίλης Τατάκης, Endre von Ivánka και Klaus Oehler.



Εικόνα 1. Κώδικας Parisinus gr. 1853, φ. 67v.

*Οὐδ' ὅτι θνητός εἶμι καὶ εἴφ' ἄμερος ἀλλ' ὅτ' ἂν ἄστρον /  
μαστεύω πυκινὰς ἀμφιδρόμους ἑλικας / οὐκέτ' ἐπιψαύων γα-  
λῆς ποσὶν ἀλλὰ παρ' αὐτῷ / Χριστῷ θεοτρεφέος πύμπλαμαι  
ἀμβροσίης:-*

«Ἔρω ὅτι γεννήθηκα θνητός και εφήμερος, ἀλλ' ὅταν των ἄστρον / αναζητῶ τις πυκνές και ἀμφίδρομες ἐλικοειδεῖς περιφορές / χωρὶς πια με τα πόδια μου να ἀκουμπῶ στη γη, ἀλλὰ πλάι στον ἴδιο / τον Χριστό χορταίνω με την ἀμβροσία που τρέφει τους θεούς».

Πρόκειται για ελαφρῶς παραλλαγμένη ἐκδοχὴ ἐπιγράμματος που ἀποδίδεται στον Πτολεμαῖο, δείγμα αὐτοῦ που η νεότερη βιβλιογραφία ἔχει χαρακτηρίσει «αστρικό μυστικισμό».<sup>12</sup> Κατὰ πάσα πιθανότητα, το ἐπίγραμμα δεν υπήρχε στο πρότυπο του χειρογράφου, καθὼς δεν ἀντιγράφηκε ἀπὸ τον βασικό γραφέα του κειμένου ἀλλὰ προστέθηκε ἀπὸ τον λόγιο E<sup>2</sup> προφανῶς ἀπὸ ἄλλη πηγή – το ἐπίγραμμα του Πτολεμαίου περιλαμβάνεται στη λεγόμενη *Παλατινὴ Ἀνθολογία*,<sup>13</sup> δηλαδή στην Ἀνθολογία του Κωνσταντίνου Κεφαλᾶ (περ. 900) – με μια μεταβολή: «χριστῷ» ἀντὶ «ζανί» («πλάι στον ἴδιο τον Χριστό» και ὄχι «πλάι στον ἴδιο τον Δία»)<sup>14</sup>. Αὐτὴ η μεταβολὴ εἶναι σημαντικὴ: ἀν κάποιος ἐνδιαφερόταν να ἀντιγράψει

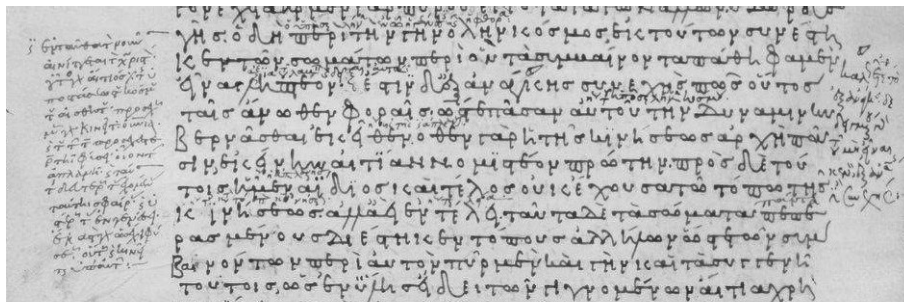
<sup>12</sup> Βλ. H. D. Saffrey, «Nouveaux oracles chaldaiques dans les scholies du Paris. gr. 1853», *Revue de philologie* 43 (1969), σ. 59-72. Ὡς «ἄστρον» ἐννοοῦνται στο ἐπίγραμμα οἱ πλανήτες, και ὡς «ἀμφίδρομοι ἑλικες» οἱ υποποδισμοὶ και οἱ προποδισμοὶ τους.

<sup>13</sup> *Παλατινὴ Ἀνθολογία* IX, 57.

<sup>14</sup> Σημειωτέον ὅτι ο τελευταῖος στίχος ἔχει ἐπαναληφθεῖ ἀπὸ ὕστερο γραφέα, προκειμένου να διορθωθεῖ ο δακτυλικὸς πεντάμετρος στίχος («θειοτρεφούς» ἀντὶ «θεοτρεφός») του δεύτερου ἐλεγειακοῦ διστίχου.

το επίγραμμα απλώς για μουσειακούς λόγους, θα το αντέγραφε απαράλλακτο. Όμως εδώ έχουμε την προσαρμογή (και όχι φυσικά τη λογοκρισία) του πτολεμαϊκού επιγράμματος στον νέο χριστιανικό κόσμο. Για ποιο λόγο; Γιατί το τέλος της *Φυσικής ακροάσεως* (*φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετο ἔστιν καὶ ἀμερές καὶ οὐδὲν ἔχων μέγεθος*), το οποίο αναδεικνύει την ανάγκη ύπαρξης ενός αμερούς και αμεγέθους, επομένως άυλου, ακινήτου και πρώτου όντος, το οποίο κινεί τον κόσμο και το οποίο ο Αριστοτέλης στο βιβλίο *Λάμβδα των Μετά τα φυσικά* ταυτίζει με τον Θεό, έφερε στη μνήμη του βυζαντινού λογίου των αρχών του δεκάτου αιώνα (ή κάποιου προγενέστερου λογίου, αν υποθέσουμε ότι η προσαρμογή δεν οφείλεται στον ίδιο) το κοσμοθεολογικό επίγραμμα του Πτολεμαίου.

Ο ίδιος λόγιος, στο φύλλο 129ν του παρισινού κώδικα, έχει προσθέσει στο περιθώριο των *Μετεωρολογικών*<sup>15</sup> ένα σχόλιο που δεν συναντούμε στα εξηγητικά έργα της Ύστερης Αρχαιότητας. Το σχόλιο συνοψίζει με θαυμαστή ακρίβεια τον τρόπο με τον οποίος ο «χωριστός νους» ή Θεός κινεί τις διαφορετικές ουράνιες σφαίρες που συγκροτούν τον κόσμο:



**Εικόνα 2.** Κώδικας Parisinus gr. 1853, φ. 129ν.

Στο αριστερό περιθώριο: *ἐνταῦθα τ(ον) νοῦν αἰνίττεται τ(ον) χ(ω)ριστ(όν)· οὗτ(ος) (γάρ) αἴτιος (ἔστι) τ(ης) ὑποστάσεως τ(ου) κόσμ(ου) τ(ου) αἰσθητ(ου)· προσεχῶς (μεν) (γὰρ) κινεῖ τ(α) οὐ(ρά)νια· (καὶ) τ(ου)τ(ων) τ(α) προσεχέστερ(α) τῆι φύσει· οἶον τ(ην) ἀπλανῆ· (καὶ) ταύτ(ης) δευτερ(ως) τ(ας) εχομέν(ας) ταύτηι σφαίρ(ας)· (καὶ) ὑστέρ(ως) τ(ας) ἐν γενέσει· ἐκάστη (γὰρ) ὡς ἔχει φύσε(ως) οὗτ(ως) καὶ κινεῖτ(αι) ὑπ' αὐτ(ου):-*

<sup>15</sup> Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά*, A 1, 339a23-24: ἔθεν γὰρ ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ πᾶσιν, ἐκείνην αἰτίαν νομιστέον πρώτην.

«Εδώ υπαινίσσεται τον αυθύπαρκτο Νου· γιατί αυτός είναι η αιτία της ύπαρξης του αισθητού κόσμου. Πράγματι, αυτός κινεί άμεσα τα ουράνια σώματα και από αυτά αυτά που είναι από τη φύση τους πιο κοντά σε αυτόν, δηλ. τη σφαίρα των απλανών αστερών· και δευτερευόντως σε σχέση με αυτήν τις σφαίρες που η πρώτη σφαίρα περιέχει, και τελευταίες τις σφαίρες που γίνονται [και φθείρονται].<sup>16</sup> γιατί κάθε σφαίρα κινείται από τον Νου σύμφωνα με το πώς είναι από τη φύση της».

### (B)

Τετρακόσια χρόνια μετά τη σχολιαστική δραστηριότητα του ανώνυμου λογίου Ε<sup>2</sup>, ένας από τους επώνυμους άρχοντες του κλήρου της Αγίας Σοφίας, ο Γεώργιος Παχυμέρης, συνέλαβε εν είδει επιλόγου στο Υπόμνημά του στην *Φυσικήν ακρόασιν*, το οποίο συνέταξε για διδακτικούς σκοπούς, τριάντα τρεις (ο αριθμός ασφαλώς δεν είναι τυχαίος) δακτυλικούς εξάμετρους στίχους. Σε αυτούς επαινεί τον Αριστοτέλη για το γεγονός ότι έφτασε με τη φιλοσοφία του στη σύλληψη ενός αιώνιου, αμερούς και ακίνητου «κράτους», το οποίο έθεσε ως την απόλυτη αρχή του παντός. Παραθέτω εδώ ορισμένους στίχους του ποιήματος (11-17):<sup>17</sup>

*Ἄτὰρ ἔγνωσ, ἔγνωσ καὶ ὅσ' οὐκ ἔδαέν (sic) γε βέβηλοι·  
καὶ γε τὸ σῆς σφεδανῆς διζήσιος ἄθλον ἀπηῦρας,  
εὔρες καὶ πόλον, οὔτι γ' ἔρημον ἐόντα προνοίης,  
εὔρες νώνυμον ἀίδιον κράτος ἀμερὲς αἰὲν  
ῶσαύτως ἔχον, ἠδ' ἀκίνητον ὑπ' οὐδενὸς ἄλλαρ,  
ἐκτὸς ἐὼν πόνου, ὡς δὲ πάσης μεταβλήσιος ἔξω,  
καὶ ἔ καθίζεις ἄνω, ὅπου τιμιώτατον αὐτῶ.*

«Αλλά ήξερες, ήξερες και όσα οι βέβηλοι [δηλ. οί Έλληνες] δεν δίδαξαν. Γιατί πήρες το βραβείο της ορμητικής έρευνάς σου, βρήκες έναν πόλο που δεν είναι έρημος από πρόνοια, βρήκες ένα άφατο αιώνιο «κράτος», παντοτινά αμερές και στην ίδια κατάσταση, ένα αλέξημα ακίνητο από οτιδήποτε, ελεύθερο από κόπο, αφού βρίσκεται έξω από κάθε μεταβολή, και τον έθεσες ψηλά, εκεί όπου είναι το πιο τίμιο γι' αυτόν να βρίσκεται».

<sup>16</sup> Δηλαδή τις ολόπτες των τεσσάρων στοιχείων (πυρ, αήρ, ύδωρ, γη) που συγκροτούν τον ουσιαδώς μεταβαλλόμενο υποσελήνιο κόσμο.

<sup>17</sup> Για περισσότερα βλ. P. Golitsis, «A Byzantine philosopher's devoutness to God: George Pachymeres' poetic epilogue to his commentary on Aristotle's *Physics*», στο: B. Bydén και K. Ierodiakonou (επιμ.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Αθήνα, 2012, σ. 109-127.

Ποίημα επιδεικτικό, ίσως βιαστεί να κρίνει ο αναγνώστης. Μια προσεκτικότερη ανάγνωση, ωστόσο, θα μας κάνει να αποκρούσουμε αυτόν τον χαρακτηρισμό. Μετά το τέλος του Υπομνήματός του στην *Φυσικήν ακρόασιν* – με άλλα λόγια, μετά το τέλος της διδασκαλίας της εν λόγω αριστοτελικής πραγματείας – ο Παχυμέρης επικαλείται με το επιλογικό ποίημά του τη σοφία του Αριστοτέλη ως υπόδειγμα διανοητικής στάσης απέναντι στο θείο (στ. 18-23):

*Στήθι, πέραν μὴ ζήτηε, ἄβατόν ἐστι τὸ πόρσω  
καί γε σοφοῖς πᾶσι καὶ γ' ἀσόφοις· κενὸς ὅς γε μαστεύσοι,  
ἤυτε σύ δε σοφὸς σοφίης μέτρα οἴσθα βροτεΐης  
καὶ οἱ προσκύρσας ὄσ' ἐρύματ' ἀδηρίτω, ἔστης.  
Στήσω γραφίδα καὺτὸς ἄρ' ἐνθάδε ἤυτε κώπαν,  
ἄλλα διερχόμενος μιλίγματ' ἄγων πνοιῶν σῶν.*

«Στάσου! Μην ζητάς πιο πέρα, είναι άβατο αυτό που βρίσκεται μπροστά σου, για όλους, σοφούς και ασόφους· ματαιοπονεί αυτός που αναζητεί πιο πέρα, αφού εσύ, ο σοφός, που ξέρεις τα μέτρα της ανθρώπινης σοφίας, και έφτασες αυτό που με τόσα προφυλάγματα είναι απόρθητο, σταμάτησε. Σταματώ λοιπόν και εγώ τη γραφίδα μου εδώ, σαν κουπί που αφήνω καθώς διέρχομαι τη θάλασσα χάρη στις μειλίχιες πνοές σου».

Ο Παχυμέρης θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης μας διδάσκει – αποφαικώ τω τρόπω – τι λογής είναι ο θεός, δηλαδή τα κατηγορήματά του (άφατος, αμερής, ακίνητος, άπνος κτλ.), και τι κάνει ο θεός (προνοεί, κινεί), δηλαδή τις ενέργειές του· στόχος εδώ του βυζαντινού φιλοσόφου είναι να αποκρούσει οποιαδήποτε αξίωση θεογνωσίας, πιο συγκεκριμένα οποιαδήποτε αξίωση γνώσης της ουσίας του θεού. Δεν πρόκειται φυσικά για θεολογικό «τόπο». Βρισκόμαστε στην προ-πυχαστική περίοδο, και ο Παχυμέρης μένει πιστός στο πνεύμα και το γράμμα του Αποστόλου Παύλου,<sup>18</sup> επειδή προς αυτό τον κατευθύνει και ο Αριστοτέλης. Δεν «μιλάει στον αέρα», ούτε κάνει ρητορική, αλλά απορρίπτει συγκαρινές βεβαιώσεις Αθωνιτών

<sup>18</sup> Πβ. Προς Τιμόθεον, Α', 6, 13–16. Παραγγέλλω [σοι] ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶοντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, τηρήσαι σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν καιροῖς ἰδίους δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, φῶς οὐρανῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον· ἀμήν. Πβ. καὶ Παχυμέρη, Σύντομος καὶ σαφεστάτη ἐξηγήσις εἰς τὴν Φυσικὴν ακρόασιν τοῦ Αριστοτέλους, κώδικας Laurentianus plut. 87,5, φ. 137ν, στ. 1–4 : Ἐντεῦθεν φιλοσοφεῖ πῶς ἔσται τι ἀκίνητον καὶ ἐκτὸς ἀπάσης μεταβολῆς καὶ ἀπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δὲ ἑτέρου, ὅπερ ἐστὶ τὸ θεῖον καὶ μόνως καὶ πρώτως καὶ ἀσυγκρίτως καὶ ἀμυγῶς ἐκ πάντων τῶν κινουμένων. καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ “ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης”. δύναται γὰρ κατὰ πάντων ὡς ὑπερέφρον πάντων κατὰ τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κινήσει ἡτινιοῦν.



μοναχών ότι αισθάνονται με τις αισθήσεις τους, καθώς αυτές έχουν καταστεί πνευματικές χάρη στο Άγιο Πνεύμα, τον Θεό, δηλαδή ότι βλέπουν τον Θεό ως φως όπως οι τρεις μαθητές τον Χριστό στο όρος Θαβώρ.

### (γ)

Καθοριστική βέβαια για την έκβαση της Ησυχαστικής έριδας υπήρξε η διδασκαλία του Γρηγορίου Παλαμά για τη διάκριση μεταξύ άκτιστης θείας ουσίας, η οποία παραμένει απρόσιτη σε συμφωνία με το πνεύμα του Αποστόλου Παύλου, και άκτιστης θείας ενέργειας, στην οποία μετέχουν οι «ιερώς ψυχάζοντες». Ο βασικός πολέμιος του Παλαμά Βαρλαάμ ο Καλαβρός ισχυρίστηκε, μεταξύ άλλων, ότι με την υποστήριξη αυτής της θέσης διακυβεύεται η απλότητα του Θεού. Η άποψη αυτή υπήρξε σύμφωνη με τη διδασκαλία του δομινικανού Θωμά Ακινάτη,<sup>19</sup> για τον οποίο τα θεία ονόματα δεν δηλώνουν πραγματικές διακρίσεις ή αναφορές του Θεού, με άλλα λόγια δεν υπάρχουν *realiter* (πραγματικώς, σύμφωνα με τη βυζαντινή μετάφραση των αδελφών Προχόρου και Δημητρίου Κυδώνη) αλλά είναι αληθείς για την ανθρώπινη διάνοια. Εισέρχεται έτσι ο δυτικός σχολαστικισμός σε μια βυζαντινή φιλοσοφική συζήτηση για ένα καίριο θεολογικό ζήτημα, αλλάζοντας έκτοτε τη δυναμική της βυζαντινής διανόησης.

Ο Δημήτριος Κυδώνης υπήρξε ίσως ο μεγαλύτερος οπαδός του Ακινάτη στο Βυζάντιο. Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον ως δηλωτικό της ιστορικο-φιλοσοφικής αντίληψής του το εξής χωρίο μιας εκ των επιστολών του:

*Μη σκῶπτε τοίνυν εἰ χαίρω τάνδρῃ, καὶ πρὸ τῶν ἡμετέρων ἄγω τάκεινον. πρῶτον μὲν γὰρ κἀνταῦθα τοῦ Πλάτωνος μέμνησο, Σωκράτους ἐπ' ὀλίγον μὲν φροντιστέον εἰπόντος, τῆς δ' ἀληθείας ἐπὶ πολὺ. [...] εἰ δέ με Πλάτωνα καὶ τὸν ἐκείνου μαθητὴν φῆς τῶν πρωτείων ἀποστερεῖν Ἑλλήνας ὄντας, καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων τὴν ὕβριν [διὰ] διαβιβάζειν, ἐγὼ μὲν οὐδεπώποτε μέμνημαι Θωμᾶ βουλευθεὶς παραθεῖναι τοὺς ἄνδρας· ὅπερ δὲ πολλοῖς εἶπον καὶ νῦν ἐρῶ μετὰ παρρησίας, ὡς εἰ Πλάτων καὶ οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου πάντες παρῆσαν, καὶ ἔδει Θωμᾶν πρὸς αὐτοὺς περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος διαγωνίζεσθαι, οὕτως ἂν καὶ κατ' αὐτοὺς τοὺς λόγους ἠττήθησαν ὡς Πλάτωνα ἂν κάκεινους εὐθύς τὴν Ἐκκλησίαν ἀντὶ τῆς Ἀκαδημίας ἐλέσθαι.<sup>20</sup>*

<sup>19</sup> ΠΒ. *Summa contra Gentiles*, II.12.

<sup>20</sup> R.-J. Loenertz, *Démétrius Cydonès, Correspondance*, Βατικανό, 1956, επιστολή 33, στ. 58-76.

«Μη γελάς λοιπόν εις βάρος μου αν ευφραίνομαι με τον άνδρα [δηλ. τον Θωμά Ακινάτη] και βάζω τις θέσεις του πάνω από τις θέσεις των δικών μας [ορθόδοξων] διδασκάλων. Θυμήσου καταρχάς και σε αυτήν την περίπτωση τον Πλάτωνα, ο οποίος λέει ότι για τον Σωκράτη πρέπει να νοιαστούμε λίγο, για την αλήθεια πρέπει να νοιαστούμε πολύ.<sup>21</sup> [...] Και αν ισχυρίζεσαι ότι στερώ τα πρωτεία από τον Πλάτωνα και από τον μαθητή του [δηλ. τον Αριστοτέλη], που είναι Έλληνες, και μέσω αυτών μεταφέρω την ύβρη μου στο «κοινό των Ελλήνων», εγώ δεν θυμάμαι να θέλησα ποτέ να συγκρίνω αυτούς του άνδρες με τον Θωμά. Αυτό που είπα σε πολλούς και θα ξαναπώ τώρα με παρηψία: αν ο Πλάτων και όλοι οι Περιπατητικοί φιλόσοφοι ήταν παρόντες, και έπρεπε ο Θωμάς να διαγωνιστεί με αυτούς για την ελπίδα που υπάρχει σε εμάς [δηλ. τη χριστιανική σωτηρία], θα είχαν αυτοί ηττηθεί ως προς τα επιχειρήματά τους, ώστε και ο Πλάτων και εκείνοι θα είχαν επιλέξει την Εκκλησία και όχι την Ακαδημία».

Ο Κυδώνης εξαίρει εδώ τη διαλεκτική του μεσαιωνικού σχολαστικισμού και, έχοντας επίγνωση ότι η φιλοσοφία για τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα είναι πρωτίστως διαλεκτική, προβάλλει τον Ακινάτη ως κατ'εξοχήν υπέρμαχο της χριστιανικής πίστης σε μια υποθετική αντιπαράθεση Χριστιανών και Ελλήνων, ικανό να επικρατήσει του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη με τα ίδια τους τα όπλα. Υποθέτω ότι ο Κυδώνης θεωρούσε πώς είναι πιο δύσκολο να πείσει κανείς τους αρχαίους πλατωνικούς και περιπατητικούς φιλοσόφους για την αλήθεια του χριστιανικού δόγματος παρά τους Χριστιανούς για την πλάνη της παλαμικής θέσης.

Σε αντίθεση με τους αδερφούς Κυδώνη ο Γεώργιος Σχολάριος (Γεννάδιος Β΄ ως πρώτος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως μετά την Άλωση), υπήρξε, θα λέγαμε, μετριοπαθής θωμιστής. Γνώριζε κάποια ερμηνευτικά έργα δομινικανών μοναχών, όμως προκειμένου να υποστηρίξει την αλήθεια της παλαμικής διάκρισης μεταξύ θείας ουσίας και θείων ενεργειών και, ως εκ τούτου, τη θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας βρήκε έναν συμμάχο στο τάγμα των φραγγισκανών αδερφών: τον Ιωάννη Ντουνς Σκότους και τη διδασκαλία του για την *distinctio formalis a parte rei* (ειδική διάκρισις ἐκ τῆς τοῦ πράγματος φύσεως). Η ουσία του Θεού και οι ενέργειες του Θεού, υποστηρίζει ο Σχολάριος, δεν είναι διακριτά πράγματα κατ'

<sup>21</sup> ΠΒ. Κρίτων, 48a 5-7.

ἐπίνοιαν, όπως υποστήριζε ο Βαρλαάμ, αλλά είναι διακριτά πράγματα λόγω της ίδιας της φύσεως του Θεού, χωρίς ωστόσο να είναι διακριτά πραγματικῶς,<sup>22</sup> δηλαδή χωριστά πράγματα. Είναι μάλιστα πρόθυμος να προσγράψει τη γνώση της «εἰδικῆς διακρίσεως» και στον Ακινάτη, προτείνοντας έτσι μια καινοφανή ερμηνεία, την οποία μάλλον δύσκολα θα τολμούσε κάποιος δομινικανός αδελφός.

Ἐχω την αίσθηση ότι ο Παχυμέρης θα διαφωνούσε με τον Παλαμά και τον Σκολάριο ως προς την *distinctio realis* και ότι, αν είχε λάβει μέρος στην Ησυχαστική έριδα, θα είχε ταχθεί στο πλευρό των αντι-ησυχαστών. Θα συμφωνούσε εντούτοις με τον Σκολάριο ως προς την αξία του Αριστοτέλη. Είναι γνωστό ότι ο Σκολάριος, με το έργο του *Κατά των Πλήθωνος αποριῶν ἐπ' Αριστοτέλει*, αντέδρασε στην άποψη του Πλήθωνα ότι ο Πλάτων βρίσκεται πιο κοντά στη χριστιανική διδασκαλία. Λιγότερο γνωστό είναι ένα σχόλιο του στα *Μετά τα φυσικά Α 7*, το οποίο παρουσιάζει κοινά στοιχεία με τον έπαινο του Παχυμέρη, τον οποίο είδαμε προηγουμένως:

Ἐφεξῆς δὲ καὶ λαμπρότερον τὴν ἐνότητα τῆς θείας οὐσίας ἔκ τε τῆς νοήσεως ἔκ τε τῆς τῶν ὄντων πρὸς αὐτὸ (sc. τὸ πρῶτον) τάξεως ὡς κοινὸν ἀγαθὸν καὶ εὐχρηστον, εἰ κἀνταῦθα φειδομένως τῷ δέει τῶν πολλῶν, ὡς εἴρηται, τίθησιν. Ἐν δὲ τῷ τέλει τοῦ Α καὶ φανερώτερον τὴν πολυαρχίαν ἀναιρεῖ καὶ πολυθεΐαν, καὶ ἓνα μόνον βασιλέα τοῦ παντός καὶ Θεὸν εἶναι τίθησιν. Ὅντως φιλόσοφος σὺ μόνος ἐν Ἑλλάδι καὶ γέγονας καὶ δικαίως οὕτως ἐκλήθης κατ' ἐξοχὴν, Ἀριστότελες, ὕστατος μὲν τῷ χρόνῳ τῶν μεγάλων παρ' Ἑλλάδι φιλοσόφων κατὰ καιρὸν προβαίνοντων ἐξ ἀμυδροτάτης πρώτης ἀρχῆς καὶ προκοπόντων ἐπὶ σοφίας, ἄλλου μετ' ἄλλον εὐθύς ἐκ διαδοχῆς· κορυφαῖος δὲ ἐπὶ πᾶσιν αὐτός, ὥστ' εἶναι τοὺς μικρῶ πρὸ σοῦ παραβαλλομένους σοὶ ὅπερ ἦσαν οἱ πρότεροι πρὸς ἐκείνους. Καὶ τὴν μὲν ἄλλην σου φιλοσοφίαν παρίημι νῦν ὑπὸ πάσης γλώττης ἐν κόσμῳ καὶ γένους παντός πολλῇ σπουδῇ γνωρισθεῖσαν καὶ θαυμασθεῖσαν· σὺ γὰρ μόνος καὶ πρῶτος καὶ τελευταῖος τῆς φιλοσοφίας εὐρετῆς καὶ συγγραφεὺς καὶ διδάσκαλος τῶ τῶν ἀνθρώπων ὑπῆρξας γένει· ἀλλὰ τὴν περὶ τοῦ ἐνός Θεοῦ καθαρωτάτην σου δόξαν καὶ τὴν τῆς ἀλόγου πολυθεΐας ἀποστροφὴν αἰτίαν μόνην ποιοῦμαι νῦν

<sup>22</sup> Γεώργιος Σκολάριος, *Εξήγησις εἰς τὸ του Θωμά περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ του εἶναι*, εκδ. Petit, Sideridès, Jugie, τ. 6, 285,15-18: Ὅστε πραγματικῶς μὲν ἔλεγε [sc. ὁ ἱερός Γρηγόριος] πρὸς ἀναίρεσιν τοῦ λόγου καὶ κατ' ἐπίνοιαν, τοῖς λόγοις δὲ αὐτὰ διέκρινε τοῖς τὸ τί ἦν εἶναι δηλοῦσιν καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ πράγματος φύσεως.

*ἐγκαίρως τοῦ περὶ σὲ θαύματος (οἶμαι δέ σε καὶ μόνον τῶν ἄλλων φιλοσόφων ἐκείνων, ἢ πρῶτον ἐν ὀλίγοις, πεποιημέναι) τῷ θεῷ Λόγῳ μετὰ ψυχῆς, ἣν οἰκονομῶν τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν προσείληφεν, ὑπὸ σοῦ εὐθὺς γνωρισθέντι· σοφός τε γὰρ ὑπὲρ πάντας ἦσθα τοὺς Ἕλληνας· διὸ καὶ τὴν περὶ τῶν θεῶν ἀλήθειαν ἐντεῦθεν ἔσχες, ὡς ὁ καιρὸς ἐδίδου, φύσει τε καὶ σπουδῇ καὶ βίῳ καθάρειος, ἃ πρὸς τὴν πίστιν ἄμφω ζητοῦνται. Οὕτω μὲν ἐγὼ νομίζω· ὁ δὲ δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οἶδε τί σοι γέγονε.<sup>23</sup>*

«Στο εξής, ο Αριστοτέλης θέτει ακόμη πιο λαμπρά την ενότητα της θείας ουσίας<sup>24</sup> υποστηρίζοντάς την τόσο με βάση τη[ν αυτο]νόηση όσο και με βάση την τάξη των όντων προς αυτό [δηλ. την πρώτη αρχή] ως κοινό [γι' αυτά] αγαθό και χρήσιμο, παρότι και εδώ το κάνει με φειδώ από φόβο, όπως είπαμε, για τους πολλούς. Στο τέλος, όμως, του βιβλίου *Λάμβδα*<sup>25</sup> απορρίπτει ακόμη πιο φανερά την πολυαρχία και την πολυθεΐα και θέτει έναν μονο βασιλέα του σύμπαντος και Θεό. Ω Αριστοτέλη, πραγματικός φιλόσοφος εσύ μόνο στην Ελλάδα και έγινες και δικαίως ονομάστηκες έτσι κατ' εξοχήν, τελευταίος χρονικά μεταξύ των μεγάλων φιλοσόφων της Ελλάδας, αυτών που ξεκίνησαν από ένα ακνό σημείο και πρόκοψαν στη σοφία, ο ένας μετά τον άλλο εκ διαδοχής· όμως εσύ είσαι η κορυφή πάνω από όλους, έτσι ώστε αυτοί που έζησαν λίγο πριν από σένα [δηλ. ο Πλάτων] να είναι σε σχέση με σένα ό, τι ήταν [όλοι] οι προηγούμενοι φιλόσοφοι σε σχέση με αυτούς. Και αφήνω τώρα κατά μέρος το μέρος εκείνο της φιλοσοφίας σου [δηλ. τη λογική και τη φυσική] που έγινε γνωστή με πολλή σπουδή και θαυμάστηκε από κάθε γλώσσα στον κόσμο και από κάθε έθνος· γιατί εσύ υπήρξες ο μόνος και ο πρώτος και ο τελευταίος ευρετής της φιλοσοφίας και συγγραφέας και δάσκαλος του ανθρωπίνου γένους. Αλλά τη διαυγή και άσπιλη άποψή σου για τον ένα Θεό και τον αποτροπισμό σου για τον παράλογο πολυθεϊσμό κάνω τώρα και καταλλήλως ως προς τις περιστάσεις τη μόνη αιτία του θαύματος που σε περιβάλλει (θεωρώ ότι είσαι ο μόνος ανάμεσα σε

<sup>23</sup> Petit, Jugie, Siderides, τ. 8, 506.28–507.11.

<sup>24</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Λ 7, 1073a 3–11: «Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν οὐσία τις αἰδίος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν.

<sup>25</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Λ 10, 1076a 4: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.

τόσους Έλληνες φιλοσόφους, ή ο πρώτος ανάμεσα σε λίγους, που το έκανε) χάρη στον θείο Λόγο και την ψυχή [δηλ. τον Χριστό], την οποία έλαβε [ο Θεός] οικονομώντας τη σωτηρία των ανθρώπων, τον οποίο [δηλ. τον θείο λόγο] εσύ γνώρισες αμέσως· γιατί υπήρξες σοφός πάνω απ' όλους τους Έλληνες. Γι' αυτό και γνώρισες την αλήθεια για τα θεϊκά πράγματα, όσο το επέτρεπε [εκείνος] ο καιρός, όντας καθάριος [όχι μόνο στη σκέψη σου αλλά] και στη ζωή σου χάρη στη φύση σου και τη σπουδή σου, δύο στοιχεία απαραίτητα για την πίστη. Έτσι νομίζω εγώ τουλάχιστον· ο Κύριος μας Ιησούς Χριστός γνωρίζει τι απέγινες».

Δεν θεωρώ, λοιπόν, ότι είναι τόσο άστοχη η ιδέα μιας διανοητικής συνέχειας μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και βυζαντινής πνευματικότητας, αφού οι βυζαντινοί φιλόσοφοι κοιτούν σταδιακά όλο και περισσότερο προς την ελληνική φιλοσοφία, ακόμη και αν την παρερμηνεύουν, ούτε ότι η διδασκαλία της φιλοσοφίας μπορεί εύκολα να διαχωριστεί από τη φιλοσοφία κατά τον μεσαίωνα. Ο ανώνυμος λόγιος των αρχών του δεκάτου αιώνα, ο Γεώργιος Παχυμέρης στις αρχές του δεκάτου τετάρτου και ο Γεώργιος Σχολάριος στο τέλος του Βυζαντίου εμπνέονται από την αρχαία φιλοσοφία και φιλοσοφούν προκειμένου να επιλύσουν επίκαιρα κοσμολογικά, ανθρωπολογικά και θεολογικά ζητήματα που αφορούν, επηρεάζουν και καθορίζουν τη βυζαντινή κοινωνία. Τόσο ο Γεώργιος Παχυμέρης όσο και ο Γεώργιος Σχολάριος μαθήτευσαν σε επιφανείς διδασκάλους της φιλοσοφίας – ο πρώτος κατά πάσα πιθανότητα κοντά στον Γεώργιο Ακροπολίτη, ο δεύτερος κοντά στον Ιωάννη Χορτασμένο – και υπήξαν εν συνεχεία οι ίδιοι επιφανείς διδάσκαλοι.

Θα κλείσω το κείμενό μου υπενθυμίζοντας μια δημοσιευμένη θέση μου για τη διφυΐα της φιλοσοφίας στο Βυζάντιο.<sup>26</sup> Η χριστιανική Αποκάλυψη ακύρωσε τη σοφία των Ελλήνων και, πράγματι, εδραίωσε στο ποίμνιο την πεποίθηση ότι η αληθής φιλοσοφία είναι η ζωή *έν Χριστώ* – αφού ο Χριστός είναι η σάρκωση της σοφίας του Θεού – και ότι αληθινοί φιλόσοφοι δεν είναι ο Σωκράτης, ο Πλάτων ή ο Αριστοτέλης αλλά οι χριστιανοί ασκητές, δηλαδή αυτοί που διακαώς επιθυμούν να ζήσουν όπως ο Χριστός. Αυτή όμως είναι η μία όψη του πράγματος, και δεν είναι η κυρίαρχη όψη της βυζαντινής διανόησης. Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα κιόλας ο Σωκράτης ο Σχολαστικός έγραφε στην *Εκκλησιαστική ιστορία* του:

<sup>26</sup> Βλ. Π. Γκολίτσης, «Είναι η φιλοσοφία στο Βυζάντιο αντιβυζαντινή;», *Δευκαλίων* 28/2 (2011), σ. 50-74.

*Ἡ ἑλληνικὴ παιδείουσις οὔτε παρὰ τοῦ Χριστοῦ οὔτε παρὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ἢ ὡς θεόπνευστος ἐδέχθη ἢ ὡς ἐπιβλαβῆς ἐξεβλήθη. Καὶ τοῦτο, ὡς ἠγοῦμαι, οὐκ ἀπρονοήτως ἐποίησαν· πολλοὶ γὰρ τῶν παρ' Ἑλλησιν φιλοσοφῶντων οὐ μακρὰν τοῦ γινῶναι τὸν Θεὸν ἐγένοντο. [...] φαίνονται γινῶσιν μὲν ἀληθείας ἔχοντες, ἦν ὁ Θεὸς αὐτοῖς ἐφανερώσεν, ἔνοχοι δὲ γίνονται, διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν. Οὐκοῦν τῷ μὴ κωλύσαι τὰ Ἑλλήνων μαθάνειν τῇ γνώμῃ τῶν βουλομένων κατέλιπον.<sup>27</sup>*

«Ἡ ἑλληνικὴ διδασκαλία δεν ἐγίνε δεκτὴ ὡς θεόπνευστη οὔτε ἀπὸ τὸν Χριστὸ οὔτε ἀπὸ τὸν μαθητῆς του, ἀλλὰ οὔτε και ἐκδιώχθηκε ὡς ἐπιβλαβῆς. Και αὐτό, πιστεύω, δεν το ἔκαναν ἀπρονοήτα· γιατί πολλοὶ ἀπὸ τὸν ἑλλννεσ φιλοσόφους βρέθησαν κοντά στο να γνωρίσουν τὸν Θεό [...]. Εἶναι φανερό ὅτι γνωρίζουν τὴν ἀλήθεια, αὐτὴ που ὁ Θεὸς τὸν φανέρωσε, ὅμως κατέστησαν εαυτοῦς ἐνόχους, ἐπειδὴ παρότι γνώρισαν τὸν Θεὸ δεν τὸν δόξασαν ὡς Θεό [δηλ. ὡς μοναδικό Θεό]. Επομένως, με το να μην τὴν ἐμποδίσουν, [ὁ Χριστὸς και οἱ μαθητῆς του] ἀφησαν αὐτοῦς που το ἐπιθυμοῦν να ἀποφασίζουν οἱ ἴδιοι ἀν θέλουν να μαθαίνουν τὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων».

Για χίλια χρόνια, ἀπὸ τὸν 5<sup>ο</sup> ὡς τὸν 15<sup>ο</sup> αἰῶνα, οἱ Βυζαντινοὶ δεν ἔπαυσαν να «μαθαίνουν τα τῶν Ἑλλήνων» και, μαθαίνοντάς τα, να φιλοσοφούν με τὸν δικό τὸν, βυζαντινό, τρόπο.

---

<sup>26</sup> Σωκράτης Σχολαστικός, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 211.5-24 ἐκδ. Hansen.