

ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Φιλοσοφία & πολιτική θεωρία
στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Διδακτορική Διατριβή
υποβληθείσα υπό του Ψωμάκη Ιωάννη

Επόπτης: Γεώργιος Αραμπατζής

Μέλη της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής:

Μάριος Μπέζος

Βάνα Νικολαΐδου - Κυριανίδου

ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Φιλοσοφία & πολιτική θεωρία
στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Διδακτορική Διατριβή
υποβληθείσα υπό του Ψωμάκη Ιωάννη

Επόπτης: Γεώργιος Αραμπατζής

Μέλη της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής:

Μάριος Μπέγζος

Βάνα Νικολαΐδου - Κυριανίδου

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	9
---------------	---

ΜΕΡΟΣ Α΄

Εισαγωγή – Ιστορικά & Μεθοδολογικά προλεγόμενα

Η πολιτική & πνευματική κατάσταση στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο μ.Χ. αιώνα – Η περίπτωση του Νικηφόρου Βλεμμύδη

A. Η πολιτική κατάσταση στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο αιώνα

A.1. Το Κράτος της Νίκαιας (1204-1261) 11

A.1.1. Η δυναστεία των Λασκαριδών 14

A.1.1.1. Η περίοδος του Θεόδωρου Α΄ Λασκάρεως 14

A.1.1.2. Η περίοδος του Ιωάννη Γ΄ Δούκα Βατάτζη 16

A.1.1.3. Η περίοδος του Θεόδωρου Β΄ Λασκάρεως 17

B. Η πνευματική κατάσταση στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο αιώνα

B.1. Παιδεία & εκπαίδευση στο Κράτος της Νίκαιας (1204-1261)..... 18

B.1.1. Οργάνωση & χαρακτήρας της βυζαντινής εκπαίδευσης 18

B.1.2. Η βυζαντινή πνευματική & εκπαιδευτική παράδοση στο Κράτος της Νίκαιας 22

Γ. Η περίπτωση του Νικηφόρου Βλεμμύδη (1197-1272): Βίος, έργο & σκέψη

Γ.1. Ο βίος του 26

Γ.1.1. Από την Πόλη στη Νίκαια 27

Γ.1.2. Σπουδές κοντά στον Πρόδρομο 28

Γ.1.3. Η διαμάχη με τον Δημήτριο Καρύκη 29

Γ.1.4. Η ένταξη στην εκκλησιαστική ιεραρχία 31

Γ.1.5. Τα ταξίδια προς αναζήτηση κωδίκων 32

Γ.1.6. Οι διαπραγματεύσεις με τους Καθολικούς 33

Γ.1.7. Ο μοναχισμός, το Παξαμάδιον και οι εις βάρος του κατηγορίες 34

Γ.1.8. Η «απόρριψη» των αξιωμάτων & ο Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρις 36

Γ.1.9. Οι δογματικές παρεκκλίσεις & το τέλος 39

Γ.2. Το έργο του 41

Γ.2.1. Η διαίρεση των έργων θεωρητικού προσανατολισμού 41

Γ.2.1.1. Φιλοσοφικά έργα 42

Γ.2.1.2. Ηθικό-πολιτικά έργα 42

Γ.2.1.3. Θεολογικά έργα 43

Γ.2.1.4. Ποιητικά – Υμνολογικά έργα	45
Γ.2.1.5. Επιστολογραφία	46
Γ.2.2. Διαίρεση των έργων θετικού προσανατολισμού	47
Γ.2.2.1. Φυσικά – Γεωγραφικά έργα	47
Γ.2.2.2. Ιατρικά έργα	48
Γ.3. Η σκέψη του	50
Γ.3.1. Οι φιλοσοφικές καταβολές του Βλεμμύδη	50
Γ.3.2. Οι παιδαγωγικές αρχές του Βλεμμύδη.....	51
Γ.3.3. Οι ηθικό-πολιτικές θέσεις του Βλεμμύδη.....	52
Γ.3.4. Οι απόψεις για τον Βλεμμύδη	53

ΜΕΡΟΣ Β΄

Βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση & κλασική ελληνική σκέψη

στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

A. Η φιλοσοφία στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη	56
A.1. Η Έπιτομή τής Λογικής: συγγραφή & έκδοση του έργου	57
A.1.1. Η Έπιτομή τής Λογικής & το αριστοτελικό Όργανον: δομή & περιεχομένο	57
A.1.2. Η νεοπλατωνική επίδραση στην Έπιτομήν τής Λογικής	62
A.1.2.1. Δομική & θεματική εξάρτηση από τον Δαβίδ τον Αρμένιο.....	62
A.1.2.2. Εξάρτηση έκφρασης & περιεχομένου από τον Δαβίδ τον Αρμένιο	63
A.1.2.3. Εννοιολογική εξάρτηση από τον Δαβίδ τον Αρμένιο	67
A.2. Οι λόγοι Περί Πίστεως, Περί ἀρετῆς & ἀσκήσεως, Περί Ψυχῆς	67
A.2.1. Λόγος Περί Πίστεως	68
A.2.2. Λόγος Περί ἀρετῆς & ἀσκήσεως	69
A.2.3. Λόγος Περί Ψυχῆς	71
B. Η φιλοσοφία ως ιδιαίτερος κλάδος γνώσης	73
B.1. Οι ορισμοί της φιλοσοφίας	76
B.2. Η διαίρεση των φιλοσοφικών σχολών	80
B.3. Η διάκριση της φιλοσοφίας σε ερευνητικά πεδία	82
Γ. Η οντολογία στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη	86
Γ.1. Οι προϋποθέσεις του προβλήματος	87
Γ.1.1. Η αρχαιοελληνική μεταφυσική παράδοση	88

Γ.1.2. Η προσωκρατική καταγωγή της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας	90
Γ.1.3. Η πλατωνική ιδεοκρατία ως βάση της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας.....	91
Γ.1.4. Ο αριστοτελικός υλομορφισμός ως συνέχεια της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας.....	95
Γ.2. Οι φιλοσοφικές & θεολογικές καταβολές του βυζαντινού εννοιολογικού ρεαλισμού	100
Γ.2.1. Οι νεοπλατωνικές προτυπώσεις της σχεσιακής οντολογίας	101
Γ.2.2. Οι θεολογικές διατυπώσεις της σχεσιακής οντολογίας	117
Γ.2.2.1. Πρόσωπο & σχέση στον Μ. Αθανάσιο	117
Γ.2.2.2. Περσοναλισμός & σχεσιακότητα στη σκέψη της Καππαδοκίας.....	118
Γ.2.2.3. Από τις αρεοπαγιτικές συγγραφές στον Λεόντιο Βυζάντιο και τον Ιωάννη τον Δαμασκηνό	121
Γ.3. Το πρόβλημα των “καθόλου” στη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη	125
Γ.3.1. Το πρόβλημα των “καθόλου” στον ι. Φώτιο	126
Γ.3.2. Το πρόβλημα των “καθόλου” στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη	131
Γ.3.2.1. Οι πέντε κατηγορίες του όντος	132
Γ.3.2.2. Περί γένους, είδους & σχέσεως	134
Γ.3.2.3. Η διδασκαλία του μετριοπαθούς εννοιολογικού ρεαλισμο.....	136
Γ.3.2.4. Ο θεολογικός περσοναλισμός & ενεργητισμός στην περί του όντος διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη	139
Γ.3.2.5. Οι αριστοτελικές Κατηγορίες & η σχεσιακή οντολογία στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη	144
Γ.3.2.6. Η σχέση ουσίας & συμβεβηκός στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη.....	145
Γ.3.2.7. Ουσία & ενέργεια στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη.....	147
Γ.3.2.8. Οι όροι ύπόστασις, άνυπόστατον & ένυπόστατον στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη	150
Δ. Η γνωσιολογία στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη	155
Δ.1. Η κατηγοριοποίηση της γνώσης: ή άνευ λόγου & ή μετά λόγου γνώσις.....	155

Δ.1.1. Η πείρα & η εμπειρία ως προϊόντα της μερικής γνώσεως.....	155
Δ.1.2. Η τέχνη & η επιστήμη ως προϊόντα της μετά λόγου γνώσεως.....	156
Δ.2. Ο ρόλος της έπινοίας στη γνωστική λειτουργία	158
Δ.3. Η δομή του γνωσιολογικού μηχανισμού	159
Δ.3.1. Η διάκριση των γνωστικών δυνάμεων: ἄλογες & λογικές	160
Δ.3.2. Τα είδη του νου: νοερόν & διανοητικόν	161
E. Ψυχολογία & ηθική στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη	164
E.1. Η περί ψυχής διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη	165
E.1.2. Ο ορισμός της ψυχής στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη	165
E.1.3. Η δομή της ψυχής στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη.....	167
E.1.4. Η διάκριση των ψυχών.....	169
E.1.4.1. Ἀλογες ή ατελείς ψυχές	169
E.1.4.2. Λογικές ή τέλειες ψυχές	170
E.2. Η ηθική θεωρία στη διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη.....	173
E.2.1. Το έργο του ανθρώπου: ἀπλῶς & μετά λόγου ζῆν	173
E.2.2. Η διάκριση μεταξύ ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν & εὖ μετά λόγου ζῆν.....	174
E.2.3. Ο ορισμός της ηθικής αρετής & οι τέσσερις πρακτικές αρετές.....	175
E.2.4. Η πρακτική αρετή της φρονήσεως	177
E.2.4.1. Η διάκριση μεταξύ φρονήσεως & συνέσεως	178
E.2.5. Οι πρακτικές αρετές της σωφροσύνης & της ανδρείας	179
E.2.5.1. Η διάκριση μεταξύ σωφροσύνης & ανδρείας	181
E.2.6. Η αρετή της δικαιοσύνης	182
E.2.7. Η φιλαυτία: διάκριση μεταξύ ὄντως φιλαυτίας & δοκούντως ἢ κατά πολλούς φιλαυτίας.....	185

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Βυζαντινή πολιτική θεωρία & κλασική πολιτική σκέψη στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

A. Προβληματολογία & μεθοδολογικές διευκρινίσεις	189
B. Το λογοτεχνικό είδος του Βασιλικού Ἄνδριάντος.....	192
B.1. Περιεχόμενο & είδη των Βασιλικῶν Ἄνδριάντων	192
B.2. Τα κάτοπτρα ηγεμόνος στη βυζαντινή λογοτεχνική παράδοση	194
Γ. Ο Βασιλικός Ἄνδριάς του Νικηφόρου Βλεμμύδη.....	197
Γ.1. Εισαγωγή: Ιστορικό πλαίσιο, δομή – περιεχόμενο & κρίσεις του έργου.....	197
Γ.1.(α) Ιστορικό πλαίσιο	198

Γ.1.(β) Δομή & περιεχόμενο	200
Γ.1.(γ) Κρίσεις του έργου	201
Γ.2. Χειρόγραφη παράδοση & εκδόσεις του Βασιλικού Άνδριάντος	204
Δ. Η βυζαντινή πολιτική θεωρία στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη.....	206
Δ.1. Οι μεταφυσικές – οντολογικές προϋποθέσεις της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας: συγκλίσεις & αποκλίσεις από τον κλασικό πολιτικό στοχασμό.....	206
Δ.1.2. Το πρότυπο του ιδεώδους ηγεμόνα στο έν Χριστῶ Imperium Romanum.....	209
Δ.1.3. Οι οντολογικές προϋποθέσεις στην περί κράτους θεωρία της βυζαντινής πολιτικής παράδοσης	215
Δ.1.3.1. Η ολιστική μεταφυσική στην κλασική πολιτική σκέψη.....	216
Δ.1.3.2. Η προσωποκεντρική οντολογία στη βυζαντινή πολιτική παράδοση	220
Δ.1.4. Κόσμος, κόσμιος & κοσμεῖν: η κοσμολογική θεώρηση στην πολιτική θεωρία της κλασικής σκέψης & στη βυζαντινή παράδοση.....	222
Δ.1.4.1. Η κοσμική τάξις στον κλασικό πολιτικό στοχασμό.....	223
Δ.1.4.2. Η θεονομική τάξις στη βυζαντινή πολιτική θεωρία.....	225
Δ.2. Η ηθική της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας	227
Δ.2.1. Η ηθική τελείωσις του ηγεμόνα στη βυζαντινή πολιτική θεωρία.....	228
Δ.2.2. Η ηθική της φιλανθρωπίας στη βυζαντινή πολιτική παράδοση.....	235
Δ.2.3. Η ιαματική ηθική στη βυζαντινή πολιτική παράδοση	239
Δ.2.4. Το ηθικό πρότυπο του ποιμένος – πατρός στη βυζαντινή πολιτική παράδοση.....	241
Δ.2.4.1. Μυθοποίηση & θεοποίηση στη βυζαντινή πολιτική παράδοση.....	244
Δ.2.5. Η φιλία ως ηθική κατηγορία στη βυζαντινή πολιτική θεωρία.....	247
Δ.2.5.1. Η αριστοτελική φιλία ως κατηγορία στη βυζαντινή πολιτική παράδοση.....	248
Δ.2.5.2. Η φιλαλήθεια ως στήριγμα στη βυζαντινή πολιτική σκέψη.....	250
Δ.3. Οι προσεγγίσεις του δικαίου στη βυζαντινή πολιτική παράδοση.....	253
Δ.3.1. Συλλογικότητα στη βυζαντινή πολιτική θεωρία	253

Δ.3.1.1. Η έννοια της συλλογικότητας στην κλασική πολιτική σκέψη.....	254
Δ.3.1.2. Η έννοια της συλλογικότητας στη βυζαντινή πολιτική θεωρία.....	257
Δ.3.2. Οι θεσμοί της πρόνοιας & της δικαιοσύνης στη βυζαντινή πολιτική παράδοση.....	261
Δ.3.2.1. Ο νόμος στην κλασική πολιτική σκέψη	266
Δ.3.2.2. Ο νόμος στη βυζαντινή πολιτική παράδοση	269
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	273
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ	275
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	279

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ενασχόληση μου με τη βυζαντινή ή αλλιώς ελληνική μεσαιωνική σκέψη προέκυψε ως καρπός μακρόσυρτων πνευματικών διεργασιών που συντελέστηκαν στη διάρκεια των φιλοσοφικών και θεολογικών σπουδών μου. Η πρόσληψη και εμπέδωση του εύρους της κλασικής παιδείας στη διάρκεια της φοίτησής μου στη Φιλοσοφική Σχολή συμπληρώθηκε με τη γνωριμία του πλούτου των θεολογικών γραμμάτων, όπως τα διδάχθηκα στη Θεολογική Σχολή. Έτσι, η διατριβή μου πάνω στο έργο και στη σκέψη ενός επιφανούς λογίου της βυζαντινής διανόησης, του Νικηφόρου Βλεμμύδη, ήλθε ως φυσική απόρροια όλων των παραπάνω ερεθισμάτων. Πρόκειται για έναν βαθύ γνώστη της ελληνικής πνευματικής παράδοσης, αλλά συνάμα και έναν εμπνευσμένο δάσκαλο του 13^{ου} μ.Χ. αιώνα.

Παρά την επίδραση που είχε το έργο του και ιδίως η *Έπιτομή τής Λογικής* σε όλη τη διάρκεια της Αναγέννησης μέχρι και τα νεότερα χρόνια, ελάχιστοι ανά τον κόσμο ήταν εκείνοι οι ερευνητές που επεχείρησαν - τουλάχιστον σε διδακτορικό επίπεδο - να αναδείξουν τη σημασία και την αξία του έργου και της σκέψης του Βλεμμύδη. Με αυτήν την προσδοκία και την προοπτική καταπαδιάστηκα με τη συστηματική μελέτη του φιλοσοφικού του έργου προκειμένου να μπορέσω να συνεισφέρω σε αυτό το πεδίο της βυζαντινής φιλοσοφικής έρευνας. Θεώρησα σκόπιμο να αφήσω έξω από τα ενδιαφέροντα αυτής της διατριβής τον άλλο μεγάλο πυλώνα της εργογραφίας του Βλεμμύδη, την *Έπιτομή τής Φυσικής*, καθώς θα υπερέβαινε τα όρια, την έκταση και τους στόχους μιας διατριβής. Στο επίκεντρο της εν λόγω εργασίας βρίσκεται - όπως προαναφέρθηκε - η *Έπιτομή τής Λογικής* μαζί με όλες τις φιλοσοφικές, ηθικές, πολιτικές πραγματείες του Βλεμμύδη και την επιστολογραφία του προκειμένου να φωτιστεί - όσο το δυνατό εναργέστερα - η σκέψη του βυζαντινού δασκάλου.

Στο σημείο αυτό οφείλω να ευχαριστήσω εκείνους τους ανθρώπους που στάθηκαν αρωγοί μου σε αυτή την προσπάθεια. Και πρώτα από όλα τους δύο πανεπιστημιακούς δασκάλους μου, Μάριο Μπέγζο και Γιώργο Αραμπατζή, που με τις γνώσεις τους, τη αμέριστη συμπαράσταση και την ενθάρρυνσή τους με βοήθησαν καθοριστικά στην ολοκλήρωση του εν λόγω πονήματος. Συνοδοιπόρος μου σε αυτά τα χρόνια του συγγραφικού καμάτου στάθηκε ο συνάδελφος και συνυποψήφιος διδάκτορας, Θεοφάνης Μελίδης, με τον οποίο μοιραστήκαμε προβληματισμούς και ανταλλάξαμε παρατηρήσεις. Τέλος, δε θα μπορούσα να λησμονήσω τον άνθρωπο που

στήριξε εξαρχής αυτή την προσπάθεια και θα χαιρόταν σήμερα με την ολοκλήρωση της – αν δεν έφευγε τόσο πρόωρα -, τον επίσης καλό μου δάσκαλό, Σωτήρη Φουρνάρο. Στο εξής τα όποια λάθη και οι παραλείψεις της παρούσας διατριβής βαρύνουν αποκλειστικά τον γράφοντα.

Γιάννης Ψωμάκης

ΜΕΡΟΣ Α΄

ΕΙΣΑΓΩΓΗ – ΜΕΘΟΛΟΛΟΓΙΚΑ & ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Πολιτική & πνευματική ζωή στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο μ.Χ. αιώνα

Α. Η πολιτική ζωή στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο αιώνα.

Α.1. Το Κράτος της Νίκαιας (1204-1261).

Στις αρχές του 13^{ου} αιώνα, κατά τον οποίο θα μας απασχολήσει στην εν λόγω διατριβή η δράση του Νικηφόρου Βλεμμύδη, η φυσιογνωμία της βυζαντινής αυτοκρατορίας αλλάζει ριζικά. Η άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204 από τους Σταυροφόρους της Δ΄ Σταυροφορίας¹ σημαίνει τη γεωγραφική και πολιτική αναμόρφωση του χάρτη της εποχής. Η ίδρυση πλειάδας λατινικών και ελληνικών κρατών στα εδάφη της ανατολικής αυτοκρατορίας, αλλά και οι βουλγαρικές επιδιώξεις – κυρίως στη βαλκανική χερσόνησο – προκαλούν ραγδαίες γεωπολιτικές εξελίξεις στον γεωγραφικό χώρο της ανατολικής Μεσογείου². Άμεση συνέπεια αυτής της ιστορικής εξέλιξης αποτέλεσε η νομή των εδαφών της βυζαντινής αυτοκρατορίας μεταξύ των Δυτικών³, από όπου προέκυψαν δύο μεγάλες σφαίρες επιρροής, των Βενετών και των Φράγκων, εγκαινιάζοντας τη λεγόμενη περίοδο της Λατινοκρατίας ή Φραγκοκρατίας. Ο κόμης της Φλάνδρας Βαλδουίνος Θ΄ κερδίζει την

¹ Αναλυτικότερα για την περιγραφή της άλωσης και της ληηλασίας της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους της Δ΄ Σταυροφορίας στις 13 Απριλίου του 1204, βλ. σχ. ΝΙΚΗΤΑ ΧΩΝΙΑΤΗ, *Χρονική Διήγησις*, εκδ. I.A. van Dieten, Nicetae Choniatae Historiae [CFHB XI/I, Series Berolinensis], Berolini 1975, 573.13 κ.ε. · VASILIEV A., *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, τ. Α΄, μτφρ. Δ. Σαβράμης, Αθήνα 1954, σ.σ. 567-568 · RUNCIMAN S., *A History of the Crusades*, vol. III, Cambridge 1955, σ.σ. 123, 229, 230 · ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι.Ε., *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, τ. Γ΄, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1999, σ.σ. 357-358 · ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Το Βυζαντινό Κράτος*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001⁴, σ. 224.

² ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι.Ε., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 225.

³ Για την Partitio Romaniae που υπέγραψαν οι Σταυροφόροι το Μάρτιο του 1204, βλ. σχ. CARILE A., *Per una storia dell' Impero Latino di Constantinopoli 1204- 1261*, Bologna 1972, σ.σ. 148-159 · HENDRICKX B., *Οι πολιτικοί και στρατιωτικοί θεσμοί της Λατινικής Αυτοκρατορίας της Κωνσταντινουπόλεως κατά τους πρώτους χρόνους της υπάρξεώς της*, Θεσσαλονίκη 1970, σ.σ. 27-35.

Κωνσταντινούπολη και μαζί τον αυτοκρατορικό τίτλο⁴, ιδρύοντας τη Λατινική Αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης. Οι υπόλοιπες κτήσεις μοιράζονται μεταξύ Βενετών και Σταυροφόρων, από όπου προέκυψε η ίδρυση πολλών μικρών βενετικών και φραγκικών ηγεμονιών και κρατιδίων, τα σημαντικότερα εκ των οποίων υπήρξαν το Λατινικό Βασίλειο της Θεσσαλονίκης, το Δουκάτο των Αθηνών και το Πριγκιπάτο της Αχαΐας ή του Μορέως. Συγχρόνως, όμως, πέρα από τις εδαφικές αλλαγές που συντελούνται, οι νέες αυτές κρατικές οντότητες που προέκυψαν προβαίνουν στην αποδιοργάνωση των προϋπαρχουσών κοινωνικών και οικονομικών δομών του βυζαντινού κράτους και τη μεταλλαγή τους σε φεουδαλικά σχήματα⁵.

Η δεύτερη σημαντική μεταβολή που συντελείται αφορά στην ίδρυση νέων ελληνικών κρατών⁶, αποτέλεσμα των κεντρόφυγων τάσεων της βυζαντινής αριστοκρατίας⁷. Η ίδρυση του Δεσποτάτου της Ηπείρου, η επέκταση του Κράτους

⁴ Ο Βαλδουίνος στέφθηκε αυτοκράτορας του λατινικού βασιλείου της Κωνσταντινούπολης στις 9 Μαΐου του 1204 στο ναό της Αγίας Σοφίας, βλ. σχ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, *Χρονική Συγγραφή*, εκδ. A. Heisenberg, Georgii Acropolitae Opera, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, τ. I-II, Lipsiae 1978, 15.2-3 · ΝΙΚΗΤΑ ΧΩΝΙΑΤΗ, 789.5-10 · VASILIEV A., *Ιστορία Α'*, σ.σ. 168-169 · OSTROGORSKY G., σ.σ. 97-98 · RUNCIMAN S., *A History of the Crusades*, σ.σ. 124-125 · NICOL D. M., “Η Τέταρτη Σταυροφορία και οι Αυτοκράτορες Ελλάδας και Λατίνων (1204-1261)”, CHM, τ. IV, μέρος I, σ.σ. 222-259, ειδ. σ. 230 · ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, “Από την άλωση ως την ανάκτηση της Κωνσταντινουπόλεως (1204-1261)”, ΙΕΕ Θ', σ.σ. 76-106, ειδ. σ. 76 - *Βυζάντιο και Βενετία. Μελέτη των διπλωματικών και πολιτιστικών σχέσεων*, μτφρ. Χ-Α. Μουτσοπούλου, Αθήνα 2004, σ. 191 · CARILE A., σ.σ. 175-186.

⁵ Για τη φεουδαρχική οργάνωση της Δύσης βλ. σχ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 226 · OSTROGORSKY G., σ.σ. 97-98 · NICOL D.M., *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου (1204-1261)*, μτφρ. Στ. Κομνηνός, Αθήνα 2001, σ. 27.

⁶ OSTROGORSKY G., σ. 101.

⁷ Ο Κωνσταντίνος Λάσκαρις ανακηρύχθηκε αυτοκράτορας στις 12 Απριλίου 1204, μετά τη φυγή του Αλεξίου Ε' Δούκα Μούρτζουφλου. Η άποψη ότι σκοτώθηκε σε μάχη στη Μ. Ασία δε φαίνεται να ευσταθεί, βλ. σχ. SAVVIDES A., “Constantine XI Lascaris, Uncrowned and Ephemeral Basileus of the Rhomaioi after the Fall of Constantinople to the Fourth Crusade”, *Βυζαντινά* 7 (1987), σ.σ. 141-174, ειδ. σ. 146 · Ο Κων/νος Λάσκαρις ανακηρύχθηκε αυτοκράτορας στην Αγία Σοφία, αλλά δεν πρόλαβε να στεφθεί, βλ. σχ. ΝΙΚΗΤΑ ΧΩΝΙΑΤΗ, σ. 572: «... τὸ πρωτεῖον εἰληφὼς ὁ Λάσκαρις τὰ μεν τῆς βασιλείας οὐ προσίεται σύμβολα...» · ΓΙΑΠΕΝΗ Η.Α., «Η δυναστεία των Λασκάρων»: Απόπειρες και ακυρώσεις. Ζητήματα εξουσίας και διαδοχής στην λεγόμενη αυτοκρατορία της Νίκαιας, *Βυζαντινά* 24 (2004), σ.σ. 213-224, ειδ. σ. 214.

της Τραπεζούντας – το οποίο προϋπήρχε της άλωσης του 1204⁸ – και η ίδρυση του Κράτους της Νικαίας στη Μ. Ασία αποτέλεσαν τα τρία σημαντικότερα από τα πολλά μικρά ελληνικά μορφώματα και τις αρχοντίες που εμφανίστηκαν λίγο πριν και λίγο μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης⁹. Το μεγάλο διακύβευμα για τα διάδοχα αυτά ελληνικά κρατικά σχήματα δεν υπήρξε τόσο η διατήρηση της ίδιας τους της κρατικής υπόστασης και οντότητας, όσο η επανασύσταση της άλλοτε κραταιάς βυζαντινής αυτοκρατορίας και η επαναφορά του κέντρου της στην Κωνσταντινούπολη. Για την ακρίβεια το καθένα από αυτά τα διάδοχα κρατικά σχήματα του βυζαντινού κράτους διεκδικούσε για τον εαυτό του το ρόλο του φυσικού διαδόχου, συνεχιστή και κληρονόμου της βυζαντινής – πολιτικής και πνευματικής – παράδοσης εν γένει. Αυτή ακριβώς η ταύτιση και εκπλήρωση του σκοπού που είχε θέσει το καθένα για τον εαυτό του αποτέλεσε και το σημείο τριβής, διαμάχης και ανταγωνισμού με τα υπόλοιπα. Πρόκειται για μια αντιδικία που οδήγησε σταδιακά στη διάλυση πολλών εξ αυτών των βραχύβιων ελληνικών κρατιδίων και στην επικράτηση και ανάδειξη τελικά ενός ως του ισχυρότερου και ικανότερου να διατηρήσει τη βυζαντινή παράδοση και να εκπληρώσει το σκοπό της επανασύστασης του βυζαντινού κράτους · αυτό το ρόλο ανέλαβε εντέλει το Κράτος της Νικαίας.

Μέσα σε ένα τέτοιο, συνεπώς, κλίμα γεωπολιτικών ανακατατάξεων στην ευρύτερη περιοχή της ανατολικής Μεσογείου είναι λογικό να δημιουργείται στους κόλπους του ελληνισμού ένα κλίμα απειλής και ανασφάλειας. Για το λόγο αυτό δεν θα ήταν άστοχο να υποστηριχθεί ότι οι παραπάνω ιστορικές συνθήκες έφεραν συγχρόνως στο προσκήνιο το ζήτημα της εθνικής αυτοσυνειδησίας. Από το συλλογικό υποσυνείδητο ανασύρεται αυτόχρονα το στοιχείο της ελληνικότητας της αυτοκρατορίας, το οποίο τονίζεται πλέον ως το ειδοποιητικό εκείνο γνώρισμα που διαχωρίζει τους Έλληνες από τους εχθρούς πια Λατίνους. Δεν είναι στο εξής η κοινή

⁸ OSTROGORSKY G., σ. 102. Για την χρονολογία βλ. ANGOLD M., *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Lascarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975, σ.σ. 12-13 · NICOL D.M., *Τελευταίοι αιώνες*, σ. 30 · Επίσης βλ. σχ. VASILIEV A., «The Foundation of the Empire of Trebizond (1202-1222)», *Speculum* 11 (1936), σ.σ. 3-37 · ΛΥΜΠΕΡΟΠΟΥΛΟΥ Β.Χ., *Ο Βυζαντινός Πόντος, Η Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας (1204-1461), ο χώρος - οι άνθρωποι - η οικονομία*, Αθήνα 1999 · ΠΑΠΑΝΔΡΙΑΝΟΥ Ι., *Η αυτοκρατορία της Τραπεζούντας 1204-1461, σύντομη ιστορική αναδρομή*, Θεσσαλονίκη 2004 · ΣΑΒΒΙΔΗ Α., *Οι Μεγάλοι Κομνηνοί της Τραπεζούντας και του Πόντου, Ιστορική επισκόπηση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας του μικρασιατικού Ελληνισμού (1204-1461)*, Αθήνα 2005.

⁹ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ.σ. 226-7.

πίστη, ο χριστιανισμός, ο ισχυρός συνεκτικός δεσμός, ο οποίος έχει αρχίσει ήδη να υποχωρεί, αλλά η ανάγκη να προβληθεί η ελληνική παράδοση και ιδιαιτερότητα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να κατανοηθεί εναργέστερα η έντονη στροφή εκείνης της χρονικής περιόδου προς τα κλασικά γράμματα ως πρόταση παιδείας για την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας του έθνους. Μέσα σε αυτό το πολιτικό-ιδεολογικό και γεωγραφικό πλαίσιο πρόκειται να δράσει ο φιλόσοφος και δάσκαλος Νικηφόρος Βλεμμύδης.

A.1.1. Η δυναστεία των Λασκαριδών

Την περίοδο δράσης του Νικηφόρου Βλεμμύδη δύο ήταν οι μεγάλοι πρωταγωνιστές, οι πολιτικές και συνάμα στρατιωτικές προσωπικότητες που στερέωσαν το Κράτος της Νίκαιας και το ανέδειξαν από ένα κρατίδιο σε αυτοκρατορία. Πρόκειται αφ' ενός για τον ιδρυτή της, Θεόδωρο Α' τον Λάσκαρι (1175-1222), και αφ' ετέρου τον γαμπρό του, Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη (1193-1254). Αμφότεροι κατόρθωσαν να εξουδετερώσουν όλους σχεδόν τους αντιπάλους του νεοσύστατου κράτους και να προετοιμάσουν στην πραγματικότητα την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολη το 1261 από τον ιδρυτή της παλαιολόγειας δυναστείας, Μιχαήλ Η' τον Παλαιολόγο. Αυτός, άλλωστε, ήταν και ο αυτοσκοπός του κράτους της Νικαίας · να προσφέρει δηλαδή για όσα χρονιά ήταν αναγκαίο έναν ασφαλή τόπο «εξορίας» στη βυζαντινή αυτοκρατορία, διατηρώντας ανόθευτη την πολιτική και πνευματική της ταυτότητα και συγχρόνως να γίνει ο κατ' εξοχήν χώρος οργάνωσης του αγώνα για την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης.

A.1.1.1. Η περίοδος του Θεόδωρου Α' Λασκάρειως

Από το 1204 έως το 1222 ο Θεόδωρος Α' ο Λάσκαρις κατόρθωσε να εδραιώσει το νεοσύστατο κράτος της Νίκαιας, το οποίο στοχοποιήθηκε εξ αρχής από τους γύρω του αντιπάλους, Δυτικούς και Έλληνες. Μόλις το Δεκέμβριο του 1204 δέχθηκε την πρώτη επίθεση από τον Ερρίκο της Φλάνδρας και τον κόμη Λουδοβίκο Ντε Μπλουά (Louis de Blois). Το αποτέλεσμα, αν και αρνητικό για τον Λάσκαρι, δε στάθηκε ικανό να διαλύσει τη νεοσύστατη αυτοκρατορία. Η βουλγαρό-φραγκική αντίθεση στη Βαλκανική σώζει συγκυριακά τη Νίκαια, η οποία δέχεται νέο χτύπημα

το χειμώνα του 1206¹⁰. Η βοήθεια, αυτή τη φορά από τον Βούλγαρο τσάρο Καλογιάν (ή Καλογιάννη τον Ρωμαιοκτόνο), γνωστό και ως Ιβάν Α΄, οδηγεί σε διετή ανακωχή μεταξύ Λάσκαρι και Ερρίκου την άνοιξη του 1207. Είναι το διάστημα και η συγκυρία που επιτρέπουν στον Θεόδωρο να θεμελιώσει τόσο την προσωπική του εξουσία, όσο και την αυτοκρατορία του συγχρόνως. Το 1208¹¹ αναγορεύεται από τον πρώτο «εξόριστο» πατριάρχη Μιχαήλ Δ΄ τον Αυτωρειανό (1206-1212)¹² «πιστός βασιλεύς και αυτοκράτωρ τῶν Ρωμαίων»¹³, γεγονός που προοικονομεί τον ιστορικό ρόλο που θα διαδραματίσει ο θρόνος της Νίκαιας στα πολιτικά πράγματα της περιόδου. Για το λόγο, αυτό, άλλωστε, Βενετία, Λατινική Αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης, Σελτζούκοι Τούρκοι, αλλά και το Κράτος της Τραπεζούντας στρέφονται εκ νέου εναντίον του νικαϊκού κράτους¹⁴. Με μοναδικό σύμμαχο τον Λέοντα τον Γ΄, βασιλιά της Αρμενίας, ο Λάσκαρις νικά τον Σουλτάνο του Ικονίου την άνοιξη του 1211 και αντιστέκεται σθεναρά απέναντι στον Ερρίκο της Φλάνδρας και τους Κομνηνούς της Τραπεζούντας. Η σκληρή αντίσταση που προβάλλει ο Θεόδωρος καταλήγει στην ειρήνη του Νυμφαίου στα τέλη του 1214¹⁵. Πρόκειται επί της ουσίας για εξέλιξη που

¹⁰ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 227.

¹¹ Κατά τον Π. Γουναρίδη η στέψη του Θεόδωρου Α΄ Λασκάρως έγινε το 1207, βλ. σχ. ΓΟΥΝΑΡΙΔΗ Π., «Η χρονολογία της αναγόρευσης και της στεψης του Θεόδωρου Α΄ του Λασκάρως», Σύμμεικτα 6 (1985), σ. 65 κ.εξ..

¹² Η εκλογή του χρονολογείται στις 20 Μαρτίου του 1208, βλ. σχ. KARPOZIOS A., *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1223)* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέτες 7], Θεσσαλονίκη 1973, σ.σ. 22-23 · ANGOLD M., σ. 23 · ΣΤΑΥΡΙΔΟΥ Α. – ΖΑΦΡΑΚΑ Α., *Νίκαια και Ήπειρος τον 13^ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία*. [Εταιρεία Βυζαντινών Σπουδών 7], Θεσσαλονίκη 1990, σ.σ. 176-178.

¹³ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Βυζαντινή Διπλωματική. Ι. Αυτοκρατορικά έγγραφα*. Θεσσαλονίκη 1972, σ. 242 · ΣΤΑΥΡΙΔΟΥ Α. – ΖΑΦΡΑΚΑ Α., σ. 96.

¹⁴ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 12.4-21 · ΜΗΛΙΑΡΑΚΗ Α., *Ιστορία τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου (1204-1261)*, Τυπογραφίον ἀδελφῶν Περρῆ Βιβλιοπωλείον Γεωργίου Κασδῶνη, Ἀθήναι 1898, σ.43. Για την έκταση του κράτους της Νίκαιας Εκείνη τη χρονική στιγμή η επικράτεια του Θεόδωρου Α΄ με κέντρο την πόλη της Νίκαιας περιλάμβανε την Προύσα, τη Σμύρνη τη Φιλαδέλφεια, την Έφεσο, τα Νεόκαστρα και το Κιλβιανό πεδίο. Περιλάμβανε όλη την επαρχία της Βιθυνίας, δυτικά περιλάμβανε την Καρία και την κοιλάδα του Μαιάνδρου, ενώ ανατολικά επεκτεινόταν μέχρι τη Γαλατία και τη Καππαδοκία.

¹⁵ OSTROGORSKY G., σ. 107 · ANGOLD M., σ. 15 · NICOL D.M., *Τελευταίοι αιώνες*, σ. 46. Αναλυτικά για τους όρους, βλ. σχ. ΜΗΛΙΑΡΑΚΗ Α., σ.σ. 132-133. Επίσης το 1219 συμφώνησε με το

εδραιώνει στην πράξη την παρουσία και αποδοχή του κράτους της Νίκαιας από τους γύρω του εχθρούς¹⁶.

A.1.1.2. Η περίοδος του Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη

Ο διάδοχος του Θεόδωρου μετά τον θάνατο του το 1222, Ιωάννης Γ' Δούκας Βατάτζης, κατά τη διάρκεια της βασιλείας του οποίου θα δράσει ο Νικηφόρος Βλεμμύδης, ισχυροποιεί περαιτέρω την αυτοκρατορία και προετοιμάζει το έδαφος για την ολοκλήρωση του σκοπού της: την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης το 1261. Με διαδοχικές νίκες επί των Φράγκων, τους οποίους απομακρύνει τελικά από την Μ. Ασία, επαναφέρει την αυτοκρατορία στα προγενέστερα εδάφη της¹⁷. Από το 1230, μάλιστα, η σταδιακή παρακμή του Δεσποτάτου της Ηπείρου¹⁸ αναδεικνύει τη Νίκαια ως το μόνο φυσικό διάδοχο κράτος της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Με συμμαχίες εξαιρετικών διπλωματικών χειρισμών, αλλά συγχρόνως ευκαιριακού και στρατηγικού χαρακτήρα, ο Βατάτζης υπερδιπλασιάζει την εδαφική επικράτεια της Νίκαιας, επεκτείνοντάς τη από τη Ροδόπη έως και τον Αξίο και από τη Θεσσαλονίκη – με την κατάληψή της το 1246 – έως την Ήπειρο το 1248¹⁹.

Την ίδια στιγμή, η εσωτερική πολιτική και το δημοσιονομικό και κοινωνικό έργο του κράτους της Νίκαιας ακολουθεί την προγενέστερη βυζαντινή παράδοση. Πρόκειται για διοίκηση βασισμένη σε ένα χρηστό σύστημα απονομής δικαιοσύνης με

Βενετό podesta της Κωνσταντινούπολης να έχουν πλήρη ελευθερία οικονομικών συναλλαγών οι Βενετοί έμποροι μέσα στην επικράτεια του κράτους της Νίκαιας.

¹⁶ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ.σ. 229-30.

¹⁷ Για τη μάχη του Ποιμανηνού και την προσωπική επέμβαση του Βατάτζη βλ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 34.27-35. Παράλληλα, οι ναυτικές επιχειρήσεις της Νίκαιας στέφονταν η μία μετά την άλλη με επιτυχία, προσαρτώντας τα νησιά Λέσβο, Χίο, Σάμο, Ικαρία, Ρόδο, βλ. σχ. OSTROGORSKY G, σ. 113.

¹⁸ Επακόλουθο της ήττας στην Κλοκότνιτσα ήταν η σημαντική εδαφική συρρίκνωση του κράτους της Ηπείρου, εφόσον τα εδάφη της Θράκης, της Μακεδονίας καθώς και ένα τμήμα της Βορείου Ηπείρου που είχε καταλάβει ο Θεόδωρος, περιήλθαν στο κράτος του Ιβάν Ασάν Β', βλ. σχ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 41.11-42.20 · ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ, *Ρωμαϊκής Ιστορίας Λόγοι*, εκδ. L. Schopen-Im. Bekker, Nicephori Gregorae Historia byzantina I, Bonnae 1829-1855, σ. 27 · OSTROGORSKY G., σ. 114 · LANGDON J.S., *John III Ducas Vatatzes's Byzantine Imperium in Anatoliam Exile, 1222-1254 : The Legacy of his Diplomatic, Military and Internal Program for the Restitutio Orbis*, UCLA 1978, σ. 94 · NICOL D.M., *Τελευταίοι αιώνες*, σ. 46.

¹⁹ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 231-3.

έντονο το χαρακτήρα ενός κράτους κοινωνικής πρόνοιας και ευποιίας²⁰. Την παραπάνω κοινωνικό-πολιτική αρχή υπηρετούν και οι τρεις ηγέτες του νικαιϊκού κράτους (Θεόδωρος Α΄ Λάσκαρις, 1204-1222 - Ιωάννης Γ΄ Δούκας Βατάτζης, 1222-1254 - Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρις, 1254-1258). Έτσι, ενισχύεται η εγχώρια παραγωγή – ιδίως στα χρόνια της βασιλείας του Βατάτζη – με τον συνακόλουθο περιορισμό των εισαγωγών, κυρίως δυτικών ειδών πολυτελείας. Σταθεροποιείται η οικονομία, η οποία ξεπερνά σε επιδόσεις και αριθμούς την εποχή των Κομνηνών. Η διοίκηση εξυγιαίνεται, θεσπίζονται κοινωνικά μέτρα και ενισχύεται η συνοριακή άμυνα με την παραχώρηση ατελειών²¹.

A.1.1.3. Η περίοδος του Θεόδωρου Β΄ Λασκάρως

Στην ίδια κοινωνική και φιλολαϊκή γραμμή κινήθηκε και ο τελευταίος και πιο φιλοσοφημένος αυτοκράτορας της Νίκαιας από τη δυναστεία των Λασκαριδών, ο Θεόδωρος Β΄ ο Λάσκαρις – εγγονός του Θεόδωρου του Α΄ και γιος του Βατάτζη. Ο Θεόδωρος Β΄, ο οποίος υπήρξε, μάλιστα, μαθητής του Νικηφόρου Βλεμμύδη, στην ολιγόχρονη περίοδο της αυτοκρατορικής του θητείας (1254-1258) ανακτά εδάφη, προσεγγίζει τα μεσαία και λαϊκά στρώματα – ιδιαίτερα τους χωρικούς και τους αστούς –, προωθώντας ικανά άτομα από αυτές τις τάξεις σε ανώτερα αξιώματα. Συγκρούεται με τους «δυνατούς» και προκαλεί την αντίδραση των μελών της αριστοκρατίας²², η οποία σταδιακά συσπειρώνεται γύρω από τον Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγο (1223-1282), μετέπειτα αυτοκράτορα της Νίκαιας. Στα χρόνια του τελευταίου (1259-1261), μάλιστα, κατέστη δυνατή η επανάκτηση της

²⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι στα χρόνια της βασιλείας του Ιωάννη Γ΄ Δούκα Βατάτζη κατασκευάστηκαν νοσοκομεία, πτωχοκομεία, γηροκομεία και φιλανθρωπικά ιδρύματα, ενώ ο ίδιος ο Βατάτζης ονομάστηκε «ἐλεήμων» λόγω της φιλολαϊκής του πολιτικής, βλ. σχ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΥ Δ., «Μαρτυρίαί καί ἐνδείξεις τῆς κοινωνικῆς μερίμνης τῆς βυζαντινῆς Νικαίας», *Νίκαια, ἱστορία – θεολογία – πολιτισμός 325-1987*, εκδ. Ι. Μητροπόλεως Νικαίας, Νίκαια 1988, σ.σ. 76-79.

²¹ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 233-4, BROWNING R., σ. 263 · OSTROGORSKY G., σ.σ. 123-124 · NICOL D.M., *Τελευταίοι αιώνες*, σ.σ. 53-54 · Για τα στρατιωτικά αγροκτήματα, βλ. σχ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΠΑΧΥΜΕΡΗ, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, εκδ. J. Failes, Georges Pachymères Relations historiques, Livres I-VI, CFHB XXIV/1, 2, Series Parisiensis, Paris 1984 με γαλλική μετάφραση του V. Laurent, και I. Bekker, 2 τόμ. Bonnae 1835, σ. 16 · OSTROGORSKY G., σ.σ. 122-123. Για τα στρατιωτικά αγροκτήματα, βλ. σχ. ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ, I, σ. 44.

²² ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 234-5 · OSTROGORSKY G., σ. 128 · NICOL D.M., *Τελευταίοι αιώνες*, σ. 57.

Κωνσταντινούπολης (1261), μεταφέροντας εκεί πια το κρατίδιο της Νικαίας, η οποία καταλήφθηκε από τους Σελτζούκους Τούρκους το 1331²³.

B. Η πνευματική ζωή στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο αιώνα.

B.1. Παιδεία & εκπαίδευση στο Κράτος της Νικαίας (1204-1261).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το πνευματικό και εκπαιδευτικό πλαίσιο του Κράτους της Νικαίας μέσα στο οποίο έδρασε ο Νικηφόρος Βλεμμύδης για να μπορέσει να καταστεί κατανοητή η διαμόρφωση της σκέψης του φιλοσόφου μας. Μιλώντας για πνευματική ζωή και εκπαιδευτικά πράγματα στο Βυζάντιο κατά τον 13^ο αιώνα, στην πραγματικότητα αναφερόμαστε κατά βάση στην παιδεία και στην εκπαίδευση του διάδοχου – της αυτοκρατορίας – κράτους της Νικαίας. Για να μπορέσει, όμως, κανείς να σχηματίσει μια στοιχειώδη εικόνα για την πνευματική και κυρίως εκπαιδευτική κατάσταση της εποχής, οφείλει να στρέψει την προσοχή του στην προ του 1204 πραγματικότητα. Συγκεκριμένα μια σύντομη επισκόπηση των βυζαντινών εκπαιδευτικών πραγμάτων από τον 9^ο έως τον 12^ο αιώνα θα μπορούσε να καταστήσει εναργέστερη την εικόνα του πνευματικού και εκπαιδευτικού τοπίου, όπως αυτό διαμορφώθηκε στη Νίκαια κατά τον 13^ο αιώνα. Για την ακρίβεια, η εικόνα της πνευματικής και εκπαιδευτικής στάθμης στο νεοσύστατο κράτος ακολουθεί μια αντιστρόφως ανάλογη πορεία με εκείνη των προηγούμενων αιώνων. Έτσι στα πρώτα χρόνια του 13^{ου} αιώνα η παιδεία δε διαφέρει από εκείνη του αμέσως προηγούμενου (12^{ου} μ.Χ.), ενώ στην εξέλιξή της αναβιώνει έναν δεύτερο βυζαντινό ουμανισμό, συνέχεια της πρώτης φάσης του που πραγματοποιήθηκε κατά την περίοδο μεταξύ του 9^{ου} και 11^{ου} μ.Χ. αιώνα.

B.1.1. Οργάνωση & χαρακτήρας της βυζαντινής εκπαίδευσης

Θα πρέπει να σημειώσουμε εξ αρχής ότι ο 12^{ος} μ.Χ. αιώνας χαρακτηρίζεται ως μια περίοδος ύφεσης για τα εκπαιδευτικά πράγματα του Βυζαντίου, πορεία που ακολουθεί και η υπόλοιπη βυζαντινή κοινωνία. Πρόκειται για το αποτέλεσμα της πίεσης που δέχεται η αυτοκρατορία τόσο από τα δυτικά όσο και από τα ανατολικά. Οι Νορμανδοί στη Δύση – Κάτω Ιταλία και Ιόνια νησιά – και οι Σελτζούκοι Τούρκοι

²³ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 227.

μαζί με τους Βενετούς, τους Γενουάτες και τους Σταυροφόρους στην Ανατολή²⁴ – Μικρά Ασία – προκαλούν μια αφόρητη κατάσταση στο βυζαντινό κόσμο που δεν θα μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστη την ανάπτυξη των γραμμάτων και των τεχνών²⁵. Η ίδια ύφεση και στασιμότητα σημαδεύει τα εκπαιδευτικά πράγματα του κράτους της Νίκαιας στα πρώτα χρόνια της ίδρυσης του για να ακολουθήσει μια περίοδος αναγέννησης και ανανεωτικής δημιουργίας, συνεχίζοντας την πνευματική παράδοση των προηγούμενων αιώνων (9^{ος}-11^{ος} μ.Χ. αι.)²⁶. Πρόκειται για την περίοδο στην οποία σημειώθηκε μια εντυπωσιακή παραγωγή έργων, βαθιά επηρεασμένων από την αρχαιοελληνική παιδεία – ιδίως φιλοσοφικής φιλολογίας²⁷. Αυτά είχαν τη μορφή είτε κυρίως σχολιαστικών υπομνημάτων των αρχαίων κειμένων, είτε πραγματιών θεολογικό-φιλοσοφικού χαρακτήρα, επιβεβαιώνοντας άλλοτε τον συνθετικό και άλλοτε τον πρωτότυπο χαρακτήρα της βυζαντινής πνευματικής παραγωγής της εποχής²⁸. Στην πραγματικότητα πρόκειται για τον «πρόλογο» της μετέπειτα παλαιολόγιας πνευματικής αναγέννησης.

Σε ό,τι αφορά στους σκοπούς της παιδείας στη Νίκαια, αυτοί συνοψίζονται στη μίμηση προτύπων, την εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας και την πολυμαθία.

²⁴ Πετσενέγκους, τους Σέρβους και τους Ούγγρους στα Βαλκάνια, τους Νορμανδούς στη Σικελία και την Αντιόχεια, και τους Τούρκους στην Μικρά Ασία. το 1122, με τους Βενετούς να λεηλατούν τα νησιά (Κέρκυρα, Ρόδο, Χίο, Σάμο, Λέσβο, Άνδρο, Κεφαλληνία) και τα παράλια της αυτοκρατορίας.

²⁵ ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β' . Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση*, Αθήνα 2002³, σ. 685.

²⁶ TARTAGLIA A., *Theodorus II Ducas Lascaris, Opuscula Rhetorica*, [Bibliotheca Scriptorum Graecarum et Romanorum Teuburiana], Leipzig 2000, αρ. 3, 103-106: «ἀλλ' οὐκ εἰς ἄκρον ἢ λογιότητος τῶν αὐτῶν οἰκητόρων, οὐδ' εἰς τέλος ἀγαθόν ὁ σκοπός, οὐδ' ἔνδοξον τὸ ἐργόχειρον, ἐπειδὴ μᾶλλον ἐκ τοῦτο τοῦ κτιστοῦ ἐπελανθάνοντο, ὅπερ ἀντιστρόφως ἔδει γίνεσθαι» · 110-112: «ἐνθαδὶ δὲ ἡ Νικαέων αὕτη λαμπρόπολις διττῶς πλουτεῖ τὸ φιλόσοφον, ἕκ τε τῆς ὑπερκειμένης ταύτης θεογονσίας. Αὕτη καὶ γὰρ πολλαχῶς ἐστὶ τὸ φιλοσοφεῖν» · 114-120: «φιλοσοφοῦσι μὲν καὶ ταῖς Ἀριστοτελικάς καὶ ταῖς Πλατωνικάς καὶ Σωκράτους ἐπιστήμαις οἱ ταύτης οἰκήτορες ὡς ῥητορεύειν οὐκ ἐλαττονοῦμενοι οἱ τοῦ παλαι Δημοσθένην καὶ Ἑρμογένην μιμούμενοι, μένος πνεύουσι, σεμνὰ κατ' ἦθος ῥέοντες μελισσαγῆ ῥήτῃ διὰ γλώσσης ῥοιζούσης ἤχον χρυσοῦν, τῷ ποιητικῷ τε ῥυθμῷ θαμίζοντες τὰς ψυχὰς ...» · 127-130: «ἀλλὰ καινὸν τρόπον φιλοσοφίας μίζαντες τῇ θεογονσίᾳ, εὐαγγελικάς καὶ ἀποστολικάς καὶ πατρικάς παιδαγωγηθέντες θεηγορίας τὸ πρὶν, φιλοσοφοῦσι τὰ θεῖα δόγματα μετακεντρίζοντες τὸ ἀγριέλαιον εἰς καλλιέλαιον».

²⁷ REYNOLDS L.- WILSON N., *Αντιγραφείς και φιλόλογοι. Το ιστορικό της διάσωσης των κλασσικών κειμένων*, μτφρ. Ν. Παναγιωτάκης, Αθήνα 1989, σ.σ. 92-93.

²⁸ BROWNING R., σ. 236.

Στην πραγματικότητα συνεχίζεται αδιάπτωτα η εκπαιδευτική παράδοση της ελληνιστικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας που είχε κληρονομήσει στο σύνολό της η βυζαντινή παιδεία²⁹. Η δομή, εντός της οποίας εκπληρώνονται οι παραπάνω σκοποί, διαιρούταν σε τρία είδη: (α) την κοσμική, (β) την εκκλησιαστική και (γ) τη μοναστική. Από τα τρία αυτά είδη, η κοσμική και εκκλησιαστική εκπαίδευση ήταν περισσότερο σχεδιασμένες και οργανωμένες, βασισμένες, ωστόσο, ως επί το πλείστον, στην ιδιωτική πρωτοβουλία, ενώ η μοναστική εκπαίδευση παρεχόταν μέσα στα μοναστήρια και απευθυνόταν κυρίως σε όσους ήθελαν να ακολουθήσουν το μοναστικό βίο. Ιδιωτικά σχολεία και διδασκάλια, προσαρτημένα στο ανακτορικό συγκρότημα και σε εκκλησιαστικά και μοναστικά κέντρα, αποτελούσαν κατά βάση τις εκπαιδευτικές δομές του βυζαντινού κράτους.

Μέσα στο πλαίσιο των τριών παραπάνω ειδών εκπαίδευσης υλοποιείται και το κοινό περιεχόμενο σπουδών της βυζαντινής παιδείας το οποίο διαρθρώνεται σε τρεις εκπαιδευτικές βαθμίδες: η πρώτη – από την ηλικία περίπου των 6 έως τα 12 έτη – περιλαμβάνει την εκμάθηση της ανάγνωσης, της γραφής και της αριθμητικής³⁰. Η δεύτερη βαθμίδα – από τα 12 έως τα 18 έτη – αποτελούσε την εγκύκλιο (ή γενική) παιδεία, η οποία διακρινόταν σε δύο κύκλους σπουδών: το *Trivium* – τη διδασκαλία των φιλολογικών μαθημάτων (ρητορική, φιλοσοφία, ποίηση) – και το *Quadrivium* – τη διδασκαλία των θετικών μαθημάτων (αριθμητική, γεωμετρία, μουσική, αστρονομία)³¹. Εκτός από τα πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια σχολεία – του γραμματιστή ή παιδοτρίβη / παιδαγωγού και του γραμματικού αντίστοιχα – λειτουργούσε στην Κωνσταντινούπολη – την εποχή των Μακεδόνων – μία ειδική σχολή για «ταβουλλαρίους» και «συνηγόρους», την οποία θα μπορούσε κανείς να εντάξει σε ένα επίπεδο μετά-δευτεροβάθμιας επαγγελματικής εκπαίδευσης. Απώτερος

²⁹ Για την παιδεία κατά τα υστερορωμαϊκά και πρωτοβυζαντινά χρόνια βλ. KASTER R.A., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press 1988 · ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ Α., «Η οργάνωση του σχολείου. Παράδοση και εξέλιξη», στο: Χρ. Αγγελίδη (επιμ. έκδ.), *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1989, σ.σ. 325-333, ειδ. σ. 327 · ANGOLD M., σ. 171.

³⁰ RUNCIMAN S., *Βυζαντινός Πολιτισμός*, μτφρ Δ. Δετζώρτζη, Αθήνα 1969, σ. 251 · LEMERLE P., *Ο πρώτος βυζαντινός Οθμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10^ο αιώνα*, μτφρ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα 2001³, σ. 226 · MANGO C., *Βυζάντιο: Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, μτφρ .Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα 1988, σ.σ. 151-152 · ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ Α., Η οργάνωση του σχολείου, σ. 327.

³¹ HUNGER H., *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια και κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τ. Γ', μτφρ. Λ.Γ. Μπενάκη-Ι.Β. Αναστασίου-Γ.Χ. Μακρή, Αθήνα 1987, σ. 13.

σκοπός της βυζαντινής εκπαίδευσης, άλλωστε, ήταν η κατάρτιση ικανών στελεχών, προορισμένων για τη δημόσια διοίκηση ή την ανώτατη εκκλησιαστική ιεραρχία. Σε ό,τι αφορά στην τρίτη βαθμίδα που συνδέεται με τις ανώτερες σπουδές, αυτή περιλαμβάνει συνήθως τη σπουδή της ρητορικής, της γραμματικής, της φιλοσοφίας, της γεωμετρίας και της αστρονομίας³². Αναφορικά με τα θεολογικά γράμματα, αυτά διδάσκονταν κατά κύριο λόγο στις μονές και στις εξειδικευμένες εκκλησιαστικές σχολές.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο συστηματικά οργανωμένος χαρακτήρας της βυζαντινής εκπαίδευσης γίνεται αντικείμενο κρατικού ενδιαφέροντος κατά κύριο λόγο μετά τον 6^ο μ.Χ. αιώνα. Σε ό,τι αφορά στη δομή της ανώτερης και ανώτατης εκπαίδευσης, τον 9^ο μ.Χ. αιώνα συστήνεται με φροντίδα του καίσαρα Βάρδα το Πανεπιστήμιο της Μαγναύρας με τέσσερις έδρες: της φιλοσοφίας, της ρητορικής, της γραμματικής και της γεωμετρίας. Παράλληλα τον 11^ο μ.Χ. αιώνα ιδρύονται η Φιλοσοφική και η Νομική Σχολή, ενώ στην εποχή της δυναστείας των Κομνηνών (1081-1185) – κυρίως στα χρόνια του Αλεξίου Α' – η Πατριαρχική Ακαδημία αποτελεί τον σημαντικότερο εκπαιδευτικό θεσμό, ο οποίος καλλιεργεί την κοσμική (θύραθεν) και εκκλησιαστική παιδεία³³. Συγχρόνως καθιερώνονται κάποια άλλα εκπαιδευτικά οφίκια, οι κάτοχοι των οποίων επόπτευαν το εκπαιδευτικό σύστημα³⁴. Το πρώτο τη τάξει από αυτά τα οφίκια ήταν του υπάτου των φιλοσόφων. Το οφίκιο αυτό δημιουργήθηκε από τον Κωνσταντίνο Θ' Μονομάχο και ο πρώτος που έφερε τον τίτλο ήταν ο Μιχαήλ Ψελλός. Επιπλέον υπήρχαν τα αξιώματα των διδασκάλων του Ευαγγελίου, του Αποστόλου και του Ψαλτήρος, τα οποία συνδέονταν και ελέγχονταν από το Πατριαρχείο.

Σταθερός άξονας όλων αυτών των προσπαθειών στο πλαίσιο του βυζαντινού αναγεννησιακού κλίματος αποτέλεσε η φιλοσοφία στη στωική και νεοπλατωνική της

³² LEMERLE P., σ. 240 · Ως γνωστόν τον 5^ο μ.Χ. αιώνα ο Θεοδόσιος Β' ίδρυσε το Πανδιδακτήριο, ενώ τον 6^ο μ.Χ. αιώνα ο Ιουστινιανός ίδρυσε τη νομική σχολή, βλ. σχ. HUNGER H., *Λογοτεχνία Γ'*, σ.σ. 268- 271, βλ. και LEMERLE P., σ.σ. 62-64, όπου αναφέρονται τα μέτρα που έλαβε ο Θεοδόσιος Β' για την λειτουργία της σχολής.

³³ BROWNING R., σ. 235.

³⁴ CONSTANTINIDES C.N., *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries, (1204-1310)*, Nicosia 1982, σ.σ. 6-7 · ΚΑΤΣΑΡΟΥ Β.-ΚΑΣΤΑΜΟΝΙΤΗ Ι., *Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 22]*, Θεσσαλονίκη 1988, σ.σ. 178-209.

εκφορά. Τα δύο αυτά φιλοσοφικά συστήματα γίνονται η γέφυρα διασύνδεσης της βυζαντινής παιδείας με την οποία οι βυζαντινοί επιχειρούν να έχουν πρόσβαση στον πλατωνισμό και αριστοτελισμό της εποχής τους³⁵. Οι δύο αυτοί κλάδοι της αρχαιοελληνικής παράδοσης αποτέλεσαν, άλλωστε, τις κυρίαρχες κατευθύνσεις μέσα από τις οποίες οι λόγιοι – κατά κύριο λόγο θεολόγοι – της εποχής πραγματεύονταν τα μείζονα θεολογικά – δογματικά προβλήματα του καιρού τους, τα οποία τις περισσότερες φορές προσέγγιζαν και αντιμετώπιζαν ως φιλοσοφικά³⁶. Για το λόγο αυτό δεν μπορεί να γίνεται λόγος μόνο για μια απλή «συγκόλληση» της αρχαίας γνώσης πάνω στα νέα χριστιανικά μοτίβα και πρότυπα παιδείας, αλλά συγχρόνως και για μια γόνιμη επεξεργασία αυτής της πνευματικής παράδοσης³⁷.

Β.1.2. Η βυζαντινή πνευματική & εκπαιδευτική παράδοση στη Νίκαια

Την παραπάνω εκπαιδευτική παράδοση της προγενέστερης περιόδου κληρονομεί το κράτος της Νίκαιας, στα πνευματικά πράγματα του οποίου πρωταγωνιστικό ρόλο διαδραματίζει ο Νικηφόρος Βλεμμύδης. Οι ηγεμόνες της, Θεόδωρος Α΄ Λάσκαρις (1204-1222), Ιωάννης Γ΄ Δούκας Βατάτζης (1222-1254) και Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρις (1254-1258) υπήρξαν μεγάλοι προστάτες των γραμμάτων και της παιδείας. Ίδρυσαν σχολές όχι μόνο στη Νίκαια αλλά και σε άλλες πόλεις της Αυτοκρατορίας, μεριμνώντας για την κάλυψη των δαπανών λειτουργίας τους και των εξόδων διδασκόντων και διδασκομένων. Ο ανώνυμος συγγραφέας της «Συνόψεως Χρονικής» (13^{ος} μ.Χ. αιώνας) αναφέρει ότι ο Θεόδωρος Β΄ ανήγειρε στη Νίκαια τον Ναό του «Χριστομάρτυρος Τρύφωνος [...] και σχολεία γραμματικοῦ καὶ ῥητόρων ἔταξεν ἐν αὐτῷ, διδασκάλους ἐπιστήσας καὶ μαθητὰς ἀποτάξας, ἐκ βασιλικῶν θησαυρῶν τὰ σιτηρέσια τούτους ἔχειν διορισάμενος φιλοτίμως»³⁸. Από τους πρώτους λόγιους που καλούνται και ανταποκρίνονται στο κάλεσμα του Θεόδωρου Α΄ είναι οι Νικήτας Χωνιάτης³⁹, Νικόλαος Μεσαρίτης⁴⁰, Θεόδωρος Ειρηνικός⁴¹, Δημήτριος

³⁵ ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β΄*, σ. 694.

³⁶ BROWNING R., σ. 238.

³⁷ BROWNING R., σ. 236.

³⁸ ΑΝΩΝΥΜΟΥ, «Σύνοψις Χρονική», Κ. Σάθας, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, τ. Ζ΄, σ. 512, στίχο 3.

³⁹ Για τη θέση του στην αυλή του Θεοδώρου Α΄ βλ. ANGOLD M., σ.σ. 148-149 · CONSTANTINIDES C., σ. 6.

⁴⁰ KAZHDAN A., *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge-Paris 1984, σ. 238. Για τον τίτλο «πάσης Ασίας ἑξάρχος», βλ. σχ. ΠΗΛΙΑΗ, Ι., *Τίτλοι, οφφίκια και*

Καρύκης⁴² και Νικόλαος Χρυσοβέργης⁴³, ενώ υπάρχουν και λόγιοι που αρνούνται – ο καθένας για τους δικούς του λόγους – την πρόσκληση που τους απευθύνει ο αυτοκράτορας της Νίκαιας (Μιχαήλ Χωνιάτης, Ευθύμιος Τορνίκης, Νικόλαος Πιστόφιλος, Μανουήλ Βεριβόης).

Αναφορικά με τις εκπαιδευτικές δομές του νεοσύστατου κράτους της Νίκαιας, δεν μπορεί να γίνει ιδιαίτερος λόγος. Υπάρχει σχεδόν εξαρχής μόλις ένα σχολείο μέσης εκπαίδευσης, το οποίο λειτουργεί στο ανάκτορο, ενώ ένα άτυπο σχολείο, αυτό του Προδρόμου, λειτουργεί στα σύνορα της αυτοκρατορίας με το λατινικό βασίλειο της Κωνσταντινούπολης. Ένας άλλος λόγιος, ο μαθητής και προστατευόμενος του Γεωργίου Ακροπολίτη, Γεώργιος ο Κύπριος, που ως Γρηγόριος Β΄ διετέλεσε Πατριάρχης Κωνσταντινούπολης (1283-1289), αναφέρει στην αυτοβιογραφία του ότι στη Νίκαια παρεχόταν κανονικά η κατά παράδοση «ἐγκύκλιος παιδεία» και αποκαλεί την πόλη «*θουμασίαν καὶ πολυέραστον τῶν λόγων πηγὴν*»⁴⁴. Παρά την παρουσία εξαιρετικών, επιφανών λογίων στην επικράτεια της Νίκαιας, δε λειτουργεί ανώτερη σχολή. Όλοι αυτοί οι λόγιοι στελέχωσαν αρχικά τις βαθμίδες της στοιχειώδους και εγκυκλίου εκπαίδευσης, ενώ αργότερα σε αυτούς βασίστηκε η ανώτερη παιδεία στη Νίκαια από το 1233 και εξής. Ιδιαίτερες προσπάθειες για το εν λόγω ζήτημα καταβάλλει ο Ιωάννης Γ΄ Δούκας Βατάτζης. Αρχικά, το 1233 αναθέτει στον Θεόδωρο Εξαπτέρυγο την ανώτερη παιδεία γόνων αριστοκρατικών οικογενειών της εποχής μεταξύ των οποίων και ο Γεώργιος Ακροπολίτης⁴⁵. Λειτουργεί έτσι κατά κάποιον

αξιώματα εν τη Βυζαντινῇ αυτοκρατορία και τη χριστιανικῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ, Αθήνα 1985, σ.σ. 115-117 · CONSTANTINIDES C., σ.σ. 6, 15.

⁴¹ Ο Θεόδωρος Ειρηνικός είχε λαμπρή καριέρα στο κράτος του Θεοδώρου Α΄ αφού το 1209 τον βρίσκουμε στο αξίωμα του χαρτοφύλακος του Οικουμενικού Πατριαρχείου¹¹⁴ ενώ λίγο πριν από την εκλογή του στο αξίωμα του πατριάρχη, κατείχε το υψηλό αξίωμα του ὑπάτου τῶν φιλοσόφων, βλ. σχ. C. CONSTANTINIDES C., σ. 115.

⁴² BROWNING R., “The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century”, *Byzantion* 32 (1962), σ.σ. 167-202, ιδ. σ.σ. 198-200.

⁴³ ANGOLD M., σ.σ. 131,269 · CONSTANTINIDES C., σ. 8.

⁴⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΥΠΡΙΟΥ, *Διηγήσεως μερικῆς Λόγος τὰ καθ’ ἑαυτὸν περιέχων*, PG 142, στην αυτοβιογραφία του.

⁴⁵ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 49.22-25 · C. CONSTANTINIDES C., σ. 10 · HÖRADNER W., “Die Progymnasmata des Theodoros Hexapterygos” στο: *BYZANTIOS: Festschrift für Herbert Hunger*” Wien 1984, σ.σ. 147-162, ειδ. σ. 147: «[...] δεν είχε βαθιά γνώση των διαφόρων επιστημών, ήταν όμως

τρόπο στο ανάκτορο μια «κατ' οίκον» άτυπη σχολή ανώτερης βαθμίδας. Ο Εξαπτέρυγος θα παραμείνει στη θέση αυτή έως το θάνατό του το 1236⁴⁶, όταν ο Βατάτζης επιλέγει για αντικαταστάτη του τον Νικηφόρο Βλεμμύδη⁴⁷. Παράλληλα η έλλειψη βιβλίων – ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα της περιόδου αυτής – αντιμετωπίστηκε με την αποστολή του Βλεμμύδη το 1239-1240 στον Άθω, στη Θεσσαλονίκη, στη Λάρισα και στην Αχρίδα προς αναζήτηση χειρογράφων για τη βιβλιοθήκη που είχε ιδρύσει ο Βατάτζης στη Νίκαια.

Το ίδιο διάστημα φαίνεται ότι λειτουργεί παράλληλα με την άτυπη ανακτορική σχολή ένα ακόμα εκπαιδευτικό ίδρυμα. Πρόκειται για το σχολείο του Γεώργιου Βαβουσκωμίτη, το οποίο μετά την παραίτηση του Βλεμμύδη από τη σχολή και την απόσυρσή του στη μονή της Εφέσου, ο Βατάτζης αποφασίζει να ενισχύσει οικονομικά⁴⁸. Χρονολογία ορόσημο για τα εκπαιδευτικά πράγματα του κράτους της Νικαίας αποτελεί το 1254. Είναι η περίοδος που ιδρύεται το πρώτο πανεπιστήμιο με καθηγητές τους Μιχαήλ Σεναχερείμ και Ανδρόνικο Φραγκόπουλο, το οποίο εδράζεται δίπλα στον ναό του Αγίου Τρύφωνα⁴⁹. Στα μέσα, μάλιστα, του 13^{ου} αιώνα στο πλαίσιο των πνευματικών ζυμώσεων στη Νίκαια η ανάγκη για εξισορρόπηση μεταξύ θεωρητικών και θετικών μαθημάτων βρίσκει τη σχετική ανταπόκριση. Η γνωριμία με τα έργα της σχολαστικής θεολογίας και ειδικότερα με τον θωμιστικό αριστοτελισμό, τη νοησιαρχική μεθοδολογία σκέψης και τα ορθολογιστικά

καλός ρήτορας, γιατί είχε ασχοληθεί πολύ με τη ρητορική, είχε ειδικευτεί στην απαγγελία και είχε αποκτήσει γι' αυτόν τον λόγο μεγάλη φήμη».

⁴⁶ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 49.51-53: «*Εκείνου δὲ τελευτήσαντος μετὰ τὴν εἰς ἡμᾶς τῶν ποιημάτων σαφήνειαν καὶ τὴν τῆς τῶν λόγων τέχνης διδασκαλίαν... ἐφοίτησα*».

⁴⁷ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 50.5-6: «*ὄν τότε πάντες οἶδαμεν τῶν ἄλλων τελειώτερον ἐν ταῖς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμαις*» · πρβλ. ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ Α., «*Θεοδώρου Β' Λασκάρως ἀνέκδοτον ἐγκώμιον πρὸς τὸν Γεώργιον Ἀκροπολίτην*», ΕΕΒΣ 36 (1968), σ.σ. 110-118., εἰδ. σ. 106 · CONSTANTINIDES C., σ. 11.

⁴⁸ CONSTANTINIDES C., σ.σ. 16- 17.

⁴⁹ ΘΕΟΔΩΡΟΥ Β' ΛΑΣΚΑΡΙ, *Επιστολαί*, εκδ. N. Festa, Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII, Florence 1898, αρ. 217: «*Τοῦ αὐτοῦ ἦγον τοῦ σοφωτάτου βασιλέως κυροῦ Θεοδώρου Δούκα τοῦ Λάσκαρι ἐτέρα ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς τοὺς κατὰ Νίκαιαν ἐλλογίμους διδασκάλους τῆς ρητορικῆς τε παρὰ μέρος καὶ τῆς ποιητικῆς, τὸν Σεναχερείμ κυρὸν Μιχαὴλ καὶ τὸν κυρὸν Ἀνδρόνικον τὸν Φραγγόπουλον, ὅτε ἐξ αὐτῶν πρὸς αὐτὸν ἀνῆλθον οἱ παῖδες, ἐστράφησαν δὲ παρ' αὐτοῦ διὰ πλείονα μάθησιν πάλιν εἰς τὴν σχολήν*» · ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, αρ. 217. 276.155 - 157: «*ὦ Σεναχερείμ κάλλιστε πολλοῖς καὶ λόγοις ὀνομαστέ τε καὶ πράξει, καὶ Ἀνδρόνικε τῆς γραμματικῆς ἀκριβείας διάδοχε*» · CONSTANTINIDES C., σ. 19 · REYNOLDS L.- WILSON N., σ. 280.

διαλεκτικά σχήματα αποτελούν αφορμές για να ανακατευθύνουν το περιεχόμενο σπουδών της βυζαντινής παιδείας⁵⁰. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της διδακτικής ανακατανομής αποτελεί η περίπτωση του Νικηφόρου Βλεμμύδη, ο οποίος στο διδακτήριό του στο μοναστήρι της Εφέσου διδάσκει την αριστοτελική λογική και φυσική.

⁵⁰ ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, σ. 687.

Γ. Η περίπτωση του Νικηφόρου Βλεμμύδη (1197-1272): Βίος, έργο, σκέψη.

Γ.1. Ο βίος του.

«[...] Ἀρίστων εὐμοιρηκῶς ἐν πνεύματι παιδευτῶν, μεμάθηκα παρ' αὐτῶν, τίς ὁ διδάσκων ἄνθρωπον γινῶσιν · καί πρὸς αὐτόν οὐκ ὀλιγῶρος ἐώρων, καί πρώτως ἐξ αὐτοῦ τὴν γινῶσιν ἐξήτουν [...]»⁵¹: Το απόσπασμα αυτό από την – χωρισμένη σε δύο μέρη - αυτοβιογραφία του Βλεμμύδη με τίτλο «Περὶ τῶν κατ' αὐτόν διήγησις μερική»⁵² αποδίδει με τρόπο σύντομο και βιοματικό τη ζωή «τοῦ μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου Νικηφόρου», ὅπως ο ἴδιος υπογράφει το ἔργο του. Πρόκειται για βίο αφιερωμένο ανάμεσα στη μαθητεία, τη διδασκαλία και την πλούσια συγγραφή, κυρίως διδακτικῶν ἔργων και εγχειριδίων φιλοσοφικού, θεολογικού περιεχομένου, αλλά και ευρύτερου επιστημονικού και επιστημολογικού ενδιαφέροντος, γεγονός που θα μπορούσε κάλλιστα να αποδώσει δικαίως στον Βλεμμύδη⁵³ τον τίτλο ενός εκ των σπουδαιότερων δασκάλων και παιδαγωγῶν της εποχῆς του.

⁵¹ Η αυτοβιογραφία του Νικηφόρου Βλεμμύδη φέρει τον τίτλο «*Τοῦ αὐτοῦ Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου, τοῦ κτήτορος, περὶ τῶν κατ' αὐτόν διήγησις μερική. λόγος α'. μηνὶ Μαΐω ἰνδικτιῶνος ζ', ἔτους ςψοβ' – λόγος β'. ἐγρᾶφη μηνὶ Ἀπριλλίω ἰνδικτιῶνος η', ἔτους ςψογ'*» · οι παραπομπές στο πρωτότυπο γίνονται με βάση το κείμενο της πρώτης ἔκδοσης της αυτοβιογραφίας του Βλεμμύδη, βλ. HEISENBERG A., *Nicephorī Blemmydae Curriculum vitae et carmina*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1896 · νεότερη ἔκδοση της αυτοβιογραφίας του Βλεμμύδη, βλ. σχ. MUNITIZ J., *Nicephorī Blemmydae. Autobiographia sive curriculum Vitae necnon epistula universalior*, Corpus Christianorum, Series graeca 13, Leuven 1984. Για το βίο και το ἔργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη, βλ. επίσης ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν., *Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης και η περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του*, Αθήνα 2010² · ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, σ. 429.

⁵² Το πρώτο μέρος της αυτοβιογραφίας του Βλεμμύδη, με βάση τη μαρτυρία του ἴδιου ὅτι «ἐξ ἔτη διηγουκῶς ἐπὶ δεκάκις ἐξ ἑκ γενέσεως μνείαν εἰλόμην ποιήσασθαί τινων ἐν βίῳ συνητηκότων μοι [...]», πρέπει να γράφτηκε γύρω στο 1264, αφού ο Βλεμμύδης ἦταν τότε περίπου 66 ετῶν και αποτελείται ἀπὸ 90 κεφάλαια. Το δεύτερο – συμπληρωματικό – μέρος της, ἔχοντας τον ἴδιο τίτλο με το πρώτο και αποτελούμενο ἀπὸ 85 κεφάλαια, θα πρέπει να γράφτηκε ἕνα χρόνο αργότερα (1265), ὅπως ο ἴδιος ο Βλεμμύδης αναφέρει: «*Εἰ δὲ τισι τῶν προειρημένων ἐπάνοδος ἔσται τις, πῆ μὲν τῶν κεκριμένων αὐτῆ διὰ τὸ τῶν πραγμάτων πρὸς τᾶλλα παρηλλαγμένον τὰ σὺν αὐτοῖς, καὶ δευτερολογίας ἄξιον ὀποιασοῦν, πῆ δὲ καὶ τῶν χρησίμων πρὸς τὰ λεγόμενα, συναρτῶσα τρόπον τινα τοῖς προηγησαμένοις τὰ ἐφεπόμενα*», *Διήγησις Β'*, I, 22-25, 1-3.

⁵³ Η γραφή του επωνύμου του Βλεμμύδη διασώζεται ἀπὸ τη χειρόγραφη παράδοση είτε με ὑψίλον είτε με γιώτα (Βλεμμίδης). Με βάση την ετυμολογική ερμηνεία του ονόματος, προέρχεται ἀπὸ τη λέξη «βλέμμυς» που σημαίνει αὐτόν που ανήκει στο γένος των Βλεμμύδων, φυλῆς που ζούσε στην περιοχή

Γ.1.1. Από την Πόλη στη Νίκαια

Γεννημένος στην Κωνσταντινούπολη στα 1197, γόνος αριστοκρατικής οικογένειας, ο Νικηφόρος βιώνει σε ηλικία μόλις επτά ετών την οδυνηρή εμπειρία της άλωσης της βυζαντινής πρωτεύουσας από τους Σταυροφόρους του Παπά Ιννοκέντιου του Γ' στις 13 Απριλίου του 1204. «*Ἡ πατρίς τό Βυζάντιον ἐαλώκει τοῖς Ἰταλοῖς καί ἡμεῖς μετανάσται πρός Βιθυνίαν*»⁵⁴, καταθέτει ο ίδιος στην αυτοβιογραφία του τις πρώτες σπερματικές του εμπειρίες · αναγκάζεται έτσι να εγκαταλείψει τη γενέτειρά του μαζί με τους γονεῖς του και να εγκατασταθεῖ με την οικογένειά του αρχικά στην Προύσα. Εκεί διδάχθηκε τα πρώτα του γράμματα από τον Μοναστηριώτη, μετέπειτα μητροπολίτη Εφέσου, τον οποίο ο Βλεμμύδης αποκαλεί χαρακτηριστικά «*μυσταγωγό*» του⁵⁵. Όπως ο ίδιος ομολογεί στην αυτοβιογραφία του «*παιδικήν οὖν ἡλικίαν ἄγων ἔτι τήν γραμματικὴν ἐκπεπαιδευμαι τέχνην, ἐπὶ τέτταρσιν ἔτεσιν ἐσχολακῶς ταύτη μικροῦ τινός δέοντος*»⁵⁶. Ἐτσι, το 1208 μετακινείται στη Νίκαια για να συνεχίσει και να συμπληρώσει την εγκύκλια παιδεία του. «*Ἐν Νικαίᾳ δέ ποιητικὴν καί ῥητορικὴν καί τὰ τῆς λογικῆς ὅσα πρό τῶν ἀναλυτικῶν παιδευόμεθα [...]*»⁵⁷ αναφέρει μεταξύ άλλων ότι περιελάμβανε η εγκύκλια μόρφωσή του, σπουδάζοντας συγχρόνως τα ομηρικά ἔπη και τους κλασικούς ποιητές, αλλά και τα προγυμνάσματα του Αφθονίου, τη ρητορική του Ερμογένη⁵⁸. Επιδόθηκε, μάλιστα,

του Νεῖλου στην Αίγυπτο, βλ. σχ. VASILIEV A., *Ιστορία Α'*, σ. 180 · τη γραφή με ύψιλον χρησιμοποιούν και οι σύγχρονοι του Βλεμμύδη Γεώργιος Ακροπολίτης και Γρηγόριος ο Κύπριος, βλ. σχ. HEISENBERG A., σ. IX.

⁵⁴ *Διήγησις Β'*, IV, 6-8.

⁵⁵ Η αναφορά του στον Μοναστηριώτη από το πρώτο μέρος της αυτοβιογραφίας του Βλεμμύδη: «*ἦν δ' οὗτος ὁ Μοναστηριώτης ὁ ἐμός μυσταγωγός ἐν γραμματικῇ [...]*», *Διήγησις Α'*, XV, 9-10.

⁵⁶ *Διήγησις Α'*, II, 9-11.

⁵⁷ *Διήγησις Β'*, IV, 8-10.

⁵⁸ Ο ρητοροδιδάσκαλος Ερμογένης (160-225 μ.Χ.) καταγόταν από την Ταρσό και τα έργα του είναι τα εξής: *Περὶ ἰδεῶν, Περὶ στάσεων, Περὶ εὐρέσεως, Προγυμνάσματα, Περὶ μεθόδου δεινότητος*. Τα *Προγυμνάσματα* ἦταν ἓνα διδακτικὸ εγχειρίδιο ρητορικής, το οποίο συμπεριέλαβε και ο Αφθόνιος στα δικά του Προγυμνάσματα, τα οποία χρησιμοποιούνταν μέχρι την Άλωση του 1453 για τη βασική εκπαίδευση των βυζαντινών, βλ. σχ. HUNGER H., *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία των Βυζαντινών*, τ. 1ος, μτφρ. Λ.Γ. Μπενάκης, I.B. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991², σ. 139.

ιδιαίτερα στη μελέτη της φιλοσοφίας και της λογικής⁵⁹, τη σπουδή της οποίας συνεχίζει σε ηλικία 17 ετών για μικρό χρονικό διάστημα στη Σμύρνη, προστατευόμενος του τότε επισκόπου Νικολάου, δίπλα στον «φιλοσόφων ὑπατον» Δημήτριο Καρύκη⁶⁰. Θα καταπιαστεί, μάλιστα, περιστασιακά και με την σπουδή της ιατρικής τέχνης, ακολουθώντας - κατά κάποιο τρόπο - την πατρική επαγγελματική παράδοση⁶¹, ενώ παραμένει μέχρι το 1220 στην αυτοκρατορική αυλή της Νίκαιας. Εκεί θα ζήσει, άλλωστε, το υπόλοιπο του βίου του, καθώς δεν πρόκειται να επιστρέψει ποτέ στην Κωνσταντινούπολη, ακόμα και μετά την ανακατάληψή της το καλοκαίρι του 1261 εξαιτίας των προσωπικών του ερίδων με τον τότε αυτοκράτορα Μιχαήλ Η' τον Παλαιολόγο⁶².

Γ.1.2. Σπουδές κοντά στον Πρόδρομο

Σε ηλικία 23 ετών, ανικανοποίητος από το πνευματικό περιβάλλον της Νίκαιας, ελλείψει κάποιου σπουδαίου ανώτατου εκπαιδευτικού ιδρύματος, ο Βλεμμύδης αποφασίζει να αναζητήσει τις πνευματικές του ανησυχίες μακριά από την αυτοκρατορική αυλή. Βρίσκει τελικά κοντά σε έναν μοναχό, τον Πρόδρομο⁶³, τον

⁵⁹ Συγκεκριμένα ο Βλεμμύδης αναφέρει ότι η ενασχόλησή του με τη σπουδή της φιλοσοφίας διήρκεσε περίπου 16 χρόνια και ειδικότερα καταπιάστηκε με θέματα της αριστοτελικής λογικής: «μετά γραμματικὴν ὀμηρικὰς βίβλους καὶ λοιπαῖς ποιητικαῖς προσωμνηκῶς καὶ προγυμνασίαις. καὶ τῆ Ἐρμογένους τῆ ῥητορικῆ, τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ λογικῆς ἡψάμην παιδείας, ἕξ ἐπὶ δέκα διεληλυθότων ἐνιαυτῶν ἐξ οὐπερ ἐγγόνειν ἢ γούν ὡς ἐγγιστα. φωνᾶς καὶ κατηγορίας καὶ περὶ ἐρμηνείας ἐκπεπαιδευμένος [...]», *Διήγησις Α'*, II, 23-29.

⁶⁰ *Διήγησις Α'*, XII, 4-19.

⁶¹ Για περίπου επτά χρόνια ο Βλεμμύδης ασχολήθηκε και με την ιατρική, ενασχόληση από την οποία προέκυψαν οι συγγραφές του γύρω από ιατρικά θέματα: «ἐφ' ᾧ καὶ τοῖς αὐτοῖς ἐνεστρεφόμην, ἅμα καὶ ἰατρικῆς ἐπιμελόμενος λογικῶς τε καὶ πρακτικῶς · πατρικὴ γὰρ ἄσκησις ἢ τέχνη κάμοι σύντροφος ἄχρις ἐτῶν ἐπτά περατώσεως», *Διήγησις Α'*, II, 1-5.

⁶² Ο Βλεμμύδης θεωρούσε τον Μιχαήλ Η' Παλαιολόγο σφετεριστή του θρόνου και ένοχο για την τύφλωση του φυσικού κληρονόμου, Ιωάννη Δ' Λασκάρεως, γιου του Θεόδωρου Β'. Για το λόγο αυτό απέφυγε να έχει προσωπικές σχέσεις με τον ίδιο τον αυτοκράτορα και το περιβάλλον του, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 96-97, 99.

⁶³ Πρόκειται για τον Ιλαρίωνα Φτωχοπρόδρομο, ο οποίος, αφού εγκατέλειψε την Κωνσταντινούπολη, μετά την άλυσή της το 1204, εγκαταστάθηκε στη Σκάμανδρο και ίδρυσε σχολή, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 49 · για τον δάσκαλό του γράφει ο Βλεμμύδης σε επιστολή του προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι: «ὁ ἐμός μαῖστωρ Πρόδρομος ἐνός ἐγγόνεισαν διδασκάλου τοῦ Καλοῖθους ἐκείνου τῶν

φωτισμένο δάσκαλο που τόσο αναζητούσε⁶⁴. Παραμένει κοντά του για τρία χρόνια, στη διάρκεια των οποίων μυείται στην αριθμητική του Νικόμαχου και στη χρησμολογική του Διοφάντου, ενώ διδάσκεται επιπεδομετρία, στερεομετρία, γεωμετρία δεδομένων, σφαιρικών, οπτικών, κατοπτρικών και φυσική⁶⁵. Όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης αναφέρει στην αυτοβιογραφία του «καί δή τῆς ἀριθμητικῆς ἀκροασάμενος Νικομάχου κάκ τῆς Διοφάντου τῆς οἰοεὶ χρησμολογικῆς – οὐ γάρ πάσης, ἀλλ’ ὄσης ἦν εἰδήμων ὁ ἐκδιδάσκων, ὡς ἔλεγεν – τῆς τε γεωμετρίας τῆς ἐν ἐπιπέδοις καί στερεοῖς, οὐ μὴν ἀλλά καί δεδομένοις ἐμμελετήσας καί σφαιρικοῖς καί τοῖς ὀλιγομόχθοις ὀπτικοῖς καί κατοπτρικοῖς, ὅλος ἔχομαι τῆς ἀστρονομίας, οὐ τῆς χαμαί ρίπτουμένης παρά τῶν νοῦν ἔχόντων καί ρίπτούσης τούς νοῦν οὐκ ἔχοντας [...] τῆς ὑψιβάμονος δέ καί ἄνω φερούσης [...]»⁶⁶. Στο μεσοδιάστημα αυτό επιστρέφει κατά καιρούς – με κίνδυνο τη ζωή του εξαιτίας της επικινδυνότητας του ταξιδιού⁶⁷ – στο Νύμφαιο, όπου, όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης ομολογεί στην αυτοβιογραφία του, εγκύπτει με ζήλο στη σπουδή των θεολογικών γραμμάτων: «[...] παλινδρομῶ πρὸς τὸ Νύμφαιον τὸν ὁμοιον τρόπον, κινδύνου παντός ἀπείρατος. καί τῆς τοσαύτης εὐκληρίας τὰς χάριτας τῷ δοτῆρι προσωφληκῶς, ἔκτοτε λόγους ἀκροαματικούς, ἐξωτερικούς, ἀσκληπιαδαίους [...] μελέτης ἔργον πεποιημένος ταῖς ἱεραῖς ἐγκύπτω βίβλοις τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἐμμονώτερον [...]»⁶⁸.

Γ.1.3. Η διαμάχη με τον Δημήτριο Καρύκη

Το 1223 ο Βλεμμύδης αναγκάζεται να διακόψει τις σπουδές του και να επιστρέψει στη Σμύρνη κατ’ απαίτηση του αυτοκράτορα Ιωάννη Γ’ Δούκα Βατάτζη.

Μαδύτων», βλ. σχ. FESTA N., *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII. Appendix Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII*, Florence 1898, ep. XXIII, 17-18.

⁶⁴ «Τῆς δέ ἀνωτέρω δεδηλωμένης ἐπταετίας συντελεσμένης, ἐπ’ ὀλίγον ἀναστραφέντες ἐν βασιλέων αὐλαῖς καί σκηνώμασιν [...] εὐρίσκομεν ἐς ἀνακεχωρηκότας λόγους ἡγήτορα · Πρόδρομον ἐπεκάλουν αὐτόν, ἢ Σκάμανδρος εἶχεν αὐτόν», *Διήγησις Α’*, IV, 5-11.

⁶⁵ «Ταύτην ὡς ἐνεχῶρει τὴν θεωρίαν ἀκριβασάμενος τῆ συλλογιστικῆ προσταλαιπωρῶ καί ταύτη προσηκόντως ἐγγυμασάμενος - ἦν γάρ καί τὴν συλλογιστικὴν ὁ καθηγητὴς ὡσπερ δή καί τὴν γραμμικὴν ἐμπειρότατος - ἐπὶ τὴν φυσικὴν χωρῶ», *Διήγησις Α’*, VI, 27-29, 1-2. «συλλογιστικὴν δέ, φυσικὴν, ἀριθμητικὴν, γραμμικὴν ἐκδεδημηκότες εἰς Σκάμανδρον», *Διήγησις Β’*, IV, 10-11.

⁶⁶ *Διήγησις Α’*, IV, 1-12.

⁶⁷ *Διήγησις Α’*, IV, 11-20.

⁶⁸ *Διήγησις Α’*, VI, 4-10.

Ο τελευταίος έχει πληροφορηθεί για τα πνευματικά χαρίσματα του Νικηφόρου και προκειμένου να βεβαιωθεί για την αξία του πνευματικού του αναστήματος ζητά από τον τότε ύπατο των φιλοσόφων, Δημήτριο Καρύκη, παλιό δάσκαλο του Βλεμμύδη κατά την προηγούμενη περίοδο μαθητείας του στην Σμύρνη⁶⁹, να αναλάβει την εξέτασή του. Στην αυτοβιογραφία του Βλεμμύδη περιγράφεται με γλαφυρό τρόπο το τέχνασμα του Καρύκη με τον εσκεμμένα λανθασμένο στίχο από τους Ψαλμούς του Δαβίδ, προκειμένου να «παγιδέψει» και να αποπροσανατολίσει τον νεαρό τότε Νικηφόρο⁷⁰. Αλλά η άμεση και ετοιμόλογη απάντηση του Βλεμμύδη⁷¹ αποστόμωσε με την πνευματική του οξύνοια τον μεγαλόσχημο καθηγητή, ο οποίος – σύμφωνα

⁶⁹ Ο Βλεμμύδης χαρακτηρίζει στο δεύτερο μέρος της αυτοβιογραφίας του τον Καρύκη «μέγα» και «πολυμαθή»: «[...] τοῖς ἀνακτόροις γάρ ἀναστραφέντες αὐτῶ προεγνώσμεθα καί γε προσωκειώμεθα. παρὴν μεθ' ἑτέρων λογάδων καί ὁ Καρύκης Δημήτριος, ὁ κριτής καί σεβαστός καί τῶν φιλοσόφων ὑπατος καί μέγας ἐν λογισταῖς · οὕτω πολλοῖς ἀξιώμασι διὰ τὸν λόγον κατεσεμνύνετο · καί ἡμῶν δέ ποτε πολὺ νεαζόντων ἔτι λογικῶς καθηγήσατο · γηραιός γάρ ἦν καί πολυμαθής», Διήγησις Β', IV, 13-19.

⁷⁰ Ο Καρύκης είχε παραχαράξει εσκεμμένα τον πρώτο στίχο από τον πρώτο Ψαλμό του Δαβίδ λέγοντας: «Ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, μακάριός ἐστιν» αντί για «ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν μακάριος ἀνὴρ ἐστιν», ζητώντας από τον Βλεμμύδη να τον σχολιάσει: «ἐπιτάττεται παρὰ τοῦ κρατοῦντος, εἴ τις ἐστιν ἐν λόγοις ἕξις ἡμῖν, γνωρίσαι ταύτην καί παραστήσαι. καί ὃς ἀφιλοσόφος βασκαίνων καί πανουργῶν δεῖξαι πειρᾶται μηδὲν ἐπισταμένους ἡμᾶς. τοιγαροῦν καί ἡμεῖς ταῖς αὐτοῦ πανουργίαις αὐτόν ἀντιδεξιούμεθα, τρόπον ἕτερον ὡς οὐκ ἔδει μετὰ στρεβλοῦ διαστρέφοντες. ἐπεὶ γάρ τοιαύτην ἐπέρρηξεν πρότασιν · ‘ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν μακάριος ἀνὴρ ἐστιν’, ἡμεῖς εὐθύς εἰς δόξαν αὐτοῦ τὴν πείραν αὐτοῦ μεταθέμενοι, ταύτην ἐξευρόντες ἐκ τοῦ παραυτίκα τὴν μέθοδον, οὕτως διακηρυκεύομεν», Διήγησις Β', IV, 19-29, σ. 55.

⁷¹ Ο Βλεμμύδης, ο οποίος είχε καταλάβει το τέχνασμα του υπάτου των φιλοσόφων, άρχισε να του επιτίθεται μπροστά στο πλήθος με τα εξής (η απόδοση του γράφοντος): «*Ἀκούσατε ὅλοι τὴν θαυμάσια φράση, τὸν λόγο που δέχεται ἀντίρρηση τοῦ υπάτου των φιλοσόφων. Τί εἶναι αὐτό που παρουσίασε ὡς δόγμα καὶ τι συμπέρασμα βγαίνει ; Κάθε ἄλογο εἶναι εὐτυχησμένος ἄνθρωπος, ὅπως καὶ κάθε πουλί καὶ κάθε ψάρι, ἀλλὰ ἀσφαλῶς καὶ τὸ σίδερο καὶ τὸ σφουγγάρι καὶ τὸ κρυστάλλο καὶ ὅ,τι ἄλλο παρόμοιο · γιατί ποιο ἀπὸ αὐτά ἔχει ἀκολουθήσει τὴ γνώμη των ἀσεβῶν ; Ἐχεις συνειδητοποιήσει, ὑπάτε των φιλοσόφων, τι εἶπες; Εὐὶ ἤθελες νὰ μας πιάσεις στὸ μεγαλύτερο, εμεῖς σου δίνουμε τὸ μικρότερο, τὸ βόδι δὲν ἀκολούθησε τὴ γνώμη των ἀσεβῶν · κάτι τέτοιο εἶναι ξεκάθαρο, διότι δὲν ἔχει λογικὴ · ‘ὅποιος δὲν ἀκολούθησε τὴ γνώμη των ἀσεβῶν εἶναι εὐτυχησμένος’ σύμφωνα με τὴ φράση σου · με ποῖον τρόπο λοιπὸν τὸ βόδι εἶναι εὐτυχησμένο ; Εἶναι ἐπομένως εὐτυχησμένος ἄνθρωπος. Γιατί δὲν μπορεῖς νὰ συμπεράνεις κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτό, ὅτι δηλαδὴ τὸ ἄλογο ζῶο, τὸ βόδι, εἶναι καὶ λογικὸ καὶ εὐτυχημένο. Τὸ ἴδιο ἰσχυρίζεσαι καὶ γιὰ τὰ ὑπόλοιπα κοντὰ στὸν ἄνθρωπο ζῶα. Ἀλίμονο ! Πόσους εὐτυχημένους θὰ συμπεριλάβεις στὸ ἀνθρώπινο γένος μας · εἴμαστε δηλαδὴ μεταξύ των ἀμυαλων, ἀλαλων, ἀναίσθητων καὶ ἀκίνητων». Διήγησις Β', V, 1-19, σ. 56.*

πάντα με την μαρτυρία του ίδιου του Βλεμμύδη – έμεινε «*αχανής ό τῶν φιλοσόφων καθηγεμών*»⁷², αλλά κυρίως εντυπωσίασε με την οξυδέρκειά του τον αυτοκράτορα. Ο τελευταίος, μάλιστα, ζήτησε από τον Βλεμμύδη να εξετάσει πια εκείνος τον ύπατο των φιλοσόφων, καταφέροντας, μάλιστα, να οδηγήσει τον σπουδαίο δάσκαλο σε λογικό αδιέξοδο, όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης ομολογεί στην αυτοβιογραφία του: «*καί διά μέσου βραχύ τι προσενηγκόντες ως διαστήσαιμεν τάς προτάσεις άπ' άλλήλων έρώτημα τοιουτοτρόπως τόν θηρεῦσαι διανοησάμενον έθηρεύσαμεν*»⁷³.

Γ.1.4. Η ένταξη στην εκκλησιαστική ιεραρχία

Την ίδια περίοδο ο Βλεμμύδης αποφασίζει σε ηλικία μόλις 26 ετών να ενταχθεί στις τάξεις της εκκλησιαστικής ιεραρχίας⁷⁴. Αρχικά του απονέμεται το αξίωμα του αναγνώστη, ενώ άμεσα χειροτονείται διάκονος τα Χριστούγεννα του 1223 από τον τότε πατριάρχη Γερμανό τον Β', δάσκαλό του κατά την περίοδο των εγκύκλιων σπουδών του. Λίγες ημέρες αργότερα – στα Θεοφάνεια του 1224 – του απονέμεται το αξίωμα του λογοθέτη, εξέλιξη που προκαλεί – σύμφωνα με τον ίδιο τον Βλεμμύδη – το φθόνο και την ζήλεια του περίγυρού του⁷⁵. Χαρακτηριστικά ο ίδιος ο Βλεμμύδης αναφέρει: «*Έντεῦθεν φθόνος ρίζοῦται καί φύεται καί αὔξει καί πληθύνεται τοῖς προκεκληρωμένοις συμπατριώταις καί εἰ τις προσήλυτος, ὅσον δεινόν τιθεμένοις προκατεσχηκότων αὐτῶν τούς βαθμούς, ὑπερβεβηκέναι τόν νέηλυν, πρὸς δέ*

⁷² Διήγησις Β', V, 6-7, σ. 57.

⁷³ Η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο ανδρών είχε να κάνει με τα τρία σχήματα που εμπεριέχει το Όργανον του Αριστοτέλη, στην οποία ο Βλεμμύδης κατάφερε να «παγιδέψει» τον Καρύκη, μεταχειριζόμενος το φιλοσοφικό τέχνασμα με τη διαλογική μέθοδο. Πρόκειται για την τεχνική, κατά την οποία οι προκείμενες έχουν λογικό περιεχόμενο, το συμπέρασμα όμως είναι παράλογο, βλ. σχ. Διήγησις Β', VII, 1-3, 19-29, σ. 59.

⁷⁴ Όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης ομολογεί: «*[...] πρόσειμι, έκκλησία καί κλήρω, τοῖς σεμνοῖς έξηπατημένος ὀνόμασιν. έκτον οὖν διανύων έτος έν τῷ βίῳ καί εἰκοστόν τῆ Νικαέων, έν ἧ καί τήν έγκύκλιον περιενόστησα, καθώς έν τῆ Προυσαίων τήν προτεταγμένην αὐτῆς έγραμμάτισμαι, Γερμανοῦ τοῦ τά θεῖα σοφοῦ πατριαρχοῦντος έπιδημῶ*», Διήγησις Α', VII, 21-29, σ. 6.

⁷⁵ Ο ίδιος ο Βλεμμύδης αναγνωρίζει στην αυτοβιογραφία του την ταχύτατη αναρρίχσή του στα εκκλησιαστικά αξιώματα σε λιγότερο από ένα μήνα: «*[...] ὁ πατριάρχης τῷ μεγάλῳ κλήρω τῆς έμῆς πατρίδος έγκαταλέγει με καί άναγνώστην αὐτός καθιστᾷ καί μετά χρόνον βραχύν έν τοῖς Χριστοῦ γενεθλίοις διάκονον αὐτουργεῖ καν τοῖς μετ' αὐτά θεοφανίοις προχειρίζεται λογοθέτην, ταῦτα πάντα τελέσας δι' ἡμερῶν οὐπω τριάκοντα.[...]*», Διήγησις Α', VII, 12-17, σ. 7.

καί τοσαύτης πρό τοσουτών ήξιῶσθαι τιμῆς»⁷⁶. Η ταχεία αυτή ανέλιξη του Βλεμμύδη στα εκκλησιαστικά αξιώματα δεν είναι άσχετη με την προσωπικότητά του. Πρόκειται για χαρακτήρα αδέκαστο, ακριβοδίκαιο και πολλές φορές υπέρ το δέον αυστηρό ακόμα και με τον ίδιο του τον εαυτό, γνωρίσματα που έκαναν τον πατριάρχη Γερμανό να τον καταστήσει ομοτράπεζο και να του αναθέτει υψηλά καθήκοντα στην ιεραρχία. Ο ίδιος ομολογεί στην αυτοβιογραφία του ότι κατήγγειλε για κανονικές παραβάσεις το διάκονο Αυτωρειανό⁷⁷, φίλο του Δημητρίου Καρύκη, ενώ δε δίστασε να κάνει το ίδιο και με τον δάσκαλό του και επίσκοπο Εφέσου Μοναστηριώτη⁷⁸. Αυτή η συμπεριφορά του Βλεμμύδη ήταν λογικό να προκαλέσει το μίσος αρκετών από το περιβάλλον του, οι οποίοι επεχείρησαν ανεπιτυχώς να πλήξουν ηθικά τον Βλεμμύδη, συκοφαντώντας τον στον πατριάρχη⁷⁹. Η κατ' επανάληψιν αποδεδειγμένα ηθική ακεραιότητα του Βλεμμύδη έκανε τον πατριάρχη Γερμανό να εμπιστευθεί στον νεαρό Νικηφόρο περί τα 1229 τη διακυβέρνηση της επαρχίας της Νικαίας στο διάστημα της απουσίας του⁸⁰. Με την επιστροφή του, μάλιστα, στη Νίκαια ο Γερμανός αναθέτει στο Βλεμμύδη τη χηρεύουσα επαρχία του Νυμφαίου (1230), καθήκον στο οποίο ανταποκρίνεται εξίσου επιτυχώς⁸¹.

Γ.1.5. Τα ταξίδια προς αναζήτηση κωδίκων

Το 1231 είναι αρχή μιας σειράς ταξιδιών που θα πραγματοποιήσει ο Βλεμμύδης τα επόμενα χρόνια, πρωτίστως για να αφοσιωθεί στην ησυχία και τη μελέτη και σε δεύτερο χρόνο προκειμένου να αναζητήσει σε διάφορα μέρη εκτός της Νικαίας νέες πηγές γνώσης. Ταξιδεύει αρχικά στη Λέσβο «ἀναδιφήσεως ἔνεκα τόπον ἡσυχίας, ἀπαίρομεν»⁸², ωστόσο η παραμονή του στο νησί υπήρξε σύντομη, καθώς

⁷⁶ Διήγησις Α', VIII, 27-29, 1-3, σ. 8.

⁷⁷ Διήγησις Α', XIV, 25-29, σ. 13.

⁷⁸ Διήγησις Α', XV, 5-14, σ. 15.

⁷⁹ Από αυτούς ο Βλεμμύδης αναφέρει χαρακτηριστικά τις περιπτώσεις των Πεπαγωμένου και Χαλαμά, μετέπειτα επισκόπων Νικομηδείας και Κυζίκου αντίστοιχα, οι οποίοι «σκαιότατοί τε καί ἀναιδέστατοι [...] δι' ἔτους ὄλου μηχανουργοῦντες, ὀρύττοντες λάκκους, ἀνασκάπτοντες βόθρους» επεδίωξαν να τον διαβάλλουν στον πατριάρχη, καταλήγοντας τελικά να αναθεματιστούν αμφότεροι από τον ίδιο τον Βλεμμύδη, βλ. σχ. Διήγησις Α', VIII, 7-29, σ. 8 & IX, 3-8, σ. 10.

⁸⁰ Διήγησις Α', XVII, 16-24, σ. 16.

⁸¹ Διήγησις Α', XX & XXI, σ.σ. 19-21.

⁸² Διήγησις Α', XXII, 16-27, σ. 21.

επιστρέφει άμεσα στη Νίκαια κατά παράκληση του πατριάρχη. Το διάστημα 1231-1232 θα βρεθεί στη μονή των Δύο Βουνών στην περιοχή του Λάτρου, όπου απολαμβάνει πια την πολυπόθητη ασκητική ζωή⁸³. Θα επιστρέψει το 1232 στην Έφεσο δίπλα στον νεοεκλεγέντα τότε μητροπολίτη Μανασσή, τον οποίο ο Βλεμμύδης υπολήπτεται ιδιαίτερος, όπως ο ίδιος καταθέτει στην αυτοβιογραφία του: «*Μανασσῆς οὗτος ἐκέκλητο. λόγω καί ἀσκήσει κεκοσμημένος ἀνὴρ καί διαφόροις ἀρετῶν ἰδέαις διαπρεπής. ἐνιαυτοῦ μῆπω τό μέσον ἰκάνοντος ἡλικιώτης ἡμᾶς ὀτρύνει πόθος τά Ἱεροσόλυμα κατιδεῖν, ὡς ἂν τοῖς ἐκεῖσε τιμίους τόποις [...]*»⁸⁴. Είναι η περίοδος, κατά την οποία ο Βλεμμύδης αποφασίζει να επισκεφθεί τους Αγίους Τόπους. Πλέει αρχικά με κατεύθυνση το νησί της Ρόδου, όπου εκεί επισκέπτεται τη φημισμένη μονή της Αρταμίτη, γνωστή εκείνη την εποχή για την πλούσια βιβλιοθήκη της, τους παπύρους και τα σπάνια χειρόγραφα⁸⁵. Δεν θα καταφέρει, ωστόσο, να φθάσει στον απώτερο προορισμό του, τα Ιεροσόλυμα, μετά την εισβολή των στρατευμάτων του Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη στη Ρόδο εξαιτίας των αντιδικιών του με τον εκεί άρχοντα του νησιού Λέοντα Γαβαλά⁸⁶.

Γ.1.6. Οι διαπραγματεύσεις με τους Καθολικούς

Στο μεταξύ στις αρχές του 1234 (15 Ιανουαρίου) ξεκινούν οι συνομιλίες μεταξύ Ορθοδόξων και Καθολικών στη Νίκαια περί του Filioque και τη χρήση του αζύμου άρτου στη Θεία Ευχαριστία. Επικεφαλής της ορθόδοξης αντιπροσωπείας στις διαπραγματεύσεις με τους Λατίνους τέθηκε ο Δημήτριος Καρύκης ως ο επιφανέστερος των λογίων της αυτοκρατορίας της Νίκαιας⁸⁷. Ο Καρύκης, ωστόσο, δεν κατάφερε να ανταποκριθεί στο ύψος των περιστάσεων, αφού η δυτική αντιπροσωπεία κατόρθωσε να τον «κατατροπώσει» και ο Καρύκης βρέθηκε

⁸³ *Διήγησις Α'*, XXIII, 8-10, σ. 21.

⁸⁴ *Διήγησις Β'*, X, 1-5, σ. 61.

⁸⁵ *Διήγησις Β'*, XI, 26-31, σ. 61.

⁸⁶ *Διήγησις Β'*, XII, 11-29, 1-5, σ.σ. 62-63.

⁸⁷ Για την εν λόγω σύνοδο ο Βλεμμύδης αναφέρει: «*Λογίων δέ τῶ τηνικάδε κατά τήν τῆς Βιθυνίας μητρόπολιν Νίκαιαν ἐκ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐπικρατείας ἐνδεδημηκότων ἀνδρῶν καί τινων ἐκ ταυτησί τῆς ἑλληνίδος συνηθροισμένων διά τό ἀμφήριστον δόγμα καί αὐτοί τῶ τῶν ὑπερεχόντων ἀγόμεθα βουλήματι πρός τόν κοινόν ἀθροισμόν. καί δῆ τῶν μερῶν ἐκατέρων ἐς ταῦτόν συνεληλυθότων ὁ τῶν φιλοσόφων ὑπατος ὁ Καρύκης αὐτουργός τοῦ μετὰ τῶν Ῥωμαίων διαλόγου καθίσταται, τῶν ἄλλων πάντων προκεκριμένος καί μάλιστα παρά τοῦ κρατοῦντος». *Διήγησις Β'*, XIII, 1-15, σ. 64.*

«παγιδευμένους» στα λογικά αδιέξοδα της σχολαστικής μεθοδολογίας των δυτικών. Ο Βλεμμύδης γράφει σχετικώς ότι «πρός ταῦτα λέγειν ὁ τῶν φιλοσόφων ὑπατος οὐκ εἶχεν οὐδέν καί ἦν ἀμηχανῶν τε καί σιωπῶν»⁸⁸. Για το λόγο αυτό ζήτησε, μάλιστα, τη διακοπή των συζητήσεων, προκειμένου να μπορέσει να αποχωρήσει από τις συνομιλίες, αφήνοντας τελικά έκθετους τον αυτοκράτορα και τον πατριάρχη για την επιλογή τους⁸⁹. Τότε ο Βλεμμύδης αυτοπροτάθηκε να αντικαταστήσει τον Καρύκη στις διαπραγματεύσεις με τους παπικούς, αντιπαραθέτοντας, μάλιστα, επάξια απέναντι στα δικά τους επάλληλα λογικά επιχειρήματα τον ορθόδοξο γνωσιολογικό αποφατισμό⁹⁰.

Γ.1.7. Ο μοναχισμός, το Παζαμάδιον & οι εις βάρος του κατηγορίες

Το 1235 ο Βλεμμύδης παίρνει τελικά την απόφαση και εκάρη μοναχός σε ηλικία 37 ετών, ενώ μέσα σε οκτώ ημέρες από την ανάληψη του μοναχικού σχήματος χειροτονείται ιερέας από τον μητροπολίτη Εφέσου Μανασσή: «καί αὐτῷ κεχρημένοι προϊσταμένῳ πρὸς τὴν μοναχικὴν ῥακενδυτοῦμεν ἐς ἔτη δύο [...]. κἄπειτα τὸ τέλειον ἐσάπαξ σχῆμα δεχόμεθα, μήτε βαθμούς μεμαθηκότες μοναχικῆς μήτε κατὰ τὴν καινοποιήσιν μεταποιησάμενοι τοῦνομα. μεθ' ἡμέρας ὀκτώ τὸ τῆς ἱερωσύνης χρῆσμα καί εἰς ἡμᾶς, τὸν αὐτὸν ἔχοντας ἀρχιποιμένα καί τῆς μοναχικῆς καί τῆς ἱερατικῆς τελεσιουργόν [...]. τότε τὴν ἡμερέραν βιοτὴν ἐτῶν ὀκτώ περίοδοι κατεμέτρουν ἐπὶ τριάκοντα»⁹¹. Αποσύρεται, μάλιστα, στο ὄρος Ἴδη, όπου βρίσκει εκεί την επιθυμητή ησυχία για προσευχή και περισυλλογή. Ὅπως ο ἴδιος ο Βλεμμύδης αφηγείται την

⁸⁸ Διήγησις Β', XIII, 7-9, σ. 63.

⁸⁹ Για το γεγονός της αποχώρησης του Καρύκη από τη σύνοδο ο Βλεμμύδης αναφέρει χαρακτηριστικά στην αυτοβιογραφία του: «[...] ὁ γοῦν ὑπατος ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι καταισχυνθείς, οὐκ ἔχων ὅ,τι καὶ δράσοι λοιπόν, αἰτεῖται γραφῆναι καὶ δοθῆναι οἱ τὰ εἰρημένα · καὶ γράφεται καὶ δίδοται καὶ ὁ σύλλογος διαλύεται. καὶ ὁ μὲν ὑπατος ἀφανῆς ἔκτοτε [...] ὁ δὲ πατριάρχης ἐν ἀθυμίᾳ πολλῇ», Διήγησις Β', XIV, 13-18, σ. 64.

⁹⁰ Ο Βλεμμύδης γράφει για την εμπειρία του στη σύνοδο της Νίκαιας μετά την αποχώρηση του Καρύκη: «ἐπεὶ δὲ ἐκ μέσου κεχώρηκεν ὁ προκεκριμένος προσδιαλέγεσθαι, τὰ τῆς ἀπολογίας, τῶν τῆς ἐκκλησίας λογάδων ἀπειπαμένων, χωρεῖ πρὸς ἡμᾶς. καὶ δὴ ταῦθ' ὡς ἐξόν ἐκτιθέμεθα πρόχειρά τε καὶ σχέδια, τοῦ καιροῦ κατεπείγοντος, καὶ τοῖς πολλοῖς οὐ δυσζύνετα, πρότερον τὸ πρῶτον τῆς τῶν ἀντιθετούντων ὑποφορᾶς ὡς ἡ τάξις ἐκείνοις ἀνασκευάζοντες, τὸ δὴ περ · 'εἰ προαιωνίως πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ, διότι πᾶρ' αὐτοῦ τοῖς κτίσμασι δίδοται, διὰ τοῦτο πνεῦμα τοῦ υἱοῦ λέγοιτ' ἂν ὑστερογενῆ γὰρ τὰ κτίσματα», Διήγησις Β', XIV, 22-28, σ. 64, 1-4, σ. 65.

⁹¹ Διήγησις Α', XXIII, 10-21, 25-26, σ. 22.

εμπειρία του στη μόνωση «καί πάλιν κάπι τό μᾶλλον ὄρη περιεσκοποῦμεν καί σπήλαια καί παντελοῦς μονώσεως ἔρωσ εἶχεν ἡμᾶς. [...] οὗ γεγονότος, πρὸς τήν Ἰδην ἀναχωροῦμεν καί ταύτην περιπολοῦντες κατά καιρούς μεμονωμένοι νύκτα καί μεθ' ἡμέραν ἐχαίρομεν. καί ἦν ἡμῖν πρὸς τρόπου τό ἀκοινώνητον καί τό μηδένα καθορᾶν περισπούδαστον, καί τρυφή καί τέρψις τό ἀσυνδύαστον»⁹².

Επιστρέφει στην Ἐφεσο περί τα 1235, κατά προτροπή του επισκόπου Ἐφέσου Μανασσή, ο οποίος εκτιμά ιδιαίτερος τον ευρυμαθή Βλεμμύδη. Αρχικά εγκαταβιώνει σε κάποια μονή και καταγίνεται με την οργάνωση του εκεί φροντιστηρίου του, το οποίο ονομάζει *Παζαμάδιον* και το οποίο θα καταστήσει σημαντικό κέντρο σπουδών. Για το εκπαιδευτικό του ίδρυμα ο Βλεμμύδης αναφέρει σχετικά: «ἐπεὶ δ' ὁ προϊστάμενος ἐς βασιλέως ἐν ταῖς τῆς Ἰδης ὑπωρείαις σκηνομένου φοιτᾶ καί ἡμεῖς πρὸς αὐτόν, διά τῆς ἀφίξεως ἀφοσιούμενοι τῷ καθηγεμόνι τιμῆν, ὑφηγήσεσι αὐτοῦ παρορμώμεθα παλιννοστήσαι πρὸς τά κατ' Ἐφεσον καί τήν ποθουμένην ἡσυχίαν αὐτοῦ συνεργοῦντος εὔρεϊν. ὅθεν καί πρὸς ἐκεῖνο τό φροντιστήριον, [...] αὖθις ἐπάνιμεν · Παζαμάδιον τό φροντιστήριον ἐπεκέκλητο»⁹³. Το διδακτικό υλικό για τις ανάγκες του νέου εκπαιδευτηρίου ο Βλεμμύδης προμηθεύεται ἀπό το γειτονικό μοναστήρι του αγίου Γρηγορίου του Θαυματουργού, στο οποίο θα διατελέσει αργότερα προϊστάμενος. Την περίοδο αυτή, μάλιστα, θα καταφέρει να πραγματοποιήσει και το πολυπόθητο ταξίδι στα Ιεροσόλυμα, τα οποία εκείνη την εποχή (1237) κατέχονταν ἀπό τους Λατίνους και η διακίνηση των χριστιανῶν ἦταν ελεύθερη⁹⁴.

Με την επιστροφή του στη Νίκαια ο Βλεμμύδης εγκαθίσταται πια στη μονή του αγίου Γρηγορίου του Θαυματουργού και ιδρύει σχολή, στην οποία θα δεχθεί κατ' ἀπαιτήση του αυτοκράτορα Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη την επιμέλεια πέντε φερέλιδων μαθητῶν μεταξύ των οποίων και του μετέπειτα ιστορικού και διπλωμάτη αξιωματούχου Γεώργιου Ακροπολίτη⁹⁵. Οι κατηγορίες που θα δεχθεί, ωστόσο, ἀπό

⁹² *Διήγησις Α'*, XXIV, 1-8, σ. 23.

⁹³ *Διήγησις Α'*, XXIV, 8-18, σ. 23.

⁹⁴ *Διήγησις Α'*, XXVIII, 4-29, σ. 28.

⁹⁵ Ο Βλεμμύδης αναφέρει στην αυτοβιογραφία του ὅτι ο Βατάτζης χρειάστηκε να του προσφέρει αντικίνητρα, προκειμένου να τον εξαναγκάσει και να πειστεί τελικά ο βυζαντινός δάσκαλος τους πέντε φοιτητές που του ἔστειλε στο φροντιστήριον: «Ἄλλ' ὁ κρατῶν διά το τόν λόγον ἠτονηκέναι πέντε φοιτητάς ἐς τήν λογικήν εἰσδέκτους ἡμῖν ἐποίησατο, βία μετά πειθοῦς ἢ πειθοῖ μετά βίας χρησάμενος. ἐδίδου δέ καί σῖτον, ἐδίδου καί χρυσίον, ἐτήσια καί ἄμφω. πλὴν ἀλλά ταῦτα παρωσάμενοι καί

δύο άσημους σπουδαστές του, τον Κρατερό και τον Ρωμανό, για κατάχρηση της μοναστηριακής περιουσίας, για διάδοση αναρχικών απόψεων και διατύπωση αιρετικών θέσεων θα τον κάνουν να αρνηθεί στο εξής οποιαδήποτε ανάλογη δραστηριότητα⁹⁶. Ο Βλεμμύδης, μάλιστα, δικαιώθηκε τόσο από την μεριά της Πολιτείας, όσο και από την πλευρά της Εκκλησίας, καθώς απαλλάχθηκε εκατέρωθεν από τις κατηγορίες που του προσήψαν οι κατήγοροί του: *«τῶν μὲν οὖν βασιλικῶς κατεξητασμένων, τῶν δ' ἐκκλησιαστικῶς ἀνατεθεωρημένων, καὶ παρ' ἀμφοῖν τοῖν δικαστηρίοιιν ταῖς ὄλαις ὁμοῦ κατακρίνεται, παρὰ μὲν τοῦ, μήποτ' ἐλεύσεσθαι μηδὲ ἄλλως ἐς ὅσιν βασιλικήν, ἢ χωρῶν τινων ἐς ὃ ποιεῖται σκηνώσεις ὁ βασιλεύς ἐν αὐταῖς, ἐπιβήσεσθαι, παρὰ δὲ τοῦ, πόρρω πιστῶν εἶναι καὶ τῆς εὐσεβείας ἐκκήρυκος [...]*⁹⁷.

Γ.1.8. Η «απόρριψη» των αξιωμάτων & ο Θεόδωρος Β' Λασκάρις

Το 1239 ο Βλεμμύδης συνεχίζει τα ταξίδια του, αυτή τη φορά με κύρια αποστολή την αναζήτηση χειρογράφων και συλλογών κλασικών κειμένων κατ' απαίτηση του βασιλιά Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη. Κατευθύνεται προς τα δυτικά με προορισμό αρχικά τον Άθω προς αναζήτηση κωδίκων, για να επισκεφθεί ακολούθως κατά σειρά τη Θεσσαλονίκη, τη Λάρισα και το Δεσποτάτο της Ηπείρου: *«Μετά τινας καιρούς διαπεραιωθῆναι πρὸς τὰ δυτικώτερα προειλόμεθα χάριν ἐντυχίας ὧν οὐπω βίβλων ἐντετυχήκαμεν»*⁹⁸. Για τον ίδιο λόγο ο Βλεμμύδης είχε πραγματοποιήσει το

ἀποκρουσάμενοι προῖκα τῷ λόγῳ παρείχομεν ὡς οἶον τε τὴν ἀνάρρωσιν», Διήγησις Α', XXIX, 7-13, σ. 29.

⁹⁶ Όπως μαρτυρά ο Βλεμμύδης στην αυτοβιογραφία του, ο μεν Κρατερός τον κατηγορήσε για υπεξαίρεση χρημάτων, ο δε Ρωμανός για διδασκαλία εσφαλμένων δογμάτων: *«δύο δὲ τῶν ἐς λόγους φοιτῶντων, ἀλογώτερον ἡρημένοι βιοῦν, - ὁ μὲν ὀνόμαστο Ρωμανός, ὁ δ' ἐπώνομαστο Κρατερός - τῆς ἐπὶ τὰ φαῦλα ῥοπῆς ὡς θέμις ἀντεσπῶντο παρ' ἡμῶν νουθετήμασι, μὴ πειθόμενοι δὲ διηλέγοντο», Διήγησις Α', XXIX, 13-17, σ. 29 - «Καὶ ὁ Κρατερός τὴν ἐνοικουροῦσαν αὐτῷ δυσμένειαν ποιούμενος ἔκφορον πρόσεισι τῷ ἄρχοντι καὶ τὸν ἄμισθον παιδευτὴν ὡς ἐνοσφίσατο χρυσόν ἐκ τῆς τοῦ μεταλλαζαμένου περιουσίας συκοφαντεῖ», Διήγησις Α', XXX, 26-29, σ. 29 - «ὁ μέντοι Ρωμανός ἑτεροτρόπως λαμπρύνεται. λαιδορίας γάρ ἐκτόπους συνειλοχῶς, ὡς δῆθεν ἀφ' ἡμῶν ἐς βασιλέα, καὶ γράμμασι διασημνήμενος ἐμπαρέχει τῷ βασιλεῖ. καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ πράξεις δόγμασιν ὀρθοῖς ἀπαδούσας ἡμῖν περιτίθησι», Διήγησις Α', XXXII, 22-26, σ. 31.*

⁹⁷ *Διήγησις Α', XXXII, 26-29, 1-4, σ. 31.*

⁹⁸ *Διήγησις Α', XXXV, 25-27, σ. 33. «[...] οἱ γάρ τῶν κατὰ τὴν ἡμετέραν διόδουσιν ἄρχειν κεκελευσμένοι πόλεων καὶ χωρῶν τῆς εἰς ἡμᾶς προμηθείας οὐκ ὀλίγον τιθέμενοι λόγον ἐς τὰ προσωτέρω δι' ἐπιμελείας ἄλλος ἐξ ἄλλου κατὰ διαδοχὰς <ἡμᾶς> ἄχρις Ἄθω σχεδόν παραπέμπουσιν. ἐνθα*

1238 ένα ακόμα ταξίδι στη Σάμο, γεγονός που δείχνει την επιτακτική ανάγκη για εύρεση βιβλίων⁹⁹. Πράγματι, το ενδιαφέρον αυτό για την αναζήτηση πηγών γνώσης ερείδεται στον ίδιο τον αυτοκράτορα Ιωάννη Βατάτζη, ο οποίος προθυμοποιείται να στηρίξει οικονομικά οποιαδήποτε προσπάθεια για τη συλλογή βιβλίων¹⁰⁰. Στο μεταξύ το 1240 μένει κενή η επισκοπική έδρα της Εφέσου μετά την απομάκρυνση του επισκόπου Κωνσταντίνου και ασφαλώς ο Βλεμμύδης θεωρείται από όλους ο καταλληλότερος για το εν λόγω αξίωμα. Παρ' όλα αυτά, ο ίδιος αρνείται, προτιμώντας την ασκητική ζωή και τη μελέτη. Στον επισκοπικό θρόνο εκλέγεται τελικά ο επίσης Νικηφόρος ο διάκονος, στον οποίο ο Βλεμμύδης αναφέρεται επαινετικά, ενδεικτικό του ήθους και του χαρακτήρα του: «καί λαμβάνει τόν θρόνον ό έμός όμώνυμος, ό πρώτος έν ίεροίς διακόνοις βασιλικοίς, άνήρ κατά Θεόν διάγων, όρων πρός Θεόν, θειογραφικής γνώσεως έμπλεως [...] πεπαιδευμένος τό ήθος, σεμνοπρεπής άγνεία καί παρθενία, διαλάμπων έπεικειά [...] ιεράρχης συντόμως είπειν ού κεχρωματισμένος, ούκ έπίπλαστος, ού ψευδώνυμος»¹⁰¹.

Μετά το θάνατο, μάλιστα, του πατριάρχη Γερμανού Β' ο Ιωάννης Γ' Δούκας Βατάτζης αναθέτει στον Βλεμμύδη την αγωγή του γιου του, Θεόδωρου Β' Λασκάρως, ο οποίος τότε ήταν 18 ετών. Η διδασκαλία, ωστόσο, γινόταν εξ αποστάσεως με τη μορφή της επιστολογραφίας (αναφορά στο περιεχόμενο των επιστολών του Βλεμμύδη προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι γίνεται σε οικείο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής) για επτά χρόνια και ο μετέπειτα αυτοκράτορας της Νίκαιας είχε την ευκαιρία να μορφωθεί από τον φωτισμένο δάσκαλο πάνω σε θέματα φυσικής, μαθηματικών και κυρίως φιλοσοφίας. Σημαντικό μέρος της διδασκαλίας του Βλεμμύδη προς τον Θεόδωρο εμπεριέχεται σε ένα πλήθος επιστολών που ο συνολικός αριθμός τους πλησιάζει τις 80 (48 του Θεόδωρου και 31 του Βλεμμύδη)¹⁰².

χρονίσαντες καί διασarıθμοις ένιδρώσαντες βίβλοις τήν Θεσσαλονικέων καταλαμβάνομεν. κάκεϊ τοίς όμοίοις διαρκέστερον έμμογήσαντες τοίς περί Λάρισσαν προσχωροϋμεν καί περαιτέρω, τής αύτης έργασίας έπιμόνως έχόμενοι καί τοϋ καιροϋ φειδόμενοι καί τήν σπουδήν έπιτείνοντες», Διήγησις Α', XXXVII, 3-13, σ. 36.

⁹⁹ «έπι τώ Πυθαγόρου σπήλαιον πρός Σάμον άπαίρομεν», Διήγησις Μερική Α' XXXIV, 16, σ. 33

¹⁰⁰ Διήγησις Α', XXXVII, 15 κ.ε., σ. 36.

¹⁰¹ Διήγησις Α', XXXIX, 16-27, σ. 38.

¹⁰² «καί τϋ τοϋ κρατοϋντος υίει γνωριμώτατοι, μή δέ πριν άγνωσόμενοι, καθιστάμεθα, καί πάρ' άμφοίν, τοϋ τε κυρίου τής άρχής καί τοϋ κληρονόμου, καί μάλιστα τοϋ δευτέρου, δαψιλῶς ήμϊν έπιρρέει τά δέοντα». Διήγησις Α', XXXIX, 7-10, σ. 38.

Την ίδια περίοδο η ιεραρχία της Νίκαιας προτείνει παμψηφεί τον Βλεμμύδη για τη θέση του ποιμενάρχη της Ορθοδοξίας μετά την εκδημία του πατριάρχη Γερμανού Β', ωστόσο, όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης αναφέρει στην αυτοβιογραφία του, αρνήθηκε την πρόταση αυτή, επιλέγοντας τον μοναχικό βίο¹⁰³.

Υπάρχει, ωστόσο, η εκδοχή ότι η ισχυρή προσωπικότητα του Βλεμμύδη και το άτεγκτο ήθος του ήταν ο λόγος που ο αυτοκράτορας δε θέλησε να προωθήσει τον Βλεμμύδη στο θρόνο του πατριάρχη, επιλέγοντας τελικά τον ηγούμενο της μονής Υακίνθου, Μεθόδιο, για τον οποίο, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Γεώργιος Ακροπολίτης, υπήρξε «*άνηρ αύχων μέν εϊδέναι πολλά, όλίγων δέ ἴδρις ὦν*»¹⁰⁴. Μέσα σε διάστημα, όμως, τριών μηνών ο πατριαρχικός θρόνος «*χηρεύει*» εκ νέου μετά τον αιφνίδιο θάνατο του Μεθοδίου και ο Βατάτζης αναγκάζεται να τον διατηρήσει κενό για τρία χρόνια μέχρι να βρει «*τόν ἐκείνω ἀρέσοντα*» και αυτό, διότι, όπως εύστοχα σχολιάζει ο Ακροπολίτης, «*οί κρατοῦντες τούς πρός ἀρέσκειαν ἐν τούτοις προσίενται*»¹⁰⁵. Τελικά, στη θέση του πατριάρχη επελέγη ο Μανουήλ, «*άνηρ εύλαβοῦς καί βίου καί πολιτείας σεμνῆς, εἰ καί γυναικί συνεζύγη, ἄλλως δέ οὐ πεπειραμένος γραμμάτων οὐδέ ὦν ἀνεγίνωσκεν ἀνελίττων τήν ἔννοιαν*»¹⁰⁶.

Το 1245 (ή 1246) ο αυτοκράτορας Ιωάννης Γ' Δούκας Βατάτζης σε συνεργασία με τον νέο πατριάρχη Μανουήλ Β' αποφασίζει να προχωρήσει στην ίδρυση και οργάνωση ανωτέρας σχολής στο πλαίσιο της προσπάθειας για αναβάθμιση των πνευματικών πραγμάτων της Νίκαιας. Όπως ήταν φυσικό, ζητήθηκε από τον Βλεμμύδη να αναλάβει καθήκοντα διευθυντή – καθηγητή στο νεοσύστατο εκπαιδευτικό ίδρυμα, ωστόσο η άρνηση του Βλεμμύδη εξηγείται σε επιστολή που απέστειλε προς τον πατριάρχη¹⁰⁷. Παρά την έντονη πίεση του τελευταίου, ο Βλεμμύδης εξηγεί σε αυτή μεταξύ άλλων ότι προτιμούσε να συνεχίσει τη διδακτική του δραστηριότητα στο πλαίσιο της μοναστικής ζωής. Από τα τέλη του 1248 με αρχές του 1249¹⁰⁸, μάλιστα, ο Βλεμμύδης διδάσκει πλέον στο νέο του εκπαιδευτήριο στο πλαίσιο του μοναστηριακού κοινοβίου, το οποίο ο ίδιος ίδρυσε στα Ημάθια της

¹⁰³ Διήγησις Α', XL, σ. 38-39.

¹⁰⁴ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 42, 71.

¹⁰⁵ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 42, 72.

¹⁰⁶ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, 51, 100-101.

¹⁰⁷ FESTA N., ep. XXXIII.

¹⁰⁸ Κατά τον Α. Heisenberg ο χρόνος ανοικοδόμησης του νέου ησυχαστηρίου του Βλεμμύδη τοποθετείται μεταξύ του 1241 και του 1248, βλ. σχ. HEISENBERG A., σ. XX.

Εφέσου¹⁰⁹. Για τη μονή του, μάλιστα, την οποία αφιέρωσε προς τιμή του Θεού του Όντος, κατόρθωσε να αποσπάσει μια σειρά από αυτοκρατορικά προνόμια, τα οποία διασφάλιζαν την ανεξαρτησία και αυτονομία της λειτουργίας του μοναστηριού¹¹⁰.

Γ.1.9. Οι δογματικές παρεκκλίσεις & το τέλος

Το 1250 θα ξεκινήσει ένας δεύτερος γύρος συζητήσεων με τους Λατίνους περί του δόγματος του Filioque. Αρχικά ο Βλεμμύδης μετέχει ως απλός ακροατής στις συνομιλίες με τη δυτική αντιπροσωπεία στο Νυμφαίο εξαιτίας της ψυχρότητας στις σχέσεις του με τον αυτοκράτορα Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη. Είχε προηγηθεί το περιστατικό της αποπομπής της ερωμένης του αυτοκράτορα Ιταλίδας δούκισσας Μαρκεσίνας από τον Βλεμμύδη κατά τη διάρκεια της θείας λειτουργίας στη μονή του αγίου Γρηγορίου του Θαυματουργού¹¹¹. Για το λόγο αυτό, όταν «ὁ μετὰ τῶν ἐκ Ρώμης διάλογος γίνεταί», γράφει ο Βλεμμύδης «μενόντων ἡμῶν ὡς μή λέγειν ἐπιτετραμμένων ἐν σιωπῇ, τῆς διὰ τὴν ἀντιβασιλίδα μενοῦν γε καὶ ὑπερβασιλίδα δυσφορίας [...]»¹¹². Τελικά του ζητήθηκε να αναλάβει να εκθέσει τις θέσεις της ορθόδοξης πλευράς. Στην προσπάθειά του αυτή ο Βλεμμύδης, παρά το γεγονός ότι κατάφερε να υπερασπιστεί επιτυχώς τις ορθόδοξες θέσεις απέναντι στους παπικούς, κατηγορήθηκε ότι υπέπεσε σε δογματικές αστοχίες και ειδικότερα για υποτίμηση ως προς την θέση του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδας, υποχρεωμένος να απολογηθεί εκ των υστέρων γι' αυτό. Το 1254 ο Βλεμμύδης βρίσκεται προ του πατριαρχικού θρόνου για δεύτερη φορά μετά το θάνατο του πατριάρχη Μανουήλ Β'. Ωστόσο οι κοσμικές τιμές τις οποίες ο τότε αυτοκράτορας και μαθητής του Θεόδωρος

¹⁰⁹ «[...] ἡσυχίας δείμασθαι καταγώγιον προθυμούμεθα. Καὶ γῆν ἐν τοῖς Ἡμαθίοις εὐρηκότες [...] τῶν συνιστᾶν ἐν ταύτῃ τό ἡσυχαστήριον ἐπιβάλλομεν», *Διήγησις Β'*, XIX, 16-24, σ. 72.

¹¹⁰ «ἐπορέγουσι δέ τό σεμνεῖον καὶ ὁ πατριαρχῶν καὶ ὁ βασιλεύων, τό γνησίως ἀδέσποτον καὶ ἀκραιφνῶς αὐτεξούσιον νεύσει τοῦ κρείττονος, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὅτε καὶ τό φροντιστήριον περιεῖχεν ἡμᾶς», *Διήγησις Β'*, XX, 7-11, σ. 74

¹¹¹ Το γεγονός αναφέρει ο Βλεμμύδης στην αυτοβιογραφία του, βλ. σχ. *Διήγησις Α'*, XLI, 17-29, σ. 39· αφιέρωσε, μάλιστα, ειδική εγκύκλιο για το συμβάν, το οποίο εξιστορείται στην *Ἐπιστολή Καθολικωτέρα καὶ πρὸς πολλούς*, PG 142, 605B-608A. «ὁ μετὰ τῶν ἐκ Ρώμης διάλογος γίνεταί, μενοντων ἡμῶν ὡς μή λέγειν ἐπιτετραμμένων ἐν σιωπῇ, τῆς διὰ τὴν ἀντιβασιλίδα μενοῦν γε καὶ ὑπερβασιλίδα δυσφορίας [...]», *Διήγησις Β'*, XXI, σ.σ. 75.

¹¹² *Διήγησις Β'*, XXI, σ.σ. 75.

Β' Λάσκαρις του προσφέρει τον κάθον να αρνηθεί και να επιστρέψει οριστικά στο ησυχαστήριό του¹¹³.

Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης θα ολοκληρώσει τη ζωή του, όπως ακριβώς ο ίδιος την περιγράφει στην αυτοβιογραφία του, μέσα σε ατμόσφαιρα περισυλλογής, διδασκοντας και συγγράφοντας. Το 1272 πεθαίνει στη μονή του Θεού του Όντος σε ηλικία 75 ετών, έχοντας αφήσει πίσω του ένα σημαντικό σε μέγεθος και αξία έργο.

¹¹³ Σύμφωνα με την αυτοβιογραφία του Βλεμμύδη, η σύνοδος των ιεραρχών εξέλεξε τον Βλεμμύδη και επιβεβαίωσε την εκλογή του με δεύτερη και τρίτη ψηφοφορία. Η άρνηση, όμως, του τελευταίου ανάγκασε τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι να στραφεί τελικά στην επιλογή του Αρσενίου Αυτωρειανού (1255-1260), βλ. σχ. *Διήγησις Α'*, XLIII-XLV, σ.σ. 41-45.

Γ.2. Το έργο του.

Τη σημασία του έργου που άφησε πίσω του ο Νικηφόρος Βλεμμύδης απηχεί η μελέτη που έτυχε και κυρίως η επίδραση που αυτό άσκησε στους επόμενους αναγεννησιακούς χρόνους μέχρι σχεδόν και τον 19^ο αιώνα στους πνευματικούς κύκλους της Δύσης. Πρόκειται για έργο, κατά κύριο λόγο, διδακτικού χαρακτήρα, που απλώνεται από τη φιλοσοφία, την ηθική, την παιδαγωγική και τη θεολογία και εκτείνεται σε αρκετούς τομείς του επιστητού μέχρι τη φυσική, τη γεωγραφία, τη χημεία ακόμα και την ιατρική. Αν επιχειρούσαμε να συστηματοποιήσουμε τα συγγράμματα του Βλεμμύδη¹¹⁴, τα οποία προορίζονταν σχεδόν όλα για διδακτική χρήση (ορισμένα με τη μορφή της επιστολογραφίας), θα μπορούσαμε να τα οργανώσουμε με βάση έναν ιδιόμορφο οδηγό σπουδών που περιλαμβάνει αφενός μία δέσμη συγγραμμάτων θεωρητικού προσανατολισμού και αφετέρου ένα σύνολο έργων θετικής κατεύθυνσης.

Γ.2.1. Η διαίρεση των έργων θεωρητικού προσανατολισμού

Στην πρώτη κατηγορία έργων, εκείνα του θεωρητικού προβληματισμού, θα μπορούσαμε να υποδιαιρέσουμε τα έργα του Βλεμμύδη σε πέντε υποκατηγορίες με βάση το περιεχόμενό τους. Έτσι προκύπτουν οι ομάδες έργων του με: (α) φιλοσοφικό, (β) ηθικό – πολιτικό, (γ) θεολογικό – δογματικό, (δ) υμνολογικό – ποιητικό και (ε) επιστολογραφικό – προσωπικό χαρακτήρα είτε σε μορφή πραγματειών είτε σε μορφή στίχων, ευχών, ακολουθιών και ποιημάτων που έγραψε ο ίδιος, αφιερωμένα σε πρόσωπα της εποχής του, αλλά και σε αγίους.

¹¹⁴ Η τελευταία οργανωμένη ταξινόμηση των έργων του Νικηφόρου Βλεμμύδη με ιδιαίτερα σοβαρό και συστηματικό χαρακτήρα επιχειρήθηκε από τον καθηγητή Θεολογίας, αρχιμ. Νικόλαο Ιωαννίδη, ο οποίος διαιρεί το σώμα των κειμένων του βυζαντινού δασκάλου σε δώδεκα ομάδες και συγκεκριμένα σε: θεολογικά, ασκητικά, ερμηνευτικά, λειτουργικά – υμνογραφικά, αγιολογικά – ιστορικά, φιλοσοφικά, πολιτικά, ποιητικά, ιατρικά, ποικίλου περιεχομένου, αλληλογραφία και κακώς αποδιδόμενα στον Βλεμμύδη έργα. Ο συγγραφέας φροντίζει, μάλιστα, να συνοδεύει κάθε έργο από: (α) τις εκδόσεις του κειμένου, (β) το χρόνο συγγραφής και (γ) την περίληψη του περιεχομένου του έργου, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 147-231.

Γ.2.1.1. Φιλοσοφικά έργα

Ειδικότερα, στα φιλοσοφικού περιεχομένου έργα του ανήκει το γνωστότερο ίσως σύγγραμμα του Βλεμμύδη, η *Εἰσαγωγική Ἐπιτομή* του, στο οποίο περιλαμβάνεται το μνημειώδες φιλοσοφικό έργο του με τον τίτλο *Περὶ Λογικῆς*, το οποίο ο συγγραφέας του πρέπει να ολοκλήρωσε στα χρόνια της βασιλείας του Θεοδώρου Β' του Λασκάρεως (1254-1258), αν και η συγγραφή του πρέπει να είχε ξεκινήσει πολύ νωρίτερα, όταν ο Θεόδωρος ήταν ακόμα μαθητής του Βλεμμύδη (περί τα 1240). Έτσι, όπως γράφει και ο ίδιος ο Βλεμμύδης στην αυτοβιογραφία του, «*ἡμεῖς δέ καί τήν συλλογιστικήν καί τά πρό ταύτης ἐν ἐπιτομῇ θέσθαι φθάνομεν*»¹¹⁵, καθώς πρόκειται για μια συστηματική έκθεση της αριστοτελικής διδασκαλίας του *Ὀργάνου* με πρωτότυπες παρατηρήσεις και συμπληρώσεις από τον ίδιο τον Βλεμμύδη (αναλυτικότερα για το έργο στο Β' κεφάλαιο της παρούσης διατριβής). Επίσης, έγραψε δύο λόγους, *Περὶ ψυχῆς* (1263) και *Περὶ σώματος*¹¹⁶ (1267), διδακτικά εγχειρίδια που χρησιμοποιήθηκαν στα μαθήματα του Βλεμμύδη στη σχολή του στα Ημάθια. Το πρώτο (ιδιαίτερη αναφορά στο Β' κεφάλαιο της παρούσης διατριβής) περιέχει διδασκαλίες του Βλεμμύδη σχετικά με την ψυχή, βασισμένο στο ομότιτλο έργο του Αριστοτέλη, ενώ το δεύτερο αποτελεί παράρτημα του πρώτου. Εξετάζει αρχές και στοιχεία του σώματος, εκκινώντας την εξέταση από τα απλά σώματα (γη, αέρας, νερό και φωτιά) και φθάνοντας μέχρι το ανθρώπινο σώμα, η υγεία του οποίου – κατά τον συγγραφέα – εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τη διατροφή.

Γ.2.1.2. Ηθικό-πολιτικά έργα

Τις ηθικό-πολιτικές του απόψεις, άρρηκτα συνυφασμένες με τις παιδαγωγικές του θέσεις, ανέπτυξε ο Βλεμμύδης στην πραγματεία του *Βασιλικός κληθείς άνδριάς* (γραμμένος μετά το 1254) και στην παράφραση του ίδιου λόγου με τον τίτλο *Ὅποῖον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα* (πρέπει να γράφτηκε μετά το 1334)¹¹⁷. Γράφει χαρακτηριστικά ο ίδιος ο βυζαντινός λόγιος στην αυτοβιογραφία του: «*ἀλλά καί βασιλικόν άνδριάντα πλάττομεν καί ρυθμίζομεν καί τοῖς βασιλεύουσι προῖστῶμεν ἐνώπιον, ὁποῖους εἶναι*

¹¹⁵ *Διήγησις Β'*, XXI, 17-19.

¹¹⁶ «*πρός δέ καί περί ψυχῆς τῆ φιλοσοφία συνφδά καί τῆ ἀληθεία διαγορευόμεν [...]*», *Διήγησις Β'*, XXI, 25-26, σ. 87.

¹¹⁷ Αναλυτική παρουσίαση του περιεχομένου των δύο κειμένων στο Γ' κεφάλαιο της παρούσης διατριβής.

χρεών διαζωγραφοῦντες καὶ παραδεικνύντες τοὺς τοιαύτης ἡξιωμένους ὑπεροχῆς»¹¹⁸. Εξίσου διαφωτιστικός για τον ηθικό προβληματισμό του Βλεμμύδη είναι ο λόγος του *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, ο οποίος, ὡπως αναφέρει ο ἴδιος ο Βλεμμύδης στον πρόλογό του¹¹⁹, γράφτηκε μετὰ τον λόγο *Περὶ πίστεως*, δηλαδή το διάστημα μεταξύ 1265 και 1272. Ὅπως εξηγεί ο Βλεμμύδης «ἐπεὶ γὰρ ἔργα πίστεως ἔρημα, καὶ πίστις ἔργων χωρὶς, οἷα νεκρά, ζωὴν τῷ κεκτημένῳ, παρασχεῖν οὐκ ἰκανῶνται, περὶ τοῦ ὀρθοῦ δόγματος ἐν ἐπιτομῇ προδιαλαβόν, εἰκότως καὶ περὶ τῆς ὀρθῆς πράξεως τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιδιαλαβεῖν οὐ κατώκνησα»¹²⁰. Πρόκειται για ἔργο που, κατὰ τον ἴδιο τον βυζαντινὸ δάσκαλο, ἔχει σκοπὸ να διδάξει τους φοιτητὲς του «ὅσα δεόν οὐκ ἄγνοεῖν ἐν ὅσοις τε μὴ ἀπρακτεῖν τὸν ἀληθῶς εὐσεβεῖν προηρημένον ταῦτα <σαφηνίζοντες> καὶ διαγγέλλοντες»¹²¹.

Γ.2.1.3. Θεολογικά ἔργα

Τα κατ' ἐξοχὴν θεολογικά - δογματικά ἔργα του Βλεμμύδη αποτελοῦν κυρίως οἱ τρεῖς πραγματεῖες του περὶ τῆς εκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος και συγκεκριμένα (α) ο *Λίβελλος πρὸς τοὺς ἀπεσταλμένους τοῦ Πάπα*, γραμμένος στα 1234 για τις δογματικὲς ἀνάγκες που προέκυψαν στη σύνοδο της Νίκαιας με τους Δυτικούς περὶ τῆς εκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος, (β) ο *Λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον πρὸς τὸν*

¹¹⁸ Διήγησις Β', XXI, 1-5, σ. 88.

¹¹⁹ Οἱ παραπομπές στο *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως* θα γίνονται με βάση την ἔκδοση του κειμένου, ὡπως αὐτὸ ἔχει συμπεριληφθεῖ στο ἔργο *Νικηφόρου Μοναστοῦ καὶ Πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου, Ἐπιτομὴ Λογικῆς, ζυγγραφεῖσα Ἰωάννη Δουκίτε καὶ βασιλεῖ τῷ Βατάτζη. Περίπου τὸ α σ β ἔτος τὸ Σωτήριον. Κατὰ δὲ τὸ α χ ε ἐν Αὐγουστή τῶν Βινδελικῶν τυπωθεῖσα. Ἦδη δὲ Τύποις Δεύτερον ἐκδοθεῖσα, μετὰ τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ Φυσικῆς. Ἐφεξῆς δὲ, ὅ,τε περὶ Σώματος τοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ ψυχῆς ἐκτέθειται Λόγος. Μεθ' οὗς ὁ περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως τῆς Ψυχῆς, Θεοφάνους τε τοῦ Μηδείας, καὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου. Καὶ Τελευταῖον, ὅτε περὶ Πίστεως καὶ Ἀρετῆς καὶ Ἀσκήσεως τοῦ αὐτοῦ Βλεμμίδου, Προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ Ἐπιστολῆς. Ἐκ δέδοται δὲ Φιλοτίμῳ πάντα Δαπάνη, τοῦ Χριστιανικωτάτου ἐν Πραγματευταῖς κυρίου Παναγιώτου Ἰωαννίνου τοῦ Χατζῆ Νίκου, Ἐν Λειψία τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόφ ἔτει ἀψπδ' [1784].*

«Ἦδη τῇ πρώτῃ καὶ δευτέρῃ ὑμῖν ὑπόμνησιν προσεκτίθημι τοῖς κληρονόμοις τῆς ὄντως ζωῆς», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, 1-2, σ. 121.

¹²⁰ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, 10-14, σ. 121. Αναλυτικὴ παρουσίαση του ἔργου στο Β' κεφάλαιο τῆς παρουσίας διατριβῆς.

¹²¹ Διήγησις Β', XXI, 28-29, σ. 87.

αρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας *Ίάκωβον*, γραμμένος το διάστημα μεταξύ του 1254 και 1258, με τον οποίο ο Βλεμμύδης αναπτύσσει στον αρχιεπίσκοπο Βουλγαρίας *Ίάκωβο* τις απόψεις του περί της διά του Υιού εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος και (γ) ο *Περί τινῶν δογματικῶν συζητήσεων πρὸς τὸν εὐσεβῆ βασιλέα Κωνσταντινουπόλεως, Θεόδωρον Δούκαν τὸν Λάσκαριν*, γραμμένος μεταξύ 1255 και 1256, με τον οποίο ο Βλεμμύδης καταρτίζει δογματικά τον Θεόδωρο Β' τον Λάσκαρι – κατόπιν αιτήματός του – για το πρόβλημα της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος εν ὄψει του διαλόγου με τους Λατίνους.

Στις δογματικές – κανονικές πραγματείες του Βλεμμύδη ανήκει επίσης ένα *Τυπικόν* της μονής του Ὁντος Θεού, γραμμένο γύρω στα 1265, από το οποίο έχουν σωθεί μόνο τέσσερα κεφάλαια (*Περί τῶν προσφερομένων Θεῶν, ἄρτου καὶ οἴνου καὶ θυμιάματος, Περί τῶν προσιόντων ἐπὶ τῷ μονάσει, Περί τῆς τῶν ἀσκητῶν τροφῆς καὶ Περί τοῦ τὰς εἰς θεὸν ἐντεύξεις ἄνευ ἁσμάτων τελεῖσθαι καὶ πᾶσαν εὐταξίαν εἶναι ἐν τῷ ναῷ*). Πρόκειται για συλλογή οδηγιῶν, σχετικῶν με την ασκητική ζωή, και κανόνων, σύμφωνα με τους οποίους πρέπει να διοικείται η μοναχική κοινότητα. Επιπλέον, στην υποκατηγορία αυτή εντάσσονται μεταξύ άλλων ένα υπόμνημα στους Ψαλμούς (*Ἐξήγησις τοῦ Ψαλτηρίου*), το οποίο πρέπει να ολοκληρώθηκε γύρω στα 1258 και ένα *Ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην τὸν Θεολόγον*, γραμμένο πριν το 1265, το οποίο περιλαμβάνει το βίο και τη διδασκαλία του. Ζητήματα θεολογικού περιεχομένου, ὅπως το θέμα του προκαθορισμοῦ της ὥρας του θανάτου, ανέπτυξε στη χωρισμένη σε δύο μέρη πραγματεία του *Ἀπόδειξις, ὅτι οὐχ ὠρισταὶ τοῦ καθέκαστον ἡ ζωὴ καὶ Διαλεγόμενος ἢ περὶ τοῦ ὄρου*, γραμμένη μεταξύ των ετῶν 1242 και 1249. Στον Βλεμμύδη ανήκουν επίσης τα *Σχόλια εἰς τὰς ψάδας τοῦ Μωυσέως καὶ ἄλλων* (μετά το 1248)¹²², η *Ἐκλογή ἐκ τῆς βίβλου τῶν Ψαλμῶν* (ανάμεσα στα 1248 και 1249)¹²³, ο *Βίος τοῦ ἁγίου Παύλου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ* (μετά το 1237)¹²⁴ και ο λόγος

¹²² Πρόκειται για ἔργο στο οποίο ο Βλεμμύδης προχωρά με συντομία στην ἐξήγηση ὠδῶν και προσευχῶν ἀπὸ την Παλαιὰ και Καινὴ Διαθήκη, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 172-173.

¹²³ Πρόκειται για ἐκλογή και ταξινόμηση στίχων ἀπὸ το Ψαλτήριο με βάση το εορτολόγιο, προκειμένου να ψάλλονται στη διάρκεια των αγρυπνιῶν μετὰ τον πολυέλειο, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 180.

¹²⁴ Το ἐν λόγω ἔργο ἀμφισβητοῦν ὡς πρὸς τη γνησιότητά του τόσο ο Η. Delehay, ὅσο και ο Κ. Krumbacher, ἀποψη την οποία δεν δέχεται, ὡστόσο, ο Ν.Χ. Ἰωαννίδης. Ο τελευταῖος το θεωρεῖ γνήσιο ἔργο του Βλεμμύδη, στο οποίο ἐκθέτει τους ἀσκητικούς ἀγῶνες του ἁγίου Παύλου, ο οποίος ἐζήσε στη μονὴ των Δύο Βουνῶν του Λάτρου, περιοχὴ στην οποία ἐζήσε ο Βλεμμύδης, περίοδος κατὰ την οποία

Περί πίστεως, ο οποίος γράφτηκε μεταξύ 1265 και 1272, και αποτελεί έκθεση των κανόνων της αληθινής πίστης ως νουθεσία προς τους μοναχούς της μονής του Όντος Θεού (ιδιαίτερη αναφορά στο παραπάνω έργο στο Β' κεφάλαιο της παρούσης διατριβής).

Όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης αναφέρει για το σύνολο των θεολογικών πραγματειών του «*ψαλμούς τινας ούχ ώς έξ έτέρου λεγομένους άλλ' ώς έκ τών άδόντων αυτούς έξηγούμεθα, στήλας ύμνητηρίους, χαριστηρίους, ίκεσίους τῷ κυρίῳ μή σιγώσας έγείρομεν, τῷ μόνῳ πάντων δημιουργῶ, τῇ τῆς εύεργεσίας άεννάῳ πηγῇ, τῷ διά παντός οίκτείροντί τε καί σφύζοντι, λοιποῖς τε πόνοις λογικοῖς διαφόροις ὅσον τό σθένος τήν ήμετέραν βιοτήν έκδιδόαμεν*»¹²⁵. Ανάμεσα σε αυτά θα μπορούσε να εντάξει κανείς και την *Έπιστολή Καθολικώτερα καί πρός πολλούς* (1249), την οποία απηύθυνε ο Βλεμμύδης προς τον αυτοκράτορα Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη και αφορούσε ζητήματα ηθικής φύσεως και κανονικής – μοναστικής τάξεως, όταν εμφανίστηκε στη μονή του αγίου Γρηγορίου του Θαυματουργού, όπου μόναζε τότε ο Βλεμμύδης, η ερωμένη του Ιταλίδα δούκισσα Μαρκεσίνα.

Γ.2.1.4. Ποιητικά – υμνολογικά έργα

Το θεωρητικό έργο του Βλεμμύδη περιλαμβάνει ακόμα την ομάδα των ποιητικών – υμνολογικών του κειμένων, όπως ποιήματα, στίχοι, ακολουθίες και ευχές που έγραψε ο ίδιος ο Βλεμμύδης · συγκεκριμένα τα δύο ποιήματα *Τοῦ όσιωτάτου έν μοναχοῖς, ίερωτάτου καί φιλοσοφωτάτου κυροῦ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου πρός τόν άοίδιμον βασιλέα κυρόν Ιωάννην τόν Δούκαν* το 1238 και το 1241¹²⁶, το ποίημα *Τῷ νεογῶ μου βασιλεῖ, τῷ βασιλείας άνθει, εύχεται σός πρεσβύτερος μονάζων Νικηφόρος*

συγκέντρωσε τις εν λόγω διηγήσεις, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 186-187 · πρβλ. DELEHAYE H., ‘‘Vita S. Pauli Junioris in monte Latro’’, *Analecta Bollandiana* 11 (1892), σ.σ. 19-74, 136-182 · KRUMBACHER K., *Λογοτεχνίας Α'*, σ. 182.

¹²⁵ *Διήγησις Β'*, XXI, 5-12, σ. 88.

¹²⁶ Στο πρώτο ποίημα προς τον Βατάτζη ο Βλεμμύδης εκφράζει τις ευχαριστίες του προς τον βασιλέα για την απαλλαγή του από τις εις βάρος του κατηγορίες από το μαθητή του Ρωμανό. Αντίθετα, στο δεύτερο ποίημα ο Βλεμμύδης παρηγορεί τον βασιλέα για το θάνατο της συζύγου του Ειρήνης, όπως υποστηρίζει ο Ν.Χ. Ιωαννίδης, σε αντίθεση με τον Α. Heisenberg, ο οποίος θεωρεί ότι το ποίημα γράφτηκε για την απώλεια της συζύγου του Θεόδωρου Β' Λασκάρεως, Ελένης, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 213 · πρβλ. HEISENBERG A., σ. XVI.

(1246)¹²⁷, δύο ποιήματα *Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν μονὴν τῶν Σωσάνδρων στίχοι ἡρωικοὶ* και *στίχοι ἱαμβεῖοι* (μεταξὺ των ετῶν 1222 κα 1241)¹²⁸, το ποῖημα *Τοῦ αὐτοῦ στίχοι εἰς τὸν ἅγιον Δημήτριον* (1239)¹²⁹ και τέλος *Εἰς τὸν Νικόλαον τὸν Μεθώνης* (μεταξὺ 1265-1272)¹³⁰ · οι ακολουθίες *εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θεολόγον* (πριν το 1265) και *εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργόν* (μεταξὺ των ετῶν 1237 και 1248)¹³¹ · τέλος οι ευχές, ὅπως ‘‘Σὺ Κύριε μόνος ἀγαθός...’’ (1265), ‘‘Δέσποτα παντοκράτορ...’’ (πριν το 1265), ‘‘Κύριε, οἶδαμεν ὅτι γῆ καὶ σποδός εἰμί ...’’ (πριν ἀπὸ το 1265).

Γ.2.1.5. Επιστολογραφία

Την πρώτη δέσμη των ἔργων του Νικηφόρου Βλεμμύδη, αὐτὴν των θεωρητικῶν κειμένων, συμπληρώνει η προσωπική επιστολογραφία του, στην οποία περιλαμβάνονται οι 33 σωζόμενες επιστολές του¹³², 31 προς τον μαθητὴ του και αυτοκράτορα, Θεόδωρο Β΄ Λάσκαρι, μία προς τον δεσπότη της Ηπείρου Μιχαήλ και μία προς τον πατριάρχη Μανουήλ Β΄. Οι επιστολές του προς τον Θεόδωρο Β΄ τον Λάσκαρι περιέχουν διδαχές, διδασκαλίες, συμβουλές και νουθεσίες. Η επιστολή του προς τον δεσπότη της Ηπείρου Μιχαήλ, σταλμένη μετὰ το 1239, χαρακτηρίζεται ευχαριστήρια για τη φιλοξενία που προσφέρθηκε στο Βλεμμύδη κατὰ την περίοδο του ταξιδιού για τη συλλογή χειρόγραφων βιβλίων. Τέλος, με την επιστολή του προς τον πατριάρχη Μανουήλ Β΄, γραμμένη γύρω στα τέλη του 1245 με αρχές του 1246, ο Βλεμμύδης αρνείται την πρόταση να αναλάβει χρέη διευθυντή της φιλοσοφικής

¹²⁷ Πρόκειται για ποῖημα αφιερωμένο στη γέννηση του γιου του Θεόδωρου Β΄ Λασκάρεως και της συζύγου του Ελένης, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 214.

¹²⁸ Πρόκειται για στίχους που ἔγραψε ο Βλεμμύδης κατὰ παραγγελία του βασιλέα Ιωάννη Γ΄ Δούκα Βατάτζη για τα εγκαίνια της μονῆς Σωσάνδρων, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 214-215.

¹²⁹ Σε 80 ἱαμβικούς στίχους ο Βλεμμύδης εγκωμιάζει τον ἅγιο Δημήτριο, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 211-212.

¹³⁰ Μέσα ἀπὸ το ποῖμά του ο Βλεμμύδης εγκωμιάζει κάποιο δογματικό ἔργο του γνωστοῦ αντιλατίνου θεολόγου Νικολάου Μεθώνης ἐναντι των κακοδοξιών των Λατίνων περί της εκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 215-216.

¹³¹ Στην πρώτη ο Βλεμμύδης υμνεῖ τον ἱερό πατέρα, ἐνὸς στα στιχηρά αναφέρεται στη διδασκαλία του περί της Ἁγίας Τριάδας και του προσώπου του Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐνὸς στη δεύτερη αναφέρεται στη δράση και τα θαύματα του ἁγίου Γρηγορίου του Θαυματουργοῦ, ὅπως περιγράφονται ἀπὸ τον Γρηγόριο Νύσσης, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 182-183.

¹³² Οι 33 επιστολές του Βλεμμύδη στο FESTA N., *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII. Appendix Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII*, Florence 1898.

σχολής της Νίκαιας. Στα προσωπικά κείμενα του Βλεμμύδη εντάσσεται, ασφαλώς, και η αυτοβιογραφία του, χωρισμένη σε δύο μέρη με τον τίτλο *Τοῦ αὐτοῦ Νικηφόρου μοναστοῦ καί πρεσβυτέρου, τοῦ κτήτορος, περί τῶν κάτ' αὐτόν διήγησις μερική*, γραμμένη σε δύο φάσεις, όπως αναφέρει ο ίδιος ο Βλεμμύδης, η πρώτη το Μάιο του 1264 και η δεύτερη ένα χρόνο αργότερα, τον Απρίλιο του 1265.

Γ.2.2. Διαίρεση των έργων θετικού προσανατολισμού

Στη δεύτερη κατηγορία των έργων του Βλεμμύδη που έχουν να κάνουν κατά κύριο λόγο με θετικού χαρακτήρα γνώσεις, καθώς περιλαμβάνονται πραγματείες φυσικής, γεωγραφίας, αλχημείας και ιατρικής, είναι δυνατό να προκύψουν δύο μεγάλες υποομάδες: (α) τα φυσικά – γεωγραφικά και (β) τα ιατρικά έργα.

Γ.2.2.1. Φυσικά - γεωγραφικά έργα

Συγκεκριμένα, στο δεύτερο βιβλίο του έργου του *Εἰσαγωγική Ἐπιτομή* με τίτλο *Περί Φυσικῆς*, γραμμένο μετά το 1258, ο Βλεμμύδης καταπιάνεται και συστηματοποιεί τα βασικότερα θέματα της αριστοτελικής διδασκαλίας περί φυσικῶν φαινομένων και των αιτίων και αρχῶν του φυσικού κόσμου. Ο ίδιος, μάλιστα, εξηγεί ότι σκοπός του έργου του ήταν να αποσαφηνίσει «τά τε τῆς φυσικῆς καιριώτερα καί τά τῆς μετεωρολογίας ἀναγκαιότερα. καί τῶν διττῶν καί ἀντιστρόφων περιφορῶν καί τῆς τῶν αἰθερίων σωμάτων κινήσεως καί τῶν ταύταις ἐπομένων ὅσα μή πόρρω τοῦ χρησίμου τόν ὅμοιον τρόπον περιοδεύομεν, γύμνασμα τήν πρᾶξιν οἰκεῖον ποιούμενοι»¹³³. Στο ίδιο βιβλίο ο Βλεμμύδης συμπεριλαμβάνει και το μικρότερης έκτασης έργο του *Ἱστορία περὶ τῆς γῆς ἐν συνόψει ... προς τινά βασιλέα ορθόδοξον*, το οποίο γράφτηκε σίγουρα μετά το 1238, και το οποίο πρόκειται για μια περίληψη των συνηθισμένων επιχειρημάτων για το σφαιρικό σχήμα της γης, στοιχεία για τις διαστάσεις της οικουμένης, μία απαρίθμηση των επτά κλιμάτων και μερικές αναφορές για τις εκλείψεις, στοιχειώδεις γνώσεις απαραίτητες για τα μαθήματα γεωγραφίας που παρέδιδε ο Βλεμμύδης στο διδακτήριό του στη μονή του αγίου Γρηγορίου του Θαυματουργού. Στο ίδιο ύφος κινείται και το έργο του *Γεωγραφία συνοπτική ἢ Σύνοψις γεωγραφική*, το οποίο πρέπει να γράφτηκε μετά το 1240 – στο πλαίσιο των μαθημάτων του προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι – και το οποίο αποτελεί μια παράφραση του έργου του Διονυσίου του Περιηγητή. Επίσης, όπως ο ίδιος

¹³³ *Διήγησις Β'*, XXI, 19-25, σ. 87.

αναφέρει στην αυτοβιογραφία του¹³⁴, έγραψε μια πραγματεία *Περί μετεώρων* (πριν από το 1265), έργο που σώζεται αποσπασματικά και αναφέρεται στα βασικά φυσικά στοιχεία (φωτιά, αέρας, νερό). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα έργα αλχημείας και ιατρικής που έγραψε ο Βλεμμύδης. Ειδικότερα, πρόκειται για το έργο του με τίτλο *Περί τῆς ὠχροσοποιίας, ἧς μετῆλθεν ὁ σοφώτατος ἐν φιλοσόφοις κύριος Νικηφόρος ὁ Βλεμμίδης* (μετά το 1240), στο οποίο παρουσιάζεται μια συνταγή κατασκευής χρυσού από φυσικές ύλες με τη χρήση της φωτιάς.

Γ.2.2.2. Ιατρικά έργα

Ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον για την εποχή τους παρουσιάζουν οι πραγματείες, τις οποίες εντάξαμε στη δεύτερη υποομάδα των έργων του Βλεμμύδη, περί ιατρικών θεμάτων. Σε αυτές ανήκουν η *Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυροῦ Νικηφόρου τοῦ Βλεμίδου, εἰδήσεις τῶν ἰατρικῶν μέτρων*, γραμμένη μετά το 1222, όπου καταγράφονται οι ιατρικές μονάδες μέτρησης για την παρασκευή και τη δοσολογία φαρμάκων¹³⁵, ο *Κανὼν εἰς τὰς κρίσεις τῶν αἱμάτων τῆς φλεβοτομίας τῶν ἀσθενῶν*, έργο γραμμένο μετά το 1240 και ο *Κανὼν εἰς τὰς κρίσεις τῶν ὑαλίων τῶν δεκατριῶν, τῶν θεωρουμένων ἐπὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείαις, ἀλλὰ δὴ καὶ εἰς τὰς διαγνώσεις καὶ θεραπείας αὐτῶν πάνυ ἀναγκαιότατα*, γραμμένος μετά το 1238¹³⁶. Πρόκειται για έργο, γραμμένο σε μορφή τροπαρίου, το οποίο αναφέρεται σε δεκατρία έγχρωμα γυάλινα φιαλίδια, που χρησιμοποιούνταν για την κατάταξη μέσω του αντίστοιχου χρώματος των ούρων των ασθενών, ώστε να επιτευχθεί διάγνωση και πρόβλεψη της ασθένειας. Τέλος, το *Ἐτερον τοῦ αὐτοῦ Βλεμμύδου περὶ ἰατρικῆς διδασκαλίας*, επίσης γραμμένο μετά το 1238, έχει να κάνει με πραγματεία γραμμένη σε πεζό λόγο με οδηγίες για την αντιμετώπιση ασθενειών σε μια ευρεία κλίμακα. Το έργο αναφέρεται

¹³⁴ « [...] σαφηνίσαντες [...] καὶ τὰ τῆς μετεωρολογίας ἀναγκαιότερα [...]», *Διήγησις Β'*, XXI, 19-20, σ. 87.

¹³⁵ Ο Ν.Χ. Ιωαννίδης χαρακτηρίζει το έργο χωρίς καμία πρωτοτυπία, καθώς καταγράφει ιατρικές ειδήσεις ήδη γνωστές την εποχή του Βλεμμύδη, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 217.

¹³⁶ Σύμφωνα με τον Ν.Χ. Ιωαννίδη, πρόκειται για έργα τα οποία με επιφυλάξεις αποδίδονται στον Βλεμμύδη, καθώς την πατρότητά τους διεκδικούν οι πατριάρχης Φώτιος, ο μοναχός Φώτιος, ο Ματθαίος Βλάσταρης, ο Μάξιμος Πλανούδης και κάποιος μοναχός Μελέτιος, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 217-220.

σε ασθένειες, όπως ημικρανία, λειχήνες, ψώρα, λέπρα, πυρετός, υδρωπικία, τριχόπτωση, ρευματισμούς σε σύνολο 200 και πλέον παθολογικών καταστάσεων¹³⁷.

¹³⁷ Με βάση τη μελέτη του Ν.Χ. Ιωαννίδη, στον Βλεμμύδη αποδίδονται εσφαλμένα έξι ακόμα τίτλοι έργων και συγκεκριμένα *Περί φυλακῆς καρδίας*, *Περί προσοχῆς καρδίας*, *Μέθοδος περὶ τῆς θείας ἐνεργείας*, *Παροιμιακοὶ Τύποι*, *Λόγος περὶ τοῦ τρόπου τῆς συντόμου διαπραγματεύσεως* και *Περί μυστηρίων*, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 229-231.

Γ.3. Η σκέψη του

Επιχειρώντας να κατατάξουμε τη σκέψη του Νικηφόρου Βλεμμύδη σε σχολές, τάσεις και φιλοσοφικά ρεύματα, κινδυνεύουμε να υποπέσουμε σε σοβαρό επιστημονικό ατόπημα. Πρόκειται για πνεύμα αταξινόμητο, γεγονός που οφείλεται στο εύρος και την πολυσυλλεκτικότητα των γνώσεων που διαπερνούν το έργο του βυζαντινού λογίου. Στις πραγματείες του αφομοιώνονται διδασκαλίες από διαφορετικές φιλοσοφικές κατευθύνσεις και προσανατολισμούς με τον πολύ Β.Ν. Τατάκη να κάνει λόγο για *«υψηλό δείγμα προόδου του βυζαντινού κόσμου»* που ενσωματώνει δημιουργικά στα κείμενά του την ελληνική κληρονομιά. Η πλατωνική σκέψη – στη νεοπλατωνική της εκφορά – και η αριστοτελική λογική και φυσική – στην εκδοχή της αλεξανδρινής σχολιαστικής παράδοσης του Αριστοτέλη (Αμμώνιος, Φιλόπονος, Σιμπλίκιος, Ολυμπιόδωρος και Δαβίδ Αρμένιος) – αποτελούν τις κύριες συνιστώσες που συναπαρτίζουν το έργο του Βλεμμύδη. Για το λόγο αυτό ο μοναδικός πιο κοντινός χαρακτηρισμός που θα μπορούσε να αποδώσει συνοπτικά τη σκέψη του Βλεμμύδη θα ήταν αυτός του χριστιανού νεοπλατωνικού που δοκιμάζει να συνθέσει τον πλατωνισμό και τον αριστοτελισμό στο έδαφος της χριστιανικής σκέψης.

Γ.3.1. Οι φιλοσοφικές καταβολές του Βλεμμύδη

Αν θέλαμε να συστηματοποιήσουμε τους βασικούς άξονες της σκέψης του Βλεμμύδη, αυτή ταυτίζεται δομικά με εκείνη του έργου του Μιχαήλ Ψελλού. Καταπιάνεται με ζητήματα που έχουν να κάνουν με τη λογική, την οντολογία και τη γνωσιολογία, την ηθική και την ανθρωπολογία, την πολιτική, τη φυσική και την αστρονομία. Το πάθος του για τη διδασκαλία και το γεγονός ότι πρόκειται για έναν προικισμένο παιδαγωγό τον βοηθούν να οργανώσει με τρόπο εντυπωσιακό το εύρος των θεμάτων με τα οποία καταπιάνεται. Σε ό,τι αφορά στη σπουδή της φιλοσοφίας, προβαίνει σε μια σύνοψη της αριστοτελικής λογικής, ακολουθώντας κατά κύριο λόγο τη γραμμή των Πορφυρίου και Δαβίδ του Αρμένιου. Εκθέτει με τρόπο συστηματικό και μεθοδικό την ουσία και τη μεθοδικότητα της αριστοτελικής λογικής, εισάγοντας πρωτότυπα στοιχεία στην επεξεργασία των συλλογιστικών τρόπων. Ο Βλεμμύδης υποβάλλει, μάλιστα, σε αυστηρό έλεγχο τις ιδέες και τις θέσεις της ελληνικής φιλοσοφίας. Στο κεφαλαιώδες οντολογικό και συγχρόνως γνωσιολογικό πρόβλημα της εποχής του περί των καθολικών εννοιών, ο βυζαντινός δάσκαλος ακολουθεί τη γραμμή του μετριοπαθούς εννοιολογικού ρεαλισμού. Δέχεται τον νομιναλισμό ως

γνωσιολογική απόκριση για τα γένη και τα είδη, ενώ ο ρεαλισμός τίθεται ως οντολογική απάντηση. Πρόκειται για μια προσπάθεια υπέρβασης του φιλοσοφικού δίπολου, όπως αυτό εκφράστηκε στη δυτική φιλοσοφική σκέψη, και σύνθεσης των ακραίων νομιναλιστικών και ρεαλιστικών θέσεων. Την ίδια συνθετική και διαλεκτική γραμμή ακολουθεί ο Βλεμμύδης και στο ζήτημα της ύλης. Δέχεται την φθαρτή και γεννητή, αλλά και την άφθαρτη και αγέννητη φύση της ανάλογα με τον παρονομαστή που κάθε φορά τίθεται ως βάση (πολλαπλότητα των όντων και μοναδικότητα του Θεού αντίστοιχα). Στα φυσικά ζητήματα ακολουθεί όχι άκριτα τον Αριστοτέλη. Για παράδειγμα, σε ό,τι αφορά στο πρόβλημα της αιωνιότητας του ουρανού, ο Βλεμμύδης αντιπαραθέτει το χρόνο – κατά την πλατωνική άποψη – και επιχειρεί να εκθέσει τα φυσικά στοιχεία και τα αστρονομικά φαινόμενα, αποκαθαίροντάς τα από μυθικές δοξασίες. Για το λόγο αυτό η κρίση ότι οι γνώσεις του γύρω από τα θέματα φυσικής ξεπερνούν κατά πολύ τις αντίστοιχες της εποχής του δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα.

Γ.3.2. Οι παιδαγωγικές αρχές του Βλεμμύδη

Απογοητευμένος από την πολιτική και εκκλησιαστική κατάσταση της εποχής του, ο Βλεμμύδης θέτει ως σκοπό της ζωής του τη βελτίωση των ανθρώπων, εγχείρημα που επιτυγχάνεται – κατά τον ίδιο – μόνο μέσω της μόρφωσης. Στις σχολές που ο ίδιος ίδρυσε στις μονές που εγκαταβίωσε και στις οποίες έδωσε το όνομα *Φροντιστήριον*, συνδύασε την ασκητική ζωή με την κοινωνική προσφορά της διδασκαλίας. Μέσα από τα κείμενά του μπορούμε να αντλήσουμε στοιχεία των παιδαγωγικών αντιλήψεων που χαρακτήριζαν την παιδαγωγική δραστηριότητα του Βλεμμύδη. Πρόκειται για αρχές που σε πολλές περιπτώσεις προσιδιάζουν στους όρους και στις αρχές της σύγχρονης παιδαγωγικής επιστήμης. Ειδικότερα, πίστευε ότι η αγωγή θα πρέπει να λαμβάνει χώρα από τα πρώτα κιόλας παιδικά χρόνια, καθώς το νεαρό της ηλικίας επιτρέπει την εμπέδωση της γνώσης και τη διάπλαση του χαρακτήρα¹³⁸. Οι καλές σχέσεις μεταξύ διδάσκοντος και διδασκόμενου μαζί με την

¹³⁸ Στο σημείο αυτό ο Βλεμμύδης υιοθετεί την πλατωνική – αριστοτελική θέση για τη σημασία που έχει η διαπαιδαγώγηση προς το σωστό εθισμό από τη μικρή κιόλας ηλικία · πρβλ. «λέγω δὴ, καὶ φημι τὸν ὀπίοῦν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθὺς μελετᾶν δεῖν, παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντά ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἑκάστοις προσήκουσιν», Πλάτων, *Νόμοι* 643b · «Οὐ μικρόν οὖν διαφέρει τό οὕτως ἢ οὕτως εὐθύς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δέ τό πᾶν [...] Διὸ δεῖ ἤχθαί

επιείκεια, την αγάπη και τη συνεχή μέριμνα του πρώτου για τον δεύτερο αποτελούν απαραίτους όρους για την επιτυχία της διδακτικής πράξης. Επενδύει, μάλιστα, ιδιαίτερος στο πρότυπο του δασκάλου, ο οποίος οφείλει να είναι υπόδειγμα αρετής και σοφίας, αλλά και στη μίμηση και την αυτενέργεια του μαθητή για την κατάκτηση της γνώσης. Θεωρεί απαραίτητη τη χρήση των κατάλληλων μέσων, όπως του επαίνου, της αμοιβής, της συγχώρεσης, της επιείκειας, αλλά και της ποινής. Για την τελευταία, μάλιστα, ο Βλεμμύδης διατυπώνει μια εξαιρετικά προοδευτική για την εποχή του αντίληψη, ισχυριζόμενος ότι προβαίνει στη διόρθωση της πράξης και όχι στην τιμωρία του προσώπου.

Γ.3.3. Οι ηθικό-πολιτικές θέσεις του Βλεμμύδη

Η αγωγή, ωστόσο, των πολιτών αποτελεί πρωτίστως καθήκον και χρέος όχι τόσο της οικογένειας και της κοινωνίας, όσο του κράτους. Ο Βλεμμύδης πιστεύει ότι μόνο μέσα από τη συλλογική και οργανωμένη παιδεία μπορεί να επιτευχθεί η ηθική διάπλαση των ανθρώπων. Σκοπός αποτελεί η αντικατάσταση της άλογης επιθυμίας με την ηθική θέληση, η οποία θεωρείται αποτέλεσμα και καρπός γνώσης και ορθής κρίσης. Αυτή τη δυνατότητα μπορεί να εξασφαλίσει το κράτος, το οποίο προσφέρει άλλοτε ελευθερία και άλλοτε βία, όταν αυτή απαιτείται, προκειμένου να κατασταλεί με ποινές η κακή αρχή που εξωθεί τον άνθρωπο στο σφάλμα. Γι' αυτό και απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου θεωρεί την άσκηση, εύγλωττη επίδραση του φιλοσοφικού τρόπου σκέψης για τη θεμελίωση της χριστιανικής ηθικής στην οποία εισάγει την ελληνική αρετή. Την ίδια κρατικιστική και σοσιαλίζουσα αντίληψη εκφράζει ο Βλεμμύδης – πέρα από την ηθική και την παιδεία – στην πολιτική του θεωρία. Συλλαμβάνει το πρότυπο του ασκητικού βασιλιά στη γραμμή του Ευσεβίου Καισαρείας. Ο ηγεμόνας οφείλει να κοσμεύεται από αλήθεια και αρετή. Δεν μπορεί να έχει προσωπική ιδιοκτησία και δύναται να ικανοποιεί τις υλικές του ανάγκες μόνο μέσα από το κοινό ταμείο. Πρόκειται για ευανάγνωστη επιρροή του πλατωνικού φιλοσόφου – βασιλέα, μοντέλο διακυβέρνησης που προσαρμόζεται στη βυζαντινή πολιτική θεωρία.

πως εὐθύς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν», Ἀριστοτέλης, Ἠθικά Νικομάχεια 1103b, 1104b.

Γ.3.4. Οι απόψεις για τον Βλεμμύδη

Ένα μέρος της σύγχρονης έρευνας υποστηρίζει την άποψη ότι ο Βλεμμύδης επιχείρησε μέσω – κυρίως – της αυτοβιογραφίας του να «αυτοαγιοποιηθεί». Η παραπάνω επιστημονική θέση, μάλιστα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι απώτερος σκοπός της ανωτέρω συγγραφής από μέρους του βυζαντινού λογίου ήταν η διατήρηση της υστεροφημίας του, συμπέρασμα το οποίο εδράζεται σε εκφράσεις και διατυπώσεις που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Βλεμμύδης ως αυτοχαρακτηρισμούς και αυτοπροσδιορισμούς στο εν λόγω έργο του. Εκφράσεις, πάντως, όπως «ὁ ἐν ἀγίοις Νικηφόρος Βλεμμύδης»¹³⁹, η οποία προσκομίζεται μάλιστα ως η χαρακτηριστικότερη ίσως απόδειξη για μια τέτοια διαπίστωση και η οποία απαντά στο λόγο του Βλεμμύδη *Περί Πίστεως*, δεν μπορεί να θεωρηθεί σοβαρό τεκμήριο. Ο λόγος είναι ότι πρόκειται για διατύπωση που απαντά μόνο στην έκδοση του κειμένου στην Ελληνική Πατρολογία του J.P. Migne. Και μάλιστα πρόκειται για κείμενο που έπεται του επιλόγου της πραγματείας *Περί Πίστεως*, το οποίο, μάλιστα, δεν φαίνεται ότι εντάσσεται δομικά και οργανικά στο υπόλοιπο σώμα του κειμένου, αλλά έχει περισσότερο τα χαρακτηριστικά της συρραφής. Συν τοις άλλοις, πρόκειται για απάντηση που δίνει ο Βλεμμύδης σε ερώτημα που του τέθηκε από τον Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος με αφορμή τις κακοδοξίες των Λατίνων. Πέρα, όμως, από το περιεχόμενο του εν λόγω αποσπάσματος, το οποίο απομακρύνεται νοηματικά από το πνεύμα του υπόλοιπου περιεχομένου του έργου, το γεγονός ότι ο Βλεμμύδης αναφέρεται στο τρίτο ενικό πρόσωπο για τον εαυτό του αποτελεί ίσως ένα ακόμα τεκμήριο ότι ενδέχεται να μην έχει γραφτεί από τον ίδιο τον Βλεμμύδη, αλλά έχει προκύψει ως προσθήκη από χέρι τρίτου. Πρόκειται, πάντως, για τις ίδιες απόψεις και διδασκαλίες του Βλεμμύδη περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος που αποτέλεσαν μεταξύ άλλων τους λόγους για τους οποίους δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ η αγιοκατάταξή του. Ο ίδιος, πάντως, ο Βλεμμύδης πρέπει να θεωρούσε εαυτό περισσότερο φιλόσοφο και λιγότερο άγιο. Με αυτόν τον χαρακτηρισμό («Τέλος Λογικῆς, Βλεμμίδου Φιλοσόφου»¹⁴⁰) υπογράφει το έργο του *Ἐπιτομή τῆς Λογικῆς*, χωρίς, μάλιστα, να προβαίνει σε κανέναν άλλο τέτοιου είδους χαρακτηριστικό αυτοπροσδιορισμό στα υπόλοιπα κείμενά του. Για

¹³⁹ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΟΥ, *Λόγος Περί Πίστεως*, PG 142, 604.

¹⁴⁰ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΟΥ, *Λογική*, σ. 184, 10.

παράδειγμα, το δεύτερο σημαντικό του έργο η *Έπιτομή τής Φυσικής* ολοκληρώνεται με την έκφραση «*Ὁ Θεός δόξα σοι τοῦ Τέλους χάριν*»¹⁴¹.

Ο Α. Heisenberg¹⁴², πρώτος εκδότης της αυτοβιογραφίας του Βλεμμύδη, υποστηρίζει ότι το κείμενο της αυτοβιογραφίας του μπορεί να ενταχθεί στην κατηγορία των αγιολογικών κειμένων. Με την άποψη αυτή συντάσσεται και ο Κ. Krumbacher¹⁴³, ο οποίος χαρακτήρισε το παραπάνω έργο ως αυτοπανηγυρικό. Ο G. Misch¹⁴⁴ από την άλλη θεωρεί ότι τα δύο αυτοβιογραφικά κείμενα του Βλεμμύδη διέπει το στοιχείο της αντίφασης. Από τη μία, ο Βλεμμύδης εμφανίζεται προσηνής και με ιδιαίτερα αναπτυγμένο το γνώρισμα της πνευματικής οξύνοιας και της κριτικής ικανότητας. Από την άλλη, προβάλλονται έντονα τα χαρακτηριστικά του ιδιόρρυθμου χαρακτήρα του, τα οποία τονίζονται κυρίως από την προσκόλλησή του σε προλήψεις, δεισιδαιμονίες και τη δαιμονολογία¹⁴⁵. Από την άλλη, ο έγκριτος καθηγητής της Εκκλησιαστικής Ιστορίας, Βλάσιος Φειδάς, επισημαίνει ότι ο χαρακτήρας του Βλεμμύδη ήταν ιδιαίτερα εριστικός και μολονότι είχε ευρύτατη μόρφωση και τα συγγράμματα του εκτείνονταν σε όλους τους τομείς της βυζαντινής γραμματολογίας, οι σχέσεις του με τους άλλους λογίους της εποχής του αλλά και με τους μαθητές του ήταν εξαιρετικά δύσκολες¹⁴⁶.

Πέρα, όμως, από όλες τις παραπάνω κρίσεις και εκτιμήσεις για την προσωπικότητά του, είναι αλήθεια ότι ο Νικηφόρος Βλεμμύδης υπήρξε αδιαμφισβήτητα μία από τις σημαντικότερες προσωπικότητες της εποχής του με βάση τις μαρτυρίες των συγχρόνων του. Ανάμεσα σε αυτούς που αναγνώριζαν το πνευματικό ανάστημα του Βλεμμύδη συγκαταλέγονται ο αυτοκράτορας της Νίκαιας

¹⁴¹ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΟΥ, *Φυσική*, σ. 184, 16.

¹⁴² HEISENBERG A., σ. 83.

¹⁴³ KRUMBACHER K., *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, τ. Β', μτφρ. Γ. Σωτηριάδης, εκδ. Γρηγοριάδης, Αθήνα 1900, ιδ. σ. 79-85.

¹⁴⁴ MISCH G., *Geschichte der Autobiographie*, b. III, Leipzig Berlin B. G. Teubner, Leipzig 1931, σ. 836, σημ. 217.

¹⁴⁵ Ο J. Munitiz εκφράζει τη θέση μέσα από επτά σημεία από τις αυτοβιογραφίες του Βλεμμύδη ότι ο βυζαντινός λόγιος απέδιδε στον εαυτό του την ιδιότητα του αγίου. Για παράδειγμα, αναφέρει ότι ο Βλεμμύδης κατατρεχόταν στη ζωή του από πειρασμούς. Όπως οι άγιοι, βρισκόταν σε διαρκή μάχη με το δαίμονα, ο οποίος με όργανά του διάφορους ανθρώπους επιχειρούσε μάταια να τον πλήξει, βλ. σχ. MUNITIZ J., «Self-canonicalization: the Partial Account of Nicephorus Blemmydes», S. Hackel (ed.), Byz. Saint, Λονδίνο (1981), ιδ. σ.σ. 164 -168.

¹⁴⁶ ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, σ. 429 κ.ε..

και μαθητής του, Θεόδωρος Λάσκαρις, ο Νικηφόρος Γρηγοράς και πολλοί άλλοι σύγχρονοί του. Ο Γεώργιος Ακροπολίτης βεβαιώνει ότι οι νέοι της εποχής του τον θεωρούσαν ηγεμόνα των φιλοσόφων, ενώ εξίσου εμφατική είναι η δήλωση του Γρηγορίου του Κυπρίου για τον Βλεμμύδη, για τον οποίο γράφει ότι υπήρξε «οὐ μόνον Ἑλλήνων τῶν ἐφ' ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ πάντων σοφώτατος»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΥΠΡΙΟΥ, PG 142, 24B.

Β' ΜΕΡΟΣ –

Βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση & ελληνική κλασική σκέψη στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Α. Η φιλοσοφία στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Ο πολύς Β.Ν. Τατάκης συστήνει στο μνημειώδες έργο του «*Η βυζαντινή φιλοσοφία*» τον Νικηφόρο Βλεμμύδη αποδίδοντάς του τον χαρακτηρισμό του «*επιφανέστερου εκπροσώπου της πνευματικής κίνησης του 13^{ου} αιώνα*»¹⁴⁸ στο Βυζάντιο. Πρόκειται πράγματι για πνεύμα ευρυμαθές, συγγραφέα πολυγραφότατο, που θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ολόκληρη σχεδόν η ζωή του αφιερώθηκε στη φιλοσοφία – με την οποία καταπιάστηκε ενδελεχώς – και στην επιστήμη – στην οποία προσέφερε ουκ ολίγα για την εποχή τους πρωτότυπα συγγράμματα. Ο Βλεμμύδης υπήρξε πράγματι σημαντικός φιλόσοφος και θεολόγος, αξιόλογος συγγραφέας επιστημονικών και επιστημολογικών πραγματειών, ωστόσο πάνω από όλα διετέλεσε σπουδαίος δάσκαλος και παιδαγωγός που έθεσε ως σκοπό της ζωής του την πνευματική και ηθική βελτίωση των ανθρώπων της εποχής του. Συνεπώς, όλη η πνευματική και συγγραφική του παραγωγή δεν απέβλεπε σε κάτι άλλο παρά στην επίτευξη του απώτερου στόχου του, δηλαδή της διδασκαλίας, της προαγωγής και της μετάδοσης της γνώσης στους σύγχρονούς του.

Αν θα έπρεπε κανείς να ξεχωρίσει και να εστιάσει το ενδιαφέρον του σε κάποια από το πλήθος των έργων και των πραγματειών του, προκειμένου να μελετήσει και να σπουδάσει τη φιλοσοφία του Νικηφόρου Βλεμμύδη, το έργο του βυζαντινού φιλοσόφου *Έπιτομή τής Λογικής*, συμπληρωμένο από τις πραγματείες του *Περί πίστεως*, *Περί άρετής & άσκήσεως* και *Περί ψυχής* αποτελούν αναμφίβολα τα σαφέστερα και αντιπροσωπευτικότερα δείγματα της φιλοσοφικής σκέψης και διδακτικής μεθοδολογίας του βυζαντινού λογίου. Από τα παραπάνω έργα δεν μπορούν να χαρακτηριστούν όλα – με εξαίρεση, ασφαλώς, την *Έπιτομή τής Λογικής*, αλλά και το *Περί ψυχής* – ακραιφνώς φιλοσοφικά. Ο μελετητής του έργου του Βλεμμύδη μπορεί, ωστόσο, να διακρίνει εύκολα στις εν λόγω πραγματείες στοιχεία της φιλοσοφικής του θεωρίας και ιδίως της διδασκαλίας, τις περισσότερες φορές

¹⁴⁸ ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, μτφρ. Εύα Καλπουρτζή, εκδ. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού & Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σ. 216.

ακόμα και μέσα από τις θεολογικές και ενίοτε δογματικές του αναφορές και παρατηρήσεις.

A.1. Η Έπιτομή τῆς Λογικῆς: συγγραφή & έκδοση

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το εκτενέστερο από τα παραπάνω κείμενα του Βλεμμύδη, η *Έπιτομή τῆς Λογικῆς*, την οποία συνέταξε για τις διδακτικές ανάγκες του φροντιστηρίου του στη μονή του Θεού του Όντος στην Έφεσο. Το έργο πρέπει να ολοκληρώθηκε στα μέσα περίπου του 1258¹⁴⁹ και αποτελείται από 40 κεφάλαια, όπως ο ίδιος ο συγγραφέας έχει ταξινομήσει τη διδαχθείσα ύλη του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Λίνος Μπενάκης «πρόκειται για «το πιο ευνόητο και περισσότερο χρησιμοποιημένο ως το τέλος της Τουρκοκρατίας εγχειρίδιο αριστοτελικῆς λογικῆς»¹⁵⁰. Το έργο, το οποίο διαθέτει πλούσια χειρόγραφη παράδοση¹⁵¹, έχει γνωρίσει αρκετές εκδόσεις με πρώτη εκείνη της Βενετίας το 1498, ενώ έχουν ακολουθήσει έκτοτε ακόμα πέντε με πιο πρόσφατες αυτές της Λειψίας το 1784 και του J.P. Migne στον τόμο 142 της Ελληνικῆς Πατρολογίας (στ. 675-1004), έκδοση που ακολουθεί αυτή του Άουγκσμπουργκ το 1605 από τον J. Wegelinus¹⁵².

A.1.1. Έπιτομή τῆς Λογικῆς & αριστοτελικό Ὅργανον: δομή και περιεχόμενο

Η *Έπιτομή τῆς Λογικῆς* αποτελεί τη μελέτη του Νικηφόρου Βλεμμύδη στο μεγαλύτερο μέρος της οποίας συνοψίζεται και σχολιάζεται από τον βυζαντινό δάσκαλο η αριστοτελική φιλοσοφία, όπως αυτή έχει εκτεθεί από τον Μακεδόνα

¹⁴⁹ Οι παραπομπές στο πρωτότυπο κείμενο γίνονται από την έκδοση του έργου με τίτλο *Νικηφόρου Μοναστοῦ καὶ Πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου, Έπιτομή Λογικῆς, ζυγγραφεῖσα Ἰωάννη Δουκίτε καὶ βασιλεῖ τῷ Βατάτζη. Περίπου τὸ α σ λ ἔτος τὸ Σωτήριον. Κατὰ δὲ τὸ α χ ε ἐν Ἀύγουστη τῶν Βινδελικῶν τυπωθεῖσα. Ἦδη δὲ Τύποις Δεύτερον ἐκδοθεῖσα, μετὰ τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ Φυσικῆς. Ἐφεξῆς δὲ, ὄ,τε περὶ Σώματος τοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ ψυχῆς ἐκτέθειται Λόγος. Μεθ' οὗς ὁ περὶ τῆς αὐτῆς Ὑποθέσεως τῆς Ψυχῆς, Θεοφάνους τε τοῦ Μηδείας, καὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου. Καὶ Τελευταῖον, ὅτε περὶ Πίστεως καὶ Ἀρετῆς καὶ Ἀσκήσεως τοῦ αὐτοῦ Βλεμμίδου, Προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ Ἐπιστολῆς. Ἐκ δέδοται δὲ Φιλοτίμῳ πᾶντα Δαπάνη, τοῦ Χριστιανικοῦ ἐν Πραγματευσταῖς κυρίου Παναγιώτου Ἰωαννίνου τοῦ Χατζῆ Νίκου, Ἐν Λειψία τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόφ ἔτει ἀπὸ [1784] (στο ἐξῆς *Λογική*).*

¹⁵⁰ ΜΠΕΝΑΚΗ Λ.Γ., *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 2002, σ. 130.

¹⁵¹ Για αναλυτικὴ παρουσίαση τῆς χειρόγραφης παράδοσης τοῦ έργου, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 188-195.

¹⁵² Αναλυτικὰ για τῆς ἐκδόσεις τῆς *Έπιτομῆς τῆς Λογικῆς*, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 195.

φιλόσοφο στο περίφημο έργο του, το *Όργανον*. Σε αυτό «συστεγάζονται» οι έξι λογικές πραγματείες του Αριστοτέλη και συγκεκριμένα τα έργα του *Κατηγορίαι* (1-15), *Περί Έρμηνείας* (16-24), *Αναλυτικά Πρότερα* (24-70), *Αναλυτικά Ύστερα* (71-100), *Τοπικά* (100-164) και *Περί Σοφιστικών Έλέγχων* (164-184). Αρχικά θα ήταν μεθοδολογικά δόκιμο να επιχειρηθεί μια αντιπαραβολή των κεφαλαίων της *Λογικής* του Βλεμμύδη με την ύλη των αριστοτελικών πραγματειών του *Όργανου*. Θα πρέπει εξ αρχής να τονίσουμε ότι μια τέτοια παραβολή δεν είναι εμφανής και απόλυτη, καθώς ο Βλεμμύδης πραγματεύεται τα θέματα της αριστοτελικής λογικής με τρόπο προσωπικό και κυρίως προσαρμοσμένο στις διδακτικές ανάγκες των μαθημάτων του στο φροντιστήριο της μονής του Θεού του Όντος. Είναι χαρακτηριστικό ότι δεν προβαίνει – εν αντιθέσει προς τον κλασικό φιλόσοφο – σε περίπλοκες και δαιδαλώδεις αναλύσεις, αλλά επιχειρεί με παραδείγματα και κατανοητή γλώσσα να εξηγήσει την αριστοτελική λογική με όσο το δυνατό πιο απλό ύφος. Με εξαίρεση ορισμένα κεφάλαια της *Λογικής* του, τα οποία έχουν ρόλο εισαγωγικό με σκοπό να επεξηγήσουν βασικές έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφικής ορολογίας, όλα τα υπόλοιπα αποτελούν – άμεσα ή έμμεσα – υπομνηματισμούς σε κεφάλαια των έξι λογικών πραγματειών του *Όργανου*.

Από τους τίτλους των κεφαλαίων του έργου παρατηρούμε ότι μόλις πέντε από τα 40 της πραγματείας του Βλεμμύδη δεν έχουν σχέση με το περιεχόμενο του *Όργανου*. Πρόκειται για τα κεφάλαια 3^ο (γ') έως και 7^ο (ζ'), τα οποία – με εξαίρεση το 6^ο (στ') κεφάλαιο – ακολουθούν σχεδόν πιστά τη θεματική των αλεξανδρινών νεοπλατωνικών σχολίων στον Αριστοτέλη¹⁵³. Αντίθετα, στα υπόλοιπα 35 κεφάλαια μπορεί κανείς να ανιχνεύσει εύκολα στοιχεία της αριστοτελικής οντολογίας και γνωσιολογίας, αλλά και τους γλωσσοαναλυτικούς και γραμματικοσυντακτικούς κανόνες και σχέσεις, θέματα που θίγονται στο αριστοτελικό *Όργανον*. Ειδικότερα, μετά το προοίμιο του έργου, στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «*Περί όρου*» περιέχονται αναλύσεις και επεξηγήσεις κυρίως από τα *Τοπικά*¹⁵⁴. Ο Βλεμμύδης εξηγεί την έννοια του όρου μιας πρότασης¹⁵⁵, ο οποίος χαρακτηρίζεται σύντομος και δηλωτικός της

¹⁵³ Οι τίτλοι των εν λόγω κεφαλαίων της *Λογικής* έχουν ως εξής: (γ) *Περί πείρας, έμπειρίας, τέχνης και έπιστήμης, έν ώ περι τών δυνάμεων τής ψυχής*, (δ) *Τίνες είσιν οί τής φιλοσοφίας όρισμοί*, (ε) *Περί έπινοίας*, (στ) *Περί αίρέσεως, τίς ή κατά την φιλοσοφίαν αίρεσις*, (ζ) *Τίς ή κατά τής φιλοσοφίας διαίρεσις*.

¹⁵⁴ Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 102a1-103b15, 139a κ.ε., 153b κ.ε..

¹⁵⁵ *Λογική*, σ. 2, 32-33.

φύσης του υποκειμένου¹⁵⁶. Αναφέρεται στη δυνατότητα αντιστροφής και μη του ορισμού¹⁵⁷, στη διάκριση μεταξύ κυρίως ορισμού και υπογραφικού¹⁵⁸, στον εξ ύλης και εξ είδους ορισμό¹⁵⁹ και στη διαφορά μεταξύ όρου και υπογραφής¹⁶⁰. Στο δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο «Περί διαιρέσεως» γίνεται λόγος για τη διαίρεση κάθε πράγματος¹⁶¹, θέμα με το οποίο ο Αριστοτέλης καταπιάνεται κυρίως στα *Τοπικά*¹⁶² και τα *Αναλυτικά Ύστερα*¹⁶³. Ειδικότερα, ο Βλεμμύδης αναφέρεται στους τρόπους διαίρεσης¹⁶⁴, εστιάζοντας στους τρεις βασικούς – από γένη σε είδη, από είδος σε άτομα και από όλον σε μέρη και στη διαίρεση της φωνής, η οποία γίνεται από ομώνυμου φωνής σε διάφορα σημαινόμενα¹⁶⁵. Τέλος, διακρίνει τη διαίρεση από την επιδιαίρεση και την υποδιαίρεση¹⁶⁶.

Στο όγδοο κεφάλαιο («Περί συνωνύμων, έτερωνύμων, έτέρων όμωνύμων τε καί πολωνύμων καί παρωνύμων») ο Βλεμμύδης συνεχίζει τις γλωσσοαναλυτικές του παρατηρήσεις, ασχολούμενος με τα συνώνυμα, τα ετερώνυμα και τα έτερα, τα ομώνυμα, τα πολωνύμα και τα παρώνυμα¹⁶⁷. Πρόκειται επί της ουσίας για μια περιληπτική ανασύνθεση θεμάτων από το αριστοτελικό έργο των *Κατηγοριών*¹⁶⁸. Στη θεματολογία του ίδιου έργου είναι αποκλειστικά αφιερωμένα τα κεφάλαια της *Λογικής* από το 14^ο έως και το 24^ο, καθώς ο βυζαντινός δάσκαλος προχωρά από τις γλωσσοαναλυτικές σχέσεις στις οντολογικές και γνωσιολογικές αναγωγές. Μεσολαβούν τα κεφάλαια από το 9^ο («Περί τών πέντε φωνών»¹⁶⁹, γένος, είδος, διαφορά, ίδιον, συμβεβηκός) ως και το 13^ο που στην πραγματικότητα πρόκειται για μια νοηματική ενότητα με ευθεία αναφορά στο έργο του νεοπλατωνικού Πορφυρίου.

¹⁵⁶ *Λογική*, σ. 3, 24-28.

¹⁵⁷ *Λογική*, σ. 4, 3-5, 31-33.

¹⁵⁸ *Λογική*, σ. 5, 30-33.

¹⁵⁹ *Λογική*, σ. 6, 29-31.

¹⁶⁰ *Λογική*, σ. 7, 29-34.

¹⁶¹ *Λογική*, σ. 8, 22-35.

¹⁶² Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 103a5 κ.ε..

¹⁶³ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Ύστερα*, 96b κ.ε..

¹⁶⁴ *Λογική*, σ. 9, 1-33.

¹⁶⁵ *Λογική*, σ. 9, 34-36.

¹⁶⁶ *Λογική*, σ. 10, 34-36.

¹⁶⁷ *Λογική*, σ. 27, 27-36.

¹⁶⁸ Αριστοτέλης, *Κατηγορία*, 1a-1b, βλ. επίσης ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 197.

¹⁶⁹ *Λογική*, σ. 33, 22-25.

Τα κεφάλαια της συγκεκριμένης ενότητας εγγράφονται από τον Βλεμμύδη ως εξής: (ι') *Περὶ γένους καὶ εἶδους, ἐν ᾧ καὶ περὶ σχέσεως*¹⁷⁰, (ια') *Περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν ἐν ᾧ καὶ περὶ ἀτόμων*¹⁷¹, (ιβ') *Περὶ διαφορᾶς καὶ συμβεβηκότος*¹⁷², (ιγ') *Περὶ ἰδίου, ἐν ᾧ καὶ περὶ κοινού*¹⁷³. Οι τίτλοι των επόμενων έντεκα κεφαλαίων – από το 14^ο έως και το 24^ο –, τα οποία αποτελούν μια πληρέστατη ανάλυση των θεμελιωδέστερων θεμάτων του *Περὶ Κατηγοριῶν*, έχουν ως εξής: (ιδ') *Περὶ κατηγοριῶν*, (ιε') *Ἐπι περὶ κατηγοριῶν*¹⁷⁴, (ιστ') *Περὶ τῶν κατηγορουμένων, ἐν ᾧ καὶ περὶ ὑποστάσεως*¹⁷⁵, (ιζ') *Περὶ ἑνός, ταύτου καὶ ἑτέρου, ἐν ᾧ καὶ περὶ ὑποστάσεως*¹⁷⁶, (ιη') *Περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ περὶ τοῦ ἅμα*¹⁷⁷, (ιθ') *Περὶ οὐσίας*, (κ') *Ἐπι περὶ οὐσίας*¹⁷⁸, (κα') *Περὶ ποσοῦ ἐν ᾧ καὶ περὶ κινήσεως*¹⁷⁹, (κβ') *Περὶ ποιῶ καὶ ποιότητος*¹⁸⁰, (κγ') *Περὶ τῶν πρὸς τι*¹⁸¹, (κδ') *Περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν καὶ ἔχειν*¹⁸². Πρόκειται για θεμελιώδη οντολογικά ζητήματα, ὅπως αὐτὰ περὶ γένους, εἶδους, σχέσης καὶ ἀτόμων, περὶ διαφορῶν καὶ συμβεβηκότων καὶ περὶ ἰδίου καὶ κοινού. Θα πρέπει, ωστόσο, νὰ αναφερθεῖ ὅτι οἱ ἀναλύσεις τοῦ Βλεμμύδη στὶς ἀριστοτελικές *Κατηγορίες*¹⁸³ διακόπτονται πρὸς στιγμὴν στὸ 17^ο (ιζ') κεφάλαιο με τὴν ἀναφορὰ τοῦ στὸ ἔν καὶ τὸ ταυτό, τὰ ὁμογενῆ καὶ ὁμοειδῆ, τὰ ἑτερογενῆ καὶ ἑτεροειδῆ¹⁸⁴, συνδέοντάς τὰ μάλιστα με κεφαλαιώδους σημασίας θεολογικές ἐννοιες, ὅπως αὐτές τοῦ ὁμοουσίου καὶ τοῦ ἐνυπόστατου¹⁸⁵.

¹⁷⁰ Πρόκειται για θέματα που πραγματεύεται ο Αριστοτέλης κυρίως στο ἔργο του *Κατηγορίες*, χωρίς νὰ λείπουν οἱ ἀναφορές σε ἄλλα ἔργα τοῦ ἀριστοτελικοῦ Ὀργάνου, πρβλ. Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι*, 2b κ.ε., *Τοπικά*, 102a30 κ.ε., 121a κ.ε..

¹⁷¹ *Λογική*, σ. 40-44 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι*, 3a-3b, *Τοπικά*, 111b κ.ε..

¹⁷² *Λογική*, σ. 44-49 · πρβλ. ὅ.π.π., 4a κ.ε., *Τοπικά*, 102b10 κ.ε., 108a1 κ.ε..

¹⁷³ *Λογική*, σ. 49-52 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Τοπικά*, 102a25 κ.ε., 131b κ.ε., *Αναλυτικά Ὑστερα*, 98a κ.ε..

¹⁷⁴ *Λογική*, σ. 52-61 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι*, 1b κ.ε..

¹⁷⁵ *Λογική*, σ. 61-65 · πρβλ. ὅ.π.π., 2a κ.ε..

¹⁷⁶ *Λογική*, σ. 65-68 · πρβλ. ὅ.π.π., 3b-4a κ.ε..

¹⁷⁷ *Λογική*, σ. 68-71 · πρβλ. ὅ.π.π., 4a, 7b κ.ε., 14a κ.ε..

¹⁷⁸ *Λογική*, σ. 71-81 · πρβλ. ὅ.π.π., 2a κ.ε..

¹⁷⁹ *Λογική*, σ. 81-88 · πρβλ. ὅ.π.π., 4b κ.ε., 15a κ.ε..

¹⁸⁰ *Λογική*, σ. 88-94 · πρβλ. ὅ.π.π., 8b κ.ε..

¹⁸¹ *Λογική*, σ. 94-99 · πρβλ. ὅ.π.π., 6a-6b κ.ε..

¹⁸² *Λογική*, σ. 99-103 · πρβλ. ὅ.π.π., 11b κ.ε., 15b κ.ε..

¹⁸³ *Λογική*, σ. 52, 23-25.

¹⁸⁴ *Λογική*, σ. 65, 17-36.

¹⁸⁵ *Λογική*, σ. 67, 14-36.

Ο Βλεμμύδης επανέρχεται στις γλωσσοαναλυτικές του παρατηρήσεις από το 25^ο (κε') κεφάλαιο μέχρι και το 30^ο (λ') κεφάλαιο, στα οποία ασχολείται με τους όρους των προτάσεων¹⁸⁶. Πρόκειται στην πραγματικότητα για μια σύνοψη του αριστοτελικού συγγράμματος *Περί ἔρμηνείας*. Ειδικότερα, αναφέρεται στα αντικείμενα¹⁸⁷, τα ονόματα και τα ρήματα¹⁸⁸, τις προτάσεις γενικά και κατόπιν σε ζητήματα ύλης και προσδιορισμούς των προτάσεων, διαχωρίζοντάς τις μεν προτάσεις με βάση τα υλικά τους σε *αναγκαίες, ενδεχόμενες και αδύνατες*, τους δε προσδιορισμούς των προτάσεων σε τέσσερις κατηγορίες (*πᾶς, οὐδείς, τις, οὐ πᾶς*)¹⁸⁹. Από τα τελευταία κεφάλαια της *Λογικῆς*, τα κεφάλαια από το 31^ο έως και το 36^ο (*λα' έως και μ'*)¹⁹⁰ αφιερώνονται από τον Βλεμμύδη κατά κύριο λόγο στα *Αναλυτικά Πρότερα* του Αριστοτέλη. Εστιάζει ιδιαίτερα στους συλλογισμούς¹⁹¹ και στα τρία συλλογιστικά σχήματα¹⁹², τα οποία αναλύει στα κεφάλαια 32^ο έως και 36^ο (*λβ' έως και λστ'*), παραθέτοντας μάλιστα και τα αντίστοιχα επεξηγηματικά σχήματα. Το τελευταίο μέρος της πραγματείας του έχει ως σημείο αναφοράς τα σοφίσματα και τους παραλογισμούς (κεφάλαια *λζ' έως λθ'*, 37^ο έως και 39^ο)¹⁹³, θέματα που ο Βλεμμύδης συναντά στους *Σοφιστικούς Ἐλέγχους* του Αριστοτέλη. Το τελευταίο

¹⁸⁶ Οι τίτλοι των παραπάνω κεφαλαίων της *Λογικῆς* έχουν ως εξής: (κε) *Περί τῶν ἀντικειμένων*, (κστ) *Περί ὀνόματος καὶ ῥήματος*, (κζ) *Περί λόγου καὶ προτάσεως*, (κη) *Περί τῶν ἐν ταῖς προτάσεσι θεωρουμένων ὑλῶν, καὶ περὶ προσδιορισμῶν*, (κθ) *Περί ἀπροσδιορίστων προτάσεων*, (λ) *Περί καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως*.

¹⁸⁷ *Λογική*, σ. 103-110 · πρβλ. *Αριστοτέλους Τοπικά*, 136a κ.ε..

¹⁸⁸ *Λογική*, σ. 111-116 · πρβλ. *Αριστοτέλους Περί ἔρμηνείας*, 16a κ.ε., 16b κ.ε..

¹⁸⁹ *Λογική*, σ. 116-138 · πρβλ. *Αριστοτέλης, Αναλυτικά Πρότερα*, 24a κ.ε., 25a κ.ε., 26a κ.ε., *Περί ἔρμηνείας*, 17a κ.ε., *Κατηγορίαι*, 13b κ.ε..

¹⁹⁰ Οι τίτλοι των εν λόγω κεφαλαίων έχουν ως εξής: (*λα*) *Περί συλλογισμοῦ καὶ ἀντιστροφῆς*, (*λβ*) *Περί τῶν τριῶν σχημάτων*, (*λγ*) *Περί τοῦ πρώτου σχήματος*, (*λδ*) *Περί τοῦ δευτέρου σχήματος καὶ τρίτου*, (*λε*) *Περί τῆς τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου σχήματος ἀναγωγῆς εἰς τὸ πρῶτον σχῆμα, καὶ περὶ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς*, (*λστ*) *Περί τῶν ὑποθετικῶν συλλογισμῶν*, *Λογική*, σ. 170-181 · πρβλ. *Αριστοτέλης, Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, 164-184.

¹⁹¹ *Λογική*, σ. 138-144, 166-170 · πρβλ. *Αριστοτέλης, Αναλυτικά Πρότερα*, 24b κ.ε., 25b κ.ε., *Αναλυτικά Ὑστερα*, 74b κ.ε., 92a κ.ε., *Τοπικά*, 100a18 κ.ε..

¹⁹² *Λογική*, σ. 145-166 · πρβλ. *Αριστοτέλης, Αναλυτικά Πρότερα*, 26b κ.ε., *Αναλυτικά Ὑστερα*, 79a κ.ε..

¹⁹³ Οι τίτλοι των παραπάνω κεφαλαίων της *Λογικῆς* έχουν ως εξής: (*λζ*) *Περί τῶν παρὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων*, (*λη*) *Περί τῶν ἐκτὸς τῆς λέξεως σοφισμάτων*, (*λθ*) *Περί ἐλέγχου, καὶ ὅτι πάντες οἱ παραλογισμοὶ εἰς τὴν τοῦ ἐλέγχου ἄνοιαν ἀνάγονται*.

κεφάλαιο (μ') αποτελεί κατά κάποιον τρόπο ένα είδος ανακεφαλαίωσης γύρω από το ζήτημα των προτάσεων και των συλλογισμών («*Περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν*»).

A.1.2. Η νεοπλατωνική επίδραση στην *Ἐπιτομή τῆς Λογικῆς*

Όπως στους περισσότερους βυζαντινούς λογίους, έτσι και στην περίπτωση του Νικηφόρου Βλεμμύδη, η επιρροή των νεοπλατωνικών σχολιαστών του Αριστοτέλη – ιδίως εκείνων του αλεξανδρινού κλάδου – είναι ολοφάνερη στο έργο του βυζαντινού δασκάλου. Ο Βλεμμύδης εμπνέεται και κυρίως βασίζεται στα σχολιαστικά υπομνήματα των εκπροσώπων της αλεξανδρινής νεοπλατωνικής σχολής, αλλά και στην *Εισαγωγή* του Πορφυρίου. Στο έργο του – την *Ἐπιτομή τῆς Λογικῆς* – διακρίνονται επιρροές από τους Αμμώνιο και Ηλία, ιδίως όμως από τον Δαβίδ τον Αρμένιο. Η εξήγηση, βεβαίως, για την επιλογή – κατά κύριο λόγο – του Δαβίδ από τον Βλεμμύδη οφείλεται στο γεγονός πως τόσο ο βυζαντινός δάσκαλος, όσο και οι περισσότεροι χριστιανοί συγγραφείς και Πατέρες της Εκκλησίας προτιμούσαν αναφανδόν τη μελέτη κειμένων ενός χριστιανού φιλοσόφου, όπως στην περίπτωση του Δαβίδ. Έχει ήδη ρητά επισημανθεί από τον Λίνο Μπενάκη σε σχετικό του άρθρο¹⁹⁴ ότι η επίδραση του συγκεκριμένου νεοπλατωνικού συγγραφέα στα έργα εν γένει των βυζαντινών σχολιαστών του Αριστοτέλη και ως εκ τούτου – μεταξύ άλλων – και στο έργο του Βλεμμύδη είναι έντονη. Στο παρόν κεφάλαιο, ωστόσο, θα επιχειρήσουμε να προβούμε σε μια διεξοδικότερη και πιο εμπειριστατωμένη συσχέτιση της *Λογικῆς* με το υπόμνημα του Δαβίδ, προκειμένου να καταδειχθεί περαιτέρω η ιδιαίτερη εξάρτηση του Βλεμμύδη από τον Αρμένιο σχολιαστή.

A.1.2.1. Δομική & θεματική εξάρτηση από τον Δαβίδ τον Αρμένιο

Αρχικά οφείλουμε να επισημάνουμε τη δομική και θεματική σχέση της *Λογικῆς* τόσο από τα *Προλεγόμενα* του Δαβίδ όσο και από τα *Σχόλια* στην *Εισαγωγή* του Πορφυρίου. Η αντιστοίχιση της ύλης μεταξύ των πραγματειών – του Βλεμμύδη και του Δαβίδ – εντοπίζεται κατά βάση μεταξύ των *Προλεγομένων* και των *Σχολίων* (στην εισαγωγή του Πορφυρίου) του Αρμενίου και των 13 πρώτων κεφαλαίων της *Ἐπιτομῆς τῆς Λογικῆς* του βυζαντινού δασκάλου. Ειδικότερα, ο Δαβίδ προλογίζει στην δ' πράξη του υπομνήματός του τα κεφάλαια που πρόκειται να αναπτύξει στην πραγματεία του, τα οποία – όπως διαπιστώνουμε – υιοθετεί και ενσωματώνει στο

¹⁹⁴ ΜΠΕΝΑΚΗ Λ.Γ., *Βυζαντινή φιλοσοφία*, σ.σ. 310-312.

έργο του και ο Βλεμμύδης. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι, ενώ αυτά ομαδοποιούνται από τον Δαβίδ σε εννέα θεματικές ενότητες, ο Βλεμμύδης, αν και καταπιάνεται με την ίδια ακριβώς θεματολογία, την οργανώνει, εντούτοις, με διαφορετικό τρόπο. Έτσι, ερωτήματα όπως «τι είναι ο ορισμός», «σε τι διαφέρει ο ορισμός όρου, υπογραφής και ο υπογραφικός ορισμός», «από πού προκύπτει ο ορισμός και η προέλευσή του», «ποιος ονομάζεται τέλειος και ποιος ατελής ορισμός» και «πού οφείλεται η υγεία και η κακία του ορισμού», θέματα στα οποία ο Δαβίδ αναλώνει μακροσκελείς και διεξοδικές αναλύσεις, ο Βλεμμύδης τα αναπτύσσει στο πρώτο (α') κεφάλαιο της *Λογικής* του («Περί ὄρου») με τρόπο ευσύνοπτο και απλό. Επίσης, τους ορισμούς της φιλοσοφίας, στους οποίους ο Δαβίδ αφιερώνει μια έκταση εννέα κεφαλαίων – από την πράξη ζ' έως και την πράξη ιε' –, ο Βλεμμύδης τους συμπεριλαμβάνει με σύντομο και περιληπτικό τρόπο στο δ' κεφάλαιο της πραγματείας του με τον τίτλο «Τίνες οί τῆς φιλοσοφίας ὀρισμοί».

Περαιτέρω, θέματα, όπως αυτά περί επινοίας, περί πείρας, φαντασίας, εμπειρίας, γνώσης, αίσθησης και επιστήμης, περί διαίρεσης γενικά και περί διαίρεσης της φιλοσοφίας ειδικά είναι ζητήματα που πραγματεύεται ο Δαβίδ στις πράξεις ιε' έως και κδ' των *Προλεγμένων* του και τα οποία ο Βλεμμύδης εντάσσει και οργανώνει σε ξεχωριστά κεφάλαια στη δική του πραγματεία. Πρόκειται για τα κεφάλαια β' («Περί διαιρέσεως»), γ' («Περί πείρας, εμπειρίας, τέχνης και επιστήμης · ἐν ᾧ καί περί τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς»), ε' («Περί ἐπινοίας») και ζ' («Τίς ἡ τῆς φιλοσοφίας διαίρεσις»). Επίσης, τα κεφάλαια της *Λογικής* θ' («Περί πέντε φωνῶν»), ι' («Περί γένους και εἴδους, ἐν ᾧ καί περί σχέσεως»), ια' («Περί γένους καί εἴδους ἐν ᾧ καί περί ἀτόμων»), ιβ' («Περί διαφορᾶς καί συμβεβηκότος») και ιγ' («Περί ἰδίου · ἐν ᾧ καί περί κοινοῦ») αντιστοιχούν θεματικά στις πράξεις α' και ε' μέχρι και λβ' των *Σχολίων* του Δαβίδ στην *Εἰσαγωγή* του Πορφυρίου.

A.1.2.2. Εξάρτηση έκφρασης & περιεχομένου από τον Δαβίδ τον Αρμένιο

Πέρα, όμως, από την εξάρτηση – δομικά και μορφολογικά – της λογικής πραγματείας του Βλεμμύδη, ικανοποιητικά θεωρούνται και τα δείγματα της επιρροής του από τον Δαβίδ από πλευράς διατύπωσης και περιεχομένου. Πρωτίστως εκείνο που οφείλουμε να αποσαφηνίσουμε είναι ότι ο Βλεμμύδης δεν αντιγράφει πιστά κανένα νεοπλατωνικό και κατά συνέπεια ούτε και τον Δαβίδ. Αντιθέτως, ο τρόπος με τον οποίο εκθέτει τη διδασκαλία του – ακόμα και όταν η πηγή προέλευσης της

θεματολογίας του αναγνωρίζεται εύκολα – διακρίνεται για τη δημιουργική ανασύνθεση και αναπροσαρμογή των θεμάτων του στις ανάγκες του δικού του έργου. Έτσι, είναι χαρακτηριστική, για παράδειγμα, η επιλογή του Βλεμμύδη να χρησιμοποιήσει – σε ορισμένες περιπτώσεις κατά λέξη – τους ορισμούς που δίνει ο Δαβίδ για τη φιλοσοφία. Επιπλέον σε πολλά σημεία του έργου του ο βυζαντινός φιλόσοφος μεταχειρίζεται παραδείγματα, τα οποία χρησιμοποιεί και ο Δαβίδ στα πλαίσια της θεματικής των *Προλεγόμενων* του και των *Σχολίων* του στην *Είσαγωγή* του Πορφυρίου.

Ειδικότερα, ο Βλεμμύδης χρησιμοποιεί αυτολεξεί τη διατύπωση του Δαβίδ για να αποδώσει την έννοια του ορισμού («*ὁρος ἐστὶ λόγος σύντομος δηλωτικός τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου πράγματος*» / «*ὁρισμός ἐστὶ λόγος σύντομος δηλωτικός τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου πράγματος*»¹⁹⁵), δίνοντας μάλιστα κατά λέξη τον ορισμό του ανθρώπου ως παράδειγμα, το οποίο μεταχειρίζεται και ο Δαβίδ («*οἷον ὡς ἐν ὑποδείγματι τὸν ἄνθρωπον ὀρίζονται ζῶον λογικόν θνητόν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν*» / «*ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικόν θνητόν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν*»)¹⁹⁶. Επιπλέον, ακολουθεῖ πιστά τον Δαβίδ, όχι μόνο στη διατύπωση, αλλά και στη σειρά με την οποία παραθέτει τους ορισμούς της φιλοσοφίας. Η μοναδική διαφοροποίηση ανάμεσα στον Βλεμμύδη και στο Δαβίδ εντοπίζεται στον τελευταίο ορισμό. Ο μεν Βλεμμύδης ερμηνεύει τη φιλία της σοφίας ως αγάπη του Θεού, ο δε Δαβίδ – όπως και οι υπόλοιποι αλεξανδρινοὶ νεοπλατωνικοὶ – κάνουν λόγο για γνώση του Θεού ή του θείου («*ὁ τὴν φιλοσοφίαν εἶναι λέγων φιλίαν σοφίας, τουτέστιν, ἀγάπην Θεοῦ. Αὐτός γάρ ἐστὶν ἡ Αὐτοσοφία*» / «*φιλία σοφίας*»)¹⁹⁷. Οι υπόλοιποι ορισμοὶ συμπίπτουν ἀπόλυτα σε ὅ,τι αφορά στον τρόπο διατύπωσής τους¹⁹⁸.

¹⁹⁵ *Λογική*, σ. 3, 24-25 · πρβλ. Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG), vol. XVIII, 11, 17-18 (στο εξής Δαβίδ, *Προλεγόμενα*).

¹⁹⁶ *Λογική*, σ. 4, 4-5 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 11, 22-23.

¹⁹⁷ *Λογική*, σ. 20, 19-20 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 20, 30-31.

¹⁹⁸ Παρατίθενται οι ορισμοὶ της φιλοσοφίας, ὅπως διατυπώνονται ἀπὸ τον Δαβίδ τον Αρμένιο στα *Προλεγόμενά* του στην *Είσαγωγή* του Πορφυρίου και ἀπὸ τον Νικηφόρο Βλεμμύδη στην *Ἐπιτομή τῆς Λογικῆς* αντίστοιχα: «*φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ἢ ὄντα ἐστίν*», 20,27 / «*φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ἢ ὄντα ἐστίν*», 18,26-27 · «*γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*», 20,28 / «*φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*», 18,33-34 · «*μελέτη θανάτου*», 20,28-29 / «*φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου, δηλονότι τοῦ πράγματος*», 19,3-4 · «*ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τό δυνατόν ἀνθρώπου*», 20,29 / «*φιλοσοφία ἐστὶ ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τό δυνατόν ἀνθρώπου*», 19,31-32 · «*τέχνην*

Η εκφραστική εξάρτηση του Βλεμμύδη από τον Δαβίδ επιβεβαιώνεται ιδίως από τη χρήση κοινών παραδειγμάτων στην προσπάθειά τους να γίνουν αμφότεροι όσο το δυνατό πιο κατανοητοί. Ενδεικτικά, μπορούν να αναφερθούν τα παραδείγματα του κυνός και του ίππου¹⁹⁹ για να εξηγήσουν την έννοια του ιδίου χαρακτηριστικού σε κάθε ον, η χρήση των ρητών «γνῶθι σαυτόν» και «μηδέν ἄγαν»²⁰⁰, αλλά και η χρήση των χαρακτηριστικών επιθέτων που αποδίδονται στον άνθρωπο (ὀρθοπεριπατητικόν, γελαστικόν)²⁰¹. Επίσης, παρατηρείται αυτούσια μεταφορά του παραδείγματος των νυμφών²⁰², αλλά και εκείνων της ιατρικής και της υαλουργικής τέχνης για να γίνει κατανοητή η σημασία του ορισμού²⁰³. Επίσης, τα παραδείγματα του τραγέλαφου και του ιπποκένταυρου χρησιμοποιούνται ως χαρακτηριστικά δημιουργήματα της ανθρώπινης επίνοιας²⁰⁴, αλλά και το κλασικό παράδειγμα με το κερί και το εκτύπωμα²⁰⁵ που λειτουργεί επεξηγηματικά για τη θεωρία του εννοιολογικού ρεαλισμού την οποία υιοθέτησε η βυζαντινή παράδοση ως λύση στο πρόβλημα των γενών και των ειδών. Όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν εναργώς την εξάρτηση του Βλεμμύδη τόσο από άποψη περιεχομένου, όσο και διατύπωσης από τον Δαβίδ τον Αρμένιο.

Επίσης, όπως στις περιπτώσεις των περισσοτέρων χριστιανών συγγραφέων, έτσι και στην περίπτωση του Βλεμμύδη, συναντάμε το φαινόμενο της αντικατάστασης ορισμένων ελληνικών μυθολογικών ονομάτων στα παραδείγματα που χρησιμοποιεί με ονόματα από τον χριστιανικό κόσμο και ιδίως από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Η πρακτική αυτή, ωστόσο, - αν και ο Λίνος Μπενάκη στη σχετική μελέτη του σημειώνει ότι ο Βλεμμύδης ακολουθεί πιστά τον παραπάνω κανόνα των χριστιανών συγγραφέων – δεν απαντά σε όλο το εύρος του έργου του βυζαντινού δασκάλου. Έτσι, πράγματι ονόματα που χρησιμοποιεί ο Δαβίδ στο κείμενό του, όπως του Προμηθέα, της Πυθίας, του Πλουτέα (διαφορετική ονομασία

τεχνῶν, καί ἐπιστήμην ἐπιστημῶν», 20,30 / «ὁ τήν φιλοσοφίαν τέχνην τεχνῶν, καί ἐπιστήμην ἐπιστημῶν ὀριζόμενος», 20,15-16.

¹⁹⁹ *Λογική*, σ. 8, 9-10 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 11, 25.

²⁰⁰ *Λογική*, σ. 3, 36 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 12, 12-13.

²⁰¹ *Λογική*, σ. 5, 24-25 & 6, 1-3 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 12, 16-17.

²⁰² *Λογική*, σ. 4, 14-16 & 5, 10 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 15, 22-25 & 16, 2.

²⁰³ *Λογική*, σ. 6, 36 & 7, 7 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 19, 31 & 20, 11-14.

²⁰⁴ *Λογική*, σ. 21, 27-28 & 22, 6 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 46, 37 & 47, 1.

²⁰⁵ *Λογική*, σ. 40, 25-35 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 113, 21-29 & 114, 1-6.

του Άδη ή του Πλούτωνα), του Φαέθοντα, της Αθηνάς, του Δία, του Ώτου και του Εφιάλτη, του Ορφέα, του Μηριόνη, του Μίνωα, του Ραδάμανθυ, της Ίριδος, του Θαύμαντος, του Απολλώνιου του Τυανέως, του Αχιλλέα, του Αιακού, του Ορέστη, του Ύλλου, του Ηρακλή, του Οδυσσέα, του Ταντάλου, του Πέλοπα, του Ατρέα, του Αγαμέμνονα, δεν εμφανίζονται στο έργο του Βλεμμύδη. Αντιθέτως, πολλά από αυτά έχουν αντικατασταθεί είτε από τα ονόματα των Αποστόλων, συγκεκριμένα του Πέτρου και του Παύλου – είναι χαρακτηριστικό ότι τα συγκεκριμένα ονόματα απαντούν 43 και 17 φορές αντίστοιχα στο κείμενο του Βλεμμύδη – είτε από άλλα εθνικά ονόματα, όπως του Σωκράτη (απαντά 51 φορές), του Πλάτωνα (16 φορές), του Αριστοτέλη (17 φορές), του Έλενου, της Ελένης, του Δημόκριτου, του Ιπποκράτη, του Νηρέα, του Θερσίτη, αλλά και του Αίαντα του Τελαμώνιου, του Αίαντα του Οϊλέως και του Έκτορα, παραδείγματα που μεταχειρίζεται και ο Δαβίδ²⁰⁶. Από ‘κει και πέρα, στο κείμενο του Βλεμμύδη είναι φυσικό να απαντούν αρκετά εβραϊκά και χριστιανικά ονόματα από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, όπως των Ιούδα, Αβραάμ, Παύλου του Ταρσέα (Απόστολος Παύλος), Αδάμ, Άβελ, Σηθ, Ενώς, Γρηγορίου του Θεολόγου, Δαβίδ του προφήτη, του Σίμωνα και του Νώε και εμμέσως τα ονόματα των Λευί και Βενιαμίν (αναφερόμενος στο γένος των Λευιτών και Βενιαμιτών).

²⁰⁶ Τα παραπάνω ονόματα ως παραδείγματα δε μεταχειρίζεται μόνο ο Δαβίδ ο Αρμένιος, αλλά και άλλοι νεοπλατωνικοί σχολιαστές της αλεξανδρινής σχολής. Ειδικότερα, το παράδειγμα με τους Αίαντες, τον Τελαμώνιο και τον Οϊλέως, αλλά και τον Έκτορα, προκειμένου να κάνουν κατανοητή την έννοια των ομωνύμων είναι κοινό στους Αμμώνιο (*Ammonius in Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV, 16,1-6, 19,17-23, 20,1-12* – στο εξής Αμμώνιος, *Προλεγόμενα τῶν δέκα Κατηγοριῶν*), Ολυμπιόδωρο (*Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XII, 27,13-15, 32,5-29, 35,35-39, 36,20-22, 38,3-5* – στο εξής Ολυμπιόδωρος, *Σχόλια εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας*), Σιμπλίκιο (*Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. VIII, 29,4-5, 30,25-29* – στο εξής Σιμπλίκιος, *Υπόμνημα εἰς τὰς Κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλους*), Ηλία (*Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XVIII, 136,2-20* – στο εξής Ηλίας, *Ἐξήγησις τῶν δέκα Κατηγοριῶν*) και Ιωάννη Φιλόπονο (*Philoponi (Olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XIII, 19,7-20, 20,17-34* – στο εξής Φιλόπονος, *Σχόλια εἰς τὰς Κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλους*). Το ίδιο συμβαίνει και με το παράδειγμα με τον Έλενο και την Ελένη για να διευκρινιστεί η σημασία των παρώνυμων, βλ. σχ. Αμμώνιος, *Προλεγόμενα τῶν δέκα Κατηγοριῶν*, 23,8, Ολυμπιόδωρος, *Σχόλια εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας*, 39,2-6, Φιλόπονος, *Σχόλια εἰς τὰς Κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλους*, 25,1-2.

A.1.2.3. Εννοιολογική εξάρτηση από τον Δαβίδ τον Αρμένιο

Ένα τελευταίο στοιχείο εξάρτησης, το οποίο μπορούμε να διακρίνουμε στο έργο του Βλεμμύδη από τον Δαβίδ, είναι η χρήση συγκεκριμένων όρων, εννοιών και εκφράσεων, οι οποίες – αν και δεν απαντώνται πιστά στο κείμενο του Δαβίδ – προέρχονται εντούτοις ελαφρώς τροποποιημένες από τον αλεξανδρινό φιλόσοφο. Για παράδειγμα ο Βλεμμύδης χρησιμοποιεί τον όρο *ἀπαρίθμησις*, σε αντίθεση με τον Δαβίδ που μεταχειρίζεται τη διατύπωση *εἰς ἄτομα διαίρεσιν τῶν εἰδῶν*²⁰⁷. Επίσης, ο Βλεμμύδης κάνει λόγο για *το δύστητον*, ενώ στον Δαβίδ συναντάμε τον όρο *δυσδιαίρετον*²⁰⁸. Μια ακόμα τελευταία χαρακτηριστική περίπτωση αποτελούν οι ονομασίες των τεχνών, τις οποίες ο Βλεμμύδης ονοματίζει *νευροβατική, κοντοπαικτική, γοητική* λαμβάνοντας υπόψη του τους τεχνίτες που αναφέρει ο Δαβίδ (*νευροβάτης, κοντοπαίκτης, γόης*)²⁰⁹.

A.2. Οι λόγοι *Περί πίστεως, Περί αρετῆς & ασκήσεως* και *Περί ψυχῆς*²¹⁰

Πέρα, όμως, από την *Ἐπιτομή τῆς Λογικῆς* ο Βλεμμύδης συνέταξε επίσης τρεις ακόμα πραγματείες, μικρότερης έκτασης, οι οποίες μπορούν να λειτουργήσουν συμπληρωματικά στην ιχνηλάτηση των φιλοσοφικών θέσεων του βυζαντινού δασκάλου. Πρόκειται για τους – παιδαγωγικού χαρακτήρα – λόγους του *Περί πίστεως, Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως* και *Περί ψυχῆς*, κείμενα που αποτελούν μια

²⁰⁷ *Λογική*, σ. 10, 2 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 67, 27.

²⁰⁸ *Λογική*, σ. 43, 9 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 169, 22.

²⁰⁹ *Λογική*, σ. 13, 23 · πρβλ. Δαβίδ, *Προλεγόμενα*, 44, 12. Σε αντίστοιχες παρατηρήσεις έχει προβεί στη σχετική του μελέτη και ο Λίνος Μπενάκης, βλ. σχ. ΜΠΕΝΑΚΗ Α.Γ., *Βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 312.

²¹⁰ Οι παραπομπές στο πρωτότυπο κείμενο και για τους τρεις λόγους γίνονται από την έκδοση τους στο έργο με τίτλο *Νικηφόρου Μοναστοῦ καὶ Πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου, Ἐπιτομή Λογικῆς, ζυγγραφείσα Ἰωάννη Δουκίτε καὶ βασιλεῖ τῷ Βατάτζη. Περίπου τὸ α σ λ β ἔτος τὸ Σωτήριον. Κατὰ δὲ τὸ α χ ε ἐν Αὐγούστη τῶν Βινδελικῶν τυπωθεῖσα. Ἦδη δὲ Τύποις Δεύτερον ἐκδοθεῖσα, μετὰ τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ Φυσικῆς. Ἐφεξῆς δὲ, ὅ, τε περὶ Σώματος τοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ ψυχῆς ἐκτέθειται Λόγος. Μεθ' οὗς ὁ περὶ τῆς αὐτῆς Ὑποθέσεως τῆς Ψυχῆς, Θεοφάνους τε τοῦ Μηδείας, καὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου. Καὶ Τελευταῖον, ὅτε περὶ Πίστεως καὶ Ἀρετῆς καὶ Ἀσκήσεως τοῦ αὐτοῦ Βλεμμίδου, Προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ Ἐπιστολῆς. Ἐκ δέδοται δὲ Φιλοτίμῳ πᾶντα Δαπάνη, τοῦ Χριστιανικωτάτου ἐν Πραγματευσταῖς κυρίου Παναγιώτου Ἰωαννινίτου τοῦ Χατζῆ Νίκου, Ἐν Λειψία τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόφ ἔτει αψπδ' [1784] (στο ἐξῆς *Περί πίστεως, Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως, Περί ψυχῆς*).*

ενότητα. Το πρώτο από τα παραπάνω κείμενα του Βλεμμύδη, το *Περί πίστεως*, συνοψίζει τη θεμελιώδη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας, το δεύτερο αναφέρεται στην πρακτική εφαρμογή των βασικών αρχών της πίστης στο βίο, ενώ το τρίτο αποτελεί μια προσπάθεια διερεύνησης της ανθρώπινης ψυχής στη γραμμή της ομότιπλης αριστοτελικής πραγματείας. Και οι τρεις λόγοι πρέπει να γράφτηκαν γύρω στο 1260 – και πάντως πριν από το 1265 –, όταν ο Βλεμμύδης είχε ολοκληρώσει τα δύο μεγαλύτερα συγγράμματά του, την *Ἐπιτομή τῆς Λογικῆς* και τῆς *Φυσικῆς*. Οι τρεις λόγοι, άλλωστε, μνημονεύονται στο δεύτερο μέρος της αυτοβιογραφίας του Βλεμμύδη, το οποίο ολοκληρώθηκε το 1265, όπως ο ίδιος ο συγγραφέας δηλώνει σαφώς το χρόνο της συγγραφής του²¹¹. Συνεπώς, εύλογα προκύπτει το συμπέρασμα ότι τα τρία αυτά κείμενα πρέπει να χρονολογηθούν μεταξύ του διαστήματος 1260 και 1265. Στο προοίμιο, μάλιστα, του πρώτου από τους τρεις λόγους ο βυζαντινός φιλόσοφος αποκαλεί τον εαυτό του «γηραιό» και «ἀσθενῆ», χαρακτηρισμοί που επιβεβαιώνουν το συμπέρασμα ότι ο Βλεμμύδης προχώρησε στη συγγραφή τους σε προχωρημένη ηλικία.

A.2.1. Λόγος *Περί πίστεως*

Ο λόγος *Περί πίστεως* είναι χωρισμένος σε 17 παραγράφους, στις οποίες ο Βλεμμύδης με συνοπτικό και συστηματικό τρόπο αναπτύσσει τις βασικές αρχές της ορθόδοξης δογματικής διδασκαλίας. Πρόκειται για ένα κείμενο – νουθεσία προς τους μοναχούς της μονῆς του Θεού του Ὄντος, το οποίο, ωστόσο, ξεπερνά τα στενά όρια μιας θεολογικής έκθεσης. Το κείμενο περιέχει, ασφαλώς, κεφαλαιώδους σημασίας δογματικές παρατηρήσεις, όπως το ζήτημα περί της σχέσης των τριών θείων προσώπων και της διάκρισης των υποστάσεων τους, περί της ένωσης θείας και ανθρώπινης φύσης και περί της συνύπαρξης δύο θελημάτων και ενεργειών στο πρόσωπο του Χριστού, αλλά και περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος. Εκείνο το στοιχείο, ωστόσο, που προσδίδει στο λόγο μεταξύ άλλων και φιλοσοφική

²¹¹ Ο καθηγητής Ν.Χ. Ιωαννίδης στο – κατά τα άλλα αξιόλογο – έργο του για τον Νικηφόρο Βλεμμύδη αναφέρει ότι ο λόγος *Περί Πίστεως* δε μνημονεύεται από τον Βλεμμύδη στο δεύτερο μέρος της αυτοβιογραφίας του και χρονολογεί τη συγγραφή του λόγου μετά τον Απρίλιο του 1265 και λίγα χρόνια πριν το 1272, βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ. 156. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν ισχύει, αφού ο Βλεμμύδης συμπεριλαμβάνει ξεκάθαρα την εν λόγω πραγματεία στο συγγραφικό του έργο στο δεύτερο μέρος της αυτοβιογραφίας του: «[...] *περί πίστεως λόγον συντάττομεν*», βλ. σχ. *Διήγησις Β'*, XXI, 26-27, σ. 87.

διάσταση είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Βλεμμύδης διερευνά τους όρους και εμβαθύνει στο νόημα των φράσεων, αναλύοντας τις λέξεις για την αποφυγή λανθασμένων συμπερασμάτων.

Ο λόγος, ο οποίος διαθέτει πλούσια χειρόγραφη παράδοση, εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1698 επί πατριαρχίας Δοσιθέου Β' των Ιεροσολύμων στο Ιάσιο²¹². Αναλυτικότερα τα δογματικά θέματα της πραγματείας μπορούν να διαρθρωθούν στις εξής θεματικές ενότητες: (α') τριαδολογία, (β'-γ') υποστατικά ιδιώματα των τριών θείων Προσώπων, (δ') διάκριση των όρων ουσία – φύση και πρόσωπο – υπόσταση, (ε') σχέση Πατρός και Υιού, (στ') Χριστολογία, (ζ') το μυστήριο της άνωμου σύλληψης, (η') η αμαρτία στον Χριστό, (θ') η προαίρεση, (ι') τα πάθη του Χριστού, (ια') τα ανθρώπινα πάθη στον Χριστό, (ιβ') ο Χριστός ως τέλειος άνθρωπος και τέλειος Θεός, (ιγ'-ιδ'-ιε') θέληση και ενέργεια στον Χριστό και (ιστ'-ιζ') η σημασία των ονομάτων Θεός και άνθρωπος.

A.2.2. Λόγος *Περί ἀρετῆς & ἀσκήσεως*

Από την άλλη, ο δεύτερος λόγος, *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, αποτελεί – κατά κάποιο τρόπο – τη διδασκαλία του Βλεμμύδη για την πρακτική εφαρμογή των βασικών αρχών της πίστης στον ανθρώπινο βίο. Πρόκειται για ένα κείμενο που ξεπερνώντας τα στενά όρια μιας θεολογικής πραγματείας αναπτύσσει ζητήματα ευρύτερου φιλοσοφικού και ηθικού προβληματισμού. Αυτό, άλλωστε, μαρτυρά και η – άλλοτε – χαλαρή και – άλλοτε – απόλυτη εξάρτηση του λόγου από την αριστοτελική πραγματεία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Είναι χαρακτηριστικό ότι οκτώ από τις 32 συνολικά παραγράφους του λόγου διακρίνονται για τη σχεδόν απόλυτη σχέση τους ως προς τη δομή και το περιεχόμενο με το αριστοτελικό έργο χωρίς να λείπουν αναφορές στην αριστοτελική ηθική στις υπόλοιπες παραγράφους του λόγου. Θα μπορούσε, κάλλιστα, να ισχυριστεί κανείς ότι ολόκληρος σχεδόν ο λόγος του Βλεμμύδη αποτελεί μια συνοπτική παρουσίαση των βασικών σημείων της αριστοτελικής ηθικής, όπως αυτά θίγονται στην γνωστή πραγματεία του Μακεδόνα φιλοσόφου.

²¹² Αναλυτικότερα για την χειρόγραφη παράδοση και τις εκδόσεις του λόγου βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 154-155.

Ειδικότερα, η πέμπτη (ε΄) παράγραφος του λόγου του Βλεμμύδη αποτελεί μια σύνοψη του περιεχομένου του πρώτου βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*²¹³ για τον προορισμό του ανθρώπου, ενώ οι παράγραφοι 18^η (ιη΄) και 19^η (ιθ΄) αναφέρονται στην αρετή της δικαιοσύνης, θέμα στο οποίο είναι αφιερωμένο το πέμπτο βιβλίο των *Ἠθικῶν*²¹⁴. Επίσης, από την 20^η (κ΄) έως και την 22^η (κβ΄) παράγραφο ο Βλεμμύδης ασχολείται με τη φύση των ηδονών, ζήτημα που ο Αριστοτέλης αναλύει διεξοδικά στο έβδομο και δέκατο βιβλίο του έργου του²¹⁵. Τέλος, οι 29^η (κθ΄) και 30^η (λ΄) παράγραφοι του λόγου αφιερώνονται από τον Βλεμμύδη στη φιλία και ιδιαίτερα στο ζήτημα της φιλαυτίας με τον Αριστοτέλη να επεξεργάζεται το ζήτημα στο όγδοο και ένατο βιβλίο της πραγματείας του²¹⁶. Γενικότερα, πάντως, είναι ιδιαίτερα ευδιάκριτη κυρίως από την πέμπτη (ε΄) και μέχρι την 22^η (κβ΄) παράγραφο του λόγου, αλλά και από τις παραγράφους 27^η (κζ΄) έως και 30^η (λ΄) η εξάρτηση της θεματολογίας του από την αριστοτελική πραγματεία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ο Βλεμμύδης καταγίνεται με σημαντικά κεφάλαια του κλασικού έργου, τα οποία επεξεργάζεται με τρόπο ευσύνοπτο και περιεκτικό, ακολουθώντας εν πολλοίς την αριστοτελική ηθική θεωρία με την προσθήκη των δικών του παρατηρήσεων και σχολίων, προερχόμενων από το χώρο της ορθόδοξης χριστιανικής σκέψης και διδασκαλίας.

Ο χαρακτήρας του κειμένου, το οποίο απευθύνεται στους μοναχούς της μονής του Θεού του Όντος, είναι προτρεπτικός – συμβουλευτικός και γράφτηκε ως συνέχεια της προηγούμενης νουθεσίας του βυζαντινού δασκάλου προς τους μαθητές του (*Περί πίστεως*). Για την επίτευξη της πνευματικής τελείωσης δεν αρκεί μόνο η προσευχή, αλλά ο μοναχός οφείλει να αγωνιστεί για την απόκτηση των τεσσάρων σπουδαιότερων αρετών, της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης, της ανδρείας και της φρόνησης, με την τελευταία να χαρακτηρίζεται υπερέχουσα όλων. Ο λόγος, ο οποίος διαθέτει πλούσια χειρόγραφη παράδοση και εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1602 στο

²¹³ *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ.σ. 123, 15-36 & 124, 1-2 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1094a-1103a.

²¹⁴ *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ.σ. 129, 28-35, 130, 1-31 & 130, 32-36, 131, 1-11 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1129a-1138b.

²¹⁵ *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ.σ. 131, 12-36, 132, 1-8 & 132, 9-21, 132, 22-36 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1145a-1154b, 1172a-1181b.

²¹⁶ *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ.σ. 136, 25-35, 137, 1-19 & 137, 20-36, 138, 1-7 · πρβλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1155a-1163b, 1163b-1172a.

Άουγκσμπουργκ από τον J. Wegelinus²¹⁷, διαιρείται σε 32 παραγράφους με την εξής θεματολογία: (α') σχέση πίστης και πράξης, (β') σχέση ψυχής και σώματος, (γ') περί προσευχής, (δ') περί προαίρεσης, (ε') προορισμός και αποστολή του ανθρώπου, (στ') περί αρετής: ετυμολογία και ορισμός της έννοιας, (ζ'-η'-θ') ο νους και οι λειτουργίες του, (ι') οι τέσσερις πρακτικές αρετές, (ια'-ιβ'-ιγ') φρόνηση και σύνεση, (ιδ') δικαιοσύνη, (ιε') η σημασία του έθους, (ιστ') η σημασία του εθισμού, (ιζ') η μεσότητα στις αρετές, (ιη'-ιθ') δικαιοσύνη, (κ'-κα') διάκριση των ηδονών, (κβ') οι αρετές του σώματος κατ' αντιστοιχία των αρετών της ψυχής, (κγ') περί αισθήσεων, (κδ') διάκριση αλήθειας και ψεύδους, (κε'-κστ') η σωστή συντήρηση του σώματος, (κζ'-κη') περί θυμού και επιθυμητικού, (κθ'-λ') η έννοια της φιλαυτίας, (λα') η διαίρεση της αρετής και (λβ') σχέση θεωρίας και πράξης για την τέλεση του μακάριου βίου.

A.2.3. Λόγος Περὶ ψυχῆς

Η τρίτη πραγματεία του Βλεμμύδη με σημαντικά στοιχεία για τη φιλοσοφική του θεωρία είναι ο λόγος *Περὶ ψυχῆς*²¹⁸. Πρόκειται για έργο επηρεασμένο σαφώς από την ομότιτλη πραγματεία του Αριστοτέλη, αποτελούμενη από 50 παραγράφους, στο οποίο ο βυζαντινός λόγιος προβαίνει σε μια ανάλυση της λειτουργίας, του ρόλου και της σύνθεσης της ψυχής των έμβιων όντων εστιάζοντας ιδίως στην λειτουργία της ανθρώπινης ψυχής. Η δομή και η θεματολογία του έργου βρίσκεται σε χαλαρή εξάρτηση από την αντίστοιχη αριστοτελική. Για παράδειγμα, η εισαγωγή της πραγματείας του Βλεμμύδη καταπιάνεται με τους λόγους διερεύνησης της ψυχής, την ιστορική εξέταση του ζητήματος και τον τελεολογικό της χαρακτήρα, θέματα που συναντιούνται και στην αντίστοιχη εισαγωγή του Αριστοτέλη²¹⁹. Επίσης, ιδιαίτερες ενότητες αποτελούν η εξέταση των δυνάμεων της ψυχής στα έμβια όντα, τα πέντε φυσικά στοιχεία σε σχέση με τις ισάριθμες αισθήσεις, η διαίρεση των γνωστικών

²¹⁷ Αναλυτικότερα για την χειρόγραφη παράδοση και τις εκδόσεις του λόγου βλ. σχ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 160-161.

²¹⁸ Ο λόγος συμπληρώνεται από ένα υπόμνημα *Περὶ σώματος*, αποτελούμενο από 54 παραγράφους με παρατηρήσεις φυσιολογίας γύρω από τη λειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού.

²¹⁹ Πρόκειται για το πρώτο από τα τρία βιβλία του *Περὶ ψυχῆς* (402a-411b) του Αριστοτέλη, στο οποίο ο Μακεδόνας φιλόσοφος, ύστερα από κάποια μεθοδολογικά προλεγόμενα γύρω από το βαθμό δυσκολίας και ιδιαιτερότητας του προβλήματος, προχωρά σε μια εκτεταμένη ιστορική εισαγωγή σχετικά με την ψυχολογία και καταλήγει στους ορισμούς περί ψυχής. Αντίθετα, ο Βλεμμύδης, αν και ακολουθεί μεθοδολογικά τον Σταγειρίτη, δεν αναλώνεται σε εκτενείς αναλύσεις.

δυνάμεων σε άλογες και έλλογες και η σχέση ψυχής και σώματος, κεφάλαια που εντοπίζονται και στο αριστοτελικό έργο. Ο Βλεμμύδης επιχειρεί, ωστόσο, στη δική του πραγματεία περί ψυχής να δικαιολογήσει τον τρόπο ύπαρξής της συνδέοντάς τον με τη θεμελιώδη χριστιανική διδασκαλία περί της αναστάσεως σωμάτων και ψυχών.

Επιχειρώντας να διατάξουμε τις 50 αυτές παραγράφους σε θεματικές ενότητες, θα μπορούσαμε να δομήσουμε το λόγο του σε δέκα μέρη. Ειδικότερα: (α) *οι λόγοι διερεύνησης της ψυχής, οι ορισμοί της και ο τελολογικός της χαρακτήρας* (παράγραφοι 1-2), (β) *τα είδη των δυνάμεων της ψυχής στα έμβια όντα* (παράγραφοι 3-7), (γ) *η σχέση του εγκεφάλου με τη λειτουργία της ψυχής* (παράγραφοι 8-11), (δ) *τα πέντε φυσικά στοιχεία κατ' αναλογία των πέντε αισθήσεων* (παράγραφοι 12-14), (ε) *η σχέση εγκεφάλου και αισθητηριακών οργάνων* (παράγραφοι 15-17), (στ) *οι άλογες γνωστικές δυνάμεις του αισθητικού και φανταστικού και η δομή του ανθρώπινου εγκεφάλου* (παράγραφοι 18-20), (ζ) *οι γνωστικές δυνάμεις της ψυχής και η διάκρισή τους σε άλογες και λογικές* (παράγραφοι 21-24), (η) *η σχέση ψυχής και σώματος: τα σωματικά και ασώματα γένη και είδη* (παράγραφοι 25-26), (θ) *ο ορισμός της ψυχής και η εξήγηση των χαρακτηριστικών της* (παράγραφοι 27-37), (ι) *περί αθανασίας της ψυχής και οι προϋποθέσεις ανάστασής της* (παράγραφοι 38-50).

B. Η φιλοσοφία ως ιδιαίτερο κλάδος γνώσης

Στο προλογικό σημείωμα του πρώτου βιβλίου της *Εισαγωγικής Έπιτομής* του Βλεμμύδη εξηγεί τους λόγους για τους οποίους έκρινε απαραίτητο να συντάξει ένα υπόμνημα «Περί Λογικής»²²⁰:

«Ἐπειδήπερ ἡ Λογικὴ Ἐπιστήμη πρὸς τὴν Ἱερὰν Γραφήν, καὶ πάντας τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους οὐκ ὀλίγον φέρει τὸ χρήσιμον · δεὸν ἐκρίναμεν τοῖς τοῦ λόγου Φοιτηταῖς τοῦ ὄντος καὶ τῆς ἀληθείας Μύσταις, μικροὺς τινὰς ἐν ταύτῃ τῇ Λογικῇ λιπεῖν ἡμετέρους ὑπομνηματισμούς·»²²¹.

Από την αναφορά του Βλεμμύδη στον πρόλογο κιάλας του έργου του μπορούμε επίσης να συμπεράνουμε ότι η *Λογική* γράφτηκε κατά παραγγελία του βασιλιά της Νίκαιας, χωρίς ωστόσο να γίνεται λόγος για ποιον βασιλιά επρόκειτο. Κατά τον Heisenberg, ο Βλεμμύδης αναφέρεται αναφανδόν στον Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη²²², άποψη με την οποία, πάντως, διαφωνεί ο καθηγητής Θεολογίας, Ν.Χ. Ιωαννίδης. Ο τελευταίος υποστηρίζει ότι πρόκειται μάλλον για τον Θεόδωρο Β' τον Λάσκαρι «ο οποίος όντας ο ίδιος φιλόσοφος και μαθητής του Βλεμμύδη, είναι

²²⁰ Στον τίτλο της έκδοσης του χειρογράφου στη Λειψία το 1784, μάλιστα, αναφέρεται χαρακτηριστικά: «*Νικηφόρου Μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου Ἐπιτομὴ Λογικῆς ξυγγραφεῖσα Ἰωάννη Δουκίτε καὶ Βασιλεῖ τῷ Βατάτζῃ...*». Προσωπική μας θέση είναι ότι η *Ἐπιτομὴ τῆς Λογικῆς* ξεκίνησε να γράφεται κατά παραγγελία του Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη γύρω στα 1232 – χρονολογία που αναγράφεται και στον τίτλο της έκδοσης της Λειψίας – και ολοκληρώθηκε ύστερα από προτροπή του Θεόδωρου Β' του Λασκάρως γύρω στα 1258. Σε αυτό το συμπέρασμα μας οδηγούν οι αναφορές του ίδιου του Βλεμμύδη στο προοίμιο του λόγου του, ο οποίος ισχυρίζεται αρχικά ότι «οὔς (ενν. υπομνηματισμούς) αἰτησαμένῳ βασιλεῖ» ξεκίνησε να συντάσσει σε νεαρή ηλικία («*νέοι ἔτι ὄντες καὶ πρὸς Φιλοσοφίαν εἰσαγωγικοί καὶ ἀνεπιστήμονες*», βλ. *Λογική*, σ. 1, 11-13). Αυτό σημαίνει ότι ο βασιλιάς της Νίκαιας κατά τη νεανική ηλικία του Βλεμμύδη δεν μπορεί παρά να ήταν ο Βατάτζης. Εν συνεχεία, ωστόσο, δηλώνει ότι «*ἀποπληροῦντες τὴν κέλευσιν, τοὺς ὑποτεταγμένους εἰσαγωγούς ἐν φιλοσοφίᾳ κάτ' ἐπιτομὴν συνετάξαμεν ὀλίγους ὑπομνηματισμούς*», αναφέροντας μάλιστα ότι «*ταῦτα οὖν ὁ ἐμός αὐτοκράτωρ εἰδώς, ὅτι πολλὴν περὶ τὴν φιλοσοφίαν εἰσάγει σπουδὴν, τοῖς φυσικοῖς πλεονεκτήμασι τὴν περὶ τὰ κάλλιστα μελέτην ἐπισυνάπτων*». Η δήλωση αυτή ότι ο εν λόγω αυτοκράτορας είχε εντυφώσει στη σπουδή της φιλοσοφίας οδηγεί αναμφίβολα στην περίπτωση του Θεόδωρο Β' του Λασκάρως, βλ. *Λογική*, σ. 2, 12-20.

²²¹ *Λογική*, σ. 1, 5-11.

²²² HEISENBERG A., σ.σ. LXIX-LXX.

πιθανότερο να ζήτησε από τον διδάσκαλό του τη συγγραφή ενός τέτοιου έργου»²²³. Στη πέμπτη επιστολή του, μάλιστα ο βυζαντινός δάσκαλος εξαίρει στο μαθητή του τη σημασία του λογικού έναντι των αισθήσεων. Η όραση ως η πλέον ηγεμονική αίσθηση δεν μπορεί –κατά το Βλεμμύδη – να αποτελεί στοιχείο μεγαλαυχίας. Αντιθέτως, το λογικό είναι αυτό που καταξιώνει τον αληθινό ηγέτη και μάλιστα οξύνεται με την σπουδή της φιλοσοφίας, η οποία προσφέρει αδιάλειπτη θέαση της αλήθειας και καθιστά τον άνθρωπο «έπιστημονικόν».

«ημεῖς δέ τό μέν ὄπτικον οὐ μεγαλαυχοῦμεν ἔχειν τρανόν · [...] ὅθεν καί πρῶτον καί μόνον καί ὑπερφαῖ καί πρᾶξιν καί γνῶσιν σε γινώσκομεν καί πεπιστεύκαμεν, καί πλέον ἐντεῦθεν ἐπιστημονικοί καθεστήκαμεν, ἤ ἐκ τῶν ἄλλων τῆς φιλοσοφίας δογμάτων τῶν ἐν μαθήμασι, καί γε τῶν ὑπερέκεινα. Οὕτω σοφίζει ἡμᾶς καί τό ἐνθυμεῖσθαι ὅλως περὶ σοῦ, ὅπερ ἐστὶ πλέον εἰς ἡμᾶς, ἢ τό ἀναπνεῖν, συνέτισις, παιδευσίς, ῥυθμός, σόφισις, τῶν μειζόνων κατόρθωσις»²²⁴.

Πρόκειται – όπως εξηγεί ο Βλεμμύδης στο προοίμιο του έργου του – για ένα χρήσιμο «εργαλείο», το οποίο αποτελεί ικανή και αναγκαία συνθήκη για την ορθή και σε βάθος κατανόηση των λόγων της Ιεράς Γραφής. Το αποτέλεσμα της λογικής, άλλωστε, το οποίο χαρακτηρίζεται «χρήσιμον» για όσους φοιτητές σπουδάζουν τα ιερά γράμματα, καταδεικνύει το βαθμό της αξίας, τον οποίο αναγνωρίζει ο Βλεμμύδης στη σπουδή της λογικής επιστήμης, όπως χαρακτηριστικά την κατονομάζει, ως μεθοδολογικού εργαλείου κατάκτησης της γνώσης. Συγχρόνως επιβεβαιώνονται ως ένα βαθμό – με τρόπο εύγλωττο – τα στοιχεία ορθολογισμού που χαρακτηρίζουν τη σκέψη του βυζαντινού λογίου.

Η λογική, ωστόσο, αν και χαρακτηρίζεται από το προοίμιο κιάλας του έργου «έπιστήμη», δε θεωρείται από τον Βλεμμύδη χώρος γνώσης αυτόνομος, κλάδος σπουδής αυτοτελής. Το γεγονός ότι σε όλο το υπόλοιπο προοίμιο ο συγγραφέας επιλέγει να αντικαταστήσει τον όρο «λογική» χρησιμοποιώντας στη θέση του τον όρο «φιλοσοφία» αποδεικνύει σε ένα βαθμό την ταυτοσημία των όρων όχι μόνο στη σκέψη του Βλεμμύδη, αλλά και στο πνευματικό περιβάλλον της εποχής του: «τούς ὑποτεταγμένους εἰσαγωγούς ἐν Φιλοσοφίᾳ κάτ' ἐπιτομήν συνετάξαμεν ὀλίγους

²²³ ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν.Χ., σ.σ. 195-196.

²²⁴ Λογική, 11-12, 17-23.

ύπνομνηματισμούς»²²⁵. Από την παραπάνω δήλωση γίνεται αντιληπτό ότι το υπόμνημα στη λογική καθίσταται συγχρόνως ένα υπόμνημα εν γένει στη φιλοσοφία. Έτσι, η λογική ως μεθοδολογικό εργαλείο υπάγεται αυτοδικαίως στο πεδίο της φιλοσοφίας, η οποία ασχολείται κατά κύριο λόγο με την κοσμική γνώση, την γνώση των εγκοσμίων. Στο σημείο αυτό ο Βλεμμύδης φαίνεται ότι ακολουθεί τη νεοπλατωνική αντίληψη περί λογικής. Στο ερώτημα «ζήτησωμεν πότερον μέρος ἢ ὄργανον τῆς φιλοσοφίας ἢ λογική»²²⁶ που θέτει στο υπόμνημά του ο Ολυμπιόδωρος η απάντηση είναι «ἡμεῖς ἀπό τῶν Κατηγοριῶν τήν ἀρχήν ποιησάμενοι ἀνήλθομεν ἐπί τήν λογικήν, ἀπό δέ τῆς λογικῆς ἐπί τήν Ἀριστοτέλους φιλοσοφίαν, ὅπερ τέλος μὲν γέγονε τῆς θεωρίας ἀρχή δέ γενήσεται τῆς πράξεως»²²⁷. Η θέση, μάλιστα, του Αμμωνίου είναι ακόμα πιο κατηγορηματική: «ἡ δέ λογική οὐ μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀλλ' ὄργανον [...]»²²⁸. Τον ίδιο, άλλωστε, χαρακτηρισμό μεταχειρίζεται και ο Βλεμμύδης σε άλλο κεφάλαιο του έργου του, λέγοντας ότι «καί ἔστι τό Λογικόν, Φιλοσοφίας ἐργαλεῖον χρειφέστατον, ὑπ' αὐτῆς κατεσκευασμένον [...]»²²⁹.

Διαθέτοντας ως καθοδηγητικό εργαλείο τον ανθρώπινο λόγο, η φιλοσοφία έχει ως πεδίο έρευνας τα ανθρώπινα πράγματα, όσα δηλαδή εμπίπτουν στο πεδίο σύλληψης, διερεύνησης και κατανόησής τους από την ανθρώπινη λογική. Δευτερευόντως, ασφαλώς, η φιλοσοφική κατάρτιση λειτουργούσε ως εισαγωγική – και ίσως προαπαιτούμενη – γνωσιολογική βαθμίδα, αποσκοπώντας στην προετοιμασία του πεπαιδευμένου για την αρτιότερη θεολογική του στοιχείωση. Εν ολίγοις, η φιλοσοφία προσέφερε το λογικό, ηθικό-πολιτικό και παιδαγωγικό υπόβαθρο για να μπορέσει ο βυζαντινός άνθρωπος να αποκτήσει μια εδραία και στέρεα παιδεία και γνώση, προκειμένου να κατανοήσει επαρκέστερα και εναργέστερα τα – σε πολλές περιπτώσεις – δυσνόητα και δυσεξήγητα θεολογικά δόγματα. Κατά αυτόν τον τρόπο ο Βλεμμύδης προσεγγίζει τη λογική, την οποία κρίνει απαραίτητη να διδάξει στους μοναχούς – φοιτητές του, προκειμένου να μπορέσουν να εμπεδώσουν βαθύτερα και εμβριθέστερα τις άρρητες αλήθειες της χριστιανικής πίστεως.

²²⁵ *Λογική*, σ. 2, 18-20.

²²⁶ Ολυμπιόδωρος, *Προλεγόμενα τῆς λογικῆς*, 1,13-15.

²²⁷ Ολυμπιόδωρος, *Προλεγόμενα τῆς λογικῆς*, 2,8-15.

²²⁸ Αμμώνιος, *Ἐξήγησις τῶν πέντε φωνῶν*, 23,23-24.

²²⁹ *Λογική*, σ. 24, 1-2.

Η εμπιστοσύνη του Βλεμμύδη προς τη λογική ως μεθοδολογικό φιλοσοφικό όργανο, αλλά κυρίως η εκτίμησή του προς τη φιλοσοφική γνώση γενικότερα, φανερώνεται μέσα από δύο ακόμα αναφορές του στο προοίμιο του υπομνήματός του. Η δήλωσή του ότι το υπόμνημά του στη λογική γράφτηκε, διότι *«πολλήν περί τήν Φιλοσοφίαν εἰσάγει σπουδήν, τοῖς φυσικοῖς πλεονεκτήμασι τήν περί τὰ κάλλιστα μελέτην ἐπισυνάπτων»*²³⁰, αλλά και ο χαρακτηρισμός της φιλοσοφίας ως *«πλουτοδότιδος»*²³¹ αποδεικνύουν τη σημασία της, αλλά και την αναγκαιότητά της για εκείνον που θα θελήσει να ακολουθήσει σπουδές σε ανώτερο επίπεδο, καθώς του εξασφαλίζουν τόσο την απαραίτητη υποδομή, όσο και τον πλούτο των γνώσεων. Ο βυζαντινός λόγιος, μάλιστα, επισημαίνει με τρόπο γλαφυρό την αξία της φιλοσοφικής παιδείουσης με μια χαρακτηριστική παρομοίωση που χρησιμοποιεί στο έβδομο κεφάλαιο της «Λογικῆς» του: *«Ὡσπερ τοίνυν τοῦ Σώματος τελείωσις ἐστὶν ἡ Ἰατρικὴ · οὕτω δὴ τῆς Ψυχῆς ἡ Φιλοσοφία τελείωσις, ἰατρικὴ γινωσκομένη ψυχῆς»*²³². Είναι, ασφαλώς, προφανές στο σημείο αυτό η επικούρεια επίδραση στη σκέψη του βυζαντινού λογίου. Η αναλογία της φιλοσοφίας με την ιατρική αποτελεί βασικό μοτίβο και κεντρικό θέμα σύνδεσης της φιλοσοφίας με την υγεία που απαντά ιδίως στον Επίκουρο, ο οποίος στην επιστολή του προς τον μαθητή του Μενουκέα²³³ σχολιάζει τις θεραπευτικές – ιαματικές ιδιότητες του φιλοσοφικού στοχασμού στην ανθρώπινη ψυχή.

B.1. Οι ορισμοί της φιλοσοφίας

Στο τέταρτο κεφάλαιο του υπομνήματός του *«Περὶ Λογικῆς»* ο Βλεμμύδης προχωρά σε μια ιστορικής μεθοδολογίας έκθεση των ορισμών της φιλοσοφίας. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι το έργο του Διογένη του Λαέρτιου *«Βίοι καὶ γινῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων»* φαίνεται ότι αποτελεί τη σημαντικότερη πηγή των βυζαντινών για την ιστορική μελέτη της φιλοσοφίας. Όπως αναφέρει, μάλιστα, στο σχετικό μελέτημά του ο καθηγητής φιλοσοφίας, Γιώργος Αραμπατζής, ιδιαίτερη

²³⁰ *Λογική*, σ. 2, 12-14.

²³¹ *Λογική*, σ. 2, 26.

²³² *Λογική*, σ. 26, 21-23.

²³³ *«Μήτε νέος τις ὧν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν · οὔτε γάρ ἄωρος οὐδέεις ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τό κατά τήν ψυχὴν ὑγιαίνειν»*, ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ, *Ἐπιστολή πρὸς Μενουκέα*, 122.

έκταση στο λαερτιανό έργο καταλαμβάνει το ζήτημα των απαρχών της φιλοσοφίας, η οποία θεωρείται δημιούργημα των Ελλήνων²³⁴. Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι ο Βλεμμύδης – όπως συνολικά η βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση – ακολουθεί πιστά τον κανόνα των νεοπλατωνικών, οι οποίοι ξεχώρισαν και επέλεξαν τους έξι αντιπροσωπευτικότερους ορισμούς της φιλοσοφίας²³⁵. Ειδικότερα, ο βυζαντινός φιλόσοφος εξηγεί πως «πολλοί τῆς Φιλοσοφίας ἐκτίθενται ὀρισμοί», ωστόσο εκείνος περιορίζεται στους έξι αυτούς ορισμούς, τους οποίους χαρακτηρίζει ότι είναι «κρείττους καί ἀσφαλέστεροι»²³⁶. Πρόκειται για τους ορισμούς που έδωσαν οι Πυθαγόρας, Πλάτων και Αριστοτέλης και οι οποίοι εμπεριέχουν, εκτιθέμενοι από κοινού, το πλήρες περιεχόμενο του όρου «φιλοσοφία». Έτσι, όπως ο ίδιος ο Βλεμμύδης καταγράφει τους σχετικούς ορισμούς στο κεφάλαιό του, ο πρώτος, ο δεύτερος και ο έκτος από τους επιλεγέντες ορισμούς έχουν διατυπωθεί από τον Πυθαγόρα τον Σάμιο, ο τρίτος και ο τέταρτος έχουν δοθεί από τον Πλάτωνα, ενώ ο πέμπτος ορισμός για τη φιλοσοφία ανήκει στον Αριστοτέλη.

«Φιλοσοφία ἐστὶ γινῶσις τῶν ὄντων, ἧ ὄντα ἐστίν»²³⁷ είναι ο πρώτος από τους τρεις πυθαγόρειους ορισμούς που σταχυολογεί ο Βλεμμύδης, ο οποίος εξηγεί, μάλιστα, ότι σκοπός του φιλοσόφου – με βάση τον παραπάνω ορισμό – δεν είναι η εξέταση του επιμέρους ανθρώπου και κάθε πράγματος χωριστά, αλλά η κοινή φύση των ὄντων²³⁸. Ο δεύτερος πυθαγόρειος ορισμός της φιλοσοφίας, τον οποίο καταγράφει ο βυζαντινός φιλόσοφος, είναι ακόμα πιο συγκεκριμένος: «Φιλοσοφία ἐστὶ γινῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων»²³⁹. Δεδομένης της διαίρεσης των ὄντων σε ἀφθαρτα και φθαρτά, έργο της φιλοσοφίας αποτελεί η ενασχόληση με τα

²³⁴ «Το γεγονός ότι ο Διογένης Λαέρτιος τασσόταν υπέρ της ελληνικής απαρχής γίνεται εμφανές και στη Βυζαντινή Επιτομή Φ όπου διαβάζουμε: “Κατά δέ τό ἀληθές ἀπό Ἑλλήνων ἤρξατο”. Και πιο κάτω: “Φιλοσοφίαν δέ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καί ἑαυτόν φιλόσοφον”. Στην πραγματεία του Ησύχιου *Περί τῶν ἐν Παιδείᾳ Διαλαμπάντων Σοφῶν αποσιωπῶνται παντελῶς τα περί βαρβαρικής καταγωγῆς της φιλοσοφίας*», βλ. σχ. ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗ Γ., *Από τη Στοά στο Βυζάντιο. Βίος και σύστημα στη στωική συνέχεια*, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Καρδαμίτσα, Αθήνα 2016, σ. 110.

²³⁵ Τους ίδιους έξι ορισμούς με την αντίστοιχη διατύπωση μπορεί κανείς να συναντήσει στα υπομνήματα των Αμμωνίου, Ηλία και Δαβίδ, βλ. σχ. Αμμώνιος, *Ἐξήγησις τῶν πέντε φωνῶν*, σ. 2-10, Ηλίας, *Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*, πρᾶξις δ’-θ’, Δαβίδ, *Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*, πρᾶξις ζ’-ιε’.

²³⁶ *Λογική*, σ. 18, 24-25.

²³⁷ *Λογική*, σ. 18, 26-27.

²³⁸ *Λογική*, σ. 18, 30-33.

²³⁹ *Λογική*, σ. 18, 33-34.

«τιμιώτερα» από κάθε κατηγορία όντα. Για αυτό το λόγο αντικείμενα της φιλοσοφικής διερεύνησης καθίστανται τελικά τα θεία και τα ανθρώπινα πράγματα, τα οποία διακρίνονται ως τα ανώτερα ανάμεσα στα άφθαρτα και στα φθαρτά αντίστοιχα²⁴⁰. Ο τρίτος και τελευταίος πυθαγόρειος ορισμός που επικαλείται ο Βλεμμύδης ορίζει ετυμολογικά τη φιλοσοφία ως «φιλίαν σοφίας»²⁴¹. Σε αυτόν τον τελευταίο ορισμό ο βυζαντινός δάσκαλος ερμηνεύει θεολογικά τη φιλία για τη σοφία ως αγάπη για τον Θεό, παραθέτοντας το χαρακτηρισμό «αύτοσοφία», αφού ο ίδιος ο Θεός είναι η σοφία. Για αυτό και εκείνος που αγαπά τον Θεό και επιδιώκει - κατά το δυνατόν - να ομοιάζει σε αυτόν - κατά θεωρία και πράξη - ονομάζεται *φιλόσοφος*²⁴².

Ο Βλεμμύδης ξεχωρίζει και παραθέτει τον γνωστό ορισμό του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία, κατά τον οποίο φιλοσοφία «*ἐστὶ μελέτη θανάτου*»²⁴³. Στο σημείο αυτό, ωστόσο, ο βυζαντινός λόγιος κρίνει σκόπιμο να προχωρήσει σε μια εκτενέστερη ανάλυση του ορισμού για να μπορέσει να καταστεί κατανοητός στο ακροατήριό του. Διευκρινίζει συγκεκριμένα ότι ο φιλόσοφος δε σκοπεύει να μελετήσει τρόπους ανείρεσης του φυσικού θανάτου, ούτε να ανατρέψει τους νόμους της φύσης, όπως τους όρισε ο Θεός - Δημιουργός. Αντιθέτως, σκοπός της φιλοσοφίας καθίσταται η μελέτη της σχέσης μεταξύ ψυχής και σώματος. Όπως εξηγεί ο Βλεμμύδης, ο άνθρωπος διάγει ζωή διττή, δηλαδή φυσική και προαιρετική. Φυσική ονομάζεται η σχέση της ψυχής και του σώματος «*καθ' ἣν ὑπὸ τῆς προνοίας ἐτάχθημεν ζῆν*»²⁴⁴ και κατά την οποία το σώμα δεσμεύει την ψυχή. Προαιρετική ορίζεται η ζωή που επιδιώκει τη συμπάθεια με το σώμα και την ασχολία με τις ηδονές. Στην περίπτωση, όμως, αυτή η ψυχή είναι εκείνη που δεσμεύει τον εαυτό της και ορίζει τη σχέση της με το σώμα. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο θάνατος διακρίνεται σε φυσικό και προαιρετικό. Φυσικός θάνατος θεωρείται ο βιολογικός διαχωρισμός του σώματος από την ψυχή, ενώ προαιρετικός θάνατος ονομάζεται η ζωή κατ' αρετήν. Πρόκειται για τη νέκρωση των παθών και το διαχωρισμό της ψυχής από τις σωματικές ηδονές που κατορθώνει ο αληθινός φιλόσοφος προ του φυσικού θανάτου²⁴⁵. Ο δεύτερος πλατωνικός ορισμός

²⁴⁰ Λογική, σ. 18, 35-36, σ. 19, 1-3.

²⁴¹ Λογική, σ. 20, 19-20.

²⁴² «καὶ ὁ φιλόων αὐτόν, καὶ κατὰ τὸ δυνατόν διὰ θεωρίας καὶ πράξεως αὐτῶ συνών, ἐκεῖνος ἂν κυρίως κληθεῖη φιλόσοφος», Λογική, σ. 20, 21-23.

²⁴³ Λογική, σ. 19, 3-4 · πρβλ. Πλάτων, Φαίδων 64A & 67A.

²⁴⁴ Λογική, σ. 19, 11-12.

²⁴⁵ Λογική, σ. 19, 20-30.

που καταγράφεται από τον Βλεμμύδη αναφέρει ότι «Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ»²⁴⁶. Ὅπως ἐξηγεί ο βυζαντινὸς λόγιος, ἐπιδίωξη τοῦ φιλοσόφου ὡς θεωρητῆ τῶν ὄντων εἶναι νὰ ὁμοιάσει στὸν Θεὸ κατὰ διττὸ τρόπο: κατὰ γνώση καὶ πρόνοια. Ἐτσι με τὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία ὁ φιλόσοφος μιμείται τὶς γνωστικὲς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, γνωρίζοντας καὶ διδάσκοντας τὰ δόγματα τῆς ἀλήθειας, ἐνῶ με τὴν πρακτικὴ φιλοσοφία προσεγγίζει τὶς προνοητικὲς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, προνοώντας καὶ ρυθμίζοντας με τὴ νομοθεσία κατὰ δίκαιο τρόπο τὸ βίῳ²⁴⁷.

Οἱ ὀρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας ολοκληρώνονται με τὴν παράθεση ἀπὸ τοῦ Βλεμμύδη τοῦ ὀρισμοῦ ποῦ ἔδωσε ὁ Ἀριστοτέλης. Κατὰ τὸν Σταγειρίτη φιλόσοφο ἡ φιλοσοφία ὀρίζεται ὡς «τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν»²⁴⁸. Ὁ Βλεμμύδης ἐξηγεί, μάλιστα, ὅτι ὁ ἀριστοτελικὸς ὀρισμὸς βασίζεται στὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὰ υπόλοιπα γνωστικὰ ἀντικείμενα καὶ στὴν ἀποψη ὅτι ὅλες οἱ υπόλοιπες τέχνες καὶ ἐπιστήμες λαμβάνουν τὶς ἀρχές καὶ τὴν ορολογία τοὺς ἀπὸ τὴ φιλοσοφία²⁴⁹. Ἀξίζει, πάντως, νὰ ἀναφερθεῖ ὅτι ὁ βυζαντινὸς δάσκαλος δὲν προκρίνει κάποιον ἀπὸ τοὺς παραπάνω ἔξι ὀρισμοὺς ὡς τὸν πλέον ολοκληρωμένο καὶ ἐγκυρότερο γιὰ νὰ ὀρίσει τὸ περιεχόμενο τοῦ ὀρου τῆς φιλοσοφίας. Ἀντίθετα, ἀρκείται στὴν παράθεση καὶ σε μὴ σύντομη ἐρμηνεία τοὺς, ἀποδεικνύοντας τὸν παιδαγωγικὰ ἀρτίο καὶ ἐπιστημονικὰ ὀρθὸ τρόπο προσέγγισης καὶ διερεύνησης τοῦ ἐν λόγῳ ἀντικειμένου. Τὸ γεγονός ὅτι παρουσιάζει με τρόπο ἀποστασιοποιημένο καὶ σφαιρικό τοὺς φιλοσοφικούς ὀρισμοὺς ἀποδεικνύει μὴ ἀκόμα διάσταση τοῦ ρόλου τοῦ αὐθεντικοῦ δασκάλου. Ἀυτὴ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ ἐκείνη τὴ διδακτικὴ προσέγγιση ἡ ὁποία υποδεικνύει, ἀλλὰ κυρίως προτείνει καὶ ἐνεργοποιεῖ τὸ κριτικὸ πνεῦμα τοῦ μαθητικοῦ ἀκροατηρίου τοῦ.

²⁴⁶ Λογική, σ. 19, 30-32 · πρβλ. Πλάτων, Θεαίτητος 176A – Νομοὶ 716D.

²⁴⁷ «Ἐπεὶ γὰρ ὁ Θεὸς διττὰς ἔχει τὰς ἐνεργείας · τὰς μὲν γνωστικὰς τῶν ὄντων, καθ' ἃς πάντα γινώσκει καὶ πρὸ γενέσεως αὐτῶν · τὰς δὲ προνοητικὰς τῶν καταδεεστέρων, καθ' ἃς προνοεῖται τοῦ κόσμου παντός · ἀλλὰ δὴ καὶ ὁ φιλόσοφος, τῶν ὄντων σπεύδει πάντων εἶναι θεωρητῆς, καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν ἐπίστασθαι· προνοεῖται δὲ καὶ τῶν καταδεεστέρων · διὰ μὲν τῆς θεωρητικῆς, τὰ δόγματα διδάσκων τῆς ἀληθείας · διὰ δὲ τῆς πρακτικῆς, ἥθη ρυθμίζων καὶ νομοθετῶν τὰ δέοντα, καὶ δικάζων, καὶ παντοίαν ἄλλην ποιούμενος ἐπιμέλειαν τοῦ συνοίσοντος», Λογική, σ. 19, 32-36, σ. 20, 1-5.

²⁴⁸ Λογική, σ. 20, 15-16 · πρβλ. «θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν», Ἀριστοτέλης, Μετὰ τὰ φυσικά, Α 993a.

²⁴⁹ «ἐπεὶ πᾶσα τέχνη καὶ ἐπιστήμη παρὰ τῆς φιλοσοφίας λαμβάνουσι τὰς ἀρχάς, εἴγε τῶν ὄλων αὕτη τὰς φύσεις ἐπίσταται», Λογική, σ. 20, 16-18.

B.2. Η διαίρεση των φιλοσοφικών σχολών

Αφού προχώρησε στον καθορισμό του περιεχομένου της φιλοσοφίας με την παράθεση των έξι – στα πρότυπα των νεοπλατωνικών σχολιαστών – σημαντικότερων ορισμών της έννοιας από την προσωκρατική και κλασική φιλοσοφική παράδοση, ο Βλεμμύδης επιχειρεί στη συνέχεια μια ιστορική εξέταση του τρόπου με τον οποίο προέκυψαν τα φιλοσοφικά ρεύματα ή αλλιώς οι φιλοσοφικές σχολές, τις οποίες ονομάζει «αίρέσεις». Σε ό,τι αφορά στην ιστορία του προβλήματος των φιλοσοφικών «αίρέσεων», κατά τον Αραμπατζή η σχετική συζήτηση πρέπει να έχει την αφετηρία της στα 200 μ.Χ. με προεξάρχοντες τους Λαέρτιο, Σέξτο Εμπειρικό και Κλήμεντα Αλεξανδρείας²⁵⁰. Στο έκτο κεφάλαιο της *Επιτομής τῆς Λογικῆς* διακρίνει αρχικά τον όρο της «αίρέσεως» από εκείνο της «θέσεως», ορίζοντας ότι «ἡ κατὰ Φιλοσοφίαν Αἵρεσις ἐστὶν Ἄνδρῶν ἀστείων Δόξα, πρὸς ἑαυτούς μὲν συμφωνούντων · πρὸς ἑτέρους δὲ διαφωνούντων»²⁵¹. Πρόκειται, δηλαδή, για «δόξα», δηλαδή άποψη, υπό την προϋπόθεση ότι είναι διατυπωμένη από πλήθος «ἀστέίων» ανδρών, αξιολογών και επιστημόνων – όπως εξηγεί ο Βλεμμύδης τη σημασία του επιθέτου – μεταξύ των οποίων απαιτείται να υπάρχει συμφωνία και όχι διαφωνία. Επί της ουσίας, μέσα από αυτή τη συλλογική συμφωνία συγκροτείται κάθε φιλοσοφική σχολή ή κάθε ρεύμα σκέψης που διακρίνεται από άλλες σχολές ή ρεύματα σκέψης μέσα από τη διαφωνία μαζί τους. Σε αντίθετη περίπτωση, η «δόξα», η διατυπωμένη από έναν μόνο άνδρα, δε συνιστά φιλοσοφική αίρεση, αλλά «θέσις», η οποία «ἐστὶ παράδοξος ὑπόληψις [καί] ἐνός τῶν κατὰ Φιλοσοφίαν γνωρίμων»²⁵².

Ακολούθως ο Βλεμμύδης παρουσιάζει τους επτά τρόπους ονοματοθεσίας μιας φιλοσοφικής σχολής ή ενός φιλοσοφικού ρεύματος. Όπως και στην περίπτωση των ορισμών της φιλοσοφίας, έτσι και στην προέλευση των φιλοσοφικών ρευμάτων αναγνωρίζεται εύκολα η επιρροή του βυζαντινού δασκάλου από τα νεοπλατωνικά υπομνήματα της αλεξανδρινής σχολής²⁵³. Έτσι, στα κείμενα των Αμμωνίου,

²⁵⁰ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ Γ., σ. 104.

²⁵¹ *Λογική*, σ. 22, 10-12.

²⁵² Για να γίνει κατανοητός στο σημείο αυτό ο Βλεμμύδης χρησιμοποιεί ως παράδειγμα την περίπτωση των προσωκρατικών φιλοσόφων, του Ηρακλείτου και του Παρμενίδη, οι οποίοι διατύπωσαν δύο αντίθετες μεταξύ τους θέσεις. Έτσι, ο πρώτος διατύπωσε τη θέση ότι «πάντα κινεῖται», ενώ ο δεύτερος την άποψη ότι «ἐν τό ὄν καί ἀκίνητον», *Λογική*, σ. 22, 14-18.

²⁵³ Για τους επτά τρόπους ονοματοθεσίας των φιλοσοφικών σχολών στα υπομνήματα των νεοπλατωνικών βλ. σχ. Ολυμπιόδωρος, *Προλεγόμενα*, σ. 3-6, Σιμπλίκιος, *Υπόμνημα εἰς τας Κατηγορίας*

Ολυμπιόδωρου, Σιμπλίκιου και Ιωάννη Φιλόπονου απαντούν και οι επτά τρόποι ονοματοθεσίας των φιλοσοφικών ρευμάτων. Αρχικά, ο Βλεμμύδης αναφέρει ως πρώτο τρόπο με τον οποίο ονοματίζεται μια σχολή ή ένα φιλοσοφικό ρεύμα το όνομα του ίδιου του «αιρεσιάρχη». Κατά αυτόν τον τρόπο προέκυψαν οι χαρακτηρισμοί πλατωνικοί και αριστοτελικοί για τους μαθητές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη αντίστοιχα²⁵⁴. Ο δεύτερος τρόπος ονοματοθεσίας έχει να κάνει με την πατρίδα του αιρεσιάρχη, παραθέτοντας ως χαρακτηριστικά παραδείγματα τις περιπτώσεις της κυρηναϊκής και μεγαρικής σχολής²⁵⁵. Ένας τρίτος τρόπος από τον οποίο προκύπτει η ονομασία της αίρεσης είναι ο χώρος διδασκαλίας, όπως συνέβη στην περίπτωση των στωικών, οι οποίοι συνήθιζαν να πραγματοποιούν τις συγκεντρώσεις τους στο χώρο της Στοάς²⁵⁶. Επίσης, ο τρόπος προσέγγισης της γνώσης, όπως στην περίπτωση των εφεκτικών φιλοσόφων²⁵⁷, η επιλογή του τρόπου ζωής των φιλοσόφων, όπως συνέβη με τους Κυνικούς²⁵⁸, αλλά και ο σκοπός στον οποίο απέβλεπε η φιλοσοφική τους θεωρία, στην περίπτωση των ηδονικών φιλοσόφων²⁵⁹, μπορούσε να χαρακτηρίσει μια σχολή ή ένα φιλοσοφικό ρεύμα. Ως έβδομος και τελευταίος τρόπος ονοματοθεσίας μιας αίρεσης καταγράφεται από τον Βλεμμύδη το ιδιαίτερο γνώρισμα που χαρακτήριζε τη φιλοσοφική διδασκαλία, όπως στην περίπτωση των Περιπατητικών, οι οποίοι «κληθέντες οὕτω διά τό τάς συνουσίας ποιείσθαι κατά περίπατον · ὡς ἂν ἄμα τῇ ψυχῇ καί τό σῶμα γυμνάζοιτο»²⁶⁰.

τοῦ Ἀριστοτέλους, σ. 3,30-31, 4,1-9, Αμμώνιος, *Προλεγόμενα τῶν δέκα Κατηγοριῶν*, σ. 1,13-18, 2,1-25, 3,1-19, Φιλόπονος, *Σχόλια εἰς τάς Κατηγορίας*, 1,19-20, 2,1-29, 3,1-7.

²⁵⁴ *Λογική*, σ. 22, 26-28.

²⁵⁵ *Λογική*, σ. 22, 29-30.

²⁵⁶ *Λογική*, σ. 22, 31-32.

²⁵⁷ *Λογική*, 32-35, σ. 22.

²⁵⁸ *Λογική*, σ. 22, 35-36, σ. 23, 1-6.

²⁵⁹ *Λογική*, σ. 23, 6-9.

²⁶⁰ *Λογική*, σ. 23, 10-12.

B.3. Η διάκριση της φιλοσοφίας σε ερευνητικά πεδία

Μετά την ιστορική διερεύνηση του όρου της φιλοσοφίας και τους επτά τρόπους ονοματοθεσίας των φιλοσοφικών σχολών, ο Βλεμμύδης θεωρεί απαραίτητο να εκθέσει τη μεθοδολογική διάκριση του κλάδου. Έτσι, λοιπόν, στο έβδομο κεφάλαιο του υπομνήματός του διδάσκει ότι «ή Φιλοσοφία διαιρείται εἰς τό Θεωρητικόν καί τό Πρακτικόν»²⁶¹, σημειώνοντας ότι το μεν θεωρητικό μέρος αποσκοπεί στη γνώση των όντων, ενώ το πρακτικό μέρος αποβλέπει στον ορθό τρόπο ζωής²⁶². Γι' αυτό και απώτερος σκοπός του θεωρητικού μέρους είναι η διάκριση της αλήθειας από το ψεύδος, ενώ του πρακτικού μέρους η επιλογή του αγαθού και η αποφυγή του κακού. Επί της ουσίας, ο βυζαντινός λόγιος ακολουθεί πιστά τη στωική διδασκαλία περί της διττής δομής του φιλοσοφικού αντικειμένου, η οποία, όπως ομολογεί ο στωικός Πλούταρχος στο έργο του «Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων ἐπιτομῆς», ανάγεται στον Αριστοτέλη και τους περιπατητικούς²⁶³. Πρόκειται για μια αδρομερή ομαδοποίηση των μετέπειτα φιλοσοφικών κλάδων που προέκυψαν από τη συστηματοποίηση του φιλοσοφικού αντικειμένου, καθώς στο θεωρητικό μέρος εμπερικλείονται εν ολίγοις οι τομείς της οντολογίας και της γνωσιολογίας, ενώ στο πρακτικό μέρος θα μπορούσε κανείς να εντάξει τους τομείς της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας. Ο Βλεμμύδης αναφέρει, μάλιστα, ότι για την επίτευξη των σκοπών της «ἐξεῦδρεν ἡ Φιλοσοφία [τήν] ἀπόδειξιν Ὀργανον ἐπιτηδειότατον · ὁπέρ ἐστι τό Λογικόν · [...] καί ἔστιν τό Λογικόν, Φιλοσοφίας ἐργαλεῖον χρεωδέστατον, ὑπ' αὐτῆς κατασκευασμένον»²⁶⁴. Λογική και φιλοσοφία, κατά συνέπεια, χαρακτηρίζονται από μια σχέση αμφίδρομη. Η πρώτη καθίσταται το μεθοδολογικό ὄργανο της φιλοσοφικής σκέψης, με το οποίο ερευνώνται οι τομείς του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος, ενώ συγχρόνως η δεύτερη συντελεί με τη σειρά της – κατά τον Βλεμμύδη – στην «κατασκευή» της πρώτης, δηλαδή την (εξ)άσκηση και την ὄξυνση της λογικής ικανότητας του ανθρώπου.

²⁶¹ Λογική, σ. 23, 25-26.

²⁶² Λογική, σ. 23, 28-29.

²⁶³ «Αριστοτέλης δὲ καὶ Θεόφραστος καὶ σχεδὸν πάντες οἱ Περιπατητικοὶ διείλοντο τὴν φιλοσοφίαν οὕτως· ἀναγκαῖον τὸν τέλειον ἄνδρα καὶ θεωρητικὸν εἶναι τῶν ὄντων καὶ πρακτικὸν τῶν δεόντων», Πλούταρχος, Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων ἐπιτομῆς τὸ Α', 874f.

²⁶⁴ Λογική, σ. 23, 33-35, σ. 24, 1-2.

Ο Βλεμμύδης συνεχίζει τη διδασκαλία της διαίρεσης της φιλοσοφίας με την αναφορά του στις υποκατηγορίες των δύο μερών της. Έτσι, «τό θεωρητικόν τῆς Φιλοσοφίας διαιρεῖται εἰς τό Φυσιολογικόν, τό Μαθηματικόν καί τό Θεολογικόν»²⁶⁵. Την ίδια, ακριβώς, - πλατωνική και αριστοτελική – διάκριση υιοθετεί και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός στα Διαλεκτικά του²⁶⁶ στο κεφάλαιο του έργου του «Περί φιλοσοφίας», στο οποίο συμπεριλαμβάνει τους ίδιους ορισμούς της φιλοσοφίας που θα συναντήσουμε και στο έργο του Βλεμμύδη. Η διαίρεση αυτή, που – όπως γράφει ο Κλαύδιος Γαληνός – δεν είναι αποδεκτή από τον Πλάτωνα, ο οποίος απορρίπτει το μαθηματικόν²⁶⁷, θεωρώντας το προγύμνασμα, βασίζεται στη διάκριση των όντων σε τρεις κατηγορίες: (α) τα «τῆς ὕλης ἀχώριστα παντελῶς καί τῆ ὑποστάσει καί τῆ ἐπινοία», δηλαδή τα φυσικά και φθαρτά, (β) τα «[παντελῶς] τῆς ὕλης χωριστά καί τῆ ὑποστάσει καί τῆ ἐπινοία», δηλαδή τα θεία και άφθαρτα και (γ) τα «κατάτι μέν ἀχώριστα τῆς ὕλης · κατάτι δέ χωριστά · κατά μέν τήν ὑπόστασιν ἔνυλα ὄντα · κατά δέ τήν ἐπίνοιαν ἄνυλα», όπως για παράδειγμα οι αριθμοί και τα σχήματα²⁶⁸. Κατά συνέπεια, το φυσιολογικό μέρος καταγίνεται με τα ένυλα ή αλλιώς τα φυσικά και φθαρτά όντα, γι' αυτό και έλκει το όνομά του από αυτά. Κατά τον ίδιο λόγο προκύπτει η ονομασία του θεολογικού μέρους, επειδή ασχολείται με τα άνυλα ή αλλιώς τα θεία όντα²⁶⁹, ενώ το μαθηματικό μέρος ενδιαφέρεται για όσα μετέχουν «καί ὕλης καί ἀϋλίας»²⁷⁰. Το όνομά του ετυμολογείται από τον ρηματικό τύπο του «μανθάνω», καθώς λειτουργεί ως προγεφύρωμα ή αλλιώς κλίμακα γνώσης και μάθησης, επειδή «ἀπό τῶν αἰσθητῶν τά ὑπέρ αἰσθησιν διδασκόμεθα»²⁷¹. Η μάθηση, άλλωστε, ορίζεται από τον Βλεμμύδη στο ίδιο σημείο ως «κατάληψις τῶν μή

²⁶⁵ Λογική, σ. 24, 5-6.

²⁶⁶ «Διαιρεῖται δὲ ἡ φιλοσοφία εἰς θεωρητικόν καὶ πρακτικόν · τὸ θεωρητικόν εἰς θεολογικόν, μαθηματικόν, φυσιολογικόν», ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, PG 94, 533D.

²⁶⁷ «εἰς θεωρητικόν καὶ πρακτικόν τῆς φιλοσοφίας διαιρουμένης ἄλλως ὁ Πλάτων καὶ ἄλλως ὁ Ἀριστοτέλης ὑποδιαιρεῖ τὸ θεωρητικόν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων εἰς φυσιολογικόν καὶ θεολογικόν αὐτὸ διαιρεῖ· τὸ γὰρ μαθηματικόν οὐκ ἠβούλετο εἶναι μέρος τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ προγύμνασμά τι ὡσπερ ἡ γραμματικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ», Γαληνός, *Περί εἰδῶν φιλοσοφίας*, 1.1 – 2.8.

²⁶⁸ Λογική, σ. 24, 6-25.

²⁶⁹ Σε άλλο σημείο του κειμένου του ο Βλεμμύδης ορίζει το θεολογικό μέρος ως «πρώτη Φιλοσοφία, καί μετὰ τά φυσικά, ὡς ἐπέκεινα τεταγμένον τῶν φυσικῶν», Λογική, σ. 27, 5.

²⁷⁰ Λογική, σ. 24, 29-30. Το μαθηματικό διαιρείται, μάλιστα, όπως διδάσκει ο Βλεμμύδης σε «Ἀριθμητικὴν, Μουσικὴν, Γεωμετρίαν καὶ Ἀστρονομίαν», Λογική, σ. 25, 11-12.

²⁷¹ Λογική, σ. 25, 3-4.

ἐγνωσμένων καὶ οἶον ἐξ ἀγνωσίας εἰς γνῶσιν μετάθεσις»²⁷². Ο βυζαντινός λόγιος, μάλιστα, προσδιορίζει με τρόπο γνωσιολογικό τη σχέση των τριῶν αυτῶν μερῶν με την ἀνθρώπινη λογική. Ἐτσι, κατατάσσει πρῶτο το φυσιολογικό μέρος, το οποίο βρίσκεται – λόγω του ἐνυλου στοιχείου του – ἐγγύτερα στην πρωτεύουσα γνωστική λειτουργία του ἀνθρώπινου νου, ο οποίος γνωρίζει πρωτίστως την ὕλη. Δεύτερο κατὰ γνωσιολογική σειρά βρίσκεται το μαθηματικό, το οποίο «οἶον τις σύνδεσμος ὑπάρχων ὕλης καὶ ἀϋλίας»²⁷³ καὶ τρίτο το θεολογικό, το οποίο εἶναι ἐντελῶς διάφορο του υλικού κόσμου.

Ο Βλεμμύδης προχωρᾷ ἐν συνεχείᾳ στην παράθεση των υποκατηγοριῶν του δευτέρου μέρους της φιλοσοφίας, του Πρακτικού. Εἶναι ξεκάθαρη ἡ υιοθέτηση ἀπὸ μέρους του Βλεμμύδης της ἀριστοτελικῆς διαίρεση, στην οποία ἀναφέρεται καὶ ο Δαβίδ στο σχετικό του ὑπόμνημα²⁷⁴. Ἐτσι, ο βυζαντινός φιλόσοφος διδάσκει ὅτι «τὸ δὲ πρακτικὸν διαιρεῖται εἰς Ἠθικόν, Οἰκονομικόν, καὶ Πολιτικόν»²⁷⁵. Διευκρινίζει, μάλιστα, το σκοπὸ καθενὸς ἀπὸ τα τρία μέρη του Πρακτικού, ὀρίζοντας την ἠθική διαπαιδαγώγηση ὡς ἀποστολή του ἠθικού μέρους²⁷⁶, την γενική διαχείριση του οἴκου ὡς ἀποστολή του οικονομικού μέρους²⁷⁷, ἐνῶ την ὀρθή διακυβέρνηση του κράτους ὡς ἀποστολή του πολιτικού μέρους²⁷⁸. Ἐπισημαίνει ὅτι καὶ οἱ τρεῖς ἀποστολές των ἀντίστοιχων μερῶν του πρακτικού μέρους κατορθώνονται μέσω του ἔργου της νομοθεσίας καὶ της δικαιοσύνης. Ἀπὸ τη μία, ο πρακτικός φιλόσοφος θέτει τους νόμους που κανοναρχοῦν - με στόχο πάντα την ἐπίτευξη του ἀγαθοῦ - τόσο το κράτος καὶ τον οἶκο, ὅσο καὶ τους μαθητές του, ἀλλὰ καὶ τον ἴδιο του τον εαυτό. Ἀπὸ την ἄλλη, οφείλει να δικάζει, ἀπονέμοντας ἐπαίνους καὶ τιμές στους ἀξιους, ἀλλὰ καὶ ἐλέγχους καὶ ποινές στους φαύλους²⁷⁹. Ἀπὸ την ευθυκρισία του πρακτικού

²⁷² Λογική, σ. 25, 9-10.

²⁷³ Λογική, σ. 24, 32-33.

²⁷⁴ «οἱ γὰρ Ἀριστοτελικοὶ εἰς τρία αὐτὸ διαιροῦσιν, εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν [...]», Δαβίδ, Προλεγόμενα, 74, 12-13.

²⁷⁵ Λογική, σ. 26, 5-6.

²⁷⁶ «καὶ Ἠθικός μὲν ἐστὶ Φιλόσοφος, ὁ τὰ ἑαυτοῦ ἤθη καὶ ἄλλου ρυθμίζειν δυνάμενος», Λογική, σ. 26, 6-7.

²⁷⁷ «Οἰκονομικός δέ, ὁ καὶ οἶκον ὄλον ἐκπαιδεύειν καλῶς ἐπιστάμενος», Λογική, σ. 26, 7-8.

²⁷⁸ «ὁ δὲ γε πόλιν ἢ καὶ πόλεις διεξάγων καὶ διακυβερνῶν ἀρίστως, Πολιτικός», Λογική, σ. 26, 8-10.

²⁷⁹ «Κατορθοῦται δὲ τὸ πᾶν Πρακτικόν διὰ τε τοῦ Νομοθετικοῦ καὶ Δικαστικοῦ [...]», Λογική, σ. 26, 10-16.

φιλοσόφου ελέγχονται άπαντες, μηδενός εξαιρουμένου, αφού «γίνεται δέ και έαυτῷ δικαστής ό Φιλόσοφος, και τέρπεται μέν, πράττων τά άγαθά και ταῖς άρεταῖς ένηδύνεται · παραβαίνων δέ τι τῶν δεόντων, πενθεῖ, και έαυτόν έπιπλήττει, και διόρθωσιν τῶν έσφαλμένων έργάζεται»²⁸⁰.

²⁸⁰ Λογική, σ. 26, 16-20.

Γ. Οντολογία

Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε η συμβολή της διδασκαλίας του Νικηφόρου Βλεμμύδη σε ό,τι αφορά ένα από τα κεφαλαιώδη φιλοσοφικά ζητήματα που απασχόλησε ιδιαίτερα την εποχή του βυζαντινού δασκάλου. Πρόκειται για το οντολογικό πρόβλημα των καθόλου, το οποίο έλαβε ιδιαίτερες διαστάσεις ιδίως κατά την περίοδο του 13^{ου} μ.Χ. αιώνα με επίκεντρο το γεωγραφικό χώρο της δυτικής Ευρώπης, παίρνοντας τη μορφή της γνωστής διαμάχης μεταξύ ρεαλιστών και νομιναλιστών με αφορμή την πλατωνική και αριστοτελική διδασκαλία για τα γένη και τα είδη²⁸¹. Η διδασκαλία του βυζαντινού λογίου για το εν λόγω φιλοσοφικό θέμα εκτίθεται κυρίως στο ενδέκατο κεφάλαιο της πραγματείας του «*Περί Λογικῆς*» με τίτλο «*Περί Γένους καί Είδους ἐν ᾧ καί περί Ἀτόμων*», στο οποίο ο Βλεμμύδης δίνει τη δική του απάντηση στο φλέγον φιλοσοφικό οντολογικό πρόβλημα που διχάζει τη δυτική μεσαιωνική σκέψη βασισμένη στη λύση που επικράτησε στο πνευματικό περιβάλλον της βυζαντινής παράδοσης των προηγούμενων – της εποχής του Βλεμμύδη – αιώνων. Για να μπορέσουμε, ωστόσο, να κατανοήσουμε πληρέστερα τον τρόπο με τον οποίο ο Βλεμμύδης διατυπώνει τη δική του απάντηση στο πρόβλημα των καθολικών εννοιών, θα πρέπει προηγουμένως να εξετάσουμε τις προϋποθέσεις μέσα από τις οποίες έφθασε να διαμορφωθεί η εν λόγω στάση των βυζαντινών λογίων γενικότερα και του Νικηφόρου Βλεμμύδη ειδικότερα.

Κρίνεται, λοιπόν, μεθοδολογικά ωφέλιμο για την περαιτέρω και σε βάθος διερεύνηση του προβλήματος των καθολικών εννοιών να προηγηθεί μια σύντομη, αλλά απαραίτητη ιστορική – φιλοσοφική (συν)εξέταση και επισκόπηση του

²⁸¹ Για τη διαμάχη ρεαλιστών – νομιναλιστών στο δυτικό φιλοσοφικό περιβάλλον, βλ. ενδεικτικά από την ελληνική βιβλιογραφία ΝΟΥΤΣΟΥ Π.Χ., *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1980 · ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας. Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεωτερικό αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2004 · ΣΤΕΙΡΗ Γ., *Η παράδοση της Αναγέννησης. Βυζαντινή και Δυτική Φιλοσοφία στον 15^ο αιώνα*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 2016 · από τη διεθνή βιβλιογραφία RUSSEL B., *A history of Western Philosophy*, New York 1945⁴, σ.σ. 425-436 · LUSCOMBE D., *Η Μεσαιωνική Σκέψη*, μτφρ. Χρ. Γεμελιάρης, εκδ. Θεωρία – Ιδέες – Πολύτροπον, Αθήνα 2007 · KENNY A., *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2005², σ.σ. 112-154 · HENNINGER M., *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Clarendon Press, Oxford 1989 · KRETZMANN N., KENNY A., PINBORG J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 · GRACIA J., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages (Analytica Series)*, Philosophia Verlag and Catholic University of America Press 1988².

ζητήματος. Στην εισαγωγική αυτή αναφορά του προβλήματος θα γίνει αρχικά προσπάθεια ναδειχθεί ότι ο κλασικός αρχαιοελληνικός μεταφυσικός λόγος, από την οποία εκκινεί η προβληματική του ζητήματος, παρά τις ποικίλες διαβαθμίσεις στην εκφορά του, είναι στη βάση του ουσιοκρατικός ή αλλιώς καθολικοκεντρικός. Εν συνεχεία, η έρευνα μας θα επικεντρωθεί στις φιλοσοφικές και θεολογικές προϋποθέσεις που διέπουν τη βυζαντινή απάντηση με μια περιδιάβαση στο προγενέστερο φιλοσοφικό – θεολογικό πλαίσιο της βυζαντινής σκέψης. Μια τέτοια ιστορική – κριτική θεώρηση κρίνεται απαραίτητη κατά τον Β.Ν. Τατάκη, όπως χαρακτηριστικά τονίζει στο έργο του «*Μελέτες ιστορίας της φιλοσοφίας*»²⁸², για να μπορέσει να γίνει κατανοητή η πρόσληψη του προβλήματος και η λύση που προτάθηκε και δόθηκε στον μέσο και ύστερο βυζαντινό στοχασμό γύρω από το ζήτημα των ειδών και των γενών. Μέσα από αυτήν την προσέγγιση θα επιβεβαιωθεί ο χαρακτήρας του μετριοπαθούς ρεαλισμού στο ζήτημα των καθολικών εννοιών, αλλά ιδίως θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί ότι ο περσοναλιστικός χαρακτήρας της βυζαντινής σκέψης, ο οποίος διαπνέεται από τη σχεσιακή οντολογία, είναι αυτός που οριοθετεί επί της ουσίας την εν λόγω στάση (και) του Νικηφόρου Βλεμμύδη στο ζήτημα των καθολικών εννοιών.

Γ.1. Οι προϋποθέσεις του προβλήματος

Θεμελιώδες ζήτημα της μεταφυσικής αποβαίνει το πρόβλημα της ουσίας, η σχέση δηλαδή ειδικού και γενικού, μερικού και ολικού, μέρους και όλου, ατομικού και υπερατομικού. Το θέμα απασχόλησε ιδιαίτερα την υστερομεσαιωνική σκέψη - Ανατολής και Δύσης -, μολονότι το ζήτημα ανάγεται χρονικά στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική παράδοση. Πρόκειται για το πρόβλημα των καθόλου και καθέκαστον, όπως αυτό αναπτύχθηκε πάνω στην πλατωνική και αριστοτελική του εκδοχή και επανεισήχθη μερικούς αιώνες αργότερα στους κόλπους της χριστιανικής σκέψης με αφορμή τα ερωτήματα που έθεσε ο νεοπλατωνικός Πορφύριος (233-300 μ.Χ.) στην *Εισαγωγή* του στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη²⁸³. Συνοπτικά, ο νεοπλατωνικός

²⁸² Βλ. σχ. ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Μελέτες ιστορίας της φιλοσοφίας. Αρχαία Ελλάδα και Βυζάντιο*, εκδ. Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1980, σ.σ. 173-182, ιδ. σ. 181.

²⁸³ Κατά τον Λίνο Μπενάκη το ζήτημα της μεταγενέστερης προβληματικής των γενικών εννοιών θα πρέπει να αναζητηθεί στους Κυνικούς φιλοσόφους, διαδόχους του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, στους Στωικούς και στον Πλωτίνο, εντούτοις διαβλέπει στον Πορφύριο την πλέον καθαρή επαναδιατύπωση του προβλήματος στο άρθρο του «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο

φιλόσοφος αναρωτήθηκε αν (α) τα καθόλου αποτελούν αυθύπαρκτες οντότητες ή μόνο νοητικά σχήματα, (β) ως οντότητες είναι σωματικές ή ασώματες και (γ) έχουν ή όχι χωριστή από τα αισθητά ύπαρξη²⁸⁴. Ο ίδιος ο Πορφύριος, πάντως, δε δοκίμασε να απαντήσει στα ερωτήματα που έθεσε, αναγνωρίζοντας το μέγεθος του διανοητικού καμάτου μιας τέτοιας πραγματείας, και άφησε κατά συνέπεια ανοικτό προς διαπραγμάτευση το ζήτημα των καθόλου²⁸⁵ στους μεταγενέστερους του στοχαστές. Στη γνωστή για την ιστορική και κριτική αποτίμηση του ζητήματος των καθόλου μελέτη του²⁸⁶ ο Wolfgang Stegmüller διατυπώνει την άποψη ότι το πρόβλημα ανάγεται στη γενικότερη τάση για αντικειμενικοποίηση του γενικού και καθολικού που χαρακτηρίζει μια μεγάλη χρονικά περίοδο της φιλοσοφικής σκέψης από την κλασική αρχαιότητα μέχρι το μεσαιωνικό κόσμο.

Γ.1.1. Η αρχαιοελληνική μεταφυσική παράδοση

Η αρχαιοελληνική μεταφυσική δε συγκροτεί και - ασφαλώς - δεν καταλαμβάνει ένα ιδιαίτερο επιστημονικό και ανεξάρτητο πεδίο στη σκέψη των κλασικών στοχαστών. Η επεξεργασία της στον αρχαιοελληνικό φιλοσοφικό λόγο διαπλέκεται αναπόδραστα και υποθεματικά τόσο με το οντολογικό και γνωσιολογικό πεδίο, όσο και με τον ηθικό-πολιτικό προβληματισμό της εποχής. Ο όρος, άλλωστε, δεν απαντά αυτούσιος σε κανένα από τα θεμελιώδη κείμενα του αρχαιοελληνικού φιλοσοφικού corpus. Εισάγεται στην ιστορία της φιλοσοφίας από τον Νικόλαο Δαμασκού το δεύτερο μισό του 1^{ου} π.Χ. / μ.Χ. αιώνα και καθιερώνεται από τους αλεξανδρινούς και νεοπλατωνικούς σχολιαστές του αριστοτελικού έργου. Ακόμα και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, ο οποίος εισάγει τη διάκριση και ταξινόμηση των γνώσεων σε επιμέρους πεδία και ανάγει τη μεταφυσική σε υπόβαθρο όλων των επιστημών,

ενοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών», βλ. σχ. ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, ιδ. σ.σ. 107-133.

²⁸⁴ Τα τρία ερωτήματα που πυροδότησαν τη μετέπειτα προβληματολογία περί τα «καθόλου» στην ελληνική μεταφυσική παράδοση τέθηκαν ως εξής από τον Πορφύριο: «(α) τό μὲν εἴτε ὑφέστηκεν τά γένη καί τά εἶδη εἴτε ἐν μόναις ψιλαῖς ἐννοίαις κεῖται, (β) τό δέ εἴτε καί ὑφέστηκεντά σώματα ἐστίν ἢ ἀσώματα και (γ) πότερον χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καί περί ταῦτα ὑφεστώτα ἐστί», Porphyrius, *Isagogen, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV.1, 1, 9-14 (στο εξής Πορφύριος, *Εισαγωγή*).

²⁸⁵ «Παρατήσομαι λέγειν, βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καί ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως», Πορφύριος, *Εισαγωγή*, 1, 9-14.

²⁸⁶ STEGMÜLLER W., “Das Universalienproblem einst und jetzt (Fortsetzung und Schluss)”, *Archiv für Philosophie* 6/1956, σ.σ. 192-225 & 7/1957, σ.σ. 45-81.

χαρακτηρίζει υπαινικτικά το μεταφυσικό λόγο ως «πρώτη φιλοσοφία», «θεολογία» ή απλώς «σοφία»²⁸⁷. Όσο για την μεταφυσική στην πλατωνική της εκφορά, αυτή - χωρίς καν να κατονομάζεται - διαπνέει και διαπερνά αζεδιάλυτα όλο το σώμα του πλατωνικού έργου.

Ορίζοντας εξαρχής ως πυρήνα της αρχαιοελληνικής μεταφυσικής θεματικής το θεμελιώδες ερώτημα «τί τό ὄν ;»²⁸⁸, η έρευνα του προβλήματος συμπίπτει μεθοδολογικά με την εξέταση του οντολογικού ζητήματος. Οδηγείται αναπόδραστα σε οντολογικές αναζητήσεις και επιμερίζεται είτε στην πλατωνική Ιδέα (ή αλλιώς Είδος), είτε στην αριστοτελική Ουσία (πρώτη και δευτέρα). Προϋπόθεση του ερωτήματος αποτελεί η θεωρία των Ιδεών και η κατεύθυνση της απάντησης βρίσκεται είτε στην αποδοχή της πλατωνικής θέσης είτε στην υιοθέτηση της αριστοτελικής σύνθεσης. Εν ολίγοις, η πλατωνική τοποθέτηση αποδίδει υπόσταση στο καθέκαστον αποκλειστικά και μόνο στη συνάφειά του με το χωριστό - από το επιμέρους - ιδεατό είδος / γένος²⁸⁹. Η αριστοτελική ένσταση απαντά ότι καθέκαστον και καθόλου βρίσκονται μεταξύ τους σε αδιάσπαστη ενότητα²⁹⁰. Γίνεται, ωστόσο, σαφές ότι η ύπαρξη του καθολικού και γενικού δεσπόζει τόσο στην πλατωνική ιδέα ως αυθύπαρκτη οντότητα, όσο και στην αριστοτελική ουσία ως περιεχόμενη στην επιμέρους ετερότητα. Αυτή, ακριβώς, η ουσιολογική καταβολή της αρχαιοελληνικής οντολογίας μπορεί να δειχθεί πρωτίστως μέσα από μια αδρομερή περιοδολόγηση τόσο στον προσωκρατικό στοχασμό, όσο ιδίως στο έργο των δύο κυρίαρχων γραμμών της κλασικής σκέψης, πλατωνικής και αριστοτελικής.

²⁸⁷ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Κ, 1059, Α, 18-21.

²⁸⁸ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Ζ, 1028, Β, 2-6.

²⁸⁹ «Τά μέν είδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τά δέ ἄλλα τούτοις ἐποικέναι καί εἶναι ὁμοιώματα, καί ἡ μέθεξις αὐτοῖς», Πλάτων, *Παρμενίδης*, 132 D. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Π. Νάτορπ (P. Natorp), οι όροι ιδέα και είδος διαφέρουν στην πλατωνική θεωρία, με τον πρώτο να δηλώνει το περιεχόμενο της έννοιας και τον δεύτερο την έκταση. Γι' αυτό και η ενότητα του περιεχομένου των εννοιών δηλώνεται με τον όρο της ιδέας, βλ. σχ. ΝΑΤΟΡΠ Π., *Η περί των ιδεών θεωρία του Πλάτωνος*, μτφρ. Μ. Τσαμαδού, εκδ. Κοραΐς, Αθήνα 1929, σ.σ. 2-3.

²⁹⁰ «φανερόν ὅτι οὐδέν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί» και «οὐδέν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρά τά καθ' ἕκαστα χωρίς», Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Ζ, 1038, Β, 35 και 1049, Β, 26-27.

Γ.1.2. Η προσωκρατική καταγωγή της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας

Μήτρα της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας αποτελεί αναμφίβολα η προσωκρατική μεταφυσική παράδοση με κύριες συνιστώσες της τον παρμενίδειο ενισμό και την ηρακλείτεια εναντιότητα, άξονες που καταλήγουν αμφότεροι, ωστόσο, στην καθολικότητα και ενότητα της φυσικής τάξης²⁹¹. Στην αξιοπρόσεκτη για τα ελληνικά δεδομένα – της εποχής του – μελέτη για τον προσωκρατικό στοχασμό ο καθηγητής Θεόφιλος Βέικος σημειώνει ότι «στην περίπτωση ακριβώς της προσωκρατικής σκέψης πρόκειται για αρχή της φιλοσοφίας και με τις δυο σημασίες: η προσωκρατική προβληματική είναι αρχή κι μήτρα, πηγή και τροφός του φιλοσοφικού και επιστημονικού πνεύματος στην παραπέρα ανάπτυξή του»²⁹². Γι' αυτό και σε ό,τι αφορά την προχριστιανική οντολογία, κυρίως την πλατωνική, ο Βέικος διατυπώνει την ξεκάθαρη θέση ότι «ο Παρμενίδης είχε σχηματίσει, πριν από τον Πλάτωνα, τόσο υψηλή ιδέα για την πραγματικότητα, που αυτός ο κόσμος δεν θα μπορούσε ποτέ να τη φτάσει»²⁹³. Πράγματι, η προσωκρατική οντολογία προλογίζει – θα λέγαμε – τον ουσιοκεντρικό χαρακτήρα της ελληνικής κλασικής σκέψης.

Αν και στη διατύπωσή τους Παρμενίδης και Ηράκλειτος φαίνεται να έρχονται σε ευθεία αντίθεση, κάνοντας λόγο για *έν* και *πολλά* αντίστοιχα, εντούτοις γίνεται εύκολα αντιληπτό με μια δεύτερη εξέταση ότι αμφότεροι θεμελιώνουν στο λόγο τους την πρόταξη της ενότητας έναντι της ετερότητας. Στον Ελεάτη η εκφραστική καθαρότητα για την αναγωγή και ταυτότητα των πάντων στο ένα και καθαυτό είναι δεν αφήνει, ασφαλώς, περιθώρια για άλλες ερμηνείες: «*ταυτόν τ' έν ταυτῶ τέ μένον κάθ' έαυτό τέ κείται*»²⁹⁴. Παρ' όλα αυτά, η προτεραιότητα της ενότητας έναντι της ετερότητας είναι εξίσου ευδιάκριτη στον εκφραστικό υπαινιγμό του Εφέσιου,

²⁹¹ Εισηγητής του οντολογικού μονισμού στην αρχαία ελληνική σκέψη υπήρξε ο Παρμενίδης, ταυτίζοντας το *είναι* με το *νοεῖν*: «*χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' έόν έμμεναι· έστι γάρ εῖναι, μηδέν δ' οὔκ έστιν*» και «*ταυτόν δ' έστί νοεῖν τε καί οὔνεκεν έστι νόημα*», Παρμενίδης, *Περί φύσεως*, Β 6, 1-2 και Β 8, 34· από την άλλη ο Ηράκλειτος μπορεί να θεωρηθεί ο εισηγητής της σύνθεσης των αντιθέτων: «*οὔ ζυνιάσιν οὔκως διαφερόμενον έωυτῶ ζυμφέρεται· παλίντονος άρμονίη οὔκωσπερ τόξου καί λύρης*», Ηράκλειτος, Β 51: DIELS H. – KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1969¹⁴ (στο εζήξ DIELS H.)· Πρβλ. σχ. ΒΕΪΚΟΥ Θ., *Οι προσωκρατικοί*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998⁵, σ.σ. 98-117.

²⁹² ΒΕΪΚΟΥ Θ., σ. 22.

²⁹³ ΒΕΪΚΟΥ Θ., σ. 116.

²⁹⁴ Παρμενίδης, *Περί φύσεως*, Β 8, 29

διερχόμενη μέσα από το στοιχείο της εναντιότητας: «συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον · ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνός πάντα»²⁹⁵. Επομένως, παρά τις όποιες εκφραστικές διαφοροποιήσεις και αποχρώσεις του λόγου τους, τόσο ο Παρμενίδης όσο και ο Ηράκλειτος ομοφωνούν μεταφυσικά. Είτε με γνώμονα την «ταυτότητα», είτε με νοητικό σχήμα την «εναντιότητα», η προσωκρατική οντολογία προκρίνει την ιδιαίτερη συμ-μετοχή των όντων στην ουσία, με την οποία, ωστόσο, σχετίζονται μόνο αναγωγικά και ποτέ αμφίδρομα.

Γ.1.3. Η πλατωνική ιδεοκρατία ως βάση της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας

Ο παρμενίδειος οντολογικός μονισμός υποφώσκει στην πλατωνική σκέψη, ο οποίος, σύμφωνα με τη διατύπωση του Χάιντς Χάιμζετ (Heinz Heimsoeth), «μετουσιώνεται στις πρότυπες μορφές»²⁹⁶, στις ιδέες ή αλλιώς στα είδη. Στους πλατωνικούς διαλόγους δε θα βρει κανείς ασφαλώς μια συστηματική έκθεση της θεωρίας των Ιδεών, εντούτοις η διαρκής επεξεργασία και διαμόρφωσή της βρίσκεται αναπτυγμένη σε όλο το εύρος του πλατωνικού έργου. Ο σπουδαίος διαλεκτικός πραγματεύεται τη θεωρία περί των Ιδεών τόσο στους λεγόμενους πρώιμους διαλόγους του, όσο κυρίως σε εκείνους της μέσης και ύστερης συγγραφικής του παραγωγής²⁹⁷. Οι διάλογοι, ωστόσο, στους οποίους μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι η θεωρία περί των Ιδεών καταλαμβάνει κεντρική θέση στο περιεχόμενό τους είναι

²⁹⁵ Ηράκλειτος, Β 10: DIELS H.

²⁹⁶ ΧΑΪΜΖΕΤ Χ., *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μιχ. Παπανικολάου, επιμ. Θ. Σαμαρτζής, εκδ. ΠΕΚ, Ηράκλειο 2012, σ. 283.

²⁹⁷ Γύρω από τη βιογραφία, την εργογραφία και κυρίως τη φιλοσοφία του Πλάτωνα η βιβλιογραφία, εγχώρια και διεθνής, είναι εξαιρετικά πλούσια. Βλ. ενδεικτικά, ΒΟΥΔΟΥΡΗ Κ., *Ελληνική Φιλοσοφία*, Αυτοέκδοση, Αθήνα 2004· ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΙΧ., *Στοιχείωση Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας. Από τους Προσωκρατικούς ως τον Wittgenstein και τον Heidegger*, Αυτοέκδοση, Αθήνα 2003· ΒΙΛΑΜΟΒΙΤΣ ΟΥΛ., *Πλάτων. Η ζωή και το έργο του. Νεότητα – Όριμα χρόνια – Γήρας*, μτφρ. Ξεν. Αρμυρός, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2005· ΤΑΥΛΟΡ Α.Ε., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2009· ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Ι.Ν., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, εκδ. Εστία, Αθήνα 2002⁷· ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗ Γ., *Πλάτων, η ζωή και το έργο του*, εκδ. Μπάυρον, Αθήνα 1976· ROSS W.D., *Plato's theory of ideas*, εκδ. Oxford, 1951 (στο εξής ROSS W.D., *Plato's theory of ideas*)· MARTIN G., *Πλάτων*, μτφρ. Φωτ. Πρεβεδούρου, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1991· BORMANN K., *Πλάτων*, μτφρ. Ιωαν. Καλογεράκος, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006· VLASTOS G., *Πλατωνικές μελέτες*, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1994· ΝΑΤΟΡΠ Π., *ό.π.π.*

εκείνοι της μέσης περιόδου και ιδίως οι *Φαίδων*, *Πολιτεία*, *Συμπόσιο*, *Φαίδρος*, αλλά και τα κείμενα της ύστερης συγγραφικής φάσης, όπως οι *Παρμενίδης*, *Τίμαιος*, *Θεαίτητος* και *Σοφιστής*, χωρίς να λείπουν βέβαια οι αναφορές και οι κριτικές σε όλο το εύρος του πλατωνικού έργου²⁹⁸.

Όλη η πλατωνική μεταφυσική διαπνέεται από την πρόκριση της ιδέας είτε ως «κοινής επί πᾶσι», δηλαδή καθόλου όντος (universal), είτε ως παραδείγματος, είτε ως ουσίας και αιτίας των αισθητών²⁹⁹. Κατά τον W. D. Ross³⁰⁰, στο διάλογο του *Λάχητα* εντοπίζεται το πρόπλασμα του μεταφυσικού δόγματος των Ιδεών, ενώ στον *Ευθύφρων* απαντούν για πρώτη φορά οι λέξεις *ιδέα* και *εἶδος*³⁰¹, όπου θεωρείται η αφετηρία της θεωρίας περί της ουσίας³⁰². Η αρχή της ιδεοκρατίας, ωστόσο, βρίσκεται στον διάλογο του *Φαίδωνα*³⁰³, από τον οποίο και εξής η αντίληψη της ιδέας ως ενός επί πολλών διατρέχει όλο το εύρος του πλατωνικού έργου, θεμελιώνοντας την αρχαιοελληνική ουσιοκρατία. Παρ' όλα αυτά με τον διάλογο του *Παρμενίδη* ανοίγει ένας νέος μεγάλος κύκλος προβληματολογίας γύρω από την ήδη επεξεργασμένη και διατυπωμένη – σε προγενέστερα έργα του Πλάτωνα – θεωρία των Ιδεών, ο οποίος πυροδοτείται κατά βάση γύρω από το πρόβλημα της μέθεξης των αισθητών στα είδη. Το κατ' εξοχήν στοιχείο, ωστόσο, που επιβεβαιώνει την καθοριστικής σημασίας θέση του *Παρμενίδη* στην εξέλιξη της πλατωνικής θεωρίας αποτελεί το γεγονός ότι έγινε η

²⁹⁸ Σύμφωνα με την άποψη του G.E.L. Owen, την οποία υιοθετεί και ο καθηγητής Κ. Βουδούρης, η θεωρία περί των Ιδεών καταλαμβάνει κεντρική θέση στους διαλόγους της μέσης περιόδου και ιδίως στους *Φαίδωνα*, *Πολιτεία*, *Συμπόσιο*, *Φαίδρο*, αλλά και στον *Τίμαιο*, χωρίς να λείπουν βέβαια οι αναφορές και οι κριτικές σε όλο το εύρος του πλατωνικού έργου, βλ. σχ. OWEN G.E.L., «The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues», στο *Classical Quarterly* 47, 1953, σ. 79-95· BOΥΔΟΥΡΗ Κ., σ.σ. 318-320· ΚΑΛΦΑ Β., *Πλάτων Τίμαιος, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000, σ.σ. 28-32· ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΙΧ., σ.σ. 59-64.

²⁹⁹ «Οι ιδέες υπήρχαν εν σπέρματι, ως είδομεν, στους πρωϊμους διαλόγους· εκεί οι ιδέες εθεωρούντο: α) ως 'τό τοῖς πᾶσιν κοινόν' (τό ἐν ἐπί πολλῶν σε ένα σύνολο όντων), β) ως παραδείγματα, γ) ως ουσίες και δ) ως αιτίες. Η τοιαύτη περί ιδεών αντίληψη διετηρήθη και στους διαλόγους της μέσης περιόδου ('*Φαίδων*', '*Πολιτεία*', '*Συμπόσιον*', '*Τίμαιος*', '*Φαίδρος*')», BOΥΔΟΥΡΗ Κ., σ. 561.

³⁰⁰ ROSS W.D., *Plato's theory of ideas*, σ.σ. 11-12.

³⁰¹ Πλάτων, *Ευθύφρων*, 5d, 1-5.

³⁰² ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗ Γ., σ. 298.

³⁰³ «αὐτό ὃ ἐστί», Πλάτων, *Φαίδων*, 75c-d. «Στον '*Φαίδωνα*' εκτίθεται το πρώτον, αν και με ἑμμεσο τρόπο, η περί των ιδεών μεταφυσική θεωρία του Πλάτωνος. [...] Οι ιδέες λογίζονται ως μεταφυσικά όντα, υπάρχοντα καθ' εαυτά (δηλαδή ανεξαρτήτως των αισθητών), άφθαρτα, αναλλοίωτα, απλά, μονοειδή, αμετάβλητα, αιώνια», BOΥΔΟΥΡΗ Κ., σ.σ. 404-406.

αφορμή και προσέφερε το υλικό για να καλλιεργηθεί και να αναπτυχθεί η όλη προβληματική του ζητήματος στη μεταφυσική του Μεσαίωνα.

Το χαρακτηριστικό που αναδεικνύει τον *Παρμενίδη* σε αντικείμενο ιδιαίτερης μελέτης και προσοχής έγκειται στην πρόθεση του Πλάτωνα να εκθέσει σε κριτική τη θεωρία του περί των Ιδεών και ιδίως, όταν κανείς επιχειρήσει να το αντιπαραβάλει προς το προγενέστερο του *Παρμενίδη* πλατωνικό έργο³⁰⁴. Στο έργο ο Αθηναίος φιλόσοφος «συνομιλεί» με τους εκπροσώπους της σχολής των Μεγάρων³⁰⁵, οι οποίοι, πιστοί στον μονισμό της ελεατικής παράδοσης, αρνούνται να αποδεχθούν τη μετοχή των μερικών στα είδη, υπερασπιζόμενοι έναν ακραίο ιδεαλισμό, στον οποίο φέρεται να αντιτίθεται πλήρως ακόμα και ο ίδιος ο Πλάτων. Όπως υπογραμμίζει εύστοχα ο Taylor «οι αντιρρήσεις κατά της διδασκαλίας της ‘μέθεξης’ των αισθητών πραγμάτων στις Ιδέες δεν είναι του Πλάτωνα» και γίνεται ακόμα πιο σαφής, υποστηρίζοντας ότι «κύριος στόχος των αντιρρήσεων που προβάλλει ο Παρμενίδης στον Σωκράτη δεν είναι η αμφισβήτηση της πραγματικής υπόστασης των Ιδεών. Την υπόσταση αυτή μάλλον την παραδέχεται. Εκείνο που επικρίνει είναι η άποψη του Σωκράτη ότι τα αισθητά πράγματα ‘μετέχουν’ στις Ιδέες, άρα έχουν κάποιου είδους δευτερεύουσα πραγματικότητα»³⁰⁶. Γίνεται, πράγματι, αντιληπτή η απόπειρα του Πλάτωνα στον εν λόγω διάλογο να πάρει αποστάσεις από την αυστηρή ελεατική απαγόρευση να

³⁰⁴ Κρίσιμο και προβληματικό αποτελεί στο σημείο αυτό το ζήτημα της χρονολογικής τοποθέτησης του *Τίμαιου* στο πλατωνικό corpus. Υπάρχουν σοβαρές διχογνωμίες γύρω από το αν ο *Τίμαιος* αποτελεί έργο της μέσης ή ύστερης συγγραφικής παραγωγής του Πλάτωνα και κατά συνέπεια αν προηγείται ή όχι του *Παρμενίδη*. Για τον τελευταίο διάλογο υπάρχει καθολική σχεδόν ομοφωνία ότι τοποθετείται στην αρχή της ύστερης συγγραφικής φάσης, ενώ για τον *Τίμαιο* οι πλατωνιστές διχάζονται σε αυτούς που τον κατατάσσουν στα έργα της μέσης περιόδου – και συνεπώς πριν από τον *Παρμενίδη* – με επικεφαλής τον G.E.L. Owen και σε εκείνους που τον αναγνωρίζουν ως διάλογο της ύστερης φάσης και μάλιστα λίγο πριν από τους *Νόμους*, το τελευταίο έργο του Πλάτωνα, βλ. σχ. TAYLOR A.E., σ. 40· ΚΑΛΦΑ Β., σ. 28-32· ΒΟΥΔΟΥΡΗ Κ., σ.σ. 316-320.

³⁰⁵ Πρόκειται για μια από τις σωκρατικές σχολές που προέκυψε από τη «διάσπαση» των μαθητών του Σωκράτη μετά το θάνατο του τελευταίου. Με επικεφαλής τον Ευκλείδη τον Μεγαρέα (450-380 π.Χ.), οι Μεγαρικοί πρέσβευαν τον απόλυτο μονισμό της πραγματικότητας, αρνούμενοι κάθε είδους κίνηση, γένεση και φθορά και καταλήγοντας σε έναν ιδιότυπο «ηθικολογικό ελεατισμό», βλ. σχ. ΤΣΕΛΛΕΡ – ΝΕΣΤΛΕ, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδης, εκδ. Εστία, Αθήνα 2004², σ.σ. 134-136.

³⁰⁶ Η αντίθεση του Πλάτωνα στον ακραίο μονισμό των Μεγαρέων μορφάζει πίσω από τον ειρωνικό τόνο που παίρνει ο διάλογος του *Παρμενίδη* με το περίτεχνο διανοητικό παιχνίδι των λογικών αφαιρέσεων που μεταχειρίζεται ο φιλόσοφος, βλ. σχ. TAYLOR A.E., σ.σ. 402-403.

αποδοθεί οποιαδήποτε μορφή ύπαρξης στον αισθητό κόσμο. Για τον Αθηναίο διαλεκτικό το ζητούμενο, σύμφωνα και με τη θέση του Ιταλού ιστορικού της φιλοσοφίας, Μάριο Βεγκέτι (Mario Vegetti), είναι να μπορέσει να γεφυρώσει το οντολογικό χάσμα μεταξύ ιδεών και πραγμάτων. Η θεωρία περί των Ιδεών, άλλωστε, αποτέλεσε εξαρχής για τον Πλάτωνα – όπως θα εξετάσουμε παρακάτω – τη φόρμα πάνω στην οποία φιλοδόξησε να θεμελιώσει την απάντηση στον ηθικό - πολιτικό προβληματισμό του ο οποίος βρίσκεται διαρκώς στο επίκεντρο της πλατωνικής σκέψης³⁰⁷.

Ακόμα, ωστόσο, και αν μέσα από τον *Παρμενίδη* διαφαίνεται μια απόπειρα «διόρθωσης» ή – ακόμα καλύτερα – διασκευής του ακραίου ιδεαλιστικού μονισμού από μέρους του φιλοσόφου, στους πλατωνικούς διαλόγους γίνεται σαφές ότι ρηγματώνεται η μία πτέρυγα της ελληνικής οντολογίας, η οποία φέρει ακέραια την πλατωνική μεταφυσική σφραγίδα. Είναι χαρακτηριστικά τα αποσπάσματα από το εν λόγω έργο που θεμελιώνουν τη συνάφεια της πλατωνικής ιδεοκρατίας και της ουσιοκρατίας: «οὕτως γάρ ἂν τό τε ὄν μάλιστ' ἂν εἴη καί τό μή ὄν οὐκ ἂν εἴη, μετέχοντα τό μέν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μή οὐσίας δέ τοῦ (μή) εἶναι μή ὄν ...»³⁰⁸, αλλά και «τά μέν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τά δέ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καί εἶναι ὁμοιώματα, καί ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς»³⁰⁹.

Η ύπαρξη κάθε όντος πραγματοποιείται με την αναφορά του στην ουσία, η οποία στην πλατωνική οντολογία διατυπώνεται με τους όρους *μέθεξις*, *μετάληψις*, *μετοχή*: «Οὕτε ἄρα εἶναι δύναίτο ἂν τό μή ὄν οὔτε ἄλλως οὐδαμῶς οὐσίας μετέχειν ... Τό δέ γίνεσθαι καί τό ἀπόλλυσθαι μή τι ἄλλο ἦν ἢ τό μέν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τό δ' ἀπολλύναι οὐσίαν ;»³¹⁰. Η αναφορικότητα, ωστόσο, μολονότι εισάγεται ως οντολογική κατηγορία, δεν καταλήγει σε σχεσιακότητα, αλλά στην αναγωγή των όντων στην μορφική ομοείδεια³¹¹. Η αφηρημένη Ιδέα απορροφά το συγκεκριμένο, το εἶναι ἰσταται πέρα και πάνω από το ατομικό. Η πλατωνική θεωρία εγγράφεται στην

³⁰⁷ VEGETTI M., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ Γ.Χ. Δημητρακόπουλος, εκδ. Π. Τραυλός, Αθήνα 2000, σ. 164.

³⁰⁸ Πλάτων, *Παρμενίδης*, 162a.

³⁰⁹ Πλάτων, *Παρμενίδης*, 132d.

³¹⁰ Πλάτων, *Παρμενίδης*, 163d.

³¹¹ ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡ., *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1988², σ. 243 (στο εξής ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡ., *Σχεδιάσμα*).

ιστορία της μεσαιωνικής σκέψης ως *ρεαλισμός* ή *πραγματοκρατία*. Τα πραγματικά όντα, εν προκειμένω οι Ιδέες, προηγούνται των επιμέρους. Το γενικό προτείνει οντολογικά του ειδικού. Οι γενικές έννοιες υπάρχουν (*universalia sunt realia*) πριν από τα πράγματα (*ante res*) και αναγνωρίζονται ως υποστάσεις πραγματικές, χορηγώντας στα πράγματα την αληθινή τους υπόσταση.

Γ.1.4. Ο αριστοτελικός υλομορφισμός ως συνέχεια της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας

Στο δεύτερο σκέλος της η ελληνική οντολογία στοιχειώνεται πάνω στην αριστοτελική μεταφυσική σκέψη. Η κομβικής σημασίας θέση του πλατωνικού *Παρμενίδη* στην ανάπτυξη της αρχαιοελληνικής μεταφυσικής παράδοσης επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι οι προβληματισμοί του Πλάτωνα στο έργο απηχούν – ως έναν βαθμό – τις κριτικές (και) του Αριστοτέλη γύρω από τη θεωρία των Ιδεών. Η αντίθετη θέση σχηματοποιείται γύρω από την αριστοτελική τοποθέτηση πάνω στο πρόβλημα με ποικίλες διαβαθμίσεις, εκκινώντας από τον *μετριοπαθή ρεαλισμό* και φθάνοντας ως τον *ακραίο νομιναλισμό* ή *ονοματοκρατία* (*universalia sunt nomina*). Η απάντηση του Αριστοτέλη απέναντι στο πλατωνικό μεταφυσικό σύστημα αρθρώνεται κατά κύριο λόγο στην πραγματεία του *Μετά τα Φυσικά*³¹², έργο στο οποίο ο Μακεδόνας στοχαστής «συνομιλεί» και διαφωνεί, όπως φαίνεται, με την πλατωνική σκέψη, ποτέ όμως έξω, αλλά πάντα μέσα στο διαμορφωθέν ουσιοκρατικό πλαίσιο.

Η διαφωνία του Σταγειρίτη συνοψίζεται στην απόρριψη και αποδόμηση της αυτόνομης – υπερβατικής – ύπαρξης των Ιδεών και όχι στην άρνηση της υπόστασης των γενικών εννοιών³¹³. Ενώ για τον Πλάτωνα υφίσταται το «*ἐν παρά τά πολλά*», για

³¹² Στο μνημειώδες έργο του ο Düring αναφέρει ως πρόπλασμα της αντιρρητικής επιχειρηματολογίας του Αριστοτέλη σε βάρος της θεωρίας των Ιδεών το χαμένο έργο της νεανικής του περιόδου *Περί ιδεών*. Επικαλούμενος τον αρχαίο υπομνηματιστή του έργου του, Αλέξανδρο, ο Düring υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος αντλεί υλικό το οποίο ενσωματώνει και επεξεργάζεται εκτενώς τόσο σε κάποιες από τις πραγματείες του *Οργάνου* (*Τοπικά, Αναλυτικά Πρότερα, Αναλυτικά Ύστερα*), όσο και στα *Μετά τα Φυσικά* και *Φυσικά* του, βλ. σχ. DÜRING IN., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Α', μτφρ Π. Κοτζιά - Παντελή, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2006, σ.σ. 387-399.

³¹³ «*οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας*», Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Z, 1028, A, 23-24, αλλά και «*ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος [...]*» Ἄλλ'

τον Αριστοτέλη αυτό διορθώνεται σε «ἐν κατά τῶν πολλῶν»³¹⁴. Η αναζήτηση της ύπαρξης καθολικής ουσίας διατηρείται, ωστόσο, ακέραια και ατόφια (και) στην αριστοτελική σκέψη: «Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστὶ, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ' ὡσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου»³¹⁵. Ο W.D. Ross υποστηρίζει ότι για τον Αριστοτέλη τα καθολικά αυτά γνωρίσματα των ατομικών όντων «εἶναι ἐξίσου πραγματικά, ἐξίσου αντικειμενικά με τα ἴδια τα άτομα»³¹⁶, ενώ με βάση τη θέση της S. Mansion, όπως αυτή ερμηνεύεται από τον Νίκο Αυγελή, «η κριτική της Πλατωνικής θεωρίας των ιδεών στρέφεται μόνο κατά της αυτόνομης ύπαρξής τους κοντά στα επιμέρους αισθητά όντα. Ο Αριστοτέλης τείνει να συλλάβει την εννοιολογική γενικότητα ως ουσία, όπως είναι η Πλατωνική ιδέα, και ταυτόχρονα να τη μεταθέσει στις ατομικές ουσίες, στα επιμέρους πράγματα»³¹⁷.

Στο αριστοτελικό σύστημα η ουσία πρώτη διακρίνεται ασφαλώς από την ουσία δευτέρα, διάκριση, πάντως, η οποία – κατά τον Ross – εγκαταλείπεται σταδιακά από τον φιλόσοφο για να παραχωρήσει τη θέση της στη σύνδεση – ταύτιση των δύο ουσιών³¹⁸. Το καθόλου ως μοναδικό σταθερό και αναλλοίωτο γνώρισμα της ατομικότητας καθίσταται, ωστόσο, το αντικείμενο της αριστοτελικής έρευνας. Η ουσία είναι αυτή που πρωτεύει ως γεγονός μετοχής στο εἶναι³¹⁹. Αν ο Πλάτων αναγνωρίζει ως αποκλειστικό κριτήριο εγκυρότητας της γνώσης τις Ιδέες, ο Αριστοτέλης τοποθετεί στη θέση τους τα Καθόλου. Η γνώση εκκινεί από το

ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἐτέραν οὐσίαν ἐντελεχεία οὐσαν ἢ ποιε», Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Z, 1034, B, 10-20.

³¹⁴ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Ὑστερα*, 77a 5-9.

³¹⁵ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Z, 1038, B, 1-3.

³¹⁶ ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, μτφρ Μ. Μήτσου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005, σ. 224 (στο εξής ROSS W.D., *Αριστοτέλης*).

³¹⁷ ΑΥΓΕΛΗ Ν., «Παρατηρήσεις στην αριστοτελική έννοια της επιστήμης», στο *Η αριστοτελική σκέψη. Πρακτικά του δεύτερου πανελληνίου συμποσίου, 16-18 Οκτωβρίου 1987*, εκδ. Χρονικά της Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 63.

³¹⁸ Τη θέση αυτή ο Ross στηρίζει προφανώς στο χωρίο Z 6 των *Μετά τα Φυσικά*: «Ἐκαστον τέ γάρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας καί τό τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἐκάστου οὐσία», βλ. ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 235. Την άποψη του Ross δε συμμερίζεται ο καθηγητής Μιχάλης Δημητρακόπουλος, βλ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΙΧ., σ. 129.

³¹⁹ «οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν», Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Γ, 1003, B, 5-6.

επιμέρους και ειδικό για να καταλήξει στο γενικό και καθολικό, διότι η ουσία είναι εκείνη που αισθητοποιείται τελικά στη μορφή³²⁰. Το καθ' ἑκάστον εμπεριέχει, τείνει και αποσκοπεί σταθερά στη συντήρηση του είδους. Στην αριστοτελική οντολογία πρωτεύει η ενέργεια και ο σκοπός και με την άυλη φύση της ενυπάρχουσας μορφής (ένυλο είδος) που εισάγεται από τον φιλόσοφο το γνωσιολογικό προβάδισμα δίνεται στο είδος, αποκρούοντας αφ' ενός τις υλιστικές θέσεις των προσωκρατικών και απορρίπτοντας αφ' ετέρου την υπερβατικότητα της πλατωνικής θεωρίας. Έτσι η ατομική εμφάνεια δεν προκαθορίζεται εξωτερικά από τα πλατωνικά πρότυπα (Ιδέες), αλλά ο ουσιολογικός προκαθορισμός βρίσκεται πλέον εντός της επιμέρους υπαρκτικής ετερότητας. Η αριστοτελική εντελέχεια εμπεριέχει με τη σειρά της τον ειδητικό προκαθορισμό, έστω και ηπιότερο από τον πλατωνικό: «ἔτι ἢ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ἦ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν»³²¹.

Είναι σαφές ότι χωριστός κόσμος των καθόλου δεν υπάρχει στη σκέψη του Αριστοτέλη. Ωστόσο ο χώρος αυτός δεν περιορίζεται στο νου ή στο πνεύμα. Ακόμα και αν τα αριστοτελικά Είδη δεν διαθέτουν την αυτόνομη υπερβατική οντολογική διάσταση των πλατωνικών Ιδεών – για τον τρόπο ύπαρξης των τελευταίων τόσο ο Ross, όσο και ο Düring³²² διατηρούν τις δικές τους ενστάσεις – δεν υπάρχει πλαίσιο ερμηνείας για νομιναλιστικές / ονοματοκρατικές θεωρήσεις και αναγνώσεις στη σκέψη του Σταγειρίτη. «Και οι δύο (Πλάτων και Αριστοτέλης) αντιτίθενται στο νομιναλισμό και πρεσβεύουν ότι τότε μόνο γνωρίζουμε τα αντικείμενα μέσα από τις έννοιες, όταν το καθόλου που εκφράζει έννοια δεν το σκεφτόμαστε μόνο αλλά όταν

³²⁰ «ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία», Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Z, 1041, B, 7-9.

³²¹ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Θ, 1050, A, 15-16.

³²² Ο W.D. Ross αμφιβάλλει από την πλευρά του αν ο Πλάτων χώριζε πράγματι τα καθόλου από τα επιμέρους. Κατά τον ίδιο ερευνητή, τα αντιλαμβάνεται ως «διακριτή οντότητα», αλλά υπάρχει αμφιβολία αν τα θεωρούσε ως οντότητες που υπάρχουν κάπου χωριστά. Η πλατωνική αλληγορική γλώσσα προσφέρεται για μια τέτοια ερμηνεία, ωστόσο μπορεί να επιδιώκει να εκφράσει με emphaticό τρόπο ότι τα επιμέρους προϋποθέτουν πάντοτε ένα καθόλου. Διατηρεί, εντούτοις, τις επιφυλάξεις του, υποστηρίζοντας ότι ο Αριστοτέλης είναι δύσκολο να έχει παρερμηνεύσει τον επί χρόνια δάσκαλό του. Στην ίδια γραμμή της γλωσσολογικής διάστασης κινείται και ο Düring, κατά τον οποίο Πλάτων και Αριστοτέλης χρησιμοποιούν με διαφορετική σημασία ίδιες λέξεις. Το ίδιο συμβαίνει και με την κριτική στη θεωρία των Ιδεών. Η αντίφαση, μάλιστα γι' αυτόν, που εντοπίζει ο Αριστοτέλης στην πλατωνική θεωρία είναι εντελώς αστήρικτη, βλ. σχ. ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 225 · DÜRING IN., σ.σ. 394-5.

υφίσταται κιάλας»³²³. Στην νεότερη, μάλιστα, έρευνα γύρω από την αριστοτελική σκέψη ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη ότι το δυϊστικό πλατωνικό μοντέλο επιβιώνει κατά κάποιο τρόπο μέσα στον αριστοτελικό υλομορφισμό. Την επίδραση αυτή διαβλέπουν τόσο οι Ross και Düring, όσο και οι ερευνητές L. Robin, O. Hamelin και S. Mansion, τους οποίους επικαλείται ο Αυγελής³²⁴. «Συνειδητά ή μη συνειδητά ο Αριστοτέλης υιοθέτησε μια αντίληψη του Πλάτωνα: τα είδη του είναι εκείνα ακριβώς ‘τα πρότυπα που υφίστανται αιώνια στη φύση’, για τα οποία ο Πλάτων μιλάει στον Παρμενίδη και στον Θεαίτητο»³²⁵. Μια τέτοια θέση περί δυϊσμού μπορεί να βρει έρεισμα και να στηριχθεί πάνω στην κοινή έλξη των επιμέρους προς τα καθολικά / γενικά που αναγνωρίζουν και αποδέχονται τόσο ο Πλάτων, όσο και ο Αριστοτέλης. Ο πρώτος με την μεθεκτική ερωτική πορεία του εκάστοτε ειδικού προς το καθολικό / γενικό³²⁶, ενώ ο δεύτερος με την παραδοχή του ορεκτού ή αλλιώς του ενεργητισμού της ύλης προς το είδος³²⁷. Με αυτόν τον ιδίομορφο δυϊσμό, κατά τον Δημήτρη Ανδριόπουλο³²⁸, ο Αριστοτέλης κατορθώνει να υπερβεί αυτό που ονομάζεται αφελής ρεαλισμός (naive realism).

Έστω, πάντως, και αν μια τέτοια άποψη περί ανεύρεσης στοιχείων πλατωνικού δυϊσμού στην αριστοτελική σκέψη μπορεί να θεωρηθεί σε μεγάλο βαθμό προϊόν υπέρ-ανάγνωσης και υπέρ-ερμηνείας, οι μορφές, τα πρότυπα που αναζητά ο Αριστοτέλης διακρίνονται μέσα στα επιμέρους και ατομικά για να μπορέσει να προκύψει σταθερή και βέβαιη γνώση: «Ο Αριστοτέλης επεδίωξε να δη την ουσία μέσα στα συγκεκριμένα αντικείμενα»³²⁹. Το νέο που κομίζει η αριστοτελική θέση στην

³²³ ΑΥΓΕΛΗΣ Ν., σ. 63.

³²⁴ Οπ.π., σ.σ. 62-63.

³²⁵ DÜRING IN., σ. 429.

³²⁶ «ὄς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν», Πλάτων, Συμπόσιο, 210e.

³²⁷ «κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα», Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Λ, 1072, Α, 26.

³²⁸ ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΥ Δ.Ζ., «Εἶναι εμπειριστής ο Αριστοτέλης;», στο *Η αριστοτελική σκέψη. Πρακτικά του δεύτερου πανελληνίου συμποσίου, 16-18 Οκτωβρίου 1987*, εκδ. Χρονικά της Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 69.

³²⁹ ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., *Ιστορία Δογμάτων. Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τ. Α', Αθήνα 1998, σ. 53.

ελληνική μεταφυσική παράδοση συνίσταται στη διασύνδεση της ουσίας με το υποκείμενο: «έν υποκειμένω ἐστίν ἡ φύσις αἰεί»³³⁰ και «ἔστιν δ' οὐσία τό ὑποκείμενον»³³¹. Συγχρόνως η πραγμάτωση του καθολικού στο ατομικό επιτυγχάνεται μέσα από την ενέργεια που οδηγεί στην εντελέχεια: «ἡ οὐσία καί τό εἶδος ἐνέργειά ἐστιν»³³². Με την αριστοτελική οντολογία εισάγεται το στοιχείο της σχέσης μεταξύ ουσίας και ενέργειας – χωρίς, ωστόσο, τη δυναμική της απροσδιοριστία -, όχι όμως για να αυτοκαθοριστεί το ον, αλλά για να πραγματοποιήσει τον δεδομένο του προορισμό που καθορίζει η ειδητική του ταυτότητα.

Παρ' όλα αυτά γίνεται προφανής η στενή διαπλοκή οντολογίας και γνωσιολογίας στον αρχαιοελληνικό φιλοσοφικό λόγο με υπόρρητο τον μεταφυσικό προβληματισμό. Το ερευνητικό νήμα που συνυφαίνει τα τρία φιλοσοφικά πεδία (μεταφυσική, οντολογία, γνωσιολογία) ἐγκείται στην απόπειρα να απαντηθεί το ερώτημα περί της ὑπαρξης και η ανάγκη να τοποθετηθεί πάνω σε αντικειμενική βάση. Στην υπερβατική Ἰδέα και στο ἔνυλο Εἶδος ἐμφιλοχωρεῖ το κοινό δομικό στοιχείο της ουσίας, της γενικής αρχῆς ἢ ἀλλιώς του Εἶδους, του Καθόλου. Με την πλατωνική μέθεξι των ατομικών ὄντων στην καθολική ουσία καθιερώνεται η ουσιοκρατία στην αρχαιοελληνική παράδοση. Με την αριστοτελική εντελέχεια των καθ' ἑκάστων προς ἓνα τέλος, μια μορφή, η ουσιοκρατική παράδοση ανασκευάζεται, χωρίς, ὅμως, να την υπερβαίνει³³³. «Σε κάθε περίπτωση, εφόσον αναζητούνται, και δεν ἐπινοοῦνται, τα διάφορα γνωστικά σχήματα με βάση τα ουσιώδη (essentials) και αναγκαία χαρακτηριστικά, ο Αριστοτέλης δε φαίνεται να ανταποκρίνεται στις προδιαγραφές του κλασικού ἐμπειρισμοῦ. [...] Δεν πρόκειται για ανθρώπινες κατασκευές, αλλά για essential, ουσιαστικά χαρακτηριστικά που ἐνυπάρχουν στον πραγματικό, στατικό ἢ δυναμικό κόσμο. Πρόκειται για μόνιμες, ἴδιες (ταύτων) μορφές και ἀμετάβλητους φυσικούς νόμους. Μορφοκρατία και ουσιοκρατία»³³⁴.

³³⁰ Αριστοτέλης, *Φυσικά*, Β 1, 192, Β, 34.

³³¹ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Μ 1, 1042, Α, 26.

³³² Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Θ, 8, 1050, Β, 2-3.

³³³ ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Διόνυσος και Διονύσιος. Ἑλληνισμός και Χριστιανισμός στη Συγκριτική Φιλοσοφία της Θρησκείας*, εκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000², σ.σ. 76-79.

³³⁴ ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΥ Δ.Ζ., σ. 76.

Γ.2. Οι φιλοσοφικές & θεολογικές καταβολές του βυζαντινού εννοιολογικού ρεαλισμού

Η αρχαιοελληνική οντολογία χαρακτηρίζεται στη βάση της ουσιοκρατικής. Τα τεκμήρια από την περιοδολόγηση στον προσωκρατικό και κλασικό φιλοσοφικό στοχασμό υπήρξαν αρκούντως ικανά για να επιβεβαιώσουν την παραπάνω κρίση. Αλλά και οι τοποθετήσεις έγκριτων μελετητών με αναγνωρισμένο ερευνητικό έργο συνιστούν μαρτυρίες αδιάψευστες για την ταξινόμηση αυτή του προχριστιανικού φιλοσοφικού λόγου. Το ζήτημα των καθολικών εννοιών επανέρχεται στους χριστιανικούς αιώνες με αφορμή, όπως προαναφέραμε, την πραγματεία του νεοπλατωνικού Πορφυρίου και καταλαμβάνει ιδιαίτερο κεφάλαιο στην επεξεργασία της βυζαντινής φιλοσοφικής και θεολογικής σκέψης με ενδιαφέρουσες, μάλιστα, προεκτάσεις.

Έχοντας ως αφετηρία της έρευνάς μας τις κύριες γραμμές της μελέτης του Λ. Μπενάκη για τον μετριοπαθή ρεαλισμό των βυζαντινών στο ζήτημα των καθολικών εννοιών, επιχειρούμε να εξηγήσουμε αυτή την επιλογή της βυζαντινής σκέψης. Για τον Μπενάκη η θέση των βυζαντινών εντοπίζεται στο νεοπλατωνικό περιβάλλον σκέψης, από το οποίο οι βυζαντινοί πατέρες και φιλόσοφοι υιοθετούν τον εννοιολογικό ρεαλισμό. Αυτή μπορούμε να ενστερνιστούμε και να ισχυριστούμε ότι αποτελεί τη μια όψη της εξήγησης. Πράγματι, όπως έδειξε και η μνημειώδης μελέτη του Μπενάκη, οι πηγές της προβληματολογίας και η ορολογία των λύσεων που προτάθηκαν από τους βυζαντινούς γύρω από το ζήτημα των καθόλου, με τις αυτονόητες μεταπλάσεις στο πλαίσιο της χριστιανικής σκέψης, βρίσκονται στα νεοπλατωνικά κείμενα των σχολιαστών του Αριστοτέλη. Ειδικότερα, πρόκειται για τις απαντήσεις που έδωσε στο πρόβλημα ο κλάδος της αλεξανδρινής σχολής με έμφαση στις ερμηνείες που έδωσαν ο Αμμώνιος και ο Ιωάννης ο Φιλόπονος. Πρόκειται για τη λύση των τριών προτάσεων, σύμφωνα με την οποία: τα καθόλου βρίσκονται: (α) *πρό τῶν πολλῶν*, (β) *ἐν τοῖς πολλοῖς* και (γ) *ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ἐννοηματικά καί ὑστερογενῆ*. Δηλώνεται, δηλαδή, με σαφήνεια από τη νεοπλατωνική σκέψη ότι οι καθολικές έννοιες προηγούνται μεν οντολογικά, αλλά έπονται δε γνωσιολογικά των επιμέρους. Συνεπώς, τα καθόλου υπάρχουν εκ των προτέρων ως χωριστή οντολογική τάξη του εἶναι, αλλά γίνονται αντιληπτά από τη διάνοια εκ των υστέρων. Κι αυτό, διότι η ύπαρξή τους συνδέεται με τα αισθητά, χωρίς να εξαρτώνται από αυτά οντολογικά, αλλά για να μπορούν να διατυπωθούν γνωσιολογικά.

Η άλλη πλευρά της βυζαντινής λύσης θα πρέπει να αναζητηθεί στο ανατολικό θεολογικό πλαίσιο σκέψης, στο οποίο οικονομείται δογματικά η έννοια του προσώπου και της σχέσης. Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε την персонаλιστική κατεύθυνση της οντολογίας του βυζαντινού στοχασμού, θα πρέπει προηγουμένως να ανατρέξουμε στη θεολογική σκέψη από τον 4^ο έως τον 8^ο μ.Χ. αιώνα. Χωρίς να βρίσκεται στις προθέσεις μας και να εμπίπτει στο πεδίο της έρευνάς μας η προσπάθεια να υπεισέλθουμε σε ειδικά δογματικά ζητήματα, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε το φιλοσοφικό και θεωρητικό πλαίσιο που διαγράφεται μέσα από την αντιπροσωπευτική σταχυολόγηση σημαινουσών αναφορών της πατερικής σκέψης. Όπως, άλλωστε, σημειώνουν έγκριτοι μελετητές της βυζαντινής σκέψης, η φιλοσοφική συμβολή των Πατέρων αναγνωρίζεται ως καθοριστική, αφού, όπως εύστοχα σημειώνει ο καθηγητής Νίκος Ματσούκας, *«αποκρούοντας τις αιρετικές αποκλίσεις οι πατέρες, αυτονόητα εισήλθαν στα οικόπεδα της φιλοσοφίας. Και το θαυμαστό γεγονός είναι ότι με τις θεολογικές απαντήσεις φιλοσόφησαν με άκρα τόλμη και πρωτοτυπία περί ονομάτων και πραγμάτων, δίνοντας αξιοσημείωτες λύσεις, που δεν μπορούμε να τις εντοπίσουμε στους φιλοσοφικούς κύκλους»*³³⁵.

Γ.2.1. Οι νεοπλατωνικές προτυπώσεις της σχεσιακής οντολογίας

Το ζήτημα των καθόλου ως βασική συνιστώσα της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατικής παράδοσης έτυχε ιδιαίτερης επεξεργασίας στη νεοπλατωνική σκέψη γενικά και στη νεοπλατωνική σχολή της Αλεξάνδρειας ειδικά³³⁶. Ο λόγος για τον οποίο ο αλεξανδρινός κλάδος του Νεοπλατωνισμού επεχείρησε και πέτυχε να δώσει μια ολοκληρωμένη και εμπειριστατωμένη απάντηση για την εποχή στο ερώτημα περί των καθόλου έγκειται (α) στη χαλαρή σχέση του με τη νεοπλατωνική ορθοδοξία και

³³⁵ ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 293.

³³⁶ Ίδρυτής της σχολής της Αλεξάνδρειας θεωρείται ο Αθηναίος φιλόσοφος Πάνταινος (120-216 μ.Χ.), γύρω στα τέλη του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, ο οποίος της προσέδωσε, μάλιστα, θεολογικό προσανατολισμό. Εκείνοι, ωστόσο, που χάραξαν τις θεμελιώδεις αρχές της αλεξανδρινής σχολής ήταν ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς και ο Ωριγένης. *«Ελευθερία στην έρευνα, αναγωγή της πίστης σε γνώση με τη βοήθεια της φιλοσοφίας και χρησιμοποίηση της αλληγορικής μεθόδου στην ερμηνεία των Γραφών»* είναι τα γνωρίσματα που σημειώνει ο Β.Ν. Τατάκης, ενώ μεταξύ εκείνων που είτε φοίτησαν είτε ακολούθησαν τις αρχές της εν λόγω σχολής ήταν και οι Μ. Αθανάσιος, Μ. Βασίλειος, Γρηγόριος Νύσσης, Γρηγόριος Ναζιανζηνός, Ευσέβιος Καισαρείας, Δίδυμος ο Τυφλός, Κύριλλος Αλεξανδρείας κ.α.. Για τη σχολή της Αλεξάνδρειας βλ. σχ. ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή φιλοσοφία*, σ.σ. 28 κ.ε.

(β) στην μετριοπαθή στάση του απέναντι στις ακραίες θέσεις του εθνικού φιλοσοφικού λόγου³³⁷. Για το λόγο αυτό, άλλωστε, κατόρθωσε να αποτελέσει τη «γέφυρα» επικοινωνίας ανάμεσα στον ελληνικό φιλοσοφικό λόγο και τη χριστιανική σκέψη³³⁸. Συγχρόνως η αλεξανδρινή ερμηνεία του ζητήματος λειτούργησε ως πηγή προβληματισμού και τροφοδότησε τη μέση και ύστερη βυζαντινή σκέψη με τη σχετική ορολογία και τις λύσεις στο ζήτημα, παραλαμβάνοντας, ασφαλώς, και τις απαιτούμενες θεωρητικές μεταπλάσεις που είχαν ήδη συντελεστεί στο προγενέστερο φιλοσοφικό πλαίσιο του ζητήματος.

Οι σημαντικότεροι θεωρητικοί γύρω από το πρόβλημα των καθολικών εννοιών προέρχονται από την τελευταία γενιά των Αλεξανδρινών σχολιαστών του αριστοτελικού έργου, τόσο από το χώρο των εθνικών, όσο και από το χώρο των χριστιανών φιλοσόφων. Πρόκειται για δύο ομάδες υπομνηματιστών, τους εθνικούς με επικεφαλής τον σχολάρχη Αμμώνιο του Ερμείου, τον Σιμπλίκιο³³⁹, τον Ασκληπιό και τον Ολυμπιόδωρο³⁴⁰, και τους χριστιανούς εκπροσώπους του κλάδου με

³³⁷ Την άποψη αυτή επισημαίνει ο Λίνος Μπενάκης στο άρθρο του για τον εννοιολογικό ρεαλισμό των Βυζαντινών, βλ. σχ. ΜΠΕΝΑΚΗ, *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ.σ. 109 κ.ε.

³³⁸ Έχει επισημανθεί ότι η σχολή της Αλεξάνδρειας κατόρθωσε να λύσει τις διαφορές στη σχέση Ελληνισμού και Χριστιανισμού με την εναρμόνιση της ελληνικής φιλοσοφίας με τα χριστιανικά δόγματα. Σε αυτό συνέβαλε καθοριστικά η χρήση της αλληγορικής ερμηνευτικής μεθόδου από τους Αλεξανδρινούς σε αντίθεση με την Σχολή της Αντιόχειας, η οποία έδειχνε σαφή προτίμηση στην κριτική ιστοριογραφική μέθοδο. Αναζητώντας την ουσία της θρησκείας στο πνεύμα η αλεξανδρινή σχολή πέτυχε «την εκλογίκευση ή μάλλον την αποπνευματοποίηση της πίστης», όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Β.Ν. Τατάκης. Παρά το γεγονός ότι η ελευθερία έρευνας που τη διέκρινε ευνόησε το έδαφος για την ανάδυση αιρέσεων – χαρακτηριστική η περίπτωση του Ωριγένη – εντούτοις «η τιμή για την οριστική σχεδόν δόμηση του Χριστιανισμού ανήκει στη σχολή της Αλεξάνδρειας: διαφύλαξε τη μυστική πηγή της θρησκείας, ανύψωσε την πίστη σε γνώση, επέτρεψε την αποπνευματοποίηση και την ελευθερία έρευνας μέσα στην Αποκάλυψη και υιοθέτησε τον ορθολογισμό μόνο στο βαθμό που μπορούσε να βοηθήσει στη διατύπωση του δόγματος, που στην ουσία του μπορεί να μείνει ακατάληπτο από τον ανθρώπινο λογισμό», ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ.σ. 28-30.

³³⁹ Ο Σιμπλίκιος (490-560 μ.Χ.), γεννημένος στην Κιλικία, υπήρξε μαθητής του Αμμωνίου του Ερμείου και του Δαμάσκιου. Σπούδασε και δίδαξε τόσο στην νεοπλατωνική σχολή της Αλεξάνδρειας όσο και στην αντίστοιχη σχολή της Αθήνας, γι' αυτό και δεν ανήκει στο στενό κύκλο των αλεξανδρινών υπομνηματιστών του Αριστοτέλη, βλ. σχ. VEGETTI M., σ. 401.

³⁴⁰ Τόσο ο Σιμπλίκιος (*Είς Κατηγ.* 82, 10-35) και ο Ολυμπιόδωρος (*Είς Κατηγ.* 58, 28-35) από την πλευρά των εθνικών, όσο και ο Ηλίας (*Είς Κατηγ.* 166, 25 κ.ε.) από μέρους των χριστιανών νεοπλατωνικών μέμφονται τον αυθεντικό σχολιαστή του Αριστοτέλη, τον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα, για παρανόηση της διδασκαλίας του Σταγειρίτη. Ειδικότερα, χαρακτηρίζουν άστοχη την ερμηνεία του

επιφανέστερο τον Ιωάννη τον Φιλόπονο, αλλά και τους Ηλία, Δαβίδ³⁴¹ και Στέφανο. Αμφότερες οι ομάδες των σχολιαστών έχουν ως αφορμή και αφετηρία για την πραγμάτευση του ζητήματος την *Εισαγωγή* του Πορφυρίου στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη, ενώ παραλαμβάνουν ως απαραίτητο θεωρητικό εργαλείο για την επεξεργασία του προβλήματος το μετασχηματισμό των πλατωνικών ιδεών σε δημιουργικές νοήσεις του Θεού – Δημιουργού.

Στο σημείο αυτό κρίνεται μεθοδολογικά χρήσιμη μια σύντομη αναφορά στην ιστορική εξέλιξη της θεωρίας των δημιουργικών λόγων. Πρόκειται για την «οδό» μέσα από την οποία οι νεοπλατωνικοί – και κατόπιν οι βυζαντινοί – έφθασαν στη δική τους λύση γύρω από το ζήτημα των καθολικών εννοιών. Καθοριστικό ρόλο σε αυτή έπαιξε ο μετασχηματισμός των πλατωνικών ιδεών σε ποιητικούς λόγους του Θεού – Δημιουργού. Η ταύτιση των ιδεών με τις δημιουργικές νοήσεις ενός θεϊκού Νου ανάγεται στον Στωικισμό και συγκεκριμένα στον εκπρόσωπό του - κατά τον 1ο π.Χ. αιώνα – Ποσειδώνιο – όπως υποστηρίζουν επιφανείς μελετητές του προβλήματος, όπως οι Μπίκελ (Bickel) και Ριστ (Rist) κυρίως – αν και οι πρώτοι που ασχολήθηκαν συστηματικά με την προβληματολογία του ζητήματος ήταν οι Ρότζερ Μίλερ Τζόουνς (R.M. Jones) και Όντρεϊ Ριτς (Audrey N.M. Rich). Οι τελευταίοι επεσήμαναν, μάλιστα, τη συμβολή της αριστοτελικής επίδρασης στην ταύτιση των πλατωνικών ιδεών με τις δημιουργικές νοήσεις του Θεού. Από την άλλη, ο Γουίλι Τάιλερ (Willy Theiler) υπήρξε εκείνος που πρώτος εντόπισε τη συσχέτιση θείου – δημιουργού και ανθρώπου – τεχνίτη στον Σενέκα και στους Μέσους Πλατωνικούς, ιδίως στον Αλβίνο και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι αυτή ακριβώς η αναλογία μεταξύ ανθρώπινου και θεϊκού νου συνεισέφερε στον εν λόγω μετασχηματισμό³⁴².

Αλέξανδρου, ο οποίος αποδίδει την προτεραιότητα των μερικών έναντι των καθολικών *καί τῇ φύσει*, παρατήρηση που επιβεβαιώνει τον καθολικοκεντρικό προσανατολισμό της νεοπλατωνικής σκέψης · βλ. σχ. ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 119.

³⁴¹ Ειδική αναφορά για την επίδραση που άσκησε ο Δαβίδ ο Αρμένιος (5^{ος}-6^{ος} μ.Χ. αιώνας) στα έργα των Βυζαντινών σχολιαστών του Αριστοτέλη στο ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, , ιδ. σ.σ. 303-314.

³⁴² Κατά τον Τάιλερ ο μετασχηματισμός των πλατωνικών ιδεών σε δημιουργικές νοήσεις του Θεού – δημιουργού πρέπει να είχε συντελεστεί πριν ακόμα την εποχή του Φίλωνα του Ιουδαίου, γι' αυτό και φθάνει στο συμπέρασμα ότι θα πρέπει να αναχθεί στον πλατωνικό φιλόσοφο Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη, θέση με την οποία διαφώνησαν οι περισσότεροι μελετητές του προβλήματος. Προηγείται, ασφαλώς η σχετική προβληματολογία στους Κυνικούς, διαδόχους του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ο μετασχηματισμός των πλατωνικών ιδεών σε δημιουργικές νοήσεις του Θεού έχει

Επανερχόμενοι στην υπό εξέταση προβληματολογία περί των καθόλου, τα ερωτήματα της *Εισαγωγής* του Πορφύριου επαναδιατυπώθηκαν από τους αλεξανδρινούς σχολιαστές και πήραν συνοπτικά την εξής σχηματική μορφή: (α) έχουν τα καθόλου υπέρ-υποκειμενική πραγματικότητα ; (β) ποια είναι η πραγματικότητα αυτή ; Επί της ουσίας πρόκειται για το πρόβλημα της ύπαρξης, αλλά και του τρόπου της παρουσίας των καθολικών εννοιών σε μια προσπάθεια συμφιλίωσης της πλατωνικής και αριστοτελικής θέσης με απόπειρα προσδιορισμού της σχέσης ανάμεσα στην πρώτη και δεύτερη ουσία. Η επεξεργασία του ζητήματος διαρθρώνεται σχηματικά πάνω σε δύο – θα ισχυριζόμαστε – άξονες εξέτασης και συγκεκριμένα: (α) την εξέταση της προτεραιότητας των δύο ουσιών, ειδικότερα της δεύτερης προς την πρώτη και (β) τον τρόπο ύπαρξης των καθόλου.

(α) Έχουν τα καθόλου υπέρ-υποκειμενική πραγματικότητα ;

Ως προς την εξέταση του πρώτου σκέλους του ζητήματος, ο νεοπλατωνικός κλάδος της Αλεξάνδρειας, τόσο η εθνική, όσο και η χριστιανική του πτέρυγα, ακολουθεί την ίδια σχεδόν ερμηνευτική γραμμή σε ό,τι αφορά στην προτεραιότητα της δεύτερης προς την πρώτη ουσία. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα καθόλου προηγούνται των επιμέρους οντολογικά, αλλά έπονται γνωσιολογικά. Ειδικότερα, τα επιμέρους χρειάζονται τα καθόλου για να υπάρξουν, ενώ τα καθόλου χρειάζονται τα επιμέρους για να γνωσθούν και να διατυπωθούν. Δικαιολογείται, μάλιστα, η επιλογή του Αριστοτέλη να αποδώσει τους όρους «*πρώτη*» και «*δευτέρα*» ουσία στο μερικό και καθολικό αντίστοιχα. Πρόκειται για επιλογή του φιλοσόφου που δεν έχει να κάνει με βάση την αρχή της οντολογικής προτεραιότητας του μερικού έναντι του καθολικού. Η διάκριση σε «*πρώτη*» και «*δευτέρα*» ουσία ακολουθεί – κατά τους νεοπλατωνικούς της σχολής της Αλεξάνδρειας – το κριτήριο της γνωσιολογικής

ήδη συντελεστεί στους έξι πρώτους αιώνες, αφού εντοπίζεται στον Μέσο πλατωνισμό και Νεοπλατωνισμό και στους χριστιανούς συγγραφείς. Εκτενή αναφορά γύρω από το θέμα με τη σχετική αναλυτική βιβλιογραφία μπορεί κανείς να βρει στο άρθρο «Μιχαήλ Ψελλού, Περί των ιδεών, ας ο Πλάτων λέγει» στο ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, ιδ. σ.σ. 425-455 · Εξίσου διαφωτιστική γύρω από τη συνειφορά του Ποσειδωνίου στη στωική σκέψη η διδακτορική διατριβή ΚΑΡΑΜΠΙΑΤΖΑΚΗ ΕΛ., *Ποσειδώνιος: Απαμείβς ή Ρόδιος. Ελληνιστική φιλοσοφία και επιστήμη (Παράρτημα: ο μηχανισμός των Αντικυθήρων, ένα τεχνολογικό θαύμα της Ύστερης Αρχαιότητας)*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2011.

μεθοδολογίας, καθώς, σύμφωνα με τη διατύπωση του σχολάρχη Αμμωνίου, «ἀπό γάρ τῶν μερικῶν ἀναγόμεθα ἐπὶ τὰ καθόλου»³⁴³.

Επιχειρώντας να σταχυολογήσουμε σημαίνουσες αναφορές από το σχολιαστικό έργο τόσο των εθνικών, όσο και των χριστιανών αλεξανδρινών υπομνηματιστών, η έρευνα καταλήγει αναμφίβολα στην επιβεβαίωση των παραπάνω κρίσεων για τη θέση των αλεξανδρινών γύρω από το ζήτημα. Στο έργο του *Εἰς Κατηγορίας* ο Αμμώνιος αναφέρει χαρακτηριστικά για τον Αριστοτέλη:

*«λέγει δέ ταύτης τῆς οὐσίας τὴν μὲν εἶναι πρώτην τὴν δέ δευτέραν, πρώτην μὲν τὴν μερικὴν καλῶν. δευτέραν δέ τὴν καθόλου. ὅθεν ἄξιον ζητῆσαι διὰ τί οὕτω φησίν. εἴπερ τῶν μερικῶν τὰ καθόλου τιμιώτερα. φαμέν οὖν ὅτι τὰ φύσει πρότερα ἡμῖν δευτέρὰ ἐστὶ καὶ τὰ ἡμῖν πρότερα τῆ φύσει δεύτερα [...]»*³⁴⁴.

Εξηγώντας την επιλογή του Αριστοτέλη να ονομάσει «πρώτη» τη μερική και «δευτέρα» την καθόλου ουσία, ο Αμμώνιος διευκρινίζει ότι όσα ιεραρχούνται πρώτα στη τάξη της φύσης έπονται στην ιεραρχία της ανθρώπινης τάξης και το αντίστροφο. Η τοποθέτηση του Αμμωνίου γίνεται σαφέστερη με την επιλογή ενός χαρακτηριστικού παραδείγματος. Γίνεται πασιφανής η οντολογική προτεραιότητα των κοινών στοιχείων στην περίπτωση του σπέρματος και του αίματος έναντι του ανθρώπου. Προηγούνται, δηλαδή, χρονικά τα κοινά στοιχεία από τα οποία συντίθενται όλοι οι ανθρώπινοι οργανισμοί και έπεται κάθε ανθρώπινη οντότητα χωριστά. Αντίθετα, καθίσταται εύλογη η προτεραιότητα του ανθρώπου έναντι των συστατικών του στοιχείων – σπέρματος και αίματος –, όταν πρωτεύει το γνωσιολογικό κριτήριο³⁴⁵. Με αυτό το συλλογιστικό σχήμα ο Αμμώνιος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης «ἀπαρεσκόντως λέγει τὴν μερικὴν οὐσίαν πρώτην», προβαίνοντας σε αυτόν τον προσδιορισμό για τις ανάγκες των εισαγομένων στο μάθημα της φιλοσοφίας³⁴⁶.

³⁴³ Αμμώνιος, 36, 12-13.

³⁴⁴ Αμμώνιος, 36, 2-7.

³⁴⁵ «οἷον ἢ ὄλη καὶ τό εἶδος εἶτα τὰ κοινὰ στοιχεῖα πρότερα τῆ φύσει, ἐκ τούτων δέ τό σπέρμα καὶ τό αἷμα καὶ εἶθ' οὕτως ὁ ἄνθρωπος · ἡμῖν δέ πρότερος ὁ ἄνθρωπος · γνωρίζομεν γάρ ἡμεῖς πρότερον τόν ἄνθρωπον, εἶτα τὰ προειρημένα τὰ ἔνεκα του παραλαμβανόμενα», Αμμώνιος, 36, 7-10.

³⁴⁶ «ἐπεὶ οὖν ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς εἰσαγομένους, τοῖς δέ εἰσαγομένοις σαφέστερα τὰ προσεχῆ, εἰκότως τὴν μερικὴν πρώτην εἶπεν ἐν τῷ παρόντι · ἀπό γάρ τῶν μερικῶν ἀναγόμεθα ἐπὶ τὰ καθόλου», Αμμώνιος, 36,

Στην ίδια γραμμή ερμηνείας τοποθετείται και η άποψη του Σιμπλίκιου στο δικό του υπόμνημα *Εἰς Κατηγορίας*, ο οποίος στηρίζει το επιχειρήματά του για την οντολογική υπεροχή του καθόλου έναντι του επιμέρους επί τη βάσει της προτεραιότητας στη σχέση αιτίου – αιτιατού³⁴⁷. Αποδίδει, μάλιστα, την επιλογή του Αριστοτέλη στη χρήση των όρων «πρώτη» και «δευτέρα» (μερική και καθολική αντίστοιχα) στο γνωσιολογικό πρωτείο του μερικού για την αναγωγή στο καθολικό: «πρώτας μὲν τὰς ἀτόμους οὐσίας ἔθετο, δευτέρας δὲ τὰς κοινὰς καὶ ἀπλᾶς, διότι πρώτοις τοῖς συνθέτοις καὶ ἀτόμοις, ἔπειτα τοῖς ἀπλοῖς καὶ κοινοῖς ἐπιβάλλομεν»³⁴⁸. Γι' αυτό, άλλωστε, κατά τον Σιμπλίκιο, ο Σταγειρίτης δε μεταχειρίστηκε τον κατ' ἐξοχήν υπαρκτικής και οντολογικής σημασίας ρηματικό τύπο «ἐστί» για την μερική ουσία, αλλά τη διατύπωση «πρώτως αὕτη οὐσία ὡς πρὸς ἡμᾶς λέγεται»³⁴⁹. Στην ίδια εξηγητική γραμμή κινείται και ο Ολυμπιόδωρος στο δικό του σχολιαστικό κείμενο *Εἰς Κατηγορίας*. Επικαλείται, μάλιστα, υποστηρικτικά για την τεκμηρίωση της θέσης - ὅτι τα καθόλου προτάσσονται των μερικών - το θεμελιώδες για την κατανόηση της αριστοτελικής σκέψης σύγγραμμα του φιλοσόφου *Μετά τα Φυσικά*. Ο Ολυμπιόδωρος σημειώνει πως στο συγκεκριμένο ἔργο ο Αριστοτέλης «πρῶτα μὲν τὰ καθόλου τάττει δευτέρα δὲ τὰ μερικά»³⁵⁰, για να εξηγήσει παρακάτω ὅτι ὑπάρχει μια διττή τάξη στην ιεράρχηση των δύο ουσιών, δηλαδή η φυσική και η ανθρώπινη τάξη³⁵¹. Από τις δύο αυτές μεθοδολογικές ταξινομήσεις ο Σταγειρίτης ἐπιλέγει στις *Κατηγορίες* του να

10-13, «Καλῶς δὲ τὸ λέγονται εἴρηκε, ἐπειδήπερ κατὰ φύσιν αὗται πρῶται οὐσίαι εἰσίν», Αμμώνιος, 40, 4-5.

³⁴⁷ «διὰ τί ἐν μὲν τοῖς Φυσικοῖς τὰ κοινὰ προτάττει, ἐνταῦθα δὲ τὰ καθ' ἕκαστα ; ἢ ὅτι διχῶς λέγεται τὸ πρότερον καὶ τὸ δεύτερον, ἦτοι τῇ φύσει ἢ ὡς πρὸς ἡμᾶς · πρὸς ἡμᾶς μὲν γάρ τὰ καθ' ἕκαστον πρότερα · πρώτοις γάρ τούτοις προσβάλλομεν · τῇ δὲ τὰ κοινὰ πρότερα · ὑπὸ γάρ τὰ καθόλου τέτακται τὰ καθ' ἕκαστα. ὥστε εἰ μὲν ἀπὸ τῆς φύσεως ἀρχοῖτό τις, τὰ ἀπλᾶ, τὰ αἴτια, τὰ καθόλου, τὰ ἄνυλα, τὰ ἀμέριστα καὶ τὰ τοιαῦτα προτάζει · ἐπειδὴ δὲ ἀπὸ τῆς σημαντικῆς σχέσεως ἡ τάξις εἴληπται νῦν, ὡς πρὸς ἡμᾶς τὸ πρῶτον ληφθήσεται», Σιμπλίκιος, 82, 15-22.

³⁴⁸ Σιμπλίκιος, 80, 28-30.

³⁴⁹ Σιμπλίκιος, 81, 9-10.

³⁵⁰ Ολυμπιόδωρος, 58, 21-22.

³⁵¹ «ἐπὶ τούτοις ζητήσωμεν πῶς ἐνταῦθα τὴν ἄτομον οὐσίαν πρώτην καλεῖ τὴν δὲ καθόλου δευτέραν, ἐν δὲ τῇ *Μετά φυσικά* τὸ ἀνάπαλιν πρῶτα μὲν τὰ καθόλου τάττει δευτέρα δὲ τὰ μερικά. φαμέν οὖν ἡμεῖς ὅτι διττὴ ἡ τάξις, ἢ μὲν φυσικὴ, ἦτις καὶ τὰ καθόλου πρῶτα οἶδε τῶν μερικῶν, ἢ δε πρὸς ἡμᾶς, ἦτις τὰ μερικά οἶδεν πρὸ τῶν καθόλου. διττῆς οὖν τῆς τάξεως, οὐ τῇ τάξει τῇ φυσικῇ κέχρηται, ἀλλὰ τῇ πρὸς ἡμᾶς», Ολυμπιόδωρος, 58, 20-25.

χρησιμοποιήσει *τῆ πρός ἡμᾶς*, αφού πρόκειται για εισαγωγικό μάθημα φιλοσοφίας³⁵². Όπως, μάλιστα, σημειώνει, ο Αριστοτέλης μεταχειρίζεται προσεκτικά τη διατύπωση «*καί πρώτως καί μάλιστα ἐστίν*», χρησιμοποιώντας όχι το ρηματικό τύπο του υπαρκτικού – οντολογικού «*ἐστίν*», αλλά το μετοχικό τύπο ενός λεκτικού ρήματος («*λεγομένη*»). Με αυτό τον τρόπο επιδιώκει – όπως είχε επισημανθεί προηγουμένως – να αποδώσει με το λεκτικό αυτό σχήμα μια σχετική και όχι απόλυτη προτεραιότητα στην «*ἄτομον οὐσίαν*»³⁵³.

Οι αποδεικτικές αναφορές για την προτεραιότητα της «*δευτέρας*» - κατά τον Αριστοτέλη - ή καθόλου ουσίας έναντι της μερικής από το χώρο των εθνικών της αλεξανδρινής σχολής ολοκληρώνονται με τον Ασκληπιό. Ο τελευταίος, υπομνηματίζοντας το *Μετά τα Φυσικά*, ευθυγραμμίζεται με τους υπόλοιπους σχολιαστές του αριστοτελικού έργου. Δικαιολογεί την πρόταξη των μερικών έναντι των καθολικών από τον Αριστοτέλη στο γνωσιολογικό σχήμα «*αἱ δέ μαθήσεις ἐκ τῶν μερικῶν ἐπί τὰ καθόλου ἀνέρχονται*»³⁵⁴. Αντίθετα, αναγνωρίζει και διατυπώνει με τον πλέον εμφαντικό τρόπο την οντολογική εξάρτηση των μερικών από τις καθολικές ουσίες, οι οποίες διαθέτουν την πρωτοκαθεδρία έναντι των αισθητών. Τα χωρία για την οντολογική πρόταξη των καθολικών έναντι των μερικών ουσιών βρῖθουν στο κείμενο του Ασκληπιού³⁵⁵, ο οποίος εμμένει στη θέση – των προηγουμένων - ότι η προτεραιότητα των μερικών έναντι των καθολικών βασίζεται στην ανθρώπινη

³⁵² «ἐπειδή γάρ εισαγωγικόν τό σύγγραμμα πέφυκεν, φιλανθρώπως ποιῶν ὁ φιλόσοφος ἀρμόζεται πρός ἡμᾶς, ἐν δέ τοῖς *Μετά φυσικά* τοῖς πράγμασιν ἐπόμενος ἀπονέμει κάκεινοις τό ἴδιον, τό καθόλου τῶν μερικῶν προτάτων», Ολυμπιόδωρος, 58, 25-28.

³⁵³ «περί γάρ ταύτης φησίν ἡ κυριώτατα καί πρώτως καί μάλιστα λεγομένη, ἡ δέ καθόλου οὐ μόνον κυριώτατα καί πρώτως καί μάλιστα λέγεται, ἀλλά καί ἔστιν», Ολυμπιόδωρος, 60, 1-3.

³⁵⁴ Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca VI, 383, 1 (στο ἐξῆς Ασκληπιός).

³⁵⁵ «εἰδέναι οὖν χρῆ ὅτι ἐν ταῖς πρωτίσταις οὐσίαις οὐ θεωροῦνται τὰ συμβεβηκότα», Ασκληπιός, 141, 21-22, «[...] τὰ δέ καθ' αὐτό συμβεβηκότα τοῖς καθόλου ὑπάρχουσιν [...]» 141, 24-25, «πρώτως γάρ τό καθόλου ἐστὶ τό ἔχον. τὰ δέ μερικά συμβεβηκότα οὐκ ἔχουσι καθ' ὑπαρξιν ἀλλ' ἐπεισοδιωδῶς [...]», 141, 27-28, «τὰ καθ' αὐτό συμβεβηκότα ἐν τοῖς καθόλου θεωρεῖται, ἅτινα συμβάλλονται ἡμῖν εἰς τούς ὀρισμούς τῶν πραγμάτων», 142, 3-5.

γνωσιολογική πορεία.³⁵⁶ Καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα ότι «έντεϋθεν ἐπιλυόμεθα καί τό ἐν Κατηγορίαις περί τῆς οὐσίας»³⁵⁷.

Ο χριστιανικός κλάδος της αλεξανδρινῆς νεοπλατωνικῆς παράδοσης υπερθεματίζει την ερμηνεία της προτεραιότητας των καθολικῶν ἐναντι των μερικῶν. Ο Ιωάννης ο Φιλόππος, επικεφαλῆς – θα μπορούσαμε να τον χαρακτηρίσουμε – αὐτῆς τῆς θεωρητικῆς πτέρυγας τῆς αλεξανδρινῆς σχολῆς, συντάσσεται με τὴν επιχειρηματολογία του Σμπλικίου. Κατὰ τὴν ἀποψή του ο Αριστοτέλης θα μπορούσε κάλλιστα να ονομάσει πρώτη τὴν οὐσία των γενῶν και των ειδῶν και δεύτερη των ἀτόμων, αφοῦ τὸ αἴτιο πρωτεύει του αἰτιατοῦ:

*«Πρώτην ἂν εἶπε τὴν τῶν γενῶν καὶ τῶν ειδῶν, δευτέραν δὲ τὴν τῶν ἀτόμων, ὡς ἐκείνην μὲν αἰτίαν, ταύτην δ' αἰτιατὴν · κρεῖττον δὲ τό αἴτιον τοῦ αἰτιατοῦ καὶ τό καθολικόν τοῦ μερικοῦ. καὶ ἄλλως τά τῆ φύσει πρότερα ἡμῖν ὕστερα καὶ τά ἡμῖν πρότερα τῆ φύσει δεύτερα ·»*³⁵⁸.

Ο λόγος, ὁμως, που ο Σταγειρίτης ἐπέλεξε αὐτοὺς τους προσδιορισμοὺς ἔχει να κάνει σαφῶς με διδακτικά και ὄχι με οντολογικά κριτήρια³⁵⁹. Γι' αὐτό, ἄλλωστε, ἡ διατύπωση του Αριστοτέλη δεν ἦταν «'ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα οὔσα'» για τὴν ἐπιμέρους οὐσία, «ἄλλα λεγομένη». Ο Φιλόππος, ὅπως και οἱ προηγούμενοι σχολιαστῆς, δίνει ιδιαίτερη σημασία στον τρόπο με τον οποίο ο Μακεδόνας φιλόσοφος χρησιμοποίησε τους χαρακτηρισμοὺς «πρώτη» και «δευτέρα» για τὴν μερική και καθολική οὐσία ἀντίστοιχα, ἐπιμένοντας στους ρηματικούς τύπους «λεγομένη» και «ἔστιν» ἀντίστοιχα³⁶⁰. Στην ἴδια γραμμὴ βρίσκεται ἡ ερμηνεία του

³⁵⁶ «ἐκ τῶν φύσει ὕστερων ἡμεῖς τὰς ἀρχὰς ποιούμεθα. ἐπειδὴ ταῦτα μᾶλλον συνεγνωσμένα ἡμῖν ὑπάρχουσι. διὰ τοῦτο τοίνυν ὁ Αριστοτέλης πρότερον διελέχθη ἡμῖν περὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων · ταῦτα γὰρ τῆ φύσει ὕστερα ὑπάρχουσιν, ἡμῖν δὲ πρότερα», Ασκληπιός, 1, 9-12.

³⁵⁷ Ασκληπιός, 179, 14-17.

³⁵⁸ Φιλόππος, 50, 6-10.

³⁵⁹ «ἐπεὶ οὖν ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς εἰσαγομένους, εἰκότως τὴν μερικήν οὐσίαν πρώτην εἶπεν (ἐναργεστέρα γὰρ αὕτη κατὰ τὴν αἴσθησιν), δευτέραν δὲ εἶπε τὴν κατὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη · ἀπὸ γὰρ τῶν μερικῶν ἐπὶ τὰ καθόλου ἀναγόμεθα ὀψέ τοῦ λόγου ἐν ἡμῖν ἐλλάμψαντος», Φιλόππος, 50, 10-14.

³⁶⁰ «καὶ ἵνα σαφέστερον ἡμῖν γένηται τό λεγόμενον, μικρόν ὑπερβιβάσαντες τό ῥητόν οὕτως εἶπωμεν "οὐσία" δὲ ἢ λεγομένη κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα αὕτη ἐστὶ", τοῦτ' ἔστιν ἢ λεγομένη παρὰ τοῖς πολλοῖς, ὅπου δὲ ὡς ἀπὸ οἰκείας δόξης προφέρει τὸν λόγον, οὐκέτι λέγει τό λέγεται, ἀλλ' ἔστιν», Φιλόππος, 50, 16-20.

Ηλία, ο οποίος αποδίδει το χαρακτηριστικό επίθετο «φιλοκαθόλου» στον Αριστοτέλη. Αναρωτιέται πώς ο φιλόσοφος προτάσσει τη μερική έναντι της καθόλου ουσίας αν και «αεί προτάττων τά καθόλου τῶν μερικῶν». Η απάντηση – λύση για τον χριστιανό σχολιαστή έχει δύο εκδοχές:

«ἢ ὅτι τῆ πρὸς ἡμᾶς τάξει ἐχρήσατο (πρὸς ἡμᾶς γάρ αὕτη πρώτη · πρῶτον γάρ τοῖς μερικοῖς ἐντυγχάνομεν καὶ οὕτως τοῖς καθόλου), ἢ καὶ ἄλλως ὅτι καὶ κάτ' ἀλήθειαν πρώτη ἐστὶν ἡ ἄτομος οὐσία τῆς καθόλου ἐπὶ τοῖς πολλοῖς [...]»³⁶¹.

Στο ίδιο έργο, μάλιστα, ο Ηλίας εξηγεί πως ο Αριστοτέλης «διορθώνει» τις προηγούμενες «εὐφημίες» της ατόμου ουσίας με την προσθήκη του ρηματικού τύπου «λεγομένης»:

«Ἐκόλασεν ἐνταῦθα ὁ Ἀριστοτέλης ὅλας τὰς εὐφημίας προσθεῖς τὴν λεγομένην. ὡς ἂν τῆς ατόμου οὐσίας κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένης, μὴ οὐσης δέ. ἄλλης δέ οὐσης τῆς κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα κατ' ἀλήθειαν οὐσης»³⁶².

Η πρόταξη της καθολικής έναντι της μερικής ουσίας προκρίνεται και στη σκέψη του Δαβίδ στο υπόμνημά του στην *Εισαγωγή* του Πορφυρίου. Γράφει ο χριστιανός φιλόσοφος σχετικώς:

«Τὰ τῆ φύσει πρῶτά ἐστιν ὑμῖν ὕστερα, οἷον τὰ ἀπλᾶ τῆ φύσει πρῶτά ἐστι, τὸ πῦρ τὸ ὕδωρ, ἐστὶν δέ ἡμῖν ὕστερα · πρῶτον γάρ ἀποβλέπομεν εἰς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὕστερον ἐξ αὐτοῦ γινώσκομεν τὰ ἀπλᾶ στοιχεῖα. ἐκ τοῦ ἐναντίου δέ τὰ τῆ φύσει ὕστερα ἡμῖν πρῶτά ἐστι, οἷον ὁ ἄνθρωπος τῆ φύσει ὕστερον ἡμῖν δέ πρώτος· πρῶτον γάρ ἐποίησε ὁ θεός τὸ πῦρ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ λοιπὰ στοιχεῖα, καὶ ὕστερον ἐποίησεν ἐξ αὐτῶν σύνθετον τὸν ἄνθρωπον. ὁ ἄνθρωπος δέ ἡμῖν πρῶτός ἐστιν · πρῶτον γάρ γινώσκομεν τὸν ἄνθρωπον καὶ ὕστερον τὰ ἀπλᾶ στοιχεῖα»³⁶³.

Με το παράδειγμα που μεταχειρίζεται ο Δαβίδ καταλήγει στο εύλογο συμπέρασμα ότι «τοιούτον δέ ἐστι καὶ ἐπὶ τῶν προκειμένων γενῶν · τὸ μὲν γάρ πρῶτον

³⁶¹ Ηλίας, 163, 6-15.

³⁶² Ηλίας, 165, 3-9, 15-18.

³⁶³ Δαβίδ, 129, 4-11.

έστι τῆ φύσει, ἡμῖν δέ ὕστερον»³⁶⁴. Στον Δαβίδ, μάλιστα, καθίσταται ιδιαίτερα έντονη η επιρροή της χριστιανικής διδασκαλίας, στοιχείο που γίνεται εύκολα αντιληπτό μέσα από την επαναλαμβανόμενη αναφορά του στη θεωρία των ποιητικών λόγων. Με αυτόν τον τρόπο επιδιώκει να επισημάνει την προϋπαρξη των ιδεών, όχι ως αυθυπόστατων όντων, αλλά ως δημιουργικών λόγων στο νου του Θεού - Δημιουργού:

*«πάντως γάρ εἰ κατ' εἰκόνα αὐτῶν δημιουργεῖ ὁ θεός, αὐται προτερεύουσι τῶν δημιουργημάτων [...]»*³⁶⁵ και *«οὕτω καί τά τοιαῦτα (πρῶτον μὲν) παρά τῷ θεῷ ἔστιν, ὕστερον δέ ἐν τῇ ὕλῃ · πρῶτον γάρ αὐτά γινώσκει ὁ θεός, καί ὕστερον δημιουργεῖ αὐτά ἢ φύσις»*³⁶⁶.

Αυτή, άλλωστε, η ενδεικτική επισήμανση από το έργο του Δαβίδ απηχεί συνολικά τη θέση της νεοπλατωνικής αλεξανδρινής σχολής – ιδίως των χριστιανών υπομνηματιστών – γύρω από το ζήτημα. Πρόκειται για μια προσπάθεια να ατονήσει ο παραδειγματικός και κυρίως ο αιτιακός χαρακτήρας των πλατωνικών ιδεών για τη γένεση των αισθητών και να μετακινηθεί η υπερκείμενη πραγματικότητά τους ως προτύπων στο νου του Θεού.

Στον τελευταίο εκπρόσωπο της αλεξανδρινής νεοπλατωνικής σκέψης, το Στέφανο, η προτεραιότητα των καθόλου έναντι των μερικών επιβεβαιώνεται μέσα από τον υπομνηματισμό του αριστοτελικού έργου *Περί Ερμηνείας*. Ακολουθώντας έναν γλωσσοαναλυτικό συλλογισμό ο Στέφανος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το καθόλου προτάσσεται του μερικού, αφού η γενική έννοια – και όχι η ειδική – αποκαλύπτει πάντα το αληθινό νόημα της πρότασης:

*«εἰ δέ συμβῆ ποτε τό μὲν καθολικώτερον τό δέ μερικώτερον, οὐ δεῖ τό μερικόν τοῦ καθολικωτέρου προτάττεσθαι[...]· ὅταν δέ τό ἀνάπαλιν ποιήσωμεν καί τό μερικώτερον προτάζωμεν, ἀδύνατον»*³⁶⁷.

³⁶⁴ Δαβίδ, 129, 11-13.

³⁶⁵ 115, 20-21

³⁶⁶ 115, 30-32

³⁶⁷ Stephani in librum Aristotelis De Interpretatione commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG), vol. XVIII, 51, 9-27 (στο εξής Στέφανος).

Βασιζόμενος στην αριστοτελική γλωσσολογική θεωρία, άλλωστε, ότι η σχέση μεταξύ γλώσσας και πραγματικότητας βρίσκεται σε απόλυτη αντιστοιχία και ότι η ανάλυση της πρώτης δεν μπορεί παρά να οδηγεί σε βαθύτερη γνώση της δεύτερης, ο Στέφανος υιοθετεί τη θέση ότι τα είδη (κατηγορούμενα) εκφράζουν μια θεμελιώδη ιδιότητα των ατομικών ουσιών χωρίς την οποία η ατομική ουσία θα έπαυε να είναι αυτό που είναι.

(β) Ποιος είναι ο τρόπος ύπαρξης των καθόλου ;

Εξίσου σημαντική απόδειξη για την οντολογική προτεραιότητα των καθόλου παρουσιάζει η απάντηση που δίνουν οι νεοπλατωνικοί του αλεξανδρινού κλάδου στο ερώτημα περί του τρόπου ύπαρξης των καθολικών εννοιών. Και οι δύο πτέρυγες της σχολής, εθνική και χριστιανική, συνομολογούν στον τριπλό τρόπο ύπαρξης των καθόλου, καταλήγοντας στην λύση ότι τα καθόλου υπάρχουν (α) *πρό των πολλῶν*, (β) *έν τοῖς πολλοῖς* και (γ) *ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ἐννοηματικά καί ὑστερογενή*. Έτσι, με την διατύπωση «*πρό τῶν πολλῶν*» διασώζεται και δικαιολογείται η πλατωνική άποψη περί της προϋπάρχουσας δομής των καθόλου. Το «*έν τοῖς πολλοῖς*» διατυπώνει με διαφορετικό τρόπο τον αριστοτελικό *ἐνυλο εἶδος* που υποστηρίζει την αχώριστη συνύπαρξη καθόλου και αισθητών. Τέλος, με το «*ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ἐννοηματικά καί ὑστερογενή*» εξηγείται η ύπαρξη των καθολικών εννοιών ως συλλήψεων της διάνοιας που προκύπτουν από την αναγωγή εκ των μερικών.

Την παραπάνω θέση ασπάζεται ολος σχεδόν ο κλάδος της αλεξανδρινής νεοπλατωνικής σχολής, με άμεσες ή έμμεσες αναφορές στο σχολιαστικό έργο των εν λόγω υπομνηματιστών. Πρώτος ο σχολάρχης Αμμώνιος στο έργο του *Έξήγησις τῶν πέντε φωνῶν* προτείνει τον τριπλό τρόπο ύπαρξης, διευκρινίζοντας, μάλιστα, ότι ο Πορφύριος στο σχολιαστικό έργο του στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη για τα γένη και τα είδη αναφέρεται στην τρίτη κατηγορία *περί τῶν ἐπί τοῖς πολλοῖς*³⁶⁸. Με οδηγό το χαρακτηριστικό παράδειγμα του σφραγιστηρίου³⁶⁹, το οποίο απαντά σε όλη

³⁶⁸ «*Εἴρηται ὅτι τριττά ἐστί τά γένη, τά μέν πρό τῶν πολλῶν τά δέ ἐν τοῖς πολλοῖς τά δέ ἐπί τοῖς πολλοῖς. ἃ καί ὑστερογενή καλεῖται καί ἐννοηματικά ὡς ἐν τῇ διανοίᾳ ὄντα τῇ ἡμετέρᾳ. πρόκειται οὖν τῷ Πορφυρίῳ διδάξαι περί γενῶν οὔτε περί τῶν πρό τῶν πολλῶν οὔτε περί τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς ἀλλά περί τῶν ἐπί τοῖς πολλοῖς*», Αμμώνιος, 68, 25, 69, 1-9.

³⁶⁹ «*Ἴνα δέ σαφές ᾗ τό λεγόμενον, δι' ὑποδείγματος διεξέλθωμεν τῷ λόγῳ. οὐδέ γάρ ἀπλῶς οὕτως καί ὡς ἔτυχεν οἱ μέν σώματα αὐτά λέγουσιν οἱ δέ ἀσώματα, ἀλλά μετά λογισμοῦ τινος, οὐδέ ἐναντιοῦνται ἀλλήλοις · εἰκότα γάρ ἕκαστοι λέγουσιν. ἐννοεῖσθω τοίνυν δακτύλιός τις ἐκτύπωμα ἔχων, εἰ τύχοι,*

σχεδόν τη σχολιαστική παράδοση της αλεξανδρινής νεοπλατωνικής σχολής, ο Αμμώνιος εξηγεί με σαφήνεια τους τρεις τρόπους ύπαρξης των καθολικών εννοιών. Η λύση προκύπτει, ασφαλώς, έχοντας ως προϋπόθεση την αποδοχή της θεωρίας των δημιουργικών λόγων³⁷⁰. Έτσι, εξηγεί ότι με το όρο «*πρό τῶν πολλῶν*» αναφέρεται στο «*εἶδος ἐν τῷ δημιουργῷ ὡς ὁ ἐν τῷ δακτυλιδίῳ τύπος, καί λέγεται τοῦτο τό εἶδος πρό τῶν πολλῶν καί χωριστόν τῆς ὕλης*». Με τον όρο «*ἐν τοῖς πολλοῖς*» πρόκειται για «*τό εἶδος τοῦ ἀνθρώπου καί ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἀνθρώποις, ὡς τά ἐν τοῖς κηροῖς ἐκτυπώματα, καί λέγεται τά τοιαῦτα ἐν τοῖς πολλοῖς εἶναι καί ἀχώριστα τῆς ὕλης*». Τέλος, με τη διατύπωση «*ἐπί τοῖς πολλοῖς*» ο Αμμώνιος εξηγεί ότι «*θεασάμενοι δέ τούς κατά μέρος ἀνθρώπους ὅτι πάντες τό αὐτό εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ἔχουσιν, ὡς ἐπί τοῦ ὕστερον ἐλθόντος και θεασαμένου τά κηρία, ἀνεμαζάμεθα αὐτό ἐν τῇ διανοίᾳ, καί λέγεται τοῦτο ἐπί τοῖς πολλοῖς ἢ μετά τούς πολλούς καί ὕστερογενές*»³⁷¹.

Ο Ολυμπιόδωρος, αποδεχόμενος με τη σειρά του την τριπλή λύση της ύπαρξης των καθόλου, συμπληρώνει την επιχειρηματολογία του στο έργο του *Εἰς Προλεγόμενα* με τον ισχυρισμό ότι σκοπός του αριστοτελικού έργου είναι να εξετάσει τα καθόλου «*οὐ τά πρό τῶν πολλῶν (θεολογίας γάρ ἔργον τοῦτο), οὐδέ τά ἐν τοῖς πολλοῖς (φυσιολογίας γάρ τοῦτο), ἀλλά τά ἐννοηματικά τά ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ὕστερογενῆ*», τα οποία αποτελούν αντικείμενο της λογικής. Επισημαίνει, ωστόσο, ότι για να μπορέσει να μιλήσει ο Αριστοτέλης για τα καθόλου ως συλλήψεις της διάνοιας οφείλει να αναφερθεί αναπόφευκτα και στους άλλους δύο τρόπους ύπαρξης, δηλαδή «*πρό τῶν πολλῶν*» και «*ἐν τοῖς πολλοῖς*», τους οποίους – κατά τον Ολυμπιόδωρο – ο

Ἀχιλλέως καί κηρία πολλά παρακείμενα, ὁ δὲ δακτύλιος σφραγιζέτω τούς κηρούς πάντας. ὕστερον δὲ τις εἰσελθὼν καί θεασάμενος τά κηρία, ἐπιστήσας ὅτι πάντα ἐξ ἑνός εἰσὶν ἐκτυπώματος, ἐχέτω παρ' αὐτῷ τὸν τύπον ὃ ἐστὶ τό ἐκτύπωμα ἐν τῇ διανοίᾳ. ἢ δὲ ἐν τοῖς κηρίοις ἐν τοῖς πολλοῖς, ἢ δὲ ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ ἀπομαζαμένου ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ὕστερογενῆς. τοῦτο οὖν ἐννοείσθω καί ἐπί τῶν γενῶν καί εἰδῶν ὃ», Αμμώνιος, 41, 10-20.

³⁷⁰ «*ὁ γάρ δημιουργός πάντα ἔχει παρ' ἑαυτῷ τά πάντων παραδείγματα, οἷον ποιῶν ἀνθρωπον ἔχει παρ' ἑαυτῷ τό εἶδος τοῦ ἀνθρώπου, πρὸς ὃ ἀφορῶν πάντας ποιεῖ. εἰ δὲ τις ἐνσταίη λέγων, ὡς οὐκ εἰσὶν ἐν τῷ δημιουργῷ τά εἶδη, ἀκούέτω ταῦτα, ὡς ὁ δημιουργός δημιουργεῖ ἢ εἰδώς τά ὑπ' αὐτοῦ δημιουργούμενα ἢ μὴ εἰδώς · ἀλλ' εἰ μὲν μὴ εἰδώς, οὐκ ἂν δημιουργήσαι · 41, 21-25 τίς γάρ ποιήσειέ τι ἀγνοῶν ὃ μέλλει ποιεῖν ; οὐ γάρ ὡς ἡ φύσις ἀλόγῳ δυνάμει ποιεῖ. ὅθεν καί ποιεῖ ἢ φύσις οὐκ ἐφιστάνουσα γνωστικῶς τῷ γινόμενῳ. εἰ δὲ τι καθ' ἑξὶν λογικῆν ποιεῖ. οἶδε τό γινόμενον. εἰ τοίνυν μὴ χειρὸν ἢ κατὰ ἀνθρωπον ὁ θεός ποιεῖ, οἶδε τό ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον. εἰ δ' οἶδεν ὃ ποιεῖ, αὐτόθεν δῆλον, ὡς ἔστιν ἐν τῷ δημιουργῷ τά εἶδη*», Αμμώνιος, 42, 1-6.

³⁷¹ Αμμώνιος, 42, 1-13

Σταγειρίτης φιλόσοφος αποδέχεται³⁷². Την ίδια γραμμή ακολουθεί και ο Ασκληπιός στο υπόμνημά του στο *Μετά τα Φυσικά*. Η αναφορά του στους τρεις τρόπους ύπαρξης δείχνει την αποδοχή της λύσης από τον νεοπλατωνικό σχολιαστή, ο οποίος διευκρινίζει ότι το *πρότερον* και *ὕστερον* στις αριστοτελικές *Κατηγορίες* για τις δύο ουσίες, αισθητές και νοητές, αντίστοιχα έχει να κάνει με το γνωσιολογικό κριτήριο. Στον υλικό κόσμο οι καθολικές έννοιες συλλαμβάνονται μέσω των αισθητών, τα οποία και νοηματοδοτούν τις πρώτες, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι «*διό ἐπί τῶν ὑστερογενῶν καί ἐννοηματικῶν κρείττονα τά αἰσθητά καί τά ἄτομα τῶν γενῶν ὡς ἐν Κατηγορίαις ἐλέγετο*»³⁷³. Σε προηγούμενη ενότητα του ίδιου έργου, πάντως, ο αριστοτελικός σχολιαστής αποδέχεται εξίσου τους όρους «*ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ὑστερογενῆ*» και «*πρό τῶν πολλῶν*», για να περιγράψει τον τρόπο ύπαρξης των καθολικῶν εννοιῶν³⁷⁴.

Από τον αλεξανδρινό νεοπλατωνικό κλάδο των χριστιανῶν σχολιαστῶν, η διατύπωση του Δαβίδ αποτελεί την πλέον προσαρμοσμένη αποδοχή του τριπλού τρόπου υπάρξεως των καθόλου στη θεωρία των δημιουργικῶν λόγων του Θεοῦ. Χαρακτηριστικά εξηγεί ότι «*πρό πολλῶν δέ ἐστὶ τό ἐν τῇ γνώσει τοῦ θεοῦ ὑπάρχον ἦτοι τό ἔχον τήν αἰτίαν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας*», συνεχίζει, αναφέροντας ότι «*ἐν πολλοῖς δέ τό ὑπάρχον ἐν τῇ ὕλῃ*» και ολοκληρώνει, ερμηνεύοντας το «*ἐπί τοῖς πολλοῖς*», το οποίο υποστηρίζει πως πρόκειται για «*τό εἰς γινῶσιν τῆς ἡμετέρας*

³⁷² «*περί νοημάτων ἄρα αὐτῷ ὁ σκοπός. εὐπορεῖ δέ ὁ Ἀλέξανδρος καί ἄλλου λόγου τοιοῦτου · τοσοῦτον φησιν ὅτι περί νοημάτων ἐστὶν αὐτῷ ὁ σκοπός, ὅτι ἐν τῷ τέλει τῶν Κατηγοριῶν φησιν ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἰκανά ταῦτα. εἰ τοίνυν περί γενῶν, ὡς εἴρηται, ἐστὶν αὐτῷ ὁ σκοπός, οἷδε δέ πάλιν ἡ λογική οὐ τά πρό τῶν πολλῶν (θεολογίας γάρ ἔργον τοῦτο), οὐδέ τά ἐν τοῖς πολλοῖς (φυσιολογίας γάρ τοῦτο), ἀλλά τά ἐννοηματικά τά ἐπί τοῖς πολλοῖς καί ὑστερογενῆ, πῶς οὐκ ἔσται αὐτῷ ὁ σκοπός περί νοημάτων ἐνταῦθα. εἰ γε λογική ἐστὶν ἢ μετὰ χειρας πραγματεία ; καί οὕτω μὲν αἱ τρεῖς αἰρέσεις τό οἰκεῖον ἐξ αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου πιστούμεναι προῖεσαν*», Ολυμπιόδωρος, 19, 27-36.

³⁷³ «*ἔστιν οὖν τῷ ὄντι ὁ σκοπός τοῦ Ἀριστοτέλους οὔτε περί φωνῶν μόνον οὔτε περί νοημάτων μόνον οὔτε περί πραγμάτων μόνον, ἀλλά περί τῶν τριῶν ἅμα, φωνῶν, νοημάτων, πραγμάτων · οὐδέ γάρ δυνατόν περί ἑνός διαλεχθῆναι ἄνευ τῶν λοιπῶν*», Ασκληπιός, 178, 34-39.

³⁷⁴ «*χρή μέντοι γε γινώσκειν ὅτι εἰ τά ἐπί τοῖς πολλοῖς λαμβάνομεν καί ὑστερογενῆ. τουτέστιν τά ἐν τῇ φαντασίᾳ, μᾶλλον τά προσεχῆ ὑπάρχουσιν (ὡς γάρ εἴρηται ἐν Κατηγορίᾳ, μᾶλλον ἔστιν ἐλεῖν τόν Σωκράτη ἐκ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος ἢ ἐκ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ζῷον · δύναται γάρ καί ὁ ἵππος ζῷον εἶναι). εἰ δέ τά πρό τῶν πολλῶν, δήλον ὅτι καί ὁ ἀληθῆς λόγος ἔχει οὕτως, ὅτι δεῖ λαβεῖν τοὺς λόγους τοὺς δημιουργικούς, οἷον, εἰ τύχοι, τόν λόγον τοῦ ζῴου, καθ' ὃν παράγονται πάντα τά ζῴα. ὁμοίως δέ καί ἐπί τῶν ἄλλων ἀπάντων*», Ασκληπιός, 173, 26-33

διανοίας ἐρχόμενον»³⁷⁵. Για να γίνει, μάλιστα, ακόμα πιο σαφής ο Δαβίδ μεταχειρίζεται το γνωστό – στην αλεξανδρινή νεοπλατωνική σχολή – παράδειγμα του σφραγιστηρίου³⁷⁶. Ο Δαβίδ, μάλιστα, είναι εκείνος από τους αλεξανδρινούς νεοπλατωνικούς που δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο σχεσιακό δίπολο γνώση – πράξη για να αποδείξει ότι ο Αριστοτέλης αποδεχόταν τον τριπλό τρόπο ύπαρξης των καθολικών εννοιών³⁷⁷. Έτσι, υποστηρίζει ότι ψεύδονται όσοι ισχυρίζονται ότι κατά τον Αριστοτέλη η φύση δημιουργεί χωρίς λόγο³⁷⁸. Επικαλούμενος παράδειγμα που μεταχειρίζεται ο Σταγειρίτης στο *Μετά τα Φυσικά*³⁷⁹ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Μακεδόνας φιλόσοφος αποδέχεται «οὐ μόνον τό πρό πολλῶν καί ἐπί τοῖς πολλοῖς

³⁷⁵ Δαβίδ, 11-29.

³⁷⁶ «ἐπεὶ δὲ καί δυσχερῆ τὰ λεγόμενα φαίνεται, φέρε παραδείγματι αὐτὰ καθυποβάλλωμεν. χρυσοῦν δακτύλιον ἀριστέως ἐκτύπωμα ἔχοντα διανοίει μοι εἰς πολλοὺς κηρούς τὴν εἰκόνα τοῦ ἀριστέως μετατιθέμενον, τινὰ δὲ ταύτας τὰς εἰκόνας θεώμενον καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν διάνοιαν πάσας ἀναπολεῖν καὶ γινώσκειν μελετῶντα, καὶ τὸν μὲν δακτύλιον λέγει πρό τῶν πολλῶν (οὗτος γάρ καὶ πρὶν ἢ γένωνται πολλὰ σφραγίδες ἐν τῷ κηρῷ γέγονε), τοὺς δὲ τύπους τοὺς ἐν τῷ κηρῷ ἐν τοῖς πολλοῖς, τὸν δὲ ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα ταύτας τὰς εἰκόνας ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς · οὗτος γάρ δικαίως ἐπὶ τοῖς πολλοῖς λέγεται, καθὸ μετὰ τὰς πολλὰς σφραγίδας τοῦ κηροῦ ἐρχόμενος ταύτας ἐν τῷ ἰδίῳ νῷ διανοεῖται», Δαβίδ, 113, 20-29.

³⁷⁷ «τῷ μὲν οὖν λέγοντι τοῦ θεοῦ τὴν δημιουργίαν μετὰ λόγου εἶναι συγκατατίθεται ὁ Αἰριστοτέλης, ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον τό πρό πολλῶν καί ἐπί τοῖς πολλοῖς δοξάζει, ἀλλὰ καὶ τό ἐν τοῖς πολλοῖς», Δαβίδ, 115, 24-26.

³⁷⁸ «δυνατόν γάρ λέγειν ὅτι καὶ πρό πολλῶν ἐστὶ καὶ ἐν πολλοῖς καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς · οὕτω γάρ καὶ Πλάτων δοξάζει · φησὶ γάρ ὅτι καὶ γίνεται καὶ ἔστι καὶ ἐν σχέσει ὑπάρχει, καὶ ἐν μὲν τῷ λέγειν ‘‘γίνεται’’ ἐδήλωσε τό πρό πολλῶν (ὡς ἵνα νοήσης τὸν δακτύλιον πρό τῶν σφραγίδων γινόμενον), ἐν δὲ τῷ λέγειν ‘‘καὶ ἔστιν’’ ἐδήλωσεν ὅτι καὶ ἐν πολλοῖς ἐστὶ, τοῦτ’ ἐστὶ τό ἐν τῇ ὕλῃ, ἐν δὲ τῷ λέγειν ὅτι καὶ ‘‘ἐν σχέσει’’ ἐδήλωσεν ὅτι καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἐστὶ · γινώσκεις γάρ καὶ ἡ σχέσις. Αἰριστοτέλης δὲ τό ἐπὶ τοῖς πολλοῖς δοξάζει, οὐχὶ δὲ καὶ τό πρό πολλῶν · φησὶ γάρ ὅτι ἐν σχέσει ἐστὶ, καὶ ταῦτα ἐν πολλοῖς ὁμολογεῖ, τό πρό πολλῶν δὲ οὐ φησιν εἶναι · λέγει γάρ ὅτι τῶν ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσὶν οὐσιώδεις αἱ δὲ ἐπουσιώδεις, καὶ οὐσιώδεις μὲν αἱ τῆς φύσεως (αὗται γάρ λόγου οὐ δέονται · ἡ γάρ φύσις οὐσίαν ἔχει τό ἐνεργεῖν, καὶ ταῦτα ἐκτός λόγου. ἡ οὖν φύσις χωρὶς τοῦ λόγου ἐνεργοῦσα λόγον οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γινώσκεις πάντως διὰ λόγου γίνεται. εἰ οὖν οὐκ ἔστι παρά τῷ θεῷ τῶν δημιουργημάτων γινώσκεις, οὐκοῦν οὐδὲ τό πρό πολλῶν ὑπάρχει), ἐπουσιώδεις δὲ εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι τοῦ τέκτονος καὶ τῶν ὁμοίων · αὗται γάρ λόγου δέονται · οὐ γάρ ἀπὸ φύσεως ἔχει ὁ τέκτων τό ἐνεργεῖν, ἐπεὶ οὐκ ἐπαύετο ἂν ἐνεργῶν · ἡ γάρ φύσις οὐ παύεται ἐνεργοῦσα. οἱ δὲ ταῦτα λέγοντες / καταψεύδονται Αἰριστοτέλους · πανταχοῦ γάρ λέγει μὴ εἶναι πρᾶξιν χωρὶς γινώσεως μῆτε γινώσκιν χωρὶς πράξεως. πόθεν δὲ ἡ πλάνη γέγονε λέζωμεν», Δαβίδ, 114, 17-34, 115, 1-3.

³⁷⁹ «ὡσπερ ὁ ἄρχων ἔχει τὴν τάξιν ἐν ἑαυτῷ πρότερον, καὶ εἴθ’ οὕτως ὕστερον ἐκ ταύτης ἢ ἐν τῷ στρατοπέδῳ γίνεται ἢ ἐν τῇ πόλει, οὕτω καὶ τὰ τοιαῦτα (πρῶτον μὲν) παρά τῷ θεῷ ἐστὶν, ὕστερον δὲ ἐν τῇ ὕλῃ · πρῶτον γάρ αὐτὰ γινώσκει ὁ θεός, καὶ ὕστερον δημιουργεῖ αὐτὰ ἢ φύσις», Δαβίδ, 115, 28-32.

[...], *ἀλλά καί τό ἐν τοῖς πολλοῖς*», ἀπό τη στιγμή που υποστηρίζει ὅτι ἡ φύση δημιουργεῖ χωρίς λόγο, ἐννοώντας ὡστόσο ὅτι «δημιουργοῦσα τόν θεόν οὐ λανθάνει»³⁸⁰. Εξίσου ἀποδεκτὴ εἶναι ἡ λύση τῆς τριπλῆς ὑπαρξῆς τῶν καθόλου καί στον Ἰωάννη τον Φιλόπονο. Ὁ ἀριστοτελικὸς σχολιαστὴς ἐνδιαφέρεται πρωτίστως νὰ διαφωτίσει τὸ σκοπὸ γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης συνέγραψε τὸ ἔργο του *Κατηγορίες*, γιὰ τὸ ὁποῖο ἀποφαίνεται ὅτι «σκοπὸς οὖν τῷ Ἀριστοτέλει εἶπεῖν περὶ ἀπλῶν φωνῶν σημαίνουσῶν ἀπλᾶ πράγματα διὰ μέσων ἀπλῶν νοημάτων». Ἐπισημαίνει, ὡστόσο, ὅτι δὲν πρόκειται «περὶ ἀσήμων φωνῶν», ἀλλὰ «περὶ φωνῶν σημαίνουσῶν νοήματα · ἀνάγκη γάρ ὄντος τοῦ πράγματος εἶναι καὶ τούτου τὸ ὄνομα, καὶ πρό τούτου τὴν ἔννοιαν, ἣν ἔχομεν τοῦ πράγματος», ἐξηγώντας, μάλιστα, τὸν τριπλὸ τρόπο ὑπαρξῆς με τὸ παράδειγμα τοῦ Σωκράτη³⁸¹. Ὁ Ἡλίας, ἐπίσης, ἀφοῦ προχωρᾷ σὲ μια ἱστορικὴ ἀναφορὰ γύρω ἀπὸ τὴν διαμάχη περὶ τῆς ὑπαρξῆς ἢ μὴ τῶν καθόλου³⁸², τοποθετεῖται ἀναφανδὸν υπέρ τῆς ὑπαρξῆς τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν. Ὅπως καὶ οἱ προηγούμενοι υπομνηματιστές, ἐτσι καὶ ὁ Ἡλίας στα σχόλια του στὴν *Εἰσαγωγή τοῦ Πορφυρίου* επικαλεῖται τὸ γνωστὸ παράδειγμα τοῦ σφραγιστηρίου, προκειμένου νὰ ἐξηγήσει με τὸν πλέον σαφῆ τρόπο τὸν τριπλὸ τρόπο ὑπαρξῆς τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν³⁸³.

³⁸⁰ Δαβίδ, 116, 1-2.

³⁸¹ «οἷον τοῦ Σωκράτους ἔστιν ὄνομα ἢ Σωκράτης φωνή. τό δέ πρᾶγμα αὐτός ὁ Σωκράτης, ἢ δέ ἔννοια, ἣν ἔχομεν ἐν τῇ ψυχῇ, ἢ περὶ τοῦ Σωκράτους γινώσις», Φιλόπονος, 12, 3-11.

³⁸² «οἱ μὲν γάρ ἔλεγον ὑφεστάναι τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, ὡς Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ τοιοῦτοι. Ἀντισθένης δέ ὁ Κυνικός ὁ τοῦ Διογένους διδάσκαλος ἔλεγεν μὴ εἶναι τὰ καθόλου οὕτως ἐπιχειρῶν · ἄνθρωπον ὀρῶ, ἀνθρωπότητα δέ οὐχ ὀρῶ, καὶ ἵππον ὀρῶ, ἵππότητα δέ οὐχ ὀρῶ'. ἀλλ', ὡς Ἀντίσθενες', φησὶ πρὸς αὐτὸν ὁ Πλάτων, 'οἷς μὲν ὀρᾶται ἵππος καὶ ἄνθρωπος τὰ κατὰ μέρος ἔχεις, τοῦτ' ἔστιν ὀφθαλμούς, οἷς δέ ὀρᾶται ἀνθρωπότης καὶ ἵππότης τὰ καθόλου οὐκ ἔχεις · νοῦν γάρ οὐκ ἔχεις' · ὅτι γάρ εἰσι τὰ καθόλου καὶ οὐκ ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις μόνον καθέστηκεν, δηλοῖ κατὰ τὴν ὁμοιοπάθειαν · πόθεν γάρ ὀρῶντες χασμωμένους τινάς ἢ ἀποροῦντας παραχρῆμα ἀνάγκη τινὶ κινούμεθα πρὸς τὸ ὁμοιοπαθές ἐνεργεῖν, εἰ μὴ κοινόν τι καθόλου ὑπῆρχε πρὸς ἀλλήλους ;», Ἡλίας, 47, 12-23.

³⁸³ «Ἀλλὰ καὶ τούτου ἀποδειχθέντος οὐδέ τότε πέρας ἐπινοοῦμεν τῶν ζητήσεων, ἀλλὰ τότε ὁ κολοφών με τῶν ζητημάτων ἐξεδέχτο · τοῦ γάρ καθόλου τριτοῦ ὄντος, ἢ πρό τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ὑπὸ ποῖον τούτων τό γένος καὶ τὸ εἶδος τελεῖ ; οἷον ὡς ἐπὶ παραδείγματος ὑποκείσθω δακτύλιος ἔχων σφενδόνην καὶ ἐν αὐτῇ ἐκτύπωμα ἑνὸς τῶν ἀριστέων, Ἀχιλλέως ἢ Αἴαντος ἢ Ἑκτορος, καὶ διάφοροι κηροὶ ἀποματτόμενοι τό ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου καὶ τις ἐστὼς καὶ θεώμενος τὰ ἐν τοῖς κηροῖς, ὅς καὶ ἀναχωρεῖται λέγων 'εἶδον πολλοὺς κηροὺς τό αὐτὸ ἐκτύπωμα ἔχοντας'. ἔστιν οὖν τό ἐν τῷ δακτυλίῳ τό πρό τῶν πολλῶν. τό ἐν τοῖς κηροῖς τό ἐν τοῖς πολλοῖς, ὁ ἐστὼς καὶ θεασάμενος τοὺς τύπους τό ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. καὶ οὕτως μὲν ἐπὶ τοῦ παραδείγματος. ἐπὶ δέ τῶν πραγμάτων αὐτῶν τὰ πρό τῶν

Γίνεται, συνεπώς, σαφής η κληρονομιά του κλασικού καθολικοκεντρικού προσανατολισμού στη σκέψη των νεοπλατωνικών αλεξανδρινών σχολιαστών μέσα από την αναφορά τους στην προτεραιότητα της δεύτερης προς την πρώτη ουσία. Διαφαίνεται, ασφαλώς, η προσπάθειά τους να συμφιλιώσουν την πλατωνική και αριστοτελική θέση, όταν αναφέρουν ότι η πρωτοκαθεδρία της καθολικής ουσίας εξηγείται οντολογικά, ενώ η προτεραιότητα της ατόμου ουσίας κρίνεται γνωσιολογικά. Ακολουθούν ξεκάθαρα σε αυτό το σημείο την πλατωνική θεωρία στην οντολογία τους και την αριστοτελική θεωρία στη γνωσιολογία τους. Ωστόσο, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η συμβολή τους στο ζήτημα των καθολικών εννοιών σε ό,τι αφορά κυρίως στον τρόπο εμφάνισης και υπάρξεως της καθολικής ουσίας και αυτό κυρίως φαίνεται στην εξήγηση που δοκιμάζουν να δώσουν. Το συμπέρασμα που προκύπτει σε ό,τι αφορά στο τελευταίο ζήτημα είναι ότι οι αλεξανδρινοί νεοπλατωνικοί επιμένουν ότι τα καθόλου αφ' ενός προϋπάρχουν στο νου του Θεού – Δημιουργού, αφ' ετέρου εμφανίζονται με τα αισθητά, μέσω των οποίων συλλαμβάνονται εννοηματικά από τον ανθρώπινο νου.

πολλῶν ἐστὶν ἐν τῷ δημιουργῷ, τοῦτ' ἐστὶν οἱ λόγοι καθ' οὓς τὰ ὄντα δημιουργεῖ (καὶ τούτους τοὺς δημιουργικούς λόγους ὁ Πλάτων ἰδέας καλεῖ). τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς ἐν τῇ ὕλῃ, ἐπειδὴ ἀχώριστα εἰσι τῆς ὕλης (ἐν ταύτῃ γὰρ θεωροῦνται), καὶ τό εἶναι ἔχουσι τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἐπιστημόνων ἐν γὰρ τῇ τούτων φαντασίᾳ τό εἶναι ἔχουσι τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἥτοι τὰ καθόλου», Ηλίας, 48, 15-30.

Γ.2.2. Οι θεολογικές διατυπώσεις της σχεσιακής οντολογίας

Ειδικότερα, με βάση την επεξεργασία που έτυχε το δόγμα της Τριαδολογίας, αλλά και της Χριστολογίας, η ανατολική ορθόδοξη σκέψη, ενδιαφερόμενη πρωτίστως να απαντήσει στις αιρετικές νοθεύσεις της ορθόδοξης πίστης, κατέληξε να εννοιολογήσει με έναν ιδιαίτερο ενδιαφέροντα και πρωτότυπο τρόπο τις φιλοσοφικές κατηγορίες της ουσίας και της φύσεως, της υποστάσεως και του προσώπου. Έτσι τις προσέδωσε τέτοιο χαρακτήρα και τις εμπλούτισε με εκείνο το περιεχόμενο μέσα από το οποίο θεμελιώθηκε η μοναδικότητα και συγχρόνως η τριαδικότητα του χριστιανικού Θεού, δηλαδή η ενότητα της ουσίας του μέσα από την πολλαπλότητα των προσώπων. Για να εξηγήσουν αυτό ακριβώς το ευαίσθητο θεολογικό ζήτημα οι Πατέρες της ανατολικής Εκκλησίας προσέφυγαν στους παραπάνω όρους, θεμελιώνοντας μια ιδιότυπη – θα μπορούσαμε να ονομάσουμε – φιλοσοφία της σχέσης με θεμελιώδες στήριγμα τη διήκουσα έννοια του προσώπου³⁸⁴.

Γ.2.2.1. Πρόσωπο και σχέση στον Μ. Αθανάσιο

Η τεκμηρίωση του προσωποκεντρικού χαρακτήρα της πατερικής και βυζαντινής σκέψης θα μπορούσαμε να πούμε ότι βρίσκει κατ' αρχάς τα πρώτα βασικά της στηρίγματα στη θεολογική σκέψη του Μ. Αθανασίου. Ο λόγος του πατριάρχη Αλεξανδρείας *Κατά τῶν Ἀρειανῶν* συνοψίζει τη δογματική διδασκαλία του σπουδαίου ιεράρχη, προκειμένου να διασαφηνίσει το συγκεχυμένο θεολογικά, αλλά και φιλοσοφικά - λόγω της παρεκκλίνουσας αρειανικής πρότασης - τριαδολογικό δόγμα, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στις ενδοτριαδικές σχέσεις των θείων προσώπων. Στην προσπάθεια του να διασώσει το ομοούσιο και αναλλοίωτο του δευτέρου προσώπου, το οποίο υπονόμει η διδασκαλία των Αρειανών με την επινόηση της φυσικής ιεραρχίας εντός της θεότητας, ο Μ. Αθανάσιος τόνισε τη φυσική ενότητα του Τριαδικού Θεού, εξαίροντας ιδιαίτερος τη σχέση μεταξύ των δύο προσώπων της θεότητας, του Πατρός και του Υιού. Η αναγνώριση της αϊδιότητας του προσώπου του Θεού ως Πατρός καθιστά έτσι αυτονόητη την αναγνώριση της αϊδιότητας του προσώπου του Χριστού ως Υιού: «Πῶς γάρ ἦν αὐτός, καί οὐκ ἦν αὐτός ; »³⁸⁵. Και

³⁸⁴ Κατατοπιστική μελέτη για μια εισαγωγή στη σχεσιακή και περσοναλιστική οντολογία της ορθόδοξης θεολογίας βλ. σχ. ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Διόνυσος*, σ.σ. 133-189, ενώ για μια φιλοσοφική θεώρηση της αναφορικότητας ως τρόπου υπάρξεως βλ. σχ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡ., *Σχεδιάγραμμα*, σ.σ. 285-306.

³⁸⁵ PG 26, 33B.

κατά συνέπεια, το ασυμβίβαστο της κτιστότητας, αλλά και το δόγμα της ομοουσιότητας του Υιού βασίζονται και στηρίζονται, σύμφωνα με τον σπουδαίο ιεράρχη, στην αΐδια και μοναδική σχέση των προσώπων: «*Ἐπεὶ τοίνυν καὶ ὁ Υἱὸς εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Πατρὸς, ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ νοεῖν, ὅτι ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ Πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ*»³⁸⁶. Στον ίδιο, μάλιστα, προσωποκρατικό και σχεσιακό προσανατολισμό βρίσκονται και τα επόμενα δύο αποσπάσματα από το λόγο του Μ. Αθανασίου, ο οποίος επιμένει και εμβαθύνει στο σχεσιακό δίπολο Πατρός – Υιού: «*τὸ θεὸς τὴν φύσιν δηλοῖ· τὸ δὲ πατήρ τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τὸν υἱόν*»³⁸⁷, αλλά και «*τὸ γὰρ “θεός” ὄνομα φύσεως ἐστὶ θεωρουμένης ... τὸ δὲ “πατήρ” σχετικὸν καὶ τὸν “υἱός” ὁμοίως*»³⁸⁸. Στον αγώνα του, μάλιστα, για το ομοούσιο ο Μ. Αθανάσιος επισημαίνει τη σημασία που έχει η χρήση των λέξεων, η οποία δεν φθάνει μόνο να διατυπώνει, αλλά ιδίως να εκφράζει πλήρως την αλήθεια των σημειομένων. Αναμφίβολα η στάση του μεγάλου ιεράρχη συνεισφέρει φιλοσοφικά στην προετοιμασία και υιοθέτηση του μετριοπαθούς ρεαλισμού που θα συναντήσουμε αργότερα στα κείμενα του ι. Φωτίου και του Βλεμμύδη³⁸⁹.

Γ.2.2.2. Περσοναλισμός και σχεσιακότητα στη σκέψη της Καππαδοκίας

Στην ίδια γραμμή κινείται και η θεολογική σκέψη της Καππαδοκίας, με πρώτο χρονικά τον Μ. Βασίλειο. Για τη στάση, μάλιστα, του Καππαδόκη πατέρα έχουν γραφτεί δύο ενδιαφέροντα άρθρα, τα οποία συνηγορούν στη φιλοσοφική προσέγγιση του θέματος από τον Μ. Βασίλειο. Πρόκειται για τη μελέτη του Παύλου Καλλιγά³⁹⁰, αλλά και αυτή των Χρήστου Τερέζη και Σπύρου Παναγόπουλου³⁹¹, τα οποία εξετάζουν το λόγο του σπουδαίου ιεράρχη κατά του Ευνομίου. Ο επίσκοπος Καισαρείας διακρίνει σαφώς τις έννοιες της ουσίας και της υπόστασης στην προσπάθεια του να αντικρούσει τις δοξασίες τόσο του Ευνομίου όσο και του Σαβελλίου. Έτσι συνάπτει την κοινή θεία ενέργεια με την κοινή θεία ουσία, για να

³⁸⁶ PG 26, 332B.

³⁸⁷ PG 28, 1153D.

³⁸⁸ PG 28, 1292B.

³⁸⁹ PG 26, 416AB-417A.

³⁹⁰ KALLIGAS P., «Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names», στο K. Ierodiakonou (εκδ.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, σ.σ. 31-48.

³⁹¹ ΤΕΡΕΖΗ ΧΡ., ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ ΣΠ., «Η θεολογική διαμάχη Ευνομίου - Μεγάλου Βασιλείου: Μια φιλοσοφική προσέγγιση», στο Γρηγόριος Παλαμάς, 82.4 (2008), σ.σ. 609-642.

αποκρούσει τον μοναρχιανισμό και την αντί-τριαδική θεολογία του Ευνομίου, προστατεύοντας το ισότιμο και την αξία των τριών θείων προσώπων. Την ίδια στιγμή ο σπουδαίος ιεράρχης υπερτονίζει τα υποστατικά ιδιώματα τα οποία δηλώνουν τον άναρχο τρόπο υπάρξεως των τριών θείων προσώπων, δηλώνοντας ότι ο Πατήρ είναι πάντων η αρχή, χαρακτηρίζοντας τον Μονογενή Υιό ως εκ του Πατρός γεννηθέντα και περιγράφοντας το Άγιο Πνεύμα ως το εκ Θεού υπάρχον «οἶον πατρότητα καὶ υἰότητα καὶ ἁγιασμόν»³⁹². Ἐτσι επιτυγχάνεται η συνύφανση του κοινού της θεότητας και το ιδιάζον των θείων υποστάσεων. Παράλληλα, η έμφαση στην υποστατική ετερότητα των θείων προσώπων χωρίς να παραγνωρίζει τη φυσική ενότητα δεικνύει τον περσοναλιστικό προσανατολισμό της θεολογίας του Μ. Βασιλείου, ο οποίος, ωστόσο, διορθώνει τον ακραίο ρεαλισμό των Ανομοιανών. Ἐτσι, στις προθέσεις *ἐξ οὔ, δι' οὔ* και *ἐν ᾧ* στις οποίες η αιρετική ερμηνεία στήριζε την ετερουσιότητα των θείων προσώπων, ο Βασίλειος επέμενε ότι οι προθέσεις αναφέρονται στην πραγματικότητα των Υποστάσεων και όχι της Ουσίας: «τά ὀνόματα, ὁ πατήρ, λέγω, καὶ ὁ υἱός · ἀλλά καθ' ἑαυτά μὲν λεγόμενα τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην»³⁹³. Ο Μ. Βασίλειος υπογραμμίζει, μάλιστα, ότι η χρήση των ὀρων *πατήρ* και *υἱός* αναφέρονται σαφώς στην προσωπική σχέση και όχι στην ουσία της θεότητας. Το πλαίσιο της αναφορικότητας στη χρήση των ονομάτων επισημαίνει και ο Καλλιγὰς στο σχετικό μελέτημά του³⁹⁴. Διασφαλίζεται, έτσι, το κοινό της φύσης χωρίς να καταλύεται το καθ' ἕκαστον των υποστάσεων, διατύπωση που συγκλίνει προς τον μετριοπαθή φιλοσοφικό ρεαλισμό, χωρίς να εκτρέπεται στον ακραίο νομιναλισμό.

Η διδασκαλία του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού στρέφεται θεολογικά κατά της διαίρεσης του Αρείου και της συναίρεσης του Σαβελλίου. Για να αντιμετωπίσει τις αιρετικές προτάσεις της εποχής του ο σπουδαίος Πατέρας και θεολόγος εξαίρει ιδιαίτερα τη σημασία του προσώπου στην Τριάδα, τονίζοντας τη διάκριση των σχέσεων χωρίς να παραθεωρεί τη φυσική τους ενότητα. «εἷς Θεός ὁ Πατήρ, ἐξ οὔ τὰ πάντα, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὔ τὰ πάντα, καὶ ἐν Πνεῦμα τό Ἄγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα»³⁹⁵. Στο ζήτημα των προθέσεων ακολουθεῖ τη γραμμὴ που χάραξε ο Μ. Βασίλειος, τονίζοντας ότι οι λέξεις δεν εκφράζουν την πραγματικότητα της θεότητας,

³⁹² PG 32, 884BC.

³⁹³ PG 29, 621AB.

³⁹⁴ KALLIGAS P., σ. 88.

³⁹⁵ PG 36, 348A.

αλλά αναφέρονται στις ιδιότητες των προσώπων, όρος ο οποίος στο λεξιλόγιο του Γρηγορίου λογίζεται ταυτόσημος προς τις έννοιες *ύπόστασις* και *πρόσωπον*. Αλλά και σε άλλη, χαρακτηριστικότερη συνάφεια του λόγου του, ο Γρηγόριος επιβεβαιώνει τον περσοναλιστικό προσανατολισμό του στοχασμού του: «οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, ὃ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δέ καί τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τόν Υἱόν ὁ Πατήρ ἢ ὁ Υἱός πρὸς τόν Πατέρα»³⁹⁶. Αυτή ακριβώς η διατύπωση επιβεβαιώνει ότι ο Γρηγόριος δεν προκρίνει ως ερμηνευτικό σχήμα για την κατανόηση της θεότητας την ουσία, αλλά επιλέγει την πρόταξη των προσώπων για την προσέγγισή της, όπως φαίνεται και από το εικονοπλαστικό ύφος που χρησιμοποιεί.

Ο τελευταίος χρονικά από τους Καππαδόκες, ο Γρηγόριος Νύσσης, χαρακτηρίζεται για την τριαδοκεντρική του θεολογία, στοιχείο που υποδηλώνει την προσωποκεντρική του επιλογή. Επιμένει στο διαχωρισμό ουσίας και υποστάσεων, δίνοντας έμφαση στην υποστατική διάκριση: «Αἰ μὲν οὖν ὑποστάσεις κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον ἀσυγχύτως ἀπ’ ἀλλήλων διακεχωρισμένα εἰσὶ, Πατὴρ λέγω καὶ Υἱὸς καὶ Ἁγίου Πνεύματος· ἡ δὲ οὐσία αὐτῶν, ἣτις ποτέ αὐτὴ ἐστίν - ἄφραστος γὰρ ἐστὶ λόγῳ καὶ νοήματι ἄληπτος – εἰς ἑτερότητα τινα φύσεως οὐ διαμερίζεται»³⁹⁷. Το πρόσωπο είναι εκείνο το οποίο επικαθορίζει και στο οποίο δίνεται το ιδιαίτερο βάρος στη θεολογία του επισκόπου Νύσσης, αφού, όπως ο ίδιος τονίζει εμφαστικά «οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας Θεοῦ»³⁹⁸. Έτσι η θεαρχική Τριάδα καθίσταται η βάση για την κατανόηση της χριστιανικής διδασκαλίας. Επιχειρώντας, μάλιστα, με τη σειρά του να αντικρούσει την παρεκκλίνουσα πρόταση του Ευνομίου, ο Νύσσης μετακινεί το κέντρο βάρους της γνώσης του Θεού όχι μέσω της διανοητικής πρόσβασης, αλλά στο επίπεδο «τῆς μετουσίας τοῦ ὄντως ὄντος». Με γλώσσα φιλοσοφική και μάλιστα με ορολογία από το πλατωνικό και νεοπλατωνικό σύστημα, ο Γρηγόριος υπογραμμίζει όχι μόνο τη σημασία των τριών προσώπων της Τριάδας, αλλά ιδίως τη μεταξύ τους σχέση: «ἢ τοῦ πατρὸς κλήσις οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατική, ἀλλὰ τὴν πρὸς τόν υἱόν σχέσιν ἀποσημαίνει»³⁹⁹. Στο λόγο του επισκόπου Νύσσης, μάλιστα, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ανιχνεύονται στοιχεία νομιναλισμού, όταν ισχυρίζεται ότι με τα ονόματα δεν φανερώνεται το ‘τι’ της

³⁹⁶ PG 36, 96.

³⁹⁷ PG 46, 1092A.

³⁹⁸ PG 45, 932C.

³⁹⁹ PG 45, 473B.

ανθρώπινης φύσης, «*ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτὴν τὴν θεῖαν φύσιν διὰ τῶν λεγομένων γνωρίζεται*»⁴⁰⁰. Εντούτοις, δεν πρέπει να παραβλέπεται ότι η δήλωση του Νύσσης σχετικά με τα ονόματα αφορά την ουσία της θεότητας, ενώ αντιθέτως αναγνωρίζει ότι οι λέξεις αποδίδουν τη σχεσιακή αναφορά των προσώπων.

Γ.2.2.3. Από τις αρεοπαγιτικές συγγραφές στον Λεόντιο Βυζάντιο και τον Δαμασκηνό

Τον προσωποκεντρικό χαρακτήρα της ανατολικής σκέψης που συνεπάγεται την εμβάθυνση στη σχεσιακή αναφορικότητα επιβεβαιώνουν με τη γνωσιολογική τους έμφαση στον αποφατισμό οι Αρεοπαγιτικές Συγγραφές. Κείμενα του 5^{ου}-6^{ου} μ.Χ. αιώνα προβάλλουν – θα λέγαμε – κάτω από την ανωνυμία τους το ευρύτερο πνεύμα της βυζαντινής ανατολικής σκέψης. Τα αρεοπαγιτικά συγγράμματα εμμένουν στην οντολογική διάκριση Ουσίας και Ενεργειών για να τονίσουν τη δυνατότητα της θείας προσωπικής Ύπαρξης. Η Ουσία παραμένει εντελώς άγνωστη και αμέθεκτη, οι ενέργειες, όμως, είναι εκείνες που αποκαλύπτουν και φανερώνουν την προσωπική ύπαρξη και ετερότητα της θεότητας. Πρόκειται για τον τρόπο με τον οποίο η αμέθεκτη και απρόσιτη Ουσία εκδηλώνει την ενεργητική της θέληση για προσωπική σχέση και προσωπική κοινωνία. Είναι ξεκάθαρο ότι τα αρεοπαγιτικά κείμενα προβάλλουν την προτεραιότητα της εμπειρίας και της σχεσιακότητας ως της απόλυτης προσωπικής γνωστικής ενέργειας του ανθρώπου να γνωρίσει την προσωπική ετερότητα της θεότητας μέσω των ενεργειών του Θεού. «*Πάντα τὰ θεῖα καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφονται ταῖς μετοχαῖς μόναίς γινώσκειται*»⁴⁰¹. Η σχέση αναδεικνύεται ως η μόνη και ασφαλής γνωστική διαδικασία: «*Καὶ γὰρ ἐφ’ ἐτέρων ζώων οὐχ ἡ σχέσις τούτων, ἀλλ’ ἡ ἀναίρεσις ἐστὶ καὶ φθορὰ τῶ ζώῳ καὶ κακόν · ἡ δὲ σχέσις σώζει καὶ εἶναι ποιεῖ τὴν ταῦτα ἔχουσαν τοῦ ζώου φύσιν*»⁴⁰². Γίνεται σαφές ότι στο αρεοπαγιτικό corpus αναβαθμίζεται σε σημαντικό βαθμό τόσο ο περσοναλισμός με τη μορφή της υποστατικής ετερότητας, όσο και η σχεσιακή οντολογία με την έμφαση στον ενεργητισμό.

Κομβικής σημασίας έννοια πάνω στην οποία μπορούμε να πούμε ότι δομείται σε σημαντικό βαθμό ο περσοναλισμός της ανατολικής σκέψης αποτελεί ο

⁴⁰⁰ PG 45 120D-121C.

⁴⁰¹ PG 3, 645A.

⁴⁰² PG 3, 725AB.

νεοπλατωνικής προέλευσης όρος «ένυπόστατον»⁴⁰³. Η έννοια (ανά)διατυπώθηκε από τον Λεόντιο τον Βυζάντιο, θεολόγο του 6^{ου} μ.Χ. αιώνα, ο οποίος με πολύ εύστοχη και φιλοσοφικά ακριβή γλώσσα επιχείρησε να διακρίνει τη φύση από το πρόσωπο, την ουσία από την υπόσταση, συνεισφέροντας ακόμα περισσότερα ερείσματα προς μια ολοκληρωμένη περσοναλιστική θεώρηση. Προχωρώντας ακόμα παραπέρα από τους Καππαδόκες, ο Λεόντιος δηλώνει με το «ένυπόστατον» την αδυναμία ύπαρξης ανυπόστατης φύσης γενικά, εξηγώντας ειδικότερα ότι η μία και μοναδική υπόσταση του Χριστού φέρει εξίσου τη θεία και ανθρώπινη φύση. Έτσι, στη Χριστολογία του εναντίον των Νεστοριανών και Μονοφυσιτών ο Λεόντιος διατυπώνει ότι ο Χριστός δεν είναι απλώς μοναδικό άτομο της θείας ή ανθρώπινης φύσης, όπως στους Καππαδόκες, αλλά πρόκειται για υποκείμενο, το οποίο τις καθορίζει αφ' εαυτού. Έτσι, η υπόσταση μπορεί να φέρει ουσιακά χαρακτηριστικά που δεν ανήκουν σε μια μόνο ενιαία φύση, παρά η ίδια διαμορφώνει την ενότητα των ουσιακών χαρακτηριστικών, των οποίων αποτελεί υποκείμενο. Το αντιπροσωπευτικό απόσπασμα από το κείμενο του Λεοντίου έχει ως εξής:

«Οὐ ταύτόν, ὃ οὐτοί, ὑπόστασις καί ένυπόστατον, ὡσπερ ἕτερον οὐσία καί ένούσιον · ἡ μέν γάρ ὑπόστασις τόν τινά δηλοῖ, τό δέ ένυπόστατον τήν οὐσίαν · καί ἡ μέν ὑπόστασις, πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι · τό δέ ένυπόστατον, τό μή εἶναι αὐτό συμβεβηκός δηλοῖ, ὃ έν ἐτέρῳ ἔχει τό εἶναι, καί οὐκ έν ἑαυτῷ θεωρεῖται. [...] Ἄνυπόστατος μέν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἄν εἴη ποτέ. Οὐ μήν ἡ φύσις ὑπόστασις, [...] ἡ μέν γάρ ὑπόστασις καί φύσις, ἡ δέ φύσις οὐκέτι καί ὑπόστασις · ἡ μέν γάρ φύσις, τόν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται · ἡ δέ ὑπόστασις, καί τόν τοῦ καθ' ἑαυτόν εἶναι · καί ἡ μέν εἶδους λόγον ἐπέχει, ἡ δέ τοῦ τινός ἐστιν δηλωτική»⁴⁰⁴.

Έτσι, με την καθιέρωση της έννοιας του «ένυποστάτου» στο πλαίσιο της χριστολογικής έκφρασης του τρόπου ένωσης των δύο φύσεων η ορθόδοξη θεολογία: (α) απορρίπτει την ανυπόστατη φύση – ουσία, (β) εισάγει την καθολικότητα σε κάθε ανθρώπινη υπόσταση χωριστά και (γ) καθιερώνει τη σχεσιακή οντολογία ως

⁴⁰³ Αξιόλογη μελέτη για τη σπουδή της σκέψης του Λεοντίου Βυζαντίου γύρω από τον όρο «ένυπόστατον» βλ. σχ. ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ ΝΤ., *Το ένυπόστατο του προσώπου, Λεοντίου Βυζαντίου Λόγος κατά Νεστορίου και Ευτυχούς - Ανικίου Βοηθίου Βίβλος κατά Ευτυχούς και Νεστορίου*, Εισαγωγή – Σχόλια – Μετάφραση, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 1996.

⁴⁰⁴ PG 86, 1277D-1280AB.

κατηγορία, καθώς μέσα από την υποστατική ένωση υπάρχει και προσδιορίζεται η κάθε φύση – ουσία.

Ολοκληρώνουμε την περιοδολόγησή μας στον βυζαντινό πατερικό στοχασμό με τον Ιωάννη Δαμασκηνό. Η έμφαση της θεολογίας του στην υπόσταση που ισοδυναμεί με το πρόσωπο και η εμβάθυνσή του στη σχέση των τριών υποστάσεων της θεότητας δίνουν την πλέον εκφραστικότερη διατύπωση στον персонаλιστικό χαρακτήρα της βυζαντινής σκέψης.

«Ὡστε τοῦτο ἐστὶ τό εἶναι τῶν πρὸς τι, καὶ αὕτη αὐτῶν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, ἐν τῷ πρὸς ἕτερον λέγεσθαι, ἡγουν ἐν τῷ ἔχειν σχέσιν πρὸς ἕτερον [...]. Τῶν δὲ πρὸς τι, τὰ μὲν τῷ αὐτῷ ὀνόματι ὀνομάζονται, ὡς φίλος, φίλου φίλος · ἐχθρός, ἐχθροῦ ἐχθρός. Τὰ δὲ ἑτέρῳ ὀνόματι, ὡς πατήρ υἱοῦ πατήρ, διδάσκαλος μαθητοῦ διδάσκαλος»⁴⁰⁵.

Ορίζοντας με τον πλέον ακριβή τρόπο τον όρο της σχέσης «ἢ γάρ πρὸς ἄλληλα σχέσις τὰ πρὸς τι ποιεῖ»⁴⁰⁶, αλλά και «Σχέσις δὲ λέγεται ἢ τινός πρὸς ἕτερον ἢ τῶν κατ' οὐσίαν ἢ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν κατ' οὐσίαν κατηγορουμένων διάθεσις, ἡγουν οἰκειώσεις»⁴⁰⁷ καταλήγει στο ότι η ουσία ή αλλιώς η φύση για τον άγιο Πατέρα μπορεί να προσεγγιστεί μόνο μέσα από τη σχεσιακότητα, δηλαδή το πρὸς τι: «*χρή δὲ εἶδέναι ὅτι καὶ αὕτη ἡ οὐσία, ὡς γένος καὶ σχέσιν ἔχουσα πρὸς ἕτερον, ὑπό τὰ πρὸς τι ἀνάγεται*»⁴⁰⁸. Γι' αυτό και ο λόγος περί Θεού σχετίζεται με τα πρόσωπα και τις υποστάσεις του και όχι με την ουσία του: «*Χρή τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων, οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶ σημαίνειν οἶεσθαι, ἀλλ' ἢ τί οὐκ ἔστι δηλοῦν ἢ σχέσιν τινὰ πρὸς τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων ἢ τί τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν*»⁴⁰⁹. Η σχέση αποτελεί τελικά την οντολογική κατηγορία η οποία κυριαρχεί στο λόγο του Δαμασκηνού⁴¹⁰ και ταυτοχρόνως συνιστά την πραγματικότητα και τον τρόπο υπάρξεως της θεότητας που περιγράφουν τα ονόματα: «*πάντα μὲν οὖν ταῦτα ... οὐκ*

⁴⁰⁵ PG 94, 629A.

⁴⁰⁶ PG 94, 629A.

⁴⁰⁷ PG 94, 632C.

⁴⁰⁸ PG 94, 632.

⁴⁰⁹ PG 94, 836A.

⁴¹⁰ PG 91, 340D.

οὐσίας εἰσί δηλωτικά, ἀλλά τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου»⁴¹¹.

Γίνεται σαφές από τη δειγματοληπτική αυτή περιήγηση στον βυζαντινό πατερικό στοχασμό της πρώιμης και μέσης βυζαντινής περιόδου από τον 4^ο έως τον 8^ο μ.Χ. αιώνα ότι μέσα από την θεολογική επεξεργασία των ζητημάτων της Τριαδολογίας και της Χριστολογίας, οι βυζαντινοί πατέρες μπόρεσαν να διαμορφώσουν, πέρα από το καθαρώς δογματικό και θεολογικό, ένα φιλοσοφικό πλαίσιο σκέψης που θεμελιώνεται κατά κύριο λόγο στη μέση και ὕστερη φάση της βυζαντινής περιόδου. Με αυτό τον τρόπο επεξεργάστηκαν και έδωσαν την αφορμή με το πλαίσιο που διαμόρφωσαν και ανέπτυξαν ώστε να θεμελιωθεί στο πεδίο της βυζαντινής φιλοσοφίας μια οντολογία της σχέσης που εδράζεται στο κατ' εξοχὴν ρόλο που διαδραματίζει η έννοια του προσώπου στο στοχασμό της ανατολικής σκέψης.

⁴¹¹ PG 94, 837C.

Γ.3. Το πρόβλημα των «καθόλου» στη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη

Η σημασία της προσφοράς του Βλεμμύδη στην εν λόγω οντολογική κατηγορία έγκειται στο γεγονός ότι ο βυζαντινός δάσκαλος του 13^{ου} αιώνα δεν ακολουθεί απλώς τη βυζαντινή πρόταση – λύση περί των καθόλου. Είναι κυρίως εκείνος που διατυπώνει με ύφος διδακτικό και συστηματοποιεί με τρόπο μεθοδολογικό τη διδασκαλία περί των καθολικών εννοιών, εισάγοντας το ζήτημα στη βυζαντινή παράδοση της εποχής του.

Ειδικότερα, η άποψή μας στηρίζεται στο επιχείρημα ότι την πλέον αποκρυσταλλωμένη φιλοσοφικά απάντηση στο ζήτημα περί των καθόλου έδωσε πρώτος ο πατριάρχης Κων/πόλεως ι. Φώτιος⁴¹² κατά τον 9^ο μ.Χ. αιώνα στο έργο του *Άμφιλόγια* για να λάβει – θα λέγαμε – επίσημο διδακτικό χαρακτήρα στο πλαίσιο της βυζαντινής φιλοσοφικής παράδοσης με τον φιλόσοφο Νικηφόρο Βλεμμύδη κατά τον 13^ο μ.Χ. αιώνα στο διδακτικό του έργο *Έπιτομή τής Λογικῆς*. Ανάμεσα στην απάντηση του πατριάρχη Κων/πόλεως και την απόκριση του βυζαντινού φιλοσόφου το ζήτημα έτυχε απαντήσεις και αποκρίσεις ποικίλης επεξεργασίας και αποχρώσεων⁴¹³. Ωστόσο, εκείνες του ι. Φωτίου και του Βλεμμύδη, αν και απέχουν μεταξύ τους σχεδόν τέσσερις αιώνες, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι καθιερώνουν τον χαρακτηρισμό του μετριοπαθούς εννοιολογικού ρεαλισμού που

⁴¹² Την άποψη της πρωτοτυπίας του ι. Φωτίου ως προς τη θέση που πήρε στο ζήτημα των ειδών και των γενών επεσήμανε πρώτος ο Β.Ν. Τατάκης, κατά τον οποίο ο πατριάρχης Κων/πόλεως μπόρεσε να ισορροπήσει ανάμεσα στη ρεαλιστική και νομιναλιστική τοποθέτηση γύρω από το πρόβλημα. Τη θέση αυτή συμμερίζεται και ο Λίνος Μπενάκης στο περίφημο άρθρο του για τον μετριοπαθή ρεαλισμό των βυζαντινών, ενώ ιδιαίτερα διαφωτιστική γύρω από το θέμα είναι η μελέτη του Μάριου Μπέγζου για την προσωποκρατία και ονοματοκρατία στον ι. Φώτιο, βλ. σχ. ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Η ελληνική πατερική και βυζαντινή φιλοσοφία*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2000, σ. 113 · ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία* · ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Διώνυσος*, σ.σ. 75-84 · Επίσης για μια γενικότερη αναφορά στο πρόβλημα των «καθόλου» βλ. σχ. ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας*, σ.σ. 292-305 · ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡ., *Σχεδιάσμα*, σ.σ. 239-262.

⁴¹³ Ειδικότερα για τις τοποθετήσεις των Ιωάννη Ιταλού και Ευστράτιου Νικαίας γύρω από την μορφή που πήρε η προβληματική των καθολικών εννοιών στο Βυζάντιο από τον 9^ο μ.Χ. αιώνα και εξής, πέρα από το γνωστό άρθρο του για το πρόβλημα των γενικών εννοιών που προαναφέραμε (βλ. σχ. σ.σ. 123-133), ιδιαίτερα σημαντικές θεωρούνται οι εργασίες του Λίνου Μπενάκη: (α) «Νικηφόρου Χούμνου, Περί τῆς ὕλης καί τῶν ιδεῶν. Εισαγωγή, κριτική έκδοση και νεοελληνική μετάφραση» και (β) «Μιχαήλ Ψελλοῦ, Περί τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει. Εισαγωγή, κριτική έκδοση και νεοελληνική μετάφραση» στο ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ.σ. 533-575, 425-455.

πρώτος ο ιστορικός της βυζαντινής φιλοσοφίας Λίνος Μπενάκης απέδωσε στη στάση των βυζαντινών γύρω από το πρόβλημα των καθολικών εννοιών.

Γ.3.1. Το πρόβλημα των καθολικών εννοιών στον ι. Φώτιο

Το κεφάλαιο που εισάγει το πρόβλημα αλλά και τη λύση γύρω από το οντολογικό ζήτημα των καθολικών εννοιών στη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη εντοπίζεται στο έργο του Μ. Φωτίου *Αμφιλόχεια*. Πρόκειται για την πρώτη εναργή διατύπωση και συγχρόνως απάντηση που τυγχάνει το πρόβλημα των καθόλου στη βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση, για να πάρει στο εξής ποικίλες παραλλαγές και μορφές απαντήσεων, έχοντας εντούτοις ως κοινό υπόβαθρο τόσο τον τριπλό τρόπο ύπαρξης των αλεξανδρινών νεοπλατωνικών, όσο και τη σχεσιακή οντολογία της ορθόδοξης θεολογικής παράδοσης. Στον Φώτιο δεν οφείλουμε, βέβαια, την πρωτοτυπία της διατύπωσης του τριπλού τρόπου ύπαρξης των καθολικών εννοιών. Του αποδίδεται, ωστόσο, η καθιέρωση της λύσης στη βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση, αν θεωρήσουμε και δεχθούμε ως αφετηρία της βυζαντινής φιλοσοφίας ως επιστημικού πεδίου το συμβατικό χρονικό σημείο του 8^{ου} – 9^{ου} αιώνα μ.Χ.. Στο ερώτημα αν τα γένη και τα είδη είναι σώματα ή ασώματα ακολουθεί πιστά την αλεξανδρινή νεοπλατωνική απάντηση («*πρό τῶν πολλῶν*», «*ἐπί τοῖς πολλοῖς*», «*ἐν τοῖς πολλοῖς*»), λύση που συνδέεται με την απόρριψη του παραδειγματικού χαρακτήρα των πλατωνικών ιδεών ως αυθύπαρκτων οντοτήτων και ταυτόχρονα με την υπαγωγή τους στο νου του Θεού – Δημιουργού ως δημιουργικών λόγων. Όπως έχει επισημανθεί από προγενέστερους μελετητές, τα *Αμφιλόχεια* του Φωτίου αποτελούν σύγγραμμα που ξεχωρίζει για τις αναφορές του σε ιδιαίτερα θέματα από την περιοχή της φιλοσοφίας. Από τα πιο ενδιαφέροντα και πολυσυζητημένα αποτελεί, ασφαλώς, εκείνο το κεφάλαιο *Περί γένους και εἶδους ἀπορίαί διάφοροι, ἐν αἷς ἔστιν εὐρεῖν τάς λύσεις αὐτῶν*. Πρόκειται για το ερώτημα ΟΖ (77) των *Αμφιλοχίων*, στο οποίο ο πατριάρχης Κων/πόλεως προσφέρει την πρώτη ξεκάθαρη τοποθέτηση της βυζαντινής φιλοσοφικής σκέψης γύρω από το πρόβλημα των καθολικών εννοιών. Κατά τον Λίνο Μπενάκη, πάντως, ο Φώτιος πρέπει να διέθετε ειδική και ολοκληρωμένη γνώση γύρω από το πρόβλημα των καθολικών εννοιών, αναπτυγμένη σε ειδική μελέτη του, η οποία δεν μας έχει, ωστόσο, διασωθεί.

Το χωρίο των *Αμφιλοχίων* στο οποίο διατυπώνεται με τον πλέον ξεκάθαρο τρόπο η στάση του Φωτίου και εν γένει της βυζαντινής φιλοσοφικής σκέψης γύρω από το πρόβλημα των καθόλου έχει ως εξής:

«Σωματικά μὲν ἔστι τὰ γένη καὶ εἶδη τῶν σωμάτων, οὐ σώματα δέ · καὶ δηλωτικά τῶν ὑποκειμένων, οὐ δηλούμενα δέ · καὶ ἀναπτύσσοντα τὴν ὕπαρξιν τούτων, οὐχ ὑφιστῶντα δέ · καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς μερῶν τὴν οὐσίωσιν ἀπαγγέλλοντα, οὐ παρέχοντα δέ · καὶ ὀνόματα καταλλήλοις νοήμασι καὶ οἰκείοις τῶν ὑποκειμένων τὰς ὑποστάσεις σημαίνοντα, οὐ τοῖς οὔσι καὶ ἀυταρκεστάτοις ὧν μὴ δέονται ταῦτα δι' ἑαυτῶν παρεχόμενα ὥσπερ δὴ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφὸν καὶ δίκαιον καὶ φιλάνθρωπον καὶ τὰ τοιαῦτα κατηγορήματα, εἰ καὶ τὰ μὲν ἐνέργειαν ἢ πάθος τοῦ ὑποκειμένου δηλοῖ, τὰ δὲ τὴν ὕπαρξιν καὶ οὐσίωσιν ἢ τὰ πάθη καὶ τὰς ἐνεργείας»⁴¹⁴.

Τη σημασία του παραπάνω αποσπάσματος έχουν επισημάνει σπουδαίοι μελετητές της βυζαντινής φιλοσοφίας με πρώτο τον πολύ Β.Ν. Τατάκη. Ο πρωτοπόρος ερμηνευτής στο πόνημά του *«Μελέτες ιστορίας της φιλοσοφίας»* προχωρά, μάλιστα, σε μια πρώτη ανάγνωση και ερμηνεία της σκέψης του Φωτίου, από την οποία σταχυολογούμε με συστηματικό τρόπο ορισμένες σημαντικές παρατηρήσεις του. Ειδικότερα, κατά τον Τατάκη ο Φώτιος:

(α) έχει υπόψη του τις ενστάσεις εναντίον της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών και των αδιεξόδων της⁴¹⁵,

(β) κατόπιν εξέτασης του θέματος υιοθετεί τη νεοπλατωνική λύση για τον τρόπο ύπαρξης των γενών και των ειδών, δηλαδή το *ἐπί τοῖς πολλοῖς* και το *ἐν τοῖς πολλοῖς*⁴¹⁶,

(γ) παραδέχεται ότι τα γένη και τα είδη της *«ασωμάτου φύσεως μετέχει»*, πρόκειται δηλαδή για ασώματες υποστάσεις⁴¹⁷,

(δ) υιοθετεί μεθοδολογικά την αναλυτική πορεία του λογικού νου με την οποία φθάνουμε στη σύλληψη των καθολικών εννοιών⁴¹⁸ και

⁴¹⁴ PG 101, 488B-C.

⁴¹⁵ PG 101, 480C.

⁴¹⁶ Στο ίδιο.

⁴¹⁷ PG 101, 480D.

⁴¹⁸ PG 101, 484C-485A.

(ε) απορρίπτει τη θέση ότι τα γένη και τα είδη παραλλάσσονται σε σώματα και ασώματα⁴¹⁹.

Έχοντας κατά νου τη συστηματική αυτή πρόσβαση στη σκέψη του Φωτίου, μπορούμε να προχωρήσουμε στην επιμέρους ανάλυση του επίμαχου αποσπάσματος που προσφέρει με τρόπο σαφή τη βυζαντινή φιλοσοφική στάση γύρω από το ζήτημα. Η απάντηση που δίνει ο Φώτιος στο ερώτημα ΟΖ περί των γενών και των ειδών ακολουθεί, ασφαλώς, φιλοσοφικά την αλεξανδρινή νεοπλατωνική παράδοση, εντούτοις ιδιαίτερος σημαντική για τη διαμόρφωση της εν λόγω στάσης γύρω από το ζήτημα αποτελεί και η θεολογική κατάρτιση του πατριάρχη Κων/πόλεως. Για το λόγο αυτό εξαιρετικά διαφωτιστικές κρίνονται οι απαντήσεις που δίνει ο Φώτιος στα ερωτήματα ΚΖ (27), ΟΕ (75) και ΟΗ (78), προκειμένου να καταστεί πλήρως κατανοητή μια τέτοια τοποθέτηση. Έτσι, ο Φώτιος δηλώνει ότι τα γένη και τα είδη:

(α) είναι *σωματικά* και όχι *σώματα* και συγχρόνως *δηλωτικά* των υποκειμένων και όχι *δηλούμενα*. Οι προσδιορισμοί που επιλέγει ο Φώτιος για τα «καθόλου» είναι παράγωγα από την προσθήκη του επιθήματος *-ικος*. Πρόκειται για παραγωγική κατάληξη από την οποία προκύπτουν επίθετα που σημαίνουν εκείνα που έχουν σχέση με κάτι ή εμπεριέχουν κάτι. Οι καθολικές έννοιες δεν είναι σώματα, αλλά θεωρούνται – γίνονται δηλαδή αντιληπτές – μέσα από τα άτομα, την ύπαρξη των οποίων και δηλώνουν. Η απάντηση που δίνει ο Φώτιος σε προγενέστερο (ΚΖ(27)) - θεολογικού περιεχομένου - ερώτημα⁴²⁰ είναι διαφωτιστική της φιλοσοφικής του επιλογής. Η λέξη «άνθρωπος» και «ανθρωπότητα» είναι όροι ταυτόσημοι, αφού ο καθένας από τους δύο ανάγει τον νου στην ανθρώπινη φύση που υποστασιάζεται σε κάθε ατομική ύπαρξη χωριστά, όπως στην περίπτωση του Σωκράτη. Έτσι, δεν πρόκειται για απρόσωπες έννοιες, αλλά η ανθρωπότητα «*περιεκτικήν τε εἶναι τῶν ἀτόμων*», και συγχρόνως «*θεωρεῖσθαι αὐτήν ἐκ τῶν ἀτόμων*»⁴²¹. Όπως εύστοχα σημειώνει ο Μ.

⁴¹⁹ PG 101, 485A-488B.

⁴²⁰ «Πῶς λέγοντες Θεόν μὲν ἓνα, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις, καὶ τὸν Πατέρα λέγομεν Θεόν, καὶ τὸν Υἱὸν κατ' αὐτὸν Θεόν, καὶ τὸ Πνεῦμα ὡσαύτως · Θεότητα δὲ λέγοντες μίαν, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις, οὐκ ἔτι δυνάμεθα λέγειν οὔτε τὸν Πατέρα Θεότητα, οὔτε τὸν Υἱόν, οὔτε τὸ Πνεῦμα, οὐδ' ἅμα ;», PG 101, 197 ΚΖ.

⁴²¹ «Ἡνίκα μὲν γὰρ ἄνθρωπον φαμέν, τὴν ἐγκατεταγμένην τῇ ὑποστάσει φύσιν λογιζόμεθα · ἡνίκα δ' ἄνθρωπότητα τὴν αὐτὴν μὲν ἀνθρώπου φύσιν, οὐ τὴν ἐγκατεταγμένην δέ, ἀλλ' ἦν ὁ νοῦς ἐξαιρῶν τῆς ὕλης καθ' ἑαυτὴν πολυπραγμονεῖ. Ὡστε ταυτὸν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἡ ἀνθρωπότης, καὶ τρόπον ἕτερον παραλλάττοντα · [...] Ἐν γὰρ τῶ παραλλάττοντι τῆς κατηγορίας ἔχειν μέντοι τὴν ἀνθρωπότητα τὸν Σωκράτην ἐροῦμεν · καὶ περιέχεσθαι τὸ καθ' ἕκαστον ὑπ' αὐτῆς, ὥσπερ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου · ἐν τοῖς

Μπέγζος με τον τρόπο αυτό απορρίπτεται η «πλατωνική μεταφυσική πρόταξη των ‘καθόλου’» και υιοθετείται η «αριστοτελική πρόταξη της ενότητας του ‘καθ’ ἕκαστον’ με το ‘καθόλου’»⁴²².

(β) αποκαλύπτουν («ἀναπτύσσοντα») την ύπαρξη των υποκειμένων και συγχρόνως γνωστοποιούν («ἀπαγγέλλοντα») την ουσία τους. Η δήλωση του Φωτίου σε άλλη συνάφεια του έργου του είναι χαρακτηριστική: «*Λανθάνει δέ τούτοις, ὡς ἔοικε, ἡ τῶν ὀνομάτων διάκρισις, καί ὅτι ὅσα μὲν ἐστὶ φυσικῶν πραγμάτων ὀνόματα, ταῦτα περιφανῶς τε, καί καθαρῶς κατὰ τῶν ὑποκειμένων φέρεται*». Τα ονόματα των φυσικῶν πραγμάτων αποδίδονται ξεκάθαρα και αποκαλύπτουν ολοφάνερα τα υποκείμενα στα οποία αναφέρονται. Ἐτσι και στην περίπτωση των εννοιῶν, ὡπως θεότητα και θεός, αλλά και ἄνθρωπος και ἀνθρωπότητα, δεν ἔχουμε ἀπλά κατασκευάσματα (τεχνάσματα) του νου, ἀλλὰ ονόματα που δηλώνουν το υποκείμενο πράγμα⁴²³. Τα ονόματα των πραγμάτων δεν είναι αυθαίρετα επινοήματα του νου, ἀλλὰ βρίσκονται σε κοινωνία, σε σχέση με την ἀληθινή ὑπαρξη των πραγμάτων που σημαίνουν. Στο ἴδιο ερώτημα – KZ(27) – ο Φώτιος γίνεται ἐξίσου κατανοητός: «*Καί γάρ ἀλλήλοις ταῦτα συνιέντα, τά τε τῶν πραγμάτων ὀνόματα, καί ἄπερ τῆς λογικῆς ἐντρεχείας, τυγχάνει πρὸς ῥήματα, οὐκ ὀλίγην ἐν τῇ διαστολῇ τὴν πρὸς ἄλληλα κοινωνίαν ἀσπάζεσθαι. Περιέχουσι γάρ τά καθ’ ἕκαστα καί ταῦτα, καί ὑπερίδρυνται τούτων, καί πρὸς ἐκεῖνα λέγεται [...]*»⁴²⁴. Με τον τρόπο αυτό ο πατριάρχης Κων/πόλεως ἀποφεύγει τη νομιναλιστική ἀτομοκρατία.

(γ) δεν ὑπάρχουν, ὡστόσο, ὡς παραδείγματα («οὐχ ὑφιστῶντα») και συγχρόνως δεχορρογούν την ὑπόσταση στα υποκείμενα («οὐ παρέχοντα δέ»). Με την παραπάνω διατύπωση ἀπορρίπτεται κατηγορηματικά ο παραδειγματικός χαρακτήρας και η προϋπάρχουσα δομή των πλατωνικῶν ιδεῶν και συγχρόνως ἀπορρίπτεται κατηγορηματικά η ἀρχαιοελληνική ουσιοκρατία.

τοιούτοις γάρ αὐτῶν ἐδόκει καί ἡ ταυτότης. Ὡστε εἰ καί μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐφ’ ὧν ὁ ἄνθρωπος λέγεται, ἐπ’ αὐτῶν ἀρμόζειν δύναται καί ἡ ἀνθρωπότης. Ἀλλὰ περιεκτικὴν τε εἶναι τῶν ἀτόμων καθαρῶς ἂν τις τὴν ἀνθρωπότητα φαίη, καί ἔχειν ταύτην τὸν Σωκράτην, καί θεωρεῖσθαι αὐτὴν ἐκ τῶν ἀτόμων», PG 101, 204AB.

⁴²² ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Διόνυσος*, σ. 82.

⁴²³ «Ὁ δέ ἄνθρωπος, καί ἡ ἀνθρωπότης, καί δὴ καί ἡ Θεότης, καί ὁ Θεός οὐ λογικῆς ἐστὶ τεχνασμάτων προβλήματα, ὑποκειμένου δέ πράγματος ὀνόματα», PG 101, 200D.

⁴²⁴ PG 101, 200D.

(δ) χαρακτηρίζονται ως *κατάλληλα* και *οίκεϊα* τα ονόματα για τα υποκείμενα. Αποκαλυπτικός είναι ο όρος «*οίκεϊα*» που μεταχειρίζεται ο Φώτιος για τα γένη και τα είδη. Θα επρόκειτο, ασφαλώς, για πλεονασμό, αν ο Φώτιος χρησιμοποιούσε δύο επίθετα – *κατάλληλα*, *οίκεϊα* – με το ίδιο ακριβώς περιεχόμενο. Γι' αυτό και το συμπέρασμα που συνάγεται είναι ότι ο πατριάρχης Κων/πόλεως χρησιμοποιεί το πρώτο επίθετο με τη σημασία «αρμόδια» και το δεύτερο με τη σημασία «σύμφωνα προς τη φύση», δηλαδή τα συμφυή. Στο σημείο αυτό η διασύνδεση με την απάντηση του ερωτήματος ΟΗ(78)⁴²⁵ κρίνεται ιδιαίτερα σημαντική για την περαιτέρω κατανόηση της θέσης του Φωτίου. Η σχέση είναι αυτή που αποκαλύπτει την αλήθεια στη συνάφεια πραγμάτων και ονομάτων. Τα ονόματα σχετίζονται με τα υποκείμενα λογικά για να δηλώσουν κυρίως την οικείωσιν, δηλαδή την προσαρμογή τους με τη φύση των υποκειμένων στα οποία αποδίδονται, όπως για παράδειγμα η σύζευξη των ονομάτων Θεός και φύση, αλλά και Πατήρ και Λόγος: «*τό μὲν τῆς συζυγίας κυρίως, τό δέ οὐ κυρίως ἔχον ἀναφανήσεται, καί τοῦτο οὐ μονοειδῶς, ἀλλ' ἐν σχέσει καί συναφείᾳ παραλλαττούση διπλασίονι*». Τα ονόματα είναι άμεσα σχετιζόμενα με τα πράγματα και όχι σχετικά. Γι' αυτό και οι καθολικές έννοιες είναι κατάλληλες να αποδίδουν τη φύση των υποκειμένων, αφού δεν πρόκειται για απρόσωπες ουσίες, αλλά υποστασιάζονται στα καθέκαστα («*[...] καί ἐπειδὴ ἐπεζεύχθη τά ὀνόματα, τό Θεός λέγω καί Πατήρ, διά τῆς τοῦ κυρίως οικειώσεως, ἐπεζεύχθη δέ οὐδέν ἔλαττον καί διά τῆς τοῦ μή κυρίως συναρτήσεως, εἰ βούλει δέ καί διότι ἐπί τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως, εἰ καί μή ὁμοίως φέρεται [...]*»)⁴²⁶.

(ε) δηλώνουν την ενέργεια και το πάθος, δηλαδή το ενέργημα του κάθε υποκειμένου («*ὡσπερ δὴ καί τό ἀγαθόν καί τό σοφόν καί δίκαιον καί φιλόνηθρον καί τά τοιαῦτα κατηγορήματα, εἰ καί τά μὲν ἐνέργειαν ἢ πάθος τοῦ ὑποκειμένου δηλοῖ*»), ενώ στα ίδια τα υποκείμενα υποστασιάζεται η ουσία τους («*τά δέ τήν ὕπαρξιν καί οὐσίωσιν*»). Η παραπάνω θέση φωτίζεται εναργέστερα από την απάντηση που δίνει και στο ερώτημα ΟΕ(75)⁴²⁷. Ο Φώτιος, αφού προηγουμένως επικρίνει όσους συγγέουν με τρόπο

⁴²⁵ «*Ἀπορίαι καί λύσεις [τῶν] ἐκ τοῦ περὶ Υἱοῦ δευτέρου λόγου τοῦ Θεολόγου Γρηγορίου ἀντιρρητικῶν καί δογματικῶν ἱερῶν ζητημάτων*», PG 101, ΟΗ 489.

⁴²⁶ PG 101, 493CD.

⁴²⁷ «*Πῶς λέγεται τό Θεῖον εἶναι ἐν τῷ παντί ; καί πῶς ἔνεστι διαλύειν ἅ πρός τήν ὑπόθεσιν ταύτην παρ' ἐνίων προκομίζεται διαπορούμενα ;*», PG 101, ΟΕ 464.

αδιαφοροποίητο τη χρήση των ρημάτων και των λέξεων για τα ένυλα και άυλα⁴²⁸, ακολουθεί πιστά τη γραμμή του θεολογικού ενεργητισμού. Η ενέργεια, στοιχείο που δηλώνεται για τον Φώτιο από τα γένη και τα είδη, αποκαλύπτει και γνωρίζει την ουσία, την πραγματική δηλαδή φύση του υποκειμένου. Το υποκείμενο ως ύπαρξη προηγείται της ουσίας, την οποία κοινοποιεί μέσω των ενεργειών του. Ο λόγος του Φωτίου σε άλλη συνάφεια του έργου του είναι εναργής: «οὐδ' ἄλλο τι παρά τὴν αὐτοενέργειαν ἔστι τό αὐτοούσιον, δῆλον ὡς ἐν οἷς ἔστι κατ' ἐνέργειαν, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔστι καί κατ' οὐσίαν · ἐνεργεῖ μὲν γάρ κατὰ συνοχὴν καὶ διαμονὴν τῶν ὄντων · οὐσιοῖ δέ καὶ διακρατεῖ τῶν δημιουργηθέντων ὑπ' αὐτοῦ τὴν φύσιν»⁴²⁹. Επομένως, οι καθολικές έννοιες ως κατηγορήματα του υποκειμένου, ως ενεργήματα αποκαλύπτουν την ουσία του υποκειμένου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι χορηγούν την ουσία στο ίδιο το υποκείμενο⁴³⁰.

Γ.3.2. Το πρόβλημα των καθολικών εννοιών στον Νικηφόρο Βλεμμύδη

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη περί του όντος. Η πραγμάτευση του κεφαλαιώδους – για την εποχή – οντολογικού ζητήματος περί των καθόλου καταλαμβάνει σημαντικό τμήμα της πραγματείας του βυζαντινού λογίου *Περί Λογικῆς*, στο οποίο αναπτύσσει αναλυτικά τη διδασκαλία του σε μια έκταση περίπου δέκα και πλέον κεφαλαίων. Θα μπορούσε, μάλιστα, κανείς να συνεξετάσει το οντολογικό ζήτημα, όπως το πραγματεύεται ο Βλεμμύδης στο *Περί Λογικῆς* κατ' αντιπαραβολή προς τη θεολογική πραγματεία του *Λόγος Περί πίστεως*.

⁴²⁸ «Ὡστε ὁ διαπορῶν εἰ ἐν τῷ παντί τό Θεῖον οὐκ ἄν ὑπέρ τό πᾶν, λέληθε εαυτόν τὴν τῶν ἱερῶν ῥημάτων ἐπί τῆς φύσεως χρῆσιν ἀγνοῶν · καί τῆς συνήθους περὶ τῶν ἐνύλων ὁμιλίας οὐδέν ὑψηλότερον οὐδέ θεϊότερον περὶ τῶν ἄλλων φανταζόμενος ·», PG 101, 465B.

⁴²⁹ PG 101, 465C.

⁴³⁰ «[...] ἔστι τό Θεῖον ἐν παντί κατ' ἐνέργειαν τε καί κατ' οὐσίαν · καί μή μοι λέγε, πῶς ; προεῖρηται καί ὡς κατ' οὐδένα τρόπον τῶν ὄντων · πῶς οὖν ἔστι κατ' οὐσίαν ; ὡς ἐννοήσας κατ' ἐνέργειαν · ἐπειδή γάρ τά μὲν ἄλλα καί δυνάμει ἔστι ποτε καί ἐνεργεῖα, τό δέ Θεῖον, ὡς διορατικός ἐννοήσειε νοῦς, ἀεὶπερ ἔστιν ἐνέργεια · οὐ γάρ ἐξ ἀτελοῦς εἰς τελειότητα προεῖσιν, ὅτι διττόν λέγεται τό κάτ' οὐσίαν ὑπάρχειν τινί · τό μὲν γάρ τῶν σημαιομένων ἐν τῷ παρεῖναι δηλοῖ, μέρος τε γίνεσθαι τοῦ συγκρίματος καί ἀναπληρωτικόν ὑπάρχειν τῆς κατά τὴν ὑπόστασιν τελειότητος, καθάπερ τῷ σώματι ἢ ψυχῇ · τό δέ, οὔτε μέρος ἄν ποτε γένοιτο τοῦ φυράματος, οὔτε τοῖς ιδιώμασιν ἐπαλλάττεται κοινοποιουμένων τῶν ἀφορισμένων ἐκατέρω τῶν φύσεων οὔτε ὑπό θατέρου τῶν συγκριμάτων ἀπαρτίζεται · ἀλλ' ἔστιν ἡ σύνοδος αὐτοῦ συστατική τε μᾶλλον καί σωστική τῆς συναπτομένης καί αὐτοτελοῦς ὑποστάσεως · καθ' ὃν τρόπον διά βραχυτάτης εἰκόνας καί τῆς ἀνά χεῖρα χρήσεως εἰπεῖν ἢ τοῦ κυβερνήτου τέχνη τῆ νηί», PG 101, 468A.

Με αυτό τον τρόπο θα γινόταν πιο κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο ο βυζαντινός λόγιος προσεγγίζει ζητήματα οντολογίας, όπως εκείνο που δεσπόζει στη λογική πραγματεία του περί γένους και είδους. Θα πρέπει, παράλληλα, να επισημανθεί ότι η ίδια η πραγματεία του Βλεμμύδη αποτελεί – κατά κάποιο τρόπο – ένα είδος υπομνήματος πάνω στο αριστοτελικό έργο των *Κατηγοριῶν* και θα μπορούσε να ενταχθεί στην ευρύτερη σχολιαστική παράδοση της αριστοτελικής λογικής, από την οποία αφορμάται το ζήτημα περί των γενών και των ειδών στη μεσαιωνική – δυτική κυρίως – φιλοσοφική παράδοση.

Ο Βλεμμύδης επιχειρεί να εκθέσει με τρόπο συστηματικό στο πλαίσιο των διδακτικών του καθηκόντων την αριστοτελική οντολογία. Κατά συνέπεια, δε θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η πραγματεία του βυζαντινού φιλοσόφου στερείται του συστηματικού και αναλυτικού χαρακτήρα που διαθέτουν άλλα προγενέστερα – κυρίως νεοπλατωνικά – υπομνήματα και σχολιαστικά κείμενα του αριστοτελικού έργου. Ειδικότερα, ανάμεσα στα κεφάλαια Θ' έως και Κ' του οικείου έργου ο Βλεμμύδης αναλύει το θέμα των γενών και των ειδών. Εκθέτει, μάλιστα, μεταξύ άλλων σε αυτά τη διδασκαλία του γύρω από την προτεραιότητα της «δευτέρας» – ή αλλιώς καθολικής – και «πρώτης» – ή αλλιώς μερικής – αριστοτελικής ουσίας, ζήτημα που συνυφαίνεται άμεσα με εκείνο του τρόπου ύπαρξης των καθολικών εννοιών. Η απάντηση που δίνεται από τον βυζαντινό δάσκαλο αντλείται από την προγενέστερη βυζαντινή φιλοσοφική και θεολογική παράδοση η οποία τελεί σε άμεση εξάρτηση από τη νεοπλατωνική διδασκαλία.

Γ.3.2.1. Οι πέντε κατηγορίες του όντος

Αρχικά το κεφάλαιο στο οποίο ο Βλεμμύδης προετοιμάζει κατά κύριο λόγο τον αναγνώστη για τα οντολογικά ζητήματα με τα οποία πρόκειται ακολούθως να καταπιαστεί είναι το Θ' της πραγματείας του υπό τον τίτλο «*Περί τῶν πέντε Φωνῶν*»⁴³¹. Στην πραγματικότητα πρόκειται για κεφάλαιο του οποίου ο τίτλος, αλλά και το περιεχόμενο βρίσκεται σε ευθεία αναφορά προς τον ομώνυμο έργο του νεοπλατωνικού Πορφυρίου *Εἰσαγωγή ἢ περί τῶν πέντε φωνῶν*, υπόμνημα πάνω στις αριστοτελικές *Κατηγορίες*, το οποίο θεωρείται ότι επανέφερε στο προσκήνιο της φιλοσοφικής επικαιρότητας το ζήτημα περί των γενών και των ειδών. Ο Βλεμμύδης, επηρεασμένος εν γένει από την αλεξανδρινή νεοπλατωνική παράδοση, ακολουθεί

⁴³¹ *Λογική*, σ. 32.

πιστά τη διδασκαλία περί των πέντε φωνών, όπως αυτή έχει εκτεθεί τόσο από τον ίδιο τον Πορφύριο, όσο και από τους μεταγενέστερους νεοπλατωνικούς σχολιαστές του εν λόγω έργου. Σκοπός, άλλωστε, της εν λόγω έκθεσης είναι να εισαγάγει τον αναγνώστη στις οντολογικές κατηγορίες, βάσει των οποίων εξετάζεται φιλοσοφικά το ον.

Έτσι, διδάσκει ότι η φωνή διαιρείται σε άναρθρη και έναρθρη. Η πρώτη δε δύναται και δε χρήζει σχολιασμού, αφού πρόκειται για ασύντακτο ήχο. Αντίθετα, η δεύτερη που χαρακτηρίζεται ως εγγράμματος διακρίνεται σε *σημαντική* και *άσημη*. Η άσημη δε δηλώνει κάποιο πράγμα, γι' αυτό και ονομάζεται ακατηγόρητη, καθώς δεν αναφέρεται κάπου. Η σημαντική καλείται και κατηγορική, διότι δε δηλώνει μόνο κάποιο πράγμα, όπως για παράδειγμα άνθρωπος, λίθος, ζώο, αλλά αποδίδεται και ως κατηγορούμενο σε κάποιο πράγμα. Ως κατηγορική, μάλιστα, η φωνή διαιρείται σε μερική και καθόλου⁴³². Συνεχίζοντας τη διδασκαλία του ο Βλεμμύδης αναφέρει ότι ως μερική θεωρείται η φωνή εκείνη που αποδίδεται σε άτομα, με τα οποία δεν ασχολούνται ωστόσο οι φιλόσοφοι, διότι εξαιτίας του απειράριθμου πλήθους τους δεν είναι δυνατό να οργανωθούν και να συστηματοποιηθούν. Αντίθετα, η κατηγορική καθόλου φωνή αποδίδεται στα πράγματα είτε ουσιωδώς είτε επουσιωδώς. Στην περίπτωση που αποδίδεται ουσιωδώς, αρμόζει να αποδίδεται είτε σε πολλές φύσεις είτε σε μια. Αν αποδίδεται σε πολλές και δηλώνει το *τι ἐστί* πρόκειται για το γένος, ενώ αν δηλώνει το *ὅποῖον τι ἐστί* πρόκειται για τη διαφορά. Αν αποδίδεται σε μια και δηλώνει το *τι ἐστί* πρόκειται για το είδος, ενώ αν δηλώνει το *ὅποῖον τι ἐστί* πρόκειται για το ουσιώδες ίδιον. Στην περίπτωση που αποδίδεται επουσιωδώς, αρμόζει να αποδίδεται σε πολλές φύσεις και προκύπτει το *συμβεβηκός*, ενώ αν αρμόζει να αποδίδεται σε μια προκύπτει το επουσιώδες ίδιον. Έτσι, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι πέντε κατηγορικές φωνές, τις οποίες οι φιλόσοφοι αποδίδουν στο ον, προκειμένου να το κατανοήσουν, είναι το *γένος*, η *διαφορά*, το *είδος*, το *ίδιον* και το *συμβεβηκός*⁴³³.

Η διδασκαλία του για τις πέντε φωνές ολοκληρώνεται με την κατηγοριοποίηση τους στα ουσιώδη και επουσιώδη γνωρίσματα της ύπαρξης. Το γένος, η διαφορά και το είδος ανήκουν στα ουσιώδη, το συμβεβηκός είναι πάντα

⁴³² «Ἡ δ' ἑναρθρος φωνή καί ἐγγράμματος, ἢ Σημαντική ἐστίν, ἢ Ἄσημος · Ἄσημος μὲν οὖν ἐστίν, ἢ μὴ δηλοῦσά τι πρᾶγμα [...]. Σημαντική δὲ καί κατηγορική φωνή ἔστι, ἢ σημαίνουσα πρᾶγμα [...]. Αὕτη [τοῖνον] ἢ ἀπλῶς κατηγορική λεγομένη [φωνή] ἢ Μερική ἐστίν, ἢ Καθόλου», *Λογική*, σ. 32, 24-36.

⁴³³ *Λογική*, σ. 33, 4-12.

επουσιώδες, αναφερόμενο στο σώμα και στην επιφάνεια της ύπαρξης, ενώ το ίδιον επαμφοτερίζει, δηλαδή τότε μπορεί να χαρακτηριστεί ως ουσιώδες και τότε ως επουσιώδες. Ο Βλεμμύδης δικαιολογεί την παραπάνω θέση του με το παράδειγμα του ανθρώπου. Ειδικότερα, ουσιώδες ίδιον για τον άνθρωπο χαρακτηρίζεται η ικανότητά του ως όντος δεκτικού νου και επιστήμης, ενώ το επουσιώδες ίδιον του ανθρώπου συνιστά το γνώρισμα του γελαστικού, δηλαδή του γέλιου⁴³⁴. Με άλλα λόγια, το έλλογο στοιχείο διαχωρίζει το ανθρώπινο είδος από το γένος των ζώων, ενώ το γνώρισμα του γέλιου συμπληρώνει – χωρίς να επικαθορίζει – το είδος του ανθρώπου.

Γ.3.2.2. Περί γένους, είδους και σχέσεως

Στο πρώτο από τα δέκα κεφάλαια τα οποία ο Βλεμμύδης αφιερώνει στην πραγμάτευση του ζητήματος των γενών και των ειδών φέρει τον τίτλο «*Περί Γένους και Είδους, ἐν ᾧ καί περί Σχέσεως*»⁴³⁵. Πρόκειται για το δέκατο κεφάλαιο της λογικής πραγματείας του βυζαντινού λογίου στο οποίο προβαίνει σε κάποιες γενικές και εισαγωγικές διευκρινίσεις περί γένους και είδους, προτού προχωρήσει στη βαθύτερη εξέταση του προβλήματος. Ειδικότερα, ο Βλεμμύδης διδάσκει ότι γένος ονομάζεται «*ἢ ἐκάστου τῆς γενέσεως ἀρχή*»⁴³⁶, η οποία διακρίνεται αρχικά σε φυσική και τοπική. Συνεπώς, φυσικό γένος ονομάζεται, όταν λαμβάνεται ως αρχή ο *τεκών*, ενώ τοπικό γένος καλείται, όταν λαμβάνεται ως αρχή η *γενέτειρα*⁴³⁷. Ο Βλεμμύδης διευκρινίζει, ωστόσο, ότι υπάρχει και ένας τρίτος τρόπος καθορισμού του γένους, εκείνος δηλαδή που λαμβάνει την αρχή του γένους «*ἀπό μιᾶς σχέσεως*» και στο οποίο «*ὑποτάσσεται τό Εἶδος*»⁴³⁸. Στον κομβικής σημασίας όρο της σχέσεως, μάλιστα, ο Βλεμμύδης πρόκειται να δώσει ιδιαίτερο βάρος, καθώς θα αποτελέσει σημαντική εννοιολογική κατηγορία και ιμάντα της ερμηνείας του, προκειμένου να καταστήσει κατανοητές τις οντολογικές έννοιες. Επομένως, με το γένος, «*τό κατά πλειόνων καί διαφερόντων τῶ*

⁴³⁴ «οἷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, τό νοῦ καί ἐπιστήμης δεκτικόν · οὐ γάρ ἐστι τοῦτο διαφορά · κατά πλειόνων γάρ εἰδῶν, οὐ καθ' ἑνός ἡ διαφορά · τό δέ νοῦ καί ἐπιστήμης δεκτικόν, ἰδίως μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ ὑπάρχει · μόνος γάρ ὁ ἄνθρωπος δέχεται τόν θύραθεν νοῦν τόν ἐκ τῆς μαθήσεως, καί μόνος τὰς ἐπιστήμης διδάσκεται», *Λογική*, σ. 34, 24-28.

⁴³⁵ *Λογική*, σ. 36.

⁴³⁶ *Λογική*, σ. 36, 20-21.

⁴³⁷ «*Διττή τοῖνον ἢ τῆς γενέσεως Ἀρχή, φυσική τε καί τοπική. Φυσική μὲν, ἢ ἐκ τοῦ τέκοντος · τοπική δέ, ἢ ἐκ τῆς πατρίδος*», *Λογική*, σ. 36, 28-30.

⁴³⁸ *Λογική*, σ. 37, 5-6.

Εἶδει»⁴³⁹, ασχολούνται – κατά τον Βλεμμύδη – οι φιλόσοφοι και το οποίο αποτελεί αντικείμενο εξέτασης της φιλοσοφίας⁴⁴⁰. Στη συνέχεια ο βυζαντινός δάσκαλος προχωρά στις απαραίτητες διευκρινίσεις και για τον όρο του είδους. Όπως διδάσκει, το είδος αναφέρεται στη μορφή, αποτελεί υποκατηγορία του γένους, στο οποίο αποδίδει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του γνωρίσματα⁴⁴¹. Στο σημείο αυτό είναι προφανές ότι ο Βλεμμύδης ακολουθεί πιστά την αριστοτελική διδασκαλία. Με τον όρο «μορφή» δεν εννοεί – όπως και ο Αριστοτέλης – «την εξωτερική απλώς όψη ενός πράγματος, αλλά την ιδεατή, άυλη δομή ενός μορφοποιημένου όλου, που σχεδίασε νοητά και απετύπωσε έμπρακτα ο δημιουργός στο προκείμενο εκάστοτε έργο του. Η ιδανική αυτή δομή συνιστά την ουσία ενός πράγματος»⁴⁴².

Για να ερμηνεύσει τη διασύνδεση γένους και είδους ο Βλεμμύδης καταφεύγει στη θεολογική σχέση Πατρός και Υιού. Όπως ακριβώς με τον όρο «Πατήρ» υπονοείται και ο όρος «Υιός», το ίδιο συμβαίνει και αντιστρόφως, αφού ο Πατήρ είναι εκείνος που προϋποθέτει την ύπαρξη του Υιού, ενώ Υιός είναι εκείνος που προϋποθέτει την ύπαρξη του Πατέρα. Με την ίδια ακριβώς φυσική και αμφίδρομη σχέση συνδέεται το γένος με το είδος. Το γένος «*Εἶδους ἐστὶ γένος*» και το είδος «*Γένους ἐστὶ Εἶδος*»⁴⁴³ διδάσκει ο Βλεμμύδης στην πραγματεία του. Το γένος συνιστά μια γενική και καθολική έννοια στην οποία εμπεριέχεται κατά κάποιον τρόπο το είδος, το οποίο εξειδικεύει με τη σειρά του το γένος διά της ειδοποιού διαφοράς (*differentia specifica*). Γένος και είδος συναπαρτίζουν και ορίζουν τελικά το επιμέρους ή καθέκαστον. Πέρα από τη φυσική σχέση ο Βλεμμύδης διακρίνει τρία ακόμα είδη σχέσεων, την «*κατά Τέχνην*» – όπως ο δάσκαλος με τον μαθητή –, την «*κατά Τύχην*» – όπως ο δεσπότης με τον δούλο – και την «*κατά Προαίρεσιν*» – όπως ο φίλος με τον φίλο⁴⁴⁴. Ο φυσικός δεσμός, ωστόσο, που συνδέει γένος και είδος, Πατέρα και Υιό, διέπεται από τη σχέση αιτίου και αιτιατού. Το ρόλο του αιτίου έχει

⁴³⁹ *Λογική*, σ. 37, 11-12.

⁴⁴⁰ «*Τριχῶς οὖν τοῦ γένους λεγομένου, περί τοῦ τρίτου τοῖς Φιλοσόφοις ὁ λόγος, ὃ καί ὑπογράφοντες λέγουσι*», *Λογική*, σ. 37, 9-10.

⁴⁴¹ «*λέγεται γάρ τό εἶδος καί ἐπί τῆς ἐκάστου μορφῆς [...]. Λέγεται εἶδος, καί τό τασσόμενον ὑπό τό γένος, καί οὗ κατηγορεῖται τό γένος ἐν τῷ τι ἐστίν*», *Λογική*, σ. 37, 13-14.

⁴⁴² ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΙΧ., σ. 134.

⁴⁴³ *Λογική*, σ. 37, 30-31.

⁴⁴⁴ «*Λέγεται δέ ἡ σχέσις τετραχῶς · Ἡ κατά Τέχνην, ὡσπερ Διδασκάλου καί Μαθητοῦ · Ἡ κατά Τύχην, ὡς Δεσπότου καί Δούλου · Ἡ κατά Προαίρεσιν, ὡς Φίλου πρὸς Φίλον*», *Λογική*, σ. 37, 32-34.

το γένος και του αιτιατού το είδος, όπως ακριβώς συμβαίνει στη σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού⁴⁴⁵. Η εισαγωγική διδασκαλία του Βλεμμύδη για τα γένη και τα είδη συνεχίζεται με τον χωρισμό των γενών και των ειδών σε γένη γενικώτατα και είδη ειδικώτατα, αλλά και σε γένη και είδη που χαρακτηρίζονται ως μέσα. Γενικώτατα γένη ορίζονται εκείνα που είναι «πρώτιστα και ανώτατα, μή ἔχοντα ἐπάνω αὐτῶν ἕτερον γένος»⁴⁴⁶, ενώ ειδικώτατα είδη χαρακτηρίζονται εκείνα που είναι «ἔσχατα καὶ κατώτατα, μή ἔχοντα ἕτερα εἶδη ἐξ αὐτῶν διαιρούμενα»⁴⁴⁷. Ο Βλεμμύδης διδάσκει, μάλιστα, ότι ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα, τα γενικώτατα γένη και τα ειδικώτατα είδη, υφίστανται «ἀλλὰ μέσα τῶν ἀκρῶν» γένη και είδη. Τα πρώτα ονομάζονται και υπάλληλα, διότι βρίσκονται μετά τα γενικώτατα γένη, ενώ τα δεύτερα βρίσκονται πριν από τα ειδικώτατα είδη⁴⁴⁸.

Γ.3.2.3. Η διδασκαλία του «μετριοπαθούς εννοιολογικού ρεαλισμού»

Στο ενδέκατο κεφάλαιο της πραγματείας *Περί Λογικής* με τίτλο «Περί Γένους καὶ Εἶδους ἐν ᾧ καὶ περὶ Ἀτόμων», ο Βλεμμύδης προχωρά περαιτέρω στην εξέταση του οντολογικού ζητήματος των γενών και των ειδών. Εμβαθύνοντας, μάλιστα, στο πρόβλημα ο βυζαντινός δάσκαλος συνοψίζει και (επανα)διατυπώνει στο σημείο αυτό την απάντηση που δόθηκε στα ερωτήματα τα οποία είχαν τεθεί από τον Πορφύριο σχετικά με το αν:

- (α) τα καθόλου αποτελούν αυθύπαρκτες οντότητες ή μόνο νοητικά σχήματα,
- (β) ως οντότητες είναι σωματικές ή ασώματες και
- (γ) έχουν ή όχι χωριστή από τα αισθητά ύπαρξη.

Η λύση, μάλιστα, που διδάσκει ο Βλεμμύδης αντλείται απευθείας από τη νεοπλατωνική σκέψη και την προγενέστερη – του Βλεμμύδη – βυζαντινή παράδοση. Πρόκειται για την απάντηση που ονομάστηκε «μετριοπαθής εννοιολογικός

⁴⁴⁵ «Ἦ κατά Φύσιν, ὡς Πατὴρ καὶ Υἱὸς, καὶ Γένος καὶ Εἶδος. Ὡσπερ γάρ ὁ πατήρ Αἰτίος ἐστὶ τοῦ υἱοῦ, ὁ δὲ υἱὸς αἰτιατός· οὕτω καὶ τὰ Γένη τῶν οἰκείων εἰδῶν Αἰτία εἰσι· τὰ δὲ Εἶδη, αἰτιατά», *Λογική*, σ. 37, 35-36, σ. 38, 1-2.

⁴⁴⁶ *Λογική*, σ. 38, 10-12.

⁴⁴⁷ *Λογική*, σ. 38, 14-16.

⁴⁴⁸ «Γενικώτατον γάρ γένος ἐστίν, ὃ γένος ὄν, οὐκ ἔστιν εἶδος, καὶ ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο τι ἐπαναβεβηκός γένος. [...] Εἰδικώτατον γάρ εἶδος ἐστίν, ὅπερ εἶδος ὄν, οὐκ ἔστιν γένος, καὶ ὃ εἶδος ὄν, οὐκ ἂν διελοίμεθα εἰς εἶδη ἔτι, τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῶ ἀριθμῶ, ἐν τῶ τί ἐστὶ κατηγορούμενον», *Λογική*, σ. 38, 12-20.

ρεαλισμός», λύση που προτάθηκε από την αλεξανδρινή νεοπλατωνική σχολή σκέψης και υιοθετήθηκε από όλη σχεδόν τη μεταγενέστερη βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση.

Αρχικά, ο Βλεμμύδης εξηγεί ότι υπάρχουν δύο κατηγορίες όντων: «*Τῶν λεγομένων εἶναι · τὰ μὲν, ὑφέστηκε · τὰ δέ, οὐχ ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἐν μόναις ἐπινοίαις κεῖται ψιλαῖς*». Πρόκειται, δηλαδή, για αυτά που υπάρχουν ως υποστάσεις και για εκείνα που υφίστανται μόνο ως σκέψεις στο νου μας. Στην πρώτη κατηγορία, μάλιστα, τα όντα υποδιαιρούνται σε δύο υποκατηγορίες: «*Τῶν δέ ὑφεστηκότων, τὰ μὲν σώματά εἰσι · τὰ δέ ἀσώματα*»⁴⁴⁹, όσα δηλαδή έχουν την υπόστασή τους ένυλη και όσα διαθέτουν άυλη υπόσταση. Στη δεύτερη υποκατηγορία ο Βλεμμύδης διδάσκει ότι «*τὰ μὲν ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει*»⁴⁵⁰, φέρνοντας τα παραδείγματα των αγγέλων και των ψυχών, «*τὰ δέ ἐν ἑτέροις ἔχει τό εἶναι*»⁴⁵¹. Σε αυτήν ακριβώς την κατηγορία υπόκειται η περίπτωση των γενών και των ειδών. Ένα πρώτο, λοιπόν, συμπέρασμα που εξάγεται από τη διδασκαλία του Βλεμμύδη – η οποία απηχεί τη διδασκαλία σύνολης της βυζαντινής φιλοσοφικής παράδοσης γύρω από το ζήτημα – είναι ότι δέχεται τα γένη και τα είδη, δηλαδή τις καθολικές έννοιες, ως «*ὑφεστηκότα*» όντα, δηλαδή αναγνωρίζεται η ύπαρξη τους ως οντότητες όχι ως απλά διανοητικά σχήματα, αλλά ως ασώματες – όχι όμως αυθύπαρκτες –, έχοντας το εἶναι τους σε έτερες υποστάσεις. Στο σημείο αυτό ο βυζαντινός φιλόσοφος υιοθετεί και διδάσκει την τριπλή λύση για τα γένη και τα είδη, την οποία πρώτοι εισηγήθηκαν οι αλεξανδρινοί νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι και την οποία εισήγαγε και καθιέρωσε στη βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση ο Φώτιος.

Λέγονται, λοιπόν, κατά τον Βλεμμύδη τα γένη και τα είδη «*Πρό τῶν πολλῶν, Ἐν τοῖς πολλοῖς, Ἐπί τοῖς πολλοῖς*», για να ακολουθήσει η εξήγηση των τριών όρων – φράσεων μέσα από το επίσης γνωστό – σε ολόκληρη την αλεξανδρινή νεοπλατωνική παράδοση – παράδειγμα του σφραγιστηρίου⁴⁵². Έτσι, με τρόπο ιδιαίτερα

⁴⁴⁹ Λογική, σ. 40, 27-28.

⁴⁵⁰ Λογική, σ. 40, 29.

⁴⁵¹ Λογική, σ. 40, 30

⁴⁵² «οἷον ἔννοεῖσθω τι Σφραγιστήριον, ἔχον καί ἐκτύπωμα τό τυχόν, ἐξ οὗ κηρία πολλά μεταλαβέτω τοῦ ἐκτυπώματος, καί τις ὑπ' ὄψιν ἀγαγέτω ταῦτα, μή προκατιδόν μηδόλωσ τό Σφραγιστήριον · ἐωρακώς δέ τὰ ἐν οἷς τό ἐκτύπωμα, καί ἐπιστήσας ὅτι πάντα τοῦ αὐτοῦ μετέχουσι ἐκτυπώματος, καί τὰ δοκοῦντα πολλά τῷ λόγῳ συναθροίσας εἰς ἓν, ἔχέτω τοῦτο κατά διάνοιαν. Τό μὲν οὖν ἐν τῷ σφραγιστηρίῳ ἐκτύπωμα, λέγεται Πρό τῶν πολλῶν · τόδ' ἐν τοῖς κηρίοις, Ἐν τοῖς πολλοῖς · τό δέ ἐξ αὐτῶν καταληφθέν

παραστατικό ο βυζαντινός δάσκαλος εξηγεί ότι το πρωτότυπο εκτύπωμα πάνω στο σφραγιστήριο αντιστοιχεί στο «*πρό τῶν πολλῶν*». Με τα εκτυπώματα που εντυπώνονται πάνω σε κάθε κερί χωριστά εξηγείται το «*έν τοῖς πολλοῖς*», ενώ το νοητικό σχήμα που εντυπώνεται στο νου του κάθε παρατηρητή από την εικόνα των εκτυπωμάτων δικαιολογεί το «*ἐπί τοῖς πολλοῖς*». Ο Βλεμμύδης δεν αρκείται στην εξήγηση του τριπλού τρόπου ύπαρξης των γενών και των ειδών μόνο μέσω του παραδείγματος. Αντιθέτως, επιχειρεί να εξηγήσει περαιτέρω την παραπάνω θεωρία με τρόπο συστηματικό και ορθολογικό. Έτσι, το «*πρό τῶν πολλῶν*» αναφέρεται στον Θεό – Δημιουργό με βάση τη θεωρία των ποιητικών λόγων: «*έν τῷ Θεῷ γάρ οἱ οὐσιοποιοὶ λόγοι τῶν ὄντων ἐνιαίως προύφεστήκασι · κάθ' οὗς Λόγους ὁ ὑπερούσιος τά ὄντα πάντα καί προώρισε καί παρήγαγε*»⁴⁵³. Η διατύπωση του Βλεμμύδη δεν αφήνει περιθώρια για να αμφισβητήσει κανείς ότι ο βυζαντινός δάσκαλος στοιχίζεται με τη σειρά του στη γραμμή της βυζαντινής φιλοσοφικής παράδοσης που υιοθετεί τη θεωρία των δημιουργικών νοήσεων («*έν τῷ Θεῷ γάρ οἱ οὐσιοποιοὶ λόγοι τῶν ὄντων*»). Με αυτόν τον τρόπο, άλλωστε, προσαρμόζεται ευκολότερα η θεωρία των πλατωνικών ιδεών στο σύστημα της χριστιανικής δογματικής διδασκαλίας, καθώς αποδυναμώνεται η σημασία των ιδεών ως δημιουργικών αιτίων των αισθητών, μετατρεπομένων σε δημιουργικούς λόγους του Θεού, εγκατεσπαρμένους στο φυσικό κόσμο.

Ακολούθως ο Βλεμμύδης προβαίνει στη διευκρίνιση του όρου «*έν τοῖς πολλοῖς*», υιοθετώντας την εξήγηση που πρώτος από την βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση εισηγήθηκε ο Μ. Φώτιος:

*«Υφεστηκέναι δέ λέγονται τά γένη καί τά εἶδη Ἐν τοῖς πολλοῖς · διότι ἐν τοῖς κατά μέρος ἀνθρώποις, τό τοῦ ἀνθρώπου εἶδος ἐστι, κἀν τοῖς κατά μέρος ἵπποις τό τοῦ Ἴππου Εἶδος. Ἐν ἀνθρώποις δε καί ἵπποις καί τοῖς ἄλλοις ζῴοις τό Γένος εὐρίσκεται τῶν τοιούτων εἰδῶν, ὅπερ ἐστι τό ζῶον · [...] συνδραμουσῶν δέ τοῖς εἰρημένοις τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν, τό πρῶτον Γένος φανεῖται καί γενικώτατον · καί οὕτω μέν Ἐν τοῖς πολλοῖς ὑφέστηκε τά Εἶδη καί τά Γένη»*⁴⁵⁴.

καί κατά διάνοιαν ἀῶλως ὑποστάν, Ἐπί τοῖς πολλοῖς. Οὕτως οὖν καί τά Γένη καί τά Εἶδη», *Λογική*, σ. 40, 32-36, σ. 41, 1-7.

⁴⁵³ *Λογική*, σ. 41, 8-11.

⁴⁵⁴ *Λογική*, σ. 41, 11-23.

Από τη διδασκαλία του Βλεμμύδη γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι τόσο ο ίδιος ο βυζαντινός δάσκαλος όσο και σύσσωμη η βυζαντινή φιλοσοφική παράδοση αναγνωρίζουν την ύπαρξη των ειδών και των γενών μόνο μέσα στα επιμέρους. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για απλές αφηρημένες έννοιες, ούτε για γλωσσικά νοητικά σχήματα. Αντιθέτως, πρόκειται για ασώματες ουσίες – οντότητες – οι οποίες όμως υποστασιάζονται στα επιμέρους όντα. Το είδος «άνθρωπος», για παράδειγμα, βρίσκεται μέσα σε κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο χωριστά και δεν υπάρχει ως μια αφηρημένη και αυθύπαρκτη οντότητα.

Γ.3.2.4. Ο θεολογικός персонаλισμός και ενεργητισμός στην περί του όντος διδασκαλία του Βλεμμύδη

Μέσα από την έκθεση της ορθόδοξης δογματικής διδασκαλίας, στην οποία προβαίνει – μεταξύ άλλων – ο Βλεμμύδης στο *Λόγο περί πίστεως* μπορεί κανείς να εξετάσει και να κατανοήσει εξίσου σε σημαντικό βαθμό τα νήματα που διαπερνούν την οντολογία στη σκέψη του βυζαντινού δασκάλου. Ιδιαίτερα η διδασκαλία του για την Τριαδολογία που ομολογεί έναν Θεό σε τρεις τέλειες υποστάσεις⁴⁵⁵ οδηγεί υπόρρητα στην εμβάθυνση και περαιτέρω κατανόηση του σχεσιακού χαρακτήρα της οντολογίας μέσα από τον θεολογικό персонаλισμό και ενεργητισμό. Η παραδοχή μιας κοινής ουσίας – φύσης για τη θεότητα με κοινά φυσικά ιδιώματα το *ἄκτιστον*, *ἀπερίγραπτον* και *ὑπερούσιον* επιβεβαιώνει τον αποφαιτικό γνωσιολογικό χαρακτήρα της ορθόδοξης παράδοσης. «Θεός τέλειος ὁ Πατήρ. Θεός τέλειος ὁ Υἱός. Θεός τέλειος τό Πνεῦμα τό ἅγιον · ἀλλ' εἷς Θεός, οὐ τρεῖς Θεοί»⁴⁵⁶ είναι η διατύπωση του Βλεμμύδη, ο οποίος στοιχίζεται στη γραμμή της γνωσιολογικής επιφυλακτικότητας που χαρακτηρίζει ολόκληρη την ορθόδοξη βυζαντινή παράδοση, κάνοντας λόγο για «οὐσία μία θεότηος» ακατάληπτη και απρόσιτη⁴⁵⁷.

Η ουσία συνιστά οντολογική κατηγορία που παραμένει αμέθεκτη οντολογικά, αλλά και απροσπέλαστη γνωσιολογικά. Πρόκειται για μια και όχι για τρεις

⁴⁵⁵ «ἐν τρισὶ τελείαις ταῖς Ὑποστάσεσι, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Ἄκτιστος ὁ Πατήρ, ἄκτιστος ὁ Υἱός, ἄκτιστον τό Πνεῦμα τό ἅγιον, ὁ Πατήρ ἀγέννητος ὁ Υἱός οὐκ ἀγέννητος · ἐγέννησεν γάρ τόν Υἱόν ὁ Πατήρ πρό πάντων τῶν αἰώνων θεοπρεπῶς · τό Πνεῦμα τό ἅγιον, οὐ γεννητόν, οὐκ ἀγέννητον, ἀλλά ἐκπορευόμενον οὐσιωδῶς παρά τοῦ Πατρός. ὁ Πατήρ ἦν ἄεί, καί ὁ Υἱός ἦν ἄεί, καί τό Πνεῦμα τό ἅγιον ἦν ἄεί», *Περί πίστεως*, σ. 108, 3-11.

⁴⁵⁶ *Περί πίστεως*, σ. 109, 1-3.

⁴⁵⁷ *Περί πίστεως*, σ. 108, 2-3.

διαφορετικές ουσίες και μάλιστα σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να γίνει λόγος για ουσία διαβαθμισμένης ποιότητας. Εντούτοις παραμένει άγνωστη, άφατη και απερίγραπτη εννοηματικώς, αφού και οι φύσεις – θεϊκή και ανθρώπινη – τελούν οντολογικά μεταξύ τους σε διάσταση. Αντίθετα, η οντολογική κατηγορία του προσώπου είναι αυτή που δύναται να γνωρίσει δια των υποστατικών ιδιωμάτων των τριών θείων προσώπων τον τρόπο ύπαρξης της Τριάδος: «*Άτομα δέ τρία, τρεῖς Ὑποστάσεις, τρία Πρόσωπα χαρακτηῖρσι τρισί καταλλήλοις, εἴτ' οὖν Ἰδιώμασι γνωριζόμενα*»⁴⁵⁸. Προβάλλει ξεκάθαρα η σημασία που δίνει ο Βλεμμύδης τόσο στα πρόσωπα, όσο και στα υποστατικά ιδιώματα, προκειμένου να γνωσθεί μέσα από τη σχέση των προσώπων το γεγονός της ύπαρξης:

«[...] *Πατήρ ὁ Πατήρ ἐκ τοῦ ἔχειν Υἱόν χαρακτηρίζεται καί γνωρίζεται, καί ὅτι πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἔχων ὁ Υἱὸς ἐν ἑαυτῷ, μένων Υἱός, δείκνυσι τὸν ἐξ οὗ, καθάπερ εἰκῶν αὐτοῦ φυσική καί ἀπαράλλακτος*»⁴⁵⁹.

Στο σημείο αυτό γίνεται αντιληπτό ότι η οντολογία του προσώπου συρράπτεται κατά κάποιον τρόπο με τη γνωσιολογία, αφού τα υποστατικά ιδιώματα του κάθε προσώπου της Τριάδος – το ἀγέννητον του Πατρὸς, το γεννητόν του Υἱοῦ και το ἐκπορεύεσθαι του Πνεύματος – είναι αποκαλυπτικά της υπαρκτικής τους αυτοτέλειας. Η ταύτιση, μάλιστα, των ὀρων *ἄτομον – ὑπόστασις – πρόσωπον*, την οποία διδάσκει (και) ο Βλεμμύδης, δε διατρανώνει μόνο την αναβάθμιση της οντολογικής κατηγορίας του ατομικού, του συγκεκριμένου, του μερικού, αλλά συγχρόνως αναδεικνύει και τη σημασία της ενέργειας τόσο σε οντολογικό, όσο και σε γνωσιολογικό επίπεδο. Τα πρόσωπα, οι υποστάσεις – εν προκειμένω της Τριάδος – εξίστανται και κατά αυτόν τον τρόπο φανερώνονται υπαρκτικά, ενώ συγχρόνως δια της ἐνέργειάς τους γνωρίζονται εννοηματικά. Η σημασία του θεολογικού ενεργητισμού γίνεται φανερή και έχει αντίκτυπο όχι μόνο στην κατανόηση της ενδοτριαδικής πραγματικότητας, αλλά – για τον Βλεμμύδη – και στον τρόπο που προσεγγίζει φιλοσοφικά το ίδιο το γεγονός της κοσμικής ύπαρξης. Ἐτσι, υποστηρίζει ότι και «*τῶν δέ, μερικῶν ὄντων, καί τό εἶναι ἐχόντων πραγματικῶς*»⁴⁶⁰, ότι δηλαδή τα

⁴⁵⁸ *Περί πίστεως*, σ. 110, 27-29.

⁴⁵⁹ *Περί πίστεως*, σ. 110, 32-36.

⁴⁶⁰ *Περί πίστεως*, σ. 110, 23-24.

συγκεκριμένα, μερικά όντα φέρουν μέσα τους την πραγματική ουσία και μάλιστα κοινοποιούμενη δια των ενεργημάτων τους.

Από τη δεύτερη αυτή παραδοχή προκύπτει και η τρίτη διατύπωση για τον τρόπο ύπαρξης των καθολικών εννοιών:

«Καταλαβόν δέ τις έκ τῶν κατά μέρος ἀνθρώπων τήν αὐτῶν φύσιν τήν ἀνθρωπότητα · έκ δέ τῶν κατά μέρος ἵππων τήν ἰππότητα, καί οὕτω τόν καθ' ὅλου Ἄνθρωπον καί τόν καθ' ὅλου Ἴππον ἐπινοήσας · καί τό καθ' ὅλου Ζῷον έκ τῶν καθ' ἕκαστα τῶ λόγῳ συναγαγόν, καί τό καθ' ὅλου Αἰσθητικόν, καί τό καθ' ὅλου Ἐμφυχον, καί τό καθ' ὅλου Σῶμα, καί τήν καθολικωτάτην Οὐσίαν ἐξ ἀπάντων συλλογισάμενος · ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἑαυτοῦ διανοίᾳ, τά γένη καί τά εἶδη ἀλλῶς ὑπέστησεν Ἐπί τοῖς πολλοῖς, τουτέστιν, μετά τά πολλά καί ὑστερογενῶς»⁴⁶¹.

Η διατύπωση του Βλεμμύδη είναι εξαιρετικά σαφής και κατανοητή. Αντιλαμβανόμενος πρωτίστως κανείς γύρω του τις συγκεκριμένες ανθρώπινες υποστάσεις και συλλαμβάνοντάς τες με τις αισθήσεις του και τη διάνοιά του κατορθώνει ὑστερογενῶς να αναχθεί νοητικά στη σύλληψη της έννοιας της ανθρωπότητας. Με αυτό τον τρόπο καταλήγει στη διαπίστωση ότι «τήν καθολικωτάτην Οὐσίαν ἐξ ἀπάντων συλλογισάμενος» μπορεί κανείς να την αντιληφθεί.

Ο ορισμός που δίνει ο Βλεμμύδης στην έννοια της ενέργειας είναι αποκαλυπτικός της σημασίας που της αποδίδει, αλλά και του τρόπου με τον οποίο τη συνδέει με την οντολογία.

«Ἄλλως δέ δύο τινά δηλοῦντος τοῦ τῆς Ἐνεργείας ὀνόματος. Ἐνέργεια γάρ φυσική ἐστίν ἢ τῆς ἐνοικούσης τῇ φύσει δυνάμεως πρόβασις, εἰς ἔργου τινός ἐκπλήρωσιν · ἥτις ἐν τῷ ἐνεργεῖν ἔχει τό εἶναι, καθώς ἢ δύναμις ἐν τῷ πεφυκέναι καί δύνασθαι. Λέγεται πάλιν Ἐνέργεια καί ἢ τοῦ ἔργου ἐκπλήρωσις, αὐτό τό ἐνεργητόν, ὁ τοῦ πράγματος ἀποτελεσμός, ἢ πρᾶξις αὐτή»⁴⁶².

Πολλές φορές, μάλιστα, το περιεχόμενο των ονομάτων με τα οποία ονοματίζουμε τα όντα – πράγματα φανερώνουν και αποκαλύπτουν το ενεργημά τους, δηλωτικό τις περισσότερες φορές της φύσεως του δηλουμένου. Το όνομα Θεός, για

⁴⁶¹ Λογική, σ. 41, 23-32.

⁴⁶² Περὶ πίστεως, σ. 117, 1-7.

παράδειγμα, καθίσταται – κατά το Βλεμμύδη – παραστατικό της θεατικής του ενεργείας: «Τό δέ Θεός ὄνομα σημαίνει μέν καί τό ποιητικόν καί τό δημιουργικόν. Θεῖναι γάρ τό ποιῆσαι, καί θεῖς ὁ ποιήσας. Ἀριδηλότερον δέ καί τῆς θεατικῆς ἐνεργείας ἐστί παραστατικόν»⁴⁶³. Από τα παραπάνω γίνεται, ασφαλώς, ιδιαίτερα αντιληπτό το τελολογικό στοιχείο στη σκέψη του Βλεμμύδη. Πρόκειται δίχως άλλο για την υιοθέτηση της αριστοτελικής τελολογικής σκέψης. Ο βυζαντινός λόγιος εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο αποδίδεται ένα όνομα σε ένα ον ή ένα πράγμα. Δεν αρκεί να επιτελεί απλώς μια ενέργεια. Οφείλει να εκτελεί στο έπακρο την ενέργεια που δηλώνει το όνομά του για να δικαιολογεί το χαρακτηρισμό του ως τέτοιο:

«καί καθώς ὁ τρέχων ἡσθηνημένως τρέχει μέν, οὐ λέγεται δέ δρομεύς. ὁ, τε γράφων συγκεχυμένως καί δυσδιατυπώτως, γράφει μέν, οὐ λέγεται δέ γραφεύς · (τελειότητος γάρ ἐμφαντικά τά ὀνόματα, τῆς κατά τήν δρομικήν, τό, δρομεύς · καί τῆς κατά τήν γραφικήν, τό, γραφεύς.) οὕτω καί τά φυτά ζῆ μέν, ζῶα δ' οὐ λέγεται, διά τό τῆς ζωῆς ἀτελές»⁴⁶⁴.

Σε ό,τι αφορά στο ζήτημα της σχέσης ο Βλεμμύδης επισημαίνει ότι η σχέση δεν είναι ουσία, αλλά είναι αποκαλυπτική της ουσίας των πραγμάτων. Η έκφραση «τά Πρός τι, ἅμα τῇ φύσει ἐστίν» είναι χαρακτηριστική του σχεσιακού χαρακτήρα που προσδίδει στην οντολογία του. Η γλωσσοαναλυτική προσέγγιση του Βλεμμύδη δεν περιορίζεται στο τυπολογικό και σημασιολογικό περιεχόμενο της πρότασης, αλλά διέπεται από έντονο οντολογικό υπόβαθρο. Έτσι, στη διατύπωση «Υἱοῦ γάρ μή ὄντος, οὐκ ἔσται Πατήρ · ὄντος δέ Υἱοῦ, ἔσται δὴ καί Πατήρ · καί πάλιν Πατρός μέν ὄντος, καί Υἱός ἔσται · μή ὄντος δέ Πατρός, οὐκ ἔσται Υἱός»⁴⁶⁵ ο βυζαντινός λόγιος δε διακρίνει μόνο ένα λογικό – συλλογιστικό σχήμα και γλωσσικό παίγνιο, αλλά συγχρόνως διαβλέπει τη σημασία της κατηγορίας της σχέσης στο οντολογικό επίπεδο. Μέσα από το σχεσιακό δίπολο του σύν-ὑπάρχειν ξεπροβάλλει συγχρόνως το ὑπάρχειν και αντιστρόφως⁴⁶⁶. Η προσέγγιση του Βλεμμύδη δεν θα πρέπει να ερμηνευθεί ως αποκλειστικό προϊόν της θεολογικής του κατάρτισης και επίδρασης της ορθόδοξης δογματικής πίστης στη σκέψη του, κάτι που προδίδει η χρήση του θεολογικού

⁴⁶³ *Περί πίστεως*, σ. 120, 3-6.

⁴⁶⁴ *Λόγος Περί ψυχῆς*, σ. 31, 15-22.

⁴⁶⁵ *Λογική*, σ. 97, 19-22.

⁴⁶⁶ «ἐν ᾧ γάρ ἐστί τοῖς πρός τι τό ὑπάρχειν, ἐν τούτῳ καί τό συνυπάρχειν, καί τό συναναρεῖν», *Λογική*, σ. 97, 26-28.

παραδείγματος μεταξύ Πατρός και Υιού. Αντιθέτως, επιχειρεί να ισορροπήσει ανάμεσα στη μεταφυσική – θεολογική και εκκοσμικευμένη – ορθολογική ερμηνεία, μεταφέροντας την οντολογική κατηγορία της σχέσης και στο κοσμικό πεδίο. Έτσι, σημειώνει ότι «*πάλιν Ἐπιστήμης οὔσης, ἔστιν Ἐπιστητόν · καί Αἰσθήσεως, Αἰσθητόν*» και αντίθετα «*Ἐπιστήμης δέ μή οὔσης καί Αἰσθήσεως, ἀνήρηται καί τό Ἐπιστητόν καί τό Αἰσθητόν · καί ἀνάπαλιν*»⁴⁶⁷.

Η διδασκαλία του Βλεμμύδη για το οντολογικό υπόβαθρο των ονομάτων και των ρημάτων διατηρεί ακέραια τη συνύφανσή του με την οντολογική κατηγορία της σχέσης – συμπλοκής. Ο βυζαντινός λόγιος διδάσκει ότι «*τά μέν οὖν Ὄνόματα καί τά Ῥήματα, καθ' ἑαυτά προφερόμενα, οὔτε Ἀλήθειαν, οὔτε Ψεῦδος ἐμφαίνουσι [...]*»⁴⁶⁸. Αντιθέτως, συμπλακέντα μεταξύ τους τα ονόματα και τα ρήματα καθίστανται δηλωτικά της αλήθειας ή του ψεύδους. Τα ονόματα γίνονται, κατά συνέπεια, φορείς της πραγματικότητας μόνο στην περίπτωση που συμπλέκονται και συσχετίζονται. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή τα ονόματα κείνται ασυνδυάστως παραμένουν υπαρκτικώς ουδέτερα χωρίς να δηλώνουν την αλήθεια ή το ψεύδος. Η συμπλοκή στην προκειμένη περίπτωση για το Βλεμμύδη δεν σημαίνει απλώς την ορθή συντακτική δομή και συσχέτιση των λέξεων μέσα σε μια πρόταση. Διατηρείται αδιάπτωτη στη σκέψη του βυζαντινού λόγιου η συνύφανση γλώσσας και πραγματικότητας – κατά την αριστοτελική διδασκαλία – την οποία πιστά ακολουθεί ο Βλεμμύδης. Εξηγεί, μάλιστα, ότι οι λέξεις «*δηλοῦσι τά Νοήματα τῆς Ψυχῆς*», τα οποία είναι εικόνες των πραγμάτων μέσα στην ψυχή. Οι λέξεις δεν είναι τίποτε άλλο από γλωσσική εφαρμογή της ομοίωσης των νοημάτων πάνω στα πράγματα, γι' αυτό και «*τῇ τῶν πραγμάτων ὑποστάσει συνάδωσι*»⁴⁶⁹.

Το σχετικό κεφάλαιο ολοκληρώνεται με την αναφορά πια – όχι στα γένη και στα είδη, αλλά – στο άτομο, δηλαδή την κάθε συγκεκριμένη οντότητα χωριστά. Ο Βλεμμύδης διδάσκει ότι το άτομο παρουσιάζεται με τέσσερις διαφορετικούς τρόπους: (α) *τό ἀδιαίρετον, καθό ἀμέρες*, (β) *τό δύστιμητον*, (γ) *τό εἰδικώτατον εἶδος* και (δ) *τό κυρίως ἄτομον*⁴⁷⁰. Το τελευταίο αποτελεί αντικείμενο εξέτασης της φιλοσοφίας. Ο ορισμός, μάλιστα, που αποδίδεται σε αυτή την τελευταία κατηγορία του ατόμου από

⁴⁶⁷ Λογική, σ. 97, 28-30.

⁴⁶⁸ Λογική, σ. 113, 18-19.

⁴⁶⁹ Λογική, σ. 114, 9-10.

⁴⁷⁰ Λογική, σ. 43, 9-20.

τους φιλοσόφους και ο οποίος μνημονεύεται από τον Βλεμμύδη είναι «τό ἐξ ἰδιοτήτων συγκείμενον, ὧν τό ἄθροισμα οὐκ ἂν ὀφθείη ἐπί ἐτέρου ποτέ»⁴⁷¹.

Γ.3.2.5. Οι αριστοτελικές κατηγορίες & η σχεσιακή οντολογία στη διδασκαλία του Βλεμμύδη

Η πραγμάτευση του ζητήματος συνεχίζεται στο κεφάλαιο ΙΔ' της λογικής πραγματείας του Βλεμμύδη υπό τον τίτλο «Περὶ τῶν Κατηγοριῶν». Είναι προφανές από τον τίτλο κιάλας του κεφαλαίου ότι ο βυζαντινός δάσκαλος πραγματεύεται το ζήτημα με γνώμονα την αριστοτελική διδασκαλία περί των δέκα κατηγοριῶν (*Οὐσία, Ποσόν, Ποιόν, Πρὸς τι, Ποῦ, Πότε, Ποιεῖν, Πάσχειν, Ἔχειν, Κεῖσθαι*). Ὅπως, ἄλλωστε, δηλώνει σαφώς «πάντα γὰρ τὰ ὄντα, ὑπὸ τὰς δέκας ταύτας κοινότηας ἀναφέρονται»⁴⁷². Μέσα στο πλαίσιο των δέκα αυτών κατηγοριῶν οι φιλόσοφοι, οι οποίοι «πάντων τῶν ὄντων ἐπιστήμονες εἶναι βουλόμενοι»⁴⁷³, περιόρισαν τη μελέτη των ατόμων, δηλαδή των καθεκάστων, προκειμένου να μπορέσουν να επιτύχουν την αναγωγή από τα επιμέρους και ειδικά στα καθολικά και γενικά⁴⁷⁴. Η αναγωγή επιτυγχάνεται από τα *τρεπτά* και *ἀλλοιωτά*, ὅπως χαρακτηρίζονται τα μερικά, στα *ἄτρεπτα* και *ἀναλλοιώτα* που συνιστούν τα καθολικά και γενικά⁴⁷⁵. Προκειμένου ο φιλόσοφος – επιστήμονας να μπορέσει να καταλήξει σε καθολικές απαντήσεις, οι οποίες στοιχειώνουν και καταρτίζουν τη γνώση, ἀνάγεται από τα μερικά και ειδικά τα οποία είναι ἀπειρα και «πολλά γὰρ αὐτῶν ἀγνοεῖται ἡμῖν»⁴⁷⁶, στα γενικά και καθολικά με βάση τα οποία οργανώνει και συστηματοποιεῖ τη γνώση.

Στο τέλος, μάλιστα, του οικείου κεφαλαίου ο Βλεμμύδης προβαίνει σε μια παρατήρηση που επιβεβαιώνει, ἀλλά και προκρίνει τον χαρακτηρισμό της σχεσιακότητας για την οντολογία του. Καμία από τις παραπάνω κατηγορίες δεν οδηγεί στην ἀλήθεια ἢ στο ψεύδος παρά μόνο εκείνη που ἔχει να κάνει «τῇ πρὸς

⁴⁷¹ Λογική, σ. 43, 18-20.

⁴⁷² Λογική, σ. 52, 26-27.

⁴⁷³ Λογική, σ. 52, 28-29.

⁴⁷⁴ «καὶ τοὺς μὲν κατὰ μέρος ἀνθρώπους, καὶ τοὺς κατὰ μέρος ἵππους ἐπισκεψάμενοι πρότερον ὅπως ἔχουσι φύσεως, ἐπὶ τὸν καθόλου Ἄνθρωπον καὶ τὸν καθόλου Ἴππον ἀνέδραμον, τουτέστιν, ἐπὶ τὸ Εἶδος τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπὶ τὸ Εἶδος τοῦ ἵππου», Λογική, σ. 52, 32-36.

⁴⁷⁵ Λογική, σ. 53, 1-3.

⁴⁷⁶ Λογική, σ. 53, 6.

ἄλληλα τούτων συμπλοκῆ»⁴⁷⁷. Είναι προφανές ότι προτάσσεται η συμπλοκή, η συμμετοχή ή αλλιώς η σχέση μεταξύ των όντων η οποία αποκαλύπτει τελικά την αλήθεια ή το ψεύδος. Σε ύφος και πνεύμα γλωσσοαναλυτικό ο βυζαντινός λόγιος διδάσκει σχετικά: «Ἄν μὲν γάρ εἶπω, ἄνθρωπος, ἢ ἵππος, ἢ τρέχει, ἢ ἴσταται · πρᾶγμα μὲν, σημαίνω ἀπλῶς · οὐκ ἀληθεύω δέ, οὐδέ ψεύδομαι. ἐάν δέ συμπλέξας ἐρῶ, ἄνθρωπος τρέχει, ἢ ἵππος ἴσταται, τότε ἐξ ἀνάγκης ἢ ἀληθεύω, ἢ ψεύδομαι»⁴⁷⁸. Γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι ο Βλεμμύδης παραδέχεται πως η συσχέτιση των όρων, υποκειμένων και ενεργειών, προάγει την αλήθεια ή το ψεύδος. Με αυτό τον τρόπο δεν δηλώνεται μόνο η ουσία – στην προκειμένη περίπτωση το υποκείμενο της πρότασης –, αλλά και η συμβολή της ενέργειας στην κατανόηση της πραγματικότητας.

Γ.3.2.6. Η σχέση ουσίας & συμβεβηκός στη διδασκαλία του Βλεμμύδη

Στο κεφάλαιο ΙΕ' ο Βλεμμύδης ασχολείται με τις έννοιες «ουσία» και «συμβεβηκός». Ειδικότερα, διδάσκει ότι υπάρχουν δύο μεγάλες κατηγορίες οντολογικών χαρακτηρισμών: όσα λέγονται καθ' ύποκειμένου και όσα δε λέγονται καθ' ύποκειμένου. Στην πρώτη κατηγορία εντάσσονται όσα δε βρίσκονται ἐν ὑποκειμένῳ και πρόκειται για την καθολική ουσία και όσα βρίσκονται ἐν ὑποκειμένῳ και πρόκειται για το καθολικό συμβεβηκός. Στη δεύτερη κατηγορία διακρίνονται όσα δε βρίσκονται ἐν ὑποκειμένῳ και πρόκειται για τη μερική ουσία ή το άτομο και όσα βρίσκονται ἐν ὑποκειμένῳ και πρόκειται για το μερικό ή άτομο συμβεβηκός. Στο σημείο αυτό ο Βλεμμύδης κρίνει απαραίτητο να προχωρήσει σε κάποιες διευκρινίσεις γλωσσοαναλυτικού χαρακτήρα σχετικά με τη χρήση των προθέσεων και των ρηματικών τύπων που μεταχειρίζεται, παρατήρηση που επιβεβαιώνει την έντονη αριστοτελική, αλλά και στωική επίδραση στη σκέψη του βυζαντινού λογίου. Αφού προηγουμένως εξηγεί τη συντακτική και σημασιολογική χρήση των προθέσεων «κατά» και «ἐν»⁴⁷⁹, τις αντιστοιχίζει με τους ρηματικούς τύπους «λέγεται» και «ἐστίν». Έτσι, υπογραμμίζει ότι «τίθεμεν καί τό λέγεται, ἵνα καί ἐντεῦθεν τό πρός

⁴⁷⁷ Λογική, σ. 54, 34-35.

⁴⁷⁸ Λογική, σ. 54, 35-36, σ. 55, 1-3.

⁴⁷⁹ «ἐνθα μὲν οὖν ἢ κατά, πρόθεσις φαίνεται, καί κατά γενικήν πτώσιν τελείται ἢ σύνταξις, ἐκεῖ τό πρός κατηγορίαν παραλαμβάνεται ὑποκείμενον. ὡς ὅταν εἴπωμεν, τῶν ὄντων τά μὲν καθ' ὑποκειμένου λέγεται. ἐνθα δέ ἢ ἐν, πρόθεσις ὁρᾶται, καί κατά δοτικήν πτώσιν γίνεται ἢ σύνταξις, ἐκεῖ τό πρός ὕπαρξιν ἐστίν ὑποκείμενον. ὡς ὅταν εἴπωμεν, τά δέ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί», Λογική, σ. 56, 14-24.

κατηγορίαν γνωσθῆ ὑποκείμενον · τό γάρ λέγεται καί τό κατηγορεῖται, ταῦτόν ἐστιν»,
ενώ «τό ἐστί τίθεμεν, ἵνα καί ἐντεῦθεν τό πρός Ὑπαρξιν γνωσθῆ ὑποκείμενον.
Ὑπάρξεως γάρ παραστατικόν τό ἐστίν»⁴⁸⁰.

Ἐχοντας, λοιπόν, υπόψη τις παραπάνω γλωσσολογικές επισημάνσεις και παρατηρήσεις ο Βλεμμύδης συνεχίζει τη διδασκαλία περί των όντων. Ἐτσι, διδάσκει ότι καθολική ουσία και καθολικό συμβεβηκός λέγονται καθ' υποκειμένου, διότι κατηγορούνται, δηλαδή αποδίδονται ως κατηγορούμενα στα όντα. Αντίθετα μερική (ή άτομος) ουσία και μερικό (ή άτομον) συμβεβηκός δε λέγονται καθ' υποκειμένου, διότι δεν κατηγορούνται, δηλαδή δεν αποδίδονται ως κατηγορούμενα στα όντα. Πρέπει να σημειωθεί ότι η ουσία, είτε καθολική είτε μερική, δεν υπάρχει στα υποκείμενα, αλλά υφίσταται από μόνη της, ενώ το συμβεβηκός, είτε καθολικό είτε μερικό, υπάρχει μόνο μέσα στα υποκείμενα, αφού δεν υφίσταται από μόνο του⁴⁸¹.

Όλες, μάλιστα, οι κατηγορίες χαρακτηρίζονται από τον Βλεμμύδη «ἀπλαῖ καί καθολικαί φωναί, ἀπλᾶ καί καθολικά σημαίνουσαι πράγματα». Δεν αποτελούν, δηλαδή, απλά νοητικά σχήματα, αλλά, όπως διδάσκει ο βυζαντινός λόγιος, χαρακτηρίζονται «φωναί κατηγορικαί φύσεων»⁴⁸². Πρόκειται, συνεπώς, για λόγους που αποδίδονται στα πράγματα, φανερώνοντας συγχρόνως τις φύσεις των πραγμάτων. Σε αυτό, ακριβώς, το σημείο, κατά τον Βλεμμύδη, έγκειται και η διαφορά των δέκα κατηγοριών από τις πέντε φωνές (γένος, διαφορά, είδος, ίδιον και συμβεβηκός). Η διδασκαλία του βυζαντινού λογίου καθίσταται σαφής:

«Αἱ δέ πέντε φωναί λέγονται μὲν καί αὗται κατηγορικαί ἀπλῶς, ὡς σημαντικαί · οὐ μὴν φύσεις πραγμάτων σημαίνουσιν, οὐδέ κατὰ πραγμάτων ὑπάρξεως φέρονται, καί διά τοῦτο οὐδέ κυρίως ἔχουσι τό κατηγορικαί εἶναι φωναί, ἀλλ' ἀπλῶς Φωναί»⁴⁸³.

Για αυτό το λόγο, κατά τον Βλεμμύδη, οι πέντε φωνές θα ήταν προτιμότερο να ονομάζονται «λογικαί» παρά «κατηγορικαί». Ο συλλογισμός του είναι ενδεικτικός του συστηματικού χαρακτήρα της διδασκαλίας του, αλλά και του ορθολογικού πνεύματος που τον διακρίνει: οι κατηγορίες είναι κυρίως λόγοι που βρίσκονται «ἐν τοῖς οὖσιν», στοιχείο που επιβεβαιώνει το οντολογικό τους υπόβαθρο. Οι πέντε φωνές

⁴⁸⁰ Λογική, σ. 56, 24-26.

⁴⁸¹ ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 41.

⁴⁸² Λογική, σ. 58, 8.

⁴⁸³ Λογική, σ. 58, 10-14.

προκύπτουν «ἐν τοῖς τοιούτοις κατηγορικοῖς λόγοις» και ως εκ τούτου πρόκειται για λογικά σχήματα που συνίστανται μέσα από διανοητικές διεργασίες.

Γ.3.2.7. Ουσία και ενέργεια στη διδασκαλία του Βλεμμύδη

Έχοντας ολοκληρώσει τη διδασκαλία του τη σχετική με τη μεθοδολογία, βάση της οποίας η φιλοσοφία επιχειρεί τη διερεύνηση των όντων, ο Βλεμμύδης υπεισέρχεται πλέον στο στενό πυρήνα του οντολογικού ζητήματος. Η πραγματέυσή του εκτείνεται από το δεύτερο μισό του ΙΕ' κεφαλαίου μέχρι και το κεφάλαιο Κ'. Αρχικά δίνει το ορισμό του όντος, το οποίο ορίζεται ως «αὐθύπαρκτον πρᾶγμα καί μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν · Ἡ τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν»⁴⁸⁴. Στην πρώτη οντολογική κατηγορία εντάσσεται η ουσία, η πρώτη από τις δέκα κατηγορίες, η οποία είναι «πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν, καί οὐδέν πλέον»⁴⁸⁵. Η ουσία σημαίνει την ἀπλῶς ὑπαρξιν, γι' αυτό και προφέρεται κατὰ πάντων των όντων, κυρίως όμως κατ' αντιδιαστολή προς τα συμβεβηκότα, για να δηλώσει κάτι το αὐθύπαρκτο σε αντίθεση με τα συμβεβηκότα, τα οποία υφίστανται μόνο μέσα σε αυτή⁴⁸⁶. Οι υπόλοιπες εννέα κατηγορίες ακολουθούν τη δεύτερη οντολογική κατηγορία («τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν»). Πρόκειται στην πραγματικότητα για τα συμβεβηκότα. Από τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες του όντος ο Βλεμμύδης ξεχωρίζει την πρώτη – την ουσία («Ἡ γάρ καλλίστη καί πρώτη τῶν κατηγοριῶν Οὐσία»⁴⁸⁷) – στην οποία δίνει οντολογικά χαρακτηριστικά αντιδιαστέλλοντάς την από τις υπόλοιπες εννέα που λειτουργούν ως συμβεβηκότα. Η πρώτη είναι το υπόστρωμα, η βάση, το υπόβαθρο πάνω στο οποίο τίθενται τα γνωρίσματα, τα συμβεβηκότα. Στο εσωτερικό της έννοιας, ωστόσο, υπάρχει η διάκριση σε μερική ή ατομική ουσία που είναι το υποκείμενο, το ειδικό, το συγκεκριμένο, το καθέκαστον, και η καθολική ουσία που είναι το περιεχόμενο, το ουσιώδες εκείνο χαρακτηριστικό χωρίς το οποίο το υποκείμενο δεν θα ήταν – κατά την γνωστή αριστοτελική διατύπωση – αυτό που ήταν να είναι. Από 'κει και πέρα οι άλλοι κατηγορικοί προσδιορισμοί του όντος υφίστανται ως συμβεβηκότα – μερικά και καθολικά –, γνωρίσματα δηλαδή του

⁴⁸⁴ Λογική, σ. 58, 33-35.

⁴⁸⁵ Λογική, σ. 59, 2.

⁴⁸⁶ Λογική, σ. 71, 13-20.

⁴⁸⁷ Λογική, σ. 57, 25-26.

υποκειμένου που το προσδιορίζουν είτε κατ' αποκλειστικότητα είτε ως είδος και αναγνωρίζονται πάνω στην ουσία.

Έχοντας ολοκληρώσει τη διδασκαλία του σχετικά με τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες ο Βλεμμύδης υποστηρίζει ότι το *ον* «ἢ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, ἢ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ»⁴⁸⁸, οπότε σε αυτή την δεύτερη περίπτωση πρόκειται για την ίδια την ουσία, δηλαδή τη *forma substantialis* των σχολαστικών του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα. Στην περίπτωση που η ουσία υπάρχει ἐν ὑποκειμένῳ, τότε εμφανίζεται είτε *καθ' αὐτό*, είτε *οὐ καθ' αὐτό*. Στην περίπτωση του *καθ' αὐτό* ὄντος, η δεύτερη ουσία, η *forma substantialis*, πρέπει να νοηθεί συνδεδεμένη κατ' ανάγκη με την πρώτη ουσία, ούτως ὥστε όπου υπάρχει η μία ουσία υπάρχει και η άλλη και αντιστρόφως. Αν, δηλαδή, ο ουσιώδης προσδιορισμός το «τό τι ἦν εἶναι», ο κατηγορικός αυτός προσδιορισμός, δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τον υποκείμενο φορέα, χωρίς δηλαδή το αριστοτελικό «τόδε τι», τότε συγχρόνως και η δεύτερη ουσία εκφράζει το εἶναι του συγκεκριμένου, το αναλλοίωτο και ταυτόσημο προς τον εαυτό του γνώρισμα της πρώτης ουσίας – υποκειμένου⁴⁸⁹. Στην περίπτωση αυτή, μάλιστα, το *καθ' αὐτό ον* είναι είτε μεριστό, όταν πρόκειται για το τόδε τι, δηλαδή εκφράζει έναν συγκεκριμένο αριθμό, μια συγκεκριμένη ποσότητα, είτε ἀμεριστό, δηλαδή το τι ἦν εἶναι, δηλαδή εκφράζει την ποιότητα. Στη δεύτερη περίπτωση του ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος, ο Βλεμμύδης αναφέρεται στα συμβεβηκότα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν πρόκειται για το *καθ' αὐτό ον*, αφού τα γνωρίσματα που το διέπουν (*Ποσόν, Ποιόν, Πρός τι, Ποῦ, Πότε, Ποιεῖν, Πάσχειν, Ἔχειν, Κεῖσθαι*) δε συγκροτούν την οντότητα του υποκειμένου πράγματος, αλλά συμπροστίθενται και συμπορεύονται κατά τύχη και όχι κατ' αναγκαιότητα. Στο σημείο αυτό, μάλιστα, ο βυζαντινός δάσκαλος βρίσκει την ευκαιρία να εξάρει την προτεραιότητα της σχέσης - ως (αριστοτελικής) κατηγορίας αυτή τη φορά - πλάι στην εξίσου κομβικής σημασίας (αριστοτελική) κατηγορία της ουσίας. Αν από τη δεύτερη – την ουσία – προκύπτουν οι κατηγορίες ποσόν και ποιόν, από την πρώτη προέρχονται οι υπόλοιπες ἑξι αριστοτελικές κατηγορίες (*Ποῦ, Πότε, Ποιεῖν, Πάσχειν, Ἔχειν, Κεῖσθαι*)⁴⁹⁰.

Η πεποίθηση του Βλεμμύδη για την οντολογική υπόσταση των κατηγοριών, των ονομάτων δηλαδή που κατηγορούνται στα ὄντα, επιβεβαιώνεται και σε άλλη

⁴⁸⁸ *Λογική*, σ. 57, 18-19.

⁴⁸⁹ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΙΧ., σ. 128-131.

⁴⁹⁰ *Λογική*, σ. 57, 26-27.

συνάφεια της διδασκαλίας του. Εξηγεί ότι τα κατηγορήματα διακρίνονται στα καθ' ὑποκειμένου και στα ἐν ὑποκειμένῳ. Τα κατηγορήματα της πρώτης κατηγορίας, τα καθ' ὑποκειμένου, «κατηγοροῦνται τῶν μερικωτέρων οὐσιῶδῶς και πραγματικῶς»⁴⁹¹, ενώ τα κατηγορήματα της δεύτερης κατηγορίας, τα ἐν ὑποκειμένῳ, λέγονται «ἐπουσιῶδῶς», δηλαδή ἐπὶ της οὐσίας. Στὴν πραγματικότητα, πρόκειται γιὰ τὴν διασύνδεση τῶν ὀρων οὐσίας και οὐσιῶδους και συμβεβηκότος και ἐπουσιῶδους⁴⁹². Με αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Βλεμμύδης εἰσάγει στὴ διδασκαλία του με ἔμμεσο τρόπο τὸν ὀρθόδοξο θεολογικό ενεργητισμό που ἔχει κληρονομήσει ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ προλογίζει συγχρόνως τὴν ὀρθόδοξη θεολογική διδασκαλία περὶ τοῦ ὄντος. Πρόκειται οὐσιαστικά γιὰ τὴν διάκριση μεταξὺ τῆς οὐσίας και τῆς ἐνέργειας, τὴν ὀποία ὁ Βλεμμύδης περιγράφει στὸ σημεῖο αὐτό με τοὺς ἐξῆς φιλοσοφικούς ὀρους: Ἡ οὐσία εἶναι «ἀθύπαρκτον πρᾶγμα καὶ μὴ δεόμενον ἐτέρου πρὸς σύστασιν», ὀπως και τὸ συμβεβηκός «πρᾶγμα ἐστὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχον, μὴ ὡς μέρος, καὶ μὴ δυνάμενον εἶναι τῆς οὐσίας χωρίς»⁴⁹³. Ἀντίθετα, τὸ οὐσιῶδες και τὸ ἐπουσιῶδες «τρόποι εἰσὶν ὑπάρξεώς τινῶν ἐν τισι»⁴⁹⁴. Στὴν πραγματικότητα ὁ Βλεμμύδης διδάσκει ὅτι ἡ οὐσία, εἴτε αὐθύπαρκτη εἴτε ἐξαρτώμενη, υφίσταται, ἐνῶ τὸ κατηγορήμα τῆς ὡς τρόπος ὑπαρξης τῆς οὐσίας, εἴτε οὐσιῶδες εἴτε ἐπουσιῶδες, εἶναι αὐτό που ενεργεῖ, ἐξίσταται και γνωρίζει, κοινοποιεῖ και ἐξωτερικεύει τὴν οὐσία. Ἡ κυρίως οὐσία, μάλιστα, διαχωρίζεται σε ὕλη και εἶδος ἢ μορφή, τα ὀποία θα ἦταν προτιμότερο να ἀποκαλοῦνται οὐσιῶδη και ὄχι οὐσιές⁴⁹⁵. Ἡ οὐσία δεν ὑπάρχει μέσα σε ἕνα ὑποκείμενο, ὀπως και ἡ οὐσιῶδης διαφορά. Γιὰ παράδειγμα τὸ λογικό δεν ὑπάρχει μέσα στὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο, ἀλλὰ μόνο ὡς μέρος. Ἀν ὑπῆρχε μέσα σε ἕνα συγκεκριμένο ὑποκείμενο, θα ἦταν δυνατό να χωρίζεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο και ὁ ἄνθρωπος θα παρέμενε ἄνθρωπος ἀκόμα και χωρίς τὴν λογικότητα, κάτι που δεν ἰσχύει, ἀφοῦ χωρίς λογική φθείρεται και ὁ ἄνθρωπος. Εἶναι χαρακτηριστικό τὸ παράδειγμα που μεταχειρίζεται ὁ Βλεμμύδης γιὰ να γίνει κατανοητός:

«οὐδέ γάρ ὡ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ὑπάρχει τῷ ἄνθρώπῳ τό λογικόν, ἀλλ' ὡς μέρος · εἰ γάρ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ὑπῆρχε, δυνατόν ἦν ἄν χωρίζεσθαι τοῦ ἀνθρώπου, καὶ μηδέν ἦττον

⁴⁹¹ Λογική, σ. 62, 6-7.

⁴⁹² Λογική, σ. 63, 20-21.

⁴⁹³ Λογική, σ. 63, 22-25.

⁴⁹⁴ Λογική, σ. 63, 25-26.

⁴⁹⁵ «οὐσιῶδη γάρ ταῦτα μᾶλλον, ἢπερ οὐσίαι», Λογική, σ. 75, 33-34.

ἄνθρωπον μένειν τόν ἄνθρωπον · νῦν δέ τοῦτο οὐκ ἔστιν · εἰ γάρ ἀφαιρεθείη τοῦ ἀνθρώπου τό λογικόν, ὁ ἄνθρωπος φθείρεται»⁴⁹⁶.

Επομένως, η ουσιώδης διαφορά μπορεί να φαίνεται ότι πρόκειται για ένα είδος ποιότητας ωστόσο δεν αποτελεί μια απλή ποιότητα (μια δηλαδή από τις υπόλοιπες εννέα κατηγορίες των συμβεβηκότων), καθώς συντελεί καθοριστικά στην ύπαρξη και είναι συμπληρωτική⁴⁹⁷, συντελεστική και συλληπτική⁴⁹⁸ της ουσίας.

Γ.3.2.8. Οι ὅροι ὑπόστασις, ἀνυπόστατον και ἐνυπόστατον στη διδασκαλία του Βλεμμύδη

Από το κεφάλαιο ΙΖ' και εξής εισάγεται πια από τον βυζαντινό λόγιο αυτούσια η διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας σχετικά με την οντολογία στον εκχριστιανισμένο πια φιλοσοφικό λόγο. Αφού αναλύει με τρόπο φιλοσοφικό τους ὅρους *ὁμογενῆ, ὁμοειδῆ, ἕτερογενῆ και ἕτεροειδῆ*⁴⁹⁹, μεταφέρει την ορολογία στο χριστιανικό οντολογικό περιβάλλον. Πρωτίστως εισάγονται οι έννοιες *ἕτεροὑπόστατα* και *ὁμοὑπόστατα*. Με τον πρώτο ὄρο εννοείται στην πραγματικότητα κάθε χωριστή φυσική οντότητα, ὅπως για παράδειγμα το σώμα ή η ψυχή χωριστά, ενώ με τον δεύτερο ὄρο δηλώνεται η ένωση δύο φύσεων σε μια σύνθετη υπόσταση και ένα πρόσωπο, ὅπως το σώμα και η ψυχή τα οποία συγκροτούν τον ἄνθρωπο: «Ὅμοὑπόστατα γάρ εἰσίν, ὅταν δύο φύσεις ἐν μιᾷ ὑποστάσει ἐνωθῶσι, καί μίαν σχῶσιν ὑπόστασιν σύνθετον, καί ἓν πρόσωπον, ὡς ψυχή καί σῶμα»⁵⁰⁰. Ο λόγος του Βλεμμύδη ακολουθεῖ πια τη δογματική πατερική διδασκαλία, για να εξηγήσει τους ὄρους *ὁμοούσιον, ὑπόστασις, ἀνυπόστατον και ἐνυπόστατον*, επιχειρώντας, πάντως, να διατηρήσει ως ένα βαθμό το φιλοσοφικό περιεχόμενο των ὄρων. Ἐτσι, συστηματοποιεῖ τη διδασκαλία του, ορίζοντας ότι *ὁμοούσια* ονομάζουμε «τάς ὑπό τό αὐτό εἶδος ὑποστάσεις»⁵⁰¹, δηλαδή υποστάσεις που ἔχουν την ίδια φύση, αφού στη γλώσσα της φιλοσοφίας εἶδος και φύση ταυτίζονται. Εξειδικεύοντας ακόμα

⁴⁹⁶ *Λογική*, σ. 76, 9-14.

⁴⁹⁷ «οὐχ ἀπλῶς ποιότητες τούτοις εἰσίν, ἀλλ' οὐσιώδεις διαφοραί, συμπληρωτικά τῆς οὐσίας αὐτῶν», *Λογική*, σ. 79, 19-21.

⁴⁹⁸ «καί ζένως καί θαυμαστῶς συλληπτικᾶς ἀλλήλων οὔσας καί συντελεστικᾶς», *Λογική*, σ. 80, 20-21.

⁴⁹⁹ *Λογική*, σ. 65, 17-36, σ. 66, 1-33.

⁵⁰⁰ *Λογική*, σ. 66, 4-7.

⁵⁰¹ *Λογική*, σ. 67, 15-16.

περαιτέρω εξηγεί τη σημασία του όρου *υπόστασις*, η οποία θεωρείται είτε όνομα δηλωτικό της *ἀπλῶς ὑπάρξεως*, δηλαδή εκείνο που φανερώνει ή αλλιώς αποκαλύπτει τη φύση ενός όντος – κατά την πατερική διδασκαλία – είτε το ίδιο το άτομο, το οποίο από μόνο του είναι αποκαλυπτικό της υπαρξής του. Άλλωστε, τα άτομα ή αλλιώς οι υποστάσεις είναι εκείνες που μέσω των ενεργειών τους δύνανται να φανερώνουν την ουσία:

«Ἡ δ' Ὑπόστασις δὴ σημαίνει · δηλοῖ γάρ καὶ τὴν ἀπλῶς Ὑπαρξιν, καθό καὶ τινες τῶν Πατέρων, ὡς δηλωτικόν φύσεως παρελήφασιν τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα · δηλοῖ καὶ τὸ Ἄτομον, ὃ κυρίως ὑπόστασις λέγεται, διὰ τὸ καθ' αὐτὸ ὑφεστάναι πραγματικῶς · ἐν γάρ τοις Ἀτόμοις ἢ Οὐσίᾳ ἐνεργεῖα ὑφέστηκε, προσλαβοῦσα τὰ Συμβεβηκότα»⁵⁰².

Ο όρος *ἀνυπόστατον* έχει επίσης διττή σημασία: αφ' ενός δηλώνει την ανυπαρξία όντος και αφ' ετέρου το συμβεβηκός με την έννοια ότι δεν υφίσταται ως αυθύπαρκτο – όπως στην περίπτωση της ουσίας -, αλλά υπάρχει μόνο μέσα στην ουσία⁵⁰³. Αντιθέτως, ο όρος *ἐνυπόστατον* μπορεί να δηλώνει εκείνο που δε μπορεί να υπάρξει από μόνο του, αλλά μόνο μέσα σε μια υπόσταση, όπως στην περίπτωση του είδους, δηλαδή της φύσης, το οποίο μόνο μέσα στο κάθε επιμέρους και συγκεκριμένο υποκείμενο υφίσταται. Από την άλλη, με τον ίδιο όρο περιγράφονται και όσα διαφόρου φύσεως συνέρχονται σε μια σύνθετη υπόσταση, όπως στην περίπτωση του σώματος και της ψυχής, τα οποία ονομάζονται για το λόγο αυτό *ἐνυπόστατα*⁵⁰⁴. Ο όρος, ωστόσο, βαρύνεται με ιδιαίτερο θεολογικό φορτίο και μάλιστα διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στη χριστολογική διδασκαλία της ορθόδοξης Εκκλησίας. Πρόκειται για τη φύση ενός πράγματος που προσλήφθηκε από διαφορετικής φύσεως υπόσταση, όπως στην περίπτωση της σαρκός του Χριστού, η οποία λέγεται αλλά και είναι *ἐνυπόστατη*, δηλαδή εντός της υπόστασης του Θεού – Λόγου:

«Ὅθεν καὶ τοῦ Κυρίου ἢ Σάρξ, μηδέ πρὸς καιροῦ ῥοπὴν ἀκαριαῖαν ὑποστάσα καθ' ἑαυτήν, οὐχ Ὑπόστασις, ἀλλ' Ἐνυπόστατος καὶ λέγεται καὶ ἐστίν · ἐν γάρ τῇ τοῦ Θεοῦ

⁵⁰² *Λογική*, σ. 67, 14-22.

⁵⁰³ *Λογική*, σ. 67, 25.

⁵⁰⁴ *Λογική*, σ. 67, 25-36, σ. 68, 1-14.

Λόγου υπέστη Ὑποστάσει προσληφθεῖσα ὑπ' αὐτῆς, καί ταύτην ἔσχε καί ἔχει Ὑπόστασιν»⁵⁰⁵.

Ο Βλεμμύδης διευκρινίζει ότι οι ὅροι *ὑπόστασις*, *ἄτομον* και *πρόσωπον* διατηρούν στην πατερική σκέψη το ίδιο οντολογικό περιεχόμενο. Πρόκειται δηλαδή για την οντολογική εκείνη κατηγορία, η οποία καθίσταται ευδιάκριτη μέσω των προσωπικών της ιδιωμάτων, φανερώνοντας το περιεχόμενο της⁵⁰⁶. Σε άλλο κεφάλαιο της διδασκαλίας του (ΙΘ') ο βυζαντινός δάσκαλος κρίνει σκόπιμο να επεξηγήσει και τους ὅρους *οὐσία*, *φύσις* και *μορφή*⁵⁰⁷, τους οποίους οι φιλόσοφοι – κατά τον Βλεμμύδη – αποδίδουν στην καθολική ουσία και τους οποίους χρησιμοποιούν για να δηλώσουν τα χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης οντολογικής κατηγορίας. Ἐτσι, μεταχειρίζονται τον ὄρο *οὐσία*, επειδή χαρακτηρίζεται από την αἰδιότητα της και το αναλλοίωτο του χαρακτήρα της · φύση, επειδή δημιουργεί τις υποστάσεις και συνιστά την αρχή, την αιτία και την κινητήριο δύναμη ὅλων των υποστάσεων · και μορφή, επειδή χορηγεί το εἶδος και τις ουσιώδεις διαφορές και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Γι' αυτό και χαρακτηρίζεται συλληπτική των χαρακτήρων. Τα άτομα ονομάζονται ουσίες, διότι είναι μέρη των ουσιών⁵⁰⁸. Ωστόσο, ο Βλεμμύδης συνιστά προσοχή στη χρήση των λέξεων – ονομάτων, τα οποία πολλές φορές γίνονται αιτία παραπλάνησης. Η υπόσταση μπορεί να δηλώνει τη φύση ενός ὄντος, πρόκειται δηλαδή για δηλωτική της φύσεως:

«Δέον οὖν ἐρευνᾶσθαι τὴν λέξιν ἐν ἅπασιν, εἰ πλείω δηλοῖ τοῦ ἑνός, καί μετ' εὐκρινείας τοὺς λόγους προβαίνειν πρὸς τὰ δηλούμενα. Πολλή γάρ ἢ ἐκ τῆς ὁμωνυμίας ἀπάτη, καί πρῶτος αὕτη τρόπος ἐν τοῖς σοφίσμασιν. Οὕτω τοι καί τό Θεός ὄνομα καί τό Ἄνθρωπος, ποτέ μὲν Φύσιν σημαίνει, ποτέ δέ Ὑπόστασιν».

Αντιθέτως, η φύση δεν μπορεί να δηλώνει την υπόσταση. Μπορεί να είναι πάντα ενυπόστατη, δεν μπορεί εντούτοις κατ' ανάγκην και κατ' εξακολούθηση να ονοματίζει τη συγκεκριμένη υπόσταση. Για παράδειγμα, τα ονόματα της θεότητας και

⁵⁰⁵ Λογική, σ. 68, 6-10.

⁵⁰⁶ «Ἰστέον δ' ὅτι οἱ ἄγιοι Πατέρες τό αὐτό καί ἐν ἐκάλεσαν Ὑπόστασιν τε καί Ἄτομον καί Πρόσωπον, τό διά τῶν ἑαυτοῦ ιδιωμάτων ἀρίδηλον καί περιορισμένην ἀπό τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρεχόμενον ἡμῖν τήν οἰκείαν ἐμφάνειαν», Λογική, σ. 68, 11-14.

⁵⁰⁷ Περὶ πίστεως, σ. 110, 10-29.

⁵⁰⁸ Λογική, σ. 74, 20-34.

της ανθρωπότητας δηλώνουν πάντα τη φύση, την ουσία του όντος, αλλά ποτέ την υπόσταση. Αντίθετα, το όνομα Χριστός ως υπόσταση αποκαλύπτει τη θεία και ανθρώπινη φύση του προσώπου:

«Ἡ δὲ Θεότης ὡσαύτως καὶ ἡ Ἀνθρωπότης, φύσιν αἰεὶ μόνην, ἀλλ’ οὐποτε καὶ Ὑπόστασιν. Τὸ δὲ Χριστός, Ὑπόστασιν δηλοῖ σύνθετον, ἐκ Θεότητος τε καὶ Ἀνθρωπότητος. Καὶ τὸ Χρίσμα μὲν ἡ Θεότης, ἡ Ἀνθρωπότης δὲ τὸ χρισθέν. Χρίσιν δὲ νοητέον, τὴν ὄλου τοῦ χρίσματος εἰς ὄλον τὸ χρισθέν Περιχώρησιν»⁵⁰⁹.

Ἡ ἐπιβίωση τῶν νεοπλατωνικῶν στοιχείων στὴ σκέψη τοῦ Βλεμμύδη διακρίνονται ξεκάθαρα στὸ σημεῖο ποὺ ὁ βυζαντινὸς φιλόσοφος προκρίνει τὴν πρόταξη τῆς νοητῆς ἐναντὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας. Μία πρώτη υποδήλωση αὐτῆς τῆς ἐπιρροῆς συνάγεται ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ Βλεμμύδη ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης τὶς ατομικὲς υποστάσεις «οὐσίας λέγεσθαι κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα»⁵¹⁰, δηλαδή ἀποκαλοῦνται πρώτες – υπονοώντας ὅτι δὲν εἶναι – ἐπειδὴ «τά γὰρ ἄτομα πρώτως αἰσθητῶς [καί] κυρίως δοκοῦσιν οὐσῖαι λέγεσθαι, διὰ τὸ αἰσθητῶς ὑπάρχειν, καὶ πρώτως καταλαμβάνεσθαι»⁵¹¹ ἀπὸ τὴ διάνοια, ἡ ὁποία με αὐτὸν τὸν τρόπο ἀνάγεται πρὸς τὰ νοητά. Στὴν πραγματικότητα, ὅσοι ἐξετάζουν τὸ ζήτημα προσεκτικότερα ἀποφαίνονται ὅτι «κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα κατ’ ἀληθειαν οὐσίας οὐσας» καὶ «οὐ λεγομένας τὰ εἰδικώτατα ἔφασαν εἶδη». Ὁ λόγος εἶναι ὅτι οἱ καθολικὲς οὐσίαι «διὰ τὸ νοητῶς ὑπάρχειν καὶ ὑπερβαίνειν τὴν αἴσθησιν», ἐνῶ οἱ χαρακτηρισμοὶ ποὺ ἀκολουθοῦν ἀπὸ μέρους τοῦ Βλεμμύδη εἶναι ἐνδεικτικοὶ τῆς ὄντολογικῆς σημασίας ποὺ ἀποδίδει στὶς νοητὲς ὀντότητες («κρείττω γὰρ καὶ κυριώτερα τῶν αἰσθητῶν τὰ νοητά»)⁵¹².

Ἡ προτεραιότητα τῆς νοητῆς ἐναντὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας προκρίνεται ἐξίσου – κατὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Βλεμμύδη – μέσα ἀπὸ τὴ σύγκριση ἀνάμεσα στὴν ἄλλο καὶ ὑπερκόσμιο οὐσία καὶ στὴν ἐγκόσμιο καὶ ὑλική οὐσία. ΓΙΑ τὸν βυζαντινὸ φιλόσοφο ἡ πρώτη «ὁμολογουμένως ἐστὶ μᾶλλον οὐσία», καθὼς ὑπερέχει ὄντολογικὰ λόγῳ τῆς σταθερότητάς τῆς, ἀποτέλεσμα τῆς ἀϋλίας τῆς, σε ἀντίθεση με τὴ δευτέρη, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀστάθειά τῆς ἐξαιτίας τῆς μεταβολῆς τῆς ὕλης:

⁵⁰⁹ *Περὶ πίστεως*, σ. 119, 19-29.

⁵¹⁰ *Λογική*, σ. 73, 35-36.

⁵¹¹ *Λογική*, σ. 74, 1-3.

⁵¹² *Λογική*, σ. 74, 11-12.

«Ἐπεὶ τοί γε ἀπλῶς ἡ οὐσία κατὰ τό μᾶλλον καὶ ἥττον λεχθεὶ ἄν · Διὰ τό, οὐσίαν ἄλλης οὐσίας μᾶλλον οὐσίαν, καὶ ἑτέρας ἥττον γινώσκεισθαι · οἷον ἡ μὲν ἄυλος Οὐσία καὶ ὑπερκόσμιος τῆς ἐγκοσμίου ταύτης καὶ ὑλικῆς, ὁμολογουμένως ἐστὶ μᾶλλον οὐσία · μᾶλλον γάρ τό εἶναι τοῖς ἐν στάσει διὰ τὴν ἀϋλίαν, ἢ τοῖς ἐν ἀστάτῳ τῆς ὕλης ῥοῆ»⁵¹³.

Ἄλλωστε, οἱ ἐγκόσμιες οὐσίες θεωροῦνται ἐξ ὀρισμοῦ «κατώτερες» ἀπὸ τις νοητές, καθὼς πρόκειται γιὰ σύνθετες οὐσίες, συντιθέμενες ἀπὸ ὑλῆ καὶ εἶδος, τα οποία θεωροῦνται στοιχεῖα τῆς οὐσίας, γι' αὐτό καὶ μόνο «σύν ἀλλήλοις δύνασθαι θεωρεῖσθαι ὑπαρκτικῶς»⁵¹⁴.

⁵¹³ Λογική, σ. 78, 24-30.

⁵¹⁴ Λογική, σ. 78, 33-34.

Δ. Γνωσιολογία

Δ.1. Η κατηγοριοποίηση της γνώσης: η «άνευ λόγου» & η «μετά λόγου» γνώση

Αντιπροσωπευτικά δείγματα για τη γνωσιολογία του Νικηφόρου Βλεμμύδη μπορεί κανείς να αντλήσει τόσο από το θεμελιώδες έργο του «Περί Λογικής», όσο και από τη σύντομη πραγματεία του «Περί ψυχής». Στο τρίτο κεφάλαιο του υπομνηματικού του έργου, μάλιστα, προχωρά σε μια αρχική διαίρεση της γνώσης σε δύο ειδών κατηγορίες, την «άνευ λόγου» και την «μετά λόγου» γνώση⁵¹⁵. Η πρώτη κατηγορία γνώσης διακρίνεται στη μερική και στην καθόλου γνώση, οι οποίες, όπως διδάσκει ο Βλεμμύδης, ταυτίζονται με την «πέιρα» και την «εμπειρία» αντίστοιχα. Αντίθετα, η δεύτερη κατηγορία, η «μετά λόγου» γνώση, αποβαίνει, κατά τη διδασκαλία του Βλεμμύδη, η κυρίως ή – αλλιώς – η καθ' αυτό γνώση.

Δ.1.1. Η πέιρα και η εμπειρία ως προϊόντα της «μερικής γνώσεως»

Πείρα, κατά τον βυζαντινό λόγιο, θεωρείται η γνώση ενός μόνο πράγματος, η οποία διαχωρίζεται από την εμπειρία, η οποία συνίσταται από τη γνώση πολλών πραγμάτων⁵¹⁶. Αμφότερες, ωστόσο, διακρίνονται για τον ασυστηματοποίητο και χωρίς μεθοδολογικό άξονα χαρακτήρα της γνώσης τους, κάτι το οποίο δε διασφαλίζει την απαιτούμενη επιστημονική εγκυρότητα και αξιοπιστία. Και αυτό, διότι τόσο ο κάτοχος της πέιρας, όσο και της εμπειρίας αγνοούν τα αίτια, δηλαδή το ένα από τα δύο απαραίτητα και θεμελιώδη στηρίγματα που συγκροτούν το επιστημονικό δίπολο αίτιο – αιτιατό⁵¹⁷. Τους γνωσιολογικούς πυλώνες της πέιρας και της εμπειρίας, όπως διδάσκει ο Βλεμμύδης, αποτελούν οι άλογες γνωστικές δυνάμεις του νου, δηλαδή η αίσθηση και η φαντασία⁵¹⁸. Και η μεν αίσθηση «έστιν, ή τοῦ παρόντος μερική γνώσις»⁵¹⁹, διότι αντιλαμβάνεται μόνο τα παρόντα αισθητηριακά δεδομένα, τα οποία,

⁵¹⁵ Λογική, σ. 12, 25.

⁵¹⁶ Οι ορισμοί που δίνει ο Βλεμμύδης για την πέιρα και την εμπειρία έχουν ως εξής: «καί ἔστιν ἡ Πείρα, ἑνός πράγματος ἄλογος γνώσις [...] · καί ἔστιν Ἐμπειρία ἡ τῶν καθ' ὅλου γνώσις ἄλογος», Λογική, σ. 12, 28-33.

⁵¹⁷ Λογική, σ. 12, 26-27, 31.

⁵¹⁸ Την φαντασία, μάλιστα, όπως σημειώνει ο Βλεμμύδης, ο Αριστοτέλης ονομάζει παθητικό νου: «Νοῦν δέ παθητικόν ὁ Ἀριστοτέλης τήν φαντασίαν ὠνόμασε», Λογική, σ. 15, 17-18.

⁵¹⁹ Λογική, σ. 15, 12.

όταν απουσιάζουν, δε δύναται πια να τα αντιληφθεί. Η δε φαντασία «έστιν, ή τοῦ ἀπόντος μερική γνῶσις»⁵²⁰ και τροφοδοτείται γνωσιολογικά από τις αισθήσεις. Η διαφορά της, ωστόσο, από την αίσθηση έγκειται ακριβώς στο σημείο ότι σε αντίθεση με την αίσθηση, η οποία διατηρεί μια εξωτερική και παροδική σχέση με τα πράγματα, η φαντασία έχει την ικανότητα να τα εσωτερικεύει και να τα επαναφέρει χωρίς να απαιτείται η παρουσία τους. Είναι, όμως, νους παθητικός, διότι το γνωσιολογικό αποτέλεσμα της φαντασίας είναι μερικό, καθώς με τη χρόνια απουσία των αισθητηριακών δεδομένων επέρχεται γνωσιολογικά η λήθη⁵²¹. Η πείρα, μάλιστα, κατά τον Βλεμμύδη, «έκ μὲν τῆς Αἰσθήσεως ἐγείρεται»⁵²², γι' αυτό και η γνώση που προσφέρει αποβαίνει μερική και άλογος⁵²³. Επίσης, η εμπειρία είναι αποτέλεσμα είτε της αλόγου δόξας, γνωστικής δύναμης που επαμφοτερίζει, δηλαδή μετέχει και των λογικών και των αλόγων δυνάμεων του νου, είτε από κοινού της αίσθησης και της φαντασίας. Ως προϊόν της πρώτης ονομάζεται «Ιστορία»⁵²⁴, καθώς η γνώση σχηματίζεται από όσα το υποκείμενο έχει διδαχθεί από άλλους, ενώ ως προϊόν της αίσθησης και της φαντασίας καλείται «Αὐτοψία»⁵²⁵, διότι το υποκείμενο ως αυτόπτης μάρτυρας αποκομίζει τη γνώση. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η γνώση που προκύπτει από την εμπειρία είτε ως «ίστορία», είτε ως «αὐτοψία» αποβαίνει γνώση άλογος και μερική, αφού προέρχεται από τις άλογες γνωστικές δυνατότητες του νου⁵²⁶.

Δ.1.2. Η τέχνη και η επιστήμη ως προϊόντα της «μετά λόγου γνώσεως»

Αντίθετα, η «μετά λόγου» γνώση αποβαίνει, κατά τη διδασκαλία του Βλεμμύδη, η κυρίως ή – αλλιώς – η καθ' αυτό γνώση. Γι' αυτό και ο βυζαντινός δάσκαλος στρέφει το ενδιαφέρον του σε αυτή την κατηγορία γνώσης. Η μετά λόγου γνώση διακρίνεται με τη σειρά της σε «μερική» και σε «καθόλου» με βάση τον αριθμό των υποκειμένων που ερευνά. Έτσι, στην πρώτη κατηγορία εντάσσονται η

⁵²⁰ Λογική, σ. 15, 15-16.

⁵²¹ Λογική, σ. 15, 15-26.

⁵²² Λογική, σ. 16, 33.

⁵²³ Λογική, σ. 16, 34.

⁵²⁴ Λογική, σ. 17, 6-7.

⁵²⁵ Λογική, σ. 17, 1.

⁵²⁶ Ο Βλεμμύδης γράφει σχετικά για την αυτοψία και την ιστορία ότι πρόκειται για προϊόντα της εμπειρίας, με την πρώτη να προκύπτει «έκ τῆς αἰσθήσεως καί τῆς φαντασίας» και τη δεύτερη «έκ τῆς αλόγου δόξης», Λογική, σ. 17, 1-6.

μερική τέχνη και η μερική επιστήμη, που ασχολούνται με ενικό αριθμό υποκειμένων, ενώ στη δεύτερη κατηγορία η καθόλου τέχνη και η καθόλου επιστήμη, οι οποίες ερευνούν πληθυντικό αριθμό υποκειμένων. Τέχνη και επιστήμη, κατά τον Βλεμμύδη, διακρίνονται επιπλέον με βάση την ποιότητα των υποκειμένων που μελετούν. Έτσι, η τέχνη ασχολείται με υποκείμενα «*τρεπτά*» και «*άλλοιωτά*», ενώ το ερευνητικό ενδιαφέρον της επιστήμης στρέφεται προς τα «*ἀτρεπτα*» και «*ἀναλλοιώτα*» υποκείμενα. Ο βυζαντινός δάσκαλος προβαίνει και στον ορισμό των δύο εννοιών, «*τέχνης*» και «*ἐπιστήμης*». Έτσι, η πρώτη ορίζεται ως «*σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων, πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ*»⁵²⁷ και μάλιστα διαφέρει από την πείρα, διότι η γνώση της τέχνης δεν είναι μερική, αδοκίμαστη και ασυστηματοποίητη, αλλά άθροισμα «*ἐξ ἐφευρέσεων [...] ἐγγεγυμνασμένων δέ, ἤτοι δεδοκιμασμένων*»⁵²⁸. Ο Βλεμμύδης δίνει και έναν δεύτερο ορισμό για την τέχνη, χαρακτηρίζοντάς την «*ἐξίν*», η οποία «*ὀδῶ βαδίζουσα μετὰ φαντασίας*», δηλαδή σχεδιάζεται με τη βοήθεια της φαντασίας και με τρόπο συστηματικό⁵²⁹. Από την άλλη, η επιστήμη ορίζεται από τον Βλεμμύδη ετυμολογικώς, προερχόμενη από την πρόθεση «*ἐπί*» και το ουσιαστικό «*στάσιν*» και μας οδηγεί στον ακριβή ορισμό των πραγμάτων, απομακρύνοντας τον επιστήμονα από την αοριστία και τη μεταβολή που συνιστούν γνωρίσματα των επιμέρους πραγμάτων⁵³⁰.

Η διαφορά της τέχνης από την επιστήμη, κατά τον Βλεμμύδη, έγκειται επίσης στην γνωσιολογική τους προέλευση. Έτσι, η τέχνη σχηματίζεται από τη συνέργεια της μετά λόγου δόξας και της διάνοιας. Η τέχνη, δηλαδή, είναι το αποτέλεσμα της αποδοχής ενός λογικού συμπεράσματος που συνιστά η μετά λόγου δόξα, το οποίο έχει προκύψει από μια σειρά λογικών διεργασιών ή αλλιώς από την κατάληξη της συλλογιστικής πορείας της διάνοιας⁵³¹. Αντίθετα, η επιστήμη προέρχεται από τη συνεργασία της διάνοιας, του εν δυνάμει νου, όπως αναφέρει ο Βλεμμύδης, και του

⁵²⁷ *Λογική*, σ. 13, 14-15.

⁵²⁸ *Λογική*, σ. 13, 16-18.

⁵²⁹ *Λογική*, σ. 13, 25-27.

⁵³⁰ Ο ορισμός της επιστήμης, όπως έχει διατυπωθεί από τον Βλεμμύδη, έχει ως εξής: «*Ἐπιστήμη ὠνόμασται, διὰ τό ἐπί στάσιν καί ὄρον τῶν πραγμάτων ἄγειν ἡμᾶς · τῆς ἀοριστίας καί μεταβολῆς τῶν ἐπί μέρους ἀπάγουσα. Ἡ γάρ Ἐπιστήμη περί τά καθόλου καί ἀμετάπτοτα καταγίνεται*», *Λογική*, σ. 14, 18-22.

⁵³¹ «*Ἐκ δε τῆς μετὰ λόγου δόξης καί τῆς διάνοιας ἡ Τέχνη ἀνίσταται · καί γάρ καί αὕτη ταύταις ὁμοίως τά καθόλου μετὰ λόγου γινώσκει*», *Λογική*, σ. 17, 9-12.

εν ενεργεία νου. Πρόκειται για γνώση «ἀκραιφνήτε καί ἀμιγῆ»⁵³², αφού, σε αντίθεση με τη διάνοια, η οποία φθάνει στα γνωσιολογικά της αποτελέσματα «οὐκ ἀθρόως ἀλλά διά τινος μεθόδου καταλαμβάνουσα τό γνωστόν»⁵³³, ο εν ενεργεία νους κατορθώνει «ἀπλαῖς ἐπιβολαῖς»⁵³⁴ και όχι με σύνθετα συλλογιστικά σχήματα να αναχθεί στην κατάκτηση της γνώσης. Με τον τρόπο αυτό η επιστήμη – κατά τον βυζαντινό δάσκαλο – δεν περιορίζεται στην αποσπασματική και μεμονωμένη, αλλά στην καθολική γνώση.

Δ.2. Ο ρόλος της «ἐπίνοίας» στην ανθρώπινη γνωστική λειτουργία

Ο Βλεμμύδης κρίνει σκόπιμο να εξηγήσει – στο πέμπτο κεφάλαιο του έργου του «Περὶ Λογικῆς» - μια ακόμα γνωσιολογική λειτουργία του ανθρώπινου νου, με την οποία συλλαμβάνονται τα δεδομένα της φυσικής πραγματικότητας. Πρόκειται για την «ἐπίνοια», η οποία ορίζεται – κατά τον βυζαντινό δάσκαλο – ως «ἐπενθύμησις» με σημαντικότερη - κατά κύριο λόγο - λειτουργία της την ικανότητά της να διαχωρίζει «τά ἐκ φύσεως συνημμένα»⁵³⁵ στα μέρη τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρει την περίπτωση του ανθρώπου, ο οποίος σύγκεται εκ σώματος και ψυχῆς. Η ἐπίνοια ἔχει την ικανότητα να διαιρεί την ανθρώπινη φύση σε ψυχή και σώμα, αλλά κυρίως να νοεῖ και να κατανοεῖ το κάθε μέρος χωριστά, αποσπασμένο από το όλον. Αυτή ονομάζεται η «πρώτως καί κυρίως ἐπίνοια»⁵³⁶. Επί της ουσίας, ο Βλεμμύδης αναγνωρίζει στην ανθρώπινη λογική τη λεγόμενη αναλυτική λειτουργία, με την οποία ἔχει την ικανότητα να διακρίνει τα μέρη ενός συνόλου.

Ένας δεύτερος τρόπος λειτουργίας της ἐπίνοιας, σύμφωνα με τη διδασκαλία του βυζαντινού λογίου, είναι η ανάπλαση των δεδομένων της διάνοιας. Πρόκειται για τη λεγόμενη «ψιλή ἐπίνοια» ή αλλιώς το «ἀνάπλασμα τῆς διανοίας»⁵³⁷, η οποία συνιστά στοιχείο της συνθετικής ικανότητας της ανθρώπινης σκέψης. Ο Βλεμμύδης αναφέρεται στην ικανότητα του ανθρώπινου νου να δημιουργεῖ νοερά ὄντα που δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα μέσα από τη σύνθεση δεδομένων της

⁵³² Λογική, σ. 16, 31.

⁵³³ Λογική, σ. 16, 4-5.

⁵³⁴ Λογική, σ. 16, 7-8.

⁵³⁵ Λογική, σ. 21, 4-5.

⁵³⁶ Λογική, σ. 21, 20.

⁵³⁷ Λογική, σ. 21, 21-22.

πραγματικότητας. Ο ιπποκένταυρος, για παράδειγμα, αποτελεί πλάσμα της ανθρώπινης επί-νόησης, ο οποίος, αν και ανύπαρκτος, συντίθεται ως «*ψιλό ἐπινόημα*»⁵³⁸ από δύο όντα της πραγματικότητας, δηλαδή από τον ίππο και από τον άνθρωπο. Στο σημείο αυτό ο Βλεμμύδης θεωρεί απαραίτητο να διακρίνει τη γνωστική λειτουργία της φαντασίας από την ψιλή επίνοια, καθώς η πρώτη ορίζεται ως «*ἀναπόλησις τῶν ὄντων*», ενώ η δεύτερη ονομάζεται «*τῶν μηδαμῶς ὄντων διατύπωσις*»⁵³⁹.

Δ.3. Η δομή του γνωσιολογικού μηχανισμού

Για να μπορέσει να εξηγήσει τη γνωσιολογική δραστηριότητα του νου ο Βλεμμύδης κρίνει σκόπιμο να εκθέσει τη δομή της ανθρώπινης γνωστικής φυσιολογίας. Έτσι με τρόπο ιδιαίτερα εμπειριστατωμένο και επιστημονικό ο βυζαντινός δάσκαλος περιγράφει με όρους ιατρικής ορολογίας τον εγκέφαλο, το όργανο, στο οποίο εντοπίζεται το γνωστικό μέρος της ψυχής. Όπως χαρακτηριστικά διδάσκει, στα δύο μπροστινά τμήματα της εγκεφαλικής κοιλίας βρίσκεται το φανταστικό μέρος, ενώ στο κέντρο του εγκεφάλου τοποθετείται το διανοητικό. Στην οπίσθια κοιλία του εγκεφάλου, η οποία – όπως διδάσκει ο Βλεμμύδης - ονομάζεται επικρανίδα ή παρεγκεφαλίδα, εντοπίζεται το μνημονευτικό μέρος, το οποίο χαρακτηρίζεται «*γνωστικῶν ἐνεργημάτων οἶονεὶ ταμεῖον καθεστηκός*»⁵⁴⁰. Ο βυζαντινός λόγιος, μάλιστα, αναφέρεται και στον τρόπο λειτουργίας της μνήμης. Σύμφωνα με αυτόν, η φαντασία λαμβάνει από τις αισθήσεις τα δεδομένα της πραγματικότητας – ή αλλιώς τα φανταστικά δεδομένα – τα οποία εν συνεχεία εναποθέτει στη μνήμη και τα οποία καθίστανται μνημονευτά.

Το γνωστικό μέρος της ανθρώπινης ψυχής, λοιπόν, συνίσταται από το φανταστικό, το διανοητικό και το μνημονευτικό μέρος. Με αυτά τα τρία τμήματα επικοινωνούν και οι πέντε γνωστικές δυνάμεις της ψυχής, οι οποίες κατονομάζονται από τον Βλεμμύδη. Πρόκειται για το νου, τη διάνοια, τη δόξα, τη φαντασία και την αίσθηση. Με το φανταστικό μέρος συνδέονται οι αισθήσεις και η φαντασία, οι καθαρώς άλογες δυνάμεις του γνωστικού μέρους της ψυχής, στις οποίες συγκαταλέγεται και η δόξα, η οποία επαμφοτερίζει και χαρακτηρίζεται

⁵³⁸ *Λογική*, σ. 21, 28-29.

⁵³⁹ *Λογική*, σ. 21, 32-33.

⁵⁴⁰ *Περί ψυχῆς*, σ. 37, 17-18.

«ἐπίμικτος»⁵⁴¹. Με το διανοητικό μέρος συνδέονται ο νους και η διάνοια, οι καθαρώς λογικές δυνάμεις του γνωστικού μέρους της ψυχής, αλλά και εν μέρει η δόξα. Όσο για το μνημονευτικό, αυτό συνιστά «κοινόν δοχεῖον ἐνεργημάτων γνωστικῶν»⁵⁴², στο οποίο σωρεύονται τα δεδομένα τόσο του φανταστικού, όσο και του διανοητικού μέρους.

Δ.3.1. Η διάκριση των γνωστικών δυνάμεων: άλογες & λογικές

Η ψυχή, μάλιστα, για τον Βλεμμύδη διαθέτει πέντε γνωστικές δυνάμεις: (α) το νου, (β) τη διάνοια, (γ) τη δόξα, (δ) τη φαντασία και (ε) την αίσθηση⁵⁴³. Οι παρατηρήσεις του κρίνονται ιδιαίτερα διαφωτιστικές, καθώς συνδέει κατ' αυτόν τον τρόπο την ψυχή με τις γνωστικές λειτουργίες και εν γένει τη γνωσιολογική διαδικασία. Συν τοις άλλοις, ο βυζαντινός δάσκαλος συγκαταλέγει μεταξύ των γνωστικών δυνάμεων την αίσθηση, στοιχείο που αποδεικνύει ότι ο εμπειρικός χαρακτήρας της γνώσης δεν παραγνωρίζεται από τον βυζαντινό λόγο, έστω και αν διευκρινίζει ότι η αίσθηση έχει προπαρασκευαστικό ή αλλιώς προμηθευτικό ρόλο στο σχετικό γνωσιολογικό μηχανισμό. Σε ό,τι αφορά στη μνήμη, δεν καταχωρίζεται από τον Βλεμμύδη στις γνωστικές δυνάμεις, αλλά αναγνωρίζεται ως περιοχή της γνώσης στην οποία εναποτίθενται τα γνωστικά ενεργήματα⁵⁴⁴.

Ο Βλεμμύδης, μάλιστα, επιχειρεί να εξηγήσει τον γνωσιολογικό ρόλο που επιτελεί κάθε γνωστική δύναμη της ψυχής χωριστά⁵⁴⁵. Έτσι, εκκινώντας από τις καθαρώς άλογες γνωστικές δυνάμεις αναφέρει ότι η αίσθηση ισοδυναμεί με ικανότητα να συλλαμβάνει τη μερική γνώση του παρόντος⁵⁴⁶. Λέγοντας γνώση του παρόντος εννοεί την ικανότητα της αίσθησης να συλλαμβάνει και να αντιλαμβάνεται

⁵⁴¹ Γράφει σχετικώς ο Βλεμμύδης: «*Η δέ δόξα έπαμφοτερίζει · γίνεται γάρ καί μετά λόγου, καί άνευ λόγου*», *Λογική*, σ. 15, 1-3 · πρβλ. *Περί ψυχής*, σ. 38, 15.

⁵⁴² *Περί ψυχής*, σ. 38, 3-4.

⁵⁴³ «*Γνωστικάί δέ δυνάμεις τής ψυχής αί πάσαι, λέγονται πέντε. Νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία καί αίσθησις*», *Περί ψυχής*, σ. 38, 1-3.

⁵⁴⁴ «*ή μνήμη γάρ κοινόν έστίν ώς εἴρηται δοχεῖον ενεργημάτων γνωστικῶν · οὐκ αὐτῶν εκείνων κατ' οὐσίαν · πῶς γάρ ; αλλά τῶν εκτύπων αὐτῶν. Ὅτε γάρ τις έν τῇ ψυχῇ φέρει τούς τύπους, ὧν έώρακεν, ὧν άκήκοεν, ὧν διανοήσατο, καί οἰονεί διεζωγραφημένα κατέχει, πάρ' αὐτῷ τά φθάσαντα γεγονέναι, τότε λέγεται μνήμην εἶχειν εκείνων*», *Περί ψυχής*, σ. 38, 3-9.

⁵⁴⁵ *Λογική*, σ. 14, 35-36, 15, 1-36, 16, 1-18 · πρβλ. *Περί ψυχής*, 38, 1-12.

⁵⁴⁶ *Λογική*, σ. 15, 12.

μόνο τα αισθητηριακά δεδομένα που υποπίπτουν στο άμεσο αντιληπτικό της πεδίο. Ακολούθως η φαντασία ορίζεται ως η μερική γνώση του απόντος, η ικανότητα, δηλαδή, να συλλαμβάνει και να αντιλαμβάνεται τα δεδομένα που την τροφοδοτούν οι αισθήσεις, χωρίς αυτά να είναι απαραίτητα παρόντα. Ο Βλεμμύδης διδάσκει ότι ο Αριστοτέλης ονομάζει τη φαντασία παθητικό νου. Εξηγεί, μάλιστα, ότι νους ονομάζεται, διότι έχει μέσα της τη γνώση, σημείο στο οποίο διαφέρει από την αίσθηση. Καθίσταται, ωστόσο, παθητικός νους, διότι διαθέτει μερική γνώση των πραγμάτων, καθώς αυτή προκύπτει από τις αισθήσεις και η οποία διαλύεται, όταν μεσολαβεί χρόνια απουσία των αισθητών. Τα νοήματα της φαντασίας ως παθητικού νου ονομάζονται και παθήματα: «ἐπεὶ συμπεπλεγμένην τῇ φαντασίᾳ τὴν νόησιν ἔχομεν ὄθεν καὶ τὰ νοήματα, παθήματα λέγεται τῆς ψυχῆς»⁵⁴⁷.

Η ανάλυση του Βλεμμύδη σχετικά με τις γνωστικές ικανότητες της ψυχῆς συνεχίζεται με την αναφορά του στις καθαρώς λογικές δυνάμεις. Όπως διδάσκει ο βυζαντινός δάσκαλος, το λογικό μέρος της ψυχῆς διακρίνεται με βάση τον τρόπο λειτουργίας του στο νοερό και στο διανοητικό. Γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι ο Βλεμμύδης επιχειρεί μέσα από τη διάκριση των ειδών του νου να εναρμονίσει την πλατωνική με την αριστοτελική διδασκαλία. Έτσι, αναγνωρίζει τον *ἐν δυνάμει* και *ἐν ἐνεργείᾳ νοῦ*, συνδέοντας τον πρώτο με την ὕλη και τον δεύτερο με την καθαρή γνώση. Πρόκειται στην πραγματικότητα για αυτό που ο Πλάτων διέκρινε σε διάνοια και νου, διάκριση η οποία στον Αριστοτέλη βρίσκει τη διατύπωσή της στο σχήμα «πρακτικός και θεωρητικός νους»⁵⁴⁸.

Δ.3.2. Τα είδη του νου: νοερόν και διανοητικόν

Το μεν νοερό έχει τη δυνατότητα με απλές επιβολές να συλλαμβάνει και να νοεῖ τα νοητά. Το γεγονός ότι δεν υφίσταται ένυλη σχέση μεταξύ νοερού μέρους και νοητών και δεν απαιτείται σωματική προσπάθεια – κατά συνέπεια και συνδρομή των αισθήσεων στη γνωστική διαδικασία – για τη σύλληψη των δεύτερων, δίνει τη δυνατότητα στο νοερό να συλλαμβάνει και να κατανοεῖ με τρόπο άμεσο, αλλά και άχρονο την ύπαρξη των νοητών. Γι' αυτό και το νοερό αποκαλείται Νους ενεργεία

⁵⁴⁷ Λογική, σ. 15, 35-36.

⁵⁴⁸ «τόν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον», Αριστοτέλης, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 736β, 27 · «οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγῆς τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεία [...], ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός», Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς* 430Α, 17.

και πρώτος θεωρητικός Νους. Ο Βλεμμύδης, μάλιστα, μεταχειρίζεται την αναλογία μεταξύ οφθαλμού και νου, την οποία έχουν κατά καιρούς χρησιμοποιήσει τόσο οι αρχαίοι φιλόσοφοι, όσο και οι χριστιανοί Πατέρες, προκειμένου να καταστήσει περισσότερο κατανοητή τη λειτουργία του νοερού μέρους. Όπως ακριβώς, δηλαδή, ο οφθαλμός βλέπει και συλλαμβάνει ακαριαία με την ικανότητα της όρασης την ύπαρξη των αισθητών, έτσι ακριβώς και ο ενεργεία Νους κατορθώνει να συλλάβει αυθωρεί και παραχρήμα τα νοητά χωρίς να χρήζει ανάγκης διδασκαλίας ή κάποιας άλλης εξωτερικής συνδρομής⁵⁴⁹. Συνεπώς, ο νους – ή αλλιώς ο ενεργεία νους – αποβαίνει η ανώτερη γνωστική δύναμη, η οποία ταυτίζεται με τις άχρονες σκέψεις του ανθρώπου, τη σύλληψη δηλαδή των νοητών χωρίς την ανάγκη επενέργειας των αισθήσεων: «*διά συλλογισμοῦ ἀνάγεσθαι πρὸς ἅπερ ἀπλαῖς ἐπιβολαῖς ὁ ἐνεργεία νοεῖ νοῦς*»⁵⁵⁰.

Από την άλλη, το διανοητικό μέρος κατορθώνει μέσω της διαδικασίας της εξέτασης και της μάθησης να φθάσει στην κατανόηση των νοητών. Στην προκειμένη περίπτωση η διάνοια αποπειράται να προσπελάσει δια του υλικού βίου - με τη συμμετοχή του σώματος και των αισθητηριακών οργάνων – τη γνώση. Γι' αυτό και το λογικό μέρος της ψυχής υποχρεώνεται να ενεργήσει δια-νοητικώς, γι' αυτό και ονομάζεται Διάνοια ή δυνάμει Νους. Ο Βλεμμύδης, μάλιστα, εξηγεί το λόγο για τον οποίο το διανοητικό μέρος ονομάζεται διάνοια ή εν δυνάμει Νους. Στην πρώτη περίπτωση ο όρος αποδόθηκε, διότι ο νους φθάνει στην κατάκτηση της γνώσης «*δια μεσοτήτων και μεταβάσεων*» και όχι απευθείας και «*χωρίς μερισμό*». Στη δεύτερη περίπτωση ονομάζεται εν δυνάμει Νους, διότι δεν φθάνει στην κατάκτηση της γνώσης με βοηθό την ενέργεια – τις επιβολές, όπως τις ονομάζει – που διαθέτει εκ φύσεως ο Νους, αλλά μεταβαίνει από την δυνάμει και ατελώς στην ενεργεία και τελείως γνώση μέσα από προβάσεις, δηλαδή την έρευνα και την αναζήτηση: «*ὅποτε διά κατεξέτασεως νοεῖ καί μαθήσεως*»⁵⁵¹. Η διάνοια, λοιπόν, είναι η γνωστική εκείνη δυνατότητα των καθόλου μετά λόγου, η οποία φθάνει στην κατάκτηση της γνώσης

⁵⁴⁹ «*Καί καθάπερ ὄψις ὀμιλοῦσα τοῖς ὄρατοῖς, οὐ δεῖται τοῦ διδάσκοντος, ὅτι τόδε λίθος τυχόν ἐστί, καί τόδε ξύλον, καί ἄλλοτί τῶν αἰσθητῶν · βλέπει γάρ καί γινώσκει τί τούτων ἕκαστον. Οὕτω καί Νοῦς ἐπιβάλλον τοῖς νοητοῖς, οὐ χρήζει διδασκαλίας τινός εἰς τήν αὐτῶν κατανόησιν. Ἐναργῶς γάρ αὐτά καθορᾷ*». Την παρομοίωση με τον οφθαλμό μεταχειρίζεται τόσο ο Πλάτων, όσο και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *Περί ἀρετῆς*, σ. 124, 22-27.

⁵⁵⁰ *Λογική*, σ. 16, 7-8.

⁵⁵¹ *Περί ἀρετῆς*, σ. 124, 17-18.

όχι με τρόπο συνολικό, άμεσο και αυτοτελή, αλλά με τρόπο έμμεσο, μεταχειριζόμενη μεθοδολογικά σχήματα. Για αυτό το λόγο και ονομάζεται δύναμι νους, διότι φθάνει στα ίδια γνωσιολογικά αποτελέσματα με τον ενεργεία νου, ωστόσο κατορθώνει το γνωσιολογικό της έργο μέσω των έγχρονων σκέψεων - συλλογισμών. Έχει επιπλέον τη δυνατότητα να καθοδηγεί τις άλογες δυνάμεις της ψυχής προς το λογικό, ενώ χαρακτηρίζεται για την ενέργειά της, τη νόηση, η οποία ανάγεται στη γνώση από τα ατελή προς τα τέλεια⁵⁵². Ως εκ τούτου, ονομάζεται πάθος, προκειμένου να ξεχωρίζει από την ενέργεια του ενεργεία νου, η οποία φθάνει άμεσα στην αμιγή και τέλεια γνώση και καθίσταται απαθής. Σε ό,τι αφορά στο ρόλο της δόξας, ο Βλεμμύδης αναφέρει τη διττή της λειτουργία, καθώς λειτουργεί πότε άνευ λόγου και πότε μετά λόγου, αφού πρόκειται για δύναμη, η οποία «επαμφοτερίζει». Έτσι, όταν δοξάζει – διατυπώνει, δηλαδή, κάποιο συμπέρασμα για τα πράγματα χωρίς, εντούτοις, τη γνώση της αιτίας, πρόκειται για την άνευ λόγου δόξα. Αντίθετα, όταν δοξάζει, αποφαίνεται, δηλαδή, για τα πράγματα, έχοντας γνώση της αιτίας, ονομάζεται μετά λόγου δόξα⁵⁵³.

Ο Βλεμμύδης διευκρινίζει, ωστόσο, ότι ο νοερός και διανοητικός νους δε συνιστούν δύο διαφορετικούς νόες. Όταν μιλάμε για ενεργεία και εν δύναμι νου, πρόκειται για τον έναν και τον αυτό Νου που ενεργεί με διαφορετικό τρόπο («διαφοροτρόπως») ως προς την απόκτηση της γνώσης. Διδάσκει, μάλιστα, ότι, όταν ο Νους ασχολείται με την εξέταση των καθόλου όντων ή αλλιώς των υπεραισθητών, τότε αποκαλείται θεωρητικός νους ή διάνοια, αφού κατορθώνει να φθάσει στην απόκτηση της Σοφίας και στη συγκρότηση της Επιστήμης. Γι' αυτό και σκοπός του θεωρητικού Νου συνιστά η αλήθεια. Αντίθετα, όταν ασχολείται με τα καθέκαστα ή αλλιώς τα πρακτικά, τότε πρόκειται για τον πρακτικό Νου ή αλλιώς τον Λογισμό, ο οποίος αποτελεί τη φρόνηση και τις υπόλοιπες πρακτικές αρετές. Γι' αυτό και σκοπός του πρακτικού Νου αποτελεί το αγαθό, αφού επιδιώκει τη γνώση των συμφερόντων για τον άνθρωπο, προκειμένου ο τελευταίος να πετύχει το ευ ζην μετά λόγου⁵⁵⁴.

⁵⁵² Συγκεκριμένα ο Βλεμμύδης αναφέρει ότι: «διό γοῦν ἐκ τοῦ ἀτελοῦς ἐπὶ τό τέλειον πρόεισιν», *Λογική*, σ. 16, 13.

⁵⁵³ Η διατύπωση του Βλεμμύδη έχει ως εξής: «καί ἄνευ λόγου μέν, ὅταν χωρίς αιτίας δοξάζῃ τά πράγματα. Μετά λόγου δέ, ὅταν ἐξ αιτίας εὐλόγου τινός εἰς τό δοξάσαι προάγηται», *Λογική*, σ. 15, 1-5.

⁵⁵⁴ Ειδικότερα, για τον θεωρητικό νου ο Βλεμμύδης γράφει: «Σοφίαν τε κατορθοῖ καί Ἐπιστήμην, καί Νοῦς θεωρητικός καί Διάνοια λέγεται», ενώ για τον πρακτικό νου αναφέρει: «Περί δέ τά καθ' ἕκαστα

Ε. Ψυχολογία & Ηθική

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα αποβαίνει η διδασκαλία του Νικηφόρου Βλεμμύδη περί της ανθρώπινης ψυχής. Η ψυχολογική θεωρία του βυζαντινού λογίου εκτίθεται κατά κύριο λόγο στα έργα του *Λόγος περί ψυχῆς* και *Λόγος περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, χωρίς να λείπουν οι αναφορές περί ψυχολογίας στα υπόλοιπα διδακτικά του εγχειρίδια, όπως για παράδειγμα στο *Περί λογικῆς*. Πρόκειται για έργα τα οποία κινούνται στην ίδια γραμμή με την υπόλοιπη συγγραφική παραγωγή της περιόδου, κατά την οποία επιχειρείται η ανάκτηση της αρχαίας γνώσης σε μια προσπάθεια συγκερασμού της ορθολογικής ερμηνείας με τη χριστιανική θεολογία. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να κρίνουμε αυτή την πνευματική στροφή προς την ελληνική κλασική παράδοση ως μια αντίδραση εθνικής αυτοσυνειδησίας των βυζαντινών απέναντι στη λατινική απειλή και επιθετικότητα. Έχει πάψει, κατά κάποιον τρόπο, η κοινή χριστιανική πίστη να λειτουργεί ως συγγενικός δεσμός μεταξύ Δύσης και Ανατολής. Ως εκ τούτου το Βυζάντιο ορίζει πια – μεταξύ άλλων – την εθνική του υπόσταση με την αναφορά στην ελληνική κλασική πνευματική κληρονομιά.

Σημαντικές κρίνονται, συγχρόνως, οι παρατηρήσεις του Νικηφόρου Βλεμμύδη στο έργο του *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως* σχετικά με την ηθική αρίτωση του ανθρώπου. Σε μια πραγματεία με εμφανή επιρροή από το αριστοτελικό έργο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* – όχι μόνο ως προς το περιεχόμενο, αλλά και σε ορισμένες περιπτώσεις ακόμα και ως προς το υφολογικό και μεθοδολογικό του χαρακτήρα – ο βυζαντινός δάσκαλος εξετάζει τη σχέση του ανθρώπου με τις αρετές. Με τρόπο συστηματικό και με επιστημονικό πνεύμα ο Βλεμμύδης επιχειρεί να διερευνήσει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος επιτυγχάνει τη βελτίωση της προαίρεσής του. Η αποχή από τις κοινές και φαύλες συναναστροφές και η μίμηση των ορθών προτύπων και παραδειγμάτων συνιστούν τον οδηγό, αλλά συγχρόνως και το αποτέλεσμα το οποίο θα προκύψει από την ηθική άσκηση, ένα ηθικό αγώνισμα με σκοπό τη βελτίωση της ηθικής προαίρεσης⁵⁵⁵.

καταγινόμενον καί πρακτά, Νοῦς τε πρακτικός καί Λογισμὸς ὀνομάζεται, καί Φρόνησιν ἀπαρτίζει, καί δι' αὐτῆς τὰς ἄλλας πρακτικὰς Ἀρετὰς», Περί ἀρετῆς, σ. 125, 14-21.

⁵⁵⁵ «Βελτιοῦται δέ προαίρεσις, πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ πάμπαν τῆς τῶν ἀβελτέρων ἀπέχεσθαι συναναστροφῆς. Αὕτη γάρ ἐνίησι τῇ ψυχῇ τοῦ τοῖς εἰρημένοις ἐνδιατρίβοντος τὴν μίμησιν τοῦ κακοῦ λαθρηδόν, ὡσπερ τινα θανατηφόρον ἰόν. Εἶτα μεγάλην δίδωσι τῇ προαιρέσει ῥοπήν πρὸς τὸ ἀγαθόν, τὸ διηνεκῶς φέρειν ἐν λογισμῷ τὰς θεοφιλεῖς ἐργασίας τῶν λαμπράντων ἐν ὁσιότητι, καί μετὰ πάσης ἀτενίζειν ἐπιμελείας πρὸς

E.1. Η περί ψυχής θεωρία του Βλεμμύδη

Προχωρώντας σε μια αποτίμηση της περί ψυχής διδασκαλίας του Νικηφόρου Βλεμμύδη, ο βυζαντινός λόγιος ακολουθεί σε μεγάλο βαθμό τις βασικές ψυχολογικές θεωρίες των κλασικών φιλοσόφων, τις οποίες επεξεργάζεται, εμπλουτίζει και διανθίζει σε αρκετά σημεία με τις αρχές και τα δόγματα της ορθόδοξης χριστιανικής διδασκαλίας περί ψυχής. Πρωτίστως ο μελετητής του έργου του διαπιστώνει τη συνθετική γνώση της αρχαίας ελληνικής παραγωγής από το Νικηφόρο Βλεμμύδη, καθώς εύκολα ανιχνεύονται επιρροές από την πλατωνική, αριστοτελική, αλλά και τη στωική σκέψη. Εξίσου ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο τρόπος με τον οποίο ο Βλεμμύδης πραγματεύεται τη θεωρία περί ψυχής. Η έρευνα θα μπορούσε επιπλέον να εστιάσει ιδιαίτερα στη μεθοδολογική και συστηματική πραγμάτευση της θεωρίας του. Εξηγεί ως γνήσιος ερευνητής και ορθολογικό πνεύμα την πορεία που θα ακολουθήσει για να καταλήξει στα συμπεράσματά του για το υπό πραγμάτευση ζήτημα. Δίνει, συνεπώς, τις βασικές μεθοδολογικές γραμμές και κατευθύνσεις τις οποίες θα ακολουθήσει. Ειδικότερα, διερευνά: (α) τον ορισμό του υπό εξέταση ζητήματος, (β) τα δομικά μέρη της ψυχής και (γ) την ειδική περίπτωση της ανθρώπινης ψυχής⁵⁵⁶. Γίνεται, επίσης, εύκολα αντιληπτό μέσα από τα υπό εξέταση κείμενα του Βλεμμύδη ότι ο βυζαντινός διανοητής, επηρεασμένος από τον αριστοτελικό μεθοδολογικό τρόπο εξέτασης, επιλέγει την παραγωγική συλλογιστική πορεία σκέψης, εναλλάσσοντάς την – κατά τις ανάγκες της έρευνάς του – σε επαγωγική.

E.1.2. Ο ορισμός της ψυχής κατά Βλεμμύδη

Στην αρχή της πραγματείας του *Περί ψυχής* ο Βλεμμύδης ενημερώνει το κοινό του – πρόκειται για το σπουδαστικό ακροατήριο της μονής του Θεού του Όντος – για τις απόψεις και τις γνώμες που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί περί της ψυχής γενικά⁵⁵⁷. Λαμβάνοντας υπόψη του όλες τις θεωρίες κρίνει σκόπιμο να δώσει έναν

τά της ἀρετῆς παραδείγματα. Τό μὲν οὖν ἀπὸ τῶν ῥαθῦμων ἐκκλίνειν ὀλοσχερῶς, καὶ τὰς αὐτῶν ὀμιλίας ἀποφυγεῖν, ἀρχὴ βελτιώσεως [...]», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 122, 35-36, 123, 1-8.

⁵⁵⁶ «Καὶ δὴ πρότερον αὐτὸ τοῦνομα τῆς ψυχῆς ὄθεν τε, καὶ ὅ,τι δηλοῦν ἂν εἴη, θεωρητέον. Εἶτα τὸν ὄρον ἐπισκεπτέον. Ἐπειτα ζητητέον τὰς δυνάμεις αὐτῆς, τίνες ὁποῖαί τε εἰσι, καὶ τότε περὶ τῆς ἀνθρωπίνης διαληπτέον ψυχῆς [...]», *Περί ψυχῆς*, σ. 29, 17-21.

⁵⁵⁷ «Πολλῶν καὶ ἀσυμφώνων ἐξενηγεγμένων δογμάτων περὶ ψυχῆς, εἴπερ εὐδοα μέλλοι γίνεσθαι τῷ λόγῳ τὰ τῆς ὀρμῆς, πρὸς μὲν τὰς ἀντιλογίας οὐδ' ἐπινεῦσαι δεόν αὐτόν · ἐπεὶπερ οὐκ ὀλίγοι σοφοὶ νουνεχῶς τε

ορισμό, ο οποίος σχετίζεται πρωτίστως με την ετυμολογία του όρου. Έτσι, η λέξη «ψυχή» σημειώνει ότι προέρχεται εκ του ρηματικού τύπου *ψύχειν*, συνώνυμου του *ζωογονεῖν*, δηλαδή της ενέργειας εκείνης που χορηγεί δύναμη στο σώμα⁵⁵⁸. Ο Βλεμμύδης προτιμά, μάλιστα, τον αριστοτελικό ορισμό, κατά τον οποίο «*ψυχή ἐστὶ ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ, δυνάμει ζῶν ἔχοντος*»⁵⁵⁹. Χαρακτηρίζεται πρώτη εντελέχεια του φυσικού σώματος, το οποίο διαθέτει εν δυνάμει ζωή, γι' αυτό και η ψυχή είναι η δυναμογόνος εκείνη ενέργεια που κινητοποιεί τις ζωτικές δυνάμεις του σώματος⁵⁶⁰. Η ψυχή, συνεπώς, θεωρείται κατάσταση εντελέχειας, καθώς προσδίδει την τελειότητα στο ον, από τη στιγμή που το καθιστά ικανό προς την απόλυτη επιτέλεση των ενεργειών του. Έτσι, το σώμα καθίσταται εντελεχές, αφού αποκτά την ιδιότητα του ζῆν. Πρόκειται για το *ἐνεργεία ζῆν*, κατάσταση η οποία συντελείται μόνο δια της οργανικώς σύζευξης σώματος και ψυχής. Στο σημείο αυτό, ασφαλώς, ο Βλεμμύδης επιχειρεί την εναρμόνιση της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης με την ορθόδοξη δογματική διδασκαλία περί ψυχής. Για τη χριστιανική πίστη η ψυχή είναι αθάνατη, δεν υπάρχει εξ ολοκλήρου προ του σώματος ούτε μετά το σώμα και υστερογενώς, αλλά μόνο μαζί με αυτό⁵⁶¹. Συμφωνεί, δηλαδή, αφ' ενός με την αθανασία της ψυχής κατά την πλατωνική ψυχική θεωρία⁵⁶², αποφεύγει αφ' ετέρου κατ' αυτόν τον τρόπο τόσο τη φιλοσοφική – πλατωνική θέση περί αυθυπαρξίας και αγεννησίας της ψυχής⁵⁶³ όσο και εκείνη περί του σώματος, το οποίο υποβιβάζεται σε

καὶ φιλοτίμως ταύταις προδιητήσαντο. Μόνης δὲ τῆς ἀληθείας φροντίσαι καὶ πρὸς αὐτὴν ἐξ ὀρθοῦ βαδιεῖσθαι κατὰ γέ τὸ ἐγχωροῦν», Περὶ ψυχῆς, σ. 29, 11-17.

⁵⁵⁸ «*Ἐκ τοῦ ψύχειν οὖν τοῦ σημαίνοντος τὸ ζωογονεῖν, τὸ ζωογόνον τοῦ πεφυκότος ζῆν σώματος, εἴρηται ψυχή*». Περὶ ψυχῆς, σ. 29, 25-26.

⁵⁵⁹ Περὶ ψυχῆς, σ. 29, 30-31 · πρβλ. «*διὸ ἡ ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*», Αριστοτέλης, Περὶ ψυχῆς 412.11.

⁵⁶⁰ «*οὐχ ὅτι πρότερόν ἐστι σῶμα δυνάμενον ζῆν, οὐ μὲν τοι καὶ ζῶν, καὶ τότε ἐνεργεία γίνεται ζῶν, ἀφιγμένης ψυχῆς ἐν αὐτῷ*», Περὶ ψυχῆς, σ. 30, 4-6.

⁵⁶¹ «*μήτε τῆς ψυχῆς προὑπαρχούσης, μήτε προὑφεστῶτος τοῦ σώματος*», Περὶ ψυχῆς, σ. 30, 9-10.

⁵⁶² Χαρακτηριστικά χωρία από τους πλατωνικούς διαλόγους περί αθανασίας της ψυχής: «*Ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε · ψυχή πᾶσα ἀθάνατος*», Πλάτων, Φαῖδρος 245c · «*ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχή καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται*», Πλάτων, Πολιτεία, 608D · «*ἄτε οὖν ἡ ψυχή ἀθάνατος τε οὕσα*», Πλάτων, Μένων 81c.

⁵⁶³ «*Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ αεὶκίνητον ἀθάνατον. τὸ δ' ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παύσαν ἔχον κινήσεως, παύσαν ἔχει ζωῆς, μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινεῖται, ἄτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον.*

τάφο («σήμα») της ψυχής⁵⁶⁴. Αντιθέτως, είναι φανερό ότι η αριστοτελική διδασκαλία περί σύζευξης ψυχής και σώματος⁵⁶⁵ συνάδει με τις θεολογικές πεποιθήσεις του Βλεμμύδη, οι οποίες βρίσκουν την αποφθεγματική τους διατύπωση στην παύλεια έκφραση περί ψυχής, η οποία χαρακτηρίζεται ως «ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος»⁵⁶⁶. Όπως, άλλωστε, επεσήμανε εύστοχα ο πατήρ Γεώργιος Φλωρόφσκι, ο Αριστοτέλης προσέφερε στους χριστιανούς φιλοσόφους τις προϋποθέσεις και τα στοιχεία εκείνα για την κατανόηση του εμπειρικού όλου της ανθρώπινης ύπαρξης⁵⁶⁷.

E.1.3. Η δομή της ψυχής κατά Βλεμμύδη

Σε ό,τι αφορά στα δομικά μέρη της ανθρώπινης ψυχής, ο Βλεμμύδης υιοθετεί την τριμερή πλατωνική διαίρεση⁵⁶⁸. Διδάσκει ότι για τα υπόλοιπα έμβια όντα η ψυχή συνίσταται από τις ορεκτικές δυνάμεις⁵⁶⁹, δηλαδή το *ἐπιθυμητικόν* και το *θυμικόν*,

ἐξ ἀρχῆς γάρ ἀνάγκη πᾶν τό γιγνόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μήδ' ἐξ ἑνός», Πλάτων, Φαίδρος 245c5-246a2.

⁵⁶⁴ «Πολλαχῆ μοι δοκεῖ τοῦτο γε· ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ. καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὗ τούτῳ σημαίνει ἂ ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτη “σήμα” ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφίζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα,” καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμασι», Πλάτων, Κρατύλος 400c. Την πλατωνική θέση καταγράφει και ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς στο ἔργο του *Στρωματεῖς*, η οποία – κατά τον Αλεξανδρινό θεολόγο – ανάγεται στον πυθαγόρειο Φιλόλαο: «ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἂ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαιπται», ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, *Στρωματεῖς Πρώτος*, 3.3.17.1.

⁵⁶⁵ «ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔσαν ἢ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον», Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς* 413a.

⁵⁶⁶ *Προς Ρωμαίους*, 8,23.

⁵⁶⁷ FLOROFSKY G., *Θέματα ορθοδόξου θεολογίας*, μτφρ. Αντ. Κουμάντος, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1989, σ.σ. 151-152.

⁵⁶⁸ «Τόδε δὲ ἤδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὗσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὀρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου», Πλάτων, *Πολιτεία* 436a-b.

⁵⁶⁹ Κατά τον Βλεμμύδη, η διαφοροποίηση στη δομή της ψυχής δεν υφίσταται μόνο μεταξύ ανθρώπου και υπολοίπων ἐμβίων ὄντων, ἀλλά και μεταξύ φυτῶν και ζώων. Ἐτσι, ἐνῶ η ψυχὴ των φυτῶν

ενώ μόνο στην ανθρώπινη ψυχή υφίσταται το λογικόν στοιχείο: «τό, τε γάρ ἐπιθυμοῦν [...] καί τό θυμούμενον [...] τοῖς δ' ἀνθρώποις ὑπό τοῦ λόγου κατέχεται καί ἀναχαιτίζεται, μή τοῦ παρά φύσιν κρατήσαντος»⁵⁷⁰. Ακολουθώντας την πλατωνική ψυχολογία ο βυζαντινός δάσκαλος επισημαίνει ότι το μεν ορεκτικό μέρος χαρακτηρίζεται κάπως λογικόν, καθώς μόνο κατά μέθεξιν έχει την ιδιότητα του λογικού. Κατά συνέπεια θεωρείται θέσει λογοειδές και νοοειδές εν αντιθέσει προς το Λογικόν ή Ἡγεμονικόν μέρος της ψυχῆς. Αυτό είναι φύσει λογικό και νοερό, δηλαδή απλώς και ουσιωδώς λογικό και για το λόγο αυτό χαρακτηρίζεται ἄρχον, καθώς κανοναρχεί κατά φύσιν την ψυχή προς τα σπουδαία. Οι ὅροι, μάλιστα, λογικόν, ἡγεμονικόν χρησιμοποιούνται από τον Βλεμμύδη χωρίς κάποια εννοιολογική διάκριση. Αντιθέτως, το ὑποβεβηκός μέρος της ψυχῆς – ἐπιθυμητικόν και θυμικόν – καθίσταται εκ των πραγμάτων το αρχόμενο μέρος. Το μεν ἐπιθυμητικόν διέπεται από τις ιδιότητες του ἄρχεσθαι και πείθεσθαι, το δε θυμικόν χαρακτηρίζεται ως στρατηγικόν, καθυπηρετικόν και δορυφορικόν του λογικού. Πρόκειται για ιδιότητες που τοποθετούν εκ φύσεως συνολικά το ορεκτικό μέρος της ψυχῆς στη δικαιοδοσία – ή αλλιώς στην ηγεμονία – του λογικού, το οποίο έχει καθήκον να ἄρχει και να διοικεί. Είναι προφανές ότι ο Βλεμμύδης συντάσσεται στη γραμμή της πατερικής ανθρωπολογικής ερμηνείας κατά την οποία η ψυχή ταυτίζεται κατά κύριο λόγο με τη νοερή και αυτεξούσια λειτουργία της, προκειμένου να επιτύχει το κάτ' εἰκόνα και κάθ' ὁμοίωσιν, τη δυναμική δηλαδή φορά που χαρακτηρίζει τη σχέση κτιστού και ακτίστου στην ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία.

Είναι προφανές, μάλιστα, πως ο Βλεμμύδης ενστερνίζεται σε σημαντικό βαθμό τις πολιτικό – οντολογικές αρχές της κλασικής – πλατωνικής – φιλοσοφικής διδασκαλίας. Η κάθετη ιεράρχηση και η αυστηρή δομή χαρακτηρίζουν τόσο τον μικρόκοσμο – ανθρώπινη ψυχή – όσο και τον μακρόκοσμο – ανθρώπινη κοινωνία.

διαίρεται σε θρεπτική, αυξητική και γεννητική ή σπερματική («τό δέ φυτόν [...] τὰς τρεῖς δυνάμεις ἔχει τὰς εἰρημένας. Πρώτην τὴν θρεπτικὴν [...] · δευτέραν τὴν ἀυξητικὴν [...]. Τρίτην τὴν γεννητικὴν ἢ σπερματικὴν», *Περὶ ψυχῆς*, σ. 31, 23-35), στα ζωόφυτα υπάρχει επιπλέον – λόγω της συμμετοχῆς τους στην απτική και γευστική αἴσθησις – το κατ' ἐπιθυμίαν ὀρεκτικόν («Μετέχει γάρ τὰ ζωόφυτα, καθώς προεἰρηται, καί αἰσθήσεως τῶς ἀναμφιλέκτως τῆς ἀπτικῆς. [...] μετέχει ἂν ὅλως δὴ καί τοῦ γευστικοῦ, καί τοῦ κάτ' ἐπιθυμίαν ὀρεκτικοῦ», *Περὶ ψυχῆς*, σ. 32, 9-16). Αντίθετα, ανώτερη των δύο παραπάνω θεωρεῖται η ψυχή των ζώων, η οποία υποδιαίρεται στο ἐπιθυμητικόν και θυμικόν «δυνάμεις ὀρεκτικά, διά τό τὴν ἐπιθυμίαν καί τόν θυμόν ὀρέξεις εἶναι ψυχῆς», *Περὶ ψυχῆς*, σ. 32, 28-29.

⁵⁷⁰ *Περὶ ψυχῆς*, σ. 32, 29-34.

Πρόκειται για δομή – οργάνωση που προέρχεται από τη φυσική τάξη των πραγμάτων, γι' αυτό και τα μέρη της ψυχής οφείλουν να εκπληρώνουν το φυσικό καθήκον και προορισμό τους με απώτερο σκοπό τη διάσωσή της. Έχουν, πάντως, ενδιαφέρον οι παρατηρήσεις του Βλεμμύδη γύρω από τη σύνδεση ψυχικών μερών και φυσιολογίας. Έδρα του επιθυμητικού θεωρείται το ήπαρ, το θυμικό εδράζεται στην καρδιά, ενώ το λογικό – όπως είναι φυσικό – έχει για έδρα του το πνεύμα⁵⁷¹. Ο βυζαντινός δάσκαλος, μάλιστα, σημειώνει ότι το λογικό αποτελεί ίδιον μόνο της ανθρώπινης ψυχής, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα έμβια όντα, η ψυχή των οποίων περιορίζεται στην *κατ' επιθυμίαν* και *κατά θυμόν* λειτουργία της.

E.1.4. Η διάκριση των ψυχών

E.1.4.1. Αλογες ή ατελείς ψυχές

Στην ψυχολογική θεωρία που αναπτύσσει ο Βλεμμύδης στο έργο του υιοθετείται η διαβάθμιση των ψυχών σε κατώτερες και ανώτερες. Στην πρώτη κατηγορία τοποθετούνται οι ψυχές φυτών και ζώων, οι οποίες χαρακτηρίζονται ως θνητές, καθότι αχώριστες με το σώμα: «*Ἡ μὲν, ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ τῷ σώματι καὶ ἀχώριστος, οὗ ἔντελέχεια, καὶ διὰ τοῦτο θνητὴ · καθάπερ ἡ φυτοῦ ψυχὴ, καὶ ἀλόγου ζώου παντός*»⁵⁷². Αντίθετα, η ανθρώπινη ψυχή διακρίνεται οντολογικά από το υλικό σώμα, διαθέτει δηλαδή υπαρκτική ετερότητα, γι' αυτό και θεωρείται αθάνατη: «*ἡ δέ, χωριστὴ καὶ ἀθάνατος, ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ*»⁵⁷³. Στο σημείο αυτό γίνεται αντιληπτή η φιλοσοφική διάκριση των ουσιών σε σωματικές και ασώματες και συγκεκριμένα ως προς τον τρόπο εμφάνειάς τους:

«Πᾶσα μὲν τοι ψυχὴ καὶ οὐσία ἐστὶ καὶ ἀσώματος, πλὴν οὐχ ὡσαύτως. Ἀλλ' ἡ μὲν φυσικὴ καὶ ἄλογος, ἀτελής οὐσία · (Καὶ γὰρ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ τῷ σώματι, καθὼς εἴρηται, δεομένη τοῦ σώματος εἰς ὑπαρξιν ἑαυτῆς, καὶ ἀχώριστος οὐσα τοῦ σώματος, καὶ διὰ τοῦτο συγκαταλυομένη τῷ σώματι · καθὼς ἄρα τὸ ἔνυλον εἶδος ἅπαν δεῖται τῆς ὕλης εἰς ὑπαρξιν ἑαυτοῦ, καὶ χωρὶς ὕλης εἶναι οὐ δύναται). Ἡ δέ λογικὴ ψυχὴ τελεία οὐσία ἐστὶ,

⁵⁷¹ «*Ὅργανα τῆ ψυχῆ, τοῦ θυμικοῦ μὲν ἡ καρδιά · τοῦ δ' ἐπιθυμητικοῦ, τὸ ἥπαρ, καὶ πρῶτον ὄργανον, δι' οὗ καὶ ταῦτα ὄργανα, τὸ διὰ νεύρων ἐν καρδίᾳ καὶ ἥπατι κατιόν ἐξ ἐγκεφάλου πνεῦμα τὸ ψυχικόν*», *Περὶ ψυχῆς*, σ. 32, 34-36, 33, 1-2 και «*καθὼς δέ τὸ θυμικόν ἐν καρδίᾳ, καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν ἐν ἥπατι · τὸν αὐτὸν τρόπον ἐν ἐγκεφάλῳ τὸ γνωστικόν*», *Περὶ ψυχῆς*, σ. 37, 9-11.

⁵⁷² *Περὶ ψυχῆς*, σ. 39, 10-13.

⁵⁷³ *Περὶ ψυχῆς*, σ. 39, 13.

μή δεομένη τοῦ σώματος εἰς ὑπαρξιν ἑαυτῆς, ἀλλά καί καθ' ἑαυτήν εἶναι δυναμένη, καί διὰ τοῦτο τοῦ σώματος χωριστή, καί ἀθάνατος ὁμοίως καί ἀσώματος». ⁵⁷⁴.

Ἔτσι, ἡ φυσική καὶ ἀλογος οὐσία, ὅπως ἡ ψυχὴ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων, χρειάζεται τὴν ὕλη γιὰ νὰ υπάρξει, διότι χωρὶς αὐτὴ δε γίνεται νὰ υπάρξει ⁵⁷⁵. Αντίθετα, ἡ λογικὴ καὶ τέλεια οὐσία, ὅπως ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ, εἶναι ἀυθύπαρκτη καὶ νοερά, γι' αὐτὸ καὶ δύναται νὰ υπάρξει εἴτε ἐντὸς εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος. Ὁ Βλεμμύδης, μάλιστα, ἐξηγεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ φυτῶν καὶ ζώων ἀναφέρεται ὡς σωματικὴ ποιότητα, ἀχώριστη τῶν σωμάτων, δηλαδή οὔτε σῶμα κατὰ τὴν ἑαυτὸν ὑπαρξιν οὔτε καὶ ἀπλῶς ἀσώματος, δηλαδή δε χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ιδιότητα τῆς ἀσωματότητας ⁵⁷⁶.

E.1.4.2. Λογικὴς ἢ τέλειες ψυχές

Ἐχοντας προχωρήσει στις παραπάνω μεθοδολογικὲς διευκρινίσεις καὶ οριοθετήσει τὰ ἐννοιολογικὰ πλαίσια, ὁ Βλεμμύδης μπορεῖ πλέον νὰ δώσει τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς:

«Ψυχὴ ἐστὶν οὐσία τελεία, καί ἀπλῶς ἀσώματος, λογικὴ, θελητικὴ, αὐτεξούσιος, ἐνεργητικὴ καί καθ' αὐτήν, καί ἀθάνατος» ⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Περὶ ψυχῆς, σ. 39, 21-31.

⁵⁷⁵ «Ἡ μὲν φυτικὴ ψυχὴ καὶ ἀλογος, πῶς ἀσώματος ; διότι οὐ σῶμα. Δι' ὅλου γὰρ διήκει τοῦ σώματος, καὶ ἐν παντὶ αὐτῷ ἐστὶν. Ἐν τῷ αὐτῷ δέ, δύο σώματα εἶναι ἀμήχανον. Οὕτω τοι καὶ τὸ ἔνυλον εἶδος, ἀσώματον, ὅτι μὴ σῶμα · σώματος δέ πρώτη ἀρχή, καθὼς καὶ ἡ ὕλη σῶμα μὴ οὐσα · σώματος γὰρ καὶ αὕτη πρώτη ἀρχή, κατὰ τοῦτο ἀσώματος», Περὶ ψυχῆς, σ. 39, 31-36.

⁵⁷⁶ «Ἡ δὲ λογικὴ ψυχὴ καὶ μετὰ σώματος ἀμιγῆς οὐσα τῷ σώματι, καὶ μηδαμῶς ἔχουσα τι σωματικόν, οὐ πῶς ἀσώματος, ἀλλ' ἀπλῶς. Ὅλη γὰρ νοερά· κἀντεῦθεν ἀνωτέρα φθορᾶς. Σωμάτων γὰρ τὸ φθεῖρεσθαι καὶ σωματικῶν. Ὅθεν καὶ καλῶς ἐπιστῆσαι δοκεῖ μοι τούτῃ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος μῆτε σώματα μῆτε μὴν ἀσώματα φαμένους, ἀλλὰ σωματικά. Καὶ γὰρ εἰ μὲν σώματα, πῶς πρῶται σωμάτων ἀρχαί ; Πάλιν δ' εἴπερ ἀσώματα, πῶς σώματα συντιθέασι ; Σῶμα γὰρ οὐδὲν ἐξ ἀσωμάτων, οὐτ' ἐκ σωμάτων ἀσώματον. Οὕτοιπερ οὐδ' οὐσίας εἰπεῖν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος ἐθάρρησαν, ἀλλ' οὐσιώδη, τῆς ἀκριβείας ἐχόμενοι. Καὶ πάντως εὐλογον, ἐκ πρώτων ἀρχῶν οὐσιφδῶν σωματικῶν συνεστάναι, τὰς συνθέτους οὐσίας τὰ σώματα · κἀπειδήπερ ἐκ σωματικῶν ἀρχῶν, καὶ ὅτι συντίθενται διαλύσει καθυποκειῖσθαι φυσικῶς καὶ φθορᾶ. Τρις δὲ τὴν ὑπαρξιν ἀσύνθετον ἔχουσιν, ἐν οἷς οὐδὲν τι σωματικόν, εἶδеси μόνους οὐσιν ὕλης ἐκτὸς, ποίας φθορᾶς ἐπίνοια γένοιτ' ἄν ;», Περὶ ψυχῆς, σ. 40, 2-20.

⁵⁷⁷ Περὶ ψυχῆς, σ. 40, 21-24.

Πρόκειται για ουσία τέλεια, απλώς ασώματη, λογική, θελητική, αυτεξούσιο και ενεργητική, καθ' αυτήν και αθάνατη. Ο συστηματικός και αναλυτικός χαρακτήρας της σκέψης του βυζαντινού δασκάλου διακρίνεται και στον τρόπο με τον οποίο επεξεργάζεται στη συνέχεια τον ορισμό που διατύπωσε. Δεν περιορίζεται στην απόδοση απλώς των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων, αλλά προβαίνει και στην αιτιολόγηση και τεκμηρίωση των παραπάνω προσδιορισμών⁵⁷⁸. Κατά συνέπεια, λογική χαρακτηρίζεται η ανθρώπινη ψυχή, διότι η ιδιότητα του *λογίζεσθαι* και *νοεῖν* είναι χαρακτηριστικό και παραστατικό της ουσίας της. Αποβαίνει θελητική, διότι πρόκειται για θέληση και όχι απλώς όρεξη, δηλαδή ροπή προς το εφετόν μετ' ειδήσεως και κρίσεως. Αντιθέτως, η όρεξη αποτελεί ίδιον των άλογων όντων, στα οποία απουσιάζει η κρίση. Το αυτεξούσιο έγκειται στην ικανότητα της ψυχής να εξουσιάζει, να άρχει πάνω σε κάθε άλογη δύναμη, ορμή και ένστικτο. Το ενεργητικό στοιχείο του χαρακτήρα της ψυχής προκύπτει από τις πράξεις της που καθοδηγούνται από το πνεύμα. Η αθανασία της, από την άλλη, συνίσταται στην ιδιότητα της ασωματότητάς της ως στοιχείο που την απαλλάσσει από την πρόσδεσή της στο υλικό και φθαρτό σώμα. Στο τέλος του σχετικού ορισμού ο Βλεμμύδης επιβεβαιώνει τον επιστημονικό τρόπο σκέψης και προσέγγισης που χαρακτηρίζει το πνεύμα του και με το οποίο προσεγγίζει τα προς διερεύνηση ζητήματα. Δεν αφήνει να περάσει ανεξέταστη η παρατήρηση ότι μεταξύ των γνωρισμάτων που έχουν αποδοθεί στην ψυχή είναι και εκείνα της ζώσας, απλής, ασχημάτιστης, αόρατης, νοεράς, τρεπτής και παρεκτικής ζωής:

«Ἐνιοι τῷ λόγῳ προσέθεσαν τῆς ψυχῆς, καί τό ζῶσαν εἶναι ταύτην, καί σώματι κεκρημένην ὀργανικῶ, καί ἀπλῆν, καί ἀσχημάτιστον, καί σωματικοῖς ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, καί νοεράν, καί τρεπτήν, καί ζωῆς τῷ σώματι παρεκτικὴν, αὐξήσεως τε, καί αἰσθήσεως, καί κινήσεως».

Όλες, όμως, οι παραπάνω αποδιδόμενες ιδιότητες έχουν ήδη περιγραφεί με σαφήνεια από τον αρχικό ορισμό: *«Ἄλλ' οἶμαι καί ταῦτα μετά συντομίας ὀριστικῆς τόν ἀποδεδόμενον ὄρον δηλοῦν»*⁵⁷⁹. Εκείνο, ωστόσο, που διέπει θεμελιωδώς την ανθρώπινη ψυχή είναι η ιδιότητα του *λογίζεσθαι* είτε αφ' εαυτής είτε συνεργεία του

⁵⁷⁸ *Περί ψυχῆς*, σ. 40, 26-36, 41, 1-35, 42, 1-14.

⁵⁷⁹ *Περί ψυχῆς*, σ. 42, 15-21.

σώματος⁵⁸⁰. Για να γίνει, μάλιστα, κατανοητός ο Βλεμμύδης μεταχειρίζεται το παράδειγμα του κυβερνήτη και του πλοίου, παρομοίωση που απαντά, μάλιστα, στο αριστοτελικό έργο *Περί ψυχής*:

«καθώς πλοίου πλητήρ τε καί κυβερνήτης, οὕτως έντελέχεια πρώτη καθεστηκυῖα τοῦ σώματος, ὃ διεξάγει καί κυβερνᾷ. Καί ὁ πλωτήρ γάρ καί ὁ κυβερνήτης έντελέχεια πρώτη τοῦ πλοίου γινώσκεται. Πλωτήρος γάρ ἀπόντος καί κυβερνήτου, πῶς ἂν ἔχοι τό πλοῖον καθό πλοῖον τό έντελές. Ὡστε καί κατά τόν φιλόσοφον ἡ λογική ψυχή, χωριστή σώματος καί ἀθάνατος»⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ «Ὡσπερ δέ πλωτήρ τε καί κυβερνήτης πᾶσαν μέν τοῦ πλοίου διεξαγωγὴν ἐκπληροῖ · πλήν ἔχει καί αὐτός ἰδιαιτάτας ἐνεργείας, οὐχ ἡ πλωτήρ καί κυβερνήτης, ἀλλ' ἡ ἄνθρωπος · οὕτω καί ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχή, πᾶσαν μέν ἐνεργεῖαν ζῶν τελείῳ προσήκουσαν παρέχει τῷ, οὗ ψυχή · πλήν ἔχει καί αὐτή ἐξάίρετον ἴδιον, οἷα λογικὴν το λογίζεσθαι», *Περί ψυχῆς*, σ. 43, 19-25.

⁵⁸¹ *Περί ψυχῆς*, σ. 39, 14-20 · πρβλ. «ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως έντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχή <ἢ> ὡσπερ πλωτήρ πλοίου. τύπῳ μέν οὖν ταύτη διωρίσθω καί ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς», Αριστοτέλης, *Περί ψυχῆς* 413a.

Ε.2. Η ηθική θεωρία του Βλεμμύδη

Ε.2.1. Το έργο του ανθρώπου: *ἀπλῶς & μετά λόγου ζῆν*

Στο υπαρξιακό ερώτημα που θέτει ο Βλεμμύδης για το ποιο είναι το έργο («τί τοῦ ἀνθρώπου τό ἔργον ἐστίν»⁵⁸²) ή αλλιώς η αποστολή του ανθρώπου, η απάντηση προκύπτει κατόπιν ενός διπλού διαχωρισμού. Πρόκειται για τη διάκριση του ζῆν σε *ἀπλῶς* και *μετά λόγου ζῆν*⁵⁸³. Είναι προφανές ότι η αποστολή του ανθρώπου εκπληρώνεται μέσα από τον δεύτερο τρόπο ύπαρξης (*μετά λόγου*), καθώς η λογική είναι εκείνη η ιδιότητα που τον διαφοροποιεί από τα υπόλοιπα έμβια όντα, τα οποία έχουν ως προορισμό το *ἀπλῶς ζῆν*. Στο σημείο αυτό ο Βλεμμύδης φαίνεται ότι ασπάζεται τη στωική ηθική διάκριση μεταξύ του σπουδαίου και φαύλου ανθρώπου, τους οποίους διακρίνει το *κατά φύσιν* και *παρά φύσιν ζῆν* αντίστοιχα. Εν συνεχεία ακολουθεί μια ακόμα διαίρεση στο εσωτερικό της δεύτερης κατηγορίας, η οποία διαχωρίζει το *ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν* από το *εὖ μετά λόγου ζῆν*: «*διαφέροι ἄν καί τό ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν, καί τό εὖ μετά λόγου ζῆν*».⁵⁸⁴ Το ζῆν δεν αποτελεί, μάλιστα, για τον Βλεμμύδη μια στατική κατάσταση, μια παρουσία μέσα στον κόσμο, αλλά συνδέεται με το ἐνεργεῖν, το *ἀπλῶς* και *εὖ* αντίστοιχα⁵⁸⁵, έννοια ιδιαίτερα κομβική στο φιλοσοφικό εννοιολογικό πλαίσιο της βυζαντινής σκέψης. Η πραγμάτευση του ζητήματος έχει μεθοδευτεί με τέτοιο τρόπο από τον Βλεμμύδη, ώστε το εννοιολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο θα κινηθεί να αφορά το *μετά λόγου ζῆν*. Η στωική επιρροή μορφάζει στο σημείο αυτό στη σκέψη του βυζαντινού λογίου. Κατά τον στωικισμό, η γνώση της δομής και της λειτουργίας του φυσικού κόσμου – και συνεπώς του εαυτού μας – διασφαλίζει την εναρμόνιση της ανθρώπινης πράξης και συμπεριφοράς με τη λογική της φύσης, προϋπόθεση για την επίτευξη του τελικού σκοπού, δηλαδή της ευδαιμονίας. Το *κατ' ἀρετήν ζῆν* οδηγεί στο *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*, αφού κατ'

⁵⁸² *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 123, 15.

⁵⁸³ «*Τό μέν οὖν ἀπλῶς ζῆν, φαίνεται κοινόν εἶναι καί τοῖς φυτοῖς [...]. Τό δ' αἰσθητικῶς ζῆν, καί καθ' ὄρμην κινεῖσθαι, καί κατ' ἐπιθυμίαν ὀρέγεσθαι, καί θυμόν, κοινά ζῶω παντί. Λείπεται τοίνυν ἀνθρώπου ἔργον εἶναι καθ' ὃ ἄνθρωπος τό μετά λόγου ζῆν*», *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 123, 17-23.

⁵⁸⁴ *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 123, 25-26.

⁵⁸⁵ *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 123, 24.

αυτόν τον τρόπο η ανθρώπινη λογική συντονίζεται και εναρμονίζεται με τον κοσμικό λόγο⁵⁸⁶.

E.2.2. Η διάκριση μεταξύ *ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν* και *εὖ μετά λόγου ζῆν*

Κρίνεται πρωτίστως απαραίτητο – για τον Βλεμμύδη – να διακριθεί το *ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν* από το *εὖ μετά λόγου ζῆν*, για να καταστεί ευκολότερη η προσέγγιση του ζητήματος. Το *ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν* αποδίδεται στον απλό άνθρωπο⁵⁸⁷. Ο όρος δε διευκρινίζεται εννοιολογικά, αλλά διασαφηνίζεται περιγραφικά από τον βυζαντινό λόγιο. Πρόκειται για τον ανθρωπολογικό εκείνο τύπο που πράττει άλλοτε απλανώς το αγαθό, άλλοτε πεπλανημένος ρέποντας προς το μη αγαθό. Έχει επίγνωση του κακού, αλλά το πράττει από φαύλη προαίρεση. Αυτή η έννοια διατηρεί στο εννοιολογικό περίγραμμα του Βλεμμύδη ουδέτερο χαρακτήρα και με βάση την καλλιέργεια που θα δεχθεί το άτομο θα διαμορφώσει το ηθικό πρόσημο, δηλαδή τη φαύλη ή αγαθή προαίρεση. Στο ζήτημα, μάλιστα, της ηθικής προαίρεσης ο Βλεμμύδης ακολουθεί την παύλεια ανθρωπολογία⁵⁸⁸, την οποία συναντάμε τόσο στον Ιωάννη τον Δαμασκηνό, όσο και στον Μ. Φώτιο. Αυτό γίνεται σαφέστερο στην επόμενη ακριβώς συνάφεια του λόγου του, όπου ο Βλεμμύδης δεν «χρεώνει» στον απλό άνθρωπο την κακία ως ίδιον, αλλά ως αποτέλεσμα μοχθηρής συνήθειας. Διαβλέπει, μάλιστα, σε αυτόν στοιχεία μετάνοιας και μεταμέλειας, πράγμα που σημαίνει ότι έχει γνώση και μπορεί

⁵⁸⁶ «Ἔτι δὲ ἐπεὶ πᾶς φαῦλος ὅσα ποιεῖ κατὰ κακίαν ποιεῖ, καθάπερ ὁ σπουδαῖος κατ' ἀρετὴν, καὶ ὁ μίαν ἔχων κακίαν πάσας ἔχει, ἐν δὴ ταύταις ὀράσθαι καὶ τὴν ἀσεβείαν, οὐ τὴν τεταγμένην κατὰ τὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὴν τῆ εὐσεβείᾳ ἐναντίαν ἔξιν», SVFIII, 661 · επίσης «[ἀ]ρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξὺ. πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν, καὶ οἰονεῖ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν, κατὰ Κλεάνθην· ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντες εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους», SVFI, 566.

⁵⁸⁷ «Τοῦ μὲν οὖν ἀπλῶς ἀνθρώπου ἔργον ἐστὶ, τὸ ἀπλῶς μετά λόγου ζῆν», *Περὶ ψυχῆς*, σ. 123, 26-27.

⁵⁸⁸ «οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. Εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία», *Πρὸς Ρωμαίους 7,19-23:19* · πρβλ. σχ. ΙΩΑΝΝΗ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟ: «Ὅρα, πὼς διαγράφει μάχην νόμου φυσικοῦ καὶ ἀμαρτίας, καὶ νίκην τῆς ἀμαρτίας· τὸ γὰρ, αἰχμαλωτίζοντα μέ, τοῦτο ἐδήλωσεν. Νόμον δὲ τὴν ἀμαρτίαν ἐκάλεσεν, οὐ διὰ τὴν αὐτῆς ἀξίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ὑπακοὴν τῶν πειθομένων αὐτῆ», PG 95, 497B · επίσης Μ. ΦΩΤΙΟ: «Μετὰ τὸ πραθῆναι καὶ γενέσθαι ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν τὸν ἄνθρωπον, οὐ γινώσκει ὁ κατεργάζεται· τῆς συνηθείας τῆς αἰσχρᾶς, παντελῶς αὐτοῦ κυριεύσασθαι, καὶ μὴ συγχωρούσης εἰδέναι ὅτι κακὸν ἐστὶν ὁ πράσσει. Διὸ καὶ ὁ ἐμίσει ἄν, εἰ ἀπρατος καὶ ἐλεύθερος ἦν, καὶ ὁ οὐκ ἂν εἴλετο, τοῦτο καὶ πράττει», PG 101, 1240B.

να αναγνωρίσει εκ των υστέρων το αγαθό, το οποίο επιτελείται, ωστόσο, ως προϊόν καθηκοντολογίας⁵⁸⁹.

Οι ανωτέρω ψυχολογικού τύπου παρατηρήσεις του Βλεμμύδη παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε ό,τι αφορά στη σχέση ηθικής και ψυχολογίας. Επιχειρεί να αναλύσει και να κατανοήσει τη συμπεριφορά του μέσου ανθρώπου. Με αυτή τη μεθοδολογική διαδικασία – εφόσον δηλαδή ο άνθρωπος κατανοήσει τους μηχανισμούς της συμπεριφοράς του – τότε θα μπορέσει να προβεί στην αυτοβελτίωσή του, τη συμμόρφωση δηλαδή της στάσης του προς τους κανόνες της ηθικής αρετής. Ο συστηματικός τρόπος προσέγγισης, άλλωστε, του υπό εξέταση αντικειμένου δεν εγκαταλείπεται από τον Βλεμμύδη, ο οποίος κρίνει σκόπιμο να δώσει τον ορισμό της αρετής, προκειμένου να πετύχει ετυμολογικά – για μια ακόμα φορά – τη σύνδεση ανάμεσα στη γλώσσα και την πραγματικότητα.

E.2.3. Ο ορισμός της ηθικής αρετής και οι τέσσερις πρακτικές αρετές

Ο Βλεμμύδης εξηγεί το λόγο για τον οποίο οι αρετές ονομάζονται ηθικές. Αποκτώνται εξ έθους και άσκησης με σκοπό να κοσμήσουν το ήθος, την προσωπικότητα του ανθρώπου. Γι' αυτό το λόγο – αναφερόμενες στο ήθος του ανθρώπου - χαρακτηρίζονται ηθικές, ενώ ως προϊόντα εθισμού θεωρούνται μονιμότερες των τεχνών και των επιστημών:

«Δικαιοσύνη δέ καί σωφροσύνη καί ἀνδρία, ὡς ἐξ ἔθους κτώμεναι καί ἀσκήσεως, καί ὡς τό τοῦ ἀνθρώπου κοσμοῦσαι ἦθος, τόν τρόπον δηλονότι, τήν διαγωγήν, τήν ἀναστροφήν, ὀνομάσθησαν ἠθικά. [...] Ἔθος γάρ φύσις δευτέρα καί λέγεται καί γινώσκεται. Διό δὴ καί τῶν τεχνῶν καί τῶν ἐπιστημῶν, αἱ ἀρεταί μονιμότεραι»⁵⁹⁰.

Το έργο που εμπνέει και κατευθύνει τη διδασκαλία του Βλεμμύδη σχετικά με τις ηθικές αρετές είναι τα *Ἠθικά Νικομάχεια*. Αιτιολογεί, μάλιστα, τη σχέση ηθικής

⁵⁸⁹ «Ἄλλ' ὅτε μὲν ἀπλανῶς πράττει τό ἀγαθόν, ὅτε δέ πεπλανημένως τό μὴ ἀγαθόν, ὡς ἀγαθόν ἐνεργεῖ. Πολλάκις δέ καί τό μὴ ἀγαθόν οἶδεν, ὅτι οὐκ ἀγαθόν, ἀλλ' ἐκ φαύλης προαιρέσεως πράττει αὐτό. Ἐνίοτε δέ οὐκ ἀγαπᾷ πράττειν αὐτό, ἀλλ' ὑπό μοχθηρᾶς συνηθείας ἀγόμενος, πράττειν αὐτό, ἔστιν ὅτε καί ἐν αὐτῷ τῷ πράττειν καταγιγνώσκων αὐτοῦ. Ποτέ δέ πράττων τό ἀγαθόν, οὐκ ἀεί καί ἀπλημμελῶς καί καθῶς δεῖ πράττει τό ἀγαθόν. Τοῦτο δέ ἐστι τό μὴ ζῆν αὐτόν δι' ὅλου κατά τελείαν ἀρετήν καί ἀνόθευτον», *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 123, 29-36, 124, 1-2.

⁵⁹⁰ *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 127, 26-35.

αρετής και πράξης με παραδείγματα από την σχετική αριστοτελική πραγματεία⁵⁹¹. Πέρα, πάντως, από τον εθισμό, ο βυζαντινός δάσκαλος αναγνωρίζει ως τρόπους απόκτησης της αρετής τη μάθηση, την επιμέλεια και τη φερεπονία⁵⁹². Ο Βλεμμύδης, μάλιστα, αν και μεταχειρίζεται χαρακτηρισμούς («οὐρανία, ὑπερύψηλος») που φανερώνουν – κατά κάποιο τρόπο – την υπεροχή της θεωρίας έναντι της πράξης, επισημαίνει εντούτοις ότι δεν είναι δυνατό να υπάρξει η πρώτη χωρίς τη δεύτερη. Η πράξη, άλλωστε, είναι αυτή η οποία – εφόσον εκτελεστεί με τον ορθό τρόπο («βεβαίως καί ἀσφαλῶς») – δικαιώνει το βαθμό ορθότητας της θεωρίας⁵⁹³.

«Χρή τοίνυν διαλαβεῖν περί ἀρετῆς, ἥτις ἐκ τοῦ αἰρετή κατά φύσιν εἶναι τήν κλήσιν εἴληχε. Εἴη δ' ἄν μᾶλλον ἐκ τοῦ αἴρειν ἐτώς, ἥγουν ὑψοῦν ἀληθῶς τόν κεκτημένον ὄνομασμένη, καθώς ἡ κακία τό ἀντικείμενον ἐκ τοῦ κάτω κεῖσθαι ποιεῖν»⁵⁹⁴.

Έτσι, η αρετή ορίζεται – ετυμολογικά – εκ του ρημιακού τύπου *αἴρειν*, εννοώντας ότι η αρετή απομακρύνει το ἄσκοπο, το μάταιο, με σκοπό την εξύψωση του ηθικού αναστήματος του ανθρώπου. Ο Βλεμμύδης προβαίνει κατόπιν στην περιγραφή και ανάλυση των τεσσάρων πρακτικών αρετών. Συγκεκριμένα, αναφέρεται στη φρόνηση, την ανδρεία, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη, συνδεδεμένος

⁵⁹¹ «Τοίνυν ὁ κατά τάς ἀρετάς διηλεκτός ἐθισμός, παρέχει ταύταις τό βεβαιότατον. Ἐθει μὲν γάρ κτῶνται, πόνῳ πολλῷ καί μεγίστη σπουδῇ ριζούμενοι τῇ ψυχῇ · κτισθεῖσαι δέ καί ριζωθεῖσαι ῥαότερον ἐνεργοῦνται καί εὐχερέστερον. Ἐκ μὲν γάρ τοῦ τῶν σωματικῶν ἐθίσαι καταφρονεῖν ἡδονῶν, καί τούτων ἀπέχεσθαι, γινόμεθα σώφρονες. Γενόμενοι δέ μᾶλλον αὐτῶν ἀπέχεσθαι καί πλέον δυνάμεθα, τῶν τε φοβερῶν καταφρονεῖν ἐθιζόμενοι καί ὑπομένειν αὐτά καί φέρειν γενναίως, ἀνδρεῖοι γινόμεθα. Γινόμενοι δέ, καταφρονητικώτερον φέρειν ἰσχύομεν. Ὅθεν δεῖ πεπαιδεῦσθαι καλῶς ἐκ νεότητος, ὥστε καί τῶν ἡδονῶν κρατεῖν, καί τῶν λυπηρῶν κατευμεγεθεῖν», *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 128, 3-14.

⁵⁹² *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 136, 21-22.

⁵⁹³ «Ἡ γάρ τοι θεωρία πάσης ἀρετῆς ὑπερανόκισται πρακτικῆς, οὐρανία τις οὖσα καί ὑπερύψηλος, ἐνεργεῖα θεία κατά δύναμιν ἀνθρωπίνην παρεμφερῆς. Ἀδύνατον δέ συστήναι ταύτην οὐκ οὔσης πράξεως. Ἄλλ' ὅταν ἡ πρᾶξις εκτελεσθεῖ βεβαίως καί ἀσφαλῶς, καί ὡς οὐκ ἄν ἔχοι τις κρείττονως εἰπεῖν, καί ἡ καθ' αὐτήν ἔλθοι μακαριότης, κάλλει φυσικῶς διαλάμπουσα, τότε καί ἡ θεωρία μετά πλείστης ἀγλαΐας ἐπέρχεται καί φαιδρότητος, τήν πρᾶξιν ὄχημα ποιουμένη, καί ταύτης ἐπιπρεπῶς ἐπιβαίνουσα. Θεωρία γάρ ἐστίν ἐνέργεια νοερά, καί ἡ κατ' αὐτήν ζωή νοερά ζωή, (διά τελείας κατορθουμένη καθάρσεως.) καί παντός σαρκικοῦ φρονήματος ἀπόθεσις», *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 139, 10-21.

⁵⁹⁴ *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 124, 3-7.

αρμός των οποίων καθίσταται η διανοητική αρετή της σοφίας⁵⁹⁵. Πρόκειται για την ίδια διαίρεση στην οποία προβαίνει ο Αριστοτέλης στο έργο του *Περί διαιρέσεως*. Ο βυζαντινός λόγιος εξηγεί ότι για να μπορέσει ο άνθρωπος να κατακτήσει τις παραπάνω πρακτικές αρετές οφείλει προηγουμένως να έχει γνώση των όντων, των αρχών της φύσης και του κόσμου και εντέλει της αλήθειας, προκειμένου να μπορέσει να πετύχει την ηθική του βελτίωση, όπως μεταφράζεται η ευσέβεια.

E.2.4. Η πρακτική αρετή της φρονήσεως

Η διδασκαλία περί των πρακτικών αρετών ξεκινάει με την αναφορά στη φρόνηση: *«Ἀρχή γάρ ἐστι πασῶν πρακτικῶν ἀρετῶν. [...] Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ πρακτά, ἐν οἷς αἴρσεις καὶ φυγή κατὰ τὴν ἡμῶν αὐτεξουσιότητα. Καὶ γάρ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν αὐτὰ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι»*⁵⁹⁶. Πρόκειται για την ηθική αρετή η οποία υπερέχει των άλλων πρακτικών αρετών και ηγείται του πρακτικού νου. Ο βυζαντινός δάσκαλος ακολουθεί στο σημείο αυτό πιστά την αριστοτελική διδασκαλία, καθώς ο Μακεδόνας φιλόσοφος περιορίζει τη φρόνηση στο πρακτικό μέρος της ψυχής⁵⁹⁷. Η μεθοδολογία του Βλεμμύδη επιβάλλει την ετυμολογική ανάλυση του όρου, ο οποίος προκύπτει εκ του *φέρειν τὴν ὄνησιν*, δηλαδή την αρετή που προσφέρει την ωφέλεια⁵⁹⁸. Έπεται ο ορισμός της φρόνησης, η οποία ορίζεται ως εκείνη η ηθική αρετή που ωφελεί τον κάτοχό της, ώστε να διαχωρίζει το καλό από το κακό, αλλά συγχρόνως και να στοχάζεται τον τρόπο με τον οποίο θα επιτύχει το πρώτο και θα αποφύγει το δεύτερο⁵⁹⁹. Από τον παραπάνω ορισμό προκύπτει και εκείνος του φρόνιμου, ο οποίος

⁵⁹⁵ «Τέσσαρες δὲ παραδέδονται γενικαὶ περιληπτικαὶ πασῶν ἀρεταὶ πρακτικαὶ · δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, καὶ φρόνησις», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 125, 22-24 · Την ίδια ακριβῶς διαίρεση προκρίνει ο Αριστοτέλης στο αμφιβόλου γνησιότητας έργο του *Περί ἀρετῶν καὶ κακιῶν*: «τῆς δὲ φρονήσεως ἐστὶ τὸ βουλευσασθαι, [...]. ἀνδρείας δ' ἐστὶ τὸ δυσέκκληκτον ὑπὸ φόβων τῶν περὶ θάνατον, [...]. σωφροσύνης δ' ἐστὶ τὸ μὴ θαυμάζειν τὰς ἀπολαύσεις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν, [...]. δικαιοσύνης δ' ἐστὶ τὸ διανεμητικὸν εἶναι τοῦ κατ' ἀξίαν [...].»

⁵⁹⁶ *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 125, 25-32.

⁵⁹⁷ βλ. σχ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1130a.

⁵⁹⁸ «Φρόνησις μὲν οὖν ἐκ τοῦ φέρειν ὄνησιν ἢ ὠφέλειαν, εἴρηται», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 126, 33-34.

⁵⁹⁹ «[...] ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς, περὶ τὰ ὄντως ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν, δηλονότι εὐρετικὴν. Φρονήσεως γάρ ἔργον εὐρίσκειν τι τὸ ἀγαθόν, καὶ τί τὸ κακόν, καὶ βουλευσασθαι πῶς τοῦ ἀγαθοῦ μὲν ἐπιτεύξεται, τὸ πονηρόν δὲ ἀποφύγη. Καὶ ἄμφω γάρ ἦτε τοῦ ἀγαθοῦ ἐπίτευξις, καὶ ἡ ἀποφυγὴ τοῦ κακοῦ, φρονήσεως κατορθώματα», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 126, 3-9.

– κατά τον βυζαντινό δάσκαλο – χαρακτηρίζεται από την ορθή σκέψη και κρίση περί των αγαθών για τον εαυτό του: «*Ἐπεὶ δὲ φρόνιμός ἐστιν ὁ δυνάμενος ἀρίστως βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ, δι’ ὧν ἂν ἔχοι τὸ εὐκατὰ ἀληθείαν ζῆν*»⁶⁰⁰. Κρίνεται, μάλιστα, σκόπιμο από τον Βλεμμύδη να συγκριθούν και να διαφοροποιηθούν κατ’ αντιπαραβολή οι έννοιες της φρόνησης και της σύνεσης για να καταστεί ακόμα πιο ευκρινές το περιεχόμενο των δύο εννοιών – ηθικών όρων.

Ε.2.4.1. Η διάκριση μεταξύ φρονήσεως & συνέσεως

Πρωτίστως ο Βλεμμύδης προβαίνει – όπως συνηθίζει - στην ετυμολογική διερεύνηση των όρων φρόνηση και σύνεση. Αν η φρόνηση – όπως ορίστηκε παραπάνω – προέρχεται εκ του *φέρειν τήν ὄνησιν*, η σύνεση ετυμολογείται εκ του συνιέναι (< σύν+ ἴημι) το συνετόν⁶⁰¹. Πρόκειται για την αρετή με την οποία ο άνθρωπος προσεγγίζει το συνετό, αν και ο Βλεμμύδης προτείνει και μια δεύτερη ετυμολογική εκδοχή, δηλαδή εκ του *συνορᾶν* (σύν + ὄρᾱω-ᾶ). Πρόκειται για την ηθική αρετή με την οποία ο κάτοχος προσεγγίζει τη γνώση και τη μάθηση του χρήσιμου. Με αυτή την ετυμολογική αντιπαράθεση των όρων, ο βυζαντινός λόγιος κρίνει ότι έχει γίνει φανερή η σημασιολογική τους διάκριση στο σπουδαστικό κοινό. Πρόκειται για ξεκάθαρη επιρροή από τη χριστιανική διδασκαλία, καθώς ο Βλεμμύδης συντάσσει τον ορισμό του συνετού με βάση την φιλοσοφικότερη εντολή του μωσαϊκού νόμου⁶⁰².

«Σύνεσις δὲ καταγίνεται μὲν καὶ αὕτη περὶ τὰ πρακτά, πλὴν κὰν τοῖς θεωρητικοῖς εὐρίσκειται χρησιμεύουσα. Ποῦ γάρ οὐ χρήσιμον τὸ συνιέναι ; Περί μὲν οὖν τὰ μεγάλα καὶ ὀλικώτερα τῶν πρακτῶν, ἢ φρόνησις τῶν ὄλων ἀρχιτεκτονοῦσα πρακτικῶν ἀρετῶν καταγίνεται. Περί δὲ τὰ μικρά καὶ μερικώτερα καὶ καθ’ ἡμέραν, ἢ σύνεσις. Συνετός γάρ ἐστιν ὁ δυνάμενος ὀρθῶς περὶ τοῦ προκειμένου βουλευσασθαι, καὶ τὸ δέον γνῶναι καὶ συνιδεῖν οἴκοθεν τε, κᾶκ τῶν ἐτέρωθεν ὑψηγήσεων καὶ διατάξεων τὸ κρίναι καλῶς τὰ

⁶⁰⁰ *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 126, 1-3.

⁶⁰¹ «*Σύνεσις δ’ οὖν ἐκ τοῦ συνιέναι τὸν συνετόν εἶτ’ οὖν συνορᾶν, εἰς γνῶσιν ἄγειν, καταμανθάνειν τὸν χρήσιμον*», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 126, 34-36.

⁶⁰² «*Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστὶ καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. καὶ ἔσται τὰ ρήματα ταῦτα, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον, ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ψυχῇ σου*», *Δευτερονόμιον* 6, 4-6.

λεγόμενα. Συνέσεως καί φρόνησεως ποιητικά, πολυπειρία, καί προσευχή, καί ἀγάπησις τοῦ καλοῦ τό δή πρότιστον»⁶⁰³.

Ἐχοντας ολοκληρώσει τη σημασιολογική και ετυμολογική διευκρίνιση των εννοιῶν φρόνησις και σύνεσις, ο Βλεμμύδης εξετάζει τις δύο εν λόγω ηθικές αρετές κατά την αριστοτελική μεθοδολογία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Τοποθετεί τη φρόνηση στο μέσο μεταξύ της αφροσύνης και της πονηρίας⁶⁰⁴, ενώ η σύνεση αποτελεί τη μεσότητα ανάμεσα στην ασυνεσία και τη δολιότητα⁶⁰⁵. Πρόκειται για μεσότητες μεταξύ δύο άκρων – δύο κακιῶν κατά την αριστοτελική διατύπωση – τα οποία καταλαμβάνουν από τη μια η έλλειψη και από την άλλη η υπερβολή:

«Αἰ κακίαι γάρ αἰ παρ' ἑκάτερα τῆς μεσότητος, ἀντίκεινται μὲν, ὡς κακίαι τῇ ἀρετῇ, καί ὡς ἄκρα τῶ μέσῳ. Διά δέ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἐς τόσον ἀπόστασιν, (τό μὲν γάρ, ἔλλειψις · τό δ', ὑπερβολή) καί ἀλλήλοις ἀντίκεινται»⁶⁰⁶.

Ο βυζαντινός λόγιος αποδίδει, μάλιστα, σε κάθε μέρος της ψυχῆς την αρμόζουσα ηθική αρετή κατά τέτοιο τρόπο που να συνάδει με τον φυσικό της προορισμό. Ἐτσι, ως αρετή του λογιστικού καθίσταται η φρόνηση⁶⁰⁷, στο θυμικό αντιστοιχεί η ανδρεία, ενώ η σωφροσύνη συνάδει στο θυμικό και επιθυμητικό μαζί⁶⁰⁸.

E.2.5. Οι πρακτικές αρετές της σωφροσύνης και της ανδρείας

Η ετυμολογική εξήγηση και ερμηνεία εξακολουθεί να αποτελεί το μεθοδολογικό εργαλείο του βυζαντινού δασκάλου για τη διασάφηση των ὀρων. Ἐτσι, η έννοια σώφρων προκύπτει εκ του φρονεῖν τά σῶα («Καί ὁ μὲν σώφρων ἐκ τοῦ τά

⁶⁰³ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 126, 18-29.

⁶⁰⁴ «Ἐν γάρ τοῖς βλαπτικοῖς, οὔτε σύνεσις οὔτε φρόνησις, ἀλλὰ πονηρία καὶ δολιότης. Ἄκρων δέ δύο φευκτῶν ἀφροσύνης καὶ πονηρίας, μεσότης ἢ φρόνησις · αὐτὴ τε τῇ φρονήσει καὶ ἀλλήλοις ἀντικειμένων · τῇ μὲν, ὡς μεσότητι καὶ ὡς αἰρετῇ κατὰ φύσιν · ἀλλήλοις δέ, πάλιν ὡς ἀλλήλων πορρωτάτω διεστηκόσιν», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 127, 1-6.

⁶⁰⁵ «Ἡ δέ σύνεσις, μεσότης ἀσυνεσίας καὶ δολιότητος, καὶ ὁμοιοτρόπος ἢ ἀντίθεσις, ἐπὶ τέ ταύτης καὶ πάσης ἀρετῆς», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 127, 6-8.

⁶⁰⁶ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 127, 9-12.

⁶⁰⁷ «Φρόνησις μὲν οὖν ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ, καθὼς ἔφαμεν», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 127, 13.

⁶⁰⁸ «Ἄνδρῖα τοῦ θυμικοῦ · σωφροσύνη τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ τοῦ θυμικοῦ», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 127, 13-16.

σῶα φρονεῖν κατωνόμασται, σῶον ἔχων ἅπαν τό φρόνημα, καί τοῖς ποικίλοις τῆς ἡδονῆς δελεάσμασιν οὐδόλως ἐξαπατώμενος»⁶⁰⁹ και ανδρείος εκ του δρᾶν τά ἄνω, δηλαδή τα υψηλά και αταπεινώτα («Ὁ δ' ἀνδρείος ἐκ τοῦ τά ἄνω δρᾶν προσηγόρευται, τά ὑψηλά δηλονότι καί ἀταπεινώτα, μή κατακαμπτόμενος τοῖς ἐπερχομένοις ἀνιαροῖς, ἔκ τε τοῦ ἀρρενωπός τις εἶναι τήν ψυχὴν καί διεγερμένος, εὐθαρσής, εὐσταθής, καί ἀκαταγώνιστος»)⁶¹⁰. Πρόκειται για ἔξη ορμητική εκ προαιρέσεως και κατά λόγον προς τους καλούς κινδύνους⁶¹¹. Αντίθετα, η σωφροσύνη ορίζεται ως ἔξη ανένδοτη απέναντι στις σωματικές ηδονές κατά προαίρεση και με βάση τις αρχές του ορθού λόγου⁶¹². Η ανδρεία συνιστά τη μεσότητα μεταξύ της δειλίας και του θράσους, ενώ η σωφροσύνη τοποθετείται ανάμεσα στην ακολασία και την ηλιθιότητα⁶¹³. Πρόκειται για μεσότητες, τις οποίες ο Βλεμμύδης «αντιγράφει» επί της ουσίας από την αριστοτελική ηθική θεωρία. Ειδικότερα ο Αριστοτέλης ορίζει την ανδρεία ως μεσότητα μεταξύ φόβου και υπερβάλλοντος θάρρους⁶¹⁴, ενώ ο ανδρείος χαρακτηρίζεται από τον αναμενόμενο φόβο, χωρίς ωστόσο να καταπτοείται από αυτόν⁶¹⁵. Σχετικά με τη σωφροσύνη, ο Μακεδόνας φιλόσοφος την ορίζει ως μεσότητα μεταξύ αναισθησίας και ακολασίας⁶¹⁶ με την επισήμανση ότι η ηθική του σώφρονος αντίκειται προς τις επιθυμίες του ακόλαστου, καθώς πρόκειται για μεσότητα που τοποθετείται μεταξύ ηδονών και λυπών⁶¹⁷.

⁶⁰⁹ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 128, 20-23.

⁶¹⁰ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 128, 23-27.

⁶¹¹ «Ὅριζονται δὲ τὴν ἀνδρίαν, ἔξιν ἐκ προαιρέσεως ὀρμητικὴν κατὰ λόγον, πρὸς τοὺς ὑπὲρ ἀγαθοῦ κινδύνους, ἐν ὑπομονῇ βεβαία τῶν κατ' ἀνθρώπον ἀλγεινῶν», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 128, 32-34.

⁶¹² «Τὴν δὲ σωφροσύνην ἔξιν ἀνένδοτον περὶ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς μετ' ὀρθοῦ λόγου κατὰ προαίρεσιν», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 128, 34-36.

⁶¹³ «Μεσότης ἢ ἀνδρία, δειλίας καὶ θράσους · ἢ σωφροσύνη, μεσότης ἀκολασίας καὶ ἡλιθιότητος. (οὐ τῆς ἐκ φύσεως, ἢ νοσήματος, (οὐ κακία γὰρ αὕτη · καὶ γὰρ ἀπροαίρετος) ἀλλὰ τῆς ἐκ προαιρέσεως», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 1-4.

⁶¹⁴ «ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη ἤδη φανερόν γεγένηται», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1115a 6-7.

⁶¹⁵ «ὁ δὲ ἀνδρείος ἀνέκπληκτος ὡς ἄνθρωπος. φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα · ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ τοῦ καλοῦ ἔνεκα», *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1115b 10-13.

⁶¹⁶ «ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων πρὸς μὲν τὸν ἀναισθητὸν ἀκόλαστος, πρὸς δὲ τὸν ἀκόλαστον ἀναισθητός», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1108b 20-22.

⁶¹⁷ «ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν· ἦττον γὰρ καὶ οὐχ ὁμοίως ἐστὶ περὶ τὰς λύπας», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1117b 24-26.

Ε.2.5.1. Η διάκριση μεταξύ σωφροσύνης και ανδρείας

Η διδασκαλία του Βλεμμύδη για τις ηθικές αρετές συνεχίζεται με τη διάκριση των όρων της σωφροσύνης και της εγκράτειας⁶¹⁸. Σώφρων θεωρείται ο απροσπέλαστος από τις φαύλες ηδονές, ο οποίος με γνώμονα τη λογική αποκρούει κάθε προσβολή: «Σώφρων μὲν γάρ ἐστιν ὁ φαύλαις ἡδοναῖς ἀπροσπέλαστος ἐκκινήσαντος τοῦ λόγου, καὶ πᾶσαν ἀποκρουσαμένου παρά λόγον προσβολήν»⁶¹⁹. Αντίθετα, ο εγκρατής είναι εκείνος που αντιστέκεται σε κάθε πειρασμό με ὄργανο τον ὀρθό λόγο και κατευθύνεται προς τη σωφροσύνη, χωρίς, ωστόσο, να την ἔχει ακόμα κατακτήσει: «Ἐγκρατής δέ ἐστιν ὁ τοιαύταις μὲν ἡδοναῖς ἐνοχλούμενος · ἀντιβαίνων δέ καὶ κρατῶν καὶ μὴ ἐκνικώμενος, ἔχων τὸν ὀρθὸν λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ πρὸς τὸ σωφρονικὸν ἐπειγόμενος»⁶²⁰. Η διάκριση ανδρείας και καρτερίας κρίνεται εξίσου σκόπιμη από τον Βλεμμύδη, προκειμένου να καταστεί σαφές το περιεχόμενο των ὀρων. Ἐτσι, ο καρτερικός ορίζεται εκείνος που δεν παρασύρεται από τα πάθη και με τον ὀρθό λόγο πειθαρχεῖ ὡστε να υπομένει τα δεινά. Στο σημείο αυτό η σκέψη του Βλεμμύδη εμφανίζεται σαφώς επηρεασμένη από τη χριστιανική ηθική διδασκαλία στην παύλεια εκδοχή της. Γνώρισμα της τελευταίας συνιστά η καρτερικότητα του πόνου και του μαρτυρίου, στοιχείων κεντρικῶν στη χριστιανική σκέψη, που οδηγούν τον πιστό προς την τελείωση⁶²¹. Τον εκθειασμό της καρτερικότητας και της υπομονής

⁶¹⁸ «[...] ἡ ἐγκράτεια, τῇ σωφροσύνῃ καὶ γεινιάζει καὶ ὑποβέβηκε», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 12-13.

⁶¹⁹ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 13-15.

⁶²⁰ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 15-18.

⁶²¹ Είναι χαρακτηριστική η προτροπή του Παύλου στις επιστολές του προς Γαλάτας και Φιλιπησίους για υπομονή και καρτερικότητα, καθιστώντας το μαρτύριο τη βάση της χριστιανικής ηθικής, βλ. σχ. «ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ», *Γαλ.* 6,14 · «τί γάρ; πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται. καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι· οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ Πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ, ὡς πάντοτε, καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῶ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς. καὶ τοῦτο πεποιθώς οἶδα ὅτι μενῶ καὶ συμπαραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως, ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἐμοὶ διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς», *Φιλ.* 1, 18-26 · «πάντα

ως ηθικών αρετών, άλλωστε, εντοπίζουμε σε πλήθος χωρίων τόσο από την παύλεια επιστολογραφία⁶²², όσο και από την πατερική γραμματεία⁶²³. Αντίθετα, ο ανδρείος, κατά τον Βλεμμύδη, υπερβαίνει κάθε εμπόδιο και δυσκολία⁶²⁴. Για την πραγμάτευση της ανδρείας, μάλιστα, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί έναν περιγραφικό ορισμό στον οποίο περιέχεται ένα ευρύτατο φάσμα δυσμενών περιστάσεων⁶²⁵. Αυτές τις περιστάσεις του φόβου και των δυσχερειών καλείται να υπερβεί ο ανδρείος, κατά τον Βλεμμύδη.

E.2.6. Η αρετή της δικαιοσύνης

Ιδιαίτερο κεφάλαιο στη διδασκαλία του Βλεμμύδη καταλαμβάνει ο λόγος περί δικαιοσύνης. Ως αρετή χαρακτηρίζεται κοινή τόσο για το θυμικό όσο και για το επιθυμητικό μέρος της ψυχής⁶²⁶. Δίκαιος ορίζεται εκείνος ο οποίος πράττει εκ προαιρέσεως το αγαθόν⁶²⁷. Ετυμολογείται, μάλιστα, εκ του *δίχα* / *δίκαιον* και δικαιοσύνη σημαίνει εντέλει την αρετή που διανέμει το δίκαιον όχι κατά ποσότητα, αλλά κατ' αναλογίαν: «*ἐκ τοῦ δίχα δέ τό δίκαιον εἴρηται, δίχαιον ὡς ἂν εἴποι τις ὄν, ἡ δικαιοσύνη, τοῦ δίχα καί τοῦ ἴσου τυγχάνει διανεμητική. Τό ἴσον δέ νοητέον κατ'*

ποιεῖτε χωρίς γογγυσμῶν καί διαλογισμῶν, ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καί ἀκέραιοι, τέκνα Θεοῦ ἀμόμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς καί διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς αὐχμημα ἐμοί εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενόν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενόν ἔκοπίασα. Ἀλλ' εἰ καί σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καί λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καί συχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· τὸ δ' αὐτὸ καί ὑμεῖς χαίρετε καί συχαίρετέ μοι», Φιλ. 2, 14-18.

⁶²² Ρωμ. 2,7, 5,3-5, 8,25 · Β' Κορ. 1,6, 6,4.

⁶²³ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ, PG 82, 68-69D · ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, PG 61, 302A, 485 · ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, PG 79, 938D-940A.

⁶²⁴ «Ὁ μὲν γάρ ἀνδρεῖος τῆς ἐν κόσμῳ δυσχερείας ἀπάσης ἐλλόγως ὑπερορᾷ, καί χαίρει μᾶλλον ἐγκύρσας ἀνιανοῖς διὰ τό ἀγαθόν· ὁ δὲ καρτερικός, βιάζεται μὲν, ἀνθίσταται δέ, μὴ παρασυρῆναι ταῖς ἀνθρωπίναις περιστάσεσιν ἀγωνιζόμενος, ὀρθότητι λόγου πείθων ἑαυτὸν ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 18-23.

⁶²⁵ «ἀνδρείας δ' ἐστὶ τὸ δυσέκπληκτον ὑπὸ φόβων τῶν περὶ θάνατον καὶ τὸ εὐθαρσῆ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ τὸ εὐτολμον πρὸς τοὺς κινδύνους καὶ τὸ μᾶλλον αἰρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι καὶ τὸ νίκης αἴτιον εἶναι. ἔτι δὲ ἀνδρείας ἐστὶ καὶ τὸ πονεῖν καὶ καρτερεῖν καὶ αἰρεῖσθαι ἀνδραγαθίζεσθαι. παρέπεται δὲ τῇ ἀνδρεία καὶ ἡ εὐτολμία καὶ ἡ εὐψυχία καὶ τὸ θάρσος καὶ τὸ θράσος ἔτι δὲ καὶ ἡ φιλοπονία καὶ ἡ καρτερία», Αριστοτέλης, *Περί ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, 1250b.

⁶²⁶ «Δικαιοσύνη κοινή τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ τοῦ θυμικοῦ», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 127, 15-16.

⁶²⁷ «ὁ ἐκ προαιρέσεως δι' αὐτό τό ἀγαθόν δικαιοπραγῶν», *Περί ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 28-29.

ἀναλογίαν, οὐ κατὰ ποσότητα»⁶²⁸. Πρόκειται για ἕξη βασισμένη στον ορθό λόγο και χαρακτηρίζεται ως τέλεια ἀρετή⁶²⁹. Ο βυζαντινός δάσκαλος υιοθετεί, μάλιστα, τη διάκριση του δικαίου σε γραπτό – θετικό και φυσικό. Την ως ἄνω διάκριση ο Βλεμμύδης ἀντλεί ἐμμέσως ἀπό τη στωική ἠθική θεωρία και μάλιστα η διαφοροποίηση μεταξύ γραπτοῦ και φυσικοῦ νόμου ἀπαντᾷ πρωτίστως στη σκέψη του Χρύσιππου⁶³⁰. Η πατερική παράδοση, βαθιά ἐπηρεασμένη ἀπό την παύλεια διδασκαλία περί νόμου και δικαίου⁶³¹, η οποία προσάρμοσε το στωικό δόγμα στη χριστιανική διδασκαλία, ἀναπαράγεται ἀπό τον Βλεμμύδη στη δική του ἠθική θεωρία. Το πρῶτο ἀναφέρεται στους νόμους και τις ἀρχές που ο νομοθέτης – και βασιλεύς – Χριστός ἔχει θεσπίσει, ἐνῶ το δεύτερο σχετίζεται με τον τρόπο που διασώζεται το καθήκον κάθε μέρους της ψυχῆς: «Γεγραμμένος νόμος, αἱ ἐντολαί τοῦ ἡμετέρου νομοθέτου καί βασιλέως Χριστοῦ. Φυσικός νόμος, ὅτε δὴ τό καθήκον ἐκάστῳ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν διασώζοιτο»⁶³². Δικαιοσύνη, συνεπῶς, ὅταν πρόκειται για την ψυχῆ, ἔχει να κάνει με το ἄρχειν και βασιλεύειν ως καθήκον του λογικοῦ μέρους, το στρατηγικόν και καθυπηρετικόν – δορυφορικόν ως καθήκον του θυμικοῦ και το ἄρχεσθαι και πείθεσθαι ως καθήκον του ἐπιθυμητικοῦ⁶³³.

Η δικαιοσύνη για τον Νικηφόρο Βλεμμύδη ως ἀρετή ἐξασφαλίζει στον κάτοχό της την ορθή συμπεριφορά στη διανομή, στις συναλλαγές και στην κρίση:

⁶²⁸ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 129, 29-32.

⁶²⁹ «Δικαιοσύνη τοίνυν ἐστὶν ἕξις προαιρετικὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τοῦ κατ' ἀξίαν παρεκτικῆ. Δικαιοσύνη δὲ κυρίως καὶ πρῶτως ἢ τελεία καθέστηκεν ἀρετή», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 130, 2-3.

⁶³⁰ «φύσει τέ τό δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, κάθ' ἃ φησὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ Καλοῦ», SVF III 308.

⁶³¹ «ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται. οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται. ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογομένων - ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ», *Ρωμ.* 2,12-16.

⁶³² *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 130, 7-9.

⁶³³ «καὶ τῷ μὲν λόγῳ, τό ἀρχικόν καὶ βασιλικόν· τῷ δὲ θυμῷ, τό στρατηγικόν, καὶ πρὸς τὸν αὐτοκράτορα δορυφορικόν [...]. Τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ προσείη τό μόνως ἄρχεσθαι καὶ μὴ ἀντιτείνειν ὄλως, ἀλλ' ὑπέκειναι κατὰ πάντα καὶ πείθεσθαι», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 130, 9-26.

«Ἔστι δικαιοσύνη, καί ἡ συνεξευγμένη ταῖς γενικαῖς · ἥτις ἐνθεωρεῖται διανομαῖς, συναλλάγμασι, κρίσεσι · ἐν πᾶσι δικαιοπραγεῖ τούτοις ὁ κατ' ἀρετὴν προηρημένος βιοῦν· ἐν διανομαῖς παρέχων ἐκάστῳ τὸ πρὸς ἀξίαν · ἐν συναλλάγμασι πλεονεξίαν μὴ προσιέμενος, ἀλλὰ ἤδη κᾶκ τῶν οἰκείων ἐπιδιδούς · οὐδέν γάρ ἀπόλλυσιν · ἐν κρίσεσι τοὺς νόμους μετ' ἐπιεικείας τηρῶν»⁶³⁴.

Στην πρώτη περίπτωση διασφαλίζεται η προσφορά στον καθένα με βάση την αξία του, στη δεύτερη περίπτωση αποφεύγεται η τάση προς την πλεονεξία, ενώ στην τρίτη περίπτωση κατοχυρώνεται η τήρηση και ο σεβασμός προς τους νόμους. Σε ό,τι αφορά στην εφαρμογή των νόμων, ο βυζαντινός λόγιος ακολουθεί το καινοδιαθηκικό πρότυπο με βάση το οποίο σκοπός του νομοθέτη δεν είναι η τήρηση του γράμματος, αλλά του πνεύματος του νόμου⁶³⁵. Το σημείο αυτό έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, όχι μόνο για να καταστεί κατανοητή η σκέψη του Βλεμμύδη σχετικά με τη νομοθεσία, αλλά και για σύνολη τη βυζαντινή πολιτική θεωρία. Η φιλανθρωπία αποτελούσε τον πυρήνα στη φιλοσοφική σκέψη και εφαρμογή του βυζαντινού δικαίου: «τῷ χρῆναι τὸν δικαστὴν τὸ ἀκριβοδίκαιον μικρὸν ὑπεκκλίνοντα, μετ' ὀρθοῦ λόγου νεύειν πρὸς τὸν φιλόανθρωπον»⁶³⁶. Τον ιαματικό και θεραπευτικό χαρακτήρα της δικαιοσύνης στους κόλπους της πολιτικής κοινότητας έχει προηγουμένως επισημάνει και ο Πλάτων στον διάλογό του *Γοργίας*. Συγκεκριμένα, ο Αθηναίος φιλόσοφος αντιστοιχεί τις αρετές του σώματος, τη γυμναστική και την ιατρική, με τις αρετές της συλλογικής ψυχής, τη νομοθετική και την δικαιοσύνη⁶³⁷. Στην ίδια κοινωνική και πολιτική αναφορά

⁶³⁴ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 130, 32-36, 131, 1-3.

⁶³⁵ «Ἐπιεικῆς δ' ἔστιν ὁ τὸν νόμον ἐκλαμβάνόμενος πρὸς τὸ συμπαθές, καθ' ὅσον οἶον τε, χωρὶς τοῦ παρανομεῖν, οὐ τόσον τῷ γράμματι προσέχων, ὅσον τῷ τοῦ νομοθέτου σκοπῷ, συγγνωμονικός μετὰ νουνεχίας γινόμενος», *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 131, 3-7 · την επιεικεία του δικαστή επισημαίνει και ο Αριστοτέλης: «τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἐπιεικές, καὶ ὅτι δίκαιον καὶ τινὸς βέλτιον δίκαιον, δῆλον. φανερόν δ' ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικῆς τίς ἐστίν: ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικός καὶ πρακτικός, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικῆς ἐστὶ, καὶ ἡ ἔξις αὕτη ἐπιεικεία, δικαιοσύνη τις οὕσα καὶ οὐχ ἕτερα τις ἔξις», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1138a.

⁶³⁶ σ. 131, 9-11.

⁶³⁷ «δυοῖν ὄντιον τοῖν πραγμάτοιιν δύο λέγω τέχνας: τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὕσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν: τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην. ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων, ἢ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ», Πλάτων, *Γοργίας* 464b-464c.

σχετικά με τη δικαιοσύνη προβαίνει και ο Αριστοτέλης, ο οποίος υποστηρίζει ότι η δικαιοσύνη συνιστά ευεργεσία προς τον συμπολίτη, γι' αυτό και καθίσταται *ἀλλότριον ἀγαθόν*⁶³⁸.

Στη διδασκαλία του για τις ηθικές αρετές ο Βλεμμύδης κρίνει σκόπιμο να προχωρήσει στη διασύνδεση ηθικής πράξης και ψυχολογίας. Πρόκειται για σχέση που πρώτος ο Αριστοτέλης επεσήμανε στο έργο του *Ἠθικά Νικομάχεια* σε μια απόπειρα να διαπιστώσει και να διερευνήσει τη σχέση μεταξύ της επιτέλεσης μιας ηθικής πράξης και των συναισθημάτων που τη συνοδεύουν. Μια τέτοια διαμεσολάβηση θεωρείται κρίσιμη ως προς το κατά πόσο έχει συντελεστεί η αλλαγή στάσης του ατόμου, κατά πόσο δηλαδή ο άνθρωπος έχει υιοθετήσει συνειδητά ή όχι μια ηθική στάση και συμπεριφορά. Συγχρόνως, διακρίνει τις ηδονές σε αληθείς και βέβηλες, κατατάσσοντας τις πρώτες στις όντως ηδονές που οδηγούν στον κατ' αρετήν βίο:

*«Ἐπεὶ δὲ τὴν ἠθικὴν γινώσκομεν ἀρετὴν περὶ λύπας οὐσαν καὶ ἡδονάς, ἀγνοεῖν οὐ δεῖ τὴν ὄντως ἡδονήν, οὐ τὴν βέβηλον λέγω καὶ ἄτιμον, τὴν κτηνώδη καὶ ἄλογον, ἀλλὰ τὴν ἔλλογον καὶ ἀνθρώπων τῶν κατ' εἰκόνα θεῖαν ἐπιπρεπῆ, τὴν τιμίαν καὶ ἱεράν ἡδονήν [...]. Ὅθεν ὁ κατ' ἀρετὴν βίος, ὁμολογουμένως μεθ' ἡδονῆς ἀληθοῦς»*⁶³⁹.

E.2.7. Η φιλαυτία: η διάκριση σε ὄντως φιλαυτίαν και δοκούντως ἢ κατά πολλούς φιλαυτίαν

Στις αρετές ο Βλεμμύδης συγκαταλέγει τη φιλαυτία⁶⁴⁰. Πρόκειται για την αριστοτελική ηθική κατηγορία την οποία ο βυζαντινός λόγιος θεωρεί απαραίτητη για την ηθική αρτίωση / καταρτισμό του ατόμου. Διδάσκει, μάλιστα, την αριστοτελική διάκριση της φιλαυτίας στις δύο κατηγορίες: (α) *τὴν ὄντως φιλαυτίαν* και (β) *τὴν δοκούντως ἢ κατά πολλούς φιλαυτίαν*. Ο όρος έχει με μια πρώτη ανάγνωση αρνητικό

⁶³⁸ «ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἐνὶ καὶ τελείᾳ μάλιστα ἀρετῇ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν: πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύναται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν. [...] πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἤδη ὁ ἄρχων. διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἢ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1129b-1130a.

⁶³⁹ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 131, 13-22.

⁶⁴⁰ *Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, σ. 136, 25-35.

περιεχόμενο. Ο Βλεμμύδης, ωστόσο, υιοθετεί και σε αυτή την περίπτωση το εννοιολογικό πλαίσιο της αριστοτελικής ηθικής, στο οποίο ερμηνεύεται κατά διττό τρόπο. Ο κατά δοκούντως φίλαυτος είναι μοχθηρός, αυτάρεσκος και αδιάλλακτος, καθώς πρόκειται για άτομο που χαρίζει την ψυχή του στο άλογο στοιχείο της ανθρώπινης φύσης⁶⁴¹. Αντιθέτως, ο όντως φίλαυτος διακρίνεται για την αγάπη προς τον εαυτό του και την επιδίωξη του καλύτερου γι' αυτόν. Αυτή, όμως, η στάση δεν χαρακτηρίζεται από την κεντρομόλο της τάση, αλλά διακρίνεται για τις κεντρόφυγες δυνάμεις της με αποδέκτη (και) τον συνάνθρωπο. Ο όντως φίλαυτος είναι φιλόψυχος, φιλόζωος, φιλόπρωτος και φίλαρχος. Επιδιώκει τη νοερά και λογική ζωή και αγαπά εξίσου τους άλλους⁶⁴². Γι' αυτό, ακριβώς, όπως διδάσκει ο Βλεμμύδης, «κατά τούτους τούς λόγους ή φιλαυτία ζηλωτή, και ό φίλαυτος έπαινούμενος»⁶⁴³. Πρόκειται για το είδος της φιλαυτίας η οποία διακρίνεται για τον κοινωνιοκεντρικό της χαρακτήρα, αφού το αντίθετο θεωρείται αξιοκατάκριτο: «Εί τοίνυν έπαινετόν τε και τίμιον τό φιλεϊν αυτόν άληθώς ως δεδήλωται, ού καλόν είναι τοιοῦτον καλόν άκοινωνητον»⁶⁴⁴.

Ολοκληρώνοντας την περί των αρετών θεωρία του ο Βλεμμύδης διδάσκει τις τέσσερις βαθμίδες της αρετής που ορίζονται από την προγενέστερη φιλοσοφική παράδοση και διδασκαλία⁶⁴⁵. Πρόκειται για την πρακτική αρετή που σχετίζεται με την πολιτική και τη μετριοπάθεια και καθιστά τον άνθρωπο πολιτοπρεπή. Συγχρόνως ως καθαρτική διασφαλίζει την απάθεια και ο άνθρωπος καθίσταται απαθής, δηλαδή απρόσβλητος από πάθη και ηδονές: «Και καθώς ή πολιτοπρεπής άρετή μετριοπαθή ποιεί τόν ταύτην κτησάμενον, ή δέ γε κάθαρσις άπαθῆ»⁶⁴⁶. Από την άλλη πλευρά, η θεωρητική αρετή – σε πρώτο βαθμό, ως νοερά και αμιγής – μεταδίδει στον άνθρωπο

⁶⁴¹ «Ό δ' ως φιλῶν τό έαυτοῦ φίλαυτος, τῷ άλογωτέρῳ χαρίζεται τῆς ψυχῆς», *Περί άρετῆς και άσκήσεως*, σ. 137, 3-4.

⁶⁴² «φίλαυτος μέν άληθώς έστιν ό φιλῶν έαυτόν έμπαθώς, ό φιλόψυχος, εἴτ' οὔν φιλόζωος, ό φιλόπρωτός τε και φίλαρχος [...]. Ό μέν οὔν φίλαυτος ως φιλῶν έαυτόν, τήν νοεράν και λογικήν μεταδιώκει ζωήν», *Περί άρετῆς και άσκήσεως*, σ. 136, 26-28, 137, 1-3.

⁶⁴³ *Περί άρετῆς και άσκήσεως*, σ. 137, 17-18.

⁶⁴⁴ *Περί άρετῆς και άσκήσεως*, σ. 137, 20-22.

⁶⁴⁵ «Τέσσαρας γάρ άρετῆς ἤδεσαν βαθμίδας οί παλαιοί. Δύω πρακτικῆς, πολιτικῆν, ἥ και μετριοπάθεια, και καθαρτικῆν, τήν δῆ και άπάθειαν. Δύω τε θεωρητικῆς, νοεράν ἥ τοῦ άμιγοῦς και άσυνθέτου και άληθοῦς ανθρώπου ζωῆ, και θεουργικῆν, ἥτις ύπέρ άνθρωπον», *Περί άρετῆς και άσκήσεως*, σ. 138, 12-17.

⁶⁴⁶ *Περί άρετῆς και άσκήσεως*, σ. 140, 3-4.

την ειλικρίνεια και εν συνεχεία – σε δεύτερο επίπεδο, ως θεουργική – κατορθώνει να οδηγήσει τον κάτοχό της στη μακαριότητα:

«Παραπλησίως ή νοερά μόνως και ιδιαίτατα δείκνυσιν άνθρωπον τόν ἔχοντα ταύτην. Καί γάρ ἄνθρωπος εἰλικρινῆς ταῖς ἀληθείαις ὁ νοῦς, ἐκτός τινος ἑτερότητος. Ἡ δέ θεουργική Θεόν ἐργαζομένη τόν εἰς αὐτήν καταστήσαντα, τό τέλος τῆς ἀναβάσεως δίδωδιν αὐτῷ»⁶⁴⁷.

Ἡ ἔννοια σημαίνει – κατά τον Βλεμμύδη – την τελειότητα στα τρία επίπεδα της πραγματικότητας: το εἶναι, το ζῆν και το ἐνεργεῖν⁶⁴⁸. Σε ὅ,τι αφορά στον ορισμό της αρετῆς, ο βυζαντινός δάσκαλος επιλέγει εκείνον που ο Αριστοτέλης ἔδωσε στο κλασικό ηθικό του ἔργο, τα *Ἠθικά Νικομάχεια*.

Στην κατ' ἐξοχήν φιλοσοφική επιστολή του (31^η) προς τον Θεόδωρο Β' ο Βλεμμύδης αναπτύσσει τη διδασκαλία περί ευδαιμονίας κατά την αριστοτελική θεωρία. Πρόκειται για ἐνέργεια της ψυχῆς με βάση τους κανόνες της αρετῆς. Ἡ ευδαιμονία αποτελεί το τέλος, δηλαδή την ολοκλήρωση του ἀνθρώπου, ἐνῶ δαιμόνιος χαρακτηρίζεται ο ἀνθρώπος ο νοερός και ευδαίμων αὐτός που πράττει με γνώμονα τη λογική. Νοῦς εἶναι το λογικό μέρος της ψυχῆς και ο ἀνθρώπος που ἔχει νου ονομάζεται λογικός.

«ή κατ' ἀρετήν γάρ ἐνέργεια τήν ἀρίστην καί τελειοτάτην, ἡ ἀδιάστατος, τό ἀνθρώπινον τέλος ἐστίν. Ταύτην οἱ θύραθεν εὐδαιμονίαν ὠνόμασαν αὐτό τό νοερόν καλέσαντες, δαίμονα καί τόν νοερόν ἄνθρωπον δαιμόνιον ἄνθρωπον, καί εὐδαίμονα τόν εὖ ἔχοντα κατά νοῦν. νοῦς δε ἐστὶ τό λογικόν τῆς ψυχῆς, καθ' ὃν καί ὁ νοερός ἄνθρωπος, καί ὅτε σιωπᾷ, λογικός ἐστὶ τε καί λέγεται ·».

Ὅπως διδάσκει ο Βλεμμύδης στην επιστολή του, το λογικό εἶναι το μόνο μέρος της ψυχῆς που διακρίνει τον ἀνθρώπο ἀπό τα υπόλοιπα ὄντα, ἀφού το θυμικό και το επιθυμητικό υπάρχουν και στα ἄλογα ζῶα. Κατά συνέπεια, ὅποιος διαθέτει δυνάμει το λογικό, τότε θεωρεῖται και δυνάμει ἀνθρώπος. Ἀντιθέτως, ἐκεῖνος που ἀξιοποιεῖ το λογικό του, τότε καθίσταται αυτοδικαίως και ἐνεργεῖα ἀνθρώπος. Το λογικό ἀποκτάται, ὅταν κανεῖς πράττει σε κάθε περίπτωση με γνώμονα τη λογική. Ἀντίθετα, ἐκεῖνος που ἔχει δεχθεῖ το δῶρο της λογικῆς και το ἀφήνει ἀναξιοποίητο,

⁶⁴⁷ *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 140, 5-9.

⁶⁴⁸ *Περί ἀρετῆς καί ἀσκήσεως*, σ. 140, 9-10.

θεωρείται χείριστος και υπεύθυνος για την κατάστασή του, αφού σε αντίθεση με τα ζώα τα οποία έχουν γεννηθεί χωρίς λογική, εκείνος αδιαφόρησε να το αξιοποιήσει. Συγχρόνως λογικός χαρακτηρίζεται και εκείνος που κατορθώνει να χειρίζεται με τη λογική του τις άλογες δυνάμεις της ψυχής του.

«τό λογικόν δέ μόνον ἐκ τῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς, χαρακτηρίζει τόν ἄνθρωπον · τό γάρ θυμικόν καί τό ἐπιθυμητικόν ἐν ἀλόγοις ζώοις τά μάλιστα. ὅποιον οὖν τις ἔχει τό λογικόν, τοιοῦτος τυγχάνει καί ἄνθρωπος · οἷον εἰ δυνάμει ἔχει τό λογικόν, δυνάμει καί ἄνθρωπος πέφυκεν · εἰ δέ τό λογικόν ἀρχεῖ κατ' ἐνέργειαν, καί ἄνθρωπος ἐνεργεία γινώσκειται. τό λογικόν δέ κέκτηται κατ' ἐνέργειαν ὁ πάντα κατά λόγον ποιῶν · ἐκεῖνος καί ὄλος ἐστί λογικός. ὁ δέ μή κατά λόγον ἐνεργῶν ἄλογος ὁμοῦ τε καί λογικός · μᾶλλον δέ τό ὄλον ἄλογος, εἰ δ' εἶπεῖν χρή καιριώτερον, καί χείρων ἀλόγου παντός. τά γάρ ἄλογα μή λαβόντα τόν λόγον ἐν τῷ ζῆν ἀλόγως ἀνεύθυνα · ὁ δέ τόν λόγον λαβών, εἴτα ῥαθυμήσας καί ἀπολέσας τό δῶρον τῆς φύσεως λίαν ὑπεύθυνος. ὄλος δέ λογικός ὁ κατά λόγον πράττων, ἐπεὶ καί τὰς ἀλόγους δυνάμεις, τὰς ζωικάς, λογικάς ἀπετέλεσεν ἐν ἑαυτῷ ποιήσας τῷ λόγῳ ταύτας ἐπιπειθεῖς»⁶⁴⁹.

Στο σημείο αυτό της επιστολής του ο Βλεμμύδης υιοθετεί, μάλιστα, τα αριστοτελικά κριτήρια με τα οποία επιτυγχάνεται η μεσότητα στα συναισθήματα και στις πράξεις του ατόμου, όπως διδάσκει ο Μακεδόνας φιλόσοφος στα *Ἠθικά Νικομάχεια*. Έτσι, αυτός που με οδηγό τη λογική του γνωρίζει τι να επιθυμεί, πότε, πώς και πού και για ποιο λόγο, κατορθώνει να καταστήσει και την επιθυμία του λελογισμένη.

«Ὁ γάρ ἐπιθυμῶν οὐπερ δεῖ καί ἐφ' ὅσον δεῖ καί ὅτε δεῖ καί καθώς δεῖ καί ὅπου δεῖ καί δι' ὃ χρή, λογικήν τήν ἐπιθυμίαν εἰργάσατο κατά πάντα ὅσα ὁ λόγος ὑπαγορεύει χρώμενος τῷ ἐπιθυμῆν ὁ δέ τι τῶν διωρισμένων περιβλεψάμενος, καθ' ὅσον παρεβλέψατο, κατά τοσοῦτον μετά τῆς ἀλογίας εὐρίσκεται»⁶⁵⁰.

⁶⁴⁹ XXXI, 3-26, 29-30, 42-44.

⁶⁵⁰ XXXI, 3-26, 29-30, 42-44.

Γ' ΜΕΡΟΣ

Βυζαντινή πολιτική θεωρία & κλασική πολιτική σκέψη στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

A. Προβληματολογία & μεθοδολογικές διευκρινίσεις

Αντικείμενο διερεύνησης στην παρούσα ενότητα της διατριβής μας καθίσταται η πολιτική θεωρία του Νικηφόρου Βλεμμύδη, ενταγμένη μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της βυζαντινής πολιτικής παράδοσης. Βασικό εργαλείο για τη διεξαγωγή του ερευνητικού έργου θα αποτελέσει ο μοναδικός πολιτικός λόγος του βυζαντινού λογίου «*Λόγος ὃς ἐπέστάλη τῷ βασιλεῖ βασιλικός κληθεὶς ἀνδριάς*». Εξίσου διαφωτιστική, πάντως, αποτελεί και η παράφραση του πρώτου από τους Γεώργιο Γαλησιώτη και Γεώργιο Οιναιώτη περίπου έναν αιώνα μετά (1334 μ.Χ.) με τον τίτλο «*Του σοφωτάτου κυρού Νικηφόρου του Βλεμμύδου Λόγος περί βασιλείας*» και εν συντομία «*Ὅποῖον δεῖ εἶναι τόν βασιλέα*». Σε κάθε περίπτωση και οι δύο εκδοχές του κειμένου εντάσσονται στο μακραίωνα λογοτεχνικό είδος των ηγεμονικών κατόπτρων, που έχει τις καταβολές του στους κλασικούς ρήτορες του 4^{ου} π.Χ. αιώνα. Με βάση, επομένως, την παραπάνω πρωτογενή πηγή θα διαρθρωθούν οι εξής δύο κεντρικές ερευνητικές υποθέσεις:

- (α) αν και κατά πόσο συγκλίνουν – ως προς τις μεταφυσικές – οντολογικές τους προϋποθέσεις – η κλασική πολιτική σκέψη και η βυζαντινή πολιτική θεωρία και
- (β) ποιος ο βαθμός εξάρτησης, αλλά συγχρόνως και διαφοροποίησης της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας από το κλασικό πολιτικό μοντέλο σκέψης.

Για να μπορέσει η έρευνά μας γύρω από τον πολιτικό στοχασμό στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη να αποβεί αποτελεσματική, κρίνουμε σκόπιμο να οργανωθεί πάνω στους παραπάνω δύο κύριους θεματικούς άξονες προσέγγισης. Επιχειρείται, δηλαδή, να διερευνηθεί κατά πόσο το μεταφυσικό και οντολογικό στοιχείο αποτελεί τον συνδετικό αρμό ανάμεσα στον κλασικό πολιτικό στοχασμό και στη βυζαντινή πολιτική παράδοση και δευτερευόντως να απαντηθεί σε ποιο βαθμό η δεύτερη επηρεάζεται, αλλά συγχρόνως και διαφοροποιείται από την πρώτη. Προτού προβούμε, ωστόσο, στη διερεύνηση των παραπάνω ερευνητικών ερωτημάτων οφείλουμε προηγουμένως να εξετάσουμε εκ παραλλήλου την εξής προαπαιτούμενη ερευνητική παράμετρο: αν υπάρχουν και σε ποιο βαθμό καθορίζουν οι μεταφυσικές και οντολογικές προϋποθέσεις της αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής σκέψης τον πολιτικό στοχασμό, όπως αυτός αρθρώνεται μέσα από τα αντιπροσωπευτικότερα

πολιτικά κείμενα της κλασικής περιόδου και ιδίως στα πλατωνικά και αριστοτελικά έργα. Με αυτόν τον τρόπο θα μπορούσαμε να προβούμε και στη συγκριτική μελέτη της κλασικής πολιτικής σκέψης και της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας μέσα από το έργο του Βλεμμύδη. Απαιτείται, συνεπώς, μια εκ παραλλήλου περιοδολόγηση στα θεμελιώδη έργα της εποχής για να μπορούσαμε να εξάγουμε ασφαλή συμπεράσματα γύρω από τις βασικές και κατευθυντήριες γραμμές του κλασικού και βυζαντινού πολιτικού στοχασμού.

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να τονιστεί ότι η ένσταση που ενδέχεται να εγείρει η ειδική περίπτωση του Βλεμμύδη ως προς την ασφάλεια και την καθολικότητα των εξαγόμενων συμπερασμάτων γύρω από τη βυζαντινή πολιτική θεωρία αίρεται λόγω ακριβώς της θέσης του συγγραφέα στο βυζαντινό στοχασμό. Ο Βλεμμύδης υπήρξε κάτοχος επίσημου εκπαιδευτικού αξιώματος στην αυτοκρατορία της Νίκαιας, αυτού της έδρας του καθηγητή φιλοσοφίας · διαμορφώνει επί της ουσίας ως ένα βαθμό από την επίσημη θέση που κατέχει τα πνευματικά πράγματα της αυτοκρατορίας. Στο έργο του, το οποίο – όπως θα επιχειρηθεί να τεκμηριωθεί – αναπαράγει και απηχεί πιστά το πνεύμα των βυζαντινών γραμμάτων, διαφυλάσσει και διδάσκει στις βασικές τους γραμμές τη φιλοσοφική και γενικά σύνολη την παράδοση της λογισύνης του Βυζαντίου · αναγνωρίζεται τέλος από τους συγχρόνους του ως το οξυδερκέστερο πνεύμα της εποχής του και παράλληλα θεωρείται από τους πλέον τυπικότερους εκπροσώπους της βυζαντινής διανόησης κατά τον 13^ο μ.Χ. αιώνα.

Θα πρέπει, καταληκτικά, να διευκρινιστεί ότι σκοπός του παρόντος μελετήματος γύρω από την πολιτική θεωρία του Νικηφόρου Βλεμμύδη μέσα από την πολιτική πραγματεία του *Βασιλικού Ανδριάντος* δεν είναι ασφαλώς η αναφορά στα ιδιώματα του ιδανικού ηγεμόνος. Δεν έχει, άλλωστε, να προσθέσει μια τέτοια μελέτη κάτι το καινούργιο στη βυζαντινή πολιτική θεωρία σε ένα θέμα, το οποίο έχει αρκούντως μελετηθεί και ίσως εξαντληθεί από προηγούμενους μελετητές του εν λόγω ερευνητικού πεδίου. Η διδακτορική διατριβή του καθηγητή Κωνσταντίνου Χρήστου με τον τίτλο «'Ο βασιλικός ανδριάς' του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών» αποτελεί ίσως την πιο διεξοδική ανάλυση των ιδιωμάτων του ιδανικού ηγεμόνος, όπως αυτά καταγράφονται στην πολιτική πραγματεία του Βλεμμύδη, ενώ αντίστοιχες αναφορές περιλαμβάνονται και στο έργο του καθηγητή Κωνσταντίνου Νιάρχου «*Η ελληνική φιλοσοφία κατά την βυζαντινήν της περίοδον*». Επίσης, κοινωνικοπολιτικές αναφορές από το έργο του Νικηφόρου

Βλεμμάδη ως συμβολή στη βυζαντινή πολιτική σκέψη συμπεριλαμβάνονται στα ευρύτερου ενδιαφέροντος σχετικά με τη βυζαντινή πολιτική ιδεολογία έργα των Σωτηρίας Τριαντάρη⁶⁵¹, Ernest Barker⁶⁵², αλλά και Dimiter Angelov⁶⁵³. Για το λόγο αυτό, οφείλουμε να διασαφηνίσουμε ότι πρόθεση της παρούσας μελέτης είναι να διερευνηθούν οι φιλοσοφικές και ειδικότερα οι μεταφυσικές και οντολογικές προϋποθέσεις της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας σε αντιπαραβολή προς την κλασική – κυρίως πλατωνική και αριστοτελική – πολιτική σκέψη με οδηγό το κείμενο του βυζαντινού λογίου.

⁶⁵¹ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., *Οι πολιτικές αντιλήψεις των βυζαντινών διανοητών. Από τον Δέκατο ως το Δέκατο Τρίτο αιώνα μ.Χ.*, εκδ. Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη 2002, ιδ. σ.σ. 115-132.

⁶⁵² BARKER ERN., *Social and political thought in Byzantium. From Justinian I to the last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents*, Clerandon Press, Oxford 1961, ιδ. p.p. 151-159.

⁶⁵³ ANGELOV D., *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge University Press, 2011, ιδ. p.p. 185-197.

B. Το λογοτεχνικό είδος του «Βασιλικού άνδριάντος»

B.1. Περιεχόμενο και είδη των «Βασιλικών άνδριάντων»

Σε ό,τι αφορά γενικότερα σε εκείνο το γραμματειακό είδος στο οποίο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι συμπυκνώνεται σε ικανοποιητικό βαθμό σημαντικό μέρος της πολιτικής θεωρίας της βυζαντινής περιόδου δεν είναι άλλο από αυτό των «Βασιλικών άνδριάντων»⁶⁵⁴. Πρόκειται για πολιτικούς – κατά βάση – λόγους στους οποίους περιγράφεται το ιδεώδες πρότυπο του ηγεμόνα ανάλογα με τις ανάγκες και τις ιδέες κάθε ιστορικής περιόδου κατά την οποία γράφονται. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι το εν λόγω γραμματειακό είδος, το οποίο συναντάται στην προχριστιανική κιόλας λογοτεχνική παραγωγή, γνώρισε ιδιαίτερη άνθηση στη βυζαντινή λογοτεχνική παράδοση μέχρι και την υστεροβυζαντινή περίοδο, αντλώντας στοιχεία απευθείας από την πολιτική και ηθική σκέψη της κλασικής αρχαιότητας και διαμορφώνοντας από κοινού με τη χριστιανική πολιτική θεολογία σε σημαντικό βαθμό τη βυζαντινή αυτοκρατορική ιδεολογία. Για μεθοδολογικούς λόγους οφείλουμε να αναφέρουμε ότι το συγκεκριμένο λογοτεχνικό είδος υποδιαιρείται σε τρεις μεγάλες κατηγορίες:

(α) τις βιογραφίες, γραμμένες συνήθως από τον ίδιο τον βασιλιά. Στο είδος αυτό διακρίθηκε ο Σουητώνιος, ενώ από την ελληνική παράδοση ξεχωρίζει η περίπτωση του Πλούταρχου⁶⁵⁵. Σε ό,τι αφορά στη βυζαντινή γραμματεία, πρόκειται, κατά τον Καραγιαννόπουλο, για εξωτερικεύσεις σκέψεων και ιδεών των ίδιων των αυτοκρατόρων με την ευκαιρία σημαντικών γεγονότων, αλλά και αποστροφές λόγων τους στο νομοθετικό τους έργο⁶⁵⁶,

⁶⁵⁴ Αξιόλογες μελέτες για τα βυζαντινά ηγεμονικά κάτοπτρα βλ. σχ. ΠΑΪΔΑ Κ., *Η θεματική των βυζαντινών «κατόπτρων ηγεμόνος» της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085)*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 2005 · του ίδιου, *Τα βυζαντινά «Κάτοπτρα Ηγεμόνος» της ύστερης περιόδου (1254-1403). Εκφράσεις του βυζαντινού βασιλικού ιδεώδους*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 2006 · ΚΟΛΤΣΙΟΥ – ΝΙΚΗΤΑ ΑΝ., «Το ‘Κάτοπτρον Επισκόπου’ στις ποιμαντικές επιστολές και το γραμματειακό του πλαίσιο», στο *Η πνευματική παρακαταθήκη του Αποστόλου Παύλου. Ποιμαντικές επιστολές. Εισηγήσεις ΙΑ’ Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Λευκάδα 25-28 Σεπτεμβρίου 2003, Θεσσαλονίκη 2004, σ.σ. 241-264.

⁶⁵⁵ ΚΟΛΤΣΙΟΥ, σ.σ. 252-254.

⁶⁵⁶ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το βυζαντινό κράτος*, σ. 289.

(β) τα εγκώμια, πανηγυρικούς λόγους με σκοπό την ανάδειξη των προσόντων του βασιλιά, είδος το οποίο συστηματοποίησε ο Ψευδό-Μένανδρος⁶⁵⁷, αλλά διέπρεψαν κυρίως οι Λιβάνιος, Θεμίστιος, Προκόπιος Γάζης. Στο Βυζάντιο τέτοιοι λόγοι εκφωνούνταν συνήθως με αφορμή πανηγυρικές εκδηλώσεις σε επετείους, στις οποίες ο συγγραφέας έβρισκε την ευκαιρία να εκθειάσει τις αρετές του ιδανικού ηγεμόνα⁶⁵⁸ και

(γ) τα κάτοπτρα ηγεμόνων, κείμενα με διδακτικό, συμβουλευτικό και παραινετικό περιεχόμενο, τα οποία έχουν τις καταβολές τους στην αρχαϊκή κιόλας εποχή για να επηρεάσουν τα αντίστοιχα ελληνιστικά και βυζαντινά κάτοπτρα.

Όλα τα παραπάνω κειμενικά είδη «*Βασιλικῶν Ἀνδριάντων*» αποτελούν στην πραγματικότητα τις σημαντικότερες πηγές έκθεσης – με όσο το δυνατό πιο συστηματικό τρόπο – της κατά τα άλλα ασυστηματοποίητης βυζαντινής πολιτικής θεωρίας. Όπως, άλλωστε, επισημαίνει ο καθηγητής της βυζαντινής ιστορίας Ιωάννης Καραγιαννόπουλος «*η έλλειψη συστηματικών και πλήρως απηρτισμένων πολιτικών θεωριῶν που παρατηρείται στην Ανατολή, δεν αποκλείει, βέβαια, την ύπαρξη διασπαρμένων και ασυστηματοποίητων σκέψεων και ιδεῶν, απ' όπου μπορεί να συναχθεί ο 'κανόνας', το ιδεώδες πρότυπο, προς το οποίο έπρεπε να τείνει ο αυτοκράτορας και η αυτοκρατορική εξουσία γενικά*»⁶⁵⁹. Κατά συνέπεια, μπορεί κανείς μέσα από τις παραπάνω πηγές, οι οποίες διακρίνονται για το κοινό χαρακτηριστικό της επίδρασης του χριστιανικού παράγοντα γύρω από τις πολιτικές αντιλήψεις και ιδέες που περιέχουν να συμπεράνει τις εξής δύο βασικές και θεμελιώδεις παραμέτρους. Πρόκειται για:

- (α) την κατάφαση της βασιλείας ως της ιδανικής μορφής πολιτειακής οργάνωσης και
- (β) την ανίχνευση των ιδιοτήτων του ιδανικού βασιλέως – ηγεμόνος.

⁶⁵⁷ RUSSELL D.A. - WILSON N.G., *Menander Rhetor. A comentary*, Oxford University Press, 1981, p.p. 76-95, 271-281 · ΠΑΪΔΑ Κ., *Η θεματική*, σ. 19

⁶⁵⁸ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το βυζαντινό κράτος*, σ. 289.

⁶⁵⁹ *Οπ.π.*.

B.2. Τα κάτοπτρα ηγεμόνος στη βυζαντινή λογοτεχνική παράδοση

Αναφορικά με την τελευταία κατηγορία, αυτή των ηγεμονικών κατόπτρων – στην οποία εντάσσεται και το υπό εξέταση κείμενο του Βλεμμύδη –, θα πρέπει αρχικά να σημειωθεί ότι ο όρος χρησιμοποιήθηκε κατά το Μεσαίωνα στη Δύση⁶⁶⁰ και αποτελεί «δάνειο» στη βυζαντινή πολιτική γραμματεία. Ο καθηγητής Κ. Χρήστου, μάλιστα, σημειώνει ότι «βυζαντινοί και δυτικοί Βασιλικοί Ανδριάντες (*Fürstenspiegel*) έχουν κοινό το ότι αντλούν την ηθική από τη χριστιανική μεταφυσική. Η θεία προέλευση των ηθικών αρχών τις καθιστά δεσμευτικές για τον ηγεμόνα»⁶⁶¹. Πρόκειται για κείμενα που εκφράζουν τις περισσότερες φορές βαθιά πολιτικά νοήματα, εμπεριέχουν φιλοσοφικές ιδέες και τονίζουν χριστιανικές αρετές. Είναι έντονα επηρεασμένα από την πλατωνική πολιτική σκέψη – ιδίως το κείμενο της Πολιτείας –, ενώ υφολογικά προσεγγίζουν τη γλώσσα και το λεξιλόγιο του Ισοκράτη. Ο πρώτος που ασχολήθηκε με τη συγγραφή του εν λόγω είδους θεωρείται ο Σενέκας – με το λόγο του *De clementia*, γραμμένο στα 55-56 μ.Χ. - ο οποίος έθεσε, μάλιστα, τους κανόνες συγγραφής του. Όσο για την ελληνική παράδοση γύρω από τα κάτοπτρα ηγεμόνος, αυτή χαρακτηρίζεται μακραίωνη. Ανάγεται στους αρχαϊκούς χρόνους, στα έργα του Ομήρου και του Ησιόδου, για να συνεχιστεί στην κλασική εποχή (*Πολιτεία* και *Έβδομη έπιστολή* του Πλάτωνα, *Κύρου Παιδεία* του Ξενοφώντα, *Ευαγόρας* και *Πρός Δημόνικον καί προς Νικοκλέα* του Ισοκράτη) και φθάνει μέχρι τα ελληνιστικά (Δίων Χρυσόστομος) και βυζαντινά χρόνια, όπου γνώρισε ιδιαίτερη άνθηση⁶⁶².

Τα βυζαντινά ηγεμονικά κάτοπτρα αντλούν τα δομικά μορφικά τους χαρακτηριστικά από τους κλασικούς ρητορικούς λόγους – κατά κύριο λόγο από εκείνους των Ξενοφώντα και Ισοκράτη –, αλλά και των μεταγενέστερων βυζαντινών ρητόρων Λιβανίου, Ιουλιανού, Θεμιστίου και Προκοπίου Γάζης. Πρόκειται για γραμματειακό είδος που εγκαινιάζεται στη βυζαντινή χριστιανική γραμματεία από τους Ευσέβιο Καισαρείας – με τους λόγους του *Εἰς Κωνσταντῖνον τόν βασιλέα Τριακονταετηρικός* (335 μ.Χ.) και *Εἰς τόν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως*

⁶⁶⁰ HADOT P., «Fürstenspiegel», στο *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Tl. 8, Hiersemann, Stuttgart 1972, ιδ. S.Sp. 555-632.

⁶⁶¹ ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ.110.

⁶⁶² ΚΟΛΤΣΙΟΥ, σ.σ. 244-247 · LESKY A., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Τσομπανάκης, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1985, σ.σ. 705-706.

(337 μ.Χ.) – και Συνέσιο Κυρήνης – με το λόγο του *Περί βασιλείας*, γραμμένο το 398 μ.Χ. - και καθιερώνεται έκτοτε ως το κυρίαρχο είδος πολιτικού – με συμβουλευτικό χαρακτήρα – κειμένου της βυζαντινής γραμματείας⁶⁶³. Πρέπει να τονιστεί ότι τα ηγεμονικά κάτοπτρα βρίσκονται στον αντίποδα των βασιλικών εγκωμίων κατά την άποψη του Χέρμπερτ Χούνγκερ (H. Hunger) που πρώτος από τους μελετητές επεσήμανε την παραπάνω διαφορά⁶⁶⁴. Δεν πρόκειται, κατά συνέπεια, για κείμενα που επαινούν και εγκωμιάζουν το πρόσωπο του εκάστοτε ηγεμόνα. Αντιθέτως, πρόκειται για λόγους που σκοπό έχουν να συμβουλευσουν και να χαράξουν το πλαίσιο διακυβέρνησης μέσα στο οποίο ο βασιλιάς δύναται και οφείλει να ασκήσει με ιδανικό τρόπο την εξουσία του. Από την άλλη, ο Πιέρ Αντό (P. Hadot) δε διακρίνει το *κάτοπτρον* από το *ἐγκώμιον ἡγεμόνος*, ενώ ο Κωνσταντίνος Παΐδας δεν αποδέχεται την κατηγοριοποίηση στην οποία προέβη ο επιφανής Αυστριακός βυζαντινολόγος αναφορικά με τη θεματολογία των βυζαντινών κατόπτρων, εκείνων δηλαδή με γνωμολογικό χαρακτήρα και αυτών με νοηματική συνέχεια. Κατά τον Παΐδα, πρόκειται για διάκριση, η οποία έχει να κάνει κυρίως με φορμαλιστικά και όχι με θεματικά κριτήρια⁶⁶⁵. Εκείνο, πάντως, που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και σημασία για τη μελέτη των βυζαντινών κατόπτρων είναι το γεγονός ότι παρουσιάζουν μια αξιοθαύμαστη τυποποίηση ως προς το θεματικό τους πυρήνα⁶⁶⁶. Ειδικότερα, τα θέματα που πραγματεύονται αφορούν:

- (α) στη σχέση βασιλέως και Θεού,
- (β) στη διάκριση βασιλικής και τυραννικής εξουσίας,
- (γ) στη σχέση βασιλέως και νόμου,
- (δ) στη φιλανθρωπική δράση του βασιλέως,
- (ε) στην ηθική συγκρότηση του ηγεμόνα και
- (στ) στην ορθή επιλογή κρατικών αξιωματούχων, συμβούλων και φίλων από τον βασιλιά. Πρόκειται για θεματική που διαπερνά στη συντριπτική τους πλειοψηφία τα κάτοπτρα ηγεμόνος της πρώιμης, μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου.

Τα μοναδικά, ωστόσο, θεματικά στοιχεία που διαφοροποιούν κατά κάποιον τρόπο τα κάτοπτρα της τελευταίας βυζαντινής φάσης – στην οποία εντάσσεται και ο

⁶⁶³ HUNGER H., *Βυζαντινή Λογοτεχνία Α'*, σ.σ. 246-247.

⁶⁶⁴ HUNGER H., *Βυζαντινή Λογοτεχνία Α'*, σ.σ. 245-256.

⁶⁶⁵ ΠΑΪΔΑ Κ., *Τα βυζαντινά «κάτοπτρα»*, σ. 27.

⁶⁶⁶ ΠΑΪΔΑ Κ., *Τα βυζαντινά «κάτοπτρα»*, σ.σ. 26, 173.

προς εξέταση στην παρούσα μελέτη λόγος του Βλεμμύδη – από τα προγενέστερα είναι η απουσία αναφοράς στο αγαθό της αιώνιας ζωής, στον οικουμενικό χαρακτήρα της βυζαντινής εξουσίας, αλλά και στο ζήτημα των σχέσεων μεταξύ ηγεμόνος και Εκκλησίας⁶⁶⁷. Είναι αλήθεια εξάλλου ότι, όπως στα κείμενα των προηγούμενων βυζαντινών περιόδων – πρώιμης και μέσης –, έτσι και στα κάτοπτρα της υστεροβυζαντινής φάσης δεν αναπτύσσεται κανενός είδους πολιτειολογικός προβληματισμός, καθώς η μοναρχία εκλαμβάνεται ως η ιδανικότερη έκφραση πολιτειακής οργάνωσης και ως εκ τούτου απουσιάζει η οποιαδήποτε απόπειρα να τεκμηριωθεί η υπεροχή της έναντι άλλων πολιτειακών μορφών. Συνεπώς, μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο αυτονόητων παραδοχών μπορεί να εξηγηθεί και η απουσία αναφοράς στη χριστιανική διδαχή περί του αγαθού της αιώνιας ζωής. Η πίστη στη χριστιανική διδασκαλία θεωρείται πλέον δεδομένος άξονας που κανοναρχεί την άσκηση της επίγειας εξουσίας από τον εκάστοτε μονάρχη. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για την απουσία αναφοράς στο ζήτημα των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας. Η εξήγηση και σε αυτή την περίπτωση έχει να κάνει με την παγιωμένη πια θέση των δύο θεσμών στη συγκεκριμένη χρονική φάση. Είναι αλήθεια ότι την περίοδο αυτή αφενός έχει πλέον αποκρυσταλλωθεί το ορθό δόγμα και αφετέρου έχουν πια κοπάσει οι θεολογικές έριδες συγκριτικά με το βαθμό της έντασης, της έκτασης και της σημασίας που απασχόλησαν την αυτοκρατορία σε προγενέστερες χρονικές περιόδους. Το συμπέρασμα, πάντως, στο οποίο μπορεί να καταλήξει κανείς μέσα από μια σύντομη επισκόπηση των ηγεμονικών κατόπτρων της ύστερης βυζαντινής περιόδου είναι ότι εκφράζουν τη γενικότερη εικόνα παρακμής που χαρακτηρίζει στη συγκεκριμένη χρονική φάση την αυτοκρατορία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Κωνσταντίνος Παΐδας τα υστεροβυζαντινά κάτοπτρα *«υστερούν σε σχέση με κείμενα*

⁶⁶⁷ Όπως επισημαίνει ο Κωνσταντίνος Παΐδας στα κάτοπτρα της υστεροβυζαντινής περιόδου « [...] σε σχέση με τα κάτοπτρα ηγεμόνος της πρώιμης και της μέσης περιόδου [...] απουσιάζει η αναφορά στο αγαθό της αιώνιας ζωής [...] », ενώ σε ό,τι αφορά στις σχέσεις ηγεμόνος και Εκκλησίας, θέμα « [...] που τόσο απασχόλησε τους συγγραφείς των βυζαντινών κατόπτρων ηγεμόνος της πρώιμης και μέσης περιόδου, στις εξεταζόμενες πηγές αναφέρεται μόνο από τον Μανουήλ Β' Παλαιολόγο» και από αυτόν πάλι με τρόπο επιφανειακό. Τέλος, αναφορικά με τον οικουμενικό χαρακτήρα της βυζαντινής εξουσίας «στοιχείο που με τόση έμφαση τονίστηκε από τους συγγραφείς των κατόπτρων ηγεμόνος της πρώιμης και μέσης περιόδου απουσιάζει [...]» από τους συγγραφείς της υστεροβυζαντινής φάσης, καθώς « [...] γνώριζαν καλά ότι η περίοδος της βυζαντινής 'κοσμοκρατορίας' είχε παρέλθει ανεπιστρεπτί», βλ. σχ. ΠΑΪΔΑ Κ., *Τα βυζαντινά «κάτοπτρα»*, σ.σ. 30, 63-64, 176.

του είδους που ανήκουν στην πρόωμη και μέση περίοδο ως προς την πρωτοτυπία, ως προς το εύρος και ως προς το βάθος των θέσεων που εκφράζουν»⁶⁶⁸.

Γ. Ο «Βασιλικός άνδριάς» του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Γ.1. Εισαγωγή: Ιστορικό πλαίσιο, δομή – περιεχόμενο & κρίσεις του έργου

Ένα περιορισμένου ενδιαφέροντος, ελάχιστα μελετημένο, αλλά και ιδιαίτερος παρεξηγημένο κεφάλαιο στην ιστορία της πολιτική σκέψης αποτελεί αυτό της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας⁶⁶⁹. Ταυτισμένο απόλυτα στην κοινή συνείδηση με θεοκρατικές αντιλήψεις και απολυταρχικές ιδέες, το βυζαντινό πολιτικό μοντέλο τοποθετείται θεωρητικά στον αντίποδα της αρχαιοελληνικής κλασικής πολιτικής θεωρίας, απαρχής του ελεύθερου κοινωνικοπολιτικού στοχασμού. Οι κρίσεις, μάλιστα, επιφανών βυζαντινολόγων για τον πολιτικό στοχασμό στο Βυζάντιο αποβαίνουν υπερβολικά υποτιμητικές, όπως αυτή του Τζον Μπάγκνελ Μπιούρι (J.B. Bury), ο οποίος υποστηρίζει ότι «ενώ η Δύση ήταν γόνιμη σε ιδέες και θεωρίες που αποκαλύπτουν μεγάλο πλούτο δημιουργικής φαντασίας, στην Ανατολή οι άνθρωποι δεν απασχολούνταν καθόλου με στοχασμούς γύρω απ' την ιδέα της αυτοκρατορίας»⁶⁷⁰. Στο παρόν μελέτημα θα επιδιώξουμε, ωστόσο, να φωτίσουμε εκείνη την πτυχή της βυζαντινής πολιτικής σκέψης που αποδεικνύει σε ικανοποιητικό βαθμό τον ιδεολογικό μάντα που συνδέει την κλασική και βυζαντινή πολιτική θεωρία και

⁶⁶⁸ ΠΑΪΔΑ Κ., *Τα βυζαντινά «κάτοπτρα»*, σ. 176.

⁶⁶⁹ Ενδεικτικά για την βυζαντινή πολιτική θεωρία και το χαρακτήρα του βυζαντινού πολιτεύματος από την ελληνική βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛ., *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφρ. Τούλα Δρακοπούλου, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2014² · ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ Τ., *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2008⁴ · ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1992 · ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΡΕΧΛΗ Ζ., *Από την αρχαία ελληνική πόλιν στη βυζαντινή οικουμένην*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2004 · ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ ΑΙΚ., *Εκλογή, αναγόρευσις και στέμψις του βυζαντινού αυτοκράτορος*, [Πραγματεία της Ακαδημίας Αθηνών, τ. 22, αρ. 2, Αθήνα 1956 · της ίδιας, «Αι βάσεις του βυζαντινού πολιτεύματος», *ΕΕΦΣΠΑ* 22 (1971-1972), σ.σ. 201-223. Επίσης ενδεικτικά από τη διεθνή βιβλιογραφία βλ. σχ. BARKER Sir ERN., *Social and Political Thought in Byzantium* · ANGELOV D., *Imperial Ideology*.

⁶⁷⁰ Πρόκειται για άποψη του Μπιούρι πάνω στο έργο του Τζέιμς Μπράις (J. Bryce) *The Holy Roman Empire*, Macmillan co 1890, σ. 343 κ.ε., βλ. σχ. BURY J.B., *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge 1910, p. 38.

διατηρεί ανοιχτό το διάλυτο επικοινωνίας των δύο ελληνικών «κόσμων», αρχαίου και μεσαιωνικού. Η διαμεσολάβηση για να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε τα κρίσιμα σημεία της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας θα επιχειρηθεί - όπως προαναφέρθηκε - μέσα από τον μοναδικό πολιτικό λόγο μιας επιφανούς μορφής της υστεροβυζαντινής περιόδου του 13^{ου} αιώνα, του φιλοσόφου και δασκάλου Νικηφόρου Βλεμμύδη. Πρόκειται για προσωπικότητα που κόσμησε με την παρουσία και το πνεύμα του το ουμανιστικό κίνημα⁶⁷¹ που άνθησε στην τελευταία φάση της βυζαντινής ιστορίας και ιδιαίτερα στο κράτος της Νίκαιας.

(α) **Ιστορικό πλαίσιο:** Στο σημείο αυτό κρίνεται απαραίτητη μια μικρή ιστορική παρέκβαση για την πληρέστερη κατανόηση του κοινωνικό-πολιτικού πλαισίου της εποχής. Όπως προηγουμένως έχει αναφερθεί, το κράτος της Νίκαιας (1204-1261) αποτέλεσε το ισχυρότερο από τα ελληνικά κρατίδια που προέκυψαν μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους το 1204 και ουσιαστικά κατέστη ο πολιτικός κληρονόμος της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας με απώτερο σκοπό την ανακατάληψη και ανασύσταση της άλλοτε κραταιάς αυτοκρατορίας. Ο στόχος εντέλει επετεύχθη - εν μέρει - περίπου μισό αιώνα αργότερα - το 1261 - με την ανακατάληψη της λατινοκρατούμενης Κωνσταντινούπολης από την παλαιολόγεια δυναστεία (Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος, 1259-1282)⁶⁷². Σε αυτό το ιστορικό, πολιτικό

⁶⁷¹ «Σε παράδοξη αντίθεση με την πολιτική κατάπτωση, η πνευματική ζωή του Βυζαντίου ποτέ δεν είχε λάμψει με τόση λαμπρότητα όσο στους δύο αυτούς θλιβερούς αιώνες [...]. Ήταν εποχή τολμηρών και πολυμαθών φιλοσόφων με κορωνίδα τον πιο πρωτότυπο από όλους τους βυζαντινούς λογίους, το Γεώργιο Γεμιστό ή Πλήθωνα», βλ. σχ. RUNCIMAN ST., *Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση, Διαλέξεις Wiles πανεπιστημίου Queen, Μπέλφαστ 1968*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1991, σ. 22 · «Το 1204 η Κωνσταντινούπολη κατακτήθηκε και λεηλατήθηκε από τους σταυροφόρους της Τέταρτης Σταυροφορίας [...]. Το Βυζάντιο φτάνει στο τέλος της ύπαρξής του μέσα σ' ένα έντονο αναγεννησιακό κίνημα [...]. Ο βυζαντινός ανθρωπισμός, που αγγίζει τώρα το απόγειό του, παρουσιάζει μια χτυπητή αναλογία με το σύγχρονό του ιταλικό ανθρωπισμό: πιστεύει στη βιωσιμότητα του κλασικού πολιτισμού και των επιστημών, όπου και αναζητά την πλήρη μόρφωση του πνεύματος. Οι εκπρόσωποί του ασχολούνται τώρα πιο σοβαρά με τις επιστήμες, θεωρώντας με τρόπο πιο ανεξάρτητο την αξία της επιστημονικής γνώσης». ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ.σ. 213-214.

⁶⁷² «Κάτω από αυτό το φως θα πρέπει να εξετάσουμε την ιδεολογία της Αυτοκρατορίας της Νίκαιας, που περισσότερο από κάθε άλλο ελληνικό κράτος, προερχόμενο από το διαμελισμό της Αυτοκρατορίας το 1204, αποτελεί τον φυσικό συνεχιστή της παλιάς Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, όχι μόνο εξαιτίας της άμεσης γεινιάσής της με την Κωνσταντινούπολη, αλλά κυρίως εξαιτίας της καθαρής κωνσταντινουπολίτικης καταγωγής των διανοουμένων της και των κυβερνητών της», βλ. σχ.

και ιδεολογικό περιβάλλον ο Νικηφόρος Βλεμμύδης αποφασίζει να γράψει, μετά το θάνατο του τότε αυτοκράτορα της Νίκαιας, Ιωάννη Δούκα Βατάτζη, και την επικείμενη ανάρρηση στο θρόνο του γιου του και μαθητή του Βλεμμύδη, Θεόδωρου Β' Λασκάρως, τον «*Βασιλικό άνδριάντα*»⁶⁷³. Είναι η περίοδος κατά την οποία ο πατριαρχικός θρόνος έχει χηρέψει μετά την εκδημία του Μανουήλ Β' και ο διάδοχος του επίσης εκδημούντος αυτοκράτορα Ιωάννη Γ' Δούκα Βατάτζη, Θεόδωρος Β' Λάσκαρις, προσφέρει στον δάσκαλό του Νικηφόρο Βλεμμύδη την πατριαρχική έδρα, προκειμένου να τον στέψει αυτοκράτορα. Ο τελευταίος αρνείται την πρόταση και στέλνει στο μαθητή του επιστολή⁶⁷⁴ μαζί με το κείμενο του «*Βασιλικού άνδριάντος*»⁶⁷⁵. Με αυτήν ακριβώς την πρόθεση ο Βλεμμύδης προχώρησε στη συγγραφή του ηγεμονικού κατόπτρου με τον τίτλο «*Νικηφόρου Βλεμμύδου Λόγος ὃς ἐπεστάλη τῷ βασιλεῖ βασιλικός κληθεὶς ανδριάς*», γραμμένο στα 1254 μ.Χ., προκειμένου να διαπαιδαγωγήσει με τα νάματα του βασιλέα – φιλοσόφου τον διάδοχο του θρόνου της Νίκαιας, Θεόδωρο Β' Λάσκαρι. Αναφορά για τη συγγραφή της εν λόγω πραγματείας κάνει ο Βλεμμύδης σε τρία ακόμα κείμενά του. Πρόκειται για την αυτοβιογραφία του και δύο ακόμα επιστολές του προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι⁶⁷⁶.

ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛ., σ.σ. 131-132 · επίσης βλ. σχ. BROWNING R., *Η βυζαντινή αυτοκρατορία* · ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το βυζαντινό κράτος*, ιδ. σ.σ. 225-237, 281-315.

⁶⁷³ «Ο αυτοκράτορας Ιωάννης Βατάτζης (1225-1254) ιδρύει στη Νίκαια μια σχολή φιλοσοφίας, με επικεφαλής πρώτα τον Εξαπτέρυγο και ύστερα τον Νικηφόρο Βλεμμύδη [...]. Εκτός αυτού, ο Βατάτζης ίδρυσε και βιβλιοθήκες στις μεγάλες πόλεις της Αυτοκρατορίας του [...]», ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή Φιλοσοφία* · «Οι σπόροι αυτής της άρτιας εκπαίδευσης είχαν αρχίσει να αναπτύσσονται στο δωδέκατο αιώνα · άνθισαν όμως στην Αυλή της Νίκαιας υπό την επίδραση του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Ήταν ο τέλειος τύπος του πολυμαθούς», RUNCIMAN ST., *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, σ. 70.

⁶⁷⁴ Στην εν λόγω επιστολή (XIII) ο Βλεμμύδης ενημερώνει τον Θεόδωρο ότι του έχει ήδη στείλει το λόγο του *Βασιλικού Ανδριάντος*, ο οποίος έχει κατά κύριο λόγο ηθικό περιεχόμενο. Ο ίδιος θα παραμείνει στα μέρη της Βιθυνίας και από εκεί θα μαθαίνει για τα επιτεύγματα του νέου αυτοκράτορα και αν η εξουσία του ασκείται με βάση τις αρχές της αρετής και προπάντων της δικαιοσύνης, βλ. σχ. FESTA N., σ.σ. 303-304.

⁶⁷⁵ Μια εμπειριστατωμένη μελέτη του λόγου του Βλεμμύδη «*Βασιλικός κληθεὶς ανδριάς*» βλ. σχ. ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., *Ο 'Βασιλικός ανδριάς' του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 41.

⁶⁷⁶ Επιστολές IX, XIII & Διήγησις Μερική Β', κεφ. XXI, 1-5, σ. 88 «[...] αλλά και βασιλικόν ανδριάντα πλάττομεν και ρυθμίζομεν και τοῖς βασιλεῦσι προϊστώμεν ἐνόπιον, ὁποῖους εἶναι χρεῶν διαζωγραφοῦντες και παραδεικνύντες τούς τοιαύτης ἡζιωμένους ὑπεροχῆς».

(β) **Περιεχόμενο:** Πρόκειται εκ πρώτης όψεως για γνωμολογικό κείμενο, το οποίο δε βασίζεται σε προηγούμενα πρότυπα, ενώ αντλεί τις ιδέες του τόσο από τον αγιογραφικό λόγο (Παλαιά και Καινή Διαθήκη), όσο και από την κλασική ελληνική σκέψη. Ο λόγος είναι χωρισμένος από τον πρώτο εκδότη του, τον Μάι, σε 14 θεματικές ενότητες. Οι νεότεροι εκδότες προέβησαν στη διαίρεσή του σε 219 παραγράφους, διατηρώντας, ωστόσο, στο παρασκήνιο τη δομή του Μάι⁶⁷⁷. Από τη μεριά μας, θεωρούμε πρακτικότερη την αρχική διαίρεση του δοκιμίου, το περιεχόμενο του οποίου σε κάθε ενότητα έχει ως εξής:

(α) στ. 1-7: Στο προοίμιο του λόγου ο Βλεμμύδης προβαίνει σε προτροπές προς τον ηγεμόνα και τους υπηκόους – με βάση τον αρχαίο νόμο – για εκατέρωθεν ορθή συμπεριφορά. Προϋπόθεση της αρμονικής συνύπαρξης άρχοντα και υπηκόων αποτελεί το πλατωνικό κοινοκτησιακό μοντέλο ζωής. Ο ιδανικός βασιλέας επιτελεί ορθά τα καθήκοντα του, όταν δεχθεί επαρκώς τα φώτα της φιλοσοφίας.

(β) στ. 8-33: Ο βυζαντινός δάσκαλος προχωρά στην ετυμολογία του όρου *βασιλεύς* και συμβουλεύει τον αυτοκράτορα να απαλλαγεί από τα πάθη του, προκειμένου να μπορέσει να καταστεί βάση και στήριγμα για το λαό του.

(γ) στ. 34-48: Τονίζεται ιδιαίτερος από τον Βλεμμύδη η σημασία της αρετής της πραότητας, αλλά και η ανάγκη απαλλαγής του ηγεμόνα από το θυμό,

(δ) στ. 49-66: Ο ιδανικός βασιλέας οφείλει, κατά τον συγγραφέα, να χαρακτηρίζεται από σύνεση στην άσκηση της εξουσίας,

(ε) στ. 67-92: Ιδιαίτερα επιζήμιο για τον αυτοκράτορα αποβαίνει – σύμφωνα με τον Βλεμμύδη – το ελάττωμα της φιλοχρηματίας, γι' αυτό και συνιστάται η απαλλαγή του από αυτό,

(στ) στ. 92-104: Ο Βλεμμύδης δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην αρετή της ταπεινότητας και συμβουλεύει τον αυτοκράτορα να φροντίσει ώστε να αποβάλει κάθε αίσθημα υπεροψίας και αλαζονικής συμπεριφοράς,

(ζ) στ. 105-122: Ιδιαίτερη σπουδαιότητα έχει για τον Βλεμμύδη η φιλαλήθεια και η ειλικρίνεια στο περιεχόμενο των υποσχέσεων του ηγεμόνα κατά την άσκηση της εξουσίας,

⁶⁷⁷ Κατά τον Κ. Χρήστου, η διάσπαση του λόγου σε 219 παραγράφους περιορίζει το κείμενο του Βλεμμύδη στις διαστάσεις ενός γνωμολογικού κατόπτρου. Στην πραγματικότητα, όμως, πρόκειται για λόγο με μεικτό χαρακτήρα, καθώς παρεμβάλλει γνώμες και ενδιάμεσα πρακτικές συστάσεις. Για το λόγο αυτό προκρίνει από την μεριά του τη διαίρεση του Μάι με ορισμένες διορθώσεις, βλ. σχ. ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ.σ. 39-40.

(η) στ. 123-132: Ο Βλεμμύδης επικεντρώνεται σε περισσότερο πρακτικά ζητήματα άσκησης της εξουσίας από τον ηγεμόνα. Αρχικά τον συμβουλεύει να μεριμνήσει για την εκπαίδευση και την ψυχικό-σωματική ανάταση των στρατιωτών του,

(θ) στ. 133-140: Σημαντικό επίσης στοιχείο για το συγγραφέα αποτελεί η φροντίδα και μέριμνα για την προετοιμασία και την κατάρτιση ναυτικών δυνάμεων,

(ι) στ. 141-154: Ο ιδανικός ηγεμόνας οφείλει να επιλέγει τις κατάλληλες συνθήκες προκειμένου να προετοιμάζει το κράτος του για ενδεχόμενη επίθεση,

(ια) στ. 155-171: Ένα άλλο, εξίσου θεμελιώδες, ζήτημα σωστής διακυβέρνησης αποτελεί η ορθή επιλογή φίλων, υπαλλήλων και στελεχών της διοίκησης του κράτους από τον βασιλέα,

(ιβ) στ. 172-201: Όλα, ωστόσο, τα παραπάνω θα έχουν αποτέλεσμα, αν ο ηγεμόνας επικαλείται συγχρόνως τη βοήθεια και την ενίσχυση του Θεού προκειμένου να συνδράμει στο έργο του για την ορθή διοίκηση του κράτους,

(ιγ) στ. 202-216: Σημαντικό είναι το γνώρισμα από μέρους του αυτοκράτορα να μπορεί να διακρίνει τις πράξεις του σε επαινετές και υβριστικές και

(ιδ) στ. 217-219: Στον επίλογο του λόγου του ο Βλεμμύδης εύχεται να αποτελέσει το έργο του λαμπρό εγχειρίδιο χρηστής διοίκησης για τον αυτοκράτορα και καλεί τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι να διαφυλάξει τις νουθεσίες του και να τις μεταβιβάσει στους διαδόχους του.

(γ) **Κρίσεις:** Πνεύμα ευρυμαθές, χαρισματικός δάσκαλος και προσωπικότητα που ισορροπεί ανάμεσα στην πίστη και τον ορθολογισμό ο Βλεμμύδης αντλεί την επιστημοσύνη του από τον Αριστοτέλη και την πολιτική του σκέψη από τον Πλάτωνα, γι' αυτό και ο πολύς Β. Ν. Τατάκης υποστηρίζει ότι ο Βλεμμύδης δεν είναι ούτε αριστοτελικός, ούτε πλατωνικός, αλλά νεοπλατωνικός φιλόσοφος⁶⁷⁸. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Βλεμμύδης θέλησε κυρίως να είναι δάσκαλος και μάλιστα με αποστολή την αγωγή του ιδανικού βασιλέα – φιλοσόφου. Σε ό,τι αφορά την πολιτική του σκέψη, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Βλεμμύδης καθίσταται πλατωνικός στις γενικές αρχές της θεωρίας του και αποβαίνει αριστοτελικός στις ειδικές λεπτομέρειες υλοποίησής της. Κατά τον Τατάκη, ο Βλεμμύδης μέσα από την πολιτική του πραγματεία επιδιώκει να μορφώσει τον ιδανικό βασιλέα, ο οποίος ως επικεφαλής

⁶⁷⁸ Γράφει ο Β.Ν. Τατάκης για τον Βλεμμύδη: «Δεν είναι επομένως αριστοτελικός ο Βλεμμύδης, όπως συχνά υποστηρίχθηκε, αλλά ένας “νεοπλατωνικός” που προσπαθεί να επεξεργαστεί μια σύνθεση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στα πλαίσια της χριστιανικής σκέψης», ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 218.

του κράτους εργάζεται για την αναγέννηση του βυζαντινού κόσμου⁶⁷⁹. Στην ίδια γραμμή κινείται και η άποψη του Λίνου Μπενάκη, ο οποίος αρκείται να χαρακτηρίσει το λόγο του Βλεμμύδη «σπουδαίο δείγμα πολιτικής και ηθικής σκέψης στο Βυζάντιο του 13^{ου} και 14^{ου} αιώνα»⁶⁸⁰. Ως φωνή του διδασκάλου Βλεμμύδη προς το μαθητή του αυτοκράτορα Θεόδωρο Β' Λάσκαρι χαρακτηρίζει το λόγο ο καθηγητής π. Νικόλαος Ιωαννίδης στη σχετική του μελέτη για την πνευματολογία του βυζαντινού λογίου⁶⁸¹. Ο Κ. Παΐδας θεωρεί ότι σκοπός του κειμένου είναι η ανάκληση στη μνήμη του μαθητή των κατά καιρούς διδασκαλιών του Βλεμμύδη σχετικά με τους τρόπους χρηστής διοίκησης του κράτους⁶⁸².

Από την άλλη, ο Κ. Χρήστου στη διατριβή του με θέμα τον *Βασιλικό Ανδριάντα* του Νικηφόρου Βλεμμύδη υποστηρίζει πως πρόκειται για ένα κείμενο που περιέχει πρακτικής φύσεως συμβουλές προς τον αυτοκράτορα. Σημειώνει, μάλιστα, ότι ο βυζαντινός λόγιος κλίνει προς το ιδεώδες του δραστήριου και κινητικού ηγεμόνα παρά προς εκείνο που τείνει στους *principes clausi*: «Σκοπός του είναι η διαμόρφωση μιας ηγεμονικής προσωπικότητας επί τη βάση της ελληνοχριστιανικής ηθικής και παιδευτικής παραδόσεως. Από τους προγενέστερους του διαφοροποιείται και κατά το ότι τονίζει στο δοκίμιό του την αξία της φιλοσοφίας για τον ηγεμόνα»⁶⁸³. Είναι χαρακτηριστικό, πάντως, κατά τον Χρήστου, ότι ο Βλεμμύδης αποφεύγει επιμελώς να αναφερθεί στις σχέσεις κοσμικής και ιερατικής εξουσίας προκειμένου να μην κατηγορηθεί για διατύπωση καισαροπαπικών αντιλήψεων. Για αυτό το βάρος του λόγου του βρίσκεται στην ανάγκη ηθικής μίμησης της θεότητας από τον ηγεμόνα. Συγχρόνως, σκοπός του *Βασιλικού Ανδριάντα* είναι να καλλιεργήσει τη μετριοφροσύνη στον μαθητή του και διάδοχο του θρόνου Θεόδωρο Β' Λάσκαρι, ο οποίος χαρακτηριζόταν από μια εγγενή τάση προς την υπεροψία. Συμπερασματικά, για τον Κ. Χρήστου ο Βλεμμύδης αναπτύσσει «μια έννοια της πολιτικής δεξιοτεχνίας, συλλαμβάνοντας, κατά την πλατωνική αντίληψη, την πολιτική ως επιστήμη. Πρόκειται για μια εικόνα του αυτοκράτορα που δημιουργήθηκε από τις ανάγκες των καιρών αλλά μορφοποιήθηκε και υπό την επίδραση θεωρητικών σκέψεων»⁶⁸⁴.

⁶⁷⁹ ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 218.

⁶⁸⁰ ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, σ. 516.

⁶⁸¹ ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν., σ. 210.

⁶⁸² ΠΑΪΔΑ Κ., *Τα βυζαντινά «κάτοπτρα»*, σ.σ. 40-41.

⁶⁸³ ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ. 110.

⁶⁸⁴ ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ. 109.

Για το εν λόγω έργο αξίζει κανείς να σταθεί στην κρίση του κορυφαίου Άγγλου καθηγητή πολιτικής επιστήμης, Ερνστ Μπάρκερ (Sir Ernst Barker). Ο τελευταίος επισημαίνει ότι έχουν διατυπωθεί διαφορετικές απόψεις σχετικά με την αξία του λόγου. Ο ίδιος, μάλιστα, υποστηρίζει πως ο λόγος του Βλεμμύδη θα πρέπει να προσεγγίζεται ως παρουσίαση ενός αφηρημένου και ιδεώδους βασιλικού πορτρέτου. Σημειώνει, πάντως, ότι η μοναδική σχέση του με το μεταγενέστερο έργο «*Εικών Βασιλική*» («*Eikon Basilike*»), δημοσιευμένο στην Αγγλία τέσσερις αιώνες μετά – γύρω στο 1649 – είναι ο τίτλος των δύο κειμένων⁶⁸⁵. Το περιεχόμενο του λόγου, μάλιστα, κατά τον Άγγλο καθηγητή πολιτικής φιλοσοφίας, δεν προσθέτει κάτι το εντυπωσιακό στη γνώση μας για τη βυζαντινή πολιτική θεωρία, καθώς, όπως γράφει χαρακτηριστικά, «*πρόκειται για μια πραγματεία 14 κεφαλαίων – συλλογή από κοινοτοπίες και ηθικολογίες*»⁶⁸⁶. Σε αντίθεση με τον Μπάρκερ, ο καθηγητής Κ. Νιάρχος χαρακτηρίζει την πραγματεία του Βλεμμύδη «*κείμενο εξαιρετικής επιστημοσύνης*», το οποίο συνδυάζει την πολιτική φιλοσοφία με την πρακτική. Όπως σημειώνει ο Νιάρχος, ο λόγος του βυζαντινού λογίου καλύπτει ένα εύρος παραδοσιακών πολιτικών και ηθικών θεωριών από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, θεωρώντας το «*υπέροχο πνευματικό οδηγό*» για τον ηγεμόνα. Διαφωνεί, ωστόσο, με την άποψη που υιοθετεί ο Βλεμμύδης ότι μόνο ο βασιλέας – φιλόσοφος μπορεί να διοικήσει με τον ορθό τρόπο το κράτος⁶⁸⁷.

Στις κρίσεις για την πολιτική πραγματεία του Βλεμμύδη ολοκληρώνουμε με την άποψη της Σωτηρίας Τριαντάρη στο σχετικό μελέτημά της για τις πολιτικές αντιλήψεις των βυζαντινών διανοητών της υστεροβυζαντινής περιόδου⁶⁸⁸. Όπως υποστηρίζει η εν λόγω ερευνήτρια, πρόκειται για μια απόπειρα του Βλεμμύδη να υπερτονίσει την αντίληψη περί αυτοκρατορικής εξουσίας, ενώ επισημαίνει ότι ο βυζαντινός λόγιος εκφράζει τη θέση πως «*η αμέθεκτη στάση του ηγεμόνος με την ενεργοποιό και ενωτική δύναμη του Θεού ανατρέπει τη χριστιανική πολιτική*

⁶⁸⁵ Πρόκειται για έργο που αποδίδεται με επιφυλάξεις στον επίσκοπο Γκόντενς (Gaudens) και το οποίο αναφέρεται στη δράση και στα επιτεύγματα του Καρόλου I, βασιλιά της Αγγλίας κατά την περίοδο 1640-1649. Συνεπώς, δεν πρόκειται για κάποιο πορτρέτο του ιδανικού ηγεμόνα, αλλά για τα έργα και τις ημέρες ενός συγκεκριμένου μονάρχη, βλ. σχ. BARKER Sir ERN., *Social and Political Thought in Byzantium*, σ. 153.

⁶⁸⁶ BARKER Sir ERN., *Social and Political Thought in Byzantium*, σ. 154.

⁶⁸⁷ ΝΙΑΡΧΟΥ Κ., σ. 408-410.

⁶⁸⁸ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., σ.σ. 117, 131-132.

ιδεολογία». Ο *Βασιλικός Άνδριάς* του Βλεμμύδη σχεδιάστηκε, κατά την Τριαντάρη, προκειμένου να εξάρει το κλασικό ιδεώδες του πνευματικά μορφωμένου και του κοινωνικά δραστήριου ηγεμόνα. Ο απώτερος σκοπός του λόγου εντοπίζεται στην ανάγκη να συνδεθούν άρρηκτα πολιτική και φιλοσοφία – κατά το πρότυπο του προγενέστερου του Μιχαήλ Ψελλού -, με ιδιαίτερη έμφαση στη δεύτερη για τη διαμόρφωση της προσωπικότητας του ηγεμόνα. Η Τριαντάρη συμφωνεί, πάντως, με την άποψη του Μπάρκερ ότι ο Βλεμμύδης σχεδίασε «ένα φανταστικό κάτοπτρο, το οποίο οραματίζεται μέσα στο δικό του υποκειμενικό κόσμο και με τα δικά του περιγράμματα, που είναι ανεξάρτητα από την πραγματικότητα»⁶⁸⁹.

Γ.2. Χειρόγραφη παράδοση & εκδόσεις του «*Βασιλικού άνδριάντος*»

Σε ό,τι αφορά στη χειρόγραφη παράδοση του ηγεμονικού κατόπτρου του Νικηφόρου Βλεμμύδη, το οποίο βρίσκεται στο επίκεντρο της παρούσας μελέτης, αυτό παραδίδεται πλήρες μόνο από έναν χαρτώο κώδικα, χρονολογούμενο κατά το δεύτερο μισό του 14^{ου} αιώνα, τον Marcianus Graecus Z 445 ff. 96v^{-115r690}. Σε ελλιπή μορφή το κείμενο παραδίδεται από δύο ακόμα κώδικες (Sinaiticus Graecus 28 και Vaticanus Graecus 1764). Όπως προαναφέρθηκε, ο *Βασιλικός Άνδριάς* του Βλεμμύδη παραδίδεται και σε παράφραση, γραμμένη κατά τον 14^ο αιώνα – γύρω στο 1334 – από τους Γεώργιο Γαλησιώτη και Γεώργιο Οιναιώτη, κείμενο που διαθέτει δική του πλούσια χειρόγραφη παράδοση⁶⁹¹. Η πρώτη έκδοση τόσο του πρωτότυπου κειμένου, όσο και της παράφρασης έγινε κατά τον 19^ο αιώνα από τον Άντζελο Μάι (Angelo Mai) και συγκεκριμένα το 1827 στη Ρώμη, για να ανατυπωθούν και τα δύο κείμενα από τον J.P. Migne στον τόμο 142^ο της Ελληνικής Πατρολογίας⁶⁹². Το πρόβλημα, ωστόσο, με την έκδοση του πρωτότυπου κειμένου είναι ότι βασίστηκε στον

⁶⁸⁹ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., σ. 132.

⁶⁹⁰ Αναλυτικά για τον συγκεκριμένο κώδικα βλ. σχ. EMMINGER K., *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln, I. Zum άνδριάς βασιλικός des Nikephoros Blemmydes*, Prog. D. Königl. Maximilians-Gymn. Für das Schuljahr 1905/1906, München 1906, σ.σ. 3-4.

⁶⁹¹ Αναλυτικά για τη χειρόγραφη παράδοση του κειμένου βλ. σχ. ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ.σ. 35-37 · ΠΑΪΔΑ Κ., *Τα βυζαντινά «κάτοπτρα»*, σ.σ. 41-42.

⁶⁹² Ο λόγος του Νικηφόρου Βλεμμύδη «*Βασιλικός κληθείς άνδριάνς*» περιλαμβάνεται στον τόμο 142 της Ελληνικής Πατρολογίας του J.P. Migne. Το κείμενο της παράφρασης προηγείται και καταλαμβάνει τις στήλες 611-657, χωρισμένο σε 14 παραγράφους με παράλληλη λατινική μετάφραση. Ακολουθεί το αυθεντικό κείμενο του Βλεμμύδη (στ. 658-674), χωρισμένο σε δώδεκα παραγράφους.

περγαμινό κολοβό κώδικα Sinaiticus Graecus 28 και ως εκ τούτου απουσιάζουν τα τρία τελευταία κεφάλαια.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ακολούθησε δεύτερη έκδοση του πρωτότυπου κειμένου από τον Κουρτ Έμινγκερ (Kurt Emminger), ο οποίος έλαβε υπόψη του – πέρα από τον Sinaiticus Graecus 28 – (και) τον πλήρη κώδικα Marcianus Graecus Z 445 ff. 96^{v-115r}. Στα 1986 οι Χέρμπερτ Χούνγκερ και Ιγόρ Σεβτσένκο (Herbert Hunger – Igor Ševčenko) προβαίνουν στην πρώτη κριτική έκδοση του κειμένου – με βάση και τους τρεις κώδικες του χειρογράφου – μαζί με την παράφραση σε αντιπαραβολή⁶⁹³. Η έκδοση, μάλιστα, διαθέτει τόσο αγγλική μετάφραση του *Βασιλικού Ανδριάντος* από τον Σεβτσένκο – όσο και γερμανική μετάφραση της παράφρασης από τον Χούνγκερ.

Κατά τον Κ. Χρήστου⁶⁹⁴, ωστόσο, καμία από τις παραπάνω εκδόσεις δε μπορεί να θεωρηθεί πλήρως ικανοποιητική, αφού απουσιάζουν τόσο ο εντοπισμός, όσο και η παραπομπή στις πηγές, ενώ περιορίζονται μόνο στην παραπομπή στα βιβλικά χωρία. Στη μελέτη μας έχουμε, ασφαλώς, λάβει υπόψη τις πρόσφατες εκδόσεις, ωστόσο οι παραπομπές στο πρωτότυπο κείμενο τόσο του *Βασιλικού Ανδριάντος*, όσο και της παράφρασης γίνονται από την κλασική έκδοση της Ελληνικής Πατρολογίας του J.P. Migne.

⁶⁹³ HUNGER H. – ŠEVČENKO I., *Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικός Ανδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, Wien 1986, σ.σ. 44-116.

⁶⁹⁴ ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ. 37.

Δ. Η βυζαντινή πολιτική θεωρία στο έργο του Νικηφόρου Βλεμμύδη

Δ.1. Οι μεταφυσικές – οντολογικές προϋποθέσεις της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας: Συγκλίσεις και αποκλίσεις από τον κλασικό πολιτικό στοχασμό

«Όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες» είναι η διατύπωση του Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt) στο περίφημο έργο του *Πολιτική Θεολογία*⁶⁹⁵. Μολονότι η άποψη του Σμιτ χαρακτηρίζεται από πολλούς μελετητές – μεταξύ των οποίων και ο Παναγιώτης Κονδύλης – επικίνδυνα γενικευτική σε σημείο να διακυβεύεται η επιστημονική της εγκυρότητα, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια θεμιτή παραλληλότητα μεταξύ των δύο θεωρήσεων προκειμένου να διαφανεί μια δομική αντιστοιχία θεολογίας και πολιτειολογίας. Για τον Σμιτ, θεολογικές έννοιες, όπως Θεός και θαύμα, μεταγίγνονται στο πεδίο της πολιτικής και αντικαθίστανται από αυτές του νομοθέτη και της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης (state of expection) αντίστοιχα. Πρόκειται επί της ουσίας για μια θεωρία περί κράτους βασισμένη στη φιλοσοφία του ντεϊσμού και τη μεταφυσική. Τη σαφέστερη, μάλιστα, φιλοσοφική απόφαση για τη σχέση μεταξύ θεολογίας και πολιτικής ο Σμιτ αποδίδει στον Λάιμπνιτς (Leibniz) στο έργο του *Nova Methodus* (§ 4-5)⁶⁹⁶. Έτσι, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ι. Ναστούλης στην ενδιαφέρουσα μελέτη του *Η Πολιτική εξω - Θεότητα «η μεταφυσική εικόνα που σχηματίζει για τον κόσμο κάθε εποχή έχει την ίδια δομή με ό,τι θεωρεί προφανές ως μορφή της πολιτικής της οργάνωσης»*⁶⁹⁷. Κυρίαρχο μεθοδολογικό στοιχείο της μεταφυσικής αποτελεί, άλλωστε, το γνώρισμα της ιεράρχησης του είναι σε επίπεδα, σε σφαίρες ταξινόμησης. Σε αυτό το σημείο ακριβώς θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι γίνεται η διαπλοκή με το πολιτικό στοιχείο. Αν η πολιτική τέχνη ορίζεται ως η πρακτική απόπειρα συμβιβασμού μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, πολίτη και πόλης, υπηκόου και κράτους, τότε διαπλέκεται στο συγκεκριμένο ζήτημα με την

⁶⁹⁵ SCHMITT C., *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση – σημειώσεις – επιλεγόμενα Π. Κονδύλης, εκδ. Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σ. 65.

⁶⁹⁶ Πρόκειται για τη φράση του Λάιμπνιτς «*Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo*» (η μτφρ δική μας: *Ορθά έχουμε μεταφέρει το δικό μας παράδειγμα της διαίρεσης από τη Θεολογία στο Δίκαιο, επειδή υπάρχει αξιοθαύμαστη ομοιότητα μεταξύ των δύο αυτών επιστημών*), βλ. σχ. SCHMITT C., σ. 67.

⁶⁹⁷ ΝΑΣΤΟΥΛΗ Ι., *Η Πολιτική εξω – Θεότητα. Πολιτικές και ανθρωπολογικές επιπτώσεις της διαφορετικής κατανόησης του Θεού στον Χριστιανισμό και στο Ισλάμ*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2015, σ. 20.

οντολογία ως κεντρικό κλάδο της μεταφυσικής στην προσπάθεια της τελευταίας για διευθέτηση και τακτοποίηση των σχέσεων του όλου και του μέρους, του γενικού και του ειδικού.

Στην έννοια της ιερότητας του κοινωνείν θα μπορούσαμε πρωτίστως να ισχυριστούμε ότι εδράζεται η σχέση μεταφυσικής και πολιτικής στον αρχαιοελληνικό στοχασμό και στη βυζαντινή πολιτική θεολογία. Θα γίνει σαφές ότι τόσο οι πλατωνικές, όσο και οι αριστοτελικές πολιτικές θέσεις βασίζονται σε θεμελιώδεις ηθικές - αρετολογικές και μεταφυσικές θεωρίες των δύο στοχαστών, γεγονός που αναδεικνύει συγχρόνως την αδιάσπαστη σχέση και ενότητα του πολιτικού με το θρησκευτικό στοιχείο στον κλασικό φιλοσοφικό λόγο. Το αντικείμενο, άλλωστε, της κλασικής πολιτικής σκέψης – και ιδίως της αριστοτελικής – διαβαθμίζεται στα εξής τρία επίπεδα: (α) τι είναι, (β) τι θα μπορούσε να είναι και (γ) τι θα έπρεπε να είναι⁶⁹⁸. Από αυτή τη δεοντολογική κατεύθυνση του αρχαίου πολιτικού στοχασμού γίνεται αντιληπτό ότι προϋποτίθεται ένα εξωτερικό αντικειμενικό κριτήριο με βάση το οποίο οφείλει και πρέπει να οργανωθεί η κοινωνία. Κι αυτό, ακριβώς, το εξωτερικό σημείο αναφοράς που θα προσδιορίσει την ταυτότητα του *ὀρθῶς ζῆν* και *πολιτικῶς πράττειν* είναι που εισάγει έναν υπόρρητο μεταφυσικό προβληματισμό και που τελικά το μεταφυσικό – οντολογικό πρόβλημα ορίζει και το πολιτικό⁶⁹⁹. Αν λάβουμε υπόψη ότι το χαρακτηριστικό του αρχαίου *πολιτεύεσθαι* αποτελεί η ισομορφία μικρόκοσμου και μακρόκοσμου⁷⁰⁰, τότε το μείζον οντολογικό – υπαρκτικό πρόβλημα της ελληνικής κοσμολογίας, η σχέση *εἶναι* και *μὴ εἶναι*, ουσίας και μη ουσίας, διαπερνά αναπότρεπτα και μετατυπώνεται στην αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη. «*Ο αρχαιοελληνικός ουσιολογισμός θεμελιώνεται στη δυναμική αντίθεση εἶναι – μὴ εἶναι. Η κοσμολογία προσωποποιεί τις δυο έννοιες: Κόσμος και Χάος [...]. Το κοσμικό θα*

⁶⁹⁸ WOLFF FR., *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, μτφρ Κ.Ν. Πετρόπουλος, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, σ. 13.

⁶⁹⁹ «*Καταρχάς, η πολιτική είναι πεδίο αποκαλυπτικό της ερμηνείας που δίνει ο άνθρωπος στο υπαρκτό [...]. Η οντολογία και η μεταφυσική υφίστανται ως υπόστρωμα και ως ιστός, ενώ οι πολιτικές αντιλήψεις και πρακτικές απλώς υπηρετούν την απόπειρα να φωτιστούν οι λύσεις που προτάθηκαν στο πρόβλημα σχετικά με το κριτήριο του αληθούς*», βλ. σχ. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ – ΤΡΕΧΛΗ Ζ., σ.σ. 11-14.

⁷⁰⁰ COLEMAN J., *Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους*, μτφρ Γ. Ε. Χρηστίδης, επιμ. Π. Σ. Βαλλιάνος, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2005, σ. 24.

είναι η σταθερή αναφορά και του ανθρώπινου σύμπαντος, της πόλεως»⁷⁰¹ αποφαινεται στη σχετική της μελέτη η Αντωνοπούλου – Τρεχλή.

Το Βυζάντιο, από την άλλη, υπό την επίδραση της ελληνικής και ελληνιστικής πολιτειολογίας, αναπτύσσει μια ιδιαίτερη θεωρητική σύλληψη στη σχέση μεταξύ ιερού και κράτους. Υπερβαίνοντας την ελληνική κοινωνική διαδικασία θεσμοποίησης της προγενέστερης πόλης – κράτους ως μετοχής στον κοινό λόγο, το βυζαντινό *imperium* προβάλλεται ως κοινότητα μέθεξης με τον *κατ' ἀλήθειαν βίον* και την *ὁμοίωσιν Θεῷ*. Κάτω από αυτό το πρίσμα, μπορεί να θεωρηθεί παραδεκτή η αναπόδραστη συνύφανση του πολιτικού με τη μεταφυσική. Θα μπορούσε, μάλιστα, κανείς να ισχυριστεί ότι στον αρεοπαγίτικο όρο *διακόσμησις* βρίσκει με συνοπτικό τρόπο την εικονολογική του αποτύπωση το περιεχόμενο της βυζαντινής πολιτικής παράδοσης. Η τελευταία εξακολουθεί να θεσμίζεται φαντασιακά από την κάθετη ιεράρχηση νοητού και αισθητού με τη διαφορά του πρόσημου στην ιδιότητα της μέθεξης. Το *κοινωνεῖν* διατηρείται ως οντολογική κατηγορία υπαρκτικής αναφοράς του κατώτερου προς το ανώτερο. Δεν είναι, όμως, πια η ακινησία του ουσιακού *εἶναι* το στοιχείο που συγκρατεί το ον στον κόσμο, αλλά η αγαπητική προθεσιακότητα του Θεού – Δημιουργού, ο οποίος εξίσταται και νοηματοδοτεί την ύπαρξη του όντος, μαζί με την τριαδική κοινότητα. Με τη δημιουργία, συνεπώς, του νέου αυτού πλέγματος οντολογικών κατηγοριών διευκολύνεται η μετακύλιση του θρησκευτικού / εκκλησιαστικού στο πολιτικό.

Η σχεσιακή οντολογία της χριστιανικής θεολογίας συνδιαμορφώνει με τον κλασικό πολιτικό στοχασμό - με τις αυτονόητες στωικές και νεοπλατωνικές του μεταπλάσεις - το υπόβαθρο της αυτοκρατορικής ιδεολογίας. Στις πολιτικές θεωρίες των - πλατωνικών και αριστοτελικών - έργων της τελευταίας φάσης της κλασικής γραμματείας έχει τις προϋποθέσεις της η κατασκευή της αφηρημένης ιδέας της ιδεώδους μοναρχίας, ενώ η στωική θεοποίηση του σοφού άρχοντα (*vir optimus*) και η νεοπλατωνική ιεροποίηση της ιεραρχικής κλίμακας (*ἔν - νοῦς* - ψυχή) λειτουργούν συμπληρωματικά στη συγκρότηση της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας. Έτσι, οι παραπάνω κατηγορίες, εισηγμένες από το χώρο της εθνικής θεολογίας και επεξεργασμένες μέσα από το διηθητικό φίλτρο του χριστιανικού δόγματος, θεματοποιούνται σε θεμελιώδη κείμενα της βυζαντινής γραμματείας - με

⁷⁰¹ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ – ΤΡΕΧΛΗ Ζ., σ.σ. 40-42.

χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τις αρεοπαγιτικές συγγραφές, την πολιτική διάσταση των οποίων αναδεικνύει εύστοχα ο Γεώργιος Παχυμέρης:

«Μετά τήν ούρανίαν ἱεραρχίαν διαλαμβάνει καί περί τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας, ἣν οὐκ εἶπε γηϊνήν · εἰ γάρ καί ἐν γῆ πολιτεύεται, ἀλλ' ὁ σκοπός καί τό τέλος αὐτῆς οὐράνιός ἐστιν, εἰς μίμησιν τοῦ Θεοῦ ἄγουσα τόν ἄνθρωπον, καθώς ἐκείνη τās θείας καί οὐρανίους δυνάμεις»⁷⁰².

Δ.1.2. Το πρότυπο του ιδεώδους ηγεμόνα στο εν Χριστώ Imperium Romanum

«Τοιγαροῦν εἰ πάντων ἀνθρώπων ὑπερτερεῖ βασιλεύς, ἡ φιλοσοφία δέ πασῶν ἐπιστημῶν ὁμοῦ καί τεχνῶν, τί ἂν εἴη φιλοσοφίας δώρου τῷ βασιλεῖ προπεωδέστερον ;[...] · διό τά τῆς φιλοσοφίας νοήματά τε καί πράγματα τῷ βασιλεῖ κατέστηκεν οἰκειότατα»⁷⁰³.

Στο προοίμιο της πραγματείας⁷⁰⁴ διαφαίνεται εκ πρώτης όψεως μια ολοσχερής εξάρτηση της πολιτικής σκέψης του Βλεμμύδη από την κλασική πολιτική θεωρία και ιδίως στην πλατωνική της εκδοχή. Το χωρίο παραπέμπει ξεκάθαρα στο πλατωνικό μοντέλο του φιλοσόφου – βασιλέα. Αρχικά ο βυζαντινός δάσκαλος επιχειρεί να θεμελιώσει τη σύνδεση φιλοσοφίας και βασιλείας με τρόπο οργανικό. Αποδίδει ανεπιφύλακτα τα πρωτεία τόσο στο βασιλικό αξίωμα όσο και στο φιλοσοφικό στοχασμό. Αν για την εποχή που δρα και γράφει ο Βλεμμύδης η παραδοχή της ανωτερότητας της μοναρχίας στο πολιτικό πεδίο έναντι άλλων μορφών πολιτειακής οργάνωσης και διακυβέρνησης θεωρείται αυτονόητη, δε διστάζει να παραδεχθεί το ίδιο και για τη φιλοσοφία στο πνευματικό πεδίο. Τη χαρακτηρίζει υπέρτερη *πασῶν ἐπιστημῶν ὁμοῦ καί τεχνῶν*. Είναι προφανές ότι ο Βλεμμύδης υιοθετεί την άποψη του Ψελλού για τη σημασία της φιλοσοφίας, θέση, πάντως, που παρουσιάζει έντονα

⁷⁰² *Παράφρασις*, PG 3, 381.

⁷⁰³ Οι παραπομπές στο πρωτότυπο ακολουθούν κατά βάση τη νεότερη έκδοση του κειμένου του *Βασιλικῶν Ἀνδριάντος* του Βλεμμύδη από τους Hunger H. - Ševčenko I., βλ. σχ. HUNGER H. – ŠEVČENKO I., *Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικῶν Ἀνδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, Wien 1986, σ.σ. 44-116 (στο εξής *Βασιλικῶν Ἀνδριάς*). Όπου κρίνεται απαραίτητο παραπέμπουμε, σε ορισμένες μόνο περιπτώσεις, στο κείμενο της παράφρασης κατά την έκδοση της Ελληνικής Πατρολογίας του J.P. Migne (στο εξής *Παράφρασις*).

⁷⁰⁴ *Βασιλικῶν Ἀνδριάς*, σ. 46, στ. 6-7.

πλατωνικά, νεοπλατωνικά και στωικά στοιχεία⁷⁰⁵. Όπως θα φανεί και σε άλλο σημείο του λόγου του, ο βυζαντινός δάσκαλος τηρεί απέναντι στη φιλοσοφία τη στάση που έχει υιοθετήσει συνολικά η πατερική και η βυζαντινή παράδοση. Πρόκειται για τον εκλεκτισμό, με τον οποίο αποφεύγεται ο συγκρητισμός και προκρίνεται η διαλεκτική σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας. Η κρίση, άλλωστε, επιφανών μελετητών της βυζαντινής σκέψης, όπως αυτή του Β.Ν. Τατάκη, για τη χρήση της φιλοσοφίας εν γένει από τους Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας δεν αφήνει περιθώρια αμφισβήτησης για την οργανική σχέση μεταξύ των δύο πνευματικών πεδίων, φιλοσοφίας και θεολογίας, στην βυζαντινή Ανατολή: «*Αν οι αιρέσεις είναι συχνά πιο φιλοσοφικές στην αφετηρία τους, η ορθοδοξία είναι πιο φιλοσοφική στο εσωτερικό του δόγματός της*»⁷⁰⁶. Έτσι, «*η φιλοσοφία ούτε εξαγιάζεται συνολικά ούτε αφορίζεται καθολικά, αλλά κρίνεται εκλεκτικά [...]. Απόλυτα αποδεκτός γίνεται ο προπαιδευτικός ρόλος της φιλοσοφίας*»⁷⁰⁷.

Η παρατήρηση του καθηγητή Μάριου Μπέγζου για τον κατά βάση προπαιδευτικό ρόλο της φιλοσοφίας – άποψη η οποία εκφράζεται από το σύνολο των μελετητών της βυζαντινής σκέψης – αποδίδει σε μεγάλο βαθμό τη θέση της μέσα στο πνευματικό περιβάλλον της εποχής. Πρόκειται στην πραγματικότητα για την ταύτιση της φιλοσοφίας με τη γενική παιδεία και ίσως με τη διαλεκτική, με την έννοια μιας κριτικής λειτουργίας του νου. Αυτός, ακριβώς, ο ερωτηματικός και ερευνητικός χαρακτήρας της διαλεκτικής που υποσημαίνει τον καθολικό της χαρακτήρα έχει το προνόμιο να συλλαμβάνει τις σχέσεις των διαφόρων επιστημών μεταξύ τους και να εντοπίζει την κοινή τους βάση. Μια τέτοια νοητική λειτουργία θεωρείται απαραίτητη στον ιδανικό βασιλέα, την οποία μόνο μέσω της άσκησής του στη φιλοσοφία μπορεί να οξυνθεί. Αναλύοντας περαιτέρω την παραπάνω θέση, ιδιαίτερα διαφωτιστική είναι

⁷⁰⁵ Για την άποψη του Μιχαήλ Ψελλού σχετικά με την αξία της φιλοσοφίας, βλ. σχ. ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ, *Philosophica minora I. Opuscula logica, physica, allegorica, allia*, ed. J. Duffy, Stuttgart 1992, p.p. 2, 22, 41-46, 3, 54.

⁷⁰⁶ ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 82 · για τον εκλεκτισμό και τη χρήση της ελληνικής φιλοσοφίας των Πατέρων της Εκκλησίας βλ. σχ. ΝΗΣΙΩΤΗ Ν., *Φιλοσοφία της θρησκείας και φιλοσοφική θεολογία*, Αθήνα 1965, ιδ. σ.σ. 46-49 · ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Οικουμενική Κίνηση*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1986, ιδ. σ.σ. 67-69 · PODSKALSKY G., *Theologie und Philosophie in Byzanz*, Beck; 1. Aufl edition, München 1977, ιδ. σ.σ. 16-34 · ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Αστήρ, Αθήνα 1981, σ. 82 · ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Διόνυσος*.

⁷⁰⁷ ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Η μεταφυσική της ουσιοκρατίας στο Μεσαίωνα και η εκκοσμίκευση. Φιλοσοφική κριτική στη θρησκεία της Ευρώπης*, Αθήνα 1989, σ. 147.

η άποψη του Παναγιώτη Κονδύλη στο μνημειώδες έργο του *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*. Εκκινώντας, δηλαδή, από την παραδοχή ότι η κεντρική αντίληψη της παραδοσιακής μεταφυσικής βρίσκεται στην ύπαρξη ενός υπερβατικού πνεύματος, αναλλοίωτου και αμετακίνητου, προκύπτει η διαπίστωση ότι το γνωρίζον υποκείμενο μπορεί να φθάσει στην δυνατότητα και βεβαιότητα της γνώσης, αφού αυτή έγκειται στην αναλλοίωτη υφή του γνωστικού αντικειμένου⁷⁰⁸.

Στην περίπτωση του Βλεμμύδη, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο βυζαντινός λόγιος είναι ότι η φιλοσοφία καθίσταται εντέλει το *«πρεπωδέστερον»* δώρο για το βασιλιά, το πολιτικό υποκείμενο που τοποθετείται στην κορυφή της κοινότητας. Σε αντίθετη περίπτωση υπονοείται ότι η βασιλεία που στερείται φιλοσοφικής παιδείας απομακρύνεται από την ιδεώδη, την αρχετυπική μορφή διακυβέρνησης. Η *έπιτήδειος τέχνη*, κατά την στωική αντίληψη για τη φιλοσοφία⁷⁰⁹, αποκαλύπτει στον κάτοχό της τα *νοήματα* και τα *πράγματα*. Προφανώς με τον πρώτο όρο ο Βλεμμύδης αναφέρεται στις αρετές του λόγου – ορθοκρισία και ευλωτία – που κατευθύνουν και αναδεικνύουν τις πράξεις και με τον δεύτερο όρο την ηθική αρτίωση του ηγεμόνα που σχετίζεται με την κυβερνητική ευπραξία. Για τον Βλεμμύδη μόνο ένας βαθιά πεπαιδευμένος άρχων, γαλουχημένος με τα νόματα των επιστημών, καθίσταται ικανός να αναλάβει την υλοποίηση του πολιτικού εκείνου προγράμματος, εναρμονισμένου στο πνεύμα του *κατ' οίκονομίαν* σχεδίου προκειμένου να παραμείνει στις αρχές της αρχετυπικής – μεταφυσικής – εκείνης τάξης που συνέχει τη βυζαντινή πολιτική ιδεολογία.

Η πολιτική ανάγνωση της χριστολογίας, μάλιστα, στην οποία προβαίνει ο Μαρσέλ Γκοσέ (Marcel Gauchet) έχει στο σημείο αυτό ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Όπως σημειώνει ο Γάλλος φιλόσοφος, ο Ιησούς υπήρξε *«η τέλεια ρεπλίκα του αυτοκρατορικού μεσολαβητή στο αντίστροφό του. Όμως, αλλάζοντας θέση, τοποθετούμενος κατ' αυτόν τον τρόπο στο εσωτερικό του ανθρώπινου πεδίου, το νόημα της συνάντησης των δύο τάξεων της πραγματικότητας σε ένα ίδιο πρόσωπο αλλάζει ριζικά. Η ενσάρκωση του αοράτου ήταν το κατεξοχήν μέσο για να σημειωθεί και να*

⁷⁰⁸ ΚΟΝΔΥΛΗ Π., *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη. Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, τ. Α', εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 55.

⁷⁰⁹ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη των Σενέκα και Ποσειδωνίου για τη συμβολή της φιλοσοφίας στην πολιτική, υποστηρίζοντας ότι η δεύτερη ως πρακτικός βίος εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από την πρώτη ως θεωρητικό στήριγμα, βλ. σχ. ΚΑΡΑΜΠΑΤΖΑΚΗ – ΠΕΡΔΙΚΗ ΕΛ., σ.σ. 283-284.

επισφραγιστεί το συνεχές της επίγειας ιεραρχίας με την επουράνια τάξη»⁷¹⁰. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο βυζαντινός αυτοκράτορας γίνεται χριστομιμητής. Το χριστολογικό δόγμα καθορίζει στο Βυζάντιο τα όρια άσκησης της αυτοκρατορικής εξουσίας. Ο ηγεμόνας μπορεί και οφείλει να γίνει σ α ν τον Χριστό, δεν υπήρξε, ωστόσο ποτέ ο ίδιος θεός. Η τοποθέτηση του έγκριτου Ιωάννη Καραγιαννόπουλου για το υπόβαθρο της αυτοκρατορικής εξουσίας είναι εύλωτη: «Ο βυζαντινός αυτοκράτορας [...] πρέπει να είναι ‘ὕπαρχος τοῦ Μεγάλου Βασιλέως’, δηλ. του Θεού. Τούτο στη χριστιανική εσχατολογική αντίληψη σημαίνει ότι ο αυτοκράτορας είναι προσωρινός εκπρόσωπος του Θεού επί γης [...]»⁷¹¹. Με αυτή, συνεπώς, την ιδιότητα ο ηγεμόνας αναλαμβάνει το ρόλο του διδασκάλου της θεογνωσίας για τους υπηκόους του. Έτσι, ο Βλεμμύδης υπενθυμίζει στο μαθητή του, Θεόδωρο Β' Λάσκαρι, σε μια από τις επιστολές του ότι ο ιδανικός ηγεμόνας οφείλει ως φίλος του Χριστού να μιμείται τον Θεάνθρωπο, υιοθετώντας τα γνωρίσματα του πράου, του ήμερου και του αλεξίκακου προκειμένου να βρεθεί στον αντίποδα της τυραννικής και δεσποτικής συμπεριφοράς:

*«σύ Χριστοῦ φίλος [...] ὁ σός φίλος Χριστός ὁ πρῶτος, ὁ ἡμέρος, ὁ ἀλεξίκακος, ὁ φοβερὸς τοῖς ἀγρίοις καὶ θηριώδεσι δαίμοσι · καὶ σύ ὁ φίλος αὐτοῦ, ὁ γλυκὺς καὶ ἐράσμιος δύνασαι τὸν τύραννον φυγαδεῦσαι μόνῳ προστάγματι [...]»*⁷¹².

Η πολιτική διαπαιδαγώγηση του νέου αυτοκράτορα οφείλει να αντλεί στοιχεία από τη χριστιανική πολιτική θεολογία. Είναι χαρακτηριστικό στο απόσπασμα από την τρίτη επιστολή του Βλεμμύδη προς τον Θεόδωρο Β' η διασύνδεση της βασιλείας με την ιερωσύνη. Ο θεσμικός ρόλος του βυζαντινού ηγεμόνα καθίσταται παραδοσιακά τέτοιος που στο πρόσωπό του συνάπτονται το βασιλικό και ιερατικό αξίωμα:

⁷¹⁰ GAUCHET M., *Η απομάγευση του κόσμου. Μια πολιτική ιστορία της θρησκείας*, μτφρ. Α. Κλαμπατσέα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2011, σ.σ. 244-245.

⁷¹¹ Ο Καραγιαννόπουλος, πάντως, σημειώνει ότι πέρα από τις παραπάνω αντιλήψεις στη βυζαντινή αυτοκρατορική ιδεολογία επιβιώνουν και οι ρωμαϊκές αρχές του principatus, δηλ. Ο αυτοκράτορας είναι ο άριστος και εκλεκτός του λαού και κυρίως του στρατού, βλ. σχ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το βυζαντινό κράτος*, σ.σ. 291-292.

⁷¹² FESTA N., XVII, 13, 15-18.

«ὁ βασιλείαν καὶ ἱερωσύνην συνάψας εἰς ἑαυτὸν οὐρανίων ἀδύτων καταξιώσαι τὴν Βασιλείαν σου καὶ νῦν οὕσαν ἐν αὐτῷ τῷ ἱερῷ δώματι καὶ θεῷ ναῶν»⁷¹³.

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο ο Βλεμμύδης προτρέπει τον βασιλιά να επιδοθεί στη σπουδή και τη γνώση όχι μόνο της φιλοσοφίας – στην οποία αναφέρεται παραπάνω – αλλά και της ιστορίας, δύο κατεξοχὴν πεδίων εκκοσμικευμένης γνώσης. Θεωρείται, συνεπώς, από τον βυζαντινό δάσκαλο ικανή και αναγκαία προϋπόθεση για την αρτίωση του ιδανικού βασιλέα η φιλοσοφική του στοιχείωση και κατάρτιση – μια πεφωτισμένη δηλαδή δεσποτεία –, γεγονός που επιβεβαιώνει το έντονα ορθολογικό και ανθρωποκεντρικό πνεύμα της περιόδου.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη η αναφορά στο πνευματικό περιβάλλον της εποχής. Πρόκειται, άλλωστε, για μια περίοδο κατά την οποία σημειώνεται μια αξιοπρόσεκτη καλλιέργεια και άνθηση των κλασικών γραμμάτων και των τεχνών με τη μελέτη και τη σπουδή ὄλο και περισσότερων τομέων του επιστητού. *«Σε παράδοξη αντίθεση με την πολιτική κατάπτωση, η πνευματική ζωή του Βυζαντίου ποτέ δεν είχε λάμψει με τόση λαμπρότητα ὄσο στους δύο αυτούς θλιβερούς αιώνες [...]. Ήταν εποχή τολμηρῶν και πολυμαθῶν φιλοσόφων με κορωνίδα τον πιο πρωτότυπο ἀπὸ ὄλους τους βυζαντινούς λογίους, το Γεώργιο Γεμιστό ἢ Πλήθωνα»⁷¹⁴* επισημαίνει επιφανὴς βυζαντινολόγος του 20^{ου} αἰώνα, ἐνῶ και ο Β.Ν. Τατάκης υπογραμμίζει σχετικῶς: *«Το 1204 ἡ Κωνσταντινούπολη κατακτήθηκε και λεηλατήθηκε ἀπὸ τους σταυροφόρους της Τέταρτης Σταυροφορίας [...]. Το Βυζάντιο φτάνει στο τέλος της ὑπαρξῆς του μέσα σ' ένα έντονο αναγεννησιακό κίνημα [...]. Ο βυζαντινός ανθρωπισμός, που αγγίζει τώρα το ἀπόγειό του, παρουσιάζει μια χτυπητή ἀναλογία με το σύγχρονό του ἰταλικό ανθρωπισμό: πιστεύει στη βιωσιμότητα του κλασικού πολιτισμοῦ και των επιστημῶν, ὄπου και ἀναζητά την πλήρη μὀρφωση του πνεύματος. Οι εκπρόσωποι του ἀσχολούνται τώρα πιο σοβαρά με τις επιστήμες, θεωρώντας με τρόπο πιο ἀνεξάρτητο την ἀξία της επιστημονικῆς γνώσης»⁷¹⁵.* Μέσα σε ένα τέτοιο ιστορικό πνευματικό πλαίσιο μπορούμε να κατανοήσουμε τον ὄρο «φιλοσοφία» ὡς πολυμάθεια και ευρυμάθεια και τον φιλόσοφο ὡς πολυμαθὴ και ευρυμαθὴ.

Τις παραπάνω διαπιστώσεις ἔρχεται να επιβεβαιώσει ἡ περίπτωση του ἴδιου του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Το γεγονός ὅτι χρησιμοποιεῖ στο λόγο του κοντά στα 70

⁷¹³ FESTA N., III, 29-31.

⁷¹⁴ βλ. σχ. RUNCIMAN ST., *Η τελευταία βυζαντινή ἀναγέννηση*, σ. 22.

⁷¹⁵ ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ.σ. 213-214.

και πλέον ονόματα, προερχόμενα από το χώρο της ιστορίας, της φιλοσοφίας, της θρησκείας και της μυθολογίας – μαζί με αυτά λαών και φυλών – ως παραδείγματα για την τεκμηρίωση και στοιχειοθέτηση των θέσεων και απόψεών του αποδεικνύει τον πλούτο των γνώσεων που χαρακτηρίζει όχι μόνο τον ίδιο, αλλά και γενικότερα την εποχή του⁷¹⁶. Πρέπει να σημειωθεί, μάλιστα, ότι οι αναφορές αυτές διατηρούνται στη συντριπτική τους πλειοψηφία και στην παράφραση του λόγου με ορισμένες μόνο εξαιρέσεις, όπως για παράδειγμα σε ελάχιστες περιπτώσεις η αντικατάσταση κάποιων εθνικών ονομάτων με εκείνα από τον χριστιανικό κόσμο, κυρίως της Παλαιάς, αλλά και της Καινής Διαθήκης. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η πληθώρα των ονομάτων στο κείμενο του Βλεμμύδη επιβεβαιώνει την ευρυμάθεια που χαρακτηρίζει το πνεύμα του βυζαντινού λογίου, ενώ παράλληλα εξυπηρετεί τον αποδεικτικό τρόπο σκέψης που κάθε φορά επιλέγει για να καταλήξει με τρόπο ασφαλή και πειστικό στα συμπεράσματά του. Εκκινώντας, δηλαδή, στις περισσότερες από τις παραγράφους του λόγου του από μια γενική θέση καταλήγει να αναφέρεται σε ειδικές περιπτώσεις από το χώρο της ιστορίας, της θρησκείας και της μυθολογίας, εμπιστευόμενος την παραγωγική συλλογιστική πορεία σκέψης, ένα ακόμα δείγμα της αναγέννησης του ορθολογικού και επιστημονικού πνεύματος της εποχής. Δεν πρόκειται, ωστόσο, - κατά την άποψή μας – μόνο για ένα δείγμα αυτοπροβολής και επίδειξης της πολυμάθειας από μέρους του βυζαντινού δασκάλου, προκειμένου να εντυπωσιάσει με το πλήθος των γνώσεών του τον αναγνώστη του *Βασιλικού Ανδριάντος*. Όλα τα παραπάνω παραδείγματα από το χώρο της ιστορίας, της μυθολογίας, της θρησκείας και της φιλοσοφίας κρίνονται σκόπιμο από τον Βλεμμύδη να τύχουν της προσοχής

⁷¹⁶ Ειδικότερα, ο Βλεμμύδης κάνει αναφορά σε 33 ιστορικές προσωπικότητες (Μ. Αλέξανδρος, Δαρείος, Κύρος, Αρσάκης, Πάνθεια, Σέσωστρις, Ιέρων, Άλκιμος ο Λυδός, Νέρων, Γρηγόριος ο Θεολόγος, Καμβύσης, Επαμεινώνδας, Κάτων, Δαλιδά, Πολύκλειτος, Πύρρων, Εμπεδοκλής, Ηράκλειτος, Ζήνων, Δημόκριτος, Ξέρξης, Δάτις, Αρταφέρνης, Μιλτιάδης, Στησίλεως, Καλλίμαχος, Κυναίγειρος, Λύσιππος ο Σικυώνιος, Αννίβας, Σκιπίων, Αριστείδης, Αριστοφών και Μάρκιος ο Ρωμαίος στρατηγός) και 32 περιπτώσεις από το χώρο της μυθολογίας (Κίρκη, Οδυσσέας, Σαρδανάπαλος, Βελεσύς ο Βαβυλώνιος, Άδωνις, Κύπρις, Έχετος, Ηρακλής, Άτλας, Αθ(α)ύμας, Ιππόνους ο Κορίνθιος ή Βελλεροφόντης, Πήγασος, Ίκαρος, Σαλμωνεύς, Περσέας, Φαέθων, Χαρινάδης, Ζήτις, Κάλαϊς, Προμηθέας, Κόροιβος, Μαργίτης, Μελιτίδης, Κάκκος, Αυτόλυκος, Ευρύβατος, Νηρέας, Περικλύμενος, Πρωτέας ο Αιγύπτιος, Γουνέας ο Άραψ, Κέφαλος ο εξ Ιταλών, Σεμίραμις). Πέρα από αυτά μπορούμε να προσθέσουμε και αναφορές σε λαούς και φυλές, όπως για παράδειγμα τους Ασσύριους, τους Πέρσες, τους Μήδους, τους Σουσίους, τους Βαβυλωνίους, τους Γαβαωνίτες, τις Αμαζόνες, τους Λυκίους, τους Σολύμους, τους Λυκαονίτες και τους Ρωμαίους.

του πεπαιδευμένου αυτοκράτορα, προκειμένου να αποκτήσει την απαιτούμενη καθολική γνώση.

Δ.1.3. Οι οντολογικές προϋποθέσεις στην περί κράτους θεωρία της βυζαντινής πολιτικής παράδοσης

«βασιλεία μὲν οὖν εἰκονίζει κράτος Θεοῦ, φιλοσοφία δὲ σοφίαν καὶ πρόνοιαν Θεοῦ · ἄσοφον δὲ κράτος καὶ προνοίας ἄνευ πόρρω Θεοῦ ·»⁷¹⁷

Τρεις είναι οι όροι στους οποίους αξίζει κανείς να σταθεί στο σημείο αυτό του λόγου του Βλεμμύδη: *βασιλεία*, *Θεός*, *σοφία*. Πρόκειται για εννοιολογικά σχήματα που κάλλιστα θα μπορούσαμε να επιχειρήσουμε την ένταξή τους στους τρεις κλάδους της φιλοσοφίας, οι οποίοι συνυφαίνονται οργανικά μεταξύ τους · την πολιτική φιλοσοφία (*βασιλεία*), τη μεταφυσική – οντολογία (*Θεός*) και την ηθική φιλοσοφία, εφόσον κρίνεται αυτονόητο ότι με τον όρο *σοφία* ο Βλεμμύδης αναφέρεται στο πρότυπο του στωικού σοφού – μιας ηθικής αυθεντίας – του οποίου η γνώση ταυτίζεται με την ενάρετη πράξη. Ο τελευταίος, όπως σημειώνει εύστοχα ο Άντονι Άρθουρ Λονγκ (A.A. Long), *«γνωρίζει με ακρίβεια τι πρέπει να γίνει σε κάθε περίπτωση και φροντίζει ώστε αυτό να γίνεται τον σωστό καιρό με τον σωστό τρόπο»⁷¹⁸*. Πρόκειται αναφανδόν για την ανίχνευση στοιχείων ενός – πλατωνικού τύπου – αντικειμενικού ιδεαλισμού στη σκέψη του Βλεμμύδη. Τα νήματα που συνυφαίνουν τη θεωρία του περί κράτους διέρχονται μέσα από οντολογικές και ηθικές προϋποθέσεις. Η χρηστή διακυβέρνηση προϋποθέτει την ύπαρξη, αλλά κυρίως την αναγνώριση μιας μεταφυσικής οντολογικής τάξης από τον ηγεμόνα – φιλόσοφο με βάση την οποία οφείλει να εναρμονίσει την πολιτική του στάση και να λαμβάνει τις πολιτικές του αποφάσεις. Η αναλογία και η συσχέτιση για τον βυζαντινό λόγιο είναι προφανής: εφόσον ο βασιλιάς εικονίζει το κράτος του Θεού και η φιλοσοφία συνδράμει στην αναγνώριση της θείας τάξης και πρόνοιας, τότε τα νοήματα και τα πράγματα της φιλοσοφίας οφείλουν να γίνονται οικεία στο βασιλιά.

⁷¹⁷ Βασιλικός Άνδριάς, σ. 46, στ. 7 · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: *«ή βασιλεία μὲν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἔχει Θεοῦ, ἢ δὲ φιλοσοφία εἰκόνα τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας · ὅστε ἢ βασιλεία ἢ μὴ ἀγαπῶσα τὴν σοφίαν μακρὰν ἔστι τοῦ Θεοῦ»*, PG 142, 613B-C · Πλάτων, *Πολιτεία* 473d 3.

⁷¹⁸ LONG A.A., *Η ελληνιστική φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στ. Δημόπουλος – Μ. Δραγώνα – Μονάχου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003, σ. 322.

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να ιχνηλατήσουμε το βαθμό των αρχαιοελληνικών – πλατωνικών και αριστοτελικών – επιρροών στην πολιτική σκέψη του Βλεμμύδη. Μέσα από την αδρομερή σταχυολόγηση των ερευνητικών μας τεκμηρίων από την πλατωνική και αριστοτελική πολιτική σκέψη θα γίνει σαφής η πρόθεση του βυζαντινού δασκάλου να ακολουθήσει ως ένα βαθμό – σε συνδυασμό πάντα με το διηθητικό φίλτρο της βυζαντινής πολιτικής θεολογίας – τον κλασικό πολιτικό στοχασμό, ο οποίος αποπειράται με τη διαμεσολάβηση της μεταφυσικής και της οντολογίας του τη θεμελίωση ενός ηθικό-πολιτικού προγράμματος. Σε προηγούμενο κεφάλαιο έγινε σαφές ότι η αρχαιοελληνική μεταφυσική παράδοση καθίσταται ολιστική. Ακολούθως έχοντας ως βασικά μεθοδολογικά εργαλεία τα θεμελιώδη έργα της αρχαίας πολιτικής σκέψης θα επιχειρηθεί να δειχθεί στις βασικές της γραμμές ότι την ολιστική μεταφυσική παράδοση του αρχαιοελληνικού στοχασμού ακολουθεί με τις αυτονόητες μεταπλάσεις της και η βυζαντινή πολιτική σκέψη.

Δ.1.3.1. Η ολιστική μεταφυσική στην κλασική πολιτική σκέψη

Η μεταφυσική της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατίας εισάγεται αναπόδραστα στην ηθικό – πολιτική σφαίρα τόσο στην πλατωνική της, όσο και στην αριστοτελική της εκδοχή. Η μεταφυσική σταθερά της αρχαίας ελληνικής σκέψης που στον Πλάτωνα εκφράζεται στην *Ίδέα* και στον Αριστοτέλη μέσα από το *Εἶδος* καθορίζει ριζικά το οντολογικό πρόβλημα το οποίο διαπλέκεται υπόρρητα με το πολιτικό. Έτσι αν οντολογικά η υπαρκτική ετερότητα αναγνωρίζεται ως τέτοια σε σχέση αναφοράς προς την ουσιολογική καθολικότητα, τότε η κοσμική ατομικότητα πραγματώνεται μέσα από την πολιτική συλλογικότητα. Κατ' αυτόν τον τρόπο το *πολιτεύεσθαι*, ή αλλιώς το *πολιτικῶς πράττειν*, αποκτά ιδιαίτερα υψηλή αξία στην κλασική εποχή, αφού η ατομική ευημερία ταυτίζεται με την πολιτική επιτυχία και τη δημόσια διάκριση. Όπως ακριβώς η ολότητα είναι ο λόγος ύπαρξης των μερών, έτσι η πόλη γίνεται ο χώρος και ο τρόπος πραγμάτωσης των ατόμων. Μέσα από την παραπάνω μεθοδολογική προσέγγιση γίνεται κατανοητή η προτεραιότητα του συλλογικού συμφέροντος έναντι της ατομικής αφοσίωσης⁷¹⁹. Έτσι η αρχαιοελληνική πολιτική

⁷¹⁹ Κατά τον Άγγλο πλατωνιστή A.E. Taylor, Πλάτων και Αριστοτέλης συμπιπτουν στα πρότυπα οργάνωσης του πολιτειακού βίου, ιδίως όπως αυτά αρθρώνονται στα έργα τους *Νόμοι Γ'* και *Πολιτικά* αντίστοιχα, βλ. σχ. TAYLOR A.E., σ. 535.

σκέψη εμφορείται από το μεταφυσικό περιεχόμενο της ένωσης του *Εγώ* με το *Επέκεινα*.

Η *Πολιτεία* και οι *Νόμοι* συνιστούν τους διαλόγους εκείνους, οι οποίοι συμπεκνώνουν και διαπλέκουν ξεκάθαρα την οντολογική – μεταφυσική θεώρηση του Πλάτωνα με τον πολιτικό του στοχασμό. Κυρίαρχη ιδέα στο πλατωνικό πολιτικό έργο συνιστά ο ιδανικός άνθρωπος, το ιδανικό πολίτευμα και κατ' επέκταση η ιδανική κοινωνία⁷²⁰. Και όλες οι παραπάνω ιδεατές κατηγορίες εδράζονται και προκύπτουν από τη μεταφυσική ιδέα του *Άγαθοῦ*, βάσει της οποίας οργανώνεται σε τελική ανάλυση ο άριστος βίος⁷²¹. Μολονότι η πλατωνική Ιδέα ως επίνοια ανάγεται στον παρμενίδειο οντολογικό στοχασμό, αποσπάται, εντούτοις, από την ακαθοριστία του παρμενίδειου *εἶναι*⁷²² και εισάγεται για πρώτη φορά στο πεδίο του πολιτικού λόγου από τον Πλάτωνα. Με αυτό τον τρόπο θα αποτελέσει το δομικό στοιχείο πάνω στο οποίο μπορεί και οφείλει να οργανωθεί ο πολιτικός βίος των ανθρώπων. Η έννοια της κάθετης ιεράρχησης, άλλωστε, χαρακτηρίζει ολόκληρο το πλατωνικό οντολογικό οικοδόμημα, εκκινώντας από την μεταφυσική αρχή της ιδέας του *Άγαθοῦ*, η οποία ιεραρχεί αυστηρά το πλατωνικό κοινωνικό-πολιτικό σύστημα (φιλόσοφοι – βασιλείς, φύλακες – επίκουροι, δημιουργοί – παραγωγοί)⁷²³. Εκφράζεται κατά αυτόν τον τρόπο σε σημαντικό βαθμό η πλατωνική ουσιοκρατική οντολογία στη δομή του κοινωνικού γίνεσθαι. Αποβαίνει, κατά συνέπεια, ένα πρότυπο, μια γενική σταθμιστική αρχή, για την οποία γράφει σχετικά ο Ιταλός ιστορικός της φιλοσοφίας, Μάριο Βεγκέτι: «Οι ιδέες χρησιμεύουν για τη θεμελίωση των αξιών, πράγμα που σημαίνει ότι η λειτουργία τους μέσα στη σκέψη του Πλάτωνα είναι να κατοχυρώσουν θεωρητικά το σχέδιο για τη μεταρρύθμιση της ηθικής και κοινωνικής ζωής [...]»⁷²⁴.

⁷²⁰ TAYLOR A.E., σ. 311.

⁷²¹ ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ Ν.Μ., *Πλάτων Πολιτεία. Εισαγωγικό σημείωμα – Μετάφραση – Ερμηνευτικά σημειώματα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2002³, σ. 16.

⁷²² Ενώ ο Παρμενίδης χαρακτήριζε τον αισθητό κόσμο ως *μή εἶναι*, αντιδιαστέλλοντάς τον ριζικά προς το *εἶναι*, ο Πλάτων δε φαίνεται να υιοθετεί αυτήν την απόλυτη και αδιαφοροποίητη διάκριση. Αντίθετα προς τον Ελεάτη, η εικόνα του *εἶναι* στη σκέψη του Αθηναίου φιλοσόφου χαρακτηρίζεται από μια πολλαπλή και εύτακτη διάρθρωση, με το αισθητό να αποκτά αξία, περιεχόμενο και τάξη ανάλογα με το βαθμό συμμετοχής (μέθεξης) προς το νοητό, βλ. σχ. VEGETTI M., σ. 160.

⁷²³ Πλάτων, *Πολιτεία*, 369a-427c.

⁷²⁴ VEGETTI M., σ. 165.

Η διαμεσολάβηση μεταξύ μεταφυσικής και πολιτικής σκέψης γίνεται εξίσου αντιληπτή στον έτερο βαρύνοντα πυλώνα της κλασικής φιλοσοφικής παράδοσης. Μολονότι στον αριστοτελικό λόγο η φιλοσοφία δεν αποκτά τις διαστάσεις του πλατωνικού κοινωνικού μεταρρυθμιστικού προγράμματος, αλλά διατηρεί τον καθαρά επιστημονικό – γνωσιακό της χαρακτήρα⁷²⁵, εντούτοις ο πολιτικός στοχασμός συνιστά και καταλαμβάνει το δικό του ιδιαίτερο βάρος ως αντικείμενο μελέτης στο έργο του Αριστοτέλη. Ειδικότερα, τόσο στα *Πολιτικά* του κυρίως, όσο και στα ηθικά του κείμενα (*Ηθικά Νικομάχεια*, *Ηθικά Ευδήμεια*) δευτερευόντως, ο Μακεδόνας φιλόσοφος επιχειρεί να εξηγήσει και να αναλύσει το φαινόμενο της πολιτικής οργάνωσης και εν γένει του *πολιτικῶς πράττειν* επί τη βάσει του μεταφυσικού προβλήματος των σχέσεων *Είδους* και *Καθέκαστου*. «Εδώ ζητάμε να μάθουμε τι είδους ύπαρξη είναι μια πόλη, ποια είναι η ταυτότητά της, η ενοποιητική αρχή της · τί κάνει την πόλη να είναι ενιαία οντότητα. Επομένως, απαιτείται ορισμός όχι με το ‘γένος’ και την ‘ειδοποιό διαφορά’ της πόλης, αλλά με την ύλη και το είδος (τη ‘μορφή’). [...] Κατά τη μέθοδο του Αριστοτέλη, είναι κάτι που ανάγεται στο γενικότερο πρόβλημα των σχέσεων της ‘ύλης’ και της ‘μορφής’ μέσα στη ‘σύνθεσή’ τους» σημειώνει ο Φράνσις Βολφ (Fransis Wolff) στο σχετικό του μελέτημα για την αριστοτελική πολιτική σκέψη⁷²⁶. Εν αντιθέσει προς τον πλατωνικό πολιτικό στοχασμό που αρθρώνεται πάνω στους οραματισμούς του Αθηναίου διαλεκτικού περί της ιδεώδους πολιτείας, ο Αριστοτέλης επικεντρώνεται στη μελέτη, περιγραφή και ανάλυση του φαινομένου της πολιτικής κοινότητας στην εποχή του⁷²⁷, ερμηνεύοντάς την, ωστόσο, με εργαλεία δύο έννοιες έντονα μεταφυσικά φορτισμένες: πρόκειται για τον υλομορφισμό και την εντελέχεια. Η πολιτική

⁷²⁵ Όπως εύστοχα σημειώνει ο Μάριο Βεγκέτι «σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, η σχέση του Αριστοτέλη με την πολιτική δεν μπορούσε να είναι άμεση. Ο Αριστοτέλης ήταν αποκλεισμένος από τη διεκδίκηση της εξουσίας τόσο στην πατρίδα του» λόγω του μοναρχικού καθεστώτος, «όσο και στο εξωτερικό, κυρίως στην Αθήνα», όπου στερείτο πολιτικών δικαιωμάτων, για να καταλήξει ότι «συνέλαβε τη φιλοσοφία ως πεδίο οργάνωσης και σύνθεσης της γνώσης, [...] και εδώ βέβαια ισχύει η διαφορά ότι η ηθικό-πολιτική ζωή δεν είναι πλέον σκοπός αυτής της γνώσης, αλλά απλώς ένα μέρος της, ένα αντικείμενό της ανάμεσα στα άλλα», βλ. σχ. VEGETTI M., σ.σ. 205-206.

⁷²⁶ WOLFF FR., σ.σ. 119-120.

⁷²⁷ Ο Βολφ, αντιδιαστέλλοντας την πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη προς την πλατωνική, επισημαίνει ότι για πρώτη φορά «η πόλις υπάρχει σ’ αυτόν ακριβώς τον γήινο κόσμο: η πόλις ως πραγματικότητα, όχι σαν οραματισμός ουράνιας πολιτείας, είναι επιτέλους υπαρκτή και ο φιλόσοφος πια μπορεί και τη μελετά», WOLFF FR. σ. 25.

κοινότητα συνιστά το *Εἶδος* εκείνο της ενότητας του πλήθους (εν δυνάμει προερχόμενο εκ των οικιών και κωμών) που αποβαίνει στην εκπλήρωση ενός τελικού σκοπού (της ευδαιμονίας)⁷²⁸.

Η τέχνη της πολιτικής απαιτεί, συνεπώς, την προσήλωση στη θέαση μιας υπερκόσμιας / ουσιολογικής οντολογικής τάξης και αυτό μόνο οι φιλόσοφοι «οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι»⁷²⁹ μπορούν να αναγνωρίσουν και να εφαρμόσουν. Οι τελευταίοι καλούνται με την από μέρους τους ανάληψη και άσκηση της εξουσίας να δώσουν απάντηση στο θεμελιώδες οντολογικό ερώτημα *πῶς βιωτέον*. Με τρόπο θεολογικά διατυπωμένο («οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος»⁷³⁰) η ιδέα του Ἀγαθοῦ καθίσταται ο καταστατικός χάρτης διακυβέρνησης της ιδεώδους *Πολιτείας* στη γλώσσα της πλατωνικής μεταφυσικής⁷³¹. Ομοίως, η μεταφυσική σχέση *πρώτης* και *δευτέρας οὐσίας*, ὄλου και μέρους, διαπερνά υπόρρητα τον αριστοτελικό πολιτικό στοχασμό. Η παραδοχή και η αναγνώριση μιας (εξώ)κοσμικής σταθεράς γίνεται, συνεπώς, ο κανόνας με βάση τον οποίο θα πρέπει να οργανωθεί και να ασκηθεί η εξουσία της πόλης. Όπως παρατηρεί εύστοχα ο Γάλλος καθηγητής φιλοσοφίας, Φράνσις Βολφ, «στον Πλάτωνα βρίσκει την πραγμάτωσή της μια τάση που η φιλοσοφία φέρνει από τη γέννησή της: να συλλαμβάνει την πραγματικότητα συνολικά και να την περικλείει σε μια γνώση καθολική, σταθερή και τέλεια, ικανή να άρει όλες τις αντιφάσεις και να γίνει έτσι μια για πάντα οδηγός της ανθρώπινης πράξης. Η πόλις και, πλατύτερα ακόμα, τα ανθρώπεια ζητήματα δεν μπορούν να είναι ένας αυτόνομος κόσμος ξεκομμένος από τον ουράνιο κόσμο και από την αναλλοίωτη γενικότερα φύση: μια ενιαία τάξη διέπει τον κόσμο και ρυθμίζει αρμονικά τα πάντα · και απομένει στον άνθρωπο [...] να δημιουργήσει μέσα στην πραγματικότητα μια πραγματικότητα, την πολιτεία»⁷³². Το οντολογικό υπόβαθρο, το οποίο στην πλατωνική πολιτική σκέψη

⁷²⁸ Τη θέση του μεταφυσικού *πρώτου κινούντος* ως της κατ' εξοχήν ουσίας θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι καταλαμβάνει στην αριστοτελική ηθικό-πολιτική σκέψη *τό κυριώτατον πάντων τῶν πρακτῶν αγαθῶν*, δηλαδή η ευδαιμονία, βλ. σχ. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Λ, 1072b 9-13.

⁷²⁹ Πλάτων, *Πολιτεία*, 484b.

⁷³⁰ Πλάτων, *Πολιτεία*, 509b 8-10.

⁷³¹ «ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρῶντι ἑαυτὸν κατοικίξειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται: τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδέμῃς», Πλάτων, *Πολιτεία*, 529b.

⁷³² WOLFF FR., σ. 23.

ταυτίζεται με τον κόσμο των *Ίδεων* και στην αριστοτελική κοινωνική θεωρία αναπτύσσεται στο πλαίσιο των σχέσεων *Είδους* και *Καθέκαστου*, στη βυζαντινή πολιτική παράδοση αντικαθίσταται και νοηματοδοτείται από την υπερουράνια θεία τάξη.

Δ.1.3.2. Η προσωποκεντρική οντολογία στη βυζαντινή πολιτική παράδοση

Το φαντασιακό υπόστρωμα που διαπερνά τη βυζαντινή πολιτική σκέψη φέρει έντονα τα στοιχεία του μεταφυσικού αρχαιοελληνικού ολισμού. Εκείνο, ωστόσο, που αλλάζει είναι η κατεύθυνση αυτής της ολιστικής θεώρησης. Δεν καθορίζεται πια από την απρόσωπη ουσιακή αρχή της ελληνικής οντολογίας, αλλά από την προσωπική ποιητική αρχή της χριστιανικής θεολογίας, τον τριαδικό Θεό. Η διαφορά έγκειται στο πρόσημο της οντολογίας που επικαθορίζει τη δομή αφ' ενός της κλασικής και αφ' ετέρου της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας, η οποία αρθρώνεται – στην προκειμένη περίπτωση – μέσα από το κείμενο του Βλεμμύδη. Στην πρώτη περίπτωση η προτεραιότητα βρίσκεται στην απρόσωπη *ιδέα* και το πρώτο *ἀκίνητον κινούν*· στη δεύτερη περίπτωση αντικαθίσταται από τον προσωπικό και δημιουργικό Θεό. Είναι γεγονός αναντίρρητο ότι η βυζαντινή οντολογία μετακυλίνει τη σχέση της υπαρκτικής αναφοράς από το πρόσωπο *είναι* στο προσωπικό *δρᾶν / ἐνεργεῖν*. Έτσι, η κοσμική τάξη η οποία συνιστά το οντολογικό υπόβαθρο της πόλης – κράτους γίνεται πλέον η *θεονομική τάξις*⁷³³ - κατά την έκφραση του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη – για το βυζαντινό κράτος, το οποίο ο Βλεμμύδης χαρακτηρίζει με την πολιτική διατύπωση *κράτος Θεοῦ*. Η παραπάνω έκφραση δείχνει ακριβώς το σκοπό αυτής της πολιτειακής οργάνωσης. Πρόκειται για τη μίμηση των δομών και του χαρακτήρα της θείας ιεραρχίας και του θείου μοντέλου, όπως πρώτος ο Ευσέβιος Καισαρείας διατύπωσε τη συνύφανση της αυτοκρατορικής ιδεολογίας και της μεταφυσικής, διαμορφώνοντας εν ολίγοις το δόγμα της πολιτικής θεολογίας στο Βυζάντιο: «[...] τῆς οὐρανόου βασιλείας εἰκόσι κεκοσμημένος, ἄνω βλέπων κατά τήν ἀρχέτυπον ἰδέαν τοὺς κάτω διακυβερνῶν ἰθύνει, μονάρχου δυναστείας μιμήμασι κραταιούμενος»⁷³⁴.

Το βασιλικό πολίτευμα προκρίνεται, πράγματι, από τον Βλεμμύδη – αλλά και από σύνολη τη βυζαντινή πολιτική παράδοση – ως ο ιδανικότερος τύπος διακυβέρνησης. Πέρα, ασφαλώς, από τις προφανείς κλασικές, ιδίως πλατωνικές και

⁷³³ *Περί τῆς οὐρανόου ἱεραρχίας*, 4, 3, PG, 3, 181.

⁷³⁴ *Εἰς Κωνσταντῖνον τόν βασιλέα τριακονταετηρικός*, 3, PG, 20, 1329.

στωικές καταβολές μιας τέτοιας αντίληψης, θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη η αναγωγή του στο χριστιανικό δόγμα περί της μοναρχίας του Πατρός⁷³⁵. Πρώτος, άλλωστε, ο Ευσέβιος Καισαρείας (263-339 μ.Χ.) θεωρείται εκείνος που θεμελίωσε θεολογικά το πολιτικό δόγμα της βυζαντινής αυτοκρατορίας: «*Μοναρχία δέ τῆς πάντων ὑπέγκειται συστάσεώς τε καί διοικήσεως ἄναρχία γάρ μᾶλλον καί στάσις ἢ ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία. Διό δὴ εἷς θεός, ἀλλ' οὐ δύο οὐδέ τρεῖς οὐδέ ἔτι πλείονες ἄκριβῶς γάρ ἄθεον τό πολύθεον, εἷς βασιλεύς, καί ὁ τούτου λόγος καί νόμος βασιλικός εἷς*»⁷³⁶. Η βασιλεία χαρακτηρίζεται – όπως και στα έργα της τελευταίας φάσης της κλασικής γραμματείας – το ιδεώδες πολίτευμα στο οποίο την εξουσία διαχειρίζεται ο *ἀρίστος πεπαιδευμένος*, ο *πιστός ἐν Χριστῶ* βασιλεύς, ο οποίος βρίσκεται σε αυτή τη θέση, επειδή ακριβώς κατέχει τη γνώση ή αλλιώς τη σοφία. Πολύ εύστοχα υπογραμμίζει ο Κ. Χρήστου στη σχετική του μελέτη για τον Βασιλικό Ἀνδριάντα του Βλεμμύδη πως ο βυζαντινός φιλόσοφος αποφεύγει να χαρακτηρίσει τον ηγεμόνα εικόνα του ουράνιου βασιλέως. Η αποφυγή, ασφαλώς, τέτοιου είδους χαρακτηρισμού έχει να κάνει με την πρόθεση του Βλεμμύδη να αποθαρρύνει ενδεχόμενη επιδίωξη εμπλοκής του αυτοκράτορα στα εκκλησιαστικά πράγματα. Για το λόγο αυτό δείχνει ιδιαίτερη προσοχή στην εκφραστική του διατύπωση, προκειμένου να μην κατηγορηθεί και ο ίδιος για διατύπωση καισαροπαλικών αντιλήψεων⁷³⁷. Αρκείται να δηλώσει εμμέσως ότι ο αυτοκράτορας αποβαίνει μιμητής του Θεού⁷³⁸.

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο στο οποίο επιδιώκεται η διατήρηση της αργετυπικής τάξης των πραγμάτων μπορεί κανείς να συνεξετάσει και τον όρο

⁷³⁵ Για το δόγμα περί της μοναρχίας του Πατρός, βλ. σχ. ΧΡΗΣΤΟΥ Π., *Το Μυστήριο του Θεού*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1991 · ΛΙΑΚΟΥΡΑ Κ., *Η περί της εκπορεύσεως του Αγ. Πνεύματος διδασκαλία του Νείλου Καβάσιλα*, εκδ. Συμμετρία, Αθήνα 1997 · ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β2*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 89 · ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ Γ., σ.σ.18-22.

⁷³⁶ Πρόκειται για το σημαντικότερο από τα πολιτικά του κείμενα του πατέρα της βυζαντινής πολιτικής θεολογίας, όπως αποκαλείται, ο Ευσέβιος Καισαρείας, τον *Τριακονταετηρικό*, λόγο απευθυνόμενο προς τον αυτοκράτορα Μ. Κωνσταντίνο στα 335 μ.Χ., βλ. σχ. *Εἰς Κωνσταντῖνον τόν βασιλέα τριακονταετηρικός*, 3,6, PG 20, 1332.

⁷³⁷ Βλ. σχ. ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ.σ. 72-73, 85-86.

⁷³⁸ «Ὁ δέ λόγος ἐπικοσμεῖτω τόν βασιλικόν ἀνδριάντα πρὸς τήν τοῦ παραδείγματος ἐπικόμησιν», *Βασιλικός Ἀνδριάς*, σ. 78, στ. 109.

οίκονομία. Ο τελευταίος βαρύνεται σημασιολογικά τόσο από θεολογικό, όσο συγχρόνως και από πολιτικό φορτίο. Ο αρχικά σωτηριολογικός χαρακτήρας του *κατ' οίκονομίαν* θείου σχεδίου αποβαίνει στην πολιτική του διάσταση το σοφό και χρηστό πλάνο διακυβέρνησης με βάση το οποίο πρέπει να διοικηθεί η αυτοκρατορία. Κατά συνέπεια, η (επί)γνώση από μέρους του ηγεμόνα της ύπαρξης μιας τέτοιας τάξης τον καθοδηγεί να ενεργήσει με φρόνηση κατά τον πνεύμα της *οίκονομίας* και να λάβει τις ορθές αποφάσεις για την επίτευξη του στόχου. «*Η 'οίκονομία' εμφανίζεται έτσι ως η πορεία που υπαγορεύει τις λιγότερο κακές λύσεις, εκείνες που προκαλούν το μικρότερο δυνατό κακό, με δύο λόγια τις λύσεις που απομακρύνονται το λιγότερο δυνατό από ένα υποθετικό ιδεώδες*»⁷³⁹ αποφαινεται η Ελένη Γλύκατζη – Αρβελέρ αναφορικά με τη σημασία του όρου στο πλαίσιο της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας.

Δ.1.4. Κόσμος, κόσμιος, κοσμεῖν: Η κοσμολογική θεώρηση στην πολιτική θεωρία της κλασικής σκέψης & της βυζαντινής παράδοσης

*«Λαῶν κοσμήτορες οἱ βασιλεῖς ἔκπαλαι κέκληνται καί ποιμένες λαῶν · ὁ τοίνυν λαοὺς προβεβλημένος κοσμεῖν, ὡς στρατηγὸς ἐν ταῖς παρατάξεσιν, ὡς πρῶτος ἡγεμὼν καὶ παιδευτὴς ἐν τοῖς ἤθεσιν, ὅσον ἔχειν αὐτὸς ὀφείλει τὸ κόσμιον ;»*⁷⁴⁰.

Στο σημείο αυτό, κάνοντας λόγο για τα οντολογικά θεμέλια που διαμορφώνουν τα δύο υπό εξέταση πολιτικά μοντέλα – αρχαιοελληνικό και βυζαντινό – κρίνεται σκόπιμο να σημασιολογήσουμε τον κομβικής σημασίας όρο *κόσμος*, όπως αυτός εξελίσσεται εννοιολογικά μέσα στο πλαίσιο της κλασικής και βυζαντινής πολιτικής θεωρίας αντίστοιχα. Αφορμή αποτελούν οι – κοσμολογικής προέλευσης – τύποι *κοσμήτωρ*, *κοσμεῖν* και *κόσμιος*, τους οποίους μεταχειρίζεται στο λόγο του ο Βλεμμύδης. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να εξετάσουμε τους συγγενικούς – με την έννοια του κόσμου – όρους τους οποίους χρησιμοποιεί ο βυζαντινός δάσκαλος, εφόσον προηγουμένως τους τοποθετήσουμε για μεθοδολογικούς λόγους στο διαφορετικό κάθε φορά εννοιολογικό πλαίσιο στο οποίο ευδοκίμησαν φιλοσοφικά – εκείνο της αρχαιοελληνικής και της βυζαντινής παράδοσης αντίστοιχα –, προκειμένου να διαφανούν οι μεταξύ των δύο παραδόσεων συγκλίσεις και αποκλίσεις τους. Αρχικά οφείλουμε να προβούμε σε μια ετυμολογική διευκρίνιση των παραπάνω

⁷³⁹ ΓΛΥΚΑΤΖΗ – ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛ., σ. 171.

⁷⁴⁰ *Βασιλικός Ανδριάς*, σ. 58, στ. 49-51 · PG 142, 662C.

όρων. Πρόκειται για παράγωγες λέξεις, προερχόμενες από τον ρηματικό τύπο *κοσμέω-ῶ*⁷⁴¹, ο οποίος διατηρεί αδιάπτωτη τη σημασία του (= τακτοποιώ, διευθετώ, στολίζω, καλλωπίζω) κατά τη γλωσσική εξέλιξη της ελληνικής από την αρχαία στη μεσαιωνική της εκφορά. Ιδιαίτερο, ωστόσο, ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο νοηματοδοτείται φιλοσοφικά η έννοια μέσα στα δύο πνευματικά περιβάλλοντα.

Δ.1.4.1. Η κοσμική τάξη στον κλασικό πολιτικό στοχασμό

Στο αρχαιοελληνικό κοσμοείδωλο ο κόσμος⁷⁴² αποβαίνει οντολογικά αυτοτελής χωρίς περιθώρια μεταμόρφωσης σε κάτι άλλο από αυτό που είναι. Πρόκειται για έναν κόσμο αυθύπαρκτο, τέλειο, πεδίο ολοκλήρωσης του ίδιου του *είναι*. Η ύπαρξη ολοκληρώνεται θεωρησιακά εντός του κόσμου, όταν γίνεται κόσμια, όταν αποκτά εδραία την ιδέα της φύσης, *τοῦ ἐνθάδε*. Για αυτό και ο ανθρώπινος κόσμος οφείλει να συμμορφωθεί προς τον φυσικό και να γίνει *κόσμιος*. Πρόκειται αναντίρρητα για μια θρησκευτικού τύπου λατρεία του κόσμου από τον κλασικό άνθρωπο, η οποία εκλογικεύεται σε ένα βαθμό στον τρόπο με τον οποίο δομείται η πολιτειακή του οργάνωση. Η ύπαρξη του αρχαίου Έλληνα ήταν πρωτίστως πολιτική, διότι μέσα από αυτή μπορούσε να μετέχει στην κοσμική οντολογική τάξη. Για αυτό το λόγο ο άνθρωπος, συμμορφούμενος στους νόμους της πόλης, συμμορφούται

⁷⁴¹ Στην προσπάθειά του να διατυπώσει το θαυμασμό που απέδιδαν οι αρχαίοι Έλληνες στην τάξη, την ισορροπία και την αρμονία του σύμπαντος, ο Πλάτων το χαρακτηρίζει «κόσμον ἀληθινὸν πεποικιλμένον καθ' ὄλον», Πλάτων, *Τίμαιος* 40a.

⁷⁴² Είναι χαρακτηριστική η ερμηνεία που δίνει ο νεοέλληνας φιλόσοφος Κώστας Παπαϊωάννου (1925-1981) σε ένα από τα κείμενά του για τη σημασία του κόσμου στην αρχαιοελληνική σκέψη: «Ο πλούτος των σημασιών του όρου κόσμος αρκεί άλλωστε για να δείξει το βάθος αυτής της 'φιλίας προς τον κόσμο', και τον ολοκληρωτικό χαρακτήρα αυτής της αναζήτησης, γνώσης και αναγνώρισης του κόσμου σαν υπέρτατης μορφωτικής και νομοθετικής δύναμης: Κόσμος σημαίνει ταυτόχρονα 'στολίδι' και κάθε βαθιά ομορφιά γενικά, 'σύμπαν' ή ολότητα των όντων, 'πολιτειακή τάξη' και αρχή τάξης και αρμονίας που κανονίζει τις σχέσεις τόσο ανάμεσα στα όντα όσο και ανάμεσα στα στοιχεία του κάθε όντος και αποτελεί 'την αρετή' του κάθε όντος, αυτή δηλαδή την ουσιαστική ιδιότητα του κάθε όντος που του επιτρέπει να γίνεται αυτό που είναι και να εμμένει στο Είναι. Τα όντα εμμένουν στο Είναι στο μέτρο που εντάσσονται στην τάξη του 'κόσμου' και μένουν 'κόσμια': συμμορφώνονται στο νόμο τους. Τα όντα διατηρούν τον εαυτό τους στο μέτρο που μένουν μέσα στην καθορισμένη από τον ίδιο τους το νόμο περιοχή της οντικής τους δράσης. Και αντίθετα πέφτουν στο μηδέν, εκμηδενίζονται στο μέτρο που 'πλεονεκτούν', ξεπερνάν τα οντολογικά τους όρια, παραβιάζουν τη νομιμότητα της αναμεταξύ τους σχέσης», βλ. σχετικά ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ Κ., *Κόσμος και Ιστορία*, σ. 40.

συγχρόνως στους νόμους του κόσμου και μετέχει στις αρχές της φύσης. Η πολιτική οργάνωση του αρχαίου ανθρώπου δεν ήταν παρά ο τρόπος μετοχής του στην τάξη του *είναι*. Για αυτό και η εμμονή του να παραμείνει μέσα στα όρια του κόσμου και της πόλης του σημαίνει συγχρόνως την παραμονή του στο *είναι*, την απελευθέρωσή του από το μηδέν και όχι την επιστροφή του στο χάος. Συμπερασματικά, ο κόσμος συνιστά το οντολογικό εκείνο υπόδειγμα της τάξης και της κανονικότητας προς το οποίο η ανθρώπινη πολιτική κοινωνία οφείλει στο μέτρο του δυνατού να συμμορφωθεί. Πρόκειται στην πραγματικότητα για έναν κοσμολογικό ολισμό, κατά την παγανιστική προοπτική, με βάση τον οποίο ο λόγος και το νόημα της ύπαρξης βρίσκονται εντός του κόσμου. Ο κόσμος συνιστά ένα είδος οντολογικού και γνωσιολογικού ορίου, μια κλειστή οντολογική περιοχή, όπου το *είναι* τελεί σε μια κατάσταση υπαρκτικής αυτοαναφορικότητας.

Η ιερότητα του κόσμου και κατ' επέκταση της πολιτικής κοινωνίας στην αρχαιοελληνική σκέψη διαφαίνεται, άλλωστε, και από τη θέση που καταλάμβανε η αρχαία ελληνική θρησκεία στο δημόσιο βίο. Δεν είναι τυχαίο ότι η εμφάνιση του νέου κοινωνικού σχηματισμού, της πόλης – κράτους, βασίζει τη συλλογική της εμπειρία στην πολιτικοποιημένη αστική θρησκεία.⁷⁴³ Η τελευταία συνιστούσε οργανικό και αναπόσπαστο κομμάτι της πολιτικής ζωής, καθώς, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Έρνεστ Μπάρκερ (Sir Ernest Barker), επρόκειτο για ένα ζήτημα «*εξωτερικής δημόσιας λατρείας*»⁷⁴⁴ και όχι για μια εσωτερική και εσωστρεφή υπόθεση. Η εξωστρέφεια, άλλωστε, της ελληνικής θρησκευτικότητας επιβεβαιώνεται από την απουσία ειδικής ιερατικής κάστας, επιφορτισμένης με την αποστολή της διαμεσολάβησης μεταξύ θείου και πιστού. Αντιθέτως, το αρχαιοελληνικό ιερατείο προερχόταν εκ περιτροπής – με εκλογές ή τυχαία, όπως και τα διοικητικά αξιώματα – από το πολιτικό «σώμα», πρακτική που υποδήλωνε την αδιάσπαστη ενότητα του θρησκευτικού με το πολιτικό⁷⁴⁵. Η αναγνώριση της κοσμικής σταθερότητας ως ιερής κατάστασης αποτελούσε το στοιχείο της διαμεσολάβησης μεταξύ μεταφυσικού και

⁷⁴³ VERNANT J.P. (συλλογικό), *Ο Έλληνας άνθρωπος*, μτφρ Χ. Τασάκος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σ. 400.

⁷⁴⁴ Sir BARKER ERN., *Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα. Ο Πλάτων και οι καταβολές του*, μτφρ Κ. Κολιόπουλος, επιμ. Ηλ. Παπαγιαννόπουλος, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα 2007, σ.σ. 36-37.

⁷⁴⁵ VERNANT J.P., σ. 402.

πολιτικού πεδίου, αφού συνιστούσε το ζητούμενο, το επιθυμητό και το θεοειδές στην πολιτική κοινότητα⁷⁴⁶.

Δ.1.4.2. Η θεονομική τάξη στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

Στη βυζαντινή κοσμοθεωρία η έννοια του κόσμου διατηρεί τον κανονιστικό της χαρακτήρα, ωστόσο δε συνιστά οντολογικό, αλλά ηθικό πρότυπο. Έχοντας συντελεστεί η μεταλλαγή της υπαρκτικής αναφορικότητας από τον κόσμο στον Θεό – δημιουργό, ο *ex nihilo* δημιουργημένος κόσμος – μετά την απώλεια της οντολογικής του αυτοτέλειας – συνιστά ένα ορατό πρότυπο του θείου κάλλους και δημιουργικότητας. Η βιβλική και πατερική κοσμολογική θεώρηση βρίσκεται στον αντίποδα της αρχαιοελληνικής. Με τη διδασκαλία της *ex nihilo* δημιουργίας εισάγεται, κατά κάποιον τρόπο, ένα είδος οντολογικής ασυνέχειας μεταξύ Θεού και κόσμου, κτιστού και ακτίστου. Ο κόσμος αποβαίνει το αποτέλεσμα της κατά θέλησιν και κατ' ενέργειαν αγαπητικής έκστασης του προσωπικού Δημιουργού. Καθίσταται, συνεπώς, ένα υπόδειγμα του θεϊκού *δρᾶν* και *ἐνεργεῖν* με βάση το οποίο ο άνθρωπος καλείται να εναρμονίσει τη δική του βούληση για να μπορέσει να επιτύχει την εγγενή τάση του προς την ηθική τελείωση. Το φαντασιακό της βυζαντινής κοινωνίας διατηρεί την κάθετη ιεράρχηση ανώτερου και κατώτερου του αρχαιοελληνικού κοσμοειδώλου με τη διαφορά ότι η σχέση μεταξύ προτύπου και εικόνας μεταβάλλεται από θεωρησιακή σε ενεργητική. Στη χριστιανική οντολογία η υπαρκτική ολοκλήρωση του ανθρώπου βρίσκεται στην κλήση του ως γεφυροποιού και μεσίτη μεταξύ Θεού και κόσμου. Για να υλοποιήσει την ενυπόσταση διάσταση του κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν ο άνθρωπος οφείλει να βρίσκεται σε σχέση κοινωνίας και αλληλομεθέξεως με τον κόσμο, έτσι που «ούτε η κτίση αυτονομείται, ούτε ο άνθρωπος ασυδοτεί, υποδουλώνοντάς την καταχρηστικά»⁷⁴⁷.

Η κοσμιότητα του ανθρώπου δεν προκύπτει, συνεπώς, ως αποτέλεσμα της θεωρίας ενός κόσμου οντολογικά αυθύπαρκτου, αλλά ως συνέπεια της καθ' ομοίωσιν δράσης του υποκειμένου προς το θείο πρότυπο. Για το λόγο αυτό ο ηγεμόνας «οφείλει τό κόσμιον» - κατά την έκφραση του Βλεμμύδη – με τη σημασία της διαμόρφωσης και εναρμόνισης του ήθους του προς την τάξιν και την οίκονομίαν της κτιστής

⁷⁴⁶ VERNANT J.P, σ. 386.

⁷⁴⁷ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤ., *Κοινωνία θεώσεως. Η σύνθεση χριστολογίας και πνευματολογίας στο έργο του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 2001, σ. 59.

δημιουργίας. Οι όροι αντιπαραβάλλονται εύστοχα από την Ελένη Γλύκατζη – Αρβελέρ με τις αρχαιοελληνικές έννοιες του *μέτρου* και της *σοφίας* αντίστοιχα για να καταδειχθεί η θέση τους στην πολιτική σκέψη και τον πνευματικό προσανατολισμό των Βυζαντινών: «*Αυτή η απροσδόκητη σύγκριση των εννοιών της τάξης και της οικονομίας με εκείνες του μέτρου και της σοφίας είναι για μας το πιο γρήγορο μέσο για να καθορίσουμε το πλαίσιο, μέσα στο οποίο έδρασε πάντα ο Βυζαντινός άνθρωπος [...]. Οι έννοιες της τάξης και της οικονομίας καλύπτουν, πράγματι, για τον Βυζαντινό το σύνολο των αρχών και των αρετών [...] που οφείλουν να διέπουν την κοινωνία [...]*»⁷⁴⁸.

Η περαιτέρω εξέταση των παραπάνω όρων – *τάξις* και *οίκονομία* - οδηγεί, μάλιστα, σε ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις γύρω από το μεταφυσικό - οντολογικό υπόβαθρο της βυζαντινής πολιτικής παράδοσης. Η έννοια *τάξις* διατηρεί ως ένα βαθμό σημασιολογικά το αρχαιοελληνικό κοσμολογικό της φορτίο. Πρόκειται, επομένως, για όρο που νοηματοδοτείται αρχικά ως κατηγορία της φύσης, της κοινωνίας και των ανθρωπίνων σχέσεων. Είναι εκείνη η καθεστηκυία αρχή, η εγγεγραμμένη στα πράγματα του κόσμου, η οποία στο Βυζάντιο παίρνει τη σημασία της ουράνιας και θείας ιεραρχίας. Στην ηθική, πνευματική και θεσμική γλώσσα του βυζαντινού κόσμου ο απεριόριστος σεβασμός της αυτοκρατορικής τάξης απορρέει από αυτήν ακριβώς την αναγνώριση της οντολογικής διάταξης. Κάθε άτομο και κοινωνική ομάδα έχει καθορισμένη θέση μέσα στον κόσμο και ως εκ τούτου προκύπτει και η μετεγγραφή της μεταφυσικής αυτής αντίληψης σε ηθικές αρχές που όφειλαν να γίνονται σεβαστές για το κοινό καλό. Από αυτήν ακριβώς την αναγνώριση και κατάφαση της μεταφυσικής τάξης των πραγμάτων αντλεί τη νομιμοποίηση του το βασιλικό πολίτευμα κατά τον Κωνσταντίνο Ζ' ο Πορφυρογέννητο στο έργο του *Ἐκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως*: «*τοῦ βασιλείου κράτους ῥυθμῶ καί τάξει φερομένου, εἰκονίζοι μὲν τοῦ δημιουργοῦ τὴν περί τότε τό πᾶν ἁρμονίαν καί κίνησιν*»⁷⁴⁹.

⁷⁴⁸ ΓΛΥΚΑΤΖΗ – ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛ., σ. 162.

⁷⁴⁹ PG 112, 77C.

Δ.2. Η ηθική φιλοσοφία στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

«χρή λοιπόν τόν βασιλέα προβασιλεύειν τῶν ἐν αὐτῷ, καί οὕτω δὴ τῶν περὶ αὐτῶν τε καὶ τῶν ἐκτός. Τόν δέ γε μιᾶς οἰκίας οὐκ ἰσχύσαντα, τῆς ἔνδον, κατακρατεῖν, πολλοῦ ἂν δέοι πολλῶν ἀναγορεύεσθαι πόλεων ἀψευδῶς αὐτοκράτορα»⁷⁵⁰.

Η διασύνδεση της κλασικής και βυζαντινής πολιτικής θεωρίας γίνεται ακόμα πιο έντονη στο λόγο του Βλεμμύδη κυρίως στο πεδίο της ηθικής. Ο βυζαντινός φιλόσοφος αφιερώνει επτά από τις 14 συνολικά παραγράφους της πραγματείας του – δηλαδή τις μισές – για να παρουσιάσει το πρότυπο της ηθικής συμπεριφοράς του ιδανικού βασιλιά. Αντλεί, μάλιστα, σημαντικό μέρος της ηθικής του διδασκαλίας από την πλατωνική και ιδίως την αριστοτελική ηθική σκέψη⁷⁵¹, συγκροτώντας από κοινού με τις αρχές της χριστιανικής ηθικής διδασκαλίας τον οδηγό του ενάρετου βίου σύμφωνα με τον οποίο οφείλει να πορεύεται και να διοικεί ο ιδανικός άρχων. «*Επειδή πιστεύει ότι ο φυσικός νόμος δεν παραλλάσσει από τον γραπτό, γι' αυτό υιοθετεί τον τρόπο του σκέπτεσθαι των φιλοσόφων, ιδιαίτερα του Αριστοτέλη τη φορά αυτή, προκειμένου να θεμελιώσει καλύτερα τη χριστιανική ηθική, στην οποία εισάγει ελληνικές αρετές*»⁷⁵² αποφαινεται ο Β.Ν. Τατάκης για τη σχέση βυζαντινής και κλασικής ηθικής σκέψης. Ο Βλεμμύδης στοιχειοθετεί όλες, μάλιστα, τις ηθικές αρετές με αναφορά σε ιστορικά και μυθικά παραδείγματα και πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς. Πρώτα από όλα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται σε μια αποστροφή του λόγου, *«χρή λοιπόν τόν βασιλέα προβασιλεύειν τῶν ἐν αὐτῷ, καί οὕτω δὴ τῶν περὶ αὐτῶν τε καὶ τῶν ἐκτός»⁷⁵³*. Ο βασιλιάς οφείλει πρωτίστως να απελευθερωθεί από τα πάθη, για να μπορέσει με τη σειρά του να ελευθερώσει τους υπηκόους τους από αυτά. Σε διαφορετική περίπτωση γεννιέται εύλογα το ρητορικό ερώτημα για τον ουσιαστικό ρόλο του βασιλέα ως βάση του λαού: *«Πῶς οὖν τις ἐπιθυμίας ἐκτόποις ἢ θυμοῖς*

⁷⁵⁰ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 46, στ. 10-11 · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης *«παράδειγμα τοῦ ὑπηκόου λαοῦ, ἀναγκαζομένου καὶ σπουδάζοντος μιμεῖσθαι αὐτόν»*, PG 142, 613D.

⁷⁵¹ Είναι, άλλωστε, δεδομένη η στενή συνύφανση ηθικής και πολιτικής, ιδίως μάλιστα στο αριστοτελικό έργο, όπου το τέλος της ηθικής φιλοσοφίας του Σταγειρίτη αποτελεί οργανική μετάβαση στον πολιτικό του στοχασμό, βλ. σχ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1177b.

⁷⁵² ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 219.

⁷⁵³ PG 142, 659C · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: *«ἀρμόζει τόν βασιλέα, ἵνα πρῶτον ἑαυτοῦ βασιλεύῃ, καὶ μετὰ ταῦτα παντός τοῦ λαοῦ»*, PG 142, 613D.

ἀλόγοις περικλονοῦμένοις βάσις ἂν εἴη λαοῦ ;»⁷⁵⁴. Κατά βάση, ο Βλεμμύδης επιχειρεί να περιγράψει στο λόγο του τα ηθικά εκείνα ιδιώματα που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν βασιλικές αρετές, τις οποίες, όπως σημειώνει η Σ. Τριαντάρη – Μαρά, «ενεργοποιεί ο βασιλεύς, εφόσον με την αναγωγή στο βασιλικό αξίωμα επιδιώκει να ομοιωθεί προς το βασιλέα του σύμπαντος»⁷⁵⁵.

Στο σημείο αυτό η ανάλυση του Π. Κονδύλη σχετικά με τη σταδιακή στροφή από την παραδοσιακή στη νεότερη μεταφυσική παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Από την πρώτη κιόλας εποχή του ανθρωπιστικού κινήματος – στην οποία ζει και γράφει ο Βλεμμύδης – έχει ήδη αρχίσει να συντελείται σταδιακά το βήμα για τη μετέπειτα ηθικοπρακτική θεμελίωση της μεταφυσικής στους χρόνους πια του Διαφωτισμού. Όπως υποστηρίζει ο Π. Κονδύλης, από το πρώιμο αυτό στάδιο της ανθρωπιστικής αναγέννησης η στροφή αυτή υπόρρητα «παίρνει τη μορφή της υποταγής του Θεού στα ηθικοπρακτικά αιτήματα των Διαφωτιστών»⁷⁵⁶. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι το πρωτείο της ανθρωπολογίας, το οποίο συνυφαίνεται συνειδητά με το πρωτείο του ηθικοπρακτικού προβληματισμού, βασίζεται ακόμα στο μεταφυσικό – θεωρητικό ιδεώδες τόσο του πλατωνικού – αριστοτελικού, όσο και του χριστιανικού μοντέλου μιας *contemplationis Dei* (μελέτης και θεωρίας του Θεού). Στην ανάλυση του Κονδύλη αυτή η σταδιακή εμφάνιση και παρουσία του ανθρωπολογικού κριτηρίου στη μεταφυσική θα μεταβάλλει στα νεότερα χρόνια την κλασική – θεωρητική θεώρηση της στη διαφωτιστική ηθικοπρακτική της εκδοχή που ισοδυναμεί με την πρόταξη της *vitae activae* έναντι της *vitae contemplativae*. Προς το παρόν, όμως, την εποχή που ο Βλεμμύδης συντάσσει τον *Βασιλικό Ἀνδριάντα* του, το μεταφυσικό – θεωρητικό στοιχείο της κλασικής και χριστιανικής ηθικής θεωρίας εξακολουθεί να διαπερνά τα προβλήματα του πολιτικό-κοινωνικού βίου της εποχής.

Δ.2.1. Η ηθική τελείωσις του ηγεμόνα ως βάση στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

«Πρῶτον μὲν οὖν συνεπτυγμένος ὄρος τοῦνομα. Τοῦτ' εὐλογον ἀναπτύξαι κἀντεῦθεν δῆλον θέσθαι, τί βασιλεῦς. Ἔστιν τοίνυν βασιλεύς βάσις λαοῦ · [...] ἢ δέ γε βάσις

⁷⁵⁴ PG 142, 659B · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: «διὰ ταῦτα τῶν ἀναγκαιοτάτων τῶ βασιλεῖ κρατεῖν καὶ βασιλεύειν τῶν ἡδονῶν», PG 142, 620A · πρβλ. επίσης Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1118b-1119b.

⁷⁵⁵ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., σ. 121.

⁷⁵⁶ ΚΟΝΔΥΛΗ Π., σ.σ. 396-397.

στερροτάτη πέφυκεν εἶναι τῶν ἐπ' αὐτῆς, μὴ κατειρωνευομένην μηδ' ἀντιπεφρασμένην τὴν κλῆσιν φέρουσα. Πῶς οὖν τις ἐπιθυμίας ἐκτόποις ἢ θυμοῖς ἀλόγοις περικλονούμενος βάσις ἂν εἴη λαοῦ ;»⁷⁵⁷.

Στο λόγο του Βλεμμύδη συναντώνται σταθερά στοιχεία της βυζαντινῆς πολιτικῆς θεωρίας που αφορούν στην ηθικὴ ολοκλήρωση και τελείωση του βασιλέα. Πρόκειται για μοτίβα που επαναλαμβάνονται στα κείμενα πολιτικῆς φύσης των βυζαντινῶν διανοητῶν. Ωστόσο, ὅπως σημειώνει ο ἕνας εκ των δύο εκδοτῶν της νεότερης ἐκδοσης του *Βασιλικῶς Ἀνδριάντος* του Βλεμμύδη Ιγὸρ Σεβτσένκο, ἐκεῖνο το χαρακτηριστικὸ που προσδίδει στοιχεία αυτονομίας και πρωτοτυπίας στο λόγο του βυζαντινοῦ δασκάλου ἐγκείται στη δομὴ και στο ὕφος που μεταχειρίζεται. Παρατηρεῖ, μάλιστα, ὅτι ο Βλεμμύδης ἀνήκει ἀνάμεσα στους τρεῖς μόλις βυζαντινοὺς συγγραφεῖς κατόπτρων ηγεμόνος – μαζί με τους Κεκαυμένο και Θεοφύλακτο Αχρίδος – που δεν ἀκολουθεῖ την παράδοση του Αγαπητοῦ, τον ὁποῖο χρησιμοποιούν ως πηγὴ τους ὅλοι οἱ προγενέστεροι, ἀλλὰ και μεταγενέστεροι του Βλεμμύδη συγγραφεῖς κατόπτρων⁷⁵⁸. Ο Βλεμμύδης προβαίνει, μάλιστα, και στην ετυμολογικὴ ἐξήγηση της λέξης *βασιλεύς*, με βάση την ὁποία προκύπτει ἡ σημασιολογικὴ σύνδεση του αξιώματος με το λαό. Πρόκειται για ὄρο «*συνεπτυγμένον*», τον ὁποῖο, ἀν ἐπιχειρήσει κανεὶς να ἀναπτύξει, μπορεῖ εὐκόλα να κατανοήσει το περιεχόμενό του. Ο βασιλιάς ὀρίζεται ετυμολογικά ως ἡ *βάσις* του λαοῦ. Ἡ ἐξήγηση της λέξης περὶ βάσης φορτίζεται κυρίως με ηθικοπλαστικὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα.

Ο μονάρχης καθίσταται το θεμέλιο της ηθικῆς στερέωσης των υπηκόων του, καθὼς οφείλει να ἔχει ἀπαλλαγεί ο ἴδιος ἀπὸ τα πάθη και τις ἐπιθυμίες του, ἀπελευθερώνοντας συγχρόνως και τους υπηκόους του ἀπὸ τέτοιου εἶδους συνήθειες που ἐξελίσσονται σε ηθικὰ βαρίδια. Ἡ πρακτικὴ κρίνεται ἐπιτυχῆς, ὅταν συνδυάζει ἀπὸ μέρους του ηγέτη τους λόγους με τα ἔργα, τη θεωρία με την πράξη. Με αὐτὸν τρόπο ο ηγεμόνας θα «θωρακίσει» ηθικὰ τη δική του προσωπικότητα και ταυτόχρονα θα ἀνορθώσει την ηθικὴ στάθμη του λαοῦ:

⁷⁵⁷ *Βασιλικὸς Ἀνδριάς*, σ. 46, στ. 8 · πρβλ. ἀπὸ το κείμενο της παράφρασης «*Ἀναγκαίως τοίνυν ἐστὶ πρῶτον εἰπεῖν τὸν ὄρον τῆς βασιλείας · ἔστι δὲ αὕτη λαοῦ στηριγμὸς ἀμετακίνητος · οὐκ ἐν ὑποκρίσει και ἀπάτῃ ἐναντία τὰ ἔργα δεικνύουσα, και τῷ ὑψηλῷ ὀνόματι ἀντιλέγουσα [...]*», PG 142, 613C.

⁷⁵⁸ ŠEVČENKO I., *Agapetus East and West: The fate of a Byzantine "mirror of princes"*, Harvard University 1978, p. 8.

«Οὕτω καί βασιλέα χρή μή μόνον αὐτόν ἀδούλωτον διαπεφυλάχθαι ταῖς ἡδοναῖς, ἀλλά καί τούς δεδουλωμένους ἐλευθεροῦν καί λόγῳ καί ὑποδείγματι, καί παιάνων ἱερῶν ἐπαῖειν διαπαντός·»⁷⁵⁹

Δεν είναι τυχαία, άλλωστε, η προγενέστερη αναφορά του Βλεμμύδη στη σημασία της φιλοσοφίας. Εν προκειμένω συνδέεται άρρηκτα με την ηθική αρτίωση του ιδεώδους μονάρχη. Πέρα, δηλαδή, από την πνευματική κατάρτιση του βασιλιά, η ενασχόληση με τον φιλοσοφικό στοχασμό προάγει κατά κύριο λόγο την ηθικοπλαστική αρτίωση του ηγεμόνα, ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο προσέγγιζαν οι βυζαντινοί τη σπουδή της φιλοσοφίας εμφανώς επηρεασμένοι από το πνεύμα της στωικής ηθικής. Πρόκειται για καθημερινή άσκηση του λογισμού προκειμένου να μπορέσει ο ηγεμόνας να απαλλαγεί από τις ηδονές. Ο λόγος του Βλεμμύδη είναι σαφής:

«Τό μὲν οὖν ἀνδραποδῶδες καί λίχνον περί τὰς αἰσχίστας τῶν ἡδονῶν, ὄσης ὑπεροψίας ἄξιον, ὅσων ἀποτροπιασμῶν πρὸς τοσαύτης δεσποτείας, πρὸς τηλικαύτης τιμῆς ;»⁷⁶⁰ και «τό γάρ ἐκδεδῶσθαι πρὸς ἔρωτας καί πρὸς γυναῖκας κεχηνέναι καί ὡς διά φορβειᾶς ἔλκεσθαι πρὸς τὰ αἰσχιστα, καί δειλούς καί ἄφρονας ἀπεργάζεται [...] ἐπειδή τόν τόνον τῆς ψυχῆς παραλέλυται»⁷⁶¹.

Έτσι, το συμπέρασμα, στο οποίο ευλόγως οδηγείται ο βυζαντινός διανοητής είναι ότι: «Διά ταῦτα ἀναγκαιοτάτων τῷ βασιλεῖ βασιλεύειν τῶν ἡδονῶν»⁷⁶². Κεντρικής σημασίας ζήτημα στη διαμόρφωση του ήθους του ηγεμόνα αποτελεί η στάση του απέναντι στον ηθικής προέλευσης – αλλά και φιλοσοφικής διερεύνησης – ὄρο τῆς ἡδονῆς. Με το ζήτημα καταπιάνεται ενδελεχώς ο Αριστοτέλης στο 7^ο και 10^ο

⁷⁵⁹ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 48, στ. 16 · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: «Εἰ δὲ ὁ τοιοῦτος λαίμαργος ὑπάρχει καί δοῦλος τῶν αἰσχροῶν ἡδονῶν, ἄξιος ἐστι μισεῖσθαι καί ἀποστρέφεσθαι παρὰ τῆς ὑπεριτάτης τιμῆς καί τοῦ ὕψους τῆς βασιλείας · τίς γάρ οὐκ ἂν αἰσχυνοθεῖ καί μόνον ἐνθυμηθεῖς βασιλικὴν σεμνότητα εἰς αἰσχρὰς καί ἀπρεπεῖς πράξεις ἐπίπτουσιν καί παρόμοια πάσχουσιν [...]», PG 142, 613D.

⁷⁶⁰ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 46, στ. 12.

⁷⁶¹ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 50, στ. 22.

⁷⁶² Βασιλικός Ανδριάς, σ. 54, στ. 33.

βιβλία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του⁷⁶³. Είναι προφανές ότι ο Βλεμμύδης μεταχειρίζεται πρωτίστως τον όρο με εκείνο το αρνητικό περιεχόμενο με το οποίο έχει επιφορτιστεί στον χριστιανικό ηθικό κώδικα. Πρόκειται, ασφαλώς, για τις επίμεμπτες υλικές και σαρκικές απολαύσεις. Ωστόσο, μια προσεκτικότερη εξέταση στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την εν λόγω θεματική αποδεικνύει ότι ο Βλεμμύδης δεν στέκεται μόνο σε μια μονοδιάστατη ηθικολογική προσέγγιση του ζητήματος, αλλά επιχειρεί τη σύνδεση της ηθικής με τη διανοητική αρετή.

Εμβαθύνοντας περαιτέρω, για τον βυζαντινό φιλόσοφο δεν συμβιβάζεται η ηθική ανάπτυξη του ηγεμόνα χωρίς την παράλληλη καλλιέργεια της διάνοιας. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Βλεμμύδης για να προσδώσει στη νοουθεσία του διδακτικό χαρακτήρα είναι αυτό του Οδυσσέα απέναντι στην Κίρκη, ο οποίος παρουσιάζεται ως υπόδειγμα ακλόνητης ηθικής υπόστασης⁷⁶⁴. Αλλά ακόμα πιο χαρακτηριστικό, συνεχίζοντας τη διδασκαλία του κινούμενος στο χώρο της μυθολογικής παράδοσης, είναι το παράδειγμα με το *έρμαϊκόν μῶλυ*⁷⁶⁵. Συμβουλεύει τον ηγεμόνα να κατέχει το μυθικό βότανο της σοφίας, προκειμένου να μπορεί να διακρίνει το καλό από το φαύλο και να κατευθύνει τις πράξεις του ίδιου και του λαού. Αναμφίβολα ο Βλεμμύδης επιχειρεί στο σημείο αυτό να θίξει – έστω και ακροθιγώς – τις σχέσεις διάνοιας και επιθυμίας, ευθυγραμμιζόμενος κατά κάποιον τρόπο με τη σωκρατική άποψη, την οποία ο Αριστοτέλης επαναδιατυπώνει στο 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του. Συνεπώς, μια τέτοια αντίληψη σημαίνει ότι δεν μπορεί κανείς να επιθυμεί και να ενεργεί σε αντίθεση με τη γνώση⁷⁶⁶.

⁷⁶³ Κατά τον Ρος, ο Αριστοτέλης διερευνά τρεις απόψεις σχετικά με την ηδονή: (α) την σπενσίπεια απόρριψη της ηδονής, (β) την πλατωνική θέση ότι οι περισσότερες – όχι όμως όλες – ηδονές είναι φαύλες και (γ) την επίσης πλατωνική άποψη ότι η ηδονή δεν συνιστά το υπέρτατο αγαθό (τό ἄριστον). Τις θέσεις του για την ηδονή ο Πλάτων αναπτύσσει κυρίως στο διάλογο *Φίληβος* (48a κ.ε., 53c, 66e κ.ε.). Όπως παρατηρεί, μάλιστα, ο έγκριτος αριστοτελιστής, ο Μακεδόνας φιλόσοφος μεταβαίνει από την υπερασπιστική γραμμή της ηδονής στο 7^ο βιβλίο σε μια περισσότερο κριτική και ισορροπημένη στάση με τη διάκριση των ειδών της ηδονής στο 10^ο βιβλίο, προϊόν ωριμότερης σκέψης, βλ. σχ. ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ.σ. 319-326.

⁷⁶⁴ *Βασιλικός Ανδριάς*, σ. 46, 48, στ. 12-13.

⁷⁶⁵ «*Βασιλεῖ δ' ἄγαν ἐπιπρεπές Ἐρμαϊκόν μῶλυ, φάρμακον λογικόν, πρὸς τὰς τῆς ἡδονῆς γοητείας ἀντιπαθές*», *Βασιλικός Ανδριάς*, σ. 48, στ. 14.

⁷⁶⁶ «*ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεῦσθαι, οὐκ ἐναντίας δέ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός – ἢ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλὰ οὐχ ἡ δόξα τῷ ὀρθῷ λόγῳ [...] οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τό πάθος*», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1147b.

Συνεχίζοντας τη διδασκαλία του στη δεύτερη επιστολή του προς τον Θεόδωρο Β' ο Βλεμμύδης επισημαίνει ότι ο βασιλιάς αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της κοινωνίας. Είναι εκείνος που στερεώνει το κοινωνικό οικοδόμημα, στηρίζει τη συνοχή της κοινωνίας, καθώς στο πρόσωπό του συναιρούνται δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά της χρηστής διακυβέρνησης. Πρόκειται για τις αρετές της νόησης και της λογικής που καθιστούν τον ηγεμόνα «θαυμαστό» και «νοερό»:

«οὗτω συνάπτεις καί τά διεστηκότα ὁ στερρότατος συ καί τῶν ὁμοειδῶν ὑπερέζοχος κατά πᾶν προτέρημα κάλλιστον [...] διά τοῦτο θαυμαστός εἶ καί ὄντως νοερός τε καί λογικός νῶ καί λόγῳ συναρμοζόμενος»⁷⁶⁷.

Η αρετή ως ἴδιον γνώρισμα του κάθε ανθρώπου, αλλά ιδίως του βασιλέως, εξυμνείται στην έκτη επιστολή του προς τον Θεόδωρο Β' από τον Βλεμμύδη ως ανώτερη έναντι όλων των υπολοίπων λόγω της ελευθεριότητας και της μεγαλοπρέπειας που τη συνοδεύουν. Η κατάκτησή της από τον ηγεμόνα συνεπάγεται την απομάκρυνση και κυρίως την αντίσταση απέναντι σε κάθε είδους υλικές απολαύσεις, διατηρώντας το ακέραιο και το άτεγκτο του χαρακτήρα του.

«οὐ γάρ τοῖς χρήμασιν ἀπονέμει τό χρήσιμον, ἀλλά τῷ φύσει καλῷ, χρημάτων ἔχων ἀπάντων ὑπεράνω τήν ἀρετήν. Εἰ δέ καί τούτων λόγος μικρός, ἀλλά διά τήν ἐλευθεριότητα τήν τε μεγαλοπρέπειαν καί πάλιν ἡ ἀρετή προτετίμηται. Σύμβολον οὖν ἐν καταλλήλῳ καιρῷ βασιλικωτάτης ἕξεως προσαγωγή μοναχοπρεπής»⁷⁶⁸.

Η επίδραση της πλατωνικής – σωκρατικής και αριστοτελικής ηθικής είναι εμφανής στο λόγο του Βλεμμύδη. Όπως εύστοχα παρατηρεί η Σ. Τριαντάρη – Μαρά στη σχετική μελέτη της η ηθικοποίηση του βασιλέα επιτυγχάνεται με ιδιώματα που προέρχονται από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία⁷⁶⁹ σε συνδυασμό πάντα με τις θεμελιώδεις αρχές της χριστιανικής ηθικής. Για να μπορέσει ο ηγεμόνας να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις του αξιώματός του προϋποτίθεται η αρμονική συνεργασία των τριών μερών της ψυχής⁷⁷⁰. Ἐπιθυμητικόν και βουλευτικόν υπόκεινται και υποτάσσονται – κατά την πλατωνική διδασκαλία – στη δικαιοδοσία του

⁷⁶⁷ FESTA N., II, 11-13, 20-21.

⁷⁶⁸ FESTA N., VI, 3-7.

⁷⁶⁹ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., σ. 123.

⁷⁷⁰ Πλάτων, Πολιτεία Δ 430c-432a, 442c, Φαίδων 237e-238a.

λογιστικοῦ. Αυτή η συνέργεια χαρακτηρίζει τον σόφρονα πολιτικό, τον οποίο επαινεί ο Πλάτων στους διαλόγους *Φαίδων* και *Συμπόσιον*⁷⁷¹. Με αυτόν τον τρόπο καθιερώνεται η νέα τάξη ηθών, η οποία – κατά την αριστοτελική θεωρία – καθίσταται απαραίτητη για την ομαλή πολιτική συγκρότηση του κράτους⁷⁷². Στην ίδια ακριβώς γραμμή κινείται και η διατύπωση της ηθικής διδασκαλίας του Βλεμμύδη στην πολιτική του πραγματεία. «*Κρίνας εἶναι τούς βασιλεῖς, διά τε τό τῆς ἀξίας θεοειδές, καί ὅτι σωφροσύνη καί ἀνδρείας καί φρονήσεως συνοχή*»⁷⁷³ είναι η διδαχή του βυζαντινού δασκάλου προς τον ηγεμόνα, επαναλαμβάνοντας τις τέσσερις αρχαιοελληνικές αρετές⁷⁷⁴ (σωφροσύνη, ανδρεία, φρόνηση, δικαιοσύνη), τις οποίες συναντάμε και στον περίφημο λόγο του Θεοφυλάκτου Αχρίδος *Παιδεία βασιλική*⁷⁷⁵, αλλά και στον Μιχαήλ τον Εφέσιο στα *Σχόλια* του στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη⁷⁷⁶. Ο Κ. Χρήστου, πάντως, στη σχετική μελέτη του σημειώνει εύστοχα ότι μολονότι ο Βλεμμύδης γνωρίζει την παραπάνω διαίρεση των αρετών κατά Πλάτωνα, ωστόσο «*δεν ασχολείται με την προέλευση και τη λειτουργία των αρετών, κι έτσι ούτε του Αριστοτέλη την ταξινόμηση υιοθετεί. Ακολουθεί δική του γραμμή, καθοριζόμενη από την χριστιανική άποψη περί αρετής και από τις ανάγκες της εξάρσεως της ηθικής πλευράς της προσωπικότητας του βασιλέως*»⁷⁷⁷.

Στις επιστολές του, μάλιστα, 24 έως και 26 προς τον Θεόδωρο Β' Λασκάρη μπορεί κανείς να διακρίνει μια ανάλογη διδακτική θεματική ενότητα στο λόγο του Βλεμμύδη. Ο βυζαντινός δάσκαλος αποδίδει στον Θεόδωρο Β' τον χαρακτηρισμό του «*θεοειδεστάτου*» και «*σοφωτάτου*» βασιλέως. Εξηγεί αρχικά ότι ο συνδυασμός θεωρίας / λόγου και πράξης, η τήρηση της φυσικής τάξης των πραγμάτων, η αγάπη του μαθητή του – έστω και - για την «μάταιη» - όπως αποκαλεί ο Βλεμμύδης - την κοσμική σοφία ανέδειξαν τον νεαρό ηγεμόνα σε έναν εργάτη της αρετής και του πνεύματος. Γι' αυτό το λόγο και σε ορισμένα ζητήματα ο Βλεμμύδης δε διστάζει να αποκαλέσει τον μαθητή του συνεργάτη και διδάσκαλο σε πρακτικά θέματα.

⁷⁷¹ Γράφει σχετικά ο Βλεμμύδης: «*Σωφροσύνη ῥώννυσι σῶμα, σωφροσύνη κραταιοῖ τήν ψυχήν, ἀκολασία δέ καί ἄμφορ διαλυμαίνεται*», σ. 52, στ. 30 · πρβλ. Πλάτων, *Φαίδων* 68c, *Συμπόσιον* 196e.

⁷⁷² Αριστοτέλης, *Πολιτικά* E₁₀, 1311a.

⁷⁷³ *Βασιλικός Ανδριάς*, σ. 50, στ. 21.

⁷⁷⁴ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* Δ, 1130a.

⁷⁷⁵ PG 126, 253A, 281C, 284B.

⁷⁷⁶ ΜΙΧΑΗΛ ΕΦΕΣΙΟΥ, *Aristotelis Politica*, ed. O. Immisch, Leipzig: Teubner 1929, p.p. 303-304.

⁷⁷⁷ ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ. 76.

«ἐπεὶ καὶ λόγον καὶ πράξιν ἠγάπησας καὶ τὰ φύσει συνημμένα καὶ ἀδιαίρετα συνετήρησας καὶ πλεον δὴ τῶν τὰ μάταια σοφῶν ὑπερέστερξας, καὶ πρὸς τὴν τοιαύτην στοργὴν ἐπὶ μᾶλλον καὶ μᾶλλον σαυτὸν παρέθηξας καὶ ὄφθης ἐν σαυτῷ μὲν ἐργάτης τῆς ἀρετῆς, ἐν ἄλλοις δὲ συνεργάτης καὶ διδάσκαλος πρακτικώτατος. εἴη τό Κράτος τῆς Βασιλείας σου καὶ θεοθέλητον καὶ θεοφρούρητον καὶ Θεὸν ἀεὶ δοξάζον παντοίως, καὶ ἀδιαλείπτως ὑπ' αὐτοῦ δοξαζόμενον»⁷⁷⁸.

Ἡ καλλιέργεια τῆς χαρισματικῆς προσωπικότητος τοῦ Θεόδωρου Β', ἄλλωστε, κατὰ τὸν Βλεμμύδη, οφείλεται στο γεγονός ὅτι κατάφερε νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν ὕλη. Τὸν χαρακτηρίζει, μάλιστα, ὡς ὕλης ἄυλον καὶ ὑπὲρ ὕλην φρονούντα, ἀφοῦ κατόρθωσε νὰ ἀπαγκιστρωθεῖ ἀπὸ τὰ δεσμευτικὰ δεδομένα ποὺ προσκομίζουν οἱ αἰσθήσεις. ΓΙΑ τὸν Βλεμμύδη, ἡ ἐπιτυχία ἐγκεῖται στο γεγονός ὅτι ὁ νεαρὸς ἠγέτης πέτυχε νὰ ἀναπτύξει καὶ νὰ διαμορφώσει τὸ ἄυλο καὶ νοερό στοιχεῖο τοῦ χαρακτήρα τοῦ ἐν μέσω μάλιστα τῆς υλικῆς υπεραφθονίας ποὺ συνηθίζουν νὰ κατακλύζουν μοιραία τὸ ἐκάστοτε αυτοκρατορικό περιβάλλον:

«οὐ γὰρ τῆς ὕλης ἔχεται νοῦς, ἀλλὰ τῆς ὕλης ὑπερανῶκισται καὶ εἰ τις οἶδεν ὃ λέγω, καὶ ἀγάπην οἶδεν ἄνευ τῆς ὕλης νοεράν τε καὶ ἱεράν καὶ ἡδονὴν τοιαύτην καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν. ὅς δ' οὐκ ἔγνω τὸν λόγον, καὶ λόγου καὶ νοός ἀπεστέρηται, καὶ ἀγαπᾶν προηγμένος καὶ μὴ εἰδώς μᾶλλον μαίνεται τοῖς τῆς λύσεως τρόποις ἀντὶ τῶν ἀγάπης αἰτιῶν χρώμενος σφαλερῶς. σύ δέ, ὁ ἐν ὕλῃ ἄυλος καὶ ὑπὲρ ὕλην φρονῶν ἐν μέσω τῆς ὕλης, ἔξιν ἔχων ἄυλόν τε καὶ νοεράν, οὔτε τοῦ ὀρᾶσθαι χρήζεις σωματικῶς, οὔτε τῶν ὅσα οἱ ἐπιλήσμονες εἰ μὴ τό πάχος ὑπομυνησκον ἔχοιεν τῆς αἰσθήσεως»⁷⁷⁹.

ΓΙΑ τὸν Βλεμμύδη ὁ χαρισματικὸς βασιλιάς εἶναι αὐτὸς ποὺ ἐγίνε κάτοχος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας. Εἶναι αὐτὴ ποὺ προσφέρει τὴ γνώση μέσα ἀπὸ τὰ δόγματα καὶ τὰ πράγματα, δηλαδὴ τὴν θεία καὶ ἀνθρώπινη σοφία. Διαβλέπει, δηλαδὴ, σὲ αὐτὴ τὸν ἰδανικό συνδυασμὸ θεωρίας καὶ πράξης ποὺ μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἐπιτυχία:

«[...] ὅπως ὁ θεοπρόβλητος βασιλεὺς εἶπερ ποτέ ὤκειώσατο ἡμᾶς καὶ τὸν λόγον τετίμηκε καὶ τῇ ἀληθεῖ φιλοσοφίᾳ τὴν νικῶσαν ἀπονενέμηκε καὶ εἴ τι ἄλλο αἴσιον τοῖς Θεὸν ὀρῶσιν ἀποκεκλήρωκεν · [...] διττὴν γέννησιν δεδιδάγμεθα ἐκ τε δογμάτων ἐκ τε πραγμάτων αὐτῶν, ἀνθρωπίνην δὴ καὶ θεῖαν φημί · τοὺς γὰρ ὑπὲρ τὴν ὕλην καὶ

⁷⁷⁸ FESTA N., XXIV, 31-38.

⁷⁷⁹ FESTA N., XXV, 5-13.

νοοῦντας καί πράττοντας καί θείας γενέσεως καταλλήλως οἱ φιλοσοφοῦντες τά θεῖα κατηξιόκασιν. ἔχω τι καί πλέον ἀναβῆναι καί τά κατά σε θεωρῆσαι τόν ὑπερύψηλον. καινοτομία φύσεων καί πραγμάτων ἐναλλαγῆ διάφοροι κατά καιρούς νεύματι Θεοῦ καθωράθησαν. καί οὐκ ἄν εἴποι τις καίτοι τῶν μήπω κατειλημμένων μή δεδυνημένων γεγενῆσθαι βουλομένου Θεοῦ»⁷⁸⁰.

Δ.2.2. Η ηθική της φιλάνθρωπίας στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

«τῶ καθ' ὁμοίωσιν τεταγμένῳ Θεοῦ καί τοῦ πλάσματος αὐτοῦ πεπιστευμένῳ τήν ἐπιμέλειαν, τό γαληνόν προσηρμόσθω καί ἡμερον, τό ἐπιεικές καί φιλάνθρωπον.»⁷⁸¹.

Στον ηθικό, ἀλλά συγχρόνως καί πολιτικό «οπλισμό» του βασιλιά ἀπαραίτητα γνωρίσματα, κατά τον Βλεμμύδη, θεωροῦνται τό γαληνόν καί τό ἡμερον, τό ἐπιεικές καί ἰδίως τό φιλάνθρωπον. Εἶναι γεγονός ὅτι οἱ τρεῖς πρώτες ἀπό τις παραπάνω ηθικές κατηγορίες (γαληνόν, ἡμερον καί ἐπιεικές) δέν εἶναι παρά συνοδά γνωρίσματα της τελευταίας, ἡ ὁποία ἐξαίρεται στον βυζαντινό ηθικό ἀξιακό κώδικα ὡς ἡ σπουδαιότερη τῶν ἀρετῶν, δηλαδή της φιλάνθρωπίας. Ο Βλεμμύδης εἶναι σαφής στις νοθεσίες του πρὸς τον βασιλέα. Η ἐπιεικής καί φιλάνθρωπη συμπεριφορά του πρὸς τους υπηκόους του ἐξασφαλίζει τό χάρισμα του θεοπρόβλητου καί του λαοπρόβλητου ηγέτη. Μεταχειρίζεται, μάλιστα, στο λόγο του παραδείγματα ἀπό τό πεδίο της ἱστορίας καί της μυθολογίας, προκειμένου να τεκμηριώσῃ τή θέση του. Ὡς υποδείγματα ἡγετῶν φιλάνθρωπης διάθεσης καί ἐπιεικούς στάσης ἀέναντι στους υπηκόους ἐπικαλεῖται τις περιπτώσεις του Ἰέρωνος του Συρακουσίου, του Ἀλκιμου του Λυδοῦ καί του Ρωμαίου αυτοκράτορα Τραϊανού⁷⁸². Η ἀναφορά της φιλάνθρωπίας εἶναι κοινός τόπος στην πλειοψηφία τῶν ἔργων της βυζαντινῆς διανόησης. Ἐχει, ἀσφαλῶς, τήν προέλευσή της ὡς ηθικού γνώρισματος στην κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν σχέση του ιδεώδους ἡγεμόνα με τον Μεγάλο Βασιλέα, ὡστόσο ἡ σημασία της στον πολιτικό ἀξιακό κώδικα μπορεῖ να ἀναζητηθεῖ στην κλασική γραμματειακή παράδοση. Πρώτος ὁ Πλάτων εἰσάγει τήν ἔννοια ὡς φιλοσοφική κατηγορία στους

⁷⁸⁰ FESTA N., XXVI, 7-9, 24-31.

⁷⁸¹ Βασιλικός Ἀνδριάς, σ. 54, στ. 35 · πρβλ. ἀπό τό κείμενο της παράφρασης: «Τὸ δὲ ὄργιλον καί μανικὸν παραπέμπειν εἰς τοὺς ληστάς· καὶ τὸ ἀπηγὲς καὶ ἀσυμπάθητον κατὰ τὴν τῶν πονηρῶν δαιμόνων μισανθρωπίαν. [...] τὸ γαληνὸν ὀφείλει ἔχειν καὶ ἡμερον καὶ φιλάνθρωπον» PG 142, 620A · Ἀριστοτέλης, Ἠθικά Νικομάχεια 1126a-b.

⁷⁸² Βασιλικός Ἀνδριάς, σ.σ. 60, 63, στ. 55-58, 61-63.

διαλόγους του και συγκεκριμένα στον *Ευθύφρων*⁷⁸³, ενώ προηγουμένως στην αισχύλεια δραματουργία⁷⁸⁴ ο όρος έχει ήδη αποκτήσει το αντίστοιχο θεολογικό φορτίο, καθώς διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο προσωποποιημένος στη μορφή του φιλόανθρωπου Προμηθέα, ο οποίος θέλησε να συνδράμει με την προσφορά του το ανθρώπινο γένος. Όπως ήδη έγινε αντιληπτό από τη δειγματοληπτική αναφορά στις αρχαίες πηγές, όλες αυτές οι έννοιες του όρου ήταν σε χρήση στον κλασικό στοχασμό ως: (α) αγαπητική προσφορά των θεών προς τους ανθρώπους και (β) ως ευαισθησία και αλληλεγγύη του ανθρώπου προς τον συνάνθρωπο.

Στη βυζαντινή γραμματεία η έννοια της φιλανθρωπίας απαντά σε πληθωρικό αριθμό πηγαίων αναφορών. Παρουσιάζεται ως ύψιστο προτέρημα, έχοντας, μάλιστα, την οντολογική της θεμελίωση στο ουσιακό γνώρισμα του φιλόανθρωπου αρχετύπου. Πρόκειται για ηθικό ιδίωμα που συμβάλλει κατ' εξοχήν στην εξομοιωτική απόπειρα του αυτοκράτορα προς το θεϊκό μοντέλο. Στον *Αγαπητό*⁷⁸⁵, έναν εκ των επιφανέστερων και πιο πολυδιαβασμένων βυζαντινών πολιτικών διανοητών, ο όρος συνοδεύεται από το ομηρικό επίθετο *θεοείκελον*, χαρακτηρισμός που αποδίδει πλήρως το σημασιολογικό εύρος και βάθος της έννοιας σε όλες τις διαστάσεις της στο πεδίο της χριστιανικής οντολογίας. Πρόκειται – κατά το πρώτο συνθετικό – για μια ιδιότητα θείας προέλευσης και συγχρόνως το δεύτερο συνθετικό της λέξης αποτυπώνει το αποτέλεσμα της εξομοιωτικής διαδικασίας που δεν είναι άλλο από την ομοίωση με το θεϊκό πρότυπο. Δεν είναι μόνο η περίπτωση του Αγαπητού, ο οποίος επαναλαμβάνει σε όλους τους τόνους την αξία της φιλανθρωπίας καθ' όλη την έκταση της πολιτικής του πραγματείας⁷⁸⁶, αλλά και αυτές των Θεμιστίου⁷⁸⁷,

⁷⁸³ «ἐγὼ δὲ φοβοῦμαι μὴ ὑπὸ φιλανθρωπίας δοκῶ αὐτοῖς ὅτιπερ ἔχω ἐκκεχυμένως παντὶ ἀνδρὶ λέγειν, οὐ μόνον ἄνευ μισθοῦ, ἀλλὰ καὶ προστιθεὶς ἂν ἡδέως εἴ τις μου ἐθέλει ἀκούειν», Πλάτων, *Ευθύφρων* 3d· βλ. επίσης «κηδεμών τῆς πόλεως», Πλάτων, *Πολιτεία* 412d-e · Ταῦτόν δὴ καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τό γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τό τῶν δαιμόνων, Πλάτων, *Νόμοι* Δ 713d

⁷⁸⁴ «Τοιᾶσδέ τοι ἁμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην, ὡς ἂν διδαχθῆ τὴν Διὸς τυραννίδα στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπον», Αἰσχύλος, *Προμηθεὺς Δεσμώτης* στ. 10-11.

⁷⁸⁵ «τό μὲν ἀπάνθρωπον, ὡς θηριῶδες ἀποστρεφόμενος, τό δὲ φιλόανθρωπον, ὡς θεοείκελον ἐνδεικνύμενος», ΑΓΑΠΗΤΟΣ, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν* 40, PG 86, 1176.

⁷⁸⁶ «Σεπτὴ δικαίως ἐστὶν ἡ ὑμῶν βασιλεία, ὅτι τοῖς πολεμίοις μὲν δεικνύει τὴν ἐξουσίαν, τοῖς ὑπηκόοις δὲ νέμει φιλανθρωπίαν», ΑΓΑΠΗΤΟΥ, 1169 · «Ἀεὶ δὲ φιλόανθρωπα καὶ βούλεσθαι καὶ πράττειν [...]», 1165 · «Ἡλίου μὲν ἔργον ἐστὶ τό καταλάμπειν ταῖς ἀκτῖσι τὴν κτίσιν, ἄνακτος δὲ ἀρετὴ τό ἐλεεῖν τοὺς δεομένους [...]», 1180.

Βασιλείου Α' του Μακεδόνα⁷⁸⁸ και Αντωνίου Μέλισσα⁷⁸⁹ του μοναχού, οι οποίες αποτελούν ενδεικτικές μόνο – και αντιπροσωπευτικές – περιπτώσεις σταχυολόγησης πηγαίων αναφορών για την ποικιλία και τη σημασιολογική διακύμανση του όρου στη βυζαντινή πολιτική φιλολογία. Έτσι στη βυζαντινή παράδοση η φιλανθρωπία απέκτησε ένα εκτεταμένο – σε σχέση με την προχριστιανική περίοδο – βάθος. Στη σκέψη και τη γλώσσα των βυζαντινών η φιλανθρωπία συνιστά: (α) φιλοσοφική κατηγορία, (β) θεολογική ιδιότητα, (γ) πολιτικό ιδίωμα και (δ) κοινωνική υποχρέωση και καθήκον. Επομένως, η βυζαντινή φιλανθρωπία εμπεδώνεται από μία σκόπιμη όχι μόνο εκκλησιολογική, αλλά και πολιτειολογική σημασία στο πλαίσιο της άσκησης κοινωνικής πολιτικής από την πλευρά του αυτοκράτορα⁷⁹⁰. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, μάλιστα, αποτελεί η θεσμική κανονικοποίησή της με τον ιστ' κανόνα της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, η οποία κάνει λόγο για «*τήν αὐθεντίαν τῆς φιλανθρωπίας*»⁷⁹¹.

Στην έβδομη επιστολή του, μάλιστα, προς τον μαθητή του Θεόδωρο Β' Λάσκαρι ο Βλεμμύδης δεν παραλείπει να υπενθυμίσει τις θεμελιώδεις αρχές που διαμορφώνουν σε σημαντικό βαθμό τη βυζαντινή πολιτική θεωρία. Ο βυζαντινός δάσκαλος υπογραμμίζει στον Θεόδωρο Β' την καταστατική γραμμή πάνω στην οποία χαράσσεται παραδοσιακά η βυζαντινή κοινωνική πολιτική του κράτους απέναντι στους υπηκόους του, βασισμένη πάνω στην πρόνοια, τη συγκατάβαση και τη φιλανθρωπία. Πρόκειται, ασφαλώς, για χριστιανικές αρετές, τις οποίες η βυζαντινή αυτοκρατορία ιδιοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό από την ορθόδοξη ηθική, προκειμένου να προσδώσει κοινωνικό χαρακτήρα στη μοναρχική διακυβέρνηση.

⁷⁸⁷ Ο Θεμίστιος χαρακτηρίζει τη φιλανθρωπία ως *έξαρχο* των αρετών σε σύγκριση με την πραότητα, τη δικαιοσύνη και την ευσέβεια, βλ. σχ. ΘΕΜΙΣΤΙΟΥ, *Έπί τῆ φιλανθρωπία τοῦ αυτοκράτορος Θεοδοσίου*, 226d.

⁷⁸⁸ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Κεφάλαια παραινετικά πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Λέοντα*, PG 107, 28.

⁷⁸⁹ ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΜΕΛΙΣΣΑ, *Περὶ βασιλέως χρηστοῦ δικαίου, καὶ περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, PG 136, 1004.

⁷⁹⁰ Για τη φιλανθρωπία στη βυζαντινή κοινωνία βλ. ενδεικτικά ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΥ Δ., *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, εκδ. Φως, Αθήνα 1990 · του ίδιου, *Ελληνική ευποιία και ελληνοχριστιανική φιλανθρωπία. Από την αρχαιότητα έως τον βυζαντινόν μεσαίωνα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008 · ΜΕΤΑΞΑ Ι., ΑΝΔΡΕΑΔΗ Γ., ΖΙΑΚΑ Θ., ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., κ.α. (συλλογικό έργο), *Περὶ φιλανθρωπίας*, εκδ. Art-emis, Αθήνα 2009.

⁷⁹¹ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ Α., *Οι Ιεροὶ Κανόνες*, εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήνα 1949², σ. 55.

«Εἰ Θεός, καί πρόνοια · εἰ μή πρόνοια, οὐδέ Θεός, τοῦτο λέγουσι οἱ φιλόσοφοι σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφή · σύ τοίνυν θεοειδέστατος ὢν, προνοοίης ἄν ἀναγκαίως τῶν τῆς σῆς προνοίας ἐξηρημένων (ἀντιστρέψαι γάρ οὐ προήρημαι). Πάλιν εἰ φιланθρωπία, καί συγκατάβασις · εἰ μή συγκατάβασις, οὐδέ φιλανθρωπία. σύ γοῦν φιλάνθρωπος ὢν, ἐπεὶ καί αὐτός χρῆζεις φιλανθρωπίας, δίκαιος ἄν εἴης συγκαταβαίνειν τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν. ὁ γάρ μή τοῖς οἰκειοτάτοις συγκαταβαίνων πότε τοῖς ἀλλοτρίοις συγκαταβήσεται; μή συγκαταβαίνων ποῦ ἄν δείξαι τό θεοειδές ; εἰ δέ θεῖον τό συγκαταβαστικόν, τίνος ἄν εἴη τό ἀσυγκατάβατον ; εἰ τό ἡμερον βασιλικόν, ποῖον ἄν εἴη τό ἀντίθετον ; ἀλλ' εὐσεβές ; οὐ μέν οὖν»⁷⁹².

Ο ιδανικός βασιλέας αποβαίνει – κατά τον Βλεμμύδη - «πρῶτος ἡγεμών καί παιδευτής ἐν τοῖς ἡθεσι»⁷⁹³. Ἐχοντας ἤδη αποδώσει τον αγιογραφικό χαρακτηρισμό του ποιμένα των λαῶν⁷⁹⁴ θεωρεῖ ὅτι η πραότητα, η ταπεινότητα, η συμπάθεια και η συμπόνια, ἀλλά πάνω ἀπό ὅλα η «βασιλίσσα» των ἀρετῶν, η σωφροσύνη, συνθέτουν το ηθικό πορτρέτο του ιδεώδους μονάρχη. Κατά τον Βλεμμύδη, κρίνεται, μάλιστα, με αυστηρό τρόπο το μειονέκτημα της φιλαργυρίας, οἱ συνέπειες της ὁποίας εἶναι ολέθριες: «Ἔστιν δέ καί ὁ τῶν χρημάτων ἔρως ἀπρεπής ἄγαν τῷ βασιλεῖ καί ἀνάρμοστος · [...]»⁷⁹⁵. Τέσσερα οφείλουν να εἶναι τα γνωρίσματα που υποχρεοῦται να καταπολεμήσει ο ἡγεμών στον ἀγῶνα του πρὸς την ηθική τελείωση, τὸ ἀνελεύθερον καὶ τὸ μικροπρεπές, τὸ καπηλικόν καὶ τὸ πλεονεκτικόν⁷⁹⁶. Πρόκειται για ἐλαττώματα που οφείλει να ἀποβάλλει ὁ ἀρχων σε ὅ,τι ἀφορᾶ στη στάση πρὸς την ἀπόκτηση χρημάτων, περιουσιακῶν στοιχείων καὶ ἐν γένει υλικῶν ἀγαθῶν, προκειμένου να μπορέσει να φθάσει στη διαμόρφωση του θεμελίου του βασιλικῶν ἡθους, της φιλανθρωπίας.

⁷⁹² FESTA N., VII, 1-11.

⁷⁹³ PG 142, 662C · πρβλ. ἀπὸ το κείμενο της παράφρασης το χαρακτηρισμό «διδάσκαλος τῶν ἡθῶν», PG 142, 621C.

⁷⁹⁴ Ὁπ.π..

⁷⁹⁵ PG 142, 664A · πρβλ. ἀπὸ το κείμενο της παράφρασης: «Ἔστι δέ καί ὁ τῶν χρημάτων ἔρως ἀπρεπής μάλιστα τῷ βασιλεῖ καί ἀνάρμοστος», PG 142, 625B-C.

⁷⁹⁶ «τέτταρα γάρ ἐντεῦθεν ἀποκυῖσκειται τέρατα, τό ἀνελεύθερον, καί τό μικροπρεπές ἐν ταῖς δόσεσι, τό καπηλικόν, καί τό πλεονεκτικόν ἐν ταῖς λήψεσι», PG 142, 664A · πρβλ. ἀπὸ το κείμενο της παράφρασης: «τέσσαρα γάρ ἀπὸ τῆς φιλοχρηματίας γεννῶνται τὰ κάκιστα · τὸ μικροπρεπές καὶ φειδωλὸν ἐν ταῖς δόσεσι · τὸ καπηλικόν καὶ πλεονεκτικόν ἐν τῷ παρ' ἑτέρων λαμβάνειν αὐτῶν», PG 142, 625B-C · πρβλ. Ἀριστοτέλης, Ἠθικά Νικομάχεια 1120a-1123a.

Δ.2.3. Η ιατρική ηθική στη βυζαντινή πολιτική παράδοση

«εἰδὸτι καλῶς ὅτι τό ἀρχόμενον συγγενές, καί ὡς ἑαυτόν περιέποντι, τῶν ὑγιαίνοντων προμηθουμένῳ, τοὺς ἀρρωστοῦντας ἐπισκεπτομένῳ, καί θεραπείας ἀξιοῦντι τῆς κρείττονος, μαλάγματι μὲν ὡς ἐπίπαν καί καταδέσμοις · ποτέ δέ καί κατά πολλήν ἀνάγκην προσφερομένῳ καί αὐστηρότερον, εἴπερ μετά συχνήν καί παρήγορον ἀγωγὴν ὀρώη τὴν νόσον ἀγρίαν τε καί δυσκάθεκτον · ὡς μέντοι μέλεσι γνησίοις συνοδυνωμένῳ τοῖς πάσχουσιν·»⁷⁹⁷.

Η συμβουλή του Βλεμμύδη προς τον ιδεώδη ηγεμόνα χαρακτηρίζεται από τις αρχές ενός οιονεί προνοιακού κράτους. Αυτό, ασφαλώς, διαφάνηκε ήδη από την προτροπή του βυζαντινού δασκάλου για την ανάγκη άσκησης φιλόανθρωπης πολιτικής από μέρους του βασιλιά. Από την παραπάνω νουθεσία απορρέει και η συνακόλουθη θέση ότι ο άρχων οφείλει να αντιμετωπίζει τους υπηκόους του ως ασθενείς του. Η φρασεολογία και η ορολογία που μεταχειρίζεται ο Βλεμμύδης στη σχετική αποστροφή του λόγου του είναι ενδεικτικές της αντίληψης που θα πρέπει να διέπουν τις σχέσεις μεταξύ άρχοντος και αρχομένων: *τῶν ὑγιαίνοντων, τοὺς ἀρρωστοῦντας, θεραπείας, ἀγωγὴν, τὴν νόσον, τοῖς πάσχουσιν, τό ἄλγος*. Πρόκειται για μερικές μόνο από τις λέξεις και τους όρους που μεταχειρίζεται ο Βλεμμύδης στην πραγματεία του, ορολογία εισαγόμενη και προερχόμενη κατεξοχήν από το χώρο της ιατρικής επιστήμης, στοιχείο που υποδηλώνει τον τρόπο με τον οποίο ο ιδεώδης ηγεμόνας προσεγγίζει – ή ορθότερα οφείλει να προσεγγίζει – τους υπηκόους του:

«ὥσπερ γάρ ἐκεῖ τῆς τῶν ὀδυνῶν αἰσθήσεως ἡ φορὰ τῆς νόσου κατακρατεῖ, παραπλησίως κἀνταῦθα τοὺς ὀργιζομένους τό τοῦ θυμοῦ διατίθησιν ἀκατάσχετον, καί οὐ μεθήσιν ἐννοεῖν, ὅσον ἂν ἠνιῶντο πάσχοντες οὗτοι · καί ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας ὁ τιμωρούμενος, καί οἷον φέρει τό ἄλγος · καί οἷαν ὁ συμπαθῆς δεσπότης ἀπάγει τὴν ἄμυναν·»⁷⁹⁸.

Η στάση του ηγεμόνα απέναντι τόσο στα υγιή όσο και στα ασθενούντα μέλη της κοινωνίας χαρακτηρίζεται από ιατρικής φύσεως μέριμνα και φροντίδα⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ Βασιλικός Άνδριάς, σ. 54, στ. 35 PG 142, 661C.

⁷⁹⁸ PG 142, 661D.

⁷⁹⁹ Για την ιατρική ηθική της βυζαντινής θεολογίας μπορεί κανείς να ανατρέξει ενδεικτικά ΡΩΜΑΝΙΔΗ Ι., *Το προπατορικόν αμάρτημα*, εκδ. Πουρνάρα, Αθήνα 2010 · ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡ., *Η*

Απουσιάζει σε κάθε περίπτωση το στοιχείο της δικανικής – τιμωρητικής αντίληψης από την πολιτική πρακτική και την ηθική στάση του άρχοντα, καθώς απορρίπτονται το *όργιλον* και *μεμηνός*, το *άπηνές* και η μισανθρωπία:

«Τό δ' *όργιλον* καί *μεμηνός* *ἀπερρίφθω* λησταῖς, ὧν κατά τήν τοῦ ὄφεως ὁμοίωσιν ὁ θυμός · ὧν κατά τήν δαιμονικήν μισανθρωπίαν τό *άπηνές* ·»⁸⁰⁰.

Προληπτική και προνοητική για τους υγιείς, θεραπευτική και ιαματική για τους ασθενούντας είναι το ηθικό – πολιτικό μοντέλο που προτείνεται από τον Βλεμμύδη. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο πρώτος που επιχείρησε να εισάγει τη χρήση ιατρικών όρων στο πλαίσιο της συστηματικής μελέτης της ανθρώπινης συμπεριφοράς υπήρξε ο Αριστοτέλης. Στο 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του ο Μακεδόνας φιλόσοφος αποδίδει σε ορισμένες περιπτώσεις στις ανθρώπινες πράξεις σε νοσώδη ή αλλιώς ψυχοπαθολογικά αίτια, συνδέοντας την ηθική με την ιατρική και συγκεκριμένα την ψυχολογία⁸⁰¹. Ακόμα πιο διαφωτιστική για την ορθότερη και πληρέστερη κατανόηση του ιαματικού – θεραπευτικού χαρακτήρα στην απονομή της δικαιοσύνης από την αυτοκρατορική εξουσία αποβαίνει η μελέτη των κειμένων της ασκητικής και κανονικής παράδοσης για να φωτίσει εναργέστερα την εν λόγω θεματική. Μέσα από μια σύντομη και αντιπροσωπευτική πηγαία προσπέλαση γίνεται εύκολα αντιληπτή η ερμηνεία της αμαρτίας ως οντολογικής αστοχίας, η οποία θεραπεύεται και δεν τιμωρείται. «*Συγγνωστόν γάρ, οὐ τιμωρητόν, ἡ ἀσθένεια*»⁸⁰² και «*Ὁ Θεός οὐ κολάζει τινά ἐν τῷ μέλλοντι, ἀλλ' ἕκαστος ἑαυτόν δεκτικόν ποιεῖ τῆς*

ελευθερία του ἡθους, εκδ. Ἴκαρος, Αθήνα 2011 · ΝΗΣΙΩΤΗ Ν., *Προλεγόμενα εἰς τήν θεολογικήν γνωσιολογίαν. Τό ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καί ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ*, Αθήνα 1965, ιδ. σ.σ. 131-133, 217-219 · του ίδιου, *Φιλοσοφία της θρησκείας*, ιδ. σ.σ. 38-39.

⁸⁰⁰ PG 142, 661C · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: «*Τὸ δὲ ὄργιλον καὶ μανικὸν παραπέμπειν εἰς τοὺς ληστάς· καὶ τὸ ἄπηνές καὶ ἀσυμπάθητον κατὰ τὴν τῶν πονηρῶν δαιμόνων μισανθρωπίαν. [...] τὸ γαληνὸν ὀφείλει ἔχειν καὶ ἡμερον καὶ φιλάνθρωπον*» PG 142, 620A · Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1126a-b.

⁸⁰¹ Σχετικά με την θηριότητα, το ένα από τα τρία είδη κακίας που διακρίνει ο Αριστοτέλης, ο Μακεδόνας φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι «*γίνεται δ' ἔνια καὶ διὰ νόσους καὶ πηρώσεις*», ενώ αναγνωρίζει ότι κάθε υπερβάλλουσα κακία «*καὶ ἀφροσύνη καὶ ἀκολασία καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσίν*», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1145a, 1149a.

⁸⁰² ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, PG 91, 716C.

μετοχής τοῦ Θεοῦ»⁸⁰³ είναι δύο μόνο ενδεικτικά πατερικά χωρία της βυζαντινής ιαματικής ηθικής, ενώ ακόμα και η κανονική παράδοση ενσωματώνει στις – κατά τα άλλα – νομικές διατυπώσεις της την ιατρική ορολογία της πατερικής θεολογίας⁸⁰⁴. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο β' κανόνας της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, ο οποίος κάνει λόγο «πρός ψυχῶν θεραπείαν καί ἰατρειάν παθῶν». Σε αυτό ακριβώς το σημείο εντοπίζεται η διαφοροποίηση μεταξύ ανατολικής και δυτικής χριστιανικής ηθικής. Ο θεραπευτικός και ιαματικός προσανατολισμός της πρώτης δεν προβλέπει την ύπαρξη αξιομισθίων και καταλόγων με την ποινικοποίηση των αμαρτημάτων και ηθικών ολισθημάτων. Η απουσία, άλλωστε, της δικανικής προσέγγισης και ερμηνείας στη σωτηριολογία της βυζαντινής ορθοδοξίας απέτρεψε την εκτροπή της σε ποινικό κώδικα, στοιχείο που βρήκε την έκφραση του στη θρησκευοποιημένη εκδοχή του ρωμαϊκού Καθολικισμού.

Δ.2.4. Το ηθικό πρότυπο του ποιμένος – πατρός στη βυζαντινή πολιτική παράδοση

«Λαῶν κοσμήτορες οἱ βασιλεῖς ἔκπαλαι κέκληνται καί ποιμένες λαῶν · [...] ὅσον δέ πρὸς τὰ ποιμνία τό κηδεμονικόν ὁ ποιμὴν, ἄγων μὲν ἐπὶ νομάς ἀγαθάς, αὐτῷ δέ τέρπων καί σύριγγι καί ὠδαῖς · οὐ δεσμῶν, οὐ στρεβλῶν, οὐ καταϊκίζων μικραῖς προφάσεσι · ταῦτα γάρ οὐ καλοῦ ποιμένος, οὐδέ τιθέναι τήν ψυχὴν ὑπὲρ τῆς ποιμνῆς πεπαιδευμένου. Τό γε μὴν κάπὶ τῇ τῶν ἀγομένων τέρπεσθαι συντριβῇ τῶν τῆς αὐτῆς φύσεως ἡξιωμένων, καί τοῖς ἐτέρων ἀλγεινοῖς ἐφήδεσθαι, τῆς Ἐχέτου θηριωδίας καί ἰταμότητος»⁸⁰⁵.

Η ιδέα της Οικουμένης ως ιεραρχημένης οικογένειας λαῶν, εθνῶν και φυλῶν με επικεφαλής το βυζαντινό αυτοκράτορα συνέχει τη βυζαντινή πολιτική ιδεολογία.

⁸⁰³ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, PG 94, 1545D · πρβλ. επίσης «Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τῆ ἀμαρτία [...] ἠρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν Ἀδάμ διὰ τῆς παρακοῆς τήν φθοράν, εἰσέδου τε οὕτως αὐτήν τά πάθη», ΚΥΡΙΑΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, PG 74, 789AB · «Οὐκ ἔστι πρόσωπον πρὸς πρόσωπον θεάσασθαι τινα, ἀλλὰ τό πρόσωπον ἐκάστου πρὸς τόν ἕτερον νῶτον κεκόλληται», ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΑΙΓΥΠΤΙΟΥ, PG 65, 280B.

⁸⁰⁴ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ Α., σ. 75.

⁸⁰⁵ PG 142, 662C-D · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: «παρασκευάζῃ μὲν αὐξάνεσθαι τοὺς καλοὺς» και «ἐνδόξους καὶ ἐντίμους ποιεῖν τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας», PG 142, 648B · πρβλ. Πλάτων, Πολιτεία 541 κ.ε.

Μολονότι στα χρόνια που γράφει ο Νικηφόρος Βλεμμύδης η ιδέα της οικουμενικότητας της βυζαντινής αυτοκρατορίας έχει δεχθεί καίριο πλήγμα με την άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204 από τους Λατίνους, η πίστη σε αυτή διατηρείται ακέραια στα γραπτά των λογίων της εποχής, έστω και με τρόπο λιγότερο εμφατικό. Αυτή η ιεραρχική διάταξη που καταλήγει ανοδικά προς τον νόμιμο αυτοκράτορα βρίσκει την εικονολογική της αποτύπωση στο ιδιότυπο πατερναλιστικό μοντέλο του βυζαντινού αυτοκράτορα. Πρόκειται για το φαντασιακό οντολογικό υπόστρωμα με το οποίο θεσμίζεται η βυζαντινή κοινωνία. Κατά μίμηση της συγγένειας της τριαδικής ομοουσίου θεότητας η πολιτική κοινότητα συγκροτείται σε μια μεγάλη οικογένεια με τον αυτοκράτορα να επωμίζεται το διττό φαντασιακό του ρόλο: αφ' ενός αυτόν του εκκοσμικευμένου Θεού – Πατρός και εκείνον του επίγειου ποιμένου του λαού. Κάτω από αυτήν την προοπτική αποφεύγεται κατά κάποιον τρόπο η θεσμική του εκτροπή. Ο ιδανικός βασιλεύς δεν αρκείται στο ρόλο μιας ελιτιστικού τύπου απόλυτης αυθεντίας · ακόμα περισσότερο απομακρύνεται από συμπεριφορές και αντιλήψεις που απάδουν σε πατρική σχέση και παραπέμπουν σε νοοτροπία δεσπότη και τυράννου. Αντιθέτως οφείλει φύσει και θέσει να αποτελεί «σκοπός και υπόδειγμα [...] προς τήν έξομοίωσιν»⁸⁰⁶.

Πρόκειται σαφώς για την αποδοχή ενός πλατωνικού μοντέλου διακυβέρνησης σε συνδυασμό με στοιχεία της ιουδαϊκής πατριαρχίας που έχουν παρεισδύσει στη χριστιανική πολιτική θεολογία. Ο μονάρχης καθίσταται, δηλαδή, πρωτίστως ένα παιδαγωγικό πρότυπο, ένας «κοσμήτωρ λαών», επωμιζόμενος κατά κάποιο τρόπο τη «γονεϊκή – πατρική» ευθύνη απέναντι στο λαό του. Η φράση «λαῶν κοσμήτορες και ποιμένες» - με τα επίθετα προερχόμενα από την ομηρική γλώσσα⁸⁰⁷ - αποτυπώνει, άλλωστε, ένα θεμελιώδες γνώρισμα της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας. Πρόκειται για στοιχείο που εισάγεται από την πολιτική θεολογία του βυζαντινού κράτους και η οποία διέπει σύνολη τη βυζαντινή πολιτική παράδοση. Ο άρχοντας δεν έχει το ρόλο και το χαρακτήρα του δυνάστη, ούτε η εξουσία του χαρακτηρίζεται από τα γνώρισμα της απολυταρχικής μοναρχίας. Στην πράξη μπορεί να υπήρξαν περιπτώσεις βυζαντινών αυτοκρατόρων οι οποίοι ακολούθησαν το μοντέλο της απόλυτης – σε ορισμένες περιπτώσεις – αυταρχικής και ελέω Θεού μοναρχικής

⁸⁰⁶ PG 142, 659BC · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης «παράδειγμα τοῦ ὑπηκόου λαοῦ, ἀναγκαζομένου καὶ σπουδάζοντος μιμεῖσθαι αὐτόν», PG 142, 613D.

⁸⁰⁷ Όμηρος, *Ιλιάδα*, A 16, 263, 375, B 85, 105, 243, 254, 772, Γ 236, Δ 296, 413 κ.α.

διακυβέρνησης, αποτέλεσαν ωστόσο τις περιπτώσεις εκείνες που μπορεί κανείς να πει ότι παρέκκλιναν ιστορικά από τις παραδοσιακές αρχές της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας. Ο άρχων όφειλε να συνδυάζει γνώρισμα που θα τον ανήγαγαν στη λαϊκή συνείδηση στη θέση του *παιδευτή, ποιμένα και κηδεμόνα* μακριά από πρακτικές που παρέπεμπαν σε μια εξουσία αυταρχικής πολιτικής και απόλυτης επιβολής. «*οὐ δεσμῶν, οὐ στρεβλῶν, οὐ κατακίζων [...] ταῦτα γάρ οὐ καλοῦ ποιμένος*» είναι οι αντενδείξεις του Βλεμμύδη στην πολιτική συμπεριφορά του ηγεμόνα ο οποίος «*ὄσον δέ πρός τά ποιμνία τό κηδεμονικόν ὁ ποιμήν, ἄγων μὲν ἐπί νομάς ἀγαθός, αὐτῷ δέ τέρπων καί σύριγγι καί ῥοδαῖς*». Οι περιπτώσεις εκείνες των αυτοκρατόρων που παρέκκλιναν από τις παραπάνω καταστατικές αρχές βρέθηκαν αντιμετώπιες με εξεγερσιακές καταστάσεις, ικανές να κλονίσουν τα θεμέλια και την κοινωνική συνοχή της αυτοκρατορίας.

Στην περίπτωση του Βλεμμύδη επαναλαμβάνεται το μοτίβο του ηγεμόνα – ποιμένα που συναντάται σε όλη τη βυζαντινή παράδοση. Ο βυζαντινός διανοητής έχει, μάλιστα, κατά νου παραδείγματα γενναϊόδωρων ηγετών, όπως οι περιπτώσεις του Κύρου, του Επαμεινώνδα, του Μ. Αλεξάνδρου, του Κάτωνα, αλλά και αντί – παραδείγματα, όπως αυτά του Περσέα του Μακεδόνα αυτοκράτορα, του Καμβύση και του Δαρείου, τα οποία παραθέτει στο λόγο του. Πρόκειται για περιπτώσεις που είτε αποβαίνουν στοργικοί απέναντι στο λαό τους είτε διακατέχονται από γνώρισμα (μικροπρέπεια, ανελευθερία, απληστία, πλεονεξία, καπηλεία) που κάθε άλλο παρά συνάδουν σε πατρικό πρότυπο⁸⁰⁸. Οι αναφορές του ποιμενικού – πατερναλιστικού προτύπου κρίνονται ικανοποιητικές στην βυζαντινή πολιτική φιλολογία⁸⁰⁹. Η παρουσία του πατερναλιστικού μοντέλου στην πολιτική θεωρία των βυζαντινών έλκει, ασφαλώς, την καταγωγή του από την ιδέα της χριστιανικής αδελφοσύνης, η οποία βρίσκει την καινοδιαθηκική διατύπωση στον ιωάνναιο ευαγγελικό λόγο «*μία*

⁸⁰⁸ Βασιλικός Ανδριάς, σ.σ. 64, 66, 68, στ. 74-87.

⁸⁰⁹ Βλ. ενδεικτικά: «*Ὡς γάρ ὁ τῶν προβάτων ἄρχων οὐ πρόβατον, ἀλλ' ἄνθρωπος δήπουθεν, καί ὁ τῶν βοῶν οὐ βοῦς, ἀλλά λογικός ἐπιστάτης καί τῶν ἀγομένων μακρῶ τήν φύσιν ὑπέρτερος, οὕτως ἄρα καί τόν ἄρχοντα τῶν ἀνθρώπων ὑπερκεῖσθαι δεῖ τοσοῦτον ὅσον προβάτων ὁ ποιμήν καί βοῶν ὁ βουκόλος*», GAUTIER P., *Théophylacte d' Achrída: Discours, traités, poésies*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 16.1, Thessaloniki 1980, p. 211 · «*Καί μεμίμηται ἕκαστος ἢ δύναται τόν ἀρχηγέτην ὡσπερ ὁ ἀρχηγέτης αὐτός τόν θεόν*», ΘΕΜΙΣΤΙΟΥ, *Εἰς Θεοδοσίον · τίς ἡ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν*, 192b · «*Ἀγαθή γενοῦ τοῖς ὑπὸ κῆρσι εἰκόνας*», ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Κεφάλαια παραινειτικά πρός τόν ἑαυτοῦ υἱόν Λέοντα*, PG 107, 32 · «*Χρῆσαι δεόντως τῇ κάτω βασιλείᾳ, ἵνα κλιμαξ σοι γένηται τῆς ἄνω εὐδοξίας*», ΑΓΑΠΗΤΟΥ, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινειτικῶν*, 59, PG 86, 1181.

ποιμνη, εἷς ποιμήν»⁸¹⁰. Οι ρίζες μιας τέτοιας αντίληψης, ωστόσο, μπορούν να αναζητηθούν και να ανευρεθούν στα κείμενα της αρχαίας και κλασικής πολιτικής σκέψης, κατά την οποία ο άρχοντας καθίσταται υποδειγματικό πρότυπο και πατρική φιγούρα για τους υπηκόους του, ιδίως στους πλατωνικούς πολιτικούς διαλόγους⁸¹¹. Στο βυζαντινό πολιτικό περιβάλλον, ωστόσο, η ακαθοριστία του αρχαιοελληνικού ουσιακού προτύπου αντικαθίσταται από τον προσωπικό Θεό – Πατέρα προς τον οποίο οφείλει να ομοιωθεί ο ηγεμόνας. Συνεπώς, η αναγνώριση της μοναδικότητας του επουράνιου βασιλέα – πατέρα σε συνδυασμό με το φαντασιακό της κοινής καταγωγής και συγγενικής σχέσης που συνέχει την ανθρωπότητα ως μια ενιαία – οικογενειακή – κοινότητα αποτυπώνεται στο μοντέλο του αυτοκράτορα – ποιμένα στο ιεραρχικό σύστημα της βυζαντινής κοινωνικής δομής. Η υπέρβαση των εξουσιαστικών δεσμών άρχοντος – υπηκόων και η μεταλλαγή τους σε ελεύθερη αγαπητική σχέση μεταξύ προσώπων πρωτοβάθμιας συγγένειας έχει τις προϋποθέσεις της στην ορθόδοξη εσχατολογική προοπτική. Η αποδοχή και υλοποίηση ενός κοινού σωτηριολογικού οράματος θεμελιώνει οντολογικά τη μορφή του κυβερνήτη – πατέρα. Ως επικεφαλής της χριστιανικής κοινότητας ο ηγεμόνας ενδύεται τον εκκοσμικευμένο ρόλο του πατέρα – προστάτη. Με την υποχρέωση που προκύπτει από το σχεσιακό δίπολο πατρότητας – υιότητας οφείλει να οδηγήσει τον λαό – ποιμνιό του στην περάτωση του *κατ' οἰκονομίαν* σχεδίου της σωτηρίας.

Δ.2.4.1. Μυθοποίηση και θεοποίηση στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

Το θεϊκό – πατερναλιστικό μοντέλο που διήκει τη βυζαντινή πολιτική ιδεολογία οδηγεί σε ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις γύρω από τη σχέση μυθικού – θρησκευτικού στοιχείου στην παραδοσιακή πολιτική σκέψη. Στο σημείο αυτό εξαιρετικά σημαντική κρίνεται η μελέτη του Ερνστ Κασίρερ (Ernst Casirer), ο οποίος αναφέρεται στη σημασία του πολιτικού μύθου στη συγκρότηση και κυρίως συνοχή της κοινότητας. Στην περίπτωση της χριστιανικής πολιτικής θεολογίας – στη ανατολική της παράδοση – δεν υφίστανται περιθώρια θεοποίησης του αυτοκράτορα. Ο ρωμαϊκός – στωικού χαρακτήρα – θεοποιημένος τίτλος του αυτοκράτορα (*divus*

⁸¹⁰ *Κατά Ιωάννην*, 10,16.

⁸¹¹ Χαρακτηριστική η έκφραση που χρησιμοποιεί ο Πλάτων στο Γ' βιβλίο της Πολιτείας του, στο οποίο γράφει: «*Οὐκοῦν φρονίμους τε εἰς τοῦτο δεῖ ὑπάρχειν καί δυνατούς καί ἔτι κηδεμόνας τῆς πόλεως; Ἔστι ταῦτα. Κήδοιτο δέ γ' ἂν τις μάλιστα τούτου ὃ τυγχάνοι φιλοῦν*», Πλάτων, *Πολιτεία*, 412c-d· αλλού χαρακτηρίζει τους κυβερνήτες *σωτήρας* καί *εὐεργέτας*, Πλάτων, *Ἐπιστολή Η'*, 356d.

imperator) δε βρίσκει την ιδεολογική του θεμελίωση στη βυζαντινή πολιτική θεωρία. Το χρίσμα είναι ανακλήτο. Η εκλογή του βυζαντινού αυτοκράτορα στηρίζεται σε δύο νομιμοποιητικούς παράγοντες: έναν καθεστωτικό και κοινωνικό και έναν υπερφυσικό και εξωκοινωνικό · πρόκειται αφ' ενός για το λαό (σύγκλητος, στρατός, δήμος) και αφ' ετέρου για τον Θεό. Απαιτείται, δηλαδή, η συλλογική συναίνεση και η θεία χάρις προκειμένου να επικυρωθεί η εκλογή του λαοπρόβλητου και θεοπρόβλητου ηγέτη. Στο σημείο αυτό συνδέεται το πολιτικό με το θρησκευτικό – ή αλλιώς κατά τον Κασίρερ, μυθοποιητικό – θεοποιητικό στοιχείο. Ως εκ τούτου, μπορεί να γίνει παραδεκτό ότι ένα είδος οντολογικής αλλοίωσης επισυμβαίνει στην περίπτωση του βυζαντινού αυτοκράτορα, ο οποίος δέχεται μια κατά χάριν ανάδειξη του σε θεοειδή ηγεμόνα και τελειότατο έσοπτρο της θείας εικόνας.

Το ρόλο του μύθου ως δομική προϋπόθεση για τη δημιουργία και διατήρηση τους μέσα στο χρόνο κοινωνικών σχηματισμών παραδέχεται ο Αριστοτέλης. Στα *Πολιτικά*⁸¹² του ο Μακεδόνας φιλόσοφος επιβεβαιώνει τη θεωρία ότι οι πανάρχαιοι ιδρυτές των διαφόρων πόλεων, για τους οποίους καθεμιά έχει τις δικές της μυθολογικές παραδόσεις, λειτούργησαν καταλυτικά. Ένα, άλλωστε, στοιχείο που επιβεβαιώνει τον ιερό δεσμό του αρχαίου Έλληνα με την κοινωνία του συνιστά η σύζευξη λογικής και μυθικής σκέψης, χαρακτηριστικό γνώρισμα στα έργα του αρχαιοελληνικού στοχασμού, αφού «*παρότι οι κορυφαίοι φιλόσοφοι αποπροσωποποίησαν τελικά την αντίληψή τους για τη φύση [...] χωρίς να παραπέμπουν συνεχώς σε θεούς με ανθρώπινα κίνητρα, εντέλει δεν διαχώριζαν τη φύση από τη θρησκεία. [...] Οι λογικές εξηγήσεις χρησίμευσαν για τους Έλληνες ως μέσο για την αναδιατύπωση και όχι για την αντικατάσταση του μύθου*»⁸¹³. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι ο μύθος ανήκει στη σφαίρα δικαιοδοσίας της θρησκείας ως απόπειρα ερμηνείας του υπερφυσικού, ενώ ο λόγος εμπερικλείεται στην αρμοδιότητα της πολιτικής ως τρόπος κατανόησης και τακτοποίησης του εξωλογικού κοσμικού. Μύθος και λόγος αποτελούν δύο διαφορετικούς, αλλά όχι αντίθετους, τρόπους αναπαράστασης και εξήγησης της πραγματικότητας στην αρχαιοελληνική σκέψη. Ο πρώτος επιχειρεί να δώσει στην πραγματικότητα ενότητα, ο δεύτερος αποπειράται να την επενδύσει με ορθότητα. Κάθε πολιτικά οργανωμένη κοινότητα έχει ανάγκη από

⁸¹² Γράφει ο Αριστοτέλης για τη σύσταση των πόλεων: «*ὁ δὲ πρῶτος συστήσας (τὴν πόλιν) μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος*», Αριστοτέλης, *Πολιτικά I*, 1253a.

⁸¹³ COLEMAN J., σ. 59.

μια μεγάλη αφήγηση που θα έχει ως σημείο αναφοράς ένα κοινό, απροσδιόριστο χρονικά παρελθόν προς ενίσχυση των δεσμών, εγγύηση της τάξης του κόσμου, απόδοση νοήματος στην κοινωνική ζωή και της ενότητας των μελών της κι αυτήν ακριβώς τη λειτουργία επιτελεί ο μύθος.

Από την άλλη, κάθε πολιτικά οργανωμένη κοινότητα χρειάζεται τη λογική και ορθή διατύπωση και εξήγηση των θεσμών και των νόμων που διασφαλίζουν την κοινωνική ομαλότητα. Αυτή ακριβώς τη λειτουργία επιτελεί ο λόγος. *«Πρέπει να τονιστεί ότι ο μυθικός τρόπος σκέψης υπήρξε πάντοτε χαρακτηριστικό γνώρισμα της πολιτικής ζωής. Μύθοι υπήρξαν σε όλες τις κοινωνίες που αναπτύχθηκαν σε επαρκή βαθμό, ώστε να καυχόνται για έναν πολιτικό πολιτισμό που έχει τις ρίζες του στο μακρινό παρελθόν και δημιουργεί συνδέσμους με το παρόν. Ο ορθός λόγος της πολιτικής αποτελεί ένα διαφορετικό είδος αναπαράστασης του ίδιου πράγματος με το οποίο ασχολείται και ο μυθικός λόγος. Και τα δυο είδη καταγίνονται με την πραγματικότητα και τους τρόπους που αναπαριστάται. Ενώ η μυθική συνείδηση δεν διαχωρίζει το σύμβολο από αυτό που συμβολίζει, άρα δεν διακρίνει ανάμεσα στην εικόνα και στο εικονιζόμενο αντικείμενο, η λογική κάνει αυτή τη διάκριση»*⁸¹⁴. Για αυτό, άλλωστε, και οι δυο αυτές μορφές σκέψης δεν θα μπορούσαν να αποτελέσουν αντιφατικές προσεγγίσεις θεώρησης του κόσμου στον αρχαιοελληνικό στοχασμό, αλλά συμπληρωματικές η μια της άλλης. Για τον Αριστοτέλη, μάλιστα, η μυθική ποιητική κατασκευή αποτέλεσε ένα πρώτο υπόστρωμα και μια ηθικό-πολιτική προετοιμασία για τη μετέπειτα συγκρότηση των οργανωμένων μορφών κοινωνικής συμβίωσης πάνω σε ορθολογικές βάσεις⁸¹⁵. Επανερχόμενοι στην ανάλυση του Κασίρερ, ακόμα και στην περίπτωση της βυζαντινής ιδιαιτερότητας η παρουσία του απαραίτητου για τη συγκρότηση και συνοχή της βυζαντινής κοινωνίας μυθοποιητικού και θεοποιητικού στοιχείου, του *hominis magi* – του ανθρώπου που θέτει εαυτόν στην υπηρεσία της κοινότητας -, θα μπορούσε να βρεθεί στο πρόσωπο του αυτοκράτορα. Η ιερότητα του βυζαντινού ηγεμόνα στηρίζεται στην ιδιόμορφη οντολογική *κατ' εικόνα καί καθ' ομοίωσιν* σχέση με το θεϊκό αρχέτυπο. Εκπληρώνει έτσι τον ενοποιητικό του ρόλο, συσπειρώνοντας γύρω από το πρόσωπό του το ποίμνιο του βυζαντινού κόσμου.

⁸¹⁴ *Οπ.π.*, σ. 211.

⁸¹⁵ *«παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὄτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν περὶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν»*, Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, IB, 1074, B, 1-5, βλ. σχ. VERNANT J.P., σ. 417.

Δ.2.5. Η φιλία ως ηθική κατηγορία στην βυζαντινή πολιτική παράδοση

«Εἰ δέ καί κόλακες ἐπίτριπτοι θωπεύοντες τύχοιεν καί καταψῶντες αὐτόν καί σαίνοντες, ἐνασμενίζει τούτοις ἢ φίλοις, μὴ ζυνορῶν τό διάφορον. Ὅτι κόλαξ μὲν ἐκ παντός τρόπου τό ἡδύ καρυκεύει, κᾶν δηλητήριον, φίλος δέ τό ἐπωφελές ἀγωνίζεται, κᾶν πρὸς ἀνάγκην ἀνιῶη τήν αἴσθησιν»⁸¹⁶.

Ιδιαίτερη σημασία για τη διαμόρφωση της προσωπικότητας του ιδανικού βασιλέα, αλλά κυρίως για το ὀρθῶς πολιτεύεσθαι έχει το περιβάλλον που τον περιστοιχίζει. Ο Βλεμμύδης εφιστά την προσοχή του ηγεμόνα στους ανθρώπους που τον περιβάλλουν, τους οποίους διακρίνει σε δύο μεγάλες κατηγορίες ανάλογα με τις προθέσεις που επιδιώκουν να πετύχουν κινούμενοι στο πλαίσιο του βασιλικού περιβάλλοντος⁸¹⁷. Έτσι, από τη μια πλευρά κατηγοριοποιούνται οι αυλοκόλακες, ιδιαίτερα επιζήμιοι για τον ηγεμόνα, οι οποίοι προτίθενται να συσκοτίζουν την κρίση και το νου του βασιλιά με τις κολακειές και τις θωπείες τους, με απώτερο σκοπό να αποσπάσουν την εὐνοιά του. Από την άλλη πλευρά, τοποθετούνται οι πραγματικοί φίλοι του άρχοντα, οι οποίοι ενδέχεται να γίνουν κάποιες φορές δυσάρεστοι στην προσπάθειά τους να επισημάνουν στο βασιλιά παραλείψεις, αστοχίες και αβλεπίες του με σκοπό την ηθική του βελτίωση και την διόρθωση των λαθών στην άσκηση της πολιτικής του. Για αυτό το λόγο ο άρχοντας οφείλει να διαχωρίσει εκείνους που διακρίνονται για τις υστερόβουλες προθέσεις τους και εκείνους που ενδιαφέρονται ειλικρινῶς για την ορθή άσκηση της εξουσίας από τον βασιλιά. Το ηθικό ανάστημα του βασιλιά, άλλωστε, βάλλεται ή εξυψώνεται ανάλογα με το περιβάλλον που τον πλαισιώνει. Η σημασία της φιλίας στην επιτέλεση ευγενῶν πράξεων έχει τονιστεί

⁸¹⁶ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 72, στ. 93 · το κείμενο της παράφρασης έχει ως εξής: «διακρίνειν ὅσην ἔχουσι τήν διαφορὰν φίλοι καί κόλακες · οἱ μὲν διὰ παντός (...) ἐπιχειροῦσι τὰ πρὸς ἡδονὴν λέγειν, καί βλάβης εἰσὶ πρόξενοι · φίλοι δὲ πρὸς τὸ λυσιτελές καὶ ὠφέλιμον βλέπουσιν, εἰ καὶ πρὸς τήν αἴσθησιν οἱ τούτων λόγοι φαίνονται λυπηροί» PG 142, 629D · πρβλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1126b-1127b, 1155a-1172a.

⁸¹⁷ «Εἰ δέ καί κόλακες ἐπίτριπτοι θωπεύοντες τύχοιεν καί καταψῶντες αὐτόν καί σαίνοντες, ἐνασμενίζει τούτοις ἢ φίλοις, μὴ ζυνορῶν τό διάφορον · ὅτι κόλαξ μὲν ἐκ παντός τρόπου τό ἡδύ καρυκεύει, κᾶν δηλητήριον · φίλος δέ τό ἐπωφελές ἀγωνίζεται, κᾶν πρὸς ἀνάγκην ἀνιῶη τήν αἴσθησιν · καί ὁ μὲν ὄλαις ἡνίαις πρὸς μόνον φέρεται τό λαβεῖν · ὁ δ' ὑπὲρ τοῦ τῷ πεφιλίμενῳ συνοίσοντος, καί αὐτὴν προῖεται τήν ζωὴν · καί ὅτι κόλακες μὲν χεῖρους κοράκων · ὁ δὲ φίλος ἄλλος αὐτός. Ἔστι μὲν οὖν τό ἐκλελυμένον τούτων παρὰ τὸν τῶν δεινῶν · αὐτοῦ δὲ πολλάκις τό ὑπερήφανον», PG 142, 666AB.

επανελημμένως στην κλασική πολιτική γραμματεία. Η πλατωνική τοποθέτηση για το ρόλο του φίλου, χωρίς να διακρίνεται για τη συστηματική της πραγμάτευση, είναι κατανοητή μέσα από το πλήθος των νύξεων στις οποίες προβαίνει στους διαλόγους του⁸¹⁸. Παρόλα αυτά είναι προφανής στο συγκεκριμένο σημείο του λόγου του η επιρροή του Βλεμμύδη από την αριστοτελική θεωρία περί φιλίας.

Δ.2.5.1. Η αριστοτελική φιλία ως ηθική κατηγορία στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

Η συστηματικότερη, ωστόσο, πραγμάτευση γύρω από το ζήτημα της φιλίας ανήκει στον Αριστοτέλη. Ο Μακεδόνας φιλόσοφος αφιερώνει δύο από τα δέκα βιβλία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του (βιβλία Η' και Θ') και ένα από τα οκτώ βιβλία των *Ἠθικῶν Εὐδημείων* του (βιβλίο Η') στο θέμα της φιλίας, προβαίνοντας σε σημαντικές αναφορές και στα έργα του *Ῥητορική* και *Πολιτικά*. Συστατικά στοιχεία, μάλιστα, που διασφαλίζουν την εναρμόνιση και συμμετοχή του πολίτη στην ενότητα και τη συλλογική επιδίωξη της πόλης αποτελούν αφ' ενός το κοινό περί δικαίου αίσθημα και αφ' ετέρου η συμπεφωνημένη αρμονική συμβίωση που βρίσκει την έκφρασή της σε αυτό που ο ίδιος ο Σταγειρίτης ονομάζει πολιτική φιλία⁸¹⁹. Και αν το πρώτο στοιχείο – εκείνο της δικαιοσύνης⁸²⁰ –, όπως σημειώνει στο σχετικό του μελέτημα ο Φράνσις Βολφ, «δεν είναι μια ακόμα αρετή, όπως οι άλλες, αλλά είναι η αρετή της κοινωνικής συμβίωσης»⁸²¹, το δεύτερο, δηλαδή η φιλία, συνιστά επί της ουσίας το στοιχείο εκείνο που, όταν απουσιάζει το ενδιαφέρον για τον Άλλο, τον Εταίρο, δεν εκπληρώνεται η εγγενής αναγκαιότητα της ανθρώπινης φύσης, αφού στερείται των σχέσεων της συνεργασίας, της αμοιβαιότητας και του συνεργατικού αλτρουισμού⁸²². Το άτομο έχει

⁸¹⁸ Στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Πλάτων θεωρεί ότι καλύτερος φίλος θεωρείται ο χρηστός και ενάρετος πολίτης, ο οποίος συνδράμει στην ορθοκρίσια και την ορθοπραξία, βλ. ενδεικτικά Πλάτων, *Πολιτεία Α*, 334e, 538b · *Γοργίας*, 449e · *Πρωταγόρας*, 313d · *Φαίδρος*, 264b.

⁸¹⁹ «φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν», Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Β, 1262b 5-10 και σε άλλο σημείο «ἢ γὰρ κοινωνία φιλικόν», Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Δ, 1295b 24.

⁸²⁰ «τό δέ κοινόν πᾶν διά τοῦ δικαίου συνέστηκεν», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, Ζ, 1241b 17.

⁸²¹ WOLFF FR., σ. 47.

⁸²² Αν και ο Ρος αποδίδει εγωκεντρικά χαρακτηριστικά στο σύνολο του έργου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, εντούτοις διακρίνει στα βιβλία που πραγματεύονται το θέμα της *Φιλίας* (Η, Θ) έντονα στοιχεία αλτρουισμού, βλ. σχ. ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ.σ. 326-329.

ανάγκη το φίλο σε κάθε φάση του βίου του⁸²³. Για αυτό και την αριστοτελική φιλία «δεν πρέπει να τη βλέπουμε μόνο ως υποκειμενικό συναίσθημα αλλά και ως μια αίσθηση ότι συνανήκουμε σε ένα ‘εμείς’ (έστω προσωρινό, συμπτωματικό ή και συμβατικό) που παροδικά ή για πάντα ξεχωρίζει από όλα τα άλλα ‘εμείς’, κάνει άρα και τον φίλο να διακρίνεται από τον εχθρό»⁸²⁴. Αυτή ακριβώς η επιλογή ηθικής στάσης του αρχαίου πολίτη εξασφαλίζει τη συμμετοχή και συμμόρφωσή του στο Νόμο της πόλης, το αποτύπωμα του κοσμικού προτύπου⁸²⁵, γεγονός που επιτρέπει στο υποκείμενο να εκδιπλώσει την ουσία της ανθρώπινης φύσης του.

Προβαίνοντας σε μια βαθύτερη ψυχολογική ανάλυση της φιλίας, ο Αριστοτέλης ερμηνεύει τον όρο ως αγάπη του αγαθού ανθρώπου για τον εαυτό του⁸²⁶. Έτσι, με τον όρο *φίλαντος έαυτός* επιχειρεί να άρει την αντίθεση μεταξύ εγωισμού και αλτρουισμού. Όπως σημειώνει ο Ρος, η ανάγκη του αγαθού ανθρώπου να πράξει το καλύτερο για τον εαυτό του και ιδίως για το διανοητικό του στοιχείο επιλέγει και συναναστρέφεται εκείνον τον ιδανικό φίλο που είναι για αυτόν ένας άλλος εαυτός⁸²⁷. Πάνω σε αυτό το νοησιαρχικό πλαίσιο ο Βλεμμύδης συμβουλεύει τον ηγεμόνα να επιλέξει τους φίλους και συνεργάτες του. Μεταχειρίζεται, μάλιστα, και παραδείγματα κολάκων προκειμένου να επιστήσει την προσοχή του βασιλιά στο επικίνδυνο αυτό είδος φιλικής σχέσης. Τέτοιες περιπτώσεις αποδείχθηκαν οι Κάκκος, Αυτόλυκος και Ευρυβάτης⁸²⁸, ενώ ο ηγέτης χρειάζεται να δίδει ιδιαίτερη σημασία στο νοητικό επίπεδο των συνεργατών του, χρησιμοποιώντας ως αντενδείξεις τις περιπτώσεις του Κόροιβου, του Μαργίτη και του Μελιτίδη⁸²⁹. Η δουλοπρέπεια, άλλωστε, κατά την αριστοτελική θεωρία περί φιλίας, χαρακτηρίζει την κολακεία στα

⁸²³ Ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τη φιλία κάτι το *ἀναγκαιότατον είς τόν βίον*, θεωρώντας ότι είναι χρήσιμη στη νεότητα για τη συμβολή της, στο γήρας για τη φροντίδα της, ενώ στην ώριμη ηλικία οι φίλοι βοηθούν στη λήψη σωστών αποφάσεων και στην επιτέλεση ορθών πράξεων, βλ. σχ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1155a.

⁸²⁴ ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 47.

⁸²⁵ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Z, 1326a 31-33.

⁸²⁶ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1166a κ.ε.

⁸²⁷ ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 328.

⁸²⁸ *Βασιλικός Άνδριάς*, σ.σ. 96, 98, στ. 157-158.

⁸²⁹ *Βασιλικός Άνδριάς*, σ. 96, στ. 155

Πολιτικά του⁸³⁰, την οποία επισημαίνει ως επικίνδυνη και επιζήμια – ιδίως για τους νέους – ο Πλούταρχος στο *Περί παιδων ἀγωγῆς*⁸³¹

Δ.2.5.2. Η φιλαλήθεια ως στήριγμα στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

«Ἄριπρεπέστατος δὲ κόσμος ἀλήθεια · ταύτην περιβεβλημένος ὁ ὑψηλότατος, ἐπεὶ φῶς πᾶσιν ἐπιφανῆς καὶ περίβλεπτος · πάντας γὰρ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν · εἰ γε μὴν τὸν τοῦ ψεύδους ὑποδύοιτο σκότον, ἔχοι ἄν ἐπὶ τὸ περίοπτον · εἰ μὴ καθότι ζοφότητες ὑπέγκειται τοῖς ἑτέρων ἀγασμοῖς παραθεωρούμενος, ὥσπερ καὶ μέλαν νέφος ἑτερογενοῦς τινος φαύσεως προσκεχυμένης τῷ περιέχοντι · τοιγαροῦν ἐπισειέσθω τῷ ψεύδει Τενέδιος πέλεκυς, ἴν' ἐκδειμαινόμενον ὑποστέλλοιτο, τὴν ἀναίρεσιν ὑφορώμενον · ἢ μακρὰ γραμμὴ καὶ μέλαινα ψῆφος ἄνθρωπος · ἔτεῃ δὲ κενόν · ἀρμοδιώτατον ἄρα κόσμημα τῷ κρατοῦντι τὸ ἀληθευτικόν»⁸³²

Στοιχειώδες γνώρισμα της ηγεμονικής υπευθυνότητας και κύριο στοιχείο της υπεύθυνης πολιτικής στάσης και συνείδησης, αλλά ιδίως προϋπόθεση για την οικοδόμηση σχέσεων γνήσιας φιλίας και εμπιστοσύνης – κατά τον Βλεμμύδη – αποτελεί η φιλαλήθεια. «Ἀρμοδιώτατον ἄρα κόσμημα τῷ κρατοῦντι τὸ ἀληθευτικόν» συμπεραίνει ο βυζαντινός λόγιος, ο οποίος θεωρεῖ πρώτιστο μέλημα και υποχρέωση του ἄρχοντα να οικοδομούνται, να βασίζονται και να σφυρηλατούνται οι σχέσεις ἄρχοντος και αρχομένων με τα δεσμά της εμπιστοσύνης και της ειλικρίνειας. Δε δύναται να υπάρξει υγιῆς πολιτική ζωή χωρίς την ἀλήθεια, αφού τότε κλονίζεται η εμπιστοσύνη μεταξύ κυβερνώντος και κυβερνωμένων. Συν τοις ἄλλοις ἀπὸ τη μεριά των υπηκόων επικρατεῖ σύγχυση, καχυποψία, ανασφάλεια και μίσος πρὸς τις προθέσεις του ἄρχοντα. Πρόκειται για μια κατάσταση η οποία χαρακτηρίζεται ως ηττημένη φιλία, αφού οι πολιτικές σχέσεις μέσα σε μια εὐρυθμη κοινότητα χαρακτηρίζονται ως φιλικές, αναφορά που παραπέμπει εὐθέως στην παραπάνω ἔννοια της αριστοτελικῆς φιλίας.

Για να στηρίξει, μάλιστα, την ἀποψη του σχετικά με τη σημασία της ἀλήθειας στην οικοδόμηση των σχέσεων ηγεμόνα και υπηκόων ο Βλεμμύδης κρίνει σκόπιμο να την ενισχύσει με βιβλικές εικόνες. Ὅπως παρατηρεῖ ο Κ. Χρήστου ο βυζαντινός φιλόσοφος, ἀλλά και θεολόγος εκφράζεται με μια ψαλμική, μια ευαγγελική και μια

⁸³⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Ε*, 1313b-1314a.

⁸³¹ Πλούταρχος, *Περί παιδων ἀγωγῆς*, 13a.

⁸³² Βασιλικός Ἀνδριάς, σ.σ. 78, 80, στ. 110-120.

αποστολική εικόνα⁸³³. Ο Βλεμμύδης καταφεύγει, μάλιστα, και σε προσωκρατικές κοσμολογικές θεωρίες. Με μια πρώτη ανάγνωση, μια τέτοια αναφορά προδίδει, ασφαλώς, τη βαθιά επιρροή του κλασικού φιλοσοφικού πνεύματος στη σκέψη του βυζαντινού δασκάλου. Από την άλλη, βέβαια, είναι χαρακτηριστικό ότι από το πλήθος των ονομάτων που μεταχειρίζεται ο Βλεμμύδης στην πραγματεία του μόλις πέντε από αυτά προέρχονται από το χώρο της φιλοσοφίας. Πρόκειται για τους Πύρρωνα, Εμπεδοκλή, Ηράκλειτο, Ζήνωνα και Δημόκριτο – οι περισσότεροι εξ αυτών από την περίοδο της προσωκρατικής φιλοσοφικής σκέψης -, ενώ όλες οι παραπάνω αναφορές εντοπίζονται στην ζ' παράγραφο του λόγου του⁸³⁴. Εντύπωση προκαλεί, ωστόσο, το γεγονός ότι ο βυζαντινός δάσκαλος δεν κάνει αναφορά στους δύο μεγάλους κλασικούς φιλοσόφους Πλάτωνα και Αριστοτέλη σε καμία από τις παραγράφους του λόγου του. Σε ό,τι αφορά στο σκοπό της αναφοράς του στους εκπροσώπους του αρχαίου φιλοσοφικού πνεύματος, ο Βλεμμύδης επιχειρεί μέσω αυτών να εδραιώσει τη σημασία του λόγου και της αλήθειας στο πεδίο της πολιτικής. Ο συλλογισμός του Βλεμμύδη ξεκινά από την παραδοχή ότι ο ηγεμόνας «*νοερός γάρ ὄλος καθεστηκώς*». Αυτό σημαίνει ότι οφείλει να επιδίδεται διαρκώς στην αναζήτηση της αληθινής γνώσης, όπως ακριβώς συμβαίνει με την περίπτωση των μεγάλων φιλοσόφων. Καθένας από αυτούς επιδίωξε να προσεγγίσει την κατανόηση της πραγματικότητας, έστω και αν πολλές φορές επρόκειτο για αλληλοαναιρούμενα δόγματα ή αλλιώς για αντικρουόμενες απόψεις που ενδεχομένως να προκαλούν ακόμα και σύγχυση. Έτσι, η αλήθεια πίσω από τα φαινόμενα αποτέλεσε για τον Εμπεδοκλή ο Σφαιρός, για τον Ηράκλειτο η κίνηση, για τον Ζήνωνα η ακινησία και για τον Δημόκριτο το κενό. Για το λόγο αυτό ο ηγεμόνας έχει καθήκον φύσει και θέσει να επιδιώκει την *λόγω* και *ἔργω* αλήθεια κατά την άσκηση της εξουσίας.

Στην πρώτη, μάλιστα, από τις επιστολές του προς τον Θεόδωρο Β' Λάσκαρι ο Βλεμμύδης μεταχειρίζεται κοσμολογικούς όρους προκειμένου να περιγράψει τη σημασία της χρηστής διοίκησης για τον ιδανικό ηγεμόνα. Χρησιμοποιεί, μάλιστα, κατά κύριο λόγο το παράδειγμα του ήλιου για να καταστήσει κατανοητή τη σκέψη του:

⁸³³ Κατά τον Χρήστου, η παρομοίωση της αλήθειας με το φως παραπέμπει στην Α' Επιστολή του Ιωάννη, η εικόνα του περιβεβλημένου με φως βασιλιά προέρχεται από τους Ψαλμούς, ενώ από το Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο είναι παρμένη η φράση «*ὁ ὑψηλότετος, ἐπεὶ φῶς πᾶσιν ἐπιφανῆς καὶ περίβλεπτος*», βλ. σχ. ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ. 90.

⁸³⁴ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 82, στ. 120-122.

*«Οὐποτ' ἄν ὁ ἥλιος ἐπὶ τοσοῦτον ἦν θαυμαστός σὺν ἄλλοις ἡλίοις ὀρώμενος ἐφ' ὅσον γε νῦν μονώτατος ὢν καὶ οὕτω μέγιστος καὶ οὕτω κάλλιστος καὶ λαμπρότατος [...]»⁸³⁵
εἰ δέ καὶ νυκτός ὁ ἥλιος ἔφαινε, τοῦτο δὴ τό πλεονεκτικόν τε καὶ ὑπερβολικόν, πάντως ἄν ἐδόκει φωτιστικώτερος»⁸³⁶.*

Ἡ διδασκαλία τοῦ Βλεμμύδη παραπέμπει ἀπευθείας στὴν ἠρακλείτεια κοσμολογικὴ θεώρηση, ἐφιστώντας τὴν προσοχὴ τοῦ αυτοκράτορα στὴν ὀρθὴ καὶ λελογισμένη διαχείριση τῆς ἐξουσίας τοῦ. Αὐτός, ἄλλωστε, διαθέτει τέτοιες ἀδυναμίες που – ἀν δὲν προσεχθούν – καθιστοῦν τὸν ἡγέτη ἐκθετο στὴν κοινὴ γνώμη περισσότερο καὶ ἀπὸ τὸν ἥλιο. Αὐτὰ δὲν εἶναι ἄλλα ἀπὸ τὴν ἀκρισία καὶ τὴν ἔλλειψη ἐμπνευσης που ἐνδέχεται νὰ τὸν ἐκθέσουν ἀνεπανόρθωτα στὴ συνείδηση τοῦ λαοῦ τοῦ:

«ἔχεις καὶ τοῦτο πλεον ἡλίου, τό φαίνειν καὶ κατὰ νύκτα, τὴν τῆς ἀμουσίας λέγω καὶ ἀκρισίας ταύτην δὴ τὴν βαθύσκοτον»⁸³⁷.

⁸³⁵ FESTA N., I, στ. 1-3.

⁸³⁶ FESTA N., I, στ. 5-6.

⁸³⁷ FESTA N., I, στ. 26-27.

Δ.3. Οι προσεγγίσεις του δικαίου στη βυζαντινή πολιτική παράδοση

Δ.3.1. Συλλογικότητα

«Παρασκευάζειν ἀσφαλῶς κεκτηῖσθαι τὰ ἴδια, τῷ συνδιδόναι καὶ συναρῆγειν ἀλλήλοις, καὶ τό συμφυές ἐκ παντός τρόπου τηρεῖν ὡς ἐν ὀλομελείᾳ, καὶ ἀδιάσπαστοι · [...] τῷ τοι καὶ βασιλεύς κεφαλὴ τῶν ὑπηκόων ἢ νοῦς καθεστώς, ἔχοι ἂν δικαίως ἀπαιτεῖν ἐξ ἀπάντων καταλλήλους τὰς εἰσφοράς · καὶ τοῦτο δρᾶν εἰς συντήρησιν τῆς ὀλότητος ·»⁸³⁸.

Το καθήκον του ιδεώδους ηγεμόνα ταυτίζεται – κατά την παραπάνω πρόταση του Βλεμμύδη – με την προάσπιση και πρόταξη του κοινωνικού – συλλογικού συμφέροντος. Στην ίδια παράγραφο, μάλιστα, ο βυζαντινός λόγιος μνημονεύει την καταστατική αρχή που διέπει θεμελιωδώς το χαρακτήρα σύνολης της βυζαντινής πολιτικής παράδοσης. Μια οιονεί σοσιαλίζουσα πρόταση διακυβέρνησης προκρίνεται στα λόγια του βυζαντινού δασκάλου, ο οποίος συμβουλεύει τον βασιλιά να λαμβάνει από τα κοινά, αλλά ταυτόχρονα να καθιστά τα πάντα κοινά, ώστε να διασφαλίζεται η κοινωνική συνοχή. Πρόκειται για στοιχεία ενός κοινωνιοκεντρικού πολιτικού μοντέλου, με έντονα τα χαρακτηριστικά του κοινωνισμού και του ανθρωπισμού που αναβιώνουν την εποχή αυτή σε αντιπαράθεση, μάλιστα, προς τον φεουδαλισμό και τον άτεγκτο κρατισμό που ακμάζει την ίδια περίοδο στη Δύση⁸³⁹. Η Σ. Τριαντάρη – Μαρά παρατηρεί πολύ εύστοχα στο σχετικό μελέτημά της ότι ο Βλεμμύδης προκρίνει *«ως βασική προϋπόθεση για την άριστη ρύθμιση των σχέσεων του βασιλέως με τους πολίτες το πλατωνικό κοινοκτησιακό σύστημα»⁸⁴⁰*, το οποίο θεωρεί, μάλιστα, ότι αποτρέπει τον κίνδυνο διάσπασης της πολιτειακής ενότητας. Δίχως αμφιβολία

⁸³⁸ Βασιλικός Ανδριάς, σ. 44, στ. 3-4 · πρβλ. από το κείμενο της παράφρασης: *«ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν βασιλέα μηδὲν ἔχοντα ἴδιον, πρέπον ἐστὶν ἐκ τῶν κοινῶν λαμβάνειν, καὶ κοινὰ τὰ τῶν ὄλων ποιεῖν · ὡς ἂν ἐντεῦθεν οἰκονομῇ πάντας ἀσφαλῶς ἔχειν τὰ ἴδια, συγκροτοῦντας καὶ συμβοηθοῦντας ἀλλήλοις, καὶ διὰ παντὸς ἐπιμελουμένους ἵνα φυλάττωνται ἀδιαχώριστοι, ὥσπερ ἓν σῶμα ὄντες»*, PG 142, 613A · πρβλ. Πλάτων, Πολιτεία 416d, 543a κ.ε..

⁸³⁹ Για τη μεσαιωνική φεουδαρχία και τη βυζαντινή πρόνοια μπορεί κανείς να ανατρέξει στην πλούσια βιβλιογραφία, εγχώρια και διεθνή · ενδεικτικά αναφέρουμε: ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το βυζαντινό κράτος*, ιδ. σ.σ. 459-479 · ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας*, ιδίως σ.σ. 216-224 · ΜΠΛΟΧ Μ., *Η φεουδαλική κοινωνία. Η διαμόρφωση των σχέσεων εξάρτησης – Οι τάξεις και η διακυβέρνηση των ανθρώπων*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1987, σ. 587 · OSTROGORSKY G. · MANGO C..

⁸⁴⁰ ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., σ. 118.

μπορούμε να μιλήσουμε για μια από τις θεμελιώδεις αρχές του βυζαντινού ανθρωπισμού, της νέας αυτής πολιτικής και ηθικής θεωρίας, η οποία έλκει την καταγωγή της από την κλασική ιδέα της ευδαιμονίας του συνόλου. Η πρόθεση (σύν-) που κυριαρχεί στους σχετικούς ρηματικούς τύπους που μεταχειρίζεται ο Βλεμμύδης (*συν-διδόναι, συν-αρήγειν*) είναι δηλωτική του τρόπου με βάση τον οποίο ο βασιλιάς οφείλει να διαχειρίζεται την εξουσία του. Γίνεται ακόμα πιο εύγλωττος ο προτεινόμενος τρόπος διακυβέρνησης μέσα από τη φράση «*τό συμφυές ἐκ παντός τρόπου τηρεῖν ὡς ἐν ὀλομελείᾳ, καὶ ἀδιάσπαστοι*».

Δεν πρόκειται, κατά συνέπεια, για ένα μοντέλο διακυβέρνησης που υποστηρίζει και συντηρεί τις σαφείς κοινωνικό-ταξικές διαιρέσεις και διαστρωματώσεις που καταλήγουν τελικά σε αντιθέσεις. Αντιθέτως, γίνεται λόγος για *ὀλομέλειαν* ή αλλιώς οργανισμό με κεφαλή και σώμα οργανικώς και αδιασπástως συνδεδεμένα μεταξύ τους σε ένα αρραγές σύνολο. Για αυτό και καθήκον του βασιλιά ως κεφαλής – ή αλλιώς ως νου – του κοινωνικού σώματος οφείλει να δρα προς τη συντήρηση και τη διατήρηση αυτής της αδιάσπαστης ολότητας («*καὶ τοῦτο δρᾶν εἰς συντήρησιν τῆς ὀλότητος*»). Ο Κ. Χρήστου, μάλιστα, σημειώνει πως η έννοια της ολότητας και η εικόνα κεφαλής και σώματος που μεταχειρίζεται ο Βλεμμύδης αφ' ενός παραπέμπει στη σχέση Χριστού και Εκκλησίας – αναλογία που δεν ήταν δυνατό να μην υφίσταται στη σκέψη του βυζαντινού φιλοσόφου και θεολόγου – αφ' ετέρου αποδίδει με τρόπο συγκεκαλυμμένο τη σημασία της συμμετοχής του λαού στην ανάδειξη του αυτοκράτορα⁸⁴¹.

Δ.3.1.1. Η συλλογικότητα στην κλασική πολιτική σκέψη

Αυτές τις ολιστικές θεωρήσεις της πραγματικότητας προκρίνει και καταφάσκει η κλασική πολιτική θεωρία. Το άτομο δεν κατέχει κάποια εξέχουσα θέση. Για να το διατυπώσουμε, μάλιστα, κάπως ακριβέστερα, στην κλασική πολιτική φιλοσοφία το άτομο δεν προσδιορίζεται από μια ιδιωτική σφαίρα ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών για να μπορέσει να φθάσει στην αυτοπραγμάτωσή του. Προφανώς, διότι η ατομική κατοχύρωση βρίσκεται σε απόλυτη εξάρτηση από την κοινωνική ολοκλήρωση. Κράτος και κοινωνία δε διαχωρίζονται στην αρχαιοελληνική πολιτική σκέψη, αλλά ταυτίζονται οντολογικά και ηθικά. Από οντολογικής άποψης, πρόκειται για ένα όλον που το αποτελούν μέρη · μέρη, τα οποία δε χάνουν μέσα στο

⁸⁴¹ ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., σ. 64.

όλον τη δική τους φυσιογνωμία. Αντιθέτως αντλούν από τη μεθεκτική τους σχέση με το όλον την υπαρκτική τους αυτοπραγμάτωση. Και παράλληλα από ηθική – τελεολογική σκοπιά, ως όλον η πόλις έχει ως εγγενή αποστολή της να επιτύχει τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν⁸⁴², την ευδαιμονία, το υπαρκτικό εκείνο τέλος (= σκοπό) το οποίο επιδιώκει και στο οποίο συντείνει με τις πράξεις του κάθε πολίτης χωριστά ως μέρος αυτής της ολότητας. Γι' αυτό, ακριβώς, τόσο ο πλατωνικός όσο και ο αριστοτελικός στοχασμός θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως αντί – ονοματοκρατικοί στην οντολογία τους και αντί – ατομοκεντρικοί στην ανθρωπολογία τους. Ο μεταφυσικός και οντολογικός τους ρεαλισμός που στον Πλάτωνα βασίζεται στην *ante res* ύπαρξη των *Ἰδεῶν* και στον Αριστοτέλη στην *in rebus* παρουσία των *Εἰδῶν* οδηγεί αναπόδραστα στους δυο πυλώνες του ανθρωπολογικού τους αντί – ατομοκεντρισμού: στην ηθική πραγματοκρατία (αντικειμενοκρατία) και κατ' επέκταση στον πολιτικό ολισμό⁸⁴³.

Ακολουθώντας την τελεολογική μεθοδολογία – σύμφωνα με την οποία η ολότητα είναι ο λόγος ύπαρξης των μερών⁸⁴⁴ – και στην πολιτική του φιλοσοφία, ο Αριστοτέλης προτάσσει την οντολογική προτεραιότητα της πόλης έναντι κάθε προγενέστερης κοινωνικής συγκρότησης. Αυτή η οντολογική ανωτερότητα της πόλης έγκειται στην υπεροχή του εγγενούς τελεολογικού της χαρακτήρα, αφού συγκροτείται, ασφαλώς, όπως ακριβώς και οι προγενέστεροί της κοινοτικοί σχηματισμοί (οικογένεια, κόμη), εξαιτίας του ζῆν, αποσκοπεί, ωστόσο, στο εὖ ζῆν, στην υλοποίηση δηλαδή του ανώτερου κοινωνικού σκοπού, της ευδαιμονίας⁸⁴⁵. Η τελευταία, ωστόσο, καθίσταται συγχρόνως και ο θεμελιώδης υπαρκτικός σκοπός του ανθρώπινου εἶναι, ο οποίος, για να μπορέσει να υλοποιηθεί, οφείλει προηγουμένως ο

⁸⁴² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α, 1095a.

⁸⁴³ Σε αντίθεση με τη θεωρία κατά την οποία το όλον προηγείται του μέρους, ο Κούλμαν στο έργο του για την πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη προτείνει μια ανάγνωση της αριστοτελικής πολιτειακής θεωρίας με βάση τις βιολογικές παρατηρήσεις του Σταγειρίτη φιλοσόφου, αμφισβητώντας την ερμηνεία της πόλης ως ουσίας, βλ. σχ. KULLMAN W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*.

⁸⁴⁴ Σύμφωνα με τον Ρος «οι πολιτικές απόψεις (του Αριστοτέλη) στηρίζονται συχνά σε πιο σφαιρικές βασικές θεωρίες, μεταφυσικές ή ηθικές» και συνεπώς «[...] αποτελούν μέρος ενός ευρύτατου και συμπαγούς θεωρητικού συστήματος», βλ. σχ. ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 335 · πρβλ «τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους·», Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α, 1253a 20.

⁸⁴⁵ «δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τιнос στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική», Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α, 1252a 1-5.

άνθρωπος να εκδιπλώσει την εν δυνάμει πολιτικότητά του, η οποία – κατά τον Αριστοτέλη – μεταφράζεται σε φυσική ανάγκη συνύπαρξης και συμβίωσης⁸⁴⁶. Σε αυτή, άλλωστε, την εγγενή τάση του ανθρώπου για συλλογικότητα συνανήκουν και όλες εκείνες οι αρετές (η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη, η φιλία και εντέλει η κοσμιότητα) που εκπληρώνουν σε τελική ανάλυση τον υπαρκτικό σκοπό του κάθε ανθρώπινου υποκειμένου χωριστά και που μπορούν να εμποδισθούν και να αναπτυχθούν μόνο μέσα σε ένα πολιτικά οργανωμένο περιβάλλον. Συνεπώς, για τον Αριστοτέλη, η ελλειπτικότητα της ατομικής ετερότητας έχει την κινούσα αιτία της ολοκλήρωσής της στην καθολικότητα της πολιτικής συνύπαρξης⁸⁴⁷.

Αυτή η σταθερότητα της συμβίωσης και της ομόνοιας των πολιτών καθίσταται το κρίσιμο αποτέλεσμα της συναίρεσης του ιερού με το πολιτικό. Πράγματι, η τήρηση των θρησκευτικών κανόνων και η άσκηση των λατρευτικών καθηκόντων από τον κάθε πολίτη χωριστά αποτελούσε εκ μέρους του μια δημόσια δήλωση κατάφασης της σύνδεσής του με το υπόλοιπο «σώμα» της πόλης. Η αποδοχή της συλλογικότητας ως βασικής προϋπόθεσης της πολιτικής σταθερότητας εμπεριέχεται στη θρησκευτική ομολογία της ευσέβειας⁸⁴⁸ που δηλώνει το «*νομίζεις τούς θεούς*», το οποίο, κατά τον Μάριο Βεγκέτι, ισοδυναμούσε με το «*ἔσσεσθαι χρηστός πολίτης*»⁸⁴⁹. Γι' αυτό και πιθανή άρνηση συμμετοχής του ατόμου στη θρησκευτική κοινότητα μεταφραζόταν ως άρνηση της πολιτικής του συνείδησης και συγχρόνως αποκοπή του από το πολιτικό «σώμα». Δεν αποτελούσε, άλλωστε, τυχαία επιλογή η τοποθέτηση του ναού στο κέντρο της πόλης, όπου η συμβολική ταύτιση της λατρευτικής με την πολιτική κοινότητα γίνεται πασιφανής⁸⁵⁰. Ο πολίτης όφειλε

⁸⁴⁶ «*ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος*», Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α, 1253a 1-4, αλλά και «*οὐδείς γὰρ ἔλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθὰ· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός*», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Θ, 1169b 16-19.

⁸⁴⁷ «*Ἡ φυσικὴ ἀτέλειά του (ανθρώπου) τον κάνει να ἔχει πάντοτε ἀνάγκη κάποιου ἄλλου ομοίου του, κάποιου με ἀτέλεια ὅμοια ὅπως ἡ δική του, γι' αὐτὸ ζεῖ σε κοινωμία ὡστε μαζί με τοὺς ἄλλους να τελειωθεῖ ἢ ὑπαρξῆ του και να γίνεῖ αὐτάρκης*», WOLFF FR., σ.σ. 90-91.

⁸⁴⁸ Αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μάριο Βεγκέτι ὅτι «*δεν ὑπάρχει στα ἐλληνικά λέξη της οποίας το σημαντικό πεδίο να εἶναι ἰσοδύναμο με τον ὄρο 'θρησκεία'*», ἐνῶ επικαλούμενος χωρίο ἀπὸ τον πλατωνικὸν διάλογο του Ευθύφωνα (Πλάτων, *Ευθύφρων*, 12e) σημειώνει ὅτι ο πλησιέστερος ὄρος εἶναι ἐκεῖνος της *εὐσέβειας*, βλ. σχ. VERNANT J.P., σ. 382.

⁸⁴⁹ VERNANT J.P., σ.σ. 421-422.

⁸⁵⁰ VERNANT J.P., σ. 401.

να ασκεί τα θρησκευτικά του καθήκοντα για να αποδώσει τις πρέπουσες τιμές σε πρώτο βαθμό προς τους επιχώριους θεούς, αλλά συγχρόνως για να δείξει την ευσέβεια και τον σεβασμό του απέναντι στην συλλογικότητα της πόλης⁸⁵¹. Γι' αυτό πολλές φορές οι θρησκευτικές τελετές έπαιρναν το χαρακτήρα της εγκαθίδρυσης και θεμελίωσης της πολιτικής τάξης και ομαλότητας. Το γεγονός ότι κάθε νομικά κολάσιμη – με βάση το δικαϊκό κώδικα της εποχής – πράξη είχε συνήθως ως συνοδό ηθικό-θρησκευτικό παράπτωμα το μίasma μαρτυρά τον εναγκαλισμό πολιτικής και μεταφυσικής τάξης. Γι' αυτό και δεν αρκούσε μόνο το νομικό σκέλος της αποκατάστασης του αδικήματος, αλλά και το μεταφυσικό στοιχείο του εξαγνισμού μέσω της τελετής της κάθαρσης⁸⁵².

Δ.3.1.2. Η συλλογικότητα στη βυζαντινή πολιτική παράδοση

Αυτή, ακριβώς, η υπεροχή του κοινωνικού έναντι του ατομικού κληροδοτείται από την αρχαιοελληνική στη βυζαντινή πολιτική παράδοση, της οποίας αποβαίνει θεμελιώδης καταστατική αρχή. Η εμμονή στην κοινωνική ευθύνη και την προσφορά προς το κοινωνικό γίνεσθαι καθίσταται τελικά το αποτέλεσμα του μεταφυσικού – θεοκεντρικού χαρακτήρα της κοσμικής εξουσίας. Η συλλογικότητα που χαρακτηρίζει το σωτηριολογικό σχέδιο της *θείας οίκονομίας* νοηματοδοτεί την αυτοκρατορική εξουσία, η οποία ασκείται με σκοπό την καθολική ικανοποίηση του κοινωνικού σώματος. Μέσα σε ένα τέτοιο πνεύμα μπορεί κανείς να διαγνώσει τους λόγους για τους οποίους σπέρματα θεωρητικής ισοπολιτείας κάνουν την εμφάνισή τους στα κείμενα της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας, όχι μόνο στην περίπτωση του Νικηφόρου Βλεμμύδη, αλλά και άλλων προγενέστερων – του βυζαντινού λογίου του 13^{ου} αιώνα - στοχαστών⁸⁵³. Γίνεται, δηλαδή, μια προσπάθεια εναρμόνισης των σχέσεων μεταξύ άρχοντος και αρχομένων με γνώμονα το πλατωνικό δόγμα του αυτοπεριορισμού («τό

⁸⁵¹ «Η θρησκεία ήταν μια πτυχή της πολιτικής ζωής και δεν συνεπαγόταν μια άλλη κοινωνία», γράφει ο Μπάρκερ, βλ. σχ. Sir BARKER ERN., *Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα*, σ. 37.

⁸⁵² Για τη σχέση νομικής και ηθικής – θρησκευτικής συνείδησης, βλ. σχ. VERNANT J.P., σ.σ. 388-9.

⁸⁵³ «Τό γάρ έννόμως έπιστατεϊν τοϊς οὔσι, διανέμειν έστιν έκάστω τά πρός άζϊαν · καί τό διανέμειν έκάστω τά πρός άζϊαν, έννομός έστι τῶν όντων έπιστασία», ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Έρωτήσεις*, PG 90, 1332 · «Τόν άρχοντα τριῶν δεϊ μεμνήσθαι, πρώτον μέν, ότι άνθρώπων άρχει · δεύτερον, ότι κατά νόμους · τρίτον, ότι ούκ άεί άρχει», ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΜΕΛΙΣΣΑ, *Περί βασιλέως χρηστοῦ δικαίου, καί περί άρχής καί έξουσίας*, PG 136, 1008.

τά *ἑαυτοῦ πράττειν*»⁸⁵⁴) και της χριστιανικής αυτογνωσίας και αυτοπραγμάτωσης, όπως εκφράζεται από τον διάκονο Αγαπητό: «*Τῆ ἔξουσία δέ τοῦ ἀξιώματος ὁμοίος ἐστι τῷ ἐπί πάντων Θεῷ οὐκ ἔχει γάρ ἐπί γῆς ὑψηλότερον [...] εἰ εἰκόνη θεϊκῆ τετίμηται, ἀλλά καί εἰκόνη χοϊκῆ συμπέλεκται · δι' ἧς ἐκδιδάσκειται πρὸς πάντας ἰσότης*»⁸⁵⁵.

Στη συναίρεση ιερού και πολιτικού, ἄλλωστε, που συνέχουν και συγκροτοῦν κάθε παραδοσιακή κοινωνία – κατά συνέπεια και τη βυζαντινή – αποδίδει τους ισχυρούς δεσμούς της συλλογικότητας που αναπτύσσονται στους κόλπους της ελληνικής μεσαιωνικής αυτοκρατορίας ο Γάλλος φιλόσοφος Μαρσέλ Γκοσέ στο δοκίμιό του για την πολιτική ιστορία της θρησκείας. Δεν πρόκειται, ασφαλώς, για μια διαδικασία θέσμησης μονοσήμαντη και γραμμική, ἀλλά για σύνολο διεργασιῶν που συντελούνται μέσα από φάσεις παλινδρόμησης και προόδου για να εισέλθει τελικά το θρησκευτικό στη σφαίρα του ἀνθρώπινου. Για τον Γκοσέ η θεϊκή ετερότητα διαθλάται στο εσωτερικό του κοινωνικού χώρου και ἔτσι το ἔξω – ἀνθρώπινο συγκεκριμενοποιεῖται στους θεσμούς, τους κανόνες και τους νόμους της πολιτικής κοινότητας. Στο χριστιανικό κόσμο η εμφάνιση μιας ἐξωκοσμικής θεότητας συνοδεύτηκε ἀπό μια θρησκευτική ἀπόρριψη της ἐπίγειας πραγματικότητας με τον Γκοσέ να παρατηρεῖ τις τρεις κρίσιμες μεταμορφώσεις του θρησκευτικού Ἐτέρου: την επεκτατική ἐπιταγή του κράτους, την ιεραρχία και την κυριαρχία. Και στις τρεις παραπάνω κατηγορίες ἐμπεριέχεται η ἰδέα του συλλογικού φαντασιακού και κατ' ἐπέκταση της ἐδραίωσης της συλλογικής τάξης. Πρόκειται για την ἐκκοσμικευμένη ἐκδοχή υλοποίησης ενός ἐνοποιητικού σχεδίου (ἐπέκταση), τη θεσμική οργάνωση του κράτους στα πρότυπα της θείας τάξης (ιεραρχία) και τη λανθάνουσα προοπτική μιας οἰκουμενικής ἐπικράτησης (κυριαρχία) στα πρότυπα της ἐσχατολογικής ἐνοποίησης του κόσμου. Ἐτσι, η θρησκευτική ἐμπειρία γίνεται ἐλλείπει συγγενικῶν κατηγοριῶν η ἐνοποιητική βάση πάνω σε μια κοινότητα αἰσθημάτων και στάσεων ζωῆς, ὅπως η ἀπόρριψη του παρόντος κόσμου, η προσδοκία του μέλλοντος αἰῶνος, η ἀπαξίωση της παρούσας ζωῆς, η ἀναζήτηση της σωτηρίας και ο ἐσωτερικός ἠθικός ἀγῶνας του ἀνθρώπου με τον εαυτό ως ἀπόρροια της ὑπαρξης μιας ἄλλης τάξης πραγματικότητας. Ἐτσι, λαοί, φυλές και ἀνθρώποι ἀπό διαφορετικές παραδόσεις, κουλτούρες, πολιτισμικά περιβάλλοντα συμμετέχουν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα στην ἀόρατη ἱερή ἐστία που τους τροφοδοτεῖ με το γνῶρισμα της κοινῆς συλλογικής πράξης.

⁸⁵⁴ Πλάτων, *Πολιτεία* 433a.

⁸⁵⁵ ΑΓΑΠΗΤΟΥ, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν* 21, PG 86, 1172, 1185.

Εξετάζοντας τις ιδεολογικές προϋποθέσεις της βυζαντινής συλλογικότητας, δεν μπορούμε να αφήσουμε έξω από το ερευνητικό μας πεδίο την ανατολική εκκλησιολογία. Η ευχαριστιακή σύναξη, η συνοδικότητα⁸⁵⁶ και η Πενταρχία⁸⁵⁷ συνιστούν θεσμούς οι οποίοι θεσμίζονται φαντασιακά από την περσοναλιστική τριαδολογία. Ο Θεός είναι ένας, αλλά δεν είναι μόνος · αντιθέτως, τελεί σε κοινωνία με τα άλλα δύο πρόσωπα – υποστάσεις της τριαδικής θεότητας. Η σχεσιακή οντολογία βρίσκει με αυτόν τον τρόπο την εκκλησιολογική της έκφραση. Οι εκκλησιολογικές προϋποθέσεις της θέσμισης, αλλά κυρίως της λειτουργίας των παραπάνω θεσμών αποκλείουν εκ των προτέρων την αξίωση πρωτείων από κάποιον εκ των πατριαρχικών θρόνων (Ρώμης, Κωνσταντινούπολης, Αλεξάνδρειας, Ιεροσολύμων, Αντιοχείας) και αναιρούν στο πολιτικό πεδίο την όποια διεκδίκηση – από μέρους του αυτοκράτορα ή του πατριάρχη δικαιωμάτων – με όρους πρωτοκαθεδρίας. Έτσι, το συλλογικό προκρίνεται έναντι του ατομικού και διαχέεται στο βυζαντινό πολιτικό-κοινωνικό status quo, ενώ συγχρόνως αποφεύγονται ή τουλάχιστον αντιμετωπίζονται επιτυχώς οι κατά καιρούς απόπειρες θεσμικής εκτροπής στον καισαροπαπισμό. Το επίσημο δόγμα που υιοθετήθηκε και νομοθετήθηκε στην Έπαναγωγή με το οποίο γίνονταν σαφείς και διακριτοί οι ρόλοι αυτοκράτορα και πατριάρχη συνοψίζονται πλήρως στη φράση του Κωνσταντίνου Ζ' του Πορφυρογέννητου («*άλουργίς γάρ βασιλέας, ούχ ιερέας ποιειῖ*»⁸⁵⁸). Ακόμα και αν περιπτώσεις, όπως αυτές του αυτοκράτορα Λέοντα Γ' του Ισαύρου και του πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριου, έρχονται να υπερβούν τις διαχωριστικές γραμμές κοσμικής και πνευματικής εξουσίας, δεν εμποδίζουν επιφανείς μελετητές, όπως η Ελένη Γλύκατζη – Αρβελέρ, να είναι κατηγορηματικοί στις κρίσεις τους για τις σχέσεις ισοτιμίας και συλλογικής ευθύνης: «*Η βυζαντινή ιστορία αναφέρει πολλές απόπειρες που έτειναν να διαταράξουν αυτήν την ισορροπία. Αλλά όλες ήταν έργο προσώπων και*

⁸⁵⁶ Για το θεσμό και την αρχή της συνοδικότητας βλ. ΖΗΖΙΟΥΛΑ Ι., *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Εν Αθήναις 1965, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1990². Του ίδιου, «The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», στο *Councils and the Ecumenical Movement*, «World Council of Churches Studies – 5», (Geneva: WCC Publications, 1968), σ.σ. 34-51.

⁸⁵⁷ Για το θεσμό της Πενταρχίας βλ. σχ. ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Ο θεσμός της Πενταρχίας των Πατριαρχών Ι. Προϋποθέσεις διαμόρφωσης του θεσμού*, Αθήνα 1977, ιδ. σ. 139.

858

όχι αποτέλεσμα θεσμών [...]. Στο Βυζάντιο ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης είναι καταδικασμένοι, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, να συνεργάζονται»⁸⁵⁹.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάλυση του Θεόδωρου Ζιάκα σχετικά με τον βυζαντινό κοινοτισμό⁸⁶⁰. Κατά την ερμηνεία του, η βάση του βρίσκεται στην προσωποκεντρική κοινωνική οντολογία στην τριαδική της νοηματοδότηση. Είναι παραδεκτό ότι η ελληνόφωνη χριστιανική Ανατολή έλυσε το πρόβλημα της πόλωσης μεταξύ ατομοκεντρικού και κολεκτιβιστικού μονισμού με την αναβάθμιση της σημασίας των ενεργειών. Ο θεολογικός ενεργητισμός των Ελλήνων Πατέρων που ανέδειξαν τις θείες ενέργειες ως τρίτο οντολογικό παράγοντα – μετά την ουσία και την υπόσταση – είχε ως αποτέλεσμα την υπέρβαση των διχαστικών διπόλων είδος – άτομο, όλον – μέρος, συλλογικό – ατομικό. Στην παραπάνω θέση συγκατανεύουν κορυφαίοι μελετητές της ελληνικής φιλοσοφίας. Ο Κ. Γεωργούλης παρατηρεί ότι «η προσωποκρατική περί τριαδικού Θεού αντίληψις εκυριάρχησε πάντοτε εις την ελληνικήν Ανατολήν»⁸⁶¹, ενώ και ο Β.Ν. Τατάκης επισημαίνει: «Η έννοια γύρω από την οποία κατά προτίμηση στρέφεται η αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι η έννοια της ουσίας [...]. Η βυζαντινή σκέψη στρέφεται κατά προτίμηση γύρω από την έννοια της υπάρξεως»⁸⁶². Από την πλευρά του ο Μ.Π. Μπέγζος τονίζει σχετικά με τις συνέπειες του θεολογικού ενεργητισμού που βρίσκει την απόληξή του στη θεολογία του Γρηγορίου Παλαμά: «Η θεολογία του είναι μια ‘μεταφυσική του συγκεκριμένου’ που καταγγέλλει την οντολογία του αφηρημένου, εξανδραποδίζει τον ολοκληρωτισμό χωρίς να αρνείται τον ολισμό και αφήνει ανοικτό το έδαφος για την ανάδυση ενός ‘υπαρξισμού’ χωρίς ατομικισμό ή κάποιου ανθρωπισμού χωρίς ανθρωπομονισμό»⁸⁶³. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Ζιάκας και το οποίο συνοψίζει συνολικά την παράδοση του βυζαντινού κοινοτισμού έχει ως εξής: «Παρά τις επιφυλάξεις, που μπορούμε να έχουμε για το βυζαντινό πολιτειακό σύστημα, πρέπει να δεχθούμε ότι αν το Πρόσωπο δεν είχε εμφανιστεί σε αξιοσημείωτη έκταση, ως παρακτός ανθρωπολογικός τύπος, κατά τους τέσσερις πρώτους αιώνες, δεν θα ήταν δυνατό να

⁸⁵⁹ ΓΛΥΚΑΤΖΗ – ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛ., σ.σ. 157-158.

⁸⁶⁰ ΖΙΑΚΑ Θ., *Πέρα από το άτομο. Το αίνιγμα της ελληνικής ταυτότητας. Γενική εισαγωγή*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2003, σ.σ. 274-276.

⁸⁶¹ ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ Κ., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, σ.σ. 609-610.

⁸⁶² ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, σ. 177.

⁸⁶³ ΜΠΕΓΖΟΥ Μ.Π., *Διόνυσος*, σ. 97.

αναδειχθεί σε ανθρωπολογικό τύπο του χιλιόχρονου αυτού οικουμενικού πολιτισμού»⁸⁶⁴.

Δ.3.2. Οι θεσμοί της πρόνοιας & της δικαιοσύνης στη βυζαντινή πολιτική θεωρία

«Δικασπόλους δέ καί άγορανόμους δήμοις εγκαταστατέον καί πόλεσιν ούχ ήπάτων άνδρομέων έμπορουμένους ώς τών Προμηθέως λέγουσιν έν τῷ Σκυθικῷ Καυκάσῳ τόν άετόν, κεκλοφότος τό πῦρ · αλλά τήν άλόγιστον έπιθυμίαν έκκόπτοντας, πλεονεξίαν έξαίροντας, δικαιοσύνην είσφέροντας, εύταξίαν παιδεύοντας, πᾶσαν άτοπον πράξιν κολάζοντας, πρός τό έννομον άποσκοποῦντας καί διορθωτικόν, οὔ πρός χρημάτων παράνομον άθροισμόν καί ληστείαν τοῦ πολιτεύματος»⁸⁶⁵

Οι συμβουλές του Βλεμμύδη για τον τρόπο άσκησης της εξουσίας ολοκληρώνονται με μια θέση που μόνο σε δεσποτικό καθεστώς δε παραπέμπει, αλλά ευθυγραμμίζεται με τις θεμελιώδεις αρχές του κράτους δικαίου και πρόνοιας που θα αναδυθεί σταδιακά στους νεότερους χρόνους. Ο βυζαντινός δάσκαλος τοποθετεί τη δραστηριότητα του ιδανικού ηγεμόνα στο πλαίσιο της δικαιοσύνης, διότι μόνο έτσι θα μπορέσει να επιτελέσει το καθήκον του που ταυτίζεται – κατά την πλατωνική έκφραση – με την *συντήρησιν τῆς όλότητος*⁸⁶⁶. Μέσω της δικαιοπραξίας, άλλωστε, είναι δυνατό να επιτευχθούν και όλες οι προηγούμενες παραινήσεις και συμβουλές. Η μέριμνα του βασιλιά για την τήρηση των δικαϊκών αρχών αποτελεί πρώτιστο καθήκον του. Γι' αυτό το λόγο οφείλει να διασφαλίσει την απρόσκοπτη απονομή της δικαιοσύνης στην επικράτειά του για να κυβερνά με όρους πολιτικού ρεαλισμού και όχι δεσποτικής αυθαιρεσίας και ασυδοσίας. Μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο διαπαιδαγώγησης του δίκαιου ηγεμόνα ο Βλεμμύδης αναφέρεται σε περιπτώσεις ανδρών από την ιστορία που ξεχώρισαν για το δίκαιο και αδέκαστο χαρακτήρα τους, όπως ο Γουνέας ο Άραβας, ο Αριστείδης ο Αθηναίος, ο Κέφαλος ο Ιταλιώτης και ο Μάρκιος⁸⁶⁷.

Στο σημείο αυτό αξίζει να παρατηρήσουμε το πρίσμα κάτω από το οποίο προσεγγίζει ο Βλεμμύδης την έννοια της δικαιοσύνης. Ειδικότερα, για να αποκτήσει

⁸⁶⁴ ΖΙΑΚΑ Θ., σ. 278.

⁸⁶⁵ Βασιλικός Άνδριάς, σ. 96, στ. 155 · βλ. από το κείμενο της παράφρασης «Ό δέ άναγκαιότατόν έστι τῷ βασιλεϊ πάντων μάλιστα τό είς άπασιν τήν ύπ'αυτόν άρχήν δικαστάς εγκαταστήσαι», PG 142, 644C.

⁸⁶⁶ Πλάτων, Πολιτεία Α, 350c, 354a.

⁸⁶⁷ Βασιλικός Άνδριάς, σ. 98, στ. 159-164.

η δικαιοσύνη – πέρα από μια θεωρησιακού τύπου προσέγγιση – και ένα πραξιακό χαρακτήρα συμπληρώνεται με δύο ακόμα ενάρετα γνωρίσματα. Πρόκειται για τη θεοσέβεια, καθώς «κεφαλή δὲ πάντων τῶν ἀγαθῶν πρέπει τὸν βασιλέα βλέπειν διὰ παντὸς πρὸς Θεὸν»⁸⁶⁸, αλλά και για τη ευθυκρισία, αφού «κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον γίνεται φανερόν καὶ θαυμάζεται τῆς τούτου φρονήσεως τὸ στερεὸν καὶ ἔδραϊον καὶ κατοχυρωμένον καὶ βεβηκός καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἀνδρικὸν καὶ γενναῖον»⁸⁶⁹. Στο ίδιο κλασικό φιλοσοφικό πνεύμα της προσέγγισης του ἀγαθοῦ και κατ' επέκταση της ενατένισης του Θεού, ο Βλεμμύδης θέτει ως προϋπόθεση του δίκαιου ηγεμόνα τη θεοσέβεια, το σεβασμό δηλαδή σε εκείνη την καταστατική αρχή που διήκει τον κόσμο, προκειμένου να ευθυγραμμίσει την κρίση του με εκείνη του δικαιοκρίτη Θεού. Ἄλλωστε το πρότυπο του δίκαιου ηγέτη εκπληρώνει στο φαντασιακό του λαού την ενσάρκωση της δικαιοσύνης, η οποία καθίσταται η πρακτική εφαρμογή δύο θεμελιωδών ιδιωμάτων του ιδεώδους μονάρχη. Πρόκειται για τη σταθερότητα και την ανδρεία. Στον πλατωνικό *Θεαίτητο*⁸⁷⁰ και στην *Πολιτεία*⁸⁷¹ εξαιρείται η παρουσία του στερεοῦ και ἔδραϊου στην προσωπικότητα του πολιτικού ηγέτη, καθώς με αυτό εξασφαλίζεται η βεβαιότητα της ορθοπραξίας, ενώ και η ανδρεία συνιστά ιδίωμα καθοριστικής σημασίας γνώρισμα στη λήψη και υλοποίηση των κατάλληλων κυβερνητικών μέτρων και πολιτικών αποφάσεων. Τη σημασία της ανδρείας στην άσκηση της εξουσίας επεσήμανε πρώτος ο Πλάτων στους *Νόμους*⁸⁷², άποψη με την οποία φαίνεται ότι συνομολογεί και ο Βλεμμύδης.

Ο Βλεμμύδης επιμένει, μάλιστα, στην επιστολογραφία του προς τον Θεόδωρο Β' στο αρετολογικό σκέλος της διαπαιδαγώγησης του χρηστού μονάρχη. Δε σταματά να επισημαίνει τη φιλόνητοπνη στάση που οφείλει να αναπτύξει ο ηγεμόνας ως ίδιον μιας αγαθής βασιλικής συμπεριφοράς. Πρόκειται για στοιχείο που – κατά τον βυζαντινό λόγιο – μπορεί να αποκτηθεί μόνο με την ἔξη. Ο Βλεμμύδης θεωρεί ότι μαζί με τη φιλονητοπία, η οποία συνοδεύεται από τα γνωρίσματα της αοργησίας και της επιείκειας, διασφαλίζεται και η δικαιοσύνη, απαραίτητο συστατικό της «θεοειδέστατης» βασιλείας. Χαρακτηριστικό του δικαστή, του δίκαιου ανθρώπου, κατά τον Βλεμμύδη, συνιστά η κρίση του κατά το πνεύμα και όχι το γράμμα του

⁸⁶⁸ PG 142, 648C.

⁸⁶⁹ PG 142, 657A · πρβλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1129a-1138a.

⁸⁷⁰ Πλάτων, *Θεαίτητος* 180b.

⁸⁷¹ Πλάτων, *Πολιτεία* Z, 539d.

⁸⁷² Πλάτων, *Νόμοι* B, 654e, 814e.

νόμου:

*«ἐπεὶ γοῦν τῇ θεοειδεστάτῃ τῆς Βασιλείας σου ψυχῇ φιλόανθρωπος ἔξις, φιλόγαθος, εὐεργετική καὶ τοὺς ἐναντίους εὖ ποιεῖν οὐ παυομένη κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου φωνὴν [...] ἴσασιν οἱ ἱεροὶ καὶ ἔννομοι δικασταί, (μᾶλλον μὲν οἱ τὰ κρύφια τῶν καρδιῶν θεοπρεπῶς ἐξετάζοντες, οἱ ἀόργητοι, οἱ ἐπεικεῖς, οἱ τὴν πλείονα χώραν τῷ φιλανθρώπῳ προσνέμοντες, οἱ ἀσθένειαν εἰδότες περικειμένους ἑαυτοὺς καὶ μετρηθησομένους ὡς ἂν μετρήσωσιν) [...] τὴν Βασιλείαν σου τὴν φιλανθρωποτάτην κατέχοντα καὶ δι' αὐτῆς τοῦ πικροῦ κλύδωνος τῆς σατανικῆς συμφορᾶς [...] ἀπαλλαγῆναι πιστεύοντα [...]*⁸⁷³

Ὅπως πολὺ εὐστοχα σημειώνει ο καθηγητὴς Ι. Καραγιαννόπουλος σχετικά με τις περὶ δικαιοσύνης ἀντιλήψεις στὴν πολιτικὴ θεωρία των βυζαντινῶν «[...] οἱ ἴδιοι οἱ αυτοκράτορες που τόσο προσπαθοῦσαν να τονίσουν τον υπερβατικὸ χαρακτήρα τῆς ἐξουσίας τους και ἄρα να τονίσουν τὴν ἀπαλλαγὴ τους ἀπὸ κάθε νομικὴ ἐξάρτηση, τελικὰ ἀναγκάστηκαν να ἀποδεχτοῦν ὅτι ἡ ἐξουσία τους πρέπει να βασιζέται στο σεβασμὸ του δικαίου»⁸⁷⁴. Ἡ παραπάνω διαπίστωση, μάλιστα, τεκμηριώνεται ἀπὸ τὸ πλῆθος των ἀναφορῶν περὶ δικαιοσύνης που διατρέχει τὴ νομικὴ βυζαντινὴ παράδοση. «Πάντων ἐστὶ πρῶτον καὶ μέγιστον ἡ δικαιοσύνη», ἀναφέρεται στὸν *Πρόχειρο Νόμο*⁸⁷⁵, ἐνῶ καὶ ἡ Νεαρά 38 ἀποτυπώνει τὸ δικαϊκὸ πνεῦμα που οφείλει να δεσμεύει τὸ βυζαντινὸ μοναρχικὸ καθεστῶς με τὴ διατύπωση «τῆς καθ' ἡμᾶς ἀρχῆς καὶ βασιλείας προῖστημι δικαιοσύνην»⁸⁷⁶. Ὁ Καραγιαννόπουλος παρατηρεῖ, μάλιστα, ὅτι ἡ περὶ δικαιοσύνης ἀντίληψη των βυζαντινῶν ερεῖδεται σε δύο προϋποθέσεις: (α) στὶς ἐλληνικὲς καὶ στωικὲς καταβολές τῆς βυζαντινῆς πολιτικῆς θεωρίας, με βάση τις οποίες δὲν ἀναγνωρίζεται ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία του ἐνὸς ἀνθρώπου καὶ (β) στὴ χριστιανικὴ ἐσχατολογικὴ διδασκαλία που διαπερνᾷ τὸ βυζαντινὸ κοσμοεἶδωλο περὶ τελικῆς κρίσεως στὸν μέλλοντα αἰῶνα. Συνεπῶς, ὁ αυτοκράτορας καλεῖται να ἀνταποκριθεῖ στὸ ρόλο του ἐκκοσμικευμένου ἐκλεκτοῦ ο οποίος, κατὰ τὸν διάκονο Ἀγαπητό, «πάντων ἀνθρώπων ὑπ' αὐτοῦ προτιμηθεῖς», καὶ

⁸⁷³ FESTA N., XXII, 3-4, 12-16, 19-22.

⁸⁷⁴ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινὸ Κράτος*, σ. 297.

⁸⁷⁵ JGR. II 414.

⁸⁷⁶ JGR. I, 561.

να υλοποιήσει το σχέδιο της θείας οικονομίας μέσα σε κλίμα ευνομίας και δικαιοκρίσιας.

«τό φορολογεῖν δέ πέρα τοῦ δέοντος καί παραλόγως δασμολογεῖν, ἢ καί παντί τρόπῳ νηλεῶς ἐκλωπίζειν τοὺς ὑπὸ χεῖρα καί τραχηλίζειν ἀπηρυθριασμένης πλεονεξίας ἐστίν· ὅθεν τήν τῆς φιλοχρηματίας κακίστην νόσον, ὡς τό τῆς ψυχῆς ἀχραιοῦσαν κάλλος, ὡς αὐτήν τήν ἀρχήν ἀκρωτηριάζουσιν. ἀποστυγητέον ὄλη σπουδῇ· τοιαύτην γάρ ὀλέτειραν οὔσαν τῶν ἀγαθῶν»⁸⁷⁷

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο μπορεί να δικαιολογηθεί και ο κοινωνικός χαρακτήρας του βυζαντινού κράτους σε ό,τι έχει να κάνει με τα ασθενέστερα κοινωνικά στρώματα και ιδίως σε ό,τι αφορά στην άσκηση της φορολογικής του πολιτικής ανά τους αιώνες αποτυπώνεται ακροθιγώς και στο κείμενο του Βλεμμύδη. Το «φορολογεῖν πέρα τοῦ δέοντος καί παραλόγως δασμολογεῖν» υπήρξε πράγματι η αρχή που διέπει τη ραχοκοκαλιά της οικονομικής πολιτικής του βυζαντινού κράτους και του προνοιακού του χαρακτήρα, κυρίως προς τα ευάλωτα κοινωνικό – οικονομικά στρώματα της βυζαντινής κοινωνίας. Είναι γνωστή η κατά καιρούς προστριβή και ενίοτε σύγκρουση της κεντρικής βυζαντινής εξουσίας με τους μεγαλογαιοκτήμονες για την μετακίνηση των φορολογικών βαρών του κράτους από τους ασθενέστερους στους έχοντες και κατέχοντες στην προσπάθεια του να εξισορροπήσει τις οικονομικές ανισότητες και τα χάσματα μεταξύ δυνατών και μη εχόντων που απειλούσαν την κοινωνική και οικονομική συνοχή του κράτους. Ο κοσμικός, λαϊκός και προνοιακός χαρακτήρας της βυζαντινής διοίκησης τεκμηριώνεται ιστορικά και από την αντίθεση μεταξύ κράτους και γαιοκτημόνων. Η βυζαντινή νομοθεσία, κατ' εξοχήν εκείνης της περιόδου της μακεδονικής δυναστείας (922-1002 μ.Χ.), και η σύγκρουσή της με τους «δυνατούς» - όπως χαρακτηρίζονται ιστορικά οι μεγαλογαιοκτήμονες στο Βυζάντιο – αποτελεί το χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα που επιβεβαιώνει με τρόπο emphaticό τη μέριμνα και φροντίδα που επέδειξε το βυζαντινό κράτος για τη μικρή και μεσαία τάξη και ιδιοκτησία. Με τον κρατικό παρεμβατισμό και την κοινωνική

⁸⁷⁷ *«τό φορολογεῖν δέ πέρα τοῦ δέοντος καί παραλόγως δασμολογεῖν, ἢ καί παντί τρόπῳ νηλεῶς ἐκλωπίζειν τοὺς ὑπὸ χεῖρα καί τραχηλίζειν ἀπηρυθριασμένης πλεονεξίας ἐστίν· ὅθεν τήν τῆς φιλοχρηματίας κακίστην νόσον, ὡς τό τῆς ψυχῆς ἀχραιοῦσαν κάλλος, ὡς αὐτήν τήν ἀρχήν ἀκρωτηριάζουσιν. ἀποστυγητέον ὄλη σπουδῇ· τοιαύτην γάρ ὀλέτειραν οὔσαν τῶν ἀγαθῶν»*, PG 142, 664B.

νομοθεσία η βυζαντινή πολιτική ιδεολογία παρουσιάζεται σαφώς επηρεασμένη από την εσχατολογική παράδοση της ορθόδοξης Ανατολής.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων νομοθετικών πράξεων⁸⁷⁸ αποτελούν αναμφίβολα οι *Νεαρές*⁸⁷⁹, νόμοι καθαρά φιλολαϊκοί και προστατευτικοί προς τα συμφέροντα των μικροκαλλιεργητών και των ασθενέστερων στρωμάτων της βυζαντινής κοινωνίας. Αλλά και η *Έκλογή*, ή αλλιώς όπως αναφέρεται στον τίτλο του έργου η «*ἐπιδιόρθωσις εἰς τό φιλανθρωπότερον*», βασικό εγχειρίδιο απονομής της δικαιοσύνης βαθιά επηρεασμένο από το πνεύμα της χριστιανικής οντολογίας και ηθικής, αναπροσαρμόζει την ιουστινιάνεια νομοθεσία στις αρχές της ισονομίας. Το ιδίωμα της φιλανθρωπίας, άλλωστε, συμβάλλει καθοριστικά στην αρτίωση της προσωπικότητας του ηγέτη, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πλάτων στους *Νόμους* και στο *Συμπόσιον*⁸⁸⁰. Είναι γεγονός ότι ο βυζαντινός νομοθέτης είναι περισσότερο ανθρώπινος στο νομοθετικό του έργο και είναι τόσο έντονες οι διαφορές σε σχέση με ορισμένες αρχαίες ρωμαϊκές περί δικαίου αντιλήψεις, ώστε δε μπορεί κανείς παρά να στραφεί στην ιδεολογική επίδραση του χριστιανικού ηθικού παραδείγματος, ή στις επιδράσεις του στωικισμού, προκειμένου να ερμηνεύσει τις αντιθέσεις⁸⁸¹.

Συμπερασματικά, η χριστιανική οντολογία δημιουργεί ευνοϊκές προϋποθέσεις στο πεδίο της θεωρίας της δικαιοσύνης και της ελευθερίας. Το δόγμα περί της ελευθερίας βούλησης στο πλαίσιο της θείας οικονομίας εφοδιάζει το χριστιανικό και κατ' επέκταση βυζαντινό δίκαιο με τη γραμμή της ισότητας όλων των ανθρώπων απέναντι στο νόμο. Όπως σημειώνει, ωστόσο, ο Ουμπέρτο Τσερόνι (Umberto Cerro) στο έργο του *Η πολιτική σκέψη η ισότητα και το πνεύμα του δικαίου που χαρακτηρίζει τη σχέση – με όρους μεταφυσικής – μεταξύ του Θεού – Πατρός και των*

⁸⁷⁸ Για το χαρακτήρα της βυζαντινής νομοθεσίας βλ. σχ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ ΣΠ., *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, εκδ. Σάκκουλας, Αθήνα 2011 · ΚΟΝΙΔΑΡΗ Ι., «Η διάχυση του δικαίου της εκκλησίας στη βυζαντινή κοινωνία», «Αρμενόπουλος», «Επιστημονική Επετηρίδα Δ.Σ.Θ.», τ. 21 (2000), σ.σ. 241-244.

⁸⁷⁹ Πρόκειται για τις *Νεαρές* του 928, 934 και 996 με τις οποίες οι Μακεδόνες αυτοκράτορες νομοθετούσαν την επιδίωξη του βυζαντινού κράτους να διατηρήσει τον μικρό γεωργικό κλήρο και να αποτρέψει συγχρόνως τη δημιουργία μεγάλης εγγείου ιδιοκτησίας στην επικράτειά του, βλ. σχ. SVORONOS N., *Les nouvelles des empereursMacedoniens. Concernant la terre et les stratiotes*, εκδ. E.I.E./K.B.E. - MIET, Αθήνα 1994, σ.σ. 85, 204.

⁸⁸⁰ Πλάτων, *Νόμοι Δ*, 713d · *Συμπόσιον*, 189d

⁸⁸¹ EVANS GRUBBS J., *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford University Press, New York 1995, p.p. 44-46.

τέκνων, διατηρεί μια έκδηλα πνευματική διάσταση, η οποία έχει ως αντίκτυπο την περιορισμένη επιρροή της σε πολιτικό και νομικό πεδίο⁸⁸². Αυτό, ακριβώς, το πρόβλημα της ισότητας σε καθημερινή πρακτική αποτυπώνεται στη στάση – ακόμα και των χριστιανών φιλοσόφων και διανοητών – απέναντι στο κοινωνικό ζήτημα της δουλείας. Ο Τσερόνι παρατηρεί ότι δυσκολεύονται ιδιαίτερα να καταδικάσουν στο σύνολό τους τον εν λόγω θεσμό στα κείμενά τους. Οι μορφές κοινωνικής διάκρισης διατηρούνται στη χριστιανική πολιτική θεωρία, μολονότι την ίδια στιγμή αναγνωρίζεται από το βυζαντινό δίκαιο η αμφισβήτηση και η εξέγερση απέναντι στον άδικο νόμο και τον τύραννο, ζήτημα που κυοφορεί την προβληματική της έννοιας περί λαού – νομοθέτη και δικαιώματος λαϊκής αντίστασης που θα αναπτυχθεί στα νεότερα χρόνια⁸⁸³. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο προβληματολογίας παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η εξέταση των περί νόμου αντιλήψεων που καθορίζουν τη βυζαντινή πολιτική σκέψη, η οποία στο ζήτημα αυτό επηρεάζονται σαφώς από την ελληνική και ελληνιστική σκέψη.

Δ.3.2.1. Ο νόμος στην κλασική πολιτική σκέψη

Κατά τον Ι. Καραγιαννόπουλο η σχέση της αυτοκρατορικής εξουσίας με το νόμο δεν είναι γνήσια βυζαντινή, ενώ λαμβάνοντας υπόψη του την άποψη του Άρτουρ Σταινβέντερ (Artur Steinwenter) αποφαίνεται ότι έχει την αρχή της σε αρχαιοελληνικά και ελληνιστικά πρότυπα⁸⁸⁴. Επιχειρώντας να εξετάσουμε την παραπάνω θέση, οφείλουμε να καταφύγουμε σε μια αδρομερή πηγαία σταχυολόγηση από τα θεμελιώδη κείμενα της κλασικής και στωικής πολιτικής σκέψης. Ειδικότερα στο Δ' βιβλίο των πλατωνικών *Νόμων* δηλώνεται σαφώς η ισχύς αυτή τη φορά του απρόσωπου – και όχι πλέον της ιδέας του Άγαθοῦ – νόμου και επαναλαμβάνεται ο καθολικοκεντρικός του χαρακτήρας («ταύτας δήπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὗτ' εἶναι πολιτείας, οὗτ' ὀρθοῦς νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἔνεκα τοῦ κοινοῦ

⁸⁸² CERRONI U., *Η πολιτική σκέψη. Από τις απαρχές ως τις μέρες μας: Χριστιανοί και νεότεροι*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1972, σ. 59.

⁸⁸³ CERRONI U., σ. 62.

⁸⁸⁴ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., σ. 296 · πρβλ. STEINWENTER A., «Nomos empsychos: zur Geschichte einer politischen Theorie» στο *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, τχ. 19, τ. 1946, εκδ. Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1946, σ.σ. 259-266.

έτέθησαν»⁸⁸⁵). Για την εγκαθίδρυση και θεμελίωση του κράτους ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο Θεός καθίσταται το μέτρο των πραγμάτων («ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος»⁸⁸⁶), δήλωση με την οποία επισφραγίζεται και θεματοποιείται η πλατωνική φιλοσοφική θεολογία περί κράτους. Από αυτήν ακριβώς την αντίληψη εκπορεύεται το μεγαλείο και η κυριαρχία του Νόμου⁸⁸⁷, ο οποίος, κατά τον Πλάτωνα, αποτελεί εκδήλωση του κοσμικού εἶναι⁸⁸⁸, αφού έχει «τὴν αἰτίαν τῆς διαθέσεως» του στους θεούς⁸⁸⁹, και αποσκοπεῖ στο να ευθυγραμμίσει την πολιτική κοινωνία με «τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον»⁸⁹⁰. Πρόκειται ἐπί της ουσίας για την ολοκληρωμένη πια ἔκφραση της πλατωνικής θεολογίας, την οποία βρίσκουμε πλήρως αναπτυγμένη στο I' βιβλίο των *Νόμων* και η οποία εισάγεται πια στον πολιτικό στοχασμό του φιλοσόφου. Στον Πλάτωνα ταυτίζεται η ηθική του ιδανικού κυβερνήτη με το παράδειγμα του φιλοσόφου – βασιλέα, ο οποίος επωμίζεται να υλοποιήσει πολιτικά το μεταφυσικό ολιστικό πρόγραμμα της *Πολιτείας* του.

Στον Αριστοτέλη το ήθος του πολίτη αντικειμενικοποιείται στο ήθος της πόλης που εκφράζει πολιτικά ο Νόμος, προκειμένου να επιτευχθεί το ειδολογικό - ουσιολογικό γνώρισμα του όλου, δηλαδή η ευδαιμονία ως προϋπόθεση πραγμάτωσης της ατομικής εντελέχειας, ώστε το υποκείμενο από εν δυνάμει να καταστεί εν ενεργεία ον. Γι' αυτό τόσο ο πλατωνικός νόμος στον οποίο προβάλλεται η ιδέα του *Άγαθοῦ*, όσο και ο αριστοτελικός νόμος στον οποίο εκφράζεται η έννοια της *Δικαιοσύνης* ως κατηγορία είδους – ή αλλιώς δευτέρας ουσίας – έχουν το θεωρητικό τους υπόβαθρο στην αρχαιοελληνική νομολογική παράδοση⁸⁹¹. Πρόκειται για το

⁸⁸⁵ Πλάτων, *Νόμοι*, 715b.

⁸⁸⁶ Πλάτων, *Νόμοι*, 716c.

⁸⁸⁷ «ἐν ἧ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ἦ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὀρῶ τῇ τοιαύτῃ ἐτοιμῇ οὖσαν: ἐν ἧ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ», Πλάτων, *Νόμοι*, 715d

⁸⁸⁸ «τοῦ ὄντος τό φανότατον», Πλάτων, *Πολιτεία*, 518c.

⁸⁸⁹ Πλάτων, *Νόμοι*, 624a.

⁸⁹⁰ «πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη. λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος, ἀληθεία χρώμενος, ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχη θνητός, οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις», Πλάτων, *Νόμοι*, 713e.

⁸⁹¹ Κατά τον Μπάρκερ, ο Πλάτων φαίνεται να απομακρύνεται από την αρχαία ελληνική αντίληψη περί κυριαρχίας του νόμου στα έργα του *Πολιτεία* και *Πολιτικός*, ωστόσο επανευρίσκει την ιδέα του

νόμο που ανάγει τη γνώση της συλλογικής σοφίας σε νοητές καθαυτές νόρμες, δηλαδή την κληρονομημένη ουσία κυρίως ηθικών και κατόπιν νομικών αρχών που στέκονταν κυρίαρχες πάνω από την κοινωνία και ευθύνονταν για τη προσαρμογή του ατόμου στα μέτρα της πολιτικής πραγματικότητας, ώστε να πετύχει την πολιτική και οντολογική του μέθεξι με το όλον. «*Το κυρίως ζητούμενο είναι η ευρυθμία και η ευκρασία της Πόλεως, το μείγμα δηλαδή των συστατικών της στοιχείων κατά ένα ορθό λόγο (αναλογία) με τρόπο που να παράγεται η αρμονία του όλου, μια σταθερή τάξη αρχών και σχέσεων που είναι εντέλει η δικαιοσύνη. [...] Το σύμπαν είναι και αυτό μια αρμονική διάταξη στοιχείων, μια Πόλις σε μεγάλη κλίμακα, και κατεξοχήν κοινωνικά φαινόμενα όπως ο έρωσ (φιλότης) και η δικαιοσύνη (δίκη) νοούνται επίσης ως δυνάμεις μορφοποιητικές του σύμπαντος*»⁸⁹².

Ο στωικισμός έδωσε, βέβαια, από τη δική του σκοπιά, έμφαση στην ηθική του νόμου ως βασικού πεδίου αυτοπραγμάτωσης του ατόμου, συνυφαίνοντας παράλληλα τις θεωρίες της λογικής και της φύσης για να υποστηρίξει τα ηθικά του δόγματα. Οι στωικοί εμβάθυναν, επίσης, στην έννοια του Λόγου – κάτι που συμβαίνει και στη χριστιανική θρησκεία – για να προσδιορίσουν και να αποσαφηνίσουν έννοιες, όπως ενέργεια, νόμος, λογική και θεία πρόνοια. Η σημασία αυτής της άποψης φαίνεται στο ρόλο που έπαιξε ο στωικισμός στην ανάπτυξη της θεωρίας του φυσικού νόμου, που θεωρήθηκε ως πρόδρομος της ιδεολογικής υποδομής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Πρόκειται για τη σημασία του νόμου, όχι ως στοιχείου επιβολής, ούτε βέβαια ως αναγνώριση της αξίας του ατομικού δικαιώματος. Αντίθετα, πρόκειται για στωικό όρο⁸⁹³, ο οποίος έχει διασωθεί σε δύο διαφορετικές εκδοχές από τον Κικέρωνα⁸⁹⁴ με την έννοια της καθηκοντολογίας, δηλαδή του καθήκοντος το οποίο προστάζει ο λόγος «*οἰκεῖον ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς*»⁸⁹⁵. Από αυτή την άποψη άσκησε σημαντική επιρροή στο βυζαντινό-ρωμαϊκό και το σύγχρονο δυτικό δίκαιο.

θεμελιώδους νόμου, με βάση την αρχαιοελληνική παράδοση, στο τελευταίο έργο του, τους *Νόμους*, βλ. σχ. για το νόμο στην κλασική πολιτική σκέψη Sir BARKER ERN., *Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα*, σ.σ. 97-101.

⁸⁹² COLEMAN J., σ. 24.

⁸⁹³ «*Πάντων βασιλεύς, προστάτης τῶν καλῶν πραγμάτων, κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστακτικὸς μὲν ὢν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὢν μὴ ποιητέον*», *Χρῆσιππος*, SVF III 314.

⁸⁹⁴ ΚΙΚΕΡΩΝ, *De legibus* SVF III 315, 325.

⁸⁹⁵ SVF III 493.

Δ.3.2.2. Ο νόμος στη βυζαντινή πολιτική παράδοση

Αυτό που συνάγεται με ασφάλεια για τη θέση και τη σημασία του νόμου, αλλά και γενικότερα για την έννοια της δικαιοσύνης στη βυζαντινή πολιτική θεωρία μέσα από τη μελέτη πηγαίων χωρίων είναι η αδιάρρηκτη σχέση μεταξύ νομικής και ηθικής. Συνοπτικά, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η ηθική φιλοσοφία καθοδηγεί και καθορίζει σε σημαντικό βαθμό την πολιτική παράδοση στο Βυζάντιο. Ο αυτοκράτορας καθίσταται η ψυχή του νόμου – ή αλλιώς ο «*έμψυχος νόμος*», όπως γράφει εύστοχα ο Θεμίστιος⁸⁹⁶ – κατά τον ίδιο τρόπο που η βυζαντινή κοινωνία αποβαίνει η κοσμική αναπαράσταση της μεταφυσικής τάξης. Γι' αυτό, όπως σημειώνει ο καθηγητής Ιωάννης Καραγιαννόπουλος, ο βυζαντινός αυτοκράτορας ακόμη και σαν «*νόμος έμψυχος*» υπόκειται εξίσου στους νόμους, «*υπό την έννοια ότι και ο ίδιος πρέπει να ζει σύμφωνα με τους νόμους που ο ίδιος έχει εκδώσει*»⁸⁹⁷. Οι ιδιότητες του λαοπρόβλητου και νομιμόφρονου μονάρχη, όπως αυτές περιγράφονται από τον Θεμίστιο, έχουν ηθικό περιεχόμενο: «*Η πραότης και ή δικαιοσύνη και ή ευσέβεια και ή τούτων έξαρχος φιλανθρωπία, καθ' ήν μόνον δύναται βασιλεύς θεῶ ὁμοιοῦσθαι*»⁸⁹⁸. Ομοίως, γνωρίσματα ηθικής εξαχρείωσης χαρακτηρίζουν τον παραβάτη και αυθαίρετο τύραννο, κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας: «*Ο άσωτεία, πλεονεξία, μαιφονία, θεομαχία, δυσσεβεία έκδοθείς, κᾶν νομίζηται ποτε τυραννική βία κρατεῖν, ἀλλ' οὔποτε ἄληθει λόγω χρηματίσει βασιλεύς οὔτος*»⁸⁹⁹.

Για αυτό, ακριβώς, το λόγο καθίσταται εύκολα ανιχνεύσιμη η αριστοτελική ηθική στη βυζαντινή πολιτική παράδοση. Η τελευταία αποβαίνει, τόσο στην ουσία της, όσο και στον πυρήνα της, αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ηθική του πολίτη, πολιτική ηθική. Θέτει ως κριτήριο του ορθού τρόπου ζωής τη μεσότητα, η τήρηση της οποίας υπηρετεί την παραμονή της κάθε επιμέρους ετερότητας στην ενότητα του όλου, αλλά κυρίως εξασφαλίζει τη συμμετοχή της στην επίτευξη του απώτερου σκοπού της κοινωνικής ολότητας. Κατά την αριστοτελική θεωρία, ως φύσει πολιτικό ον ο άνθρωπος μπορεί μόνο μέσα από τη συμμετοχή στην πολιτική κοινότητα να εκπληρώσει πλήρως όλες τις δυνατότητες της φύσης του, προκειμένου να μπορέσει να γίνει - κατά την αριστοτελική διατύπωση - αυτό που ήταν να γίνει

⁸⁹⁶ ΘΕΜΙΣΤΙΟΥ, *Υπατικός εις τόν αυτοκράτορα Ιοβιανόν*, 64b.

⁸⁹⁷ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 296.

⁸⁹⁸ ΘΕΜΙΣΤΙΟΥ, *Επί τῆ φιλανθρωπία τοῦ αυτοκράτορος Θεοδοσίου*, 226d.

⁸⁹⁹ ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Τριακονταετηρικός*, 5, PG 20, 1356.

στην ουσία του. Ταυτίζεται, συνεπώς, η αρετή του ανθρώπου με την αρετή του πολίτη. Γι' αυτό, ακριβώς, και στην αριστοτελική σκέψη το όλον, δηλαδή η πόλη, διατηρεί το πρωτείο της έναντι των μερών, εν προκειμένω των πολιτών, αφού δίχως αυτή το μέρος παραμένει οντολογικά και υπαρκτικά ανολοκλήρωτο και ατελέσφορο: «*Αυθεντικό κριτήριο προτεραιότητας (ή 'προτερότητας')* είναι πάντα αυτό που ισχύει μεταξύ ουσίας και συμβεβηκότων: η απουσία οντολογικής εξάρτησης»⁹⁰⁰. Κατά συνέπεια, η ατομική ηθική φιλοσοφία επιστρατεύεται στη σφαίρα της κοινωνικής φιλοσοφίας του Σταγειρίτη⁹⁰¹.

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να επισημανθεί και η αντίθεση μεταξύ χρηστού ηγεμόνα και τυράννου, η οποία εντοπίζεται συχνά στη βυζαντινή πολιτική γραμματεία. Αποτελεί έναν τρόπο για να καταστεί ακόμα πιο κατανοητός ο βαθύτατα ηθικός πυρήνας της πολιτικής παράδοσης των βυζαντινών. Μια πρώτη σημαντική παρατήρηση που θα μπορούσε κανείς να κάνει είναι ότι έχει τις προϋποθέσεις της στην ανατολική χριστιανική εκκλησιολογία και οντολογία. Σε ό,τι αφορά στην πρώτη περίπτωση, η απομάκρυνση της θεσμικής αντίληψης του αυτοκράτορα από το μοντέλο της συνοδικότητας συνεπάγεται την απόρριψη του κοινοτικού προσανατολισμού και της αρχής της συναλληλίας, αλλά και την απουσία κοινωνικής ευθύνης. Στη δεύτερη περίπτωση, από τη στιγμή που η περσοναλιστική οντολογία της Ανατολής παύει να νοηματοδοτεί τη σχέση ηγεμόνα και υπηκόων, τότε προκρίνεται η ατομοκεντρική προσέγγιση της πραγματικότητας, η οποία διοχετεύεται αναπότρεπτα και στην πολιτική πράξη. Οι παραπάνω ιδεολογικές εκπτώσεις υποστασιάζονται στην γενικότερη στάση του αυτοκράτορα, ο οποίος τοποθετεί τον εαυτό του υπεράνω του νόμου με όλες τις παρεπόμενες – τυραννικού τύπου – εκτροπές, τις οποίες θα μπορούσε κάλλιστα να διαβάσει κανείς στους πλατωνικούς διαλόγους της *Πολιτείας* και του *Γοργία*⁹⁰². Ανάλογης αναφοράς τυγχάνει η τυραννία στην τυπολογία των αριστοτελικών πολιτευμάτων, η οποία χαρακτηρίζεται ως παρέκκλιση και φαυλότητα της μοναρχίας⁹⁰³.

⁹⁰⁰ WOLFF FR., σ. 98.

⁹⁰¹ Κατά τον Ρος ο Αριστοτέλης εντάσσει την Ηθική στους κόλπους της Πολιτικής, την οποία χαρακτηρίζει ανώτατη πρακτική επιστήμη, δηλαδή γνώση σχετική με τη ανθρώπινη συμπεριφορά, βλ. σχ. ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, σ. 265.

⁹⁰² Πλάτων, *Πολιτεία Θ'*, 571a-580c · *Γοργία*, 491e-492a.

⁹⁰³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1279b · *Ηθικά Νικομάχεια*, H10, 1160b.

Από ιστορικής σκοπιάς, οφείλει κανείς να παρατηρήσει ότι η εκλογή του αυτοκράτορα από το λαό και τη θεία πρόνοια δημιουργεί εκ των πραγμάτων ηθικές - νομικές υποχρεώσεις. Πρώτα από όλα, πρόκειται για δεσμεύσεις έναντι του Θεού, καθώς ο εκλεκτός του θρόνου οφείλει να συμμορφωθεί προς τις θεμελιώδεις αρχές της χριστιανικής ηθικής διδασκαλίας. Δευτερευόντως, αφορά δεσμεύσεις έναντι του λαού, έννοιας που αποτελεί συμπερίληψη των τριών καθεστωτικών παραγόντων (Σύγκλητος, στρατός, δήμοι) που συγκροτούν θεσμικά τη βυζαντινή κοινωνία. Απέναντι τους ο αυτοκράτορας παρουσιάζεται ως έμψυχος νόμος, όρος που στο Βυζάντιο – κατά τον Ι. Καραγιαννόπουλο – ουδέποτε αποτέλεσε νομιμοποιητική βάση της απολυταρχικής μοναρχίας. Αντιθέτως, η *ex jure divino* υπακοή στο Θεό και όχι στον άνθρωπο, προσέφερε στο κοινωνικό σώμα τις οντολογικές προϋποθέσεις του δικαιώματος της λαϊκής αντίστασης σε περιπτώσεις παράβασης του θείου νόμου και καταστρατήγησης της θείας τάξης. Κάτω από αυτό το μεταφυσικό δικαιοκώ πλαίσιο ο ηγεμόνας γίνεται δυνάμει έκπτωτος. Άλλωστε αυτή υπήρξε η οντολογική διάκριση μεταξύ ιδεώδους ηγεμόνα και τυράννου, η οποία αποτυπώνεται και σε ηθικό επίπεδο. Το *άοργητον* – κατά τον Βλεμμύδη - πιστώνεται ως ιδίωμα του πρώτου, ενώ ο θυμός συνάδει στη δυσσεβή τυραννική ψυχή.

Το κοινωνικό πρόσωπο του αυτοκράτορα, μάλιστα, συμπληρώνεται με τα όσα διδάσκει ο Βλεμμύδης στον Θεόδωρο Β' στην όγδοη επιστολή προς τον μαθητή του. Τον συμβουλεύει να είναι συνετός, σόφρων και σε καμία περίπτωση αλαζονικός. Ο αυταρχικός και τυραννικός άνδρας έχει, άλλωστε, και αντίστοιχη προσέγγιση των πραγμάτων, υποφέροντας από ακρισία και απουσία ορθής εκτίμησης των καταστάσεων. Την ίδια στιγμή ο φόβος και η αποστροφή είναι οι αντιδράσεις των υπηκόων του, τους οποίους ο χρηστός ηγέτης οφείλει να έχει με το μέρος του και όχι απέναντί του:

«τό δέ σόν θειότατον Κράτος καί λογιώτατον καί σοφώτατον έασάτω τούς κατά τήν Έφεσον Σαμίους καί τήν ταύτης περίχωρον άνακειΐσθαι ήμϊν καθώς προεθέσπισεν. καί έστωσαν καί πάλιν οϋτοι πάντες μικρόν έξυηρητοϋντες ήμϊν, οϋ μικρόν δέ παρ' ήμϋν βοηθούμενοι [...] έπει τυραννικός ό άνήρ, άμα δέ καί σαθρός είς άντίληψιν · διά ταϋτα γάρ οί άνθρωποι δυσχεραίνουσι καί παραιτοϋνται τοϋτον καί φεύγουσι. τά δέ τής ιστορίας κεφαλαιωδέστερά τε καί άναγωγικώτερα τή άγχινοία καί μεγαλονοία τής

θεοσόφου Βασιλείας σου πρὸς θεωρίαν καταλελοίπαμεν καὶ τελείαν ἀπάρτισιν»⁹⁰⁴.

Τις δύο κλασικές πολιτικές κρίσεις περί μοναρχίας και τυραννίας συνοψίζει στο βυζαντινό πολιτικό πλαίσιο εύστοχα ο Συνέσιος, ο οποίος δίνει το στίγμα του θεοείκελου αυτοκράτορα και του δυσσεβούς τυράννου με βάση τη σχέση τους με το νόμο: «Βασιλεία δέ τυραννίς παροικεῖ καὶ μάλα ἀγχίθυρος [...] μὴ τοίνυν ἄλλην, ἀλλὰ τὴν τῆς βασιλείας νόσον τυραννίδα διείδιθι τε καὶ διαγίγνωσκε [...] ὅτι βασιλέως μὲν ἐστὶ τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δέ ὁ τρόπος νόμος»⁹⁰⁵. Κατὰ συνέπεια, το ἦθος του πλατωνικού Νόμου, ο οποίος «οὐ τοῦτο μέλλει, ὅπως ἐν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶσθαι ἐγγενέσθαι»⁹⁰⁶ και ο νόμος της αριστοτελικῆς ἠθικῆς κατὰ τὴν οὐσία «οὐκ ἐᾶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος»⁹⁰⁷ σφυρηλατοῦν - κατὰ τὸν Βλεμμύδη - τὸν ἀνδριάντα τοῦ ιδεώδους βασιλείας.

⁹⁰⁴ FESTA N., VIII, 27-31, 36-40.

⁹⁰⁵ ΣΥΝΕΣΙΟΥ, *Περὶ Βασιλείας*, 6, PG 66, 1664.

⁹⁰⁶ Πλάτων, *Πολιτεία* 519d-520a.

⁹⁰⁷ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* 1134a.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Φθάνοντας στις οριστικές μας κρίσεις σχετικά με τη σκέψη του Νικηφόρου Βλεμμύδη, θα μπορούσαμε κάλλιστα να μιλήσουμε για ένα χαρακτηριστικό πνεύμα της βυζαντινής Αναγέννησης. Πρόκειται για λόγιο το έργο του οποίου διακρίνεται για το εύρος και την πολυσυλλεκτικότητα των γνώσεων του. Στα κείμενά του αφομοιώνονται διδασκαλίες από διαφορετικές φιλοσοφικές παραδόσεις, καθώς συναιρούνται η πλατωνική σκέψη – στη νεοπλατωνική της εκφορά – με την αριστοτελική λογική και φυσική, όπως αυτή προσλήφθηκε από την αλεξανδρινή σχολιαστική παράδοση του Αριστοτέλη. Εύλογα, συνεπώς, θα μπορούσε να αποδοθεί στον Βλεμμύδη ο χαρακτηρισμός του χριστιανού αριστοτελικού και συνάμα νεοπλατωνικού στοχαστή.

(α) Ο Βλεμμύδης ασχολείται με όλα τα ζητήματα που απασχολούν σήμερα τους σύγχρονους κλάδους της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας: πρόκειται για τα πεδία της λογικής, της οντολογίας, της γνωσιολογίας / επιστημολογίας, της ηθικής, της ανθρωπολογίας και της πολιτικής. Διδάσκει φιλοσοφία, προβαίνοντας σε μια σύνοψη της αριστοτελικής λογικής στη γραμμή της ερμηνείας των Πορφυρίου και Δαβίδ του Αρμένιου. Εκθέτει με τρόπο συστηματικό την αριστοτελική λογική με αρκετά πρωτότυπα στοιχεία. Στο διαχρονικό γνωσιολογικό πρόβλημα περί των καθολικών εννοιών ο βυζαντινός δάσκαλος ακολουθεί τη γραμμή του μετριοπαθούς εννοιολογικού ρεαλισμού. Δέχεται τον νομιναλισμό ως γνωσιολογική απόκριση για τα γένη και τα είδη, ενώ ο ρεαλισμός τίθεται ως οντολογική απάντηση. Πρόκειται για μια προσπάθεια υπέρβασης του φιλοσοφικού δίπολου, όπως αυτό εκφράστηκε στη δυτική φιλοσοφική σκέψη, και σύνθεσης των ακραίων νομιναλιστικών και ρεαλιστικών θέσεων.

(β) Μέσα από τα κείμενα του Βλεμμύδη διαφαίνονται στοιχεία των αντιλήψεων της παιδαγωγικής του μεθόδου. Ειδικότερα, πίστευε στην αποτελεσματικότητα της αγωγής από τα πρώτα κιόλας παιδικά χρόνια, ηλικία που επιτρέπει την εμπέδωση της γνώσης και τη διάπλαση του χαρακτήρα. Απαραίτητος όρος στην επιτυχία της διδακτικής πράξης αποτελούν οι αγαστές σχέσεις μεταξύ διδάσκοντος και διδασκόμενου. Ο δάσκαλος οφείλει να είναι υπόδειγμα αρετής και σοφίας, ωθώντας το μαθητή στην αυτενέργεια για την κατάκτηση της γνώσης. Θεωρούνται, μάλιστα, απαραίτητα μέσα για την επιτυχία του στόχου ο έπαινος, η αμοιβή, η επιείκεια, αλλά

και η ποινή, η οποία οφείλει να έχει σωφρονιστικό –διορθωτικό χαρακτήρα και όχι εκδικητικό.

(γ) Στην πολιτική του φιλοσοφία ο Βλεμμύδης θεωρεί το κράτος το μεγάλο παιδαγωγό για τον πολίτη. Φρονεί ότι μέσα από την οργανωμένη παιδεία μπορεί να επιτευχθεί η ηθική διαπαιδαγώγηση του ατόμου. Το κράτος οφείλει να εξασφαλίσει άλλοτε με την ελευθερία και άλλοτε με τη βία την απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου. Την ίδια κρατικιστική προσέγγιση διατυπώνει ο Βλεμμύδης στην πολιτική του θεωρία, περιγράφοντας το πρότυπο του ασκητικού βασιλιά στη γραμμή του Ευσεβίου Καισαρείας. Ο ηγεμόνας οφείλει να κοσμείται από αλήθεια και αρετή. Δεν μπορεί να έχει προσωπική ιδιοκτησία και δύναται να ικανοποιεί τις υλικές του ανάγκες μόνο μέσα από το κοινό ταμείο. Πρόκειται για ευανάγνωστη επιρροή του πλατωνικού φιλοσόφου – βασιλέα, μοντέλου διακυβέρνησης που προσαρμόζεται στη βυζαντινή πολιτική θεολογία.

EYPETHPIO ONOMATΩN

A

Angelov D. 191

B

Barker 191, 203, 204, 224

Bickel E. 103

Bury J.B. 197

C

Casirer Ern. 244, 245, 246

Cerroni Umb. 265, 266

D

Düring 97, 98

E

Emminger K. 205

G

Gauchet M. 211, 258

H

Hadot P. 195

Hamelin O. 98

Heimsoeth H. 91

Heisenberg A. 54, 73

Hunger H. 195, 205

J

Jones R.M. 103

K

Krumbacher K. 54

L

Leibniz 206, 211

Locke John 268

Long A.A. 215

M

Mai A. 176, 181, 205

Mansion S. 96, 98

Migne J.P. 53, 57, 205

Misch G. 54

R

Rich N.M. 103

Rist J.M. 103

Robin L. 98

Ross W. D. 92, 96, 97, 98, 249

S

Schmitt C. 206

Ševčenko I. 205, 229

Stegmüller W. 88

Steinwenter Art. 266

T

Taylor A.E. 93

Theiler W. 103

V

Vegetti M. 94, 217, 256

W

Wegelinus J. 57, 71

Wolff Fr. σ. 193, 194, 218, 219, 222,
248

A

Άβελ 66

Αβραάμ 66

Αγαμέμνονας 66

Αγαπητός 236, 258, 263

Αδάμ σ. 52

Αθηνά 66

Αιακός 66

Αίας ο Λοκρός (του Οϊλέως) 66

Αίας ο Τελαμώνιος 66

Ακροπολίτης Γ. 23, 35, 38, 55

Αλβίνος 103

Αλέξιος Α' Κομνηνός 21
Άλκιμος ο Λυδός 235
Αμμώνιος ο Ερμείου 50, 62, 75, 81,
100, 102, 105, 111, 112
Ανδριόπουλος Δ. 98
Αντώνιος Μέλισσας 237
Αντωνοπούλου – Τρεχλή Ζ. 208
Απολλώνιος ο Τυανεύς 66
Αραμπατζής Γ. 76, 80
Άρειος σ. 101
Αριστείδης ο Αθηναίος 261
Αριστοτέλης 42, 50, 51, 58, 59, 61, 62,
66, 70, 71, 77, 79, 81, 82, 87, 88, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 135,
162, 167, 180, 185, 187, 201, 203, 216,
218, 230, 231, 233, 248, 249, 251, 255,
256, 267, 273
Ασκληπιός 102, 107, 113
Ατρέας 66
Αυγελής Ν. 96, 98
Αυτόλυκος 249
Αφθόνιος 27
Αχιλλέας 66

B

Βαβουσκωμίτης Γ. 24
Βαλδουΐνος Θ' της Φλάνδρας 11
Βασίλειος Α' ο Μακεδών 237
Βέικος Θ. 90
Βενιαμίν 66
Βλεμμύδης Ν. *passim*

Γ

Γαλησιώτης Γ. 189, 205
Γερμανός Β' πατριάρχης 31, 32, 37

Γεώργιος ο Κύπριος // Γρηγόριος Β'
πατριάρχης Κων/πολης 23, 41, 55

Γεωργούλης Κ. 260

Γλύκατζη – Αρβελέρ Ελ. 222, 226,
259

Γουνεύς ο Άραβας 261

Γρηγόριος Β' πατριάρχης Κων/πολης
σ. 13

Γρηγόριος Ναζιανζηνός // Γρηγόριος ο
Θεολόγος 66, 120

Γρηγόριος Νύσσης 120

Γρηγόριος Παλαμάς 260

Δ

Δαβίδ ο Αρμένιος 50, 62, 63, 64, 65,
67, 103, 109, 110, 273

Δαβίδ ο προφήτης 30

Δαρείος 243

Δημόκριτος 66, 251

Δημόκριτος σ. 51

Δίας 66

Διογένης ο Λαέρτιος 76, 80

Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης 220

Διονύσιος ο Περηγητής 47

Διόφαντος 29

Δίων Χρυσόστομος 195

Δοσίθεος Β' Ιεροσολύμων 69

E

Ειρηνικός Θ. 22

Έκτορας 66

Ελένη 66

Έλενος 66

Εμπεδοκλής 251

Ενώς 66

Εξαπτέρυγος Θ. 23, 24

Επαμεινώνδας 243
 Επίκουρος 76
 Ερμογένης 27
 Ερρίκος της Φλάνδρας 14, 15
 Ευνόμιος 119, 121
 Ευρυβάτης 249
 Ευσέβιος Καισαρείας 52, 195, 221, 274
 Εφιάλτης 66
Z
 Ζήνων 251
 Ζιάκας Θ. 260
H
 Ηλίας 62, 103, 109, 115, 116
 Ηράκλειτος 90, 91, 251
 Ηρακλής 66
 Ησίοδος 194
 Ησίοδος 194
Θ
 Θάυμας 66
 Θεμίστιος 193, 236, 269
 Θεόδωρος Α΄ Λάσκαρις 14, 15, 17, 22
 Θεόδωρος Β΄ Λάσκαρις 17, 22, 36, 37, 40, 42, 44, 46, 47, 55, 73, 187, 199, 200, 201, 202, 203, 212, 232, 233, 234, 237, 251, 262, 271
 Θεοφύλακτος Αχρίδος 229, 233
 Θερσίτης 66
I
 Ιάκωβος Αρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας 44
 Ιέρων ο Συρακούσιος 235
 Ιννοκέντιος Γ΄ παπάς 27
 Ιούδας 66
 Ιουλιανός 195
 Ιπποκράτη 66
 Ίρις 66
 Ισοκράτης 194, 195
 Ιωάννη Γ΄ Δούκας Βατάτζης 14, 16, 17, 22, 23, 24, 29, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 53, 73, 199
 Ιωάννης Δαμασκηνός 83, 123, 124, 174
 Ιωάννης Φιλόπονος 50, 81, 100, 103, 108, 115
 Ιωαννίδης Ν.Χ. σ. 73, 202
K
 Κάκκος 249
 Καλλιγιάς Π. 119, 120
 Καλλικλής 268
 Καλογιάν (ή Καλογιάννης ο Ρωμαιοκτόνος) // Ιβάν Α΄ 14
 Καμβύσης 243
 Καραγιαννόπουλος Ι. 193, 263, 266, 269, 271
 Καρύκης Δ. 23, 28, 29, 30, 32, 33, 34
 Κάτων 243
 Κεκαυμένος 229
 Κέφαλος ο Ιταλιώτης 261
 Κικέρων 268
 Κίρκη 231
 Κλαύδιος Γαληνός 83
 Κλήμης ο Αλεξανδρεύς 80
 Κονδύλης Π. 206, 228
 Κόροιβος 249
 Κρατερός 36
 Κύρος 243
 Κωνσταντίνος Θ΄ Μονομάχος 21

Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος 226,
259

Λ

Λεόντιος Βυζάντιος 122

Λευί 66

Λέων Γ' Ίσαυρος 259

Λέων Γ' ο Αρμένιος 15

Λέων Γαβαλάς 33

Λιβάνιος 193, 195

Λουδοβίκος Ντε Μπλουά 14

Μ

Μ. Αθανάσιος 118

Μ. Αλέξανδρος 243

Μ. Βασίλειος 119, 120

Μανασσής 33, 34, 35

Μανουήλ Β' πατριάρχης 38, 39, 46

Μανουήλ Βεριβόης 23

Μαργίτης 249

Μαρκεσίνα 39, 45

Μάρκιος 261

Ματσούκας Νίκος 101

Μεθόδιος πατριάρχης 38

Μελιτίδης 249

Μενουκέας 76

Μεσαρίτης Ν. 22

Μηριόνης 66

Μίνως 66

Μιχαήλ Δ' Αυτωρειανός 15

Μιχαήλ Δεσπότης Ηπείρου 46

Μιχαήλ Εφέσιος σ. 208, 233

Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος 14, 17, 28,
199

Μιχαήλ Κηρουλάριος 259

Μιχαήλ Ψελλός 21, 50, 204, 209

Μοναστηριώτης 27, 32

Μπέζος Μ. 129, 210, 260

Μπενάκης Λ. 57, 62, 65, 100, 126,
127, 202

Ν

Ναστούλης Ι. 206

Νηρέας 66

Νιάρχος Κ. 191, 203

Νικηφόρος Γρηγοράς 55

Νικηφόρος ο διάκονος 37

Νικόλαος Δαμασκού 88

Νικόμαχος 29

Νώε 66

Ξ

Ξενοφών 195

Ο

Οδυσσέας 66, 231

Οιναιώτης Γ. 189, 205

Ολυμπιόδωρος 50, 75, 81, 102, 106,
112

Όμηρος 194

Ορέστης 66

Ορφέας 66

Π

Παΐδας Κ. 195, 197, 202

Παναγόπουλος Σπ. 119

Παρμενίδης 90, 91

Παύλος 66

Παχυμέρης Γ. 209

Πέλοπας 66

Περσέας σ. 217

Πέτρος 66

Πιστόφιλος Ν. 23

Πλάτων 66, 77, 81, 90, 92, 93, 95, 96,

97, 98, 161, 184, 194, 203, 216, 217,
233, 235, 251, 255, 262, 267

Πλήθων Γεμιστός Γεώργιος σ. 189

Πλούταρχος 193, 250

Πλουτεΰς // Άδης // Πλούτων 65, 66

Πορφύριος 50, 59, 62, 63, 64, 87, 88,
100, 103, 104, 111, 133, 137, 273

Ποσειδώνιος 103

Πρόδρομος 23, 28

Προκόπιος Γάζης 193, 195

Προμηθέας 65, 236

Πυθαγόρας 77

Πυθίας 65

Πύρρων 251

P

Ραδάμανθς 66

Ρωμανός 36

Σ

Σαβέλλιος 119, 120

Σεναχερείμ Μ. 24

Σενέκας 103, 194

Σέξτος Εμπειρικός 80

Σηθ 66

Σιμπλίκιος 50, 81, 102, 106, 108

Σίμων 66

Σουητώνιος 193

Στέφανος 110, 111

Συνέσιος Κυρήνης 195, 272

Σωκράτης 66, 115, 129

T

Τάνταλος 66

Τατάκης Β.Ν. 50, 56, 87, 127, 201,
202, 210, 213, 227, 260

Τερέζης Χρ. 119

Τορνίκης Ευθ. 23

Τραϊανός 210, 235

Τριαντάρη – Μαρά Σ. 191, 203, 204,
232, 253

Υ

Ύλλος 66

Φ

Φαέθων 66

Φειδάς Βλ. 54

Φλωρόφσκι Γ. 167

Φραγκόπουλος Ανδρ. 24

Φώτιος 119, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 137, 138, 175

X

Χρήστου Κ. 191, 194, 202, 205, 221,
233, 250, 254

Χρύσιππος 183

Χρυσοβέργης Ν. 23

Χωνιάτης Μ. 23

Χωνιάτης Ν. 22

Ψ

Ψευδό – Μένανδρος 193

Ωτος 66

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

CAG = Commentaria Aristotelem Graeca. Berlin: Reimer, 1882-1909.

CFHB = Corpus Fontium Historiae Byzantinae.

PG = J.P. MIGNE, Patrologiae cursus completus series graeca, Paris 1857-1906.

SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta. Bibliotheca Teubneriana, 1903-1905.

α. ΠΗΓΕΣ

1. Για τις παραπομπές στα έργα του Νικηφόρου Βλεμμύδη χρησιμοποιήθηκαν οι παρακάτω εκδόσεις των κειμένων του:

ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΜΟΝΑΣΤΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΤΟΥ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ, *Ἐπιτομή Λογικῆς, ζυγγραφεῖσα Ἰωάννη Δουκίτε καὶ βασιλεῖ τῷ Βατάτζη. Περίπου τὸ α σ λ β ἔτος τὸ Σωτήριον. Κατὰ δὲ τὸ α χ ε ἐν Αὐγούστη τῶν Βινδελικῶν τυπωθεῖσα. Ἦδη δὲ Τύποις Δεύτερον ἐκδοθεῖσα, μετὰ τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ Φυσικῆς. Ἐφεξῆς δὲ, ὅ,τε περὶ Σώματος τοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ ψυχῆς ἐκτέθειται Λόγος. Μεθ' οὗς ὁ περὶ τῆς αὐτῆς Ὑποθέσεως τῆς Ψυχῆς, Θεοφάνους τε τοῦ Μηδείας, καὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου. Καὶ Τελευταῖον, ὅτε περὶ Πίστεως καὶ Ἀρετῆς καὶ Ἀσκήσεως τοῦ αὐτοῦ Βλεμμίδου, Προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ Ἐπιστολῆς. Ἐκ δέδοται δὲ Φιλοτίμῳ πᾶντα Δαπάνη, τοῦ Χριστιανικωτάτου ἐν Πραγματευταῖς κυρίου Παναγιώτου Ἰωαννινίτου τοῦ Χατζῆ Νίκου, Ἐν Λειψία τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόφ ἔτει αψπδ' [1784].*

ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΛΕΜΜΥΔΟΥ, *Λόγος Περί Πίστεως*, PG 142, 585-604.

----., *Ἐπιτομή Λογικῆς*, PG 142, 685-1004.

----., *Ἐπιτομή Φυσικῆς*, PG 142, 1021-1320.

----., *Ἐπιστολή καθολικωτέρα καί πρὸς πολλούς*, PG 142, 605-611.

----., *Λόγος περὶ βασιλείας, ὅποῖον δεῖ εἶναι τὸν βασιλέα*, PG 142, 612-657.

----., *Λόγος, ὃς ἀπεστάλη τῷ βασιλεῖ βασιλικὸς κληθεὶς ἀνδριάς*, PG 142, 657-674

HEISENBERG A., *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1896.

MUNITIZ J., *Nicephori Blemmydae. Autobiographia sive curriculum Vitae necnon epistula universalior*, Corpus Christianorum, Series graeca 13, Leuven 1984.

----, «Self-canonization: the Partial Account of Nicephorus Blemmydes», S. Hackel (ed.), Byz. Saint, Λονδίνο 1981.

FESTA N., *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII. Appendix Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII*, Florence 1898.

2. Για τις παραπομπές στα έργα της μεσαιωνικής / βυζαντινής γραμματείας χρησιμοποιήθηκαν οι παρακάτω εκδόσεις κειμένων:

ΑΓΑΠΗΤΟΥ, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν σχεδιασθεῖσα παρά Ἀγαπητοῦ διακόνου τῆς ἀγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας πρὸς Βασιλέα Ἰουστινιανόν*, PG 86, 1163-1186.

ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΜΕΛΙΣΣΑ, *Περὶ βασιλέως χρηστοῦ δικαίου, καὶ περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, PG 136, 996-1022.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Βασιλείου τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως Κεφάλαια παραινετικά πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Λέοντα*, PG 107, 21-56.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΙΤΗ, *Χρονικὴ Συγγραφή*, εκδ. A. Heisenberg, Georgii Acropolitae Opera, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, τ. I-II, Lipsiae 1978.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΠΑΧΥΜΕΡΗ, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, εκδ. J.Failes, Georges Pachymères Relations historiques. Livres I-VI. CFHB XXIV/1, 2, Series Parisiensis). Paris 1984 με γαλλικὴ μετάφραση του V. Laurent, και I. Bekker, 2 τόμ. Bonnae 1835.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΥΠΡΙΟΥ, *Διηγήσεως μερικῆς Λόγος τὰ καθ' ἑαυτὸν περιέχων*, PG 142, 20-233.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας*, PG, 3, 119-370.

ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Εἰς Κωνσταντῖνον τὸν βασιλέα τριακονταετηρικός*, PG 20, 1315-1410.

ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΚΥΡΟΥ, *Ἑρμηνεία τῶν δεκατεσσάρων ἐπιστολῶν τοῦ Παύλου*, PG 82, 35-878.

- ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, PG 94
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Υπόθεσις τῆς πρὸς Κορινθίους πρώτης ἐπιστολῆς, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας Ἐπιστολὴν*, PG 61, 302A, 485 ·
- ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, *Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας, Πρῶτος*, PG 8, 247-681.
- ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴν*, PG 74, 773-856, *Πασχάλιοι Ὁμιλίες*, 77, 401-981.
- ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΑΙΓΥΠΤΙΟΥ, *Ὁμιλίες πνευματικαί*, PG 34, 449-820.
- ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις μετὰ καὶ σχολίων*, PG 90, 244-785.
- ΜΙΧΑΗΛ ΕΦΕΣΙΟΥ, *Aristotelis Politica*, ed. O. Immisch, Leipzig: Teubner 1929.
- ΜΙΧΑΗΛ ΨΕΛΛΟΥ, *Philosophica minora I. Opuscula logica, physica, allegorica, allia*, ed. J. Duffy, Stuttgart 1992.
- ΝΙΚΗΤΑ ΧΩΝΙΑΤΗ, *Χρονικὴ Διήγησις*, εκδ. I.A. van Dieten, Nicetae Choniatae Historiae [CFHB XI/I, Series Berolinensis], Berolini 1975.
- ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ, *Ρωμαϊκῆς Ἱστορίας Λόγοι*, εκδ. L. Schopen- Im. Bekker, Nicephori Gregorae Historia byzantina I-III. Bonnae 1829-1855.
- ΣΥΝΕΣΙΟΥ, *Περὶ Βασιλείας εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀρκάδιον*, 6, PG 66.
- AMMONII in *Aristotelis Categorias Commentarium*, CAG, vol. IV.
- HAYDUCK M., *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, CAG, VI., 1888.
- BUSSE AD., *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, CAG, vol. XVIII, 1904

----., *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, CAG, vol. XVIII, 1900.

----., *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium*, CAG, vol. XII, 1902.

----., *Philoponi (Olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, CAG, vol. XIII, 1898

----., *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias*, CAG, vol. IV.1., 1887

----., *Stephani in librum Aristotelis De Interpretatione commentarium*, CAG, vol. XVIII, 1885

GAUTIER P., *Théophylacte d' Achrida: Discours, traités, poésies*, CFHB, 16.1, Thessaloniki 1980.

KALBFLEISCH C., *Simplicii in Aristotelis Categorias*, CAG, vol. VIII., 1907.

THEMISTII Orationes, ex codice Mediolanensi emendatae, a Guilielmo Dindorfio, Lipsiae: C. Knobloch 1832

3. Για τις παραπομπές στα έργα της κλασικής / ελληνιστικής γραμματείας χρησιμοποιήθηκαν οι παρακάτω εκδόσεις κειμένων:

ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Διαθήκη, Επιστολή προς Ηρόδοτον, Επιστολή προς Πυθοκλή, Επιστολή προς Μενοικέα, Κύρια Δόξαι, Επικούρου προσφώνησις*, μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Περί Παίδων Αγωγής, Πως Δει Τον Νέον Ποιημάτων Ακούειν, Περί Του Ακούειν*, ηθικά τ. 1, μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.

---, *Περί τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων ἐπιτομῆς τὸ Α΄*, Σειρά Ηθικά, τ. 23, μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1995.

ALLEN T.W., εκδ. 1931. *Homeri Ilias*. II-III. Οξφόρδη: Clarendon Press.

ARNIM I., *Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*, SVF, vol. III, Stuttgartiae in Aedibus B.G. Teubneri 1964.

BECKBY H., εκδ. 1965-8. *Anthologia Graeca*. I-IV. 2η έκδ. Μόναχο: Heimeran.

BURNET J., εκδ. 1900-7. *Platonis opera*. I-V. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1967-8.

BYWATER I., εκδ. 1894. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1962.

DIELS H. - KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Weidmannsche buchhandlung, Zürich 1969¹⁴.

MINIO-PALUELLO L., εκδ. 1949. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1966.

MUGLER C., εκδ. 1966. *Aristote. De la génération et de la corruption*. Παρίσι: Les Belles Lettres.

ROSS W.D., εκδ. 1924. *Aristotle's metaphysics*. I-II. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1970 (διορθωμένη ανατύπωση, 1953).

---, εκδ. 1950. *Aristotelis physica*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Διορθωμένη ανατύπωση, 1966.

---, εκδ. 1957. *Aristotelis politica*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1964.

---, εκδ. 1958. *Aristotelis topica et sophisticus elenchi*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Διορθωμένη ανατύπωση, 1970.

---, εκδ. 1961. *Aristotle. De anima*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1967.

---, εκδ. 1964. *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατύπωση, 1968.

SUSEMIHL F., εκδ. 1884. [*Aristotelis ethica Eudemia*]. Λειψία: Teubner. Ανατύπωση Άμστερνταμ: Hakkert, 1967.

TARTAGLIA A., *Theodorus II Ducas Lascaris, Opuscula Rhetorica*, [Bibliotheca Scriptorum Graecarum et Romanorum Teuburiana], Leipzig 2000.

β. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ Α., *Οι Ιεροί Κανόνες*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 1949².

ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΥ Δ.Ζ., «Είναι εμπειριστής ο Αριστοτέλης;», στο *Η αριστοτελική σκέψη. Πρακτικά του δεύτερου πανελληνίου συμποσίου, 16-18 Οκτωβρίου 1987*, εκδ. Χρονικά της Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 67-79.

ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΡΕΧΛΗ Ζ., *Από την αρχαία ελληνική πόλιν στη βυζαντινή οικουμένην*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2004.

ΑΡΑΜΠΙΑΤΖΗ Γ., *Από τη Στοά στο Βυζάντιο. Βίος και σύστημα στη στωική συνέχεια*, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Καρδαμίτσα, Αθήνα 2016.

ΑΥΓΕΛΗ Ν., «Παρατηρήσεις στην αριστοτελική έννοια της επιστήμης», στο *Η αριστοτελική σκέψη. Πρακτικά του δεύτερου πανελληνίου συμποσίου, 16-18 Οκτωβρίου 1987*, εκδ. Χρονικά της Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 61-66.

ΒΕΪΚΟΥ Θ., *Οι προσωκρατικοί*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998⁵.

ΒΟΥΔΟΥΡΗ Κ., *Ελληνική Φιλοσοφία*, Αυτοέκδοση, Αθήνα 2004.

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ Κ., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1975.

ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤ., *Κοινωνία θεώσεως. Η σύνθεση χριστολογίας και πνευματολογίας στο έργο του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 2001.

ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡ., *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1988².

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Η ελευθερία του ήθους*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2011.

ΓΙΑΡΕΝΗ Η.Α., Η «δυναστεία των Λασκάρων»: Απόπειρες και ακυρώσεις. Ζητήματα εξουσίας και διαδοχής στην λεγόμενη αυτοκρατορία της Νίκαιας, Βυζαντικά 24 (2004), σ.σ. 213-224.

ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛ., *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφρ. Τούλα Δρακοπούλου, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2014².

ΓΟΥΝΑΡΙΔΗ Π., ‘Η χρονολογία της αναγόρευσης και της στέψης του Θεόδωρου Α’ του Λασκάρως’, Σύμμεικτα 6 (1985), σ.σ. 59-71.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΙΧ., *Στοιχείωση Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας. Από τους Προσωκρατικούς ως τον Wittgenstein και τον Heidegger*, Αυτοέκδοση, Αθήνα 2003.

ΖΗΖΙΟΥΛΑ Ι., *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Εν Αθήναις 1965, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1990².

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», στο Councils and the Ecumenical Movement, «World Council of Churches Studies – 5», (Geneva: WCC Publications, 1968), σ.σ. 34-51.

ΖΙΑΚΑ Θ., *Πέρα από το άτομο. Το αίνιγμα της ελληνικής ταυτότητας. Γενική εισαγωγή*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2003.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Ι.Ν., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, εκδ. Εστία, Αθήνα 2002⁷.

ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν., *Ο Νικηφόρος Βλεμμύδης και η περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος διδασκαλία του*, Αθήνα 2010².

ΚΑΛΦΑ Β., *Πλάτων Τίμαιος, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000.

ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι.Ε., *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, τ. Γ’, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1999.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Το Βυζαντινό Κράτος*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001⁴.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Βυζαντινή Διπλωματική. Ι. Αυτοκρατορικά έγγραφα*, Θεσσαλονίκη 1972.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1992.

ΚΑΡΑΜΠΑΤΖΑΚΗ ΕΛ., *Ποσειδώνιος: Απαμεύς ή Ρόδιος. Ελληνιστική φιλοσοφία και επιστήμη*(Παράρτημα: *ο μηχανισμός των Αντικυθήρων, ένα τεχνολογικό θαύμα της Υστερης Αρχαιότητας*), εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2011.

ΚΑΤΣΑΡΟΥ Β.-ΚΑΣΤΑΜΟΝΙΤΗ Ι., *Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 22]*, Θεσσαλονίκη 1988.

ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ Τ., *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2008⁴.

ΚΟΛΤΣΙΟΥ – ΝΙΚΗΤΑ ΑΝ., «Το “Κάτοπτρον Επισκόπου” στις ποιμαντικές επιστολές και το γραμματειακό του πλαίσιο», στο *Η πνευματική παρακαταθήκη του Αποστόλου Παύλου. Ποιμαντικές επιστολές. Εισηγήσεις ΙΑ’ Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Λευκάδα 25-28 Σεπτεμβρίου 2003, Θεσσαλονίκη 2004, σ.σ. 241-264.

ΚΟΝΔΥΛΗ Π., *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη. Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, τ. Α’, εκδ. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012.

ΚΟΝΙΔΑΡΗ Ι., «Η διάχυση του δικαίου της εκκλησίας στη βυζαντινή κοινωνία», «Αρμενόπουλος», «Επιστημονική Επετηρίδα Δ.Σ.Θ.», τ. 21 (2000).

ΚΩΝΣΤΑΝΤΕΛΟΥ Δ., *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, εκδ. Φως, Αθήνα 1990.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Ελληνική ευποιία και ελληνοχριστιανική φιλανθρωπία. Από την αρχαιότητα έως τον βυζαντινόν μεσαίωνα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, “Μαρτυρίες καί ένδείξεις τῆς κοινωνικῆς μερίμνης τῆς βυζαντινῆς Νικαίας”, *Νίκαια, ἱστορία – θεολογία – πολιτισμός 325-1987*, εκδ. Ι. Μητροπόλεως Νικαίας, Νίκαια 1988.

ΛΙΑΚΟΥΡΑ Κ., *Η περί της εκπορεύσεως του Αγ. Πνεύματος διδασκαλία του Νείλου Καβάσιλα*, εκδ. Συμμετρία, Αθήνα 1997.

ΛΥΜΠΕΡΟΠΟΥΛΟΥ Β.Χ., *Ο Βυζαντινός Πόντος, Η Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας (1204-1461), ο χώρος - οι άνθρωποι- η οικονομία*, Αθήνα 1999.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ Α., «Η οργάνωση του σχολείου. Παράδοση και εξέλιξη», στο: Χρ. Αγγελίδη (επιμ. έκδ.), *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1989.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ Α., “Θεοδώρου Β΄ Λασκάρεως ανέκδοτον ἐγκώμιον πρὸς τὸν Γεώργιον Ἀκροπολίτην”, *ΕΕΒΣ* 36 (1968), σ.σ. 110-118.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1998.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Οικουμενική Κίνηση*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1986.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β2*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2007

ΜΕΤΑΞΑ Ι., ΑΝΔΡΕΑΔΗ Γ., ΖΙΑΚΑ Θ., ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., κ.α. (συλλογικό έργο), *Περί φιλανθρωπίας*, εκδ. Art-emis, Αθήνα 2009.

ΜΗΛΙΑΡΑΚΗ Α., *Ιστορία τοῦ Βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου (1204-1261)*, Τυπογραφείον ἀδελφῶν Περρῆ Βιβλιοπωλείον Γεωργίου Κασδόνη, Ἀθῆναι 1898.

ΜΠΕΓΖΟΥ Μ., *Ευρωπαϊκή φιλοσοφία της θρησκείας. Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεωτερικό αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2004.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Διόνυσος και Διονύσιος. Ελληνισμός και Χριστιανισμός στη Συγκριτική Φιλοσοφία της Θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000².

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Η μεταφυσική της ουσιοκρατίας στο Μεσαίωνα και η εκκοσμίκευση. Φιλοσοφική κριτική στη θρησκεία της Ευρώπης*, Αθήνα 1989.

ΜΠΕΝΑΚΗ Λ.Γ., *Βυζαντινή φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 2002.

ΝΑΣΤΟΥΛΗ Ι., *Η Πολιτική εξω – Θεότητα. Πολιτικές και ανθρωπολογικές επιπτώσεις της διαφορετικής κατανόησης του Θεού στον Χριστιανισμό και στο Ισλάμ*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2015.

ΝΗΣΙΩΤΗ Ν., *Προλεγόμενα εις τήν θεολογικήν γνωσιολογίαν. Τό άκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καί ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ*, Αθήνα 1965.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Φιλοσοφία της θρησκείας και φιλοσοφική θεολογία. Σκέψεις επί του προβλήματος της θέσεως της φιλοσοφίας εν τη συστηματική θεολογία*, Αθήνα 1965.

ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ – ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ Β., *Ο απόβλητος και ο θεοπρόβλητος. Πολιτική ανάγνωση της Ακολουθίας του Σπανού*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999.

ΝΟΥΤΣΟΥ Π.Χ., *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1980.

ΠΑΪΔΑ Κ., *Η θεματική των βυζαντινών «κατόπτρων ηγεμόνος» της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085)*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 2005.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Τα βυζαντινά «Κάτοπτρα Ηγεμόνος» της ύστερης περιόδου (1254-1403). Εκφράσεις του βυζαντινού βασιλικού ιδεώδους*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 2006.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗ Γ., *Πλάτων, η ζωή και το έργο του*, εκδ. Μπάυρον, Αθήνα 1976.

ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ Κ., *Κόσμος και Ιστορία. Ελληνική κοσμολογία και δυτική εσχατολογία*, εκδ. Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 2000.

ΠΑΠΑΝΔΡΙΑΝΟΥ Ι., *Η αυτοκρατορία της Τραπεζούντας 1204-1461, σύντομη ιστορική αναδρομή*, Θεσσαλονίκη 2004.

ΠΗΛΙΔΗ, Ι., *Τίτλοι, οφφίκια και αξιώματα εν τη Βυζαντινή αυτοκρατορία και τη χριστιανική ορθόδοξω εκκλησία*, Αθήνα 1985.

ΡΩΜΑΝΙΔΗ Ι., *Το προπατορικόν αμάρτημα*, εκδ. Πουρνάρα, Αθήνα 2010.

ΣΑΒΒΙΔΗ Α., *Οι Μεγάλοι Κομνηνοί της Τραπεζούντας και του Πόντου, Ιστορική επισκόπηση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας του μικρασιατικού Ελληνισμού (1204-1461)*, Αθήνα 2005.

ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ ΝΤ., *Το ενυπόστατο του προσώπου, Λεοντίου Βυζαντίου Λόγος κατά Νεστορίου και Ευτυχούς - Ανικίου Βοηθίου Βίβλος κατά Ευτυχούς και Νεστορίου, Εισαγωγή – Σχόλια – Μετάφραση*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 1996.

ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., *Ιστορία Δογμάτων. Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες, τ. Α'*, Αθήνα 1998.

ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ Ν.Μ., *Πλάτων Πολιτεία. Εισαγωγικό σημείωμα – Μετάφραση – Ερμηνευτικά σημειώματα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2002³.

ΣΤΑΥΡΙΔΟΥ Α. – ΖΑΦΡΑΚΑ Α., *Νίκαια και Ήπειρος τον 13^ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία*. [Εταιρεία Βυζαντινών Σπουδών 7], Θεσσαλονίκη 1990.

ΣΤΕΙΡΗ Γ., *Η παράδοση της Αναγέννησης. Βυζαντινή και Δυτική Φιλοσοφία στον 15^ο αιώνα*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 2016.

ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, μτφρ. Εύα Καλπουρτζή, εκδ. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού & Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Η ελληνική πατερική και βυζαντινή φιλοσοφία*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2000.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Μελέτες ιστορίας της φιλοσοφίας. Αρχαία Ελλάδα και Βυζάντιο*, εκδ. Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1980.

ΤΑΤΑΚΗ Β.Ν., *Μελετήματα Χριστιανικής Φιλοσοφίας*, εκδ. Αστήρ, Αθήνα 1981.

ΤΕΡΕΖΗ ΧΡ., ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ ΣΠ., Η θεολογική διαμάχη Ευνομίου - Μεγάλου Βασιλείου: Μια φιλοσοφική προσέγγιση, στο Γρηγόριος Παλαμάς, 82.4 (2008), σ.σ. 609-642.

ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ – ΜΑΡΑ Σ., *Οι πολιτικές αντιλήψεις των βυζαντινών διανοητών. Από τον Δέκατο ως το Δέκατο Τρίτο αιώνα μ.Χ.*, εκδ. Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη 2002.

ΤΡΩΙΑΝΟΣ ΣΠ., *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, εκδ. Σάκουλας, Αθήνα 2011.

ΦΕΙΔΑ ΒΛ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'.* Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση, Αθήνα 2002³.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Ο θεσμός της Πενταρχίας των Πατριαρχών Ι. Προϋποθέσεις διαμόρφωσης του θεσμού*, Αθήνα 1977.

ΧΡΗΣΤΟΥ Κ., *Ο "Βασιλικός ανδριάς" του Νικηφόρου Βλεμμύδη. Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1996.

ΧΡΗΣΤΟΥ Π., *Το Μυστήριο του Θεού*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1991.

ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ ΑΙΚ., *Εκλογή, αναγόρευσις και στέψις του βυζαντινού αυτοκράτορος*, [Πραγματεΐαι της Ακαδημίας Αθηνών, τ. 22, αρ. 2, Αθήνα 1956.

γ. ΔΙΕΘΝΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (ξενόγλωσση & μεταφρασμένη στην ελληνική)

ANGELOV D., *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge University Press, 2011.

ANGOLD M., *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Lascarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975.

Sir BARKER ERN., *Social and political thought in Byzantium. From Justinian I to the last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents*, Clerandon Press, Oxford 1961.

Sir BARKER ERN., *Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα. Ο Πλάτων και οι καταβολές του*, μτφρ Κ. Κολιόπουλος, επιμ. Ηλ. Παπαγιαννόπουλος, εκδ. Ποιότητα, Αθήνα 2007.

ΒΙΛΑΜΟΒΙΤΣ ΟΥΛ., *Πλάτων. Η ζωή και το έργο του. Νεότητα – Ωριμα χρόνια – Γήρας*, μτφρ. Ξεν. Αρμυρός, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 2005.

BORMANN K., *Πλάτων*, μτφρ. Ιωαν. Καλογεράκος, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006.

BROWNING R., *Η βυζαντινή αυτοκρατορία*, μτφρ. Νίκος Κονόμης, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα 1992.

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, “The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century”, *Byzantion* 32 (1962), σ.σ. 167-202.

BURY J.B., *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge 1910.

CARILE A., *Per una storia dell’ Impero Latino di Constantinopoli 1204- 1261*, Bologna 1972.

CERRONI U., *Η πολιτική σκέψη. Από τις απαρχές ως τις μέρες μας: Χριστιανοί και νεότεροι*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1972.

COLEMAN J., *Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους*, μτφρ Γ. Ε. Χρηστίδης, επιμ. Π. Σ. Βαλλιάνος, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2005.

CONSTANTINIDES C.N., *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries, (1204-1310)*, Nicosia 1982.

DÜRING IN., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Α’, μτφρ Π. Κοτζιά - Παντελή, εκδ. MIET, Αθήνα 2006.

EMMINGER K., *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln, I. Zum άνδριάς βασιλικός des Nikephoros Blemmydes*, Prog. D. Königl. Maximilians-Gymn. Für das Schuljahr 1905/1906, München 1906.

EVANS GRUBBS J., *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford University Press, New York 1995.

GAUCHET M., *Η απομάγευση του κόσμου. Μια πολιτική ιστορία της θρησκείας*, μτφρ. Α. Κλαμπατσέα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2011.

GRACIA J., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages (Analytica Series)*, Philosophia Verlag and Catholic University of America Press 1988².

HADOT P., «Fürstenspiegel», στο *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Τl. 8, Hiersemann, Stuttgart 1972, ιδ. S.Sp. 555-632.

HENDRICKX B., *Οι πολιτικοί και στρατιωτικοί θεσμοί της Λατινικής Αυτοκρατορίας της Κωνσταντινουπόλεως κατά τους πρώτους χρόνους της υπάρξεώς της*, Θεσσαλονίκη 1970.

HENNINGER M., *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Clarendon Press, Oxford 1989.

HÖRADNER W., “Die Progymnasmata des Theodoros Hexapterygos” στο: *BYZANTIOS: Festschrift für Herbert Hunger*” Wien 1984, σ.σ. 147-162.

HUNGER H., *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τ. 1^{ος}, μτφρ. Λ.Γ. Μπενάκης, Ι.Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991².

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια και κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τ. Γ΄, μτφρ. Λ.Γ. Μπενάκη-Ι.Β. Αναστασίου-Γ.Χ. Μακρή, Αθήνα 1987.

HUNGER H. – ŠEVČENKO I., *Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικός Ανδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, Wien 1986.

KALLIGAS P., Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names, στο Κ. Ierodiakonou (εκδ.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, σ.σ. 31-48.

KARPOZILOS A., *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1223)* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέτες 7], Θεσσαλονίκη 1973.

KASTER R.A., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press 1988.

KAZHDAN A., *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge-Paris 1984.

KENNY A., *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2005².

KULLMAN W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ Αντ. Ρεγκάκος, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003.

KRETZMANN N., KENNY A., PINBORG J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

KRUMBACHER K., *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, τ. Β΄, μτφρ. Γ. Σωτηριάδης, εκδ. Γρηγοριάδης, Αθήνα 1900.

LANGDON J.S., *John III Ducas Vatatzes's Byzantine Imperium in Anatoliam Exile, 1222-1254: The Legacy of his Diplomatic, Military and Internal Program for the Restitutio Orbis*, UCLA 1978.

LEMERLE P., *Ο πρώτος βυζαντινός Ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10^ο αιώνα*, μτφρ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα 2001³.

LESKY A., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Τσομπανάκης, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1985.

LONG A.A., *Η ελληνιστική φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Στ. Δημόπουλος – Μ. Δραγώνα – Μονάχου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003.

LUSCOMBE D., *Η Μεσαιωνική Σκέψη*, μτφρ. Χρ. Γεμελιάρης, εκδ. Θεωρία – Ιδέες – Πολύτροπον, Αθήνα 2007.

MANGO C., *Βυζάντιο: Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, μτφρ. Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα 1988.

MARTIN G., *Πλάτων*, μτφρ. Φωτ. Πρεβεδούρου, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1991.

MISCH G., *Geschichte der Autobiographie*, b. III, Leipzig Berlin B. G. Teubner, Leipzig 1931.

ΜΠΛΟΧ Μ. *Η φεουδαλική κοινωνία. Η διαμόρφωση των σχέσεων εξάρτησης – Οι τάξεις και η διακυβέρνηση των ανθρώπων*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1987.

ΝΑΤΟΠΙ Π., *Η περί των ιδεών θεωρία του Πλάτωνος*, μτφρ. Μ. Τσαμαδού, εκδ. Κοραΐς, Αθήνα 1929.

NICOL D.M., *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου (1204-1261)*, μτφρ. Στ. Κομνηνός, Αθήνα 2001.

----, “Η Τέταρτη Σταυροφορία και οι Αυτοκράτορες Ελλάδας και Λατίνων (1204-1261)”, CHM, τ. IV, μέρος I, σ.σ. 222-259.

----., “Από την άλωση ως την ανάκτηση της Κωνσταντινουπόλεως (1204-1261)”, ΙΕΕ Θ΄, σ.σ. 76-106 76 - *Βυζάντιο και Βενετία. Μελέτη των διπλωματικών και πολιτιστικών σχέσεων*, μτφρ. Χ.-Α. Μουτσοπούλου, Αθήνα 2004.

OSTROGORSKY G., *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους, τ. Γ΄*, μτφρ. Ι. Παναγόπουλος, Αθήνα 1997.

OWEN G.E.L., «The place of the Timaeus in Plato’s dialogues», στο *Classical Quarterly* 47, 1953, σ. 79-95.

PODSKALSKY G., *Theologie und Philosophie in Byzanz*, Beck; 1. Aufl edition, München 1977.

REYNOLDS L.- WILSON N., *Αντιγραφείς και φιλόλογοι. Το ιστορικό της διάσωσης των κλασσικών κειμένων*, μτφρ. Ν. Παναγιωτάκης, Αθήνα 1989.

ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, μτφρ Μ. Μήτσου, εκδ. MIET, Αθήνα 2005.

----., *Plato’s theory of ideas*, εκδ. Oxford, 1951.

RUNCIMAN S., *A History of the Crusades*, vol. III, Cambridge 1955.

----., *Βυζαντινός Πολιτισμός*, μτφρ Δ. Δετζώρτζη, Αθήνα 1969.

----., *Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση, Διαλέξεις Wiles πανεπιστημίου Queen, Μπέλφαστ 1968*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1991.

RUSSEL B., *A history of Western Philosophy*, New York 1945⁴.

RUSSELL D.A. - WILSON N.G., *Menander Rhetor. A comentary*, Oxford University Press, 1981.

SAVVIDES A., “Constantine XI Lascaris, Uncrowned and Ephemeral Basileus of the Rhomaioi after the Fall of Constantinople to the Fourth Crusade”, *Βυζαντιακά* 7 (1987), σ.σ. 141-174.

SCHMITT C., *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση – σημειώσεις – επιλεγόμενα Π. Κονδύλης, εκδ. Λεβιάθαν, Αθήνα 1994.

ŠEVČENKO I., *Agapetus East and West: The fate of a Byzantine "mirror of princes"*, Harvard University 1978.

STEGMÜLLER W., “Das Universalienproblem einst und jetzt (Fortsetzung und Schluss)”, *Archiv für Philosophie* 6/1956, σ.σ. 192-225 & 7/1957, σ.σ. 45-81.

STEINWENTER A., «Nomos empsychos: zur Geschichte einer politischen Theorie» στο *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, τχ. 19, εκδ. Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1946.

SVORONOS N., *Les nouvelles des empereursMacedoniens. Concernant la terre et les stratiotes*, εκδ. E.I.E./K.B.E. - MIET, Αθήνα 1994.

TAYLOR A.E., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, εκδ. MIET, Αθήνα 2009.

ΤΣΕΛΛΕΡ – ΝΕΣΤΛΕ, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδης, εκδ. Εστία, Αθήνα 2004².

VASILIEV A., *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, τ. Α', μτφρ. Δ. Σαβράμης, Αθήνα 1954.

----, «The Foundation of the Empire of Trebizont (1202-1222)», *Speculum* 11 (1936) , σ.σ. 3-37.

VEGETTI M., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ Γ.Χ. Δημητρακόπουλος, εκδ. Π. Τραυλός, Αθήνα 2000.

VERNANT J.P. (συλλογικό), *Ο Έλληνας άνθρωπος*, μτφρ Χ. Τασάκος, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996

VLASTOS G., *Πλατωνικές μελέτες*, μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, εκδ. MIET, Αθήνα 1994.

WOLFF FR., *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, μτφρ Κ.Ν. Πετρόπουλος, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.

ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ Γ., *Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*, μτφρ. Στ. Παπαλεξανδρόπουλος, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1989.

ΧΑΪΜΖΕΤ Χ., *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μιχ. Παπανικολάου, επιμ. Θ. Σαμαρτζής, εκδ. ΠΕΚ, Ηράκλειο 2012.