

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Β. ΜΠΑΛΙΑΤΣΑΣ

**ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ
ΠΕΡΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ**

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ
ΥΠΟΒΛΗΘΕΙΣΑ ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ (ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ)
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

Επιβλέπων Καθηγητής:

Αραμπατζής Γεώργιος
Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Μέλη Εξεταστικής Επιτροπής:

Χρόνης Νικόλαος
Ομότιμος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Πολίτης Νικόλαος
Ομότιμος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Τερέζης Χρήστος
Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Πατρών

Στείρης Γεώργιος
Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Μαντζανάς Μιχαήλ
Αναπληρωτής Καθηγητής, Ανώτατη Εκκλησιαστική Ακαδημία Αθηνών

Πρωτοπαπαδάκης Ευάγγελος
Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΑΘΗΝΑ 2018

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Συντομογραφίες	6
Πρόλογος	7

ΜΕΡΟΣ Α΄: ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

– Σκοποθεσία της διατριβής	9
– Διάρθρωση κειμένου	10

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο βίος του Σχολαρίου	12
α. Η παιδεία	15
β. Διδάσκαλοι και επιδράσεις	17
γ. Κοινωνική και πνευματική δραστηριότητα	19
δ. Η σύνοδος της Φερράρας - Φλωρεντίας σταθμός στη ζωή και το έργο του Σχολαρίου	23
ε. Η άλωση της Πόλης	28

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ισχυρή προσωπικότητα του Σχολαρίου Όπως διαφαίνεται στην διαμάχη του με τον Πλήθωνα	33
---	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η γλώσσα του Σχολαρίου	37
-------------------------------------	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Οι επιδράσεις στην ηθική του Σχολαρίου	39
---	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Εργογραφία	48
α. Έργα δογματικά - αντιρρητικά	49

β. Απολογητικά έργα	57
γ. Έργα ερμηνευτικά της Αγίας Γραφής	61
δ. Ηθικά - Ποιμαντικά έργα	61
ε. Ιστορικά	63
στ. Ομιλίες και λόγοι	64
ζ. Λειτουργικά και ποιητικά κείμενα	65
η. Επιστολές	67
θ. Μεταφράσεις έργων από την Λατινική	67
i) Μεταφράσεις και Υπομνηματισμοί	68
ii) Επιτομές	68
ι. Φιλοσοφικά έργα	69
i) Υπομνήματα στον Αριστοτέλη	69
ii) Σημειώσεις σε άλλα βιβλία του Αριστοτέλους	70
iii) Σημειώματα και Αποσπάσματα	71
iv) Μετάφραση λατινικών φιλοσοφικών έργων	72
ια. Γραμματική	72
ιβ. Απολεσθέντα συγγράμματα	72

ΜΕΡΟΣ Β΄: ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η έννοια Θεός	74
----------------------------	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Περί θείας προνοίας και προορισμού	80
---	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Περί ψυχής	94
-------------------------	----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Περί προαιρέσεως	101
-------------------------------	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Περί θείας χάριτος	110
– Η διά της θείας χάριτος παραμονή στο αγαθό	113

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Περί πίστεως	114
---------------------------	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

Περί αρετής	115
– <i>Η έννοια της φιλότητος</i>	125

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΩΟ

Περί του κακού ως μη όντος	126
---	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ

Περί της σχέσεως των αρεταϊκών πράξεων και των αμαρτημάτων	143
---	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ

Περί μετανοίας	145
-----------------------------	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΔΕΚΑΤΟ

Περί θείας δικαιοσύνης	147
– <i>Οι αμοιβές και οι τιμωρίες</i>	149

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΩΔΕΚΑΤΟ

Περί θανάτου και κολάσεως	149
– <i>Η κόλασις ως υπαρξιακός θάνατος</i>	149
– <i>Κόλασις και Τάξις. Διαφορές</i>	153

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ ΤΡΙΤΟ

Περί ευτυχίας	154
----------------------------	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ευδαιμονία	156
α. <i>Κτιστός νους - θεία ουσία</i>	164
β. <i>Σε τι δεν συνίσταται η ευδαιμονία - Τα εκτός αγαθά</i>	165
γ. <i>Η αληθής ευδαιμονία</i>	170
δ. <i>Η εκ της θείας βοηθείας μακαριότητα</i>	172
ε. <i>Η ευδαιμονία ως πλήρωση των ανθρωπίνων εφέσεων</i>	173
στ. <i>Η ευδαιμονία ως απελευθέρωση από την αμαρτία ή τις παρά φύσιν επιλογές</i>	174
ζ. <i>Το «κατὰ λόγον ζῆν»</i>	176

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ ΠΕΜΠΤΟ

Αριστοτέλους και Πλωτίνου Συμβιβαστικὸν	182
--	-----

Επίλογος	192
-----------------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Πηγές	210
B. Ελληνική Βιβλιογραφία	215
Γ. Ξένη βιβλιογραφία	220

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

1. Κείμενο - μετάφραση του σχολίου: «Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας· Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν»	224
2. Ευρετήριο κυρίων ονομάτων	232
3. Ευρετήριο όρων	236



ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- ANRW** *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Boston University
- Άπαντα** Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ εὑρισκόμενα – *Œuvres complètes de Gennade Scholarios, publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Sideridés et M. Jugie, tome I-VIII, Paris 1930*
- ΒΕΠΕΣ** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι 1955 κ.έξ.
- ΓΠΣ** Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα, τ. Α΄-Ε΄, Θεσσαλονίκη 1962-1992 (ἐπιμέλεια Π. Χρήστου)
- ΕΠΕ** Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη
- Hörner** *Gregorii Nysseni, Sermones de creatione hominis, Sermo paradiso, edidit H. Hörner, ἐν W. Jaeger, GNO, Supplementum, Leiden 1972*
- Jaeger, II** *Gregorii Nysseni, Contra Eunomium, edidit W. Jaeger, ἐν W. Jaeger, GNO, vol. II, Leiden 1960*
- Kotter** *Schriften des Johannes von Damaskos, hrsg. von Byzantinischen Institut der Abtei Bayern, τ. I-IV, Berlin 1969, 1973, 1975, 1981 (Besorgt von B. Kotter)*
- PG** *J. - P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, τ. 1-161, Parisiis 1857-1866*
- PL** *J. - P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, τ. 1-221, Parisiis 1844-1890*
- RHE** *Revue d. Histoire Ecclésiastique, Louvain 1900 κ.έξ.*
- SC** *Sources Chrétiennes. Collection dirigée par H. de Lubac et J. Daniélou, Paris 1942 κ.έξ.*
- S.c.g.** *Summa Contra Gentiles*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο αρχαίος ελληνισμός και η μεσαιωνική ελληνικότητα αποτέλεσαν για τους βυζαντινούς δύο σταθμούς του ίδιου πολιτισμού, του βυζαντινού πολιτισμού. Αν και η βυζαντινή διανόηση δεν λησμόνησε και δεν παρέβλεψε ποτέ την αρχαία ελληνική φιλοσοφία –αντιθέτως, στηρίχθηκε στις επιδόσεις της κατά το μάλλον ή ήττον–, εντούτοις, κατά τους 9ο (τέλη), 10ο και 11ο αιώνες, οι οποίοι χαρακτηρίστηκαν ως αιώνες του μεγαλείου του Βυζαντίου, βασικό χαρακτηριστικό της διανόησης αναδείχθηκε η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για την αρχαία ελληνική σκέψη και τα επιτεύγματά της. Η αναζωπύρωση αυτή έλαβε χώρα ως ανανέωση, μεθερμηνεία ή και μεθελικίωση των απόψεων και των θέσεων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, με αποτέλεσμα οι αρετές του αρχαίου κόσμου να συμβιβάζονται πλέον με τη χριστιανική ζωή και να εμφανίζονται ως πολύτιμο συμπλήρωμα της χριστιανικής διδασκαλίας. Συγγραφείς ορθόδοξοι –όπως οι Ιερός Φώτιος (9ος αι.), Αρέθας και Ψελλός (10ος αι.), Ξιφιλίνος και Μαυρόπουλος (11ος αι.)– αποκαθιστώντας τον ελληνικό κόσμο εμπνέονται για τον δικό τους. Όροι όπως *Έλλην* και *Έλληνισμός* αποκτούν νέα σημασία· μεθερμηνευόμενοι σημαίνουν πλέον τον αρχαίο Έλληνα και την παιδεία του και αναβαθμισμένοι ως τέτοιοι καθίστανται πηγές νέων αρετών που θα διατηρήσουν αυτή την ευγενική σημασία ως το τέλος της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Ο ενθουσιασμός αυτός για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό σηματοδοτεί την εμφάνιση μιας αναγέννησης στο Βυζάντιο, η οποία αγκάλιασε προοδευτικά ολόκληρη την πνευματική ζωή και απέφερε καρπούς μέχρι το τέλος. Σε αυτούς τους αγλαούς καρπούς εντάσσονται έργα σοφών διανοητών της υστεροβυζαντινής περιόδου, στους οποίους ανήκει και ο Γεννάδιος Σχολάριος. Στον φωτισμένο αυτόν βυζαντινό διανοητή –και ειδικότερα στο έργο του που αφορά στην ευδαιμονία– αναφέρεται και η ανά χειράς εργασία.

Η θεματική επιλογή του Γενναδίου Σχολαρίου και του έργου του ανήκει αποκλειστικά στον αείμνηστο Καθηγητή Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Δημήτριο Μούκανο, κοντά στον οποίο είχα τη χαρά και την τιμή

να μαθητεύσω και την ευλογία να γνωρίσω αργότερα προσωπικώς. Αναπέμπω ευγνώμονες ευχαριστίες.

Θερμές ευχαριστίες εκφράζονται προς τον Αναπληρωτή Καθηγητή Βυζαντινής Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Γεώργιο Αραμπατζή για την εποπτεία, την κατανόηση και τη συμπαράστασή του κατά την εκπόνηση και κυρίως την ολοκλήρωση της παρούσας διατριβής.

Ευχαριστίες εκφράζονται επίσης προς τους Ομότιμους Καθηγητές της Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών κ.κ. Νικόλαο Χρόνη και Νικόλαο Πολίτη για την ουσιαστική συμβολή τους στην περαίωση του ερευνητικού πονήματός μου· τον Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών κ. Χρήστο Τερέζη για τις πολύτιμες συμβουλές και τις σημαντικές επισημάνσεις του σε ειδικά σημεία· τον Αναπληρωτή Καθηγητή Φιλοσοφίας των Μέσων Χρόνων και της Αναγέννησης στη Δύση της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Γεώργιο Στείρη, τον Αναπληρωτή Καθηγητή της Αρχαίας Ελληνικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας της Ανώτατης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Αθηνών Μιχαήλ Μαντζανά και τον Επίκουρο Καθηγητή Εφαρμοσμένης Ηθικής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη για τις επεξηγήσεις σε σημεία της διατριβής μου τα οποία ήσαν συναφή με το γνωστικό αντικείμενό τους.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες εκφράζονται προς τον Ομότιμο Καθηγητή της Θεολογικής Σχολής Αθηνών και Άρχοντα Χαρτοφύλακα της Αγίας του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως κ. Νικόλαο Ξεξάκη για την πολύτιμη και αφειδώς προσφερόμενη βοήθειά του στην ανεύρεση ανεκτίμητων βιβλιογραφικών σημειώσεων.

Τέλος, ευχαριστώ θερμά την οικογένειά μου για την αμέριστη υποστήριξη και την πολυεπίπεδη βοήθεια που μου προσέφερε, δίχως τα οποία η συγγραφή τής ανά χειράς έρευνας δεν θα ήταν εφικτή.

ΜΕΡΟΣ Α΄: ΕΙΣΑΓΩΓΗ



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

– Σκοποθεσία της διατριβής

Σκοπός της παρούσας διατριβής είναι να αναδειχθούν τα σημεία εκείνα του έργου του βυζαντινού φιλοσόφου Σχολαρίου, τα οποία θα συνθέσουν την, όσον ένεστι, ολοκληρωμένη εικόνα των αντιλήψεών του περί της αληθούς ευδαιμονίας. Για την επίτευξη του ως άνω σκοπού απαιτούνται: 1) Εμβριθής μελέτη των έργων του, καθ' ότι ο Σχολάριος αναφέρεται στην ευδαιμονία, τις προϋποθέσεις της, στην ουσία της και στο εφικτό της σε πολλά έργα του, υπομνήματα και σχόλια. 2) Επισήμανση όρων και εννοιών του πρωτοτύπου κειμένου, ώστε να αναφανεί το σημαινόμενο ως συνέχεια, μεθερμηνεία, προσθήκη, καινοτομία, αναίρεση (κειμενοκεντρικότητα). 3) Ιδιαίτερη προσοχή στην χρήση της γλώσσας, δηλονότι στους όρους που χρησιμοποιεί ο βυζαντινός διανοητής, διότι πολλές λέξεις-κλειδιά της βυζαντινής φιλοσοφίας – αλλά και θεολογίας– παρουσιάζουν εκπληκτική ιδιομορφία ως προς τη σημασία τους. 4) Συνεκτίμηση τόσο των συνθηκών συγγραφής όσο και της αιτίας –δηλαδή, εκ ποίας αφορμής συγγράφεται ένα έργο. Άλλωστε, κάθε αυθαιρεσία (με την έννοια της απομόνωσης ενός αποσπάσματος ή κειμένου) του ερευνητή ή σχολιαστή οδηγεί στην παρεξήγηση του αυθεντικού νοήματος και, ως εκ τούτου, στην πλάνη.

Εφ' όσον εκπληρωθούν οι ανώτερες απαιτήσεις, τότε θα είναι εφικτό να απαντηθούν καίρια ερωτήματα και να κατανοηθούν όσο το δυνατόν πληρέστερα οι αντιλήψεις του Σχολαρίου περί ευδαιμονίας. Τα ερωτήματα δε που θα επιχειρήσει η παρούσα εργασία να απαντήσει είναι:

- Τι σημαίνει «ευδαιμονία» για τον Σχολάριο;
- Με ποιον τρόπο επιτυγχάνει να αποδώσει το ύψιστο νόημά της;
- Ποιος ο ρόλος του λόγου στην επίτευξη της ευδαιμονίας;

- Ποιες οι αντιλήψεις του Σχολαρίου περί θείας πρόνοιας και προορισμού του ανθρώπου;
- Πώς επηρεάζεται στην επιχειρηματολογία του από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία;
- Ποια η ιδιαίτερη επίδραση του Αριστοτέλη και του Θωμά Ακινάτη στη σκέψη και στο έργο του;
- Ποια η επίδραση της Πατερικής Παράδοσης;
- Οι περί ευδαιμονίας απόψεις του Σχολαρίου εντάσσονται στην ηθική φιλοσοφία του ή εκτείνονται και στη μεταφυσική;
- Πώς συνθέτει ο Σχολάριος τα ωραιότερα και υψηλότερα των αντιθέσεων και πώς τα εναρμονίζει προς το υπερβατικό;
- Πώς συμβιβάζει τις περί ευδαιμονίας απόψεις του Αριστοτέλους και του Πλωτίνου;
- Ποια η σχέση για τον ίδιο, λόγου και πίστης, φιλοσοφίας και θεολογίας;

– Διάρθρωση του κειμένου

Για να απαντηθούν επιτυχώς τα ανωτέρω ερωτήματα, θα πρέπει να φωτιστούν όλες οι πλευρές του γενικότερου συνόλου, με τελική συνέπεια να θεωρηθεί με ακρίβεια το εξειδικευμένο. Καταλυτικό ρόλο στην επιστημονική αναζήτηση μιας πτυχής, τουτέστιν τής περί ευδαιμονίας, διαδραματίζει ο φωτισμός του πολύπτυχου συνόλου της προσωπικότητας και της πνευματικότητας του βυζαντινού φιλοσόφου, ώστε να εξαχθεί ως έγκυρο συμπέρασμα το ζητούμενο. Άλλοις λόγοις, για να γίνουν αντιληπτές και κατανοητές οι απόψεις του για την ευδαιμονία, θα πρέπει πρωτίστως να είναι γνωστές οι γενικότερες θέσεις του –φιλοσοφικές και θεολογικές– για τον Θεό, τον άνθρωπο, τον θάνατο, την αρετή, το αγαθό, την ψυχή, το κακό κ.τ.τ. Επειδή, όμως, ο άνθρωπος είναι ολότητα, επιβάλλεται ο μελετητής του Σχολαρίου να γνωρίζει όσο το δυνατόν περισσότερα για τον ίδιο ως προς την ποικιλία των δραστηριοτήτων του. Γνωρίζοντας τον βίο, την παιδεία, το έργο και τις συνθήκες γραφής θα κατορθώνει να φτάσει από το γενικό στο ειδικό και αντιστρόφως, εξάγοντας όσο το δυνατόν ασφαλέστερα συμπεράσματα. Ως εκ τούτου, στην παρούσα εργασία ακολουθείται η παραγωγική μέθοδος στην επεξεργασία του θέματος. Για τον λόγο

αυτό η συνέχεια της «Εισαγωγής» διαρθρώνεται ως εξής: το δεύτερο εισαγωγικό κεφάλαιο αποτελεί ευσύνοπτη αναφορά στον βίο του Σχολαρίου: στην παιδεία που έλαβε, στους διδασκάλους του και στις επιδράσεις που δέχθηκε, στην κοινωνική και πνευματική δραστηριότητά του, στην σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας –η οποία αποτελεί σταθμό τόσο για την πορεία του βίου του όσο και για τις πνευματικές αναζητήσεις και κατευθύνσεις του – και, βέβαια, στην άλωση της Βασιλεύουσας. Επειδή όλα αυτά συνδιαμόρφωσαν την προσωπικότητα του Σχολαρίου, στο επόμενο (τρίτο) κεφάλαιο στοιχειοθετείται η ισχυρή προσωπικότητά του, όπως διαφαίνεται στη διαμάχη του με τον Πλήθωνα. Το τέταρτο κεφάλαιο αναφέρεται στη γλώσσα του Γενναδίου, την «ελληνοφωνία» του, και το πέμπτο στις κυριότερες επιδράσεις που διαμόρφωσαν την ηθική φιλοσοφία του. Η εκ τούτων συγκροτηθησόμενη εικόνα περί του Γενναδίου θα επιτρέψει την ενασχόληση με το συγγραφικό έργο του. Στο έκτο κεφάλαιο, επομένως, γνωρίζοντας συνολικά το έργο του, αποκτάται πλήρης εικόνα της προσωπικότητάς του γενικότερα και του πνεύματός του ειδικότερα, ώστε να προχωρήσουμε στην εμβάθυνση του θέματος, το οποίο εντάσσεται στην παρούσα ως *Μέρος Δεύτερο* και τιτλοφορείται: «Περί ευδαιμονίας».

Το πρώτο κεφάλαιο του δευτέρου μέρους πραγματεύεται την έννοια «Θεός» στο έργο του βυζαντινού φιλοσόφου, το δεύτερο εκθέτει τις περί θείας πρόνοιας και προορισμού απόψεις του, το τρίτο τις περί ψυχής και το τέταρτο τις περί ανθρώπινης προαίρεσης θέσεις του. Το πέμπτο κεφάλαιο αποτυπώνει τη συμβολή της θείας χάριτος στην επίτευξη της ευδαιμονίας και την διά της θείας χάριτος παραμονή στο αγαθό. Η σημασία της πίστεως ως βασικής προϋπόθεσης για την μακαριότητα του ανθρώπου αναλύεται στο έκτο κεφάλαιο, ενώ το έβδομο πραγματεύεται διεξοδικά την έννοια της αρετής για τον κορυφαίο σχολαστικό, καταγράφοντας αναλυτικά κάθε πτυχή της και με ιδιαίτερη αναφορά στην φιλότιτα. Όπως είναι επόμενο, στο όγδοο κεφάλαιο αναλύεται το κακό, το φαύλο, και εμφανίζονται οι επιπτώσεις που επιφέρει στον άνθρωπο. Το περιεχόμενο του ενάτου κεφαλαίου αποτελεί ευσύνοπτη αναφορά της σχέσεως των πράξεων των αρετών και των αμαρτημάτων και του δεκάτου συντομότερη και ουσιαστική παράθεση της έννοιας της μετανοίας ως του “φαρμάκου” που επιφέρει την ίαση και τη σωτηρία στον άνθρωπο εκείνον που κυριεύθηκε από τα πάθη. Το ενδέκατο και το δωδέκατο κεφάλαιο σχετίζονται άρρηκτα· το μεν πρώτο πραγματεύεται την θεία δικαιοσύνη –με τις αμοιβές και τις τιμωρίες που αντιστοιχούν στην ποιότητα της εγκόσμιας ζωής του κρινομένου–, το δε δεύτερο τον θάνατο και την κόλαση ως στέρηση της αληθούς ευδαιμονίας με ιδιαίτερη έμφαση στην ακριβή

σημασία του θανάτου και στις διαφορές μεταξύ κολάσεως και τάξεως. Στο δέκατο τρίτο κεφάλαιο ορίζεται και αναλύεται η ευτυχία με έμφαση στα εκτός αγαθά και στο εφήμερο των εγκοσμίων απολαύσεων, για να ακολουθήσει το δέκατο τέταρτο κεφάλαιο ως εκτενής ανάλυση της ευδαιμονίας με έμφαση στον κτιστό νου και τη θεία ουσία, σε τι δεν συνίσταται η ευδαιμονία, στην αληθή ευδαιμονία, στη μακαριότητα που επιτυγχάνεται με θεία βοήθεια, στις εφέσεις εκείνες του ανθρώπου που πληρούνται στην ευδαιμονία, στη δύναμη της ευδαιμονίας να ελευθερώνει από την αμαρτία και στο «κατὰ λόγον ζῆν». Το δέκατο πέμπτο κεφάλαιο αφιερώνεται σε σημαντικό σχόλιο του βυζαντινού φιλοσόφου, στο οποίο «συμβιβάζει» τις απόψεις του Αριστοτέλους και του Πλωτίνου περί ευδαιμονίας, καταλήγοντας, από τη μια, πως και οι δύο ορθώς εκφέρουν λόγο για την ευδαιμονία, καθένας όπως αρμόζει στα πιστεύω του· από την άλλη, ότι η ανώτατη ευδαιμονία είναι η πραγματική μακαριότητα, για την οποία συζητούν με σαφήνεια και ακρίβεια όσοι έχουν θεία έμπνευση.

Ο επίλογος συντίθεται από συμπεράσματα που αφορούν εν πολλοίς στα ερωτήματα τα οποία διατυπώθηκαν στην σκοποθεσία της διατριβής. Το Παράρτημα που κατακλείει την ανά χείρας εργασία αποτελείται από δύο μέρη· το πρώτο συνεπικουρεί στην κατανόηση του δεκάτου πέμπτου κεφαλαίου παρουσιάζοντας το πρωτότυπο κείμενο του περιθωριακού σχολίου του Γενναδίου με την απόδοσή του στη Νεοελληνική και το δεύτερο αποτελεί χρήσιμο εργαλείο του αναγνώστη περιέχον ευρετήριο κυρίων ονομάτων και ευρετήριο όρων.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο βίος του Σχολαρίου

Ο Γεώργιος-Γεννάδιος Σχολάριος δεν μας κληροδότησε ολοκληρωμένη βιογραφία του, με αποτέλεσμα να γνωρίζουμε έως και τη σύγχρονη εποχή τα του βίου του από διάσπαρτα στοιχεία στο ογκωδέστατο συγγραφικό έργο του.

Πρώτη πλήρης βιογραφία αποτελεί, κατά τον Χρ. Παπαϊωάννου¹ αυτή του Γάλλου αββά Ε. Renaudot², ο οποίος στηρίχθηκε αποκλειστικώς στα σωζόμενα στη

¹ Χρ. Παπαϊωάννου, *Μελέται περί Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου* (Εκκλησιαστική Αλήθεια Κωνσταντινουπόλεως), Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 431.

βιβλιοθήκη των Παρισίων χειρόγραφα συγγράμματα του Σχολαρίου. Από την πολυτιμη αυτή εργασία άντλησαν αργότερα πλούσιο υλικό οι Δοσίθεος Ιεροσολύμων, Ζ. Μαθάς, Κ. Οικονόμος, Γ. Ι. Ζαβίρας, Κ. Σάθας, Α. Δημητρακόπουλος, Μ. Γεδεών κ.ά. Κατά τη σύγχρονη εποχή (20ός αι.), αρκετοί συγγραφείς και εξέχουσες προσωπικότητες της ελληνικής διανόησης, όπως οι Α. Ν. Διαμαντόπουλος, Γ. Σ. Ανδρεάδης, Ν. Β. Τωμαδάκης, Θ. Νικολάου, Δ. Σ. Μπαλάνος, Β. Ν. Τατάκης, Λ. Γ. Μπενάκης, Στ. Παπαδόπουλος, Μ. Φαράντος, ενώ επίσης δεν πρέπει να διαλάθει της προσοχής και ο Η. Hunger, προσέφεραν χρήσιμες και λεπτομερείς πληροφορίες για τον βίο και το έργο του Γενναδίου. Σύγχρονη δε και εμπειριστατωμένη μελέτη αποτελεί αναμφίβολα η μονογραφία του Θεοδώρου Ζήση³.

Ο Γεννάδιος Σχολάριος γεννήθηκε πιθανότατα το 1400 στην Κωνσταντινούπολη. Το έτος γέννησης καθορίζεται από τη χρονολογική σύγκριση τριών προσώπων, του Μάρκου Ευγενικού και του Φραγκίσκου Φίλελφου, καθόσον ήταν νεότερος του πρώτου κατά 6-8 έτη και συνομήλικος του δευτέρου, και κυρίως του Ιωάννη Ευγενικού, αδελφού τού Μάρκου, ο οποίος γεννήθηκε το 1400 και γράφοντας προς τον Σχολάριο τον αποκαλεί “ομήλικα”⁴. Η Πόλη ως τόπος γέννησης γίνεται αποδεκτή υπό δύο όμως προϋποθέσεις· εφόσον στηριχθούμε σε επιστολή του προς κάποιον Ιουδαίο, στην οποία σημειώνει: «Εἰ γὰρ ἐγὼ Βυζάντιος, καίτοι τοῦ πατρὸς ἐκ Θεσσαλίας ἐνταῦθα μετῴκηκός τε, καὶ οὐ φημι Θετταλὸς εἶναι, ὡς ἐν Βυζαντίῳ γεγεννημένος» και δεχθούμε στη γλώσσα του Γενναδίου το «Βυζάντιον» ως Κωνσταντινούπολη και όχι ως ευρύτερη περιοχή⁵. Από το ίδιο κείμενο πληροφορούμεθα ότι ο πατέρας του ήταν Θεσσαλός και ο Dräseke αναφέρει πως ονομαζόταν Αθανάσιος⁶· η μητέρα του δε ονομαζόταν Αθανασία, αφού ο ίδιος την χαρακτηρίζει «ἀθανασίας φερώνυμον»⁷. Οι γονεῖς του, μολονότι δεν ἦσαν βαθύπλουτοι, είχαν αρκετές οικονομικές δυνατότητες ὥστε να βοηθήσουν αποτελεσματικά τις σπουδές και την ανέλιξη του Σχολαρίου· ὡπως αναφέρει ο ίδιος (IV, 464), ἔζησαν μέχρι τις παραμονές της Αλώσεως. Οι σχέσεις του με τους γονεῖς του ἦταν ἀριστες και αυτό φαίνεται ἀπὸ το ὅτι στα *Ἄπαντα* του ἐπαινεί πολλές φορές τις ἀρετές τους· ο πατέρας του ἦταν ο θεοσεβέστερος ὅλων ὅσους γνώριζε και η μητέρα του δεν διέφερε στην αγιότητα ἀπὸ τις ἀγίες γυναῖκες της

² Renaudot E., *Disertatio de Gennadii vita et scriptis*, Paris 1709.

³ Ζήση Ν. Θ., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων, τ. 30, β' ἔκδ., Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988.

⁴ Λάμπρου Σ., *Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά*, Ἀθῆναι 1912-3, τ. Α', σ. 159: «τὸν καλὸν ἀδελφὸν καὶ φίλον καὶ ἥλικα μετὰ τὸν κοινὸν πατέρα καὶ καθηγεμόνα».

⁵ Σχολαρίου Γενναδίου, *Ἄπαντα τὰ εὑρισκόμενα*, ἔκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. 3, σ. 252.

⁶ J. Dräseke, *Byzantinische Zeitschrift*, τ. Δ' (1895), σ. 579.

⁷ Σχολαρίου Γενναδίου, *Ἄπαντα τὰ εὑρισκόμενα*, ἔκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. 1, σ. 293.

Εκκλησίας (I, 284), ενώ δεν παραλείπει να εξάρει την ιδιαίτερη επιμέλεια που έδειξαν για την ανατροφή του (I, 293). Εκτός των ιδιαίτερων προσόντων και φυσικών χαρισμάτων του, ασφαλώς η κοινωνική θέση του παππού του Σοφιανού και οι γνωριμίες και η κοινωνική θέση του πατέρα του βοήθησαν τον Σχολάριο να εισχωρήσει στους κύκλους του παλατιού και να συνδεθεί φιλικότατα και με τους τέσσερις υιούς του αυτοκράτορα Μανουήλ Παλαιολόγου, τους μετέπειτα αυτοκράτορες Ιωάννη και Κωνσταντίνο και τους δεσπότες του Μυστρά Θεόδωρο και Δημήτριο. Κατά το 1420 στα ανάκτορα γνώρισε τον Φραγκίσκο Φίλελφο, με τον οποίο συνδέθηκε επίσης φιλικά. Μάλιστα, ήταν τόσο ευτυχισμένος για τον τρόπο του βίου του, που φθάνει στο σημείο να αποδώσει σε θεία οικονομία την ευπραγία και την εύνοια των πραγμάτων, το ότι από τη νεαρή ηλικία του δεν συνάντησε δυσκολία στις δραστηριότητές του (I, 285).

Το λαϊκό όνομά του ήταν «Γεώργιος Κουρτέσης» ή «Κορτέσης», παρά τις διαφορετικές απόψεις ερευνητών περί Κοντού ή Κολοβού⁸. Όσον αφορά στο «Σχολάριος», ο Χρ. Παπαϊωάννου καταλήγει να το θεωρεί ως οικογενειακή επωνυμία, η οποία προστέθηκε στο αρχικό οικογενειακό επώνυμο «Κουρτέσης», για να δηλώσει την υπηρεσία κάποιου προγόνου στις τάξεις των σχολαρίων στο παλάτι⁹. Πάντως, το «Κουρτέσης» –αλλά και τα «Κορτέσης» ή «Κουρτέσιος» ως παράγωγά του– δεν απαντά σε κανένα από τα χειρόγραφα του¹⁰ και δεν διασώζεται ως επώνυμο από κανέναν σύγχρονό του· επιπλέον, δεν χρησιμοποιείται και από τους αναφερόμενους στον Σχολάριο συγγραφείς –όπως οι Συρόπουλος, Μάρκος Ευγενικός, Ιωάννης Ευγενικός κ.ά.–, οι οποίοι χρησιμοποιούν μόνο το «Σχολάριος»¹¹.

Το 1450 ασπάσθηκε τον μοναχικό βίο και περιεβλήθη το ένδυμα του μοναχού μεταλλάσσοντας έκτοτε το όνομά του σε «Γεννάδιο», το οποίο και διατήρησε ως Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και μέχρι το πέρας του βίου του. Η άποψη του Σφραντζή ότι ο Σχολάριος ονομάστηκε «Γεννάδιος» κατά την άνοδό του στον οικουμενικό θρόνο δεν φαίνεται να γίνεται σεβαστή¹².

⁸ Μπόνη Γ. Κ., *Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ο Σχολάριος*, Αθήναι 1953, σσ. 3-4.

⁹ Παπαϊωάννου Χρ., *Μελέται περί Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου* («Εκκλησιαστική Αλήθεια Κωνσταντινουπόλεως»), Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 474. Βλ. και Τωμαδάκη Β. Ν., *Γεώργιος ο Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικά του ἀντιλήψεις* (Εκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), ἔτος ΚΘ', ἐν Αθήναις 1952, σ. 254.

¹⁰ Χρησιμοποιείται, ὁμως, σε 18 ἐπιστολές του, τις οποίες περιέχει μεν ο κώδικας *Laurentianus* Pl. 74, 13, δεν εἶναι δε αὐτόγραφες.

¹¹ Ζήση Ν. Θ., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων, τ. 30, β' ἔκδ., Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 69.

¹² Ο Νικόλαος Τωμαδάκης γράφει: «Ο Σφραντζής ... ἰσχυρίζεται ὅτι: “λαϊκὸν ἔτι ὄντα εἰς πατριάρχην ἐχειροτόνησαν, ὄν καὶ Γεννάδιον ἐπωνόμασαν”» [Bonn s. 305, 1147-1148] (Τωμαδάκη Β. Ν., *Δούκα-Κριτοβούλου*

Περί των ονομάτων του Σχολαρίου πολύς ο λόγος επί του παρόντος, αλλά ιδιαίτερα σημαντικός, διότι στο πρόσωπό του, στο έργο και στη συμπεριφορά του εστιάσθησαν έριδες¹³, διαφωνίες και διαμάχες μεταξύ Λατίνων ή λατινοφρονούντων και Βυζαντινών τόσο ως προς τη στάση του στη Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας όσο και ως προς τα νόθα έργα που από καιρού εις καιρόν τού αποδόθηκαν.¹⁴

α. Η παιδεία

Αν και ο Σχολάριος ονομάζει διδάσκαλο και παιδαγωγό του τον περιφανή Μάρκο Ευγενικό, τον μετέπειτα μητροπολίτη Εφέσου¹⁵, δεν είναι βέβαιο ότι διδάχθηκε απ' αυτόν τα στοιχειώδη γράμματα και μορφώθηκε στην Εγκύκλιο παιδεία. Ο ίδιος, απευθυνόμενος προς τον Μάρκο Ευγενικό, αναφέρει ότι οι δυστυχείς περιστάσεις της πατρίδας συντέλεσαν στην εξάλειψη “φιλοτιμίας περι την Ῥητορικήν, τὴν Φιλοσοφίαν καὶ τὴν Θεολογίαν” (= εγκύκλιος παιδεία), με συνέπεια ελάχιστα ίχνη ικανότητας παλαιῶν διδασκάλων να απομείνουν στους υπάρχοντες. Για τον λόγο αυτό στηρίχθηκε στις δικές του δυνάμεις, τη δική του σπουδή και επιμέλεια. Μεταξύ των διδασκάλων του αναφέρονται τα ονόματα του Δαμασκηνού Θεοκλήτου και του νομοδιδασκάλου Μεθοδίου¹⁶. Η άποψη ότι ο Ματθαίος Καμαριώτης (= ο καταγόμενος από τη συνοικία “Καμάρα” της Θεσσαλονίκης) υπήρξε διδάσκαλός του δεν ευσταθεί¹⁷. Άλλωστε, χάριν του μαθητή του Ματθαίου Καμαριώτη ο Σχολάριος μετέφρασε από την Λατινική στην Ελληνική το *De ente et essentia* (*Περί ούσίας και είναι*) του Θωμά Ακινάτη, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια. Ως άνθρωπος με φυσικά ταλέντα προικισμένος, με προκεχωρημένο ζήλο και έφεση στα Γράμματα

Σφραντζή-Χαλκοκονδύλη, *Περί άλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 156.

¹³ Κυρίως του 17ου αι. με τον Ιωάννη Ματθαίο Καρυοφύλλη και τον Λέοντα Αλλάτιο.

¹⁴ Βλ. σχετικά Μπαλάνου Σ. Δ., *Οί Βυζαντινοί Έκκλησιαστικοί Συγγραφείς (ἀπό τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453)*, Βιβλιοθήκη Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήναι 1951, σ. 200· Διαμαντοπούλου Ν. Αδ., *Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ εὑρισκόμενα – Œuvres complètes de Gennade Scholarios, publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Sidéridés et M. Jugie, tome III, p. I-LII + 547. Paris 1930*, Βιβλιοκρισία, ΕΕΒΣ (Ζ'), Αθήναι 1930, σ. 396· Podskalsky G., *Ἡ Ἑλληνική θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821*, μτφρ. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, ΜΙΕΤ, σσ. 68-70.

¹⁵ «Τίς γάρ σου βέλτιον τὴν ἐμὴν οἶδε προαίρεσιν; Οἶμαι καὶ τοὺς ἐμοὺς γονέας, οἱ μοι πάντα συνήδεσαν, διδαχθῆναι ἂν αὐτὴν ποτε παρὰ σοῦ. Ὡς γὰρ ἐκεῖνοι τῆς φύσεως, οὕτως αὐτός μοι λόγων τε καὶ ἠθῶν τὰ σπέρματα κατεβάλου. Κάκεινοι μὲν ἄπαξ, σὺ δὲ πολὺν ἡμᾶς ἐγεώργεις τὸν χρόνον· ὥστ' ἐπιγινώσκεις ἂν τὰ σαυτοῦ, τὰς ἐν ἡμῖν εἰκόνας τοῦτων γινώσκων» (*Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 117,31).

¹⁶ Εὐαγγελίδου Ε. Τρ., *Γεννάδιος Β', Σχολάριος, Πρῶτος μετὰ τὴν Ἄλωσιν Οἰκουμενικός Πατριάρχης, Ἱστορική καὶ κριτική μελέτη*, ἐν Αθήναις, 1896, σ. 6.

¹⁷ Οφείλεται σε σημείωση του Κρουσιού: «Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Ματθαίου τοῦ Καμαριώτου, ... καὶ ὧδε μεῖνας μετὰ τὴν ἄλωσιν τῆς πόλεως ὑπῆρξε διδάσκαλος τοῦ πατριάρχου Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου καὶ ἄλλων τινῶν ἀρχόντων περὶ τὰ μέσα τῆς βασιλείας τοῦ σουλτάνου Μουράτη» (*Tourcograecia*, σ. 178), τὴν ὁποία ἔλαβαν αὐτολεξεί στα ἔργα τους οἱ Κ. Σάθας, Ε. Παντελάκης καὶ Μ. Γεδεών.

κατόρθωσε αυτοδίδακτος να φθάσει σε κορυφαίο επίπεδο μόρφωσης, μολονότι ο ίδιος ομολογεί¹⁸ ότι από την ακρόαση λίγων εναπομεινάντων διδασκάλων λάμβανε αφορμές για έτι περαιτέρω μελέτη και εμβάθυνση. Μάλιστα, σε επιστολή του προς τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο, πληροφορεί ότι μετά τη σπουδή της ποιητικής και της ρητορικής κατελήφθη από σφοδρό έρωτα για τη φιλοσοφία. Έτσι, στράφηκε προς τη μελέτη παλαιών διδασκάλων και υπομνηματιστών του Αριστοτέλη καθώς και προς τους Λατίνους συγγραφείς, οι οποίοι στηριζόμενοι στον Αβερρόη, τον Αβικένα¹⁹ και σε άλλους Άραβες και Πέρσες είχαν προωθήσει τις αριστοτελικές σπουδές. Με τον τρόπο αυτό κατόρθωσε να αποκτήσει γνώσεις πολύπλευρες και ευρείες.

Στην εκμάθηση της λατινικής γλώσσας επιδόθηκε με υπερβάλλοντα ζήλο. Η γνώση της Λατινικής ήταν χρησιμότερη για δύο κυρίως λόγους: α) για τα κοσμικά επαγγέλματα, όπως του διπλωμάτη ή του νομικού, έχοντας υπ' όψιν την ένταση των διαπραγματεύσεων της εποχής μεταξύ Λατίνων και Ελλήνων· β) για την θεολογία την ίδια, αφού στα προβλήματά της επικεντρώνονταν οι διαπραγματεύσεις. Ιδιαίτερα κατά την μετά το σχίσμα περίοδο η ανάγκη, αν όχι επανένωσης, τουλάχιστον σύγκλισης των δύο Εκκλησιών έδειχνε επιτακτική. Για τον λόγο αυτόν άρχισαν να μεταφράζονται σπουδαία λατινικά έργα στην Ελληνική, όπως για παράδειγμα του Αυγουστίνου (αρχαιότητα) και του Θωμά του Ακινάτη (νεότερη εποχή). Εντούτοις, οι μεταφράσεις αυτές στο σύνολό τους αποτέλεσαν ελάχιστο δείγμα σύνολης της δυτικής σκέψης. Ο Σχολάριος διείδε ότι με τόσες μεταφράσεις θα ήταν αδύνατον να ελεγχθούν οι Λατίνοι, οι οποίοι θα είχαν μονίμως το πλεονέκτημα έναντι των Βυζαντινών. Τον απασχολούσε, επίσης, ότι πολλοί αποστάτες Έλληνες –και, μάλιστα, ορθόδοξοι²⁰ καθιστούσαν γνωστή την ανατολική θεολογία και σκέψη στους δυτικούς οπλίζοντάς τους με ισχυρά επιχειρήματα σε επίμαχα θέματα. Η απόφαση, επομένως, του Σχολαρίου να ασχοληθεί συστηματικά με την λατινική γλώσσα στηρίχθηκε σε δύο βάσεις: στην επιθυμία του να γνωρίσει τους δυτικούς που ασχολήθηκαν με τον Αριστοτέλη μεν, να κατανοήσει σε βάθος τα ακριβή αίτια της διάστασης, του χωρισμού των

¹⁸ «ἀλλ' ὅσον 'χειλή μὲν τ' ἐδίην, ὑπερώην δὲ οὐκ ἐδίηεν', ὥς τις εἶπε, δεξαμένοις παρὰ τῶν ἄλλων» (Άπαντα, τ. 4, σ. 446). «Ὡστε καὶ πρότερον μὲν ἐδόκει μοι χαλεπὸν τὸν γε Σχολάριον, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται εἶναι, μὴ πολὺν ἐν μουσείοις χρόνον κατατετριφὸτα, ἀλλὰ τὰ πλείω οἴκοι ἐπεσκεμμένῳ ἐφ' ἑαυτοῦ ...» (Άπαντα, τ. 3, σ. 67).

¹⁹ Ο Σχολάριος αποφεύγει να αναφερθεί εκτενώς στον Αβερρόη και στον Αβικένα, παρά το ότι ο Θωμάς Ακινάτης αναφέρεται σ' αυτούς επανειλημμένα. Κατά τον Γ. Στείρη, ο Σχολάριος προτιμά να αποφύγει την αναφορά τους λόγω της δυαδικότητας των λειτουργιών του, δηλαδή ως θεολόγου και φιλοσόφου του Βυζαντινού κράτους (βλ. περισσότερα και αναλυτικά, καθώς και πλούσια βιβλιογραφία: Georgios Steiris et Athanasia Lyckoura «La perception et valorisation de la philosophie arabe dans le Résumé de la Somme théologique de Saint Thomas d' Aquin de Georges Gennadios Scholarios», *Marges de la philosophie byzantine*, «Transculturalisme», G. Arabatzis (ed.), Kardamitsa, 2013, pp. 51-74.

²⁰ Συνέπεια της μετά την πρώτη άλωση παρακμής του Βυζαντίου.

Εκκλησιῶν δε²¹. Βέβαια, στο εγχείρημά του αυτό βοηθήθηκε από τις σχέσεις του με τους ανώτερους κύκλους του παλατιού, στους οποίους ήλθε σε επικοινωνία με επιφανείς Λατίνους, όπως τον Φραγκίσκο Φίλελφο.

Ως προς το θέμα που ανέκυψε από ορισμένους ερευνητές (π.χ. Μπόνης Κ.) για το αν ο Σχολάριος γνώριζε τη Λατινική ως Λατινική ή ως Ιταλική γλώσσα, έχουμε να παρατηρήσουμε ότι γνώριζε άριστα τόσο τη Λατινική όσο και την Ιταλική, καθ' ότι στηριζόμενοι στις πηγές μπορούμε να διακρίνουμε τα εξής: α) όταν διατυπώνει λόγο για την ιταλική γλώσσα, εννοεί την Λατινική. Για παράδειγμα, αναφερόμενος στη μελέτη των έργων του Αυγουστίνου σημειώνει: «Καὶ ὅτι ταῦθ' οὕτως ἔχει, οὐκ ἐκ τῶν ἄλλων Αὐγουστίνου βιβλίων καὶ λόγων, ὧν ἀνέγνων ἐγὼ τῆς ἰταλικῆς ἐπαῖων γλώττης, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ὀλίγων τούτων, ἃ πρὸς τὴν ἡμετέραν μετηνέχθη φωνὴν, σαφές ἐστὶ τῶ βουλομένῳ σκοπεῖν». β) Οι ομιλίες, οι συζητήσεις και οι διαπραγματεύσεις στη σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας εγίνοντο στη Λατινική. γ) Υπάρχουν πολλές μαρτυρίες γνησίων έργων του για την άριστη γνώση της ιταλικής γλώσσας, όπως στον επιτάφιο που εκφώνησε στον πολυαγαπημένο του ανεψιό Θεόδωρο Σοφιανό: «τῆς δέ γε ἐτέρας γλώσσης, τῆς Ἰταλῶν, καίτοι παρέργως πεφροντικῶς, ἴσον ἡμῖν ἔσχεσ σχεδὸν τοῖς προὔργου καὶ πλείῳ χρόνον ἐπιμεληθεῖσιν».

Όλα τα ανωτέρω καταδεικνύουν το αδιαμφισβήτητα άριστο επίπεδο γνώσης της λατινικής γλώσσας του Σχολαρίου και αποκλείουν κάθε περίπτωση παράφρασης ή παρανόησης σημείων, εννοιών ή νοημάτων στις μεταφράσεις του.

β. Διδάσκαλοι και επιδράσεις

Δύο είναι τα κύρια πρόσωπα με τα οποία ο Σχολάριος συνεδέθη στενά: ο Μάρκος Ευγενικός και ο Βησσαρίωνας. Αμφότεροι κατείχαν πρωτεύουσα θέση στους θεολογικούς κύκλους και αποτελούσαν φάρους πνευματικούς της εποχής. Με τον πρώτο ανέπτυξε πνευματικό δεσμό με χαρακτήρα πνευματικής πατρότητας και πνευματικής υιότητας αντίστοιχα. Ο δεσμός αυτός παρέμεινε αδιάρρηκτος μέχρι τέλους. Αντίθετα, ο ισχυρός φιλικός δεσμός του με τον Βησσαρίωνα της περιόδου των σπουδών και της νεότητας έμελλε να τονωθεί με κοινούς προβληματισμούς και πνευματικούς αγώνες, αλλά και να διαρραγεί όταν ο “φίλιτος Βησσαρίων” μετά τη

²¹ Ζήση Ν. Θ., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Άνάλεκτα Βλατάδων, τ. 30, β' έκδ., Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 80.

σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας εγκατέλειψε την Ορθοδοξία και προσχώρησε στους Λατίνους.

Ο Μάρκος Ευγενικός και ο Βησσαρίωνας υπήρξαν μαθητές του φιλοσόφου του Μυστρά Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού. Τα έτη 1426-1428 ο Σχολάριος μετέβη ως ακόλουθος του Κωνσταντίνου στην Πελοπόννησο και άκουσε ο ίδιος τον Πλήθωνα να διδάσκει.²² Αν και οι δύο θα έλθουν σε σφοδρότατη σύγκρουση αργότερα (πλατωνικός Πλήθων ↔ αριστοτελικός Σχολάριος)²³, ο Σχολάριος θα συνεχίσει να αναγνωρίζει τον Πλήθωνα ως διδάσκαλο σημειώνοντας: «ἤδη αὐτὸς ἐγὼ καὶ διδασκάλου τάξιν αὐτῷ πρὸς γε ἐμὲ συγχωρεῖν οὐκ ἀπαξιῶ»²⁴.

Στον θεολογικό χώρο, κατά την περίοδο των σπουδών του Σχολαρίου, σημεία αναφοράς αποτελούν δύο εξέχουσες προσωπικότητες, ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος²⁵ και ο μοναχός Ιωσήφ Βρυέννιος. Ο πρώτος συνδύαζε πολιτική ικανότητα και ευστροφία με βαθιά θεολογική μόρφωση· ο δεύτερος ήταν επίσημος σύμβουλος του αυτοκράτορα, ιεροκήρυκας των ανακτόρων²⁶ και κυριαρχική μορφή στο χώρο της θεολογίας και της διανοήσης γενικότερα. Στοιχείο σημαντικό για την κατανόηση της γενικότερης στάσης του Σχολαρίου έναντι των Λατίνων αποτελεί η άποψη του Βρυέννιου ότι η ελπίδα βοήθειας εκ μέρους της Δύσης είναι τελείως κενή και οι σχετικές υποσχέσεις πρόσχημα. Στο πλαίσιο των γενικότερων σχέσεων του Σχολαρίου με την αυτοκρατορική οικογένεια, θα πρέπει να αναφερθεί ότι ο κύκλος περί τον Μανουήλ αποτελείτο κυρίως από υποστηρικτές του Γρηγορίου Παλαμά, οι οποίοι ήταν σφοδροί πολέμιοι της διδασκαλίας των Λατίνων. Ο Μανουήλ συνδεόταν φιλικά με την οικογένεια των Καβάσιλα, στην οποία ανήκαν οι γνωστοί αντιλατίνοι Νείλος και Νικόλαος Καβάσιλας, και δεν έκρυβε την συμπάθειά του για τον Κυδώνη. Όλα αυτά συνεκτιμούσε ο Σχολάριος και επαινούσε σε κάθε αφορμή τον Μανουήλ για τη συμπεριφορά του στους λόγιους, υπενθυμίζοντάς τον στους σύγχρονους και νεότερούς του.²⁷

Αξιομνημόνευτα πρόσωπα που επέδρασαν καταλυτικά στη διαμόρφωση του πνευματικού κλίματος της εποχής του Σχολαρίου είναι ο Μακάριος Μακρής και ο Ιωάννης Χορτασμένος, ο μετέπειτα μητροπολίτης Συληβρίας Ιγνάτιος, ο οποίος και διηύθυνε σχολή στη Μονή Σωτήρος και διετέλεσε διδάσκαλος του Μάρκου Ευγενικού,

²² Λάμπρου Σ., *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, Αθήναι 1912-3, τ. Α΄, σ. 223.

²³ Βλ. Πολίτου Γ. Ν., *Φιλοσοφήματα*, Έν Αθήναις 2004, σσ. 760, 762.

²⁴ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 115,10-11.

²⁵ «Ο φιλόσοφος βασιλεύς» κατά τον Δημήτριο Κυδώνη (Π. Κανελλόπουλου, *Ιστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* Α΄, τ. Β΄, Αθήνα 1966, σ. 517).

²⁶ Τωμαδάκης Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικά του ἀντιλήψεις* (*Εκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*), ἔτος ΚΘ΄, ἐν Αθήναις 1952, σ. 258.

²⁷ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 470,3-35.

του Βησσαρίωνα και του Σχολαρίου. Για τον Μακάριο Μακρή ο Σχολάριος συνέθεσε επιτάφιο επίγραμμα, με το οποίο εξαίρει τη σοφία και την αρετή του ως ανθρώπου, ως ιερομονάχου και ως φιλοσόφου.²⁸

Γνώρισε ακόμη και άκουσε τη διδασκαλία του Συμεών Θεσσαλονίκης, για τον οποίο εκφράζεται με άπειρη εκτίμηση και θαυμασμό.²⁹ Θεωρούσε τους διδασκάλους που αναφέρθηκαν συνεχιστές των κορυφαίων προσωπικοτήτων της Ορθοδοξίας, υποδείγματα πίστεως, διδασκαλίας και συμπεριφοράς, πάνσοφους σε χρυσή σειρά η οποία έφθανε έως την εποχή του. Σε αυτήν τη σειρά μνημονεύει τους Πατριάρχη Νείλο, Νείλο Καβάσιλα, Γρηγόριο Παλαμά, Λέοντα Βουλγαρίας, Νικήτα τον οικουμενικό διδάσκαλο, Μιχαήλ Ψελλό, βασιλιά Λέοντα, Ιερό Φώτιο, Βαλσαμόνα χαρτοφύλακα, Μελιτηνιώτη κ.ά.π.³⁰

Όπως, μάλιστα, ο Σχολάριος αναφέρει,³¹ πολλά από τα εναντίον των Λατίνων έργα παρεδόθησαν στο πυρ κατά την υπερεξηκονταετή κατοχή της Κωνσταντινούπολης από εκείνους, αλλά διασώθηκαν και αρκετά, όσα δηλαδή διέφυγαν της προσοχής τους.

γ. Κοινωνική και πνευματική δραστηριότητα

Όπως μας πληροφορεί ο ίδιος ο Σχολάριος, ασχολήθηκε επί είκοσι πέντε έτη με την σπουδή της φιλοσοφίας, με τη ρητορική ήταν έτοιμος από τη νεαρή ηλικία του και ως προς τη γνώση της ελληνικής γλώσσας υπήρξε από τότε παράδειγμα και για τους πλέον ειδικούς. Ήταν, επομένως, αναπόφευκτο να θελήσει να μεταδώσει τις γνώσεις του στις επόμενες γενεές. Αν αναλογιστούμε δε τον διακαή πόθο του να υπάρξει διάδοχη κατάσταση, ώστε να μην εκλείψει η καρποφόρος και εθνοτρόφος παράδοση του γένους –καθόσον, μάλιστα, βίωνε δραματικά την κατάπτωση της αυτοκρατορίας και την παραμέληση της παιδείας–, αντιλαμβανόμαστε πλήρως την ίδρυση Σχολής στην οικία του. Ο Θ. Νικολάου αναφέρει σχετικά: «συνάξας πολλήν γνῶσιν καὶ κραταιούμενος ἐν πίστει καὶ φόβῳ Θεοῦ, ἠνέφξεν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ σχολεῖον, εἰς τὸ ὁποῖον οὐ μόνον Ἕλληνες ἐμαθήτευσαν, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἄλλων χωρῶν

²⁸ *Ἄπαντα*, τ. 4, σσ. 379,16 - 380,6.

²⁹ «ἦν γὰρ οὐ μόνον ἐν λόγοις πεπαιδευμένος ἀλλὰ καὶ ἀρετῇ τῶν τότε προεχόντων ἐν πρώτοις» (*Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 506,18-19).

³⁰ *Ἄπαντα*, τ. 2, σ. 485,4-25 και τ. 3, σ. 127,18-33.

³¹ *Ο.π.*, σ. 485,26-34.

ἤρχοντο διὰ νὰ ἀκούσουν τὸν περίφημον διὰ τὴν σοφίαν καὶ ρητορικὴν καταστάντα διδάσκαλον»³², ἐνῶ ὁ Κ. Μπόνης: «... καὶ περὶ τὴν Νομικὴν ἐπιστήμην ἐντριβέστατος ἀπεδείχθη ὁ Γεώργιος ... κατέχων τὴν πᾶσαν σοφίαν τῆς ἐποχῆς του καὶ ὀπλισμένος δι' ὅλων τῶν ἐφοδίων τῆς γνώσεως, νεαρὸς εἰσέτι ἀπεφάσισε νὰ μεταδώσῃ τὰ φῶτα τῶν γνώσεων του καὶ εἰς ἄλλους διὰ τῆς ἰδρύσεως ὑπ' αὐτοῦ Σχολῆς ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ»³³. Ὅσοι Ἕλληνες καὶ Ἰταλοὶ ἐπιθυμοῦσαν νὰ γνωρίσουν τὴν Ἑλληνικὴ Παιδεία καὶ Λογοτεχνία, ἐρχόνταν στο Βυζάντιο καὶ μαθήτευαν στὸν διδάσκαλο Σχολάριο. Γραμματικὴ, Φιλοσοφία καὶ Ρητορικὴ ἦταν τὸ τρίπτυχο τῶν ἐιδικῶν κλάδων τῆς Σχολῆς, ὅπως μας πληροφορεῖ ὁ ἴδιος γιὰ τὸ πρόγραμμα σπουδῶν³⁴ ἀλλὰ καὶ ὅπως ἀντιλαμβανόμαστε ἀπὸ τὴ σχετικὴ συγγραφικὴ δραστηριότητά του. Συνέγραψε *Γραμματικὴ*, ἡ ὁποία σώζεται,³⁵ πρὸς χρῆση τῶν μαθητῶν του καὶ ἀνθολογία ἀπὸ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα τῶν ὁποίων ἐπέλυε ἀκόμη καὶ μετὰ τὸ πέρασ τῶν σπουδῶν δι' ἀλληλογραφίας. Ὁ Σχολάριος ἦταν γεννημένος διδάσκαλος καὶ γι' αὐτὸ δὲν εγκατέλειψε ποτέ στὸν βίῳ του τὸ βῆμα, παρὰ τὴν κατάληψη υψηλότερων θέσεων. Ὅπου κι ἀν βρισκόταν, στὴ Σχολή, στὸ βῆμα τοῦ δικαστηρίου, στὴν αἴθουσα ἐκδηλώσεων στὰ ἀνάκτορα, στὸν ἀμβώνα τῆς Ἐκκλησίας, ἀκόμη καὶ ἐνώπιον τοῦ σουλτάνου, δίδασκε. Τόσο πολὺ συνεδέθη ἡ προσωπικότητά του με τὴ διδασκαλία, ὥστε ἐγίνε γνωστὸς ὡς «ὁ διδάσκαλος».³⁶ Παράλληλα με τὴ διδασκαλία, ἐβρίσκε τὸν ἀναγκαῖο χρόνο γιὰ νὰ ἐμφανίζεται ὡς συνήγορος στὰ δικαστήρια.

Πιθανότατα στὴ σχολή του, ἐκτὸς τῶν τριῶν προαναφερθέντων μαθημάτων, δίδασκε καὶ Θεολογία. Με τὸν τρόπο αὐτὸ διατηροῦσε τὴν ἐπαφή με τὰ θεολογικὰ προβλήματα, τὰ ὁποία κατὰ τις διαπραγματεύσεις με τοὺς παπικοὺς ἦταν ἰδιαίτερος ἐπίκαιρα. Ὁ ἴδιος ἀποκαλύπτει³⁷ ὅτι κατὰ τὸ τριακοστὸ ἔτος τῆς ἡλικίας του εἶχε ἀποφασίσει νὰ γίνε μοναχὸς ἀλλὰ ἀνέβαλλε τὴν πραγματοποίησ τῆς ἀπόφασῆς του αὐτῆς.

Ἀπὸ τοὺς μαθητῆς του ὁ Σχολάριος ἀναφέρει τρεῖς κυρίως: τὸν προσφιλή του ἀνεψιὸ Θεόδωρο Σοφιανό, τὸν γνωστὸ βυζαντινὸ λόγιο Ματθαῖο Καμαριώτη καὶ κάποιον Ἰωάννη, γιὰ τὸν ὁποῖο δὲν ὑπάρχουν περισσότερες πληροφορίες.³⁸

³² Νικολάου Θ., *Γεννάδιος Σχολάριος ὁ Σοφώτατος*, (Κιβωτός), ἐκδ. Ἀστήρ, Ἀρ. φ. 13, Ἀθῆναι, Ἰανουάριος 1953, σ. 214.

³³ Μπόνης Γ. Κ., *Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος*, Ἀθῆναι 1953, σ. 5.

³⁴ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 278,11-17.

³⁵ *Ἄπαντα*, τ. 8, σσ. 351,1 - 498,36.

³⁶ Ὁ Σίλβεστρος Συρόπουλος τὸν ἀποκαλοῦσε «ὁ διδάσκαλος κύρ Γεώργιος ὁ Σχολάριος».

³⁷ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 464,10-34.

³⁸ Γιὰ τὸν Ἰωάννη, πληροφοροῦμεθα ἀπὸ τις σχετικὲς ἐπιστολές τοῦ Σχολαρίου (*Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 410,12), οἱ ὁποῖες εἶναι ἀμφιβόλου γνησιότητος. Βλ. σχετικὰ Ζήση Ν. Θ., *Γεννάδιος Β' Σχολάριος, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων, τ. 30, β' ἐκδ., Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 106.

Έτσι, ο Σχολάριος, νέος ακόμη στην ηλικία, απέκτησε φήμη και όνομα διάσημου ανδρός. Η ικανότητά του ως διδασκάλου συντέλεσε ώστε να εκτιμηθεί σε έτι μείζονα βαθμό από τους κύκλους των ανακτόρων και από τη βασιλική οικογένεια. Δεν αποτελεί, συνεπώς, άξιο απορίας ότι «αί τιμαὶ ἤρχοντο ταχύτατα εἰς συνάντησίν του». Το 1430, σε ηλικία 30 ετών, εισέρχεται στο παλάτι και καταλαμβάνει σπουδαίες θέσεις, χωρίς να εγκαταλείψει τη σχολή του. Βέβαια, όπως ανεφέρθη, κατά τα έτη 1426-30 υπήρξε μέλος της ακολουθίας του Δεσπότη Κωνσταντίνου στην Πελοπόννησο. Τώρα, όμως, αναλαμβάνει ενεργό δράση. Γίνεται καθολικός σεκρετάριος του βασιλέα και καθολικός κριτής των Ρωμαίων, θέσεις τις οποίες υπηρετεί για μακρό χρονικό διάστημα, ήτοι μέχρι της κουράς του σε μοναχό το 1450. Ως καθολικός σεκρετάριος εκτελούσε χρέη γενικού γραμματέα των ανακτορικών υπηρεσιών και προσωπικού γραμματέα του αυτοκράτορα,³⁹ χωρίς να αποκλείεται και προσωπικού συμβούλου του αυτοκράτορα επί παντός επιστητού. Αν, όμως, η λέξη «σεκρετάριος» εξηγηθεί ως παράγωγη της βυζαντινής λέξης «σέκρετον», η οποία έχει και την έννοια του βασιλικού δικαστηρίου⁴⁰, τότε προκύπτει συνάφεια με το έτερο αξίωμα του Σχολαρίου, αυτό του καθολικού κριτή. Ως καθολικός κριτής εκτελούσε χρέη ανωτάτου δικαστή –αν όχι του ανώτερου όλων, κάτι παρόμοιο με τον σημερινό πρόεδρο του Αρείου Πάγου.

Το λειτούργημα του δικαστή ασκούσε με έντονο ενθουσιασμό αλλά και υψηλό αίσθημα ευθύνης. Οι δίκες, όπως ο ίδιος παρατηρούσε, λειτουργούσαν στη συνείδησή του ως αφορμή φιλοσοφικών σκέψεων και διδασκαλίας. Προέβαινε σε εξηγήσεις των νόμων, φρόντιζε να προθεραπεύει τους μέλλοντες να ηττηθούν με επίδειξη επιείκειας και ανοχής, χωρίς η εν λόγω επιμελητεία να αποβαίνει εις βάρος της ακρίβειας της απόδοσης δικαιοσύνης. Ήταν αυστηρός μόνο στους βίαιους και σε όσους παρεμπόδιζαν την ορθή διεξαγωγή της δίκης –ακόμη και σε υποθέσεις του αυτοκράτορα– ενεργούσε με αυστηρό επίσης τρόπο για τον παραδειγματισμό όσων θα ασκούσαν το λειτούργημα στο εξής. Ακρίβεια και δικαιοσύνη στις δίκες, χωρίς προσωποληψίες, δωροδοκίες ή επιρροές, ήταν τα χαρακτηριστικά του ως ανωτάτου δικαστικού λειτουργού. Άλλωστε, ο ίδιος δηλώνει (I, 289): «αὶ ἀμοιβαὶ πρέπει μόνον ἐκ τοῦ Θεοῦ νὰ προσδοκῶνται»⁴¹.

³⁹ Συροπούλου Σ., *Απομνημονεύματα, Παραλλαγή Β'*, Laurent., Appendices III, 8, σ. 600: «καὶ ὁ διδάσκαλος καὶ γραμματικὸς τοῦ βασιλέως Σχολάριος».

⁴⁰ Du Cange, *Glossarium*, λ. «Σέκρετον», στ. 1346.

⁴¹ *Άπαντα*, τ. 1, σ. 289,30-32.

Ο L. Petit αναφέρει χρήσιμα στοιχεία για πρόσθετα αξιώματα ή θέσεις του Σχολαρίου,⁴² διατυπωθέντα από τον ίδιο τον Μάρκο Ευγενικό, λίγο πριν τον θάνατό του: «Οὗτος ὁ Σχολάριος ἦν τότε καθολικὸς γραμματεὺς τοῦ βασιλέως μυστικός, ὃ παρὰ μὲν τοῖς Λατίνοις λέγεται καντζελάριος καὶ σεκρετάριος, παρὰ δὲ τοῖς Ῥωμαίοις πρωτοσικρήτης· ἦν δὲ καὶ καθολικὸς κριτὴς τῶν Ῥωμαίων· ἦν δὲ καὶ διδάσκαλος τῆς πίστεως κεχειροτονημένος, διδάσκων ἐν τῷ παλατίῳ κατὰ Παρασκευὴν ἐν ταῖς μεγάλαις τεσσαρακοσταῖς παρόντων καὶ τῶν βασιλέων καὶ τῶν ἐκκρίτων ὅλης τῆς πόλεως ἐν τῷ τρικλίνῳ· ἐκεχειροτόνητο δὲ καὶ τῆς τῶν Ὁρθοδόξων συνάξεως ἑξάρχος μετὰ τὴν τοῦ Ἁγίου Μάρκου τοῦ Ἐφέσου τελευτήν». Στο χωρίο αυτό επιβεβαιώνεται η θέση του Σχολαρίου ως Θεολόγου καθηγητή (διδάσκαλος της πίστεως) στην Ακαδημία της Πόλης, η οποία λειτουργούσε στο παλάτι. Από τη θέση αυτή απέκτησε τη δυνατότητα να εκφωνεῖ σπουδαίους λόγους ἐπὶ δογματικῶν καὶ ἠθικῶν ζητημάτων. Πρέπει δε να σημειωθεί ὅτι: α) τη θέση του επίσημου διδασκάλου της θεολογίας στα ανάκτορα κατείχε ο Ιωσήφ Βρυέννιος, μετὰ τον θάνατο του οποιου την ανέλαβε ο Σχολάριος⁴³ και β) τα ἄλλα δύο πρόσωπα που θα μπορούσαν να τον διαδεχθῶν ἦταν ο Μάρκος Ευγενικός και ο Βησσαρίων, οι οποίοι ἐπήνεσαν την εκλογή του Σχολαρίου, θετική στάση που αποδεικνύει ὅτι οι ικανότητες και το πνευματικό ἐπίπεδό του ἔχαιραν γενικῆς ἐκτίμησης και ἀναγνώρισης.

Ἐπειδὴ περὶ της ἀξιοπιστίας των λόγων του Ἐφέσου δεν διατυπώνεται λόγος, συνοψίζοντας τα αξιώματα και τις θέσεις του Σχολαρίου καταλήγουμε ὅτι, κατὰ την περίοδο πριν την κουρά του, ἦταν διδάσκαλος στη σχολή του, καθολικὸς σεκρετάριος, καθολικὸς κριτής, διδάσκαλος της πίστεως και ἑξάρχος της σύναξης των Ὁρθοδόξων.

Ἡ φήμη του δεν περιορίστηκε στο Βυζάντιο, ἀλλὰ ἔφτασε και στην Ἰταλία. Ἡ υψηλή θέση του στα ἀνάκτορα δημιούργησε στον ἴδιον ἀκόμη πιο στενοὺς δεσμούς φιλίας προς ὅλα σχεδόν τα μέλη της βασιλικῆς οικογένειας, με τα οποία διατηρούσε και ἀλληλογραφία, και με ἐπιφανεῖς πολιτικούς ἀνδρες της ἐπικράτειας τόσο στην Βασιλεύουσα, ὅσο και στην Κρήτη, την Πελοπόννησο, το ὄρος Σινά, την Τραπεζούντα και την Ἰταλία. Ἰδιαίτερη φιλία ἀνέπτυξε με τον περίφημο μεγάλο Δούκα Λουκά Νοταρά, με τον Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο, τον Δεσπότη Πελοποννήσου Θεόδωρο και τον Φραγκίσκο Φίλελφο, τον γαμπρό του Χρυσολωρά. Ἡ ἀπαρίθμηση των σχέσεών του αυτῶν βοηθᾷ στην κατανόηση της κατάκτησης του τεράστιου κύρους και του

⁴² *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 178 ὑπ.

⁴³ Βλ. σχετικὰ Τωμαδάκη Β. Ν., *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*, Ἀθήναι 1947, σ. 13.

περιφήμου ονόματος του Σχολαρίου. Επόμενο ήταν να θεωρείται αυθεντία πολιτική, νομική και εκκλησιαστική, σε σημείο ώστε η συμμετοχή του στις κορυφαίες κρατικές και εκκλησιαστικές υποθέσεις να θεωρείται εκ των ων ουκ άνευ, όπως συνέβη στη σύνοδο Φερράρας-Φλωρεντίας, για την οποία θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

Την 31η Οκτωβρίου 1448 ο αυτοκράτορας Ιωάννης Η΄ Παλαιολόγος (1425-1448) πέθανε και οι άριστες σχέσεις του Σχολαρίου με τον νέο αυτοκράτορα Κωνσταντίνο διαταράχθηκαν. Τόσο η δημιουργηθείσα κατάσταση στα ανάκτορα όσο και η κλίση του προς τον μοναχισμό ανάγκασαν τον Σχολάριο να παραιτηθεί από τη θέση του διδασκάλου της θεολογίας. Λίγα έτη νωρίτερα είχε αναγκαστεί να κλείσει την ιδιωτική σχολή του, καθώς το 1444 πέθανε ο αγαπημένος του διδάσκαλος και φίλος, ο Μάρκος Εφέσου, τον οποίο διεδέχθη στην ηγεσία των Ορθοδόξων. Αυτό φαίνεται καθαρά από επιστολιμαίο προοίμιό του προς τον Ματθαίο Καμαριώτη, στο οποίο αναφέρει ότι «δὲν ἤμπορεῖ πλέον νὰ ἀσχολῆται μὲ τὴν φιλοσοφίαν, διότι ἦτο ἠναγκασμένος ἐκ τῶν περιστάσεων νὰ ἀσχολῆται μὲ ἄλλα πράγματα, ἐνθυμεῖται δὲ τοὺς μαθητάς του ὡς κάτι τὸ παρῶχμνον».⁴⁴ Το σημαντικότερο δε στο συγκεκριμένο χωρίο είναι πως πληροφορούμεθα άμεσα και έγκυρα ότι με τη διδασκαλία της φιλοσοφίας ο Σχολάριος ασχολήθηκε για περίπου είκοσι έτη.

δ. Η σύνοδος της Φερράρας - Φλωρεντίας σταθμός στη ζωή και το έργο του Σχολαρίου

Τον Απρίλιο του 1438 στη Φερράρα έγινε η επίσημη ανακήρυξη της συνόδου, οι εργασίες της οποίας –με πρωτοβουλία του πάπα– είχαν αρχίσει πριν από την άφιξη της βυζαντινής αποστολής. Για τη γενικότερη στάση του στη σύνοδο ο Σχολάριος έγινε αποδέκτης συκοφαντιών από τους σύγχρονούς του και βασιλικής δυσμένειας καθώς και σύγχυσης έως δριμύτατης –ενίοτε και προσβλητικής– κριτικής από τους μεταγενέστερους ιστορικούς και ερευνητές. Η σύγχυση αυτή προκλήθηκε κυρίως από την δυσνόητη, και συναφώς περίεργη, μεταστροφή του από φιλενωτικού σε ανθενωτικού, όπως υποστηρίχθηκε. Χωρίς αναφορά σε λεπτομέρειες και για του λόγου το αληθές, παρατίθενται τα εξής παραδείγματα: Υπό του Δούκα ο Σχολάριος φέρεται να προβλέπει ως ‘Κασσάνδρα’ τις επικείμενες συμφορές, ότι δηλαδή η Πόλη «μέλλει

⁴⁴ Ζήση Ν. Θ., *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Άνάλεκτα Βλατάδων, τ. 30, β΄ έκδ., Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 114.

φθαρῆναι» (254, 6)⁴⁵. ο Κ. Μπόνης σημειώνει σχετικώς: «Ἐν Ἰταλία ὁ Σχολάριος ἐπεδείξατο ἀναμφιβόλως φιλενωτικὰς τάσεις καὶ ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς, πρὸ παντὸς ὅμως ἐκ τῶν παρασκηνίων ἔδρα ὑπὲρ τῆς ἐνώσεως, ἐλθὼν εἰς ἀντίθεσιν καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν διδάσκαλόν του Μᾶρκον τὸν Εὐγενικόν, ὃν τὰ μέγιστα ἐπύκρνανεν. Ἐν Ἰταλία ἦλθεν εἰς σύγκρουσιν τόσον μετὰ τῶν ἐνωτικῶν –Γεωργίου Γεμιστοῦ καὶ Βησσαρίωνος–, ὅσον καὶ μετὰ τῶν ἀνθενωτικῶν, ἐπὶ κεφαλῆς ὧν ἴστατο ὁ Εὐγενικός, λόγῳ τῆς φιλαυτίας καὶ ἐγωπάθειάς του»⁴⁶. Ὁ G. Podskalsky ἀναφέρει τὸν Σχολάριο σαφῶς τασσόμενο ὑπὲρ τῆς ἐνώσεως⁴⁷. ὁ A. A. Vasiliev⁴⁸ θεωρεῖ τὸν Σχολάριο δεδομένο υποστηρικτὴ τῆς ἐνώσεως κατὰ τὴ σύνοδο καὶ ὁ Δ. Μπαλάνος γράφει: «... εἰς τὸ ζήτημα τῆς ἐνώσεως (ὁ Σχολάριος) ἔδειξεν ἀξιοκατάκριτον ἐπαμφοτερίζουσαν στάσιν»⁴⁹.

Θεωρώντας χρέος τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ προσώπου τοῦ Σχολαρίου, στὴν ἐνόητα αὐτὴ θα ἐπιχειρηθῆ ἡ ἀποσαφήνισις –ἢ καὶ ἀνάδειξις– ὀρισμένων σημείων-στοιχείων, τὰ ὁποῖα πολλοὶ δὲν ἔλαβαν ὑπ’ ὄψιν τοὺς ἢ δὲν γινώριζαν καν, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, οἱ προαναφερθέντες· διότι, ὅπως σοφὰ συμβουλεύει ὁ Ν. Τωμαδάκης, «Εἰς τὴν Ἱστορίαν αἱ μεγάλαι μορφαὶ πρέπει νὰ ἀτενίζωνται ὄχι τόσον μὲ διάθεσιν κριτικῆς, ὅσον μὲ διάθεσιν κατανοήσεως καὶ ἐρμηνείας»⁵⁰.

Ἀφότου οἱ Φράγκοι κατέλυσαν τὸ Βυζαντινὸ Κράτος μετὰ τὴν σταυροφορίαν τὸ 1204, οὐδέποτε αὐτὸ μπόρεσε νὰ ἀνακάμψῃ. Ἀπὸ τὸν ΙΑ΄ ἤδη αἰῶνα εἶχε ἀπολέσει τὴν κοιτίδα του, τὴν Μικρὰ Ἀσίαν, τὴν ἐκεῖθεν προσόδου του, τὴν στρατιωτικὴν δύναμιν καὶ τοὺς πολυάριθμους ἀνθρώπους τῶν ἐπαρχιῶν τῆς, τοὺς ὁποίους προσπόριζε στὴ Βασιλεύουσα καὶ ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀνεδεικνύοντο ἱκανοὶ λόγιοι, ἱεράρχες, στρατιωτικοὶ καὶ διοικητικοί. Τὸ ἀνασυσταθὲν κράτος ἀπὸ τὸν Μιχαὴλ Παλαιολόγο δὲν εἶχε οὔτε τὴν ἐκτασὴ οὔτε τὴν δύναμιν τῶν παλαιότερων χρονικῶν περιόδων· ἦταν, συνεπῶς, ἀναγκασμένο νὰ ἀντιπαλεύῃ κατὰ δύο ἐχθρῶν. Ἀνατολικά τοὺς ποικιλῶνους, ἀσύντακτους καὶ ὑπὸ διάφορους ἡγεμόνες ἀναζωπυρούμενους Μουσουλμάνους. Δυτικὰ τοὺς Φράγκους, οἱ ὁποῖοι, ἀπὸ τὴν ἓνα, κατεῖχαν ἐκτενῆ τμήματα τῆς αυτοκρατορίας, ὅπως ἡ Κρήτις, καὶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη, εἶχαν εἰσέλθει στὴν αυτοκρατορίαν διὰ τῶν ἐμπορῶν ἀπομυζώντας τὴν οἰκονομικά. Ὁ Ν. Τωμαδάκης γράφει χαρα-

⁴⁵ Τωμαδάκη Β. Ν., *Δούκα - Κριτοβούλου - Σφραντζῆ - Χαλκοκονδύλη, Περὶ Ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 30.

⁴⁶ Μπόνης Γ. Κ., *Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος*, Ἀθήναι 1953, σ. 6.

⁴⁷ Podskalsky G., *Ἡ Ἑλληνικὴ Θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821*, μτφρ. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, ΜΙΕΤ, σ. 126.

⁴⁸ Vasiliev A. A., *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Ἀυτοκρατορίας*, τ. Β΄ (1204-1453), μτφρ. Δ. Σαβράμη, ἐκδ. Μπεργαδῆ, Ἀθήνα 1951, σ. 876.

⁴⁹ Μπαλάνος Σ. Δ., *Οἱ Βυζαντινοὶ Ἐκκλησιαστικοὶ Συγγραφεῖς (ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453)*, Βιβλιοθήκη Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι 1951, σσ. 205-6.

⁵⁰ Τωμαδάκη Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικαὶ του ἀντιλήψεις (Ἐκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος)*, ἔτος ΚΘ΄, ἐν Ἀθήναις 1952, σ. 295,17-18.

κτηριστικά: «Οι Φράγκοι ήταν επιφοβότεροι των Τούρκων, πριν αυτοί καταστούν υπό ένα ηγεμόνα, και είχαν αγρίως μεταχειρισθεί τους Έλληνες Ορθοδόξους και τα ιερά τους κατά το διάστημα της Φραγκοκρατίας στην Ανατολή. Κατεδίωκαν την ορθοδοξία, εγκαθιστούσαν ιεράρχες - φεουδάρχες στις επισκοπές της κατεχόμενης Ανατολής και εμπόδιζαν την ελεύθερη εξάσκησή της, την οποία οι Μουσουλμάνοι προστάτευαν, παρά το κύμα του επιβαλλόμενου απ' αυτούς εξισλαμισμού». Άλλοις λόγοις, η Δύση επιθυμούσε διακαώς να υποτάξει το Βυζάντιο είτε με την ουνία είτε με το εμπόριο. Άλλωστε, ο πάπας ήταν άρχων εκκλησιαστικός και συγχρόνως κοσμικός· πιθανή επιτυχία του στην Ανατολή θα ηύξαινε το κύρος του έναντι των ηγεμόνων της Δύσης. Συνέπεια όλων αυτών ήταν το Βυζαντινό κράτος να παραπαίει ανάμεσα σε δύο επίδοξους κατακτητές και να βιώνει δύσκολες στιγμές αντιμετωπίζοντας το δίλημμα της κατάλυσης του κράτους, της επιβολής του εξισλαμισμού και της διακοπής της ανάπτυξης του πολιτισμού ή της κατάλυσης του κράτους, της επιβολής της ουνίας και της καταδίωξης της ορθοδοξίας, την οποία, σημειωτέον, ανέχονταν οι Μουσουλμάνοι σε τέτοιο βαθμό, ώστε στη σύνοδο να αντιπροσωπευθούν όλες οι κείμενες υπό τη δικαιοδοσία τους Εκκλησίες και όλα τα πατριαρχεία(!).

Υπό τέτοιες συνθήκες αναπόφευκτο ήταν να μορφοποιηθεί η πολιτική του Βυζαντίου στη χρονική περίοδο του Μανουήλ του Β' σε αποχή εκφοβίζοντας αμφοτέρους τους εχθρούς ότι, αν επιέζοντο από τους Φράγκους, θα υποχωρούσαν στους Μουσουλμάνους και, αν επιέζοντο από τους Μουσουλμάνους θα εναγκαλίζοντο τους –δυσμάχητους για τους Μουσουλμάνους– Φράγκους. Με τον Μανουήλ Β' ασκείται πολιτική ισορροπίας. Το άμεσο κέρδος για τους Βυζαντινούς ήταν ο χρόνος. Κέρδιζαν χρόνο, ήλπιζαν και ανέμεναν. Υπό τέτοια οπτική, συμπεραίνεται ότι το νόημα της διαμάχης Ανατολής και Δύσης ήταν πρωτίστως πολιτικό, όπως πολιτικό ήταν και επί Ιουστινιανού και επί Φωτίου. Την ίδια πολιτική ανέλαβε να συνεχίσει και ο υιός του Μανουήλ Β', ο Ιωάννης ο Η' ο Παλαιολόγος. Απέτυχε, όμως, αφού μάλλον από τον φόβο της δεινής θέσης στην οποία είχε περιέλθει επί των ημερών του το Βυζάντιο, προσπάθησε να προσαιτεριστεί τη Δύση και εκβίασε –τρόπον τινά– την ένωση στη σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας. Πολιτική είναι και η προσωπικότητα του Σχολαρίου κατά τη σύνοδο αυτή, αφού κλήθηκε: α) ως λαϊκό μέλος και όχι ως κληρικός, β) ως προσωπικός σύμβουλος του αυτοκράτορα, του επιθυμούντος την εποχή εκείνη την ένωση.

Ο Σχολάριος βέβαια επελέγη από κοινού με πλειάδα σημαντικών προσώπων της εποχής. Την όλη αποστολή αποτελούσαν ο Μάρκος Ευγενικός, ο φιλόσοφος Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, ο φιλόσοφος Γεώργιος Αμιρούτζης, ο Ιωάννης Αργυρόπουλος⁵¹ και άλλοι κληρικοί και διανοούμενοι.⁵² Ως πρόσωπο με τέτοιες αρμοδιότητες κρίνεται από τον Ν. Τωμαδάκη «Ο Σχολάριος ανήκει εις τὴν αὐλικὴν ἀκολουθίαν, ἐκτελεῖ κρατικὴν ἀποστολήν, καὶ ἐκτιμᾷ τοὺς πολιτικοὺς λόγους, διὰ τοὺς ὁποίους ἡ αὐτὴ ἐχάραξε τὴν ἐνωτικὴν πολιτικὴν. Ὡς ἐκ τούτου, δὲν ἀντιστρατεύεται κατ' αὐτῆς φανερῶς, ἄλλωστε γνωρίζει ποίαν δύναμιν ἔχει ἡ ἄρνησις τοῦ Μάρκου. Ὅταν ἐπιστρέψῃ εἰς τὴν Ἀνατολήν, βλέπει διὰ μίαν ἀκόμη φορὰν τὴν ἀντίδρασιν τοῦ πλήθους, ἐκτιμᾷ τὰς συνθήκας. Ἀλλὰ δὲν ἀναλαμβάνει ἡγετικὸν ρόλον. Δὲν θέλει ν' ἀνταχθῆ ἡ πρὸς τὸ κράτος».⁵³

Σε κάθε περίπτωση, ο Ιωάννης επιζητούσε την υπογραφή της ένωσης προτιθέμενος να εκβιάσει τους Τούρκους, οι οποίοι ελάχιστα αντιλαμβάνονταν από διπλωματία. Δεν κινήθηκαν εναντίον της πόλης απόντος του αυτοκράτορα, αλλά συνέχιζαν να διαβρώνουν το βυζαντινό κράτος. Στην Κωνσταντινούπολη δε ο λαός αποδοκίμασε τη σύνοδο της Φλωρεντίας, την οποία αρνήθηκε διαρρηδην να υπογράψει ο Εφέσου και απέφυγε να παραδεχθεί μέσω της υπογραφής του ο Σχολάριος.

Επιπρόσθετα, η όλη στάση του Σχολαρίου μπορεί να εξηγηθεί ως μη ενωτική και από τα εξής επιχειρήματα:

– Της συνόδου της Φερράρας-Φλωρεντίας προηγήθηκαν αλληπάλληλες συσκέψεις στο Βυζάντιο για τον καθορισμό της επίσημης γραμμής. Στις προκαταρκτικές συσκέψεις των Ελλήνων, λίγο πριν την έναρξη της συνόδου, το όνομα του Σχολαρίου εμφανίζεται πρώτο. Τα προβλήματα ήταν κυρίως τρία: α) Ο τόπος διεξαγωγής των διαπραγματεύσεων, β) ο τρόπος τελικής ψηφοφορίας και γ) το αντικείμενο των συνομιλιών. Ο Σχολάριος ανέγνωσε συμβουλευτικό λόγο, περίληψη του οποίου διέσωσε ο Σ. Συρόπουλος.⁵⁴ Θέσεις του Σχολαρίου, όπως διακρίνονται στην περίληψη αυτή,

⁵¹ Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με τη ζωή και το έργο του Ι. Αργυρόπουλου καθώς και για τη συνεισφορά του στον αριστοτελισμό, βλ. Γ. Στείρη, «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στο δυτικό αριστοτελισμό του 15^{ου} αιώνα», *Αριστοτέλης και Χριστιανισμός*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, 24-25 Νοεμβρίου 2016, σσ. 153-154.

⁵² Σάθα Ν. Κ., *Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων (ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Ἀυτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς Ἐθνεγερσίας) (1453-1821)*, ἐκδ. Ι. Χιωτέλλη, ἐν Ἀθήναις 1868, σ. 13. Βλ. και Τωμαδάκη Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικαὶ τοῦ ἀντιλήψεις (Ἐκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος)*, ἔτος ΚΘ', ἐν Ἀθήναις 1952, σ. 292, υπ. 1, 17-18.

⁵³ Τωμαδάκη Β. Ν., *ὁ.π.*, σ. 292.

⁵⁴ Συροπούλου Σ., *Απομνημονεύματα, Παραλλαγή Β'*, Laurent., *Appendices III*, σ. 9.

ήταν να μη γίνουν οι διαπραγματεύσεις στην Ιταλία για την αποφυγή πιέσεων⁵⁵. να μην αποδεχθούν τη θέση των Δυτικών, ώστε «τὸ τῶν πλειόνων ψῆφον ἰσχύειν»⁵⁶, εφόσον ούτως ή άλλως οι βυζαντινοί θα υστερούσαν αριθμητικά· εν τέλει, αναφερόμενος προς τον βασιλιά, πρότεινε «ἐὰν ὑπῆρχον αἱ προϋποθέσεις νὰ ἐξετασθοῦν αἱ διαφοραὶ, ὅσον τὸ δυνατὸν μὲ μεγαλυτέραν ἀκρίβειαν, καὶ ὅ,τι ἀποδειχθῆ σαφῶς καὶ ἀριδῆλως ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ρητῶν τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας νὰ καταστῆ ἀβιάστως ἀπόφασις τῆς συνόδου καὶ νὰ γίνῃ δεκτὸν χωρὶς ἐνδοιασμοὺς καὶ ἀπὸ τοὺς Λατίνους καὶ ἀπὸ τοὺς Ἀνατολικούς, οὐδεμίᾳ δὲ διαφορᾷ νὰ μείνῃ ἀνεξέταστος, τότε εἶναι σκόπιμον νὰ γίνῃ ἡ σύνοδος καὶ νὰ πραγματοποιηθῆ ἡ μετάβασις εἰς τὴν Ἱταλίαν, ὅπου μὲ ἀγωνιστικότητά θὰ ἐξετασθοῦν καὶ θὰ ἀποδειχθοῦν ὅσα χρειασθῆ νὰ συζητηθοῦν. Ἄν ὅμως πρόκειται νὰ γίνῃ ἔνωσις κατ' οἰκονομίαν, εἶναι περιττὸν νὰ ὑποστοῦν τόσους κινδύνους καὶ τόσα ἔξοδα ὁ βασιλεὺς, ὁ πατριάρχης καὶ οἱ ἄλλοι, τὰ ὅποια δὲν θὰ βοηθήσουν οὐδόλως τὴν πατρίδα καὶ τὸ κοινόν. Αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἔνωσις, “οἰκονομική”, εἶναι δυνατὸν νὰ γίνῃ καὶ μέσῳ τριῶν ἢ τεσσάρων πρέσβεων ποὺ θὰ σταλοῦν ἐκεῖ, καὶ αὐτὸ εἶναι μᾶλλον ὠφελιμώτερον διὰ τὴν πατρίδα».⁵⁷

Εν κατακλείδι, η αντιλατινική τάση του Σχολαρίου κατοχυρώνεται και από τον λόγο του και από τα αποτελέσματα. Δηλαδή:

1. Ο Σίλβεστρος Συρόπουλος, γνωστός για τα αντιλατινικά φρονήματά του, επαίνεσε τους λόγους του Σχολαρίου ως «σοφούς, γενναίους καὶ καλλίστους».
2. Οι σφοδρότεροι ανθενωτικοί, όπως ο Μάρκος Εφέσου και ο Αντώνιος Ηρακλείας, χαρακτήρισαν τον λόγο «ἄριστα συγγεγραμμένον».
3. Τέθηκε εν αμφιβόλω το αβιάστο και η ελευθερία της συνόδου, τα οποία δεν αμφισβητήθηκαν ποτέ από κανένα λατινίζοντα.
4. Φάνηκε για πρώτη φορά πρόθεση αντιπαράταξης προς τη γραμμή του βασιλέα.
5. Το αντιλατινικό κλίμα της σύσκεψης κορυφώθηκε, όταν μετά τον λόγο του Σχολα-

⁵⁵ Την πλήρη δικαίωση του Σχολαρίου εκφράζει με τον πιο ακριβή τρόπο ο Ν. Τωμαδάκης: «Πάντοτε εθαύμασα πῶς ἠδυνήθησαν νὰ ἐκφύγουν τοῦ πειθαναγκασμοῦ (ἀφοῦ ὁ πάπας διέκοπτε τὸ σιτηρέσιον τῶν ἀρνούμενων) ὁ Ἐφέσου καὶ ὁ Σχολάριος» (Τωμαδάκη Β. Ν., *ὁ.π.*).

⁵⁶ Σημειώνεται ὅτι ἀκριβῶς ἴδια ἦταν καὶ ἡ θέση τοῦ Πλήθωνα δώδεκα ἔτη πρὶν, ὅταν πρότεινε στον βασιλέα «μὴ τῶν πλειόνων τὴν ψῆφον ἰσχύειν, ἀλλὰ τὸ ἐν μέρος ἐπίσης ἰσχύειν ὡς θάτερον» (Συροπούλου Σ., *Απομνημονεύματα*, VI, 19).

⁵⁷ Ζήση Ν. Θ., *ὁ.π.*, σ. 115. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ περιγραφή τοῦ Νικηφόρου Γρηγορά, τὴν ὁποία παραδίδει σε ἐλεύθερη ἀπόδοση ὁ Α. Vasiliev: «Τέτοια φτώχεια ἐπικρατοῦσε στὸ Παλάτι τότε, ποὺ κανένα ἀπ' τὰ ποτήρια ἢ τὰ κύπελλα δὲν ἦταν χρυσοῦ ἢ ἀσημένιο, ἀλλὰ ἀπὸ κασσίτερο, πηλὸ ἢ ὄστρακο. Γιὰ τοὺς μὴ ἀδαεῖς ἦταν ὀλοφάνερη ἢ βιαία ἀποχώρησι τοῦ μεγαλείου καὶ τῆς χλιδῆς, καὶ τὰ πάντα τοὺς μιλοῦσαν γιὰ τὴν ἐπικρατοῦσα δυστυχία, ἐκεῖ μέσα. Ἀκόμα καὶ τὰ βασιρικὰ διαδήματα καὶ ἐνδύματα κατὰ τὴν τελετὴν αὐτὴν εἶχαν ἀπομίμησι χρυσοῦ καὶ ψεύτικες πέτρες ἀντὶ ἀληθινῆς, ποὺ ἀντανακλοῦσαν σὲ διάφορους καθαροὺς χρωματισμοὺς πάνω στὰ ἐπιχρυσωμένα ἐρμάτινα ἐνδύματα» [Vasiliev Α. Α., *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, τ. Β' (1204-1453), μτφρ. Δ. Σαβράμη, ἐκδ. Μπεργαδῆ, Ἀθήνα 1951, σ. 876].

ρίου αποφασίστηκε να τεθεί ως βάση της προετοιμασίας των θεολογικών ζητημάτων βιβλίο του Νείλου Καβάσιλα, του οποίου η επεξεργασία και παρουσίαση ανετέθη στους Μάρκο Ευγενικό και Γεώργιο Σχολάριο.

Τελικώς, η γραμμή του αυτοκράτορα υπερίσχυσε και η σύνοδος έγινε στην Ιταλία. Στις 19 Ιανουαρίου συνήλθε η σύνοδος στο παλάτι τού πάπα Ευγένιου στη Φλωρεντία. Στις 26 Φεβρουαρίου 1439 ο Ιωάννης υπέγραψε όπως και άλλοι ακόλουθοι και μητροπολίτες. Δεν υπέγραψαν, όμως, ο Μάρκος Ευγενικός, ο Σχολάριος, ο Πλήθων και ο δεσπότης Δημήτριος Παλαιολόγος.⁵⁸ Η επίσημη ανακήρυξη της ένωσης συνέβη την 6η Ιουλίου του 1439. Όταν η αποστολή επέστρεψε στην Πόλη –πλην του Πλήθωνος–, γεννήθηκε μια νόθος κατάσταση. Λαός και κλήρος αποδοκίμαζαν την ένωση, αλλά το κράτος την εδέχετο επίσημα και φρόντιζε με τους πατριάρχες που εγκαθιστούσε (Μητροφάνης Β΄ και Γρηγόριος Μάμμας) να εμμένει στο περιεχόμενό της, ώστε να έχει το δικαίωμα να ζητεί την ενίσχυση της Δύσης για τη σωτηρία της Πόλης.

ε. Η άλωση της Πόλης

Η ατυχής πολιτική του Ιωάννη να αυξάνει τους Δυτικούς στην Πόλη ευελπιστώντας να φοβίσει τους Τούρκους είχε ως παράπλευρη συνέπεια την επίδοση Λατίνων και λατινοφρονούντων σε αγώνα δυσφήμισης, υπονόμησης και συκοφαντίας του Σχολαρίου, ως ισχυρού προσώπου στο παλάτι. Ο Σχολάριος, αντιλαμβανόμενος την επιρροή των λατινοφρονούντων στον αυτοκράτορα, δεν θέλησε να έλθει σε ανοικτή σύγκρουση και προτίμησε τον δρόμο της σιωπής και της αποχώρησης. Για τον λόγο αυτό και επέλεξε να εγκατασταθεί στη Μονή Παντοκράτορος⁵⁹.

Το 1444 είναι έτος αποφασιστικό· από τη μια, η ήττα της μάχης της Βάρνας από τους Τούρκους μειώνει στο ελάχιστο τις ελπίδες αντιμετώπισής τους και, από την άλλη, πεθαίνει ο Μάρκος Ευγενικός. Λίγο πριν τον θάνατό του καλεί τον Σχολάριο και τον ρωτά αν προτίθεται να αναλάβει τη συνέχεια του αγώνα υπέρ της πίστεως και αν θέσει στο περιθώριο τις επιφυλάξεις του “τῆς πρίν”. Ο ίδιος ο Ευγενικός ερμηνεύει

⁵⁸ Η αποτυχία της συνόδου φαίνεται ακόμη και από την αντίδραση του πάπα, ο οποίος, όταν πληροφορήθηκε ότι δεν υπέγραψε ο Μάρκος Ευγενικός, δήλωσε: «Εποιήσαμεν οὐδέν» [βλ. Νικολάου Θ., *Γεννάδιος Σχολάριος ὁ Σοφώτατος*, («Κιβωτός»), ἐκδ. Ἀστήρ, ἀρ.φ. 13, Ἀθήναι, Ἰανουάριος 1953, σ. 214].

⁵⁹ Ο Κ. Σάθας αναφέρει ότι ήταν η Μονή Παμμακαριστου, αλλά κάτι τέτοιο κρίνεται αβάσιμο, αφού η Μονή αυτή μέχρι το 1456 ήταν γυναικεία και ο Σχολάριος ήταν ακόμη λαϊκός. Βλ. Εὐαγγελίδου Ἐ. Γρ., *Γεννάδιος Β΄ ὁ Σχολάριος, Πρῶτος μετὰ τὴν Ἄλωσιν Οἰκουμηνικός Πατριάρχης, Ἱστορική καὶ κριτική μελέτη*, ἐν Ἀθήναις, 1896, σ. 23.

γιατί ο Σχολάριος ήταν επιφυλακτικός: «ἀρκοῦσαν συμμαχίαν ἡγούμενος τὴν ὑφ' ἐτέρων τινῶν καὶ μάλιστα τὴν ὑπ' ἐμοῦ, οὔτε ἐφαίνετο καθαρῶς τῇ ἀληθείᾳ συμμαχῶν, ὑπὸ τινων ἀνακοπτόμενος τυχὸν λογισμῶν ἢ καὶ ἀνθρώπων» υπολογίζοντας ὅτι θα υφίστατο «ζημίαν ἐν ἄλλοις, ἐπὶ μικρᾷ πάνυ τῇ ὠφελείᾳ»⁶⁰. Ἡ ζημία αὐτή, προφανῶς, θα ἦταν ἡ απομάκρυνσή του ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Η', ἐπιλογή ἀσύμφορη γιὰ τοὺς ἀθηνωτικούς.⁶¹ Ὁ Σχολάριος ὑπόσχεται στὸν ἐκπνέοντα ἀγαπημένο διδάσκαλο τὴν υπεράσπιση καὶ συνέχιση τοῦ ἔργου του καὶ γίνεται «τῆς τῶν ὀρθοδόξων συνάξεως ἐξάρχων»⁶².

Τὸ φθινόπωρο τοῦ ἰδίου ἔτους ἀφοσιώνεται ολόψυχα στὸν θεολογικὸ ἀγῶνα ὡς ἐπ' αὐτῷ διάδοχος τοῦ διδασκάλου του καὶ ὡς ἐπικεφαλῆς τῶν ἀθηνωτικῶν, με πολ- λές μελέτες κατὰ τοῦ Filioque καὶ κατὰ τοῦ ἐνωτικῆς δόγματος τῆς Φλωρεντίας. Τὸ 1447, ὅταν ὁ πατριάρχης Γρηγόριος Γ' σε συνεννόηση με τοὺς Βησσαρίωνα καὶ Ἰσίδωρο Κιέβου –οἱ ὁποῖοι γιὰ τὶς φιλενωτικὲς τάσεις τοὺς ἐγκαταστάθηκαν στὴ Ρώμη καὶ προήχθησαν ἀπὸ τὸν πᾶπα σε καρδινάλιους– προκάλεσαν ἀποστολὴ Λατίνων θεολόγων στὴν Κωνσταντινούπολη με ἐπικεφαλῆς τὸν Βαρθολομαῖο Lapacci, τὴν υπεράσπιση ἀνέλαβε καὶ νικηφόρα διεξήγαγε ὁ Σχολάριος.

Τὸ 1448 (31 Ὀκτωβρίου) ὁ αυτοκράτορας Ἰωάννης Η' πεθαίνει καὶ στὸν θρόνο τὸν διαδέχεται ὁ Κωνσταντῖνος ΙΑ' Παλαιολόγος. Ὅ,τι ἐπακολούθησε, περιγράφει ὁ Θ. Νικολάου με ἰδιαίτερο τρόπο: «οἱ ἐχθροὶ τοῦ Γενναδίου διέβαλλον αὐτὸν εἰς τὸν βασιλέα καὶ συνασπισθέντες μετήρχοντο τὰ πάντα, ἵνα ὁ βασιλεὺς δυσμενῶς διατεθῆ πρὸς αὐτόν. Καὶ τότε (1450) ἔνεκεν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ πρὸς τὴν μοναδικὴν πολιτείαν, ἀφ' ἑνός, καὶ τῆς κοπώσεως τοῦ λαοῦ ἀφ' ἑτέρου, πεφορτισμένος καὶ τεθλιμμένος μετέβη εἰς τὸ μοναστήριον τοῦ Χαρσειανίτου ὅπου καὶ τὸ μέγα καὶ ἄχραντον ἀγγελικὸν σχῆμα περιεβλήθη, μετονομασθεὶς Γεννάδιος»⁶³.

Τὸ φθινόπωρο τοῦ 1451 οἱ Ουσσίτες τῆς Πράγας ἀπέστειλαν στὴν Πόλη πρεσβεία με ἐπικεφαλῆς τὸν Κωνσταντῖνο Platris ἐπιζητώντας τὴν ἔνωση με τὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. Τόση καὶ τέτοια ἔλξη καὶ πειθῶ ἀσκήσε ἐπὶ τοῦ Platris ὁ Σχολάριος, ὥστε αὐτὸς ἀσπάστηκε τὸ ὀρθόδοξο δόγμα.

Στις 12 Νοεμβρίου τοῦ 1452 κλήθηκε στὸ παλάτι τοῦ Ξυλαλά, γιὰ νὰ λάβει μέρος σὲ σύσκεψη υπὲρ τῆς ἔνωσης ἀλλὰ δὲν μετέβη. Ἀπέστειλε μάλιστα καὶ ἐγκύ-

⁶⁰ Σπ. Λάμπρου, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακὰ Α'*, 1912, σ. 38.

⁶¹ Τομαδάκη Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικαὶ τοῦ ἀντιλήψεις*, (*Ἐκκλησία*, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), ἔτος ΚΘ', ἐν Ἀθήναις 1952, σ. 293.

⁶² *Ἄπαντα*, τ. 6, σ. 178,33.

⁶³ Νικολάου Θ., *Γεννάδιος Σχολάριος ὁ Σοφώτατος*, («Κιβωτός»), ἐκδ. Ἀστήρ, ἀρ. φ. 13, Ἀθήναι, Ἰανουάριος 1953, σ. 215.

κλιο⁶⁴, με την οποία δήλωνε: «ἐπειδὴ οἱ πολλοὶ νομίζουσι συμφέρον, ὅπερ ἐγὼ πολ-
λάκις καὶ διὰ πολλῶν εἶπον καὶ ἔδειξα εἶναι ἀσύμφορον, ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας ἐγὼ
σιωπῶ, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε ὡς βούλεσθε. Ἡ πίστις ἐλευθέρᾳ ἐστὶ καὶ ἀβίαστος»⁶⁵.

Στις 12 Δεκεμβρίου του 1452 Λατίνοι καὶ Ἕλληνες λειτούργησαν ἀπὸ κοινού
στον Ναὸ της τοῦ Θεοῦ Σοφίας ἐπισφραγίζοντας οἰονεὶ την εἰκονικὴ ἔνωση. Μνημο-
νεύθησαν δε καὶ ὁ πάπας καὶ ὁ ἀπεσταλμένος τοῦ καρδινάλιου Ἰσιδώρου τοῦ Κιέβου –
Ἕλληνας τοῦ γένους. Οἱ ἀνθενωτικοὶ –«σχισματικοί», κατὰ τὸν Δούκα– ἐσπευσαν στὴν
Μονὴ Παντοκράτορος, γιὰ νὰ ζητήσουν τὴ γνώμη τοῦ Σχολαρίου. Αὐτὸς με ἐγγραφή
ἀπάντησῃ⁶⁶ ἀποδοκίμασε τὴν ἔνωση καὶ ἀναθεμάτισε τοὺς Λατίνους καὶ τοὺς ἐνωτι-
κούς.

Στις 29 Μαΐου τοῦ 1453, παρά τὴ γενναία ἀντίστασιν τῶν πολιορκουμένων καὶ
τὴ θυσία τοῦ Κωνσταντίνου Παλαιολόγου, ἡ Πόλις κατακτῆθηκε ἀπὸ τοὺς Τούρκους.
Τὴ βία, τὴ σφαγὴ καὶ τὶς λεηλασίες ἀκολούθησε θρήνος καὶ κοπετός. Εἰσερχόμενος
στὴν Πόλις ὁ Μωάμεθ ὁ Πορθητὴς ἔμεινε ἐκπληκτὸς τόσο γιὰ τὴ φτώχεια καὶ τὴν
ἐλλειψὴ πληθυσμοῦ, ὅσο καὶ γιὰ τὸ ὅτι δὲν μπόρεσε νὰ ἐντοπίσει τὸν Πατριάρχη.
Ὅταν ἔμαθε ἀπὸ κάποιους κληρικούς ὅτι Πατριάρχης δὲν υπήρχε⁶⁷, ὅπως ὀρθὰ παρα-
τηρεῖ ὁ Κ. Μπόνης⁶⁸, ἐπειδὴ α) ἤθελε νὰ συσπειρώσει τοὺς πτοημένους Χριστιανούς
γύρω ἀπὸ τὸν πνευματικὸ ἡγέτη τους, β) ἐφοβεῖτο πιθανὴ ἐπανάστασιν –ιερό ἀγώνα–
τῶν Χριστιανῶν τῆς Πόλης καὶ γ) υποψιαζόταν κάποια νέα σταυροφορία ἀπὸ τὴ Δύ-
ση, συγκάλεσε σύνοδο κληρικῶν, ἀνώτερων καὶ ἀνώτατων ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν.
Ἡ σύνοδος αὕτη ἐξέλεξε ὁμόφωνα τὸν μοναχὸ Γεννάδιο ὡς Γεννάδιο Β΄, Πατριάρχη
Κωνσταντινουπόλεως, ὡς πρῶτο Πατριάρχη τῶν Ἑλλήνων μετὰ τὴν Ἄλωσιν. Ὁ Γεν-
νάδιος τότε βρισκόταν ἀιχμάλωτος Τούρκου ἐπιφανὴ ἀπὸ κοινού με τὴν ἀδερφή του
πλησίον τῆς Ἀδριανούπολης. Ἐκεῖ τὸν ἐντόπισαν φίλοι του, λαϊκοὶ καὶ κληρικοὶ, τοῦ
ἀνακοίνωσαν τὴν ἐκλογὴν καὶ, μολονότι δὲν δέχθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχὴν τὸ υπέρτατο

⁶⁴ «Τοῖς εὐγενεστάτοις πολίταις Κωνσταντινουπόλεως ἅπασιν καὶ ἱερωμένοις καὶ κοσμητικοῖς», *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 171, 4.

⁶⁵ *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 173,30.

⁶⁶ «Ἄθλιοι Ρωμαῖοι, εἰς τί ἐπλανήθητε καὶ ἀπεμακρύνετε τῆς ἐλπίδος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐλπίσατε εἰς τὴν δύναμιν τῶν Φράγκων, καὶ σὺν τῇ Πόλει ἐν ἧ ἔμελλε φθαρῆναι, ἐσχάσατε καὶ τὴν εὐσέβειάν σας; Ἰλεὼς μοι, κύριε, μαρτύρομαι ἐνώπιόν σου ὅτι ἀθῶός εἰμι τοῦ τοιοῦτου πταίσματος. Γινώσκετε, ἄθλιοι πολῖται, τί ποιεῖτε; καὶ σὺν τῷ ἀιχμαλωτισμῷ, ὃς μέλλει γενέσθαι εἰς ὑμᾶς, ἐσχάσατε καὶ τὸ πατροπαράδοτον καὶ ὠμολογήσατε τὴν ἀσέβειαν· οὐαὶ ὑμῖν ἐν τῷ κρίνεσθαι» (Τωμαδάκη Β. Ν., *Οἱ συγγραφεῖς τῆς Ἀλώσεως*, Ἀθήνα 1969, σ. 48).

⁶⁷ Ὁ πατριαρχικὸς θρόνος παρέμενε κενός ἀπὸ το 1450. Τελευταῖος Πατριάρχης υπήρξε ὁ Γρηγόριος, ὁ ὁποῖος «ἀπελθὼν εἰς Ῥώμην καὶ Λατίνος γενόμενος, ἐκεῖ ἐτελεύτησεν» [*ΕΕΒΣ*, τ. Δ΄ (1927), σ. 148].

⁶⁸ Μπόνης Κ., *ὁ.π.*, σ. 9.

αξίωμα, τελικά πείσθηκε, ενθρονίστηκε και εγκαταστάθηκε στον Ναό των Αγίων Αποστόλων στις 6 Ιανουαρίου του 1454.⁶⁹

Ως Γεννάδιος Β΄ πλέον ο Σχολάριος, όπως ο ίδιος μας πληροφορεί,⁷⁰ από την πρώτη ημέρα βρέθηκε αντιμέτωπος μέγιστων και πολύπλοκων προβλημάτων, χωρίς συμβούλους και χωρίς συνεργάτες. Αναφέρει, μάλιστα, ότι, παρά τον όλεθρο, εξακολουθούσαν να υπάρχουν θρησκευτικές διαιρέσεις, πολλαπλασιάζονταν οι αποθρασυνόμενοι απαιτητές εκκλησιαστικών αξιωμάτων, οι οποίοι απειλούσαν με εξισλαμισμό (!). Οι πικρίες αυτές, η στομαχική ασθένειά του, η συνεχής κόπωση και η δοκιμασία που υπέστη η φιλοτιμία του, κλόνισαν το προς αντίστασιν σθένος του Γενναδίου, με αποτέλεσμα να παραιτηθεί και να καταφύγει στο Άγιο Όρος, στη Μονή Βατοπαιδίου (άνοιξη του 1456). Στις 28 Σεπτεμβρίου του 1456 πέθανε ο αγαπημένος ανεψιός και μαθητής του Θεόδωρος Σοφιανός. Τόσο δε του στοίχισε ο θάνατος αυτός, ώστε αναγκάστηκε να αλλάξει περιβάλλον και να καταφύγει στην Μονή του Τιμίου Προδρόμου στις Σέρρες. Από τη Μονή έφυγε δύο φορές, για να βοηθήσει το χειμαζόμενο έθνος αλλά και να διορθώσει σφάλματα των διαδόχων του Πατριαρχών. Αν και, όπως παραδίδεται, δύο φορές επανήλθε στον οικουμενικό θρόνο ως Πατριάρχης, κάτι τέτοιο δεν προκύπτει από τους πατριαρχικούς καταλόγους ούτε ο ίδιος αναφέρεται σε δεύτερη και τρίτη πατριαρχία του. Πιθανότατα μετέβη δύο φορές στην Πόλη, φιλοξενήθηκε στη Μονή Παμμακαρίστου, παρέστη και συνέβαλε με το κύρος του στη ρύθμιση εκκλησιαστικο-πολιτικών προβλημάτων και επέστρεψε στην Μονή Τιμίου Προδρόμου, όπου και πέθανε πιθανότατα το 1472⁷¹.

Η σοφία και η σύνεση του Γενναδίου εκτιμήθηκαν από τον Μωάμεθ, του οποίου την εύνοια κέρδισε αμέσως.⁷² Μετέβη ο ίδιος στο Πατριαρχείο για να ακούσει τον Γεννάδιο αναφορικά με τις διαφορές των δύο θρησκειών· κάλεσε τον Γεννάδιο πολλές φορές στο παλάτι για να εκφέρει σχετικό με τα εν λόγω θέματα λόγο και θαύμασε τον Χριστιανισμό επειδή δεν περιέχει δόλο. Λόγω αυτής της εύνοιας ο Ελληνισμός εξασφάλισε πολλά προνόμια και, μάλιστα, εγγράφως (= το *βεράτιον*, με το

⁶⁹ Iorga N., *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, μτφρ. Γ. Καρά, πρόλ. Ν. Σβορώνου, Gutenberg, Αθήνα 1989², σσ. 86-87.

⁷⁰ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 225.

⁷¹ Βλ. αναλυτικά Ζήση Ν. Θ., *ό.π.*, «Δραστηριότητα και Θάνατος» (β), σσ. 198-225.

⁷² Αξιοσημείωτη η παρατήρηση του Π. Κανελλόπουλου για τον *Διάλογο* που συνέγραψε ο Σχολάριος και αφορά στους διαλόγους του με τον κατακτητή: «Δογματικά, ό ἄριστος («Διάλογος») εἶν' ἐκεῖνος ποὺ ἔγραψε ο Γεννάδιος (ὁ Γεώργιος Σχολάριος) μετὰ τὴν ἄλωση καὶ ποὺ ἐμφανίζει τὸν πρῶτο πατριάρχη τοῦ δουλωμένου Γένους νὰ ἐπιχειρεῖ νὰ μνησεῖ τὸν πορθητὴ Μωάμεθ τὸν Β' στὴ θρησκεία τοῦ Χριστοῦ» (Π. Κανελλόπουλος, *Ἱστορία τοῦ ἐρωπαϊκοῦ πνεύματος Α΄, τ. Β΄*, Αθήνα 1966, σ. 519). Βλ. και Πολίτου Γ. Ν., *ό.π.*, σ. 771.

οποίο ο Πατριάρχης αναγνωριζόταν ως Εθνάρχης των υπόδουλων Ελλήνων)⁷³. Κατά την Πολιτική Ιστορία της Κωνσταντινουπόλεως ο σουλτάνος αναγνώρισε στον Πατριάρχη τα προνόμια που είχαν χορηγηθεί στους προκατόχους του από τους βυζαντινούς αυτοκράτορες. Με τα προνόμια αυτά, των οποίων το πλήρες κείμενο δεν έχει διασωθεί, το πατριαρχείο ανελάμβανε το καθήκον και την ευθύνη όχι μόνο να διατηρήσει και να ανορθώσει το κύρος της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αλλά και να ποδηγετήσει το πλήρωμά της σε κρίσιμες στιγμές. Άλλοτε με παραχωρήσεις και άλλοτε με δραστηριότητα των διαδόχων του Γενναδίου αποκαταστάθηκε η εθνική ενότητα του Ελληνισμού και, σύμφωνα με τον Δ. Ζακυθινό, εδημιουργήθη το «ορθόδοξο εκκλησιαστικό κράτος του ελληνικού έθνους».

Όσον αφορά στο ρόλο του Σχολαρίου πριν, κατά και μετά την Άλωση, αλλά και στη θέση του στη γενικότερη Ελληνική Ιστορία, πολλοί είναι οι επικριτές. Σ' αυτούς απαντά εύστοχα ο Ν. Τωμαδάκης⁷⁴, ο οποίος κλείνει και την γραφή του ως εξής: «Από τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὑπῆρξε μία πραγματικότητα: Τὸ μέγα πλῆθος τοῦ λαοῦ τοῦ ὑποταγμένου ἤδη καὶ τοῦ μέλλοντος ταχέως νὰ ὑποταχθῆ ὑπὸ τοὺς Τούρκους (διότι ἡ Τραπεζοῦς καὶ ἡ Πελοπόννησος ἦνθεξαν ὀλίγα ἔτη ἀκόμη), εὕρισκετο ἄνευ ἀρχηγοῦ καὶ ὁδηγοῦ: Παρὰ τὸ πλῆγμα τῆς καταστροφῆς, οἱ πλεῖστοι ἐπίστευον ἀκόμη τὸν Θεὸν καὶ τὴν Ἀνάστασιν τοῦ Γένους. Ἐξ ἄλλου, μικρὰ μερὶς φυγάδων καὶ λογίων εἰς τὸ Ἐξωτερικόν, δοῦλοι τοῦ πάπα, τῶν ἡγεμόνων καὶ τῶν μεγιστάνων, μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ ἄλλα χειρόγραφα εἰς τὰς χεῖρας, ἐπαιτοῦντες τὸν ἄρτον, ἐζήτησαν νὰ φέρουν τοὺς Φράγκους εἰς τὴν Ἀνατολὴν διὰ νὰ διώξουν ἐκεῖθεν τὸν Τούρκον. Ἀνίσχυροι οἱ ἴδιοι στρατιωτικῶς, ἀποκεκομμένοι οἱ πλεῖστοι ἀπὸ τὴν ὀρθοδοξίαν πνευματικῶς,

⁷³ Βλ. περί των παραχωρηθέντων προνομίων λεπτομερῆ καταγραφή του Γρ. Εὐαγγελίδου στο *Γεννάδιος Β' ὁ Σχολάριος, Πρῶτος μετὰ τὴν Ἄλωσιν Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη*, ἐν Αθήναις, 1896, σσ. 49-51.

⁷⁴ Τωμαδάκης Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικαὶ τὸν ἀντιλήψεις*, (Εκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), ἔτος ΚΘ', ἐν Αθήναις 1952, σ. 294: «Νομίζω ὅτι ἠδικήθη ὁ ἅγιος ἄνθρωπος. Τί τὸ προσωπικὸν ἐπεδίωκεν; Αὐλικά ἀξιώματα; Ἀλλὰ τὰ εἶχε καὶ τὰ ἐγκατέλειψε! Τὴν πατριαρχίαν; Ἀλλὰ δὲν ἠθέλε ν' ἀνέλθῃ ὡς σὺνίτης ἐπὶ τοῦ θρόνου, οὐδὲ ἐπὶ Μωάμεθ Β' ἐνήργησεν ὁ ἴδιος ν' ἀνέλθῃ, ἐπέστη καὶ ἐπανειλημμένως παρήτησε τὸν θρόνον καὶ κατ' ἐπιταγὴν ἐπανῆλθεν! Πλοῦτον ἐπεδίωξεν; Ὡς μοναστής; Δόξαν ἐζήλωσεν εἰς τὸ κελλίον τοῦ Παντοκράτορος; Τὴν βασιλείαν; ἠθέλησε νὰ ἴδῃ τὸν Μωάμεθ ἐπὶ τοῦ θρόνου; Τότε διατὶ ἐπολέμησαν οἱ συγγενεῖς του καὶ οἱ ὁμόφρονες; Ὅχι! Εἶχεν ἀλλοίως ἀντιλήψεις περὶ τῆς εὐσεβείας τοῦ Ἔθνους. Ὑπεύθυνος πλέον, εἰς ἐποχὴν καθ' ἣν δὲν ὑπῆρχε πατριάρχης, εἰς ὥραν καθ' ἣν αὐτὸς ἀνείχε τὸ βάρος τῆς ἀρχηγίας τῶν ὀρθοδόξων, θὰ ἔπρεπε νὰ δεχθῆ τὴν ἐκκλησιαστικὴν σύμπραξιν τῶν Λατίνων; Διατὶ κατακρίνομεν αὐτὸν καὶ ὄχι τὸν Ἰσιδώρον, ὁ ὁποῖος ἐπὶ τοιοῦτοις ἀνταλλάγμασιν ἔδιδε τὴν πρὸς ἄμυναν τῆς Πόλεως βοήθειαν; Διατὶ δὲν βοῶμεν κατὰ τοῦ πάπα, ὁ ὁποῖος θὰ ἠδύνατο νὰ βοηθήσῃ τοὺς Χριστιανούς χωρὶς νὰ τοὺς πιέζῃ νὰ δεχθοῦν τὴν ἔνωσιν, ἢ διὰ τὴν ὁποίαν φροντίς ἠδύνατο ν' ἀναβληθῆ εἰς ἐποχὴν ὁμαλωτέραν; ἠδύνατο νὰ ὑποκύβῃ ὁ Γεννάδιος εἰς ἐκβιασμόν; Καὶ ἂν ὑπέκυπτε, θὰ τὸν ἠκολούθει τὸ Ἔθνος; Ἀρὰ γε ἀξίζει τὴν καταδίκην ὁ ἱερὸς ἀνὴρ, ὁ ὁποῖος οὐ μόνον ἀνέλαβε τὸ βάρος τῆς Ἐκκλησίας εἰς ὥρας πονηροτάτας, εἰς μίαν Κωνσταντινούπολιν κατ' ἀρχὰς ἔρημον καὶ εἶτα διὰ πανσπερμίας συνοικιζομένην, ἐν μέσφ ἐλαστικῶν συνειδήσεων, ἐν μέσφ ἀλλαξοπιστούντων κληρικῶν καὶ ἐκβιαστῶν ἀρχιερέων, καὶ ἐκράτησε τὸ βάρος καὶ ἐπεδίωξε τὴν κατοχύρωσιν τῶν προνομίων καὶ τὴν ἀσφάλισιν τῆς Ἐκκλησίας; Εἶναι λοιπὸν ἀποδιοπομπαῖος αὐτός, ὁ ὁποῖος ὠνειρεῦθη νὰ μαλάξῃ τὸ κακὸν θηρίον, τὸν Πορθητὴν, καὶ νὰ προσελκύσῃ αὐτὸν εἰς τὸν Χριστιανισμόν;».

ήδιαφόρησαν διὰ τὴν τύχην τῶν μυριάδων ἀθῶων χριστιανῶν, Ἑλλήνων Ὁρθοδόξων, οἱ ὅποιοι ἐστέναζον εἰς τὴν Ἀνατολήν. Ἀπὸ ποῦ θὰ ἦρχετο ἡ σωτηρία; εἰς τὸ πρόβλημα προσεπάθησε ν' ἀπαντήσει ὁ Γεννάδιος Σχολάριος, καὶ τὴν ἀπάντησίν του αὐτὴν ζῶμεν σήμερον διὰ τῆς διασώσεως τοῦ Ἔθνους, τῆς θρησκείας του καὶ τῆς γλώσσης του»⁷⁵.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Ἡ ἰσχυρὴ προσωπικότητα τοῦ Σχολαρίου

*Ὅπως διαφαίνεται στὴν διαμάχη τοῦ με τὸν Πλήθωνα*⁷⁶

«Λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ πολιτικὸ τοῦ τέλος τοῦ Βυζάντιο ἐπρόκειτο νὰ ζήσει μιὰ ἀκόμη ἀπόπειρα ἀνανέωσης τῆς ἐθνικῆς φιλοσοφίας, ποὺ ὁμοιά της δὲν εἶχε υπάρξει ἀπὸ τὴν ὑστερὴ ἀρχαιότητα ὡς τότε»⁷⁷.

Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: ὁ λάτρης τοῦ Πλάτωνα καὶ αυθεντικὸς ἐκφραστής νεοπλατωνικῶν τάσεων.⁷⁸ Γεώργιος Γεννάδιος Σχολάριος: ὁ λάτρης τοῦ Ἀριστοτέλη, γνήσιος ἐκφραστής τοῦ θωμισμοῦ καὶ μελετητῆς τοῦ γενικότερου δυτικοῦ σχολαστικισμοῦ. «Ἡ ἐπίδοση τοῦ Σχολαρίου στὸν χῶρο αὐτὸν (τῆς βυζαντινῆς σκέψης) εἶναι ἀξιοθαύμαστη, ὥστε νὰ μποροῦμε νὰ μιλοῦμε γιὰ μιὰ ἔντονη παρουσία τῆς ἀριστοτελικο-σχολαστικῆς φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο χάρις σ' ἐκεῖνον, πρᾶγμα περισσότερο φανερὸ στὴν ἐπεξεργασία ὀρισμένων προβλημάτων, ὅπως ἡ χρῆση τοῦ συλλογισμοῦ στὴν θεωρία καὶ τὴν πράξη, ἡ σχέση νοῦ - αἰσθήσεων, ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς, ἡ ἐνεργητικὴ καὶ παθητικὴ κίνηση, ἡ ἐξατομίκευση κ.λπ.»⁷⁹.

Ἡ πρώτη γνωριμία τῶν δύο διανοητῶν ἐγένε, ὅπως προαναφέρθηκε, στὴ Λακεδαίμονα (1426-1428), ὅπου διαβιούσε καὶ δίδασκε ὁ Πλήθων. Στὴ συνέχεια, συναντήθηκαν στὴν Κωνσταντινούπολη (γενέτειρα τοῦ Πλήθωνα), κατὰ τὶς συσκέψεις

⁷⁵ Τωμαδάκη Β. Ν., *ὁ.π.*, σ. 261, 14-16.

⁷⁶ ΓΙΑ τὴ διαμάχη αὐτή, βλ. σχετικὰ Π. Κανελλόπουλου, *Ἱστορία τοῦ ἐυρωπαϊκοῦ πνεύματος Α'*, τ. Β', Ἀθήνα 1966, σσ. 529-537.

⁷⁷ Hunger H., *Ὁ κόσμος τοῦ βυζαντινοῦ βιβλίου, Γραφὴ καὶ ἀνάγνωση στὸ Βυζάντιο*, Ἰνστιτούτο τοῦ Βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα, σ. 68. Βλ. καὶ Πολίτου Γ. Ν., *Φιλοσοφήματα*, «Ἀναγωγικὲς παραδοχές» - 7.9.9, ἐν Ἀθήναις 2004, σσ. 757-762.

⁷⁸ «Ὁ Ἀνατολίτης Ἕλληνας Πλήθων» κατὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο (*ὁ.π.*, σ. 523).

⁷⁹ Μπενάκη Γ. Λ., *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία, Κείμενα καὶ Μελέτες*, ἐκδ. Παρουσία, Ἀθήνα 2002, σ. 645 (639).

των Βυζαντινών πριν τη σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας, στις οποίες ο Σχολάριος υιοθέτησε απόψεις του Πλήθωνα.⁸⁰ Αμφότεροι ανήκαν στο στενό βασιλικό περιβάλλον και κατείχαν ιδιαίτερα υψηλά αξιώματα. Και οι δύο ήταν μέλη της ελληνικής αποστολής στη Φλωρεντία, όπως και οι δύο δεν υπέγραψαν την ένωση. Ο Μάρκος Ευγενικός, πνευματικός πατέρας του Σχολαρίου, και ο Βησσαρίωνας, φίλτατος των νεανικών του χρόνων, ήταν μαθητές του Πλήθωνα, αλλά πέραν τούτων τίποτε το κοινό δεν μπορεί να αναζητηθεί στον βίο και στο έργο των δύο αυτών ισχυρών προσωπικοτήτων. Οι διαφορές που τους χώριζαν ήταν τεράστιες. Ο μεν Σχολάριος γαλουχημένος στις ελληνορθόδοξες αξίες από τον Μάρκο Ευγενικό, ο δε Πλήθωνας μνημένος στη διδασκαλία του Ζωροάστρη από τον Ιουδαίο Ελισαίο⁸¹ μυσταγωγείται στην ανατολική σκέψη από τον Μιχαήλ Ψελλό⁸². Μόνο που ο Ψελλός επιστρέφει στους αρχαίους, για να θεμελιώσει ευρύτερα τον Χριστιανισμό, ενώ ο Πλήθωνας για να τον καταδικάσει.⁸³

Δεν θα διετυπώνετο λόγος στην παρούσα διατριβή για τις σχέσεις των δύο ανδρών –Πλήθωνα και Σχολαρίου–, πλην όμως η αντιπαλότητά τους, η διαμάχη τους, απέφερε ως καρπούς: από τη μια, να γνωρίσουμε δύο εξέχουσες προσωπικότητες υποστηρικτές των κορυφαίων φιλοσόφων Πλάτωνα και Αριστοτέλη αντίστοιχα, και, από την άλλη, να συγγραφούν σπουδαία έργα τους ως απαντητικά και ανταπαντητικά, όπως για παράδειγμα το «Κατὰ τοῦ Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ’ Ἀριστοτέλει» του Σχολαρίου και το «Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις» του Πλήθωνα.⁸⁴

⁸⁰ Βλ. και σ. 27, υπ. 56 της παρούσης.

⁸¹ Ο Π. Κανελλόπουλος αναφέρει σχετικά με τον Ελισαίο: «(Ο Ελισαίος) ἦταν “ἑλλημιστής”, δηλαδή ἔθνικός, εἰδωλόλατρες, “πολύθεος” ... ἐμφανιζόταν ὡς καλὸς γνώστης τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀλλὰ στ’ ἀλήθεια εἶχε προσκολληθεῖ στὸν Ἀβερρόη “καὶ τοῖς ἄλλοις ἐκ Περσῶν καὶ Ἀράβων ἐξηγηταῖς τῶν ἀριστοτελικῶν βιβλίων”, κ’ ἔτσι, ἀντὶ νὰ κατατοπίσει τὸν νεαρὸ Πλήθωνα στοὺς λόγους τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ, ὡς Ἰουδαῖος, τοῦ Μωϋσέως, τὸν κατατόπισε στὰ “περὶ Ζωροάστρου”» (ὁ.π., σ. 530).

⁸² «Ο Ψελλός θα καταφύγει στην περίφημη διάκριση μεταξύ της εξωτερικής και της εσωτερικής φιλοσοφίας και θα ζητήσει το παράδειγμα των Πατέρων που μπορούσαν να αντλήσουν από την παγανιστική φιλολογία, για να υπερασπιστούν το δόγμα. Ὅπως και αυτοί, θα αναζητήσει στα ὕδατα της παγανιστικής σοφίας ἀλλὰ θα κρατήσει μόνο το “γλυκὸ νερό”» [Arabatzi G., *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IV^e - XI^e siècles)*, pref. A. Guillou, Éditions de l’Association «Pierre Belon», Maison des Sciences de l’Homme, Paris 1998, σ. 136].

⁸³ Τατάκη Ν. Β., *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1977, σσ. 262, 267.

⁸⁴ Ενδιαφέρουσα ἐν προκειμένῳ ἡ ἐξῆς ἀναφορά: «Ἡ ἀπαξίωτικὴ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνα [«Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται» (1438-1439)] πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη προκάλεσε τὴν ἀντίδραση τοῦ Γεώργιου Σχολαρίου (π. 1400-1473). Ἡ συζήτηση εἶχε ἀνάψει γιὰ τὰ καλὰ καὶ πολλὰς πραγματεῖες γράφονταν στὴν προοπτικὴ υπεράσπισης τῆς πληθωνικῆς θέσης ἢ τῆς ἀνανεωτικῆς στάσης τοῦ Σχολαρίου, ὁ ὁποῖος δὲν συμφωνοῦσε με τὴν δυσπιστία τοῦ Πλήθωνα ἀπέναντι στοὺς Λατίνους. Οἱ Γεώργιος Τραπεζούντιος, Θεόδωρος Γαζής, Ἀνδρόνικος Κάλλιστος (1400-1486) καὶ Γεώργιος Σχολάριος ἀνέλαβαν τὴν υπεράσπιση τοῦ ἀριστοτελισμοῦ, δίχως ὅμως νὰ συμφωνοῦν μετὰξὺ τους στὸ ποῖον Ἀριστοτέλη υπερασπίζονταν: τὸν βυζαντινὸ ἢ τὸν σχολαστικὸ, Ὁ Πλήθων, ὁ Μιχαήλ Ἀποστόλης (π. 1420-1474/86) καὶ ὁ Niccolo Perotti (1429-1480) υπερασπίστηκαν τὸν πλατωνισμό. Ὁ Βησσαρίων (1408-1472) καὶ ὁ Ἰωάννης Ἀργυρόπουλος ἐπέμειναν στὴν παραδοσιακὴ συνδυαστικὴ θεώρηση τῆς φιλοσοφίας τῶν δύο ἀρχαίων σοφῶν» (Γ. Στεῖρη, «Ἡ συμβολὴ τῶν υστεροβυζαντινῶν λογίων στὸ δυτικὸ ἀριστοτελισμὸ τοῦ 15^{ου} αἰῶνα», *Ἀριστοτέλης καὶ Χριστιανισμός*, Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου, Θεολογικὴ Σχολὴ ἘΚΠΑ, 24-25 Νοεμβρίου 2016, σ. 152).

Ο Β. Τατάκης θεωρεί πως τη διαμάχη άρχισε πρώτος ο Σχολάριος, υπερασπιζόμενος τον Αριστοτέλη, επιλογή που υποχρέωσε τον Πλήθωνα να συνθέσει αντιπερπατητική συγγραφή⁸⁵ και να υποστηρίξει ότι “τα κίνητρα των δύο αρχηγών της διαμάχης είναι διαμετρικά αντίθετα: αν όχι η αποστροφή, η αδιαφορία του προς τον Χριστιανισμό επιτρέπει στον Πλήθωνα να χειρίζεται ελεύθερα την πλατωνική φιλοσοφία, χωρίς να αποπειράται να την προσαρμόσει στις Γραφές. Η σύνδεση του Αριστοτέλη με τη χριστιανική θεολογία κατέστησε σκληρότερη την πολεμική του Πλήθωνα εναντίον του Σταγειρίτη. Αλλ’ όμως, η επίθεση εναντίον των αριστοτελικών διδασκαλιών δεν ισοδυναμεί με επίθεση εναντίον της χριστιανικής Εκκλησίας; Αυτό καταλαβαίνει ο Σχολάριος και την πένα του οπλίζει η υπεράσπιση της θρησκείας”⁸⁶. Σαφέστατα ο Πλήθων από την αρχή του έργου του, το οποίο αναφέρεται στις διαφορές μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη, καταφέρεται εναντίον της σχολαστικής φιλοσοφίας-θεολογίας των Λατίνων, η οποία εμπνέεται μεν από τον Αβερρόη, απειλεί δε τον πλατωνισμό της βυζαντινής φιλοσοφίας. Θεωρεί ότι ο ανώτερος κόσμος κυριαρχεί στον κατώτερο κόσμο, ανυψώνει στο *Περὶ εἰμαρμένης* του την απόλυτη αιτιοκρατία σε αρχή και μέμφεται τον Αριστοτέλη για το ότι εισάγει την τύχη. Από την άλλη, «σε ένα σύντομο κείμενο (cod. Paris. Gr. 1868, έκδ. Bent Dalsgaard Larsen, *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 30/1977, 19 επ.) που σήμερα γνωρίζουμε ότι οφείλεται στον Γεώργιο Σχολάριο και αποδίδει κατά κανόνα έργα του Θωμά Ακινάτη, αποδοκιμάζονται έντονα όλοι εκείνοι, που συνδέουν την ειμαρμένη με την αυστηρά κίνηση των αστρικών σωμάτων»⁸⁷.

Παρά τον άκρατο αριστοτελισμό του, ο Σχολάριος «ἐτίμα καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ συχνὰ ἀνατρέχει πρὸς τὸ κῦρος αὐτοῦ πρὸς ἐνίσχυσιν τῶν ἰδίων του σκέψεων»⁸⁸. Παρά τον έκδηλο πλατωνισμό του,⁸⁹ ο Πλήθων είχε μελετήσει επαρκώς τον Αριστοτέλη και συνθέσει και ερμηνεία στις *Κατηγορίες* και στα *Αναλυτικά*.⁹⁰ Εύστοχα, επομένως, ο Ι. Δημητρακόπουλος τιλοφορεί την εργασία του: «Ο αντι-πληθωνισμός του Γεωρ-

⁸⁵ Τατάκη Ν. Β., *ό.π.*, σ. 270.

⁸⁶ *Ο.π.*

⁸⁷ Cod. Paris. Gr. 1868, έκδ. Bent Dalsgaard Larsen, *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 30/1977, 19 επ.

⁸⁸ Μπενάκη Γ. Α., *ό.π.*, σ. 190 (72).

⁸⁹ Γενικά περί του θέματος «Πλατωνισμός και Αριστοτελισμός στο Βυζάντιο» βλ. διεξοδική εξέταση στο: Χρ. Τερέζης, *Στοιχεία εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Έννοια, Αθήνα 2018, σσ. 829-850.

⁹⁰ Διαμαντοπούλου Ν. Αδ., *Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἀπαντα τὰ εὐρισκόμενα – Œuvres complètes de Gennade Scholarios, publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Sidéridés et M. Jugie, tome III., p. I-LII + 547. Paris 1930*, Βιβλιοκρισία, *ΕΕΒΣ* (Ζ’), Αθήνα 1930, σ. 398.

γίου Γενναδίου Σχολαρίου ως ρίζα του φιλο-θωμισμού του και ο αντιχριστιανισμός του Γεωργίου Πλήθωνος Γεμιστού ως ρίζα του αντι-αριστοτελισμού του»⁹¹.

Οι γνώσεις και η σοφία των δύο ανδρών ανάγουν τη διαμάχη των δύο ανδρών σε μεγαλειώδη. Οι ίδιοι, όμως, την πλήττουν εξαιτίας της υπερβολής τους. Ο Πλάτων μεταμορφώνεται μέσα στον νεοπλατωνισμό του Πλήθωνα σε μαθητή του Ζωροάστρη και ο Σχολάριος, με το να αποδέχεται τον Αριστοτέλη στον βαθμό που χρησιμεύει στην απόδειξη των αληθειών του δόγματος, καταστρέφει τον Περιπατητικό δογματισμό.⁹²

Η ίδια υπερβολή οδηγεί και τους δύο άνδρες σε σημείο αιχμής, όταν εκφράζοντας τις διαμετρικά αντίθετες τάσεις τους ισχυρίζονται, ο μεν Σχολάριος «Ἑλλην ὦν τῆ φωνῆ, οὐκ ἂν ποτε φαίην Ἑλλην εἶναι, διὰ τὸ μὴ φρονεῖν ὡς ἐφρόνουν ποτὲ Ἑλληνες· ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἰδίας μάλιστα θέλω ὀνομάζεσθαι δόξης. Καὶ εἴ τις ἔροιστό με τίς εἰμί, ἀποκρινοῦμαι χριστιανὸν εἶναι»· ο δε Πλήθων «Ἐσμὲν μὲν γὰρ οὖν ὦν ἠγεῖσθε τε καὶ βασιλεύετε, Ἑλληνες τὸ γένος, ὡς ἡ τε φωνὴ καὶ ἡ πάτριος παιδεία μαρτυρεῖ», διότι και ο πρώτος γνωρίζει τη σημασία της θρησκείας (δωδεκάθεο) κατά τους κλασικούς χρόνους και ο δεύτερος ότι δεν εννοείται Βυζάντιο άνευ Χριστιανισμού. Η ρεαλιστική ανάγνωσή τους αποτελεί δείγμα των μετριοπαθών θεωρητικών περιοδολογήσεων τους.

Η δημοσιευμένη από τον Legrand επιστολή του Μιχαήλ Αποστολίου στον Πλήθωνα⁹³, σύμφωνα με την οποία στην κατοχή του δευτέρου βρέθηκαν λόγοι του Σχολαρίου, και η διά πυρός καταστροφή των *Νόμων* του Πλήθωνα από τον Σχολάριο –έστω κι αν προηγουμένως είχε καταρτίσει μία συλλογή αποσπασμάτων από αυτό–⁹⁴ προκαλούν θλίψη στον Έλληνα μελετητή, παρά τις όποιες εξηγήσεις που έχουν καταγραφεί⁹⁵.



⁹¹ Τατάκη Ν. Β., *ό.π.*, σ. 266.

⁹² *Λακωνικά*, Αθήνα 37 (Οκτ. - Δεκ. 2000) 5-8 (Α' μέρος) και 38 (Ιαν. - Μάρτ. 2001) 3-5 (Β' μέρος). Συντεταγμένη μορφή της μελέτης: «George Gennadios-Scholarios' Florilegium Thomisticum. His Early Abridgment of Various Chapters and Quaestiones of Thomas Aquinas Summae and His anti-Plethonism» (όπου επανέκδοση του αυτογράφου του Σχολαρίου), υπό δημοσίευση στο *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*.

⁹³ Τατάκη Ν. Β., *ό.π.*, σ. 273.

⁹⁴ Βλ. και Πολίτου Γ. Ν., *ό.π.*, σ. 763.

⁹⁵ Legrand E., *Bibliographie, Hellenique*, τ. Β', σ. 233.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η γλώσσα του Σχολαρίου

Ο Σχολάριος ανήκει στους κορυφαίους βυζαντινούς συγγραφείς, φιλοσόφους και θεολόγους και από άποψη έκτασης αλλά και από άποψη ποιότητας και απήχησης των συγγραμμάτων του. Το έργο του αποτελείται από οκτώ τόμους, με μέσο όρο πλέον των πεντακοσίων σελίδων, και συμποσούται στην έκδοση των «*Ἀπάντων*» των L. Petit - X. Siderides - M. Jugie. Τα *Ἀπαντα* γράφηκαν κατά τη διάρκεια μακράς χρονικής περιόδου και καλύπτουν πολλούς τομείς της θεολογίας, ενώ σημαντικό μέρος τους αναφέρεται στην φιλοσοφία. Η συγγραφική δραστηριότητά του διακρίνεται σε δύο φάσεις. Στην πρώτη ο Σχολάριος στρέφεται σε θέματα που έχουν σχέση με τους προβληματισμούς των πρόσφατων σπουδών του και ελκύουν το ενδιαφέρον του ή με τις ανάγκες του διδακτικού έργου που ανέλαβε. Κατά την φάση αυτή, η οποία συμπίπτει χρονολογικά με την περίοδο προ της Συνόδου της Φλωρεντίας (1431-1440), ο βυζαντινός φιλόσοφος ασχολείται με υπομνηματισμό έργων του Αριστοτέλη,⁹⁶ με μεταφράσεις έργων Λατίνων θεολόγων από την Λατινική –κυρίως τον Θωμά τον Ακινάτη–⁹⁷, όπως και με τη σύνταξη εγχειριδίου Γραμματικής της Ελληνικής⁹⁸ προς χρήση εκ μέρους των μαθητών του. Η δεύτερη φάση της συγγραφικής δραστηριότητάς του αρχίζει από την επιστροφή του από τη Σύνοδο και εκτείνεται μέχρι και τον θάνατό του (μετά το 1472)· κυριαρχείται δε από τον θεολόγο και αγωνιστή της Ορθοδοξίας Σχολάριο.⁹⁹

Η γλώσσα των συγγραμμάτων του Σχολαρίου –ο οποίος θρηνεί διότι οι ιστορικές περιστάσεις τους έθνους συνετέλεσαν, από κοινού με την υπόλοιπη αμάθεια, να εγκαταλείπεται η καλλίστη μεταξύ των γλωσσών, η Ελληνική–¹⁰⁰ είναι η καθαρά ελληνική μεσαιωνική, εφάμιλλη της γλώσσας των αττικίζόντων μεγάλων Πατέρων της Ανατολής, των Καππαδοκών, του Δαμασκηνού, του Γρηγορίου Παλαμά. Ο Σχολάριος στο θέμα της γλώσσας δεν είναι δογματικός. Δεν θεωρεί ως αυτοσκοπό την

⁹⁶ *Ἀπαντα*, τ. 7.

⁹⁷ *Ο.π.*

⁹⁸ *Ἀπαντα*, τ. 8. Βλ. και Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου, *Εἰς Γραμματικὴν εἰσαγωγή. Λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν*, Ἐννοια, Ἀθήνα 2016.

⁹⁹ Θ. Ζήση, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος*, Ανάλεκτα Βλατάδων, 30, Πατρ. Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 229-234.

¹⁰⁰ *Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 291,31-34: «ἀλλὰ σοφία μὲν ἠγνόηται πᾶσα, φωνῆς δὲ τῆς ἐν ἀνθρώποις καλλίστης ὅσον κάλλιστον ὄψετο, ὡς μόλις τοῦ περὶ ταύτην χρώματος ἐπαῖεν τινὰς καὶ ἀμβλυτέραις δῆπου ταῖς ἀντιλήψεσιν, ὥστε μὴ μόνον σοφίας, ἀλλὰ καὶ παιδεύσεως ἔρημον γενέσθαι τόνδε τὸν χῶρον».

τήρηση οποιασδήποτε μορφής της. Η υψηλή ελληνική γλώσσα είναι η γλώσσα της παιδείας, η οποία συνδέει τους Έλληνες όλων των εποχών υπό το ένδοξο πολιτιστικό παρελθόν τους και μεταλαμπαδεύει σε αυτούς τα αγαθά του. Σε δύσκολες εποχές, εποχές απαιδευσίας και αμάθειας, προκειμένου να συνεννοηθεί με τους απαίδευτους, κατέρχεται στο γλωσσικό επίπεδό τους.¹⁰¹ Ο ίδιος διασαφεί ότι «διὰ πλείονα πληροφορίαν καὶ πίστιν καθαρωτέραν γράφομεν δι' ὀλίγων καὶ ἐν φράσει ἀπλουστέρα, ἵνα πάντες οἱ αὐτόθι δυνηθῶσι ταῦτα κατανοῆσαι, καὶ εἰρηνευθῶσιν αἱ ψυχαὶ πάντων εἰς δόξαν Θεοῦ».¹⁰² Επισημαίνει, όμως, ο Σχολάριος τους κινδύνους που караδοκούν για το έθνος από την εγκατάλειψη της φροντίδας για τη γνώση της γλώσσας: αν δεν μπορούν οι ίδιοι οι Έλληνες να κατανοούν τα κείμενα και τις πηγές τους, θα αναγκαστούν να καταφύγουν στην σοφία άλλων, οι οποίοι όμως θα διδάξουν σ' αυτούς σοφιστικά τη δική τους επιστήμη¹⁰³ –φιλοσοφική και θεολογική– σύμφωνα με τις δικές τους τάσεις και επιδιώξεις.¹⁰⁴

Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο Σχολάριος αντί της λέξεως «γλῶσσα - γλῶττα» ή «διάλεκτος» ή «λαλιά» χρησιμοποιεί τη λέξη «φωνή». Βεβαίως, και ο Πλήθωνας¹⁰⁵ αλλά και ο Πορφύριος¹⁰⁶ χρησιμοποιούν εν πολλοίς το εν λόγω λήμμα, αλλά όχι αποκλειστικώς. Πρέπει να σημειωθεί ότι η «φωνή» έχει ιδιαίτερη σημασία για τη βυζαντινή διάνοηση. Η επιλογή του συγκεκριμένου λήμματος δεν είναι τυχαία. Ο Σχολάριος ορίζει την ψυχή ως ζωοποιό του σώματος ως ψαλτηρίου Θεού, στο οποίο δεν χωρά παραφωνία.¹⁰⁷ Επομένως, η γλώσσα δεν μπορεί να έχει υπόσταση τύπου και γραφής μόνο, διότι η φωνή, ο ύμνος ψυχής, αναπέμπεται. Όθεν, ο όρος «φωνή» αποτελεί αναβιβασμό και επαύξηση της σημασίας του όρου «γλώσσα», διότι

¹⁰¹ Επιτυχές δείγμα αποτελεί η επιστολή του προς τον μοναχό Μάξιμο και τους υπόλοιπους μοναχούς της μονής Σινά (*Άπαντα*, τ. 4, «Τῶ τιμωτάτῳ ἐν μοναχοῖς κῦρ Μαξίμῳ, τῷ κατὰ κόσμον Σοφιανῷ, καὶ πᾶσι τοῖς ἐνασκουμένοις τῇ ἁγίᾳ μονῇ τοῦ Σινᾶ ὁσιωτάτου ἱερομονάχου καὶ μοναχοῦς», σσ. 198-206).

¹⁰² *Άπαντα*, τ. 4, σσ. 198,22 - 199,2.

¹⁰³ Ο Ν. Γ. Πολίτης στο έργο του «Φιλοσοφήματα» (Αθήνα 2004, σσ. 767-768) δίδει ένα καίριο παράδειγμα: «Κρίνων τούς λόγους τῆς διαφορᾶς, ἀνατρέχει ὁ Σχολάριος στήν γλῶσσα, ἐφ' ὅσον ἡ ἐλληνικὴ εἶχε δύο ὀρους, τὴν ὑπόσταση καὶ τὴν οὐσία, ἐνῶ ἐκεῖνοι ἔχουν καὶ γιὰ τὰ δύο ἓνα, τὴν *substantia*. Κατ' ἐπέκταση, δὲν μπορούσαν νὰ συμφωνήσουν μαζί μας, ἐφ' ὅσον ἐμεῖς μὲ τὸν ὄρο *ὑπόσταση* ἐννοοῦμε τὰ ἄτομα, κατὰ τὴν ποιότητα τῶν κτιστῶν πραγμάτων, ἐνῶ μὲ τὴν *οὐσία* ἐννοοῦμε τὴν μορφήν καὶ τὴν φύσιν μὲ τὴν ὁποία παρουσιάζεται καὶ τὸ ἄτομο. Πρβλ. «Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», *Άπαντα*, τ. 2, σ. 6,2-9.

¹⁰⁴ *Άπαντα*, τ. 2, σσ. 367-368. Βλ. ἰδίως: «Ἐνταῦθα δὲ καὶ ἐνέρχεται μοι θρηνεῖν, ἐννοοῦντι τὴν τοῦ ἡμετέρου Γένους ταλαιπωρίαν, ἐξ ἧς εἰς τοσαύτην ὄλισθεν ἰδιωτεῖαν, ὥστε μὴ ἐπαῖεν τῶν διδασκάλων τῆς πίστεως, ἀλλ' ἀπλοϊκῶς οὕτω διακείσθαι, ὥστε προχείρους εἶναι παντὶ τῷ βουλομένῳ σφᾶς ἐξαπατᾶν καὶ σοφίζεσθαι παρακολουθεῖν· οἷον δὴ τι καὶ περὶ τοῦτο τὸ μέρος πεπόνθασιν, ὑπὸ τῶν σοφιστῶν ἐξηπατημένοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι οἰκοθεν συνορᾶν ἃ λέγουσιν οἱ διδάσκαλοι, οὐ μόνον ἀγνοία τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ἀλλὰ καὶ ἀπειρία τῆς ἐλληνικῆς αὐτῆς φωνῆς».

¹⁰⁵ Πλήθωνος, «ἐσμὲν Ἕλληνες τὸ γένος, ὡς ἡ τε φωνὴ καὶ ἡ πάτριος παιδεία μαρτυρεῖ».

¹⁰⁶ Σαφῶς ἡ χρῆσις τοῦ λήμματος «φωνή» πρὸς δήλωσις τῆς γλώσσας, τῆς διαλέκτου, παραπέμπει στον Πορφύριο. Το ὅτι ὁ Σχολάριος μελέτησε ἐμβριθῶς τὸν Πορφύριο φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὰ «Προλεγόμενα εἰς τὴν λογικὴν καὶ εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν, ἐκ διαφόρων συλλεγέντα βιβλίων, μετὰ ἰδίων ἐπιστασιῶν» (*Άπαντα*, τ. 7, σσ. 7-113).

¹⁰⁷ *Άπαντα*, τ. 5, σ. 301, 20-22.

είναι η μόνη κατάλληλη διαλόγου και επικοινωνίας με το έσχατο Αγαθό, εργαλείο προσευχής, όργανο ανάτασης. Από την άλλη, η χρήση του όρου «φωνή» αποδεικνύει βαθύτατες ρίζες της πρώτης δημιουργίας της ελληνικής γλώσσας, αφού οι περισσότερες ρίζες των ελληνικών λέξεων δημιουργήθηκαν ως ηχοποιήτες και οριστικοποιήθηκαν ως εύηχες. Το ακουστικό μέρος της φωνής αποδεικνύεται λ.χ. από το αρχαίο λήμμα (και ομηρικό βεβαίως) ἄλς, που σήμαινε θάλασσα, και επανέφερε στη μνήμη το σβήσιμο του κύματος στην παραλία. Άρα, και στις δύο περιπτώσεις η ακουστική εξυπηρετεί τον υπέρτατο σκοπό: η φωνή συνδέει τον άνθρωπο με τα σημαντικά μνημονικώς και ενσυνειδήτως.

Πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί και το εξής αξιοπρόσεκτο: ο Σχολάριος, σε όλο το έργο του, όσες φορές αναφέρεται σε ρήσεις του Παύλου ή των σημαντικότερων Πατέρων (όπως ο Μέγας Βασίλειος), δεν παραπέμπει ούτε καν στοιχειωδώς. Επομένως, το εκπληκτικό του πράγματος έγκειται στο ότι για τους βυζαντινούς διανοητές ή/και μελετητές (τουλάχιστον της εποχής του) η ακριβής γνώση της Αγίας Γραφής και των κορυφαίων πατερικών έργων εθεωρείτο αυτονόητη. Εξάλλου, σε διηλεκτικό κλίμακα θεωρείται ως η πηγή της χριστιανικής παράδοσης.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Επιδράσεις στην ηθική του Σχολαρίου

Το σύνολο σχεδόν της θεολογικής και της φιλοσοφικής συγγραφικής παραγωγής του βυζαντινού στοχαστή προέρχεται από την αντιπαράταξή του προς τον δυτικό σχολαστικισμό και ειδικότερα προς τη λατινική σχολαστική θεολογία. Όθεν, τα περισσότερα από τα συγγράμματά του απορρέουν από την πρόθεση υπεράσπισης της ορθόδοξης διδασκαλίας.¹⁰⁸ Αυτής της διδασκαλίας γνώριζε άριστα τις βάσεις καθώς και τις διαφοροποιήσεις από την δυτική, για την οποία θεωρούσε ότι καινοτομούσε. Από παιδί μαθήτευσε κοντά στον Μάρκο Ευγενικό, ο οποίος του ενέσπειρε την θεοσέβεια και τον εκλεκτικισμό. Από τους συγχρόνους του σοφούς θαύμαζε ιδιαίτερα

¹⁰⁸ Άπαντα, τ. 4, σ. 145,4-5: «οὐκ ἔρωτι τοῦ πολλά συγγράφειν βιβλία, ζήλω δὲ ὠφελείας καὶ πόθῳ τῆς αὐτῶν, ὡς ᾤθημεν, ὠφελείας».

τον Ιωσήφ Βρυέννιο, τον Μακάριο Μακρή και τον Ιγνάτιο Χορτασμένο¹⁰⁹. Δεν μπορούσε να δεχθεί ότι πολλοί σοφοί Ορθόδοξοι, όπως ο Κυδώνης και ο Καλέκας, δέχθηκαν τις λατινικές θέσεις.¹¹⁰ Αντιθέτως, πίστευε πως δείγμα σοφίας αποτελεί η τήρηση των πατερικών παραδόσεων.¹¹¹ Όταν η εκ μέρους των Πατέρων πνευματική καθοδήγηση είναι τόσο πλούσια, είναι περιττό, για τον Σχολάριο, να στηρίζεται ο κατά περίπτωση διανοητής στις κρίσεις νεότερων σοφών. Εάν η πίστη εξαρτάται από τους συλλογισμούς μόνο, τότε είναι πιθανό να μετατεθούν οι Ορθόδοξοι και προς την πίστη των Αρμενίων ακόμη και προς εκείνη των Περσών.¹¹² Όσον αφορά στην εποχή των σοφών, των οποίων την άποψη δέχεται και το έργο τιμά, δηλώνει ρητώς ότι ακολουθεί πιστά τούς μέχρι και τον Μάρκο Ευγενικό Πατέρες¹¹³.

Σε ολόκληρο το έργο του δεν κρύβει τον θαυμασμό του για τα πρόσωπα των οποίων η σκέψη, οι απόψεις και οι θέσεις τον επηρέασαν βαθύτατα. Τον Απόστολο Παύλο χαρακτηρίζει ως «μακάριο»¹¹⁴. «ὁ Παῦλος, ὁ μέγας τῆς ἀληθείας»¹¹⁵. «Τοῦτα τοῦ μεγάλου Παύλου καρπὸς καὶ τοῦ κινουῦντος αὐτὸν πνεύματος»¹¹⁶. «ὁ ἔνθεος Παῦλος»¹¹⁷. «τὸ τοῦ Χριστοῦ στόμα»¹¹⁸. «ὁ θεῖος Παῦλος»¹¹⁹ κ.ά. Τον Μέγα Βασίλειο χαρακτηρίζει σε πολλά σημεία του έργου του ως εξής: «μεγάλον»¹²⁰, «σοφίας αὐτοῦ καὶ μεγαλονοίας»¹²¹, «ὁ ἔνθεος τῆς οἰκουμένης φωστήρ»¹²², «κατὰ τὸν θεῖον Βασίλειον»¹²³ κ.ο.κ. Τον Ιωάννη Δαμασκηνό χαρακτηρίζει: «ὁ θεῖος Ἰωάννης»¹²⁴, «ὁ θεῖος ἐπὶ πᾶσι Δαμασκηνός» (πᾶσι = οι της Οικουμένης φωστήρες)¹²⁵. Τον Μάξιμο τον Ομολογητή χαρακτηρίζει ως «μέγα», «ἐπισφράγισμα τὴν τῶν ἁγίων καὶ σοφῶν

¹⁰⁹ Ο Ιωάννης Χορτασμένος –ο μετέπειτα μητροπολίτης Σηλυβρίας Ιγνάτιος– διηύθυνε το Πανδιδακτήριο και διετέλεσε διδάσκαλος του Μάρκου Ευγενικού, του Βησσαρίωνα και του Σχολαρίου.

¹¹⁰ Θεωρούσε πως, πριν από τον Κυδώνη και τον Καλέκα, υπήρχαν σοφότεροι άνδρες, αλλά «οὔδεις κατὰ τῆς μητρὸς τὴν γλῶτταν ἠκόνησεν» (Άπαντα, τ. 3, σ. 13,36).

¹¹¹ Άπαντα, τ. 3, σ. 15,11-12: «Ἀλλὰ νοῦν ἐχόντων ἃ εἶπ' τοὺς μὲν τῶν πατέρων ὄρους τηρεῖν».

¹¹² Η αναφορά στους Αρμένιους και στους Πέρσες δεν είναι καθόλου τυχαία. Ο Σχολάριος γνώριζε –και για τα εδώ διαμειβόμενα παρέχει χρήσιμες πληροφορίες– ότι η εκκλησία των Αρμενίων διέθετε εβδομήντα διδασκάλους, «τὴν Ἀριστοτελικὴν φιλοσοφίαν οὕτως ἡσκηκότας καλῶς, ὡς μηδενὸς ἐνδεῖν οὐδένα αὐτῶν τῶν ἐν Λατίνοις πάνυ τὰ τοιαῦτα εἰδόντων» (Άπαντα, τ. 3, σ. 93,7-9). Μεταξύ δε των Περσών υπήρχαν πολλοί επιστήμονες, άριστοι γνώστες της φυσικῆς και μαθηματικῆς σοφίας «ὑπὸ ταῖς λογικαῖς μεθόδοις». «Δεῆσει γοῦν πρὸς ἐκείνους σοφωτέρους ὄντας ἡμῶν μετατίθεσθαι, εἰ συμβαίῃ ποτέ τισιν ἐκείνων ἡμᾶς διαλεγόμενους, ἐνδιδόναι ταῖς τῶν λόγων πλεκτάναις» (αυτ., σ. 93, 10-13).

¹¹³ Άπαντα, τ. 3, σ. 146,21-26.

¹¹⁴ Άπαντα, τ. 1, σ. 418,6.

¹¹⁵ Ο.π., σ. 436,20-21.

¹¹⁶ Ο.π., σ. 437,19-20.

¹¹⁷ Ο.π., σσ. 446,30 και 447,31.

¹¹⁸ Ο.π., σ. 447,31.

¹¹⁹ Ο.π., σ. 456,29.

¹²⁰ Ο.π., σσ. 413,4· 414,12· 422,34· 424,23· 425,10· 427,4,27,29.

¹²¹ Ο.π., σ. 415,12.

¹²² Ο.π., σ. 415,13-14.

¹²³ Ο.π., σ. 443,32.

¹²⁴ Ο.π., σ. 425,33.

¹²⁵ Ο.π., σ. 439,7.

καὶ θεολόγων σφραγίδα»¹²⁶, «τὸν πάνσοφον ὁμολογητὴν»¹²⁷. Τον Ψευδοδιονύσιο χαρακτηρίζει ὡς «μέγα»¹²⁸ καθὼς καὶ τοὺς ἱερό Αθανάσιο, τοὺς τρεῖς φωστῆρες τῆς Οἰκουμένης, τὸν Αυγουστῖνο καὶ τὸν Θεοδώρητο.¹²⁹

Εἰδικότερα ὡς πρὸς τὸ ἀντικείμενο τῆς παρούσης μελέτης, ἐπέδρασαν στὸ συναφές ἔργο τοῦ βυζαντινοῦ στοχαστῆ κυρίως οἱ ἐξῆς:

α) Ο **Παῦλος**, ἡ θεολογία καὶ ἡ σκέψη τοῦ οὐοίου ἀποτελέσει τὴ βάση τῆς ἐσω φιλοσοφίας¹³⁰. Εἶναι ὁ Ἀπόστολος τῆς ἀγάπης, τῆς μετάνοιας, τοῦ «ἐν Χριστῷ» ζῆν.¹³¹ Εἰδικότερα, ἡ *Α΄ πρὸς Κορ.*¹³² ἀποτελεῖ ὕμνο στὴν ἀρετὴ τῆς ἀγάπης, ἡ οὐοία ἀναδεικνύεται ὡς ἡ διαπρεπέστερη χριστιανικὴ ἀρετὴ, καθὼς ὁ ἄνθρωπος, ὅταν δὲν ἔχει ἀγάπη, δὲν ἔχει καμμία ἠθικὴ ἀξία¹³³. εἶναι δὲ ἡ ἰσχυρότερη καὶ παντοτινὴ, αἰώνια, ἀφοῦ ὑπάρχει στὸ διηνεκές, μέχρι τὴν αἰώνια εὐδαιμονία, τὴν Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, τὸν παράδεισο.¹³⁴ Ἡ *Πρὸς Ρωμαίους* ἐπιστολή, ἡ οὐοία ἀποτελεῖ καὶ τὸ «Εὐαγγέλιο τοῦ Ἀποστόλου Παύλου», ἀποκαθιστᾷ τὴν ἀμαρτωλότητα βᾶσει τῆς θείας οἰκονομίας (πρώτος Ἀδάμ - ἐσχάτος Ἀδάμ = θάνατος - πλουσιοπάροχη, μακάρια ζωὴ). Ἡ *Πρὸς Φιλιπησίους* ἐπιστολή, ἡ οὐοία χαρακτηρίζεται καὶ ἐπιστολή τῆς ταπεινοφροσύνης, ἔχει ὡς ἀποκορύφωμα τὸν ὕμνο στὸν Χριστό, ὁ οὐοίος ἔλαβε μορφή δούλου, ταπεινώθηκε καὶ σταυρώθηκε.¹³⁵ Εἰς οὐοὶ σπουδαία θέματά τῆς ἡ δικαιοσύνη «ἐπὶ τῇ πίστει»¹³⁶, ἡ ἐσχατολογικὴ ἐλπίδα, ὁ μετασχηματισμὸς τοῦ φθαρτοῦ σώματος σε ἐνδοξοῦ σώμα κ.ά. Ἡ ἐπιστολή *Πρὸς Κολοσσαεῖς*, τῆς οὐοίας τὸ δεῦτερο μέρος εἶναι ἠθικὸ - παραιναιτικὸ με κεντρικὸ νόημα τὴν ἠθικὴ προσταγὴ νέκρωσης τῶν ἐπίγειων κακῶν (πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία κακὴ, πλεονεξία), ἀποβολῆς τῆς οργῆς, τοῦ θυμοῦ, τῆς βλασφημίας κ.ά. καὶ ἐνδυσῆς ἀγάπης, χρηστότητας, ταπεινοφροσύνης, πραότητος καὶ μακροθυμίας, ὥστε ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ νὰ ἐπιβραβεύσει τὶς καρδιές ὅλων τῶν ἀνθρώπων καὶ νὰ εὐδαιμονήσουν.¹³⁷

¹²⁶ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 426,10-11.

¹²⁷ *Ο.π.*, σ. 440,19-20.

¹²⁸ *Ο.π.*, 439, 5.

¹²⁹ *Ο.π.*, 439, 6-7.

¹³⁰ Ἀγουρίδου Σ., *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1971, σ. 202.

¹³¹ «Ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν Χριστιανισμό καὶ τὴν παραδοσιακὴ ἐπιστῆμη τοῦ ἐλληνιστικοῦ κόσμου ἀποδεικνύεται σαφῶς ἀπὸ τὴν ἐπίσκεψη τοῦ Ἀποστόλου Παύλου στὴν Ἀθήνα, τὴν ἀρνήση ποῦ ὁ ἴδιος ὑπέστη, καὶ τὸν θρίαμβό τοῦ στὴν Κόρινθο, μιὰ πόλη με κακὴ φήμη, τὴν 'πόλη τοῦ χυδαίου'. Αὐτοὶ οἱ δύο τύποι ὑποδοχῆς τοῦ ἴδιου μηνύματος ἀποτελοῦν γιὰ ὀρισμένους τὴν ἐκδήλωση τῆς ἀντιπαράθεσης μεταξὺ διανοουμένων καὶ ἀπλῶν ἀνθρώπων» (Arabatzis G., *ὀ.π.*, σ. 74). Πρβλ. Voir A. - Festugière J., *Le sage et le saint*, Paris, Plon, 1974 - coll. «Foi vivante» no. 160.

¹³² Α΄ Κορ., ἰβ, 27 - ιγ, 13.

¹³³ Α΄ Κορ., ιγ, 1-3.

¹³⁴ Α΄ Κορ., ιγ, 8-13.

¹³⁵ Πρὸς Φιλίπ. β, 3-8.

¹³⁶ *Ο.π.*, γ, 6, 9.

¹³⁷ Πρὸς Κολ. γ, 5-15. Βλ. καὶ Ἀγουρίδου Σ., *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1971, σσ. 225-235.

Επηρεάζει βαθύτατα και η *A' Προς Θεσσαλονικείς* επιστολή του Σχολάριο, λόγω της αγάπης και της στοργής που κατηύθυναν το έργο του Παύλου, της αγάπης για τον πλησίον, της φιλανθρωπίας, του ιεραποστολικού έργου.¹³⁸ Επίσης, η *B' Θεσ.*, στην οποία ο Παύλος σε αυστηρό ύφος δίδει οδηγίες για τη συμπεριφορά των αδελφών έναντι των ατακτούντων, των μη εργαζομένων αλλά «περιεργαζόντων» και για την επαναφορά τους στην τάξη.¹³⁹ Ανάλογες είναι οι επιδράσεις και από τις υπόλοιπες επιστολές του Παύλου, στις οποίες ο Σχολάριος συναντά κορυφαίους κανόνες του Πρακτικού Λόγου. Πιο συγκεκριμένα: η *A' Προς Τιμόθεον* περιέχει οδηγίες για τα προσόντα που πρέπει να έχει ένας επίσκοπος, ο οποίος ηγείται πιστών, καθώς και συμβουλές για τη συμπεριφορά των νέων προς τους ηλικιωμένους, τους νεότερους, τις χήρες, τους αξιωματούχους της Εκκλησίας,¹⁴⁰ όπως επίσης για την υποχρέωση να επιμελούμεθα του εαυτού μας ώστε να καταστεί αγνός. Η επιστολή *B' Προς Τιμόθεον* συνιστά προτροπή, παραίνεση για την σταθερότητα της πίστης (έναντι των αιρετικών), για αποφυγή λογομαχίας¹⁴¹, καθώς και οδηγό αντιμετώπισης της κακίας και της έκλυσης των ηθών.¹⁴² Στην *Προς Τίτον* επιστολή του ο Παύλος υπενθυμίζει στον Τίτο τα ποιμαντικά καθήκοντά του απαριθμώντας τις αρετές που πρέπει να κοσμούν τους ηλικιωμένους (άνδρες και γυναίκες), τους νεαρούς και τους δούλους.¹⁴³ Επίσης, ανακαλεί στη μνήμη πως ο άνθρωπος μετά το βάπτισμα πρέπει να διάγει βίο πλήρη έργων αγάπης.¹⁴⁴ Η *Προς Φιλήμονα* Επιστολή αποτελεί υπέροχο δείγμα χριστιανικής πίστης και αγάπης στον καθ' ημέραν βίο. Ο πιστός με τα έργα του υπερβαίνει τις δυσκολίες των κοινωνικών δομών της επίγειας ζωής και προσδοκά την Βασιλεία του Θεού.¹⁴⁵ Την *Προς Εβραίους* επιστολή γράφει ο Παύλος, για να στηρίξει την πίστη των κακοπαθόντων και διωχθέντων και προβάλλει ως υπόδειγμα θυσίας και υπακοής τον Ιησού Χριστό.¹⁴⁶ Πρόκειται για μία κανονιστικότητα η οποία εκκινεί από τρέχουσες καταστάσεις και οδεύει ακολούθως αναγωγικά.

β) Ο **Μέγας Βασίλειος** (330-379) “χαρίζει” στον Σχολάριο το ποιοτικότερο μέσον για να επιτύχει τους φιλοσοφικούς και θεολογικούς στόχους του: «τὴν μέλιτταν». Ο Σχολάριος ωσει “μέλισσα” σταχυολογεί τα πιο εξαιρετα και επιλέγει τα υψηλότε-

¹³⁸ *A' Θεσ.* β, 1-12. Βλ. σχετικά Άγουρίδου Σ., *ό.π.*, σσ. 235-247.

¹³⁹ *B' Θεσ.* γ, 8-11.

¹⁴⁰ *A' Τιμ.* ε, 1-25.

¹⁴¹ *B' Τιμ.* α, 15-18.

¹⁴² *B' Τιμ.* γ, 1-8.

¹⁴³ *Τιτ.* β, 1-15.

¹⁴⁴ *Τιτ.* γ, 4-8. Βλ. και Άγουρίδου Σ., *ό.π.*, σσ. 317-318, όπου σημειώνεται: «Ὁ ἀληθὴς χριστιανὸς δὲν ἀναδεικνύεται εἰς τὰς νομικὰς μάχας καὶ ἔριδας ἀλλ' εἰς τὸ “προΐστασθαι καλῶν ἔργων”».

¹⁴⁵ *Φιλήμ.* 8-16.

¹⁴⁶ *Εβρ.* β, 7-15.

ρα. Μέσω του Μ. Βασιλείου αποκτά «τὸ χάρισμα νὰ κατοπτρεῖ με ἀσφάλεια καὶ γαλήνη τὶς ὑψηλότερες κορυφές τῆς θείας ἐπιστήμης»¹⁴⁷. Στὸ διῶλισμένα ἐκλεκτικὸ ἔργο «Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων», υποστηρίζει πως, ἀπὸ ὅσα μας διδάσκουν οἱ ποιητές,¹⁴⁸ οἱ ἄνθρωποι τοῦ θεάτρου καὶ οἱ ρήτορες τῶν δικαστηρίων, θὰ διαλέγουμε καὶ θὰ λαμβάνουμε μόνον ὅ,τι εἶναι ἔπαινος τῆς ἀρετῆς καὶ κατάκριση τῆς κακίας. Για τὸν ἄνθρωπο, τὰ ἀνθη εἶναι ωραία γιὰ τὸ ἀρώμα καὶ τὸ χρῶμα τοὺς μόνον· γιὰ τὶς μέλισσες, ὁμως, ὑπάρχει καὶ κάτι ἄλλο, τὸ ὁποῖο λαμβάνουν, τὸ μέλι· ἔτσι καὶ ἐν προκειμένῳ· ὅσοι στα συγγράμματα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων δὲν ἀναζητοῦν μόνον τὴν γλυκύτητα καὶ τὴν χάρη τοῦ λόγου, μποροῦν ν' ἀποκομίσουν καὶ μὴ ὀρισμένη ὠφέλεια γιὰ τὴν ψυχὴ. Πρέπει αὐτὰ τὰ συγγράμματα νὰ τὰ σπουδάσουμε ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τῶν μελισσῶν.¹⁴⁹ Οἱ χριστιανοὶ θὰ λάβουν με σωφροσύνη ἀπὸ τὰ κείμενα αὐτὰ ὅ,τι συγγενεῦει με τὴν ἀλήθεια καὶ τοὺς χρειάζεται καὶ τὰ ὑπόλοιπα θὰ τὰ ἀφήσουν ὡς μὴ κατέχοντα ἐνδιαφέρον.¹⁵⁰ Στὴ συνέχεια, ὁ Μ. Βασίλειος ἀναφέρεται στὴν ἀρετὴ. Στὴν ἐκείθεν ζωὴ, σημειώνει, θὰ φτάσουμε με τὴν ἀρετὴ· καὶ σαφῶς ἐννοεῖ τὴν ζωὴ τὴν αἰώνια, τὴν ζωὴ στὴ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, τὴν ἀπόλυτη εὐδαιμονία, τὴν μακαριότητα. Μάλιστα, ἐξειδικεύει τὴν ἀρετὴ. Εἶναι ἡ ἀξιακὴ ἐκείνη κατάσταση ποὺ ἐξύμνησαν οἱ ποιητές καὶ οἱ πεζογράφοι καὶ ἰδίως οἱ φιλόσοφοι. Ἐμφαίνει τὴν ἀρετὴ τῶν φιλοσόφων προτείνοντας ἰδιαίτερη προσοχὴ στα συγγράμματά τους¹⁵¹. Κατὰ τὸν Μ. Βασίλειο, «στέρησις ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν»¹⁵². Για τὴν διάπραξη, ὁμως, τοῦ κακοῦ εὐθύνεται ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος προκίσθηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ με τὸ αὐτεξούσιο¹⁵³. «τὸ κυρίως κακόν, ἡ ἁμαρτία ... ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέ-

¹⁴⁷ Τατάκη, Ν. Β., *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, Σπ. Α. Μπενάκη, Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1977, σ. 276.

¹⁴⁸ Βλ. καὶ Arabatzis G., *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance*, ὁ.π., σσ. 81-82.

¹⁴⁹ Μ. Βασιλείου, *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο*, 4: «Καὶ ρητόρων δὲ τὴν περὶ τὸ ψεῦδεσθαι τέχνην οὐ μιμησόμεθα. Οὐτε γὰρ ἐν δικαστηρίοις, οὐτ' ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν ἐπιτήδειον ἡμῖν τὸ ψεῦδος, τοῖς τὴν ὀρθὴν ὁδὸν καὶ ἀληθῆ προελομένοις τοῦ βίου, οἷς τὸ μὴ δικάζεσθαι νόμῳ προστεταγμένον ἐστίν. Ἄλλ' ἐκεῖνα αὐτῶν μᾶλλον ἀποδεξόμεθα, ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπήνεσαν, ἢ πονηρίαν διέβαλον. Ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χροῆς ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις, ταῖς μελιτταῖς δ' ἄρα καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ' αὐτῶν ὑπάρχει, οὕτω δὴ κἀνταῦθα τοῖς μὴ τὸ ἡδὺ καὶ ἐπίχαρι μόνον τῶν τοιούτων λόγων διώκουσιν ἔστι τινὰ καὶ ὠφέλεια ἀπ' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι. Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον».

¹⁵⁰ Ὁ.π.: «ἡμεῖς τε, ἦν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον».

¹⁵¹ Μ. Βασίλειος, ὁ.π.: «Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἐπὶ τὸν βίον ἡμῖν καταθεῖναι δεῖ τὸν ἕτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῶ δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὑμνηται, τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον».

¹⁵² Καὶ συμπληρώνει: Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός (PG 31, σ. 341). Ἐν προκειμένῳ, ὁ Γ. Αραπατζῆς παρατηρεῖ εὐστοχα ὅτι ἡ εὐδαιμονία (ὡς ἐννοία) ἐρχεται ἐδῶ συχνά ἀρνητικά, ἀλλὰ αὐτὸ συμβαίνει διότι πρόκειται γιὰ μὴ παλιά, παγανισμένη εὐτυχία ποὺ ἔχει καταστῆ ἀνεφικτὴ στο νέο πλαίσιο δράσης. Τὴν ἴδια στιγμή, μὴ σύγχρονη εὐδαιμονία, ἰδιόμορφη γιὰ τὸν νέο ἄνθρωπο, παρουσιάζει ὁ Μ. Βασίλειος (Arabatzis G., ὁ.π., σ. 83). Καὶ συνεχίζει τονίζοντας ὅτι ἡ Χριστιανικὴ ἠθικὴ εἶναι, σε πολλὰ σημεία, συνεπὴς με τὸν στωικισμό [...] οἱ υποσχέσεις τῶν φιλοσοφῶν τοῦ ἐλληνορωμαϊκοῦ κόσμου, ὅπως ὁ στωικισμός, γιὰ ἀτομικὴ εὐτυχία ἦταν συχνά πλησιέστερα στὴν αἴρεση, παρά στίς σχολές φιλοσοφικῆς γνώσης (σ. 84).

¹⁵³ Ὁ.π., 7, PG 31, σ. 344.

σεως ἤρτηται»¹⁵⁴. Ο Σχολάριος υποστηρίζει ρητά την άποψη του Μ. Βασιλείου ότι ο Θεός χρησιμοποιεί και το κακό σαν γυμνάσιο των ανθρώπων και για την συντήρηση και την αύξηση του καλού¹⁵⁵ (ίδια άποψη πρεσβεύει ο Μάξιμος ο Ομολογητής, κατά τον οποίο προσέτι «τὸ κακὸν στέρησις ἐστὶν ἀγαθοῦ»¹⁵⁶).

γ) Ἐτι περαιτέρω σαφῆς στον προσδιορισμὸ του κακοῦ εἶναι ο **Ἰωάννης ο Δαμασκηνός** (679-749): «τὸ κακὸν στέρησις ἐστὶ τοῦ εἶναι»¹⁵⁷. Επειδὴ, ὁμως, το ον εἶναι «ταῦτόν» προς το αγαθό, το κακό εἶναι και «τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις»¹⁵⁸. Ὑπό τον ὄρο «στέρησις» εννοεῖ ο Δαμασκηνός την «τοῦ ὑπάρξαντος ... ἀπώλειαν»¹⁵⁹. Ἄρα, η κακία - το κακόν δεν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρά πενία, δηλαδή αποβολή και στέρηση ακούσια των θείων δώρων στη λογική φύση του ανθρώπου.¹⁶⁰ Του χωρίου αυτού οι ιδέες για την μετέπειτα βυζαντινὴ φιλοσοφία εν γένει και για τον Σχολάριο ειδικότερα κρίνονται ως λίαν σημαντικές. Η παντελής κακία δεν υπάρχει στα ὄντα, οὔτε πολλὸ μάλλον ο Θεός, ο ὄντως Ὄν, εἶναι κακός. Το πεποιημένο ἔχοντας ως οικείο του το αγαθόν δεν εἶναι κακό. Ὅλα τα δημιουργημένα ὄντα εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ καλά, και μάλιστα «καλὰ λίαν». Το κακό εἶναι αποβολή και στέρηση εκούσια των θείων δώρων στη λογική φύση, εἶναι μερική ἔλλειψη του αγαθοῦ. Η κακία δεν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ παράχρηση των φυσικῶν δυνάμεων, παρά φύσιν και νόμον χρῆση των φυσικῶν δυνάμεων. Αυτές οι εκτιμήσεις απαντοῦν σε κάθε βήμα στα ἔργα του εμβληματικῶ Πατρός, ο οποίος κατέκτησε κορυφές υπαρξιακῆς πληρότητας, αγιότητας.

Ο Δαμασκηνός θεωρεῖ επίσης ὅτι ο ἄνθρωπος εἶναι διπλός (διφυής), αποτελείται δηλαδή ἀπὸ ψυχή και σώμα, ὁπότε ἔχει διττές τις αισθήσεις και διττές τις ἀρετές τους¹⁶¹. Χωρίζει δε τις ἀρετές σε ψυχικές και σωματικές. Ψυχικές θεωρεῖ την αν-

¹⁵⁴ *Ο.π.*, 7, PG 31, σσ. 337-340.

¹⁵⁵ «Συνεχρήσατο αὐτοῦ (τοῦ διαβόλου) τῆ πονηρία εἰς γυμνάσιον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ὁ σοφῶς και προνοητικῶς οἰκονομῶν τὰ ἀνθρώπινα» (*ὁ.π.*, 9, PG 31, σ. 349). Πρβλ. *Περὶ τῆς λογικῆς και ἀνθρωπίνης ψυχῆς*, δεῦτερον, τ. 1, σ. 510).

¹⁵⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, τρίτη ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1025. Η ιδέα περὶ του κακοῦ ως παντελοῦς στέρησεως του αγαθοῦ, την οποία διδάσκει ο Πλωτίνος, απορρίπτεται ἀπὸ την πατερική παράδοση. Κατά τον αρχηγέτη του Νεοπλατωνισμοῦ, η παντελής στέρηση και απουσία του αγαθοῦ συνιστὰ το γνήσιο και αυθεντικό κακό, το οποίο βέβαια εἶναι η ὕλη, το ἔσχατο πάντων στην κλίμακα των ὄντων, στο οποίο μπορούμε να φθάσουμε διὰ της βαθμιαίας υποβάσεως και καθόδου ἀπὸ το αγαθό (ως την ὑψιστη οντολογική κορυφή), πέραν του οποιῶν τίποτε ἄλλο δεν υπάρχει. Κατά τους Πατέρες, η παντελής στέρηση του αγαθοῦ, σε καμμία περίπτωση δεν υφίσταται, καθ' ὅσον αὐτὴ ἰσοδυναμεῖ με το μηδέν. Ὄν στερούμενο παντελῶς του αγαθοῦ, ὑπὸ την οντολογική σύστασή του, δεν εἶναι δυνατόν να υπάρξει. Μόνον η περὶ μερικής στέρησεως του αγαθοῦ, ως συνιστώσης το ἔλασσον αγαθό, γνώμη του Πλωτίνου δύνανται να συγχωρηθῆται προς τα ἀντίστοιχα διδάγματα του ψευδοδιονυσίου συστήματος. Η ιδέα, ὁμως, περὶ της κακίας (του δευτέρου κακοῦ) ως ενυπαρχούσης στα ὄντα, λόγω της σχέσεως και επαφῆς της με το πρώτο κακό (της ὕλης), εἶναι εντελῶς ξένη στους ἱερούς Πατέρες της Εκκλησίας.

¹⁵⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, γ', PG 94, σ. 1517.

¹⁵⁸ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, Β', PG 94, σ. 876. Πρβλ. *αὐτ.*, σ. 973: «Η κακία οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ».

¹⁵⁹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, ἰδ', PG 94, σ. 1517.

¹⁶⁰ *Ο.π.*

¹⁶¹ Πρβλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ψυχοφελῆς και θαυμάσιος*, PG 94, 781-782.

δρεία, τη φρόνηση, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη, οι οποίες είναι οι τέσσερις γενικότερες από τις οποίες προέρχονται όλες οι άλλες ψυχικές αρετές, όπως: πίστη, ελπίδα, αγάπη¹⁶², προσευχή, ταπείνωση, πραότητα, μακροθυμία, ανεξικακία, χρηστότητα, αοργησία, θεία γνώση, ευθυμία (ευφροσύνη), απλότητα, αταραξία, ανυποκρισία (δηλαδή, ειλικρίνεια), μετριοφροσύνη, αφθονία (= μη φθόνος), τιμιότητα, αφιλαργυρία, συμπάθεια, ελεημοσύνη, γενναιοδωρία, αφοβία, αλυπία, κατάνυξη, σεμνότητα, ευλάβεια, επιθυμία και πόθος των μελλόντων αγαθών και της Βασιλείας του Θεού και η κατά χάριν υιοθεσία. Σωματικές αρετές ονομάζει τα εργαλεία των αρετών, όταν γίνονται με επίγνωση και σύμφωνα με το θέλημα του Θεού και, επομένως, οδηγούν τον άνθρωπο στην προκοπή της ταπείνωσης και της απάθειας· είναι δε οι εξής: εγκράτεια, νηστεία, πείνα, δίψα, αγρυπνία, ολονύκτια στάση (στην προσευχή), συνεχής γονυκλισία, αλουσιά (με την έννοια της αποφυγής του συναχούς και μόνιμου καλλωπισμού), χρήση ενός μόνου ενδύματος, ξηροφαγία, το να τρώει κάποιος αραιά, να πίνει μόνο νερό, χαμαικοιτία, πτωχεία, ακτημοσύνη, αποφυγή περιποιήσεως, καλλωπισμού, αφιλαυτία, μόνωση, ησυχία, το να μην εξέρχεται της οικίας του, στέρηση, αυτάρκεια, σιωπή, το να ασχολείται κάποιος με το εργόχειρο, και κάθε κακοπάθεια και σωματική άσκηση, και άλλα τέτοια, τα οποία, όταν το σώμα είναι εύρωστο και ενοχλείται από τα σαρκικά πάθη, είναι αναγκαϊότατα και ωφελιμότατα. Όταν το σώμα είναι εξασθενημένο και έχει, με την βοήθεια του Θεού, νικήσει τα πάθη, δεν είναι αναγκαία, διότι η άγια ταπείνωση και η ευχαριστία αναπληρώνουν τα πάντα.

δ) Ο χαρακτηριζόμενος ως «νεοπλατωνίζων»¹⁶³ **Ψευδοδιονύσιος** (5ος αι.) θεωρεί ότι ο Θεός είναι το «δόντως ὄν»¹⁶⁴ και «τάγαθόν»¹⁶⁵. Μάλιστα, μεταξύ των θείων ονομάτων ο Διονύσιος τοποθετεί στην πρώτη σειρά «τὸ ἀγαθόν». Εκ της αγαθότητάς Του ο Θεός δημιουργεί, εγκαθιστά, δίδει ζωή και τελειοποιεί το σύνολο του υπαρκτού. Η διάπραξη του αγαθού είναι ιδιότητα του αγαθού. Παραλληλίζει τον Θεό με τον ήλιο, αφού το Ὑψιστο αγαθὸ φωτίζει καθετὶ με την αμετάβλητη ακτινοβολία του

¹⁶² Πρβλ. Α΄ Κορ. ιγ, 13.

¹⁶³ Φαράντου Μ., *Περὶ Θείας Προνοίας καὶ Προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου*, Ἀθήνα 1966, σ. 204. «Στη Θεϊκὴ Πρόνοια ἡ στάση καὶ ἡ κίνηση μυστηριωδῶς συμπίπτουν. Αυτό εκφράζεται ἀπὸ τὸ Νεοπλατωνικὸ σύμβολο τοῦ κύκλου, στὸ κέντρο τοῦ ὁποῦ ὅλες οἱ ἀκτίνες συνέρχονται – ἡ “εἰκόνα τοῦ νοῦ”, κατὰ τὸν Πρόκλο. Για τὸν Διονύσιο, ἡ διαμονὴ καὶ ἡ κίνηση τοῦ Θεοῦ δὲν δείχνουν κάποια μείξη ἢ διάλυση. Δὲν δείχνει, ἐξηγεῖ ὁ Διονύσιος, καμμία “μεταβολὴ” ἢ “μεταμόρφωση” ἀλλὰ μόνον ὅτι ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸ κάθε τι, τὸ ἔφερε στὴν ὑπάρξη, καὶ τὸ ἐμπεριέχει, περικαλύπτοντας μυστηριωδῶς καὶ ἀγκαλιάζοντας τὸ κάθε τι με τὴν πολυποίκιλη Πρόνοιά του» (Φλωρόφσκυ Γ., *Οἱ Βυζαντινοὶ Ἀσκητικοὶ καὶ Πνευματικοὶ Πατέρες*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσ/νίκη 1992, σ. 357).

¹⁶⁴ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων Ὄνομάτων*, Κεφ. Δ΄, VI, PG 3, σ. 700. Πρβλ. Corsini E., *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, εκδ. «Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia», Torino 1962, σσ. 12-35.

¹⁶⁵ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *ὁ.π.*, σ. 700.

στέλνοντας τις ακτίνες της τέλει αγαθότητας προς όλες τις κατευθύνσεις. Ο μεν ήλιος αποτελεί απλώς την ορατή και μακρινή εικόνα του Θεού και Πνευματικού Φωτός, το δε φως την εικόνα του αγαθού.¹⁶⁶ Περί του κακού ο Διονύσιος σημειώνει ότι αυτό «οὔτε ὄν ἐστίν»¹⁶⁷, «οὔτε ὑπόστασιν ἔχει»¹⁶⁸. Επομένως, το κακό είναι «ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις»¹⁶⁹ του αγαθού, «στέρησις τῶν τῆς φύσεως»¹⁷⁰, «ἔλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος»¹⁷¹. ἄρα, είναι κάτι το «παρὰ φύσιν»¹⁷². Στην αντίληψη περί του κακού του Διονυσίου κινείται και ολόκληρη η χριστιανική παράδοση και, βεβαίως, ακολουθεῖ και ο Σχολάριος.¹⁷³

ε) Η ηθική φιλοσοφία του Σχολαρίου έχει επηρεαστεί τα μέγιστα –όπως έχει αναφερθεί και όπως θα καταδειχθεί στη συνέχεια– από τον **Πλάτωνα**, τον **Αριστοτέλη** κυρίως, από τους **Στωικούς** και από τον **Πλωτίνο**, όπως επίσης και από τους Πατέρες **Γρηγόριο Νύσσης**, **Μάξιμο Ομολογητή**¹⁷⁴ και **Γρηγόριο Παλαμά**, για τους οποίους κρίνεται αναγκαίο και χρησιμότερο οι αναφορές να γίνονται στην παρούσα εργασία στο εξής εν είδει παραπομπών, ώστε η σχέση να καταφαίνεται κατά το ειδικότερο και κατά την συνάφεια του αντικειμένου.

Πλην όμως, ιδιαίτερη μνεία θα πρέπει να γίνει στον **Θωμά Ακινάτη**¹⁷⁵ και ιδιαίτερα στην ηθική του. Ο Σχολάριος γνωρίζει σχεδόν όλους τους κορυφαίους δυτικούς διανοητές του Μεσαίωνα. Από αυτούς εκτιμά ιδιαίτερα τον Πέτρο Ισπανό –μέ-

¹⁶⁶ Τον παραλληλισμό Θεού (Αγίας Τριάδας) - ήλιου και φωτός - Πνεύματος Αγίου πρώτος επινοεί ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο οποίος είπε ότι «ο Θεός για τον νοητό κόσμο είναι ό,τι ο ήλιος για τον αισθητό κόσμο». Βλ. σχετικά Γρηγορίου του Θεολόγου, *Λόγος ΑΑ΄, Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*: πρβλ. Στυλ. Παπαδόπουλου (επιμ.), *Μιλᾶει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος*, μτφρ. Διον. Κακαλήτρης, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1991.

¹⁶⁷ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Θείων Ὀνομάτων*, Κεφ. Δ΄, XIX, PG 3, σ. 716.

¹⁶⁸ *Ο.π.*, XXXI, PG 3, σ. 732. Κατά τον Πλωτίνο, το κακό δεν στερείται υποστάσεως. Τόσο το πρώτο κακό έχει σαφή και αναντίρρητη υπόσταση, την ὕλη, με την οποία και οντολογικῶς συμπίπτει, όσο και το δεύτερο κακό (η κακία) έχει ἴδιαν υπόσταση, την ὕλη και πάλη, η οποία αποτελεί το ἄμορφο και ἄποιο και ανείδωο εκείνο ὑπόστρωμα, στο οποίο προστίθενται ἐκάστοτε τα ἐπὶ μέρους συμβεβηκότα. Αυτό αναφαίνεται ως κακία ἐπιμέρους, ως κακό ἐπισυμβαίνον και ἐπιγινόμενο. Το να ἀρνηθεῖ κάποιος την υπόσταση του κακού ὑπὸ τις δύο ὄψεις του, ἰσοδυναμεῖ προς το να ἀρνηθεῖ και την ὑπαρξή του ἴδιου του αγαθού. Κατά τους Πατέρες της Ἐκκλησίας, η ἐν λόγῳ συνάφεια ἐστὶν ἐντελῶς διαφορετική. Το κακό οὐδεμίαν ἀπολύτως υπόσταση δύναται να ἔχει. Δὲν ἐστὶν κάποια οὐσία ἐπιμέρους και συγκεκριμένη, ἀλλὰ ἀπλῶς συμβεβηκός, η ὑπαρξή του ἐστὶν ἐντελῶς ἀρνητική. Εἶναι μερική ἀρνήση του αγαθού, η οποία, ὅταν ἀπέρχεται, συναπέρχεται συγχρόνως και το ὅλο κακό. Πρβλ. P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, ἐκδ. B.A.P., Paris 1992, σσ. 169-180.

¹⁶⁹ *Ο.π.*, XXXII, PG 3, σ. 732: «Στέρησις ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια».

¹⁷⁰ *Ο.π.*, κεφ. Δ΄, XXVI, PG 3, σ. 728.

¹⁷¹ *Ο.π.*

¹⁷² *Ο.π.*

¹⁷³ Φαράντου Μ., *ὁ.π.*, σ. 204.

¹⁷⁴ Εἰδικότερα για τον Μάξιμο ο Γ. Αραμπατζής παρατηρεῖ: «Το ἔργο του Μάξιμου κατέχει κεντρική θέση στη βυζαντινή σκέψη, για διάφορους λόγους: πρώτον, ως συγγραφέας ἐπέτυχε να συνδυάσει τη φιλοσοφία και τη δράση, ἐνσωματώνοντας το ἀρχαῖο ἰδεώδες του σοφοῦ ἀνθρώπου. Ἐπειτα, το ἔργο του χαρακτηρίζεται ἀπὸ βαθύτητα και πνευματική δύναμη. Ἄν το χαρακτηριστικό της βυζαντινῆς σκέψης ἐστὶν η σύνθεση Ἑλληνισμοῦ και Χριστιανισμοῦ, ο Μάξιμος ἀνανεώνει ἀυτὴν τη σύνθεση ἐνσωματώνοντας στα γραπτά του θεωρίες του Ψευδο-Διονυσίου και του βυζαντινοῦ πνευματισμοῦ, και ἐιδικότερα του Εὐαγρίου του Ποντικοῦ. Ταυτόχρονα δε, ἀντιμετωπίζει τα προβλήματα της εποχῆς του με κατανόηση και δυναμισμό» (G. Arabatzis, *ὁ.π.*, σ. 178).

¹⁷⁵ «Τὸ μέγα σημεῖο ἐπαφῆς του με τὸν Ἀκινάτο ἦταν ὁ Ἀριστοτέλης» (Π. Κανελλόπουλου, *Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος Α΄*, τ. Β΄, Ἀθήνα 1966, σ. 578).

ρος των έργων του οποίου μεταφράζει στην Ελληνική¹⁷⁶ και κυρίως τον Θωμά, του οποίου τα περισσότερα από τα έργα μεταγλωττίζει, κυρίως σε επιτομή, στην ελληνική γλώσσα. Από τα έργα του Ακινάτη, τα οποία μας παρέδωσε σε πλήρη μετάφραση, διακρίνουμε το «De ente et essentia» (στο οποίο πρόσθεσε και δικό του υπόμνημα) και το υπόμνημα του Θωμά στο «Περὶ Ψυχῆς» ἔργο του Αριστοτέλους¹⁷⁷.

Εξετάζοντας την σχέση του Σχολαρίου με τον Θωμά, παρατηρούμε –ως προς την σκέψη του κορυφαίου των σχολαστικών φιλοσόφων– εν συνόψει τα εξής: α) Από τα φιλοσοφικού ενδιαφέροντος έργα του κυριώτερα είναι τα υπομνήματά του σε έργα του Αριστοτέλους και σημαντικότερα τα *Opuscula philosophica*¹⁷⁸. Η πλήρης έκδοση των έργων του Θωμά φέρει τον τίτλο «Editio Leonina»¹⁷⁹. β) Φιλοσοφία και θεολογία ως περιοχές είναι από τον δυτικό σχολαστικό οριοθετημένες. Η μεν φιλοσοφία εξετάζει τα όντα και από τη γνώση αυτών προάγεται στη γνώση του Θεού. Αντιθέτως, η θεολογία εκκινεί από τον Θεό και οδεύει προς τα όντα –τουτέστιν, το σημείο αφετηρίας της θεολογίας είναι το σημείο απολήξεως της φιλοσοφίας και το σημείο αφετηρίας της φιλοσοφίας αποτελεί σημείο απολήξεως της θεολογίας¹⁸⁰. Η Θεολογία κινείται καταγωγικώς, ενώ η φιλοσοφία αναγωγικώς. Η ιδιαίτερη συνάφεια φιλοσοφίας και θεολογίας για τον Θωμά γίνεται εύκολα κατανοητή υπό την άποψη ότι ο ίδιος βλέπει την πρώτη ως προθάλαμο πίστεως (*praembula fidei*), με την έννοια ότι η φιλοσοφία προοδοποιεί την πίστη. γ) Ως προς την γνωσιολογία του Θωμά, παρατηρούμε ότι

¹⁷⁶ Άπαντα, τ. 8, σσ. 283 κ.εξ. υπό τον τίτλο «Εκ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Μαΐστωρος Πέτρου τοῦ Ἰσπανοῦ, ἔρμηνεῖα τοῦ Σχολαρίου».

¹⁷⁷ Ο J. Hirschberger αναφέρει ότι το φαινόμενο αυτό, κατά το οποίο οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι κατανοούνται από τους Έλληνες του Βυζαντίου μέσω των Λατίνων, αποτελεί ένα από τα πλέον σπάνια και πλέον παράδοξα φαινόμενα στην Ιστορία του Πνεύματος: «Wir beobachten das seltene Phänomen, daß Griechen, die aus dem Osten kamen, jenen Aristoteles lehren, den die Scholastik des Westens seit dem 12. Jahrh. verkündet hatte, besonders Thomas von Aquin» (Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τ. II, 1963, σ. 15).

¹⁷⁸ Μεταξύ των *Opuscula philosophica* σπουδαιότερα είναι: *De principiis naturae* (Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς φύσεως), *De mixtione elementorum* (Περὶ μίξεως τῶν στοιχείων), *De ente et essentia* (Περὶ οὐσίας καὶ εἶναι), *De aeternitate mundi* (Περὶ τῆς αἰωνιότητος τοῦ κόσμου), *De demonstratione* (Περὶ ἀποδείξεως), *De natura materiae* (Περὶ τῆς φύσεως τῆς ὕλης), *De principio individuationis* (Περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἀτομικεύσεως). Σε αυτά, θα πρέπει να μνημονευθεῖ και το θεμελιώδες ἔργο του Θωμά «Summa Theologica», στο οποίο ο βυζαντινὸς διανοητὴς αναφέρεται συχνά.

¹⁷⁹ Από το όνομα του Πάπα, κατ' εντολήν του οποίου ανελήφθη η προσπάθεια συγκέντρωσης όλων των έργων του Θωμά, ο οποίος όχι μόνον ονομάστηκε «doctor universalis» και «doctor angelicus» αλλά και ανακηρύχθηκε άγιος από την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

¹⁸⁰ Αξιοσημείωτη εν προκειμένω η παρατήρηση του καθηγητή Ν. Χρόνη: «(δημιουργείται ἡ ἐντύπωση ὅτι ὁ Θωμάς) διακρίνει ριζικῶς τὴν φιλοσοφία ἀπὸ τὴν θεολογία. Ἡ ἐντύπωση αὐτὴ ἐλέγχεται ὡς πεπλανημένη. Σύμφωνα μὲ τὸν Θωμά, ἡ μελέτη τῶν ὄντων ἀποτελεῖ μὲν ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας, ὄχι ὁμῶς καὶ κύριο στόχο τῆς. Αὐτὸν συνιστᾷ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ. Ἡ μελέτη τῶν ὄντων ἀποτελεῖ ὁδὸν γιὰ τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ. Συνεπῶς, θεολογία καὶ φιλοσοφία χωρὶς νὰ συμπορεύονται, συναντῶνται στὸ σημεῖο ἀναφορᾶς των, τοῦτο δὲ βεβαιώνει ὅτι ἡ στοχοθεσία των εἶναι κατ' οὐσίαν ἡ αὐτή. Ἡ κοινὴ στοχοθεσία θεολογίας καὶ φιλοσοφίας δὲν στοιχειοθετεῖ ὁποσδήποτε καὶ τὴν μεταξύ των σχέση, διότι δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσει ὡς ἄρμος συνοχῆς των. Ἡ κοινὴ στοχοθεσία ὑποδηλώνει συμφωνία ἐπὶ τοῦ ὅτι, ὄχι καὶ ἐπὶ τοῦ τί. Πιθανόν δηλαδὴ ἡ γνώση πού γιὰ τὸν Θεὸ συγκροτεῖ ἡ φιλοσοφία νὰ εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τὴν ὁποία παρέχει ἡ θεολογία, ὅποτε ἡ μεταξύ των σχέση ἀποβαίνει ἀναιρετικὴ» (Ν. Χρόνη, *Κεφάλαια μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας*, Πανεπιστημιακὲς παραδόσεις, Ἀθήνα 1994, σσ. 53-54). Για τὴν ευδαιμονία στον Θωμά Ακινάτη βλ. Gilson E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris 1989, σσ. 266-323.

ανάγει σε γνωστική πηγή όχι τον νου αλλά την εμπειρία και, μάλιστα, την συναπτόμενη με την αίσθηση. Η αίσθηση αποτελεί δύναμη της ψυχής που προσφέρει στον άνθρωπο δυνατότητα για μείζονα νοητική ενέργεια· οι δε λειτουργίες της διαβαθμίζονται ως εξής: Sensus proprius (ιδία αίσθηση)· sensus communis (κοινή αίσθηση)· imagination sive phantasia (φαντασία)· memoria-reminiscentia (μνήμη-ανάμνηση)· ratio particularis et intellectus passivus (καθ' έκαστον λόγος και παθητικός νους). Ως προς το ζήτημα της αλήθειας, για τον Θωμά αλήθεια είναι η συμφωνία μεταξύ πράγματος και νοήσεως. Αυτή, βέβαια, είναι αλήθεια του λόγου και όχι υπερβατική ή θεολογική αλήθεια. Ιδιαίτερη βαρύτητα και ισχυρή συνάφεια με την ανά χειράς εργασία έχει η ηθική του κορυφαίου σχολαστικού· ο Θωμάς θεμελιώνει την ηθική του στην υπόληψη του ανθρώπου ως όντος που βουλεύεται και βούλεται. Άλλοις λόγοις, η νόηση οδηγεί την βούληση προς το αγαθό λειτουργώντας ως έλλογη ορμή (appetitus rationalis). Την ευδαιμονία ο Θωμάς την αναγνωρίζει ως κύριο στόχο και σταθερή επιδίωξή του. Την θεωρεί ως άλλη μορφή τελειότητας που πηγάζει από τη βούληση και όχι από τη νόηση. Τα στάδια από τα οποία διέρχεται η βούληση, ώστε να καταστεί πράξη, είναι: α) πρόθεση (intentio)· β) περίσκεψη (consilium)· γ) φρόνηση (consensus) και δ) εκλογή (electio). Ενεργώντας ο άνθρωπος διά της βούλησης και μέσω των ως άνω σταδίων, συγκροτεί ενάρετα τον βίο του, αποκτά δηλαδή την έξιτού ενεργείν ορθώς. Ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση των αρετών σε διανοητικές και πρακτικές, διάκριση στην οποία προβαίνει ο Θωμάς με γνώμονα τον νου και τη βούληση. Στις διανοητικές αρετές συγκαταλέγει την σοφία, την επιστήμη και τη νόηση. Στις πρακτικές την φρόνηση, την δικαιοσύνη, την σωφροσύνη και την ανδρεία. Ο συγκερασμός των διανοητικών και των πρακτικών αρετών οδηγεί τον άνθρωπο στην τελειότητα, την ευδαιμονία –παρόμοια θέση θα συναντήσουμε και στον Σχολάριο.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Εργογραφία¹⁸¹

¹⁸¹ Σκοπός της παράθεσης της εργογραφίας είναι να καταδειχθούν η ευρυμάθεια, οι εκτενείς συγγραφικές επιδόσεις και η διδακτική, ποιμαντική και φιλοσοφική δεινότητα του Σχολαρίου. Πρέπει δε να σημειωθεί πως οι μεταφράσεις του σημαίνουν την εξ ολοκλήρου αποδοχή εκ μέρους του των αντιλήψεων του συντάκτη τού κατά περίπτωση κειμένου, το οποίο χρησιμοποιεί. Οποιαδήποτε άλλη περίπτωση –δηλαδή, αποστασιοποίησης, ένστασης ή επιφύλαξης– καταγράφεται σαφώς και προφανώς υπό μορφήν σημειώσεως από τον ίδιο τον Σχολάριο.

Το έργο του βυζαντινού διανοητή είναι ογκωδέστατο και μπορεί να διαιρεθεί στις εξής κατηγορίες:

α. Έργα δογματικά - αντιρρητικά

1. «Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος». Πρόκειται για σπάνιας αξίας ογκώδες τριμερές δογματικό έργο, πραγματική πατερική εγκυκλοπαίδεια από άποψη υλικού για το τριαδικό πρόβλημα και ιδιαίτερα για το επίμαχο θέμα της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος¹⁸². Χωρίζεται σε τρία μέρη (βιβλία), εκ των οποίων το δεύτερο αποτελεί σύντμηση και διασάφηση των περιεχομένων του πρώτου· το δε τρίτο είναι περαιτέρω σύντμηση των όσων αναπτύσσονται στα δύο πρώτα και έκθεση «ὡς ἐν τύπῳ ὁμολογίας» των απόψεων του Σχολαρίου για την θωράκιση της ορθοδόξου πίστεως¹⁸³. Η μετάβαση από την ανάλυση στις συνθετικές κρίσεις είναι προφανής.
2. «Διάλογος “Νεόφρων ἢ Ἄερομυθία”· τὰ πρόσωπα Νεόφρων καὶ Παλαίτιμος». Η σύνθεση του εν λόγω διαλόγου αποτελεί επιτυχή μίμηση των διαλόγων του Πλάτωνα

¹⁸² Ο Θ. Ζήσης το χαρακτηρίζει ως μοναδική στο είδος συνθετική εργασία, η οποία επέβαλε τον Σχολάριο ως ηγέτη πνευματικό. Προσθέτει δε ότι εκπλήσσουν το εύρος και το βάθος της γνώσεως, όχι μόνον της ανατολικής αλλά και της δυτικής πατερικής παραδόσεως, όπως και της των Σχολαστικών (Θ. Ζήσης, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος*, Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988², σ. 236).

¹⁸³ Βιβλίον Α΄ - Τμήμα Πρῶτον: «Περὶ τῶν αἰτιῶν τοῦ σχίσματος κατ’ ἐπιδρομήν, καὶ ὅτι τὰ κατὰ τὴν τρίτην σύνοδον σαφῆς ἀπόδειξις ἐστὶ τοῦ Λατίνου κακῶς φρονεῖν» (σσ. 2-43). Τμήμα Δεύτερον: «Περὶ τοῦ μακαρίου Αὐγουστίνου, καὶ καθόλου περὶ τοῦ πῶς δεῖ χρῆσθαι ἐκάστῳ τῶν διδασκάλων ἡμᾶς κατὰ ἀντιπαράστασιν· ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν κτιστῶν εἰκόνων καθολικὴ θεωρία» (σσ. 44-91). Τμήμα Τρίτον: «Προκατάστασις τῶν πρὸς τὴν ἔνστασιν λόγων καὶ ἐκθεσις τῶν ρητῶν τῶν διδασκάλων τῶν παρ’ ἡμῖν, ἃ τὴν ἡμετέραν βεβαιούσι δόξαν, τὴν δὲ τῶν Λατίνων ἐλέγχουσιν» (σσ. 91-151). Τμήμα Τέταρτον: «Λύσεις τῶν ἐνστάσεων, ἃς ἐπάγουσιν οἱ Λατῖνοι ἐκ τινῶν ὑποδειγμάτων τε καὶ ρητῶν πρὸς διαβεβαίωσιν τῆς ὑπ’ αὐτῶν τιθεμένης τάξεως καὶ τοῦ τὸν Υἱὸν αἴτιον τοῦ Πνεύματος εἶναι» (σσ. 153-184). Τμήμα Πέμπτον: «Ἐν ᾧ δείκνυται καὶ ρητοῖς ἁγίων καὶ λόγοις, μὴ εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Πνεύματος αἴτιον· καὶ ὡς ἐν ἐπαναλήψει τῶν προειρημένων σαφήνεια τοῦ δι’ Υἱοῦ τίποτε βούλεται» (σσ. 184-217). Τμήμα ἕκτον ἢ λόγος ἕκτος: «Ἐν ᾧ δείκνυται ὅπως δεῖ συμβιβάζειν τοὺς ἱεροὺς διδασκάλους ἀλλήλοις· καὶ ὅτι πρὸς τὸν τύπον τῶν Ἀσιανῶν καὶ ἡμετέρων διδασκάλων τὰ τῶν ἀπ’ Εὐρώπης ἔλκεσθαι δεῖ, καὶ ὅπως ὁ τύπος οὗτος σαφέστερός τε καὶ κυριώτερος καὶ ταῖς ἀρχαῖς τῆς πίστεως συμφωνότερος· καὶ ὅτι ἄλλως συμβιβαζόμενοι, δείκνυται μᾶλλον ἀντιφάσκοντες· καὶ ἐπίλογος τῆς ὅλης πραγματείας.

Βιβλίον Β΄ - Τμήμα πρῶτον: «Τῆς ὅλης διαλέξεως προκαταστατικόν· τὸ δὲ τοιοῦτον τμήμα διὰ ρητῶν τὸ καθόλου συμπληροῦται» (σσ. 272-287). Τμήμα δεύτερον: «Ὡν παρεξηγοῦνται ῥήσεων οἱ φρονούντες τὸν Υἱὸν ἀρχὴν τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως ἐξηγητικόν» (σσ. 287-398). Τμήμα τρίτον: «Τῶν δυτικῶν διδασκάλων προχείρως καὶ ἀληθῶς πρὸς τοὺς Ἀσιανούς καὶ τὸν κοινὸν κανόνα τῆς πίστεως ἐφελευστικόν. Τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ διήρηται προδιήλως εἰς κεφάλαια, ἀλλὰ μέτριον τυγχάνον, καὶ πρὸς τὸ δέον ὁδηγεῖ καὶ συμβιβάζει ἀρίστως καὶ ἐκκλησιαστικῶς τὸν Αὐγουστίνον καὶ εἴ τις κατ’ ἐκείνον μετὰ τῶν Ἀσιανῶν διδασκάλων» (σσ. 398-407). Τμήμα τέταρτον: «Τῆς ἡμετέρας δόξης, ὅτι δόξα κοινὴ τῶν διδασκάλων τῆς πίστεως ἐστίν, ἀποδεικτικόν· αἱ δὲ ἀποδείξεις τούτου διὰ συλλογισμῶν ῥήσεων ἱεραῖς ἐδραiouμένων» (σσ. 408-454).

Βιβλίον Γ΄ - Μέρος πρῶτον: «Ἐν ᾧ λύονται τοῖς τῶν ἁγίων ρητοῖς συμφώνως αἱ παρὰ τῶν ἑτεροδόξων θέσεις καὶ ρητὰ ἃ μάλιστα ἔλκουσι τὰ πλείστα βία πρὸς συνηγορίαν ἐαυτῶν ἐκείνου» (σσ. – 253). Μέρος δεύτερον: «Ἐν ᾧ ἐκτέθενται ἃ λέγουσιν οἱ ἄγιοι δογματικῶς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως καὶ ἰδία καὶ συνοδικῶς τῷ ἡμετέρῳ δεσπότη ἐπόμενοι, τῷ πρώτῳ διδασκάλῳ ἡμῶν καὶ τῷ Παύλῳ μετ’ αὐτόν» (σσ. – 265).

και αποδεικνύει την προκεχωρημένη γνώση της αρχαίας ελληνικής γραμματείας και σαφές δείγμα της εξαιρετικής χρήσης της γλώσσας από τον Σχολάριο.¹⁸⁴

3. «Ἐλεγχος ὡς ἐν ἐφόδῳ τῶν σοφιστικῶν τρόπων τῆς εἰρήνης, οὓς οἱ λατινισταὶ περιάδουσιν εἰς ἐξαπάτην ἀπλουστέρων· ἐν σχήματι διαλόγου, οὗ πρόσωπα, Εὐλόγιος, Βενέδικτος καὶ Ὀλβιανός». Διάλογος ο οποίος ως προς τη μορφή μοιάζει με τον προηγούμενο (σύντομες και σπανίως συνοπτικές αποκρίσεις). Διαφέρει ως προς τα πρόσωπα, αφού εδώ οι διαλεγόμενοι είναι τρεις: ο Ολβιανός, ο Ευλόγιος και ο Βενέδικτος¹⁸⁵. Ο διάλογος αυτός αποτελεί απολογία του Σχολαρίου στην κατηγορία ότι εμποδίζει το θεάρεστο έργο της ειρήνης και της ένωσης των εκκλησιών εμμένοντας σε ασήμαντες διαφορές. Για τον λόγο αυτόν ο Σχολάριος αναπτύσσει τις απόψεις του περί του αν είναι επιτρεπτό το αίτημα της ειρήνης να θέτει σε δεύτερη μοίρα ή και να αγνοεί το αίτημα της ενότητας και ορθότητας της πίστης¹⁸⁶.

4. «Ἀπολογία σύντομος ὑπὲρ τοῦ μὴ δέχεσθαι τοὺς ὑγιαίνοντας τῶν Γραικῶν τὴν ἐν Φλωρεντία σύνοδον καὶ τὴν ἐκεῖ κακῶς ὀρισθεῖσαν ἔνωσιν». Στην πραγματεία αυτή αναφέρονται οι πολλές διαφορές μεταξύ Ανατολής και Δύσης, με σπουδαιότερη την προσθήκη στο Σύμβολο της Πίστεως, και η εγκυρότητα των Οικουμενικών Συνόδων¹⁸⁷.

5. «Contre le discours de Bessarion. Extrait» (= «Κατὰ τῆς ὁμιλίας τοῦ Βησσαρίωνος. Ἀπόσπασμα») ¹⁸⁸. Το σπουδαίο αυτό έργο αναφέρεται στις σχέσεις του συγγραφέα με

¹⁸⁴ Βεβαίως, δεν είναι απαραίτητο να χρησιμοποιηθούν οι ίδιες λέξεις και οι όροι του Πλάτωνος. Πρέπει, όμως, να καταβληθεί προσπάθεια: όπως αναφέρει ο Νεόφρων, «ὡς ἂν τι τῆς πλατωνικῆς εὐχροίας δῶμεν τῷ λόγῳ· οὐ γὰρ δεῖ παντάπασιν τὸν γε ἡμέτερον λόγον χυδαῖον εἶναι καὶ κατασεσυρμένον» (*Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 11,23-26). Στον εν λόγω διάλογο (ο οποίος μπορεί από πλευράς μορφής να συσχετισθεί με τον διάλογο του Μεθοδίου Ολύμπου «Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγνείας») ο Σχολάριος ειρωνεύεται τον σχολαστικό, «διαλεκτικό», τρόπο της θεολογικής έρευνας των δυτικών, διότι ένα από τα επιχειρήματα των λατινόφρων ήταν ότι στη Δύση υπάρχουν σοφοί θεολόγοι, οι οποίοι έχουν αναπτύξει «νεωτέραν θεολογίαν», άγνωστη στην Ανατολή. Γι' αυτό και ο λατινόφρων συνομιλητής του διαλόγου ονομάστηκε από τον Σχολάριο «Νεόφρων», ο δε ορθόδοξος «Παλαίτιμος». Είναι δε εξόχως σημαντικό ότι, ενώ στο χώρο της φιλοσοφίας ο Σχολάριος υπήρξε ένθερμος υποστηρικτής του Αριστοτέλους, επικρίνει εδώ την διά του Αριστοτέλους σχολαστικοποίηση της θεολογίας. Πλην όμως, με τη χρήση της σύνδεσης των κρίσεων και των συλλογισμών μπορεί κάποιος να φτάσει σε οποιοδήποτε συμπέρασμα επιδιώκει: γι' αυτό και ο συγγραφέας αποτρέπει τον συνομιλητή του από την ως άνω μέθοδο: «ὡς οὖν μηδέποτε τοῖς συλλογιστικοῖς γοητεύμασιν ἐμαυτὸν ἐπιτρέψαντος, ἄλλην δὴ μέτιθι» (*Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 11,13-14).

¹⁸⁵ Ο Ολβιανός και ο Ευλόγιος ως ορθόδοξοι, ο Βενέδικτος ως λατινόφρων.

¹⁸⁶ Ειδικότερα, ο διάλογος αναφέρεται αρχικά στις απόψεις των νεότερων για τους Λατίνους διδασκάλων Θωμά Ακινάτη και Σκότου Ερίγενα περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος. Στη συνέχεια, όμως, φαίνεται καθαρά ότι πρόκειται για απάντηση του Σχολαρίου στο προβαλλόμενο επιχειρήμα των Δυτικών ότι ο Νείλος Καβάσιλας θεωρούσε ως σπουδαιότερη αιτία της αποτυχίας την τακτική του *πάπα* να αποφασίζει μόνος για θέματα πίστεως χωρίς τη γνώμη οικουμενικής συνόδου, εγχείρημα το οποίο χαρακτηρίζει ανυπόστατο.

¹⁸⁷ Ο Θ. Ζήσης αναφέρει: «Οἱ Δυτικοὶ ἐπὶ ὅσον καιρὸν ἔβλεπον ὅτι ἡ Καθολικὴ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία διεκρίνετο ἐπὶ σοφίᾳ καὶ δυνάμει ἀπέφευγον τὴν ἀναμέτρησιν· ὅταν ἐξησθένεσεν αὕτη, τότε ἠθέλησαν διὰ μιᾶς, κατὰ τὸ προσώπειον μόνον, οικουμενικῆς συνόδου νὰ ἐπικυρώσουν τὴν προσθήκην» (Θ. Ζήση, *ὁ.π.*, σ. 266).

¹⁸⁸ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 100,14 - 116,34.

τον Βησσαρίωνα προ της Συνόδου της Φερράρας-Φλωρεντίας και κατά την διάρκειά της¹⁸⁹.

6. «Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου ἐκ προτροπῆς τῆς ἱερᾶς συνάξεως τῶν τοῦ πατρίου καὶ ἀληθοῦς δόγματος ἀντιποιομένων [πρὸς Δημήτριον τὸν Παλαιολόγον]» («Περὶ τῆς τῶν ἀδελφῶν Παλαιολόγων διαμάχης καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»)¹⁹⁰. Ἡ ἐν λόγῳ πραγματεία χωρίζεται σε δύο μέρη: α) Ἱστορικό –βρίθει ἱστορικών πληροφοριῶν–¹⁹¹ καὶ β) καθαρῶς θεολογικό με ἀναφορά στο πρόβλημα τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος¹⁹².

7. «Τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ καὶ ἐκλαμπροτάτῳ καὶ περιφανεστάτῳ ἄρχοντι, τῷ μεγάλῳ δουκί, ὁ ἐλάχιστος Γεννάδιος χαίρειν εὐτυχῶς καὶ θεοφιλῶς», ὅπου Μέγας Δούκας ἐννοεῖται ὁ Λουκάς Νοταράς¹⁹³.

8. «L'empereur Constantin. Contre l'union de Florence (12 mars 1452)¹⁹⁴». «Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν βασιλέα ἐπέμφθη αὐτῷ τῇ ιβ^η τοῦ μαρτίου».

9. «Manifeste du 1^{er} novembre 1452». «Τὸ προσηλωθὲν τῇ θύρᾳ τοῦ δωματίου μου, τῇ πρώτῃ νοεμβρίου: †»¹⁹⁵.

10. «Billet adressé aux ecclésiastiques adversaires de l'union (15 novembre 1452)¹⁹⁶». «Τοῦτο ἐστάλη τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, τῷ μεγάλῳ ἐκκλησιάρχῃ τῷ Σιλβέστρῳ καὶ τῷ μεγάλῳ χαρτοφύλακι τῷ Ἀγαλλιανῶ, τῇ ἡμέρᾳ ἧ ἐμνηύθησαν οἱ ἐκκλησιαστικοὶ εἰς τοῦ Ξυλαλαῖ τὸ παλλάτιον· καὶ ἦν αὕτη ἡ πρώτη φορὰ μετὰ τὸ συσκευασθῆναι πάντα ἰδίως διὰ τοῦ καρδινάλιου καὶ τῶν τριῶν ἀρχιερέων τοῦ ἐνιαυτοῦ τούτου: – Τῇ ιε' τοῦ Νοεμβρίου».

11. «Manifeste adressé aux habitants de Constantinople (27 novembre 1452)». «Ταύτη τῇ ἡμέρᾳ διεδόθη τὸ παρὸν εἰς ὅλην τὴν πόλιν εἰς ἴσα πολλὰ μεταγραφέν, πρὸ ἕξι μηνῶν τῆς ἀλώσεως, ἐν κθ^η τοῦ Μαΐου γενομένης»¹⁹⁷.

¹⁸⁹ Με τὴν πραγματεία αὐτὴ καταρρίπτονται πλήρως οἱ ἰσχυρισμοὶ ὀρισμένων ἐρευνητῶν ὅτι ὁ Σχολάριος ἀνῆκε στὴν ὑπὸ τὸν Βησσαρίωνα ομάδα τῶν φιλενωτικῶν κατὰ τὴν διάρκειά τῆς συνόδου καὶ ὅτι μετὰ τὴν σύνοδο μετέβαλε τὴν στάση του.

¹⁹⁰ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 117,1 - 113,6. Ἐπιστολιμαία διατριβή.

¹⁹¹ Ἀναφέρεται στὶς μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Ἰωάννου Η' (1448) διενέξεις τῶν ἀδελφῶν Παλαιολόγων μέχρι τὴν ἀνάρρηση στὸν θρόνο τοῦ Κωνσταντίνου (1449) καὶ τὴν φυγὴν στὴν Πελοπόννησο τοῦ διεκδικούντος τὸν θρόνο Δημητρίου.

¹⁹² Βεβαιώνει ὅτι θεωρεῖ πὼς καὶ ὁ ἴδιος τάσσεται ὑπὲρ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀντιτίθεται σε ὅσα θεσπίστηκαν στὴ Φλωρεντία.

¹⁹³ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 136,7 - 151,34.

¹⁹⁴ «Πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντῖνον. Κατὰ τῆς ἐτοιμαζομένης ἀνανεώσεως τῆς Συνόδου τῆς Φλωρεντίας». Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 152,1 - 165,12.

¹⁹⁵ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 165,13 - 166,19.

¹⁹⁶ = «Πρὸς τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς ἄρχοντας Σίλβεστρον Συρόπουλον καὶ Θεόδωρον Ἀγαλλιανὸν κατὰ τῆς ἀνανεώσεως τοῦ ὄρου τῆς Φλωρεντίας». Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 166,20 - 170,32.

¹⁹⁷ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 171,1 - 174,20. Ἀποτελεῖ νέα, ἐκτενέστερη διακήρυξη πρὸς τοὺς κατοικοῦς τῆς Κωνσταντινούπολης, γιὰ νὰ γνωρίζουν οἱ πολῖτες τὴν ἀντίθεσή του πρὸς τὴν ἐπανεένωση, ὥστε νὰ μὴν παραμένουν δυνατότητες συγχύσεως στὸν λαό.

12. «Ἡ πρὸς τὸν βασιλέα ἀναφορὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν λοιπῶν¹⁹⁸».
13. «Au despote Démétrius Paléologue. Contre l'union (25 décembre 1452)». «† Γενναδίου, ἐν τῇ μονῇ τοῦ Χαρσιανεῖτου. Δεκεμβρίου κε^η ἰνδικτικῶνος α̅^{ης}. <Λόγος ἐπιστολιμαῖος τῷ δεσπότη Δημητρίῳ, ἐν Πελοποννήσῳ>¹⁹⁹».
14. «Lamentation sur la proclamation de l'union á Constantinople (janvier 1453)». «Γενναδίου ἐλαχίστου Σχολαρίου ἐπὶ τῇ δι' ἐγκατάλειψιν Θεοῦ ματαία καὶ ἀλόγῳ καὶ ἀσυνειδήτῳ καινοτομία τῆς πίστεως: – † Εὐρηνται δὲ ταῦτα ἐν τῇ Καλλιπόλει μετὰ τὴν ἄλωσιν, καὶ ἡμῖν ἐκομίσθη ἐκεῖθεν»²⁰⁰.
15. «Liste des écrits antiunionistes»²⁰¹. Τα υπ' αριθμ. 7-15 συγγράμματα αναφέρονται σε συγκεκριμένη χρονική περίοδο –κατὰ τὴν ὁποία καὶ συνετάχθησαν–, δηλαδή στα ἔτη 1451-2, ὅταν προετοιμάστηκε καὶ πραγματοποιήθηκε ἡ ανανέωση τοῦ ἐνωτικῆς ὅρου τῆς Φλωρεντίας.
16. «Note sur les signataires Grecs du décret d'union de Florence»²⁰². Εἶναι ἓνα διαφοριστικὸτατο σημεῖωμα τοῦ Σχολαρίου περὶ τοῦ πόσοι καὶ ποιοὶ ἀπὸ τοὺς παραστάντες στὴ σύνοδο τῆς Φλωρεντίας υπέγραψαν ἢ ὄχι, ὅπως καὶ πόσοι καὶ ποιοὶ ἀνῆλθαν τὶς υπογραφὰς τοὺς μετανοήσαντες ἢ ἐνέμειναν στὸν λατινισμό.
17. «Extrait de la troisième dissertation théologique». «Τοῦ αὐτοῦ. Ἐκ τοῦ τῶν θεολογικῶν τρίτου: πρὸ τῆς ἀλώσεως»²⁰³. Εἶναι ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ τρίτο μέρος τοῦ ἐκτενούς ἔργου «Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος».
18. «Σημεῖωμα εἰς τὴν κατὰ τοῦ Βέκκου σύνοδον»²⁰⁴. Οἱ ἐκδότες τῶν «Ἀπάντων» ἀμφισβητοῦν τὴ γνησιότητα τοῦ κειμένου. Ὑπεραμύνθηκε, ὅμως, τῆς γνησιότητος αὐτῆς με ἰδιαιτέρη ἐπιτυχία ὁ Ν. Τωμαδάκης, ἀποκαλύπτοντας ὅτι ὁ λόγος τῆς ἀμφισβήτησης ἐγκεῖται ἀκριβῶς στὴν πληροφορία περὶ τοῦ οἰκτροῦ τέλους τοῦ ἀποστάτη Κυδῶνη, τέλος ποῦ θεωρήθηκε ὡς θεῖα τιμωρία γιὰ τὴν ἀποστασία.²⁰⁵
19. «Contre les patrisans d'Acindyne. A propos d'un passage de Théodore Graptos (1445)». «Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ διδασκάλου τῆς ἱερᾶς θεολογίας κῦρ

¹⁹⁸ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 189,6 - 193,8. Πρόκειται γιὰ ἀναφορὰ τῶν ἀρχιερέων στὸν βασιλέα μετὰ τὴν ἔλευση τοῦ Καρδινάλιου στὴν Βασιλεύουσα.

¹⁹⁹ Ὁ.π., σσ. 174,21 - 178,35. Ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς τὸν Δεσπότη Δημήτριο μετὰ τὴν ανανέωση τοῦ ὅρου τῆς Φλωρεντίας.

²⁰⁰ Ὁ.π., σσ. 180,6 - 188,17. Εἶναι στὴν οὐσία θρήνος ἐξαιτίας τῆς μάταιης, ἀλογῆς καὶ ἀσυνειδήτης καινοτομίας τῆς πίστεως.

²⁰¹ «Κατάλογος τῶν κατὰ τῆς ἀνανεώσεως τοῦ ὅρου τῆς Φλωρεντίας γραφέντων». Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 179,1 - 180,5.

²⁰² Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 194,1 - 195,21. Πρόκειται γιὰ σημεῖωμα περὶ τῶν παρόντων Ἑλλήνων στὴ σύνοδο τῆς Φλωρεντίας, υπογραψάντων καὶ μὴ, μετανοησάντων καὶ μὴ.

²⁰³ Ὁ.π., σσ. 195,22 - 196,29.

²⁰⁴ Δοσιθέου, πατριάρχου Ἱεροσολύμων, *Τόμος Ἀγάπης κατὰ Λατίνων*, σσ. 7-11· Ἄπαντα, τ. 8, σ. 507,12-33: «Sur la mort de Démétrius Cydonès», ἀπόσπασμα.

²⁰⁵ Ν. Τωμαδάκης, *Ὁ Ἰωσήφ Βρυνένιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*, Ἀθῆνα 1947, σσ. 99-100.

Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου πρὸς κῆρ Ἰωάννην τὸν Βασιλικὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Θεοδώρου τοῦ Γραπτοῦ ῥήσεως, ἀφ’ ἧς οἱ ματαιόφρονες Ἀκινδυνισταὶ θορυβοῦσιν· ἔτι δὲ καὶ περὶ ὧν οἱ αὐτοὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου σοφίζονται»²⁰⁶. Περιέχει απαντήσεις του βυζαντινοῦ φιλοσόφου πρὸς τον φίλο του Ἰωάννη Βασιλικό, περὶ τῆς διάκρισης θείας οὐσίας καὶ θείας ἐνέργειας καὶ του Υἱοῦ ὡς αἰτίας του Πνεύματος,²⁰⁷ δηλαδή για ὅ,τι ορίζεται ὡς Θεία διάκρισις με βάση το σκεπτικὸ των αρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν.

20. «Distinction entre l’essence divine et ses opérations». «Περὶ τοῦ πῶς διακρίνονται αἱ θεῖαι ἐνέργειαι πρὸς τε ἀλλήλας καὶ τὴν θεῖαν οὐσίαν, ἧς εἰσιν ἐνέργειαι, καὶ ἐν ἧ εἰσιν»²⁰⁸. Συστηματικὴ ἐκθεση τοῦ Σχολαρίου, ὁ ὁποῖος ἐν προκειμένῳ στηρίζεται στὸν Γρηγόριο Παλαμά²⁰⁹.

21. «Sur la distinction des personnes divines (1464)»²¹⁰. «† Γενναδίου. Ἐν τῇ τρίτῃ εἰς τὴν πόλιν βιάω ἀνόδω»²¹¹. Ἐκτίθεται ἡ ὀρθόδοξη διδασκαλία περὶ των υποστατικῶν ιδιωμάτων ἐκάστου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος²¹².

22. «Sur l’incarnation du Fils de Dieu»²¹³. «† Τοῦ σοφωτάτου Σχολαρίου. Ἀπορία. – † Εἰ μία οὐσία Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος, πῶς ἐνανθρωπήσαντος τοῦ Υἱοῦ, οὐχὶ καὶ ὁ Πατὴρ καὶ τὸ Πνεῦμα συνενηθρώπησαν, ἢ πῶς τέλειος Θεὸς ὁ Χριστὸς μὴ κάκεινων συνενανθρωπήσαντων»²¹⁴. Μετὰ ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ στὴ Θεολογία καὶ τὶς σχέσεις τῆς με τὴν πίστη καὶ τὴ γνώση, καταλήγει στὴ χρῆση των ἀνθρώπινων μεθόδων στὴ θεολογία καὶ στὴ διασφάλιση τῆς πίστεως μέσω του ἀνθρώπινου λόγου²¹⁵.

²⁰⁶ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 204,17 - 228,9.

²⁰⁷ Ὁ Ἰωάννης Βασιλικὸς υπέβαλε δύο ἐρωτήματα στὸν Σχολάριο: α) Ἐχουν δίκαιο οἱ ὀπαδοὶ του Ἀκινδύνου, ὅταν ἰσχυρίζονται ὅτι ὁ Θεόδωρος Γραπτός θεωροῦσε τὴν διάκριση οὐσίας καὶ ἐνέργειας στὸν Θεὸ ὡς αἰρετικὴ διδασκαλία; β) Πῶς ἐπιλύεται ἡ ἀπορία των ἰδίων, για ποιὸν λόγο ἀρνούμεθα ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι αἰτία του Πνεύματος, ἐνῶ ἡ Γραφή λέγει ὅτι τὸ ἕνα καὶ αὐτὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι του Πατρὸς καὶ του Υἱοῦ; Ὁ Σχολάριος ἀπαντᾷ ἀρχικῶς στὸ δεύτερο ἐρώτημα προσφέροντας θαυμάσια συνοπτικὴ ἐκθεση τῆς ἡσυχαστικῆς διδασκαλίας με ἀναφορὰ στις ἀπόψεις του Βαρλαάμ καὶ του Ἀκινδύνου καὶ ἀντιπαράθεση σ’ αὐτὲς των ὀρθοδόξων θέσεων, των ὁποίων προστάτης καὶ υπερασπιστὴς ἀνεδείχθη ὁ Γρηγόριος Παλαμάς. Μετὰ ἀπὸ τὴ σύντομη παρουσίαση τῆς ὀρθόδοξης διδασκαλίας περὶ θείας οὐσίας καὶ ἐνέργειας, ἐρμηνεύει τὴν παρερμηνευθεῖσα ῥήση του Θεοδώρου Γραπτοῦ.

²⁰⁸ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 228,10 - 239,5.

²⁰⁹ Διὰ του προηγουμένου ἔργου καὶ διὰ του παρόντος ὁ βυζαντινὸς διανοητὴς καταλαμβάνει σημαίνουσα θέση στὸν κύκλο τῆς ἡσυχαστικῆς θεολογίας.

²¹⁰ = «Περὶ τῶν ἐν τῇ Τριάδι διακρίσεων τῶν προσώπων».

²¹¹ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 430,28 - 433,28.

²¹² Ἐπίσης, ἀναιρεῖται ἡ ἀποψη του Θωμά Ἀκινάτη περὶ του ὅτι, ἀν δὲν ὑπάρχει διαφορὰ μετὰξὺ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ὡς πρὸς τὴν αἰτία ὑπάρξεώς τους, τότε θα ταυτισθοῦν σε ἕνα πρόσωπο.

²¹³ = «Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ».

²¹⁴ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 343,22 - 362,35.

²¹⁵ Ὁ βυζαντινὸς φιλόσοφος ἀναφέρει ὅτι, ἐάν ἐνσαρκώνονταν καὶ τα τρία πρόσωπα τῆς Τριάδος, ἤδη ἡ πράξις αὐτὴ θα ἀποτελοῦσε ἐξ ἀρχῆς ἐμπόδιο στὴν προσφορὰ τῆς ἀληθοῦς περὶ Θεοῦ γνώσεως, διότι «ἔδοξε γὰρ ἂν οὕτως ἢ θεῖα φύσις ἐν εἶναι πρόσωπον, μόνον ὀνόματι καὶ ἐπινοίαις διηρημένον» (Ἀπαντα, τ. 3, σ. 350,17-18).

23. «Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ (1464)»²¹⁶. «Πρός τινα φίλον, λύσις ζητήσεως περι τῆς ἐν τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ ἀνθρωπότητος»²¹⁷. Απαντά προς τον Θεόδωρο Βρανά εἰς ἐπιτρέπεται να ονομάζουμε τον Κύριο ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστό «δούλο του Θεοῦ»²¹⁸.
24. «Sur l'humanité de Jésus-Christ». «Περὶ τῆς ἐν τῷ Δεσπότη ἡμῶν Χριστῷ ἀνθρωπότητος»²¹⁹. Εξηγείται πῶς το ἔργο του Χριστοῦ ὡς δίκη, κάθαρση καὶ ἰατρεία, μπορεῖ να γίνῃ κτήμα κάθε ἀνθρώπου.
25. «Sur le progrès des anges dans la béatitude». «Ὅτι οἱ ἄγγελοι οὐ προκόπτουσιν εἰς τὴν μακαριότητα μετὰ τὸ βεβαιωθῆναι ἐν αὐτῇ, καίτοι τι τῆς προκοπῆς λαμβάνουσιν»²²⁰. Ο βυζαντινὸς φιλόσοφος σὴν ἐν λόγῳ μελέτῃ ἀναπτύσσει τὸ πρόβλημα τῆς προκοπῆς ἢ τῆς στάσεως σὴν μακαριότητα των ἀγγέλων.²²¹
26. «Sur la double connaissance des Anges». «Περὶ τῆς ἐωθιῆς καὶ ἐσπερινῆς ἐν ἀγγέλοις λεγομένης γνώσεως»²²². Μικρῆς ἐκτασης διαίρεση τῆς γνώσεως των ἀγγέλων.²²³
27. «De la Providence et de la Prédestination en général». «Περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ: σπουδαῖον»²²⁴. Το σημαντικότερο αὐτὸ ἔργο ἀποτελεῖται ἀπὸ πέντε πραγματείες, ἀλληλοσυμπληρούμενες, ὡστε ἀπὸ κοινού να συνθέτουν ολοκληρωμένη πραγματεὺση του θέματος. Εἶναι οἱ ἐξῆς: α) «Περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ: σπουδαῖον»²²⁵. β) «Περὶ θείου προορισμοῦ, δεύτερον»²²⁶. γ) «Περὶ τοῦ θείου προορι-

²¹⁶ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 363,1 - 368,26.

²¹⁷ = «Περὶ τῆς ἐν τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀνθρωπότητος».

²¹⁸ Πρόκειται γὰρ τὸ χριστολογικὸ πρόβλημα που ἀνακινήθηκε σὴν ἀρχές του 12^{ου} αἰ., τὸ ὁποῖο ἀπέληξε σὴν καταδίκη του μητροπολίτη Εὐστρατίου Νικαίας (βλ. σχετικὰ Θ. Ζήση, *Νικητὰ Σεῖδου, Λόγος κατὰ Εὐστρατίου Νικαίας*, Θεσσαλονίκη 1976, σσ. 15 κ.εξ.). Ο Νικητὰς Σεῖδης ἀναφέρει: «Ἐν τῇ ἀπαντήσῃ ὁ Σχολάριος, χωρὶς νὰ ἀναφέρεται εἰς τὸ ἱστορικὸν τοῦ προβλήματος, ἐμφανίζεται γνώστης τῆς ἀποκρυσταλλωθεῖσης ὀρθῆς διδασκαλίας»).

²¹⁹ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 390,7 - 396,22.

²²⁰ Ο.π., σσ. 396,23 - 406,14.

²²¹ Η ἀνάπτυξη εἶναι ἐμποτισμένη ἀπὸ ὄρους τῆς μυστικῆς θεολογίας (*θεωρία, τελείωσις, προκοπή* κ.ά.). Στὸ κείμενο καταφαίνεται ἡ ἐπίδραση του Διονυσίου του Ἀρεοπαγίτη, σὴν ὁποῖο ὁ Σχολάριος ἀναφέρεται ὀνομαστικὰ (Ἀπαντα, τ. 3, σ. 402,11).

²²² Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 406,15 - 407,4.

²²³ Οἱ ἐκδότες των «Ἀπάντων» διακρίνουν ἐδῶ σαφῆ ἐπίδραση τῆς θωμιστικῆς θεολογίας σὴν Σχολάριο.

²²⁴ Ἀπαντα, τ. 1, σσ. 390,1 - 460,26.

²²⁵ Ο.π., σσ. 390,1 - 412,19. Εξετάζονται με συστηματικὸ τρόπο τὰ διάφορα εἶδη τῆς θείας προνοίας (γενικὴ περὶ του κόσμου φροντίδα καὶ ἐιδικὴ περὶ του ἀνθρώπου πρόνοια). Εμφαίνονται οἱ σχέσεις τῆς προνοίας με τὴν ἐλευθερία του ἀνθρώπου, ὅπως καὶ ἡ σχέση τῆς ἀγαθότητος καὶ τῆς δικαιοσύνης σὴν Θεό. Ἐπίσης, καταδεικνύεται ἡ χρησιμότητα καὶ ἡ ἀποτελεσματικότητα των προσευχῶν (δηλαδή, ἀν ὁ Θεός, εἰσακούοντας τὴς προσευχῆς των πιστῶν, μεταβάλλει τὸ γενικὸ σχέδιο τῆς θείας προνοίας).

²²⁶ Ἀπαντα, τ. 1, σσ. 412,20 - 426,34. Πρόκειται γὰρ ἐρμηνεία τῆς θέσεως του Μ. Βασιλείου σχετικὰ με τὸ θέμα τῆς προνοίας καὶ του προορισμοῦ. Ἐνδεικτικὸ τὸ χωρίο: «Ἀλλὰ τὰτα μὲν ἰδίας καὶ μεγάλης δεῖται τῆς πραγματείας, ἰτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὸ προκειμένον· οὐ γὰρ περὶ τοῦ θείου προορισμοῦ διαλαβεῖν, ἀλλὰ τί τὸ κινήσαν τὸν μέγαν τῆς ἐκκλησίας φωστῆρα δεῖξει βουλόμεθα» (Ἀπαντα, τ. 1, σ. 417,7-10).

σμοῦ, τρίτον»²²⁷. δ) «Περὶ τοῦ θεοῦ προορισμοῦ, τέταρτον»²²⁸. ε) «Περὶ τοῦ θεοῦ προορισμοῦ, πέμπτον».^{229, 230}

28. Σύνολο πέντε πραγματειῶν με τον γενικό τίτλο: «Questions sur l'âme»²³¹. Το σπουδαίο αυτό ἔργο ἀνθρωπολογικῶ, φιλοσοφικῶ και θεολογικῶ ενδιαφέροντος συνέγραψε ο Σχολάριος ὑστερα ἀπὸ παράκληση φίλων και μαθητῶν του, οι οποίοι εκτιμοῦσαν την σοφία, τη φιλοσοφική και θεολογική συγκρότησή του. Οι δύο πρώτες ἀναφέρονται στην ἀρχή της ψυχῆς και οι ὑπόλοιπες τρεις στα ἔσχατά της. Εἶναι οι εξής: α) (Περὶ τοῦ καιροῦ και τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῶν νοερῶν και ἀθανάτων ψυχῶν, τουτέστι τῶν ἀνθρωπίνων, φίλῳ τινὶ ζητήσαντι ἐκδεδομένον)²³², β) (Περὶ τῆς λογικῆς και ἀνθρωπίνης ψυχῆς, δεύτερον)²³³, γ) (Περὶ τῶν ἀνθρωπείων ψυχῶν, τί αὐταῖς γίνεται μετὰ τὴν τῶν σωμάτων ἀπαλλαγὴν: φίλῳ αἰτήσαντι)²³⁴, δ) (Sort futur

²²⁷ Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 427,1 - 439,35. Εἶναι η δευτέρα πραγματεία –και εκτενέστερη– που ἀναφέρεται στις θέσεις του Μ. Βασιλείου, μέσω της οποίας ἐξαίρεται η σκέψη του Καπαδόκη ως κυριαρχοῦσα καθ' ὅλες τις εποχές και ἐπὶ πάντων των ζητημάτων. Αξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ο Σχολάριος ἀπορρίπτει τη μέθοδο ἐρμηνείας των Πατέρων, η οποία ἐρμηνεύει γνώμες τους –που φαινομενικά δεν ἐντάσσονται στο σύνολο της διδασκαλίας τους– με την ἐπὶ κλίση θεραπείας μιας συγκεκριμένης πρόσκαιρης ἀνάγκης και σκοπιμότητας. Για το ἐσφαλμένο της μεθόδου αὐτῆς εἶναι τόσο πεπεισμένος, ὥστε διαβεβαιώνει: «Ὅτι δὲ ἐκ τοῦ παρήκοντος ἀδύνατον ἦν οὔτω τε προδήλιως και πολλαχθὺ τὰ τοιαῦτα τὸν μέγαν φάναι Βασίλειον, κὰν μυρίοι φαῖεν αὐτὸ τῆς Ἐφεσίων πρόεδροι, ἱκανῶς σοι τότε πρῶτον ἐδείχθη, και ἡμεῖς, οὐ φειδοῖ μᾶλλον τοῦ καλλίστου πατρὸς ἐκείνου ἢ ὑπονοῖα τοῦ και ἄλλοις τισὶ τοιοῦτόν τι περὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου παραλόγως εἰρησθαί, σιωπῇ παρήλθομεν τὸν εἰπόντα, τὸν δὲ λόγον μόνον ἠλέγξαμεν» (Ἄπαντα, τ. 1, σ. 428,13-19).

²²⁸ Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 440,1 - 453,21. Η συγκεκριμένη πραγματεία συντάχθη με ἀφορμὴ το ἔργο του μαθητῆ του, του Θεοδώρου Ἀγαλλιανού, περὶ προνοίας. Ο Σχολάριος θέτει στον Θεόδωρο τα πατερικά πλαίσια –ἐντός των οποίων μπορεί να κινηθῆ ο μαθητῆς του– ἀναφέροντας ἀπὸ τους Πατέρες και ἐκκλησιαστικούς συγγραφείς τον Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη, τον Μέγα Βασίλειο, τον Ἰωάννη Χρυσόστομο, τον Κύριλλο, τον Θεοδώρητο, τον Μάξιμο, τον ἀπολογητὴ Ἰουστίνο, τον Ἅγιο Ἀθανάσιο. Αξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι ἐξαίρει τον Ἀναστάσιο Σιναΐτη, καθ' ὅτι εἶχε διαφορετική γνώμη περὶ προνοίας –ἀναγνωρίζοντάς τον ως ἅγιο ἀλλὰ ὄχι ως θεολόγο.

²²⁹ Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 453,22 - 460,26. Ἐχει ως εἰδικὸ θέμα «Ὅπως ἡ θεία πρόνοια και ὁ θεῖος προορισμὸς οὐκ ἀναρρεῖ τὸ χρήσιμον τῶν εὐχῶν».

²³⁰ Πρέπει να σημειωθῆ ὅτι: α) ὄλες οι πραγματείες του ἐν λόγῳ κεφαλαϊώδους ἔργου ἔχουν χρονική ἀκολουθία, ἀφοῦ το μεταγενέστερο ἀναφέρεται στα προηγούμενα και β) η πρώτη και η τελευταία πραγματεία συντάσσονται ἀπὸ τον Σχολάριο αὐτοβούλως, χωρὶς να παρακινήθῆ ἀπὸ κάποιον (η δευτέρα και η τρίτη ἀπευθύνονται στον ἱερομόναχο Ἰωσήφ στη Θεσσαλονίκη και η τέταρτη στον Θεόδωρο Ἀγαλλιανό).

²³¹ Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 461,1 - 539,25.

²³² Ὁ.π., σσ. 461,1 - 486,5. Ο Σχολάριος τάσσειται ὑπὲρ της θεωρίας τῆς ἀμέσου δημιουργίας κάθε ψυχῆς ἀπὸ τον Θεό. Εξετάζονται οι τρεις τρόποι παραγωγῆς και ὑπαρξῆς των ἀνθρώπινων ψυχῶν, δηλαδή της προϋπάρξεως, της μεταφυτεῦσεως διὰ του σπέρματος και της δημιουργίας. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει το τελευταῖο τμήμα της πραγματείας, που ἀναφέρεται στην ἐρμηνεία ἐνός χωρίου του Γρηγορίου Νύσσης ἀναφορικά με τον χρόνο παραγωγῆς της ψυχῆς και του σώματος (το χωρίο ἀνασυνέταξε ἀργότερα ο Σχολάριος και το ἔθεσε ο ἴδιος ως προσθήκη σε αὐτόγραφους κώδικες).

²³³ Ὁ.π., σσ. 486,6 - 504,37. Στην παρούσα πραγματεία ἀναλύονται ἐν συντομία τα της πρώτης και ἐν συνεχεία ἀναπτύσσεται η ἀπόρριψη ἀπὸ τους διδασκάλους της Ἐκκλησίας της θεωρίας περὶ μεταφυτεῦσεως της ψυχῆς διὰ του σπέρματος. Η δε γνώμη περὶ της ἀμέσου δημιουργίας κάθε ψυχῆς ἀπὸ τον Θεό ἐδράζεται στην Ἁγία Γραφή, εἶναι συνοδική διδασκαλία που ἐκτίθεται στα πρακτικά της Γ' Οικουμενικῆς Συνόδου (βλ. σχετικά Β. Γιαννόπουλου, *Ἱστορία και Θεολογία των Οικουμενικῶν Συνόδων*, κεφ. Γ', «Η Γ' Οικουμενική Σύνοδος», Ἐννοια, Ἀθήνα 2014², σσ. 149-198) και δι' αὐτῆς της διδασκαλίας η σύνοδος και ο Κύριλλος καταπολέμησαν τον Νεστόριο. Αξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ο βυζαντινὸς φιλόσοφος δέχεται ὅτι δεν ἀποτελεῖ παράδοξο ὅτι ὑπάρχουν Πατέρες - διδάσκαλοι με διαφορετική γνώμη ἐπὶ του θέματος, διότι «οὐ γὰρ πᾶσιν ἅπαντα δίδονται», ὁ μέγας εἰρηκε Παῦλος, οὔτε δόγμα τῆς ἱεράς τοῦτο πίστεως, ζήτημα δὲ φιλοσοφία και θεολογία προσήκον, κὰν τοῖς τοιοῦτοις οικειῶς τῇ δυνάμει κρίνουσιν ἕκαστου» (Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 497,37 - 498,1).

²³⁴ Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 505,1 - 520,30. Στην παρούσα πραγματεία ο Σχολάριος ὑποστηρίζει τις ἀπόψεις του Συμεὸν Θεσσαλονίκης περὶ τὸν τι συμβαίνει στις ψυχῆς μετὰ τον χωρισμὸ ἀπὸ το σῶμα (πρόκειται για το ἔργο του Συμεὸν με τίτλο «Περὶ τῶν Ἀποκρίσεων εἰς τὸν Γαβριὴλ Πενταπόλεως», PG 155, 829-952). Για τον λόγο αὐτόν ο Σχολάριος διαίρει τις ψυχῆς μετὰ τον χωρισμὸ ἀπὸ το σῶμα σε τρεις τάξεις: α) στις ψυχῆς των μακαρίων, που με-

des âmes et des corps) (= Μελλοντικό πεπρωμένο των ψυχών και των σωμάτων)²³⁵ και ε) (Etat des âmes intermédiaires ou du Purgatoire)²³⁶ (Τῷ ἐντιμοτάτῳ κύρ Ἰωάννη τῷ δικαίῳ τοῦ Θεσσαλονίκης ὁ Γεννάδιος χαίρειν· περὶ πουργατορίου)²³⁷.

29. «Περὶ τοῦ ἀσυγκρίτως ἐνδοξοτέραν εἶναι τῶν Σεραφίμ τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον»²³⁸. Για τον Σχολάριο, η Παρθένος ως Θεοτόκος ἔχει γνώρισμα το οποίο την τοποθετεῖ υπεράνω ὅλων των κτισμάτων, ἀγγέλων και ἀνθρώπων: «μήτηρ Θεοῦ»²³⁹.

30. «Ἀπόδειξις: Ὅτι μείζων πάντων τῶν ἁγίων ὁ ἅγιος Παῦλος»²⁴⁰. Υπέροχη γραφή - ὕμνος του βυζαντινοῦ διανοητῆ στον Παῦλο, τον οποίο τοποθετεῖ υπέρ τους ἀγγέλους²⁴¹.

31. «Τίνας ἂν εἶπε λόγους πρὸς ἑαυτὸν ὁ μακάριος Πέτρος ἐν τῷ κλαίειν μετὰ τὴν ἄρνησιν»²⁴². Το παρὸν ἔργο κατατάσσει ο Θ. Ζήσης²⁴³ στα «Δογματικά», καθ' ὅτι, σε

ταβαίνουν στους ουρανοῦς· β) στις ψυχές των «τεθνηκότων ἀμετανοήτως ἐν θανασίμοις ἁμαρτήμασι», που μεταβαίνουν στην κόλαση του ἄδη και γ) στις ψυχές των «μέσων», αὐτῶν δηλαδή οἱ οποίοι δεν πέθαναν μεν «ἐν θανασίμοις ἁμαρτήμασι», δεν ἦταν ὁμως ἀπαλλαγμένοι «κουφοτέρων» και «συγγνωστῶν», με ἀποτέλεσμα να μην μεταβαίνουν οὔτε στην βασιλεία των ουρανῶν οὔτε στον ἄδη, ἀλλὰ να ἀναμένουν στον ἐπίγειο παράδεισο μέχρις ὅτου με τις ευχές της Εκκλησίας να μεταβούν και αὐτές στους ουρανοῦς. Στην πραγματεία προστίθεται ὡς κατακλειδα - διήγησι το κείμενο με τίτλο: «Ἐκ τοῦ πατερικοῦ βιβλίου τοῦ λεγομένου Εὐεργετηνοῦ ἐκ τῆς ἐνάτης ἐν αὐτῷ ὑποθέσεως» (*Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 519,31 - 520,30), στο οποίο ο βυζαντινὸς διανοητῆς ἀναφέρεται σε συγκεκριμένες ψυχές ἁγίων, οἱ οποίες, ἀμέσως μετὰ την ἐξοδὸ ἀπὸ το σῶμα, ἀνέρχονται στους ουρανοῦς συνοδευόμενες ἀπὸ ἀγγέλου.

²³⁵ *Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 521,1 - 531,16. Σε αὐτὸ το ἀνευ τίτλου (ελληνικοῦ, διότι ο γαλλικός εἶναι προσθήκη των εκδοτῶν) κείμενο ο Σχολάριος ἀναπτύσσει το θέμα περὶ του μέλλοντος των ψυχῶν ἀπαντώντας στα ἐξῆς τρία ἐρωτήματα του Ἰωάννου του δικαίου εκ Θεσσαλονίκης: α) σε πόσες τάξεις διακρίνονται οἱ ψυχές, β) ποια ἡ ποιότητα των σωμάτων που θα ἀναστηθῶν και γ) γιατί δεν ἀποσυντίθενται ὀρισμένα σώματα μετὰ την ταφή τους. Εἰδικότερα ὡς πρὸς το τρίτο ἐρώτημα, ἡ ἀπάντησις ἐκπλήσσει ευχάριστα: «τῆ δὲ τῶν πολλῶν δόξῃ προσποιοῦμενος ἐπισθαι, οὐ φιλοσοφῆσεις· «πρὸς τὸ μὴ διαλύεσθαι τινὰ σώματα τοῖς ἄλλοις νεκροῖς ὁμοίως ἀλλὰ συμπετηγένοι, πλείω και οὐχ ὅμοια δοκεῖ συμβάλλεσθαι· ἐνίοις μὲν γὰρ τοῦτο συμβαίνει τῆ φύσει τοῦ μορίου τῆς γῆς· τισὶ δὲ διὰ τὴν αὐτὴν φύσιν· τὰ γὰρ εὐτραφῆ και πῖονα διαλύεται θάπτον, ἔτοιμα ὄντα τῆ σῆψει και τῆ φθορᾷ· τὰ δὲ ἐν τῷ ζῆν συντετηκότα ἢ διὰ πολυχρόνιον νόσον ἢ τῷ ἐγκρατῶς διητησθαι ἐπὶ πολὺ ἢ και καθάπαξ νεκρωμένα μένει συντετηκότα, και πολλῶ μᾶλλον ἐν μορίῳ τῆς γῆς σκληροτέρῳ και οὐ πάνυ καθύγρῳ ἢ ἐν καινοταφείῳ τινί· και ἄλλοις ἄλλων αἰτιῶν εἴνεκα, ἐν αἷς ἐστι και τὸ ἀγιότητος εἴνεκα ἢ ἀσυγγνώστου ἁμαρτίας, ὡς ἐν τῇ κοινῇ κεκράτηκε δόξῃ».

²³⁶ «Ἡ κατάστασις τῶν ἐνδιαμέσων ἢ Περὶ τοῦ πουργατορίου».

²³⁷ *Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 531,17 - 539,25. *Πουργατόριο ἢ Πουργατόριο* (λατιν.) σημαίνει «Καθαρτήριο» (βλ. Δ. Δημητράκου, «Μέγα Λεξικὸν Ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης», τ. ΙΒ', Δομῆ, Ἀθῆναι 1964, σ. 6031,β). Στο παρὸν ο γράφων ἀσχολεῖται με το θέμα του καθαρτηρίου πυρός και ἐμφαίνει τα σημεῖα διαφωρίας Λατίνων και Ὀρθόδοξων. Ἐπιμένει ιδιαίτερα στην περὶ Καθαρτηρίου πυρός διδασκαλία, στον ἄζυμο ἄρτο της Θεῆς Ευχαριστίας, στην διδασκαλία περὶ ἐκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος και στον ἀποκλεισμό των λαϊκῶν ἀπὸ τη μετάληψη του αἵματος του Χριστοῦ, χαρακτηρίζοντάς τα βαρύτερα ἁμαρτήματα των Λατίνων.

²³⁸ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 425,1 - 427,26.

²³⁹ Ἀφορμῆ της παρουσίας στάθηκε ἡ προσθήκη στον ὕμνο: «Τὴν τιμωτέραν τῶν Χερουβίμ και ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ», του ἐπιρρήματος «ἀσυγκρίτως». Ο Σχολάριος λέγει ὅτι το «ἀσυγκρίτως» δεν χρησιμοποιεῖται μόνον ὅταν ο Θεὸς παρατίθεται ἢ παραβάλλεται πρὸς τα κτίσματα, ἀλλὰ και ὅταν τα κτίσματα συγκρίνονται μεταξύ τους.

²⁴⁰ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 427,27 - 430,27.

²⁴¹ Φράσεις - κλειδιά του κειμένου που ἀναδεικνύουν το μεγαλεῖο του Παύλου ἐντοπίζονται οἱ ἐξῆς: α) «ὑπερέβη (ο Παῦλος) πᾶσαν φύσιν, ἀφήκεν ὀπισθεν αὐτοῦ τὴν κτίσιν, μόνῳ Θεῷ προσομιλεῖν νομίζων» (*Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 427,35 - 428,1)· β) «ὃ μὲν ἠγέρθη βασιλεὺς (ο Ἰησοῦς), ὃ δὲ ἠγέμων (ο Παῦλος)» (*ῥ.π.*, σ. 428,7)· γ) «Οὐ μόνον δὲ Ἰωάννου μείζων, ἀλλὰ και πάντων τῶν ἁγίων» (*ῥ.π.*, σ. 428,22-23) και δ) «Ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτὸς εἰς ὁ Ἀπόστολος» (*ῥ.π.*, σ. 430,14-15). Βέβαια, κοινὴ πεποίθησις ὅλων των μελετητῶν, συμπεριλαμβανομένων και των εκδοτῶν, εἶναι ὅτι το ἐν λόγω κείμενο ἀποτελεῖ ἀποδόμησι του πρωτείου -για τους Λατίνους- του Πέτρου, ἐκδοχὴ στην οποία συντείνει ἡ συχνὴ χρῆσις ρητορικῶν ἐρωτήσεων.

²⁴² *Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 189,11 - 196,34.

²⁴³ Θ. Ζήσις, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος*, «Βίος - συγγράμματα - διδασκαλία», Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988², σ. 291.

συνδυασμό με τα περί Παύλου λεγόμενα, θίγει το θεολογικό πρόβλημα της άρνησης του Πέτρου.

32. «Ἡ παρὰ τῶν ἡμετέρων σταλεῖσα ἔκθεσις πρὸς Λατίνους»²⁴⁴.

33. «† Ἡ πρὸς τὸν βασιλέα ἀναφορὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν λοιπῶν»²⁴⁵.

β. Απολογητικά έργα

1. «Contre les Juifs» ή «Κατὰ Ἰουδαίων»²⁴⁶. Ἐναντίον τῶν Ἰουδαίων σώζονται δύο ἔργα τοῦ Σχολαρίου: α) «† Ἐλεγχος τῆς ἰουδαϊκῆς νῦν πλάνης ἔκ τε τῆς Γραφῆς καὶ τῶν πραγμάτων καὶ τῆς πρὸς τὴν χριστιανικὴν ἀλήθειαν παραθέσεως: ἐν σχήματι διαλόγου»²⁴⁷ καὶ β) «Ἐκ τῶν περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφητειῶν αἰ σαφέστεραι ἐνταῦθα ἐτέθησαν, πλείστων οὐσῶν ἐν πᾶσι τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις»²⁴⁸.

2. «Apologétique à l'adresse de Musulmans»²⁴⁹ ή «Κατὰ Μουσουλμάνων». Σώζονται τρία συγγράμματα τοῦ Σχολαρίου, τα ὁποῖα προβάλλουν τὴν υπεροχὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ ἐναντι τοῦ Ἰσλαμισμού. Τα δύο πρῶτα προέρχονται ἀπὸ συζητήσεις τοῦ με τὸν Μωάμεθ τὸν Πορθητὴ σὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὸ τρίτο ἀπὸ συζήτησής του με Τούρκους αξιωματούχους σὴς Σέρρες. Εἶναι τα ἐξῆς: α) «Περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων»²⁵⁰, β) «Δεύτερον ἐδόθη τοῦτο ἀρραβικῶς, ζητήσασι συντομώτερον τι καὶ σαφέστερον περὶ τῶν κεφαλαίων περὶ ὧν καὶ ἡ διάλεξις γέγονεν, ἦγγουν περὶ τῆς ἡμῶν πίστεως· καὶ συνετέθη ὡς οἶόν τε σαφὲς καὶ εὐπαράδεκτον τοῖς

²⁴⁴ Πρόκειται γὰρ κείμενο - ἔκθεσις - μετριοπαθές - ποῦ συνέταξε ὁ Σχολάριος, ἀλλὰ ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τοὺς Λατίνους σὴν Φλωρεντία [Σ. Συροπούλου, *Ἀπομνημονεύματα VIII*, 40, ἐκδ. Laurent, Les "Mémoires" du Grand Eclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence, (1438-1439), Paris 1971, σ. 426,2].

²⁴⁵ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 189,6 - 193,24. Ἐκθεσις πίστεως ποῦ ἀπευθύνεται πρὸς τὸν Κωνσταντῖνο Πλάτρη καὶ ἀναπτύσσει στοὺς Οὐσσίτες τα ἰδιάζοντα σημεῖα τῆς διδασκαλίας τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας.

²⁴⁶ *Ὁ.π.*, σσ. 251,24 - 314,36.

²⁴⁷ *Ὁ.π.*, σσ. 251,30 - 304,35. Ἀποτελεῖ ἐξοχὴ ἀπολογία ὑπὸ μορφήν διαλόγου, σὴν ὁποία με ἰσχυρότατη επιχειρηματολογία καταδεικνύεται ἡ θεότητα τοῦ Χριστοῦ ἐκ τοῦ ἔργου Του σὴν γῆ, τὸ ὁποῖο ἐκφεύγει τῶν ὁρίων τῶν ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων. Εξαιρέται ἡ συμβολὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ σὴν ἐξημέρωση τῶν ἀνθρωπίνων ἠθῶν καὶ σὴν ἀνοδο τῆς πνευματικῆς στάθμης, τοῦ πολιτισμικοῦ ἐπιπέδου. Γὰρ τὸν Σχολάριο, οἱ Ἰουδαῖοι ἀρνήθηκαν νὰ υποταγοῦν σὴν οἰκονομία τοῦ Θεοῦ γὰρ τὸν ἄνθρωπο, ἡ ὁποία προοδευτικὰ προχώρησε ἀπὸ τὸν φυσικὸ νόμο σὴν ποσαϊκό καὶ ἀπὸ ἐκεῖ σὴν εὐαγγελικό. Ἀυτὴ ἡ ἀρνήσῆς τους ἦταν ἡ αἰτία τῆς κακοπάθειας τῶν Ἰουδαίων, τῆς διασποράς τους.

²⁴⁸ *Ὁ.π.*, σσ. 305,1 - 314,36. Ἀποτελεῖ συμπλήρωση τοῦ πρῶτου καὶ ἰδιαίτερη συλλογὴ προφητειῶν περὶ τοῦ Χριστοῦ ὡς Μεσσία, με ὀρισμένες ἐρμηνευτικὲς παρεμβολές τοῦ Σχολαρίου.

²⁴⁹ «Ἀπολογητικὸς ἀπευθυνόμενος εἰς τοὺς Μουσουλμάνους». *Ὁ.π.*, σσ. 434,1 - 475,29.

²⁵⁰ *Ὁ.π.*, σσ. 434,1 - 452,37. Ὁ βυζαντινὸς διανοητὴς ἀναπτύσσει τα διάφορα στάδια τῆς θείας περὶ ἀνθρώπου οἰκονομίας, με ἔμφαση στα στοιχεῖα τα ὁποία θὰ καθιστοῦσαν εὐπρόσδεκτη τὴν ἀνάπτυξῆς στοὺς Μουσουλμάνους, με συγχῆ ἀναφορὰ σὴν Μωῦσῆ καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ με ἀνάλυση τοῦ τριαδικοῦ δόγματος· κατάλλγει ὅτι ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία εἶναι ἡ τελειότερη.

ἀμυήτοις»²⁵¹ και γ) «Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ τῆς θεότητος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»²⁵².

3. «Πολεμικὴ ἐναντίον Γεμιστοῦ Πλήθωνος»²⁵³, σύγγραμμα τοῦ ὁποῖο ἀναφέρεται στὴ διαμάχη μεταξύ τοῦ βυζαντινοῦ φιλοσόφου καὶ ἐκείνου τοῦ Μυστρά. Τὸ κεφαλαῖο-δες ἔργο συνθέτουν τὰ ἐξῆς ἐπιμέρους συγγράμματα: α) «Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ’ Ἀριστοτέλει καὶ κατὰ Ἑλλήνων ἤτοι πολυθέων»²⁵⁴. Τὸ σύγγραμμα αὐτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο βιβλία καὶ στὴν οὐσία ἀναιρεῖ τὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος, «Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται»²⁵⁵. Ὁ Σχολάριος ἐκφράζεται δυσμενῶς γιὰ τὴν ικανότητα τῶν πλατωνικῶν τῆς Ἰταλίας νὰ διακρίνουν τὶς διαφορὰς μεταξύ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, ἀν καὶ ἀναγνωρίζει ὅτι ὑπάρχουν ὀρισμένοι ἀμερόληπτοι ἐρευνητὲς τῶν δογμάτων τῆς φιλοσοφίας.²⁵⁶ Τὴν ἀναίρεση τοῦ ὡς ἄνω βιβλίου τοῦ Πλήθωνος συνέστησε στὸν Σχολάριο ὁ Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος, ὁ ὁποῖος προσέκειτο πρὸς τὴν ἀριστοτελικὴν φιλοσοφία.²⁵⁷ Ὁ Σχολάριος σημειώνει ὅτι μεταξύ τῶν δύο φιλοσόφων, καθ’ ἑαυτοὺς λαμβανομένων, δὲν ἔχει ἰδιαιτέρη προτίμηση, ἀλλὰ καὶ οἱ δύο καταλαμβάνουν ἐξέχουσα θέση στὴ χορεία τῶν φιλοσόφων. Ἐκτιμῶνται δὲ τόσο ἰδιαιτέρως ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους ὡς διδάσκαλοι, ὥστε ὁποιαδήποτε προσπάθεια μείωσης τῆς δόξας τοὺς θὰ ἔπεφτε στὸ κενό. Καὶ οἱ δύο ἔχουν σφάλεϊ στὴ σύλληψη τῆς θείας ἀλήθειας, ἀλλὰ τοὺς δικαιολογεῖ, ἀφοῦ, κατὰ τὴν ἐποχὴ τοὺς, δὲν εἶχε ἐπιλάμψει τὸ φῶς τῆς ἀλήθειας στὶς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων. Βέβαια, δὲν παραλείπει νὰ τονίσει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴν θεία ἀλήθεια σὲ λιγότερα σημεία ἀπὸ ὅ,τι ὁ Πλάτων καὶ γι’ αὐτὸν τὸ λόγο μαζί με τὸν

²⁵¹ Ἰπαντα, τ. 3, σσ. 453,1 - 458,7. Πρόκειται γιὰ τὸ ἔργο ποὺ χαρακτηρίστηκε ὡς Ὁμολογία τοῦ Σχολαρίου καὶ συμπεριελήφθη στὶς περισσότερες συλλογὰς συμβολικῶν κειμένων.

²⁵² Ὁ.π., σσ. 458,8 - 475,29. Ὅπως μαρτυρεῖ καὶ ὁ τίτλος, πρόκειται γιὰ συζήτηση τοῦ Σχολαρίου μετὰ δύο Τούρκους ἀξιωματικούς –ἐκ τῶν ὁποίων ὁ ἕνας λογιότατος– περὶ τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ.

²⁵³ «Polémique contre Gémistos Pléthon», Ἰπαντα, τ. 4, σσ. 1,1 - 189,20.

²⁵⁴ Ἰπαντα, τ. 4, σσ. 1,1 - 116,25. Ὁ Π. Κανελλόπουλος γιὰ τὸ ἐν λόγω ἔργο σημειώνει: «... ἀπ’ ὅλα ὅσα ἔγραψε ὁ πολὺγραφος μελλοντικὸς πατριάρχης, τὸ μεγάλο αὐτὸ δοκίμιο, ποὺ τὸ ἀπευθύνει στὸν Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο, εἶναι χωρὶς ἄλλο ἐκεῖνο ποὺ τὸν ἐμφανίζει καὶ ὡς κάτοχο τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας» (Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος Α’, τ. Β’, Ἀθήνα 1966, σ. 535).

²⁵⁵ Ὁ Θ. Ζήσης ἀναφέρει ὅτι ὁ Πλήθων τὸ συνέγραψε περὶ τὸ 1441 (δηλαδή, μετὰ τὴν σύνοδο τῆς Φλωρεντίας). Σκοπὸς τοῦ ἦταν ἡ διὰ τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἐνίσχυση τῶν πλατωνικῶν στὴν Ἰταλία, οἱ ὁποῖοι βρισκόνταν σὲ μειονεκτικὴ θέση ἐναντὶ τῶν ἀριστοτελικῶν, διότι: α) ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία ἀνεπτύσσεται ταχὺτατα λόγω τοῦ Σχολαστικισμοῦ καὶ β) ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία ἐγένετο ἡ βάση ἐπὶ τῆς ὁποίας ἐπεξεργάστηκαν καὶ κατοχυρώθηκαν τὰ δόγματα τοῦ Χριστιανισμοῦ (Θ. Ζήσης, Ὁ.π., σ. 299).

²⁵⁶ Ἰπαντα, τ. 4, σ. 4,2-14: «τοὺς δὲ νῦν Πλάτωνος ἠττωμένους ἐν Ἰταλία, οἷς φησι χαρίζομενος τὴν τοιαύτην πραγματείαν λαβεῖν ἐπὶ νοῦν, ἴσμεν τίνες εἰσὶ, καὶ ἑώρων πολλοὶ τῶ ἀνδρὶ συγγινομένους αὐτοὺς ἐκεῖ· οἷς τοσοῦτον μέτεστι φιλοσοφίας, ὅσον αὐτῶ Πλήθωνι ὀρχηστικῆς. Ὁμήρω γὰρ καὶ Βιργιλίῳ προσέχουσιν· οἱ δὲ μέχρι καὶ ἐπὶ Κικέρωνα καὶ Δημοσθένη ἐκτείνουσι τὰς σπουδὰς, οὐδ’ ἐν τούτοις εὐφρεῖς ὄντες πάνυ· οἱ τῆς Πλάτωνος ἐλαυκότεροι μοῦσης, οὐτ’ ἄλλο τι φιλοσοφίαν εἶναι ἠγοῦνται πλὴν ταύτης, οὐτ’ εἰ καὶ ἕτερον ἐστὶ, δεῖν αὐτὴν τῆς περὶ τὴν ἑλληνικὴν ὁμιλίαν ἀκριβεῖας ὑπερτιθέειν, τοσοῦτ’ ἀπέχουσι μεταξύ δυοῖν φιλοσόφων ὀρθῶς δικάσαι περὶ φιλοσοφίας δύνασθαι. Ὅσοι δὲ ἐσπέρα γνησίως τῶν φιλοσοφίας δογμάτων ἐπεμελήθησαν, οὐχ ὁμοίως τὰ τοιαῦτα κρίνουσι· κρεῖττους δὲ ἀριθμοῦ σχεδὸν εἰσὶν οἱ γὰρ τοιοῦτοι, ὧν αὐτὸς οὐκ ὀλίγοις ἐνέτυχον».

²⁵⁷ Ὁ.π., σ. 2,36-37: «ἅμα δὲ καὶ Ἀριστοτέλει προσκείμενος, κἂν ἡσθεῖς πάνυ τοῖς ὑπὲρ ἐκείνου τάληθῆ καὶ δίκαια λέγουσιν».

Πλάτωνα τοποθετεί και τους φιλοσόφους Πλωτίνο, Πρόκλο και Πορφύριο.²⁵⁸ Επομένως, η απόφαση του Σχολαρίου να στραφεί προς την αριστοτελική φιλοσοφία και να επιδοθεί στη σπουδή της με πάθος προσδιορίζεται από το ότι ο Αριστοτέλης ήταν σε ελάσσονα βαθμό απομακρυσμένος από τον Χριστιανισμό.²⁵⁹ Ως εκ τούτου, στην απόφαση περί της συγγραφής τού εν λόγω έργου πρέπει να αποδοθεί ιδιαίτερη βαρύτητα στον ζήλο της πίστεως και της ευσεβείας του, από την οποία παρεκινήθη να στραφεί προς τον Αριστοτέλη. Στο πρώτο βιβλίο²⁶⁰ ο Σχολάριος προσπαθεί να δείξει ότι και ο Αριστοτέλης δέχεται τον Θεό ως δημιουργό, διότι ο Πλήθωνας τον κατηγορούσε ότι διδάσκει την αιωνιότητα του κόσμου και ότι είναι άθεος.²⁶¹ Στο δεύτερο βιβλίο²⁶² ο βυζαντινός φιλόσοφος αναιρεί απόψεις του Πλήθωνος για τον Αριστοτέλη, τις οποίες θεωρεί αντιφατικές, όπως στα θέματα περί της ύλης και του είδους, περί των αναφορικών ιδιοτήτων, περί απροσδιορίστων προτάσεων, περί του νου και της ψυχής.²⁶³

²⁵⁸ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 4,26-34: «οὔτε δὲ Ἀριστοτέλη προτιθῆμι ἐγὼ Πλάτωνος, οὔτε Πλάτωνα Ἀριστοτέλους, ἕως ἂν μηδεὶς ἀναγκάζῃ, ἀλλ' ἄμφω φύσει τε καὶ σπουδῇ διαπρεπεστάτῳ ἐν τῷ τῶν φιλοσόφων ἀποτελεσθῆναι χορῶ· καὶ ἐκότερον τούτων ἀρετῇ φύσεως ἐκτεῖναι τὰ παρὰ τῶν διδασκάντων προσειλημμένα· ἐς δὲ ἀλήθειαν οὐκ ὀλίγα καὶ ἄμφω τῷ ἄνδρῳ ἐξαμαρτεῖν, ἅτε τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς μήπω ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐπιλάμπαντος· ἐν ἐλάττωσι δ' ἄπενεχθῆναι τῆς ἀληθείας Ἀριστοτέλη ἢ Πλάτωνα, οὐ χάριν καὶ τοὺς περὶ Πλωτίνου καὶ Πρόκλου καὶ Πορφύριου Πλάτωνι προσθέσθαι μᾶλλον».

²⁵⁹ Πρέπει, όμως, να σημειωθεί ότι καίριο ρόλο στην προτίμησή του αυτή διεδράματίσε ο διδάσκαλός του Μάρκος ο Ευγενικός, ο οποίος, αν και ήταν μαθητής του Πλήθωνος, προσέκειτο στην αριστοτελική φιλοσοφία. Άρα, οι λόγοι που τον ώθησαν να αναλάβει την ανάρτηση του έργου του Πλήθωνος ήταν «ἅμα δὲ καὶ οὐχ ὑπὲρ Ἀριστοτέλους μόνον καὶ ἀληθείας, ἀλλὰ καὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁ πόλεμος ἔσται» (*Άπαντα*, τ. 4, σσ. 5,36 - 6,1). Άκρως ενδιαφέρουσα η άποψη που διατυπώνει και ο Γ. Στεῖρης, κατά την οποία υφίσταται διάκριση μεταξύ βυζαντινῶν αριστοτελισμῶν και αριστοτελισμῶν του σχολαστικισμῶν. Ειδικότερα: «Οἱ βυζαντινοὶ λόγιοι διεγνώσαν ἕνα σημαντικό κενό στη δυτικοευρωπαϊκὴ φιλοσοφία, το οποίο εἶχε να κάνει κυρίως με τα αδιέξοδα του αβερῶσμου. Οἱ Ἰταλοὶ ουμανιστῆς του 15^{ου} αἰῶνα ἐμαχῶσαν τρόπους να ξεφύγουν ἀπὸ τον αβερῶσμο μεσαιωνικό αριστοτελισμῶν, ο οποίος ἔθετε και δογματικὰ θέματα. Αναζητοῦσαν με ἄλλα λόγια ἕναν ἄλλο Ἀριστοτέλη, περισσότερο συμβατό με την πίστη τους. Οἱ βυζαντινοὶ λόγιοι ἀντιλήφθηκαν γρήγορα το πρόβλημα και ὅτι μπορούσαν να καλύψουν το κενὸ προσφέροντας τον βυζαντινὸ αριστοτελισμῶν, ο οποίος ἦταν βασισμεῶν στην ερμηνευτικὴ παράδοση τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας και εἶχε παράλληλα ἐμπλουτιστεῖ ἀπὸ την μακραίωση ἐργογραφία των βυζαντινῶν αριστοτελικῶν με ἀποτέλεσμα να εἶναι πλουσιότερος και θελκτικότερος του ριχῶ αριστοτελισμῶν του σχολαστικισμῶν, ο οποίος εἶχε ἐπικεντρωθεῖ μόνο στα κείμενα του Ἀριστοτέλη. Ταυτόχρονα, αρκετοὶ ὕστεροβυζαντινοὶ φιλόσοφοι που γνώρισαν ἀπὸ κοντὰ το σχολαστικισμῶν ἀντιλήφθηκαν ὅτι στη Δύση εἶχε σημειωθεῖ ἀξιοσημεῶν φιλοσοφικὴ πρόοδος. Ο σχολαστικὸς Ἀριστοτέλης εἶχε τα ἀδιέξοδά του, ἀλλὰ, ως διαφορετικὸς του βυζαντινοῦ Ἀριστοτέλη, εἶχε πολλὰ να διδάξει στους Ἕλληνας λόγιους του 15^{ου} αἰῶνα. Η προσήλωση στο συλλογισμῶν, η πειθαρχία στην ἐπιχειρηματολογία, η προοδευτικὰ ἐντεινόμενῆ αυτονομῶν τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ την πίστη ἦταν στοιχεῶν που ἔλειπαν κατὰ το μᾶλλον ἢ ἦττον ἀπὸ τῆς βυζαντινῆς διανόησης. Ο Σχολάριος ἀντιλήφθηκε καλύτερα ἀπὸ οποιονδήποτε ἄλλο την ἀνάγκη να μοχλιαστεῖ ο βυζαντινὸς αριστοτελισμῶν στα βέλτιστα νάματα τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας ὥστε να ἐξελιχθεῖ και να ἀνανεωθεῖ. Φαίνεται λοιπὸν ὅτι η ἑλληνικὴ και η λατινικὴ φιλοσοφικὴ κοινότητα ἐπωφελήθηκαν ἀμοιβαῶν ἀπὸ την ἀλληλεπίδραση που ἔλαβε χώρα στο 15^ο αἰῶνα ἐπὶ ἰταλικῶν ἐδάφους» («Η συμβολὴ των ὕστεροβυζαντινῶν λογίων στο δυτικὸ αριστοτελισμῶν του 15^{ου} αἰῶνα», *Ἀριστοτέλης και Χριστιανισμῶν*, Πρακτικὰ Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων, Θεολογικὴ Σχολὴ ἘΚΠΑ, 24-25 Νοεμβρίου 2016, σσ. 155-156).

²⁶⁰ *Άπαντα*, τ. 4, σσ. 1,3 - 67,29.

²⁶¹ Ἰδιαιτέρω φιλοσοφικὸ ἐνδιαιφέρων εἶχε η σύγκριση και η ἀντιπαράθεση Ἀριστοτέλους και Πλάτωνα που ἀναφέρεται στην ἄποψη του Πλήθωνος ὅτι ο Ἀριστοτέλης φρονεῖ ὅτι το ὄν μετέχεται ὁμοιῶνως ὑπὸ των πολλῶν, ὁπότε ἀπὴ η ὄντολογικὴ πραγματικότης δεν θα ἦταν ἕν. Η ἄποψη ἀπὴ ἀναιρεῖται και κατοχυρώνεται ἀπὸ το ὅτι ο Ἀριστοτέλης δέχεται το ὄν ως ἕνα, ἐνῶ συγχρόνως ἀναλύονται πολλῆς φιλοσοφικῆς ἔνοιες του Ἀριστοτέλη, ὁπως «οὐσία», «συμβεβηκὸς», «γένος», «εἶδος», «ἀριθμὸς» κ.ά. Βλ. σχετικὰ Κουλουμπάρη Λ., *Η φυσικὴ του Ἀριστοτέλους*, μτφρ. Μ. Γιόση, «Ἀκαδημία Ἀθηνῶν», Ἀθήνα 2012, σσ. 312-316.

²⁶² *Άπαντα*, τ. 4, σσ. 67,31 - 116,25.

²⁶³ Ἄκρως ἐνδιαιφέρωντα εἶναι ὅσα περὶ του τρόπου ἐνώσεως τῆς ψυχῆς με το σῶμα κατὰ τους δύο φιλοσόφους ἀναφέρει, περὶ ἀναποδόσεως και κρίσεως στο μᾶλλον, περὶ τῆς ἀρετῆς ως μεσότητος και τῆς κακίας ως ἀκρότητος, περὶ του πέμπτου σώματος κατὰ τον Ἀριστοτέλη, περὶ τῆς φορᾶς των ἀστρῶν κ.π.ά.

β) «Τῷ Ἐφέσου Γεώργιος»²⁶⁴. Είναι επιστολή που απευθύνεται στον Μάρκο Εφέσου –περί Πλήθωνος– και συνοδεύει το ανωτέρω έργο.²⁶⁵

γ) «Πρὸς Πλήθωνα ἐπὶ τῇ πρὸς τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον αὐτοῦ ἀπαντήσῃ ἢ κατὰ Ἑλλήνων».²⁶⁶ Μετά την αναίρεση των περί Αριστοτέλους κατηγοριών του Πλήθωνος υπό του Σχολαρίου, ο πρώτος απάντησε με επιστολή προς τον βασιλιά Κωνσταντίνο. Περί αυτής της απάντησης πρόκειται.²⁶⁷ Στην επιστολή παραβάλλει τον Πλήθωνα προς τον Ιουλιανό (σ. 152, 37)²⁶⁸ και σκιαγραφεί την πνευματική εξέλιξή του, σημειώνοντας ότι από τη νεανική ηλικία του ο Γεμιστός δεν επεδείκνυε σεβασμό προς τα πάτρια²⁶⁹. Αξιοσημείωτη είναι η αναφορά στους αρχαίους φιλοσόφους, καθώς ο βυζαντινός φιλόσοφος γράφει: «εἰς μὲν Πλωτῖνον καὶ Πορφύριον καὶ Ἰάμβλιχον ἀναφέρει τὴν συγγραφὴν, ἀφ’ ὧν ὀλίγα ἢ οὐδὲν προσειλήφει, Πρόκλον δὲ τὸν αἰτιώτατον αὐτῷ | τῆς τοιαύτης φρονήσεως σιωπᾶ, οὐδ’ ἀνέχεται δεικνύσαι, ὅτι ἐκ τῶν ἐκείνου βιβλίων μᾶλλον πάντα συνήγαγεν». ε) «Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, καὶ κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πολυθεΐας»²⁷⁰, επιστολή στην οποία ο Σχολάριος αποκαλύπτει ότι η αναίρεση του κατά Αριστοτέλους βιβλίου του Πλήθωνος είχε θρησκευτικά και όχι φιλοσοφικά κίνητρα.²⁷¹ στ) «Περὶ τοῦ ἐνὸς ἐν Τριάδι Θεοῦ ἡμῶν καὶ πάντων τῶν ὄντων δημιουργοῦ, καὶ κατὰ ἀθέων ἤτοι αὐτοματιστῶν καὶ κατὰ πολυθέων».²⁷² Πρόκειται για απολογητικό δοκίμιο, διά του οποίου ο Σχολάριος αποδεικνύει: α) την ύπαρξη του Θεού κατά των αθέων ή αυτοματιστῶν, β) την ύπαρξη ενός Θεού κατά των πολυθεϊστών και γ) την ύπαρξη του εν τριάδι Θεού κατά των Ιουδαίων.

²⁶⁴ «Lettre d’envoi de l’ouvrage précédent à Marc d’Ephèse». *Ἀπαντα*, τ. 4, σσ. 116,27 - 118,20.

²⁶⁵ Από την επιστολή αντλούνται πολλά στοιχεία για τις σχέσεις του Σχολαρίου προς τον Μάρκο Ευγενικό. Σημεία αναφοράς της επιστολής τα εξής: α) σ. 116,33: «Πέμπω σοι τὸ βιβλίον, ὃ μοι νῦν ὑπὲρ Ἀριστοτέλους συγγέγραπται» και β) σ. 118,15-18: «Περὶ μὲν δυοῖν φίλων οὐδ’ ἂν αὐτὸς ἀξιῶσαιμι, καίτοι τῶν Ἀριστοτέλει προσκεμένων εἶναι σε πάνυ καλῶς οἶδα, τῶν τοῦ Πλάτωνος ὅποσα χρὴ μόνον θαυμάζοντα. Ἄλλ’ εἰ δεῖ τοῖς φίλοις πέμπειν, ἢ διδόναι πυρὶ».

²⁶⁶ *Ἀπαντα*, τ. 4, σσ. 118,22 - 151,24.

²⁶⁷ Στην παρούσα πραγματεία ο βυζαντινός διανοητής: α) Εκφράζει την αδιαφορία του για την διένεξη που αφορούσε στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Προτείνει, μάλιστα, οι Χριστιανοί να κρίνουν με βάση την διδασκαλία των Πατέρων και να φροντίζουν να διαφυλάττουν την πάτρια θεοσέβεια. β) Ελέγχει τον Ελληνισμό ως προς την πολυθεΐα και τις άλλες αδυναμίες του, στο πλαίσιο των οποίων κινούνται ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Με αυτό τον τρόπο πλήττει έμμεσα τον Πλήθωνα. γ) Επαινεύει την αναίρεση –στην οποία προέβη ο Πλήθων– του υπέρ των Λατίνων βιβλίου, προσθέτοντας και τις δικές του θέσεις. δ) Αναζητώντας συμμάχους στον υπέρ της Ορθοδοξίας αγώνα του ο Σχολάριος προβαίνει σε αυτοταπείνωση και ζητεί συγνώμη από τον Πλήθωνα αν παρερμήνευσε τις προθέσεις του.

²⁶⁸ *Ἀπαντα*, τ. 4, σσ. 151,26 - 155,13. Απευθύνεται προς την ηγεμονίδα της Πελοποννήσου Θεοδώρα Ασανίνα, σύζυγο του Δημητρίου Παλαιολόγου. Το αναφερόμενο βιβλίο είναι το «Περὶ νόμων» του Πλήθωνος.

²⁶⁹ Πληροφορεί, μάλιστα, ο Σχολάριος ότι ο Πλήθων παρεσύρθη κυρίως από τον Ιουδαίο αριστοτελικό διδάσκαλο Ελισσαίο, ο οποίος τον δίδαξε και τον Ζωροαστρισμό.

²⁷⁰ *Ἀπαντα*, τ. 4, σσ. 155,15 - 172,20. Πρόκειται για επιστολή προς τον έξαρχο Ιωσήφ.

²⁷¹ Μέσω της επιστολής αυτής ο Σχολάριος δίδει χρήσιμες πληροφορίες για το περιεχόμενο του βιβλίου του Πλήθωνος.

²⁷² *Ἀπαντα*, τ. 4, σσ. 172,22 - 189,20. Ο Σχολάριος θεωρεί τους πολυθέους σε περιορισμένο βαθμό άφρονες συγκριτικά με τους άθεους. Όσον αφορά στην καύση του βιβλίου του Πλήθωνος, σημειώνει με έμφαση ότι ωθήθηκε στην εν λόγω ενέργεια εξαιτίας του «πόθου και του φόβου της άριστης νομοθεσίας του Υιού του Θεού».

γ. Έργα ερμηνευτικά της Αγίας Γραφής

Αν και ο Σχολάριος δεν ασχολήθηκε συστηματικά με την ερμηνεία της Αγίας Γραφής, εντούτοις, σώζεται ενδιαφέρουσα σειρά λύσεων σε δυσχερή ερμηνευτικώς – και θεολογικώς– χωρία και θέματα της Αγίας Γραφής με τίτλο: «ΛΥΣΕΙΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΤΙΝΩΝ ΕΠΙ ΤΗ ΘΕΙΑ ΓΡΑΦΗ».²⁷³ Τα επιμέρους θέματα είναι τα εξής: α) «Εἰς τὸ εὐαγγελικὸν ῥητὸν τό· Θεέ μου, Θεέ μου, ἴνα τί με ἐγκατέλιπες;»²⁷⁴. β) «Περὶ τῆς ἀφῆς τοῦ Κυριακοῦ σώματος, ὅπως τῇ μὲν Μαγδαληνῇ ἐκωλύετο, ἐπετράπη δὲ τῷ Θωμᾷ»²⁷⁵. γ) «Περὶ τῆς ἀρνήσεως τοῦ Πέτρου καὶ τῆς τοῦ ἀλέκτορος φωνῆς»²⁷⁶. δ) «Περὶ τῆς ὥρας καθ' ἣν ἐσταυρώθη ὁ Δεσπότης ἡμῶν»²⁷⁷. ε) «Περὶ τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ περὶ τῆς τῶν σωμάτων ἀναστάσεως»²⁷⁸. στ) «Περὶ τῶν ἐν παραδείσῳ ξύλων, τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου καὶ τῆς γνώσεως»²⁷⁹.

δ. Ηθικά - Ποιμαντικά έργα²⁸⁰

1) «Περὶ τῆς πρώτης τοῦ Θεοῦ λατρείας, ἡ νόμος εὐαγγελικὸς ἐν ἐπιτομῇ».²⁸¹ «Περὶ τῆς πρώτης λατρείας τοῦ Θεοῦ»: ως πρώτη λατρεία ο Σχολάριος εκλαμβάνει την τήρηση των εντολών του Θεού μετά φόβου και αγάπης.²⁸² «Νόμος εὐαγγελικὸς» για τον βυζαντινό διανοητή είναι η ηθική διδασκαλία του Ευαγγελίου με βάση την επί του όρους ομιλία του Χριστού.²⁸³ Τα θέματα που θίγονται στο εν λόγω δοκίμιο είναι

²⁷³ Άπαντα, τ. 3, σσ. 315,1 - 343,21.

²⁷⁴ Ο.π., σσ. 315,1 - 319,23.

²⁷⁵ Ο.π., σσ. 319,25 - 322,18.

²⁷⁶ Ο.π., σσ. 322,20 - 326,18.

²⁷⁷ Ο.π., σσ. 326,19 - 331,4.

²⁷⁸ Ο.π., σσ. 331,5 - 337,36.

²⁷⁹ Ο.π., σσ. 338,1 - 343,21 με χαρακτηριστικότερο χωρίο εκείνο που αναφέρεται στην ευδαιμονία: «Ὡστε τὸ ξύλον τῆς γνώσεως οὐκ ὑπουργὸν τῆς ἀμαρτίας καὶ τῆς θνητότητος ἐφυτεύθη, ὡς ἂν τις οἰηθεῖη κακῶς, ἀλλ' εὐδαιμονίας αἴτιον μάλιστα καὶ αἰωνίου ζωῆς, τῆς ἐν τῇ γνώσει τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν θείων ἔργων συνισταμένης· καὶ προὔργου μὲν τὴν ἀθανασίαν ἔμελλεν αὔξειν καὶ συνιστᾶν καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν ἀνάγειν ἐπάθλου λόγῳ, φυλαττόμενόν τε ἕως ἔδει κατ' ἐντολὴν καὶ συγχωρήσει ποτὲ ἐσθιόμενον».

²⁸⁰ Οι εκδότες των «Ἀπάντων» κατηγοριοποιούν τα έργα αυτά του βυζαντινού διανοητή ως «Oeuvres et ascétiques»: πλην όμως, σύμφωνα με τον Θ. Ζήση (ό.π., σ. 308), ως προς τα μεν «ποιμαντικά» απεικονίζουν την δραστηριότητά του ως ποιμένα ή ως συμβουλάτορα ποιμένων· ως προς τα δε ασκητικά, ο Σχολάριος δεν καταλέγεται μεταξύ των ασκητικών συγγραφέων, διότι δεν έχει συγγράψει ασκητικά έργα. Πάντως, υπάρχουν αρκετά συγγράμματά του, τα οποία μπορούν να ενταχθούν στην κατηγορία των ηθικών, μολοντί οι εκδότες των «Ἀπάντων» τα εντάσσουν στις άλλες κατηγορίες.

²⁸¹ Άπαντα, τ. 4, σσ. 236,1 - 264,27. Βλ. επίσης, Σεργίου Μακραιού, *Διδασκαλία εὐσύνοπτος τοῦ μακαρίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Σχολαρίου ἢ νόμος εὐαγγελικός*, Κωνσταντινούπολις 1806· Νικοδήμου Αγιορείτου, *Κῆπος Χαρίτων*, Βενετία 1819, σσ. 223-249.

²⁸² Δεύτερη λατρεία αποτελεί η προσκύνησή Του με ευχές και ψαλμοδίες.

²⁸³ Ο αξιολογικός χαρακτήρας αυτής της ιεράρχησης, της διεπόμενης από κανονιστικά σχήματα συμπεριφοράς, αποτυπώνεται ως εξής: «Δυσὸν οὐσῶν τοῖς εὐσεβοσὶ λατρειῶν καὶ θεραπειῶν τοῦ Θεοῦ, μᾶς μὲν καὶ πρώτης, τῆς ἐν τῷ τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης (ὀφειλομεν γὰρ ἀγαπᾶν μὲν αὐτὸν ὡς δημιουργὸν καὶ

τα εξής: η πίστη και τα είδη της, η πανταχού παρουσία του Θεού, η αγάπη προς τον Θεό, το πένθος, ο θυμός, η οργή, η δικαιοσύνη, η ελεημοσύνη κ.τ.τ.²⁸⁴

2) «Τῆ κατὰ Θεὸν εὐγενεστάτῃ καὶ τιμιωτάτῃ κυρία μου καὶ ἀδελφῆ τῆς ὑψηλοτάτης βασιλίσσης, τῆ κυρᾶ Σωφροσύνη τῆ ἐν μοναχαῖς ὀσιωτάτῃ καὶ αἰδεσιμωτάτῃ»²⁸⁵.

Επιστολή προς την μοναχή Σωφροσύνη, η οποία συνοδεύει το αποσταλλόμενο έργο «Περὶ τῆς πρώτης τοῦ Θεοῦ λατρείας ἢ νόμος εὐαγγελικός».²⁸⁶

3) «Περὶ τῶν τὰ φαῦλα πραττόντων, πότερον ἄκοντες πράττουσιν ἢ ἐκόντες, ἀπορία καὶ λύσις».²⁸⁷ Ἀκρως σημαντικὴ πραγματεία, στην οποία ο βυζαντινός φιλόσοφος τοποθετεῖται στο σοβαρότατο ηθικό πρόβλημα περί της ελευθερίας της βούλησης κατά την διάπραξη της αμαρτίας.²⁸⁸

4) «Περὶ τῶν κατ' ἀρετὴν ἔργων, ὧν ἄνευ ἢ πίστις ἄκαρπος ἐστὶ τοῖς πιστεύουσιν»²⁸⁹. Γίνεται σύντομη και κεφαλαιώδης αναφορά στα έργα της αρετής, με τα οποία καθίσταται ἐγκαρπη η πίστη.²⁹⁰

5) «Περὶ διαφορᾶς τῶν συγγνωστῶν καὶ θανασίμων ἀμαρτημάτων σύντομον καὶ σαφές»²⁹¹. Σημαντικότερο ηθικό έργο, στο οποίο, πέραν της ανάπτυξης της διαφορᾶς μεταξύ συγγνωστῶν και θανασίμων ἀμαρτημάτων, ο βυζαντινός φιλόσοφος δίδει ορισμούς και ἄλλων ηθικῶν εννοιῶν.²⁹² Ορίζει την θανάσιμη αμαρτία, το συγγνωστό ἀμάρτημα και εξετάζει ειδικότερα τις επτά γενικές αμαρτίες τονίζοντας ότι αυτές αναιρούνται διὰ των αντικειμένων αρετῶν.²⁹³

6) «Προτροπὴ πρὸς κάποιον ἀμαρτωλό».²⁹⁴ Πρόκειται για κανονιστικῆς υφῆς έργο, το περιεχόμενο του οποίου αναφέρεται στην πνευματικὴ τροφή διατυπώνοντας λόγο περί κοσμικῆς συμπεριφοράς.²⁹⁵

7) «Παραμυθητικὴ ἐπιστολή».²⁹⁶ Πρόκειται για ἐπιστολή προς πατέρα «ἐπὶ τῆ ἀπωλεία υἱοῦ».

πατέρα και προμηθέα και εὐεργέτην τοῦ αἰῶνος τούτου και τοῦ μέλλοντος, φοβεῖσθαι δὲ ὡς δεσπότην και αἰδῖον δικαστήν), δευτέρως δὲ και ἐλάττωνος, τῆς ἐν προσκυνήσεσι και εὐχαῖς και ψαλμοφθιας και τοῖς τοιούτοις, περὶ τῆς πρώτης και ἀναγκαιοτάτης λατρείας τοῦ Θεοῦ λέγομεν πρῶτον ἐν ἐπιτομῇ ἅμα και σαφηνεῖα τοῖς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Κυρίου λογίοις ἀκολουθοῦντες, ἃ νόμος ἐστὶν ὁ εὐαγγελικός και πνευματικός» (*Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 236,5-13).

²⁸⁴ Θέματα τα οποία αναπτύσσονται διεξοδικά στην παρούσα μελέτη.

²⁸⁵ *Ἄπαντα*, τ. 4, σσ. 234,1 - 235,33.

²⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 234,16-17: «Στέλλω σοι τὸν εὐαγγελικὸν νόμον, ὃν οὐδαμοῦ ἄλλοθι εὐρήσεις ἐν οὐδενὶ βιβλίῳ».

²⁸⁷ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 407,5 - 416,15.

²⁸⁸ Περὶ του φαύλου, του κακοῦ, βλ. αναλυτικὰ κατωτέρω κεφ. 8^ο: «Περὶ του κακοῦ ὡς μη ὄντος», σσ. 126-143.

²⁸⁹ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 416,16 - 424,36.

²⁹⁰ Βλ. σχετικὰ κατωτέρω, κεφάλαιο 6^ο «Περὶ πίστεως», σσ. 114-115.

²⁹¹ *Ἄπαντα*, τ. 4, σσ. 274,9 - 284,23.

²⁹² Ὅπως, π.χ., σ. 275,19-20: «ἀρετὴ πᾶσα, τουτέστιν ἐκπλήρωσις τῆς διπλῆς ἀγάπης, και πᾶσα κακία, τουτέστι τῆς διπλῆς ἀγάπης ἀπόπτωσις».

²⁹³ Βλ. περισσότερα στο 9^ο κεφ. της παρούσης, σσ. 143-145.

²⁹⁴ Τίτλος στην Γαλλικὴ (*Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 284,26). Διατηρεῖται στον αυτόγραφο κώδικα Paris. Suppl. 681 (ἀκέφαλο και ελλιπτικὸ μετά την 7^η παράγραφο).

²⁹⁵ *Ἄπαντα*, τ. 4, σσ. 284,24 - 295,23.

8) «Τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς κϋρ Μαξίμῳ, τῷ κατὰ κόσμον Σοφιανῷ, καὶ πᾶσι τοῖς ἑνασκουμένοις τῇ ἀγία μονῇ τοῦ Σινᾶ ὀσιωτάτοις ἱερομονάχοις καὶ μοναχοῖς».²⁹⁷

9) «Πρὸς μοναχὸν Ἰωακείμ τοῦ Σινᾶ»²⁹⁸. Στην επιστολή αυτή –η οποία συμπληρώνει την προηγούμενη– ο Σχολάριος αποφαίνεται ότι, για να εγκαταβιώσει ετερόδοξος στη μονή, θα πρέπει να υποβάλει ορθόδοξη ομολογία.²⁹⁹

10) «Ζητήματα καὶ ἐρωτήσεις τοῦ εὐσεβεστάτου δεσπότη Σερβείας κϋρ Γεωργίου πρὸς τὸν παναγιώτατον καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην κϋρ Γεννάδιον τὸν Σχολάριον: – Ἀποκρίσεις τοῦ πατριάρχου»³⁰⁰. Απαντήσεις του Σχολαρίου σε 15 ερωτήματα κανονικής και λειτουργικής φύσεως, τα οποία υπέβαλε ο Γεώργιος Brankovic, ηγεμόνας των Σέρβων.³⁰¹

11) «Κατὰ τῆς σιμωνιακῆς αἰρέσεως ἢ ἀπιστίας».³⁰² Συστηματική και πλήρης μελέτη του βυζαντινὸυ διανοητῆ περὶ τοῦ τι εἶναι σιμωνία κατὰ τὴν Γραφή, τοὺς Πατέρες καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικὸς κανόνες.³⁰³

ε. Ιστορικά

1. Χρονογραφία («Chronographie»)³⁰⁴

2. «Γενναδίου Θρήνος» («Lamentation de Scholarios sur les malheurs de savie»)³⁰⁵

Ο Γεννάδιος θρηνεῖ τὴν ἀνείπωτη συμφορὰ τῆς ἀλώσεως τῆς Πόλης.³⁰⁶

²⁹⁶ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 295,25 - 300,23. Ἀκέφαλο ἔργο (Paris. 581) λόγω ἀπώλειας φύλλων, με πολλὰ κενὰ ἐξαιτίας τῆς φθορᾶς που υπέστη. Τίτλος ἐκδοτῶν: «Lettre de consolation».

²⁹⁷ Ὁ.π., σσ. 198,1 - 206,10. Ο Γεννάδιος ἀπαντᾷ σε ἐρωτήματα τῶν Σιναϊτῶν μοναχῶν καὶ κυρίως για τοὺς «ἐσχισμένους, κεχωρισμένους, ἑτεροδόξους» Ἀρμενίους καὶ Λατίνους (δὲν τοὺς χαρακτηρίζει ἀρετικούς, ἀλλὰ συνιστᾷ νὰ μὴν τοὺς δίδεται κοινωνία). Κατακλείει τὴν ἐπιστολή ἀναφερόμενος στὴν “πληγή” τῆς Ἐκκλησίας, τὴν σιμωνία, τὴν επικρίνει δριμύως καὶ συνιστᾷ ἐπαγρύπνηση για τὴν ἀντιμετώπισή τῆς.

²⁹⁸ Ὁ.π., σσ. 206,11 - 207,9 («Lettre au moine Joachim du Sinaï»).

²⁹⁹ Σύσταση - ἀπόφαση τὴν ὁποία τήρησαν ἔκτοτε οἱ Σιναῖτες μέχρι πρόσφατα.

³⁰⁰ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 207,10 - 211,9.

³⁰¹ Κατὰ τὸν βυζαντινὸ διανοητῆ, τίθεται πρόβλημα ἀκρίβειας τῶν μεταφράσεων ἐλληνικῶν ἐκκλησιαστικῶν κειμένων στὴ Σερβική καὶ, κατ’ ἐπέκταση, στὶς ὑπόλοιπες σλαβικές γλώσσες. Ἰδιαιτέρη σημασία ἔχει ἡ υπ. ἀρ. 8 ἀπάντησι, περὶ τῆς χειροτονίας ἀρχιεπισκόπου ἢ πατριάρχῃ στὴν ἀρχιεπισκοπή Πεκίου.

³⁰² Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 239,7 - 251,23 («Contre la Simonie»). Ἐπίσης, Δοσιθέου, *Τόμος Ἀγάπης*, σσ. 307-312 καὶ PG 160, σσ. 731-738.

³⁰³ Χαρακτηρίζει τὴν σιμωνία αἵρεση καὶ δηλώνει ὅτι σιμωνιακοὶ εἶναι: «οἱ τῶν ἱερῶν τε καὶ πνευματικῶν ἀγαθῶν τὴν πρᾶσιν τολμῶντες» (Ἄπαντα, τ. 3, σ. 243,26).

³⁰⁴ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 504,1 - 512,10. Σύντομη χρονογραφία τοῦ Γενναδίου, στὴν ὁποία ἀναφέρει τοὺς ἀπογόνους, ἀπὸ τὸν Ἀδὰμ καί, στὴ συνέχεια, τοὺς πατριάρχες, τοὺς κριτές κ.π.ἀ., φτάνοντας μέχρι τὴν ἐποχὴ τοῦ Χριστοῦ. Ἰδιαιτέρη ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ σημείωσι που παραθέτει, στὴν ὁποία καταγράφει τὶς ἐξῆς συμπτώσεις: α) Πρῶτος βασιλεὺς τῶν Ἑλλήνων Χριστιανῶν καὶ τῶν Ρωμαίων ἦταν ὁ Κωνσταντῖνος, υἱὸς τῆς Ελένης. Τελευταῖος βασιλεὺς τῆς Πόλης ἦταν ὁ Κωνσταντῖνος (Παλαιολόγος), υἱὸς τῆς Ελένης. Μεταξὺ τῶν δύο κανεῖς δὲν βασιλεύσε στὴν Πόλη Κωνσταντῖνος καὶ υἱὸς Ελένης. β) Πρῶτος Πατριάρχῃ τῆς Πόλης ἦταν ὁ Μητροφάνης (ἐπὶ Μ. Κωνσταντῖνου). Ὁ τελευταῖος Πατριάρχῃς ὀνομαζόταν ἐπίσης Μητροφάνης, ὁ ὁποῖος πέθανε ἐνὸς ἡ Πόλη ἦταν ἐλεύθερη (ἀφοῦ ὁ Γρηγόριος μετέβη στὴ Ρώμη, ὅπου καὶ πέθανε). Μεταξὺ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ τελευταίου, ἄλλος Πατριάρχῃς Μητροφάνης δὲν ἔγινε στὴν Κωνσταντινούπολη. γ) Ὅταν ἄρχισε νὰ κτίζεται ἡ Κωνσταντινούπολη ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο, ἦταν 11 Μαΐου· τὸ κτίσιμό τῆς περατώθηκε ἐπισημῶς 3 Μαΐου· ἡ Πόλις εἶλό στις 29 Μαΐου. «Ἐν τῷ αὐτῷ μηνὶ καὶ ἤρξατο, καὶ ἐτελειώθη, καὶ ἔφθαρται τέλεον» (Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 510,25 - 511,4).

3. «Γενναδίου τοῦ πατριάρχου ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς πόλεως καὶ τῇ παραιτήσει τῆς ἀρχιερωσύνης».³⁰⁷
4. «Lettre pastorale. Gennade annonce sa démission prochaine de la charge patriarcale».³⁰⁸
5. «Ἀπολογία περὶ τῆς σιωπῆς».³⁰⁹

στ. Ομιλίες και λόγοι

Διακρίνονται σε δύο κατηγορίες: 1) Ομιλίες και λόγοι σε εορτές και αγίους: α) «Λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας».³¹⁰ β) «Ὁμιλία ἐπὶ τῇ παραβολῇ τοῦ τελώνου καὶ φαρισαίου».³¹¹ γ) «Ὁμιλία ἐπὶ τῇ παραβολῇ τοῦ ἀσώτου καὶ περὶ μετανοίας».³¹² δ) «Τῇ πρώτῃ τῶν νηστειῶν· περὶ νηστείας».³¹³ ε) «Περὶ ἐλεημοσύνης».³¹⁴ στ) «Εἰς τὴν ἐορτὴν τῆς ὀρθοδοξίας ἐν τῇ πρώτῃ κυριακῇ τῶν νηστειῶν».³¹⁵ ζ) «Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ».³¹⁶ η) «Ὁμιλία ῥηθεῖσα τῇ ἀγία καὶ μεγάλη παρασκευῇ ἐν τῷ παλατίῳ, ἔτι ἐν τῷ τῶν κοσμικῶν σχήματι τυγχάνοντος».³¹⁷ θ) «Λόγος εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Μεταμόρφωσιν».³¹⁸ ι) «Τῇ ἐορτῇ τῶν Εἰσοδίων προσφωνητικός».³¹⁹ ια) «Panégyrique des saints Apôtres» («Παναγηυρικὸς τῶν ἀγίων Ἀποστόλων»)³²⁰ ιβ) «Ἐπὶ τῇ μεταστάσει τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου».³²¹ ιγ) «Λόγος ἐπὶ τῇ μνήμῃ τῆς ἀποτομῆς τοῦ τιμίου προφήτου

³⁰⁵ Ἰπαντα, τ. 1, σσ. 283,24-32. Ο F. Cavallera κατέταξε τον θρήνο στα ιστορικά έργα του Γενναδίου [F. Cavallera, *Patrologiae cursus completus, series graeca, Indices*, Turnholti (Belgium), στ. 199-200].

³⁰⁶ Αναφέρεται στο ἔνδοξο παρελθόν της Ανατολικῆς Αυτοκρατορίας και στον υπερχλιετή καθοδηγητικό ρόλο της στην Οικουμένη.

³⁰⁷ Ἰπαντα, τ. 4, σσ. 211,10 - 231,4. Με την εγκύκλιο αυτή ο Σχολάριος λύει για πρώτη φορά μετά την ἄλωση τη σιωπή του και εκθέτει τις σκέψεις του για τις τελευταίες συμφορές του γένους και της Εκκλησίας.

³⁰⁸ Ο.π., σσ. 231,6 - 233,35. Πρόκειται για εγκύκλιο διὰ της οποίας καθίσταται σαφές ότι ο λόγος της παραιτήσεώς του είναι η απείθεια των «τέκνων», τα οποία δεν ήταν εύκολο να προσαρμοστούν στην νέα κατάσταση που επέβαλλε ο τουρκικός ζυγός.

³⁰⁹ Ο.π., σσ. 264,28 - 274,8. Απευθύνεται προς τον Θεόδωρο Βρανά και διατυπώνεται λόγος για μια συγκεκριμένη καινοτομία που προκάλεσε σύγχυση και αναταραχή στους πιστούς και στην εκκλησία.

³¹⁰ Ἰπαντα, τ. 1, σσ. 1,1 - 61,17.

³¹¹ Ο.π., σσ. 61,19 - 71,4.

³¹² Ο.π., σσ. 71,6 - 80,36.

³¹³ Ο.π., σσ. 81,1 - 91,13.

³¹⁴ Ο.π., σσ. 91,15 - 102,7.

³¹⁵ Ο.π., σσ. 102,9 - 122,38.

³¹⁶ Ο.π., σσ. 123,1 - 136,27.

³¹⁷ Ο.π., σσ. 137,1 - 149,5.

³¹⁸ Ο.π., σσ. 149,7 - 161,13.

³¹⁹ Ο.π., σσ. 161,15 - 172,5.

³²⁰ Ο.π., σσ. 172,7 - 187,18.

³²¹ Ο.π., σσ. 197,1 - 210,28.

προδρόμου και βαπτιστοῦ Ἰωάννου». ³²² ιδ) «Εἰς τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ». ³²³ ιε) «Fragment d'un panégyrique de S. Démétrius» («Ἀπόσπασμα ἐξ ἑνὸς πανηγυρικοῦ εἰς τὸν Ἅγιο Δημήτριον»). ³²⁴

2) Επικήδειους και επιτάφιους λόγους: α) «Μονωδία ἐπικήδειος ἐπὶ τῷ μακαριωτάτῳ πατρὶ καὶ διδασκάλῳ κυρῷ Μάρκῳ τῷ Ἐφέσου κατὰ κόσμον εὐγενικῷ». ³²⁵ β) «Ἐπιτάφιος τῷ ἀδελφῷ τοῦ βασιλέως κῦρ Θεοδώρῳ δεσπότη». ³²⁶ γ) «Παραμυθητικὸς τῷ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ ἐπὶ τῇ μεταστάσει τῆς δεσποίνης τῆς μητρὸς αὐτοῦ». ³²⁷ δ) «Μονωδία ἐπὶ τῇ ἀθηντοπούλῃ κυρᾷ Ἐλένη τῇ Παλαιολογίνῃ θυγατρὶ τοῦ δεσπότη κῦρ Δημητρίου». ³²⁸ ε) «Ἐπιτάφιος τῷ υἱῷ τῷ κῦρ Θεοδώρῳ τῷ Σοφιανῷ». ³²⁹

ζ. Λειτουργικά και ποιητικά κείμενα

1. **Λειτουργικά:** «Περὶ τῶν ἱερῶν εισόδων». ³³⁰

2. **Ευχές:** α) «Εὐχαὶ μετανοιῶν». ³³¹ β) «Μερικαὶ τῶν ψαλμῶν ἐπιτομαὶ ἐν συνόψει». ³³² γ) «Prière au Père» (Εὐχὴ εἰς τὸν Πατέρα). ³³³ δ) «Ἡ ἐπτάρηθος εὐχὴ μετὰ ἀναπτύξεως ἢ διδαχθεῖσα ὑπὸ τοῦ Δεσπότη ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ». ³³⁴ ε) «Εὐχὴ εἰς τὸν ἄναρχον Πατέρα καὶ οὐράνιον βασιλέα, ὑπὲρ σωτηρίας τῆς Πελοποννήσου». ³³⁵ στ) «Εὐχὴ εἰς τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον Θεόν». ³³⁶ ζ) «Prière publique du patriarche Gennade, après sa messe». «Ταύτην τὴν εὐχὴν ἐν τῇ πατριαρχείᾳ αὐτοῦ ὑπανεγίνωσκε τῷ λαῷ, μετὰ τὴν λειτουργίαν αὐτοῦ, ἐν τῷ ναῷ τῶν ἀποστόλων». ³³⁷ η) «Prière du matin adressée à Jésus-Christ» («Πρωῖνὴ εὐχὴ εἰς τὸν Ἰησοῦν Χριστόν»). ³³⁸ θ) «Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν». ³³⁹ ι) «Εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν

³²² Ἄπαντα, τ. 1, σσ. 211,1 - 223,17.

³²³ Ο.π., σσ. 223,19 - 237,34.

³²⁴ Ο.π., σσ. 238,1 - 246,9.

³²⁵ Ο.π., σσ. 247,1 - 254,34.

³²⁶ Ο.π., σσ. 255,1 - 262,3.

³²⁷ Ο.π., τ. 1, σσ. 262,5 - 270,4.

³²⁸ Ο.π., σσ. 270,6 - 277,9.

³²⁹ Ο.π., σσ. 277,11 - 283,23.

³³⁰ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 196,31 - 203,26. Ο βυζαντινὸς διανοητὴς ἀπαντᾷ σε ἐρώτησιν περὶ τοῦ ποῖα διαφορὰ ὑπάρχει μετὰ τῶν τριῶν εισόδων, οἱ ποῖες γίνονται ἀπὸ τὴν πρόθεσιν ἐπὶ τὴν Ἁγία Τράπεζα.

³³¹ Συλλογὴ ἡ ὁποία διατηρεῖται ἐν τῷ αὐτῷ κώδικι Λαύρ. Ε 84· Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 310,1 - 389,27.

³³² Κώδικας Διονυσίου 440. Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 310,1 - 389,27 (ὡς ἐνιαῖο σῶμα μετὰ τὴν εὐχὴν).

³³³ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 343,24 - 344,31.

³³⁴ Ο.π., σσ. 344,32 - 348,6, ὅπου ἐξηγοῦνται τὰ ἐπτὰ αἰτήματα τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς.

³³⁵ Ο.π., σσ. 348,7 - 350,11. Βλ. ἐπίσης, Σπ. Λάμπρου, *Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά*, Β', σσ. 158-166.

³³⁶ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 350,12 - 351,33.

³³⁷ Ο.π., σσ. 352,1 - 355,37.

³³⁸ Ο.π., σσ. 356,1 - 358,6.

³³⁹ Πρόκειται γὰρ παραλλαγὴ τῆς προηγουμένης εὐχῆς. Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 358,8 - 360,21. Βλ. καὶ Manucio Adoro, *Roma 1501* (= PG 160, σσ. 525-528)· Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *Ἐπιτομὴ ἐκ τῶν Προφητανακτοδαβικῶν Ψαλμῶν*, Ἀθήναι 1864, σσ. 128-129· Σπ. Λάμπρου, *Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά*, Β', σσ. 327-329.

Χριστόν» («Autre prière à Jésus-Christ »).³⁴⁰ ια) «Εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν εὐχή ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς νυκτός». ³⁴¹ ιβ) «Εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον εὐχή». ³⁴² ιγ) (Εὐχή) «Εἰς τοὺς μακαρίους πάντας, εἴτε ἀγγέλους εἴτε ἀνθρώπους». ³⁴³

3) Ὑμνοί: α) Λειτουργικοί: i) «Εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν καὶ θαυματουργὸν Γρηγόριον ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τὸν Παλαμῶν κανών». ³⁴⁴ ii) «Παράκλησις εἰς τὸν οὐράνιον πατέρα καὶ βασιλέα ἡμῶν θεὸν ὑπὲρ σωτηρίας τῆς Πελοποννήσου». ³⁴⁵ iii) «Ὑμνος εἰς τὸν Θεὸν μετὰ δεήσεως». ³⁴⁶ β) Ἑμμετρὲς ευχές ³⁴⁷: i) «Εἰς τὸν Θεὸν Πατέρα», ³⁴⁸ ii) «Εἰς τὸν Ἰησοῦν Χριστόν», ³⁴⁹ iii) «Εἰς τὴν Θεοτόκον», ³⁵⁰ iv) «Εἰς τὸν Τίμιον Σταυρόν», ³⁵¹ v) «Εἰς Ἰωάννην Πρόδρομον», ³⁵² vi) «Εἰς τοὺς Ἁγίους Ἀποστόλους» ³⁵³ καὶ vii) «Εἰς τὸ σωτήριον τοῦ Χριστοῦ πάθος». ³⁵⁴ γ) **Παραινετικά**: i) «Sur la brièveté de la vie et la Fuite du monde» («Περὶ τῆς βραχύτητος τοῦ βίου καὶ τῆς φυγῆς ἀπὸ τοῦ κόσμου»), ³⁵⁵ ii) «Ἰαμβικὴ Ἀκροστιχίς» («Acrostiche iambique»). ³⁵⁶ δ) **Επιτάφια ποιήματα**: i) «Épitaphe de Démétrius Lascaris Léontaris devenu moine sous le nom de Daniel» («Ἐπιτάφιος εἰς Δημήτριον Λάσκαριν Λεοντάρην, γενόμενον μοναχὸν ὑπὸ τὸ ὄνομα Δανιήλ»). ³⁵⁷ ii) «Στίχοι ἐπὶ τῷ τάφῳ τοῦ Μακαρίου, τοῦ ἡγουμένου τῆς μονῆς Παντοκράτορος, τοῦ ἱερομονάχου καὶ φιλοσόφου καὶ ὄντως μακαρίου». ³⁵⁸ iii) «Ἐπὶ τῷ τάφῳ τοῦ Θεοδώρου Σχολαρίου Σοφιανοῦ». ³⁵⁹ iv) «Épitaphe de Marc d'Ephèse (D' une authenticité douteuse)» (Περὶ τῆς ἀμφιβόλου αὐθεντικότητος). ³⁶⁰

³⁴⁰ Ἀπαντα, τ. 4, σσ. 360,23 - 363,6.

³⁴¹ Ὁ.π., σσ. 363,8 - 364,40.

³⁴² Ὁ.π., σσ. 365,1 - 367,7.

³⁴³ Ὁ.π., σσ. 367,9 - 368,34.

³⁴⁴ Ἀπαντα, τ. 4, σσ. 394,16 - 397,34. Βλ. καὶ Ξεν. Ἀθ. Σιδερίδου, *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Θεσσαλονίκη 1921, σσ. 137-141.

³⁴⁵ Ὁ.π., σσ. 385,18 - 389,27.

³⁴⁶ Ὁ.π., σσ. 389,29 - 394,14.

³⁴⁷ Ὁ.π., σσ. 310,1 - 377,20.

³⁴⁸ 44 στίχοι σε δακτυλικά εξάμετρα καὶ ἀρχαιοπρεπὴ γλώσσα.

³⁴⁹ 82 στίχοι 12σύλλαβοι (ιαμβικά τρίμετρα).

³⁵⁰ 39 στίχοι σε δακτυλικά εξάμετρα καὶ ἀρχαιοπρεπὴ γλώσσα.

³⁵¹ 18 στίχοι σε δακτυλικά εξάμετρα καὶ ἀρχαιοπρεπὴ γλώσσα.

³⁵² 13 στίχοι σε δακτυλικά εξάμετρα καὶ ἀρχαιοπρεπὴ γλώσσα.

³⁵³ 24 στίχοι σε δακτυλικά εξάμετρα καὶ ἀρχαιοπρεπὴ γλώσσα.

³⁵⁴ Ἀπαντα, τ. 4, σσ. 382,22 - 383,22 (24 στίχοι σε δακτυλικά εξάμετρα καὶ ἀρχαιοπρεπὴ γλώσσα).

³⁵⁵ Ὁ.π., σσ. 378,5 - 379,15 (36 15σύλλαβοι). Περιγράφονται τὰ δεινὰ τοῦ βίου καὶ προτρέπεται ἡ φυγὴ ἀπὸ τοῦ κόσμου τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας.

³⁵⁶ Ὁ.π., σσ. 381,18 - 382,20 (29 στίχοι σε ιαμβικά τρίμετρα). Εἰδεικνύεται ἡ δύναμη τοῦ νοῦ νὰ συγκρατεῖ τὰ πάθη. Ἡ ἀκροστιχίδα ποὺ σχηματίζεται εἶναι: «Σχολαρίου πέφυκε πανχείρων πόνος». Βλ. καὶ E. Miller, *Manuelis Philae Carmina* 2, Paris 1857, σ. 380· Théodore Reinach, *BZ* 6 (1897), σσ. 171-172.

³⁵⁷ Ἀπαντα, τ. 4, σσ. 377,22 - 378,4 (14 στίχοι σε ιαμβικά τρίμετρα).

³⁵⁸ Ὁ.π., σσ. 379,16 - 380,6 (17 δακτυλικοὶ εξάμετροι στίχοι).

³⁵⁹ Ὁ.π., σσ. 380,7 - 381,17 (38 ιαμβικοὶ τρίμετροι στίχοι). Πρόκειται γιὰ τὸν Θεόδωρο τὸν ἀνεπιό τοῦ ἐξ ἀδελφῆς τοῦ Γενναδίου.

³⁶⁰ Ὁ.π., σσ. 384,22 - 385,16 (18 ἐπιτύμβιοι στίχοι σε ιαμβικά τρίμετρα). Βλ. καὶ A. Noron, *Oeuvres inédites de Clarc d'Ephèse et de Georges Scholarios*, Paris 1852, σ. 90. Ἐπίσης, Σπ. Λάμπρου, *ὁ.π.*, σ. 42.

η. Επιστολές

Από τις επιστολές του Γενναδίου πολλές συνόδευαν άλλα κείμενα, άλλες αποτελούσαν επιστολιμαίες πραγματείες και ως αυτοτελείς διασώζονται 41,³⁶¹ οι οποίες αποτελούν σημαντικές βιογραφικές και ιστορικές πηγές.³⁶²

θ. Μεταφράσεις έργων από την Λατινική

ι) Μεταφράσεις και Υπομνηματισμοί

1) «Τοῦ Θωμᾶ, περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι ἐρμηνευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλῶτταν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου».³⁶³

2) «Commentaire du “De ente et essentia”» («Ἐξήγησις εἰς τὸ τοῦ διδασκάλου Θωμᾶ ἀπὸ τοῦ Ἀκίνου βιβλίον τὸ περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας»)³⁶⁴ Του υπομνήματος αὐτοῦ προηγείται ἐπιστολὴ πρὸς τον Ματθαῖο Καμαριώτη, ἀπὸ τὴν ὁποία καταφαίνεται ὅτι ὁ μαθητὴς τοῦ Σχολαρίου προκάλεσε τὴν ἐκπόνηση τῆς μετάφρασης καὶ τοῦ υπομνήματος. Εἶναι ἔργο ἐκτενές, πενταπλάσιας ἑκτασης ἀπὸ τὸ υπομνηματιζόμενο κείμενο, διαιρεῖται σε 135 παραγράφους –οι ὁποῖες φέρουν ἐπιγραφές³⁶⁵– καὶ διακρίνεται γιὰ τὴν ἐπιμέλεια, ευρυμάθεια, μεθοδικότητα καὶ σαφήνεια τοῦ βυζαντινοῦ φιλοσόφου.³⁶⁶

³⁶¹ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 398,1 - 503,21. Βλ. καὶ Σπ. Λάμπρου, ὁ.π., σσ. 332-340· E. Legrand, *Cent-dix lettres de F. Filelpe*, Paris 1891, σσ. 313-314 (A 30).

³⁶² Μία ομάδα ἐπιστολῶν ἀπευθύνεται πρὸς τοὺς μαθητὲς τοῦ Σχολαρίου καὶ σχετίζονται με τὸ διδακτικὸ ἔργο τοῦ. Γιὰ παράδειγμα, ἓνας μαθητὴς τοῦ, ὁ Ἰωάννης, ἔστειλε στον διδάσκαλο ἐρώτημα περὶ ψυχῆς καὶ νοῦ, στο ὁποῖο ὁ Σχολάριος ἀπαντᾷ με τὴν ἐπιστολὴ Α1. Πρὸς τον Μάρκο Ευγενικό σῶζεται μόνο μία ἐπιστολὴ, ἡ Α24.

³⁶³ Ἄπαντα, τ. 6, σσ. 154,1 - 177,5. Πρόκειται γιὰ μετάφραση τοῦ νεανικοῦ ἔργου τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη «De ente et essentia» στὴν Ἑλληνικὴ τῆς ἐποχῆς.

³⁶⁴ Ὁ.π., σσ. 177,7 - 326,37.

³⁶⁵ Αφοροῦν σε ζητήματα, ὁπως γιὰ παράδειγμα: 1) α'. Διατί ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ μικρὰ πλάνη μεγάλη γίνεται ἐν τῷ τέλει, 2) β'. Διατί τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία πρῶτως συλλαμβάνονται ἐν τῷ νῶ, 3) γ'. Πόσα εἰσὶ τὰ ζητούμενα, καὶ περὶ τῆς αὐτῶν πρὸς ἄλληλα τάξεως, 4) Τί διαφέρει τὸ τί ἐστὶ τοῦ πράγματος καὶ τὸ τί τοῦ ὀνόματος, 5) ζ'. Πότερον τὰ ἀπλᾶ γνωριμώτερα εἰσὶ τῶν συνθέτων, ἢ τῶν ἀντικείμενων, 6) η'. Τί ἐστὶ τὸ τοῦ νοῦ ἀντικείμενον, 7) θ'. Πότερον τὸ ὄν, ἢ τὸ ἀληθές, ἢ ἡ οὐσία, 8) θ'. Πότερον τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία διαφέρουσι πραγματικῶς ἐν τοῖς κτίσμασιν, 9) ι'. Τί δημιουργεῖται πρότερον, 10) ια'. Πότερον τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία, 11) ιβ'. Πότερον τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία, 12) ιγ'. Εἰ τὸ ὄν τοῦ λόγου ὄν ἐστὶν, 13) ιδ'. Εἰ δυνατὸν λέγεσθαι τι ὄν, ὅπερ οὐκ ἐστὶν οὐσία, 14) ιε'. Ἐν τίνι συμφωνοῦσι καὶ διαφέρουσι ἡ οὐσία, τὸ τί ἐστὶν, τὸ εἶδος καὶ ἡ φύσις, 15) ις'. Ὅσα ὄντα δύναται τι εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ, 16) ιζ'. Διατί τὰ συμβεβηκότα οὐκ ἔχουσιν οὐσίαν κυρίως καὶ ἀληθῶς, 17) ιη'. Ὅπως ἡ ἀπλῆ οὐσία ἔχει τιμωτέραν οὐσίαν εἶτον εἶδος τῆς συνθέτου, καὶ πῶς οὐκ ἔχει, 18) ιθ'. Διατί περὶ τῶν χωριστῶν οὐσιῶν οὐκ ἐξαρτῶντα εἶδέναι τί εἰσὶν, ἀλλὰ τί οὐκ εἰσὶν, 19) κ'. Διάκρισις τῶν δοξῶν καὶ διορισμὸς τῆς ἀληθείας, 20) κη'. Ὅπως ὁ Πλάτων ἐτίθει τὴν ψυχὴν ὅλην εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ εἶδους, 21) κθ'. Εἰ ὁ φυσικὸς ὀρισμὸς ἐγκλείει τὴν ὕλην, 22) λδ'. Ὅτι τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα παρὰ μὲν τοῖς Ἑλλήσιν ὁμώνυμον ἐστὶν, παρὰ δὲ Λατίνους ἐκάστη τῆς οὐσίας σημασία ἰδίαν ἔχει προσγορίαν, 23) λε'. Ὅπως τὸ αὐτὸ ἐστὶν εἶδος δι' οὗ τί ἐστὶν ζῶον, καὶ δι' οὗ σῶμα ἐστὶ, καὶ ποσα ὄντα λαμβάνεται τὸ σῶμα, 24) λς'. Ὅθεν λαμβάνεται ἡ τοῦ γένους ἐνότης, τοῦ εἶδους καὶ τῆς πρώτης ὕλης, 25) λς'. Πῶς ἡ ὕλη ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἀτομότητος, 26) λς'. Κατὰ τῶν Πλάτωνος ἰδεῶν, 27) λς'. Διατί ἔφο τοῦ Πλάτων ἀναγκαῖον εἶναι τὸ τιθέναι ἰδέας, καὶ ὅτι οὐκ ἐστὶν ἀναγκαῖον, 28) λς'. Ὅπως διαφέρουσι τὰ ἰδίως συμβεβηκότα τῶν κοινῶν, 29) λς'. Πότερον ἡ τοῦ γένους κατηγορία κατὰ τοῦ εἶδους ἐστὶ τοῦ ἀνωτέρου κατὰ τοῦ ὑπ' αὐτὸ κ.ά.π. Βέβαια, στὶς σσ. 322,1 - 326,36 παρατίθεται «Πίναξ τῶν ζητημάτων» («Tables des matières»), ὁ ὁποῖος βοηθᾷ τὰ μέγιστα τον μελετητὴ - ἐρευνητὴ.

³⁶⁶ Ὁ Γεννάδιος ἐκφράζει τὴν ἀποψη ὅτι κανεῖς δεν τιμά τον φιλόσοφο σε περαιτέρω βαθμὸ ἀπὸ ὅ,τι ὁ ἴδιος («Θωμᾶν γὰρ τὸν ἐξ Ἀκίνου οὐκ οἶδα εἶ τις ἐμοῦ πλέον τετίμηκε τῶν αὐτῶ προσεχόντων»). Ὁ βυζαντινὸς διανοητὴς

3) «Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν Ἀριστοτέλους ἐξήγησις τοῦ Θωμᾶ ἐρμηνευθεῖσα παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου» («Traduction du commentaire de saint Thomas d' Aquin du "De Anima d' Aristote"»).³⁶⁷ Ἡ μετάφραση τοῦ υπομνήματος τοῦ Θωμά ἔχει ὅλες τις ἀρετές τῆς σαφήνειας, τῆς ἀκρίβειας καὶ τῆς καλλιπέειας τῶν ἔργων τοῦ Σχολαρίου. Ἐναντι τοῦ πρωτοτύπου υπερέρχει καὶ στο ὅτι παρατίθεται καὶ τὸ κείμενο τοῦ Ἀριστοτέλους. Μάλιστα, οἱ ἐκδότες τὴν χαρακτηρίζουν ἀνώτερη τοῦ πρωτοτύπου.³⁶⁸ Ὁ Σχολάριος διεπίστωσε ὅτι ὑπάρχει στενὴ συγγένεια μεταξύ τοῦ ἐν λόγῳ υπομνήματος τοῦ Θωμά καὶ τοῦ ἀντιστοίχου υπομνήματος τοῦ Ἰωάννου Φιλοπόνου.³⁶⁹

ii) Επιτομές

Ὁ ἴδιος ὁ Σχολάριος μας ἀναφέρει ὅτι εἶχε «ἐκγεγραμμένα»³⁷⁰ τὰ βιβλία τοῦ Θωμά, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἦταν πολυάριθμα καὶ ογκώδη καὶ ὁ ἴδιος ἀκολουθοῦσε «πλάνητα βίον», ἀναγκάστηκε νὰ φιλοτεχνήσῃ ἐπιτομές τοὺς. Παρ' ὅλη τὴν ἐκτίμηση ποὺ τρέφει πρὸς τὸν Θωμά, δὲν παραλείπει νὰ τὸν επικρίνει –ὅταν συζητεῖ φιλοσοφικὰ ἢ θεολογικὰ θέματα, τόσο γιὰ διαφορὲς σὲ συγκεκριμένα προβλήματα ὅσο καὶ γιὰ τὴν μέθοδο φιλοσόφησης ἢ θεολόγησής ποὺ ἐκεῖνος ἀκολουθεῖ.³⁷¹ Ὅταν, μάλιστα, ὁ Θωμάς κατηγορεῖ τὸν Δαμασκηνὸ ὡς Νεστοριανό,³⁷² ὁ βυζαντινὸς φιλόσοφος καταλογίζει «μωρία» στὸν Θωμά, ἀφοῦ με σοφιστικὰ τεχνάσματα προσπαθεῖ νὰ ἐμφανίσῃ τὸν Ἱερό Πατέρα ὡς αἰρετικὸ, χάνοντας ἔτσι τὴν ἀξιοπιστία τοῦ ἐπὶ πάντων.³⁷³ Σε

προτάσει τοῦ υπομνήματος σύντομο πρόλογο, στὸν ὁποῖο ὁ Θωμάς χαρακτηρίζεται σοφὸς καὶ ὅτι, ἐκτὸς τῶν σημείων στα ὁποῖα οἱ δύο Ἐκκλησίαι διαφωνοῦν, στα ὑπόλοιπα «καὶ φιλοῦμεν καὶ ἐκθειάζομεν τὸν σοφὸν ἄνδρα τοῦτον» (*Ἄπαντα*, τ. 6, σ. 178, 4-5).

³⁶⁷ *Ἄπαντα*, τ. 6, σσ. 327,1 - 581,33.

³⁶⁸ Τὴν διαίρεση τοῦ ἐν λόγῳ ἔργου οἱ ἐκδότες χρησιμοποίησαν κατὰ τὴν ἐκδοσὴ τῆς Louvain (THOMAS AQUINATI, DOCTORIS ANGELIKI, *Commentarii in tres libros Aristoteles de Anima*, 1901).

³⁶⁹ Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ βυζαντινὸς φιλόσοφος σημείωσε ἰδιοχείρως στὴν ἀνω ὡα τοῦ Laurent (86/27, φ. 229): «Σημείωσαι ὅτι ταύτην τὴν ἐξήγησιν ἤρπαξεν ὁ Θωμᾶς ἐκ τοῦ κῦρ Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου καὶ ἰδιοποιήσατο ταύτην οὗτος ὁ Θωμᾶς ὡς τάχα οἰκοθεν φιλοπονήσας· εὔρε δὲ ταύτην λατινικῶς γεγραμμένων ὁ κῦρ Γεννάδιος ἀγνοῶν καὶ μετεγλώττισεν». Τῶ ὄντι, ὁ Θωμάς παραλαμβάνει ἀφθονο ὑλικὸ ἀπὸ τὸν Φιλόπονο, γι' αὐτὸν τὸν λόγο καὶ οἱ συγχέει ἀναφορὲς τοῦ ονόματος τοῦ τελευταίου. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ διαπίστωση τοῦ Σχολαρίου καταδεικνύει τὸ μέγεθος τῆς ἐντυπώσεώς του καθὼς καὶ τῆς βαθύτητάς του ὡς μελετητή.

³⁷⁰ *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 1,6.

³⁷¹ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 139,35 - 140,3: «κᾶν μυριάκις ἡμῖν τὰς Θωμᾶ καὶ | Σκότου καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιχειρήσεις κομίσσητε, σοφιστικὰς μᾶλλον ἐλεγχθείσας ἀποίσεσθε· τί γὰρ αὐτοῖς κοινὸν καὶ τοῖς θεμελίους τῆς πίστεως, ἐξ ὧν τὰς ἀποδείξεις πλέκεσθαι δεῖ τοῖς μετ' ἀνάγκης θεολογοῦσιν;».

³⁷² *Ἄπαντα*, τ. 2, σ. 18,13-18: «καὶ τὸν μὲν Δαμασκηνὸν οὐ τολμῶσι λέγειν Νεστοριανόν ποτε γεγονέναι, καθάπερ ὁ Θωμᾶς ἐκεῖνον συκοφαντεῖ, ἀλλ' ἐξηγοῦνται τὰ ἐκεῖνου μόνον σοφιστικῶς, τῷ δὲ Θεοδωρίτῳ ταύτην ἀφίαισιν τὴν μέμψιν καὶ τοὺς τῆς τετάρτης καὶ πέμπτης καὶ ἕκτης συνόδου κατὰ τῶν κεφαλαίων ἐκεῖνων ἀναθεματισμοὺς ἠγοῦνται σφῖσιν ἄρκειν πρὸς τὴν τοιοῦτων μύθων ἀπόδειξιν».

³⁷³ *Ὁ.π.*, σ. 251,35-37: «οὐ τὴν δόξαν ἐκ τοιοῦτων τινῶν πλασματῶν διασαλεύειν μωρία πολλή, ἀλλ' οὐδὲ περὶ ἄλλου τινὸς προσώπου ἢ δόγματος τῶν τυχόντων ἀξιόπιστος εἶναι δόξει».

κάθε περίπτωση, όμως, το γεγονός ότι ο Σχολάριος εκτιμά τον σχολαστικό φιλόσοφο –ακόμη και κατόπιν τόσων και τέτοιων συγκρούσεων με την Λατινική Εκκλησία– αποδεικνύει την ευρύτητα των αντιλήψεών του, από την οποία εκυριαρχούντο και οι κορυφαίοι Πατέρες της πρώιμης βυζαντινής περιόδου, οι οποίοι έθεσαν τις βάσεις της έσω φιλοσοφίας.

Εν συντομία, οι επιτομές του βυζαντινού διανοητή στο έργο του Θωμά είναι: α) «'Επιτομή τοῦ “Κατὰ Ἐθνικῶν” Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου» («Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d’Aquin»)³⁷⁴ Το έργο αυτό –όπως και οι άλλες επιτομές– μαρτυρεί εξάίρετη ικανότητα κατανόησης, ακριβή γνώση της θεολογικής και της φιλοσοφικής ορολογίας και, ιδιαίτερα, καθαρότητα σκέψης. β) «'Επιτομή ἐκ τοῦ θεολογικοῦ» («Résumé de la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin»)³⁷⁵ Είναι επιτομή του πρώτου μέρους της *Summa Theologica* του Θωμά.³⁷⁶ γ) «'Εκλογή τοῦ πρώτου τῶν Ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ δε Ἀκίνο, τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντων πεφυλαγμένων» («Résumé de la “Prima Secundae” de la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin»)³⁷⁷ Πρόκειται για επιτομή του πρώτου βιβλίου του δεύτερου μέρους της *Summa Theologica*, το οποίο επιγράφει «Ἠθικά», σύμφωνα με την ανατολική διάκριση μεταξύ τῆς καθ’ αυτό «θεολογίας» και των άλλων τμημάτων της δογματικής.³⁷⁸

ι. Φιλοσοφικά έργα

ι) Υπομνήματα στον Αριστοτέλη

Ο βυζαντινός φιλόσοφος, ενώ καταρτίστηκε εξ αρχῆς φιλοσοφικά διά της μελέτης των συγγραμμάτων του Αριστοτέλη και των υπομνηματιστῶν του, είχε ως

³⁷⁴ *Ἄπαντα*, τ. 5, σσ. 1,1 - 338,19. Σύμφωνα με τους εκδότες, κατά την εκπόνησή της ο Σχολάριος έλαβε υπ’ όψιν την πλήρη μετάφραση του Δημητρίου Κυδώνη. Η επιτομή είναι σχεδόν πλήρης μετάφραση (ιδιαίτερα το τέταρτο βιβλίο) και οι παραλείψεις ελάχιστες. Συντίθεται από τέσσερα βιβλία: Α’: «Dieu en lui-même» (*Ὁ Θεός καθ’ εαυτόν*), σσ. 2,21 - 60,29· Β’: «Dieu créateur» (*Ὁ Θεός δημιουργός*), σσ. 61,1 - 116,11· Γ’: «Dieu fin dernière et providence» (*Ὁ Θεός ὡς ἔσχατον τέλος καὶ ὡς πρόνοια*), σσ. 116,13 - 239,17· Δ’: «Preamble» (*Τὸ ἐξ ἀποκαλύψεως δόγμα*), σσ. 239,20 - 338,19.

³⁷⁵ *Ἄπαντα*, τ. 5, σσ. 338,21 - 510,8.

³⁷⁶ Ὅπως και η προηγούμενη, σώζεται στον αυτόγραφο κώδικα *Paris*. 1273, συνάπτεται δε με εκείνη διά του ενιαίου προλόγου (στην αρχή). Πρέπει, όμως, να σημειωθεί ότι το έργο αυτό είναι υπερσυντεταγμένο, αφού, μολονότι είναι εκτενέστερο του προηγουμένου στο πρωτότυπο, καταλαμβάνει 172 σελίδες, ενώ εκείνο 338. Ο υπό-τιτλος: «Ἐκ τῶν τοῦ αὐτοῦ ἀποσημειώσεις τινές», μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για διδακτικές σημειώσεις, τις οποίες ο βυζαντινός διανοητής συστηματοποίησε αργότερα.

³⁷⁷ *Ἄπαντα*, τ. 6, σσ. 1,1 - 153,37. Η λέξη «'Εκλογή» φανερώνει τον τρόπο τῆς κατ’ εκλογήν επεξεργασίας ή επιτίμησης του έργου (εκλεκτικισμός), με την προϋπόθεση της διατήρησης του αριθμοῦ των κεφαλαίων και της σειράς τους (*τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντων πεφυλαγμένων*).

³⁷⁸ Βλ. σχετικά, Θ. Ζήση, *ό.π.*, σ. 350.

βάση των φιλοσοφικών παραδόσεων του τον ίδιο τον Σταγειρίτη φιλόσοφο. Αφού σπούδασε ποιητική και ρητορική, κατελήφθη από σφοδρό έρωτα της φιλοσοφίας. Επειδή, όμως, διεπίστωσε ότι οι διδάσκοντες κατά την εποχή του φιλοσοφία στην Κωνσταντινούπολη δεν τον κάλυπταν, στράφηκε στην κατ' ιδίαν μελέτη των βιβλίων των παλαιών διδασκάλων της φιλοσοφίας, ήτοι των Θεοφράστου, Αλεξάνδρου Αφροδισιέως, Πορφυρίου, Συριανού, Σιμπλικίου, Φιλοπόνου, Ψελλού, των Σχολαστικών της Δύσης και των Αράβων Αβερρόη και Αβικέννα.³⁷⁹ Είναι τα εξής: 1) «Υπόμνημα εις την λογικήν του Ἀριστοτέλους». 2) Έργο τριμερές:³⁸⁰ α) «Προλεγόμενα εις τὴν Λογικήν καὶ εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγήν, ἐκ διαφόρων συλλεγέντα βιβλίων, μετὰ ἰδίων ἐπιστάσιων». ³⁸¹ β) «Εἰς τὸ βιβλίον τῶν Ἀριστοτέλους κατηγοριῶν ἐξήγησις». ³⁸² γ) «Εἰς τὸ περὶ ἐρμηνείας βιβλίον ἐξήγησις». ^{383, 384}

ii) Σημειώσεις σε άλλα βιβλία του Αριστοτέλους³⁸⁵

Είναι οι εξής: α) «Ἀποσημειώσεις τῶν βιβλίων τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως Ἀριστοτέλους». ³⁸⁶ β) «Σημειώσεις ἐκ τῶν περὶ οὐρανοῦ βιβλίου τεσσάρων». ³⁸⁷ γ) «Σημειώσεις ἐκ τῶν περὶ ψυχῆς βιβλίων τριῶν». ³⁸⁸ Αυτῶν των σημειώσεων ἐπονται συλλογές σημειώσεων χωρὶς ἐπεκτάσεις. Αυτές εἶναι: α) «Ἐκ τοῦ περὶ μνήμην καὶ ἀναμνήσεως βιβλίου». ³⁸⁹ β) «Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως». ³⁹⁰ γ) «Περὶ ἐνυπνίων». ³⁹¹ δ) «Περὶ

³⁷⁹ Στα Υπομνήματα στον Αριστοτέλη δεν αναφέρει τα συγγράμματα του Φιλοσόφου, αλλά, όταν διατυπώνει λόγο περί φιλοσοφίας, εννοεί το σύστημα του Σταγειρίτη· τα κείμενα δε των αναφερομένων μνημονεύει κατά την υπομνηματική αναφορά τους προς εκείνα.

³⁸⁰ Τα κύρια μέρη της *Λογικής* είναι τέσσερα (Εἰσαγωγή - Κατηγορίες - Ἑρμηνεία - Αναλυτικά Ὑστερα). Ἄφησε, όμως, το τελευταίο για τον Ακινάτη, του οποίου το υπόμνημα θεωροῦσε θαυμάσιο, έξοχο και είχε μεταφράσει στην Ἑλληνική [μετάφραση η οποία θεωρεῖται ἀπολεσθεῖσα (*Ἄπαντα*, τ. 7, II, 4-5)]. Ως εκ τούτου, θεώρησε περιττό κόπο να επαναλάβει το έργο. Γι' αυτό υπομνημάτισε μόνο τα τρία πρώτα (βλ. σχετικά, Σπ. Λάμπρου, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, Β', σσ. 14-18).

³⁸¹ *Ἄπαντα*, τ. 7, σσ. 7,1 - 113,18: «Utilité de la philosophie».

³⁸² *Ο.π.*, σσ. 114,1 - 237,40: «Commentaire du livre des Catégories d'Aristote. Prologomènes».

³⁸³ *Ο.π.*, σσ. 238,1 - 348,40: «Commentaire du livre sur l'interprétation».

³⁸⁴ Η μέθοδος που ακολουθείται στο εν λόγω έργο είναι η σχολαστική· ἄλλωστε, το κείμενο προέρχεται από τη διδακτική δραστηριότητα του συγγραφέα –εξ ου και ο διαχωρισμός σε *Leçon* I, II, III κ.ο.κ. Ὅπως ο ίδιος ο διδάσκαλος δηλώνει, σε κάθε μάθημα διετυπώνετο [το υλικό διαιρείται σε αναγνώσεις = (βυζ.) μαθήματα] σύντομη προθεωρία, διαίρεση του ερμηνευομένου κειμένου, ειδική διαίρεση του κειμένου και Ἑρμηνεία, ζητήματα ἐξαγόμενα από το κείμενο, ζητήματα ἐκτός κειμένου. Για ολόκληρο το έργο οι αναγνώσεις είναι 49 (Α: 17, Β: 18 και Γ: 14) και η ἑκταση αυτών είναι πιθανότατα ενδεικτική της ἑκτασης κάθε διδακτικῆς ὥρας στο *Διδασκαλεῖον*. Κατά τον Σπ. Λάμπρου, η παράδοση των ερμηνευτικῶν στα τρία βιβλία κατελάμβανε ἕνα ἔτος διδακτικό, δηρημένο σε τρία τρίμηνα.

³⁸⁵ Αυτές οι σημειώσεις αποτελούσαν τη βάση της διδασκαλίας στη σχολή του Σχολαρίου. Σημειωτέον ότι στις επιγραφές των επιμέρους κειμένων χρησιμοποιείται η πρόθεσις «ἐκ», ως δηλωτικό του επιτόμου και εκλεκτικού. Ἐξαιρετικό συγγραφικό έργο, μέσω των σημειώσεων του οποίου προσφέρονται τα κύρια σημεία της αριστοτελικῆς φιλοσοφίας.

³⁸⁶ *Ἄπαντα*, τ. 7, σσ. 349,1 - 408,36: «Annotations sur les livres de la Physique».

³⁸⁷ *Ο.π.*, σσ. 409,1 - 429,15: «Annotations sur les quatre livres du “de caelo”».

³⁸⁸ *Ο.π.*, σσ. 429,17 - 454,37: «Annotations sur les trois livres du “de anima”».

³⁸⁹ *Ο.π.*, σσ. 455,1 - 457,32: «Sur le “De memoria et reminiscencia”».

³⁹⁰ *Ο.π.*, σσ. 457,34 - 459,32: «Sur le “De somno et vigilia”».

τῆς καθ' ὑπνον μαντικῆς». ³⁹² ε) «Ἐκ τοῦ περὶ ζώων κινήσεως». ³⁹³ στ) «Ἐκ τοῦ περὶ βραχυβιότητος καὶ μακροβιότητος». ³⁹⁴ ζ) «Ἐκ τοῦ περὶ γήρωσ καὶ νεότητος καὶ ζωῆς καὶ θανάτου». ³⁹⁵ η) «Περὶ ἀναπνοῆς». ³⁹⁶ θ) «Ἐκ τῶν μετεωρολογικῶν τοῦ πρώτου». ³⁹⁷

3) «Διαίρεσις κεφαλαϊώδης τῶν βιβλίων τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως τοῦ Ἀριστοτέλους» ³⁹⁸. Για το «Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως» ἔργο του Ἀριστοτέλους, ο βυζαντινὸς φιλόσοφος ἐπέδειξε ιδιαίτερη ἐπιμέλεια. ³⁹⁹ Σε κάθε περίπτωση, τα *Προλεγόμενα ἢ προθεωρούμενα εἰς τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν* ⁴⁰⁰ ἀποτελοῦν εἰσαγωγή στο ὑπόμνημα, ἡ ὁποία –ατυχῶς– δεν ολοκληρώθηκε. Το σημαντικό της ὑπόθεσης εἶναι ὅτι στο ἐν λόγω κείμενο προστίθενται ἀπόψεις «ἐκ τῶν Σιμπλικίου» καὶ παρουσιάζονται συντόμως δικές του ἀπόψεις –«τοῦ Σχολαρίου».

iii) Σημειώματα καὶ Αποσπάσματα

Ἔχουν ἐκδοθεῖ σύντομα ἀποσπασματικά κείμενα, στα ὁποία διατυπώνονται φιλοσοφικές σκέψεις του Γενναδίου περὶ «στερήσεως», περὶ «τὸ ἔχειν», περὶ «ἔκ τινος», περὶ «τοῦ μέρους», περὶ «τοῦ τελείου», περὶ «πέρατος», περὶ τοῦ «καθό», περὶ «διαθέσεως καὶ ἕξεως καὶ πάθους». ⁴⁰¹ Ἔχουν διασωθεῖ ἐπίσης καὶ ὀρισμένα σχόλια του βυζαντινοῦ φιλοσόφου, κατὰ το πλεῖστον «περιθωριακά» με σημαντικότερο το «Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας· Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν». ⁴⁰² Ἐπίσης, οκτὼ περιθωριακά σημειώματα στο ἔργο του λατινίζοντος Μανουήλ Καλέκα («Κατὰ τῶν πλανῶν τῶν Γραικῶν»). ⁴⁰³ Ἐπιπλέον, τέσσερα «περιθωριακά» σημειώματα στο ἔργο του Ωριγένη «Κατὰ Κέλσου» –τα ὁποία ἀποδίδουν ἀπόψεις του Κασ-

³⁹¹ *Ἄπαντα*, τ. 7, σσ. 459,34 - 460,19: «Sur le “De insomniis”».

³⁹² *Ο.π.*, σσ. 460,20 - 463,23: «Sur le “De diviatione per somnum”».

³⁹³ *Ο.π.*, σσ. 463,24 - 465,41: «Sur le “De animalium motione”».

³⁹⁴ *Ο.π.*, σσ. 466,1 - 467,4: «Sur le “De longitudine et brevitate vitae”».

³⁹⁵ *Ο.π.*, σσ. 467,5 - 468,10: «Sur le “De senectute et juventute, de vita et morte”».

³⁹⁶ *Ο.π.*, σσ. 468,11 - 470,5: «Sur le “De respiratione”».

³⁹⁷ *Ο.π.*, σσ. 470,6 - 474,28: «Sur les livre premier du “De meteorologicis”».

³⁹⁸ *Ο.π.*, σσ. 486,1 - 509,11: «Notes marginales sur physique d’Aristote».

³⁹⁹ Ἐκτός ἀπὸ τις ἀνωτέρω σημειώσεις, ὑπάρχουν διάσπαρτα σχόλια στὴν ὠα (κώδ. *Laurent*. Plut. 86/19) στο κείμενο του ἔργου αὐτοῦ του Ἀριστοτέλους, το ὁποῖο εἶναι ἀντιγεγραμμένο διὰ χειρὸς Σχολαρίου. Τα σχόλια αὐτὰ καὶ οἱ ἀνωτέρω σημειώσεις δείχνουν με τὸν πιο ἀκριβὴ τρόπο πὼς προπαρασκευάζετο ἓνα ὑπόμνημα κατὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη. Ὁ δε τίτλος «Διαίρεσις κεφαλαϊώδης» δηλώνει ὅτι δίδεται ιδιαίτερη προσοχή, ἀφενὸς, στὴ διαίρεση τῆς ὕλης κάθε βιβλίου, καὶ, αφεντέρου, στὴν κεφαλαϊώδη ἢ εὐσύνοπτη ὑπομνημάτιση. Ὡστόσο, ὁ ὑπότιτλος ὑποδηλώνει τὴν ἐπιθυμία του Γενναδίου νὰ παρουσιάσει τὴ λογικὴ διάταξη τῶν θέσεων του Ἀριστοτέλους.

⁴⁰⁰ *Ἄπαντα*, τ. 7, σσ. 1,1 - 160,7.

⁴⁰¹ *Vat. Gr.* 115, φ. 237. Βλ. *Ἄπαντα*, τ. 7, σσ. 482,1 - 485,35: «V. Fragments divers».

⁴⁰² *Laurent*. 86/27· *Ἄπαντα*, τ. 8, σσ. 499,1 - 502,7.

⁴⁰³ *Vat. Gr.* 1112· *Ἄπαντα*, τ. 8, σσ. 502,8 - 503,10.

σιοδώρου και του Γρηγορίου του Θεολόγου περί τον Ωριγένη⁴⁰⁴. τρία, επίσης περιθωριακά, που αναφέρονται σε επιστολή του Μ. Βασιλείου⁴⁰⁵ και στο κείμενο των *Μεταφυσικῶν* του Αριστοτέλους σημείωμα εγκωμιαστικό του Σχολαρίου για τον Φιλόσοφο.⁴⁰⁶

iv) Μετάφραση λατινικών φιλοσοφικών έργων

α) Μετάφραση υπομνήματος του Θωμά Ακινάτη στο «Περὶ φυσικῆς ἀκρόασεως» του Αριστοτέλους: «Προλεγόμενα ἢ Προθεωρούμενα».⁴⁰⁷ β) «Περὶ τῶν σοφισμάτων· ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Θωμᾶ».⁴⁰⁸ γ) «Ἐκ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ μαΐστορος Πέτρου τοῦ Ἴσπανοῦ. Ἑρμηνεία τοῦ Σχολαρίου».⁴⁰⁹ Δ) «Περὶ τῶν ἐξ ἀρχῶν, ἑρμηνεία Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου».⁴¹⁰

ια. Γραμματική

Ἡ γραμματικὴ συνεγράφη για τις ἀνάγκες διδασκαλίας της φιλοσοφικῆς σχολῆς του Γενναδίου. Αποτελεῖται ἀπὸ δύο εἰσαγωγές: α) «Περὶ στοιχείων, προσφιδίων καὶ τῶν ὀκτῶ τοῦ λόγου μερῶν, ἧτοι εἰς τὴν Γραμματικὴν εἰσαγωγὴ πρώτη», ἡ οποία εἶναι εκτενὴς καὶ ἀποτελεῖ μορφολογικὸ τμήμα της Γραμματικῆς της Ἑλληνικῆς Γλώσσης. β) «Εἰς τὴν Γραμματικὴν δευτέρα εἰσαγωγὴ ἢ λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν».⁴¹¹

ιβ. Απολεσθέντα συγγράμματα⁴¹²

⁴⁰⁴ *Vatic. Gr. 1742*: Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 503,11 - 504,14.

⁴⁰⁵ *Vatic. Gr. 433*: Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 504,15 - 505,5.

⁴⁰⁶ *Vatic. Gr.*, φ.153: Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 505,6 - 507,11: «Eloge d'Aristote».

⁴⁰⁷ *Laurent. 86/19, Palat. 235* καὶ Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 163,1 - 254,16: «Traduction du Commentaire de S. Thomas d'Aquin du "De Physico auditu" d'Aristote».

⁴⁰⁸ Πρόκειται για μετάφραση του δοκιμίου του Θωμά με τίτλο: «De Fallaciis». Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 255,1 - 282,32.

⁴⁰⁹ Πρόκειται για μετάφραση της «Summulae logicae» του Πέτρου. Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 283,1 - 337,35: «Traduction de la "Dialectique (Summulae logicae) de Pierre d'Espagne».

⁴¹⁰ Μετάφραση του «Περὶ τῶν ἐξ ἀρχῶν» του Γυλμπέρτου Πορρετάνου, του ἔργου του: «De sex principiis». Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 338,1 - 350,15.

⁴¹¹ Ἄπαντα, τ. 8, σσ. 351,1 - 498,36: «Grammaire»· βλ. Γεωργίου Κουρτέση τοῦ Σχολαρίου, *Εἰς Γραμματικὴν εἰσαγωγὴν. Λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν*, εἰς.-ἐπιμ. Σωτ. Κ. Φουρνάρος, Ἐννοια, Ἀθήνα 2016, σσ. 7-168.

⁴¹² Σύμφωνα με τον Θ. Ζήση (ό.π., σ. 360), ὁ Σχολάριος μετὰ την ἄλωση κατέβαλε κάθε προσπάθεια να συγκεντρώσει τα διασκορπισθέντα συγγράμματά του, προσπάθεια που ἀπέδωσε καρπὸς.

Έργα του Σχολαρίου που δεν έχουν διασωθεί είναι τα εξής: α) «Συμβουλευτικός λόγος πρὸς τὴν σύναξιν τῶν Ὁρθοδόξων». ⁴¹³ β) Εννέα έργα αντιλατινικού χαρακτήρα και περιεχομένου. ⁴¹⁴ γ) Μετάφραση του υπομνήματος του Θωμά στα «Αναλυτικά Ὑστερα» του Αριστοτέλους. ⁴¹⁵



⁴¹³ Η περίληψή του –μόνο– διασώθηκε από τον Σίλβεστρο Συρόπουλο (*Απομνημονεύματα III*, 9, Laurent. 170).

⁴¹⁴ Τα συνέγραψε για να αποτρέψει την ανανέωση της Συνόδου της Φλωρεντίας (1452). Στον *Laurent*. III μόνο τα δύο από αυτά μπορούν να ταυτιστούν με γνωστά έργα. Τα υπόλοιπα επτά έχουν απολεσθεί [*Άπαντα*, τ. 3, σσ. 179,1 - 180,5: «Liste des écrits antiunionistes» (= Κατάλογος των αντιουνιστικών συγγραμμάτων)].

⁴¹⁵ *Άπαντα*, τ. 7, σσ. 4,37 - 5,2: «ἔφθην γὰρ ἐρμηνεύσας ἐξήγησιν τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ λόγου ἀξίαν, οὐδ' αὐτὸς ὀλίγα πρὸς κόσμον συμβαλόμενος ἐκείνη, ὅσα γε ἔπρεπεν ἐρμηνεῖ».

ΜΕΡΟΣ Α΄: ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η έννοια⁴¹⁶ Θεός

Η ευδαιμονία κατά τον Σχολάριο είναι η ουράνια βασιλεία, η μακαριότητα, η μετοχή του ανθρώπου στην αληθινή ζωή, η αιωνιότητα, η γνώση του έσχατου και όντως Αγαθού⁴¹⁷, του Θεού. Ποιος, όμως, είναι ο Θεός από τον οποίο πηγάζει και στον οποίο λαμβάνει χώρα η ευδαιμονία κατά τον βυζαντινό διανοητή; Η απάντηση δίδεται από τον ίδιο στο υπόμνημά του «Περὶ τῆς ἡμῶν πίστεως» («Bref exposé de la Foi chrétienne»),⁴¹⁸ το οποίο «συνετέθη ὡς οἶόν τε σαφές καὶ εὐπαράδεκτον τοῖς ἀμνήτοις»⁴¹⁹ και από το οποίο εξάγονται τα εξής:

1) Θεός είναι ο δημιουργός όλων ὅσα υπάρχουν, όλων των ὄντων από το μη είναι.

Δεν είναι σώμα ούτε έχει σώμα (ασώματος), αλλά ζει νοερώς και είναι Νους ἀριστος και τελειότατος και σοφώτατος. Είναι ασύνθετος, ἀναρχος και ατελεύτητος.

⁴¹⁶ Φιλοσοφικές έννοιες που προσάπτονται στον Θεό είναι κυρίως οι εξής: α) Ο Θεός είναι «τὸ ὄν» και μάλιστα «τὸ πρῶτον καὶ μάλιστα γὰρ τὸ κυριώτατον» (*Ἀπαντα*, τ. 4, σ. 129,1-2)· είναι το ὄντως ὄν, το είναι. Ὅλα τα υπόλοιπα ὄντα μετέχουν τοῦ είναι του ὑψίστου ὄντος «κατὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἐκάστῳ δεδομένην τοῦ μετέχειν ἰσχὺν» (*Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 394,6-7). β) Ο Θεός είναι «τάγαθόν» (*Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 393,28) ἢ «τὸ ἔσχατον ἀγαθόν» (*Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 395,20), «τὸ ὄντως ἀγαθόν» (*Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 396,16). Γι' αὐτὸ και πρωτίστως «ἐρᾷ ἑαυτοῦ» (*Ἀπαντα*, τ. 4, σ. 129,10). Τα δε υπόλοιπα στη δημιουργία ὄντα «ἐφίεται» αὐτόν (*Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 393,28) και προς Αὐτόν κατατείνου, ὡς προς «τὸ κοινόν» (*Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 10,30) και ἔσχατο αγαθό. Ὅθεν, «ὄντως ὄν» και «ὄντως ἀγαθόν» ταυτίζονται στον Θεό. Είναι εν ταυτῷ ποιητικό και τελικό αἶτιο.

Οι ανωτέρω περὶ Θεοῦ έννοιες προέρχονται αρχικῶς ἀπὸ την ελληνική φιλοσοφία. Πρώτος ο Πλάτων ονομάζει το θεῖον «τὸ ὄν ὄντως» (*Φίλητος*, 59d) και «τάγαθόν» (*Πολιτεία*, Z 518d· πρβλ. Z 519d, Z 540a). Αφοῦ το θεῖο είναι το ἀγαθόν, δεν είναι δυνατόν να είναι αἰτία των κακῶν στον κόσμο [«Τῶν δὲ κακῶν ἀλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἰτία, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν» (*Πολιτεία*, B 379c)]. Ο ἰδεατός κόσμος του Πλάτωνος αποτελεί πυραμίδα Ἰδεῶν, ἀπὸ τις οποίες η πρώτη ερεῖδεται ἐπὶ της υψηλότερης, ἐκεῖνη δε ἐπὶ της ἀμέσως υψηλότερης κ.ο.κ. (*Πολιτεία*, Z 514a κ.εξ.). Ὅλες ἀπὸ κοινού καταλήγουν στην ὑψιστη «τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν» (*Πολιτεία*, ΣΤ 508e), στην οποία και θεμελιώνεται σύμπαρ ο κόσμος των Ἰδεῶν, και η οποία δεν ερεῖδεται ἐπὶ ουδεμίας. Γι' αὐτὸ και είναι και ονομάζεται «ἀνυπόθετος» (*Πολιτεία*, ΣΤ 510b και 511b) και «ἰκανόν» (*Φαῖδων*, 101e). Επομένως, ο θεός του Πλάτωνος είναι η πρώτη και ὑψιστη Ἰδέα. Προς την Ἰδέα αὐτή, η οποία είναι το ἀγαθόν, κατατείνει «ὡς πρὸς ἐφετόν» ο υπόλοιπος κόσμος των Ἰδεῶν –ἀπὸ κοινού μ' αὐτόν και ο παρών αἰσθητός κόσμος, ο οποίος είναι ἀπαύγασμα του ἰδεατοῦ κόσμου. «Ἀλλὰ μὲν δὴ ἐκ γὰρ τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὄντος ἴσον, και αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν» (*Φαῖδων*, 75ab). Ὀρέγονται ὁμως του ἀγαθοῦ –ὄστε να μετέχουν του είναι του–, ἐπειδὴ είναι ὄντως ὄν [το φθαρτό ὄν είναι «τὸ ἀμφοτέρων μετέχον τοῦ εἶναι τε και μὴ εἶναι» (*Πολιτεία*, E 478e)]. Πρβλ. Μανιάτη Ν. Γ., *Φιλοσοφία και Πολιτεία στον Πλάτωνα. Ὁ φιλόσοφος βασιλεὺς και η ἀρίστη πολιτεία*, 6, «Ἠθική Θεμελίωση», εκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2005, σσ. 63-99· ἐπίσης, Luccioni J., *La pensée politique de Platon*, P.U.F., Paris 1958, σσ. 206-240.

⁴¹⁷ Ο Ἀριστοτέλης παρουσιάζεται ευκρινέστερος του Πλάτωνος περὶ του ὄντος και του ἀγαθοῦ. Για τον Σταγειρίτη, το ἀγαθὸ ταυτίζεται με το ὄν· «τάγαθόν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1096a). Ο θεός είναι το ὑψιστο ὄν [«ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν» (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1072b)] και το ὄντως ἀγαθό. Επειδὴ, ὁμως, ο θεός είναι το ἀγαθό, ἀποτελεῖ το «ὀρεκτόν» ἢ το «ἐρώμενον» (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1072ab) του αἰσθητοῦ κόσμου: «τάγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1094a). Σημειωτέον ὅτι ο Σταγειρίτης ἐπιμένει κυρίως στην σύνδεση του Αγαθοῦ με την κατάσταση - προοπτική του τελικοῦ αἰτίου. Πρβλ. De Koninck Th., «La «Pensée de la Pensée» chez Aristote», *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, P.U.F., Paris 1991, σσ. 69-151.

⁴¹⁸ *Ἀπαντα*, τ. 3, σσ. 453,1 - 458,7.

⁴¹⁹ *Ὁ.π.*, σ. 453,4.

Υπάρχει «ἐν τῷ κόσμῳ» και «ὑπὲρ τὸν κόσμον». Δεν υπάρχει σε κανέναν τόπο, αλλά είναι πανταχού παρών.⁴²⁰ Αυτά είναι τα ιδιώματα του Θεού με βάση τα οποία διαφοροποιείται από τα κτίσματά Του. Πρόκειται για έναν συνδυασμό της μεταφυσικής της υπερβατικότητας με την μεταφυσική της εμμένειας. Επιπλέον, είναι σοφός και αγαθός, και αληθής και η ίδια η Αλήθεια. Όσα προτερήματα έχουν τα «ποιήματά» Του μεμερισμένως, τα έχει όλα από κοινού ο Θεός, όμως κατά κάποιο τρόπο υψηλότερο, δηλαδή κατά τρόπο ανθρωπίνως αδιανόητο. Αυτές τις τελειότητες έχουν και τα κτίσματά Του, διότι ο ίδιος τις δώρισε στα κτίσματα. Έτσι, επειδή είναι αγαθός, και τα δημιουργήματά Του είναι αγαθά· επειδή ο Ίδιος είναι σοφός, και τα δημιουργήματά Του είναι σοφά· επειδή είναι αληθής, ομοίως και τα κτίσματά Του· πλην όμως, ο Θεός έχει όλες αυτές τις τελειότητες απολύτως, καθ' ολοκληρίαν καθολικά, τα δε κτίσματα κατά μετοχήν. Με άλλους λόγους, ο άνθρωπος μετέχει της αγαθότητας, της σοφίας, της αλήθειας του Θεού.⁴²¹ Η αρχή της αναλογίας είναι διάχυτη και παραπέμπει στις αμφισημαντότητες.

- 2) Υπάρχουν στον Θεό και άλλα τρία –προσωπικά– ιδιώματα, τα οποία αποτελούν αρχές και πηγές όλων των υπολοίπων ιδιωμάτων Του, χωρίς πάντως να τίθενται μεταξύ τους ζητήματα ιεράρχησης, καθότι ο μεταφυσικός μονισμός είναι ρητός. Διά των τριών αυτών ιδιωμάτων ο Θεός ζει «ἀϊδίως ἐν ἑαυτῷ» και προ της δημιουργίας του κόσμου· με αυτά δημιούργησε τον κόσμο και με τις προβολές τους τον εξουσιάζει. Τα τρία αυτά ιδιώματα ονομάζονται υποστάσεις. Λόγω του ότι οι υποστάσεις δεν μερίζουν την μία και απλούστατη ουσία του, γι' αυτό και ο Θεός με τα ιδιώματα αυτά είναι Ένας⁴²² και όχι τρεις.⁴²³

⁴²⁰ «Εἶχε πῆ κι' ὁ Μάιστερ Έκχαρτ ... πὼς ὅ,τι λέμε ἢ μπορούμε νὰ ποῦμε και νὰ σκεφθοῦμε περὶ τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι Θεός. Μόνον ἢ πολὺ ἀτομικὴ “μυστικὴ” ἐμπειρία –περ' ἀπὸ λογικοὺς συλλογισμοὺς ἢ ἀκόμα κι' ἀπὸ αὐτὰ τὰ δόγματα– ὀδηγεῖ τὴν ψυχὴ στὸν Θεὸ και τὴν ταυτίζει, μάλιστα, μαζί του. Ο Κουζάνος εἶχε τὴν μεγάλη τόλμη νὰ διακηρύξει μιὰν ἀρχὴ πὸν τὴν ὀνόμασε “docta ignorantia”, σοφὴν ἄγνοια ἢ μᾶλλον “λογίαν” ἄγνοια, δηλαδὴ βασισμένη σὲ παιδεία ... Ὅπως λέει ο Χάνς Γκέοργκ Γκάνταμερ, με τὴν “docta ignorantia” διατυπώθηκε “ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρνητικῆς θεολογίας. Ὅ,τι μπορεῖ κανεὶς νὰ πῆ περὶ Θεοῦ εἶναι μόνον ἀρνήσεις (Verneinungen)”, δηλαδὴ τὸ τί δὲν εἶναι ὁ Θεός. “Τὴ διδασκαλία του αὐτῆ”, συνεχίζει ο Γκάνταμερ, “τὴν κορυφώνει (ὁ Κουζάνος) στὴ θεωρία του γιὰ γιὰ τὴ σύμπτωση τῶν ἀντιθέσεων. Στὸν Θεὸ ταυτίζονται τὸ μέγιστο και τὸ πὸ μικρό, γιατί ὁ Θεός εἶναι τὸ Ἄπειρο πὸν δὲν εἶναι οὔτε μέγα, οὔτε μικρό”. Τὴ σύμπτωση τῶν ἀντιθέσεων τὴ λέει ὁ Γερμανὸς καρδινάλιος “coincidentia oppositorum”» (Π. Κανελλόπουλου, *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος*, Μέρος Α': «Ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο ὡς τὸν Μιχαὴλ Ἄγγελο», τ. Β', Ἀθῆνα 1966, σ. 553).

⁴²¹ *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 453, 5-17.

⁴²² Τὴν ἀνωτέρω περὶ θεοῦ ἐννοία του Ἀριστοτέλους παραλαμβάνει και ἀναπτύσσει περαιτέρω ο Νεοπλατωνισμός. Ο Πλωτίνος ονομάζει τον θεὸ «ὄν ὄντως ἕν», στο εἶναι του οἰοῦ ὅλα τα ὑπόλοιπα ὄντα ἔχουν μετοχὴ (*Ἐννεὰς* V, 4, 1. Πρβλ. και *Ἐννεὰς* V, 5, 4: «Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἕν και ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὡσπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῆ ἑνὸς ἕν· δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῆ ἕν λαβεῖν μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἕν ἢ πολλά»). Ἐτσι και «τὰγαθόν», «εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς οὐδέν· οὕτω γὰρ και ἀληθές τὸ οὐ πάντα ἐφίεται» (*Ἐννεὰς* I, 7, 1. Πρβλ. και *Ἐννεὰς* I, 8, 2: «ἔστι δὲ τοῦτο (= τὸ αγαθὸ), εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται και οὐ πάντα ἀνήρτηται και οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κάκεινον δεδομένα»). Ἀπὸ τὴν ἀνείκαστη πηγὴ των αγαθῶν μεταλαμβάνουν τελειοτήτων και τα ὑπόλοιπα ὄντα (*Ἐννεὰς* I, 7, 1: «Τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ και τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ

- 3) Από τη φύση του Θεού ανατέλλουν Λόγος και Πνεύμα, όπως ακριβώς από το πυρ φως και θερμότητα. Επειδή το πυρ εκπέμπει φως και θερμότητα ακόμη και στην περίπτωση που δεν υπάρχει κάποιος ως φωτιζόμενος και θερμαινόμενος, έτσι και πριν από τη δημιουργία του κόσμου υπήρχαν ο Λόγος και το Πνεύμα ως φυσικές - ουσιακές ενέργειες του Θεού, διότι ο Θεός είναι Νους. Αυτά δε τα τρία, Νους - Λόγος - Πνεύμα είναι ένας Θεός, όπως συμβαίνει και με την ψυχή του ανθρώπου, η οποία είναι νους και λόγος νοητός και θέληση νοητή· ωστόσο, αυτά τα τρία είναι μία ψυχή κατά την ουσία. Επίσης, ο Λόγος του Θεού ονομάζεται σοφία Θεού και δύναμη και Υιός αυτού, όπως το γέννημα της φύσεως του ανθρώπου καλείται υιός του ανθρώπου και όπως το νόημα του ανθρώπου⁴²⁴ είναι γέννημα της ψυχής του.⁴²⁵ Η θέληση του Θεού είναι Πνεύμα του Θεού και αγάπη. Ο ίδιος δε ο Νους καλείται Πατέρας, διότι είναι αγέννητος και αναίτιος και συνάμα αίτιος του Υιού και του Πνεύματος. Ο Θεός ως Νους δεν εννοεί μόνο τα ποιήματα, αλλά εννοεί και γνωρίζει εαυτόν· ως εκ τούτου, έχει λόγο και σοφία, ώστε να εννοεί εαυτόν αϊδίως. Και τα δύο αυτά από κοινού με τον Θεό αποτελούν έναν Θεό.⁴²⁶ Η αρχή της αναλογίας στα ανωτέρω είναι διάχυτη, και αλληγορικά και πραγματολογικά.
- 4) Ο Θεός διά του Λόγου και της σοφίας και της δύναμής Του δημιούργησε τον κόσμο, και διά του Πνεύματος, της αγαθής θελήσεως και αγάπης Του προνοεί και κυβερνά και κινεί κάθε φύση στον κόσμο προς το αγαθό –βέβαια, κατά την τάξη κάθε φύσεως. Επειδή είναι ελεήμων, ακόμη και τον άνθρωπο που πλανήθηκε και

μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὁμοιωθῆσαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιῆσθαι»). Πρβλ. Kelessidou-Galanos A., "Plotin et la dialectique platonicienne de l' Absolu", *Φιλοσοφία* 3 (1973), σσ. 313-338.

Επί χριστιανικού εδάφους, η ιδέα του Θεού, ως του υψίστου ὄντος και του αγαθού, εισήχθη κυρίως από τον Αυγουστίνου, ο οποίος και ταύτισε το «summum esse» με το «summum bonum» [«Nefas est autem dicere ut subsit et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essential, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intelligatur essentia» (*De Trinitate*, 7, V, 10· PL., τ. 42, σ. 942)].

Την ιδέα αυτή αναπτύσσει σε πλάτος ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης στις πραγματείες του. Σύμφωνα με την θεώρησή του, ο Θεός είναι «τὸ ὄντως ὄν» (*Περὶ θεῶν Ὀνομάτων*, Κεφ. Δ', VI, PG 3, σ. 701) και «τάγαθόν» (*Περὶ θεῶν Ὀνομάτων*, Κεφ. Δ', V, PG 3, σ. 700), στο είναι του οποίου μετέχουν όλα τα υπόλοιπα ὄντα· «πάντα αὐτοῦ μετέχειν (αὐτ., Κεφ. Ε', V, PG 3, σ. 820) και «μηδὲ ἔν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον» (*Περὶ τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας*, Κεφ. Β' III, PG 3, σ. 141. Πρβλ. και *Περὶ θεῶν Ὀνομάτων*, Κεφ. Δ' VII, PG 3, σ. 704: «Οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ»· αὐτ., Κεφ. ΙΓ' I, PG 3, σ. 977: «Οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἐνός»).

Διότι: α) ο Θεός είναι το ὄντως ὄν, είναι ανενδεής και αυτάρκης. «Ἔστι γὰρ οὐδὲν αὐτοτελές, ἢ ἀπροσδεές καθόλου τελειότητος, εἰ μὴ τὸ ὄντως αὐτοτελές και προτέλειον» (*Περὶ τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας*, Κεφ. Ι', III, PG 3, σ. 273)· β) επειδή είναι το «ἀγαθόν», όλα τα αισθητά ὄντα «ἐφίεται» αὐτοῦ (*Περὶ θεῶν Ὀνομάτων*, Κεφ. Α', V, PG 3, σ. 593. Πρβλ. και αὐτ., Κεφ. Δ', V, PG 3, σ. 700 και Κεφ. Δ', XXXV, PG 3, σ. 736). Επομένως, δεν υπάγεται σε ετεροπροσδιορισμούς και σε αναγκαιότητες.

⁴²³ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 453, 18 - 454, 5.

⁴²⁴ Νόημα με τη σημασία της έννοιας, της ιδέας (αντίθετα: αίσθημα, αισθητό).

⁴²⁵ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 454,6-18.

⁴²⁶ Ο.π., 19-27.

το κακό διέπραξε συγχωρεί και του χαρίζει την υπαρξιακή αποκατάσταση –η οποία είναι λύτρωση από τα πάθη και την αμαρτία– και τον καθιστά κοινωνό Του.⁴²⁷ Ο Θεός αποτυπώνει εδώ τις ανώτατες κανονιστικές αρχές του Πρακτικού Λόγου.

- 5) Ο Λόγος του Θεού και ο άνθρωπος (= ενανθρώπιση Υιού) είναι ο Χριστός· η μεν ζωή του Χριστού κατά το ένσαρκον ήταν ζωή ανθρώπου υπεραγίου, η δε δύναμη της σοφίας και των έργων του ήταν Θεού δύναμη.⁴²⁸
- 6) Όπως η ψυχή και το σώμα ενός ανθρώπου είναι ένας άνθρωπος, έτσι και ο Λόγος του Θεού, από τη μια, και, από την άλλη, η ψυχή και το σώμα του Υιού του ανθρώπου ήταν ένα πρόσωπο, ο Χριστός. Η ψυχή και το σώμα είναι μονίμως δύο φύσεις μεμερισμένες τελείως στον έναν άνθρωπο· ομοίως και η ανθρωπότητα και η θεότητα είναι στον Υιό μεμερισμένες τελείως. Ούτε ο Λόγος του Θεού μετεβλήθη στη σάρκα ή την ψυχή του Χριστού ούτε η σάρκα του Χριστού ή η ψυχή του μετετράπη σε Λόγο Θεού, αλλά πάντοτε ήταν και είναι στον Υιό ο μεν του Θεού Λόγος, Λόγος του Θεού, η δε ανθρωπότητα, ανθρωπότης. Δεν προσέλαβε η ανθρωπότητα του Χριστού την θεότητα, αλλά η θεότητα του Λόγου του Θεού προσέλαβε την ανθρώπινη φύση. Καθετί που υπάρχει στον Θεό και από τον Θεό φυσικώς, Θεός είναι, διότι δεν υπάρχει στον Θεό κατά συμβεβηκός.⁴²⁹ Η πρωτοβουλία είναι θεία, διότι μόνον αυτή μπορεί να προκαλέσει το οντολογικό αλλά και τις ανώτατες υπερβάσεις της μετακένωσης.
- 7) Ο Λόγος του Θεού υπάρχει στον Χριστό και στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας και στον Θεό και Πατέρα, διότι ο Λόγος είναι άπειρος, όπως ακριβώς και ο Θεός είναι άπειρος, ο γεννήτοράς του, δηλαδή ο «νοῶν καὶ ἄπειρον δύναμιν ἔχει»⁴³⁰. πλὴν ὅμως, ο Λόγος κατά άλλον τρόπο υπάρχει στον Θεό, κατά διαφορετικό στον Υιό και κατά διαφορετικό στον κόσμο.⁴³¹ Η εξακτινωτική αυτή προοπτική μόνον με την αρχή της αναλογίας μπορεί να προσεγγισθεί.
- 8) Όταν ο ενάρετος άνθρωπος κατορθώνει να γίνει κοινωνός της θείας δόξας και αγαθότητας, ο Θεός δεν υφίσταται οντολογική μείωση, αλλά μεγαλώνεται, καθ' ότι «ἐκ τῆς ἀρετῆς τῶν κτισμάτων τὸ ὕψος τοῦ Θεοῦ φανεροῦται». Ὅσο σε μείζονα

⁴²⁷ *Ἄπαντα*, τ. 3, σσ. 454, 28 – 455, 23.

⁴²⁸ *Ο.π.*, σ. 455, 24-27.

⁴²⁹ *Ο.π.*, σσ. 455, 28 – 456, 9.

⁴³⁰ Βλ. Πρόκλου Διαδόχου, *Στοιχείωσις Θεολογική*, πρ. 170, σσ. 148.4-27. Πρβλ. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1933, σσ. 288-289.

⁴³¹ *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 456, 10-14.

βαθμό βελτιώνεται ο άνθρωπος στην κοινωνία της αγαθότητάς Του, τόσο αναλόγως η αγαθότητα και η δύναμη του Θεού «δείκνυνται».⁴³²

Ο Σχολάριος κατορθώνει με ευσύνοπτο τρόπο να αποτυπώσει εικόνα Θεού σαφή και αντιληπτή στον άνθρωπο. Η χρήση των αποφαιτικών και των καταφατικών προσηγοριών του Θεού,⁴³³ στην οποία προβαίνει επιτυχώς, εκφράζουν απολύτως τη ζώσα σχέση του έσχατου Αγαθού με την εξωτερική δημιουργία, τον άνθρωπο, όπως αυτή η σχέση αντανακλάται με την προβολή των ενεργειών Του στον φυσικό κόσμο. Την μέθεξη των θείων ενεργειών,⁴³⁴ υπό όρους κανονιστικής τάξης, μπορούν να την επιτύχουν οι ενάρτεοι άνθρωποι που έχουν πίστη. Όταν η μέθεξη των ενεργειών του Θεού φτάσει στο ύψιστο εφικτό σημείο της (εξ ου και η χρήση συγκριτικού βαθμού), δηλαδή στην τελείωση, τότε ο άνθρωπος θεώνεται. Δεν τελείται αλλαγή των φύσει καταστατικών αρχών. Η θέωση αυτή δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος προσεγγίζει την ουσία του Θεού⁴³⁵, δεν γίνεται θεός, απλώς «θεοειδής»⁴³⁶. Με άλλους λόγους, η

⁴³² *Άπαντα*, τ. 3, σ. 456, 15-24. Τα ρήματα «φανεροῦται» και «δείκνυται» έχουν την έννοια της κοινωνίας και της προσφοράς αντίστοιχα. Η δε έκφραση «μείζων βαθμός» νοείται όχι κατά ποσότητα αλλά κατά χάριν.

⁴³³ Στο έργο *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance* (G. Arabatzis, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance* (IV^e - XI^e siècles), pref. A. Guillou, Éditions de l'Association «Pierre Belon», Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1998, σσ. 77-78) διαβάζουμε: Στους Πατέρες των «αρεοπαγιτικών» συναντάμε την πιο σαφή και πλήρη έκφραση της αποφαιτικής θεολογίας. Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης προτείνει δύο τρόπους θεολογικής προσέγγισης του Θεού: τη θετική προσέγγιση (*κατάφασις*) και την αρνητική (*ἀπόφασις*). Η αποφαιτική προσέγγιση υποδηλώνει την απόρριψη των ανθρώπινων γνωστικών ικανοτήτων και, ταυτόχρονα, προσδιορίζεται με μια ατομική προσπάθεια/επιχείρηση ανάδυσης στο θεικό φως. Αυτή η προσπάθεια εμπνέεται από την ανάβαση του Μουσή στο όρος Σινά και τη «συνάντησή» του με τον Θεό. Η ανάβαση αυτή –μεθερμηνευόμενη ως ανέλιξη– συμβολίζει το ταξίδι της αρχαίας ανθρώπινης γνώσης στο σκοτάδι της «αληθινής γνώσης» του αγνώστου, δηλαδή την ένωση με εκείνον που είναι παντελώς άγνωστος, τον Θεό (η διά του οξυμώρου έκφραση). Σε αντίθεση προς την καταφατική θεολογία που προχωράει από τη θέση, η αποφαιτική οδηγεί από τις αφαιρέσεις και από συντομότερη και αμεσότερη οδό στην ένωση με το Θεϊόν «σιωπηλά». Προς επίρρωση των ανωτέρω παρατίθεται η ρήση του Γρηγορίου Νύσσης «Ο γάρ τῆ φύσει άόρατος τάς ενεργείας γίνεται, ἔν τισι τοῖς περι αὐτὸν καθορώμενος» (Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τοὺς Μακαρισμοὺς, Λόγος Στ΄*, ΒΕΠΕΣ 66, 1269, σ. 409·).

⁴³⁴ Η περί θείων ενεργειών διδασκαλία παρουσιάζεται για πρώτη φορά στο έργο των Πατέρων Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Νύσσης και Διονυσίου Αρεοπαγίτου. Ο Μάξιμος Ομολογητής και ο Ιωάννης Χρυσόστομος διατυπώνουν λόγο περί θείων ενεργειών του Χριστού [πρβλ. Β. Λόσκι, *Η θέα τοῦ Θεοῦ*, μτφρ. π. Μ. Καλαμαρά, έκδ. Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 218. Για την ευδαιμονία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή βλ. Καψιμαλάκου Ν. Χρ., *Σπουδή στον Μάξιμο τον Ομολογητή (η διαλεκτική αντίθεση ελευθερίας και αναγκαιότητας)*, Έννοια, Αθήνα 2016].

⁴³⁵ Ο Μάξιμος ο Ομολογητής αποκαλεί τον Θεό «τὸ ὄν, τὸ αἰ ὄν» (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, γ΄* ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1024) και «τὸ κυρίως ὄν» (*Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά, α΄* ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1177. Πρβλ. και *αυτ.*, PG 90, σ. 1025). Σε άλλο σημείο ονομάζει τον Θεό «τὸ κατ' οὐσίαν κυρίως ὄν ἀγαθόν» (*Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά, α΄* ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1177). Κατά τον Μάξιμο, «ταῦτόν ἐστι τῷ ἀγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ και ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται, και οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ και ἀγαθοῦ» (*ὁ.π.*, ε΄ ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1384). Ο Θεός είναι «τὸ ἀγαπητὸν και ὄντως ἔραστὸν» (*ὁ.π.*, PG 90, σ. 1385), η δε προς Αυτόν κίνηση και πορεία των ὄντων γίνεται εκ «θείου τινὸς ἔρωτος» (*ὁ.π.*, PG 90, σ. 1384. Πρβλ. και *Άπαντα*, τ. 1, σ. 394). Παρ' ὅλο που ο Θεός είναι παρών στον φυσικό κόσμο και ὅλα τα ὄντα μετέχουν της ομοιότητός Του, ως σχετικιστικής προβολής του, εντούτοις «πάντων τῶν ὄντων και μετεχόντων και μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπειρῶς ὁ Θεὸς ὑπεξήρηται» (*Περὶ θεολογίας και τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ, α΄* ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1101. Πρβλ. και *Άπαντα*, τ. 1, σ. 393,26), ο Θεός βρίσκεται πέραν και εκτὸς του κόσμου, καθ' ὅτι ανενδέης και αντάρκης. Η διαλεκτική της μεταφυσικής της υπερβατικότητας με την μεταφυσική της εμμένειας είναι διάχυτη σε κάθε περίπτωση.

⁴³⁶ Αντίστοιχος ὅρος χρησιμοποιεῖται και ἀπὸ τον Αριστοτέλη στον δεύτερο περί ευδαιμονίας ορισμό του, στο *Γ΄ των Ηθικῶν Νικομαχείων*. Ο Σταγειρίτης αναφέρεται στο «θεοφιλέστατος» ως προς τον ευδαίμονα άνθρωπο, δεικνύοντας την ροπή, και ὅχι την ταῦτιση, προς τον θεό: «θεοφιλέστατος ἄρα [ενν. ο σοφός]. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς και εὐδαιμονέστατον» (1179a 30-32).

ευδαιμονία, η μακαριότητα⁴³⁷, νοείται ως μετοχή⁴³⁸ στη θεϊότητα και όχι στη θεότητα. Ως θεϊότητα νοείται η εικόνα της σύνθεσης των ιδιωμάτων, ενώ ως θεότητα ίδια η ουσία του Θεού. Ο άνθρωπος μετέχει των θείων ιδιωμάτων –ακόμη και σε υψηλό βαθμό μετοχής, κοινωνίας– ή/και ενεργειών του Θεού, αλλά δεν μεταβάλλεται οντολογικά ώστε να αποκτήσει/κατακτήσει θεία ουσία, να γίνει θεός· καθαίρεται, καθαγιάζεται, ευδαιμονεί, κοινωνεί αιωνίως.

Στο τρίτο βιβλίο της επιτομής του «Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d’Aquin» ο βυζαντινός φιλόσοφος εκθέτει περαιτέρω τις απόψεις του περί Θεού. Αναλυτικότερα, στο 17^ο ζήτημα, σημειώνει: Εφόσον το αγαθό είναι τέλος, καθόσον αγαθό, τότε σε κορυφαίο βαθμό το έσχατο αγαθό είναι τέλος των πάντων· αυτό το αγαθό, το τέλος των πάντων, είναι ο Θεός. Το έσχατο τέλος «έκάστου ποιού-ντος», επειδή είναι «ποιών», ο Θεός είναι. Χρησιμοποιούμε τα παραγόμενά μας για εμάς τους ίδιους και, όταν προβαίνουμε σε κάτι διαφορετικό –με την έννοια του ανώτερου–, στο ίδιο αγαθό αναφέρουμε (αναβιβάζουμε), είτε είναι το χρήσιμο, είτε το ηδύ, είτε το ένδοξο. Ο Θεός, από την άλλη, είναι ποιητική αιτία των πάντων· ορισμένων αμέσως και μερικών άλλων «μεσιτευόντων άλλων αιτίων». Εν ολίγοις, ο Θεός είναι τέλος⁴³⁹ όλων των πραγμάτων· πέραν της θέλησής Του κανένα άλλο τέλος δεν υπάρχει, παρά μόνον η αγαθότητά Του, η οποία είναι Αυτός ο ίδιος. Ως τέλος ο Θεός⁴⁴⁰ προς τις άλλες αιτίες το πρωτείο επέχει, και Θεού ένεκεν διατηρούν οι άλλες

⁴³⁷ Η μακαριότητα απαντά και στον Αριστοτέλη, ήδη πριν από το 1^ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, όπου πραγματοποιείται η διασύνδεση της ευδαιμονίας με τον θεωρητικό και μακάριο βίο. Ειδικότερα, χρειάζεται να τονιστεί ότι ο τέλειος ευδαιμονικός είναι μακάριος βίος, ενώ ο ατελής αλλά αξιοπρεπής, δεν συνιστά τέλειο, υψηλό και κορυφαίο ευδαίμονα βίο. Γι’ αυτό, ο Αριστοτέλης αποσαφηνίζει ότι ο ευδαίμων άνθρωπος και βίος δεν μπορεί να περιοριστεί στο πλαίσιο ενός επαίνου. Για τους άριστους δεν υπάρχει έπαινος αλλά κάτι μεγαλύτερο και ποιοτικότερο, κάτι ισόθεο –διότι τους θεούς μακαρίζουν οι άνθρωποι. Η ευδαιμονία δεν επαινείται, όπως για παράδειγμα μια δίκαιη πράξη ή ένας δίκαιος άνθρωπος. Ο αγαθός και ευδαίμων άνθρωπος μακαρίζεται από τις κοινωνίες κινούμενος στη σφαίρα του θείου και του βελτίονος: «εί δ’ έστιν ό έπαινος τών τοιούτων, δήλον ότι τών άριστων ούκ έστιν έπαινος, αλλά μείζόν τι και βέλτιον, καθάπερ και φαίνεται· τούς τε γάρ θεούς μακαρίζομεν και ευδαιμονίζομεν [...] ούδεις γάρ την ευδαιμονίαν έπαινει καθάπερ τώ δίκαιον, άλλ’ ως θειώτερόν τι και βέλτιον μακαρίζει» (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1101b 22-25). Πρβλ. Nagel Th., “Aristotle on Eudaimonia”, *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, σσ. 7-14· επίσης, Acktill L. J., *Aristotle on Eudaimonia*, ό.π., σσ. 15-33.

⁴³⁸ Στον Πλάτωνα καταγράφεται η αντίστοιχη θεωρία της μεθέξεως, τουτέστιν της μετοχής και επικοινωνίας του αισθητού με τον ιδεατό κόσμο. Η μέθεξη έγινε κορυφαίο οντολογικό και κοσμολογικό έμβλημα της Νεοπλατωνικής Σχολής. Βλ. ενδεικτικά Trouillard J., *L’Un et l’âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972. Βλ. κυρίως Πρόκλου, *Περί τής κατά Πλάτωνα Θεολογίας*, βιβλ. I και VI.

⁴³⁹ Ξεκάθαρη αριστοτελική προσέγγιση, η οποία είναι γενικότερα γνωστή ως τελ(ε)ολογία. Πρβλ. Brague R., *Aristote et la question du monde*, P.U.F., Paris 1988, σσ. 388-452.

⁴⁴⁰ Η Λατινική φιλοσοφία και η θεολογία επηρεάστηκαν «οúk όλίγον» από τις νεοπλατωνικές θέσεις περί του Θεού εννοιών. Κυριότερος εκπρόσωπος ο Θωμάς Ακινάτης, κατά τον οποίο ο Θεός είναι «τò έσχατον αγαθόν» (*Summa Contre Gentiles*, 3, XVII, μτφρ. Γενναδίου Σχολαρίου, *Άπαντα*, τ. 4, σ. 124,19-27. Πρβλ. *Άπαντα*, τ. 1, σ. 395, 22) «οὐ πάντα έφίεταν» (*Summa Contre Gentiles*, 3, XVI). Κάθε ον «εις τ’ αγαθόν φέρεται ως εις τέλος, είτε γινώσκει τò τέλος, είτε φέρεται υπ’ άλλου οδηγούμενον, αυτό άγνωσόν» (*S. c. g.*, 3, XVI: Praeterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem, et ea quae finem non cognoscunt: licet ea quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quae autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem ... Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. *Finis igitur omnium est bonum*). Για τον λόγο αυτό «ó Θεός έστιν έσχατον τέλος πάντων» (*S. c. g.*, 3, XVII: «Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis.

το «ἐνεργεία⁴⁴¹ εἶναι αἰτία». Ως ποιητής ο Θεός ποιεί λόγω τού ότι είναι τέλος· από τον ποιητή ἀγεται η ὕλη στην ἐνέργεια του είδους –και γίνεται «ἐνεργεία ὕλη»· ομοίως και το είδος, μέσω της ἐνέργειας του ποιούντος, και, επομένως, μέσω του τέλους. Επιπλέον, το ὕστερο τέλος είναι αἴτιο του «νοεῖσθαι» το προηγούμενο ως τέλος. Τίποτε δεν κινείται ὅπως το προσεχές στο τέλος, «εἰ μὴ ἔνεκα τοῦ ὕστερου»· ἄρα, το ὕστατο τέλος είναι η αἰτία ὅλων· το ὕστατο τέλος είναι πρώτη αἰτία πάντων και αναγκαστικά πρέπει να αρμόζει στο πρώτο ον, το οποίο βέβαια είναι ο Θεός. Επομένως, ο Θεός είναι σε κορυφαίο βαθμό ἔσχατο τέλος πάντων.⁴⁴²



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Περὶ θείας προνοίας και προορισμοῦ⁴⁴³

Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus ... Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus ...». «*Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis ... Deus igitur maxime est omnium rerum finis ... Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis*»· βλ. και *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 124).

Ἔτσι ο Θεός «ἐστὶ τὸ εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἄλλα κατὰ μετοχήν εἰσι ὄντα» (S. c. g., 3, LXVI· τ. V, σ. 157. «*Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (I, 1, 13), qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus (lib. II, cap. 23) est manifestum*» (Prooemium). Βλ. και *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 157. Το εἶναι και το αγαθὸ εἶναι ταυτόσημα στον Θεό. Γι' αὐτὸ και τὰ ὄντα «τοῦ εἶναι φύσει ἐφίε-νται πάντα» (S. c. g., 3, XIX· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 125,26), επειδὴ ακριβῶς ο Θεός εἶναι *εἶναι και αγαθὸ*. Τα αισθητά, ὁμως, ὄντα ἐφίεονται του Θεοῦ ὄχι μόνο διότι ο ἴδιος εἶναι το ἔσχατο αγαθὸ, ἀλλὰ και διότι ἀντὶ κατέχουν κάτι ἀπὸ τὴν θεία αγαθότητα. Επειδὴ δε τὰ ὄντα εἶναι φθαρτά και ἀτελή, τείνουν, ἐφιέμενα συνειδητῶς ἢ ἀσυνειδητῶς του ἐσχάτου αγαθοῦ, προς τελείωση και ἀφθαρσία (*Summa Theologica*, 1, XLIV· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 379: «Ἡ θεία ἀγαθότης πάντων τέλος ἐστίν»). Επομένως, «ὁ Θεός ἐστὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ» (αὐτ., 1, III· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 341), ἐνὼ τα ὑπόλοιπα ὄντα μετέχουν και ομοιάζουν στον Θεό «κατὰ τὸ εἶναι» [αὐτ., 1, IV· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 342. Πρβλ. και *Ἀπαντα*, τ. 1, σ. 393,14: «τὰ ὄντα πάντα ποιήματα γεγονότα αὐτοῦ κοινωνεῖ τῆς ὁμοιότητος αὐτοῦ (του Θεοῦ)»]. Ἄρα, ο Θεός εἶναι ἡ μόνη πραγματικότητα, ο δε ὑπόλοιπος κόσμος ἀποτελεῖ πραγματικότητα κατὰ μετοχήν.

⁴⁴¹ Μία ἀκόμη ἀριστοτελική ἐννοια ἐμφανίζεται, ἡ ὁποία σχετίζεται με το δίπολο που εἰσήγαγε ο Σταγειρίτης περὶ του “δυνάμει” (δυνατότητα) και του “ἐνεργεία” (ἐνέργεια, πραγματοποίηση κ.τ.τ.).

⁴⁴² *Ἀπαντα*, τ. 5, XVII. – *Ὅτι πάντα τάττονται εἰς ἓν τέλος, ὅπερ ἐστὶν ὁ Θεός*, σσ. 124,18 – 125,2. Ως κατακλειδα προτιμᾷ να βασίσει τὴ σκέψη του σε δύο χωρία: α) «Πάντα δι' ἑαυτὸν ἐνήργησε ὁ Θεός» (με ἀναφορά στις *Παροιμίες* της Π.Δ.) και β) «ἐγὼ τὸ Α και τὸ Ω, ὁ πρῶτος και ὁ ἔσχατος, ἀρχὴ και τέλος» (Αποκ. 1,8).

⁴⁴³ Ψήγματα της ἐννοιας της πρόνοιας ἀπαντοῦν στον Ὀμηρο, τον Ησίοδο, τον Θαλή και τον Ευριπίδη πριν διατυπωθῶν οἱ καθοριστικὲς για το ζήτημα θέσεις του Πλάτωνος (Benjamin Wirt Farley, *The Providence of God*, Grand Rapids: Baker Book House, 1988, σσ. 47-100, ὅπου και ἡ πληρέστερη ἀναφορά της ἐλληνικῆς και ρωμαϊκῆς κληρονομίας περὶ τὴν πρόνοια· βλ. και Myrto Dragona-Monachou, «Divine Providence in the philosophy of the empire», στο *ANRW II* (1994), 36.7, 4417-19. Καθοριστικὴ ἐν προκειμένῳ εἶναι ἡ πλατωνικὴ κατανόηση για τὴν αγαθότητα του Θεοῦ (βλ. Hans-Georg Gadamer, *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, trans. by P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, 1986), που ἀποτελεῖ τὴν αἰτία της ὑπαρξης των ὄντων –ἀπὸ τὴν ὁποία ἀποκλείεται κάθε ἐννοια φθόνου (Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 29e, 30a). Ἡ αγαθότητα του Θεοῦ ἐχει ως ἀμεση συνέπεια τὴ μέριμνά του για τον κόσμο, κατὰ τρόπο παρόμοιο με τους αγαθοῦς ἰδιοκτήτες που φροντίζουν τὴν περιουσία τους (Πλάτωνος, *Φαίδων*, 62b κ.εξ.). Στὴ φροντίδα αὐτὴ συμπεριλαμβάνεται και ο ἄνθρωπος, ἀφοῦ, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οἱ ἐνάρετοι ἔλκουν το θεῖο ἐνδιαφέρον (Πλάτωνος,

Για τον βυζαντινό φιλόσοφο, τρία τινά είναι οικεία στην πίστη: α) τίποτε δεν παραμένει έξω από την θεία πρόνοια· β) η τάξη της θείας πρόνοιας είναι αμετάβλητη και γ) δεν υπόκεινται στην ανάγκη τα προϊόντα της θείας πρόνοιας.⁴⁴⁴ «ἐξ ἀνάγκης πάντα προΐεναι». Εκ τούτων, η οντολογική - κοσμολογική παράμετρος που κατά πρώτον θα πρέπει να παρακολουθήσουμε είναι ότι ο Θεός είναι αίτιο όλων των όντων και

Πολιτεία, 613a). Η θέση του Αριστοτέλους για την πρόνοια είναι λιγότερο σαφής εκείνης του Πλάτωνος ή των μεταγενέστερων στωικών. Επικρατεί η άποψη ότι η αριστοτελική θεώρηση απέρριπτε τη δράση της πρόνοιας στο υποσελήνιο βασίλειο, οπότε ο κόσμος εξηρτάτο από τη διάθεση της τύχης και της μοίρας (Dragona-Monachou, 4422-24). Την ερμηνεία αυτή, σύμφωνα με την οποία αποκλείεται, κατά τον Αριστοτέλη, ο θεός από την ενεργή δράση του στον κόσμο, την αποδίδει στον Σταγειρίτη φιλόσοφο ο Αττικός (βλ. John Dillon, *The middle platonists*, Booksprint Bristol, 1996, σ. 252 και A. A. Long, *Η Έλληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Στυλιανός Δημόπουλος - Μυρτώ Δραγώνα - Μονάχου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003, σ. 244).

Οι στωικοί βασίστηκαν στις ιδέες του Πλάτωνος περί προνοίας και τις υιοθέτησαν ως βασικό στοιχείο της φιλοσοφίας τους (βλ. Myrto Dragona-Monachou, *The Stoic arguments for the existence and providence of the Gods*, Αθήνα 1976). Ο θεός ταυτίζεται με την ψυχή του κόσμου ή τη Φύση ή τον Λόγο ή την πρόνοια και έτσι ουσιαστικά λειτουργεί ως πρώτη αρχή. Αυτή η αρχή, υλιστική ως προς τη φύση της, είναι προικισμένη με λογικότητα και διευθύνει τα πάντα για την εκπλήρωση σκοπών αναγκαία αγαθών (Θεοφίλου Βορέα, *Εισαγωγή εις τήν Φιλοσοφίαν*, ΟΕΔΒ, Έν Αθήναις 1972, σ. 167). Σύμφωνα με τον Dillon, «οί στωικοί φιλόσοφοι υιοθέτησαν τήν αντίληψη τής πρόνοιας προκειμένου νά περιγράψουν τή λογική τάξη τοῦ σύμπαντος ὡς ἀπορρέουσα ἀπό μία πρώτη ἀρχή τήν ὁποία προσδιόρισαν ὡς θεό, ἀλλά τήν ὁποία κατανόησαν ἄπλῶς ὡς τήν ἐνδοκοσμική δρῶσα ἀρχή τοῦ σύμπαντος» (John Dillon, «Providence», *ABD*, vol. 5, 520-21). Εντούτοις, αυτή η ενδοκοσμικότητα της πρώτης αρχής – η σχέση της οποίας με τον κόσμο απεδίδετο ως σύνδεση ψυχῆς και σώματος – οδήγησε στο ότι δεν ήταν δυνατόν να αναπτυχθεί η λειτουργία της πρόνοιας ελεύθερης από τον προσδιοριστικό έλεγχο της ειμαρμένης, παρά την αποδοχή της εγγενούς λογικότητας του σύμπαντος· η εν λόγω ενδοκοσμικότητα της πρώτης αρχής οδήγησε και σε περαιτέρω αδιέξοδο τη στωική σκέψη και ιδιαίτερα κατά την αναζήτηση μιας εξωκοσμικής υπερβατικής για την ερμηνεία των πραγμάτων εκτός του κοσμικού χώρου (βλ. σχετικά A. Ehrhardt, *The Beginning. A study in the Greek philosophical approach of the concept of Creation from Anaximander to St. John*, Manchester, 1968, σσ. 156 κ.εξ. Βλ. και Windelband W. - Heimsoeth H., *Έγχειρίδιο Ιστορίας τής Φιλοσοφίας, Α΄ Τόμος, Η φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Η φιλοσοφία τῶν ἑλληνιστικῶν καί ρωμαϊκῶν χρόνων*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Γ΄ έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Αθήνα 1991, σσ. 210 κ.εξ.).

Οι επικούρειοι δεν άφησαν στην δομή της σκέψης τους περιθώριο για θεία αιτιότητα ή πρόνοια. Η επικούρεια φιλοσοφία αποδεχόταν τους θεούς και αναγνώριζε μία θεία αρχή, αλλά περιορισμένα σε ακαδημαϊκό επίπεδο. Στην επικούρεια σκέψη οι θεοί και οι πράξεις τους στην Ιστορία ήταν καθαρά ζήτημα παράδοσης. Αναγνώριζαν ότι όλοι οι Έλληνες πίστευαν στους θεούς και ότι κάθε πόλις-κράτος είχε την προστάτιδα θεότητά της, αλλά στο πλαίσιο μιας κοινωνικής τάξης. Ωστόσο, σύμφωνα με την επικούρεια φιλοσοφία, η μοίρα του κόσμου και των ανθρώπων υπέκειτο σε άλογες δυνάμεις και άσκοπα ή τυχαία γεγονότα (Whitney J. Oates, ed., *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, Modern Library, 1940, σσ. 5-15).

⁴⁴⁴ Στην Π.Δ. η αντίληψη της ζωῆς κυριαρχείται από τη σκέψη της παρουσίας του Θεού, μολοντί η πρόνοια δεν υπάρχει στο πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο· υπάρχει, όμως, δύο φορές στη Μετάφραση των Ο΄ (*Σοφία Σολομώντος*, 14,3: «ή δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καί ἐν θαλάσῃ ὁδὸν καί ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ» και 17,2: «ὕπειληφότες γὰρ καταδυναστεύειν ἔθνος ἅγιον ἄνομοι δέσμοιοι σκότους καί μακρᾶς πεδῆται νυκτὸς κατάκλεισθέντες ὀρόφοις φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας ἔκειντο»). Στην Καινή Διαθήκη, στην οποία σε γενικές γραμμές συνεχίζονται οι αρχές της Παλαιάς, η πρόνοια παρουσιάζεται ακόμη πιο λεπτομερῆς, πιο προσωπική και πιο φιλική, αγαπητική προς τον άνθρωπο. Επικέντρο αποτελεί η επί του Ορους Ομιλία και η Κυριακή Προσευχή. Ο Θεός δεν είναι μόνον ο Κύριος του ουρανού και της γης, ο προστάτης του περιουσίου λαού μεταξύ των εθνών που δοξάζεται, αλλά ο επουράνιος πατέρας, ο οποίος ενδύει τα κρίνα του αγρού με κάλλος και χωρίς τη θέληση του οποίου ακόμη και από τα στρουθία «ἐν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν» (Ματθ. 10,29). Σύμφωνα τόσο με την Παλαιά όσο και με την Καινή Διαθήκη, η παρουσία της πρόνοιας του Θεού εκτείνεται και στην ελάχιστη λεπτομέρεια του κόσμου και της ζωῆς του ανθρώπου, αποκλείοντας κάθε έννοια τυχαϊότητας ή έλλειψης φροντίδας του Θεού (βλ. Τρεμπέλα Ν. Π., *Δογματική*, τ. Α΄, Αδελφότης Θεολόγων ὁ «Σωτήρ», Αθήνα 1978, σ. 362, ὅπως επίσης και τα σχετικά κεφάλαια για τὴν πρόνοια του Θεού και τὴν συντήρησιν του κόσμου, σσ. 357-404). Στην πρόκληση της εμπιστοσύνης και της πιστότητας προς τὴν ἀγάπη και τὴν πρόνοια του Θεού, ο ίδιος ο Χριστός γίνεται το κατ' ἐξοχὴν παράδειγμα ἀκόμη και κατὰ τὴ διάρκεια τῆς πιο προκεχωρημένης δοκιμασίας Του. Ὅπως προαναφέρθηκε, ἡ έννοια τῆς «πρόνοιας» είναι εισηγμένη ἀπὸ και στενά συνυφασμένη με τὸς στωικούς, στους οποίους ταυτίζεται με τὴν εἰμαρμένη, τὴ φύση και τὸν Θεό. Βλ. *SVF*, 1, 176 (ἡ μαρτυρία είναι του Αετίου): «Ζήνων ὁ Στωικός ἐν τῷ περὶ φύσεως (τὴν εἰμαρμένην) δύνάμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως, ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν». Στον Γεννάδιο δεν παρατηρεῖται ἡ ἀνωτέρω ταύτιση· καταγράφονται ὁμως στωικὲς ἐπιδράσεις στον βυζαντινὸ φιλόσοφο, ὅπως θα φανεῖ κατωτέρω στο ἀνά χεῖρας κείμενο.

η τάξη της πρόνοιας Του περιπλέκεται σε όλα τα όντα.⁴⁴⁵ Στα όντα αυτά δωρείται το είναι· χαρίζεται το «συντηρεῖσθαι» και μάλιστα «εϊκότως», καθώς και η τελειότητα, η ευδαιμονία, στο έσχατο τέλος. Επειδή ο Θεός προνοεί καθετί,⁴⁴⁶ προμελετά την τάξη

⁴⁴⁵ Ο Φίλωνας συνέταξε δύο έργα, τα *Περί Πρόνοιας I* και *II*, με τα οποία κληροδοτήθηκαν οι θέσεις του και στη μεταγενέστερη παράδοση. Στη σκέψη του Φίλωνα του Αλεξανδρέα τα δεδομένα της Παλαιάς Διαθήκης και αυτά της ελληνικής παιδείας για την πρόνοια συνδέονται άμεσα στις δύο κορυφαίες διδασκαλίες του: περί του Θεού και περί της δημιουργίας του κόσμου. Στη φιλώνεια αντίληψη για την ύπαρξη του κόσμου χρειάζεται δημιουργός και για τη συνέχεια της υπάρξεώς του προνοητής. Επειδή υπάρχει δημιουργία, ο Φίλωνας διατυπώνει λόγο για πρόνοια· όπου δεν υπάρχει πρόνοια, δεν μπορεί να γίνει λόγος και να κατανοηθεί η θαυμαστή τελειότητα της δημιουργημένης τάξης [κατά τόν Η. Wolfson, η πίστη του Φίλωνα στην πρόνοια βασίζεται στη διδασκαλία για τη δημιουργία (*Philo, Volume I*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1968⁴, σ. 298 καθώς και Dillon, *ό.π.*, σ. 158). Βλ. και Alesse, Francesca, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, (Studies in Philo of Alexandria, 5), Leiden: Brill 2008]. Όθεν, δημιουργία και πρόνοια είναι αλληλένδετες, η δεύτερη νοείται τρόπον τινά ως τρόπος έκφρασης της συνέχειας της πρώτης, ενώ και οι δύο από κοινού προϋποθέτουν τη διδασκαλία περί Θεού. Αν ο Θεός δεν προνοούσε για τον κόσμο, το αποτέλεσμα θα ήταν η επιστροφή του τελευταίου στην ανυπαρξία (D. Runia, *Philo and the Timaeus of Plato*, Leiden Brill 1986, σ. 455· σύμφωνα με τον ίδιο, ο Φίλωνας είναι ο πρώτος που συνδέει την εν λόγω πλατωνική θέση με τη διδασκαλία της Παλαιάς Διαθήκης και, ως εκ τούτου, η συνεισφορά του και στη μεταγενέστερη πατερική γραμματεία έχει ιδιαίτερη σημασία). Η σύνδεση αυτή γίνεται σαφής στα εξής πέντε σημεία με τη μορφή συμπερασματικών άρθρων, με τα οποία κατακλείεται το έργο του *Περί τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας* (*De Orificio Mundi*, 170-172: «διὰ δὲ τῆς λεχθεισῆς κοσμοποιίας πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἡμᾶς ἀναδιδάσκει, πέντε δὲ τὰ κάλλιστα καὶ πάντων ἄριστα· πρῶτον μὲν ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει, διὰ τοὺς ἄθεους, ὧν οἱ μὲν ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ, οἱ δὲ τολμηρότεροι καὶ κατεθρασύναντο φάμενοι μὴδ' ὄλως εἶναι, λέγεσθαι δ' αὐτὸ μόνον πρὸς ἀνθρώπων πλάσμασι μυθικοῖς ἐπισκιάσαντων τὴν ἀλήθειαν· δεύτερον δ' ὅτι θεὸς εἶς ἐστὶ, διὰ τοὺς εἰσηγητὰς τῆς πολυθεοῦ δόξης, οἱ οὐκ ἐρυθριῶσι τὴν φαυλοτάτην τῶν κακοπολιτειῶν ὀγκοκρατίαν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν μετοικίζοντες· τρίτον δ' ὡς ἦδη λέλεκται ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος, διὰ τοὺς οἰομένους αὐτὸν ἀγένητον καὶ αἰδιον εἶναι, οἱ πλεόν οὐδὲν ἀπόνεμουσι θεῶ· τέταρτον δ' ὅτι καὶ εἶς ἐστὶν ὁ κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἶς ὁ δημιουργὸς <ὁ> ἐξομοιώσας αὐτῷ κατὰ τὴν μόνωσιν τὸ ἔργον ...»). Το τελευταίο από αυτά αφορά στην πρόνοια του Θεού και λειτουργεί ως το φυσικό αποτέλεσμα ὅσων ο συγγραφέας προανέφερε: «... πέμπτον δ' ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός· ἐπιμελεῖσθαι γὰρ αἰεὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου φύσεως, νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον, καθ' οὓς καὶ γονεῖς τέκνων | προμηθοῦνται. ὁ δὴ ταῦτα μὴ ἀκοῆ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ προμαθὼν καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ σφραγισάμενος θαυμάσια καὶ περιμάχητα εἶδη, καὶ ὅτι ἔστι καὶ ὑπάρχει θεὸς καὶ ὅτι εἶς ὁ ὢν ὄντως ἐστὶ καὶ ὅτι πεποίηκε τὸν κόσμον καὶ πεποίηκεν ἓνα, ὡς ἐλέχθη, κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοιώσας ἑαυτῷ καὶ ὅτι αἰεὶ προνοεῖ τοῦ γεγονότος, μακαριὰν καὶ ευδαιμόνα ζοῆν βιώσεται δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος χαραχθεῖς» (*ό.π.*, 171-172).

⁴⁴⁶ Βασικός άξονας των πατερικών θέσεων στις αναφορές περί πρόνοιας είναι η διδασκαλία για την «ἐξ οὐκ ὄντων» δημιουργία του κόσμου. Με την εν λόγω διδασκαλία –από την οποία συνάγεται ότι ο Θεός είναι η μόνη πραγματική και αιώνια ύπαρξη και εκ του οποίου, ως του κατ' ἐξοχήν ὄντος, προέρχονται δημιουργικά τα πάντα– επιτυγχάνεται η θεολογική θεμελίωση της κοσμολογικής ενότητας, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή στη διάκριση κτιστοῦ - ακτίστου (βλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ θεολογία στήν Ἐξάήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 110-111· πρβλ. Πολίτου Γ. Ν., *ό.π.*, σ. 770).

Παράλληλα, το οντολογικό-κοσμολογικό δεδομένο ότι ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της θείας βούλησης και της ενέργειάς Του, αποκλείει από τη δημιουργία καθετί τό «ἄλογον καὶ συντυχικόν καὶ αὐτόματον» [Γρηγορίου Νύσσης, *Πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἀπολογητικὸς εἰς τὴν ἐξάήμερον*, PG 44, σ. 73 και Γρηγορίου Θεολόγου, *De rapturam amore* (orat. 14) PG 35, σ. 901: «Καὶ Πρόνοιαν συνεισάγωμεν, τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς συνεκτικὴν τε καὶ συνδετικὴν· ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων, ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαῖον· εἰ μὴ μέλλοι τὸ πᾶν τῷ αὐτομάτῳ φερόμενον, ὥσπερ ὑπὸ λαίλαπος ναῦς, αὐτίκα λυθήσεσθαι τε καὶ διασπασθῆσεσθαι διὰ τὴν ἀταξίαν τῆς ὕλης, καὶ πρὸς τὴν ἀρχαίαν σύγχυσίν τε καὶ ἄκοσμίαν ἐπαναχθήσεσθαι») και απορρίπτεται η ἰδέα της τύχης και της ἀνάγκης και της εἰμαρμένης· δηλώνεται δε η αμετάκλητη πρόθεση του δημιουργοῦ να σχετίζεται με τον κόσμο Του (Gerhard May, *Creatio ex nihilo, The doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, T&T Clark, Edinburgh 1994, σ. 178. Βλ. και Jaroslav Pelikan, *Christianity and classical culture*, Yale University Press, 1993, σσ. 161 κ.εξ.). Βλ. και Χρ. Τερζῆ, *Σπουδὴ στον Γρηγόριο Νύσσης*, τ. Α', «ΙΧ. Η ὕλη ως ὅρος συνάντησης του υπερφυσικοῦ με το φυσικό», Ἐννοια, Αθήνα 2013, σσ. 281-286.

Αυτή η διαπίστωση αφορά και επεκτείνεται σε ὅλη την ενότητα κόσμου και ανθρώπου: «Οὐδὲν ἀπρονόητον, οὐδὲν ἡμελημένον παρὰ Θεοῦ. Πάντα σκοπεῖ οὐκ ἀκοίμητος ὀφθαλμός. Πᾶσι πάρεστιν εὐπορίζων ἐκάστῳ τὴν σωτηρίαν» (*Ὁμιλία εἰς τὴν Ἐξάήμερον*, Ζ, PG 29, 160B· βλ. και «Μηδὲν εἶναι ἄτακτον μηδὲ ἀόριστον ἐν τοῖς οὐσιν, ἀλλὰ πάντα ἔχνη φέρειν τῆς τοῦ ποιήσαντος σοφίας, ἐν ἑαυτοῖς δεικνύντα ὅτι ἐμπαράσκευα πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οικείας αὐτῶν σωτηρίας παρήχθη») (Μ. Βασιλείου *Ὁμιλία εἰς Ἐξάήμερον*, Θ, PG 29, 197B). Αυτή η θέση απαντά τόσο στον Κλήμεντα Αλεξανδρείας (*Στραματεῖς*, VI, PG 17, 388C-392, VII, 416AB) όσο και στον Ευσέβιο. Ο Ευσέβιος, απαντώντας στις θέσεις των επικουρείων (βλ. ανωτέρω, υποσ. 443), τονίζει την παρουσία της πρόνοιας σε ὅλη τη δημιουργία και ειδικότερα στὰ λογικά ὄντα, στα οποία ἔχει δοθεῖ το προνόμιο της αθανασίας και της ελευθερίας (*Λόγος Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ ὑπὸ Φίλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν*, PG 22, 805D-808]). Το κάλλος και το μέγεθος, η σταθερή περιοδικότητα, η τάξη και η αρμονία, η συνεχόμενη κίνηση –ακόμη και στον ίδιο τον ἄνθρωπο–, οδηγούν στο συμπέρασμα ότι

και καθιστά έπειτα τα όντα ως υποκείμενα σ' αυτή την τάξη, χωρίς έστω και την ελάχιστη μεροληψία. Το καθένα από τα όντα στην τάξη αυτή λαμβάνει θέση –κατατάσσεται– σύμφωνα με τη γνωστική υπεροχή του και σύμφωνα με την πρακτική ικανότητά του, ώστε να διαφέρουν μεταξύ τους κατά το αρμόττον, επειδή η τάξη αυτή τελειότερη γίνεται, καθόσον διά της πρόνοιας δίδεται η δυνατότητα στον άνθρωπο να προαχθεί μέχρις εσχάτων, να ευδαιμονήσει. Επειδή εμείς δεν είμεθα σε θέση να προμελετάμε τα πάντα, αλλά ορισμένα από όσα μας αφορούν στην παρούσα ζωή, τόσο ο καθένας από εμάς γίνεται σοφότερος «έν τῷ προνοεῖσθαι», όσο κατορθώσει να προμελετήσει ορισμένα εξ αυτών. Όθεν, η πρόνοια συνίσταται «έν μόνοις τοῖς καθόλου», μετέχει δε ελάχιστα στη φρόνηση. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και σε όλες τις πρακτικές τέχνες. Όσα περισσότερα προστίθενται στην προμελετηθείσα τάξη που προσιδιάζει στην τέχνη, τόσο αυτή γίνεται ποιοτικότερη και τελειότερη, αφού η πρόνοια του ποιητή καθολικότερη είναι, και περισσότερες λειτουργίες την προβούλευσή του εφαρμόζουν, επειδή και η διάθεση των λειτουργημάτων διαδραματίζει σπουδαίο ρόλο στην προνενομημένη τάξη.

Στη θεία πρόνοια, όμως, είναι οντολογικώς αναγκαίο «έσχάτως είναι τελείαν», διότι απλώς και καθόλου ο Θεός τέλειος είναι εξαρχής. Στην πρόνοιά Του, λοιπόν, θέτει το σύνολο του υπαρκτού σε τάξη με τη σοφία του· μέρος δε των κτισμάτων, τα οποία οργανικώς έχει δημιουργήσει, «ὕπ' ἐκείνου κινούμενα», διακονούν προς την εξ αἰδίου τάξη της θείας πρόνοιας, εξαπλώνοντας την ιδέα της πρόνοιας σε όλα τα

τίποτε στην ολότητα του κόσμου, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου, δεν είναι “αδέσποτο” ή τυχαίο, αλλά ότι τα πάντα «τῆς ὑψηλῆς τε καὶ ἀφράστου δυνάμεως ἡρτηται» (Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ὁ μέγας*, PG 45, 985B).

Με αυτό τον τρόπο η πρόνοια εκφράζεται τόσο ως συντήρηση όσο και ως κυβέρνηση του κόσμου και διακρίνεται από τη δημιουργική ενέργεια του Θεού. Με την έννοια της συντήρησης νοείται η λειτουργία της θείας ενέργειας, η οποία εξασφαλίζει τη συνέχεια της ύπαρξης των δημιουργημάτων, είτε μέσω της ύπαρξης των κατάλληλων συνθηκών είτε με την ενδυνάμωση της αλληλεξάρτησης των όντων στην αλυσίδα της ύπαρξης. Αντίστοιχα με την έννοια της κυβέρνησης γίνεται αντιληπτή η θεία ενέργεια που οδηγεί την πορεία του κόσμου προς τη σωτηρία του ανθρώπου και τη δόξα του Θεού. Η διάκριση της δημιουργίας από τις πλευρές αυτές που εκφράζει η πρόνοια είναι σημαντική, διότι αποφεύγεται η αντίληψη της πρόνοιας ως συνεχούς δημιουργίας, η οποία θα συνεπαγόταν τον ατελή χαρακτήρα της δεύτερης. Η δημιουργία αναφέρεται στη μετάβαση των όντων από το μη είναι στο είναι, ενώ η πρόνοια στη διπλή έκφασή της: τη συνέχεια της ύπαρξης και την επίτευξη του στόχου της δημιουργίας [Χρυσόστομο Μύρων (μετέπειτα Έφέσου), *Η περί θείας πρόνοιας διδασκαλία* (σημειώσεις προς χρήσιν τῶν φοιτητῶν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης), σ. 5, 13].

Επομένως, γίνεται κατανοητό ότι η πρόνοια θεωρείται κατά μία γενικότερη οπτική ως ακολουθία της δημιουργικής πράξεως, με την οποία συνδέεται η συντήρηση και η κυβέρνηση της κτίσεως στην πορεία της προς την τελείωση (Ν. Ξεζάκη, *Ορθόδοξος Δογματική Α'*, «Η Περί Δημιουργίας διδασκαλία», έκδ. Έννοια, Αθήνα 2006, σ. 57). Εντούτοις, αυτό δεν σημαίνει αξιολογική μείωση της πρόνοιας σε σχέση με τη δημιουργία, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Ι. Χρυσόστομος: «Τοῦ γάρ ποιῆσαι τὸν κόσμον οὐχ ἡττόν ἐστι τὸ συγκρατεῖν, ἀλλ', εἰ δεῖ τι καὶ θαυμαστὸν εἰπεῖν, καὶ μείζον. Τὸ μὲν γάρ ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶ τι παράγειν· τὸ δὲ, τὰ γεγονότα εἰς τὸ μὴ εἶναι μέλλοντα ἀναχωρεῖν, συνέχειν τε καὶ συνάπτειν πρὸς ἄλληλα διαστασιάζοντα, τοῦτό ἐστι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν, καὶ πολλῆς δυνάμεως τεκμήριον» (Ιω. Χρυσόστομο, *Εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολή*, PG 63, σ. 23). Εάν η δημιουργία νοείται ως «τὸ καλῶς ποιῆσαι τὰ γινόμενα», με την έννοια της χορήγησης της ύπαρξης, η πρόνοια δηλώνει «τὸ καλῶς ἐπιμεληθῆναι τῶν γινόμενων» (Νεμεσίου Έμέσης, *Περί φύσεως τοῦ ἀνθρώπου*, PG 40, 788B), με βαθύτερο νόημα του έργου της την καθοδήγηση των πάντων προς την εσχατολογική πλήρωσή τους.

πράγματα. Εφόσον καθετί δυνάμενο να ποιεί υποχρεωτικά διακονεί κατά τη διάρκεια και διαδικασία της ποίησης, είναι αδύνατον κάτι να εμποδίσει την εκπλήρωση της θείας πρόνοιας, διαπράττοντας κάτι αντίθετο στην ίδια. Από την άλλη, είναι αδύνατο να εμποδιστεί η θεία πρόνοια από κάποιον που προκαλεί ή πάσχει από ασθένεια ή προκαλεί μεταβολή του προνοούντος, διότι κάθε δύναμη ποιητική και παθητική⁴⁴⁷ υπάρχει στα πράγματα λόγω μιας ορισμένης αιτίας και σύμφωνα με τη θεία πρόνοια· ο Θεός, όμως, είναι αμετάβλητος και, άρα, είναι αδύνατον να μεταβληθεί ή να ακυρωθεί η πρόνοιά Του, ως εφηρμοσμένη εκδήλωση της ενέργειάς του.

Επίσης, πρέπει να εξετάσουμε ότι «πᾶν ποιῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τείνει» και το βέλτιον. Αυτά, βέβαια, δεν θεωρούνται με τον ίδιο τρόπο στο σύνολο και στο μέρος. Για το σύνολο αγαθό είναι η ακεραιότητα, η οποία προκύπτει από την τάξη και τη σύνθεση των μερών· όθεν, ό,τι ποιοτικότερο υπάρχει στην εν λόγω περίπτωση, είναι η διαφορετικότητα των μερών, άνευ της οποίας η τάξη και η τελειότητα του συνόλου δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν.⁴⁴⁸ Για παράδειγμα, χαρακτηρίζεται ο οφθαλμός σε μείζονα βαθμό ποιοτικότερος από τον πόδα και από τα άλλα ελάσσονος σημασίας μέρη του σώματος, αλλά το σώμα ως σύνολο, ως ολότης, θα ήταν ατελέστατο ως στερημένο της λειτουργίας του ποδός. Άρα, διαφορετικός ο σκοπός του «μερικῶς ποιῶντος» και άλλος ο του «καθόλου ποιῶντος»· το μεν τείνει απολύτως προς το αγαθό του μέρους και το καθιστά όσο ποιοτικότερο μπορεί, το δε «καθόλου ποιῶν» τείνει στο αγαθό του συνόλου ως πληρωτικής ποσοτικά κατάστασης. Επομένως, είναι ενδεχόμενο κάποιος να είναι στέρηση ανεξάρτητα από τον σκοπό τού μερικῶς ποιῶντος, σύμφωνα όμως με τον σκοπό του καθόλου ποιῶντος.⁴⁴⁹ για παράδειγμα, η γέννηση της γυναίκας είναι ανεξάρτητη από τον σκοπό της μερικής φύσεως – δηλαδή, της δύναμης του σπέρματος– που έχει ως σκοπό την τελείωση - ολοκλήρωση του τόκου όσο το δυνατόν πιο ποιοτικά· σύμφωνη, όμως, με τον σκοπό τού καθόλου

⁴⁴⁷ Στο πλαίσιο των στωικών αποτυπωμάτων στον Γεννάδιο, αξίζει εν προκειμένω να επισημανθεί το αντίστοιχο της ποιητικής και της παθητικής δυνάμεως ζεύγος της ενεργητικής και της παθητικής αρχής, οι οποίες ενυπάρχουν στα σώματα: «τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον». Βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων* 7, 134: «Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιῶν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα».

⁴⁴⁸ Συγγενής η άποψη του Θεοδώρητου Κύρου, ο οποίος θεωρεί ότι η ύπαρξη της πρόνοιας ανάγεται στο επίπεδο της αρμονίας του συνόλου. Ο Θεός φροντίζει ακόμη και για το ελάχιστο· αυτό συμβαίνει στην προοπτική της ευρυθμίας του όλου, σύμφωνα με τον τρόπο που ο Θεός γνωρίζει. Ο Θεοδώρητος χρησιμοποιεί το παράδειγμα του σώματος, προκειμένου να στηρίζει τη θέση αυτή και συμπεραίνει: «Οὐ γὰρ τοῦ σμικροτάτου γε μορίου χάριν τὸ ὅλον γεγένηται, ἀλλὰ τὰ μόρια ξυμπληροῦ τὴν τοῦ παντός ἀρμονίαν· οὐδὲ διὰ μίαν δακτύλου ἐνὸς σκυταλίδα ὅλον διεπλάσθη τὸ σῶμα, ἀλλὰ διὰ τὸ σῶμα καὶ οἱ δάκτυλοι καὶ αἱ τούτων ξυνηρμόσθησαν σκυταλίδες» (*Θεραπευτικὴ VI, SC 57, σ. 272, PG 83, 973A*). Σε άλλο δε σημείο εμφανίζεται να υπερμάχεται σε τέτοιο βαθμό την ύπαρξη της θείας πρόνοιας, ώστε να καταλογίζει «άνοια» στους αρνητές της (*Θεραπευτικὴ VI, SC 57, σ. 281, PG 83, 984B*).

⁴⁴⁹ Βλ. και Πορφύριου, *Άφορμαί πρὸς τὰ νοητά*, 22 (ed. B. Mommert, Leipzig 1907), όπου: «ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικᾶ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικᾶ μερικῶς».

ποιούντος, ο οποίος άνευ γυναικός είναι αδύνατον να εκπληρωθεί στην γέννηση των άλλων ζώων· το ίδιο γίνεται και σε κάθε φθορά, μείωση και ένδεια. Αυτά συμβαίνουν κατά τον σκοπό τής καθόλου φύσεως και όχι της μερικής, διότι κάθε ένα αποφεύγει τη στέρηση. Ως εκ τούτου, ο σκοπός τού μερικώς ποιούντος είναι να γίνει όσο το δυνατόν τέλειο το έργο στο ίδιο το γένος του· ο σκοπός τού καθόλου ποιούντος είναι να γίνει τέλειο και κατά την όποια κατά συμβεβηκός⁴⁵⁰ περίπτωση ‘επιπίπτει’ στην επιμέρους τελειότητα, η οποία σημαίνει, στο πλαίσιο μίας σχετικιστικής εξειδίκευσης, τελειότητα για τον άνδρα ή τελειότητα για την γυναίκα.

Πρώτη διάκριση των μερών του συνόλου είναι η κατά το αναγκαίο και το ενδεχόμενο. Των όντων τα υψηλότερα είναι αναγκαία και άφθαρτα και ακίνητα, ενώ τα άλλα χρειάζονται τόσο την έξι⁴⁵¹, όσο «έν τῇ κατωτέρω καθίστανται τάξει», έτσι ώστε τα έσχατα να φθείρονται μεν κατά το είναι τους, να κινούνται όμως με τις οικείους τους διαθέσεις, και να προάγουν τα αποτελέσματά τους όχι εξ ανάγκης, αλλά ενδεχομένως. Κάθε ένα «τῶν ποιούντων», επειδή είναι μέρος του συνόλου, αποσκοπεί μεν, καθόσον δύναται, να είναι ο εαυτός του, να διαμένει στην φυσική διάθεση και να επιμελείται το «ἐαυτοῦ ἀποτέλεσμα ποιεῖν».⁴⁵² Ο δε Θεός, επειδή είναι κυβερνήτης των πάντων, επιθυμεί το αποτέλεσμά του και να ηρεμεί κατά τον τρόπο της ανάγκης αλλά και ενδεχομένως. Γι’ αυτό και στα όντα εφαρμόζει διαφορετικές αιτίες, σε άλλα αναγκαίες, σε άλλα ενδεχόμενες. Άρα, υπό την τάξη της πρόνοιας «πίπτει» και το ότι

⁴⁵⁰ *Συμβεβηκός*: όρος που εισηγήθηκε ο Αριστοτέλης, για να δηλωθεί κάθε χαρακτηριστικό που υπάρχει κατά σύμπτωση ή κατά τύχη σε ένα πράγμα, ώστε, και αν ακόμη το χαρακτηριστικό απολεσθεί ή μεταβληθεί, το πράγμα να συνεχίζει να υπάρχει. Τα συμβεβηκώτα συνιστούν δευτερεύουσες ποιότητες των όντων και, κατά τον Αριστοτέλη, αντιδιαστέλλονται προς την ουσία, χωρίς την οποία όμως δεν μπορούν να υπάρξουν. Από τις δέκα κατηγορίες του Αριστοτέλη η κυριότερη είναι η ουσία και οι υπόλοιπες εννέα συμβεβηκώτα (βλ. περισσότερα, Θ. Πελεγρίνη, *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα – Εξάγλωσση Ορολογία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009², σ. 578· πρβλ. Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τ. 13, έκδ. Δομή, Αθήνα 1964, σ. 6796· Σκαρλάτου Δ. Βυζαντίου, *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τ. Α΄-Β΄, ἐκ τῆς τυπογραφίας Ἀνδρέου Κορομηλά, ἐν Αθήναις, 1852).

⁴⁵¹ Η σημασία της έξεως στην ηθική διδασκαλία του Αριστοτέλους –και η υποφώσκουσα εν προκειμένω επίδρασή της στον Γεννάδιο– είναι αξιοπρόσεκτη. Ειδικότερα, ο εκ Σταγείρων φιλόσοφος συνάπτει την έξιν με την αρετή στον ορισμό της τελευταίας: «Ἐστὶν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν»· βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b 36 - 1107a 3. Πέραν της προφανούς ανωτέρω αριστοτελικής αναφοράς στην έξιν, πρέπει να σημειώσουμε και μία ακόμη η οποία προκύπτει διά της εις άτοπον απαγωγής. Η αρετή δεν είναι πάθος, διότι «οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ’ ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα». Ούτε η αρετή είναι δύναμη (δυνατότητα, ικανότητα), διότι «οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοὶ, οὐτ’ ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα· ἐτι δυνατοὶ μὲν ἔσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b 29-34 και 1106a 7-10). Διά της εις άτοπον απαγωγής, εξάγεται ότι η αρετή είναι «ἕξις», είναι στάση, τρόπος διά του οποίου διατίθεται το ηθικό υποκείμενο. Και μάλιστα πρόκειται για «ἕξιν προαιρετικὴν», την οποία προαιρείται ο άνθρωπος και συνιστά οικείο του, αποκλειστικό, γνώρισμα. Βλ. σχετικά Σάντας Γ., «Εἶναι ἡ ἠθικὴ τοῦ Αριστοτέλη ἀρεταϊκὴ;», *Αριστοτέλης*, τ. I, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2003, σσ. 126-165.

⁴⁵² Αποψη προφανώς συναφής με την αντίστοιχη του Μιχαήλ Ψελλού, στον οποίο αναφερόμενος ο Β. Τατάκης σημειώνει: «Ὅλα τὰ φυσικὰ ἀποτελοῦν ἔργο τῆς Θεῆς Πρόνοιας, ἡ ὅποια προβλέπει τὰ πάντα, ἀλλὰ κάθε συντελεστής δρᾷ σύμφωνα με τὴ φύση του» (Τατάκη Ν. Β., *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 200).

όχι μόνον είναι αποτέλεσμα κάτι, αλλά και αναγκαίο ή ενδεχόμενο· ως εκ τούτου, ορισμένα υποκείμενα στην πρόνοια είναι αναγκαία, κάποια άλλα ενδεχόμενα, πάντως όχι όλα αναγκαία. Επομένως, γίνεται φανερό ότι η θεία πρόνοια είναι αιτία καθ' αυτήν του μέλλοντος αποτελέσματος· είναι βέβαια και του παρόντος και του παρελθόντος, μάλλον όμως εξ αΐδιου.

Το δε αποτέλεσμα δεν γίνεται καθ' ανάγκην γι' αυτόν το λόγο, διότι η θεία πρόνοια είναι καθ' αυτήν η αιτία τού να προκύψει το ένα αποτέλεσμα ενδεχομένως, αλλά το άλλο –την ελεύθερη επιλογή εκ μέρους του ανθρώπου να διαπράξει το κακό– αδυνατεί να το ακυρώσει. Εάν ο Θεός προνοήσει ένα μέλλον να συμβεί, αυτό θα συμβεί· αλλά ότι έτσι θα είναι, όπως ο Θεός έχει προβλέψει, αυτό θα είναι μέλλον· προβλέπει δε ότι αυτό είναι το μέλλον ενδεχομένως. Η εν λόγω εκτίμηση γίνεται εύκολα κατανοητή, αν λάβουμε υπόψιν μας ότι: α) το μεν ρήμα «προβλέπει», σημασιοδοτείται από την ανθρώπινη νόηση και μόνον, αφού ο Θεός είναι άχρονος, δεν υφίσταται για τον Ίδιο ο διαχωρισμός του χρόνου σε παρελθόν - παρόν - μέλλον και, επομένως, τα πάντα γνωρίζει ως συνεχές γίνεσθαι, αέναο παρόν· β) το δε επίρρημα «ενδεχομένως» επιβεβαιώνει εδώ την ελεύθερη επιλογή του ανθρώπου να επιτελέσει το καλό ή να διαπράξει το κακό· το μεγαλείο, δηλαδή, του θείου δώρου της ελευθερίας αναφαίνεται στο ότι, μολονότι ο Θεός έχει προνοήσει να τείνει ο άνθρωπος προς το αγαθό,⁴⁵³ αυτός έχει τη δυνατότητα να αποφασίζει την αλλαγή της προνοημένης πορείας του. Άρα, το μέλλον ακολουθεί αψευδώς, όπως είναι, ενδεχομένως και όχι εξ ανάγκης.

Από την άλλη, το ότι τα πάντα άγονται από την θεία πρόνοια, δεν σημαίνει ότι δεν απομένει τίποτε για εμάς τους ανθρώπους, διότι έτσι είναι εγνωσμένα από τον Θεό, ώστε «ὕφ' ἡμῶν ἐλευθέρως γίνεσθαι», ώστε όχι μόνο τα αποτελέσματα, αλλά και τα αίτια και οι τρόποι τού «εἶναι» να υπόκεινται στην θεία πρόνοια. «Προσῆκει τῇ θείᾳ προνοίᾳ» να συγχωρεῖ την ασθένεια στις αιτίες που δύνανται να ασθενούν, ποτέ όμως να συντηρεῖ αυτές «τῶν ἀποτελεσμάτων ἕνεκα». Ὅθεν, εξαιτίας της ασθένειας των δευτέρων αιτίων δεν αναιρείται το βέβαιον της πρόνοιας.⁴⁵⁴

Για το πώς υπόκεινται τα λογικά όντα στην θεία πρόνοια ο βυζαντινός διανοητής σημειώνει: Τα λογικά όντα υπερέχουν των άλλων κτισμάτων⁴⁵⁵ και ως προς την

⁴⁵³ Βλ. και Πανταζάκου Π., *Ηθική και Μεταηθική*, κεφ. Γ', «Αγαθό», εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2015, σσ. 61-82.

⁴⁵⁴ *Άπαντα*, τ. 5, σσ. 180,9 - 182,22.

⁴⁵⁵ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, στον τριμερή διαχωρισμό της ζωής των εμψύχων καταγράφεται ανάλογη θέση περί της ανωτερότητας του ανθρώπου ως λογικού όντος. Το ανθρώπινο είδος εκλαμβάνεται ως ανώτερο, δεδομένου ότι διαθέτει αναπτυγμένη και συνθετική σκέψη, πρακτική και ταυτόχρονα θεωρητική λογική, σε σχέση με τα υπόλοιπα ζώα και εν συγκρίσει προς τα φυτά. Τρεις είναι οι μορφοποιήσεις της ζωής των εμψύχων: α) θρεπτική

τελειότητα της φύσεως, διότι ο Θεός αυτά μόνον εξουσιάζει ελεύθερα, δηλαδή επιτρέποντάς τους την ελευθερία των ενεργειών,⁴⁵⁶ ώστε να οδηγούνται αφ' εαυτών στην πράξη. Τα άλλα κτίσματα σε μείζονα βαθμό άγονται προς τα οικεία έργα, παρά άγουν. Όσον αφορά στο τέλος και την αξία του, μόνο τα λογικά από όλα τα όντα μπορούν να φθάσουν το έσχατο τέλος με την οικεία τους ενέργεια, δηλαδή γνωρίζοντας και αγαπώντας τον Θεό. Για τα άλλα κτίσματα, ως έσχατο τέλος μπορεί να νοηθεί η κατά κάποιο τρόπο μετοχή ομοιότητας. Κάθε διαφορά μεταξύ του τέλους και των υποκειμένων στο έργο ποικίλλεται, όπως ακριβώς ο λόγος που ενεργεί διά της τέχνης διαφέρει σύμφωνα με τη διαφορά του τέλους και της ύλης· με άλλους λόγους, ο ιατρός με διαφορετικό τρόπο θα απωθήσει την νόσο και θα βεβαιώσει την υγεία σωμάτων με διαφορετική κράση· ο άρχων της πόλεως με άλλο τρόπο προετοιμάζει το στράτευμα για μάχη, και άλλως τους τεχνίτες για να βελτιώσουν κατά το επιθυμητό τα έργα τους. Έτσι και ο της τάξεως λόγος, κατά τον οποίο τα λογικά κτίσματα υπόκεινται στην πρόνοια, είναι διαφορετικός για λογικά όντα και άλλος για τα υπόλοιπα κτίσματα.⁴⁵⁷

Στο τρίτο βιβλίο της επιτομής του «Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin» και στο 64^ο ζήτημα γίνεται αναλυτικότερος σχετικά με την θεία πρόνοια ως τρόπο θείας διοίκησης, κυβέρνησης. Όσα έχουν ταχθεί προς κάποιο τέλος, όλα υπόκεινται στη διοίκηση του Θεού, προς τον οποίο πρωτίστως προσαρμόζεται το εν λόγω τέλος, όπως του στρατού τα μέρη και τα έργα τάσσονται στο αγαθό του ηγέτη σαν σε έσχατο τέλος, το οποίο είναι σαφώς η νίκη. Και γι' αυτό αρμόζει στον ηγέτη να διοικεί ολόκληρο το στράτευμα. Ομοίως και η περί το τέλος τέχνη επιτάσσει και νομοθετεί με την τέχνη καθετί προς το τέλος, ή η πολιτική με την στρατιωτική, και αυτή με την ιππική, και η κυβερνητική με τη ναυπηγική.⁴⁵⁸

και αναπαραγωγική, που καταγράφεται σε όλα τα έμψυχα (και βεβαίως στα φυτά), β) αντιληπτική, παρούσα στους ζωντανούς οργανισμούς και γ) πρακτική και θεωρητική, με την τελευταία να προσιδιάζει μόνο στο ανθρώπινο είδος. Η αριστοτελική έννοια της ψυχής εκτείνεται στα τρία προαναφερόμενα πεδία. Βλ. χαρακτηριστικά *Περί ψυχής*, I, 1, II, 4, III, 9 κ.α.

⁴⁵⁶ Η ελευθερία του ανθρώπου δεν είναι ούτε δεσποτισμός ούτε αναρχία και ασυδοσία. Όπως παρατηρεί ο απόστολος Πέτρος, δεν επιτρέπεται να έχουμε την ελευθερία ως πρόσχημα για να επιτελούμε έργα κακίας, «μη ως επικάλυμμα έχοντες τής κακίας την ελευθερίαν» (*Α' Πέτρ.* 2,16). Ελευθερία δεν σημαίνει να πράττω στιδήποτε επιθυμώ. Η ελευθερία κινείται μέσα σε όρια. Η ελευθερία του ενός φθάνει μέχρι του σημείου εκείνου από το οποίο αρχίζει η ελευθερία του άλλου, στην προοπτική μάλιστα της αλληλοπεριχώρησης. Η ελευθερία, επομένως, του ενός δεν καταργεί την ελευθερία του άλλου. Η υπερβολική ελευθερία μετατρέπεται σε υπερβολική δουλεία και για το άτομο και για την πολιτεία· «ή γάρ ἄγαν ελευθερία εἴκειν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ιδιώτη καὶ πόλει» (Πλάτωνος, *Πολιτεία* Η', 564a).

⁴⁵⁷ *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 195,16-32.

⁴⁵⁸ Εντύπωση προκαλεί ο διαχωρισμός πολιτικής-στρατιωτικής και κυβερνητικής-ναυπηγικής. Η σχέση πολιτικής και στρατιωτικής διοίκησης ερμηνεύεται από την σύγχρονη του Σχολαρίου πραγματικότητα, στην οποία η πολιτική ισχύς εδράζεται στη στρατιωτική δύναμη –την οποία δεν είχε τότε η Κωνσταντινούπολη. Ο διαχωρισμός πολιτικής και κυβερνητικής, όμως, μεθερμηνεύεται και ως εξής: η μεν κυβερνητική ως «διοίκησις νεώσ» απαιτούσε

Απολύτως όλα τάσσονται προς την θεία αγαθότητα⁴⁵⁹ σαν σε τέλος. Αναμφίβολα και κατά άμεση οντολογική συνεπαγωγή, ο Θεός, στον οποίο η αγαθότητα πρωτίστως προσαρμόζεται «ὡς οὐσιωδῶς ἐνοῦσα καὶ νοουμένη καὶ ἐρωμένη» –στα ὄντα κατά μετοχήν– πρέπει να είναι ο Κυβερνήτης. Επιπλέον, το «κατὰ νοῦν τι κινεῖν» προς το τέλος, αυτό είναι «τὸ ἄρχειν καὶ διοικεῖν». Ο Θεός, όμως, κινεί τα πάντα προς τα οικεία τους τέλη όχι εξαιτίας φυσικής ανάγκης τους, αλλά λόγω της βούλησής τους και της διάνοιάς τους. Επιπροσθέτως, τα διακεκριμένα κατά φύσιν δεν συνάγονται σε μία σύνταξη, αν ένας δεν τα τοποθετήσει σε τάξη· είναι, όμως, τέτοια τα μέρη του παντός, ώστε ένας μπορεί να είναι ο αίτιος της τάξεώς τους, ο διοικητής.⁴⁶⁰ Το δε διοικεῖν δεν είναι τίποτε άλλο, παρά το να τοποθετηθούν τα ανωτέρω σε τάξη. Η θεία σοφία όχι μόνο τάσσει τα ὄντα σύμφωνα με την καθόλου διάκριση των φύσεων και των βαθμών τους, αλλά και σύμφωνα με τις ενέργειες του καθενός, μέσω των οποίων κάθε ον προσάγεται στο έσχατο τέλος. Αυτό είναι το διοικεῖν, το οποίο παραπέμπει και στην ατομικότητα και στη γενικότητα. Άρα, ο Θεός με την πρόνοια της σοφίας Του χορηγεί κυβέρνηση και διοίκηση στα πράγματα, μέσω των οποίων τα κατευθύνει προς το έσχατο τέλος –το οποίο είναι ο ίδιος ο δημιουργός τους. Γι' αυτό προσήκει στον ποιητή να χρησιμοποιεί τα έργα προς το τέλος, «οὐ χάριν πεποίηκεν». Επομένως, ο Θεός είναι διοικητής του υπαρκτού στο σύνολό του μέσω της πρόνοιάς Του.⁴⁶¹

κατά την ισχύ της ελιγμούς ένεκα φυσικών αναγκών, ενώ η πολιτική κατά την ισχύ της ως διοίκησης ελιγμούς λόγω τακτικής –εξ ου και στρατιωτική.

Ανάλογη και η θέση του Θεοδώρητου Κύρου, ο οποίος συνδέει τη χριστολογία με τη δημιουργία. Ο Θεός ως «ναυπηγός τοῦ μεγίστου σκάφους τῆς κτίσεως γεγονώς», αυτός που «κυβερνᾷ καὶ ἰθύνει, ὃ πανσόφως κατεσκεύασε σκάφος» (*Θεραπευτική V*, SC 57, σ. 224, PG 83, 924A). Την εικόνα της δημιουργίας ως σκάφους και του κυβερνήτου της παραδίδει και ο Φίλωνας (*Προν.*, I, 75, ὁ.π., σ. 188). Ο Θεοδώρητος προχώρησε στον εντοπισμό της κορυφαίας πράξης πρόνοιας με τη σάρκωση του Υιού και Λόγου του και την ανάληψη από αυτόν της ανθρώπινης φύσεως (*Θεραπευτική VI*, SC 57, σ. 282, PG 83, 984D). Ο Θεοδώρητος κατανοεί την πρόνοια τοῦ Θεοῦ στην προοπτική της φανέρωσης της γνώσης του προς τον άνθρωπο. Η αποκάλυψη του Θεοῦ εκφράζει τη θεία μέριμνα για τη φανέρωση της θείας αλήθειας, η οποία έχει ως άμεση συνέπεια την σωτηρία του ανθρώπου. Γι' αυτόν το λόγο και το γεγονός της σαρκώσεως αποτελεί την ανώτατη βαθμίδα της θείας πρόνοιας.

⁴⁵⁹ Πρέπει να επισημανθεί ότι στον Πλάτωνα η Ιδέα του Αγαθού έχει ταυτιστεί με τον Θεό, αν και κατά την πλατωνική θεώρηση ο θεός δεν είναι εκ του μη ὄντος δημιουργός, αλλά θεάται τις Ιδέες και δημιουργεί τον κόσμο.

⁴⁶⁰ Κατά τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα, γίνεται κατανοητή η έννοια της πρόνοιας ως θείας παιδαγωγικής πράξης του Λόγου του Θεοῦ, της Σοφίας και συμβούλου του Πατρός, του κατ' εξοχήν διδασκάλου (*Στρωματεῖς*, VII, PG 9, 412A), ο οποίος στην Ιστορία του ανθρώπου τον οδηγεί από τα στάδια του νόμου, της φιλοσοφίας και της Καινῆς Διαθήκης στην προοδευτική διδασκαλία της αλήθειας (Α. Θεοδώρου, *Ιστορία τῶν Δογματῶν*, τόμ. Α', Αθήναι 1978, σ. 154). Κατ' ακολουθίαν, «ἀγαθότητι Δεσπότης διοικεῖται τὰ πάντα», αν και παραμένουν άγνωστοι οι λόγοι «καθ' οὓς ἕκαστον τῶν γινομένων ὡς καλὸν παρὰ τοῦ Δεσπότης ἡμῖν ἐπάγεται· ἀλλ' ἐκεῖνο πεπεῖσθαι ὀφείλομεν ὅτι πάντως συμφέρει τὸ γινόμενον» (Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολή* 101, PG 32, 508A).

⁴⁶¹ *Ἄπαντα*, τ. 5, LXIV. – *Ὅτι ὁ Θεὸς τῆ ἑαυτοῦ προνοίᾳ τὰ πράγματα διοικεῖ*, σσ. 155,21 – 156,11. Προς επίρρωση των θέσεών του, ο Σχολάριος παραπέμπει στην Παλαιά Διαθήκη και ιδιαίτερα στους Ψαλμούς (π.χ. 46,8: «Ὅτι βασιλεὺς πάσης τῆς γῆς ὁ Θεός») και κατακλείει ως εξής: «Διὰ τούτων καὶ ἡ τῶν ἀρχαίων φυσικῶν ἀποσκορακίζεται αἴρεσις, λεγόντων πάντα ἀπὸ τύχης συμβαίνειν, καὶ οὐκ ἔκ τινος προνοίας καὶ τάξεως» (*Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 156,15-17).

Στο 71^ο ζήτημα ο Σχολάριος καταδεικνύει ότι η θεία πρόνοια δεν αναιρεί το κακό τονίζοντας: Η θεία κυβέρνηση δεν εμποδίζει την ενέργεια των δευτέρων αιτίων, για την ασθένεια των οποίων μια ορισμένη στέρηση ακολουθεί το αποτέλεσμα, όπως ακριβώς στα τεχνητά για την ανεπιτηδειότητα του οργάνου κάποια στέρηση συμβαίνει, μολονότι ο τεχνίτης κατέχει επαρκώς την τέχνη, και όπως κάποιος άνθρωπος χωλαίνει όχι εξαιτίας της ασθένειας της δύναμης της κινητικής, αλλά λόγω της κυρτότητας της κνήμης. Η τάξη ανήκει στην τελειότητα της αγαθότητας κατά την προβολή της στα κτίσματα, το να είναι δηλαδή το ένα ποιοτικότερο από το άλλο, ώστε να υφίστανται όλοι οι εφικτοί τρόποι της αγαθότητας. Βαθμός, όμως, υψηλότερης αγαθότητας είναι να μη μπορεί να εκπέσει σε κάτι το ελάχιστο από την αγαθότητά του, ενώ της ταπεινότερης το να μπορεί. Ο Θεός φυλάττει κάθε βαθμό ο οποίος απαιτείται για την τελειότητα κάθε λογικού όντος. Επομένως, δεν αναιρεί την δυνατότητα του ανθρώπου να μεταβάλλει την πορεία του προς το αγαθό. Αυτής, όμως, της μεταβολής έπεται το κακό, αφού και η μεταβολή αυτή προς το κακό εστιάζει και κακό είναι και η ίδια ως τέτοια. Αντιθέτως, η μεταβολή «ἀπὸ τοῦ χειρόνος πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἀγαθή». Εάν θα μπορούσε να αναιρεθεί το τέλος του πυρός, το οποίο είναι το «γεννᾶν ὅμοιον ἑαυτῷ» και του οποίου έπεται κάτι κακό –δηλαδή, η φθορά των καυσίμων υλικών–, θα αναιρείτο και κάτι αγαθό, δηλαδή η γένεση του πυρός και η κατά το είδος της συντήρησης. Ακόμη, πολλά από τα ομολογουμένως αγαθά δεν θα είχαν θέση στον κόσμο, αν δεν υπήρχαν τα κακά στα πράγματα· για παράδειγμα, η υπομονή των δικαίων δεν θα υπήρχε αν απουσίαζε η επήρεια των διωκτών, και η τιμωρία-νουθεσία της δίκης αν δεν υπήρχαν τα αμαρτήματα, και η γένεση του ενός χωρίς τη φθορά του άλλου. Κατ' αναλογία, εάν το κακό αναιρείτο διά μιάς από τα πάντα διά της πρόνοιας, θα ελαττωνόταν και το πλήθος των αγαθών, κάτι το οποίο δεν θα έπρεπε να συμβεί. Απλώς, έπρεπε «νικᾶν τὸ ἀγαθὸν ἐν τῇ ἀγαθότητι ἢ τὸ κακὸν ἐν τῇ πονηρίᾳ». Επιπλέον, θα ελαττώνετο και η ανθρώπινη γνώση ως προς τα συλλογιστικώς απαιτητέα για την κατανόηση του αγαθού, διότι το ίδιο το αγαθό εκ της μειουμένης παραθέσεως προς το κακό γίνεται έτι μάλλον γνωστό. Θα ελαττωνόταν και η επιθυμία των αγαθών, τα οποία πολλές φορές επιθυμούμε σφοδρότερα –ιδίως όταν τα «χειρόνα» εισδύουν και φθείρουν προς όφελός τους–, όπως συμβαίνει σε όσους έχουν νοσήσει, οι οποίοι το αγαθό της υγείας μαθαίνουν σε ευρύτερο βαθμό και αγαπούν περισσότερο. Άρα, δεν προσήκει στη θεία πρόνοια να

αναιρέσει (= με την έννοια της κατάργησης, της εκρίζωσης) παντελώς τα κακά από τα πράγματα.⁴⁶² Κατά κάποιο τρόπο, θα λέγαμε ότι λειτουργούν παιδαγωγικώς.

Στο 72^ο ζήτημα συνεχίζει: Έτσι ακριβώς η θεία πρόνοια ούτε τα συμβεβηκότα αναιρεί/καταργεί εξ ολοκλήρου από τα πράγματα, ούτε στα πράγματα επιθέτει μία συγκεκριμένη ανάγκη· η ενέργεια της πρόνοιας δεν καταργεί τις δεύτερες αιτίες, διότι εκείνες ενεργώντας διά της θείας δυνάμεως αναπληρώνουν τη θεία πρόνοια. Περαιτέρω, η μεν διαίρεση του όντος στο αναγκαίο και το συμβεβηκός «καθ' αὐτήν ἐστίν», η δε θεία πρόνοια αναπληρώνει τους εφικτούς προς κατάκτηση βαθμούς εξέλιξης των όντων. Άρα, δεν επρόκειτο να καταργήσει το συμβεβηκός. Έτι περαιτέρω, εάν η πρόνοια επιζητούσε το να είναι όλα αναγκαία –το αναγκαίο «ἀεί ἐστίν»–, τίποτε δεν θα ήταν στα πράγματα φθαρτό και, επομένως, τίποτε γεννητό. Κάτι τέτοιο, όμως, εναντιώνεται στην κατά βαθμίδες πραγματοποιούμενη τελειότητα του παντός και στο κάλλος της τάξεως, της οποίας αίτιος είναι ο Θεός σε κάθε περίπτωση.⁴⁶³ Προφανώς, επειδή αυτή η τελειότητα θα κατακτηθεί διαδικαστικά και υπό όρους όλο και βελτιούμενης συνειδητότητας.

Όπως διά λογικής συνεπαγωγής προκύπτει, το 73^ο ζήτημα θα εισαχθεί στο κυριότερο θέμα όσον αφορά στην παρούσα μελέτη: «Ὅτι τὴν τοῦ ἀυτεξουσίου ἐλευθερίαν οὐκ ἀναιρεῖ»⁴⁶⁴, συνεχίζοντας: Κατά παρόμοιο τρόπο η θεία πρόνοια δεν

⁴⁶² Άπαντα, τ. 5, σσ. 160,33 – 161,28. Αξιοσημείωτη η αναφορά «ἐκ τῶν πραγμάτων», ως δηλωτική τού ότι ο άνθρωπος δεν δημιουργήθηκε κακός ή φέρων ή έχων κακόν τι.

⁴⁶³ Ο.π., σσ. 161,30 – 162,6.

⁴⁶⁴ Ο Σχολάριος δεν εξετάζει το θέμα του αυτεξουσίου λεπτομερέστερα, πιθανότατα διότι αποδέχεται ανεπιφύλακτα τις θέσεις και τις απόψεις των βυζαντινών Πατέρων. Όπως προαναφέρθηκε, ο θαυμασμός του για τους Πατέρες αυτούς ήταν προκεχωρημένος και σε κάθε συνάφεια τον εξέφραζε ευθαρσώς. Ως εκ τούτων, για την ολοκληρωμένη εικόνα τού τι σήμαινε «αὐτεξούσιον» για τον Σχολάριο, κρίνεται σκόπιμη η ευσύνοπτη αναφορά που ακολουθεί –κατά χρονική προτεραιότητα.

Κατά τον **Θεόφιλο Αντιοχείας** (120-182), «Ἐλευθερον ... καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ... Ἔδωκεν ... ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἀγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομήσαι τὴν ἀφθαρσίαν» [*Πρὸς Ἀυτόλυκον Β'*, 27, PG 6, 1096AB (ΒΕΠΕΣ 5, 39)].

Σύμφωνα με τον απολογητή **Τατιανό** (120-190), «Ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζεται δι' αὐτὸν γεγονῶς μοχθηρός, ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ Θεοῦ μὴ παραβάς τὸ βούλημα» [*Πρὸς Ἑλληνας 7*, PG 6, 820A (ΒΕΠΕΣ 4, 246)]. «Ὁ μὲν οὖν λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται, τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τ' ἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον ... ὁ πλὴν μόνον παρὰ τῷ Θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον» [*Πρὸς Ἑλληνας 7*, PG 6, 820B (ΒΕΠΕΣ 4, 246)].

Ο **Μακάριος Αιγύπτου** (301-391) αναφέρει: «Χάριτι μὲν καὶ δωρεᾷ τοῦ Πνεύματος θεία ἕκαστος ἡμῶν τὴν σωτηρίαν πορίζεται· πίστει δὲ καὶ ἀγάπῃ, ἀγωνίᾳ τε προαιρέσεως αὐτεξουσίου, τοῦ τελείου μέτρου τῆς ἀρετῆς ἐφικέσθαι δύναται ... μὴ διὰ μόνης τῆς θείας δυνάμεως τε καὶ χάριτος, μὴ καὶ τοὺς ἰδίους συνεισενγκῶν ἰδρωτάς, τῆς τελείας προκοπῆς ἀξιούμενος· μίτη πάλιν ἐκ μόνης τῆς οἰκειᾶς σπουδῆς καὶ δυνάμεως, μὴ καὶ θείας ἄνωθεν συνεφαπτούσης χειρός, τοῦ τελείου τῆς ἐλευθερίας μέτρου, καὶ τῆς καθαρότητος ἐφικνούμενος· “Ἐὰν γὰρ μὴ Κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον καὶ φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγρύπνησεν ὁ φυλάσσων”, ὁ κοπιῶν καὶ οἰκοδομῶν, εἰς μάτην ὁμοίως» (*Περὶ τελειότητος ἐν πνεύματι λόγος*, Α', ΒΕΠΕΣ 42, 189). Για την κατάκτηση και πραγματική βίωση της αληθινῆς ἐλευθερίας, για την πνευματικὴ ἀνάταση και κοινωνία με τον Θεό, εἶναι ἀπαραίτητη η συνεχής, ἀδιάλειπτη, ἀδιάκοπη, ἀκατάπαυστη κίνηση και πορεία. Η στατικότητα εἶναι στοιχεῖο ξένο στην ἐλευθερία. Αντίθετα, η κινητικότητα εἶναι στοιχεῖο σύμφυτο στην ἐλευθερία· κινητικότητα, την οποία οφείλουμε να κατευθύνουμε προς την «καλὴν ἀλλοίωσιν», με την βοήθεια και ἐνίσχυση του Θεοῦ: «Ἐπὶ δὲ τῆς ἄνωθεν ‘ἐκ’ τοῦ Πνεύματος γεννήσεως ... πόνον καὶ ἀγῶνα καὶ δρόμον μετὰ ὑπομονῆς πολλῆς τῇ αὐτεξουσίῳ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου ἔθετο (= ὁ ἀπόστ. Παῦλος) κατὰ τὸ τοῦ Κυρίου εἰρημένου· Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν, διὰ τῆς στενῆς θύρας

μάχεται την ελευθερία της θελήσεως. «Παντός τοῦ προνοούντος ἡ πρόνοια πρὸς τὴν τελειότητα τάττεται τῶν προνοουμένων» ἢ για να επιτύχει την τελειότητα αυτή, ἢ να

... καὶ ὁ ἀπόστολος· ‘Δι’ ὑπομονῆς τρέχουσαν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα’ ...» (Ἐπιστολὴ Α΄ πρὸς μοναχοὺς 4, ΒΕΠΕΣ 42, 145· βλ. *Ματθ.* 7, 13· *Ἐβρ.* 12, 1). Οὔτε στους τέλειους δικαιολογείται ὁ εφησυχασμός, «καὶ τελείοι οὖσιν ἡ τοῦ αὐτεξουσίου ἐλευθερία παρῆν, καὶ οὐχ ὡς τινες ἀνοήτως φασίν, ὅτι μετὰ χάριν τὸ ἀπὸ τοῦδε φροντῖδον λύσεις καὶ ἀνεσις. Ζητεῖ γάρ ὁ Κύριος κἀν τοῖς τελείοις τὸ θέλημα τῆς ψυχῆς εἰς διακονίαν τοῦ Πνεύματος ... Λέγει γάρ ὁ Ἀπόστολος· ‘Τὸ Πνεῦμα μὴ σβέννυτε’» (Περὶ ὑπόσεως τοῦ νοῦς λόγος, ΙΣΤ΄, ΒΕΠΕΣ 42, 220-221. Α΄ Θεσ. 5, 16-19. Πρβλ. Μακαρίου Αἰγυπτίου, *Ὀμιλῖαι πνευματικαί*, ὁμλ. ΚΖ΄, ΒΕΠΕΣ 41, 285-286. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, *Λόγοι ἀσκητικοί*, ΝΕ΄, 6, ΕΠΕ 8Β, σσ. 322-324: «Οὐδεὶς ἐστὶν ὄρος τελειώσεως, ὅτι ἡ τελειότης καὶ τῶν τελείων ὄντως ἀτέλεστος»).

Ὁ Δίδυμος Ἀλεξανδρείας (ἢ Τυφλός, 313-398) θεωρεῖ: «Ὁ κακίαις αἰτίαις ὁ ποιήσας τὸ δυνάμενον ἐξ ἰδίας ῥοπῆς εἰς κακίαν ἐλθεῖν. Λογικὸν γάρ κατεσκεύασε ζῶον, ὃ ἐβούλετο εἶναι ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ προαιρέσεως ἀγαθόν, ἔχον εἰς ἐκάτερα ῥέπειν τὸ αὐτεξούσιον. Ἀγαθὸν γάρ αὐτὸν ἐβούλετο εἶναι, ἐκουσίως αἰρούμενον τὸ ἀγαθόν. Οὐδεὶς γάρ γεννητῶν ἄκων ἀγαθὸς εἶναι δύναται· ἀλλὰ πάντες οἱ ὄντες ἀγαθοὶ ἐκουσίως εἰσι τοιοῦτοι ...» [*Κατὰ Μανιχαίων ΙΒ΄*, ΡG 39, 1101Α (ΒΕΠΕΣ 44, 218)].

Τὴν καθοριστικὴν σημασίαν τοῦ αὐτεξουσίου γιὰ τὴν πνευματικὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου –ο οποίος ἔχει τὴν δυνατότητα καὶ νὰ οδηγηθεῖ πρὸς τὴν ἀρετὴ καὶ νὰ τὴν ἀρνηθεῖ– ἐπισημαίνει ὁ Μ. Βασίλειος (330-379): «Λελυμένη γάρ πάσης ἀνάγκης καὶ αὐθαίρετον ζῶν λαβοῦσα (= ἡ ψυχὴ) παρὰ τοῦ κτίσαντος, διὰ τὸ κατ’ εἰκόνα γεγενῆσθαι Θεοῦ, νοεῖν μὲν τὸ ἀγαθὸν καὶ οἶδεν αὐτοῦ τὴν ἀπόλαυσιν καὶ ἔχει ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, ἐπιμένουσα τῇ τοῦ καλοῦ θεωρίᾳ καὶ τῇ ἀπολαύσει τῶν νοητῶν, διαφυλάσσει αὐτῆς τὴν κατὰ φύσιν ζῶν· ἔχει δὲ καὶ ἐξουσίαν καὶ ἀπονεῦσαι ποτε τοῦ καλοῦ. Τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτῇ, ὅταν κόρου λαβοῦσα τῆς μακαρίας τέρψεως καὶ οἶον νυσταγμῶ τινι βαρυνθεῖσα καὶ ἀπορρῦεσα τῶν ἄνωθεν, τῇ σαρκὶ διὰ τὰς αἰσχροὺς τῶν ἡδονῶν ἀπολαύσεις ἀναμυχθῇ. Ἦν ποτε ὁ Ἀδάμ ἄνω, οὐ τόπω, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει ...» [*Ὀμιλία ὅτι οὐκ ἐστὶν αἰτίαις τῶν κακῶν ὁ Θεός* 6-7, ΡG 31, 344Β-С (ΒΕΠΕΣ 54, 94)].

Ὁ δε Ἱερὸς Χρυσόστομος (349-407) σημειώνει: «Αὐτεξουσίους ἡμᾶς εἰργάσατο (= ὁ Θεός) καὶ ἐφ’ ἡμῖν εἶναι κατέλιπε καὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ καὶ τὴν ἀρετὴν ἐλέσθαι καὶ πρὸς τὴν κακίαν αὐτομολῆσαι» (*Κατῆχ.* Η΄, 22, SC 50, 259). Ἐπι περαιτέρω, πραγματικὰ ἐλεύθερος εἶναι ἐκεῖνος που ζεῖ τὴν υπαρξιακὴν ἐλευθερίαν, που βιώνει τὴν ἐσωτερικὴν ἐλευθερίαν: «Μόνος ἐλεύθερος ἐκεῖνος, ὁ τὴν ἐλευθερίαν οἰκοθεν ἔχων», «Τὶ κέρδος ἐκ τῆς ἐξωθεν ἐλευθερίας, ὅταν κυριώτερον ἐν ἡμῖν δουλαγωγεῖται αἰσχροῦς καὶ ἐλεεινῶς;» (*Πρὸς τοὺς μὴ ἀπαντήσαντας εἰς σύναξιν* 4, ΡG 51, 178. Πρβλ. *Β΄ Κορ.* 3, 17: «Ὁὐ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία»).

Για τὴν πραγματικὴν βίωσιν τοῦ αὐτεξουσίου, τῆς ἐλευθέρης βούλησης, βασικὸς παράγων εἶναι ἡ ἀποφυγὴ τοῦ κοσμικοῦ φρονήματος, κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητῆ (580-662): «Κόσμον λέγει ἡ Γραφή τὰ ὑλικά πράγματα· καὶ κοσμικοὶ εἶσιν οἱ τοῦτοις τὸν νοῦν ἐνασχολοῦντες πρὸς οὐς καὶ λέγει ἐντρεπτικώτερον· “μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ· ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ’ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστὶ” ...» (*Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, Β΄, νγ΄, ΡG 90, 1001BC. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, Β΄, να΄, ΡG 90, 1001AB: «Ὅταν ἴδῃς τὸν νοῦν σου τοῖς ὑλικοῖς ἡδέως ἐνασχολούμενον καὶ τοῖς τούτων νοήμασιν ἐμφιλοχωροῦντα, γίνωσκε σεαυτὸν ταῦτα μάλλον ἢ τὸν Θεὸν ἀγαπῶντα· “ὅπου γάρ ἐστὶν ὁ θησαυρός σου”, φησὶν ὁ Κύριος, “ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ἐστὶν” ...»).

Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός (676-749) πιστεύει ὅτι ὅλα τα συμβαίνοντα που δὲν εξαρτῶνται ἀπὸ ἐμᾶς ἀναφέρονται στὴν θεῖαν Πρόνοιαν, διότι ὅσα εξαρτῶνται ἀπὸ ἐμᾶς δὲν εἶναι ἔργο τῆς θεῖας Πρόνοιαις ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρης βούλησης: «χρῆ τὸινυν τοῖτοις προσέχοντας πάντα θανμάσιν, πάντα ἐπαινεῖν, πάντα ἀνεξετάστως ἀποδέχεσθαι τὰ τῆς προνοίας ἔργα, κἀν φαίνηται τοῖς πολλοῖς ἄδικα διὰ τὸ ἄγνωστον καὶ ἀκατάληπτον εἶναι τοῦ Θεοῦ τὴν πρόνοιαν. Πάντα δὲ λέγω τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν· τὰ γὰρ ἐφ’ ἡμῖν οὐ τῆς προνοίας ἐστὶν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίου» [*Ἐκδόσεις* 43, Kotter II, σ. 101 (ΡG 94, 964)]. Πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Β΄, 379BC: «... τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἰτίον (= τὸν Θεὸν) ... τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον ... τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ’ ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἰτία, ἀλλ’ οὐ τὸν Θεόν». Σε ἄλλο σημεῖο ἀναφέρει ὅτι ὁ ἀνθρώπος εἶναι κύριος τῶν πράξεων τοῦ καὶ αὐτεξούσιος, ἐφόσον στὴν ὑπόστασίν του ὑπάρχει τὸ λογικόν. Τα ἄλογα ζῶα δὲν εἶναι αὐτεξούσια, διότι μάλλον κατευθύνονται ἀπὸ τὴ φύσιν τους παρὰ τὴν κατευθύνουν. Γι’ αὐτὸ δὲν ἀντιδρῶν σε φυσικὴ ἐπιθυμία τους, ἀλλὰ, μόλις ἐπιθυμήσουν κάτι, κινούνται με ορμὴ γιὰ νὰ τὴν εκπληρώσουν. Ὁ ἀνθρώπος, ὅμως, ὁ οποίος εἶναι λογικός, μάλλον κατευθύνει τὴν φύσιν, παρὰ κατευθύνεται ἀπ’ αὐτήν· γιὰ τὸν λόγο αὐτόν, ὅταν ἐπιθυμῇ, ἔχει τὴν δύναμιν νὰ συγκρατήσῃ τὴν ἐπιθυμίαν του, εἴν θέλει, ἢ νὰ τὴν ἀκολουθήσῃ [Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδόσεις* 41, Kotter II, σσ. 98-99 (ΡG 94, 960D-961A)]. Βλ. καὶ Χρ. Τερζῆ, *Στοιχεῖα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, σσ. 719-728.

Κατὰ τὸν Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο (949-1022), ὁ Θεός χάρισε τὸ αὐτεξούσιο στους πρωτόπλαστους καὶ δι’ αὐτῶν σε ἐμᾶς, ὥστε ἐκτελώντας τὶς ἐντολές του καὶ φυλάσσοντας τὸ περιεχόμενό τους ὄχι ἀπὸ λύπη ἢ ἀνάγκη, ἀλλὰ ἀπὸ εὐνοία καὶ ἀγάπην πρὸς αὐτόν, με αὐτοπροαίρετη θέληση καὶ χαρὰ, νὰ θεωρηθοῦν ὅτι ἀπέκτησαν τὶς ἀρετές με τους δικούς τους κόπους καὶ νὰ τὶς προσκομίσουν στον Δεσπότη, ὡς δικά τους δῶρα. Ἐτσι, με τὴν προκοπήν νὰ ἀνυψωθοῦν στὴν τέλεια εἰκόνα καὶ ομοιότητα (*Βιβλὸς τῶν Ἠθικῶν*, Λόγ. Ι΄, 3, SC 129, 262).

Τὴν ἰδιαίτερη σπουδαιότητα τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου ἐπισημαίνει εὐστοχα καὶ ὁ Νικόλαος Καβάσιλας (1322-1391): «ταυτὸν ... ἐστὶν εἰπεῖν ἀπολέσαι τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἀπολέσαι τὸν ἀνθρώπον» (*Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, Λόγ. ΣΤ΄, ΡG 150, 638C. Πρβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου, Εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, κ. Δ΄, ΡG 4, 308A. Ἐντὸς τοῦ πλαισίου αὐτοῦ κατανοεῖται καὶ ὁ ἀνθρώπος ὡς πρόσωπο [βλ. Μ. Σιώτου, *Ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία περὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου*, Ἀθῆνα 1984· Ν. Ξεζάκη, *Ὁρθόδοξος Δογματικὴ*, τ. Γ΄, Ἀθῆνα 2009, σ. 164. Τοῦ ἰδίου, «Κοινωνία προσώπων», *Βασικὴ ἔννοια τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας*, ΕΕΘΣΠΑ, ΜΣΤ΄ (2011) 214-215].

την αυξήσει, ή να την συντηρήσει. Ιδιαίτέρως στοχευμένο για την πρόνοια είναι να συντηρηθεί το ον στην πορεία για την τελειότητα, παρά να παραμείνει στο ατελές και στη στέρηση. Στα άψυχα το συμβεβηκός των αιτίων υπάρχει για την διατήρηση του ατελούς και της ένδειας, διότι, σύμφωνα με τη φύση τους, προς ένα αποτέλεσμα έχουν οριστεί⁴⁶⁵ –το οποίο μονίμως και επαναληπτικά προκύπτει– το να μην αποτελέσουν εμπόδιο για το ατελές της δυνάμεως ή του έξωθεν ποιούντος, ή για την ανεπιτηδειότητα της ύλης· γι' αυτό οι τέτοιας υφής φυσικές αιτίες δεν επιδρούν στο καθέ- να χωριστά, αλλά προάγουν κυρίως το ίδιο αποτέλεσμα και σπανίως απολείπονται. Η θέληση δεν είναι αναγκαία αιτία που προέρχεται από το τέλειό της, διότι δεν έχει ορισμένη προς ένα πράγμα δύναμη, αλλά την εξουσία ώστε να προάγει το ένα ή το άλλο αποτέλεσμα κατά περιπτωσιακή ιδιαιτερότητα –άλλωστε, γι' αυτό «ἐφ' ἑκάτε- ρον πέφυκε». Επομένως, αρμόζει σε μείζονα βαθμό στη θεία αιτία ή πρόνοια να συ- ντηρεί την ελευθερία της θελήσεως, παρά το συμβεβηκός στις φυσικές αιτίες, καθ' ότι τίθενται ζητήματα αξιολογικής τάξης.

Έχει αποδειχθεί ότι το αυτεξούσιο είναι «ἐν τῷ Θεῷ»· το δε «ἐλευθέρως ποιοῦν» δεν επιτυγχάνει την ομοιότητα «ἐν τῷ ποιεῖν»· για κάθε κτίσμα ἔσχατο τέλος είναι η επιτυχία της θείας ομοιότητας και στο σύνολό τους οδηγούνται με τη θεία πρόνοια προς το αρμόζον τέλος. Άρα, δεν αναιρείται διά της του Θεού προνοίας η ε- λευθερία της θελήσεως. Επιπλέον, αν εκαταργεῖτο η ελευθερία της θελήσεως, θα εκα- ταργούντο πολλά από τα αγαθά. Ποια υπόσταση θα είχε ο ἔπαινος της ανθρώπινης α- ρετής, αν ο άνθρωπος δεν ἔπραττε ελεύθερα; Σε τι θα στηριζόταν η δικαιοσύνη του α- μειβομένου και του κολάζοντος; Θα οδηγείτο σε απώλεια της αξίας του κάθε βού- λευμα ή νομοθέτημα ως μάταιο, αφού εξ ανάγκης όλα θα συνέβαιναν, και θα καθί- στατο κάθε γινόμενο της θείας πρόνοιας ἐναντίό της. Στην κατακλείδα του παρόντος ζητήματος ο Σχολάριος συμπληρώνει ότι εκ των ανωτέρω αναιρείται η «αἵρεσις» των

⁴⁶⁵ Ο βυζαντινός διανοητής αναφορικά με τη φυσική φιλοσοφία εκθειάζει τον Αριστοτέλη: «εἰ μὴ διὰ γε Ἀριστο- τέλη, οὐκ ἂν φυσικῆς φιλοσοφίας τὸ τῶν ἀνθρώπων μετεῖχε γένος» (*Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 5,11-13) καθώς και «διεῖλέ τε τὰς ἐπιστήμας πᾶνυ καλῶς καὶ τοῖς ταύταις ὑποκειμένοις τοῦ ὄντος γένεσι μάλα οἰκείως καὶ ἰδίους τοῖς ἐν ἑκάστη προβλήμασι λόγους ἀπέδωκε, φυσικοὺς μὲν φυσικοῖς, μαθηματικοὺς δὲ μαθήμασι, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως» (*ὁ.π.*, σ. 15,17-20)· σημειώνει δε ότι ο Φιλόσοφος με επιστημονική ἀνάλυση υπέδειξε την ὀρθότερη «ὁδὸν οὐ πρὸς τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν μόνον καὶ ἠθικὴν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν θείαν καὶ πρῶτην» (*ὁ.π.*, σ. 15,26-27). Σύμφωνα με τον Κ. Πέτσιο, «ἡ συγκεκριμένη θέση τοῦ Σχολαρίου θὰ κατισχύσει ὡς ἀναντίρρητη βεβαιότητα καὶ θὰ ἀξιοποιηθεῖ ποικιλοτρόπως καὶ πολυμόρφως ἀπὸ τῆ μεταγενέστερη περιπατητικῆ φιλοσοφία στὸν νεοελληνικὸ χῶρο καὶ τουλάχιστον μέχρι τῆς ἀρχῆς τοῦ δεκάτου ὀγδόου αἰῶνα θὰ ἀποτελέσει τὴν ἀδιαφιλονίκητη φιλοσοφικὴ ὑπόδειξη γιὰ τὴν ἔρμηνεία τοῦ φυσικοῦ γίνεσθαι» (Κ. Θ. Πέτσιο, *Ἡ περὶ φύσεως συζήτηση στὴν νεοελληνικὴ σκέψη. Ὁψεις τῆς φιλοσοφικῆς διερεύνησης ἀπὸ τὸν 15^ο ὡς τὸν 19^ο αἰῶνα*, Ἰωάννινα 2016³, σ. 30).

Στωικών, οι οποίοι ονόμαζαν ειμαρμένη⁴⁶⁶ την γενική εκείνη κατάσταση που, κατά κάποια αμεταποίητη τάξη των αιτίων, τα πάντα εξ ανάγκης κατηύθυνε.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Βλ. και Πλάτωνος, *Γοργίας*, 512e: «ειμαρμένην οὐδ' ἄν εἴς ἐκφύγου». Βλ. και ΑΙ. Lesky, *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας* (μτφρ. Αγ. Τσοπανάκη), Θεσσαλονίκη, ²1972, σσ. 114-115: Στον ομηρικό κόσμο «πότε κοντά και πότε πάνω ἀπ' αὐτούς (= τοὺς δόλυμποιους θεοὺς) προβάλλει ἡ πίστις σέ μιάν ἀπρόσωπη μοῖρα, ἡ ὁποία ὀρίζει τό μερίδιο τοῦ κάθε ἀνθρώπου (αἴσα, μοῖρα) ... Αὐτή ἡ μοῖρα ὡστόσο ... δέν ὀδηγεῖ σέ μιάν ἀλύγιστη τελεολογία ...». Βλ. επίσης Πανταζάκου Π., *Ἠθική και Μεταθητική*, κεφ. Β', «Θεός και ειμαρμένη», εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2015, σσ. 41-60.

Για τον Ἰωάννη Χρυσόστομο, ἡ ειμαρμένη εἶναι τέχνασμα του διαβόλου που ὀδηγεῖ στην ἀδιαφορία και παραίτηση ἀπό κάθε προσπάθεια, κόπο και αγωνιστικότητα, για τὴν ἐπίτευξη τῆς τελειότητας, τῆς θέωσης, τῆς σωτηρίας του ἀνθρώπου. Ἡ ἀποδοχή τῆς μοῖρας κλείνει τὸν δρόμο προς τὸν Θεό και τὸν κόσμο, τὴν εὐδαιμονία, τὴν πνευματικὴ ἀνέλιξη και κοινωνικὴ ἀνάπτυξη. Ἡ ἀδράνεια και ἀμέλεια εἶναι χαρακτηριστικά του μοιρολάτρη ἀνθρώπου. Ἡ ἀρνηση τῆς ἐκουσίας συμμετοχῆς του ἀνθρώπου σε κάθε ἐνέργεια και δρᾶση εἶναι φυσικὸ ἐπακόλουθο του θιασώτῆ τῆς μοῖρας [«... ἔπεισεν (= ὁ διάβολος) ἀμελήσαι σωφροσύνης, ἐπεικειάς, τῆς ἄλλης ἀρετῆς, ἐποίησε φαύλους κατὰ τὸν βίον, πονηρῶ συζῶντες συνειδῶτι λοιπὸν και τὴν ἀμοιβὴν τῶν αὐτοῖς ἡμαρτημένων ἐτέροις μεταθεῖναι ζητοῦντας, δέον μεταβάλλεσθαι τῆς κακίας. Τοῦτο μὲν οὐκ ἐποίησαν, ἀνέπλασαν δὲ δόγμα πονηρὸν και μυρίων γέμον κακῶν, τὸ τῆς εἰμαρμένης. Εἶτα ὑπὲρ τούτου πάλιν ἐλεγχομένοι και συνομολογεῖν ἀναγκαζόμενοι μηδὲν εἶναι τὰ παρόντα, τὸ μέλλον ἀνατρέπουσι και τὸν περὶ ἀναστάσεως ἀναιροῦσι λόγον ... Τῷ γὰρ μηδὲν ὀμολογοῦντι εἶναι μετὰ ταῦτα, ἀνάγκη μηδὲ Θεὸν εἶναι ὀμολογήσαι. Ὅρᾳς ... ὅτι αἰεὶ τῶν φαυλοτέρων ἐστὶ μετὰ τὰ πρῶτα δόγματα τὰ ὕστερα ... Εἰ γὰρ ἐστὶ Θεός, δικαίος ἐστίν· εἰ δὲ δικαίος ἐστὶ, τὸ κατ' ἀξίαν ἀπονέμει ἐκάστω· εἰ δὲ οὐδὲν ἐστὶ μετὰ ταῦτα, ποῦ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπολήγεται ἕκαστος;» (Ἰω. Χρυσόστομος, *Περὶ προνοίας και εἰμαρμένης*, Λόγ. Δ', 3, PG 50, σ. 763)].

⁴⁶⁷ Ἄπαντα, τ. 5, LXXIII. – Ὅτι τὴν τοῦ αὐτεξουσίου ἐλευθερίαν οὐκ ἀναιρεῖ, σσ. 162,8 - 163,3.

Οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν ὅτι ὁ Θεός συνυπάρχει με τὸν κόσμο και διέρχεται τῶν πάντων, ἀποτελεῖ τὴν οὐσία του κόσμου: «οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον και τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ και ὁ Χρῆσιππος ἐν τῷ πρῶτῳ τῶν θεῶν» (*Διογένης Λαέρτιου*, VII, 148, ὅπου και διατυπώνεται καθαρὰ μορφή πανθεϊσμοῦ). Ἄλλοις λόγῳ, ὁ Θεός εἶναι αἴτιος για καθεὶ που συμβαίνει στον κόσμο: «οὐδὲ τι γίνεταί ἐργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα δαίμον, οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον· πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ (Στοβαίου, *Ἐκλογαί*, Α', 30, «Κλεάνθους ὕμνος πρὸς τὸν Δία»). Ἡ βούληση του Θεοῦ ὀδηγεῖ τα πάντα κατ' ἀπόλυτο τρόπο· «οὐδὲ τοῦλάχιστόν ἐστὶ τῶν μερῶν ἔχειν ἢ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν» (Πλουτάρχου, *Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν*, 34,5)· ὁ Θεός διοικεῖ και συνέχει τὸν κόσμο: «ῶσι δὴ πᾶς ὀδε κόσμος ἐλίσσόμενος περὶ γαίαν πείθεται, ἢ κεν ἄγης, και ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται», λέει ὁ Κλεάνθης στον ὕμνο του προς τὸν Δία (Στοβαίου, *ὁ.π.*). Ἡ διοίκηση του κόσμου ἀπό τὸν Θεό εἶναι χρηστὴ και ἀγαθὴ. Ἡ ειμαρμένη «διοικεῖ τὰ πάντα οὐχὶ ὡς ἰδιότροπος Μοῖρα και ἀδυσώπητος Ἀνάγκη, ἀλλ' ὡς ἀλάθητος και καλοκάγαθος Πρόνοια» (Ἰωαννίδου Β., *Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος και οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι*, Αθήνα 1957, σ. 35). «Εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων» (Στοβαίου, *Ἐκλογαί*, Α', V, 15, 5). Αὐτὴ ἡ χρηστὴ διοίκηση του κόσμου ἀποδεικνύεται και ἀπό τὴν ἀρμονία και τὴν εὐταξία στην ὁποία διατελεῖ ὁ ἴδιος. Ἄρα, για να καταστρεῖ ὁ ἀνθρώπος εὐδαίμων στον βίῳ του, οφείλει να ἐπαφίεται με ἐμπιστοσύνη στην ἀρμοδιότητα του Θεοῦ, υποτασσόμενος τελείως στη θεία βούληση, ἀκολουθώντας πειθήνια τὴν ῥοὴ τῶν πραγμάτων και υπομένοντας ἀγογγύστως και ἀπαθῶς τὴς συμφορῆς ἢ τὰ βᾶσανα του βίου. Για τὸς Στωικοὺς, αὐτὴ ἡ ὁδὸς τῆς τυφλῆς υποταγῆς στην ειμαρμένη και στο πεπρωμένο εἶναι ἡ μόνη σοφὴ και συνετὴ ὁδός· ὁποῖος ἀκολουθεῖ τὴν ὁδὸ αὐτῆ, εἶναι ὄντως σοφός: «Ἄγου δὲ μ', ὦ Ζεῦ, και σὺ γ' ἢ Πεπρωμένη ὅποι πῶθ' ὕμιν εἰμι διατεταγμένος» (Ἐπικτήτου, *Ἐγχειρίδιον*, 53). Ἐπομένως, ἀφοῦ ἡ ειμαρμένη ἄγει οὕτως ἢ ἄλλως τὸν κόσμο, σοφός εἶναι ὁ υποτασσόμενος ἐκουσίως στους προκαθορισμούς τῆς· ὁ δε ἀρνούμενος και ἀντιτασσόμενος στη βούλησὶ τῆς ἄγεται βίαια και παρὰ τὴν θέλησὶ του: «ἦν δὲ γε μὴ θέλω, κακὸς γινόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔγομαι» (*αὐτ.*). Συνεπώς, ἡ ειμαρμένη τῶν Στωικῶν εἶναι καταναγκασμός τῆς ἀνθρώπινης προαιρέσεως: «Και Χρῆσιππος δὲ ὁ Στωικός μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον» (Θεοδώρητου Κύρου, *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων*, λόγος ΣΤ', PG 83, σ. 960).

Για τὸν Ἰουστίνου, ἡ στωικὴ ειμαρμένη ταυτίζεται με τὴν ἀνάγκη: «οὐδὲ καθ' εἰμαρμένην πράττειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ πάσχειν τὰ γινόμενα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν προαίρεσιν ἕκαστον κατορθοῦν ἢ ἀμαρτάνειν» (*Ἀπολογία*, Β', 7, ΒΕΠΕΣ, τ. 3, σ. 203). Τὴν δε στωικὴ ἀνάγκη τῆς ειμαρμένης ἐπὶ του αὐτεξουσίου ἐπιβεβαιώνει και ὁ Νεμέσιος, ἀναφέροντας ὅτι οἱ Στωικοὶ πιστεύουν «πάντα καθ' εἰμαρμένην γίνεσθαι, και τὰ δοκοῦντα ἐφ' ἡμῖν εἶναι» (Νεμέσιου, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, 35, PG 40, σ. 744). Μάλιστα, οἱ ἀνθρώποι ὑπόκεινται τόσο στην ἀδήρητη ἀνάγκη τῆς ειμαρμένης, ὡστε: «εἶτε ἐκόντες, εἶτε ἄκοντες, ἀκολουθοῦμεν αὐτῇ ὡς ὁ κύων, ὁ προσδεδεμένος εἰς τὸ ἄρμα τοῦ κυρίου του» (Β. Ἰωαννίδου, *ὁ.π.*, σ. 29· πρβλ. Ἰππολύτου, *Κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων ἐλεγχος*, Α', 21, ΒΕΠΕΣ, τ. 5, σ. 211: «Καὶ αὐτοὶ (Χρῆσιππος και Ζήνων) τὸ καθ' εἰμαρμένην εἶναι πάντα διαβεβαιώσαντο παραδείγματι χρῆσάμενοι τοιοῦτο, ὅτι ὡσπερ ὀχήματος ἐάν ἢ ἐξηρητημένος κύων, ἐάν μὲν βούληται ἔπεσθαι, και ἔλκεται και ἔπεται, ποιῶν και τὸ αὐτεξουσίον μετὰ τῆς ἀνάγκης οἶον τῆς ειμαρμένης· ἐάν δὲ μὴ βούληται ἔπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δὴπου και ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· και μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν».

Βέβαια, και στους Στωικοὺς ἀπαντοῦν ὀρισμένα χωρία, τα ὁποία διατυπώνουν λόγο περὶ τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, ἀλλὰ ἡ ἐλευθερία αὐτὴ εἶναι μάλλον εἰκονικὴ, ἀφοῦ ὁ ἀνθρώπος ἔχει κάποια ἐλευθερία και εὐθύνη μόνο κατὰ τὴν συγκατάθεσὶ του, τὴν ὁποία παρέχει σε κάθε εἶδος ἐντύψεις και ἐπιδράσεις ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Ἐλευθερία ἐννοούμενη κατὰ βᾶσιν ὡς ἐκούσια συγκατάθεση στη βούληση τῆς ειμαρμένης και ὄχι ὡς ἀρνηση στις ἀποφάσεις τῆς, καθ' ὅτι, ὅπως προαναφέρθηκε («μὴ θέλω - ἔγομαι»), ἡ ἀρνηση συμμόρφωσης στις

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Περί ψυχής

Στο σημείο αυτό κρίνεται ως επιστημολογικά αναγκαίο να γίνει αναφορά στην περί ψυχής διδασκαλία του Σχολαρίου και, μάλιστα, με τρόπο που να αποδεικνύει τον εκλεκτικισμό του βυζαντινού διανοητή, καθ' ότι η ως άνω διδασκαλία συγγενεύει στενότερα με τις αντίστοιχες περί ψυχής απόψεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα του Πλάτωνος και του Αριστοτέλους. Για τον λόγο αυτόν κρίνεται αναγκαία η αναζήτηση των πηγών, διά των οποίων αποκρυσταλλώθηκε η περί ψυχής διδασκαλία του βυζαντινού φιλοσόφου: Πρώτοι οι Ορφικοί διατύπωσαν την άποψη ότι η ψυχή δεν κατάγεται από τον κόσμο της αισθητηριακής εμπειρίας, αλλά από έναν άλλο κόσμο, καθ' ότι είναι υπερκόσμιο ον. Η ψυχή, αφού αμάρτησε και έσφαλε, εξορίστηκε στον παρόντα κόσμο, όπου και εγκλείστηκε στα ανθρώπινα σώματα προς τιμωρία και κάθαρση. Όθεν, το σώμα του ανθρώπου αποτελεί την φυλακή της ψυχής

αποφάσεις της συνεπάγεται βία εκ μέρους της. Συμπεραίνεται, λοιπόν, ότι ο σκοπός της στωικής ειμαρμένης είναι ενδοκόσμιος, ο δε σοφός της Στοάς επιδιώκει την τελειότητα και την ευδαιμονία μόνο για την παρούσα ζωή και όχι για την μετά θάνατον.

Συγγενής προς την διδασκαλία των Στωικών είναι και η περί ειμαρμένης αντίληψη του Πλήθωνος, κατά τον οποίο, όλα όσα συμβαίνουν ή λαμβάνουν χώρα κατά το ιστορικό γίνεσθαι, ορίστηκαν προαιωνίως από τον Δία [«Τὰ μέλλοντα ἅπαντα εἴμαρται τε ἐξ αἰῶνος καὶ τέτακται, ὡς δυνατόν αὐτοῖς, ὑφ' ἐνὶ τῶν πάντων βασιλεῖ Διὶ ταττόμενά τε καὶ ὀριζόμενα» (*Περί Εἴμαρμένης*, PG 160, σ. 961)].

Κάθε ἄρνηση του γεγονότος αυτού είναι ἄρνηση τόσο της προγνώσεως [«Εἰ μὴ ὄριστο τὰ μέλλοντα, οὐδ' ἂν προεγινώσκετο, οὐ μόνον γε οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐδ' ὑπὸ τῶν θεῶν ἂν οὐδενός· οὐ γὰρ οἶόν τε ὅλως γινώσιν ὑπάρξει τοῦ πάντη ἀορίστου» (*ὁ.π.*, PG 160, σ. 962)· επίσης: «εἰ μὴ ὄριστο τὰ μέλλοντα, οὐδ' ἂν προεγινώσκετο» (*ὁ.π.*, PG 160, σ. 962)· ομοίως: «εἴτε καὶ αἴτιοι μὲν εἶεν τῶν τῆδε οἱ θεοί, μὴ ἀνάγκη δὲ μὴδ' ὄρισμένως εἶεν αἴτιοι, ὧν ἂν αἴτιοι γίνοιτο, οὐδ' οὕτως ἂν εἰδοῖεν ἅττα ποτὲ δράσσοις, μὴ οὐκ ἀναγκαιῶς τε εἰς αἰῶνος πρὸς αὐτὰ καὶ ἀπαρτρέπτως ἔχοντες» (*ὁ.π.*, PG 160, σσ. 962-963)], όσο και της πρόνοιας των θεῶν προς τον κόσμο: «κινδυνεύουσι οἱ περὶ τῶν ἐσομένων ἀνάγκη τε καὶ εἴμαρμένην ἀναρῶντες ... καὶ τῆς προνοίας ὅλως τῶν τῆδε ἐκβάλλειν τοὺς Θεούς» (*ὁ.π.*, PG 160, σ. 961). Εφόσον τα πάντα ορίστηκαν αἰδίως από τον Δία, ἄρα, συμβαίνουν «ἀναγκαιῶς» και «ἀπαρτρέπτως» εν χρόνῳ, επειδὴ προορίστηκαν (*ὁ.π.*, σ. 963) να διοικούνται «ειμαρμένη ἀμεταστρόφῳ καὶ ἀπαρτρέπτῳ ἐκ Διὸς χωρούσῃ» (Πλήθωνος, *Ζωροαστρεῖων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις*, PG 160, σ. 974). Εξάλλου, ο Θεός είναι τέλειος και αυτάρκης: «ὁ Θεὸς τῶ ὄντι ἀνεπιδεῖς τελειοτάτος τῶν, καὶ ὡς οἶόν τε μάλιστα αυτάρκης» (*Περί ἀρετῶν*, PG 160, σ. 868). Επειδὴ, ὁμως, είναι τέλειος, είναι αναλλοίωτος και αμετάβλητος: «μένει ἀεὶ καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως» (*Περί Εἴμαρμένης*, PG 160, σ. 961).

Το αμετάβλητο του Θεοῦ και ο αἰδιος ορισμός ὅλων των εν χρόνῳ πραγμάτων πείθουν αναντίρρητα τον άνθρωπο ὅτι τίποτε δεν μεταβάλλεται στον παρόντα κόσμο. Τα πάντα γίνονται κατὰ το προαιώνιο σχέδιο του Θεοῦ και τίποτε δεν μεταβάλλει την ἄρεπτη βούλησή του· οὔτε πίστη, οὔτε μετάνοια, οὔτε προσευχή, οὔτε δέηση [«Περὶ γὰρ εὐχάς, καὶ προσκυνήσεις, καὶ ὕμνους, καὶ τελετάς, καὶ ἀπαρχάς καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, ... ὁ ὄσιος ... οὐθ' οὕτω προσοίσει, ὡς δεομένῳ τινὸς τούτων τῶ Θεῶ, ἢ κινησομένῳ δι' αὐτῶν ἀκίνητον γὰρ καὶ ἀπρόσδεκτον μάλιστα ἐκείνων» (*Περί Ἀρετῶν*, PG 160, σ. 877)· σε ἄλλο χωρίο ο Πλήθων σημειώνει: «Ποῦ δ' ἔτι μᾶλλον ἀδύνατον, εἰ τοὺς θεοὺς τις λέγοι μεταβάλλεσθαι τε περὶ τὰ σφίσιν ὑπὲρ τῶν μελλόντων ἐγνωσμένα, καὶ ἕτερ' ἅττα, παρ' ἃ ἐμέλλησαν ἀποτελεῖν, εἴτε ὑπ' ἀνθρώπων λιταῖς, ἢ τισι δώροις παραπειθομένους, εἴτε διη και ἄλλως γέ πως πύσχοντας» (*Περί Εἴμαρμένης*, PG 160, σ. 961)]. Ἐτσι, η μόνη σοφὴ οδὸς είναι η πλήρης και τέλεια υποταγή στο πεπωμένο, στην ειμαρμένη. Στο σημείο αυτό ἐγκείται η ελευθερία του ανθρώπου. Ελευθερία σημαίνει ὄχι απουσία ἀνάγκης («εἰ μὲν γὰρ ἐλευθερίαν τις τὴν οὐκ ἀνάγκην καλεῖ, οὐκ ἂν ὀρθῶς ἐνεργεῖν καὶ πράττειν· πράττει δὲ τις ὀρθῶς, ὅταν ἐνεργῇ συμφώνως πρὸς τὴν κυρίως φύσιν αὐτοῦ, πρὸς τὸ ἐν αὐτῷ "ἄρχον"» (*αυτ.*, PG 160, σ. 963· στο σημείο αυτό ο Πλήθων ἐγγίζει τα ὅρια της στωικῆς ἀρχῆς «κατὰ φύσιν ζῆν»).

Κατόπιν τούτων, μπορεί να ἐξηγηθεῖ το ἐγχείρημα που ἀνέλαβε ο Σχολάριος ὡστε να περισώσει –ερμηνεύοντας ὀρθῶς– τα χριστιανικά (τα ανταποκρινόμενα στο αυθεντικό) περί προνοίας και προορισμοῦ δόγματα, τα οποία ἀνέδειξαν ως πολύτιμη παρακαταθήκη οι προηγούμενοι του βυζαντινοῦ Πατέρες.

και, ως εκ τούτου, η παρούσα ζωή είναι ζωή πόνου και θλίψης για την ίδια. Περί τούτων, ο Πλάτων αναφέρει στον *Κρατύλον* τα εξής: «Καί γάρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ (= το σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἂν ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτη “σῆμα” ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς⁴⁶⁸ ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα».⁴⁶⁹

Την ίδια σχεδόν άποψη περί ψυχῆς και σώματος ἔχουν και οι Πυθαγόρειοι. Τη σχέση και τη συγγένεια των Πυθαγορείων προς τις ορφικές δοξασίες αναδεικνύουν δύο αποσπάσματα των έργων του Πλάτωνος. Στον *Φαίδωνα* τονίζεται ότι οι Πυθαγόρειοι αποδέχονται «τὴν ψυχὴν ... διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὡσπερ διὰ εἴργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα»⁴⁷⁰. Στον δε *Γοργίαν* ο Πλάτων παρουσιάζει τον Σωκράτη να υποστηρίζει: «Ἦδη γάρ τοῦ ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα»⁴⁷¹. Άρα, τόσο κατά τους πυθαγόρειους όσο και κατά τους ορφικούς, η ψυχὴ κατάγεται από έναν άλλο κόσμο, απ' όπου ἐξεληθούσα αμάρτησε. Προς τιμωρία της εγκλείστηκε στο σῶμα, σαν σε τάφο, για να καθαρθεῖ και να επιστρέψει πάλι στην πρότερη κατοικία της. Σε επόμενους, πάντως, διαλόγους του ο Πλάτων είναι πιο μετριοπαθῆς αναφορικά με την ρητὴ αξιολογική διάκριση μεταξύ ψυχῆς και σώματος.

Προς τις ανωτέρω περί ψυχῆς θεωρίες των ορφικών και των πυθαγορείων ο Σχολάριος διαφωνεῖ στα εξῆς σημεία: 1) Ὅτι οι ψυχές δημιουργήθηκαν ὅλες από κοινού προαιωνίως⁴⁷² και 2) ὅτι αμάρτησαν πριν την ἔλευσή τους στα σώματα, στα οποία φυλακίστηκαν προς τιμωρία. Πλην ὁμως, φαίνεται ὅτι συμφωνεῖ μαζί τους στα ακόλουθα: α) Ὅτι το σῶμα είναι το δεσμοτῆριο της ψυχῆς και β) ὅτι η ψυχὴ στον εγκόσμιο βίῳ εκτίει «δίκην τινά», «ἔνεκα πονηρᾶς ποτε καὶ ἀλόγου ἐπιθυμίας», την οποία κατεῖχε⁴⁷³ –δηλαδή, λόγω του προπατορικού αμαρτήματος. Η τέτοια, ὁμως, αμαρτία διεπράχθη από την ψυχὴ ὅταν αὐτὴ εὐρίσκετο στο σῶμα.

⁴⁶⁸ Πρβλ. *Άπαντα*, τ. 1, σ. 395,16, ὅπου η ζωὴ της ψυχῆς στο σῶμα θεωρεῖται ὡς «δίκην».

⁴⁶⁹ Πλάτωνος, *Κρατύλος*, 400c. Βλ. σχετικά Πλάτων, *Κρατύλος Ἡ περί ορθότητος ονομάτων, λογικός*, επιμ. εισ. - μτφρ. - σχόλια Γ. Κεντρωτῆς, Gutenberg, Αθήνα 2013, σσ. 39-40. Πρβλ. και *Άπαντα*, τ. 1, σ. 414,35-36: «βαρυτέρα πάσης κολάσεως και δεσμοτηρίου παντὸς ἢ μετὰ τοῦ σώματος ἔστι διατριβή».

⁴⁷⁰ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 82e.

⁴⁷¹ Πλάτωνος, *Γοργίας*, 493a.

⁴⁷² *Άπαντα*, τ. 1, σ. 395,6-11: «δημιουργεῖ δὲ ἐκάστῳ ψυχὴν ἐν ἐκάστῳ σώματι ἀμέσως, ὡς τὰς κεχωρισμένας οὐσίας ἐποίησε πρότερον (τοῦτο γάρ ἐστὶ τὸ „πλάττειν αὐτὸν κατὰ μόνας τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας“), και τὸ „ἔως ἄρτι ἐργάζεσθαι“ περί ἀνθρώπων ἰδικώτερον εἴρηται, οὐ μόνον δημιουργουμένων πάντων ἐκ νέου, ἀλλὰ και ἐκ πονηρίας ὁσημέραι εἰς ἀρετὴν ἀναπλαττομένων, ὅσοι ἑαυτοὺς ἐτοιμοὺς παρέχουσιν».

⁴⁷³ *Άπαντα*, τ. 1, σ. 395,16-17.

Η περί ψυχής διδασκαλία του Πλάτωνος έχει ως εξής: «τῷ θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ».⁴⁷⁴ Ἔτσι, ἡ ψυχὴ εἶναι «ἀθάνατος» καὶ «ἀγέννητος»: «ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι».⁴⁷⁵ Το «ἀγέννητον» τῆς ψυχῆς πρέπει νὰ τονισθεῖ ἰδιαίτερα, διότι ἀποτελεῖ συνέπεια τῆς θεωρίας τοῦ Πλάτωνα περὶ Ἰδεῶν καὶ, ἀκολούθως, περὶ ἀνάμνησης. Ἀν καὶ σὲ ἄλλο σημεῖο λέγεται ὅτι ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὴν ψυχῇ,⁴⁷⁶ ἐντούτοις δὲν πρόκειται περὶ πραγματικῆς δημιουργίας τῆς. Ὁ θεὸς τοῦ Πλάτωνος δὲν δημιουργεῖ ἐκ τοῦ μηδενός – ἡ περὶ τῆς ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργία διδασκαλία εἶναι ἀποκλειστικὰ χριστιανικὴ θεώρηση/δόγμα. Ὁ Θεὸς γιὰ τὸν Πλάτωνα δημιουργεῖ τὸν ορατὸ κόσμον προσβλέποντας «πρὸς τὸ αἴδιον»⁴⁷⁷, δηλαδή πρὸς τὶς ἀγέννητες καὶ αἰδίες Ἰδέες, στὶς ὁποῖες ἀνήκει ἡ ψυχῇ. Ὁ Σχολάριος καταφέρεται δριμύτατα κατὰ τοῦ Πλάτωνος, παρ' ὅλο που ἀντλεῖ ἀπὸ τὸ ὄντολογικὸ καὶ τὸ ἀνθρωπολογικὸ σύστημά του εἴτε ἀμέσως εἴτε ἐμμέσως πλείστες ὅσες διδασκαλίες.⁴⁷⁸ Γιὰ τὸν Πλάτωνα, οἱ ἀνθρώπινες ψυχῆς προϋπάρχουν τῆς δημιουργίας τοῦ ορατοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρώπινων σωμάτων. Ἡ ψυχῇ μας «ἦν ἔτι πρότερον, πρὶν ἡμᾶς ἀνθρώπους γενέσθαι»⁴⁷⁹, οὐσα ἔτσι «προτέρα» καὶ «πρεσβυτέρα σώματος»⁴⁸⁰. Ἡ ψυχῇ ἐγκλείσθηκε στὸ σῶμα πρὸς τιμωρία καὶ ἐξαγνισμό· γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐλευσὴ τῆς στὴν περιοχὴ τοῦ «ἀρχῇ ἦν αὐτῇ ὀλέθρου», ἀφοῦ «ταλαιπωρουμένη ... τοῦτον τὸν βίον»⁴⁸¹ διάγει. Το δε σῶμα ἀποτελεῖ κάτι ξένο πρὸς τὴν ψυχῇ· «οὐδέποτε μίγνυται σῶμα καὶ ψυχῇ»⁴⁸². Ἡ ἐνοίκηση τῆς ψυχῆς στὸ σῶμα ἀποτελεῖ μίαν κατάστασιν κακὴν γιὰ τὴν ἴδια· «ἔως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῇ μετὰ τοιοῦτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν».⁴⁸³ Σῶμα καὶ ψυχῇ συνδέονται ὄχι κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Ἡ ψυχῇ δὲν εἶναι ἐνωμένη με τὸ σῶμα, ἀλλὰ ἐνοικεῖ ἀπλῶς στὴν περιοχὴ του, ἀφοῦ εἶναι ὁ «ἡνίοχος», ὁ «ἄρχων»⁴⁸⁴ καὶ ὁ ἡγεμόνας τοῦ σώματος.⁴⁸⁵ Ὁ Πλάτων διαιρεῖ τὴν ψυχῇ

⁴⁷⁴ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 80b.

⁴⁷⁵ Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 245cd.

⁴⁷⁶ Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 29e κ.εξ.

⁴⁷⁷ Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 29a. Βλ. καὶ Festugière, A. J., *Proclus. Commentaire sur le Timée*, τόμ. II, ἐκδ. "J. Vrin", Paris 1967.

⁴⁷⁸ Πιθανῶς, ὁ λόγος τῆς ἀποστροφῆς τοῦ Σχολαρίου πρὸς τὸν Πλάτωνα εἶναι ἀκριβῶς ἡ περὶ τοῦ αἰδίου καὶ τοῦ ἀγενήτου τῶν Ἰδεῶν διδασκαλία τοῦ ἰδρυτῆ τῆς Ἀκαδημίας, ἡ ὁποία θέτει ζητήματα μεταφυσικοῦ δυϊσμοῦ.

⁴⁷⁹ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 80c.

⁴⁸⁰ Πλάτωνος, *Νόμοι* I', 896c.

⁴⁸¹ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 951d.

⁴⁸² Φιλίππιδου Λ., *Ἱστορία τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Ἀθήναι 1958, σ. 171.

⁴⁸³ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 66b.

⁴⁸⁴ Πλάτωνος, *Φαῖδρος*, 246ab. Πρβλ. καὶ Ἄπαντα, τ. 1, σ. 8,12-13, ὅπου σημειώνεται ὅτι ἡ ψυχῇ εἶναι: «ὁ ἡγεμών, ὁ ἡνίοχος, ὁ κυβερνήτης, ὁ ὀφθαλμός».

⁴⁸⁵ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 94d κ.εξ.· *Τίμαιος*, 34c.

στο «λογιστικόν», την «ἐπιθυμίαν» και τον «θυμόν»,⁴⁸⁶ από τα οποία ο νους ή λόγος αποτελεί το ουσιωδέστερο μέρος της ψυχής.⁴⁸⁷

Εντελώς αντίθετη είναι η περί ψυχής αντίληψη του Αριστοτέλους. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, η ψυχή δεν αποτελεί αυτοτελή και ανεξάρτητη του σώματος φύση· είναι έτι μάλλον μια ζωική δύναμη, «ὁ ἐν τῷ σώματι ζωοποιὸς παράγων», η αιτία των λειτουργιών της ζωής, «τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή», οργανικά συνηρητημένη με το σώμα· θεωρητικά μόνον διακρίνεται από το σώμα –τω ὄντι, δεν μπορεί να νοηθεί άνευ αυτού. Ο ανθρώπινος οργανισμός συναποτελεί ενιαία ψυχοσωματική ενότητα, στην οποία η ψυχή έχει προς το σώμα τέτοια σχέση, όπως η όψη προς τον οφθαλμό, η ενεργός δύναμη προς το όργανο. Με τον θάνατο παύει η ζωή του σώματος, της οποίας η ψυχή είναι φορέας, αλλά και, όταν η ψυχή χωρίζεται από το σώμα, «οὐδέν εἶναι πλέον καθ' ἑαυτήν».⁴⁸⁸ Άλλοις λόγοις, η ψυχή είναι η «οὐσία», το «εἶδος» και η «ἐντελέχεια» του σώματος⁴⁸⁹: «Οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος· καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχή»⁴⁹⁰. Η συνάφεια ψυχής και σώματος είναι τέλεια και υποστατική. Η ψυχή ενώνεται αχωρίστως με το σώμα· είναι το είδος του σώματος, το οποίο είναι η ύλη της.⁴⁹¹ Έτσι, ένας λειτουργικός ανθρωπολογικός υλομορφισμός έρχεται στο προσκήνιο.

Ο Πλάτων, με το να διασπά την προσωπικότητα του ανθρώπου, υπερτονίζοντας τα δύο συστατικά στον άνθρωπο, το σώμα και την ψυχή, και διακρίνοντας το αυτοτελές και ανεξάρτητο αυτών μεταξύ τους, δεν αναδεικνύει την ενότητα του ανθρώπου και τον τρόπο της ένωσης των δύο στοιχείων στην υπόστασή του. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης αποκαθιστά την ενότητα της ανθρώπινης οντότητας και προσωπικότητας. Ο μεν άνθρωπος είναι σύνολο, και μάλιστα αρμονικό, η δε ψυχή ζωτική δύναμη στο σώμα, η οποία ρυθμίζει και εναρμονίζει τις σωματικές δυνάμεις και λειτουργίες. Η ένωση, όμως, αυτή στον Αριστοτέλη τονίζεται εις βάρος της αυτοτέλειας και αυτονομίας των δύο στοιχείων στον άνθρωπο –της ψυχής και του σώματος–, καθ' ότι η

⁴⁸⁶ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Δ 439de. Αυτή τη διαίρεση παραλαμβάνει και ο Αριστοτέλης, ο οποίος διακρίνει την ψυχή σε τρία μέρη: στον «λόγον», τον «θυμόν» και την «ἐπιθυμίαν» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1149ab). Πρβλ. και *Άπαντα*, τ. 1, σ. 400,23-25: «οἷον φρόνησις μέν, λόγου ἀρετή, καὶ δικαιοσύνη ἕτερον τρόπον, σωφροσύνη δέ, ἐπιθυμίας, καὶ θυμοῦ, ἀνδρεία».

⁴⁸⁷ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, Θ 583a: «Τριῶν οὐσῶν τῶν ἡδονῶν ἢ τούτου τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ὃ μανθάνομεν ἡδίστη ἂν εἴη, καὶ ἐν ἡμῶν τούτου ἄρχει, ὁ τούτου βίος ἡδιστος».

⁴⁸⁸ Φιλιππίδου Λ., *ὁ.π.*, σ. 177.

⁴⁸⁹ Αριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, Β 412a.

⁴⁹⁰ Αριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, Β 414a.

⁴⁹¹ Κατά τον Μ. Φαράντο, η ψυχή στον Αριστοτέλη τείνει να απολέσει την ιδιαίτερη οντότητά της και φύση (Μ. Φαράντο, *Περὶ Θείας Προνοίας καὶ Προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου*, Αθήνα 1966, σ. 200).

ψυχή παύει να είναι αυτοτελής και αυτάρκης ουσία· γι' αυτό και μετά τον θάνατο «οὐδὲν εἶναι πλέον καθ' ἑαυτήν».⁴⁹²

Ο διανοητής ο οποίος πρώτος προέβη στην σπουδαία αυτή παρατήρηση αναφορικά με την περί ψυχής θεωρία του Αριστοτέλους είναι ο Νεμέσιος, ο οποίος αρνείται να χαρακτηρίσει την πατερική/χριστιανική ψυχή ως εντελέχεια του σώματος, διότι ο όρος αυτός κατάγεται από τον Σταγειρίτη, στον οποίο η ψυχή δεν αποτελεί αυτοτελή φύση. Ο Νεμέσιος ισχυρίζεται: «Αριστοτέλης δε, τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγων, οὐδὲν ἦττον συμφέρεται τοῖς ποιότητα λέγουσιν αὐτήν».⁴⁹³ «Οὐ δύναται ἡ ψυχὴ κατ' οὐδένα τρόπον ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι· ἀλλ' οὐσία αὐτοτελής, ἀσώματος».⁴⁹⁴ Είναι δε κεφαλαιώδης η παρατήρηση αυτή του Νεμεσίου, καθ' ὅτι αποτελεί λίαν σημαντική προσφορά στην περί ψυχής πατερική διδασκαλία.⁴⁹⁵

Ο μέγιστος σχολαστικός Γεννάδιος προβαίνει σε χρήση των όρων «ἐντελέχεια» και «εἶδος» περί της ψυχής, αλλά θεωρεί την ψυχή ως αυτοτελή ουσία, η οποία μετά τον θάνατο και την διάλυση του σώματος ζει μόνη και «καθ' αὐτήν» και δεν συμφθίρεται.⁴⁹⁶ Η ψυχή για τον Σχολάριο είναι όχι μόνον εἶδος και εντελέχεια του σώματος, αλλά και ηγεμόνας, ηνίοχος και κυβερνήτης του, ὅπως και για τον Πλάτωνα.⁴⁹⁷ Μολονότι, ὅμως, αὐτά τα δύο στοιχεία στον ἄνθρωπο διακρίνονται μεταξύ τους, εντούτοις ο ἄνθρωπος είναι ἓνα ενιαίο σύνολο· είναι «εἷς»⁴⁹⁸ και «ἐν ἄτομον»⁴⁹⁹, διότι ψυχή και σῶμα συνάπτονται στην ὑπαρξή του «εἰς μίαν ὑπόστασιν»⁵⁰⁰. Επομένως, οδηγούμεθα στο συμπέρασμα ὅτι ο Σχολάριος προσπαθεῖ να αποφύγει τα δύο ἄκρα –τρόπον τινά–: την πλατωνική δυαρχία (*dualismus*) και τον αριστοτελικό μονισμό (*monismus*).

Ο Νεοπλατωνισμός συνεχίζει την περί ψυχής θεωρία του Πλάτωνος. Ο Πλωτίνος διατυπώνει λόγο περί «καθάρσεως» της ψυχής στον παρόντα βίο ἀπὸ τον ρύπο και τις αμαρτίες.⁵⁰¹ Διὰ της καθάρσεως ἡ ψυχὴ εξαγνίζεται και ἔτσι ἀνέρχεται στο ἐκείθεν· «γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντα ἀσώματος καὶ νοερά καὶ ὅλη τοῦ θείου, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα».⁵⁰²

⁴⁹² Φιλιππίδου Λ., ὁ.π., σ. 177.

⁴⁹³ Νεμεσίου Ἐμέσης, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Κεφ. Β', 40, PG 40, σ. 560.

⁴⁹⁴ Νεμεσίου Ἐμέσης, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Κεφ. Β', 42, PG 40, σ. 565.

⁴⁹⁵ Νεμεσίου Ἐμέσης, *Περὶ φύσεως τοῦ ἀνθρώπου*, μτφρ. Γ. Πλεξίδα, εκδ. Ζήτηρος, Αθήνα 2006, σσ. 51 κ.εξ.

⁴⁹⁶ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 464,15-16.

⁴⁹⁷ *Ο.π.*, σ. 8,12.

⁴⁹⁸ *Ο.π.*, σ. 478,32.

⁴⁹⁹ *Ο.π.*, σ. 488,26.

⁵⁰⁰ *Ο.π.*, σ. 491,29.

⁵⁰¹ Πλωτίνου, *Ἐννεὰς* I, 2, 4.

⁵⁰² Πλωτίνου, *Ἐννεὰς* I, 6, 6.

Και ο βυζαντινός φιλόσοφος, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, διατυπώνει λόγο περί καθάρσεως της ψυχής στον παρόντα βίο.⁵⁰³

Τα πλείονα στοιχεία από την περί ψυχής αρχαία ελληνική φιλοσοφία⁵⁰⁴ παρεισάγονται στην χριστιανική παράδοση, και ειδικότερα στην Πατερική, από τους ίδιους τους Πατέρες. Από την θεματική περιοχή της ο Σχολάριος αντλεί την σχετική διδασκαλία του. Για του λόγου το αληθές: Ο Ιωάννης Δαμασκηνός αποδέχεται τα τρία είδη της ψυχής, δηλαδή την φυτική, την αισθητική και τη λογική.⁵⁰⁵ Κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, «τρεις εισιν αί τῆς ψυχῆς δυνάμεις, λόγος, θυμός και ἐπιθυμία».⁵⁰⁶ Και στον Μάξιμο, όπως και στον Σχολάριο, ο νους αποτελεί το πολυτιμότερο μέρος της ψυχής: «μη ῥυπώσης τὸν νοῦν σου λογισμῶν ἀνεχόμενος ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ».⁵⁰⁷ Ο Μάξιμος αποδέχεται επίσης ως χριστιανικές τις φιλοσοφικές αρετές: «εἰκῶν τοῦ ἐπουρανίου, αἱ γενικαὶ ἀρεταί, οἶον, φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη»⁵⁰⁸ και εκφέρει λόγο περί λογικής, αισθητικής και φυτικής ψυχής.⁵⁰⁹

Στη Δυτική σκέψη οι περί ψυχής φιλοσοφικές θεωρίες εξασφάλισαν πρόσφορο έδαφος διαδόσεως. Ο Θωμάς Ακινάτης αποδέχεται την διάκριση των ψυχών σε τρία είδη: την «φυτικήν» για τα φυτά, την «θρεπτικήν και αισθητικήν» για τα ζώα και την

⁵⁰³ Πρβλ. *Άπαντα*, τ. 1, σσ. 395,398. Περί του καιρού και του τρόπου ύπαρξης των νοερών και αθανάτων ψυχών – δηλαδή, των ανθρωπίνων–, βλ. *Άπαντα*, τ. 1, σσ. 473 κ.εξ.

⁵⁰⁴ Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς υποστηρίζει ότι στην πραγματικότητα η φιλοσοφία είναι μόνο μια εφαρμογή της σοφίας, της επιστήμης των θεϊκών και των ανθρώπινων πραγμάτων και των αιτιών τους. Η σοφία είναι, επομένως, η ερωμένη της φιλοσοφίας, καθώς έχει σκοπό να προετοιμάσει τη σοφία (Κλήμεντος Αλεξανδρείας, *Στρωματεῖς*, I, 5). Βλ. σχετικά G. Arabatzis, *ό.π.*, σ. 75.

⁵⁰⁵ Ι. Δαμασκηνός, *Ἐκδόσεις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, Βιβλίον τρίτον, PG 94, σ. 1037. Πρβλ. Αριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, B413b-414a.

⁵⁰⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά*, β' ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1220.

⁵⁰⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, α' ἑκατοντάς, PG 90, σσ. 969, 977. Πρβλ. και *αυτ.*, β' ἑκατοντάς, PG 90, σσ. 984, 988, 989, 992.

⁵⁰⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, α' ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1009. Πρβλ. Πλήθωνος, *Περὶ ἀρετῶν*, PG 160, σ. 869, όπου σημειώνεται: «Εἶναι τε τέτταρα μὲν τὰ μέγιστα μόρια ἀρετῆς, σωφροσύνην, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, φρόνησιν». Επίσης, *Άπαντα*, τ. 1, σ. 400,23-25. Πρόκειται για τις αρετές που εξειδικευτικά αναπτύσσονται στην αρχαία (κλασική) ελληνική φιλοσοφία. Βλ. ενδεικτικά Πλάτων, *Νόμοι*, 631c, ειδικότερα την αναφορά του «πρῶτον τῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἢ φρόνησις», καθώς και στην πλατωνική *Πολιτείαν*, 430b 2-4. Στο εν λόγω σύγγραμμα γίνεται λόγος περί ρώμης και θάρρους και για το σύνολο των αρετῶν. Επίσης, βλ. ενδεικτικά και Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1103a 4-9: «Διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἡθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρῶτος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν». Κατὰ τον διττὸ αριστοτελικὸ διαχωρισμὸ των αρετῶν σε διανοητικές και ηθικές, οι μεν πρώτες συναρτῶνται με το κυρίαρχο ἔλλογο τμήμα της ανθρώπινης ψυχής (τον θεωρητικὸ λόγος), οι δε ηθικές με το επιθυμητικὸ και ορεκτικὸ. Στις πρώτες ανήκουν η σοφία, η σύνεση και η φρόνηση· στις δευτέρες η γενναιοδωρία-αρχοντία, η σωφροσύνη. Στην ηθική επαινείται ο πρῶτος ἢ σώφρων ἄνθρωπος, ὅχι ο σοφὸς ἢ ο συνετὸς. Ο σοφὸς μπορεί να επαινθεῖ ὑπὸ το φως του ἔθους, του τρόπου ζωῆς που εδράζεται στη σοφία, την κινούμενη στον αρεταϊκὸ ἄξονα του διανοητικού. Πρβλ. Πανταζάκου Π., *Ἠθικὴ και Μεταηθικὴ*, κεφ. Δ', «Δικαιοσύνη», εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2015, σ. 101: «Ο Αριστοτέλης εξηγεί ὅτι η δικαιοσύνη είναι ἐξ ορισμοῦ “ἄλλότριον ἀγαθόν”, διότι αναγνωρίζει και απονέμει το δίκαιο του συνανθρώπου». Κούτρα Δ., *Ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, Αθήνα 2002, σ. 64.

⁵⁰⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά*, β' ἑκατοντάς, PG 90, σ. 1220: «Τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἢ μὲν ἐστὶ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ· ἢ δὲ φανταστικὴ καὶ ὀρμητικὴ· ἢ δὲ λογιστικὴ καὶ νοητικὴ· καὶ τῆς μὲν πρώτης μόνῃς μετέχουσι τὰ φυτὰ· τῆς δὲ δευτέρας πρὸς ταύτη τὰ ἄλογα ζῶα· τῆς δὲ τρίτης πρὸς ταῖς δυοῖν, οἱ ἄνθρωποι. Καὶ αἱ μὲν δύο δυνάμεις φθαρταί· ἢ δὲ Τρίτη ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος ἀποδεικνύεται».

«λογικὴν» για τον ἄνθρωπο μόνον.⁵¹⁰ Ἄν και ὁ ἄνθρωπος φέρει τρεῖς ψυχές, εντούτοις κατ' οὐσίαν ἔχει μόνο μία, την λογική· «ἢ θρεπτική⁵¹¹ καὶ αἰσθητική καὶ νοερά οὐκ εἰσὶ τρεῖς ψυχαὶ ἐν τῷ ἄνθρώπῳ»,⁵¹² διότι «αἰ ψυχαὶ τῶν ἀλόγων ζώων, οὐκ ἀθάνατοι».⁵¹³ Ἡ λογικὴ ψυχὴ «ἐνοῦται τῷ σώματι ὡς ἐντελέχεια καὶ εἶδος».⁵¹⁴ «τὸ σῶμά ἐστι διὰ τὴν ψυχὴν, ὥσπερ καὶ πᾶσα ὕλη διὰ τὸ εἶδος»⁵¹⁵. Ὅπως, ὁμως, ὁ Θωμάς υπεραμύνεται τῆς υποστατικῆς ἐνώσεως μεταξύ σώματος καὶ ψυχῆς, ἔτσι υποστηρίζει καὶ τὴν αὐτονομία, τόσο κατὰ τὴν καθεαυτότητά της ὅσο καὶ κατὰ τα ἀποτελέσματά της, τῆς ψυχῆς ἐναντι τοῦ σώματος. Ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ εἶναι φύση καθ' ἑαυτὴν ὑπάρχουσα καὶ «νοερά»⁵¹⁶, ὄχι ἐπειδὴ φύεται με τὸ σῶμα⁵¹⁷, ἀλλὰ «ἔξωθεν» εἰσέρχεται στο σῶμα⁵¹⁸, εἰσοδος ἡ ὁποία σημαίνει ὅτι εἶναι χωριστό καὶ αὐτοτελές εἶδος. Καὶ στη βυζαντινὴ παράδοση ἀπαντᾶ ἡ περὶ τῆς ψυχῆς ἀποψη ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια καὶ εἶδος τοῦ σώματος. Σύμφωνα με τὸν Μανουὴλ Καλέκα, «ἢ ψυχὴ σώματος ὠρισμένον ἐντελέχεια, τοῦτέστιν ἐνέργεια καὶ εἶδος ἐστι».⁵¹⁹ τὸ δε σῶμα εἶναι τὸ «ὄργανον» τῆς ψυχῆς.⁵²⁰



⁵¹⁰ *S. c. g.*, 2, LXXXIX· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 107.

⁵¹¹ Χαρακτηριστικὸς ἀριστοτελικὸς ὅρος περὶ ψυχῆς. Στὸ πλαίσιο τοῦ διττοῦ διαχωρισμοῦ τῆς ψυχῆς σε ἔλλογο καὶ ἀλογο τμήμα, στὸν ὁποῖο προβαίνει ὁ Σταγειρίτης, στὴν πρώτη υποδιαίρεση τοῦ ἀλόγου τμήματος –που μας ἐνδιαφέρει ἐν προκειμένῳ– πρυτανεύει ἡ φυτικὴ ἢ ἀυξητικὴ ἢ θρεπτικὴ ψυχὴ, ἐνῶ στὴ δευτέρῃ υποδιαίρεση ἡ ἐπιθυμητικὴ ἢ ὀρεκτικὴ.

⁵¹² *S. c. g.*, 2, LVIII· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 87. Πρβλ. καὶ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 474.

⁵¹³ *S. c. g.*, 2, LXXXII· *Ἄπαντα*, τ. 5, σσ. 99,20 – 100,6.

⁵¹⁴ *S. c. g.*, 2, LXXXIII· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 100,10. Πρβλ. καὶ *S. c. g.*, 2, LXXXIX· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 106: «ἐντελέχεια σώματος ἢ ψυχὴ ὀργανικοῦ».

⁵¹⁵ *S. c. g.*, 2, LXXXIX· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 108,35-36.

⁵¹⁶ *S. c. g.*, 3, XXII· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 128,24.

⁵¹⁷ Ἐπίσης, καὶ ἡ περὶ ἀμέσου δημιουργίας τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν ἀποψη τοῦ Σχολαρίου σχετίζεται με τὸν Ἀκινάτη. Βέβαια, ἡ περὶ ἀμέσου δημιουργίας τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν ἀπαντᾶ στὴν Πατερικὴ παράδοση. Σύμφωνα με τὸν Θεοδόρητο Κύρου, «(ἢ Ἐκκλησία ἡμῶν) πειθομένη τῇ θεῖᾳ Γραφῇ, λέγει, τὴν ψυχὴν συνδημιουργεῖσθαι τῷ σώματι, οὐκ ἐκ τῆς ὕλης τοῦ σπέρματος ἔχουσιν τῆς δημιουργίας τὰς ἀφορμάς, ἀλλὰ τῇ βουλήσει τοῦ ποιητοῦ μετὰ τὴν τοῦ σώματος συνισταμένον διάπλασιν» (*Αἰρετικῆς κακομῆθίας*, Ε', PG 83, σ. 481). Ὁ Ἀκινάτης, ὁμως, γιὰ νὰ θεμελιώσει –πιθανῶς– τὸ δόγμα τῆς ἀσπίλου συλλήψεως τῆς Θεοτόκου, ἀνεδείχθη σε ἐνθερμὸ οπαδὸ τῆς περὶ ἀμέσου δημιουργίας τῆς ψυχῆς. Σύμφωνα με τὸν ἴδιο, «οὔτε αἰδῖος οὔσα, οὔτε τοῦ σώματος προϋφιστηκυῖα, ἀλλ' ἐκ νέου ἀρχομένη τοῦ εἶναι, ἐπεὶ μηδ' ἐκ τοῦ σπέρματος γίνεται οὐδ' ὀπωσοῦν, διὰ δημιουργίας ὑπόλοιπόν ἐστιν αὐτὴν γίνεσθαι, καὶ ἐκ μόνου Θεοῦ, ὅς μόνος ἐστὶ δημιουργὸς» (*S. c. g.*, 2· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 104,16-20). Διὰ τῆς ὡς ἄνω θεωρίας «ἀποσκορακίζεται καὶ ἡ Ἀπολιναρίου πλάνη καὶ τῶν ἀκολούθων, οἱ ἔφασαν ψυχὰς ἐκ ψυχῶν γίνεσθαι ὡς ἐκ σωμάτων σώματα» (*Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 104,10-12). Ἐπομένως, δὲν εὐσταθεῖ τὸ κατὰ τῆς θεωρίας αὐτῆς ἐπιχείρημα περὶ “συνεργίας” τοῦ Θεοῦ με τοὺς μοιχοῦς: «οὐ γὰρ ἢ τῶν μοιχῶν φύσις ἐστὶ πονηρά, ἀλλ' ἢ θέλησις» (*ὁ.π.*, σ. 108,12-13). Ἐν κατακλείδι, τόσο ἡ ὅλη πραγμάτευση τοῦ θέματος, ὅσο καὶ τὰ υπὲρ τῆς θεωρίας, ὅπως καὶ τὰ κατὰ τῶν ἀντιθέτων θεωριῶν ἐπιχειρήματα, που ἀπαντοῦν στο ἔργο τοῦ Θωμά χρησιμοποιοῦν καὶ ὁ Σχολάριος· φυσικῶς τῷ λόγῳ ὀδηγοῦμεθα στο συμπέρασμα ὅτι στο θέμα τῆς θεωρίας περὶ ἀμέσου δημιουργίας τῶν ψυχῶν ὁ βυζαντινὸς φιλόσοφος ἐπηρέασθη κα μάλᾳ ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη.

⁵¹⁸ *S. c. g.*, 2, LXXXIX· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 107,9.

⁵¹⁹ Μανουὴλ Καλέκα, *Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς καθολικῆς πίστεως*, PG 152, σ. 632.

⁵²⁰ *Ὁ.π.*, σ. 628.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Περί προαιρέσεως

Ο Σχολάριος αποδέχεται εν πρώτοις τον ορισμό του Αριστοτέλους ότι η ευδαιμονία είναι η ενέργεια ψυχής σύμφωνα με την αρετή⁵²¹. Επειδή κατατάσσει τις αρετές σε σημαντικές και σημαντικότερες,⁵²² καταλήγει στο ότι η ψυχή που ενεργεί σύμφωνα με τις σημαντικότερες των αρετών, προσεγγίζει την ευδαιμονία του δημιουργού, την ύψιστη ευδαιμονία, με προθετικό τρόπο. Για τον λόγο αυτό, τον παραπέμποντα στην, ούτως ειπείν, βουλευτική αποβλεπτικότητα, πρέπει να σταθούμε στην παρουσία της ψυχής για τον Σχολάριο καθώς και στη δυνατότητά της να ενεργεί κατ' αρετήν ή όχι.

Ο βυζαντινός φιλόσοφος υποστηρίζει ότι καθολική και αρχική αιτία όλων των όντων και των δημιουργημάτων είναι ο Θεός, αλλά όχι κατά τον ίδιο τρόπο.⁵²³ Χάρισε, μάλιστα, σε όλα τα όντα –προφανώς τα χαρακτηριζόμενα από ζωή– την ύπαρξη και την ικανότητα να γίνονται αίτια άλλων «έντιθεις αὐτοῖς θεϊότηός τι ἴχνος»⁵²⁴. Επειδή τα όντα αυτά καθίστανται αίτια παραγωγής άλλων, ονομάζονται ποιητικά. Το αιτιώδες αυτών είναι οργανικό και σχετίζεται προς τη δύναμη του πρώτου αιτίου, οφείλεται στη χρήση ως μέσου ή οργάνου της εντεθείσης ποιητικής δύναμης από το πρώτο αίτιο στην υπόστασή τους⁵²⁵. Δηλαδή, κατ' εξοχήν ποιητικό αίτιο είναι ο Θεός ως η πρώτη αιτία, ενώ τα δεύτερα αίτια υπηρετούν ως όργανα τη θεία δύναμη⁵²⁶. Γι' αυτό είναι ένας και μοναδικός Θεός, στο όνομα του οποίου αντιλαμβανόμεθα τα πάντα· τελείωση των πάντων είναι «τάγαθόν», το οποίο τα «πάντα ἐφίεται»⁵²⁷ –υπό την έννοια μιας ανεξάντλητης προθετικότητας. Ο μονισμός από κάθε άποψη είναι αδιαπραγμάτευτος.

Δημιούργησε τον κόσμο εξ ουκ όντων λόγω της αγαθότητας και της δυνάμει του, και με την ίδια αγαθότητα και δύναμη προνοεί ώστε να οδηγηθούν τα όντα στο

⁵²¹ Πρόκειται για τον πρώτο ορισμό της ευδαιμονίας, τον οποίο δίδει ο Σταγειρίτης στο Α' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, 1102a, 5-6. Ο ορισμός αυτός είναι σαφώς προσανατολισμένος προς τα εγκόσμια: «Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ' ἀρετὴν τελείαν». Στο Ι' βιβλίο ο ορισμός της ευδαιμονίας αποκτά θεϊκές διαστάσεις και περιεχόμενο υπερβαίνοντας τα εγκόσμια. Βλ. σχετικὰ και Γ. Αραμπατζή, *Ἐθικὴ du bonheur et orthodoxie à Byzance*, ό.π., σ. 47, όπου χαρακτηρίζει την ως ἄνω ἐνέργεια ως ἕναν σκοπὸ κατὰ την καθευτότητά του, ἐντάσσοντας μάλιστα τις ἐν λόγῳ κειμενικὲς αναφορὲς στη μεταφυσικὴ του Αριστοτέλη.

⁵²² Βλ. Παράρτημα, Μετάφραση «Συμβιβαστικῶ», σ. 224.

⁵²³ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 391,23-24.

⁵²⁴ *Ό.π.*, σ. 391,28-29.

⁵²⁵ *Ό.π.*, σσ. 391, 34 – 392, 8, 393, 1-7.

⁵²⁶ *Ό.π.*, σ. 393, 22-25.

⁵²⁷ *Ό.π.*, σ. 393, 27-28.

αγαθό τέλος τους. Επειδή δε είναι πάνσοφος, έχει προορίσει («τάττει» - «ταχθησομένων») τα πάντα κατά αρμόζοντα τρόπο υποβοηθώντας την άφιξη στο τέλος.⁵²⁸ Αυτή η πρόνοια διακατέχει το σύνολο του υπαρκτού, από τα υψηλότερα μέχρι τα κατώτατα, μετέχουν δε σ' αυτή όλα τα όντα σύμφωνα με την ικανότητα που τούς έχει δωρηθεί («δεδομένην ισχύ») ⁵²⁹. Η γενική αυτή πρόνοια προς όλα τα όντα διακρίνεται, στη συνέχεια, στην ειδική πρόνοια για τον άνθρωπο. Τα άψυχα και άλογα όντα έχουν σκοπό την υπηρεσία του ανθρώπου ⁵³⁰ και ο σκοπός αυτός περιορίζεται μόνο σ' αυτή την υπηρεσία, χωρίς να προεκτείνεται περαιτέρω («ἐπέκεινα δὲ οὐδέν»). Η περί των αψύχων και αλόγων όντων αυτή πρόνοια και «τέλος ἐστίν», διότι για την εκπλήρωση του μοναδικού σκοπού τους δεν κινούνται από προαίρεση ⁵³¹ αλλά από φυσική ορμή ⁵³². Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί ότι η θεία πρόνοια για τα άλογα όντα προορίζει αυτά σε ιδιαίτερη «τελείωση», αφού ως αγαθό τους ορίζεται και η εκπλήρωση - απόκτηση των αναγκαίων προς το ζην.

Ο άνθρωπος υπερέρχει όλων των όντων, των φθαρτών και κτιστών, αφού σύγκριται από θνητή και αθάνατη «ἀρχή». Όταν δε απαλλάσσεται από τη θνητή αρχή (= σώμα), ζει μόνο με την αθάνατη ⁵³³. Σκοπός του είναι «ἢ τοῦ ἐσχάτου ἀγαθοῦ με-

⁵²⁸ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 393, 29-34.

⁵²⁹ *Ο.π.*, σ. 394, 6-8.

⁵³⁰ *Ο.π.*, σ. 394, 22-24.

⁵³¹ Η προαίρεση αποτελεί μία ακόμη χαρακτηριστική αριστοτελική έννοια, στην οποία ο Σταγειρίτης προσέδωσε προκεχωρημένη σημασία στην ηθική διδασκαλία του. Συνδέεται με το αγαθό, με την επιτέλεση αγαθού έργου. Πρέπει σταθερά προς κάποιο αγαθό, όπως αντίστοιχα κάθε τέχνη και μέθοδος, καθώς και κάθε πράξη. Κάθε «τέχνη και πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε και προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖν» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1094a1-3). Οι δε προϋποθέσεις της πράξης είναι τρεις, στις οποίες η προαίρεση διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο. Πρόκειται για τη γνώση, την προαίρεση και την αμετακίνητη στάση στην επιτέλεση της πράξης μετά την προαίρεση: «πρῶτον μὲν ἔαν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, και προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἔαν και βεβαίως και ἀμετακινήτως» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1105a 33-35). Ιδίως δε να τονίσουμε ότι η «ἀρετή» είναι «ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ και ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν» (βλ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1105b 36 - 1107a 3). Η προαίρεση υφίσταται αποκλειστικά για το ανθρώπινο είδος, καθώς παρατηρείται π.χ. και «ἢ τοῦ ἵππου ἀρετή», η οποία καθιστά τον ἵππο σπουδαίο και καλό στο να τρέχει και να μεταφέρει τον επιβαίνοντα και να παραμένει στο πεδίο της μάχης (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1006a 19-21). Ωστόσο, η ἀρετή είναι συνδεδεμένη με την προαίρεση και αφορά αποκλειστικά στους ανθρώπους. Η ἀρετή ἔρχεται ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης επιλογής και προσπάθειας, η οποία κατευθύνει τις διαδρομές της σε στόχους που είναι εφικτοί για το ανθρώπινο γένος: «ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1111b 30). Πρέπει, επίσης, να σημειώσουμε ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η προαίρεση δεν ταυτίζεται με μια απλή βούληση. Όπως διευκρινίζει, εν προκειμένω, ο Σταγειρίτης, η βούληση συναρτάται με τον σκοπό (το τέλος), ενώ η προαίρεση με τον τρόπο, τα μέσα κατάκτησης του σκοπού. Για παράδειγμα, θέλουμε να εἴμεθα υγιείς και προαιρούμεθα (επιλέγουμε, επιθυμούμε να εντοπίσουμε ή να κατασκευάσουμε) τα μέσα, τον τρόπο διαμέσου του οποίου θα κατακτήσουμε την υγεία: «ἢ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, ὅσον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανόμεν» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1111b 26-28). Η προαίρεση είναι επιλογή, προτίμηση «μετὰ λόγου και διανοίας» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1112a 16). Το ηθικό πρόσωπο που προαιρείται, δεν επαμφοτερίζεται, διότι «ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1113a 4), το οποίο σημαίνει πως το προαιρετόν συνιστά τελική και συγκεκριμένη απόφαση. Εν ολίγοις, η προαίρεση στον Αριστοτέλη μπορεί να περιγραφεί ως απόφαση εφαρμογής της ποιοτικότερης εφικτής, κατόπιν κριτικής επεξεργασίας των προσιδιαζουσών επιλογών για κάθε ξεχωριστή περίπτωση. Πρβλ. Düring I., *Ο Αριστοτέλης*, μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβελα, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1994.

⁵³² *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 394, 26.

⁵³³ *Ο.π.*, σ. 394, 35. Επίσης, ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (Κ7, 1177b 31-34) διετύπωνε λόγο για επιβεβλημένο χρέος του ανθρώπου «ἀθανατίζειν» την ψυχή του -κατά το δυνατόν.

τουσία», η θέωση, η τελείωση, το «καθ' ὁμοίωσιν»⁵³⁴. Όταν συμβεί αποχωρισμός από το σώμα,⁵³⁵ το οποίο αλλοιώνεται, «εἴ ποτε ἀναλήψηται», η ζωή μαζί του δεν διαφέρει από εκείνη την πνευματική ευδαιμονία της αθάνατης και μόνης ζωής σε τίποτε άλλο, παρά στο ότι «τέλειος αὐτῆς ἀπολαύσεται», διότι το θνητόν «μὴ ἀίδιον εἶναι»⁵³⁶. Λόγω ακριβῶς αὐτοῦ του ειδικοῦ τέλους του ἀνθρώπου, ἀπολαμβάνει οἶδος ἰδιοῦ ἰδιαιτέρων προνοιῶν ἀπὸ τον Θεοῦ και διότι εἶναι μείζον το προς κατόρθωση ἀγαθὸ ἀλλὰ και διότι ἐπιτυγχάνεται με παρατεταμένη ἀνθρώπινη προσπάθεια και θεία συνέργεια, ἐξαιτίας των πολλῶν δυσχερειῶν του ἀνθρώπινου βίου⁵³⁷. Πέραν, ὁμως, του στόχου της αἰωνιότητος και της ἀθανασίας ὑπάρχει και ο σκοπὸς της ἀμείνονος παρά τῷ Θεῷ ζωῆς: «τῶν μὲν γὰρ ἄλλων γεννητῶν οὐχ ὅπως ἀεὶ εἶη προνοεῖ, ἀνθρώπου δέ, ὅπως ἀεὶ τε εἶη καὶ ἄμεινον εἶη»⁵³⁸. Τον ὑψηλότετον αὐτόν σκοπὸ δεν θα ἐπιτύγχανε ο ἀνθρώπος «μὴ προνοίας ἰδιαιτάτως ἐκ Θεοῦ τυγχάνων»⁵³⁹. Η ἰδιαιτέρη σημασία του ὑψηλότετου αὐτοῦ σκοποῦ ἐμφαίνεται διὰ της σύγκρισης της θείας πρόνοιας για τον ἀνθρώπο με την θεία πρόνοια για τους ἀγγέλους. Οἱ ἀγγελοὶ ἔχουν σταθεροποιηθεῖ ἤδη στο ἀγαθὸ και, ὡς ἐκ τούτου, δεν ὑπάρχει στην ὑπόστασή τους πορεία προς κάτι ἀμεινον ἢ ὑψηλότερο: «οὐ γὰρ ἂν τι αὐταῖς ἄμεινον γένοιτο ἐν τῷ ἐσχάτῳ τῆς εὐδαιμονίας ἰδρυμέναις ἀπὸ Θεοῦ βαθμῶ καὶ αὐταρκουμέναις ἐκάστη κατὰ τὸ εἶδος»⁵⁴⁰. Για την ψυχὴ του ἀνθρώπου, ο Θεὸς «πρόνοιαν ποιεῖται μάλα ἐπιμελῶς»⁵⁴¹, ὡστε τον «οἰκειότατον καὶ λυσιτελέστατον ἐλομένη βίον ἐνταῦθα»⁵⁴² και ἀφοῦ «ἐξανύσσα και κατὰ λόγον και νόμον βεβιωκυῖα»⁵⁴³ να ἐπιτύχει την τελείωση και να μετάσχει της θείας χάριτος.⁵⁴⁴ Η ψυχὴ εἶναι «εἰκὼν ἐν γῆ τοῦ Θεοῦ»⁵⁴⁵, ἐπειδὴ τους θεῖους λόγους ἀποφαίνεται και γι' αὐτὰ τα ἔργα συνηγορεῖ. Ο Θεὸς ὄχι μόνο

⁵³⁴ Γρηγορίου Νύσσης (νόθο), *Ὁμιλία Α΄, Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως και εἰς τὸ «Κατ' εἰκόνα και καθ' ὁμοίωσιν»*: «τὸ μὲν (= κατ' εἰκόνα) τῆ κτίσει ἔχομεν, τὸ δὲ (= καθ' ὁμοίωσιν) ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν». Βλ. και Η. Höfner, GNO (Greg. N. W. Jaeger), *Supplementum*, Leiden 1972, σ. 29 (ΒΕΠΕΣ 70, 140).

⁵³⁵ Ο Σωκράτης παρουσιάζεται να ἀναφέρει στους φίλους του πριν πεθάνει ὅτι δεν θα μείνει στο νεκρὸ σῶμα του ἀλλὰ θα ἀπέλθει σε τόπους ἀπόλαυσης ἀκρας εὐημερίας και εὐδαιμονίας [«οἰχίσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δὴ τινος εὐδαιμονίας» (Πλάτωνος, *Φαῖδων*, 115d)].

⁵³⁶ *Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 394, 36 - 395, 1.

⁵³⁷ *Ὁ.π.*, σ. 395, 24-28.

⁵³⁸ *Ὁ.π.*, σ. 395, 30-31. Περὶ ἀθανασίας της ψυχῆς κατὰ τον Πλάτωνα, βλ. σχετικὰ Vlastos Gr., *Πλατωνικὲς μελέτες*, μτφρ. Ιορδ. Ἀρζόγλου, ΜΙΕΤ, Ἀθήνα 1994, σσ. 124-168, ὅπου τα ζητήματα περὶ ψυχῆς συνδυάζονται οντολογικὰ και κοσμολογικὰ.

⁵³⁹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 396, 17-18.

⁵⁴⁰ *Ὁ.π.*, σ. 396, 29-31. Πρβλ. και *Ἄπαντα*, τ. 3, 396-406 («Ὅτι οἱ ἀγγελοὶ οὐ προκόπτουσιν εἰς τὴν μακαριότητα μετὰ τὸ βεβαιωθῆναι ἐν αὐτῇ, καίτοι τι τῆς προκοπῆς λαμβάνουσιν»).

⁵⁴¹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 396, 37 - 397, 1.

⁵⁴² *Ὁ.π.*, σ. 397, 1-2.

⁵⁴³ *Ὁ.π.*, σ. 397, 2-3.

⁵⁴⁴ «Αἱ φιλαλήθεις ψυχαὶ και φιλόθεοι ... ὅσα χαρισμάτων ἀξιοῦνται πνευματικῶν, τοσοῦτω μᾶλλον ἀπλήστως ἔχουσιν τῶν οὐρανίων φιλοπονώτερον ἐκζητοῦσι ... Αἱ τοιαῦτα ψυχαὶ και τῆς τῶν παθῶν ἐλευθερίας παντάπασιν ἀξιοῦνται, και τὴν τοῦ θεοῦ Πνεύματος ἔλλαμψιν τε και κοινωνίαν ἐν πληρώματι τῆς χάριτος τελείως κομίζονται ...» (Μακαρίου Αἰγυπτίου, *Περὶ ἀγάπης λόγος*, 25, ΒΕΠΕΣ 42, 233).

⁵⁴⁵ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 397, 4.

προνοεί για τη φύση όλη από την κοσμική αρχή μέχρι και τη σύγχρονη εποχή καταρτίζοντας σε διηνεκή κλίμακα τον ανθρώπινο λόγο με νόμους και παραδείγματα αρίστου βίου, τα οποία και κατέπεμψε στο ανθρώπινο γένος, αλλά και για κάθε ψυχή ειδικότερα προνοεί, για να επιτύχει την εφαρμογή των αγαθών τα οποία ο ίδιος δώρισε συλλήβδην στην ανθρώπινη φύση.⁵⁴⁶

Αν, όμως, πολλοί δεν ασπάζονται τα θεία μαθήματα, ή την πρώτη αιτία τους (τον Θεό) δεν ποθούν, και για τον λόγο αυτό στην επίγεια ζωή πορεύονται τυφλοί και συμπεριφέρονται με σκέψη και θέληση διεστραμμένη, διαβιούντες με κτηνώδη τρόπο, όταν θα απαλλαγούν από το σώμα, δεν θα αξιωθούν την τελείωση, αλλά θα αποσπαστούν «εις ἀθλιότητος τόπον (= κατάστασιν)», ο οποίος και θα αρμόζει στον τέτοιας υφής βίο τους. «Τοῦτο οὐ χρή θαυμάζειν»⁵⁴⁷, διότι δεν ευθύνεται ο Θεός αν υπάρχουν τέτοιοι άνθρωποι, αλλά η εκούσια επιλογή, η προαίρεση είναι για τους ανθρώπους το «ἴδιον ἐν αὐτοῖς λόγου», το ποιοτικότερο μέσον να εξομοιωθούν με τη θεία ζωή.⁵⁴⁸ Άρα, η προαίρεση αποτελεί μέρος της θέλησης⁵⁴⁹ μέσω της ελευθερίας⁵⁵⁰. όταν στρέφεται προς το αγαθό, εκπληρώνει αληθώς την αποστολή της. Διαφορετικά, καθιστά τον άνθρωπο άβουλο και ασύνετο, με αποτέλεσμα η επιλογή του κακού να ισοδυναμεί με πλήρη έλλειψη επιλογής.⁵⁵¹ Από όλα τα όντα οι άνθρωποι είναι οδοιπόροι στη ζωή αυτή και ταγμένοι, προορισμένοι να αναζητούν την αιώνια ευδαιμονία⁵⁵². Με τον τρόπο αυτό ο Σχολάριος εμμέσως συγκρίνει το εφήμερο-επίγειο με το αιώνιο, την ευδαιμονία. Χαρακτηρίζοντας τον άνθρωπο «οδοιπόρο» δίδει την εντύπωση του περιπλανώμενου (κατά προαίρεσιν ή μη), του περαστικού, σε αντίθεση με την αιωνιότητα και μακαριότητα της αιδίου ευδαιμονίας. Την εν λόγω ευδαιμονία όμως δεν αποκτούν όλοι, παρά το ότι αυτός είναι ο οικείος και φυσικός

⁵⁴⁶ Άπαντα, τ. 1, σ. 397, 8-9.

⁵⁴⁷ Ο.π., σ. 397, 16-19.

⁵⁴⁸ Ο.π., σ. 397, 8-9.

⁵⁴⁹ Ο Νικόλαος Καβάσιλας επισημαίνει την διπλή πτυχή της θέλησης: «... εις αὐτήν ἴδωμεν τὴν θέλησιν τῆς ψυχῆς, ἐν ἧ καὶ χρηστότης συνέστηκεν ἀνθρώπου καὶ πονηρία, καὶ τὸ ἀληθῶς ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσεῖν, καὶ καθόλου ζῆν ἢ τεθνάναι, ἦν τὸ ἀγαθὴν εἶναι καὶ πρὸς Θεὸν μόνον ἔχειν ἢ μακαρία ἐστὶ ζωή», θεωρώντας στην συνέχεια «τὴν γνώμην μόνου γενέσθαι τοῦ ὡς ἀληθῶς ἀγαθοῦ» (Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, λόγ. Ζ', PG 150, 688B).

⁵⁵⁰ Η μακαριότητα, η ευδαιμονία, η ομοίωση του ανθρώπου με τον Θεό επιτυγχάνονται μόνον από τον άνθρωπο που αποφασίζει ελεύθερα και συνειδητά να αποβάλει κάθε πάθος και αμαρτία και να γίνει, υπαρξιακά και όχι οντολογικά, ένα με τον Δημιουργό. Όλοι οι άνθρωποι φέρουν εντός τους την ίδια εικόνα του Θεού, η οποία παραμένει ανεξίτηλη, ανεξαρτήτως αν ο καθένας τη διαφοροποιεί για το βέλτιον ή το χείρον, το ανώτερο ή το χθαμαλό (βλ. σχετικά Ε. Μαραγγιανού, «Η άπεικόνιση τοῦ θεοῦ στη βυζαντινὴ διάνοηση καὶ τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ πρότυπα αὐτῆς», *Φιλοσοφία καὶ Ὀρθοδοξία*, ἔκδοση ὑπὸ τοῦ Καθηγητοῦ Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994, σ. 125).

⁵⁵¹ Άπαντα, τ. 3, σ. 409, 22-27: «Καὶ προαίρεσις δ' ὁμοίως ἀληθῆς ἐστὶν ἐν ἀνθρώπῳ θελήσεως οὐσα μέρος, ἢ τῶν βελτιόνων τε καὶ πρὸς τὰ βελτίω φερόντων· καὶ ὁ τοιαύτην ἔχων προαίρεσιν προαιρετικὸς ἐστὶν ἀληθῶς, καὶ βουλευτικὸς δ' ἐστὶν ὁ τοιοῦτος· ὁ δὲ τὰ χείρω πεφιληκός, ἄβουλός τε καὶ ἄνοος, ὥστ' οὐδὲ προαίρεσιν κυρίως ἔχων ἐστὶν, καὶ τὸ τὰ φαῦλα προηρησθαι ταῦτόν ἐστι σχεδὸν τῷ μὴ προηρησθαι».

⁵⁵² Άπαντα, τ. 1, 399, 21-22.

σκοπός του ανθρώπου ως ελλόγου είδους. Η αποτυχία αυτή δεν εξασθενεί ούτε μειώνει την πρόνοια του Θεού,⁵⁵³ διότι υπεισέρχεται ο παράγων της ελευθερίας του ανθρώπου. Αιτία της αποτυχίας είναι η ανθρώπινη θέληση, η οποία αρνείται να συνεργαστεί με τον Θεό, να ακολουθήσει τον σκοπό που από τον Ίδιο τέθηκε και να δεχθεί την προσφερόμενη βοήθειά Του μέσω της πρόνοιας για την επίτευξη του σκοπού αυτού. Από την άλλη, η άσκηση βίας για την απόκτηση της αιώνιας ευδαιμονίας αντικείται στη δημιουργία και τη φύση του ανθρώπου,⁵⁵⁴ ο οποίος ως εικόνα του Θεού πλάσθηκε ελεύθερος και αυτεξούσιος.⁵⁵⁵

Για να γίνει πιο παραστατικός και κατανοητός ο Σχολάριος, χρησιμοποιεί στο σημείο αυτό την εικόνα του τοξότη και του βέλους. Αν ήταν δυνατόν το βέλος να έχει γνώμη και ελευθερία ώστε, όταν η χορδή αφήνεται, να ευστοχήσει ή να αστοχήσει, και αυτές τις δύο δυνατότητες είχε από τον κατασκευαστή του, ο οποίος συγχρόνως υποβοηθούσε τη φορά του, και, παρά ταύτα, δεν ακολουθούσε την φυσική πορεία του προς τον στόχο, αλλά παρεξέκλινε, αυτό δεν θα σήμαινε ασθένεια της περί αυτού πρόνοιας, αλλά εθελοκακία.⁵⁵⁶ Για όλους τους ανθρώπους έχει οριστεί κοινό τέλος της επίγειας ζωής. Γι' αυτούς που διαβιούν κατά φύσιν, δηλαδή σύμφωνα με νόμο και

⁵⁵³ Η θεία πρόνοια, ως «θεία κυβέρνηση», δεν αναιρεί το κακό, σύμφωνα με τον βυζαντινό στοχαστή. Μάλιστα, ο ίδιος φέρει ως παράδειγμα το εξής: «ὡσπερ χωλαίνει τις οὐ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς δυνάμεως τῆς κινητικῆς, ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς κνήμης κυρτότητα» (*Ἄπαντα*, τ. 5, LXXI. – *Ὅτι ἡ θεία πρόνοια οὐκ ἀναρεῖ τὸ κακόν*, σ. 160, 33-39).

⁵⁵⁴ Εξόχως σημαντικοί είναι οι λόγοι του Ιησοῦ Χριστοῦ σχετικά με την ιδιαίτερη σημασία και σπουδαιότητα της ανθρώπινης ελευθερίας στο προσκλητήριό Του: «εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν ...» (Ματθ. 16,24)· δηλαδή, «αν θέλει κάποιος, να με ακολουθήσει». Καμμία πίεση, κανένας εξαναγκασμός· προσδιοριστικός παράγων της πνευματικῆς πορείας του ανθρώπου είναι η ελεύθερη βούλησή του, ὅπως επισημαίνουν οι βυζαντινοὶ Πατέρες. Πρβλ. Μ. Ἀθανασίου, *Περὶ τῶν γεγενημένων παρὰ τῶν Ἀρειανῶν*, PG 25, 773A (ΒΕΠΕΣ 31, 278): «θεοσεβείας γὰρ ἴδιον μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν ... καὶ γὰρ ὁ κύριος αὐτὸς οὐ βιαζόμενος, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει διδοὺς ἔλεγε πᾶσι μὲν· “εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν”, τοῖς δὲ μαθηταῖς· “μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ἀπελθεῖν;” ...».

Ο Ἰωάννης ο Χρυσόστομος σημειώνει ὅτι με τὴν ἀνάγκη καὶ τὴ βία ὁ Θεὸς δὲν ὁδηγεῖ πρὸς Αὐτὸν κανέναν. Παρὰ τὸ ὅτι θέλει νὰ σωθοῦν ὅλοι, κανέναν ὁμως δὲν ἀναγκάζει. Ὁ Θεὸς σώζει τὸν ἄνθρωπο πού θέλει νὰ σωθεῖ καὶ ὄχι αὐτὸν πού δὲν θέλει (Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ ῥητὸν “Σαῦλε - Σαῦλε τί με διώκεις;”* 6, PG 51, 143-144). Σὲ ἄλλο χωρίο: «Ἐπὶ τῷ ἄνθρωπῳ γὰρ ἦν ἡ αἵρεσις ὡς ἐλευθέρῳ, ἐπὶ Θεῷ δὲ ἡ δόσις ὡς Κυρίῳ. Δίδωσι δὲ βουλομένοις, ἴν' οὕτως ἴδιον αὐτῶν ἡ σωτηρία γένηται. Οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ Θεός, βία γὰρ ἐχθρὸν Θεῷ, ἀλλὰ τοῖς ζητοῦσι πορίζει καὶ τοῖς αἰτοῦσι παρέχει καὶ τοῖς κρούουσιν ἀνοίγει. Εἰ θέλεις οὖν, εἰ ὄντως θέλεις καὶ μὴ ἑαυτὸν ἐξαπατᾶς, κτήσαι τὸ ἐνδόν ...» (*Εἰς τὸ “Κύριε, οὐχὶ τοῦ ἀνθρώπου ἡ ὁδὸς αὐτοῦ ...”* 4, PG 56, 160· πρβλ. 5, PG 56, 161: «... τὸ κατορθῶσαι οὐκ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ βοήθειᾳ, τὸ δὲ ἐλέσθαι ἐν ἡμῖν καὶ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ προαιρέσει»). Επίσης, στο ἔργο του *Περὶ μετανοίας* (ὁμίλ. ΣΤ', 3, PG 49, 318): «Καὶ περὶ τῆς ἀκτημοσύνης οὐκ ἐποίησε τὸ πρᾶγμα ἐπίταγμα. Οὐ γὰρ ἀπλῶς εἶπε, “πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα”, ἀλλ' “εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπαγε, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα” (*Ματθ.* 19, 21). Ἐν τῇ βουλῇ κείσθω τῇ σῆ, κύριος ἔσο τῆς γνώμης· οὐκ ἀναγκάζω, οὐδὲ βαρῶ, ἀλλὰ κατορθῶσαντα μὲν στεφανῶ, μὴ κατορθῶσαντα δὲ οὐ κολάζω. Τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἐπιταγῆς γινόμενα καὶ ἐξ ὀφειλῆς οὐ τοσοῦτον ἔχει μισθόν, τὰ δὲ ἐκ προαιρέσεως καὶ ἐξ οἰκείας φιλοτιμίας λαμπροῦς ἔχει τοὺς στεφάνους». Στὸ *Εἰς ῥητὸν “Δεῖ καὶ αἱρέσεις εἶναι»* (2, PG 51, 254): «Μὴ βουλόμενόν τινά οὐκ ἀναγκάζει οὐδὲ βιάζεται ὁ Θεός· στο δε *Πρὸς τοὺς ἐγκαλέσαντας ...* (6, PG 51, 144) σημειώνει: «Ὁὐ γὰρ ἄκοντα, οὐδὲ μὴ βουλόμενον ..., ἀλλ' ἐκόντα καὶ προαιρούμενον παρεσκεύασται σώζειν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ... Ἄκοντας καὶ ἀποπηδῶντας οὐκ ἀναγκάζει, οὐδὲ βιάζεται, αὐτὸ τοῦτο δεικνύς, ὅτι οὐκ αὐτὸς ἡμῖν χάριν τῆς δουλείας, ἀλλ' ἡμεῖς αὐτῷ χάριν τῆς δεσποτείας ἔχουμεν ὀφείλομεν».

Βλ. καὶ Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, *Λόγ. ΣΤ'*, 5, PG 39, 125B (ΒΕΠΕΣ 71, 96): «Ἐπεὶ οὖν αὐτεξούσιον ζῶν ὁ ἄνθρωπος καὶ ψυχικῶς ὁ παράλυτος ἦν διαλελυμένος, τούτου ἕνεκεν ὁ Κύριος, ἵνα μὴ ἄμισθον αὐτῷ τὴν θεραπείαν παράσχη, ἐπερωτᾷ τοῦτον λέγων· Αἰτῶ τὴν συγκατάθεσιν· “θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι;” ... εἰ μὴ δέξεται συγκατάθεσιν, ἴασιν οὐ παρέχει».

⁵⁵⁵ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 397, 19-24.

⁵⁵⁶ *Ο.π.*, σ. 397, 24-34. Ὁ αφηγηματικὸς λόγος εἶναι διάχυτος στο ἀνωτέρω παράδειγμα.

λόγο που τους έχει δωρηθεί είναι το φυσικό τέλος. Το άλλο όμως τέλος, η τελείωση, είναι η γνώση του Θεού και των θείων πραγμάτων (ιδιοτήτων) και η «νοερά ήδονή» στη γνώση αυτή.⁵⁵⁷ Επειδή ο άνθρωπος είναι νους (= καρδιά), όταν απαλλαγεί από αυτόν –προφανώς, υπό την έννοια της υπέρβασης των δυνατοτήτων του–, θα γνωρίσει και θα θεαθεί την απόλυτη αλήθεια (τον Θεό). Έχοντας δε ανοιχτή και κεκαθαυμένη την θεώρησή του (= τους οφθαλμούς της ψυχής) εξαιτίας της προκεχωρημένης επιμελητείας του γι' αυτό, «τουτ' ἂν εὐδαιμονίαν ἔχοι καὶ τέλος», την επίγνωση της απόλυτης αλήθειας, η οποία είναι και αιώνια ζωή.⁵⁵⁸ Για όσους, όμως, έχουν διαγάγει τον βίο τους παρά φύσιν, έχει οριστεί κοινή σε όλους η αποτυχία έναντι της αιώνιας ζωής, η οποία θα είναι μεν αιώνια, αλλά σε βαθύ σκοτάδι και αθλιότητα.⁵⁵⁹ Αυτό το οποίο θέλει πρωτίστως ο Θεός, λόγω της αγαθότητάς Του, είναι το άριστο των αγαθών τέλος. Επομένως, αυτή είναι η «προηγούμενη θέληση», ενώ η αθλιότητα των πονηρών είναι η «ἐπόμενη θέλησις». Ο προορισμός, δηλαδή, έχει πεδίο παρουσίας στους αγαθούς· οι δε πονηροί δεν ορίζονται, αλλά αποδοκιμάζονται.⁵⁶⁰ Δεν ορίστηκε μόνο το τέλος στο οποίο όφειλε ο άνθρωπος να φτάσει αλλά και όσα οδηγούν στην πραγμάτωσή του. Άρα, μπορούμε να διατυπώνουμε λόγο και για μία, ούτως ειπείν, ανθρωπολογική - υπαρξιακή μεθοδολογία ως προς το επιτευκτέο.

Ο Σχολάριος στο έργο του *Περὶ θείας Προνοίας καὶ προορισμοῦ* ορίζει τις αρετές και προσδιορίζει τον ρόλο τους στην ευδαιμονία του ανθρώπου: σύμφωνα με όσα επιτάσσει ο φυσικός νόμος και ο γραπτός και θεόπνευστος ευαγγελικός και των αγίων του Θεού νόμος, και σύμπασα η ηθική φιλοσοφία, αυτά που αποφέρουν ευδαιμονία και αντιθέτως –δηλαδή, εφόσον δεν υπάρχουν η ευδαιμονία δεν επιτυγχάνεται–, είναι οι αρετές και τα αντίθετά τους οι κακίες, τα αμαρτήματα, τα φαύλα.⁵⁶¹ Οι αρετές έχουν «τάξιν» αντίστοιχη των μορίων του ανθρώπου, στα οποία και για τα οποία γίνονται.⁵⁶² Είναι δε οι αρετές: η φρόνηση του λόγου –η οποία φρόνηση κατ' άλλον τρόπο, πιο εφηρμοσμένον, είναι δικαιοσύνη–, η σωφροσύνη της επιθυμίας και η ανδρεία του θυμού –με την έννοια του συναισθήματος: είναι, δηλαδή, άλλη η αρετή της διάνοιας, άλλη της έκφρασης και άλλη της πράξης. Η πρώτη γεννά τη δεύτερη και η τρίτη γεννάται από τη δεύτερη. Η μεν φρόνηση και η δικαιοσύνη οδηγούν στην πρό-

⁵⁵⁷ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 399, 25-29.

⁵⁵⁸ *Ο.π.*, σ. 399, 30-33.

⁵⁵⁹ *Ο.π.*, σ. 399, 33-35.

⁵⁶⁰ «τοὺς δὲ κολαστέους ... πατρός ζωῆς». *Ο.π.*, σ. 400, 10-12.

⁵⁶¹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 400, 18-22.

⁵⁶² *Ο.π.*, σ. 400, 22-23.

οδο, η σωφροσύνη καθαίρει και η ανδρεία⁵⁶³ ολοκληρώνει τον άνθρωπο και τον οδηγεί στην τελείωση.⁵⁶⁴ Ο άνθρωπος που διάγει βίο κατά τρόπον αρμόζοντα στις αρετές, είναι βέβαιο ότι θα γνωρίσει την ευδαιμονία στο κορυφαίο επίπεδό της. Αντιθέτως, ο άνθρωπος που ακολουθεί «τῆς πονηρίας τὴν ὁδὸν» οδηγείται υποχρεωτικά στην στέρηση του αγαθοῦ, στην αθλιότητα.⁵⁶⁵ Το ολιστικό παράδειγμα στα ανωτέρω είναι διάχυτο, και μάλιστα περιλαμβάνει και γνωστικές παραμέτρους.

Εδώ φέρει αφηγηματικό παράδειγμα προς επίρρωση των θέσεών του το σιτάρι ή και οποιοδήποτε άλλο δένδρο· όταν όλα συμβούν κατά φυσικό τρόπο, θα ακολουθήσει κατ' ανάγκην (με την έννοια της μοναδικής έκβασης) ανάλογη καρποφορία. Αυτή την καρποφορία υπαινίσσεται και το λόγιο του Χριστοῦ «ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς».⁵⁶⁶ Ἐτσι συμβαίνει κατ' ανάγκη στον ανθρώπινο βίο· όταν ο άνθρωπος επιλέγει ελεύθερα την αρετή, αρετῆς καρπός θα ακολουθήσει· όταν δε κακία, αντίστοιχα κακίας καρπός· η μεν πρώτη επιλογή θα επιφέρει «μετασχεῖν τῷ Θεῷ»· η δε δεύτερη «ἀποχωρήσει αὐτοῦ δυστυχῶς».⁵⁶⁷ Βεβαίως, η φροντίδα και η επιμέλεια του Θεοῦ δεν εξαντλείται στην κατάδειξη του σκοποῦ και στην προσφορά των κατάλληλων μέτρων για την επιτυχία του. Προσφέρει αφειδῶς βοήθεια κατάλληλη στην αγωγή και τον χαρακτήρα καθενός·⁵⁶⁸ ἀνέχεται την ολιγωρία και δεν οργίζεται (= ἀόργητον)⁵⁶⁹, όταν οι ἄνθρωποι δυσανασχετοῦν εντόνως. Ενισχύει τις πνευματικές δυνάμεις σε στιγμές πειρασμών, δέχεται τη μετάνοια και την επιστροφή μετά από παρέκκλιση ἀπὸ την οδὸ της σωτηρίας και επιτρέπει να ξεκινήσουν εκ νέου την ὀρθή πορεία χωρίς μνησικακία.⁵⁷⁰ Ἄλλους προδιαθέτει στο αγαθὸ με την αφθονία των εξωτερικῶν (υλικῶν, σωματικῶν) αγαθῶν και ἄλλους με την ἔνδεια, την πενία.⁵⁷¹ Σε ὅσους ατονεῖ η ἐπιθυμία και η ἐπιμονή προς το αγαθὸ, δημιουργεῖ κίνημα «ἀνθισταμένων» ως υποδειγμάτων ἢ ἀναλαμβάνει την προαίρεση και ενισχύει τον ἀδύναμο

⁵⁶³ Για ιδιαίτερος σημαντικές πληροφορίες αναφορικά προς τη σχέση ανδρείας και σωφροσύνης στον Πλάτωνα, βλ. Χρ. Τερέζης - Λ. Πετρίδου, *Πλάτων. Νόμοι - Βιβλίο Α'*, εκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2017, σσ. 644-670.

⁵⁶⁴ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 400, 23-27.

⁵⁶⁵ *Ο.π.*, σ. 400, 27-30.

⁵⁶⁶ *Κατὰ Ματθαῖον*, ζ 16.

⁵⁶⁷ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 400, 30-37.

⁵⁶⁸ *Ο.π.*, σ. 401, 22.

⁵⁶⁹ *Ο.π.*, σ. 401, 23.

⁵⁷⁰ *Ο.π.*, σ. 401, 24-29.

⁵⁷¹ Ενδιαφέρουσα ἐν προκειμένῳ ἡ θέση του Ἐπικτήτου για τα αγαθά: «ἀτιμάζει τις τὰς ἄλλας δυνάμεις; Μὴ γένοιτο λέγει τις μηδεμίαν εἶναι χρεῖαν ἢ προαγωγὴν ἔξω τῆς προαιρετικῆς δυνάμεως; Μὴ γένοιτο ἀνόητον, ἀσεβές, ἀχάριστον πρὸς τὸν θεόν» (*Διατριβαί*, Β/Ικγ, 23). Θεωρεῖ, δηλαδή, ὅτι τόσο τα υλικά ὅσο και τα πνευματικά αγαθά εἶναι δῶρα θεοῦ· επομένως, ὁ ἄνθρωπος οφείλει να τα ἐκτιμῆσει ὡς τέτοια ἐπιδεικνύοντας ευσέβεια προς τον θεό. Μάλιστα, στη συνέχεια (*Διατριβαί*, Β/Ικγ, 27-29), ἀποδίδει ιδιαίτερη ἔμφαση στην προαίρεση χαρακτηρίζοντάς την ὡς τὸ κορυφαῖο δῶρο του θεοῦ και ὡς αὐθεντικά συντελεστική της ευδαιμονίας: «τί οὖν ἔστι κράτιστον τῶν ὄντων; ... ἀλλὰ τὴν προαιρετικὴν ... τυχὸν δ' ἐπιμελείας εὐδαιμονίαν». Βλ. και Νούτσος Παναγιώτης, «Ἡ ἔλευθεροποιὸς διδασκαλία του Ἐπικτήτου», στο: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων, «Ἐπικτήτος», Πρέβεζα 1996, σσ. 149-154.

να βαδίζει προς την νίκη, την επιτυχία, πράττει κάθε τι ώστε να φτάσει ο άνθρωπος στην ευδαιμονία και μακαριότητα, καθιστώντας τον στο εξής παράδειγμα καρτερίας.⁵⁷² Το τέλος αυτό καθίσταται διττό και αυτό οφείλεται στον άνθρωπο, διότι δεν επιτρέπεται να γίνει κάποιος διά της βίας αγαθός.⁵⁷³ Διττό πέρας, όμως, με την εξής έννοια: αφού ο Θεός έχει προοικονομήσει τα πάντα για τον άνθρωπο, το τέλος είναι ένα: η της θείας αγαθότητας και δικαιοσύνης εκπλήρωση, καθόσον ο καθένας σαφώς «ἢ προώρισταί εἰς τὴν ζωὴν» ἢ «τῶν ἀποδεδοκιμασμένων ἐστίν»⁵⁷⁴.

Από τα δύο αυτά πέρατα ο καθένας φθάνει σ' εκείνο για το οποίο ετοίμασε τον επίγειο βίο του οικείως, κατ' αρετήν ἢ κατὰ πονηρίαν. Στην πορεία του ο άνθρωπος προς το πέρας οδηγείται συγχρόνως από δύο δυνάμεις, την ανθρώπινη προαίρεση και τη συνεργία του Θεού την εκπεμπόμενη και τελειούμενη διά της Χάριτος Αυτού. Από τη μια, στον ενάρετο ως προς την προαίρεση ο Θεός συντρέχει και, από την άλλη, ο φαύλος άνθρωπος βιώνει την αναχώρηση της θείας Χάριτος.⁵⁷⁵ Επειδή, όμως, το κτίσμα ως τέτοιο είναι αδύναμο, η θεία Χάρις προηγείται της ανθρώπινης προαίρεσης «διὰ τὸ μὴ ἐπαναγκάζειν»⁵⁷⁶ στην επιλογή. Για τον Σχολάριο, ο Θεός προγινώσκει την κατάληξη του ανθρώπου σε ένα από τα δύο τέλη, αλλά η πρόσγνωση αυτή δεν είναι η αιτία του προορισμού του ανθρώπου. Δεν αποβαίνουν οι άνθρωποι έτσι στα πέρατα επειδή κατ' αυτόν τον τρόπο προορίστηκαν και προγνώστηκαν, αλλά προγνώστηκαν και προορίστηκαν επειδή έτσι αυτά συμβαίνουν.⁵⁷⁷ Προηγείται η εκδήλωση της ανθρώπινης προαίρεσης και έπονται η πρόγνωση και ο προορισμός. Βέβαια, οι έννοιες του «προ» και του «μετά» δεν εφαρμόζονται στον άχρονο Θεό. Ο Θεός δεν αναμένει την έκβαση, για να γνωρίσει το αποτέλεσμα, διότι τότε θα υπέκειτο στην άγνοια και τον χρόνο.⁵⁷⁸ Από την άλλη, ο άνθρωπος δεν γνωρίζει τον προορισμό του, διότι τότε θα τον ακολουθούσε ακουσίως. Αντιθέτως, οι πάντες επιλέγουν και αποφασίζουν ελεύθερα χωρίς να τους ασκείται κανένας εξαναγκασμός, διότι η θεία βούληση ουδέποτε εμπλέκεται για να εξαναγκάσει, αλλά μόνο για να συνεργήσει επ' ωφέλεια. Πολλές φορές, βέβαια, εγκαταλείπει τον αποδιώκοντα την συνεργία.⁵⁷⁹

⁵⁷² *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 401, 35 - 402, 2.

⁵⁷³ «Πέρας μὲν δὴ τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως καὶ ζωῆς ἡτοίμασται ἐκ Θεοῦ τούτοις διττόν, ἐπειδὴ ἔδει προαιρουμένους, οὐ φύσεως, ἀνάγκη βιοῦν» (*ό.π.*, 402, 35-37).

⁵⁷⁴ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 402, 10-13.

⁵⁷⁵ *Ο.π.*, σ. 403, 4-6.

⁵⁷⁶ *Ο.π.*, σ. 406, 35-36. Πρβλ. Ἰ. Καλογήρου, *Ἡ περὶ «συνεργία» ἐν τῇ δικαιοῦσι τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου καὶ αἱ περὶ αὐτὴν συζητήσεις τῶν ἑτεροδόξων*, Θεσ/νίκη 1953.

⁵⁷⁷ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 407, 17.

⁵⁷⁸ *Ο.π.*, σ. 407, 17-19: «οὔτε γὰρ οἶόν τε ἦν τὸ μέλλον ἀγνοεῖν τὸν Θεόν, ἢ ὑπομένειν ὅπως ἂν τι γένοιτο, ἵνα εἰδῆ».

⁵⁷⁹ Ἄλλωστε ο Θεός «ἐν οἷς μὲν ἐστὶν αἴτιος, ἐν οἷς δὲ ἀναίτιος» (*ό.π.*, 409, 1-9).

Ο Σχολάριος θεωρεί ότι η προαίρεση υπάρχει αληθινά στον άνθρωπο, επειδή είναι μέρος της θέλησης, κινούμενος έτσι σε έναν αυθεντικό ανθρωπολογικό ρεαλισμό. Όταν στρέφεται προς το καλό, το αγαθό, ο άνθρωπος επιτυγχάνει το κορυφαίο, την σωτηρία, το τέλος, την ευδαιμονία. Ο άνθρωπος, όταν διαθέτει τέτοια προαίρεση, «προαιρετικός» είναι αληθινά και «βουλευτικός». Αντιθέτως, αυτός που ασπάζεται τα χείρονα, τα φαύλα, άβουλος είναι και στερούμενος διανοητικών κρίσεων, αφού στην ουσία δεν διαθέτει προαίρεση· το να προαιρείται και να πράττει τα φαύλα είναι περίπου σαν να μη διαθέτει προαίρεση.⁵⁸⁰ Δεν παραλείπει, όμως, να σημειώσει ότι η προαίρεση «έκούσιος συγκατάθεσις» είναι, διότι ο άνθρωπος πράττει τα φαύλα εκουσίως, επειδή έχει επιλέξει αυτά αντί των αγαθών, όπως ακριβώς πράττει τα «καλά» επιλέγοντας αυτά αντί των κακών.⁵⁸¹ Ένας ευρύτερος ανθρωπολογικός, κυρίως υπό το πρίσμα του Πρακτικού Λόγου, σχετικισμός έρχεται στο προσκήνιο.

Στην *Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin* και στο 40^ο ζήτημα ο Σχολάριος αναφέρει: Όλα όσα ποιεί ο Θεός, κατά την τάξη της πρόνοιάς Του τα δημιουργεί. Επειδή, όμως, ο Ίδιος είναι η αιτία της δικής μας προαίρεσης και βούλησης, συνεπαγωγικώς και οι εκδηλούμενες εκ μέρους μας ιδιαίτερες προαιρέσεις και βουλήσεις υπόκεινται στην θεία πρόνοια. Τα ασώματα, διά των οποίων τα σωματικά διοικούνται, δρουν στα σώματα με τη βούληση. Εάν οι προαιρέσεις και οι κινήσεις των βουλήσεων των ασωμάτων ουσιών δεν αρμόζουν στη θεία πρόνοια, τότε και των σωματικών αποβάλλεται η πρόνοια, και έτσι σε κανένα από τα δύο δεν θα υπάρχει πρόνοια. Αντιθέτως, εάν οι σωματικές ουσίες –κατά τις εαυτών καταστάσεις και ενέργειες– τελούν υπό την τάξη της θείας πρόνοιας, τότε έτι περαιτέρω η εν λόγω ευταξία λειτουργεί στις νοερές ουσίες, επειδή έχουν ευρύτερη ηθική αξία σε καθετί. Αυτές οι τέτοιας υψής ουσίες πρέπει κυρίως να μετέχουν στην τάξη, στην οποία «τὸ τοῦ παντός ἐστιν ἀγαθόν».⁵⁸²

Το ερώτημα που ανακύπτει είναι το εξής: Αφού ο Θεός είναι έσχατο αγαθό, ο άνθρωπος γιατί δεν οδηγείται ούτως ή άλλως στην ευδαιμονία και διαπράττει το κακό, το οποίο τον απομακρύνει από το οικείο τέλος; Στο 148^ο ζήτημα ο Σχολάριος

⁵⁸⁰ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 409, 23-28: «Ἐπεὶ τοίνυν ἐνίστε συλλογιζόμεθα μὴ πάσας λαμβάνοντες τὰς προτάσεις, ἀλλὰ τὴν μίαν μόνην μετὰ τοῦ συμπεράσματος, μάλιστα μὲν τὴν μείζω, ἔστι δ' ὅτε καὶ τὴν ἐλάττω, καὶ τοιοῦτους εὔροι τις ἂν ὅτι πλείστους συλλογισμοὺς ἐν ταῖς ἀριστοτελικαῖς πραγματεῖαις, οἱ μὲν συνιέντες τῶν ἀριστοτελικῶν ἐκείνων συλλογισμῶν». Προς ἐπίρρωση τῆς θέσης αὐτῆς, γιὰ τὴν προαίρεση ὁ Σχολάριος παραθέτει λόγο τοῦ Παύλου (τὸν χαρακτηρίζει ἐδῶ ὡς «μέγα»), σύμφωνα με τὸν ὁποῖο ἡ ἀγαθὴ προαίρεση συμβολίζεται με τὴν υγεία, ἐνῶ ἡ προτίμηση τῶν σαρκικῶν ἐναντι τῶν πνευματικῶν με νόσο.

⁵⁸¹ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 407, 11-17.

⁵⁸² *Άπαντα*, τ. 5, σ. 175, 11-31.

είναι σαφής: Η θεία πρόνοια κατευθύνει τις αγαθοποιές προβολές της στο σύνολο του υπαρκτού. Ίδιον του ανθρώπου –και κάθε λογικής κτίσεως– είναι να ενεργεί εκουσίως και να είναι κύριος της πράξεώς του: «τὸ δ' ἀναγκάζεσθαι τούτῳ ἐναντιοῦται». Ἄρα, ο Θεός βοηθώντας τον άνθρωπο δεν τον αναγκάζει να επιτελέσει ή να διαπράξει κάτι. Η θεία βοήθεια έτσι νοείται ότι δόθηκε στον άνθρωπο, καθόσον στα έργα του καθενός συνεπικουρεί/επιφέρει, όπως η πρώτη αιτία τις ενέργειες των δευτέρων αιτιών επεξεργάζεται και το «πρώτως ποιῶν» την ενέργεια του οργάνου ενεργεί. Πλην όμως, η πρώτη αιτία είναι αιτία των ενεργειών της δεύτερης αιτίας κατά τον τρόπο της δεύτερης, ώστε και ο Θεός είναι αίτιος στους ανθρώπους για τα οικεία τους έργα κατά τον οικείο μας ακριβώς τρόπο, ο οποίος ποιεί εκουσίως και όχι αναγκαστικά. Ἄρα, δεν αναγκάζεται κάποιος από την θεία βοήθεια να πράττει ορθώς, ούτε η θεόθεν βοήθεια προς την ευδαιμονία είναι αναγκαστική, διότι η ευδαιμονία είναι οικεία σε όσους εκουσίως πράττουν και είναι κύριοι των πράξεών τους· για τον λόγο αυτόν μπορούμε άνετα να υποστηρίξουμε ότι ούτε τα άψυχα ούτε τα άλογα μπορούν να ευδαιμονήσουν, αλλά ούτε να ευτυχήσουν –εκτός και αν εκφράσουμε μία αντίστοιχη κατάστασή τους μεταφορικά.⁵⁸³



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Περί θείας χάριτος

Την προαναφερθείσα θεία βοήθεια πραγματεύεται ο Σχολάριος στο 149^ο ζήτημα και καθιστά σαφές ότι δεν αποτελεί για τον άνθρωπο μισθό/ανταμοιβή των πράξεών του, εξηγώντας: Ο άνθρωπος δεν κινείται μόνος του προς την επίτευξη της θείας βοήθειας, η οποία είναι υπέρ του, αλλά από τον Θεό κινείται για να κερδίσει την θεία βοήθεια. Η δε κίνηση του κινούντος προηγείται της κινήσεως του κινητού «καὶ λόγῳ καὶ αἰτίᾳ». Ἄρα, το ότι εγγίγνεται στους ανθρώπους η θεία βοήθεια, δεν προκύπτει από το ότι αυτοί βαδίζουν με τα αγαθά έργα τους, αλλά επειδή ακριβώς εξαρχής

⁵⁸³ Ἀπαντα, τ. 5, CXLVIII. – Ὅτι ὑπὸ τῆς θείας βοηθείας ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἀναγκάζεται πρὸς ἀρετήν, σσ. 222,32 – 223,19.

έχουν καταληφθεί από την παρουσία της. Είναι αδύνατον να υπάρχει μια ορισμένη κίνηση στην ψυχή, την οποία δεν προλαμβάνει η θεία ενέργεια, διότι παραβάλλεται προς τον Θεό η ψυχή ως το μερικώς ποιούν προς το καθόλου ποιούν και κανένα μερικώς ποιούν δεν φθάνει την ενέργεια του πρώτου ποιούντος.⁵⁸⁴ Είναι φανερό πως είναι ανάγκη ο άνθρωπος που επιθυμεί το καλό να προλαμβάνεται από την θεία βοήθεια, ώστε το τυχόν αποτέλεσμα να μην αποδίδεται στο προσεχώς ποιούν αλλά πρωτίστως στο κινούν, όπως η νίκη στον ηγέτη, την οποία οι στρατιώτες επιτυγχάνουν με ίδιους κόπους και θυσίες. Σημειωτέον ότι η αφηγηματικώς διατυπούμενη αυτή αναλογία είναι επιτυχής και προσδίδει, πέραν της κατανοησιμότητας, αισθητική διάσταση στον λόγο.

Επομένως, το αυτεξούσιο δεν αναιρείται, αφού ο άνθρωπος είναι κύριος των πράξεών του προς τα εσωτερικά και εξωτερικά αγαθά. Είναι επίσης φανερό ότι η δική μας επιστροφή προς τον Θεό, στην περίπτωση κατά την οποία θα έχουμε παρεκκλίνει του δρόμου του αγαθού, επιτελείται με τη βοήθεια που ο Θεός επιστρέφει σ' εμάς. Κατά την επιστροφή μας αυτή στον Θεό, Εκείνος βοηθεί ακολούθως, ώστε, από τη μια, η επιστροφή αυτή να καταλήξει με βεβαιότητα στο τέλος και, από την άλλη, ώστε η επιστροφή αυτή να έχει τα αναγκαία εφελθήρια, για να τύχει του οφειλόμενου τέλους.⁵⁸⁵

Στο 150^ο ζήτημα ο βυζαντινός φιλόσοφος εξηγεί γιατί η θεία βοήθεια ονομάζεται «χάρις» και τι έργο επιτελεί ακριβώς. Και εδώ καταφεύγει στον αναλυτικό αφηγηματικό λόγο. Επειδή καθετί διδόμενο, χωρίς να προηγηθεί κόπος και πόνος απόκτησής του, δίδεται ως προίκα, και η θεία βοήθεια που δίδεται στον άνθρωπο και δεδομένα προηγείται κάθε ανθρώπινου μόχθου, συνεπάγεται ότι δίδεται ως προίκα στον

⁵⁸⁴ Κατά την αριστοτελική φιλοσοφία, η ύπαρξη της κινήσεως προϋποθέτει το αίτιο της κινήσεως. Το αίτιο αυτό πρέπει να είναι ενεργεία, όχι δυνάμει, διότι το δυνάμει ον είναι μη ον και, επομένως, δεν δύναται να προέλθει το ον εκ του μη όντος. Η ύλη της κινήσεως ως αιτιατό μορφοῦται διά του αιτίου της κινήσεως ως μορφής. Άρα, την κίνηση ως διακαθορισμό της ύλης την παρέχει αυτή η πρώτη αρχή. Αυτή είναι η αρχή μεν εκτός του κόσμου, αλλά ως τέλος ταυτίζεται με τον κόσμο στη νέα κατάσταση που θα έχει οδηγηθεί. Η πρώτη αρχή της κινήσεως, εφόσον περαιτέρω δεν δύναται να αναχθεί σε άλλη απώτερη αρχή, πρέπει να θεωρηθεί ως ακίνητη. Την αρχή αυτή καταφάσκει ο Αριστοτέλης διά του νου και την ονομάζει «θεόν». Η έννοια όμως αυτή του θεού η οποία αφορά στην απόδειξη, δεν έχει καμμία σχέση προς την έννοια του χριστιανικού προσωπικού Θεού. Άλλοις λόγοις, ο αποδεικνυόμενος θεός, ιδίως στην αριστοτελική φιλοσοφία, είναι η αφηρημένη και απρόσωπη πρώτη αιτία, η οποία εξηγεί λογικώς την τάξη του κόσμου και όχι ο Θεός της αποκαλύψεως. Ο χριστιανικός Θεός είναι πρωτίστως πρόσωπο και αποκάλυψη, παρουσία και ζωή. Γι' αυτό και δεν αποδεικνύεται αλλά επιφαίνεται στο βίωμα της ψυχής (βλ. σχετικά, Δ. Μουκάνου, *Ελληνική Φιλοσοφία και Χριστιανισμός*, «Συμβολή εις την Ίστοριαν της Φιλοσοφίας», Αθήναι 1967, σσ. 27-29) .

⁵⁸⁵ Άπαντα, τ. 5, CXLIX. – Ότι ο άνθρωπος οὐχ ὡς μισθὸν πράξεων λαμβάνει τὴν θείαν βοήθειαν, σσ. 223,25 – 224,22. Στην κατακλείδα προσθέτει: Τα ὅσα αναφέρθηκαν στο εν λόγω ζήτημα, αποκλείουν την αίρεση των Πελαγιανών, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η θεία βοήθεια δίδεται σε εμάς ως ανταμοιβή/ές και ότι από εμάς τους ίδιους εξαρτάται το να δικαιωθούμε και από τον Θεό, το να φτάσουμε στο υπαρξιακό τέλος.

άνθρωπο· γι' αυτό και αρμοζόντως λέγεται «χάρις».⁵⁸⁶ Υπάρχει δε και άλλη αιτία για την οποία η θεία βοήθεια έλαβε το όνομα «χάρις»· λέγεται, δηλαδή, ότι κάποιος σε κάποιον είναι κεχαρισμένος, επειδή είναι αγαπητός φίλος του· όθεν, και ο φιλούμενος από κάποιον λέγεται ότι έχει την χάριν του. Λόγω δε της αγάπης, αυτός που αγαπά το αγαθό, επιθυμεί το αγαπημένο. Ο Θεός επιθυμεί τα αγαθά και ενεργεί για την παρουσία τους σε κάθε κτίσμα· το ίδιο το είναι κάθε κτίσματος, δηλαδή η τελειότητα καθενός, στηρίζεται και επικουρείται από την θεία θέληση και ενέργεια. Κάποιος ιδιαίτερος λόγος της θείας αγάπης φαίνεται σ' εκείνους στους οποίους ο Θεός χορηγεί βοήθεια προς επίτευξη του αγαθού, το οποίο υπερβαίνει την τάξη της φύσεώς τους, δηλαδή γίνεται αναφορά στην τέλεια απόλαυση του εσχάτου αγαθού και όχι κάποιου κτιστού αγαθού. Αυτή η βοήθεια οικείως λέγεται “χάρις”, όχι μόνον επειδή δίδεται ως προίκα, αλλά επειδή χάριν της παρουσίας της ο άνθρωπος αποδεικνύεται κεχαρισμένος στον Θεό. Περαιτέρω, είναι ανάγκη αυτή η χάρις στον κεχαρισμένο άνθρωπο να είναι κάτι σαν μια ορισμένη τελειότητα και είδος του. Ό,τι οδηγείται σε ένα ορισμένο τέλος, είναι ανάγκη να διατηρεί συνεχή τάξη προς αυτό, διότι το κινούν συνεχώς διαφοροποιεί (κινητικά), μέχρι το κινούμενο διά της κίνησης να τύχει του τέλους. Επειδή, λοιπόν, ο άνθρωπος με τη βοήθεια της θείας χάριτος οδηγείται στο έσχατο τέλος, είναι ανάγκη με τη βοήθεια αυτή ο άνθρωπος συνεχώς να τελειούται,⁵⁸⁷ μέχρι να φθάσει στο τέλος –αυτό, βέβαια, δεν θα συνέβαινε, εάν ο άνθρωπος μετείχε στην θεία βοήθεια «κατά τινα κίνησιν ή πάθος», και όχι κατά κάποιο «μένον είδος», σαν να ηρεμεί σε αυτό. Η τέτοια κίνηση και το πάθος⁵⁸⁸ δεν μπορούν να υπάρχουν στον άνθρωπο, όταν δεν επανέρχεται ενεργεία προς το τέλος, το οποίο δεν ενεργείται συνεχώς από τον άνθρωπο, όπως συμβαίνει στους αδρανείς. Άρα, η χάρις που ποιεί κεχαρισμένο τον άνθρωπο είναι ένα ορισμένο είδος και τελειότητα που ενυπάρχει στον ίδιο και παραμένει ακόμη και όταν εκείνος δεν ενεργεί. Είναι επίσης ανάγκη να πρόσκειται στον άνθρωπο ένα ορισμένο υπερφυές είδος και τελειότητα, μέσω της οποίας εκείνος να τάσσεται οικείως προς το υπερφυές τέλος, διότι κάθε κτίσμα κατά τον λόγο του είδους τάσσεται προς το οικείο τέλος. Επειδή η τελειότητα, μέσω της οποίας ο άνθρωπος προάγεται στο έσχατο τέλος, το οποίο συνίσταται στη θεία θεω-

⁵⁸⁶ Για του λόγου το αληθές, ανασυντάσσει το Ρωμ. 11,6 από: «ει δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων· ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις· εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις», σε: «εἰ χάρις ἐστίν, ἤδη οὐκ ἐξ ἔργων· εἰ δὲ μὴ, ἡ χάρις οὐκέτι ἐστὶ χάρις» (*Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 224,31-32), χωρίς βέβαια να τίγεται κατά τι το νόημα.

⁵⁸⁷ Βλ. και Ἰω. Χρυσοστόμου, *Κατήχησις Ε'*, 24, SC 50, 212: «Μετὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν ἐν ἡμῖν κείται τὸ πᾶν και ἐν τῇ σπουδῇ τῇ ἡμετέρῳ».

⁵⁸⁸ Αυτή την κίνηση ο Γ. Αραμπατζής την μετονομάζει “μετασηματισμό”. σημειώνει: «Προκειμένου το άτομο να κατασταθεί εὐδαιμον, πρέπει να μετασηματίσει την επιθυμία / το πάθος σε επιθυμία / δύναμη, όπου η δύναμη σημαίνει εκπλήρωση και, με άλλους λόγους, ενεργητική χαρά» (G. Arabatzis, *ό.π.*, σ. 183).

ρία, λέγεται αρμοζόντως «φως», το οποίο είναι αρχή τού «όρᾶν», γι' αυτό και στην Αγία Γραφή η του Θεού Χάρις δηλώνει φως.⁵⁸⁹

Στο 156^ο ζήτημα ο Σχολάριος διευρύνει το θέμα περί της θείας χάριτος ένα βήμα περαιτέρω. Ο άνθρωπος που έχει εκπέσει της θείας χάριτος εξαιτίας διάπραξης αμαρτίας και ενεργημάτων με αρνητικό αξιολογικό πρόσημο, μπορεί να επανακληθεί στην πορεία προς το έσχατο αγαθό διά χάριτος. Εξηγεί: από τη θεία δύναμη εξαρτάται τόσο το να βαδίζει κάποιος προς την ευδαιμονία, όσο και, αν παρεκτραπεί, να αποκατασταθεί –όπως ακριβώς διά της φυσικής δυνάμεως η υγεία που έχει φθαρεί αποκαθίσταται. Ο άνθρωπος στο αγαθό διαμένει με τη βοήθεια της θείας χάριτος με τέτοιο τρόπο, ώστε, αν παρεκτραπεί για οιαδήποτε αμαρτία, με τη βοήθεια της ίδιας χάριτος να αποκατασταθεί. Εκείνα μόνο που δεν μπορεί να επαναλάβει ο άνθρωπος, είναι όσα εκ της γενέσεως έχουν προστεθεί στην ύπαρξή του, επειδή οι φυσικές δυνάμεις και τα μέλη (οι πρωτόπλαστοι) είναι αδύνατον να γεννηθούν εκ νέου. Η βοήθεια, όμως, της χάριτος δίδεται στον άνθρωπο εκείνον που έχει γεννηθεί και υπάρχει ήδη, ώστε να την κερδίσει εκ νέου, υπό την προϋπόθεση ότι τα αμαρτήματα έχουν απαλειφθεί. Οι έξεις που αποκτώνται διά των ενεργειών και έπειτα αποβάλλονται, διά των ίδιων ενεργειών επανέρχονται· η δε χάρις είναι μια ορισμένη διάθεση καθ' έξιν στην ψυχή. Άλλωστε, δεν προσιδιάζει στον άνθρωπο που του έχει δοθεί η ικανότητα να κινείται προς το αγαθό, μετά να αμαρτάνει καθ' έξιν. Κατά τον Σχολάριο, η θλίψη του ανθρώπου για το κακό παραμένει ως ανάμνηση στην ψυχή του ανθρώπου μετά την αμαρτία, με συνέπεια να ορέγεται ο ίδιος την επικοινωνία με το αγαθό.⁵⁹⁰

– Η διά της θείας χάριτος παραμονή στο αγαθό

Για τον βυζαντινό διανοητή, κάθε αφ' εαυτού μεταβλητό έχει ανάγκη τη βοήθεια του ακινήτου κινούντος, ώστε να παγιωθεί σε ένα και το αυτό, το αμετάβλητο· ο άνθρωπος είναι μεταβλητός και από το κακό στο αγαθό και τανάπαλιν. Για να μείνει, επομένως, ακίνητος, σταθερός στο αγαθό χρειάζεται την θεία βοήθεια. Το να διαμένει, όμως, στο αγαθό, είναι υπέρ την δύναμη του αυτεξουσίου, διότι στον κόσμο της

⁵⁸⁹ Άπαντα, τ. 5, CL. – Ότι ή προειρημένη θεία βοήθεια χάρις ονομάζεται, και τίς έστιν ή κεχαρισμένον ποιούσα χάρις, σσ. 224,24 – 226,2.

⁵⁹⁰ Άπαντα, τ. 5, CLVI. – Ότι ό δι' άμαρτίαν τής χάριτος έκπεσών επανακληθῆναι δύναται διά χάριτος, σσ. 233,17 – 234,5. Ο Γ. Αραμπατζής εμβραθύνει στην έννοια της θλίψης σημειώνοντας ότι η θλίψη για το πάθος του ανθρώπου μπορεί να θεωρηθεί ή χαρά αυτού του κόσμου. Η αποτυχία παράγει χαρά (χαροποιόν πένθος). Κατ' αναλογία, εδώ ισχύει κατά βάση το πρότυπο της ασθενείας· συνειδητά απολαμβάνουν την υγεία εκείνοι μόνο που υπέστησαν τη δοκιμασία της νόσου (G. Arabatzis, ό.π., σσ. 152-153).

αισθητηριακής εμπειρίας και μεταβλητότητας εύκολα υποπίπτει σε αμάρτημα, κάτι που μπορεί να είναι προσωρινό, αλλά το να διαμένει στο αγαθό απαιτεί συνέχεια ενέργειας καθ' όλον τον χρόνο. Για να αξιοποιήσει στο έπακρο, λοιπόν, τη δύναμη του αυτεξουσίου, χρειάζεται ο άνθρωπος τη βοήθεια της θείας χάριτος απαραίτητως. Αυτή η διαμονή του ανθρώπου στο αγαθό δεν είναι άλλη από το να βρίσκεται πλησίον του Θεού και να δέχεται την χάριν Του, ώστε να διαμείνει στο αγαθό μέχρι την πραγμάτωση του θείου σχεδιασμού, μέχρι την επίτευξη της ευδαιμονίας.⁵⁹¹



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Περί πίστεως

Στο «Περί τῶν κατ' ἀρετὴν ἔργων, ὧν ἄνευ ἢ πίστις ἄκαρπος ἐστὶ τοῖς πιστεύουσιν»⁵⁹² ο Σχολάριος ορίζει την ευδαιμονία ως ουράνια ζωή και αιώνια μακαριότητα, στην οποία ο άνθρωπος ανίπταται με την πίστη και τα έργα.⁵⁹³ Αρχίζει δε η συγκεκριμένη πραγματεία με τον ορισμό της πίστεως: Πίστη είναι «ὑπόστασις πραγμάτων οὐ βλεπομένων, ἔλεγχος οὐ φαινομένων»⁵⁹⁴ και, ἄρα, κινεῖται στον ἄξονα του αποφατισμοῦ. Συμβολίζει την πίστη και τα ἔργα ως δύο πτέρυγες (= φτερά, φτερούγες), «τῆς μιᾶς ἀποσπασμένης, οὐ δύναται (τις) λοιπὸν ἀναπτῆναι».⁵⁹⁵ Ἰδιαιτέρο δε χαρακτηριστικὸ του αληθινοῦ χριστιανοῦ –ο οποίος και θα κατακτήσει την ευδαιμονία– εἶναι ἡ πίστη «δι' ἀρετῶν ἐνεργουμένη».⁵⁹⁶ Ἄλλωστε, ὅπως ο τίτλος της πραγματείας προδιαθέτει, ἡ πίστη χωρὶς τα σύμφωνα με την ἀρετὴ ἔργα εἶναι ἀκαρπῆ⁵⁹⁷ και νεκρῆ. Σε ἄλλη πραγματεία ο βυζαντινὸς φιλόσοφος ορίζει την πίστη ως θεμέλιο

⁵⁹¹ Ἄπαντα, τ. 5, *CLV*. – Ὅτι ὁ ἄνθρωπος δεῖται τῆς βοηθείας τῆς θείας χάριτος, ὥστε παραμεῖναι ἐν τῷ ἀγαθῷ, σσ. 232,27 - 233,15.

⁵⁹² Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 416-424.

⁵⁹³ *Ο.π.*, σ. 417, 2-5.

⁵⁹⁴ *Ο.π.*, σ. 416, 22-23. Πρβλ. Ἀπ. Παύλου, *Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή*, ΙΑ', 1: «Ἐστὶ δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων».

⁵⁹⁵ *Ο.π.*, σ. 417, 4-5.

⁵⁹⁶ *Ο.π.*, σ. 417, 6.

⁵⁹⁷ *Ο.π.*, σ. 416, 20-21. Πρβλ. και *Ἐπιστολὴ Ἰακώβου*, Β' 17-18: «οὕτω και ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔργα ἔχη, νεκρά ἐστὶ καθ' ἑαυτήν. ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου ἐκ τῶν ἔργων σου, κἀγὼ δεῖξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου».

της πνευματικής οικοδομίας του ανθρώπου κατά τον εγκόσμιο βίο του. Η σκέψη, ο νους μας προς την αλήθεια και η θέλησή μας προς το αγαθό –δηλαδή, η προσωπική προθετική τελολογία– μπορούν να οικοδομηθούν μόνο στο θεμέλιο της πίστης.⁵⁹⁸ Ο ίδιος ο Θεός αξιολογεί να πιστεύουμε όλοι στην ύπαρξή Του με όλα τα έργα μας, των οποίων τέλος και καρπός είναι η τελείωση των ανθρώπων προς την ελπιζόμενη κοινωνία του αγαθού⁵⁹⁹, την αληθινή ευδαιμονία.⁶⁰⁰ Τα έργα της αρετής, ή άλλως τα έργα που χαρακτηρίζουν έναν άνθρωπο ενάρετο ώστε να ευδαιμονήσει, εκτίθενται στη συνέχεια.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

Περί αρετής

Ο Σχολάριος χρησιμοποιεί στις δύο πραγματείες, στις οποίες ασχολείται με τα «ἀρετῆς ἔργα», δύο διαφορετικές εκφράσεις. Στην μεν πρώτη γράφει: «Ἰστορήσομεν ... τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα, δι' ὧν ἡ πίστις ἔγκαρπος γίνεται» εννοώντας προφανώς πως θα εικονίσει ευσυνόπτως και θα απαριθμήσει τα έργα αυτά.⁶⁰¹ Στη δεύτερη πραγματεία του χρησιμοποιεί αντιπαραβολή «Θεοῦ νομοθετήσαντος» (= έργα θεία, ενάρετα)

⁵⁹⁸ Ἀπαντα, τ. 4, σ. 236: *Περὶ τῆς πρώτης τοῦ Θεοῦ λατρείας, ἡ νόμος εὐαγγελικὸς ἐν ἐπιτομῇ. Αὐτοσχεδίως καὶ εὐλόγητως ἐξεδόθη μοναχῶ τινι φίλῳ ζητήσαντι.* Στην ίδια πραγματεία «τριπλῆ ἡ πίστις ἀπαρτίζεται κατασκευῆ καὶ συνθέσεως». Αρχικά πρέπει κάποιος να πιστεύει ὅτι ὑπάρχει Θεός. Ἐπειτα να πιστεύει στην ακεραιότητα τῆς παρουσίας Του. Τρίτον, πρέπει να πιστεύει σε ὅσα ο Θεός ἐπαγγέλλεται για τὴν μακάριο ζωὴ καὶ σε ὅσα ἀπειλεῖ περὶ τῶν τιμωριῶν. Προσθέτει δε ὅτι: «πιστὸς γὰρ ἐστὶν ὡς Θεὸς καὶ ἀψευδὴς καὶ πολλὴν ἄλλως ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ τὴν τῆς ἀληθείας ἐπαγόμενος μαρτυρίαν» (Ἀπαντα, τ. 4, σ. 238, 15-17).

⁵⁹⁹ Σύμφωνα με τὸν Γρηγόριο Παλαμά, οἱ ἀρετὲς δὲν ἀποτελοῦν μόνον ἀπόρροια τῆς ζωῆς τοῦ ἐνάρετου πιστοῦ ἀλλὰ καὶ προϋπόθεση τῆς ἀξίας μετοχῆς στις ἀρχές τῆς καὶ τῆς ὑπεσχημένης αἰώνιας ἢ ἐπιγγελημένης κληρονομίας: «Ἐκκλινάτω οὖν πᾶς ἀπὸ τῶν τοιούτων κακῶν καὶ ἐργαζέσθω τὰ ἀγαθὰ ... ἵνα μεταλάβωμεν ἀξίως τοῦ τυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ λάβωμεν ἐντεῦθεν τὸν ἀρραβῶνα τῆς ἀφθαρσίας καὶ φυλάξωμεν παρ' ἑαυτοῖς εἰς πληροφορίαν τῆς ἐν οὐρανοῖς ἡμῖν ἐπιγγελημένης κληρονομίας» (Ὁμιλία ΙΕ', PG 151, 177D-180A). Ἡ σωτηρία –μέσω τῆς Θ. Ευχαριστίας– μὴ μπορεί να ἐπιτευχθεῖ αὐστηρά καὶ μόνον με καθαρὴ καὶ ἀγαθὴ συνείδηση, ἀφοῦ καθαρισθεῖ κάθε σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ μόλυνση (*μιαρόν, ῥύπος*) καὶ κάθε ψεγάδι που βρίσκεται στα βάθη τῆς ψυχῆς (Ὁμιλία ΝΣΤ', ΕΠΕ 11, 404). Σε ἄλλη ὁμιλία τοῦ ἀναφέρεται στὸν μέλλοντα 'λογικὸ θερισμὸ' καὶ παραπέμπει στὴν παραβολὴ τῶν βασιλικῶν γάμων (Ματθ. κβ', 1-14) ἐξηγώντας ὅτι τὸ κατάλληλο ἐνδύμα που δὲν ἔφερε ο εἰσερχόμενος στὸν βασιλικὸ γάμο καὶ ἀπορρίφθηκε ἦταν ὁ «κεχαριτωμένος τῆς ἀρετῆς κόσμος», ὁ στολισμὸς τῆς ἀρετῆς (Ὁμιλία ΚΖ', PG 151, 349A) –ὡς «ἐνδύμα» τοῦ πνευματικοῦ γάμου, τῆς μελλούσης Βασιλείας, νοεῖται ἡ ἀρετὴ. Βλ. σχετικῶς, Ἀν. Κεσελόπουλου, *Πάθη καὶ ἀρετὲς στὴ διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1982.

⁶⁰⁰ Ἀπαντα, τ. 4, σ. 238, 17-22. Ἐν προκειμένῳ, ὁ Γ. Ἀραμπατζῆς παραθέτει εὐστοχα τὴν ἀποψη τοῦ Σπινόζα, σύμφωνα με τὴν ὁποία, *ἡ ἀληθινὴ ευτυχία καὶ ευδαιμονία ἐνός ἀνθρώπου συνίσταται στὴ μοναδικὴ σοφία καὶ τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας· ἡ ἀπόλαυση τοῦ καλοῦ εἶναι καθολικῆς ἐφαρμογῆς καὶ δὲν συνίσταται στὴ "δόξα" τοῦ να εἶναι κάποιος ὁ μόνος που ἀπολαμβάνει, ἐνῶ οἱ ἄλλοι ἀποκλείονται τῆς ὡς ἀνω ἀπόλαυσης* (G. Arabatzis, ὁ.π., σ. 162).

⁶⁰¹ Ἀπαντα, τ. 3, σ. 417, 17 κ.εξ.

και ανθρώπου «λαλήσαντος μὲν γλώττη (= αποδοχή των ενάρτων έργων προφορική/ υπόσχεση), πληρώσαντος δὲ ἔργῳ καὶ ὑποδείγματι τὴν μόνην πρὸς τὴν μέλλουσαν εὐδαιμονίαν ὁδόν».⁶⁰² Επειδή, λοιπόν, στην πρώτη ιστορεὶ ευσυνόπτως και στη δευτέρα προοικονομεί πλήρη ανάπτυξη, ιδιαίτερη σημασία πρέπει να δοθεῖ στο επίθετο «μόνη», αφού ἔτσι ορίζεται η μονότητα της διαδικασίας, της οδοῦ, και συνεπὸς το απολύτως απαραίτητο της διάπραξης έργων αρετῆς για την επίτευξη της ευδαιμονίας. Ἐνα δευτέρα αξιοπρόσεκτο εἶναι το ὅτι ο ἴδιος αναφέρει με σαφήνεια και τον τρόπο με τον οποίο θα συνθέσει αὐτόν τον, οὕτως εἰπεῖν, “κατάλογο”. Ιστορώντας τα ἔργα αὐτά δεν τηρεῖται η τάξη των κατ’ αρετὴν έργων μεταξύ τους, κατὰ την οποία ἄλλων ἄλλα προηγούνται ἢ ἔπονται, διότι, ἀπὸ τη μια, κάτι τέτοιο: «τοῦτο μείζονος πραγματείας ἔστι καὶ σοφωτέρας σπουδῆς»· ἀπὸ την ἄλλη, επειδή τα κατ’ αρετὴν ἔργα εἶναι και θεῖες ἐντολές και νόμοι⁶⁰³ –ἀρα, θεῖα ἔργα–, κοινὴ ἔχουν ἀρχή (Θεός) και κοινὸ τέλος (τελειώσις)⁶⁰⁴. Επίσης, σημαντικό εἶναι το ὅτι δεν ακολουθεῖ τον ἴδιο τύπο ἀναφορᾶς. Με ἄλλους λόγους, ἐνὼ ἀναφέρεται σε ἔργα, σπανίως χρησιμοποιοεῖ

⁶⁰² Ἄπαντα, τ. 4, σ. 237, 4-12.

⁶⁰³ Ο ὅρος *αρετὴ* στην Κ. Διαθήκη, ὅπως και στην Παλαιά, χρησιμοποιεῖται μόνο τέσσερις φορές· κατέχει δε δευτερεύουσα θέση, καθὼς συχνὰ παραλείπεται ἢ/και αντικαθίσταται ἀπὸ διάφορες φράσεις ἠθικοῦ περιεχομένου, που προέρχονται συνήθως ἀπὸ την Π. Διαθήκη. Ωστόσο, ἐνὼ στην Π. Διαθήκη ο Νόμος του Θεοῦ εκφράζεται ἔμμεσα ἀπὸ τους δίκαιους και ἐκλεκτούς Του, στην Κ. Διαθήκη μιλά ο ἴδιος ο Λόγος του Θεοῦ, ο Ἰησοῦς Χριστός, ο οποίος διδάσκει, ορίζει και φανερῶνει τον ἠθικὸ νόμο διὰ των λόγων και των έργων Του. Ἐτσι, ο Κύριος, δεν εμφανίζεται ὡς ἕνας νέος φιλόσοφος, ἀλλὰ ὡς θεῖος νομοθέτης και κήρυκας ἠθικῶν ἀρχῶν, οἱ οποίες βέβαια δεν χρειάζεται να αποδειχτοῦν με λογικὴς ἀποδείξεις –ὅπως συνέβαινε με την ἔννοια της αρετῆς στην ἀρχαία φιλοσοφία–, ἀφοῦ το πλήρωμα των αρετῶν ἐντοπιζεται στον ἴδιο τον Θεάνθρωπο. Κατ’ ἀναλογίαν, οἱ πιστοὶ και οἱ ζητούντες την αρετὴν δεν στηρίζονται σε λογικὰ σχήματα/ἐπιχειρήματα, ἀλλὰ στην πίστη και την ὑπακοή στις θεῖες ἐντολές, προκειμένου να ἐπιτύχουν τις αρετές. Ἄλλοις λόγοις, δεν ἀρκεῖ για τον χριστιανὸν η θεωρητικὴ γνώση των αρετῶν, ἀλλὰ η πρακτικὴ ἐφαρμογή τους, σύμφωνα με τον λόγο του ἴδιου του Χριστοῦ. Η πίστη και η ὑπακοή ἀποτελοῦν τις κυριότερες αρετές - θεμέλια της χριστιανικῆς αρετῆς. Ἄλλωστε, ο ἴδιος ο Χριστός ἐπέδειξε την ὁδὸ της ὑπακοῆς «γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ», που βέβαια ἀποτελεῖ το «ἀπαράμιλλο δι’ ὅλους τοὺς αἰῶνας παράδειγμα». Ἄλλωστε, σε ὅλη τη διδασκαλία της Κ. Διαθήκης η πίστη ἀποτελεῖ την προϋπόθεση ὅλων των ἄλλων αρετῶν, την κρηπίδα της χριστιανικῆς ἠθικότητας καθὼς και ὅ,τι καθορίζει την αρετὴν (Ε. Μητραλή, *Αρετὴ και αρετές στη διδασκαλία του Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά*, δ.ε., Θεσ/νίκη 2008, σσ. 19-20). Βλ. ἐπίσης Α. Ἰωαννίδου, *Ἡ ἐννοιολογικὴ ἐξέλιξις τοῦ ὅρου ἀρετὴ εἰς τὴν κλασσικὴν φιλοσοφίαν και τὴν χριστιανικὴν γραμματείαν*, Θεσσαλονίκη 1984, σσ. 99-102. Πρβλ. Ε. Μικρογιαννάκη, *Ὀλυμπιακὴ Δημοκρατία*, ἐκδ. Ἑλλην, Αθήνα 2004, σ. 62: «Ἡ αρετὴ εἶναι πολὺτιμη. Ἀλλὰ εὐρισκόμεθα ἐνώπιον της δυσκολίας μετρήσεώς της. Ποιος θα εἶναι ο *τιμητής* (censor); Και πὼς θα ἀποφευχθεῖ η ἀυθαιρεσία ἀν σε κάποιους περιέλθει η ἐξουσία να κάνουν ὡς οἱ *censores* της Ρώμης ἀξιολογικὴ κατὰταξη των πολιτῶν με βάση την περιουσία που εἶναι μετρητὴ και του ἠθους που εἶναι ὑποκειμενικὸ; Οἱ *τιμηταὶ* ἐν εὐρείᾳ ἐννοίᾳ πρέπει να εἶναι ἀριστοὶ και αὐτὸ εἶναι το κυριότερο μέλημα του Πλάτωνος διὰ τους ἀρχόντες (εἴτε αὐτοὶ λέγονται *φύλακες* εἴτε *νομοφύλακες*, *εὐθνοὶ* ἢ οτιδήποτε ἄλλο) στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους*. Η ὅλη πολιτεία στα ἔργα αὐτά και σε ἀνάλογα ἄλλων στοχαστῶν εἶναι θεσμὸς παιδευτικῆς προπαρασκευῆς ἀγαθῶν πολιτῶν. Η παρεχόμενη παιδεία σ’ αὐτὸ το αρετοθηρικὸ ἴδρυμα εἶναι ἀναγκασιότερα για τους *εὐφρονεῖς*, διότι *αἱ ἄριστοι δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται*. Διατί; Διότι, ἀν αὐτοὶ δεν ἀποκτήσουν *ἀρετὴν*, θα χρησιμοποιήσουν τις ικανότητές των για διάπραξη δεινῶν στην πόλη ... Η ὅλη πολιτεία εἶναι εκπαιδευτικὸ ὑλικὸ. Η θέα της πόλεως με το κάλλος της *ἡθοποιεῖ* και με την ἰσχύν της ἐνδυναμώνει. Η αρετὴ του ἀτόμου και συνάμα της πόλεως ἀποκτάται και *εὐδοκιμεῖ* ὄχι με στατικότητα, με ὕπνο και νάρκη, ἀλλὰ με ἐνεργητικότητα και ἀμίλλα με ἄλλους».

Κατὰ τον Ἰωάννη Χρυσόστομο, η ὑπακοή στο θεῖο θέλημα, η τήρηση των θεῶν ἐντολῶν, η ἀπαλλαγὴ των παθῶν, ὁδηγεῖ στην αρετὴν, η οποία καθιστὰ τον ἀγωνιζόμενον ἄνθρωπο κάτοχο της ἐλευθερίας. Ἀναφέρει σχετικὰ ὅτι οφείλομε να φροντίζουμε την αρετὴν, της οποίας εἶναι εὐρείας τάξης ο πλοῦτος και η οποία παρέχει την πραγματικὴ ἐλευθερία και ὅταν οἱ ἄνθρωποι εἶναι δούλοι, τους προετοιμάζει προς αὐτήν (Ἰω. Χρυσόστομος, *Υπόμν. εἰς Ματθαῖον*, ὁμίλ. ΛΒ’, 8, PG 57, 387).

⁶⁰⁴ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 417, 28-33.

ουσιαστικά, αλλά προτιμά συνθέσεις απαρεμφάτων με ουσιαστικά ή ουσιαστικοποιημένα επίθετα, προτιθέμενος προφανώς μεν να δώσει έμφαση στη μεταβατικότητα του δρώντος υποκειμένου προς το αντικείμενο, να αναδείξει δε την αξία της ενέργειας. Για παράδειγμα, «φοβεῖσθαι Θεόν» αντί «θεοσέβεια» ή «τὸ ἐλεήμονα εἶναι» αντί της αρετῆς της ελεημοσύνης κ.ο.κ. Αναλυτικότερα:

- 1) «Φοβεῖσθαι τὸν Θεόν», τουτέστιν θεοσέβεια, ευσέβεια⁶⁰⁵, ευλάβεια. Ο θεοσεβῆς ἄνθρωπος μένει στερρῶς στην διάπραξη του αγαθού, μη σαλευόμενος στα φαύλα. Για τον ευσεβῆ ἄνθρωπο, «οὐδ' ἔστιν ὑστέρημα»⁶⁰⁶.
- 2) «Δεῖ τὸν Θεὸν ἀγαπᾶν». Η αγάπη προς τον Θεό νοείται μόνον όταν πηγάζει από την εσωτερικότητα στο σύνολό της και εκφράζεται με όλη τη δύναμη, το σθένος και τη διάνοια.⁶⁰⁷ Με άλλους λόγους, γίνεται αναφορά σε αγάπη που εκδηλώνεται από ολόκληρη την ανθρώπινη ύπαρξη.
- 3) Η αγάπη προς τον πλησίον να είναι σε τέτοιο βαθμό, όπως η αγάπη για τον εαυτό. Κατά προέκταση, η αγάπη που εκφράζεται για τον συνάνθρωπο να είναι τέτοιας υφῆς, ώστε να μπορεί να φτάσει ως την αυτοθυσία.⁶⁰⁸
- 4) «Δεῖ ἀγαπᾶν καὶ τοὺς μισοῦντας». Η υπέρτατη αγάπη, η αγάπη που απευθύνεται ακόμη και σε αυτούς που μισούν τον αγαπώντα.⁶⁰⁹ Η αγάπη μόνο για όσους μας αγαπούν δεν είναι αρκετή. Αντιθέτως, η τέτοιας υφῆς αμοιβαιότητα χαρακτηρίζεται

⁶⁰⁵ Το πόσο σημαντική θεωρείται η ευσέβεια ως αρετή για τον βυζαντινό ἄνθρωπο επιτυγχάνει να καταδείξει με μία φράση ο Γ. Αραμπατζής: Ο βυζαντινός πολιτισμός προσφέρει μια νέα σύνθεση (ενν. γης-ουρανού, εγκόσμιου-υπερκόσμιου, ανθρώπινου-θεικού), όπου ο ευσεβῆς ἄνθρωπος αποτελεί τον ιδρυτικό λίθο ολόκληρου του οικοδομήματος. Αυτός ο λίθος σημαίνει τον ακούραστο υπέρμαχο της ευσέβειας –κατὰ τον Δίδυμο τον Τυφλό– και πάνω σε αυτόν στερεώνεται η Εκκλησία (G. Arabatzi, *ό.π.*, σ. 99). Και στη συνέχεια: Διατυπώνοντας λόγο για το άτομο, πρέπει να τονισθεί ότι ο βυζαντινός πολιτισμός, όπως κάθε πολιτισμός, έχει προσφέρει στον κόσμο έναν ανθρωπολογικό τύπο, ένα μοντέλο που μιμείται και ακολουθεί. Αυτό το μοντέλο είναι «ο ευσεβῆς ἄνθρωπος» (*αυτ.*, σ. 106).

⁶⁰⁶ *Άπαντα*, τ. 3, σ. 418, 11-18.

⁶⁰⁷ *Ό.π.*, σ. 417, 19-24.

⁶⁰⁸ Διατυπώνεται ευθύς παραλληλισμός προς τα θεία Πάθη. Βλ. *ό.π.*, σ. 418, 25-30. Σύμφωνα με τον Απόστολο Παύλο, η αγάπη, η πίστη και η ελπίδα ξεχωρίζουν από τις άλλες αρετές, καθώς είναι ο πυρήνας, η ουσία της χριστιανικής ηθικής ζωής και οι δείκτες της χριστιανικής συμπεριφοράς. Από αυτές δε τις υψηλές αρετές ο Παύλος διακρίνει και τοποθετεί στην κορυφή, ως πηγή και ρίζα πασών των αρετών, την αγάπη. Μάλιστα, στην *Πρὸς Κολασσαεῖς* αποκαλεί την αγάπη «σύνδεσμον τῆς τελειότητος» (Κολ. 3,14). Ακολουθούν η πίστη στην ἐν Χριστῷ σωτηρία και η ελπίδα της εκπληρώσεως των θείων υποσχέσεων, ως θεμέλιο της χριστιανικής αρετῆς. Οι υπόλοιπες αρετές, στις οποίες αναφέρεται, απορρέουν από αυτές τις τρεις βασικότερες αρετές. Οι αρετές τις οποίες αναφέρει ρητῶς ο Απ. Παύλος, εκτός τῆς ανωτέρω τριάδας, είναι η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη, η ευσέβεια, η ελπίδα (Τιτ. 2,12-13), η υπομονή, η πραότητα (Α΄ Τιμ. 6,11), οι οποίες όμως δεν διασπούν την ενότητα και το ενιαίον της αρετῆς, η οποία καθιστά τους ανθρώπους «ἀμώμους». Η ἐν λόγῳ ηθική μετεξέλιξη συμβαίνει διότι η αρετή, παρ' ὅλο που παρουσιάζεται σε διάφορες μορφές, η ίδια μένει ενιαία και άσπιλη, άγνογη, και για να μείνει και ο ἄνθρωπος άσπιλος, χρειάζεται να μην απολέσει κάποια αρετή, κατάσταση που θα τον οδηγήσει στην απώλεια όλων. Γενικά, όλες οι αρετές αποτελούν καρπούς του Αγίου Πνεύματος (Γαλ. 5,22-23: «Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ Πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία ...») και αυτό καταδεικνύει και τη σημασία τού «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν», καθώς κατὰ τη Δημιουργία του ἄνθρώπου ἐμφυτεύθηκαν, τρόπον τινά, από κοινού το κατ' εἰκόνα και οι αρετές. Θα σημειώναμε, λοιπόν, ότι με την πραγμάτωση των αρετῶν κορυφώνεται η ανθρωπολογική τελολογία.

⁶⁰⁹ *Άπαντα*, τ. 3, σ. 418, 31-35. Κατὰ την θεία ἐντολή: «ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν» (Ματθ. ε΄, 44).

υποκριτική. Επομένως, η ολοκλήρωση της αγάπης επιτυγχάνεται με την επέκταση της αναφοράς της στους εχθρούς.

5) Η ταπείνωση, το ταπεινόν. Ο Σχολάριος ορίζει την ταπείνωση ως θεμέλιο και είδος και τελειότητα των αρετών και προσεχή καρπό της αγάπης. Μάλιστα, αναφορικά με τους ταπεινούς ανθρώπους, «ἐστὶν ἰδιαιτέρως τὸ ὕψος τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ὡς ἀνταποδιδόμενον γνησίως τῇ σφοδρᾷ καὶ εἰλικρινεῖ αὐτῶν ταπεινώσει».⁶¹⁰

6) Η συντριβή του λογισμού και το πένθος (= η θλίψη, όπως προαναφέρθηκε), κάθε φορά που κάποιος θα έχει διαπράξει ακόμη και το πιο ασήμαντο κακό. Υπάρχει, βέβαια, και άλλο πένθος, το οποίο είναι ασύγκριτα μείζον και «ὅπερ ὀλίγοις τοῖς τελειότεροις γινώσκεται καὶ πληροῦτα».⁶¹¹

7) «Τὸ πρᾶον εἶναι καὶ ἀόρητον καὶ ἀνεξίκακον». Βασική αρετή η πραότητα.⁶¹² Οι πραεῖς είναι ἄνθρωποι οι οποίοι διαθέτουν ηρεμία, καρτερία και μακροθυμία· ἄνθρωποι ευτυχεῖς και ευδαίμονες. Ευτυχεῖς, επειδή «τὴν ἐπίγειον διάρκειαν προσλαμβάνουσιν εὐζωοῦντες» και ευδαίμονες, διότι «Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν»⁶¹³, όπου γη των πράεων ορίζεται η «οὐράνια πατρίδα».⁶¹⁴

8) «Τὸ δίκαιον εἶναι».⁶¹⁵ Βασικότερη αρετή η δικαιοσύνη. Θεία τα ἔργα της. Όχι, όμως, μόνον η δικαιοσύνη η χθαμαλή, δηλαδή αυτή που διέπει τις ανθρώπινες σχέσεις, αυτή που τηρούν οι ἔχοντες κατά τον κοινωνικό βίο σχέσεις συναλλαγῆς με ἄλλους συνανθρώπους ενεργώντας με το υπολογιστικό φρόνημα ἢ με συμβατικότητες, ἀλλὰ η υψηλή και καθολική δικαιοσύνη, «ἦν οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες εἰσι μακάριοι». Οι τελευταῖοι –για να αποδώσει επακριβῶς ο Σχολάριος τη θέση του– αναφέρει

⁶¹⁰ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 418, 36 - 419, 9. Πρβλ. Λκ. ιδ', 11. Οι ταπεινοί, ὡς συνειδητοποιούντες τα ὅρια, ὡς πτωχοὶ το πνεύματι, ἀπὸ τον Ἰησοῦ Χριστοῦ χαρακτηρίζονται ὡς «μακάριοι» στους οποίους ἀνήκει η Βασιλεία των Ουρανῶν, η ἀπόλυτη ευδαιμονία (Ματθ. ε', 3). Βλ. και Μρκ. ι', 44.

⁶¹¹ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 419, 10-16.

⁶¹² Η βυζαντινὴ ευδαιμονία εἶναι και η ιστορία μερικῶν λέξεων-κλειδιῶν: πραότης (γλυκύτητα) και φιλανθρωπία, εἶναι μεταξύ αὐτῶν. Χαρακτηριστικά των λαῶν ἐνὸς συγκεκριμένου (μεσογειακοῦ) χώρου, ο οποίος θα επιβιώσει ἀπὸ τους διαδοχικοὺς πολιτισμοὺς και μετασχηματισμοὺς, που ἔχουν αναγκαιῶς προκύψει ... Στην πραγματικότητα, εἶναι (ενν. η πραότης) η κοινωνικὴ αρετὴ, ὅσον ἀφορᾷ στον πολιτισμό, η στάση ἐνὸς ἀνδρα, στην οποία ἐδράζεται η κοινωνικὴ δικαιοσύνη (G. Arabatzis, ὁ.π., σ. 168).

⁶¹³ Ματθ. ε', 5.

⁶¹⁴ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 419, 17-23.

⁶¹⁵ Κατὰ τον Πλάτωνα, η δικαιοσύνη ἀποτελοῦσε σημαντικὴ ἰδέα –σημαντικότερη ὅλων των ἰδεῶν, βέβαια, το ἀγαθόν. Αξιοπρόσεκτη ἀνάλυση περὶ της δικαιοσύνης κατὰ τον Πλάτωνα παρατίθεται στο: Ε. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, Ἀρχαῖοι Ἑλληνες Φιλόσοφοι. Ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς τὸν Ἀριστοτέλη, Ἀθήνα 2014, σσ. 376-384, ὅπου (σσ. 378-379) ἀναφέρονται τα ἐξῆς: «Η σημασία πού ἀποδίδει ὁ Πλάτων στή δικαιοσύνη φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι σέ ὅλους σχεδόν τούς διαλόγους του ἀναφέρεται σ' αὐτή, δεδομένου ὅτι τὴ θεωρεῖ σπουδαιότερη ἀπὸ τίς ἄλλες ἀρετές καὶ ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας: “Ἐγὼ μὲν ... ἐν τῷ καλλίστῳ (τὴν δικαιοσύνην τίθημι), ὃ καὶ δι' αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσσεσθαι”. Ὁ φιλόσοφος δίδει μάλιστα στήν Πολιτείαν ἕναν ἀπὸ τούς πλέον εὐστοχούς ὀρισμούς της: δικαιοσύνη σημαίνει τὸ νά πράττει κάθε μέρος τῆς ψυχῆς ἢ τῆς πολιτείας τὰ ἑαυτοῦ, δηλαδή ἐκεῖνα πού ἀρμόζουν στή φύση του καὶ νά μὴν ἀναμειγνύεται στὰ ἄλλότρια: “τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ”. Ἡ δικαιοσύνη συνιστᾷ ἐπίσης, κατὰ τὸν Πλάτωνα, τὴν ὕψαι τῆς ψυχῆς, ἀντίθετα μέ τὴν ἀδικία πού τὴν βλάπτει ἀνεπανόρθωτα. Αὐτὴ εἶναι λοιπὸν ἡ ἰσορροπία ἐκείνη πού διατηρεῖ κάθε μία ἀπὸ τίς δυνάμεις τῆς ψυχῆς ἢ τίς κατηγορίες τῶν πολιτῶν στή θέση τους». Βλ. και Vlastos Gr., Πλατωνικὲς μελέτες, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, ΜΙΕΤ, Ἀθήνα 1994, σσ. 169-210.

πως «μετ' ἐπιθυμίας ἀκορέστου ποιοῦντες (τα δίκαια ἔργα)» και «μεθ' ὑπερβολῆς ἀρρήτου τὸν μισθὸν (= τὴν ουράνια βασιλεία, τὴν ευδαιμονία) τῆς τοιαύτης λήγονται δίψης».⁶¹⁶

9) «Τὸ ἐλεήμονα εἶναι». Ἰδιαίτερη ἔμφαση δίδει ο βυζαντινὸς φιλόσοφος στὴν ἐλεημοσύνη. Οἱ ἐλεήμονες θα καρπωθοῦν τὸν «θεῖον οἶκτον» ὡς ἑπαθλο τῆς ἐλεημοσύνης τους.⁶¹⁷ Χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη «ἄθλον» (= ἑπαθλο), διότι ο ἀγώνας τοῦ ἐλεήμονα εἶναι προκεχωρημένης ἐντασης, συνεχῆς και δύσκολος, ἐπειδὴ: α) οἱ ἐλεημοσύνες εἶναι ἐπτὰ σωματικές: ἡ προσφορά τροφῆς στὸν πεινασμένο, ὕδατος στὸν διψασμένο, ἐνδυσῆς στὸν ρακένδυτο, συντροφίας στὸν ξένο, ἡ ἐπίσκεψη στὸν ἀσθενή, ἡ διάσωση αἰχμαλώτου, ἡ ταφή τοῦ νεκροῦ· β) οἱ δε πνευματικές ἐπίσης ἐπτὰ: ἡ παραμυθία στὸν λυπημένο, ἡ συμβουλή στὸν δισταζόντα, ἡ διδασκαλία τοῦ ἀμαθοῦς, ὁ σωφρονισμὸς τοῦ ἀμαρτωλοῦ, ἡ συγχώρηση τοῦ υποπίπτοντος σε ἐκτροπή, ἡ υπομονή τοῦ φορτικοῦ και τοῦ ἀνθρώπου με ἀνάρμοστη συμπεριφορά, ἡ ευχή ὑπὲρ ὄλων.⁶¹⁸

10) «Τὸ καθαρεύειν τὴν καρδίαν». Καθαίρεται ἡ καρδιά, ὅταν ἀποστραφούν οἱ ἀνθρώποι ὅλα τα κοσμικά και πρόσκαιρα και στραφούν πρὸς τὸ ὕψιστον. Τότε μόνο θα ἐπιτύχουν τὴ θέωση⁶¹⁹ «ὁρῶντες τε αὐτὸν και ὁρώμενοι ἀπ' αὐτόν (= τὸν Θεό)».⁶²⁰

11) «Τὸ εἰρηνοποιεῖν». Ἰδιαίτερος σημαντικὸς ἀνθρώπος για τὸν Σχολάριο εἶναι ὁ εἰρηνοποιός, αὐτὸς που καταβάλλει κάθε προσπάθεια πρὸς καταλλαγή, ἀμοιβαιότητα των ἀνθρωπίνων σχέσεων και περιορισμὸ τῶν παθῶν⁶²¹. Τόσο ἐνάρετο ἔργο ἐπιτελεῖ

⁶¹⁶ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 419, 24-31.

⁶¹⁷ Βλ. και: «Οὐκοῦν πρῶτον μὲν ζητεῖν δεῖ, τί τὸ ἀγαθὸν θέλημα τοῦ Θεοῦ· εἶτα, ὅταν γνωρίσωμεν τὸ ἀγαθόν, ἐξετάζειν, εἰ τὸ ἀγαθὸν τοῦτο και εὐάρεστον τῷ Θεῷ ἐστίν ... θέλημα Θεοῦ ἐστὶ και ἀγαθόν ἐστὶ τὸ ἐλεημοσύνην ποιεῖν, ἀλλὰ τὸ ἔνεκεν τοῦ δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ποιεῖν οὐκέτι και εὐάρεστον Θεῷ ἐστὶ ...» [Μ. Βασιλείου, Ὅροι κατ' ἐπιτομήν, Ἀπόκρισις εἰς ἐρώτησιν 276, PG 31, 1276B (ΒΕΠΕΣ 53, 346)]. Ἡ ἐπικοινωνία με τὸ θεῖον κορυφώνεται διὰ τῆς συνάντησης τοῦ Θεωρητικοῦ με τὸν Πρακτικὸ Λόγο.

⁶¹⁸ Ἄπαντα, τ. 3, σσ. 420, 32 – 421, 3.

⁶¹⁹ Ἰδιαίτερος σημαντικὴ ἡ θέση τοῦ Γρηγορίου Παλαμά, στὸν μυστικισμό τοῦ οὐοῖοῦ ἀπαραίτητος ὅρος για τὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ πίστη και ἡ ἐν Θεῷ ἀσκησις. Στὸ «Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων» [1, 3, 5, 6-8 και 1, 3, 9, 5-6 (Συγγράμματα Α', σσ. 415, 419)] ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὅτι ὁ σεβασμὸς πρὸς τὶς θεῖες ἐντολές, ἡ κάθαρση ἀπὸ τα κακά, ἡ καλλιέργεια των χριστιανικῶν ἀρετῶν, ἡ παρακολούθηση των θεῶν μυστηρίων, ἡ ἀδιάλειπτος προσευχή και ὁ θεῖος ἔρως ὀδηγοῦν τὸν πιστὸ στη θέωση και στη θέα τοῦ ἀκτίστου θεῖκου φωτός. Οἱ υπαρξιακοὶ ἀναβαθμοὶ εἶναι διάχυτοι, με συνέπεια να ἀποκλείονται οἱ αυτοματισμοὶ και οἱ μηχανικισμοὶ. Ἐν προκειμένῳ, πρέπει να σημειωθεῖ σχετικὰ με τὸν ὄρο μυστικισμό ἡ ἀποψη τοῦ Γ. Αραμπατζή ὅτι ὁ μυστικισμὸς εἶναι ἓνα εἶδος μετα-θρησκείας τὸ οὐοῖο κάθε στιγμὴ περιέχει τὴ δύναμη τῆς πλήρους ἐκπλήρωσης. Τὸ κύριο ἐπιχείρημα κατὰ τοῦ μυστικισμοῦ εἶναι ὅτι ἀντιτίθεται στὴν ὀρθολογικὴ προσέγγιση των πραγμάτων, εἶναι πολὺ συναισθηματικὸς, προσωπικὸς και ψυχικὸς ... Ἡ «μυστικιστικὴ ἐμπειρία» ἀνήκει στη σφαῖρα τῆς φαντασίας και συχνὰ υποστηρίζεται ἀπὸ ἀπλῆς ἠθικές ἰδέες που ἀναγνωρίζονται ἀπὸ ὄλους. Δὲν μπορεῖ κάποιος να κατανοήσει πλήρως τὴν ευδαιμονία ἐξαιρώντας τέτοιες ἐκδηλώσεις τῆς ἀνθρώπινης καρδιάς (G. Arabatzis, ὁ.π., σ. 174).

⁶²⁰ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 421, 4-9.

⁶²¹ Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἀναφέρει ὅτι καθένα ἀπὸ τα πάθη, τα οὐοῖα βρίσκονται ἐντὸς μας, ὅταν ἐπικρατήσῃ, λειτουργεῖ ὡς τύραννος. Ἀφοῦ καταλάβῃ «τῆς ψυχῆς τὴν ἀκρόπολιν», κακοποιεῖ τὸν ὑπῆκοο χρησιμοποιοῦντας τοὺς λογισμοὺς τοῦ ὡς υπηρέτες. Θέση τυράννων, λοιπόν, και κυρίων, οἱ οὐοῖοι ὑποτάσσουν στὴν ἐξουσία τους τὴν ψυχὴ ὡς ἑναν αἰχμάλωτο, κατέχουν ὁ θυμὸς, ὁ φόβος, ἡ δειλία, ἡ θρᾶσύτητα, τὸ πάθος τῆς λύπης και τῆς ἠδονῆς, τὸ μῖσος, ἡ ἐριστικότητα, ἡ ἀσπλαχνία, ἡ σκληρότητα, ὁ φθόνος, ἡ κολακεία, ἡ μνησικακία, ἡ ἀναληγσία και ὅλα γενικῶς τα πάθη [Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς, Λόγ. Γ', PG 44, 1228BC (ΒΕΠΕΣ 66, 387)].

ο ειρηνοποιός, ώστε ο Σχολάριος καταφεύγει αμέσως στον αντίστοιχο μακαρισμό: «Μακάριοι οί ειρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται».⁶²² Πλην ὅμως, ο ειρηνοποιός προς τρίτους, προκειμένου να έχει το δέον αποτέλεσμα, πρέπει να έχει κατορθώσει να ειρηνεύσει ο ίδιος εσωτερικά. Τότε «τὸ εἰρηνοποιεῖν τέλος καὶ καρπὸς τοῦ εἰρηνεύειν ἐστίν».⁶²³

12) «Τὸ ἔτοιμον εἶναι ὑπὲρ δικαιοσύνης διώκεσθαι καὶ ἀρετῆς». Η πεμπτουσία της αυτοθυσίας, του μαρτυρίου. Την μακαριότητα θα επιτύχουν όσοι για χάρη της δικαιοσύνης και της αρετῆς ἔχουν προετοιμασθεῖ (θωρακισθεῖ ηθικά) να υποστούν διωγμό, γεγονός που πιθανώς θα οδηγήσει και στον κατά σάρκα θάνατο.⁶²⁴

13) «Τὸ θαρρεῖν ἐν ταῖς περιστάσεσιν». Το θάρρος, η ψυχική δύναμη που αντλεί ἓνας ἄνθρωπος ἀπὸ την θεοσέβεια αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ἐνάρετου ἀνθρώπου. Σε αὐτὸν που δεν ἔχει οδηγηθεῖ σε ἀπώλεια της πίστεως του ἀκόμη και ὅταν κάποιος ετοιμάζονται να τον φονεύσουν, δύο τινὰ θα συμβοῦν: ἢ ο Θεός θα τον ἀπαλλάξει ἀπὸ τους ἐπίδοξους φονεῖς ἢ «τῷ μετ' ἀρετῆς ἀποθανεῖν τὴν εὐδαίμονα καὶ αἰώνιον ζωὴν ἐν οὐρανοῖς μισθὸν καὶ ἄλλον ἀνταποδίδωσιν».⁶²⁵

14) Ἐνάρετος εἶναι ο ἄνθρωπος που υπομένει «τὰ ἐκ τῶν ἀνθρώπων ὄνειδη καὶ τὰς ἀδίκους καὶ ψευδεῖς κατηγορίας τῶν μισοκάλων καὶ πονηρῶν». Η τέτοια ανοχή θα προξενήσει μέγιστη χαρὰ και ἀγαλλίαση, ἐνῶ ο «μισθὸς πολὺς» στην υπερουράνια τάξη των πραγμάτων γι' αὐτοὺς που ὑπὲρ της ἀλήθειας ἀγωνίστηκαν κατὰ τον ἐπίγειο βίον τους με τον δέοντα κανονιστικῶς τρόπο. Επομένως, πρόκειται για διττὴ ἀρετὴ· υπομονὴ και φιλαλήθεια.⁶²⁶

15) Ἐκ του προηγουμένου ἐναρέτου ἀνθρώπου ο Σχολάριος διακρίνει τον παρόντα ἐνάρετο ὡς ἐξῆς: ἀφοῦ αὐτὸς ἔχει κατ' ἔθος οδηγηθεῖ στην ἀρετὴ, να υπομένει το ὄνειδος και το ἀδικο και να ἀγωνίζεται ὑπὲρ της ἀλήθειας, θα υπομείνει και τις λοιδορίες και τις ὕβρεις των ἄλλων και δεν θα λοιδορήσει τον συνάνθρωπο. Ἐτι περαι-

Πρβλ. *Λόγ. Ε'*, PG 44, 1257D-1260A (ΒΕΠΕΣ 66, 403-404)]. Το πλέον τραγικό εἶναι ὅτι το πάθος - τύραννος χρησιμοποιοῖ τις δυνάμεις του ἴδιου του εξουσιαζόμενου, για να ἐπιτελέσει το ολέθριο ἔργο του. Με αὐτὸ τον τρόπο ο εὐρισκόμενος στην ἐξουσία και κυριαρχία των παθῶν ἄνθρωπος οδηγεῖται στην αυτοκαταστροφή. Γι' αὐτὸ ἐπιβάλλεται ἐγρήγορη και ἐπαγρύπνηση, μαχητικότητα και ἀποφασιστικότητα, για την ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τα τυραννικά πάθη και την ἐπιδίωξη της ἀρετῆς [βλ. Ν. Ξεζάκη, *Ἡ χριστιανικὴ τελειότης κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Νύσσης*, ΕΠΕΘΧ, Δ' (1997) 498]. Ἐτσι και ο Ἰωάννης ο Χρυσόστομος προβαίνει σε ἐκκλήση: «παρακαλῶ, φεύγωμεν μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς τὴν δεσποτείαν αὐτῆς (= τῆς ἁμαρτίας, τὴν ὁποία καὶ αὐτὸς χαρακτηρίζει τύραννο) καὶ πολεμῶμεν αὐτὴ καὶ μηδέποτε καταλλαττώμεθα καὶ ἐλευθερωθέντες μένωμεν ἐπὶ τῆς ἐλευθερίας» [Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἰπόμν. εἰς Ψαλμοὺς*, ΡΚΕ', 1, PG 55, σ. 360· βλ. και Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, Β', 25, 34, PG 90, 992B, 996B].

⁶²² Ματθ. ε', 5.

⁶²³ *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 420, 10-19.

⁶²⁴ *Ο.π.*, σ. 420, 21-25.

⁶²⁵ *Ο.π.*, σ. 420, 26-34.

⁶²⁶ *Ο.π.*, σσ. 420, 35 – 421, 2.

τέρω, ο άνθρωπος που θα λαιδορήσει συνάνθρωπο, «ένοχος ἔσται εἰς τὴν γέεναν τοῦ πυρός», διότι καθύβρισε τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, αφού και ο συνάνθρωπος πλάστηκε κατ' εἰκόνα και καθ' ομοίωσή Του.⁶²⁷

16) Ἔργο ἐνάρετου ἀνθρώπου εἶναι ἐπίσης το να μην ἀμύνεται σε ἐκείνον που του ἔχει προκαλέσει ἐσωτερικό ταλανισμό ἢ τον ἀδικεῖ, οὔτε να ανταποδίδει κακό ἀντὶ κακού, οὔτε να ἀντιδρά ἐντονα στον πονηρό, ἀλλὰ στον ραπίσαντα να στρέφει και “τὴν ἄλλη σιαγόνα”, σ' αὐτόν που ἐπιθυμῖ τον χιτῶνα «ἀφεῖναι αὐτῶ και τὸ ἱμάτιον» και σε ἐκείνον που τον ἀναγκάζει ἀχθοφορικά να βαδίσει ἓνα μίλι «ὑπάγειν μετ' αὐτοῦ δύο». Σαφῆς συνδυασμός υπομονῆς, καρτερικότητας, ἀγάπης για τον συνάνθρωπο και ὕμνος προσφοράς.⁶²⁸ Ἐνώπιόν μας διαδραματίζονται κορυφαίες στιγμές της αὐτοῦπέρβασης.

17) «Τὸ προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων». Ἐπηρεάζοντες νοοῦνται ὅσοι συμπεριφέρονται με περιφρονητικό ἔως υβριστικό τρόπο. Ὅθεν, υμνεῖται ἡ μακροθυμία ὡς ἀρετή. Μάλιστα, αὐτοῦ του εἶδους ἡ μακροθυμία παραλληλίζεται προς τὴν μακροθυμία του Θεοῦ,⁶²⁹ τὴν ὁποία χαρακτηρίζει ἡ ἀπεραντοσύνη.⁶³⁰

18) «Τὸ μὴ προσεύχεσθαι ἀδιάλλακτον». Σύμφωνα με τὴν ἐξήγηση του Σχολαρίου, στο συγκεκριμένο χωρίο διατυπώνεται λόγος θαυμασμοῦ τῆς ὑψίστης ἀρετῆς τῆς φιλότιτος. «Μὴ πρόσφερε γὰρ ... τὸ δῶρόν σου, ἐὰν μὴ πρῶτον διαλλαγῆς τῶ ἀδελφῶ σου» προτείνει ὁ φιλόσοφος. Καμμία ἀξία δεν ἔχει ἡ προσφορά προς τον συνάνθρωπο, ἀν κατὰ πρῶτον δεν ἔχεις συμφιλιωθεί μαζί του, δεν τον ἔχεις καταστήσει φίλο,⁶³¹ ὁπότε ἀναδεικνύεται ὁ Πρακτικός Λόγος να προσδιορίζεται προσωπικῶς και να μην ἐξαντλεῖται σε μία ἀπλή κανονιστικότητα.

19) Ὁ ἐνάρετος ἀνθρώπος ἀποδέχεται ἀμέσως και ἀπὸ καρδιάς «ἀμνησικάκως» τον συνάνθρωπο που, ἀκόμη και ἀν ἐβδομήντα ἐπτά φορές ἔχει διαπράξει το κακό, ζητεῖ τὴ συμφιλίωση, τὴ συγχώρηση.⁶³²

⁶²⁷ Ἀπαντα, τ. 3, σ. 421, 3-7.

⁶²⁸ Ὁ.π., σ. 421, 8-12.

⁶²⁹ Λκ. κγ' 34: «Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσι».

⁶³⁰ Ἀπαντα, τ. 3, σ. 421, 13-19.

⁶³¹ Ὁ.π., σ. 421, 20-22. Ἡ ἀρχαιοελληνική φιλία ὡς ἐννοία με ἀυστηρά ἀρεταϊκό περιεχόμενο δεν βρῖσκει ἀπόλυτη ἀντιστοίχιση στους βυζαντινοὺς διανοητές. Ὁ Γ. Αραμπατζῆς ἀναφέρει ὡς χαρακτηριστικά παραδείγματα τῆς βυζαντινῆς διανόησης που δεν ἀποδίδουν –για διαφορετικούς λόγους ὁ καθένας– ἰδιαίτερη ἀξία στη φιλία, τον Κεκαυμένο (11⁹⁵ αἰ.) και τον Ἰωάννη Καματηρό (12⁹⁵ αἰ.). Ὁ μεν πρῶτος ἦταν ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴ γενικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς καθυποψίας και τῆς συνωμοσίας, ὁ δε δεύτερος θεωροῦσε ὅτι «ὁ κίνδυνος προέρχεται ἀπὸ συγγενεῖς και φίλους». Ὑπῆρχαν, ὁμως, και φωτισμένοι ἀνθρώποι, ὁπως ὁ Ευστάθιος, ὁ Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (12⁹⁵ αἰ.), ὁ ὁποῖος διατήρησε τὴ μνήμη τῆς ἀρχαίας φιλίας θεωρώντας ὅτι ἡ φιλία ἀπαιτεῖ μια συνολικὴ δέσμευση κατὰ τὴ διάρκεια του βίου (G. Arabatzis, ὁ.π., σσ. 144-145).

⁶³² Ἀπαντα, τ. 3, σ. 421, 23-28.

- 20) «Τὸ μὴ κρίνειν τὸν ἀδελφόν».⁶³³ Δείγμα αρετῆς εἶναι νὰ μὴν κρίνουμε τὸν συνάνθρωπο. Ακόμη καὶ ὅταν κάποιος προτίθεται νὰ διορθώσει τὸν συνάνθρωπο ποὺ διαπράττει τὸ κακὸ, τὸν αμαρτωλὸ, εἶναι προτιμότερο ὁ ἴδιος νὰ διορθώσει κατὰ πρῶτον στὸν εαυτὸ του τὰ ελαττώματα καὶ ὕστερα τὰ του συνανθρώπου.⁶³⁴
- 21) Τὸ νὰ μὴ συκοφαντεῖ κάποιος εἶναι ἴδιον ἐνάρετου ἀνθρώπου, διότι ἡ συκοφαντία καὶ ἡ ἀδίκη κατηγορία εἶναι ἐτι χείρων ἀπὸ τὸ νὰ κρίνει ὁ ἀνθρώπος τὸν συνάνθρωπο. Ὁ κρίνων βλάπτει καὶ ἀδικεῖ τὸν εαυτὸ του· ὁ συκοφάντης τὴν τιμὴ καὶ ἀγαθὴ δόξα τοῦ συνανθρώπου ἀφαιρεῖ, διαπράττοντας ἀμάρτημα βαρύτερο τοῦ φόνου.⁶³⁵
- 22) Ὁ ἐνάρετος ἀνθρώπος πράττει γιὰ τὸν συνάνθρωπο ὅ,τι θὰ ἠθέλε νὰ πράξει γιὰ τὸν ἴδιο ὁ συνάνθρωπος καὶ ἀντιστρόφως· ἀπεχθάνεται νὰ συμπεριφερθεῖ στὸν συνάνθρωπο ἐτσι ὅπως θὰ ἀπεχθανόταν νὰ του συμπεριφερθεῖ ὁ συνάνθρωπος.⁶³⁶
- 23) Ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ κάθε εἶδους πλεονεξία. Μάλιστα, ὁ Σχολάριος ἐφιστᾷ ἰδιαίτερη προσοχὴ κατὰ τὴν ἀπαλλαγὴ αὐτή, παραινώντας: «Ὁρᾶτε καὶ φυλάττεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας»,⁶³⁷ πρόταση ποὺ παραπέμπει σὲ αὐτορύθμιση.
- 24) «Τὸ δίδόναι παντὶ ζητοῦντι». Γίνεται δε ἀναφορὰ στὸν συνάνθρωπο ποὺ στενοχωρεῖται καὶ πιέζεται ἐξαιτίας ἀνάγκης καὶ σὲ ἐκεῖνον ποὺ βρίσκεται σὲ οικονομικὴ ἀνάγκη καὶ ζητεῖ νὰ δανειστεῖ. Ἡ προτροπὴ τοῦ βυζαντινοῦ φιλοσόφου εἶναι, βέβαια, «μὴ ἀποστραφῆναι» γιὰ τὸν πρῶτο καὶ «δανεῖσαι ἄνευ τόκου, διὰ μόνην τὴν ἀγάπην» γιὰ τὸν δεῦτερο.⁶³⁸
- 25) Ἔργο αρετῆς θεωρεῖται νὰ μὴν υπερηφανεύεται κάποιος γιὰ τὰ ἀγαθὰ τῆς εὐζωΐας του, διότι πρέπει νὰ γνωρίζει διηνεκῶς ὅτι κάθε σημαντικό ἀγαθὸ «δεδομένον αὐτῷ ἐκ τῶν οὐρανῶν».⁶³⁹
- 26) Ὁ ἀγαθοποιός, δηλαδή ὁ ἀνθρώπος ποὺ νηστεύει, προσεύχεται, ἐλεημονεῖ κ.τ.τ., δὲν διατυμπανίζει τὸ ἔργο του στους συνανθρώπους. Ἐτι περαιτέρω, δὲν πρέπει νὰ γνωρίζει τὸ ἀριστερὸ χέρι τι πράττει τὸ δεξιό,⁶⁴⁰ ὁπότε αἶρεται ἡ ἀρχὴ τῆς σκοπιμότητος.
- 27) Ὁ ἴδιος ἀνθρώπος ποὺ πράττει τὸ ἀγαθὸ ὄχι μόνον δὲν πρέπει νὰ το κοινοποιεῖ, ἀλλὰ πράττοντάς το νὰ ταπεινώνεται καὶ νὰ συντρίβεται σὲ βαθμὸ ποὺ νὰ ἐκτιμᾷ

⁶³³ Πρβλ. Ματθ. ζ' 1: «Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε».

⁶³⁴ *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 421, 29-35.

⁶³⁵ *Ο.π.*, σσ. 421, 36 – 422, 2.

⁶³⁶ *Ο.π.*, σ. 422, 3-5.

⁶³⁷ *Ο.π.*, σ. 422, 6-8.

⁶³⁸ *Ο.π.*, σ. 422, 9-11.

⁶³⁹ *Ο.π.*, σ. 422, 12-15.

⁶⁴⁰ *Ο.π.*, σ. 422, 16-20. Πρβλ. Ματθ. στ' 3: «σοῦ δὲ ποιῶντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου»

«ἀχρεῖος δοῦλός εἰμι». Εφόσον δεν νιώθει υπό αυτό το αξιολογικό κριτήριο, τότε η αγαθοποιία του μάλλον επίδειξη είναι, παρά έργο μετριοφροσύνης και ταπεινώσεως.⁶⁴¹

28) Προκειμένου κάποιος να αναφέρει κάτι ή να πράξει με αποτέλεσμα να σκανδαλιστεί (με την έννοια να παροτρυνθεί προς το κακό), έρχεται στο προσκήνιο το υπόδειγμα του ενάρετου εκείνου ανθρώπου ο οποίος επιλέγει την αλαλία και την απραξία. Στην περίπτωση δε που ως ενάρετος άνθρωπος πράττεις και λέγεις το δίκαιο και το πρόπον και οι συνάνθρωποι σκανδαλίζονται, τότε «ποῖε τὸ ἀγαθὸν καὶ περὶ ἐκείνων μὴ φρόντιζε, ἀλλ' ἄφες αὐτούς· ὁδηγοὶ γὰρ εἰσι τυφλοὶ τυφλῶν».⁶⁴²

29) Ο ενάρετος άνθρωπος, αν κάποιος συνάνθρωπος τον σκανδαλίζει ψυχικά ή τον βλάπτει, τον αποχωρίζεται, ακόμη και αν είναι συγγενής ή φίλος.⁶⁴³ Πλην όμως, ο Σχολάριος προτείνει στον ενάρετο αυτόν άνθρωπο: «μὴ ἐξουθενήσης μηδὲ μισήσης μετὰ τὸ ἀποστῆναι, ἀλλ' εὐχου μᾶλλον σωθῆναι αὐτόν, καὶ αἶτει τὸν Κύριον εὐλαβῶς διορθώσασθαι καὶ σὲ ἀπὸ τῶν ἐλαττωμάτων σου».⁶⁴⁴ Πρόκειται για μία σαφή υπέρβαση των συναισθηματικών-ψυχολογικών πιέσεων μέσω των ακέραιων ηθικών αποσυμπιέσεων, οι οποίες σαφώς κινούνται στην ανοικτότητα του Πρακτικού Λόγου.

30) Έργο ενάρετου ανθρώπου είναι να ξεχωρίζει τους ενάρετους ανθρώπους και να τους συναναστρέφεται. Βεβαίως, θα έχει ως οικείους του φίλους και τους κατά σάρκα συγγενείς, αλλά πάντοτε τους ελέγχει ως προς την ποιότητα-βάθος του ενάρετου βίου τους. Προσέτι, «πατέρα καὶ μητέρα καὶ ἀδελφούς, ἂν ἐναντίως βιώσι τῷ θείῳ θελήματι, καὶ διδασκόμενοι μὴ ὑπεῖκωσιν, μήτε θεραπεύειν αὐτούς καὶ παντελῶς ἀποσχίζεσθαι».⁶⁴⁵

31) Η νηπιώδης ακακία και απλότητα είναι ύψιστη αρετή. Κάθε άνθρωπος πρέπει να “σπουδάξει” την αρετή αυτή σε όλο τον βίο του, διότι άνευ τέτοιας διαθέσεως και παρασκευής είναι αδύνατον να εισέλθει στην βασιλεία των Ουρανών.⁶⁴⁶ Τίθεται, δηλαδή, εξ οικείων επιλογών μακράν της προσωπικής τελολογίας του.

⁶⁴¹ Άπαντα, τ. 3, σ. 422, 21-25.

⁶⁴² Ο.π., σσ. 422, 26-35.

⁶⁴³ Ο.π., σσ. 422, 36 – 423, 3.

⁶⁴⁴ Πρβλ. Άπαντα, τ. 4, σ. 251, 12-17.

⁶⁴⁵ Άπαντα, τ. 3, σ. 423, 4-9.

⁶⁴⁶ Ο.π., σ. 423, 10-13. Πρβλ. Άπαντα, τ. 4, σ. 261, 18-23. Στο χωρίο αυτό ο Γεννάδιος παραθέτει τον εξής συμβολισμό: «ἀσφαλίζεσθαι μὲν πρὸς τὴν πονηρίαν τῇ μιμήσει τῶν ὄφρων, τῇ δὲ ἀπλότῃ καὶ εὐθύτῃ ταῖς περιστρεφῶν ὁμοιοῦσθαι». Στο δε ερώτημα για το πώς οριοθετείται ή πώς ορίζεται η Βασιλεία των Ουρανών, ο παράδεισος, όπου λαμβάνει χώρα η ευδαιμονία, σύμφωνα με το γενικότερο πνεύμα του βυζαντινού πολιτισμού, ο Γ. Αραμπατζής δίδει ενδιαφέρουσα απάντηση: *Η βυζαντινή ευδαιμονία πρέπει να αναζητηθεί στον στενό χώρο όπου η ψυχή και το σώμα, το παρόν και το μέλλον, η δράση και το φανταστικό είναι ενωμένα, κάπου ανάμεσα στη γη της εργασίας και τον ονειρευμένο ουρανό. Χώρος που οριοθετείται από τον βιβλικό λόγο, από το αρχαίο πνεύμα και από πλαισία σκέψης που ανήκουν σε αυτόν τον συγκεκριμένο πολιτισμό και σε κανέναν άλλο* (G. Arabatzi, ό.π., σ. 129).

32) Καθήκον του ενάρτετου είναι να μην στρέφει το βλέμμα του προκλητικά ή μετ' ατόπου επιθυμίας σε πρόσωπο ή πράγμα που δεν του ανήκει, διότι ο «ἐμβλέψας πρὸς τὸ ἀρπάσαι εἰ δυνηθεῖη, ἤδη ἤρπασεν ἐν τῇ καρδίᾳ». ⁶⁴⁷ Ἄρα, το αξιολογικό πρόσημο δεν προσδιορίζεται μόνον από το αποτέλεσμα αλλά και από το φρόνημα.

33) «Τὸ μὴ ἀργολογεῖν». Η αργολογία έχει την έννοια της μάταιης φλυαρίας, της αργολεσχίας. Ο άνθρωπος που διαβιοί κατ' αρετήν δεν τελεί εν αργία. Αντιθέτως, ο άνθρωπος που αργεί αργολογεί κινούμενος πάντοτε εκ πονηρίας και, επομένως, ο λόγος του «σαπρός». ⁶⁴⁸

34) «Τὸ εὐορκεῖν καὶ μὴ ψεύδεσθαι». Ο συγκεκριμένος συνδυασμός είναι ιδιαίτερα ισχυρός. Πρόκειται για δύο σημαντικότερες αρετές, της συνέπειας (= πιστή τήρηση των υπεσχημένων) και της φιλαλήθειας. Από τον συνδυασμό αυτόν προκύπτουν η τιμιότητα, η εντιμότητα, η καθαρότητα (ψυχής και πνεύματος). Επιπλέον, δίδεται έμφαση στο ότι ο ενάρτετος δεν ορκίζεται σε οποιαδήποτε ευκαιρία του λόγου ή του διαλόγου του με τον συνάνθρωπο, αλλά είναι πάντοτε σαφής και οριστικός, ώστε ο λόγος του να μην επιδέχεται αμφιβολίας· γι' αυτό «εἶναι τὸν λόγον αὐτοῦ, ναί, ναί· οὐ, οὐ». ⁶⁴⁹ Ἄρα, αίρεται το ενδεχόμενο των συμβατικών ή στρατηγικών συμπεριφορών καθώς και οι συμβιβαστικές προτάσεις.

35) Ἔργον αρετῆς εἶναι ἐπίσης «τὸ αἰτεῖν ἐκ Θεοῦ, ἵνα δοθῇ αὐτῶ, καὶ ζητεῖν, ἵνα εὔρη». Κάθε ενάρτετος άνθρωπος ο οποίος αιτείται, λαμβάνει· όταν αναζητεί, βρίσκει και «τῶ κρούοντι ἀνοιγήσεται». Ἐτσι εκπηγάζουν οι κορυφαίες για τον βυζαντινό φιλόσοφο αρετές: επιμονή - ευλάβεια - φιλοπονία και επιμέλεια (= ἐμπόνως ζητεῖν). ⁶⁵⁰

36) Αρετή είναι το να μην αιτείται (μέσον ωφελείας) κάποιος τα πρόσκαιρα ή σωματικά από τον Θεό, αλλά να επιμένει και πριν απ' όλα να παραπέμπει την προθετικότητα του στην αιώνια ευδαιμονία και δικαιοσύνη. Ως αρετή και ο Θεός θα την ανταμείψει και θα προσθέσει στα αιώνια ως δώρα και τα πρόσκαιρα. ⁶⁵¹

37) Τεράστια η σημασία της εγρήγορσης, διότι ο άνθρωπος που τελεί εν εγρηγόρσει εκπληρώνει το «διηνεκῶς μεμνήσθαι τοῦ θανάτου καὶ τῆς κρίσεως» και έτσι κατορθώνει να είναι έτοιμος για την μετάβαση στην αιώνια ζωή, την ευδαιμονία, την μακαριότητα, διότι «οὐδεὶς οἶδε, ποῖα ὥρα τῆς ἡμέρας ἢ φυλακῆ τῆς νυκτὸς ὁ κλέπτου δίκην ἀρπάζων θάνατος ἔρχεται». ⁶⁵²

⁶⁴⁷ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 423, 14-20.

⁶⁴⁸ Ο.π., σ. 423, 21-23.

⁶⁴⁹ Ο.π., σ. 423, 24-25.

⁶⁵⁰ Ο.π., σ. 423, 26-32.

⁶⁵¹ Ο.π., σ. 423, 33-35.

⁶⁵² Ο.π., σ. 423, 36-38.

38) Ο ενάρετος άνθρωπος επιδεικνύει υπακοή στην πολιτική εξουσία,⁶⁵³ εφόσον καμμία εντολή της δεν αντίκειται ή δεν εμποδίζει στην πραγμάτωση του θείου θελήματος.⁶⁵⁴ Στο συγκεκριμένο χωρίο εντυπωσιάζει η τάξη πραγμάτων του Γενναδίου, το έννομον στην πολιτεία, και ιδιαίτερα ο διαχωρισμός των εξουσιών σύμφωνα με την μη συμβιβαστική πρόταση «ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ».⁶⁵⁵

39) Ο ενάρετος άνθρωπος δεν εκφοβίζει και δεν διασύρει τον συνάνθρωπο με σκοπό το συμφέρον. Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά, είναι προτιμότερο να αρκестθεί στον όποιο μισθό του και να διαβιοί εντίμως.⁶⁵⁶

– Η έννοια της φιλότητος

Εντύπωση προκαλεί αρχικά το γεγονός ότι ο Σχολάριος δεν εντάσσει σαφώς την φιλότητα στις αρετές –ούτε και την αφιλία στα αμαρτήματα–, αν και στις αρετές εξέχουσα θέση κατέχουν η αγάπη και η φιλανθρωπία, και η φιλοπονία, τουτέστιν τα σύνθετά της. Η εν λόγω μη ένταξη εξηγείται κατόπιν περαιτέρω μελέτης και εμβάθυνσης, καθόσον ο βυζαντινός φιλόσοφος προβαίνει σε ιδιαίτερη ανάλυση των δύο αντικρουόμενων σε ιδιαίτερα χωρία. Εν πρώτοις, εξετάζει την φιλότητα ως φιλία τριών ειδών: α) φιλία προς τον Θεό, β) φιλία προς τον συνάνθρωπο και γ) φιλία προς το κοινωνικό σύνολο.

Την πρώτη φιλία ο βυζαντινός διανοητής χαρακτηρίζει ως θεϊκή, υπερβατική· τις δύο άλλες ως φυσικές. Αναλυτικότερα, ως προς την πρώτη αναφέρει ότι «ἀμαρτίας ἐνεργουμένης» ο άνθρωπος καθίσταται εχθρός του Θεού.⁶⁵⁷ Αυτή η έχθρα του ανθρώπου προς τον Θεό «λύεται» μόνο διά της μετάνοιας, και μάλιστα «εὐθύς».⁶⁵⁸ Μισώντας ο μετανοηθείς την αμαρτία γίνεται αμέσως φίλος του Θεού.⁶⁵⁹ Επομένως,

⁶⁵³ Κατά τον Γ. Αραμπατζή, η ορθοδοξία ενέχει, πρώτα απ' όλα, την αίσθηση της υπακοής· υπακοής που καθιερώνει την ειρήνη και την τάξη στο κράτος (G. Arabatzi, *ό.π.*, σ. 164).

⁶⁵⁴ Εν προκειμένω, και κατά τον Α. Guillou («Du pseudo-Aristote à Eusèbe de Césarée ou des origines juives de la morale sociale byzantine», *Praktika 1er symposium international "La vie quotidienne à Byzance"*, Athènes 1988, Athènes, 1989, p. 38), αναφαίνεται η συμβολή των στωικών στην χριστιανική ηθική. Ο κατώτερος πρέπει να υπακούει στον ανώτερο. Οι στωικοί προσέφεραν στον Χριστιανισμό νέες ιδέες, κυρίως όσον αφορά στη συμπεριφορά των σοφών (αγίων) ή εκείνων που επιθυμούν να γίνουν σοφοί (άγιοι). Σχετικά βλ. αναλυτικά G. Arabatzi, *ό.π.*, σσ. 57-58, όπου γίνεται αναφορά και σε σχετικές αναλύσεις του André-Jean Festugière.

⁶⁵⁵ *Άπαντα*, τ. 3, σ. 424, 1-6. Βλ. και Ματθ. κβ' 21. Πρβλ. Ρωμ. ιγ' 1: «οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ».

⁶⁵⁶ *Ο.π.*, σ. 424, 7-8.

⁶⁵⁷ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 281, 12-13.

⁶⁵⁸ *Ο.π.*, σ. 281, 15.

⁶⁵⁹ *Ο.π.*, σ. 281, 16.

ο ενάρετος άνθρωπος αναλαμβάνει την θεϊκή φιλία για όσο παραμένει ενάρετος. Από τη μια, η αφιλία προς τον Θεό έχθρα είναι. Από την άλλη, ο φέρων τον ρύπο της αμαρτίας επιφέρει την έχθρα προς τον Θεό και, κατά συνέπεια, την υπαρξιακή νέκρωση. Στον αντίποδα, ο ενάρετος και μισών την αμαρτία ή ο μετανοηθείς κατακτά μέσω της φιλίας με τον Θεό την αιώνια ζωή, την ευδαιμονία.⁶⁶⁰

Για τη φυσική φιλία, ο Σχολάριος δίδει τον εξής ορισμό: «Γίνωσκε τοσούτους έχθρους κεκτηῖσθαι ὅσοι σε υπέλαβον προσκεκρουκέναι αὐτοὺς ἢ ἐπινοία, ἢ πράγματι, καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου. Τότε ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου φιλεῖ τὴν τοῦ ἄλλου, ὅταν πληροφορηθῇ ἢ ἐπινοία, ἢ πράγματι φίλην αὐτὴν εἶναι»,⁶⁶¹ ανάγοντας την φιλία σε φιλότητα και ύψιστη αρετή. Οι τρεις παράγοντες που γεννούν τη φυσική φιλία είναι οι εξής: συγγένεια, αρετή, συναναστροφή⁶⁶² –η οποία μπορεί να μεθερμηνευθεί ως ενάρετη κοινωνικότητα. Αριθμεί δε σε τέσσερα τα «ἐπισπῶντα τὴν εὖνοιαν τοῦ λαοῦ»: συγγένεια φυσική ή επίθετος, αγωνιστική συνδρομή προς τους φίλους και συμπόσια, και συνδρομή οικονομική σε όσους έχουν ιδιαίτερη ανάγκη, δηλαδή τους απόρους,⁶⁶³ επειδή η φιλανθρωπία του ανθρώπου αμείβεται με φιλανθρωπία Θεού.⁶⁶⁴



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΟΟ

Περὶ τοῦ κακοῦ ὡς μη ὄντος

Τα προαναφερθέντα είναι για τον Σχολάριο τα έργα της ενάρετης ζωής, «τῆς ἀληθοῦς κατὰ ἄνθρωπον ζωῆς». Είναι μεν δυσχερής ο δρόμος της αρετής –ο νόμος του Θεού– και δυσκατόρθωτος. Ἐτι μάλλον για τους ανθρώπους που δεν έχουν πίστη στην αιώνια μακαριότητα, οι οποίοι βλέπουν μόνο τη δυσχέρεια των νόμιμων αυτών αγωνισμάτων, επειδή είναι προσκολλημένοι, μέσω συμβατικών ή ενστικτωδών αυτοματισμών, στα πρόσκαιρα πράγματα και στις σαρκικές επιθυμίες.⁶⁶⁵

⁶⁶⁰ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 281, 23-26. Αξιοπαρατήρητα είναι και τα γλωσσικά ζεύγη των αντιθέτων, προκειμένου να αναδειχθούν με άνεση οι συνεπαγωγές.

⁶⁶¹ *Ο.π.*, σ. 307, 32-35.

⁶⁶² *Ο.π.*, σ. 307, 36-37.

⁶⁶³ *Ο.π.*, σ. 308, 1-3.

⁶⁶⁴ *Ο.π.*, σ. 281, 30.

⁶⁶⁵ *Ο.π.*, σ. 281, 9-18.

Στο τρίτο βιβλίο της επιτομής του «Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin» ο βυζαντινός φιλόσοφος στο 7^ο ζήτημα ορίζει το «κακὸν» με τον σαφέστερο τρόπο. Το κακό, σημειώνει, δεν είναι τίποτε άλλο παρά στέρηση, την οποία κάποιος έχει από τη φύση του. Αυτή η στέρηση δεν είναι μία συγκεκριμένη ουσία, αλλά «ἀπόφασις», ἄρνηση στην ουσία. Κάθε ον κατά την ιδιαίτερη ουσία του έχει το «εἶναι»: το δε «εἶναι» είναι κάποιο αγαθὸ στο ον· ἔφεση του ὄντος είναι να κινείται προς το αγαθὸ, ὅπως και το «εἶναι» του. Ως εκ τούτου, κάθε αγαθὸ υπάρχει επειδὴ ἔχει ουσία. Βέβαια, το αγαθὸ και το κακό αντίκεινται και, επομένως, δεν υπάρχει κακό που να ἔχει ουσία οὔτε καμμία ουσία είναι το κακό. Επιπλέον, κάθε ον ἢ είναι εἶδος ἢ ἔχει εἶδος και διὰ του εἶδους κατατάσσεται κατὰ περίπτωσιν στο γένος ἢ το εἶδος. Το δε εἶδος ἔχει «λόγον ἀγαθοῦ» τέτοιον, επειδὴ είναι ἀρχὴ ἐνεργείας και τέλος στο οποίο ἀποσκοπεῖ «τὸ ποιοῦν»: ἄρα, καθεὶ που ἔχει ουσία είναι αγαθὸ «καθὸ τοιοῦτον». Επομένως, το κακό δεν ἔχει μία ορισμένη ουσία, είναι παρυπόστασις.⁶⁶⁶ Κάθε «εἶναι», ὅπως και ἀν εἶναι, ἀπὸ τον Θεὸ είναι. Επειδὴ, ὁμως, ο Θεὸς είναι «ἡ τελεία ἀγαθότης», είναι ἀδύνατον το ἀποτέλεσμα του αγαθοῦ να είναι κακόν. Συνεπαγωγικῶς, είναι ἀδύνατο κάποιο ον, καθόσον είναι ον, να είναι κακό⁶⁶⁷ ὡς προς την πυρηνικὴ βάση του και τις ἀνωθεν προδιαγραφές του.

Το 8^ο ζήτημα τιτλοφορεῖται: «Λόγοι δι' ὧν δοκεῖ δεῖκνυσθαι τὸναντίον». Οἱ λόγοι αυτοὶ είναι οἱ ἐξῆς: 1) Το κακό είναι εἰδοποιὸς διαφορὰ σε ορισμένα ἀπὸ τα γένη, δηλαδή στις ἐξέεις και στις ἐνέργειες και στην ἠθική· ὅπως η ἀρετὴ είναι ἀγαθὴ ἐξίς⁶⁶⁸ κατὰ το εἶδος, ἔτσι και η κακία φαίνεται να είναι κακὴ ἐξίς κατὰ το εἶδος της.

⁶⁶⁶ Βλ. Α. Θεοδώρου, «Ὅψεις τινές τῆς περὶ κακοῦ, θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου και ἱερῶν εἰκόνων διδασκαλίας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ», «Τὰ περὶ γενικοῦ και μερικοῦ κακοῦ διδάγματα τοῦ Πλωτίνειου συστήματος» *Θεολογία* ΜΓ, Ἀθήνα 1972, 1-2, σσ. 80-90, ὅπου ἀναφέρονται τα ἐξῆς: Ἡ ἰδιότυπη περὶ κακοῦ ἐκδοχὴ των Πατέρων ἀποσκοποῦσε στον ἀποκλεισμό πάσης ἰδέας και ἐννοίας του κακοῦ ἀπὸ τον Θεὸ και ἀπὸ την περιοχὴ των πραγματικῶν ὄντων. Ὁρθότατα δε τονίζεται ὅτι το κακό οὔτε ἐνθεο είναι οὔτε ἐκ του Θεοῦ προέρχεται, οὔτε ὡς κάποια ἀρχὴ «ἀέπιποτε τῷ Θεῷ» ἀντιμαχόμενη ὑπάρχει. Ἀπὸ την ἀποψη αὐτὴ χάσμα μέγα υφίσταται μεταξύ της περὶ κακοῦ διδασκαλίας των Πατέρων και των οντολογικῶν διῶστικῶν ἀντιλήψεων της Πλωτίνειου φιλοσοφίας. Ὁμοίως, ὀρθῶς ἐξαίρεται το γεγονός ὅτι το κακό δεν ἀποτελεῖ κάποια ἰδιαίτερη ἐπὶ μέρος ουσία και ὑπόστασις, δεν είναι δηλαδή ἓνα των παρά Θεοῦ πεποιημένων ὄντων, διότι ἡ ἐν λόγῳ ἐκδοχὴ ἀνάγει ἐμμέσως το κακό στον Θεὸ. Κατὰ ταῦτα, το κακό δεν είναι ον, ἀλλά συμβεβηκός, κάποια ποιότητα (ὄχι φυσικὴ) και παρυπόστασις. Ὁμοίως ὀρθὸ κατὰ πάντα είναι και το δίδαγμα των Πατέρων ὅτι το κακό ἐνυπάρχει μόνον ὡς δυνατότητα της ἐλευθέρης βουλήσεως των λογικῶν ὄντων, ἡ οποία, ὅταν πραγματοποιεῖται, ἀποτελεῖ, ὡς ἀμαρτία πλέον, ἐκτροχιασμό, παραδρομὴ, ἀνυπακοή και παράβασις του Νόμου του Θεοῦ. Πρβλ. Μ. Μαντζανά, *Λόγος και ἦθος, Ὁ ἔμφρων βίος και ἡ εὐδαιμονία στον Πλωτίνιο*, ἐκδ. Ἔννοια, Ἀθήνα 2017, σσ. 169-171.

⁶⁶⁷ Ἄπαντα, τ. 5, VII. «Ὅτι οὐκ ἐστὶ τις οὐσία τὸ κακόν», σσ. 118,23 - 119,3. Στην κατακλείδα του VII ζητήματος δεν παραλείπει ο Σχολάριος να συνδέσει τις ἀριστοτελικές θέσεις/ἀπόψεις με: α) την Γένεσις [«Ἐίδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησε, και ἰδοὺ καλὰ λίαν» (Γεν. 1,31)]· β) τον Παῦλο [«πᾶν κτίσμα Θεοῦ καλόν» (Α' Τιμ. 4,4)] και γ) τον Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, λόγῳ της ἀναφορᾶς στην αἴρεσις των Μανιχαίων, «ὑποτιθεμένων τῇ ἑαυτῶν φύσει τινὰ εἶναι κακὰ» (*Κατὰ Μανιχαίων*).

⁶⁶⁸ Μάλιστα, ο Πλούταρχος την χαρακτηρίζει ὡς ἀρίστη και θεϊότατη ἐξίς, ὀρθότητα λόγου και ὁμολογουμένη διὰθεσις ψυχῆς (Πλουτάρχου, *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*, 6,24 ε). Περὶ της ἠθικῆς διδασκαλίας του Πλουτάρχου και των ἐπιδράσεων ἐκ του Πλάτωνος και των Στωικῶν, βλ. ἀναλυτικὰ στο Ε. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, *Ἀρχαῖοι Ἕλληνες Φιλόσοφοι. Ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς τὸν Ἀριστοτέλη*, Ἀθήνα 2014, σσ. 436-441.

Ομοίως συμβαίνει με τις ενέργειες και των παθών· κάθε ένα από αυτά τυγχάνει εκ της ίδιας ειδοποιού διαφοράς του είδους. Άρα, το κακό φαίνεται να είναι ουσία και σε ορισμένα πράγματα φυσικό. 2) Κάθε ένα από τα αντίθετα (= αγαθό ↔ κακό) είναι μία ορισμένη φύση· διαφορετικά στέρηση θα είναι ή σαφής άρνηση άλλως· όμως, το αγαθό και το κακό λογίζονται ως αντίθετα. 3) Το αγαθό και το κακό λογίζονται ως γένη των εναντίων στις κατηγορίες· για κάθε γένος όμως υπάρχει μία ορισμένη ουσία και φύση. Ωστόσο, για το μη ον δεν υπάρχουν είδη ούτε διαφορές. Επομένως, το μη ον δεν μπορεί να είναι γένος. 4) Κάθε ποιούν ένα συγκεκριμένο πράγμα είναι· το κακό ποιεί αποκλειστικώς καθόσον είναι κακό· μάχεται δηλαδή το αγαθό και το φθείρει· άρα, το κακό, καθόσον κακό, κάποιο πράγμα είναι. 5) Το «μᾶλλον καὶ ἥττον» σε όσα πράγματα βρίσκεται, συντελεί ώστε αυτά να διατελούν σε τάξη· οι αποφάσεις (αρνήσεις) και οι στερήσεις δεν δέχονται «τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον»· βρίσκεται όμως στα κακά το χειρότερο του κακού. 6) Το πράγμα και το ον αντιστρέφουν (στρέφουν προς αντίθετο μέρος)· υπάρχει κάποιο κακό στον κόσμο· άρα, φαίνεται να είναι και πράγμα και φύσις.⁶⁶⁹

Ο βυζαντινός φιλόσοφος αμέσως απαντά στο 9^ο ζήτημα με ιδιαίτερο τρόπο: «Ταῦτα δὲ οὐ χαλεπὸν λύεσθαι» και αντίστοιχα: 1) Το κακό, είναι ειδοποιός διαφορά στο γένος των ηθικών, τα οποία βέβαια επιτυγχάνονται από το τέλος του είδους «κατὰ τὸν λόγον», επειδή εξαρτώνται από τη θέληση και από το εκούσιον (= προαίρεση) των όντων. Η διαφορά αυτή δεν σημαίνει κάτι που να είναι κατά την ουσία του κακό, αλλά κάτι το οποίο καθ' αυτό μεν είναι αγαθό, κακό όμως στον άνθρωπο, καθ' ότι αναιρεί την τάξη του λόγου, ο οποίος είναι αγαθό στον άνθρωπο· όπως ακριβώς το κατά την αίσθηση ηδύ αγαθό μεν είναι σε κάποια από τα ζώα απλώς, αγαθό δε και στον άνθρωπο, όταν αρμόζει κατά τον λόγο· γι' αυτό και συμβαίνει το κακό για τον έναν να είναι αγαθό για τον άλλο. 2) Το αγαθό και το κακό λογίζονται ότι είναι ενάντια, θεωρούμενα στο γένος των ηθικών, αλλά όχι απλώς, διότι το κακό ως κακό είναι στέρηση του αγαθού⁶⁷⁰. 3) Το αγαθό και το κακό είναι γένη των εναντίων,

⁶⁶⁹ Άπαντα, τ. 5, VIII. – Λόγοι δι' ὃν δοκεῖ δείκνυσθαι τὸναντίον, σ. 119,5-26.

⁶⁷⁰ Πρώτος ο Πλάτων αναζητεί το κακό στην αντίσταση του μη όντος κατά του όντος, της ύλης κατά της Ιδέας, του σώματος κατά της ψυχής. Το κακό πηγάζει από την ύλη, η οποία είναι η σκιά του πραγματικού κόσμου των Ιδεών. Συνεπώς, είναι και αυτό μη ον, στέρηση του αγαθού (Θεαίτητος, 176a: «Υπενάντιον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη»). Πρβλ. και Πολιτεία, Δ, 444de: «Ἀρετὴ μὲν ἄρα ὑγεία τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια»). Άρα, η ύλη είναι η αιτία του κακού και όχι ο Θεός: «μὴ πάντων αἴτιον τὸν Θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν» (Πλάτωνος, Πολιτεία Β 380c και 379c). Συνυπάρχει δε το κακό κατ' ἀνάγκην με την ύλη λόγω της θνητής και πεπερασμένης φύσεως των όντων του παρόντος κόσμου: «τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τὸν δε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης» (Πλάτωνος, Θεαίτητος 176a). Για το ηθικό κακό είναι υπεύθυνος ο άνθρωπος (Πλάτωνος, Νόμοι, Β 661e)· εντούτοις, στον Τίμαιον (86b-87b) επεκτείνεται η ἀνάγκη του κακού και στο ηθικό πεδίο, ἐξ ου και η ρήση «κακὸς ἐκὼν οὐδεὶς» (86d). Στα μεταγενέστερα, μάλιστα, έργα του ο Πλάτων

καθόσον υπάρχουν στα ηθικά, και είναι το ηθικό κακό και γένος και διαφορά όχι επειδή είναι στέρηση του κατά τον λόγο αγαθού –γι’ αυτό λέγεται και κακό–, αλλά από τη φύση της ενέργειας ή της έξεως, η οποία έχει ταχθεί προς ένα ορισμένο τέλος που μάχεται το οικείο τέλος του λόγου (= την μακαριότητα). για παράδειγμα, το άλογον είναι διαφορά του ζώου όχι εξαιτίας της στέρησης του λόγου, αλλά εξαιτίας της τέτοιας φύσεως που υπάρχει στο λόγο, της οποίας έπεται η αλογία. Αν αυτά ισχύουν ως προς τις κατηγορίες, οι Πυθαγόρειοι έθεσαν ως πρώτα γένη το αγαθό και το κακό· υπό μεν το αγαθό έθεσαν το πεπερασμένο, το περιττό, το έν, το δεξιό, το άρρεν, το εστώς, το ευθύ, το φως, το τετράγωνο, υπό δε το κακό τα ενάντια τους: το άπειρο, το άρτιο, το πλήθος, το αριστερό, το θήλυ, το κινούμενο, το καμπύλο, το σκότος, το ετερόμηκες. Ο φιλόσοφος όμως στα περισσότερα των λογικών χρησιμοποιεί παραδείγματα “ένδοξα” –«κατ’ εκείνον τὸν καιρὸν ἔκ τινος αἰρέσεως». Πάντως, έχει μία ορισμένη δόση αληθείας ο λόγος ότι γένη των εναντίων είναι κατά κάποιον τρόπο το αγαθό και το κακό (= δυϊσμός). Άλλωστε, στα ενάντια άλλο είναι το τέλειο και άλλο το ατελές, σύμφωνα βέβαια με το κατά πόσον είναι «μεμιγμένον στερήσει τινί». Για παράδειγμα, τα μεν λευκό και θερμό είναι τέλεια, τα δε ψυχρό και μέλαν ατελή, επειδή σημαίνονται «μετά τινος στερήσεως». Κάθε, όμως, ύφεση και στέρηση αρμόζει στον λόγο του κακού, όπως ακριβώς η τελειότητα και η πλήρωση στον λόγο του αγαθού. 4) Το κακό λέγεται ότι φθείρει το αγαθό όχι μόνο στη δυνατότητα του αγαθού να ενεργεί «ὡς συνεζυγμένον τῷ εἶδει ἢ τῷ τέλει», επειδή καθεαυτό το κακό και ως στέρηση είναι ασθενές και δεν αποτελεί αρχή καμμιάς ενέργειας, αλλά ειδικώς και καθεαυτό κατά κάποιον τρόπο· για παράδειγμα, η τυφλότητα υποστηρίζεται ότι φθείρει την όψη επειδή είναι φθορά της όψεως, όπως και η λευκότητα λέγεται ότι χρωματίζει τον τοίχο επειδή αποτελεί χρώμα του τοίχου. 5) Μεταξύ των δύο το κακό ισχυροποιείται κατά την αποχώρηση του αγαθού και έτσι όλα όσα αποφέρουν την στέρηση επιτείνονται και αυξάνονται –επειδή «ανισότερον καὶ ἀνομοιότερον» χαρακτηρίζεται σύμφωνα με την κύρια διάσταση της ισότητος και ανομοιότητος. Οι δε στερήσεις, δεν νοούνται ως έχουσες μία συγκεκριμένη ουσία, όπως το είδος και η ισότης, αλλά ως αυξητικές της στερούσης αιτίας, όπως, για παράδειγμα, ο αέρας είναι

αποπειράται να μετατοπίσει την ευθύνη του κακού στην κακή «ψυχή», η οποία ενοικεί στον κόσμο και «ἄγει ... πάντα τὰ κατ’ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν» (Νόμοι, I, 896e). Εκ των ανωτέρω συνάγεται το συμπέρασμα ότι για τον Πλάτωνα το κακό πηγάζει από την ύλη εκείνη, η οποία δεν λειτουργεί δημιουργικά και δεν αφομοιώνει μορφοποιητικά την παρέμβαση των Ιδεών. Στην περίπτωση αυτή η ύλη μπορεί να χαρακτηριστεί ως μη ον, ως στέρηση του αγαθού. Ωστόσο μία συνολική θεώρηση των διαλόγων *Τίμαιος* και *Φίληβος* οδηγεί στο ότι ο Πλάτων ανατιμά εντυπωσιακά, και οντολογικά και αξιολογικά, την ύλη κατά την έσχατη συγγραφική περίοδό του. Βλ. Ν. Ι. Μπούσουλα, *Πλάτωνος Φίληβος, ἢ περὶ ἡδονῆς*, έκδ. Έγνατία, Θεσσαλονίκη 1978.

σκοτεινότερος από το φως, εξαιτίας του ότι διέρχεται από περισσότερα διαφράγματα, και, άρα, περιορίζει την διάχυση του φωτός. 6) Το κακό στον κόσμο δεν είναι τέτοιο επειδή έχει κάποια ουσία ή είναι πράγματι ον⁶⁷¹, αλλά για τον λόγο για τον οποίο λέγεται ότι κάποιο πράγμα είναι κακό. Κακό, δηλαδή, λέγεται και η τυφλότητα, και κάθε στέρηση, επειδή το ζώο το τυφλό είναι τυφλό εξαιτίας της τυφλότητας· το ον, όμως, στα μετά τα φυσικά και την ουσία του πράγματος σημαίνει και διαιρείται στα δέκα γένη· έτσι, καμμία στέρηση δεν μπορεί να λέγεται ον. Από την άλλη, επειδή στη σύνθεση του λόγου σημαίνει κάτι αληθινό, έτσι και το κακό και η στέρηση λέγονται ον, καθόσον αλήθεια είναι ότι κάτι χαρακτηρίζεται ως στερημένο εξαιτίας της στέρησης.⁶⁷²

Το 10^ο ζήτημα τιτλοφορείται: «Ὅτι τὸ ἀγαθὸν καὶ τοῦ κακοῦ αἴτιον τρόπον τινά». Εάν το κακό είναι αίτιο κάποιου κακού, εφόσον το κακό δεν «ποιεῖ» χωρίς τη δύναμη του αγαθού, αναγκαστικά το ίδιο το αγαθό είναι η πρώτη αιτία του κακού. Επιπλέον, το μη ον δεν είναι αίτιο κανενός· άρα, κάθε αίτιο υποχρεωτικά θα πρέπει να είναι «ὄν τι». Το κακό δεν είναι «ὄν τι», όπως αποδείχθηκε και, επομένως, δεν μπορεί να είναι αιτία σε κάτι. Ὅθεν, εάν το κακό έχει μία ορισμένη αιτία, τότε μόνο το αγαθό θα είναι εκείνη. Ἐτι περαιτέρω, εάν το κακό μπορούσε να δημιουργήσει, να προκαλέσει, θα έτεινε προς το αγαθό, διότι κάθε «ποιοῦν» τείνει προς το αγαθό. Κάτι τέτοιο όμως θα ήταν εξ ορισμού μη εφικτό. Επομένως, το κακό δεν είναι αίτιο ενός συγκεκριμένου κακού.

⁶⁷¹ Την πλατωνική άποψη περί κακού (βλ. ανωτέρω, υποσ. 666) εκφράζει σαφέστερα ο Νεοπλατωνισμός. Σύμφωνα με τον Πλωτίνω, το κακό είναι «τὸ ἀγαθοῦ στέρησις» (*Ἐννεάς*, I, 8,11. Πρβλ. και *Ἐννεάς*, I, 8,1: το κακό είναι «στέρησις μᾶλλον» του αγαθού. Επίσης, *Ἐννεάς*, III, 2,5: «ὄλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν ἀγαθοῦ θετέον»). Όταν ονομάζουμε το κακό μη ον, δεν πρέπει να εννοούμε κάτι το μη υπάρχον: «μὴ ὄν δὲ οὔτε τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὔτω δὲ μὴ ὄν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν» (*Ἐννεάς*, I, 8,3). Προσδιορίζοντας δε ἐτι περαιτέρω, αναφέρει πως το κακό είναι: «ἀεὶ ἀόριστον ... πενία παντελῆς» (ὁ.π.)· υφίσταται δε κατ' ἀνάγκη στον κόσμο, καθ' ὅτι είναι ἀντίθεση του αγαθού, το οποίο είναι το ον: «τὰ κακὰ εἶναι ἀνάγκη, ἐπεὶπερ τοῦναντίον τι δεῖ εἶναι τῷ ἀγαθῷ» (*Ἐννεάς* I, 8,3). Την περί κακού νεοπλατωνική άποψη υιοθέτησε σύνολη σχεδόν η χριστιανική παράδοση, την οποία και διακρινίζει σε πολλά σημεία έως σήμερα. Ἐτσι, ο Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, κατὰ τον οποίο ο Θεός είναι το «ὄντως ὄν» (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, Κεφ. Δ', VI, PG 3, σ. 701) και «τὰγαθόν» (ὁ.π., κεφ. Δ', IV, PG 3, σ. 700), αναφέρει περί του κακού: «οὔτε ὄν ἔστιν» (ὁ.π., Κεφ. Δ', XIX, PG 3, σ. 716), «οὔτε ὑπόστασιν ἔχει» (ὁ.π., κεφ. Δ', XXXI, PG 3, σ. 732).

Ὁμοίως, το κακό είναι «ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ» (ὁ.π., κεφ. Δ', XXXII, PG 3, σ. 732: «στέρησις ἔστι τὸ κακὸν καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια»), «στέρησις τῶν τῆς φύσεως» (αυτ., κεφ. Δ', XXVI, PG 3, σ. 728), «ἔλλειψις καὶ ἔρημία τῆς τῶν οἰκειῶν ἀγαθῶν τελειότητος» (ὁ.π., κεφ. Δ', XXIV, PG 3, σ. 728)· επομένως, είναι κάτι «τὸ παρὰ φύσιν» (ὁ.π., κεφ. Δ', XXVI, PG 3, σ. 728). Από την δυτική θεολογία ο Θωμάς Ἀκινάτης πιστεύει, ἐπίσης, ὅτι «τὸ κακὸν οὐκ ἔστιν ὄν τι» (*S. c. g.*, 3. X· Ἄπαντα, τ. 5, σ. 121,10), ἀλλὰ «στέρησις οὐ τις πέφυκεν ἔχειν· ἢ δὲ στέρησις οὐκ ἔστιν οὐσία τις, ἀλλ' ἀπόφασις ἐν οὐσίᾳ» (*S. c. g.*, 3. VII· Ἄπαντα, τ. 5, σ. 118,24-25). Στην βυζαντινὴ παράδοση ο Μανουὴλ Καλέκας ἀναφέρει τα ἀκόλουθα: «τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὄν καὶ ὄντος καὶ ὑπάρξεως αἴτιον· τὸ δὲ κακὸν μὴ ὄν καὶ ἀγαθοῦ καὶ ὄντος στέρησις» (*Περὶ Πίστεως*, PG 152, σ. 456). Βλ. και Ε. Πρωτοπαπαδάκη, «Το παράδοξο του κακού και ο Σπινόζα», στο: *Ποίηση - Φιλοσοφία - Ψυχιατρική*, Αφιερωματικός τόμος στον Καθηγητὴ Μάριο Μαρκίδη, επιμ. Κ. Σολδάτος - Στ. Ροζάνης - Γρ. Βασιλαματζής - Θ. Πελεγρίνης, Αθήνα 2013, σσ. 148-149, σχετική αναφορά στις ἀντιλήψεις του Ἱερῶ Ἀγουστίνου και ἰδίως σ. 149: «... ο νους καθίσταται δούλος των παθῶν μόνον αυτοβούλως, και, ως εκ τούτου, η ἀνθρώπινη βούληση είναι η μοναδικὴ υπαίτιος της ἀμαρτίας. Ωστόσο ... ο Θεός δεν χάρισε στον ἀνθρώπο ελευθερία βούλησης ὡστε να τον καταστήσει ευάλωτο ἢ ἐπιρρεπὴ στην ἀμαρτία, ἀλλὰ μόνον διότι χωρίς ελευθερία βούλησης ο ἀνθρώπος δεν θα μπορούσε να ζει ἐν δικαιοσύνη. Η κακή χρῆσις του δωρήματος δεν ἐπιδημιεῖ ψόγο στον δωρητὴ, ἀλλὰ στον ἀποδέκτη του».

⁶⁷² Ἄπαντα, τ. 5, σσ. 119,28 - 121,3.

κριμένου καθαυτό, αλλά μόνο κατά συμβεβηκός· κάθε, όμως, κατά συμβεβηκός αιτία στην καθαυτή ανάγεται· και μόνο το αγαθό μπορεί να είναι καθαυτό αιτία· άρα, το κακό δεν μπορεί να είναι καθ' αυτό αίτιο. Εκ τούτου, το αγαθό είναι αιτία του κακού. Πλην όμως, το αγαθό δεν είναι αιτία ποιητική του κακού αλλά αιτία κατά συμβεβηκός. Και συνεχίζει ο βυζαντινός στοχαστής: Εάν η ενέργεια της θελήσεως είναι αγαθή, και η εξωτερική ενέργεια ορίζεται ως αγαθή· εάν η μεν είναι κακή, και η δε κακή ορίζεται. Επομένως, η ρίζα της ηθικής αμαρτίας αναζητείται στην ενέργεια της θελήσεως.⁶⁷³

Στο 12^ο ζήτημα, με τίτλο: «Ὅτι κὰν ὀπόσον ἀύξηθῆ τὸ κακόν, οὐ δύναται φθεῖρειν ὄλον τὸ ἀγαθόν», ο Σχολάριος σημειώνει: εάν το κακό παραμένει ες αεί, αναγκαστικά ες αεί θα παραμένει και το υποκείμενο του κακού· υποκείμενο, όμως, του κακού είναι το αγαθό. Άρα, το αγαθό παραμένει σε διηλεκτή κλίμακα. Μόνο το αντικείμενο αγαθό στο κακό αναιρεί, όπως η τυφλότητα αναιρεί την όψη και όχι το ζώο. Επειδή το αγαθό ελαττώνεται κατά πολύ εξαιτίας τού ότι το κακό προσθέτει στο αγαθό το εναντίον παρά του αφαιρεί κάτι, όπως και στα φυσικά και στα ηθικά γίνεται φανερό, πρέπει να γνωρίζουμε ότι αυτή η ελάττωση του αγαθού εξαιτίας του κακού στα φυσικά δεν μπορεί να συνεχίζεται επ' άπειρον, διότι τα φυσικά είδη και οι δυνάμεις είναι πεπερασμένα και φτάνουν σε κάποιο τέλος, χωρίς να μπορούν να συνεχίσουν περαιτέρω, με συνέπεια και η ελάττωση του αγαθού να μη συνεχίζεται επ' άπειρον. Στα δε ηθικά η ελάττωση αυτή προχωρά επ' άπειρον, διότι ο νους και η θέληση στις ενέργειές τους δεν έχουν τέλος, όπως γίνεται φανερό στα μαθηματικά, στα είδη, στους αριθμούς και στα σχήματα. Και η θέληση, βεβαίως, επ' άπειρον προχωρά, αφού ο θέλων κάτι μπορεί πάλι να θέλει κάτι άλλο, και πάλι το πρώτο, και εκ νέου το άλλο, και έτσι να συμβαίνει ες αεί. Όσο, όμως, η θέληση τείνει προς τα μη προσήκοντα τέλη, τόσο δυσκολότερη είναι η επαναφορά προς το οικείο και οφειλόμενο τέλος, όπως συμβαίνει «ἐν οἷς ἐκ τοῦ ἔθους τοῦ ἀμαρτάνειν παθῶν ἕξις ἐγγίνεται». Άρα, το της φυσικής επιτηδειότητας αγαθό μπορεί να ελαττώνεται από το κακό στο ήθος επ' άπειρον. Σε καμμία περίπτωση, όμως, δεν μπορεί να αναιρεθεί, αλλά πάντα θα ενυπάρχει στην υπολειπόμενη φύση του αγαθού.⁶⁷⁴

Με το 14^ο ζήτημα που φέρει τον τίτλο: «Ὅτι οὐκ ἔστιν ἔσχατον κακόν», ο βυζαντινός φιλόσοφος αποδεικνύει ότι δεν υπάρχει έσχατο κακό. Σημειώνει, λοιπόν, ότι το έσχατο κακό πρέπει να είναι «ἀνεπίμικτον παντὸς ἀγαθοῦ», όπως ακριβώς το έ-

⁶⁷³ Ἀπαντα, τ. 5, Χ. - Ὅτι τὸ ἀγαθὸν καὶ τοῦ κακοῦ αἴτιον τρόπον τινά, σσ. 121,5 - 122,9.

⁶⁷⁴ Ἀπαντα, τ. 5, XII. - Ὅτι κὰν ὀπόσον ἀύξηθῆ τὸ κακόν, οὐ δύναται φθεῖρειν ὄλον τὸ ἀγαθόν, σσ. 122,27 - 123,9.

σχατο αγαθό είναι «κεχωρισμένον» από κάθε κακό. Είναι, όμως, αδύνατον να υπάρξει τέτοιο κακό, καθόσον, όπως έχει αποδειχθεί, το κακό ιδρύεται στο αγαθό. Θα μπορούσε να ήταν το εσχάτως κακό κατά την ουσία του κακού, όπως το έσχατο αγαθό είναι κατά την ουσία του αγαθού, αλλά το κακό, όπως αποδείχθηκε, δεν έχει ουσία. Επιπλέον, το «πρώτη ἀρχή ὄν» δεν μπορεί να έχει άλλο αίτιο· το κακό όμως έχει αιτία το αγαθό. Το κακό δεν ενεργεί, παρά μόνο με τη δύναμη του αγαθού· η δε πρώτη ἀρχή ενεργεί ίδια δυνάμει. Επίσης, το κατά συμβεβηκός, που είναι το κακό, επειδή και «παρὰ τὸν σκοπόν, ὕστερόν ἐστι τοῦ καθ' αὐτό, καὶ ἀδύνατον εἶναι πρώτην ἀρχήν».⁶⁷⁵

Ο άνθρωπος έχει να επιλέξει στη ζωή του τον δρόμο της αρετής ή της κακίας⁶⁷⁶, της διάπραξης του κακού⁶⁷⁷. Επειδή είναι ελεύθερος να επιτελέσει το ενάρητο έργο ή να διαπράξει το κακό, αναθέτει ο βυζαντινός στοχαστής το βάρος στην κινητήρια δύναμη του ανθρώπου, τη βούληση, τη θέληση. Η ελευθερία της βουλήσεως⁶⁷⁸ εξ ορισμού είναι «έκούσιος συγκατάθεσις ἐν ἀνθρώπῳ πρὸς θάτερον ὀποτερονοῦν».⁶⁷⁹ Οθεν, εκουσίως πράττει ο άνθρωπος το φαύλο, το κακό⁶⁸⁰, την αμαρτία, αφού προτιμά

⁶⁷⁵ Ἀπαντα, τ. 5, XV. - Ὅτι οὐκ ἔστιν ἔσχατον κακόν, σσ. 123,29 – 124,5.

⁶⁷⁶ Βλ. και Διδύμου Ἀλεξανδρείας, *Κατὰ Μανιχαίων IB*, PG 39, 1101AB (ΒΕΠΕΣ 44, 218): «Ἐἵπετο δὲ τὸ δεκτικὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ δεκτικὸν εἶναι· οὗτω κατεσκευασμένῳ τῷ λογικῷ, πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν δυνάμιν ἔχειν, ἐντολὴ δέδοται ὅπως τὴν μὲν ἀρετὴν κατ' ἐνέργειαν, τὴν δὲ κακίαν κατ' ἐπιτηδειότητα μόνην ἔχη. Ὁ γὰρ τὸν δημιουργήσαντος νόμος προτρέπει καὶ ἀλείφει καὶ συνεργεῖ πρὸς ἀρετὴν, ἀποτρέπων τὴν φύσιν τῆς κακίας. Κἂν τοῖνυν ἐνυπάρχη δυνάμεις κακίας ἐν τῷ λογικῷ, οὐ διὰ τὴν δυνάμιν φαῦλον τοῦτο. Ἀμφοτέρων γὰρ, ἀρετῆς καὶ κακίας λέγω, αἱ δυνάμεις καὶ προαιρέσεις. Αἰρούμεθα γὰρ ἀρετῆς ἔχειν δυνάμιν, ἵνα καὶ ἀναλαβεῖν κατ' ἐνέργειαν δυνώμεθα· αἰρούμεθα καὶ κακίας ἔχειν δυνάμιν ...». Κεντρικός ὅρος στο παράθεμα είναι η «ἐπιτηδειότης», η οποία παραπέμπει σε πρόθεση.

⁶⁷⁷ Κατὰ το πλωτίνειο σύστημα, το φύσει και πρώτως κακό είναι η ύλη. Η κακία των ενύλων ὄντων είναι το δεύτερο κακό, το οποίο βέβαια προέρχεται από το πρώτο. Το πρώτο κακό (η ύλη) προηγείται του δευτέρου (της κακίας). Κατὰ τους Πατέρες, η διάκριση αυτή είναι ανύπαρκτη, και κυρίως η προέλευση του κακού, υπ' αμφότερες τις ὄψεις του, από την ύλη. Η ύλη, κατ' αὐτούς, δεν είναι ούτε φύσει κακή, ούτε και η πηγή κάθε άλλης επί μέρους κακίας. Το κακό, είτε ως πρώτο (ύλη) είτε ως δεύτερο (κακία), κανένα οντολογικό υπόβαθρο και καμμία υπαρκτική θέση δύναται να έχει. Είναι απλώς ανυπόστατο. Κατὰ τον Πλωτίνιο, η παντελής στέρηση και απουσία του αγαθού συνιστά το γνήσιο και αυθεντικό κακό, το οποίο βέβαια είναι η ύλη, το έσχατο πάντων στην κλίμακα των ὄντων, στο οποίο μπορούμε να φθάσουμε διά της βαθμιαίας υποβάσεως και καθόδου από το αγαθό (ως την ὑμίστη οντολογική κορυφή), πέραν του οποίου τίποτε άλλο δεν υπάρχει. Κατὰ τους Πατέρες, η παντελής στέρηση του αγαθού δεν υφίσταται, καθόσον αυτή ισοδυναμεί με το μηδέν. Ον στερούμενο παντελώς του αγαθού, υπό την οντολογική σύσταση αυτού, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει. Μόνον η περί μερικής στέρησης του αγαθού –επειδή συνιστά το ἔλασσον αγαθόν– γνώμη του Πλωτίνου δύναται να συγχωρησθεῖ προς τα αντίστοιχα διδάγματα του ψευδοδιονυσίου συστήματος. Η ιδέα ὁμως περί της κακίας (του δευτέρου κακού) ως ενυπαρχούσης στα ὄντα, λόγω της σχέσεως και επαφῆς της με το πρώτο κακό (την ύλη), είναι εντελώς ἄγνωστη στους ιερούς Πατέρες της Εκκλησίας. Πρβλ. Α. Θεοδώρου, «Ὅψεις τινές τῆς περὶ κακοῦ, θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἱερῶν εἰκόνων διδασκαλίας τοῦ Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ», «Τὰ περὶ γενικοῦ καὶ μερικοῦ κακοῦ διδάγματα τοῦ Πλωτινείου συστήματος», *Θεολογία ΜΓ*, Ἀθήναι 1972, 1-2, σσ. 80-90.

⁶⁷⁸ Βλ. σχετικά με την ελευθερία της βούλησης Πανταζάκου Π., *Ἠθική και Μεταθική*, κεφ. Ι', «Ελεύθερη βούληση και ευθύνη», εκδ. Καρδαμίτσα, Ἀθήνα 2015, σσ. 249-269.

⁶⁷⁹ Ἀπαντα, τ. 3, σ. 407,15.

⁶⁸⁰ Το κακό αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης του Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ από τη θεολογική και ηθική πλευρά του. Σε ένα χωρίο τοῦ *κατὰ Μανιχαίων* έργου του ο ιερός Πατέρας συνοψίζει ἄριστα τις περί του κακού αντιλήψεις του: «Ἡ παντελής κακία οὐ χορᾶται ἐν τοῖς οὖσιν οὐ τε γὰρ ὁ θεὸς ὁ ὄντως ὢν, καὶ τοῦ εἶναι αἴτιος, κακία, οὔτε τι τῶν γεγονότων, καθὼ γέγονε, κακόν, ἀλλὰ τὸ τε τῶν πάντων αἴτιον, ἀγαθόν, καὶ πάντα τὰ γενόμενα ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὰ. Πάντα δὲ τὰ ὄντα, ὑπ' αὐτοῦ, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη, καὶ πάντα καλὰ, καὶ λίαν καλὰ· τὸ δὲ κακὸν οὐδὲν ἕτερον ἐστὶ, εἰ μὴ ἀποβολὴ καὶ στέρησις ἐκούσιος τῶν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τῆ λογικῆ φύσει δεδωρημένων ὡσπερ πενία πλοῦτου ἀποβολὴ ... καὶ ὡσπερ ἡ ὀλοκληρία τοῦ σώματος καλόν, ἡ δὲ τοῦ ἐνὸς μέρους ἀποβολὴ, μερικόν

κακόν, οὐχ ὑπάρχον, ἀλλ' ὑπάρχοντος στέρησις. Ὁρᾶται δέ, ἤτοι νοεῖται ἐν τῷ ὄντι, οὐχ ὡς ὄν, ἀλλ' ὡς ἀπογενόμενον ... οὕτω καὶ ἡ κακία, ἤτοι ἀμαρτία, ἐκούσιός ἐστι τῶν ἐκ Θεοῦ δεδωρημένων τῇ λογικῇ φύσει ἀγαθῶν ἀποβολή ... Ἐστὶν οὖν ἡ κακία ἢ τῶν φυσικῶν δυνάμεων παράχρησις ... Εἰ γὰρ ἀγαθὸς ὁ Θεός, ἀγαθὸς καὶ ὁ νόμος αὐτοῦ, φυσικός, καὶ ὢν ἐξ ὄντος. Ἡ δὲ τούτου παρακοή, στέρησις τοῦ ὑπάρχοντος ἡμῖν νόμου ... ὥστε οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν ἡ κακία, εἰ μὴ τὸ παρά φύσιν καὶ τὸν νόμον κεχρησθαι ταῖς φυσικαῖς δυνάμεσιν· ὁ οὐκ ἐστὶν οὐσία, ἀλλ' ἡμέτερον ἐπιτήδευμα» (*Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, PG 94, 1517-1520). Ἡ παντελής κακία δεν ὑπάρχει στα ὄντα, οὔτε ο Θεός, ο ὄντως ὄν, εἶναι κακός. Κανένα δημιουργημα, το οποίο ἔχει ὡς αἰτία του το αγαθό, δεν εἶναι κακό. Ὅλα τα δημιουργημένα ὄντα εἶναι καλά, καὶ μάλιστα «καλὰ λίαν». Το κακό εἶναι ἀποβολή καὶ στέρηση ἐκούσια τῶν θεῶν δῶρων στη λογικὴ κτίση. Εἶναι μερικὴ ἔλλειψη τοῦ αγαθοῦ. Ἡ κακία δεν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρά τῶν φυσικῶν δυνάμεων παράχρησις. Εἶναι παρακοή, δηλαδή στέρηση τοῦ ὑπάρχοντος αγαθοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ. Εἶναι παρά φύσιν καὶ νόμον χρῆσις τῶν φυσικῶν δυνάμεων. Ὅλα αὐτά, ὁμως, σε καμμία περίπτωση δεν συνιστοῦν ἰδιαίτερη οὐσία, ἀλλὰ εἶναι δικό μας ἐπιτήδευμα. Οἱ ἴδιες περίπου ιδέες ἀπαντοῦν σε κάθε βήμα στα ἔργα τοῦ ἱεροῦ Πατρός. Ὅτι το κακό δεν εἶναι οὐσία, ἀλλὰ στέρηση τοῦ αγαθοῦ, ἐξαιρεται σε πολλὰ σημεία ἀπό τον Ἰωάννη το Δαμασκηνό. Ἐτσι, σε ἀντίθεση πρὸς το αγαθό –το οποίο εἶναι ἡ αὐθεντικὴ ὑπαρξή καὶ το μόνο αἶτιο κάθε ἄλλης πραγματικῆς ὑπάρξεως–, το κακό εἶναι στέρηση τοῦ αγαθοῦ, δηλαδή τῆς ὑπάρξεως (*Ἐκδόσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως I*, PG 94, 848). Ὡς στέρηση, μάλιστα, τοῦ αγαθοῦ παραβάλλεται πρὸς το σκοτάδι, το οποίο εἶναι ἔλλειψη τοῦ φωτός. Ὅπως το αγαθό εἶναι φῶς νοητό, ἐτσι καὶ το κακό εἶναι σκότος νοητό (*αὐτ.*, II, PG 94, 876A). Ὅπως δε πάλι το σκότος δεν εἶναι οὐσία, ἀλλὰ συμβεβηκός, ἐτσι καὶ ἡ κακία: «Σκότος δὲ ἐστὶν, οὐκ οὐσία τις, ἀλλὰ συμβεβηκός· φῶτος γὰρ ἐστὶ στέρησις. Ὁ γὰρ ἀὴρ οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἔχει φῶς. Αὐτὸ οὖν τὸ ἐστερησθαι τὸν ἄερα φῶτος, σκότος ἐκάλεσεν ὁ Θεός· καὶ οὐχὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀέρος ἐστὶ σκότος, ἀλλ' ἡ τοῦ φωτός στέρησις, ὅπερ συμβεβηκός μᾶλλον δηλοῖ ἢ περὶ οὐσίαν» (*αὐτ.*, PG 94, 888A). Ἡ κακία «οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ αγαθοῦ· ὡσπερ καὶ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἐστὶν ἀναχώρησις» (*αὐτ.*, PG 94, 973A-976A). Το κακό εἶναι ἀδύνατον να ἔχει προέλθει ἀπὸ το αγαθό· ἡ ὑπαρξή του οφείλεται στη στέρηση τοῦ αγαθοῦ καὶ στην ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν στο παρά φύσιν παραδρομή. Κατὰ τὴ φύση του τίποτε δεν ὑπάρχει ὄντως κακό, διότι ὅλα ὅσα δημιούργησε ὁ Θεός εἶναι καλὰ· ὅσα παραμένουν κατὰ τὸν λόγο τῆς φυσικῆς ὑπάρξεώς τους, παραμένουν στο αγαθό. Ὅταν, ὁμως, “ἀνεκφοιτῶντα” ἀπὸ το κατὰ φύσιν καὶ εἰς το παρά φύσιν ἐκουσίως ἔρχονται, περιπίπτουν στο κακό (*ὁ.π.*, IV, PG 94, 1196BC). Ὅταν ὅλα τα ὄντα παραμένουν στον φυσικό λόγῳ τῆς ὑπάρξεώς τους, εἶναι «ὠπήκοα τῷ Δημιουργῷ». Ὅταν, ὁμως, ἐθελουσίως ἀφηγιάσουν καὶ παρακούσουν τὸν δημιουργό τους, τότε συνιστοῦν «ἐν ἑαυτοῖς» τὴν κακία. Ἡ δε κακία δεν εἶναι μία ὀρισμένη ἐπὶ μέρους οὐσία, οὔτε ἰδιωμα οὐσίας, ἀλλὰ συμβεβηκός, δηλαδή ἐκούσια παρατροπή ἀπὸ το κατὰ φύσιν στο παρά φύσιν (= ἀμαρτία) (*ὁ.π.*, IV, PG 94, 1196 C). Σε ἀντίθεση πρὸς τὸν Θεό, ὁ οποίος εἶναι μία οὐσία σε τρεῖς υποστάσεις, ἡ κακία δεν εἶναι οὐσία, ἀλλὰ κάτι το συμβατικό, κάποια ἐννοια καὶ λόγος καὶ πράξη παρά τὸν νόμο τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἔχει τὴν ὑπαρξή τῆς «ἐν τῷ ἐννοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι καὶ πράττεσθαι», ἡ οποία ἀφανίζεται ὄταν καὶ οἱ καταστάσεις, πού τὴν προκαλοῦν, ἀφανίζονται (*Λόγος ἀπολογητικός πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, II, PG 94, 1285 C). Ἡ κακία δεν εἶναι ὄν, ἀλλὰ στέρηση τοῦ ὄντος (*Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, PG 94, 1508B). Τα ὄντα, ἐφόσον κοινοῦν τοῦ ἴδιου εἶναι, δεν εἶναι ἐναντία μεταξύ τους. Μόνον το μὴ ὄν εἶναι ἐναντίο στο ὄν. Κατὰ ταῦτα, εἴαν το κακό εἶναι παντελῶς ἐναντίο στο αγαθό, το δε αγαθό ὄντως ὑπάρχει, ἐπεταί ὅτι καὶ το κακό, ὡς ἀντίθετο τοῦ αγαθοῦ, δεν δύναται να ὑπάρχει. Επομένως, το κακό εἶναι ἄρση καὶ στέρηση τοῦ εἶναι. Καὶ εἴαν το αγαθόν εἶναι οὐσία, το κακό, κατὰ τὸν ἀντιθέσεως λόγον, εἶναι ἀνούσιο (*ὁ.π.*, PG 94, 1516 D -1517A). Αγαθὸ κυρίως λέγεται το ἐκ τοῦ φύσει αγαθοῦ Θεοῦ δεδωρημένο· κυρίως δε κακό, το παρά τὸν νόμο τοῦ κτίσαντος γινόμενο (*ὁ.π.*, PG 94, 1520 D -1521A). Ἡ ὑπαρξή, ἐπομένως, το κακοῦ μόνον ἀρνητικῶς νοεῖται. Επειδὴ δεν ἀνήκει στην πραγματικὴ τοῦ ὄντος περιοχὴ, εἶναι στέρηση τῆς αγαθῆς ἔξεως. Ἀπὸ τὴ μια, ὡς μερικὴ στέρηση τοῦ αγαθοῦ εἶναι μερικόν κακόν· ἀπὸ τὴν ἄλλη, παντελῆς καθίσταται μόνον ὄταν το αγαθὸ ἐκλείψει παντελῶς (*ὁ.π.*, PG 94, 1528 C). Ὡς ἐκούσια παρακοή καὶ ἀναίρεση τοῦ αγαθοῦ (τῆς ἀρετῆς) το κακό δεν εἶναι ὄν, ἀλλὰ κάτι το συμβατικό, κάποια παρῳπόσταση στο πράττειν ἀπλῶς ἐνυπάρχουσα. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού παύεται ἡ πράξη, συμπαύεται καὶ το κακό (*ὁ.π.*, PG 94, 1545 D). Ἐπὶ τοῦ ὄντολογικοῦ πεδίου το «μὴ εἶναι» ἀποτελεῖ το τέλειο κακό. Ἡ τέλεια ἀνυπαρξία εἶναι το τελειῶς μὴ ὄν. Το «εἶναι» ὁμως καὶ το «εὐ εἶναι» προέρχονται ἀπὸ τὸν Θεό. Ἀντιθέτως, ἡ μετάπτωση ἀπὸ το αγαθὸ στο κακό δεν προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεό, ἀλλὰ εἶναι προϊόν τῆς γνώμης τοῦ πράττοντος (*ὁ.π.*, PG 94, 1541AB). Ἡ ἀντίθεση μεταξύ αγαθοῦ καὶ κακοῦ εἶναι ἀντίθεση μεταξύ τάξεως καὶ ἀταξίας. Το αγαθὸ εἶναι τάξη, καὶ μάλιστα ἀριστη, ἡ οποία διασώζει σε κάθε κτίσμα «τὰ κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν». Ἡ ἐν λόγῳ κατάστασις συμπίπτει πρὸς τὴν ἀρετὴ. Ἀντιθέτως, ἡ κακία εἶναι διάλυσις τῆς τάξεως, δηλαδή ἀταξία (*ὁ.π.*, PG 94, 1548 C -1549A). Ἡ ὀρθὴ καὶ φυσικὴ χρῆσις τῶν ὄντων συνιστοῦν τὴν ἀρετὴ. Ἀντιθέτως, τὴν κακία ἀπαρτίζει ἡ χρῆσις τοῦ μὴ ὄντος ὡς ὄντος. Ἡ παράχρησις αὐτὴ συνίσταται στο «μὴ παρέχειν ἐκάστω τὰ ἴδια (= αὐτὰ πού ὀρίζονται ἀπὸ τὸν Θεό). Ἐτσι: «Ἴδιον μὲν Θεοῦ ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ, ὡς Δημιουργῷ πρέπουσα· ἴδιον δὲ τῶν κτισμάτων, τὸ μέτρον, ὃ ἐκάστω ὥρισεν ὃ τὸ εἶναι διδοῦς» (*ὁ.π.*, PG 94, 1553AB). Ὅταν κάποιος ἐφίεται παρά φύσιν τῶν ὄντων, περιπίπτει στο κακό· ἐπομένως, ἀμαρτία εἶναι ἡ παρά φύσιν ἔφεσις. Συνεπῶς, το κακό δεν ἔχει ἴδια ἐν ἐαυτῷ ὑπόστασις, ἀλλὰ παρῳπόστασις, ἡ οποία ἔχει λόγο ὑπάρξεως μόνον ἀπὸ τὴ σχέση τῆς πρὸς το αγαθό. Το κακό δεν γίνετα δὲ ἐαυτοῦ, ἀλλὰ γιὰ το αγαθό, διότι καθετὶ πού γίνεται, ἢ γίνεται γιὰ το πραγματικὸ αγαθό, ἢ γιὰ το νομιζόμενο ὡς τέτοιο (*ὁ.π.*, PG 94, 1560B). Κανένας δεν πράττει ποτέ το κακό ἐν ἐπιγνώσει τοῦ καὶ ἀποβλέποντας σ' αὐτὸ το ἴδιο το κακό. Σε στενὴ συνάφεια καὶ ἡ θέση τοῦ Β. Σπινωζα: «το κακό ἀπλῶς δεν υφίσταται, παρά μόνον στην μυωπικὴ ὄρασή μας καὶ στην παραπλανητικὴ γλώσσα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θέση αὐτὴ κατὰ τὸν Σπινωζα ἀντλεῖ το κύρος τῆς ἀπὸ τὴν καθαρὴ λογικὴ καὶ τῆς ταιριαστῆς ιδέες (*ideae adequatae*) πού αὐτὴ μας παρέχει γιὰ τὸν κόσμο: το κακό ἀποτελεῖ στέρηση (μιας συγκεκριμένης μορφῆς, ὅπως θα δοῦμε στην συνέχεια)· ἐπεταί, λοιπόν, πῶς, στον βαθμὸ πού κάτι εἶναι κακό, εἶναι ἐξίσου ἀνύπαρκτο. Συνεπῶς, το ἀπόλυτο κακό εἶναι ἀπολύτως ἀνύπαρκτο. Εἴαν μπορούσαμε να θεαθοῦμε τὸν κόσμο καὶ τα γεγονότα ὅπως ὁ ἀρχὸνος Θεός, ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς ἀϊδιότητος (*sub specie aeternitatis*), δεν θα εἶχαμε καμμία γνώση το κακοῦ: ἡ γνώση το κακοῦ εἶναι ἀπλῶς ἀτελὴς γνώση, καὶ

τα εν λόγω παθογενή από την αρετή. Όμως, η τάση της θέλησης προς το αγαθό ανήκει στη φύση της, όπως ακριβώς στη φύση του νου ανήκει η αναζήτηση της αλήθειας.⁶⁸¹ Εφόσον τα αγαθά είναι οι παράγοντες οι οποίοι οδηγούν οικειώς προς το καλό, και αυτά προτιμά εκ φύσεως η θέληση, τότε ο πράττων τα φαύλα πρέπει να εκπίπτει του οικείου τέλους εκουσίως, κατάσταση πάντως που δύσκολα κάποιος αποδέχεται.⁶⁸² Φαίνεται, όμως, έτσι ότι είναι εύλογες οι δύο απόψεις, ότι δηλαδή εκουσίως και ακουσίως συγχρόνως ο άνθρωπος διαπράττει τα κακά, τα φαύλα.

Ο Σχολάριος, αποπειρώμενος να επιλύσει το πρόβλημα, ορίζει ότι η θέληση στον άνθρωπο είναι δυνάμει μία και η αυτή, «τὰς δ' ἐνεργείας ποικίλλεται».⁶⁸³ Επειδή όλα τα επιθυμητά συγκεφαλαιούνται σε δύο, δηλαδή το αγαθόν και το φαύλον, η θέληση μπορεί να στραφεί είτε προς το ένα είτε προς το άλλο, είναι αμφιρρεπής. Αφού όμως επιλέξει, θα στραφεί προς ένα από τα δύο, ή προς το αγαθό ή προς το φαύλο. Έτσι, όμως, καθίσταται «ἐνεργεία ἑτερορρεπής», διότι είναι αδύνατο να ενεργεί συγχρόνως τα αντίθετα.⁶⁸⁴ Όταν η θέληση κινείται προς το αγαθό, επιτελεί την κατά φύσιν ενέργειά της. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν κινείται προς τα φαύλα, ενεργεί παρά φύσιν, διαστρέφεται και υπηρετεί το παθητικό μέρος της ψυχής και την

είναι δυνατή μόνον στον κόσμο της χρονικότητας και υπό την οπτική της διάρκειας (*sub specie durationis*)» (Ε. Πρωτοπαπαδάκη, «Το παράδοξο του κακού και ο Σπινόζα», *ό.π.*, σ. 150)· «ό,τι είναι, είναι μέσα στον Θεό, και πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί καμία υπόσταση» (*αυτ.*, σ. 154).

Στο χωρίο που ακολουθεί αναπτύσσονται και πάλι τα περί τάξεως και αταξίας στη σχέση τους προς το αγαθό και το κακό, όπως και τα περί δισσής φύσεως και του αγαθού και του κακού διδάγματα του ιερού Πατρός: «Ἰστέον δέ, ὡς ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ τάξις ἀρίστη, ἐκάστω τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον διασώζουσα ταυτὸν δέ ἐστὶ καὶ ἀρετὴ· κακία δὲ ἢ τῆς τάξεως λύσις, ἢ γουὶν ἀταξία. Δισσῶς δὲ τὸ ἀγαθὸν λέγεται, ἢ τὸ ὄντως ἀγαθόν, ὡς ἡ ῥηθείσα τάξις, ἢ καὶ τὸ δοκοῦν ἀγαθόν, ἢ κατ' αἴσθησιν ἡδονὴ παρὰ τὴν προειρημένην τάξιν ὅπερ οὐκ ἀγαθόν ἐστίν, ἀλλὰ μᾶλλον κακόν· καὶ ἡ κακία δὲ δισσῶς λέγεται, ἢ τὸ ὄντως κακόν, τουτέστι τὸ παρὰ τὴν φυσικὴν τάξιν γινόμενον, καὶ παρὰ τὸν νόμον τοῦ Κτίσαντος, κατ' οἰκειαν γνώμην. Φυσικὴ γὰρ τάξις ἡ ὑπακοὴ τοῦ κτίσαντος· ἀταξία δέ, ἢ παρακοή· ἢ τὸ δοκοῦν κακόν, τὸ κατ' αἴσθησιν λυπηρόν, καὶ ἡμῖν ἐπίπονον, ὡς ἡ παιδεία, ἣτις μᾶλλον ἀγαθόν ἐστὶ, καὶ συμφέρον, πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐπανάγουσα τάξιν» (*ό.π.*, PG 94, 1580 C). Είναι, λοιπόν, το κακό φυγή και αναίρεση του αγαθού (*Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν*, PG 95, 65 A), η δε ψυχή, η οποία δημιουργήθηκε από τον αγαθό Θεό, υπέστη κάκωση διότι παρετράπη εκουσίως του κατά φύσιν (*Εἰς τὰ ἱερὰ Παράλληλα*, PG 95, 1101 C). Η αμαρτία δεν είναι κτίσμα Θεού (*Κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Νεστοριανῶν*, PG 95, 189 D) και, σε τέτοια περίπτωση, η αμαρτία είναι εύρημα της γνώμης του διαβόλου. Ο διάβολος κατά μεν τη φύση του, καθόσον δηλαδή δημιουργήθηκε από τον Θεό, δεν είναι κακός, ἀλλ' αγαθός, διότι εκτίσθη φωτεινός και λαμπρότατος από τον πλαστοουργό του. Καθόσον, όμως, πλάσθηκε λογικός και αυτεξούσιος, εκουσίως αποφοίτησε της κατά φύσιν αρετής και, επειδή αποσκόπησε του αγαθού, περιήλθε στον ζόφο της κακίας, και απομακρύνθηκε από τον Θεό, τον μόνο αγαθό και ζωοποιό και φωτοποιό (*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*, IV, PG 94, 1196 D). Τα ανωτέρω αποτελούν εν ολίγοις τα περί τα κακού διδάγματα του ιερού Ιωάννου του Δαμασκηνού. Ως ἤδη τονίσθηκε, ο Ιωάννης δεν απομακρύνεται της περί κακού εννοίας των προγενεστέρων του Πατέρων της Εκκλησίας. Και για τον ίδιο, το κακόν δεν είναι ουσία, ούτε ποίημα ιδιαίτερο, ούτε ανίσχει εκ του Θεού, ούτε είναι εν τῷ Θεῷ, ούτε βρίσκεται σε οντολογική αντίθεση προς το αγαθό, ἀλλὰ είναι συμβεβηκός, παρυπόσταση. Το κακό δεν προέρχεται από τα όντα, ἀλλὰ ως αμαρτία υπάρχει, ανθρώπινο επιτήδευμα, δηλαδή προϊόν της ελευθέρης βουλήσεως των λογικών όντων. Η αμαρτία υπάρχει όταν ο άνθρωπος εκπίπτει εθελουσίως του νόμου του Θεού, όταν ελευθέρως καταχράται των όντων. Η αμαρτία είναι παράβαση, εκτροπή, ανυπακοή. Υφίσταται μόνον εκεί όπου υπάρχει στέρηση του αγαθού· παύει δε να υπάρχει, όταν και το αίτιο που την προκάλεσε παύσει να υφίσταται. Το κακό δεν είναι ον, δεν ανήκει στον πραγματικό χώρο των όντων, ἀλλὰ είναι κάτι το όλως αρνητικό, παρυφιστάμενο στη στέρηση και την απόπτωση εκ του αγαθού, όπως και το σκότος υπάρχει ενόσω και όπου απολείπεται το φως.

⁶⁸¹ *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 407, 19-20.

⁶⁸² *Ο.π.*, σ. 407, 22-23.

⁶⁸³ *Ο.π.*, σσ. 407, 36 - 408, 1.

⁶⁸⁴ *Ο.π.*, σ. 408, 1-5.

αισθητική έφεσή της, με την έννοια ότι υποτάσσεται στα πάθη.⁶⁸⁵ Όταν η βούληση οδηγείται ορθώς από τον νου, μορφούται κατά την αληθή μορφή του ανθρώπου· στρεφόμενη όμως προς τα πάθη διαστρέφεται και δεν πρέπει να αποκαλείται πλέον «θέλησις», διότι υποχωρεί, παραδίδεται στις κτηνώδεις ορμές του ανθρώπου.⁶⁸⁶ Στα ζώα⁶⁸⁷ κυριαρχεί αναγκαστικά το παθητικό μέρος της ψυχής, διότι δεν υπάρχει σ' αυτά ο λόγος («άλλογων ζώων»)⁶⁸⁸. Επομένως, υπάρχουν δύο είδη θέλησης στον άνθρωπο: η ελεύθερη θέληση, η οποία καθοδηγείται από τον λόγο, συμφωνεί προς την κανονιστικότητά του και χρησιμοποιεί τα πάθη κατά τον αρμόζοντα τρόπο· η βεβιασμένη θέληση, η οποία υπηρετεί τα πάθη και τις αισθήσεις αναντιλέκτως δεν είναι ελεύθερη, αλλά δούλη. Επειδή, όμως, η ελευθερία της βούλησης⁶⁸⁹ είναι θείο δώρημα και αποτελεί φυσικό γνώρισμα, η δουλεία της θέλησης στα πάθη και η προτίμηση των φαύλων είναι κατάσταση παρά φύσιν.⁶⁹⁰ Ανθρώπινη θέληση είναι κατ' εξοχήν η πρώτη, δηλαδή η ελεύθερη, ενώ η δεύτερη δεν είναι, επειδή καταλήγει σε δουλεία και καταναγκασμό. Έτσι, ο άνθρωπος που επιλέγει τα φαύλα, είναι ουσιαστικά άβουλος και άνους, δούλος των παθών,⁶⁹¹ και η προτίμηση των φαύλων γίνεται βεβιασμένα, αναγκαστικά.⁶⁹²

⁶⁸⁵ *Άπαντα*, τ. 3, σ. 408, 5-16. Πρβλ. Γαλ. ε', 17: «ή γάρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε».

⁶⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 409, 1-5.

⁶⁸⁷ Περί της διαφοράς μεταξύ ανθρώπου καὶ ζώου ἀλόγου, βλ. επίσης Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς Γένεσιν*, Λόγ. ΣΤ', 1, PG 54, 606: «Τοῦτο ἐστίν, ὃ τῶν ἀλόγων διαφέρομεν, καὶ ὃ τῶν θηρίων ἀμείνους ἐσμέν, τῷ κακίαν καὶ ἀρετὴν εἶδέναι καὶ τῷ ἐπιγινώσκειν τὸ πονηρὸν καὶ τὸ καλὸν μὴ ἄγνοεῖν». Πρβλ. Μ. Βασιλείου, *Ὀμιλία ὅτι οὐκ ἐστὶν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* 6, PG 31, 344BC (ΒΕΠΕΣ 54, 94).

⁶⁸⁸ Βλ. Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις* 41, Kotter II, σ. 99 (PG 94, 961A): «τὰ μὲν ἄλογα οὐδὲ ἐπαινεῖται οὐδὲ ψέγεται, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινεῖται καὶ ψέγεται».

⁶⁸⁹ Κατὰ τον Α. Θεοδώρου, οἱ Πατέρες ἀπομακρύνοντας τὰ ὄντα ἀπὸ κάθε ἰδέα τοῦ κακοῦ καὶ τοποθετώντας τὸ κακὸ ὡς δυνατότητα τῆς ελεύθερης βουλήσεως τοῦ ἀνθρώπου, πλησιάζουν μᾶλλον πρὸς τὰ περὶ κακοῦ διδάγματα κάποιας ἰδιαίτερης τάσεως στὴ Νεοπλατωνικὴ Σχολή, πού εκπροσωπεῖται κυρίως ἀπὸ τον Σαλλούστιο (δ.π.).

[Σερήνος Σαλ(λ)ούστιος: νεοπλατωνικός φιλόσοφος τοῦ 4ου αἰ., ὁ ὁποῖος στὸ ἔργο του *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου* υποστηρίζει ὅτι οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ ἔχουν καλὴ καὶ λογικὴ ἰδιοσυγκρασία, προκειμένου νὰ κατανοήσουν σωστά κάθε διδασχὴ ὡστε νὰ μὴ σφάλουν].

⁶⁹⁰ Ὡς ἐνδιαφέρουσα κρίνεται ἡ θέση τοῦ ἰατροφιλοσόφου Γαληνοῦ [Κλαύδιος Γαληνός, Πέργαμος, 129 – Ρώμη, 199), ὁ ὁποῖος ἦταν ὁ δεῦτερος σπουδαιότερος Ἕλληνας ἰατρός τῆς Αρχαιότητος μετὰ τον Ἱπποκράτη: τὸ βιολογικὸ δόγμα του, ὁ «γαληνισμός», επικράτησε στὴν ἐυρωπαϊκὴ ἰατρικὴ ἐπὶ δεκατέσσερις αἰῶνες (κατὰ τον Μεσαίωνα καὶ στον ἀραβικὸ κόσμο)] περὶ τῶν παθῶν. Ὁ Γαληνός πίστευε ὅτι τὸ πνεῦμα διακρίνεται σὲ «ψυχικὸ» με ἔδρα τον ἐγκέφαλο, σὲ «ζωτικὸ» με ἔδρα τὴν καρδιά καὶ σὲ «φυσικὸ» με ἔδρα τὸ ἥπαρ. Στὸ ἔργο του *Περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἀμαρτημάτων* (Α', VI 27-29) θεωρεῖ τὰ πάθη ὡς ἀσθένειες –ἐνίοτε ἀνιάτες– πού προέρχονται ἀπὸ τὸ ἐπιθυμητικὸ. Για νὰ ἐκριζωθοῦν, πρέπει νὰ καταπολεμηθοῦν με τὴ βοήθεια τοῦ λογιστικοῦ σωστά, ὡστε νὰ μὴ καταστρέψουν τον ἄνθρωπο. Συστίνει δε για τὴν ἀντιμετώπισή τους τον αὐτοσεβασμὸ, τὸ «γνώθι σαυτὸν» καὶ τὴν υπακοή στο λογιστικὸ, τὸ ὁποῖο συμμαχώντας με τὸ θυμοειδὲς υποτάσσει τὸ ἐπιθυμητικὸ. Βασικὴ προϋπόθεση καταστολῆς τῶν παθῶν εἶναι ἡ ἐγκαιρὴ ἀντιμετώπισή τους (μόλις ἐμφανιστοῦν), διότι διαφορετικὰ ἀυξάνονται καὶ καθίστανται ἀνιάτα (Α', VII 36-37· X 56· πρβλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, IX 590 b-c). Για περισσότερες πληροφορίες σχετικὰ με τὴν Ἠθικὴ του Γαληνοῦ, βλ. Ε. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, *Ἀρχαῖοι Ἕλληνες Φιλόσοφοι. Ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς τὸν Ἀριστοτέλη*, Ἀθήνα 2014, σσ. 376-384.

⁶⁹¹ «Μὴ ποτε οὖν ἐάσης ἐξάνδραποδισθέντα τὸν νοῦν δοῦλον γενέσθαι τῶν παθημάτων· μὴδ' αὖ πάλιν ἐπιτρέψης τοῖς πάθεσι κατεξαναστήναι τοῦ λόγου καὶ εἰς ἐαυτὰ τὸ κράτος τῆς ψυχῆς περιστήσαι» [Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸ «πρόσεχε σαυτῷ»* 7, PG 31, 213C (ΒΕΠΕΣ 54, 35)]. Βλ. καὶ Ἰω. Χρυσοστόμου, *Υπόμν. εἰς Ματθαῖον*, ὄμιλ. ΝΗ', 5, PG 58, 574: «... μόνος γάρ ἐστιν ἐλεύθερος καὶ μόνος ἄρχων καὶ τῶν βασιλέων βασιλικότερος, ὁ τῶν παθῶν ἀπηλλαγμένος»· του ἰδίου, «χρημάτων καταφρονῶμεν καὶ δόξης· ὁ ταῦτα τὰ πάθη ἀποδυσάμενος, ἀπάντων ἄν-

Όταν ο άνθρωπος διαστραφεί ως προς τη θέληση, τότε ενεργεί μεν φαινομενικώς ελεύθερα, διότι θεωρεί ότι επιλέγει το κακό⁶⁹³ αντί του αγαθού. Στην πραγματικότητα όμως, ενεργεί κατ' ανάγκην, εξαιτίας της διαστροφής της θέλησής του. Βέβαια, δεν αποκλείεται, ιδιαίτερα στην αρχή, η μεταστροφή του στα αγαθά, διότι έχει τότε την ευχέρεια να απόσχει των φαύλων έργων. Όταν, όμως, διαπράττει το κακό για εκτενές χρονικό διάστημα, είναι δύσκολο να ανακληθεί προς το αγαθό, επειδή η φαυλότητα καθίσταται έξις.⁶⁹⁴ Τότε δεν επισυμβαίνει αγώνας του λόγου και της αισθήσεως, όπως στην αρχή, αλλά ακρίτως συγκατατίθεται η θέληση, διότι επήλθε εξοικειώσή της με τα πάθη. Τότε, σύμφωνα με τον Παύλο, ο άνθρωπος έχει καταστεί «πεπραμένος υπό την άμαρτίαν»,⁶⁹⁵ με την έννοια ότι οριστικά δεδουλωμένος στα πάθη δεν γνωρίζει πλέον ότι πράττει το φαύλο.⁶⁹⁶ Ωστόσο, η ορθή και κατά φύσιν θέληση υπάρχει και παράκειται, αλλά ο άνθρωπος δεν την αντιλαμβάνεται, εξαιτίας της πολύχρονης εργασίας του στην κακία, την πονηρία. Γι' αυτόν το λόγο ο Σχολάριος αποδέχεται την γνώμη του Παύλου ότι, όσοι κυριαρχήθηκαν από την πονηρία, διαπράττουν άκοντες το κακό· και αυτό, διότι επιτρέπει τον κίνδυνο της πρώτης συγκατάθεσης της θελήσεως, την οποία ακολουθούν συχνά και άλλες, με συνέπεια να φθείρεται η αγαθή και φυσική θέληση του ανθρώπου. Με αυτά βέβαια δεν δικαιολογεί όσους πράττουν τα φαύλα, ως συρόμενους ακουσίως, διότι, πριν κυριαρχηθούν από την αμαρτία, εκουσίως εστρέφοντο προς την συνεχή και αμετάκλητη πράξη των φαύλων, αλλά περισσότερο αυξάνει την ευθύνη της εμμονής στην αμαρτία, αφού ο εν γένει βίος τους κατέστη άλογος.⁶⁹⁷ Αντιστρόφως, η έξις της αρετής δεν μειώνει τους επαίνους, διότι με τη μάθηση, τη σπουδή και την επιμέλεια (= αρετές) —«τὸν ἐν τῇ φύσει σπινθῆρα»— πράττει ο άνθρωπος αρχικώς το καλό εκουσίως, μέχρι να αποκτήσει την έξι στην ψυχή, η οποία γίνεται στο εξής πηγή αγαθών πράξεων, οι οποίες

θρώπων ἐστὶν ἐλευθερώτερος καὶ αὐτοῦ τοῦ τὴν ἀλουργίδα περικειμένου εὐπορώτερος» (Υπόμν. εἰς Ἐβρ., ὁμλ. Κ', 2, PG 63, 145).

⁶⁹² Ἀπαντα, τ. 3, σ. 409, 19-27.

⁶⁹³ Οσίου Μαξίμου του Ομολογητού, Ἐκατοντάς Γ' Περὶ Ἀγάπης, κθ': «Ὡσπερ τὸ κακὸν στέρησις ἐστὶν ἀγαθοῦ καὶ ἡ ἀγνωσία στέρησις ἐστὶ γνώσεως· οὕτω καὶ τὸ μὴ ὄν στέρησις ἐστὶ τοῦ ὄντος, οὐ τοῦ κυρίως δὲ ὄντος, οὐκ ἔχει γὰρ ἐναντίον, ἄλλα τοῦ κατὰ μέθεξιν ὄντος. Καὶ αἱ μὲν τῶν προτέρων στερήσεις, τῇ γνώμῃ τῶν γεγονότων ἔπονται· ἡ δὲ τοῦ δευτέρου, ἐν τῇ βουλήσει τοῦ πεποιηκότος ὑπάρχει, τοῦ ἀεὶ δι' ἀγαθότητα βουλομένου εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἀεὶ ὑπ' αὐτοῦ εὐεργετῆσθαι».

⁶⁹⁴ Αγίου Διαδόχου Επισκόπου Φωτικής, Λόγος Ἀσκητικός, γ': «Τὸ κακὸν, οὔτε ἐν φύσει ἐστίν, οὔτε μὴν (= ἀλλὰ οὔτε) φύσει τις ἐστὶ κακός· κακὸν γὰρ τι ὁ Θεὸς οὐκ ἐποίησεν. Ὅτε δὲ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ τῆς καρδίας εἰς εἶδος τις φέρει (= πραγματοποιεῖ κάποιος) τὸ οὐκ ὄν ἐν οὐσίᾳ (= τὸ κατ' οὐσίαν ἀνύπαρκτο), τότε ἄρχεται εἶναι, ὅπερ ἂν ὁ τοῦτο ποιῶν ἐθέλοι (= ἀρχίζει νὰ λαμβάνει τὴν ὅποια ὑπόσταση τοῦ δίδει αὐτός που τὸ πράττει)· δεῖ οὖν ἀεὶ τῇ ἐπιμέλειᾳ τῆς μνήμης τοῦ Θεοῦ, ἀμελεῖν τῆς ἕξεως τοῦ κακοῦ. Δυνατωτέρα γὰρ ἐστὶν ἡ φύσις τοῦ καλοῦ, τῆς ἕξεως τοῦ κακοῦ· ἐπειδὴ τὸ μὲν, ἐστὶ, τὸ δὲ οὐκ ἐστὶ· εἰ μὴ μόνον ἐν τῷ πράττεσθαι».

⁶⁹⁵ Ρωμ. 7, 15.

⁶⁹⁶ Ἀπαντα, τ. 3, σσ. 409, 38 - 410, 21.

⁶⁹⁷ Ο.π., σσ. 410, 30 - 411, 2. Επίσης, Οσίου Μαξίμου του Ομολογητού, Ἐκατοντάς Δ' Περὶ Ἀγάπης, ιδ': «Οὐ περὶ τὴν οὐσίαν τῶν γεγονότων τὸ κακὸν θεωρεῖται, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐσφαλμένην καὶ ἀλόγιστον κίνησιν».

επιτελούνται «ἀπόνως».⁶⁹⁸ Εκ του τελευταίου νοείται και η άποψη του Σχολαρίου ότι η ευδαιμονία είναι «θεόδοτος» (αντί «θεόδωρος»), αναλυόμενος ο όρος ως «δώρημα Θεοῦ» και όχι ως «ἀντίδωρον», αφού δώρημα το της προνοίας –και χάριτος– της θείας ἐστί και όχι δώρον, ἔπαθλον, ως επιβράβευση ενός αγώνα δύσκολου και επίπονου.⁶⁹⁹

Πολλοί άνθρωποι που κυριαρχήθηκαν από την ἔξι της κακίας κατορθώνουν να επιστρέψουν στην κατά φύση ζωή, συναισθανόμενοι τη βία και την ταπείνωση της δουλείας στα πάθη. Για τον λόγο αυτό ο βυζαντινός φιλόσοφος συνιστά να πολιτευόμεθα καθοδηγούμενοι από το φρόνημα του πνεύματος και όχι της σάρκας.⁷⁰⁰

Με τις διακρίσεις αυτές συμφωνούν, κατά τον Σχολάριο, και οι ἑξῶθεν φιλόσοφοι, αλλά «μεμερισμένως», ὥστε πολλές φορές να δημιουργείται η εντύπωση ότι διαφωνούν. Άλλοι δέχονται ότι ἄκοντες διαπράττουν οι φαῦλοι τα φαῦλα, επειδή η ἔξις ἔγινε ἀνάγκη στον τρόπο ὑπαρξῆς τους. Άλλοι ὅτι εκουσίως διαπράττονται τα φαῦλα, επειδή η αιτία αυτή της ἔξεως είναι κατ' ἀρχάς η διεστραμμένη θέληση.⁷⁰¹ Και καταλήγει: «Ὁ περὶ τοῦ ζητουμένου διορισμὸς ἡμῖν ἀποδέδοται, ὡς οὔτε ἀπλῶς ἄκοντες, οὔτε ἀπλῶς ἑκόντες οἱ τὰ φαῦλα πράττοντες πράττουσιν, ἀλλὰ πῆ μὲν ἄκοντες, μάλιστα δ' ἑκόντες».⁷⁰²

Τι, ὁμως, ἐννοεῖ ὡς φαῦλα, ὡς ἀμαρτήματα, ο Σχολάριος ἀνευρίσκουμε ἀναλυτικά στην πραγματεία του «Περὶ διαφορᾶς τῶν συγγνωστῶν καὶ θανάσιμων ἀμαρτημάτων σύντομον καὶ σαφές»⁷⁰³ και συμπληρωματικὴ ἀνάλυσή τους στην «Τοῦ αὐτοῦ ἀναγκαῖα ζητήματα».⁷⁰⁴ Διακρίνει τα ἀμαρτήματα σε θανάσιμα και σε συγγνωστά (ἀμάρτημα με την ἐννοια της διάπραξης του κακοῦ, του φαύλου· συγγνωστό με την ἐννοια του ἀξίου συγχώρησης, ἀφεσης). Ὅπως υπάρχουν σωματικὲς ἀρρώστιες ἢ πληγές, ἀπὸ τις οποίες ἄλλες εἶναι ἰάσιμες και ἄλλες ἀνίατες και θανάσιμες, ἔτσι και με τα ἀμαρτήματα, εἶναι ψυχικὲς ἀσθένειες ἢ πληγές ἀπὸ τις οποίες ἄλλες εἶναι θανάσιμες και ἄλλες ἀφέσιμες και συγγνωστές.⁷⁰⁵ Κάθε ἀμάρτημα, θανάσιμο ἢ συγγνωστό,

⁶⁹⁸ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 411, 35.

⁶⁹⁹ Ὁ.π., σ. 501, 1-2: «ὡς ἡ εὐδαιμονία τέλος καὶ ἐσχάτη εὐδαιμονία, ἢ καὶ κυρίως ἐστὶ θεόδοτος ὡς τῶν ἐνταῦθα ἀρετῶν ἄθλον». Ἀντίστοιχη και η ἐρμηνεία τῶν κυρίων ὀνομάτων «Θεόδωρος» και «Θεοδώρητος»: ο μὲν σημαίνει τον ἄνθρωπο ο οποίος δόθηκε ἀπὸ τον Θεό ὡς δῶρο στην ἀνθρωπότητα για ἕναν καλὸ ἀγὼνα που αὐτὴ ἐπιτέλεσε, ο δε τον ἄνθρωπο ο οποίος δόθηκε ἀπὸ τον Θεό ὡς δῶρημα πρὸς ἐνίσχυση –θεία χάριτι– της ἀνθρωπότητας. Βλ. και Ἀ' Τιμ. 6,12: «τὸν καλὸν ἀγὼνα τῆς πίστεως».

⁷⁰⁰ Ἄπαντα, τ. 3, σ. 412, 19-33.

⁷⁰¹ Ὁ.π., σ. 413, 20-21: «ἢ τὴν ἔξιν τῶ πολλὰκίς ἠρήσθαι τε καὶ πεπραχέναι τὰ φαῦλα ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ πράττοντος καταστησαμένη».

⁷⁰² Ὁ.π., σ. 416, 3-5.

⁷⁰³ Ἄπαντα, τ. 4, σσ. 274-284.

⁷⁰⁴ Ὁ.π., σσ. 306-308.

⁷⁰⁵ Ὁ.π., σ. 274, 19-23.

είναι ή της διανοίας ή της γλώσσας ή του σώματος, διότι από τις ανθρώπινες ενέργειες άλλες τελειούνται στη διάνοια, όπου και φύονται αρχικώς, άλλες αρχίζουν στη διάνοια, ως φυσικό προκειμένο, και τελειούνται στη γλώσσα,⁷⁰⁶ και άλλες τελειούνται με το σώμα. Εύλογα όλες λαμβάνουν το είδος και την επωνυμία εκείνου του μέρους στο οποίο τελειούνται. Γι' αυτό και ονομάζονται οι μεν πρώτες της διανοίας αρετές ή κακίες· οι δεύτερες του λόγου και οι τρίτες του έργου ή του σώματος. Γι' αυτό και κάθε αμαρτία είναι ή της ψυχής ή της γλώσσας ή του σώματος. Το δε αμάρτημα του σώματος προϋποθέτει κάποια αμαρτία στη γλώσσα και στην ψυχή· το αμάρτημα της γλώσσας ομοίως προϋποθέτει κάποια αμαρτία στην ψυχή. Για τον λόγο αυτό αμαρτία η οποία γεννήθηκε και τελειώθηκε με το σώμα, εάν είναι θανάσιμη, στο έργο μεν είναι θανάσιμη· εάν όμως δεν εκφραστεί με έργο, αλλά μόνο με τον λόγο, ενώ προήλθε από τη διάνοια, είναι συγγνωστή. Το δε αμάρτημα που ολοκληρώνεται διά της γλώσσας στον λόγο είναι θανάσιμο· αν όμως παραμείνει στη διάνοια και δεν προβεί στον λόγο, τότε είναι συγγνωστό. Αυτή όμως η αμαρτία που δύναται να τελειωθεί στην ψυχή μόνο, σ' αυτή την ψυχή μόνο θανάσιμη είναι.⁷⁰⁷ Ως προς την αμαρτία στη διάνοια, όταν γεννιάται στην ψυχή ως προσβολή, αναπτύσσεται σε πάλη λογισμού και πάθους και ολοκληρώνεται στη συγκατάθεση· μόνο στη συγκατάθεση είναι θανάσιμο το αμάρτημα της διανοίας. Στη δε πάλη ή στην προσβολή είναι συγγνωστό.⁷⁰⁸

Στη συνέχεια, ο Σχολάριος παραθέτει εμπεδωτικά το παράδειγμα της πορνείας. Η πορνεία, γράφει, γεννιάται αρχικά στη συγκατάθεση της διανοίας. Αναπτύσσεται και ενίοτε φανερώνεται διά της γλώσσας, ολοκληρώνεται στο σώμα. Όταν όμως ολοκληρωθεί, θανάσιμο αμάρτημα είναι, αφού σημαίνει φθορά της αγάπης της θείας στους ανθρώπους. Επειδή η πορνεία τα μέλη του Χριστού (= τους πιστούς) μετατρέπει σε μέλη της πόρνης, απομακρύνει στην ουσία τον άνθρωπο από την αγάπη του Θεού και από τους θείους νόμους (= αρετές) και τον προσκολλά στην αίσθηση και την ηδονή⁷⁰⁹. Πλην όμως, ενώ στο έργο η πορνεία είναι θανάσιμο αμάρτημα, στη

⁷⁰⁶ Σε στενή συνάφεια η θέση του Spinoza: «μόνον η γλώσσα του ανθρώπου και η απόσταση του νου από τις επαρκείς –ή ταιριαστές– ιδέες (*ideae adequatae*) ευθύνονται για την απατηλή ιδέα του κακού» (Ε. Πρωτοπαπαδάκη, «Το παράδοξο του κακού και ο Σπινόζα», *ό.π.*, σ. 155).

⁷⁰⁷ *Άπαντα*, τ. 4, σσ. 275, 23 – 276, 5.

⁷⁰⁸ *Ο.π.*, σ. 276, 6-11.

⁷⁰⁹ Προφανώς γίνεται λόγος για την χυδαία ηδονή κατ' αντιπαράθεση με την πνευματική ποιότητα της ανθρώπινης ψυχής, την ευγένεια της ψυχής, το "υψηλό φρόνημα", όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Χ. Θεοδωρίδης αναφερόμενος στον Επίκουρο σχετικά με την ηδονή («Το επικουρικό δόγμα για την καταστηματική ηδονή είναι από τις ξιάστερες εκείνες αλήθειες, που χρειάστηκε ο άνθρωπος αιώνες για να τις φτάσει. Μας φέρνει στα σύνορα της διαλεκτικής ηθικής. Για να φτάσουμε εκείνο που ορίζει η ανθρώπινη φύση, στην ευγένεια της ψυχής και το υψηλό φρόνημα, είναι ανάγκη πρώτα να γαληνέψουμε παραμερίζοντας καθετί που μας ενοχλεί, ανάγκες υλικές, τις άπει-

γλώσσα και στη διάνοια είναι συγγνωστό. Γίνεται, όμως, και στα δύο τελευταία στάδια (γλώσσα - διάνοια) θανάσιμο, διότι αναστρέφει τη νέκρωση από το σώμα στη γλώσσα και την ψυχή. Από τη στιγμή που ολόκληρος ο άνθρωπος έχει διαπράξει το κακό, ολόκληρος ο άνθρωπος υφίσταται νέκρωση. Το ίδιο συμβαίνει και με το ψεύδος ή την βλασφημία· φύονται στη διάνοια, ολοκληρώνονται στη γλώσσα και γι' αυτό στον μεν λόγο είναι θανάσιμες αμαρτίες, στη δε διάνοια συγγνωστές.

Η υπερηφάνια και ο φθόνος, όμως, φύονται και ολοκληρώνονται στη διάνοια· επομένως, σ' αυτήν τη διάνοια λαμβάνουν τον θανάσιμο λόγο. Άρα, δύο τινά συνιστούν την αμετάκλητα θανάσιμη αμαρτία: η φθορά της αγάπης, της προς τον Θεό ή προς τον πλησίον ή και «ἀμφοτέρων ὁμοῦ» και η τελείωση του αμαρτήματος σ' εκείνο το μέρος στο οποίο γεννήθηκε και ολοκληρώθηκε.⁷¹⁰ Ωστόσο, ακόμη και για τα δύο αυτά θανάσιμα αμαρτήματα, «ἢ μετάνοια φάρμακον, ἂν ἀληθῆς ἦ καὶ βεβαία ἐν συντριβῇ καρδίας».⁷¹¹ Για τον βυζαντινό στοχαστή, οι ρίζες όλων των αμαρτημάτων είναι οι εξής επτά: υπερηφάνια, φθόνος, οργή, ακηδία, φιλαργυρία, γαστριμαργία και ακολασία. Πόσα είδη κάθε ρίζας υπάρχουν και πόσοι βλαστοί αμαρτημάτων φύονται από τις ρίζες αυτές –οι οποίοι ὅλοι επιφέρουν ψυχική νέκρωση στους ανθρώπους που εξαπατήθηκαν από αυτούς– αναλύονται στην συνέχεια.⁷¹²

- 1) Πρώτο και κύριο αμάρτημα είναι η υπερηφάνια. Η υπερηφάνια είναι αρχή κάθε αμαρτήματος, ιδιαίτέρως επειδή από αυτή αναπτύσσονται οι εξής καρποὶ κακιῶν: ανυποταξία, αλαζονεία, υποκρισία, ακρασία –με την έννοια της ακράτειας, το αντίθετο της εγκράτειας–, πείσμα, διχόνοια και νεωτερισμός. Ανυπότακτο θεωρεί ο Σχολάριος τον ανυπάκουο και ασεβή άνθρωπο· αλαζόνα εκείνον που καυχάται και αρέσκεται στο να επιδεικνύεται· υποκριτή εκείνον που πράττει το αγαθό για τον άνθρωπο μόνο και όχι για τον Θεό· ακρατή τον «ἄπληστον τῶν ἐπαίνων»· πεισματικό ὅποιον, ενώ έχει εκφράσει ή πράξει το κακό, εμμένει στην επανάληψή του και δεν δέχεται κριτική· διχόνους είναι ο επηρμένος, ο ἔχων υψηλή ιδέα για τον εαυτό του, με αποτέλεσμα να μην πιστεύει στην ορθότητα των λόγων και των πράξεων των άλλων· νεωτεριστής είναι ο άνθρωπος που οικειοποιείται ὅσα δεν ανήκουν στον ίδιο, ο οποίος μεταποιεί τους λόγους και τα ἔργα άλλων σοφότερων και καυχάται γι' αυτά

ρες μικρότητες που πολιορκούν τη ζωή μέσα στην αποκαρδιωτική ανωμαλία των παραγωγικών σχέσεων»· *Επίκουρος*, «Εκδόσεις του Κήπου», Αθήνα 1954, σ. 233).

⁷¹⁰ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 276, 6-30.

⁷¹¹ *Ο.π.*, σ. 281, 4-5.

⁷¹² *Ο.π.*, σ. 281, 34 – 282, 1.

ως καλά δικά του.⁷¹³ Είδη της υπερηφανίας είναι τα εξής τέσσερα: α) το να μην ευχαριστεί «πρεπόντως» τον Θεό για τα επίγεια αγαθά που έχει αποκτήσει, θεωρώντας ότι τα έχει καταστήσει κτήμα του με προσωπικό μόχθο· δεν πιστεύει, δηλαδή, ότι τα εξωτερικά αγαθά είναι θεία δώρα. β) Το να νομίζει ότι έχει αποκτήσει τα επίγεια αγαθά από τον Θεό, αλλά «ἔχειν δὲ μισθὸν τῶν οἰκείων ἔργων», με την έννοια ότι θα κατακτήσει την ευδαιμονία, την αιώνια ζωή αφ' εαυτού. γ) Το να έχει την εντύπωση ότι του ανήκουν όσα δεν του ανήκουν (π.χ. εξουσία). δ) Το να περιφρονεί τους συνανθρώπους του και να νομίζει ότι είναι ο μόνος αγαθός άνθρωπος.⁷¹⁴ Τόσο οι καρποί όσο και όλα τα είδη είναι θανάσιμα αμαρτήματα.⁷¹⁵

- 2) Δεύτερο κύριο αμάρτημα είναι ο φθόνος. Καρποί του φθόνου είναι το μίσος προς τον συνάνθρωπο, ο διαπληκτισμός, η καταλαλιά, η ευχαρίστηση όταν ο πλησίον πλήττεται από κάτι, η λύπη όταν του συμβαίνουν ευχάριστα. Όλοι οι καρποί τής εν λόγω στάσης επιφέρουν θάνατο στην ψυχή.⁷¹⁶
- 3) Τρίτο αμάρτημα η οργή, για την οποία έχει γραφεί «ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ οὐκ ἐργάζεται».⁷¹⁷ Καρποί της οργής είναι η έριδα, το οίδημα (= έξαψη, αναταραχή) της διάνοιας· όταν κάποιος φοβάται να αμυνθεί –όχι για τον θείο φόβο αλλά για τον φόβο της εξουσίας–, αναπτύσσει διάφορους τρόπους τιμωρίας, ύβρι, βοή, αγανάκτηση, δηλαδή δριμύτητα προσώπου και βλασφημία. Η χρονίσασα οργή μεταβάλλεται, διά των επιπρόσθετων αθροιστικά εθισμών, σε μνησικακία.⁷¹⁸
- 4) Τέταρτο και κύριο αμάρτημα η ακηδία, δηλαδή η αμέλεια, η αδιαφορία. Καρποί της ακηδίας οι: Πονηρία· ο πονηρός άνθρωπος μηχανάται κακά αντιδρώντας σε όποιον τον καθοδηγεί προς τα πνευματικά αγαθά και μισώντας τον. Αψιμαχία με την έννοια της αγανάκτησης και της πικρίας· μικροψυχία, απόγνωση, αναισθησία αλλά και ρεμβασμό (= φαντασίωση) της διάνοιας για τα

⁷¹³ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 282, 4-15.

⁷¹⁴ Ἄκρως ενδιαφέρων ορισμός του αγαθού ανθρώπου απαντά στο άρθρο του Γ. Σάντα «Είναι η ηθική του Αριστοτέλη αρεταϊκή;», όπου μεταξύ άλλων αναφέρεται: «Η λειτουργία που διακρίνει τον άνθρωπο είναι η θεωρητική και η πρακτική δραστηριότητα του λόγου (*Ηθ. Νικ.*, I, 7) ... Αγαθό είναι εκείνο το μέλος ενός είδους το οποίο (σε σύγκριση με τα υπόλοιπα μέλη του είδους) εκτελεί καλά τη λειτουργία που το διακρίνει (*Ηθ. Νικ.*, I, 7) ... Επομένως, αγαθός άνθρωπος είναι εκείνος που εκτελεί καλά τις δραστηριότητες του θεωρητικού και του πρακτικού λόγου, δηλαδή κάποιος που αναλογίζεται με επιτυχία τι πρέπει να κάνει, και συλλογίζεται ορθά σχετικά με το τι είναι αληθές» (Γ. Σάντας, «Είναι η ηθική του Αριστοτέλη αρεταϊκή;», *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αφιέρωμα στον J. P. Anton, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997³, σ. 158).

⁷¹⁵ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 282, 16-21.

⁷¹⁶ *Ο.π.*, σ. 282, 22-26.

⁷¹⁷ *Ιακ. α.*, 20.

⁷¹⁸ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 282, 27-32.

περιττά και άθεσμα. Από τον ρεμβασμό αυτό προέρχονται ακαιρία (= φορτικότητα και αδιακρισία) και σύγχυση της διάνοιας, περιέργεια, πολυλογία, ταραχή του σώματος (δηλαδή, άτακτη κίνηση στον ίδιο τόπο) και αστασία (δηλαδή, από τόπου εις τόπον άτακτη μεταβολή).⁷¹⁹

- 5) Η φιλαργυρία, η οποία εξελίσσεται σε πλεονεξία. Η φιλαργυρία είναι και δεύτερη ειδωλολατρία, εφόσον ο φιλάργυρος αγαπά και θεραπεύει το χρήμα, όπως οι πολύθεοι κατά το παρελθόν, οι οποίοι αγαπούσαν σε τέτοιο βαθμό τα είδωλα, με συνέπεια να τα θεοποιούν. Καρποί της φιλαργυρίας είναι η προδοσία, όταν κάποιος προσπαθεί να ιδιοποιηθεί περιουσία με απάτη ή και ζημιά των οικείων του· ο δόλος, όταν ο φιλάργυρος αποκρύπτει την αλήθεια και συγκαλύπτει τα ελαττώματα των προς πώληση προϊόντων, με σκοπό να δείχνουν άψογα, ωραιότερα και να πωληθούν σε υπερβολική τιμή· απάτη, όταν ο μεσιτεύων εξαπατά αμφοτέρωτα τα μέρη, με σκοπό την αισχροκέρδεια· επιορκία, ταραχή της διάνοιας, δηλαδή βία, αρπαγή, πώρωση της διάνοιας προς οίκο, της οποίας έκγονα αποτελούν η τιμιουλκία (δηλαδή, η υπερτίμηση των υλικών αγαθών) και ο τόκος και η δωροδοκία καθώς και η κλοπή των ιδιωτών ή του δημοσίου ή των ιερών.⁷²⁰
- 6) Η γαστριμαργία, δηλαδή η λαιμαργία, η αδηφαγία, η οποία και αυτή λέγεται ειδωλολατρία των γαστριμάργων, «ὄν θεός ή κοιλία». Καρποί της γαστριμαργίας είναι η άκαιρη χαρά και λύπη, η παιδιά (δηλαδή, η αστειότητα), η ακαθαρσία, η πολυλογία και η νωθρότητα της σκέψης. Είδη της γαστριμαργίας είναι τα εξής πέντε: α) η ανυπομονησία της τροφής ως προς την ώρα της και η συνεχής βρώση και πόση άνευ εύλογης αιτίας ή ανάγκης· β) η προπαρασκευή υπερβολικής τροφής σε σχέση με την κατάσταση ή την ευπορία του γαστριμάργου· γ) το «περιττῶς ἐσθίειν καί ὑπὲρ τήν χρείαν»· δ) η προετοιμασία των κρεάτων με ταραχή και αταξία και η βρώση τους με τα αίματα, ώστε να ικανοποιηθεί η λαχτάρα της αδηφαγίας· ε) η σφοδρή επιθυμία του γαστριμάργου να καταφάγει τα πάντα, όπως ακριβώς ο λύκος. Μία μορφή γαστριμαργίας είναι και η μέθη.⁷²¹
- 7) Η ακολασία, δηλαδή η ακράτεια, η ασωτεία. Καρποί της είναι η τύφλωση του νου, το απερίσκεπτο, η αστασία (δηλαδή, η αστάθεια), η κρήμνιση, η φιλαυ-

⁷¹⁹ *Άπαντα*, τ. 4, σσ. 282, 33 - 283, 2.

⁷²⁰ *Ο.π.*, σ. 283, 3-14.

⁷²¹ *Ο.π.*, σ. 283, 14-25.

τία, το μίσος του Θεού, η αγάπη του πρόσκαιρου, ο φόβος και η απόγνωση του μέλλοντος. Είδη της ακολασίας είναι τα εξής έξι: πορνεία, μοιχεία, βία (αρπαγή παρθένων), ιεροσυλία, αιμομιξία, και τα παρά φύσιν αμαρτήματα, καθενός από τα οποία υπάρχουν περισσότερες διαφορές και είδη.⁷²²

- 8) Υπάρχουν και ορισμένα αμαρτήματα, τα οποία επικοινωνούν με τα περισσότερα κύρια αμαρτήματα. Αυτά είναι: α) Ο φόνος· είναι αδίκημα μέγιστο, επειδή αφαιρεί από τον συνάνθρωπο το μέγιστο των αγαθών, τη ζωή. Ο φόνος, ως αφαίρεση της ζωής τού πλησίον, ανατρέπει την θεία δημιουργία, και γι' αυτό χαρακτηρίζεται ως *θεομάχο τόλμημα*. Αιτία έχει πρωτίστως την οργή, αλλά συνάπτεται και με τον φθόνο, ή την πλεονεξία, ή την γαστριμαργία ή και την ακολασία. β) Η ψευδομαρτυρία. Πηγάζει από την πλεονεξία, έχει συνάφεια όμως και με την οργή ή τον φθόνο ή την ακολασία. γ) Η επιορκία κατά όμοιο τρόπο με την ψευδομαρτυρία. δ) Η μοιχεία, η οποία είναι κυρίως ακολασία, αλλά σχετίζεται και με την πλεονεξία. ε) Η αρπαγή ή η κλοπή. Τους μεν *άρπαγες* ονομάζουμε και *κλεψίγαμους*. Η δε κλοπή πηγάζει αρχικώς από την πλεονεξία. Έχει στενή συνάφεια όμως με τον φθόνο ή τη γαστριμαργία, ή την ακολασία καθώς και με την ακηδία που ανάγεται σε αφερεπονία και απραξία, εφόσον οι κλέφτες διαπράττουν κλοπή ή «πρὸς πλησμονὴν τῆς γαστρὸς», ή «πρὸς ἀκολασίαν», ή εξαιτίας της ραθυμίας τους.⁷²³

Τα ανωτέρω αμαρτήματα διαπράττονται (ή ενεργούνται) κατά οχτώ τρόπους: α) κατά άγνοια, β) κατά απάτη, γ) κατά εγκατάλειψη, δ) κατά συναρπαγή, ε) κατά δυναστεία (= υπέρμετρη εξουσία και κατάχρηση αυτής), στ) κατά απιστία, ζ) κατά περιφρόνηση, η) κατά πονηρή διάθεση της ψυχής.⁷²⁴

Τα ανωτέρω επτά κύρια πάθη ή ρίζες και οι καρποί τους αναιρούνται ή «ιάτρευονται» με τις αντικείμενες αρετές και τους καρπούς τους. Δηλαδή: Αντίκεινται στην υπερηφάνια η μετριοφροσύνη και η ταπεινώση· στον φθόνο η φιλαδελφία και η φιλαλήθεια· στην οργή η πραότητα και η ανεξικακία· στην ακηδία η φιλοπονία και η καρτερία και η ευστάθεια· στην πλεονεξία η ισότητα και η αυτάρκεια· στη γαστριμαργία η «νήψις» και η εγκράτεια· στην ακολασία η χαλιναγωγήση των επιθυμιών και η καθαρότητα.⁷²⁵ Σημειώτεον ότι η διαλεκτική αυτή αντίθεση δεν κινείται με την

⁷²² *Άπαντα*, τ. 4, σ. 283, 26-31.

⁷²³ *Ο.π.*, σσ. 283, 31 – 284, 9.

⁷²⁴ *Ο.π.*, «Τοῦ αὐτοῦ ἀναγκαῖα ζητήματα», σσ. 306, 29 – 307, 5.

⁷²⁵ *Ο.π.*, σ. 284, 10-16.

μετριοπαθή παρουσία των ενδιαμέσων. Καθολικές δε «ιατροίαι» των περιπτώσεων των αμαρτημάτων αυτών είναι: η συντριβή της καρδιάς κατά τη συναίσθηση της πτώσης⁷²⁶, της συμφοράς, η ταπείνωση στη σκέψη και τη διάπραξη, η υπομονή απέναντι στους πειρασμούς, ο οίκτος για τον συνάνθρωπο «ἐν ψυχῇ καὶ ἔργῳ τῷ κατὰ δύναμιν». Μέσω αυτών επανέρχεται τελείως ο άνθρωπος στη θεία αγάπη και προσλαμβάνει και «χάριν», όχι μόνον άφεση της αμαρτίας.⁷²⁷ Πρόκειται για συνειδητές πρωτοβουλίες, οι οποίες αρούνται τις αφορμές τους από την αξιολογική κατανόηση - ιεράρχηση των διαλεκτικά αντιθέτων.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ

Περί της σχέσεως των αρεταϊκών πράξεων και των αμαρτημάτων

Επειδή οι ενέργειες λαμβάνουν το είδος από τα αντικείμενά τους, όσο ποιοτικότερο είναι το αντικείμενο, τόσο και η ενέργεια είναι εναρετότερη κατά το είδος της. Όταν οι εναρετότερες ενέργειες απευθύνονται προς το τέλος, αυτό γίνεται ποιοτικότερο. Κατ' αναλογίαν, το αμέσως φερόμενο έργο του ανθρώπου προς τον Θεό είναι πρώτο· από τις άλλες ενέργειες ποιοτικότερο αντικείμενο είναι εκείνο που βρίσκεται πλησιέστερα στον Θεό κ.ο.κ. Εάν το αγαθό υπάρχει στις ανθρώπινες ενέργειες, καθόσον ορίζεται από τον λόγο, οι του λόγου ενέργειες είναι υψηλότερες, επειδή αυτές πρώτες μετέχουν του Λόγου· έπειτα ακολουθούν οι ενέργειες των ταπεινότερων δυνάμεων, τις οποίες ο λόγος θέτει σε δεύτερη μοίρα. Εάν οι εντολές του νόμου εκπληρώνονται με αγάπη, επειδή ακριβώς κυριαρχεί η εκ βαθέων αυτή αναφορικότητα, παραπέμπει σε κορυφαία αρετή. Τόσο φανερή είναι και η διαφορά των αμαρτημάτων όταν με κάποιο αμάρτημα απομακρύνεται ο άνθρωπος περισσότερο από το τέλος σχετικά με κάποιο άλλο, τότε διαστρέφεται περισσότερο η τάξη του λόγου και προ-

⁷²⁶ Αυτή η συντριβή της καρδιάς, με την οποία η ίδια καθαίρεται, αποτελεί βασικότατο κανόνα της ορθόδοξης πίστεως. Σύμφωνα με τον Γ. Αραμπατζή, η αληθινή θρησκεία είναι θρησκεία της καρδιάς, ανεξάρτητη από ιδρυματικές καταστάσεις ή αντιλήψεις· η δίκαιη –προφανώς η κεκαθαρμένη– καρδιά είναι η έδρα της ηθικής συνείδησης (G. Arabatzis, *ό.π.*, σσ. 159-160).

⁷²⁷ *Άπαντα*, τ. 4, σ. 284, 16-22.

καλεί έτι περαιτέρω βλάβη στον πλησίον. Συνεπώς, αποδομείται ο ισχυρισμός κάποιων ότι όλες οι αρετές και οι αμαρτίες είναι ίσες, διότι θα πρέπει να γνωρίζουν ότι σε όλους το τέλειο και το αγαθό σε μία ορισμένη συμμετρία συνίσταται· αυτό που αφίσταται της συμμετρίας, γίνεται περισσότερο κακό, όπως η μεγαλύτερη ανισότητα των χυμών του σώματος είναι ακραία νόσος ή προκαλεί βαρύτερη ασθένεια, επειδή η υγεία συνίσταται στην πρέπουσα συμμετρία των χυμών. Επίσης, όσο αυξάνεται η αταξία των μελών, τόσο μεγαλώνει το αίσχος, διότι το κάλλος έγκειται στην πρέπουσα αναλογία των μελών.⁷²⁸ Ομοίως και όσο το περισσότερο απομακρύνεται από την αλήθεια το ψεύδος, τόσο μεγαλύτερο γίνεται, καθ' ότι η αλήθεια συνίσταται στη συμμετρία του νου ή του λόγου. Το ίδιο συμβαίνει και στην αρετή· το αγαθό συνίσταται σε μία ορισμένη συμμετρία και μεσότητα⁷²⁹, με την έννοια ότι το μέσον συνίσταται κατά την προσήκουσα αποπεράτωση των περιστάσεων μεταξύ εναντίων παθών· όσο απομακρύνεται κάτι από την αρμονία αυτή, τόσο αυξάνεται η πονηρία. Εάν ορισμένοι τιμωρούνται σε μείζονα ή σε ελάσσονα βαθμό, αυτό δεν είναι άξιο απορίας. Η αρετή είναι αγαθό καθ' αυτό και η παράβασή της αποτελεί καθ' αυτό κακό. Γι' αυτό και όσο απομακρύνεται κάτι από την αρετή, τόσο πιο εκτενές κακό γίνεται.

Στα κατά συμβεβηκός, όμως, δεν υπάρχει αναγκαιότητα· «εί τὸ ἀπλῶς ἔπεται τῷ ἀπλῶς, καὶ τὸ μᾶλλον τῷ μᾶλλον ἔπεσθαι»· δηλαδή δεν συμβαίνει το λευκό να είναι μουσικό και το λευκότερο μουσικότερο, αλλά, αν το λευκό είναι διακριτικό όψεως, τότε το λευκότερο είναι και αυτό διακριτικότερο όψεως.

Πρέπει, ωστόσο, να εξετάσουμε και τη διάκριση, κατά την οποία το ένα αμάρτημα είναι θανάσιμο, το άλλο συγγνωστό. Θανάσιμο είναι το αμάρτημα που στερεί την ψυχή από την πνευματική ζωή, της οποίας ο λόγος από δύο τινά μπορεί να εννο-

⁷²⁸ Ο Γ. Στείρης αναφερόμενος στον Marsillio Ficino (Ιταλία, σύγχρονος του Σχολαρίου) αποδίδει εύστοχα την ιδιαίτερη σχέση κάλλους και ψυχής: «Ο Marsillio Ficino (1433-1499) αποδίδει στο κάλλος μια πρωτογενή φιλοσοφική χροιά, καθώς υποστήριζε ότι η αναζήτηση του κάλλους αποτελεί στην πραγματικότητα επιθυμία λατρείας του Θεού. Η αναζήτηση του σωματικού κάλλους αρύεται από την πεποίθηση ότι το εξωτερικό κάλλος αποτελεί μια απλή αντανάκλαση του εσωτερικού κάλλους. Το τελευταίο είναι που φωτίζει το πρόσωπο και αντανακλάται στους άλλους. Η αναλογία, η μορφή, η χάρη και το φως είναι τα τέσσερα στοιχεία που συνιστούν το ωραίο. Τροφός του εσωτερικού κάλλους είναι η πλατωνική ηθική φιλοσοφία. Μέσω αυτής η ψυχή εξαγνίζεται και διαλύονται τα νέφη που χωρίζουν τον άνθρωπο από τον Θεό, ώστε ο άνθρωπος να καταστεί ακόμα περισσότερο φωτεινός. Η αγνή ψυχή φωτίζει τον άνθρωπο» (Γ. Στείρης, «Κάλλος και αισθητική του τρόπου στην Αναγέννηση», στο *Ο αυλικός φιλόσοφος*, επιμ. Γ. Αραμπατζής, Τμ. Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας ΕΚΠΑ, Αθήνα 2017, σσ. 25-26.

⁷²⁹ Οι αριστοτελικές παρακαταθήκες είναι προφανείς. Ο Σταγειρίτης έχει καταθέσει στην ιστορία της φιλοσοφίας τη θέση του για την αρετή ως μεσότητα: «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1106b 36). Για τον Σταγειρίτη, η μεσότητα ευρίσκεται στο μέσον μιας υπερβολής και μιας ελλείψεως. Αυτές συνιστούν δύο «κακίες». Η «μεσότης» εντοπίζεται μεταξύ «δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν». Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αρετή της ανδρείας, η οποία ευρίσκεται μεταξύ της δειλίας (ἐλλειψη-κακία) και της θρασύτητας (υπερβολή-κακία). Για ενδελεχὴ ανάπτυξη της θεωρίας της αριστοτελικῆς μεσότητος, βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b 36 - 1107a 3. Πρβλ. Düring I., *Ο Αριστοτέλης*, μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1994, σσ. 224-228.

ηθεί· ζει, δηλαδή, το σώμα φυσικά καθόσον ενώνεται με την ψυχή, η οποία είναι αρχή ζωής του σώματος. Το σώμα ζωοποιείται διά της ψυχής και κινείται από μόνο του· δε νεκρό μένει ακίνητο ή κινείται εξωτερικά μόνο. Η ψυχή του ανθρώπου συνάπτεται με τη βούλησή της με ορθό σκοπό το έσχατο τέλος –το οποίο είναι αντικείμενό της–, και κατά κάποιον τρόπο ως ζώσα είναι είδος· συνάπτεται διά της αγάπης στον Θεό και τον πλησίον, από την ένδοθεν αρχή κινείται προς το ποιείν. Όταν, όμως, μετακινείται από τον ορθό σκοπό του έσχατου τέλους και της αγάπης, γίνεται σαν νεκρή, διότι δεν κινείται προς το ποιείν τα αγαθά, αλλά ή απομακρύνεται εντελώς από το ποιείν ή «ένάγεται έξωθεν πρὸς τὸ ποιείν αὐτά». Επομένως, θανάσιμα είναι τα αμαρτήματα που εναντιώνονται στον σκοπό του εσχάτου τέλους και στην αγάπη· όταν όμως ο σκοπός του εσχάτου τέλους και η αγάπη δεν βλάπτονται και κάποιος παρεκτρέπεται της ορθής τάξεως του λόγου σε κάτι, τότε αυτό δεν είναι θανάσιμο αμάρτημα, αλλά το λεγόμενο άξιο συγγνώμης, το συγγνωστόν.⁷³⁰



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ

Περὶ μετανοίας

Επομένως, επειδή η ισχυρότερη άφεση ή λύτρωση ή σωτηρία του ανθρώπου από το πάθος, το κακό, την αμαρτία, και η επιστροφή⁷³¹ στην οδό της αρετής δωρείται από τον Θεό⁷³², προϋποτίθεται απαραίτητως η μετάνοια –και μάλιστα η αληθής, η ειλικρινής, η ακριβής, η προερχόμενη από τα βάθη της ψυχής και της διάνοιας

⁷³⁰ Άπαντα, τ. 5, CXXXIX. – Ότι οὔτε αἱ τῶν ἀρετῶν πράξεις, οὔτε τὰ ἀμαρτήματα ὁμοια εἰσίν, σσ. 215,22 – 217,5.

⁷³¹ Χαρακτηριστική η άποψη του ιερού Χρυσοστόμου: «Οὐκ ἔστι φύσεως τὰ τῆς πονηρίας· προαιρέσει τετιμήμεθα καὶ ἐλευθερία. Τελώνης εἶ; Δύνασαι γενέσθαι εὐαγγελιστής. Ληστής εἶ; Δύνασαι παράδεισον συλῆσαι. Μάγος εἶ; Δύνασαι προσκυνῆσαι τὸν Δεσπότην. Οὐκ ἔστι οὐδεμία κακία μετανοία μὴ λυομένη ...» (Ιω. Χρυσοστόμου, Όμιλία εἰς τὴν ἐπίλυσιν τῆς Χαναanaίας, 2, PG 52, 451).

⁷³² Γι' αυτό χρειάζεται από τον άνθρωπο συνεχής προσωπική και δυναμική προσπάθεια, προκειμένου είτε να μείνει σταθερός και αμετακίνητος στην αρετή, είτε, εγκαταλείποντας την αμαρτία, να επιστρέψει στην αρετή. Σχετικά αναφέρει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος: «Οὐ βούλεται σε ὁ Λόγος ποτὲ ἐν ταῦτῳ μένειν, ἀλλ' ἄεκίνητον εἶναι, εὐκίνητον, πάντως νεόκτιστον· ἂν ἀμαρτάνης, ἐπιστρέφοντα· εἰ κατορθοῖς, ἐπιτείνοντα» [Γρηγορίου Θεολόγου, Εἰς τὴν Καινὴν Κυριακὴν (ΜΔ'), η', PG 36, 616D-617A (ΒΕΠΕΣ 60, 183)]. Επίσης, ο Μακάριος ο Αιγύπτιος σημειώνει ότι ο άνθρωπος «εἰς τὸν τέλειον σκοπὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ ἀπαθείας καὶ τῆς καταπαύσεως τοῦ πνεύματος ἀποσκοπῶν, ἀπαύστως τρεχέτω καὶ ἀόκνος, ἐν μηδενὶ χαρίσματι καὶ δικαίωματι πληροφορούμενος» (Μακαρίου Αἰγυπτίου, Όμιλία πνευματικά, ὁμιλ. ΚΘ', ΒΕΠΕΣ 41, 298).

μετάνοια.⁷³³ Οι δε τρόποι της μετάνοιας ως σωτηρίας και μακαριότητας είναι οι εξής επτά: α) η ταπεινοφροσύνη, β) η εξομολόγηση, γ) η συγχώρηση, δ) το «πάσχειν κακῶς καὶ εὐχαριστεῖν», ε) η ελεημοσύνη και ιδίως η οικονομική, στ) η προστασία των αδικουμένων και ζ) το να είναι πάντοτε κάποιος σε θέση να βοηθήσει και να βοηθά τον συνάνθρωπο.⁷³⁴ Στα «Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα» ο βυζαντινός στοχαστής επιλέγει υπέροχους ορισμούς-κατακλείδες σχετικά με την επιτέλεση του αγαθού και τη διάπραξη του κακού: «Ψαλτήριον μὲν τροπικῶς καὶ ὄργανον ἡρμοσμένον μουσικοὺς ὕμνους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἢ τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευή· ψαλμὸς δὲ αἱ διὰ τοῦ σώματος πράξεις, αἱ εἰς δόξαν Θεοῦ ἀποδιδόμεναι»,⁷³⁵ ενώ «Τὸ γὰρ ἐν κακίᾳ περιβλεπτον πολλοὺς τῶν εὐολισθητῶν εἰς τὸν ὅμοιον ζῆλον ἐφέλκεται».⁷³⁶ Ἄλλωστε, «Ἔστι δὲ πολλάκις καὶ ἡ νόσος ὠφέλιμος, ὅταν παιδαγωγεῖν μέλλῃ τὸν ἁμαρτάνοντα· καὶ ἡ ὀργὴ βλαβερά, ὅταν ἐφόδιον γένηται πρὸς ἁμαρτίαν τῷ ἔχοντι».⁷³⁷ Για δε τον άνθρωπο που ταλαντεύεται μεταξύ της αρετής και του κακού,⁷³⁸ παραθέτει εὐστοχο παράδειγμα: «Ὡσπερ δὲ οἱ γύπες πρὸς τὰ δυσώδη φέρονται, πολλοὺς μὲν λειμῶνας, πολλοὺς δὲ ἡδεῖς καὶ εὐώδους τόπους ὑπεριπτάμενοι· καὶ αἱ μυῖαι τὸ μὲν ὑγιαῖνον παρτρέχουσι, πρὸς δὲ τὸ ἔλκος ἐπήγονται, οὕτω καὶ οἱ βάσκανοι τὰς μὲν τοῦ βίου λαμπρότητας καὶ τὰ μεγέθη τῶν κατορθουμένων οὐδὲ προσβλέπουσι, τοῖς δὲ σαθοῖς ἐντίθεται».⁷³⁹ Το ενδιαφέρον στα ανωτέρω εδάφια είναι ο αφηγηματικός - αλληγορικός τόνος τους, η μη τυπική δηλωτικότητά τους.

⁷³³ Ἄπαντα, τ. 5, σ. 281, 20. Κατὰ τον Γ. Αραμπατζή, η μετάνοια περιλαμβάνει την ελπίδα ἀπὸ μόνῃ της, τὴ θέληση γὰρ τὴ σωτηρία, δηλαδή, ἓνα εἶδος χαράς. Εξ ου καὶ ἡ ἰδέα ὅτι ἡ εὐκρινὴς μετάνοια “σβήνει” τὸ λάθος, τὴν ἁμαρτία, ο δε μετανοῶν ἐξέρχεται τῆς ἀρνητικῆς παθητικότητας καὶ εἰσέρχεται στὴν δεκτικὴ παθητικότητα, ἡ ὁποία εἶναι μὴ μεταφυσικὴ ποιότητα [G. Arabatzis, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IV^e - XII^e siècles)*, pref. A. Guillaou, Éditions de l’Association «Pierre Belon», Maison des Sciences de l’Homme, Paris 1998, σ. 153].

⁷³⁴ Ἄπαντα, τ. 5, σ. 307, 6-19.

⁷³⁵ *Ο.π.*, σ. 301, 20-22.

⁷³⁶ *Ο.π.*, σ. 300, 34-35.

⁷³⁷ *Ο.π.*, σ. 302, 24-26.

⁷³⁸ Βλ. καὶ Ἰω. Χρυσοστόμου, *Υπόμν. εἰς Α΄ Κορ.*, ὁμιλ. ΚΒ΄, 6, PG 61, 186: «Τὸν γὰρ βουλόμενον γενέσθαι ἀγαθὸν οὐδὲν ἐστὶ τὸ κωλύον, κἄν τῶν πονηροτάτων ἐμπροσθεν ᾗ. Καὶ γὰρ πρὸς τοῦτο ἐπιτηδεῖως μᾶλλον ἔχομεν, ὅσῳ καὶ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡμῖν ἡ ἀρετὴ, καὶ παρὰ φύσιν ἡ πονηρία, ὡσπερ οὖν τὸ νοσεῖν καὶ ὑγιαίνειν».

⁷³⁹ Ἄπαντα, τ. 5, σ. 305, 25-29. Πρβλ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ὁμιλ. ΑΓ΄*, PG 151, 421D-424A: «οἱ μὴ διὰ τῆς μετάνοιας ἐλευθερώσαντες ἑαυτοὺς αὐτοκράτορα ποιοῦσιν ἑαυτῶν τὸν διάβολον. Ἄλλ’ ἡμεῖς οἱ τῷ Χριστῷ συνταξάμενοι ποθήσωμεν τὸν ἄνω κόσμον· ἐπιθυμήσωμεν τῆς ἐπιγγελμένης ἡμῖν παρὰ Χριστῷ βασιλείας· ἀποστῶμεν τῶν κατασπώντων τὴν ψυχὴν ἡδονῶν· φοβηθῶμεν τὴν ἠπειλημένην τοῦ πυρὸς γέεναν τοῖς φιληδόνοις· φύγωμεν τὴν τρυφὴν, τὴν μέθην, τὴν πορνείαν, τὴν πλεονεξίαν, τὴν ἀδικίαν, τὴν κενοδοξίαν, τὴν ὑπερηφανίαν, τὸ μῖσος, τὸν θυμὸν, τὴν ἀπανθρωπίαν· διὰ ταῦτα γὰρ ἄρχοντα, φεῦ, ἡμῖν αὐτοῖς καὶ τῷ κόσμῳ τὸν πονηρὸν ἐφιστῶμεν. Φύγωμεν οὖν τὸν πλάνον τοῦτον κόσμον καὶ κοσμοκράτορα, καὶ δεῖξωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς διὰ τῶν ἀγαθῶν ἡμῶν ἔργων ἔργα ὄντας τῶν παναγάθων τοῦ Θεοῦ χειρῶν». Πρβλ. ἐπίσης, Ἰω. Χρυσοστόμου, *Υπόμν. εἰς Ματθαῖον*, ὁμιλ. ΚΘ΄, 3, PG 57, 361: «Ὁ τῶν ὅλων Θεός, σκηπτὸν δυνάμενος ἀφιέναι ἐπὶ τοὺς βλασφημοῦντας αὐτόν, τὸν ἥλιον ἀνατέλλει καὶ τοὺς ὄμβρους ἀφίησι καὶ τὰ ἄλλα πάντα μετὰ δαφιλείας παρέχει· ὃν χρὴ καὶ ἡμᾶς μιμουμένους παρακαλεῖν, παραινεῖν, νοουθετεῖν μετὰ πραότητος ... Διὰ τοῦτο καὶ τὰ ζιζάνια ἀφεθῆναι ἐκέλευσε, διδοὺς προθεσίαν μετάνοιας ...».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΔΕΚΑΤΟ

Περί θείας δικαιοσύνης

Στο τρίτο βιβλίο της επιτομής του «Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin» ο Σχολάριος παραδίδει σημαντικές πληροφορίες περί του τι εστί θείος νόμος για την βυζαντινή σκέψη και πίστη μέσω πέντε ζητημάτων. Ειδικότερα:

Στο 114^ο ζήτημα υποστηρίζει: επειδή οι ενέργειες των αλόγων κτισμάτων στον Λόγο αναφέρονται —«ὄς πρὸς τὸ εἶδος ἀνήκει»—, έτσι και οι ενέργειες των ανθρώπων διευθύνονται από τον Θεό «κατὰ τὸν λόγον», ο οποίος αρμόζει στον άνθρωπο. Ωστόσο, οι ενέργειες των αλόγων κτισμάτων, οι οποίες προσαρμόζονται στο είδος, οδηγούνται από τον Θεό στη φυσική ροπή που ακολουθεί το είδος· επομένως, έπρεπε στους ανθρώπους να δοθεί ένα κανονιστικό έναυσμα που να κατευθύνει τις προσωπικές τους ενέργειες· αυτό το κάτι ονομάζουμε και θεωρούμε *νόμο*. Ο νόμος αυτός είναι, κατά κάποιον τρόπο, λόγος και κανόνας τού «πράττειν» και γι' αυτό αρμόζει στους ανθρώπους, οι οποίοι μέσω των έργων τους τους λόγους γνωρίζουν. Τέτοια είναι η μόνη λογική κτίση. Επιπλέον, σ' εκείνους μόνον αρμόζει να δοθεί νόμος, διότι τους έχει δοθεί η δυνατότητα του «ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν», κάτι που μόνο στη λογική κτίση συμβαίνει. Για τους λόγους αυτούς «ἀρμόδιον ἦν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις νόμον δοθῆναι».⁷⁴⁰

Στο 115^ο ζήτημα σημειώνει: Είναι φανερό ότι κάθε νομοθέτης διά των νόμων αποσκοπεί πρωτίστως να οδηγήσει τους ανθρώπους «εἰς τὸ ἑαυτοῦ τέλος», όπως ο στρατηγός προς τη νίκη και ο πολιτικός προς την ειρήνη· ο Θεός, όμως, ὦν τέλος, οδηγεί τον άνθρωπο πλησίον Του, διότι αυτός είναι η Ανώτατη Αρχή. Άρα, ο θείος νόμος αποσκοπεί στο να τάξει τον άνθρωπο στον Θεό. Το ανθρώπινο τέλος «τὸ τῷ Θεῷ προσκολλᾶσθαι ἐστίν», δηλαδή στην ανθρώπινη ευδαιμονία, την μακαριότητα, τη μετοχή και τη θεωρία Θεού.⁷⁴¹

Στο 116^ο ζήτημα η αναφορά στρέφεται στην αγάπη, η οποία, όπως θα δειχθεί, αποτελεί «τέλος τοῦ θείου νόμου». Επειδή, λοιπόν, ο θείος νόμος «εἰς τὸν Θεὸν τάττει τὸν ἄνθρωπον», ὥστε να ενωθεί με τον Θεό —κυρίως διά της αγάπης ενώνεται ο

⁷⁴⁰ Άπαντα, τ. 5, CXIV. — Ὅτι θεόθεν τοῖς ἀνθρώποις δίδονται νόμοι, σσ. 197,35 – 198,13. Κατακλείδα αποτελεί η σύνδεση με το χωρίο: «Δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοὺς» (Ιερ. 38,33).

⁷⁴¹ Ο.π., CXV. — Ὅτι ὁ θεῖος νόμος κατὰ προηγουμένον λόγον εἰς τὸν Θεὸν τάττει τὸν ἄνθρωπον, σ. 198,14-22.

άνθρωπος—, πρέπει τον σκοπό του θείου νόμου «πρὸς τὸ ἀγαπᾶν προηγουμένως τετάχθαι». Ὅτι ο ἄνθρωπος ενώνεται με τον Θεό διά της αγάπης κυρίως, αυτό καθίσταται φανερό ως εξής: δύο τινά υπάρχουν στον άνθρωπο διά των οποίων μπορεί να ενωθεί με τον Θεό, ο νους και η βούληση· η ένωση διά του νου τελειοποιείται, ολοκληρώνεται διά της κατά την βούληση τελειότητας, διότι μέσω της θέλησης ο άνθρωπος, κατά κάποιον τρόπο, ηρεμεί σε ὅτι καταλαμβάνεται υπό τον νου, ενώ η θέληση οδηγεί κάποιον ὥστε να είναι προσεκτικός στο να αγαπήσει ή να φοβηθεί. Με άλλους λόγους, ο άνθρωπος προσέχει λόγω φόβου. Στην ουσία, προσέχει ὥστε να προφυλαχθεί από το κακό, το οποίο ελλείπει προσοχής «ἐπανατείνεται»· όταν δε λόγω αγάπης προσέχει, προσέχει στην ουσία για να νιώσει αγάπη, εσωτερική κατάσταση που βέβαια είναι ιδιαίτερος σημαντικότερη από την πρώτη. Ἄρα, η διά της αγάπης ένωση είναι ο ισχυρότερος ὁλων τρόπος⁷⁴² και στην πραγμάτωσή της κυρίως αποσκοπεί ο θείος νόμος.⁷⁴³

Ακολουθεί το 117^ο, στο οποίο ο βυζαντινός στοχαστής δίδει ιδιαίτερη ἔμφαση στην «τοῦ πλησίον ἀγάπη», την οποία αναβιβάζει σε σημαντικότερη αρετή.⁷⁴⁴

Στο 118^ο ζήτημα ο Σχολάριος συμπεραίνει ότι με τον θείο νόμο οι ἄνθρωποι ενάγονται προς την ορθή πίστη εξηγώντας: Ὅπως για τον ἄνθρωπο που αγαπά τα σωματικά προσόντα αρχή είναι η ὄψη, η οποία καθίσταται αρχή με τον σωματικό οφθαλμό, ἔτσι και της ασώματης αγάπης αρχή είναι η νοερά ὄψη για τον *ασώματο εραστή*. Η θεωρία του ασώματου εραστή —ο οποίος είναι ο Θεός— είναι αδύνατον να συμβεί ἄλλως, παρά μόνο διά της πίστεως, επειδή υπερβαίνει και τον φυσικό λόγο, και κυρίως καθόσον στην ἀπόλαυσή του ἔγκειται η δική μας μακαριότητα. Ἐτσι γίνεται φανερό ότι διά του θείου νόμου ο ἄνθρωπος ενάγεται στην ορθή πίστη. Επί-

⁷⁴² Ὡς προς τα μέσα με τα οποία οι ὀρθόδοξοι πιστοὶ επιτυγχάνουν την ένωση με τον Θεό, ο Γ. Αραπατζής σημειώνει: τρία είναι τα μέσα· η πρακτική μέθοδος, η πνευματική και η διαισθητική.

— Η μεν πρακτική είναι η μέθοδος ὁλων των χριστιανῶν, ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης και επιπέδου εκπαίδευσης (παιδεία). Το περιβάλλον είναι ἔτσι διαμορφωμένο, ὥστε ο νους να λειτουργεί αρμονικά με τη γενική ατμόσφαιρα της ευσέβειας. Η διακόσμηση αποτελείται από τον τόπο λατρείας, την εκκλησία, ὅπου το αὐτὶ συλλαμβάνει τη μελωδία των ασμάτων, ο οφθαλμὸς θεάται με εὐλάβεια τις ἁγίες εικόνες, η μύτη αναπνέει τις μυρωδιές του θυμιάματος, το χέρι σχηματίζει το σύμβολο του σταυροῦ και το στόμα επαναλαμβάνει τα ιερὰ λόγια βαθιάς σημασίας.

— Η δε πνευματική μέθοδος είναι ξεχωριστή για τη διάνοια. Ασχολείται με τη φιλοσοφία και τα μυστήρια της Τριάδος. Η βαθιά πνευματική σημασία αὐτῆς της μεθόδου δεν απευθύνεται σε κάθε ἄνθρωπο, ἀλλὰ μόνο σε εκείνους που ἔχουν ασκηθεῖ ἐπὶ μακρόν σε φιλοσοφική πειθαρχία.

— Η τρίτη μέθοδος είναι αὐτή της διαισθητικῆς ικανότητας. Είναι μια ἄμεση μέθοδος, καθ' ὅτι αρνείται λεκτικές ἐξηγήσεις ὡς και λογική ἀνάλυση. Στη σύλληψη της πραγματικότητας η διαισθηση δεν ἐπιδέχεται διαμεσολαβητικὸν εργαλείον, ὡς και η διάνοηση, η φαντασία κ.λπ. (Γ. Αραπατζής, ὁ.π., σσ. 172-173).

⁷⁴³ Ἄπαντα, τ. 5, CXVI. — Ὅτι τέλος τοῦ θείου νόμου, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, σσ. 198,28 – 199,4. Βεβαίως, στην κατακλειδα (ὁ.π., 199,4-9) δεν θα μπορούσε ο Σχολάριος να μην συνδυάσει τον λόγο του με τον Παῦλο, γι' αὐτὸ και παραθέτει: «Τέλος ἐντολῆς (/παραγγελίας) ἡ ἀγάπη» (Α' Τιμ. 3,5). Προσθέτει δε με σημασία ὅτι το ἐν λόγω χωρίο ἐδραιώνει τον νέο νόμο ὡς τελειότερο νόμο ἀγάπης, ἐνῶ δείχνει τον παλαιὸν ὡς «ἀτελέστατον, νόμον φόβου».

⁷⁴⁴ Ὁ.π., CXVII (ἀ.τ.), σ. 199,11-32.

σης, όπως ακριβώς ο θείος νόμος υποτάσσει τη βούληση του ανθρώπου στον Θεό διά της αγάπης, έτσι και τον νου διά της αληθούς πίστεως, διότι κανένα ψεύδος δεν προβάλλει τον αυθεντικό άνθρωπο, αλλά μόνον η αλήθεια. Ο δε Θεός είναι η αλήθεια· ως εκ τούτου, ο πιστεύων σε ένα ορισμένο ψεύδος δεν πιστεύει στον Θεό, αλλά ούτε από τον Θεό λαμβάνει αυτή την πίστη. Επομένως, από τον θείο νόμο εναγόμεθα προς την ορθή πίστη «εικότως». Άλλωστε, όπως ο θείος νόμος διαλύει τα πάθη που αντιστέκονται στην αρετή, στην ηθική, ομοίως οφείλει ο άνθρωπος να υπερβαίνει, να αφήνει πίσω του, τα πάθη στον δρόμο του προς τον Θεό, την σωτηρία, την ευδαιμονία.⁷⁴⁵

– *Οι αμοιβές και οι τιμωρίες*

Επειδή η δικαιοσύνη ζητεί το να τηρηθεί στα πράγματα η προσήκουσα ισότητα, υπέρ της απόδοσης τιμωριών στις αμαρτίες και επάθλων στις ενάρετες πράξεις, κατά συνέπεια είναι αναγκαίο, όπως στις ενάρετες πράξεις έτσι και στα έπαθλα να υπάρχει κάποιος βαθμός· αντιστοίχως και οι τιμωρίες να διαβαθμίζονται ανάλογα με τα αμαρτήματα. Πρέπει, δηλαδή, στην υπεροχή κατά την ποιότητα των έργων να ανταποκρίνεται η ανισότητα και των αμοιβών και των τιμωριών.⁷⁴⁶



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΩΔΕΚΑΤΟ

Περί θανάτου και κόλασεως

– *Η κόλασις ως παραξιακός θάνατος*

Προτιμάται ο συγκεκριμένος τίτλος, διότι ευθύς εξαρχής πρέπει να νοηματοδοτηθεί κατά το δέον η κόλασις. Είναι, δηλαδή, ο θάνατος κόλαση με την έννοια της

⁷⁴⁵ Άπαντα, τ. 5, CXVIII. – Ότι τῷ θείῳ νόμῳ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν ὀρθὴν πίστιν ἐνάγονται, σσ. 199,34 – 200,14. Και ἐδὴ κατακλείεται το ζήτημα με αναφορά στον Παῦλο: «Χωρὶς δὲ πίστεως ἄδύνατον εὐαρεστῆσαι (Θεῷ)» (Εβρ. 11,6).

⁷⁴⁶ Ό.π., CXLII. – Ότι οὔτε αἱ ἀμοιβαὶ οὔτε αἱ τιμωρίαι ἴσαι, σ. 218,20-30.

απόδοσης δικαιοσύνης. Η δικαιοσύνη αυτή ορθοτομεί με βάση τον δυαδισμό αρετή - κακία ή ενάρτεος βίος - φαύλος βίος. Σε καμμία περίπτωση δεν πρέπει να θεωρηθεί στη βυζαντινή φιλοσοφία με τον γλαφυρό τρόπο απεικόνισης η κόλαση ως το αιωνίως κατακαίον πυρ, ως το αενάως μαρτύριο των κολασθέντων.⁷⁴⁷ Σε τέτοια περίπτωση η «έσω φιλοσοφία» θα ήταν απλώς παλαιοδιαθηκική θεολογία. Ο Σχολάριος πάλιν και πολλάκις αναφέρει στα έργα του, ότι ο θάνατος «τέλος οικειόν ἐστι»,⁷⁴⁸ και το εξηγεί: «Ἄπαν πρᾶγμα διά τι τέλος ἔστιν· ὥστε καὶ ὁ ἄνθρωπος ἕνεκά του ἔστιν· παντὸς δὲ πράγματος τὸ τέλος οικειόν ἐστι καὶ ἀρμόζον τῆ αὐτοῦ φύσει· διὸ καὶ κατὰ τὰς τῶν ὄντων διαφοράς, διάφορα τὰ τέλη αὐτῶν εἰσιν».⁷⁴⁹ Ο θάνατος, επομένως, είναι η φυσική απόρροια την οποία έχει προκαλέσει ή επιτύχει ο άνθρωπος με την εν γένει συμπεριφορά του καθ' όλη τη διάρκεια του βίου του.⁷⁵⁰ Αν, για παράδειγμα, καθ' όλη τη διάρκεια του βίου υπήρξε ενάρτεος, τότε ο θάνατος αποτελεί το μεταβατικό στάδιο από τα εγκόσμια στην ουράνια βασιλεία, το θείο φῶς⁷⁵¹, την ευδαιμονία.

⁷⁴⁷ Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως* ..., PG 46,85: «Ἄδην μὴ τόπον τινα οὕτως ὀνομαζόμενον οἶεσθαι, ἀλλὰ τινὰ κατάστασιν ζωῆς ἀειδῆ καὶ ἀσώματον, ἧ τὴν ψυχὴν ἐμβατεύειν παρὰ τῆς Γραφῆς ἐκδιδασκόμεθα»· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 94, 1573C: «Τί γάρ ἐστι κόλασις, ἢ μὴ τοῦ ποθομένου στήρησις» (1573C). Ο δε Μακάριος ορίζει την κόλαση ως κατάσταση, όπου: «... καὶ οὐκ ἔστι πρόσωπον πρὸς πρόσωπον θεάσασθαι τινα, ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ἐκάστου πρὸς τὸν ἕτερον νῶτον κεκόλληται. Ὡς οὖν εὐχὴ ὑπὲρ ἡμῶν, ἐκ μέρους τις θεωρεῖ τὸ πρόσωπον τοῦ ἐτέρου· αὕτη ἔστιν ἡ παραμυθία» (Μακαρίου Αἰγυπτίου, *Ἀποφθέγματα*, PG 34, 257CD-260A). Ἰδιαίτερης σημασίας ο ορισμός του Γρηγορίου Παλαμά: «... ὑπεσηγμένος (= ὁ Θεός) καὶ διδοὺς οὐράνιον βασιλείαν καὶ ἀδιάδοχον καὶ βίον ἀνώδυνον καὶ ζωὴν ἀθάνατον καὶ φῶς εἰς ἀπόλαυσιν ἀνέσπερον τοῖς σεβομένοις καὶ προσκυνούσιν αὐτὸν καὶ ἀγαπῶσι καὶ φυλάσσουσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ. Ἀλλὰ καὶ ... ἐπάγων τοῖς ἀσεβοῦσιν εἰς αὐτὸν καὶ ἀπειθοῦσιν αὐτῶ καὶ ἄθετοῦσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ κόλασιν αἰώνιον, πῦρ ἄσβεστον, ὀδύνην ἄπαιστον, θλίβην ἀπαραμύθητον, ἔνδυμα ζόφου ἀφεργουῶς, χώραν σκοτεινὴν καὶ τεθλιμμένην ...» (Γρηγορίου Παλαμά, *Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας*, PG 150, 1092A· ΕΠΕ 8,486), στην απόδοση βέβαια του οποίου η λέξη «χώραν» αποδίδεται με την έννοια της κατάστασης, κατὰ το γνωστὸν «ἐν ἀνδραπόδων χώραν ἐσόμεθα» (Ξενοφῶντος, *Κόρου Ἀνάβασις*, Ε', 6,13· βλ. πρὸς ἐπίρρωσιν των ὡς ἄνω καὶ Δημητράκου Δ., *Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τ. ΙΕ', σ. 7953). Ο Ἰωάννης ο Χρυσόστομος προχωρᾷ ἀκόμη περισσότερο: «Καὶ ποῦ ... καὶ ἐν ποίῳ χωρίῳ αὕτη ἔσται ἡ γέεννα; Τί γάρ σοι τοῦτου μέλλει; Τὸ γὰρ ζητούμενον δεῖξαι, ὅτι ἔστιν, οὐχ ὅπου τεταμῖενται καὶ ἐν ποίῳ χωρίῳ ... μὴ τοῖνον ζητῶμεν ποῦ ἔστιν, ἀλλὰ πῶς ἂν αὐτὴν φύγομεν» (Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Εἰς Ρωμ.*, ὁμιλ. 31, 34, PG 60, 673-674).

⁷⁴⁸ Βλ. π.χ. *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 435, 17. Η ἄποψη του Σχολαρίου ὅτι ο θάνατος ὡς νέκρωση ψυχῆς ἀποτελεῖ ἀπόδοση θείας δικαιοσύνης ἐμφαίνεται καὶ στο ὅτι θεωρεῖ τις ἀρετές θεοῦ νόμο, «νόμον εὐαγγελικὸν ἐν ἐπιτομῇ», καὶ, ἐπομένως, τον μὴ ἐνάρτεο παραβάτη. Βλ. *σχετικὰ Ἄπαντα*, τ. 4, σσ. 236, 1 - 264, 27.

⁷⁴⁹ *Ἄπαντα*, τ. 5, *CXVIII*, ὁ.π., 16-19.

⁷⁵⁰ «ἀμετατρέπτως»: *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 400, 6. Ομοίως, σ. 457, 19: «ἐπιμελῶς τε καὶ ἀδιαλείπτως».

⁷⁵¹ Ἰδιαίτερος χρήσιμα ὅσα σημειώνει ο Δ. Ν. Κούτρας, στο ἄρθρο του «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ φωτὸς στο ἔργο του Γρηγορίου Παλαμά» (*Φιλοσοφία καὶ Ὁρθοδοξία*, ἐκδ. Καθ. Κ. Βουδούρη, Ἀθήνα 1994, σσ. 111-122): Για τον Πλάτωνα, ἡ ἰδέα του ἀγαθοῦ εἶναι «τοῦ ὄντος τὸ φανότατον» (*Πολιτεία* Z, 518c), ἡ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τῆς γνώσεως του νοητοῦ κόσμου των ἰδεῶν. Για τον λόγο αὐτὸν ο Πλάτων θεωρεῖται ὁ ἐμπνευστὴς τῆς μεταφυσικῆς του θεοῦ φωτὸς, με καίριες ἐπιδράσεις στη βυζαντινὴ σκέψη. Το ἀγαθὸν ὡς «τὸ πᾶσιν φῶς παρέχον» (*Πολιτεία* Z, 540a) κατέχει ἰδιαίτερη θέση στη φιλοσοφία του Πλωτίνου καὶ του Πρόκλου. Κατὰ τον μεν Πλωτῖνο ἡ εἰκόνα του ἡλίου καὶ του φωτὸς διατρέχει τις τρεῖς ὑποστάσεις: ἔν - νοῦς - ψυχῆ. Ο νοῦς εἶναι τὸ «φῶς ἐκ φωτὸς» του ἐνός ἢ του ἀγαθοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τὸ «φῶς ἐκ φωτὸς» του νοῦ. Το ἐν ὡς ἡλῖος καὶ φῶς διὰ τῆς ἀπορροῆς, τῆς ἐλλάμψεως καὶ του φωτισμοῦ ἐπηρεάζει ὅσα τελούν ὑπ' αὐτὸ καὶ τα ἀναγκάζει να στραφοῦν πρὸς το ἴδιο. Ἀνάλογη ἄποψη ἔχει καὶ ὁ Πρόκλος, ὁ ὁποῖος με βάση το φῶς ἱεραρχεῖ τα ὄντα. Ο Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, ὁ ὁποῖος διατήρησε τὸ τριαδικὸ σχῆμα του Πρόκλου («μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή») ὡς βάση τῆς θεολογίας του, διασώζει στο ἔργο του ἀπὸ τους Νεοπλατωνικοὺς οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς μεταφυσικῆς του φωτὸς. Για τον Διονύσιο, ὁ αἰσθητὸς κόσμος εἶναι μία θεοφάνεια (*Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, I, PG 3, σ. 589) τῆς ὑπερουσιότητος (αὐτ., σ. 588) του Θεοῦ. Ο Θεός, ἂν καὶ εἶναι «ὑπέρφωτος γνόφος» (*Περὶ μυστικῆς Θεολογίας*, I, PG 3, σ. 997), ἐντούτοις ὡς «φῶς νοητὸν» (*Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, IV, PG 3, σ. 700) καὶ «ἀκτίς πηγαῖα καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία, πάντα τὸν ὑπερκόσμον καὶ περικόσμον, καὶ ἐγκόσμιον νοῦν, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα ... ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος» (ὁ.π., σ. 701) ενεργεῖ. Διὰ του θεοῦ φωτὸς ἡ ψυχὴ του ἀνθρώπου –ἐλλαμπόμενη καὶ φωτιζόμενη– ἀνάγεται στο

Σε αντίθετη περίπτωση, ο θάνατος οδηγεί στον ζόφο, στη νέκρωση της ψυχής, στο αφίστασθαι της θείας δόξης, στην αμεθεξία⁷⁵².

Για τον βυζαντινό φιλόσοφο, η συλλογιστική διαδικασία έχει ως εξής: σπεύδει να καταστήσει σαφές «πρῶτον μὲν τὸ τῆς εἰμαρμένης, ἀποπεμπόμεθα ὄνομα». Δεν δέχεται το προκαθορισμένο ἐπ' ουδενί.⁷⁵³ Η ελευθερία των επιλογών, η «προαίρεσις», έχει τον πρώτο λόγο, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος στη ζωή του να πράξει τα κατά φύσιν ή να οδηγηθεί στα παρά φύσιν. Τα μεν της αρετής, τα δε φαύλα. Φύση, ὅπως έχει αναφερθεί, νοείται η δημιουργία του ανθρώπου «κατ' εἰκόνα Θεοῦ»,⁷⁵⁴ ενώ «παρά φύση» εννοείται η ανθρώπινη συμπεριφορά που αμαυρώνει την εικόνα του Θεού στην ψυχή του ανθρώπου, αφού ο Θεός είναι πάγκαλος τε και πανάγαθος. Γι' αυτό στο «Περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ» του ο Σχολάριος μας προκαταλαμβάνει: «τοῖς δὲ παρὰ φύσιν βεβιωκόσι κοινῇ πᾶσιν ὄρισται ἢ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἀπότευξις, οἷσι μὲν καὶ αὐτοῖς αἰδίως, ἀλλ' ἐν ζόφῳ βαθεῖ ζῶσι καὶ ἀθλιότητι».⁷⁵⁵ Οι πράττοντες τα φαύλα καθ' ὅλον τον βίον τους αμετανοήτως διατελοῦν αἰωνίως σε αποτυχία της μακαριότητας και, συνεπώς, σε βαθύ σκότος και σε αθλιότητα. Στη συνέχεια, επεξηγεί: «ὄρισται τοῖς πονηροῖς ἢ τοῦ τέλους ἀπότευξις, ἀθλιότης οὔσα· θέλει (ὁ Θεός) γὰρ καὶ τὴν κόλασιν τῆς πονηρίας, ὡς οὕτως ἂν καὶ τῆς θείας δικαιοσύνης ἐκπληρωθησομένης».⁷⁵⁶ Αθλιότητα είναι η αποτυχία του πονηρού ανθρώ-

θεῖον και θεουμένη ενούται με τις προνοιακές προβολές του. Βλ. και Μ. Μαντζανά, *ὁ.π.*, σ. 232, 351· πρβλ. Χρ. Τερέζης, *Στοιχεῖα εἰσαγωγῆς στη φιλοσοφία*, Ἐννοια, Αθήνα 2018, σσ. 704-706.

Ο Διονύσιος θα χρησιμεύσει πολύ στον Γρηγόριο Παλαμά, κυρίως για τα στοιχεία που ενσωματώνει στο ἔργο του, τα οποία, μολονότι ἔχουν πλατωνική ή νεοπλατωνική προέλευση, ωστόσο, υποβοηθοῦν το χριστιανικό δόγμα. Η διδασκαλία των Νεοπλατωνικών περί ελλάμψεως, φωτισμοῦ και αναγωγῆς της ψυχῆς στο θεῖον, περί ενώσεως με την αρχὴ του κόσμου και της θεώσεώς της, αποτελεί για τον Γρηγόριο αναγκαῖο σχῆμα και πλαίσιο της νέας ουσίας του χριστιανικοῦ δόγματος. Το ἄκτιστον ἀλλά μεθεκτόν φῶς της θείας ἐνεργείας για τον Παλαμά εκδηλώνεται ως «θεῖα χάρις» [*Κατὰ Γρηγορὰ Δ'*, 54, 3-4 (*Συγγράμματα Δ'*, σ. 370)], «ἔλλαμψις», «λαμπρότης» [*Υπὲρ ἡσυχάζοντων*, 1, 3, 7, 20, (*Συγγράμματα Α'*, σσ. 415, 419)] και δόξα Θεοῦ στην κεκαθαρμένη καρδιά του προσευχόμενου μοναχοῦ, καθιστώντας τον ικανό να ἐπιτύχει την θέωση. Για τον Παλαμά, διὰ της παρουσίας και μόνο του θεῖου φωτός μεταμορφώνεται ριζικὰ ὄχι μόνον η ἀνθρώπινη νόηση ἀλλὰ και το σῶμα του πιστοῦ. Αὐτὰ «μετασκευαζόμενα» [*Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 2, κωδ. Bodl. Laud. gr. 87, φ. 259^α. *Υπὲρ ἡσυχάζοντων*, 1, 3, 33, 13-29 (*Συγγράμματα Α'*, σ. 444). *Κατὰ Γρηγορὰ Δ'*, 60, 25-31 (*Συγγράμματα Δ'*, σ. 373)] ὑπὸ του θεῖου φωτός, γεύονται την ἀμεσότητα της θείας παρουσίας, τελοῦν σε κατάστασι ἀφαιρῆς μακαριότητας.

⁷⁵² Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 94, 1545D-1548A: «καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι δεῖ, ὅτι ὁ Θεός οὐ κολάζει τινὰ ἐν τῷ μέλλοντι, ἀλλ' ἕκαστος ἑαυτὸν δεκτικὸν ποιεῖ τῆς μετοχῆς τοῦ Θεοῦ. Ἔστι μὲν ἢ μὲν μετοχὴ τοῦ Θεοῦ τρυφή, ἢ δὲ ἀμεθεξία αὐτοῦ κόλασις».

⁷⁵³ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 390, 3.

⁷⁵⁴ Ὡς πρὸς την «κατ' εἰκόνα και καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ» δημιουργία του ἀνθρώπου, το ἐρώτημα που ἀνακύπτει εἶναι σε τι ομοιάζει ο ἀνθρώπος στον Θεό-δημιουργό του, ἀποκεκλεισμένης της ομοιότητος ὡς πρὸς την ορατὴ μορφή του – καθ' ὅτι ο Θεός εἶναι ἄυλος και ἀσώματος. Σαφῆς ἀπάντησι δίδεται στο ἄρθρο: Ε. Μαραγγιανού, «Ἡ ἀπεικόνισσι τοῦ θεῖου στη βυζαντινὴ διανόησι και τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ πρότυπα αὐτῆς» (*Φιλοσοφία και Ὁρθοδοξία*, ἔκδοσις ὑπὸ τοῦ Καθηγητοῦ Κ. Βουδοῦρη, Ἀθήνα 1994, σ. 124), ὅπου ἀναφέρονται τα ἐξῆς: «Ὁ ἀνθρώπος μοιάζει μὲ τὸν Κτίστη του στὰ ἀκόλουθα στοιχεῖα μὲ τὰ ὅποια τὸν προέκτισε Ἐκεῖνος: 1) ὡς πρὸς τὸ Λόγο, δηλαδὴ τὴν ἑναρθηρὴ ὁμιλία και τὴ λογικὴ σκέψις, πού τὸν ὀδηγεῖ στη νόηση και σὲ κάθε τι τὸ πνευματικόν· 2) ὡς πρὸς τὴ θεϊκὴ πνοή πού τοῦ ἐνεφύσησε και ἡ ὅποια σημαίνει τὰ θεϊκὰ στοιχεῖα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ὅπως εἶναι ἡ δύναμις τῆς δημιουργίας, τῆς ἀγάπης, καθὼς και ἡ αἰώνια και ἀθάνατη ψυχή του· 3) ὡς πρὸς τὴν ἠθικότητα και τὴν ἀρετὴ και 4) ὡς πρὸς τὴ γνωστικὴ του ικανότητα».

⁷⁵⁵ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 399, 33-35.

⁷⁵⁶ *Ὀ.π.*, σ. 400, 3-5.

που να διαγάγει τέλειο βίο· της δε πονηρίας του η αθλιότητα της κολάσεως επέρχεται ως εκπλήρωση της θείας δικαιοσύνης. Όμως, οι πονηροί άνθρωποι καθ' όλον τον βίο τους στερήθηκαν αγαθών, με αποτέλεσμα όλος ο επίγειος βίος τους να είναι βίος ψευδής, παρά φύσιν, («οὐ μορφοῦντες οἰκεῖον βίον») και οι ίδιοι «ἐν εἰδώλῳ ζωῆς εἰσιν». ⁷⁵⁷ Επόμενο είναι και «ἢ μετὰ ταῦτα ἀθλιότης αὐτοῖς θανάτου παντὸς χειρόν». ⁷⁵⁸ Ο θάνατος ως «τελευτὴ βίου» είναι «τῆς ἐνταῦθα πονηρίας» προοίμιο «τῆς ἐκεῖ κακοδαιμονίας». ⁷⁵⁹ Αυτός ο θάνατος ανήκει σε εκείνους που «ζῶσιν ἐπὶ πλεόν κοινοβλαβῶς», άξιοί όντες «ἀπολαύειν τῆς θείας ἀποστροφῆς» ⁷⁶⁰, αφού «μεθίστανται ζημία ζωῆς, ἐπειδάν αὐτῆς κριθῶσιν ἀνάξιου». ⁷⁶¹ Με νεότερους όρους, ο Σχολάριος εισηγείται έναν θρησκευτικό - θεολογικό υπαρξισμό, τον οποίο μάλιστα εγγράφει σε μία αποδεικτική διαδικασία, έστω και μέσω αξιωμάτων.

Θάνατος είναι επίσης το «πέρας». Το πέρας του βίου είναι το ορισμένο μέτρο της πρόσθεσης ή της μείωσης της «ἐνταῦθα ζωῆς» ⁷⁶². είναι το όριο της «ἐνταῦθα ζωῆς» και συγχρόνως η αρχή της μέλλουσας, είτε δυστυχούς είτε ευδαιμόνου. Ως όριο ζωῆς, ως θάνατος σωματικός, δεν καθορίζεται χρονικά· «γρηγορεῖτε ὅτι οὐκ οἶδατε ποία φυλακῆ τῆς νυκτὸς ὁ κλέπτης ἔρχεται». ⁷⁶³ Σαφέστατη η παραίνεση προς τους ανθρώπους που επιθυμούν να κατακτήσουν την ευδαιμονία: «γρηγορεῖτε». Οι άλλοι, όσοι αναμένουν να απολαύσουν τα υλικά μόνον αγαθά ή όσοι υποτάσσονται στα πάθη, «οἰκειῶς τελευτῶσι τῇ ὅλῃ τῆς ζωῆς μοχθηρίᾳ» ⁷⁶⁴, με συνέπεια «εἰς τὰς ἐν ἄδου κατασπῶνται ποινὰς τῆ δικαστικῆ τοῦ δεσπότη ράβδῳ». ⁷⁶⁵ Στο δε «Εἰς τοὺς μακαρίους πάντας, εἴτε ἀγγέλους εἴτε ἀνθρώπους» ⁷⁶⁶, περιγράφει την πορεία των ανθρώπων προς τον θάνατο ως εξής: «ἢ δὲ πρὸς τὴν ὕλην ἐκούσιος ῥοπή καὶ ἢ ἐντεῦθεν ἡμῖν ἀθροίζομένη παχύτης τε καὶ βαρύτης ὀσημέραι καὶ σκότωσις, τὴν ἐν ἄδου μᾶλ-

⁷⁵⁷ *Ἄπαντα*, τ. 1., σ. 401, 6.

⁷⁵⁸ *Ο.π.*, σ. 401, 7-8.

⁷⁵⁹ *Ο.π.*, σ. 420, 27.

⁷⁶⁰ Σε αντίθεση με το «ἀπολαύειν τῆς θείας εὐμενείας» και όχι με την έννοια του ότι ο Θεός αποστρέφει εαυτόν. Άλλωστε, κατά τον Σχολάριο, ο Θεός «οἰκονομεῖ πολλὰ πρὸς ὠφελείαν κοινοτέραν ... ἵνα τοὺς ὁμοίους ἰατρεῦση τῷ δέει ...» (*Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 403, 27-31). Ομοίως, «οἱ δὲ (οἱ φαῦλοι) ἀποστρέφονται ἀπ' αὐτοῦ (του Ἀγαθοῦ, του Θεοῦ), διὰ τὸ διεστραμμένως κινεῖσθαι καὶ ἐκ διεστραμμένης θελήσεως» (*Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 436, 15-16).

⁷⁶¹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 421, 20-23.

⁷⁶² Πρβλ. Ε. Πρωτοπαπαδάκη, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκουλα Ε.Ε., Αθήνα 2003, σ. 143, όπου στα «Επιχειρήματα κατά της ευθανασίας» αναφέρεται: «... η ευθανασία δεν μπορεί να δικαιωθεί ηθικά, επειδή αντιτίθεται και αρνείται το ὑψιστο αγαθό που ο άνθρωπος μπορεί να κατέχει, δηλαδή την ζωή, και ως στερούμενη λογικής θεμελίωσης επί τη βάσει εκείνου που αρνείται. Αν η ευθανασία θέλει να επιβληθεί και να γίνει αντικείμενο ηθικής αποδοχής, πρέπει πρώτα να αποδείξει πως δεν προσβάλλει το αγαθό της ζωῆς. Και τούτο δεν έχει καταστεί εμφανές, παρά μόνο περιπτωσιακά».

⁷⁶³ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 432, 16-18.

⁷⁶⁴ *Ο.π.*, σ. 445, 25-26.

⁷⁶⁵ *Ο.π.*, 27-28.

⁷⁶⁶ *Ἄπαντα*, τ. 4, σσ. 367, 8 – 368, 34.

λον μνηστεύονται κακοδαιμονίαν, τὴν διηνεκὴν τε καὶ ἀπαράκλητον τοῦ δημιουργοῦ στέρησιν».⁷⁶⁷

– *Κόλασις καὶ Τάξις. Διαφορές*

Ἡ μέγιστη τιμωρία γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι νὰ αποκλεισθῆ ἀπὸ τὴν δυνατότητα τῆς μακαριότητος. Ἀμέσως μετὰ νὰ στερηθῆ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν τελειότητα κάθε φυσικῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ «εὖ ποιεῖν». Ἀκολουθοῦν, κατὰ σειρὰν, ἡ ἀταξία τῶν φυσικῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, ἡ σωματικὴ βλάβη, καὶ σὲ ὅλα αὐτὰ προστίθεται ἡ ἀπώλεια τῶν ἐξωθεν ἀγαθῶν. Οἱ ἄνθρωποι, ἐπειδὴ διάκεινται διαφορετικὰ πρὸς τὴ θέληση τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ κακοῦ, ὅσα ἐναντιώνονται στὴ θέλησίν τους ὡς προκαλοῦντα ψυχολογικὰ ἀποθήσεις τα κρίνουν, ἀν καὶ στὴν πραγματικότητα εἶναι ἀσήμαντα στὸ γένος τῶν τιμωριῶν καὶ στὴν τάξιν· γι' αὐτὸν τὸ λόγον νομίζουσιν ὀρισμένοι ὅτι οἱ σημαντικὰς βλάβες ἢ οἱ ζημιὰς τῶν ἐξωθεν πραγμάτων ἀποτελοῦν σοβαρότερες τιμωρίες ἀπὸ τὴν ἀταξία στὴν ψυχὴ, τὴν ἀδυνατότητα περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τὴν ἀποβολὴ τῆς θείας μακαριότητος, διότι τα συνυπολογίζουσιν ἀπὸ κοινού στὰ αἰσθητὰ καὶ σωματικὰ καὶ πρόσκαιρα. Ἡ ἀφθονία τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐξωθεν ἀγαθῶν πολλὰς φορὰς συγχωροῦνται στυχοὺς σπουδαίους καὶ ὑπηρετοῦνται πρὸς ἀρετὴν· πολλὰς, ἐπίσης, φορὰς ἀφαιροῦνται ἀπὸ ἄλλους σπουδαίους, γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ ἀποβολὴ τῶν ἀγαθῶν αὐτῶν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀγαθόν. Στυχοὺς φαύλους, ὁμως, ὀρισμένες φορὰς ἐπιτρέπεται νὰ τα ἐγκαταλείψουσιν αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ λόγῳ κολάσεως, ἀφοῦ, ὅσοι τα ἔχουσιν, «ἐπὶ τὸ χεῖρον προκαλῶνται». Ὅσον ἀφορὰ στὴν καταδίκη, ἐπειδὴ ἀντίκειται στὴ βούληση κάποιου νὰ βοηθηθῆ πρὸς τὸ ἀγαθόν τῆς ἀρετῆς, ἀποκλείεται ἀν δὲν ἔχει προηγηθῆ ἡ διάπραξις τῆς ἀμαρτίας ἢ ἡ ἀταξία στὴν ψυχὴ –ἐπειδὴ ἐξαιτίας τῆς ἐπέρχεται τάχιστα ἡ ροπή πρὸς τὴν ἀμαρτία. Σὲ ἀντίθετη περίπτωσι, ἡ καταδίκη δὲν εἶναι ἐπιθυμητὴ γιὰ ὅποιον τὴν υφίσταται, καθόσον ἀποστρέφει ἐαυτὸν ἀπὸ τοῦ τέλους. Ἀπλούστατα, εἶναι φανερό ὅτι ὁ Θεὸς «τιμωρεῖται τοὺς ἄνθρώπους ὑπὲρ ἀμαρτιῶν»⁷⁶⁸ καὶ ὅτι ἀνευ ἀμαρτίας δὲν υφίσταται τιμωρία.⁷⁶⁹ Ἡ ποικιλία ἢ τὰ διάφορα

⁷⁶⁷ Ἄπαντα, τ. 4, σ. 368, 8-11. Ὁ Γρηγόριος Παλαμάς, μάλιστα, ἀποτυπώνει τὴν διαφορὰ τῆς εὐδαιμονίας πρὸς τὴν κόλασιν ὡς ἐξῆς: «... διὰ τοῦτο νῦν μετὰξὺ ἡμῶν τῶν κατ' ἀρετὴν ἐζηκόντων καὶ ὑμῶν τῶν ἐν κακίᾳ βεβιωκόντων μέγα καὶ ἀδιάβατον ἐστήρικται χάσμα, ὡς μηδέποτε πρὸς ἀλλήλους διαβῆναι δύνασθαι. Παρίστησι δὲ διὰ τούτων τὸ ἀτελεῦτητον καὶ ἀμετάθετον καὶ τῆς τῶν ἀμαρτωλῶν κολάσεως καὶ τῆς τῶν δικαίων ἀνέσεως» (Γρηγορίου Παλαμᾶ, Ὁμιλ. ΜΗ', *Εἰς τὸ τῆς Ε' Κυριακῆς τοῦ Λουκᾶ Εὐαγγέλιον* ... 12, ΕΠΕ 11, 152).

⁷⁶⁸ Ἡ φράσις σημαίνει ὅτι ὡς τιμωρία δὲν νοεῖται ἡ ἐπιβολὴ ποινῆς ἢ ἡ κυρωτικὴ λειτουργία τοῦ νόμου, ἀλλὰ ἡ στέρησις, ἡ δυσχέρεια.

⁷⁶⁹ Ἄπαντα, τ. 5, *CXLI*. – *Περὶ τῆς τάξεως καὶ διαφορᾶς τῶν κολάσεων*, σσ. 217,31 – 218,18.

επίπεδα των ανθρώπινων συμπεριφορών οδηγούν σε έναν σαφή σχετικισμό, ο οποίος ούτε κατ' ελάχιστον επηρεάζει την ακεραιότητα των θείων κανονιστικών κριτηρίων.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ ΤΡΙΤΟ

Περί ευτυχίας

Στην επιτομή «Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d' Aquin» και στο τρίτο βιβλίο ο βυζαντινός φιλόσοφος εξηγεί τι σημαίνει ευτυχής άνθρωπος και πώς ως τέτοιος βοηθείται: Λέγεται ότι σε κάποιον άνθρωπο «καλῶς τὰ κατὰ τύχην συμβαίνει», όταν παράλληλα με τον σκοπό ένα συγκεκριμένο καλό του συμβεί, όπως, για παράδειγμα, όταν κάποιος σκάβει καλλιεργώντας το χωράφι του, εντοπίζει θησαυρό για τον οποίο δεν ανίχνευε και τον οποίο δεν ζητούσε. Συμβαίνει δε σε κάποιον που προβαίνει σε μία ορισμένη ενέργεια, παρά τον σκοπό της ενέργειάς του, όχι όμως παρά τον σκοπό κάποιου ανωτέρου, στον οποίο υφίσταται. Για παράδειγμα, αν κάποιος προϊστάμενος ζητούσε από έναν υφιστάμενο να μεταβεί σε τόπο όπου κάποιος άλλος –που είχε συνυπηρετήσει με τον τελευταίο– είχε σταλεί εκεί χωρίς ο ίδιος να το γνωρίζει· για τον υφιστάμενο η εύρεση του συναδέλφου του δεν ήταν σκοπός του· ήταν όμως σκοπός του προϊσταμένου που τον έστειλε. Γι' αυτό και για τον υφιστάμενο τυχαίο γεγονός είναι, για τον προϊστάμενο όμως σκόπιμο. Επειδή, λοιπόν, ο άνθρωπος είναι τεταγμένος κατά μεν το σώμα υπό τα ουράνια σώματα, κατά δε τον νου υπό τους αγγέλους, κατά δε τη θέληση υπό τον Θεό, μπορεί να συμβαίνει κάτι παρά τον σκοπό του ανθρώπου, το οποίο βέβαια ή να είναι σύμφωνο με την τάξη των ουρανίων σωμάτων, ή με έλλαμψη αγγέλων ή με φωτισμό Θεού. Ωστόσο, αν και μόνος ο Θεός δρα απέναντι στην προαίρεση / τις επιλογές των ανθρώπων, συνεργεί σε έναν ορισμένο βαθμό προς την προαίρεση του ανθρώπου με τον τρόπο της πειθούς. Όταν, λοιπόν, κάποιος άνθρωπος εξαιτίας των ουρανίων σωμάτων αποκλίνει από ορισμένες επιλογές χρήσιμες για τον ίδιο, την ωφέλεια των οποίων δεν γνωρίζει με την διάνοιά του, φωτίζεται ο νους του και με το φως των νοερών ουσιών στο να πράξει τα ωφέλιμα, και η βούλησή του οδηγείται υπό της θείας ενέργειας στο

να επιλέξει κάτι χρήσιμο για τον ίδιο –του οποίου τον λόγο αγνοεί–, τότε ο άνθρωπος αυτός λέγεται ότι είναι ευτυχής. Αντιθέτως, δυστυχής είναι ο άνθρωπος, όταν υπό των ανωτέρω αιτιών οδηγείται η προαίρεσή του στα αντίθετα, τα επιβλαβή για τον ίδιο. Ένας άνθρωπος λέγεται «καλῶς γεννηθείς» ή «κακῶς γεννηθείς» εξαιτίας της διαθέσεως που απορρέει από το ουράνιο σώμα στο δικό μας σώμα· επομένως, ο «καλῶς γεννηθείς» ευτυχής λέγεται, καθόσον ο ανθρώπινος νους ελλάμπεται προς το να πράξει κάτι ή η βούλησή του διεγείρεται από τον Θεό. Για τους λόγους αυτούς δεν καλείται «καλῶς γεγεννημένος», αλλά μάλλον «πεφυλαγμένος» ή «κεκυβερνημένος».

Προφανώς ο Σχολάριος εν προκειμένω αποφεύγει ευσεβῶς την άμεση σύνδεση Θεού - τύχης υποβιβάζοντας την ευτυχία σε επίπεδο επηρεασμού ουράνιων σωμάτων. Γι' αυτό σπεύδει να σημειώσει: Υπάρχει και άλλη διαφορά· η ενέργεια/επίδραση του αγγέλου ή του ουρανού σώματος αποτελεί διάθεση μόνο, ενώ η ενέργεια/επίδραση του Θεού τελειότητα. Επειδή, όμως, η διάθεση εξαρτάται από την ποιότητα του σώματος παρά από την πειθῶ του νου, σε καμμία περίπτωση δεν οδηγεί προς το «αίρεισθαι», ούτε ο άνθρωπος επιλέγει μονίμως αυτό που ο φύλακας ἀγγελός του επιθυμεί, ή αυτό προς το οποίο το ουράνιο σώμα οδηγεί· σε διηνεκή κλίμακα όμως επιλέγει εκείνο το οποίο ο Θεός ενεργεί στη βούλησή του. Όθεν, πολλές φορές η φυλακή των αγγέλων παύεται και πολύ περισσότερες η καθοδήγηση των ουρανίων σωμάτων αποκλίνει. Η θεία πρόνοια, όμως, «ἀεὶ βεβαία ἐστίν».

Η εκ των ουρανίων σωμάτων διάθεση προς επιλογή γίνεται με τρόπο ενός συγκεκριμένου πάθους· δηλαδή, κάποιος οδηγείται να επιλέξει κάτι με μίσος ή φιλία ή οργή ή κάτι τέτοιο. Από την άλλη, η υπό του αγγέλου διάθεση προς επιλογή γίνεται άνευ πάθους και σύμφωνα με τον τρόπο της νοερῆς θεωρίας και ποτέ δεν ελλάμπεται ο άνθρωπος υπό αγγέλου προς μία πράξη, ούτε διδάσκεται την αιτία για την οποία «τὸ ποιητέον ἐστὶν ἀγαθόν», αλλά «ἐκ τοῦ τέλους μόνον τοῦτο λαμβάνεται». Γι' αυτό ο άνθρωπος πολλές φορές νομίζει μεν τι αρμόζει στο αγαθό ότι πρέπει να πράξει, μην γνωρίζοντας όμως κατά την αναζήτησή του (του αγαθού), με αποτέλεσμα, όταν φθάνει στο έσχατο τέλος –το οποίο δεν προέβλεπε–, να είναι για τον ίδιο κάτι τυχαίο.

Και καταλήγει: μπορεί, βέβαια, να συμβαίνει στον άνθρωπο κάτι καλό, παρά τον σκοπό του ίδιου και παρά την έλλαμψη των αγγέλων. Η δύναμη της ανθρώπινης ψυχῆς ή η αγγελική δύναμη «μερική τις ἐστὶ πρὸς τὴν θεϊαν δύναμιν», η οποία εκτείνεται προς όλα τα όντα. Το ίδιο συμβαίνει και στα ουράνια σώματα, επειδή η διάθεσή τους δεν εκτείνεται σε όλα όσα αναφέρεται η προαίρεση της ανθρώπινης ψυχῆς, καθ' ότι είναι ασώματα. Κάποιο καλό ή κάποιο κακό μπορεί να συμβεί στον

άνθρωπο κατά τύχη και με την παράθεση προς τους αγγέλους, αλλά σε ουδεμία περίπτωση «τῆ παραθέσει πρὸς τὸν Θεόν».

Ορθοτομεί: στα ηθικά, βέβαια, δεν μπορεί κάποιος να λέγεται ευτυχής ή δυστυχής· δεν συμβαίνει κάτι διαφορετικό εντελώς από την προαίρεση των όντων· ο άνθρωπος είναι καλώς ή κακώς «γεγεννημένος διὰ τὴν ἐκ τῆς τοῦ σώματος διαθέσεως ἐπιτηδειότητα» προς την τέτοια προαίρεση. Με την παράθεση δε προς τα ἐξωθεν αγαθά, τα οποία μπορούν να αποβαίνουν παρά τον σκοπό, μπορεί κάποιος να λέγεται και «καλῶς γεγεννημένος» και ευτυχής, και κυβερνώμενος από τον Θεό, και φυλαττόμενος από ἄγγελο.

Πέραν τούτων, είναι φανερό ότι ο άνθρωπος εκ της δυνάμεως του ουρανίου σώματος ουδόλως ευτυχής δεν μπορεί να είναι, αλλά μόνον ευτυχής για το ένα ή το άλλο πράγμα, διότι η φύση προς ένα μόνο πράγμα έχει ταχθεί· τα δε κατά τύχη καλώς ή κακώς συμβαίνοντα στον άνθρωπο από την φύση τους δεν ανάγονται σε κάποιο «ἐν», αλλά είναι ἀόριστα και ἀπειρα. Ἄρα, δεν είναι δυνατόν ο άνθρωπος να έχει στη φύση του κάποια συμβαίνοντα, από μία ορισμένη ἀπόρροια ουρανίου σώματος, ὥστε μονίμως ή σχεδόν μονίμως εκείνα να επιλέγει, και κατά συμβεβηκός να δέχεται τα οφέλη. Είναι όμως δυνατόν υπό του ουρανίου σώματος να οδηγηθεί ο άνθρωπος να επιλέξει κάτι, με το οποίο κατά συμβεβηκός να ωφεληθεί, και έπειτα ἄλλο· είναι ἀδύνατον να διαβιοί διηνεκώς σαν σε δεδομένη σε όλα τα οφέλη κίνηση.⁷⁷⁰



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ευδαιμονία⁷⁷¹

Στον πρώτο τόμο των *Ἀπάντων* ο Σχολάριος δίδει ιδιαίτερο ορισμό της ευδαιμονίας του ανθρώπου ως μακαριότητας στην βασιλεία των Ουρανών⁷⁷² και πλήρως

⁷⁷⁰ Ἄπαντα, τ. 5, ΧCII. – Πῶς λέγεται τις εὐτυχής, και πῶς ὑπὸ τῶν ἀνωτέρων αἰτιῶν βοηθεῖται, σσ. 176,26 - 179, 20.

⁷⁷¹ Περί της έννοιας της ευδαιμονίας –καθώς και τις προϋποθέσεις της και τη σχέση της με την αρετή– βλ. αναλυτικά: Χρ. Τερέζης, *Στοιχεία εισαγωγής στη φιλοσοφία*, σσ. 281-290.

⁷⁷² Εντύπωση προκαλεί ότι ο Σχολάριος αποφεύγει τη χρήση του ὀρου «παράδεισος». Χρησιμοποιεί κατά κόρον τη *Βασιλεία των Ουρανών* ως “τόπο” που λαμβάνει χώρα η μακαριότητα. Θεωρώντας, όμως, βέβαιο ότι γνωρίζει

εξαρτημένης από τον Θεό. Για τον βυζαντινό φιλόσοφο, ο Θεός προνοεί διηλεκώς για τον άνθρωπο, όχι όμως λόγω της πρόσκαιρης επίγειας ζωής, αλλά «ένεκα τοῦ ζῆν ἀϊδίως καὶ ἀμέσως αὐτῷ συνεῖναι»⁷⁷³. Μεθερμηνεύεται σαφώς η ευδαιμονία ως ζωή αἶδιος και συμμετοχή της θείας μακαριότητας, μέθεξι άμεση. Ἐτι περαιτέρω, «τῶν ἐκείθεν ἀπολαύοντας ἀγαθῶν»⁷⁷⁴, δηλαδή η κοινωνία με το θείο εμπεριέχει απόκτηση ή/και απόλαυση των ἐκείθεν ἀγαθῶν. Συνεπώς, στα εξωτερικά αγαθά της επίγειας ζωής αντιπαραβάλλονται τα ἐκείθεν –όπου ἐκείθεν νοούνται, μεταφυσικώς–, τουτέστιν τα θεία ἀγαθά.⁷⁷⁵ Κορυφώνεται στο παρόν χωρίο ο ορισμός, η ανάλυση της έννοιας «ευδαιμονία» με τη φράση: «αὐτῷ (= τῷ Θεῷ) συνευδαιμονεῖν τὴν χάριτι δεδομένην ὑπερφυῶς οὐ τῇ φύσει συνοῦσαν εὐδαιμονίαν»⁷⁷⁶. Βρίθει κορυφαίων και αφηγηματικά νοημάτων η συγκεκριμένη φράση. Το «συνευδαιμονεῖν» ορίζεται μεν ως ευδαιμονία απολύτως εξαρτώμενη από τον Θεό, ορίζει δε και την ευδαιμονία ως κοινωνία του θείου. Η ευδαιμονία αυτή δωρεΐται υπερφυῶς στον άνθρωπο κατά χάριν και όχι ως ευτυχία συνδυασμένη με την ανθρώπινη φύση –ή, πιο σωστά, είναι απόρροια της θείας φύσης. Ωστόσο, σπεύδει στο «Περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ» και διακρίνει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα δημιουργήματα: «Τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων πρᾶγμα οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις γενητοῖς καὶ φθαρτοῖς ἔχει», ἀλλά «σύγκειται ἐκ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου τὴν ἀρχὴν, ἀπαλλαττόμενος δὲ ποτε τοῦ θνητοῦ, τῷ ἀθανάτῳ ζῆ μόνω».⁷⁷⁷ Οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται «ὁδοιπόροι ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ» και «τὴν αἶδιον εὐδαιμονίαν σκοπεῖν τεταγμένοι».⁷⁷⁸ Ο επίγειος βίος του χαρακτηρίζεται ως οδοιπορία και σπουδή, την οποία πρέπει να επιδείξει κάποιος που έχει τους οφθαλμούς (ενν. της ψυχής) ανοιχτούς και καθαρούς «τοῦτ’ ἂν εὐδαιμονίαν ἔχοι καὶ τέλος, τὴν τῆς καθόλου ἀληθείας ἐπίγνωσιν, ἣν καὶ αἶδιον ζῶν εἶναι».⁷⁷⁹ Ὅθεν, η ευδαιμονία αποτελεί για τον άνθρωπο εκπλήρωση και επίτευξη του σκοπού για τον οποίο έχει δημιουργηθεί, τελείωση, εν πλήρει συνειδήσει γνώση της απόλυτης αλήθειας, αιώνια ζωή.

το Κατὰ Ἰωάννην Ευαγγέλιο, μπορούμε να εξάγουμε το συμπέρασμα ότι συμφωνεΐ με το χωρίο Ιω. 19, 40-41, όπου ως παράδεισος (κῆπος), ως «ἐδρα» κάθε θεωμένου δεν εντοπίζεται σε κάποια επουράνια «καινή Ιερουσαλήμ» ἀλλὰ πλησίον του Σταυροῦ και του Τάφου.

⁷⁷³ Ἀπαντα, τ. 1, σ. 73, 5-6.

⁷⁷⁴ Ὁ.π., σ. 73, 6-7.

⁷⁷⁵ Ο Καθηγητής Γ. Αραμπατζής συνοψίζει ως κυριότερες επιρροές που οδήγησαν στον σχηματισμό του βυζαντινού πολιτισμοῦ εν γένει και ειδικότερα στον σχηματισμό της ευδαιμονίας ως υπαρξιακής κατάστασης ως εξής: α) ο κλασικός πολιτισμός (με τη λεπτή διάκριση ευδαιμονίας φιλοσόφου - ευχαρίστησης του χυδαίου)- β) η στωική φιλοσοφία [με την αίσθηση του καθήκοντος (δέοντος) και του ηρωισμού, καθώς και την πίστη στον λόγο] και γ) το εβραϊκό πνεύμα (με την αίσθηση της θεϊκής και ιστορικής προόδου/εξέλιξης) (G. Arabatzis, Ὁ.π., σσ. 64-65).

⁷⁷⁶ Ἀπαντα, τ. 1, σ. 73, 7-8.

⁷⁷⁷ Ὁ.π., σ. 394, 32-34. Ὅσον αφορά στην ευδαιμονία των θείων δημιουργημάτων, είναι η πρώτη φορά στο έργο του Σχολαρίου που απαντά σαφής διαχωρισμός ανθρώπου - ζῶων.

⁷⁷⁸ Ὁ.π., σ. 399, 22.

⁷⁷⁹ Ὁ.π., σ. 399, 30-32.

Προς επίρρωσιν των ως άνω καθορισθέντων, ο φιλόσοφος αντιπαραβάλλει τον άνθρωπο εκείνο ο οποίος «παρά φύσιν» διαβιοί στην κακία και οδηγείται υποχρεωτικά στην αιώνια «ζωῆς άποτευξιν»⁷⁸⁰ καθώς και «έν ζόφω βαθεῖ καί άθλιότητι».⁷⁸¹ Οξύνεται η αντιπαραβολή αυτή στη συνέχεια, αφού για τους αγαθούς και ενάρετους ανθρώπους «τὸ ἄριστον τέλος (έστί)», ενώ για τους άλλους «κόλασιν τῆς πονηρίας».⁷⁸² Οι αρετές είναι οι παράγοντες που ικανώνουν τον άνθρωπο να κατακτήσει την ευδαιμονία και, αντιθέτως, οι κακίες τον απομακρύνουν από την επίτευξή της. Οι αρετές έχουν τάξη όπως και τα μόρια του ανθρώπου, στα οποία υπάρχουν και αναπτύσσονται, δηλαδή η φρόνηση του λόγου –και η δικαιοσύνη, κατά κάποιον τρόπο–, η σωφροσύνη της επιθυμίας και η ανδρεία του θυμού· άλλη αρετή είναι της διανοίας, άλλη της γλώσσας και άλλη του έργου. Γεννά η πρώτη τη δεύτερη, από την οποία γεννάται η τρίτη· η πρώτη προοδοποιεί, η δεύτερη καθαίρει και η τρίτη «τελειοῖ καί ανάγει». Αν μέσω αυτών ο άνθρωπος διάγει βίον «εὐτάκτως», «οὐκ ἔστι μὴ εἰς τὸ τῆς εὐδαιμονίας πέρας ἔλθειν». Αντιθέτως, «ἢ τῆς πονηρίας ὁδὸς ἐπὶ τὴν ἀθλιότητα ἄγει».⁷⁸³ Αυτή είναι η ευδαιμονία και οι αρετές που την καθιστούν εφικτή, όπως ο Θεός έχει ορίσει για τον άνθρωπο.⁷⁸⁴ Προς επιβεβαίωση του θείου ορισμού της ευδαιμονίας, ο Σχολάριος σπεύδει να προσθέσει: «Τούτων δὲ τῶν περὶ ἕκαστον οικονομουμένων ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔν ἐστι τέλος, ἢ τῆς θείας ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης ἐκπλήρωσις, καθόσον ἕκαστος δηλονότι ἢ προώρισταί γε εἰς τὴν ζωὴν».⁷⁸⁵ Στην ίδια συνάφεια παραθέτει θέση του Μ. Βασιλείου για την ευδαιμονία –την οποία και ασπάζεται, αφού τον χαρακτηρίζει «ἐνθεον τῆς οἰκουμένης φωστῆρα»⁷⁸⁶ – ότι ο θείος πανσόφως και παναγάθως ενεργῶν προορισμός είναι η «ἀΐδιος ἐν τῷ Θεῷ τάξις τῆς ἐπὶ τὴν μακαρίαν ζωὴν ὁδηγίας τοῦ ἀνθρώπου»,⁷⁸⁷ καθώς και ότι ως μακάρια ζωή η ευδαιμονία του ανθρώπου συνίσταται στην ειλικρινή και άμεση γνώση του Θεού και των θείων.⁷⁸⁸

Ευδαίμονες χαρακτηρίζονται οι άνθρωποι που απολαμβάνουν της θείας ευμενείας,⁷⁸⁹ οι μεθιστάμενοι στη θεία αξία, αγαθότητα και σοφία,⁷⁹⁰ τα έμφρονα και

⁷⁸⁰ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 399, 33-34.

⁷⁸¹ *Ο.π.*, σ. 399, 35.

⁷⁸² *Ο.π.*, σσ. 399, 37 – 400, 4.

⁷⁸³ *Ο.π.*, σ. 400, 21-29.

⁷⁸⁴ *Ο.π.*, σ. 401, 16-17.

⁷⁸⁵ *Ο.π.*, σ. 402, 10-12.

⁷⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 415, 13-14.

⁷⁸⁷ *Ο.π.*, 15-16.

⁷⁸⁸ *Ο.π.*, 28-29. Τα «θεία» ορίζονται (31-32) ως «τὰ τῆς θεολογίας καὶ οικονομίας ἀπόρρητα». Πρβλ. και *ό.π.*, σ. 438, 7-10.

⁷⁸⁹ *Ο.π.*, σ. 421, 21.

⁷⁹⁰ *Ο.π.*, σ. 422, 2-3.

σπουδαία τέκνα του Θεού που ζήτησαν με πίστη και έργα καθ' όλο τον επίγειο βίο τους τη βασιλεία και τη δικαιοσύνη του Θεού και την έλαβαν.⁷⁹¹ Ο πρόσκαιρος επίγειος βίος του ανθρώπου εκπληρώνει την ανάγκη γυμνασίου προς επίδειξη αρετής και έχει ως όριο, προσεχές μιν, τον χωρισμό της ψυχής από το σώμα, τελευταίο δε την αιώνια ζωή, που ακολουθεί ως απόδοση της ως άνω εκπλήρωσης, η ευδαίμων και μακάρια.

Το γυμνάσιο αυτό αποκαλεί στη συνέχεια –δανειζόμενος όρους και έκφραση του Παύλου– άθληση· ο άνθρωπος διανύει σε όλο τον βίο του (= στάδιο) τον δρόμο του πνεύματος εγκρατευόμενος και αγωνιζόμενος να καταπνίξει τις σαρκικές επιθυμίες, τα πάθη, ώστε να κατακτήσει τους αιώνιους στεφάνους, την μακαριότητα, την ευδαιμονία.⁷⁹² Αυτή η οδός επίγειας ζωής και αυτή η άθληση είναι έξισ της αρετής, η οποία, λόγω της διάρκειάς της αλλά και του συνεχούς αγώνα που προϋποθέτει, αυξάνει και τον έπαινο, διότι οδηγεί τον ενάρετο να θεωρεί πως «ἀπόνως ἐργάζεται» το καλόν· άρα, η μακαριότητα, η ευδαιμονία δεν επιτυγχάνεται ως έπαθλο, δηλαδή ως αμοιβή κόπου ή μόχθου, αλλά ως στέφανος, δηλαδή ευτυχές αποτέλεσμα ωραίου αγώνα.⁷⁹³ Σε αυτή την περίπτωση ο Σχολάριος δίδει έμφαση στην ψυχή του ενάρετου ανθρώπου, επιλογή που διατυπώνει ρητώς στη συνέχεια, όταν υποστηρίζει ότι η ψυχή που γνωρίζει να φιλοσοφεί και να ελέγχει «καλῶς» τους λογισμούς –όπερ και σημαίνει ότι ο βυζαντινός διανοητής αναγνωρίζει τη συνδρομή της φιλοσοφίας στον έλεγχο των λογισμών– «μυρίων θανάτων ἀνάσχοιτ' ἄν» ώστε «μη στερηθήσασθαι ... τῆς μελλούσης εὐδαιμονίας».⁷⁹⁴ Βέβαια, ως μύριοι θάνατοι εννοούνται οι πάμπολλες συνέπειες των πάμπολλων αμαρτιών - κακιών –μέσω των λογισμών– υπό την μορφή νέκρωσης της ίδιας της ψυχής.

Στο «Περὶ τῶν κατ' ἀρετὴν ἔργων ...» ο βυζαντινός διανοητής ορίζει την ευδαιμονία σε άρρηκτη σχέση με την πίστη· είναι η πίστη το «ἀνίπτασθαι» προς την ουράνια ζωή και την αιώνια μακαριότητα, η οποία αποτελεί το «τέλος» του ανθρώπου και ο λόγος για τον οποίο δημιουργήθηκε.⁷⁹⁵ Το «ἀνίπτασθαι» το αναπτύσσει στη συνέχεια (προς επίρρωσιν της ανωτέρω άποψης ότι ο αγώνας είναι ωραίος για τον ενάρετο άνθρωπο) ως δυσχερή θείο νόμο και δυσκατόρθωτο για τους «ἔξωθεν ὀρῶ-

⁷⁹¹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 443, 17-18. Στο «Περὶ τῶν ἐν παραδείσῳ ξύλων, τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου καὶ τῆς γνώσεως» ο Σχολάριος συμπεραίνει ότι το ξύλο της γνώσεως δεν φυτεύθηκε ως συντελεστικό της αμαρτίας και της θνητότητας, αλλά ως αίτιο της αιώνιας ζωής που συνίσταται στη γνώση του Θεού και των θείων έργων. Έμελλε κυρίως να αυξήσει και να αποτελέσει έπαθλο προς την ευδαιμονία (*Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 343, 3-8).

⁷⁹² *Ἄπαντα*, τ. 3, σ. 412, 26-29.

⁷⁹³ *Ο.π.*, σ. 411, 29-36. Πρβλ. και *Β' Τιμ.*, β' 5: «ἐὰν δὲ καὶ ἀθλή τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ».

⁷⁹⁴ *Ο.π.*, σ. 414, 16-20.

⁷⁹⁵ *Ο.π.*, σ. 417, 2-4.

ντες» την δυσχέρεια αυτών των νομίμων αγωνισμάτων «διὰ τὸ τοῖς προσκαίροις πράγμασιν ἔτι καὶ τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαις προσδεδέσθαι».⁷⁹⁶ Πλην ὅμως, για μία ἀκόμη φορά ἐπαναλαμβάνει: «παραβαίνοντες δέ τι αὐτῶν, μετανοεῖν καὶ πρὸς τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ ἐπανέρχεσθαι χωρὶς ἀναβολῆς τινος»,⁷⁹⁷ δηλαδή στην μακαριότητα.

Στο «Περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων» ο Σχολάριος χαρακτηρίζει την ευδαιμονία «σωτηρία» και σημειώνει ὅτι ἡ οδὸς τῆς ἀνθρώπινης σωτηρίας πρὸς τὸ προκείμενο αἰώνιο τέλος κατὰ μὲν τα ἔργα μπορεῖ να διαφέρει ἀπὸ ἀνθρώπο σε ἀνθρώπο, διότι ἡ ἀνθρώπινη «ἀσθένεια» –τουτέστιν ἡ ἀδυναμία, ἡ ἀμαρτωλότητα– εἶναι ἀδύνατον να θεραπευθεῖ με κάθε «ὁδὸν ἀρετῆς», λόγω τῆς διαφορετικότητος τῶν ἀναγκῶν τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς και λόγω ἄλλων αἰτιῶν· τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ὅλοι οἱ ἀνθρώποι ἐπιτυγχάνουν τὴ σωτηρία και τὸ τέλος –προφανῶς ο καθεὶς με τὴν ἰδιαιτερότητά του–, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἔχουν ἐπιτελέσει ἔργα ἀρετῆς. Κατὰ δε τὴν πίστη, αὐτὴ εἶναι μία και μόνη. Εφόσον ὁ ἀνθρώπος ἔχει συγκρατήσῃ τὸν βίον του με ἐνάρετο τρόπο, θα πρέπει ἀπαραιτήτως να εἶναι και πιστός, ἀφού ἀνευ πίστεως εἶναι μη ἐφικτὴ ἡ πορεία «εἰς ὁδὸν σωτηρίας» και, ἐπομένως, ἀδύνατον «πρὸς τὸ τέλος ἐλθεῖν», τὸ ὁποῖο εἶναι ἡ «ἄμεσος τοῦ Θεοῦ ἐπίτευξις καὶ γνῶσις, ἐν ἧ ἡ τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία συνέστηκεν, ὅποσον ἂν τις ἐν τῷ μέρει τῶν ἔργων εὐδοκίμησειεν· ἀνευ γὰρ πίστεως ὀρθῆς Θεῷ ἀρέσαι ἀδύνατον».⁷⁹⁸ Ἐν ὀλίγοις, δύο εἶναι οἱ πυλώνες - προϋποθέσεις τῆς ευδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου, τα ἔργα ἀρετῆς και ἡ πίστη· μία ἡ οὐσία, ἤτοι ἡ πίστη και ἡ ἀρετὴ εἶναι ὁ συνδυασμὸς που ἀνταποκρίνεται στην βούληση τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος δωρεῖται τὴν αἰώνια ζωὴ. Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ πρώτη ἀλήθεια και τὸ ἐσχάτο ἀγαθὸ (και ὑπὸ ὄρους τελολογικοῦς - ἐσχατολογικοῦς), με τὸν Θεὸ συνάπτεται ὁ ἀνθρώπινος νοῦς μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ ἀπὸ τὸ σῶμα, ὁπότε τελειοῦται «φυσικῶς τε ὁμοῦ και ὑπερφυῶς». Ἐπειδὴ τὸ τέλος τῆς ἀνθρώπινης γένεσης και ζωῆς και ἡ ευδαιμονία ὑπάρχουν μόνον στην τελείωση τοῦ νοῦ, ἡ ὡς ἄνω σύναψη ἀνθρώπινου νοῦ και Θεοῦ εἶναι ἡ μακαριότητα τοῦ ἀνθρώπου και ἡ αἰώνια ζωὴ, καθόσον ὁ ἀνθρώπινος νοῦς γνωρίζει τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, χωρὶς τὸν ὁποῖο «ποιεῖν οὐ δύναμεθα οὐδέν».⁷⁹⁹ Πρέπει, ὅμως, να ἔχουμε μονίμως ὑπόψιν ὅτι ἀπαιτεῖται και ἡ προαίρεση και ἡ σπουδὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε να ἐπιτύχει τὸ ὑπερφυῆς τέλος ὄχι μόνον ὡς «προῖκα» ἀλλὰ και ὡς δικαίωση.⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ Ἀπαντα, τ. 3, σ. 424, 15-18.

⁷⁹⁷ Ὁ.π., σ. 424, 12-14.

⁷⁹⁸ Ὁ.π., σσ. 434, 6 - 435, 6.

⁷⁹⁹ Ἀπαντα, τ. 4, σ. 239, 12-22.

⁸⁰⁰ Ὁ.π., σ. 239, 22-24.

Τα έργα της αρετής τα συνοδευόμενα από την πίστη ο βυζαντινός διανοητής ονομάζει θείο νόμο, ιερά εντάλματα, χωρίς τα οποία είναι αδύνατον ο άνθρωπος να εισέλθει «εἰς τὴν ἡτοιμασμένην αὐτῷ εὐδαιμονίαν».⁸⁰¹ Αυτές οι ιερές γραφές και η θεία χάρις φωτίζουν την ανθρώπινη διάνοια έως ότου ο άνθρωπος αναχθεί «εἰς τὴν τελειότητα τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας», η οποία είναι «ἡ παντελής τοῦ κόσμου ἀποταγή καὶ τῶν ὑπαρχόντων, καὶ ἀκτησία τελεία καὶ σταύρωσις τῶν ἐπιθυμιῶν τῆς σαρκὸς σὺν αὐτῇ, καὶ ἀτενὴς ἀπόβλεψις καὶ ὑποταγή πρὸς τὸν Κύριον».⁸⁰²

Στο ἔργο του *Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Acquin* και στο 61^ο ζήτημα, «Ὅτι διὰ τῆς θείας θεωρίας μέτοχός τις γίνεται τῆς αἰωνίου ζωῆς», ο Σχολάριος εμβαθύνει ἐτι περαιτέρω στην ἔννοια «ευδαιμονία», εξηγώντας: Εφόσον ο νους θεάται τη θεία ουσία ὄχι μεταβατικά –δηλαδή, «πάντα ὁμοῦ καὶ μιᾷ ὀράσει ὀρᾶσθαι»⁸⁰³– ἀλλὰ «ὁμοῦ πάντα», η θεωρία αὐτή τελειοῦται σε μία *ορισμένη μετοχή αἰδιότητος*. Αὐτή η θεωρία εἶναι κάποια μορφή ζωῆς, η δε ἐνέργεια του νου εἶναι ζωὴ ἀληθινή. Επομένως, μέσω της θεωρίας αὐτῆς ο νους γίνεται μέτοχος της αἰωνίας ζωῆς. Ἀκόμη, εἴαν οι ἐνέργειες “εἶδο”ποιούνται (= κατηγοριοποιούνται) μέσω των αντικειμένων, της ἐν λόγῳ θεωρίας ἀντικείμενο εἶναι η θεία ουσία καθ’ αὐτήν, ἀλλὰ ὄχι κατὰ κάποια κτιστὴ ομοιότητά της (της θείας ουσίας)· το δε εἶναι της θείας ουσίας –ἐν αἰδιότητι– εἶναι ἡ ἴδια ἡ αἰδιότητα· ἀρα, η θεωρία «ἐν αἰδιότητός ἐστι μετοχῆ».⁸⁰⁴ Ὅσον ἀφορᾷ στην ἀμοιβὴ ἢ τον κολασμὸ των ἀνθρωπίνων πράξεων ἐκ μέρους του Θεοῦ, ο βυζαντινὸς στοχαστὴς εἶναι σαφής: Ὅπως οι νομοθέτες με την τιμωρία ἢ την ἀμοιβὴ περιφρουροῦν την ἰσχύ, δηλαδή την τήρηση και την ἐφαρμογὴ των νόμων, ἔτσι και ο Θεὸς νομοθετεῖ για τους ἀνθρώπους, ἀλλὰ με την διαφορά: «τῆ θεία προνοία προσήκει». Ὅσοι, λοιπόν, προχωροῦν στην ζωὴ τους ἐντὸς της θείας τάξεως, «τοῦ τέλους τυγχάνουσιν, ὅπερ ἀμοιβῆς ἔχει λόγον»· ὅσοι ὁμως ἀπὸ την θεία τάξη ἀποκλείονται ἀπὸ το τέλος το ἀγαθὸ διὰ της ἀμαρτίας, «ὅ ἐστι τὸ κολάζεσθαι». Δεν εἶναι ἀναγκαῖες μόνο στη μέλλουσα ζωὴ ἡ ἀμοιβὴ και ἡ τιμωρία για ὅσους υπέταξαν τη βούλησή τους στον Θεὸ ἢ προτίμησαν την «ἰδίαν ὄρεξιν» ἀπὸ την θεία βούληση, ἀλλὰ και στην παρούσα ζωὴ, διότι μέσω της ἐνεργοποίησης της θείας δικαιοσύνης διεγείρονται μεν οι ἀνθρώποι πρὸς το «εὖ ποιεῖν» –λόγῳ των ἀμοιβῶν των

⁸⁰¹ *Ἄπαντα*, τ. 4, σ. 264, 4-6 και 20.

⁸⁰² *Ο.π.*, σ. 264, 22-26.

⁸⁰³ *Ἄπαντα*, τ. 5, LXI. – Ὅτι οἱ τὸν θεὸν δρῶντες, ὁμοῦ πάντα ὀρᾶσιν, σ. 152,18-23.

⁸⁰⁴ *Ο.π.*, LXI. – Ὅτι διὰ τῆς θείας θεωρίας μέτοχός τις γίνεται τῆς αἰωνίου ζωῆς, σσ. 152,29 – 153,5.

ενάρετων—, απέχουν δε του «κακῶς ποιεῖν» παραδειγματιζόμενοι από την τιμωρία των πονηρῶν.⁸⁰⁵

Η αναφορά του Σχολαρίου στο ερώτημα «τι είναι ο Θεός» κλείνει με το 162^ο ζήτημα, στο οποίο αποδεικνύει με τρόπο μεθοδικό ότι ο Θεός δεν είναι «οὐδενί» αιτία του αμαρτάνειν, υποστηρίζοντας ότι ως Ανώτατη αγαθή αρχή απομακρύνεται από τους αμαρτωλούς ανθρώπους κατά την τέλεση της αμαρτίας και, άρα, δεν «ένάγει πρὸς αὐτάς».⁸⁰⁶ Οι άνθρωποι αμαρτάνουν, επειδή έσφαλαν ως προς τον ορισμό ή προσδιορισμό του εσχάτου τέλους. Επειδή, όμως, το «ποιοῦν πρὸς τὸ ἴδιον και ἑαυτοῦ ποιεῖ», είναι αδύνατο να «ποιεῖ» ο Θεός και να απομακρύνει κάποιους από το έσχατο τέλος, το οποίο είναι ο Θεός. Άλλωστε, το αγαθό δεν μπορεί να είναι αιτία κακού. Πέραν τούτου, ό,τι ωθεί κάτι άλλο προς την αμαρτία, αντιμάχεται τη σοφία και την αγαθότητα του ανθρώπου· πολλῶ μάλλον την θεία σοφία και αγαθότητα, η οποία πηγή ανυψωμένη της ανθρώπινης αποτελεί. Επιπλέον, κανένα αμάρτημα δεν προέρχεται από την ενέργεια του «πρώτου ποιοῦντος», από το οποίο πηγάζει κάθε τελειότητα.⁸⁰⁷

Η ιδιαίτερη οπτική του Σχολαρίου απέναντι στην ευδαιμονία αναφαίνεται στο «Εἰς τοὺς μακαρίους πάντας, εἴτε ἀγγέλους εἴτε ἀνθρώπους». Στο ως άνω έργο ο βυζαντινός διανοητής πλέκει το εγκώμιο των μακάριων αγγέλων και ανθρώπων χαρακτηρίζοντας και ορίζοντας συγχρόνως τους αγγέλους και τους ανθρώπους ως εξής:

Α) Περί αγγέλων και ανθρώπων μακαρίων:

- Πλήθος ένθεο και μακάριο των ασωμάτων και νοερών ουσιών.
- Παναρμόνια ευκοσμία των φύσεων και των τάξεων.
- Ουσίες οι οποίες τον αληθή κόσμο πληρούν,
- με τον Δεσπότη συνυπάρχουν καθαρῶς,
- εμφορούνται της πηγής των αγαθών

⁸⁰⁵ Άπαντα, τ. 5, CLX. – Ότι τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις ἢ ἀμείβεται ἢ κολάζει ὁ Θεός, σ. 217,7-23.

⁸⁰⁶ Η εναρκτήρια φράση του ζητήματος έχει ως εξής: «Καταλείπει μὲν γὰρ τοὺς ἀμαρτωλοὺς ἐν ταῖς ἀμαρτίαις κατὰ τὸ προσήκον, οὐκ ἐνάγει δὲ πρὸς αὐτάς». Η ορθή ερμηνεία του ρ. «καταλείπει» είναι σαφώς «απομακρύνεται», καθ' ό,τι προσδιορίζεται από το «κατὰ τὸ προσήκον». Το δε «προσήκον» επ' ουδενί δεν μπορεί να θεωρηθεί «τοῖς ἀνθρώποις», αφού έχει αποδειχθεί ότι το προσήκον για τον άνθρωπο είναι η ευδαιμονία, η μακαριότητα, και όχι η αμαρτωλότητα. Όθεν «κατὰ τὸ προσήκον» σημαίνει στην παρούσα φράση το αρμόττον κατὰ την θεία πρόνοια, αφού στην θεία πρόνοια εντάσσεται η προαίρεση. Επομένως, ο Θεός απομακρύνεται από τον άνθρωπο τον αμαρτωλό αναγνωρίζοντας ή σεβόμενος –τρόπον τινά– την ελευθερία επιλογής του ανθρώπου να διαπράξει το μὲν ή το δε (Άπαντα, τ. 5, σ. 237,37-38).

⁸⁰⁷ Άπαντα, τ. 5, CLXII. – Ότι ὁ Θεός οὐδενί τοῦ ἀμαρτάνειν αἰτία, σσ. 237,36 – 238,10. Κατακλείδα του συγκεκριμένου ζητήματος αποτελεί η σύνδεση των ρηθέντων του Σχολαρίου με το εξής χωρίο: «παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεός εἰς ἀδόκιμον νοῦν τοῦ ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα» (Ρωμ. 1,28). Έτσι νοείται γιατί ο Θεός δεν παρέχει βοήθεια «πρὸς τὸ τὴν ἀμαρτίαν φυλάξασθαι». Αυτή η βοήθεια δεν είναι μόνον επιρροή της χάριτος, αλλά και η «ἐξῶθεν φυλακή», μέσω της οποίας αναιρούνται οι αφορμές τοῦ «ἀμαρτάνειν» και ο προς την αμαρτία ερεθισμός αναχαιτίζεται.

- απαλλαγμένες από κάθε κακό, νόσο και όνειδος,
- συνυπάρχουσες και συναναστρεφόμενες Αυτόν που αποτελεί την αρχή της γένεσης και δημιουργό της πρώτης ύλης.⁸⁰⁸

B) Περί Αγγέλων:

- Έχουν δημιουργηθεί στους ουρανούς,
- είναι ειλικρινείς νόες,
- δεν έχουν τίποτε κοινό με την ύλη:
- γι' αυτό και είναι, από τη μια, ταγμένοι στο έσχατο της μεθεκτής ευδαιμονίας υπό τον φύσει μακάριο και δημιουργό του συνόλου του υπαρκτού Θεό, ενώ, από την άλλη, εκβιβαστές ακάματοι των προσταγμάτων Του και κοινωνοί της πανσόφου και παναγάθου προνοίας Του για όλα τα όντα·
- ευεργέτες και χορηγοί, από κοινού με τον Δεσπότη και προμηθέα, κάθε καλού προς την επίγεια ζωή, το οποίο συντελεί στην αναβίβαση των ανθρώπων στην ουράνια βασιλεία.⁸⁰⁹

Γ) Περί ανθρώπων:

- δημιουργημένοι μεν στη γη,
- σε σώμα ζήσαντες,
- προς δε την ουράνια κατάληξη μετατίθενται
- στους βαθμούς των υψηλότερων πνευμάτων συγκαταλέγονται,
- ώστε: «ἄθλον ὑπερφυῆς τῆς ἐνταῦθα φιλοσοφίας τὴν ἀληθῆ καὶ οὕτως μακαρίαν ἀπειληφότες ζωὴν».⁸¹⁰

Συναπαρτίζουν την κοινωνία της μακαριότητας μακάριοι κύκλοι αγγέλων και χοροί δικαίων, προφητών, αποστόλων, μαρτύρων, ιεραρχών, ιερομαρτύρων, οσίων, οι οποίοι είναι «ἀπὸ γῆς πνευμάτων» και «διαφόροις ὁδοῖς τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν εὐρόμενοι τέλος».⁸¹¹

⁸⁰⁸ *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 367, 14-18: «Ὁ πλῆθος ἐνθεον καὶ μακάριον τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀσωμάτων καὶ νοερῶν οὐσιῶν ὃ παναρμόνιος εὐκοσμία τῶν αὐτόθι φύσεών τε καὶ τάξεων, οἱ τὸν ἀληθῆ κόσμον πληροῦτε, οἱ τῷ Δεσπότη συνέστε καθαρῶς, οἱ τῆς πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἐμφορεῖσθε, πασῶν ἀπηλλαγμένοι κηρῶν, τῶν τῇ γενέσει ταύτῃ συνουσῶν καὶ τῇ ὕλῃ».

⁸⁰⁹ *Ο.π.*, σ. 367, 18-27.

⁸¹⁰ *Ο.π.*, σ. 367, 27-31.

⁸¹¹ *Ο.π.*, σ. 367, 31-33.

Αυτή η, τελολογικώς ερμηνευόμενη, ευδαιμονία προκαλεί τεράστια έκπληξη στον άνθρωπο, επειδή, αφού είναι μέγιστη, άρρητη και υπερφυσής κοινωνία με το θείο φως, πώς είναι δυνατόν να υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι, παρ' όλο που γνωρίζουν τα θεία δώρα, τις αρετές, οι οποίες συντρέχουν την άνοδό μας στην ουράνια ζωή, ρέπουν προς την ύλη⁸¹² αθροίζοντας στην επίγεια ζωή τους παχύτητα, βαρύτητα και σκότωση⁸¹³, μνηστευόμενοι έτσι την «έν ἄδου κακοδαιμονίαν» και την διηνεκή και απαράκλητη στέρηση του δημιουργού και της λαμπρότατης «συναυλίας» των μακαρίων.⁸¹⁴

α. Κτιστός νους - θεία ουσία

Το φως, μέσω του οποίου ο κτιστός νους ανάγεται προς την θεία θεωρία, είναι μία ορισμένη αρχή της γνώσεως εκείνης στο εσωτερικό του ανθρώπου· όθεν, με τη δύναμη του φωτός αυτού μετρείται ο τρόπος της θείας θεωρίας στην ανθρώπινη εσωτερικότητα. Αυτό το φως δυνάμει και δόξη υπολείπεται του θείου νου. Άρα, είναι

⁸¹² Η περί αναγκαίας στον κόσμο συνυπάρξεως του αγαθού και του κακού διδασκαλία του Πλωτίνου, δύσκολα μπορεί να έχει θέση στο πλαίσιο των περί της φύσεως του κακού αντιλήψεων των Πατέρων. Την ανάγκη της συνυπάρξεως αυτής υφηγείται κατά τον Πλωτίνιο η ύλη, της οποίας η παρουσία είναι αναγκαϊότατη για την ύπαρξη του φυσικού σύμπαντος. Ωστόσο, αυτή τη δυαρχική διάταξη του παντός αποκρούει η πατερική σκέψη, η οποία ανάγει τα πάντα σε μία και την αυτή ενιαία και αδιάσπαστη αρχή, τον Θεό. Επομένως, και η συναφής δοξασία, ότι καθετί που προέρχεται από τον Θεό είναι αγαθό και ό,τι προέρχεται από την ύλη είναι κακό, δεν γίνεται αποδεκτή στην πατερική παράδοση.

⁸¹³ Το συγκεκριμένο ζήτημα πρέπει να εξεταστεί λεπτομερώς, καθ' ότι τα διακυβεύματα αρχίζουν από τη στιγμή που το κακό εξάιρεται ως απλή στέρηση ή άρνηση του αγαθού, και μάλιστα και σε ποιο μέτρο το σκότος αποτελεί στέρηση και απουσία του φωτός. Η υπερέξαρση του γεγονότος αυτού διακρίνεται καθαρά στο ψευδοδιονυσίειο σύστημα, κατά το οποίο το κακό, ως μερική έλλειψη του αγαθού, αποτελεί έλαττον αγαθό. Η ιδέα αυτή εναρμονίζεται προς την αντίστοιχη διδασκαλία του πλωτίνειου συστήματος, με τη διαφορά όμως ότι για το εν λόγω σύστημα, καθόσον αυτό διακρίνει το πρώτο και αρχέγονο κακό του επισυμβαίνοντος και επιγιγνομένου, δεν υπάρχει πρόβλημα ούτε δυσχέρεια ουσιαστική. Για τον Πλωτίνιο, το κακό δεν είναι κυρίως η κακία (το επισυμβαίνον κακό), αλλά η ύλη, το πρώτο και κύριο και όντως κακό, από το οποίο απορρέει και το δεύτερο κακό. Επομένως, η μερική στέρηση (το έλαττον αγαθό) κατά τον Πλωτίνιο, ως ανάμειξη του φύσει κακού (της ύλης) με το αγαθό, δεν παρουσιάζει ουσιαστική δυσχέρεια, καθ' ότι ο Πλωτίνιος έχει σταθερά ενώπιόν του το άμορφο υπόστρωμα της ύλης, στο οποίο και εντοπίζει την ύπαρξιν του ουσιώδους κακού, περί του οποίου άλλωστε και μόνον ενδιαφέρεται. Για τον Ψευδοδιονύσιο, όμως, το πράγμα διαφέρει, καθότι δεν αποδέχεται την διστακτική συγκρότηση των όντων, ούτε μπορεί να εντοπίσει το κακό σε μία συγκεκριμένη ουσία. Όταν δε εκλαμβάνει το κακό ως μερική στέρηση του αγαθού ή ως έλαττον αγαθό, τότε το κακό παραμένει εντελώς μετέωρο. Διότι το έλαττον αγαθό, οπωσδήποτε και αν εκληφθεί, δεν παύει να είναι αγαθό, οπότε η παρουσία του κακού καθίσταται όλως προβληματική. Το έλαττον αγαθό δεν δύναται να είναι και κακό. Εντεύθεν τα περιθώρια τοποθετήσεως του κακού συστέλλονται επικίνδυνα. Το κακό αποδυναμώνεται και παρίσταται ως κάτι ασήμαντο και επουσιώδες. Για τον Ψευδοδιονύσιο, η φύση του πονηρού πνεύματος δεν παρεβλάβη ουσιωδώς διά της απομάκρυνσής του από το αγαθό. Διατηρεί και μετά την πτώση του όλες τις αγαθοειδείς και παμφαιές δωρεές του δημιουργού του, οι οποίες εξακολουθούν μεν να υφίστανται, με τη διαφορά όμως ότι, ενώ αυτές ενώπιον του Θεού και υπάρχουν και καθορώνται, τα πονηρά πνεύματα, απομύσαντα τους φυσικούς οφθαλμούς τους και απολέσαντα τις αγαθοποιητικές δυνάμεις τους, δεν τις βλέπουν. Όθεν, οι πεπτοκότες άγγελοι δεν έπαυσαν να διατηρούν αγαθή τη φύση τους, αφότου αποστερήθηκαν απλώς των οικείων δυνάμεών τους. Είναι, όμως, σε τέτοια περίπτωση το δημιούργημα άξιο αιώνιας κατάκρισης ή έχει το κακό αιώνιο βάρος και ισχύ; Ασφαλώς η απάντηση είναι αρνητική. Εδώ ακριβώς καταλήγουν και τα περί αποκαταστάσεως των πάντων διδάγματα, τα οποία και εξέφερε με φυσική και λογική συνέπεια ο ιερός Γρηγόριος ο Νύσσης. Το κακό, κατ' αυτόν, επειδή δεν έχει αΐδια την αρχή του, δεν δύναται να έχει και αιώνια τη διάρκεια. Είναι κάτι το παρενθετικό, το προσωρινό. Είναι ο "επίδωμάτιος εκείνος χόρτος, ο άρριζος και αδύναμος και ανίσχυρος", ο οποίος, μπορεί μεν προς στιγμὴν να παρενοχλήσει με την ανυπόστατη βλάβησή του, όμως είναι προορισμένος οπείποτε να μαραθθεί και να κατακαεί, "έκλείπων τέλεον έν τῆ τῶν πάντων άποκαταστάσει".

⁸¹⁴ Άπαντα, τ. 5, σ. 368, 1-12.

αδύνατον ο ανθρώπινος νους να θεαθεί διά του φωτός την θεία ουσία τελείως, αφού μόνο στον θείο νου η θεία ουσία είναι τελείως ορατή. Η αλήθεια και η λαμπρότητα της θείας ουσίας είναι ένα με τον θείο νου. Επομένως, είναι αδύνατον ο κτιστός νους να θεαθεί την θεία ουσία τελείως, όπως θεάται τελείως το φως αυτό⁸¹⁵. Ό,τι γίνεται αντιληπτό από κάποιον διά της γνώσεως, γίνεται γνωστό και γνωρίζεται τελείως· για παράδειγμα, όποιος γνωρίζει επαρκώς ότι το τρίγωνο έχει τις τρεις γωνίες ίσες με δύο ορθές, κατέχει τη γνώση αυτή «δι' ένδόξου λογισμού». Αλλά, μόνον Εκείνος γνωρίζει την θεία ουσία ως δική του και, επομένως, είναι αδύνατον να την κατέχει ο κτιστός νους. Άλλωστε, καθετί ενεργεί σε τέτοιο βαθμό τελείως, καθόσον τελείως μετέχει του Είδους εκείνου, το οποίο είναι η αρχή της ενέργειας· το δε νοητό Είδος, διά του οποίου θεωρείται η θεία ουσία είναι η ίδια η ουσία κατά τις προβολές της, η οποία, αν και γίνεται Είδος –υπό την έννοια του παραδείγματος– του κτιστού νου, δεν την δέχεται «κατά πᾶσαν αὐτῆς δύναμιν». Άρα, ο κτιστός νους αδυνατεί να θεαθεί τελείως την θεία ουσία, καθ' ότι η εν λόγω ουσία δεν είναι τελείως θεωρητή. Πρόκειται για μία ρητή θέση στο σύνολο της εξέλιξης του βυζαντινού στοχασμού, η οποία αποτέλεσε και την βάση του αποφατισμού. Επιπλέον, η πεπερασμένη δύναμη δεν μπορεί να εξισωθεί διά της ενέργειάς της με το άπειρο αντικείμενο. Το περιλαμβανόμενο των λόγων δεν υπερεκτείνεται του περιλαμβάνοντος. Με άλλους λόγους, γίνεται σαφές ότι η θεία ουσία μπορεί να θεωρηθεί κάπως –και κατά προκεχωρημένη ενδεχομένως λειτουργούσα αναλογία ή εικασία– από τον ανθρώπινο νου· είναι αδύνατον, όμως, να περιληφθεί στον ανθρώπινο νου. Και αυτό, διότι, ακόμη και όταν ο «δοξάζων» λέγεται ότι γνωρίζει κάποιο αποδεικτικό συμπέρασμα, σε καμμία περίπτωση η έκφανση δεν περιλαμβάνει την θεία ουσία.⁸¹⁶

β. Σε τι δεν συνίσταται η ευδαιμονία - Τα εκτός αγαθά

Κατά τον βυζαντινό φιλόσοφο, είναι επιτακτική ανάγκη να οριστεί σε τι δεν συνίσταται η ευδαιμονία, ώστε να αποφευχθεί κάθε πλάνη για τον άνθρωπο. Σε τι δεν συνίσταται η ευδαιμονία ή πού δεν “βρίσκεται” η ευδαιμονία καταφαίνεται στο τρίτο βιβλίο της «Résumé de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d’Aquin», στα εξής ζητήματα:

⁸¹⁵ Βλ. σχετικά Μπαλιάτσας Δ., *Η τέχνη του λόγου στην έκφραση του υψίστου*, στο *SKEPSIS* [Περιοδική έκδοση φιλοσοφίας και διεπιστημονικής έρευνας, τόμ. XXV (2016-2017), Αφιέρωμα στον καθηγητή Χρήστο Τερέζη], Olympic Center for Philosophy and Culture, Αθήνα 2018, σ. 284.

⁸¹⁶ *Άπαντα*, τ. 5, LV. – *Ότι ο κτιστός νους ου περιλαμβάνει την θείαν ουσίαν*, σσ. 148,12 – 149,7.

*XXVII. Ὅτι οὐκ ἐν ταῖς σαρκικαῖς ἡδοναῖς ἡ ἀνθρωπίνη εὐδαιμονία.*⁸¹⁷ Είναι φανερό ότι η ευδαιμονία δεν βρίσκεται στην ενέργεια της βουλήσεως,⁸¹⁸ πολύ περισσότερο στις ενέργειες της αισθητικής ορέξεως, στην οποία ανήκουν οι σαρκικές⁸¹⁹/σωματικές ηδονές· η δε βούληση είναι κάτι σαφώς υψηλότερο της αισθητικής εφέσεως, διότι την κινεί. Οι τέτοιες ηδονές και στα άλογα όντα είναι κοινές, στα οποία δεν αρμόζει η ευδαιμονία, παρά μόνο καταχρηστικώς. Επιπλέον, το έσχατο αγαθό καθ' αυτό είναι, ενώ η χρήση των τέτοιων ηδονών συνίσταται στη μετριότητα, επειδή με την *υπερβολή ἢ φθείρονται ἢ φθείρονται*. Οι αρετές που συντείνουν στην ευδαιμονία, συνίστανται «μᾶλλον ἐν τῇ ἀποχῇ τῶν ἡδονῶν», όπως η σωφροσύνη και οι όμοιές της.⁸²⁰

*XXVIII. Ὅτι οὐκ ὑφέστηκεν ἐν τιμῇ.*⁸²¹ Η τιμή (ως απόδοση) δεν συνίσταται στην ενέργεια του καθενός, αλλά μάλλον σε εκείνη του πλησίον, του άλλου, «τοῦ ἀπονέμοντος πρὸς αὐτὸν αἰδῶ τινα αὐτῶ». Η ευδαιμονία, όμως, συνίσταται στην τελειότατη ενέργεια του ανθρώπου, στην αποβολή των παθῶν. Η τιμή «δι' ἄλλο ἐστὶν ἐφετόν»· οι άνθρωποι χαίρονται όταν τιμώνται, διότι θεωρούν ότι η τιμή είναι μαρτυρία της αρετής· γι' αυτό και επιθυμούν σε μείζονα βαθμό να τιμώνται από σοφούς και σημαντικούς ανθρώπους –καθόσον έτσι η μαρτυρία ισχυροποιείται. Το έσχατο τέλος, όμως, το οποίο είναι η ευδαιμονία, «δι' ἑαυτὸ ἐφετόν». Ἐτι περαιτέρω, το ότι είναι κάποιος άξιος τιμής είναι ιδιαίτερος ποιοτικότερο «τοῦ τιμᾶσθαι», αφού συμβαίνει και φαῦλοι να τιμώνται. Ἄρα, το «τιμᾶσθαι» δεν είναι έσχατο αγαθό, καθ' ότι κάτι ποιοτικότερο «εὔρηται προσεχῶς».

*XXIX. Ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῇ τοῦ κόσμου δόξῃ.*⁸²² Η δόξα φανερώνει κάποια λαμπρότητα και από κοινού με τον έπαινο διαφημίζουν «τιμῆς ἔνεκα», αλλά η τιμή δεν

⁸¹⁷ Ἄπαντα, τ. 5, σσ. 133,31 – 134,9.

⁸¹⁸ Ο Σχολάριος έχει ήδη καταστήσει σαφές ότι «ἡ μακαριότης ἢ ἡ εὐδαιμονία κατ' οὐσίαν ἐν τῷ νῷ μᾶλλον ἢ ἐν τῇ τῆς θελήσεως ἐνεργείᾳ συνίσταται» (Ἄπαντα, τ. 5, *XXVI. – Πότερον ἐν τῇ τῆς θελήσεως ἐνεργείᾳ, ἢ ἐν τῇ τοῦ νοῦ ἢ ἀνθρωπίνη εὐδαιμονία ὑφέστηκεν*, σσ. 132,14 – 133,29, ἐδῶ 132,20-22) καθώς και: «Εἰ δέ τις λέγοι τὴν βούλησιν ὑψηλοτέραν εἶναι τοῦ νοῦ, ὥσπερ αὐτοῦ κινητικὴν, καὶ τὴν ἐνεργείαν αὐτῆς τιμιωτέραν τῆς ἐνεργείας τοῦ νοῦ, καὶ διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ εἶναι τὴν ἐσχάτην εὐδαιμονίαν μᾶλλον, οὐκ ἀληθές» (αυτ., σ. 133,14-16).

⁸¹⁹ Όταν «κατὰ λόγον καὶ νόμον» χρησιμοποιεῖται η σαρκική μίξη, δεν είναι ἀμάρτημα· ὅτι ἀποτελεῖ τέλος μερῶν φυσικῶν δεν είναι ἀμάρτημα, οὔτε οι φυσικὲς ροπὲς πρὸς το καθ' αὐτὸ κακὸ μπόρουν να εἶναι, διότι στην πραγματικότητα «γεγεννημένα ἐκ Θεοῦ»· ἀμαρτία και κακὸ εἶναι η παρά λόγον και νόμον χρήση της σαρκικῆς μίξεως [Ἄπαντα, τ. 5, *CXXVI. – Ὅτι ἡ σαρκικὴ μίξις οὐκ ἔστι καθ' ἑαυτὴν κακόν*, σσ. 206,35 – 207,3. Πρὸς ἐπίρρωση της θέσεώς του στο εν λόγω ζήτημα, ο Σχολάριος επικαλεῖται τον Παῦλο (Α' Κορ. 7,28: «ἐὰν γῆμι ἢ παρθένος, οὐχ ἥμαρτε»)].

⁸²⁰ Στην κατακλείδα ἀναφέρει ὅτι ἐτσι ἐκβάλλεται η αἵρεση των Ἐπικουρείων, οι οποίοι τοποθετοῦν την ευδαιμονία στα ἐκτὸς αγαθὰ. Ὁμοίως και των Κηρινθιακῶν, οι οποίοι θεωροῦσαν ὅτι η ευδαιμονία βρίσκεται «ἐν ταῖς σαρκικαῖς τῆς γαστρὸς ἡδοναῖς» –λόγος για τον οποίο ονομάστηκαν «κοιλιάδουλοι», καθώς και η των Σαρακηνῶν και Ἰουδαίων μυθολογία, οι οποίοι θεωροῦσαν τις ανταποδόσεις των δικαίων ως σαρκικὲς ἡδονές. Καταλήγει ο σοφὸς Σχολάριος: «Μισθὸς δὲ ἀρετῆς ἡ εὐδαιμονία» (Ἄπαντα, τ. 5, σ. 134,3-9).

⁸²¹ Ἄπαντα, τ. 5, σ. 134,11-21.

⁸²² Ὁ.π., σ. 134,23-30.

είναι έσχατο αγαθό· άρα, πολύ περισσότερο, ούτε η δόξα είναι έσχατο αγαθό. Στο έσχατο αγαθό η έφεση ηρεμεί· η γνώση της φήμης, στην οποία ανήκει η ανθρώπινη δόξα, είναι ατελής, επειδή περιέχει κυρίως αδηλία και πλάνη και είναι άστατη, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει τίποτε πιο ευμετάβλητο από τους επαίνους και την υπόληψη των ανθρώπων. Οι διευκρινίσεις αυτές έρχονται να αναδείξουν πτυχές του περιεχομένου της τελολογίας.

*XXX. Ότι ούκ έν πλούτω.*⁸²³ Τα χρήματα τα αγαπάμε για κάποιον άλλον λόγο και όχι για τα ίδια ως χρήματα· προφανώς για την εξυπηρέτηση του σώματος και για παρόμοια. Το έσχατο αγαθό, αντιθέτως, «καθ' αυτό έφετόν, και ού δι' άλλο». Το έσχατο αγαθό είναι για τον άνθρωπο κάθε βελτίωση προς αυτό που έχει ταχθεί, την μακαριότητα· με τα δε χρήματα ο άνθρωπος βελτιώνεται προς ό,τι αυτά έχουν ταχθεί για να χρησιμοποιούνται. Επιπλέον, στην κτήση ή την απόκτηση των χρημάτων κυριότερο ρόλο κατέχει η τύχη· το έσχατο αγαθό, όμως, «ούχ υπόκειται τύχη». Κατά προέκταση, θα σημειώναμε ότι ο πλουτισμός είναι ένα άθλημα και κατόρθωμα επίγειας αναφοράς.

*XXXI. Ότι ούκ έν εύτυχία. Έν άλλω· ότι ούκ έν έξουσία.*⁸²⁴ Τόσο στην ευτυχία όσο και στην εξουσία η τύχη έχει τον πρώτο λόγο και γι' αυτό είναι άστατες· άλλωστε, η τύχη δεν υπόκειται στην ανθρώπινη βούληση· συνίσταται κυρίως σε κακά και σε διαφορετικά πράγματα, «ούχ έαυτής χάριν», και καλώς ή κακώς μπορεί να υπόκειται στη χρήση των τυχερών· όλα αυτά, όμως, είναι τελείως ξένα προς το έσχατο τέλος. Εν ολίγοις, επειδή όλα τα εξωτερικά αγαθά –τα προειρημένα– λέγονται και αγαθά τύχης, είναι φανερό ότι σε κανένα από αυτά δεν συνίσταται η ευδαιμονία και, κατ' επέκταση, η τελολογική προοπτική.

*XXXII. Ότι ούκ έν τοίς τοϋ σώματος άγαθοίς.*⁸²⁵ Υγεία και κάλλος και ρώμη και τα τέτοια, τα οποία είναι και κοινά σε αγαθούς και φαύλους ανθρώπους και άστατα, και μη υποκείμενα στη βούληση, δεν αρμόζουν στο έσχατο τέλος. Όσο η ψυχή είναι ποιοτικότερη του σώματος, τόσο το αγαθό της ψυχής είναι υψηλότερο των σωματικών αγαθών, όπως για παράδειγμα το νοείν. Άρα, το σωματικό δεν είναι έσχατο αγαθό. Από την άλλη, τα σωματικά αγαθά ως τέτοια και στα άλλα ζώα⁸²⁶ είναι κοινά,

⁸²³ Άπαντα, τ. 5, σ. 134,32-40.

⁸²⁴ Ο.π., σ. 135,1-7.

⁸²⁵ Ο.π., σ. 135,9-20.

⁸²⁶ Βλ. σχετικά Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1174b, 20-24. Πρβλ. G. Arabatzis, *ό.π.*, σσ. 48-49, όπου και με αναφορές στον Πλάτωνα, κατά τον Καθηγητή Γ. Αραμπατζή, η τελειότερη και πιο ευχάριστη ενέργεια είναι αυτή που ανταποκρίνεται καλύτερα σε ορισμένες υποκειμενικές και αντικειμενικές συνθήκες. Αυτές οι συνθήκες δεν είναι απαραίτητες για την πραγμάτωση της ενέργειας (ως πράξης ή δράσης) αλλά αναγκαίες για να είναι πιο τέλεια και πιο ευχάριστη. Ναι μεν τα ζώα μπορούν να δουν και να ακούσουν με περαιτέρω ακρίβεια από τον άνθρωπο,

αλλά η ευδαιμονία «ἴδιον ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου». Επιπλέον, ορισμένα από τα ζώα έχουν αναπτύξει τα σωματικά αγαθά σε μείζονα βαθμό από τον άνθρωπο· στον βαθμό αυτό ο άνθρωπος δεν θα ήταν το ἀριστο όλων των ζώων, εάν σε τέτοια αγαθά συνίστατο το «εὐδαιμον».

*XXXIII. Ὅτι οὐδὲ ἐν τοῖς τοῦ αἰσθητικοῦ μέρους ἀγαθοῖς.*⁸²⁷ Ο Σχολάριος δεν επανέρχεται ούτε επαναλαμβάνει. Στο εν λόγω εδάφιο αναφέρει απλώς ότι το εδώ διατυπούμενο νόημα από τα ανωτέρω έχει καταστεί σαφές.

*XXXIV. Ὅτι οὐκ ἐν ταῖς ἐνεργείαις τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν.*⁸²⁸ Οι ηθικές πράξεις από τη φύση τους έχουν ταχθεί προς κάτι άλλο, όπως οι ενέργειες της ανδρείας προς νίκη και ειρήνη και όσα προέρχονται από την επιτέλεσή τους· κανένας (σώφρων) δεν πολεμά για να πολεμά· το ίδιο και οι της δικαιοσύνης ενέργειες, προς το να απολαμβάνουμε τη ζωή με ησυχία και ειρήνη. Αντιθέτως, η ανθρώπινη ευδαιμονία, επειδή είναι ἐσχατη, «πρὸς οὐδὲν τελικώτερον τέτακται». Ο άνθρωπος ομοιούται με τον Θεό κατά το μέγιστο δυνατό και αυτό είναι η ευδαιμονία του, διότι ἐσχατο τέλος για τον άνθρωπο είναι να ομοιάσει στον Θεό. Μία τέτοια, όμως, ηθική πραγματολογία δεν υπάρχει στις ηθικές ενέργειες, διότι αυτές δεν αρμόζουν στον Θεό, παρά μόνο μεταφορικώς, καθ' ότι δεν αποτελεί χαρακτηριστικό του Θεού να έχει πάθη και άλλα παρόμοια, τα οποία αναχαιτίζουν οι ηθικές αρετές.

*XXXV. Ὅτι οὐκ ἐν ταῖς ἐνεργείαις τῆς φρονήσεως.*⁸²⁹ Αυτές οι ενέργειες αφορούν μόνο στις ηθικές πράξεις, προς τις οποίες δεν συνίσταται η ευδαιμονία του ανθρώπου. Αναφέρονται στα συμβεβηκότα πρακτά και όχι στα τελειότατα αντικείμενα του νου και του λόγου, που είναι τα αναγκαία. Ακόμη και ορισμένα ζώα μετέχουν της φρονήσεως, όπως τονίζεται στο πρώτο βιβλίο των *Μετὰ τὰ Φυσικά*· αλλά κανένα από αυτά δεν μετέχει, σε έναν ορισμένο βαθμό, της ευδαιμονίας, όπως φαίνεται καθαρά στο πρώτο βιβλίο των Ηθικών.

*XXXVI. Ὅτι οὐκ ἐν ἔργῳ τέχνης τινός.*⁸³⁰ Και η γνώση της τέχνης είναι πρακτική· γι' αυτό προς κάποιο τέλος αποσκοπεί, αλλά όχι προς το ἐσχατο τέλος. Τα τέλη των ενεργειῶν της τέχνης είναι τα τεχνητά, τα οποία δεν είναι το ἐσχατο τέλος της

αλλά δεν μπορούν να διακρίνουν ένα όμορφο αντικείμενο ή έναν αρμονικό ήχο. Εξετάζοντας ένα όμορφο αντικείμενο, η ενέργεια της εμφάνισης καθίσταται πιο ολοκληρωμένη και τείνει προς την τελειότητα. Η ενέργεια τού να βλέπει ένα ζώο δεν διαφέρει και πολύ από την κίνηση, αφού τα ζώα πάντα αναζητούν φαγητό ή αντίπαλο-εχθρό. Δεν είναι, δηλαδή, μια καθαρή δραστηριότητα, αλλά αναμειγνύεται με κίνηση, έχοντας ένα τέλος από μόνη της.

⁸²⁷ *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 135,22-24.

⁸²⁸ *Ο.π.*, σ. 135,26-38.

⁸²⁹ *Ο.π.*, σ. 136,1-8.

⁸³⁰ *Ο.π.*, σ. 136,10-16.

ανθρώπινης ζωής. Εμείς τέλος αυτών είμαστε, διότι όλα χάριν της ανθρώπινης χρήσεως γίνονται. Άρα, η ευδαιμονία δεν βρίσκεται στην πρακτική τέχνη.

Και καταλήγει ο Σχολάριος: α) «Ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ θεωρία ἐστίν».⁸³¹ Η θεωρία του Θεού είναι η ευδαιμονία του ανθρώπου, η οποία αποτελεί *ίδιον* του ανθρώπου, αφού δεν έχει τέτοια δυνατότητα κανένα άλλο ζώο. Με τη θεωρία του Θεού ο άνθρωπος φθάνει στο ανώτερο επίπεδο που μπορεί να φθάσει. Όλες οι ανθρώπινες πράξεις έχουν ταχθεί στη θεωρία αυτή να αποσκοπούν· και η υγεία του σώματος, και τα αναγκαία προς το ζην –εξαιτίας των οποίων υπάρχουν οι τέχνες και τα τεχνητά–, και η ηρεμία από την ταραχή των παθών –η οποία προκύπτει από τις ηθικές αρετές– και η ηρεμία από τον αγώνα της απόκτησης των εξωτερικών αγαθών, όλα πιστεύουν πολλοί πως εξυπηρετούν την θεωρία της αλήθειας. Όμως, ούτε στην κατά νουν θεωρία των αρχών υπάρχει η ευδαιμονία. Η κατά νουν θεωρία είναι ατελέστατη, επειδή κατέχει την γνώση καθόλου και εν δυνάμει, και μία ορισμένη αρχή, αλλά δεν είναι τέλος του ανθρώπινου σκοπού –που προάγεται από τη φύση της και όχι με αγώνα και αρετή– ούτε κατά τις επιστήμες των ευτελών. Είναι ανάγκη η ευδαιμονία στην ενέργεια του νου να είναι σύμφωνη με την παράθεση των νοητών προς τα τιμιώτατα. Υφίσταται, λοιπόν, η έσχατη ευδαιμονία του ανθρώπου στη *θεωρία της σοφίας* και στην *επίσκεψη περί των θείων* (ιδιοτήτων). Έτσι, γίνεται φανερό δι’ επαγωγής ότι η έσχατη ευδαιμονία του ανθρώπου συνίσταται μόνο στη θεωρία του Θεού. β) «Ἡ έσχάτη τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία οὐκ ἔστιν ἐν τῆδε τῇ ζωῇ».⁸³² Επειδή ούτε στην κοινή περί Θεού γνώση –και, κατά κάποιον τρόπο, συγκεχυμένη «ὑπόληψιν»– ούτε στην αποδεικτική μέθοδο διά των θεωρητικών επιστημών –διά της οποίας καθίσταται γνωστό το υψηλότερον– ούτε στην διά πίστεως –υπέρ των προηγουμένων– γνώση του Θεού βρίσκεται η έσχατη του ανθρώπου ευδαιμονία, είναι αδύνατον στην παρούσα ζωή να ανέλθουμε σε υψηλότερο επίπεδο γνώσης περί του Θεού, ώστε κατ’ ουσίαν να τον γνωρίσουμε –ούτε, ακόμη, στα επιμέρους νοούμενα, από τα οποία η γνώση μας θα Τον πλησίαζε. Όθεν, είναι αδύνατον στην παρούσα ζωή να υπάρχει ευδαιμονία. Η ευδαιμονία ως αγαθό τέλειο είναι απολύτως ανεπίμικτο «παντί κακῷ». Πλην όμως, δεν υπάρχει στον παρόντα βίο άνθρωπος ανεπίδεκτος κάθε κακού –καθώς και ούτε πείνας και δίψας, ψύχους και καύματος τόσο σωματικών όσο και ψυχικών–, διότι κανείς δεν υπάρχει που να μην ενοχλήθηκε «πολλάκις καὶ ἀτάκτως» από τα πάθη ή πολλές

⁸³¹ *Ἀπαντα*, τ. 5, XXXVII. – *Ὅτι ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ θεωρία ἐστίν*, σσ. 136,18-40.

⁸³² *Ὁ.π.*, XLVIII. – *Ὅτι ἡ έσχάτη τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία οὐκ ἔστιν ἐν τῆδε τῇ ζωῇ*, σσ. 142,17 – 143,20.

φορές να μην ένιωσε «ἐξιστάμενος τῆς μεσότητος⁸³³» –στην οποία συνίσταται το της αρετῆς– ή κανείς που να μην εξαπατήθηκε κατά το μάλλον ή ήττον αγνοώντας όσα έπρεπε να γνωρίζει ή να ορέγεται, ή με ασθενή γνώμη –πλάνη– να κρίνει όσα έπρεπε να θέλει ή να πιστεύει. Άρα, δεν υπάρχει στην παρούσα ζωή ευδαιμονία.

Η έσχατη ευδαιμονία δεν βρίσκεται στις έξεις, οι οποίες, βεβαίως, «τῶν ἐνεργειῶν ἔνεκα», αλλά στον συνεχή αγώνα τον διεπόμενο από την πραγμάτωση του θετικά αξιόλογου. Ακόμη, εάν εδώ βρισκόταν η ευδαιμονία η ανθρώπινη, το δέος της αποβολῆς της θα ήταν διηνεκώς συνυφασμένο με το ανθρώπινο· έτσι θα αποβάλλαμε αυτή τουλάχιστον με τον θάνατο, και ζώντας με τις νόσους, λόγω των οποίων η χρήση του λόγου κωλύεται, θα πιστεύαμε ότι δεν υπάρχει σε εμάς η τέτοια ευδαιμονία· αυτό το δέος, επειδή θα συνυπήρχε, θα συνέχεε σ' εμάς την ευδαιμονία με τη λύπη, οπότε η ευδαιμονία δεν θα ήταν τέλεια. Επιπροσθέτως, από τους πολλούς προβληματισμούς που έχουν προκληθεί για την ανθρώπινη ευδαιμονία στους σοφούς –όπως στον Αριστοτέλη, τον Αβερρόη, τον Αλέξανδρο και σε άλλους– μία θα ήταν η απαλλαγή, εάν υποθέταμε ότι μπορούν οι άνθρωποι να φτάσουν μετά την παρούσα ζωή στην αποκείμενη ευδαιμονία, όπου είναι αθάνατη η ψυχή· σε αυτή την κατάσταση η ψυχή νοείται κατά τρόπον όμοιο με εκείνον διά του οποίου και οι χωριστές ουσίες (του Θεού) νοούνται. Έγκειται, λοιπόν, η έσχατη ευδαιμονία του ανθρώπου στη γνώση του Θεού μετά την παρούσα ζωή κατά τρόπο που και οι χωριστές ουσίες Αυτόν αντιλαμβάνονται. Γι' αυτόν τον λόγο και ο Κύριος «μισθόν» επαγγέλλεται σε όσους έχουν καθαρή την καρδιά τους για το μέγεθος της γνώσεως αυτής όπως οι άγιοι –σαν τους αγγέλους–, οι οποίοι «ὀρώσιν ἀεὶ τὸν Θεὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς».

γ. Η αληθῆς ευδαιμονία

Για τον Σχολάριο, η αληθῆς μακαριότητα διαφέρει της ψευδούς στις ενέργειες που καθοδηγούνται από τον νου και όχι στην ενέργεια της θέλησης. Η θέληση διάκειται κατά το «ἐπιθυμεῖν» και το «ἀγαπᾶν» και το «ἤδεσθαι» σε καθετί το οποίο προστίθεται σ' αυτή ως έσχατο αγαθό ή αληθώς ή ψευδώς –κάθε ένα από αυτά που συνιστούν την ουσία του, φέρει τη δύναμη της φύσης του. Άρα, η ευδαιμονία, η μακαριότητα, συνίσταται κατ' ουσίαν στον νου περισσότερο, παρά στην ενέργεια της

⁸³³ Περί της αριστοτελικῆς μεσότητος βλ. περισσότερα στο άρθρο του Κ. Μιχαηλίδη, «Η μεσότητα ως συνθετική ἀρχή τῆς ψυχῆς κατά τὸν Ἀριστοτέλη», *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ἠθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αφιέρωμα στον J. P. Anton, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997³, σσ. 413-420.

θέλησης. Άλλωστε, εάν κάποια ενέργεια θέλησης ήταν η ίδια ευδαιμονία, θα ήταν ή το «ἐπιθυμῆν» ή το «ἀγαπᾶν» ή το «ἡδεσθαι». Το μεν «ἐπιθυμῆν» είναι αδύνατο να ήταν ευδαιμονία, διότι με αυτό η θέληση τείνει σε εκείνο που δεν έχει ακόμη αποκτήσει, το οποίο βέβαια αντιτίθεται στον ορισμό του εσχάτου τέλους. Ούτε το «ἀγαπᾶν» μπορεί να είναι ευδαιμονία, διότι αγαπάται μεν το αγαθό και ας μην έχει αποκτηθεί, χαρακτηριστικό δε της αγάπης είναι κάποιος να μην επιθυμεί την αναζήτηση, αν και τελειότερη είναι η αγάπη εκείνου που επιθυμεί την αναζήτηση. Αίτιο να είναι το ήδη υπάρχον αγαθό. Επομένως, είναι άλλο πράγμα το να έχει κάποιος το αγαθό, το οποίο είναι και τέλος, και άλλο το να αγαπά το αγαθό. Ούτε και η ηδονή,⁸³⁴ η ευχαρίστηση, διότι το να έχει κάποιος το αγαθό, αυτό είναι αίτιο ηδονής, επειδή, όταν το αγαθό υπάρχει, το αισθανόμαστε· όταν παρέλθει, το ανακαλούμε στη μνήμη και, όταν πρόκειται να έλθει, ελπίζουμε. Άρα, η ηδονή δεν είναι έσχατο τέλος· άλλωστε, επειδή είναι «ἀγαθή» έχει και άλλη πλευρά, εκ της ύλης των πράξεων των αγαθών, όπως η φαύλη εκ των εναντίων, την οποία αποφεύγουν όσοι κατά λόγον και νουν διαβιούν· το δε έσχατο τέλος αυτό καθ' αυτό ζητείται ως κύριο αγαθό. Η ηδονή στα φυσικά πράγματα υπάρχει εξαιτίας της ενεργείας και όχι το αντίστροφο, διότι, εάν η ηδονή δεν συνυπήρχε στη χρήση της τροφής και των άλλων αναγκαίων για την συντήρηση του είδους, τα ζώα⁸³⁵ δεν θα καταγίνονταν επιμελώς με αυτά: η ηδονή φαίνεται ως ηρεμία στο οικείο αγαθό. Δεν είναι τέλος της κίνησης του ανθρώπου που έχει βάρος η ηρεμία της ροπής, με την οποία το βάρος αυτό τείνει προς τον οικείο τόπο: τέλος είναι το «εἶναι ἐν τῷ οικείῳ τόπῳ». Ούτε η ηδονή είναι τέλος, αλλά κοινωνεί και έπεται του τέλους, επειδή εκεί βρίσκεται η ηρεμία. Άρα, έτι μάλλον, ούτε κάποια άλλη ενέργεια της θελήσεως είναι ευδαιμονία· η έσχατη ευδαιμονία του ανθρώπου είναι «ἐν τῷ γινώσκῃν τὸν θεὸν διὰ τοῦ νοῦ», διότι ουσιωδώς μακαριότητα του ανθρώπου είναι η ενέργεια διά της οποίας φθάνει προς τον Θεό. Αυτό είναι το «νοεῖν», το δε «θέλειν» έπεται, καθ' ότι δεν μπορούμε να επιθυμούμε κάτι το οποίο δεν κατανοούμε. Αν, όμως οι άνθρωποι αποζητούν τις αισθητές ηδονές παρά την γνώση του νου και την προσήκουσα στην ηδονή, αυτό στους περισσότερους γίνεται γνωστό ότι είναι τα έξωθεν αισθητά. Έτσι, αυτοί δεν επιτυγχάνουν το τέλος. Αν, όμως, κάποιος ισχυριζόταν ότι η βούληση είναι υψηλότερη του νου και ότι η ενέργειά της αξίζει

⁸³⁴ Για τον Πλάτωνα, κάθε ηδονή ή θλίψη αποτελεί για την ψυχή καρφί που καθηλώνει την ψυχή στο σώμα: «ἐκάστη ηδονή καὶ λύπη ὡσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα» (*Φαίδων*, 83d). Βλ. σχετικά Πετράκη Ι., *Πλάτωνος Φαίδων*, εκδ. «Βιβλιοπωλείο της Εστίας», Αθήνα 2014, σσ. 256-259.

⁸³⁵ Καίρια η τοποθέτηση του Γ. Αραμπατζή εν προκειμένω: *Τα ζώα γεύονται ενός συγκεκριμένου είδους ευχαρίστησης, επειδή δεν γνωρίζουν το κυρίαρχο αγαθό* (G. Arabatzis, *ό.π.*, σ. 153).

περισσότερο από την ενέργεια του νου, και γι' αυτό σ' αυτή βρίσκεται μάλλον η έσχατη ευδαιμονία, θα ευρίσκετο έξω από την αλήθεια. Πρώτον, διότι ο καθ' αυτόν νους κινεί τη βούληση, διότι η βούληση, επειδή είναι επιθυμία, κινείται από το ίδιο αντικείμενο, το οποίο είναι το κατειλημμένο αγαθό. Η θέληση κινεί τον νου σαν κατά συμβεβηκός, καθόσον το ίδιο το νοεῖν καταλαμβάνεται ως αγαθό και έτσι αγαπάται από τη θέληση. Η θέληση ουδέποτε επιθυμεί «νοεῖν», εἰάν προηγουμένως ο νους δεν κατελάμβανε το ίδιο το νοεῖν, υπό την έννοια της αυτοαναφοράς. Και πάλι, η θέληση κινεί τον νου «ἐνεργεία», δηλαδή με το να ενεργεί οικείως, διότι το ποιούν λέγεται «κινεῖν». Από την άλλη, ο νους κινεί τη θέληση επειδή το τέλος και το αγαθό του νου είναι τέλος της θελήσεως· το δε ποιούν «ἐν τῷ κινεῖν ὕστερον τοῦ τέλους ἐστίν», διότι δεν κινεί το ποιούν, παρά μόνον εξαιτίας του τέλους. Ὅθεν, γίνεται φανερό ότι ο νους είναι απλῶς υψηλότερος της θελήσεως, η δε θέληση υψηλότερη του νου «κατὰ συμβεβηκός καὶ κατὰ τι».⁸³⁶

δ. *Ἡ ἐκ τῆς θείας βοήθειας μακαριότητα*

Ἐχει δοθεῖ στους ανθρώπους από τον Θεό μία ορισμένη φυσική χορηγία για να επιτύχουν το τέλος και ένας τρόπος να εξουσιάζουν τα πράγματα υψηλότερος κατὰ την αναλογία του τέλους, δηλαδή νους και λόγος, για να μπορούν να διακρίνουν και να ακολουθούν την αλήθεια. Τους ἔχουν δοθεῖ, επίσης, και δυνάμεις αισθητικές, εσωτερικές και εξωτερικές, με τις οποίες θα μπορούσαν να βοηθηθούν στην εξέταση και την αναζήτηση της αλήθειας. Η χρήση του προφορικού λόγου ἔχει ἔτσι, ὥστε να βοηθηθούν οι ἄνθρωποι μεταξύ τους, φανερώνοντας την συνεγνωσμένη αλήθεια στους εαυτούς τους κατὰ πρώτον και ακολούθως στους ἄλλους, ὅπως και στα ἄλλα αναγκαία για τη ζωή χρησιμοποιώντας τη γλῶσσα. Ἀλλά και περαιτέρω, για το ἔσχατο τέλος του ἀνθρώπου η γνώση της αλήθειας συνέβαλλε ὥστε ο ἴδιος να υπερβεί την φυσική δύναμή του, για να μπορέσει να θεαθεῖ καθαρά την «πρώτην ἀλήθειαν ἐν ἑαυτῇ», ὥστε και λόγω του τέλους κυρίως να διακρίνει τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο οι ἄνθρωποι κατανοοῦν την θεία κυβέρνηση.⁸³⁷ Τα ἄλλα ζῶα δεν μπορούν να

⁸³⁶ Ἄπαντα, τ. 5, XXVI. – Πότερον ἐν τῇ τῆς θελήσεως ἐνεργεία, ἢ ἐν τῇ τοῦ νοῦ ἢ ἀνθρωπίνῃ εὐδαιμονία ὑφέστηκεν, σσ. 132,14 – 133,29.

⁸³⁷ «Λέγοντας δέ “Κυβέρνηση” ἐννοοῦμε τὴν ἐνέργεια ἐκείνη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, μετὰ τὴν ὅποια ἡ ὅλη δημιουργία, ἢ ὅλη κτιστὴ πραγματικότητα, κατευθύνεται πρὸς τὸν ὕψιστο σκοπὸ τῆς, δηλαδή τὴν δόξα τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μακαριότητα καὶ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου» [Χρυσοστόμου Μύρων (μετέπειτα Ἐφέσου), *Ἡ περὶ δημιουργίας τοῦ κόσμου διδασκαλία* (πολυγραφημένα σημειώσεις πρὸς χρῆσιν τῶν φοιτητῶν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης), σ. 4. Βλ. καὶ Ν. Ξεζάκη, *Ὁρθόδοξος Δογματικὴ*, τ. Γ', Ἀθήνα 22009, σ. 56].

φθάσουν σε ένα ορισμένο τέλος, καθ' ότι κάτι τέτοιο υπερβαίνει τη φυσική δύναμή τους αλλά και την αναλογία της πρόνοιας ως προς την απόλαυση του τέλους. Ο άνθρωπος, λοιπόν, είναι ταγμένος, υπερβαίνοντας την δύναμή του, να φθάσει στο τέλος, χορηγούμενος κάποιας υπερφυσούς βοήθειας από τον Θεό, διά της οποίας «ἂν τείνοι πρὸς τὸ τέλος». Είναι δε φανερό ότι το ον της υποβεβηκυίας φύσεως αδυνατεί να προαχθεί στο είδος της υπερβεβηκυίας φύσεως, παρά μόνο με τη δύναμη της υπερβεβηκυίας φύσεως, όπως η σελήνη δεν μπορεί να γίνει φωτεινή, παρά μόνο με τη δύναμη και την ενέργεια του ήλιου. Υπό τον Θεό, ο οποίος είναι ο «πρώτως κινουὶν καὶ πρώτως νοουὶν καὶ θέλων», κάθε νους και θέληση ως ὄργανα τάσσονται. Ἄρα, εύλογα οι ενέργειες αυτών των οργάνων προς την τελείωση, η οποία είναι «ἡ τεῦξις τῆς αἰωνίου μακαριότητος», δεν ισχύουν, παρά μόνο διά της θείας ενέργειας. Επιπλέον, στην επίτευξη του τέλους προστίθενται στον άνθρωπο πολλά εμπόδια, στα οποία περιλαμβάνονται και η ασθένεια του λόγου –για την οποία εύκολα ἔλκεται στην ἀπάτη ο άνθρωπος, διά της οποίας αποπλανάται της ευθείας οδού προς το τέλος–, και τα πάθη του αισθητικού μέρους και οι διαθέσεις, με τα οποία ο άνθρωπος ἔλκεται προς τα αισθητά και ταπεινότερα. Ἀλλά και οι σωματικές ασθένειες εμποδίζουν την ἀσκηση των εναρέτων πράξεων, «δι' ὧν ἐπὶ τὴν μακαριότητα σπεύδομεν». Χρειάζεται, λοιπόν, τη θεία βοήθεια ο άνθρωπος, για να μην αποπέσει εξαιτίας αυτών των κωλυμάτων «τοῦ ἐσχάτου τέλους παντελῶς».⁸³⁸

ε. Η ευδαιμονία ως πλήρωση των ανθρωπίνων εφάσεων

Στην ἐσχάτη μακαριότητα κάθε σπουδή λαμβάνει τη συγκεκριαλαίωση, διότι εκεί υπάρχει κάθε αὐτάρκεια των αγαθών. Αναλυτικά:

i) Από την πρώτη στιγμή η επιθυμία του ανθρώπου για τη γνώση της αλήθειας εκπληρώνεται πρώτη, διότι εδώ ο άνθρωπος καρπούται μέρος της αλήθειας διά της σπουδῆς για την θεωρητική ζωή, αφού όλα προβάλλουν αυτό το μέρος, καθ' ότι από τη φύση του επιθυμεί τη γνώση στη θεωρία της πρώτης αλήθειας. ii) Ἐπειτα, η επιθυμία του ανθρώπου να διαβιοί κατά λόγον,⁸³⁹ και να κατευθύνει τα πράγματα προς τον τέτοιας υφῆς βίο, που επιτυγχάνουν οι άνθρωποι διά της ενέργειας και σπουδῆς

⁸³⁸ Ἄπαντα, τ. 5, CXLVII. – Ὅτι ὁ ἄνθρωπος δεῖται θείας βοηθείας τυχεῖν τῆς μακαριότητος, σσ. 221,24 - 222,30. Στην κατακλείδα, μάλιστα, δεν παραλείπει ο Σχολάριος να προσθέσει ότι, με ὅσα αναφέρθηκαν στο ως ἄνω ζήτημα, «ἀποσκορακίζεται» η αἵρεση των Πελαγιανών, οι οποίοι υποστήριζαν ότι μόνο διά του αὐτεξουσίου μπορεί ο ἄνθρωπος να ἀζιωθεῖ της θείας δόξης.

⁸³⁹ Βλ. σχετικῶς, «Το “Κατὰ λόγον ζῆν”», κατωτέρω, σ. 176.

τους στον πολιτικό βίο, και αυτή συντελείται, διότι βρίσκεται στο έσχατο θείο φως και δέχεται την εξ αυτού λάμψη, ώστε να μην υπάρξει δυνατότητα να αποπλανηθεί της ευθείας οδού. Σε αυτά συνίσταται η επιθυμία της τιμής του ύψους, διότι οι άνθρωποι ανάγονται προς το έσχατο της τιμής ύψος διά της θείας θεωρίας, καθόσον κατά κάποιον τρόπο ενώνονται με τον Θεό. Άλλωστε, επειδή ο Θεός είναι βασιλεύς των αιώνων, καθώς και οι μακάριοι που είναι τρόπον τινά ενωμένοι μαζί του, βασιλείς λέγονται. iii) Έπειτα, εκπληρώνεται η επιθυμία της σεμνότητας της φήμης, διότι θα είναι οι άνθρωποι «διαπεφημισμένοι» όχι κατά την ανθρώπινη δόξα αλλά στην αληθέστατη γνώση του Θεού και των μακαρίων. Για τον λόγο αυτό η μακαριότητα στη Γραφή ονομάζεται συνεχώς *δόξα*. iv) Κατόπιν, η επιθυμία του πλούτου εκπληρώνεται, διότι αυτάρκεια όλων των αγαθών έχουν οι μακάριοι, αφού απολαύουν «τοῦ πᾶσαν τελειότητα πάντων ἀγαθῶν περιέχοντος». Το αρχαιοελληνικό αρεταϊκό παράδειγμα αναβιώνει σαφώς στο χριστιανικό περιβάλλον.

Όλες αυτές οι επιθυμίες ενός γένους είναι, πλην της πρώτης, της επιθυμίας για τη γνώση της νοητής αλήθειας, καθ' ότι όλες ανήκουν στην πολιτική ζωή του ανθρώπου. v) Επειδή, όμως, υπάρχει και άλλη επιθυμία του ανθρώπου, κοινή και στα άλλα ζώα, η απόλαυση δηλαδή των ηδονών –εξαιτίας της οποίας οι άνθρωποι γίνονται «διὰ τὸ ἄρρυθμιστον» ακρατεῖς και ἀκόλαστοι–, και αυτή θα εκπληρωθεί, διότι θα απολαύσει την τελειότατη και καθαρότατη ηδονή, την κατά νουν, την αμιγή παντός λυπηρού και φροντίδων, και υψηλότατη καθ' όσον το αγαθό στο οποίο «ἥδεται» είναι μέγιστο κάθε αγαθού. vi) Ακόμη και αυτή η φυσική έφεση της πλησμονής, διά της οποίας επιθυμούμε να συντηρούμε τους εαυτούς μας –αν και, όταν πλεονεκτεί ως έφεση, ο άνθρωπος γίνεται αφερέπονος (δηλαδή μαλθακός, νωθρός, ανεύθυνος) και δειλός– θα ικανοποιηθεί, αφού «οὐ πεινήσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι».

Έτσι, γίνεται φανερό ότι διά της θείας θεωρίας οι νοερές ουσίες της αληθούς μακαριότητας αποκτώνται, καθ' ότι στη θεία θεωρία κάθε έφεση των νοερών ουσιών ηρεμεί ολοσχερώς.⁸⁴⁰

στ. *Η ευδαιμονία ως απελευθέρωση από την αμαρτία ή τις παρά φύσιν επιλογές*

Για να επανέλθει κάποιος στην ορθότητα από την κατάσταση της έξεως, χρειάζεται της βοήθειας της θείας χάριτος να προηγηθεί άρνηση της αμαρτίας –διά της

⁸⁴⁰ Άπαντα, τ. 5, LXIII. – Ότι ἐν τῇ ἐσχάτῃ μακαριότητι πᾶσα ἔφεσις τοῦ ἀνθρώπου πληροῦται, σσ. 154,13 – 155,19.

οποίας εξέκλινε της ορθότητας— όχι μόνο διά της παύσεως του αμαρτάνειν με την έξωθεν ενέργεια αλλά και με τη θέληση· αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος πρέπει να μεταμεληθεί και να αποκτήσει την πρόθεση να φυλάττεται από την αμαρτία στο μέλλον· διαφορετικά, το αμαρτάνειν δεν θα εναντιωνόταν στη θέλησή του, αφού δεν θα προξενούσε πόνο, ούτε βεβαίως ο άνθρωπος θα χρειαζόταν να προφυλάσσεται από το κακό για το υπόλοιπο του βίου του. Επιβάλλεται η θέληση να αποχωρήσει από την αμαρτία, από την έφεση και την ηδονή για τα αισθητά—μέσω των οποίων απέκλινε στην αμαρτία, και να αποχωρήσει από τα άλλα επίπονα, για τα οποία θα λυπηθεί ο άνθρωπος μετά την διάπραξή τους. Όπως, δηλαδή, διά της ηδονής η βούληση έλκεται προς τη συγκατάθεση της αμαρτίας, έτσι και διά των κολάσεων βεβαιούται η αποστροφή τού αμαρτάνειν. Είναι αναγκαίο για τη φανέρωση της θείας αγαθότητας, δικαιοσύνης και δόξας να επιβάλλεται τιμωρία, ως κυρωτική λειτουργία του δικαίου, στην αμαρτία, στο κακό, και για τον λόγο ότι ο αμαρτάνων εναντιώνεται στην κατάσταση της θείας τάξης, επειδή παραβαίνει τον θείο Νόμο. Αντισταθμίζεται, κατά κάποιον τρόπο, με την τιμωρία η προηγούμενη διάπραξη του φαύλου.⁸⁴¹ Από τα ανωτέρω γίνεται φανερό ότι μετά την άφεση αμαρτιών διά της θείας χάριτος και για να επανέλθει ο άνθρωπος στη χάρη, παραμένει ακόμη ένοχος μιας ορισμένης κολάσεως, κατά την θεία δικαιοσύνη, για την αμαρτία που έχει διαπράξει· καθ' ότι, εφόσον έχει διαπράξει εκουσίως φαύλο, ακολουθώντας τη δική του θέληση, επανέρχεται στην κατάσταση της θείας τάξεως με πόνο και μόχθο, αφού θα πρέπει να συντριβεί, να μετανοήσει. Η τιμωρία που επιβάλλει η θεία δικαιοσύνη είναι και *διαλυτική της αμαρτίας και καθαρτική για την ψυχή του αμαρτάνοντος*· επομένως, παιδευτική για τον άνθρωπο και, ως εκ τούτου, βασική για την πρόοδό του.⁸⁴² Από την άλλη, είναι δυνατόν η αποδοκιμασία της αμαρτίας και η συνάφεια της διανοίας προς τον Θεό να είναι τόσο ισχυρή για τον επιστρέφοντα ώστε να μην εναπομένει καμμία οφειλή κολάσεως. Η δε μετά την άφεση τιμωρία είναι αναγκαία ως προς το να βεβαιωθεί και να επανιδρυθεί η διάνοια του σωφρονισθέντος στο αγαθό, καθ' ότι *ιατροίεις* είναι οι κολάσεις,

⁸⁴¹ Η αντιστάθμιση αυτή έχει και την έννοια της νουθεσίας ή του σωφρονισμού. Αξίζει να σημειωθεί ότι για τους βυζαντινούς η εν μέτρω τιμωρία προς σωφρονισμό αποτελούσε μία από τις αρχές που έπρεπε να ακολουθεί ο άξιος παιδαγωγός (Γρηγόριος Θεολόγος, PG 35, σ. 708 και Μέγας Βασίλειος, PG 31, σ. 1041· 32, 1372. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την παιδαγωγική στο Βυζάντιο, βλ. Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Θεωρία και Φιλοσοφία της παιδείας στην ελληνική διάνοξη. Από την αρχαιότητα έως τον 19^ο αιώνα*, VII, «Η φιλοσοφία της παιδείας κατά την βυζαντινή εποχή, Ίνστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2007, σσ. 109-116.

⁸⁴² «Στην πλατωνική σκέψη—όσον αφορά στο θέμα της προόδου του ανθρωπίνου γένους— κυριαρχεί η απαισιοδοξία, αλλά δίνει τη θέση της σε μια αισιόδοξη ηθική θεωρία, σύμφωνα με την οποία οι καλοί ευημερούν ενώ οι κακοί τιμωρούνται μέσα στην πορεία της ανθρωπότητας» (Ε. Μαραγγιανού-Δερμούση, *Αισιόδοξες και άπαισιόδοξες αντιλήψεις για την ζωή και τον κόσμο στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, Μέρος Α', *Από τον Όρφεια στον Πλάτωνα*, IV, «Η Ίδέα της προόδου», Ίνστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2007, σ. 61).

οι οποίες φυλάττουν την τάξη της δικαιοσύνης. Η δε αγάπη προς τον Θεό αρκεί να εδραιώσει την διάνοια του ανθρώπου στο αγαθό, και ιδιαίτερα αν αυτή η αγάπη είναι σφοδρή. Αντίστοιχα και η αποδοκιμασία της αμαρτίας, όσο επιτεταμένη είναι, τόσο προκεχωρημένη οδύνη προκαλεί. Όθεν, για την σφοδρότητα της αγάπης προς τον Θεό και το μίσος για την αμαρτία που παρήλθε, αποβάλλεται το αναγκαίον της διαλυτικής και καθαρτικής τιμωρίας. Η φιλία, και μάλιστα της αγάπης, εδραιώνει την αγάπη προς τον Θεό διά της διαθέσεως –καθόσον, όσα πράττουμε για τους φίλους, θεωρούμε ότι τα πράττουμε για εμάς τους ίδιους– και γι' αυτό, όπως για τον εαυτό μας, έτσι και για τους φίλους μας μπορούμε να απολογηθούμε στον Θεό –ιδιαιτέρως όταν είναι ανάγκη– και ο καθένας μας υπέρ του άλλου να συντριβούμε.⁸⁴³

ζ. Το «κατὰ λόγον ζῆν»

Το «κατὰ λόγον ζῆν» ἔλκει προφανώς την καταγωγή του από την αρχαία φιλοσοφία. Ο Σωκράτης υπερτονίζει την αξία «τοῦ λόγου» στον άνθρωπο· αναζητώντας το αγαθό και το κυρίως ηθικό ιδεώδες του ανθρώπου, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι ουσία του αγαθού είναι η γνώση. Όθεν, ο σοφός είναι συνάμα ενάρετος και αγαθός. Αυτή η σωκρατική αρχή απαντά και στον Πλάτωνα⁸⁴⁴. Επομένως, και στον ιδρυτή της Ακαδημίας ο επιστήμων είναι σοφός και συγχρόνως είναι και ενάρετος· αντιθέτως, ο «ἀνεπιστήμων» είναι «κακός τε καὶ ἀμαθής»⁸⁴⁵. Η δε σωκρατική θεωρία ότι η γνώση αποτελεί το αγαθό καταρρίφθηκε από τον Πλάτωνα, ο οποίος απέδειξε το αδύνατον ταύτισης –ανεξάρτητα από τις προϋποθέσεις– του αγαθού με τη γνώση και τη σοφία, διότι σε τέτοια περίπτωση θα έπρεπε και ο κλέφτης να είναι ενάρετος, αφού, για να επιτύχει τον σκοπό του, χρησιμοποιεί ως μέσον τη γνώση του. Προς επίρρωσιν του ανωτέρω συλλογισμού, παραθέτουμε την γνωστή ρήση του Πλάτωνος: «πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται»⁸⁴⁶. Ο Πλάτων τριχοτομώντας την ψυχή (λόγος - θυμός - επιθυμία), αποδίδει στον λόγο την υπερέχουσα θέση έναντι των άλλων μορίων.⁸⁴⁷

⁸⁴³ *Απαντα*, τ. 5, *CLVIII*. – *Ὅπως ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας ἐλευθεροῦται*, σσ. 234,20 – 235,33. Στην κατακλείδα του ζητήματος και προς επίρρωσιν των θέσεών του παραβάλλει το χωρίο: «Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ» (Γαλ. 6,2).

⁸⁴⁴ *Πολιτεία*, A 350b: «Ὁ δὲ ἐπιστήμων σοφός· φημί. Ὁ δὲ σοφός ἀγαθός· φημί»· στο δε A 350c: «ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφανται ὢν ἀγαθός τε καὶ σοφός».

⁸⁴⁵ *Πολιτεία*, A 350a, c.

⁸⁴⁶ *Μενέξενος*, 246e.

⁸⁴⁷ *Πολιτεία*, Δ 441e: «τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν».

Ο Αριστοτέλης υιοθετεί την πλατωνική διαίρεση της ψυχής. Από τα τρία μέρη της⁸⁴⁸ ο νους ή λόγος είναι το πολυτιμότερο, είναι η ουσία της: «Ψυχή ... μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς»⁸⁴⁹. Ο νους είναι που «δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι»⁸⁵⁰, ο δε «θεωρητικὸς» βίος –των σοφῶν– είναι ο ιδεώδης⁸⁵¹. Ὅσοι διαβιούν κατά λόγον, είναι ευδαίμονες και η ευδαιμονία τους τελειούται ὄχι μετά θάνατον, ἀλλά στην παρούσα ζωή.⁸⁵² Ἔργο του νου κατά τον Αριστοτέλη είναι η ρύθμιση των οργανικών λειτουργιών με τέτοιο τρόπο, ὥστε αυτές να λειτουργούν ομαλά και αρμονικά. Η αρμονική παρουσία των βιολογικών λειτουργιών και δυνάμεων εξασφαλίζει την ισορροπία στον ανθρώπινο οργανισμό και δημιουργεί ψυχοσωματική ευεξία. Ο τύπος αυτός του ανθρώπου αποτελεί τον ευδαίμονα και ιδεώδη ἄνθρωπο. Δεν τίθεται πρόβλημα καταπίεσης των παθῶν του Αριστοτέλη, διότι ο νους ἔχει σκοπὸ να εναρμονίζει τις φυσικές ορμές και ὄχι να τις καταπνίγει.

Εντελῶς διαφορετική θέση ἔχει ο λόγος στον ἄνθρωπο κατά τους Στωικούς. Το ιδεώδες της Στοάς ἦταν: «τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἔστι κατ' ἀρετὴν ζῆν»⁸⁵³ ἢ το «ὁμολογουμένως ζῆν»⁸⁵⁴. Για τους Στωικούς, ο λόγος ἢ ο νους είναι ταυτόσημος προς τον Θεό, την πρόνοια και την εἰμαρμένη⁸⁵⁵: «ἐν τ' εἶναι Θεὸν καὶ νοῦν

⁸⁴⁸ *Περὶ Ψυχῆς*, Γ 429a.

⁸⁴⁹ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1070a.

⁸⁵⁰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1177a.

⁸⁵¹ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1177a: «δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ».

⁸⁵² *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1100a κ.εξ.

⁸⁵³ Διογένης Λαέρτιου, *VII*, 87.

⁸⁵⁴ Joh. Stobaei, *Anthologii*, V.

⁸⁵⁵ Στην αρχαία ελληνική παράδοση και θρησκεία η *μοῖρα* είναι ἀνώτατη θεότητα, η οποία καθορίζει την ζωή και την ἐνέργεια των πάντων, ὄχι μόνο των ἀνθρώπων ἀλλὰ και των θεῶν. Η *μοῖρα* στον αρχαῖο ἐλληνισμό είναι θυγατέρα της *ἀνάγκης*, της οποίας η ἐνέργεια και το οριστικό ἀποτέλεσμα είναι ἀναπόφευκτα, ἀναπότρεπτα, ἀναπόδραστα. Κανένας δεν ἔχει την δυνατότητα και ικανότητα να ἀποφύγει την *μοῖρα* (Ὀμήρου, *Ἰλιάς Ζ'*, 487). Λέγοντας *μοῖρα* ἐννοούμε παντελή και πλήρη ἄρνηση της ἀνθρώπινης ἐλευθερίας και, κατὰ συνέπεια, ἀναίρεση του θεῖου αὐτοῦ δῶρου, του ἐξοχου αὐτοῦ χαρακτηριστικῆς προσόντος τοῦ «κατ' εἰκόνα» δημιουργήματος του Θεοῦ. Η *μοῖρα* μοιράζει, διανέμει, σε κάθε ἄνθρωπο το μέρος του καλοῦ και του κακοῦ, της εὐτυχίας και της δυστυχίας. Ἔτσι ο ἄνθρωπος γίνεται «μοιρίδιος», δηλαδή ορισμένος, προορισμένος, πεπρωμένος ἀπὸ την *μοῖρα*, εἴτε ως δῦσμοιρος, δῦσμορος, κακόμοιρος, εἴτε ως μοιρογενής και καλομοίρης. Ἀπὸ τη γέννηση μέχρι τον θάνατό του ο ἄνθρωπος κατευθύνεται και προσδιορίζεται ἀπὸ την *μοῖρα*. Η μοιρολατρία κατεῖχε βασική και ουσιαστική θέση ιδιαίτερα στην αρχαία ελληνική παράδοση. Η ἐκλογή των ἐπιθυμητῶν, ὅπως ἰσχυρίζονταν ο συνομιλητῆς του Γρηγορίου Νύσσης, ἐμφορούμενος ἀπὸ την αρχαία ελληνική παράδοση, δεν είναι στην ἐξουσία των βουλομένων και ἐξαρτούσε τη ζωή των ἀνθρώπων ἀπὸ κάποια ἀνάγκη, χωρίς την οποία δεν είναι ἴσχυρα δυνατόν να γίνει τίποτε ἀπὸ ὅσα συμβαίνουν σ' ἐμᾶς [Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ εἰμαρμένης*, PG 45, 118B (ΒΕΠΕΣ 68, 282)]. Κατ' αὐτόν, ὅλα συνδέονται με την *εἰμαρμένη*· ἐκείνη ἐπιστατεῖ στα ὄντα και ὅλα τα ὄντα ὑποκύπτουν στην τροπή της, τα ὅρια της ζωῆς, οἱ διαφορές των ἡθῶν, οἱ τρόποι της ζωῆς, οἱ κατασκευές των σωματῶν, οἱ ἀνωμαλίες των ἀξιοματῶν, ὥστε ὁποσδήποτε να κυβερνᾷ ἐκεῖνος ο οποίος φθάνει στην ἐξουσία ἀπὸ την εἰμαρμένη και ἄλλος να είναι ὑπὸ-κοος ἀπὸ την ἴδια αἰτία, να γίνεται πλούσιος και να παύει να είναι πλούσιος κατὰ τον ἴδιο τρόπο, να είναι σωματικά υγιής ἢ ἀσθενής, η βραχυζωΐα και η μακροζωΐα να ἔχουν την ἴδια αἰτία, ἐνῶ προσέτι ο ἐθελούσιος και ο ἀναγκαστικός θάνατος δεν συμβαίνουν διαφορετικά παρὰ ἀπὸ ἐκείνην την δύναμη. Ἐπίσης, ο ἐλεῦθερος λογισμὸς δεν είναι κύριος οὔτε των ἐπαγγελματικῶν ἀσχολιῶν της ζωῆς, ἀλλὰ διςχυρίζετο ὅτι ἄλλοι ἐκλέγουν την φιλοσοφία ἢ την ρητορεία ἢ την γεωργία ἢ την ναυτιλία ἢ την ἐγγαμὴ ζωή ἢ την ἀγαμὴ, ὑπηρετῶντας το κράτος της εἰμαρμένης και ὅτι ἡ ἴδια ἀναγκαιότητα ἀναφέρεται στην ἀρετή και την κακία [Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ εἰμαρμένης*, PG 45, 118C-119A (ΒΕΠΕΣ 68, 283)]. Χαρακτηριστικά δε ἀναφέρει ο συνομιλητῆς του Γρηγορίου ὅτι, ἀν εἶναι σ' αὐτόν μοιραῖο να γίνει χριστιανός, ὁποσδήποτε θα γίνει, ἀκόμη και ἀν εμεῖς δεν το θέλουμε· ἀν δε

καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλὰς τ' ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι»⁸⁵⁶. Ο δε λόγος που συμπίπτει με την εἰμαρμένη, ταυτίζεται και με τη φύση: «Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς δύναμιν κέκληκε τὴν εἰμαρμένην κινήτικὴν τῆς ὕλης· τὴν δ' αὐτὴν καὶ πρόνοιαν καὶ φύσιν ὠνόμασε»⁸⁵⁷. Επομένως, αφού ο λόγος ταυτίζεται με την φύση, ταυτίζεται και το κατά φύσιν με το «κατὰ λόγον ζῆν»⁸⁵⁸. Ο λόγος διήκει «διὰ πάντων»⁸⁵⁸. διὰ τοῦ λόγου «τὰ πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει»⁸⁵⁹. Επειδὴ ο διὰ του κόσμου διήκων λόγος εἶναι ο ἴδιος ο Θεός, ο ζωοποιῶν και συνέχων, καθὼς και αὐτός που φέρει την νεκρὴ ὕλη σε αρμονία,⁸⁶⁰ συνεπαγωγικῶς και ο φυσικὸς κόσμος διέπεται ἀπὸ αγαστή τάξη και αρμονία. Μετά τους Πυθαγόρειους, πρώτοι οι Στωϊκοὶ υπερτόνισαν την αρμονική συνάφεια και λειτουργία του κοσμικοῦ συστήματος, ονομάζοντάς το «κόσμον», ἐξαιτίας της αρμονίας και της τάξης που τον διέπουν.⁸⁶¹ Εφόσον, ὁμως, ο κοσμικὸς αὐτός λόγος διαπερνά και υπερβαίνει τα πάντα, διαπερνά, υπερβαίνει και κυβερνά και τον ἄνθρωπο, ο οποίος, επειδὴ συμμετέχει στη φύση του λόγου αὐτοῦ, φέρει σπέρματα ἀπὸ την φύση αὐτὴ στο εσωτερικό του. Ο διεκχεόμενος σε ὅλο το κοσμικὸ γίνεσθαι λόγος αφήνει, εγχείει σπέρματα ουσίας του (= σπερματικὸς λόγους) στις φύσεις των ὄντων, ἄρα, και στην ἀνθρώπινη. Ὅθεν, τα ὄντα κατέχουν κάτι ἀπὸ τη θεία φύση. Γι' αὐτό και το σύμπαν διατελεῖ σε ἀρίστη αρμονία.

Για να διαβιοῖ, ὁμως, ο ἄνθρωπος σε αρμονία με τον εαυτό του, με τον ὑπόλοιπο φυσικὸ κόσμο και με τον Θεό, πρέπει να διάγει βίο που να αρμόζει στον δικὸ του λόγο και τη δική του φύση –τα οποία εἶναι μέρος της θείας οντολογικῆς κατάστασης, του κοσμικοῦ λόγου. Επομένως, «ζῆν κατὰ λόγον» ἢ «κατὰ φύσιν» σημαίνει «συζῆν τῷ Θεῷ» ἢ «deum sequere»⁸⁶². Κατὰ συνέπεια, ο «κατὰ λόγον ζῶν» ζει κατὰ Θεόν· αὐτός εἶναι ο σοφός, ο εἰδήμων, ο ἐνάρετος. Ὅπως συνέβη και στην προγενέστερη ἐλληνική φιλοσοφία, η Στοά διατήρησε τον σοφὸ ως ιδεώδη ἀνθρώπινο τύπο.

θα ἐμποδιζόταν ἀπὸ την ἀνάγκη της εἰμαρμένης, δεν θα ἦταν δυνατόν να βρεθεῖ μηχανή που να ἐκβίαζε την εἰμαρμένη [Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ εἰμαρμένης*, PG 45, 118BC (ΒΕΠΕΣ 68, 282)].

Εκτός του ἀρχαίου ἐλληνισμοῦ και σε ἄλλους χώρους, ὁπως στον Μωαμεθανισμό [βλ. Ἀναστασίου (Γιαννουλάτου), Ἀρχιεπισκόπου Τιράνων καὶ πάσης Ἀλβανίας, *Ἰσλάμ, Θρησκευτολογικὴ ἐπισκόπηση* (Σειρά: *Ἔθνη καὶ Λαοί*, ἀρ. 2), Ἀθήνα 2006 (νέα ἐκδοση στὴ δημοτική), σσ. 203-204], ὁπου δεσπάζει το “γραπτό”, το πεπρωμένο, το *κισμέτ*, σε μερικές πτυχές του Δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ, ὁπου ἐγίνε λόγος για τον ἀπόλυτο προορισμό, ἀλλ', ως ἐπὶ το πλείστον, και σε κάθε ἄνθρωπο που σκέπτεται κοσμικά, χωρὶς την ὀρθὴ κατανόηση του θείου αὐτοῦ δώρου, με την ἀπουσία των ὀρθῶν θεολογικῶν προϋποθέσεων και δεδομένων, ἀπαντᾷ ἀρνήση της ἀνθρώπινης ἐλευθερίας.

⁸⁵⁶ Διογένους Λαερτίου, VII, 135.

⁸⁵⁷ Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων*, λόγος ΣΤ', PG 83, σ. 960.

⁸⁵⁸ Ἰππολύτου, *Κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων ἐλεγχο*, Α', 21, ΒΕΠΕΣ, τ. 5, σ. 211.

⁸⁵⁹ Ἐπιφανίου, *Κατὰ Αἰρέσεων*, βιβλίον Α', τ. 1,1, PG 41, σ. 201.

⁸⁶⁰ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισίου, στο: J. Arnim, *Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit*, Wien 1905, τ. 11, σ. 112.

⁸⁶¹ Διογένους Λαερτίου, VII, 138: «Καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσιν».

⁸⁶² Μάρκου Ἀυρηλίου, *Τῶν εἰς ἑαυτὸν*, V, 27· Σενέκα, *Διάλογος De Vita beata*, 15, 5. Πρβλ. και Β. Ἰωαννίδου, *Ὁ ἀπόστολος Παῦλος καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι*, Ἀθήνα 1957, σ. 49.

Στον σοφό της Στοάς ο ανθρώπινος λόγος έχει αδιαμφισβήτητη κυριαρχία σε όλες τις υπόλοιπες ψυχικές δυνάμεις και σωματικές ορμές. Κυριαρχία του λόγου πρόσβευε και ο Αριστοτέλης, αλλά για τον Σταγειρίτη η έννοια της ηγεμονίας του λόγου στον άνθρωπο είναι εντελώς διαφορετική της αντίστοιχης των Στωικών. Στον μεν Αριστοτέλη ο λόγος επέχει θέση ρυθμιστή για την αρμονική λειτουργία των βιολογικών λειτουργιών και δυνάμεων του ανθρώπου, στους δε Στωικούς η κυριαρχία του λόγου έχει την έννοια της συντριβής των παθών. Άλλοις όροις, ο λόγος πρέπει να καταστέλλει, να συντρίβει και να εξαφανίζει τα πάθη,⁸⁶³ και όχι μόνο τα σωματικά πάθη αλλά και τα ψυχικά, όπως τη χαρά, τη λύπη, τη μελαγχολία κ.τ.ό., καθ' ότι αυτά είναι κάτι το παρά φύσιν.⁸⁶⁴ Όθεν, το ιδεώδες του σοφού της Στοάς είναι τέλεια συντριβή και εξαφάνιση των παθών και κατάθλιψη τους μέχρι να σιγάσουν.⁸⁶⁵ Κατόπιν, ο σοφός εγγράφεται στην απάθεια, την αταραξία και την ευδαιμονία, αφού καμμία εσωτερική ή εξωτερική άλογη κίνηση δεν διαταράσσει τον βίο του. Αυτή η ευδαιμονία, ωστόσο, επιτυγχάνεται στον παρόντα βίο και όχι στον μετά θάνατον· άρα, ο σκοπός των Στωικών είναι ενδοκόσμιος, «κεῖται ἐν τῷ κόσμῳ»⁸⁶⁶.

Συγκρίνοντας την ανωτέρω αρχή των Στωικών με το «κατὰ λόγον ζῆν» του Σχολαρίου, παρατηρούμε τα εξής: το «κατὰ λόγον ζῆν» του βυζαντινού φιλοσόφου συγγενεύει σε μεγαλύτερο βαθμό προς το αντίστοιχο της Στοάς, παρά με την παρεμφερή αρχή που απαντά στην υπόλοιπη ελληνική φιλοσοφία· διότι στους μεν υπόλοιπους φιλοσόφους το «κατὰ λόγον ζῆν» έχει κυρίως θεωρητική σημασία –σημαίνει την ενασχόληση του νου περί την φιλοσοφία, την άνοδο σε σφαίρες πνευματικές, την σύλληψη και κατανόηση του είναι και της σκοπιμότητας του κόσμου– στη δε στωική φιλοσοφία το «κατὰ λόγον ζῆν» έχει κατ' εξοχήν πρακτική αξία, καθόσον αποτελεί κανόνα ζωής του ανθρώπου και σημαίνει αρετή, βίο ενάρετο, αυτάρκεια και αυτοτέλεια (όπως στον Σωκράτη –εν μέρει– και ιδιαίτερα στους κυνικούς)⁸⁶⁷. Την ίδια σημασία λαμβάνει και στον Σχολάριο, στον οποίο το «κατὰ λόγον ζῆν» σημαίνει «κατὰ Θεὸν διάγειν», ενάρετα «ζῆν».

Παρά ταύτα, μεταξύ Σχολαρίου και Στωικών εμφανίζονται ικανότατες διαφορές. Αρχικώς στον βυζαντινό διανοητή τα πάθη δεν είναι καθ' εαυτά, όπως στους Στωι-

⁸⁶³ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, τ. I, Münster 1947, σσ. 268-269.

⁸⁶⁴ Στοβαίου, *Ἐκλογαί*, II, 7,10: «Πάθος δ' εἶναι φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθὴ τῷ αἰρούντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς (ἄλογον) παρά φύσιν».

⁸⁶⁵ Μάρκου Αὐρηλίου, *Τῶν εἰς ἑαυτὸν*, IV, 49 και VIII, 5· Ἐπικτήτου, *Ἐγχειρίδιον*, 15· Σενέκα, *Ἐπιστολή*, 116.

⁸⁶⁶ Ἰωαννίδου Β., *ὁ.π.*, σσ. 170 κ.εξ.

⁸⁶⁷ Βλ. και Χρόνη Ν., *Οἱ μετασηματισμοὶ τῆς φιλοσοφίας*, Βιβλιοθήκη Σ. Ν. Σαριπόλου, Ἀθήνα 1988, σσ. 40-43.

κούς, για τους οποίους ο Θωμάς Ακινάτης γράφει ότι κατά την εκτίμησή του, «πάντα τὰ πάθη κακά εἰσιν»⁸⁶⁸, και γι' αυτό πρέπει να συντρίβονται και να απαλείφονται.

Το σώμα για τον Σχολάριο αποτελεί την πηγή των παθών και των ορέξεων⁸⁶⁹ και την έδρα –εν μέρει– της αμαρτίας, πλην όμως δεν είναι καθ' εαυτό κακό ούτε τα πάθη του. Τα σωματικά πάθη τείνουν προς εκπλήρωση κάποιου αγαθού, έστω και αν αυτό είναι «μερικόν» και «πρόσκαιρον»⁸⁷⁰. Ως εκ τούτου, τα πάθη έχουν στη ζωή θέση και αξία, αφού ακόμη και το «μερικόν» αγαθό συντελεί στην απόκτηση από τον άνθρωπο του κυρίως αγαθού. Πρόκειται για έναν νομιναλισμό που παραπέμπει άμεσα και επικυρωτικά στον ρεαλισμό. Το πρόβλημα που αναφύεται στον Σχολάριο είναι όχι αν πρέπει να γίνεται εκπλήρωση των παθών, αλλά πώς και μέχρι ποιον βαθμό πρέπει να οδηγείται αυτή. Τα πάθη είναι «ὄχημα καὶ ὄργανον» χάριν υψηλότερου σκοπού⁸⁷¹. Άρα, το αγαθό των παθών είναι «μερικόν» χάριν τού ὄντως αγαθού, και η εκπλήρωση των αγαθών των παθών πρέπει να συντελείται σύμφωνα με τα ως άνω κριτήρια, ώστε να αποφεύγεται η «ὑπερβολή» στην εκπλήρωσή τους,⁸⁷² η οποία τα μεταβάλλει σε *αυτοσκοπό* –και, ως εκ τούτου, το μερικό αγαθό σε κύριο– από την άλλη, να αποφεύγεται και η παντελής «ἔλλειψις»,⁸⁷³ η οποία παρακωλύει την απόκτηση του μερικού αγαθού και παρεμποδίζει την επίτευξη του ὄντως αγαθού. Επομένως, τα μερικά αγαθά «τὸ εἶδος ἀποβάλλουσι τοῦ ἀγαθοῦ ἐν ταῖς ἐλλείψεσι καὶ ταῖς ὑπερβολαῖς, ἔτι γε μᾶλλον ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς»⁸⁷⁴. Εξαιτίας τού ότι τα πάθη είναι άλογα και δεν έχουν μέτρο στις ορέξεις τους, πρέπει να κυριαρχεί σ' αυτά ο λόγος –και μάλιστα, τόσο «ἔρρωμένως», ώστε να είναι σε θέση να τα καταπνίγει όταν και εφόσον χρειαστεί.⁸⁷⁵ Συγχρόνως, όμως, «ἐκὼν» να παραχωρεί σ' αυτά την πλήρωση του αγαθού τους –όπως αρμόζει– ώστε όχι μόνο να μην βλάπτεται ο κύριος σκοπός του ανθρώπου, αλλά να εξυπηρετείται μέσω της έκφρασής τους.

Την περί λόγου διδασκαλία ο Σχολάριος αντλεί εμμέσως από την ελληνική φιλοσοφία, δηλαδή μέσω της χριστιανικής παραδόσεως, ήτοι των Πατέρων. Ο Ιωάννης Δαμασκηνός, για παράδειγμα, ταυτίζει το «κατὰ φύσιν ζῆν» με το κατὰ Θεόν και κατ' αρετήν ζην: «Μένοντες, ἐν τῷ κατὰ φύσιν, ἐν τῇ ἀρετῇ ἔσμεν· ἐκκλίνοντες δὲ τοῦ κα-

⁸⁶⁸ *S. th.*, 2, XXIV· *Ἄπαντα*, τ. 6, σ. 29,16-17.

⁸⁶⁹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 396, 7-12.

⁸⁷⁰ *Ο.π.*, σ. 396, 10-16.

⁸⁷¹ *Ο.π.*, σ. 396,14-16: «τῶν μὲν μερικῶν καὶ προσκαιρῶν πάντων ὑπερορῶν ἀγαθῶν εἰ μὴ ὅσον ἀνάγκη χρῆσθαι ὡς ὄχημασι καὶ ὄργανοις, πρὸς δὲ τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἐπειγόμενος».

⁸⁷² *Ο.π.*, σ. 396, σ. 81,10.

⁸⁷³ *Ο.π.*, σ. 396, σ. 81,17.

⁸⁷⁴ *Ο.π.*, σ. 396, σ. 81,16-18.

⁸⁷⁵ *Ο.π.*, σ. 396, «ἂν μὴ σφόδρα ἔρρωμένος ἦ ὥστε αὐτὰ ἄγχειν».

τὰ φύσιν, ἤγουν ἐκ τῆς ἀρετῆς, εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἐρχόμεθα, καὶ ἐν τῇ κακίᾳ γινόμεθα»⁸⁷⁶. Ο δε Γρηγόριος Παλαμάς θεωρεῖ τον νου υπεράνω κάθε ψυχικῆς δυνάμεως στον ἄνθρωπο, καθόσον αποτελεί το ηγεμονικό μέρος του. Μέσω του νου πρέπει να καθοδηγείται το σύνολο των καταστάσεων στον ἄνθρωπο, για να μπορέσει ο ίδιος να καταστεί ενάρετος και να επιτύχει τον σκοπό του: «Ἐστι γὰρ ἐν τῇ τῆς καθ' ἡμᾶς ψυχῆς φύσει τὸ μὲν ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν· τὸ δὲ φύσει δουλεῦδόν τε καὶ ὑπήκοον· θέλησις, ὄρεξις, αἴσθησις καὶ ἀπλῶς ὅσα μετὰ τὸ νοῦν, τῷ νῷ συνεκτίσθη παρὰ Θεοῦ, κὰν ἡμεῖς ἔστιν ἐφ' ὧν φιλαμαρτήμονι γνώμη, μὴ τοῦ Θεοῦ καὶ παντοκράτορος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ προσόντος ἡμῖν ἐμφύτως αὐτοκράτορος ἀφηνιάζομεν»⁸⁷⁷.

Το «κατὰ λόγον καὶ νόμον ζῆν» του Σχολαρίου σχετίζεται ιδιαίτερα με τη διδασκαλία του Θωμά Ακινάτη, για τον οποίο –όπως και για τον Σχολάριο– μόνο το «κατὰ λόγον ζῆν» δεν εἶναι επαρκές και ικανό να ρυθμίζει τον βίο του ἀνθρώπου –και δη του χριστιανού– και να τον οδηγεί στην εκπλήρωση του σκοπού του. Ο ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη συμπλήρωσης διὰ του ευαγγελικού νόμου και των θείων εντολῶν. Μόνο τότε το «κατὰ λόγον ζῆν» ἔχει ορθή θέση στον ἀνθρώπινο βίο, ὅταν γνώμονας και κριτήριο καθίσταται η εν Χριστῷ Αποκάλυψη. Για αυτόν το λόγο και ο Θωμάς σημειώνει: «ὑπὸ τῶν θείων ἐντολῶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου νοῦς τάττεται ὑπὸ τὸν Θεόν· ὁμοίως δὲ καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ὑπὸ τὸν λόγον»⁸⁷⁸. Ομοφωνία μεταξύ Σχολαρίου και Θωμά προκύπτει και στον τρόπο εκπλήρωσης των σαρκικῶν ορέξεων: «Τὸ κατὰ λόγον χρῆσθαι τῇ σαρκικῇ μίξει καὶ νόμον οὐκ ἔστιν ἀμάρτημα ... ἀλλ' ἢ παρὰ λόγον καὶ νόμον χρῆσις ἔστι κακὴ καὶ ἀμαρτία»⁸⁷⁹. Ἄλλοις λόγοις, τόσο στον Θωμά ὅσο και στον Σχολάριο ο ἀνθρώπινος λόγος τίθεται ὑπὸ του θείου νόμου. Το κέντρο της ζωῆς και της ευδαιμονίας του χριστιανού εἶναι ο Θεός και ὄχι ο ἄνθρωπος, ὁπότε πρόκειται για μία κατάσταση που νοσηματοδοτεῖται αναγωγικά. Περαιτέρω, ο λόγος για τους δύο ἐπιφανείς διανοητές διατηρεῖ υπερέχουσα θέση ἐναντι ὅλων των υπολοίπων ψυχικῶν δυνάμεων. Γι' αυτό και η ἀνθρώπινη ευδαιμονία συνίσταται κυρίως στην κατὰ νουν τελείωση: «ἢ μακαριότης ἢ ἡ εὐδαιμονία κατ' οὐσίαν ἐν τῷ νῷ μᾶλλον ἢ ἐν τῇ τῆς θελήσεως ἐνεργείᾳ συνίσταται»⁸⁸⁰.

⁸⁷⁶ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως, βιβλίον Β', PG 94, σ. 976. Πρβλ. και *αυτ.*, σ. 876, ὅπου λέγεται ὅτι ο ἄνθρωπος «αὐτεξουσίῳ προαιρέσει ἐτρέπη ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν». Ως παρὰ φύσιν νοεῖται ο κακὸς τρόπος της χρήσεως των δῶρων που χορηγήθηκαν ἀπὸ τον Θεὸ στον ἄνθρωπο (*Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, ιδ', PG 94, σ. 1517).

⁸⁷⁷ *Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε και πρακτικά*, PG 150, σ. 1165.

⁸⁷⁸ *S. c. g.*, 3, CXXIX· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 208,25-26.

⁸⁷⁹ *S. c. g.*, 3, CXXVI· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 206,36-40.

⁸⁸⁰ *S. c. g.*, 3, XXVI· *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 132,20-22. Βλ. και *Ἄπαντα*, τ. 5, σ. 133,6-7: «ἐν τῷ γινώσκῃ τὸν Θεὸν διὰ τοῦ νοῦ ἢ ἐσχάτη τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία (συνίσταται)».

Αριστοτέλους και Πλωτίνου *Συμβιβαστικὸν*

Κατά την έναρξη του σχολίου του ο βυζαντινός φιλόσοφος αμέσως αναφέρεται στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων* του Αριστοτέλους και στον ορισμό της καθολικής έννοιας της ευδαιμονίας στον οποίο προβαίνει ο φιλόσοφος: «ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια»⁸⁸¹, δηλαδή η ευδαιμονία είναι ενέργεια ψυχῆς σύμφωνα με την ἀρετή.⁸⁸² Όταν, όμως, διατυπώνει λόγο ο Φιλόσοφος για πολιτική ευδαιμονία, η οποία θεωρείται ως επέκταση της ἠθικῆς στον κοινωνικό βίο, στο συζήν, τη συμβίωση με ἄλλους συμπολίτες,⁸⁸³ τότε, υπογραμμίζει ο Σχολάριος, ο Φιλόσοφος προσθέτει το «ὄχι χωρὶς εὐτυχία», το οποίο σημαίνει ὄχι χωρὶς τα εξωτερικά (εκτός) αγαθά και σε τέλειο βίο. Ευδαίμων⁸⁸⁴ είναι, επίσης, ὅποιος ενεργεῖ σύμφωνα με την τέλεια ἀρετή και εἶναι εφοδιασμένος σε ικανοποιητικό βαθμό με τα εξωτερικά αγαθά ὄχι σε κάποιο τυχαῖο χρονικό διάστημα, ἀλλὰ σε ὅλη την τέλεια ζωή.⁸⁸⁵ Ο Σχολάριος εστιάζει σε συγκεκριμένο χωρίο του Αριστοτέλους: «Τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;»⁸⁸⁶

⁸⁸¹ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1077a.

⁸⁸² Ενδιαφέρουσα διάσταση της αξίας της πολιτικής ἀρετῆς στην αρχαία ελληνική σκέψη παραδίδει ο Ε. Μικρογιαννάκης: «Ο *εὐδοκίμων* σε κάθε τομέα του δημοσίου βίου ... προκρίνεται και προτιμάται. Η προτίμησις γίνεται με συγκεκριμένη διαδικασία. Και αξίζει να τονίσουμε ὅτι, αφού η πρόκριση γίνεται *ἀπ' ἀρετῆς*, δηλαδή βάσει της ψυχικῆς καλλιεργείας που ἀναδεικνύει τον ἀριστο, τον βέλτιστο, τον κράτιστο, τον λῶστο (με επιλογές, θα λέγαμε, ἀριστίνδην, βελτιστίνδην, κρατιστίνδην, λωστίνδην), θα πρέπει να καθιερωθῶν ειδικοί ἄθλοι και *ἄλλα ἀρετῆς*. Για την αντιμετώπιση των δημοσίων υποθέσεων, *διὰ τὰ κοινά*, μας λέγεται ἐδῶ με σαφήνεια, δεν παίζει τόσο ρόλο το μέρος (ο ἀναβαθμὸς ἐκάστου) ὅσο η *ἀρετή* (Ε. Μικρογιαννάκης, *Ολυμπιακή Δημοκρατία*, εκδ. Ἑλλην, Αθήνα 2004, σ. 48). Σε ἄλλο σημείο ἀναφέρει ἐμφατικά: «... η ἀνάδειξη του ἀρίστου γίνεται δι' ἀγῶνος (ὄχι ἀνδροῦτι), κατὰ Πίνδαρον (Ολ. 6,9) *ἀκίνδονοι ἀρεταὶ οὐ τίμαι*» (ὁ.π., σ. 50).

⁸⁸³ Ο Fr. Wolff σχετικά με τον ευδαίμονα βίο της πόλης ἀναφέρει τα εξής σημαντικά: «“εἰδοποιὸς διαφορὰ” της πόλης ἀπὸ ὅλες τις ἄλλες συμβιωτικῆς κοινότητες εἶναι ο “τελικὸς της σκοπός”. Εἶναι ο κυριότατος ἀπὸ τους σκοπούς: το “εὖ ζῆν”, η εὐτυχισμένη, η τέλεια, η κατὰ το δυνατόν ἀριστη ζωή. Ὅτι “τελικὸν αἴτιον” της πόλεως εἶναι το κυριότατο αγαθὸ, ακριβῶς αὐτὸ σκοπεύει να ἀποδείξει ο Αριστοτέλης, προβάλλοντας παράλληλα τη θέση ὅτι καθοριστικὴ συνθήκη αὐτῆς της τέλειας ζωῆς εἶναι η αὐτάρκεια» (*Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, εκδ. Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, σ. 45).

⁸⁸⁴ Σημειωτέον ὅτι ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* (112a.36) ευδαίμονα ὀρίζει τον ἄνθρωπο που ἔχει ἐνάρετη ψυχὴ, διότι η ψυχὴ εἶναι ο δαίμων κάθε ἀνθρώπου –καθ' ὅτι δαίμονες εἶναι οἱ θεοὶ που δωρίζουν στον ἄνθρωπο τα αγαθά («οἷον εὐψυχον μὴ τὸν ἀνδρείον, καθάπερ νῦν κεῖται, ἀλλὰ τὸν εὖ τὴν ψυχὴν ἔχοντα, καθάπερ καὶ εὐελπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα· ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα οὗ ἂν ὁ δαίμων ἢ σπουδαῖος, καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαῖαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα»).

⁸⁸⁵ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 499, 4-11: «Ἐν πρώτῳ τῶν *Ηθικῶν* Αριστοτέλης, καθόλου μὲν τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζομενος· εὐδαιμονία ἐστὶ, φησὶ, ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν· ὧς δὲ περὶ τῆς πολιτικῆς εὐδαιμονίας τὸν λόγον ἐκεῖ ποιούμενος, ἢ ἐστὶ τῆς ἠθικῆς ἐξάπλωσις ἐν τῷ κοινωνικῷ και μετὰ πολλῶν βίῳ, προστίθησι τὸ οὐκ ἄνευ εὐτυχίας, ταῦτὸν δ' εἰπεῖν οὐκ ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν και ἐν τελείῳ βίῳ· και εὐδαίμονα εἶναι φησὶ τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα και τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον, ἀλλὰ τέλειον βίον».

⁸⁸⁶ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α 1101a 15-16.

Ο φιλόσοφος ορίζει σαφώς ως ευδαιμόνα τον άνθρωπο που ενεργεί σύμφωνα με την τέλεια αρετή, έχοντας στη διάθεσή του σε ικανοποιητικό βαθμό (αρκούντως αρκετά) και τα εξωτερικά αγαθά,⁸⁸⁷ όχι για κάποιο χρονικό διάστημα αλλά καθ' όλη τη διάρκεια μιας τέλει ζωής. Ευδαιμονία «ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν».⁸⁸⁸ Η παραγράφη και η περιστασιακή ευδαιμονία δεν εγγράφεται στο ανθρωπολογικά-ηθικά αξιόλογο. Άρα, η επίτευξη της ευδαιμονίας συνίσταται στη συνεχή αποζήτηση της αρετής καθ' όλη τη διάρκεια του βίου. Η αρετή χαρακτηρίζεται ως τέλεια, για να διακριθεί από τις επιμέρους αρετές της ανθρώπινης δράσης.⁸⁸⁹ Είναι, δηλαδή, ψυχική ενέργεια η ευδαιμονία που αντλείται και διατηρείται μέσα από τη συναισθηματική ευχαρίστηση που προκύπτει από τις ενάρετες πράξεις. Εφόσον δε η τέλεση των ενάρετων πράξεων διαρκεί καθ' όλον τον βίο, ο βίος χαρακτηρίζεται τέλειος. Παρουσιάζεται, λοιπόν, να έχει στοιχεία καθολικής υφής και, άρα, μη υπαγόμενα στην περιπτώσιακότητα του νομιναλισμού.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι υπάρχουν πολλά αγαθά ανάλογα με το αντικείμενο αναφοράς τους –π.χ. της ιατρικής η υγεία–, αλλά το υπέρτατο αγαθό είναι εκείνο που επιζητεί ο άνθρωπος χάριν του ιδίου και όχι για κάποιο άλλο αντικείμενο. Και αυτό το αγαθό είναι η ευδαιμονία.⁸⁹⁰ Επειδή όμως οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται διαφορετικά την ευδαιμονία ή το αγαθό (ηδονή, πλούτος, δόξα κ.τ.τ.), ο φιλόσοφος προβαίνει στην διάκριση των αγαθών ως εξής: α) τα «ἐκτὸς» αγαθά, π.χ. η τιμή, η δόξα, τα αξιώματα, η δύναμη, ο πλούτος κ.τ.ό.· β) τα «ἐν τῷ σώματι» αγαθά, π.χ. το κάλλος, η υγεία, η ρώμη κτλ.· γ) τα «ἐν τῇ ψυχῇ», δηλαδή οι αρετές.⁸⁹¹

Ο Σχολάριος στο υπό εξέταση χωρίο ως «ἐκτὸς ἀγαθὰ» εννοεί προφανώς τα ως άνω «ἐκτὸς» και τα «ἐν τῷ σώματι», εξηγώντας έτσι την ευτυχία ως τέλειο βίο, κατά τη διάρκεια του οποίου δεν λείπουν τα «ἐκτὸς», τα ανθρώπινα αγαθά. Η έννοια αυτή αποσαφηνίζεται αμέσως στο επόμενο χωρίο, το οποίο αρχίζει με το «ὄθεν»: «ὄθεν

⁸⁸⁷ Βλ. και Κ. Βουδούρη, «Ἡ ἀνθρώπινη φύση και η γένεση της κοινωνίας κατά τον Αριστοτέλη», *Αριστοτέλης*, τόμος Ι, εκδ. «Παπαδήμα», Αθήνα 2003, σσ. 35-36: «Ἡ ἀνάγκη τοῦ ζῆν εἶναι ἀναγκαῖος ὄρος γιά τήν κατανόηση τῆς διαρθρώσεως τῆς κοινωνίας, ἀλλ' ὄχι ἐπαρκῆς. Ὁ ἐπαρκῆς ὄρος, πού δικαιολογεῖ τήν ὕπαρξη τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, εἶναι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου, τό εὖ ζῆν. Ἀλλά τό ζῆν και τό εὖ ζῆν γιά τόν ἀνθρώπο νοοῦνται ἀδιάσπαστα, ἐπειδή σ' ὅποιοδήποτε ἐπίπεδο ἀφαιρέσεως και ἄν θελήσουμε νά ἀναχθοῦμε, ἐξετάζοντες τόν ἀνθρώπο, δεν εἶναι δυνατόν νά νοήσουμε αὐτόν ἀνεξάρτητα ἀπό τά οὐσιώδη γνωρίσματά του, πού εἶναι ὁ λόγος και ἡ αἴσθηση τοῦ δικαίου και, ὡς ἐκ τούτου, ἡ δυνατότης τοῦ πράττειν και τοῦ εὐδαιμονεῖν».

⁸⁸⁸ Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Α 1102a 5.

⁸⁸⁹ Αξιοπρόσεκτο ορισμό της αρετής ως έννοιας κατά τους κλασικούς χρόνους παραδίδει ο Ε. Μικρογιαννάκης: «Ἡ αρετή εἶναι ἡ λέξη της καρδιάς και του νου των Ἑλλήνων. Ἀποτελεῖ τον σκοπό της παιδείας (Αρετή, ἀρτιος, ἀριστος, ἀραρίσκο: ἐναρμονίζω “ἐτι και ἐτι” με ἀκοίμητη μέριμνα, διατελώ ρυθμίζω) ... Ἡ αρετή εἶναι ποικίλη και διαφόρων βαθμῶν. Εἶναι το *κάλλιστον θήρημα* για ὅσους κυνηγοῦν την βελτίωση και θέλουν να ἀποφύγουν την χαμέρπεια» (Ε. Μικρογιαννάκης, *Ὀλυμπιακή Δημοκρατία*, εκδ. Ἑλλην, Αθήνα 2004, σσ. 59-60).

⁸⁹⁰ Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Α 1094a, 1-3: «τό καθ' αὐτό δυνατόν ... ἄλλο αἰρετόν».

⁸⁹¹ Ευ. Μαραγγιανού, «Ἀρχαῖοι Ἑλληνες Φιλόσοφοι», εκδ. da Vinci, Αθήνα 2016, σσ. 497-498. Και ἐδώ μπορούμε να προβοῦμε σε διάκριση μεταξύ της νομιναλιστικῆς περιπτώσιακότητας και της αρεταϊκῆς ἀκεραιότητας.

εὐδαίμων ἐν ταῖς πολιτείαις ἐστὶν ὁ κατ' ἀρετὴν ζῶν, / ταὐτὸν δ' εἶπεῖν, ὁ κατὰ λόγον τε καὶ οὐκ ἄνευ λόγου τὸν μετὰ πολλῶν βίων ἰθύνων· κατὰ λόγον μὲν, τοῦ διανοητικοῦ χάριν· οὐκ ἄνευ δὲ λόγου, διὰ τὸ ὀρεκτικόν, ὃ ἐστὶ τὸ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, ὅταν τῷ λόγῳ καὶ αὐτὸ πειθόμενον ἦ, πεφυκὸς πείθεσθαι καὶ ἐπιπειθὲς ὄν, εἰ σπουδαῖος εἶη ὁ ἔχων· καὶ τοῦτο μὲν προὔργου τῷ πολιτικῶς εὐδαιμονοῦντι, τὸ κατὰ λόγον τε καὶ οὐκ ἄνευ λόγου βιοῦν, ἐπομένως δὲ καὶ τὸ οὐκ ἄνευ εὐτυχίας τὰ ἀγαθὰ πράττειν, οὐκ ἄνευ δηλονότι τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν». ⁸⁹² Το αρεταϊκό περιεχόμενο, το οποίο αναδεικνύει ο Αριστοτέλης, είναι ουσιαστικά μη σωματικό. Δεν εκθειάζεται η σωματική διάπλαση ή οτιδήποτε άλλο σχετικό, αποκλειστικῶς υλικῆς δηλαδή κατεύθυνσης, ως προάγγελος της ὑψιστῆς αγαθοεργίας, δηλαδή της ευδαιμονίας. Οι αρετές συναρτῶνται με το υπόστρωμα της σωματικῆς παρουσίας, την κινητοποιό δύναμη της ανθρώπινης ψυχῆς, ὁπότε ευρισκόμεθα ἐνώπιον ενός ἀνθρωπολογικοῦ ρεαλισμοῦ. Προχωρώντας ο Σταγειρίτης στον θεμελιώδη διμερῆ διαχωρισμό της σε ἄλογο και ἄλογο μέρος, καταγράφει τις δύο γενικῆς ψυχικῆς κατηγοριοποιήσεις ἀπὸ τις οποίες προκύπτουν τα ἐιδικότερα σημεῖα. Το ἄλογο τμήμα υποδιαιρεῖται στο φυτικὸ (θεραπευτικό και ἀυξητικό) και στο ὀρεκτικό ἢ ἐπιθυμητικό. Το μὲν πρῶτο συνιστᾶ κοινὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα («κοινῶ») των ζωντανῶν οργανισμῶν (ἄνθρωπος - ζῶα) και των φυτῶν, ἀκόμη και των ἐμβρύων. Δεν συναρτάται ἐπ' οὐδενί με το ἔλλογο τμήμα. Η ἀρετὴ δεν εὐρίσκεται στο ἐν λόγῳ μέρος της ἀνθρώπινης ψυχῆς. ⁸⁹³ Με την φυτικὴ υποδιαίρεση του ἀλόγου μέρους ο Σταγειρίτης καταφάσκει την ψυχοσωματικὴ ἐνότητα ὡς πρὸς τα ἀνθρώπινα. Εἶναι η φυτικὴ, ἀυξητικὴ και θεραπευτικὴ ψυχὴ ἐκεῖνη που τρέφει και ἀυξάνει το σῶμα. Σε αὐτὸ το σημεῖο ψυχὴ και ὕλη ἐνώνονται, με το ἀντίστοιχο τμήμα της ἀλόγου ἀνθρώπινης ψυχῆς να τρέφει και να ἀυξάνει την ὕλη («αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ ἀὔξεσθαι»), ⁸⁹⁴ το ἀνθρώπινο σῶμα ἐν προκειμένῳ.

Ἀπὸ την ἄλλη πλευρά, το δεύτερο ἄλογο τμήμα της ἀνθρώπινης ψυχῆς συνδέεται τρόπον τινά με τη λογικὴ, με τον «λόγῳ»: «τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς». ⁸⁹⁵ Ο τρόπος μετοχῆς του ἐπιθυμητικοῦ και ὀρεκτικοῦ στη λογικὴ τελείται μέσω προσεκτικῆς «ακοῆς» και πειθάρχησης πρὸς τη λογικὴ. Ο τρόπος αὐτὸς μετοχῆς μοιάζει κυρίως με τη γονεϊκὴ σχέ-

⁸⁹² Ἄπαντα, τ. 8, σ. 499, 11-18.

⁸⁹³ Αριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102a32-1102b2: «Τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν εἶκε κοινῶ και φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι και ἀὔξεσθαι· τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐν ἅπασιν τοῖς τρεφομένοις θεῖη τις ἂν και ἐν τοῖς ἐμβρύοις [...]· εὐλογώτερον γὰρ ἢ ἄλλην τινά. ταύτης μὲν οὖν κοινὴ τις ἀρετὴ και οὐκ ἀνθρώπινη φαίνεται».

⁸⁹⁴ *Ο.π.*, 1102a, 35. Πρβλ. Dumoulin B., *Analyse génétique de la Métaphysic d' Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1986, σσ. 396-397.

⁸⁹⁵ *Ο.π.*, 1102b, 29-31.

ση πατρός - τέκνου. Όπως ο πατέρας νουθετεί το τέκνο και εκείνο τον ακούει δίχως να πείθεται με επιχειρήματα, το επιθυμητικό και ορεκτικό μέρος «ακούει» το έλλογο τμήμα χωρίς να προϋποτίθεται λογική επιχειρηματολογία.⁸⁹⁶ Μέσω του επιθυμητικού και ορεκτικού αλόγου μέρους, το οποίο κοινωνεί κάπως με το λογικό, μπορεί να καταγραφεί και η συγκράτηση του θρεπτικού. Το επιθυμητικό και ορεκτικό, κατά τον τρόπο αυτό, συγκρατεί το φυτικό, δηλαδή το θρεπτικό και αυξητικό, από την «καθάρ» ζωική διάστασή του. Το έλλογο μέρος «με τη σειρά του διαιρείται στον θεωρητικόν λόγον και στον πρακτικόν λόγον».⁸⁹⁷

Ο βυζαντινός διανοητής αποδέχεται τον ρόλο των «εὐτυχημάτων» και άλλων «ἐπαινετῶν» που συμβαίνουν στον πολιτικῶς ευδαίμονα και ως αναγκαίων επιβίωσης - συμβίωσης και ως χρήσιμων στον Αριστοτέλη, ο οποίος προτίθεται (*Ἠθικὰ Νικομάχεια Α'*) να καταδείξει στην πολιτική ευδαιμονία τον «οὕτως» ευδαίμονα: «θεῖα⁸⁹⁸ δῶρα καὶ ἀρετῆς ἔργα, τὰ εὐτυχήματα τῆ τοῦ πολιτευομένου μετ' ἀρετῆς σπουδῆ συντελοῦντα πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν, καὶ ἄλλα δὲ ἐπαινετὰ ὡς ἐν τοιῷδε βίῳ τῷ πολιτικῷ προστίθῃσι τῆ πολιτικῆς εὐδαιμονία καὶ τῷ οὕτως εὐδαίμονι, πάντα λέγων οἰκείως αὐτοῦ τῆ προθέσει».⁸⁹⁹

Στη συνέχεια, όμως, η χρήση του υποθετικού συνδέσμου «εἰ» φανερώνει την ειδικότερη διάθεση ή επιθυμία του βυζαντινού φιλοσόφου⁹⁰⁰: «Εἰ δὲ καθόλου περὶ εὐδαιμονίας σκοπεῖν ἐβούλετο, καὶ περὶ τῶν διαφορῶν αὐτῆς εἰδῶν ἀκριβοῦν, ὅπερ ἄλλης ἂν ἦν προθέσεως, οὐκ ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς διδασκαλίας, ἴσως ἂν κάκεῖνα πρεπόντως ἐξήταζεν ὑψηλοτέρᾳ περὶ αὐτῶν θεωρίᾳ, ὡς ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ δῆλός ἐστι πάνυ τὰ τοιαῦτα δυνάμενος».⁹⁰¹ Επαινεί βεβαίως τον Σταγειρίτη, αντικαθιστά τη μετοχή «ὀριζόμενος» με το απρόσωπο «σκοπεῖν», το οποίο συνδυάζει με το δυναμικό προθετικό «ἐβούλετο», και καθιστά διαυγέστατη την επιθυμία τού να εξεταστεί το θέμα της ευδαιμονίας ως υπερφυσικής κατάστασης (*Μετὰ τὰ Φυσικά*). Για τον λόγο αυτό και η παραδοχή «ἄλλης ἂν ἦν προθέσεως» καθώς και η κατακλείδα διά της μετοχής «δυνάμενος» διατυπώνεται εντέχνως με τη φράση «κάκεῖνα πρεπόντως».⁹⁰² Με

⁸⁹⁶ Αριστοτοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102b 33 - 1103a 2: «οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν, ὅτι δὲ πείθεται πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον [...] ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι (ενν. για το επιθυμητικό και ορεκτικό)».

⁸⁹⁷ M. Vegetii, *Ἱστορία τῆς Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Α. Δημητρακόπουλος, εκδ. Π. Τραυλός, Αθήνα 2000, σ. 247.

⁸⁹⁸ Προφανῶς το επίθετο «θεῖα» το χρησιμοποιεῖ ο Σχολάριος με την έννοια των δώρων του Θεού στον ἄνθρωπο που συντελοῦν στην μακαριότητα και ὄχι ως ἐνδειξη υπερροχῆς των δώρων εν συγκρίσει με ορισμένα «ἄλλα», ὅπως τα ἐκτός αγαθά.

⁸⁹⁹ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 499, 19-22.

⁹⁰⁰ Σημειώνεται ὅτι στην ἐναρξὴ του σχολίου του ο Γεννάδιος γράφει: «καθόλου μὲν τὴν εὐδαιμονίαν ὀριζόμενος» (τ. 8, σ. 499,4-5).

⁹⁰¹ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 499, 23-27.

⁹⁰² *Ο.π.*, σ. 499, 25.

αυτό τον τρόπο ο Σχολάριος επιτυγχάνει δύο τινά· από τη μία, αναβιβάζει ως τον αξιότερο τον Σταγειρίτη και, από την άλλη, προοικονομεί τον σπουδαιότατο ρόλο του ιστορικού γίνεσθαι στην εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας ως ενιαίας και διαρκώς εμπλουτισμένης: «καὶ ἅ γάρ τινες μετ’ αὐτὸν γεγονότες θειότερά τε καὶ ὑψηλότερα γεγράφασιν, οὔτε τῇ πατρίῳ δόξῃ αὐτῶν οἰκεῖα, οὔθ’ ὑφ’ αὐτῶν εὐρημένα ἦν, ἀλλ’ ἐκ τῶν τῆς ἱερᾶς σοφίας καὶ θεολογίας καθηγεμόνων ἀρπάσαντες, ὡς μετ’ αὐτοὺς ἐγγὺς γεγονότες τούτοις τὴν σφῶν αὐτῶν ἐπικοσμοῦσι περὶ ἄλλα δεινότητα, ἐν οἷς καὶ Πλωτῖνος ἐστίν».⁹⁰³

Στο εδάφιο αυτό μας καθιστά κοινωνούς της όλης σκέψης του σχετικά με τον τίτλο τού εν λόγω σχολίου. Θέτει, με άλλους λόγους, τον ορισμό της ευδαιμονίας στη βάση της βυζαντινής διανόησης. Εν πρώτοις, καλύπτει απόλυτα τον Αριστοτέλη –κατά το ανθρώπινον–, διότι ορισμένοι που έζησαν μεταγενέστερα «θειότερά τε καὶ ὑψηλότερα» έχουν γράψει, διατυπώσει, μολονότι δεν ήταν γνωστά στους προγόνους τους (δηλαδή, στους φιλοσόφους) ούτε τα ανακάλυψαν/εμπνεύστηκαν οι ίδιοι. Πλην όμως, τα αντελήφθησαν αμέσως και τα κατέστησαν κτήμα τους, επειδή έζησαν λίγο αργότερα και εμπλούτισαν την ίδια την ευφυΐα τους με νέα στοιχεία (= μεθερμηνεία), στους οποίους ανήκει και ο Πλωτίνος. Η ουσία τού εν λόγω εδαφίου είναι ότι κατά τον Σχολάριο οι καθηγεμόνες της «ἱερᾶς σοφίας καὶ θεολογίας» ορίζονται διττώς: α) ως πηγή της νέας φιλοσοφίας/διανόησης, της «ἔσω», και β) αυτό που έλειπε μέχρι των χρόνων τους ήταν η «θείῳ φωτὶ» αποκάλυψη αληθειών, στις οποίες δομεῖται η μετεξέλιξη της σκέψης. Αυτοί οι «καθηγεμόνες» δεν είναι άλλοι από τους Ευαγγελιστές και –εμμέσως, πλην σαφώς– ο «ἔνθεος» Παύλος. Η ιερή σοφία είναι αποτέλεσμα του ότι τόσο οι Ευαγγελιστές όσο και ο Παύλος έγιναν κοινωνοί των ακτίστων ενεργειών του Θεού· οι μεν πρώτοι με επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος (Πεντηκοστή), ο δε Παύλος διά της θαυματουργῆς μεταστροφῆς του. Πέραν τούτων, αξιοσημείωτη είναι η φράση: «ἐπικοσμοῦσι περὶ ἄλλα δεινότητα», με την οποία ο γράφων επιτυγχάνει: α) να ανυψώσει τους φιλοσόφους των ελληνοιστικών χρόνων και εξῆς με το ρ. «ἐπὶ + κοσμοῦσιν», β) να εκθειάσει τη νόησή τους και τις θέσεις τους με το ουσ. «δεινότητα» και γ) να συνδέσει τα «ἱερά» διά του «περὶ ἄλλα» με τα «Μετὰ τὰ Φυσικά» του Αριστοτέλους.

Ὡς προς το ζήτημα ποιους εννοεί, φαίνεται καθαρά από την αναφορά στον Πλωτῖνο (3^{ος} αι.) αλλά και από τη μετοχὴ *γεγονότες* (πληθ.) κατά χρονολογική σειρά.

⁹⁰³ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 499, 28-33.

Επομένως, τους Στωικούς (3^{ος} αι.), τους εκπροσώπους του Νεοπλατωνισμού (π.χ. Πρόκλος, 5^{ος} αι.), που εντάσσονται χρονικά στο διάστημα 3^{ος} έως 6^{ος} αιώνας, τους τρεις Ιεράρχες (Μέγα Βασίλειο, Ιωάννη Χρυσόστομο, Γρηγόριο Θεολόγο), τον Γρηγόριο Νύσσης του 4^{ου} αι., τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη και τον Ιωάννη Φιλόπονο⁹⁰⁴ (5^{ος} - 6^{ος} αι.), τον Ιωάννη Δαμασκηνό (7^{ος} αι.), μέχρι τον Γρηγόριο Παλαμά (13^{ος} - 14^{ος} αι.) κ.ά.⁹⁰⁵

Μετά την πρώτη αναφορά στον Πλωτίνο, επανέρχεται ο Σχολάριος στον Αριστοτέλη και αμέσως συγκαταβαίνει στον ορισμό του Σταγειρίτη περί της πολιτικής ευδαιμονίας: «καλῶς». Το επίρρημα, όμως, το συνδέει με το επίθετο «μόνην», καθιστώντας τη συμφωνία του ορισμένη προς το «πολιτικήν».⁹⁰⁶ Η προσωπική αντωνυμία που ακολουθεί «Ἡμεῖς» δεν είναι άλλο, παρά το εννοούμενο «οἱ πρεσβευτές τῆς ἔσω φιλοσοφίας», οἱ «σκοποῦντες περαιτέρω»: εισάγει συγχρόνως στη νέα δομή του λόγου, στον λόγο περί της υψηλής ευδαιμονίας. Μάλιστα, δίδει ἔμφαση στην παρακαταθήκη που αφήνει αυτός ο λόγος για τις ἐπόμενες γενεές με το εὐστοχο παράδειγμα-παραλληλισμό (γενεαλογικό) του δέντρου με τα κλαδιά και ιδιαίτερα τους καρπούς.⁹⁰⁷ Θέτοντας ως βάση το Α' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* κλείνει οριστικά το θέμα της πολιτικής ευδαιμονίας αποδεχόμενος ὅτι, ὅποιος διαβιοί ἔτσι στην πολιτεία και δρα σύμφωνα με την ἀρετή, εὐδαιμονοῦν πολιτικῶν εἶναι. Ωστόσο, «ὕφειμένη» χαρακτηρίζει την πολιτική ευδαιμονία, δηλαδή χαμηλῆς ποιότητος, και, ως ἐκ τούτου, ὅποιος ευδαιμονεῖ με αὐτό τον τρόπο, τελευταίος στην ἀξιακὴ κατάταξη των ευδαιμόνων εἶναι.⁹⁰⁸ Εξηγεί εὐθύς αμέσως το για ποια ἀποχρώσα αἰτία: «Καὶ δύο γάρ εἰσιν ἕτεραι εὐδαιμονίαι εὐτάκτως ἀπ' αὐτῆς ἀνιοῦσαι μέχρι τοῦ τετάρτου καὶ μεγίστου τῆς εὐδαιμονίας βαθμοῦ».⁹⁰⁹ Ἄλλοις λόγοις, για τον βυζαντινὸ διανοητὴ η ευδαιμονία η πολιτικὴ ἀποτελεῖ την πρώτη βαθμίδα της κλίμακος των ευδαιμονιών.

Κατ' ἀξίους ἀξιακῶς σειρά υπάρχουν ἄλλες δύο ἀνώτερες ευδαιμονίες, οἱ οποίες οδηγούν ἐπίσης βαθμηδόν στην ὑψίστη. Χρησιμοποιεῖ δε την ἀριστοτελικὴ σκέψη, για να ἐπιβεβαιώσει την ευδαιμονικὴ κλίμακα: ἀφοῦ ο Σταγειρίτης θεωρεῖ ὅτι ευδαιμονία ψυχῆς εἶναι η ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν και οἱ ἀρετές διακρίνονται σε τέσσερα

⁹⁰⁴ Ἰδιαίτερος για την ἐπιμέλεια στα σχόλια του Ἀμμωνίου στον Ἀριστοτέλη.

⁹⁰⁵ Δηλαδή, βυζαντινοὺς διανοητές που ἐπέδρασαν τα μέγιστα στη σκέψη του Σχολαρίου, ὅπως ο Πορφύριος (3^{ος} αἰώνας), ο Παλλάδιος (4^{ος} αι.), ο Δαμάσκιος –ο τελευταίος σχολάρχης της Νεοπλατωνικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν– (5^{ος}-6^{ος} αι.), ο Εὐστράτιος Νικαίας (11^{ος}-12^{ος} αι.) κ.ά., τους οποίους ο Σχολάριος μνημονεύει στο ογκωδέστατο ἔργο του.

⁹⁰⁶ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 500, 1-2: «Ἀριστοτέλης μὲν οὕτω τὴν πολιτικὴν μόνην εὐδαιμονίαν ὀρίζει, καὶ καλῶς».

⁹⁰⁷ *Ο.π.*, σ. 500, 4-5.

⁹⁰⁸ *Ο.π.*, σ. 500, 7-9.

⁹⁰⁹ *Ο.π.*, σ. 500, 9-11.

γέννη, εύλογα προκύπτει η ευδαιμονία να είναι τετραπλή και οι ευδαιμόνες τεσσάρων κατηγοριών, με διάταξη σύμφωνα με την τάξη των αρετών· όθεν, η ψυχή που ενεργεί σύμφωνα με τις σημαντικές αρετές είναι σε μείζονα βαθμό ευδαίμων και έτι περαιτέρω ευδαίμων όταν ενεργεί σύμφωνα με τις σημαντικότερες των αρετών (ενν. η πίστη στον Θεό). Άρα, η σημαντικότερη των αρετών αποφέρει τη ποιοτικότερη ευδαιμονία, την κορυφαία-έσχατη, την ευδαιμονία του Δημιουργού, σε προσέγγιση σε βαθμό επίτευξης όπως το ποίημα ομοιάζει/προσιδιάζει στον ποιητή.⁹¹⁰

Πρώτες, τη τάξει, λοιπόν, είναι οι πολιτικές αρετές⁹¹¹, οι του Αριστοτέλους. Δεύτερες και ανώτερες από τις πολιτικές είναι οι καθαρτικές, «αἱ εἰσι τῶν σχολαστικῶν»,⁹¹² οι οποίοι παραθεωρούν, αφήνουν κατά μέρος, υποβαθμίζουν, τα ανθρώπινα πράγματα και ασχολούνται επιτακτικά με τα θεία, σε κατάσταση που να μην επιτρέπουν στους εαυτούς τους να αντιπαλαίουν τα πάθη με την καθοδήγηση της σκέψης και της λογικής.⁹¹³ Τρίτες τη τάξει και ανώτερες των δευτέρων είναι οι αρετές των κεκαθαρμένων, με γνώμονα τις οποίες ενεργούν οι άνθρωποι που έχουν καθαρθεί εσωτερικά αποφεύγοντας κάθε εκτός αγαθό και που έχουν αφιερωθεί στο ύψιστο αγαθό και νικώντας τα πάθη όχι με τη λογική, αλλά ολοκληρώνοντας τον βίο τους «ἀπαθῶς»⁹¹⁴, καθ' ότι λησμόνησαν εντελώς τα πάθη και δεν απέκτησαν τη συνήθεια να ενεργούν με τη λογική.⁹¹⁵ Ο όρος «κεκαθαρμένος» για τον βυζαντινό διανοητή είναι όρος εξόχου σημασίας. Σημαίνει τον άνθρωπο ο οποίος έχει δεχθεί στη διάνοια και την ψυχή την έλλαμψη του θείου φωτός –προφανώς του Αγίου Πνεύματος– και έχει αποβάλει κάθε κακό, κάθε πονηρία, κάθε αμαρτία από τη ζωή του εν γένει, με αποτέλεσμα να καθαγιάζεται⁹¹⁶. Τον καθαγιασμό, βέβαια, ο κεκαθαρμένος τον επιτυγχάνει

⁹¹⁰ Άπαντα, τ. 8, σ. 500, 11-17.

⁹¹¹ Βλ. Πέτσιος Θ. Κ., *Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική σκέψη*, Gutenberg, Αθήνα 2018, σ. 176, όπου παραδίδεται μία ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα διάσταση-έννοια των πολιτικών αρετών: «Πολιτικές αρετές είναι οι “ἀρετές τῆς πόλεως”, δηλαδή οι υπό πάντων παραδεκτές, οι αναγνωρισμένες από τους πολίτες για τη συμβολή τους στη διατήρηση τῆς πολιτικῆς ζωῆς και τὴν ἀπρόσκοπη λειτουργία τῆς πόλεως ὡς ὄργανισμοῦ».

⁹¹² Βλ. Πέτσιος Θ. Κ., *Ἡ περὶ φύσεως συζήτηση στην νεοελληνική σκέψη. Ὅψεις τῆς φιλοσοφικῆς διερεύνησης ἀπὸ τὸν 15^ο ὡς τὸν 19^ο αἰῶνα*, Ἰωάννινα 2016³, σ. 43: «Οἱ σχολαστικοί, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους προεξάρχουσα θέση κατέχει ὁ Thomas Aquinas, τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὁποίου υἱοθετεῖ ὁ Σχολάριος, γιὰ νὰ ἀναδείξει τὴν ἐσωτερικὴ συνάφεια τῶν ἀριστοτελικῶν θέσεων μὲ τὶς θεολογικῆς παραδοχῆς του, δημιούργησαν τὴ φιλοσοφικὴ τους σύνθεση, ἢ ὁποία κατανοεῖται ὡς διεύρυνση τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας μὲ διεισδυτικότερες καὶ διανοητικὰ λεπτεπίλεπτες καὶ αὐστηρῶν σημασιολογικῶν ἀποχρώσεων ἀφαιρέσεις».

⁹¹³ Άπαντα, τ. 8, σ. 500, 21-24.

⁹¹⁴ Ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὰ πάθη δὲν εἶναι εὐκόλο ἐργο· ἀπεναντίας, ἀπαιτεῖται ἀγωνιστικὴ διάθεση, συντονισμένη προσπάθεια, ἐντονος ἀγῶνας, οὕτως ὥστε «διὰ τῆς χάριτος ἀγωνίσασθαι καὶ νικῆσαι τὰ πάθη» [Μακαρίου Αἰγυπτίου, *Ὁμιλία ἕτεραί*, Ὁμιλ. ΚΕ' (= ΠΒ'), Β', ΒΕΠΕΣ 42, 116]. Πρβλ. Πλάτωνος, *Νόμοι* 626 ε, 2: «Τὸ νικᾶν ἐάντων πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη».

⁹¹⁵ Άπαντα, τ. 8, σ. 500, 24-29.

⁹¹⁶ Οἱ Ἅγιοι ἀποτελοῦν τέλειες θείες εἰκόνες, καθ' ὅσον ἀπὸ τὴν ἐπίγεια ἤδη ζωὴ τους πέτυχαν τὴν πλήρη ομοίωσή τους μὲ τὸν Θεό. Βλ. σχετικὰ Ε. Μαραγγιανοῦ, «Ἡ ἀπεικόνιση τοῦ θείου στὴ βυζαντινὴ διάνοηση καὶ τὰ ἀρ-

μόνο με την πλήρη αποβολή κάθε πάθους⁹¹⁷ (*ἀπάθεια*, κατωτέρω). Αυτός ο τρίτος βαθμός είναι ο σημαντικότερος ευδαιμών στον εγκόσμιο βίο, δηλαδή «ὁ λογισμῶ τὸ σύμπαν καὶ ἀληθεῖ νῶ βιοῦς καὶ αὐταρκῶς». Και διερωτάται: τι ανάγκη θα είχε ὅποιος αποφεύγει κάθε ξένο λογισμό και επιθυμία αναμειγμένα στο σώμα, έχοντας ως δικό του καθετί ουσιαστικά ανθρώπινο; Αυτός ο άνθρωπος θα ευχαριστηθεί μόνο για την τελείωση του εσωτερικού κόσμου του και όχι για τα προσωρινά (= εγκόσμια - εκτός αγαθά)· δεν θα λυπηθεί για την απώλεια κάποιου αγαθού ούτε θα καμφθεί από τη γνώμη των πολλών, ὡστε να μεριμνήσει για το ποιοτικότερο ἢ το χειρόν· δεν θα καμφθεί ούτε από την δυσπραγία ἢ τη θλίψη των δικῶν του ἀνθρώπων, ούτε για τις ασθένειες του σώματος, ούτε βέβαια για κάποια ἔλλειψη των ἀναγκαίων για την εγκόσμια ζωή.⁹¹⁸ Το τέταρτο εἶδος ἢ και γένος της ευδαιμονίας, προς την οποία «τὰ λοιπὰ φέρουσι τοὺς καλῶς κατορθοῦντας ἐνταῦθα», είναι η ἔσχατη (= ἀνώτατη και ἐσώτατη) ευδαιμονία, η τελείωση. Αυτή η ευδαιμονία είναι: α) συνεχῆς και ἀδιάκοπη συνάθροιση των ἀρετῶν του βίου –που ἀρμόζουν σε τέτοια ευδαιμονία– β) «θεόσδοτος»· με την ἔννοια αὐτή, δηλαδή θεῖο δῶρημα, φωτίζεται –ὡπως προαναφέρθηκε– η ἰδιαίτερη ὀπτική της βυζαντινῆς φιλοσοφίας για την ευδαιμονία. Οι ἀρρήκτως συνδεδεμένες λέξεις-φράσεις «θεόσδοτος» και «ἐνταῦθα ἀρετῶν ἄθλον» χρήζουν ἰδιαίτερης προσοχῆς, διότι: η μεν «θεόσδοτος» ἀντικαθιστά τη λέξη «θεόδωρον». Ἐπομένως, δεν είναι η ευδαιμονία δῶρον Θεοῦ, ἀλλὰ δῶρημα· η δε λέξη «ἄθλον» ὑποκαθιστά τον ὄρο «στέφανον» (ἐπαινος) και ὄχι «ἔπαθλον», διότι η κατ' ἀρετὴν ζωή του πιστοῦ για τους βυζαντινοὺς ἐννοεῖται ὡς ωραῖος ἀγώνας και ὄχι ὡς ἐπίπονος ἀγώνας που ἀπαιτεῖ βράβευση. Είναι ωραῖος ἀγώνας, κατὰ την διάρκεια του ὁποῖου ο ἐνάρετος πιστός δεν κοπιάζει, δεν ἀσθμαίνει, δεν βαρυθυμεῖ, ἀλλὰ ἀθλεῖται νομίμως –και γι' αὐτό, κατὰ τον Παῦλο, στεφανοῦται, ἐπαινεῖται.⁹¹⁹ γ) Είναι «τέλος ἄριστον και θεῖον τε και μακάριον». Ἐπομένως, η ἔσχατη, η τέταρτη, ευδαιμονία είναι θεῖα τελείωση και μακαριότητα.⁹²⁰

χαῖα ἑλληνικά πρότυπα αὐτῆς», *Φιλοσοφία και Ὁρθοδοξία*, ἔκδοση ὑπὸ τοῦ Καθηγητοῦ Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994, σ. 125.

⁹¹⁷ Κατὰ την παραίνεση: «Δεῦτε οὖν και ἡμεῖς, κεκαθαρμέναις διανοίαις, συμπορευθῶμεν αὐτῶ, και συσταυρωθῶμεν, και νεκρωθῶμεν δι' αὐτόν, ταῖς τοῦ βίου ἡδοναῖς, ἵνα και συζήσωμεν αὐτῶ, και ἀκούσωμεν βοῶντος αὐτοῦ, οὐκέτι εἰς τὴν ἐπίγειον Ἱερουσαλήμ, διὰ τὸ παθεῖν» (Στιχηρὰ Ἰδιόμελα, Ἦχος α', ΤΡΙΩΔΙΟΝ Τῆ ΚΥΡΙΑΚῆ ΤΩΝ ΒΑΪΩΝ ΕΣΠΕΡΑΣ). Οι λογισμοὶ βασανίζουν ἄλλοτε λιγότερο και ἄλλοτε περισσότερο την ἀνθρώπινη σκέψη. Λογισμοὶ πονηροὶ (μίσος, κακία, κατάκριση, ζήλεια), λογισμοὶ σαρκικοὶ (γαστριμαργία, φιλαργυρία, φιλαυτία), λογισμοὶ βλάσφημοι για την βυζαντινὴ σκέψη/διάνοηση.

⁹¹⁸ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 500, 29-37.

⁹¹⁹ *Β' Τιμ.* 2,5: «ἐὰν δὲ και ἀθλήῃ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ».

⁹²⁰ *Ἄπαντα*, τ. 8, σσ. 500, 37 - 501, 3.

Στο σημείο αυτό ο Σχολάριος κλείνει την ενότητα των θέσεών του περί ευδαιμονίας και ανοίγει το θέμα της ευδαιμονίας για τον Πλωτίνο. Έτσι, το «Συμβιβαστικόν» σχόλιό του χωρίζει αρχικώς σε τρία μέρη –πλέον των συμπερασμάτων του– ως εξής: 1) Περί ευδαιμονίας κατά τον Αριστοτέλη, 2) περί ευδαιμονίας κατά τη βυζαντινή φιλοσοφία εν γένει και κατά τον ίδιο ειδικότερα και 3) περί ευδαιμονίας κατά τον Πλωτίνο. Πιθανότατα, η δική του παρένθεση μεταξύ των φιλοσόφων δεν υποδηλώνει ότι ενδύεται το ρόλο του γεφυροποιού μεταξύ των δύο: προφανώς δεν επιθυμεί να λάβει το σχόλιό του εικόνα αντιπαραβολής και σύγκρισης μεταξύ αριστοτελισμού και νεοπλατωνισμού· πρόθεση του Σχολαρίου δεν είναι να συγκρίνει αλλά να «συμβιβάσει», να ενώσει τρόπον τινά. Υπό το ίδιο πνεύμα θα πρέπει να εκλάβουμε την τοποθέτηση της πολιτικής ευδαιμονίας του Αριστοτέλους στην πρώτη βαθμίδα της κλίμακας των ευδαιμονιών· είναι μιν η χαμηλότερη βαθμίδα, συγχρόνως δε η βάση όλων, αφού η κλίμακα είναι μια πρώτη μορφή οικοδομήματος.

Ο υποθετικός λόγος: «Εἰ δὲ θεολογικῶς καὶ τῇ πρώτῃ σοφίᾳ οἰκείως περὶ εὐδαιμονίας σκοπεῖν ποτε αὐτῷ προὔκειτο, διεῖλεν ἂν καὶ τὰ τῶν εὐδαιμονιῶν γένη καὶ ἐκάστῳ τὸν οἰκείον ἂν ἀπέδωκεν ὀρισμὸν»⁹²¹, με εννοούμενο υποκείμενο «ὁ Ἀριστοτέλης» δηλώνει σαφέστατα το αδύνατον. Αυτό το αδύνατον του λόγου, της υπόθεσης εντείνεται ἐτι περαιτέρω με τη χρήση τοῦ «ποτε». Με κάθε προφάνεια, ο Σχολάριος θα ἤθελε ἀπὸ τον Αριστοτέλη στον λόγο περί ευδαιμονίας να προβεί εκείνος σε καθαρή αναφορά στο *θεῖον*. Το επίρρημα «θεολογικῶς» ἐδῶ δεν ἔχει θέση θεολογικῆς ερμηνείας –ἄλλωστε, κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να περιμένει ο Σχολάριος ἀπὸ τον Φιλόσοφο– ἀλλὰ ἀμέσου σύνδεσης με τον θεό. Με ἄλλους λόγους, η πρώτη σοφία ερμηνεύει το «θεολογικῶς», ὡστε να καταδειχθεῖ ὅτι η ἀνώτερη ευδαιμονία εἶναι η θεάσή Του. Αυτή τη θέση επιθυμεί να στερεώσει ο Σχολάριος, αὐτῆς της θέσης εἶναι υπέρμαχος, δηλαδή ευδαιμονία - μακαριότητα. Ἀπὸ την ἄλλη, για πρώτη φορά παραθέτει⁹²² τον Πλωτίνο ὡς δεύτερο ὄρο σύγκρισης –και, μάλιστα με ἔκφραση πνευματικῆς ἀνεκτικότητας, ελαστικῆς ἀποδοχῆς– δικαιολογώντας την ὅποια υπέρβαση κατακτά ο τελευταῖος, σημειώνοντας: «διὸ καὶ αὐτὸς (ενν. ο Πλωτίνος) ... προστίθησι τὸ οὐκ ἄνευ εὐτυχίας καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν καὶ τ' ἄλλα ὡς εἰδικὴν διαφορὰν»,⁹²³ για τον ἐξῆς λόγο: «τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἄλλων χωρίσαι βουλόμενος»,⁹²⁴ κερδίζοντας ἐτσι τις εντυπώσεις για τον διαχωρισμό της πολιτικῆς ευδαιμονίας ἀπὸ τις

⁹²¹ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 501,13-15.

⁹²² Δεν «αντιπαραθέτει».

⁹²³ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 501,23-24.

⁹²⁴ *Ο.π.*, σ. 501,22.

άλλες. Έτσι, προσθέτει ο Πλωτίνος το όχι χωρίς την ευτυχία και τα εξωτερικά αγαθά και τα άλλα (επίγειες χαρές, πρόσκαιρες απολαύσεις) ως διαφορά είδους.

Σπεύδει, όμως, ο βυζαντινός φιλόσοφος να δηλώσει ευθύς αμέσως: «πρὸς δὲ τὰς μείζους καὶ κυρίως εὐδαιμονίας αὐταρκούσης τῆς ἀρετῆς, αἱ καὶ κυρίως εἰσὶν αὐτάρκειαι, καὶ ὁ κατ' αὐτὰς εὐδαίμων αὐτάρκης (= Γρ. Παλαμάς), καὶ μάλιστα γὰ πάντων, ὁ τελειότατος καὶ αἰωνίως εὐδαιμονῶν»⁹²⁵, αποκαθιστώντας τρόπον τινά την “τάξη” των ευδαιμονιών. Ὅθεν, κρίνει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης καταχρηστικῶς⁹²⁶ αποδίδει την αὐτάρκεια στην πολιτικὴ εὐδαιμονία και πως, ὅ,τι ὀρίζει ὁ Φιλόσοφος ὡς εὐδαίμονα, καλῶς το ὀρίζει (δηλαδή, την αναγκαιότητα των εκτὸς αγαθών), ἀλλά για τον «πολιτευόμενον» μόνον. Επανερχόμενος στον Πλωτίνου, αποδίδει τὰ εὐσημα στις διευκρινίσεις του, καθὸσον ἐκεῖνος καλῶς τὰ περί των ἀρετῶν και την εὐδαιμονία τη σύμφωνη με αὐτὲς διαιρεῖ –επειδὴ οὔτε κατὰ τον ἴδιο τον Πλωτίνου ἓνα εἶδος εὐδαιμονίας συμπεραίνεται, ἀλλά την διακρίνει και σε ὅσα εἶναι και τὰ γένη των ἀρετῶν. Και ἐδῶ δεν παραλείπει μετὰ την ἀποδοχὴ των θέσεων του Πλωτίνου να προσθέσει ἐντέχνως: ἀν και περί της ἀνώτατης/ἐσώτατης και αἰώνιας εὐδαιμονίας μόνον οἱ διδάσκαλοι της Ἐκκλησίας με σαφήνεια, ἀκρίβεια και θεῖα ἐμπνευση διατυπώνουν λόγο.⁹²⁷ Ἀσφαλῶς, επειδὴ συμβιβάζει και δεν ἀντιπαραθέτει οὔτε ἀντιπαραβάλλει, ἀλλά οὔτε συγκρίνει (τουλάχιστον ἐμφανῶς), δικαιολογεί τον Ἀριστοτέλη με ἐκφραση συμπαθείας. Σημειώνει, λοιπόν, ὅτι ὁ Φιλόσοφος, εἶχε την πρόθεση να διδάξει για την πολιτικὴ ἀρετὴ και για τις ἄλλες ἀρετὲς –τις ταπεινότερες –, καθὸς ὁ Σταγειρίτης τη δικὴ του σκέψη για την εὐδαιμονία την σύμφωνη με την πολιτικὴ ἀρετὴ ἀπέδωσε, χωρὶς να υποβιβάζει τις ἄλλες εὐδαιμονίες και χωρὶς να τις ἐξισώνει με την πολιτικὴ.⁹²⁸ Γι' αὐτὸ –συνεχίζει τον υπερασπιστικὸ λόγο του προς τον Φιλόσοφο– και πρόσθεσε στην πολιτικὴ εὐδαιμονία ὡς οικεία την ευτυχία και τὰ εκτὸς αγαθά. Κατὰ τον βυζαντινὸ διανοητὴ, ὅμως, ὅπως δεν θα μπορούσε κάποιος χωρὶς την ευτυχία και τὰ εκτὸς αγαθά να εὐδαιμονήσει πολιτευόμενος, ἔτσι και με αὐτὰ δεν θα μπορούσε στα ἐγκόσμια να ἐντοπίσει τη δευτέρη και την τρίτη και στα υπερέκτοσμια την ἀνώτατη-τέταρτη εὐδαιμονία και πραγματικὴ μακαριότητα.

⁹²⁵ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 501, 28-30.

⁹²⁶ *Ὁ.π.*, σ. 501, 31.

⁹²⁷ *Ὁ.π.*, σ. 501, 36-37. Ἐντύπωση προκαλεῖ ἡ ἐκφραστικότητα του Γενναδίου σε αὐτὴ την περίπτωση: «οἱ τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλοι μόνου ἐναργῶς τε και ἀκριβῶς θεόθεν ἐμπνεόμενοι λέγουσιν». Οἱ λέξεις «μόνου» και «θεόθεν» ἀποτελοῦν τὰ κλειδιά του νοήματος. Ἡ μεν λ. «μόνου» προφανῶς δεν τίθεται για να ἀποδοθεῖ το ἀσυγκρίτως τῷ πνεύματι ἐναντι των ἀρχαίων φιλοσόφων, ἀλλά ἡ εἰδοποιὸς διαφορά της Καινῆς μετὰ Χριστόν ζωῆς και κοινωνίας. Ἡ δε «θεόθεν» δείχνει ἐκ του ὕφους να χρησιμοποιεῖται ὡς ὀρθοτομή: οἱ Πατέρες ὀρθοτομοῦν, επειδὴ ἔχουν λάβει τον φωτισμὸ τους διὰ του Ἁγίου Πνεύματος. Ἐπομένως, ὁ θεϊκῶς πεφωτισμένος υπερέχει κατὰ τη διάνοια του στερουμένου τον αὐτὸν φωτισμὸ.

⁹²⁸ *Ὁ.π.*, σ. 501,37 - 502,1.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο «ἅγιος ἄνθρωπος», ο «ἱερὸς ἀνὴρ», ο «ἄξιος θαυμασμοῦ» για τον Νικόλαο Τωμαδάκη⁹²⁹ αλλά και ο «ἐξαιρετικὰ εὐφυής», ο «τέλειος θεολόγος καὶ φιλόσοφος», «ὁ τελευταῖος κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τῆς βυζαντινῆς πολυμάθειας», κατά τον Β. Τατάκη,⁹³⁰ ο Γεώργιος-Γεννάδιος Σχολάριος μας κληροδότησε για την ανθρώπινη ευδαιμονία ἔργο «ὑπείροχον», μοναδικό. Ἔργο το οποίο μαρτυρεῖ συγγραφέα φωτισμένο, ο οποίος δεν εξαρτάται οὔτε κατ' ἐλάχιστον ἀπὸ καταστηματικές ἀντιλήψεις, δεν εγκλωβίζεται σε σχολές ἢ ρεύματα παραμένοντας προσκολλημένος σε ἓναν ορισμένο χώρο ἀλλὰ καὶ ἔχει τὴ βούληση νὰ διδάξει ὡς διδάσκαλος-φιλόσοφος-θεολόγος. Γράφει «ἐν φωτὶ» καὶ κατορθώνει νὰ συνθέσει ὅ,τι το ἐκλεκτό τού ἔχει παραδοθεῖ, νὰ ἐναποθέσει ἀντιθέσεις σε μωσαϊκὸ τάξης καὶ ἀρμονίας, νὰ γεφυρώσει χάσματα καὶ νὰ πληρώσει κενὰ δημιουργώντας ἀρραγές νόημα, νὰ ἰσοροπήσει νοητικὰ μεταξύ διαφορετικῶν διανοιῶν, νὰ μετουσιώσῃ τὸ παλαιὸ σε σύγχρονο μεθελικιώνοντάς το, νὰ παραδώσῃ «φῶς ἰλαρόν» στους μεταγενέστερους. Εἶναι αυτοδίδακτος ἀλλὰ ὄχι μόνος, διότι φωτίζεται. Τὸ ὅτι με τρόπο ἀνεπαίσθητο εἰσάγει τὸν μελετητὴ ἀπὸ τὸ προφανές στο μυστήριο, ἀπὸ τὸ ἐγκόσμιο στο υπερβατικό,⁹³¹ ἀπὸ τὸ οντολογικὰ ἠθικὸ στο μεταφυσικὸ καὶ ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο στο θεϊκὸ, ἔρχεται ὡς ἀναπόφευκτο.

Ἀκολούθως, ἐκτίθενται ὡς συμπεράσματα ορισμένες παρατηρήσεις που ἀφοροῦν στις περὶ ευδαιμονίας ἀπόψεις τοῦ βυζαντινοῦ διανοητῆ, οἱ οποίες ἀντλήθηκαν λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τὸ μεγαλεῖο που χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴ σοφία ἣ οποῖα λαμπρύνει τὸ ἔργο του:

ι) Τὸ αυτοδίδακτον –ὡς δείγμα τῆς κυριότητος που τὸν διέκρινε–, ἡ πολυμάθεια –ὡς ἀπόρροια τῆς διὰ βίου μελέτης του– καὶ ὁ ἐκλεκτικισμὸς⁹³² –που ἔλαβε ἀπὸ τὸν Μ. Βασίλειο– συνετέλεσαν τὰ μέγιστα ὥστε τὸ ογκώδες ἔργο του νὰ μὴν ἀπωλέσῃ τὸ ἐνδιαφέρον του σε κανένα σημεῖο. Κυρίως, ὁμως, προσέδωσαν χαρακτήρα ἰδιαίτερης ἀνοικτότητας, συμβιβασμοῦ, σύνθεσης καὶ πνευματικῆς ἀνεκτικότητος. Ἀρχικὰ προξενεῖ ἰδιαίτερη ἐντύπωση πὼς ὁ Σχολάριος συνδυάζει Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη,

⁹²⁹ Τωμαδάκη Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικαὶ τὸν ἀντιλήψεις*, ὁ.π., σ. 294.

⁹³⁰ Τατάκη Ν. Β., *Ἡ Βυζαντινὴ φιλοσοφία*, ὁ.π., σσ. 276-277.

⁹³¹ Πρβλ. Ἀραμπατζή Γ., *Βυζαντινὴ φιλοσοφία καὶ εἰκονολογία*, ἐκδ. Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2012, σσ. 103-105.

⁹³² Ο Β. Ν. Τατάκης γράφει συγκεκριμένα: «Διαθέτοντας αὐτὴ τὴν πλούσια πολυμάθεια καὶ μιὰ καλὴ κριτικὴ σκέψη, ὁ Σχολάριος κατόρθωσε νὰ συνθέσῃ ἓνα ἔργο πὸν πραγματικὰ ξεπερνᾷ τὸ ἔργο τῶν περισσότερων Βυζαντινῶν προγενεστέρων του ...» (ὁ.π., σ. 278), ὅπου ἡ κριτικὴ σκέψη μαρτυρεῖ τὸν ἐκλεκτικισμὸ του.

Δαμασκηνό και Αρεοπαγίτη, Νεοπλατωνισμό του Πλήθωνος και αριστοτελισμό της βυζαντινής παραδόσεως –εμπλουτισμένο με τη δυτική σχολαστική. Μελέτη σε βάθος στο έργο του οδηγεί προς μία εξήγηση: ο Σχολάριος δεν ανήκε σε καμμία σχολή, δεν είχε αντιπαραθέσεις. Μελετούσε και συνέλεγε ως εκλεκτικός τα «ωραιότερα άνθη». Δεν είχε σκοπό να απορρίψει ή να καταδικάσει, αλλά να αφήσει ως διδάσκαλος παρακαταθήκη στις επόμενες γενεές την συνεχώς εμπλουτιζόμενη βυζαντινή παράδοση. Άλλωστε, γνώριζε σε προκεχωρημένο βαθμό ότι τέτοια ήταν η βυζαντινή παράδοση, μεθελικίωση και μεθερμηνεία –με την έννοια του εμπλουτισμού– της πρότερης σκέψης.

ii) Για τον Σχολάριο, το κέντρο τόσο της ζωής όσο και της ευδαιμονίας του χριστιανού δεν είναι ο άνθρωπος, αλλά ο Θεός. Στην αρχαία φιλοσοφία μέτρον πάντων είναι ο άνθρωπος, ενώ στην βυζαντινή παράδοση και δη στον Σχολάριο είναι ο Θεός το κέντρο του παντός. Εκεί μεν ο σοφός που καθοδηγείται από τον νου είναι ενάρετος και ευδαίμων· είναι τέλειος άνθρωπος, διότι ο λόγος είναι αυτάρκης. Εδώ, όμως, ο άνθρωπος χωρίς τον Θεό «οὐδὲν» δύναται να πράξει⁹³³ για την σωτηρία και την ευδαιμονία του, καθ' ότι ο ανθρώπινος λόγος δεν είναι σε θέση αφ' εαυτού να καθοδηγήσει τον άνθρωπο στην «ὀρθὴν ὁδόν», αλλά έχει ανάγκη φωτισμού από τη θεία χάρι. Άλλοις λόγοις, ο άνθρωπος δεν μπορεί «δι' ἰδίων μέσων» να σώσει τον εαυτό του· έχει ανάγκη τῆς ἐξωθεν βοήθειας από τον Θεό. Παρά ταῦτα, στον Σχολάριο ο λόγος διατηρεῖ υπεροχή έναντι όλων των υπολοίπων ψυχικῶν δυνάμεων· γι' αυτό και η ανθρώπινη ευδαιμονία συνίσταται κυρίως στην κατά νουν τελείωση.⁹³⁴ Ο λόγος ὅπως και η ψυχή –της οποίας αποτελεί μέρος– είναι δημιουργήματα της βουλήσεως του Θεού, φύση «ἐξ οὐκ ὄντων πεποιημένη»⁹³⁵. Ὅθεν, ο Σχολάριος πιστεύει εκ βαθέων ὅτι ο συνδυασμός του λόγου και της πίστεως οδηγούν στην ευδαιμονία. Ο λόγος μετριάζει και “ησυχάζει”, καταπραΰνει τα πάθη και επιφέρει αρμονία στον βίο· η δε πίστη, διά του λόγου, –και υπό το πρίσμα ὅτι διαβιοί αρμονικά ο άνθρωπος–, στις θείες εντολές ωθεί και αναβιβάζει τον άνθρωπο στο επίπεδο εκείνο από το οποίο είναι εφικτή η επίτευξη της ευδαιμονίας, της μακαριότητας. Λόγος και πίστη, δηλαδή,

⁹³³ Ιω. 15,5.

⁹³⁴ «Ἡ μακαριότης ἢ ἡ εὐδαιμονία κατ' οὐσίαν ἐν τῷ νῷ μᾶλλον ἢ ἐν τῇ τῆς θελήσεως ἐνεργείᾳ συνίσταται» (S.c.g., 3, XXVI· Ἄπαντα, τ. 5, σ. 132). Σε ἄλλο σημείο: «Ἐν τῷ γινώσκῃ τὸν Θεὸν διὰ τοῦ νοῦ ἢ ἐσχάτῃ τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία» συνίσταται (S.c.g., 3, XXVI· Ἄπαντα, τ. 5, σ. 133).

⁹³⁵ Στον Αριστοτέλη ο λόγος ρυθμίζει τα πάθη προς αρμονική λειτουργία ὥστε ο άνθρωπος μέσω αὐτῶν να καταστεί ευδαίμων στην παρούσα ζωὴ· δηλαδή, τα πάθη καθίστανται ἐν προκειμένῳ αυτοσκοπός. Αντίθετα στους Στοικούς παραγνωρίζεται παντελῶς ἡ ἀξία τῶν ὁρμῶν· δηλαδή, τα πάθη συντρίβονται τελείως. Στον Σχολάριο τα πάθη καθίστανται μέσον προς υψηλότερο σκοπό.

κατά τον βυζαντινό φιλόσοφο, σημαίνει τρόπον τινά «ἐναρέτως ζῆν, κατὰ Θεὸν δια-
γειν», με συνέπεια να διατυπώνεται λόγος για το πώς η οντολογική πηγή εξειδικεύε-
ται –και κατ’ ἄνθρωπον ιστορικοποιείται– μέσω των πρακτικῶν ενεργημάτων.

iii) Η περί προνοίας διδασκαλία του Σχολαρίου εκκινεί από τη ρήση του Νεμε-
σίου: «ἀνάγκη τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὄντων καὶ προνοητὴν»⁹³⁶ –δηλαδή, ο δη-
μιουργός του κόσμου πρέπει κατ’ ἀνάγκην –ἢ κατὰ οντολογική και λογική συνε-
παγωγή– να εἶναι και προνοητής του. Ο Σχολάριος, μάλιστα, την επαναλαμβάνει ελα-
φρῶς παραλλαγμένη: «Ἵν τοίνυν δημιουργός ἐστὶν ὁ Θεός, τούτων πάντων καὶ
σωτήρ ἐστὶ καὶ προμηθεύς».⁹³⁷ Η προς τον κόσμο πρόνοια του Θεοῦ εδράζεται σε
τρεις κυρίως ιδιότητες: 1) στην αγαθότητα –διὰ της οποίας ο Θεός αγαπά τα δημιουρ-
γήματά Του και προνοεῖ για την ὑπαρξή τους– 2) στη θεία δύναμη –διὰ της οποίας
μεριμνά για τα ὄντα– και 3) στη θεία σοφία –διὰ της οποίας ο Θεός βρίσκει τα πλέον
κατάλληλα μέσα για την επίτευξη του ἀρίστου σκοποῦ των ὄντων.⁹³⁸ Η πρόνοια του
Θεοῦ περιλαμβάνει ὅλα τα επιμέρους ὄντα της δημιουργίας και ἔτσι δεν τίθεται ζήτη-
μα μεροληψίας. Ο Θεός προνοεῖ για ὅλα τα ὄντα ὄχι ομοίως, ἀλλὰ «κατὰ τὸν ἑκάστω
πρέποντα τῆς Προνοίας λόγον».⁹³⁹ Επειδὴ ο ἄνθρωπος στην κλίμακα της ορατῆς
δημιουργίας κατέχει την ὑψιστή θέση, η προς αὐτὸν ἐπιμέλεια του Θεοῦ εἶναι ιδιαί-
τερη και υψηλότερη. Μεταξὺ των ἀνθρώπων η προς τους πιστοὺς μέριμνα εἶναι ιδι-
αίτερη. Γενικῶς, ὁμως, η ἐναντι του υπολοίπου κόσμου υπεροχὴ της θείας πρόνοιας
προς τον ἄνθρωπο αποδεικνύεται και ἀπὸ το κοσμολογικὸ δεδομένο ὅτι ὅλα τα ἄλλα
ὄντα δημιουργήθηκαν και ὑπάρχουν για να υπηρετοῦν τον ἄνθρωπο. Επειδὴ η πρό-
νοια του Θεοῦ ἐπεκτείνεται σε ὅλα τα ὄντα, συνεπῶς ἐπεκτείνεται και σε ὅλα ὅσα
συμβαίνουν στη φύση και την ιστορία. Ο Θεός συντηρεῖ τον κόσμο στο εἶναι και
στην ζωὴ⁹⁴⁰ και κυβερνά το φυσικὸ και το ιστορικὸ γίνεσθαι κατευθύνοντάς το προς
τον σκοπὸ του –γι’ αὐτὸ και τίποτε τυχαίον και ἀπόμακρον δεν συμβαίνει κατὰ την δια-
δοχὴ των γεγονότων.⁹⁴¹ Η θεία Πρόνοια, επειδὴ εἶναι ἐνέργεια του ἐνός Θεοῦ, εἶναι

⁹³⁶ Νεμεσίου, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, ΜΓ’, PG 40, σ. 792. Πρβλ. και Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, Β’, PG 94, σ. 964: «Ἀνάγκη τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὄντων καὶ προνοητὴν».

⁹³⁷ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 444,12-13.

⁹³⁸ *Ο.π.*, σ. 393,29-34.

⁹³⁹ Ἱεροῦ Φωτίου, *Ἀμφιλόχεια*, ἐρώτ., Λ’, PG 101, σ. 221. Βλ. και Νεμεσίου, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, κεφ. ΛΖ’, PG 40, σ. 752. Πρβλ. Μ. Βασιλείου, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, VIII, 19, PG 32, σσ. 100-101: «Πάσης τῆς φύσεως, τῆς ἐν τῇ κτίσει, τῇ τε ὀρωμένη ταύτῃ και τῇ νοουμένη, ἐπιμελείας ἐκ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ συνέχεσθαι δεομένης, ὁ δημιουργὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Θεός, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἑκάστου χρείας, τὴν βοήθειαν ἐπινέμων, ποικίλας μὲν και παντοδαπὰς διὰ τὸ τῶν εὐεργετουμένων πολυειδῆς, συμμέτρους γε μὴν ἑκάστω, κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον, τὰς χορηγίας ἐπιμετρεῖ».

⁹⁴⁰ Βλ. και *Ματθ.* 7, 11· *Πράξ.* 17, 28· *Α’ Κορ.* 12, 6· *Κολοσ.* 1, 17.

⁹⁴¹ Βλ. και *Ματθ.* 10, 28-31· *Πράξ.* 2, 23-24· *Ρωμ.* 9, 23-24· *Ἐφεσ.* 1, 11.

μία και ενιαία· πλην όμως, επειδή εκδηλώνεται εν χρόνω στα όντα, διαμελίζεται σύμφωνα με τις ανάγκες τους και ποικίλλει κατά τις εκδηλώσεις της.⁹⁴² Εντούτοις, παρά την εν λόγω ποικιλότητα, την ορίζουσα την εξειδικευμένη παρουσία του κάθε όντος, η θεία Πρόνοια στην ουσία της παραμένει αμέριστη και ενιαία, διότι αυτή είναι «ή υπεράγαθος θέλησις»⁹⁴³ του Θεού.⁹⁴⁴ Επειδή η θεία πρόνοια ταυτίζεται προς την υπεραγαθή θέληση του Θεού και οι εκδηλώσεις της στον κόσμο είναι ποικίλες και πολυειδείς, είναι μυστήριο ασύλληπτο και ακατανόητο για τον άνθρωπο «διὰ τῆς πίστεως μόνον προσοικειούμενον».⁹⁴⁵

Ο Σχολάριος στο σημείο αυτό παρέχει λίαν ενδιαφέρουσα διευκρίνιση· η πλέον μυστηριώδης πτυχή της θείας πρόνοιας είναι η και διά του κακού εξοικονόμηση των πάντων προς το καλό του ανθρώπου, υπό τον τύπο της διαλεκτικής συνάρθρωσης των αντθέτων. Έτσι τοποθετημένο το κακό, όχι μόνον εντός των πλαισίων της δημιουργίας αλλά και εκτός σχεδίων της πρόνοιας του Θεού, προσλαμβάνει διαφορετικό νόημα για τον άνθρωπο –και δη για τον ευσεβή. Ωστόσο, παρά τον μυστηριώδη χαρακτήρα της, η θεία πρόνοια μπορεί ενίοτε να καταστεί γνωστή από τον άνθρωπο, εξαιτίας «τῶν φανερωτάτων» έργων της.⁹⁴⁶ Η πλέον φανερή εκδήλωσή της, μέσω της οποίας κάθε άνθρωπος οδηγείται στην ύπαρξη και την παραδοχή της θείας πρόνοιας, είναι η τάξη και η αρμονία στον κόσμο.⁹⁴⁷ Ακριβώς, όμως, επειδή η θεία πρόνοια μπορεί να γίνει αντιληπτή από όλους τους ανθρώπους, αποτέλεσε αντικείμενο ενασχόλησης και γνώσεως και πολλών «τῶν ἔξωθεν σοφῶν».⁹⁴⁸ Η περί προορισμού διδασκαλία του Σχολαρίου στηρίζεται εν πολλοίς στην Αγία Γραφή και την Ιερή Παράδοση. Τόσο κατά τους Πατέρες όσο και κατά τον Σχολάριο, ο Θεός «προώρισε ... τὰ πάντα κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ».⁹⁴⁹ του δε ανθρώπου όχι μόνο τη ζωή –και όλα όσα συμβαί-

⁹⁴² *Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 393, 37 – 394, 8. Προφανής επίδραση από τον Γρηγόριο Παλαμά: «Διὰ ταύτην τὴν ἐπὶ τὰ ὄντα τοῦ θεοῦ θελήματος διαφορὰν ἢ μία ἐκείνη πρόνοια καὶ ἀγαθότης ... πολλαὶ πρόνοιαι τε καὶ ἀγαθότητες, καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται παρὰ τῶν θεοσόφων θεολόγων, ἀμερίστως ἐν τοῖς μεριστοῖς μεριζόμεναι καὶ ποικιλλόμεναι» (*Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά*, ζα', PG 150, σ. 1185).

⁹⁴³ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 394, 4.

⁹⁴⁴ Η άποψη αυτή, κατά την οποία η πρόνοια ταυτίζεται με τη θεία βούληση, βρίσκεται σε συμφωνία με την Ιερά Παράδοση. Ενδεικτικά βλ. Νεμεσίου, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, κεφ. ΜΓ', PG 40, σ. 792: «πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ» ἢ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδόσις Ἀκριβῆς*, Β', PG 94, σ. 694: «καὶ ἡ ποιητικὴ αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) δύναμις, καὶ ἡ συνεκτικὴ, καὶ ἡ προνοητικὴ, ἢ ἀγαθὴ αὐτοῦ θέλησις ἐστίν [...] Πρόνοια ἐστὶ βούλησις Θεοῦ» κ.τ.π.

⁹⁴⁵ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 396, 7-11.

⁹⁴⁶ *Ο.π.*, σ. 391, 10-15.

⁹⁴⁷ *Ο.π.*, σ. 453, 29-30. Πρβλ. Θεοδωρήτου Κύρου, *Περὶ Πρόνοιας*, Λόγος Ι, PG 83, σ. 561 και Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Διδασκαλία Παντοδαπῆ*, ιη', PG 122, σ. 700, όπου υποστηρίζεται ότι η αρμονία του σύμπαντος κόσμου μας ανυψώνει στην έννοια υπάρξεως Θεοῦ προνοητοῦ.

⁹⁴⁸ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 453, 32.

⁹⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 445, 13-37. Βεβαίως, η λέξη «πρόγνωσις» έχει την έννοια της ανθρώπινης αντίληψης περί χρόνου, αφού ο Θεός είναι άχρονος και, ως εκ τούτου, «γινγνώσκει» τα πάντα.

νουν στη διάρκειά της— αλλά και τον θάνατο.⁹⁵⁰ Αιτία του προορισμού είναι η *πρόγνωσις* του Θεού· «πάντα προγινώσκει» και «πρὶν γενέσεως αὐτῶν» και, μάλιστα, όχι μόνο τα όντα και τις ενέργειές τους, αλλά και τα «ένδεχόμενα», δηλονότι τις ελεύθερες ενέργειες και πράξεις του ανθρώπου.⁹⁵¹ Ο Θεός «καὶ τὰ ὑπὸ χρόνων αἰωνίως οἶδε, καὶ τὰ ένδεχόμενα ἀναγκαίως, καὶ τὰ σωματικὰ ἀσωμάτως»· γνωρίζει δε «πάντα» «καὶ κρεῖττον ἢ ὡς γεγονότα». Ο λόγος αυτής της τέλειαις γνώσεως του Θεού έγκειται στην οντολογική ιδιαιτερότητά Του, η οποία, επειδή είναι «ἄχρονος καὶ αἰωνία», εἶναι διαρκώς παρούσα.⁹⁵² Βάσει της προγνώσεώς Του προορίζει αἰδίως όσα πρόκειται να συμβούν, πρωτίστως όμως το τέλος κάθε ανθρώπου.⁹⁵³ Βάσει, λοιπόν, της προγνώσεως ο Θεός προορίζει αἰδίως όλους τους ανθρώπους· επομένως, «τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός».⁹⁵⁴ Ο Θεός προορίζοντας όλα τα εν χρόνῳ και τα ανθρώπινα, προορίζει και το τέλος των ανθρώπων. Μολονότι, όμως, αυτό προορίζεται αἰδίως, εντούτοις δεν προορίζεται «τῇ αὐτῇ τοῦ θείου βουλήσει»⁹⁵⁵ για όλους τους ανθρώπους, αλλά το μεν τέλος των δικαίων ορίζεται «προηγουμένη βουλήσει», διότι ο Θεός «προηγουμένως θέλει πάντα σωθῆναι».⁹⁵⁶ Το δε θείο θέλημα λέγεται «προηγούμενον», διότι ο Θεός «ἀφ' ἑαυτοῦ» —τρόπον τινά προ-οντολογι-

⁹⁵⁰ Ο Σχολάριος ασχολήθηκε ιδιαίτερα με το πρόβλημα του προορισμού του θανάτου των ανθρώπων, διότι το θέμα αυτό αποτελούσε κορυφαίο ζήτημα της εποχής του. Η όλη συζήτηση προέκυψε από τις αντίθετες γνώμες δύο Πατέρων: του Μ. Βασιλείου, ο οποίος εδέχετο ότι ο Θεός προορίζει τον χρόνο και τον τρόπο του θανάτου όλων των ανθρώπων, και του Αναστασίου του Σιναίτη, ο οποίος πρέσβευε ότι ο Θεός, μολονότι μπορούσε να ορίζει τον θάνατο των ανθρώπων, δεν τον ορίζει, αφού παραχώρησε να προκαλείται ο θάνατος από τη φύση και τα φυσικά συμπτώματα (*Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 412 κ.εξ.). Ο διδάσκαλος του Σχολαρίου Μάρκος Ευγενικός, αφού έλαβε μέρος στη συζήτηση, επιχείρησε με ειδική πραγματεία (*Ἐπιστολή πρὸς Ἰσίδωρον ἱερομόναχον περὶ ὄρων ζωῆς αἰτήσαντα*, PG 160, σσ. 1193-1200) να δώσει συμβιβαστική λύση λέγοντας για τις απόψεις των δύο Πατέρων τα εξής: «(Ἡμεῖς) οὔτε θάτερον τούτων ἢ ἀμφοτέρα ἀνελοῦμεν, ἐπειδὴ μὴ ἀλλήλοις συμβαίνουσιν ... συμβιβάζομεν δὲ μᾶλλον ἐκεῖνα» (PG 160, σ. 1195). Κατὰ τη γνώμη του, ο Θεός ορίζει το τέλος μόνο των ευσεβών: «οὐ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τοῖς πιστοῖς· καὶ τούτοις δὲ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀρίστοις τε καὶ οικειοτάτοις» (PG 160, σ. 1198). Ο θάνατος των αμαρτωλῶν είναι «πονηρός», όπως και εκείνοι: «πὼς δ' ἂν εἴη προωρισμένος ὁ πονηρός»; Οὐκ ἄρα προώρισται τῷ Θεῷ ὁ τῶν ἀμαρτωλῶν θάνατος» (PG 160, σ. 1199). Ο Σχολάριος συντάσσεται προς τη γνώμη του Μ. Βασιλείου· ο Θεός προορίζει τον θάνατο όλων των ανθρώπων, «κἂν μύριοι φαῖεν αὐτὸ (το αντίθετο) τῆς Ἐφεσίων πρόεδρου».

⁹⁵¹ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 435, 22-35. Πρβλ. *Ρωμ.* 8, 29: «Ὅτι οὖς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ»· *Πράξ.* 2, 23· *Α' Πέτρ.* 1, 1-2 και 20· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, Β', PG 94, σ. 969· Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν Ὄνομάτων*, Ζ', Π, PG 3, σ. 869· Μανουὴλ Καλέκα, *Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς Καθολικῆς πίστεως*, PG 152, σ. 628: «(Ὁ Θεός) πάντα οἶδε πρὶν γενέσεως αὐτῶν»· Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Διδασκαλία Παντοδαπῆ*, ος', PG 122, σ. 736: «ένδεχόμενόν ἐστι, τὸ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν κείμενον καὶ τὴν ἐφ' ἑκατέρα ῥοπήν ἴσην καὶ ὁμοίαν δεχόμενον».

⁹⁵² *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 435, 22-35. Βλ. και Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Διδασκαλία Παντοδαπῆ*, PG 122, σσ. 697, 700, 917. Ἐπίσης, Ἰεροῦ Φωτίου, *Ἀμφιλόχεια*, ἐρωτ. ΜΒ', PG 101, σ. 292· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, Α', PG 94, σ. 837, όπου σημειώνει ότι ο Θεός είναι ἄχρονος, μη ἔχων παρελθόν ούτε μέλλον, «ἀλλ' ὄν μόνον διαρκές παρόν».

⁹⁵³ Βλ. και Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ ὀρισμοῦ τοῦ θανάτου*, ε', PG 122, σ. 917: «Τῷ μὲν Θεῷ κατὰ τὴν πρόγνωσιν τὸ τῆς ἐκάστου ζωῆς συμπέρασμα».

⁹⁵⁴ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς*, Β', PG 94, σ. 972. Πρβλ. *Ἄπαντα*, τ. 1, σσ. 436,37 – 437,2: «Ὁὐκ ἐστὶν οὖν αἰτία προηγουμένη τῆς τῶν σωζωμένων δόξης ὁ θεῖος προορισμός· ἔχει γὰρ ἑαυτοῦ προηγουμένη τὴν πρόγνωσιν, ἧς ἄνευ οὐκ ἂν ὁ προορισμός εἶη».

⁹⁵⁵ *Ἄπαντα*, τ. 1, σ. 399, 36.

⁹⁵⁶ *Ο.π.*, σσ. 399, 35 – 400, 12.

κά- επιθυμεί την σωτηρία, την μακαριότητα των ανθρώπων.⁹⁵⁷ Αντίθετα, το τέλος των αμαρτωλών ορίζεται «έπομένη θελήσει», διότι αίτιος αυτού είναι όχι ο πανάγαθος Θεός, αλλά τα εν χρόνω «γινόμενα» –δηλαδή, οι αμαρτωλοί, οι φαύλοι, και τα «ἐλευθέρως ὑπ’ αὐτῶν τελούμενα»,⁹⁵⁸ τα οποία εξαρτώνται, βέβαια, από το γενικό «αὐτεξούσιον» του ανθρώπου, το οντολογικῶς πηγαίο.

iv) Εξετάζοντας προσεκτικά τις απόψεις του Ακινάτη στον πέμπτο τόμο των *Ἀπάντων* του Σχολαρίου, κεφ. XCI (*Ὅτι αἱ ψυχαὶ χωρισθεῖσαι τοῦ σώματος αὐτίκα ἢ ἀμοιβῆς ἢ δίκης τυγχάνουσιν*)⁹⁵⁹, στο οποίο το υπό πραγμάτευση θέμα είναι η μετά θάνατον τύχη και κατάσταση των ψυχών, παρατηρούμε το εξής εντυπωσιακό: Σύμφωνα με τον Θωμά, «αἱ ψυχαὶ μετὰ θάνατον αὐτίκα τυγχάνουσι τῶν ποινῶν ἢ τῶν στεφάνων, εἰ μὴ τι εἴη κώλυμα»⁹⁶⁰. Εκτός, ὅμως, των οριστικῶς και τελεσιδίκως κρινομένων ψυχῶν των δικαίων και των αμαρτωλῶν, υπάρχει και τρίτη κατηγορία ψυχῶν, η των μέσων. Στην κατηγορία αυτή ανήκουν οι ψυχές εκείνων οι οποίοι ούτε αμάρτησαν σε ακραίο και μη αντιστρέψιμο βαθμό αλλά ούτε και είναι παντελῶς απαλλαγμένοι “ελαφρών” αμαρτημάτων. Οι ψυχές αυτές πρέπει, πριν λάβουν την τελική αμοιβή, να καθαρθούν από τις αμαρτίες αυτές.⁹⁶¹ Μάλιστα, ο Θωμάς προσθέτει ότι χάριν των ψυχῶν αυτών τελούνται και οι επιμνημόσυνες ευχές στην Εκκλησία.⁹⁶² Ωστόσο, η ως άνω διδασκαλία είναι όχι μόνο ξένη, αλλά αντίθετη με την αντίστοιχη ορθόδοξη –εν προκειμένω πατερική– περί της μετά θάνατον τύχης των ψυχῶν, κατά την οποία «ἀποθνήσκοντες οἱ ἄνθρωποι, κρίνονται μερικῶς καὶ προκαταρκτικῶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ»⁹⁶³. ὅλες οι μετά θάνατον «ψυχαὶ ἀπλῶς προθεωροῦσι καὶ προαισθάνονται καὶ προγεύονται τῆς μελλούσης πλήρους καὶ τελείας ἀνταμοιβῆς ἢ τιμωρίας, ἀπολαύσεως ἢ κατακρίσεως, μακαριότητος ἢ κακοδαιμονίας, τῆς ἀποκειμένης αὐταῖς ἐν τῇ μετὰ τὴν γενικὴν κρίσιν μελλούσῃ ζωῇ»· «τὸ αὐτὸ βεβαίως ἰσχύει εἰδικώτερον καὶ διὰ τὰς ψυχὰς τῶν δικαίων καὶ ἀγίων»⁹⁶⁴. Ἀρα, η Ορθόδοξη εκκλησία πρεσβεύει την

⁹⁵⁷ Ἱ. Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων Διάλογος*, σθ', PG 94, σ. 1577.

⁹⁵⁸ *Ἀπαντα*, τ. 1, ὁ.π. Πρβλ. και Ἱ. Δαμασκηνοῦ, ὁ.π. Οι τελευταίες απόψεις του Σχολαρίου είναι αυτές που προκάλεσαν το ενδιαφέρον του Β. Ν. Τατάκη (βλ. σχετικά, Β. Ν. Τατάκης, ὁ.π., σ. 276), ο οποίος τις πέντε πραγματείες του βυζαντινοῦ διανοητῆ περί προνοίας και προορισμοῦ χαρακτηρίζει «καρπὸ πλήρους ὀριμότητος» (αὐτ.).

⁹⁵⁹ *Ἀπαντα*, τ. 5, σσ. 333,10-334,14.

⁹⁶⁰ *S. c. g.*, 4, LXXIX· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 334,1-2.

⁹⁶¹ *S. c. g.*, 4, XCI· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 333,21-23: «Ἐνίας δὲ τῶν μακαρίων ψυχῶν γίνεται κώλυμα διὰ τὸ μὴ παντελῶς ἀποκαθαρθῆναι· δεῖ μὲν γὰρ καθαρθῆναι τελείως».

⁹⁶² *S. c. g.*, 4, XCI· *Ἀπαντα*, τ. 5, σ. 333,35-38: «ἢ μάτην ἂν ἦν τὸ ἔθος τῆς Ἐκκλησίας ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων εὐχομένης· οὐ γὰρ περὶ τῶν ἐν τῇ μακαριότητι ἤδη ὄντων εὐχέσθαι ἐδέησεν ἂν, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν οὐπω πρὸς τὸν ὄρον ἀφικομένων».

⁹⁶³ Ἰω. Καρμίρη, *Σύνοψις τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήνα 1957, σ. 105.

⁹⁶⁴ Ὁ.π.

μέση κατάσταση όλων των ψυχών. Η τελική, βέβαια, κρίση τους θα συντελεσθεί μετά την Δευτέρα Παρουσία κατά την γενική του κόσμου κρίση, οπότε και θα αποδοθεί οριστικώς πλέον η πρέπουσα σε κάθε άνθρωπο αμοιβή ή τιμωρία, σε κάθε περίπτωση «κατ' ἀξίαν».

Η προφανής αυτή διαφωνία –ή και αντίθεση– του Σχολαρίου με την επίσημη θέση της Εκκλησίας προκαλεί εκ πρώτης όψεως ιδιαίτερη εντύπωση. Θα πρέπει, όμως, να θεωρηθεί ως μία υπερβολή του Σχολαρίου, λόγω της σοβαρής επίδρασης που υπέστη –εν προκειμένω– από τον δυτικό σχολαστικό.

ν) Ο Σχολάριος –όπως και γενικότερα ο Χριστιανισμός– την ευδαιμονία –ή μακαριότητα ή τελείωση ή θέωση–, την πλήρη και πραγματική ευδαιμονία του ενάρτετου ανθρώπου μεταθέτει στην μετά θάνατο ζωή, χωρίς όμως να παραγνωρίζει και την δυνατότητα ύπαρξης σχετικής ευδαιμονίας (= ευτυχίας) του ανθρώπου και στην παρούσα ζωή. Δεν νοείται πραγματική ευδαιμονία στην παρούσα ζωή για τον Σχολάριο. Η πραγματική ευδαιμονία, η θέωση ως θέαση του υπέρλαμπρου φωτός, ανάγει και την ηθική της ευδαιμονίας σε μεταφυσική ευδαιμονία.

Στη μεταφυσική αυτού του φωτός κρίνεται σκόπιμη εν προκειμένω περαιτέρω ανάλυση:

Ιδρυτής της μεταφυσικής του φωτός θεωρείται ο Πλάτων, κατά τον οποίο η ιδέα του αγαθού είναι «τοῦ ὄντος τὸ φανότατον»⁹⁶⁵, η αιτία τού είναι και της γνώσεως του νοητού κόσμου των Ιδεών. Αυτή η θέση του Πλάτωνα θα αποτελέσει κατά τον Friedländer⁹⁶⁶ μία από τις πηγές της μεταφυσικής του φωτός κατά τον Μεσαίωνα. Το *ἀγαθὸν* της πλατωνικής Πολιτείας ως «τὸ πᾶσιν φῶς παρέχον»⁹⁶⁷ κατέχει ανάλογη θέση και σημασία στην φιλοσοφία του Πλωτίνου και του Πρόκλου. Η εικόνα του ήλιου και του φωτός κατά τον Πλωτίνου⁹⁶⁸ διατρέχει τις τρεις υποστάσεις: ἔν - νοῦς - ψυχή. Κατά τον Πλωτίνου, ο νοῦς αποτελεί το «φῶς ἐκ φωτὸς» του ἑνὸς ἢ του αγαθού και η ψυχή το «φῶς ἐκ φωτὸς» του νου. Το ἔν ως ἥλιος και φως διὰ της απορροής, της ελλάμψεως⁹⁶⁹ και του φωτισμού⁹⁷⁰ επηρεάζει τα υπό την παρουσία του και τα αναγκάζει να στραφούν προς τις παροχές του. Το ίδιο πρεσβεύει και ο Πρόκλος, ο

⁹⁶⁵ Πλάτωνος, *Πολιτεία* Z, 518c 9.

⁹⁶⁶ Βλ. W. Beierwalter, *Lux Intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957, σ. 5.

⁹⁶⁷ Πλάτωνος, *Πολιτεία* Z, 540a 8.

⁹⁶⁸ Βλ. Πλωτίνου *Ἐνν.* VI, 7, 24, 1-3. Πβ. W. Beierwalter, “Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins”, εις *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, τ. 15 (1961), σσ. 334-362.

⁹⁶⁹ *Ἐνν.* VI, 7, 5, 30-31· VI, 9, 7, 16.

⁹⁷⁰ *Ἐνν.* V, 3, 17, 33-37· V, 5, 7, 16-21· V, 6, 4, 16-20.

οποίος επί τη βάσει του φωτός προβαίνει στην ιεράρχηση των όντων. Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης⁹⁷¹ διατήρησε το τριαδικό σχήμα του Πρόκλου («μονή - πρόοδος - επιστροφή») ως βάση της θεολογίας του και διέσωσε στο έργο του από τους Νεοπλατωνικούς ουσιώδη στοιχεία της μεταφυσικής του φωτός.⁹⁷² Μέσω του θείου φωτός η ψυχή του ανθρώπου ελλαμπόμενη και φωτιζόμενη ανάγεται στο θείον και θεούμενη ενούται με τον «ὕπερ νοῦν θεῖον γνόφον»⁹⁷³. Ο Διονύσιος είναι κατεξοχήν εφελτήριο τροφοδοσίας στον Γρηγόριο Παλαμά⁹⁷⁴, κυρίως για τα στοιχεία εκείνα που ενσωματώνει στο έργο του και, παρ' όλο που έχουν πλατωνική ή νεοπλατωνική προέλευση, εν τούτοις υποβοηθούν το χριστιανικό δόγμα. Έτσι, ο Γρηγόριος Παλαμάς στη διδασκαλία των Νεοπλατωνικών –μέσω του Διονυσίου Αρεοπαγίτου– περί *ἐλλάμψεως*, *φωτισμοῦ* και *ἀναγωγῆς* της ψυχῆς μέχρι του θείου θα ανακαλύψει το αναγκαίο για τον ίδιο πλαίσιο και σχήμα, διά των οποίων θα διοχετεύσει τη νέα ουσία του χριστιανικού δόγματος.⁹⁷⁵ «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ φωτὸς στὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, “σφικτοδεμένη” μὲ τὸ δόγμα τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν Γραφή, παρὰ τὸν ἔντονο

⁹⁷¹ Περί της ηθικής του Πρόκλου σε σχέση με τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, βλ. Τερέζη Αθ. Χρ., *Θείον Ἀπειρον (φιλοσοφικές προβολές του Χριστιανισμού της Ανατολής)*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2017, σσ. 117-129.

⁹⁷² Ο αισθητός κόσμος αποτελεί μία *θεοφάνεια* (PG 3, *Περὶ θεῖων ὀνομάτων*, I, § 11, 589A) τῆς ὑπερουσιότητος (PG 3, *Περὶ θεῖων ὀνομάτων*, I, § 1, 588A) του Θεού. Ο Θεός, αν και είναι *ὑπέρφωτος γνόφος* (PG 3, *Περὶ μυστικ. θεολ.*, I, § 1, 997AB), ωστόσο, ως *φῶς νοητὸν* (PG 3, *Περὶ θεῖων ὀνομάτων*, IV, § V, 700D) και «ἀκτίς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία, πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον, καὶ ἐγκόσμιον νοῦν, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα ... ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος» (PG, ὁ.π., IV, § VI, 701A-B) ενεργεῖ.

⁹⁷³ PG 3, *Ἐπιστ. Ε'*, 1073A.

⁹⁷⁴ Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Γ. Στεῖρης, «Ο J. Hankins θέλησε να ερμηνεύσει την αριστοτελική ροπή των περισσότερων υστεροβυζαντινών λογίων στην Ιταλία ως αποτέλεσμα των θρησκευτικών συγκρούσεων που είχαν προκληθεί στο ὕστερο Βυζάντιο από τη διαμάχη Σχολαστικών και Ησυχαστών. Υποστήριξε συγκεκριμένα ότι οι βυζαντινοί λόγοι 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 θεολογίας. Η ταύτιση πλατωνισμού και Ησυχασμού είναι αφελής και επιφανειακή, από τη στιγμή που οι Ησυχαστές στηρίχθηκαν κυρίως σε πλατωνίζοντες Ορθοδόξους συγγραφείς, όπως ο ψευδοΔιονύσιος 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 πλατωνική» («Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στο δυτικό αριστοτελισμό του 15^{ου} αιώνα», *Αριστοτέλης και Χριστιανισμός*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, 24-25 Νοεμβρίου 2016, σσ. 154-155).

⁹⁷⁵ Η μυστική ένωση του ανθρώπου με το άκτιστο θείο φως, κατά τον Παλαμά, καθίσταται το μέτρο σύγκρισης και ο τρόπος πιστοποίησης της ουσιαστικής διαφοράς που υφίσταται μεταξύ ορθοδόξου και νεοπλατωνικού μυστικισμού. Ο μυστικισμός του Παλαμά είναι γνήσια θρησκευτικός και όχι φιλοσοφικός· είναι χριστιανικός μυστικισμός που έχει ως σημείο αναφοράς τον αποκεκαλυμμένο και ενανθρωπήσαντα λόγο του Θεού, που υπόσχεται τη σωτηρία του ανθρώπου διά του Χριστού και διά της χάριτος του Αγίου Πνεύματος. Κατά τον Γ. Αραμπατζή, ο μυστικισμός αυτός θεωρείται ως το κύριο χαρακτηριστικό της ορθόδοξης πνευματικότητας. Μάλιστα, συνεχίζει, ο βυζαντινός άνθρωπος πιστεύει σε μια προσωπική και ζωντανή κοινωνία με τον υπερφυσικό κόσμο. Αυτός δε ο κόσμος δεν είναι ούτε ο «απρόσωπος ιερός» ούτε οι «κοσμικές δυνάμεις»· είναι ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός (G. Arabatzis, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IV^e - XI^e siècles)*, pref. A. Guillou, Éditions de l'Association «Pierre Belon», Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1998, σ. 98).

ἀποφατισμό της μέσω τῆς μυστικῆς θεολογίας τοῦ φωτὸς προσπαθεῖ νὰ φέρει σὲ ἐπαφὴ τὸ χρονικὸ μὲ τὸ αἰώνιο, τὸ θνητὸ μὲ τὸ ἀθάνατο, τὸ ἀνθρώπινο μὲ τὸ θεῖο»⁹⁷⁶.

Αν λάβουμε δε υπόψιν την επίδραση του Γρηγορίου Παλαμά στον Σχολάριο («θαυμαστὴν τοῦ Παλαμᾶ» τον χαρακτηρίζει ο Β. Ν. Τατάκης), γίνεται εὐκόλα αντιληπτὴ ἡ μεθελικίωση της πρώτης ἀποψης του Πλάτωνα στον βυζαντινὸ διανοητή.

νι) Στο «Συμβιβαστικὸν»⁹⁷⁷ ο Σχολάριος δείχνει νὰ υπερβαίνει –τρόπον τινά– με ἀπλή αναφορά το ἔργο του Αριστοτέλους *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* –πλην ὅμως, με εὐσχημο τρόπο– ἡ ἐπιλογή αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ὡς ἀκολουθῶς:

Αναφέρεται πιθανότατα στο βιβλίον Δ' και στο 10^ο κεφάλαιο,⁹⁷⁸ ὅπου διατυπώνεται ρητὰ πὼς στα πάντα το ἀγαθὸ εἶναι δεσπόζουσα ἀρχή («ἀγαθὸν ἀρχήν»). Επειδὴ, ἀπὸ τῆς μιᾶς, συμφωνεῖ ἀπολύτως με τον Αριστοτέλη και, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἐν λόγῳ θέση εἶναι γνωστὴ τοῖς πάσι, δὲν δίνει συνέχεια ἐπὶ τοῦ παρόντος. Επανέρχεται ἐντέχνως και εἰσάγει πρόταση με το αἰτιολογικὸ «ὥς», για νὰ βεβαιώσῃ τον λόγῳ του ὡς ἀληθῆ: «ὥς ἢ εὐδαιμονία τέλος και ἐσχάτη εὐδαιμονία»⁹⁷⁹. Στο σημεῖο αὐτὸ φανερώνει τὶς προθέσεις του· το ζήτημα της εὐδαιμονίας ὀρίζεται ὡς τελολογικὸ - ἐσχατολογικὸ και ἀνάγεται με τον τρόπο αὐτὸ στη μεταφυσικὴ. Απομένει το «ὄχημα» της ἀναγωγῆς, το ὁποῖο παραθέτει εὐθὺς ἀμέσως με ἔμφαση: «κυρίως ἐστὶ θεόσδοτος»⁹⁸⁰ («κυρίως» = ἐμφατικὸ). Το λήμμα «θεόσδοτος» ἐπιλέγεται μεταξύ τριῶν συναφῶν, δηλονότι ἀπὸ τα ἄλλα δύο «θεόδωρος» και «θεοδώρητος». Ο λόγος εἶναι ἐμφανῆς· για τον Σχολάριο ἡ εὐδαιμονία στο ἐξῆς ἀποτελεῖ ἀντικείμενο της θεολογίας. Ἡ θεολογία προσδιορίζεται νοηματικὰ ἀπὸ τὴν διαφορὰ της δωρεᾶς ἢ τοῦ δωρήματος με το ἰσχυρὸ ρήμα «δίδωμι». Ο Θεὸς προσφέρει –τρόπον τινά– ἐπιλεκτικὰ τὴν εὐλογία του νὰ θεολογεῖ κάποιος, δηλαδὴ διὰ φωτισμοῦ. Το ἐκπληκτικὸ εἶναι ὅτι, ἐνόσω ο Σχολάριος φαίνεται νὰ χρησιμοποιεῖ τὴν φιλοσοφία ὡς προοδοποιὸ ἐπιστήμη για τὴν θεολογία, συναρτὰ ἀπολύτως τὴ σκέψη του με τον Αριστοτέλη. Ἐνῶ, δηλαδὴ, ἀφήνει τον χώρο της φιλοσοφίας και θεολογεῖ πλέον –ευρισκόμενος σε χώρο υπερκόσμιο, υπερβατικὸ, θεϊκὸ, μεταφυσικὸ–, φιλοσοφεῖ ἀριστοτελικὰ, καθ' ὅτι ἡ ἀποψὴ του, ἡ θέση του, ἐπικυρώνει τον ἀριστοτελικὸ λόγῳ και ἐπικυρώνεται ἀπὸ το

⁹⁷⁶ Δ. Ν. Κούτρας, «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ φωτὸς στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ», *Φιλοσοφία και Ὀρθοδοξία*, ἐκδ. ὑπὸ τοῦ καθηγ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994, σ. 118. Πβ. *Άγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς και ἡ ὀρθόδοξη μυστικὴ παράδοση*, μτφρ. Ἐλ. Μάϊνας, ἐκδ. Ἀκρίτας, χ.χ., σ. 10.

⁹⁷⁷ *Άπαντα*, τ. 8, σ. 499, 26.

⁹⁷⁸ Βλ. *Άπαντα Αριστοτέλους*, τ. 6, «Μετὰ τὰ Φυσικὰ», εἰσ. - μτφρ. - σχόλια: Κ. Κυργιόπουλου, ἐκδ. «Ὀφελίμου βιβλίου», Αθήνα 1981, σ. 356 και 602 (1075 a38). Πρβλ. Dumoulin B., *ὀ.π.*, σσ. 325-354.

⁹⁷⁹ *Άπαντα*, τ. 8, σ. 501, 1.

⁹⁸⁰ *ὀ.π.*, σ. 501, 2.

περιεχόμενό του: «δήλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική⁹⁸¹. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα»⁹⁸². Ο δε χαρακτηρισμός που ακολουθεῖ («θεωρίας ἄλλης ὑψηλοτέρας») ⁹⁸³ ἐπέχει θέση επιβεβαιωτική τῆς ως ἄνω αναγωγῆς, ἐνῶ λειτουργεῖ καὶ ως ἀπόδοση τιμῆς τοῦ χώρου που υπηρετεῖ ο βυζαντινὸς διανοητής.

vii) Στο σχόλιο τοῦ Σχολαρίου «Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας· Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν» κατόπιν ἐνδελεχοῦς μελέτης ἀνακλύπουν τὰ ἐξῆς ἐρωτήματα:

Ο βυζαντινὸς φιλόσοφος: 1) Ἀναφέρεται, ἀπὸ τῆς μίας, διεξοδικά στον Ἀριστοτέλη καὶ κυρίως στην ἐγκόσμια εὐδαιμονία –*εὐτυχία* κατὰ τὸν ἴδιο· μάλιστα, προβαίνει σὲ χρῆση τοῦ ὀνόματός του ἐννέα φορές καὶ πολλαπλάσιες ὁ Σταγειρίτης ἐννοεῖται ὡς ὑποκείμενο. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀναφέρεται στον Πλωτῖνο ἐλάχιστα ἕως μονολεκτικά· ἀναφέρει τὸ ὄνομά του τέσσερις φορές καὶ ἐλάχιστες φορές ὁ ἀρχηγέτης τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ ἐννοεῖται ὡς ὑποκείμενο. 2) Ἡ ἀναφορὰ στον Ἀριστοτέλη συνοδεύεται καὶ με συγχρῆς παραθέσεις καὶ ἐπεκτάσεις ἐργῶν του, δηλονότι τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* καὶ ἅπαξ τοῦ *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Τοῦ Πλωτίνου ἡ ἀναφορὰ δὲν συνοδεύεται σὲ καμμία περίπτωση ἀπὸ τὸ ἐργὸ του (*Ἐννεάδες*). 3) Σὲ καμμία περίπτωση δὲν παρουσιάζεται διαφωνία Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου· ἄλλοις λόγοις, τὸ κείμενο δὲν ἀναδύει ἴχνος ἀντιπαραβολῆς τῶν δύο φιλοσόφων ὥστε κάθε πιθανὸ χάσμα νὰ γεφυρωθεῖ καὶ ὁ

⁹⁸¹ Ἀξιοσημείωτη ἡ παρατήρηση τῆς Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά ὡς πρὸς τὸν ὄρο *θεολογική*: «Ἐἶμαι πεπεισμένος, γράφει ὁ Düring (σ. 117), ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲ χρησιμοποίησε ξανὰ σοβαρὰ τὸν ὄρο ‘θεολογική’. Τὸ ὄνομα εἶναι μίᾳ τυχαίᾳ ἐμπνευση γιὰ λόγους παρενεθικούς, καὶ δὲ βρίσκεται κανένα ἴχνος τῆς λέξης στὰ γραπτά του ἢ σ’ αὐτὰ πού ἄφησαν οἱ ἄμεσοι συνεχιστές του. Ἀπὸ τὴν ὄψιμη ὥστόσο ἀρχαιότητα ἕως σήμερα ἡ θεολογική τοῦ Ἀριστοτέλη, πού, συνειδητὰ ἢ μὴ συνειδητὰ, σήμαινε τὴ “θεολογία” ἔπαιξε ἕνα τεράστιο ρόλο. Ὁ W. Jaeger ξεπέρασε καὶ τοὺς σχολαστικούς, ὅταν ὑποστήριξε ὅτι πίσω ἀπὸ τὴ μεταφυσική τοῦ Ἀριστοτέλη βρίσκεται ἀκριβῶς τὸ *credo ut intelligam*. Μοῦ φαίνεται ὅτι ἤρθε ὁ καιρὸς νὰ ἐγκαταλείψουμε τὴν ἐκφραση ‘θεολογία’ τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ τουλάχιστο νὰ τῆς ἀποδώσουμε τὴ θέση πού τῆς ταιριάζει: ἦταν μίᾳ ἀπλή ἐμπνευση, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἀναζητοῦσε μίᾳ λέξη γιὰ νὰ φθάσει στὸν ὠραῖο ‘τριαδικὸ ἀριθμὸ’».

Ἡ ἄποψη τοῦ Düring νὰ ἐγκαταλειφθεῖ ἢ ἔκφραση “θεολογία” τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ἀλλάζει, στὸ βάθος, τὸ πρόβλημα πού θέτει τὸ ἀντικείμενο τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης. Ἡ διατήρηση ἢ μὴ τῆς μίᾳς λέξης δὲν μεταβάλλει σέ τίποτε τὸ περιεχόμενο τῆς σκέψης γιὰ τὴν αἰώνια οὐσία καὶ τὸ ἐρώτημα γύρω ἀπὸ αὐτὴν ὅπως διατυπώνεται στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου Μ: *ἐπεὶ δ’ ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρά τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τις ἔστι, ...* (Μετ., Μ, 1076, α 10-12). Μέσα ἀπὸ τὴ διατύπωση τούτῃ ὁ Ἀριστοτέλης θέτει δύο μεγάλα φιλοσοφικά ἐρωτήματα πού ἀποτελοῦν τὸν κορμὸ κάθε καθαρὰ μεταφυσικῆς σκέψης. Τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὴν ὑπαρξὴ τῆς ἀκίνητης οὐσίας καὶ τὸ ἄλλο στὴ φύση τῆς. Ἄν θέλαμε ἀυθαίρετα καὶ γιὰ νὰ βοηθηθεῖ ἡ σκέψη μας νὰ μεταφράσουμε τὰ ἐρωτήματα στὴ γλῶσσα τῆς νεώτερης μεταφυσικῆς θὰ λέγαμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης θέτει ἐδῶ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ (*εἰ ἔστι*) καὶ τῶν κατηγορημάτων τοῦ Θεοῦ (*τίς ἔστι*)».

⁹⁸² Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Κ', 1064β 1-4. «Κατέστη φανερόν ὅτι τὰ τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ὑπάρχουν: ἡ φυσική, ἡ μαθηματική καὶ ἡ θεολογία. Τὸ γένος βέβαια τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν εἶναι τὸ ἐξαιρετικώτατον, ἡ τελευταία δὲ μεταξὺ αὐτῶν εἶναι ἐξαιρετικώτατη» (*Ἄπαντα Ἀριστοτέλους*, ὁ.π., σ. 317, § 2). Πρβλ. Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1962, σσ. 421-429.

⁹⁸³ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 501, 3.

τίτλος ως «Συμβιβαστικόν» να επικυρωθεί. Αντιθέτως, μάλιστα, στο ίδιο το κείμενο εντέχνως προσδιορίζονται ως εξής: ο μεν Αριστοτέλης ως ο θεωρητικός της ευτυχίας (με τη συχνή αναφορά στα *εκτός αγαθά*)⁹⁸⁴ όπως επίσης και ο φιλόσοφος του θεωρητικού βίου,⁹⁸⁵ του τέλειου ευδαίμονος, του προτύπου του ιδεώδους βίου –ο οποίος ανάγει στον ύψιστο βαθμό το ηθικό πρόσωπο, το οποίο ταυτοχρόνως είναι και πολιτικό πρόσωπο⁹⁸⁶. ο δε Πλωτίνος ως ο μεταγενέστερος πρεσβευτής και πλησιέστερος της πραγματικής ευδαιμονίας ως μακαριότητας.⁹⁸⁷ Έτι περαιτέρω, η τελευταία πρόταση απομακρύνει περισσότερο και τους δύο από την ουσία της ευδαιμονίας –της κατά τον Σχολάριο–: «καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Πλωτῖνος καλῶς λέγουσι περὶ εὐδαιμονίας, ἐκάτερος τῆ προθέσει τῶν λόγων οικείως»⁹⁸⁸. Η πρόταση αυτή δημιουργεί νέα ερωτήματα. Γιατί ο Σχολάριος θυσιάσε τόσο χώρο (υπενθυμίζεται ότι γράφει στην όα, της οποίας η επιφάνεια είναι ίση με το λευκό περιθώριο μιας σελίδας βιβλίου της εποχής) για να παραθέσει ζητήματα για τον Αριστοτέλη; Είναι ήδη γνωστά από το σύνολο έργο του.⁹⁸⁹ Αφού γνώριζε τη στενότητα του χώρου γραφής, για ποιον λόγο δεν προοικονόμησε ώστε να αναφερθεί επί ίσοις όροις και στον Πλωτίνο; Γιατί να θέλει να συμβιβάσει δύο απόψεις, δύο πλευρές που δεν αντιμάχονται, δεν αντιτίθενται,

⁹⁸⁴ Καθ' ότι στο Α' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* καταγράφεται ο σαφώς προσανατολισμένος προς τα εγκόσμια πρώτος περί ευδαιμονίας ορισμός: «Ἐπει δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον» (1102a, 5-6).

⁹⁸⁵ *Ἄπαντα*, τ. 8, σσ. 500, 40 – 501, 3: «αἰ (ἀρεταὶ) τέλος τῶν ἐνταῦθα τυγχάνουσιν ἀρετῶν, ὡς ἡ εὐδαιμονία τέλος καὶ ἐσχάτη εὐδαιμονία, ἡ καὶ κυρίως ἐστὶ θεόσδοτος ὡς τῶν ἐνταῦθα ἀρετῶν ἄθλον καὶ τέλος ἄριστον καὶ θεῖον γε καὶ μακάριον».

⁹⁸⁶ Στο Κ' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* τίθενται οι διαστάσεις του θεωρητικού και θεικού ευδαιμονικού βίου: «εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἡ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οικεῖαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται» (Ἀριστοτέλους, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1177a 12-18). Ο Αριστοτέλης συνεχίζει παραθέτοντας ένα σύνολο προτερημάτων: «κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια [...] ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν. οἰόμεθ' αὖτε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως [...] εὖλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδῶ τὴν διαγωγὴν εἶναι. ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα· ἂν εἴη [...] ὃ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὦν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργοῦς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος. [...] αὕτη μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι [...] ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν» (1177a 19 - 1177b 4). «τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον ... ὃ νοῦς ἡμῖν ὁ θεὸς ...», «εἰ δὴ θεῖον ὃ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὃ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἄνθρωπον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ» (1177b 30-35). «θεοφιλέστατος ἄρα [ενν. ο σοφός]. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον» (1179a 30-32). Ὑπ' αὐτὸ το πρίσμα, ἡ πραγματοποίηση τῶν ἀνθρώπινων πράξεων σύμφωνα με τὸ κράτιστο μέρος τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς δὲν δύναται «να ἐρμηνευθεῖ παρά μέσα ἀπὸ τὴν μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στο θεϊκὸ στοιχεῖο, που εἶναι ο νοῦς» (Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Προβολές στον Αριστοτέλη*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 272). Βάσει τῶν ἀνωτέρω, οριοθετεῖται ἡ εὐδαιμονία ὡς θεωρία: «ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις» (1178b32). Πιθανότατα, ὁ φιλόσοφος μόνο μπορεῖ να πραγματοποιήσει τὸν θεωρητικὸ βίον, ἀλλὰ ὁ ἐν λόγῳ περιορισμὸς δὲν σημαίνει πως δὲν υφίσταται τὸ ἐσχάτο, ὑψίστο καὶ κορυφαῖο ευδαιμονικὸ τέλος γιὰ τὰ ἀνθρώπινα, ὁ θεωρητικὸς βίος ὡς κατάσταση περιλαμβάνουσα τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων.

⁹⁸⁷ *Ἄπαντα*, τ. 8 σ. 499, 28-33: «καὶ ἂ γὰρ τίνες μετ' αὐτὸν γεγονότες θεϊοτέρα τε καὶ ὑψηλότερα γεγράφασι, οὔτε τῇ πατρίῳ δόξῃ αὐτῶν οικεῖα, οὔθ' ὑφ' αὐτῶν εὐρημένα ἦν, ἀλλ' ἐκ τῶν τῆς ἱερᾶς σοφίας καὶ θεολογίας καθηγεμόνων ἀρπάσαντες, ὡς μετ' αὐτοὺς ἐγγὺς γεγονότες τούτοις τὴν σφῶν αὐτῶν ἐπικομοῦσι περὶ ἄλλα δεινότητα, ἐν οἷς καὶ Πλωτῖνος ἐστίν».

⁹⁸⁸ *Ἄπαντα*, τ. 8, σ. 502, 5-7.

⁹⁸⁹ Βλ. ἀνωτέρω, σσ. 58-60 καὶ 69-72.

δεν συγκρούονται; Αν ήθελε να επιμείνει τόσο στα εκτός αγαθά, στην ευτυχία, στον πλησίον, στην πολιτική ευδαιμονία, ώστε να καταδείξει την μετά θάνατον ευδαιμονία - μακαριότητα μέσω του Πλωτίνου, γιατί δεν το έπραξε; Προς τι το «ἐκάτερος τῆ προθέσει τῶν λόγων οἰκείως»;

Αν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι: α) Περί του αριστοτελισμού του Σχολαρίου δεν τίθεται αμφιβολία· β) ο αριστοτελικός Σχολάριος και ο πλατωνικός Πλήθων συνέχιζαν τις φιλοσοφικές έριδες· γ) ο Σχολάριος θαύμαζε –γνωρίζοντας ιδιαίτερος επαρκώς το έργο του– τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη· δ) ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης εισήγαγε στην πατερική παράδοση και εν γένει στον Χριστιανισμό τον Νεοπλατωνισμό και, ειδικότερα, την τριάδα του Πλωτίνου «ἐν-νοῦς-ψυχή» και του Πρόκλου «μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή» –καθώς και την μεταφυσική του φωτός του τελευταίου– και ε) την απουσία της μεθοδικότητας, της συστηματικότητας και της στιβαρής επιχειρηματολογίας –που διακρίνουν σύνολο το έργο του Σχολαρίου– από το εν λόγω κείμενο, τότε μπορούμε να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι πιθανώς ο Σχολάριος διά του σχολίου αυτού επιθυμεί να υποδηλώσει ότι και ο ίδιος συμφωνεί με πολλά κύρια σημεία του Νεοπλατωνισμού και, ως εκ τούτου, με τον Πλάτωνα. Πλην όμως, δεν το αποσαφηνίζει, καθ' ό τι έτσι θα προσέγγιζε τον Γεμιστό, στο πρόσωπο του οποίου, όπως προαναφέρθηκε, διέβλεπε τη διάβρωση του γνήσιου ελληνικού φρονήματος, την διάσπαση του συμπαγούς ελληνορθόδοξου μετώπου και την εν γένει εξασθένηση του Ελληνισμού –οι προσεγγίσεις παρουσιάζονται να χρήζουν λεπτών εκφραστικών οριογραμμίσεων. Επομένως, σε τέτοια περίπτωση, ο τίτλος του σχολίου κρίνεται σκόπιμα ελλιπής αντί του πλήρους: «Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας· Ἀριστοτέλους τε καὶ Πλωτίνου καὶ ἐμοῦ συμβιβαστικόν».

viii) Ο Σχολάριος είναι κορυφαίος βυζαντινός σχολαστικός, σε βαθμό, μάλιστα, που ο Β. Τατάκης να σχολιάσει: «Μὲ τὸν Σχολάριο ἡ ἐπίδραση τῆς λατινικῆς σχολαστικῆς φτάνει στό ἀπόγειό της»⁹⁹⁰. Κατορθώνει να συμφιλιώσει επιτυχώς τη φιλοσοφία των αρχαίων κλασικών φιλοσόφων –π.χ. του Αριστοτέλη, του Πλάτωνα– με την θεολογία.⁹⁹¹ Θεωρεί τον Ακινάτη εξάίρετο ερμηνευτή της χριστιανικής θεολογίας· το δε έργο του καταδεικνύει εν πολλοίς ότι έχει επηρεαστεί από τον Θωμά σε

⁹⁹⁰ Β. Ν. Τατάκη, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Κ. Καλπουρτζή, έπ. - βιβλ. ένημ. Λ. Γ. Μπενάκη, Έταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού καὶ Γενικῆς Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 277.

⁹⁹¹ Γενικότερα περί της σχέσεως φιλοσοφίας και θεολογίας στο Βυζάντιο βλ. Χρ. Τερέζης, *Στοιχεία εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Έννοια, Αθήνα 2018, σσ. 777-827, όπου παρατίθεται πλούσιο και αξιολογώτατο υλικό.

προκεχωρημένο βαθμό.⁹⁹² Όπως και ο Θωμάς, ο Σχολάριος θεμελιώνει τη φιλοσοφία του στις αρχές της χριστιανικής αποκαλύψεως, αλλά διατελεί υπό την άμεση επίδραση του Αριστοτέλη. Κύριο χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του είναι η αυστηρή συνοχή, οι δε απόψεις του διακρίνονται για την συστηματικότητα της εκθέσεώς τους· όπως και ο Θωμάς, ο Σχολάριος υπήρξε πρωτίστως συστηματικός.⁹⁹³ Κατά τον Τατάκη, ο Σχολάριος έχει το χάρισμα ή την διύλισμένη ικανότητα να κατοπτρεύει με ασφάλεια και γαλήνη τις υψηλότερες κορυφές της θείας επιστήμης, λόγω της εξαιρετικής ευφυΐας του, η οποία τον ανέδειξε σε «τέλειο θεολόγο καὶ φιλόσοφο, καὶ συγχρόνως τελευταῖο μεγάλο ἐκπρόσωπο τῆς βυζαντινῆς πολυμαθείας»⁹⁹⁴. Για τον λόγο αυτό και το ύφος γραφής του βυζαντινού διανοητή παραπέμπει σε λόγο κοφτό, άκρως οριστικό, συστηματικό.

ix) Το ερώτημα που ανακύπτει εκ των ανωτέρω είναι σχετικό με τα όρια των δύο επιστημών –δηλαδή, της φιλοσοφίας και της θεολογίας– στον Σχολάριο. Άλλοις λόγους, αν δεχθούμε ότι στον βυζαντινό διανοητή η φιλοσοφία προοδοποιεί την θεολογία, θα πρέπει να αποδώσουμε και την περαιτέρω πορεία τους. Παύει η φιλοσοφία και αναλαμβάνει η θεολογία; Διατελούν σε συνάφεια ή η σχέση τους αποβαίνει αναιρετική ή συμπληρωματική; Πρόκειται για ένα θέμα το οποίο από την εποχή ήδη του Ιουστίνου “ταλάνιζε” την χριστιανική σκέψη.

Αναφερόμενοι στη σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας / λόγου και πίστης⁹⁹⁵ στον Σχολάριο δεν πρέπει να παραβλεφθεί και το πνευματικό περιβάλλον στο οποίο έζησε

⁹⁹² Ειδικότερα στα έργα του Αριστοτέλους.

⁹⁹³ Βλ. σχετικά Ν. Χρόνη, *Κεφάλαια Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Αθήνα 1994, σσ. 60-61.

⁹⁹⁴ Β. Ν. Τατάκη, *ό.π.*, σ. 276.

⁹⁹⁵ Σύμφωνα με τον αιώνιστο Καθηγητή Δημήτριο Μούκανο, η λογική γνώση εργάζεται δι’ επιστημονικών μέσων και συγκεκριμένων λογικών μέτρων, με έννοιες, ανάλυση, υπόθεση και σύστημα. Όλο της το έργο είναι μία πορεία με σύντροφο τον θρίαμβο της αποδείξεως εντός του αισθητού και πεπερασμένου κόσμου, πορεία όμως άνευ τέρματος. Η λογική έτσι δεν αποκλείει την πίστη ούτε η πίστη την λογική. Η γνώση δεν δύναται να μας αποκαλύψει τον Θεό, τον οποίο φανερώνει η πίστη. Άλλωστε, ο θεός των κατηγοριών του λόγου, εφόσον θα αποδεικνυόταν, θα ήταν πεπερασμένος και όχι άπειρος. Αλλά, ενώ η λογική αλήθεια είναι σχετική, η θρησκευτική αλήθεια είναι αιώνια, αναλλοίωτη, απόλυτη, επέκεινα κάθε ανεπίξεως. Ό,τι γενικά σήμερα πέτυχε ο άνθρωπος διά της επιστήμης του στη σφαίρα της γνώσεως είναι περιορισμένο και πεπερασμένο· εάν δε προς στιγμὴν υποθέσουμε ότι η επιστημονική γνώση θα τελειωθεί οριστικά, εντούτοις δεν είναι δυνατόν να ισχυρισθούμε ότι θα αποτελέσει τη βάση της πίστεως. Διότι η πίστη αρχίζει με ό,τι υπάρχει πέραν της λογικής, με το λογικώς ακατάληπτο και ακυρίευτο. Έχουμε εδώ την προαίσθηση, την συναισθηματική συγκίνηση και για τελικό σκοπό την γαλήνη του θυμικού, την παρηγορία, την ευλάβεια, τη μακαριότητα. Ο άνθρωπος εξέρχεται από τον εαυτό του και συναντά την αγάπη, τον ίδιο τον Θεό, όχι τον Θεό του δόγματος, τον οποίο προσπαθούμε να συλλάβουμε διά των λογικών κατηγοριών μας, αλλά τον Άρρητον. Την ψυχή μας κυριεύει δέος και αγάπη, συναισθήματα αποστάσεως και συγγενείας, διότι ακριβώς το περιεχόμενο της πίστεως είναι το μη πεπερασμένο. Πίστη είναι η συνείδηση της μηδαμινότητας, εμπιστοσύνη και μάλιστα απόλυτη στην ύπαρξη και την αγάπη του Εσού, του Θεού. Αναβλύζει εκεί όπου τερματίζεται η ανησυχία της αμφιβολίας, εκεί όπου δεν υπάρχει λόγος και αντιδικία με τον κόσμο (Δ. Μουκάνου, *Ελληνική Φιλοσοφία και Χριστιανισμός*, «Συμβολή εις την Ίστοριαν τῆς Φιλοσοφίας», Αθήνα 1967, σ. 17).

και ήκμασε ο βυζαντινός διανοητής, το οποίο εμπνέεται και καθοδηγείται προφανώς από το εκκλησιαστικό πνεύμα και από την καθόλου χριστιανική παράδοση.⁹⁹⁶ Η χριστιανική Εκκλησία κυριαρχεί καθ' όλη την βυζαντινή περίοδο, διαποτίζει όλες τις μορφές του επιστητού και αποβαίνει συγχρόνως «πηγή έμπνευσεως και ήθικης δυνάμεως και ένιοτε ύπερηφανείας διά τούς Έλληνας και ό μαγνήτης διά τούς γειτνιάζοντας λαούς»⁹⁹⁷. Η φιλοσοφία έλαβε οριστικά τη θέση της εντός των κόλπων της ορθοδόξου θεολογίας, αφού απέβη πολύτιμη βοηθός αυτής στην ερμηνεία, την εμβάθυνση και την επίσημη διατύπωση των χριστιανικών αληθειών. Καθ' όλη την βυζαντινή περίοδο η μορφή της φιλοσοφίας που κυριαρχεί είναι πρωτίστως η αριστοτελική, η οποία επεβλήθη όχι μόνο στην Ανατολή αλλά και στη σχολαστική θεολογία του δυτικού Μεσαίωνα κυρίως διά του Ιωάννη Δαμασκηνού.⁹⁹⁸ Οι μεταξύ των θεολόγων αντεγκλήσεις, τόσο για τη θέση της φιλοσοφίας στον Χριστιανισμό όσο και για το αρμόττον σύστημα –το οποίο θα έπρεπε να επικρατεί στη διδασκαλία του– είχαν από μακρού εκλείψει ή, τουλάχιστον, είχαν προσλάβει νέες κατευθύνσεις. Ωστόσο, από τον ΙΑ΄ αιώνα «ζωηρά ήρξατο δημιουργουμένη φιλοσοφική κίνησις» στο Βυζάντιο, κυρίως διά του πλατωνικού Μιχαήλ Ψελλού και του αριστοτελικού αντιπάλου του Ιωάννη Ξιφιλίνου.⁹⁹⁹

Ο αναβρασμός αυτός, αφού προκλήθηκε κυρίως από το γεγονός ότι «ό υπό τής έγκολλωθείσης τās άριστοτελικās άρχās Έκκλησίας εις άφάνειαν τεθείς Πλάτων, άνασύρεται και πάλιν εις τήν τής φιλοσοφικής σκέψεως σκηνήν»¹⁰⁰⁰, διαϊωνίστηκε καθ' όλη την ύστερη βυζαντινή περίοδο. Έτσι, επήλθε αναζωπύρωση της φιλοσοφίας κατά τους αιώνες που μας ενδιαφέρουν. Κατά την εποχή την προ της αλώσεως χρονικής περιόδου, τις φιλοσοφικές έριδες συνεχίζουν ο αριστοτελικός Σχολάριος και ο πλατωνικός Γεώργιος Πλήθων.¹⁰⁰¹ Ο Σχολάριος στο πρόσωπο και το έργο του Πλή-

⁹⁹⁶ Κατά τον Δ. Μούκανο, η ιδιότυπη αντιπαράθεση λόγου και πίστεως έχει την αρχή της στη γέννηση και ιδίως την πρώτη εξάπλωση του Χριστιανισμού. Όταν η διδασκαλία της χριστιανικής κοσμοθεωρίας εξήλθε των συνόρων τής πρωταρχικής εμφανίσεώς της και εξαπλώθηκε σε όλη την τότε μεγάλη ρωμαϊκή επικράτεια, βρήκε αντιμετώπο έναν κόσμο ο οποίος ήταν βαθύτατα επηρεασμένος από το ανήσυχο και φιλέρευνο ελληνικό πνεύμα. Επομένως, έπρεπε η νέα θρησκεία, για να ακουσθεί και να εννοηθεί, να μεταχειρισθεί αναγνωρισμένο μέσον. Ο καθαρός λόγος ήταν το μέσον της γνώσεως του κόσμου. Οι πρώτοι ελληνικώς διαπαιδαγωγημένοι στοχαστές που προσηλυτίστηκαν στη νέα θρησκεία, ασχολήθηκαν με το έργο της εναρμόνισης αυτής με τον φιλοσοφικό λόγο. Από τότε αρχίζει ουσιαστικά για τη φιλοσοφική σκέψη το πρόβλημα, το οποίο αναφέρεται στην αντίθεση λόγου και πίστεως (Δ. Μουκάνου, *ό.π.*, σ. 11).

⁹⁹⁷ Γερ. Κονιδάρη, *Η Ελληνική Εκκλησία ως πολιτιστική δύναμις έν τή ιστορία τής χερσονήσου του Αΐμου*, Αθήναι 1948, σ. 15.

⁹⁹⁸ Κ. Μπόνη, *Ιωάννης ό Ξιφιλίνος*, Αθήναι 1937, σσ. 129-130.

⁹⁹⁹ *Ο.π.*, σ. 129.

¹⁰⁰⁰ *Ο.π.*

¹⁰⁰¹ Πρέπει να σημειωθεί ότι οι φιλοσοφικές αυτές έριδες μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης μεταφέρθηκαν και στο ιταλικό έδαφος, «ών εισηγηται έν Ιταλία και φανατικοί ύπέρμαχοι έκατέρας φιλοσοφικής τάσεως (ήτοι του Πλατωνισμού και του Άριστοτελισμού) ύπήρξαν οι λόγιοι Έλληνες Γεμιστός Πλήθων και Γεώργιος Τραπεζούντιος (πρβλ. κριτική Κ. Μπόνη στο έργο: Γρ. Παπαμιχαήλ, *Μάξιμος ό Γραικός, ό πρώτος φωτιστής τών*

θωνα διέβλεπε διάβρωση του γνήσιου ελληνικού φρονήματος, τουτέστι διάσπαση του συμπαγούς ελληνορθόδοξου μετώπου και την εξασθένηση του ελληνισμού προς αντιμετώπιση του εξ Ανατολών κινδύνου. Πλην όμως, και οι δύο ηγέτες εκινούντο από την ίδια πρόθεση και το ίδιο φρόνημα: να συνενώσουν και να σφυρηλατήσουν τις δυνάμεις του ελληνισμού, για να μπορέσει αυτός να αντισταθεί στην οθωμανική επιδρομή.¹⁰⁰² Η φιλοσοφία, λοιπόν, αφού εντάχθηκε στην υπηρεσία της θεολογίας, προσέλαβε νέο νόημα και ζωή¹⁰⁰³ και πρόσφερε ομολογουμένως πλείστες όσες υπηρεσίες στον Χριστιανισμό. Εκτός της προσφοράς όρων –προς γλωσσική διατύπωση των δογματικών αληθειών της χριστιανικής πίστεως–, «υπεβοήθησε τὰ μάλιστα καὶ εἰς τὴν τελειότεραν καὶ βαθυτέραν κατανόησιν τοῦ περιεχομένου τῆς ὑπερφυσικῆς Ἀποκαλύψεως, γενομένη ἀπὸ τῆς ἐπόψεως αὐτῆς δύναμις παραγωγικὴ εἰς πρωτοτυπίαν καὶ ἀποκάλυψιν τοῦ ἐν τοῖς δόγμασιν ἐγκρυπτομένου νοήματος»¹⁰⁰⁴.

Κατὰ τον Α. Χαστούπη, όταν μελετάμε έργα σοφῶν ἀνδρῶν, εἶναι προτιμότερο σε τέτοιου εἶδους ἐρωτήματα να τηροῦμε στάση “κριτικῆς εἰκασίας”¹⁰⁰⁵. Χάριν, λοιπόν, του δέοντος σεβασμοῦ στον βυζαντινὸ διανοητὴ, ἐπισημαίνουμε τις ἀπόψεις του, τις ἐπιδράσεις που δέχθηκε και τη μεθοδολογία του ἐν γένει, καθ’ ὅτι «σκοπὸς μας δὲν εἶναι νὰ κρίνωμε ... ἀλλὰ νὰ τὸν κατανοήσουμε»¹⁰⁰⁶. Ο Σχολάριος φαίνεται να ἀκολουθεῖ τὴν παρόμοια τακτικὴ με τον «θαυμαστό» του Θωμᾶ Ἀκινάτη.¹⁰⁰⁷

Ρώσων, Ἀθῆναι 1951, εἰς: «Θεολογίαν», τ. 22, Ἀθῆναι 1951, σ. 684) και συνετέλεσαν «εἰς τὴν ἀκμὴν τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων ἐν Ἰταλίᾳ τὰ μέγιστα» (αὐτ., σ. 683). Χρήσιμες πληροφορίες σχετικά παραδίδονται στο Georgios Steiris, “Byzantine Philosophers of the 15th Century on Identity and Otherness”, *From the Ecumene to the Nation-State*, G. Steiris, S. Mitralexis and G. Arabatzis (eds), Cambridge Scholars Publishing UK (2016), σσ. 173-200, ἰδίως 177-182.

¹⁰⁰² Ἄρα, ἡ διαφορὰ μεταξὺ αὐτῶν ἐγκεῖται στον τρόπο ἐπίτευξης του σκοποῦ και του σχεδίου του καθενός.

¹⁰⁰³ «Ἐργον γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ ἔξωθεν παιδευσίς, αἰεὶ ὠδίνουσα, καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. Τίνα γὰρ ἔδειξε καρπὸν τῶν μακρῶν ὠδίνων ἢ φιλοσοφία, τῶν τοσούτων τε και τοιούτων ἄξιον πόνων; οὐ πάντες ὑπνέμοι τε και ἀτελεσφόρητοι, πρὶν εἰς τὸ φῶς ἔλθειν τῆς θεογνωσίας, ἀμβλίσκονται; δυνάμενοι ἴσως γενέσθαι ἄνθρωποι, εἰ μὴ διόλου τοῖς κόλποις τῆς ἀγνοῦν σοφίας ἐνεκαλύπτοντο» (Γρηγορίου Νύσσης, *Θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωσέως βίον*, PG 44, σ. 329).

¹⁰⁰⁴ Φαράντου Α. Μ., *Περὶ Θεῆς Προνοίας και Προορισμοῦ – Κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου*, Ἀθῆναι 1966, σ. 184.

¹⁰⁰⁵ Χαστούπη Π. Α., *Εἰσαγωγή στην Παλαιὰ Διαθήκη*, ἀπόδ. στη Νέα Ἑλληνικὴ Δ. Μπαλιάτσα, ἐπιμ. Χρ. Καραγιάννη, ἐκδ. Ἐννοια, Ἀθήνα 2017, σ. 161.

¹⁰⁰⁶ Χρόνη Ν., *Κεφάλαια Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας*, Πανεπιστημιακὲς παραδόσεις, Ἀθήνα 1994, σ. 54.

Ἀξιοσημείωτη στο σημεῖο αὐτὸ ἡ ἰδιαίτερη σημασία ἀναφορὰ του Καθηγητῆ Ν. Πολίτου: «(ὁ Σχολάριος) ἦταν ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἐπεφορτίσθη, μετὰ τὴν ἄλωση, νὰ γίνῃ ὁ πρῶτος κυβερνήτης τοῦ μετασχηματισθέντος τρόπου διαπομιάνσεως τῶν πιστῶν, ἀφοῦ ἐκτός τῶν θρησκευτικῶν ἀξιομάτων, ἔλαβε σχεδὸν και πολιτικά, ὡς ἐπικεφαλῆς τοῦ ὀρθοδόξου στοιχείου. Θὰ ἀναγνωρίσει ὁμως ὁ σημερινὸς κριτὴς ὅτι διατυπώνει “στὰ πολεμικὰ του ἔργα τοὺς δισταγμοὺς και τις ἀμφιβολίες του γύρω ἀπὸ τὸ θέμα τῆς ἔνωσης, γράφων ὅσο ὑπὲρ αὐτῆς ὅσο και ἐναντίον τῆς (Dolger, *Ἡ βυζαντινὴ γραμματεία*, 778). Αὐτὸ φανερώνει ὅτι ἡ κατάσταση στοὺς χρόνους ἐκεῖνους δὲν ἦταν ἡ συνηθισμένη. Ἐνδεχομένως στὴν ποιότητα αὐτῆ τῶν καιρῶν νὰ ὀφείλεται ἡ ἐν συνεχείᾳ μεγάλη ἔκρηξη τῆς ἐπιστήμης και τῶν ἐν γένει ἀνακαλύψεων» (Πολίτου Γ. Ν., *Φιλοσοφήματα*, Ἐν Ἀθήναις 2004, σσ. 771-772).

¹⁰⁰⁷ «Ὁ Θωμισμὸς κατ’ οὐσίαν εἶναι ἓνα μεγαλειώδες θεολογικοφιλοσοφικὸ σύστημα, το οποίο ἀπαρτίσθηκε διὰ τῆς συνθέσεως του Χριστιανισμοῦ με τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Οἱ δύο ἀρχές τῆς *Summae Theologiae* εἶναι ὁ Θεὸς και ὁ ἀνθρώπινος λόγος. Ἐνῶ οἱ ἀρχαῖοι ἱεροὶ Πατέρες ἀγωνίζονταν να διαμορφώσουν και να διατυπώσουν τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία και να θεμελιώσουν το δογματικὸ σύστημα τῆς Ἐκκλησίας, οἱ σχολαστικοὶ του μέσου αἰῶνος ἐπιζητοῦν να ἐμβαθύνουν στο ἀπηρτισμένο αὐτὸ σύστημα. Πλην ὁμως, ἐκεῖνοι ἐπιχειροῦν και φέρουν εἰς

Οριοθετεί και ο ίδιος τις περιοχές της θεολογίας και της φιλοσοφίας, χρησιμοποιώντας ως γνώμονα τη στοχοθεσία και τη μέθοδό τους, κοσμοθεωρητικές και τεχνικές λεπτομέρειες όχι αμελητέες για την οριοθέτηση των διδασκαλιών. Η φιλοσοφία εξετάζει τα όντα και από την γνώση αυτών προάγεται στη γνώση του Θεού· αντιθέτως, η θεολογία εκκινεί από τον Θεό –αποκαλυπτική– και πορεύεται προς τα όντα. Σαφώς το σημείο απόληξης της μιας αποτελεί το σημείο αφετηρίας της άλλης. Ωστόσο, η στοχοθεσία των δύο επιστημών είναι ουσιαστικά η ίδια, καθόσον η φιλοσοφία μελετά μεν τα όντα, η μελέτη δε αυτή αποτελεί την οδό για την γνώση του Θεού –του Όντος, της Ιδέας, της αλήθειας. Όθεν, ο Θεός αποτελεί κοινό “σημείο αναφοράς”. Η κοινή στοχοθεσία, όμως, της φιλοσοφίας και της θεολογίας δεν αποτελεί αρμό συνοχής των, διότι η γνώση εκάστης περί Θεού πιθανώς να διαφέρει. Όπως και ο Θωμάς, ο Σχολάριος αντιλαμβάνεται –και αυτό φαίνεται σε όλο το «Περὶ θείας Προνοίας καὶ προορισμοῦ» ἔργο του¹⁰⁰⁸– ότι η μεν φιλοσοφία οδηγείται από τον λόγο, η δε θεολογία από την πίστη. Τόσο η πίστη όσο και ο λόγος πηγάζουν από τον Θεό και, επομένως, δεν διατελούν σε σχέση αναιρετική. Άρα, φιλοσοφία και θεολογία, εννοείται λόγος και πίστη, δεν αντιτίθενται μεταξύ τους· ἐτι περαιτέρω, αντιτίθενται και οι δύο στην πλάνη.

Τόσο ο Θωμάς όσο και ο Σχολάριος φαίνεται ότι υποστηρίζουν τη συνάφεια θεολογίας και φιλοσοφίας, αλλά σε καμμία περίπτωση δεν στοιχειοθετούν την αυτοτέλεια της δεύτερης. Εντούτοις, αν λάβουμε υπόψιν μας ότι ο Ακινάτης αποκαλεί τον λόγο «φυσικὸν φῶς» (*lumen naturale*), θεωρεί δε την φιλοσοφία προθάλαμο της πίστεως (*praeambula Fidei*) –προσδίδοντάς της ως λειτουργίας χαρακτηρισμό υπηρετικής μάθησης της θεολογίας– οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι ο δυτικός σχολαστικός κατατάσσει μάλλον αυστηρά την φιλοσοφία να προηγείται της πίστεως –χωρίς αυτό να οδηγεί σε οντολογική - αξιακή προτεραιότητα αλλά σε προϋποθετική - χρονική. Ο Σχολάριος επιδεικνύει προφανώς ελαστικότερη στάση. Αποφεύγει ως λάτρης της ελληνικής γλώσσας και σοφίας την αυστηρή κατάταξη του Θωμά, πράγμα που σημαίνει ότι ο διαχωρισμός της φιλοσοφίας από την θεολογία θα λειτουργούσε αποδομητικά στην έκφραση του υψίστου νοήματος. Ο Σχολάριος γνώριζε πως σαφής διαχωρισμός των δύο επιστημών θα σήμαινε ότι θεολογία χωρίς τα βασικά συστατικά¹⁰⁰⁹

πέρας το ἔργο τους με τη βοήθεια κυρίως της πλατωνικής φιλοσοφίας, αυτοί με τη βοήθεια της αριστοτελικής, η οποία τίθεται ως λογική προϋπόθεση» (Δ. Μουκάνου, *ό.π.*, σ. 13).

¹⁰⁰⁸ *Άπαντα*, τ. 1, σσ. 390-460.

¹⁰⁰⁹ Ως βασικά συστατικά ας μην θεωρηθούν μόνον οι λέξεις ως ὀροι· πέραν τούτων, ὅπως ἔχει προαναφερθεῖ, ἀσύλληπτες ἔννοιες, ὅπως π.χ. «πρῶτο κινουὺν ἀκίνητον» (Αριστοτέλης), ἡ τριάδα του Πλωτίνου καθὼς καὶ τόσα που προσέδωσαν τὴ βάση καὶ τὸν κορμὸ του χριστιανικοῦ δόγματος.

της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας θα αποστεωνόταν. Πιθανότατα στο σημείο αυτό της διάκρισης φιλοσοφίας και θεολογίας ο Σχολάριος απεξαρτάται από τον Ακινάτη. Αναντιλέκτως θαύμαζε τα μέγιστα τον δυτικό σχολαστικό, πλην όμως η όλη παιδεία του –ουσιαστικά– είχε δομηθεί στη βυζαντινή πατερική παράδοση.¹⁰¹⁰ Με βάση το τελευταίο δεδομένο μπορούμε να εικάσουμε ότι ο βυζαντινός φιλόσοφος-θεολόγος θεάται τη φιλοσοφία και τη θεολογία ως ισχυρά συνυφασμένες ακόμη και στον αποκαλυπτικό λόγο, υπό την εξής έννοια: η φιλοσοφία υποστηρίζει διά του λόγου την έκφραση και αντίληψη των υψίστων νοημάτων ενισχύοντας την πίστη –θεολογία– στην εμπέδωσή τους και στην πράξη.¹⁰¹¹ Το ακατάληπτον της θείας ουσίας παραμένει βέβαια ακατάληπτον, αλλά οι θείες άκτιστες ενέργειες, η ενανθρώπιση του Κυρίου, η θέαση του «ὑπερλάμπρου φωτός» Αγίῳ Πνεύματι διά νοός και ψυχῆς κατανοούνται και αναγνωρίζονται ως τέτοιες διά πίστεως. Η πίστη φωτίζει, δηλαδή, τον λόγο για τη γνώση και κατανόηση των αποκεκαλυμμένων θείων αληθειών.¹⁰¹² Ἄλλωστε, στην ορθόδοξη θεολογία ο λόγος, ο ορθός λόγος, δεν απορρίπτεται· υπάρχει στην «κατ' εικόνα» δημιουργία· όμως, περιορίζεται βάσει των αποκεκαλυμμένων θείων αληθειών, οι οποίες σαφώς και δεν γίνονται απολύτως κατανοητές.

¹⁰¹⁰ Δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι οι εξής:

α) Ο Μέγας Βασίλειος σχολίασε τα πρώτα κεφάλαια της Γενέσεως (*Εξαήμερος*), συμπεριλαμβάνοντας ιδέες από τον *Τίμαιον*, δηλαδή τον πλατωνικό μύθο για τη δημιουργία του κόσμου [Βλ. σχετικά J. Callahan, «Greek Philosophy and Cappadocian Cosmology», *Dumbarton Oaks Papers*, Dumbarton Oaks, τόμ. 12 (1958), σ. 29-57].

β) Το έργο του Ιωάννη Δαμασκηνού *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, αποτελεί ίσως το σημαντικότερο δογματικό έργο όλων των εποχών. Το έργο αυτό δομεΐται σε φιλοσοφική και όχι βιβλική ορολογία· αν και ο Δαμασκηνός δεν αντιμάχεται κανέναν φιλόσοφο ή αιρετικό, υπεισέρχεται σε ζητήματα που δεν θίγει η Βίβλος αλλά η φιλοσοφία. Με αυτόν τον τρόπο επικαλείται –εμμέσως πλην σαφώς– τη συμβολή της φιλοσοφίας στη διαμόρφωση της δογματικής διδασκαλίας. Χαρακτηριστικό το χωρίο: «Οὔτε γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ Πατρὶ Λόγος οὔτε τῷ Λόγῳ Πνεῦμα. Οὕτως διὰ μὲν τῆς κατὰ φύσιν ἐνότητος ἡ πολυθεὸς τῶν Ἑλλήνων ἐξαφανίζεται πλάνη, διὰ δὲ τῆς τοῦ Λόγου παραδοχῆς καὶ τοῦ Πνεύματος τῶν Ἰουδαίων καθαιρεῖται τὸ δόγμα, ἐκατέρας τε αἰρέσεως παραμένει τὸ χρήσιμον, ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἐνότης, ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη» [= «Διότι ποτέ ο Λόγος δεν απουσίασε από τον Πατέρα ούτε το Πνεῦμα από το Λόγο. Έτσι, από τη μια, με την ἐνότητα της φύσεως, εξαφανίζεται η πλάνη της πολυθεΐας των Ἑλλήνων, κι από την ἄλλη, με την ομολογία της ὑπάρξεως του Λόγου και του Πνεύματος, ανατρέπεται η πίστη των Ἰουδαίων. Και από τις δύο αιρετικές αποκλίσεις παραμένει η ωφέλεια: από την ιουδαϊκή ἀντίληψη ἔχουμε την ἐνότητα της ουσίας, ἐνῶ από την ελληλική τη διάκριση των υποστάσεων (*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Κεφ. 7)]. Πέραν τούτου, ο Δαμασκηνός προσφέρει στην πατερική παράδοση ἕξι ορισμούς φιλοσοφίας, ἀπὸ τους οποίους ο τέταρτος και ο ἕκτος αποδεικνύουν την ἀρρηκτη σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας / λόγου και πίστεως, ἦτοι: (4^{ος}) «Φιλοσοφία αἰθῆς ἐστὶν ὁμοίωσις θεῶ. Ὁμοιοῦμεθα δὲ θεῶ κατὰ τὸ σοφὸν ἦτοι τὴν τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν τὴν ἀληθινὴν καὶ κατὰ τὸ δίκαιον, ὃ ἐστὶ τὸ τοῦ Ἰσοῦ διανεμητικὸν καὶ ἀπροσωπὸληπτον, ἦτοι τὸ ἀγαθὸν τὸ εὐργετεῖν τοὺς αὐτὸν ἀδικουῦντας» και (6^{ος}): «Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ φιλιάν σοφίας. Σοφία δὲ ἀληθὴς ὁ θεὸς ἐστὶν· ἡ οὖν ἀγάπη ἢ πρὸς τὸν θεὸν αὕτη ἐστὶν ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία» (*Πηγὴ Γνώσεως*, Φιλοσοφικά κεφάλαια, Γ' «Περὶ φιλοσοφίας», PG 94, 533BC). Η παρουσία του Πλάτωνα στους ανωτέρω ορισμούς είναι διάχυτη με τους διαλόγους *Φαίδων* και *Θεαίητος* να διαδραματίζουν κεφαλαιώδη ρόλο.

¹⁰¹¹ Κατὰ τον Eric Springsted, «Η φιλοσοφία ἔχει διεισδύσει βαθιά στη χριστιανικὴ σκέψη ἀπὸ τις ἀρχαιότερες ἡμέρες που οι χριστιανοὶ στοχάζονταν ἐπὶ του πιστεύω τους. Έτσι, εἶναι ἀδύνατον να κατανοήσουμε τη χριστιανικὴ θεολογία αν δεν ἔχουμε κάποιες γνώσεις για το φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο που υφίστατο ὅταν αὐτὴ διαμορφωνόταν» [E. Springsted, «Philosophy», *The Encyclopedia of Christianity* (ed. John Bowden), Oxford University Press, 2005, σ. 925].

¹⁰¹² Βλ. Ν. Ξεζάκη, *Ὁρθόδοξος Δογματικὴ*, τ. Α', «Προλεγόμενα εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Δογματικὴν», ἐκδ. Ἐννοια, Ἀθήνα 2009², σσ. 52-53 και 193-195.

Συνελόντι ειπείν, για τον Σχολάριο φιλοσοφία και θεολογία, λόγος και πίστη, βρίσκονται σε στενή σχέση και συνάφεια¹⁰¹³. το δε έργο που επιτελεί ο ορθός λόγος κατά την έρευνα των θείων αληθειών είναι καρποφόρο και επιτυχές όταν τελεί υπό την επίδραση της πίστης, η οποία αποτελεί την διά βαθμιαίων αναγωγών κορύφωση των προσωπικών - υπαρξιακών ανοιγμάτων.

Χρήζει, πάντως, προσοχής ότι στα όσα διημείφθησαν κατέστη σαφές ότι ο βυζαντινός διανοητής, παρά τις διακλαδιστικές ποικίλως νοηματικές τεχνολογήσεις του, απέφυγε ρητά να οδηγηθεί σε μία αντικειμενικοποίηση του Θείου, δηλαδή στη συγκρότηση ακεραίων συλλογιστικών σχημάτων, τα οποία θα λειτουργούσαν επιχειρηματολογικά για την βεβαιότητα της ύπαρξης Του. Διατύπωσε τις προσεγγίσεις του κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να αναδείξει την διαλεκτική Θείου - ανθρώπινου ως δυναμοκρατικά ανανεούμενη. Εκτιμούμε ότι θα μπορούσαμε να συνεξετάσουμε τις θέσεις του με τα όσα ο Ν. Μπερντιάεφ παρουσιάζει στην μελέτη του *Πνεύμα και Πραγματικότητα*, όπου το οντολογικό στοιχείο ως ακεραιότητα συνδέεται με το υπαρξιακό ως πολύφλοισβη διακίνηση.



¹⁰¹³ Προς επίρρωση των γραφομένων, παρατίθενται δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα, τα οποία επιβεβαιώνουν την ισχυρή συνάφεια φιλοσοφίας και θεολογίας της βυζαντινής παράδοσης:

α) Μ. Βασιλείου, *Όμιλία προς τους νέους, όπως αν εξ' έλλησικων ώφελοίντο λόγων* 3, ΒΕΠΕΣ 54, 200³⁷-201² (PG 31, 568B): «... καθάπερ φυτοῦ οικεία μὲν ἀρετὴ τῷ καρπῷ βρῦειν ὠραίω, φέρει δε τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα· οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἡ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρὶ γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλήσθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄσιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα».

β) Θεοδώρητου Κύρου, *Έλλησικων παθημάτων θεραπευτικὴ*, Λόγ. α', PG 83, 816: «δεῖται ἡ πίστις τῆς γνώσεως, καθάπερ αὐτὴ ἡ γνώσις τῆς πίστεως· οὐτε γάρ πιστις ἄνευ γνώσεως, οὐτε γνώσις δίχα πίστεως γένοιτ' ἄν». Για τη σχέση πίστης και γνώσης βλέπε και Κ. Παπαπέτρου, *Θεολογία-ἐπιστήμη*, Ἀθήναι 1970, σσ. 37-40.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

- Άγιος Διάδοχος Επίσκοπος Φωτικής, *Λόγος Ασκητικός, γ'*, Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών, εκδ. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1986.
- Άμφιλόχιος Ίκονίου, *Λόγ. ΣΤ'*, 5, PG 39, 125B (ΒΕΠΕΣ 71, 96).
- Άπαντα Άριστοτέλους, τ. 6, «Μετά τὰ Φυσικά», εισ. - μτφρ. - σχόλια: Κ. Κυργιόπουλου, εκδ. «Ωφελίμου βιβλίου», Αθήνα 1981.
- Άριστοτέλους, *Ήθικὰ Μεγάλα*, εισ. - μτφρ. - σχ. Β. Μπετσάκος, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2010.
- Άριστοτέλους, *Ήθικὰ Νικομάχεια*, εισ., μτφρ., σχ. Δ. Λυπουρλή, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006.
- Άριστοτέλους, *Μετά τὰ Φυσικά, Βιβλίο Α*, εισ., μτφρ., σχ. Β. Κάλφα, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2009.
- Άριστοτέλους, *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, μτφρ., φιολ. ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Άριστοτέλους, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, εισ., μτφρ., επιμ. Β. Κάλφα, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2011.
- Άριστοτέλους, *Περὶ Ποιητικῆς*, I. Συκουτρή, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1937.
- Άριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, εισ., μτφρ., σχ. Β. Τατάκη, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1954.
- Άριστοτέλους, *Πολιτικά*, 4 τόμ., εισ., μτφρ., σχ. Δ. Παπαδή (2006) και Τζιώκα-Ευαγγέλου Πηνελόπη, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2007.
- Άριστοτέλους, *Πολιτικά*, μτφρ. Ν. Παρίτση, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1975.
- Άριστοτέλους, *Φυσικά Β. Περὶ Φύσεως*, εισ., μτφρ., σχ. Β. Κάλφας, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1999.
- Αὐρήλιος Μάρκος, *Τῶν εἰς ἑαυτόν*, V, S. Stich (Teubner), Leipzig 1882.
- Αὐγουστῖνος, *De Trinitate*, PL 42, σσ. 819 κ.εξ.
- Βασίλειος Μέγας, *Εἰς τὸ «πρόσεχε σαυτῶ» 7*, PG 31, 213C (ΒΕΠΕΣ 54, 35).
- Βασίλειος Μέγας, *Ὁμιλῖαι εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, σσ. 4-208 (ΒΕΠΕΣ 51, 185-272).
- Βασίλειος Μέγας, *Ὁμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός 6-7*, PG 31, 344B-C (ΒΕΠΕΣ 54, 94).
- Βασίλειος Μέγας, *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων 3*, ΒΕΠΕΣ 54, 200³⁷-201² (PG 31, 568B).
- Βασίλειος Μέγας, *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*, Ἀποκρίσις εἰς ἐρώτησιν 276, PG 31, 1276B (ΒΕΠΕΣ 53, 346).
- Βασίλειος Μέγας, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, VIII, 19, PG 32 (ΒΕΠΕΣ 52, 231-300).

- Γαληνός, *Περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἀμαρτημάτων* (Α΄, VI 27-29).
- Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Εἰς τὴν Καινὴν Κυριακὴν* (ΜΔ΄), η΄, PG 36, 616D-617A (ΒΕΠΕΣ 60, 183).
- Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *Λόγος ΛΑ΄, Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, SC 250, 276-342 (ΒΕΠΕΣ 59, 267-282).
- Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *De pauperum amore* (orat. 14), PG 35, σ. 901.
- Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, *De pauperum amore* (orat. 14), PG 35, σ. 901.
- Γρηγόριος Νύσσης, *Θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωσέως βίον*, PG, τ. 44, σσ. 328-429.
- Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς*, Λόγ. Γ΄, PG 44, 1228BC (ΒΕΠΕΣ 66, 387).
- Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς*, Λόγ. Ε΄, PG 44, 1257D-1260A (ΒΕΠΕΣ 66, 403-404).
- Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ὁ μέγας*, PG 45, 985B (ΒΕΠΕΣ 68, 378-437).
- Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ εἰμαρμένης*, PG 45, 118B (ΒΕΠΕΣ 68, σ. 282).
- Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, σ. 85 (ΒΕΠΕΣ 60, 319-377).
- Γρηγόριος Νύσσης, *Πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἀπολογητικὸς εἰς τὴν ἑξαήμερον*, PG 44, σ. 73 (ΒΕΠΕΣ 65, 525-564).
- Γρηγόριος Νύσσης (νόθο), *Ὁμιλία Α΄, Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως καὶ εἰς τὸ «Κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν»*, H. Hörner, GNO (Greg. N., W. Jaeger), Supplementum, Leiden 1972, σσ. 2-40 (ΒΕΠΕΣ 70, 127-145).
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 2, κωδ. Bodl. Laud. gr. 87, φ. 259^α.
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας*, PG 150, 1092A· ΕΠΕ 8,486.
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Κατὰ Γρηγορὰ Δ΄*, 54, 3-4 (Συγγράμματα Δ΄, σ. 370).
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά*, Π. Χρήστου, ΓΠΣ, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 37-119 (PG 150, 1121-1225).
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Ὁμιλία ΛΓ΄*, PG 151, 421D-424A.
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Ὁμιλία ΜΗ΄, Εἰς τὸ τῆς Ε΄ Κυριακῆς τοῦ Λουκᾶ Εὐαγγέλιον*, 12, ΕΠΕ 11, 152.
- Γρηγόριος Παλαμᾶς, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων*, Π. Χρήστου, ΓΠΣ, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1988², σσ. 359-694
- Δίδυμος Ἀλεξανδρείας (ἢ Τυφλός), *Κατὰ Μανιχαίων ΙΒ΄*, PG 39, 1101A (ΒΕΠΕΣ 44, 218).
- Διογένης Λαέρτιος, *VII*, 87 καὶ *VII*, 135, ἀπόδοση τοῦ Νικολάου Κυργιοπούλου, ἐκδ. Πάπυρος καὶ Ἑλληνικὸς Ἐκδοτικὸς Ὄργανισμὸς (6 τόμοι), Ἀθῆναι 1965-1970.
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, I, PG 3, 585-984.
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 120-369.
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς Θεολογίας*, I, PG 3, 997-1048.
- Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων, *Τόμος Ἀγάπης κατὰ Λατίνων*, Ἰ. Καρμίρη, ΔΣΜ, τ. 2.
- Ἐπίκτητος, *Διατριβαὶ Β΄*, «Ἄπαντα 2», Κάκτος, Αθήνα 2002.

- Ἐπίκτητος, *Ἐγχειρίδιον*, ed. W. Oldfather, *Epictetus, The Discourses*, vol. II, London Loeb Classical Library, 1996 (1928).
- Ἐπιφάνιος, *Κατὰ Αἰρέσεων*, βιβλίο Α΄, τ. 1,1, PG 41.
- Ἡ Ἁγία Γραφή*, «Ἡ Παλαιὰ καὶ ἡ Καινὴ Διαθήκη», ἔκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ζωή», Ἀθήναι, 2008¹⁷.
- Ἡ Καινὴ Διαθήκη*, μετὰ συντόμου ἐρμηνείας ὑπὸ Π. Ν. Τρεμπέλα, ἔκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», Ἀθήναι, 1993³⁶.
- Θεοδώρητος Κύρου, *Αἰρετικῆς κακομυθίας*, Ε΄, PG 83.
- Θεοδώρητος Κύρου, *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτικὴ*, λόγος Α΄, PG, τ. 83.
- Θεοδώρητος Κύρου, *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτικὴ*, λόγος ΣΤ΄, PG, τ. 83.
- Θεοδώρητος Κύρου, *Περὶ Προνοίας*, Λόγος Ι, PG 83.
- Θεόφιλος Αντιοχείας, *Πρὸς Αὐτόλκον Β΄*, 27, PG 6, 1096AB (ΒΕΠΕΣ 5, 39).
- Ἰερὸς Φώτιος, *Ἀμφιλόχεια*, PG 101, σσ. 45 κ.έξ.
- Ἰερὸς Χρυσόστομος, *Κατηχ.* Η΄, 22, SC 50, 259.
- Ἰερὸς Χρυσόστομος, *Πρὸς τοὺς μὴ ἀπαντήσαντας εἰς σύναξιν 4*, PG 51, σ. 178.
- Ἰππόλυτος, *Κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων ἔλεγχος*, Α΄, 21, ΒΕΠΕΣ, τ. 5.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς Γένεσιν*, Λόγ. ΣΤ΄, 1, PG 54, 606.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολή*, PG 63, 23.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ ῥητὸν «Σαῦλε - Σαῦλε τί με διώκεις;» 6*, PG 51, 143-144.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς ῥητὸν «Δεῖ καὶ αἰρέσεις εἶναι» 2*, PG 51, 254.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς Ρωμ.*, ὁμιλ. 31, 34, PG 60, σσ. 673-674.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Κατήχησις Ε΄*, 24, SC 50, 212.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ὁμιλία εἰς τὴν ἐπίλυσιν τῆς Χαναναίας*, 2, PG 52, 451.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Περὶ προνοίας καὶ εἰμαρμένης*, Λόγ. Δ΄, 3, PG 50, 763.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Περὶ μετανοίας*, ὁμιλ. ΣΤ΄, 3, PG 49, 318.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἐπίμνη. εἰς Α΄ Κορ.*, ὁμιλ. ΚΒ΄, 6, PG 61, 186.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἐπίμνη. εἰς Ἑβρ.*, ὁμιλ. Κ΄, 2, PG 63, 145.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἐπίμνη. εἰς Ματθαῖον*, ὁμιλ. ΛΒ΄, 8, PG 57, 387.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἐπίμνη. εἰς Ματθαῖον*, ὁμιλ. ΚΘ΄, 3, PG 57, 361.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἐπίμνη. εἰς Ματθαῖον*, ὁμιλ. ΝΗ΄, 5, PG 58, 574.
- Ἰω. Χρυσόστομος, *Ἐπίμνη. εἰς Ψαλμούς*, ΡΚΕ΄, 1, PG 55, 360.
- Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, *Λόγοι ἀσκητικοί*, ΝΕ΄, 6, ΕΠΕ 8B.
- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, Kottler II, σσ. 7-239 (PG 94, 1232-1420).
- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Εἰς τὰ ἱερὰ Παράλληλα*, PG 95, 1101 C.
- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, Kottler IV, σσ. 351-398 (PG 94, 1505-1584).

- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Νεστοριανῶν*, PG 95, 189 D.
- Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ τῶν ἀγίων νηστειῶν*, PG 95, 65 A.
- Καβάσιλας Ν., *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, «Φιλοκαλία των ιερῶν Νηπτικῶν», εκδ. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσσαλονίκη 1986.
- Καλέκας Μανουήλ, *Περὶ Πίστεως*, PG, τ. 152.
- Καλέκας Μανουήλ, *Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς Καθολικῆς πίστεως*, PG 152.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ἀποφθέγματα*, PG 34, 257CD-260A.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ἐπιστολὴ Α΄ πρὸς μοναχοὺς* 4, ΒΕΠΕΣ 42, 145.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ὁμιλία ἕτεραι*, Ὁμιλ. ΚΕ΄ (= ΠΒ΄), Β΄, ΒΕΠΕΣ 42, 116.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ὁμιλία πνευματικαί*, ὁμιλ. ΚΖ΄, ΒΕΠΕΣ 41, 285-286.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ὁμιλία πνευματικαί*, ὁμιλ. ΚΘ΄, ΒΕΠΕΣ 41, 298.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Περὶ ἀγάπης λόγος*, 25, ΒΕΠΕΣ 42, 233.
- Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, *Περὶ τελειότητος ἐν πνεύματι λόγος*, Α΄, ΒΕΠΕΣ 42, 189.
- Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, PG 90, 960-1073.
- Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἀγίου Διονυσίου, Εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, κ. Δ΄, PG 4, 185-416.
- Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά*, α΄ ἑκατοντάς, PG 90, 1177-1393.
- Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά*, β΄ ἑκατοντάς, PG 90, 1177-1393.
- Μάρκος Εὐγενικός, *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἰσίδωρον ἱερομόναχον περὶ ὄρων ζωῆς αἰτήσαντα*, PG 160.
- Μέγας Ἀθανάσιος, *Περὶ τῶν γεγενημένων παρὰ τῶν Ἀρειανῶν*, PG 25, 773A (ΒΕΠΕΣ 31, 278).
- Νεμεσίου Ἐμέσης, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, PG 40, σσ. 504-817.
- Νεμεσίος Ἐμέσης, *Περὶ φύσεως τοῦ ἀνθρώπου*, μτφρ. Γ. Πλεξίδα, εκδ. Ζήτηρος, Αθήνα 2006.
- Ὅμηρος, *Ἰλιάς Ζ΄*, 487. Homer, *The Iliad*, translated by A. T. Murray, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London 1924-1925: Vol. I: Books I-XII, Vol. II: Books XIII-XXIV.
- Πλάτωνος, *Ἀπολογία Σωκράτους*, εισ., μτφρ., σχ. Η. Ανδρεάδη, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992.
- Πλάτωνος *Γοργίας*, εισ., μτφρ., σχ. Στ. Τζουμελέα, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1939.
- Πλάτωνος *Γοργίας*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Πλάτωνος, *Εὐθύφρων*, εισ., μτφρ., σχ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982.
- Πλάτωνος, *Θεαίτητος*, μτφρ., Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, Ακαδημία Αθηνῶν, Αθήνα 1980.
- Πλάτωνος *Νόμοι*, Κ. Φίλιππα, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1975.
- Πλάτωνος, *Νόμοι*, μτφρ. Β. Μοσκόβη, Νομικὴ Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1988.

- Πλάτωνος, *Πολιτεία*, εισ., μτφρ., σχ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2002.
- Πλάτωνος, *Πολιτικός*, Ι. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, εισ., μτφρ., σχ. Β. Τατάκη, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.
- Πλάτωνος, *Τίμαιος*, εισ., μτφρ., σχ. Β. Κάλφα, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1995
- Πλάτωνος, *Φαίδων*, εισ., μτφρ., σχ. Ε. Παπανούτσου, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.
- Πλάτωνος, *Φίληβος*, εισ., μτφρ., σχ. Μ. Ανδρόνικου, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.
- Πλάτωνος *Χαρμίδης*, μτφρ. Β. Τσαφάρα, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 1975
- Πλήθων, *Ζωροαστρείων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις*, PG, τ. 160.
- Πλήθων, *Περὶ ἀρετῶν*, PG, τ. 160.
- Πλήθων, *Περὶ Εἰμαρμένης*, PG, τ. 160.
- Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, 3 τόμοι, εκδ. Ρ. Henry (Plotinus, *Enneads*, Ρ. Henry & Η.-R. Schwyzer. Τ. 3. Leiden: 1973)· Πλωτίνου, *Ἐννεάς Πρώτη* (1994), *Δευτέρα* (1997), *Τρίτη* (2004) , *Τετάρτη* (2009), *Πέμπτη* (2013), Αρχαίο κείμενο – μετάφραση – σχόλια Παύλος Καλλιγιάς, Ακαδημία Αθηνών.
- Πορφύριος, *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, 22, ed. Β. Mommert, Leipzig 1907.
- Πρόκλος Διάδοχος, *Στοιχειώσεις Θεολογική*, εισαγ. Ε. R. Dodds, εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1982.
- Σαλ(λ)ούστιος Σερήνος, *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, περιοδ. *Διπτετές τεύχ.* 75^ο, Αθήνα 2009.
- Στοβαῖος, *Ἐκλογαί*, Α', Anthologium, ὑπὸ Washmuth C., τ. 1-2, Berolini 1884.
- Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος, *Βίβλος τῶν Ἠθικῶν*, Λόγ. Α'-ΙΕ', J. Darrouzès, SC 122 και 129, Paris 1966, σσ. 8-458.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. I, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. II, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. III, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. IV, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. V, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. VI, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. VII, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Σχολάριος Γεννάδιος, *Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα*, εκδ. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, τ. VIII, επιμ. Μιχ. Κακοῦρος, εκδ. Κέντρον Πατεριῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), Αθήνα 2010.
- Τατιανός, *Πρὸς Ἑλληνας* 7, PG 6, 820A (ΒΕΠΕΣ 4, 246).

Ψελλός Μιχαήλ, *Διδασκαλία Παντοδαπή*, PG 122, 688-784.

Ψελλός Μιχαήλ, *Περί όρισμοῦ τοῦ θανάτου*, PG 122, 573-582.

B. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Άγουρίδης Σ., *Είσαγωγή εἰς τήν Καινήν Διαθήκην*, έκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1971.

Ἀναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ἀρχιεπίσκοπος Τυράνων καί πάσης Ἀλβανίας, *Ἰσλάμ, Θρησκευτο-λογική ἐπισκόπηση*, Σειρά: *Ἔθνη καί Λαοί*, ἀρ. 2, Ἀθήνα 2006 (νέα ἔκδοση στή δημοτική).

Αραμπατζής Γεώργιος, *Βυζαντινή φιλοσοφία καί εικονολογία*, Ἰνστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Ἀθήνα 2012.

Βορέας Θεόφιλος, *Εἰσαγωγή εἰς τήν Φιλοσοφίαν*, ΟΕΔΒ, Ἐν Ἀθήναις 1972.

Βουδούρης Κ., «Ἡ ἀνθρώπινη φύση καί ἡ γένεση τῆς κοινωνίας κατά τον Ἀριστοτέλη», *Ἀριστοτέλης*, τόμος I, έκδ. Παπαδήμα, Ἀθήνα 2003.

Γεωργούλης, Κωνσταντῖνος Δ., «Σημειώματα εἰς Διογένην τὸν Λαέρτιον», *Πλάτων*, 5 (1953).

Γιαννόπουλος Β., *Ἱστορία καί Θεολογία των Οικουμενικῶν Συνόδων*, Ἐννοια, Ἀθήνα 2014².

Γλύκαντζη-Ἀρβελέρ Ἐλ., *Ἡ πολιτική ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς Ἀυτοκρατορίας*, έκδ. Ψυχογιός, Ἀθήνα 1988.

Δημητράκος Δ., «Μέγα Λεξικόν Ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης», τ. 1-15, Δομή, Ἀθήνα 1964.

Διαμαντόπουλος Ν. Ἀδ., *Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Ἄπαντα τὰ εὑρισκόμενα – Œuvres complètes de Gennade Scholarios, publiées pour la première fois par L. Petit, X. A. Sidéridés et M. Jugie, tome III., Paris 1930*, Βιβλιοκρισία, ΕΕΒΣ (Ζ'), Ἀθήνα 1930.

Düring I., *Ὁ Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβελα, ΜΙΕΤ, Ἀθήνα 1994.

Εὐαγγελίδης Ε. Τρ., *Γεννάδιος Β΄, Σχολάριος, Πρῶτος μετὰ τὴν Ἄλωσιν Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, Ἱστορική καί κριτική μελέτη*, ἐν Ἀθήναις, 1896.

Ζαχαρόπουλος Γ. Ν., *Ἐπίτομο ἱστορικο-θεολογικὸ Λεξικόν*, έκδ. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2003.

Ζήσης Ν. Θ., *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων, τ. 30, β΄ έκδ., Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988.

Ζήσης Θ., *Νικήτα Σεΐδου, Λόγος κατά Εὐστρατίου Νικαίας*, Θεσσαλονίκη 1976.

Ζωναρᾶς Ἰ., *Λεξικόν*, έκδ. Ἐννοια, Ἀθήνα 2015 (reprint of the Edition Leipzig 1808).

Θεοδωρίδης Χ., *Επίκουρος*, «Ἐκδόσεις του Κήπου», Ἀθήνα 1954.

Θεοδώρου Α., «Ὅψεις τινές τῆς περὶ κακοῦ, θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου καί ἱερῶν εἰκόνων διδασκαλίας τοῦ Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ», «Τὰ περὶ γενικοῦ καί μερικοῦ κακοῦ διδάγματα τοῦ Πλωτίνειου συστήματος», *Θεολογία ΜΓ΄*, Ἀθήνα 1972.

- Θεοδώρου Α., *Ιστορία τῶν Δογμάτων*, τόμ. Α', Ἀθήναι 1978.
- Ἰωαννίδης Α., *Ἡ ἐννοιολογική ἐξέλιξις τοῦ ὄρου ἀρετῆ εἰς τὴν κλασσικὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν χριστιανικὴν γραμματείαν*, Θεσσαλονίκη 1984.
- Ἰωαννίδης Β., *Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι*, Ἀθήναι 1957.
- Καλογήρου Ἰ., *Ἡ περὶ «συνεργία» ἐν τῇ δικαιοῦσει τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου καὶ αἱ περὶ αὐτὴν συζητήσεις τῶν ἑτεροδόξων*, Θεσ/νίκη 1953.
- Κανελλόπουλος Π., *Ἰστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος Α'*, τ. Β', Ἀθήνα 1966.
- Καρμίρης Ἰω., *Σύνοψις τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήναι 1957.
- Καψιμαλάκου Ν. Χρ., *Σπουδὴ στον Μάξιμο τον Ομολογητὴ (ἡ διαλεκτικὴ ἀντίθεση ἐλευθερίας καὶ ἀναγκαιότητας)*, ἐκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2016.
- Κεντρωτῆς Γ., ἐπιμ. *Πλάτων, Κρατύλος. Ἡ περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, λογικός, εἰσ. - μτφρ. - σχόλια Γ. Κεντρωτῆς*, Gutenberg, Αθήνα 2013.
- Κηρυκόπουλος Μ., *Λεξικό ἀνωμάτων ρημάτων τῆς Ἀττικῆς πεζογραφίας*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1991.
- Κονιδάρης Γερ., *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία ὡς πολιτιστικὴ δύναμις ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς χερσονήσου τοῦ Αἴμου*, Ἀθήναι 1948.
- Κουλουμπαρίτσης Λ., *Ἡ φυσικὴ του Ἀριστοτέλους*, μτφρ. Μ. Γιόση, «Ακαδημία Αθηνῶν», Αθήνα 2012.
- Κουρτέσης Γεώργιος ὁ Σχολάριος, *Εἰς Γραμματικὴν εἰσαγωγή. Λεξικὸν στοιχειῶδες κανονικόν*, εἰσ. - ἐπιμ. Σωτ. Κ. Φουρνάρος, Ἐννοια, Αθήνα 2016.
- Κούτρας Ν. Δ., *Ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία του Ἀριστοτέλους*, Αθήνα 2002.
- Κούτρας Ν. Δ., «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ φωτὸς στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ», στο: *Φιλοσοφία καὶ Ὀρθοδοξία*, ἐκδ. Καθ. Κ. Βουδούρη, Ἀθήνα 1994.
- Κούτρας Ν. Δ., *Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ ὀρθόδοξη μυστικὴ παράδοση*, μτφρ. Ἐλ. Μάϊνας, ἐκδ. Ἀκρίτας, χ.χ.
- Λακωνικά*, Αθήνα 37 (Οκτ. - Δεκ. 2000) 5-8 (Α' μέρος) καὶ 38 (Ἰαν. - Μάρτ. 2001) 3-5 (Β' μέρος). Συντετμημένη μορφή τῆς μελέτης: «George Gennadios-Scholarios' Florilegium Thomisticum. His Early Abridgment of Various Chapters and Quaestiones of Thomas Aquinas Summae and His anti-Plethonism» (ὅπου ἐπανεκδόση του αὐτογράφου του Σχολαρίου), ὑπὸ δημοσίευσή στο *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*.
- Λάμπρου Σ., *Παλαιολόγια καὶ Πελοποννησιακά*, Ἀθήναι 1912-3, τ. Α'-Β'.
- Λόσκι Β., *Ἡ θεὰ τοῦ Θεοῦ*, μτφρ. π. Μ. Καλαμαρᾶ, ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1973.
- Μακραιῶς Σ., *Διδασκαλία εὐσύνοπτος τοῦ μακαρίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Σχολαρίου ἢ νόμος εὐαγγελικός*, Κωνσταντινούπολις 1806.
- Μανιάτης Ν. Γ., *Φιλοσοφία καὶ Πολιτεία στον Πλάτωνα. Ὁ φιλόσοφος βασιλεύς καὶ ἡ ἀρίστη πολιτεία*, ἐκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2005.

- Μαντζανάς Κ. Μ., *Λόγος και ήθος. Ο έμφρων βίος και η ευδαιμονία στον Πλωτίνο*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2017.
- Μαραγγιανού Ε., «Η άπεικόνιση του θείου στη βυζαντινή διανόηση και τα άρχαϊα έλληνικά πρότυπα αυτής», *Φιλοσοφία και Όρθοδοξία*, έκδοση υπό του Καθηγητού Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1994.
- Μαραγγιανού-Δερμούση Ε., *Αισιόδοξες και άπαισιόδοξες αντίληψεις για την ζωή και τον κόσμο στην άρχαϊα έλληνική φιλοσοφία*, Μέρος Α΄, *Άπό τον Όρφέα στον Πλάτωνα*, IV, «Η Ίδέα τής προόδου», Ίνστιτούτο του Βιβλίου - Ά. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2007.
- Μαραγγιανού-Δερμούση Ε., *Θεωρία και Φιλοσοφία τής παιδείας στην έλληνική διανόηση. Άπό την άρχαιότητα έως τον 19^ο αϊώνα*, VII, «Η φιλοσοφία τής παιδείας κατά την βυζαντινή εποχή», Ίνστιτούτο του Βιβλίου - Ά. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2007.
- Μαραγγιανού-Δερμούση Ε., *Άρχαϊοί Έλληνες Φιλόσοφοι. Άπό τον Θαλή ώς τον Άριστοτέλη*, εκδ. Da Vinci, Αθήνα 2016.
- Ματσούκας Α. Ν., *Έπιστήμη, φιλοσοφία και θεολογία στην Έξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990.
- Μητραλή Ε., *Άρετή και αρετές στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά*, δ.δ., Θεσ/νίκη 2008.
- Μικρογιαννάκης Ε., *Ολυμπιακή Δημοκρατία*, εκδ. Έλλην, Αθήνα 2004.
- Μιχαηλίδης Κ., «Η μεσότητα ώς συνθετική άρχή τής ψυχής κατά τον Άριστοτέλη», *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αφιέρωμα στον J. P. Anton, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997³.
- Μουκάνου Δ., *Έλληνική Φιλοσοφία και Χριστιανισμός*, «Συμβολή εις την Ίστοριαν τής Φιλοσοφίας», Αθήναι 1967.
- Μπαλάνος Σ. Δ., *Οί Βυζαντινοί Έκκλησιαστικοί Συγγραφείς (άπό του 800 μέχρι του 1453)*, Βιβλιοθήκη Άποστολικής Διακονίας, Αθήναι 1951.
- Μπαλιάτσας Δ., *Η τέχνη του λόγου στην έκφραση του υψίστου*, στο «SKEPSIS» [Περιοδική έκδοση φιλοσοφίας και διεπιστημονικής έρευνας, τόμ. XXV (2016-2017), Αφιέρωμα στον καθηγητή Χρήστο Τερέζη], Olympic Center for Philosophy and Culture, Αθήνα 2018.
- Μπενάκης Γ. Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία, Κείμενα και Μελέτες*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 2002.
- Μπόνης Γ. Κ., *Ίωάννης ό Ξιφιλίνος*, Αθήναι 1937.
- Μπόνης Γ. Κ., *Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης ό Σχολάριος*, Αθήναι 1953.
- Μπούσουλας Ι. Ν., *Πλάτωνος Φίληβος, ή περί ήδονής*, εκδ. Έγνατία, Θεσσαλονίκη 1978.
- Νικόδημος ό Άγιορείτης, *Κήπος Χαρίτων*, Βενετία 1819.
- Νικόδημος ό Άγιορείτης, *Έπιτομή έκ των Προφητανακτοδαβιτικων Ψαλμων*, Αθήναι 1864.
- Νικολάου Θ., *Γεννάδιος Σχολάριος ό Σοφώτατος*, (Κιβωτός), εκδ. Αστήρ, Άρ. φ. 13, Αθήναι, Ίανουάριος 1953.

- Νούτσος Π., “Η ‘ελευθεροποιός’ διδασκαλία του Επίκτητου”, στο: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, «Επίκτητος», Πρέβεζα 1996.
- Ξεζάκης Ν., *Η χριστιανική τελειότητα κατά τον Άγιον Γρηγόριον Νύσσης*, ΕΠΕΘΧ, Δ’ (1997) 498.
- Ξεζάκης Ν., *Όρθόδοξος Δογματική*, τ. Α’, «Προλεγόμενα εις την Όρθόδοξον Δογματικήν», έκδ. Έννοια, Αθήνα 2009.
- Ξεζάκης Ν., *Όρθόδοξος Δογματική*, τ. Γ’, έκδ. Έννοια, Αθήνα 2009.
- Ξεζάκης Ν., «Κοινωνία προσώπων», *Βασική έννοια της όρθόδοξης θεολογίας*, ΕΕΘΣΠΑ, ΜΣΤ’ (2011).
- Πανταζάκος Ν. Π., *Ηθική και Μεταηθική*, Ινστιτούτο του βιβλίου - Καρδαμίτσα, Αθήνα 2015.
- Παπαδόπουλος Στυλ. (επιμ.), *Μιλάει ό Γρηγόριος ό Θεολόγος*, μτφρ. Διον. Κακαλέτρης, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1991.
- Παπαϊωάννου Χρ., *Μελέται περι Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου* (Εκκλησιαστική Αλήθεια Κωνσταντινουπόλεως), Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1988.
- Παπαμιχαήλ Γρ., *Μάξιμος ό Γραικός, ό πρώτος φωτιστής τῶν Ρώσων*, Αθήναι 1951, εις: «Θεολογίαν», τ. 22, Αθήναι 1951.
- Παπανικολάου Δ. Κ., *Νεώτατον Λεξικόν ὄλων τῶν ῥημάτων τῆς Αρχαίας Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, έκδ. Π. Χιωτέλλη, Αθήναι 1962⁹.
- Παπαπέτρου Κ., *Θεολογία-έπιστήμη*, Αθήναι 1970.
- Πελεγρίνης Θ., *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα - Εξάγλωση Ορολογία*, έκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009².
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ., *Προβολές στον Αριστοτέλη*, έκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998.
- Πετράκης Ι., *Πλάτωνος Φαίδων*, έκδ. «Βιβλιοπωλείο της Εστίας», Αθήνα 2014
- Πέτσος Θ. Κ., *Η περι φύσεως συζήτηση στην νεοελληνική σκέψη. Όψεις τῆς φιλοσοφικῆς διερεύνησης από τόν 15^ο ὡς τόν 19^ο αἰῶνα*, Ίωάννινα 2016³.
- Πέτσος Θ. Κ., *Φιλοσοφία και ρητορική στην κλασική σκέψη*, Gutenberg, Αθήνα 2018.
- Πολίτης Γ. Ν., *Φιλοσοφήματα*, έν Αθήναις 2004.
- Πρωτοπαπαδάκης Ε., *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, έκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα Ε.Ε., Αθήνα 2003.
- Πρωτοπαπαδάκης Ε., «Το παράδοξο του κακού και ο Σπινόζα», στο: *Ποίηση - Φιλοσοφία - Ψυχιατρική*, Αφιερωματικός τόμος στον Καθηγητή Μάριο Μαρκίδη, επιμ. Κ. Σολδάτος - Στ. Ροζάνης - Γρ. Βασιλαματζής - Θ. Πελεγρίνης, Αθήνα 2013.
- Σάθας Ν. Κ., *Βιογραφία τῶν έν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων (ἀπό τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς Ἐθνεγερσίας) (1453-1821)*, έκδ. Ι. Χιωτέλλη, έν Αθήναις 1868.

- Σάντας Γ., «Είναι η ηθική του Αριστοτέλη αρεταϊκή;», *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αφιέρωμα στον J. P. Anton, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1997³.
- Σιδερίδης Αθ. Ξεν., *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Θεσσαλονίκη 1921.
- Σιώτης Μ., *Ἡ χριστιανική διδασκαλία περί τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου*, Ἀθήναι 1984.
- Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος, *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τ. Α΄-Β΄, ἐκ τῆς τυπογραφίας Ἀνδρέου Κορομηλᾶ, ἐν Ἀθήναις, 1852.
- Στείρης Γ., «Κάλλος και αισθητική του τρόπου στην Αναγέννηση», στο *Ο αυλικός φιλόσοφος*, επιμ. Γ. Αραμπατζής, Τμ. Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας ΕΚΠΑ, Αθήνα 2017.
- Στείρης Γ., «Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στο δυτικό αριστοτελισμό του 15^{ου} αιώνα», *Αριστοτέλης και Χριστιανισμός*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, 24-25 Νοεμβρίου 2016.
- Συρόπουλος Σ., *Απομνημονεύματα, Παραλλαγή Β΄*, Laurent., Les “Mémoires” du Grand Eclésiarque de l’Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence, (1438-1439), Paris 1971.
- Τατάκης Ν. Β., *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Κ. Καλπουρτζή, ἐπ.-βιβλ. ἐνημ. Λ. Γ. Μπενάκη, Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1977.
- Τερέζης Αθ. Χρ., *Θεῖον Ἄπειρον (φιλοσοφικές προβολές του Χριστιανισμοῦ τῆς Ανατολῆς)*, εκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2017.
- Τερέζης Αθ. Χρ., *Σπουδὴ στον Γρηγόριο Νύσσης (Τόμος Α΄: «Θεολογικές και ανθρωπολογικές θεμελιώσεις τῆς ἔννοιας “πρόσωπον”)*, εκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2013.
- Τερέζης Αθ. Χρ., *Συριανός (Τόμος Α΄: Ο νεωτερικὸς κόσμος τῆς πλατωνικῆς ακαδημίας)*, εκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2017.
- Τερέζης Αθ. Χρ., *Στοιχεῖα εἰσαγωγῆς στη φιλοσοφία*, Ἐννοια, Αθήνα 2018.
- Τερέζης Χρ. - Πετρίδου Λ., *Πλάτων. Νόμοι - Βιβλίο Α΄*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2017.
- Τρεμπέλας Ν. Π., *Δογματική*, τ. Α΄, Ἀδελφότης Θεολόγων ὁ «Σωτήρ», Ἀθήναι 1978.
- Τωμαδάκης Β. Ν., *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*, Ἀθήναι 1947.
- Τωμαδάκης Β. Ν., *Γεώργιος ὁ Σχολάριος καὶ αἱ πολιτικά του ἀντιλήψεις (Ἐκκλησία, Ἐπισημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος)*, ἔτος ΚΘ΄, ἐν Ἀθήναις 1952.
- Τωμαδάκης Β. Ν., *Οἱ συγγραφεῖς τῆς Ἀλώσεως*, Ἀθήνα 1969.
- Τωμαδάκης Β. Ν., *Δούκα-Κριτοβούλου-Σφραντζῆ-Χαλκοκονδύλη, Περὶ ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993.
- Φαράντος Μ., *Περὶ Θεῖας Προνοίας καὶ Προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου*, Ἀθήνα 1966.
- Φιλιππίδου Λ., *Ἱστορία τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Ἀθήναι 1958.

- Φλωρόφσκυ Γ., *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσ/νίκη 1992.
- Χαραλαμπόπουλος Ν., *Αινείου Γαζαίου, Θεόφραστος*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2013.
- Χαστούπη Π. Α., *Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη*, απόδ. στη Νέα Ελληνική Δ. Μπαλιάτσα, επιμ. Χρ. Καραγιάννη, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2017.
- Χρόνης Ν., *Κεφάλαια Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Αθήνα 1994.
- Χρόνης Ν., *Οί μετασχηματισμοί τής φιλοσοφίας, από τών έλληνιστικῶν μέχρι καί τών πρωτοχριστιανικῶν χρόνων*, Βιβλιοθήκη Σ. Ν. Σαριπόλου, Αθήνα 1988.
- Χρυσόστομος Μύρων (μετέπειτα Έφέσου), *Ἡ περί δημιουργίας τοῦ κόσμου διδασκαλία* (πολυγραφημένα σημειώσεις πρὸς χρῆσιν τῶν φοιτητῶν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης).
- Χρυσόστομος Μύρων (μετέπειτα Έφέσου), *Ἡ περί θείας προνοίας διδασκαλία* («Σημειώσεις πρὸς χρῆσιν τῶν φοιτητῶν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης»).

Γ. ΞΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Acktil L. J., *Aristotle on Eudaimonia, Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley.
- Alesse, Francesca, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, (Studies in Philo of Alexandria, 5), Leiden: Brill 2008
- Aquinati Thomas, Doctoris Angeliki, *Commentarii in tres libros Aristoteles de Anima*, 1901.
- Arabatzis Georges, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IV^e - XII^e siècles)*, pref. A. Guillou, Éditions de l'Association «Pierre Belon», Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1998.
- Arnim J., *Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit*, Wien 1905, τ. 11.
- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1962.
- Beierwalters W., *Lux Intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtsmetaphysik der Griechen*, München 1957.
- Beierwaltes W., "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins", εις *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, τ. 15 (1961).
- Brague R., *Aristote et la question du monde*, P.U.F., Paris 1988.
- Callahan J., «Greek Philosophy and Cappadocian Cosmology», *Dumbarton Oaks Papers*, Dumbarton Oaks, τόμ. 12 (1958).
- Cavallera F., *Patrologiae cursus completes, series graeca, Indices*, Turnholti (Belgium).
- Cod. Paris. Gr. 1868, έκδ. Bent Dalgaard Larsen, *Cahiers de l' Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 30/1977.

- Corsini E., *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, εκδ. «Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia», Torino 1962
- De Koninck Th., “La «Pensée de la Pensée» chez Aristote”, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, P.U.F., Paris 1991.
- Dillon John, *The middle platonists*, Booksprint Bristol, 1996.
- Dillon John, «Providence», *ABD*, vol. 5.
- Dragona-Monachou Myrto, «Divine Providence in the philosophy of the empire», in: *ANRW* II (1994), 36.7.
- Dragona-Monachou Myrto, *The Stoic arguments for the existence and providence of the Gods*, Αθήνα 1976.
- Dräseke J., *Byzantinische Zeitschrift*, τ. Δ' (1895).
- Du Cange Charles du Fresne, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Niort: L. Favre, 1883-1887.
- Dumoulin B., *Analyse génétique de la Métaphysic d' Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1986.
- Ehrhardt A., *The Beginning. A study in the Greek philosophical approach of the concept of Creation from Anaximander to St. John*, Manchester, 1968.
- Farley Benjamin Wirt, *The Providence of God*, Grand Rapids: Baker Book House, 1988.
- Gadamer Hans-Georg, *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, trans. by P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven and London, 1986.
- Gilson E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris 1989.
- Guillou A., «Du pseudo-Aristée à Eusèbe de Césarée ou des origines juives de la morale sociale byzantine», *Praktika Ier symposium international “La vie quotidienne à Byzance”*, Athènes 1988, Athènes, 1989.
- Hofmann B. J., *Ἑτυμολογικὸν Λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς*, ἐξελληνισθὲν ὑπὸ τοῦ Ἄντ. Δ. Παπανικολάου, ἐν Αθήναις 1989 (1952).
- Hörner H., GNO (Greg. N. W. Jaeger), *Supplementum*, Leiden 1972.
- Hunger H., *Ο κόσμος του βυζαντινού βιβλίου, Γραφή και ανάγνωση στο Βυζάντιο*, μτφρ. Βασίλαρος Γ., Ινστιτούτο του Βιβλίου - Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.
- Iorga N., *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, μτφρ. Γ. Καρα, πρόλ. Ν. Σβορώνου, Gutenberg, Αθήνα 1989².
- Kelessidou-Galanos A., “Plotin et la dialectique platonicienne de l' Absolu”, *Φιλοσοφία* 3 (1973).
- Legrand E., *Bibliographie, Hellenique*, τ. Β', Paris 1893.
- Legrand E., *Cent-dix lettres de F. Filelpe*, Paris 1891.
- Lesky A. A., *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς λογοτεχνίας* (μτφρ. Ἀγ. Τσοπανάκη), Θεσσαλονίκη, ²1972.

- Long A. A., *Ἡ Ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία*, μτφρ. Στυλιανὸς Δημόπουλος - Μυρτώ Δραγώνα - Μονάχου, MIET, Αθήνα 2003.
- Luccioni J., *La pensée politique de Platon*, P.U.F., Paris 1958.
- May Gerhard, *Creatio ex nihilo, The doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, T&T Clark, Edinburgh 1994.
- Miller E., *Manuelis Philae Carmina 2*, Paris 1857.
- Nagel Th., "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley.
- Norov A., *Oeuvres inédites de Clarc d'Ephèse et de Georges Scholarios*, Paris 1852.
- Oates J. Whitney, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, Modern Library, 1940.
- Pelikan Jaroslav, *Christianity and classical culture*, Yale University Press, 1993.
- Podskalsky G., *Ἡ Ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821*, μτφρ. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, MIET.
- Reinach Théodore, *BZ 6* (1897).
- Renaudot E., *Disertatio de Gennadii vita et scriptis*, Paris 1709.
- Runia D., *Philo and the Timaeus of Plato*, Leiden Brill 1986.
- Springsted E., «Philosophy», *The Encyclopedia of Christianity* (ed. John Bowden), Oxford University Press, 2005.
- Steiris G. - Lyckoura A., «La perception et valorisation de la philosophie arabe dans le *Résumé de la Somme théologique de Saint Thomas d' Aquin* de Georges Gennadios Scholarios», *Marges de la philosophie byzantine. «Transculturalisme»*, G. Arabatzis (ed.), pp. 51-74
- Steiris G., "Byzantine Philosophers of the 15th Century on Identity and Otherness", *From the Ecumene to the Nation-State*, G. Steiris, S. Mitralaxis and G. Arabatzis (eds), Cambridge Scholars Publishing UK (2016).
- Trouillard J., *L'Un et l'âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972.
- Vasiliev A. A., *Ιστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, τ. Β' (1204-1453), μτφρ. Δ. Σαβράμη, ἐκδ. Μπεργαδῆ, Αθήνα 1951.
- Vegetti M., *Ιστορία τῆς Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Α. Δημητρακόπουλος, ἐκδ. Π. Τραυλός, Αθήνα 2000.
- Vlastos Gr., *Πλατωνικὲς μελέτες*, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, MIET, Αθήνα 1994
- Voir A. - Festugière J., *Le sage et le saint*, Paris, Plon, 1974 - coll. «Foi vivante» no. 160.
- Windelband W. - Heimsoeth H., *Ἐγχειρίδιο Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας, Α' Τόμος, Ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Ἡ φιλοσοφία τῶν ἐλληνιστικῶν καὶ ρωμαϊκῶν χρόνων*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Γ' ἔκδοσις, Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, Αθήνα 1991.
- Wolff Fr., *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, ἐκδ. Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.
- Wolfson H., *Philo, Volume I*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1968⁴.



ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ



1. Κείμενο - Μετάφραση του σχολίου

«Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας· Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικὸν»

(*Ἄπαντα*, τ. 8, σσ. 499,1 - 502,7)

Varia.

I.

Le bonheur de l'homme
d'après Aristote et Plotin. Essai de
conciliation.*

* A = Laurentianus 86/27, f. 91^v-93^v, copie autographe.

Τοῦ αὐτοῦ Γεωργίου,
νῦν δὲ Γενναδίου, τοῦ Σχολαρίου,
περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας·
Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου
συμβιβαστικόν.

Ἐν πρώτῳ τῶν Ἠθικῶν
Ἀριστοτέλης, καθόλου μὲν
τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζομενος·
εὐδαιμονία ἐστὶ, φησί,
ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν·
ὡς δὲ περὶ τῆς πολιτικῆς εὐδαιμονίας
τὸν λόγον ἐκεῖ ποιούμενος,
ἢ ἐστὶ τῆς ἠθικῆς ἐξάπλωσις
ἐν τῷ κοινωνικῷ
καὶ μετὰ πολλῶν βίῳ,
προστίθησι τὸ οὐκ ἄνευ εὐτυχίας,
ταῦτόν δ' εἰπεῖν οὐκ ἄνευ
τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν καὶ ἐν τελείῳ βίῳ·
καὶ εὐδαίμονα εἶναι φησι

Varia.

I.

Le bonheur de l'homme
d'après Aristote et Plotin. Essai de
conciliation.*

* A = Laurentianus 86/27, f. 91^v-93^v, copie autographe.

Του ἰδίου του Γεωργίου,
τώρα ὁμως Γενναδίου, του Σχολαρίου,
για την ἀνθρώπινη εὐδαιμονία.
Κείμενο που συμβιβάζει τις ἀντιλήψεις
του Ἀριστοτέλη και του Πλωτίνου.

Στο πρώτο βιβλίο των Ἠθικῶν
ο Ἀριστοτέλης ὀρίζει συνολικά
την εὐδαιμονία·
εὐδαιμονία εἶναι, ἰσχυρίζεται,
ἐνέργεια ψυχῆς σύμφωνη με την ἀρετή·
ὅταν βέβαια κάνει λόγο στο σημεῖο
αυτό για την πολιτικὴ εὐδαιμονία,
ἣ ὁποία εἶναι ἡ ἐπέκταση τῆς ἠθικῆς
στον κοινωνικὸ βίον και στη συμβίωση με
πολλοὺς ἄλλους συμπολίτες,
προσθέτει τὸ “ὄχι χωρὶς εὐτυχία”,
τὸ ὁποῖο συγχρόνως σημαίνει ὄχι χωρὶς
τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ και σε τέλειον βίον·
σημειώνει ἐπίσης ὅτι εὐδαίμων εἶναι

τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα
καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς
κεχορηγημένον,
μὴ τὸν τυχόντα χρόνον,
ἀλλὰ τέλειον βίον·
ὄθεν εὐδαιμόνων ἐν ταῖς πολιτείαις
ἐστὶν ὁ κατ' ἀρετὴν ζῶν,
| ταῦτόν δ' εἰπεῖν, ὁ κατὰ λόγον τε καὶ
οὐκ ἄνευ λόγου τὸν μετὰ πολλῶν βίων
ἰθύνων·
κατὰ λόγον μὲν,
τοῦ διανοητικοῦ χάριν·
οὐκ ἄνευ δὲ λόγου, διὰ τὸ ὀρεκτικόν,
ὃ ἐστὶ τὸ θυμικόν
καὶ ἐπιθυμητικόν,
ὅταν τῷ λόγῳ καὶ αὐτὸ πειθόμενον ἦ,
πεφυκὸς πείθεσθαι
καὶ ἐπιπειθὲς ὄν,
εἰ σπουδαῖος εἴη ὁ ἔχων·

καὶ τοῦτο μὲν προὔργου
τῷ πολιτικῶς εὐδαιμονοῦντι,
τὸ κατὰ λόγον τε
καὶ οὐκ ἄνευ λόγου βιοῦν,
ἐπομένως δὲ καὶ τὸ οὐκ ἄνευ εὐτυχίας
τὰ ἀγαθὰ πράττειν,
οὐκ ἄνευ δηλονότι τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν·
θεῖα δὲ δῶρα καὶ ἀρετῆς ἔργα,
τὰ εὐτυχήματα τῇ τοῦ πολιτευομένου
μετ' ἀρετῆς σπουδῇ
συντελοῦντα πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν,
καὶ ἄλλα δὲ ἐπαινετὰ ὡς ἐν τοιῷδε
βίῳ τῷ πολιτικῷ προστίθησι
τῇ πολιτικῇ εὐδαιμονίᾳ
καὶ τῷ οὕτως εὐδαιμόνι,
πάντα λέγων οἰκείως
αὐτοῦ τῇ προθέσει.
Εἰ δὲ καθόλου περὶ εὐδαιμονίας
σκοπεῖν ἐβούλετο,
καὶ περὶ τῶν διαφορῶν αὐτῆς
εἰδῶν ἀκριβοῦν,
ὅπερ ἄλλης ἂν ἦν προθέσεως,
οὐκ ἠθικῆς
καὶ πολιτικῆς διδασκαλίας,
ἴσως ἂν κάκεῖνα πρεπόντως ἐξήταζεν
ὑψηλοτέρᾳ περὶ αὐτῶν θεωρίᾳ,
ὡς ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικά

ὁποῖος ενεργεῖ σύμφωνα με τὴν τέλεια
ἀρετὴ καὶ εἶναι εφοδιασμένος σε ἐπαρκῆ
βαθμὸ με τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ
ὄχι σε κάποιο μικρὸ/τυχαῖο χρονικὸ
διάστημα, ἀλλὰ σε ὅλη τὴν τέλεια ζωὴ.
Ὡς ἐκ τούτου, εὐδαιμόνων στὶς πολιτείες
εἶναι ὁ ἄνθρωπος ποὺ διαβιοῖ ἐνάρετα,
δηλαδή, αὐτὸς ποὺ κατευθύνει τὴ συμβίω-
ση με πολλοὺς σύμφωνα με τὸ λογικὸ ἢ
τουλάχιστον ὄχι ἀντίθετα πρὸς τὸ λογικὸ·
σύμφωνα μεν με τὸ λογικὸ
χάρη στὸ διανοητικὸ·
χωρὶς δε τὸ λογικὸ, λόγω τοῦ ὀρεκτικοῦ,
τὸ ὁποῖο εἶναι τὸ θυμικὸ
καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸ,
ὅταν καὶ αὐτὸ υπακούει στὸ λογικὸ,
αφοῦ ἔχει δημιουργηθεῖ νὰ υπακούει
καὶ νὰ υποχωρεῖ,
εφόσον αὐτὸς ποὺ τὸ ἔχει (κατὰ τέτοιο τρῶ-
πο) θὰ μπορούσε νὰ εἶναι σημαντικὸς.
Καὶ αὐτὸ μεν θὰ ἦταν ἰδιαίτερος χρήσιμο
σε ὅποιον εὐδαιμονεῖ πολιτικά,
δηλαδή νὰ διαβιοῖ σύμφωνα με τὸ λογικὸ
καὶ πάντως ὄχι χωρὶς λογικὸ,
επομένως δε καὶ νὰ πράττει τὰ ἀγαθὰ ὄχι
χωρὶς εὐτυχία, δηλαδή,
φυσικά, ὄχι χωρὶς τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ.
Εἶναι, βέβαια, θεῖα δῶρα καὶ ἀρετῆς ἔργα
τὰ εὐτυχήματα ἐκείνου τοῦ ἐνάρετου ποὺ
λαμβάνει μέρος με ζήλο στὰ πολιτικά,
τὰ ὁποῖα συντελοῦν στὴν εὐδαιμονία,
καὶ ἄλλα ἐπαινετὰ, ἐπειδὴ σε τέτοιο
πολιτικὸ βίῳ προσαρμόζει (ὁ Ἀριστοτέλης)
τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονία
καὶ τὸν τέτοιο εὐδαιμόνα,
ἐκφέροντας λόγο μονίμως σύμφωνα
με τὴν πρόθεσή του (τοῦ Ἀριστοτέλη).
Εἰάν, ὁμως, ἐπιθυμοῦσε ὁ Ἀριστοτέλης
νὰ ἐξετάσει συνολικὰ τὴν εὐδαιμονία καὶ
νὰ ἐξακριβώσῃ/διαπιστώσῃ
τὰ διάφορα εἶδη τῆς,
πράγμα τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ ἀνήκε
σε ἄλλη συνάφεια καὶ ὄχι ἠθικῆς
καὶ πολιτικῆς διδασκαλίας,
θὰ μπορούσε καὶ ἐκεῖνα νὰ τὰ ἐξέταζε
στὴν ὑψηλότερη θεωρία τους,
ἐπειδὴ στὰ Μετὰ τὰ Φυσικά

δῆλός ἐστι πάνυ τὰ τοιαῦτα δυνάμενος.
Εἰ δὲ μὴ εἶχεν ἀκριβῶς περὶ τῶν
ὑψηλοτέρων ζητεῖν καὶ σκοπεῖν,
θαυμάζειν οὐ χρή·
καὶ ἄ γάρ τινες μετ' αὐτὸν
γεγονότες θειότερά τε
καὶ ὑψηλότερα γεγράφασιν,
οὔτε τῇ πατρίῳ δόξῃ αὐτῶν οἰκεῖα,
οὔθ' ὑφ' αὐτῶν εὐρημένα ἦν,

ἀλλ' ἐκ τῶν τῆς ἱεραῶς σοφίας
καὶ θεολογίας καθηγεμόνων ἀρπάσαντες,

ὡς μετ' αὐτοὺς ἐγγὺς γεγονότες τούτοις
τὴν σφῶν αὐτῶν ἐπικοσμοῦσι
περὶ ἄλλα δεινότητα,
ἐν οἷς καὶ Πλωτῖνος ἐστίν.
Ἀριστοτέλης μὲν οὖν
οὕτω τὴν πολιτικὴν μόνην εὐδαιμονίαν
ὀρίζειται, καὶ καλῶς. Ἡμεῖς δὲ
καὶ περαιτέρω σκοποῦντες,
τὸν περὶ εὐδαιμονίας λόγον
βραχεσίην ἐξαπλώσομεν ῥήμασιν,
ἄλλοις καταλείποντες
ἐκ βραχείας ταύτης ἀρχῆς καὶ ὥσπερ
ρίζης τὸ οἰκεῖον τῶν κλάδων
καὶ καρπῶν πλήθος ἀθροίζειν.
Ἡ εὐδαιμονία τοίνυν, ἣν Ἀριστοτέλης
ὀρίζειται, ἡ πολιτικὴ ἐστίν·
περὶ γὰρ αὐτῆς ἡ πρόθεσις ἦν
ἐν ἐκείνοις τοῖς λόγοις·
καὶ ὁ οὕτω ζῶν | ἐν πολιτείᾳ
καὶ οὕτω κατ' ἀρετὴν ἐνεργῶν
εὐδαίμων ἐστὶ πολιτικός·
ὑφειμένη δὲ ἐστὶν ἡ τοιαύτη
εὐδαιμονία, καὶ οὕτως εὐδαιμονῶν,
ἔσχατος ἐν τῇ τάξει
τῶν εὐδαιμόνων.
Καὶ δύο γὰρ εἰσὶν ἔτεροι εὐδαιμονίαι
εὐτάκτως ἀπ' αὐτῆς ἀνιοῦσαι
μέχρι τοῦ τετάρτου καὶ μεγίστου
τῆς εὐδαιμονίας βαθμοῦ.
Ἐπεὶ τοίνυν εὐδαιμονία ψυχῆς
ἐστὶν ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν,
ὡς Ἀριστοτέλης φησίν,
ἀρετῶν δὲ τέτταρα γένη,
εὐλόγως συμβαίνει τὴν εὐδαιμονίαν

προφανῶς το ἐπιτελεῖ ἀπὸ κάθε ἀποψη.
Εάν, βέβαια, εἶχε τὴν πρόθεση νὰ ἀναζητη-
σει καὶ νὰ ἐξετάσει τὰ υψηλότερα,
δεν θὰ υπῆρχε ἀπορία·
αὐτά, ὅμως, ὀρισμένοι που ἐζήσαν μετὰ
ἀπὸ αὐτὸν ἐγράψαν ὡς καὶ θειότερα
καὶ υψηλότερα,
τὰ ὁποῖα καὶ δεν ἦταν γνωστά
στους προγόνους τους
καὶ δεν τὰ εἶχαν ἀνακαλύψει ἐκεῖνοι,
ἀλλὰ τὰ ἀντιλήφθηκαν
ἀπὸ τους κορυφαίους τῆς ἱερῆς σοφίας καὶ
θεολογίας,
ἐπειδὴ ἀμέσως μετὰ ἀπὸ αὐτοὺς ἐζήσαν
καὶ τὴ δική τους δεινότητα ἐμπλούτισαν
με ἄλλα (νέα) στοιχεῖα·
σ' αὐτοὺς ἀνήκει καὶ ὁ Πλωτῖνος.
Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπὸ τῆς μίας,
ἐτσι τὴν πολιτικὴ μόνον εὐδαιμονία ὀρίζει,
καὶ καλῶς τὴν ὀρίζει. Ἐμεῖς, ὅμως,
ἐπειδὴ ἐξετάζουμε καὶ περαιτέρω,
τὸν λόγο περὶ εὐδαιμονίας
θὰ ἐπεκτείνουμε με εὐσύννοπτο λόγο,
κληροδοτώντας στους ἄλλους
ἀπὸ τὴ σύντομη αὐτὴ ἀρχὴ ὅπως ἀκριβῶς
ἀπὸ τὴ ρίζα τὸ πλῆθος τῶν κλαδιῶν
καὶ τῶν καρπῶν τοῦ δέντρου αὐξάνεται.
Ἡ εὐδαιμονία, λοιπόν, τὴν ὁποῖα ὁ Ἀριστο-
τέλης ὀρίζει, εἶναι ἡ πολιτικὴ·
σε αὐτὴ τὴν εὐδαιμονία ἀποσκοποῦσαν
ἐκεῖνα τὰ λόγια (= *Ἠθικά Νικομάχεια Α'*)·
αὐτὸς που διαβιούσε ἐτσι στὴν πολιτεία
καὶ δρούσε σύμφωνα με τὴν ἀρετὴν,
εὐδαίμων πολίτης εἶναι·
χαμηλῆς ποιότητος εἶναι ἡ τέτοια
εὐδαιμονία, καὶ ὁποῖος εὐδαιμονεῖ ἐτσι,
τελευταῖος στὴν κατάταξη
τῶν εὐδαιμόνων εἶναι.
Ἄλλες δύο εἶναι οἱ εὐδαιμονίες,
οἱ ὁποῖες σε καλὴ τάξη (διάταξη) φθάνουν
μέχρι τὸν τέταρτο καὶ μέγιστο
βαθμὸ εὐδαιμονίας.
Ἐπιπλέον, ἐπειδὴ εὐδαιμονία ψυχῆς
εἶναι ἡ ἐνέργεια σύμφωνα με τὴν ἀρετὴν,
ὅπως υποστηρίζει ὁ Ἀριστοτέλης,
καὶ οἱ ἀρετές διακρίνονται σε τέσσερα γένη,
εὐλόγα συμβαίνει ἡ εὐδαιμονία

τετραπλὴν εἶναι, καὶ τετραπλοῦς
τοὺς εὐδαίμονας,
καὶ τετάχθαι ταῦτα κατὰ τὴν τάξιν
τῶν ἀρετῶν, ὥστε τὴν κατὰ τὰς μείζους
τῶν ἀρετῶν ἐνεργοῦσαν ψυχὴν
καὶ μᾶλλον εἶναι εὐδαίμονα,
καὶ εὐδαιμονεστάτην αὖ
τὴν κατὰ τὰς μεγίστας
τῶν ἀρετῶν ἐνεργοῦσαν,
ἢ δὴ καὶ πελάζει
τῇ τοῦ πεποηκότος εὐδαιμονία,
ὡς οἷόν τε ἐστὶ πελάζειν
τῷ πεποηκότι τὸ ποίημα.
Πρῶται τοίνυν ὡς ὑποβεβηκυῖαι τῇ τάξει
ἀρεταί εἰσιν αἱ πολιτικάί,
αἱ τῶν σπουδαίων καὶ ἐν πλήθει
βιούντων κοινωνικῶς,

ἄς Ἀριστοτέλης ἐκτίθησι
καὶ ἀναπτύσσει καλῶς ἐκεῖ,
περὶ τούτων μόνων ἐκεῖ προὔργου
πραγματευόμενος.
Δεύτεραι καὶ ὑπὲρ αὐτὰς
αἱ καθαρτικάί,
αἱ εἰσὶ τῶν σχολαστικῶν,
οἱ φεύγουσιν μὲν τὰ ἀνθρώπινα
πράγματα, τοῖς δὲ θεοῖς ἑαυτοὺς
προσασχολοῦσι,
κάντεῦθεν οὐκ ἔωσιν ἐν σφίσι
ἑαυτοῖς ἀντιτείνειν τὰ πάθη,
νοῦ τε ἡγουμένου
καὶ λόγου.
Τρίται ἐφεξῆς αἱ τῶν κεκαθαρμένων,
περὶ ἄς ἐνεργοῦσιν οἱ τῇ φυγῇ μὲν
τῶν ἔξω πάντων κεκαθαρμένοι,

περὶ δὲ τάγαθόν
παντοίως ἰδιοπραγοῦντες
καὶ πρὸς ἑαυτοὺς μόνους αὐτῷ χρώμενοι,

οὐδὲ νικῶντες λόγῳ τὰ πάθη,
ἀλλ' ἀπαθῶς τὸν βίον ἀνύοντες
ὡς πάντη τῶν παθῶν ἐπιλεησμένοι
καὶ ὡς οὐκ ἔχοντες τῷ συνεθισθῆναι
ταῖς κατὰ νοῦν ἐνεργείαις.
Οὗτος ὁ τρίτος ἐστὶ κυρίως εὐδαίμων
ἐν τῷδε τῷ βίῳ

να εἶναι τετραπλή και τεσσάρων
κατηγοριῶν οἱ ευδαίμονες,
με διάταξη σύμφωνα με την τάξη
των ἀρετῶν, ὥστε ἡ ψυχὴ που ἐνεργεῖ
σύμφωνα με τις σημαντικές ἀρετές
να εἶναι σε μείζονα βαθμὸ εὐδαίμων,
και πάλι πολὺ περισσότερο εὐδαίμων
ὅταν ἐνεργεῖ σύμφωνα
με τις σημαντικότερες των ἀρετῶν,
ἡ οποία μάλιστα μοιάζει/προσεγγίζει
την εὐδαιμονία του Δημιουργοῦ,
ὅπως π.χ. μοιάζει/προσιδιάζει
στον ποιητὴ το ποίημα.
Πρώτες, λοιπόν, ως βάση στην κατάταξη
των ἀρετῶν εἶναι οἱ πολιτικές,
δηλαδή οἱ ἀρετές των ἀνθρώπων ἐκείνων
που εἶναι σπουδαῖοι και ζουν κοινωνικά
ἀνάμεσα σε πλήθος ἄλλων,
τις οποίες ο Ἀριστοτέλης ἐκθέτει ἐπαρκῶς
και ἀναπτύσσει στο πρώτο βιβλίο των Ηθ.
Νικομαχείων, πραγματευόμενος ἐπιφυλάσσων
μόνον αὐτές.
Δεύτερες και υπεράνω αὐτῶν
οἱ καθαρτικές ἀρετές,
οἱ οποίες εἶναι των σχολαστικῶν,
οἱ οποίοι ἀποφεύγουν μὲν τὰ ἀνθρώπινα
πράγματα, ἀσχολοῦνται δε ἐπιτακτικά
με τὰ θεῖα,
σε κατάσταση που να μην ἀφήνουν τους
εαυτούς τους να ἀντιπαλαίουν τὰ πάθη
με την καθοδήγηση της σκέψης
και του λογικού.
Τρίτες εἶναι οἱ ἀρετές των κεκαθαρμένων,
για τις οποίες ἐνεργοῦν οἱ κεκαθαρμένοι
ἀποφεύγοντας μὲν ὅλα τὰ ἐξωτερικά
ἀγαθὰ,
με το ἀγαθὸ
δε καταγίνονται αυτοθελήτως
με κάθε τρόπο και χρησιμοποιώντας το
για τους εαυτούς τους μόνο,
ὄχι νικῶντας τὰ πάθη με τὴ λογική,
ἀλλὰ ολοκληρώνοντας τον βίον τους ἀπαθῶς,
ἀφοῦ λησμόνησαν ολοσχερῶς τὰ πάθη
και δεν ἀπέκτησαν τὴ συνήθεια (= ἔξιν)
να ἐνεργοῦν με τὴ λογική.
Αὐτὸς ο τρίτος εἶναι κυρίως εὐδαίμων
σε αὐτὸν ἐδῶ τον βίον,

ὁ λογισμῶ
τὸ σύμπαν καὶ ἀληθεῖ νῶ βιούς
καὶ αὐταρκῶς·
τίνος γὰρ ἂν καὶ δεηθεῖν λοιπὸν
ὁ πᾶν μὲν ἀλλότριον νόημά τε
καὶ βούλημα καὶ συμπεφυρμένον
τῷ σώματι πεφευγώς,
τὸ δὲ οἰκεῖον / ἅπαν καὶ
ὄντως ἀνθρώπινον ἔχων;
Οὗτος οὔτε παρόντι τινὶ
πλὴν τοῦ ἐν αὐτῷ ἀρίστου ἡσθήσεται,

οὔτε ἀπογενομένου τινὸς ἀλήσει,

οὔτε τῆς τῶν πολλῶν ἡττηθήσεται δόξης
καὶ φροντιεῖ ἐπὶ τὸ βέλτιον
ἢ τὸ χεῖρον,
οὔτε τῆς τῶν οἰκειῶν δυσπραγίας
ἢ λύπης,
οὔτε τῶν τοῦ σώματος καχεξιῶν·
οὔτε τινὸς ἐλλείψεως τῶν τῆς ζωῆς
ταύτης χρειῶν.

Τὸ δὲ τέταρτον εἶδος
ἢ καὶ γένος τῆς εὐδαιμονίας,
πρὸς ἣν τὰ λοιπὰ φέρουσι
τοὺς καλῶς αὐτὰ κατορθοῦντας ἐνταῦθα
καὶ τὰς
τῇ τοιαύτῃ εὐδαιμονίᾳ
προσηκούσας ἀρετὰς καὶ αἰωνίως
τοῖς εὐδαιμονοῦσι συνοῦσας,
αἱ τέλος τῶν ἐνταῦθα τυγχάνουσιν
ἀρετῶν,
ὡς ἡ εὐδαιμονία τέλος καὶ
ἐσχάτη εὐδαιμονία,
ἢ καὶ κυρίως ἐστὶ θεόδοτος,
ὡς τῶν ἐνταῦθα ἀρετῶν ἄθλον καὶ τέλος
ἄριστον καὶ θεῖον γε καὶ μακάριον,

ταῦτα θεωρίας ἄλλης ὑψηλοτέρας δεόμενα
ἐν τῷ παρόντι παρίεμεν.

Περὶ μὲν οὖν τῆς κατὰ γένος τῶν ἀρετῶν
διαφορᾶς καὶ τῆς τετραπλῆς εὐδαιμονίας
καὶ οἰκειᾶς ἐκάστῳ γένει
τῶν ἀρετῶν καὶ ὁ Πλωτῖνος
πραγματεύεται, καθόλου
περὶ εὐδαιμονίας σκοπεῖν
καὶ διαιρεῖν ἐνστησάμενος.

αὐτὸς δηλαδή που βιώνει με λογισμὸ
το σύμπαν καὶ ζεῖ στην ἀλήθεια
τῆς σκέψης καὶ αὐταρκῶς·
διότι τι ἀνάγκη θα εἶχε
αὐτὸς που ἀποφεύγει κάθε ξένο λογισμὸ
καὶ ἐπιθυμία ἀναμεμειγμένα
στο σῶμα,
ἔχοντας ὡς δικό του καθετὶ
ουσιαστικὰ ἀνθρώπινο;
Αὐτὸς οὔτε γιὰ τὰ παροδικὰ/προσωρινὰ
θα εὐχαριστηθεῖ, ἀλλὰ μόνο γιὰ τὴν τελεί-
ωση τοῦ ἐσωτερικοῦ κόσμου τοῦ,
οὔτε θα λυπηθεῖ γιὰ τὴν ἀπώλεια κάποιου
ἀγαθοῦ,
οὔτε θα καμφθεῖ ἀπὸ τὴ γνώμη τῶν πολ-
λῶν ὥστε νὰ μεριμνήσει γιὰ τὸ καλύτερο
ἢ τὸ χειρότερο,
οὔτε γιὰ τὴ δυσπραγία
ἢ τὴ θλίψη τῶν δικῶν τοῦ,
οὔτε γιὰ τὶς ἀσθένειες τοῦ σώματος·
οὔτε γιὰ κάποια ἐλλείψη
τῶν ἀναγκαῖων γιὰ τὴ ζωή αὐτή.

Τὸ τέταρτο εἶδος
ἢ καὶ γένος τῆς εὐδαιμονίας εἶναι ἐκείνη,
πρὸς τὴν ὁποία τὰ υπόλοιπα φέρουν
ὅσους κατόρθωσαν ἐδῶ αὐτὰ καλῶς
καὶ τὶς ἀρετὲς που ἀρμόζουν
σε τέτοια εὐδαιμονία
καὶ συναθροίζονται αἰωνίως
σ' αὐτοὺς που εὐδαιμονοῦν,
οἱ ὁποῖες τυγχάνουν νὰ εἶναι ολοκλήρωση
τῶν ἐδῶ (εγκοσμίων) ἀρετῶν,
ἐπειδὴ ἡ εὐδαιμονία εἶναι τελείωση καὶ
ἐσχάτη (= ἀνώτατη, ἐσώτατη) εὐδαιμονία,
καὶ ἡ ὁποία εἶναι δοσμένη ἀπὸ τὸν Θεό
ὡς δῶρο-ἐπαθλο καὶ ἀρίστη ολοκλήρωση
(= τελείωση) καὶ θεῖο βέβαια
καὶ μακάριο (δῶρημα) ἐνάρετου βίου·
αὐτὰ, ἐπειδὴ χρῆζον ἄλλης ὑψηλότερης
θεωρίας, τὰ ἀφήνουμε πρὸς τὸ παρόν.
Γιὰ τὴν διαφοροποίηση τῶν ἀρετῶν κατὰ
γένος καὶ τῆς τετραπλῆς εὐδαιμονίας
καὶ τῆς ἰδιαίτερης σε κάθε γένος
τῶν ἀρετῶν καὶ ὁ Πλωτῖνος
πραγματεύεται καὶ τοποθετεῖται συνολικὰ
γιὰ τὴν εὐδαιμονία ἐξετάζοντας
καὶ διαιρώντας.

Ἄριστοτέλη δ' οὐκ ἂν ἔχοι τις
 οὔτ' αὐτὸς
 μέμφεσθαι
 τὴν εὐδαιμονίαν ὀριζόμενον
 ὡς εἴρηται ἐν πρώτῳ τῶν Ἠθικῶν,
 οἰκείως τῇ πραγματείᾳ·
 οὐ γὰρ καθόλου περὶ εὐδαιμονίας
 ἐκεῖ τὸν λόγον ποιεῖται,
 ἀλλὰ περὶ μιᾶς, τῆς ἐσχάτης
 ἐν τῷ ἐσχάτῳ τῶν ἀρετῶν γένει,
 τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς·
 καὶ διὰ τοῦτο καλῶς
 ὀρίζεται τὴν εὐδαιμονίαν
 ἐκεῖ καὶ τῇ προθέσει οἰκείως.
 Εἰ δὲ θεολογικῶς καὶ τῇ πρώτῃ σοφίᾳ
 οἰκείως περὶ εὐδαιμονίας σκοπεῖν ποτε
 αὐτῷ προὔκειτο,
 διεῖλεν ἂν καὶ τὰ τῶν εὐδαιμονιῶν γένη
 καὶ ἐκάστῳ τὸν οἰκεῖον
 ἂν ἀπέδωκεν ὀρισμὸν.
 Ἄλλ' εἰ καὶ μὴ χωρὶς
 ἐκάστην εὐδαιμονίαν ἐνταῦθα ὀρίζεται,
 λόγον γοῦν εὐθὺς ἀποδίδωσιν
 εὐδαιμονίας γενικὸν καὶ πᾶσιν εἶδεσιν
 αὐτῆς ἐφαρμόττοντα, λέγων·
 „Εὐδαιμονία ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργεια
 κατ' ἀρετὴν“, ὥστε τῶν ἀρετῶν
 τετραπλῶν οὐσῶν κατὰ γένος,
 καὶ τετραπλῆς τῆς εὐδαιμονίας,
 ὡς εἴρηται, καὶ πᾶν εἶδος εὐδαιμονίας
 ψυχῆς ἐνέργειαν εἶναι κατ' ἀρετὴν
 σὺν προσθήκῃ διαφορᾶς τῆς εἰδοποιούσης
 ἐκάστην καὶ τῶν ἄλλων
 χωριζούσης· διὸ καὶ αὐτὸς
 | τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἄλλων
 χωρίσαι βουλόμενος,
 περὶ ἧς αὐτῷ προὔκειτο,
 προστίθησι τὸ οὐκ ἄνευ εὐτυχίας
 καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν
 καὶ τ' ἄλλα ὡς εἰδικὴν διαφοράν,
 ὡς τῆς ἔξωθεν εὐτυχίας μετὰ τῶν ἄλλων
 συνεργούντων πρὸς τὴν τοιαύτην μόνην
 εὐδαιμονίαν καὶ οὐχ οἷόν τε ὄν,
 πολιτευόμενόν τινα ἐναρέτως
 τὸ καθ' αὐτόν, τοιοῦτον τοῖς ἄλλοις
 εἶναι τε καὶ δοκεῖν μὴ καὶ τοῖς ἐκτὸς
 καλοῖς συνεργούμενον·

Τον Ἀριστοτέλη δεν θα μπορούσε κάποιος,
 οὔτε αὐτός (ο Πλωτίνος)
 να τον κατηγορήσει
 για τον ὀρισμὸ της εὐδαιμονίας
 που δίδει στο πρώτο βιβλίο των Ἠθικῶν,
 κατὰ τρόπο ἀρμόζοντα στην πραγματεία·
 διότι ἐκεῖ δεν κάνει λόγο
 για την εὐδαιμονία γενικά,
 ἀλλὰ για μία, την τελευταία
 στο τελευταῖο γένος των ἀρετῶν,
 την ἠθική και πολιτική·
 και γι' αὐτό καλῶς
 ὀρίζει την εὐδαιμονία
 ἐκεῖ με τον πρέποντα συλλογισμό.
 Εἰάν, βέβαια, τοποθετοῦνταν θεολογικά
 ἐξετάζοντας κάποτε την πρώτη σοφία
 σχετικά με την εὐδαιμονία,
 θα διαίρουσε και τα γένη των εὐδαιμονιῶν
 και θα ἀπέδιδε ὀρισμὸ
 ὅπως ἀρμόζει στο καθένα ἀπὸ αὐτά.
 Ἀλλὰ ἀκόμη κι αν δεν ὀρίζει ἐδῶ
 κάθε εὐδαιμονία χωριστά,
 ἀποδίδει τουλάχιστον λόγο ἀμέσως
 για την εὐδαιμονία γενικό, λόγο που
 ἐφαρμόζεται σε ὅλα τα εἶδη της, λέγοντας:
 «Εὐδαιμονία εἶναι ἐνέργεια ψυχῆς
 κατ' ἀρετὴν», ὥστε οἱ ἀρετές
 να εἶναι τετραπλές κατὰ το γένος
 και η εὐδαιμονία τετραπλή,
 ὅπως λέγεται, και κάθε εἶδος εὐδαιμονίας
 να εἶναι ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν
 με την προσθήκη της εἰδοποιού διαφορᾶς
 που χωρίζει κάθε εὐδαιμονία
 ἀπὸ τις ἄλλες· γι' αὐτό και ο Πλωτίνος
 την πολιτικὴ εὐδαιμονία ἀπὸ τις ἄλλες
 ἐπιθυμῶντας να διαχωρίσει,
 γι' αὐτόν τον διαχωρισμὸ πρόκειται,
 προσθέτει το ὄχι χωρὶς την εὐτυχία
 και τα ἐξωτερικά ἀγαθὰ
 και τα ἄλλα ως διαφορὰ εἶδους,
 ὅπως την ἔξωθεν εὐτυχία και τα ἄλλα
 που συνεργοῦν πρὸς την τέτοια μόνον
 εὐδαιμονία και ὄχι τέτοιο ὄν,
 που να πολιτεύεται ἐνάρετα
 το καθ' αὐτόν και ἔτσι να φαίνεται
 στους ἄλλους ὅτι εἶναι συνεργό και
 με τα ἐξωτερικά ἀγαθὰ·

πρὸς δὲ τὰς μείζους καὶ κυρίως
εὐδαιμονίας αὐταρκούσης τῆς ἀρετῆς,
αἱ καὶ κυρίως εἰσὶν αὐτάρκειαι,
καὶ ὁ κατ' αὐτὰς εὐδαίμων
αὐτάρκης,
καὶ μάλιστα γὰρ πάντων,
ὁ τελειότατος καὶ αἰωνίως εὐδαιμονῶν,
εἰ καὶ τῇ πολιτικῇ εὐδαιμονίᾳ
τὴν αὐτάρκειαν Ἀριστοτέλης
καταχρηστικῶς ἀποδίδωσιν,
ὥσπερ δὴ καὶ αὐτὴ,
τῇ παραθέσει τῶν ἄλλων εὐδαιμονιῶν,
οὐ κυρίως ἐστί.
Καὶ Πλωτῖνος μὲν οὖν καλῶς
τὰ περὶ τῶν ἀρετῶν
καὶ τῆς κατ' αὐτὰς
εὐδαιμονίας διαίρει,
ὡς μηδὲ κατ' αὐτὸν
ἐν εἶδος εὐδαιμονίας συνάγεσθαι,
ἀλλ' ὅσα δὴ
καὶ τὰ γένη τῶν ἀρετῶν,
εἰ καὶ περὶ
τῆς ἐσχάτης εὐδαιμονίας
καὶ αἰωνίου
οἱ τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλοι μόνοι
ἐναργῶς τε καὶ ἀκριβῶς
θεόθεν ἐμπνεόμενοι λέγουσιν.
Ἀριστοτέλης δέ,
περὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς
καὶ τῶν ἄλλων χθαμαλωτέρας
διδάξει προθέμενος,
καλῶς καὶ αὐτὸς τὸν οἰκεῖον
τῇ κατ' αὐτὴν εὐδαιμονίᾳ
λόγον ἀπέδωκεν,
οὐ τὰς ἄλλας ὑποβιβάζων εὐδαιμονίας,
οὔτε τὴν πολιτικὴν ἐκείνην ἴσην ποιῶν·
διὸ καὶ ὡς ταύτη μόνη
οἰκεῖα τὴν εὐτυχίαν
καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ
καὶ τἄλλα προσέθηκεν,
ὧν ἄνευ οὐκ ἂν δύναίτο τις
εὐδαιμονῆσαι πολιτευόμενος·
ὥσπερ οὐδ' ἂν δυνηθεῖ τις
μετὰ τούτων ἐνταῦθα μὲν
τὴν δευτέραν καὶ τρίτην,
ἐκεῖ
δὲ τὴν ἐσχάτην

ὡς πρὸς τὴν μείζονα καὶ κυρίως
εὐδαιμονίαν αὐταρκούσης τῆς ἀρετῆς,
οἱ ὁποῖες καὶ κυρίως εἶναι αὐτάρκειαι,
καὶ ὁ σύμφωνα μ' αὐτὰς εὐδαίμων
αὐτάρκης,
καὶ πάνω ἀπ' ὅλα
ὁ τελειότατος καὶ αἰωνίως εὐδαιμονῶν,
ἀν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδίδει
καταχρηστικὰ τὴν αὐτάρκειαν
στὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν,
ὅπως ἀκριβῶς καὶ αὐτὴ,
μὲν τὴν παράθεσιν τῶν ἄλλων εὐδαιμονιῶν,
δὲν εἶναι κορυφαία.
Βεβαίως, ὁ δὲ Πλωτῖνος καλῶς
τὰ περὶ τῶν ἀρετῶν
καὶ τῆς εὐδαιμονίας
τῆς σύμφωνης μὲν αὐτὰς διαίρει,
ἐπειδὴ οὔτε κατὰ τὸν ἴδιον
ἓνα εἶδος εὐδαιμονίας συμπεραίνεται,
ἀλλὰ ὅσα βέβαια
καὶ τὰ γένη τῶν ἀρετῶν,
ἀν καὶ περὶ
τῆς ἀνώτατης/εσώτατης
καὶ αἰωνίας εὐδαιμονίας
μόνον οἱ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας
μὲ σαφήνεια, ἀκρίβεια
καὶ θεῖα ἐμπνευση ἐκφέρουν λόγον.
Ὁ Ἀριστοτέλης δὲ,
ἔχοντας τὴν πρόθεσιν νὰ διδάξῃ
γὰρ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν
καὶ γὰρ τὴν ἄλλαν ἀρετὴν τὴν ταπεινότεραν,
καλῶς καὶ αὐτὸς τὴν δικὴν του σκέψιν
γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν σύμφωνην
μὲν τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἀπέδωκεν,
χωρὶς νὰ υποβιβάζῃ τὴν ἄλλαν εὐδαιμονίαν
καὶ χωρὶς νὰ ἐξισῶναι τὴν πολιτικὴν
γὰρ αὐτὴν καὶ πρόσθεσε σ' αὐτὴν μόνον
ὡς ἀρμόττουσα τὴν εὐτυχίαν
καὶ τὰ ἐξωτερικὰ
ἀγαθὰ καὶ τὰ ἄλλα,
χωρὶς τὰ ὁποῖα δὲν θὰ μπορούσε κάποιος
νὰ εὐδαιμονῆσαι πολιτευόμενος·
ὅπως ἀκριβῶς δὲν θὰ μπορούσε κάποιος
μὲν αὐτὰ ἀπὸ τῆς μιᾶς ἐγκόσμιας
νὰ ἀνεύρει τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην,
ἀπὸ τῆς ἄλλης ἐν τῇ ἐπεκτάσει
τὴν ἐσώτατην-ἀνώτατην

καὶ τετάρτην εὐδαιμονίαν εὐρεῖν
καὶ ὄντως μακαριότητα.
Ἐκ τούτων δήλον,
ὡς καὶ Ἀριστοτέλης
καὶ Πλωτῖνος
καλῶς λέγουσι περὶ εὐδαιμονίας,
ἐκάτερος τῇ προθέσει
τῶν λόγων οἰκείως. –

καὶ τέταρτη εὐδαιμονία
καὶ πραγματικὴ μακαριότητα.
Απὸ αὐτὰ γίνεται φανερό
ὅτι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης
καὶ ὁ Πλωτῖνος
ορθὰ διατυπώνουν λόγο γιὰ εὐδαιμονία,
καθένας ὅπως ἀρμόζει
στὰ πιστεύω του.



2. Ευρετήριο κυρίων ονομάτων

- Αβερρόης 16, 34-5, 70, 170
Αβικένας 16
Αγία Γραφή 55, 113, 195
Αγία Τριάδα 46, 53
Άγιο Όρος 31
Άγιο Πνεύμα 46, 49-53, 56, 117, 186, 188, 191, 199
Άγιος Διάδοχος, Επίσκοπος Φωτικής 136
Αγουρίδης Σ. 41-2
Αδάμ 63, 91
 – πρώτος 41
 – έσχατος 41
Ακαδημία 96, 176
Ακινάτης Θωμάς 10, 15-6, 37, 46-7, 50, 53, 67, 69-70, 72, 79, 99-100, 130, 180-1, 197, 203, 206-8
Αλέξανδρος Αφροδισιεύς 70, 178
Αμρουτζής Γεώργιος 26
Άμφιλόχιος Ίκονίου 105
Ανατολή 25-6, 32-3, 37, 50, 205
Ανδρεάδης Σ. Γ. 13
Αντώνιος Ηρακλείας 27
Αποστολίου Μιχαήλ 34, 36
Απόστολος Παύλος 40-2, 55-6, 90, 117, 186
Αραμπατζής Γ. 43, 46, 101, 112-3, 115, 117, 119, 121, 123, 125, 143-4, 146, 148, 157, 167, 171, 192, 199
Αριστοτέλης 10, 12, 16, 20, 33-7, 46-7, 50, 57-60, 68-75, 78-9, 81, 85-6, 92, 94, 97-9, 101-2, 111, 140, 144, 167, 170, 177, 179, 182-8, 190-3, 199-204, 207
Αυρήλιος Μάρκος 178-9
Αυγουστίνος 16-7, 41, 49, 130
Βαλσαμών (χαρτοφύλακας) 19
Βαρθολομαίος Lapacci 29
Βάρνα 28
Βασίλειος Μέγας 39, 42-4, 54-5, 72, 78, 82, 88, 91, 119, 135, 158, 175, 187, 192, 194, 196, 208-9
Βασιλεύουσα 11, 22, 24, 52
Βενέδικτος 50
Βησσαρίων 17-9, 22, 24, 29, 34, 40, 50-1
Βορέας Θεόφιλος 81
Βουδούρης Κ. 104, 150-1, 183, 189, 200
Βρανάς Θεόδωρος 54, 64
Βρυέννιος Ιωσήφ 18, 22, 40
Βυζαντινό Κράτος 24-6
Βυζαντινοί 7, 25, 27, 175, 189
Βυζάντιο 7, 13, 16, 20, 22, 25-6, 33, 36, 175, 199, 203
Γαληνός 135
Γεδεών Μ. 13, 15
Γιαννόπουλος Β. 55
(Γιαννουλάτος) Αναστάσιος, Αρχιεπίσκοπος Τυράνων και πάσης Αλβανίας 178
Γρηγόριος Νύσσης 46, 55, 78, 82-3, 103, 119, 150, 164, 177-8, 187, 206
Γρηγόριος ο Θεολόγος 46, 72, 82, 145, 175, 187
Γρηγόριος Παλαμάς 18-9, 37, 46, 53, 115, 119, 146, 150-1, 153, 181, 187, 195, 199-200
Δαμασκηνός Θεόκλητος 15, 37
Δημητρακόπουλος Α. 13, 185
Δημητρακόπουλος Ι. 35
Δημητράκος Δ. 85, 150
Διαμαντόπουλος Ν. Αδ. 13, 15, 35
Δίδυμος Αλεξανδρείας (ή Τυφλός) 91, 117, 132
Διογένης Λαέρτιος 84, 93, 177-8
Διονύσιος Αρεοπαγίτης 45-6, 54-5, 76, 78, 130, 150-1, 187, 196, 199, 203
Δοσίθεος, πατριάρχης Ιεροσολύμων 13, 52, 63
Δύση 8, 18, 25, 28, 50, 59, 70, 99

Εκκλησία 16-7, 20, 25, 27, 29, 32, 35, 40, 42, 47, 50-1, 54-7, 63-4, 68-9, 100, 117, 132, 148, 191, 197-9, 205-6
 Ελισαίος Ιουδαίος 34
 Επίκτητος 93, 107, 179
 Επιφάνιος 178
 Ευαγγελίδης Ε. Τρ. 15, 28, 32
 Ευαγγελισμός 64
 Ευλόγιος 50
 Ζαβίρας Ι. Γ. 13
 Ζακυθηνός Δ. 32
 Ζήσης Ν. Θ. 13-4, 17, 20, 23, 27, 31, 37, 49-50, 54, 56, 58, 61, 69, 72
 Ζωροάστρης 34, 36
 Θεοδώρητος Κύρου 41, 55, 84, 88, 93, 100, 178, 195, 209
 Θεοδωρίδης Χ. 138
 Θεόδωρος Αγαλλιανός 51, 55
 Θεόδωρος Γραπτός 53
 Θεοδώρου Α. 88, 127, 132, 135
 Θεοτόκος 56, 64, 66, 100
 Θεόφιλος Αντιοχείας 90
 Ιάμβλιχος 60
 Ιερός Φώτιος 7, 19, 194, 196
 Ιουδαίοι 57
 Ιουστινιανός 25
 Ιουστίνος ο Απολογητής 55, 93, 204
 Ιππόλυτος 93, 178
 Ισαάκ ο Σύρος 91
 Ισίδωρος του Κιέβου 30, 32
 Ισπανός Πέτρος 46-7, 72
 Ιταλία 22, 24, 27, 58, 144, 199, 205-6
 Ιωάννης Βασιλικός 53
 Ιωάννης ο Βαπτιστής 65-6
 Ιωάννης Δαμασκηνός 40, 44, 68, 91, 99, 127
 Ιωάννης Χρυσόστομος 55, 78, 93, 105, 120, 150, 187
 Ιωαννίδης Α. 116
 Ιωαννίδης Β. 93, 178-9
 Καβάσιλας Νείλος 18-9, 28, 50
 Καβάσιλας Νικόλαος 18, 91, 104
 Καλέκας Μανουήλ 40, 71, 100, 130, 196
 Καλογήρου Ι. 108
 Καμαριώτης Ματθαίος 15, 20, 23, 67
 Κανελλόπουλος Π. 18, 31, 33-4, 46, 58, 75
 Καππαδόκες 37
 Καρμίρης Ιω. 197
 Καψιμαλάκου Ν. Χρ. 78
 Κλήμης Αλεξανδρεύς 88, 99
 Κονιδάρης Γερ. 205
 Κούτρας Ν. Δ. 99, 150, 200
 Κρήτη 22, 24, 52
 Κυδώνης Δ. 18, 40, 69
 Κυργιόπουλος Κ. 200
 Κωνσταντινούπολη 8, 13-5, 19, 26, 29-30, 32-3, 51, 57, 63, 87, 205
 Λάμπρου Σ. 13, 18, 29, 65-7, 70
 Λατίνοι 15-9, 22, 27, 29-30, 32, 34-5, 40, 47, 49-50, 52, 56-7, 60, 63, 67
 Λέων Βουλγαρίας 19
 Λόσκι Β. 78
 Μαθάς Ζ. 13
 Μάμμας Γρηγόριος 28
 Μακάριος ο Αιγύπτιος 90-1, 103, 145, 150, 188
 Μακραίος Σ. 61
 Μακρής Μακάριος 18-9, 40
 Μαντζανάς Κ. Μ. 8, 127, 151
 Μάξιμος Ομολογητής 40, 44, 46, 55, 78, 91, 99, 120, 136
 Μαραγγιανού-Δερμούση Ε. 104, 118, 127, 135, 151, 175, 183, 188
 Μάρκος Ευγενικός 13-5, 17-8, 22, 24, 26, 28, 34, 39-40, 59-60, 67, 196
 Ματσούκας Α. Ν. 82
 Μέγας Αθανάσιος 41, 55, 105
 Μεθόδιος (νομοδιδάσκαλος) 15
 Μελιτηνιώτης 19
 Μητραλή Ε. 116
 Μητροφάνης Β΄ 28
 Μικρά Ασία 24
 Μικρογιαννάκης Ε. 116, 182-3
 Μιχαηλίδης Κ. 170
 Μονή Βατοπαιδίου 31
 Μονή Παμμακαρίστου 28, 31
 Μονή του Χαρσιανείτου 52
 Μονή Παντοκράτορος 28, 30, 66

Μούκανος Δ. 7, 111, 204-5, 207
 Μουσουλμάνοι 24-5, 57
 Μπαλάνος Σ. Δ. 13, 15, 24
 Μπενάκης Γ. Α. 33, 35, 43, 203
 Μπόνης Γ. Κ. 14, 17, 20, 24, 30, 205
 Μυστράς 14, 18, 58
 Μωάμεθ ο Πορθητής 30-2, 57
 Ναός της του Θεού Σοφίας 30
 Ναός των Αγίων Αποστόλων 31
 Νεμέσιος Εμέσης 83, 93, 98, 194-5
 Νικήτας (Οικουμενικός διδάσκαλος) 19
 Νικόδημος ο Αγιορείτης 61, 65
 Νικολάου Θ. 13, 19-20, 28-9
 Νοταράς Λουκάς 22, 51
 Νούτσος Π. 107
 Ξενοφών 150
 Ξεξάκης Ν. 8, 83, 91, 120, 172, 208
 Οικονόμος Κ. 13
 Οικουμενικές Σύνοδοι 50, 55
 Ολβιανός 50
 Όμηρος 58, 80, 177
 Ορθοδοξία 18-9, 25, 32, 60, 125
 Ορθόδοξη Εκκλησία 32, 50, 197
 Ορφικοί 94-5
 Ουσιτίτες της Πράγας 29
 Παλαιολόγος Δημήτριος 28, 51, 60
 Παλαιολόγος Θεόδωρος 14, 22
 Παλαιολόγος Κωνσταντίνος (ΙΑ΄) 14, 16, 22, 29-30, 51, 58, 63
 Παλαιολόγος Ιωάννης (Η΄) 14, 23, 25, 51
 Παλαιολόγος Μανουήλ (Β΄) 14, 18
 Παλαιολόγος Μιχαήλ 24
 Πανταζάκος Ν. Π. 86, 93, 99, 132
 Παπαδόπουλος Στ. 13, 46
 Παπαϊωάννου Χρ. 12, 14
 Παπαμιχαήλ Γρ. 205
 Παπαπέτρου Κ. 209
 Πάπας Ευγένιος 28
 Πελεγρίνης Θ. 85, 130
 Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ. 201-2
 Πετρίδου Α. 107
 Πέτσιος Θ. Κ. 92, 188
 Πλάτων 32-6, 46, 49-50, 58-60, 67, 74, 79-81, 87-8, 91, 93-9, 103, 107, 116, 118, 127-9, 135, 150, 167, 171, 175-6, 188, 192, 198-200, 203, 205, 208
 Πλήθων (Γεώργιος Γεμιστός) 11, 18, 24, 26-8, 33-6, 38, 58-60, 94, 99, 193, 203, 205
 Πλούταρχος 93, 127
 Πλωτίνος 10, 12, 44, 46, 59-60, 71, 75, 98, 127, 130, 132, 150, 164, 182, 186-7, 190-1, 198, 201-3, 207
 Πόλη 13, 22-3, 28-31, 63
 Πολίτης Γ. Ν. 8, 31, 33, 36, 38, 82, 206
 Πορφύριος 38, 59-60, 70, 84, 187
 Πρόκλος 45, 59-60, 77, 79, 3 150, 187, 198-9, 203
 Πρωτοπαπαδάκης Ε.8, 130, 134, 138, 152
 Πυθαγόρειοι 95, 129, 178
 Σάθας Ν. Κ. 13, 15, 26, 28
 Σαλ(λ)ούστιος Σερήνος 135
 Σάντας Γ. 85, 140
 Σενέκας 178-9
 Σέρρες 31, 57
 Σιδερίδης Αθ. Ξεν. 66
 Σιμπλίκιος 70-1
 Σιώτης Μ. 91
 Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος 85
 Σταγειρίτης 35, 70, 74, 78, 80-1, 97-8, 100-2, 144, 179, 184-7, 191, 201
 Στοβαίος 93, 179
 Στείρης Γ. 8, 16, 26, 34, 59, 144, 199
 Στωικοί 46, 81, 84, 93-4, 125, 127, 177-9, 187, 193
 Σοφιανός Θεόδωρος 17, 20, 31, 65-6
 Σύμβολο της Πίστεως 50
 Συμεών Θεσσαλονίκης 19, 55
 Συμεών ο Ν. Θεολόγος 91
 Συριανός 70
 Συρόπουλος Σ. 14, 20-1, 26-7, 51, 57, 73
 Σωκράτης 95, 103, 176, 179
 Σωφροσύνη (μοναχή) 62
 Τατάκης Ν. Β. 13, 34-6, 43, 85, 192, 197, 200, 203-4
 Τατιανός 90
 Τερέζης Αθ. Χρ. 8, 82, 91, 107, 151, 156, 165, 199, 203

- Τρεμπέλας Ν. Π. 81
 Τωμαδάκης Β. Ν. 13-4, 18, 2, 24, 26-7, 29-30, 32-3, 52, 192
 Φαράντος Μ. 13, 45-6, 97, 206
 Φερράρας-Φλωρεντίας Σύνοδος 11, 15, 17-8, 23, 25-6, 34, 51
 Φίλελφος Φραγκίσκος 13-4, 17, 22
 Φιλιππίδης Λ. 96-8
 Φιλόπονος Ιωάννης 68, 70, 187
 Φλωρόφσκυ Γ. 45
 Χαστούπης Π. Α. 206
 Χορτασμένος Ιωάννης (μητροπολίτης Σηλυβρίας Ιγνάτιος) 18, 40
 Χριστιανισμός 31-2, 34, 36, 41, 46, 57-9, 125, 178, 198, 203, 205-6
 Χριστός 8, 40-2, 53-4, 56-8, 61, 63-6, 77-8, 81-2, 105, 107, 116-8, 138, 146, 161, 176, 181, 191, 199
 Χρόνης Ν. 8, 47, 179, 204, 206
 Χρυσόστομος Μύρων (μετέπειτα Εφέσου) 83, 172
 Ψελλός Μιχαήλ 19, 34, 70, 85, 195-6, 205
- *
- Arabatzis G. 16, 34, 41, 43, 46, 78, 99, 112-3, 115, 117-9, 121, 123, 125, 143, 146, 148, 157, 167, 171, 199, 206
 Arnim J. 178
 Aubenque P. 201
- Beierwalters W. 198
 Brague R. 79
 Brankovic Γεώργιος 63
 Callahan J. 208
 Cavallera F. 64
 De Koninck Th. 74
 Dillon J. 81-2
 Dragona-Monachou Myrto 80-1
 Dräseke J. 13
 Du Cange 21
- Dumoulin B. 184, 200
 Düring I. 102, 144, 201
 Ehrhardt A. 81
 Farley Benjamin Wirt 80
 Festugière J. 41, 96, 125
 Gadamer Hans-Georg 80
 Gilson E. 47
 Guillou A. 34, 78, 125, 146, 199
 Heimsoeth H. 81
 Hunger H. 13, 33
 Iorga N. 31
 Kelessidou-Galanos A. 76
 Legrand E. 36, 67
 Lesky Al. 93
 Long A. A. 81
 Luccioni J. 74
 Lyckoura A. 16
 Manucio Adoro 65
 May Gerhard 82
 Miller E. 66
 Nagel Th. 79
 Norov A. 66
 Oates J. Whitney 81
 Pelikan Jaroslav 82
 Platris Κωνσταντίνος 29
 Podskalsky G. 15, 24
 Reinach Théodore 66
 Renaudot E. 12-3
 Runia D. 82
 Spinoza B. 133, 138
 Springsted E. 208
 Steiris G. 16, 206
 Stobaei J. 177
 Trouillard J. 79
 Vasiliev A. A. 24, 27
 Vegetti M. 185
 Voir A. 41
 Windelband W. 81
 Wolff Fr. 182
 Wolfson H. 82

3. Ευρετήριο όρων

- άβουλος 104, 109, 135
- αγαθό 10-1, 38, 43-6, 48, 74-6, 78-80, 84-9, 90-2, 98-9, 101-4, 107, 109, 111-6, 118-9, 122-3, 127-34, 136, 139-46, 150, 152-3, 155, 161-4, 166-8, 171-6, 180, 182-4, 188-9, 191, 198, 200, 208
- αλλότριον 99
 - εκείθεν 157
 - έλαττ(σσ)ον 44, 132, 164
 - έξωθεν 12, 152-3, 156
 - εξωτερικό - εκτός 107, 111, 140, 157, 167, 169, 175, 180, 182-5, 188-91, 202-3
 - επίγειο 140
 - έσχατο 39, 74, 76, 79-80, 102, 109, 112-3, 131-2, 160, 166-7, 170
 - εσωτερικό 111
 - θείο 157
 - κατειλημμένο 172
 - κτιστό 112
 - κυρίαρχο 171
 - κυρίως 180, 182
 - μερικόν 180
 - οικείο 46, 171
 - όντως 74, 134, 180
 - πνευματικό 140
 - σωματικό 167-8, 183
 - τέλειο 169
 - υπέρτατο 183
 - ύψιστο 45, 152, 188
- αγαθοεργία (ύψιστη) 184
- αγαθοποιία 123
- αγαθοποιός 122, 164
- προβολή 110
- αγαθότητα 45-6, 54, 75, 78-80, 88-9, 101, 106, 108, 136, 158, 162, 175, 194-5
- αγαλλίαση 120
- αγανάκτηση 140
- αγάπη 29, 41-2, 45, 61-2, 76, 81, 90-1, 112, 117-8, 121-2, 125, 138-9, 142-3, 145, 147-9, 151, 171, 176, 204, 208
- άγγελοι 54, 56, 66, 90, 103, 152, 154-6, 162-4, 170
- αγέννητος 82, 96
- άγιοι 49, 66, 125, 170, 188
- άγνοια 38, 75, 108, 142
- αγρυπνία 45
- αγώνας 17, 28-30, 60, 90-1, 119, 136-7, 159, 169, 170, 182
- αγωνίσματα 126, 160
- αδηλία 167
- αδηφαγία 141
- αδιάφθορον 96
- αδιαφορία 35, 60, 93, 140
- αδρανής 112
- αθανασία 13, 33, 61, 82, 103
- αθάνατος 55, 96, 99-100, 102-3, 150-1, 157, 170, 200
- άθεος 59-60, 82
- άθληση 159
- αθλιότητα 104, 106-7, 151-2, 158
- άθλον 119-20, 137, 163, 182, 189, 202
- αΐδιον 62, 82-4, 86, 96, 103, 157
- αΐδιος 94, 100, 157-8, 201
- αΐδιότητα 161
- αιμομιξία 142
- αίσθηση 33, 44, 48, 74, 125, 128, 134-6, 138, 157, 181, 183
- ίδια 48
 - κοινή 48
- αισθητηριακή –εμπειρία 94, 114

- μεταβλητότητα 114
- αιτία αρχική 101
 - καθολική 80
 - ποιητική 79, 131
 - πρώτη 101, 104, 110-1, 130
 - τού είναι 150, 198
- αίτιο δεύτερο 86, 89, 101, 110
 - ποιητικό 101
 - πρώτο 101
 - τελικό 74, 182
- αιτιοκρατία 35
- αιωνιότητα 59, 74, 103-4, 133
- ακαθαρσία 41
- ακαιρία 141
- ακακία 123
- ακατάληπτον 91, 204, 208
- ακηδία 139-40, 142
- ακολασία 139, 141-2
- ακρασία 139
- ακράτεια 141
- ακτημοσύνη 45, 105
- αλαζονεία 91, 139
- αλαλία 123
- αλήθεια 29, 36, 40, 43, 48, 59, 67, 75, 82, 106, 115, 120, 134, 138, 141, 144, 149, 157, 165, 169, 172-3, 186, 204-7
 - απόλυτη 106, 157
 - θεία 58, 88, 208-9
 - πρώτη 160, 172-3
 - συνεγνωσμένη 172
 - υπερβατική 48
- άλογα ζώα 91, 99-100, 102, 135
- αλογία 129
- άλογον μέρος/τμήμα 184-5
- αλυπία 45
- άλωση 11, 16, 28, 30-2, 63-4, 72, 205-6
- αμάθεια 37-8
- αμάρτημα της γλώσσας 137-8
 - της διανοίας 138
 - του σώματος 138
- αμαρτήματα “ελαφρά” 197
 - θανάσιμα 56, 62, 137-40, 144-5
 - συγγνωστά 62, 137-8
- αμαρτία 12, 43, 56, 61-2, 77, 95, 98, 104, 113, 120, 125-7, 130, 133-4, 136, 138, 143-6, 149, 153, 159, 161-2, 166, 174-6, 180-1, 188, 197
 - γενική 62
 - ηθική 131
 - θανάσιμη 62, 138-9
- αμαρτωλότητα 41, 162
- αμεθεξία 151
- αμέλεια 93, 140
- αναβιβασμός 38
- αναγωγή 75, 151, 199-201, 209
- ανάιρεση 58-60, 90, 133-4, 177
- αναισθησία 140
- ανάμνηση 48, 70, 96, 113
- άναρχος 65, 74
- ανάταση 39, 90
- ανδρεία 48, 97, 99, 107, 144, 158, 168
- ανεξικακία 45, 142
- ανθενωτικός 24, 27, 29-30
- ανθρωπότητα 54, 77, 137, 175
- άνους 104, 135
- ανταμοιβή 110-1, 197
- αντιλατινική τάση 27
- αντι-αριστοτελισμός 36
- αντι-πληθωνισμός 35
- αντιχριστιανισμός 36
- ανυποκρισία 45
- ανυποταξία 139
- αξιώματα 22, 31-2, 34, 152, 177, 183, 206
- αοργησία 45
- απάθεια 45, 145, 179, 189
- απαιδευσία 38
- απάτη 141-2, 173
- άπειρον 75, 129
- άπειρος 77, 165, 204
- απιστία 63, 142
- απλότητα 45, 123
- αποβολή 41, 44, 132-3, 153, 166, 189
- απόγνωση 142
- αποδοκιμασία 175-6
- αποκάλυψη 88, 111, 181, 186, 204, 206
- απολογία 50, 57, 64
- απορροή 150, 198

αποφατισμός 114, 165, 200
 αποχώρηση 27-8, 107, 129, 175
 αρμονία 82, 84, 93, 144, 178, 192-3, 195
 αρπαγή 141-2
 απραξία 123
 απώλεια 44, 63, 92, 120, 153, 189
 αργολεσχία 124
 αργολογία 124
 αρετές αντικείμενες 142

- γενικές 99
- διανοητικές 48, 99, 106
- ηθικές 168-9
- πρακτικές 48
- σωματικές 44-5
- υψηλές 117
- φιλοσοφικές 99
- ψυχικές 44-5

 αρετή πολιτική 188, 191

- τέλεια 118, 182-3, 202
- ύψιστη 121, 123, 126
- χριστιανική 41, 116-7, 119

 αριθμοί 131
 αριστοτελικές διδασκαλίες 35
 αριστοτελική φιλοσοφία 40, 58-9, 111, 188, 199, 206-7
 αριστοτελισμός 26, 34-5, 59, 193, 199, 203, 205
 αρμόττον 83, 162, 205
 άρνηση 26, 46, 56-7, 61, 75, 93-4, 127-8, 164, 174, 177-8
 αρχαιότητα 26, 33, 59, 135, 201
 αρχή ενεργείας 127, 165

- κοινή 116
- πρώτη 81, 111
- πρώτη αρχή ὄν 132
- της αναλογίας 75-7
- της ατομικότητας 67
- της ψυχής 55

 ασθένεια 46, 84, 86, 89, 105, 113, 128, 130, 135, 137, 144, 160, 173, 189
 αστασία 141
 ασύνθετος 74
 ασωτεία 141
 αταραξία 45, 179
 ατελές 84, 92, 129, 148
 ατελεύτητος 74, 153
 άτομο 38, 87, 112, 116-7
 αυθεντία 23
 αύξηση 44, 92
 αυτάρκεια 45, 142, 173-4, 179, 182, 191, 202
 αυτεξούσιο 43, 90-3, 105, 111, 113-4, 173, 197
 αυτεξούσιος 90-1, 105, 134, 181
 αυτοδίδακτον 192
 αυτοθυσία 117, 120
 αυτοκράτορας 146, 181
 αυτοματιστές 60
 αυτονομία 100
 αυτοσκοπός 37, 180, 193
 αυτοτέλεια 97
 αυτοϋπέμβαση 121
 αφθονία 45
 αφιλαυτία 45
 αφιλία 125-6
 αφοβία 45
 άχρονος Θεός 86, 108, 133, 195-6
 αψιμαχία 140
 βάπτισμα 42
 Βασιλεία του Θεού 45, 159
 Βασιλεία των Ουρανών 41, 43, 56, 74, 118-9, 123, 150, 156, 163
 βία 30, 49, 94, 105, 108, 137, 141-2
 βιογραφία 12
 βίος ανθρώπινος 103, 107, 181, 202

- άριστος 104
- εγκόσμιος 95, 115, 189
- ενάρετος 48, 123, 150, 179
- επίγειος 108, 120, 152, 157, 159
- ευδαίμων 79, 177, 182, 202
- θεωρητικός 79, 177, 202
- ιδεώδης 202
- κοινωνικός 118, 182
- μακάριος 79
- παρά φύσιν 106, 151-2, 158
- παρών 98-9, 169, 179
- πολιτικός 174

- τέλειος 152, 182-3
- φαύλος 150-1
- ψεύτικος 152
- βλάβη 144, 153
- βλασφημία 41, 139-40
- βοή 140
- βοήθεια Θεού (θεία) 12, 45, 90, 105, 107, 110-3, 162, 172-4, 193-4
- βουλευτικός 109
- βούληση 48, 62, 88, 91, 102, 109, 127, 130, 132, 134-6, 145, 148-9, 153-5, 161, 166-7, 171-2, 175, 192
 - θεία 82, 93-4, 100, 108, 160-1, 195-6
- βυζαντινή διανοήση 7, 38, 59, 104, 151, 186, 188
 - ευδαιμονία 118, 123
 - παράδοση 100, 193, 208-9
 - σκέψη 33, 46, 147, 150, 189
 - φιλοσοφία 8-9, 35, 44, 150, 189, 199
- βυζαντινός στοχαστής 39, 41, 105, 131, 139, 146, 148, 161
- γαστριμαργία 139, 141-2, 189
- γενναιοδωρία 45, 99
- γεννήτορας 77
- γένος 59, 67, 85, 92, 102, 127-9, 153, 174, 189, 201
- γλυκύτητα 43, 118
- γλώσσα 9, 11, 13, 16-7, 37-8, 50, 133, 138-93, 158, 172
- γνησιότητα 20, 52
- γνώση Θεού 45, 47, 53, 106, 158-60, 169-70, 174, 207
 - τέλεια 196
- γνωστική υπεροχή 83
- γονυκλισία 45
- γραμματική 20, 37, 72
- γυμνάσιο 44, 159
- δημιουργήματα 75, 83, 101, 157, 177
- δημιουργός 59-61, 69, 74, 82, 88, 90, 100-1, 104, 133, 151, 153, 163
- διάθεση καθ' ἑξίν 71, 113
 - πάθους 71
 - φυσική 85
- διαλεκτική 47, 72
 - αντίθεση 78, 142-3
- ηθική 138
- Θείου - ανθρώπινου 209
- μεταφυσική 78
- συνάρθρωση 195
- διάλεκτος 38
- διαμάχη 11, 15, 25, 33-6, 51, 58, 109
- διανοητές 39, 46, 121, 181, 187
- διάνοια 82, 88, 102, 106, 117, 138-41, 145, 147-8, 154, 158, 161, 175-6, 189, 191
- διαπληκτισμός 140
- διαστροφή 136
- διδάσκαλος 15, 17-24, 29, 38, 40, 49, 52, 55, 58-60, 67, 88, 191-3, 196
- δίκαιον 79, 99, 118, 123, 175, 183, 208
- δικαιοσύνη 21, 41, 45, 48, 62, 92, 97, 99, 106, 108, 117-8, 120, 124, 130, 149-50, 158, 168, 176
 - «ἐπὶ τῇ πίστει» 41
 - θεία 11, 54, 140, 147, 149-50, 152, 159, 175-6
- δικαστής 62
- δίκη 21, 54, 89, 95, 197
- διφυής (άνθρωπος) 44
- διχόνοια 139
- διχόνους 139
- δίψα 45, 169
- διωγμός 120
- δόγμα 29, 34, 36, 51, 55, 57-8, 68-9, 75, 82, 93-4, 96, 100, 135, 138, 151, 199, 204, 206-8
- δόγματα της φιλοσοφίας 58
- δογματισμός περιπατητικός 36
- δοκίμιο 58, 60-1, 72
- δόλος 31, 141
- δόξα 32, 38, 49, 58, 68, 77, 83, 115, 122, 133, 146, 151, 166-7, 172, 174-5, 183
- δουλεία 87, 105, 135, 137
- δυσарχία 98
- δυνάμεις αγαθοποιητικές 164
 - αισθητικές 172
 - άλογες 81
 - κοσμικές 199
 - πνευματικές 107
 - φυσικές 44, 133
 - ψυχής 99, 118, 153, 179, 181, 193

- δυτική σκέψη 16, 99
δυτικός μεσαίωνας 205
– σχολαστικισμός 33, 39
δωδεκάθεο 36
δώρα 91, 107, 124, 140, 164, 185
δώρημα 130, 135, 137, 189
δωροδοκία 141
εγκατάλειψη 38, 52, 142
εγκράτεια 45, 139, 142
εγκύκλιος παιδεία 15
εγρήγορση 70, 120, 124
εθελokaκία 105
έθνος 31-2, 38, 81
είδος 59, 67, 80, 87, 89-90, 97-8, 100, 112, 118, 127, 129, 138, 143, 145, 147, 165, 173, 189
– έλλογο 105
– μένον 112
– νοητό 165
– υπερφυές 112
είδωλο 141, 152
είδωλολατρία 141
εικόνα 15, 45-46, 49, 79, 88, 90-1, 95, 105, 127, 132-3, 148, 188, 196, 198
– του αγαθού 46, 150
– Θεού 78, 104-5, 121, 151
ειλικρίνεια 45
ειμαρμένη 35, 81-2, 93-4, 151, 177-8
ειρήνη 117, 125, 147, 168
– του Θεού 41
ειρηνοποιός 119-20
εκλεκτικισμός 39, 69, 94, 192
εκλογή 22, 30, 48, 69, 177
έκλυση των ηθών 42
εκούσιον 128
εκπόρευση 49-52, 56
εκρίζωση 90
ελάττωση αγαθού 131
έλεγχος 50, 57, 60, 81, 93, 114, 159
ελεημοσύνη 45, 62, 64, 117, 119, 122, 146
ελευθερία 54, 78, 87, 90-1, 93-4, 103-5, 116, 120, 145, 151, 162, 177-8
– της βούλησης 62, 91-2, 130, 132, 135
έλλαμψη 103, 150-1, 154-5, 188, 198-9
έλλειψη του αγαθού 44, 46, 130, 133, 164, 180, 189
ελληνική γλώσσα 15-6, 19, 37-9, 47, 67, 70, 72, 207
– λογοτεχνία 20
– παιδεία 20, 82
– φιλοσοφία 7, 74, 94, 179-80
ελπίδα 45, 117, 146
– εσχατολογική 41
εμπειρία 48, 66, 75, 77, 94, 114, 119
έν 27, 53, 75-6, 80, 150, 198
«έν Χριστῷ» ζην 41
ενανθρώπιση 77, 208
ενάρετος 77-8, 80, 108, 115, 120-6, 150, 158-9, 176, 178, 181, 193, 198
ένδεια 85, 92, 107
ενέργεια ανάγκης 177
– βουλήσεως 166, 171
– δεύτερων αιτίων 89
– έξωθεν 175
– είδους 80
– θεία 53, 82-4, 112, 151, 154, 172-3, 194, 202
– θελήσεως 131, 170-2, 181, 193
– νοητική 48
– νοός 172
– οργάνου 111
– πρόνοιας 90
– πρώτου ποιούντος 111, 162
– του ποιούντος 80
– φρονήσεως 168
– ψυχής 101, 182-3, 202
ενοίκηση 96
ενότητα 82, 97, 117, 190, 208
εντελέχεια 97-8, 100
εντιμότητα 124
ένωση 24-32, 34, 50, 59, 78, 97, 100, 148, 151, 190, 199, 206
– υποστατική 100
εξαγνισμός 96
εξαναγκασμός 105, 108
έξαρχος 22, 60
εξατομίκευση 33

- έξις 48, 71, 85, 99, 102, 113, 127, 129, 131, 133, 136-7, 142, 144, 159, 174, 208
 εξισλαμισμός 25, 31
 εξομολόγηση 146
 εξουσία 91-2, 116, 119-20, 125, 140, 142, 167, 177
 έπαθλο 61, 119, 137, 149, 159, 189
 έπαινος 43, 79, 92, 136, 139, 159, 166-7, 189
 επαύξηση 38
 επιθυμία 45, 89, 91, 95, 97, 99, 112, 119, 124, 136, 144, 158, 172-4, 176
 – κακή 41
 – σαρκική 91, 126, 160-1
 επιμέλεια 67, 71, 107, 124, 136, 194
 επιμονή 107, 124
 επιορκία 142
 επιστήμη 38, 41, 48, 92, 99, 169, 176, 200-1, 204, 206-7
 – θεία 43, 204
 επιστροφή 82, 107, 111, 145, 150, 203
 επίτευξη 83, 93, 105, 110, 112, 114, 116, 157-8, 160, 173, 180, 183, 188, 193-4, 206
 επιτηδειότητα 89, 131-2, 156
 επιτομή 150
 επιτυχία 92, 107-8, 140
 έργο ιεραποστολικό 42
 ερημία 46, 130
 έριδα 15, 42, 140, 203, 205
 εσωτερικότητα 117, 164
 ευδαιμονία αιώνια 41, 104-5, 124, 140, 191
 – αίδιος 104
 – αληθής 9, 115, 170
 – απόλυτη 43, 118
 – εγκόσμια 201
 – έσχατη 137, 166, 169-72, 181, 188-90, 200, 202
 – μεθεκτή 163
 – μέλλουσα 116, 159
 – μεταφυσική 198
 – παραχρήμα ή περιστασιακή 183
 – πνευματική 103
 – πολιτική 182, 185, 187, 190-1, 203
 – υψηλή 187
 – ύψιστη 101
 ευεξία 128, 177
 ευθυμία 45
 ευλάβεια 45, 117, 124, 148, 204
 ευπορία 141
 ευρυμάθεια 48, 67-8
 ευσέβεια 30, 32, 59, 82, 107, 117, 148
 ευστάθεια 142
 ευταξία 93, 109
 ευτυχήματα 185
 ευτυχία 43, 115, 154-5, 157, 167, 177, 182-4, 190-1, 198, 201-3
 ευφροσύνη 45
 ευχή 65-6, 119
 έφεση 127, 133, 135, 167, 173-5
 εφήμερο 12, 104
 έχθρα 125-6
 εχθρός 105, 117-8, 125-6, 168
 ζόφος 134, 150-1
 ζωή αθάνατη 150
 – αίδιος 157
 – αιώνια 43, 61, 106, 120, 124, 126, 140, 151, 157-, 159-161
 – αληθινή 74, 126, 161
 – εκείθεν 43
 – ενάρετη 126
 – επίγεια 42, 104-5, 157, 159, 163-4
 – ευδαίμων 82
 – ηθική 117
 – θεία 104
 – θεωρητική 173
 – κατά φύση 91, 137
 – μακάρια 41, 104, 115, 158
 – μέλλουσα 161, 197
 – μετά θάνατον 198
 – ουράνια 114, 159, 164
 – παρούσα 83, 94-5, 161, 169-70, 177, 193, 198
 – πνευματική 144
 – πολιτική 174, 188
 – τέλεια 182-3
 ηγέτης 30, 87, 111, 206
 ηδονή 91, 97, 134, 138, 146, 166, 171, 174-5, 183, 189, 202
 – νοερά 106

- ηθική αμαρτία 131
 – αξία 41, 109
 – διδασκαλία 85, 102, 127, 185
 – ευδαιμονίας 198
 – προσταγή 41
 – φιλοσοφία 10-1, 46, 106, 144
 – χριστιανική 43, 125
- ηθικό ιδεώδες 176
- ήθος 131
- ηρεμία 118, 169, 171
- ησυχία 45, 168
- θάνατος 10-2, 22, 28, 37, 41, 71, 94, 97-8, 116, 120, 124, 140, 149-52, 159, 170, 177, 179, 196-8, 200, 203
- θέαση 190, 198, 208
- θειότητα 79, 101
- θέληση βεβιασμένη 135
 – διεστραμμένη 104, 137, 152
 – ελεύθερη 135
- θεολογία σχολαστική 33, 39, 205
- θεόσδοτος 137, 189, 200, 202
- θεοσέβεια 39, 60, 105, 117, 120
- θεότητα 57-8, 77, 79, 81
- θεωρία Θεού 147-8, 161, 164, 169, 174
- θέωση 78, 93, 103, 119, 127, 132, 151, 198
- θλίψη 95, 113, 118, 150, 171, 189
- θρησκεία 31, 33, 35-6, 143, 177, 205
- θυμικόν 184, 204
- θυμός 41, 62, 97, 99, 106, 119, 146, 158, 176
- θωμισμός 33, 36, 206
- ιατρεία 54, 143
- ιδιώματα του Θεού 53, 75, 79
- ιεροσυλία 142
- καθαγιασμός 188
- καθαρότητα 90, 124, 142
- κάθαρση 54, 94, 98-9, 119
- καθ' όμοίωσιν 103, 117, 121, 151
- καθεαυτότητα 100
- κακία 42-4, 46, 59, 62, 85, 87, 91, 93, 105, 107, 127-8, 132-6, 140, 144-6, 150, 153, 158, 164, 177, 181, 189
- κακό έσχατο 44, 131-2
- κακοδαιμονία 153, 164, 197
- καλλιέπεια 68
- κάλλος 81-2, 90, 116, 128, 144, 167, 183
- καλλωπισμός 45
- καρδιά 91, 95, 106, 119, 121, 124, 135-6, 139, 143, 147, 170, 183
 – κεκαθαρμένη 143, 151
- καρποφορία 107
- καρτερία 118, 142
- κατ' εικόνα 91, 103, 117, 121, 151, 177, 208
- κατάκριση 43, 164, 189, 197
- καταλαλιά 140
- καταλλαγή 119
- κατὰ λόγον ζῆν 12, 176-9, 181
- κατάνυξη 45
- κατάργηση 90
- κεκαθαρμένος 188-9
- κεχαρισμένος 112
- κίνηση βουλήσεων 109
 – Θεού 45
 – ενεργητική 33
 – παθητική 33
- κινούν ακίνητον 113, 207
- κλοπή 141-2
- κοινωνία του αγαθού 78
 – υπερφυής 164
- κόλαση 11-2, 56, 95, 149-53, 158, 175
- κολασμός 161
- κόσμος 35, 46, 54, 59, 73-83, 88-9, 91, 93-6, 101, 111, 113, 115, 117, 128-30, 133-5, 146, 150-1, 161-4, 166, 172, 175, 178-9, 189, 194-5, 198-9, 204-5, 208-9
- κτίσμα 56, 67, 75, 77, 83, 86-7, 89, 92, 108, 112, 127, 133-4, 147
- κυβέρνηση 83, 87-9, 105, 172
- κυβερνήτης 85, 88, 96, 98
- κυβερνητική 87
- κυνικοί 179
- κυριότητα 192
- λαιμαργία 141
- λατινική γλώσσα 15-7, 37, 67, 69
 – Εκκλησία 69
 – σχολαστική 39, 203
 – φιλοσοφία 79

λατινισμός 52
 λατινόφων 15, 28, 50
 λατρεία 61-2, 115, 144, 148
 λειτουργίες 48, 83, 97, 177, 179
 λογισμός 29, 99, 118-9, 138, 159, 165, 177, 189
 λογιστικόν 97, 135, 176
 λόγος αγαθού 127, 129
 – Θεού 76-7, 116, 199
 – θεωρητικός 99, 119, 140
 – κοσμικός 178
 – πρακτικός 42, 77, 109, 119, 121, 123, 140, 185
 – συμβουλευτικός 26
 λύτρωση 77, 145
 μαθηματικά 131, 185
 μάθηση 136, 207
 μακάριος 40, 49, 53, 55-6, 61, 66, 79, 118, 152, 162-4, 174
 μακαριότητα 11-2, 43, 54, 74, 79, 104, 108, 120, 126, 129, 146-8, 151, 153, 156, 159-60, 163, 166-7, 170-4, 181, 185, 189, 193, 197, 202-4
 – πραγματική 12, 191
 μακαρισμός 119-20
 μακροθυμία 41, 45, 117-8, 121
 μαρτύριο 120, 150
 μέθεξη 78-9, 136, 157
 μέθη 141, 146
 μεθοδικότητα 67, 203
 μεθοδολογία 106, 206
 μείωση 58, 77, 83, 85, 152
 μέλι 43
 μέλιττα 42-3
 μεταβολή 45, 84, 89, 141
 μετακένωση 77
 μετάνοια 11, 41, 64, 94, 107, 125, 139, 145-6
 μεταφυσική 10, 101, 146, 150, 199, 201
 – ευδαιμονία 198
 – της εμμένειας 75, 78
 – της υπερβατικότητας 75, 78
 – του φωτός 198-200, 203
 μετοχή 74-5, 79-80, 87-8, 93, 115, 147, 151, 161, 184-6, 202
 μετουσία 76
 μετριοφροσύνη 45, 123, 142
 μήτηρ Θεού 56
 μικροψυχία 140
 μισθός 105, 110-1, 119-20, 125, 140, 166, 170
 μίσος 119, 140, 142, 146, 155, 176, 189
 μνήμη 39, 42, 48, 64, 70, 121, 136, 171
 μνησικακία 107, 119, 140
 μοίρα 50, 81, 93, 143, 177
 μοιχεία 142
 μονισμός 75, 98, 101
 μονότητα 116
 μόνωση 45, 82
 μόριο 56, 84, 97, 99, 106, 158, 176-7
 μόχθος 111, 140, 159, 175
 νέκρωση υπαρξιακή 126
 – ψυχική 139, 150-1, 159
 νεοπλατωνικοί 150-1, 199
 νεοπλατωνισμός 36, 44, 98, 130, 187, 190, 193, 203
 νεωτερισμός 139
 νηστεία 45, 64, 134
 νόηση 48, 86, 151, 186
 νομιναλισμός 180, 183
 νόμος αγάπης 148
 – αγαθός 133
 – ευαγγελικός 61-2, 115, 150, 181
 – ηθικός 116
 – θείος 106, 116, 126, 133-4, 138, 147-50, 159, 161, 175, 181
 – φόβου 148
 – φυσικός 57, 106
 – Χριστού 176
 νους κτιστός 12, 164-5
 – παθητικός 48
 νωθρότητα 141
 ξηροφαγία 45
 οδύνη 150, 176
 οίδημα της διάνοιας 140
 οικοδομία πνευματική 115
 οίκτος 119, 143
 ον άλογο 102, 110, 166
 – άψυχο 92, 102, 110
 οντότητα 97

όντως Αγαθό 74, 134, 180
 – κακό 133-4, 164
 – ον 45, 74, 76, 82, 130
 – Ων 44, 74, 76, 82, 132-3
 οργή 41, 62, 139-40, 142, 146, 155
 ορέξεις 180-1
 ορθόδοξοι 22-3, 25, 29, 33, 40, 53, 73, 148, 199
 ορθότητα 50, 95, 127, 139, 174-5
 ορμή έλλογη 48
 – κτηνώδης 135
 – σωματική 179
 – φυσική 177
 ουσία 9, 38, 46, 53, 59, 67, 75, 78, 80, 85, 93, 96-8, 109, 127-8, 130, 132-4, 136, 148, 162, 164-5, 170, 176-8, 181, 201-2, 208
 – άποιοι 84
 – ασώματη 109
 – θεία 12, 53, 78-9, 161, 164-5, 170, 208
 – νοερή 109, 154, 162-3, 174
 – σωματική 109
 οφειλή 105, 175
 πάθη 11, 45, 66, 77, 85, 103, 116-7, 119-20, 128, 130-1, 135-7, 142, 144, 149, 152, 159, 166, 168-9, 173, 177, 179-80, 188, 193
 παιδιά 141, 177
 παλάτι του Ξυλαλά 29, 51
 παραβολή 64, 115
 παράδεισος 41, 56, 61, 123, 145, 156, 157, 159
 παράδοση αρχαία ελληνική 177
 – βυζαντινή 100, 130, 193, 209
 – ιερή 195
 – πατερική 10, 40, 44, 49, 100, 164, 203, 208
 – χριστιανική 39, 46, 99, 130, 180, 205
 παραίνεση 42, 152, 189
 παραμυθία 119, 150
 παραφωνία 38
 παράχρηση 44, 133
 παρέκκλιση 107
 παρυπόσταση 127, 133-4
 παχύτητα 164
 πείνα 45, 169
 πειρασμοί 107, 143
 πείσμα 139
 πενία 44, 107, 130, 132
 πένθος 62, 118
 – χαροποιόν 113
 πέρατα 108
 περίσκεψη 48
 πίστη αληθής 149
 – ορθή 148-9, 160
 πλατωνική φιλοσοφία 35, 98, 144, 199, 207
 πλατωνικοί 58
 πλατωνισμός 34-5, 199, 205
 πλεονεξία 41, 122, 141-2, 146
 πληγές αφέσιμες 137
 – θανάσιμες 137
 – συγγνωστές 137
 πλήρωση 83, 129, 173, 180
 πλησίον 42, 117, 139-40, 142, 144-5, 148, 166, 203
 ποιήματα 75-6, 80
 ποίηση 84, 90
 ποιητική αιτία 79, 131
 – δύναμη 84, 101, 195
 ποιούν 80, 84-5, 127-8, 130, 162, 172
 – ελευθέρως 92
 – καθόλου 84-5, 111
 – μερικώς 84, 111
 – προσεχώς 111
 – πρώτον 162
 – πρώτως 110
 πολιτεία 74, 87, 116, 118, 125, 161, 184, 198
 πολύθεος 34, 58, 60, 82, 141, 208
 πονηρία 43-4, 89, 95, 104, 107-8, 123-4, 136, 140, 144-6, 151-2, 158, 188
 πόνος 66, 90, 95, 111, 175
 πορνεία 41, 138, 142, 146
 πραότητα 41, 45, 117-8, 142, 146
 πρόγνωση 94, 108, 195-6
 προδοσία 141
 προθετικότητα 101, 124
 προίκα 111-2, 160
 προκοπή 45, 54, 90-1, 103
 πρόνοια 10-1, 45, 54-5, 69, 81-6, 88-94, 97, 102-3, 105-6, 109-10, 137, 151, 155, 157, 161-3, 173, 177-8, 194-5, 197, 207

- pronómio athanasías 82
 próodos 59, 150, 157, 175, 199, 203
 proorismós 11, 54-5, 80, 94, 106, 108, 151, 157-8, 177-8, 195-7, 207
 propatorikó amárthma 95
 proseuché 39, 45, 54, 94
 – Κυριακή 65, 81
 prósthese 152
 protropí 42, 51, 62, 122
 πρωτείο 56, 79
 πρωτόπλαστοι 91, 113
 πυρ καθαρτήριο 56
 πώρωση 141
 ρεαλισμός 180
 – ανθρωπολογικός 184
 ρεμβασμός 140-1
 ρητορική 15-6, 19-20, 70
 ροπή 78, 91, 147, 152-3, 166, 171, 196, 199
 ρύπος 98, 115, 126
 ρώμη 99, 167, 183
 σάρκα 65, 77, 120, 123, 137
 σαφήνεια 12, 49, 62, 67-8, 116, 191
 σεμνότητα 45, 174
 σιμωνία 63
 σιωπή 28, 45, 55, 64
 σκότος 78, 81, 106, 133-4, 151, 164
 σκότωση 152, 164
 σοφία άγωνα 206
 – αληθής 208
 – Θεού 30, 73, 76-7, 83, 88, 162, 194
 – θύραθεν 209
 – ιερή 186, 202
 – μαθηματική 40
 – παγανιστική 34
 – πρώτη 190
 – φυσική 40
 στέρηση 11, 43-6, 71, 84-5, 89, 92, 107, 127-30, 132-4, 136, 150, 153, 164
 στέφανος 105, 159, 189, 197
 συγκατάθεση 93, 105, 109, 132, 136, 138, 175
 συγκεκριασμός 48
 συγχώρηση 119, 121, 137, 146
 συκοφαντία 23, 28
 συμβεβηκός 46, 59, 67, 77, 85, 90, 92, 96, 127, 131-4, 144, 156, 168, 172
 συμμετρία 144
 συμπάθεια 45, 191
 συμφέρον 30, 125
 συμφιλίωση 121
 συναίσθημα 106, 204
 συναναστροφή 126
 συνάνθρωπος 99, 117-8, 120-5, 140, 142-3, 146
 συναρπαγή 142
 συνέπεια 124
 συνέργεια 103
 συνεργία 100, 108
 συνειδητότητα 90
 σύνεση 31, 99
 συντήρηση 44, 81, 83, 89, 171
 συντριβή 118, 139, 143, 179
 σχετικισμός 109, 154
 σχήματα 61, 116, 131, 209
 σχίσμα 16, 49
 σχισματικοί 30
 σχολαστικός 11, 34, 47-50, 59, 69-70, 98, 188, 198-9, 201, 203, 206, 208
 σχολαστικισμός 39, 59, 199
 σώμα 38, 44-5, 55-6, 59, 61, 64-5, 67, 74, 77, 81, 84, 87, 94-8, 100, 102-4, 123, 128, 132, 138, 145-6, 151, 154-6, 159-60, 163, 167, 169, 171, 177, 180, 183-4, 189, 197
 – αστρικό 35
 – ένδοξο 41
 – κυριακό 61
 – ουράνιο 154-6
 – φθαρτό 41
 – ως “ὄργανον ψυχῆς” 100
 σωτηρία 11, 28, 33, 57, 65-6, 82-3, 88, 105, 107, 109, 115, 117, 145-6, 149, 160, 172, 193, 197, 199
 σωφροσύνη 43, 45, 48, 62, 93, 97, 99, 106-7, 117, 158, 166
 ταλανισμός 121
 τάξη 12, 42, 49, 67, 69, 76, 78, 81-6, 88-90, 92-3, 106, 109, 111-2, 116, 120, 125, 128, 133-4, 153-4, 158, 161-3, 175-6, 178, 187, 191-2, 195
 – του λόγου 81, 87, 128, 143, 145

- ταπεινοφροσύνη 41, 146
ταπείνωση 45, 118, 123, 137, 142-3
ταραχή διάνοιας 141
– παθών 169
τελειότητα 46, 48, 75-6, 82, 84-5, 87, 89-94, 112, 117-8, 129, 130, 153, 155, 161, 168, 174
τελείωση 54, 78, 80, 84, 91, 101-4, 106-7, 115-6, 139, 157, 160, 173, 181, 189, 193, 198
τελολογία 115, 123, 167
τέλος αγαθό 102
– αιώνιο 160
– άριστο 158, 189
– άρμόζον 92
– ειδικό 103
– έσχατο 69, 79-80, 82, 87-8, 92, 112, 145, 155, 162, 166-8, 171-3
– κοινό 105, 116, 163
– οικείο 109, 112, 129, 134, 150
– οφειλόμενο 111, 131
– υπαρξιακό 111
– υπερφυές 112, 160
– ύστερο 80
– ύστατο 80
– φυσικό 106
τέλος άριστον και θεϊον τε και μακάριον 189
τιμή 122, 133, 141, 166, 174, 183, 201
τιμιότητα 45, 124
τιμιουλκία 141
τιμωρία 11, 52, 89, 95-6, 115, 149, 153, 161-2, 175-6, 197-8
τμήμα άλογο 100, 184
– αυξητικό 184
– έλλογο 99, 184-5
– επιθυμητικό 185
– θρεπτικό 184-5
– ορεκτικό 185
– φυτικό 184-5
τύχη 33, 35, 81-2, 85, 88, 154-6, 167, 197
ύβρις 120, 140
υγεία 87, 89, 102, 109, 113, 118, 128, 144, 167, 169, 183
υιοθεσία κατά χάριν 45
ύλη 44, 46-7, 59, 67, 71, 80-2, 84, 87, 92, 97, 100, 111, 128-9, 132, 152, 163-4, 171, 178, 184
ύμνος 38, 41, 56, 66, 94, 121
υπακοή 42, 116, 125, 134-5
υπερβολή 36, 85, 119, 144, 166, 180, 198-9
υπερηφανία 139-40, 142, 146
υπηρεσία 102
υποκρισία 139
υπόμνημα 9, 47, 67-74
υπομνηματιστές 16, 69
υπομονή 89-91, 117, 120-1, 143
υπόσταση/εις 38, 46, 49, 75, 91-2, 97-8, 101, 103, 114, 127, 130, 132-4, 136, 150, 198, 208
υποστατικά ιδιώματα 53, 75
υπόσχεση 116-7
υστέρημα 117
ύφος 42, 191, 204
ύψιστο νόημα 207-8
φάρμακο 11, 139
φθόνος 45, 80, 119, 139-40, 142
φθορά 56, 63, 85, 89, 129, 138-9
φιλαλήθεια 120, 124, 142
φιλανθρωπία 42, 118, 125-6
φιλαργυρία 139, 141, 189
φιλαυτία 45
φιλενωτικός 23-4, 29, 51
φιλία 22, 121, 125-6, 155, 176, 208
φιλο-θωμισμός 36
φιλοπονία 124-5, 142
φιλότητα 11, 121, 125-6
φιλοτιμία 15, 31, 105
φλυαρία 124
φόνος 122, 142
φρόνημα 27, 91, 118, 124, 137-8, 203, 206
φρόνηση 45, 48, 60, 83, 97, 99, 106, 158, 168
φτώχεια 27, 30
φυλακή της ψυχής 94
φωνή 17, 36-9
φως 46, 58-9, 76, 78, 99, 113, 119, 129-30, 133-4, 144, 150-1, 154, 164-5, 174, 188, 192, 198-200, 203, 206-8
φωτισμός 10, 150-1, 154, 191, 193, 198-200
χάρις (θεία) 11, 45, 78, 88, 90-1, 103, 108, 110-4,

- 137, 143, 151, 157, 161-2, 171, 174-5, 188, 193, 199
- χαμαικοιτία 45
- χειρόγραφα 13-4, 32
- χορηγία 172, 194
- χρήματα 135, 167
- χρηστότητα 104
- χρονογραφία 63
- ψευδομαρτυρία 142
- ψεύδος 43, 139, 144, 149
- ψυχή αθάνατη 55, 151, 170
- αισθητική 99-100, 184
 - αυξητική 100, 184
 - θεραπευτική 99-100, 184
 - λογική 55, 99-100
 - νοερή 55, 98-100
 - φυτική 99-100, 184
- ώα 68, 71, 202
- *
- appetitus rationalis 48
- consensus 48
- consilium 48
- dualismus 98
- Editio Leonina 47
- electio 48
- ente 15, 47, 67
- essentia 15, 47, 67, 76
- filioque 29
- imagination sive phantasia 48
- intentio 48
- monismus 98
- memoria-reminiscentia 48, 70
- Opuscula philosophica 47
- praembula fidei 47
- ratio particularis et intellectus passivus 48
- sensus communis 48
- propius 48



